

کتاب

رواقصوف و رد حکم الاشراق

اثر
دکتر موسی جوان

کتاب

رد تصوف ورد حکمة الاشراق

نگارش

دکتر موسی جوان

دکتر درعاوم قضائی

حق چاپ محفوظ و مخصوص مؤلف است

تهران

شهریور ماه ۱۳۴۱

این کتاب در چاپخانه رنگین بچاپ رسیده و در شهریور ماه ۱۳۴۱
پایان یافته قیمت باجلد اعلا ۲۰۰ ریال است

دیباچه

تردید نیست که روش حکمای اسلامی در تحقیق از مسائل علمی نسبت بدانشمندان غربی از دو جهت تفاوت پیدا کرده است . یکی اینکه مباحث حکما اغلب در اطراف کلیات دور میزد و بحث از جزئیات را در موضوعات علمی بیحاصل می‌پنداشتند . دوم اینکه مسائل دینی را با مباحث علمی بهم می‌آمیختند باین معنی که فرضاً وقتی راجع بحقیقت ماده و جسم بحث میکردند هر جسم و هر ذره را بر دو جزء مشتمل می‌ساختند . یکی جزء محسوس بنام عرض و یا ماهیت . دوم جزء غیر محسوس بنام جوهر و یا وجود و این جزء دوم را حکمای متصوفه با ذات باری تعالی تطبیق نموده‌اند و از این تطبیق عقیده بوحث وجود یا همه خدائی پیدا شده است و همچنین راجع بسازمان طبیعی آسمان و زمین و ستاره‌ها آسمان را مشتمل بر افلاك پوست پیازی تصور میکردند و زمین را در مرکز هندسی این افلاك قرار میدادند و فلك نهم یا فلك الافلاك را محیط بر همه عالم می‌انگاشتند و فلك را جسمی جامد و شفاف و زنده و حی و صاحب عقل و نفس می‌پنداشتند و بهشت و آخرت و عوالم غیبی و نامرئی را در درون افلاك جای میدادند و حال اینکه روش مزبور و عقایدی که بر روی آن بیان داشته‌اند در عصر حاضر اغلب باطل و منسوخ شده است و هیچکدام از این عقاید با شرع اسلام مطابقت نمی‌نماید و دانشمندان غربی همه جا از تحقیق در جزئیات با کتشافات شگفت‌انگیز

نايل آمده‌اند و کمتر از کلیات به بحث و تحقیق می‌پردازند مگر کلیاتی که از انتزاعات ذهنی پدید آمده باشند نه اینکه در عالم وهم و خیال جهان دیگری بنام عالم مثال و یا عالم عقول تصور نمایند و در این عالم موجودات مثالی مانند اشباح خیالی فرض کنند و این فرضیات را حقیقت پندارند .

در حدیث نبوی تصریح شده است تفکروا فی خلق الله ولا تفکروا
فی ذات الله از امام ششم نقل شده است تکلموا فی خلق الله ولا تکلموا
فی ذات الله در قرآن مجید می‌فرماید ویسئلونک عن الروح قل الروح
من امر ربی .

بنا بر این واضح است که در شرع اسلام تحقیق از مسائل دینی از مباحث علمی تفکیک شده و احادیث و اخبار و آیات قرآنی برای اثبات امور دینی بطور کافی دلالت مینمایند و از اقامه هر گونه دلیل و برهان عقلی بی‌نیاز هستند اما متصوفان برخلاف چنین دستور عالی رفتار کرده‌اند و موضوعات دینی را همه جا با مباحث علمی بهم آمیخته‌اند از آنجمله خداوند را در باطن ذرات و اجسام پنداشته‌اند . از این مطالب در کتاب رد تصوف و رد حکمة الاشراف بتفصیل توضیح داده‌ایم و امیدواریم مورد توجه و عنایت خوانندگان گرامی واقع شود و اگر اشتباه و خطائی رخ نموده باشد بدیده اغماض بنگرند و در تصحیح و تکمیل آن بکوشند .

تهران - بتاریخ شهریور ماه ۱۳۴۱

دکتر موسی جوان

بخش یکم

تعریف تصوف و خصوصیات آن

تعریف تصوف

راجع بتصوف درمیان محققان بحث فراوان شده و از آن بعضی بعلم و بعضی بمذهب تعبیر کرده اند اما تصوف در حقیقت نه علم است و نه مذهب بلکه طریقه و مسلک مخصوصی است که از قدیم الایام در اکثر ادیان عالم پدید آمده و سالک در این طریقه بنام صوفی نامیده میشود و هر صوفی عقیده دارد که خداوند در باطن و حقیقت هر يك از موجودات تجلی دارد و هر شخص اگر علاقات زنده گی را ترك گوید و از محسوسات و مادیات صرف نظر کند و بباطن خود توجه نماید میتواند بدیدار حق تعالی نایل آید. از همین راه است که منصور حلاج دعوی خدائی کرد و گفت (نیست در جبهه ام الا خدا) و بایزید بسطامی خود را در عالم و هم و خیال با خداوند هم نشین دید و گفت (سبحانی ما اعظم شأنی) و از اینجهت میتوانیم تصوف را بطریقه و مسلک خدا بینی تعریف کنیم.

بدیهی است که مبنای علوم در تجربیات و استدلال و منطق قرار گرفته و این هر سه از عقل برخاسته است اما صوفی بقول جلال الدین مولوی قیل وقال مدرسه را بی فایده میدانند و مکاشفه و کشف و شهود را بالاتر از عقل می پندارد و حال اینکه مکاشفه بر فرض اینکه واقعیت داشته باشد باتفاق همه حکما نمیتواند برای دیگران

حجت و دلیل محسوب شود و از اینجهت تعبیر از تصوف بعلم صحیح نیست و چنین علم را بعضی از متصوفان بعلم باطن تفسیر کرده‌اند و حال اینکه موضوع آن اگر ادراک باریتعالی باشد از مباحث علمی خارج خواهد بود و اگر ادراکات نفسانی و حالات روحی باشد بایستی در علم النفس بمعنی روانشناسی بحث شده باشد. بهر صورت تصوف جز طریقه و عقیده مخصوص دینی چیز دیگری نیست و این طریقه در اصطلاح اروپائی بلفظ سوفیسم Suffism بمعنی صوفیگری و یامیستیسیم Mysticism نامیده شده است.

پیدایش تصوف و علل آن

راجع بتصوف و شرح و توضیح از معتقدات صوفیان کتب بسیار در اکثر زبانها نگاشته شده و تعداد این کتابها در زبان فارسی افزون تر است زیرا اکثر شعرا و ایرانی عاشق پیشه و صوفی مسلک بودند و مجموعه اشعار و دیوان هریک از این شاعران بمنزله کتاب جامعی است که از مطالعه در هر کدام میتوان از عقاید اصلیه صوفیان اطلاعاتی بدست آورد اما تفاوت کتب فارسی نسبت بکتابهای اروپائی راجع بتصوف در این است که بعضی از صوفیان مسیحی در صدد برآمده‌اند طریقه تصوف و میستیسیم را جنبه علمی بدهند و معتقدات آن را بدلیل و برهان بثبوت رسانند و چون مقصود ما در نگارش این کتاب اثبات بطلان ورد دلائل و عقاید صوفیان ایرانی و غیر ایرانی بطریق علمی است مقتضی میدانیم بتماسب هر مطلب از افکار متصوفان مسیحی نیز نقل نماییم و سپس بانتقاد و بحث و تحقیق از این عقاید پردازیم و این منظور وقتی حاصل تواند بود که قبلا از ریشه و اساس تصوف و اصول افکار و عقاید صوفیان ایرانی و یا حکمای متصوفه اسلامی و خصوصیات آن باختصار توضیح بدهیم. بعضی از محققان پیدایش تصوف را در اسلام بسده اول هجری رسانیده و معتقد شده‌اند که این عقیده از افراط در زهد و عبادت پدید آمده و زاهد و عابد از شدت علاقه بذات باریتعالی از محسوسات و مادیات گذشته عشق و عاشقی را پیشه خود

ساخته و سپس در سده های بعدی تحت تأثیر افکار و عقاید فلوپین اسکندری و مکتب وی که اساس آن در وحدت وجود است قرار گرفته است. فلوپین Plotinus حکیم یونانی در اسکندریه اقامت داشته و در سال ۲۷۰ میلادی فوت کرده و نام فروریوس شاگرد وی در کتب حکمای اسلامی بکرات ذکر شده و وی تعلیمات استاد خود را ترویج داده و ضمناً از افکار افلاطون حکیم یونانی نیز گنجینه نموده و از این جهت مکتب وی بمکتب نوافلاطونی Neo - Platonician شهرت یافته است.

اما از مطالعه در تاریخ ادیان قدیم واضح میشود که تصوف در میان اقوام و ملل از عهد باستان رواج داشته و بدین مسیحیت و یا اسلام اختصاص ندارد و پیدایش آن در دنیا از دوعلت سرچشمه گرفته است. یکی اینکه بر طبق آخرین اکتشافات علمی که در محل خود توضیح خواهیم داد معلوم شده است که در باطن و نفس انسانی نیروئی است که شخص را همه وقت مجذوب خود میدارد و این نیرو يك نیروی حیاتی و نفسانی و غیر از روح انسانی است و بامرگ آدمی از میان میرود و چون متصوفان از حقیقت چنین نیرو بی اطلاع بودند در ماهیت آن با اشتباه افتاده و آن را بجلوه حق تعبیر کرده اند و جذبه و شوق درونی را عشق بوحدت و خدایتعالی پنداشته اند.

علت دیگر در پیدایش تصوف اینست که انسان از ابتدای تمدن خود با مجهولات بسیار سروکار داشته و همه وقت در صدد بود بداند اجسام و موجودات عالم از چه ترکیب یافته و یا این موجودات چگونه پدید آمده اند اما برای تحقیق از این موضوعات وسائل علمی در اختیار خود نداشته و از این جهت در تحقیقات خود به نتیجه نرسیده و ناچار معتقد شده که حقیقت موجودات غیر قابل ادراک است و این حقیقت مجهول را تحت عنوان هستی مطلق و یا وجود مطلق با ذات باریتعالی تطبیق کرده و از این تصورات اعتقاد بوحدت وجود پیدا شده و اساس تصوف بر روی آن قرار گرفته و بعبارة اخری انسان در تحقیقات علمی راه را بروی خود مسدود دیده و بر اثر آن معتقد شده که حقیقت و ماهیت موجودات غیر قابل ادراک است و این حقیقت را با ذات خداوند متحد و یکسان پنداشته است و حال اینکه در عصر حاضر

حقیقت مزبور از طریق علوم واضح و روشن شده و بتفصیل در محل خود نقل خواهیم نمود. بنا بر این طریقه تصوف و عنوان وحدت وجود از جهالت اولیه انسانی نسبت بموضوعات علمی و یا نسبت بحقیقت موجودات و مادیات عالم ریشه گرفته و این حقیقت را بیجهت با ذات خداوند یکسان پنداشته است و حال اینکه خداوند بطور مسلم جدا از موجودات میباشد و همه جا حاضر و ناظر است و فهم ذات و حقیقت وی از توانائی انسان بیرون میباشد و بهمین علت است که دانشمندان فقهی و متکلمان ارجمند اسلامی از ابتدای امر با طریقه تصوف مخالفت ورزیده و عقاید و افکار صوفیانه را مخالف با شرع اسلام تشخیص داده اند.

تقسیمات کتاب

از خصوصیات دیگر تصوف این است که موجودات عالم آنچه بوسیله حواس ظاهری ادراک و احساس میشوند حقیقت خارجی ندارند و از وهم انسانی ناشی شده اند و جز نمود بی بود چیز دیگر نیستند و این نمودها همه جا بی ثبات و پیوسته در تغییر هستند و از تحقیق در آنها فایده ای حاصل نخواهد شد. این عقیده با افکار حکمای اوهم پرست اروپائی یا ایده آلیستها توافق پیدا کرده و بتفصیل در محل خود توضیح خواهیم داد و از اینجهات خصوصیات تصوف بر چهار اصل قرار گرفته است. یکی وهمی بودن موجودات محسوسه و نمود بی بود بودن آنها است. دوم اینکه فهم حقیقت و ماهیت اشیاء و موجودات برای انسان نامقدور است و این حقیقت مجهول را بنام هستی مطلق و یا وجود حق با ذات خداوند تطبیق نموده اند و از آن عقیده بوحدت وجود پدید آمده است. سوم اینکه انسان مجذوب ذات باری تعالی است و اگر از محسوسات بگذرد و باطن خود توجه حاصل کند بمشاهده خداوند نایل میشود و این امر بوسیله مکاشفه ممکن خواهد بود. چهارم اینکه نیروی مکاشفه در انسان بالاتر از عقل قرار گرفته و مرکز این نیرو در قلب است نه در دماغ. این بود چهار اصل صوفیانه و یا چهار عقیده متصوفان و چون هر چهار عقیده باطل و مبنی بر اشتباه میباشد مناسب خواهد بود که هر يك را در بخش جدا گانه مورد تحقیق قرار دهیم و سپس در رد

و ابطال هر کدام مبادرت نمائیم.

اما در سده ششم هجری شیخ شهاب الدین سهروردی حکیم و دانشمند ایرانی عقاید و افکار دیگری را در مسائل حکمت طرح کرد و این افکار را در کتاب حکمة الاشراق انتشار داد و در این کتاب از تصوف و بالخصوص از وحدت وجود آنهم بر ننگ دیگری جانب داری نمود و ضمناً از اصول دین زرتشت و از حکمای قدیم ایران بنام حکمای فارس اقتباساتی کرد و این حکما را بنام فهلویون نامیده است و پس از سهروردی بعضی از حکمای دیگر اسلامی و ایرانی که ذوق تصوف داشته اند امثال شهر زوری و ملا صدرا و سبزواری نه تنها از افکار سهروردی پیروی کردند بلکه این افکار را بنام حکمت اشراق بر جسته تر ساختند و از این جهات مناسب میدانیم راجع به حکمت اشراق ورد و ابطال آن نیز در بخش آخر کتاب به تحقیق پردازیم.

علت مبادرت بنگارش کتاب

اکنون پیش از شروع باصل مطلب مقتضی میدانیم از علت مبادرت بنگارش و انتشار این کتاب توضیح دهیم. تردید نیست که از اواخر سده هیجدهم میلادی عصر جدیدی در زندگانی اروپائیان پدید آمد و ترقیات شگفت انگیزی در علوم برای آنان حاصل شد و دامنه این ترقیات تا بعضر حاضر کشیده شده و بجائی رسیده که انسان بفکر مسافرت بسوی ستاره ها افتاده و ماه های مصنوعی در مدارات زمین بحرکت درآمده اند و قریباً ایستگاه های فضائی در این مدارات برای بهبود ارتباطات تلفون و رادیو و تلویزیون برقرار خواهد شد و اخیراً دو خلبان یکی از امریکا و دیگری از شوروی بوسیله موشک های هدایت شونده در فضا اوج گرفته و چند مرتبه در مدار زمین چرخیده و سالم مراجعت کرده اند و حتی چند دقیقه در بیوزنی بسر برده اند و این نمونه کوچک و جزئی از موفقیت دانشمندان مغرب زمین در پیشرفت و توسعه علم و دانش بشمار می رود. بدیهی است این ترقیات همه بر ضد اوهام و خیالاتی است که متصوفان ایرانی و غیر ایرانی در سده های پیشین در فکر خود پرورانده اند و دنیا را جز سراب و آبنما چیز دیگر نمی پنداشتند اما خوشبختانه همه اقوام و ملل با همدیگر

ارتباط معنوی دارند و بر اثر این ارتباطات بود که از پیشرفت و ترقیات اروپائیان در کشور عزیز ما عکس العمل شدید پدید آمد و از این عکس العمل در درجه اول انقلاب مشروطیت بوقوع پیوست و بر اثر آن افکار ایرانی بطور بیسابقه بیدار شد و این بیداری سبب گردید روحیه تصوف و صوفیگری در مردم این سرزمین روبه زوال گذارد و از آن زمان دیگر امثال شاه نعمت الله ولی و یا صفیعلیشاه پدید نیامدند و بجای آنها ایرج میرزا ها ، پروین ها ، عارف ها ، عشقی ها و شهریارها پیدا شدند و بطور خلاصه در اجتماعات ایرانی جنب و جوشی پدیدار شد .

اما متأسفانه این جنب و جوش و بیداری در مردم دولت مستأجل بود و دیری نپائید که بعد از جنگ جهانی اول رژیم کمونیستی در کشور شوروی همسایه شمالی ایران برقرار گردید و پایه این رژیم در درجه اول بر انکار خداوند بنا نهاده شده است و از این انکار در کشورهای غیر کمونیست و بالخصوص در ایران عزیز ما عکس العمل دیگری حاصل آمد و بر اثر آن تعصبات دینی از نو تند و تیز شد اما نه تعصبات صحیح دینی بلکه روحیه تصوف از نورونق گرفت و بعضی در صدد برآمدن از این روحیه بنفع خود استفاده نمایند و خود را در انظار مردم خدا پرست و دیندار جلوه دهند و این دینداری بصورت صوفیگری ظاهر شد و بهمین جهت در بیست سال اخیر راجع بتصوف و ترویج صوفیگری کتب بسیار بفارسی منتشر گردیده و در این کتابها بمردم تلقین شده است که هر شخص میتواند خداوند را بدیده باطن مشاهده نماید و سیاست روز نیز همه جا از چنین افکار جانب داری و تشویق کرده است از آنجمله تدریس از تصوف را در برنامه دانشکده ادبیات و دانشکده معقول و منقول وارد نمودند و استادانی بهمین منظور گماشته شدند و هر گاه به دروس و جزوات این آقایان مراجعه شود یک نفر پیدا نخواهید نمود که از تصوف و صوفیگری انتقادی کرده باشد بلکه همه در ترویج و تمجید از آن کوشیده اند و حتی چندی قبل در رادیوی تهران برنامه ای ترتیب دادند و در این برنامه ساعات شب مردم را با سرودن اشعار عراقی و فریدالدین عطار همراه ساز و آواز با افکار صوفیانه آشنا میکردند و چندی قبل ملاحظه شد که آقای علی دشتی

نماینده سابق مجلس شورای ملی بر نامه‌ای در رادیو ترتیب داده و خود را با خواندن اشعار جلال‌الدین مولوی با نغمه ساز در جرگه صوفی مسلکان معرفی می‌کرد و همچنین آقای علی اصغر حکمت استاد دانشگاه در مجموعه دروس خود را جمع به گفتگو در ادیان عالم چاپ سال ۱۳۳۹ تحت عنوان (صوفیه و وحدت ادیان) چنین مینویسد (تعالیم صوفیه اسلام برای حل معمای اختلاف ادیان و کشمکش بین ادیان و مذاهب همواره بهترین راه را نشان داده است زیرا با اعتقاد بمبدأ وحدت وجود که اساس تعالیم ایشان است مسئله وحدت ادیان پیش می‌آید) و با این جمله خواسته است بجای وحدت اسلام صحبت از وحدت ادیان را در فکر دانشجویان رسوخ دهد و بت پرستان هندی را با مسلمانان شیعی از دین و کیش واحد پندارد .

چندی قبل يك محقق امریکائی راجع بایران کتابی منتشر نمود و در این کتاب نام آقای دکتر رضا زاده شفق استاد دانشگاه را در جرگه شاعران معاصر ایرانی ذکر کرده و سپس در تمجید از وی چنین مینویسد (دکتر شفق بعنوان يك فیلسوف و يك صوفی در ایران شناخته شده است) و حال اینکه آقای دکتر شفق نه شاعر است و نه فیلسوف و نه صوفی و معلوم نیست محقق امریکائی چنین اوصاف را از کجا بدست آورده است. (۱)

برای اینکه خواننده گرامی توجه حاصل نماید که تصوف و صوفیگری در عصر حاضر چه اندازه در روحیه ایرانی نفوذ یافته کافی است که شماره دی‌م‌ای ۱۳۴۰ مجله راهنمای کتاب چاپ تهران را مطالعه فرمائید. در این شماره بقلم عده‌ای از استادان دانشگاه مقالات متعدد در تجلیل و ترویج از عقاید موهوم ملا صدرا و شیرازی انتشار یافته و در صدر آمده اند جشن چهارصدساله تولد وی را در دانشکده معقول و منقول بر گزار کنند و شاید باین وسیله خواسته اند افکار باطل شده متصوفان ایرانی

(۱) رجوع شود به Elgin Groseclose کتاب Iran چاپ نیویورک و عبارت

کتاب بشرح زیر است:

Shafaq , Known as a Philosopher and Mystic .

را به رخ دانشمندان غربی بکشند.

تردید نیست که این قبیل انتشارات و تبلیغات بوسیله کتابها و بر نامه‌ها دانشکده‌ها و جشنها و امثال آنها در خرابی روحیه جوانان کشور ما اثرات ناگوار دارد و این تبلیغات مانند داروی مسموم کننده و مخدّری است که ایرانی را به خمودی و خاموشی و سستی می‌کشاند. این بود که نگارنده درصدد برآمدم راجع به رد تصوف کتابی انتشار دهم و شاید از مطالعه آن ذوق بحث و فحص و انتقاد و تحقیق در پی اساسی افکار صوفیانه در کشور عزیز ما بیدار شود و ضمناً توضیح از مطالب موجب خواهد بود آخرین اکتشافات علمی را در مهمترین مسائل و مطالبی که تا کنون در کتب متصوفان وارونه جلوه داده شده در معرض افکار عموم قرار دهیم و اینک بمطالب بخش دوم کتاب راجع بوهمی بودن محسوسات و ابطال این عقیده مبادرت می‌نمائیم.



بخش دوم

وهمی بودن محسوسات و بطلان این عقیده

جهان را نیست هستی جز مجازی سراسر کار او لهواست و بازی
شیخ محمود شبستری

كلما فى الكون وهم او خيال
او عكوس فى المرايا او ظلال
نفل از كتاب اسفار

وهمی بودن محسوسات بعقیده متصوفان

شیخ محمد لاهیجی از عرفان سده نهم هجری در کتاب شرح گلشن راز راجع به تفسیر بیت شبستری که در بالا نقل نمودیم چنین مینویسد.

«در این بیت اشارتست بآیه (انما الحیات الدنیا لهو و لعب) یعنی جهان را هستی و وجود حقیقی نیست و هستی عالم مجازی و اعتباری است و هیچ تحقیقی ندارد و سراسر کار عالم از حیات و ملمات و لذت و الم و بزرگی و کوچکی و بد حالی و خوشحالی مانند لهو و بازی کودکان که صورتی چند میسازند و هر یکی از آن را نامی نهند و از سفال و گل شکل تنگه میسازند و بسبب آن بایکدیگر جنگ میکنند و آخر همه هیچ است و کار و بار دنیا بعینه چنین است.

«تعینها همه امور اعتباری و نمود و همی اند و صورت خیالی بیش نیستند و حقیقتی ندارند و وجود مخلوقات و کثرات و ممکنات بحقیقت نمود بی بودند و از تجلی

حق بصورت اشیاء و تقید آن حقیقت بقیود اعتباریه نموده شده‌اند و هر گاه که آن قیود اعتباریه محو گردد غیر از یک حقیقت چیز دیگری نمی‌ماند چه بسیاری از چیزها نمودی دارند و فی حد ذاته وجود ندارند و فی الحقیقه ممکنات از آن جمله‌است. (۱)

بنابر این بعقیده متصوفان از موجودات و مخلوقات عالم هر آنچه بوسیله حواس ظاهری ادراک میشوند هیچکدام حقیقت خارجی ندارند و هستی آنها مجازی است و از وهمیات و خطاهای ذهنی ناشی شده‌اند و این موجودات همه جا معدوم و نمود بی‌بود هستند، جلال الدین مولوی گوید.

نیست را بنمود آن محتشم	هست را بنمود بر شکل عدم
نفی را اثبات می‌پنداشتیم	دیده معدوم بینی داشتیم

دیده انسانی فقط رنگ و شکل اجسام را می‌بیند و این رنگ و شکل نیز از کیفیات نفسانی و ذهنی و از امور عارضی هستند و حواس انسان از ادراک حقیقت و ماهیت هر جسم و هر شیئی عاجز است و صدا و صوت بغیر از اهتزازات هوا چیز دیگر نیست.

این بود عقیده متصوفان راجع بوهمی بودن محسوسات و محققان صوفیه برای توضیح از این عقیده امثله متعدد ذکر کرده‌اند و ما بعضی را در زیر نقل مینمائیم.

امثله صوفیه راجع بوهمی بودن محسوسات

همه از وهم تست این صورت غیر که نقطه دایره است از سرعت سیر .

«جهان امری توهمی و اعتباری است و تحقیقی در وجود ندارد و ظهور و تجلی حق بصورت جهان‌مانند نقطه سائر از دور است چنانچه نقطه آتشین که بدور بگردانی از سرعت آن حرکت رسم دایره در حس مشترك متصور گردد و حال اینکه فی الحقیقه

(۱) رجوع شود بشرح گلشن راز لاهیجی چاپ سال ۱۳۳۷ صفحه ۳۹۴ و بعد .

در آن صورت بغیر از یکقطعه در خارج موجودی نیست. (۱)

گر یکی صد بار بشماری یکمیست عارفان را کی در این معنی شکست
واحد از تکرار کی گردد کثیر کی بگوید این سخن مرد خبیر

«یعنی چنانچه واحد عددی اگر در شمار آید و تعداد و تکرار شود و بسبب تکرار نسب اعداد و مراتب عدد بسیار بلکه بیشمار از او در وهم در آید فی نفس الامر آن واحد بسیار نمیگردد و بر همان وحدت خود باقی است و فی الحقیقه کثرت در نسب است نه در ذات واحد.

چو ماضی نیست مستقبل مه و سال چه باشد غیر از آن يك نقطه حال

«بدانکه زمان مقدار حرکت فلك اعظم را میگویند و چون حرکت دائمی است هر تعینی که در آن حرکت مفروض میگردد البته نسبت با بعضی تعینات دیگر آن حرکت مسبوق خواهد بود و نسبت با بعضی سابق و اجتماع دو تعین در بقا محال است و امتداد زمانی که از این حرکت بازدید میگردد هر جزوی که در آن امتداد فرض کرده شود البته نسبت با بعضی اجزاء مسبوق است و آن اجزاء سابقه که نیست شده اند مسمی بزمان ماضی اند و نسبت با بعضی اجزاء دیگر که هنوز بوجود نیامده اند سابق است و آن اجزاء مسبوقه که نیامده اند مسمی بزمان مستقبل اند و این جزء مسبوق مفروض مسمی بزمان حال است و حال نهایت ماضی و بدایت مستقبل و فاصل میانه ماضی و مستقبل است چو ماضی از مستقبل به آنکه حال است منقصل میگردد و واصل بینهماست زیرا که حد مشترک میان ماضی و مستقبل میباشد. (۲)

یکی نقطه است و همی گشته ساری تو آن را نام کردی نهر جاری

«نقطه حال نقطه وهمی است که بسبب سرعت تجدیدی که او را بسبب دوام

(۱) رجوع شود بشرح گلشن راز لاهیجی صفحه ۵۴۳ و ۵۴۳.

(۲) رجوع شود بشرح گلشن راز لاهیجی صفحه ۳۸۲.

حرکت فلک اعظم حاصل میشود صورت سریانی از او در خیال آمده مثال قطره باران که در وقت نزول ریسمان نماید و نقطه گردان که ذائره نماید تو او را نام کردی نهر جاری یعنی بواسطه آن سرعت تجدد که موهم بصورت سریانی شده تو آن نقطه وهم را نهر جاری یعنی جوی آب روان نام کردی که پیوسته می رود و مبداء و منتهی ندارد و حال اینکه یکنقطه وهمی نهر جاری میتواند بود که هیچ بود ندارد بقیاس میتوان گفت که نمود های بی بود بسیار است پس وجود ممکنات از این قبیل خواهد بود .

زطول و عرض و از عمق است اجسام وجودی چون پدید آید از اعدام

«یعنی اجسام که در وجود متحقق مینمایند از طول و عرض و از عمق پیداشده اند و این هر سه عرضی و امور اعتباری و وهمی و عدمی هستند وجود چون پدید آید از اعدام. اعدام جمع عدم است یعنی وجودی که جسم است از اعدام که طول و عرض و عمق است چون ظاهر و پدید شد و هرگز عدم موجود نمیشود چون قلب حقایق محال است و از عدم و جود حاصل نمیتواند بود. (۱)

امثله صوفیانه افزون تر از آن است که در بالا نقل نمودیم و این امثله در کتب عارفان و متصوفان بکرات ذکر شده و باین وسیله در صدبر آمده اند معتقدات خود را بی آنکه دایل و برهان بیان دارند از روی مثال بثبوت رسانند و درهمه نیز باشتباه رفته اند و باید باختصار توضیح دهیم اما قبل از توضیح مناسب خواهد بود از حکمای متصوفه راجع بوهمی بودن محسوسات یادی نمائیم از آن جمله عبارت ملاصد رای شیرازی در کتاب اسفار است که قسمتی را عیناً در حاشیه نقل میکنیم و مضمون آن باختصار چنین است. (۲)

(۱) رجوع شود بشرح گلشن راز لاهیجی صفحه ۳۸۳ تا ۳۸۵

(۲) عبارت کتاب اسفار از مبحث سوم جلد اول راجع بوهمی بودن محسوسات

بشرح زیر است :

«ماهیات امکانیه یعنی موجودات محسوسه همه از امور عدمی هستند و مقصود از این عدمیات نه چنین است که از معقولات ثانوی یا انفعالات ذهنی باشند زیرا هر گاه وجود در ذات آنها تجلی نداشت تحت تأثیر غیر وجود نمیتوانستند بصورت هستی نموده شوند بلکه موجودیت آنها از شئونات وجود ناشی شده و از امور عارضی است وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است .

بنابر این ممکنات همیشه در عدمیت خود باقی هستند و استفاده این ممکنات

«فانكشف حقيقة ما اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان الماهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المستفاد من كلمة لا وامثالها داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد انفسها بحسب ذاتها ولا بحسب الواقع لان ما لا يكون وجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يسير موجودا بتأثير الغير و افاضته بل الموجود هو الوجود و اطواره و شئونه و انجازه و الماهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الموجود و تطوره باطوارها كما قيل شعراً

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است .

«فحقائق الممكنات باقية على عدميتها از لا و ابد و استفادتها للوجود ليس على وجه بصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصوير مظاهر و مرأى للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها في تضاعيف الامكانات الحاصلة لها في تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها سیه روئی و ممکن درد و عالم جدا هر گز نشد و الله اعلم ترجمه لقوله الفقر سواد الوجه في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جليلة بعدمية الممكنات از لا و ابد و كفاك في هذا الامر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه .

«قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيراً الى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة فرأوا بالمشاهدة العيانة ان لا وجود الا الله وان كل شيء هالك الا

از وجود وهستی چنین نیست که واقعاً بصفّت هستی متصف شوند بلکه تماماً مظهر و مرآت و آئینه وجود حقیقی میباشند و این مظهریت و مرآتیت از تنزلات وجود در عالم امکان پدید آمده و در عدمیت و نیستی باقی هستند.

سیه روئی و ممکن در دو عالم جدا هر گز نشد والله اعلم

«این شعر فارسی در حقیقت ترجمه قول امام است که فرمود الفقر وسواد الوجه فی الدارین و کلام اهل تحقیق صراحت دارد که ممکنات یعنی موجودات محسوسه همیشه از امور عدمی هستند و صحت این قول از آیه کریمه کل شیئی هالک الا وجهه واضح میشود و محمد غزالی دانشمند در تفسیر این آیه توضیح داده که عرفای صوفیه بالعیان مشاهده نموده اند که بجز خداوند متعال موجودی نیست و مقصود از عبارت هالک نه این است که موجودات در وقتی از اوقات و یا زمانی از ازمنه فانی میشوند بلکه در همه وقت و هر زمان در فنا و نیستی بسر میبرند و هر شیئی و هر موجود از لحاظ تشخیص و تعین و هویت خود در عدم محض است اما از احاطه سریان هستی مطلق در حقیقت و ذات آن بصورت موجود نموده شده است و هر موجود دارای دو وجه و دو چهره میباشد باعتبار وجه خود شیئی معدوم است اما باعتبار وجه ذات باری تعالی در آن شیئی موجود میباشد و از این جهت بموجب آیه شریفه هر شیئی در فنا و نیستی است مگر ذات خداوند و در کتب عارفان امثال شیخ عربی و شاگرد وی صدرالدین قونوی از عدمی

و وجهه لانه یصیر هالکاً فی وقت من الاوقات بل هو هالک ازلا و ابدا لا یتصور الا کذاک فان کل شیئی اذا اعتبر ذاته من حیث هو فهو عدم محض و اذا اعتبر من الوجه الذی یسرى الیه الوجود من الا ول الحق رأى موجوداً لافى ذاته لکن من الوجه الذی یلی موجد فیكون الموجد وجه الله فقط . فلکل شیئی وجهان وجه الی نفسه و وجه الی ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فان کل شیئی هالک الا وجهه ازلا و ابدا و کتب العرفاء کالشیخ العربی و تلمیذهم صدرالدین القونوی مشهونه بتحقیق عدمیه الممكنات و بناء معتقدا تهم و مذاهبهم علی المشاهدة و العیان.

بودن ممکنات بتفصیل بحث شده است.

وهمی بودن محسوسات در کتب متصوفان مسیحی

بعضی از محققان صوفی مسلک مسیحی در اعتقاد بوهمی بودن محسوسات با فراط رفته و درصدد برآمده اند تصوف را جنبه علمی بدهند و برای اینکه خواننده گرامی از عقاید آنان نیز آگاهی حاصل نماید قسمتی از توضیحات اولین اندر هیل محقق آمریکائی را از کتاب وی ترجمه و در زیر نقل مینمائیم.

«مطلب را باید از ضمیر و نفس انسانی آغاز کنیم و این نفس بلفظ من و EGO تعبیر میشود و مقصود از نفس همان ضمیر خود آگاهی است که انجام کار را به خود نسبت میدهد فرضاً کتاب میخواند یا کتاب مینویسد و هر کس موجودیت این ضمیر را عبارت (من هستم) تصدیق مینماید اما وقتی از حقیقت این ضمیر و من پرسش شود بی پاسخ می ماند. من یا ضمیر خود آگاه مانند این است که در درون بدن انسان در بندافتاده باشد و از محیط خارج پیوسته و دائم یک رشته از پیغامها و تجربیات بوسیله حواس ظاهری بسوی وی روان است و از این پیامها يك مقدار فشارها و تأثرات و تکانها در عصبهای لامسه وارد میشود و بر اثر آن حس لمس در ما پدید می آید و تموجاتی بنام روشنائی بعصب باصره و یا اهتر ازاتی از هوا بگوش میرسد و دو حس دیدن و شنیدن پدید میگردد. اکنون باید دید حقیقت این تجربیات و تموجات و اهتر ازات که در نفس و ضمیر انسان انعکاس می یابد چیست. در نخستین جواب میتوان گفت که از این تجربیات و تأثرات حسی حقیقت دنیای خارج بدست می آید اما وقتی از حقیقت این دنیای خارج و محسوس پرسش شود جواب آن مشکل میگردد. از این تهییجات و تأثرات و ادراکات حسی است که انسان با خارج از نفس خویش ارتباطی یابد و از این ارتباطات مفهومی حاصل آید و این مفهومات بنام دنیای خارج نامیده میشود و بر اثر آن فرضاً ستاره ها را روشن و چمن را سبز و خرم می بیند. بنابراین برای چنین شخص بر طبق عقیده هوم Hume (حقیقت در دنیای خارج عبارت از مفاهیم ذهنی و تأثرات نفسانی است.) اما

هر گاه در مطلب دقیق شویم خواهیم دید که این دنیای خارج و یا این عالم حس غیر از جهان واقعی است بلکه تصویری است که از درون نفس در بیرون از آن منعکس شده و از این انعکاسات است که نفس انسانی با محیط خارج ارتباط پیدا میکند و این ارتباط را بمنزله رابطه حقیقی تصور مینماید و حال اینکه يك رابطه تقریبی است نه واقعی. «تردید نیست که حواس ظاهری هر اندازه در زنده گانی قابل استفاده باشد نمیتواند انسان را با حقیقت محسوسات مربوط سازد و یا وی را برای درك این حقیقت رهبری نماید. ضمیر و نفس خود آگاه انسان مانند این است که در يك طرف سیم تلگراف قرار گرفته و باین وسیله با دنیای خارج ارتباط یافته است. دستگاه گیرنده در این ارتباطات گرچه پیغامها را از این دنیا در خود ضبط و ثبت مینماید اما هیچوقت نمیتواند بوسیله این پیامها حقیقتی را که در آنطرف وسائل ارتباطیه قرار گرفته درك کند و این ارتباط ضماحکایت دارد که در ماورای این محسوسات و یا در ماورای این دستگاه گیرنده نفسانی حقیقت دیگری نهفته است و در این ارتباطات قسمتی از پیغامها و تهییجاتی که از خارج نفس میرسد از بین می رود و تلف میشود و از این جهت بسیاری از جهات حسی را نمیتوانیم ادراك نمائیم.

«بدیهی است که میزان معلومات مادر این دنیا با حدود شخصیت نامتناسب میباشد و این شخصیت از آنچه دستگاه گیرنده نفسانی از دنیای خارج دریافت میکند تجاوز نمی نماید و بقول اکارت Eckart (روح انسانی تا حدودی میتواند با موجودات خارج تماس حاصل کند که از آنها تصویری دریافت نماید). نغمات موسیقی جز تعبیرات از ارتعاشات صوتی و یارنگ جز اهترافات از روشنائی چیز دیگر نیستند و از این جهات برای شخص عادی که فاقد روحیه تصوف باشد ممکن نخواهد بود با حقیقت مطلقه رابطه مستقیم برقرار سازد. در این صورت نخواهد توانست هیچگونه معرفت بدست آورد و یا موجودیت اشیاء را واقف گردد.

«از توضیحات بالا واضح میشود که ظاهر اشیاء را نمیتوانیم بنام حقیقت و واقع پنداریم چنانچه وقتی خانه ای را می بینیم در فکر ما مفهوم خانه پدید می آید و ما این

مفهوم را يك خانه واقعی تصور میکنیم اما باید دید در دنیای خارج کدام حقیقت است که در فکر و ذهن ما چنین مفهوم جلوه مینماید من از این حقیقت بی اطلاع هستم و هیچوقت نیز نمیتوانم از آن آگاه شوم و هر چه هست من آن را بنام خانه می نامم اما من وقتی به این خانه نزدیک میشوم و دیوار آن را با دست لمس میکنیم این لمس شده را بصفت سخت و جامد تعبیر مینمایم و چشم من رنگ آن را سرخ می بیند و این شیئی سخت و سرخ رنگ را بنام آجر موسوم میدارم و اگر از حقیقت آن بطریق علمی تحقیق شود جواب خواهد بود که مفهوم سختی و سفتی و رنگ جزو هم و خیال چیز دیگر نیست و این مفهومات تماماً باندیشه انسانی مربوط است نه بدنیای طبیعی و

فیزیکی و یا در اصطلاح حکماء عرض *Accident* هستند نه جوهر *Substance*.

اما این آجر سرخ رنگ را دانش امروزی عبارت از تعدادی بیشمار ذرات ریز میداند که هر يك بنام آتم نامیده میشود و این آتمها و اجزای این آتم همه بر گرد هم می چرخند آتم با الکترونهای خود مانند يك منظومه شمسی است و يك قطعه آجر در حقیقت يك جهانی خواهد بود اما این جهان چیست جز زائیده از اندیشه و وهم انسانی چیز دیگر نیست و سرخی آجر هم يك امری اعتباری و رابطه ای است که از عصب دید و باصره شما نسبت به تموجات روشنائی پدید آمده و این سرخی هنگام عصر و غروب جلوه خود را تغییر میدهد و با مختصر تغییر حالت ممکن است برنگ دیگری دیده شود. (۱)

این بود عقیده محقق صوفی *مسلك آمریکائی* و برای اینکه خواننده گرامی از طرز افکار محققان ایرانی که در عصر حاضر ذوق تصوف دارند آگاهی حاصل نماید قسمتی از عبارت آقای کیوان سمیعی را از مقدمه چاپ کتاب شرح گلشن راز لاهیجی چاپ سال ۱۳۳۷ که از عقاید صوفیه جانب داری کرده در زیر نقل مینمائیم.

«بنابر این واضح شد که هیچ يك از حواس ظاهری حقایق امور را درك نمیکند

(۱) رجوع شود به اولین هیل *Evelyn Underhill* کتاب *مستیسیم*

Mysticism چاپ سال ۱۹۰۵ در نیویورک صفحه ۵ و بعد.

یعنی گذشته از آنچه هر چه را ما ادراک میکنیم عین حقیقت و واقع نیست حتی صورت و عکس حقیقت هر چیز را هم ادراک نمیکنیم و امروزه علم دلیل دیگری در اختیار ما گذارده که بطور محسوس می فهمیم ادراکات ما مطابق با حقیقت نیست و آن دلیل این است که در علوم جدید ثابت گردیده تمام کیفیات از قبیل نور و طعم و گرمی و سردی و غیرها فقط حرکاتی از اجزای اجسام هستند که وقتی به آلات حاسه ما میرسند فعل و انفعالاتی بعمل می آورند و در نتیجه ما آنها را باین صورتها ادراک میکنیم و اگر ما حقایق آن کیفیات را ادراک میکردیم می بایستی غیر از حرکات و تموجها چیزی را ادراک کنیم. این یکی از مسلمیات فلسفه است که بوسیله حس از اشیاء فقط عرض هر چیز را میتوانیم درک کنیم نه جوهر آن و حقیقت هر چیزی هم همان جوهر و ذات او است. حکم حس را بطور مطلق نمیتوان معتبر دانست زیرا کلیات را اساساً درک نمیکند و جزئیات را هم چنانکه گفتیم همیشه ادراک نمینماید چنانچه با صره آتش افروخته شده در تاریکی را از دور بزرگتر و دانه انگور را در آب درشت ترمی بیند در صورتیکه حقیقت در چیز دیگری می باشد. (۱)

این بود عقیده عرفاء و حکمای صوفیه راجع به وهمی بودن محسوسات و از این عقیده چند نتیجه گرفته اند یکی اینکه حسیات آلوده با شتاب است و نمیتواند انسان را با حقیقت امور مربوط سازد. دوم اینکه حواس انسانی فقط میتواند جزئیات را ادراک نماید و بحث از جزئیات در مسائل علمی بی فایده میباشد. سوم اینکه گرچه عقل میتواند کلیات را ادراک کند اما برای اقامه دلیل و برهان ناچار است از محسوسات استفاده نماید و یا از محسوسات پی بمعقولات برد و چنین عقل نمیتواند انسان را بحقائق علمی رهبری کند. چهارم اینکه چون حس و عقل هر دودر ارتباط با حقیقت امور عاجز و ناتوان میباشد ناچار باید از نیروی مکاشفه که بالاتر از عقل قرار گرفته استمداد نمود.

تردید نیست که این چهار عقیده همه باطل و بی اساس است و بتفصیل در محل خود مورد تحقیق قرار خواهیم داد و تفاوت عقاید متصوفان را در اینخصوص نسبت بحکمای غیر متصوفه اسلامی بیان خواهیم داشت اما این عقاید همه از اعتقاد بوهمی بودن محسوسات سر چشمه گرفته و این امر سبب شده که اساساً افکار صوفیه بر ضد علم و فرهنگ خود نمائی می کند و بر اثر آن همه جا مباحث علمی را نکوهش کرده اند و چند بیت زیر محض نمونه نقل میشود :

چند از این عقل طرحات انگیز چند از این چرخ و طبع رنگ آمیز
سغائی

پای استدلایان چو بین بود پای چو بین سخت بی تمکین بود
جلال الدین مولوی

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی دولت افتاد
ولیکن فلسفی یک چشم راه است و لیکن فلسفی یک چشم راه است
فریدالدین عطار

کلامی کاو ندارد ذوق توحید بتاریکی دراست از غیم تقلید
رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
شیخ محمود شبستری

منظور متصوفان از نیروی مکاشفه که در بالا یاد نمودیم چنین نیست که بجای عقل بتوانند از این نیرو استفاده کنند و باستناد آن دلیل و برهان اقامه نمایند زیرا خود آنان تصدیق دارند که مکاشفه و کشف و شهود عبارت از دیده باطنی است و فقط برای دارنده این خصیصه و این نیرو ممکن است حجت و دلیل محسوب شود و برای دیگران حجیت نخواهد داشت و بهمینجهت است که تصوف را عبارت از حال میدانند نه قال . اکنون میتوانیم در اصل مطلب بگفتگو پردازیم و بی اساسی و بطلان این عقاید را ثابت و روشن بداریم و قبلاً مناسب میدانیم راجع بآشبهاتی که در بیان

امثله گریبان گیر صوفیان شده و بعضی را در پیش نقل نمودیم باختصار توضیح دهیم .

بی‌اساسی امثله صوفیه

امثله‌ای که عرفای صوفیه راجع بخطای ذهن و وهمی بودن محسوسات ذکر کرده‌اند اکثراً نادرست است از آنجمله يك قطعه آتشین وقتی بچرخد از مسافت دور بشکل دایره دیده میشود. این امر دلالت بر خطای چشم ندارد زیرا قطعه آتش گداخته بحالت چرخیدن در هر نقطه از خط سیر خود شعله‌ای باقی میگذارد و این شعله‌های آتشین است که بشکل دایره دیده میشود نه يك قطعه آتش.

مثال دوم راجع باین است که قطره باران در حین باریدن بشکل خط دیده میشود. این مثال بیمعنی است و از نزول یکقطره باران بهیچوجه خط تشکیل نمیشود بلکه قطرات بیشمار در فضا بیکدیگر متصل میشوند و تشکیل خط میدهند.

مثال سوم راجع باین است که هر جسم از ابعاد تشکیل شده است و بعد نیز جز عدم چیز دیگر نیست و استدلال کرده‌اند که طول یا عرض حداقل میان دو سطح است و سطح نیز حد فاصل میان دو جسم میباشد و هیچیک حقیقت خارجی ندارند و نقطه وهمی و فاصل میان دو خط است. این استدلال از هر جهت غلط است زیرا سطح اگر فاصل میان دو جسم و یا نقطه فاصل میان دو خط میباشد همان فاصل جزو جسم بشمار میرود و مانند خود جسم حقیقت خارجی دارد و بعبارۀ آخری نقطه در انتهای خط و همچنین سطح در انتهای جسم واقع شده‌اند و بهیچوجه وهمی نیستند . ابعاد اگر در جسم باشد جزو جسم و اگر در فضای خالی و مکان گرفته شده باشد بهمان تناسب جزو مکان خواهد بود.

مثال چهارم راجع بعد می بودن زمان حال است و این زمان را به آب نهر جاری تشبیه کرده‌اند و نقطه حال مانند آب جاری هر آن در گذر است و آنچه گذشته معدوم است و مستقبل هنوز نیامده و امر عدمی است . تعجب دارم از اینکه این قبیل امثله را در کتاب آورده و بلباس شعر بافته‌اند و هر کس میتواند از مختصر دقت

سفسطه بودن آنها را تصدیق نماید. زمان حال بنقطه‌ای از آب جاری شباهت ندارد بلکه همهٔ آب جاری در تمام طول نهر و حتی همه موجودات عالم از زمین و آسمان همه در زمان حال است و همه نیز همزمان و هم آن هستند و زمان مستقبل همه وقت بزمان حال تبدیل میشود و هیچ کس زمان گذشته و ماضی را موجود نمی‌پندارد. بنابراین قطع نظر از حقیقت زمان اساساً زمان حال حقیقی‌ترین کیفیات و یا کمیات است و زندگان انسان و حتی هستی موجودات در زمان حال میباشد.

مثال پنجم راجع بعدمی بودن اعداد کثیر و بیشمار است و استدلال کرده‌اند که عدد کثیر از تکرار واحد پدید آمده و کثرت يك جلوه وهمی است. این مثال بیمعنی‌تر از همه میباشد زیرا واحد و وحدت صفت است و مانند صفات دیگر ممکن است از حیث موصوف متعدد و کثیر باشد چنانچه فرضاً يك برگ کاغذ و يك کیلو برف و یا قند در صفت یکسان و هر سه سفید هستند اما از حیث موصوف متعدد و کثیر میباشد. موجودات عالم هر چند متعدد و کثیر و بیشمار هستند اما همه مخلوق خداوند واحد و جدا از این خداوند میباشد. منظور صوفیان از این امثله صحبت از وحدت وجود است و از بطلان این عقده در محل خود توضیح خواهیم داد. از توضیحاتی که در بالا بیان داشتیم واضح میشود امثله صوفیانه نه تنها کثراً غلط بلکه چون نتوانسته‌اند صحت عقاید خود را بدلیل و برهان اثبات نمایند خواسته‌اند با ذکر امثله در نظر دیگران رسوخ دهند غافل از اینکه در خود امثله باشند رفته‌اند.

تفاوت حواس انسانی نسبت به جانداران دیگر

بعضی از امثله صوفیانه گر چه صحیح است مانند اینکه خورشید و ستاره کوچکتر از حجم واقعی دیده میشوند و یا چوب خط کش در درون آب شکسته جلوه میکند اما این امر هیچیک بر بی اعتباری حسیات و یا وهمی بودن حواس دلالت ندارد بلکه علت مربوط بحقیقت دیگری است که باید بتفصیل توضیح دهیم و محققان صوفیه از این حقیقت غفلت کرده‌اند و صحبت از وهمی بودن محسوسات را

بمیان آورده‌اند و از خواننده گرامی خواهش داریم در اینموضوع دقت مخصوص مبذول دارد و اینموضوع تا کنون در کتب فارسی از قدیم و جدید مورد بحث قرار نگرفته است و آن حقیقت عبارت از این است که حس انسانی نسبت به حیوانات دیگر متفاوت می‌باشد و تفاوت نیز در این است که هر يك از حواس انسان در هر موقع و هر زمان با عقل وی همراه است و محال است که انسان بوسیله چشم یا گوش و یا حواس دیگر چیزی را احساس نماید و عقل در آن دخالت نداشته باشد و بعبارة اخرى حس انسانی در هیچ زمان نمیتواند از عقل جدا و متفك باشد و دانشمندی که تا کنون حس و حسیات را جدا از عقل و عقلانیات مورد تحقیق قرار داده‌اند نیمه راه رفته‌اند و بنتایج نادرست رسیده‌اند از آنجمله حکمای اسلامی معتقد شده‌اند که (ادراك جزئیات از حس و حسیات ساخته است نه از عقل) و در حقیقت با چنین تعبیر ناصحیح راه علم و دانش را بروی خود بسته‌اند و خوانندگان گرامی بخوبی میدانند که اینهمه ترقیات شگفت‌انگیز بوسیله دانشمندان غربی در راه علم و دانش از تحقیق و تتبع در جزئیات و محسوسات آنهم با ستعانت ذره بین و میکروسکپ در آزمایشگاه‌ها و لابوراتورها بدست آمده است اما حکمای متصوفه از آنجمله حاج ملاهادی سبزواری و ملا صدرای شیرازی در این عقیده افراط کرده و معتقد شده‌اند که (تحقیق از جزئیات بی فایده است و از شأن و مقام يك حکیم و دانشمند خارج می‌باشد) و حتی سبزواری در مقدمه شرح فرائد مینویسد که جزئیات فناپذیر و (داثرات) هستند، می‌پوسند و از میان می‌روند و از مورد دقت يك حکیم باید بر کنار باشند و حال اینکه هر گاه در حقیقتی که بیان داشتیم توجه داشتند بالعیان میدیدند که عقل همه وقت همراه حسیات است و این عقل همیشه در تحقیق از جزئیات و حتی در حس و احساس مداخله دارد و حس بی عقل فقط در حیوانات است و اگر عقل بر فرض محال از حس و حسیات منقطع شود چنین انسان بدرجۀ حیوانی تنزل مینماید و مقصود از مداخله عقل در حین حس و احساس می‌باشد و این موضوعی است که دانشمندان امریکائی بخوبی توجه یافته‌اند و در کتاب روانشناسی عمومی مورد تحقیق قرار داده‌اند و ما قسمتی را ترجمه و

در زیر نقل میکنیم.

«حس کردن و شناختن دو شکل از عکس العمل درونی انسان نسبت با اتفاقات دنیای خارج میباشد. شما وقتی می بینید ، میشنوید ، می چشید ، می بوئید و یا لمس مینمائید در واقع نسبت ببعضی اتفاقات طبیعی و فیزیکی که در محیط شما رخ مینماید عکس العمل نشان میدهید. سرخی ، تلخی و سردی از کیفیاتی هستند که بعناصر ساده تر تبدیل نمی پذیرند و فقط جزئی از خود آگاهی شما را از دنیای خارج تشکیل میدهند و در این احساس ها نه از سرخی تنها و سردی تنها بلکه از آسمان سرخ و سیب سرخ و امثال آنها آشنا میشوید و این آشنائیه و آگاهیها نتیجه تجربیات خود شما است که بنام معرفت و شناختن نامیده میشوند و این شناسائی در حقیقت راجع باشیاء و حوادث در محیط نزدیک شما است و بوسیله حواس خودتان آگاهی پیدا میکنید. شما در همان حین که يك شخص و یا يك اتومبیل بسوی شما در حرکت هستند و یا آسمان کبود و کوه را از دور می بینید همه را در حین دیدن میشناسید. بنابراین شناختن اشیاء در حین دیدن و شنیدن و لمس کردن قسمتی مربوط بحواس شما و قسمت عمده ناشی از تجربیات و معلومات گذشته شما از دنیای خارج میباشد اما شما وقتی دنیای خارج را در حین احساس میشناسید که خودتان را با اتفاقات طبیعی و حوادث واقع در محیط خارج متوافق سازید و این شناختن است که شما را پیوسته با محیط خود مربوط میسازد. شما صدای هواپیما را میشنوید پیش از آنکه آن را ببینید و یا کتاب را می بینید پیش از آنکه از روی میز بردارید و شناختن وقتی حاصل تواند بود که عضو مربوط بیکى از حواس شما با محیط خارج در ارتباط باشد. (۱)

از آنچه نقل نمودیم واضح گردید که عقیده اهل تصوف راجع بوهمی بودن جسیات از هر جهت بی اساس و بیمعنی است و مقصود آنان از این جسیات همان ادراکات حواس ظاهری بدن بدون مداخله عقل میباشد و چنین ادراک بحیوانات اختصاص دارد و در باره انسان صادق نخواهد بود. بنابراین مقصود صوفیان هر گاه عبارت از

حسیات همراه عقل باشد در این صورت وهمی و یابی اعتبار نخواهند بود زیرا انسان در حین دیدن و شنیدن و لمس کردن میتواند به تناسب معلوماتی که در زنده گانی از طریق تجربیات ویا علم و دانش و مطالعات بدست آورده است محسوسات خود را بخوبی بشناسد و بحقیقت آنها معرفت رساند ویا وقتی خورشید را بزرگی يك صفحه مسین می بیند یقین پیدا میکند که چند میلیون مرتبه از زمین خاکی بزرگتر است و اگر کوچکتر دیده میشود تابع قواعد ریاضی است و یا چوب خط کش در آب اگر شکسته مینماید مربوط بقوانین فیزیکی میباشد و حس و احساس به تنهایی بهمان میزان و درجه که در حیوانات وجود دارند برای معرفت از حقیقت اشیاء و محسوسات بوجود نیامده اند والا حیوانات نیز مانند انسانها صاحب عقل و معرفت میشدند بلکه همچنانکه هر يك از حواس مانند پاسبان و قراول برای انسانی است عقل نیز پاسبان و مستحفظ برای حواس انسان میباشد.

چه بسا وقتی عبور و مرور در معابر بعلت کثرت وسائل حمل و نقل و اتومبیل مشکل باشد يك سگ و یا حیوان دیگر را در وسط خیابان دیده اید و ملاحظه کرده اید که این حیوان چگونه در هر لحظه و زمان در معرض خطر جانی است و حیران و سرگردان باطراف خود و عابران و اتومبیلها می نگرد بی آنکه بتواند خود را از محل خطر دور سازد اما انسان از این حیوان تفاوت دارد و محسوس خود را در هر زمان و هر لحظه بحالت شناختن احساس و ادراک میکند و میزان و مقدار شناسائی نیز نسبت با افراد انسانی متفاوت است و شدت و ضعف دارد و این شدت و ضعف با درجه هوش و دقت و مقدار معلومات و تجربیات اشخاص متناسب میباشد و بهمین جهت است که بینائی يك نقاش چیره دست و شنوائی يك آهنگ ساز هنرمند در مشاهده رنگها و منظره ها و یادداشت کردن آهنگها و نغمه ها نسبت باشخاص عادی متفاوت است و همچنین يك مرد دانشمند در عصر حاضر وقتی خورشید و یاستاره ها را در آسمان می بیند در حین دیدن معرفت دارد که در بزرگی با حجم زمین خاکی متناسب هستند و در حرکت و گردش از جاذبه عمومی عالم پیروی میکنند و از عقل و تدبیر نیز محروم هستند. مقصود

این است که انسان اگر در حین دیدن و هرا حساس دیگر گرفتار اشتباه و خطا شود بخوبی میتواند بوسیله عقل و تجربیات و علم و معلومات از خود رفع اشتباه نماید و این قبیل اشتباهات و خطاها در حین تفکر و تعقل نیز اتفاق افتد و علم و دانش انسانی در هر عصر و زمان هر اندازه بحقیقت امور نزدیکتر باشد خطاهای ذهنی و اشتباه در معاریف و شناسائی کمتر خواهد بود و تفاوت و اختلاف در درجه تمدن اقوام و ملل از همین امر پدید آمده است. يك ملت و یا جماعت هر اندازه با اوهام و خرافات سرو کار داشته باشد همان اندازه از حقیقت امور و یا از مراحل تمدن عقب مانده تر خواهد بود. مقصود این است که انسان در حین دیدن و حس کردن اگر گرفتار اشتباه شود میتواند بوسیله عقل و تجربیات از خود رفع اشتباه نماید و احتیاج نخواهد داشت که حسیات را وهمی و بی اهمیت و بی اعتبار پندارد و دست بدامن عارفان و مرشدان دراز کند تا از طریق مکاشفه کاه را بجای کوه گیرند و مردم را بگمراهی و ضلالت رهبری نمایند. بنابراین تردید نیست که انسان نمیتواند حقیقت محسوسات و موجودات را بوسیله حس حیوانی ادراک کند و اگر چنین ادراک ممکن میشد حیوانات نیز صاحب عقل و تدبیر میشدند اما وقتی معتقد شویم که حواس انسانی همه وقت همراه عقل است و این عقل میتواند بوسیله تجربیات و معلومات خود هر گونه خطائی در ادراکات حسی رخ نماید از خود رفع کند دیگر صحبت از بی اعتباری حسیات و یا وهمی بودن محسوسات بمیان نخواهد آمد و از اینجهت مسلم است که عقل همه وقت همراه حواس انسانی است و نیروی معرفت و شناختن از حس و احساس جداشدنی نمیشد و حس بی عقل فقط در حیوانات است و عقل انسانی هر اندازه در حین ادراکات حسی مداخله داشته باشد همان اندازه بهتر و افزون تر میتواند از حقیقت امور آگاه باشد و مقصود از حقیقت نیز عبارت از معلومات و یا تجربیاتی است که با واقعیات منطبق باشد و این موضوعی است که در محل خود بتفصیل مورد بحث قرار خواهیم داد.

ارتباط درونی یاخته ها و عصبهای حسی با مراکز عقلانی

اما ارتباط و همکاری عقل با حس در انسان يك امر ظاهری نیست و این ارتباط و همکاری از جوهره عقل پدید نیامده بلکه بر اثر تارهای ریز و كوچك ذره بینی است كه پی ها و عصبهای حسی را مانند تار عنكبوت با یاخته ها و سلولهای ذهنی و عقلانی در زیر كاسه سر انسانی بیکدیگر مربوط ساخته است و بوسائل علمی در عصر حاضر ثابت و مسلم شده كه نه تنها یاخته های حسی بدن با مراکز عقلانی دماغ و مغز سر مربوط شده اند بلکه این حسیات بوسیله نیروی الكتریسته در اعصاب و یاخته ها نقل و انتقال می یابند و این انتقالات در ظرف مدت و زمان بوقوع می پیوندد اما حكمای متصوفه عقیده دارند كه در میان ادراكات حسی و لحظه ای كه آلات حواس با عوامل طبیعی از قبیل روشنائی و صدا ملاقات مینمایند فاصله زمانی وجود ندارد و حسیات بصورت تصویرات از عالم غیب بنام عالم مثال از برای عالم محسوسات افاضه میشوند و این موضوعی است كه در محل خود مورد بحث قرار خواهیم داد و بی اساسی چنین عقیده را واضح و روشن خواهیم داشت و اکنون فقط عبارت ملاصدراى شیرازی صاحب اسفار را در حاشیه نقل میكنیم و تفصیل را بعد مو كول میداریم. (۱)

(۱) عبارت ملاصدرا در كتاب اسفار راجع با دراكات حسی را در زیر نقل مینمائیم:

«ومن هذا المقام يتنبه اللبيب بان للنفس نشأة اخرى غير عالم الاجسام العادية يوجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها و كیفیاتها ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكلّیات المحسوسة الموجودة من تلك الكيفیات في القوى الحسية ليست اياها بل من جنس الاخر من الكيفیات النفسانية ، فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كلها كیفیات محسوسة حكایة وهى نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر العادية كالا نسان والفرس والفلك والكوكب والماء والنار هى انسان و فرس و فلك و كوكب و ماء و نار حكایة وهى جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة وهذه الاحكام واشباحها من عجائب معرفت النفس الادمية .

موضوعی که در بالا یاد نمودیم از مهمترین مسائل بیولوژی و زیست شناسی در عصر حاضر بشمار میرود و از اینجهت مقتضی میدانیم قسمتی از مطالب دانشمندان امریکائی متخصص در روان شناسی و کالبد شکافی راجع بیاخته های حسی بدن را از کتاب روانشناسی عمومی ترجمه و در زیر نقل نمائیم .

«یاخته ها و سلولهای بدن تماماً قابلیت و استعداد دارند بوسیله بعضی عوامل خارجی و بیرونی تحریک و تهییج شوند اما این قابلیت در برخی از آنها افزون تر است. ازمیان یاخته ها بعضی بنام گیرنده (یا Receptor) نامیده شده و در برابر عوامل خارجی بسیار حساس میباشند و برخی دیگر فشارها و تأثرات را که از این عوامل میرسند در بدن نقل و انتقال میدهند و از مجموع آنها یاخته های عصبی بنام نرون Neuron تشکیل شده است. از این یاخته ها و یا از این سیستم عصبی است که حتی جانداران پائین تر میتوانند وظائف حیاتی را در مرتبه خود انجام دهند و ازمیان این جانداران وقتی فرضاً کرم خاکی را مورد دقت قرار دهیم خواهیم دید در وی یک مقدار غدد پدید آمده و هر غده در واقع دسته ای از یاخته های حسی است و این غدد نخستین مرکز و کانون فعالیت حیاتی در جسم زنده بشمار میرود و هر قسمت از بدن این جسم زنده یک یاد و غده را شامل شده است و هر غده در واقع یاخته های گیرنده حسی را بیاخته های محرک که بدن ربط میدهد.

«مقصود از یاخته های عصبی گیرنده تارهای بسیار ریزی است که در ظاهر بدن بسوی دماغ و مغز سر بترتیب مخصوص گسترش یافته و بنام Afferent Neuron نامیده میشوند و فشارها و تأثرات از عوامل حسی خارجی را بغدد داخلی نقل و انتقال میدهند و سپس بوسیله عصبهای محرک که بنام Efferent Neuron بعضلات بدن می رسانند. در این نقل و انتقالات حسی دودسته عصب از ظاهر بداخل بدن و بالعکس کشیده شده و در جسم زنده عکس العمل ساده حسی پدید می آورند و بر اثر آن پیامهایی از دنیای خارج در جسم زنده محسوس میگردد و مرکز این احساسات بعضی درستون فقرات است اما قسمت سر در میان اعضای بدن افزونتر از اعضای دیگر

باعوامل خارجی تماس دارد و مراکز حسی و ادراکات و احساسات عمده بدن در این قسمت جای گرفته و مهمتر از همه درپیشانی سراسر است. (۱)

برای اینکه خواننده گرامی بتواند توضیحات دانشمندان متخصص درزیست شناسی اعصاب و یا روانشناسی را مورد دقت قرار دهد پنج تصویر تحت شماره ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ نقل مینمائیم در تصویر شماره ۱ ارتباط چند یاخته عصبی با یکدیگر نموده شده و از مجموع این یاخته ها عصب واحدی تشکیل یافته و بوسیله این عصب فشارها و تهییجات حسی از جلد و پوست بدن بستون فقرات و یا بدماغ و مغز سر منتقل میشوند و این تصویر را از کتاب روانشناسی عمومی نقل کردیم. در تصویر شماره ۲ نقل از کتاب دکتر کلیندین ارتباط حس لامسه با دماغ بوسیله عصب گیرنده نشان داده شده است. در تصویر شماره ۳ نقل از همان کتاب رابطه عصبی یاخته محرکه دماغ بعضله بدن نموده شده و مرکز تحریکات عصبی را در مغز سر نشان میدهد. در تصویر شماره ۴ مرکز حواس ظاهری و تحریک عضلات بدن ترسیم شده. در تصویر شماره ۵ مراحل مختلفه از تولد و رشد و تقسیم هر یاخته بدو قسمت نموده شده و از هر یک در محل خود توضیح خواهیم داد. اینک بقیه توضیحات دانشمندان را از کتاب نامبرده در زیر نقل مینمائیم.

«هریک از یاخته های عصبی بدن مشتمل بر یک هسته مرکزی بنام نوکلئوز Nucleus میباشد و این هسته دارای دو طرف و در هر طرف تارهای نازکی است. تارهای یکطرف دندانه دار مانند شاخه های کوچک نهال بنام دندرید Dendride و تارهای طرف دیگر بنام آکسون Axon نامیده شده است. تارهای شاخه ای یا دندرید در هر یاخته فشارها و تکانهای حسی یا (impulse) را از یاخته مجاور خود دریافت میدارد و بوسیله آکسونها بیاخته بعدی و یا مستقیماً بعضله بدن و یا بغده عصبی میرساند (رجوع شود به تصویر شماره ۱). طول بعضی از آکسونها در اشخاص جوان بچند فوت میرسد مانند عصبی که از پائین ستون فقرات تا سر انگشت پا کشیده

شده است. طول هر عصب یاخته‌ای بنسبت وظیفه‌ای که در بدن انجام می‌دهد تغییر می‌کند. بعضی دراز و بعضی ظاهراً بدن گسترش یافته و تأثرات حسی را دریافت می‌کند و بدماغ انتقال می‌دهد و بعضی دیگر کوتاه هستند و یاخته‌ها را بیکدیگر مربوط ساخته‌اند. هر عصب یاخته‌ای در حقیقت مشتمل بر دسته‌ای و یارشته‌ای از تارهای ریز عصبی است.

جریان تأثرات حسی در یاخته‌های عصبی

«دانشمندان متخصص در فیزیولوژی و علم وظائف الاعضا در تحقیقات خود راجع بتأثرات حسی بدن بحقایق رسیده‌اند که مطالعه آنها در روانشناسی شایان بسی دقت میباشد. يك یاخته حسی وقتی تحت فشار و تأثیر یکی از عوامل خارجی از قبیل روشنائی، صدا، گرما، سرما و امثال آنها قرار می‌گیرد فشارها و تأثرات مزبور را بوسیله تارهای عصبی بیاخته مجاور خود منتقل مینماید و باین ترتیب است که هر جریان حسی از عصب گیرنده بیاخته‌های دماغ و مغز سر و یا بعدی که در ستون فقرات قرار گرفته‌اند واصل میشود و یا بالعکس از مراکز دماغ بعضلات میرسد و آنها را متحرک می‌سازد اما این نقل و انتقالات و یا تأثرات حسی مانند آب نیست که پیوسته در لوله‌ها جریان داشته باشد بلکه مانند فتیله باروت است که وقتی یکطرف آن روشن شود قسمت بقسمت آتش می‌گیرد تا بالاخره بباروت و یا مواد منفجره برسد. لوله‌های آب جاری يك واحد متصل بشمار میرود اما هر عصب حسی از ظاهر بدن تا بدماغ و مغز سر از چند یاخته مستقل تشکیل شده و تأثیرات و تکانهای حسی از يك یاخته بیاخته دیگر میرسد و یاخته عصبی مجاور را متأثر می‌سازد و باین طریق حس و احساس حاصل میشود (رجوع شود به تصویر شماره ۱).

«جریان الکتریسته در سیم برق بتموجات آب در استخر شباهت دارد و این تموجات وقتی بمانع برخورد نمایند از مانع عبور میکنند و ضعیف‌تر می‌گردند اما جریان حسیات در اعصاب بدن از تموجات روی آب تفاوت دارد و این جریان به آتش گرفتن فتیله باروت و یا شلیک گلوله‌های يك مسلسل می‌ماند و نقل و انتقال حسی در هر یاخته هر چه قدر ضعیف باشد وقتی یاخته مجاور را متأثر می‌سازد ممکن است

قوی‌تر شود زیرا میزان تأثرات حسی در هر یاخته با مقدار انرژی الکتریکی که در آن بحالت ذخیره جمع شده تناسب دارد نه با شدت تأثراتی که بوسیله یاخته قبلی میرسد اما جریان و انتقالات حسی در عصبها بسیار سریع و متغیر می باشد و سرعت این جریان در بعضی عصبها هر ثانیه بیکصد یارد (یا تقریباً سی و سه متر) و در بعضی دیگر در هر ثانیه بیک یارد میرسد. (۱)

مطالبی که در بالا راجع بعصبهای حسی بدن نقل کردیم زمینه ای است که بتوانیم توضیحی مفصلتر در این موضوع بدهیم و حقیقت حس و احساس را در انسان واضح و روشن بداریم و تحقیقات دکتر کلیندنین Clendening دانشمند امریکائی در این امر بسیار جالب توجه می باشد و قسمتی را از کتاب وی ترجمه و در زیر نقل میکنیم.

اجزای یاخته های حسی بدن

«یاخته حسی بدن در قسمت عمده از یک هسته مرکزی موسوم به نوکلئوز Nucleus و ماده مخصوصی بنام سیتوپلازم Cytoplasm تشکیل شده است. (تصویر شماره ۵ رجوع شود.) از این یاخته ها تارهای نازک در ظاهر بدن گسترش یافته و هر یاخته را با عضله خود مربوط ساخته است و این تار نازک جزء یاخته بشمار میرود و فشارها و تأثرات درونی را در دماغ بعضلات نقل و انتقال میدهد و عضله را بحرکت می آورد و باین وسیله است که انرژی عصبی به انرژی و نیروی عضله ای تبدیل میشود (رجوع شود به تصویر شماره ۳) و یاخته دیگری در جنب این یاخته عصبی قرار گرفته که تارهای آن از زیر پوست بدن شروع شده و فشارها و تکانهای وارد از عوامل حسی را بدرون بدن منتقل میکند و حس و احساس را پدید می آورد و بنام یاخته ویا عصب گیرنده نامیده میشود اما یاخته های مزبور خواه گیرنده ویا حرکت دهنده هر یک بتنهایی ویا باستقلال وظیفه نقل و انتقال حسی را انجام نمیدهند بلکه همراه هر کدام یاخته دیگری است که از دو طرف دارای تارهای نازکی می باشد و بوسیله تارهای یکطرف آن بنام آکسون Axon تأثرات و فشارهای حسی از یاخته اولیه گرفته شده بوسیله تارهای

طرف دیگر بنام دندرید Dendride بیاخته بعدی انتقال می یابد (بتصویر شماره ۱ رجوع شود) .

«یاخته‌های عصبی در درون ستون فقرات هر چه قدر بسوی دماغ و مغز سر نزدیکتر میگردند افزونتر و پیچیده تر میشوند و بچند دسته تقسیم شده در قسمتهای مختلفه از زیر کاسه سر جای میگیرند و باین ترتیب در هر قسمت از دماغ مجموعه‌ای از یاخته‌های عصبی پدید آمده است و مراکز دماغی از این غدد تشکیل یافته و هر قسمت در واقع مجموعه‌ای از یاخته‌های عصبی است. دو قسمت در پائین دماغ و مجاور با انتهای ستون فقرات یکی بنام سر بلوم Cerebellum و دیگری بنام مدولا Medulla نامیده شده‌اند و از این دو قسمت است که یاخته‌ها و عصبها و تارها بقسمتهای اعلا ی دماغ کشیده شده و بنامهای مختلفه سر بروم Cerebrum و کورتکس Cortex و رولاندو Rolando و غیره نامیده شده‌اند و مرکز تحریکات ارادی عضلات و اعضای بدن در این قسمت واقع شده اما مرکز بینائی و شنوائی و حواس دیگر در قسمت مؤخر دماغ قرار گرفته‌اند (رجوع شود بتصویر شماره ۴) .

«بنابر این یاخته‌های حسی بدن در دماغ و در درون ستون فقرات بدو قسمت منقسم شده‌اند قسمتی از مراکز مختلفه دماغ در زیر کاسه سر ریشه گرفته و بظاهر بدن کشیده شده و فشارها و تأثرات ارادی را بعضلات و اعضای بدن انتقال میدهد و حرکات ارادی عضلات را موجب میشوند و قسمت دیگر یا دسته دیگر از یاخته‌های عصبی در زیر جلد و آلات حسی بدن گسترده شده و از ستون فقرات و یامستقیماً از راه چشم و بینی و گوش و دهان بدرون دماغ رسیده و در مراکز مختلفه زیر کاسه سر جای گرفته‌اند و فشارها و تکانهای وارد از عوامل حسی از قبیل روشنائی و صدا و گرما و سرما را دریافت میدارند و مراکز حسی در دماغ می‌رسانند (رجوع شود بتصویرهای شماره ۳ و ۲) .

احساسات قسری و غیر ارادی

«اما در جنب دورشته یاخته‌های نامبرده دسته سوم از نوع مخصوص در بدن وجود دارد که مرکز آنها در ستون فقرات واقع شده و احساسات قسری و ناخود آگاه بدن

را پدید می آورند باین معنی که فشارها و تأثرات در یاخته‌های گیرنده بدن وقتی شدید باشند پیش از آنکه در مراکز دماغی ادراک شوند و یا شعور حاصل گردد بوسیله غدد قسری نامبرده عکس العمل غیر ارادی پدید می آورند و عضلات را حرکت میدهند و از محل خطر دور میدارند چنانچه فرضاً دست شما وقتی با فلز گداخته و یا بخاری داغ و گرم تماس پیدا کند قبلاً دستتان را بی اراده از آتش و بخاری دور میسازید و سپس احساس سوزش میکنید.

«در مبحث اعصاب آنچه بیشتر قابل دقت میباشد این است که این عصبهای بشمار در مراکز حسی بوسیله تارهای نازک موسوم به *Fibre - Nerve* با یکدیگر و با هر یک از مراکز عقلانی دماغ ارتباط یافته اند و این ارتباطات عصبی نه تنها در سمت راست دماغ بلکه در میان این سمت با سمت چپ دماغ نیز برقرار شده و بر اثر این ارتباطات هم آهنگی در شعور و ادراکات عالیه انسانی پدید آمده است .

یاخته‌های عصبی از هر قسمت درستون فقرات وارد میشوند و پس از تشکیل غدد قسری بشرحی که بیان داشتیم بسوی دماغ و مغز سر گسترش می یابند و این عصبهای گیرنده حسی همه جا با یاخته‌های عصبی محرکه که در مراکز دماغی ریشه گرفته اند همراه میباشند و تماماً در مدولا *Medulla* قسمت زیرین دماغ که بمنزله نخستین ایستگاه عصبی دماغ بشمار میرود جمع آیند و بسوی قسمتهای اصلی دماغ بنام سر بروم *Cerebrum* و کر تکس و رولاندو و غیره که هر یک وظیفه و عملی را به عهده گرفته اند کشیده میشوند و هر یک از یاخته‌ها در قسمت مدولا بوسیله تارهای مخصوصی با قسمت مؤخر دماغ موسوم به سر بلوم *Cerebellum* ارتباط یافته و این قسمت را با قسمتهای عالیه دماغ مربوط میسازند و نیروی شعور و خود آگاهی در قسمتی از مقدم دماغ در پشت پیشانی سر قرار گرفته و مراکز حواس بینائی و نطق و شنوائی در قسمت مؤخر و تحریکات عضلانی دست و پا و سینه و سر و امثال آنها هر یک در مراکز مخصوصی در پشت قسمت مقدم دماغ واقع شده اند .

«موضوع مهمتر که در کالبد شکافی و یا کالبد شناسی دماغ مسلم شده این

است که مرکز تحریکات ارادی عضلات بدن در قسمت مقدم دماغ جای گرفته و تا به یاخته های حرکت دهنده بدن گسترش یافته اند. این قسمت از دماغ (تصویر شماره ۳) بنام کانون حرکت یا Motor Area نامیده شده و محل هریک از حواس ظاهری در تصویر دیگر (مقصود تصویر شماره ۴) بترتیب تعیین گشته است چنانچه هر گاه در حیوانی فرضاً یک قورباغه را مورد آزمایش و تجربه قرار دهیم واستخوان سر او را بر کنار نمائیم و هریک از مراکز حسی وی را بوسیله سوزن الکتریکی متأثر سازیم دیده خواهد شد که عضله یا عضو مخصوص بدن وی فرضاً سرانگشت حرکت میکند و اگر یاخته های دیگر تحریک شوند بهمان تناسب تمام انگشت پایا و یا سر و قسمت دیگر از اعضای بدن حرکت مینمایند.

تحقیقات دانشمندان آمریکائی راجع بحواس ظاهری بدن و چگونگی حس واحساس مفصل است ومحض اختصار از نقل بقیه خود داری نمودیم و این دانشمندان ضمناً توضیح داده اند که حواس ظاهری انسان سابقاً پنجگانه بود اما اکنون معلوم شده که تعداد این حواس افزونتر میباشد و برای احساس گرمی، سردی، رطوبت، خشکی، نرمی، سختی، فشار، شکل وامثال آنها یاخته ها وعصبهای مخصوص در بدن وجود دارند و برای حفظ تعادل اعضای بدن آلت جدا گانه در درون سوراخ گوش گسترده شده است.

افزون بودن حواس ظاهری مورد توجه مخصوص دانشمندان قرار گرفته وما راجع باحساس گرمی وسوزش دومثال باختصار نقل مینمائیم یکی اینکه نگارنده در مسافرت آمریکا وقتی از موزه متروپولیتن نیویورک معروف بموزه تاریخ طبیعی دیدن کردم در طبقه اول این موزه و در تالار مربوط بعجائب وآثار قاره افریقا مجسمه یکمرد سیاه پوست را ملاحظه نمودم که در درون محفظه مخصوص شیشه ای قرار داده بودند بحالتی که روی آتش ایستاده وبخط درشت نوشته شده بود که صاحب این مجسمه هرد سیاه پوست افریقائی درسال ۱۹۳۷ از آمریکا دیدن کرده و روی آتش گذاخته راه میرفت و آتش در روی اثر نمی نمود و چند نمایش داده است. نگارنده

وقتی این مجسمه و تفصیل آن را خواندم بیاد مثال دوم افتادم و باختصار نقل مینمایم. از معمر بن آذر بایجانی شنیدم که در ۵۵ سال قبل مصادف با سلطنت مظفرالدین شاه و زمانی که محمدعلی میرزا در تبریز ولیعهد بود مردی از سادات بنام سید آهَن بردار در شهر شهرت پیدا نمود و این مرد آهَن گداخته و آتش تند و سوزان را در دست میگرفت و در خیابانها و بازار راه میرفت و ادعیه و اوراد مخصوص میخواند و مردم در اطراف وی جمع میشدند و صلوات میفرستادند و بی اثر بودن آتش را در وی از کرامات او میشمردند تا روزی سید را برای نمایش نزد ولیعهد بردند و در حضور عده ای از آنجمله پزشک مخصوص وی که يك طبیب آلمانی موسوم به وانمان بود آهَن گداخته در آتش را بدست گرفت بی آنکه از سوختن دست ابراز تأثر نماید اما پزشک آلمانی پس از معاینه دقیق اظهار نظر نمود که سید مزبور در جوانی بیماری سفلیس و سوزاک گرفتار بوده و بر اثر چنین بیماری یاخته های حس گرمائی در وی فاسد شده و نمی تواند گرمی و سوختن را احساس کند.

نیروی الکتریسیته بدن و سیله حس و احساس

«اما آنچه بیشتر شایان دقت میباشد اینست که معلوم داریم فشارها و تأثرات حسی بچه وسیله در عصبها و یاخته ها نقل و انتقال می یابند. این موضوع را بعضی با حکمت و فلسفه مربوط ساخته اند و از این راه با مشکلات پسر خورده اند و حال اینکه تأثرات عصبی بقول دکتر واتسون **Watson** عبارت از جریان يك تموج شیمیائی است که از بهم خوردن تعادل در یاخته ها حاصل میگردد چنانچه فرضاً هرگاه يك موی از بدن را لمس کنید پوست زیر موی که در انتهای تارهای یاخته حسی قرار گرفته و بنام آکسون نامیده میشوند متأثر میگردد و در نظم ذرات اختلال رخ میدهد و با در وضعیت الکتریکی این ذرات تغییرات حاصل میشود و در این صورت يك جریان الکتریکی در یاخته ای که دچار اختلال شده بکار می افتد و با یاخته مجاور ارتباط پیدا میکند و باین وسیله حس و احساس در دماغ پدید می آید. سرعت این جریان الکتریکی و یا این حس و احساس در یاخته ها بنسبت درجه

حرارت بدن و عصبها و عوامل دیگر حداکثر در هر ثانیه سی و سه متر است. (۱)

توضیحات دانشمندان راجع بحس و احساس و چگونگی حسیات در بدن از لحاظ زیست‌شناسی شایان دقت است و در این خصوص آنچه بیش از مطالب دیگر مورد بحث و تحقیق قرار گرفته موضوع الکتریسیته بدن و نفوذ و مداخله آن در تولید حسیات و شئون دیگر حیاتی در اجسام زنده میباشد. بعضی از دانشمندان اروپائی در نیمه دوم سده نوزدهم میلادی توجه یافتند که بعضی ماهی‌ها در دریا نیروی برق بمقدار قابل ملاحظه‌ای از خود پدید می‌آورند و حتی بشری که گری ولتر Grey Walter دانشمند امریکائی در کتاب خود نقل نموده ماهیهای غضروفی یا (Jelly Fish) در بدن خود نیروی الکتریکی فراوان تولید میکنند و بعضی از آنها میتوانند در هر مرتبه تا ۶۰ ولت برق از خود منتشر نمایند و این نیرو را مانند اسلحه دفاعی بکار بندند و دشمن دریائی خود و یا فرضاً آدمی را بهلاکت رسانند و یا آب گل‌آلود را روشن سازند و بشکار خود دست یابند (۲)

تردید نیست که در طبیعت همه وقت الکتریسیته آزاد بمقدار فراوان موجود است و اغلب بوسیله فعل و انفعالات شیمیائی تولید میشود و همچنین در مدارهای مختلفه آنها بدور هسته مرکزی می‌چرخند و بنام الکترون و الانتینین نامیده میشوند و گاهی مدار خود را تغییر میدهند و از يك آتم به آتم مجاور منتقل میشوند و یا از آنها خارج میشوند و بصورت بار الکتریسیته هنگام باریدن در ابرها جمع می‌گردند. چنانچه در شهرهای کنار دریا هنگام بارنده گی وقتی هوا مه‌آلود باشد سطح اجسام عائق الکتریسیته پوشیده از این نیرو است و در این زمان هر گاه پای خود را بمدت چند ثانیه روی زمین بمالید و سپس با دست خود دستگیره فلزی درب را

(۱) رجوع شود به دکتر کلیندینین Klendening کتاب The Human Body

چاپ سال ۱۹۵۲ صفحه ۲۶۲ و بعد.

(۲) رجوع شود به گری ولتر کتاب The Living Brain چاپ ۱۹۵۳

نیویورک صفحه ۲۹ و بعد.

بگیرید برق در بدن شما جریان پیدا میکند و تکان الکتریکی احساس میکنید و از این جهات بعضی از دانشمندان در ابتدای امر عقیده پیدا کردند که الکتریسیته در جسم زنده از طریق تغذیه و فعل و انفعالات شیمیائی تولید میشود و در عصبها و پی‌ها بصورت ذخیره جمع می‌آید و در حین حس و احساس بمصرف می‌رسد.

