

ایچامی فخر دینی در اسلام

نوشتہ

محمداقبال لاہوری

ترجمہ

احمد آرام

نشریہ شمارہ ۱

مؤسسہ فرہنگی منطقہ ٹی

پیشگفتار

مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی که وابسته به سازمان همکاری عمران منطقه‌ئی می‌باشد در خرداد ۱۳۴۵ در تهران تأسیس شد. در دومین جلسه هیأت مدیره که در شهر استانبول تشکیل گردید و بر نامه فعالیت‌های مؤسسه از تألیف و ترجمه و تحقیق در مسائل فرهنگی تنظیم شد، یکی از کارهایی که بر عهده مؤسسه واگذار گردید ترجمه کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» نوشته دانشمند و شاعر مشهور پاکستانی علامه محمد اقبال بود.

اکنون که ترجمه و چاپ این کتاب به پایان رسیده است لازم میدانم از یک شخصیت محبوب و سیاستمدار ارجمند پاکستانی (مرحوم واحد بخش قادری) که مردی علاقه‌مند به دین مبین اسلام و معتقد به شناختن و شناساندن تمدن اصیل مشرق‌زمین و مجذوب هدف عالی همکاری فرهنگی منطقه‌ئی بود یاد نیکمی به عمل آید. مرحوم قادری با احراز سمت قائم مقام وزیر فرهنگ پاکستان بعنوان عضو هیأت مدیره مؤسسه در جلسه استانبول شرکت کرد و بنا به پیشنهاد ایشان بود که ترجمه کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» از انگلیسی به فارسی جزو برنامه فعالیت‌های مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی گردید از این نظر در واقع اقدام سودمند مؤسسه مرهون توجه و علاقه‌مندی مرحوم قادری می‌باشد (ترجمه این کتاب به زبان ترکی پیش از تشکیل

پیشگفتار

سازمان عمران منطقه‌ای بوسیله انجمن روابط فرهنگی پاکستان در ترکیه انجام شده و در سال ۱۹۴۶ به چاپ رسیده بود)

متون مربوط به مباحث فلسفی غالباً پیچیده و مغلق است و نوشته اقبال به زبان انگلیسی نیز همین دشواری و پیچیدگی را در بر دارد. جمله‌های طولانی و معقد و مسائل مبهم و غامض فلسفی و دینی کار ترجمه را بسی دشوار میسازد. کسانی که ترجمه فارسی این کتاب را میخوانند از این مزیت برخوردارند که مترجم توانا و دانشمند آقای احمد آرام این کتاب را به زیور فارسی سلیس و روان آراسته‌اند. دشواری این ترجمه نه تنها مربوط به موضوع و سبک نگارش متن اصلی آن است بلکه مقدار زیادی اصطلاحات فلسفی و علمی در آن به کار رفته است که معادلی برای آنها در زبان فارسی معمول نشده است و مترجمان به ذوق خود گاهی معادل عربی آنها را به کار میبرند یا خود ترکیباتی به فارسی وضع میکنند.

مترجم محترم این کتاب تا آنجا که امکان داشته است در ترجمه خود ترکیبات فارسی را به کلمه‌های لاتین و عربی ترجیح داده است و اگر هم از کلمه‌های عربی در وضع اصطلاحات استفاده شده قواعد ترکیب فارسی رعایت گردیده است بطور مثال پسوندهای «ism» لاتین همه‌جا با پسوند فارسی «گری» مشخص گردیده است مانند ترجمه ماتریالیسم به «مادیگری» ضمناً بنا به پیشنهاد مؤسسه فهرستی از اصطلاحاتی که در این کتاب به کار رفته در آخر کتاب افزوده شده است. روش املائی کلمه‌ها و ترکیبات در این کتاب همان است که مترجم محترم در دستنویس خود رعایت کرده‌اند. باید توجه داشت که هنوز دستور خط فارسی به روشی که مورد اتفاق نظر همگان باشد تدوین نگردیده است با اینحال مترجم محترم در روش خود این دقت را مبذول داشته‌اند که همه‌جا یکسان و یک نسق عمل شود.

اقبال لاهوری

اقبال لاهوری در ایران بیشتر بنخاطر اشعاری که به فارسی سروده است شهرت دارد و چندین کتاب در باره وی به زبان فارسی منتشر شده است و شرح حال او نیز به تفصیل در آن کتابها قید گردیده است از اینجهت تنها به تذکر مختصری در باره سابقه تحصیل و فعالیتهای ادبی وی اکتفا میشود:

محمد اقبال نویسنده و شاعر و فیلسوف پاکستانی در ۲۲ فوریه ۱۸۷۷ در شهر سیالکوت واقع در پاکستان غربی به دنیا آمد و در ۲۱ آوریل ۱۹۳۸ به دیار باقی شتافت. تحصیلات مقدماتی را در زادگاه خود فرا گرفت و برای تکمیل آن به شهر لاهور آمد در آنجا اقبال تحت نفوذ تعلیمات و افکار سر توماس آرنولد انگلیسی قرار گرفت و توجهش به فلسفه و تمدن مغرب زمین و روش مطالعه و تحقیق انتقادی معطوف گردید. در ۱۹۰۵ اقبال به تشویق پرفسور آرنولد به انگلستان مسافرت کرد و در دانشگاه کمبریج به فرا گرفتن فلسفه مشغول گردید. و رساله دکترای خود را زیر عنوان «سیر فلسفه در ایران» به زبان انگلیسی تهیه نمود. در سال ۱۹۰۸ از دانشگاه مونیخ برای رساله مزبور درجه دکتری فلسفه دریافت کرد و همان سال به کشور خود مراجعت نمود.

محمد اقبال چندین سال رئیس دانشکده مطالعات شرقی و مدیر گروه آموزشی فلسفه در دانشگاه پنجاب بود، در عین حال به کار و کالت داد گستری میپرداخت محیط نابسامان زندگی، اختلافها و کشمکشها و همچنین عشق به آزادی او را به شرکت در فعالیتهای سیاسی نیز علاقه مند نمود. در سال ۱۹۲۸ به عضویت مجلس قانونگزاری پنجاب انتخاب شد و در سال ۱۹۳۲ در کنفرانس میزگردی که در لندن برای بنیان گذاری قانون اساسی شبه قاره هندو پاکستان ترتیب داده شد شرکت کرد.

پیشگفتار

محمد اقبال در نویسندگی و شاعری استعداد شگرفی از خود نشان داد. آثار جاویدان منظوم وی به دوزبان فارسی و اردو جلوه گر شد. در شعر فارسی منظومه‌های اسرار خودی، رموز بیخودی، پیام مشرق، زبور عجم، جاویدنامه، مسافر، پس چه باید کرد را سرود. به شعر اردو بانگ درا، خضر راه، طلوع اسلام، بال جبرئیل، ضرب کلیم، شکوه، جواب شکوه، سیر فلک را تدوین کرد ارمغان حجاز منظومه‌ئی است که شامل اشعاری به هر دو زبان فارسی و اردو می‌باشد.

با آنکه اقبال هیچوقت در ایران، زندگی نکرده و زبان فارسی را در همان محیط کشور پا کستان فرا گرفته بود این هم دلیلی بر نبوغ و استعداد او تواند بود که توانسته است به روانی و شیوایی خاصی به فارسی شعر بگوید. با اینهمه هدف اقبال در ضمن تدوین منظومه‌های خود شاعری و نشان دادن هنر و فصاحت بیان نبوده است بلکه او برای بیان و توجیه افکار و نظریات دینی و اجتماعی و فلسفی و بمنظور حسن تأثیر فکر و کلام خود در ذهن خوانندگان از شعر، بخصوص از شعر فارسی کمک گرفت.

در برابر آن منظومه‌ها اقبال سه کتاب دیگر به نثر از خود به یادگار گذاشته است. کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» یکی از آنهاست که نخستین بار در سال ۱۹۳۰ در لاهور به چاپ رسید.

در باب مندرجات این کتاب آقای دکتر سید حسین نصر استاد محترم دانشگاه تهران بنا به درخواست این موسسه مقدمه‌ئی نگاشته‌اند که ضمن سپاسگزاری از ایشان عیناً درج می‌شود.

دکتر سلیم نیساری

مقدمه

تا کنون شهرت علامه محمد لاهوری در ایران بیشتر بوسیله اشعار نغز و بدیع فارسی او از قبیل «اسرار خودی»، «رموز بیخودی»، «جاویدنامه» و «زبور عجم» بوده است و ایرانیان او را بعنوان يك شاعر شناخته‌اند. لکن علاوه بر این آثار پراج اقبال چند کتاب فلسفی به زبان انگلیسی نگاشته است که دوتای آن از لحاظ تفکر و عقاید فلسفی او اهمیت فراوان دارد:

یکی «توسعه حکمت در ایران» که رساله دکترای فلسفه او بود و مشتمل بر تاریخ مختصری از حکمت الهی در ایران است و دیگر «احیای تفکر دینی در اسلام» که مهمترین اثر فلسفی او است. چنانکه از عنوان کتاب و نیز مطالب آن برمی آید کوشش اقبال در این اثر نگارش کتابی بوده است که بتواند مانند احیاء علوم الدین غزالی باب نوینی در تفکر دینی اسلامی بوجود آورد و به احتمال قوی اقبال در نوشتن این کتاب اثر جاویدان غزالی را در نظر داشت. چنانکه خود در مقدمه می نویسد: «سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت فلسفه دینی اسلام را احیا و نوسازی کنم.» (متن کتاب ص ۲)

با ذکر چنین برنامه‌ای شاید برای ایرانیان که با سنت فلسفی اسلامی آشنائی

دارند جای تعجب باشد که در این کتاب اقبال به این سنت چنانکه در ایران طی قرون متمادی دنبال شده است اشاره‌ای چندان نکرده است. در این اثر زیاده صحبت از ابن‌سینا و سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین شیرازی و سایر حکمای بزرگ اسلامی بعمل نیامده و در واقع آنچه بیشتر بعنوان «فلسفه دینی اسلامی» در نظر گرفته شده است کلام و تا حدی تصوف و عرفان است. این امر از لحاظ سنت فکری اسلامی تا حدی غریب مینماید از آنجا که دانشمندان و حکمای اسلامی همواره با «خلط مباحث» مخالف بوده و معتقد بوده‌اند که باید در بحث فلسفی به فلسفه پرداخت و در بحث کلامی به کلام و عرفانی به عرفان و بسیاری از بزرگان حکمت اسلامی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و فارابی آثار زیاد در علوم گوناگون نوشته‌اند بدون اینکه مباحث علمی را که آشنائی کامل با آن داشته‌اند در بحث‌های علوم دیگر وارد سازند. لکن اقبال بعزت اینکه بیشتر با کلام و تصوف اسلامی آشنا بوده و فلسفه اسلامی را بطور منظم نزد استاد مطالعه نکرده و تحصیلات فلسفی او نیز بیشتر در فلسفه اروپائی بوده است کوشیده تا مسائل و نظریات فلسفی اروپائی را با توسل به کلام تصوف اسلامی پاسخ گوید. مثلاً مفهومی که فیزیک جدید از فضا دارد اقبال با نظر عرفای اسلامی مانند عراقی و محمد پارسا سنجیده است و تجربه «آنی و حیاتی» عارف را از مکان با نظر فیزیکدانان که معتقد به فضای هندسه غیر اقلیدس هستند مقایسه کرده است. و یا او متفکران اسلامی را معتقد به تطور بمعنی داروینی آن میدانند و الفوزوالاصغر - ابن مسکویه را که صحبت از مراتب وجود میکند به رنگ تطور زیست‌شناختی تعبیر کرده است.

عجب در اینست که اقبال خود از وجود سنت فلسفی در اسلام کاملاً آگاه بوده. در «توسعه حکمت در ایران» فصلی را به تجزیه و تحلیل «اسرارالحکم»

حاجی ملاحادی سبزواری اختصاص داده و در یکی از آخرین نامه‌هایی که در پایان عمر خود نوشت پیشنهاد کرد که دانشمندان کشورهای اسلامی به تحقیق و مطالعه آثار و افکار سهروردی و صدرالدین شیرازی پردازند. او کاملاً به اهمیت امر روزی این سنت فکری اسلامی واقف بود لکن شاید به علت ندیدن استاد و عدم دسترسی به منابع اصیل این حکمت اسلامی که سرزمین اصلی آن از بدو امر ایران بوده است بارموز و فنون آن آشنائی کامل نداشت. بهر حال تقابل تفکر فلسفی اروپائی با تفکر کلامی و یا صوفیانه اسلامی یقیناً بنظر برخی ایرانیان امری عجیب جلوه خواهد کرد. ولی باید به روحیه و وضع اقبال در نوشتن این کتاب توجه کرد و آگاه بود که او بیشتر به سنت کلامی و صوفیانه گرایش داشت و گرچه مردی بود کاملاً متفکر و فلسفی آشنائی او بیشتر با فلسفه اروپائی بود آشنائی او با اسلام بیشتر در قلمرو جوانب دیگر معارف اسلامی مانند قرآن و کلام و تصوف قرار داشت. از اینجاست که یکی از مهمترین و عمیقترین نکات این کتاب تجزیه و تحلیل اقبال از علم النفس صوفیانه و مقایسه آن با روانشناسی جدید است که بعلم عدم دسترسی به تجربیات معنوی عرفا و اولیا از علم به درون روح انسان و تعمق در مراتب عالیه نفس کاملاً عاجز مانده و مجبور است خود را به چند پدیده ظاهری نفس محدود سازد. در فصل آخر کتاب اقبال به این امر پرداخته و گوشه‌ای از عالم بی‌انتهای روح را که تصوف و عرفان اسلامی پرده از رخسار آن برداشته است عیان میسازد، در رابطه بین اقبال و تصوف تناقضاتی دیده میشود. از یک سو او در برخی از آثار خود سخت به صوفیان حمله کرده است و از سوی دیگر خود را مرید مولانا جلال‌الدین دانسته و برای برخی عرفای هند مانند شیخ احمد سرهندی نهایت احترام را داشته است و خود در لاهور به محافل صوفیه قدم میگذارد و محفل مشایخ و بزرگان تصوف را گرامی داشت و حتی برخی که او را از نزدیک میشناختند

معتقدند که او خود به سلك صوفیان پیوسته و مرشد و مربی داشت. حقیقت امر اینست که اقبال سخت متوجه حیات و جنب و جوش و تحرك بود و علاقه به آن جنبه از میراث تصوف داشت که با زندگی و حرکت و سیرورت سر و کار دارد و نه با آن قسمت که از عالم ازل و حقیقت تغییر ناپذیر الهی سخن میگوید. چون اقبال میکوشید در حیات مسلمین تحرکی ایجاد کند شاید بهمین علت دو نظر متضاد در باره تصوف ایراد کرد. اوسنت صوفیه را بس گرامی میداشت در حالیکه تصوف زمان خود را از بسیاری جهات مورد انتقاد قرار می داد.

این جنبه ظاهرأ متضاد در بحثهای اجتماعی و شرعی نیز که در این کتاب مطرح شده است تا حدی نمایان است. اقبال کاملاً طرفدار باز کردن باب اجتهاد در تسنن بود و حتی از برخی تغییرات حاد و کاملاً ضد اسلامی که بعد از جنگ بین المللی اول در برخی ممالک اسلامی رخ داد بعنوان اینکه اینها تعبیر جدیدی از روح اسلامی است جانبداری میکرد، در عین حال که متوجه اهمیت کامل احکام عادی و مراسم و قوانین دینی اسلامی بوده و در فصل پنجم همین کتاب در مقابل ضیاء گو کالپ شاعر انقلابی ترك از قوانین وراثت قرآنی دفاع میکند. در اینجا باید متوجه این امر شد که اقبال در جوانی دارای يك نوع حس «ناسیونالیزم اسلامی» بوده است و باین جهت از هر نهضتی که در جهان اسلامی بوجود می آمد بعنوان يك نهضت اسلامی دفاع میکرد. لکن در پایان عمر متوجه زیانهای فراوانی که برخی از نهضت‌های تجدید طلبی و تقلید از تمدن اروپائی متوجه مسلمانان کرده است گردید و در «ضرب کلیم» که آخرین اثر مهم او است در يك رباعی بنام «اقوام شرق» در باره اقباس از تمدن فرنگی مینویسد:

«آنها که چشمانشان از تقلید و بردگی کور شده است نمیتوانند حقائق بی-پرده را درك کنند. این فرهنگ و تمدن نیمه مرده اروپائی چگونه میتواند کشور-

مقدمه

های ایران و عرب را حیات نوین بخشد هنگامیکه خود به لب گور رسیده است؟» شاید مهمترین پیام این کتاب اهمیت کوششی است که اقبال در احیای تفکر اسلامی با توجه به فلسفه و علوم امروزی کرده است. اگر او خود در این امر کاملاً موفق نشد چه بعلت عدم دسترسی به تمام منابع تفکر اسلامی و چه به سبب توجه و عقیده زیاده از حد به برخی افکار فلسفی اروپائی که خود اکنون مطرود گردیده و از گردونه جهان فکری معاصر دور شده است کوشش و سعی او درمبادرت به این مهم نمونه‌ای عالی از وظیفه متفکران اسلامی در عصر حاضر است و وظیفه‌ای که آنقدر که باید و شاید به آن توجه نمیشود. مسلمانان بر روی گنجینه‌های تفکر و معرفت خوابیده‌اند در حالیکه در همان خواب رؤیای افکار زود گذر و فانی فلسفه‌های جدید اروپائی را می‌بینند. ترجمه این اثر مهم اقبال که بزبانی فصیح و رسا بدست توانای دانشمند عالیقدر آقای احمد آرام به فارسی برگردانده شده است شاید جرقه‌ای باشد که شعله علاقه به تفحص و تحقیق در فلسفه تطبیقی و مقابله افکار فلسفه اروپائی را با عقاید و اصول حکمت اسلامی در برخی از متفکران برانگیزد. و چون این اثر اکنون به زبان فارسی ترجمه شده و ایران همواره معهد تفکر فلسفی و علوم عقلی اسلامی بوده است شاید دسترسی به این اثر اقبال راه را بیشتر برای ایرانیان هموار سازد تا در آینده متفکرانی که ریشه عمیق در سنت حکمت اسلامی داشته و با فرهنگ و تمدن اروپائی نیز کاملاً آشنا هستند به احیای واقعی تفکر اسلامی بپردازند و راهی را که اقبال با قدم اول در این کتاب آغاز کرد به پایان رسانند و کاروان تفکر و تمدن اسلامی را که امروزه از هر سو مورد تعرض و حمله است به سلامتی به منزلگه خود رسانند.

دکتر سید حسین نصر

تهران اسفندماه ۱۳۴۶

ذی الحجة ۱۳۸۷

فهرست مندرجات

صفحه		
۱	دیباچه	
۳	معرفت و تجزیه دینی	I
۳۵	محک فلسفی تجریبات تجلیات تجربه دینی	II
۷۴	تصور خدا ومعنی نیایش	III
۱۱۰	من بشری - آزادی و جاودانی آن	IV
۱۴۳	روح فرهنگ و تمدن اسلامی	V
۱۶۷	اصل حرکت در ساختمان اسلام	VI
۲۰۵	آیا دین ممکن است؟	VII
۲۲۷	فهرست تفصیلی مطالب	

دیباچه

قرآن کتابی است که در باره «عمل» بیش از «اندیشه» تأکید کرده است. ولی کسانی هستند که برای ایشان اساساً امکان این نیست که آن نوع از تجربه را که ایمان دینی در آخرین مرحله بران بنا می‌شود، بیازمایند، و جهان بیگانه‌ای را با زیستن در آن فهم کنند. از این گذشته، انسان عصر حاضر، با اعتیاد به اندیشیدن در باره چیزهای محسوس و عینی، کمتر قابلیت آن را دارد که به تجربه‌هایی بپردازد که نسبت به آنها، ازان جهت که ممکن است خطا در آنها صورت بگیرد، سوء ظن دارد؛ و این را نیز باید بگوییم که اندیشه درباره امور عینی عادت است که اسلام، لااقل در نخستین مراحل مأموریت فرهنگی خود، آن را تقویت می‌کرده و پرورش می‌داده است. مکتبهای اصیلتر تصوف، بدون شك، باشکل‌دادن و توجیه تکامل تجربه دینی در اسلام، خدمت بزرگی انجام داده‌اند؛ ولی نمایندگان روزهای اخیر این مکتبها، از جهت جهلی که نسبت به روحیه زمان جدید داشته‌اند، مطلقاً قابلیت آن را که از اندیشه و تجربه جدید الهام پذیرند، از کف داده‌اند. پیوسته روشهایی را تکرار می‌کنند که برای نسلهایی ایجاد شده بوده است که چشم انداز فرهنگی ایشان، از جنبه‌های مختلف، باما تفاوت بسیار داشته است. قرآن می‌گوید: «آفریده شدن و برانگیخته شدن شما همانند آفریده شدن و برانگیخته شدن نفس واحد است...» [قرآن، سوره لقمان، آیه ۲۸]. آفریده زنده دارای آن نوع وحدت زیستشناختی

دیباچه

که این آیه مجسم می‌سازد، امروز نیازمند روشی است که از لحاظ فیزیکولوژیایی نرمتر و از لحاظ روانشناختی متناسبتر با عقل و ذهن خواستار عینیات بوده باشد. در غیاب چنین روشی، تقاضای شکل علمی معرفت دینی داشتن امری طبیعی است. در این سخنرانیها که بنا بر درخواست انجمن اسلامی مدرس تهیه و در شهرهای مدرس و حیدرآباد و علیگره القا شده، کوشش من آن بوده است که، گرچه به صورت جزئی هم باشد، به این نیازمندی جواب بدهم؛ سعی کرده‌ام که با توجه به سنت فلسفی اسلام و در نظر گرفتن ترقیات اخیر رشته‌های جدید علم و معرفت، فلسفه دینی اسلامی را احیا و نوسازی کنم. و زمان حاضر کاملاً برای پرداختن بد چنین کاری مساعد و مناسب است. فیزیک رسمی ضرورت این امر را دریافته است که پایه‌های خود را در معرض نقادی قرار دهد. در نتیجه همین نقادی، آن نوع از مادیگری که فیزیک در ابتدا به آن نیازمند بود، به سرعت در حال محو شدن است؛ و آن روز دور نیست که دین و علم بتوانند هماهنگی‌هایی را میان خود کشف کنند که تا کنون هرگز به آنها گمانی نداشته‌اند. ولی باید در خاطر داشته باشیم که امری به نام پایان کار و ختم دوره تفکر فلسفی وجود ندارد. به تدریج که معرفت پیشرفت می‌کند و جاده‌های اندیشه تازه باز می‌شود، اظهار نظرهای دیگر و شاید استوارتر و عمیقتر از آنچه در این سخنرانیها اظهار شده، بی‌شک امکان پذیر خواهد شد. وظیفه ما آن است که با دقت و احتیاط تمام مراقب پیشرفت اندیشه بشری باشیم و پیوسته وضع مستقل نقادانه‌ای نسبت به آن داشته باشیم.

I

معرفت و تبحر به دینی

خصوصیت و ساختمان عمومی جهانی که دران زیست می کنیم چگونه است؟ آیا در ساختمان این جهان هیچ عنصر ابدی و ثابتی وجود دارد؟ ارتباط ما با آن چگونه است؟ چه مقامی در جهان داریم، و با مقامی که اشغال کرده ایم چه اخلاق و رفتاری شایسته و درخور است؟ این سؤالات میان دین و فلسفه و شعر عالی مشترک است. ولی نوع معرفتی که با الهام شعری حاصل شود، خصوصیت و رنگ فردی دارد؛ مجازی و مبهم و غیر قطعی است. دین، در صورت‌های پیشرفته خود، بسیار برتر و والاتر از شعر است. از فرد می گذرد و به اجتماع می رسد. وضعی که نسبت به حقیقت نهایی و مطلق دارد، متعارض با محدودیت آدمی است؛ دامنه پرواز او را فراخی می بخشد، و توقع او را چندان زیاد می کند که به کمتر از دیدار مستقیم حقیقت به چیزی قانع نمی شود. آیا با این ترتیب امکان آن هست که روش عقلی محض فلسفه را در دین مورد عمل قرار دهیم؟ روح فلسفه مستلزم آزادی در تحقیق و تجسس است. به هر حجت و اعتبار به چشم بدگمانی می نگرد. وظیفه آن این است که مفروضات نقادی نشده فکر بشری را دنبال کند و به نهانگاههای آنها برسد، و در این دنبال کردن ممکن است کارش به آنجا بینجامد که یا منکر ناتوانی عقل محض در رسیدن به حقیقت مطلق شود، یا به صورت صریح آن را بپذیرد. در مقابل، گوهر دین ایمان است؛ و ایمان، همچون

مرغی، « راه بی‌نشان » خود را بی‌مدد عقل می‌بیند؛ عقلی که به گفته شاعر متصوف بزرگ اسلام « تنها در کمین قلب آدمی نشسته و ثروت نامرئی زندگی را که در درون آن نهفته است ازان می‌رباید. » ولی منکر این هم نمی‌توان شد که ایمان چیزی بیش از احساس محض است. چیزی شبیه یک جوهر معرفتی دارد، و وجود فرقه‌های متعارض با یکدیگر - مدرسی^۱ و عرفانی با طنی^۲ - در تاریخ دین نشان می‌دهد که فکر و اندیشه عنصری حیاتی از دین است. از این گذشته دین، از جنبه اعتقادی، بدان گونه که استاد و ایتهد^۳ تعریف کرده، « دستگاہی از حقایق کلی است که، چون صادقانه آنها را بپذیرند و به صورت صحیح فهم کنند، اثر تغییر شخصیت و اخلاق ازان آشکار می‌شود. » از آنجا که تغییر شکل دادن و رهبری حیات درونی و بیرونی آدمی هدف اساسی دین است، با کمال وضوح معلوم می‌شود که آن حقایق کلی که دین آنها را مجسم می‌سازد، نباید نامعین و استقرار نیافته بماند. هیچ کس نمی‌خواهد که پایه عمل خود را بر اصل اخلاقی مشکوکی قرار دهد. حقیقت این است که دین، از لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، حتی بیش از جزییات علمی نیازمند آن است که اصول اولیه‌اش بر بنیانی عقلانی بنا شده باشد. علم ممکن است نسبت به یک ما بعد الطبیعه عقلانی جاهل بماند، و حق این است که تاکنون چنین هم بوده است. دین نمی‌تواند از جستجو برای ایجاد سازشی میان تعارضات تجربه و پیدا کردن دلایل وجودی محیطی که زندگی آدمی در آن جریان دارد غافل و نادان بماند. به همین جهت است که استاد و ایتهد با کمال وضوح گفته است که « عصرهای ایمان عصرهای عقلیگری^۴ هستند. » ولی عقلانی کردن ایمان این نیست که تفوق فلسفه را بر دین بپذیریم. شك نیست که فلسفه حق قضاوت در باره دین را دارد، ولی آنچه مورد قضاوت قرار می‌گیرد چنان طبیعت و ماهیتی

۱ - scholastic ۲ - mystic ۳ - Whitehead ۴ - rationalism

معرفت و تجربه دینی

دارد که به قضاوت فلسفه جز از طریق تعبیرات و اصطلاحات خود کردن نمی نهد . فلسفه که به قضاوت در باره دین بر می خیزد ، نمی تواند در میان مفروضات و معطیات^۱ خود به دین مقام پستتری بدهد . دین چیزی نیست که بتوان آن را با یکی از شاخه های علم مقایسه کرد ؛ نه فکر مجرد است و نه احساس مجرد و نه عمل مجرد ؛ بیان و تعبیری از تمام وجود آدمی است . بنا بر این ، فلسفه در ارزشیابی دین باید به این مرکزیت دین معترف باشد ، و حتماً باید این مطلب را بپذیرد که دین در فرایند^۲ ترکیب فکری چیزی اساسی و مرکزی است . هیچ دلیلی در دست نیست تا بنا بران فرض کنیم که اندیشه و اشراق^۳ یا درون بینی اصولاً معارض با یکدیگرند . هر دو از یک ریشه جوانه می زنند و هر یک مکمل دیگری است . یکی ازان دو حقیقت را پاره پاره به دست می آورد و دیگری یکپارچه و به صورت کلی . یکی به جنبه ابدی و جاودانی حقیقت نظر دارد و دیگری به جنبه گذران آن . یکی بهره برداری از تمام حقیقت در زمان حاضر است ، و هدف دیگری گذشتن از حقیقت است از طریق انتخاب و محدود کردن نواحی مختلفی از کل آن برای اینکه مشاهده منحصر و محدود به همان نواحی باشد . هر یک ازان دو برای تجدید جوانی به دیگری نیاز دارد . هر دو خواستار دیدار یک حقیقتند که خود را به هر یک ازانها متناسب با وظیفه ای که در زندگی دارد جلوه گر می سازد . اشراق و درون بینی در واقع ، همان گونه که برگسون^۴ می گوید ، نوع عالیتری از عقل است .

