

نقد تئوری نیستی

محمد هادی مؤذن جامی



مایه پرده برداری از رخ زیبایی حقیقت است، به نقد مقاله مذکور می پردازیم.

نگارنده به عللی از تفصیل در نقد و بخصوص ارائه آخرین اطلاعات و یافته های علمی در باره آفرینش و حیات و پدیده های تفکر و حافظه و خواب و... خودداری می نماید و در سه بخش به بررسی مطالب می پردازد که عبارتند از بررسی «اطلاقات «نیستی» در مقاله، نقد اجزایی از مقاله و بررسی دیدگاه مقاله راجع به خداوند

الف) اطلاعات و طیف معنایی واژه «نیستی»
در مقاله آمده است: «در جایی که هستی به پایان

می رسد، نیستی آغاز می شود.» (ص ۸۸)

با تدبیر در مقاله و اینکه واژه ها معادل با هم بکار رفته اند و حتی ادعای «سنخیت» (ص ۸۳) بین واژه ها، این موارد برای اطلاق نیستی بر آن یافت می شود:

۱- خلأ به معنی عدم و هیچ که در مقاله مختصر^(۱) ایشان این کلمه صریحاً نقل شده و در مقاله حاضر نیست و از طرفی با دقت در نقل قولهای اشتباه ایشان از تورات و انجیل (که بعداً بدانها اشاره خواهیم کرد) این معنا بدست می آید. (ص ۸۲)

۲- خلأ به معنی ناپدید شدن ماده پس از شکافت آن که دارای حدی است (و این حد همان ثابت پلانک است).

۳- خلأ به معنی آکندگی از ذرات کوانتومی که بین بود و نبود نوسان می کنند. (ص ۸۳).

• می توان قائل شد که ورای هستی (و به فرض هستی یعنی همین عین خارجی مشهود) چیزی هست که از باب کمبود واژه آن را نهستی (یعنی چیزی که این هستی متعارف نیست) یا نیستی نام می نهیم، اما اگر خودمان هم این واژه را با موارد مشابه آن خلط کردیم و هر جا مناسب مقام معنایی برای آن تصور کردیم به چیزی جز سردرگمی نخواهیم رسید.

باید باور داشت که اندیشه های تازه و بدیع گاه برای بیان خودواژه های مناسب نمی یابند، اما نمی توان پذیرفت که با ابداع معانی غیر مربوط برای الفاظ مستعمل، آنها را بی حساب بکار گرفت و از راه اشتراک لفظ در وادی و هم فرورفته و اسم ماحصل این فرایند را فکر نو گذاشت.*

البته در گذشته بزرگان اندیشه از واژه های مستعمل و یا متروک به روش صحیح بهره بردارند، اینجا که شاعران بزرگ از واژه های آشنا برای بیان مقصود استفاده کرده اند و یا آنجا که شیخ اشراق کلمات کهن را بکار گرفته است و یا آنجا که معلم ثالث میرداماد تعمد در مشکل نویسی داشته اند و... همه کوششهایی برای بیان افکار بدیع بوده است.

اما آنان توجه داشته اند که حداستفاده از واژه ها کجاست و چیست. درست است که خط و خال و زلف و ابرو و می و یار، واژه هایی دیر آشنا بوده ولی حافظ که آنها را بکار برده چندان هم خارج از موضوع بدانها تمسک نجسته است، و مثلاً از یار مجازی و دنیایی یار حقیقی را اراده نموده است، یا کلمات حدوث و دهر را میرداماد بزرگ برای بیان یک فکر نو، با ابداع واژه «حدوث دهری» صحیح و بجا بکار برده است، یا آنجا که هگل واژه Geist را بکار برده است و بسیار موارد دیگر.

آنها همه تا حد امکان واژه ها را در مفاهیم نوین درست و دقیق بکار بردارند، هر چند که همواره چنین نبوده است و برای اهل تحقیق موارد آنها (چون کلام نفسی، اصالت توأم وجود و ماهیت، حالت حدوسط بین وجود و عدم که «حال» نامیده شده و...) معلوم است. مقاله کائنات و راز حیات، مندرج در شماره پیشین از این دیدگاه جای تأمل و اشکال دارد.

با اعتقاد به اینکه حیاةالعلم بالرد و النقد است و با بحث، علم مصفا می شود و تضارب افکار و تبادل آراء

با گزینش افکار می‌توان آنها را جدا از نظامی که در آن طرح شده‌اند، مطرح ساخت، صحیح نیست. بعنوان مثال می‌توان در کوشش مارکس در اخذ دیالکتیک هگل تدبیر نمود و مشاهده کرد که آیا وی موفق شد راهی نوین را - جدای از راهی که اندیشه هگلی بدان می‌رسد - پیدا کند؟ اندیشمندان در محل خود به عدم امکان این عمل اشاره کرده‌اند.^(۳)

بنابراین اگر کسی با این گزینش‌ها مدعی ابداع مکتبی جدید باشد و بخواهد بین مکاتب ایدآلیستی و ماتریالیستی نوعی آشتی و تلفیق بوجود آورد، آیا این گمانی صائب است؟

ما در این مجال نمی‌توانیم در پایه‌های مکاتب فوق و تضاد آنها، بحث و بررسی کنیم. اما طالبین می‌توانند به کتب مربوطه خصوصاً کتب استاد شهید علامه مطهری در این زمینه مراجعه فرمایند.

۲- ادعای دوم در مقدمه «کشف و تبیین رابطه ماده و شعور برای اولین بار» است. ما در سراسر مقاله موفق به مطالعه این کشف و تبیین نشدیم اما می‌پرسیم مراد از رابطه چیست؟ اگر مراد رابطه در آفرینش است که ماده به شعور و شعور به ماده برگردد این سخنی درست نیست.

البته در فلسفه صدرایی نوعی رابطه ماده و شعور وجود دارد و آن حدوث نفس از ماده و حرکت جوهری ماده بسوی خلق لباس مادیت و وصول به تجرد است، اما این وادی با وادی مورد نظر نویسنده محترم یکی نیست.

۳- یکی از نکات مقدمه که بدان نظر می‌کنیم ادعای بیان «فعل و انفعالی که موجب ایجاد شعور در ماده گردیده از زاویه فیزیک و فلسفه» است. که این بیان را نیز نیافتیم. اما تذکاراً عرض می‌شود که علم نمی‌تواند عهدمدار بیان نحوه ایجاد شعور باشد و این مسائل در حوزه فلسفه است و اما در فلسفه بنحو شایسته و بایسته از این مسئله در سطحی بسیار فراتر و بالاتر از آنچه در مقاله تصور گردیده، بحث شده است.

البته شعور در ماده ایجاد نمی‌گردد، بلکه از نظر فلسفی ماده در طی حرکت جوهری به میزانی که خلق مادیت بکند بهر مور از گوهر علم می‌گردد، و آنهم نه هر

۴- شعور صرف که عالیترین شکل انرژی محض است که خلأ آغازین آکنده از آن است. (ص ۸۳)

۵- خلأ که برابر انرژی محض است. (ص ۸۴) و این انرژی محض در نیستی منتشر است. (ص ۹۱)

۶- خلأ و سکوتی که در اعماق اتمها موجود است. (ص ۸۷)

۷- تصویر کل هستی در ذرات. (ص ۸۷)

۸- ذهن و دنیای ذهنی. (ص ۸۸)

۹- عالم ماوراء طبیعت، عالم غیب، عالم ارواح و بطور کلی ملکوت. (ص ۸۸)

۱۰- محل تشکیل تمام تصورات و تخیلات و حتی ادراکات یا محلی که تصویر اشیاء در آن نقش می‌بندد. (ص ۸۸) (و این محل را فلاسفه عالم خیال متصل نامیده‌اند).

۱۱- حوزه مشترک ذهن و عین. (ص ۹۱)

۱۲- احتمالاً وجود ذهنی به دلیل اینکه ایشان تصویر مکان را در ذهن که به قول ایشان از انرژی محض تشکیل یافته است (ص ۸۶) با واژه‌های بکار برده‌اند که در شماره پنج همین اطلاقات آن را از مصادیق نیستی برشمردیم.

۱۳- خلا به معنی روح در فلسفه هگل. (ص ۸۴) واضح است وقتی این همه اطلاقات متفاوت و متضاد و متناقض در کنار هم بکار رود و سنخیت بین آنها هم ادعا شود و یک سری مسائل فلسفی و فیزیکی و... در هم آمیزد، نتیجه‌ای جز حیرت و سرگردانی نخواهد داشت و در عالم تصور می‌توان مدعی ابداع یک مکتب فلسفی جدید و آشتی و تلفیق افکار متضاد شد.^(۴)

ب) نقد مطالب مقاله

۱- مقدمه مقاله که «مدعی ابداع و نوآوری مکتب فلسفی جدید و نوعی آشتی و تلفیقی از مکاتب ایدآلیستی و ماتریالیستی است» (ص ۸۲) خود گویای این است که مقاله تاجه میزان از مفاهیم عمیق و مبانی استدلالی برخوردار است.