اما در عصر حاضر واضح شده که هر يك از سلولها و یاخته‌های بدن بمنزله دستگاه مولد برق و باتری زنده‌ای است که در جسم جانداران بترتیب مخصوص نیروی برق و الکتریسیته تولید مینمایند و در حین حس و احساس و یا شئون دیگر حیاتی بدن بمصرف میرسند و جان پفقر دانشمند امریکائی در این موضوع تحت عنوان (باتریهای زنده بدن) در کتاب خود بتفصیل توضیح داده و در محل دیگر مجدداً در این موضوع بتحقیق خواهیم پرداخت.

تنوع حواس در جانداران

برای تکمیل توضیحات راجع بحقیقت حس و احساس قسمتی از تحقیقات ژرژ راسل دانشمند معاصر انگلیسی را از کتاب وی که جدیداً انتشار یافته و آخرین اکتشافات علمی را بیان داشته است ترجمه و در زیر نقل مینمائیم.

«اطلاعاتی که هر شخص از محیط خارج خود دریافت میدارد بوسیله حواس ظاهری به‌وی می‌رسد اما تعداد این حواس که در سابق پنجگانه بود در عصر حاضر به ۲۴ رسیده است و یاخته‌های عصبی راجع به شش عدد از این حواس در جلد و پوست بدن گسترده شده و هر یاخته برای قبول بعضی تأثرات از عوامل خارجی مانند گرمی، سردی، فشار، درد شدید، درد ضعیف و یا هر تماس دیگری تخصیص یافته است. دردهان ما چهار دستگاه جداگانه برای چشیدن و در بینی چند دسته برای بوئیدن و در چشم لااقل چهار نوع یاخته برای بینائی تعبیه شده است. باوجود این بسیاری از حواس دقتی از یاخته‌ها بدماغ و مغز سر میرسند باهمدیگر آمیخته میشوند و حس جداگانه پدید می‌آورند.

«حس و احساس برای آگاهی هر موجود زنده از اتفاقات خارجی مفید

و سودمند است اما این موجود هر اندازه در سیر تکامل طبیعی خود پیشرفته‌تر و عالتر باشد همان اندازه تعداد حواس و کیفیت احساس متناسب احتیاجات وی افزون‌تر و دقیق‌تر میشود. هر موجود ساده زنده از طبقه پست‌تر و پائینتر با محیط خود فقط رابطه و تماس شیمیائی دارد و از اینجهت است که در نباتات و گیاه‌ها برای جذب مواد و انرژی و نیرو از محیط خارج هیچگونه عامل الکتریکی دخالت ندارد و این عامل فقط در جانداران پدید آمده و آنان را زنده و متحرك ساخته است. این جانداران بر اثر برقراری سیستم الکتریکی در جسم آنان میتوانند در حیات خودشان تطور و تکامل بیشتری پیدا نمایند و اطلاعات لازم جهت کسب گرما و انرژی و روشنائی بوسیله حواس از محیط خود بدست آورند.

«دانشمندان متخصص در زیست‌شناسی و بیولوژی هر يك از حواس را در جانداران از لحاظ تطور و تکاملی که نسبت بدوران و وضعیت سابق خود پیدا کرده‌اند بدقت بررسی نموده و توجه یافته‌اند که در یکنوع گیاه دریائی موسوم به آنمون *Anemon* یکقسم سیستم عصبی ساده و بدوی پدید آمده و با این عصب میتواند در تماس با محیط خود یکنوع احساس پیدا نماید. در بعضی ماهی‌های غضر دفی بعضی خال‌های چشم ماندی است که در برابر نور و روشنائی حساسیت دارند. بعضی حشرات و عنکبوتها دارای تعدادی چشم و یا چند دسته چشم میباشند و بوسیله هر يك میتوانند مانند يك ذره بین از محیط نزدیک خود کسب اطلاع نمایند. بعضی جانداران در بعضی حواس نسبت بانسان کامل‌تر و دقیق‌تر هستند و یا از حواسی برخوردارند که مانند آنها در انسان بوجود نیامده است. در بعضی حشرات پرنده یکنوع بارومتر و گرما سنج تعبیه شده که بجای جیوه با فشار هوا کار میکند و از لرزش آن مانند پاندول ساعت از تغییرات درجه گرما آگاه میشوند.

«در چشمان زنبور عسل آلت مخصوصی است که میتواند جهت حرکت را در مقایسه با جهت روشنائی خورشید معلوم نماید و یا وقتی هوا مه آلود باشد مانند قطب‌نما از هدایت آن بهره‌مند شود. این قبیل قطب‌نما در بعضی دیگر از حشرات و

پرنده گان نیز وجود دارد. خفاشها وقتی در تاریکی پرواز میکنند برای اینکه از موانع بر حذر باشند از یکنوع آلت در بدن خود استفاده میکنند که بدستگاه رادار شباهت دارد و بوسیله آن از تصادم با مانع در حین پرواز جلوگیری میشود و از موانع آگاه میگردند.

« حواس بدن ما از قبیل بینائی، شنوائی، چشائی، بویائی و پساوی گرچه در کیفیات مختلف هستند اما در قبول فشارها و تأثرات و تکانهای عصبی مانند همه دیگر میباشند. وقتی ما يك گل خوشبو را می بوئیم و یا آن را تماشا مینمائیم يك مقدار تموجات کوتاه و متوالی از الکتریسیته بوسیله تارهای عصبی در ما جریان پیدا میکند و بر اثر آن حس و احساس در دماغ ما پدید می آید.

« هر دستگاه حسی و یاخته گیرنده عصبی در بدن برای قبول یکنوع تأثرات از محیط خارج تخصص یافته اند. در شبکه چشم ما یاخته های زنده مانند دستگاه عکس برداری قرار گرفته و این یاخته ها وقتی در معرض روشنائی واقع میشوند یکنوع رنگ بنام رودوپسین Rhodopsin ترشح میدهند و از این رنگ يك قسم فعل و انفعال شیمیائی حاصل میشود و بر اثر آن یکنوع تأثر و فشار یا تکان مخصوص عصبی پدید می آید و بدماغ منتقل و باین ترتیب حس بینائی پدید میشود. همچنین است اهتر ازات صوتی در پرده گوش و یا فعل و انفعالات شیمیائی در یاخته های چشائی و بویائی در دهان و بینی.

« اما هر يك از یاخته های حسی بوسیله تارهای عصبی ریز تر با یاخته های عقلانی دماغ مربوط شده اند و وقتی يك یاخته حسی تحريك شود يك تأثر و تکان مخصوص الکتریکی در آن حاصل میگردد و یاخته مجاور را متأثر مینماید و این یاخته مانند یک دستگاه مولد برق یا باطری زنده ایست که نیروی برق ذخیره شده در خود را مصرف میکند و باین ترتیب تأثرات و تحریکات حسی در یاخته های عصبی منتقل میشوند و در دماغ و مغز سر حس و احساس پدید می آورند و این جریان الکتریسیته مانند این است که زنگ اخبار را در دستگاه عقلانی بصدا در می آورد و بر اثر آن ادراکات

حسی رخ مینمایند. (۱)

اشتباه متصوفان در حقیقت حس و احساس

خوانندگان گرامی از مطالعه در آنچه نقل نمودیم توجه می نمایند که عقیده متصوفان راجع بوهمی بودن محسوسات چه اندازه باطل و بی اساس میباشد و در این عقیده حس انسان را با حواس حیوانات دیگر شبیه و یکسان پنداشته اند و چون چنین حس بتنهائی نمیتواند بحقیقت محسوسات آگاهی یابد حسیات را بی اعتبار و وهمی تصور کرده اند و عقائد دیگر متصوفه نیز بر روی آن بنا نهاده شده است و حال اینکه حس انسانی بشرحی که توضیح دادیم از حواس حیوانات دیگر تفاوت دارد و تفاوت نیز در این است که حس انسان همه وقت با عقل وی همراه میباشد و این انسان هر چه می بیند و میشنود و یا لمس مینماید در حین احساس بتناسب تجربیات و معلوماتی که در زنده گی خود بدست آورده محسوس خود را میشناسد و بهمین جهت است که يك باغبان و گیاه شناس ماهر در باغ و گلستان خود هر قسم نهال و گل و گیاه را می بیند هر يك را در حین دیدن میشناسد و يك دانشمند شیمی دان هر نوع بو و عطر و مواد شیمیائی و ادویه را بدون مطالعه قبلی بهتر از اشخاص عادی معرفت می رساند و اساساً حس انسانی از عقل وی جدا شدنی نمیباشد و ارتباط حس با عقل يك امر ظاهری نیست بلکه در درون بدن بوسیله تارها و عصبهای بسیار ریز با مراکز عقلانی دماغ در زیر کاسه سر دقیقاً مربوط شده اند اما يك دانشمند صوفی مسلک چون از این حقیقت بی اطلاع بود با اشتباه افتاده و حس و احساس را مستقلاً مورد تحقیق قرار داده و آن را بی اعتبار شناخته و یا يك حکیم و دانشمند ارجمندی مانند خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات چنین نوشته است (اتصال الاعصاب لیس لثمهید طرق تسیر فیها کیفیات فان کیفیات لا یتقل فی موضوعاتها و ادراك النفس لیس

(۱) رجوع شود به ژرژ راسل George Russell Harrison کتاب

What man May be چاپ سال ۱۹۵۷ در لندن صفحه ۱۲۷ و بعد.

بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات في زمان تقطع فيها تلك المسافات. (۱)
 حکیم طوسی در این عبارت معتقد شده که (عصبها و پی ها در بدن وسیله نقل و
 انتقالات حسی نمیشاند و در میان ادراکات حسی نسبت بلحظه ای که با عوامل خارجی
 از قبیل روشنائی و صدا و بو و امثال آنها ملاقات و تماس حاصل شود فاصله زمانی وجود
 ندارد). این اشتباهات مبنی بر این است که در زمان آنان مجهولات انسانی از یک طرف
 افزونتر از عصر حاضر بود و در مراحل اولیه علم و دانش می زیستند و از طرف دیگر
 بیجهت معتقد شده بودند که تحقیق از جزئیات و محسوسات از شأن و مقام علمی یک
 حکیم و دانشمند خارج میباشد و باین وسیله راه علم را بر روی خود بسته بودند و از
 تکرار در این موضوع معذرت میخواهیم و بمطالع بخش سوم آغاز مینمائیم.



بخش سوم

وحدت وجود ورد آن

هر آنچیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندروی ز پیدائی است پنهان

شیخ محمود شبستری

اعیان همه شیشه های گونا گون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید در او به آنچه او بود نمود

عبدالرحمن جامی

من که در صورت خوبان همه او می بینم تو مپندار که من روی نکو می بینم
هر کجا می نگرد دیده بدو می نگرد هر چه می بینم از او جمله بدو می بینم

شمس مغربی

دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را
یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن
بغیر از هو ویا من هو دگر چیزی نمیدانم

جلال الدین مولوی

تعریف وحدت وجود

پیش از آغاز مطلب توضیحی را بیان میداریم و آن اینست که حکمای

غیر متصوفه اسلامی از آنجمله متکلمان ارجمند عقیده دارند که خداوند واحد و بی‌همتا در خارج موجودات عالم تجلی دارد و همه جا حاضر و ناظر میباشد و مکان مخصوص و معینی ندارد و فهم و ادراک ذات و حقیقت وی از توانائی انسان بیرون است اما حکمای متصوفه خداوند را به هستی و وجود مطلق تعبیر مینمایند و این خداوند را در ذات و درون همه موجودات عالم می‌پندارند و بعبارة آخری خدا و خالق را باحقیقت موجودات عالم متحد و یکسان میشمارند و عقیده دارند که این موجودات از تنزلات وجود مطلق در مراتب امکان پدیده آمده و اشعاری که در آغاز بخش نقل نمودیم نمونه‌ای از این عقاید است و چنین عقیده بنام وحدت وجود خوانده شده و در اصطلاح اروپائی بلفظ پانته ئیسم *Pantheism* بمعنی همه خدائی شهرت دارد. بدیهی است که این عقیده نه تنها با شرع اسلام منافات دارد بلکه هر چه قدر در تمدن انسانی حقائق بیشتر در علوم تحقیقی بوسیله دانشمندان منشف شود بی‌اساسی معتقدات صوفیان و بی اعتباری عنوان وحدت وجود روشن تر میگردد و مناسب میدانیم توضیحات ما در این خصوص تام‌الجهات باشد و قبلاً عقاید و افکار متصوفه را در این خصوص نقل کنیم و سپس برد و ابطال آنها بپردازیم.

عزیز ابن محمد نسفی متوفی در سال ۶۱۶ هجری در کتاب زبدة الحقائق راجع

بوحدت وجود بشرح زیر مینویسد :

« اهل وحدت میگویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدا است تعالی و تقدس و بغیر از وجود خدا تعالی وجود دیگر نیست و امکان وجود ندارد که باشد و دیگران میگویند که اگر چه وجود یکی بیش نیست اما این وجود ظاهری دارد و باطنی دارد . چون این مقدمات معلوم کردی اکنون بدانکه اهل وحدت میگویند که باطن این وجود يك نور است که جان عالمست و عالم مالا مال این نور است و این نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران. حیات و علم و ارادت و قدرت باین نور است. بینائی و شنوائی و گویائی و گیرائی

و روانی اشیاء از این نور است اما این نور یکی بیش نیست و افراد موجودات بیکبار مظاهر این نورند و هر يك دريچه اند و صفات این نور از دريچه ها بیرون تافته است.

شیخ محمود شبستری عقیده بوحدت وجود را بتعبیرات مختلفه در اشعار خود گنجانیده و چند بیت در زیر نقل مینمائیم.

بود موجود را کثرت برونی که از وحدت ندارد جز درونی
وجود کل ز کثرت گشت ظاهر که او در وحدت جزو است ساطر

شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز ابیات بالا را تفسیر کرده و عبارت وی بشرح زیر است:

«کل که موجود است و کثرات مراد است در حقیقت و نفس الامر وجود ندارد و وجود ایشان نمود بی بود است چو غیو آن وجود واجبی نزد اهل تحقیق و یقین هیچ موجودی دیگر نیست و کثرات و تعینات موجودات بسبب کثرت نسب مانند عارضی اند بر حقیقت وجود واجبی و تحقیقی در وجود ندارند و وجود اگر چه دائماً واحد است و در حقیقت حقیقی خود بلا تبدیل و تغییر باقی است و عدم همچنان دائماً بر عدمیت خود باقی است ولیکن از ظهور وجود در عدم که ضداست و بضد هاتببین الاشیاء وجودی دیگر یعنی ممکن الوجود نموده میشود بمثابه عکس آینه چو که نموده در مظهر از وجه نمود عین بود نیست و از کثرت نموده بحسب امر خارجی کثرت در بود لازم نیاید که نمودی که غیر بود است عین بود نیست .

« بدانکه وجود مطلق باتعین و تشخیص که عارض او شد مسمی بموجود است پس وجود جزو موجود باشد چو موجود و وجود باتعین است و هر موجودی از موجودات که هست کل است که یکجزو او وجود است و یکجزو دیگر تعین که بحقیقت عدم است فلهاذا فرمود که وجود آن جزو دان کز کل فزون است

« یعنی آنجزء که از کل فزون و زیاده است وجود است زیرا که کل موجود است و کلیت موجود چنانچه بیانش گفته آمد بجهت آنستکه دو جزو دارد یکی وجود و

دومی تعیین و فزونی وجود که جزو است بر موجود که کل است بواسطه آنستکه هر موجودی که عرض کرده شود وجود است با تعیین خاص و وجود با تعیین خاص البته باعتبار تعیین غیر وجود با تعیین خاص دیگر است چو آسمان من حیث التعیین غیر زمین است بخلاف وجود مطلق که شامل جمیع موجودات و ساری و صادق بر همه است پس هر آینه وجود که جزو است از موجود که کل است باعتبار صدق و شمول افزون باشد و این فزونی جزو از کل واژگونه و خلاف و عکس دیگر اجزاء است نسبت با کلها چو قیاس افزونی کل است بر اجزاء نه اجزاء بر کل.

«کثرت و اختلافات موجودات باعتبار نسب و اضافات است که موجب تقید و تعیین حقیقت واحده است بصور کثرت که وجه ظاهر است و برونی اشاره باین وجه است و وحدت و اتحاد موجودات اعتبار وجود واحد مطلق است که حقیقت و باطن همه است و قیوم جمیع موجودات است و درونی اشارت بدین اعتبار و جهت است و کثرات و اختلافات نمود اعتباری اند و بحقیقت غیر از وحدت هیچ نیست.

«وجود وهستی کل که موجودات مراد است از کثرت نسب و اضافات و شئونات آن حقیقت واحده که وجود است ظاهر گشته و نموده شده اند و جمیع موجودات نمود آن حقیقت اند که در هر موجودی و متعینی بنسبتی و خصوصیتی خاص نموده شده است و کثرت وجه ظاهر موجودات است و وجود کل که تعینات و کثرات است سائر و پوشانیده وحدت جزو که وجود است گشته اند و صور اکوان پرده جمال اویند و در حجاب جمیع تعینات و کثرات آن وحدت مخفی و متحجب است.

«چونکه چون کل که موجود است از روی ظاهر بسیار و بشمارند پس آن کل که موجود است از جزو خود که وجود است هر آینه بحسب شمول و صدق و کمیت کمتر خواهد بود چو البته هر موجودی باعتبار تعیین آن موجود دیگر است و وجود که جزو موجود است شامل جمیع موجودات است و لاجرم در کمیت و شمول کمتر از جزو باشد.

«هر موجودی عبارت از وجود است و تعیین پس یکجزو موجود باشد و جزو

دیگر او تعیین که فی نفس الامر چنانچه بکرات گفته شده عدم است و هستی که موجودات مراد است واجب را که جزو ایشان است زیردستی و اطاعت و انقیاد مینماید و همه از او ظهور یافته اند و در تحت تصرف و احاطه اویند و او را سریان و تجلی بصورت همه است و واجب یا وجود جزئیت شامل و محیط کل است و با وجود تقیدات وجود بقیود کثرات امکانیه دائماً بر وجود وحدت ذاتی خود باقی است و هیچ تغییر و تبدیل نیابد و کثرت فی الحقیقه بسراوقات عز و وحدت وی راه نمی یابد و باز ممکنات فی الحقیقه با وجود نمود وجود بصورت ایشان همچنین در عدمیات اصلی خود باقیند که قلب حقایق محال است. (۱)

تفاوت وجود از موجود در اصطلاح متصوفان

برای توجه در مقصود متصوفان دو موضوع را یاد آور میشویم یکی اینکه لفظ کثرت در عبارت صوفیان همه جا در برابر وحدت قرار گرفته است اولی صفت برای موجودات و محسوسات عالم اما دومی صفت باری تعالی است. کثرت در عالم امکان از تجلی خداوند در ذات و حقیقت موجودات پدید آمده و هر موجود بعلت تعیین و تشخیصی که پیدا کرده بنام مخصوص و بصفات مخصوصه متصف گشته است و بعبارة اخری وجود از وحدت بکثرت گرائیده و بصور محسوسات نموده شده است. دیگر اینکه وجود و هستی مطلق وقتی تکثر می یابد متعین می گردد و بلفظ موجود نامیده میشود و هر موجود در حقیقت از دو جزء ترکیب یافته است یکی وجود و دیگری ماهیت است. ماهیت در اصطلاح حکما هر آن چیزی است که در پاسخ ماهو واقع شود و هویت و تعینات و شخصیت موجود را معلوم میدارد و بشرحی که حاج ملا هادی سبزواری در شرح فرائد ذکر نموده وجود در موجودات جوهر اصل است و ماهیت بر وجود اضافه شده است و بهمین جهت است که موجود را بعبارت (زوج ترکیبی) نامیده است. تفاوت دیگر وجود از موجود در این است که وجود همه جا بصف و واجب متصف میباشد اما موجود در برابر آن بصف و ممکن آمده و واجب در اصطلاح حکما عبارت از

جوهری است که قائم بذات باشد و منحصر بوجود ذات باری تعالی است امام مکن همه وقت قائم بغیر می باشد و از این جهت بشری که در بخش دوم بیان داشتیم هستی ممکنات و موجودات عالم بعقیده متصوفان امری عارضی و ظاهری است و عبارت میرسد علی شیرازی از عرفای سده هشتم هجری در این موضوع جالب دقت می باشد و این عبارت در شرح گلشن راز از شرح تجرید بفارسی ترجمه شده و ما در زیر نقل مینمائیم.

«هر مفهومی که مغایر بر وجود باشد همچو انسان مثلاً مادام که وجود به آن مفهوم منضم نشود بوجهی از جوه آن مفهوم فی نفس الامر قطعاً و اصلاً موجود نیست و مادام که عقل ملاحظه انضمام وجود با آن مفهوم نکند ممکن نیست که حکم بر موجودیت آن مفهوم تواند کرد (۱). پس هر مفهوم که مغایر وجود باشد در موجود بودن نفس الامری محتاج بغیر باشد که آن وجود است و هر چه در موجودیت محتاج بغیر باشد ممکن است زیرا که معنی ممکن آن است که در موجودیت خود محتاج بغیر باشد پس هر شیء از مفهومی که مغایر وجود است ممکن است و هیچ شیء از ممکن واجب نیست پس هر مفهومات مغایر وجود واجب نباشد و برهان ثابت شده است که واجب موجود است پس واجب الوجود نباشد الا عین وجود که آن وجود بذات خود موجود است نه بامری که مغایر ذات است و چون واجب است که واجب الوجود جزئی حقیقی باشد قائم بذات خود و تعین واجب بذات خود باشد نه بامر زائد بر ذات تا ترکیب لازم نیاید واجب است که وجود نیز چنین باشد بلکه چه وجود عین واجب است پس وجود مفهوم کلی نباشد که او را افراد باشد وجود فی حد ذاته جزئی حقیقی باشد که در او امکان تعدد و انقسام نباشد و قائم بذات خود باشد و منزه باشد از عروض غیر. (۲)

(۱) مقصود از مغایرت انسان با وجود اینست که وجود و هستی در انسان تعین و تشخیص یافته و از مبدأ خود یعنی از باری تعالی دور شده است اما با وجود این مغایرت و دوری هر گاه نمودی پیدا کرده و بنام موجود نامیده شده برای اینست که در گنه و باطن خود از نعمت وجود برخوردار است و وجود در حقیقت به انسانیت ضمیمه شده است.

(۲) توضیح متن در رد عقیده بعضی از مخالفان تصوف است که وجود و هستی مطلق را يك امر کلی انتزاعی ذهنی میدانند و با ذات خداوند قابل تطبیق نمی پندارند اما متصوفان

«پس واجب الوجود مطلق باشد یعنی معرا از تقید وانضمام بغیر و بنابراین تقریر متصور نیست عروض وجود مرماهیات ممکنه را پس معنی موجودیت ماهیات ممکنه نیست الا آنکه هر يك از ماهیات ممکنه را نسبت مخصوصه است باحضرت واجب الوجود قائم بذات خود و آن نسبت بر وجوه مختلفه و اطوار شتی واقع است که اطلاع بر حقیقت آن نسبت متعذراست پس موجود کلی باشد اگر چه وجود جزئی حقیقی است میفرماید که این است ملخص آنچه بعضی از محققان مشایخ ما ذکر فرموده اند و گفته اند که این را نمیدانند مگر کسانی که در علم راسخ باشند. در اثنای سخن میفرماید که در مقدمه که گفته شده که هر چه در موجودیت محتاج بغیر باشد ممکن است.

«منع لطیف می آید و آن منع آن است که محتاج در موجودیت بغیری که آن موجود او است البته ممکن است نه آنکه محتاج باشد در موجودیت بغیری که آن غیر وجود است در جواب میفرماید که این منع بنظر دقیق آن است که آن شیئی در موجودیت خود چون محتاج بغیر است پس استفاده موجودیت از غیر کرده است و در موجودیت معلول آن غیر است و در موجودیت موقوف است بر آن غیر و هر چه چنین باشد ممکن است خواه آن غیر موقوف علیه را وجود نام کنی یا موجود در آخر میفرماید که آنچه مؤید و مقوی آن است که وجود عین واجب است آن است که وجود فی حد ذاته منافی عدم است و وجود ابعاد مفهومات است از قبول عدم زیرا که ما عدای وجود ممتنع از قبول عدم لذا ته نیستند بلکه بواسطه وجود ممتنعند و شك نیست که واجب الوجود آن است که منافی عدم لذا ته باشد نه اینکه منافی عدم بواسطه غیر باشد. (۱)

وحدت وجود در مخالفت باشرع اصلاص

از مطالعه در مطالبی که نقل نمودیم منظور متصوفان از عنوان وحدت وجود

عقیده دارند که وجود مطلق عبارت از جزئی حقیقی است و در ذات مخلوقات و موجودات عالم سر بیان دارد و موضوع وحدت وجود در همین عقیده خلاصه شده و ملاصدرا نیز در کتاب اسفار نقل کرده است.

(۱) رجوع شود بشرح گلشن راز لاهیجی چاپ سال ۱۳۳۷ صفحه ۳۴۲ و بعد.

بخوبی روشن میشود و در این منظور هر موجود و هر شیء خواه جاندار و یا بی جان مشتمل بر دو جزء و یادارای دو جهت است یکی وجود و هستی مطلق که به خداوند تعبیر شده و حقیقت و ذات وی برای هر کس پوشیده است و دیگری ماهیت است که وجود بوسیله آن تشخص و تعیین یافته و محسوس گشته است و این ماهیت جز عدم و نمود بی بود چیز دیگر نیست و این دو جزء را حکمای متصوفه به دو عالم تعبیر کرده اند یکی عالم غیب و دیگری عالم شهاده میباشد. عالم غیب از انظار مخفی است اما عالم شهاده همین عالم محسوسات و مشهودات است و این دو عالم را جلال الدین مولوی در شعر خود آورده و چنین گوید: دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را. اما تردید نیست که عالم غیب صوفیانه جزو همین دنیای محسوس است که ما در آن زنده گی مینمائیم و باعوالم غیبی که در دین اسلام و یا در دین عیسی و موسی آمده و به آخرت موسوم شده تفاوت دارد و دو عالم صوفیانه در کتب متصوفان مسیحی رنگ دیگری پیدا کرده یکی بعالم محسوس **The Sens - world** و دیگری بعالم حقیقت **The Real - world** تعبیر گشته و از این دو در کتاب اولین اندر هیل محقق صوفی مسلک امریکائی توضیح شده و در صفحه ۲۰ نقل نمودیم.

اکنون می توانیم به اصل مطلب بپردازیم و واضح و روشن بداریم که اعتقاد بوحث وجود نه تنها با اصل توحید و وحدت خدای تعالی منافات دارد بلکه تعبیر از این خداوند به وجود و هستی و قراردادن وی در درون ذات اشیاء و موجودات عالم بر خلاف دستور صریح شارع مقدس اسلام است که فرمود

« تفکر وا فی خلق الله ولا تتفکر وا فی ذات الله »

یعنی از تفکر در ذات و حقیقت خداوند خودداری نمائید. کسی که بر سالت نبی اکرم محمد ابن عبدالله صلی الله علیه و آله معتقد باشد در تحقیق از ذات پروردگار بی نیاز خواهد بود و گفته رسول خدا را بی چون و چرا می پذیرد و این خداوند مکان مخصوص و معینی ندارد و همه جا حاضر و ناظر میباشد و قراردادن وی در باطن و درون

موجودات عالم بیمعنی و بی اساس است. خداوند آفریننده زمین و آسمان و کل موجودات میباشد هر گاه به وجود وهستی درذات این موجودات ولو بحالت اطلاق تعبیر شود اتحاد خالق بامخلوق لازم خواهد آمد و چنین عقیده جز کفر و بی دینی چیز دیگر نخواهد بود چه رسد باینکه انسان هر اندازه در تمدن خود به ترقیات میرسد و از رموز و اسرار طبیعت آگاه میگردد در حقیقت وجود و موجودات محسوسه عالم و ساختمان ذرات این موجودات واضح تر میشود و از این راه بی اساسی عقیده متصوفان و سستی عنوان وحدت وجود بیشتر جلوه میکند.

تردید نیست که عقیده بوحدت وجود یادگار عهد قدیم و عصر جاهلیت است از آن جمله فلوطین حکیم یونانی بشرحی که در بخش اول کتاب نقل نمودیم چون در تحقیقات خود راجع بحقیقت موجودات عالم به بن بست رسیده و وسائل علمی را در این تحقیقات فاقد بود و مانند دیگر حکما و دانشمندان زمان خود به ارباب انواع عقیده داشته و هر يك از ستاره ها را جاندار و صاحب عقل و تدبیر می پنداشت حقیقت وجود و موجودات را غیر قابل ادراك تصور نموده و این حقیقت مجهول و مبهم را با ذات باری تعالی و مبدأ اول تطبیق کرده و از آن عقیده بوحدت وجود پیدا شده است.

بنابر این اعتقاد بوحدت وجود در اجتماعات انسانی از شتاب زدگی حکمای عهد قدیم و ناتوانی آنان در درك حقایق علمی پدید آمده و چون نتوانسته اند بفهمند که فرضاً حقیقت عناصر و موجودات عالم چیست و کثرت در این عناصر و اجسام چگونه پدید آمده و یا سازمان عالم طبیعت بر روی کدام قوانین قرار گرفته است راه را کوتاه کرده اند و با تعبیر از حقیقت و ذات موجودات بعبارت وجود و هستی مطلق و تطبیق آن با خداوند دست از تحقیقات علمی کشیده و بفکر افتاده اند که با ترك تعینات و علائق زندگی بدیدار چنین خداوند نائل آیند و حال اینکه هر گاه این حکما در تحقیقات علمی خود مانند دانشمندان امروزی مغرب زمین و یا مانند متکلمان ارجمند و فقهای اسلامی صبر و حوصله بکار می بستند و از شتاب زدگی

خودداری میکردند و بترقیات آینده انسانی امیدوار میشدند نه عقاید صوفیانه در جوامع بشری پدیدمیشد و نه ازوحدت وجود سختی بمیان می آمد.

رویه و روش مزبور درمسائل علمی یعنی آمیختن این مسائل باموضوعات دینی و مذهبی دردنیای قدیم فرضاً دردویا سه هزارسال قبل از میلاد همه جا معمول و رواج بود و چون روحانیان در آن ازمینه بامجهولات بسیار سروکار داشتند هر يك از این مجهولات را ازروی معتقدات دینی حل و فصل میکردند از آنجمله در کلد و آشور ویا مصر قدیم معتقد بودند که بیماری و مرگ از نفوذ يك جن و پری در جسم بیمار پدید می آید و برای مداوای آن به مال و دعا نویس مراجعه میکردند و وقتی از ادعیه و اوراد و سحر و جادو نتیجه نمیگرفتند به داغ کردن تن بیمار متوسل میشدند و باین وسیله درصدد برمی آمدند جن و پری را بازجر و آزار از تن بیمار بیرون اندازند و یا هر يك از اتفاقات و حوادث طبیعت از قبیل زمین لرزه و طوفان و سیل و رعد و برق و خشکسالی و آفات و بیماری و اگیر و امثال آنها را بیکی ازخدایان بیشمار آسمانی ویا بعفریتان و دیوان زمینی منتسب میساختند و علاج و چاره را فرضاً در دین زرتشت از مهر و ناهید و آذر و تیر طلب میکردند و برای هر يك از این خدایان دعای مخصوص ترتیب میدادند و بعبارة اخری پشت سر هر يك از اتفاقات طبیعی و فیزیکی و یا در هر يك از مجهولات خود یکی از خدایان آسمانی ویا پریان و دیوان زمینی را قرار میدادند و این ترتیب در میان همه اقوام و ملل عهد قدیم عمومیت داشته و بتفصیل در تاریخ اجتماعی ایران باستان نقل نموده ایم و تکرار را بی لزوم میدانیم.

حقیقت وجود در آتم و انرژی

اما در عصر حاضر ثابت و واضح شده که موجودات مادی و اجسام در زمین خاکی و ستاره ها و آسمان از عناصر ساده تشکیل شده و تعداد این عناصر تا کنون به ۸۸ رسیده و هر عنصر مشتمل بر اجزای بسیار ریز ذره بینی است و هر جزء بنام آتم نامیده شده و آتم نیز از انرژی تشکیل یافته است. تردید نیست که تعبیر از حقیقت چنین انرژی و نیرو

بخداوند طفلانه خواهد بود و این انرژی آتمی را در جنگ جهانی دوم برای محو آثار تمدن و اتلاف و هلاکت افراد بیشماری از نفوس بشری بکار بستند و با انفجار بمب آتمی در هیروشیما از شهرهای ژاپن توانستند سیصد هزار نفر زن و مرد و طفل بیگناه را در آن واحد بدیار نیستی بفرستند و شهری را زیر و زبر سازند و بخاکستر تبدیل نمایند. چنین انرژی و آتم که در دست انسانی آنهم انسانهای هوسباز و خونریز جهانی مانند آلت قتاله و وسیله ارتکاب جرائم قرار گرفته نمیتواند در ساحه قدس الهی قرب و منزلت یابد و با حقیقت این خداوند متحد و یکسان باشد.

اما آتم چیست و حقیقت آن چگونه بدست آمده باید بتفصیل توضیح دهیم و خواننده گرامی از مطالعه در این توضیحات ملاحظه خواهد نمود که عقیده بوحدت وجود چه اندازه باطل و بی اساس است و با حقیقت این وجود چگونه در عصر حاضر از طریق علمی واضح و معلوم گشته است. دانشمندان متخصص در آتم شناسی ساخته مان درونی آتمها و نیروی عظیمی را که اجزای آتمی را بیکدیگر متصل ساخته بخوبی شناخته اند. هر آتم از یک هسته و چند الکترون تشکیل یافته و این الکترونها در دور هسته مرکزی هر کدام در مدار خود مانند منظومه شمسی بسرعت می چرخند و هسته آتم گاهی از چند جزء بنام Proton و گاهی بضمیمه چند جزء دیگر بنام نوترون Neutron تشکیل یافته و عدد الکترونها در دور هسته مرکزی متغیر هستند و با تغییر در تعداد الکترونها و با بجا شدن آنها در شبکه آتمها و یا بالاخره از تغییر در اجزای هسته آتمی خواص و رنگ و وزن آتم تغییر مینماید و از این تغییرات عناصر ساده جدید و نوزاد در عالم طبیعت و صنعت بدست می آید و مندلیف دانشمند روسی در سده نوزدهم میلادی تعداد عناصر ساده را در جدول مخصوصی که بنام وی شهرت یافته از روی قوانین شیمیائی پیش بینی نمود و قسمتهای مجهول این جدول پس از فوت وی بتدریج کشف شده است اما اجزای جسم همه بشکل آتم نیست بلکه اکثراً ترکیباتی از آتمهای مختلفه میباشد و هر یک بنام ذره و یا جسم مرکب نامیده میشود و تا کنون

هزاران نوع ذرات جدید از ترکیبات اتمی و اجسام مرکبه بوسیله دانشمندان ساخته و پرداخته شده و بوسائل گوناگون مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

آتم‌شناسی در عصر حاضر بهمین سادگی نیست که خلاصه آن را در بالا بیان نمودیم و این اندازه اطلاعات از اجزای آتم و افزون‌تر از آن را اکثر خوانندگان گرامی آشنائی دارند بلکه آگاهی از حقیقت آتم و خواص و ساختمان درونی و شبکه بیرونی آن باریاضیات عالیه سروکار دارد و از دانشمندانی امثال اینشتین و ژرژ راسل ساخته است که در این رشته علمی شهرت جهانی پیدا کرده‌اند و هر کدام تمام عمر خود را در تحقیق از این موضوع تلف نموده‌اند و از این تحقیقات است که رشته اتمی در عصر حاضر در ردیف رشته‌های دیگر علوم طبیعی بنام فیزیک اتمی قرار گرفته و بسیاری از اختراعات و اکتشافات شگفت‌انگیز از این رشته پدید آمده و شرح آن‌هم از تخصص نگارنده و هم از گنجایش کتاب خارج می‌باشد.

اما تم راجع با جزای بسیار ریز در اجسام غیر آلی و بی‌جان است و در موازات آن رشته دیگری تأسیس یافته و مربوط بعلم بیولوژی و زیست‌شناسی است و بنام میکروبیولوژی **Micro - Biologie** و یا بیوشیمی نامیده شده و در این علم ساختمان سلولها و یاخته‌های زنده بدن و تحول و تکامل و نفوذ آنها در پدید آمدن جانداران و اهمیت این رشته در صنعت کشاورزی و دام‌داری معلوم و روشن شده است. آتم‌ها در اجسام بی‌جان و همچنین باکتریها و میکربها و یاخته‌ها در جانداران بقدری ریز و کوچک هستند که هر گاه یک میلیون عدد آتم در یکجا گرد آید میتواند در سربیک سنجاق جای گیرند و همچنین در یک سانتیمتر مکعب در حدود یکصد میلیون باکتری یا جانداران ساده ذره بینی میتواند قرار گیرند. (۱)

(۱) رجوع شود به دورفمان دانشمند شوروی کتاب بیولوژی عمومی

Курс общей биологии چاپ ۱۹۴۰ در مسکو و همچنین به وایتکویچ کتاب میکروب‌شناسی یا میکروبیولوژی چاپ سال ۱۹۴۰ در مسکو.

شبکه بیرونی و ساختمان درونی اتم

مقصود ما در این توضیحات این است که معلوم داریم دانشمندان اتم شناس در عصر حاضر چگونه در حقیقت و ماهیت اجسام و موجودات عالم که بعقیده متصوفان غیر قابل ادراک جلوه میکرد وارد شده اند و بچه حقائق شگرفی نایل آمده اند و برای اطلاع از این حقائق و لو باختصار قسمتی از تحقیقات ژرژ راسل دانشمند معاصر انگلیسی در رشته اتم شناسی را از کتاب وی که جدیداً انتشار یافته ترجمه و در زیر نقل می نمایم.

«یک پروتون $Proton$ وقتی یک الکترون $Electron$ را همراه خود نماید یک اتم هیدروژن تشکیل میشود. وقتی یک پروتون بایک نوترون $Neutron$ جمع شود هسته ای پدید میگردد و این هسته هر گاه به یک الکترون به پیوند یکنوع هیدروژن سنگین بنام دوتریوم $Deuterium$ حاصل میشود. از یک پروتون بادونوترون نوع دیگر هیدروژن سنگین بنام تریتمیوم $Tritium$ بدست می آید. از دو پروتون و یک نوترون یک اتم هلیوم سبک حاصل آید و این خود یک هسته قابل انفجار میباشد. دو پروتون بادونوترون یک هسته ثابت تشکیل میدهند و این هسته وقتی به دو الکترون پیوندد اتم گاز هلیوم پدید میشود.

«اتم ها بعضی متغیر و بعضی ثابت میباشند. اتم ثابت باین معنی است که وضعیت و شبکه اتمی خود را به آسانی تغییر نمیدهند و در این اتم ها تعداد پروتونها با عدد نوترونها برابر هستند و بالخصوص اتم هایی که دارای ۲، ۸، ۲۰، ۲۸، ۵۰، ۸۲ و یا ۱۲۶ هسته مرکزی باشند ثابت تر خواهند بود اما وقتی اتم های بسیار سنگین مانند اورانیوم $Uranium$ دارای ۹۲ پروتون با ۱۴۶ نوترون بدست آوریم هسته های آن کمتر ثابت خواهد بود و این اتم ها اگر در مجاورت همدیگر قرار گیرند انفجار حاصل میشود.

«در عصر حاضر هزاران رقم هسته اتمی غیر ثابت ساخته شده و در صنعت مورد

استفاده قرار گرفته است. بسیاری از این هسته ها ایزوتوپ $isotop$ میباشند باین معنی که در جرم و وزن اتمی اختلاف دارند اما در تعداد پروتون و عدد الکترون های

خارجی متشابه میباشند و از اجتماع آنها عناصر بسیار بدست می آید و بعضی از این عناصر بقدری بی ثبات هستند که دوام آنها فقط چند ساعت و یا چند ثانیه میباشد و از این حقیقت روشن میشود که تا کنون بچه علت فقط ۸۸ عنصر از انواع مختلفه عناصر در طبیعت بدست آمده است. در سالهای اخیر بعضی از انواع آتمی ساخته شده که تعداد الکترون در شبکه خارجی آنها از ۹۳ تا ۱۰۱ عدد میرسد.

«بعضی از آتمها در طبیعت بقدری ثابت هستند که عمر و مدت دوام آنها از پنج هزار میلیون سال تجاوز کرده است اما بعضی جوانتر هستند و از انتشارات رادیو آکتیو آتمهای سنگین بوجود آمده اند و امروزه دانشمندان میدانند که چگونه از یکنوع آتم نوع دیگر بدست آورند. وقتی یک هسته ثابت آتمی را از یک آتم پیچیده بیک آتم سنگین تبدیل نمایند ملیونها درجه حرارت و گرمی از آن منتشر و ساطع میشود و باین وسیله بمب آتمی قابل انفجار ساخته اند و شرح آن در گلوله باران کردن آتمها و شکافتن هستهها و امثال آنها بسیار پیچیده است. از این راه است که انسان در عصر حاضر توانسته است آرزو و خواب و خیال کیمیا گران عهد قدیم را در تبدیل یک عنصر بعنصر دیگر بر آورده سازد و در دنیای ذرات تسلط پیدا کند و بر اثر آن بخدمات شایانی در اکتشافات علمی و بررسی در مسائل اساسی و حیاتی نایل آید چنانچه فرضاً دانشمندی برای اینکه بداند گیاهان چگونه از کودها استفاده میکنند و غذای خود را از زمین بر میگیرند کافی است یک مقدار آتمهای ایزوتوپ رادیو آکتیف از قبیل فوسفور را در پای گیاهان بریزند و درجه جذب کودها و فوسفور را از یک یاخته بیاخته دیگر تحت معاینه و دقت قرار دهند و از نتایج آن در تکثیر و تولید محصولات کشاورزی بر خودار شوند.

دو نیروی الکتریکی و مغناطیسی در درون آتم

« اختلاف در خصوصیات مواد و عناصری که از طبیعت بدست می آید ناشی از اختلاف در ساختمان شبکه بیرونی آتمها است و این اختلاف از سه عامل اساسی سرچشمه گرفته است. یکی اینکه عدد الکترونها در یک آتم متناسب با مقداری است

که بتواند هسته‌های آتمی را خنثی و بی‌اثر سازد و از اینجهت با عدد پروتونها در این هسته برابر خواهد بود. دوم - الکترونها با دو نیروی الکتریکی و مغناطیسی بسوی هسته مرکزی جذب و کشیده میشوند و هر يك در مدار خود می چرخد. سوم - در چرخش الکترونها بدور هسته مرکزی نیروهای متعدد مداخله دارند و هر الکترون بوسیله نیروهای متفاوتی که در آتم موجود است چنان در مدار خود می چرخد که از چسبیدن به هسته مرکزی جلوگیری میشود و هر کدام عملی را انجام میدهد که از الکترون دیگر ساخته نیست. در آتم هلیوم دو الکترون در جهت مخالف یکدیگر می چرخند و بر اثر نیروهای الکتریکی و مغناطیسی درونی چنان تعادل پیدا می کنند که با آتمهای مجاور برای تشکیل ذره و مولکول ترکیب نمی پذیرند. Neون، آرگون Argon، کریپتون Krypton و کسنون Xenon که بترتیب دارای ۱۰، ۱۸، ۳۶ و ۵۶ الکترون میباشد عناصر بی خاصیت بشمار میروند. آتم سدیم Sodium با ۱۱ الکترون دارای وضعیتی است که میتواند به آتمهای دیگر مانند پوتاسیم Potassium و رابیدیوم Rabidium و سستیوم Cesium که بترتیب دارای ۱۹، ۳۷ و ۵۵ الکترون هستند جذب شوند و پهلوی همدیگر قرار گیرند و يك ذره یا مولکول تشکیل دهند.

« اما در بسیاری از ذرات اجسام نیروهای الکتریکی و مغناطیسی در میان هسته مرکزی و الکترونها چندان متعادل و متوازن نیستند و بر اثر آن نیروی اضافی سبب میشود ذرات مجاور یکدیگر قرار گیرند و این در صورتیست که ذرات نامبرده بوسیله شدت گرمی و حرارت در اهتزاز نباشند و حدود و ارتباط آنها با همدیگر نگسلد. ذرات آب که هر يك از دو آتم هیدروژن و يك اکسیژن ترکیب شده است در درجه زیر صفر چنان همدیگر را محکم و بشدت می چسبند که متبلور میشوند. يك آتم گاهی با بعضی آتمهای دیگر وقتی ترکیب میشود ذراتی تشکیل میدهند که در خاصیت از اجزای خود اختلاف پیدا میکنند. يك آتم سیلیکون Silicon وقتی با آتمهای دیگر سیلیکون ترکیب میشود یک نوع فلز متبلور بدست میدهد و وقتی با اکسیژن ترکیب

میشود ذرات شیشه‌ای و یا موادی که در شن و ریگ است پدید می‌گردد. آتم سیلیکون گرچه در شبکه الکترونها با آتم کاربون شباهت دارد اما استعداد و خاصیت ترکیبات کاربونی را فاقد می‌باشد. وقتی وضعیت و موقعیت آتمها در شبکه ذرات جابجا شود در خاصیت آنها تغییرات رخ مینماید. ذرات چند جسم مرکب که در نوع آتم متشابه اما در موقعیت و وضعیت آتمی شبکه‌ها مختلف باشند بنام ایزومر *isomer* نامیده میشوند. شبکه ساختمانی ذرات یک جسم وقتی از ۸۴ آتم آنهم از انواع مختلف ترکیب میشوند ذرات گنه گنه *Quinine* تشکیل می‌دهند و این ذرات برای کشتن میکربهای مالاریا بکار می‌رود اما وقتی در وضعیت آتمها در درون شبکه آن تغییر حاصل شود یکنوع دارو بنام کیندین *Quindine* حاصل میشود و این دارو در مداوای بیماری قلب مفید است.

«در صنعت دوا سازی متجاوز از یک هزار نوع طریقه مختلف برای تغییر در وضعیت و شبکه آتم های کاربون، هیدروژن و کلورین وجود دارد که از آنها د د ت . *DDT* بدست می‌آید و این ذرات برای نابود کردن حشرات مضر و زیانبخش بکار می‌رود. در این دارو وقتی موقعیت و نظم آتمها را تغییر دهند جسمی دیگر حاصل میشود که برای نابود کردن حشرات بمقدار زیاد مؤثر می‌گردد. مقصود توضیح از وسائل گوناگون علمی است که برای بدست آوردن ترکیبات مختلفه و دواجات متنوعه در صنعت جهت دفع آفات و یا مداوای بیماریها و امثال آنها در اختیار دانشمندان قرار گرفته است. در کشورهای متحده امریکا سالانه سه هزار میلیون دلار تر کیبات مختلفه شیمیائی از انواع و اقسام آتمها و ذرات ساخته و فروخته میشود. در هر چند سال یک نوع جنس و کالای تازه و نو ظهور از تر کیبات شیمیائی به بازار می‌آید از آن جمله نایلون *Nylon*، آستات سلولوز *Acetate Cellulose*، دد ت و پولیستر *Polystren* را میتوان نام برد. در صنعت پلاستیک سازی، منسوجات، دواجات، کودها و غیره هر سال تر کیبات تازه تر شیمیائی جای تر کیبات سابق را میگیرند و از این راه در بهبود محصولات نتایج سودمندی بدست می‌آورند. همه از آتمهائی ساخته میشود که

در طبیعت بطور فراوان بدست می آید. هر مقدار هیدروژن و اکسیژن در صنعت لازم شود از آب و همچنین اکسیژن و نیتروژن یا آزوت از هوا، کاربن از نفت و ذغال سنگ گرفته میشود. نود درصد قشر خارجی زمین از این آتمها یا از آتمهای دیگر تشکیل یافته است. در انگلستان سالیانه در حدود پنجهزار میلیون دلار محصولات پلاستیک مصرف میشود. (۱)

مقدار انرژی در آتم و فورمول آن

توضیحات دانشمند انگلیسی راجع بفعل و انفعالات در میان عناصر مختلفه اجسام و آتمها و اهمیت ترکیبات آتمی وطریقه شکافتن و ترکیبیدن هسته آتم و اکتشافاتی که در این زمینه تا کنون نصیب دانشمندان غربی شده مفصل است و باختصار نقل نمودیم و در خاتمه مناسب میدانیم قسمتی از تحقیقات این دانشمندان راجع بحقیقت وماهیت آتم و مقدار و فورمول انرژی آتمی را که بلسان ساده بیان کرده در زیر نقل نمائیم.

«حقیقت ماده و آتم عبارت از انرژی است و فورمول این انرژی را اینشتین Einstein در سال ۱۹۰۵ کشف نموده و بشرح زیر است :

$$E = M C^2$$

در این فورمول حرف E علامت انرژی، حرف m مقدار و کمیت جرم و ماده و حرف C سرعت نور میباشد و در آزمایش و تجربیات بوسیله دانشمندان مسلم شده است که وقتی هسته مرکزی را بوسائل علمی بترکانند فقط یک هزارم انرژی که در آن نهفته آزاد میشود و این مقدار ملیونها مرتبه افزون تر از انرژی است که بوسیله احتراق بدست می آید. (۲)

(۱) رجوع شود به ژرژ راسل کتاب What Man May be چاپ لندن سال

۱۹۵۷ صفحه ۲۲ و بعد.

(۲) فورمول انرژی آتمی که بوسیله اینشتین دانشمند فقید آلمانی بیان شده و در متن از طرف دانشمند انگلیسی نقل نمودیم از مهمترین اکتشافات علمی در سده بیستم بشمار

« انرژی گرمائی از انفجار شبکه بیرونی آتمها حاصل میشود . از انفجار آتمهای يك پوند (یا ۴۵۰ گرم) اورانیوم ایزوتوپ افزون تر از انرژی سه ملیون پوند ذغال سنگ بدست می آید. از این قبیل انرژی ها در آینده برای بکار انداختن ماشین آلات سنگین و موتور ها و پرواز هواپیما ها و حرکت کشتیهای بزرگ بر روی آبها و زیر دریا و امثال آنها بهره مند خواهند شد و اکنون دانشمندان در تهیه وسائلی هستند که بتوانند از انتشار رادیو آکتیویته در انفجارات جلوگیری نمایند. در عصر حاضر موفق شده اند از انفجار و شکافتن آتمها نیروی الکتریکی عظیمی بدست آورند و بهیای ارزانتر برای روشن کردن شهر ها و رفع احتیاجات عمومی در اختیار مردم قرار دهند و استفاده از این نیرو ها در آینده نزدیک همه جا عمومیت پیدا خواهد کرد . اکنون برای تولید الکتریسیته در انگلستان ماشین آلاتی بکار افتاده که از مصرف لااقل بیست ملیون تن ذغال سنگ در هر سال صرفه جوئی میشود . دردنیای کنونی مقدار بسیاری اورانیوم در طبیعت وجود دارد و یاخته های زنده نیز اورانیوم را بمقدار کثیر در خود ذخیره میکنند و در آب دریاها مواد اورانیوم پراکنده میباشد. (۱)

منظور ما در نقل از مطالب دانشمندان این بود که معلوم داریم در عصر حاضر چگونه حقیقت وجود و هستی در درون مواد و عناصر و موجودات عالم بوسائل علمی واضح و روشن شده و این حقیقت بنام آتم و یا انرژی آتمی نامیده میشود و آتم و یا انرژی نیز جز يك ذات بی جان چیز دیگری نیست و از این جهت جانب داری از وحدت وجود که در اصل و اساس عقاید و افکار متصوفان قرار گرفته از هر جهت باطل و بی معنی است. بحث از حقیقت وجود در تاریخ زندگی انسان وقتی بمیان آمد که موجودات عالم را بکثرت تعبیر میکردند و از حقیقت این کثرت بی اطلاع بودند و این حقیقت مجهول را بنام هستی مطلق با خداوند متعال تطبیق مینمودند اما اکنون واضح و روشن

میرود و میتوان گفت که اکتشاف مزبور و توضیحاتی که انیشتین راجع بقاعده نسبیت خصوصی و عمومی بیان نموده موجب شهرت جهانی وی شده است.

(۱) رجوع شور بکتاب ژرژ راسل صفحه ۵۰ و بعد .

شده که این موجودات همه و همه از اجزای بسیار ریز بنام آتم تشکیل شده اند . آتم نیز عبارت از انرژی است و این انرژی بی جان و بی عقل تابع قوانین طبیعی و فیزیکی عالم میباشد و یکی از قوانین آن فورمول معروف اینشتین دانشمند آلمانی است و در بالا نقل نمودیم و تعبیر از چنین انرژی بذات پروردگار جز کفر و بی دینی چیز دیگر نخواهد بود و این انرژی راهمه روزه در برابر رادیو و تلویزیون استفاده می نمائید و بوسیله آن از دورترین نقاط روی زمین کسب اطلاع می کنید.

اشخاصی که در تصوف تعصب دارند ممکن است بازهم از عقاید و افکار پوچ و بی اساس صوفیانه جانب داری نمایند و معتقد شوند که در باطن و درون همین انرژی آتمی حقیقتی نهفته که بهستی مطلق باید تعبیر شود. چنین عقیده قابل توجه نخواهد بود زیرا اولاً - متصوفان از وجود مطلق در باطن موجودات محسوسه عالم صحبت کرده اند و انرژی آتمی بوسیله حواس ظاهری قابل ادراک نیست . دوم - متصوفان مزبور از آتم و انرژی آتمی بی اطلاع بودند. سوم - در عصر حاضر تصور حقیقت دیگری در باطن انرژی آتمی آنهم حقیقتی که صاحب عقل و تدبیر باشد يك عقیده نو ظهور و بی دلیل است.

وحدت وجود در سازمان فلکی عالم

مطالبی که در بالا نقل نمودیم راجع باجسام بسیار ریز موسوم به آتم بود و این اجسام را با اصطلاح معروف از لحاظ میکروسکوپی و ذره بینی مورد تحقیق قرار دادیم اما برای اینکه بطلان عقاید متصوفه روشن تر شود مناسب میدانیم موجودات عالم را در اجسام بینهایت بزرگ یعنی از لحاظ ماکروسکوپی *Macroscopique* مطالعه نمائیم و این موضوع بسیار جالب دقت میباشد زیرا متصوفان وقتی از هستی مطلق و وحدت وجود صحبت نموده اند این وجود را در درون افلاک و ستاره ها قرار داده اند و وقتی سازمان فلکی عالم به ترتیبی که تصور کرده اند باطل گردد اساس عقاید آنان راجع بوحدت وجود ازهم پاشیده میشود .

شیخ محمود شبستری که هم حکیم و هم شاعر و هم متصوف بود راجع بافلاک عالم

وسازمان ستاره‌ها در آسمان بتفصیل پرداخته و ماچند بیت از کتاب کلشن راز را با تفسیری که شیخ محمد لاهیجی نگاشته در زیر نقل مینمائیم.

تفکر کن تو در خلق سماوات که تامل مدوح حق گردی در آیات
ببین یکره که تا خود عرش اعظم چگونه شد محیط هر دو عالم

« در آفرینش آسمانها تفکر کن و ببین که ایشان را بچه کیفیت آفریده اند و بچه نوع متحرک بحر کت دائمی گردانیده اند و روش هر یکی چگونه مختلف ساخته اند و از گردش ایشان چه اثرها و خاصیتها بظهور می آید و بواسطه این تفکر ممدوح حق گردی در آیات قرآنی و حق مداح تو شود چنانچه فرموده است که ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لاولی الالباب الذین یدکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار .

« یکبار ببین که عرش اعظم که بزرگترین جسم از اجسام عالم است و حکما آنرا فلك الافلاك و فلك اطلس یعنی ساده که هیچ کو کب بر آنجا نیست و فلك محدود میخوانند چگونه احاطه هر دو عالم نموده است و مراد بهر دو عالم دنیا و آخرت است که غیب و شهادت نیز مینامند و چنانچه عالم شهادت در اندرون او واقع است چه عرش کره ایست که احاطه بر جمیع اجسام دارد . عالم غیب نیز که آخرت است داخل او است چو حضرت نبوی علیه السلام فرمود ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمن و منها تفجرت الانهار پس البته جنت در اندرون او باشد و هر گاه که بهشت اندرونش باشد دوزخ نیز داخل او خواهد بود و ان جهنم لمحیطة بالکافرین پس محیط هر دو عالم باشد. چون در کلام الهی الرحمن علی العرش استوی و در حدیث نبوی صلی الله علیه وسلم و سقفها عرش الرحمن واقع شده است .

« این اجسام مدور که افلاك و کواکب اند و مدور بجهت آن گفته که کره اند از او یعنی از عرش در جنبش چرا اند یعنی بکره نیک نظاره کن و ببین که سبب چیست

که بحر کت عرش این باقی افلاك میگردند. بدانکه حر کت فلك الافلاك که فلك نهم است و بلسان اهل شرع عرش میخوانند حر کت شرقیه است یعنی از مشرق به مغرب حر کت میکند و بحر کت اولی از اینجهت مسمی است که اول حر کتی که دریافته میشود این حر کت است و فلك الافلاك باین حر کت یومی خود تمامت افلاك دیگر و کواکب را متحرك میگرداند و هر روز همه را گرد عالم برمی آرد چنانچه مشاهده نموده میشود.

«شیخ در اینجا میفرماید که سبب آنکه باقی افلاك و کواکب از او یعنی از فلك الافلاك در جنبش و حرکتند چیست بدانکه سبب این آنست که نفسی که محرك فلك الافلاك است در قوه و تأثیر بمرتبه ای رسیده که فلك الافلاك را با هر چه در ضمن اویند از افلاك ثمانیه و کواکب متحرك میسازد و اما تحريك فلك الافلاك بالذات است و تحريك باقی کواکب بالعرض و بعضی گفته اند که لزوم حرکت باقی افلاك مر حرکت فلك اعظم را همچو لزوم حرکت مظروف است حرکت ظرف را و فیه مافیه .

« چون حرکت فلك الافلاك چنانچه ایماء کرده شده حرکت شرقیه است فرمود زمشرق تا بمغرب همچو دولاب همی گردند دائم بی خور و خواب یعنی بحر کت فلك الافلاك این اجسام مدوره که افلاك ثمانیه و کواکبند دائماً همچو دولابی بیخور و خواب از مشرق تا بمغرب میگردند یعنی این حرکت از جانب مشرق است بسوی مغرب و از غایت عشقی که ایشان را است بتحصيل کمالی که برای آن مخلوق گشته اند نه پروای خوردن دارند و نه پروای خواب و بجان و دل مطیع امر و منقاد فرمان هستند.

« سرعت حرکت فلك اعظم بنوعی است که بهر شبانه روز تقریباً یکدور تمام گرد عالم مینماید و نزدار باب حکمت ثابت شده است که هشتاد هزار سال و کسری راه است که بیک شبانه روز قطع مینماید. چون باین حرکت یومی فلك اعظم باقی افلاك چنانچه ذکر رفت متحرك کند فرمود که:

وزاو افلاك ديگر هم بدینسان بچرخ اندر همی باشند گردان

«یعنی بحر کتی که فلک اعظم از مشرق بمغرب مینماید افلاك ديگر که افلاك ثمانیه اند هم بدینسان یعنی بهمین نوع حرکت فلک اعظم یعنی بتبعیت او از مشرق بمغرب بچرخ اند یعنی برقص و سماع معلق زنان میگردند . چون حرکت خاصه افلاك ثمانیه حرکت غربیه است که برخلاف حرکت فلک اعظم است فرمود که:

ولی برعکس دور چرخ اطلس همی گردند این هشت مقوس

« بدانکه چنانچه حرکت اصلی فلک اعظم از مشرق است بجانب مغرب حرکات اصلی این هشت افلاك کلیه دیگر برخلاف حرکت فلک اعظم است یعنی حرکات غربیه است که از جانب مغرب بجانب مشرق حرکت میکنند پس هر یکی از این افلاك ثمانیه را دو حرکت باشد یکی حرکت عرضی که بحرکت فلک اعظم از مشرق بمغرب میروند و یکی دیگر حرکت ارادی که حرکت اصلی ایشان است که از مغرب بمشرق بخلاف حرکت عرضی میروند . شیخ میفرماید ولی برعکس دور چرخ اطلس یعنی این افلاك ثمانیه را دو حرکت باشد یکی بی اختیار که به متابعت چرخ اعظم از مشرق بجانب مغرب چرخ زنان میگردند و یکی میروند باختیار خویش که برعکس دور چرخ اعظم از مغرب بجانب مشرق بحرکت ارادی خود میگردند . این هشت مقوس یعنی این هشت افلاك که کمان پشت اند زیرا که دایره اند . دیگر اینکه دایره هر فلکی از ایشان که منقسم میسازند هر قسمتی را قوس مینامند پس ایشان مقوس میباشد یعنی قوس و قزح کرده شده و افلاك ثمانیه بحرکت کلی که حرکت عرضی ایشان است مثل فلک اعظم هر یکی در شبانه روزی تقریباً یکدوره تمام میکنند اما حرکت این افلاك ثمانیه چون مختلف افتاده است ادوار هر یکی از ایشان بحسب حرکت خاصه نیز مختلف است .

همه انجم بر او گردان پیاده گهی بالا و گه پست او افتاده

« بدانکه مجموع افلاك يك کره است یعنی فلک است که چندین توپهای

است همچون توی‌های پیاز چنانچه در میان آن هیچ خالی نیست و هر تویی فلک علیحده و تمامت کواکب از ثوابت و سیارات در این فلک کلی اند. (۱)

این بود عقیده متصوفان در وحدت وجود راجع بسازمان فلکی عالم و این عالم مشتمل بر دنیا و آخرت بشکل پوست پیاز جوف یکدیگر قرار گرفته و از نه فلک تشکیل یافته است و زمین خاکی در مرکز این افلاک واقع شده و هشت فلک در طبقات بالای این زمین از مغرب بسوی مشرق می‌چرخند اما فلک نهم بر همه احاطه دارد و از مشرق بمغرب حرکت مینماید و هر فلک عبارت از یک جسم جامد و شفاف است و حاجب ماوراء نمیشد و بهمین جهت ستاره‌ها از همه جا نمایان است و عنصر تشکیل دهنده این افلاک غیر از عناصر چهارگانه زمین خاکی میباشد و ارسطو در کتاب متافیزیک یا الهیات بنام عنصر پنجم نامیده و این عنصر همه وقت ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد برخلاف چهار عنصر زمین خاکی که بیکدیگر تبدیل میشوند و در میان افلاک بهیچوجه خلأ وجود ندارد و هر کدام از افلاک دارای نفس و عقل میباشند و الا نه حرکت میکردند و نه از فلک نهم فرمانبردار بودند و ستاره‌ها در افلاک قرار گرفته‌اند و هر کدام چسبیده بفلک مربوط بخود میباشد. حکیم طوسی که بتناسب معلومات زمان خود در هیئت و ریاضیات بی نظیر بود سازمان فلکی عالم را بشرحی که نقل نمودیم در کتاب شرح اشارات پذیرفته و قسمتی از عبارات این حکیم را در زیر نقل میکنیم:

« فاما لا فلک فکثیرة و الطريق الی اثباتها الاستدال بحركات الكواکب الموجودة بالرصد بعد تمهید الاصول الحکمیة و هی اسناد کل حرکت الی جسم یتحرك بها بالذات و یتحرك ما یتحوی علیه بالعرض و وجوب الاتصال فی الحركات الفلکیة المستدیرة البسیطة و وجوب التشابه فیها و امتناع الخرق و الا لتیام علی اجرامها . وقد اختلف اهل العلم فی عددها اختلافًا لا یرجى زواله بعد ان قسموها الی کلیة یتظهر منها حرکت واحدة اما بسیطة او مرکبة و الی جزئیة تنفصل الکلیة الیها .

(۱) رجوع شود بکتاب شرح گلشن راز لاهیجی چاپ سال ۱۳۳۷ صفحه ۱۶۸ و بعد.

و القدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع مركز الارض . واحد منها وهو المحيط بالكل . فلك الثوابت فانه مما لا بد منه و ان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا و هذا الفلك هو ايضا فلك البروج و سبعة للسيارات السبعة على الضد المشهور و ان كان فيه ايضا خلاف و المتاء خرون زادوا فلکا آخر غير مكوکب يحرك الكل بالحركة اليومية و جعلوه محيطا بالكل . و المعلم الاول ذکر ان عدد الجميع يقرب من خمسين معافوقه . (۱)

خواننده گرامی بخوبی اطلاع دارد که سازمان فلکی عالم از هر جهت باطل است و چنین افلاك وجود خارجی ندارند و از اوهام و خیالات متفکران عهد قدیم پدید آمده اند و حقیقت این است که ستاره ها در آسمان پراکنده هستند و همه نیز از قانون جاذبه عالم پیروی مینمایند و هر کدام دارای میدان مغناطیسی است و در مدار مخصوص خود می چرخد و دانشمندان غربی بقدری در حقیقت قوانین مربوط بسیر و حرکت ستاره ها وارد شده اند که این قوانین را در فرستادن موشک های هدایت شونده بقضا مورد استفاده قرار داده اند و بفکر مسافرت بستاره ها افتاده اند و ماه های مصنوعی بمدارات زمین فرستاده اند و از این موضوع در بخش اول کتاب توضیح داده ایم و تکرار را بی لزوم میدانیم اما حکمای متصوفه سازمان فلکی عالم را از مسلمیات می پنداشتند و حتی عوالم غیبی از دنیا و آخرت و بهشت و دوزخ را در درون این افلاك قرار میدادند و عبارت شیخ محمد لاهیجی را در این خصوص نقل نمودیم و چنین عقیده بر خلاف شرع اسلام است و بحث از چگونگی این عوالم شرعاً ممنوع میباشد چه رسد باینکه جا و مکان برای بهشت و دوزخ در درون فلك الا افلاك تعیین نمایند . در این صورت است که با باطل شدن سازمان فلکی عالم عقیده به آخرت و معاد متزلزل میشد و حال اینکه این عقیده از ضروریات دین اسلام است و بحث در خصوصیات آن جایز نیست

(۱) رجوع شود بشرح اشارات حکیم طوسی جلد سوم چاپ ۱۳۷۹ هجری قمری صفحه ۲۱۲ . همچنین به گواشون Goichon ترجمه فرانسه کتاب الاشارات والتنبیه ابن سینا چاپ ۱۹۵۱ پاریس صفحه ۴۱۹ و بعد.

و قبول آن اجباری و تعبدی است همچنانکه بحث از حقیقت روح و یا کنه و ذات باری تعالی شرعاً ممنوع شده است و همه این اختلاف گوئی متصوفان از عقیده بوحدت وجود پدید آمده است اما دانشمندان فقهی و متکلمان ارجمند اسلامی موجودات عالم از زمین و آسمان را مخلوق و آفریده باری تعالی میدانند و خالق و مخلوق را جدا و منفک از یکدیگر می پندارند اعم از اینکه آسمان از افلاك تشکیل شده و یاستاره ها در فضا پراکنده باشند کوچکترین خلل و اختلاف نسبت بعقاید دینی حکمای غیر متصوفه اسلامی پدید نخواهد شد و بهمینجهت است که این حکما از مکتب مشائیین و افکار ارسطو حکیم یونانی پیروی نموده اند زیرا این حکیم در کتاب متافیزیک قسمت الهیات صریحاً معتقد شده که خداوند جدا از موجودات و محسوسات میباشد و عبارت وی را از متن ترجمه فرانسه بفارسی تبدیل مینمائیم و در این عبارت چنین مینویسد (بنابراین بایستی يك ذات سرمدی و جدا از موجودات محسوسه باشد و این همان است که درپیش باثبات رسانیدیم و معلوم داشتیم که این ذات بهیچوجه تجزیه و تقسیم نمی پذیرد و از داشتن حجم و فسخه مبرا و منزّه میباشد) . (۱) ارسطو در عبارت بعدی این کتاب جمله ذات سرمدی را بمبدأ اول و خداوند تعبیر کرده است . از مطالبی که نقل نمودیم بطلان عقیده بوحدت وجود از هر جهت واضح و روشن گردید و بتوضیح دیگر حاجت نداریم و بتحقیق راجع بجذبه و عشق صوفیانه و حقیقت آن مبادرت مینمائیم .



بخش چهارم

جذبه و عشق صوفیانه و حقیقت آن

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

جلال الدین موای

جوهر عشق ار تو را بودی یقین
بگذری از کفر و از ایمان و دین
آن زمان تو عشق را لایق شوی
عشق حق را عاشق صادق شوی

فریدالدین عطار

فاش میگویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

خواجہ حافظ شیرازی

تعریف جذبه و عشق در اصطلاح صوفیان

در مطالب پیشین توضیح دادیم که طریقهٔ تصوف بر چهار پایه و چهار عقیده قرار گرفته است. یکی اینکه موجودات محسوسه عالم همه نمود بی بود هستند و از اندیشه و وهم انسانی پدید آمده‌اند و هیچکدام حقیقت خارجی ندارند. دوم اینکه حقیقت این موجودات برای انسان قابل ادراک نیست و این حقیقت عبارت از خداوند است. سوم اینکه موجودات عالم همه مجذوب حق میباشند و از اینجهت حق تعالی در واقع معشوق انسان است و انسان در صورتیکه تعینات و تشخیصات زنده گی را

ترك كند ميتواند در باطن خود بديدار جمال حق نايل آيد. چهارم اينكه انسان فقط بنيروى مكاشفه ميتواند بحق و حقيقت واصل شود و اين نير و بالاتر از عقل و منطق قرار گرفته است.

از دو عقیده اولیه بتفصیل توضیح دادیم و اکنون باید راجع بعقیده سوم که در اصطلاح صوفیان بعشق و عاشقی معروف شده بتحقیق پردازیم. اکثر شعرای صوفیه در بسیاری از اشعار خود سه عقیده مزبور را در یکجا و معاً یاد نموده اند و هر سه را بیکدیگر مربوط ساخته اند از آن جمله جلال الدین مولوی است که در شعر خود آورده و چنین میگوید جمله معشوق است و عاشق پرده ای مقصود وی در این بیت از لفظ (جمله) عبارت از خداوند و از واژه (عاشق) موجودات عالم است و این عاشق و یا این موجودات را به پرده تشبیه کرده و پرده نیز حجاب و مانع از دیدار حق میباشد. بنابراین مولوی شاعر ایرانی در يك مصراع از شعر خود هر سه عقیده صوفیه یکی وحدت وجود دوم و همی بودن موجودات و سوم موضوع عشق و عاشقی را در یکجا جمع آورده است.

اما عشق و عاشقی صفت انسانی است نه از اوصاف خداوند باشد و این صفت از جانب خدا نسبت بانسان و یا نسبت بموجودات عالم بنام جذبه و فیض حق موسوم شده است شیخ محمود شبستری این دو اصطلاح را در شعر خود آورده و چنین میگوید.

و گر نوری رسد از عالم جان ز فیض جذبه یا از عکس برهان

شیخ محمد لاهیجی در کتاب شرح گلشن راز در تفسیر این بیت شرحی نگاشته و در زیر نقل مینمائیم.

«یعنی اگر هدایت و عنایت الهی رهبری گردد و نور واردات و الهامات و کشش و جذبۀ الهی و علوم لدنی از عالم جان که مقام الوهیت و مرتبه اسماء است و حیات و علم و تمامت صفات کمال از او بر موجودات فایض است برسد و رسیدن این نور که سبب کشف مستوره میشود بدو طریق میتواند بود یکی بفیض جذبه و جذبه عبارت است

از نزدیک گردانیدن حق مربنده را بمحض عنایت ازلیت ومهیا ساختن آنچه در طی منازل به آن محتاج باشد بی آنکه زحمتی و کوششی از جانب بنده باشد اللهم ارزقنا وطریقه جذبه راه انبیا واولیاء است. دوم عکس برهان وبرهان دلیل است و طریق دلیل عکس طریق جذبه است که جذبه عدم اعتبار وسائل است و دلیل اعتبار وسائل و عکس برهان اضافه بیانی است یعنی عکس جذبه که برهان است. (۱)

مقصود ما در نقل از کتاب شرح گلشن راز قسمت اول عبارت است که فیض خداوندی را بنام جذبه نامیده است وجذبه بمعنی کششی است که بعیده متصوفان در باطن وضمیر انسانی از جانب حق تعالی میرسد وشخص را مجذوب حق مینماید و لازمه چنین جذبه و کشش عبارت ازعلاقه وعشقی است که درانسان برای دیدار حق وتقرّب بخدایتعالی پدید می آید.

بنابر این در بحث از موضوع عشق صوفیانه وتوضیح از حقیقت آن کافی خواهد بود راجع بجذبه و کشش باطنی انسان بتحقیق پردازیم و معلوم بداریم که چنین جذبه وعشق در درون انسان وجود دارد یانه واگر وجود دارد حقیقت آن چیست .

عشق وعاشقی نسبت بخداوند بر خلاف شرع اسلام

تردید نیست که عشق و عاشقی نسبت بخداوند متعال با هیچیک از موازین

(۱) شارح در عبارت متن لفظ عکس را در جمله (عکس برهان) بمعنی ضد ومعکوس جذبه تعبیر کرده و با کسر سین خوانده است و معتقد شده که منظور از لفظ عکس عبارت از معکوس جذبه خداوندی است وحال اینکه در این تفسیر اشتباه کرده و حرف سین در لفظ عکس باید با جزم وسکون خوانده شود ومنظور شبستری از این لفظ عبارت از موجودات محسوسه عالم میباشد وجمله (عکس برهان) عبارت از برهانی است که از عکس یعنی از محسوسات گرفته شده باشد وجنین برهان غیر از جذبه الهی است وشبستری در دو بیت زیر لفظ عکس را بمعنی موجودات محسوسه وعالم مصطلح ساخته است و چنین گوید.

هر آنچیزی که در عالم عیان است	چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
عدم آینه عالم عکس انسان	چو چشم عکس دروی شخص پنهان

شرعیه مطابقت ندارد و چنین عشق بعقیده دانشمندان فقهی از صفات نفسانی است و میان خالق و مخلوق تجانس و سنخیت وجود ندارد و انسان نمیتواند نسبت بخدای تعالی و دیدار جمال وی عشق ورزد و دل‌باخته شود. (۱)

(۱) راجع بموضوع عشق و عاشقی در اصطلاح صوفیانه اخیراً رساله‌ای در ۷۰ صفحه بقلم آقای سید ابوالفضل برقمی انتشار یافته و در این رساله بتفصیل توضیح داده‌اند که عقاید متصوفه بالخصوص موضوع عشق و عاشقی از هر جهت برخلاف شرع و عقل و نقل میباشد و عبارت رساله را در زیر نقل مینمائیم.

« خداوند جسم و جوهر و عرض نیست و زمان و مکان و کیفیتی ندارد و او را حدود و زائف و خط و خال و قد و قامت و رخساره و صورت نیست تا کسی عاشق رخساره او شود زیرا صورت و غیر آن از صفات امکانی و نقص است. میان خلق و خالق تجانس و تناسب نیست. اگر عشق خدا حقیقت داشت چرا بچنین چیز مهمی در قرآن دعوت نشده و چرا علی علیه السلام در خطبه ۱۰۸ نهج البلاغه از آن مذمت کرده و فرموده من عشق شیئاً امرض قلبه و خرق الشهوات عقله.

محقق محترم در این رساله ایبانی چند در رد عقاید صوفیه از یکی از دانشمندان ارجمند فقهی نقل کرده و ما بعضی را در ذم عشق و عاشقی در زیر درج مینمائیم.

عشق پس در ساحت الله نیست	غیر حب را اندر آنجا راه نیست
عشق شد وصفی ز اوصاف بشر	آنهم از دلدادگی با یکدیگر
عشق ز اوصاف نفسانی بود	لیک حب ز اوصاف عقلانی بود
عشق نبود جز در اشکال و صور	غیر آن باشد مجاز مشتهر
کس نگوید عاشقم بر حال او	بلکه گوید عاشقم بر خال او
کس نگوید عاشقم بر سیرتش	بلکه گوید عاشقم بر صورتش
کس نگوید عاشقم بر آن کمال	بلکه گوید عاشقم بر آن جمال
یوسفان را در جهان عاشق بسی	عاشق احمد نشد اما کسی

آقای برقمی در پایان رساله عشق و عاشقی دوجدول ترتیب داده‌اند هر يك مشتمل بر چهار صفحه و هر صفحه دارای دو ستون است. در یکی خلاصه‌ای از عقاید صوفیه و در دیگری عقاید شیخیه را نقل نموده‌اند و در برابر هر عقیده مخالفت آن را با اصول شرعیه توضیح داده‌اند و این دوجدول بسیار جالت دقت و مطالعه آن سودمند و مفید میباشد.

اما در این موضوع حقیقتی است که تا کنون مکتوم مانده و توضیح از آن منوط با کشفاتی بود که در علوم معاصر روشن شده است و باید بتفصیل نقل نمائیم. گرچه عشق بخداوند شرعاً جایز نیست بلکه مذموم است و علاقه روحی نسبت بهر شخص اگر با اعتدال باشد بنام محبت نامیده میشود و چنین محبت همه جا ممدوح است و این علاقه بحالت افراط دور از عقل و ناپسند مییابد اما ما عقیده داریم که عرفا و شعرای صوفیه امثال مولوی، شبستری، هاتف اصفهانی، خواجه حافظ شیرازی، فریدالدین عطار و شاه نعمت الله ولی در اشعار عاشقانه خودشان هیچکدام تحت تأثیر عشق شهوانی قرار نگرفته اند و همه صاحب فضل و کمال و دارای صفات حسنه و اخلاق پسندیده و صفای ذهن و خاطر بودند و همه نیز مجذوب یک نیروی باطنی و درونی قرار داشتند اما در حقیقت این نیرو و اشتباه افتاده اند و آنرا بیجهت مجذبه خداوند و یا جلوه حق تعالی تعبیر نموده اند و حال اینکه این نیرو یک نیروی حیاتی است و با مرگ انسانی از میان میرود و چون از حقیقت آن بی اطلاع بوده اند آن را مجذبه الهی تعبیر کرده و به آن عشق ورزیده اند و این نیرو در واقع یک مجذبه مادی و کششی است که از جریان الکتریسیته و برق در بدن انسانی پدید می آید و برای تحقیق از آن باید قبلاً از عوامل اصلی حیات در بدن انسان توضیح دهیم.

عوامل سه گانه حیات در بدن انسان

برای توجه در حقیقت مجذبه و کشش درونی انسانی که هر شخص را مجذوب خود میدارد باید قبلاً از نیروهای مختلفه بدن که در تولید حیات و زنده گی و حفظ و نگهداری آن نفوذ دارند توضیحات دهیم و از اینجهت قبلاً شرحی را که پففر دانشمند امریکائی در کتاب خود نگاشته ترجمه و در زیر نقل مینمائیم:

« اجزای بدن شما در هر زمان میمیرند و اجزای تازه و نو بجای آنها زاییده میشوند. برای اینکه خون بدن شما پیوسته نوزاد و تازه باشند سه ملیون عدد یاخته و گلوبول قرمز خون در هر ثانیه می میرند و بجای آنها سه ملیون عدد در همان مدت متولد میشوند. ذخیره مواد چربی در بدن مانند انبار کالا و خواربار در عید آخر سال

است که دائماً خالی و سپس پرمیشود. ذرات قندی پیوسته از بین می روند و بجای آنها بوسیله فعل و انفعالات حیاتی ذرات تازه تر پدید میشوند. همین جریان در عضلات، پوست، پی ها، عصبها و شریانهای خون اتفاق می افتد و حتی در استخوانها که بنظر شما از همه اعضای دیگر بدن کمتر فعالیت دارند يك تغییر و تبدل دائمی رخ مینماید و بحساب دقیق معلوم شده است که در هر هفت سال همه ذرات و یاخته های بدن به اعضا و اجزای جدید تبدیل میشوند و حتی يك ذره از آنچه در هفت سال قبل بود دیده نمیشود. بدن شما در حقیقت بمنزله یک دستگاه ماشین است که نیرو و انرژی از طریق تغذیه و احتراق تولید میکند و برای بکار انداختن آن مصرف میشود. مسلم است که این بدن بحالت کار و فعالیت انرژی بیشتری احتیاج دارد و بطور کلی هر عضو و دستگاه بدن برای اینکه زنده بماند باید کار کند و فعالیت داشته باشد.

« اما حیات وزنده گی در بدن شما بیشتر بیک گرداب رودخانه شباهت دارد تا بدستگاه يك ماشین و آب در این گرداب پیوسته در تبدیل و تبدل است و هر چند ثانیه خالی میشود و بجای آن از آب تازه پرمیگردد اما در شکل آن تغییری حاصل نمیشود. بدن شما مانند این گرداب در تغییر دائمی است اما دماغ و مغز سر شما است که اجزای بدن شما را بحالت توازن و اعتدال نگاه میدارد و از این جهت وقتی در فعالیت حیاتی يك قسمت از اعضای بدن اختلال رخ میدهد و موازنه برهم میخورد احساس ناراحتی مینماید و درصد برمی آید بهر قیمت باشد موازنه و تعادل را بدست آورید چنانچه فرضاً ماده قندی یکی از مواد تولید کننده انرژی در بدن است و همه وقت يك اندازه و مقدار معین از آن باید در بدن موجود باشد نه بیشتر و نه کمتر و مختصر تغییر و یا کسر و اضافه از این مقدار اثرات ناگواری در خون پدید می آورد اما دماغ و مغز سر شما قبلاً بوسائل بیولوژی که در اختیار خود دارد اطلاعات لازم از این اختلال احتمالی را کسب میکند و از مقدار ماده قندی بدن آگاهی می یابد و مانند يك خلبان ماهر و دقیق در تعدیل آن میکوشد و قند اضافی را می سوزاند و از طریق روده ها خارج مینماید و اگر کمتر باشد از ماده ذخیره شده ترمیم و جبران میکند. دماغ و مغز سر شما ضمناً

تنفس و ضربان قلب را نیز منظم و معتدل مینماید و مراقبت دارد تعداد تنفس در هر دقیقه از ۱۷ تا ۲۰ مرتبه و یا ضربان قلب از ۷۰ مرتبه تجاوز نکند و درجه حرارت بدن در حدود ۹۸ درجه و شش دهم فهرنهایت ثابت باشد.

«وظیفه عمده دماغ در این است که برای اطلاع از احوال اجزا و اعضای بدن همیشه بحالت آماده باش باشد و برای کسب این اطلاعات بمنزله مرکز فرماندهی است که با همه قسمت‌های بدن در ارتباط است و این ارتباط بر اثر فعالیت ملیون‌ها یاخته و سلول زنده بدن حاصل میشود و از آنها در حقیقت یک شبکه خبرگزاری دقیق تشکیل یافته است.

«یک یاخته عصبی بمنزله یک سیم زنده‌ای است که از یک طرف برق و الکتریسیته تولید مینماید و از طرف دیگر تأثرات و تکان‌های حسی را در بدن نقل و انتقال میدهد این یاخته‌ها همه وقت دارای بار الکتریکی هستند و برای عمل و فعالیت آماده می باشند و هر کدام مانند یک دستگاه مولد برق و یک باتری زنده است و بوسیله ترکیبی از اکسیژن و ماده قندی بکار می پردازد و مصرف الکتریسیته را ترمیم و جبران میکند. الکتریسیته و برق در وقت مصرف مانند این است که در یاخته‌ها جرقه حاصل شود و آتش بگیرد و تکان‌ها و تأثرات حسی را از آلات حاسه بدن بمغز سر و بالعکس نقل و انتقال میدهد.

«قطر نازکترین تار عصبی در حدود یک در ۲۵۰۰۰ از یک اینچ میباشد و سرعت جریان الکتریسیته و یا انتقالات حسی در این تارها در حدود یک فوت در هر ثانیه و یا دو سوم میل در هر ساعت است اما این سرعت در طولترین عصبها که قطر آن ده برابر بیشتر است در هر ثانیه در حدود ۱۵۰ یارد و یا در هر ساعت ۳۰۰ میل میباشد. تارهای عصبی ضخیم‌تر بدن دورترین اعضای بدن را بامغز مربوط میسازد اما تارهای بار یک قسمت‌های مجاور را ربط میدهد. این تفاوت سبب شده که پیامها و تأثرات حسی در فاصله‌های مختلفه از اجزای بدن بیک اندازه و سرعت بدماغ می رسند. وجود این یاخته‌ها و این نظم و دقت درونی در مغز سر سبب شده که بدن همه

وقت از حوادث و اتفاقات خارجی آگاهی پیدا نماید. (۱)

نیروی مغناطیسی در بدن انسانی

از آنچه نقل نمودیم واضح و روشن گردید که بدن و جسم زنده انسانی بمنزله يك کارخانه بسیار دقیق و پیچیده‌ای است که عوامل طبیعی و نیروهای متعددی در کار و فعالیت آن دخالت دارند و از این عوامل بعضی دینی است و از مورد بحث ما بیرون است و بعضی دیگر مادی و جسمانی است و عمده آن بر سه قسم میباشد. یکی برق و الکتریسیته در عصبها و یاخته‌ها. دوم - جریان خون. سوم - زاد و ولد و رشد و نمو یاخته‌های بدن است. از دو عامل اولیه دو حرکت دایره‌ای و دورانی دائمی و از عامل سوم حرکات موضعی و محلی پدید می‌آید. حیات در جسم زنده از همکاری دقیق این سه عامل حاصل میشود.