آغاز جستجوی شالوده های عقلی در اسلام را می توان از زمان خود حضرت پیغمبر (ص) دانست . آن حضرت غالباً چنین دعای کرد . « اللهم أرني الأشياء كما هي ← خدایا ! چیز ها را همان گونه که هستند به من بنما . » کارهای پیروان

1- data 2- process 3- intuition 4- Bergson

عقلگیری باطنی و غیر باطنی فصل بسیار آموزنده‌ای را در فرهنگ ما تشکیل می‌دهد، و نماینده اشتیاق شدیدی برای دست یافتن به دستگاہ فکری سازگار و منطقی و روحیه فداکاری از تمام قلب نسبت به حقیقت است، و درعین حال محدودیت‌های آن عصر را نشان می‌دهد که به سبب همین محدودیتها نهضت‌های کلامی اسلام کمتر تر ازان شده است که اگر در عصر دیگری صورت می‌گرفت آن اندازه ثمر بخش می‌بود. چنانکه همگان می‌دانیم، فلسفه یونانی نیروی فرهنگی بزرگی در تاریخ اسلام بوده است. ولی، تحقیقی دقیق در قرآن و مکاتب کلامی مدرسی که به الهام اندیشه یونانی طلوع کرد، این واقعیت قابل توجه را آشکار می‌سازد که، در عین آنکه فلسفه یونانی به دامنه دیدمفکران اسلامی وسعت بخشید، به طور کلی بینش ایشان را در باره قرآن دچار تاریکی کرد. سقراط تمام توجه خویش را تنها به جهان آدمی محدود کرده بود. برای وی موضوع بحث شایسته آدمی تنها خود آدمی بودنه جهان گیاهان و حشرات و ستارگان. درست در مقابل این تصور است روح قرآن که در زنبور عسل ضعیفی جایگاهی برای وحی الاهی می‌بیند و پیوسته از خوانندگان این کتاب می‌خواهد که به تغییر دایمی بادها، به توالی شب و روز، به ابرها و آسمانهای پر ستاره، و به سیارات شناور در فضای نامتناهی توجه داشته باشند و آنها را مشاهده کنند! افلاطون شاگرد سقراط به مدرکات حسی به چشم بی اعتباری می‌نگریست، چه از اینها، به نظری وی، تنها اعتقادی به دست می‌آید نه اینکه سبب رسیدن به علم حقیقی باشند. و درست بر خلاف این است قرآن که «سمع» شنیدن» و «بصر» دیدن» را ارزنده‌ترین هدایای الاهی می‌شمارد و چشم و گوش را جوابگوی آنچه مردمان در این جهان کرده اند می‌شناسد. و این همان چیزی است که دانشجویان قدیم اسلامی، در نتیجه افسون تعلیمات و پژوهشهای یونانی کاملاً فراموش کرده بودند. آنان قرآن

معرفت و تجربه دینی

را در پرتو فکر یونانی تلاوت می کردند . مدت ۲۰۰ سال طول کشید تا دریافتند - و آن هم نه به صورتی کاملاً واضح - که روح قرآن ضد یونانی است ، و نتیجه این دریافت نوعی از طغیان فکری بود که هنوز به اهمیت کامل آن پی نبرده ایم . قسمتی در نتیجه همین طغیان فکری و قسمتی در نتیجه تاریخ شخصی حیات خود غزالی بود که وی دین را بر پایه شك فلسفی بنا نهاد- و این خود برای دین بنیان نایمنی است و کاملاً با روح قرآن سازگاری ندارد . بزرگترین مخالف غزالی ، یعنی ابن رشد ، که از فلسفه یونان در برابر طغیان کنندگان دفاع می کرد ، از طریق تعلیمات ارسطو به چیزی رسید که آن را به نام اصل خلود عقل فعال می نامند ، و همین اصل است که زمانی در حیات عقلی فرانسه و ایتالیا تأثیر فراوان داشت ، ولی به نظر من کاملاً مخالف نظری است که قرآن در باره ارزش و سر نوشت ذات یا من^۱ آدمی دارد . به این ترتیب ابن رشد فکر بزرگ و پرشمی از اسلام را از نظر دور داشت ، و نادانسته به پیشرفت آن فلسفه سست و واهی از زندگی کومک کرد که بینش آدمی را نسبت به خودش و خدایش و جهانش دچار تاریکی می کند . متفکران سازنده تری که در میان اشاعره می زیستند ، بی شك بر راه راست بودند ، و دران زمان و مقدم بر بعضی از اشکال جدید مثالگیری^۲ چنین اعتقادی داشتند ؛ ولی ، به صورت کلی ، موضوع نهضت اشاعره تنها مدافعه از سنت دینی با سلاح منطق یونانی بود . معتزلیان ، که به دین تنها همچون مجموعه ای از معتقدات می نگریستند و از ان جنبه دین که واقعیتی حیاتی است غافل و جاهل بودند ، هیچ توجهی به روشهای غیر تصویری نزدیک شدن به حقیقت نداشتند ، و دین را تنها دستگاهی از تصورات منطقی می دانستند که به اتخاذ وضعی منقی می انجامد . از درک این مطلب عاجز ماندند که در زمینه معرفت - علمی یا دینی - استقلال کامل فکر

ego - ۱ ۲ - ایدالیسم idealism

از تجربه عینی امکان ناپذیر است .

ولی منکر این نمی توان شد که مأموریت غزالی ، برسان مأموریت کانت^۱ در آلمان قرن هجدهم، جنبه رسالتی داشت. عقلیگری در آلمان همچون یار و متحدی برای دین آشکار شد، ولی این عقلیگری به زودی دریافت که جنبه جزمی و تعبدی دین قابل اثبات نیست . تنها راهی که در برابر آن باز بود این بود که تعبدیات^۲ را از نوشته های مقدس حذف کنند. با حذف تعبدیات نظر سودمند دیگری^۳ اخلاق پیش آمد، و بدین ترتیب عقلیگری حکومت وسلطه بی ایمانی را کامل کرد. وضع تفکر در باره مسائل الاهی در آلمان، هنگامی که کانت ظاهر شد، چنین بود. کتاب «تقد عقل خاص»^۴ وی محدودیت عقل بشری را آشکار کرد و همه کارهای پیروان عقلیگری را به مشتی از ویرانه ها مبدل ساخت. و به حق وی را موهبتی خدایی برای کشورش خوانده اند. شکاکیگری^۵ فلسفی غزالی، که کمی از این هم دورتر رفته بود؛ در جهان اسلام همین کار را کرد، و پشت عقلیگری مغرور ولی کم عمق را که در همان جهت عقلیگری آلمانی پیش از کانت حرکت می کرد شکست. با این همه یک اختلاف اساسی میان کانت و غزالی وجود دارد. کانت ، برای آنکه نسبت به اصول خویش پایبند بماند، نمی توانست امکان معرفت خدا را تصدیق کند. غزالی که امیدی به فکر تحلیلی نداشت ، به آزمایش باطنی متوسل شد و دران پایگاه مستقلی برای دین یافت . به این ترتیب وی موفق شد که برای دین حق زیستن مستقل از علم و مابعدالطبیعه را تأمین کند . ولی تجلی نامتناهی کلی در تجربه باطنی، وی را به متناهی بودن و غیر قطعی بودن فکر معتقد ساخت و برانش داشت که خط افتراقی میان فکر و اشراق رسم کند. وی توفیق آن را نیافت که

۱ - Kant ۲ - dogma ۳ - utilitarianism
۴ - Critique of Pure Reason ۵ - scepticism

معرفت و تجربه دینی

ارتباط اساسی میان فکر و اشراق را دریابد و به این مطلب توجه کند که فکر، از آن جهت که با زمان گذران مسلسل بستگی دارد، بالضرورة باتناهی و عدم قطعیت ملازم است. این تصور که فکر اساساً متناهی و به همین جهت برای فرا گرفتن نامتناهی ناتوان است، بر تصور نادرست حرکت فکر در معرفت بنا شده است. نقص فهم منطقی، که کثرتی از افراد را که دافع یکدیگرند می بیند و هیچ منظره‌ای از بازگشت آن کثرت به وحدت در برابر خود نمی یابد، سبب آن می شود که ما در باره قطعیت فکر دچار شك شویم. حقیقت این است که فهم منطقی از آن عاجز است که این کثرت را یک جهان دارای نظم و ارتباط ببیند. روش منحصر آن تعمیمی است بر پایه مشابَهت، ولی تعمیمهای آن تنها وحدتهای مجازی است که از واقعیت اشیاء عینی حکایت نمی کند. اما فکر، در حرکت عمیقتر خود، می تواند به یک نامتناهی پایدار برسد که در حرکت باز شدن طوماری آن، تصورات متناهی گوناگون تنها عنوان لحظه‌هایی را دارند. بنابراین، فکر در ماهیت اساسی خود ساکن و ایستاد نیست؛ متحرک و بالان^۲ است و عدم تناهی درونی خود را در زمان طوماروار باز می کند، و مانند دانه است که از همان آغاز در درون خود وحدت آلی درخت را به عنوان یک واقعیت موجود حمل می کند. از این جهت، فکر، در خود نمایی حرکتی خویش، کل است، و در مقابل رؤیت زمانی همچون یک رشته تعیینهای متناهی ظاهر می شود که جز با استناد و ارجاع آنها به یکدیگر قابل فهم نیستند. معنی و مفهوم آنها در هویت خود آنها نیست، بلکه در کل بزرگتری است که آنها سیماهای تعیین یافته آن هستند. این کل بزرگتر، به تعبیر قرآنی، نوعی از « لوح محفوظ » است که همه امکانات نامعین معرفت را همچون یک حقیقت حاضر در بردارد، و خود را در زمان زنجیری به صورت سلسله‌ای از تصورات متناهی ظاهر می سازد که آشکارا

احیای فکر دینی در اسلام

می‌خواهند به وحدتی برسند که پیش از آن در آنها موجود بوده است. در حقیقت حضور نامتناهی کلی در حرکت معرفت است که تفکر متناهی را امکان‌پذیر می‌سازد. کانت و غزالی هر دو از دریافت این امر عاجز ماندند که فکر، در بجهت عمل معرفت و شناختن، به ماورای محدودیت و تناهی خویش می‌رسد. تناهیهای طبیعت متعاسماً مانع یکدیگرند. تناهی فکر این چنین نیست، چه بنا بر گوهر اصلی خویش غیر قابل محدود شدن است و نمی‌تواند در دایره تنگ فردیت خود زندانی بماند. در عالم وسیع ماورای او هیچ چیز نسبت به وی بیگانه نیست. فکر، با سهیم شدن تدریجی در زندگی آنچه ظاهراً بیگانه می‌نماید، دیوار تناهی خویش را ویران می‌کند و از عدم تناهی بالقوه خود بهره‌مند می‌شود. حرکت وی تنها به آن جهت ممکن است که نامتناهی، به صورت ضمنی، در فردیت متناهی او حاضر است، و درون آن شعله بلند پروازی را زنده نگاه می‌دارد، و در سیر بیپایان فکر آن را نگاهداری می‌کند. این اشتباه است که فکر را غیر قابل رسیدن به نتیجه تصور کنیم، چه آن نیز، به طریق خاص خود، ملاقاتی است که میان متناهی و نامتناهی صورت می‌گیرد.

در ظرف مدت پانصد سال اخیر، فکر دینی در اسلام عملاً حالت رکود داشته است. زمانی بود که فکر اروپایی از جهان اسلام الهام می‌گرفت. ولی، برجسته‌ترین نمود^۱ تاریخ جدید سرعت عظیمی است که جهان اسلام با آن سرعت از لحاظ روحی در حال حرکت به طرف مغرب زمین است. و در این حرکت هیچ چیز نادرست و باطل نیست، چه فرهنگ اروپایی، از جنبه عقلانی آن، گسترشی از بعضی از مهمترین مراحل فرهنگ اسلامی است. ترس ما تنها از این است که ظاهر خیره‌کننده فرهنگ اروپایی از حرکت ما جلو‌گیری کند و از رسیدن به ماهیت واقعی

phenomenon - 1

معرفت و تجربه دینی

آن فرهنگ عا‌جز بمانیم. در مدت قرنهای ر کود و خواب عقلی ما، اروپا با کمال جدیت در بارهٔ مسائلی می‌اندیشیده است که فیلسوفان و دانشمندان اسلامی سخت به آنها دل بسته بودند. از قرون وسطا که مکتهای کلامی به حد کمال رسید، پیشرفتهای نامحدودی در زمینهٔ فکر و تجربهٔ بشری حاصل شده است. گسترش قدرت آدمی بر طبیعت به وی ایمان تازه و احساس لذتبخش چیرگی بر نیروهایی که محیط او را می‌سازند بخشیده است. دیدگاههای تازه طرح‌ریزی شده، و مسائل کهن در پرتو آزمایشهای تازه صورت بیانی دیگر پیدا کرده، و مسائل تازه‌ای جلوه گر شده است. چنان به نظر می‌رسد که گویی عقل آدمی بزرگتر شده و از حدود مقوله‌های اساسی خود، یعنی زمان و مکان و علیت، تجاوز کرده است. با پیشرفت فکر علمی، حتی تصورما نسبت به قابلیت تعقل دستخوش تغییر شده است. نظریهٔ اینشتین^۱ بینش جدیدی از طبیعت باخود آورده، و راههای تازه‌ای برای نگرستن به دین و فلسفه پیشنهاد می‌کند. پس مایهٔ تعجب نیست که نسل جوانتر اسلام در آسیا و افریقا خواستار توجیه جدیدی در ایمان خود باشد. بنابراین، با بیداری جدید اسلام، لازم است که این امر با روح بیطرفی مورد مطالعه قرار گیرد که اروپا چه آموخته است و نتایجی که به آن رسیده، در تجدید نظر و اگر لازم باشد در نوسازی فکر دینی و خداشناختی در اسلام، چه مددی می‌تواند به ما برساند. از این گذشته، نباید فراموش کرد که در آسیای مرکزی تبلیغات ضد دینی و مخصوصاً ضد اسلامی رواج یافته و تاکنون از مرزهای هندوستان گذشته است. بعضی از مبلغان این نهضت مسلمان به دنیا آمده بوده‌اند، و یکی از آنان، توفیق فکرت شاعر ترک که زمان کوتاهی پیش از این چشم‌ار دنیا فرو بست، چندان پیش رفت که برای منظور خود از شاعر متفکر بزرگ ما میرزا عبدالقادر بدیل اکبرابادی

استفاده می‌کرد. شك نیست که اکنون وقت مناسب آن است که اصول اساسی اسلام مورد تجدید نظر واقع شود. در این سخنرانیها هدف من بحث فلسفی در باره بعضی از مفاهیم اسلام است به این امید که شاید این کار لااقل در فهم شایسته معنی اسلام به عنوان پیامی که به بشریت فرستاده شده سودمند افتد. و نیز به منظور تهیه زمینه برای مباحث بعدی، در این سخنرانی مقدماتی خصوصیت معرفت و تجربه دینی را مورد بحث قرار می‌دهم.

هدف اساسی قرآن بیدار کردن عالیتترین آگاهی آدمی است تا روابط چند جانبه خود را با خدا و با جهان فهم کند. نظر به همین سیماهای اساسی. تعلیمات قرآن است که گوته^۱، در آن هنگام که نظری کلی به اسلام همچون یک نیروی تربیتی می‌انداخت، به اکرمان^۲ چنین گفت: « این تعلیم هر گز دچار شکست نمی‌شود؛ ما، با همه دستگاههای خویش، دورتر از آن نمی‌توانیم برویم، و اگر کلیتر گفته شود، هیچ کس نمی‌تواند دورتر از آن برود. » مسئله اسلام واقعاً در نتیجه مبارزه دوجانبه و درعین حال جاذبه دوجانبه‌ای طرح شد که دو نیروی دین و تمدن عوامل آن بودند. همین مسئله در دوران نخستین مسیحیت نیز پیدا شده بود. نقطه اساسی در مسیحیت یافتن یک پایه مستقلی برای زندگی نفسانی است که، به گفته مؤسس این دین، بتواند تعالی پیدا کند، و این تعالی در نتیجه تأثیر نیروهای جهانی خارج از نفس نباشد، بلکه در نتیجه اکتشاف جهان تازه‌ای در داخل نفس باشد. اسلام کاملاً با این بزمش درونی موافق است و آن را با بصیرت دیگری تکمیل می‌کند، و آن اینکه روشنی جهان تازه‌ای که به این صورت کشف شده چیزی بیرون از عالم ماده نیست بلکه در سراسر آن نفوذ و جریان دارد.

بنابراین، آرامش روحی که مسیحیت درصدد یافتن آن است، از طریق پشت

معرفت و تجربه دینی

پا زدن به آن نیروهای خارجی حاصل نمی‌شود که خود پیش از آن از طریق روشن کردن روح در آن نفوذ کرده است، بلکه از طریق سازگار شدن روابط آدمی با این نیروها به میانجیگری نوری که از درون خود دریافت می‌کند میسر می‌شود. اثر اسرارآمیز عامل معنوی و فکری است که عامل واقعی خارجی را جان می‌دهد و نگاه می‌دارد، و تنها از طریق این یکی است که می‌توانیم عامل معنوی را کشف و اثبات کنیم. در اسلام، فکری و واقعی، یا معنوی و مادی، دو نیروی مخالف نیستند که با هم سازگار نباشند. حیات جزء معنوی در این نیست که آدمی از جزء مادی و واقعی قطع علاقه کامل کند که این خود سبب خرد کردن کلیت اساسی زندگی و تبدیل آن به تعارضات دردناک می‌شود، بلکه در این است که جزء معنوی پیوسته در آن بکوشد که جزء مادی را بدان منظور در خدمت خود بگیرد که سرانجام آن را جذب کند و به صورت خود درآورد و تمام وجود آن را نورانی سازد. تعارض حاد میان شخص و شیء، و میان عامل ریاضی در خارج و عامل زیستشناختی در داخل، چیزی است که در مسیحیت اثر گذاشته بود. ولی اسلام با نظری به این تعارض می‌نگرد که می‌خواهد آن را از میان بردارد. این اختلاف اساسی در نگرستن به یک ارتباط اساسی، تعیین کننده اوضاع نسبی این دو دین بزرگ در برابر مسئله حیات بشری در میان چیزهایی است که آن را احاطه کرده اند. هر دو مستلزم اعتراف به وجود یک «خود» روحانی در درون آدمی هستند، با این تفاوت که اسلام به برخورد دو عامل مادی و معنوی با یکدیگر واقف است و آن را قبول دارد، به جهان ماده «بلی» می‌گوید و راه تسلط بر آن را نشان می‌دهد، تا از این طریق مبنایی برای تنظیم زندگی بر پایه واقعیت فراهم شود.

اکنون ببینیم که، بنا بر قرآن، خصوصیت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم

چگونه است. نخست این است که جهان به بازی و بیهوده آفریده نشده است:

« آسمان و زمین و آنچه را در میان آنها است به بازی نیافریدیم. آنها را جز به حق و راستی نیافریدیم، ولی بیشتر ایشان نمی دانند. »
[قرآن، سوره زخرف، آیه های ۳۸ و ۳۹].

جهان حقیقت و واقعیتی است که باید آن را به حساب بیاوریم:

« در آفرینش آسمانها و زمین، و در توالی شب و روز، برای خردمندان نشانه - مایی است: آنان که ایستاده یا نشسته یا برپهلودراز کشیده از خدا یاد می کنند، و در آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند [ومی گویند]: پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریده ای... » [قرآن، آل عمران، ۱۹۰ و ۱۹۱].

و نیز این جهان چنان آفریده شده که قابل گسترش است:

« ... می افزاید [خدا] در آفرینش هر چه بخواهد... » [قرآن، فاطر، ۲۵]

جهان بسته و محصولی تمام شده و غیر متحرک و غیر قابل تغییر نیست. شاید در عمق وجود آن رؤیای ولادت جدیدی نهفته است:

« بگو: در زمین گردش کنید و ببینید که خدا چگونه آفرینش را آغاز کرده است؛ و خدا می آفریند آفرینش دیگری... » [قرآن، عنکبوت، ۲۰].

حقیقت آن است که این جریان نوسانی و پیشرفت اسرارآمیز جهان، و این شناوری بیصدای زمان که برای ما آدمیان همچون حرکت روز و شب جلوه گر می شود، در نظر قرآن از بزرگترین علامات وجود خدا است:

« خدا شب و روز را با یکدیگر مبادله می کند، و در این برای مردم صاحب بصیرت عبرت و آموزشی است. » [قرآن، نور، ۴۴].

به همین جهت است که پیغمبر (ص) گفته است: « لا تسبوا الدهر، فان الدهر هو الله روزگار را دشنام مدهید که روزگار همان خدا است. » و همین اتساع زمان

معرفت و تجربه دینی

و مکان در خود حامل این وعده است که همه چیز کاملاً مقهور آدمی خواهد شد که وظیفه او منعکس کردن قدرت الاهی و پیروز شدن بر طبیعت است :

« آیا نمی بینید که خدا آنچه را در آسمانها و در زمین است به فرمان شما قرار داد، و نعمتهای آشکار و نهان خود را به شما ارزانی داشت ... » [قرآن، همان، ۲۰]
« شب و روز را در فرمان شما آورد، و خورشید و ماه و ستارگان نیز به فرمان او در اختیار شمایند؛ در این، برای کسانی که خرد خود را بکار دارند، نشانه‌هایی است. » [قرآن، نحل، ۱۲]

حالاً که طبیعت و گوهر و وعده جهان چنین است، بینیم که ماهیت و طبیعت آدمی که جهان از هر طرف با آن روبه رو است چگونه است؟ آدمی که با نیرو و استعداد سازگار کردن قوای مختلف مجهز است، خود را در سلسله درجات زندگی بسیار پایین می‌یابد و از هر طرف قوای مخالف و مانع وی را احاطه کرده است :

« آدمی را به بهترین ساختمان آفریدیم، و آنگاه او را به پایینترین پستیها آوردیم. » [قرآن، التین، ۵].

آیا این آدمی را در محیط خود چگونه می‌یابیم؟ موجود « بی آرامی » است که به اندیشه‌های خود چنان مجذوب و مشغول شده که هر چیز دیگر را فراموش کرده، و می‌تواند در جستجوی پیوسته خویش برای دست یافتن به منظره‌های تازه‌ای که در آنها بتواند عرض وجود کند، هر گونه رنج و راحتی برای خود فراهم آورد. با همهٔ نقصها و ضعفهایش بر طبیعت برتری دارد، چه در درون خود حامل امانت بزرگی است که، به گفتهٔ قرآن، آسمانها و زمین و کوهها از کشیدن آن سر باز زده بودند :

« ما امانت را بر آسمان و زمین و کوهها عرضه داشتیم که از کشیدن آن سر باز زدند و ازان ترسیدند، و آدمی آن را برداشت که او ستمگر نادان است. » [قرآن، احزاب، ۷۲].

احیای فکر دینی در اسلام

شك نیست که وظیفه وی آغازی داشته، ولی شاید سرنوشت او آن باشد که در ساختمان هستی عنصری جاودانی شود :

« آیا آدمی چنان می‌پندارد که ما او را بی‌حاصل رها می‌کنیم؟ آیا نطفه‌ای نبود که ترشح شد؟ پس ازان خون بسته‌ای شد و خدا او را درست کرد؛ و ازان دو گونهٔ مرد و زن آفرید؛ آیا خدا توانایی آنرا ندارد که مردگان را دوباره زنده کند؟ » [قرآن، القیامه، ۴۰ - ۳۶].

هنگامی که آدمی مجذوب نیروهایی می‌شود که وی را احاطه کرده‌اند، قدرت آن را دارد که به این نیروها شکل دهد و آنها را رهبری کند؛ هر وقت که آن نیروها سد راه وی شوند، قابلیت آن را دارد که جهان وسیعتری در ژرفنای وجود درونی خویش بسازد، و در این جهان سرچشمه‌های شادی و الهام بیپایان را اکتشاف کند. سرنوشتی سخت و وجودی همچون برگ گل ظریف و زود شکن دارد، ولی هیچ شکلی از واقعیت به اندازهٔ نفس آدمی نیرومند و الهامبخش و زیبا نیست! و چنان است که، به تعبیر قرآن، آدمی در صمیم وجود خویش، فعالیت خلاق و روحی تصاعدطلب است که در سیر به طرف بالا از یک حالت وجود تعالی پیدا می‌کند و به حالتی دیگر می‌رسد :

« سوگند به سرخی آسمان پس از غروب، و به شب و به آنچه شب فرا می‌گیرد، و به ماه دران هنگام که تمام می‌شود، که از حالی به حال دیگر سوار خواهید شد. » [قرآن، انفقاق، ۱۹-۱۷]

قسمت آدمی این است که در ژرفترین بلندپروازیهای جهان اطراف خویش شرکت جوید، و به سرنوشت خویش و نیز به سرنوشت طبیعت شکل دهد، و این کار را، گاه با همساز کردن خود با نیروهای طبیعت و گاه از طریق به کار انداختن همهٔ نیرومندی خویش برای به‌قالب ریختن طبیعت بنا برهدف و غرضی که خود دارد،

معرفت و تجربه دینی

به انجام برساند. و در این فرایند تغییر تدریجی، خدا یار و مددکار آدمی خواهد بود، به شرط اینکه از جانب خود او اقدامی بشود:

«... خدا اوضاع و احوال مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر آنگاه که خود ایشان آنچه را که در خود دارند تغییر داده باشند.» [قرآن، رعد، ۱۱]

اگر از طرف او اقدام نشود، و ثروت درونی خویش را آشکار نسازد، و فشار رو به داخلی را که زندگی در حال پیشرفت وارد می‌آورد احساس نکند، آنگاه روحی که در درون او است چون سنگ سخت می‌شود و خود به صورت ماده بیجانی درمی‌آید. ولی زندگی او و حرکت رو به پیش نفس او بسته به این است که با واقعیتی که رو به روی او است ارتباط برقرار سازد. و آنچه این ارتباط را برقرار می‌کند معرفت است، و معرفت همان ادراک حسی است که به وسیله فهم حالت کمال و پختگی پیدا کرده باشد.