گمان نمی‌رود که گردآوری گزیده‌هایی از چند مکتب بتواند بیان مکتب نوین تلقی شود. یک فکر باید سازمان و نظام مشخص و معینی داشته باشد تا یک اندیشه علمی و فلسفی بحساب آید. اینکه تصور شود

خواسته است مسأله تقسیم پایان ناپذیر ماده را رد کند و به کمک شبهه ناپدید شدن ماده در ورای حد شکافت مسأله خلا مورد نظر خود را طرح نماید.

فعلاً وارد بحث «جزء لایتجزی» نمی‌شویم اما باید متذکر شد که تقسیم ماده و جسم به اجزاء بنحو فکی و قطعی تا حدی است که جسم قابل قطع و کسر بوسیله آلات و ابزار باشد و پس از آن ولو ماده فیزیکی را به کمک وسائل در دست نداشته باشیم قوه وهم و سپس عقل می‌تواند به تقسیم هر جسم و جزء الی غیرالنهایه بپردازد. گرچه آلات موجود امکان آن را نشان ندهد، زیرا عقل می‌تواند بطور کلی حکم کند که هر جزئی قابل انقسام به اجزاء است و به تعمل و تجزیه ذهنی و عقلی به اجزائی منحل می‌شود و بسیط واقعی که بسیط الحقیقه است به وهم و عقل هم بسیط است و این نکته در خور تأمل است.

بهر حال حد صفر (چیزی که نویسنده محترم در اطلاعات علمی آن را ابراز کرده و دلیل صحت نظر استاد هندی پنداشته است) و مسأله عدم امکان تقسیم لانهایه فیزیکی محمل یک سخن فلسفی قرار نمی‌گیرد، و اساساً باید به تفاوت حوزه دانش‌ها توجه کرد چه بسا امری که در فلسفه محال است (مثلاً تسلسل) ولی در ریاضی ممکن است (از چند مورد امکان تسلسل یکی تسلسل در اعداد است).

۹- اینکه ذکر شده: «خلا همان هیچ نیست بلکه آکنده از ذرات کوانتومی است که میان بودن و نبودنوسان می‌کند» (ص ۸۳) اولاً ناقض کلیات ابتدای

مسئله خلقت از عدم منافی فیاضیت و خالقیت علی‌الدوام ذات ربوبی است. حرکت جوهری قدم زمانی را رد می‌کند، اما از سوی دیگر هر قدر به عقب برگردیم نقطه‌ای را برای شروع خلقت نخواهیم یافت و این درعالم طبیعت است، چه رسد به عوالم مفارقات.

درمجله اطلاعات علمی سال دوم، شماره نهم، ص ۳۵ مقاله ریسمانهای بانگ اکبر Big-Bang نوشته استفان دلی ژرژ آمده است: خلا مترادف هیچ نیست بلکه معرف حالتی پویاست... خلا نقشی در مرحله انبساط مافوق سریع که همان تورم است ایفا کرده و در زمانی که ماده و پرتابش حاوی انرژی زیادی بود ماند، خلا نیز به همان مقدار انرژی داشته است.

مادامای، بلکه موجود مادی جاندار، لذا در ادنی مراتب حیات ادنی مراتب علم و قدرت ظاهر است و در ادنی مراتب آن ادنی مراتب علم و قدرت...

۴- داستان استاد هندی در ژرفا به این نکته می‌رسد که عالم از عدم بوجود آمده است، البته در نقل مختصر مقاله کلمه «هیچ» دیده می‌شود که در این مقاله حذف شده است، چرا برای اینکه از واژه خلا به موقع خود استفاده شود. بعداً به مسأله خلق عالم از عدم اشاره‌ای خواهیم داشت و تعارض آن را با تئوری نویسنده محترم متذکر خواهیم شد.

۵- در تورات جمله «به نام پروردگاری که هستی را از نیستی آفرید» یافت نمی‌شود، و اگر وجود این مطلب در کتب مقدسه از نظر ایشان قطعی و قابل اثبات است خوب است مدرک و مأخذ آن را ذکر کنند.

۶- در انجیل نیز جمله «در آغاز هیچ نبود فقط کلمه بود و آن کلمه خدا بود» وجود ندارد و از بین اناجیل اربعه فقط در انجیل یوحنا باب اول آیه اول این جمله آمده است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» جمله‌ای که در مقاله آمده دگرگون شده است.

۷- برخلاف آنچه در مقاله آمده در هیچ جای قرآن مطلب «خلق از عدم» به چشم نمی‌خورد و نیز در هیچیک از کتب تورات و انجیل‌های چهارگانه مضمونی که دال بر خلقت عالم از عدم باشد یافت نمی‌گردد و مناسب است یادآور شوم که هستی منحصر در ماده نیست، بلکه جمله ما سوی الله را دربر می‌گیرد، و بنا به دلائلی مسبقیت عالم به عدم زمانی سخنی صائب نیست که متعرض آن نمی‌شویم، طالبین به مباحث حدوث و قدم و نظایر آن مراجعه فرمایند.

۸- این جمله که «دانشمندان تصور می‌کردند ماده پایان ناپذیر است» (ص ۸۲) با توضیحی که در سطور بعد (که به مسئله تقسیم پایان ناپذیر ماده مربوط است) می‌آید، نمی‌خواند، اما فرض می‌کنیم که مقصود مقاله این است که «دانشمندان تصور می‌کردند تقسیم ماده پایان ناپذیر است» مقاله به اتکاء علم مکانیک کوانتوم که عمل شکافت را دارای حد می‌داند تلویحاً

مقاله به فرض صحت آنها- می باشد زیرا لب مطلب آن کلیات عدم به معنی مقابل وجود و هیچ است.

۱۰- آیا نویسنده محترم از عهده «اثبات این نکته که حرکت جهان سیکلیک (دوره‌ای) می باشد» (ص ۸۳) برآمده است؟ بنظر ما خیر، ایشان برای اثبات فرض خود اصل موضوعه‌ای دارند و آن اینکه «هستی از ازل تا ابد ادامه پیدا می کند و ازل زمان بی آغاز می باشد» (ص ۸۴).

البته با عنایت به اینکه ایشان هستی را همین عالم طبیعت می دانند باید متذکر شد:

اولاً، همین اصل موضوعه معارض مفاد کلیاتی است که ابتدائاً نقل نموده بودند. چرا که هستی ازلی هرگز به نیستی و عدم منتهی نخواهد شد، زیرا معنی ازل دقیقاً یعنی بدون اول و در طرف گذشته دائم‌الوجود و مستمر و حاضر در زمانها مقدر غیرمتناهی. (۴)

ثانیاً، عاصم اف در مقاله‌ای که تحت عنوان مدلهای کیهان‌شناختی (۵) ترجمه شده از نظر فیزیکی اشاره می کند که «ماده ازلی نیست» لذا مقدمه‌ای که نویسنده محترم بخواهد بر این اساس بنهد باید مورد تجدید نظر واقع شود تا نتیجه‌ای درست بدهد.

متذکر می شود که استاد شهید مطهری در چند کتاب خود مسأله‌ای را تحت عنوان «از لیت ماده» طرح فرموده‌اند که البته مسأله ازلیت و دوام فیاضت و خالقیت خداوند حتماً منجر به ازلیت ماده نمی شود بلکه مفارقات و عقول قاهره مشمول این ازلیت می باشند و عالم طبیعت حادث به حدوث دهری است (۶)

ثالثاً، امروز حداکثر زمان پیدایش جهان را ۱۵ میلیارد سال دانستند و مشکلاتی که در بحث از تئوری کوانتاتی گرانش و نظریه‌های موسوم به توحید بزرگ که در جستجوی راهی برای وحدت قوای اربعه طبیعت (که اخیراً نیز وی پنجم هیبر شارژ که خواص عجیبی دارد هم بدانها اضافه شده است) هستند، وجود دارد هنوز بررسی علمی لحظه آغاز آفرینش را قریب به محال گردانده است. (۷)

سیکلیک فایده بخشد، ۵ و حداکثر ۱۵ میلیارد سال قبلی چیزی نبوده است که بخواهیم در ذهن از آن عقب‌تر برویم، اما از باب اینکه فرض محال محال نیست، اگر بپذیریم که ۱۰ سال به عقب برگردیم آنهم در ذهن، این چه کمکی به ما می کند؟ اگر اینطور استدلال کردن صحیح باشد باید مسأله حرکت دوری جهان را که در فلسفه طرفدارانی داشته و به اصطلاح قائل به اکسوار و ادوار بوده‌اند (واز جمله تناسخیه یکی همین بودا است که در کتب ما به بوداسف* مشهور است و معتقد بوده که هر سیصد و شصت هزار سال یکبار هستی پس از طی مراحل کمال فانی شده و دور دیگری شرح می شود (۸).