هر يك از عوامل سه گانه مزبور برای انجام منظور و مقصودی پدید آمده‌اند اما از هر کدام نتایج ثانوی نیز حاصل میشود و در شعون حیاتی بدن چلوه بارزی پیدا میکند از آن جمله در علم فیزیک ثابت شده که جریان الکتریسیته وقتی دورانی و دائره‌ای باشد در محیط خود نیروی مغناطیسی بوجود می‌آورد و از این نیرو در صنعت استفاده مینمایند چنانچه در دستگاه تلفون و رادیو و گراموفون سیمهای نازک دور قرقره و بوبین پیچیده شده و الکتریسیته وقتی از یکطرف سیم وارد و از طرف دیگر خارج میگردد نیروی مغناطیسی پدید می‌آورد. تردید نیست که جریان الکتریسیته در عصبها و پی‌ها و یاخته‌های بدن اغلب بحالت دایره‌ای است و هر جریان فرضاً از یاخته زیر جلد و پوست بدن شروع شده و بدماغ و مغز سر واز آنجا بوسیله عصب و یاخته محرکه بعضله میرسد و از این حالت است که جریان الکتریسیته در عصبها همه جا يك حالت دایره‌ای و دورانی پیدا کرده‌اند و بر اثر آن نیروی مغناطیسی و یامانیسم در هر شخص آنها با امواج مختلفه پدید می‌آید و موجبات علاقه و الفت

(۱) رجوع شود به جان پفر John Pfeiffer کتاب The human brain

چاپ امریکا سال ۱۹۵۵ صفحه ۲۰ بعد.

ویگانگی را در میان افراد انسانی افزونتر میدارد.

یاخته‌های بدن و گلوبولهای خون بشری که از دانشمندان آمریکائی نقل کردیم پیوسته در زاد و ولد و مرگ و میر و تجدید و تجدد هستند و اساساً رشد و نمو بدن نتیجه اضافه شدن و بزرگ شدن یاخته‌ها و سلول‌ها میباشد و این رشد و نمو دائمی بدن است که هر شخص را تحت تأثیر خود قرار میدهد و مجذوب خود میدارد. خواننده گرامی میتواند از مطالعه در تصویر شماره ۵ مراحل مختلفه را که يك یاخته یا سلول بدن تا رشد کامل خود طی میکند ملاحظه نماید. زاد و ولد و مرگ و میر یاخته از طریق تقسیم بدو قسمت انجام میشود.

تردید نیست که جریان خون در بدن با الکتریسیته قلب رابطه نزدیک دارد و پزشکان در عصر حاضر میتوانند بوسیله دستگاه مخصوصی که بنام کاردیو گراف نامیده شده از شدت و ضعف الکتریسیته قلب و امواج آن اندازه گیری نمایند و در تشخیص بیماری و معالجه آن استفاده بکنند.

اما از سه عامل اصلی مزبور آنچه در بدن اهمیت بیشتری دارد همکاری و هم بستگی دقیقی است که در عمل و وظایف این سه عامل وجود دارد. اکسیژن و مواد غذایی از گردش خون به یاخته‌ها و سلول‌ها و نسوج بدن می‌رسد. ادراکات حسی و عقلانی از جریان الکتریسیته در یاخته‌ها و سلول‌ها و عصبها و پی‌ها حاصل می‌آید. از رشد و نمو و زاد و ولد ملیاردها یاخته‌های بدن و دماغ و مغز سر حیات و زندگی پدید می‌شود. از همکاری در میان سه عامل مزبور است که نشئه حیات بی‌معنی واقعی آن حاصل میگردد و این همکاری هر اندازه دقیقتر و کامل‌تر باشد لذت زندگی و نعمت حیات و سلامت بدن مطلوب‌تر و افزون‌تر خواهد بود و از آن جذبه و کشش درونی در انسان پدید می‌آید و باید باختصار توضیح دهیم.

حقیقت جذبه و کشش درونی در انسان

بنا بر این واضح گردید که اولاً - محافظت و نگاهداری نشئه حیات در بدن متوط و وابسته به همکاری دقیق در میان سه عامل اصلی‌ای است که در بالا توضیح دادیم.

دوم - نشئه حیاتی مزبور از رشد و نمو و زاد و ولد پیوسته و دائمی ملیاردها یاخته‌ها و سلول‌های بدن حاصل می‌آید. سوم - این نشئه حیاتی گرامی‌ترین و عزیزترین و نزدیکترین حقیقت در بدن انسانی نسبت به هر شخص می‌باشد و هر کس را مجذوب خود میدارد و هر جاندار در هر زمان علاقه دارد این نشئه حیاتی و یا این نعمت ارزنده و گرانبها را از مخاطرات و عوارض گوناگون محفوظ بدارد و بهمین جهت است که هر شخص و هر ذی روح در حفظ حیات و دفاع از جان و نفس خود می‌کوشد و در این کوشش از هر نوع فداکاری و جان بازی مضایقه ندارد.

مقصود این است که حیات و نشئه حیاتی در جسم زنده تحت تأثیر سه عامل اساسی مزبور قرار گرفته و این سه عامل بطور دقیق و پیوسته با همدیگر همکاری مینمایند و بر اثر آن نیرو و کششی در باطن و درون انسانی پدید میشود و این نیرو همان جذبه باطنی است که شخص را مجذوب خود میدارد و شعرای متصوفه بیشتر از همه تحت تأثیر آن قرار داشتند و چون از حقیقت آن بی اطلاع بودند با شبهه افتاده و بجذبه الهی و فیض خداوندی تعبیر کرده‌اند.

برای اینکه خواننده گرامی از حقیقت نیرو و جذبه باطنی مزبور آگاهی بیشتر حاصل نماید مثالی را بیان میداریم. بدن انسان و یا هر جسم زنده بیک کارخانه صنعتی شباهت دارد که ماشین آلات و چرخها و دستگاه‌های متعدد آن بوسیله نیروی برق و الکتریسیته کار میکنند اما تفاوت آن از جسم زنده یکی در این است که دستگاه دماغ و مغز سر و ادراکات حسی و عقلانی را فاقد میباشد و دیگر اینکه ماشین آلات کارخانه مزبور بی جان است و هر چه استعمال میشود فرسوده میگردد و بدل مایتحلل نمیرسد. اکنون تصور کنید از یک کارخانه پارچه بافی و نخ ریزی و یا اتومبیل سازی دیدن مینمائید. در این کارخانه هزاران کارگر بکار مشغول هستند و ماشینها و موتورها باقسام مختلفه بوسیله نیروی برق در حرکت و گردش میباشند و این حرکت‌ها و نیروها بوسیله تسمه‌ها از یک موتور بموتور دیگر و یا بماشین آلات دیگر و از یک تالار بتالار دیگر نقل و انتقال پیدا میکنند. از این حالت است که در کارخانه

هیا هو و غوغا و جنب و جوش مخصوصی مشاهده و احساس مینمائید و تحت تأثیر این هیاهوها و این جنب و جوشها قرار میگیرید و شاید خودتان را در عالم دیگری می‌یابید مانند اینکه در آتمسفر محیط شما تغییر ناگهانی رخ داده است.

دستگاه زنده بدن شما نیز همین حالت کارخانه را بوجه شدیدتر و دقیقتر دارا میباشد و جریان پیوسته الکتریسیته در عصبها و پی‌ها و یاخته‌های بدن و از همه بالاتر حرکات موضعی و محلی و زاد و ولد و رشد و نمو میلیاردها یاخته‌ها و گلوبول‌ها و بالاخره جریان برق و تولید انرژی و نیروی گرمائی در بدن که بصورت کالوری از تغذیه یاخته‌ها و نسجه‌ها و احتراق مواد قندی و چربی و فعل و انفعالات دیگر شیمیائی حاصل میگردد شما را تحت تأثیر قرار میدهد و بخود مجذوب میدارد. این جاذبه و کشش در شما همان جاذبه حیاتی و کششی است که میتوانیم بنام نشئه حیاتی موسوم بداریم اما شما وقتی میتوانید از وجود چنین جاذبه و کشش باطنی آگاهی حاصل نمائید که بباطن خود توجه نمائید و وسائلی را که متصوفان در طریقه سلوک عرفانی بیان داشته‌اند به موقع عمل و اجرا گذارید باین معنی که رابطه خودتان را از محیط خارج قطع نمائید و ذهن و فکر و دماغ و مغز سر خود را از شواغل نفسانی و یا از مشاغل زندگی فارغ سازید. در این صورت است که وجود جاذبه و نیروی باطنی خود را بالعیان مشاهده می‌نمائید بی آنکه احتیاج پیدا کنید از مکاشفه و علم حضوری استمداد کنید و این موضوعی است که در بخش پنجم باید بتفصیل مورد بحث و تحقیق قرار دهیم.



بخش پنجم

حقیقت مکاشفه و اشراق

مکاشفه بعقیده متصوفان

دربخش چهارم توضیح دادیم که بعقیده متصوفان فقط جذبۀ درونی و فیض الهی است که میتواند نیروی کشف و مکاشفه را در شخص سالک پدید آورد و دیده باطنی وی را برای مشاهده حق تعالی باز نماید و حجاب و مانع را در تقرب بخداوند از میان بردارد. چنین جذبۀ وقتی حاصل تواند بود که انسان از ماسوی الله بگذرد و خودی را از خود دور کند و بشرائط خدمت و عزلت و خلوت و صحبت مرشد کامل قیام نماید. در این صورت است که استعداد فطری برای درک فیوضات ربانی و تجلیات آثاری و افعالی و صفاتی و ذاتی در وی بظهور میرسد و فواصل امکانی در میان او و حضرت الهی از میان بر میخیزد و از فنا فی الله به بقاء بالله میرسد.

مقصود این است که حالت مکاشفه و کشف و شهود در مستعدان از اهل طریقت وقتی پدید آید که شرائط اخلاص را بشرحی که در کتب صوفیان معلوم و مشخص شده بموقع عمل بگذارند و از جمله این شرائط در درجه اول مراقبه در مدت چهل روز یا یک اربعین میباشد و در این مدت است که سالک عارف با ایمان راسخ و بقصد قربت در عزلت می نشیند و ذهن و خاطر خود را از هر گونه شواغل نفسانی فارغ می دارد و باطن توجه مینماید و در ذکر و تسبیح و تحلیل و تضرع و زاری بدرگاه الهی بقدری پایداری و مداومت و افراط میکند که از شدت خستگی بحالت سجود از خود بیخود میشود و بخلسه و خواب و خیال می افتد کانه بین النوم والیقظه و در این موقع

حالاتی بروی دست میدهد و در این حالات است که و هم و خیال را حقیقت میپندارد و از این راه بمطلوب و معشوق خود میرسد و مثال آن مکاشفاتی است که برای شیخ محمد لاهیجی عارف سده نهم هجری شارح گلشن راز دست داده و در کتاب خود نقل کرده و از مطالعه در این حالات حقیقت مکاشفه برای خواننده گرامی واضح و روشن خواهد شد و بعضی را عیناً نقل خواهیم نمود . شارح مزبور در توصیف مکاشفه چنین مینویسد .

« بدانکه حالات و مکاشفات چندهست که بطریق کشف و وجدان بر اولیاء و عرفاء و سالکان راه ظاهر میشود که آنها را مواجید می نامند یعنی بوجدان حاصل شده باشد چون مواجید جمع موجود است و موجود یافته شده را میگویند . این وجدان حالی مراد است نه علمی . یکی از آن حالات فناء است و فناء عبارت از زائل شدن تفرقه و تمیز است میان قدم و حدوث زیرا که چون بصیرت روح منجذب بمشاهده جمال ذات الهی شد نور عقل که فارق بود میان اشیاء در غلبه نور ذات مختفی و مستور میشود کاختفاء انوار الکواکب عند ظهور الشمس . (۱)

بنابر این پدید آمدن حالت مکاشفه در طریق صوفیه بعد از سالکان اختصاص دارد و بنام عارف نامیده میشوند اما بشرحی که در بخش چهارم توضیح دادیم تردید نیست که این حالت در شخص سالک یک حالت مصنوعی است که از وهم و خیال وی پدید می آید و با هیچگونه حقیقت مطابقت نمی نماید . صوفیان در عقیده بمکاشفه از چند جهت با اشتباه رفته اند یکی اینکه در باطن انسان هیچگونه حالتی که بجذبه و فیض الهی قابل تعبیر باشد وجود ندارد و بجای چنین جذبه یک نیروی حیاتی و درونی است که هر شخص را مجذوب خود میدارد و این نیرو نیز با فوت آدمی از میان میرود و تفصیل را در محل خود نقل نمودیم .

دوم اینکه فیض و عنایت خداوندی نسبت بهمه افراد انسانی یکسان است مگر اینکه بعضی برای هدایت مردم بمقام رسالت و یا امامت برگزیده شده باشند

آنهم رسالت و نبوتی که بوجود ختمی مرتبت محمدابن عبدالله ختم شده و یا امامتی که بحضرت حجة امام دوازدهم قائم علیه السلام پایان یافته باشد.

سوم اینکه جوهره عقل از خصائص انسانی و جهت امتیاز وی نسبت بجانداران دیگر است و بغیر از این جوهره برای درك حقایق و کشف مجهولات علمی جوهره دیگر در انسان وجود ندارد.

چهارم اینکه نیروی اشراق از حالت مکاشفه تفاوت دارد و این اشراق یکی از حالات تفکر است و در محل خود توضیح خواهیم داد.

اما حکمای متصوفه امثال ملا صدرا شیرازی و شیخ محیی الدین اعرابی چون از اهمیت عقل و مقام و موقعیت شامخ آن غفلت داشتند در مسائل حکمت و علوم هر کجا بمشکلی مصادف شده اند دست بدامن کشف و مکاشفه و شهود زده و در انتظار فیض الهی نشسته اند تا دستی از غیب بیرون آید و مجهولات آنان را معلوم بدارد بی آنکه وسائل و مقدمات علمی قبلاً فراهم شده باشد و این امور سبب شده که اصول عقاید صوفیه بر پایه سست و خیالات واهی و بی اساس بنا نهاده شده است از آن جمله اعتقاد بعالم مثال و سازمان فلکی جهان هستی است که در مطالب پیشین نقل نمودیم و این دورا بی آنکه دلیل و برهان اقامه شده باشد فقط از طریق مکاشفه و وهم و خیال از مسلمیات پنداشته اند و حتی شیخ محیی الدین اعرابی بشرحی که در کتاب گلشن راز نقل شده تعداد افلاک را از طریق مکاشفه افزون تر پنداشته و عقیده پیدا کرده که روح حضرت عیسی پس از شهادت بفلک چهارم صعود کرده و در خورشید مسکن گزیده و حال اینکه شدت درجه حرارت در خورشید و انفجار آتم ها و رادیو آکتیویته و جوش و خروش ذرات در این ستاره چنان است که نمیتواند برای روح مقدس حضرت عیسی جایگاه و مسکن مناسب شمرده شود و عبارت کتاب لاهیجی را در این خصوص در زیر نقل میکنیم.

« بدانکه روحانیت فلک چهارم که آفتاب است منشاء تنزل روح قدس قطب است زیرا که روح این فلک اشرف ارواح سماویه است چنانچه روح قطب اشرف

ارواح انسیه است و از این جهت آفتاب اشرف کواکب است و تمامت کواکب مرتبط به اوست. از این جهت است که فلک چهارم جای حضرت عیسی واقع شده است چو عیسی مظهر توحید صفاتی است و بواسطه این خصوصیت روحانیت عیسی باروحانیت فلک شمس است و آنچه گفته شد که فلک آفتاب در وسط اجسام واقع شده است بطریق کشف و رأی شیخ محیی الدین اعرابی است که عدد افلاک را زیاده اثبات می نماید. (۱)

چند واقعه از حالات مکاشفه

تردید نیست که در کتب حکمای متصوفه و یا عارفان و صوفیان بعضی حقایق دینی بیان شده است اما این حقایق تماماً مربوط بمطالبی است که از احادیث و اخبار و آیات قرآنی استنباط کرده اند و بقیه مطالب آنان کسر اب بقیعه یحسبه الطمان ماء و جز اوهام و خرافات چیز دیگر نیست و برای اینکه خواننده گرامی توجه حاصل نماید که این حکما و متصوفان در عقیده خود راجع بحالت مکاشفه و شهود چه اندازه با شتباه رفته اند چند مورد از مکاشفات آنان را محض نمونه ذکر میکنیم از آن جمله واقعه ای است که شیخ محمد لاهیجی در کتاب شرح گلشن راز ذکر کرده و برای خود وی اتفاق افتاده و در زیر نقل مینمائیم.

«واقعه ای از واقعات خاصه خود را مینویسم. دیدم که دریای آب روان در میان صحرایی بینهایت نورانی میگذرد و این فقیر بر کنار آن دریا ایستاده و چیزی می طلبم دیدم که خلأئق بیحد و شمار متوجه جائی اند و پیوسته میروند و در علم من چنان آمد که جائی و مجلسی و صحبتی است و این خلأئق آنجا میروند و در آشنای آن بیکبار دیدم که در گنبدی بزرگم چنانچه اطراف وجوانب این گنبد از غایت بزرگی اصلا پیدا نیست و این گنبد از نور مملو و پراست و بحیثیتی تلاؤ و تشعشع مینماید که چشم خیره میگردد و نیک نظر نمیتوان کرد و این فقیر در هوای این گنبد طیران مینمایم و چنان مست و بیخودم که چشم خود بقاعده باز نمیتوانم کرد و حضرت حق

جلاله بی تعین و کیف پیوسته شراب در حلق من میریزد بنوعی که اصلا هیچ انقطاعی ندارد بطریق رودخانه که متصل آید و در دهن شخص رود و من علی الدوام دهن باز کرده و لاینتقطع بی جام و کأس این شراب بی رنگ و بو را در حلق من میریزند و در علم من در آنحال چنان بود که سالهای بیحد و شمار است که این چنین است ناگاه دیدم که تمامت عالم از آسمان و زمین و عرش و فرش و غیره یکنور واحد متمثل بر رنگ سیاه شدند و من نیز همین بوم و هیچ تعینی دیگر از جسمانی و غیره ندارم و مجرد علمم و بس و حضرت حق بی جهت و کیف دریاهاى شراب هم از این نور بمن میدهد. صد هزار دریای شراب از این نور بیکبار آشامیدم و در آن حال معلوم من بود که تمامی کمال اولیاء که بوده اند همه در این نور غرقند و همه این نورند و بعلم سیران در آن نور مینمودم ناگاه دیدم که تمامت موجودات عالم از سفلیات و علویات و مجردات و مادیات همه شراب شد و من همه را بیک جرعه کشیدم و فنای سرمدی یافته فانی مطلق و بی شعور شدم، آنگاه دیدم که حقیقت واحد ساریه در جمیع اشیاء منم و هر چه هست منم و غیر من هیچ نیست و همه عالم بمن قائمند و قیوم همه منم و مرا در جمیع ذرات موجودات سریان است و همه بظهور من ظاهرند بعد از آن از آن حالت واقف شدم و با خود آمدم. (۱)

شارح مزبور و واقعه دیگری را برای خود بشرح زیر نقل کرده است.

« واقعه‌ای از واقعات خود که در اوائل سلوک و ریاضت روی نموده بود ذکر کرده میشود تا مبین و مؤید گردد که ارباب تزکیه و تصفیه چگونه بدین مقام متحقق گشته اند. شبی بعد از نماز و وظیفه ذکر اوقات مراقب شدم و در واقعه دیدم که خاتقاهست بغایت عالی و گشاده و این فقیر در آن خاتقا هم . بیکبار دیدم که از آن خاتقا بیرون آمدم و می بینم که تمامت عالم بهمین ترکیب که هست پر از نور است و همه یکرنگ گشته و جمیع ذرات موجودات بکیفیتی و خصوصیتی انا الحق میگویند که کما ینبغی تعبیر از آن کیفیات نمیتوانم نمود. چون اینحال مشاهده نمودم مستی

و بیخودی و شوق و ذوق عجیب در این فقیر پیدا شد میخواستم که در هوا پرواز نمایم دیدم که چیزی مانند کنده درپای این فقیر است و مانع از پرواز می باشد باضطراب هر چه تمامتر پای خود را بزمین زدم تا آنکه آن کنده از پای من جدا شد و همچو تیری که از کمان سخت بجهت بلکه بصد مرتبه زیاده از آن عروج نمودم و رفتم چون به آسمان اول رسیدم دیدم که ماه منشق شد و من از میان ماه گذشتم و از آن حال و غیب حضور کردم. (۱)

حقیقت مکاشفه و رابطه آن با وهم و خیال

این بود شرح دو واقعه ای که برای عارف بحالت مکاشفه رخ داده و بجائی رسیده که مانند تیر از کمان بسته و به آسمان صعود کرده و ماه در برابر وی منشق شده و از میان ماه گذشته است. حالات مکاشفه در کتب متصوفان دیگر نیز از همین قبیل می باشد. مسلم است که این حالات بغیر از خلسه و خواب و خیال که از شدت خستگی درزگر و توجه بباطن و تمرکز حواس بر شخص عارض میشود چیز دیگر نیست و هیچگونه حقیقت خارجی ندارد و معقول نیست که روح آدمی از بدن جدا شود و به آسمان عروج نماید و دوباره بدن بی روح باز گردد و باز هم معقول نیست که فیض خداوندی چنان باشد که هر سالک و عارف بتواند مانند تیر از کمان بجهت و در آسمان پرواز کند و ماه را منشق و دو قسمت سازد.

ملا صدراى شیرازی در اسفار معتقد شده که گفته های افلاطون حکیم یونانی راجع بعالم مثال حقیقت دارد و هر يك از موجودات محسوسه عالم مانند سایه و تصویری است که از عالم غیب در این دنیا ممثل شده و هر مثال نوعی بمنزله رب النوع است اما تصدیق کرده که چنین عقیده بی دلیل و بی برهان بوده و بطریق مکاشفه برای افلاطون و پیروان وی ثابت شده است و عبارت وی را از کتاب اسفار در حاشیه نقل میکنیم و در این عبارت ملاحظه خواهید نمود که چگونه برای اثبات وجود عالم مثل آنهم با این طول و تفصیل هیچگونه دلیل و برهان از عقل و نقل و یا از

آیات قرآنی اقامه نموده و فقط بحالات مکاشفه اکتفا کرده اند (۱) و در این عبارت می نویسد که افلاطون و پیروان وی موجودات عقلیه را در عالم غیب و مثال بمکاشفه مشاهده نموده اند و حال اینکه حالات مکاشفه در میان متصوفان و عارفان بشرحی که یاد آور شدیم بطریق تلقین بنفس حاصل میشد و از قبیل این تلقینات و اوهام برای بسیاری اشخاص اتفاق افتاده است و چند مثال ذکر میکنیم.

نگارنده شخصاً مادری را سراغ دارم که دارای پنج فرزند دختر و یک پسر است و این پسر در دو سالگی فوت کرده اما مادر از شدت تأثر و علاقه روحی نمیتواند باور نماید که طفل وی فوت کرده و عقیده دارد که این طفل زنده است و سال بسال بزرگتر میشود و اکنون بهفت سال رسیده و پیوسته باوی طرف مکالمه میباشد و

(۱) عبارت اسفار بشرح زیر است.

« و قد ذهب العظیم افلاطون و اشیاخه العظام الی ان لکل نوع من الانواع الجسمانیة فردا فی عالم العقل و تلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد الجسمانیة لتلك الانواع وهی ذوات عنایة بها والحق ان مذهب افلاطون و من تبعه من اساطین الحکمة فی وجود المثل العقلیة للطبیاع النوعیة الجبر مانیة فی غایة المتانة و الاستحکام لایرد علیه شیء من نقوض المتأخرین و قد حققنا قول هذا العظیم و اشیاخه العظام بوجه لایرد علیه شیء من النقوض و الایرادات التي منشاءها عدم الوصول الی مقامهم و فقد الاطلاع علی مرامهم علی ان بناء مقاصد هم و معتمد اقوالهم علی السوانح النوریة و اللوامع القدسیة الالهیة لایعترضها و صمة شک و ریب و لا شائبة نقص و عیب . ثم ان اولئك العظماء من كبار الحکماء و الاولیا وان لم یذکروا حجة علی اثبات تلك المثل النوریة و اکتفوا فیہ بمجرد المشاهدات الصریحة المتکررة التي وقعت لهم فحکوها لغيرهم لکن یحصل للانسان علی ما اتفقوا علیه و الجزم علی ما شاهدوه ثم ذکره .

حتی هنگام عید لباس نو برای او فراهم میکند.

نگارنده درسی سال قبل مدت یکسال در شهر مشهد اقامت داشتم و در دهه محرم اغلب در مجالس عزاداری حضرت سیدالشهداء حاضر میشدم و در روز عاشورا قبل از ظهر در یکی از غرفه‌های آستانه باجمعی نشسته بودم و یکی از خدام آستانه که مردی متدین و از سادات رضوی و اهل منیر بود و از حاضران پذیرائی مینمود در این مجلس اظهار داشت که از عتبات عالیات مقداری تربت از خاک مجاور ضریح حضرت سیدالشهداء همراه آورده و این تربت خاصیت عجیب دارد باین معنی که در هر سال یکروز آنهم روز عاشورا نزدیک ظهر همزمان با شهادت آن حضرت رنگ خود را تغییر میدهد و سرخی تبدیل میشود و پس از چند لحظه بحالت طبیعی بر میگردد. حاضران مایل شدند از این تربت دیدن نمایند. تربت را بحالتی که در پارچه ابریشمی پیچیده و در یک جعبه خاتم کاری جای داده بودند در مجلس حاضر کردند و حاضرین مدتی در آن خیره شدند. و در رنگ آن تغییری رخ نداد و همه بروی اعتراض نمودند اما او جواب داد که در رنگ تربت تغییر حاصل شد و دیدن این رنگ از هر کس ساخته نیست بلکه ایمان و عقیده راسخ لازم است.

مقصود این است که حالات مکاشفه بحالت کسانی شباهت دارد که عقل خود را از دست داده‌اند و بیک امر موهوم و خیالی عقیده مند شده‌اند و با این شبه خیالی پیوسته گفت و شنود مینمایند و مثال آن شخص دیگری است که در شهر مشهد ملاقات کردم این شخص یک جوان با ایمان از اهل نیشاپور بود. شبی حضرت رضا امام هشتم را بخواب دیده و صبح همان روز بر مادر خود نقل کرده و سپس بی آنکه صبحانه میل کند با پای برهنه بر راه افتاده و راه مشهد را در پیش گرفته و پس از چند روز پیاده روی بشهر رسیده و بزیرات ضریح مطهر شتافته و حضرت را در برابر خود دیده و بسجده افتاده و سپس حالت جنون بروی دست داده و ناچار شده‌اند در تیمارستان بستری سازند.

مکاشفه در میان ستاره پرستان کلدانی و آشوری

اما حالت مکاشفه و کشف و شهود و یا ارتباط خیالی با عوالم غیبی بمتصوفان

اختصاص ندارد بلکه در دنیای قدیم بالخصوص در میان کلدانیان و مصریان وزرشتیان که بخدایان متعدد معتقد بودند عمومیت داشته است و در این موضوع کتیبه های بیشمار از خرابه های شهر های قدیم بدست آمده و از مطالعه در آنها حقیقت مطلب روشن میشود اما قبلا باید راجع بدین و مذهب این اقوام باختصار توضیح دهیم .

اقوام وملل در عهد قدیم از ابتدای تمدن خود بعللی که در تاریخ اجتماعی ایران باستان بتفصیل نقل نموده ایم همه ستاره پرست و یا آسمان پرست و آفتاب پرست بودند و آسمان را جایگاه خدایان میدانستند و در نظر آنان هر يك از ستاره ها خداوندی بود که پیوسته در آسمان بسیر و گشت میپرداخت. خورشید در مصر بنام اوزیریس Osiris عالیجناب تراز همه خدایان بود. در کلد و بین النهرین آنو خدای آسمان و مار دوك نواده و ایشتارد ختر وی از خدایان بزرگ بشمار میرفت و در ایران باستان اهور مزدا خداوند روشنائی و آذر پسر وارت Aerta دختر وی بودند و ستاره های مهر و ناهید و تیر و امثال آنها از خدایان دیگر زرتشت محسوب میشدند. همه اقوام در عهد قدیم هر يك از ستاره ها را بهمین حجم و بزرگی می پنداشتند که بچشم دیده میشدند و چون روشنائی از خود منتشر میساختند از غیر جنس زمین محسوب میشدند و چون هر کدام با حرکات منظم و سرمدی خود زمین خاکی را تحت نظر داشتند و با نور و گرمی خود حیات و زندگی بر جانداران و گیاهان می بخشیدند و فصول مختلفه سال و شب و روز را پدید می آوردند همه از عقل و تدبیر بر خوردار بودند و همین صفات کافی بود که هر يك از آنها خداوندی بشمار رود. این خدایان بالخصوص خورشید و ماه بزرگتر از همه بوسیله نور و روشنائی و تغییر دادن رنگ و شکل و حرکات روزانه خود در آسمان مانند این بود که دستور و احکام برای اداره کردن امور مردم بزمین خاکی میفرستند و یا گاهی بوسیله سیل و طوفان و برق و رعد و زمین لرزه و امثال آنها ساکنان این زمین را مورد بی مهری قرار میدادند و از این جهت هر شخص خود را مکلف میدید از احکام و دستور خدایان اطاعت نماید

بر اثر آن روحانیان همه وقت در صدد بودند بوسیله رصد ستاره‌ها از حالات خدایان و از اراده و مشیت آنان کسب اطلاع کنند و بهمین جهت اختر شناسی و نجوم قبل از همه علوم در این اقوام پدید آمد اما برای کسب این اطلاعات تنها برصد ستاره‌ها اکتفا نمی‌کردند بلکه طریقه‌های مختلفه دیگر در این امر تعبیه شده بود و مهم‌تر از همه استشاره از خدایان بحالت خواب و یا مراقبه و خلسه و خیال بود و بهمین منظور است که در کلمه و آشور از میان خداوندان بیشمار آسمانی دو خداوند برای مشورت کردن و کسب تکلیف از خدایان انتخاب شده بود یکی موسوم به شاماش و دیگری به آداد میباشد و عبارت ژرژ کنتونو دانشمند معاصر فرانسوی را در اینخصوص از کتاب وی ترجمه و در زیر نقل مینمائیم:

« در عهد قدیم همه خدایان در بین‌النهرین میتوانستند از هر شخص بحالت خواب و خیال دیدن نمایند و مشیت و اراده خود را بروی بیان دارند اما بعضی از این خدایان در مکاشفه بحالت خواب صلاحیت بیشتر داشته‌اند از آن جمله شاماش Shamash و دیگری آداد Adad میباشد. شاماش خدای خورشید پسر خدای ماه موسوم بسین Sin است و هیکل وی را بشکل يك مرد سالخورده که بر روی تخت نشسته و صفحه قرص خورشید را در برابر خود نهاده و از شانه‌های او روشنائی و نور میدرخشید و در دست وی يك دائره و انگشتری که علامت اختیار از جانب دیگر خدایان بود مجسم می‌ساختند .

« خداوند دوم برای مکاشفات موسوم به آداد Adad میباشد . این خداوند از آغاز تمدن در سرزمین سومر پرستیده میشد و خدای کوه‌ها و رعد و برق است و در بارنده گی و جزر و مد رودها نظارت دارد. مرد روحانی در کلمه که مکاشفات تحت نظارت وی انجام میگرفت بنام بارو Bârû نامیده میشد و اختیارات وی در تعبیر خواب افزون‌تر از روحانیان دیگر بود و گاهی حیات و زندگی شخصی که برای مشورت از طریق خواب بروی مراجعه میکرد منوط و وابسته بگفته وی میشد. عده روحانیانی که بنام بارو نامیده میشدند متعدد بود و در هر معبد مقام و موقعیت بر جسته داشتند اما در دربار پادشاه

بابل اهمیت بیشتر دارا بودند. یکی از روحانیان مزبور بموجب کتیبه‌ای که بدست آمده مورد عتاب پادشاه قرار گرفت اما وی چنین جواب داده است (ما بکار خود مشغول هستیم و دروظیفه خود غفلت نداریم اما درمواردی که پاسخ صریح ازخدایان دریافت نمیداریم ناشی از این است که در تقدیم هدایا و قربانی غفلت و کوتاهی میشود). (۱)

توضیحات دانشمند در اینموضوع مفصل است و ما باختصار نقل کردیم این مختصر برای توجه درمطالب دیگر وی که راجع بمکاشفات درزیر نقل می‌نمائیم مفیداست.

« خواب و رؤیا بعقیده کلدانیان درعهد قدیم از آنچه ما درعصر حاضر تصور میکنیم تفاوت دارد و این خواب در نظر آنان همه از واقعیات و حقایق حکایت میکرد و انسان در حین خواب بایک دنیای واقعی دیگر سر و کار داشته است و این دنیا يك دنیای واقعی بود. در آن زمان وقتی شخص بقصد مشورت با خداوند بمعبد مراجعه مینمود مراسم و تشریفات لازمها را انجام میداد و سپس بخواب میرفت و در این خواب است که خداوند بروی ظاهر میشد و این ارتباط در حقیقت بطریق مراقبه انجام میگرفت. در این خواب هر گاه خداوند دستور و یا مشورت خود را بطور صریح بیان میکرد طبق آن عمل مینمودند و الا هر گاه مبهم بود بیک مرد روحانی که در هر معبد بتعبیر خواب می‌پرداخت مراجعه میشد.

« راجع بمکاشفه بحالت خواب و خیال امثله بسیار از روحانیون بابلی در کتیبه‌ها نقل شده از آن جمله چند مجموعه ای است که هر مجموعه از سی تا ۳۵ کتیبه تشکیل یافته و هر کدام راجع بیک نوع پیش گوئی است و مجموعه دهم راجع بمکاشفات بحالت خواب و خیال (یا Songe) میباشد. این مجموعه ها یا کتیبه‌ها از اکتشافات باستانشناسی در خرابه‌های سِپار Sippar یکی از شهرهای قدیم

(۱) رجوع شود به ژرژ کنتونو کتاب تمدن در آشور و بابل La civilisation

d'assur et de babylone صفحه ۱۳۱ و بعد.

بین النهرین مربوط به قبل از میلاد است.

«در کتیبه بابلی نقل شده که هر شخص مایل میشد با خداوند مشورت نماید بمعبد مراجعه مینمود و شب را در این معبد معتكف میشد و تشریفات لازمه را انجام میداد و بخواب میرفت و خداوند بروی ظاهر میشد و پاسخ مطلب را از این خداوند دریافت میکرد و این تشریفات بتام مراقبه یا انکوباسیون incubation نامیده شده و تحت مراقبت روحانیان انجام میشد و این تشریفات برای کسانی معمول میگردد که شخصاً در معبد حضور میرسانیدند تا بخداوند نزدیکتر باشند از آنجمله چند کتیبه راجع بمکاشفات گودتا Gudèa پادشاه شهر لاگاش Lagash در بین النهرین مربوط به ۲۴۰۰ سال قبل از میلاد است. این پادشاه تصمیم گرفت برای خدای خود معبدی جدید بنا کند و لازم دید در این خصوص مستورت نماید و بهمین منظور چند شب متوالی بمعبد رفت و مراسم معموله را انجام داد و تطهیر نمود و نیت کرد و قربانیها تقدیم داشت تا بالاخره خداوند در حین خواب بروی ظاهر شد و دست خود را بر سر وی نهاد و چنین گفت (این است گودتا پادشاهی که برای خداوند معبد جدید بنا خواهد نهاد).

«در کتیبه دیگر از قول گودتا و مکالمه وی با خداوند چنین مینویسد (در خواب مردی را دیدم که قد وی ببلندی آسمان و بزرگی زمین خاکی بود و تیار و کلاه خدائی بر سر گذارده و در پهلوی او پرندۀ مقدس بنام امدو گو im Du,gu نشسته بود و در سمت چپ وی شیری خوابیده و بمن دستور داد که برای او معبدی از نو بنا نمایم . خورشید بر آمد و زنی که کلاه و تاج بر سر داشت ظاهر شد (مقصود ایشثار الهه جتگ و دختر آنو خداوند آسمان است) و مردی دیگر در پهلوی او ایستاده بود و کتیبه ستاره های آسمان را در دست داشت و در آن نقشه ساختمان معبد رسم شده بود. (۱)

(۱) رجوع شود به ژرژ کنتونو کتاب تمدن در آشور و بابل صفحه La civilisation d'assur et de babylone صفحه ۱۳۸ و بعد. همچنین کتاب مکاشفات در کلد و آشور La divination chez les assuriens et les babyloniens.

«مکاشفاتی که در سده هفتم قبل از میلاد برای آسوربانی پال پادشاه آشور اتفاق افتاده و در نقوش سنگی وی نقل شده جالب دقت می باشد و این مکاشفات گاهی برای خود پادشاه و گاهی برای مرد روحانی که از جانب وی بمعبد میرفت و بمراقبه می نشست و تشریفات لازم را انجام میداد و بقصد مشورت با خداوند بخواب میرفت واقع شده است. در زمانی که آسوربانی پال با **Teument** پادشاه عیلام در جنگ بود کسوف واقع شد. پادشاه شخصاً بمعبد رفت و در برابر ایشtar الهه جنگ بسجده افتاد (یعنی در برابر مجسمه این خداوند) و از وی فیروزی و ظفر بردشمن را طلب نمود. خدا براو ظاهر شد و چنین گفت (مترس و هراس بر خود راه مده و بر من تو کل کن زیر ادستهای تو بحالت تضرع و زاری بر جانب من دراز شده و چشمان تو از اشک پر گشته است و من بر تو شفقت دارم) .

«آسوربانی پال در کتیبه دیگر تکرار نموده که در شب بعد روحانی دیگر از جانب وی با ایشtar خدای جنگ مکالمه کرده و خداوند پاسخ داده که غلبه و فیروزی با وی خواهد بود. این بود که توانسته است پادشاه عیلام را شکست دهد و قطعه قطعه نماید.

« وقتی برادر آسوربانی پال پادشاه آشور بر ضد وی طغیان نمود یکی از روحانیان از جانب پادشاه بمعبد رفت و بمراقبه نشست و در خواب دید که بر ستاره ماه چنین نوشته شده (کسانی که بر ضد آسوربانی پال طغیان کنند روز بدی در پیش خواهند داشت) .

« از کتیبه ها چنین معلوم شده که در حین مراقبه و قبل از خواب یکقسم شربت خواب آور صرف میکردند و این موضوع صحت دارد زیرا کاشت **تریاک** وافیون در بین النهرین معمول بود. در یکی از کتیبه ها عبارت نماز و دعا که برای مکاشفه در قبل از خواب ادا میشد چنین آمده است (عاجزانه تمنا دارم خواب خوش و موافق در پیش باشد و آرزو دارم **Mammu** « خدای خواب و خیال » نزد من حاضر شود و مرا در معبد از اگیل معبد خدایان و خانه حیات و زندگی همراهی

(۱) نماید.

در مجموعه کتبیهای کلدانی و آشوری راجع بمکاشفه بحالت خواب و خیال واقعات بیشمار ذکر شده از آن جمله راجع به گیل گمش Gilgamish مرد دلیر و زور آزمای بابلی است و حوادثی که بروی رخ نموده و مکاشفات راجع به او بوسیله مادر او نقل شده است و تفصیل این حوادث بامختصر تفاوت در کتاب هفته کیهان شماره ۱۶ چاپ تهران بتفصیل ترجمه و نقل شده است.

از مکاشفات کلدانی که بوسیله یکی از روحانیان واقع شده راجع بر رفتن ایشتر خداوند زیبایی و جنگ بعالم مردگان و دیدار از ارشگال Erechgal زن نرگال Nergal خداوند این عالم و حوادثی است که بروی رخ داده و پس از ناکامی بجهان خاکی مراجعت نموده است. نقل از این حوادث از گنجایش کتاب بیرون است.

مکاشفه در دین زرتشت

دراوستا کتاب زرتشت مکاشفات بسیار برای اکثر پادشاهان پیشدادی و کیانی از آن جمله برای جمشید و کیخسرو کیانی نقل شده و همچنین آرداویرا یکی از روحانیان زرتشتی در زمان ساسانیان بشرحی که در کتاب خود بنام آرداویرا و نامه بزبان پهلوی نگاشته است بحالت خواب و خیال به آخرت صعود کرده و از بهشت و دوزخ و از اهور مزدا خدای بزرگ زرتشت دیدن نموده و بحضور مهر و ناهید و سروش خدایان دیگر زرتشت رسیده و بزمین خاکی مراجعت کرده و تفصیل این مسافرت خیالی را نگاشته و از کتب مقدسه زرتشتیان بشمار میرود.

مقصود از نقل این مطالب این است که خواننده گرامی ملاحظه نماید که موضوع کشف و مکاشفه و دیدار خداوند در میان متصوفان یادگار عهد قدیم است و همه مانند مکاشفاتی است که شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز نقل کرده و همه نیز جزوهم و خیال و موهومات چیز دیگر نیستند اما در این مکاشفات آنچه قابل

(۱) رجوع شود به ژرژ کنتونو کتاب مکاشفه در آشور و بابل La divination

Chez Les Assuriens et babylo니ens صفحه ۱۴۷ و بعد

دقت و مطالعه می‌باشد این است که معلوم داریم صوفیان بچه وسیله بمکاشفه می‌پرداختند و این موضوعی است که باید بتفصیل توضیح دهیم.

رابطه مکاشفه با قلب

از مطالبی که نقل کردیم واضح و روشن گردید که انسان بعقیده متصوفان می‌تواند از طریق مکاشفه و کشف و شهود بحقایق امور واقف گردد بی آنکه بکسب معرفت و علوم نیازمند باشد و از اینجهت است که صوفیان بقول مولوی قیل و قال مدرسه را بی ثمر پنداشته و عقل و تفکر را در درجه پائین تر قرار داده اند. اکنون باید دید بجای این عقل و تفکر که در دماغ و مغز سرقار گرفته وجهت امتیاز انسان نسبت بجانداران دیگر است کدام عضو از اعضای بدن را برای مکاشفه و ادراکات عقلانی انتخاب کرده اند. در پاسخ از این پرسش معتقد شده اند که ادراکات و احساسات درونی و ظاهری همه بوسیله قلب و دل انجام میشود و این موضوعی است که امام ابو حامد محمد غزالی طوسی دانشمند صوفی مسلک ایرانی در کتاب احیاء علوم الدین بتفصیل توضیح داده و در این کتاب کوشیده است تصوف را جنبه علمی دهد و اصول و معتقدات آن را از روی احادیث و اخبار و آیات قرآنی بثبوت رساند اما در منظور خود توفیق نیافته و باشتباهات بسیار گرفتار شده و از این اشتباهات در درجه اول این است که وظائف اصلی دماغ و مغز سرانسانی را از نظر دور داشته و برای قلب و دل در بدن موقعیتی قائل شده که باحقیقت امر مطابقت نمی نماید و عبارت دانشمند را در این خصوص عیناً در حاشیه نقل میکنیم. (۱)

(۱) عبارت ابو حامد غزالی دانشمند ایرانی متولد سال ۴۵۰ هجری در صفحه

۱۶ جلد سوم کتاب احیاء علوم الدین چاپ سال ۱۳۵۲ قمری در مصر بشرح زیر است.

« اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية و انما تحصل في القلب في بعض

غزالی در عبارت مزبور معتقد شده که (علوم در قلب انسانی هر گاه بوسیله تعلیم و تعلم پدید آید بنام استبصار نامیده میشود و هر گاه بدون اکتساب و استدلال و منطق حاصل شود بنام الهام موسوم خواهد شد . عارفان و اهل تصوف همه وقت میل دارند علوم را بواسطه الهامات و بدون تعلیمات بدست آورند و از این

الاحوال تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كانه القى فيه من حيث لا يدري و تارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذى يحصل لا بطريق الا كتساب و حيلة الدليل يسمى الهاما والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً او استبصاراً .

«فاذا عرفت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم و تحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة و محو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بانوار العلم .

«فالانبياء والاولياء انكشف لهم الامر وفاضى على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب بل بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى كان الله له وزعموا ان الطريق فى ذلك اولا بانقطاع علائق الدنيا بالكلمية وتفرغ القلب منها و بقطع الهمة عن الاهل والمال والولد والوطن و عن العلم والولاية والجاه بل يصير قلبه الى حالة يستوى فيها وجود كل شىء وعدمه ثم يخلو بنفسه فى زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرب واتب و يجلس فارغ القلب مجموع الهم ولا يفرق فكره بقرائه القرآن ولا بالتأمل فى تفسير ولا بكتب حديث ولا غيره بل يجتهد ان لا يخطر بباله شىء سوى الله تعالى فلا يزال بعد جلوسه فى الخلوة قائلاً بلسانه الله على الدوام مع حضور القلب حتى ينتهى الى حالة يترك تحريك اللسان

جهت در تدریس و تحقیق و مطالعه کتب و تصنیفات اشتغال نمی جویند و کوشش دارند بانفس خود مجاهده نمایند و صفات مذمومه را از خود دور سازند و علاقات خود را از ماسوی الله قطع کنند. در این صورت است که خداوند در قلب آنان ظاهر میشود و این قلب را با انوار علوم منور میگرداند بنا بر این سالک در طریق مکاشفه باید از علاقات دنیوی و حتی از اهل و مال و فرزند و وطن و علم و جاه بگذرد و بجائی رسد که وجود یا عدم این علاقات برای وی یکسان باشد. در خلوت نشیند و خاطر و قلب خود را بغیر از ذکر خدایتعالی بچیز دیگر حتی بمطالعه در احادیث و اخبار و آیات قرآنی مشغول نگرداند و پیوسته لفظ الله را بلسان خود تکرار کند تا بحالتی که این لفظ خود بخود در زبان وی جاری شود بی آنکه زبان را حرکت دهد و در این وقت است که صورت این الفاظ و هیئت کلمات از قلب وی زائل میشود و بجای آن معنی الله باقی می ماند).

در عبارت غزالی بشرحی که نقل کردیم سه موضوع جالب دقت میباشد و وی در هر سه موضوع با شبهه رفته و در زیر یاد آور میشود.

یکی اینکه تحصیل علوم و اکتساب معلومات را از طریق تعلیم و تعلم و تدریس و تتبع از کتب و مصنفات بی حاصل دانسته است و حال اینکه خود غزالی آنچه از احادیث و اخبار و آیات قرآنی بدست آورده همه را از طریق تعلیم و تعلم کسب کرده است و این طریق یگانه وسیله ترقیات و توسعه افکار انسانی است و هر جماعت و ملت که در اکتساب علوم کوتاهی نماید و در تعمیم فرهنگ و نشر کتب و مصنفات غفلت ورزد در جهل مرکب می ماند و استقلال و تمامیت کشور و وطن وی بمخاطره افتد و روز بروز باضمحلال و نیستی گراید.

ویری کان الكلمة جاریة علی لسانه ثم یصیر علیه الی ان یمحی اثره علی اللسان و یصادف قلبه مواظبا علی الذکر ثم یواظب علیه یمحی عن القلب صورة اللفظ و حرفه و هیئة اللغة و یبقى معنی الكلمة مجرداً فی قلبه حاضراً فیه کأنه لازم له لا یفارقه وله اختیار الی ان ینتهی الی هذا الحد و اختیار فی استدامة هذه الحالة بدفع الوسوس .

دوم اینکه معتقد شده است انسان در طریق مکاشفه باید از علاقات زندگی و حتی از اهل و اولاد و وطن خود صرف نظر نماید. واقعاً عجب طریقه و مسلکی است که انسان را بقطع علاقه از اهل و عیال و فرزند و خانواده و وطن تشویق و دعوت میکند. همه عارفان و صوفیان امثال مولوی و بایزید و حلاج و رابعه و جنید و غیره بر طبق همین عقیده رفتار کرده اند. ترویج چنین عقیده و مسلک در هر کشور راه برده گی و غلامی را در برابر بیگانه و اجنبی هموار میکند و زمینه استعمار و عقب مانده گی را از قافله تمدن فراهم میدارد و این داستانی است که بالخصوص در کشور عزیز ما بسی جالب دقت است.

سوم اینکه بقول غزالی در مکاشفه باید آداب و مراسم مراقبه معمول شود و شخص سالک در این مراقبه باید در خلوت نشیند و از مردم عزلت گزیند و بغیر از نام خداوند و الفاظ الله الله خاطر خود را از هر اشتغال فارغ سازد و بقدری در این امر مداومت دهد که لفظ الله بی اختیار و بی اراده در زبان وی جاری شود و در قلب و دل بجای این الفاظ معنی خداوند و الله جای گیرد.

این بود خلاصه ای از توضیحات دانشمند متصوف ایرانی و از این توضیحات واضح میشود که حالات مکاشفه و مراقبه بشرحی که نقل شد در صوفیان و عارفان بکرات اتفاق افتاده و همین حالات بجذب درونی اضافه شده و ذوق و عشق خدا بینی را در آنان افزون تر ساخته باین معنی که مدت چند سال بدستور مرشد در عزلت نشسته و شب و روز در ذکر و اوراد و عبادت فرو رفته و بجز نام الله اکبر، الله اکبر یا الله، الله خاطره دیگر بر خود راه نداده اند و این حالت وقتی مداومت پیدا کند یاخته ها و سلول های زبان و حنجره و ریه از وظایف اصلی خود که تکلم بر طبق احتیاجات زندگی و معاشرت است باز می ایستند و بحر کاتی که زبان در ادای الفاظ الله، یاهو، و یا حق متحرک میگردد عادت مینماید و بجائی میرسد که زبان و حنجره بدون اراده و حرکت نیز الفاظ مزبور را ادا میکنند و در این حالت است که

شخص سالک تصور میکند بمقصود رسیده و خداوند در قلب و دل وی ظاهر شده و بفیض الهی نایل آمده است و این همان حالت است که جلال الدین مولوی در توصیف آن گفته است:

بر لبش قفل است و بر دل رازها لب خموش و دل پراز آوازا

و در این موقع است که سالک از سخن گفتن و حتی از ذکر و اوراد لب فرو بندد اما دل و قلب وی از آواز الله الله و یا هو پر میشود.

مکاشفه و مراقبه در میان جو کیان هندی

حالات مکاشفه و مراقبه بشرحی که نقل نمودیم در میان ستاره پرستان کلدانی و آشوری در عهد قدیم رواج داشت اما این حالات در جماعات هندی و بت پرستان جو کی بیشتر معمول شده است و از این جماعت نیز طبقه محرومان هندی که بنام هاریجانها و یا نجسها نامیده میشوند در این امر تخصص دارند. تعداد هاریجانها بموجب آمار دولتی هند در سال ۱۹۵۶ میلادی بشصت میلیون نفر بالغ شده است و این جماعت از نسل بومیان سه هزار سال قبل هندوستان هستند که در برابر هجوم اقوام آریائی شکست خورده اند و بر طبق قانون مانو که بمنزله قانون اساسی هنداست و در حدود یک هزار سال قبل از میلاد بموقع اجرا گذارده شده از هر گونه حق و حقوق بشری محروم شده اند و حتی حق ندارند در کار زراعت و یا کار کارخانجات اشتغال جویند و بر طبق مقررات تناسخ ارواح که در قانون مزبور تصریح شده و حالیه نیز در هندوستان معمول است از گناهکاران نسل سابق شمرده میشوند که پس از مرگ اخیر نسبت بخوب و بد اعمال و رفتار آنان در آخرت رسیدگی شده و بیکنوع عذاب محکوم شده اند و ناچارند در وضعیت کنونی تا آخر عمر در فقر و بدبختی و بی غذائی و بی فرهنگی و بی لباسی زندگی بدتر از مرگ را بر گذار نمایند تا شاید تصفیه شوند و گناهان آنان آمرزیده گردد و حتی از نزدیک شدن بقسمتهای آباد شهرها و بمجاری آبها و رودهای

مقدس هندوستان محروم میباشند و اکثر از اشتغال بکارهای سخت و پست از قبیل کناسی و امثال آن قوت لایموت بدست می آورند و این قبیل کارها نیز ددست هر کس قرار نمی گیرد ناچار بوسائل مختلف خودشان را بتحمل زجر و گرسنگی و مشقات زندگی عادت می دهند و بقول مولوی یا ساکیامونی بودا که گفته اند (تن رها کن تا نخواهی پیرهن) عمل می نمایند و بر اثر آن در میدانهای کهنه و قدیمی شهرهای هند چه بسا دیده میشود که بعضی از این جماعت روزه گرفته و مدت چند شبانه روز لب بغذا نزده و بحالت زار و نزار در گوشه ای افتاده اند و یا بعضی در مدت چند روز متوالی دست خود را بالا گرفته و در کف دست تخم گیاه رویانیده اند و یا مدت متمادی نفس را در سینه حبس کرده و مانند مرده در زیر خاک خوابیده و پس از چند روز از زیر خاک زنده بیرون آمده اند و حتی دو سال قبل مرد جوانی بنام سید محمد از اهل پاکستان در تهران شهرت پیدا کرد و در جرائد از کرامات وی شرح و تفصیل دادند زیرا توانست مدت پنج روز متوالی در استادיום امجدیه بدون خواب و استراحت روی دو چرخه سوار باشد و پای بزند و مردم دسته دسته حتی وقت شب از وی دیدن میکردند و صلوات میفرستادند و این امر را بکرامات وی منتسب می ساختند و حال اینکه علت طبیعی و فیزیکی در این اعمال بشری که توضیح دادیم واضح و روشن بوده و مبنی بر این است که یاخته ها و سلول های بدن بتحمل حالات مزبور عادت مینمایند و کوچکترین ارتباط بعوالم غیبی ندارند.

بدن انسان از ملیاردها یاخته و جانداران ریز تشکیل یافته و در میان این یاخته ها نیز قانون تقسیم کار بوجه شدید برقرار است باین معنی که فرضاً یاخته های قلب پیوسته باز و بسته میشوند و خون را از قلب خارج و یا در آن وارد مینمایند و یاخته های ریه و شش در خارج کردن و یا داخل کردن هوا و یاخته های عضلات در انقباض و انبساط و یاخته های دماغ و مغز سرد را انجام وظائف گوناگون دیگر و همچنین زبان و حنجره نیز در نطق و تکلم تخصص یافته اند اما هر گاه انسان زبان و حنجره خود را در مدت متمادی بادای الفاظ محدود و معین از قبیل الله الله و یا هو عادت دهد

از وظیفه اصلیه که تکلم بر وفق احتیاجات روزانه میباشد باز می ایستند و حرکات قسری و غیر ارادی انجام میدهند بشکلی که آواز مربوط بادای این الفاظ از آنان سر میزند و این امر را بجلوه حق و یافیز الهی تعبیر مینمایند و مانند منصور و بایزید بسطامی دعوی الوهیت میکنند و انا الحق میگویند و در همه نیز باشتباه میروند و احتیاج بتوضیح بیشتر نداریم .

لوح محفوظ در کتاب ابو حامد محمد غزالی

ابو حامد غزالی راجع بموضوع مکاشفه وصحت آن دلیل دیگری ذکر کرده و از لوح محفوظ صحبت کرده است و عبارت وی را از کتاب احیاء علوم الدین در حاشیه نقل مینمائیم (۱) و خلاصه ترجمه آن بفارسی چنین است (صور حقایق در قلب انسانی

(۱) عبارت احیاء علوم الدین چاپ مصر از صفحه ۱۸ جلد سوم بشرح زیر

است !

« ولنرجع الى الغرض المقصود فنقول قد يتصور ان يحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحواس و تارة من اللوح المحفوظ كما ان العين يتصور ان يحصل فيها صورت الشمس تارة من النظر اليها وتارة من النظر الى الماء الذي يقابل الشمس ويحكى صورتها فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الاشياء فيه و تفجر العلم اليه منه فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الارض فمهما اقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ كما ان الماء اذا جتمع في الانهار منع ذلك من التفجر في الارض وكما ان من نظر الى الماء الذي يحكى صورة الشمس لا يكون ناظرا الى نفس الشمس .

« فاذا للقلب بابان بباب مفتوح الى عالم الملكوت و هى اللوح المحفوظ وعالم الملائكة و باب مفتوح الى الحواس الخمسة المتسكة بعالم الملك والشهادة وعالم الملك و الشهادة ايضا يحاكى عالم الملكوت نوعا

مرسم میشود و این صور گاهی از حواس ظاهری بدن و گاهی از لوح محفوظ بقلب میرسد مانند این که صورت خورشید گاهی از عین خورشید و گاهی از عکس خورشید در ذهن پدید می آید و از اینجهت وقتی حجاب و مانع از میان قلب و لوح محفوظ برداشته شود برای مشاهده حقیقت در عالم غیب بحواس ظاهری نیازی نخواهد بود و خیالات و حسیات است که از مطالعه در لوح محفوظ و مشاهده حقیقت عالم جاو گیری مینمایند. بنابراین قلب انسان دارای دو درب و یارو باب است. يك درب بعالم غیب و بلوح محفوظ مفتوح است و این همان عالم ملکوت و یا عالم فرشتگان میباشد و از اینجهت قلب میتواند بوسیله حواس ظاهری با عالم محسوسات ارتباط پیدا کند اما ارتباط با عالم ملکوت و اطلاع از مکتوبات لوح محفوظ بوسیله خواب و رؤیا امکان پذیر میباشد و بوسیله خواب است که قلب میتواند آنچه در آینده رخ نماید و یا در گذشته اتفاق افتاده آگاهی حاصل نماید بی آنکه از حواس اقتباس کند. تفاوت میان علوم انبیاء و اولیاء نسبت بعلماء و حکما در همین است و علوم انبیاء و اولیاء از داخل قلب و از دربی که بعالم ملکوت و عالم غیب مفتوح است حاصل میشود اما حکمت از دربی که بحواس ظاهری بدن باز است کسب میگردد).

امام محمد غزالی در توضیحات مزبور از عقل و تفکر نامی بمیان نیاورده و معتقد شده که انسان میتواند بوسیله قلب با عالم غیب و لوح محفوظ رابطه پیدا کند

من المحاکاة.

« فاما انفتاح باب القلب الى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك و اما انفتاح بابہ الداخل الى عالم الملكوت و مطالعة اللوح المحفوظ فتعلمه علما يقينيا بالتأمل من عجائب رؤيا و اطلاع القلب فى النوم على ماسيكون فى المستقبل او كان فى الماضى من غير اقتباس من جهة الحواس .
« فاذا الفرق بين علوم الاولياء و الانبياء و بين العلماء و الحكماء
هذا و هو ان علومهم تأتى من داخل القلب من الباب المنفتح الى عالم الملكوت و علم الحكمة يأتى من ابواب المفتوحة الى عالم الملك .

و در اینصورت بحواس ظاهری بدن احتیاج نخواهد بود و این حواس مانند عکس خورشید در آب است اما لوح محفوظ مانند عین خورشید و عین حقیقت اشیاء میباشد و وی راجع بلوح محفوظ را ابتدای کتاب خود نیز توضیح داده و خلاصه ترجمه آن چنین است (حقیقت موجودات در لوح محفوظ و در قلوب فرشته گان خداوند ثبت است و این لوح بنقشه ساختمانی یک مهندس شباهت دارد که برای ساختن عمارت قبلا ترسیم میکند. خداوند نیز قبلا نسخه عالم را از اول تا آخر آن در لوح محفوظ نگاشته است و آنچه در این عالم خلق کرده همه بامکتوبات لوح محفوظ مطابقت دارد).

توضیحات غزالی راجع بلوح محفوظ مفصل است و منظور وی در این توضیحات بحث از عالم مثال است و بعالم ملکوت تعبیر نموده و از افلاطون حکیم یونانی اقتباس کرده و از این طریق خواسته است برای قلب انسانی در ارتباط با عوالم غیبی موقعیتی مخصوص قائل شود اضافه از آنچه برای عقل و حواس انسانی معلوم و معین شده است و بهمین جهت است که مقام و موقعیت اولیاء را بالاتر از حکماء و علماء پنداشته و معتقد شده که اولیاء علوم خود را از طریق مکاشفه بوسیله قلب از عالم ملکوت دریافت میدارند اما حکماء و علماء بوسیله حواس ظاهری کسب مینمایند.

راجع بعالم مثال در مطالب پیشین روشن داشتیم که چنین عالم بشری که افلاطون یونانی اختراع کرده و ملا صدرا در اسفار بتفصیل توضیح داده و یا غزالی بلوح محفوظ تعبیر کرده وجود خارجی ندارد و مانند معتقدات دیگر صوفیان از وهم و خیالات ناشی شده و بی دلیل و برهان میباشد. عقیده بلوح محفوظ با عقیده جبر یون یکسان است و باطل میباشد و در این عقیده نه تنها انسان مسئول عمل خود نخواهد بود و در ارتکاب اعمال قبیحه و مذموم معذور شمرده میشود و هر جرم و جنایت از وی سر بزند بقضا و قدر منتسب میگردد بلکه چنین عقیده با اصل مسلم حقوق بشری که حریت و آزادی اراده و مسئولیتهای فردی و اجتماعی است منافات خواهد داشت و اساساً موضوع نبوت و رسالت با عوالمی که غزالی برای اولیاء تصور نموده قابل قیاس

وسنجش نیست و صفت ولایت و یا اولیاء که بغیر از رسالت و انبیا باشد عنوانی است که صوفیان برای عرفای خود اختراع کرده اند و حقیقت ندارد. مزیتی که متصوفان برای اولیاء و عرفای خود ذکر کرده اند همان حالت مکاشفه و یا ارتباط با مغیبات میباشد و در مطالب پیشین روشن نمودیم که این قبیل مکاشفات جزو موهومات است و حقیقت خارجی ندارند و حتی انسان بغیر از طریق تفکر و تعقل و یا اشراق که نوعی از تفکر است وسیله دیگری برای ادراک حقایق ندارد و مقام رسالت و امامت تماماً حقیقت دارد و بالاتر از این مطالب میباشد.

حقیقت مکاشفه و دستگاه قلب مصنوعی

اما از عقاید غزالی آنچه بیشتر شایسته انتقاد است موقعیتی است که برای قلب و دل در مرتبه بالاتر از عقل و منطق قائل شده و عبارت وی را در اینموضوع از کتاب احیاء علوم الدین عیناً نقل مینمائیم (۱) و در این عبارت معتقد شده است که قلب انسان مکان

(۱) عبارت غزالی در صفحه ۳ کتاب احیاء علوم الدین بشرح زیر است.

« لفظ القلب و هو یطلق علی معنیین احد هما اللحم الصنوبری الشکل المودع فی الجانب الایسر من الصدر و هو لحم مخصوص و فی باطنه تجویف و فی ذلک التجویف دم اسود ، هو منبع الروح و معدنه و المعنی الثانی هو لطیفة ربانیة روحانیة لها بهذا لقلب الجسمانی تعلق و تلك اللطیفة هی حقیقة الانسان و هو المدرك العالم العارف من الانسان و هو المخاطب و المعاقب و المعاتب و المطالب و لها علاقة مع القلب الجسمانی و قد تحیرت عقول اکثر الخلق فی ادراك وجه علاقته و المقصود انا اذا اطلقنا لفظ القلب فی هذا لكتاب اردنا به هذه اللطیفة.

« اعلم ان محل العلم هو القلب اعنی اللطیفة المدیرة لجميع الجوارح و هی المطاعة المخدومة من جميع الاجزا و هی بالاضافة الی حقائق المعلومات كالمرآت بالاضافة الی صور المعلومات فكما ان للمتلون صورة

و منبع روح وی است و علم و معرفت و ادراکات از قلب ساخته است و این قلب امور مربوط بجوارح و اعضای بدن را تحت مراقبت و تدبیر خود قرار میدهد . برای هر معلوم حقیقتی است و برای هر حقیقت صورتی است که در آئینه قلب رسم میگردد بنا بر این در هر حقیقت سه خصوصیت باید مورد دقت قرار گیرد . یکی قلب . دوم حقیقت شیء . سوم مثال این حقیقت در آئینه قلب .

در عبارت بالا برای غزالی و دیگر متصوفان چند اشتباه حاصل شده است و در زیر یاد مینمائیم .

اولا - قلب را محل و مکان و معدن روح انسانی تصور نموده اند و حال اینکه در قرآن مجید صریحاً دستور رسیده که (و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی) و بحث و تحقیق راجع بمحل و مکان روح و یا تخصیص این مکان بقلب و دل برخلاف شرع مقدس اسلام است و جوارح و اعضای بدن از دست و پا گرفته تا بقلب و دماغ هر کدام وظائفی را به عهده گرفته اند و هیچ یک بردیگری مزیت و برتری ندارد .

دوم - ادراکات و احساسات انسانی از دماغ و مغز سر سرچشمه گرفته و از قلب و دل ساخته نیست و همه یاخته ها و تارهای حسی و عصبی بدن بسوی دماغ گسترش یافته نه بسوی قلب و از این موضوع در محل خود بتفصیل توضیح داده ایم .

سوم - جوارح و اعضای بدن همه تحت مراقبت و نظارت دماغ و مغز سر قرار گرفته نه قلب و هر حادثه و اتفاقی برای یکی از این اعضا و جوارح رخ نماید دماغ و مغز سر آگاهی پیدا میکند و از وقوع حادثه جلوگیری مینماید نه قلب و حتی تنظیم و تعدیل ضربان قلب در اختیار غدد دماغی قرار گرفته است .

و مثال تلك الصورة ينطبع فی المرأة و يحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة و لتلك الحقيقة صورة تنطبع فی مرآة القلب و تتضح فیها و كما ان المرأة غیر ، و صور الاشخاص غیر و حصول مثالها فی المرأة فهی ثلاثة امور فكذلك ههنا ثلاثة امور القلب و حقائق الاشياء و حصول نفس الحقائق فی القلب و حضورها فيه .

چهارم - دلیل واضح تر بر بی اساسی عقیده غزالی و دیگر متصوفان راجع بقلب این است که حادثه و بیماری در قلب انسان احساسات و ادراکات را بندرت مختل میسازد و چه بسا دیده شده است که بیماری در قلب شدت یافته و به مرگ منتهی شده بی آنکه در عقل و شعور و حواس بیمار اختلالی پدید آمده باشد ولی کوچکترین صدمه و بیماری در مراکز عقلانی دماغ اختلال و بی نظمی را در ادراکات موجب میشود.

اما آنچه میتواند حقیقت مطلب را روشن تر نماید دستگاه مصنوعی قلب است که در سالهای اخیر بوسیله دانشمندان غربی اختراع شده و در عملیات جراحی مورد استفاده پزشکان و جراحان فرار گرفته است. عمل جراحی قلب قبل از چنین اختراع نامقدور بود زیرا بایستی جریان خون در قلب قطع شود و قطع خون از قلب نیز با مرگ آدمی ملازمه داشت اما اکنون میتوانند شریانهای قلب را بوسیله نسوج مصنوعی بردستگاه مزبور وصل نمایند و این دستگاه وظایف قلب را موقتاً انجام دهد و پس از خاتمه جراحی بحالت طبیعی عودت دهند و برای اطلاع خواننده گرامی تصویر دستگاه قلب مصنوعی را از مجله علمی ماهیانه ساوتسکی سویوز چاپ شوروی در ماه آوریل سال ۱۹۶۱ تحت شماره ۶ نقل میکنیم و در این مجله توضیح داده شده است که چگونه شریانهای قلب را در عمل جراحی قبلاً بوسیله نسوج مصنوعی بدستگاه مصنوعی قلب وصل می کنند و این دستگاه در مدت عمل وظایف قلب را انجام میدهد.

اکنون میتوانیم راجع بحقیقت اشراق و رابطه آن با تفکر توضیحات دهم.

اشراق غیر از مکاشفه

در مطالب پیش روشن داشتیم که مکاشفه بعقیده متصوفان عبارت از حالتی است که در قلب ظاهر میشود و عقل و تفکر در آن دخالت ندارد و در این حالت است که انسان باعالم غیب و یا باصطلاح ابو حامد غزالی بالوح محفوظ مستقیماً رابطه پیدا

میکند و از مغیبات آگاهی می‌یابد و اشراق غیر از حالت مکاشفه میباشد. مکاشفه در زبان فرانسه بلفظ رولاسیون *Rèvelation* تعبیر شده و اشراق با واژه‌های انتوئیسیون *intuition*، ایلومیناسیون *illumination* و ایرادیاسیون *irradiation* مطابقت مینماید.

اما بعضی از محققان ارجمند ایرانی دو لفظ مکاشفه و اشراق را از حیث معنی یکسان پنداشته‌اند از آنجمله مرحوم محمدعلی فروغی در جلد سوم سیر حکمت در اروپا لفظ انتوئیسیون را بهر دو واژه ترجمه نموده و بمعنی اشراق، وجدان، شهود، علم حضوری و حدس تعبیر کرده و این لفظ را در توضیح از عقاید اسپینوزا و دکارت به وجدان و شهود معنی کرده و حال اینکه از مراجعه بدائرة المعارف فلسفی فرانسه و فرهنگ لاروس و نیورسل واضح است که لفظ انتوئیسیون *Intuition* بمعنی اشراق غیر از مکاشفه میباشد و عبارت هر دو لغت نامه را در حاشیه نقل میکنیم. مضمون عبارت دائرة المعارف مزبور چنین است (انتوئیسیون عبارت از یک نوع معرفت و شناسائی است که بدون احتیاج بتجربه و استدلال و بی واسطه حاصل میشود). در لاروس و نیورسل مینویسد (انتوئیسیون عبارت از معرفت حقیقت بطور صریح و مستقیم و بی واسطه میباشد و عقل و تفکر در ادراک آن بتجربه و استدلال نیازی ندارد) در این دو تعریف صحبت از قلب بمیان نیامده است. (۱)

(۱) عبارت دو لغتنامه فرانسوی را راجع به واژه انتوئیسیون *intuition* در زیر عیناً نقل مینمائیم.

Encyclopedie philosophique .

L' intuition est un mode de connaissance immédiate sans recours à l' experience ni au raisonnement .

Larousse universel .

L' intuition est la connaissance claire , droite , immédiate de vérité qui , Pour être saisie par l' esprit n' ont pas besoin de l' intermediaire de raisonnement .

بنابر این تردید نیست که مکاشفه از اشراق تفاوت دارد اولی بعقیده متصوفان از حالات قلب است و عقل در آن دخالت ندارد و دومی نوعی از تفکر میباشد و از عقل ساخته است اما حقیقت اشراق چیست و چگونه حاصل تواند بود قبلا باید چند توضیح خاطر نشان بداریم.

اشتباه حکمای قدیم در تعیین مراکز حسی و عقلانی دماغ

تردید نیست که انسان بوسیله دماغ و مغز سر خود بتفکر می پردازد و بحقائق امور واقف میشود و بهمین جهت است که حکما و محققان از عهد قدیم راجع بساختمان درونی این عضو شریف بدن و خصوصیات و وظائف و اعمال آن بتحقیق پرداخته و درباره آن عقایدی بیان داشته اند و هر چه قدر در طریق مدنیت و توسعه علوم پیشرفت حاصل شده عقاید مزبور بحقیقت نزدیکتر گشته و بهمین جهت است که دانشمندان غربی در عصر حاضر از تحقیق در این موضوع بحقایقی رسیده اند که اطلاع از آنها بسی جالب دقت میباشد و از این اطلاعات بخوبی میتوانیم راجع بحقیقت اشراق و عواملی که در پدیده های عقلانی اثرات برجسته دارند آگاهی حاصل نماییم.

حکما در عهد قدیم راجع بتحقیق از ساختمان درونی دماغ و مغز سر انسانی وسائل لازم در اختیار خود نداشتند و بعضی از این حکما گر چه بکالبد شکافی دماغ مبادرت کرده و از عصبهای حسی و مراکز دماغی توضیحاتی داده اند اما این توضیحات از چند جهت و بچند علت ناقص بوده و با حقیقت امر مطابقت نمی نماید یکی اینکه دماغ از جانداران ریز ذره بینی بنام سلول یا یاخته تشکیل یافته بی اطلاع بودند. دوم اینکه از نیروی الکتریسیته بدن و از اثرات این نیرو در تولید حسیات و یا عقلانیات آگاهی نداشتند. سوم اینکه کالبد شکافی دماغ را در جسم بی جان انسان انجام میدادند و از این جهت نتوانسته اند از حالات روحی و ارتباط هر يك از این حالات با یاخته ها و مراکز دماغی آگاهی پیدا نمایند و بر اثر این نقیصه ها در عقاید خود اغلب با اشتباه و خطا گرفتار شده اند، و بعضی از این اشتباهات را باختصار در زیر یاد مینمائیم.

اولا - در کالبد شکافی دماغ آنهم با چشم ساده ملاحظه کرده اند که اعصاب بدن بوسیله ستون فقرات و یامستقیماً بدماغ و مغز سر گسترش یافته و در قسمت مخصوص از این دماغ که میان قسمت مقدم و قسمته مؤخر آن واقع شده و در اصطلاح امروز بنام تالاموس **Thalamus** نامیده میشود بایکدیگر تلاقی پیدا کرده اند و این قسمت را بنام نبطاسیا و حس مشترك موسوم ساخته اند و تصور کرده اند که آغاز حسیات در آلات حسی ظاهری بدن و کمال و پایان آنها در حس مشترك قرار گرفته است و از اینجهت است که حکیم طوسی در شرح اشارات مینویسد تسیر کیفیات المحسوسه فی الاعصاب الی حس المشترك و قطب الدین رازی در شرح بر شرح اشارات مینویسد ابتداء الابصار فی البصر و کماله عند الحس المشترك و حال اینکه چنین حس مشترك در دماغ انسانی وجود ندارد و این محل مرکز تقاطع و ارتباط ملیونها تارها و اعصاب یاخته ای و بمنزله ایستگاه ارتباطیه مراکز دماغی میباشد و مرکز هر يك از حواس بیست و چهار گانه بدن (بجای پنجگانه سابق) در محل مخصوص و جدا از دیگری قرار گرفته و همه نیز مانند رشته های تار عنكبوت بایکدیگر و یا بامراکز عقلانی دماغ ارتباط دقیق دارند و اگر بیماری و یا فساد در کانون یاخته های یکی از مراکز حسی حادث شود فقط در حس مربوط به آن خلل میرسد و در دیگری تأثیر نخواهد داشت. (بتصویر شماره ۱۰۴ و رجوع شود).

دوم - قطب الدین رازی در کتاب بالا مینویسد مبدء عصب اللمس اما فی الدماغ او النخاع و از لفظ اما و او که در این جمله آمده واضح میشود که دانشمند مزبور در تعیین محل حس لامسه بحدس و احتمال سخن گفته و از مراکز یاخته های مربوط بهر يك از حواس که تعداد آنها را در محل خود توضیح داده ایم بی اطلاع بوده و بشرحی که در پیش نقل نمودیم مراکز حسی در نخاع فقرات وجود ندارد و فقط چند غده مربوط باحساسات قسری است.

سوم - قطب الدین رازی در کتاب مزبور توضیح داده که دماغ و مغز

سر انسان بدو قسمت و دو جزء منقسم شده یکی جزء مقدم و دیگری جزء موخر است و این دو جزء در مساحت برابر هستند و حال اینکه در این امر نیز با شتاب رفته و قسمت مقدم بزرگتر از موخر و تقریباً دو مقابل آن میباشد و آنچه بایکدیگر برابر میباشد قسمت راست دماغ با قسمت چپ آن معروف بدو نیمکره دماغ میباشد.

این سه موضوع را محض مثال نقل نمودیم. مقصود این است که معلوم شود حکما در عهد قدیم وسائل لازم در کالبد شکافی و مطالعه در جسم مرده یا زنده انسانی را در اختیار خود نداشتند اما این وسائل در عصر حاضر آنهم در پنجاه سال اخیر بطور بیسابقه تکمیل شده و بعضی از این وسائل را در زیر باختصار توضیح میدهم:

۱- ذره بینهای قوی اختراع شده و این ذره بینها میتوانند جسم ریز را تا چند هزار مرتبه بزرگتر سازند.

۲- توجه یافته اند که کالبد شکافی در جسد مرده حاصلی ندارد و بی نتیجه است و برای اطلاع از پدیده های حیاتی دماغ باید در جسم زنده مطالعه شود و از اینجهت کالبد شکافی در جانداران دیگر از قبیل موش و میمون معمول شده است.

۳- از همه مهمتر دستگاهی بنام الکترو سفالو گراف یا برق سنج دماغ Elektrocephalographie بوسیله دکتر برژه دانشمند آلمانی اختراع شده و از سال ۱۹۲۸ میلادی در آزمایشگاهها مورد استفاده قرار گرفته و بتکمیل آن پرداخته اند و بوسیله این دستگاه است که حالات مختلفه روحی انسان و تشعشعات الکتریکی دماغ و توان و اندازه هر یک از حالات را معلوم میدارند (بتصویر شماره ۹۰۸ رجوع شود).

مقصود از این توضیحات این است که معلوم داریم در عصر حاضر همه گونه وسائل علمی برای تحقیق و مطالعه از ساختمان درونی دماغ و مغز سر انسانی در اختیار دانشمندان غربی قرار گرفته و از این طریق است که مطالعات آنان بنتایج گرانبها رسیده و از این مطالعات میتوانیم راجع بچگونگی تفکر و حقیقت اشراق اطلاعاتی بدست آوریم اما قبلاً مقتضی است توضیحی را بیان بداریم و آن اینست که نگارنده گرچه در امر پزشکی و یا کالبد شکافی و رشته بیولوژی و زیست شناسی تخصص

ندارم و از این جهت شاید بعضی از خوانندگان گرامی اعتراض نمایند که چگونه در این قبیل موضوعات بتحقیق و توضیح پرداخته‌ام یاد آور میشوم که این امر در میان دانشمندان همه جا عمومیت دارد. در عصر حاضر تقسیم کار در جرگه علوم بوجه شدید معمول و برقرار شده و چون تحقیقات در رشته های علمی وسیع تر گشته است برای يك دانشمند مقدور نیست در رشته های مختلفه بتحقیق و تتبع پردازد بلکه هر کدام رشته کوچکی را در قسمت تخصصی خود انتخاب مینمایند و دیگران از نتیجه مطالعات آنان بوسیله کتب و مجلات اطلاع پیدا می کنند و مورد استفاده قرار میدهند اما يك دانشمند و حکیم در عهد قدیم امثال حکیم طوسی و رازی و یافراست و خیام ممکن بود هم پزشک، هم شاعر، هم فقیه، هم ستاره شناس و هم حکیم الهی باشد و چنین امر در عصر حاضر نامقدور است و بهمین جهت برای نگارنده ممکن شده است چنانچه همه جا معمول است در موضوعات مربوط بمطالب کتاب حاضر بوسایل مقتضی از آخرین اکتشافات علمی اطلاعات بدست آورم و نقل کنم.

موضوع مهم دیگر این است که در عهد قدیم وقتی میان دانشمندان و حکما در مسائل علمی اختلافی پدید میگردید عقاید و آراء مختلفه بیان میشد و در برابر آن مکتبهای متعدد پدید می آمد اما در عصر حاضر بالخصوص در علوم تحقیقی و تجربی چنین اختلاف کمتر اتفاق افتد زیرا همه جا وسائل در آزمایشگاهها برای تشخیص صحت و سقم يك مطلب و یا يك عقیده در اختیار دانشمندان قرار گرفته است چنانچه فرض زمانی که اینستین دانشمند آلمانی فورمول انرژی اتمی را کشف کرد و یا از قاعده نسبیت عمومی و یا خصوصی توضیحات جالب دقت بیان نمود همه جا بوسائل علمی بتحقیق پرداختند و صحت این عقاید را تصدیق نمودند و همین دوا کشف در پایه بعضی اختراعات شگفت انگیز واقع شده است. مقصود اینست که معلوم داریم آنچه در کتاب حاضر از دانشمندان متخصص در هر امری نقل مینمائیم اختلافی در میان آنان وجود ندارد و هر کدام در کتاب خود بتعبیرات مختلفه از آنها

یاد نموده است .

اینک توضیحات ژرژ راسل دانشمند عالیقدر معاصر انگلیسی راجع باهمیت الکتریسیته در دماغ و مغز سر انسانی و چگونگی یاخته های حسی و غیر حسی و مقایسه و سنجش میان آنها با یاخته ها و سلولهای دماغی جانداران دیگر را از کتاب وی ترجمه و در زیر نقل مینمائیم .

عمل یاخته های دماغ و ارتباط آنها با یکدیگر

« یکی از موفقیت‌هایی که در دوره‌های تکامل طبیعی جهان نصیب جانداران شده اینست که یکدستگاه الکتروشیمیائی در قسمت فوقانی بدن آنان پدید آمده و این دستگاه عبارت از دماغ و مغز سر است . حقیقت فکر و عقل انسان هر چه باشد تردید نیست که دماغ و مغز سر مانند دستگاهی است که از آنها و ذرات زنده تشکیل شده و از انرژی شیمیائی و الکتریکی بدن بکار افتاده است . دانشمندان در عصر حاضر توانسته‌اند دستگاهی اختراع کنند که يك جزء بسیار کوچک از عمل ساده دماغ را در قسمت محاسبات انجام دهد . دستگاههای دیگر نیز از این قبیل اختراع شده و میتوانند انسان را در انجام وظائف روزانه کمک نمایند . در محل خود توضیح دادیم که حواس ظاهری انسان مانند بینائی ، شنوائی و بویائی چگونه بر اثر جریان الکتریسیته در عصبها و یاخته‌های بدن پدید میشوند و یا چگونه تأثرات و فشارها و تکانهای حسی بوسیله جریان مزبور از اعضاء و آلات ظاهری حواس بدماغ و مغز سر میرسند و این دماغ در حقیقت مجموعه‌ای از کلیدها و سویچهای زنده برق بدن میباشد و تمام یاخته ها و سلولهای حسی و عقلانی را با یکدیگر مربوط ساخته‌اند و معلوم میدارند که انسان در برابر عوامل خارجی و طبیعی چه عکس‌العمل باید از خود ابراز دارد . برای اینکه اهمیت دماغ و پیچیده بودن ساختمان درونی آن روشن شود میتوانیم آنرا بسازمان تلفونی يك شهر بزرگ و یا به شرکت تلفون جهانی تشبیه نمائیم بحالتی که در این شرکت لااقل یکصد میلیون مرکز ارتباطیه تلفونی وجود داشته باشد و در میان این مراکز روابط دقیق برقرار

باشد. ارتباطات در میان یاخته‌ها و مراکز حسی و عقلانی دماغ لااقل یکصد برابر افزونتر از رشته‌های تلفونی شرکت نامبرده است با این تفاوت که گرفتن شماره تلفون در ارتباطات دماغی خود بخود و بطور اتوماتیک انجام میشود و در هر کدام خرابی و بی‌نظمی رخ نماید خود بخود اصلاح و تعمیر میگردد.

«در گیاهان و نباتات اگر دماغ و مغز سر وجود ندارد ناشی از این است که سیستم عصبی در آنها پدید نیامده است و تفاوت در قوت و ضعف هوش جانداران با تعداد سلولها و کم و زیاد بودن یاخته‌های دماغی آنان بستگی دارد. دانشمندان توانسته‌اند مغز سر یکتسم خزنده از نوع مارمولکها موسوم به سالاماندر *Salamander* را بعلت ساده بودن یاخته‌های آن بطور مصنوعی بسازند. این دانشمندان یاخته‌های سر یک مورچه را شماره کرده‌اند و تعداد آنها به ۲۵۰ عدد رسیده و حال اینکه تعداد یاخته‌ها و سلولهای مغز سر یک زنبور عسل نهصد عدد میباشد و بالعکس دماغ و مغز سر انسان سیزده هزار میلیون عدد یاخته را شامل شده است.