«دران هنگام که پروردگارت به فرشتگان گفت که می‌خواهم جانشینی در زمین بیافرینم، گفتند: آیا کسی را دران می‌آفرینی که دران تباهی کند و خونها را بریزد، در صورتی که ما ترا می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم؟! گفت: چیزی دانم که شما ندانید. و خدا به آدم همه نامها را آموخت، و سپس آنها را به فرشتگان نمود و گفت: اگر راست می‌گویید مرا از نام اینها آگاه سازید. گفتند: پاك خدايا! ما را دانشی نیست جز آنچه به ما آموختی، و تودانای درست‌کرداری. گفت: ای آدم! آنان را از نامهاشان آگاه ساز، و چون از نامهاشان آگاهشان ساخت [خدا] گفت: آیا شما را نگفتم که من نهان آسمانها و زمین را می‌دانم، و از آنچه شما آشکار می‌کنید و از آنچه پوشیده می‌دارید آگاهم؟» [قرآن، بقره، ۳۳ - ۳۰]

نکته اساسی این آیه‌ها آن است که به آدمی ملکه نامیدن چیزها بخشیده شده، یعنی می‌تواند از آنها تصویری برای خود بسازد، و ساختن تصور به معنی مسخر کردن آن چیزها است. به این ترتیب، رنگ معرفت آدمی رنگ تصویری است، و با سلاح همین معرفت تصویری است که انسان به جنبه قابل مشاهده حقیقت و

احیای فکر دینی در اسلام

واقعیت نزدیک می شود. یکی از سیماهای جالب قرآن تأکید است که در باره جنبه قابل مشاهده واقعیت می کند. بهتر است در اینجا ترجمه چند آیه دیگر را نقل کنم:

«در آفرینش آسمانها و زمین، و در توالی شب و روز، و در کشتی که برای سود بردن مردمان در دریا پیش می رود، و در آبی که خدا از آسمان فرو فرستاد و با آن زمین را پس از مرگش زنده کرد و دران از هرگونه جنبه پراکنده ساخت، و در گرداندن بادها، و در ابری که میان آسمان و زمین به فرمان است، پیامها و نشانه‌هایی است برای مردمی که خرد خود را به کار اندازند.» [قرآن، بقره، ۱۶۴].

«و او است آنکه ستارگان را برای شما آفرید، تا به مدد آنها در تاریکیهای خشکی و دریا راه یابید. و ما نشانه‌های خود را برای مردم دانستی بیان کرده‌ایم. و او است آنکه شما را از یک تن آفرید، و جایگاه و آرامگاهی برای شما قرار داد؛ و ما نشانه‌های خود را به تفصیل برای مردم صاحب فهم بیان کرده‌ایم. و او است آنکه از آسمان آبی فرو فرستاد، و ما با آن هرگونه گیاه بیرون آوردیم، و سپس ازان سبزه‌ای بر آوردیم، که ازان دانه‌های برهم سوار شده بیرون می آوریم، و از شکوفه خرما بن خوشه‌ای نزدیک [به دست]، و باغستانی از انواع انگور و زیتون و انار، همانند و گوناگون. بنگرید به میوه‌های آن دران هنگام که بار می دهد و به رسیدن آن، که در این برای مردمانی که می گردند نشانه‌ها و پیامهایی است.» [قرآن، انعام، ۱۰۰ - ۹۸].

«آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را دراز می کند؟ و اگر می خواست آن را بیه حرکت قرار می داد. و آنگاه خورشید را راهنمای آن قرار دادیم، و سپس آن را به آسانی به جانب خویش کشیدیم.» [قرآن، فرقان، ۴۵ و ۴۶].

«چرا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان که چگونه افراشته شده؟ و به کوهها که چگونه راست ایستاده؟ و به زمین که چگونه گسترده شده؟» [قرآن، غاشیه، ۲۰ - ۱۷].

«و از نشانه‌های او است آفرینش آسمانها و زمین و تفاوت داشتن زبانه‌ها و رنگهای شما، و در این برای همه جهانیان نشانه‌ها و پیاده‌ها است.» [قرآن، روم، ۲۲].

شك نیست که غرض مستقیم قرآن از این مشاهده همراه با تفکر و نظر در طبیعت آن

معرفت و تجربه دینی

است که در آدمی آگاهی نسبت به چیزی را بیدار کند که طبیعت نماینده و رمز آن به شمار می رود. ولی نکته قابل ذکر این است که وضع عمومی تجربی و اختباری^۱ قرآن در پیروان آن احساس قدسیتی برای آنچه جنبه عملی و واقعی دارد ایجاد کرده و آنان را بانیان علم جدید ساخته است. روح تجربی را در عصری بیدار کردن که هر چیز دیدنی را در جستجوی آدمی برای رسیدن به خدا بی ارزش تصور می کردند، کار بزرگی بوده است. مطابق گفته قرآن، چنانکه پیش از این هم اشاره کردیم، جهان هدف و غایتی جدی در دنبال دارد. حوادث تغییرپذیر آن وجود ما را ناگزیر ازان می کند که شکلهای جدید پیدا کند. کوشش عقلی برای برداشتن موانعی که جهان در پیش پای ما می گذارد، علاوه بر آنکه زندگی ما را وسعت می بخشد و ثروتمند می کند، بینش ما را نیز افزایش می دهد، و به این ترتیب ما را برای برخورد با جنبه های دقیقتر تجربه بشری مسلطتر می سازد. تماس فکری با جریان زمانی اشیاء است که ما را برای رؤیت آنچه ناگذران و غیر زمانی است پرورش می دهد. واقعیت در ظواهر آن منزل دارد؛ و موجودی چون آدمی، که باید در محیطی پر از موانع زندگی خود را ادامه دهد، حق ندارد که از شناختن آنچه مرئی است غفلت ورزد. قرآن چشم ما را برای دیدن واقعیت بزرگ تغییر باز می کند، و این تغییر چیزی است که تنها از طریق ارزشیابی و تحت ضبط درآوردن آن ساختن تمدنی قابل دوام امکانپذیر است. فرهنگهای قاره آسیا و در واقع تمام جهان قدیم ازان جهت از بین رفت که دران فرهنگها انحصاراً از داخل به واقعیت و حقیقت نزدیک می شدند و از داخل به خارج حرکت می کردند. این طرز کار برای آنها نظریه به بار می آورد و قدرتی ازان به دست نمی آمد، و هیچ تمدن قابل دوامی ممکن نیست که تنها بر پایه نظریه ساخته شود.

در این تردیدی نیست که توسل به تجربه دینی، به عنوان منبعی از معرفت الاهی، از لحاظ تاریخی مقدم بر توسل به تجربه بشری به همین منظور بوده است. قرآن، که توجه به اختبار و تجربه را یکی از مراحل ضروری زندگی روحی بشریت می داند، به همه میدانهای تجربه بشری با اهمیت یکسان می نگرند، و همه را در شناختن حقیقت و واقعیت نهایی، که علایم آن در باطن و ظاهر تجلی می کند، سهیم می داند. یك راه غیر مستقیم برای ارتباط با حقیقتی که با ما مواجه است، مشاهده همراه با تفکر و بررسی علامتها و نمودارهای آن است بدان گونه که خود را در ضمن ادراکات حسی بر ما آشکار می سازند؛ راه دیگر پیوستگی مستقیم با حقیقت و واقعیت است بدان گونه که خود را در باطن آدمی جلوه گر می سازد. توجه قرآن به طبیعت نماینده اهمیت دادن آن کتاب است به این امر که آدمی با طبیعت پیوستگی دارد، و از این پیوستگی، که ممکن است به عنوان وسیله ای برای مهار کردن نیروی طبیعی به کار برده شود، نباید همچون عاملی برای ارضای شهوت نادرست قهر و غلبه استفاده کنند، بلکه باید در راه حرکت صعودی و آزاد حیات نفسانی به کار افتد. بنا بر این، برای آنکه ادراک حسی بتواند ما را به دیدار کامل حقیقت رهنمون شود، لازم است که ادراک عامل دیگری، که قرآن آن را «قلب» یا «فؤاد» یعنی «دل» نامیده است، مکمل آن باشد:

« آنکه همه چیز را نیکو آفرید، و آغاز آفرینش آدمی از گل کرد؛ سپس نژاد او را از چکه ای آب فرومایه برقرار ساخت؛ آنگاه او را بیاراست و از روح خویش دران دمید؛ و برای شما گوش و چشم و دل آفرید؛ چه کم سپاس می گزارید! »
[قرآن، سجده، ۹ - ۷]

« قلب » نوعی از اشراق درونی یا بصیرت است که، بنا بر کلام زیبای ملای رومی، از شعاع خورشید غذا می گیرد و ما را با چهره هایی از حقیقت آشنا می سازد که جز آنها است که از ادراک حسی حاصل می شود. به بیان قرآن، چیزی است که می بیند،

معرفت و تجربه دینی

و گزارشهای آن، چون خوب تفسیر و تعبیر شود، هرگز نادرست نیست. با این همه، نباید آن را همچون نیروی اسرارآمیز خاصی تصور کنیم؛ نوعی برخورد با حقیقت است که در آن حس کردن، به معنی فیزیولوژیایی کلمه، هیچ نقشی ندارد. ولی چشم انداز تجربه‌ای که به این ترتیب در برابر ما گشوده می‌شود، مانند هر تجربه دیگر واقعی و عینی است. آن را به صفت روحانی و باطنی یا فوق طبیعی خواندن، به هیچ وجه از ارزش آن به عنوان تجربه نمی‌کاهد. برای نخستین مردمان جهان همه تجربه‌ها رنگ فوق طبیعی داشت. مرد ابتدایی، در زیر فشار ضروریات زندگی به آنجا کشیده شد که آزموده‌ها و تجربیات خویش را تفسیر و تعبیر کند، و از همین تفسیر به تدریج «طبیعت» به معنایی که به این کلمه می‌دهیم بیرون آمد. حقیقت کلی، که به آگاهی ما می‌رسد و در ضمن تفسیر و تعبیر همچون یک امر اختیاری جلوه گر می‌شود، راههای دیگری نیز برای استیلای بر ضمیر ما دارد و فرصتهای دیگری برای تفسیر و تعبیر فراهم می‌کند. ادبیات و حیی و باطنی نوع بشر خود گواهی بر این امر است که تجربه دینی بیش از آن در تاریخ بشریت درنگ کرده و مستولی بوده است که بتوان آن را وهم و خیال محض پنداشت و به دور انداخت. هیچ دلیلی نداریم که بنا بر آن یک جنبه آزمایش بشری را به عنوان واقعیت بپذیریم و جنبه‌های دیگر آن را به عنوان اینکه باطنی و عاطفی^۱ است طرد کنیم. واقعتهای^۲ تجربه دینی و واقعتهایی همچون واقعتهای دیگر بشری هستند، و قابلیت هر واقعیت برای اینکه در نتیجه تفسیر و تعبیر از آن کسب معرفت شود، همان اندازه است که قابلیت واقعتهای دیگر. و نیز با تحقیق و وازسی انتقادی این ناحیه از تجربه بشری هیچ بی‌احترامی نسبت به آن نمی‌شود. پیغمبر اسلام نخستین مشاهده کننده نقاد نمودهای نفسانی بود. بخاری و دیگر محدثان گزارش مفصل توجه آن حضرت را به جوانی

یهودی، به نام ابن صیاد، که مبتلا به بیماری روانی بود و حالت خلسه آمیز او مورد عنایت آن حضرت قرار گرفته بود، به تفصیل در کتابهای خود آورده اند. پیغمبر وی را آزمود و از وی چیزهایی پرسید و در اوضاع و احوال گوناگون از حال او جويا شد. يك بار پشت درختی پنهان شد تا سخنانی را که آن جوان در حال بیخودی با خود می گوید بشنود؛ ولی مادر آن جوان به فرزند خود آمدن پیغمبر را خبر داد. با شنیدن این سخن، آن پسر از وضع و حالتی که در آن فرو رفته بود بیرون آمد و حضرت چنین فرمود: « اگر وی را به حال خود گذاشته بودی، شاید وضع روشن می شد. » بعضی از اصحاب که در این نخستین مشاهده روانشناختی در جهان اسلام حاضر بودند، و نیز محدثان متأخر که به گزارش این واقعت مهم علاقه داشته اند، درباره اهمیت توجه آن حضرت دچار سوء فهم شده و آن را به روش ساده دلانه خویش تفسیر کرده اند. استاد مکدانالد^۱، که ظاهراً تصویری در باره اختلاف روانشناختی اساسی میان خوداگاهی^۲ باطنی و خودآگاهی پیغمبرانه نداشته، از اینکه می بیند پیغمبری کوشیده است تا در احوال کسی بر روش «انجمن تحقیقات روانی» مطالعه کند، دچار تعجب شده است. فهم بیشتری از روح قرآن که، همانگونه که در سخنرانی آینده بدان اشاره خواهیم کرد، آن نهضت فکری و فرهنگی را آغاز کرد که با تولد اختباریگری جدید به پایان رسید، می توانست سبب شود که استاد در مشاهده پیغمبر از یهودی مبتلای به بیماری روانی امر جالب توجهی را ببیند. نخستین مسلمانی که معنی و ارزش عمل پیغمبر را شناخت، ابن خلدون بود که باروح نقادتری به محتوی خوداگاهی باطنی نزدیک شد و تقریباً به همان چیزی رسید که اکنون با فرضیه خودهای ناخوداگاه^۳ بیان می شود. همان گونه که مکدانالد گفته است، « ابن خلدون اندیشه های روانشناختی جالب توجه

sulliminal selves -۳

consciousness -۲

Macdonald -۱

معرفت و تجربه دینی

داشته و تقریباً همداستان با مندرجات کتاب «انواع تجربه دینی» تألیف ویلیام جیمز^۱ بوده است. روانشناسی جدید، تنها در این اواخر متوجه اهمیت تحقیق در محتویات خوداگاهی باطنی شده، و هنوز روش واقعاً دقیق علمی در اختیار نداریم تا به وسیله آن محتویات حالات غیر استدلالی و غیر عقلانی خوداگاهی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. با وقتی که در اختیار دارم، فرصت تحقیق دامنه دار در تاریخ و درجات مختلف ثروتمندی و زندگی خوداگاهی باطنی در دست نیست. تنها کاری که می‌توانم بکنم این است که ملاحظات چندی را درباره خصوصیات اصلی تجربه باطنی عرضه بدارم.

۱. نخستین نکته قابل ذکر، مستقیم و بیواسطه بودن این تجربه است. از این لحاظ با سایر سطوح تجربه بشری، که فراهم آورنده معلومات و معطیاتی برای معرفت به شمار می‌روند، تفاوتی ندارد. هر تجربه مستقیم و بیواسطه است. همان گونه که میدانهای متعارفی تجربه در معرض تفسیر معلومات حسی قرار می‌گیرند و از این راه برای ما معرفت نسبت به جهان خارج فراهم می‌شود، میدان آزمایش باطنی نیز، برای رسیدن ما به معرفت حق، در معرض تفسیر و تعبیر قرار می‌گیرد. بیواسطگی تجربه باطنی تنها بدین معنی است که خدا را به همان گونه می‌شناسیم که دیگر چیزها را می‌شناسیم. خدا یک حقیقت ریاضی یا یک دستگاه ساخته شده از مفاهیم بهم پیوسته نیست که هیچ تکیه‌ای بر تجربه نداشته باشند.

۲. نکته دوم کلی بودن غیر قابل تجزیه تجربه باطنی است. هنگامی که این میز پیش روی خویش را می‌آزمایم، معلومات تجربی بیشماری از تجربه ساده این

William James, *Varieties of Religious Experience* - 1

میز بیرون می آید. از میان این مجموعه ثروتمند معلومات آنها را انتخاب می کنیم که نظم زمانی و مکانی خاص دارند و آنها را به این میز نسبت می دهیم. در حالی که از تجربه باطنی دست می دهد، هر اندازه هم که زنده و ثروتمند باشد، اندیشه به حداقل تنزل می کند، و چنین تجزیه و تحلیلی امکان پذیر نیست. ولی این تفاوت حالت باطنی با خودا گاهی عقلی متعارفی، بر خلاف آنچه استاد ویلیم جیمز اندیشیده است، به معنی عدم پیوستگی با خودا گاهی متعارفی نیست. در هر دو حالت تنها يك حقیقت است که در ماکارگر می شود. خودا گاهی عقلانی متعارفی، از لحاظ نیازی که به انطباق خویش با محیط داریم، آن حقیقت را قطعه قطعه در یافت می کند، و متوالیاً دسته های مجزا از یکدیگر انگیزه ها را برای واکنش دادن در مقابل آنها بر می گزیند. حال باطنی ما را با گذرگاه حقیقت در تماس می گذارد، که در آن انگیزه های مختلف با هم می آمیزند و وحدتی غیر قابل تجزیه می سازند که در آن فرق متعارفی میان شخص و شیء یا ذهن و خارج ذهن وجود ندارد.

۳. نکته سومی که باید به آن اشاره کنیم این است که، برای شخص باطنی، حال باطنی نمودار لحظه ای است که با يك خود دیگر یگانه ای پیوستگی صمیمانه دست می دهد که متعالی و محیط بر همه چیز است، و در آن لحظه شخصیت خاص عامل تجربه از میان می رود. محتوی حال باطنی، به صورتی عالی عینی و خارجی است، و نمی توان آن را تنها فرو رفتن در ابر تاریک ذهن خواند. ممکن است از من بپرسید که اصلاً آزمودن خدا، به عنوان يك خود دیگر، چگونه امکان پذیر می شود. تنها این امر که حال باطنی حالتی انفعالی است، در پایان کار «دیگر بودن» خود مورد آزمایش قرار گرفته را ثابت نمی کنند. ازان جهت چنین

معرفت و تجربه دینی

پرسشی در ذهن مطرح می‌شود که ما، بدون هیچ نقادی، این مطلب را پذیرفته‌ایم که معرفت ما نسبت به جهان خارج از طریق ادراک حسی، نمونه تمام هر نوع معرفت است. اگر چنین بود، هر گز نمی‌توانستیم نسبت به واقعیت خود خویشتن^۱ یقین حاصل کنیم. با وجود این، در جواب گفتن به این پرسش از قیاس با تجربه اجتماعی روزانه خودمان مدد می‌گیریم. نسبت به فکر و ذهن دیگران در روابط اجتماعی خویش چگونه معرفت حاصل می‌کنیم؟ واضح است که خود خویشتن و طبیعت خویشتن را، به ترتیب از تفکر درونی و ادراک حسی می‌شناسیم. هیچ حسی برای آزمودن ذهنهای دیگران نداریم. تنها زمینه برای شناسایی من نسبت به وجود خودا گاه دیگری در برابر من حرکتهای مادی شبیه به حرکات من است که بنا بر آنها به حضور موجود خودا گاهی حکم می‌کنم. یا، بنا بر نظر استاد رويس^۲ می‌توان گفت که: اطرافیان خود را ازان جهت واقعی و حقیقی می‌شناسیم که در مقابل اشارات ما عکس‌العمل نشان می‌دهند، و از این طریق مکمل ضروری هدفهای نا تمام ما را فراهم می‌آورند. شك نیست که عکس‌العمل نشان دادن و پاسخ گفتن، محك حضور يك خود خودا گاه است، و قرآن نیز چنین نظری را بیان می‌کند:

« و پروردگار شما گفت که مرا بخوانید تا بشما پاسخ دهم. » [قرآن، مؤمن، ۶۲]
« و چون بندگان من در باره من از تو بپرسند [به ایشان بگو] که من نزدیکم و به خواندن کسی که مرا بخواند، پاسخ میدهم. » [قرآن، بقره، ۱۸۲]

واضح است که خواه ملاک مادی را مورد عمل قرار دهیم و خواه ملاک غیرمادی رويس را، در هر دو حال معرفت ما نسبت به ذهنهای دیگر تنها حالت استنادی و ارجاعی دارد. با وجود این چنان احساس می‌کنیم که تجربه ما از دیگر ذهنها

احیای فکر دینی در اسلام

بیواسطه است و هرگز در خاطر ما شکی در بارهٔ تجربهٔ اجتماعی ما باقی نمی‌ماند. ولی، در حالت حاضر بحث، قصد من آن نیست که بر پایهٔ استنتاجات معرفت خود از ذهنهای دیگر، استدلالی مبتنی برمثالیگیری بسازم و به سود واقعیت يك خود جامع و عالمگیر ازان استفاده کنم. آنچه می‌خواهم بگویم این است که بیواسطگی تجربهٔ ما در حالت باطنی چنان نیست که نظیری نداشته باشد. تاحدی به تجربهٔ متعارفی ما شباهت دارد و محتملاً از همان مقوله است.

۴. از آنجا که صفت تجربهٔ باطنی این است که بیواسطه و مستقیماً آزموده می‌شود، آشکار است که آن را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. حالهای باطنی، بیش از آنکه به اندیشه شباهت داشته باشند، به احساس شباهت دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیغمبر به محتوی خودا گاهی دینی خویش می‌دهد، ممکن است به صورت جمله‌هایی به دیگران انتقال داده شود، ولی خودمحتوی قابل انتقال نیست. مثلاً در آیه‌هایی از قرآن که پس از این می‌آید، روانشناسی تجربه است که بیان می‌شود نه محتوی آن:

و هیچ آدمی را نرسد که خدا با او سخن گوید، مگر از طریق وحی یا از پشت پرده، یا فرستاده‌ای را بفرستد که به فرمان او هر چه را که او خواهد آشکار کند، که او بلند مرتبه و حکیم است. «[قرآن، شوری، ۵۰].
«سوگند به ستاره، دران هنگام که فرو می‌نشیند،
که همراه شما گمراه نشد و فریب نخورد؛
و از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید؛
این نیست جز وحیی که به او وحی می‌شود؛
آنکه نیرویی سهمگین دارد به وی آموخت،
آنکه سخت نیرو بود، پس استوار شد،
و او است بر افاق برتر؛
سپس نزدیک شد و فرود آمد،

و به اندازه فاصله دو کمان یا نزدیکتر بود .
پس به بنده خود وحی کرد آنچه را وحی کرد :
دل آنچه را که دید دروغ نپنداشت .
آیا در آنچه وی دیده است با او ستیزه می کنید ؟
وی آن را بار دیگر نیز دید
در نزدیکی درخت سدرکرانی ،
که نزدیک آن بهشت آرامگاه است .
دران هنگام که درخت سدر پوشیده شد با آنچه پوشیده شد ،

چشم نلغزید و سرکشی نکرد ،
همانا بزرگترین نشانه های پروردگار خویش را دید .» [قرآن ، النجم ، ۱۸ - ۱] .
غیر قابل انتقال بودن تجربه باطنی از این جهت است که اساساً از نوع احساسی است که به بیان در نمی آید و عقل استدلالگر را به آن دسترس نیست . ولی این نیز باید گفته شود که احساس باطنی ، مانند هر احساس دیگر ، مشتمل بر یک عنصر ادراکی و عقلی نیز هست ؛ و به نظر من ، به علت همین عنصر ادراکی است که رنگ فکر و اندیشه به خود می گیرد . در واقع ، طبیعت احساس چنان است که به صورت اندیشه ای خود را آشکار می سازد . چنان به نظر می رسد که احساس و اندیشه جنبه های دو گانه پایدار و گذران عامل واحدی هستند که همان تجربه باطنی است . بهترین کار آن است که در اینجا گفته استاد ها کینگک^۱ را نقل کنم که ، برای اثبات جنبه عقلانی محتوی خود آگاهی دینی ، تحقیق عالمانه ای از مسئله احساس کرده است :
« آن چیز جز احساس که احساس به آن ختم می شود چیست ؟ جواب من این است که آن آگاهی نسبت به یک شیء است . احساس ، ناپایداری یک خود خود آگاه کامل است : و آنچه می تواند پایداری این خود را به آن بازگرداند ، در داخل مرزهای آن نیست ، بلکه بیرون آن است . احساس ، رانده شدن به طرف خارج است ، همان گونه که فکر خبر گرفتن از خارج است : و هیچ احساسی چندان کور

نیست که اندیشه‌ای از موضوع خود نداشته باشد. درعین آنکه احساس مالک ذهن می‌شود، اندیشه‌ای نیز مالک ذهن می‌شود که جزء مکمل آن احساس است، و این اندیشه از نوعی است که آن احساس را به حالت سکون درمی‌آورد. همان گونه که فعالیت بدون امتداد و خط سیری غیر ممکن است، احساس نیز بدون امتداد و خط سیر غیر ممکن است. و داشتن امتداد خود مستلزم داشتن هدف است. حالات مبهمی از خوداگاهی هست که در آنها چنین می‌نماید که هیچ امتداد سیری نداریم؛ ولی در چنین حالات این نکته قابل توجه است که احساس نیز حالت تعلیق و بی‌تکلیفی دارد؛ مثلاً، ممکن است ضربه‌ای که به من می‌رسد مرا گیج کند و ندانم که چه اتفاق افتاده است و از هیچ رنجی متألم نباشم، و درعین حال کاملاً از این آگاه باشم که حادثه‌ای صورت گرفته است: آنچه آزموده شده، لحظه‌ای همچون یک واقعیت، و نه چون یک احساس، در دهلیز خوداگاهی انتظار می‌گذرد، تافکر با آن تماس پیدا کند و خط سیری برای نشان دادن عکس‌العمل رسم کند. در همین لحظه است که دردناکی آن حادثه احساس می‌شود. اگر این سخن درست باشد، احساس نیز مانند فکریک خوداگاهی عینی و خارجی است: پیوسته به چیزی در ماورای «خود» حاضر نسبت داده می‌شود و هستی آن تنها در این است که «خود» را به طرف عاملی رهبری می‌کند که در حضور وی کار او به پایان می‌رسد!» به این ترتیب می‌بینید که به علت همین خاصیت و ماهیت اساسی احساس است که دین، درعین آنکه با احساس آغاز می‌شود، هرگز در طول تاریخش خود را تنها امری احساسی در نظر نگرفته و پیوسته چشم به مابعدالطبیعه داشته است. اینکه مرد باطنی آلت بودن عقل را برای دست یافتن به معرفت محکوم کند، امری است که واقعاً در تاریخ دین مؤیدی برای آن پیدا نمی‌شود. ولی گفته استادها کینگ که کمی پیش از این نقل شد، چشم اندازی وسیعتر از تأیید فکر در دین

معرفت و تجربه دینی

دارد. ارتباط اساسی احساس و فکر، بر اختلافات کلامی کهن در باره وحی شفاهی که زمانی مایه پریشانی خاطر فراوان میان متفکران دینی مسلمان شده بود، روشنی خاصی می‌افکند. احساس غیر ملفوظ در جستجوی آن است که سرنوشت خویش را در فکری به پایان برساند که، آن نیز به نوبه خود، میل دارد که از خود بیرون آید و لباس خویش را آشکار سازد. اگر بگوییم که فکر و کلمه هر دو توأم از رحم احساس بیرون می‌آیند، سخنی بر مجاز نگفته‌ایم، هر چند که فهم منطقی جز این نتواند که آنها را به ترتیب زمانی خاص دریافت کند، و از راه جدا نگر بستن آنها از یکدیگر برای خود دشواری فراهم آورد. حسی هست که با آن کلمه نیز آشکار می‌شود.