و این سیر بی پایان است) را از جنبه تناسخ فردی- که امری مردود است- بررسی کنیم یعنی بجای تناسخ عالم به تناسخ فرد که شبیه و معادل آن است نظر بیفکنیم.

اگر کسی بگوید که دلیل من برای تناسخ این است که ارواح افراد در فاصله ازل تا ابد کراراً در ابدان حلول نموده و پس از زمانی با مفارقت از بدنی به بدن دیگر می روند به دلیل این که حداکثر افراد صد سال زندگی می کنند حالا ما در ذهن صد سال عقب می رویم در نتیجه لازم می شود که این فرد در همین لحظه مرده باشد و چون مرده نیست پس می توان نتیجه گرفت که

تناسخ روی می دهد، حال چه می گوئید؟

بدیهی است که اول باید مسأله ازلیت را اثبات کند و سپس جواب سؤالهایی را راجع به اعدام موجود حایز فعلیت و طاری شدن بطلان و عبث به کار قادر حکیم سبحانه و نیز کیفیت تنازل پس از وصل به غایت و نیز پاسخ بسیاری دیگر از سئوالات را بدهد.

صاحب منظومه درست فرموده است که:

لزوم اجتماع نفسین علی

صمیمیه تناسخاً قد ابطلا

و مع وصول الانفس لغایه

لا یقتضی التنازل العنایه (۹)

در مورد حرکت دوری و دقیقاً تناسخ جهان سه

* ضمناً بوداسف، تحریف بوداستواست یعنی بودائی که خواهد آمد. (رک: کتاب بلوهر و بوداسف به نقل از شیخ صدوق و علامه مجلسی، چاپ انتشارات امیر کبیر، ص ۱۱ به نقل از فرهنگ معین).

واز سویی حداکثر عمر خورشید و منظومه شمسی را حدود ۵ میلیارد سال تخمین زده‌اند، پس لازم نیست که ۱۰ سال به عقب برگردیم تا برای اثبات حرکت

اشکال عمده به نظر می‌رسد:

اولاً، به قول عرفا و فلاسفه متأله «لاتکرار فی التجلی» (منظور ما از این سخن یکی از مفاهیم آن را در بردارد) یعنی عالم هستی یکباره و یکبار تحقق می‌یابد و این تحقق به نحو احسن و بی‌فطور «هل تری من فطور» (ملک/۳) است. البته بعلت خاصیت طبیعت و ماده این تحقق در نزد ما زمانی و تدریجی است، و بهر حال لزومی بر حرکت دوری نیست.

ثانیاً، حرکت دوری عالم مساوی اعدام موجودات جائز فعلیت و طاری شدن بطلان و عبث بر فعل قادر حکیم سبحانه است و محال است که اراده جزایفای در تحقق این امور رخ دهد.

ثالثاً، حرکت دوری عالم منجر به رد اصل اساسی و متفق علیه همه ادیان الهی یعنی معاد و حساب روز رستاخیز- می‌شود (چیزی که دقیقاً در مسأله تناسخ انکار می‌شود و عقاب افراد فقط در نحوه تناسخ آنها خلاصه می‌گردد) حتی در هنگامی که بر اثر نفخ در صور عالمیان دچار صعق می‌گردند و در فناء بین‌النفختین مسأله اعدام موجودات و اعاده معدوم رخ نمی‌دهد.

لازم است همینجا یادآوری کنم که چون از نظر فلسفی جهان طبیعت عین حرکت است و از سویی حرکت مستلزم تکامل و کمال متحرک است و از سوی دیگر حرکت بی‌غایت و مطلوب با لذات نیست و غایت حرکت (مراد حرکت نهادین طبیعت است) تجرد از ماده است، لذا نمی‌توان براساس این حقایق اثبات شده فلسفی قائل به حرکت لاینقطع و دوری عالم بود.

خوب است در اینجا یادآوری شود که معنی روایاتی که قائل به تعدد عالمها و آدمها و در آن روایات آمده است که قبل از عالم و آدم حاضر، هزاران هزار عالم و آدم خلق شده و بعد از این هم خواهد شد، حرکت دوری نیست، بلکه دقیقاً مسأله دوام فیاضیت و خالقیت را مطرح کرده است و اینکه حتی اگر عالم ما به مرحله تجرد از ماده برسد و حرکت انسانها پایان گیرد و به دارقوار آخرت وارد شود (برخلاف این دنیا که دار تصرم و سیوروت است) باز لازمه فیض او وجود عوالم و آدمهای دیگر است، ولی این مطلب که حرکت جهان

دوری منجر به خروج عالم و آدم از دایره حرکت نمی‌شود و حداکثر قبض و بسطی در آن پیدا می‌شود و این بالضرورة مباین با اعتقاد پیشین است. از پرداختن به سایر موارد این بحث به جهت رعایت اختصار خودداری می‌شود.

۱۱- می‌پرسیم جهان که «از خلأ و انرژی محض آغاز شده» (ص ۸۴) و این انرژی محض هم که «در عالیتترین شکل ممکن که می‌توان آن را شعور صرف نامید» (ص ۸۳) می‌باشد، چرا و چگونه بصورت جهان مادی درآمده و سپس «حرکت تکاملی خود را تا رسیدن به خلأ و شعور صرف ادامه می‌دهد» (ص ۸۴) این کار تحصیل حاصل است، زیرا اگر قرار است جهان در آغاز به شکل شعور صرف باشد، چرا باید مادی شود و دوباره تکامل بیابد و بشود همان که اول بود؟ و اساساً چه لزومی دارد که این حرکت دوری رخ دهد؟ هدف چیست؟

البته در فلسفه بودایی که مسأله معاد مطرح نیست و مسأله فیاضیت دایم خدا درست فهم نشده و مهمتر آنکه خدای سبحان درست شناخته نشده، طرح حرکت دوری لازم است تا نظام فکری آن فلسفه تکمیل شود. اما در فرهنگ اسلامی و فلسفه عمیق آن شایسته نیست که این سخنان طرح شود و نیز طرح مسأله تجلی خداوند بصورت جهان و فراموش کردن و به یاد آوردن خویش.

۱۲- راجع به این نکته که «هر فرایند قابل تصور گرانشی می‌تواند به راحتی در جهت عکس عمل کند بی‌آنکه نظریات جبری را برهم زند» (ص ۸۴) خاطر نشان می‌سازم که این مسأله فقط در سطح زیر اتمی میسر است^(۱۰) آنهم براساس بحثهای نسبیت و نمی‌توان به شکلی که در مقاله آمده از آن برداشت و استفاده کرد و این درست به این می‌ماند که عده‌ای از تئوری داروین، داروینیسم اخلاقی یا شمول قانون بقای اصلح را استنباط کرده‌اند، کما اینکه برای اقرار ناوارد امکان سفر به گذشته و آینده را مطرح کرده‌اند، در صورتی که این از محالات ذاتی است.

۱۳- نمودار حرکت جهان در زمان (ص ۸۵) یکی از موارد فرضی در مدل‌های کیهان‌شناختی است که البته

مقصود» حاکم است (واژه مأخوذ از اپارین است و معادل Programmed- Process) و براساس طرح از پیش برنامه‌ریزی شده‌ای پدیده‌ها رخ می‌دهد و لازم نیست که اجزاء عالم که هریک وظیفه‌شان مشخص شده است به این طرح آگاه باشند، و ما بدون این نحو اعتقاد به شعور درذرات نور و بطور کلی ماده، پدیده شکست نور را تفسیر می‌کنیم.

برای مثال یک گوی کوچک را در نظر بگیرید، این گوی را در ظرفی که حاوی سه سوراخ گرد، مربع و بیضی شکل است رها می‌کنیم، اگر قطر سوراخ گرد متناسب باشد با حرکت دادن ظرف احتمال دارد که سرنجام گوی از این سوراخ پایین بیفتد، آیا این عمل دلیل شعور گوی ما در انتخاب سوراخ گرد است؟

حالا سه مهره مکعب، تخم‌مرغی و کروی را که سوراخها متناسب با اندازه آنها باشد در ظرف می‌اندازیم، هریک از مهره‌ها سرنجام از سوراخ نظیر خود پایین می‌افتد، آیا این دلیل شعور آنهاست؟ مسلماً خیر، زیرا شما طرحی ریخته‌اید که براساس آن به کمک حرکت ظرف هریک از مهره‌ها از سوراخی که برای آن طرح‌ریزی شده است پایین می‌افتد.

حال در مورد شکست نور هم طراحی طوری است که در محیط ثانی کوتاهترین راه را طی می‌کند.

۱۵- در صفحه ۸۶ پس ذکر مثال جزئی شکست نور، مثالی برای ماده در کلیت آن طرح شده و آن سیر تکامل ماده و حرکت تکاملی کل عالم است.