«دماغ و مغز سر یک گوسفند گرچه بقدر یک‌دهم مغز سر انسان وزن دارد اما هوش وی بسیار کمتر است زیرا بزرگی و وزن دماغ بشدت وضعف هوش جاندار دلالت ندارد و مخ یک نهنگ آبی دو برابر و یک فیل سه یا چهار برابر مغز سر انسان است و از حیت هوش بمراتب پائین تر از انسان هستند. یاخته‌های مغز سر انسان لااقل یکصد میلیون مرتبه از تعداد یاخته‌های سر یک مورچه افزونتر میباشد اما هوش وی چندین برابر بیشتر از این مقدار است و بهمینجهت است که یک مورچه و یا یک زنبور عسل به نسبت عدد یاخته‌های دماغ خود و بعلت کم‌تر بودن مقدار این یاخته‌ها استعداد تعلیم گرفتن را فاقد میباشد و بجای هوش دا رای غرائزی هستند که بوسیله انتقالات ارثی به آنان رسیده است.

«در دماغ و مغز سر انسان قسمتی که در طول زمان و در تکامل طبیعی خود قدیمتر و کهنه تر است نسبت به جانداران پائینتر اختلاف فاحش ندارد قسمت مزبور در مؤخر دماغ بنام سر بلوم موسوم شده است اما قسمت مقدم

دماغ بنام سربروم که از حیث تکامل طبیعی نو و جدید میباشد به دماغ تازه و نو موسوم میباشد و ارتباطات یاخته‌ای در این قسمت افزونتر است و بهمین جهت میتواند افزونتر از قسمت مؤخر دماغ نتیجه آزمایشها و تجربیات را در خود ذخیره کند و بنام حافظه و خاطره استفاده نماید. وقتی قسمت مقدم دماغ در یک جاندار فاسد شود و از کار افتد توانائی آزمایش و تجربه را از دست میدهد باین معنی که در اینصورت فرضاً یک مرغ میتواند پرواز نماید اما استعداد تعلیم گرفتن در وی از میان میرود. «هرگاه یک یاخته از دماغ انسان و یا تارهای آن را در زیر ذره بین تحت مطالعه قرار دهیم خواهیم دید که مانند ریشه یک گیاه دارای دندانه‌های ریز و نازک میباشد. در یکطرف این یاخته‌ها تعداد بسیار از دندانه‌های مزبور اما در طرف دیگر ساقه ریز و زده بینی لرزنده موسوم به آکسون قرار گرفته است. یک یاخته در ارتباط با یاخته مجاور خود رابطه الکتروشیمیائی پدید می‌آورد و این رابطه مانند یک کلید برق یا یک سویچ الکتریکی زنده بکار می‌افتد و از این راه است که هر یاخته هزاران تارهای یاخته‌های مجاور را برای ارتباطات خود در اختیار دارد و با هر کدام مناسبت باشد رابطه درونی برقرار میکند.

«بنا بر این قسمت آکسون در هر یاخته به یک سویچ دوشاخه دستگاه تلفون شباهت دارد اما قسمت دندانه دار از یاخته مجاور مانند محلی است که دوشاخه در آن فرو می‌رود. یاخته‌ها در قسمتهائی که بغرائز انسانی مربوط هستند طوری تخصص یافته‌اند که خود بخود با یاخته مخصوص مجاور خود ارتباط پیدا میکنند و وظائف خود را انجام میدهند اما یاخته‌های مربوط با فکار و مطالعات با تعلیم و تربیت سروکار دارند و بتناسب این تعلیمات وضعیت خود را تغییر میدهند. تارهای یاخته‌ای در مغز سر انسانها نسبت به یاخته‌های جانداران دیگر تفاوت فاحش ندارند اما خطوط ارتباطیه در میان این یاخته‌ها در دماغ انسانی افزونتر است.

اثرات تعلیم و تربیت در رشد و تقویت یاخته‌های دماغ انسانی

«گرچه دماغ و مغز سر انسان در مدت پانصد میلیون سال تکامل طبیعی و

تدریجی بوضعیت امروزی رسیده و قسمت مقدم آن بنام سربروم Cerebrum در مدت یکصد میلیون سال پدید آمده اما رشد و توسعه این قسمت بقدری که انسان بنام انسان نامیده شود در يك میلیون سال اخیر صورت گرفته است و در این مدت است که اهمیت انسان در میان جانداران معلوم و روشن شده است. وقتی يك مورچه می‌میرد مورچه دیگر میتواند جای آنرا بگیرد اما هیچ‌گاه فردانسان نمیتوانه بجای فرد دیگر بشمار رود. تمام مورچه‌گان کارگر در سازمان دفاعی شبیه همدیگر میباشند اما وسایل دفاعی افراد انسانی نسبت بیکدیگر در قبول تأثرات خارجی متفاوت هستند و این تفاوت در نتیجه اختلاف در تجربیات و تعلیم و تربیتی است که هر شخص در زندگانی خود بدست می‌آورد.

«یاخته‌های دماغی انسان بتناسب زیاد شدن سن و سال افزایش پیدا نمیکند و از این یاخته‌ها در حدود ده هزار میلیون عدد چهار ماه قبل از تولد هر طفل در دماغ او پدید می‌آید. بنا براین گرچه عدد این یاخته‌ها تا اندازه‌ای ثابت میباشد اما وزن آنها بتناسب سن و طول زندگی بچهار برابر افزایش می‌یابد و این افزایش بیشتر متعاقب تولد طفل حاصل میگردد و دماغ طفل بتناسب تعلیم و تربیتی که پیدامی‌کند نیرومند تر میشود و استعداد وی در قبول این تعلیم و تربیت از جانداران دیگر افزون‌تر است. يك بچه مورچه برای دویدن احتیاج بتعلیم گرفتن ندارد و این تعلیمات قبلا در وی بصورت غرائز جای گرفته‌است. يك میمون يك یا دو هفته مدت لازم دارد تا بتواند راه رفتن آموزد اما طفل انسان لااقل دو سال وقت لازم دارد تا بتواند روی دو پا راه برود.

«دانشمندان روانشناس گرچه هنوز آگاهی ندارند که انسان بچه علت میتواند فکر کند و تفکر و تعقل در وی چگونه پدید آمده است اما از این موضوع رویهم‌رفته اطلاعاتی بدست آورده‌اند. يك یاخته دماغی میتواند تصویرات مختلفه را در خود جای دهد اما هر تصور وابسته به رابطه‌ایست که با یاخته مجاور پیدا میکند. انسان در هر زمان توانسته محفوظات خود را بوسیله اختراعات افزایش

دهد چنانچه خاطرات خود را روی کتیبه‌های آجری و کاغذ پاپیروس و یا در کتابها می‌نوشته‌است و امروزه دستگاههای الکترونی ضبط صوت و قید تاریخ و انجام محاسبات و امثال آنها بهمین منظور اختراع شده و مورد استفاده فراوان قرار گرفته اند اما هیچ دستگاهی نخواهد توانست با کار دماغ و مغز سر انسانی برابری نماید. (۱)

این بود توضیحات ژرژ راسل دانشمند معاصر انگلیسی در اعمال و وظائف دماغ و مغز سر انسانی و این توضیحات زمینه‌ای است که بتوانیم آخرین اکتشافات علمی راجع بحقیقت تفکر و اشراق را نقل نماییم. بعضی از دانشمندان مانند گری ولتر امریکائی Grey Walter مطالب خود را در اینخصوص با فورمولهای ریاضی آمیخته و ممکن است برای بعضی از خوانندگان خسته کننده باشد اما دکتر ادوارد پادولسکی Dr. Edward Podolsky در کتاب خود جدیدترین اطلاعات علمی را در این موضوع بلسان ساده تر بیان کرده و این اطلاعات را با بعضی تصاویر همراه ساخته است و بعضی از این تصویرها را از کتاب وی تحت شماره‌های ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ در آخر این بخش نقل میکنیم. شماره ۸ تصویر دستگاه الکتروسفالوگراف در مطالعه از حالات روحی و امواج الکتریکی دماغ و مغز سر. شماره ۹ تصویر اطاق عائق در دو قسمت و استفاده از دستگاه برق ستج. این اطاقی برای عائق نمودن داخل آن از تشعشعات احتمالی فضائی است. شماره ۱۰ تصویر مراکز عمده عقلانی دماغ انسانی. شماره ۱۱ خطوط تغییرات در امواج الکتریکی دماغ و مغز سر بتناسب حالات مختلفه روحی و فکری. شماره ۱۲ خطوط تغییرات در امواج الکتریکی دماغ بحالت بیداری و خواب و نیمه خواب.

اینک مطالب دانشمند را بفارسی تبدیل و در زیر نقل مینمایم.

اختلاف امواج در تشعشعات الکتریکی دماغ و مغز سر انسانی

«بدن و جسم انسانی بتناسب فعالیت‌های مختلفه حیاتی خود برق و الکتریسته تولید

(۱) رجوع شود به ژرژ راسل George Russel Harrison کتاب What man

may be چاپ لندن سال ۱۹۵۷ صفحه ۱۴۷ و بعد.

میکند و مصرف مینماید. قلب مادام که زنده است جریان برق از خود پدیدمی آورد خواه ضربان آن را بگوش بشنوید و خواه نشنوید. وجود و عدم چنین برق درقلب برای تشخیص حیات و یا مرگ در جسم جانداران دلیل قاطع میباشد. دماغ و مغز سر انسان وقتی فعالیت دارد و بکار میپردازد الکتریسیته بوجود می آورد و این الکتریسیته دلالت دارد که بدن زنده است و حیات دارد. دکتر کاتون Caton دانشمند انگلیسی در سال ۱۸۷۵ میلادی جریان برق را در بدن انسان کشف کرد اما در زمان وی اطلاعات در اینخصوص و علامات الکتریسیته بسیار ناچیز بود و حتی مقدار و ولتاژ الکتریسیته در بدن بقدری کم است که برای مطالعه در آن و یا برای معلوم داشتن آن ناچار بودند استخوان سر را بر کنار نمایند و سوزن دستگاه برق سنج و الکتروود را بداخل دماغ وصل کنند.

« اما اطلاعات مزبور پس از پنجاه سال بقدری کامل شد که توانستند جریان برق را در دماغ انسان بدون عمل جراحی تحت مطالعه و دقت قرار دهند و در این زمان است که دستگاه تقویت کننده برق اختراع شد و با قراردادن سیمهای این دستگاه در بالای سر هر شخص توانستند از وجود الکتریسیته و امواج آن در دماغ و مغز سر آگاهی حاصل نمایند. مطالعات دقیق در الکتریسیته دماغ در سال ۱۹۲۸ میلادی بوسیله دکتر هانس برژه دانشمند آلمانی Dr. Hans Berger بعمل آمد و وی تجربه و آزمایش را در یک اتاق تاریک و آرام انجام میداد و در این آزمایش دستگاهی را مورد استفاده قرار داد که بنام الکتروسفالوگراف Electroee Cephalographe نامیده شده است (بتصویرهای شماره ۸ و ۹ رجوع شود). این دستگاه میتواندست حالات مختلفه از جریان الکتریسیته دماغ و مقدار ولتاژ آن را با خطوط کوچک و ریز روی نوار کاغذ مخصوص رسم نماید. این دانشمند به بیمار یا شخصی که تحت مطالعه وی قرار داشت دستور داد چشمهای خود را ببندد و سپس باز نماید و یا اعمال مختلفه فکری انجام دهد و ملاحظه نمود که در خطوط سوزن الکتریکی روی کاغذ تغییراتی حاصل شد و از این راه توانست نه تنها شدت و ضعف

الکتریسیته دماغ درحالات مختلفه فکری نسبت باشخاص متعدد را بسنجد ومطالعه کند وامواج هریک ازاین حالات را بوسیله خطوط سوزن دستگاه معلوم ومشخص بدارد بلکه توان هریک ازحالات وتعداد لرزش خطوط را در هر ثانیه معلوم بدارد وضمناً ملاحظه نمود که امواج الکتریکی دماغ بحالتی که فکرانسان بدون فعالیت و در استراحت است در هر ثانیه بین ۸ تا ۱۴ اما توان الکتریسیته در این حالات نسبت باشخاص بین ۲۰ تا ۷۵ قسمت از یک ملیون قسمت از یک ولت برق تغییر مینماید و باین ترتیب بود که الکتریسیته دماغ را در امواج مختلفه بنامهای آلفا وبتا ودلتا نام گزاری کرد و یا فرضاً امواج آلفا بحالت بیداری همه وقت ظاهر و بحالت نیمه خواب از بین میرود ودر حالات دیگر تغییرات حاصل میشود (رجوع شود بتصویرهای شماره ۱۱ و ۱۲) . باین ترتیب است که دانشمند مزبور توانست امواج الکتریکی بتناسب حالات مختلفه روحی وفکری دماغ را درجه بندی نماید ودر آزمایشها مورد مطالعه و دقت قرار دهد و سپس دانشمندان دیگر تجربه دکتر برژه را کامل تر ساختند ونتایج مطلوب بدست آوردند از آنجمله در بیمارستان اطفال نیویورک کشف نمودند که امواج برق در دماغ طفل از حین تولد پدید می آید واین برق در شش ماهگی کامل تر میشود وتوان آن بتناسب سن طفل تا ۱۲ سالگی افزونتر میگردد .

« دکتر آمادو گزاملی Amadoe Gazamelli در آزمایشهای خود موضوع مهمتری را کشف کرد ومعلوم داشت که جریان الکتریسیته در دماغ ومعز سر انسان تشعشعات ورادیاسیون برق از خود منتشر میکند ودر این آزمایشها دستگاه مخصوصی را مورد استفاده قرار داد و این دستگاه توانست تشعشعات الکتر و مغناطیسی **Electromagnetic Radiation** دماغ را در خود ثبت نماید ودرجه این تشعشعات را در اشخاص حساس دقیقاً معلوم بدارد بحالتی که عکس العمل حالات شخص بوسیله دستگاه بگوش میرسید وامواج مختلفه دماغ بر روی نوار و کاغذ ثبت میشد. « دکتر گزاملی در مطالعات خود معتقد شد که خطوط سوزن وعلامات برق

بر روی نوار به حالات مختلفه روحی شخص ارتباط دارد و اساس آنها در امواج الکترو مغناطیسی است که از بدن انسان پیوسته منتشر میشود اما مطالعات دکتر لی ادوارد تراویس Dr. Lee Edward Travis راجع بارتباط الکتریسته دماغ با هوش و عقل انسان شایان بسی دفت میباشد . این دانشمند در آزمایشهای خود دو اطاق مجاور همدیگر را انتخاب نمود . در يك اطاق شخص مورد آزمایش روی تخت دراز کشید و این اطاق با نور خفیف سایه دار روشن میگشت . در پشت گوش و روی سر شخص دو صفحه فلزی قرار داشت و يك سیم مسی نازك مانند مو از این صفحه باطاق مجاور کشیده شده بود . بوسیله سیم مزبور الکتریسته دماغ شخص مورد آزمایش جریان پیدا میکرد و بدستگاه برق سنج میرسید و این دستگاه میتواند يك در میلیون قسمت از يك ولت (یا يك ملیونیم يك شمع برق) را نشان دهد و این مقدار با الکتریسته يك یاخته و سلول زنده بدن در يك تكان یا فشار حسی برابر است . دستگاه تقویت کننده برق بسیار دقیق بود و میتواند خطوط سوزن الکتریسته دستگاه را هر اندازه ضعیف باشد ثبت نماید و دکتر لی تراویس امواج الکتریکی دماغ و مغز سر را در اطاق خود مطالعه میکرد . در این مطالعه و آزمایش پنج رقم یا پنج نوع امواج الکتریسته از حالات مختلفه فکری و روحی مانند تخیل ، احساس ، عمل فکری ، فکر در کلیات و حالت استراحت و عدم فعالیت دماغ ثبت شده بود .

«مطالعات جالب تر بوسیله دکتر دویس Dr. Davis ، دکتر لومیس Dr. Loomis ، دکتر هاروی Dr. Harvey ، دکتر هوبارت Dr. G. Hobart بعمل آمد و آزمایش آنان راجع بالکتریسته مغز سر بحالت خواب و نیمه خواب بود . این فبیل آزمایشها بوسیله دانشمندان دیگر نیز بعمل آمده و همه نیز در زمینه الکتریسته از تشعشعات دماغی نتایج گرانبها بدست آورده اند از آن جمله مطالعه و آزمایش در سلولهای مغز سر متعلق بجسد يك دانشمند صاحب نبوغ و مقایسه آن با دماغ جسد يك مرد کم استعداد از درجه پائین تر است و در محل خود بتفصیل توضیح

خواهیم داد. (۱)

دانشمند مزبور در قسمت دیگر از کتاب خود راجع بالکتریسیته بدن و چگونگی تفکر و فعالیتهای عقلانی دماغ و مغز سر انسان توضیحاتی داده و بسیار جالب دقت میباشد و بطور خلاصه ترجمه و در زیر نقل مینمائیم .

در دماغ و مغز سر انسان مرکز مخصوصی برای تفکر و تعقل وجود ندارد
 دکتر والتر دوندی Dr. Walter Dondy در يك عمل جراحی ناچار شد نصف دماغ و مغز سر بیمار را که از درد می نالید از سمت راست سر وی خارج و بر کنار نماید. پس از بهبودی بیمار ملاحظه نمود که در میزان قوای دماغی و درجه هوش وی تغییری حاصل نگشته است . همچنین دکتر ریشارد بریکز Dr. Richard Brikner و متخصصان دیگر در عملیات جراحی خود تصدیق کرده اند که پس از خارج نمودن قسمتی از دماغ از پیشانی بیمار در فعالیتهای عقلانی وی تغییرات قابل ملاحظه پدید نیامده است و بالعکس در بعضی موارد ملاحظه کرده اند که پس از عمل جراحی دماغ در فعالیت عقلانی بیمار و دقت ذهن وی بهبودی و افزایش محسوس حاصل آمده است .

« دانشمندان تا چندی قبل در آزمایشهای خود بزحمت میتوانستند بجسد مرده انسانی دست پیدا نمایند خصوصاً جسد اشخاصی که از دانشمندان صاحب نبوغ بشمار میرفتند . این دانشمندان حاضر نمیشدند جسد و کالبد آنان پس از مرگ مورد آزمایش قرار گیرد اما طولی نکشید که از میان روشن فکران و دانشمندان در اینموضوع جمعیتی تشکیل شد و اعضای این جمعیت جسد خودشان را پس از مرگ در اختیار جراحان عالیقدر جهت آزمایشهای علمی قرار دادند و از آن زمان کالبد شکافی بر وفق مطلوب و مرام دانشمندان به آسانی صورت میگیرد از آن جمله مرحوم گوس Gauss ریاضی دان معروف است که بدرجه اعلا نبوغ

(۱) رجوع شود به دکتر ادوارد پادولسکی Dr. Edword Padolsky کتاب

The Thinking machine صفحه ۳۱ و بعد .

داشته و جسد خود را برای کالبد شکافی در اختیار دکتر واگنر Dr. Wagner دانشمند و جراح عالیمقام قرار داد و این دانشمند دماغ و مغز سر وی را پس از مرگ آزمایش نمود و سپس بانیجه‌ای که از کالبد شکافی در دماغ و مغز سر یک مرد ساده بدست آورد مقایسه و سنجش کرد و حتی در شکافهای واقع در قسمتهای مختلفه دماغ هر دو جسد مطالعه نمود اما در میان این دو نه در وزن و نه عدد شکافها و نه در پرده‌ها و نه در خصوصیات دیگر هیچگونه اختلاف و تفاوت مشاهده نکرد و هر دو از هر جهت شبیه یکدیگر بودند و حتی بسیار اتفاق افتاده که وزن دماغ و مغز سر یک مرد احمق و کم هوش افزونتر از دماغ یک شخص متفکر و دانشمند بوده است. همچنین کالبد شکافیهای دقیق دیگر بعمل آمد از آن جمله قسمت مقدم و پیشانی دماغ از جسد دو دانشمندی که دکتر استانلی Dr. G. Stanley روانشناس معروف و رئیس دانشگاه و دیگری ویلیام اوسلر Sir William Osler پزشک و دانشمند شهیر مورد آزمایش قرار گرفت و با مغز سر اشخاص عادی دیگر مقایسه شد اما نتیجه‌ای بدست نیامد و منظور این دانشمندان کالبد شناس این بود که میان اشخاص از لحاظ هوش و عقل اگر اختلافی در ساختمان درونی دماغ آنان وجود داشته باشد معلوم بدارند و حتی در وزن و عمق شکافها و شبکه تقسیم بندی مراکز دماغ دقتهای لازم بعمل آوردند و تفاوت و اختلاف حتی در دماغ و مغز سر یک دانشمند نسبت بمرد بیسواد و عوام پیدا ننمودند.

« اما دانشمندان مزبور سرانجام علت عدم موفقیت خودشان را کشف نمودند و توجه پیدا کردند که کالبد شکافی و مطالعه در جسد مرده و بی جان و در دستگاهی که فعالیت حیاتی ندارد بیحاصل است همچنانکه یک مهندس و مکانیسین وقتی میتواند از خوب و بد و نقائص و معایب یک موتور و ماشین آگاهی پیدا کند که در گردش و کار باشد و هر دستگاه بحالت حرکت و فعالیت ممکن است باطن خود را بروز دهد و از مطالعه در جسد زنده بدن معلوم خواهد شد که انرژی و الکتریسیته بحالت ذخیره چگونه به انرژی حیاتی تبدیل میشود. بنابراین دانشمندان توجه

یافتند که از گردش خون بیاخته ها و سلولهای مغز سرانرژی و نیرو و غذا میرسد و جریان خون در دماغ بحالتی که زنده است باید مورد مطالعه و دقت قرار گیرد. « دانشمندان در سابق جسد مرده و بیجان را مورد آزمایش قرار میدادند و حتی دماغ و مغز سر مرده را از استخوان سر جدا میکردند و مطالعه مینمودند و از این مطالعات نتیجه‌ای حاصل نمیشد و حتی مطالعه در خود مغز سر و دماغ نیز کافی نیست بلکه باید در پرده‌هائی که روی دماغ وزیر استخوان سر کشیده شده و معمولاً در کالبد شکافی بر کنار میگردند باید دقیقاً مطالعه شود و از مقاطع و وزن و اندازه هر کدام اطلاعات کامل بدست آورند. از این طریق بود که نخستین رمز موفقیت بوسیله دکتر هیندزی Hindzie در سال ۱۹۲۶ میلادی بدست آمد و جریان خون و نیروی این جریان را در دماغ يك دانشمند صاحب نبوغ و مقایسه آن را با وضعیت دماغ يك مرد ساده و عوام از درجه پائینتر مورد مطالعه و دقت قرار داد و توجه پیدا کرد که در میان این دو دماغ و مغز سر تفاوت فاحش وجود دارد باین معنی که جریان خون و مقدار و شدت آن در دماغ و مغز سر دانشمند مزبور غنی تر و پیچیده تر از مرد عادی و ساده میباشد و حتی در اندازه و کالیبر و ضخامت تارها و عصبها تفاوت مشهود است و این موضوع بوسیله دانشمندان دیگر نیز مورد تصدیق قرار گرفت و بقدری واضح شد که امروزه يك جراح دانشمند از مطالعه و ملاحظه در این خصوص میتواند تشخیص دهد که کدام يك از دو شخص ناشناس متفکر و عاقلقدر و کدام يك مرد ساده و عوام است .

« دکتر لونو کس Dr. Lenox در آزمایش خود از این موضوع نتیجه جالبتر بدست آورد و آن اینست که در دماغ و مغز سر يك شخص وقتی بحالت تفکر و فعالیت عقلانی است فشار خون و شدت جریان آن در نسوج دماغی افزونتر است و حتی یکی از جراحان در عمل خود از يك مغز سر ملاحظه نمود که ترکیبات شیمیائی خون بحالت فعالیت دماغی و حتی مقدار مواد قندی و بعضی مواد دیگر آن در درجه هوش و افزایش آن تأثیر فراوان دارد ولی عامل اساسی محسوب نمیشود .

«موضوع جالب دیگر اینست که دکتر آکرلی Dr. Spaffoot Ackerly در مغز سر يك زن بیمار عمل جراحی انجام داد و تقریباً هشتاد درصد از دماغ وی را خارج و بر کنار نمود اما پس از بهبودی مشاهده کرد که در میزان هوش بیمار تغییری حاصل نگشته و بلکه باهوشتر شده است و حال اینکه دانشمندان در سابق تصور مینمودند که با از بین رفتن قسمتی از دماغ شخص در هوش و عقل وی کاهش پیدا میشود.

«عجیب تر اینست که دانشمندان متخصص تا چندی قبل تصور میکردند که مرکز عقل و تفکر در پیشانی سر قرار گرفته و اگر در این قسمت عمل جراحی شود و یا این قسمت فاسد گردد هوش و عقل نیز از میان میرود اما در آزمایشها و عملیات جراحی خلاف آن مشهود افتاده است از آنجمله دکتر ریشارد بریکنر Dr. Sichard Brickner قسمت عمده از پیشانی يك بیمار را که از درد مینالید از دماغ وی خارج نمود و او را چند سال تحت مراقبت طبی قرار داد و نقیصه و صدمه در عقل و ادراکات بیمار مشاهده ننمود و این دانشمند راجع باین موضوع کتابی نگاشته است.

«بنابراین دانشمندان متخصص در عصر حاضر عقیده دارند که قسمت پیشانی دماغ را نمیتوان مرکز منحصر بفرد در فعالیت عقلانی انسان تصور نمود و حتی میتوان معتقد شد که گرچه برای هر يك از حواس بینائی، شنوائی و امثال آنها مرکز مخصوص در دماغ وجود دارد اما برای عقل و تفکر در ساختمان مغز سر انسانی مرکز و کانون مخصوص موجود نیست. در این موضوع تحقیقات دانشمندان به نتیجه قطعی نرسیده و مطالعات آنان از هر جهت در آزمایشگاهها ادامه دارد و بطور خلاصه میتوان گفت که همه اجزای دماغ و مغز سر در فعالیت عقلانی انسان عامل مؤثر و ذی دخل میباشد اما يك قسمت بالخصوص در دماغ و مغز سر انسانی را نمیتوان مرکز و محل تفکر و تعقل پنداشت (۱)

این بود آخرین اکتشافات علمی در تحقیق از حالات مختلفه از فعالیت حیاتی و عقلانی دماغ و مغز سر انسانی و نتیجه‌ای که از این تحقیقات بدست آمده می‌توانیم بشرح زیر خلاصه نماییم .

اولا - مغز سر انسانی از ملیونها یاخته یا سلول زنده تشکیل یافته و این یاخته‌ها در مراکز مختلفه دماغ تقسیم بندی شده‌اند و هر مرکز برای انجام يك وظیفه حسی و یا عقلانی تخصیص یافته و قسمت مقدم دماغ مشتمل بر سیزده هزار مایون یاخته و سلول می‌باشد .

دوم - میان یاخته‌ها و سلولهای دماغ بوسیله تارهای ریز و نازک رابطه دقیق برقرار گشته و تعداد رشته‌های ارتباطیه بمراتب افزونتر از مقدار یاخته‌های دماغی است .

سوم - مرکز حسیات در دماغ و مغز سر قرار گرفته و این حسیات همه وقت بامراکز عقلانی ارتباط دارند و بهمین جهت است که هر يك از ادراکات حسی در انسان با عقل وی همراه می‌باشد و حس بدون عقل در انسان وجود خارجی ندارد .

چهارم - هر يك از یاخته‌های بدن بمنزله يك باطری زنده‌ایست که برق و الکتریسیته تولید مینماید و این برق در اعصاب وسیله نقل و انتقالات حسی اما در دماغ و مغز سر وسیله تفکر و تعقل می‌باشد .

پنجم - از جریان الکتریسیته و برق در دماغ و مغز سر انسانی تشعشعاتی پدید می‌آید و این تشعشعات در طول موج و توان متناسب حالات فکری و روحی اشخاص متغیر می‌باشند .

ششم - دانشمندان در عصر حاضر موفق شده‌اند بوسیله دستگاه مخصوصی که بنام الکتروسفالوگراف موسوم شده اشعه الکتریکی دماغ را در حالات مختلفه فکری و روحی انسان روی نوار ثبت نمایند .

هفتم - در دماغ و مغز سر انسانی محل و مرکز مخصوصی بنام حس مشترك یا حافظه و خاطره وجود ندارد بلکه یاخته‌ها و غدد مربوط به هر يك از حواس انسانی

در انجام وظیفه اختصاصی خود تصویرات ذهنی را محفوظ میدارند و خاطره و حافظه از این خصیصه پدید می آید. بنا بر این در دماغ و مغز سر انسانی همه یاخته های حسی وظیفه خاطره و حافظه را بتناسب وضعیت و موقعیت خودشان انجام میدهند. هشتم - در دماغ و مغز سر انسانی گرچه پیشانی و قسمت مقدم دماغ در انجام وظائف عقلانی موقعیت برجسته را دارا میباشد و الکتریسیته و برق در این قسمت افزونتر از مراکز دیگر دماغی پرتوافشانی میکند اما نه در این قسمت و نه در قسمتهای دیگر دماغ مرکز و یا آلت مخصوصی که بوسیله آن تفکر و تعقل و استدلال انجام شود وجود ندارد بلکه همه یاخته ها و سلولهای دماغ بوسیله جریان الکتریسیته که در بالا یاد نمودیم و ارتباطاتی که بایکدیگر دارا میباشند در این فعالیت عالیه دماغ مشارکت دارند.

این بود خصوصیات عمده و جالب دقتی که دانشمندان متخصص در زیست شناسی دماغ و مغز سر انسانی در عصر حاضر بثبوت رسانده اند و از این خصوصیات آنچه برای توجه در حقیقت تفکر و چگونگی اشراق مفید و سودمند میباشد سه موضوع است. یکی اینکه در دماغ و مغز سر انسانی آلت و مرکز مخصوصی که برای تفکر و تعقل تخصیص داشته باشد وجود ندارد. دوم اینکه همه فعالیت های عقلانی بوسیله الکتریسیته و برق بدن انجام میشود. سوم اینکه نیروی الکتریسیته و برق در مغز سر بوسیله یاخته های بیشمار بدن تولید میشود نه اینکه از خارج در دماغ نفوذ یافته باشد.

این است سه نتیجه عمده که میتوانیم راجع بکار و فعالیت عقلانی و یا حسی انسانی از تحقیقات دانشمندان معاصر بدست آوریم اما آنچه هنوز مجهول مانده این است که الکتریسیته و برق چگونه و بچه کیفیت در یاخته ها و سلولهای دماغ می تابد و پدیده های شگفت انگیز عقلانی را بوجود می آورد و این موضوعی است که دانشمندان در جستجوی آن میباشند و هنوز بکشف آن توفیق نیافته اند. اکنون میتوانیم راجع بحقیقت اشراق و درون بینی در انسان بتحقیق یردازیم.

حقیقت اشراق در سرعت تفکر

از توضیحاتی که در بالا نقل نمودیم واضح گردید که برق والکتریسیته در مغز سر انسانی مانند يك نورافکن نیرومندی است که هنگام تفکر و استدلال در سلولها و یاخته‌های دماغی می‌تابد و دلخواه خود را از تصویرات ذهنی که در هر يك از یاخته‌های حسی و غیر حسی نهفته است ظاهر میدارد و باین طریق خاطرات و ادراکات ذهنی حاصل میشود و از این خاطرات و ادراکات است که حالات مختلفه در تفکر و استدلال و نطق رخ مینماید اما آنچه شایان دقت است و باید بطور خلاصه یاد نمائیم این است که این اشعه دماغی مانند نورافکن در کشتیهای جنگی نیست که هنگام شب برای جستجوی زیر دریائیا و یا مردان قورباغه‌ای در دریا می‌تابد و زیر آبهارا مورد دقت قرار میدهد و یا مانند نورافکن در دستگاه هواسنج نیست که هنگام بارندگی درمه و ابر می‌تابد و از کیفیات جوی آگاهی حاصل میکند و یا مانند پروژکتور و نورافکن سینمایی نیست که در فیلمها می‌تابد و تصویرات را در پرده سینما ظاهر میسازد و یا بالاخره مانند دستگاه رادار نیست که منظور خود را در خارج دستگاه و در مکان و فضای دور می‌بیند و در برابر خود منعکس میدارد بلکه پرتو و اشعه برق والکتریسیته در مغز سر انسانی در داخل یاخته‌ها و سلولهای دماغ میتابد و هر يك از تصویرات و ارتباطات یاخته‌ای را تحریک میسازد و از این تحریکات است که تفکر و تعقل حاصل آید و باین طریق ادراکات عقلانی و ذهنی انجام میشود و بعبارت اخری ادراکات عقلانی و خاطرات و تصویرات ذهنی تماماً در درون دماغ حاصل میگردد نه اینکه مانند سینما یا رادار و تلویزیون در بیرون از دستگاه منعکس شود .

برای اینکه منظور ما در توضیحات بالا روشن شود مثالی ذکر میکنیم. فرض کنید شما در يك اتاق تنها نشسته‌اید و در باره یکی از دوستان خود فکر میکنید و در خیال خود مجسم میدارید که دوست شما وارد اتاق شد و در محل معینی نشست و با وی گفتگو مینمائید. تردید نیست که تعیین محل نشستن برای دوست خودتان در عالم خیال در اختیار خود شماست اما این خاطرات و این تصویرات ذهنی هیچکدام

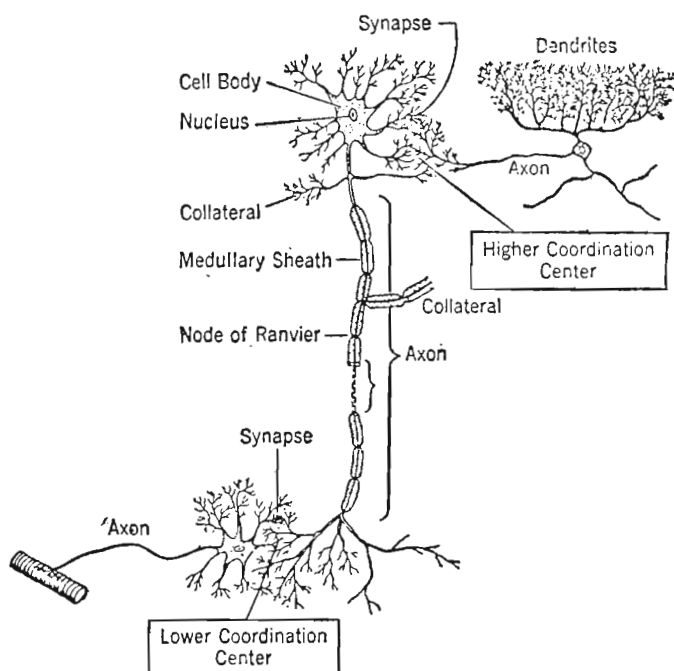
در داخل اطاق و یا در بیرون از ذهن شما انعکاس نمی‌یابد بلکه همه در درون ذهن و در یاخته‌ها و سلولهای دماغی شما ادراک میشوند. مقصود اینست که آنچه در عالم خیال و تفکر در ذهن شما خطور میکند و یا آنچه در بیداری می‌بینید و حس مینمائید همه در یاخته‌های دماغی شما انعکاس دارند و در این یاخته‌ها جلوه مینمایند نه اینکه بقول بعضی از حکمای قدیم از چشم شما نور و روشنی در بیرون می‌تابد و اشیاء دیده میشوند و یا بقول ملاصدرا و سهروردی تصویر شئی در ذهن شما از عالم غیب و یا از عالم مثال میرسد. بعبارة آخری دیدن و رؤیت همه در درون ذهن شما حاصل میشود و آنچه می‌بینید و یا در عالم خیال و تفکر مشاهده میکنید همه در آئینه ذهن انعکاس دارند و این انعکاسات تام الجهات میباشد و محیط اشیاء و فاصله‌ها و دوری و نزدیکی آنها بیکدیگر بطور دقیق در ذهن منعکس میشوند و بهمین جهت میتوانید حوادثی که در مدت چند سال برای شما اتفاق افتاده و یا مناظر مختلفه که در مدت مسافرت طولانی در ذهن شما نقش بسته‌اند همه را در چند ثانیه از خاطره خود خطور دهید. سرعت تفکر با سرعت الکتریسته و برق برابر میباشد و حداکثر این سرعت بطوریکه در علم فیزیک معلوم شده در هر ثانیه سیصد هزار کیلومتر است و حداقل در اختیار خود شما است و این امر سبب میشود که حالات تفکر گاهی از اوقات بقدری سریع انجام میگردد که خود شما از دلائل و استدالات غفلت مینمائید و فقط به نتیجه آن توجه میکنید و این همان حالت اشراق میباشد.

بنا بر این حالت اشراق عبارت از رسیدن و دست یافتن به نتیجه تفکرات است بی آنکه بدلائل توجه شده باشد اما این اشراق بنوابع و مستعدان اختصاص ندارد و یا همه جا با حقایق امور ارتباط پیدا نمیکند زیرا دریافت حقیقت در هر موضوع منوط باین است که مقدمات استدلال و صغری و کبری با حقیقت امر منطبق باشد و بهمین جهت است که بسیاری از نوابع و حکمای بزرگ در عهد قدیم امثال ارسطو و افلاطون یا ملاصدرا و سهروردی چون در ابتدای علوم قرار داشتند و معلومات ذهنی آنان اکثر آزمون‌هومات سرچشمه گرفته بود از قبیل اینکه زمین را ساکن و سازمان

ستاره‌ها و آسمان را بشکل طبقات پوست پیاز تصور میکردند و یا زمین خاکی را مرکب از چهار عنصر می‌پنداشتند و هر يك از این عناصر را جسم ساده و غیر مرکب و قابل تبدیل بیکدیگر می‌پنداشتند نتوانسته‌اند بحقیقت امور واقف شوند و حال اینکه هر کدام بدرجه اعلا دارای نبوغ و صاحب اشراق بودند . مقصود این است که انسان وقتی میتواند از طریق اشراق بحقیقت واصل شود و عقاید وی مصاب وصحیح باشد که معلومات ذهنی قبلی دروی باحقایق امور منطبق باشند و باموهومات و خرافات سروکار پیدا نکنند .

بنابر این اشراق وقتی ممکن است با حقیقت و واقع منطبق باشد که معلومات قبلی ذهن بر پایه صحیح استوار شود و بحقیقت نزدیکتر باشد بهمینجهت است که دانشمندان و روشن فکران در میان يك جماعت و ملت هر اندازه باموهومات و خرافات سروکار پیدا نمایند مردم را بعقب ماندگی و جهل سوق میدهند و بر اثر آن از پیشرفت فرهنگ عمومی و ترقیات جلوگیری مینمایند و از همین امر مفاسد افکار صوفیانه و رواج این افکار بالخصوص در مراکز فرهنگی کشور عزیز ما واضح و روشن است و بحث بیشتر از گنجایش کتاب بیرون است و بمطالب بخش ششم راجع بحکمت الاشراق ورد آن میپردازیم.





Organization of Coordination Centers

شماره ۱ - تصویر عصب حسی از زیر جلد بدن تا دماغ که از چند سلول یا یاخته تشکیل یافته است . تفصیل در صفحه ۳۳ .

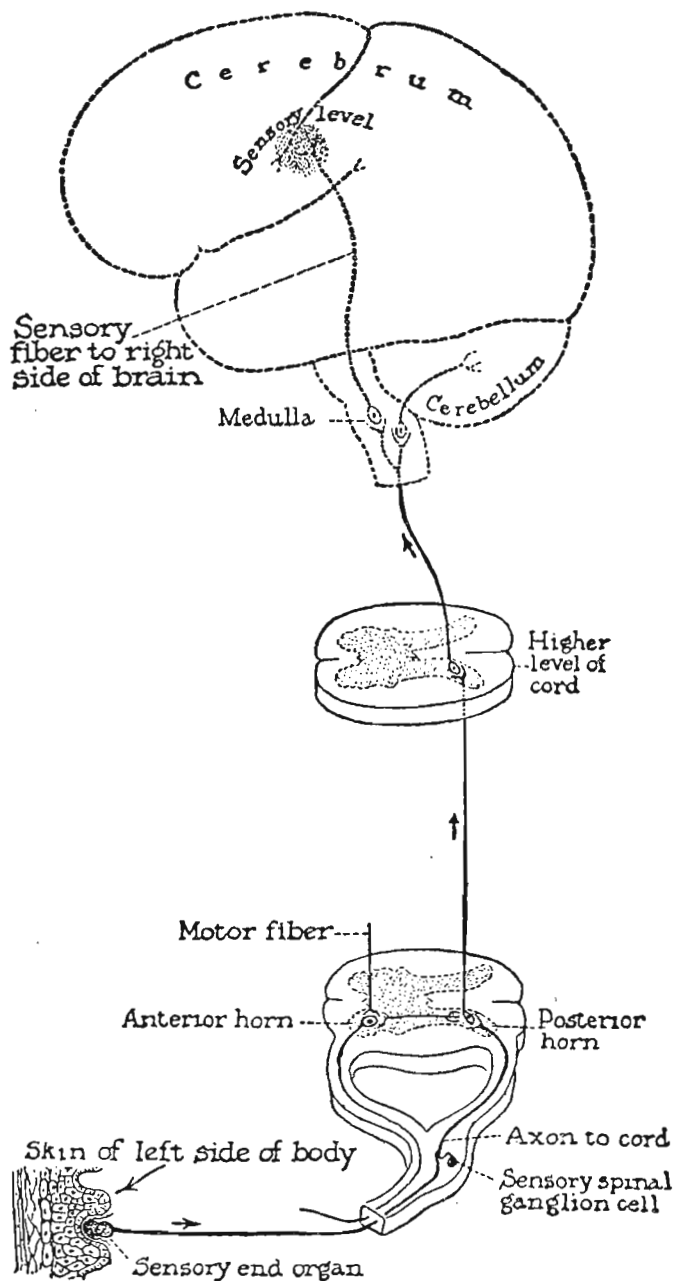


FIGURE 78

The course of a sensory fibre from the skin to the brain. The sensory columns decussate (pass over to the opposite side) in the same manner as the motor fibres, but the representation would have been too complicated to show in this diagram.

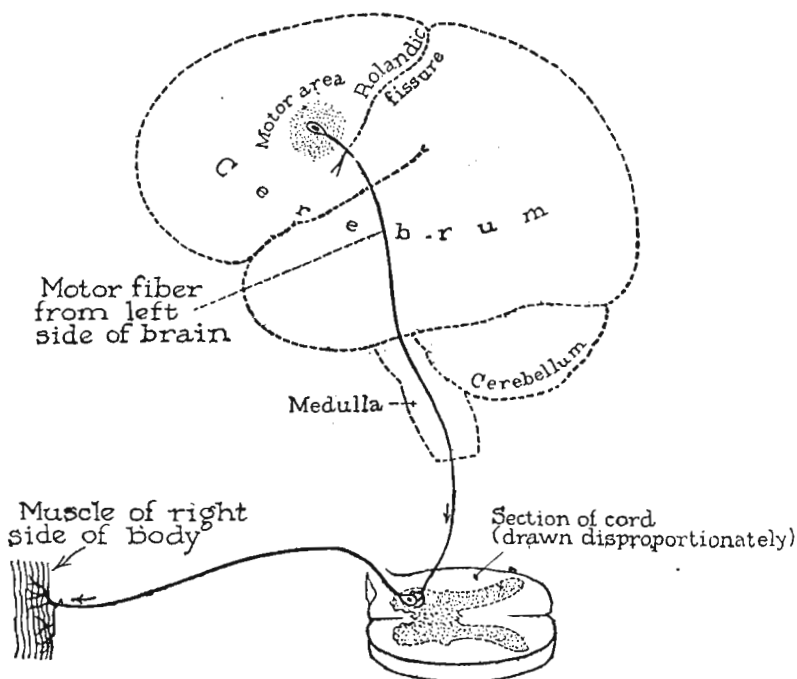


FIGURE 79

The course of a motor fibre from brain to muscle. Note that the motor tract decussates — that is, passes from one side of the brain to the muscles of the opposite side of the body. The motor cell is shown originating in the left side of the brain, but it emerges from the right side of the spinal cord to a muscle on the right side of the body.

شماره ۳ - تصویر عصب حرکت دهنده از دماغ تا عضله . تفصیل در صفحه ۳۴ .

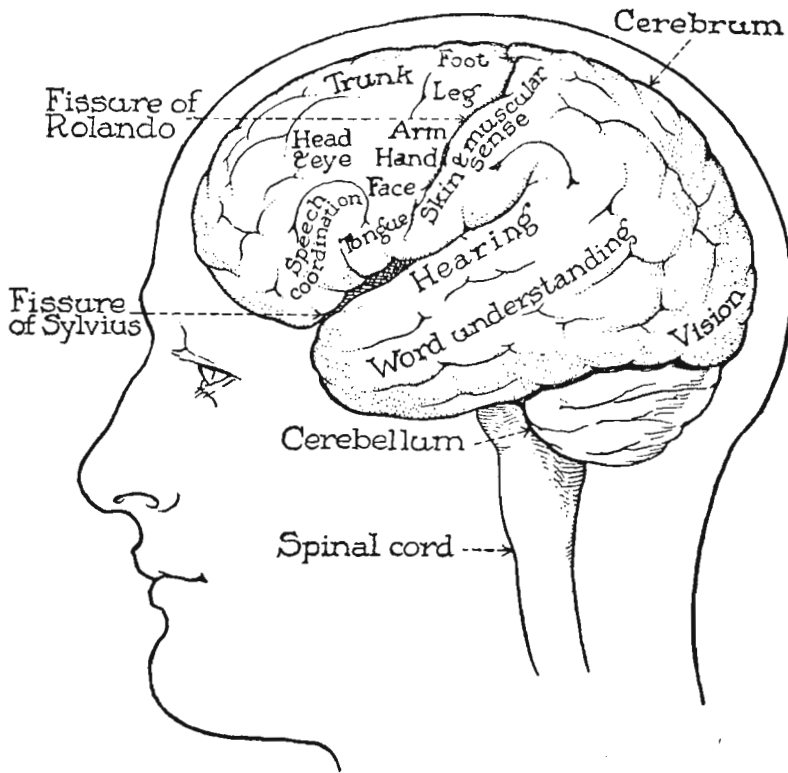
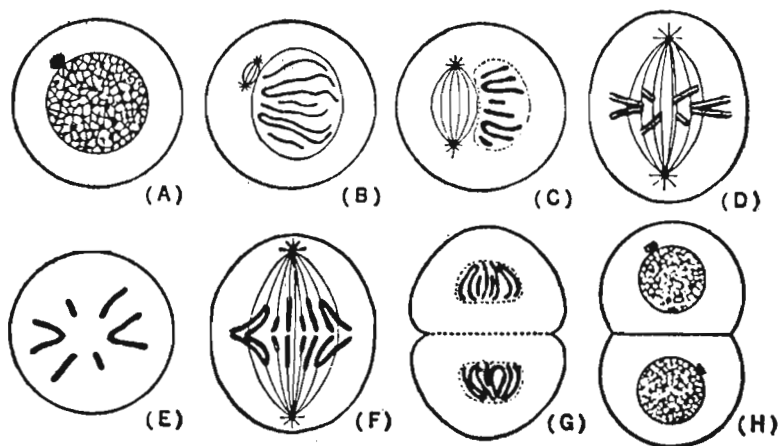


FIGURE 81

Localization of functions in the brain.

Rolandic fissure (Figure 81). If you open an animal's skull and with a very fine electric needle stimulate a very tiny area on the lower part of the convolution anterior to the Rolandic fissure, the animal's thumb will twitch.

شماره ۴ - تصویر بعضی از مراکز دماغ از قبیل تحریک عضلات ، نطق ، بینائی و غیره
تفصیل در صفحه ۳۵.

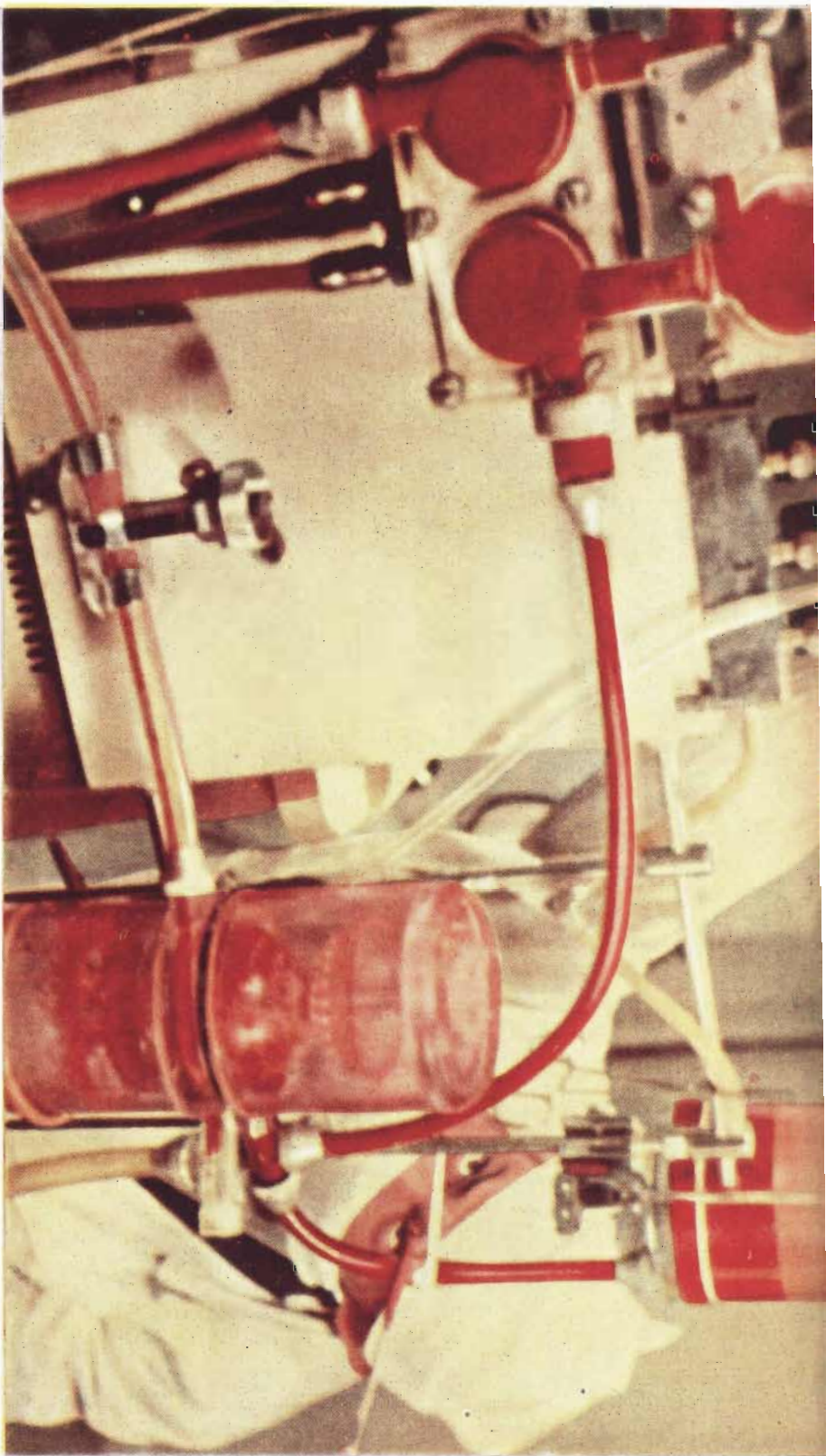


Cell Division

A, cell not dividing, ordinary nucleus with divided centriole at its upper left; *B*, chromatin of nucleus resolved into chromosomes, spindle forming at left; *C*, nuclear membrane dissolving, spindle enlarged; *D*, duplication of chromosomes, now located on middle of spindle; *E*, same stage as *D*, but viewed from end of spindle so duplication of chromosomes is not seen; *F*, duplicated chromosomes moving or being drawn to opposite ends of the spindle; *G*, chromosomes beginning to form nuclei, cell body beginning to divide; *H*, two cells completely reconstructed.

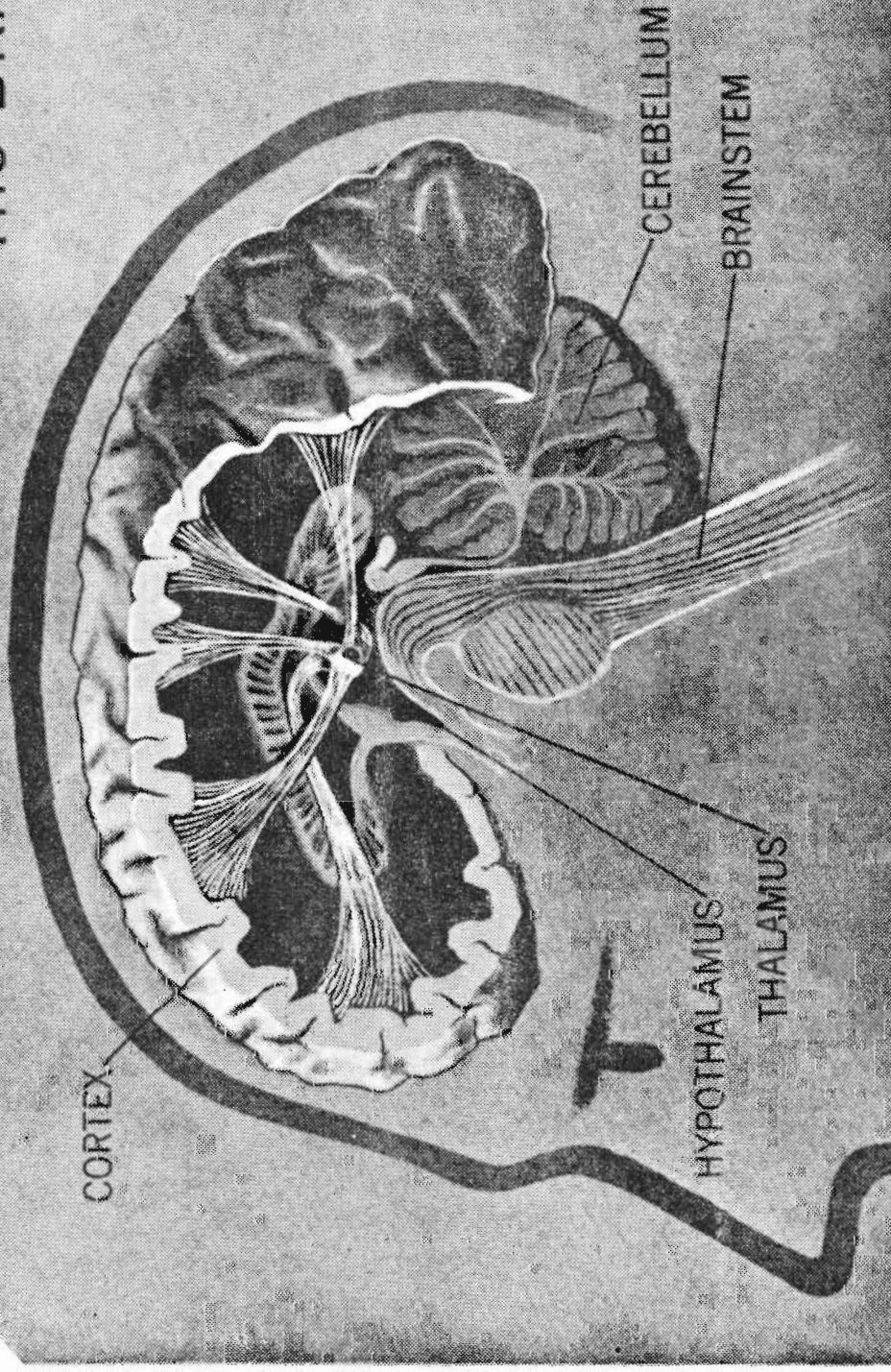
شماره ۵ - تصویر یاخته و ساول بدن و مراحل مختلفه آن از زمان تقسیم بدو قسمت تارشد کامل
تفصیل در صفحه ۷۸ .

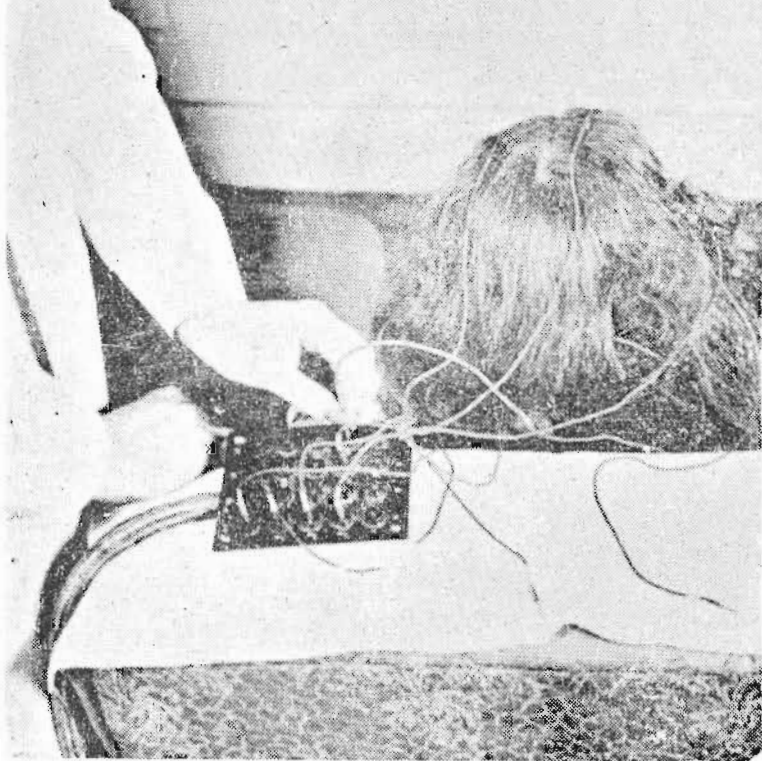




شماره ۶ - تصویر دستگاه قلب مصنوعی در زیر صفحه وین شکان جراح در چین عمل بالای صفحه، نقل از مجله علمی شوروی
چاپ سال ۱۹۶۱ میلادی، بی اساسی سخنان محمد غزالی از مطالعه در این تصویر روشن میشود، تفصیل در متن کتاب

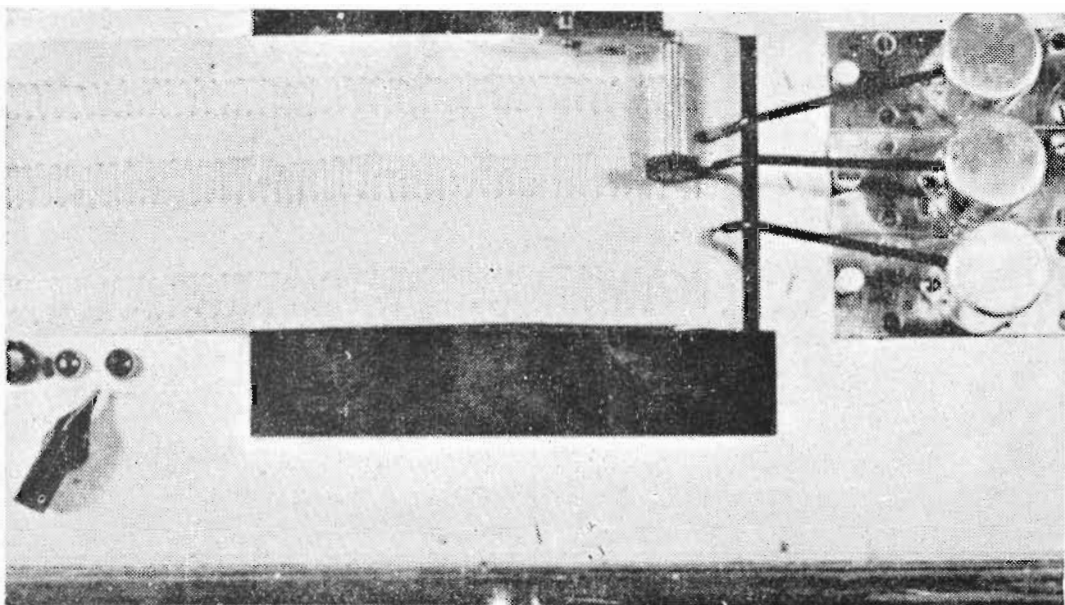
The BRAIN





The brain wave tracings have been made. The patient is out of bed, and the attendant is disconnecting the electrodes.

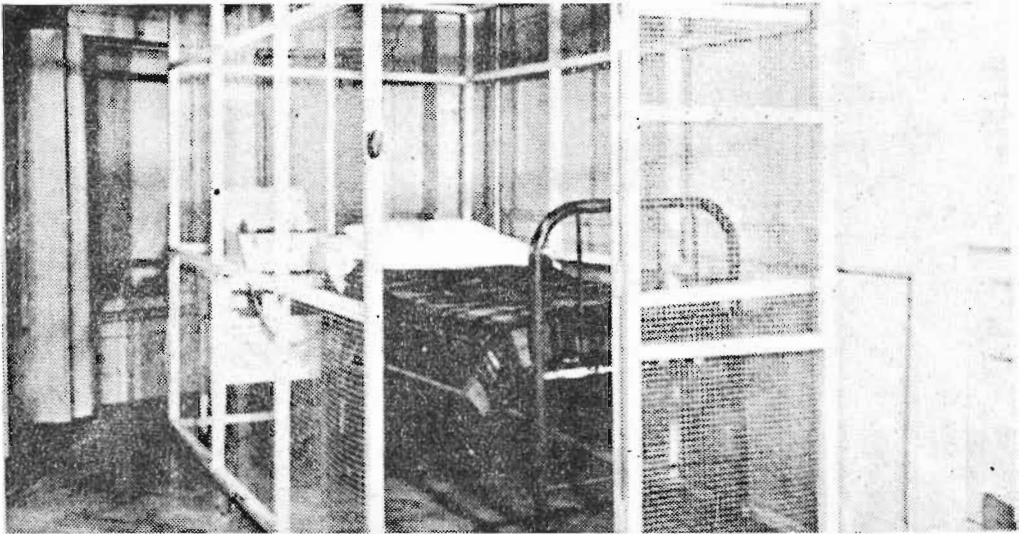
A close-up of the brain wave apparatus tracing three different types of brain waves on a strip of paper. These waves originate in three different areas of the brain and give valuable information about the condition of the brain as a whole.



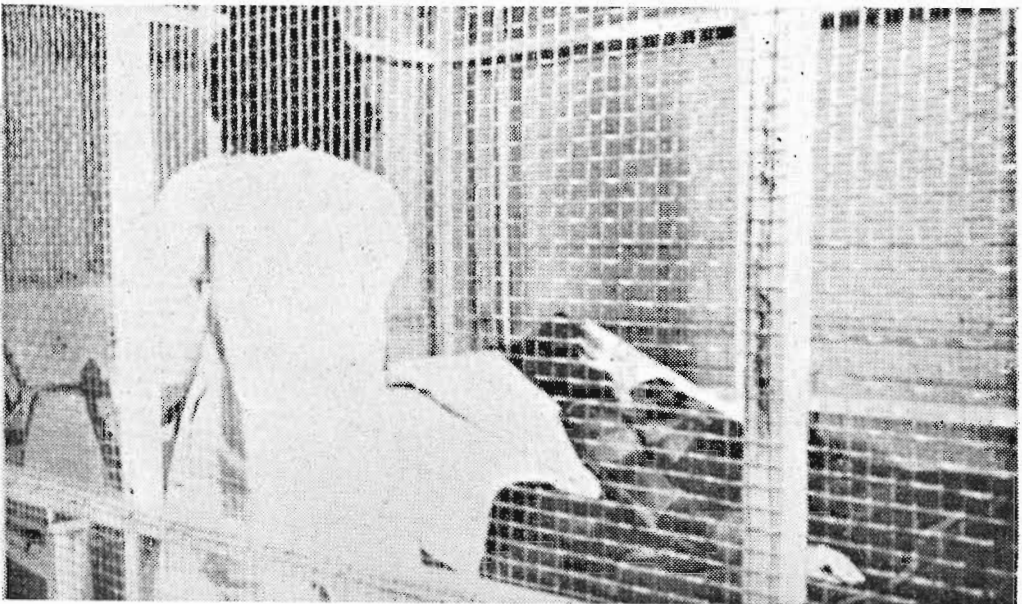
HOW BRAIN WAVES ARE TRACED

A bed and the brain wave apparatus in an insulated cage. The patient and instrument must be insulated from outside electrical interference in order to obtain accurate brain wave tracings.

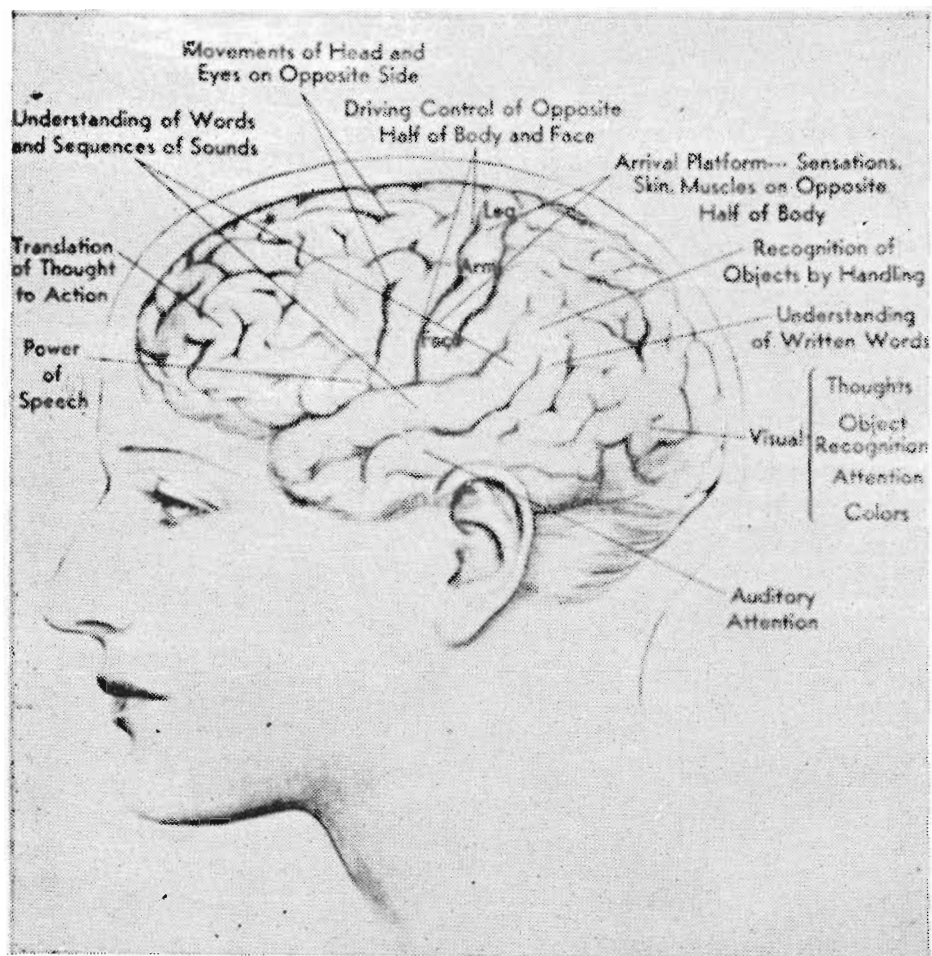
COURTESY DIOS CHEMICAL CO.



Patient has been placed on the bed in the insulated cage, attendant has fastened the electrodes to the various parts of the head and connected them with the brain wave tracing apparatus.



شماره ۹ - تصویر اطاق عائق در دو قسمت دستگاه برق سنج دماغ موسوم به الکترو
سفالوگراف . تفصیل در صفحه ۱۱۰



COURTESY POST-DISPATCH PICTURES

THE NORMAL BRAIN. *The brain is the master organ of the human body. All thought processes originate in the brain; all movements are initiated from the brain. Here we see clearly the various parts of the brain and the functions of each.*

شماره ۱۰ - تصویر مراکز عمده عقلانی دماغ. تفصیل در صفحه ۱۱۶.

Alpha Rhythm

Alpha Index

Frequency (or duration)

Amplitude



Beta Rhythm

Frequency

Amplitude

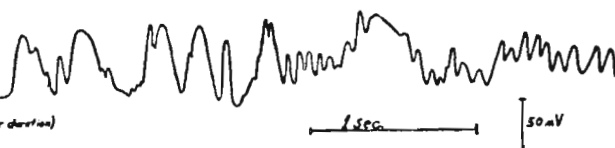


Delta Waves

Delta Index

Frequency (or duration)

Amplitude

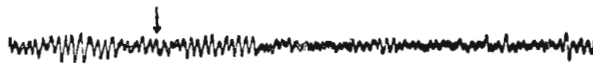


The chief types of brain waves.

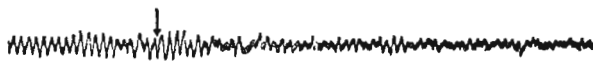
Visual perception



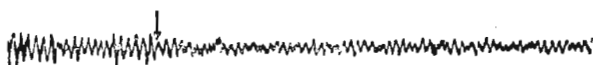
Auditory perception



Motor task



"Thought problem"
(Mental arithmetic)



1 sec 50 μ V

Changes in Alpha rhythm during different kinds of activity.

شماره ۱۱ - تصویر خطوط دستگاه برق سنج در تغییرات امواج الکتریکی دماغ متناسب حالات روحی شخص . تفصیل در صفحه ۱۱۶ .

بخش ششم

حکمة الاشراق و رد آن

سه کتاب در شرح حکمت الاشراق

شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی حکیم و دانشمند ایرانی در قصبه سهرورد واقع در زنجان متولد شده و در نیمه دوم سده ششم هجری می زیست و در مسائل حکمت کتب متعدد از خود بیادگار گذارده و جامع تر از همه آنها کتاب حکمة الاشراق است. سهروردی در این کتاب عقاید و افکار تازه ای در الهیات بیان داشته و از اینجهت در میان حکمای اسلامی بنام شیخ اشراق شهرت یافته است. اصول عقاید سهروردی از مذاهب مختلفه گلچین شده و اساس این عقاید بر مبنای تصوف و وحدت وجود قرار گرفته با این تفاوت که بجای وجود مطلق که نزد متصوفان برای خدای تعالی مصطلح شده صحبت از نور و روشنی بمیان آورده و خداوند یکتا را بنام نورالانوار نامیده است و این اصطلاح را در هر صفحه از کتاب خود تکرار کرده بی آنکه لفظ الله واله را بجای آن استعمال نموده باشد و چون بعقیده ما عقاید و افکار سهروردی تماماً باطل و موهوم است خصوصاً در این عقاید از اصول تصوف جانب داری کرده است مناسب دیدیم در این موضوع نیز توضیحاتی دهیم و از این توضیحات بسیاری از مطالب که نزد حکمای متصوفه اسلامی پوشیده و مخفی مانده و یا با شبهه و خطا گرفتار شده اند واضح و روشن خواهد شد.

راجع بتوضیح و تفسیر از مندرجات کتاب حکمة الاشراق تا کنون کتب متعدد بفارسی و عربی و یا بزبانهای دیگر نگاشته شده اما در این کتب کمتر در مقام بحث

و انتقاد و رد حکمة الاشراق برآمده‌اند و اکثراً بشرح از مطالب و عبارات آن اکتفا کرده‌اند و از اینجهت اختلاف اساسی در میان آنان بنظر نمیرسد و چون ممکن است در کتاب حاضر از عقاید بعضی از شارحان نیز نقل نمائیم سه کتاب را مورد نظر قرار خواهیم داد. یکی شرح حکمة الاشراق از قطب الدین شیرازی متوفی در سال ۶۹۴ هجری. دیگری از شمس الدین شهرزوری متوفی در اوائل سده هفتم هجری. سوم شرح و تفسیری است که آقای هانری کوربن Henri Corbin دانشمند فرانسوی بفرانسه نگاشته و بضمیمه چاپ متن عربی کتاب حکمة الاشراق در سال ۱۹۵۳ میلادی در تهران انتشار داده و همچنین سخنرانی وی تحت عنوان *Les Motifs Zoroastriens Dans la philosophie de Sohrawardi* میباشد و ترجمه فارسی آن بعنوان (محرکهای زرتشتی در فلسفه اشراق) در سال ۱۳۲۵ خورشیدی از طرف انجمن ایرانشناسی منتشر شده و دیباچه آن بقلم آقای ابراهیم پورداود استاد ادبیات در دانشگاه تهران نگاشته شده است.

کتاب عمده که از مطالعه آن اهمیت حکمت الاشراق و نفوذ مطالب این کتاب در میان حکمای اسلامی واضح و روشن میشود کتاب اسفار شاهکار صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا است و در این کتاب همه جا سهروردی را بنام شیخ اشراق و افکار وی را بنام حکمت اشراق یا حکمت مشرقیه نامیده و از گفته های وی تبعیت کرده است.

خلاصه کتاب حکمة الاشراق بفارسی

کتاب حکمة الاشراق بعربی سلیس و ساده نگاشته شده و در آن از مباحث پیچیده ای که در کتب حکمای اسلامی معمول است احتراز بعمل آمده و از اینجهت هر خواننده که به زبان عربی آشنا باشد میتواند درمرآجه به آن از عقاید و افکار شیخ اشراق آگاهی حاصل نماید اما در کتابهایی که بشرح و تفسیر از حکمة الاشراق پرداخته اند دو نقیصه اساسی مشهود است و این دو نقیصه مانع از آن است که خواننده بتواند بدون مرآجه باصل کتاب از عقاید سهروردی اطلاع کامل حاصل نماید یکی

اینکه همه جا از افکار سهروردی جانبداری کرده اند و در ترویج و تمجید از این افکار کوشیده اند و این امر سبب شده که حقیقت مطالب حکمة الاشراق چنانچه بایستی روشن نگشته است. دوم اینست که از ابتدای کتاب بشرح و تفسیر از مندرجات پرداخته اند بی آنکه قبلاً خلاصه عقاید سهروردی نقل شده باشد و از اینجهت مقتضی میدانیم قبلاً مطالب برجسته حکمة الاشراق را خلاصه نمائیم و سپس بتحقیق و توضیح از این مطالب ورد آنها بپردازیم. اینک مطالب کتاب را باختصار بفارسی تبدیل و تحت شماره در زیر نقل مینمائیم.

۱- نور و روشنی بی نیاز از تعریف است و هر چه از تعریف بی نیاز باشد در نفس خود ظاهر است و هیچ شئی ظاهر تر از نور نیست.

۲- شئی در نفس خود منقسم است بنور و غیر نور. نور بر دو قسم میباشد یکی نور عارض و این وقتی است که در غیر نور بمنزله هیئت و شکل باشد مانند نور خورشید دیگری نور مجرد یا نور محض است و این نور در غیر نور بمنزله هیئت نیست.

«الشئی ینقسم الی نور وضو فی حقیقة نفسه و الی ما لیس بنور وضو فی حقیقة نفسه. و النور ینقسم الی ما هو هیئة لغيره و هو النور العارض و الی نور لیس هیئته لغيره و هو النور المجرد و النور المحض.

۳- هر چه غیر نور است هر گاه از داشتن محل بی نیاز باشد بنام جوهر غاسق یا مظلم و تاریک نامیده میشود و اگر برای غیر خود هیکل و شکل باشد به هیئت ظلمانی موسوم خواهد بود.

«و ما لیس بنور فی حقیقة نفسه ینقسم الی ما هو مستغن عن المحل و هو الجوهر الغاسق و الی ما هو هیئته لغيره و هی الهيئة الظلمانية.

۴- جسم عبارت از برزخ است و برزخ چیزی است که میتواند بر آن اشاره حسی نمود و از برزخ یا جسم وقتی روشنی و نور زائل شود مظلم و تاریک میگردد.

۵- ظلمت و تاریکی جز عدم النور چیز دیگر نیست و هر آنچه غیر نور باشد مظلم و تاریک است.

« وليست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب و كل غير نور و نوراني مظلم .

۶- برزخ و جسم برای اینکه مظلم و تاریک باشد کافی است که نور از وی زائل شود اما برازخ بعضی مانند خورشید همه وقت همراه نور هستند .

۷- نور عارض نوری است که قابل اشاره کردن باشد اما نور مجرد نه در جسم حلول میکند و نه دارای جهت است و نه میتوان به آن اشاره حسی نمود .

۸- نور و روشنی همه وقت در نفس خود ظاهر است اما نسبت به غیر خود ظاهر کننده و مظهر میباشد .

« فليكن ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه ، المظهر لغيره بذاته .

۹- نور الانوار از همه انوار دیگر و برازخ و هیئتها بالاتر و والاتر است و از این جهت بنام نور محیط ، نور مقدس ، نور اعظم ، نور اعلی و نور قهار موسوم شده است و ورای نور الانوار هیچ شیئی دیگر موجود نیست .

۱۰- نخستین نور واحدی که از نور الانوار پدید آمد نوری است مجرد و بنام نور اقرب و نور عظیم نامیده میشود و در اصطلاح بعضی از حکمای پهلوی (یا حکمای فارس) بنام بهمن موسوم است .

« فثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحد و هو النور الاقرب و النور العظيم و ربها سماه بعض الفهلوية « بهمن » .

۱۱- امتیاز نور الانوار نسبت بنور اول یا نور اقرب در کمال و تمامیت او است . نور الانوار معلول نیست و فقر و نقص در وی راه ندارد .

« فاذا التميز بين نور الانوار و بين النور الاول الذي حصل منه ليس الا بالكمال والنقص و كمال نور الانوار لا علة له بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص .

۱۲- نور اقرب وقتی از نور الانوار حاصل آمد نه انفصال صورت گرفت نه اتصال زیرا این دو صفت از خواص اجرام است و نور الانوار منزله از این اوصاف میباشد

بلکه مانند حال خورشید است که شعاع و پرتو او بوجود خورشید وابسته است .
این است حالت اشراق و درخشیدن .

« وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن ان الشعاع من الشمس ليس الا على انه موجود به فحسب .

۱۳- جسم وبرزخ بیجان نمیتواند خود بخود بچرخد وحرکت نماید وهر آنچه مقصد و مقصود دارد و به آن نزدیک ویا از آن دور میشود بی جان نیست .

۱۴- افلاك در طبقات بالا هیچکدام در حرکت نسبت بیکدیگر مزاحمت ندارند و میان محیط با آنچه احاطه شده و محاط است کشمکش نیست و هیچکدام موضع و محل خود را تغییر نمیدهند و همه با اینکه در حرکت یومیه خود متشابه یکدیگرند و در این حرکت مشترك هستند هر کدام دارای حرکتی است که از دیگری تفاوت دارد .

۱۵- جسم بحالت واحده نمیتواند حرکات مختلفه داشته باشد و از اینجهت است که حرکات هر يك از افلاك بعضی بالعرض و بعضی بالذات است مانند کسی که در کشتی باشد و بر خلاف سیر کشتی حرکت کند .

« ولا يتحرك الجسم في حالة واحدة بحرکتين مختلفتين بذاته ولا بد وان يكون شيء من حرکات الافلاك بالعرض و شيء منها بالذات كالمار في السفينة على خلاف حرکتها فيقبل احد هما بذاته والاخر بتوسط مافيه .

۱۶- افلاك تحت تسلط و قهر انوار قرار گرفته اند و از شهوت و غضب و هر گونه فساد مبرا میباشند .

۱۸- از نور الانوار فقط یکنور پدید آمده و آن نور اقرب است اما باید دید چنین نور چگونه ببرزخیت رسیده و بفلك الافلاك تبدیل شده است . علت در این است که میان نور الانوار و نور اقرب حجاب و مانع نیست و نور اقرب میتواند نور الانوار و جلال و عظمت وی را مشاهده کند و در این مشاهده تحت تسلط و قهر نور الانوار قرار گیرد و از این قهر و تسلط یکنوع نقیصه و فقر در او پدید شده و در این نقص و فقر

است که بصورت برزخ اعلا و فلک الافلاک جلوه مینماید و این فلک بر همه افلاک دیگر احاطه دارد . بهمین ترتیب است که انوار مجرده دیگر و قوا هر دیگر و یا افلاک و برزخ دیگر پدید آمده اند .

۱۸- نور اقرب میتواند نور الانوار را مشاهده کند و مشاهده غیر از اشراق میباشد . از جانب نور سافل و نور مقهور مشاهده صورت میگیرد اما اشراق عبارت از درخشیدن نور الانوار نسبت بنور اقرب است مانند اینکه انسان میتواند شئی را مشاهده نماید و ببیند اما نور خورشید در چشم وی میدرخشد و اشراق میکند . در مشاهده و دیدن نه صورت شئی در چشم نقش می بندد و نه نوری از چشم بسوی شئی خارج میگردد بلکه رؤیت و ابصار نتیجه تقابل چشم با شئی مرئی است و این تقابل شرط دیدن است .

۱۹- هر نور عالی نسبت بسافل خود قهر و تسلط دارد اما نور سافل نسبت بعالیتر از خود شوق دارد و عشق میورزد و از اینجهت است که نور الانوار بغیر از ذات خود بهیچ شئی و هیچ نوری دیگر عشق نمیرساند .

۲۰- نور اقرب یگانه نور مجردی است که از نور الانوار پدید آمده و از وی يك فلک و نور مجرد دوم و از این نور دوم فلک سوم با نور مدبر سوم حاصل شده و بهمین ترتیب افلاک نه گانه و عالم عتصری (یا زمین خاکی) صورت گرفته اند اما رشته و سلسله این پدیده ها پایان دارد و بنوری رسیده که از آن نور مدبر دیگری پدید نیامده است .

« النور الاقرب لما حصل منه برزخ و من هذا نور مجرد آخر و برزخ فاذًا اخذ هذا الى ان يحصل تسعة افلاك و العالم العنصری و تعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية فينتهي الترتیب الى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر .

۲۱- انواز قاهره از برزخ و افلاک و از علاقات این افلاک با یکدیگر جدا و مجرد هستند و از بعضی از آنان برزخ مستقل بظهور نمیرسد . از نور اقرب نور قاهر

دوم واز دوم نور قاهر سوم و بهمین ترتیب انوار قاهره کثیره پدید آمده اند .

۲۲- هر نور قاهر بالاتر نسبت بهائیتتر از خود می درخشد و اشراق میکند اما نور سافل پرتو نور عالیتتر را در خود قبول مینماید و وی را مشاهده میکند . نور قاهر دوم پرتو نور الانوار را در دومرتبه دریافت میکند یکی بیواسطه و مستقیماً و دیگری بوسیله نور اقرب . بهمین ترتیب است که نور قاهر سوم در چهار مرتبه و نور قاهر چهارم هشت مرتبه در معرض تشعشعات نور الانوار قرار میگیرند . پرتوها و اشعه سانحه در انوار بعدی متضاعف و کثیر میشوند .

« فكل عال یشرق علی ماتحتہ بالمرتبة و كل سافل یقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة . حتی ان القاهر الثانی من النور السانح من نور الانوار مرتین . مرة منه بغير واسطة و باعتبار النور الاقرب مرة اخرى . والثالث اربع مرات . ینعکس مرتا صاحبه علیه و ما یقبل من نور الانوار بغير واسطة و من النور الاقرب . والرابع ثمانی مرات . اربع مرات من انعکاس صاحبه و مرتا الثانی و مرة من النور الاقرب و من نور الانوار بغير واسطة و هكذا یتضاعف الی مبلغ کثیر .

۲۳- پرتو هریک از افلاك وقتی در فلك بعدی می درخشد گاهی نور و روشنی در این فلك بچند مرتبه شدت پیدا میکند و گاهی در نقطه واحد از فلك جمع میگردد مانند پرتو و اشعه ای که از چراغهای متعدد بدیوار افتد و از هریک سایه پدید شود و این سایه ها و پرتوها در علاقات و مناسبات و در شدت وضعف از یکدیگر متفاوت شده اند و از آنان ستاره های ثوابت و صور ثوابت و بالاخره انوار قاهره دیگر که رب النوع اصنام فلکی و طلسم اجسام بسیطه و مرکبه عنصری هستند پدید میگردد .

۲۴- هر کدام از افلاك حیات دارند و زنده میباشند و هر کدام همراه يك نور مدبر است و این نور مدبر عبارت از نور مجردی است که بنام نور « اسفهد » موسوم شده است .

« و اذا كانت الافلاك حية ولها مدبرات فلا یكون مدبراتها علما . فیکون

مدبرها نوراً مجرداً قد نسمیه النور «الاسفهد» .

۲۵- درعالم افلاك (یاعالم اثير) همه چیز حی است و جان دارد و هیچ چیز مرده و بیجان نیست و تسلط انوار مدبره ازطبقات بالانست بافلاك بوسیله کواکب و ستاره‌های ثابت میرسد و ازاین ستاره‌ها است که قوت و نیروی منبعث و منتشر میشود و کوکب بمنزله عضو رئیس علی‌الاطاق است و بنام «هورخش» نامیده شده و هورخش طلسم «شهریر» است و روشنی وی بسیار شدید میباشد و در آسمان ریاست دارد و احترام و ستایش وی در سنت اشراق واجب است .