۵. اتصال صمیمانه مرد باطنی با آنچه ابدی است، که برای وی تصویری از غیر واقعی بودن زمان گذران پیش می‌آورد، به این معنی نیست که کاملاً از این زمان گذران بریده باشد. حال باطنی، با وجود یگانه بودن آن، از راهی با تجربه متعارفی مربوط می‌ماند. این مطلب از آنجا آشکار می‌شود که حال باطنی به سرعت محو می‌شود، گوا اینکه پس از محوشدن احساس قدرت و اعتبار عمیقی بر جای می‌گذارد. مرد باطنی و پیغمبر هر دو به سطوح متعارفی آزمایش باز می‌گردند؛ ولی باین تفاوت که پیغمبر، چنانکه پس از این اشاره خواهیم کرد، آکنده از معانی بیشماری برای بشریت است.

بنابراین، از لحاظ دست یافتن به معرفت، میدان تجربه باطنی همان اندازه واقعی است که میدانهای دیگر تجربه بشری واقعیت دارد، و تنها به این عذر که آن را نمی‌توان به ادراک حسی بازگرداند، نباید ازان غافل و جاهل بمانیم. و نیز ممکن نیست که باز کسر جزئیات اوضاع و احوال بدنی، که ظاهراً

تعیین کننده حال باطنی هستند، از ارزش روحانی آن بکاهند. حتی اگر اصل موضوع روانشناسی جدید در باره روابط دو طرفی جان و تن را درست فرض کنیم، نامعتبر شمردن حال باطنی به عنوان تجلی حقیقت غیر منطقی خواهد بود. چون بر طریقه روانشناختی سخن گفته شود، باید بگوییم که همه حالات، خواه دینی خواه غیر دینی، تحت تأثیر اوضاع بدنی حالت تعیین پیدا می کنند. شکل علمی ذهن همان اندازه به وسیله صورت بدنی تعیین پیدامی کند که شکل دینی آن. قضاوت ما درباره خلأ حقیقت هوش، به هیچ وجه با آنچه روانشناسان ممکن است از لحاظ اوضاع آلی آن بگویند تعیین نمی شود و حتی به کمترین وجهی متأثر نمی شود. ممکن است مزاج خاصی شرط لازم برای یک نوع پذیرندگی خاص بوده باشد؛ ولی به این شرط مقدم نمی توان همچون تمام حقیقت درباره صفت آنچه دریافت شده نظر کرد. حقیقت این است که علیت بدنی حالات ذهنی ما هیچ ربطی به ملاکی ندارد که با آن ملاک آنها را از لحاظ ارزش درجه بندی می کنیم و فوقانی و تحتانی می خوانیم. چنانکه ویلیام جیمز گفته است: «در میان رؤیاهای و پیامها، بعضی پیوسته به صورتی آشکارا بیش از آن احمقانه، و در میان حالات بیخودی و جذبه، بعضی برای اخلاق و رفتار بیش از آن بیحاصل بوده است که برای خود اهمیت و اعتباری کسب کند، تا چه رسد به اینکه جنبه قدسیتی به دست آورد. در تاریخ باطنیگری مسیحی، این مسئله که چگونه می توان پیامها و تجربه هایی را که واقعاً رنگ معجزات رحمانی داشته اند، از دست دیگرى باز شناخت که ممکن است شیطان به دغل و ملعنت سبب آنها شده باشد، و به این ترتیب پیروان دین را بیشتر به دوزخ نزدیک کند، پیوسته مسئله ای دشوار بوده، و برای حل آن همه فرزاندگی و آزمودگی بهترین رهبران وجدان ضرورت داشته است. در پایان تشخیص آن را به ملاک اختباری ما واگذاشته و چنین گفته اند: «ایشان را از میوه هاشان خواهید

معرفت و تجربه دینی

شناخت نه از ریشه‌هاشان.» مسئله باطنی‌گری^۱ مسیحی که استاد جیمز به آن اشاره کرده، در واقع مسئله هر باطنی‌گری است. شیطان به دغل و ملعنیت خود تجربه‌های باطلی را پدید می‌آورد که وارد مدار حال باطنی می‌شوند. و چنین است که در قرآن می‌خوانیم:

« و پیش از تو هیچ فرستاده و هیچ پیغمبر را نفرستادیم مگر آنکه، در آن هنگام که آرزو می‌کرد، شیطان چیزی در آرزوی او می‌انداخت؛ پس خدا آنچه را که شیطان القا کرده است از میان می‌برد، و آنگاه آیات خود را محکم می‌کند، و خدا دانا و دستک‌دار است.» [قرآن، حج، ۵۲].

و به خاطر حذف کردن شیطانی از رحمانی بوده است که پیروان فریود^۲ خدمت گران‌بهایی به دین کرده‌اند؛ گرچه نمی‌توانم از بیان این مطلب خودداری کنم که نظریه اصلی این روان‌شناسی بسیار جدید، به نظر من، با هیچ سند قطعی تأیید نمی‌شود. اگر انگیزه‌های سرگردان ما خود را در رؤیا یا در لحظات دیگری نشان می‌دهند که ما در واقع انحصاراً خودمان نیستیم، این دلیل آن نمی‌شود که انگیزه‌ها در اطاق انبارمانندی در پشت «خود» متعارفی زندانی شده باشند. هجوم ناگهانی این انگیزه‌های سرکوفته به ناحیه خود متعارفی، بیش از اینکه دلیل بر حضور دایمی آنها در گوشه تاریکی از ضمیر باشد، نماینده گسسته شدن موقتی دستگاہ واکنش متعارفی ما است. اساس آن نظریه به اختصار چنین است: در طول مدت فرایند همسازشدن با محیط، در معرض اقسام گوناگون انگیزه‌ها قرار می‌گیریم. واکنش عادی ما در برابر این انگیزه‌ها، به تدریج در یک دستگاہ نسبتاً ثابتی قرار می‌گیرد که پیچیدگی آن پیوسته در حال افزایش است، و این افزایش پیچیدگی نتیجه جذب بعضی از انگیزه‌ها و دفع بعضی دیگر است که با دستگاہ ثابت واکنش‌های ما تناسب ندارند. انگیزه‌های دفع شده به پس می‌روند، و در جایی قرار می‌گیرند

که آن را « ناحیه ناخوداگاه^۱ » ضمیر می نامند ، و درانجا منتظر فرصت مناسبی می مانند که خود را آشکار سازند و از «من» مرکزی انتقام خویش را بگیرند. ممکن است نقشه های عمل ما را به هم بزنند، رشته اندیشه ما را بگسلند، خواب و خیالهای ما را بسازند، یا ما را به عقب بازگردانند و رفتاری از ما سر بزنند که در نتیجه فرایند تکامل بشری چنان رفتاری با بشریت فاصله درازی پیدا کرده است. گفته شده که دین دروغ و فریبی بیش نیست که به وسیله همین انگیزه های سرخورده نوع بشر اختراع شده، تا بتوانند به این وسیله یک سرزمین پریان بسازند و دران آزاد و بی مانع حسرت کنند. بنا بر این نظریه ، معتقدات و جزئیات «دین» چیزی جز نظریه های خام و ابتدایی درباره «طبیعت» نیست که نوع بشر کوشیده است تا به مدد آن حقیقت و واقعیت را از زشتی نخستین آن برهاند و آن را به آدمی همچون چیزی نشان دهد که به قلب وی نزدیکتر از آن است که واقعیتهای زندگی نشان می دهند. من منکر آن نیستم که دینها و اشکالی از هنر وجود دارد که نماینده نوعی فرار از روی ترس از واقعیتهای زندگی است، ولی باید بگویم که این مطلب برای همه دینها صحت ندارد. شك نیست که معتقدات و جزئیات دینی مفهومی فوق طبیعی دارند؛ ولی این نیز آشکار است که معتقدات و جزئیات دینی تفسیر و تعبیر آن معطیات تجربی نیست که موضوع علوم طبیعت است. دین فیزیک یا شیمی نیست که دران از راه قساوت علیت درصدد توضیح طبیعت برآیم ؛ هدف آن تفسیر ناحیه کاملاً مخالفی از تجربه بشری - تجربه دینی - است که معطیات آن را نمی توان به معطیات هیچ علم دیگری بازگرداند. برای آنکه حق دین ادا شده باشد، باید بگویم که دران ، مدتها پیش از آنکه علم متوجه تجربه شده باشد ، ضرورت تجربه عینی در حیات دینی تأکید شده است. کشمکش میان این دو ازان نیست که یکی بر تجربه

معرفت و تجربه دینی

عینی بنا شده باشد و دیگری چنین نباشد. نقطه عزیمت هر دو تجربه عینی است. اختلاف ناشی از این سوء فهم است که خیال می کنند که در هر دو يك نوع معطیات تجربه تفسیر می شود. از این نکته غافل مانده اند که هدف دین رسیدن به معنای واقعی نوع خاصی از تجربه بشری است.

و نیز ممکن نیست که محتوی خودا گاهی دینی را از راه وابسته دانستن همه چیز به تأثیر انگیزه های جنسی مورد توضیح قرار دهیم. دو شکل خودا گاهی - جنسی و دینی - از لحاظ خصوصیت و هدف و نوع رفتاری که هر يك سبب می شود، غالباً دشمن یا لااقل مخالف یکدیگرند. حقیقت این است که مادر حالتی از عاطفه دینی، از يك واقعیت عینی آگاه می شویم که از لحاظی از دایره محدودیت شخصیت ما بیرون است. عاطفه دینی، در نظر شخص روانشناس، به علت شدتی که با آن عمق وجود ما را تحریک می کند، بالضرورة همچون تأثیر ضمیر ناخودا گاه جلوه گر می شود. در هر معرفتی يك عنصر عاطفی^۱ هست، و با افزایش و نقصان شدت عواطف، عینیت موضوع معرفت زیادتر و کمتر می شود. آن چیز برای ما واقعیت است که کارخانه شخصیت ما را بیشتر بر می انگیزد. همان گونه که استادها کینگ گفته است: «اگر در طول مدت عمر همچون يك روز کوتاه و تاریک يك «خود» یا حتی يك قدیس و ولی، برق رؤیایی بجهد که زندگی او و ما را در مجاری تازه ای بیندازد، تنها از این جهت است که در برابر آن رؤیا آمادگی ضمیر خودا گاه و نیز همنوایی ضمیر ناخودا گاه وجود داشته است. چنین رؤیایی، بدون شك، به معنی آمادگی ضمیر ناخودا گاه و همنوایی ناخودا گاهانه نیز هست؛ ولی اتساع حباب هوای ریه ای که به کار نیفتاده، دلیل آن نیست که ما از تنفس هوای خارج باز ایستاده ایم: درست عکس این است.» بنا براین، يك روش روانشناختی محض نمی تواند عاطفه

احیای فکر دینی در اسلام

دینی را به عنوان يك صورت معرفتی توضیح کنند. چنین توجیهی در مورد روانشناسان جدیدتر محکوم به شکست است، همان گونه که در مورد لاک^۱ و هیوم^۲ نیز دچار چنین شکستی شده بود.

شک نیست که از بحثی که گذشت سؤالی در ذهن شما پیدا شده است. تجربه دینی، همان گونه که گفتیم، اصولاً حالتی از احساس است که سیمای معرفتی دارد، و محتوی آن، جز به صورت بیان حکمی به دیگران قابل انتقال نیست. و چون حکمی که مدعی تفسیر ناحیه‌ای از معرفت بشری باشد که از دسترس من به دور است برای پذیرفته شدن در برابر من قرار گیرد، وظیفه من طرح این سؤال است که: ضامن صحت آن چیست؟ آیا محکی که بتواند صحت آن را اثبات کند در اختیار داریم؟ اگر تجربه شخصی تنها ملاک وزمینه برای پذیرفتن حکمی از این قبیل می‌بود، دین منحصرأ در تصرف عده معدودی از افراد قرار می‌گرفت. خوشبختانه محک‌هایی در اختیار داریم که با محک‌های قابل استعمال در مورد صورت‌های دیگر معرفت اختلاف ندارد. من آنها را به نام محک‌های عقلی و محک‌های عملی می‌نامم. مقصودم از محک عقلی تفسیری انتقادی است، بدون هیچ مفروض قبلی از تجربه بشری، عموماً برای کشف اینکه آیا تفسیر ما می‌تواند بالاخره ما را به واقعیتی برساند که از همان نوعی است که با تجربه دینی آشکار می‌شود یا نه. محک عملی صحت را از روی میوه‌های تجربه تشخیص می‌دهد. اولی مورد عمل فیلسوفان بوده است و دومی مورد عمل پیغمبران. در سخنرانی آینده از محک عقلی بحث خواهیم کرد.

II

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

فلسفه مدرسی^۱ برای اثبات وجود خدا سه برهان پیشنهاد کرده است. این براهین که به نامهای جهانشناختی^۲، هدفشناختی^۳، و وجودشناختی^۴ نامیده می‌شوند، حرکت واقعی فکر را در جستجوی «مطلق» مجسم می‌سازند. ولی چون به آنها همچون براهین منطقی نظر شود، ترس آن هست که در معرض نقادیهای جدی قرار گیرند، و از این گذشته بیشتر تجربه را به صورتی سطحی مورد تفسیر و تعبیر قرار می‌دهند.

در برهان جهان‌شناختی به جهان همچون یک معلول معین و محدود نظر می‌شود که از میان یک سلسله از امور متوالی به هم وابسته می‌گذرد که بایکدیگر را بطه علت و معلولی دارند، و این سلسله در یک علت بی‌علت متوقف می‌شود. ولی، این مطلب آشکار است که یک معلول تنها به یک علت مربوط می‌شود، یا حداکثر به یک سلسله نامحدود از چنین علتها ارتباط پیدا می‌کند. این سلسله را در نقطه‌ای تمام کردن، و یک عضو آن را به مقام علت بی‌علت رسانیدن، در واقع نفی کردن همان قانون علیتی است که تمام این برهان بران بنا شده است. از این گذشته، علت اولایی که با این برهان به آن می‌رسیم، بالضرورة معلول خود را طرد می‌کند. و این بدان

۴ - ontological

۳ - teleological

۲ - cosmological

۱ - scholastic

احیای فکر دینی در اسلام

معنی است که معلول که حدی برای خود می‌سازد، آن را به صورت چیزی متناهی در می‌آورد. و نیز به آن علت که از طریق این برهان بدان می‌رسیم، نمی‌توان همچون موجودی ضروری نگریم، به این دلیل آشکار که در ارتباط میان علت و معلول دو طرف این ارتباط نسبت به یکدیگر ضرورت مساوی دارند. و نیز ضرورت وجود با ضرورت مفهومی علت، که عالیترین چیزی است که این برهان می‌تواند اثبات کند، با هم یکی نیستند. این برهان می‌گوید که فقط از طریق نفی متناهی به نامتناهی برسد. ولی آن نامتناهی که از راه تناقض با متناهی به آن می‌رسیم یک نامتناهی کاذب است که نه خودش را بیان می‌کند و نه آن متناهی را که به این ترتیب ساخته شده تادر مقابل نامتناهی بایستد. نامتناهی حقیقی هرگز متناهی را نفی و طرد نمی‌کند؛ متناهی را فرا می‌گیرد بی آنکه محدودیت و تناهی آن را محو کند، و وجود آن را بیان و اثبات می‌کند. بنا بر این، چون سخن به صورت منطقی گفته شود، حرکت از متناهی به نامتناهی، بدان صورت که در برهان جهان‌شناختی تجسم یافته، کاملاً نادرست است، و این برهان بکلی باطل می‌شود. برهان هدف‌شناختی هم بهتر از آن یکی نیست. معلول مورد تجسس واقع می‌شود تا از این طریق خصوصیت و کیفیت علت آن را کشف کنند. بنا بر این برهان، از وجود حکمت و هدف و سازگاریهای طبیعی چنین نتیجه می‌شود که بایستی موجود از خود آگاهی با عقل و قدرت نامحدود در جهان وجود داشته باشد. منتها چیزی که از این برهان به دست می‌آید این است که وجود ماهر و قاهری را به ثبوت می‌رساند که بر روی مواد مرده و سرکشی کار می‌کند که اجزای آن، بنا بر ماهیت و طبیعت خود، قابلیت اینکه به صورت منظم تر کیب شوند و سازمان پیدا کنند ندارند. این برهان تنها قاهری به ما می‌دهد نه خالق؛ و حتی اگر این را هم بپذیریم که آن قاهر می‌تواند خالق مواد نیز بوده باشد، این خود سلب اعتبار

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

از حکمت او می‌کند که برای خود، با این عمل، نخست موادسرسی بیافریند و سپس باشکستن مقاومت آنها از طریق به کار انداختن روشهایی که نسبت به طبیعت آنها بیگانه است، دشواریهایی فراهم آورد. طراح جهان، که نسبت به موادی که خود می‌آفریند عنوان امری خارجی دارد، پیوسته محدود به آن موادمی‌ماند، و بنابراین طراح محدودی است که محدودیت آنچه در اختیار دارد وی راناکزیر ازان می‌کند که بر دشواریهای خود همچون سازندگان از نوع بشر غلبه کند. حقیقت این است که مشابیهت و تمثیلی که این برهان بران بنا شده، اصلاً ارزشی ندارد. میان نمودهای طبیعی و کارهایی که بشر سازنده‌ای می‌کند، واقعاً شباهتی نیست. سازنده بشری تنها از طریق انتخاب کردن و جدا کردن مواد مورد نیاز خود از پیوستگیها و اوضاع طبیعی آنها می‌تواند نقشه خود را عملی کند. ولی طبیعت منظومه‌ای را تشکیل می‌دهد که اعضای آن همه وابسته به یکدیگرند؛ فرایندهای آن هیچ شباهتی به کاریک معمار ندارد که عملش وابسته به جدا کردن و کامل کردن مصالح کار خویش است و هیچ به تکامل آلی کلی در طبیعت مانند نیست. برهان وجودشناختی که، توسط متفکران مختلف، به صورتهای گوناگون بیان شده، بیشتر توجه پژوهندگان را به خود جلب کرده است. صورت دکارتی^۱ این برهان چنین است:

«گفتن اینکه صفتی مندرج در ماهیت یا در مفهوم یک شیء است، مانند این است که بگوییم که این صفت در باره آن شیء صادق است و می‌توان وجودش را در آن چیز تصدیق کرد. ولی وجود بالضرورة در ماهیت یا در مفهوم خدا مندرج است. بنابراین به حق می‌توان تصدیق کرد که وجود بالضرورة در خدا هست، یا اینکه خدا وجود دارد.»

دکارت این برهان را با برهانی دیگر کامل کرده است. ما در ذهن خود

1 - cartesian، منسوب به Descartes.

احیای فکر دینی در اسلام

اندیشه‌ای از یک موجود کامل داریم. آیا منبع این اندیشه چیست؟ نمی‌تواند از طبیعت آمده باشد، چه طبیعت که جز تغییر را نشان نمی‌دهد، نمی‌تواند اندیشه‌یک موجود کامل را ایجاد کند. بنابراین، بایستی که مطابق با اندیشه‌ای که در ذهن ما وجود دارد، یک صورت غیرذهنی از آن نیز موجود باشد که همان علت پیداشدن آن اندیشه در ذهن ما شده باشد. این برهان، تاحیدی، از نوع همان برهان جهان-شناختی است که پیش از این آن را نقادی کردم. ولی، شکل این برهان هر چه باشد، واضح است که تصور وجود^۱ دلیل هستی عینی آن نمی‌تواند باشد. چنانکه کانت در نقد این برهان گفته است، تصور ۳۰۰ دلار در ذهن من نمی‌تواند این امر را ثابت کند که آن دلارها در جیب من است. «همه آنچه این برهان ثابت می‌کند این است که اندیشه یک موجود کامل متضمن فکر آن نیز هست. میان فکر یک موجود کامل در ذهن من، و واقعیت عینی^۱ آن، گودال عمیقی وجود دارد که پل زدن بر آن با عمل تأملی^۲ متعالی^۲ اندیشه ممکن نیست. این برهان، بدان صورت که بیان شده، در واقع چیزی جز یک مصادره^۳ به مطلوب نیست، چه همان چیزی را که مورد تردید است، یعنی انتقال از منطقی به واقعی را مسلم فرض می‌کند. امیدوارم که برای شما آشکار کرده باشم که برهانهای وجودشناختی و هدفشناختی، آن چنان که معمولاً بیان می‌شوند، ما را به جایی نمی‌رسانند. و دلیل ناتوانی آنها این است که به «اندیشه» همچون عاملی می‌نگرند که از خارج بر روی چیزها کار می‌کند. چنین نظری نسبت به اندیشه داشتن، در یک حالت فقط سازنده‌ای را به ما می‌دهد، و در حالت دیگر گودالی، غیر قابل پل بستن بر آن، میان آنچه ذهنی و آنچه واقعی است ایجاد می‌کند. ولی، ممکن است که اندیشه را همچون اصلی ندانست که مواد و مصالح کار خود را از خارج سازمان می‌دهد و کامل می‌کند، بلکه همچون قوتی^۳ دانست که خود

objective - 1 transcendental - 2 potency - 3

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

سازنده مواد و مصالح کار خویش است. چون بدین صورت به فکر یا اندیشه نظر شود، دیگر نسبت به ماهیت اصلی اشیاء بیگانه نخواهد بود؛ پایه و اساس نهایی آنها است و جوهر اصلی وجودشان را می‌سازد، و درست از آن زمان که کارشان را آغاز می‌کنند در آنها نفوذ می‌کند و در سیرشان به طرف هدفی معین شده الهامبخش آنها است. ولی وضع حاضر ما مستلزم دوگانگی میان اندیشه و موجود است. هر عملی از معرفت بشری، آنچه را که با تحقیق و پژوهش شایسته به صورت وحدتی درمی‌آید، به دوشاخه تقسیم می‌کند، که یکی «خود» شناسنده است و یکی «دیگر» شناخته شده. به همین جهت است که ناچاریم به شیئی که با «خود» رو به رو است همچون چیزی بنگریم که وجودی جداگانه دارد، و نسبت به خودی که عمل معرفت او برای شیء شناخته شده بی تفاوت است، خارجی و از آن مستقل است. معنای براین هدفشناختی و وجودشناختی تنها وقتی آشکار می‌شود که بتوانیم این مطلب را به اثبات برسانیم که وضع آدمی نهایی نیست، و اینکه اندیشه و موجود در پایان کار یکی هستند. و این تنها آن زمان ممکن است که تجربه را با دقت در معرض مطالعه و تفسیر قرار دهیم، و در این کار از راهی برویم که قرآن نشان داده است، و تجربه درونی و بیرونی را همچون رمز واقعیتی دانسته است که خود قرآن به نام «الاول و الآخر، والظاهر والباطن» آغاز و انجام، و آشکار و پنهان» نامیده است. و من در سخنرانی حاضر چنین خواهم کرد.

اکنون گوییم که تجربه، بدان صورت که در زمان گسترده می‌شود، سه سطح اصلی دارد - سطح ماده، سطح حیات، و سطح ذهنی و خودگاهانه - که به ترتیب موضوع بحث فیزیک و زیستشناسی و روانشناسی هستند. نخست به ماده توجه می‌کنیم، برای آنکه وضع فیزیک جدید را درست بشناسیم و از ارزش آن آگاه شویم، لازم است به صورتی صریح بفهمیم که مقصود از ماده چیست. فیزیک، به عنوان علمی

اختباری، با واقعیه‌های تجربی یعنی تجربه‌های حسی سروکار دارد. فیزیکدان کار خود را با نمودهای محسوس آغاز می‌کند و به پایان می‌رساند؛ و جز از این راه نمی‌تواند نظریه‌های خود را به اثبات برساند. ممکن است وجودهای غیر قابل اثباتی همچون اتم را به عنوان فرض بپذیرد؛ ولی ازان جهت چنین می‌کند که جز از این راه نمی‌تواند آموخته‌های حسی خود را توجیه کند. فیزیک در جهان مادی مطالعه می‌کند، یعنی جهانی که وجود آن به وسیله حواس آشکار می‌شود. فرایندهای ذهنی لازم برای این مطالعه، و نیز برای تجربه‌های دینی و زیباشناختی، در عین آنکه جزئی از سلسله‌کلی تجربه هستند، از چشم انداز فیزیک بیرونند، به این دلیل آشکار که کار فیزیک منحصر است به مطالعه در جهان مادی یعنی جهان چیزهایی که با حواس آنها را درک می‌کنیم. ولی چون از شما پرسیم که چیزهایی که در جهان مادی ادراک می‌کنید چیست، البته به چیزهای آشنا در اطراف خود، همچون زمین و آسمان و صندلی و میز و نظایر آنها اشاره خواهید کرد. اگر باز هم از شما پرسیم که از این اشیاء چه چیزی را ادراک می‌کنید، جواب خواهید داد که صفات آنها را. واضح است که با جواب دادن به چنین سؤال واقعی گواهی حواس خود را تفسیر و تعبیر کرده‌اید. این تفسیر عبارت ازان است که میان شیء و صفات آن تمیزی قائل شده‌ایم. و این، در واقع، به وضع نظریه‌ای درباره ماده، یعنی درباره حقیقت معطیات حسی، و ارتباط آنها با ذهن دریافت کننده و علل نهایی آنها می‌انجامد. اساس این نظریه چنین است:

«موضوعات حس (رنگها و صوتها و غیره) حالتی از ذهن ادراک کننده‌اند، و ازان لحاظ بیرون از طبیعتند که به آنها همچون چیزی عینی و خارجی نظر می‌شود. به این دلیل نمی‌توانند به هیچ معنای حقیقی صفت اشیاء مادی باشند. هنگامی که می‌گوییم «آسمان آبی است»، این سخن تنها چنین معنی می‌دهد که آسمان احساسی از رنگ آبی در ذهن من ایجاد می‌کند، و به این معنی نیست که رنگ آبی صفتی است که در آسمان یافت می‌شود. و چون حالتی ذهنی

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

هستند، عنوان تأثرات دارند، یعنی آثاری هستند که در ما ایجاد شده اند. علت این اثرها و معلولها ماده یا چیزهای مادی است که از طریق اعضای حس و اعصاب و مغز در ذهن ما عمل می کنند. این علت مادی از طریق تماس یا تصادم کار می کنند، و بنابراین باید صفات شکل و بزرگی و صلابت و مقاومت را دارا باشد.»