آیا براستی ماده خود می‌داند چطور از اسفل ساقلین به اعلی‌ترین برود؟ در فلسفه برای حرکت و مخرج از قوه به فعل و به اصطلاح محرک بحثها شده است و حتی در حکمت متعالیه حرکت عین متحرک و متحرک عین متحرک است. اما هیچ‌جا نگفتند که محرک عین متحرک است و سخن مذکور مستلزم این امر ناممکن است، ناممکن‌تر از این نقل سخن هندوان در نحوه حرکت تکاملی جهان است از راه فراموش کردن خدا خویش را و... (ص ۸۶)

۱۶- «قانونمندی حرکت ماده و جهان و انتظام تحول آن» (ص ۸۶) نیز نمی‌تواند دلیل صحت وجود شعور در ماده باشد بلکه بعکس نشان دهنده اراده قاهر

بجای شیب سقوطی ملایم، شیب قائم رسم شده است و شاید مراد همان «انقباض ناگهانی» (ص ۸۵) بوده است.

عاصم اف در مقاله سابق‌الذکر، نه مدل را معرفی کرده است و نمودار حاضر مشابه مدل ششم آن که «جهان با نوسان پایدار» نامیده شده می‌باشد. (۱۱) با توجه به اینکه اصل فرض حرکت دوری را قبلاً نقد کرده‌ایم، به تفصیل این مطلب نمی‌پردازیم. اما متذکر می‌شویم که مدل کیهان‌شناختی فقط و فقط عهده‌دار شناسایی عالم ماده است نه هستی بطور کلی، و از قضا کلمه کائنات هم بیشتر بر محدثات و عالم طبیعت اطلاق می‌شود و اطلاق آن بر کل وجود از باب توسع معنی می‌باشد.

۱۴- برای «اثبات اینکه در ذات ماده شعور نهفته است می‌توان از قوانین و پدیده‌های فیزیکی استفاده کرد بطور مثال پدیده شکست نور» (ص ۸۵) چطور؟ از این راه که نور در محیط ثانی می‌شکند تا کمترین زمان را طی کند و این براساس اصل فرما که «طبیعت مقتصد است» انجام می‌شود و کلاً دلیل بر شعور در ماده است. آیا این سخنی درست است؟

گویی تصور شده که وقتی نور وارد محیط ثانی می‌شود برای خود محاسبات نسبتاً پیچیده ریاضی را انجام می‌دهد تا راه کوتاهتر را پیدا کند و بسپماید، چطور نور قبل از گردش در یک محیط این راه را پیدامی‌کند، مسلم به نوروحی و الهام القاء نمی‌شود.

اما به گمان نگارنده بهتر است همان را که پیشینیان با کلام روشن گفته‌اند بپذیریم و آن اینکه جهان ما نظام و حساب و کتابی دارد و براساس قوانین حاکم بر این نظام جریان امور طی می‌شود و عالم بدون این قوانین سامان نمی‌یابد، اگر اینطور بخواهیم از قوانین استفاده کنیم همه چیز حاکی از شعور خواهد بود. از گردش الکترون و رشد تخم گیاهان و...

البته نوعی شعور برای عالم هستی وجود دارد و خداوند فرمود: «و ان من شیء الا یسیح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم» اما این شعوری که ما آن را در نمی‌یابیم کجا و شعور مورد نظر در مقاله کجا؟ به تعبیر یکی از اساتید بزرگ در عالم «تضمن

ببین عرض‌ها و منبع تحریکات محیط با خلأ و سکوت اعماق اتمها، حیات، این قدر سطحی مطرح نمی‌شد. (۱۲)

(بگذریم که معنای خلأ و سکوت در اعماق اتمها را ما درک نکردیم و معلوم نیست از چه راهی به سکوت اعماق اتم پی برده شده است).

۱۶- با دقت در این جمله نظر بفرمائید: «باید توجه داشت تمام موادی که هستی از آنها تشکیل شده است، در جزء به جزء و ذره به ذره تمام این مواد در هر جهتی که بطور نظری عمل شکافت را در مورد آنها عملی سازیم این خلأ و سکوت وجود خواهد داشت» (ص ۸۷) معنای هستی، اولاً به وضوح عالم ماده و مرکبات است نه هستی به معنی جمله ما سوی الله. ثانیاً، در همین هستی مورد نظر مقاله نمی‌توان پدیده‌های موجی و غیر ذرهای را یافت (چیزی که فیزیک امروز به آن اذعان دارد) و از سوی دیگر معنی شکافت ذرات بطور نظری چیست؟

مسئله این جمله افاده معنی مورد نظر مقاله را نمی‌کند، زیرا مقصود همان نظر علم مکانیک کوانتومی است که «عمل شکافت ماده دارای حدی است یعنی زمانی می‌رسد که به خلأ کامل رسیده و ماده ناپدید می‌گردد». (ص ۸۳).

اما اگر بخواهیم به اصطلاح بطور نظری و دقیق‌تر به کمک قوه وهم و قوه عاقله به تجزیه و شکافت ماده بپردازیم هرگز نهایتی برای شکافت متصور نمی‌شود و اجزاء وهمی و اجزاء عقلی پایان ناپذیرند. (۱۳)

۲۰- از جمله فوق‌الذکر نتیجه گرفته شده که «هستی سرشار از خلأ می‌باشد بهتر است از این پس این خلأ را نیستی بنامیم نیستی ای که در ورای ظاهر هستی موجود است» (ص ۸۷) معلوم نیست که چرا این نامگذاری صورت گرفته و آن بهتر دیده شده اما به یقین این عمل جهت تهیه مقدمات بحث از تئوری هستی و نیستی انجام پذیرفته، ولی باید پرسید که چرا بجای معنای محصل نیستی، معنایی نامتعارف برگزیده شده است؟

۲۱- برای بیان جمله فوق‌الذکر دو مثال ذکر شده یکی تصویر گل هستی در آئینه کروی که نیستی

و فوق آن است که مسیر را برای وی مشخص کرده است.

۱۷- تعریف انرژی محض به کمک مثال صورت گرفته و آنچه در مثال آمده همان صور خیالیه است که بر اثر مواجهه حس با واقع و عین و عکسبرداری قوه متخیله از ماحصل این مواجهه، پدید می‌آیند و متأسفانه این تعریف نارساست و نگارنده از استفاده از آن بازماند و نتوانست جمله هستی آکنده از انرژی محض را با معادل انرژی محض دوباره نویسی کند. اما گمان نمی‌رود که اینگونه جعل اصطلاح کمکی باشد و بلکه مزاحمی در راه تفکر صحیح خواهد بود.

۱۸- اولین نتیجه از کل بحث توضیح فلسفی فیزیکی و کشف و تبیین و چگونگی پیدایش جان در سلول (ص ۸۷) دانسته شده است و از توضیح دقیق مکانیزم آن خودداری شده است، ولی ادعایی مطرح شده و آن اینکه سخن «دانش محیط بر فرایند حیات و راهنمایی برای دانشمندان بوده تا در پرتو آن پس از تحقیقات لازم امکان ساختن تک سول در آزمایشگاه بوجود آید» البته در سطور بعدی چیزی که مفید این معنا باشد دیده نمی‌شود.

ایشان «جان و شعور را نتیجه حرکت ماده و مظاهر آن در جهت رسیدن به خلأ و سکوتی که در اعماق اتمها موجود است» می‌دانند و به عبارت دیگر حیات را «بوجود آمدن رابطه و ارتباطی بین عرض‌ها و محسوسات و منبع تحریکات محیط با خلأ و سکوتی که در اعماق اتمهایی که به نوبه خود سلول‌ها و سیستم‌های پیچیده‌تر را بوجود می‌آورند و موجود می‌باشد» می‌دانند.

این حرف هم صحیح نیست زیرا حیات هر چه باشد یک پدیده ماورایی است که در آغوش ماده ظاهر می‌شود و بر بالین آن می‌نشیند، اما از سنخ آن نیست و افاضه آن تنها از مبدأ حی و محیی مطلق ممکن است و ربطی به ارتباط دو امر مادی ندارد و لو ارتباط یک سلسله امور عرضی مادی در تحقق و افاضه حیات دخیل شمرده شوند.

نگارنده معتقد است که در ارائه این تعریف معنای ساده و بسیطی از حیات تصور شده و گرنه رابطه دادن

ثانیا، عدم هم در آن بحث که فلسفه صد رایسی می‌کند معنای خاص خود را می‌دهد، نه یک معنای دلخواه و نامفهوم (حتی هگل هم که برای تحقق وجود محض ترکیب هستی و نیستی را مطرح کرده، معنای محصولی از آن را در نظر گرفته است، نه معنایی که گاه برابر با عدم باشد و گاه برابر انحاء وجود).

۲۲- معنای این جمله که: «در جایی که هستی به پایان می‌رسد، نیستی آغاز می‌شود» (ص ۸۸) چیست؟ البته بلافاصله ادعا شده که «این دو دارای قلمروی جداگانه» نیستند. بهر حال مقایسه همین دو جمله نشان می‌دهد که نویسنده محترم گاه خود به اشکالات بحث واقف می‌شده‌اند، اما علاقه مفرط به آنچه مکتب فلسفی جدید نامیده شده مانع دقت در بیان کلمات گردیده است. جمله اول دقیقاً افاده معنای محصول عدم را می‌کند (البته با تسامح در مورد اینکه نیستی آغاز نمی‌شود و عدم دارای احکام وجود نیست مگر بالعرض و به جهت بحث) اما جمله دوم همان معانی وجودی و انحاء وجود که قبلاً ذکر شد برای نیستی در نظر دارد.