« واعلم انه لامیت فی عالم الاثير ، و سلطان الانوار المد برة العلویة و قوتها تصل الى الافلاك بتوسط الكواكب و منها ينبعت القوى و الكوكب كالعضو الرئيس المطلق و هورخش الذی هو طلسم «شهریر» نور شدید الضو، فاعل النهار ، رئیس السماء واجب تعظیمة فی ستة الاشراق .

۲۶- سازمان عالم افلاك و ظلمات و مناسبات آنها با یکدیگر بسیار شگفت انگیز است اما این مناسبات در میان انوار قاهره و روشنی‌ها شریف تر و شگفت انگیز تر میباشد .

۲۷- انوار قاهره از نور الانوار پدید آمده‌اند اما این انوار همان صاحبان اصنام (ونگارها و بتها) و ارباب انواع میباشد .

۲۸- کسانی که از تن خود آزاد شده‌اند توانسته‌اند همه انوار را مشاهده کنند و سپس در اثبات آنچه دیده‌اند دلیل و برهان اقامه نمایند . گفته پیغمبران و بزرگان حکمت اکثراً بر همین حقیقت استوار است . این روشنی‌ها را افلاطون و قبل از وی سقراط ، آغاذمنون ، انبذاقلس و همچنین حکمای فارس و هند در عالم نور مشاهده کرده و نقل نموده‌اند . وقتی که رصد يك یا دوشخص را در امور مربوط بافلاك معتبر شناسیم چگونه میتوانیم از قبول قول و گفته بزرگان حکمت و انبیاء سر باز زنیم .

« و افلاطون و من قبله مثل سقراط و من تبعه مثل هرمس و انبذاقلس

کلمه یرون هذا الراى (راى در فارسی بمعنی روشنی نه رأى عربى) و اکثرهم صرح بانه شاهد ها فى عالم النور و حکى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات و شاهد ها و حکماء الفرس و الهند قاطبة على هذا . و اذا اعتبر رصد شخص او شخصين فى امور فلکیة فكيف لا يعتبر قول اساطين الحکمة و النبوة على شئى شاهدوه فى ارضاهم الروحانية .

۲۹- اشخاصی که صحت گفتار ما را قبول نکنند باید مجاهدت نمایند و به ریاضات تن در دهند و در خدمت اصحاب کشف و شهود قیام کنند و در اینصورت بمقامی رسند که نور درخشنده را در عالم جبروت می بینند و انواری را که هرمس و افلاطون دیده اند و یا روشنی های میتوی «خره» و «راى» را که زرتشت خبر داده و کیخسرو شاه صديق و مبارك مشاهده کرده است بالعیان خواهند دید .

« و من لم یصدق بهذا و لم یقنعه الحجة فعليه بالریاضات و خدمة اصحاب المشاهدة . فعسى يقع خطفة یرى النور الساطع فى عالم الجبروت و یرى الذوات الملكوتية و الانوار التى شاهد ها هرمس و افلاطون و الاضواء المینویة ینابیع «الخره» و الراى (نه رأى) التى اخبر عنها زرادشت و وقع خلصة الملك الصديق کیخسرو المبارك اليها فشاهد ها .

۳- حکماء فارس در آنچه نقل نمودیم همه متفق القول میباشند و حتی بعقیده آنان برای آب در عالم ملکوت يك صاحب صنم و نگار و رب النوع است و بنام «خرداد» نامیده شده و رب النوع درختان بنام «امرداد» و رب النوع آتش را بنام اردیبهشت موسوم ساخته اند و همه این انوار را انبذا قلس و دیگران دیده اند .

« حکماً الفارس کلهم متفقون على هذا حتى ان المأ كان عندهم له صنم من الملكوت و سموه «خرداد» و للاشجار سموه «مرداد» و للنار سموه اردیبهشت و هى انوار التى اشار اليها انبذا قلس و غیره . (۱)

این بود عقاید و افکار سهروردی راجع بسازمان عوالم غیب و شهود و یا دنیا

و آخرت در حکمت اشراق و در تحت ۳۰ شماره نقل نمودیم و از مطالعه در این شماره‌ها واضح میشود که نور الانوار بعقیده شیخ اشراق همان مبدأ اول و علت العلل همه موجودات عالم میباشد و بنام نور قهار و نور اعظم نامیده شده و این نور در فضای بیحد و بیکرانه از بالای افلاک و ستاره‌ها می‌درخشد و از کمال و عقل و تدبیر سرشار و لبریز است و روشنی ستاره‌ها و کواکب همه نمونه‌ای از پرتووی هستند و چون انوار قاهره کثیر و بیشمار میباشند و بطور مضاعف در افلاک می‌تابند از شدت ضؤ و روشنی در نقطه معین و معلوم از هر فلک جمع میشوند و از تجمع این روشنی‌ها خورشید و ستاره‌ها پدید می‌آید با این تفاوت که این روشنی‌های مادی بعلت دوری از مبدأ خود به برزخیت و جسمیت رسیده‌اند و برزخ و جسم بمنزله سایه‌ای است که از تشخص و تعقل و تعیین انوار قاهره پدید آمده‌اند.

نخستین نوری که از نور قهار حاصل آمده بنام نور اقرب نامیده شده و این نور گرچه مستقیماً از نور الانوار درخشیده است و میان آن دو حجاب و مانع نیست اما وقتی پدید آمد ذات خود را تعقل نمود و خود را در برابر نور الانوار مشاهده کرد و از این خودبینی بتاریکی گرائید و از این تاریکی سایه‌ای حاصل شد و این سایه همان فلک اول و یا فلک الافلاک میباشد.

فلک اول در اصطلاح متصوفان بنام فلک غیر مکو کب و یا فلک بی ستاره نامیده شده و عرش خداوند در بالای این فلک واقع شده است اما نور اقرب وقتی نور الانوار و جلال و عظمت او را مشاهده کرد و این نور را تعقل نمود نور دوم از وی پدید شد و بنام نور مدبر دوم خوانده میشود و از تعیین و تشخص و خودبینی این نور دوم نور سوم و فلک سوم و بهمین ترتیب افلاک دیگر و انوار مدبره دیگر حاصل آمده‌اند اما در فلک آخر که فلک عنصری است و بزمین خاکی احاطه دارد همچنانکه افلاک بپایان رسیده در اشراق انوار مدبره نیز توقف رخ داده است زیرا در زمین خاکی افراد انسانی که بمنزله ظل و سایه از عوالم غیبی است پدید آمده‌اند و اشعه و پرتو نور مدبر در قلب و دماغ و مغز سر انسان درخشیده و از این درخشیدن است که وی صاحب عقل و تدبیر و اشرف موجودات

شده است .

اما انوار قاهره مستقیماً از اشراقات و پرتو نور الانوار حاصل شده اند و این اشراقات بی پایان است و هر کدام يك موجود مینوی و صاحب صنم و طلسم و رب النوع است .

این بود خلاصه ای از حکمت اشراق و متصوفان همه بیچون و چرا از این حکمت پیروی کرده اند و اساس آن در عقیده بوحدت وجود قرار گرفته با این تفاوت که بجای وجود و هستی مطلق از نور و روشنی محض صحبت شده است اما وحدت وجود یکی از مشخصات حکمت اشراق است نه همه آنها باشد و در حقیقت باید گفت که سهروردی اصول عقاید خود را در حکمة الاشراق از مذاهب مختلفه گلچین نموده و این عقاید را میتوانیم در چهار قسمت بشرح زیر خلاصه نمایم .

اولا - سهروردی عقاید خود را از سازمان فلکی عالم الهام گرفته است و این سازمان را مانند همه حکما و دانشمندان زمان خود از مسلمیات می پنداشت و افکار خود را بر پایه چنین افلاك استوار ساخته است .

دوم - سهروردی در افکار خود عالم مثال و موضوع ظل و سایه و برزخ را از افلاطون اقتباس کرده است .

سوم - هر دو عقیده مزبور با اصول افکار تصوف توافق داشته و از این راه است که حکمت اشراق رنگ تصوف بخود گرفته است .

چهارم - نور الانوار را سهروردی از دین زرتشت تقلید کرده و این همان نور و روشنی بی پایان است که در اوستا تکرار شده و از آن به اهورمزدا تعبیر گشته است و از هر چهار موضوع باید بتفصیل توضیح دهیم .

رابطه حکمت الاشراق با سازمان فلکی عالم

در بخش سوم کتاب راجع با سازمان فلکی عالم باختصار توضیح دادیم اما این توضیح را از قول حکمای متصوفه نقل نمودیم و چون عقاید سهروردی در حکمة الاشراق بر پایه سازمان فلکی مزبور پی ریزی شده است ناچار باید در این موضوع

توضیحات بیشتر بیان بداریم و از این توضیحات ضمناً روشن خواهد شد که عقاید دینی روحانیان در عهد قدیم که همه جا ستاره ها را موجوداتی جاندار و مینوی میپنداشتند و بعبادت و پرستش آنان میپرداختند از اوهام و خرافاتی ناشی شده که درباره آسمان و ستاره ها تصور میکردند و از مطالعه در این عقاید معلوم خواهد شد که هر گاه انسان از ابتدای تمدن خود از حقیقت آسمان و سازمان ستاره ها آگاه بود و هر يك از این ستاره ها را زنده و صاحب عقل و تدبیر نمیپنداشت تحت تأثیر خدایان متعدد و بت پرستی قرار نمیگرفت و بعبادت آسمان و خورشید و ماه نمیپرداخت .

بنابر این از تحقیق در عقاید مختلفه که روحانیان و دانشمندان در عهد قدیم راجع به زمین و آسمان و ستاره ها بیان داشته اند واضح خواهد شد که سهروردی افکار خود را از چه راه بدست آورده است . در محل خود توضیح دادیم که انسان در ابتدای تمدن خود و حتی قبل از دوران تاریخی و از زمانی که در غار ها زندگی میکرد و از طریق شکار قوت لایموت فراهم مینمود ستاره ها را در آسمان از غیر جنس زمین خاکی میپنداشت و چون هر يك از آنان بالخصوص خورشید و ماه روشنی بی پایان از خود منتشر میساختند و در سیر و گشت روزانه خود از يك نظم عمومی و سرمدی پیروی میکردند صاحب عقل و تدبیر بشمار میرفتند و مردم پرستش آنها را واجب میشمردند و حتی در مصر قدیم خورشید را بنام اوزیریس Osiris خدای قهار مینامیدند و در کلد و آشور هر يك از ستاره ها را در معابد خودشان بنام مخصوص عبادت می کردند و یا در ایران باستان اهورمزدا خداوند روشنی بی پایان و مهر و ناهید و تیر و کیوان و ستاره های دیگر را مورد عبادت قرار میدادند و در اوستا هر يك از این ستاره ها بنام یزدان و بعباده بمعنی خداوند موسوم شده و بهمین جهت بود که روحانیان در کلد و آشور همه شب ستاره ها را رصد میکردند و از این راه کوشش مینمودند اراده و مشیت آنان را بدست آورند و گزارش آن را بر روی کتیبه ها نگاشته و پادشاه بابل یا آشور تقدیم میداشتند و حتی اقوام و ملل در عهد قدیم لفظ ستاره را در زبان خود بمعنی خداوند استعمال مینمودند و از این موضوع در تاریخ اجتماعی ایران باستان

بتفصیل صحبت داشته‌ایم و از تکرار بی‌نیاز هستیم و برای اینکه خواننده گرامی از حقیقت مطلب آگاه تر شود قسمتی از عبارات این کتاب را در زیر نقل مینمائیم.

« اقوام و ملل جهان در ابتدای تمدن خود و حتی در دوره های ماقبل تاریخ هریک از ستاره‌ها را موجودی جاندار و صاحب روح و عقل و تدبیر می‌پنداشتند و آنان را پرستش میکردند و از این پرستش موضوع دین و دینداری درهمه عالم پدید آمده و برای اینکه در صحت این عقیده تردید باقی نماند دلیل واضح تربیان میداریم و آن اینست که این اقوام در عهد قدیم هر اندازه از حیث نژاد و مسکن از یکدیگر دور و بی‌ارتباط بودند همه جا لفظ ستاره را بمعنی خداوند استعمال نموده‌اند و باختصار نقل مینمائیم .

«اولا - در میان کلدانیان لفظ ایل و ایلو *ilu* را در معنی ستاره برای خداوند اطلاق میکردند و در بالای هر کتیبه و هر گزارشی که بوسیله کاهنان معابد نوشته میشد علامت ستاره را رسم مینمودند و این علامت از نام خداوند حکایت میکرد و بجای بسم الله بکار میرفت و حتی علامت ستاره را بر روی اموال معبد ایشثار (دختر خدای آسمان) در بابل و یا بوسیله داغ بر روی غلامان و گوسفندان متعلق بمعبد مزبور نقش میکردند و این نقش از تعلق اموال بخداوند و یا بمعبد دلالت مینمود و کلمه بابل نام شهر قدیم کلدانیان از دو لفظ باب - ایلو بمعنی بـاب الله اشتقاق یافته است .

«دوم - لفظ الوهیم در تورات و یا الفاظ الله واله در زبان عرب بمعنی خدا از لفظ سامی ایل و ایلو بمعنی ستاره اشتقاق یافته است .

«سوم - در تمدن قدیم مصریان پادشاه مصر که دعوی خدائی میکرد و خود را خورشید در قالب انسانی می‌پنداشت در احکام و کتیبه‌های خود مهری استعمال مینمود که در آن یکدائرة بر روی خط افقی رسم شده بود و این دائرة از مفهوم و معنی و شکل خورشید و ستاره بمعنی خداوند و همچنین خط افقی از سطح زمین حکایت میکرد و نام فرعون در داخل این دائرة نوشته میشد .

«چهارم - در میان اقوام آریائی از ایرانی و هندی و یونانی لفظ دیو و دیوا بمعنی موجودات درخشنده آسمانی برای خداوند استعمال میشد و این لفظ را در آخر بعضی از نامهای خدایان هندی از قبیل ویشو و دیوا و مهادیوا اضافه میکردند و داریوش کبیر در کتیبه خود واژه دیو و دوه را بمعنی خداوند بکار برده است. (۱)

بنابر این تردید نیست که انسان از ابتدای تمدن خود و حتی در دوران ماقبل تاریخ و در طول هزاران سال تا زمان ظهور حضرت عیسی همه جا آسمان محسوس در بالای سر خود را بهشت برین و هر يك از ستارگان را خداوندی می پنداشت و عبادت و پرستش آنها می پرداخت و در آن ازمنه هر گاه پیغمبرانی امثال حضرت ابراهیم و یا حضرت موسی پدید می آمدند و مردم را بسوی خدای واحد و یکتا دعوت میکردند دعوت آنان مورد قبول و اجابت مردم قرار نمی گرفت و عقاید آنان در میان قوم قلیلی مانند یهود و اسرائیل محصور می ماند و علت هم ناشی از این بود که در افکار مردم راجع به آسمان و حقیقت ستاره ها تغییری حاصل نگشته و همه جا ستاره را موجودی جاندار و مینوی می انگاشتند و بدیهی است وقتی انسان خداوند خود را هر روز و شب در آسمان بچشم خود میدید خدای نادیده واقعی را پرستش نمی نمود.

اما از زمان فیثاغورث حکیم ارجمند یونانی که در سده ششم قبل از میلاد می زیست در افکار روحانیان تغییری حاصل آمد و مطالب تازه ای مورد بحث و تحقیق قرار گرفت و سپس در این مطالب و افکار تحولاتی پدید شد و این تحولات را از عهد قدیم تا زمان شیخ اشراق سهروردی میتوانیم در سه دوره بشرح زیر خلاصه می نماییم.

دوره نخست از عقاید روحانیان عهد قدیم راجع بسازمان آسمان و ستاره ها از مطالعه در کتیبه ها و آثار باستانشناسی که بوسیله دانشمندان غربی از شهرهای دنیای قدیم بدست آمده و تصویر بعضی از این کتیبه ها و آثار را در تاریخ اجتماعی ایران باستان نقل نموده ایم واضح و روشن میشود که عقاید دینی در آن ازمنه همه

جا یکنواخت و متحدالشکل بود و از اینجهت اختلافات دینی در میان ملل و اقوام پدید نمی آمد و همه جا آسمان محسوس در بالای سر انسانی را جایگاه خدایان و ستاره ها را موجودات مینوی میپنداشتند و این ستاره ها و خدایان در فضای بیحد و بیکرانه آسمان پراکنده بودند و زمین خاکی نیز از اطراف به آب احاطه شده و برای آن نهایت و پایانی نمی پنداشتند و این زمین بعقیده مصریان قدیم مانند سینی مسین است که کوه ها در اطراف آن مانند برآمدگی لبه سینی است و زیر زمین عالم برزخ و جایگاه مردگان بود و بعبارة اخری عوالم غیب و شهود بسه قسمت منقسم میشد. یکی آسمان . دوم - زمین خاکی . سوم - عالم مردگان در زیر زمین. مصریان قدیم معتقد بودند که رع و یا اوزیریس خداوند خورشید در جسم فرعون پادشاه مصر مجسم شده است و روح مرده پس از فوت هر شخص هر چه نیکوکار بود نمیتوانست مستقیماً به آسمان صعود کند بلکه برای رسیدگی بحساب نیک و بد اعمال ناچار بود بعالم برزخ در زیر زمین برود و در حضور خداوند خورشید همراه چهل و دوخدای دیگر مورد رسیدگی قرار گیرد و اگر از پارسایان بود بوسیله کشتی فضا پیمای مینوی که انتظار وی را میکشید به آسمان صعود میکرد و در میان خدایان برای همیشه جای میگرفت والا در دوزخ گرفتار عذاب میشد .

در میان کلدانیان قدیم روح مرده به آسمان راه نداشت و در هر صورت ناچار بود بزیر زمین مسافرت نماید و در عالم برزخ که بنام آرالی نامیده میشد در یک حالت بدتر از زندگانی روی زمین مانند اشباح و پرنده گان مخلد شود . اما در میان ایرانیان باستان بالخصوص در دین زرتشت بشرحی که از مندرجات اوستا واضح و روشن میشود عوالم غیب و شهود و یا دنیا و آخرت بسه قسمت منقسم شده است .

یکی آسمان جایگاه خدایان و اهشاسپندان و ایزدان و فره ران .
دوم زمین خاکی و فضای واقع در میان زمین و ستاره گان .
سوم دوزخ در زیر زمین میباشد و دهانه این دوزخ در بالای کوه دماوند

واقع شده و بر روی آن پلی است که زمین خاکی را به آسمان متصل میسازد و به پل چنواد معروف است و روح مرده پس از سه روز توقف در قبر خود نزدیک پل مزبور برای دادرسی حاضر میشد و اگر از گناهکاران بود در عبور از پل بدوزخ و باسفل السافلین سقوط میکرد و در عذاب مخلد میشد و این دوزخ بسیار ظلمانی و تاریک و جایگاه اهریمن و دیوان نابکار است اما اگر از پارسایان بود از روی پل براحتی میگذشت و از آسمان و بهشت سردرمی آورد و عقاید هندوان به ایرانیان شباهت داشت با این تفاوت که سلطنت عالم مردگان در زیر زمین بجمشید سپرده شده بود.

مقصود اینست که در دنیای قدیم تا سده ششم قبل از میلاد راجع بسازمان ستاره ها و آسمان و یادنیا و آخرت صحبت از افلاك بمیان نیامده و در آن ازمنه هر يك از ستاره ها را مینوی تصور میکردند و این ستاره ها از داشتن جسم و وزن بی نیاز بودند و لزوم نداشت که هر کدام وابسته بفلكی باشند و اصول این عقاید در کتاب نابوریمانی ستاره شناس معروف کلدانی در سده ششم قبل از میلاد بیان شده و از این کتاب بوسیله دموکریت حکیم یونانی در سده چهارم قبل از میلاد اقتباساتی بعمل آمده و کتاب دموکریت به زبانهای اروپائی ترجمه شده و از مندرجات آن اولمستد دانشمند فقید امریکائی در کتاب خود نقل نموده است.

مطالبی که از دین زرتشت راجع بسازمان آسمان و زمین بیان داشتیم در اوستا بتفصیل نقل شده و در تاریخ اجتماعی ایران باستان توضیح داده ایم و برای اینکه خواننده گرامی در اینخصوص اطلاعات کافی بدست آورد قسمتی از عبارات این کتاب را در زیر نقل میکنیم.

« بنا بر این در اوستا هر کجا از موجودات هر دو جهان سخن رفته از زمین خاکی و از کوه البرز و پل چنواد در بالای این کوه شروع کرده ب ستاره ها و خورشید و روشنی بی پایان و گر زمان و بهشت پایان یافته است از آن جمله در رشن یشت قبلا هفت کشور روی زمین را يك يك و رودها و کوه ها حتی درخت بزرگی را که در وسط دریای خزر روئیده نام برده و سپس صحبت از پل چنواد و فاصله مکانی در میان دنیا

و آخرت وستاره‌ها و خورشید و بالا حره بهشت و گر زمان را بمیان آورده و مطالعه درمندرجات فقرات ۱۶ تا ۳۶ یشت مزبور بسیار جالب دقت است و از کتاب دارمستر اوستا شناس شهیر فرانسوی بفارسی تبدیل و در زیر نقل می‌نمائیم .

۱۶- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر در دریای و رو کاش (یا دریای خزر)

باشی .

۱۷- ماتو را میستائیم ای رشن مقدس اگر نزدیک درخت بزرگ درمان بخشنده باشی که در وسط دریای و رو کاش روئیده ، درختی که بذر و تخمه گیاهان در آن نهفته است .

۱۸- ما تورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در سرزمین رنهای یارنگها باشی (رنگها در قفقازیه) .

۱۹- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در کرانه زمین خاکی باشی .

۲۰- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در مرز زمین خاکی باشی .

۲۱- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در هر نقطه از زمین خاکی باشی .

۲۲- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در بالای کوه البرز باشی ، کوهی درخشان که در آنجا نه تاریکی ، نه باد سرد ، نه باد گرم ، نه بیماری ، نه هزار گونه مرگ ، نه آلودگی دیو آفریده هیچگدام وجود ندارند و حتی ابرها نیز بر بالای این کوه نمیرسند .

۲۳- ماتو را میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در قلعه کوه هو کر باشی ، کوهی که در آنجا اردویسور ناهید به بلندی یکپزار قد آدمی در جست و خیز می‌باشد .

۲۴- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در قلعه کوه تایرا بالای کوه البرز باشی که در دور آن ستاره های من ، ماه من ، خورشید من میچرخند .

۲۵- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در ستاره و نند مزدا آفریده باشی .

۲۷- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو درتیشتر ستاره زیبای فیروزمند باشی .

۲۸- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تودر کهکشان هفتورنگ باشی .

۲۹- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تودر ستاره هائی باشی که مایه و نطفه آب را دربردارند .

۳۰- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در ستاره هائی باشی که مایه و تخمه خاک را دربردارند .

۳۱- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در ستاره هائی باشی که تخمه گیاهان را دربردارند .

۳۲- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تودر ستاره هائی باشی که بخردمقدس تعلق دارند .

۳۳- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در ماه باشی که مایه و تخمه چهار پایان (یا گاوها) را دربردارد .

۳۴- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در خورشید تیزاسب باشی .

۳۵- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در روشنی بی پایان خود آفریده باشی . (۱)

۳۶- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در بهشت پارسایان باشی ، بهشتی که درخشان و سعید است .

۳۷- ماتورا میستائیم ای رشن مقدس اگر تو در گر زمان (یا بارگاه الهی) باشی . (۲)

(۱) منظور از روشنی بی پایان خود آفریده در دین زرتشت همان اهورمزدا است که در حکمة الاشراق بنام نور الانوار موسوم شده و از این موضوع در محل خود توضیح خواهیم داد .

(۲) رجوع شود به دارمستتر کتاب زند اوستا جلد دوم صفحه ۴۹۵ .

خواننده گرامی از مطالعه در این یشت و یا یشتهای دیگر اوستا ملاحظه خواهد نمود که در دین زرتشت اساساً صحبت از افلاك بمیان نیامده و اگر بعضی از اوستا شناسان در ترجمه های خود لفظ فلك و اسفر *Sphère* را در بعضی موارد بکار برده اند مقصود آنان مدارات ستارگان است نه افلاك پوست پیازی که بوسیله بطلمیوس حکیم یونانی توضیح شده است و در دین زرتشت بجای افلاك از تواشم خود آفریده یعنی از فضای بیکرانه صحبت شده و بتفصیل در محل خود توضیح خواهیم داد .

دوره دوم از عقاید روحانیان عهد قدیم راجع بسازمان آسمان و ستاره ها

دوره دوم از افکار حکمای قدیم راجع بسازمان آسمان و ستارگان از زمان فیثاغورث حکیم یونانی آغاز میشود. این حکیم در تاریخ ۵۷۲ قبل از میلاد در جزیره سیسام از جزائر یونان متولد و در ۴۷۲ قبل از میلاد وفات یافته و در زمان خود مکتبی در ایتالیا تأسیس نمود و بمکتب ایتالیا یا *Ecole italique* شهرت پیدا کرده است . فیثاغورث نخستین کسی است که به کروی بودن و مدور بودن زمین خاکی معتقد شد و برای اینکه معلوم بدارد که این زمین چگونه در فضا معلق است و سقوط نمینماید توضیح داد که زمین همراه طبقات هوا و آب و آتش است و هر يك از ستاره ها چسبیده بفلك مخصوص خود میباشند و چون هر کدام دارای حرکات مختلفه هستند هر حرکت در فلك مخصوص خود اتفاق می افتد و این عقیده را حکمای بعدی یونان مانند اودو کس *Eudoxe* و کالیپ *Calippe* و ارسطو بلسان علمی تر توضیح دادند و میان آنان فقط در تعداد افلاك اختلاف پدید آمد و این عقاید را ارسطو در کتاب الهیات یا متافیزیک مورد تحقیق قرار داد و ما قسمتی را از فرانسه بفارسی تبدیل و در زیر نقل مینمائیم .

« هر يك از ستاره ها و کواکب بیش از يك حرکت انتقالی دارا میباشند اما برای اینکه راجع بتعداد این حرکات اطلاعاتی بدست آوریم عقیده بعضی از ریاضی دانان را نقل میکنیم . اودو کس معتقد بود خورشید و ماه هر کدام دارای سه فلك هستند . گردش فلك نخستین مانند حرکت ثوابت است . فلك دوم در دایره ای

میچرخد که از طول منطقه البروج عبور میکند. گردش فلک سوم در دایره ای است که بعرض منطقه البروج تمایل دارد اما ماه در دایره ای می چرخد که گوشه انحراف آن افزونتر از انحراف دایره حرکت خورشید است.

« بنابراین هریک از کواکب در چهار فلک حرکت مینمایند و فلک نخستین و دومین آنها با فلک نخستین و دومین خورشید و ماه یکسان است و قطب فلک سوم کواکب در دایره ایست که از منطقه البروج عبور میکند و گردش فلک چهارم در دایره ایست که نسبت به فلک سوم در خط استوا تمایل دارد.

«در سیستمی که کالیپ بیان داشته گرچه موقعیت کواکب و فواصل آنها با آنچه اودو کس معتقد شده اختلاف ندارد ولی برای هریک از دو ستاره خورشید و ماه ده فلک و برای کواکب دیگر یک فلک اضافه میگرد. (۱)

تحقیقات ارسطو راجع به عقاید حکمای دیگر یونان مربوط به افلاک و ستارگان مفصل است و آنچه نقل نمودیم محض نمونه است و ارسطو در آخر توضیحات خود تعداد افلاک را ۴۷ عدد تعیین نموده و این عدد نسبت به آنچه اودو کس و کالیپ دو حکیم یونانی قبل از وی تشخیص داده اند متفاوت است و تریکودانشمند فرانسوی در تفسیر از عبارات ارسطو توضیح داده که اودو کس سه فلک برای ماه و سه فلک برای خورشید و پنج فلک برای هریک از پنج کواکب تعیین کرده و تعداد افلاکی که کالیپ تشخیص داده به ۳۳ رسیده است. (۲)

اما در افکار حکمای بعدی یونان تغییراتی پدید آمد و دوران سوم از این افکار تشکیل شده و باید باختصار توضیح دهیم.

دوره سوم از عقاید روحانیان عهد قدیم راجع بسازمان آسمان و ستاره ها
در سازمانی که ارسطو و حکمای دیگر یونان قبل از وی در پیروی از عقاید

(۱) رجوع شود به ارسطو جلد دوم کتاب متافیزیک ترجمه تریکو Tricot

صفحه ۱۷۹.

(۲) رجوع شود به ارسطو جلد دوم کتاب متافیزیک ترجمه تریکو صفحه ۱۸۱.

فیثاغورث برای افلاك و آسمان تصور میکردند دو موضوع جلب توجه میکرد . یکی آنکه فضا بر خلاف آنچه روحانیان در ادیان قدیم تر تصور میکردند مشتمل بر فلک یا افلاك میباشد و فلک نیز عبارت از جسم جامد و شفاف است که همه جامیان ستاره ها را پر کرده و حاجب ما و راء نیست و خلأ نیز وجود ندارد و نور و روشنی از آن عبور مینماید. دوم اینکه فلک مشتمل بر عنصر مخصوصی است غیر از عناصر چهار گانه زمین خاکی و بنام عنصر پنجم نامیده میشد اما آسمان بیحد و بیکرانه و تعداد افلاك بسیار است و ستاره ها و کواکب در این افلاك بچند دسته منقسم شده اند و بعضی از افلاك از حیث مرکز دایره متفاوت و بعضی متحد میباشد اما در این سیستم مشکلی پیش آمد و آن اینست که ممکن بود بعضی از این افلاك یکدیگر را قطع کنند و خرق حاصل شود و برای رفع چنین اشکال بود که در عدد افلاك میان حکمای یونان اختلاف پدید آمده بود.

اما هیپارکوس حکیم یونانی در سده دوم قبل از میلاد راجع بسازمان فلکی عالم طرح نوی اندیشید و مسائل هندسی را با هیئت کواکب تطبیق کرد و فاصله اجرام سماوی و بروج دوازده گانه خورشید را تعیین نمود و اختراع اسطرلاب که بمنزله نقشه فلکی عالم است منسوب به او است و این حکیم در میان حکمای اسلامی بنام ابرخس شهرت یافته است و بطلمیوس حکیم دیگر یونانی که نام وی کلودوس Claude Ptoleméh میباشد و در اسکندریه اقامت داشته و در سده دوم بعد از میلاد میزیست عقاید ابرخس را کامل تر کرد و راجع بسازمان فلکی جهان طرح تازه تری ریخت و عقاید وی تازمان کوپرنیک Copernik دانشمند و ستاره شناس معروف ایتالیائی همه جا از مسلمیات شمرده میشد و حکمای اسلامی و همچنین شیخ اشراق از عقاید و هندسه بطلمیوس تبعیت کرده اند .

بطلمیوس معتقد بود که زمین خاکی ساکن و مرکز عالم است و افلاك مانند طبقات پوست پیازی دور هم قرار گرفته اند و تعداد این افلاك از هشت تجاوز نمینماید و هر کدام صاحب نفس و عقل و تدبیر هستند . حکمای اسلامی از عقاید بطلمیوس

تبعیت نمودند و يك فلک نیز با فلک وی افزودند و این فلک نهم را فلک غیرمکوکب یا فلک اطلس نامیدند و تفصیل را در صفحه ۶۴ نقل نمودیم اما این عقیده بوسیله کوپرنیک Copernik^(۱) دانشمند و ستاره شناس ایتالیائی متزلزل و متروک شد و صحت عقیده وی بالخصوص پس از اختراع تلسکوپ بوسیله دانشمندان دیگر اروپائی امثال کپلر و گالیله و لاپلاس تأیید گردید و ضمناً واضح شد که روحانیان و ستاره شناسان از عهد قدیم راجع بسازمان آسمان و ستاره ها با اشتباه رفته بودند و این ستاره ها در فضای بیحد و بیکرانه پراکنده هستند و از قانون جاذبه عمومی عالم پیروی مینمایند و هر کدام دارای میدان مغناطیسی است و از قوانین معلوم و معین فیزیکی و ریاضی تبعیت میکنند و افلاک نیز بهر شکل و هر کیفیت تصور شود وجود خارجی ندارند و از روی همین قواعد و قوانین است که در عصر حاضر ماه های مصنوعی به مدارات زمین فرستاده شده اند و دانشمندان غربی در صدد هستند بوسیله کشتیهای فضاپیما راه مسافرت و رفت و آمد در میان ستاره ها را هموار سازند . (۲)

منظور از ذکر تاریخچه سازمان فلکی عالم این است که خواننده گرامی توجه حاصل نماید که شیخ اشراق چگونه افکار و عقاید خود را در تقلید از يك سازمان موهوم فلکی الهام گرفتند و نور اقرب نخستین پدیده از نور الانوار را با فلک نهم یا فلک بی ستاره تطبیق کرده و بارگاه خدای بزرگ خود را بر بالای فلک مزبور قرار داده و آنچه راجع بعوالم عقلی و ظل و سایه این عوالم در برازخ و غواسق تا فلک

(۱) کوپرنیک دانشمند ستاره شناس ایتالیائی متولد آلمان می باشد و در سال ۱۵۴۳ میلادی در ایتالیا در گذشته است .

(۲) عبارت حکیم طوسی راجع بسازمان فلکی عالم را در صفحه ۶۷ نقل نمودیم و در این عبارت اختلاف حکما در تعداد افلاک ذکر شده و عدد افلاک را حکمای مزبور بهشت تعیین کرده اند و ارسطو به ۴۷ رسانیده است . در این توضیح برای دانشمند ایرانی اشتباهی حاصل شده و اختلاف مزبور را از حیث زمان متحد پنداشته است و حال اینکه اختلاف در سیستم سازمان فلکی است و از حیث زمان در حدود یکپنجاه سال تفاوت دارند و تفصیل را در متن نقل نمودیم .

عنصری وزمین خاکی طرح ریزی نموده تماماً از اوهام و خیالاتی سرچشمه گرفته که برطبق عقاید بطلمیوس راجع بسازمان ستاره‌ها از مسلمیات می‌پنداشته است و بهمین جهت است که در حکمت‌الاشراق توضیح داده که وقتی رصد یک یا چند شخص را در سازمان فلکی عالم صحیح پندارد ناچار است از افکار و عقاید افلاطون حکیم یونانی و شیوخ و پیروان وی تبعیت کند. با این ترتیب وقتی بطلان چنین سازمان پوست‌پیزی افلاک برای خواننده گرامی ثابت و مسلم باشد در پی اساسی مطالب حکمة‌الاشراق و موهوم بودن افکار شیخ‌اشراق تردید باقی نخواهد بود. سهروردی عقاید خود را در تطبیق با اوضاع فلکی عالم در رساله اعتقاد الحکماء تکرار نموده و ما عبارت وی را برای اطلاع خوانند گرامی عیناً در زیر نقل مینمائیم.

« و اذا كان الامر ما ذكرناه فاول ما ابدع الله تعالى ابدعه امرأ عقلياً حياً. غير ان له جهات ثلثة، من نظره الى الباري و تعقله و من نظره الى امكانه و تعقله، و من نظره الى ذاته و تعقله. فباعتبار نظره الى بارئه و تعقله و هي حجت اشرف، يوجد منه عقل آخر، و باعتبار نظره الى امكانه و تعقله، و هي حجت اخس، منه يوجد فلك و باعتبار تعقل ذاته نفس الفلك و كذلك من الثاني عقل ثالث و فلك ثان و نفس الفلك، و من الثالث عقل رابع و فلك ثالث و نفس الفلك، و من الخامس عقل سادس و فلك خامس و نفس الفلك و من السادس عقل سابع و فلك سادس و نفس الفلك و من السابع عقل ثامن و فلك ثامن و نفس الفلك. و من الثامن عقل تاسع و فلك ثامن و نفس الفلك. و من التاسع عقل عاشر و فلك تاسع و نفس الفلك و من العاشر عالم العنصری و نفوس الانسان و هو الذي يسمونه واهب الصور و يسميه الانبياء «روح القدس» جبرئيل و هو الذي قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما ذكيا. (۱)

اما هر اندازه بطلان و بی اساسی سازمان فلکی مزبور واضح و روشن شود کوچکترین خلل در عقاید دینی متکلمان ارجمند و دانشمندان فقهی حاصل نخواهد

شد زیرا خالق و مخلوق بعقیده این دانشمندان از یکدیگر جدا میباشد و میان این دو هیچگونه سنخیت وجود ندارد و بدستور صریح قرآن مجید همه چیز و هر موجود و هر شئی فناپذیر است و فاسد میشود مگر ذات ذوالجلال والا کرام .
 اکنون میتوانیم راجع بارتباط حکمة الاشراق با مثل افلاطون توضیحات دهیم .

رابطه حکمة الاشراق با مثل افلاطون

افلاطون حکیم یونانی در میان حکمای اسلامی بنام معلم اول شهرت دارد و نخستین کسی است که عالم غیب را در ورای عالم محسوسات و مادیات بنام عالم مثال نامید و معتقد شد که هر يك از موجودات در جهان محسوس بمنزله شبه و سایه وظل است که از عالم غیب میرسد و این عالم گرچه از انظار مخفی و پنهان است اما اصل همه انواع موجودات و مثال هر يك از این انواع در عالم غیب قرار گرفته و تفاوت این عالم از عالم محسوسات در این است که اولاً موجودات در جهان محسوس با ماده و مدت سروکار دارند اما آنچه در عالم مثال است از داشتن ماده و هیولی و جرم مبرا و منزله میباشد .

دوم - عالم مثال همان عالم عقل است و هر يك از موجودات مثالی صاحب عقل و تدبیر هستند . هر مثال در حقیقت رب النوع و صاحب صنم بشمار می رود .
 سوم - در برابر هر نوع از انواع موجودات جسمانی يك موجود مثالی است و بهمین جهت است که انسانیت و یابنی نوع انسان دارای يك مثال انسانی میباشد و افراد و اشخاص از میان میروند و فاسد میشوند اما مثال نوعی انسان فناپذیر و زنده و جاویدان است .

چهارم . هر يك از موجودات محسوسه از دو حقیقت ترکیب یافته است . یکی صورت و دومی هیولی یا ماده میباشد . صورت و شکل در هر موجود و هر شئی از عالم غیب یعنی از عالم مثال میرسد اما هیولی بمنزله محل است و بوسیله صورت تحقق و تعین پیدا میکند . صورت جهت اشرف و اعلا اما هیولی جهت خست و ادنی است

صورت بمنزله فاعل اما هیولی بمنزله قابل میباشد . صورت جهت فعلی اما هیولی جهت انفعالی است .

پنجم - صورت در هر جسم و هر شئی بوسیله عقل ادراک میشود و خداوند را بعبارت واهب الصور توصیف کرده اند .

اما ارسطو معلم ثانی از عقاید استاد خود افلاطون راجع بموضوع مثال مخالفت کرده و وجود عالم مثال را منکر شده و بر اثر این اختلاف در مسائل حکمت دو مکتب جدا و مخالف یکدیگر پدید آمده یکی مکتب مشائین از پیروان ارسطو و دیگری مکتب اشراق از پیروان افلاطون است . حکمای صوفیه بطور کلی از مکتب اشراق تبعیت نموده اند از آنجمله سهروردی معروف به شیخ اشراق است که افکار افلاطون را راجع به عالم مثال رنگ تازه بخشیده و در کتاب حکمة الاشراق شرح و تفسیر کرده است . سهروردی در این کتاب هریک از افلاک عالم را بمنزله سایه ای پنداشته که از اشراق نور الانوار پدید آمده است .

از میان حکمای متصوفه ایرانی ملاصدرای شیرازی راجع بعالم مثال افزونتر از دیگران شرح و توضیح داده و از افکار افلاطون و شیخ اشراق جانب داری کرده و از اینجهت خلاصه ای از مطالب وی را از کتاب اسفار بفارسی تبدیل و در زیر نقل می نمایم .

« افلاطون بر طبق گفته استاد خود سقراط توضیح داده که هریک از موجودات دارای صورتی است و این صورت در عالم مثال مجرد از ماده میباشد . مثال همیشه باقی و جاویدان است اما موجودات از میان میروند و فاسد میشوند .

« انما للموجودات صور مجردة فی عالم الاله و ربما یسمیها المثل الالهية و انها لاتدثر ولا تقسد و لكنها باقية .

« شیخ الرئيس در کتاب شفا نقل کرده که هر شئی بعقیده بعضی از محققان مشتمل بر دو جزء میباشد یکی آنچه فاسد میشود و محسوس است و دیگری آنچه معقول میباشد و تغییر ناپذیر است مانند انسانیت که مشتمل بر دو انسان میباشد یکی انسان

محسوس و فناپذیر و دیگری انسان معقول و فنا ناپذیر. هر موجود طبیعی دارای شکل و صورتی است که بوسیله عقل ادراک میشود و هر امر معقول فنا ناپذیر است. سقراط و افلاطون در این عقیده با قراط رفته اند و معتقد بودند که معنی انسانیت مشتمل بر افراد و اشخاص است. اشخاص از میان میروند اما انسانیت باقی و جاویدان و معقول و مفارق و مجرد از جسم است. صورت در خارج هر موجود قائم بذات می باشد.

« افلاطون گفته است که وقتی از جسم خود تجرد یافته افلاک آسمانی را بحالت نورانی مشاهده کرده است. شیخ اشراق که از عقاید افلاطون و حکمای فارس تبعیت نموده نقل کرده که هر نوع از انواع موجودات بسیطه فلکی و عنصری و آنچه از این عنصریات مانند نباتات و حیوانات ترکیب یافته باشد دارای عقل هستند و از ماده و مادیات مجرد میباشند و این عقل صاحب نوع و یا رب النوع است.

« این بود عقائد بعضی از حکما راجع بمثل افلاطون اما هر نوع از انواع جسمانی مشتمل بر يك جوهر نورانی مجردی است قائم بذات و این جوهر نورانی بمنزله قوه مدبره نوع است و ذات خود را تعقل و ادراک میکند. همچنانکه در موجودات محسوسه و جسمانیات عالم از افلاک و کواکب و عنصریات و یا ترکیبیات عنصری نظم و ترتیب شگفت انگیز برقرار است این نظم و ترتیب در عالم انوار و عقول شگفت انگیزتر میباشد. ترتیبات در عالم جسمانی بمنزله سایه و ظل است که از عالم عقل رسیده است. آنچه در عالم مثال و عالم عقل است بمنزله اصل اما موجودات و ترتیبات در عالم جسمانی بمنزله فرع میباشند.

« کسانی که بمثل افلاطون معتقد هستند چنین نیست که برای حیوانیت يك مثال و برای دوپا بودن و یا برای صاحب پروبال بودن مثال دیگر و یا برای شیرینی و حلاوت يك مثال و برای شکر مثال دیگر قائل شوند بلکه عقیده دارند در مقابل هر آنچه دارای نوع جسمانی مستقلی است يك ذات نورانی در عالم غیب و مثال واقع شده است و از این ذات نورانی وقتی سایه و ظل در عالم جسمانی پدید آید اگر شکر

باشد شیرین و اگر مشک باشد دارای بو و عطر دلپذیر و اگر صورت انسانی یا حیوانی از صور نوعیه باشد صفات و خصوصیات نوع خود را دارا خواهد بود و هر يك از این انوار مجردة مثال یکنوع از موجودات مادی و رب النوع و صاحب صنم و نگار شمرده میشود. حکماء فارس رب النوع هر يك از انواع جسمانی را بنام خود نوع نامیده اند چنانچه رب النوع گیاه و روئیدنی را بنام هوم ایزد و رب النوع یا صاحب صنم آب را بنام خرداد و رب النوع درختان را بنام امرداد و رب النوع آتش را بنام اردیبهشت نامیده اند. (۱)

این بود توضیحات ملاصدرا راجع بعالم مثال اما افلاطون معلوم نکرده که این مثالها در عالم غیب و یا این رب النوع ها که بقول سهروردی هر کدام صاحب طلسم و صنم و بت و نگار هستند چگونه پدید آمده اند و این نقیصه را شیخ اشراق رفع کرده و با تطبیق با سازمان فلکی عالم توضیح داده که هر فلک یا نفس فلک عبارت از سایه و ظل از فلک قبلی است و همراه آن نور مدبر یا نور اسفهبندی و انوار قاهره متعدد و بیشماری است و همه نیز از اشراق و درخشیدن نور الانوار پدید آمده اند و ملاصدرا ضمناً عقیده خود را در چند جمله خلاصه نموده و عیناً از کتاب اسفار در زیر نقل می نمایم .

« لعلك لتیقنت و تحققت ان كل قوة و کمال و هیئة و جمال توجد فی هذا العالم الادنی فانها بالحقیقة ظلال و تمثالات لما فی العالم الاعلی ، انما تنزلت و تکدرت و تجرمت بعد ما کانت نقیة مقدسة عن النقص و الشین مجردة عن الكدورت و الرین متعالیة عن الافة و القصور و الخلل و الفتور و الهلاك و الدثور .

این بود عقاید افلاطون راجع بعالم مثال و چنین عالم در حقیقت جزوهم و خیال چیز دیگر نیست و وجود خارجی ندارد و همه نیز بی دلیل و برهان میباشد و مخالف احادیث و اخبار و آیات قرآن است . معقول نیست از درخشیدن و اشراق نور الانوار

اینهمه ظل و سایه و موجودات مینوی و عقلی و یاعنصریات از زمین و آسمان و یا این همه رب النوع و صاحب طلسم و صنم پدید آمده باشند و اساساً عقیده برب النوع در زمان جاهلیت بالخصوص در میان یونانیان قدیم رواج داشته و اعتقاد باطلی بوده و اساس آن از عقیده بتعدد خدایان سرچشمه گرفته و از هر جهت برخلاف شرع اسلام میباشد بلکه حقیقت این است که *کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذو الجلال و الاکرام*.

رابطه حکمت الاشراق با تصوف

سهروردی در کتابهای خود همه جا از عقاید و اصول تصوف جانب داری کرده و صوفیان و عارفان را از اهل مکاشفه و واصل بحق پنداشته است اما از این موضوع بتنهائی رابطه حکمة الاشراق با تصوف معلوم نمیشود و باید توضیحات بیشتر بدهیم. رابطه حکمت اشراق با تصوف در دو موضوع جلوه بیشتری پیدا کرده است. یکی وحدت وجود و دیگری اعتقاد بعالم مثال و عوالم غیبی. راجع بموضوع وحدت وجود که در پایه و اساس عقاید صوفیه قرار گرفته در بخش سوم بتفصیل توضیح دادیم و تکرار را بی لزوم میدانیم. در این عقیده خداوند متعال بلفظ هستی و وجود مطلق تعبیر شده است. این خداوند در باطن و درون همه موجودات عالم اعم از جانداران و یا بی جانان تجلی دارد. این عقیده در مکتب اشراق نیز پذیرفته شده با این تفاوت که بجای وجود و هستی مطلق از نور الانوار و روشنی محض صحبت شده و این نور خود عقل محض است و همه جا میدرخشد و بر اثر آن از یکطرف افلاك عالم و عقول عشره پدید آمده و این عقل بنام نورمدبر نامیده شده و بفلک خود اختصاص یافته و نورمدبر دهم همان عقل انسانی است و در حکمت اشراق در تطبیق با دین زرتشت بنام نور اسفهدی موسوم شده است و از طرف دیگر انوار قاهره است که عدد آنان لاتعد و لاتحصی است و مستقیماً از درخشیدن نور الانوار پدید آمده اند.

بنابر این مبدء اول و خداوند بعقیده شیخ اشراق بنام نور الانوار است و این نور را حکمای متصوفه با وجود مطلق یا وجود حق تطبیق نموده اند و خداوند خواه

بنام نور و روشنی و خواه بنام وجود تعبیر شود در حقیقت و بساطن موجودات عالم سریان دارد و بهمین جهت است که اکثر متصوفان ذات پروردگار را بنور و روشنی تعبیر نموده اند از آنجمله محمد نسفی است که در زبدة الحقایق شرحی نوشته و در صفحه ۴۶ نقل نمودیم و همچنین صدرالدین شیرازی است که در اسفار بکرات وجود و هستی مطلق را عبارت از نور و روشنی پنداشته و نور عارض را عبارت از نور بر نور میداند و عبارت وی را عیناً در زیر نقل میکنیم .

« لعلک قد تقطنت مما تلونا علیک سابقاً و لاحقاً بان العالم کله وجود و الوجود کله نور و النور العارض نور علی نور .

در عبارت بالا اشتباهی بر ای ملاحظه را رخ داده و نور عارض یا فرضاً نور خورشید را در اجسام بعبارت نور علی نور تعبیر کرده است و حال اینکه شیخ اشراق بشرحی که در صفحه ۱۴۳ شماره ۵ نقل نمودیم موجودات عالم و بر ازخ و اجسام را بعدم النور تعریف کرده است بنابراین از اینکه نور الانوار با هستی مطلق تطبیق شده ارتباط حکمت اشراق با تصوف واضح و روشن میشود. اکنون باید راجع بعوالم غیبی توضیحات دهیم .

عوالم غیبی در حکمة الاشراق

برای توضیح از عوالم غیبی در حکمة الاشراق از ذکر چند جمله ناگزیر هستیم . یکی اینکه عوالم مزبور نتیجه ای است که سهروردی از افکار و عقاید خود بدست آورده و از این جهت توجه در این عوالم شایان بسی دقت است . دوم اینکه از مطالعه در عوالم مزبور واضح خواهد شد که افکار و عقاید شیخ اشراق چه اندازه آلوده بخرافات و موهومات میباشد. سهروردی در این توضیحات درصدد بر آمده وجود جن و پری و دیورا مانند دین زرتشت بدلیل و برهان به ثبوت رساند .

سوم تردید نیست که اعتقاد بمعاد و آخرت و غیب از ضروریات دین اسلام است و باید و لو تعبداً پذیرفته شود اما بحث از اینکه عالم غیب در کجا واقع شده و

آخرت و معاد چگونه حاصل میشود و یا حقیقت این عالم چیست شرعاً ممنوع است زیرا چنین بحث با تحقیق از حقیقت روح انسانی ملازمه دارد و این تحقیق در قرآن مجید منع شده و میفرماید: *و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي* و در حدیث نبوی است: *تفکروا فی خلق الله ولا تنفکروا فی ذات الله* و حتی از امام ششم روایت شده که فرمود: *تکلموا فی خلق الله و لا تکلموا فی ذات الله* بحث و تحقیق از حقیقت روح و ذات پروردگار و هر بحث دیگر که بتحقیق از حقیقت روح منتهی شود شرعاً جایز نیست و چنین بحث از هر جهت بی فایده و بی لزوم میباشد.

کسی که بر سالت نبی اکرم محمد ابن عبدالله و بکلام الله مجید عقیده و ایمان دارد از این قبیل مباحث بی نیاز است و از تحقیق در چگونگی معاد و آخرت و بهشت و جهنم و تعیین محل و مکان آنها باید خودداری کند تا مبدا از دستور قرآن و امر رسول تخلف شود و بجای مباحث مزبور راجع بوظائف شرعی و احکام دینی و معاشی هر چه قدر توضیح و تحقیق بعمل آید مطلوب و مفید خواهد بود اما حکمای متصوفه از این دو دستور تخلف کرده و بتفصیل توضیح داده اند که عوالم غیبی و بهشت و جهنم و آخرت در درون افلاک واقع شده اند و مطالب شیخ محمد لاهیجی را در این خصوص در صفحه ۶۴ نقل نمودیم و قسمتی از آن بشرح زیر میباشد.

« مراد بر هر دو عالم از دنیا و آخرت است که غیب و شهادت نیز می نامند و عرش کره ایست که احاطه بهر دو عالم دارد و عالم غیب که آخرت است داخل او است پس البته جنت در اندرون او باشد و هر گاه بهشت در اندرونش باشد دوزخ نیز داخل او خواهد بود .

از مطالعه در این عبارت واضح است که آنچه بشرح بالا گفته اند تماماً هملاط است و این امور مربوط بعالم غیب است و لا یعلم الغیب الا الله و افلاک بعقیده خود حکما عبارت از جسم جامد و شفاف است و لوا اینکه از عنصر پنجم تشکیل یافته باشند و بهشت و جهنم و آخرت و معاد نمیتواند در درون چنین جسم واقع شود و شیخ

اشرای در این عقیده افراط کرده و محل و مکان آخرت و بهشت و دوزخ را در میان افلاك قرارداد و عبارت وی را از کتاب حکمة الاشراق بفارسی تبدیل و در زیر نقل می کنیم .

«پارسیان و اهل زهد و تقوی از تن و کالبد خود آزاد و خلاص میشوند بعالم مثال میروند و مثالها در برابر خ علویه یعنی در افلاك بالاتر معلق هستند و در آنجا از طعام و خوراك گوارا و صورت زیبا و آواز دلپذیر و آنچه میل نمایند برخوردار میشوند و این صور از آنچه در نزدما است کامل تر و تمام تر هستند و در عالم مثال مخلد و جاویدان خواهند بود .

« بدکاران و اهل شقاوت در حومه و حول و حوش جهنم و دوزخ رفت و آمد مینمایند و این بدکاران وقتی از تن خود آزاد شدند سایه هائی از آنان مانند صور معلقه بتناسب اخلاق ایشان حاصل میشود .

« و اما اصحاب الشقاوة اذا تخلصو عن الصیاصی البرزخية یكون لها ظلال من الصور المعلقة علی حسب اخلاقها .

« صور معلقه مانند مثل افلاطونی نیستند زیرا این مثل نورانی و ثابت هستند و صور معلقه بعضی تاریک و ظلمانی برای بدکاران و بعضی دیگر روشن و نورانی برای پارسیان و پرهیزکاران میباشد. برای اشباح و صور معلقه محل و مکان مخصوص تخصیص نیافته و از این جهت میتوانند در این دنیا نیز رفت و آمد نمایند و اجنه و پریان و شیاطین از این اشباح شمرده میشوند. کسان بسیاری از مردم شهر در بند و میانه (۱) اجنه و اشباح مزبور را بحالت اجتماع دیده اند و این واقعه در یک یا دو مرتبه اتفاق نیفتاده بلکه در هر زمان و هر وقت ظاهر میشوند و دست مردم نیز از آنان کوتاه است و نمیتوانند به آنان برسند .

« و لما كان الصیاصی المعلقة لیست فی المرایا و غیرها و لیس لها محل

(۱) در بند یکی از شهرهای قفقاز به میانه یا میانج یکی از شهرهای آذربایجان در سر راه

زنجان به تبریز واقع شده است .

فیعجزان یکون لها مظهر فی هذا العالم و ربما تنتقل فی مظاهرها و منها یحصل ضرب من الجن و الشیاطین و قد شهد جمع لایحصی عددهم من اهل دربند و قوم لایعدون من اهل مدینه تسمی میانج شاهدوا هذه الصور کثیراً بحیث اکثر المدینه کانوا یرونهم دفعة فی مجمع عظیم علی وجه ما امکنی دفعهم و لیس ذالك مرة او مرتین بل فی کل وقت یظهرون و لایصل الیهم ایدی الناس .

« عوالم بر چهار قسم است . یکی عالم انوار قاهره . دوم - عالم انوار مدبره . سوم - عالم برازخ . چهارم - عالم اشباح و صور معلقه .

« ولی فی نفسی تجارب صحیحة تدل علی ان العوالم اربعة . انوار قاهرة . انوار مدبره . برزخیان . صور معلقة ظلمانیة و مستنیره . (۱)

شمس الدین شهرزوری در شرح حکمة الاشراق راجع بعوالم غیبی چهار گانه مزبور توضیح داده که مقصود از عالم انوار قاهره عبارت از انوار مجردة عقلیة است که بمنزله فرشتگان و سپاهیان حضرت خداوندی میباشند . عالم انوار مدبره نیز بر دو قسم است یکی مدبره فلکی و دیگری مدبره انسانی .

منظور شیخ اشراق از انوار مدبره همان عقول ده گانه است که نزد حکما بعقول عشره معروف میباشند و سهروردی در رساله اعتقاد الحکما توضیح داده که هر کدام از این عقول زنده و صاحب عقل و تدبیر هستند و عقل دهم همان عقل انسانی است و عقل اول گرچه در مرتبه نخستین از اشراق نور الانوار پدید آمده اما عقول نه گانه بعدی هر کدام از عقل قبلی درخشیده است و هر یک نیز همراه یک فلک و نفس فلک است و عبارت شیخ اشراق را در صفحه ۱۶۳ عیناً نقل کردیم .

بنابراین بعقیده شیخ اشراق و حکمای دیگر متصوفه هر یک از افلاک نه گانه همراه یک نفس فلکی و یک عقل میباشند و هر فلک مانند جسم انسانی زنده و حی و جاویدان و صاحب عقل و نفس است و هر کدام نیز مانند خود نور الانوار و لودر مرتبه

پائینتر جنبه پرورد گاری دارند و دارای اشراقات نوری میباشند و هر فلك از عقل قبلی و فلك قبلی پدید آمده اما در اشراق نور الانوار هیچ کجا حجاب و مانعی نیست و از وی انوار قاهره بطور مستقیم حاصل میشوند .

خوانندگان گرامی از مختصر دقت در آنچه نقل نمودیم توجه خواهند نمود که اساساً عقول عشره و عوالم عقلیه بشری که از حکمای متصوفه نقل نمودیم هیچکدام وجود خارجی ندارند و تماماً جز مهملات و خیالاتی که در خلسه و وهم برای شیخ اشراق و دیگران عارض شده چیز دیگری نیست و هر يك از این عقول بمنزله شریکی است که برای ذات باری تعالی تصور کرده اند و همه نیز بی دلیل و بی برهان است و از تقلید در سازمان موهوم فلکی عالم سرچشمه گرفته و در این تصورات خواسته اند دین اسلام را با دین زرتشت که اساس آن بر تعدد خدایان قرار گرفته و بتفصیل در تاریخ اجتماعی ایران باستان توضیح داده ایم تشبیه نمایند و در این تشبیه است که عقل اول را با بهمن یا وهومن امشاسپند و عقل بعدی را با هورخش و هوارنه یاخره و رای تطبیق نموده اند و حال اینکه در دین اسلام جز خدای واحد و خالق یکتا پروردگار دیگری نیست و باقی هر چه هست مخلوق و آفریده وی هستند و فانی میباشند .

اما در حکمة الاشراق همه موجودات عالم از علویات و سفلیات و یا از افلاك و عقول از طریق اشراق و درخشیدن نور الانوار پدید آمده اند و همه عقول و انوار قاهره نیز مانند خود خداوند جاویدان و لایزال هستند زیرا مادام نور الانوار در درخشیدن است و مادام که اشراق و درخشیدن در میان باشد پر تو و اشعه وی نیز باقی خواهد بود مانند اشعه خورشید که همه وقت همراه خورشید است و این مثالی است که سهروردی آورده و در صفحه ۱۴۴ شماره ۱۲ نقل نمودیم و سر تا پای مهمل و موهوم است و ذات باری تعالی با نور خورشید و با هیچ ماده و جوهر دیگر قابل تشبیه نیست . احتیاج بتوضیح بیشتر نداریم و بتقل عبارت دانشمند محترم آقای سید ابوالفضل بر قعی از کتاب عقل و دین اکتفا میکنیم و عبارت مزبور بشرح زیر است .

« سید جزائری در انوار نعمانیه مینویسد ، عقول عشره نزد حکما جواهر مجرده میباشند و خلقت آسمان وزمین را منسوب باین عقول وهمیه خیالیه میدانند و دلیل ایشان جمله الواحد لایصدر منه الا الواحد است که ادله نقلیه از کتاب وسنت فریاد میزنند بتکذیب ایشان و اینکه مؤثری نیست در ایجاد جهان جز خداوند سبحان و این فلاسفه بدتر از مجوس و بت پرستان هستند .

« در اخبار معتبره مذمت از فلاسفه شده از جمله مرحوم قمی در سفینه البحار و سایر علماء روایت کرده اند از امام حسن عسکری علیه السلام که فرمود سیأتی زمان علمائهم شرار خلق الله علی وجه الارض لانهم یمیلون الی الفلسفة و التصوف و ایم الله انهم من اهل العدوان و التحرف یعنی زمانی می آید که علمای ایشان بدترین خلق خدا باشند بر روی زمین زیرا که ایشان مایلند بفلسفه و تصوف و بخدا قسم که ایشانند اهل تجاوز و بدعت . (۱)

در بخش اول کتاب توضیح دادیم که در عصر حاضر چگونه افکار و عقاید صوفیانه در کشور ما بالخصوص در میان بعضی از استادان دانشگاه ها رواج گرفته و مردم را بسوی موهومات و خرافات رهبری مینمایند و از این موضوع باید باختصار توضیح دهیم .

گفتار آقای راشد راجع بعالم غیب و معاد و بی اساسی این گفتار

از آنچه در بالا راجع بعوالم غیبی و عقول عشره مورد بحث قرار دادیم چند نتیجه بدست آمد و این نتایج را در زیر باختصار یاد میکنیم .

اولا - تردید نیست که اعتقاد بمعاد و بهشت و دوزخ از ضروریات دین اسلام است و همه نیز مربوط به آخرت و عالم غیب میباشد اما بحث در حقیقت این عالم مانند تحقیق از حقیقت روح انسانی و یا ذات پروردگار شرعاً ممنوع است .

دوم - قراردادن عالم غیب و آخرت در این دنیا و تعیین محل و مکان آن در

(۱) رجوع شود بکتاب عقل و دین نگارش آقای سید ابوالفضل برقمی . چاپ ۱۳۴۰

زمین و آسمان بر خلاف آیات قرآن و احادیث و اخبار می باشد و وجود این عالم از لحاظ دینی باید ولو تعبداً پذیرفته شود و از اقامه دلیل و برهان بی نیاز است .

سوم - در قرآن مجید تصریح شده که جز خداوند متعال همه چیز فناپذیر است و از این جهت اعتقاد بقواهر و عقول عشره و اشباح و اجنه و پری و دیو بشری که شیخ اشراق و حکمای متصوفه بیان کرده اند تماماً موهوم و بیمعنی است .

چهارم - تحقیقات دانشمندان غربی در رشته علوم طبیعی مربوط به حقیقت ماده و انرژی است و این تحقیقات بهر نتیجه رسیده باشد و یا در آینده برسد هیچکدام با عقاید اسلامی مخالفت ندارد زیرا در این دین تصریح شده که همه چیز مخلوق خداوند است و این خداوند نیز از ماده و انرژی جدا می باشد .

اما متأسفانه در کشور ما چون روحیه تصوف رواج گرفته و متصوفان نیز بطور کلی وحدت وجودی هستند و خداوند را عبارت از حقیقتی ساری و جاری در باطن اشیاء و موجودات عالم می پندارند بعضی از آنان در صدد برآمده اند عقاید موهوم صوفیه را با علوم جدید غربی تطبیق نمایند و بر اثر آن به نتایجی رسیده اند که نه تنها برخلاف حقیقت و منطق می باشند بلکه با عقاید اسلامی منافات دارند از آنجمله سخنان آقای حسینعلی راشد و اعظم و سخنگوی رادیو و استاد فلسفه الهی در دانشگاه است . آقای راشد در اکثر مقالات خود که در کتابهای جیبی بچاپ رسانیده راجع به حقیقت معاد و آخرت و خداوند و روح و انرژی و ماده صحبت نموده و در این صحبتها کوشیده است علم را باین بهم آمیزد و بر اثر آن با شبهاتی گرفتار شده و بنتایج نادرست رسیده و علت اساسی در این اشتباهات نیز ناشی از این است که خواسته است در سخنان خود عقاید متصوفه را ترویج و تبلیغ نماید بی آنکه نامی از صوفیه و تصوف را بمیان آورده باشد و از این جهت در سخنان رادیویی خود بطور مکرر توضیح داده که عالم غیب و بهشت و دوزخ و آخرت و معاد در همین دنیا واقع شده و خارج از این دنیا نیست و در این خصوص دلایلی ذکر کرده و همه این دلائل نیز پیوچ و بیمعنی است و ممکن است عقاید دینی شنوندگان را متزلزل کند و یا آنان را به او هام

و خرافات رهبری نماید چنانچه در توصیف عالم غیب در مجموعه سال ۱۳۴۰ چنین مینویسد (قرآن کتابی است برای تعلیم و تربیت بشر بر مبنای ایمان بغیب یعنی اعتقاد بخدا و معاد و روح و نبوت و مانند این امور که از این عالم بیرون نیست لیکن چون حس آدمی به آنها نمیرسد نسبت بوی غیب نامیده میشود). (۱)

در محل دیگر چنین مینویسد (اما شما راجع بغیب باید بدانید که مقصود از غیب چیزی نیست که از این عالم بیرون باشد بلکه مقصود از غیب چیزی است که حس بشر به آن نرسد و نمونه این غیب در وجود شما است). (۲)

باز هم در محل دیگر مینویسد (باید دانست که وقتی میگوئیم انسان می‌میرد و از این دنیا به آخرت میرود معنایش این نیست که آخرت یکجائی است آنطرف دنیا و بیرون از این دنیا و آنکه می‌میرد مانند کسیست که از تهران فرضاً باصفهان میرود و از دنیا به آخرت میرود). (۳)

آقای راشد در این سه عبارت و امثال آنها معتقد شده که آخرت و عالم غیب و بهشت و جهنم در همین دنیا واقع شده اند اما محسوس نیستند. چنین عقیده را متصوفان همه جا نقل کرده اند از آنجمله شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز توضیح داده که بهشت و جهنم در درون افلاک واقع شده اند و عبارت وی را در صفحه ۶۴ نقل نمودیم اما این عالم را آقای راشد از درون افلاک بروی زمین انتقال داده و قسمتی از عبارت او را در زیر نقل میکنیم.

«آخرت مرتبه ایست از همین عالم اما وسیعتر و لطیفتر از این مرتبه ایست که بنام دنیا نامیده میشود. عالم یکی است و این عالم چند مرتبه تودرتو دارد. مرتبه ظاهرش که از همه تنگتر است دنیا است.

» گوش کنید تا از آنچه در همین دنیا دیده اید و می بینید برای شما مثلی بزنم.

(۱) رجوع شود به مجموعه سخنان راشد چاپ سال ۱۳۴۰ صفحه ۱۰۷.

(۲) رجوع شود به مجموعه سخنان راشد چاپ سال ۱۳۴۰ صفحه ۱۰۱.

(۳) رجوع شود به مجموعه سخنان راشد چاپ سال ۱۳۴۰ صفحه ۷۳.

من که الساعه دريك اطاق در بسته نشسته ام باشما که در تبریز یا کرمانشاه یا شیراز یا مشهد هستید حرف میزنم. میان من و شما از یکطرف جدائی است و از طرف دیگر اتصال و پیوسته گی است اما از طرف ظاهر از اینجا که من هستم تا آنجا که شما هستید هزاران در و دیوار و کوه و صحرا همه جا فاصله است که این فاصله ها من و شما را از هم جدا کرده ولی از طرف دیگر موج الکتریکی مغناطیسی که بچشم دیده نمیشود از میان لبهای من که سخن میگویم تا پرده گوش شما که میشنوید اتصال دارد و این موج توی در و دیوار و هوا و دریا و کوه و صحرا همه جا هست. پس همین الان در همین دنیای من و شما از لحاظ مرتبه روئین ماده که هوا و زمین و در و دیوار باشد از هم جدائیم و از لحاظ یکمرتبه دیگر از همین ماده که موج الکترومغناطیسی است و در همه جا و همه چیز است بهم متصلیم و من میگویم و شما میشنوید. پس چه استبعادی دارد که وراى این ماده ظاهر که بچشم می بینیم از قبیل بدن من و شما و خاک و آب و هوا که ظاهر جهان است وراى اینها در باطن همینجا از همین ماده مرتبه ای باشد وسیع و لطیف که بعد از مرگ خودمان را در آن مرتبه دیگر بیاییم در یک زندگی باقی و دائم و از تمام لذاتی که در این مرتبه برخوردار بودیم در آنجا نیز برخوردار باشیم. (۱)

آقای راشد در عبارت بالا عالم غیب و بهشت را به انرژی رادیویی و یا بقضا و هوا تشبیه کرده و استدلال نموده که انرژی مانند عالم غیب از مورد حس و احساس خارج است و حال اینکه انرژی و یا هوا و قضا که در آن صدا و انرژی پخش میشود بهیچوجه با عالم غیب و آخرت قابل تشبیه نیستند زیرا همه محسوس هستند و لولاینکه انرژی بوسیله دستگاه گیرنده رادیو تحت حس و احساس قرار میگیرد. بوسیله چنین دستگاه است که شما هم صدا را و هم انرژی را ادراك مینمائید مانند اینکه فرضاً وقتی روشنی چراغ برق را در اطاق خود می بینید از جریان الکتریسیته در سیم برق و یا از وجود آن در کارخانه برق آگاه و باخبر میشوید و اگر منظور آقای راشد در تشبیه بعالم غیب عبارت از قضا و جو بالای زمین باشد چنین قضا و جو تحت

حس و احساس و ادراک و تعقل شما قرار میگیرد و شما در هر موقع میتوانید فاصله‌ها و فضای میان زمین و آسمان و امکانه را ادراک نمائید اما آقای راشد مانند اینکه خود توجه یافته که تشبیه عالم غیب و آخرت برانرژی و فضا و جوّی اساس و موهوم است تعبیر دیگری از عالم غیب کرده و عبارت وی را در زیر نقل میکنیم .

«افکار شما و عقیده هائی که دارید مادام که آنها را بزبان یا قلم نیاورده‌اید و از این راه بحس دیگران نرسانده‌اید غیب است زیرا کسی افکار و عقیده‌ها و نقشه هائی که در مغز خود شما است نه میتواند ببیند و نه بشنود (۱)»

آقای راشد در توضیحات بالا بقدری سفسطه گفته که بی اساسی آن از مختصر دقت آن واضح میشود و معتقد شده که (افکار و عقاید هر شخص مادام که در ذهن و خیال جای گرفته و به بیان و اظهار نرسیده به عالم غیب شباهت دارد) و حال اینکه این عالم و یا آخرت و بهشت و جهنم از نظر همه مخفی و پنهان است اما افکار هر شخص ولو قبل از بیان و اظهار باشد برای خود شخص واضح و آشکار میباشد و در این موضوع لفظ غیب را بمعنی لغوی گرفته یعنی چیزی که از حس و دید انسان خارج است مانند اینکه شخص در خانه خود باشد و اتفاقات بیرون خانه و اما کن دیگر برای وی غایب و غیب بشمار رود و در این مورد بطور مکرر توضیح داده که (مقصود از غیب چیزی است که از مورد حس شما بیرون باشد) . این جمله بیمعنی است زیرا افکار و عقاید هر شخص برای خود شخص واضح و روشن است اما از مورد حس و دید خارج هستند و فقط بوسیله تخیل و تفکر و عقل ادراک میشوند و هیچکدام نیز نسبت بشخص غایب نیستند و اساساً تفاوت انسان از حیوان در خصیصه عقلانی او است و از این جهت چیزی که از مورد حس و احساس انسان خارج است اما بوسیله عقل ادراک میشوند به عالم غیب و آخرت قابل تشبیه نخواهد بود و اساساً نزدیکترین حقیقت برای انسان ادراکات عقلانی او است و حتی آنچه خود آقای راشد صحبت میکند و یا در ذهن خود محفوظاتی دارد گرچه از مورد حس وی بیرون است اما بلفظ غیب قابل

تعبیر نیست .

بنابراین تردید نیست که صحبت از محل و مکان بهشت و دوزخ و عالم غیب و معاد مانند بحث و تحقیق از حقیقت روح و ذات پروردگار شرعاً جایز نیست و این امور را باید تعبداً قبول کرد و بحث از آنها نیز بی فایده میباشد . آقای راشد بشنوندگان و یا بدانشجویان دانشگاه وعده داده است که حقیقت بهشت و آخرت و دوزخ و معاد و محل و مکان آنها را بیان خواهد نمود همه نیز بر غبت و میل گوش فراداده اند اما وقتی شنیده اند که آخرت و غیب و بهشت و دوزخ و معاد در همین دنیا واقع شده اند نه تنها مورد قبول هیچ کس قرار نگرفته بلکه در عقاید آنان نیز ممکن است شبهه و تردید حاصل شده باشد .

آقای راشد درسرخان خود پس از آنکه محل و مکان بهشت و آخرت و دوزخ را در این دنیا که زندگی میکند تعیین نموده بتوصیف هر یک از آنها پرداخته و عبارت وی را عیناً در زیر نقل میکنیم .

« در قرآن کریم آیات بسیاری راجع به بهشت و جهنم و اوصاف آن دوهست که آنچه از آنها استفاده میشود اجمالاً اینست که بهشت عالمی است بوسعت همین عالم کنونی با زمین و تمام فضای لایتنهای بلکه مطابق بعضی از احادیث وارده از رسول خدا این عالم در مقابل عالمی است که بنام بهشت نامیده میشود. (۱)

در این عبارت بهشت را مشتمل بر فضای لایتنهای پنداشته است با این ترتیب برای دوزخ و جهنم فضای دیگر باقی نمانده است و اگر چنین دوزخ وجود داشته باشد فضای بهشت بی نهایت نخواهد بود و برای بهشت و دوزخ توضیحات دیگری بیان داشته و قسمتی را عیناً در زیر نقل میکنیم .

« این عالم که نامش بهشت است پراست از تمام نعمتهائی که بشر از آنها لذت میبرد ، هوای آنجا همیشه بهار ، درختان آنجا همیشه سبز ، میوه ها همیشه رسیده و در دسترس ، انواع غذاها حاضر ، زنان سیه چشم و سیمین بدن که دائماً دوشیزه و

در طراوت جوانند و دست هیچکس از آدمی و پری به آنها نرسیده و هیچگونه عارضه و آلودگی بر آنها عارض نمیشود و دائماً آماده ، پسرهای مهوشی که مانند دانه‌های مروارید پراکنده اند از هر سو در گردش ، نهرهای شیر و عسل و شرابهای گوارای بی‌درد سر و آبهای زلال پاک همواره روان ، سایه‌ها تا هر جا که انسان برود کشیده و بهم پیوسته ، قصرهای فیروزه و زبرجد برافراشته ، قدحها و جام‌ها و صراحیها از طلا و نقره در بساط چیده ، همگی در آسایش بر تختها تکیه زده ، در سینه‌ها کینه و حسد نیست. (۱)

توصیف مزبور از بهشت و جهنم مفصل است و نقل از همه را زاید میدانیم و وی هر گاه این قبیل توضیحات را از عالمی بیان میکرد که خارج از این دنیا قرار داشت هیچیک از شنوندگان از شنیدن آنها تعجب نمیکرد زیرا راجع به عالمی میشد که از دید و فهم و ادراک انسانی خارج است اما در عصر حاضر کیست که هر اندازه عوام و زود باور باشد وجود چنین بهشت و جهنم در این دنیا با قصرهای فیروزه و زبرجدین را باور نماید و یا اگر شنید آنها از کسی که استاد فلسفه الهی در دانشگاه است در ایمان و عقاید وی سستی و خلل راه نیابد . واقعاً پخش این قبیل سخنان از رادیو و یا بوسیله کتابهای جیبی که چاپ اول آن بشرح پشت جلد بانزده هزار نسخه است جای بسی تأسف می‌باشد و این قبیل نشریات جز اینکه مردم را بسوی خرافات و موهومات سوق دهد نتیجه دیگر ندارد .

گفتار آقای راشد در تعبیر از خداوند به روح عالم مادی و بی اساسی این گفتار آقای راشد در سخنان خود وقتی از حقیقت و ذات پروردگار صحبت کرده در صدد برآمده عقیده بوحدت وجود و تصوف را بر ننگ دیگر در ذهن شنوندگان رسوخ دهد و این موضوع را با اکتشافات جدید دانشمندان غربی راجع به آتم و انرژی آتمی تطبیق کند و بر اثر آن بقدری ضد و نقیض گفته که سستی آنها از مطالعه در عبارات وی واضح میشود و قسمتی را در زیر نقل مینمائیم .

« حقیقت اینست که موجود بر دو نوع است. یکنوع دارای ماده و مقدار است و آنها همین موجوداتی هستند که بنام موجودات طبیعی نامیده میشود و قوانین ریاضی و طبیعی برای آنها است. نوع دیگر بدون ماده و مقدار است و آن موجود الهی است. البته این دو نوع از هم جدا نیست و باهمند مانند بدن انسان با فکر و اراده او که بدن دارای ماده و مقدار است اما فکر و اراده دارای ماده و مقدار نیست. آقای راشد در عبارت بالا صریحاً معتقد شده که خداوند همراه ماده است و از وی جدا نیست.

این عقیده همان اعتقاد بوحدت وجود است و در اساس عقاید صوفیه قرار گرفته است و سپس برای اثبات آن توضیحاتی داده و قسمتی را در زیر نقل میکنیم.

« خدا باین معنی که دین اسلام توصیف میکند حقیقتی است که علم نیز به آن رهبری مینماید زیرا آدمی وقتی بموجودات جهان می نگرد گرچه آنها را از شماره بیرون می بیند که هیچیک آنها از اول بصورت و حالت کنونی نبوده اند و جهان عبارت از جوهر مواجی است که لایتقطع در حرکت است و از حرکات او اینهمه موجودات گوناگون پیاپی ظاهر میشوند و محو میشوند و از هر جای عالم که موجودات را بنگریم و پیش برویم می بینیم مانند نهرهایی است که همه بانظم معینی از آن پدید آمده اند و به آن بر میگرددند. بعضی گمان کرده اند همین جوهر که ماده موجودات است اصل ثابت عالم است اما بعضی که دماغشان روشنتر است بنکته عالی تر و لطیفتری رسیده اند و آن اینست که چون این جوهر همواره در حرکت است و از صورتی بصورتی درمی آید باید یک حقیقت ثابت همراه او باشد که او بمنزله روح و جوهر نامبرده بجای تن باشد و این پیکر متغیر به امر آن روح ثابت و با قدرت و اراده او پیوسته حرکت کند و از صورتی بمیرد و در صورت دیگر زنده شود و نام آن حقیقت ثابت را که گرداننده ماده این جهان است وزنده کننده و میراننده است خدا نام نهاده اند و مقصود دین اسلام از خدا این حقیقت است.

آقای راشد در عبارت بالا معتقد شده که در جهان دو حقیقت وجود دارد یکی

ماده که دائم در تغییر است و آن را بنام جوهر مادی نامیده و دیگر قوه و نیروئی است که ماده و ذرات را زنده میکند و می میراند و همه وقت همراه این ماده میباشد و آن را بنام حقیقت ثابت خوانده و این حقیقت را بخداوند تعبیر کرده است و بالاخره جوهر مادی را بمنزله تن و جسم خداوند پنداشته اما حقیقت ثابت را بمنزله روح عالم بنام خداوند نامیده است. این عقیده نه تنها باطل و موهوم و برخلاف دین اسلام است بلکه با وحدت و توحید پروردگار نیز منافات دارد زیرا ماده کثیف و فاسد شدنی نمیتواند جسم و تن خداوند باشد چه رسد باینکه اساساً خدایتعالی در دین اسلام از داشتن جسم و کالبد و تن منزّه میباشد.

آقای راشد در عبارت بالا معتقد شده که خداوند همراه جوهر مادی است. واقعاً تعجب است که يك واعظ دینی توانسته است اینهمه ضد و نقیض گوید و توجه نداشته باشد که در میان شنوندگان رادیو و خوانندگان مجموعه های وی کسانی هستند که عمری را در تحقیق و تتبع از علوم و احادیث و اخبار سپری ساخته اند و در این قبیل سخنان مهمل و بی سروته او کنجکاو و متجسس خواهند بود و همه نیز عقیده دارند که خالق و مخلوق در دین اسلام جدا از یکدیگر است و خداوند از هر نوع شریک و انبازی نیاز می باشد و محال است خدایتعالی در بالا سر هر ماده و هر ذره باشد و در تغییر و تبدل و رشد و نمو و مرگ و میر آن مباشرت کند بلکه بجای ابن مباشرت اینهمه قوانین فیزیکی و طبیعی و ریاضی در بطون موجودات و مواد و ذرات عالم پدید آورده و جهانی به این عظمت و زیبایی ساخته است.

اما آنچه بیشتر قابل توجه و دقت میباشد اینست که از آقای راشد باید سؤال و پرسش شود که بالاخره چنین جوهر مادی و یا این مواد و ذرات از خود پدید آمده اند و یا آفریده و مخلوق خداوند می باشند. یقیناً پاسخ نخواهد داد که ماده مزبور خود آفریده و قدیم است زیرا تردید نیست که خداوند از وجود رقیب و شریک و ضد و تنزه می باشد و هر گاه پاسخ دهد که ماده و یا باصطلاح وی جوهر مادی مخلوق خدا است در این صورت چه حاجت خواهد بود که خداوند در باطن هر ذره و هر آتم همراه

مخلوق خود باشد بلکه بجای آن قوانین فیزیکی و طبیعی را در باطن و نهاد همه موجودات برقرار ساخته و اینهمه نظم و ترتیب را در عالم پدید آورده است. آقای راشد وقتی تصدیق نماید که ماده و انرژی مخلوق ذات باری است چنین خالق و پروردگار قادر و توانا خواهد بود همه را تحت قوانین فیزیکی قرار دهد و برای هر گونه رشد و نمو و تغییر و تبدیل و مرگ و میر و حیات و تجدد مستعد سازد بی آنکه خود بمنزله روح عالم باشد و ماده یا انرژی تن و جسم وی محسوب شود. روح وقتی است که جسم و ماده زنده وحی باشد نه مانند کوه و سنگ و زمین و ستاره ها که همه بیجان هستند.

دلیل مهمتر بر بی اساسی گفته های راشد اینست که باز هم از وی باید پرسش شود که هر گاه خداوند بمنزله روح عالم است و این روح در درون و باطن هر ذره و هر ماده و هر جسم است در اینصورت روح انسانی چه خواهد بود و یا چگونه در تن و جسم انسان دو روح متصور خواهد بود یکی روح خداوند و دیگری روح انسان. اگر جواب دهد که روح انسان همان روح خداوند است در چنین عقیده سخنان منصور حلاج را تکرار کرده که میگفت نیست در جبهام الا خدا و بی اساسی آن را در محل خود با ثبات رسانده ایم.

علت اینکه آقای راشد درباره خداوند گرفتار این قبیل عقاید باطل و فاسد شده این است که از یکطرف روحیه تصوف و اعتقاد بوحده وجود در وی غلبه داشته و از طرف دیگر ملاحظه نموده که از اکتشافات دانشمندان غربی حقیقت و ماهیت وجود و هستی واضح و روشن شده است و بتفصیل در بخش سوم توضیح دادیم و در عصر حاضر بجای وحدت وجود صحبت از وحدت انرژی میان آمده ناچار چنین ماده و چنین انرژی بیجان را بنام جوهر ثابت یا جوهر مادی و یا اصل ثابت نامیده و خداوند را بمنزله روح عالم همراه وی ساخته است و حال اینکه بر طبق احادیث و اخبار و آیات قرآنی خداوند متعال خارج از ماده و مدت میباشد و ماده و انرژی و همه موجودات عالم مخلوق وی هستند و این موجودات نیز حادث میباشد نه قدیم و هر

چیز فناپذیر است مگر ذات پروردگار کل من علیها فان و یبقی وجه
ربك ذوالجلال والاکرام .

گفتار آقای راشد در تعبیر از قوانین فیزیکی عالم به اراده خداوند و بی اساسی

این گفتار

آقای راشد در سخنان خود راجع بحقیقت پروردگار و ذات خداوند بتفصیل پرداخته و همه جا خواسته است بثبوت رساند که باری تعالی بمنزله روح عالم مادی است و این روح در درون موجودات عالم همراه ذرات و مواد میباشد و در مرگ و میر و تجدید و تجدد و تغییر و تحول عالم مباشرت دارد و در این عقیده به مشکل و مانع برخورد و آن اینست که اگر خداوند برای مرگ و میر و تجدید و تجدد موجودات همراه مواد و ذرات عالم قرار گرفته وجود اینهمه قوانین طبیعی بچه منظور بوده است . در جواب این سؤال توضیح داده است که این قوانین عبارت از اراده و مشیت خداوند میباشد و عبارت وی را در اینخصوص نقل مینمائیم .