بر کلی^۱ نخستین فیلسوفی بود که نظریه ماده به عنوان علت ناشناخته ادراکات حسی ما را رد کرد. در زمان خود ما استاد و ایتهد، ریاضیدان و دانشمند برجسته، به صورتی قطعی ثابت کرد که نظریه مادیگری کهن به هیچ وجه قابل دفاع نیست. بنابراین نظریه آشکار است که رنگ و صوت و غیره تنها حالات ذهنی است و جزئی از طبیعت را تشکیل نمی دهد. آنچه وارد چشم و گوش می شود رنگ یا صوت نیست، بلکه امواج نامرئی اتر و امواج ناشنیدنی هوا است. طبیعت آن چیز نیست که آن را چنین می شناسیم؛ دریافت های حسی ما وهمیایی است و نمی تواند رازهای افشاشده طبیعتی باشد که، بنابراین نظریه، دارای دوشاخه است که یکی از آن دو تأثرات ذهنی و دیگری جوهرهای غیر قابل اثبات و غیر قابل ادراک است که آن تأثرات را سبب می شود. اگر علم فیزیک معرفتی اصیل و واقعاً بی تناقض درباره اشیا شناخته شده از طریق ادراکات حسی باشد، باید نظریه سنتی کهن ماده طرد شود، به این دلیل آشکار که بنابراین نظریه، گواهی حواس که عالم فیزیک به عنوان مشاهده کننده و آزماینده تنها به آنها اعتماد دارد، چیزی جز تأثرات ذهنی شخص ناظر و مشاهده کننده نیست. میان طبیعت و آن کس که طبیعت را مشاهده می کند، این نظریه گودالی ایجاد می کند که وی ناچار است بر روی آن پلای بیند، و این پل بستن با توسل به این فرضیه مشکوک است که قبول کند چیز غیر قابل ادراک با حواسی فضایی مطلق را پر کرده و با نوعی تصادم سبب پیداشدن دریافت های حسی مامی شود. به گفته استاد و ایتهد، با این نظریه، نیمی از طبیعت به یک «رؤیا» تبدیل می شود و نیمی دیگر به یک «حدس». چنین است

احیای فکر دینی در اسلام

که فیزیک که خرده گیری از پایه و اساس خویش را ضروری یافته بود، بالاخره به این نتیجه رسید که باید بت خود را بشکند، و روش اختباری که ظاهراً مادیگری علمی را لازم شمرده بود، به طغیان برضد ماده انجامید. دیگر اشیاء حالت‌های شخصی و ذهنی نیستند که چیزی غیر قابل ادراک، به نام ماده، سبب پیدایش آنها شده باشد، بلکه نمودهای اصیلی هستند که جوهر طبیعت را می سازند و آنها را به همان صورت که در طبیعت هستند می شناسیم. مفهوم ماده بزرگترین ضربه را از دست اینشتین خورد که فیزیکدان برجسته دیگری است، و اکتشافات وی شالوده انقلاب پردامنه‌ای را در سراسر قلمرو فکر بشری نهاده است. به گفته آقای راسل^۱، «نظریه نسبیت، با درآوردن زمان به داخل فضا-زمان یا جا گاه^۲، بیش از همه براهین فلاسفه به مفهوم کهن «جوهر» آسیب رسانیده است. «ماده، در نظر عقل سلیم، چیزی است که در زمان پایدار است و در مکان (فضا) حرکت می کند. ولی برای فیزیکدانان نسبیتی جدید دیگر چنین نظری قابل اثبات نیست. دیگر به تکه‌ای از ماده همچون چیزی پایدار با حالت‌های متغیر نظر نمی شود، بلکه آن را منظومه‌ای از حوادث وابسته به یکدیگر می شناسند. صلابت^۳ قدیم از میان رفته، و با آن خصوصیات نیز از میان رفته است که با توجه به آنها، در نظر فرد معتقد به مادیگری، ماده واقعتر از اندیشه‌های گریزان جلوه گر می شود.

پس، به عقیده استاد وایتهد، طبیعت یک واقعیت ایستاد نیست که در یک خلأ بالان قرار گرفته باشد، بلکه ساختمانی از حوادث است که خصوصیات یک جریان خلاق پیوسته را دارد، و اندیشه آن را به سکو نه‌ای مجزای از یکدیگر تقسیم می کند، و از ارتباط دوجانبی این پاره‌های ساکن مفاهیم زمان و مکان حاصل می شود. به این ترتیب می بینیم که چگونه علم جدید موافقت خود را با خرده گیری بر کلی ابراز

۱ - Bertrand russell ۲ - space_time ۳ - solidity

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

می‌دارد، در صورتی که روزی بود که به این خرده گیری همچون حمله‌ای به شالوده خود می‌نگریست. طرز نگرش علمی به طبیعت مبتنی بر ماده محض دانستن آن، وابسته به نظر نیوتونی درباره مکان یا فضا است که آن را خلاً مطلق می‌داند که اشیاء در آن قرار گرفته‌اند. شك نیست که این طرز نگرش سبب پیشرفت سریع علم بوده است؛ ولی دوشاخه شدن يك تجربه کلی به دو ناحیه مختلف ذهن و ماده، امروز علم را ناچار ساخته است که برای رفع دشواریهای داخلی خود، مسائلی را مورد ملاحظه قرار دهد که در آغاز پیشرفت خود کاملاً نسبت به آنها جاهل بوده است. نقادی شالوده‌های علوم ریاضی سخت آشکار ساخته‌است که از فرض يك مادیت محض و يك ماده پایدار که در فضایی مطلق قرار گرفته باشد، دیگر کاری ساخته نیست. آیا فضا يك خلاً مستقلاً است که اشیاء در آن قرار گرفته‌اند، و اگر همه آنها را ازان بیرون آورند دست نخورده باقی می‌ماند؟ زنون^۱، فیلسوف باستانی یونان، بحث درباره مکان را از طریق حرکت در مکان آغاز کرده‌است. دانشجویان فلسفه از براهین وی در باره غیر واقعی بودن حرکت به‌خوبی آگاهند، و از زمان او تا کنون این مسئله در تاریخ فکری بشری وجود داشته و توجه کامل نسلهای متوالی متفکران را به خود جلب کرده است. دو برهان از برهانهای او را در اینجا نقل می‌کنیم. زنون، که چنان فرض می‌کرد که مکان به صورت نامحدود قابل تقسیم است، بنا بر این فرض استدلال می‌کرد که حرکت در فضا غیر ممکن است. پیش از آنکه جسم متحرك به نقطه مقصد برسد، لازم است که از نیمه راه میان نقطه مبدأ و نقطه مقصد عبور کند؛ و پیش از آنکه از این نیمه راه عبور کند، لازم است که از نیمه این نیمه عبور کند، و این سخن را بینهایت بار می‌توان ادامه داد. بنابراین نمی‌توانیم از يك نقطه از فضا به نقطه دیگر برویم مگر آنکه از شماره

نامحدودی از نقطه‌های میان آن دو بگذریم. ولی در زمان محدود از عده نامحدود نقطه گذشتن غیر ممکن است. برهان دیگری به این نتیجه می‌انجامد که تیر پر تاب - شده از کمان نمی‌تواند متحرك باشد، ازان جهت که در هر لحظه از لحظات پرش خود در یکی از نقاط فضا به حال سکون است. به این ترتیب زنون اثبات می‌کرد که حرکت فریبی ظاهری بیش نیست و واقعیت یگانه و تغییر ناپذیر است. عدم واقعیت حرکت به معنی عدم واقعیت يك فضای مستقل است. متفکران مسلمان مکتب اشعری به تقسیم‌پذیری نامحدود زمان و مکان معتقد نبودند. در نظر ایشان، زمان و مکان و حرکت از نقطه‌ها و آنهایی ساخته شده‌اند که بیش از آنچه هستند دیگر قابلیت تقسیم ندارند، و از همین راه امکان حرکت را ثابت می‌کردند؛ چرا که برای قابلیت تقسیم زمان و مکان حدی باشد، حرکت از يك نقطه به نقطه دیگر در زمان محدود امکان‌پذیر خواهد بود. ولی، ابن‌حزم، مفهوم ذره‌ای بودن زمان و مکان اشاعره را رد کرد، و ریاضیات جدید نیز نظر او را تأیید می‌کند. بنا بر این، برهان اشاعره نمی‌تواند تناقض زنون را به صورتی منطقی حل کند. از متفکران جدید، بر گسون، فیلسوف فرانسوی، و برتراند راسل، ریاضیدان انگلیسی، کوشیده‌اند که هر کدام از طریق خود بر همین زنون را باطل کنند. حرکت در نظر بر گسون، به عنوان تغییر حقیقی، واقعیت اساسی است. تناقض زنون از سوء فهم زمان و مکان برخاسته است که بر گسون آنها را منظره‌های عقلی حرکت می‌داند. بی آنکه کاملاً وارد در بحث ما بعد الطبیعی مفهوم حیات شویم که همه استدلال بر گسون بران بنا شده، ممکن نیست برهان بر گسون را به تفصیل بیان کنیم. برهان راسل بر نظریه کانتور^۱ درباره پیوستگی ریاضی^۲ تکیه دارد که راسل آن را یکی از بزرگترین اکتشافات ریاضیات جدید می‌شمارد. برهان زنون آشکارا بر این فرض

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

متکی است که مکان و زمان از عده نامحدود و بیشماری از نقطه‌ها و آنها تشکیل شده‌اند. با این فرض به آسانی می‌توان استدلال کرد که چون جسم متحرک در میان دو نقطه بیجا می‌ماند، حرکت غیرممکن است؛ چه جایی برای آن وجود ندارد که اشغال کند. اکتشاف کانتور ثابت می‌کند که زمان و مکان اتصالی و پیوسته‌اند. میان هر دو نقطه در فضا عده بیشماری نقطه هست، و در یک رشته نامحدود هرگز دو نقطه چنان نیستند که یکی پس از دیگری باشد. تقسیم‌پذیری نامحدود زمان و مکان به معنی به هم فشردگی نقطه‌ها در رشته است؛ به این معنی است که نقطه‌ها از یکدیگر به این صورت جدا هستند که میان هر دو تایی آنها فاصله‌ای وجود دارد. پاسخ راسل به زنون چنین است:

« زنون می‌پرسد: چگونه می‌توانید از یک وضع در یک لحظه به وضع دیگر در لحظه دیگر بروید، بی آنکه ضمن این انتقال در هیچ لحظه در هیچ وضع نباشید؟ جواب این است که برای هیچ وضعی وضع دیگر و برای هیچ لحظه‌ای لحظه دیگر وجود ندارد؛ بدان جهت که میان هر دو [وضع یا لحظه] پیوسته یک [وضع یا لحظه] دیگر نیز هست. اگر اجزاء تقسیم‌ناپذیر زمان و مکان وجود می‌داشت، حرکت غیرممکن می‌شد؛ ولی چنین چیزهایی وجود ندارند. بنا بر این، سخن زنون آنجا که گفته است که تیر در هر لحظه از پرش خود در حال سکون است ناحق است، و در نتیجه‌ای که گرفته و گفته است که تیر حرکت نمی‌کند، باطل است؛ چه در حرکت، میان رشته نامحدود وضعها و رشته نامحدود آنها، تطابق یک به یک موجود است. پس، مطابق با این نظریه، تأیید واقعیت مکان و زمان و حرکت ممکن است، و تناقض زنون هم پیش نمی‌آید.»

چنانکه می‌بینید، برتراند راسل واقعیت حرکت را بر نظریه پیوستگی کانتور ثابت می‌کند. واقعیت حرکت به معنی واقعیت مستقل فضا و عینیت طبیعت است. ولی یکی شمردن پیوستگی و تقسیم‌پذیری نامحدود مکان دشواری راحل نمی‌کند. این فرض که میان شماره نامحدود لحظه‌ها در فاصله محدودی از زمان از یک طرف، و

احیای فکر دینی در اسلام

شماره نامحدود نقطه‌ها در فاصله محدودی از مکان از طرف دیگر، تطابق يك به يك موجود است، دشواری را که از مسئله تقسیم‌پذیری برمی‌خیزد، از میان بر نمی‌دارد. تصور ریاضی پیوستگی به صورت رشته‌ای نامحدود، بر حرکت به عنوان يك عمل قابل انطباق نیست، بلکه بر تصویر حرکت بدان صورت که از خارج دیده می‌شود قابل انطباق است. عمل حرکت، یعنی حرکت زنده نه حرکت اندیشیده، به هیچ وجه قابل تقسیم نیست. پرش تیر که به صورت عبوری در فضا به نظر می‌رسد، تقسیم‌پذیر است، ولی پرش آن به عنوان يك عمل و صرف نظر از تحقق آن در فضا، واحد است و نمی‌تواند با تقسیم تکرر پیدا کند. با تقسیم از میان می‌رود. به عقیده اینشتین، فضا واقعی است، ولی به شخص ناظر بستگی و نسبت دارد. وی مفهوم نیوتونی فضای مطلق را رد می‌کند. شیء مشاهده شده متغیر است؛ با شخص ناظر نسبت دارد؛ جرم و شکل و اندازه آن با وضع و سرعت شخص ناظر تغییر می‌کند. حرکت و سکون نیز نسبی و وابسته به ناظر است. بنابراین چیزی به نام مادیت به خود پایدار فیزیک قدیمی وجود ندارد. با این همه، باید از سوء فهمی خود را نگاه داریم. استعمال کلمه «ناظر» در این مورد، ویلدن کار^۱ را به گمراهی انداخته و او تصور کرده است که نظریه نسبیت ناگزیر به مثالیگری مونادی^۲ می‌انجامد. درست است که، بنابراین نظریه، شکل و اندازه و دوام مدت نمودها مطلق نیستند، ولی، چنانکه استاد نن^۳ اشاره کرده است، چارچوب جاگه به ذهن شخص ناظر وابستگی ندارد؛ بلکه به نقطه‌ای از جهان مادی وابسته است که تن او به آنجا بسته است. واقع این است که می‌توان به جای شخص ناظر دستگاه ثباتی را قرار داد. من شخصاً معتقدم که صفت نهایی واقعیت^۴ نفسانی و روحانی است، ولی برای آنکه از گسترش سوء فهمی جلوگیری شود، باید بگوییم که نظریه اینشتین،

۱ - Nunn

۲ - monadistic idealism

۳ - Wildon Carr

محك فلسفي تجليات تجربه دینی

که نظریه‌های علمی است و تنها با ساختمان‌های سروکار دارد، هیچ توضیحی درباره ماهیت نهایی‌اشیائی که دارای چنان ساختمانی هستند به ما نمی‌دهد. ارزش فلسفی این نظریه از دلچسپ است. نخست اینکه، عینیت طبیعت را از میان نمی‌برد، بلکه این نظر را داشتن که جوهر تنها استقراری در مکان است بر می‌اندازد، و این همان نظر است که به مادیگری کهن می‌انجامد. «جوهر»^۱ در نظر عالم فیزیک نسبیتی جدید چیزی پایدار نیست که حالات متغیر داشته باشد، بلکه منظومه‌ای از حوادث به یکدیگر وابسته است. در معرفی وایتهد از این نظریه، جای مفهوم «ماده» را مفهوم «سازواره»^۲ گرفته است. دوم آنکه این نظریه فضا را تابع و وابسته ماده می‌داند. جهان، بنا بر تصور اینشتین، همچون جزیره‌ای نیست که در فضایی نامحدود قرار گرفته باشد؛ محدود ولی ناپسته^۳ است؛ در ماورای آن فضای خالی وجود ندارد. اگر ماده نباشد، جهان منقبض می‌شود و به صورت یک نقطه در می‌آید. ولی چون به این نظریه از دیدگاه سخنرانی حاضر نظر شود، یک دشواری بزرگ را در برابر ما قرار می‌دهد، و آن عدم واقعیت زمان است. در نظریه‌ای که زمان را همچون بعد چهارمی از فضا تصور می‌کند، ظاهراً باید به آینده همچون چیزی بنگرند که پیش از آن هست و بی شک مانند گذشته ثابت است. زمان، به عنوان حرکت خلاق آزاد، در این نظریه معنایی ندارد. زمان نمی‌گذرد و حوادث اتفاق نمی‌افتد؛ ما تنها به ملاقات آنها می‌رویم. با وجود این نباید این امر فراموش شود که نظریه نسبیت از بعضی از خصوصیات زمان، به آن صورت که در معرض تجربه ما قرار می‌گیرد، غافل می‌ماند؛ نمی‌توان گفت که ماهیت زمان منحصر به همان چیزها است که در این نظریه بیان می‌شود، و این چیزها تنها آنها است که این نظریه، به سود خود، به شکلی انتخاب می‌کند که بتواند طبیعت را به وسیله آنها مورد

substance - ۱ organism - ۲ finite but boundless - ۳

تفسیر و تعبیر قرار دهد. برای ما که اهل علم فیزیک نیستیم، فهم ماهیت واقعی زمان اینشتین غیرممکن است. شك نیست که زمان اینشتین همان « دوام » محض بر گسون نیست. و نیز نمی توانیم به آن همچون زمان مسلسل گذران نظر کنیم. زمان گذران حقیقت و عصارهٔ علیت است به آن صورت که کانت آن را تعریف کرده است. علت و معلول آن چنان به یکدیگر ارتباط دارند که اولی از لحاظ زمان مقدم بر دومی است، بدان صورت که اگر اولی نباشد دومی نیز نخواهد بود. اگر زمان ریاضی زمان مسلسل باشد، آنگاه بر مبنای این نظریه ممکن است که با انتخاب مناسبی از سرعت ناظر و دستگاهی که حوادث در آن اتفاق می افتد، چنان کنیم که معلول بر علت آن تقدم پیدا کند. به نظر من، زمان که همچون بعد چهارمی از فضا در نظر گرفته شود، دیگر زمان نخواهد بود. یکی از نویسندگان معاصر روسی، به نام اوسپنسکی^۲، در کتاب خود، ارغنون سوم^۳، بعد چهارم را حرکت یک شکل سه بعدی در امتدادی می داند که محتوی در آن نیست. درست بدان گونه که حرکت نقطه و خط و سطح در امتدادی که محتوی در آنها نیست، سه بعد فضایی را به ما می دهد، به همان گونه نیز حرکت شکلی سه بعدی در امتدادی که محتوی در آن نیست، بایستی بعد چهارم را در فضا به ما بدهد. و از آنجا که زمان فاصله ای است که حوادث را از لحاظ توالی از یکدیگر جدا می کند و آنها را در کلهای مختلف می بندد، آشکار است که این فاصله فاصله در امتدادی است که مندرج در فضای سه بعدی نیست. این فاصله که بعد تازه ای است که حوادث را از لحاظ توالی از یکدیگر جدا می کند، با ابعاد فضای سه بعدی قابل اندازه گرفتن نیست، همان گونه که یک سال را باسن پترزبورگ نمی توان اندازه گرفت. بر همه امتدادهای فضای سه بعدی عمود است و با هیچ یک از آنها موازی نیست. اوسپنسکی، در جای دیگر کتاب خود،

1 - duration ۲ - Ouspensky ۳ - Tertium Organum

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

حس دریافت زمان را همچون حس مبهم و مه آلودی از دریافت مکان تعریف می کند و، با تکیه بر ساختمان روانی ما، چنین استدلال می کند که در نظر موجودات يك یا دویا سه بعدی، عالیتترین بعد بایستی پیوسته بر صورت توالی زمانی جلوه گر شود. و مفهوم آشکار این بیان آن است که: آنچه در نظر ما موجودات سه بعدی همچون زمان جلوه گر می شود، در واقع بعدی فضایی است که به صورت ناقص احساس شده و ماهیت آن با ابعاد فضای اقلیدسی که به صورت کامل احساس شده باشد اختلافی ندارد. به عبارت دیگر، زمان حرکت خلاق اصیل نیست؛ و نیز آنچه ما حوادث آینده می نامیم چیزهایی نیست که تازه اتفاق بیفتند، بلکه چیزهایی است که از پیش بوده و در يك فضای ناشناخته ای جای گرفته است. با وجود این، اوسپنسکی، در جستجوی خود برای دریافت امتداد تازه ای جز سه بعد اقلیدسی، محتاج به يك زمان مسلسل یعنی فاصله ای است که حوادث را از لحاظ توالی از یکدیگر جدا کند. به این ترتیب زمان، که در يك مرحله از استدلال مورد احتیاج بود و بنابراین به آن همچون توالی نظر می شد، در مرحله دیگر خصوصیت تسلسلی از آن سلب می شود، و به صورتی در می آید که از هیچ لحاظ با ابعاد دیگر فضا تفاوتی ندارد. به علت همین خاصیت تسلسلی زمان است که اوسپنسکی توانست آن را همچون امتداد تازه ایلی در فضا تصور کند. اگر این خاصیت در واقع وهم و اشتباهی باشد، چگونه می تواند جوابگوی نیازمندیهای اوسپنسکی به عنوان يك بعد اصیل بوده باشد؟

اکنون به سطح دیگر تجربه، یعنی حیات و خوداگاهی، می پردازیم. خوداگاهی را ممکن است همچون انحرافی از حیات تصور کرد. وظیفه آن فراهم ساختن نقطه روشنی است که راه حمله رو به پیش زندگی را روشن می کند. حالت تلاش و تمرکز بر خویشی است که به وسیله آن زندگی موفق می شود که راه را

بر همه خاطره‌ها و تداعیهایی که ربطی به عمل حاضر ندارند ببندد. مرزهای کاملاً معین ندارد؛ به مقتضای احتیاجات منقبض و منبسط می‌شود. آن‌را نمودی فرعی از نمودهای ماده شمردن، منکر وجود آن به عنوان فعالیت مستقل شدن است، و منکر وجود آن به عنوان فعالیت مستقل شدن منکر صحت و اعتبار هر گونه معرفت‌شدن است، در صورتی که معرفت جز بیان انتظام یافته خودا گاهی چیزی نیست. بنابراین، خودا گاهی گونه‌ای از مبدأ روحانی محض حیات است که ماده و جوهر نیست، بلکه اصل سازمان دهنده و شکلی از رفتار است که از شالوده با رفتار ماشینی که از خارج به کار افتاده باشد تفاوت دارد. ولی، چون تصور یک انرژی روحانی محض، جز در ضمن ترکیبی که این انرژی از آن راه خودرا آشکار می‌سازد میسر نیست، مستعد آن هستیم که این ترکیب را اساس نهایی آن انرژی روحانی بپنداریم. اکتشاف نیوتون در محوطه ماده و اکتشاف داروین در محوطه تاریخ طبیعی یک ماشینگری^۱ را آشکار می‌سازد. چنان تصور می‌کردند که همه مسائل واقعاً مسائل مادی و فیزیکی است. انرژی و اتمها، با خواصی که خود به خود در آنها موجود است، همه چیز را بیان و توضیح می‌کند، که ازان جمله است زندگی و اندیشه و اراده و احساس. مفهوم ماشینگری- که مفهومی فیزیکی محض است مدعی آن بود که توضیح جامع و شامل همه چیز است که در طبیعت مشاهده می‌شود. و آتش جنگ میان طرفداران و مخالفان ماشینگری هنوز به شدت در میدان زیستشناسی در حال اشتعال است. پس سؤالی که پیش می‌آید این است که: آیا رسیدن به حقیقت و واقعیت از طریق دریافته‌های حسی لزوماً ما را به نظری درباره این حقیقت و واقعیت می‌رساند که اصولاً مخالف با نظری باشد که دین در این باره دارد، یا چنین نیست؟ آیا علم طبیعی بالاخره تسلیم مادیگری می‌شود؟ در این شك نیست که

محك فلسفی تجلیات تجربہ دینی

نظریه‌های علمی معرفت قابل اعتمادی برای ما فراهم می‌آورند، چه قابل اثباتند و از طریق آنها می‌توانیم حوادث طبیعی را پیشبینی کنیم و آنها را تحت نظم در آوریم. ولی نباید فراموش کنیم که آنچه علم نامیده می‌شود تنها نظر ساده منظمی در باره واقعیت داشتن نیست. مجموعه‌ای از نظرهای مجزای در باره واقعیت و پاره‌هایی از يك تجربه کلی است که ظاهراً بایکدیگر مناسب و جور در نمی‌آیند. علم طبیعی باماده و حیات و فکر سر و کار دارد؛ ولی در همان لحظه که این سؤال را طرح می‌کنید که ماده و حیات و فکر چگونه به یکدیگر پیوستگی دارند، به این آغاز می‌کنید که خصوصیت انشعایی علوم مختلفی را که از آنها بحث می‌کنند ببینید، و نیز متوجه می‌شوید که هر يك از این علوم، چون تنها باشد، نمی‌تواند جواب تمامی به سؤال شما بدهد. در واقع علوم طبیعی گوناگون به کرکسپایی می‌مانند که بر لاشه طبیعت فرود آمده و هر کدام پاره‌ای از آن را با نوك و چنگال می‌کنند و با خود می‌برند. طبیعت، آنجا که موضوع بحث علم واقع می‌شود، حالت مصنوعی و ساختگی پیدا می‌کند، و این ساختگی بودن نتیجه آن فرایند انتخابی است که علم، برای دست یافتن به دقت و صحت، طبیعت را در معرض آن قرار می‌دهد. در همان لحظه که موضوع علم را در مجموع کلی تجربه بشری قرار می‌دهید، رنگ و شکل دیگری پیدا می‌کند. بنابراین، دین که خواستار همه واقعیت و حقیقت است، و به همین جهت باید در هر مجموعه ترکیبی از معطیات تجربه بشری مکانی را در مرکز اشغال کند، حق ندارد که از نظرهای انشعایی نسبت به واقعیت بی‌مناک باشد. علم طبیعی طبعاً انشعایی است؛ و اگر نسبت به طبیعت و وظیفه خود وفا دار باشد، نمی‌تواند نظریه خود را به عنوان نظری کامل عرضه کند. بنابراین، مفاهیمی که در سازمان دادن به معرفت به کار می‌بریم، جنبه فرعی و انشعایی دارند، و مورد استعمال آنها محدود است به سطحی از تجربه که در آن به کار رفته‌اند.