۳۳- معلوم نیست چرا «محل تشکیل تمام تصورات و تخیلات و حتی ادراکات» نیستی است، و «عالم ذهن و تمام عملیاتی که در آن شکل می‌گیرد» همین جاست؟ جملات بعدی نشان می‌دهد که این بار معنای دیگری برای نیستی طرح می‌شود و آن همه عوالم غیرمادی است، از عالم خیال و عالم ذهن گرفته تا عوالم غیب و ملکوت. چرا سعی شده واژه‌های گنگ و مبهم بکار رود؟ و همین واژه با اطلاقات گوناگونش مایه اثرات اندیشمسوزی است که یکی از آنها یکی گرفتن توهم و تفکر است. آنها که به اصطلاحات آشنا هستند می‌دانند که حکیمان و فیلسوفان و اصحاب فلسفه در موارد اشتراک لفظ چه خطاها که نکرده‌اند، مثلاً اگر کسی «ذاتی» در باب ایساغوجی و باب برهان و علم منطق را یکی بگیرد تا کجا از مرحله دور می‌شود؟، بدینجهت اصطلاحات متعدد به جهت عدم

مجازی را نشان می‌دهد و دیگری اسفنج آمیخته با آب (ص ۸۷).

دقت در مثال اول نشان می‌دهد که گمان به نوعی موجودیت تصویر در آینه بوده و گر نه نتیجه نمی‌داد که: «از اینرو می‌توان گفت در کوچکترین ذره هستی نیستی بطور کامل موجود است» (ص ۸۷) در صورتی که آینه تنها نور را منعکس می‌کند و اساساً تصویری در آن تشکیل نمی‌شود (که بعضی قصه ورود به دنیای آینه را بر اساس همین نحو موجودیت بسازند) بلکه نور منعکس از آن اگر با حفظ شرایطی درست به چشم ما برسد اثرات امواج الکترومغناطیک نوری بر دستگاه بینایی و تبدیل انرژی آنها به جریان عصبی و رسیدن این جریان، به ناحیه بینایی مغز فعل و انفعالاتی را سبب می‌شود که بواسطه آنها نفس ابصار می‌کند و این مسأله چیزی آشکار است.

از طرف دیگر معلوم است که هر مثالی وافی به مقصود نیست و همانطور که قبلاً یاد شد مثلاً از تسلسل در اعداد نمی‌توان تسلسل در علل را اثبات نمود. (۱۴) در این مورد هم نمی‌توان ذرات را چون آیینهای کروی پنداشت.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که ما معتقدیم همه ذرات عالم مظهر ذات حق توانند بود و از این راه شاید بتوان این مظاهر آن ذات متجمع کمالات را واجد تصویر کل هستی پنداشت، اما این نحو استدلال هم وافی به مقصود نخواهد بود و درست برعکس در فلسفه مراتب عالی در سلسله طولی واجد کمالات مراتب سافل از خویش هستند ولی عکس آن ولو به نحو رقت و ضعف صادق نیست.

و از طرف دیگر نمی‌توان آنچه را که در سلسله عرضی و بین جسمانیات مشاهده می‌شود به سایرین تعمیم داد و این نکته‌ای است که مجال بحث در آن نیست. (۱۵)

مثال اسفنج و آب هم وافی به مقصود مقاله نیست. البته ما هم معتقدیم که چون طبیعت عالم «شدن» است وجود و عدم در آن هماغوش‌اند (۱۶) اما این مربوط به وجود در مرتبه ضعف آن است (یعنی عالم طبیعت) نه کل هستی.

* این مسأله در مورد واژه امکان و عقل و نظایر اینها نیز وجود دارد، مثلاً امکان که معنای متفاوت دارد (ر. ک: علم کلی، نوشته علامه حائری یزدی) و عقل هفت اطلاق متفاوت دارد. (ر. ک: فرهنگ علوم عقلی).

که ذکر شد تنها مقدمه ادراک توسط نفس است و بس.

محصل مطالب مقاله در باب ابصار این است که چون اشیاء یا تصاویر آنها را در بیرون و مستقل از خود مشاهده می‌کنیم پس این عمل در مغز صورت نگرفته بلکه در نیستی و خلأ ساری در هستی تصاویر ظاهر می‌شود و ما آنها را درک می‌کنیم.

راجع به ابصار تا زمان ما پنج نظر عمده ابراز شده است و حقیقت ابصار تنها توسط صدرالمতالیهن مورد مذاقه واقع گردیده است. (۱۹)

حاج ملاهادی سبزواری در این باره چنین سروده:

قد قیل الابصار بالانطباع
وقیل بالخارج من شعاع
مضطرب الآخر او مخروطی
مصمت او الف من خطوط
لدی الجلیدیه رأسه ثبت
قاعده منه علی المرئی حوت
تکیف المشف باستحاله
بکیف ضوء العین بعض قاله
وبانتساب النفس والاشراق
منها لخارج لدی الاشرافی
وصدرالاراء هورای الصدر
فهو بجعل النفس رایا یدری
للعضو اعداد افاضة الصور
قامت قیاماعنه کالذی استتر (۲۰)

۳۷- نویسنده محترم معتقدند که تئوری هستی و نیستی ایشان «نقطه شروعی برای درک نسبتاً علمی» (ص ۹۰) پدیده‌های حیات و تفکر و حافظه و خواب و کلیه فعالیت‌های ذهنی است و «روشنایی لازم برای توجیه و تفسیر و حل این پدیده‌ها» بوجود می‌آورد. مورد ابصار خلاف این سخن را نشان داد و این تئوری وضوح مطلب ابصار از دید صدرایی را ندارد، ایشان وعده قلمرو وسیع علمی فرا روی بشر را می‌دهند و نظر دارند که مسائلی چون روح و جاودانگی آن را، این تئوری در حیطه دانش بشر قرار می‌دهد. در این مورد نیز توضیحی ندادند.

برای آگاهی علاقه‌مندان به مسائلی از قبیل روح و جاودانگی و تجرد آن و اینکه تا چه عمقی در منابع

خطب مباحث بسیار بهتر از اشتراک الفاظ رهن اندیشه است.

۳۴- در مقاله، حافظه ذخیره سازی تصاویر متشکله از انرژی محض «در اعماق اتم‌های تشکیل دهنده سلول» (ص ۸۸) دانسته شده، اگر فرض کنیم مراد از انرژی محض صور خیالی است، حفظ این صور در ماده ولو اعماق اتم! هم ممکن نیست و بر اساس فلسفه صدرایی نفس و شئون تماماً مجرد است و از جمله همین قوه حافظه، و اگر در معنای تجرد نفس و شئون آن دقت کنیم (۱۷) محال است که مانند مادیون حافظ را مادی بدانیم.

البته ما سلسله انفعالات فیزیکی در تحقق عمل حفظ را منکر نیستیم اما فقط برای آنها نقش مقدمه و واسطه را قائلیم و نه بیشتر (۱۸) فرضاً هم که در اعماق اتمها انفعالاتی روی دهد اینها زمینه حافظه است نه خود آن.

۳۵- در جای دیگر آمده: «از آنجایی که فرضاً تصویر این مکانی که در آن هستید حدوداً به اندازه ابعاد واقعی آن در ذهن نقش می‌بندد، این تصویر نمی‌تواند در مغز و هستی بلکه در نیستی تشکیل می‌شود» (ص ۸۹) اگر مراد در مسأله معروف عدم انطباع کبیر بر صغیر اثبات عالم خیال باشد، ما نیز همین عقیده را داریم ولی ضرورتی در بکارگیری واژه نیستی نمی‌یابیم، اما اگر این نیستی را محل پایان هستی بدانیم درست نیست، چرا که صور خیالی و وجودات ذهنی نوعی وجود و هستی دارند، ولی هستی آنها مادی نیست.