« غرض آنستکه مقصود از خدا این حقیقت یگانه بی ماده و بی مقدار و بی شکل و رنگ است که اصل همه موجودات است و همین قوانین ثابت جبری را که در جهان می بینید او برقرار کرده یعنی امر و نهی او و مشیت و اراده او و قضا و قدر او عبارت از همین قوانین ثابت است که در کلیه موجودات می بینید و شما ناچارید بچنین حقیقت معترف باشید .

این عقیده آقای راشد راجع باینکه قوانین طبیعی و فیزیکی عالم عبارت از اراده و مشیت خداوند است گرچه لازمه عقیده اولیه ایشان است که خداوند را روح عالم مادی پنداشته است اما از مختصر دقت واضح میشود که در این بیان سفسطه و مهمل گوئی را بدرجه اعلا رسانده است زیرا تردید نیست که خدایتعالی برطبق عقاید اسلامی در اراده و مشیت خود مختار است نه مجبور اما قوانین فیزیکی عالم لایتغیر و ثابت و محکوم بجبر میباشد و جبری بودن این قوانین را خود آقای

راشد در توضیحات بالا تصدیق نموده است. با این ترتیب معلوم نیست چگونه اراده و مشیت باری تعالی را با قوانین طبیعی و فیزیکی عالم منطبق دانسته است چه رسد باینکه ترقیات و پیشرفت علوم در عصر حاضر بجائی رسیده که انسان میتواند در قوانین مزبور چنان تصرفات نماید که اثر آنها را خنثی کند چنانچه فرضاً جسم سنگینتر از هوا بر طبق قانون جاذبه عالم سقوط مینماید اما امروزه بوسیله هواپیما میتواند صدها خروار بار و محمولات را در فضا پرواز دهند و یا زیر دریائهای غول پیکر را در عمق دریا بحرکت در آورند و از مقاومت و فشار آب بکاهند. مقصود اینست که اکثر قوانین طبیعی و فیزیکی در عصر حاضر بازیچه دست انسانی شده و در اختیار وی قرار گرفته است و تعبیر از چنین قوانین به اراده و مشیت خداوند از هر جهت نادرست و دور از عقل و منطق میباشد.

لغزشهای آقای راشد در سخنان رادیوئی بمسائل دینی انحصار ندارد بلکه هر کجا خواسته است از علوم جدید صحبت نماید و یا عقاید دانشمندان غربی را با احادیث و اخبار تطبیق کند با شبهات عجیب گرفتار شده از آنجمله وقتی است که قانون بقای انسب و اصلح داروین طبیعی مسلک انگلیسی را با قرآن مجید تطبیق کرده است و عبارت وی را در اینخصوص عیناً در زیر نقل مینمائیم.

« مطلب دیگری است در علم طبیعی که میگویند در میان انواع موجودات که در جهان پدید آمده اند هر نوع که برای بقا صالح بوده باقی مانده و آنکه صالح نبوده متدرجاً منقرض شده است. همین مطلب را قرآن در اواخر سوره انبیاء بیان میکند و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها العبادی الصالحون یعنی پس از تورات نیز نوشتیم که وارث زمین بندگان شایسته من هستند. (۱)

سخنان آقای راشد بشرح بالا از هر جهت غلط و نادرست است زیرا قانون بقای انسب و یا بقای اصلح از مصطلحات داروین انگلیسی است و در زبان فرانسه

ب عبارت زیر تعبیر شده است

“La Survivance du plus fort”

عبارت مزبور باین معنی است که هر کس قوی تر و توانا تر باشد باقی میماند و ضعیف از میان می رود و این قاعده را داروین در کتاب اصل الانواع توضیح داده و مشمول عالم طبیعت دانسته و با قانون انتخاب طبیعی (Selection Naturelle) توأم ساخته و بهیچوجه با اجتماعات انسانی تطبیق ننموده است اما آقای راشد بالاتر از داروین رفته و خواسته است باقر آن مجید منطبق سازد و حال اینکه قاعده مزبور با آیات قرآنی منافات دارد و لازمه قانون طبیعی در تنازع برای بقا و کشمکش برای زندگی است و در میان حیوانات و درندگان جنگلی قابل تطبیق است و در زندگی وحشیانه این حیوانات است که هر قوی ضعیف تر از خود را از میان می برد و وی را استثمار میکند و صحبت از آکل و مأکول در میان است و چنین قانون در اجتماعات انسانی و جوامع بشری وجود ندارد و در هر اجتماع بموقع اجرا گذارده شود جز تولید هرج و مرج و ناامنی و ظلم و عدوان نتیجه دیگر نخواهد داشت و اساس اجتماعات انسانی بر قوانین عدالت و تعاون و هم بستگی استوار شده است و این عدالت و هم بستگی در هر جامعه بیشتر معمول باشد بمدینه فاضله نزدیکتر و مردمان آن از نعمت امنیت و آسایش برخوردارتر خواهند بود و در اینصورت هر ضعیف میتواند در جنب قوی تر قرار گیرد و بزندگی خود ادامه دهد و از استعدادات خود استفاده کند و هر حرفه و شغل و وظیفه ای که در تقسیم کار اجتماعی بعهده گرفته است بخوبی انجام دهد بی آنکه ناچار شود از قوی و توانا اطاعت نماید و یا تحت تسلط زور و عدوان واقع شود.

اما قانون طبیعی بقای اصلح و یا بقای انسب که آقای راشد باقر آن مجید منطبق دانسته برعکس قوانین اجتماعی و برضد جوامع انسانی است و منظور از قانون مزبور بعقیده داروین و پیروان او عبارت از تناسب موجود با محیط مادی و اصلحیت وی از لحاظ زندگی طبیعی است و بامعنی و مفهوم یرثها العبادی

الصالحون که در قرآن مجید تصریح شده منافات دارد و مقصود از کلمه (صالحون) در آیه شریفه عبارت از بندگانی است که در پرهیزکاری و عدالت و ورع و تقوی صالح تر از دیگران باشند و چنین اشخاص در هر زمان وارث خداوند در روی زمین هستند و مثال آن زندگانی ائمه اطهار است که از لحاظ اصلحیت در تقوی و علم و پرهیزکاری بر همه مزیت و برتری داشته‌اند و لو اینکه از ثروت و مال دنیا بی بهره بودند.

اما باید دید چه شده است که چنین اشتباه دامن گیر آقای راشد شده و يك قانون وحشیانه و غیر انسانی را باقرآن مجید منطبق دانسته است. تصور می‌رود که آقای راشد اطلاعات خود را در این موضوع از چند کتاب عربی چاپ مصر و بیروت بدست آورده و عمه آنها چهار کتاب بشرح زیر است:

۱- کتاب الحقیقه لاثبات مذهب داروین فی النشو و الارتقاء تصنیف دکتر شبلی شمیل.

۲- کتاب فلسفه النشو و الارتقاء تصنیف ارنست هگل ترجمه حسن حسین چاپ مصر.

۳- کتاب فلسفه النشو و الارتقاء شرح بخر تصنیف دکتر شبلی شمیل.

۴- کتاب علم الاجتماع در دو جلد تصنیف نقولا حداد چاپ مصر.

این کتابها در زمان خود همه برای ترویج قوانین داروین در کشورهای عربی و مبارزه با عقاید اسلامی انتشار یافته است و منظور این بود که قاعده تنازع برای بقا و آكل و مأكل بودن را در اجتماعات انسانی جاری و ساری بدانند و عبارت الحکم لمن غلب را جنبه حقوقی دهند و کشورهای مزبور را وادار سازند که در برابر زور و جبر و عدوان سر تسلیم فرود آورند.

تردید نیست که قانون طبیعی بقای انساب و یابقای اصلح که آقای راشد در سخنان خود با قرآن مجید منطبق ساخته نتیجه قانون طبیعی تنازع برای بقا است و از این موضوع در کتاب عربی فلسفه النشو و الارتقاء ارنست هگل صفحه ۳۰ چاپ

۱۹۲۴ چنین مینویسد هنا تتبين مسألة بقاء الانسب بعد التنازع للبقاء لانقراض الضعيف وانهمزاه في المعركة . آقای راشد مندرجات این قبیل کتابها را صحیح پنداشته و در اجتماعات انسانی جاری و ساری ساخته است و یا این قبیل قوانین طبیعی وحشیانه را مانند کتاب علم الاجتماع نقول احداث در پایه و اساس قوانین بشری تصور کرده و بیجهت با آیات قرآنی تطبیق نموده است و از این موضوع در جلد دوم مبانی حقوق صفحه ۲۴۳ بتفصیل توضیح داده ایم و شرح بیشتر را بی لزوم میدانیم . مقصود این بود که حقیقتی را بیان داشته باشیم و اکنون میتوانیم راجع به رابطه حکمة الاشراق با دین زردشت بتحقیق پردازیم .

رابطه حکمة الاشراق با دین زردشت

در محل خود توضیح دادیم که مطالب حکمة الاشراق از مذاهب مختلفه گلچین شده است و سهروردی در این کتاب کوشیده است عقایدی را از چند مذهب که هر يك در زمان وی پیروانی داشته در یکجا گرد آورد و همه را بایکدیگر وفق دهد و از این مذاهب آنچه در حکمة الاشراق جلوه بیشتر دارد روشنی بی پایان بنام اهور مزدا خدای بزرگ زردشت میباشد و این خداوند در حکمة الاشراق بنام نور الانوار موسوم گشته اما سهروردی در این کتاب از استعمال نام اهور مزدا یا هر مزدا بدلیل زیر خود داری نموده است :

اولا - اهور مزدا در دین زردشت خدای یگانه نیست بلکه خدایان متعدد دیگر نیز با وی همکاری مینمایند و هر کدام از این خدایان در اوستا بنام ایزد و یزدان و بغ نامیده شده اند .

دوم - اهور مزدا در اوستا خدای خیر و نیکی است و رقیب وی خالق و آفریننده زشتی و پلیدی بنام اهریمن نامیده شده است اما نور الانوار در حکمة اشراق بی رقیب است . سوم - اهور مزدا در دین اسلام خداوند باطل بشمار رفته و از این جهت در حکمة الاشراق حفظ ظاهر شده و از ذکر نام چنین خداوند و از هر گونه انتساب به وی خود داری بعمل آمده است .

بنابر این رابطه حکمة الاشراق با دین زردشت در عقیده بنور الانوار است و این نور همان روشنی بی پایان بر طبق مندرجات اوستا در هیکل اهورمزدا جلوه گراست و بلفظ روشنی بی کرانه یا انکرهه روشئو *Anagra Roehlao* خوانده شده است. برای اینکه خواننده گرامی از چگونگی این خداوند در اوستا آگاهی حاصل نماید توضیحاتی که در تاریخ اجتماعی ایران باستان بیان داشته ایم از صفحه ۴۲۲ عیناً در زیر نقل مینمائیم.

روشنی خود آفریده بی پایان در دین زردشت

« در اوستا دو واژه بکرات استعمال شده و این دو واژه از یک تقسیم اساسی در موجودات عالم حکایت مینماید یکی خوداتا *Khudhata* و دیگری مزدا داتا *Mazda dhata* اولی بمعنی خود آفریده و دومی بمعنی مزدا آفریده است. واژه خوداتا را دارمستتر بخت لاتین گاهی هواداتا *Ilvadhata* و گاهی خوداتا *Khudhat* نوشته و دهارلز بعبارت خاداتا *Qadhata* درج نموده و این لفظ را دارمستتر در جلد دوم کتاب اوستا چاپ اول صفحه ۲۶۲ چنین توصیف میکند (خوداتا در دین زردشت هر آن چیزی است که از قانون اختصاصی خود پیرایه نماید و منوط و وابسته بغیر نمیشد و در تفسیر پهلوی عبارت از چیزی است که در انجام کارهای خود یاد و خویشکاری *Khishkari* بی نیاز از غیر باشد).

« دهارلز در چاپ دوم ترجمه فرانسه اوستا صفحه ۱۴ چنین مینویسد (لفظ خوداتا *Qadhata* در اوستا صفت برای مکان و فضا و روشنی بی پایان است که از یک منبع سرمدی سرچشمه گرفته و در برابر آن روشنی خورشید و ستاره ها میباشد).

« اما لفظ خوداتا در حقیقت از دو واژه ترکیب یافته است. یکی خود بمعنی نفس و خویشتن و دیگری (داتا) یا (آدا) بمعنی آفریده میباشد. دارمستتر در جلد دوم زند اوستا صفحه ۲۶۱ چنین مینویسد (عبارت داتا - اسپنتا - مینوش - *Data - Spenta - Minyush* بمعنی آفریده اسپنتا مینو تصدیق بخالقیت اهورمزدا است و نخستین وظیفه مزدا پرست این است که هر مزد را همه وقت آفریننده ولی اهریمن

را خراب کننده پندارد).

«در کتیبه داریوش لفظ آدا ada در چند مورد بمعنی آفریدن آمده است . بنابراین ترجمه صحیح خوداتا که در اوستا تکرار شده و هریک از ذوات سرمدی نامبرده را توصیف میکند بمعنی خود آفریده و خود پدیده میباشد و دارمستتر در محل دیگر توضیح داده که دولفظ داتو Dhtc و دادار Dadar بمعنی آفریننده است . لفظ دادار در فارسی بمعنی خداوند میباشد . دارمستتر و دهارلز در ترجمه های خود لفظ خوداتا را جمعاً بعبارت (Souverain) بمعنی ذات مستقل و قائم بذات تعبیر کرده و در حاشیه توضیح داده اند که مقصود همان خوداتا و خود آفریده میباشد و دهارلز مینویسد (موجودات جهان در اوستا بدو دسته منقسم شده اند یکی خوداتا Qadhat بمعنی نا آفریده و Incréé و چیزی که قانون وی در نفس خود اوست و دیگری چتیداتا ctidhata یعنی مخلوق و آنچه از قانون آفرینش و خلقت پیروی می کند .

«بنابراین در اوستا هر کجا لفظ خوداتا استعمال شده بمعنی سرمدی و خود آفریده و بی نیاز از خالق و آفریننده میباشد از آنجمله عبارت انکرهه روشئو بمعنی روشنی بیکرانه و بی پایان است که همه جا همراه لفظ خوداتا آمده است و عبارت (انکرهه - روشئو - خوداتا) در پهلوی بگفته دارمستتر بمعنی روشنی بی پایان خود آفریده است . لفظ انکرهه از واژه (ان) علامت نفی و کرهه مخفف کرانه جمعاً عبارت از روشنی بیکرانه و بی پایان میباشد و علامت نفی مزبور وقتی با لفظ کرانه در پهلوی یا فارسی استعمال شود بشکل اکرانه بمعنی بیکرانه خواهد بود و لفظ روشئو یا رو کائو همان واژه روشنی است و این لفظ بفرانسه گاهی بحرف ۴ باسدیل (مانند کتاب لافونت دانشمند فرانسوی صفحه ۱۸۲) و گاهی بی سدیل بشکل روشئو Rochao نوشته شده است و این سه لفظ جمعاً بمعنی روشنی خود آفریده بیکرانه میباشد وصفتی است که همه جا در اوستا برای نور و روشنی بی پایان ذکر شده است .

« در وندیداد فصل ۱۹ فقره ۳۶ از قول زردشت مینویسد (مامیستائیم روشنی بی‌پایان خود آفریده را) . ده‌ارلز در این فقره لفظ انکره را بلفظ Eternel و سرمدی ترجمه ننموده اما آفتاب و ماه و ستاره‌ها در اوستا با اینکه در روشنی جلوه‌گرند بلفظ مزدا آفریده Mazda dhata توصیف شده‌اند زیرا محل روشنی بی‌پایان در بالای ستاره‌ها و در اعماق آسمان قرار گرفته است . بهمینجهت است که در وندیداد فصل دوم فقره ۱۲۹ تا ۱۳۱ زردشت پس از ذکر واقعه طوفان از اهورمزدا می‌پرسد (ای آفریننده جهان جسمانی ، ای مقدس ، بگو بدانم کدام روشنی است که در غار ساخته شده بوسیله جمشید می‌درخشد) . اهورمزدا چنین پاسخ داده است (روشنی خود آفریده می‌باشد و روشنی‌های دیگر آفریده غیر هستند . روشنی بی‌پایان از منطقه اعلاى آسمان می‌رسد اما روشنی آفریده غیر و مخلوق از پائین در درون غار می‌تابد) . دارمستتر راجع بفقره نامبرده چنین مینویسد (روشنی بی‌پایان سرمدی و خود آفریده است اما روشنی‌های دیگر مصنوع و مخلوق و چتیداتا می‌باشد) .

«دارمستتر در صفحه ۲۷۲ کتاب خود از مینو خرد نقل کرده و چنین مینویسد (هر مزد منبع روشنی و کسی است که بنام سرچشمه روشنی بی‌پایان نامیده شده است) . اکنون می‌توانیم راجع بحقیقت و ماهیت اهور مزدا خدای بزرگ زردشت توضیح دهیم .

حقیقت اهورمزدا در روشنی بی‌پایان خود آفریده

« خدای بزرگ زردشت در اوستا گاهی بنام هر مزد یا اورامزد و گاهی اهور مزدا خوانده شده است و وی را در بعضی کتاب‌های فارسی با ستاره مشتری تطبیق کرده‌اند و حال اینکه این ستاره در فارسی بنام برجیس تسمیه شده و در صفحه ۵۸ کتاب وهومن یسن چاپ مرحوم صادق هدایت چنین مینویسد (چون ستاره هر مزد با وج بلندی برسد و ناهید را فرو افکند گوند بیشمار زیناوند بادرفش افراشته بیایند و پادشاهی به کی رسد) . در این عبارت لغت گوند بمعنی لشگر و زیناوند بمعنی مسلح می‌باشد . تسمیه

هرمزد بستاره مشتری گویا از اینجهت است که ستاره مزبور در یونان بنام زئوس Zeus پرستیده میشد و بزرگترین خدایان یونانی است و در آسمان از ستاره های دیگر درخشنده تر میباشد و در اوستا اکثر خدایان و ایزدان زردشت بنام یکی از ستاره ها خوانده شده اند . بهر صورت تطبیق خدای بزرگ زردشت با ستاره مشتری بی تناسب است و آنچه از اوستا استنباط میشود لفظ هرمزد مخفف اهورمزدا نامی است که برای روشنی خود آفریده بی پایان داده شده و بعلت عقل و هوش و خرد ذاتی که در وی نهفته در ایران باستان پرستیده میشد و مسکن و بارگاه وی در منطقه بیحد و بیکرانه آسمان و بالای ستاره ها واقع شده و بصفات خداوندی متصف گشته و روشنی خورشید و ماه و ستاره ها از نور ازلی اهورمزدا کسب شده است.

«هریک از ستاره ها در دین زردشت خداوندی است که اکثراً بنام ایزد ویزدان و بیغ نامیده شده اند و بهمینجهت روشنی بی پایان در اوستا بکرات بصفت خود آفریده متصف گشته و عقل و عاقل و دانائی از صفات وی است و مسکن اهورمزدا و بارگاه وی بنام گرزمان یا گروندان و همچنین بهشت برین در روشنی بی پایان و در بالای ستاره ها که بعلت دوری خارج از دید انسانی است قرار گرفته اند. در وندیداد فصل ۱۹ فقره ۳۶ مینویسد (ما میستائیم بهشت درخشان جایگاه پارسایان و گرزمان مسکن اهورمزدا را) . دارمستمر در تفسیر فقره مزبور از بندهش نقل کرده است که مسکن اهورمزدا در روشنی بی پایان قرار گرفته است.

« در اردیبهشت یشت فقره یک و دوم مینویسد (اهورمزدا بزردشت مقدس گفت که اشای زیبا برای سکونت در روشنی بانزهدت و مسکنهای زیبای بهشت ستایش نمود) . در فقره چهار همان یشت مینویسد (اهورمزدا در روشنی بی پایان سکونت دارد و موجودات مادی و مینوی را پاسداری میکند و همه وقت در نزد این موجودات حاضر و ناظر است). دهالز در تفسیر فقره چهار سی روزه مینویسد (گر زمان برای سکونت ارواح پارسایان است و هیچیک از بدکاران و شریران بساحه اهورای درخشان

که در فضای وسیع و بیکرانه مسکن دارد راه ندارند) .

« روشنی خود آفریده بی پایان در اوستا گاهی بنام روشنی اصلیه و نخستین خوانده شده است چنانچه در یسنای ۷ فقره ۶۰ در شمارش موجودات عالم بجای روشنی بی پایان مینویسد (ما میستائیم روشنی اصلیه یا اولیه خود آفریده را) اما این روشنی بی پایان و یا این خدای بزرگ زردشت بحسب طبیعت و ذات خود متصف بعقل و خرد است و بلکه خود وی عبارت از عقل محض و جوهره خرد میباشد . در هرمزد یشت فقره ۷ مینویسد (دانائی نام است ، دانا نام من است ، خرد نام من است ، خردمند نام من است) .

« بنابراین هرمزد بعقیده زردشت از یکطرف بانور و روشنی بی پایان خود آفریده که در منطقه اعلاى آسمان و بالاتر از ستارگان جای دارد تطبیق شده و از طرف دیگر ذات و ماهیت وی از جوهره عقل و خرد تشکیل یافته است اما تردید نیست که این روشنی و نور همان روشنی محسوس و مادی است که در خورشید و ستاره ها جلوه گراست. در کتاب فروغ مزدیسنى بقلم کیخسرو شاهرخ صفحه ۲۴۳ مینویسد (اهورمزدا بر طبق مندرجات اهنود گات ابدان فلکی را از روشنی خود آفرید) . زردشت تصور کرده که کانون روشنی در طبقات عالیه آسمان و مافوق ستارگان واقع شده و چون وی مانند همه ادیان دیگر زمان خود هر يك از ستاره ها را موجودی مینوی و جاندار و صاحب عقل و تدبیر می پنداشت و روشنی در آنها جهت مشترك در ستاره ها بود همه را از يك منبع پنداشته و این منبع و کانون را درهیکل روشنی بی پایان خود آفریده و سرمدی بنام اهورمز دانا میدید است و بهمین جهت است که در یسنای يك فقره ۳۴ اوستا خورشید را چشم اهورمزدا خوانده و چنین مینویسد (من نماز میکنم به اهور مزدا و مهر پاك و جاویدان و ستاره ها ، آفریده اسپنتا مینو ، به تیشتر ستاره درخشان و ارجمند ، به ماه حامل نژاد ستوران ، بخورشید درخشان تیز اسب چشم اهور مزدا و به مهر دارنده سرزمینها) . همچنین در یسنای ۳۶ فقره ۱۲ پیکر اهورمزدا را درخشنده ترین پیکرها خوانده است .

از آنچه نقل کردیم واضح گردید که منظور از روشنی بی‌پایان در اوستا همه جا عبارت از اهورمزدا یا هرمزداست و این روشنی گاهی بصفت بی‌آغاز توصیف شده و اهورمزدا در حقیقت بر طبق اوصافی که صریحاً در کتاب زردشت آمده در هیکل روشنی بی‌آغاز و بی‌انجام تجسم یافته و مکان این هیکل و یا این خداوند در فضای بی‌پایان و در بالای سپهر و ستاره ها قرار گرفته است. در فصل ۱۹ و نذیداد فقره ۳۵ و ۳۷ مینویسد (ما میستائیم روشنی بی‌پایان خود آفریده را، مامیستائیم گرزمان مسکن اهورمزدا و امشاسپندان و مکان پارسایان را، مامیستائیم مکان و فضای خود آفریده سرمدی و پل چنواد مزدا آفریده را).

منظور سهروردی از نور الانوار همان روشنی بی‌آغاز و بی‌انجام خود آفریده و سرمدی اوستا است که بجای مبدء اول و خداوند یکتا انتخاب نموده است و در این انتخاب گرچه نامی از هرمزد بمیان نیاورده اما در چند مورد از زردشت تمجید کرده و حکمای فارس را در ردیف افلاطون و انبذاقلس ستوده و بشرحی که در صفحه ۱۴۳ تحت شماره های ۱۰ و ۲۴ و ۲۵ و ۳۰ نقل نمودیم نور اقرب را بنام بهمن و نور مدبر را بنام نور اسفهبدی نامیده و بهمن نیز همان وهومنه امشاسپند از خدایان زردشت است و برخی دیگر از انوار قاهره را با (خره) یا هوارنه اوستائی تطبیق نموده و خرداد را رب النوع آب و امرداد را رب النوع درختان و اردیبهشت را رب النوع آتش و اسفندارمذ را رب النوع زمین پنداشته و ضمناً اضافه کرده که زردشت و حکمای فارس و همچنین کیخسرو پادشاه ایران توانسته‌اند روشنی‌های مینوی و (رای) را در عالم ملکوت و جبروت مشاهده کنند.

قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراف راجع بمطالب مزبور توضیحات داده و عبارت وی را بفارسی تبدیل و در زیر نقل مینمائیم.

« حکیم فاضل و امام کامل یعنی زرادشت آذربایجانی در کتاب زند نقل کرده که جهان بدو قسمت منقسم میباشد یکی جهان مینوی و روشنی روحانی و دیگری

جهان جسمانی و ظلمانی موسوم به گیتی است. نوری که از جهان مینوی و نورانی برپارسایان میرسد آنان را در انجام کارها توانا و مؤید میدارد و این نور در پهلوی بنام (خره) نامیده شده و لفظ خره یا هوارنه و فرایزدی بقول زرادشت یکنوع روشنی است که از ذات پروردگار می‌درخشد و بعضی اشخاص را در عمل خود کامروا می‌سازد. نوری که برای بعضی ملوک و پادشاهان پارسا اختصاص دارد بنام کیان خره (یا فر کیانی) موسوم گشته است. (۱)

امام‌محققانی که بشرح و تفسیر حکمة الاشراق پرداخته اند از مطابقت نورالانوار با اهورمزدا سخنی نگفته‌اند و حتی هانری کوربن فرانسوی در سخن رانی خود تحت عنوان (محرکهای زردشتی در فلسفه اشراق) و همچنین در شرحی که بفرانسه راجع بحکمة الاشراق نگاشته معتقد شده که سهروردی افکار خود را از طریق مکاشفه و مراقبه بدست آورده است (۲) و حال اینکه از مطالعه در مطالب این کتاب واضح میشود که نور الانوار در حکمة الاشراق بعقیده وی خداوند یکتا و بی‌همتا است اما اهورمزدا در دین زردشت خدای واحد نمیباشد و از این جهت نتوانسته میان این دو را باهم جمع سازد ناچار از توضیح خودداری کرده است. اهورمزدا در اوستا از یکطرف باریق زورمندی مانند اهریمن خدای تاریکی و پلیدی زور آزمائی میکند و از طرف دیگر با ایزدان وخدایان دیگر زردشت امثال مهر و ناهید و وایو همکاری مینماید.

بنابر این سهروردی در کتابهای خود گرچه نورالانوار را بجای روشنی بی‌پایان خود آفریده زردشت خدای خودپنداشته ولی از اصول دین زردشت تقلید ننموده بلکه در این اصول تغییراتی داده و این تغییرات را با افکار و عقاید افلاطون و حکمای متصوفه متوافق ساخته و از این تغییرات است که میان حکمة الاشراق با دین زردشت در چند مورد اختلاف پدید آمده و این موارد را باختصار در زیر یاد مینمائیم.

(۱) رجوع شود بشرح حکمة الاشراق صفحه ۱۵۷.

(۲) رجوع شود به هانری کوربن شرح حکمة الاشراق بفرانسه چاپ ۱۹۰۳ در

- ۱- نور الانوار در حکمة الاشراق خداوند یگانه و بیهمتا است اما روشنی بی پایان بنام اهور مزدا در دین زردشت خدای واحد نیست.
 - ۲- ظلمت در حکمة الاشراق يك امر عدمی است اما تاریکی در دین زردشت يك ذات خود آفریده میباشد.
 - ۳- خلقت و آفرینش در حکمة الاشراق بطریق اشراق و درخشیدن صورت گرفته و از اینجهت نسبت بدین زردشت متفاوت شده است.
 - ۴- نور الانوار در حکمة الاشراق پدیدآورنده افلاك عالم بشکل طبقات پوست پیازی است اما آسمان اعلا و مکان و فضای بیکرانه در دین زردشت خود آفریده و سرمدی و بی نیاز از اهور مزدا میباشد.
 - ۵- هوا و جو در حکمة الاشراق مانند موجودات دیگر جهان مخلوق نور الانوار است اما وایو خداوند هوا در دین زردشت يك ذات خود آفریده میباشد.
- این بود مواردی که حکمة الاشراق نسبت بدین زردشت متفاوت شده و از هر يك باید بتفصیل توضیح دهیم.
- نور الانوار در حکمة الاشراق خدای واحد و یکتا است

بشرحی که توضیح دادیم گرچه نور الانوار را سهروردی از روشنی بی پایان خود آفریده زردشت اقتباس نموده اما این روشنی را بمقام وحدت رسانیده و با خدای اسلام منطبق ساخته است. همه موجودات از عوالم علوی و سفلی از عرش گرفته تا فرش یا از نور گرفته تا ظلمت همه و همه بطریق اشراق از نور الانوار پدید آمده اند و این نور همه جا بنام نور قهار و یا بشکل انوار قاهره در تجلی است.

ظلمت در حکمة الاشراق يك امر عدمی است و در برابر نور الانوار فاقد هر گونه هستی است اما تاریکی در اوستا يك ذات خود آفریده و خود ساخته میباشد و در خلقت و آفرینش بی نیاز از اهور مزدا است و همه پلیدیها و همه دیوان و پریان و اجنه و اشباح موزیه و عفريتان آفریده و مخلوق وی هستند نور الانوار در حکمة الاشراق از هر جهت بی همتا و بی رقیب است و همه چیز تحت تسلط و قهر وی قرار گرفته اند اما خدایان

بیشمار دردین زردشت بنام ایزد ویزدان و بغ در اداره امور عالم با اهورمزدا همکاری مینمایند و از این موضوع باید توضیحات بیشتر بدهیم .

اهور مزدا دردین زردشت خدای واحد نیست .

در تاریخ اجتماعی ایران باستان عقاید دانشمندان غربی و اوستاشناسان ارجمند اروپائی راجع بحقیقت دین زردشت را بتفصیل نقل نمودیم و ضمناً توضیح دادیم که هیچکدام از محققان مزبور اهورمزدا را بر طبق مندرجات اوستا خدای واحد و یکتا نپنداشته‌اند و یا زردشت را يك رسول موحد توصیف ننموده‌اند بلکه وی را بعضی ثنوی مذهب و دوخدائی و برخی دیگر معتقد بخدایان متعدد شناخته‌اند و اگر بعضی در عقاید زردشت روحیه وحدت و یکتاپرستی یافته‌اند توضیح داده‌اند که وی در کتاب خود اهورمزدا یکی از خدایان قدیمتر ایران را بمقام بزرگ خداوندی رسانیده و وی را بالاتر و بالاتر از خدایان دیگر قرار داده و از این راه قاعده هینوتئیسیم **Henotheism** را بدرجه اعلا در ایران باستان معمول داشته است و این قاعده بقول ما کس مولر دانشمند آلمانی که در انگلستان اقامت داشته در میان همه ملل و اقوام عهد قدیم معمول بود و بموجب آن مادوك نواده آنو خدای آسمان در بابل و همچنین هروس فرزند اوزیریس خدای خورشید در مصر قدیم و یا آشور خدای آشوریان در نینوا بمقام بزرگ خداوندی رسیده‌اند و زردشت نیز همین قاعده را در ایران باستان معمول داشته و اهورمزدا خدای روشنی را خداوند بزرگ خود خوانده است .

اما اهور مزدا با وجود موقعیت ارجمندی که در میان خدایان زردشت دارد ناچار شده در جنگ با اهریمن و یا برای اینکه زردشت را بدین خود آورد بدرگاه بعضی دیگر از خدایان نیاز برد و از آنان یاری و مساعدت طلب کند. اهورمزدا بر طبق فقره ۲ رام یشت در آریاویج کنار رود دائی تی حاضر شده و شراب مقدس هوم بدرگاه وایو خدای هوا تقدیم داشته و از وی مساعدت و یاری خواسته تا بتواند مخلوقات خرد خبیث را شکست دهد و وایو نیز درخواست او را پذیرفته است . اهورمزدا بر طبق فقره ۱۸ آبان یشت در آریاویج کنار رود دائی تی حاضر شده و شراب هوم آمیخته

بشیر بدرگاه ناهید خدای آب تقدیم داشته و از وی درخواست نموده که او را توانا سازد تا بتواند زردشت مقدس پسر پوروشسب را بدین خود آورد و ناهید خواسته وی را پذیرفته و او را کامیاب ساخته است. (۱)

و ایو خدای هوا در اوستا بصفه خود آفریده توصیف شده و از مخلوقات هر مزد خارج میباشد. اهورمزدا گرچه آفریننده جهان جسمانی و پدیدآورنده بعضی خدایان امثال مهر و ناهید و آذر میباشد اما مندرجات اوستا صراحت دارد که آسمان اعلا بالای ستاره‌ها و فضای بیکرانه و زروان بمعنی زمان و همچنین تاریکی و ظلمت درهیکل اهریمن همه خود آفریده و مستقل و جدا از مخلوقات اهورمزدا هستند و از توجه در این حقیقت ثابت و مسلم است که زردشت یک رسول موحد نیست بلکه آسمان را مانند ادیان دیگر عهد قدیم جایگاه خدایان می‌پنداشت و هر یک از ستاره‌ها را موجودی مینوی و صاحب عقل و تدبیر تصور میکرد و روشنی محض و مجرد بی‌پایان را بنام اهورمزدا بمقام بزرگ خداوندی رسانیده و آتش را بنام آذر ایزد پسر اهورمزدا خوانده است و مقصود وی از این نسبت پدر فرزندی این است که روشنی همه وقت همراه آتش میباشد و مانند این است که آذر ایزد یا آتش از خدای روشنی تولد یافته است.

اهورمزدا در اوستا گاهی بمعنی سرور و بزرگ استعمال شده و لفظ مزدا در مینو خرد بمعنی دانا و مقدس است و بواژه داناک Danak تعبیر شده و این دو واژه جمعاً و یا هر یک جدا گانه نام خدای بزرگ زردشت میباشد و مخفف آن هر مزداست. لفظ اسورا Assura در دین آریانه‌های قدیم و در کتاب ریگ ودا نام خداوند خورشید میباشد و چون (س) سانسکریت در لهجه ایرانی بحرف (ه) تبدیل میشد چنانچه لفظ سوما بمعنی شربت مقدس به هوما و سند به هند و یا ویوسوانت پدر جمشید به ویوهوانت تبدیل یافته است بهمین ترتیب واژه اسورا نام خدای خورشید از اصطلاح آریانه‌های هندی به اهورای ایرانی تبدیل شده و در ایران قدیم حتی قبل از زردشت

جزو خدایان دیگر پرستیده میشد و لفظ اهورا از حیث معنی و وجه اشتقاق همان واژه هور Hware یا خور بمعنی روشنی است و تناسب آن با روشنی بی پایان اوستا که در هیکل اهورمزدا جلوه گرفته و واضح و معلوم است و با جمله انکرهه روشنی بمعنی روشنی بیکرانه در اصطلاح اوستا تفاوت ندارد و هوارنه اوستائی با نام روشنی بیکرانه در اصطلاح اوستا یکسان میباشد و عبارت از روشنی کامیابی است که از ذات اهور مزدا یا هرمزد می درخشد و از حیث اشتقاق با هور و خور و خره و فر تناسب دارد.

مقصود این است که همه این الفاظ در زبان اوستائی و پهلوی و فارسی قدیم بمعنی روشنی است همچنانکه لفظ دوه و دیوا در زمان قدیمتر برای خداوند اطلاق میشد. واژه دوه و دیوا بمعنی موجودات درخشانده آسمانی قبل از زردشت بمعنی خدا بکار میرفت اما زردشت لفظ اهورا بمعنی روشنی را بجای الفاظ دوه و دیوا برای خداوند استعمال کرده و بهمینجهت است که در اوستا لفظ اهورا نام خاص خداوند بزرگ گاهی بمعنی مطلق خدا آمده است و لفظ دیو Dieu فرانسوی و یا دیوش هندی و زئوس یونانی از همان واژه دوه و دیوا اشتقاق یافته و این لفظ در اوستا برای خدایان باطل استعمال شده و به دیو و دئو تبدیل یافته و دئویسن در اوستا بمعنی پرستنده دیو در مقابل مزدایسن و یا مزدیسنان بمعنی مزدا پرست آمده است.

اما خورشید در اصطلاح اوستا از دو لفظ هور و خشتا Hware khshaeta ترکیب یافته و بمعنی روشنی درخشانده میباشد و ارتباط لفظ خور یا خورشید یا هورنه یا فر یا خره با اهورا خدای بزرگ زردشت واضح و روشن میباشد و همه بمعنی روشنی است و روشنی محض و بی پایان خود آفریده نیز در اوستا از حقیقت و ذات هرمزد حکایت مینماید و بهمینجهت است که خورشید در اوستا بکرات بعبارت (چشم اهور مزدا) خوانده شده از آن جمله در یسنای يك فقره ۱۱ مینویسد (مامیستا ئیم خورشید تیز اسب چشم اهورمزدا را). اهورمزدا در اوستا بطور مکرر با روشنی بی پایان و گاهی با روشنی بی آغاز برابر شمرده شده و روشنی جسم اهورمزدا است. اهورا

همه وقت در روشنی بی پایان مسکن دارد. روشنی بی پایان در آسمان اعلا و در گرزمان بارگاه الهی است .

در اوستا گاهی روشنی بی پایان را بجای هر مزد استعمال نموده و در این استعمال نیز روشنی را بدون نوع ساخته یکی روشنی مزدا آفریده یعنی روشنی ستاره ها و دیگری روشنی بی پایان و بی آغاز است . در فقره ۱۶ اوزیر نگاه **Uziringah** خورده اوستا چنین آمده است (مامیستائیم ستاره ها، ماه، خورشید و روشنی آسمان را، مامیستائیم روشنی بی پایان را) . (۱)

درسی روزه بزرگ روزسی ام چنین مینویسد (مامیستائیم روشنی بی پایان خود آفریده را، مامیستائیم گرزمان بارگاه الهی را، مامیستائیم فضا و مکان خود آفریده سرمدی را) . (۲)

بنابراین تردید نیست که اهورا نام خدای بزرگ زردشت و یا اسورا نام خداوند خورشید در ریگ ودا از همان واژه هور یا خور بمعنی روشنی اشتقاق یافته است اما آقای ابراهیم پورداود در مقدمه ترجمه فارسی هر مزدیشت جلد اول ادبیات مزدیسنا در چهارده صفحه و هم چنین در دیباچه ترجمه گاتها و یشتها راجع بواژه اهورا بحث فراوان نموده و از هر مقوله سخن گفته ولی از اشتقاق و ارتباط این لفظ با واژه هور یا هوارنه اوستائی و از تطبیق اهورمزدا با روشنی بی پایان و یا با الفاظ انکره روشئو بمعنی روشنی بیکرانه که در اوستا تکرار شده صحبت بمیان نیاورده و این موضوع را مسکوت گذارده است و حال اینکه حقیقت دین زردشت و معنی و مفهوم لفظ اهورمزدا از بحث مزبور واضح و روشن میشد و در این بی توجهی نیز تعمدا داشته است زیرا اگر خداوند بزرگ زردشت را با روشنی تطبیق میکرد نمیتوانست وی را در ردیف خدای محمد قرار دهد و در قرآن مجید تصریح شده که نور و روشنی مخلوق خدای متعال است .

(۱) رجوع شود به دارمستتر زند اوستا جلد دوم چاپ اول صفحه ۷۱۶ .

(۲) رجوع شود به دارمستتر جلد دوم مزبور صفحه ۳۳۰ .

بهر صورت روشنی در دین زردشت گرچه خود آفریده و خود ساخته است اما در ردیف وی خود آفریده های بسیاری در اوستا ذکر شده و هر کدام نیز در خلقت و آفرینش از هر مزد بی نیاز میباشند و مندرجات اوستا بکرات از این موضوع گواهی دارد و از اینجهت است که پورداود در ترجمه های خود عبارات اوستا را هر کجا از تعدد خدایان حکایت میکرد تغییر داده و يك اوستای نوظهور و غیر واقعی به هموطنان خود تقدیم داشته است و چون از مقایسه و تطبیق این ترجمه ها با هر يك از ترجمه های اروپائی حقیقت امر و تصرفات ناروای وی واضح میگردد در کتابهای خود چنین جلوه داده است که از متن پهلوی بترجمه پرداخته و از این موضوع در محل خود توضیح خواهیم داد .

اما موضوع مهمتر در ترجمه های فارسی اوستا این است که معلوم داریم چه موجباتی فراهم آمده تا در انتشار چنین ترجمه ها اقدام شده است موضوعی است که از مطالعه در تاریخچه اوستاشناسی در ایران معلوم و روشن خواهد شد .

اوستاشناسی در ایران

از مطالعه در تاریخچه اوستاشناسی در ایران واضح و روشن خواهد شد که ترجمه های فارسی ابراهیم پورداود ترجمه حقیقی اوستا نیست بلکه يك کتاب تبلیغاتی است که از طرف انجمن زرتشتیان بمبی و ایران لیگ و بخرج و ثقیفه پشتون مارکر پارسی بچاپ رسیده و آلت فعل در انتشار این ترجمه های نادرست نیز آقای پورداود استاد دانشگاه تهران است اما قبل از توضیح ناچاریم حقیقتی را بیان بداریم و آن این است که کتاب زردشت برای ایرانی يك کتاب ساده و عادی نیست بلکه این کتاب و هم خود زردشت از افتخارات ملی ما بشمار میرود . اهمیت این کتاب نه از لحاظ دینی و مراسم و تشریفات پیچیده مذهبی و ادعیه و اورادی است که در ستایش بعضی ستاره ها و پرستش خدایان زردشت سروده شده و از عهد قدیم تا ظهور اسلام در کشور ما معمول و برقرار بود بلکه در این کتاب از سه موضوع بتفصیل بحث شده و هر يك برای حفظ ملیت و سوابق تاریخی ایران جالب دقت و شایان بسی توجه میباشد . یکی اینکه

اوستا در حقیقت مجموعه‌ای از جغرافیای ایران باستان است و در آن نام کوه‌ها و رودها و مشخصات کشورهای ایرانی نشین درج شده است. دوم اینکه اوستا یک کتاب تاریخی است که در آن نام پادشاهان پیشدادی و کیانی و پهلوانان ایرانی و حوادث تاریخی از زمان مهاجرت ایرانیان تا سلطنت کی گشتاسپ کیانی یعنی تا اواخر سده ششم قبل از میلاد نقل شده است. سوم اینکه زردشت در کتاب خود از دشمنان ایران بالخصوص از تورانیان ببدی نام برده و از سلحشوری و مبارزه ایرانیان بر ضد آنان بسی ستوده و از این طریق حس ملیت و وحدت و قومیت را در دل ایرانی زنده و جاویدان ساخته است.

تورانیان از نژاد زردپوست چینی و از بومیان قدیم ایران بشمار میرفتند و بر ضد آریانی‌های ایرانی بمبارزه برخاسته‌اند و مدت چند صد سال در این مبارزه پایداری کرده‌اند و بالاخره در گرگان و مازندران و گیلان جمع آمده و تحت سلطنت افراسیات تورانی متشکل شده و در زمان سلطنت کیخسرو کیانی و کی گشتاسپ شکست خورده و از ایران رانده شده‌اند. از این موضوع در شاهنامه فردوسی و در جزوات اوستا بسی سخن‌ها رفته و اکثر داستانهای ملی از این سخن‌ها تشکیل شده است و جنگ ایرانیان با تورانیان بجهنگ و ستیز مهاجران امریکائی با سرخ‌پوستان بومی شباهت دارد و این تورانیان در اوستا گاهی بنام تورانی و گاهی بنام دیوان مازنداران و ورنه نامیده شده‌اند.

منظور این است که اهمیت کتاب زردشت از لحاظ دینی نیست زیرا از این قبیل ادیان در پرستش خورشید و ماه و ستاره در یونان قدیم و مصر و کلد و آشور پدید آمده‌اند و در زمان خود نیز از میان رفته‌اند بلکه اهمیت زردشت در این است که از خود کتابی بیادگار گذاشته است که بمنزله سند مالکیت ایرانی در کشورهای ایرانی نشین از قبیل بلخ و سغد و پارت و نسیایه و مرو و خوارزم بشمار میرود و نظیر چنین کتاب در هیچیک از اقوام عهد قدیم دیده نمیشود. قدیمترین کتابی که از ملل مزبور باقی مانده یکی تواتر است. دوم مجموعه قوانین حمورایی. سوم کتاب ودای هندی. چهارم کتاب

مراسم دینی راجع بمردگان مصری مربوط بچهار هزار سال قبل از میلاد است و از این کتابها هیچکدام بقدر اوستا از سنن باستانی و سوابق تاریخی و جغرافیائی و مبارزات ملی آنهم در دفاع از میهن و وطن در برابر تجاوز بیگانه صحبت بمیان نیامده است. بنابراین اهمیت اوستا در این است که از عهد باستان و یا الاقل از زمان ساسانیان تا کنون دست نخورده باقی مانده و از شعون زندگانی ایرانی و بالخصوص از ریشه لغات و واژه های زبان شیرین فارسی و از اصول و عقاید ایرانیان عهد قدیم حکایتها دارد. اگر نگارنده در کتابهای خود کوشیده ام از این موضوع بحث بیشتر نمایم برای اینست که ملاحظه میکنم چنین کتاب از زنده ایرانی بر اثر يك غفلت ساده گرفتار اغراض خصوصی گشته و بهیانه ترجمه آن تغییراتی در متون اصلی اوستا داده اند و يك اوستای نو ظهور و غیر واقعی برای محققان و دانشجویان کشور ماعرضه داشته اند و تشخیص این موضوع نیز بسیار سهل و ساده میباشد و آن مقایسه و سنجش ترجمه های فارسی مزبور با هر کدام از ترجمه های اوستا بهر يك از زبانهای اروپائی است و از این موضوع باید بتفصیل توضیح دهیم.

خواننده گرامی بخوبی آگاه است که صحبت از اوستاشناسی و یا ترجمه جزوات اوستا از زبان پهلوی و یا سانسکریت بزبانهای اروپائی صرفاً يك بحث علمی است و بهیچوجه جنبه دینی ندارد زیرا نه تنها دین زردشت در عصر حاضر يك دین متروك است و پیروان آن نیز در هند و یا ایران از شمار انگشتان بیرون نیستند بلکه دانشمندانی که از کشورهای اروپائی آنهم از دوست سال قبل بفکر ترجمه و تحقیق و تتبع از کتاب زردشت افتادند از هر گونه احساسات ملی و تعصبات دینی عاری و بر کنار بودند و هیچکدام نیز ملیت ایرانی نداشته اند و این دین در آن زمان نه تنها در کشور عزیز ما بلکه در همه جهان مانند دین ستاره پرستان لبنانی يك دین گمنام بود و فقط يك تصادف که چك موجب گردید آنکتیل دو پرون جوان پرشوق و شور فرانسوی از وجود چنین کتاب در معابد پارسیان هند آگاهی پیدا نمود و تصمیم گرفت به هندوستان سفر نماید و جزوات آن را بدست آورد و بترجمه آنها همت گمارد و دنیای علم و ادب

را از يك حقيقت تاريخی باخبر سازد. بهمين منظور در سال ۱۷۵۸ ميلادی نزد کمپانی انگلیسی نام نویسی کرد و بهند سفر نمود و مدت سه سال در شهر سورات ب جستجوی اوستا پرداخت و بالاخره شاهد مقصود را بدست آورد و یکصد و هشتاد جزوه از متن سانسکریت و ترجمه های پهلوی آن بکشور خود ارمغان آورد و مدت ده سال در ترجمه آنها زحمت کشید و در سه جلد انتشار داد.

انتشار ترجمه های آنکتیل دوپرون از جزوات اوستا در محافل علمی اروپائی با عکس العمل شدید روبرو شد و عده ای با انتقاد و بعضی بجانبداری از وی برخاستند و تفصیل این انتقادات را ادوارد براون در جلد اول تاریخ ادبی ایران نقل نموده است. همين انتقادات سبب شد که برخی از دانشمندان کنجکاو اروپائی بایران و هندوستان سفر کردند و هر کدام در نوبت خود قدیمترین نسخ از جزوات اوستا را بدست آوردند و پس از مراجعت بميهن خودشان بزبانهای اروپائی ترجمه نمودند و ضمناً کتابهای متعدد در شرح و تفسیر این جزوات و حتی در دستور زبان فارسی و پهلوی و سانسکریت انتشار دادند و یا متون اصلیه اوستا را چاپ و در اختیار محققان گذاردند و از آن زمان اوستاشناسی در ردیف و دانشناسی و یامصرشناسی قرار گرفت و برای تحقیق و تتبع از آن کرسی مخصوص در دانشگاه های بزرگ جهان تأسیس گردید و جزوات اصلیه از متون پهلوی و یاسانسکریت اوستا در موزه های بزرگ بالخصوص در کتابخانه عمومی کمپنهاك بایگانی و در اختیار محققان قرار گرفته است.

موفقیت دانشمندان اروپائی در بدست آوردن جزوات اوستا به آسانی صورت نگرفته بلکه با مشکلات فراوان هم‌عنان بود و هر يك از این دانشمندان مدت چند سال در شهرهای پارسی نشین هندوستان وقت عزیز خود را تلف کرده اند تا بمقصد رسیده اند و از این مشکلات در درجه اول حس محافظه کاری در پارسیان هنداست و این جماعت باقتضای عقاید مذهبی و سوابق تاریخی یکجماعت محافظه کار بهار آمده اند و افشای مراسم دینی و حتی ابراز و ارائه کتاب زردشت را بغیر از به دینان برای دیگران جایز نمیشمارند و بهمينجهت است که محققان غربی در ابتدای امر نتوانستند جزوات

ومتون اوستا را بدست آورند .

آنکتیل دو پرون درمقدمه ترجمه های خود نقل نموده که مدت سه سال در شهرسورات هند بسر برده و بالاخره بوسیله دستور داراب پارسی ازیک جریان سیاسی که در میان پارسیان پیش آمده بود استفاده کرده و جزواتی بدست آورده است . فرایزر انگلیسی قبل از آنکتیل مدت دو سال در شهر های هند تلاش نموده و نتوانسته جزواتی بدست آورد و حتی شاردن فرانسوی درسیاحتنامه خود نقل کرده که درصدد برآمد نسخه اوستا را از زرتشتیان گبر آباد اصفهان خریداری کند ولی قیمت را بقدری سنگین و گزاف گفته اند که از خرید آن منصرف شده است.

اما محققان کنجکاو اروپائی در برابر چنین رفتار آنان ابتکاری بخرج دادند و طریقه ای اندیشیدند و از این راه توانستند در محافل آنان وارد شوند و بخواسته خود دست یابند باین ترتیب که ضمن چند سخنرانی از زردشت و دین وی تمجیدها کرده اند و خودشان را مزدیسنان جلوه داده اند تا درمعابدپارسی راه یافته و بامراسم دینی زرتشتیان آشنائی پیدا کرده اند و حتی عکسپائی ازاین معابد درحین انجام مراسم برداشته و در کتابها نقل نموده اند و پس از مراجعت بمیهن خود بترجمه اوستا پرداخته و انتشار داده اند و سه قطعه از این عکسها و تصویرها را برای اطلاع خواننده گرامی تحت شماره ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ از جلد اول کتاب زند اوستای دارمستتر نقل می کنیم .

این بود سابقه اوستاشناسی در کشورهای اروپائی اما روحانیان پارسی درچهل سال قبل دربرابر سه امر انجام یافته قرار گرفتند. یکی اینکه جزوات اوستا بر خلاف میل آنان بدست محققان اروپائی افتاده و بزبانهای بیگانه ترجمه شده و متون آنها نیز انتشار یافته بود. دوم اینکه محققان مزبور در تفسیر از ترجمه های اوستا زردشت را بعضی ثنوی مذهب و بعضی پیر و خدایان متعدد پنداشته اند. سوم اینکه جوانان زردشتی بامطالعه در ترجمه های اروپائی وقتی از حقیقت دین زردشت آگاه میشدند اکثراً در عقاید خود بی علاقه شده و گاهی دین خود را ترك میگفتند و این سه امر کافی بود

که روحانیان مزبور عضو هیئت انجمن زرتشتیان بمبئی بفکر چاره‌ای باشند و در برابر ترجمه‌های اروپائی اوستا عکس‌العملی از خود ابراز بدارند و این عکس‌العمل بدو شکل صورت گرفته است یکی انتشار ترجمه‌های ابراهیم پور داود و دیگری تأسیس مجله مزدائیسم Mazdeisme در پاریس بفرانسه است و از هر دو باید باختصار توضیح دهیم .

جرائد تهران درسی و پنجسال قبل مصادف با اوایل سلطنت اعلیحضرت فقید خبر ورود هیئت نمایندگی پارسیان هند را برای تجدید مودت با ایران و ایرانی‌ان انتشار دادند و از طرف این هیئت يك مجسمه نشسته فردوسی و يك ساعت برقی برای شهرداری تهران برسم هدیه تقدیم شد و ابراهیم پور داود را در مراجعت به هندوستان دعوت نمودند و وی در آن زمان در حدود سی سال سن و سال داشته است و دو سال در بمبئی اقامت کرد و در این دو سال بقول خود هم اوستاشناسی آموخت و هم زبان پهلوی فرا گرفت و هم جزوات دست خورده اوستا را از پهلوی بفارسی ترجمه کرد و یا ترجمه روحانیان پارسی را بایکدیگر تلفیق نمود و در بمبئی چاپ و در ایران انتشار داد و دلیل بر صدق گفتار ما شرحی است که خود وی در آخر دیباچه جلد اول ادبیات مزدیسنا ترجمه یشتها صفحه ۱۱ چاپ سال ۱۳۰۷ نگاشته و قسمتی را عیناً در زیر نقل مینمائیم .

« چون این بار آخرین کتابی است که در هندوستان منتشر می‌سازم لازم میدانم در انجام مقال تشکرات فراوان تقدیم اعضای محترم انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی بنمایم که در مدت اقامتم در هندوستان همیشه مورد لطف و محبتشان بوده‌ام بخصوص رئیس محترم انجمن دوست دانشمند محترم آقای دین‌شاه جی جی‌ب‌های ایرانی که متحمل زحمات بی‌اندازه شده آنچه لازمه مهمان نوازی بوده در حق من کوتاهی نکردند و از هر قسم آسایش مرا فراهم آوردند بطوریکه توانستم در پر تو مساعی ایشان باحواسی جمع و خاطری آسوده يك دوره تحصیلات مزدیسنا را در این جا طی نمایم و با اندازه قوه خویش معلوماتی از آیین کهن بیندوزم و در مقابل آنهمه زحماتشان بهیچوجه وسیله تلافی در خود سراغ ندارم .

«دیگر از برر گوارانی که سپاسگذارشان هستم دانشمند معروف پارسی دکنتر جیوانجی جمشید جی مدی است که همیشه درخواستهای مرا اجابت نموده ازدادن کتبی که لازم داشتم دریغ نورزیدند .

«دیگر دانشمند شهر گشتاسپ نریمان که همواره بدستکاری ایشان از انتشارات جدید مستشرقین اروپا مسبوق شدم و کتب آنان را برای استفاده به من واگذار کردند .

«دیگر هیربد دانشمند بهمن جی نسر و انجی دها بر بادقت عالمانه که مخصوص ایشان است تمام متون اوستائی این نامه را تصحیح نمودند و قسمت فارسی آنرا نیز از نظر گذراندند و بسی از سهوها مسبوقم کردند.

«و دیگر دانشمند اوستاشناس و پهلوی دان مشهور بهرام گورا انگلیسریا که در مدت چندین ماه و هر روز چندین ساعت در حضورشان کسب فیض کردم و از اطلاعات وسیعه ایشان بهره مند شدم و دیگر برادرشان هوشنگ انگلیسریا صاحب مطبعه ای که نوشته های من در آنجا بطبع رسیده است .

این بود عبارت دیباچه کتاب آقای پورداود. تردید نیست که وی در تفسیر خود از جزوات اوستا توجه داشته است که این تفسیر با ترجمه های اروپائی مطابقت نمینماید و برای اینکه مورد اعتراض قرار نگیرد در کتابهای خود چنین وانموده که از پهلوی بفارسی تبدیل کرده و از اینجهت در یک صفحه متن پهلوی و در صفحه مقابل آن ترجمه فارسی را نقل نموده است و حال اینکه چنین اقدام از دانشمندان یکصد سال قبل اروپائی شایسته بود که ترجمه دیگری غیر از ترجمه پهلوی در اختیار خود نداشتند نه در چهل سال قبل که ترجمه های متعدد از محققان اوستاشناس غربی انتشار یافته بود. آقای پورداود با این ظاهر سازی خواسته است بگوید که جزوات اوستا را آنهم در سن جوانی و پس از دو سال تحصیل از یک روحانی پارسی بهتر از امثال بورنف و ولف و دارمستر شناخته است و در دیباچه کتاب تصدیق نموده که آنچه

به پهلوی و یا بفارسی بچاپ رسیده بوسیله دهابر یکی از روحانیان پارسی تصحیح شده است .

مقصود اینست که برای اوستاشناسی در عصر حاضر و یاد چهل سال قبل بسفر هند نیازی وجود نداشته بلکه کافی بود شخص يك یا چند زبان خارجی را آشنا باشد و چند کتاب از ترجمه های اروپائی اوستا بدست آورد و مطالعه کند و ممارست نماید . راجع بتأسیس مجله مزدائیسیم در پاریس تفصیل را در محل خود نقل خواهیم نمود .

بنابر این بدلائل زیر باید معتقد شد که ترجمه های فارسی ابراهیم پورداود از اوستا يك کتاب تبلیغاتی است و هر گونه ارزش علمی را فاقد میباشد .
اولا - ترجمه های مزبور بشرحی که در پشت جلد کتاب قید شده از طرف هیئت انجمن زرتشتیان بمبئی انتشار یافته و با تعصبات دینی آمیخته است .
دوم - ترجمه های مزبور بپول و نفقه پشتوتن مار کر پارسی بچاپ رسیده است .

سوم - آقای پورداود در دیباچه کتاب خود تصدیق نموده که هیربد بهمن جی نسروانجی دهابرود کتر جیوانجی جمشیدجی بهرام گورا انگلیسریا از روحانیان پارسی در ترجمه های مزبور با وی همکاری کرده اند .

چهارم - آقای پورداود در ترجمه های مزبور یک صفحه بخط پهلوی و در صفحه مقابل بفارسی نقل کرده و در این امر چنین وانموده که از پهلوی ترجمه نموده است و حال اینکه وی در آن زمان یعنی درسی و پنج سال قبل از زبان پهلوی بی اطلاع بود و در دیباچه کتاب یاد آور شده که هیربد دهابر روحانی پارسی در تصحیح متن پهلوی تصدی داشته و ترجمه فارسی را نیز از نظر گذرانده است .

آنکتیل دوپرون مدت سیزده سال در آموختن پهلوی و نشر ترجمه های خود صرف وقت کرده و وست West دانشمند انگلیسی مدت بیست سال بهمین منظور در هند اقامت داشته و دارمستتر مدت بیست سال از عمر عزیز خود را در این

راه تلف کرده و دو سال بعد از انتشار ترجمه های خود فوت نموده و ترجمه های انگلیسی وی سه سال پس از فوت او تحت نظروست West درلندن انتشار یافته است با این ترتیب معلوم نیست آقای پورداد چگونه در مدت دو سال اقامت خود در هندوستان از یکطرف اوستاشناسی را بقول خود از یک روحانی پارسی آموخته و از طرف دیگر زبان پهلوی را که یک زبان متروک و قدیمی است تعلیم یافته و ضمناً در دهمان مدت ترجمه های خود را درسه جلد ازیشتها و گاتها بپایان رسانیده و در چاپ و نشر آنها اقدام کرده است .

پنجم - دلیل مهمتر راجع باینکه ترجمه های مزبور تبلیغاتی است نه علمی این است که هر شخص و هر محقق بخواهد از روی این ترجمه ها در صدور تفسیر اوستا بر آید ناچار است زردشت را یک رسول موحد و هر مزد را خدای واحد و یگانه پندارد و محال است عقیده دیگری اتخاذ کند اما بشرحی که در تاریخ اجتماعی ایران باستان نقل نمودیم در میان اوستا شناسان اروپائی راجع باصول دین زردشت اختلاف فراوان وجود دارد و زردشت را بعضی ثنوی و برخی دیگر پیرو خدایان متعدد پنداشته اند و هیچکدام بوحدانیت هر مزد اظهار نظر ننموده اند اما اکثر محققان ایرانی بالخصوص دانشجویان فارغ التحصیل از دانشکده ادبیات تهران چون همه وقت با ترجمه های پورداد سر و کار دارند گفته های وی را حقیقت پنداشته و زردشت را در ردیف موسی و عیسی و محمد از پیامبران شناخته اند از آنجمله آقای احسان یارشاطر استاد دیگر اوستاشناسی در دانشگاه تهران است که در کتابچه داستانهای ایران باستان همه جا مانند استاد خود پورداد هر مزد را خدای واحد و خدایان دیگر زردشت را بنام فرشته خوانده و درصدد بر نیامده است به یکی از ترجمه های اروپائی اوستا مراجعه کند و از حقیقت مطلب آگاهی یابد .

اما راجع بتغییراتی که آقای پورداد در ترجمه های خود نسبت بمتن واقعی اوستا بعمل آورده در تاریخ اجتماعی ایران باستان بتفصیل توضیح داده ایم و تکرار را بی لزوم میدانیم و منظور وی در این تغییرات این بود که زردشت را برخلاف

مندرجات اوستا يك رسول موحد و ياهر مزد را خداوند واحد ويگانه جلوه دهد و برای اينكه خواننده گرامی از تغييرات مزبور اطلاعاتی و لوفی الجملة بدست آورد چند مورد را باختصار در زیر نقل مينمائيم .

۱- اهورمزدا در تمام جزوات اوستا و لويكمرتبه بصفه واحد ويگانه توصيف نگشته است اما آقای پورداود در تفسير خود وی را همه جا خدای يگانه خوانده است از آن جمله در مقدمه هر مزد يشت صفحه ۲۶ مينويسد (اهورمزدا بواسطه زردشت اسم خدای يگانه ايرانيان گرديد) . در کتاب گاتها صفحه ۷۰ مينويسد (زردشت مانند يهوه موسی جز اهورمزدا خدای ديگری نميشناسد) . در صفحه ۲۹ مقدمه جلد اول ادبيات مزد يسنا مينويسد (پس از ظهور حضرت زردشت خدای يگانه باهور مزدا موسوم شد) . در صفحه ۳۶ مقدمه هر مزد يشت مينويسد (زردشت بقوم خود گفت آنچه در بالا و پائين است جمله را يك آفريننده است جز از او کسی شايسته ستايش نيست) و حال اينكه زردشت در هيچ كجا از جزوات اوستا بوحدانيت خداوند اعتراف نموده و بالعكس در يشتها و گاتها ويسنا و سي روز و خورده اوستا خدايان متعدد را شايسته ستايش و عبادت پنداشته و هر کدام را بلفظ ايزد و يزدان و گاهی بلفظ بغ خوانده از آن جمله در يشت هفدهم فقره ۱۶ اهورمزدا را بزرگترين خدايان ناميده و خطاب به ايزد ارت چنين مينويسد (پدر تو اهور مزدا بزرگترين خدايان و بهترين خدايان است) و عبارت ترجمه دارمستتر از فقره مزبور بشرح زير است .

Ton père est Ahura , le plus grand des dieux

و عبارت دوهارلز دانشمند ديگر فرانسوی بشرح زير ميباشد .

Ton père est Ahura mazda , le plus grand des yazatas

ترجمه اوستاشناسان ديگر اروپائی نيز بهمين مضمون ميباشد . (۱)

در اين فقره آنچه اهميت دارد نه تنها صفت ايزدی و خدائی برای ارت پسر

(۱) رجوع شود به دارمستتر کتاب زند اوستا جلد دوم صفحه ۶۰۳ و دوهارلز کتاب

اوستا صفحه ۵۳۳ .

اهورمزدا است بلکه این صفت چون بصیغه جمع آمده همه خدایان دیگر زردشت را نیز شامل شده است .

۲- زردشت در اوستا خدایان متعدد و اکثر ستاره ها را مورد پرستش قرار داده و هریک را بنام ایزد ویزدان و بگ نامیده و هرمزد را بگ بزرگ خوانده است و این امر دلالت دارد که وی خدایان متعدد را می پرستیده است اما آقای پوردادو برای اینکه خواننده را از توجه بچنین حقیقت منصرف ندارد در مقدمه کتاب خود بکرات توضیح داده که در اوستا منظور از ایزد ویزدان و بگ عبارت از فرشته است نه خداوند از آنجمله در صفحه ۷۲ دیباچه گاتها چنین مینویسد (ناچار باید سخن را کوتاه کنیم و بدسته دیگر از فرشتگان که ایزدان نام دارند بپردازیم) و در صفحه ۴۳ مقدمه جلد اول ادبیات مزدیسنا مینویسد (غالبایزت و ایزد اسم گروهی از فرشتگان است) و در صفحه ۴۱ مقدمه هرمزد یشت مینویسد (هریک از سی روزه ماه اسم یکی از فرشتگان است) و حال اینکه نه تنها در فقرات سی روزه بزرگ و یا کوچک بلکه در هیچیک از جزوات دیگر اوستا نام فرشته بمیان نیامده بلکه همه جا لفظ ایزد ویزدان و بگ هر سه بمعنی خداوند بکار رفته است و اساساً واژه فرشته از لغات مستحده فارسی بعد از اسلام است و با الفاظ ملك و ملائكه مرادف میباشد و چنین لفظ در فارسی قدیم و یا پهلوی ساسانی و زبان اوستائی استعمال نگشته است و بجای آن زمین و آسمان در دین زردشت همه جا پراز فره وشی است و فره وشی نیز بغیر از ایزد ویزدان میباشد چه رسد باینکه زردشت در اوستا بکرات هرمزد را بلفظ ایزد ویزدان خوانده است اما پوردادو برای دفع چنین اعتراض توضیح داده است که اهور مزدا چون فرشتگان خود را شایسته عبادت شناخته در برابر آنان تواضع و شکسته نفسی کرده و خود را مانند آنان بلفظ ایزد ویزدان خوانده و در صفحه ۸۴ مقدمه گاتها مینویسد (اهور مزدا در سرازندان جای دارد) و سپس توضیح داده که مقصود زردشت از ایزد ویزدان عبارت از فرشته است و حال اینکه در هیچیک از فرهنگها و لغتنامه های فارسی لفظ ایزد بمعنی فرشته نیامده و بالعکس در آغاز اکثر یشتها و اودیه و سرودهای

اوستا جمله بنام یزدان بجای بسم الله تکرار شده و این جمله را دارمستتر در ترجمه خود بخط لاتین بشرح زیر نقل کرده است.

(۱) Panam yazdan, au nom de dieu

۳ - دلیل مهمتر که نادرستی ترجمه های فارسی مزبور را واضح میدارد این است که زردشت در اوستا نه تنها اهورمزدا بلکه بعضی دیگر از خدایان خود را بلفظ بغ بمعنی خداوند نامیده است. پورداد در پاسخ از چنین اعتراض توضیح داده است که واژه بغ و Bagha در اصطلاح اوستا بمعنی بخت و بهره میباشد و در صفحه ۴۲ مقدمه هرمزد یشت از جلد اول ادبیات مزد یسنا چنین مینویسد (لابد بغ اسم مطلق همه پروردگاران بوده و در کلیه کتیبه هخامنشیان لفظ اهورا بغ بزرگ خوانده شده غالباً بمعنی اصلی خود که بخت و بهره است استعمال شده است). این استدلال بر فرض اینکه صحیح باشد برای تبدیل لفظ بغ بواژه دیگر غیر از خداوند مجوز نخواهد بود و دارمستتر بمعنی بخت و بخشنده را برای لفظ بغ در تفسیر خود ذکر کرده و آقای پورداد از کتاب این دانشمند اقتباس نموده ولی خود دارمستتر توضیح داده که بخشنده معنی لغوی بغ میباشد و در اصطلاح بمعنی خداوند آمده است.

بنابر این هرمزد در اوستا نه تنها بزرگترین بغها خوانده شده بلکه خدایان دیگر زردشت نیز در کتاب وی امثال مهر و ناهید و وایو بکرات بلفظ بغ خوانده شده اند چه رسد باینکه تبدیل لفظ بغ بواژه بخت و بخشنده با سیاق عبارت تناسب نداشته است از آنجمله در فقره ۱۴۱ یشت دهم ایزد مهر را بلفظ بغ نامیده و این جمله را دارمستتر بعبارت *Le plus grand des dieux* و همچنین دوهارلز بعبارت *Le plus sage des baghas* بمعنی داناترین بغها قید کرده اند اما پورداد برای اینکه لفظ بغ را از معنی صحیح خود منصرف بدارد در ترجمه فقره بالا چنین مینویسد (کسی که در میان بخشنده گان داناترین است) و حال اینکه انسان

نیز ممکن است بصفّت بخشنده متصف شود و تشبیه مهر ایزد و یا وایو ایزد و ماه ایزد با چنین بخشنده بيمورد است .

۴- تخلفات آقای پورداود در ترجمه های فارسی منحصر نیست باینکه لفظ ایزد و یزدان را درباره خدایان دیگر زردشت بلفظ فرشته تبدیل کرده و یا بغ را بواژه (بخشنده) ترجمه نموده است بلکه برای اینکه عقاید خود را در فکر خواننده رسوخ دهد لفظ فرشته را در بعضی عبارات اضافه و الحاق کرده بی آنکه ایزد یا بغ در آن قید شده باشد از آنجمله دراهنود گات صفحه ۱۹ کتاب گاتها چنین مینویسد (قدرت ایزدی و پساك منشی و راستی نیز بیاری مردم شتافتند، فرشته محبت آرمیتی بکالبد انسانی پایداری و ثبات بخشید). در این فقره از متن اوستا بگواهی همه اوستاشناسان غربی نه تنها لفظ فرشته وجود ندارد بلکه بجای آن واژه ایزد و یزدان و بغ نیز نیامده است . این لفظ در ترجمه ها الحاق شده تا هر مزد را صاحب فرشته جلوه دهند .

آقای پورداود در فقره ۴ یسنای ۳۱ صفحه ۲۳ گاتها مینویسد (هنگامی که از راستی استغاثه نمود مزدا و فرشتگانش بیاری خوانده شدند و از اشی و آرمیتی یاری طلب کردند) در این فقره عبارت (و فرشتگانش) بعد از لفظ مزدا الحاق شده و چنین جمله در متن اوستا وجود ندارد. منظور وی این بود که هر مزد را در نظر خواننده بوسیله ضمیر سوم شخص که بعد از لفظ فرشتگان آمده دارند فرشته نشان دهند و حال اینکه این جمله هر گاه در تمام جزوات اوستا و لولیکمر تبه ذکر شده بود در وحدانیت هر مزد و موحد بودن زردشت تردید باقی نمی ماند . الحاق چنین عبارت در فن ترجمه و نویسندگی بقدری زشت و مذموم است که کمتر کسی میتواند باور نماید مگر اینکه ترجمه اوستا بیکى از زبانهای اروپائی را مطالعه کند و صحت گفته ما را تصدیق نماید .

۵ - بشرحی که در محل خود توضیح دادیم روشنی پی پایان در اوستا همه جا بصفّت خود آفریده و خود ساخته متصف شده و هر مزد در هیکل این روشنی تجسم

یافته است و این حقیقت مسلم می‌دارد که در دین زردشت بر فرض اینکه خدایان دیگر وجود نداشت باز هم اهورمزدا با خدای موسی و عیسی و محمد قابل تطبیق نمیشد خصوصاً در قرآن مجید سوره انعام تصریح شده که خداوند پدید آورنده نور و ظلمت می‌باشد اما آقای پورداد برای اینکه خواننده را از چنین حقیقت منصرف بدارد نه تنها از تطبیق روشنی بی‌پایان با هرمز صحبت نکرده بلکه در بعضی عبارات اوستا چنان تغییرات داده که وی را خالق و آفریننده روشنی معرفی نماید از آنجمله در ترجمه فقره يك یسنای ۲۷ صفحه ۳۵ کتاب یسنا مینویسد (مامیستائیم اهورمزدا را که جانور و راستی بیافرید، آبها و گیاههای نیک بیافرید، روشنی و زمین و همه چیز نیک بیافرید) و حال اینکه در اصل عبارت بجای لفظ روشنی واژه (ستاره) آمده است. از این قبیل الحاقات و اضافات در ترجمه های فارسی بسیار است و بتفصیل در تاریخ اجتماعی ایران باستان نقل نموده ایم اما اخیراً آقای پورداد و بعضی از دوستان وی در رد انتقادات نگارنده پاسخ داده اند و لازم است باختصار جواب دهیم.

پاسخ به آقای پورداد

چند نمونه از تصرفات ناروای آقای پورداد در متن اوستا را در تاریخ اجتماعی ایران باستان نقل نمودیم و همه را با دلیل و برهان همراه ساختیم و انتظار داشتیم پاسخی شنیده باشیم تا خواننده گرامی پس از مطالعه در این پاسخها بتواند بخوبی قضاوت نماید. آقای پورداد در مقدمه چاپ دوم یسنا تاریخ آبان ۱۳۴۰ نسبت با اعتراضات نگارنده پاسخ داده و در این پاسخ فقط بنفی و انکار اکتفا کرده بی آنکه مستند باشد و قسمتی از عبارت وی را در زیر نقل مینمائیم.

« مؤلف محترم آقای دکتر موسی جوان من او را بهیچ نمیشناسم و نه نامی تا در این روزها شنیده بودم. پس از دیدن کتاب او (تاریخ اجتماعی ایران باستان) دوستی درباره او گفت شاید در این کار بیهوده دیورشگک رهنمون او باشد. دیگری گفت دیو آز. سومی گفت غول نادانی و تعصب. چهارمی گفت شاید خواسته بدینوسیله از سر خوان بیدریغ جشن دوهزار و پانصد ساله کوروش که همه جا کشیده بهره ای برگیرد

تادیگران چه بگویند . برانگیزاننده این کس هر چه باشد شك ندارم که هم‌میهنان گرامی اینگونه نوشتها را بچیزی نخواهند گرفت . بانادرستی و ناسزا بدلی راه نتوان یافت . کسی اینهمه خام و ساده نیست که بالاف و گراف فریفته شود و سره را از ناسره باز نشناسد و هر گفتار بی بنیاد را باور ندارد .

« اتفاقاً در میان گروه دانشمندان اوستا شناس دو تن را که او برگزیده هر دو خود بی اعتبارند و امروزه نزد خاورشناسان پایه و مایه ندارند . دهارله بلژیکی که دکتر موسی جوان او را دهارلز دانشمند فرانسوی پنداشته هیچگاه در ردیف بزرگان اوستادانان بشمار نیامده و امروزه پس از گذشتن هشتاد سال از انتشار ترجمه اوستائی او کسی باو استناد نمی‌کند اما دارمستتر که سه جلد اوستای او در سالهای ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۳ میلادی انتشار یافت فقط برخی از یادداشتهای او هنوز کم و بیش سودمند است من او را خوب می‌شناسم و بیشتر کتابهای او را زیر دست دارم و از سفر او بهند و ناخشنودی وی از پارسیان بخوبی آگاهی دارم . چندین بار او را در نوشتههای خود یاد کردم . اگر آقای دکتر موسی جوان از دانشمندان بزرگ اوستادان آگاه بود و میتواند نوشتههای آنان را بخواند و دریابد میدید که بطور کلی با آنان اختلافی ندارم و از این استادان پیروی کردم .

آقای پورداد در این پاسخ مینویسد که دارمستتر و دهارلز دو دانشمند اروپائی هر دو بی اعتبارند و با این جمله صحت ایرادات ما را در مقایسه و سنجش با ترجمه‌های این دو دانشمند صماً تصدیق نموده و فقط قید کرده که نزد خاورشناسان پایه و مایه ندارند . در این قسمت کافی است یاد آور شوم که استناد نگارنده بترجمه‌های مزبور من باب تصادف و محض نمونه بود و نمیتوانستم عبارت همه دانشمندان اوستا شناس را بعلت ضیق مکان در کتاب خودم نقل کنم و میان این دانشمندان نیز در ترجمه عباراتی که از اوستا نقل نمودیم اختلاف نیست و یقین داشته باشید که از آنان حتی یکنفر پیدا نمی‌کنید که در کتابهای خود الفاظ ایزد و یزدان و بگ را بواژه فرشته و آنژ Ange ترجمه نموده باشد و همچنین نمیتوانید عباراتی پیدا کنید که لفظ آسمانی

را بمعنوی ویا واژه زمینی را بمادی ترجمه کرده باشد ویا در فقره يك یسنای ۳۷ و یا فقره ۴ یسنای ۳۱ گاتها لفظ ستاره را بواژه روشنی تبدیل نموده باشد و عبارت (و فرشتگان) را پس از لفظ مزدا الحاق کرده باشد. بنابراین تردید نیست پاسخ آقای پورداد راجع باینکه مینویسد (بطور کلی با اوستاشناسان اختلاف ندارم) خلاف واقع است.

اعتراض نگارنده چنین نیست که آقای پورداد نبایستی هر مزد را خدای یگانه ویا زردشت را موحد پندارد زیرا هر کس و هر محقق در عقاید خود آزاد است و میتواند از حق خود استفاده نماید اما ایراد اساسی در این است که چرا عبارت اصلی اوستا را در ترجمه های خود تغییر داده ویا بعضی واژه ها را حذف و بعضی را الحاق نموده است.

آقای پورداد بایستی بداند که این عمل ناروای ایشان بمنزله اینست که در سند تاریخی يك ملت دست برده و کتاب ارزنده ایرانی را تحریف کرده است آنهم کتابی که مورد مراجعه اهل فضل و کمال و مورد مطالعه دانشجویان عزیز دانشگاه ها است.

راجع بترجمه های دارمستر کافی است یادآور شوم که نه تنها آقای پورداد اکثر توضیحات خود را از کتابهای این دانشمند اقتباس نموده و بامختصر تغییر در ادبیات مزديسنا استفاده کرده بلکه این کتاب در میان اوستادانان بقدری شهرت دارد که زند اوستای وی در سه جلد اخیراً یعنی در سال ۱۹۶۰ در پاریس تجدید چاپ شده است. راجع باینکه مینویسد دوهارلز دانشمند بلژیکی است و نام وی دوهارله میباشد یقیناً با اشتباه رفته است و اگر مجدداً بپشت جلد کتاب مراجعه کند خواهد دید نام وی دوهارلز De harlez است و کتاب وی در پاریس بچاپ رسیده و اگر مدتی در دانشگاه لوون Louvain از شهر های بلژیک تدریس نموده دلیل نخواهد بود که بلژیکی باشد و اگر هم نگارنده در این قسمت اشتباهی کرده باشم با کی نیست.

در پایان مقال از تذکر يك موضوع ناگزیر هستم و آن اینست که آقای پور

داود یقین داشته باشد که اگر من نسبت بترجمه‌های فارسی ایشان بانتقاد پرداخته‌ام برای اینست که مانند هر ایرانی دیگر بسنن ملی و بسوابق تاریخی ملت خودم علاقه‌مند هستم و وقتی توجه پیدا کردم که متن اوستای زردشت در ترجمه‌های فارسی ایشان دست خورده نمیتوانستم از فاش آن خودداری نمایم.

آقای پورداود باید بداند که ایرانی امروز غیر از ایرانی شصت سال قبل است که تحت رژیم مستبدانه قاجاریه در خواب غفلت فرو رفته بود و از زحمات وسعی و تلاش یک‌کده دانشمندان انسان پرست اروپائی که در پی اکتشاف کتاب زردشت و ترجمه آن بر آمده بودند بی اطلاع بود و امروزه نمیتواند با انتشار ترجمه‌های نادرست خود دانشجویان ایرانی و محققان کشورمارا از مطالعه و مراجعه بترجمه‌های اروپائی اوستا بازدارد و یقین داشته باشد که هر گاه ترجمه‌های وی انتشار نیافته بود تاکنون ده‌ها ترجمه صحیح از این کتاب بچاپ رسیده بود.

آقای پورداود در پاسخ خود مینویسد که منظور نگارنده از انتشار تاریخ اجتماعی ایران باستان این است که از خوان بیدریغ جشنهای دوهزار و پانصد ساله کوروش بزرگ بهره‌ای برده باشم و حال اینکه آیین نامه این جشن در جراید انتشار یافته و برای شرکت در جایزه آن شرط شده که راجع بتاریخ شاهنشاهی ایران بهترین کتاب نوشته شود و اگر من شرکت در این مسابقه را آرزو داشتم به آسانی میتوانستم نام کتاب خود را بهمین عنوان موسوم بدارم و چند سطر نیز از بانیان جشن خوشگوئی و تملق گویم و در دریافت جایزه امیدوار باشم اما من هیچوقت در پی بهره و جابه بر نیامده‌ام و در زندگی خودم افتخارات بسیار بدست آورده‌ام و در علم و معلومات نیز سوء استفاده ننموده‌ام و اگر جاه طلب بودم در بیست سال قبل آنهم پس از چهار دوره نمایندگی از عضویت مجلس شورای ملی مستعفی نمیشدم.

آقای پورداود یقین داشته باشد که آنچه مینویسم همه حقیقت است و من هم تاده سال قبل مانند اکثر محققان ایرانی فریب خورده بودم باین معنی که ترجمه‌های فارسی وی را ترجمه واقعی اوستا می‌پنداشتم و مدت زمانی در مطالعه آنها

صرف وقت کرده ام و فقط در یکی از مسافرت‌های خودم بخارج ایران يك تصادف كوچك سبب شد كه بحقیقت مطلب پی بردم و در تحقیقات خود بنماینجی رسیدم كه مشروحاً در تاریخ اجتماعی ایران باستان ویا در كتاب حاضر نگاشته ام و ازین تصادف كوچك باید باختصار توضیح دهیم .

چند سال قبل برای خرید چند كتاب از تفسیر جزوات اوستا در پاریس بكتابفروشیها سر میزدم و چون نایاب بودند ناچار جستجو می کردم از آن جمله روزی در خیابان گراند بولوار پاریس كه بمیدان اوپرا منتهی میشود عبور می کردم و در وسط این خیابان رو بروی یکی از سینماها نام يك مغازه كوچك نظر مرا بخود جلب كرد و در بالای این مغازه و بر روی شیشه آن بفرا نسه نوشته شده بود مزدائیسیم Mazdeisme و این مغازه بكتابفروشی شباهت داشت و خوشحال شدم زیرا تصور نمودم كتابهای مربوط به اوستاشناسی در این مغازه جمع آمده است اما وقتی وارد شدم و از متصدی آن تحقیق كردم معلوم شد بصورت ظاهر مانند كتابفروشی است ولی در حقیقت دفتر مجله مزدائیسیم است كه هر سه ماه يكمرتبه بفرا نسه انتشار می یابد و شماره های این مجله با بعضی كتابچه های مزدائی كه در بمبی از طرف روحانیان انجمن پارسیان هندوستان گاه بگاه چاپ میشود در این مغازه فروخته میشود و يك نسخه از مجله را مجاناً دریافت نمودم و الساعه نیز همراه دارم و پس از مطالعه آن واضح و روشن گردید كه این مجله مانند ترجمه های فارسی ابراهیم پورداود بخرج انجمن زرتشتیان بمبی انتشار می یابد و يك نشریه تبلیغاتی است و هر دو عكس العملی است كه بر ضد ترجمه های اروپائی اوستا صورت گرفته است و در محل خود توضیح دادیم .

بنابراین از آقای پورداود خواهش می كنم توجه داشته باشد كه سرو كار وی بایك كتاب نفیس و ارزنده ایرانی است و ناچار باید یکی از دو راه را برگزیند یکی اینکه انصاف دهد و بخطای گذشته خود اعتراف نماید و ترجمه های فارسی خود را از زیر دست و پای دانشجویان جمع آوری كند و آنانرا اجازه دهد بهتر ترتیب مایل باشند جزوات اوستا را از هر يك از زبانهای اروپائی بفارسی ترجمه كنند و از

این راه بتوانند نسبت بادیات و زبان فارسی و تاریخ و ملیت و سنن باستانی ایران خدمات برجسته نمایند. دیگر اینکه هر گاه در عقاید خود باقی باشد ایرادات و اعتراضات نگارنده را بدقت بخواند و مطالعه کند و دریکی از مقالات خود بتفصیل پاسخ دهد و در رد این اعتراضات از ترجمه هر کدام از اوستاشناسان اروپائی مناسب بداند و یا فرضاً از کتاب پلوتارک یونانی هر گونه شاهد و مستند و گواه سراغ داشته باشد عیناً نقل کند تا خوانندگان گرامی بخوبی بتوانند قضاوت نمایند.