مثلاً مفهوم «علت» که روح و عصاره آن تقدم بر معلول است، به موضوع بحث علوم فیزیکی بستگی دارد که تنها نوع خاصی از فعالیت را شامل می‌شود و اشکال دیگر فعالیت را که دیگر علمها مشاهده می‌کنند فرا نمی‌گیرد. چون به سطح حیات و ذهن بالا رویم، مفهوم علت درد ما را دوا نمی‌کند، و به مفاهیمی فکری از نوع دیگر نیاز پیدا می‌کنیم. عمل ساز واره‌های زنده، که برای رسیدن به هدفی طرح‌ریزی و آغاز شده‌اند، کاملاً با عمل علتی تفاوت دارد. در اینجا موضوع بحث و پژوهش ما به مفاهیم «هدف» و «غرض» نیازمند است که از درون عمل می‌کنند، بر خلاف مفهوم علت که نسبت به معلول خارجی است و از بیرون عمل می‌کند. شك نیست که سازواره زنده، در بعضی از سیماهای فعالیت خود با چیزهای دیگر طبیعی سهیم است. برای مشاهده این سیماها است که مفاهیم فیزیک و شیمی مورد نیاز واقع می‌شود؛ ولی رفتار سازواره اصولاً امری توارثی است و با اصطلاحات فیزیک مولکولی نمی‌توانیم آن را به صورت شایسته و کافی توضیح دهیم. با وجود این، مفهوم ماشینگری را در باره زندگی به مورد عمل گذاشته‌اند، و خواهیم دید که کوششهایی که شده تا چه حد به نتیجه رسیده است. متأسفانه من خودزیست‌شناس نیستم، و برای تأیید نظر خود باید به زیست‌شناسان رجوع کنم: ج. س. هالدین^۱، پس از بیان این مطلب که اختلاف اساسی میان یک سازواره زنده و یک ماشین در این است که آن سازواره به خود قائم است و خود تولید مثل خودش را می‌کند، چنین می‌گوید:

« به این ترتیب آشکار می‌شود که، گرچه در داخل بدن موجود زنده نمودهایی می‌بایم که، چون بادقت کامل به آنها نظر شود، ممکن است به صورت رضایتبخشی همچون سازوکارهای^۲ فیزیکی و شیمیایی تفسیر شوند، درکنار آنها نمودهای

۱ - J. S. Haldane ۲ - mechanism

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

دیگر نیز هست (یعنی : قوام به خود و تولید مثل) که برای آنها چنین تفسیری وجود ندارد. طرفداران ماشینگری ادعا می کنند که ساز و کارهای بدنی چنان ساخته شده اند که خود را نگاه دارند و تعمیر کنند و برای خود مثلی بسازند. می گویند که در فرایند بسیار طولانی انتخاب طبیعی^۱، این گونه ساز و کارها به تدریج پیدا شده و تکامل پیدا کرده است. حال این فرضیه را مورد مطالعه قرار می دهیم. هنگامی که یک حادثه را با تعبیرات مکانیکی بیان می کنیم، آن را همچون نتیجه ای ضروری از بعضی از خواص ساده اجزای مجزا از یکدیگر می دانیم که در یکدیگر کارگر افتاده اند... روح این بیان یا توضیح حادثه این است که پس از پژوهش کافی این را پذیرفته ایم که اجزای کارگر در یکدیگر در ضمن آن حادثه خواص ساده و معینی دارند، بدانسان که در اوضاع و احوال مساوی پیوسته از راه واحد اثر می کنند. برای آنکه توضیح مکانیکی امکان پذیر شود، نخست باید اجزایی که در یکدیگر کارگر می شوند معلوم باشد. بدون آنکه اجزای با خواص معین به ترتیب خاصی نسبت به یکدیگر تنظیم شوند، سخن از توضیح مکانیکی گفتن بی معنی است. بنا بر این، وجود تولید مثل و قوام به خود را به عنوان اصل موضوعی پذیرفتن، همچون پذیرفتن چیزی به عنوان اصل موضوع است که هیچ معنایی به آن نمی توان داد. دانشمندان فیزیولوژی گاهگاه اصطلاحات بی معنی و مخالف با عقل را به کار می برند، ولی هیچ چیز به اندازه اصطلاح « ساز و کار تولید مثل » مطلقاً بی معنی و مخالف با عقل نیست. هر ساز و کاری که در سازواره والدین ممکن است موجود باشد، در فرایند تولید مثل غایب است، و باید در هر نسل خودش را بسازد، چه سازواره والدین تنها از ذره بسیار کوچکی از تن خود آنان ساخته می شود. پس ساز و کار تولید مثل نمی تواند وجود داشته باشد. فکر وجود ماشینی که به صورتی پایدار وسیله نگاهداری و تولید مثل ساختمان خود باشد، خود مشتمل بر تناقضی است. ساز و کاری که بتواند خودش را تولید کند، باید ساز و کار و ماشینی بدون اجزاء باشد، و چنین چیزی دیگر ماشین و ساز و کار نیست.

پس، زندگی نمود منحصر به فردی است، و مفهوم ماشینگری برای تجزیه و تحلیل آن نارسا است. به گفته دریش^۲ که زیست شناسی نامدار است، زندگی نوعی از وحدت است که، چون از دیدگاه دیگری به آن نظر شود، خود یک کثرت

۱ - natural selectino ۲ - Driesch

احیای فکر دینی در اسلام

است. در همه فرایندهای هدفدار نمود تطابق با محیط، خواه این تطابق با تشکیل عادات جدید تأمین شود و خواه با تغییر عادات قدیم، زندگی مسیر و جریانی دارد که چنان مسیر و جریان برای یک ماشین قابل تصور نیست. و داشتن مسیر و جریان بدین معنی است که سر چشمه‌های فعالیت آن را جز از طریق استناد به یک گذشته دور نمی‌توان توجیه کرد، و بنا بر این باید منشأ آن را در یک واقعیت روحانی جستجو کرد که در تحلیلی از تجربه فضایی و مادی قابل تجلی است، ولی به وسیله این تجربه نمی‌توان آن را کشف کرد. بنا بر این باید گفت که حیات امری بنیانی و اساسی و مقدم بر فرایندهای جاری و پیش پا افتاده فیزیکی و شیمیایی است که به آنها باید همچون نوعی از رفتار تثبیت شده نظر کرد که در دوران دراز تکامل^۱ یا تحول^۱ جهان تشکیل شده‌اند. از این گذشته، چون تطبیق مفاهیم مکانیکی در مورد زندگی مستلزم داشتن این نظر است که عقل خود محصولی از تکامل و تحول است، علم را معارض با اصل عینی پژوهش که مخصوص آن است می‌کند. در این باره قسمتی از نوشته ویلدن کار را نقل می‌کنم که به صورت برجسته‌ای این تعارض را بیان کرده است:

«اگر عقل محصولی از تکامل و تحول باشد، تمام مفهوم مکانیکی طبیعت و منشأ حیات احمقانه و بیمعنی می‌شود، و اصلی که علم پذیرفته صریحاً باید مورد تجدید نظر قرار گیرد. چون مطلب را بیان کنم، تناقض درونی آن آشکار می‌شود. چگونه ممکن است که عقل، که شکلی از دریافت و فهم واقعیت است، تکامل یافته چیزی باشد که خود تنها همچون تجریدی از آن شکل از فهم که عقل است وجود پیدا می‌کند؟ اگر عقل تکاملی از حیات است، آنگاه مفهوم زندگی که در نتیجه تکامل عقل راهمچون شکلی از فهم واقعیت می‌سازد، بایستی مفهومی باشد با فعالیتی ملموس‌تر و عینیتر از هر حرکت مکانیکی مجرد که عقل می‌تواند از طریق تحلیل محتوی فهم‌کننده خود به خویشتن معرفی کند. و از این گذشته، اگر عقل از تکامل زندگی

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

پیدا شده باشد، دیگر مطلق نیست، بلکه، در مقایسه با فعالیت آنچه سبب پیدایش آن شده، جنبه نسبییت دارد؛ با این حال، علم چگونه می تواند جنبه ذهنی و شخصی دانستن را طرد کند و ساختمان خود را بر نمودار عینی و خارجی به عنوان امری مطلق بنا کند؟ آشکار است که زیستشناسی نیازمند آن است که اصل علمی را مورد تجدید نظر قرار دهد.»

اکنون می گویم که از راهی دیگر به اولویت و اولیت حیاط و فکر برسیم، و در تحقیقی که در باره تجربه می کنم شمارا یک گام بیشتر ببرم. با این کار نور بیشتری بر اولویت حیات می افتد و بصیرت ما در باره طبیعت حیات به عنوان فعالیتی نفسانی بیشتر می شود. دیدیم که استاد وایهتد جهان را همچون چیز ساکن و ایستانی وصف نمی کند، بلکه آن را ساختمانی از پیشامدها (حوادث) می داند که خاصیت جریان خلاق پیوسته دارد. شاید این خصوصیت گذران بودن طبیعت در زمان برجسته ترین سیمای تجربه باشد که قرآن به آن اهمیت خاص داده، و من آرزو می کنم که بتوانم، در نتیجه بحث، از این طریق بهترین رهنمون به ماهیت نهایی واقعیت را به شما تقدیم کنم. پیش از این توجه شما را به بعضی از آیات مربوط به این موضوع جلب کردم (سوره های: بقره، ۱۶۴؛ آل عمران، ۱۹۰؛ نور، ۴۰). از لحاظ کمال اهمیتی که این موضوع دارد، در اینجا چند آیه دیگر را نقل می کنم:

«در توالی شب و روز، و در آنچه خدا در آسمانها و زمین آفریده، برای کسانی که از او بترسند نشانه هایی ست.» [قرآن، یونس، ۴۵].
«او است آنکه شب و روز را در پی یکدیگر قرار داد، برای کسانی که بخواهند [خدا را] به یادارند یا سپاس گزارند.» [قرآن، فرقان، ۶۲].
«آیا نمی بینی که خدا شب را در روز داخل می کند، و روز را در شب داخل می کند، و خورشید و ماه را در فرمان قرار داده، که هر یک تا مدت معینی جریان دارند؟...» [قرآن، لقمان، ۳۱].
«می افکند شب را بر روز و می افکند روز را بر شب...» [قرآن، زمر، ۵].
«... و اختلاف روز و شب از او است...» [قرآن، مؤمنون، ۸۲].

احیای فکر دینی در اسلام

دسته دیگری از آیات قرآن هست که، با اشاره به نسبی بودن شمارش زمان در نزد ما، امکان وجود سطوح نا شناخته‌ای از خود اگاهی را طرح می‌کند؛ ولی من خود را به این قانع می‌سازم که در باره آن سیمای آشنا ولی پر معنای تجربه به بحث کنم که در آیه‌های نقل شده به آن اشاره شده است. در میان نمایندگان برجسته اندیشه معاصر، بر گسون تنها اندیشنده‌ای است که تحقیق ماهرانه‌ای در نمود دوام در زمان کرده است. نخست به اختصار نظری وی را در باره دوام برای شما بیان می‌کنم، و پس از آن به بیان نقص تحلیل او می‌پردازم، تا آنچه از نظر کاملتری در باره جنبه زمانی وجود به دست می‌آید بهتر مفهوم شود. مسئله وجود شناختی که با آن روبرو هستیم، این است که حقیقت مطلق وجود را تعریف کنیم. این که جهان در زمان وجود دارد، امری است که شکی در آن نمی‌رود. ولی چون جهان خارج از ما است، این امکان هست که در باره وجود آن دچار شك شویم. برای آنکه معنای این بودن در زمان را کاملاً فهم کنیم، باید در وضعی باشیم که بتوانیم حالت ممتازی از وجود یا هستی را مورد مطالعه قرار دهیم که مطلقاً شکی به آن راه نداشته باشد و اطمینان بیشتری برای رؤیت مستقیم دوام در زمان به ما بدهد. دریافت من از اشیائی که با آنها روبرو هستم سطحی و خارجی است؛ ولی دریافتی که از خویشتن خویش دارم داخلی و ذاتی و عمیق است. از اینجا نتیجه می‌شود که تجربه خود اگاهانه همان حالت ممتاز وجود است که در آن با واقعیت تماس مستقیم داریم، و تحلیلی از این حالت ممتاز ممکن است روشنی فراوانی بر معنای نهایی وجود بتا باند. هنگامی که توجه خویش را در تجربه خود اگاهانه متمرکز می‌سازم، چه چیزی می‌یابم؟ به گفته بر گسون، «از حالتی به حالت دیگر می‌گذرم. گرم یا سردم. غمگین یا شادم. کاری می‌کنم یا بیکارم. به چیزی که در کنار من است می‌نگرم یا به چیزی دیگر می‌اندیشم. حسها و احساسها و اراده‌ها و اندیشه‌ها همه تغییراتی هستند که

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

زندگی من میان آنها منتقسم شده و هر يك رنگی به آن می‌دهد پس من بدون انقطاع تغییر می‌پذیرم.^۱ به این ترتیب، در زندگی درونی من هیچ چیز ایستانی وجود ندارد؛ سراسر تحرکی دایمی و جریانی پیوسته از حالتها و سیری متوالی است که توقف یا منزلگاهی ندارد. ولی تغییر دایمی بدون زمان قابل تصور نیست. پس، به قیاس با تجربه درونی ما، هستی خود اگاهانه به معنی زندگی در زمان است. ولی، بصیرت بیشتری نسبت به تجربه خود اگاهانه، نشان می‌دهد که «خود» در درون‌ترین زندگی آن از مرکز به طرف خارج حرکت می‌کند. در واقع دو جنبه دارد که یکی را می‌توان شناسا یا ارزیاب^۱ نامید و دیگری را فعال یا کارآمد^۲. از جنبه کارآمدی با آن چیز ارتباط پیدا می‌کند که ما آن را جهان فضا می‌نامیم. خودِ فعال موضوع روانشناسی مبتنی بر تداعی^۳ است، و همان خود عمل زندگی روزانه است که با اشیاء خارجی در تماس است، و این اشیاء خارجی حالات گذران خود اگاهی ما را تعیین می‌کنند و نقش مکانی جدا بودن از یکدیگر خود را بر آن حالات می‌زنند. خود در اینجا بیرون از خویش زندگی می‌کند، و در عین آنکه به عنوان يك کل وحدت خود را حفظ می‌کند، خود را چیزی جز يك رشته از حالت‌های مشخص و بنا بران قابل شمارش نشان نمی‌دهد. بنا بر این، زمانی که خود فعال در آن زندگی می‌کند، زمانی است که به آن صفت دراز و کوتاه می‌دهیم. به سختی می‌توان آن را از مکان تشخیص داد. تنها آن را همچون خط مستقیمی می‌توان تصور کرد که از نقاط فضایی مجزا از یکدیگر تشکیل شده، و این نقاط برسان منزلگاه‌های واقع بر کنار يك جاده هستند. ولی زمانی که به این صورت ملاحظه شود، به عقیده بر گسورن زمان واقعی نیست. هستی در زمان مکانیده^۴ هستی ناسره

1 - appreciative - 2 - efficient

3 - associative psychology - 4 - spatialized

احیای فکر دینی در اسلام

و ساختگی است. تجزیه و تحلیل عمیقتری از تجربه خود آگاهانه برای ماچیزی را آشکار می‌سازد که من به آن جنبه شناسای خود نام دادم. با مجذوب شدن در سلسله اشیا خارجی، که وضع فعلی ما مستلزم آن است، بسیار دشوار می‌توان نظری بر خود شناسا انداخت. در جستجوی دایمی در پی اشیا خارجی، بر گرد خود شناسا حجابی می‌بافیم که آن را نسبت به ما کاملاً بیگانه نشان می‌دهد. تنها در لحظات تأمل عمیق و هنگام تعلیق و توقف خود کار آمد است که در خود عمیقتر خویش فرو می‌رویم و به درون‌ترین مرکز تجربه می‌رسیم. در فرایند زندگی این من عمیقتر، حالات خود آگاهی در یکدیگر حل می‌شوند. وحدت من شناسا شبیه وحدت نطفه است که در آن تجربه‌های افراد نیاکان آن وجود دارد، و این نه به صورت کثرت بلکه به صورت وحدتی است که در آن هر تجربه در کل سریان و نفوذ می‌کند. تمایز عددی حالات در کلیت من، که کثرت آن بر خلاف من فعال کاملاً کیفی است، وجود ندارد. در اینجا تغییر و حرکت هست، ولی این تغییر و حرکت تقسیم ناپذیر است؛ اجزای آن در یکدیگر تداخل می‌کنند و کاملاً وضع غیر تسلسلی دارند. چنان می‌نماید که زمان خود شناسا يك «اکنون» مفرد است که خود فعال در داد و ستد با جهان مکان آن را تقسیم می‌کند و، بر سان دانه‌های مروراید به رشته کشیده، به صورت يك سلسله «اکنون‌ها» در می‌آورد. پس در اینجا دوام محض است که مکان در آن تصرف نکرده و آن را قلب نکرده است. قرآن، با سادگی مخصوص خود، در آیاتی که پس از این خواهیم آورد، به جنبه‌های تسلسلی و غیر تسلسلی دوام اشاره کرده است:

«و بر آن زنده‌ای تو کل کن که هر گز نمی‌میرد، و به ستایش او تسبیح کن، و او خود به تنهایی برای آگاهی از گناهان بندگانش بسنده است. آن کس که آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنها است در شش روز آفرید، و سپس بر عرش مستولی شد.» [قرآن، فرقان، ۵۸ و ۵۹].

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

«هر چیز را به اندازه آفریدیم؛ و فرمان ما جز یگانه نبود، همچون برهم زدن چشم.» [قرآن، قمر، ۴۹ و ۵۰].

اگر به حرکتی که در آفرینش تجسم پیدا کرده، از خارج نظر کنیم، یعنی اگر درصدد فهم عقلی آن باشیم، فرایندی است که مدت هزاران سال طول کشیده است؛ چه یک روز خدایی، بنا بر تعبیر قرآن و نیز عهدقدیم، برابر با ۱،۰۰۰ سال است. از دیدگاه دیگر، فرایند آفرینش، که هزاران سال طول کشیده، یک فعل مفرد ساده غیر قابل تقسیم است که در زمانی «همچون برهم زدن چشم» صورت گرفته است. ولی، این تجربه درونی در مورد دوام محض را با کلمات بیان کردن غیر ممکن است، چه زبان مکالمه از روی زمان مسلسل خود فعال روزانه ما شکل گرفته است. شاید مثالی بتواند این نکته را روشنتر سازد. بنا بر علم فیزیک، علت احساسی که شما از رنگ سرخ می‌کنید، سرعت خاص حرکت موجی نور این رنگ است که بسامد آن ۴۰۰ بلیون در ثانیه است. اگر می‌توانستید این بسامد عظیم را از خارج ببینید، و به میزان ۲،۰۰۰ در ثانیه آن را بشمارید که حد قابلیت رؤیت نور است، برای این شمارش مدت ۶،۰۰۰ سال وقت لازم داشتید. با وجود این، در عمل ذهنی آنی ساده ادراک، یکباره بسامد حرکتی موجی را دریافت می‌کنید که عملاً غیر قابل شمارش است. بدین صورت است که عمل ذهنی، توالی و تسلسل را به دوام تبدیل می‌کند. به این ترتیب، خود شناسا، از آن جهت که همه «اینجاها» و «اکنونها» - یعنی تغییرات کوچک زمان و مکان را که برای خود فعال ضروری است - در کلیت شخصیت با یکدیگر ترکیب می‌کند، کما بیش تصحیح کننده خود فعال است. پس، زمان محض، بدان صورت که با تحلیل عمیقتری از تجربه خود اگاهانه ما آشکار می‌شود، رشته‌ای از لحظه‌های جدا از یکدیگر و قابل انعکاس نیست؛ یک

کل اصلی است که دران گذشته پشت سر گذاشته نشده، بلکه با حال در حرکت است و دران عمل می کند. و آینه چیزی نیست که در برابر ما موجود باشد و باید از ان عبور شود، بلکه وجود آن تنها به معنای يك امکانی است که راه رسیدن به آن باز است. همین زمان به عنوان يك کل اصلی است که قرآن آن را با تعبیر «تقدیر» یا سر نوشت بیان می کند، و این کلمه تقدیر همان کلمه است که در داخل و خارج جهان اسلام سبب بدفهمیهای فراوان شده است. تقدیر همان زمان است که پیش از شکفته شدن امکانات آن به آن نظر شده باشد. زمانی است که از شبکه تسلسل علیتی، یعنی رنگ تصویر که مفهوم منطقی بر آن تحمیل کرده است، آزاد شده باشد. به طور خلاصه، زمان است به آن صورت که احساس می شود، نه به آن صورت که اندیشیده و محاسبه می شود. اگر از من پرسید که چرا امپراطور همایون و شاه طهماسب با یکدیگر معاصر بودند، هیچ توضیح علیتی نمی توانم به شما بدهم. تنها جوابی که می توان داد این است که طبع واقعیت چنان است که میان امکانات بيشمار آن، دو امکان به نام زندگیهای همایون و شاه طهماسب توانسته اند با هم تحقق پیدا کنند. زمان، به عنوان تقدیر و سر نوشت، عین ذات اشیاء را تشکیل می دهد. چنانکه قرآن گفته است: «خدا هر چیز را آفرید و برای هر يك سر نوشتی قرار داد.»^۱ بنابراین، سر نوشت هر چیز قضای بیرحمی نیست که همچون کار فرمایی از خارج کار کند؛ کوشش و تلاش به طرف داخل يك چیز، و امکانات قابل تحقیقی است که در عمق طبیعت آن نهفته اند و، به صورت مسلسل، بدون احساس فشار و اجباری از خارج، فعلیت پیدا می کنند. به این ترتیب، کلیت اصلی دوام به این معنی نیست که حوادث ساخته و پرداخته، همان گونه که باید باشند، در زهدان واقعیت قرار گرفته باشند، و مانند دانه های شنی که از ساعت شنی بیرون می افتد دانه دانه از ان خارج شوند. اگر زمان واقعیت

۱ - ظاهراً اشاره به جزء اخیر از آیه ۳ از سوره فرقان است.

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

دارد، و تنها تکرار آن‌های یکنواخت نیست که تجربه خود آگاهانه را به صورت فریبی در می‌آورد، آن وقت هر لحظه در زندگی واقعیت اصالت دارد. و سبب تولد چیز می‌شود که مطلقاً جدید و غیر قابل پیشبینی است. قرآن می‌گوید: «او [خدا] هر روز در کاری است.»^۱ در زمان واقعی وجود داشتن، به معنی در قید زمان تسلسلی بودن نیست، بلکه به معنی آفریدن آن از لحظه‌ای به لحظه دیگر و در این آفرینش آزادی مطلق و ابداع داشتن است. در واقع هر فعالیت خلاق فعالیت آزاد است. آفرینش متقابل با تکرار است که از خصوصیات عمل ماشینی است. به همین جهت است که فعالیت خلاق حیات با تعبیر ماشینگری قابل توضیح نمی‌شود. علم در صدد آن است که یکنواختی تجربه یعنی قوانین تکرار مکانیکی را مستقر سازد. حیات با احساس شدید خود به خودی آن يك کانون عدم تعیین^۲ می‌سازد، و به همین جهت بیرون محوطه ضرورت می‌ماند. پس علم نمی‌تواند زندگی را نیز فرا گیرد. دانشمند زیست‌شناسی که در صدد یافتن توضیحی مکانیکی برای حیات است، از آن جهت چنین می‌کند که تحقیق خود را به اشکال پستتر زندگی محدود کرده است که رفتار آن‌ها شباهتی به عمل مکانیکی را آشکار می‌سازد.

اگر زندگی را بدان صورت که در خود او تجلی می‌کند مورد مطالعه قرار دهد، یعنی به تحقیق در ذهن خود پردازد که آزادانه می‌پذیرد و رد می‌کند و منعکس می‌کند و در گذشته‌ها کنون نظارت دارد و نیرومندان آینده را تصور می‌کند، آن وقت مطمئناً متقاعد خواهد شد که مفاهیم مکانیکی وی ناقص است. پس، بر قیاس با تجربه خود آگاهانه ما، جهان يك حرکت خلاق آزاد است. ولی آیا چگونه می‌توانیم حرکتی را مستقل از شیئی عینی که در حرکت باشد تصور

۱- قسمت اخیر آیه ۳۰ از سوره الرحمن.

۲ - indeterminat

کنیم؟ جواب این است که مفهوم «شیء» مفهومی تفرعی است. می توانیم «اشیاء» را از حرکت متفرع کنیم؛ ولی نمی توانیم حرکت را از اشیاء بیحرکت متفرع کنیم. اگر، مثلاً، چنان فرض کنیم که اتم‌ها یا ذرات مادی، مانند ذرات ذیمقراطیسی، واقعیت اصلی و ابتدایی باشند، بایستی حرکت را همچون چیزی بیگانه نسبت به ماهیت آنها از خارج بر آنها وارد کنیم. در صورتی که اگر حرکت را اصلی فرض کنیم، چیز ساکن را ممکن است از آن متفرع سازیم. حقیقت این است که در علم فیزیک همه چیز به حرکت منجر شده است. ماهیت ذاتی اتم در علم جدید برق (الکتریسیته) است نه چیزی که برقیده^۱ باشد. گذشته از این، اشیاء در تجربه مستقیم به صورت اشیائی که پیش از آن حدود معین داشته باشند به دست نمی آیند؛ چه تجربه مستقیم یک پیوستگی و اتصال است بدون اینکه هیچ گونه تمایزی در آن باشد. آنچه ما اشیاء می نامیم، حوادثی هستند در پیوستگی طبیعت که اندیشه آنها را مکانیده می کند، و برای منظوره‌های عملی به آنها چون چیزهای مجزا از یکدیگر نگاه می کند. جهان که در نظر ما همچون مجموعه‌ای از اشیاء می نماید، ماده و ملاء جامدی نیست که خلاً را اشغال کرده باشد. شیء نیست بلکه فعل است. طبع اندیشه، بنا بر نظر بر گسون، تسلسلی است؛ نمی تواند به حرکت توجه کند مگر اینکه آن را به صورت یک رشته از نقاط ساکن تصور کند. بنا بر این اندیشه، با عمل کردن به وسیله مفاهیم ایستان، آنچه را که طبعاً متحرک است به صورت یک رشته عدم تحرکها جلوه گرمی سازد. وجود در کنار یکدیگر و توالی این بیحرکتیها سرچشمه چیزی است که آن را زمان و مکان می نامیم.

به نظر بر گسون، واقعیت نیرویی آزاد و غیر قابل پیشگویی و خلاق و حیاتی از نوع خواست است که اندیشه آن را مکانیده می کند و به صورت کثرت «اشیاء»

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

می بیند. نقادی کامل این نظر در اینجا ممکن نیست. کافی است گفته شود که حیات‌گیری^۱ بر گسون به ثنویگری^۲ غیر قابل حل اراده و اندیشه می‌انجامد، و این نتیجه نظر نادرستی است که وی درباره عقل دارد. به عقیده او، عقل فعالیتی مکاننده^۳ است؛ تنها بر روی ماده شکل می‌گیرد، و تنها مقوله‌های مادی را در دسترس دارد. ولی، چنانکه در نخستین سخنرانی بیان کردم، اندیشه يك حرکت عمیقتر نیز دارد. هنگامی که چنان می‌نماید که واقعیت را به پاره‌های ایستان تقسیم می‌کند، وظیفه حقیقی آن ترکیب عناصر تجربه است از طریق مقولاتی که با سطحهای گوناگونی که تجربه نمایش می‌دهد مناسب باشند. به همان اندازه اصالت دارد که حیات اصالت دارد. حرکت حیات، همچون نموی اصلی و سازمان‌دار، مستلزم ترکیب تدریجی مراحل مختلف آن است. بدون چنین ترکیبی دیگر نمو اصیل و سازمان‌دار نخواهد بود. هدفها آن را معین و محدود می‌کند، و بودن هدف به این معنی است که عقل در آن نفوذ کرده است. فعالیت عقل بدون حضور هدفها غیر ممکن است. در تجربه خودا گاهانه، حیات و اندیشه در یکدیگر نفوذ می‌کنند و با یکدیگر وحدتی را می‌سازند. بنا بر این طبع حقیقی اندیشه با زندگی شبیه است. و نیز، بنا بر نظر بر گسون، حمله رو به پیش نیروی حیاتی، در آزادی خلاق آن، با نور يك هدف بلاواسطه یا دور روشن نمی‌شود. قصد رسیدن به يك نتیجه را ندارد. رفتار آن کاملاً اتفاقی و توجیه نیافته و مشوش و غیر قابل پیشبینی است. بیشتر در همین مورد است که تحلیل بر گسون از تجربه خودا گاهانه ما نقص خود را آشکار می‌سازد. وی تجربه خودا گاهانه را همچون گذشته‌ای می‌نگرد که با اکنون در حال حرکت است و دران عمل می‌کند. از این غافل است که وحدت خودا گاهی يك جنبه رو به پیش نیز دارد. زندگی تنها يك سلسله از فعلهای تنبه و توجه است،

1 - vitalism 2 - dualism 3 - spatializing

احیای فکر دینی در اسلام

و تنبه و توجه بدون استناد به غرضی، خودا گاهانه یا ناخودا گاه، غیر قابل توضیح است. حتی افعال ادراکی مانیز بامنافع و هدفهای بلاواسطه ما تعیین می‌شود. عرفی، شاعر ایرانی، این جنبه از ادراک بشری را به صورتی زیبا چنین بیان کرده است:

زنقص تشنه لبی دان به عقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۀ سراب نخورد.