۳۶- در قسمت بعدی، مسأله ابصار از دلایل صحت تئوری مذکور پنداشته شده (ص ۸۹) ما بعداً مطلبی در باب ابصار را ذکر خواهیم کرد اما فعلاً به تلقی مقاله از این مسأله می‌پردازیم:

در مقاله آمده است: «سلولهای عصبی شبکه انرژی نورانی را به جریان عصبی تبدیل کرده و این جریان به مغز رفته و در منطقه خاصی که مربوط به دیدن است ادراک می‌شود» (ص ۸۹) اما باید عرض کنم که مغز نمی‌تواند چیزی را درک کند، ادراک نیز همانطور که قبلاً گفتیم- عملی ماورایی است و فرایندی

مجدداً لازم به یادآوری است که ادراک عملی ماورایی است و سایر چیزها مقدمه آن است. همین ادراک و دیدن ما کم کم شکل و قالب گرفته است، مثلاً دیدن اتاق با کیفیتهای عرفی سبب نوعی تلقی انسان از آن است، حال اگر همین اتاق را طوری رنگ آمیزی کنیم که متعارف نباشد و مثلاً در فردی، القاء کروی بودن محیط و عدم تعادل در آن را بنمایید، بی شک فردی که وارد اتاق می شود تعادلش بهم خورده و بر زمین می افتد، زیرا تصویری که از محیط به مغز می رسد و نفس آن را درک می کند مفید این معنا بوده است. همینطور است در مورد خطای ادراک مولر لایر که فرد دو خط مساوی را به علت نحوه رسم نامساوی حس می کند (۲۸) شکل دو بنظر بزرگتر می رسد، ولی چنین نیست. یا در مورد خطای ادراک ماه که وقتی در افق قرار دارد انسان آن را بزرگتر از هنگامی که در وسط آسمان است می پندارد، در صورتی که چنین نیست.

اگر واقعاً سخن نویسنده محترم صحیح باشد، رنگ آمیزی که نیستی اتاق را تغییر نمی دهد و چون مغز با نیستی آن همیشه وحدت قلمرو دارد نباید ادراک متفاوتی رخ دهد، پس چرا خلاف این برداشت را شاهدیم؟ (بحث فوق در روانشناسی تحت عنوان پدیده ثبات (Constancy Phenomenon) مورد بررسی قرار گرفته است.) (۲۲)

بحث دیگری در روانشناسی هست و آن اثر تجربه قبلی در معنی است. (۲۳) شما اگر فرضاً به فرد کوری که فرق مکعب و کره را از طریق لمس فهمیده و اکنون بینا شده، آنها را نشان دهید، فرق آن دو را تشخیص نمی دهد، مگر آنها را لمس کند، چرا؟ چون اطلاعات وی از راه لمس معنی دار می شود. اما اگر تئوری نویسنده محترم صحیح باشد، نیستی شیء که فرقی نمی کند، چرا خلاف انتظار رخ می دهد؟

یک نکته دیگر آنکه در جایی از مقاله ادعا شده که هستی و نیستی «دارای قلمروی جداگانه» (ص ۸۸) نیستند و از سویی همه نیستی ها «دارای یک قلمرو» (ص ۹۰) می باشد، اگر چنین است چه لزومی دارد که مغز از راه نیستی خود بانستی اشیاء ارتباط برقرار

فلسفی ما بررسی شده کافی است به اسفار جلد نهم (طبع جدید) مراجعه شود.

۲۸- در تمیم نظر خود درباره حیات، عامل رابطه «منبع تحریکات محیط با خلأ و سکوت اعماق اتمهای سلول» را- به احتمال زیاد- شار الکتریکی ای که در اعصاب ایجاد می شود و پیام را به مغز می رساند، دانستند. غیر از اشکالاتی که قبلاً (در شماره ۱۸) اشاره رفت یادآور می شویم: به فرص صحت، این عامل نقش مقدمه دارد نه بیشتر، اما در اینکه چطور این شار به حوزه نیستی می رسد و چطور به میدان یا امواج تبدیل می شود مناسب است توضیح دهند. چرا که مسیر اعصاب و جریانهای عصبی مشخص و معین است و ابتدا و انتهای آنها را می توان نشان داد و نمی توان گفت که این جریانها پس از رسیدن به مقصد به چیز دیگری مبدل می شوند، بلکه در اثر پدیده رپلاریزاسیون (Repolarization) و وقوع یک سری پدیدهها سلول عصبی به حالت اول برگشته و پتانسیل استراحت غشاء سلول تا تحریک مجدد فرقی نمی کند.

و باز باید متذکر شد که جریان الکتریکی عصبی عامل منفرد در هدایت پیامهای عصبی نیست، بلکه در سیناپسها و اعضای هدف و مراکز عصبی این جریانهای الکتریکی با دیپولاریزاسیون غشاء موجب تخلیه تعدادی وزیکول حاوی مواد میانجی (Transmitter) می شوند و ما شاهد اثر این مواد هستیم که پس از انجام وظیفه توسط موادی دیگر تجزیه می شوند تا ارتباطات عصبی دچار اختلال نگردد و ظاهراً نویسنده محترم نقشی برای این مواد میانجی قایل نیستند. (۲۱)

۲۹- معنی این جمله که «مغز انسان از طریق نیستی با نیستی اشیاء پیرامون (در حقیقت این دونیستی درهم ادغام شده و دارای یک قلمروند) دارای ارتباط بوده و تحریک شیء و برخورد آن با حواس... باعث درک شیء پیرامون در همان نقطه که قرار دارد می شود» چیست؟ (ص ۹۰)

چطور بین نیستی مغز یعنی ذهن با نیستی شیء یعنی خلأ ساری در آن ارتباط وجود دارد؟ معنی تحریک شیء و برخورد آن با حواس چیست؟ معنی درک شیء پیرامون در همان نقطه که قرار دارد چیست؟

کند، از راه هستی خود با نیستی آنها یا از راه نیستی خود با هستی آنها و یا از راه هستی خود با هستی آنها هم باید قادر به ارتباط باشد، آیا جز این است؟

۳۰- خوشبختانه نویسنده محترم عقیده صدرالمتألهین را ارزشمند دانستند (در باب ابصار) اما قرائن نشان می‌دهد که ایشان به معنای ابصار توجه دقیق ننموده‌اند و گرنه نمی‌گفتند که وی به «رابطه هستی با صغای که از آن نام می‌برد اشاره نکرده است» (ص ۹۰) به قرینه جمله «این تصویر نمی‌تواند در مغز و هستی بلکه در نیستی تشکیل می‌شود» (ص ۸۹) این «هستی» مغز است و البته ملاصدرا گزاره‌های فیزیکی مغز را مقدمه ابصار و ادراک می‌داند.

نکته‌ای که بنظر می‌رسد اینکه ظاهراً نویسنده محترم پنداشتند صقع نفس چیزی جدای از نفس است، زیرا معنایی که برای صقع آورده‌اند (و منبع آن ذکر نشده) به معنی صقع نفس ربطی ندارد، این به آن می‌ماند که کسی برای معنی واژه اسم به معنی اسماء الهی که بحثی دیگر است دست بیاویزد.

بهرحال صقع از نظر لغوی یعنی ناحیه و منطقه و اینکه می‌گوید نفس صورت مماثله شیء محسوس را در صقع خود انشاء می‌نماید (مأخوذ از اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۲۶ مقاله علم و ادراک) یعنی ابصار توسط انشاء نفس رخ می‌دهد، اما این انشاء صورت مماثل شیء محسوس در عالم نفس است (که عین نفس است نه جدا از آن) و نه در عالم دیگر، کما اینکه فرمود: «والابصار عندناهی انشاء النفس صورة مثالیة حاضرة عندنا فی عالم التمثیل مجردة عن المادة الطبیعیة و نسبة النفس الیهما نسبة المنشی للفعل الی ذلک الفعل» (۲۴).

همانطور که کلماتی از قبیل صمیم قلب، ته دل، عمق وجود و سرزمین برای تأکید بکار رفته است صقع نفس نیز جاری مجرای همین مسأله است.

۳۱- ایشان دلیل دیگر صحت تئوری خود را رابطه عین و ذهن می‌دانند و دلیل آن را هم «اشتراک و وابستگی این دو مقوله به حوزه نیستی» (ص ۹۱) ذکر نموده‌اند.

مقدمتاً عرض می‌شود در فلسفه اثبات شده است که نفس بالذات و بلاواسطه به چیزی جز مفاهیم و تصاویر ذهنی خود علم نمی‌یابد (علم حصولی مراد است) اما این مطلب حائز اهمیت است که علم کاشفیت تامه از خارج دارد و تردیدی نیست که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد، لذا انسان در مرحله اول خیال می‌کند که بلاواسطه به خارج نائل شده است. (۲۵)

حال می‌گوییم چون به تعبیر نویسنده محترم همه ادراکات در نیستی تشکیل می‌شود، پس رفت و برگشت بین ذهن و عین هم در نیستی است، لذا لزومی ندارد که رابطه عین و ذهن مطرح شود، چون تصور عین در نیستی است و براساس این مطلب اصلاً رابطه‌ای بین عین و ذهن نباید حاصل شود، زیرا هر رابطه‌ای با عین مساوی با حضور آن در نیستی است و این یعنی: ابدأ دسترسی به عین ممکن نیست (مگر اینکه برای نیستی خاصیت کاشفیت از عین و دنیای خارج هم ادعا شود) به زبان ایشان عین که هستی و ذهن که نیستی است هردو به نیستی وابسته‌اند، یعنی هستی هم نیستی، یعنی همه چیز نیستی است و بجای عالم خیال اندر خیال است، باید گفت عالم نیستی در نیستی است و در آخر باید افزود که تئوری هستی و نیستی ایشان فقط تئوری نیستی است، آنهم نیستی با اطلاقات دلخواه و متعدد.