پاسخ به آقای سعید نفیسی

اما پاسخ از انتقادات نگارنده بمقاله آقای پورداود منحصر نیست بلکه عده ای دیگر بجانبداری از وی پرداخته اند از آن جمله مقاله آقای سعید نفیسی استاد ادبیات در دانشگاه تهران است و قسمتی از عبارت ایشان را از شماره نهم سال چهارم مجله راهنمای کتاب چاپ آذرماه ۱۳۴۰ در زیر نقل مینمائیم.

«این روزها دانشمندان بتاریخ اجتماعی اهمیت بسیار میدهند و چندتن از تاریخ نویسان بزرگ آثاری در این زمینه پرداخته اند اما هنوز این مصداق جدید تاریخ بواسطه دشواریهای فرماوانی که دارد و احاطه ای که تاریخ نویس باید داشته باشد و برای هر کس فراهم نمیشود رواجی را که باید داشته باشد پیدا نکرده است. بهمینجهت کسانی که نامی از تاریخ اجتماعی شنیده اند نمیدانند که مراد از تاریخ اجتماعی چیست. تاریخ اجتماعی شرح زندگی جامعه ها و ملت ها (نه حکومتها و دولتها) و بیان جزئیات زندگی مادی و معنوی ایشان است از حیث طبقات اجتماعی و حدود و حقوق هر طبقه و روابط طبقات بایکدیگر و با هیئت حاکمه و مشاغل و حرف و صنایع و جزئیات زندگی فردی یا اجتماعی که البته شامل عقاید و افکار و ادیان و مذاهب و دانش و فرهنگ نیز میشود. شرح حوادث و جنگها تا اندازه ای است که بازنگی اجتماعی مردم رابطه دارد و آثاری در زندگی اجتماعی گذاشته است و از گزارشهای هیئتهای حاکمه و دولتها نیز تا اندازه ای است که روابط آنها را با هیئت اجتماع معلوم بکند. قسمت مهمی از تاریخ اجتماعی شرح زندگی اجتماعی در شهرها و روستاها و اجتماعات

بزرگ و کوچک است. بهمینجهت بسیاری از فصولی که آقای دکتر موسی جوان در این کتاب گنجانیده است با تاریخ اجتماعی ایران سازگار نیست.

« در صحایف ۳۹۴ تا ۴۱۵ مؤلف کتاب دربی اعتباری ترجمه‌های فارسی ابراهیم پورداود از اوستا شرحی نوشته است که متقن نیست زیرا که برای اثبات نظرهای خود بدو ترجمه فرانسه از اوستا استناد کرده است. یکی ترجمه دوهارلز بلژیکی (ونه فرانسوی) از ۱۸۸۱ یعنی از هشتاد سال پیش و دیگری ترجمه دارمستتر از ۶۹ سال پیش و حال اینکه در این مدت مدید بسیاری از دانشمندان درین زمینه کارهای تازه کرده‌اند و از اعتبار این دو ترجمه کاسته شده و دیگر نمیتوان آنها را سند قطعی قرار داد و هر جا که اختلاف در میان تحقیقات عالمانه آقای پورداود دانشمند ایرانی و این دو ترجمه پیش می‌آید نباید آن دو ترجمه را برتر دانست و آنگهی از انصاف دور است که حق نخستین دانشمند ایرانی را که درین زمینه رنج برده و پیش از همه مردم کشور خود را باین رشته آشنا و راهنمایی کرده است نادیده گرفت و تنها بمجرد اختلاف با دو ترجمه کهنه اظهار نظر قطعی کرد.

آقای سعید نفیسی در مقاله مزبور از موضوعات مختلفه صحبت کرده و پاسخ از همه را بی لزوم میدانیم و خوانندگان گرامی میتوانند با مختصر دقت و سقم هر یک را تشخیص دهند از آن جمله در ابتدای مقاله موضوع تاریخ اجتماعی را مورد تحقیق قرار داده و معتقد شده که درین تاریخ باید از زندگی جامعه‌ها و ملت‌ها و از حدود و حقوق هر طبقه از طبقات اجتماعی بایکدیگر و با هیئت‌ها که بحث شود و حال اینکه در این عقیده بطور یقین اشتباه نموده است و این مباحث مربوط بجامعه‌شناسی و سوسیولوژی یا علم الاجتماع میباشد و از موضوع تاریخ اجتماعی خارج هستند و نگارنده راجع بمکتب‌های اجتماعی که میان دانشمندان غربی مورد بحث قرار گرفته در سه جلد از مبانی حقوق بتفصیل توضیح داده‌ام و با این مباحث بخوبی آشنا هستم و موضوع تاریخ اجتماعی بسیار ساده است و در آن حوادث تاریخی از لحاظ اجتماعی مورد تحقیق قرار میگیرد و هر حادثه و اتفاق تاریخی که بصفه اجتماعی متصف

شود و با عقاید و منافع و علاقات مشتر که يك ملت و جماعت مربوط باشد در جزء تاريخ اجتماعي وارد خواهد بود و آنچه در تاريخ اجتماعي ايران باستان نقل نموده ام از اين قبيل موضوعات خارج نيست .

اما مطلبي که از مقاله آقای سعيد نفيسي بايد جواب گويم اين است که مينويسد (از اعتبار ترجمه های فرانسه دارمستتر و دوهارلز کاسته شده و هر جا که اختلاف درميان تحقيقات عالمانه آقای پورداود و اين دو ترجمه پيش آيد نبايد آن دو ترجمه را برتر دانست) . از اين عبارت معلوم است که مطالب نگارنده را بدقت مطالعه نموده اند و يا خواسته اند خلط مبحث نمايند و موضوعات اساسي را بمسائل جزئي و شخصي تبديل کنند در صورتيکه نگارنده در کتاب خودم راجع بمعلومات آقای پورداود و يامقايسه اين معلومات با اطلاعات دانشمندان غربي بهيچوجه صحبت نموده ام و اگر چنين صحبت شده بود بسيار طفرافلانه ميشد چه رسد باينکه در هيچ کجای دنيا رسم نيست در مباحث علمي از شخصيت افراد صحبت بميان آورند و يا يکي را برتر و ديگري را پست تر تصور کنند و نگارنده هم ترديد ندارم آقای پورداود آنهم پس از سي سال تدريس و ممارست در جزوات اوستا داراي اطلاعات و صاحب معلومات هستند ولي بدليل و برهان بثبوت رسانده ام که وي از معلومات خود سوء استفاده نموده و در ترجمه فارسي اوستا با شتابه کاری پرداخته و اين امر سبب شده که تا کنون در دانشگاه تهران اوستاشناسي بمعني صحيح خود مورد بحث و تحقيق فرارنگرفته و بجای آن صحبت از مرزا پرستي و مسائل ديني آنهم بر خلاف حقيقت و واقع بميان آمده و حال اينکه منظور از اوستاشناسي خارج از بحث در اين قبيل مسائل است و آقای سعيد نفيسي نيز در اين زمينه با شتابه افتاده و در مقاله خود مينويسد (آقای پور داود رنج برده و مردم کشور خود را با اوستاشناسي آشنا ساخته است) و همچنين يك نويسنده ديگر که از ذکر نام ايشان خودداری ميکنم زيرا در مقاله خود نسبت بکتاب نگارنده توجه نداشته است در شماره يك سال پنجم مجله راهنمای کتاب صفحه ۷۵ چاپ فروردين ۱۳۴۱ چنين مينويسد (دوست عزيزم آقای ابراهيم پورداود هيچگاه

روزی و بلکه ساعتی از فکر زردشت و کیش قدیمی ایرانیان منصرف نبوده است و تمام جوانی و قوت و عمر خود را در راه معرفی این پیامبر ایرانی و آثار مربوطه به او مصروف داشته است) و هر دو آقایان مزبور با اشتباه رفته اند و اگر مطالب نگارنده را در تاریخ اجتماعی ایران باستان ملاحظه مینمودند و یا لااقل یکی از ترجمه های اوستا بیک زبان اروپائی را مطالعه میکردند معتقد میشدند که آقای پورداودنه تنها مردم کشور خود را به اوستاشناسی آشنا ننموده بلکه اوستای دست خورده و غیر واقعی را بجای اوستای زردشت معرفی کرده است.

اوستاشناسی در دانشگاه های بزرگ جهان در ردیف وداشناسی و یامصرشناسی یک رشته مهم از باستانشناسی است و هدف و مقصود از آن تحقیق از جزوات اوستا و روشن کردن مطالب آن بر طبق حقیقت و واقع میباشد. اوستاشناسان غربی در این رشته بهیچوجه توجه ندارند که یکعده روحانیان انگشت شمار پارسی هند نسبت بعقاید و افکار زردشت چگونه قضاوت مینمایند و یا در باطن امر چه اندیشه در دل دارند. تردید نیست که این روحانیان پس از ظهور اسلام و مسیحیت ناچار بودند دین خود را بر ننگ وحدت و توحید رنگین سازند و الا متروک میشد و مثال آن کتاب فروغ مزدیسنی بقلم کیخسرو شاه رخ کرمانی است که در سال ۱۹۰۹ میلادی در تهران بچاپ رسیده و در این کتاب زردشت را در ردیف موسی و عیسی و محمد قرار داده است. این قبیل اصلاحات در دین زردشت دلیل نخواهد بود که متن اوستا را تغییر دهند و هر یک از خدایان زردشت را در اوستا هر کجا بلفظ ایزد و یزدان و بغ خوانده شده به واژه فرشته تبدیل کنند.

مقصود این است که برای نویسنده مقاله اخیر که در بالا نقل کردیم اشتباه بزرگی رخ داده و تصور کرده که منظور از اوستاشناسی ترویج کیش قدیم ایرانی و یا معرفی زردشت از لحاظ دینی است. تردید نیست در دین زردشت دستورهای اخلاقی عالی و ارزنده بیان شده و مهمترین از همه صحبت از پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک و یا مبارزه هر مزد خدای نیکی با اهریمن خالق پلیدی است و این دستورها در دنیای

قدیم تازه گی داشته و اثرات نیکو از آنها در کیش ایرانیان باستان بر جای مانده و هر کدام شایان اهمیت و جالب دقت میباشد اما واضح است که همه این اصول و دستورها در اجتماعات انسانی پس از ظهور اسلام و مسیحیت تحت الشعاع قرار گرفته و بجای آنها از احکام عدالت و تقوی و ورع و تعاون و هم بستگی اجتماعی صحبت شده است و در عصر حاضر بجای اینکه پندار و گفتار و کردار اشخاص را در نظر بگیرند و با یکدیگر مقایسه نمایند وضعیت عدالت را که يك حالت اجتماعی است مورد بحث قرار میدهند و شخص عادل کسی است که هم ضمیر و درون وی پاک و پاکیزه و صاحب ورع و تقوی باشد و هم در روابط باهم نوع خود حقوق دیگران را رعایت کند و از هر گونه تجاوز و تعدی و اضرار و عدوان خود داری نماید و با این ترتیب واضح است که اگر دستور پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک سه دستور عالی است احکام عدالت و ورع و تقوی عالی تر میباشد و از این موضوعات در دین مسیحیت و یا اسلام افزون تر از ادیان دیگر بحث شده است. در جزوات اوستا حتی يك کلمه از عدالت صحبت نشده و لفظ داد در ایران قدیم بمعنی قانون است و بجای عدالت گرچه از پارسائی و ضمیر نیک و کردار و گفتار نیک تمجید شده و در این صفات همه جا فرد واحد و شخص واحد را در نظر گرفته اند و با فرد دیگر سنجیده اند اما در عدالت و احکام عدالت صفات مربوط بر روابط جمعی و حالات اجتماعی مورد نظر قرار گرفته است و در این امر دیگر لزوم ندارد که از يك جنگ موهوم هر مزد با اهریمن بحث شود بلکه حالت عدالت و یا صفات تقوی و ورع و پرهیز کاری معلوم و مشخص است و احتیاج نیست که در بحث از این دستورها يك عالم مینوی پراز جن و پری و دیو اختراع نمایند و این عالم را يك حقیقت دینی فرض کنند و با فروهران و ارواح پارسایان و خدایان بشمار بجنگ و ستیز پردازند و یا دیو آپوش در خشکسالی با تیشتر خدای باران بمبارزه خیزد و مردم را بخرافات و موهومات معتقد سازد.

تردید نیست که هر ایرانی بسنن باستانی خود و آنچه از گذشته به وی رسیده بنظر احترام مینگردد و همه را نیز عزیز و گرامی میدارد اما نه اینکه کیش باطل

شده را با ترقیات انسانی در عصر حاضر متناسب پندارد و در تمجید از آن بکوشد و یا عقل و قلم خود را بدست احساسات و تعصبات دروغین بسپارد و مثال این تعصب در دیباچه ترجمه سخن رانی آقای هانری کوربن فرانسوی تحت عنوان (محرکهای زردشتی در فلسفه اشراق) است که بقلم ابراهیم پورداود در سال ۱۳۲۵ در تهران انتشار یافته و آقای پورداود در این دیباچه راجع بحکمت اشراق مینویسد که (سهروردی پایه حکمت خود را بروی فلسفه ایران باستان بنا نهاد و اصول فلسفه خود را بی پروا به زبان آورد و پای ازدائره تعالیم قرآن فراتر گذارد) و حال اینکه سهروردی بشرحی که در محل خود توضیح دادیم گرچه در حکمة الاشراق افکار موهوم را بمیان کشیده اما همه جا کوشیده است از آیات قرآنی تبعیت و پیروی کند و بهیچوجه در صدد بر نیامده است پای از تعالیم قرآن فراتر نهد و این عبارت بمنزله تهمت است که وی بشیخ اشراق وارد کرده است. پورداود در این دیباچه سفسطه و مهمل گوئی را بدرجه اعلا رسانیده و گفته وی در این خصوص نه تنها خلاف واقع و حقیقت است بلکه بایستی توجه پیدا کرده باشد که ایرانیان امروز همه پیرو دین محمدی هستند و همه نیز به این دین مفتخر میباشند و هیچ کتابی را فراتر از قرآن مجید و هیچ تعلیمی را بالاتر از تعالیم قرآن نمیدانند و وی وظیفه داشته است که لااقل حفظ ظاهر نموده باشد و از تکلم بچنین کلام خودداری کند.

بنا بر این آقای سعید نفیسی بایستی انصاف دهد که در مطالب نگارنده موضوعات اساسی تر بمیان آمده و این موضوعات را نمیتواند کوچکتتر جلوه دهد و به اختلاف در ترجمه تعبیر نماید و یقین داشته باشد که میان خوانندگان گرامی از اهل فضل و هنر فراوان است و در گفته های هر دو طرف دقیق خواهند شد و حتی کسانی را سراغ دارم که خارج از دانشگاه تهران در اوستا شناسی علاقه مخصوص و اطلاعات عمیق دارند و ترجمه های متعدد از جزوات اوستادانان غربی را در کتابخانه شخصی خود جمع آوری کرده اند و از مراجعه بمسئندات و مدارك نگارنده خودداری نخواهند نمود. آقای پورداود در دیباچه هر کدام از ترجمه های خود تصویرهای نقاشی شده

زردشت بسن و سالهای مختلفه وی را نقل کرده و عبارات مخصوص در زیر هر يك نوشته است و حال اینکه تا کنون از زردشت هیچگونه تصویر و عکس و لو سنجی بدست نیامده و تمام این تصویرها مانند ترجمه های فارسی مزبور خیالی و غیر واقعی است و منظور این بود که مطالب ترجمه را در نظر خواننده رسوخ دهند.

آقای سعید نفیسی در مقاله خود از بی اعتباری ترجمه های دارمستر و دوهارلز یاد آور شده است. پاسخ از این موضوع را در محل خود نقل کردم و تکرار را بی لزوم میدانم و فقط محض توضیح اضافه میکنم که استناد نگارنده بترجمه این دو دانشمند نه تنها از این لحاظ است که در ترجمه آنان نسبت بترجمه اوستاشناسان دیگر غربی اختلافی نیست بلکه این دو دانشمند در کتابهای خودشان بترجمه تحت اللفظی اهمیت بیشتر داده اند باین ترتیب که فرضاً دوهارلز برای اینکه معلوم شود زردشت در اوستا کدام يك از خدایان خود را بلفظ ایزد ویزدان ویزت ویا کدام را بوژه بغ خوانده این الفاظ را عیناً نقل کرده و در حاشیه توضیح داده که مقصود از آنها خداوند میباشد اما دارمستر معکوس آن رفتار نموده باین معنی که در ترجمه ها لفظ خدا و Dieu نقل کرده و در حاشیه توضیح داده که در متن اوستا ایزد ویزت ویا بغ آمده است.

آقای سعید نفیسی بایستی توجه داشته باشد که انتقادات نگارنده از ترجمه های فارسی پورداد صرف نظر از جنبه علمی آنها بیشتر جنبه اخلاقی دارد و نگارنده بدلیل و برهان بشبوت رسانده ام که آقای پورداد در ترجمه های خود يك عمل مذموم و ناشایست انجام داده است. در برابر چنین انتقادات نقی و انکار بنهایی کافی نخواهد بود بلکه در پاسخ از آنها اگر جواب قانع کننده باشد باید بتفصیل بیان کنند و جواب نیز مستند باشد.

واقعاً جای تأسف است که يك عده دانشمندان علم دوست و انسان پرست اروپائی برای بدست آوردن جزوات اوستا و ترجمه آنها از پهلوی یا سانسکریت مدت دو بیست سال رنج کشیده و کوشش کرده اند و در توسعه زبان و ادبیات فارسی و شناساندن ایران باستان خدمات شایانی انجام داده اند اما ایرانی در عصر حاضر تحت تأثیر

تبلیغات ناجوانمردانه و ناروای یکعده روحانیان متعصب پاریسی نتوانسته است از نتایج تحقیقات گرانمای آنان بهره‌مند شود و استفاده کند.

این بود پاسخ انتقادات اولیه آقای سعید نفیسی اما وی اخیراً در شماره ۲ سال پنجم مجله راهنمای کتاب چاپ اردیبهشت ماه ۱۳۴۱ صفحه ۲۱۹ تحت عنوان (پاسخ به دکتر موسی جوان) در صدد برآمده مطالب مقاله قبلی خود را جمع بتعریف تاریخ اجتماعی و آمیختن این تعریف را با مبحث جامعه شناسی تصحیح نماید بی آنکه با شبهه خود اعتراف کرده باشد ناچار موضوعاتی را بمیان کشیده که بیان آنها دور از اسلوب علمی است و باید باختصار جواب دهم و قسمتی از مقاله مزبور بشرح زیر است.

«در صحایف ۱۱۳۰ و ۱۱۳۱ و شماره ۱۲ و ۱۱ مجله سه ستون و نیم از آقای دکتر موسی جوان مؤلف تاریخ اجتماعی ایران باستان در پی آنچه درباره این کتاب نوشته بودم چاپ شده است. بگمانم نیازی بدین گفته نداشته باشم که هرگز حتی در تک و تاز جوانی هم نه بدگوی کسی و نه بدخواه کتابی بوده‌ام و همان عقیده بیهقی مورخ معروف را دارم که (هیچ نبشته نیست که بیک بار خواندن نیرزد). بهمینجهت سالها است که ازین هوا جس که مؤلف محترم شاید در نوشته من پنداشته‌اند رستم‌ام و جز در پی حق و حقیقت گام برنمیدارم. اگر درباره این کتاب صمیمانه و دوستانه خرده‌ای گرفته‌ام برای این است که ما در دانشگاه تهران دوره دکتری مؤسسه علوم اجتماعی داریم و بحث درباره تاریخ ایران را بعهده گرفته‌ام اگر کتابی بدین عنوان در ایران انتشار یابد که شامل تاریخ اجتماعی نیست جوانانی را که با ماسرو کاردارند گمراه میکند و ناچار دیه بر عاقله خواهد بود و اگر جوانی مطالب این کتاب را در امتحان تاریخ اجتماعی بر روی کاغذ بیاورد در امتحان مردود خواهد شد. برای احتراز ازین زیان بود که من در باره این کتاب بحث کردم. دریغ است که آنچه آقای دکتر جوان درین ماجری نوشته‌اند مرا وادار میکند بار دیگر در این زمینه چند سطر بنویسم.

«نخست آنکه آگاهان گواهی میدهند که نخستین کسی که نام آنکتی

دوپرون (و نه آنکتیل که لام آخر خوانده نمیشود) نخستین مترجم اوستا را بزبان فرانسه در ایران برده است من بوده‌ام و سالیان دراز است که از آثار وی با خبرم اما آنجا که نوشته‌اند که من موضوع جامعه شناسی را با موضوع تاریخ اجتماعی یکسان تصور نموده‌ام خاطرشان را متوجه میکنم که تاریخ اجتماعی همان تاریخ از نظر جامعه شناسی است یعنی بحث جامعه شناسی در دوران گذشته است چنانکه تاریخ طب بحث در طب در دوران گذشته است و تاریخ ریاضی بحث در ریاضی در دوره‌های پیشین است.

«خوشبختانه موضوع سوسیولوژی بمعنی علم الاجتماع و یا جامعه شناسی را چنانکه من بیان کرده‌ام پذیرفته‌اند و بر آن افزوده‌اند که (موضوع تاریخ اجتماعی يك ملت عبارت از مسائل و حوادث تاریخی از لحاظ اجتماعی است باین معنی که مسائل و اتفاقات تاریخی وقتی با عقاید و افکار و منافع مشترک و جمعی مردم مربوط باشد در تاریخ اجتماعی ذکر میشود). متأسفانه در تاریخ اجتماعی مسائل و حوادث و اتفاقات در کار نیست بلکه علل و اسباب و جهات بروز و ظهور مسائل و حوادث و اتفاقات بمیان می‌آید زیر امسائل و حوادث و اتفاقات زاده علل و اسباب و جهات است. جوامع بشری علل و اسباب و جهات را فراهم میکند و حوادث و اتفاقات بدینگونه رخ میدهد. بهمینجهت در تاریخ اجتماعی علل و اسبابی که باعث بروز جنگها و لشگر کشیها و ظهور و انقراض دولتها میشود مورد بحث است و بروز جنگها و تشکیل دولتها تنها تا جائی که در زندگی اجتماعی مردم مؤثر است بمیان می‌آید.

«چیزی که در نوشته آقای دکتر جوان جلب توجه و تعجب مرا کرد این جمله بود که (سوسیولوژیسم در اصطلاح اروپائی با سوسیولوژی تفاوت فاحش ندارد). ندانستم که این کلمه سوسیولوژیسم درین جا چه میکند و با بحث ما چه کار دارد. لغت نویسان تعریفی که از سوسیولوژی کرده‌اند اینست (علم آثار اجتماعی) و سوسیولوژیسم را چنین معنی کرده‌اند (نظر گروهی از جامعه شناسان که جامعه شناسی را علمی میدانند که از روانشناسی تجزیه ناپذیر است و آن را برای بیان کلی مقیاس

اجتماعی لازم و کافی میدانند).

این بود قسمتی از مقاله اخیر آقای سعید نفیسی و وی در این مقاله مینویسد (لفظ آنکتی نام دانشمند فرانسوی باید بی لام نوشته شود نه بالام). این ایرادی اساس است زیرا حرف لام در این واژه بهر دو لهجه فرانسه و فارسی ولو بطور خفیف خوانده میشود و علت ندارد در تبدیل آن بفارسی حذف شود چه رسد باینکه هر کدام از محققان ایرانی از آن جمله دانشمند محترم آقای علی یاشا صالح در ترجمه جلد اول تاریخ ادبی ایران اثر ادوارد براون وقتی از آنکتیل Anquetil یاد کرده اند بالام نوشته اند .

آقای سعید نفیسی در این مقاله مینویسد که تدریس از تاریخ اجتماعی ایران در دانشگاه به وی واگذار شده و مطالعه کتاب تاریخ اجتماعی ایران باستان ممکن است دانشجویان را گمراه کند و از این جهت اعلام داشته است که (اگر جوانی در امتحان تاریخ اجتماعی از مطالب این کتاب بر روی کاغذ آورد در امتحان مردود خواهد شد). واقعاً چشم ما بدانشگاه تهران روشن باشد که استاد آن به خود اجازه داده است دانشجویان را در مطالعه و استفاده از کتاب ممنوع دارد. آقای سعید نفیسی در این اقدام نه تنها با قانون اساسی ایران و با اصل آزادی افکار و عقاید که حق مسلم هر ایرانی است مخالفت نموده بلکه از حدود خود نیز تجاوز کرده و عمل يك مقام صلاحیتدار قانونی را که در موارد خاصه بسختی میتواند انجام دهد و بسهولت انجام داده است و مطالعه کتاب نگارنده را برای دانشجویان ممنوع داشته است. اگر يك معلم یا استاد بتواند چنین عمل ناروا انجام دهد باید فاتحه هر چه فرهنگ و فرهنگی است در کشور ما خوانده شود. در این صورت است که عده معدود از استادان دانشگاه خواهند توانست از انتشار هر گونه کتاب و نشریه جلوگیری نمایند و دانشجویان را از مطالعه کتاب ممنوع دارند و حال اینکه دانشجو باید در مراجعه بکتابهای مشابه با برنامه تحصیلی خود تشویق شود. این اقدام آقای سعید نفیسی علاوه از مخالفت با قانون اساسی ممکن است زیان و ضرری را برای ناشر یا نگارنده کتاب فراهم کند و مسئولیت وی را سنگینتر نماید.

آقای سعید نفیسی در این مقاله مینویسد که مطالعه کتاب تاریخ اجتماعی ایران باستان ممکن است دانشجویان را گمراه کند ولی معلوم ننموده که کدام مطلب از مطالب این کتاب را گمراه کننده پنداشته است. بایست توضیح دهد تا خواننده گرامی بتواند بخوبی قضاوت کند. در این توضیح ممکن است همان موضوعاتی را که در دفاع از آقای پور داود راجع بانتقاد نگارنده از ترجمه های فارسی وی در مقاله قبلی یادآور شده تکرار کند و یقیناً موضوع دیگری نخواهد بود و حال اینکه نگارنده در این انتقاد خدمت شایانی نسبت بفرهنگ و ادبیات ایران و ایرانی انجام داده ام و بدلیل وبرهان بثبوت رسانده ام که آقای پور داود در ترجمه های فارسی خود بایکده روحانیان پارسی انجمن زرتشتیان بمبی تبانی کرده و اوستای دست خورده را بجای اوستای زردشت در ایران رواج داده و بر اثر آن از تحقیقات اوستاشناسی بمعنی واقعی خود در دانشگاه تهران جلوگیری نموده و این موضوعی است که مورد توجه همه اهل فضل و علم و ادب در کشور ما قرار خواهد گرفت.

از خواننده گرامی تمنی دارم فهرست مطالب کتاب مرا مطالعه نماید. در این کتاب یکصد و پنجاه صفحه راجع بمهاجرت اقوام ایرانی در عهد باستان بفلات ایران و زرد و خورد آنان با توراتیان زرد پوست بومی و یا با بابلیان و آشوریان است و در این قسمت بسیاری از مطالب نا گفته تاریخ ایران باستان را روشن داشته ام همه نیز مستند بکتابهای زیر خاکی از شهرهای قدیم بین النهرین و یا اکتشافات باستانشناسی بوسیله دانشمندان شوروی از قلمرو سلطنت پادشاهان کیانی است و یکصد و سی صفحه در شرح حوادث سلطنت پادشاهان هخامنشی تا حمله اسکندر مقدونی میباشد و بقیه کتاب راجع بحقیقت دین زردشت و آیین و مذهب ایرانیان باستان و ملل و اقوام تابعه و اساس و منشاء خط ایرانی در دوره های مختلفه از عهد قدیم و امثال آنها است و در این مطالب توانسته ام بسیاری از مجملات و مبهمات تاریخ ایران باستان بالخصوص راجع به زمان کیانیان را روشن نمایم و از این راه فصل جدیدی برای مطالعه دانشجویان و یامحققان ارجمند ایرانی باز نمایم، با این ترتیب معلوم نیست چگونه

مطالب این کتاب را برای دانشجو گمراه کننده پنداشته است .

آقای سعید نفیسی در قسمت دیگر مقاله خواسته است اشتباه قبلی خود را جمع بتعریف تاریخ اجتماعی را تصحیح نماید و ضمناً ارتباط آن را با موضوع جامعه شناسی بثبوت رساند و در این زمینه نه تنها بمقصود نرسیده بلکه بقدری ضد و نقیض گفته که بی اساسی آنها ازمختصر دقت روشن میشود . وی در مقاله قبلی توضیح داده بود که در تاریخ اجتماعی باید ضمناً از طبقات اجتماعی و از حدود و حقوق و روابط طبقات بایکدیگر و با هیئت حاکمه بحث شود و من در مجله راهنمای کتاب جواب دادم که بحث از این موضوعات راجع بجامعه شناسی و سوسیولوژی است و موضوع تاریخ اجتماعی ساده تر است و در این تاریخ باید از حوادث تاریخی در ارتباط با زندگی مردم و جماعت تحقیق بعمل آید اما آقای سعید نفیسی در مقاله بعدی خود چنین مینویسد (تاریخ اجتماعی همان تاریخ از نظر جامعه شناسی است یعنی بحث جامعه شناسی در دوران گذشته است) و وی در این عبارت گرچه با اضافه کردن لفظ تاریخ خواسته است اشتباه قبلی خود را تصحیح نماید و به آنچه گفته بود جنبه تاریخی دهد اما در اساس مطلب با اشتباه دیگری افتاده باین ترتیب که موضوع تاریخ اجتماعی را با جامعه شناسی مربوط ساخته و بحث از جامعه شناسی در دوران گذشته را شامل تاریخ اجتماعی دانسته است و حال اینکه چنین عقیده بقدری سست و بیمعنی است که از تفصیل بی نیاز است و از مختصر مطالعه واضح میشود که تاریخ اجتماعی اساساً جدا و منفک از سوسیولوژی و جامعه شناسی است و این دو بایکدیگر بی ارتباط هستند . تاریخ اجتماعی همان تاریخ عمومی از لحاظ زندگی مردم و جماعت و عقاید و علاقات مشترک که آنان در دورانهای مختلفه تاریخی است اما سوسیولوژی یا جامعه شناسی يك علم تازه و جدیدی است که در نیمه سده نوزدهم میلادی بوسیله اگوست کنت دانشمند شهیر فرانسه تأسیس یافته و سپس بوسیله موریس هوریو فرانسوی و هربرت اسپنسر انگلیسی و دانشمندان دیگر توسعه یافته و بالاخره بوسیله امیل دورکیم و لئون دو گی دو دانشمند فرانسوی با بعضی از مطالب علم حقوق آمیخته شده و این

علم را در جرگه علوم اجتماعی وارد ساخته‌اند. جامعه‌شناسی در اصطلاح فرانسه گاهی بلفظ سوسیولوژی و گاهی بعبارت *La Science Sociale* خوانده میشود و در این علم بهیچوجه صحبت از تاریخ اجتماعی در کار نیست و بشرحی که موریس هوریو در کتاب خود نقل نموده در جامعه‌شناسی از سه موضوع بحث و تحقیق میشود. یکی - جماعت و قوانین طبیعی در این جماعت که افراد را بیک واحد تام و تمام سیاسی و اجتماعی مبدل میسازد. دوم - مسائل فردیت در جماعت. سوم - توافق و سازش فرد با جماعت و این سه موضوع جمعاً بعنوان ماده اجتماعی یا *La matière Sociale* از عناصر تشکیل‌دهنده جامعه‌شناسی است و بهمینجهت است که جامعه‌شناسی را بعضی از دانشمندان عبارت از بحث و تحقیق در پدیده‌های اجتماعی تعریف نموده‌اند.

بنابر این در جامعه‌شناسی از قواعد اجتماعی و قوانین طبیعی که در پایه روابط افراد بایکدیگر و با هیئت اجتماعی قرار گرفته بحث مینمایند و از این قوانین در درجه اول موضوع تقسیم کار اجتماعی و سپس قاعده تعاون و هم بستگی اجتماعی است که بعبارت سولیداریته *Solidarité* معروف شده‌است.

مقصود اینست که جامعه‌شناسی يك علم مستقل است و از تاریخ اجتماعی جدا میباشد اما آقای سعید نفیسی در تعریف سوسیولوژی چنین مینویسد (لغت نویسان تعریفی که از سوسیولوژی کرده‌اند اینست «علم آثار اجتماعی») و حال اینکه در هیچ کدام از لغتنامه‌ها چنین تعریف بمیان نیامده است و علم به آثار اجتماعی يك علم مخصوص نیست و چنین علم بجامعه‌شناسی اختصاص ندارد بلکه اکثر حوادث و اتفاقات فیزیکی و طبیعی نیز دارای اثرات اجتماعی است و هیچکدام در جامعه‌شناسی مورد بحث قرار نمیگیرند. این تعریف را من وقتی در مقاله من بور خواندم تعجب نمودم زیرا یقین داشتم که محال است از سوسیولوژی چنین تعریف شده باشد و نام لغتنامه را هم ذکر نکرده بودند ناچار بتحقیق پرداختم و معلوم شد از لغتنامه لاروس اونیورسل نقل نموده ولی در ترجمه عبارت با اشتباه رفته‌است و تعریف سوسیولوژی در

این لغتنامه بشرح زیر است :

La sociologie est la science des phénomènes sociaux

این تعریف بشرحی که نقل کردیم صحیح است ومعنی آن عبارت از علم به پدیده های اجتماعی است اما آقای سعید نفیسی لفظ فنومن بمعنی پدیده را به واژه اثر و (آثار) ترجمه نموده است .

اشتباه مهمتر آقای سعید نفیسی در ترجمه عبارت فرانسه راجع بتعریف لفظ سوسیولوژیسم میباشد وچنین مینویسد (لغت نویسان سوسیولوژیسم را چنین معنی کرده اند « نظر گروهی از جامعه شناسان که جامعه شناسی را علمی میدانند که از روانشناسی تجزیه ناپذیر است و آن را برای بیان کلی مقیاس اجتماعی لازم و کافی میدانند ») . در اینخصوص نیز بلغتنامه مزبور مراجعه کردم معلوم شد تعریف از سوسیولوژیسم را از این لغتنامه نقل کرده است و عبارت آن بشرح زیر است :

Sociologisme est le point de vue de ceux d'entre les sociologues qui faisant de la sociologie une science tout a fait irréductible à la psychologie, la considèrent comme nécessaire et suffisante à l'explication totale de la réalité sociale .

از خواننده گرامی تمنی دارم عبارت فرانسه را با ترجمه فارسی آقای سعید نفیسی که در بالا از مقاله ایشان نقل نمودیم بسنجد و تطبیق نماید خواهد دید که هم در فهم معنی عبارت با اشتباه رفته ومطلب را وارنه ترجمه نموده وهم سه واژه را بشرح زیر بغلط ترجمه کرده است .

اولا - عبارت **La réalité sociale** بمعنی حقیقت اجتماعی است اما وی به (مقیاس اجتماعی) ترجمه کرده است :

دوم - لفظ **Totale** بمعنی تام و تمام و یا کامل میباشد اما وی بلفظ (کلی) ترجمه نموده است .

سوم - معنی عبارت **Irréductible à la psychologie** را نفهمیده

ناچار شده حرف ه را در این عبارت بلفظ (از) ترجمه کند.

این بود سه اشتباه در ترجمه سه سطر عبارت فرانسه و ترجمه صحیح آن بشرح زیر است .

(سوسیولوژیسم عبارت از نظر گروهی جامعه شناسان است که جامعه شناسی را علمی میدانند که به روانشناسی قابل تجزیه نیست و برای توضیح کامل از حقیقت اجتماعی لازم و کافی میباشد) .

منظور لغتنامه مزبور این است که سوسیولوژیسم عبارت از يك مكتب علمی است که جامعه شناسی را از روانشناسی جدا ساخته و استقلال کامل به آن بخشیده باین معنی که در جامعه شناسی باید از جماعت و از روابط وهم بستگی افراد باهمدیگر و با جماعت و از قوانین طبیعی در این جماعت بحث شود و از تحقیق در روانشناسی افراد بی نیاز است . آقای سعید نفیسی باین مطلب توجه نکرده و بر اثر آن جامعه شناسی را در تعریف سوسیولوژیسم از روانشناسی تجزیه ناپذیر پنداشته و عبارت را بغلط ترجمه کرده است .

در توضیحات بالا عبارت لغتنامه استنادی آقای سعید نفیسی و ترجمه وی را از این عبارت و همچنین ترجمه صحیح عبارت را نقل نمودیم و خواننده گرامی میتواند مستقیماً بلغتنامه نیز مراجعه نماید و توضیحاتی را که در آن از لفظ سوسیولوژی بیان شده است ملاحظه و تحقیقت مطلب را درك کند .

اما چه شده است که آقای سعید نفیسی با اینهمه اشتباهات در مؤسسه علوم اجتماعی دانشگاه بسمت استادی گماشته شده توضیح از آن بی لزوم است . تردید نیست که وی در رشته تاریخ عمومی و ادبیات ایران صاحب معلومات است اما در دو مقاله مزبور از حدود تخصص و اطلاعات خود خارج گشته و گرفتار اینهمه اشتباه شده است . در پاسخ از انتقادات نگارنده نسبت بترجمه های فارسی پور داود اشخاص دیگری نیز در مقام دفاع از وی برآمده اند از آنجمله مقاله مفصل در ده صفحه است که بقلم یکی از شاگردان او در مجله راهنمای کتاب شماره ۱۲ و ۱۱ سال چهارم

چاپ نهم اسفند ۱۳۴۰ صفحه ۱۰۵۲ انتشار یافته است و چون برگشت این مقاله بموضوعاتی است که درپیش جواب دادیم بتوضیح بیشتر نیاز نداریم وسخن را کوتاه میکنیم ومطلب را راجع برابطه حکمة الاشراق بادین زردشت دنبال مینمائیم .

ظلمت در حکمة الاشراق وتفاوت آن از دین زردشت

ظلمت در حکمة الاشراق يك امر عدمی است و آنچه غیر از نور و روشنی است اگر از داشتن محل ومكان مستغنی باشد بنام جوهر غاسق نامیده میشود و اما جسم عبارت از برزخ است زیرا از یکطرف میتواند به آن اشاره حسی نمود و از طرف دیگر وقتی نور و روشنی از وی زایل شود مظلوم و تاریک میگردد و اساساً برزخ وقتی است که میان نور و ظلمت حائل و مانع باشد . هر کجا روشنی است تاریکی و ظلمت از میان میرود و فلك الافلاك نخستین پدیده نورالانوار میباشد و این فلك و هریک از افلاك دیگر بمنزله سایه و ظلمی است که از درخشیدن نورالانوار حاصل آمده اند . (۱)

بنابر این ظلمت و تاریکی در حکمة الاشراق در مقابل نورالانوار فاقد هر گونه هستی است اما در دین زردشت عبارت از يك ذات مستقلی است که از خود پدید آمده و در خلقت و آفرینش از اهور مزدا و دیگر خدایان زردشت بی نیاز میباشد و بنام اهریمن نامیده شده است و وی رقیب سرسخت این خدایان بشمار میرود و این حقیقت یکی از مواردی است که دین زردشت را از حکمة الاشراق جدا میسازد و بحث از این موضوع را آقای پورداود در ترجمه فارسی جزوات اوستا مسکوت گذارده و از خود آفریده بودن تاریکی صحبت بمیان نیاورده و اگر مورد بحث قرار میداد ناچار میشد تصدیق نماید که تاریکی و ظلمت در اوستا يك ذات خود آفریده مستقل میباشد و چنین تصدیق باموحد بودن زردشت و وحدانیت هر مزد منافات داشته است و از این موضوع در تاریخ اجتماعی ایران باستان بتفصیل صحبت داشته ایم و قسمتی از آن را برای اطلاع خواننده گرامی از صفحه ۴۳۳ کتاب در زیر نقل مینمائیم .

«روشنی بی پایان در اصطلاح اوستا يك ذات سرمدی خود آفریده و بی نیاز از

خالق و آفریدگار است و در فضا یا مکان بیکرانه و بی حد و حدود بالاتر از خورشید و ستارگان واقع شده و بعقل و خرد و تدبیر آراسته و بنام اهورمزدا یا هرمزد موسوم است اما در این عالم هر چیز يك جنبه مخالف و ضدی دارد چنانچه ضد هستی عبارت از نیستی و ضد روشنی عبارت از تاریکی است اما تاریکی را در دین زردشت نمیتوان بعدم و نیستی تعبیر کرد و بلکه يك ذات متعین و فعال است و بنام اهریمن یا انهره مینو بمعنی خرد خبیث نامیده شده و جنبه خلاقیت دارد و میتواند دیوان و غفریتان نامرئی و یاموجودات زشت و پلید و زیانبخش بیافریند و مرگ و بیماری و آفت پدید آورد.

« در اوستا همچنانکه اهورمزدا يك خداوند نیکو کار و آفریننده خدایان و مخلوقات سودمند و مفید در جهان مادی است و در چهره روشنی بی پایان نمایان شده اهریمن بر ضد وی يك خالق بدکار و آفریننده دیوهای نامرئی و موجودات زیانکار است و در سیمای تاریکی ظاهر میشود . اولی صاحب عقل و تدبیر سرشار و خرد نیک است و از آینده و مستقبل باخبر و آگاه میباشد اما دومی دارای اندیشه خبیث و زشت است و در پیش گوئی و یا پیش بینی از حوادث و اتفاقات جهان عاجز و ناتوان میباشد و فقط زمان حال و حاضر را می بیند و در صدد است هر کجا اندیشه پاك و آفریده مفید و نیکو باشد بر ضد آن قیام کند و به پیکار پردازد .

« در فصل اول و نندیدار اوستا نقل شده که خداوند بزرگ زردشت وقتی برای سکونت اقوام ایرانی شهرها و کشورها آفرید اهریمن بر ضد وی قیام نمود و در هر کدام يك مخلوق زشت و بد کار پدید آورد . آریاویچ مسکن این اقوام بسیار با زهت بود و در آنجا نه مرگ ، نه بیماری ، نه دروغ هیچکدام وجود نداشت . اهریمن بر ضد آن قیام کرد سرمای سخت و مار بزرگ آفرید . وقتی سرزمین سغد خلق شد آفت ملخ در آن پدید آمد . همچنین در آفرینش مرو ، بلخ ، ری ، پارت ، گرگان و دیگر کشورهای ایرانی نشین در هر کدام يك مخلوق دیو آفریده پدید آمد و زحمت ایرانیان را فراهم نمود .

« بنا بر این در اوستا و بالخصوص در گاتها تصریح شده که قبل از خلقت و آفرینش

جهان دواندیشه و خرد اصل و اصل مخالف یکدیگر وجود داشته است . یکی خرد نیک و پاک موسوم باسپنتامینو و دیگری خرد خبیث و ناپاک موسوم بانهره مینو .

اولی در ذات اهورمزدا و درچهره روشنی بی پایان اما دومی بنام اهریمن درسمای تاریکی بی پایان جلوه گر شده اند . ازاین جهت است که اهریمن در دین زردشت از تاریکی پدید آمده و در تاریکی بسر میبرد و بصفت انهره مینو یا انقره مینو بمعنی خرد خبیث و تیره دل متصف میباشد . این اهریمن نه تنها در دنیای خاکی بدکاران و شریران را یاری میکند و آنان را برای پیروی از دیو دروغ و خشم وادارمینماید بلکه ارواح گناهکار و پلید را نیز در آخرت بدوزخ راهنمائی مینماید . در وندیداد فصل ۱۹ فقره ۱۵۰ صفحه ۲۰۳ کتاب دهارلز چنین آمده است (این دیو های بدکار بایکدیگر گفتگو میکنند و با عمیق تاریکیهای بی پایان و بدوزخ مخوف میگریزند) در یسنای ۶۱ فقره ۵ صفحه ۳۸۶ کتاب دهارلز مینویسد (برای برانداختن اهریمن آفریننده موجودات زشت و پلید و آفرینش پرمرگ وی به نیاز و دعا بپردازیم) . در وندیداد فصل ۱۹ فقره ۴۶ صفحه ۳۷۵ جلد دوم کتاب دارمستتر چنین مینویسد (بدکاران و دیوان پست و نابکار فریاد میزنند و میگریزند بجهان تاریکی و بجهان جهنمی) . در یسنای ۴۴ فقره ۴ فقره ۲ صفحه ۳۵۰ کتاب دهارلز مینویسد (من از دو اندیشه و خرد اصل و اصل تو را آگاه میسازم . ازاین دواصل یکی حیات و زندگی بخشد و دیگری خرابی و ویرانی بار آورد . اولی بردومی گفت هر دو ازما نه در اندیشه ، نه در معرفت ، نه در میل و آرزو ، نه در گفتار ، نه در کردار ، نه در قانون و نه در جان و روح باهمدیگر یکسان نیستیم) .

« در یسنای ۳۰ فقره ۵ صفحه ۳۲۱ کتاب دهارلز مینویسد (از دو اندیشه مزبور خرد خبیث گناه و پلیدی را برگزید اما اندیشه و خرد مقدس پاکی و راستی و اشوئی را انتخاب کرد) . در خورشید یشت فقره ۴ صفحه ۴۰۴ جلد دوم کتاب دارمستتر مینویسد (کسی که خورشید زیبای تیز اسب بی مرگ را ستایش کند در برابر تاریکیها ، در برابر دیوها ، در برابر پدیده های زشت و زلز تاریکی ، در برابر

دزدان و بدکاران، در برابر جادو و پیری و در برابر خرابکاران نامرئی ایستادگی و مقاومت مینماید). در یشت ۲۲ هادخت نسک فقره ۳۳ صفحه ۶۵۷ جلد دوم کتاب دارمستتر راجع باحوال روح مرده گناهکار و رفتن وی بسوی دوزخ چنین مینویسد (در نخستین گام که روح مرده بدکار بر میدارد بسوی دژمت یا منطقه اندیشه بد در دوزخ رهسپار میشود، در دومین گام که روح مرده بدکار بر میدارد بسوی دژخت یا منطقه گفتار بد در دوزخ رهسپار میشود، در سومین گام که روح مرده بدکار بر میدارد بسوی دژورشت یا منطقه کردار بد در دوزخ رهسپار میشود، در چهارمین گام که روح مرده بدکار بر میدارد بسوی تاریکیهای بی پایان رهسپار میشود).

«دارمستتر در تفسیر فقره مزبور چنین مینویسد (سه منطقه نامبرده در دوزخ در برابر سه منطقه اندیشه نیک، گفتار نیک، کردار نیک در بهشت قرار گرفته و روح مرده بدکار پس از عبور از سه منطقه دوزخ بتاریکیهای بی پایان که جایگاه دیوان و مسکن اهریمن است میرسد) (۱)

از آنچه نقل نمودیم واضح گردید که اهریمن در اوستا همه جا در هیکل تاریکی جلوه گراست و صاحب خرد و تدبیر میباشد و لواینکه در این خرد از اهور مزدا پائینتر و در برابر وی ناتوان است.

بنابر این نور و ظلمت در حکمة الاشراق از آنچه در دین زردشت آمده تفاوت و اختلاف دارد و مندرجات اوستا بطور مکرر از این اختلاف حکایت مینماید اما ملاصدرا در اسفار چون کتاب زردشت را در دست نداشته در اصل مطلب باشتباه افتاده و معتقد شده که رسوم و آیین حکمای فارس راجع بقواعد نور و ظلمت در حکمت اشراق زنده و احیا شده و چنین مینویسد (شیخ اتباع المشرقیین المحیی رسوم حکماء الفرس فی قواعد النور والظلمة) و حال اینکه نور الانوار در حکمة الاشراق خداوند واحد و یکتا و پدید آورنده زمین و آسمانها و افلاک است اما در دین زردشت خدایان بسیار در اداره امور عالم باروشنی بی پایان و هر مزد همکاری مینمایند و در برابر

وی رقیب زورمندی مانند اهریمن قرار گرفته و منظور از چنین رقیب نیز ظلمت و تاریکی است و این ظلمت يك ذات خود آفریده و خود ساخته و صاحب عقل و تدبیر میباشد و همه وقت باروشنی بی پایان و باخدایان دیگر زردشت در جنگ و پیکار است اما تاریکی و ظلمت در برابر نورالانوار یارای مقاومت ندارد و هر کجا روشنی پدید آید تاریکی و ظلمت از میان میرود و برای اینکه حقیقت مطلب واضح تر باشد مناسب خواهد بود راجع بخلقت و آفرینش در حکمة الاشراق توضیحات دهیم .

خلقت و آفرینش جهان در حکمة الاشراق و تفاوت آن از دین زردشت

خلقت و آفرینش جهان بعقیده سهروردی از طریق اشراق و درخشیدن نورالانوار صورت گرفته است و از این درخشیدن است که نور اقرب در فلک نهم یا فلک الافلاک و سپس انوار قاهره و عقول عشره و افلاک دیگر و زمین خاکی پدید آمده اند و میان نور الانوار با نور اقرب هیچگونه حجاب و مانع وجود ندارد اما هر يك از افلاک هشتگانه بعدی بعلت دوری از مبدأ خود بمنزله سایه و ظلی است که از فلک قبلی پدید آمده اند و از این طریق است که هر کدام از آنها در واقع بتاریکی و ظلمت گرائیده است و این تاریکی ها و سایه ها و ظلال هر يك در مرتبه خود بجسم فلکی موسوم و در اصطلاح شیخ اشراق بنام برزخ نامیده شده اند .

اما آفرینش عالم در دین زردشت بچند طریق صورت گرفته است باین ترتیب که اولاً بعضی از موجودات جهان بی آغاز و بی انجام هستند و از خالق و آفریننده بی نیاز میباشند و این موجودات در اوستا بصفت خود آفریده و خود اتا خوانده شده اند و در محل خود بتفصیل توضیح داده ایم . دوم - از موجودات خود آفریده بالا دوم وجود در درجه اول از اهمیت قرار گرفته اند و هر دو جنبه خالقیت و خلاقیت دارند یکی روشنی بی پایان در هیکل اهور مزدا و دیگری تاریکی بی فرجام در شکل اهریمن است و از این جهت است که دین زردشت جنبه ثنویت و دو خدائی به خود گرفته است . سوم - دو ذات خود آفریده نامبرده یکی هر مزد صاحب عقل و تدبیر و خرد سرشار و فراوان است و از آینده و مستقبل آگاه و با خبر میباشد و مخلوقات وی همه برای

انسانی مفید و سودمند است و دیگری اهریمن دارنده خرد خبیث میباشد و فقط زمان حال و حاضر را می بیند و آفریده های وی همه پست و پلید و زشت میباشند. چهارم - زمین خاکی و هوا و جو و مجاور آن میدان کارزار هر مزد با اهریمن است و هر يك برای فیروزی بدشمن خود موجودات نامرئی و یا مرئی آفریده اند و موجودات نامرئی اگر نیکو باشند بعضی بنام ایزد و بغ بمعنی خداوند و برخی دیگر بلفظ فره وشی نامیده شده اند و اگر زیان بخش و پلید باشند بنامهای دیو و پری و دروچ و موسوم شده اند و آفریده اهریمن میباشند. پنجم - فضا و مکان از خود آفریده های عمده زردشت بشمار درفته است و این فضا نسبت بروشنی بی پایان و یا تاریکی بیکران و مخلوقات این دو بمنزله ظرف است و بقیه موجودات و کائنات عالم مظروف وی میباشند. ششم - بعضی از خود آفریده های زردشت از قبیل وایو خدای باد و هوا دارای دو چهره و دوسیمای میباشند باین معنی که گاهی با هر مزد و گاهی با اهریمن در جنگ و ستیز هستند و از این موضوع در محل خود توضیح خواهیم داد.

بنابر این خلقت و آفرینش جهان دردین زردشت بطریق اشراق و درخشیدن صورت نگرفته است بلکه بعضی از خود آفریده ها و خود ساخته ها از آغاز امر بصفت عقل و خرد متصف شده و از خصیصه خلق و آفریدن و ایجاد و ابداع و لو نسبت بنفس خود برخوردار بوده اند و این خلق و آفرینش در جوف زمان واقع شده باین معنی که در میان مخلوقات جهان فاصله زمانی وجود داشته و این زمان در اوستا بنام زروان نامیده شده و همه جا بصفت خود آفریده توصیف شده است اما بر طبق مندرجات حکمة الاشراق در خلقت عالم فاصله زمانی وجود ندارد و چنین زمان با عنوان اشراق و درخشیدن منافی است و در این کتاب تصریح شده که حالت اشراق از نور الانوار به اشراق روشنی و نور از خورشید شباهت دارد و هر لحظه و زمان که خورشید از درخشیدن باز ایستد پرتووی همه جا از میان میرود و بهمین جهت است که در حکمة الاشراق هر کجا از پیدایش جهان و افلاك و موجودات عالم صحبت شده از استعمال الفاظ خلق و ایجاد خود داری بعمل آمده و بجای آن لفظ شرق و اشراق و یا حصل و حصول

بکار رفته است و این موضوع یکی از موارد اختلاف حکمت اشراق از دین اسلام است. از آیات قرآن مجید استنباط میشود که در خلق و آفرینش عالم فاصله زمانی وجود داشته و در سوره حدید تصریح شده است که (هو الذی خلق السموات والارض فی ستة ایام) و مقصود از لفظ یوم در این آیه غیر از معنی روز به بیست و چهار ساعت میباشد و در سوره حج میفرماید (وان یوما عند ربك کالف سنة مما تعدون) و حرف (ك) در این آیه شریفه بمعنی مثل و مانند است حکایت دارد که منظور از یوم و یاسنه يك زمان بسیار طویل میباشد و این امر در خلقت عالم با عنوان اشراق و درخشیدن نور الانوار منافات دارد و در درخشیدن فاصله زمانی متصور نیست و حتی خلقت و آفرینش در اوستا نیز نسبت بموجودات مرزا آفریده در جوف زمان اتفاق افتاده و به شش گهنبار یا شش دوره منقسم است و از آن در صفحه ۴۶۲ تاریخ اجتماعی ایران باستان بتفصیل صحبت داشته‌ایم و منظور از این توضیحات این است که معلوم شود آفرینش و خلقت جهان بطریق اشراق از نور الانوار نسبت بدین زردشت اختلاف اساسی پیدا کرده است و رابطه حکمة الاشراق بادین مزبور فقط در نور الانوار است که سهروردی از روشنی بی پایان اوستا اقتباس نموده و این روشنی را بنام نور الانوار خوانده و وی را بمقام وحدت و توحید رسانیده است و از اینجهت تردید نیست که عقیده آقای پورداود در دیباچه ترجمه سخنرانی آقای هانری کوربن راجع باینکه مینویسد (افکار شیخ اشراق بر روی آیین ایران باستان بنا شده است) از هر حیث بی اساس و بیمعنی است.

اما راجع بلفظ اشراق در نام کتاب سهروردی عقایدی است که باید باختصار توضیح دهیم از آن جمله شمس الدین محمد شهرزوری در مقدمه شرح خود لفظ اشراق را بمعنی کشف و مکاشفه گرفته و حکمت را بدو قسمت منقسم ساخته است یکی حکمت کشفیه و دیگری حکمت بحثیه میباشد و قید کرده است که شیخ اشراق (کان مبرزاً فی الحکماتین الکشفیه و البحثیه) و حکمت کشفیه را نیز گاهی بحکمت ذوقیه تعبیر نموده است اما ملاصدرا در اسفار معتقد شده است که منظور از حکمت اشراق علاوه از حکمت کشفیه و یا حکمت ذوقیه که در اساس عقاید افلاطون قرار

گرفته از الفاظ شرق و مشرق نیز حکایت مینماید و عبارت از حکمتی است که از حکمای فارس یا حکمای مشرق رسیده و از اینجهت است که حکمت مزبور را گاهی بعبارت (حکمت مشرقیه) نامیده است.

هانری کوربن در شرح حکمة الاشراق راجع بلفظ اشراق ضمناً معتقد شده که سهروردی در تسمیه کتاب خود ممکن است تحت تأثیر کتاب حکمة المشرقیه شیخ الرئيس ابن سینا قرار گرفته باشد و این کتاب گرچه مفقود شده اما بعضی از عبارات آن در بعضی کتابها باقی مانده است و از اینجهت ترجیح داده است که (حکمة الاشراق) بدو لفظ فرانسوی *Oriental - illuminative* ترجمه شود و در این عبارت معنی شرقی و اورینتال را بامفهوم اشراق بمعنی درخشیدن و ایلومیناسیون در یکجا جمع ساخته است. (۱)

این بود عقاید مختلفه راجع بلفظ اشراق در کتاب سهروردی و ما عقیده داریم که منظور از این لفظ در حکمة الاشراق نه تعبیر بحکمت ذوقی و کشفی و نه اشاره بحکمت مشرقیه است بلکه مقصود همان مفهوم لغوی لفظ است که بمعنی درخشیدن آمده است و منظور از حکمت اشراق عبارت از حکمتی است که بموجب آن خلقت عالم بطریق اشراق و درخشیدن نور الانوار صورت گرفته نه از طریق خلق و ایجاد و بهمین سبب است که در حکمة الاشراق همه جا بجای الفاظ خلق و خلقت واژه شرق و شروق و یا حاصل و حصول بکار رفته است و برای توضیح بیشتر مناسب خواهد بود از فضا و مکان که در اوستایک ذات خود آفریده توصیف شده باختصار یاد نمائیم.

فضا و مکان در اوستایک ذات خود آفریده و متفاوت از عنصر فلکی است

در جزوات اوستا دو لفظ است که از میان ذوات خود آفریده زردشت بصفته خود اتا متصف شده است یکی لفظ گتواکه بمعنی مکان و فضا و دیگری واژه تواشم بمعنی سپهر است و دانشمندان اوستاشناس اروپائی در تفسیر از این دو لفظ بتفصیل پرداخته اند و از این تفصیل چنین استنباط میشود که فضا و مکان در دین زردشت خواه

بلفظ گتواوه و خواه به واژه تواشم آمده باشد خارج از مخلوقات اهورمزدا است و این فضا در آسمان اعلا بالاتر از ستارگان مکان روشنی بی پایان و محل بارگاه الهی و بهشت برین می باشد اما زیر زمین خاکی مسکن اهریمن و دیوان و پریان و منبع تاریکی بی فرجام است و فضای میان آسمان و زمین نیز میدان کارزار هر مزد با اهریمن می باشد و از این موضوع در تاریخ اجتماعی ایران باستان توضیح داده ایم و قسمتی را در زیر نقل مینمائیم .

«فضای امکان در اوستا بدو صفت خود آفریده و بیکران توصیف شده و در آفرینش بی نیاز از خالق و مزدا است . در اوستا هر کجا روشنی بی پایان مورد ستایش قرار گرفته فضا و مکان نیز پشت سر آن ذکر شده است . این فضا مسکن اهورمزدا و جایگاه ستاره ها می باشد . اهورمزدا چون عین روشنی بی پایان است مکان وی نیز نامحدود و بیکران و خود آفریده است . دوهارلز در توضیح از مکان یا فضا چنین مینویسد (فضای بی پایان و بیحد در دین زردشت بنام تواشم نامیده شده است) . دارمستر راجع بفضای نامحدود و آسمان چنین مینویسد (فضای امکان در اوستا بعبارت میشوانه — گتواوه — خود اتهه ذکر شده و این جمله بمعنی مکان خود آفریده موجود نیک سرمدی است و لفظ گتواوه و معنی مکان در اوستا با روشنی بی پایان همراه است و در بندهش آمده که مکان و مسکن اهورمزدا در روشنی بی پایان خود آفریده واقع شده است .

«از تفسیر و توضیحی که در بالا از دو دانشمند نقل نمودیم واضح میشود که روشنی بی پایان در دین زردشت لازم و ملزوم مکان بیکرانه می باشد و فضا یا مکان نسبت به مخلوقات مزدا و یا نسبت به خود وی بمنزله ظرف است و روشنی بی پایان در هیکل هر مزد و مخلوقات وی بمنزله مظروف می باشد و در مقابل این روشنی بی پایان تاریکی بی فرجام قرار گرفته و بنام اهریمن نامیده شده است .

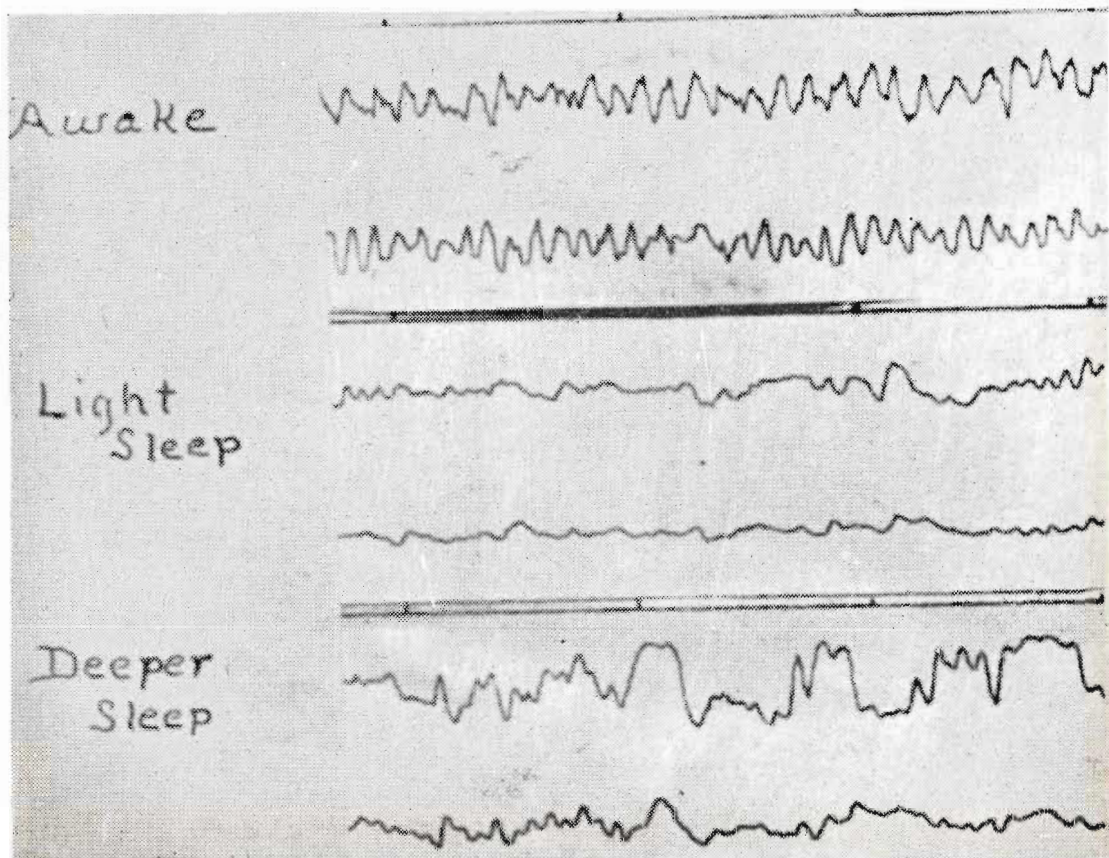
«در ادب بهشت یشت فقره ۴ مینویسد (گر زمان جایگاه سعید و خوشبخت برای اهورمزدا است و بهار سایان تعلق دارد و بد کاران و شریران در ساحه اهورای درخشان

که در فضای بیکران سکونت دارد راه ندارند). دروندیداد فصل ۱۹ فقره ۳۶ مینویسد (من میستایم آسمان نیکو وزیا را، من میستایم روشنی خود آفریده بی پایان را، من میستایم بهشت درخشان پارسایان را، من میستایم گرزمان جایگاه مزدا را، مسکن امشاسپندان و پارسایان را، من میستایم فضا و مکان سرمدی خود آفریده پر خیر و برکت را).

«بهر صورت آسمان در دین زردشت قسمتی از مکان یا فضای بیکران بالا تر از ستارگان واقع شده و بعلت دوری خارج از دید انسان میباشد و بهشت برین پر از روشنی خالص و پاک و پاکیزه است و لفظ سپهر یا توأشم برای قسمت پائین و زیرین آسمان تسمیه شده و این قسمت با زمین خاکی تماس دارد و محل و مکان ستارگان و ماه و خورشید میباشد اما در زبان فارسی کنونی دو لفظ سپهر و آسمان از حیث معنی مرادف یکدیگر شمرده شده اند. در خورشید یشت فقره ۷ و ۸ مینویسد (مامیستایم خورشید بیکران و زیبای تیزاسب را با مامیستایم ستاره و نند مزدا آفریده را، مامیستایم آسمان خود آفریده را، مامیستایم زمان و مکان بیکران را، مامیستایم باد نیکو کار پر خیر و برکت را). درسی روزه فقره ۳۰ مینویسد (ای روشنی بی پایان خود آفریده و سرمدی نیک، ای پل چنواد مزدا آفریده). اما در یسنای ۲۵ مینویسد (مامیستایم آسمان درخشنده نخستین مخلوق را که بجهان آفرینش زمینی تعلق دارد). مقصود از آسمان در این فقره همان سپهر مزدا آفریده در مجاورت زمین خاکی است و بهمینجت است که ما در توضیحات خود آسمان را در جزو خود آفریده های زردشت ذکر نکردیم. (۱)

این بود عقیده زردشت راجع به فضا و مکان خود آفریده و مقایسه و سنجش آن با افکار سهروردی راجع به افلاک شایان بسی توجه میباشد و از آنچه نقل نمودیم واضح گردید که سهروردی اگر نور الانوار را در حکمة الاشراق از روشنی بی پایان زردشت اقتباس کرده در چند مورد از عقاید وی مخالفت ورزیده و در

این مخالفت وجود چند ذات خود آفریده و خود ساخته در دین زردشت جلوه بارز پیدا کرده است و این ذوات در خلقت و آفرینش بی نیاز از هر مزد میباشند و همه نیز در اوستا بطور مکرر ذکر شده و به روشنی بی پایان و تاریکی بیکران و یا مکان و زروان بی فرجام منحصر نیست بلکه امثال وایو خدای باد و هوا نیز خود آفریده و خود پدیده میباشند و هر مزد خدای بزرگ زردشت در اوستا بطور مکرر بدرگاه وایو و بعضی دیگر ازخدایان استغاثه کرده و در جنگ با اهریمن از آنان یاری طلبیده است و همه این امور حکایت دارد که اگر نورالانوار در حکمة الاشراق خدای واحد میباشد روشنی بی پایان درهیکل هر مزد بر طبق مندرجات اوستا خداوند یکتا نیست و ذوات متعدد از نفوذ این خداوند خارج هستند و از این ذوات مهمتر از همه تاریکی بی پایان است که بتفصیل در محل خود توضیح دادیم و از بحث بیشتر بی نیاز هستیم و مطالب کتاب را بهمین جا پایان میدهیم و مناسب میدانیم خلاصه‌ای از این مطالب را با بعضی توضیحات در دنبال کتاب نقل نمائیم .



COURTESY GORO

THE SLEEPING BRAIN. Three wave pairs (from top and back of head) show what happens to the brain when the subject falls asleep. At top the regular rhythm, called "alpha waves," which is generally present while the subject is awake. The middle pair, during light sleep, shows alpha waves have disappeared. During deeper sleep, waves lose all regularity, become large and loose.

شماره ۱۲ - خطوط دستگاه برق سنج از تشعشعات مختلفه دماغ بحالت خواب و نیمه خواب و بیداری
تفصیل در صفحه ۱۱۸

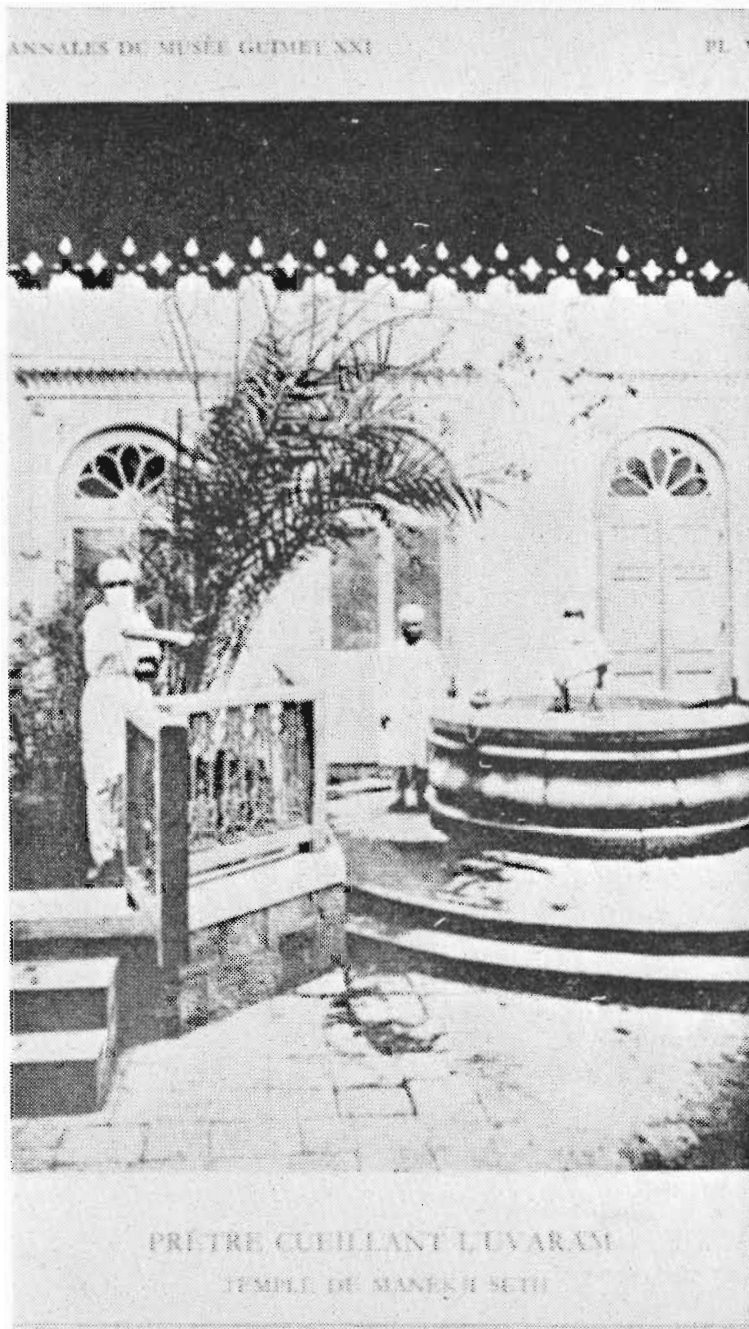
ANNALES DU MUSÉE GUIMET XXI

PL. III



CHAMBRE DU FEU OU ADARAN
TEMPLE DE MANEKJI SETHI

شماره ۱۳ - تصویر آذران یا اطاق آتشدان در معبد پارسیان بمبی .
نقل از کتاب دارمستتر .



شماره ۱۴ - تصویر مرد روحانی در معبد پارسیان بمبی بحالتی که شاخه های کوچک از درخت انار می چیند تا با گیاه هوما مخلوط کند و شربت مقدس آمیخته باشیر تهیه نماید . نقل از کتاب دارمستتر .



شماره ۱۵ - تصویر چند موبد زرنشتی در معبد پارسیان بمبی بدلتی که شربت مقدس
 هوما درهاون تهیه مینمایند . نقل از کتاب دارمستتر .

خلاصه کتاب و توضیحات

برای اینکه خواننده گرامی مطالب برجسته کتاب رد تصوف و رد حکمة الاشراق را مورد توجه قرار دهد خلاصه آن را با بعضی توضیحات تحت شماره در زیر نقل مینمائیم .

۱ - تصوف نه علم است و نه مذهب بلکه مسلک و طریقه مخصوصی است که از قدیم الایام در اکثر مذاهب عالم پدید آمده است و متصوفان عقیده دارند که خداوند در باطن اجسام و موجودات جهان تجلی دارد و انسان هرگاه از ما سوی الله بگذرد و تعینات و علاقات زندگی را ترك گوید و بشرائط اخلاص قیام نماید میتواند خدا را در باطن خود مشاهده کند

۲ - طریقه تصوف در میان اقوام و ملل از عهد باستان رواج داشته و بدین مسیحیت و یا اسلام اختصاص ندارد و پیدایش آن در جهان از دو علت سرچشمه گرفته است . یکی اینکه انسان از ابتدای تمدن خود با مجهولات فراوان سر و کار داشته و همه وقت درصدد بود بداند اجسام و موجودات عالم از چه ترکیب یافته و این موجودات چگونه پدید آمده اند اما

برای تحقیق از این موضوعات و سایل علمی در اختیار خود نداشته و از اینجهت در تحقیقات خود نتیجه نرسیده و حقیقت موجودات عالم را غیر قابل ادراک تصور کرده و این حقیقت مجهول را بنام هستی مطلق و یا وجود حق با ذات باری تعالی تطبیق نموده و از این تصورات اعتقاد بوحث وجود پیدا شده است .

۳- علت دیگر در پیدایش تصوف اینست که در باطن و نفس انسانی نیروئی است که شخص را همه وقت مجذوب خود میدارد و این نیرو يك نیروی حیاتی و غیر از روح انسانی است و به نشئه حیاتی میتوان موسوم نمود و با مرگ آدمی از میان میرود و چون متصوفان از حقیقت چنین نیرو بی اطلاع بودند و تحت تأثیر آن نیز قرار داشتند در ماهیت آن با شتاب افتاده و بجلوه حق تعبیر کرده اند و جذبه و شوق درونی را عشق بوحث و خداوند پنداشته اند .

۴- بنا بر این پیدایش تصوف در هر دو علت مزبور از جهالت اولیه انسان سرچشمه گرفته است باین معنی که از یکطرف در تحقیقات علمی به بن بست رسیده و فهم حقیقت اشیاء و موجودات عالم را از توانائی خود خارج دیده و این حقیقت را با ذات پروردگار منطبق ساخته است و از طرف دیگر کشش و جذبه حیاتی را در درون خود بفیض الهی تعبیر نموده و عشق و عاشقی را پیشه خود ساخته و درصدد بر آمده است با خدا مستقیماً مربوط شود و بحق واصل آید .

۵- از میان متفکران عهد قدیم نخستین کسی که اعتقاد بوحث وجود و همه خدائی را وارد حکمت نمود و مانند مسائل دیگر علمی مورد بحث و تحقیق قرار داد فلوطین اسکندری و شاگرد وی فروریوس است و حکمای متصوفه اسلامی تحت تأثیر افکار این دو حکیم یونانی قرار گرفته اند و صحبت از واجب و ممکن را در مسائل حکمت بمیان کشیده اند و اجسام و موجودات محسوسه را بلفظ ممکن تعبیر نموده اند و این ممکنات را از

عدمیات پنداشته‌اند و عدم را بعرض موسوم ساخته‌اند و ممکن و عرض و عدم را به حس و حسیات منتسب داشته‌اند و این حسیات را از جرگه جزئیات شمرده‌اند و از موضوع معقولات خارج ساخته‌اند.

۶- از آنچه نقل کردیم اصول عقاید متصوفه واضح و روشن گردید و این عقاید را میتوانیم در چهار قسمت خلاصه کنیم. یکی اینکه موجودات محسوسه عالم هیچکدام حقیقت خارجی ندارند و از وهمیات پدید آمده‌اند و همه نیز نمود بی بود می‌باشند. دوم - هرزده و هر جسم از دو جزء ترکیب یافته است یکی جزء محسوس و فناپذیر و دیگری جزء معقول و فناپذیر است و این جزء دوم همان ذات باری تعالی میباشد. سوم - انسان مجذوب خداوند است و به وی عشق میورزد. در صورتیکه علاقات زندگی را ترك گوید و بیاطن خود توجه کند و بشرائط سلوک عمل نماید به حق و اصل میشود. چهارم - جهان هستی باطنی دارد و ظاهری دارد. ظاهر عالم همان جهان محسوس است و تعینات و تشخیصات را در بردارد اما باطن عالم يك جهان حقیقی و باقی و جاویدان میباشد و از این جهان بعالم مثال تعبیر شده است و انسان میتواند بوسیله قلب خود با جهان باقی در ارتباط باشد و این ارتباط از طریق قلب بمکاشفه حاصل میشود.

۷- عقاید چهارگانه که در بالا بیان داشتیم در پایه و اساس تصوف قرار گرفته است و این عقاید تماماً باطل و موهوم میباشد و هیچکدام با احادیث و اخبار و شرع اسلام موافقت ندارند و بهمین جهت است که دانشمندان فقهی و متکلمان ارجمند اسلامی بالخصوص در مذهب امامیه اثنی عشریه جعفری با عقاید مزبور مخالفت کرده‌اند و معتقد شده‌اند که موجودات عالم همه و همه مخلوق خداوند واحد میباشد و خالق و مخلوق نیز از یکدیگر جدا هستند و میان این دو هیچگونه تجانس و سنخیت وجود ندارد. معقول نیست که خداوند در باطن موجودات و ذرات عالم همراه مخلوق خود باشد

و اگر چنین بود اتحاد خالق با مخلوق لازم می‌آمد و چنین اتحاد باطل است و با قدرت و توانائی خداوند منافات دارد و اگر خدا در باطن هر ذره و هر جسم و هر موجود و هر آتم همراه مخلوق و آفریده خود بود اینهمه قوانین طبیعی و ریاضی در عالم بی‌لزوم میشد و این قوانین همه محکوم بجبر هستند اما پروردگار توانا و فاعل مختار است.

۸- منظور متصوفان از وهمی بودن محسوسات این است که حس و احساس نمیتواند انسان را بحقیقت اشیاء رهبری نماید و آنچه بوسیله حواس ظاهری ادراک میشود مربوط بعوارض اجسام است نه جواهر و این عوارض نیز از قبیل رنگ و شکل و بو و گرمی و سردی و رطوبت و خشکی هیچکدام حقیقت خارجی ندارند و نمود بی‌بود میباشند و این نمودها نیز از جرگه جزئیات هستند و بوسیله عقل قابل ادراک نیستند و عقل میتواند فقط کلیات را ادراک نماید و از اینجهت است که حسیات را در مسائل علمی بی‌اعتبار پنداشته‌اند و تحقیق از جزئیات و محسوسات را از شأن و مقام دانشمند و حکیم خارج ساخته‌اند. چنین عقیده سرتاپا غلط و نادرست است و دانشمندان غربی در عصر حاضر هرچه قدر با کتشافات علمی نایل آمده‌اند همه از طریق تحقیق در جزئیات و محسوسات آنها در آزمایشگاه‌ها و لابراتوارها بوسیله ذره بینها و آلات و ادوات علمی صورت گرفته است و اگر این دانشمندان از عقاید متصوفان پیروی میکردند و عمر عزیز خود را بتحقیق از کلیات تلف مینمودند باین همه ترقیات نایل نمی‌آمدند و تمدن انسان نیز از زمان افلاطونها و ملاصدراها قدمی جلو تر نرفته بود و این موضوعی است که جمله‌گی برآند.

۹- اشتباه متصوفان راجع باینکه حسیات را از و همیات پنداشته‌اند مبنی براین است که حقیقت حس و احساس را بمعنی صحیح خود مورد توجه قرار نداده‌اند و این حس را با حس چهار پایان یکسان پنداشته‌اند

و بر اثر آن موضوع حس و حسیات را از عقل و عقلانیات جدا ساخته‌اند و حال اینکه حس انسانی از حس حیوانات دیگر متفاوت است و این تفاوت نیز ناشی از این است که حس انسان همه وقت همراه عقل است و حس بی‌عقل در انسان وجود خارجی ندارد اما حس و احساس در چهار پایان و جانداران دیگر عاری از عقل می‌باشد و این جانداران آنچه می‌بینند و می‌شنوند و لمس می‌کنند همه بحالت ابهام است و بشناختن و معرفت همراه نیست اما انسان هر اندازه عوام و ساده باشد محسوس خود را بتناسب معلومات و تجربیات خود می‌شناسد و به آن معرفت میرساند و این معلومات و تجربیات هرچه قدر افزون باشد شناسائی نیز افزونتر خواهد بود تا بدرجه دانشمندی رسد و یا مانند باغبان و گیاه شناس و نقاش و آهنگ ساز در تجربیات بمهارت رسیده باشد.

۱۰- بنابراین هر حس و احساس در انسان از دو جزء ترکیب یافته است یکی جزء محسوس که بوسیله حواس ظاهری احساس میشود و دیگری جزء معقول که بوسیله عقل ادراک میگردد و بشناختن و معرفت موسوم است. اولی مانند حواس ظاهری در چهار پایان است اما دومی خصیصه انسانی است و همه جا همراه حس و احساس می‌باشد و این دو جزء از یکدیگر جداشدنی نیست و اگر انسانی تصور شود که حس و حسیات در وی هنگام احساس از عقل جدا باشد بدرجه حیوانی تنزل مینماید و متصوفان از توجه باین حقیقت غفلت کرده‌اند و حس و احساس را به تنهایی و جدا از عقل مورد بحث قرارداده‌اند و چنین حس را بی‌اعتبار شناخته‌اند و حال اینکه اگر انسان در حین حس و احساس گرفتار خطا و اشتباه باشد میتواند بوسیله عقل و معرفت که همه وقت همراه حسیات است از خود رفع اشتباه نماید و اگر آبنا و سراپ را از دور آب پندارد و جسم بزرگ را کوچک ببیند و یا چوب را در آب شکسته تصور کند بوسیله عقل و

تجربیات یقین حاصل میکند که علت در این اشتباهات چه بوده و یا حقیقت و واقع چیست. بنا براین حس و احساس اگر از عقل و معرفت جدا بود در بی اعتباری آن تردید باقی نمی ماند و در اینصورت است که اشیاء و محسوسات بحالت ابهام و اجمال و بشکل خطور در ذهن بدون معرفت و شناختن ادراک میشدند اما بشرحی که توضیح دادیم عقل همه وقت همراه حس انسانی است و این حس بحالت شناختن بکار میپردازد و این شناختن و معرفت با درجه معلومات و تجربیات هر شخص متناسب میباشد و در این خصوص هر گاه جواب دهند که منظور متصوفان از حسیات همان حس حیوانی منفک و جدا از عقل است قابل قبول نخواهد بود زیرا چنین حس در انسان وجود ندارد بلکه حس انسانی همه وقت همراه عقل است. این بود تفاوت حس انسانی از حس حیوانات دیگر.

۱۱- حس و احساس در انسان و یا جانداران دیگر عبارت از تأثرات ذهن از عوامل حسی خارجی است و این تأثرات در شدت و توان هر اندازه مختلف باشند کیفیت احساس در عضو واحد حسی نیز مختلف خواهد بود چنانچه فرضاً طول موج در نور و تموجات هوا و یا شدت و ضعف فشار در جلد بدن هر چه قدر مختلف باشد درجه تأثرات یاخته ها و سلولهای دماغ و ذهن نیز متفاوت و متنوع خواهد بود و از این تفاوت و تنوع است که اختلاف در رنگ و صدا و بو و طعم پیدا شده و بر اثر آن شکل و سطح و حد و حدود اجسام بوسیله حس و احساس ولو بحالت ابهام از یکدیگر متمایز شده اند اما از این ادراکات است که مایه و پایه برای عقل و معرفت فراهم میشود و چنین عقل و معرفت در انسان با حس و حسیات وی همه جا همکاری مینماید و اینهمه توانائی را در ادراکات عقلانی پدید می آورد. مقصود اینست که هر گاه حس انسانی مانند چهارپایان عاری از عقل بود یقیناً نمیتوانست بحقیقت امور واقف شود و اشیاء را بحالت شناختن و

معرفت احساس و مشاهده کند و چنین حس جز نمود بی بود جلوه دیگر نداشت و در اینصورت است که حسیات بقول متصوفان از وهمیات بشمار میرفتند و در مسائل علمی بی اعتبار میشدند اما حقیقت این است که انسان محسوسات خود را در حین حس و احساس متناسب معلومات و تجربیات زندگی میشناسد و معرفت میرساند و همین حس و حسیات و نمودها است که وی را بحقیقت امور و باطن اشیاء رهبری مینماید و او را توانا میسازد که بترقیات نائل آید و مجهولات طبیعت را معلوم بدارد اما حس و حسیات و یاتأثرات ذهنی چگونه حاصل شده و حقیقت آن چیست باید توضیح دهیم و تناسب و رابطه آن را با عقل روشن بداریم.

۱۲- بدن انسان از آنجمله مغز سر و دماغ وی از میلیونها یاخته و سلول زنده تشکیل یافته و هریک از این یاخته‌ها و سلولها عبارت از یک جاندار ریز و ذره‌بینی است و در این یاخته‌ها نیز تقسیم کار بوجه شدید برقرار است و هر کدام در انجام وظیفه حیاتی خود تخصص دارد (بتصویر شماره ۵ رجوع شود).