شاعر می‌خواهد بگوید که اگر میل شدیدی به نوشیدن آب داشته باشید، ریگهای بیابان برای شما به صورت دریاچه‌ای در می‌آید. این که از چنین فریبی مصون مانده‌اید، به علت نبودن میل شدید به آب است. از آن جهت اشیاء را آن چنان که هستند ادراک می‌کنید که دلتان نمی‌خواهد آنها را به صورتی که نیستند ادراک کنید. به این ترتیب، هدفها و غرضها، خواه به صورت تمایلات آگاهانه وجود داشته باشند خواه به صورت تمایلات ناخودا گاه، تار و پود تجربه خودا گاهانه را می‌سازند. و مفهوم غرض بدون ارجاع و استناد به آینده قابل فهم نیست. در این شك نیست که گذشته در حال منزل دارد و دران عمل می‌کند؛ ولی این عمل گذشته در حال تمام خودا گاهی نیست. عامل غرض و هدف، نظر داشتن به طرف پیش را در خودا گاهی آشکار می‌سازد. هدفها نه تنها حالات فعلی را در خود آگاهی به رنگ خاص در می‌آورند، بلکه خط سیر آینده آن را نیز آشکار می‌سازند. در واقع فشار رو به پیش زندگی از آنهاست، و از این راه حالاتی را که پس از این باید پیش بیاید پیشبینی می‌کنند و درانها مؤثر می‌شوند. تعیینی که با يك هدف فراهم می‌شود، تعیینی است از طریق آنچه باید وجود پیدا کند. پس گذشته و آینده هر دو در حالت کنونی خودا گاهی عمل می‌کنند، و آینده، بدان صورت که تحلیل بر گسون از تجربه خودا گاهانه مانشان می‌دهد، نامعین نیست. حالت خودا گاهی از روی تنبه و توجه مستلزم آن است که حافظ و متخیله هر

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

دو به عنوان عوامل مؤثر در نظر گرفته شوند. بنا بر این، با مقایسه با تجربه خود آگاهانه ما، واقعیت يك نیروی حیاتی کور نیست که از فکر هیچ کسب نور نکرده باشد. طبیعت آن سراسر هدفشناختی است.

ولی بر گسبون منکر خصوصیت هدفشناختی واقعیت است، و انکار وی بر این پایه است که، با قبول هدف، زمان غیر واقعی می شود. به گفته او «دروازه آینده باید کاملاً به روی واقعیت گشاده باشد.» اگر چنین نباشد، دیگر آزاد و خلاق نخواهد بود. شك نیست که اگر هدفداری به معنی صورت بستن نقشه‌ای بود برای رسیدن به هدفی که از پیش معین شده، البته آن وقت زمان غیر واقعی می‌شد. جهان به صورت تجدید پیدایش زمانی يك طرح ابدی یا ساختمان از پیش موجود درمی آمد که حوادث فردی از پیش در جاهای خود قرار گرفته و همان گونه که بوده اند منتظر آن مانده اند که نوبت به آنها برسد و جاروب تاریخ آنها را برود. همه چیز از پیش در جایی از ابدیت معین شده است؛ ترتیب زمانی حوادث چیزی بیش از تقلیدی از يك قالب ابدی نیست. چنین نظری با نظر ماشینگری، که پیش از این آن را رد کردیم، چندان تفاوتی ندارد. در واقع نوعی از ما دیگری پوشیده در پرده‌ای است که دران تقدیر یا سر نوشت جای معینگری^۱ را گرفته و هیچ محلی برای آزادی انسان و حتی آزادی الاهی باقی نگذاشته است. جهان که به صورت فرایندی به آن نگاه شود که هدفی از پیش مقرر شده را صورت تحقق می بخشد، دیگر جهانی از عوامل اخلاقی آزاد و مسئول نخواهد بود؛ صحنه‌ای است که بران عروسک‌هایی با فشاری که از پشت به آنها وارد می شود حرکت می کنند. ولی هدفداری معنای دیگر نیز دارد. از تجربه خود آگاهانه خویش دیده ایم که زیستن عبارت از شکل دادن و تغییر دادن به هدفها و غرضها و در تحت فرمان آنها بودن است. حیات ذهنی

احیای فکر دینی در اسلام

به آن معنای هدفشناختی است که، درعین آنکه هدف دوری وجود ندارد که بهسوی آن در حرکت باشیم، به صورت تدریجی هدفها و غرضهای تازه ساخته می شود، و به تدریج که فرایند زندگی نمو می کند و گسترش می یابد، مقیاسهای فکری برای ارزشها به دست می آید. از آنچه بودیم دست می کشیم و چیز دیگری می شویم. زندگی عبوری از میان یک سلسله مرگها است. ولی در پیوستگی این عبور نظم خاصی وجود دارد. مراحل مختلف آن، علی رغم تغییرات ناگهانی که در ارزشیابی ما از اشیا حاصل می شود، به صورتی اصولی به یکدیگر ارتباط دارند. تاریخ زندگی فرد، در مجموع آن، وحدتی است، و تنها یک رشته از حوادث نیست که به شکلی ناسازگار به یکدیگر بسته شده باشند. فرایند جهان، یا حرکت عالم در زمان، قطعاً خالی از هدف است، البته بدان شرط که هدف را هدف پیشینی شده و مقصد دور ثابتی تصور کنیم که همه آفرینش به طرف آن حرکت می کند. هدفی بدین معنی به فرایند جهان بخشیدن، محروم کردن آن از اصالت و جنبه خلاقیت آن است. هدفهای آن پایان یک وظیفه است؛ پایانی است که باید بیایند، نه اینکه بالضرورة از پیش معین شده باشند. فرایندی زمانی را نمی توان به صورت خطی تصور کرد که از پیش رسم شده باشد. خطی است در حال کشیده شدن، و فعلیتی است از امکانهای گسترده. تنها بدان معنی هدفدار است که خصوصیت انتخابی دارد و، بانگاهداری و تکمیل فعالانه گذشته، در زمان حال نوعی تکامل پیدامی کند. در نظر من هیچ چیز نسبت به طرز نگرش قرآنی بیگانه تر از این فکر نیست که جهان صورت عملی نقشه ای باشد که از پیش تصور شده باشد. همان گونه که پیش از این اشاره کردم، جهان، بنا بر قرآن، قابل افزایش است. جهانی در حال نمو است، و محصول از پیش کامل شده ای نیست که اعصاری پیش از دست سازنده اش خارج شده و اکنون همچون توده مرده ای از ماده در مکان افتاده باشد، و زمان هیچ کاری در آن نکند، و بنا بر این هیچ نباشد.

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

امید من آن است که اکنون در وضعی باشیم که بتوانیم معنی این آیه را فهم کنیم که: «او است آنکه شب و روز را در پی یکدیگر قرار داد، برای کسانی که بخواهند [خدا را] به یادارند یا سپاس گزارند.» تعبیر نقادانه‌ای از توالی زمان، بدان صورت که در خود ما تجلی می‌کند، ما را بدین رهبری می‌کند که واقعیت مطلق نهایی را همچون دوام محضی ببینیم که در آن اندیشه و حیات و هدف در یکدیگر نفوذ می‌کنند و یک وحدت سازماندار اصلی می‌سازند. نمی‌توانیم این وحدت را جز وحدت یک خود - یک خود عینی شامل همه چیز - تصور کنیم که سرچشمه نهایی هر زندگی و هر اندیشه است. به گمان من، خطای برگسون در آن است که زمان محض را مقدم بر خود می‌داند که دوام محض را تنها بر آن می‌توان حمل کرد. مکان محض و زمان محض هیچ کدام نمی‌توانند کثرت اشیا و حوادث را در کنار یکدیگر نگاه دارند. تنها عمل شناسایی یک خود صاحب دوام است که می‌تواند کثرت دوام را، که به بینهایت آنها و لحظات شکسته شده، بگیرد و آن را به کلیت اصلی یک ترکیب مبدل کند. در دوام محض زیستن خود بودن است، و خود بودن قابلیت گفتن «من هستم» داشتن است. درجه اشراق «من هستمی» است که مقام یک شیء را در سلسله مراتب اشیا معین می‌کند. ما نیز می‌گوییم که «من هستم». من «من هستمی» ماتبعی است و از تمایز میان خود و ناخود برمی‌خیزد. خود نهایی، به گفته قرآن، «از جهانیان بینا است»^۱. برای او ناخود به صورت چیزی که با آن روبه‌رو است جلوه‌گر نمی‌شود. چه، اگر چنین باشد، وی نیز مانند خود محدود ما با «دیگر» روبه‌رو می‌شود و در ارتباط مکانی قرار می‌گیرد. آنچه طبیعت یا ناخود می‌نامیم، تنها لحظه فراری در حیات خدا است. «من هستمی» وی مستقل و اساسی و مطلق است. تصور کاملی از چنین خودی پیدا کردن برای ما غیر ممکن است. همان گونه که قرآن می‌گوید «هیچ چیز مانند او

1 - amness - ۲ - ذیل آیه ۵ از سوره عنکبوت یا آیه ۲۹ از سوره آل عمران.

احیای فکر دینی در اسلام

نیست^۱، ولی «می‌شنود و می‌بیند». خودِ بدون خصوصیت، یعنی بدون شکل یکنواختی از رفتار، قابل تصور نیست. طبیعت، چنانکه دیدیم، توده‌ای از مادهٔ محض نیست که خلأ را اشغال کرده باشد. ساختمان‌ی از حوادث و شکل تنظیم‌یافته‌ای از رفتار است، و از همین طریق با خود مطلق ارتباط سازمان‌ی دارد. طبیعت نسبت به خودِ الاهی همچون اخلاق و رفتار است نسبت به خود بشری. در بیان تصویری قرآن عادت خدا یا «سنة الله» است. از دیدگاه بشری، تعبیری است که ما، در وضع حاضر، از فعالیت خلاق من مطلق می‌کنیم. در لحظهٔ خاصی از حرکت رو به پیش آن، محدود است؛ ولی چون خودی که طبیعت به آن ارتباط سازمان‌ی دارد خلاق است، قابل افزایش است و در نتیجه ناپسته است، به این معنی که حد قطعی برای گسترش آن وجود ندارد. ناپستگی آن با لامکان است نه بالفعل. بنابراین، طبیعت را باید همچون موجودی زنده و ساز واره‌ای پیوسته در حال نمو فهم کرد که نمو آن حدود خارجی نهایی ندارد. تنها حد آن درونی است، و آن خودِ پایداری است که به کل جان می‌بخشد و آن را نگاه می‌دارد. چنان است که قرآن گفته است: «وحد و پایان به پروردگار تو است» [سورهٔ نجم، ۴۳]. بدین ترتیب، نظری که ما انتخاب کردیم معنای روحانی تازه‌ای به علوم فیزیکی می‌بخشد. شناسایی طبیعت شناسایی رفتار و سنت خدا است. در مشاهده‌ای که از طبیعت می‌کنیم، در واقع جوای آن هستیم که پیوند نزدیکی با من مطلق پیدا کنیم؛ و این چیزی جز شکل دیگری از عبادت نیست.

در بحثی که گذشت، زمان به عنوان عنصری اساسی در حقیقت و واقعیت نهایی شناخته شد. کار دیگری که در پیش داریم توجه به برهان دکتر مک‌تاگارت^۲ است در بارهٔ غیر واقعی بودن زمان. به نظر وی، زمان از آن جهت غیر واقعی است که هر حادثه، در آن واحد، هم گذشته است و هم حال و هم آینده. مثلاً مرگ

۱- ذیل آیهٔ ۹ از سورهٔ شوری. ۲- McTaggart

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

ملکه ان^۱ برای ما گذشته است: برای معاصرانش حال بود، و برای ویلیم سوم آینده. از این قرار، حادثه مرگ ان خصوصیات را که بایکدیگر ناسازگارند باهم ترکیب کرده است. آشکار است که این برهان مبتنی بر این فرض است که طبیعت تسلسلی زمان قطعی و نهایی است. اگر گذشته و حال و آینده را نسبت به زمان اساسی در نظر بگیریم، آنگاه زمان را همچون خط راستی تصور کرده ایم که از قسمتی ازان عبور کرده و آن را پشت سر گذاشته ایم، و قسمتی دیگر عبور نشده در برابر ما مانده است. به این ترتیب زمان را، نه چون لحظه‌ای زنده و خلاق، بلکه چون مطلقی ایستاد گرفته ایم که کثرت تنظیم یافته حوادث کاملاً شکل گرفته کیهانی را در بر دارد، و همچون فیلم سینما به صورت تسلسلی آشکار می‌شود. به شرطی می‌توانیم بگوییم حادثه مرگ ملکه ان نسبت به ویلیم سوم آینده بوده است که این حادثه را چنان تصور کنیم که از پیش کاملاً شکل گرفته و در آینده استقرار یافته و منتظر نوبت پیش آمدن خود بوده باشد. ولی، چنانکه برود^۲ به حق گفته است، یک حادثه آینده را نمی‌توان با صفت حادثه مشخص کرد. پیش از مرگ ملکه ان حادثه مرگ او اصلاً وجود ندارد. در طول حیات ان، حادثه مرگ او تنها به صورت امکانی تحقق نیافته در طبع واقعیت و حقیقت وجود داشته، و تنها وقتی آن را به عنوان حادثه فرامی‌گرفته است که در سیر حدوث آن به نقطه پیش آمدن آن حادثه رسیده باشد. جواب برهان مک تاگارت این است که آینده تنها به عنوان امکانی گسترده وجود دارد، نه به عنوان یک واقعیت. به همین جهت است که نمی‌توان گفت که یک حادثه، در آن صورت که به عنوان گذشته و آینده توأمأ وصف شود، خصوصیات ناسازگار با یکدیگر را در هم ترکیب می‌کند. هنگامی که حادثه X اتفاق می‌افتد، با همه حوادثی که پیش از آن اتفاق افتاده‌اند، ارتباطی تغییر ناپذیر

پیدامی کند. این ارتباطات به هیچ وجه از رابطه X با حوادث دیگری که پس از X با حدوث بیشتر واقعیت پیش می آیند، متأثر نمی شوند. حکم صحیح یا غلطی در باره این روابط هرگز ممکن نیست که تغییر کند و غلط یا صحیح شود. پس تصور حادثه‌ای به عنوان هم گذشته و هم آینده هیچ دشواری منطقی ندارد. با این همه باید اعتراف کرد که نکته مورد نظر خالی از اشکال نیست و تفکر بیشتری لازم دارد. گشودن راز زمان آسان نیست. کلمات او گوستین^۱، به همان اندازه که در زمان بیان شدن آنها صحت داشته، امروز نیز صحیح است؛ وی گفته است: «اگر کسی ازمن نپرسد که زمان چیست، آن را می‌شناسم: اگر بخواهم آن را برای پرسنده‌ای بیان کنم، دیگر چیزی نمی‌دانم.» من شخصاً برانم که زمان عنصری اساسی از واقعیت است. ولی زمان حقیقی زمان تسلسلی نیست که تمیز گذشته و حال و آینده امری اساسی ازان است؛ زمان حقیقی دوام محض یعنی تغییر بدون توالی است که در برهان مک‌تاگارت به آن توجه نشده است. زمان تسلسلی دوام محض است که عمل اندیشه آن را ذره ذره کرده است؛ نوعی وسیله است که با آن، واقعیت، فعالیت خلاق پیوسته خود را در معرض اندازه‌گیری کمی قرار می‌دهد. به همین معنی است که قرآن می‌گوید: «و اختلاف [و تغییر] شب و روز از او است.»

شاید چنین سؤال برای شما پیداشده باشد که: «آیا من مطلق نیز تغییرپذیر است؟» ما، به عنوان موجودات بشری، از لحاظ وظیفه به یک فرایند جهانی مستقل پیوستگی داریم. قسمت عمده شرایط زندگی ما نسبت به ما خارجی است. تنها نوعی از زندگی که برای ما شناخته است، میل و تلاش و رسیدن و رسیدن به مقصود است که تغییرات پیوسته‌ای از وضعی به وضعی دیگر است. از دیدگاه ما، زندگی تغییر است، و تغییر اصولاً عدم کمال است. درعین حال، چون تجربه خوداگاهانه ما

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی

تنها نقطه عزیمت برای دست یافتن به هر معرفت است، نمی توانیم از محدودیت تعبیر واقعیتها در پرتو تجربه درونی خویش برکنار بمانیم. تصوّر خدا به صورت بشری، امری است که برای فهم زندگی ازان نمی توان حذر کرد؛ چه زندگی را تنها از درون می توان شناخت. ناصرعلی، شاعر سرهندی، از زبان بت به برهنه چین سروده است:

مرا بر صورت خویش آفریدی برون از خویشتن آخر چه دیدی؟

از همین ترس تصور حیات الاهی بر صورت حیات بشری است که ابن حزم، متکلم مسلمان اندلسی، در بیان صفت حیات خدا دچار تردید شده و ماهرانه گفته است که: خدا را نه ازان جهت باید زنده گفت که با مفهومی که ما از زندگی داریم زنده است، بلکه ازان جهت باید او را زنده دانست که در قرآن چنین وصف شده است. ابن حزم که خود را به سطح تجربه خودا گاهانه محدود کرده و از جنبه های عمیقتر آن غافل مانده بود، زندگی را تغییری تسلسلی و توالی یک رشته حالات دانسته است که در برابر محیطی که چون سدی در برابر است پیدا می شود. تغییر تسلسلی آشکارا نماینده عدم کمال است؛ و اگر خود را به این نظر محدود کنیم، دشواری سازگار کردن کمال الاهی با حیات الاهی را نمی توان از میان برداشت. ظاهراً بایستی ابن حزم چنان اندیشیده باشد که کمال الاهی را می توان به بهای از دست رفتن حیات او حفظ کرد. با وجود این راهی برای رفع این اشکال وجود دارد. من مطلق، چنانکه دیدیم، تمام واقعیت و حقیقت است. در چنان وضعی قرار نگرفته است که تصویری از یک جهان بیگانه در برابر خویش داشته باشد؛ در نتیجه، مراحل حیات او از درون معین می شود. پس آشکار است که تغییر، به معنی حرکتی از حالت ناقص به حالت نسبتاً کاملتر، یا بالعکس، بر او قابل تطبیق نیست. ولی تغییر به این معنی تنها شکل ممکن حیات نیست. نظری عمیقتر به تجربه خودا گاهانه ما نشان می دهد که، در زیر دوام تسلسلی ظاهری، یک دوام حقیقی وجود دارد. من نهایی

دردوام محض وجود دارد که دران دیگر تغییر صورت توالی اوضاع متغیر را ندارد، و خصوصیت حقیقی خود را همچون آفرینشی پیوسته نشان می‌دهد که «خستگی در آن راه ندارد» و «چرت و خواب»^۲ مانع عمل آن نمی‌شود. من نهایی را، به این معنی از تغییر، بی‌تغییر دانستن، او را بی‌عملی کامل و بی‌اثری را کد و بی‌انگیزه و عدم مطلق تصور کردن است. تغییر، در مورد خودِ خلاق، نمی‌تواند معنی عدم کمال داشته باشد. کمال خودِ خلاق عبارت از سکون به مفهوم مکانیکی نیست که ظاهراً ابن‌حزم، از طریق آثار ارسطو، به آن رسیده است. عبارت است از شالودهٔ وسیعتری در فعالیت خلاق و چشم اندازی نا محدود در بصیرت خلاق او. حیات خدا تجلی او است، و تلاش برای رسیدن به کمال مطلوبی نیست. «نه هنوز» آدمی به معنی تعقیب امری است و ممکن است به معنی عجز و ضعف باشد؛ «نه هنوز» خدا به معنی فعلیت یافتن تمام نا شدنی امکانات خلاق نامحدود وجود است که تمامیت خود را در سراسر فرایند حفظ می‌کند:

در تکرار بیپایان

پیوسته «یک چیز» جریان دارد.

هزاران طاق زده و به هم پیوسته

ساختمان عظیم را ساکن نگاه می‌دارند.

عشق به زیستن در همه چیز جریان دارد،

از بزرگترین ستاره تا حقیرترین ذرهٔ سرد.

هر تلاش و هر کوشش

در خدا آرامش ابدی است. [گفته^۳]

چنین نقادی فلسفی جامع در بارهٔ حقایق تجربه، خواه از جنبهٔ کارامدی و خواه از

۱ - ذیل آیهٔ ۳۷ از سورهٔ ق. ۲ - جزئی از آیهٔ الکرسی، سورهٔ بقره. ۳ - Goethe

محک فلسفی تجلیات تجربه دینی.

جنبه ارزیابی آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت و واقعیت نهایی يك زندگی خلاق است که توجیه عقلانی پیدا کرده است. این زندگی را به صورت يك «من» تعبیر کردن به آن معنی نیست که خدا را بر صورت آدمی تصور کرده باشیم. تنها پذیرفتن حقیقت ساده تجربه است که زندگی سیالی بیشکل نیست، بلکه اصل وحدت سازمان دهنده و فعالیتی ترکیبی است که، به منظور سازندگی، اوضاع پراکنده سازواره زنده را متصل به یکدیگر نگاه می‌دارد و حالت تمرکزی به آنها می‌دهد. عمل‌اندیشه که اصولاً خصوصیت رمزی دارد، بر ماهیت حقیقی زندگی حجابی می‌افکند، و تنها آن را به صورت نوعی از جریان جهانی نشان می‌دهد که در سراسر چیزها ساری است. بنابراین، نتیجه نگرش عقلانی به حیات داشتن لزوماً صورت همه خدایگرانه دارد. ولی يك معرفت دست اولی از جنبه ارزیابی حیات از طرف داخل داریم. اشراق و درونبینی زندگی را همچون يك من تمرکز دهنده متجلی می‌سازد. چنین معرفتی که، ازان جهت که چون فقط نقطه‌عزیمتی را در اختیار ما قرار می‌دهد چندان کامل نیست، تجلی مستقیم ماهیت نهایی واقعیت است. به این ترتیب، واقعتهای تجربه مؤید این امر است که ماهیت نهایی واقعیت روحانی است، و باید همچون يك من تصور شود. ولی دامنه پرواز دین بلندتر از آن فلسفه است. فلسفه نگرشی عقلانی به اشیاء است، و به همین جهت توجیهی به این ندارد که آن طرف تصویری برود که تنوع سرشار تجربه را به صورت يك دستگاه و منظومه در می‌آورد. به حقیقت و واقعیت از فاصله دوری می‌نگرد. دین تماس نزدیکتری با حقیقت و واقعیت دارد. یکی نظریه است و دیگری تجربه زنده و اتصال و پیوستگی. برای آنکه این پیوستگی صورت کمال پیدا کند، اندیشه باید برتر از خود رود، و کمال خود را در وضعی از نفس جستجو کند که دین آن را به نام صلوات یا نیایش توصیف کرده است. صلوات یکی از بازپسین کلماتی بود که بر زبان پیغمبر اسلام جاری شد.

pantheistic - 1

III

تصور خدا و معنی نیایش

دیدیم که حکمی که بر پایه تجربه دینی بنا شده باشد، کاملاً با عقل تأیید می‌شود. نواحی مهمتر تجربه، که با نظری ترکیبی مشاهده شود، آخرین زمینه هر تجربه را يك اراده خلاق توجیه شده با عقلی آشکار می‌سازد که ما، با دلیل، توانستیم آن را چون يك من توصیف کنیم. قرآن، برای آنکه جنبه فردیت من نهایی را مؤکد سازد، به آن نام «الله» می‌دهد، و آن را چنین توصیف می‌کند:

«بگو: الله یگانه است؛
بینیاز است و دیگران به او نیاز مندند؛
نه زاید و نه زاییده شده است؛
و هیچ کس همتای او نیست.» [قرآن، سوره اخلاص].

ولی فهم اینکه فرد چیست دشواری دارد. چنانکه بر گسون در کتاب «تکامل خلاق»^۱ خویش گفته است، فردیت امری است که مراتب دارد، و حتی در وحدت ظاهرراً بسته موجود بشری نیز به صورت کامل تحقق پیدانمی‌کند. بر گسون می‌گوید: «مخصوصاً در باره فردیت می‌توان گفت که با آنکه تمایل به انفراد در همه جای جهان آلی و سازواره‌ای ظاهر است، پیوسته با تمایل به طرف تولید مثل تقابل

تصور خدا و معنی نیایش

پیدا می کند . برای آنکه فردیت کامل باشد ، لازم است که هیچ قسمت جدا شده از سازواره نتواند جدا گانه زندگی کند. ولی، دران صورت، تولید مثل غیرممکن خواهد بود . مگر تولید مثل چیزی جز ساخته شدن يك سازواره جدید به وسیله قسمت جدا شده ای از سازواره کهنه است ؟ به این ترتیب است که فردیت دشمنی را در خانه خود پناه می دهد . « از این میان آشکار می شود که فرد کامل ، به عنوان يك من بسته شده بی همتای یگانه ، نمی تواند چنان تصور شود که دشمن خویش را در خانه خود پناه داده باشد . باید برتر از تمایل متضمن تضاد تولید مثل تصور شود . خصوصیت من کامل یکی از اساسیترین عناصر در تصور قرآنی خدا است ؛ و قرآن مکرر در مکرر به آن اشاره می کند ، و این اشاره ، بیش از آنکه برای رد کردن طرز تصور جاری مسیحی باشد ، برای تأکید در باره نظر خود قرآن نسبت به يك فرد کامل است . ولی باید گفت که تاریخ فکر دینی راهپایی را آشکار می کند که برای فرار از تصور حقیقت و واقعیت نهایی به صورت فرد به آن راهها رفته اند ، و این حقیقت نهایی را همچون يك عنصر کیهانی مبهم و وسیع و عالمگیر، مثلا نور ، تصور کرده اند . این نظری است که فارنل^۱ در سخنرانیهای گیفورد^۲ خود درباره صفات خدا ابراز داشته است. این را قبول دارم که تاریخ دین روشهایی از اندیشه را نشان می دهد که تمایل به همه خدایی دارد ، ولی گمان من بر این است که ، با توجه به تشبیهی که قرآن از خدا به نور کرده است، نظر فارنل نا درست است. تمام آیه ای که فارنل تنها جزئی ازان را نقل کرده چنین است:

«خدا روشنی آسمانها و زمین است . مثل نور او مثل چراغدانی است که دران چراغی است، و آن چراغ درشیشه ای است، و تو گویی که آن شیشه همچون ستاره درخشنده ای است .» [قرآن ، نور ، ۳۵].

احیای فکر دینی در اسلام

شک نیست که باجمله اول این آیه احساس فرار از تصور فردی خدا دست می‌دهد. ولی چون تشبیه به نور را در باقی آیه ملاحظه کنیم، درست احساسی متقابل با احساس اول حاصل می‌شود. تشبیه به نور، با توجه به قسمت مکمل اخیر آیه، برای آن است که اندیشهٔ يك عنصر کیهانی بیشکل از میان برود، و این با تمرکز یافتن نور در شعله‌ای صورت گرفته است که علاوه بر آن، با قرار گرفتن در شیشه و فانوسی و به ستارهٔ درخشانی شبیه شدن، رنگ فردیت آن بیشتر تجلی پیدا کرده است. من شخصاً معتقدم که وصف خدا به نور، در کتابهای آسمانی یهودی و مسیحی و اسلامی، باید به صورت دیگری تفسیر و تعبیر شود. فیزیک جدید می‌گوید که سرعت نور سرعتی است که تجاوز از آن ممکن نیست، و برای همه ناظران، در هر دستگاه حرکتی که قرار گرفته باشند، یکسان است. به این ترتیب، در جهان تغییر، نور بهترین وسیلهٔ نزدیک شدن به مطلق و شناسایی آن است. بنابراین، تشبیه خدا به نور باید، با توجه به علم جدید، به آن معنی گرفته شود که آدمی را متوجه مطلق بودن خدا می‌کند نه به آن معنی که حضور وی را در همه جا آشکار می‌سازد و به آسانی شخص را متوجه تفسیری همه خدایبگرا نه می‌سازد.