تدبر در مقدمه ذکر شده دلیل سهولت توجه نفس به عالم خارج و عالم ذهن را عیان می‌سازد و آن عبارت است از وجود هردو آنها در عالم نفس به مفهومی که برای هر یک در محل خود تقریر شده است. و این مسأله ر بطی به اشتراک دو مقوله به حوزه نیستی ندارد، مگر اینکه نیستی را در اینجا عالم نفس بدانیم که خود از اطلاقات متعدد و رنگارنگ نیستی است.

۳۲- نتیجه‌گیری ایشان که «ادراکات در خارج و ورای دنیای جسمانی و مادی ما شکل می‌گیرد» (ص ۹۱) اگر به این معنی باشد که ادراک امری ماوراء طبیعی و غیرمادی است و توسط نفس انجام می‌شود، با ایشان موافقیم. و این مسأله در فلسفه با براهین متقن و بیان استدلالی و روشن به اثبات رسیده است. اما ظاهراً مقصود چیز دیگری است.

۳۱- ایشان دلیل دیگر صحت تئوری خود را رابطه عین و ذهن می‌دانند و دلیل آن را هم «اشتراک و وابستگی این دو مقوله به حوزه نیستی» (ص ۹۱) ذکر نموده‌اند.

مقدمتاً عرض می‌شود در فلسفه اثبات شده است

نکته‌ای که بنظر می‌رسد اینکه ظاهراً نویسنده محترم پنداشتند صقع نفس چیزی جدای از نفس است، زیرا معنایی که برای صقع آورده‌اند (و منبع آن ذکر نشده) به معنی صقع نفس ربطی ندارد، این به آن می‌ماند که کسی برای معنی واژه اسم به معنی اسماء الهی که بحثی دیگر است دست بیاویزد.

بهرحال صقع از نظر لغوی یعنی ناحیه و منطقه و اینکه می‌گوید نفس صورت مماثله شیء محسوس را در صقع خود انشاء می‌نماید (مأخوذ از اصول فلسفه و روش رئالیسم ص ۲۶ مقاله علم و ادراک) یعنی ابصار توسط انشاء نفس رخ می‌دهد، اما این انشاء صورت مماثل شیء محسوس در عالم نفس است (که عین نفس است نه جدا از آن) و نه در عالم دیگر، کما اینکه فرمود: «والابصار عندناهی انشاء النفس صورة مثالیة حاضرة عندنا فی عالم التمثیل مجردة عن المادة الطبیعیة و نسبة النفس الیهما نسبة المنشی للفعل الی ذلک الفعل» (۲۴).

همانطور که کلماتی از قبیل صمیم قلب، ته دل، عمق وجود و سرزمین برای تأکید بکار رفته است صقع نفس نیز جاری مجرای همین مسأله است.

۳۱- ایشان دلیل دیگر صحت تئوری خود را رابطه عین و ذهن می‌دانند و دلیل آن را هم «اشتراک و وابستگی این دو مقوله به حوزه نیستی» (ص ۹۱) ذکر نموده‌اند.

مقدمتاً عرض می‌شود در فلسفه اثبات شده است

ج) بررسی دیدگاه مقاله راجع به خداوند
این جملات در مقاله راجع به خداوند سبحان دیده می‌شود:

۱- هندوان به هریک از این دورها یک «کالیا» نام می‌دهند و در خلال این فرایند است که خداوند بصورت جهان تجلی می‌کند (ص ۸۴)

۲- هستی آکنده از جوهر انسان که همان شعور اوست می‌باشد که در کلیت خویش به آن نام خداوند می‌دهیم. و با توجه به اینکه برای خداوند نمی‌توان نهایت وحدی قائل شد اگر کوچکترین جزء و یا محدوده هستی فاقد وجود خداوند باشد، خداوند محدود و متناهی شده است، از اینرو می‌توان گفت در جهان چیزی جز خداوند نیست «خداوند کل است و کل خداوند» (ص ۸۵)

۳- هندوان معتقدند که خداوند از طریق فراموش کردن خویش دنیا را بوجود می‌آورد، یا به عبارت دیگر جهان خداوندی است که خداوند خویشتن خویش را در آن به فراموشی سپرده است و در نتیجه حرکت تکاملی جهان، ماده از نازلترین صورت حیات تا پیشرفته‌ترین حالت آن که در انسان است حرکت کرده و آنچه را که بصورت بالقوه و نهفته و مضمحل در آن وجود داشته، بصورت بالفعل و آشکار در می‌آید. براساس این فلسفه، خداوند از طریق پیدایش حیات، خویشتن را به یاد می‌آورد و با سیر مداوم و بطنی و پیوسته تا تشکیل انسان به تدریج بر درجات این خود آگاهی افزوده می‌شود و این مسیر تا زمانی ادامه می‌یابد که به قول بودا علفهای بیابان هم به خود آگاهی برسند.
(ص ۸۶)

برای نگارنده این سطور، مطالعه این بخش از مقاله دشوار بود، زیرا اگرچه هر کس حق دارد آنطور که برای خود پدیده‌ها را تفسیر می‌کند، توجیهی کلی از عالم برای خود داشته باشد، ولی نمی‌توان در موضوع شناخت ذات باری امر را سهل گرفت چرا که بهترین معرفت و مادر همه معرفتها این معرفت است، و هموار در گوش جان او «اول العلم معرفت الجبار و آخر العلم تفویض الامرالیه» طنین‌انداز است.

این دو جمله را در نظر بگیرید: «دیدن در خارج از وجود مادی ما رخ می‌دهد»، «درک اصوات و صداها دقیقاً در مکانی که صوت از آن منتشر می‌شود ایجاد می‌گردد» مقایسه منطوق و مفهوم دو جمله این گمان را تأیید می‌کند که مراد ایشان از خارج، خارج از نفس هم هست. درک اصوات در کجا صورت می‌گیرد؟ در عالم نفس یا در مکانی که صوت از آن منتشر می‌شود؟ لذا یا جمله نامفهوم است یا اینکه معنای دیگری از خارج در نظر دارند که ما به آن آگاه نیستیم.

۳۳- نویسنده محترم خواب دیدن را قرار گفتن در حوزه نیستی دانسته و گفته‌اند: «در عالم خواب چون سلولها در کمترین حالت فعالیت خود هستند در نتیجه داده‌های جسم بر عرض‌های منتقل شده به کمک حواس به سلولها تأثیر کمی روی آن دارند و در نتیجه راه ورود به اعماق اتمهای تشکیل دهنده سلولها تا رسیدن به نقطه‌ای که ماده در آن ناپدید می‌شود در حد اکثر شرایط عبور برای اعراض جهان ماده قرار دارد.» (ص ۹۱)

فعلاً به این نکته نمی‌پردازیم که خواب دیدن ورود به اعماق اتمهای تشکیل دهنده سلولها نیست که نتیجه مادی بودن خواب می‌شود. ولی باید خاطر نشان ساخت که خواب دیدن حداقل دو نوع کلی دارد: یک نوع خواب و رویا عبارت است از سیر نفس در عالم صور ادراکی خود که منجر به خواب عادی و مشابه زندگی واقعی می‌شود یا منجر به اضغاث احلام و کابوس می‌شود، در روانشناسی و روانپزشکی بیشتر به این نوع از خواب پرداخته‌اند.

اما خواب دیدنی دیگر وجود دارد که بدان رویای صادق گوئیم و این نوع رویاء جزئی از اجزاء نبوت است. این پدیده شگفت‌انگیز است. این نوع از خواب برای انسان هنگامی دست می‌دهد که نفس وی با اتصال به عوالم بالا و مطالعه در کتب روحانی و استفاضه حقایق از مبادی آن بهره ور از نوعی علم گردد که از قبیل علوم حصولی نیست، و بسته به صفای نفس و نحوه استطلاع آن و نیز درجه وجودی و حیطة معنایی حقیقت مشاهده شده در خواب گاه رویاء واضح است و گاه تعبیر می‌طلبد. (۲۶) و این نوع خواب دیدن معلوم نیست که چطور تفسیر می‌شود.

وابسته، تفسیر المیزان عربی جلد ۱۴ و ۱۷ سود جست‌ها که بطور مستقل ارجاع به آنها ممکن نشد، و باید به روح آن راد مرد بزرگ، استاد شهید مطهری درود فرستم که همه سرمایه فکری خویش را مدیون ایشانم و نکاتی که از ایشان آموختم راه‌نمای بررسی و مذاق‌ام بوده است.

در پایان ضمن آرزوی توفیق برای نویسنده محترم و دست‌اندرکاران کیهان اندیشه از خداوند متعال رشد و توفیق و هدایت برای خود و طالبان حق خواستارم و من‌الله التوفیق و علیه التکلان.