۱۳- تعداد یاخته‌ها و سلولهای دماغ انسان بسیزده هزار میلیون بالغ است و این یاخته‌ها در زیر کاسه سر بشکل غدد دماغی جمع آمده‌اند و هر غده در حقیقت بمنزله یکی از مراکز حسی و عقلانی دماغ است و در میان این غدد و مراکز دماغی و یا در میان همه یاخته‌ها و سلولهای دماغ بایکدیگر و با اعضای بدن و آلات حسی ظاهری بوسیله تارهای نازک که بنام نورو Neuron نامیده میشوند رابطه عضوی دقیق برقرار است (بتصویر شماره ۱ رجوع شود).

۱۴- هر یاخته و سلول در بدن بمنزله یک باتری زنده‌ایست که برق و الکتریسیته از خود تولید مینماید و این برق همه وقت بحالت ذخیره در یاخته‌ها و سلولها آماده و موجود است و در هر عمل حسی یا عقلانی برق و

الکتریسته بمصرف میرسد و برق جدید جای آن میگیرد.

۱۵ - حواس ظاهری بدن بجای پنجگانه سابق به بیست و چهار رسیده و هر يك از این حواس مشتمل بر عضو و یا آلت مخصوصی است که از يك عامل فیزیکی بیرونی از قبیل روشنی، صدا، بو، طعم، رطوبت، خشکی، گرمی، سردی و امثال آنها متأثر میشوند. این تأثرات بوسیله برق و الکتریسته در یاخته‌های عصبی نقل و انتقال می‌یابند و بدماغ و مغز سر میرسند و حس و احساس پدید می‌آورند.

۱۶ - عصبهای حسی از آلات حسی ظاهری شروع شده بعضی بوسیله نخاع فقرات و برخی مستقیماً از چشم و گوش و دهان به زیر کاسه سر گسترش یافته‌اند و بنام عصب‌های گیرنده حسی نامیده میشوند و در جنب این عصبها و یا در موازات آنها نوعی دیگر از عصبهای یاخته‌ای است که از درون دماغ و مغز سر بظاهر بدن و زیر جلد گسترده شده و اعضا و عضلات را متحرك می‌سازند و بنام عصب فرستنده یا حرکت دهنده موسوم هستند (به‌تصویر شماره ۲ و ۳ رجو شود).

۱۷ - هر کدام از یاخته‌های دماغ در انجام وظیفه حسی و یا عقلانی و در نوع تأثرات خود تخصص دارند و در این تخصص علاوه از وظیفه حس و احساس تصویرات ذهنی را در خود جای میدهند و از آنها نگاهداری و محافظت مینمایند و از این خصیصه نیروی حافظه و خاطره پدید آمده و استفاده از آنها در اختیار پرتو عقلانی قرار گرفته است.

۱۸ - در قسمتهای مختلفه دماغ و زیر کاسه سر قسمت پیشانی و مقدم دماغ موقعیت برجسته و ممتاز دارد و پرتو عقلانی از قسمت فوقانی پیشانی افزونتر از قسمتهای دیگر دماغ نیرو میگیرد و در یاخته‌ها و سلولها می‌تابد و تصویرات دلخواه خود را در سلولهای دماغ متأثر می‌سازد و تحريك مینماید و از آن نیروی خیال و ادراکات عقلانی پدید می‌آید و از اینجهت است

که دانشمندان زیست شناس غربی در تشریح و کالبد شکافی دماغ و مغز سر تاکنون نتوانسته‌اند محل و مرکز مخصوصی که عمل و وظیفه عالیه تعقل و تفکر را انجام دهد معلوم بدانند (بتصویر ۴ و ۱۰ رجوع شود).

۱۹ - بنابراین وقتی حس و احساس در انسان رخ مینماید دو عامل در یاخته‌های حسی دماغ تأثیر میکند یکی بیرونی و دیگری درونی است. عامل بیرونی يك عامل فیزیکی است که بوسیله آلات و اعضای حسی ظاهری در بدن نفوذ مینماید و یاخته‌های حسی را متأثر میسازد و این تأثر و تکان عصبی بوسیله برق و الکتریسته از یاخته‌های عصبی بدماغ و مغز سر میرسد و حس و احساس پدید می‌آورد اما عامل درونی همان پرتو عقلانی است که از قسمت فوقانی دماغ در سلولها و یاخته‌های دماغ می‌تابد و شناسائی و معرفت را پدید می‌آورد و این تابش وقتی شدید و دقیق باشد بنام توجه و دقت ذهن نامیده میشود.

۲۰ - تصویرات ذهنی در یاخته‌های دماغ همه از جرگه حسیات نیست بلکه معانی و صفات و حالات از قبیل خشم و ترس و عداوت و دشمنی و محبت نیز ممکن است در یاخته‌ها نقش بندد و از آن نیروی توهّم و ادراک معانی جزئیّه در ذهن پدید شود.

۲۱ - پرتو عقلانی در اعمال ذهنی وقتی در یاخته‌ها و سلولهای دماغ می‌تابد تصویرات حسی و غیرحسی را در ذهن برطبق میل و دلخواه خود متأثر میسازد و از این تأثرات است که حالات مختلفه تفکر و خیال و استدلال و نطق حاصل میشود.

۲۲ - دماغ و مغز سر انسانی در هریک از حالات ذهنی تشعشعاتی از خود بخارج پخش و منتشر مینماید و هریک از این تشعشعات دارای امواجی است که بتناسب حالات مختلفه ذهنی تغییر میکند و دستگاه برق سنج دماغ موسوم به الکتروسفالوگراف میتواند امواج مزبور را بر روی کاغذ و یا نوار

ثبت وضیط نماید (بتصویر شماره ۹۹۸ و ۱۱۹ و ۱۲۹ رجوع شود) .

۲۳ - تردید نیست که پرتو عقلانی در مغز سر انسانی و اثرات این پرتو در پدیده‌های ذهنی و تشعشعات و امواج مختلفه که بتناسب این پدیده‌ها به خارج پخش و منتشر میشود از مهمترین اکتشافات علمی در عصر حاضر بشمار میرود و وجود این پرتو اضافه از دستگاه برق سنج بدلائل دیگر نیز تأیید شده است از آن جمله برق والکتریسیته بدن است که از يك طرف بوسیله عصبها و یاخته‌های حسی تولید میشود و بمغز سر میرسد و از طرف دیگر هریک از سلولهای دماغ و مغز سر در فعالیتهای خود برق و الکتریسیته تولید مینماید .

۲۴ - پرتو عقلانی همه وقت در اختیار میل و اراده انسانی است و این پرتو در حقیقت يك واحد تام و تمام است که از برق و الکتریسیته میلیونها یاخته‌های دماغ و مغز سر تشکیل یافته است و شخصیت و ضمیر و میل و اراده انسان و وحدت در این شخصیت از پرتو مزبور پدید آمده و از آن جلوه بارز پیدا کرده است .

۲۵ - وجود برق والکتریسیته در بدن و اثرات این برق در پدیده‌های حسی و یا عقلانی بجریان خون در عصبها و پی‌ها و اثرات این خون در تغذیه بدن شایهت دارد و هردو از وسائلی است که در اختیار روح و نفس انسان قرار گرفته‌اند با این تفاوت که روح و نفس انسان يك حقیقت دینی است و باید تعبداً پذیرفته شود و بحث از ماهیت آن نیز در شرع اسلام منع شده است. در قرآن مجید میفرماید و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی اما بحث از اجزای خون و یا چگونگی برق والکتریسیته بدن يك بحث علمی است و همین دو موضوع در حدیث نبوی از یکدیگر تفکیک شده و میفرماید تفکروا فی خلق الله ولا تتفکروا فی ذات الله . الکتریسیته و برق در یاخته‌های بدن و یا ترکیبات خون و اجزای خون و امثال آنها همه

مخلوق خداوند میباشند و بحث و تحقیق از حقیقت این امور و اثرات آنها در شئون حیاتی بدن بسیار پسندیده و مطلوب است.

۲۶- این بود نتایجی که از تحقیقات دانشمندان معاصر غربی راجع به حقیقت حس و احساس و یا چگونگی عقل و تفکر بدست آمده و بتفصیل در متن کتاب نقل نموده ایم و این دو موضوع از مهمترین مسائل علمی در عصر حاضر و جالبترین مطالب در حکمت قدیم است و حکمای اسلامی در این مطالب افزونتر از حکمای سابق اروپائی بتفصیل پرداخته اند اما در تحقیقات خود وسائل علمی را فاقد بودند و بر اثر آن در بعضی مسائل با شبهه افتاده اند و از اینجهت مناسب میدانیم عقاید آنانرا در این خصوص باختصار نقل نمائیم و از مقایسه این عقاید با اکتشافات علمی جدید حقیقت مطلب روشن تر خواهد شد.

۲۷- ابونصر فارابی معروف بحکیم ثانی و شیخ الرئیس ابن سینا دو حکیم و دانشمند ایرانی مانند ارسطو حکیم یونانی از نوابغ و نوادری بودند که تاریخ تمدن انسانی کمتر نظیر آنانرا بخود دیده است اما افکار و عقاید این حکما و امثال آنان با معلومات زمان آنان تناسب داشته است و اگر در بعضی مسائل با شبهه رفته اند باکی نخواهد بود. حکمای مزبور عقیده داشتند که اجسام و ذرات در زمین خاکی از چهار عنصر ترکیب یافته و این چهار عنصر عبارت از آب و آتش و خاک و هواست و همه بیکدیگر قابل تبدیل می باشند و سازمان عالم نیز از افلاك تشکیل شده و هوای فشرده را در بالای سر خود بشکل گنبد دوار میدیدند و آن را بفلک تعبیر میکردند و فلک نیز يك جسم شفاف و جامدی است که حاجب ماوراء نمیباشد و مشتمل بر عنصر پنجم است و ستاره ها و اجرام سماوی چسبیده با فلک بودند و اگر دارای حرکات منظم و مرتب هستند برای این است که هر کدام صاحب عقل و نفس بوده اند. بطلان این عقاید در عصر حاضر ثابت و مسلم شده است

و حکما با این عقاید نتوانسته‌اند در تحقیقات خود تمام حقیقت را درک نمایند چه رسد باینکه در این تحقیقات امور دینی را اغلب با مسائل علمی بهم آمیخته‌اند و حکمای متصوفه در این موضوع بافراط رفته‌اند و از اینجهت بعضی از مطالب را بی‌آنکه مستند بدلیل علمی باشد و یا از احادیث و اخبار و کتاب استنباط شده باشند از مسلمیات پنداشته‌اند و برای اثبات آنها به مکاشفه و کشف و شهود پرداخته‌اند و حال اینکه مکاشفه جز و هم و خیال چیز دیگر نیست و بر فرض اینکه واقعیت داشته باشد نمیتواند نسبت بغیر دلیل و حجت بشمار رود از آنجمله اعتقاد بعالم مثال و یا عالم عقول است. شیخ اشراق و ملاصدرا در اثبات این عوالم بمکاشفات افلاطون و یا حکمای فارس استناد جسته‌اند و از این عقاید نتایج نادرست گرفته‌اند و حال اینکه عالم مثال حقیقت خارجی ندارد و با آخرت و معاد که از ضروریات دین اسلام است مطابقت نمی‌نماید و عقاید آنان سبب شده که افکار شیخ الرئیس نسبت بحکمای متصوفه بحقیقت نزدیکتر و از لحاظ علمی مزیت و رجحان یافته است و این مزیت در مطالب مربوط بحقیقت حس و احساس و یا تعقل و تفکر جلوه بیشتری پیدا کرده است و از اینجهت مناسب میدانیم عقاید آنانرا در اینخصوص نقل کنیم و با افکار دانشمندان غربی که در پیش یاد نمودیم مقایسه و سنجش نماییم.

۲۸- راجع بحقیقت حس و احساس در جلد اول اسفار چنین مینویسد: فلاحساس ادراك الشئى الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة محصورة محسوسة معه من الاین و المتى و الوضع والكيف والكم و غیر ذالك این عبارت را ملاصدرا عیناً از شرح اشارات طوسی اقتباس کرده و سپس مینویسد لكن ما به الاحساس و المحسوس بالذات عند المدرك هو صورت ذالك الشئى لانفسه.

شیخ الرئیس در جلد دوم اشارات راجع بحقیقت درك و ادراك حسى

و یا غیر حسی چنین مینویسد درك الشئى هو ان تكون حقيقته متمثلة عندالمدرک يشاهدها ما به يدرك . مقصود وی در این عبارت از لفظ (متمثلة) صورت شئی مادی است نه خود شئی .

قطب الدین رازی در شرح بر شرح اشارات راجع به عبارت شیخ چنین مینویسد قوله درك الشئى هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرک . یزید ان یبین ان ادراك الشئى هو حصول صورته عندالعقل . وللشئى وجودین وجود فى الاعیان و هو وجود الاصل الذى یحصل منه الاثار و یجرى علیه الاحکام و وجود فى الازهان و هو وجود غیر اصل بل هو كالظل الامرالخارجى و هو الذى یعبر عنه بالصورة و لنا فى هذاالمعنى كلمة جامعة وهى ان الاشياء فى الخارج اعیان وفى العقل صور .

از مطالعه در این چند عبارت واضح است که بعقیده حکمای اسلامی ادراکات حسی وقتی در ذهن حاصل آید که صورت شئی در نفس انسانی متمثل شود و منظور از لفظ مدرک بمعنی ادراک کننده عبارت از نفس انسانی است نه اینکه آلات حسی و یا سلولهای دماغی باشد .

در شرح اشارات توضیح شده که نفس انسانی بوسیله قوای متعدده که در اختیار خود دارد اعمال مختلفه انجام می دهد و این قوا بعضی برای تحریک عضلات است و بنام قوه محرکه نامیده شده و برخی دیگر برای فهم و شعور میباشد و بقوه مدرکه عقلانی موسوم است و این ادراک ممکن است بوسیله آلات حسی بدن و یا مستقیماً بوسیله عقل حاصل شود .

۲۹- ادراکات انسانی بچهار نوع منقسم شده است . یکی احساس دوم- تخیل . سوم- توهم . چهارم تعقل است .

حس و احساس در صورتی است که سه شرط در آن جمع شود . یکی اینکه شئی مادی در برابر آلات ظاهری حسی حاضر باشد . دوم اینکه شئی مادی دارای هیئت مخصوصه و وضع مخصوص باشد . سوم اینکه مورد ادراک

يك شئى جزئى باشد نه كلى .

در خيال و تخیل شرط دوم و سوم ضرورى است و در توهم كه معانى جزئيه را ادراك ميكند شرط اول و دوم منتفى است ، در تعقل هيچكدام از شروط سه گانه مزبور وجود ندارد و مورد ادراك آن يك امر كلى است و عبارت ملاصدرا را در اينخصوص عيناً در زير نقل مينمائيم.

« كل ادراك يحصل به نزع لحقايق الاشياء و ارواحها عن قوالب الاجسام و هياكل المواد . فالصورة المحسوسة منثناة عن المادة نزاعاً ناقصاً مشروط بحضور المادة . والصورة الخيالية نزاعاً متوسطاً و لهذا تكون فى عالم بين العالمين ، عالم المحسوسات و عالم المعقولات . والصورة العقلية منثناة نزاعاً تاماً . هذا اذا كانت الصور مأخوذة عن المواد و اما ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج فى تعقله الى تجريد من هذه التجريدات.

صاحب اسفار در عبارت بالا تفاوت صورتهای ذهنی در انواع مختلفه ادراكات را بيان کرده و معتقد شده است كه حقيقت اشياء در هر درك و ادراك از قالب اجسام منتزع ميشود باین ترتيب كه صورت محسوسه از ماده خود بطور ناقص انتزاع پيدا ميكند و چنین انتزاع بحضور ماده مشروط میباشد و در صور خیالی انتزاع متوسط حاصل ميشود و از اینجهت عالم خیال مانند این است كه در میان دو عالم قرار گرفته است يكى عالم محسوسات و دیگری عالم معقولات است و انتزاع و تجرد در صور عقلیه بطور تام و تمام صورت میگیرد هر چند از مواد و اجسام دریافت شده باشد اما آنچه بحسب ذات خود معقول است بانتزاع و تجريد نیازی نخواهد داشت.

مقصود اینست كه يك شخص وقتى بچشم دیده شود محسوس است و اگر غایب باشد در خیال می گنجد اما وقتى مورد تعقل قرار گیرد معنی انسان كه يك امر كلى است در وی متصور خواهد بود .

۳۰- بنا بر این بعقیده حکمای اسلامی حس و احساس وقتى حاصل

شود که صورت اشیاء از مواد محسوسه منتزع گردد و بوسیله آلات حسی در نفس انسانی مورد ادراك قرار گیرد اما این آلات بحواس ظاهری منحصر نیست بلکه حس مشترك با آنها همکاری مینماید و همه حسیات در حس مشترك جمع میشوند باین ترتیب که فرضاً در دیدن شئی صورت و شکل آن بعصب چشم میرسد و سپس در حس مشترك که محل آن در دماغ و مغز سر قرار گرفته نقش می‌بندد و باین وسیله مورد ادراك واقع میشود.

صاحب اسفار راجع بحس مشترك مینویسد الحس المشترك و یسمى نبطاسیا ای لوح النفس و هی عبارة عن قوة نفسانية استعداد حصولها فی مقدم الدماغ بل فی الروح المصبوب فيه ینادی اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها و الحواس بالنسبة اليها كالجواسيس الذين یأتون باخبار النواحي الى وزير الملك. در جلد سوم اشارات از حس مشترك چنین توصیف شده است الحس المشترك هو لوح النقش الذی اذا تمكن منه صار النقش فی حکم المشاهده و ربما زال النقش الحسی عند الحس و بقيت صورته و هيئته فی الحس المشترك فبقى فی حکم المشاهد دون المتوهم.

در متن کتاب توضیح دادیم که حس مشترك در انسان وجود خارجی ندارد و پرتو عقلانی است که وظیفه وی را انجام میدهد و در تصویرات ذهنی و یاخته‌های دماغی می‌تابد و این تصویرات و یاخته‌ها و سلولها را با هم ربط میدهد و اثرات شگفت‌انگیز در شئون مختلفه عقلانی پدید می‌آورد و محلی را که حکمای قدیم در دماغ و مغز سر انسانی بنام حس مشترك یا نبطاسیا نامیده‌اند در اصطلاح امروزی اروپائی بنام تالاموس و یا مدولا نامیده شده است (رجوع شود بتصویر شماره ۲ و ۳ و ۷) و این محل در واقع مرکز ارتباطیه عصبهای حسی با سلولها و یاخته‌های دماغی است اما حکمای مزبور از این حقیقت و همچنین از وجود پرتو عقلانی دماغ بی‌اطلاع بودند و تصور کرده‌اند که حواس ظاهری بدن در حس مشترك جمع میشوند

و مورد ادراك قرار می گیرند و حتی بعضی از حکما عقیده دارند که حسیات بدن در محل مزبور با عقلانیات ارتباط پیدا میکنند چنانچه وقتی زید را مشاهده میکنید دیدن و رؤیت بدون تشخیص اینکه انسان است یا حیوان بوسیله چشم حاصل میشود اما عقل است که انسان کلی را در این شخص مستقیماً ادراك مینماید و این ادراك با صورت محسوسه در حس مشترك جمع میشود و ادراك کامل رخ میدهد.

۳۱- اکنون باید دید بعقیده حکمای مزبور صور محسوسه چگونه از قالب مواد و اجسام منتزع میشوند و بوسیله حواس ظاهری و حس مشترك در نفس انسانی ادراك می گردند. در اینخصوص گرچه حکما باختصار برگذار کرده اند و چگونگی را در حس و احساس و حتی در تعقل و تفکر به قوای مدرکه انسانی منتسب ساخته اند و این قوا هر کدام بخودی خود توانائی دارند که صور اجسام را در حسیات بوسیله آلات حسی و در معقولات و کلیات مستقیماً در خود جای دهند و ادراك نمایند اما ملاصدرا در این موضوع دو عقیده برجسته بیان کرده است یکی بی اساس و موهوم و دیگری جالب دقت و شایان اهمیت است و از هر دو باید باختصار یاد نمائیم و عبارت اسفار راجع به چگونگی حس و احساس را در زیر نقل میکنیم:

«والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و الخيال تجردها تجريداً اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا ايضا معنى الاحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه في باب الابصار ولا بمجرد اضافة النفس الى تلك الصور المادية كما زعمه صاحب التلويحات بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل به الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا احساس ولا محسوس الا بالقوة و اما وجود

صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل.

ملا صدرا در عبارت بالا معتقد شده که حقیقت حس و احساس چنین نیست که صورت محسوسه را قوه حسیه بدن عیناً از ماده خود جدا کند و با عوارض آن برخورد نماید و یا این قوه از نفس انسانی بسوی اجسام حرکت کند و صور محسوسه را ادراک نماید بلکه حس و احساس وقتی حاصل میشود که يك صورت نورانی از جانب خداوند که واهب الصور است در نفس انسانی افاضه شود و از این افاضه است که ادراک حسی بوقوع می‌پیوندد و این ادراک و شعور در حقیقت همان حس و احساس بالفعل است.

منظور صاحب اسفار در عبارت اخیر رد عقاید شیخ الرئيس میباشد که در تعریف و توصیف حس و احساس صحبت از فیض و افاضه را از عالم مثال بمیان نیاورده است.

از مطالعه در عبارات مزبور واضح میشود که مطالب حکما راجع بحقیقت حس و احساس در ابتدای امر بطور عالمانه طرح شده و بنتایج گران بها رسیده است اما این مطالب وقتی با مسائل دینی و صحبت از عالم مثال آمیخته بموهومات گرائیده و بی نتیجه مانده است.

صور ذهنیه در ادراکات حسی بعقیده ملا صدرا همه از عالم مثال میرسد و نفس انسانی را در ادراکات خود توانا و مستعد میسازد. در متن کتاب بتفصیل توضیح دادیم که چنین عقیده اساساً بیمعنی است و عالم مثال وجود خارجی ندارد و با عالم غیب و آخرت و معاد که از ضروریات دین اسلام است و صحت آنها از لحاظ دینی قابل تردید نیست مطابقت نمینماید.

۳۳- اما عبارت دیگر صاحب اسفار راجع بحقیقت حس و احساس که جالب دقت و شایان توجه می‌باشد شرحی است که قسمتی از آنرا در زیر نقل مینمائیم.

« فاعلم ان الحال فى الصورة المحسوسة ايضاً على هذا القياس . فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوه و الى ما هو محسوس بالفعل . والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل . والكلام فى كون الصورة حساً و حاساً و محسوساً كالکلام فى كون الصورة العقلية عقلاً و عاقلاً و معقولاً .

صاحب اسفار در عبارت بالا توضیح داده که وقتی صورت محسوسه بوسیله آلات حسی در قوه مدرکه نفس افاضه شد نه تنها حس و احساس بوقوع می پیوندد بلکه کیفیتی در نفس انسانی رخ میدهد که حس و حس کننده و محسوس با یکدیگر منطبق و متحد میشوند همچنانچه وقتی تعقل حاصل شود عاقل و معقول و عقل نیز بحقیقت واحده مبدل میگردد .

۳۴ - حکمای اسلامی در تحقیقات خود موضوع حس و احساس را از عقل و عقلانیات جدا ساخته اند و عقیده دارند که انسان در حسیات فقط جزئیات را ادراک میکند اما عقل میتواند کلیات را مستقیماً و جزئیات را بوسیله حواس ظاهری شعور و فهم نماید . شیخ الرئيس در اشارات چنین مینویسد قد علمت فیما سلف ان الجزئیات منقوشة فی العالم العقلی نقشاً علی وجه کلی .

مقصود شیخ در عبارت بالا این است که هر شئی مادی مشتمل بر دو جزء میباشد یکی صورت محسوسه آن که در حواس ظاهری و یا در حس مشترك نقش می بندد و دیگری جزء کلی است که با افراد هم نوع وی مشترك میباشد و این جزء مستقیماً بوسیله عقل ادراک میشود چنانچه فرضاً صورت محسوسه زید با عوارض آن از قبیل رنگ و قد و شکل بوسیله چشم دیده میشود اما جزء کلی او که عبارت از انسانیت و یا انسان کلی است بوسیله عقل مورد شعور و ادراک قرار میگیرد .

طوسی در شرح اشارات چنین مینویسد النفس تدرك المحسوسات

الجزئیة بآلة و المعقولات بذاتها . ان مدرك الجزئیات هی الآلة لا النفس .
عبارت اسفار در اینموضوع بشرح زیر است .

« فمعناه انه يحكم العقل و الوهم بعد تنبه بوسيلة الذوق على الطعم و بوسيلة الابصار على اللون بان هذا الطعم لماله هذا اللون و قول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئیات و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه ان العقل لا يدرك الجزئیات بذاته من غير استعانة بآلة ادراكه كالحس و الوهم و كذا لوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس والا فلا يدرك بالحقیقة للكليات و الجزئیات الا القوة العاقلة و فی الحيوانات لا يدرك الموهومات و المحسوسات الا الوهم .

برای توضیح از عبارت مزبور یادآور میشویم که وهم یا توهم بعقیده حکما از قوای نفسانی است و در انسان و حیوان مشترك میباشد و وهم در حیوانات بمنزله عقل در انسان است با این تفاوت که وهم فقط معانی جزئیة از قبیل عداوت و ترس و محبت را ادراك میکند اما عقل میتواند معانی کلیه را فهم نماید و ملاصدرا در عبارت بالا معتقد شده که انسان پس از آنکه از طعم و رنگ يك شئی آگاهی حاصل نمود بوسیله عقل خود شعور پیدا میکند که چنین طعم و رنگ هر دو بیک شئی تعلق دارند و گفته حکما باینکه ادراك جزئیات از عقل ساخته نیست باین معنی است که عقل نمی تواند جزئیات را بیواسطه حواس ادراك نماید و الا ادراك کلیات و جزئیات هر دو مربوط بقوه عاقله انسانی است .

از مطالعه در این عبارت واضح است که میان حکمای اسلامی در تشخیص موضوع حس و حسیات و تفکیک آن از عقل و عقلانیات اختلاف پدید آمده و بعضی عقیده دارند که عقل میتواند فقط کلیات را ادراك کند و فهم و شعور جزئیات بعهده حس و احساس قرار گرفته و بعضی معتقد هستند که عقل میتواند هر دو را ادراك نماید با این تفاوت که کلیات را

مستقیماً اما جزئیات را بوسیله آلات حسی فهم کند و برخی اضافه کرده‌اند که عقل علاوه از ادراك کلیات می‌تواند میان جزئیات نیز ربط دهد باین معنی که انسان وقتی شکر را بچشم خود مشاهده کرد و طعم آن را چشید بوسیله عقل شعور پیدا میکند که این شکر طعم شیرین دارد اما علت در اختلاف عقاید از سه چیز پدید آمده است. یکی اینکه ادراکات انسانی را بقوای نفسانی که يك امر مبهمی است منتسب ساخته‌اند بی‌آنکه معلوم بدانند صور حسیه یا عقلیه چگونه در این قیوا نقش می‌بندد و زمینه این نقش چیست و یا صور حسیه چگونه در حس مشترك و صور عقلیه در قوای عقلانی مرتسم میشوند. دوم اینکه از نفوذ و تأثیر عوامل فیزیکی خارجی در سلولهای دماغ انسانی بی‌اطلاع بودند. سوم اینکه از وجود جانداران ریز و ذره بینی دماغ که هر کدام عبارت از يك یاخته و سلول زنده است و در انجام وظایف حیاتی خود تخصص دارند آگاهی نداشتند. چهارم بالاتر از همه از وجود برق و الکتریسیته در بدن و از اهمیت این برق در تولید تشعشعات دماغی بی‌خبر بودند و از این جهات هر گونه ادراك و شعور را بقوای نفسانی منتسب ساخته‌اند و الا توجه پیدا میکردند که اولاً - صور حسیه از نفوذ و تأثیر عوامل فیزیکی خارجی از قبیل نور و فشار هوا و بو در سلولهای حسی بدن نقش می‌بندد و این صور بعلت اینکه سلولهای مزبور زنده و متحرك هستند از نقش بر روی آب و یا فرضاً بر موم تفاوت دارند. دوم اینکه وجود برق و الکتریسیته در بدن و یا تشعشعات گوناگون در دماغ و مغز سر از روی دلایل متعدد ثابت و مسلم است. سوم اینکه پرتو عقلانی وقتی در سلولهای دماغ می‌تابد تصویرات خیالی را متأثر می‌سازد و این تأثرات را بسرعت برق بسا یکدیگر ربط می‌دهد و از این ارتباطات است که تداعی افکار و یا ادراك کلیات که نتیجه انتزاعات ذهنی از تصویرات دماغی است پدید می‌آید.

بنا بر این تردید نیست که عامل حسی جدا از عامل عقلانی است .
اولی يك نیروی بیرونی و فیزیکی میباشد اما دومی يك عامل درونی از
برق و الکتریسته بدن و دماغ و یا از تشعشعات این برق پدید می آید و
بنام پرتو عقلانی نامیده میشود و هر دو عامل مزبور از قوای نفسانی بشمار
میروند و بوسیله این دو قوه است که نفس و یا روح انسانی میتواند ادراک
و شعور پیدا کند .

۳۵ - حکمای اسلامی در تعریف و توضیح از عقل و تفکیک آن از
حس و احساس قاعده کلی بیان داشته اند و آن اینست که حواس انسان
برای درک جزئیات است اما شعور و فهم کلیات از عقل ساخته میباشد
باین معنی که عقل میتواند کلیات را مستقیماً و جزئیات را بوسیله حسیات
ادراک نماید . در این عقیده برای حکمای مزبور چند اشتباه حاصل شده
است و باختصار در زیر نقل مینمائیم .

اولا - تصور کرده اند که يك امر کلی مشتمل بحقیقتی است که در
بیرون از ذهن انسانی وجود خارجی دارد و انسان میتواند بوسیله عقل یعنی
بدیده درونی خود مشاهده کند و حال اینکه در دنیای خارج هیچگونه
حقیقتی که بصفه کلی متصف باشد وجود ندارد و حتی خداوند واحد
و توانا نیز جزئی حقیقتی است و این جزئی يك اصطلاح منطقی است
و نفس تصور وی مانع از وقوع شرکت میان کثیرین میباشد و اساساً
مفهوم کلی و یا هر امر کلی از انتزاعات ذهن پدید می آید و ساخته و
پرداخته عقل است باین معنی که پرتو عقلانی همه وقت میتواند صقات و
حالات و خصوصیات مشترکه از تصویرات ذهنی و یا از محسوسات را منتزع
بدارد و کلیاتی از این انتزاعات فراهم سازد چنانچه فرضاً انسان کلی را
که عبارت از حیوان ناطق است از افراد و اشخاص انسانی منتزع میدارد
و برای وی يك تصویر خیالی مجسم میسازد و باین وسیله موجودات محسوسه

را طبقه بندی میکند و آنها را بنوع و جنس و فصل منقسم میدارد و چون حکما و بالخصوص متصوفان از توجه باین حقیقت غفلت نموده اند برای هر يك از انواع موجودات عالم حقایقی در عالم مثال و یا در عالم عقول تصور کرده اند و این حقایق را باشباح نورانی و غیر نورانی تشبیه کرده اند و از این اشباح است که موجودات نامرئی از اجنه و دیو و پری و یا ارباب انواع و صاحبان طلسم و نگار ساخته اند و ادراك این موجودات را بعقل و یا بقلب منتسب داشته اند و با این تفکرات عمر عزیز خود را تلف کرده اند و از این موضوع در نقل از عقاید شیخ اشراق و ملا صدرا بتفصیل توضیح داده ایم.

دوم - تصور کرده اند عقل در فهم جزئیات آنها بوسیله حواس ظاهری فقط جزء کلی از شئی محسوس را درك میکند چنانچه فرضاً وقتی شخص را می بینید و وی را می شناسید قبلاً جسم و قد و شکل و قامت او را مشاهده مینمائید و سپس انسان کلی را در این شخص بوسیله عقل درك مینمائید. این عقیده بی اساس و بیمعنی است زیرا کار عقل عبارت از شناختن و معرفت است خواه کلی و یا جزئی باشد و این عقل همه وقت همراه حسیات است و باین ترتیب است که پرتو عقلانی همه جا با عوامل حسی خارجی همکاری میکند و در تصویرات حسی و یا خیالی ذهن می تابد و این تصویرات را بدلتخواه خود ظاهر و آشکار میسازد. پرتو درونی دماغ يك عامل عقلانی است و وقتی در سلولها و یاخته های دماغ می تابد تصویرات ذهنی را بدلتخواه خود بیکدیگر ربط میدهد و هر يك را معرفت میرساند و میشناسد.

سوم - تصور کرده اند که حس مشترك در میان حسیات ربط میدهد و محسوسات متعدد را با یکدیگر جمع میسازد و صورت کامل به آنها میدهد و از این طریق است که فرضاً شیرینی و سفیدی را بشکر و یا

آواز خوش و زیبائی را بزید منتسب میدارد. این عقیده نادرست است زیرا علاوه از اینکه حس مشترك در دماغ انسانی وجود ندارد اساساً ربط دادن در میان محسوسات از خصائص عقل است نه حسیات و الا چهار پایان نیز میتوانند محسوس خود را معرفت رسانند بلکه پرتو عقلانی است که در حین حس و احساس و یا بحالت تخیل و تفکر سرعت برق در تصویرات ذهنی می‌تابد و میان این تصویرات ربط میدهد و هر يك را می‌شناسد.

۳۶ - بنا بر این حس و حسیات بتهنائی جز خطور در ذهن چیز دیگری نیست اما چنین حس و احساس که جدا از عقل باشد در انسان وجود ندارد بلکه حس انسانی همه وقت همراه عقل وی است و اشیاء و موجودات را بحالت شناختن و معرفت درك میکند و اگر در این حسیات اشتباه و خطا رخ نماید بوسیله عقل در حین حس و احساس از خود رفع اشتباه میکند چنانچه فرضاً هنگام حس و احساس بخوبی می‌فهمد که جسم بزرگ بچه علت از دور کوچکتر دیده میشود و یا چوب خط کش در آب شکسته جلوه می‌نماید. شناختن و معرفت اساساً با میزان و مقدار معلومات و تجربیات شخص از دنیای خارج متناسب می‌باشد و این تجربیات و معلومات هر اندازه بحقیقت نزدیکتر باشد شناسائی و معرفت نیز صحیحتر خواهد بود و از این امر است که درجه مدنیت ملل و جماعات معلوم و روشن میشود و اقوامی که در ازمنه گذشته خدایان متعدد را می‌پرستیدند و از خدای واحد و توانا بی‌اطلاع بودند و هر يك ستاره را خداوندی می‌پنداشتند و هر يك از حوادث و اتفاقات طبیعی از قبیل زمین لرزه و سیل و باران و رعد و برق و یا مرگ و میر و امراض گوناگون را به یکی از اشباح نامرئی از جن و پری و دیو منتسب می‌ساختند در یکدنیای جهل و بی‌خبری می‌زیستند و از حقیقت امور دور بودند و کمتر در پی تجربه و آزمایش برمی‌آمدند.

اما ترقیات انسانی از زمانی آغاز گردید که در تحقیقات خود روش تجربی و آزمایشی و بحث از جزئیات را بجای تحقیق از کلیات معمول نمود و از این راه توانست عقل را با حسیات همه جا وفق دهد و اینهمه اختراعات شکفت انگیز و اکتشافات گوناگون پدید آورد. مقصود این است که عقل همه وقت همراه حسیات است و معرفت و شناختن که خصیصه انسانی است بهر میزان باشد از عقل ساخته است اما از حس و احساس است که پایه و مایه برای تفکر و تعقل فراهم میشود و تصویرات اشیاء از محیط خارج در سلولها و یاخته‌های دماغ و مغز سر نقش می‌بندد و برای فعالیت‌های عقلانی زمینه مناسب فراهم میدارد و در برابر آن پرتو عقلانی است که هنگام حس و احساس و یا بحالت خیال و تفکر در سلولهای دماغ می‌تابد و تصویرات ذهنی را ظاهر و آشکار می‌سازد و این تصویرات را از طریق تفکر و انتزاعات با یکدیگر ربط میدهد و اینهمه پدیده‌های شکفت انگیز عقلانی پدید می‌آورد.

۳۷ - تردید نیست که عوامل فیزیکی خارجی در برخورد با آلات حسی ظاهری بدن متنوع و متعدد می‌باشند و هر کدام از این حواس تحت تأثیر يك عامل فیزیکی قرار گرفته است چنانچه فرضاً چشم از نور و گوش از امواج هوا و یا بینی از ذرات بو متأثر میشود اما همه این تأثرات بوسیله نیروی واحدی که عبارت از الکتریسیته و برق بدن است در عصبها و تارهای حسی نقل و انتقال پیدا میکنند و سلولهای حسی دماغ و مغز سر را متأثر میدارند. مقصود این است که در حواس ظاهری گرچه عوامل حسی خارجی متنوع و از یکدیگر متفاوت است اما برق و الکتریسیته که وسیله نقل و انتقال چنین تأثرات حسی بدرون دماغ و مغز سر میباشد همه جا متحد و یکسان است و تأثرات حسی از برخورد سلولها و یاخته‌های دماغ با چنین الکتریسیته و برق پدید می‌آید.

بنا بر این سلولها و یاخته‌های حسی دماغ هنگام حس و احساس از برخورد با دو نوع الکتریسته و برق متأثر میشوند. یکی در عصبها و یاخته های حسی بدن تولید میشود و حس و احساس را بمعنی لغوی خود پدید می‌آورد و دیگری پرتو عقلانی است که از قسمت فوقانی دماغ و پیشانی و سر نیرو میگیرد و دریاخته‌ها و تصویرات حسی می‌تابد و محسوس خود را از یکطرف روشنتر می‌سازد و از طرف دیگر بحال آن معرفت می‌رساند و بهمین جهت است که تصویرات حسی هنگام حس و احساس روشنتر و ظاهرتر از تصویرات خیالی است زیرا اولی با دو عامل بیرونی و درونی اما دومی فقط با عامل درونی که پرتو عقلانی باشد سر و کار دارد.

۳۸ - متصوفان راجع بوحث وجود یا همه خدائی عقیده دارند که خداوند در درون هر جسم و هر ذره و هر آتم قرار گرفته و از وی به هستی مطلق و وجود حق تعبیر نموده‌اند و از این جهت است که بعضی از عارفان و صوفیان دعوی خدائی کرده‌اند از آنجمله منصور حلاج گفت لیس فی جبتی الا الله و بایزید بسطامی از مقام شامخ خود به شگفت افتاد و گفت سبحانی ما اعظم شأنی و شیخ محمود شبستری چنین گوید روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی

۳۹ - تردید نیست که عقیده بوحث وجود با شرع اسلام منافات دارد و با هیچیک از احادیث و اخبار و یا با سنت و کتاب مطابقت نمیکند و اگر چنین عقیده صحت داشت هر جسم جامد و هر ذره و هر آتم صاحب عقل و روح میشد و محال است چنین روح بمراتب امکان تنزل نماید و اگر خداوند در حقیقت موجودات عالم قرار داشت اتحاد خالق بامخلوق لازم می‌آمد و چنین اتحاد باطل و نا معقول است.

۴۰ - مسلم است که موجودات عالم از زمین گرفته تا آسمان همه و همه تحت تأثیر قوانین معلوم و معین طبیعی و فیزیکی واقع شده‌اند

و اگر ستاره‌ها در فضا معلق هستند و هر کدام در مدار خود می‌چرخند نه تنها از قانون جاذبه عالم پیروی مینمایند بلکه هریک دارای میدان مغناطیسی است و ستاره کوچکتر را در مدار خود نگاه میدارد و تابع خود میسازد و الکترونها در هر آتم بدور پروتون و هسته مرکزی بسرعت می‌چرخند و از نیروی عظیم مغناطیسی که در میان آنها نهفته برخوردار میشوند و همه عناصر و اجسام در فعل و انفعالات شیمیائی و فیزیکی و در تجدید و تجدد و تحویل و تحول و تبدیل و تبدل دائمی و طبیعی خود از قوانین مخصوصه پیروی مینمایند اما همه این قوانین با عقیده بوحدت وجود منافات دارند زیرا اگر خدای متعال در باطن این موجودات نهفته بود نیازی باین قوانین نمی‌افتاد و اراده و مشیت این خداوند بجای آنها کفایت می‌نمود.

۴۱ - موجودات عالم و قوانینی که در باطن این موجودات سرشته شده همه و همه مخلوق خداوند واحد است و این خداوند معقول نیست در باطن مخلوقات خود باشد و این مخلوق از یکطرف تحت فرمان خدا و از طرف دیگر به اطاعت و پیروی از قوانین طبیعی ثابت و طبیعی مجبور باشد. بهر صورت خداوند از مخلوق خود جدا و منفک است و موجودات عالم را بحلیه هستی مفتخر داشته و دنیائی باین عظمت ساخته است. خدا بی‌نیاز از این است که از یکطرف خلق و مخلوقات خود را تحت قوانین ثابت و طبیعی قرار دهد و از طرف دیگر خود در تجدید و تجدد و نشو و نما و حیات و ممات آنها مباشرت داشته باشد.

۴۲ - عقیده بوحدت وجود و همه خدائی در تاریخ مدنیت اقوام و ملل وقتی پدید آمد که انسان در تحقیقات خود راجع بحقیقت مواد و اجسام عالم به بن بست رسید و وسائل علمی را نیز در این تحقیقات فاقد بود ناچار فهم و درك حقیقت اشیاء و وجود و هستی را از توانائی خود خارج دید و این حقیقت مجهول را بذات باریتعالی تعبیر نمود اما در عصر

حاضر حقیقت مزبور واضح شده و وجود و هستی و موجودات در هر نوع و هر قسم از جامد و مایع و بخار و یا از جاندار و بیجان همه از ذرات تشکیل شده و هر ذره نیز از چند آتم ترکیب یافته و الکترونها در هر آتم بدور هسته مرکزی می‌چرخند و از تغییر الکترونها در شبکه آتمی عناصر مختلفه پدید می‌آید و عدد این عناصر در زمین خاکی به ۸۸ رسیده و اجزای آتم و نیروئی که این اجزا را بیکدیگر پیوند داده جزانرژی چیز دیگر نیست و فورمول این انرژی را اینشتین دانشمند شهیر آلمانی بیان کرده و در متن کتاب نقل نمودیم.

بنا براین مسلم است که در اجسام و موجودات عالم صحبت از کثرت در برابر وحدت از میان رفته و این کثرت همه جا از انرژی پدید می‌آید و انرژی هم مخلوق خدای متعال می‌باشد، نه روح و نه جان و نه نفس و نه عقل دارد و این انرژی ظاهر و باطن ندارد و جوهر و عرض در وی یکسان است و باین ترتیب همه مباحث حکما راجع بجوهر و عرض، وجود و ماهیت، وحدت و کثرت و امثال آنها همه جا نقش بر آب و موضوعا منتفی شده است.

۴۳ - حکمای متصوفه در عقیده بوحث وجود از یکطرف خداوند را در باطن اجسام و موجودات عالم قرار داده‌اند و از طرف دیگر هر یک از این موجودات را بمنزله سایه و ظل از عالم مثال پنداشته‌اند و بتفصیل در متن کتاب نقل نمودیم و این دو عقیده با یکدیگر تناقض دارد و اگر خدا در باطن ذرات و موجودات و اشیاء و اجسام تجلی داشت دیگر صحبت از ظل و سایه آنهم از اشباح نامرئی بی‌معنی میشد و اگر جواب دهند که باطن موجودات محسوسه عالم عبارت از همان عالم غیب و مثال است، چنین جواب قابل قبول نخواهد بود و این عالم را ملاصدرا بعالم‌اله تعبیر نموده و بعقیده وی با عالم مثال تفاوت دارد و در اینصورت صحبت از ظل و سایه

از عالم مثال جز سفسطه چیز دیگر نخواهد بود .

۴۴ - شیخ محمود شبستری در گلشن راز چنین گوید

همه يك نور دان اشباح و ارواح گهی ز آینه پیدا گه ز مصباح
این بیت بیان قول متصوفان است و ملاصدرا در اسفار و محمد غزالی
طوسی نیز در احیاء العلوم از این خیالات بسی بافته است و همه ضد و
نقیض است . اگر فرضاً اشباح و ارواح مانند عکس در آینه عبارت از
تصویر خدا باشد چگونه ممکن است هر کدام صاحب عقل و تدبیر و عامل
مؤثر بشمار روند و شخصیت مستقل داشته باشند و یا هر کدام بقول شیخ
اشراق رب النوع و صاحب صنم و نگار باشند و چنین عقیده با توحید و
وحدت خداوند منافات دارد و قرآن مجید میفرماید کُلُّ شَیْءٍ فَاَنٍ وَ
یَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِکْرَامِ .

۴۵ - حکمای صوفیه صحبت از وحدت وجود را همه جا از سازمان
فلکی عالم تقلید کرده اند و عقاید و افکار خود را در تقلید از این سازمان
طرح ریزی نموده اند و بر اثر آن فَلَکُ الْاَفْلَکِ یا فَلَکُ الْاَطْلَسِ را که بر همه
عالم احاطه کرده نخستین پدیده از خداوند پنداشته اند و وجود افلاک
پوست پیازی و یا هستی مطلق را در این افلاک از مسلمیات تصور نموده اند
و بر اثر این عقیده هر فَلَکُ و یا هر يك از اجرام آسمانی را صاحب
عقل و نفس و تدبیر انگاشته اند اما در عصر حاضر بطلان این عقیده واضح
و روشن شده و از فَلَکُ الْاَفْلَکِ و افلاک دیگر نام و نشانی باقی نمانده
است و با این ترتیب دیگر صحبت از وحدت وجود و ترویج عقاید و افکار
صوفیانه بیمعنی و بی مزه خواهد بود .

۴۶ - حکمای صوفیه در زمانی صحبت از وحدت وجود کرده اند که
بعقیده آنان در همه کون و مکان و در زمین و آسمان فضائی وجود نداشته
و میان افلاک و ستاره ها همه جا از يك عنصر جامد و شفاف بنام عنصر پنجم

مالامال و پر بود و خداوند یا وجود و هستی مطلق را در باطن چنین عالم قرار میدادند اما اکنون بالعیان مسلم شده که ستاره‌ها و اجرام آسمانی در فضای بیحد و بیکرانه پراکنده هستند و میان این اجرام و ستاره‌ها همه جا خلأ است و با این ترتیب گنج‌انیدن خداوند در باطن اجسام و موجودات محسوسه ملازمه دارد که چنین خداوند در مکان بیکران و فضای خالی وجود نداشته باشد و این عقیده بسیار بیمعنی است و خداوند متعال در خلأ و ملاء و در همه جا حاضر و ناظر میباشد.

۴۷- در عصر حاضر بشری که نقل نمودیم مسلم و روشن شده که کثرت در برابر وحدت از میان رفته و هر جسم و هر ذره و هر اتم جز انرژی چیز دیگر نیست و انرژی نیز با همه قوانین طبیعی آن مخلوق خدای بی‌همتا میباشد و در چنین انرژی بیجان و بیروح نیز ظاهر و باطن یکسان است و قابل تطبیق با خداوند نمیشد و از اینجهت مباحث متصوفان همه جا باطل و نقش بر آب شده است اما متأسفانه بعضی از محققان صوفی مسلک ایرانی افکار نوظهوری را بعنوان تصوف بمیان نهاده‌اند و در صدد برآمده‌اند عقاید خود را با اکتشافات جدید علمی منطبق سازند و از این موضوع در متن کتاب یاد نمودیم از آنجمله عقاید بی‌سروته آقای حسینعلی راشد است که از صفحه ۱۷۴ تا ۱۸۸ نقل کردیم و وی معتقد است که خداوند بمنزله روح عالم مادیات میباشد و با هر جسم و هر ذره و هر اتم همراه است و در فعل و انفعالات شیمیائی و فیزیکی و در تجدید و تجدد و نشو و نما و مرگ و حیات و در هرگونه تحویل و تحول اجسام و موجودات عالم مباشرت دارد و حتی نقل نموده که مواد و اجسام بمنزله تن و کالبد خداوند میباشد. این سخنان همه خلاف شرع و نادرست است و معقول نیست که اجسام و مواد و ذرات تحت قوانین طبیعی واقع باشند اما فعل و انفعالات و نشو و نما و تجدید و تجدد در این اجسام بمباشرت خدایتعالی انجام یابد

و برای رفع چنین مشکل و تناقض است که وی معتقد شده است قوانین طبیعی و فیزیکی مزبور بمنزله اراده و مشیت خداوند میباشد. این که عقیده در سفسطه و مهمل گوئی بالاتر از عقیده اولیه اوست زیرا قوانین فیزیکی و طبیعی همه ثابت و لایتغیر و محکوم بجبر هستند و معقول نیست چنین قوانین باراده و مشیت باری تعالی تعبیر شود چه رسد باینکه خداوند قادر و توانا و فاعل مختار است اما قوانین مزبور درقید و بند و بازیچه دست انسانی است. آقای راشد در این سخنان بی ربط و بیمعنی خواسته است وحدت وجود را لباس نوی بپوشاند و افکار صوفیانه را در کشور عزیز ما رواج دهد و مردم را بخلسه و خیال صوفیانه وادار سازد و چنین وانمود کند که همه جا با خدا سر و کار دارد و حال اینکه خداوند و خالق همه جا متفک و جدا از مخلوق است و بین ایندو سنخیت و تجانس وجود ندارد.

۴۸ - نتیجه عمده که متصوفان از عقیده بوحدت وجود گرفته‌اند اینست که میگویند چون خداوند در باطن اجسام و موجودات و ذرات عالم نهفته است همه چیز مجذوب وی است و انسان که دارای عقل و روح است میتواند در صورتیکه از ما سوی الله بگذرد و بدرون خود توجه نماید و بشرایط اخلاص عمل کند خدا را در باطن خود مشاهده نماید و با وی در ارتباط باشد و در اینحالت فیض الهی افزونتر از دیگران شامل حال او میشود. این عقیده سر تا پا غلط و نادرست است زیرا اگر خداوند در باطن انسان قرار گرفته باشد تناسب او با روح انسانی چه خواهد بود و یا چگونه ممکن است در قالب انسان دو روح باشد یکی روح انسانی و دیگری روح مقدس خداوند و اگر جواب دهند که این دو روح بایکدیگر متحد و یکسان است قابل قبول نخواهد بود و روح انسان پس از مرگ سزای خوب و بد اعمال خود را می بیند چه رسد باینکه فیض خداوندی نسبت بهمهمه افراد انسانی برابر میباشد و هر کس و هر شخص میتواند با

کسب معلومات و یا تجربیات بشرط اینکه از خرافات و موهومات دور و با حقایق امور مربوط باشد عقل خود را توانا تر سازد و از اهمیت نشئه حیاتی و جذبه و کشش درونی آگاه تر باشد و این آگاهی بالاترین فیض الهی است اما جذبه و شوق و کشش درونی يك جذبه حیاتی و غیر از روح انسانی است و با مرگ آدمی از میان میرود و چون متصوفان از چنین جذبه بی خبر بودند در حقیقت آن باشتباه افتاده و بجذبه و فیض خداوندی تعبیر نموده اند و به آن عشق ورزیده و عاشقی را پیشه خود ساخته اند و حال اینکه صحبت از عشق و عاشقی میان خالق و مخلوق با شرع اسلام مخالفت دارد .

راجع بجذبه و کشش درونی در متن کتاب بتفصیل توضیح دادیم و معلوم داشتیم که این جذبه چگونه از عوامل حیاتی بدن پدید می آید و آنرا میتوان به نشئه حیاتی موسوم نمود و از این نشئه است که لذت حیات و زندگی در نظر هر فرد انسانی و یا در نظر هر جاندار بالاترین لذائد است و این جذبه در اصطلاح عموم بحب ذات و یا حب نفس تعبیر شده است و از هر نشئه دیگر برای انسان عزیزتر و گرامی تر است و همین نشئه است که انسان را برای دفاع از جان خود و اولاد خود و یا وطن خود حاضر و آماده میسازد و از همین نشئه است که مادر برای نجات طفل خود جان خود را بمخاطره اندازد و یا هر ضعیف در برابر قوی تر از خود دفاع میکند و مقاومت مینماید .

۴۹ - عواملی که در پدید آمدن نشئه حیاتی نفوذ دارند متعدد است و عمده این عوامل بر سه گونه میباشد . یکی زاد و ولد و تجدید و تجدد دائمی سلولها و یاخته های بدن است که در هر ثانیه چند ملیون عدد میمیرند و چند ملیون بجای آنها نوزاد میشوند . دوم - گردش پیوسته خون در بدن است که میلیاردها سلول بدن را غذا می رساند . سوم - گردش و جریان دائمی

برق و الکتریسیته و تولید و مصرف آن در بدن است که حس و احساس و تعقل و تفکر را پدید می‌آورد و این سه عامل در هر وقت و زمان با همدیگر همکاری میکنند و از این همکاری است که کارخانه زنده و دقیق بدن بکار میپردازد و اینهمه پدیده‌های شگفت انگیز حیات و زندگی را بوجود می‌آورد و این همکاری هرچه قدر دقیقتر و افزونتر باشد سلامت بدن و لذت حیات و نشئه زندگی افزونتر خواهد بود و هر جنبه و هر جاندار نسبت بنشئه درونی خود مجذوب و دل‌باخته است و هر لحظه کوشش دارد از هر نقیصه و علت و ناموزونی که در این جذبه رخ نماید و لذت حیات را مختل و بی‌نظم سازد جلوگیری کند و اگر از آهنگ خوش و آواز دلپذیر و اشعار و حرکات موزون و هرگونه هنر زیبا متأثر میشود برای اینستکه هر يك در مورد خود هم آهنگی را در میان عوامل حیات و زندگی افزونتر و نشئه و جذبه درونی را دقیقتر مینماید.

احساس گرسنگی و عطش و یا درد و الم در بدن برای اینست که نشئه حیات و جذبه درونی و لذت زندگی از هر خلل و عارضه مصون شود. اگر ملاحظه کنید که طفل شیر خواره بحالت گرسنگی و درد و الم فریاد میزند و همه را بزبان بی‌زبانی بکمك می‌طلبد برای دفاع از حیات و نشئه درونی است. اگر يك علیل و بینوا و مستمندی ناله و زاری میکند برای رفع اختلال در نشئه و جذبه درونی است. اگر طبقات محرومه در هر جماعت و ملت با اقویا و زورمندان در ستیزه هستند برای حفظ حیات و نشئه زندگی است و اینهمه اختلاف و جنگ و جدال در میان ملل و اقوام بهمین منظور پدید می‌آید. اگر ظلم و عدوان و تجاوز و تعدی مذموم و قبیح است برای اینستکه ستم‌دیده و زیانکشیده را از نعمت حیات و نشئه درونی محروم میکند. این نشئه و جذبه درونی وقتی محسوس‌تر میباشد که شخص بباطن خود توجه نماید و از دنیای خارج قطع علاقه کند و حواس و افکار خود

را برای درك آن دقیقتر و متمرکزتر سازد . در اینحالت است که مانند مولوی رومی و یا منصور حلاج برقص می‌آید و از خود بیخود میشود خصوصاً در چنین نشئه باشتباه افتد و برای خود معشوق خیالی تعبیه کند و تصور نماید که جذبه الهی شامل حال وی شده و با خدا همنشین گشته است .

کسانی که نشئه حیاتی را بفیض خداوندی تعبیر میکنند و بر اثر آن بسماع و رقص می‌نشینند و نام آن را خدا بینی و عرفان می‌گذارند در جهل و نادانی بسر می‌برند و از حال طبقات محرومه و ستم‌دیده‌های جامعه بی‌خبر هستند و نمیدانند که این بیچارگان افزونتر از آنان مجذوب نشئه درونی می‌باشند و برای حفظ حیات خود و اطفال خود بهر گونه مشقت و سختی تن میدهند و دقیقه‌ای آرام نمی‌نشینند. بهر صورت تردید نیست که هر جنبنده و هر جاندار بالخصوص انسان مجذوب و دلباخته حیات و نشئه درونی است و مولویها و حافظها هر کدام روح حساس و ظریف داشتند و افزونتر از دیگران تحت تأثیر جذبه و کشش درونی واقع بودند اما در حقیقت این جذبه باشتباه افتاده و آن را بجذبه الهی و فیض خدائی تعبیر کرده‌اند و بر اثر آن دست از تلاش برای معاش شسته و اولاد و اهل و عیال و وطن خود را فراموش کرده‌اند تا از راه خلسه و خیال با خدای تعالی هم‌نشین شوند و مقدسات و هست و نیست خود را با جانب و اغیار سپارند اما غافل از اینکه همه آنان دلباخته حیات و نشئه درونی هستند نه عاشق ذات باری .

۵۰ - در متن کتاب بتفصیل نقل نمودیم که متصوفان چگونه از يك طرف حسیات را در تحقیقات علمی بی‌اعتبار شناخته‌اند و از طرف دیگر عقل را بقول سنائی از طرحات شمرده‌اند و در ارتباط با عوالم حقیقی ناتوان و عاجز پنداشته‌اند . در شرح گلشن راز مینویسد که عقل انسان در میان اشیاء

تفرقه و تمیز میدهد و از اینجهت در فناء فی الله و در مشاهده ذات باری نور عقل در برابر نور حق مختفی میشود مانند نور ستاره‌ها در برابر آفتاب. تردید نیست که این عقیده سر تا پا نادرست است و وقتی از انسان عقل وی را برگیریم بدرجه حیوانی تنزل مینماید اما متصوفان با وجود چنین عقیده خودشان را مافوق مرتبه انسانی قرار داده‌اند و این مرتبه اولیاء و عارفان است و شرط آن ترك مال و ترك جان و ترك دین میباشد و در این حالت است که بعقیده آنان حجاب از دیده درونی برمی‌خیزد و انسان با عوالم غیبی مربوط میشود و بمشاهده جمال حق نایل می‌آید و عالم السر و الخفیات میگردد و از مغیبات خبر میدهد و در این حالت است که از وی کرامات سر میزند و جاندار و بیجان تحت تسخیر او قرار میگیرند و از این کرامات در تذکرها بسیار آمده و چند مورد را محض نمونه از تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار در زیر نقل می‌نمائیم:

رابعه يك زن عابد و زاهد بود و وقتی به زیارت خانه خدا رفت خانه باستقبال وی آمد. در آن زمان ابراهیم ادهم برای زیارت بکعبه رسیده بود اما کعبه را در جای خود ندید، شگفت آمد و گفت چه حادثه اتفاق افتاده مگر چشم مرا خلل رسیده است. هاتفی آواز داد که کعبه باستقبال رابعه رفته است.

حسن بصری شبی با دوسه یار خود بدیدن رابعه رفتند. رابعه چراغ نداشت، برسر انگشت خود نظر نمود. آنشب تا صبح انگشت او چون چراغ می‌افروخت و روشن بود.

ابی‌سعید ابوالخیر وقتی با مریدان و درویشان بسماع نشسته بود چند آهو از دور نمایان شدند خودشان را به وی تسلیم کردند. ابوالخیر دستور داد آهوان را بکشند و سفره درویشان رنگین ساختند. يك مرد مسافر از کاروان نیشاپور بدور افتاد و راه را گم کرد و در

بیابان بابوالخیر رسید و حال خود بر وی عرضه داشت . در آن هنگام شیری در بیابان نمایان شد . مرد مسافر را ابوالخیر بر پشت شیر سوار کرد و موی گردن شیر را بدست وی نهاد و شیر در بیابان بتاخت و مرد را به کاروان رسانید .

جماعتی نزدیک ذوالنون مصری گرد آمده بودند و از طاعت جمادات مر اولیاء را صحبت میکردند . تختی در آنجا نهاده شده بود . ذوالنون به تخت گفت که گرد خانه بگردد . تخت بحرکت آمد و گرد خانه گشتن گرفت و بجای خویش بازگشت .

ذوالنون مصری بقصد مسافرت با جماعتی در کشتی نشستند . چون روزی چند برآمد بازرگانی را گوهری در کشتی گم شد . اهل کشتی را يك بیک جستند ، ذوالنون را بد گمان شدند و وی را رنجانیدن گرفتند چون کار از حد بگذشت هزاران ماهی از دریا سر بر آوردند ، هریک گوهری در دهان گرفته بود . ذوالنون یکی را بگرفت و بازرگان داد . اهل کشتی در پای وی افتادند .

يك روز جماعتی نزد بایزید بسطامی آمدند که یا شیخ بیم قحطی است و باران نمی آید . شیخ سرفروبرد و گفت هین ناودانها را راست کنید که باران آمد . در حال باران آغاز نهاد چنانکه چند شبانه روز می بارید . بایزید بسطامی شبی از نماز خفتن تا سحرگاه پرسر انگشتان پای بود . خادم آن حال مشاهده کرد و خون از چشم شیخ بر خاک میریخت . خادم در تعجب ماند . بامداد از شیخ پرسید که آن چه حال بود . شیخ گفت اول قدم که رفتم بعرش رسیدم . عرش را دیدم گفتم ای عرش بتو نشانی میدهند بیا تا چه داری . گفت چه جای این حدیث است که ما را نیز بدل تو نشانی میدهند .

نقل است که طایفه ای در بادیه بحسین منصور حلاج گفتند ما را انجیری

بیاور. دست در هوا کرد و طبقی انجیر تازه پیش ایشان بنهاد. یکبار حلوا خواستند طبقی حلوا پیش ایشان نهاد. گفتند این حلوا در باب الطاق بغداد باشد گفت ما را بغداد و بادیه یکمست.

نقل است که منصور حلاج را بامر خلیفه در حبس کردند. شب اول وقتی بسراغ او آمدند در زندان ندیدند. شب دوم نه او را دیدند نه زندان را و هرچند زندان را طلب کردند ندیدند. شب سوم او را در زندان دیدند گفتند شب اول کجا بودی و شب دوم زندان و تو کجا بودید اکنون هر دو پدید آمدید. این چه واقعه است؟ گفت شب اول من بحضرت بودم از آن نبودم. شب دوم حضرت اینجا بود. از آن هر دو غائب بودیم.

نقل است ابراهیم ادهم خواست در کشتی نشستن اما پول نقره وسیم نداشت. هر کسی بایستی دیناری بدهد. دو رکعت نماز گذارد و گفت الهی از من چیزی میخواهند و ندارم. در همان وقت دریا همه زرشد. مشتی برگرفت و بدیشان داد.

نقل است که روزی جماعتی با ابراهیم ادهم میرفتند بحصاری رسیدند گفتند امشب اینجا باشیم و آتش افروختند و بروشنائی آن نشستند. هر کس نان تهی میخورد. ابراهیم در نماز ایستاد و گفت خداوند قادر است شمارا گوشت حلال بدهد. این بگفت و در حال شیری دیدند که آمد و گورخر در پیش گرفته بود. از وی بگرفتند و کباب کردند.

۵۱ - این بود چند واقعه از کرامات صوفیان و از این قبیل واقعات در تذکره‌های دیگر از قبیل اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید نیز آمده و همه نیز عاری از حقیقت است و ساختگی میباشد و با این اباطیل خواسته‌اند در ساده دلان نفوذ پیدا کنند و مردم را بخرافات و موهومات رهبری نمایند و منظور اساسی این بوده که نیروی مکاشفه و ارتباط با مغیبات را بشویند و در اذهان جای دهند.

ادراك بعقیده متصوفان بر سه وجه حاصل تواند بود. یکی حس و احساس. دوم - عقل و تفکر. سوم - قلب و مکاشفه. قلب بقول ابی حامد محمد غزالی طوسی بدو طریق میتواند با حقیقت امور مربوط شود یکی بوسیله حواس ظاهری بعالم خارج و دیگری بوسیله لوح محفوظ بعالم باطن و یا عالم مثال. در لوح محفوظ جزئیات حوادث و اتفاقات از طرف خداوند عالم رسم شده است مانند نقشه ساختمان که قبل از بنا از طرف مهندس رسم میگردد. انسان میتواند بوسیله قلب خود با عالم باطن مربوط شود و از مغیبات خبر دهد. در متن کتاب از این موضوع بتفصیل بحث کردیم و معلوم داشتیم که نه مکاشفه و نه لوح محفوظ و نه عالم مثال هیچکدام حقیقت ندارند و قلب در دستگاه بدن وظیفه مخصوص دارد و این وظیفه غیر از ادراك و فهم و شعور است و حتی در عصر حاضر قلب مصنوعی بوسیله دانشمندان غربی ساخته شده و این قلب را در جراحی مورد استفاده قرار میدهند و تصویر آن را تحت شماره ۶ نقل نمودیم و علت اینکه متصوفان در مطالب خود بمکاشفه پرداخته‌اند این است که عقاید و افکار آنان اغلب برخلاف عقل و منطق قرار گرفته و از دلیل و برهان عاری و خالی است ناچار بمکاشفه استناد جسته‌اند.

۵۲- راجع بحکمة الاشراق در بخش ششم بتفصیل توضیح دادیم که مطالب این کتاب را شیخ شهاب الدین سهروردی از چهار طریقه و مذهب گلچین کرده است و از این طریقه‌ها آنچه بیشتر از همه در افکار وی نفوذ داشته و اینهمه اوهام طول و دراز را در حکمت اشراق بوجود آورده است عقیده وی بسازمان فلکی عالم است و این سازمان را مانند همه حکمای زمان خود و یا مانند حکمای قدیم یونان از مسلمیات می‌پنداشته و حتی پس از زمان وی هیچکدام از حکمای مزبور وجود افلاک پوست پیازی را در آسمان مورد انکار قرار نداده و همه عقیده داشتند که هر يك از ستاره‌ها

و کواکب بفلك خود چسبیده و بحرکت فلك در گردش میباشد و میان ستاره ها نیز خلاء وجود ندارد و همه جا ملاء و پر از عنصر مخصوص و جامد و شفاف است و زمین خاکی مرکز عالم و یا مرکز هندسی همه افلاك میباشد و هر فلك صاحب عقل و نفس است و بهمین جهت نیز حی و زنده هستند و می چرخند .

عقاید مزبور را سهروردی رنگ دیگر داد و کاملتر نمود و معتقد گردید که حقیقت و ذات خداوند عبارت از روشنی محض و خالص و بی غل و غش است و این روشنی بی حد و بی کران در ماورای افلاك واقع شده و بنور الانوار موسوم است و افلاك بمنزله ظل و سایه ای است که از درخشیدن و اشراق نور الانوار پدید آمده اند اما نه بطور مستقیم بلکه هر فلك ظل و سایه از فلك قبلی است و فلك آخر که فلك عنصری است به زمین خاکی مربوط میباشد و فلك نهم که در شفافیت و جلا خالص تر از افلاك دیگر و نزدیکتر بخداوند است از ستاره و کوکب خالی است و از این جهت بفلك اطلس و یا فلك غیر مکوکب نامیده شده و این فلك از درخشیدن نور الانوار پدید نیامده بلکه عقل اول فیما بین وی و خدای مزبور قرار گرفته است و این عقل در حقیقت پرتوی از نور الانوار است و این نور عقل محض است و از اشراق و درخشیدن وی در هر يك از افلاك نه گانه مزبور عقل و نفس پدید آمده اند اما عقل در معیت هر فلك بر دو گونه است یکی عقلی که مستقیماً از نور الانوار درخشیده و به نور قاهر موسوم است دوم عقلی است که از عقل فلك قبلی درخشیده و بنام نور مدبر و یا نور اسفهبندی نامیده میشود و عدد انوار مدبره بعدد افلاك محدود شده و نه عدد میباشد و وقتی با عقل اول یا نور اول سنجیده شود تعداد آنها به ده میرسد و نزد حکمای اسلامی بعقول عشره معروف است و عقل اول بنام نور اقرب یا نور قهار موسوم میباشد .

۵۳ - شیخ اشراق در کتاب خود موضوع نور الانوار را از روشنی بی پایان زردشت اقتباس نموده و این روشنی در هیکل هرمزد یا اهور مزدا جلوه گر است و در جزوات اوستا بکرات یاد شده و سهروردی به این روشنی رنگ وحدت داده است. هر فلک بعقیده شیخ اشراق بمتزله ظل و سایه از فلک قبلی است و چون هر یک از افلاک و یا هر یک از ظلال و سایه ها هرچقدر از نور الانوار و از مبدأ خود دورتر شده اند تاریکتر و مظلومتر گشته اند فلک آخر که فلک عنصری و مربوط بزمین خاکی است از دیگر موجودات و افلاک ظلمانی تر است و شیخ اشراق در این عقاید توانسته است سازمان فلکی عالم را با عقاید افلاطون حکیم یونانی متوافق سازد و سایه ها و ظلال در افلاک را با اشباح و موجودات عالم منطبق دارد.

بنابراین در اصول عقاید شیخ اشراق موضوع نور الانوار و تطبیق آن با روشنی بی پایان اوستا و سپس سازمان فلکی عالم و تطبیق آن با عقول عشره و انوار قاهره و پدید آمدن هر فلک از فلک قبلی و ظل و سایه هر کدام در فلک بعدی و تطبیق آنها با عالم مثال جلوه بارز یافته است.

۵۴ - نتیجه دیگری که شیخ اشراق از عقاید خود گرفته و قابل ذکر میباشد اینست که حقیقت و ذات هر کوکب و هر ستاره عبارت از انواری است که از نور الانوار درخشیده و در عبور از اجسام فلکی در یکجا گردآمده اند و بشکل ستاره های درخشان و خورشید دیده میشوند باین ترتیب که انوار قاهره متعدد و یا انوار مدبره گوناگون از افلاک قبلی و یا از نور الانوار می تابد و این انوار در هر فلک مضاعف میشوند مانند اینکه از آئینه های متعدد صور متعدد و یا عکوس متعدده پدید می آیند و خورشید در واقع عبارت از روشنیهای مکرر و متعددی است که مانند کانون عدسیهای بلورین در یکجا و در نقطه واحد از فلک چهارم جمع آمده و درخشندگی مخصوص یافته است و ترجمه عبارت حکمة الاشراق را در اینموضوع تحت شماره ۲۳

صفحه ۱۴۷ نقل کردیم و بتوضیح بیشتر نیاز نیست .

۵۵ - بنابراین بعقیده شیخ اشراق موجودات عالم اعم از دنیای محسوس یا آخرت از دو قسمت تشکیل یافته است یکی دارای حد و حدود و کرانه میباشد و نزد حکما بفلکیات و یا عالم اثیر معروف شده و زمین خاکی و افلاک نه گانه و ستارهها و کواکب را شامل است و دیگری ماورای افلاک در جوّ و فضای بیکران و لایتناهی است که خالی از ستارهها و کواکب میباشد و این فضای بیکران مبدأ و منبع نور الانوار و یا در حقیقت مسکن خداوند میباشد . تردید نیست که این عقاید همه و همه پوچ و بیمعنی و عاری از حقیقت است و اشتباهات شیخ اشراق در این افکار از عقیده اولیه وی سرچشمه گرفته باین معنی که سازمان فلکی عالم و افلاک نه گانه را از مسلمیات پنداشته و نور الانوار را در مافوق آن قرار داده و اینهمه ظل و سایه و اشباح و عقول و مثال و برزخ و غواسق در عالم خیال و خلسه و وهم پدید آورده و مدت چند سده است که افکار حکمای اسلامی و محققان کشور ما را به خود مشغول و عمر عزیز آنان را تلف ساخته است و از طول کلام معذرت میخواهم و توضیحات کتاب را بهمین جا خاتمه میدهم .

تهران - بتاريخ شهریور ماه ۱۳۴۱

دکتر موسی جوان

فهرست مندرجات

صفحه	مطلب
۳	دیباچه
	بخش یکم
	تعریف تصوف و خصوصیات آن
۵	تعریف تصوف
۶	پیدایش تصوف و علل آن
۸	تقسیمات کتاب
۹	علت مبادرت بنگارش کتاب
	بخش دوم
	وهمی بودن محسوسات و بطلان این عقیده
۱۳	وهمی بودن محسوسات بعقیده متصوفان
۱۴	امثله صوفیه راجع بوهمی بودن محسوسات
۱۹	وهمی بودن محسوسات در کتب متصوفان مسیحی
۲۴	بی اساسی امثله صوفیه
۳۵	تفاوت حواس انسان نسبت بجانداران دیگر

صفحه	مطلب
۳۰	ارتباط درونی یاخته‌ها و عصب‌های حسی بامراکز عقلانی
۳۲	جریان تأثرات حسی دریاخته‌های عصبی
۳۴	اجزای یاخته‌های حسی بدن
۳۵	احساسات قسری و غیرارادی
۳۸	نیروی الکتریسته بدن وسیله حس و احساس
۴۰	تنوع حواس درجانداران
۴۳	اشتباه متصوفان درحقیقت حس و احساس
بخش سوم	
وحدت وجود و رد آن	
۴۵	تعریف وحدت وجود
۴۹	تفاوت وجود از موجود دراصطلاح متصوفان
۵۱	وحدت وجود درمخالفت با شرع اسلام
۵۴	حقیقت وجود درآتم و انرژی
۵۷	شبکه بیرونی و ساختمان درونی آتم
۵۸	دو نیروی الکتریکی و مغناطیسی در درون آتم
۶۱	مقدار انرژی درآتم و فورمول آن
۶۳	وحدت وجود در سازمان فلکی عالم
بخش چهارم	
جذبه و عشق صوفیانه و حقیقت آن	
۷۰	تعریف جذبه و عشق دراصطلاح صوفیان

صفحه	مطلب
۷۲	عشق و عاشقی نسبت بخداوند بر خلاف شرع اسلام
۷۴	عوامل سه گانه حیات در بدن انسان
۷۷	نیروی مغناطیسی در بدن انسان
۷۸	حقیقت جذب و کشش درونی انسان
بخش پنجم	
حقیقت مکاشفه و اشراق	
۸۱	مکاشفه بعقیده متصوفان
۸۴	چند واقعه از حالات مکاشفه
۸۶	حقیقت مکاشفه و رابطه آن با وهم و خیال
۸۸	مکاشفه در میان ستاره پرستان کلدانی و آشوری
۹۴	مکاشفه در دین زردشت
۹۵	رابطه مکاشفه با قلب
۹۹	مکاشفه و مراقبه در میان جوکیان هندی
۱۰۱	لوح محفوظ در کتاب ابو حامد محمد غزالی
۱۰۴	حقیقت مکاشفه و دستگاه قلب مصنوعی
۱۰۶	اشراق غیر از مکاشفه
۱۰۸	اشتباه حکمای قدیم در تعیین مراکز حسی و عقلانی دماغ
۱۱۲	عمل یاخته های دماغ و ارتباط آنها با یکدیگر
۱۱۶	اختلاف در امواج تشعشعات الکتریکی دماغ و مغز سر انسانی
۱۲۰	در دماغ و مغز سر انسان مراکز مخصوص برای تفکر و تعقل وجود ندارد
۱۳۶	حقیقت اشراق در سرعت تفکر

صفحه	مطلب
	بخش ششم
	حکمة الاشراق و رد آن
۱۴۱	سه کتاب در شرح حکمة الاشراق
۱۴۲	خلاصه کتاب حکمة الاشراق بفارسی
۱۵۱	رابطه حکمة الاشراق با سازمان فلکی عالم
۱۵۴	دوره نخست از عقاید روحانیان عهد قدیم راجع بسازمان آسمان و ستاره ها
۱۵۹	دوره دوم از عقاید روحانیان عهد قدیم راجع بسازمان آسمان و ستاره ها
۱۶۰	دوره سوم از عقاید روحانیان عهد قدیم راجع بسازمان آسمان و ستاره ها
۱۶۴	رابطه حکمة الاشراق با مثل افلاطون
۱۶۸	رابطه حکمة الاشراق با تصوف
۱۶۹	عوالم غیبی در حکمة الاشراق
۱۷۴	گفتار آقای راشد راجع بعالم غیب و معاد و بی اساسی این گفتار
۱۸۰	گفتار آقای راشد در تعبیر از خداوند به روح عالم مادی و بی اساسی این گفتار
	گفتار آقای راشد در تعبیر از قوانین فیزیکی عالم به اراده و مشیت خداوند
۱۸۴	و بی اساسی این گفتار
۱۸۸	رابطه حکمة الاشراق با دین زردشت
۱۸۹	روشنی خود آفریده بی پایان در دین زردشت
۱۹۱	حقیقت اهورمزدا در روشنی بی پایان خود آفریده
۱۹۶	نور الانوار در حکمة الاشراق خدای واحد و یکتا است
۲۰۱	اوستاشناسی در ایران

صفحه	مطلب
۲۱۴	پاسخ به آقای پورداود
۲۱۹	پاسخ به آقای سعید نفیسی
۲۲۴	ظلمت در حکمة الاشراق و تفاوت آن از دین زردشت
۲۳۸	خلقت و آفرینش جهان در حکمة الاشراق و تفاوت آن از دین زردشت
۲۴۹	خلاصه کتاب و توضیحات در ۵۵ شماره
۲۸۹	فهرست مندرجات
۲۹۴	فهرست تصویرها
۲۹۵	فهرست کتابهای استناد شده
۳۰۰	غلطنامه



فهرست تصویرها

شماره	شرح	صفحه
۱	تصویر عصبها یا سلولهای حسی از زیر جلد تا بدماغ	۱۲۹
۲	تصویر عصب گیرنده حسی	۱۳۰
۳	تصویر عصب حرکت دهنده	۱۳۱
۴	تصویر بعضی از مراکز دماغی انسان	۱۳۲
۵	تصویر مراحل مختلفه از زاده و ولد یا خسته های بدن	۱۳۳
۶	تصویر دستگاه قلب مصنوعی	۱۳۴
۷	تصویر قسمت تالاموس یا نبطاسیا در دماغ انسان	۱۳۶
۸	تصویر الکتروسفالوگراف یا دستگاه برق سنج دماغ	۱۳۷
۹	تصویر اطاق عائق در استفاده از دستگاه برق سنج دماغ	۱۳۸
۱۰	تصویر مراکز عمده عقلانی دماغ	۱۳۹
۱۱	خطوط امواج الکتریکی دماغ در استفاده از دستگاه برق سنج	۱۴۰
۱۲	خطوط دستگاه برق سنج از تشعشعات مختلفه دماغ	۱۴۵
۱۳	تصویر اطاق آتشدان در معبد زرتشتیان بمبئی	۱۴۶
۱۴	تصویر مرد روحانی از معبد پارسیان بمبئی بحالت چیدن شاخه های كوچك درخت انار. تفصیل در متن.	۱۴۳
۱۵	تصویر چند موبد زرتشتی از معبد پارسیان بمبئی در تهیه شربت هوما	۱۴۴

فهرست کتابهای استناد شده در

رد تصوف و رد حکمة الاشراق

- ۱ - کتاب الاشارات والتنبیہات شیخ الرئیس ابن سینا درسه جلد. چاپ تهران سال ۱۳۷۸ و چاپ سنگی سال ۱۲۸۱ هجری قمری.
- ۲ - کتاب شرح اشارات طوسی چاپ سنگی تهران سال ۱۲۸۱ هجری قمری.
- ۳ - کتاب شرح بر شرح اشارات قطب الدین رازی چاپ سال ۱۳۷۸ هجری قمری.
- ۴ - مجلدات اسفار ملاصدراى شیرازی چاپ سنگی تهران رجب ۱۲۸۷ هجری قمری .
- ۵ - کتاب حکمة الاشراق شهاب الدین یحیی سهروردی بضمیمه رساله فی اعتقاد الحکماء چاپ تهران سال ۱۳۳۱ خورشیدی .
- ۶ - شرح حکمة الاشراق محمد شهرزوری چاپ ۱۳۳۱ خورشیدی .
- ۷ - احیاء علوم الدین ابو حامد محمد غزالی طوسی درسه جلد چاپ مصر سال ۱۹۳۳ میلادی .
- ۸ - تفسیر ابن الرشید از مابعد الطبیعه ارسطو در سه جلد چاپ بیروت سال ۱۹۴۲ میلادی .
- ۹ - شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری چاپ سنگی تهران سال ۱۲۹۸ .
- ۱۰ - کتاب عقل و دین اثر آقای سید ابوالفضل برقعی چاپ تهران سال ۱۳۴۰ خورشیدی .

- ۱۱ - رساله عشق و عاشقی آقای سید ابوالفضل بر قعی چاپ تهران سال ۱۳۳۷ خورشیدی .
- ۱۲ - شرح گلشن را از لاهیجی با مقدمه آقای کیوان سمیعی چاپ تهران سال ۱۳۳۷ خورشیدی .
- ۱۴ - تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار چاپ تهران سال ۱۳۳۶ خورشیدی
- ۱۵ - اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید ابوالخیر چاپ تهران سال ۱۳۱۴ خورشیدی .

- 16 - Ibn sina (Avicenne),
livre des directives et remarques
(kitab - al - isarat wal - tanbihat) ,
traduction française ,
par Goichon , 1951.
- 17 - Aristote, la metaphysique ,
traduction française ,
par J. Tricot , Paris 1948 .
- 18 - Dr. George Contenau ,
La divination chez les assuriens et les babyloniens,
Paris 1949 .
- 19 - Dr. George Contenau ,
la civilisation d'Assur et de
Babylone, Paris 1951
- 20 - James Darmesteter ,
le zand Avesta , en 3 volumes ,
deuxieme edition , Paris 1960

-
- 21 - Henry Corbin ,
oeuvre philosophique et
mystique de Shahabaddin
Sohrawardi , Tehran 1952 .
- 22 - Henry Corbin ,
Les motifs zoroastriens
dans la philosophie de Sohrawardi ,
Tehran 1949
- 23 - W. Grey walter ,
The living brain ,
Newyork 1953
- 24 - George Russel Harrison ,
what man may be ,
London 1957
- 25 - Edward Podolsky, M.D ,
The thinking machine ,
Newyork 1947
- 26 - John Pfeiffer ,
The humain brain ,
Newyork 1955
- 27 - Lester D. Crow and Alice Crow ,
Reading in general psychology,
Newyork 1954

-
- 28 - Logan Cleadenig,
The humain body ,
Newyork 1952
- 29 - Evelyn Underhill ,
Mysticism ,
Newyork 1955
- 30 - R.C. Zaehner ,
Mysticism sacred and profane ,
Oxford 1957
- 31 - Charles moore and Sarvepalli Radha
Krishnan ,
A source book in indian
philosophy ,
Princeton, New Jersey, 1957
- 32 - James k. Feibleman,
Religious platonism ,
printed in Great Britain 1959
- 33 - B.A. Dopfmana ,
курс Общей Биологии
Москва 1940
- 34 - А. В. Палладдин
Учебник биологической химии
Москва 1948

35 - А. Ф. Войткевич,
Курс Микробиологии,
Москва 1940



غلطنامه

غلط	صحیح	صفحه	سطر
Neoplatonician	Neoplatonism	۷	۶
وجود مطلق	وجود حق	۷	۲۰
عرفای	عرفان	۱۳	۹
Accident	Accident	۲۱	۹
حقیقت زمان	حقیقت زمان	۲۵	۵
شرح فرائد	شرح منظومه	۲۶	۱۷
چند ملیون مرتبه	چند هزار مرتبه	۲۸	۵
شرح فرائد	شرح منظومه	۴۹	۲۰
کاو میکند	کار میکند	۷۹	۱۷
درون فلک الافلاک	درون افلاک	۶۸	۲۰
قرار میدارند	قرار میدادند	۶۸	۱۷
یحسبه الطمان	یحسبه الظمان	۸۴	۱۰
سدند	شدند	۸۸	۱۲
نیزد	نیز	۱۹۹	۲۰
قبلی	قبلی	۱۲۸	۹
اذا تخلصوا	اذا تخلصوا	۱۷۱	۱۲
دقت آن	دقت	۱۷۸	۹

غلط	صحیح	صفحہ	سطر
جنین	چنین	۱۸۳	۱۳
عمہہ آنہا	عمدہ آنہا	۱۸۷	۳
صحیح پنداشتنہ	باور کردہ	۱۸۸	۲
ہائز	جائز	۲۰۴	۲۴
وارنہ	وارونہ	۲۳۲	۱۹
موضعی	موضوعی	۲۵۲	۲۱
جزئی حقیقتی	جزئی حقیقی	۲۶۹	۱۷
قوانین طبیعی	قوانین	۲۷۴	۱۴
این کہ عقیدہ	این عقیدہ	۲۷۸	۲



L'ouvrage (En texte Persane)

Dans

L'antimysticisme

et

La Refutation Apportée

a La Philosophie de

Sohrawardi

Par

Dr. Moosa Djavan

Edition de Tehran

1962