• معنی این جمله این است که «هستیهای جهان هیوات تملقی دارند، گویی هستی آنها عین آویختگی و ربط است و اگر لحظه‌ای این آویختگی از آنها گرفته شود از هستی فرو خواهند داد. از این عمیقتر و دل‌پذیرتر سخن از اتکای مخلوق به خالق و نیاز مستمر عالم به آفریدگار نمی‌توان گفت: (رک مبانی عقیدتی اسلامی، ص ۵۱)

© نقل قول یا برای تأیید است یا تأکید و نویسنده محترم بدون دلیل این جملات را ذکر نکرده‌اند، بلکه خواست‌اند شمول طرح خود را از راه گلچین جملاتی از چند مکتب نشان دهند. چطور می‌توان عالمی را که ظرفیت تجلی و ظهور نور خدا را ندارد محل بازشناسی ذات فراموش شده خدا سبحانه تصور کرد؟

• برای توضیح دقیق این قاعده رجوع کنید به یاد‌نامه علامه طباطبائی، چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، مقاله اثبات واجب‌الوجود، ص ۲۳.

یادداشت‌ها:

- ۱- رک: مجله اطلاعات علمی، سال دوم، شماره ۹، مقاله مختصری درباره کائنات و اثبات ذات‌باری و تئوری حیات، گاهو بیرجندی.
- ۲- منابع: برای بررسی نظرات بزرگان فلسفه و علم در مورد «خلأ» به کتب فرهنگ علوم عقلی، دکتر جمعی سجاد، ص ۲۵۰ و العجم الفلّسفی دکتر جمیل صلیبا، ج ۱، ص ۵۳۷ و کتاب ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۱، ص ۴۰ و برای «عدم» به دو منبع اول ذیل کلمه عدم و نیز موسوعه الفلّسفه، دکتر عبدالرحمن بدوی، ج ۲، ص ۷۰-۷۲ و شرح منظومه استاد شهید مطهری،

به راستی چرا باید یک اندیشور اهل فکر و خلاقیت بابکار گرفتن واژه خلأ از نظریه‌های کوانتایی و واژه نیستی از فلسفه هگلی و باور به فلسفه هندوان، بخواید مکتب نوی پایه گذاری کند؟ زیباترین بخشهای مقاله همان نقل قولهای ایشان از ملاصدرا است، همچون جمله «جهان هستی آویخته است»^۱ یادگر نظریه وی در باب ابصار.

بهر حال باید گفت که تجلی خداوند بصورت جهان آنهم از طریق فراموش کردن خویش، سخنی شایسته نیست.^۲

و البته در فلسفه و عرفان به تجلی خداوند اشاره شده است و بر فرض که معنی تجلی خدا بصورت جهان را تاویلی میسر باشد اما تاویل فراموش کردن خداوند خویشتن خویش را به معنی قابل قبول محال می‌دانیم. «سبحانه و تعالی عما یقولون علوا کبیرا» (اسراء- ۴۰) راجع به اینکه شعور در کلیت خویش خداست، باید گفت که اگر این شعور همان شعوری است که مساوی باعالیترین شکل انرژی محض است یا همان خلأ و نیستی است، صددرصد نادرست است، چرا که به اعتقاد نویسنده خداوند همان هستی است (جمله پایانی مقاله این است: اشراق... ادراک بی واسطه هستی که چیزی جز مواجهه و رویارویی باخداوند نخواهد بود) اما تحلیل واژه شعور در مکتب ایشان به هستی نمی‌رسد البته مامعنی قابل قبولی برای اینکه ذات حق تعالی مستجمع جمیع صفات کمالیه از جمله علم است، سراغ داریم و لازم نمی‌بینیم که خداشناسی از این راهها پیشنهاد شود.

اما اینکه خداوند کل است و کل خداوند نهایتاً به چیزی جز همه خدایی (Pantheism) منتهی نخواهد شد و اگر از راه بسیطة الحقیقة کل الاشیاء کلام فوق تاویل شود، فقط قسمت اول جمله را شاید بتوان باتسامح پذیرفت، ولی دومی مردود است. لازم به یاد آوری است که نگارنده به جهت رعایت اختصار از بررسی پایه‌های فکری فلسفه بودا و اثرات آن در مقاله کائنات و راز حیات خودداری می‌کند.

لازم است یادآور شوم که از کتب قرآن کریم و معجم آن، کتاب مقدس و آیه یاب آن، فرهنگ فلسفه و اعلام

- ۱۵- این نکته را علامه طباطبائی در اسفار، ج ۹، ص ۱۷۷ بمناسبت بحث از اشتغال افلاک بر طوم و روایح و اصوات افاده فرموده‌اند.
- ۱۶- ر ک: مقاله اصل تضاد در فلسفه اسلامی، ص ۲۴۲ و نیز ص ۲۸۴ ضمناً این نکته را باید خاطر نشان ساخت که نوع آمیختگی هستی و نیستی در حرکت انتزاعی و تحلیلی است، نه عینی.
- ۱۷- دلایل مجرد نفس در اسفار، جلد نهم و دروس معرفت نفس، ذکر شده است و نظریه مادی بودن حافظه در اصول فلسفه مقاله علم و ادراک نقد شده است.
- ۱۸- برای تفصیل بحث فیزیکی حافظه رجوع کنید به فیزیولوژی گایتون، جلد سوم، ص ۱۴۶۷ به بعد و نیز اصول روانشناسی نرمان ل. مان، جلد ۲، ص ۱۵۴ به بعد.
- ۱۹- ر ک: اسفار، ج ۹، ص ۱۷۸ به بعد، و اصول فلسفه، ص ۷۵ و فرهنگ علوم عقلی، ص ۹ و اصول روانشناسی، ص ۳۵۱.
- ۲۰- شرح منظومه، ص ۲۸۸.
- ۲۱- تفصیل این مطلب در مباحث فیزیولوژی اعصاب ذکر شده است از جمله در فیزیولوژی گایتون.
- ۲۲- اصول روانشناسی، ص ۴۲۹ به بعد.
- ۲۳- همان مأخذ، ص ۴۴۴ به بعد.
- ۲۴- فرهنگ علوم عقلی، ص ۹ به نقل از ملاصدرا.
- ۲۵- اصول فلسفه، ص ۶۲.
- ۲۶- درباره خواب کتب زیادی وجود دارد اما از نظر بحث فلسفی در آن رجوع کنید به: کتب معادشناسی، جلد یک، دروس معرفت نفس و از نظر فیزیکی و فیزیولوژیکی به: فیزیولوژی گایتون، اصول روانشناسی، ل. مان و مختصر روانپزشکی (چاپ نشر دانشگاهی) که رابطه روپابا پدیده REM و مسائل دیگر را شرح داده‌اند و نیز شرح منظومه سبزواری، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

- ج ۱، ص ۱۴۷ به بعد و در مورد نفس و ذهن و عالم خیال متصل رجوع کنید به اصول فلسفه و روش رئالیسم (چاپ جامعه مدرسین) ص ۱۹۱ و دروس معرفت نفس استاد حسن زاده آملی، دفتر دوم، ص ۲۰۶ ضمناً اسحق عاصم اف در مقاله مسدلهای کیهانشناختی (دانشمند ویژه‌نامه ۲۶ آذر ۶۵) ص ۶۱ نظری را راجع به عدم داده است که طالبین بدان رجوع فرمایند.
- ۳- ر ک: جزوه مصاحبه با دکتر سروش، چاپ نهضت زنان مسلمان.
- ۴- ر ک: فرهنگ علوم عقلی، ذیل کلمه ازل و نیز ر ک: التعمیرات جرجانی.
- ۵- ر ک: ویژه‌نامه شماره ۲۶ (اخترشناسی و اختر فیزیک) مجله دانشمند، آذر ۱۳۶۵ مقاله کیهانشناختی بقلم اسحق عاصم اف ص ۵۷.
- ۶- ر ک: علل گرایش به مادگرایی، استاد مطهری، ص ۱۵۰، شرح منظومه استاد مطهری، بحث حدوث و عدم و...
- ۷- ر ک: مجله اطلاعات علمی سال دوم، شماره ۹، مقاله ریسمانهای بانگ اکبر، نوشته استفان دلی ژرژ.
- ۸- ر ک: فرهنگ علوم عقلی، ذیل کلمه ادوار و اکوار.
- ۹- شرح منظومه حکیم سبزواری، چاپ مکتبه المصطفوی، ص ۳۱۶.
- ۱۰- ر ک: ویژه‌نامه شماره ۲۶ مجله دانشمند، مقاله کیهانشناختی، ص ۳۷.
- ۱۱- مأخذ سابق.
- ۱۲- ر ک: معرفت نفس، دفتر دوم، ص ۳۰۶ و نیز کتاب مقالات فلسفی، استاد مطهری (مقاله قرآن و حیات) ص ۳۷.
- ۱۳- ر ک: فرهنگ علوم عقلی، ذیل کلمه اجزاء.
- ۱۴- برای اطلاع از انواع تسلسل به فرهنگ علوم عقلی، ذیل کلمه تسلسل، مراجعه فرمایید.