در این مورد ممکن است سؤالی پیش آید: آیا فردیت مستلزم محدودیت نیست؟ اگر خدایك من و بنا بر این يك فرد است، چگونه می‌توانیم او را نامتناهی تصور کنیم؟ جواب این سؤال آن است که خدا را نمی‌توان نامتناهی به معنی محدود مکانی تصور کرد. در ارزشیابی امور روحانی بزرگی تنها چندان اهمیتی ندارد. از این گذشته چنانکه پیش از این دیدیم، نامحدودهای زمانی و مکانی مطلق نیستند. علم جدید به طبیعت همچون چیز ایستانی که دريك خلاء نامحدود قرار گرفته باشد نمی‌نگرد، بلکه آن را ساختمانی از حوادث به یکدیگر وابسته می‌داند که از ارتباطات مشترك آنها با یکدیگر مفاهیم زمان و مکان حاصل می‌شود. و این چیزی جز آن نیست

تصور خدا و معنی نیایش

که گفته شود که مکان و زمان تعبیرهایی است که اندیشه از فعالیت خلاق من مطلق می‌کند. زمان و مکان امکانات من هستند که به صورت جزئی به شکل زمان و مکان ریاضی تحقق پیدا می‌کنند. در ماورای او و جز از فعالیت خلاق او، زمان و مکانی نیست که او را نسبت به من‌های دیگر جدا و بسته نشان دهد. بنابراین، من مطلق نهایی، نه به معنی بیپایان مکانی نامحدود است، و نه به معنی مکان‌بند بودن انسان، که بدن وی او را نسبت به من‌های دیگر بسته و جدا نشان می‌دهد، محدودیت دارد. نامتناهی بودن من نهایی مطلق در امکانات درونی نامحدود فعالیت خلاق او است که جهان، بدان صورت که بر ما معلوم است، تنها جزئی از تجلی و تعبیر آن است. خلاصه کلام آنکه نامتناهی بودن خدا فشرده است نه گسترده؛ رشته نامحدودی را شامل است، ولی خود آن رشته نیست.

عناصر مهم دیگر در تصور قرآنی خدا، ازدیدگاه عقلانی محض، خلاقیت است و علم و قدرت و ابدیت، و من به ترتیب درباره هر یک از آنها بحث خواهیم کرد. نفوس متناهی، به طبیعت همچون چیزی می‌نگرند که بایک «دیگر» به خود موجودی روبه رواست که نفس^۱ آن را می‌شناسد ولی نمی‌سازد. به این ترتیب، عمل آفرینش همچون حادثه‌ای که در گذشته صورت گرفته باشد به نظر ما می‌رسد، و جهان برای ما عنوان چیزی ساخته شده پیدا می‌کند که ارتباط اصیل و سازمان‌دار با حیات سازنده آن ندارد، و سازنده جهان نسبت به آن تماشاگری بیش نیست. همه اختلافات کلامی بیهیمنی درباره مفهوم آفرینش از همین نظر کوتاه‌ذهن محدود پر خاسته است. جهانی که بدین صورت به آن نظر شود، تنها عنوان حادثه‌ای در حیات خدا دارد که امکان آن بوده است که آفریده نشود. سؤال واقعی که باید به آن جواب بدهیم این است که: آیا جهان به عنوان یک «دیگر» در برابر خدا قرار گرفته و مکان

میان خدا و آن فاصله است؟ جواب این است که، از دیدگاه الهی، آفرینشی به معنی يك حادثه خاص وجود ندارد که «قبل» و «بعد»ی داشته باشد. به طبیعت نمی توان همچون يك واقعیت مستقلی نگاه کرد که در حالت مقابله با خدا ایستاده باشد. با چنین نظری، خدا و جهان به صورت دوهستی در می آیند که در ظرف تهی مکان نامحدود با یکدیگر مواجه هستند. پیش از این دیدیم که مکان و زمان و ماده تعبیراتی است که اندیشه از انرژی خلاق آزاد خدا می کند. واقعیت‌های مستقلی نیستند که به خود موجود باشند، بلکه روش‌های عقلی دریافت حیات الهی هستند. زمانی در میان شاگردان بایزید بسطامی بحث از آفرینش می رفت. یکی از شاگردان گفت: «زمانی بود که خدا بود و هیچ چیز دیگر نبود»، و پیر بسطام گفت: «و اکنون نیز چنان است که آن زمان بود». بنا بر این، جهان ماده چیزی نیست که از ازل با خدا وجود داشته و خدا از فاصله دور بر آن تأثیر کرده باشد. در حقیقت واقع خود، عملی پیوسته است که اندیشه آن را می شکند و به صورت کثرتی از اشیاء جدا از یکدیگر در می آورد. استاد ادینگتون^۱ با روشی خاص در این باره بحث کرده؛ و من قسمتی از کتاب «مکان، زمان، و گرانش»^۲ تألیف وی را در اینجا نقل می کنم:

«جهانی از حوادث برسان نقطه داریم که با یکدیگر ارتباطات فاصله‌ای دست اولی دارند. خارج از این ارتباطات، عده‌بشماری از ارتباطات و کیفیات پیچیده تر را می توان به صورت ریاضی ساخت و با آنها چهره‌های گوناگون حالت جهان را وصف کرد. اینها به همان معنی در طبیعت وجود دارند که در يك بیشه باز گذر-گاههایی وجود دارد. ولی وجود این گذرگاهها به حالت کمون و نهفتگی است، تا آن زمان که کسی در یکی از آنها گام بگذارد و پیش برود؛ به همین صورت، وجود هر يك از این کیفیات جهان تنها زمانی نسبت به نظایر خود برجستگی پیدا

تصور خدا و معنی نیایش

می‌کند که ذهنی آن را برای شناختن از میان نظایرش بیرون آورد. ذهن مخلوط کیفیات راه می‌پالاید و ماده را ازان بیرون می‌کشد، همان‌گونه که منشور رنگهای رنگینکمان را با پالودن از نوسانات درهم آمیخته نور سفید بیرون می‌کشد. ذهن آنچه را که ابدی و پایدار است تعالی می‌بخشد و ازانچه گذران است تعافل می‌کند؛ و از تحقیق ریاضی در ارتباطات و نسبتها چنان می‌نماید که تنها راهی که ذهن ازان راه می‌تواند عمل خود را تمام کند، انتخاب يك کیفیت خاص به عنوان گوهر ابدی جهان ادراك است، و جدا کردن زمان و مکان ادراکی برای آن است که به صورت ابدی دران بماند، و نتیجه‌ای که از این انتخاب اضطراری حاصل می‌آید این است که از قوانین گرانش و مکانیک و هندسه باید اطاعت شود. آیا اگر بگوییم که با جستجوی ذهن برای رسیدن به پایداری و ابدیت است که جهان فیزیکی آفریده شده سخنی به گزاف گفته‌ایم؟»

جمله‌ٔ اخیر یکی از ژرفترین معانی است که در کتاب استاد ادینگتون بیان شده است. عالم فیزیک هنوز این کار را در برابر خود دارد که با روشهای خاص خویش کشف کند که نمایش گذران جهان ظاهراً پایدار فیزیکی، که ذهن در جستجوی خود برای رسیدن به دوام و پایداری اختراع کرده است، از چیزی پایدار تر و ابدیتر سرچشمه می‌گیرد که تنها به صورت يك خود قابل تصور است، و این خود صفات متقابل تغییر و ثبات را باهم ترکیب می‌کند و در آن واحد ممکن است ثابت و متغیر تصور شود.

ولی، پیش از آنکه در بحث خود پیشتر رویم، سؤالی هست که باید به آن جواب بگوییم: فعالیت خلاق خدا به چه صورت به عمل آفرینش می‌پردازد؟ سنتی‌ترین و درعین حال رایجترین مکتب کلامی اسلامی، یعنی مکتب اشاعره، چنان تصویری کند

احیای فکر دینی در اسلام

که روش آفرینش الاهی روش ذره‌ای یا اتمومی است؛ و چنان می‌نماید که پایه‌اعتقاد ایشان این آیه از قرآن است:

«وهیچ چیز نیست که خزینه‌های آن نزد ما نباشد، و آن را جز به اندازه معین فرو نمی‌فرستیم.» [قرآن، حجر، ۲۱]

پیدایش و افول مذهب ذرّیگری^۱ در اسلام، که نخستین نشانه مهم طغیان عقلی بر ضد فکر ارسطویی جهان ثابت است، یکی از جالبترین فصول تاریخ اندیشه اسلامی است. نظریات مکتب بصره نخستین بار توسط ابوهاشم (وفات ۳۲۱/۵۳۳م)، و نظریات مکتب بغداد توسط متکلم بسیار درست و شجاع، ابوبکر باقلانی (وفات ۴۰۳/۱۰۱۲م) به خود شکل گرفت، پس ازان در آغاز قرن ۵/۱۳ شرح کامل‌ا تنظیم یافته‌ای در کتاب «دلالة الحائرين» تألیف موسی بن میمون می‌یابیم که عالم الاهی یهودی بود و در دانشگاه‌های اسلامی اندلس تربیت شده بود. مونک^۲ در ۱۸۱۶ این کتاب را به فرانسه ترجمه کرد، و اخیراً استاد مکدانالد امریکایی گزارشی از این کتاب در مجله ایزیس^۳ نوشته که دکتر تسومر^۴ آن را در شماره ژانویه ۱۹۲۸ مجله انگلیسی جهان اسلام^۵ نقل کرده است. استاد مکدانالد کوشیده است تا آن نیروهای روانشناختی را که سبب نمو «علم کلام» مبتنی بر ذرّیگری در اسلام شده کشف کند. وی این را قبول کرده است که چیزی شبیه ذرّیگری اسلامی در اندیشه یونانی وجود ندارد، ولی، از آنجا که نمی‌خواسته است هیچ اصالت اندیشه‌ای برای متفکران مسلمان قائل شود، و نیز از لحاظ شباهت سطحی میان نظریه اسلامی و نظریه بعضی از فرقه‌های بودایی، به این نتیجه جهیده است که اصل این نظریه از تأثیر فکر بودایی بر فکر اسلامی پیدا شده است. متأسفانه پرداختن به بحث کاملی در باره منابع این نظریه پژوهشی محض در سخنرانی حاضر میسر نمی‌شود. تنها بعضی

1 - Atomism 2 - Munk 3 - Isis 4 - Zwemer 5 - Muslim World

تصور خدا و معنی نیایش

از سیمای‌های برجسته آن را بیان می‌کنم، و در ضمن نشان خواهم داد که، به عقیده من، در پرتو فیزیک جدید، کار احیاء و نوسازی بایستی در کدام مسیر صورت بگیرد.

بنا بر نظر متفکران مکتب اشعری، جهان از چیزی تر کیب شده که آنان به آن نام «جواهر» می‌دهند، و جواهر پاره‌های کوچک یا اتمهایی هستند که دیگر تقسیمپذیر و قابل کوچکتر شدن نیستند. از آنجا که فعالیت خلاق خدا انقطاع ناپذیر است، شماره اتمها نمی‌تواند محدود باشد. در هر لحظه اتمهای جدیدی به وجود می‌آیند، و بنا بر این جهان پیوسته در حال افزایش است. چنانکه قرآن می‌گوید: «[خدا]، هر چه بخواهد، در آفرینش می‌افزاید»^۱. ماهیت اتم مستقل از وجود آن است. معنی این جمله آن است که وجود صفتی است که توسط خدا بر اتمها بار شده است. اتم، پیش از آنکه این صفت را دریافت کند، به صورت خفته در نیروی خلاق الاهی قرار دارد، و وجود آن جز به این معنی نیست که نیروی الاهی مرئی شده است. پس، اتم از لحاظ ماهیت خود مقدار و بزرگی ندارد، و تنها دارای وضع است که مستلزم مکان نیست. با تجمع اتمها است که اتم امتداد پیدامی‌کند و مکان را ایجاد می‌کند. ابن حزم، که مخالف بامذهب ذریگری است، بر این مطلب به شدت پافشاری میکند که در زبان قرآن میان عمل آفرینش (خلق) و چیزهای آفریده شده (خلق) اختلافی وجود ندارد. پس آنچه ماشیء می‌نامیم، از لحاظ ماهیتی مجموعه‌ای از فعلهای ذره‌ای است. ولی، ساختن تصویر ذهنی «فعل ذره‌ای» دشوار است. فیزیک جدید نیز اتم فعلی و واقعی بعضی از کمیات فیزیکی را به عنوان فعل تلقی می‌کند. اما، چنانکه استاد ادینگتون اشاره کرده، صورت دقیقی به کوانتومهای فعل و عمل دادن، تا کنون ممکن نشده، گویا اینکه نظریه ذره‌ای بودن عمل چون قانونی کلی، به صورتی مبهم، پذیرفته شده و وضع ظاهر الکترونها از لحاظی به آن بستگی دارد.

۱ - قسمتی از آیه ۱، سوره فاطر Act - ۲

بار دیگر دیدیم که هر ذره وضعی را اشغال می‌کند که مستلزم وجود مکان نیست. حال که چنین است، ماهیت حرکت که تصور آن جز از طریق عبور اتمها در مکان غیر ممکن است، چگونه خواهد بود؟ چون اشاعره مکان را حاصل از تجمع ذرات می‌دانستند، نمی‌توانستند حرکت را همچون عبور جسم از تمام نقاطی که میان نقطهٔ مبدأ و نقطهٔ مقصد قرار گرفته است توجیه کنند. چنین توجیهی مستلزم آن بود که وجود خلأ به‌عنوان يك واقعت مستقل پذیرفته شود. برای رفع دشواری خلأ، نَطَّام به «ظفره» یعنی جهش توصل جست؛ وی چنان می‌پنداشت که جسم متحرك در ضمن حرکت از همهٔ نقاط مشخص در مکان نمی‌گذرد، بلکه از بالای خلأ میان دو نقطه جهش می‌کند. به نظر وی، حرکت سریع و حرکت بطيء هر دو يك سرعت دارند، ولی حرکت بطيء نقاط سکون بیشتری دارد. باید اعتراف کنم که من درست این راه حل دشوار را فهم نکرده‌ام. با وجود این باید گفت که ذریگری جدید نیز با دشواری مشابهی رو به رو شده و راه حل مشابهی برای آن پیشنهاد کرده‌اند. با در نظر گرفتن تجربه‌های مربوط به نظریهٔ کوانتومی پلانک^۱، نمی‌توانیم اتم متحرك را چنان تصور کنیم که به‌صورت پیوسته از گذرگاه خود در مکان عبور می‌کند. استاد وایتهد در کتاب خود «علم و جهان نو»^۲، چنین گفته است: «یکی از امیدبخشترین رشته‌های توضیح و توجیه این است که فرض کنیم که الکترون به‌صورت پیوسته از مسیر خود در مکان عبور نمی‌کند. صورت دیگر بیان حرکت آن این است که بگوییم که الکترون در يك رشته از اوضاع متمایز از یکدیگر در مکان آشکار می‌شود که این اوضاع را در دوامهای متوالی زمان اشغال می‌کند. حرکت آن برسان حرکت اوتوموبیلی است که با سرعت شصت کیلومتر در ساعت بر جاده‌ای حرکت می‌کند، ولی حرکت آن بر این راه پیوسته نیست، بلکه متوالیاً در کنار

تصور خدا و معنی نیایش

سنگهای کیلومتر شمار کنار راه آشکار می شود و در هر يك از آنها مدت يك دقیقه متوقف می ماند.»

سیمای دیگری از این نظریه آفرینش، اعتقاد به عَرَض است، که پیوستگی يك ذره به عنوان يك موجود به آفرینش دائمی آن بستگی دارد. اگر خدا از آفریدن اعراض باز ایستد، ذره از اینکه ذره باشد باز می ایستد. ذره دارای صفات جدا ناشدنی ایجابی یا سلبی است. این صفات به صورت جفت‌های متعارض، همچون زندگی و مرگ، یا حرکت و سکون، وجود دارند و عملاً دارای دوام نیستند. از این مقدمه دو حکم نتیجه می شود:

(I) هیچ چیز طبیعت و ماهیت پایدار ندارد.

(II) نظم واحدی در ذره‌ها وجود دارد، به این معنی که، آنچه ما آن را روح یا نفس می نامیم، یا مصغراترین نوع ماده است، یا تنها عرض است. من برانم که از لحاظ آفرینش پیوسته که اشعری می خواسته است آن را اثبات کند، جزئی از حقیقت در حکم اول وجود دارد. پیش از این گفتم که به عقیده من روح قرآن، به صورت کلی، ضد تعلیمات یونانی است. اندیشه اشعری را در این باره همچون کوشش اصلی می بینم که به کار برده است تا، بر پایه يك اراده یا نیروی نهایی، نظریه‌های طرح‌ریزی کند که، با همه نقضی که دارد، بسیار بیش از فکر ارسطویی جهان ثابت با حقیقت قرآن سازگار است. وظیفه علمای الهی آینده جهان اسلام آن است که این نظریه پژوهشی را از نو بسازند، و میان آن و علم جدید، که ظاهراً در همین جهت سیر می کند، تماس نزدیکتری برقرار کنند. حکم در این باره که «نفس» عرض است، معارض با مفهوم نظریه خود ایشان است که پیوستگی وجود ذرات را وابسته به پیوستگی خلق اعراض در آنها می دانند. آشکار است که حرکت بدون زمان قابل تصور نیست. و چون زمان از حیات نفسانی برمی خیزد، حیات نفسانی

احیای فکر دینی در اسلام

اساسیتر از حرکت است. اگر حیات نفسانی نباشد زمان نیست: و اگر زمان نباشد، حرکت نیست. به این ترتیب، آنچه اشاعره عرض می‌نامند، واقعاً جوابگوی پیوستگی ذره به صورت ذره است. ذره، دران هنگام که صفت وجود را می‌پذیرد، مکانیده می‌شود یا، بهتر بگوییم، مکانیده می‌نماید. چون به صورت مرحله‌ای از نیروی الاهی به آن نظر شود، اصولاً روحانی است. «نفس» فعل محض است؛ بدن فعلی است که مرئی و بنا بران قابل اندازه‌گیری شده است. در واقع اشاعره، به صورتی مبهم، دران زمان دور تصویری از مفهوم جدید نقطه لحظه داشته‌اند، ولی از دریافت ماهیت واقعی ارتباط طرفینی میان نقطه و لحظه عاجز مانده بودند. از این دو مفهوم، لحظه بسیار اساسیتر است؛ ولی نقطه از لحظه انفکاک ناپذیر است، از آن جهت که صورت لازم برای تجلی آن است. نقطه شیء نیست، بلکه نوعی از نگرستن به لحظه است. مولوی در این شعر خود:

پیکر از ما هست شدنی ما ازو

باده از ما مست شدنی ما ازو

بسیار بیش از غزالی به روح اسلام نزدیک است. پس واقعیت، اصولاً روحانی است. ولی، البته روح درجات دارد. در تاریخ اندیشه اسلامی، فکر مراتب حقیقت در آثار شهاب‌الدین سهروردی مقتول آشکار است. درازمنه جدید، هگل^۲ به مقیاس وسیعتری در این باره کار کرده، و در این اواخر لوردهالدین فقید در کتابش، حکومت نیست^۳، که در نزدیکی مرگ خود انتشار داد، به این موضوع پرداخته است. پیش از این حقیقت و واقعیت نهایی را همچون يك «من» تصور کردم؛ و اکنون باید این را اضافه کنم که از من نهایی تنها من‌هایی صادر می‌شوند. انرژی خلاق من نهایی، که در آن عمل و اندیشه یکی است، همچون واحدهایی از من عمل می‌کند. جهان،

Lord Haldane, *Reign of Relativity* -۳

Hegel, Ernst -۲

point_instant -۱

تصور خدا و معنی نیایش

در تمام جزئیاتش، از ذره ماده گرفته تا حرکت آزاد اندیشه در من بشری، تجلیی از «من هستم بزرگ» است. هر ذره از انرژی الاهی، هر اندازه هم که در سلسله مراتب وجودیست باشد، یک من است. ولی در بیان و تجلی منی در جاتی وجود دارد. نعمه منی در سراسر دستگاه نغمه‌های هستی سیر می‌کند و به تدریج بالاتر می‌رود تا در آدمی به کمال خود برسد. به همین جهت است که قرآن می‌گوید که من نهایی از رگ گردن آدمی به او نزدیکتر است. به صدفی می‌مانیم که در جریان ابدی حیات الاهی زندگی و حرکت می‌کنیم و وجود خود را ازان داریم.

چون طرح ذریگیری اشاعره، با توجه به بهترین سنتهای اندیشه اسلامی، در معرض نقادی قرار گیرد، آن را به صورت یک تکثریگری روحانی^۱ در می‌آورد که جزئیات آن باید توسط علمای آینده جهان اسلام مورد بحث و تحقیق قرار گیرد. ممکن است این سؤال پیش آید که: آیا ذریگیری قرار گاهی واقعی در انرژی خلاق خدا دارد، یا تنها ازان جهت که فهم ما محدود است به این صورت در نظر ما جلوه گر می‌شود؟ از دیدگاه علمی محض، نمی‌توانم بگویم که جواب نهایی به این سؤال چه خواهد بود. از لحاظ روانشناختی، یک چیز در نظر من قطعیت دارد. اگر بخواهیم سخن به دقت گفته باشیم، باید بگوئیم که تنها آن چیز واقعی است که مستقیماً از واقعیت خود آگاهی دارد. درجه واقعیت با درجه احساس منی تغییر می‌کند. طبیعت من چنان است که، با وجود قابلیت پساسخگویی آن به دیگر من‌ها، متمرکز بر خویش است، و یک مدار فردیت خاص دارد که همه من‌های دیگر جز من خودش را ازان دور نگاه می‌دارد. واقعیت آن، به عنوان یک من، تنها در همین است. بنابراین، آدمی که در وی منی به کمال نسبی خویش رسیده، جایگاه اصیلی در قلب انرژی خلاق الاهی اشغال می‌کند، و در نتیجه درجه واقعیتی عالتر از درجات

احیای فکر دینی در اسلام

اشیاء پیرامون خویش دارد؛ از میان همه آفریده‌های خدا تنها او قابل آن است که آگاهانه در حیات خلاق سازنده خویش شرکت جوید. من آدمی، که با نیروی تخیل کردن جهانی بهتر و به قالب ریختن آنچه که هست در آنچه باید باشد مجهز است، هوای آن دارد که، به نفع فردیت یگانه و جامع خویش، از همه عوامل گوناگون محیطی که در آن زندگی می‌کند، و در طول مسیر انجام وظیفه بی پایان خویش با آنها رو به رو است، بهره‌برداری کند. ولی از شما خواهش می‌کنم که برای بحث کامل در این موضوع، تا آن زمان که از جاودانی و آزادی «من» سخن خواهیم گفت، صبر داشته باشید. در این فاصله می‌خواهم چند کلمه در باره زمان ذره‌ای، که گمان می‌کنم سستترین قسمت نظریه اشاعره در آفرینش است، سخن بگویم. برای آنکه نظر معقولی در خصوص صفت ابدیت الهی پیدا کنیم، توجه به این امر ضرورت دارد.

مسئله زمان پیوسته نظر متفکران و عرفای اسلامی را به خود جلب کرده است. ظاهراً جزئی از این توجه از آن جهت بوده است که، بنا بر گفته قرآن، در پی هم آمدن شب و روز یکی از بزرگترین نشانه‌های خدا است؛ و جزء دیگر برای آن است که حضرت پیغمبر (ص)، در حدیثی که پیش از این ذکر آن گذشت، خدا را با «دهر» یا زمان یکی دانسته است. به گفته محیی‌الدین بن‌العربی، «دهر» یکی از نامهای زیبای خدا است، و رازی در تفسیر قرآن خود می‌گوید که یکی از پیران طریقت به او تعلیم کرده بود که ذکر «یادهر، یادیهور، یادیهار» را مکرر بگوید. شاید نظریه اشاعره در باره زمان نخستین کوششی باشد که در تاریخ فکر اسلامی برای فهم فلسفی معنی زمان به کار رفته است. بنا بر نظر اشاعره، زمان عبارت از توالی «اکنونهای» مفرد است. از این نظر آشکارا چنان نتیجه می‌شود که میان هر دو «اکنون» مفرد، یادو لحظه زمان، لحظه اشغال ناشده‌ای از زمان، یعنی يك خلا

تصور خدا و معنی نیایش

زمانی وجود دارد. به دست آمدن این نتیجه باطل ازان است که ایشان در تحقیقات خود کاملاً از دیدگاه عینی و آفاقی نظری کرده اند. از تاریخ فکر یونانی هیچ درس عبرتی نگرفته بودند تا بدانند که آنان نیز در ابتدا چنین نظری را پذیرفته و به هیچ نتیجه‌ای نرسیدند. در عصر خود مانیوتون زمان را همچون چیزی وصف کرده است که «به خود و بنا بر طبع خود جریان یکنواخت دارد.» تشبیه ضمنی به جریان آب مندرج در این وصف نیز اعتراضهای جدی نسبت به تصور عینی و آفاقی نیوتون از زمان پیش می‌آورد. نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه شیئی از غوطه خوردن در این جریان متأثر می‌شود، و با چیزهایی که در جریان آن شرکت ندارند چه اختلافی دارد. و نیز اگر بخواهیم، به قیاس با جریان آب، در باره آغاز و انجام و مرزهای زمان تصویری به دست آوریم، این کار برای ما ممکن نمی‌شود. از این گذشته، اگر جریان و حرکت یا «گذشت» آخرین کلمه در باره ماهیت زمان باشد، زمان دیگری لازم است تا با آن مدت حرکت زمان اول سنجیده شود، و زمان سوم برای سنجش زمان دوم لازم می‌شود، و همچنین تا بینهایت. به این ترتیب مفهوم زمان بدین صورت کاملاً عینی را دشواریهای محاصره می‌کنند. ولی باید این را پذیرفت که ذهن عملی اعراب نمی‌توانست زمان را برساند یونانیان چیزی غیر واقعی تصور کند. و نیز نمی‌توان منکر این مطلب شد که، با وجود آنکه آلت حس خاصی برای دریافت زمان نداریم، نوعی از جریان است و از این لحاظ، جنبه عینی اصیل یعنی سیمای ذره‌ای دارد. حقیقت این است که حکم علم جدید درست مانند حکم اشعریان است؛ چه اکتشافات جدید فیزیک در باره زمان مستلزم فرض ناپیوسته بودن ماده است. در اینجا مناسب است قسمتی از کتاب فلسفه و فیزیک^۱ استاد رونجیر^۲ را نقل کنم که چنین گفته است: «بر خلاف ضرب المثل قدیمی «طبیعت جهش نمی‌کند»

چنان می‌نماید که جهان با جهشهای ناگهانی تغییر پیدامی‌کند نه با تدریج غیر محسوس. هر دستگاه فیزیکی تنها قابل آن است که عده معینی از حالات داشته باشد. چون میان دو حالت مختلف و بلافاصله متوالی یکدیگر، جهان بیحرکت می‌ماند، زمان متوقف می‌شود، و چنان است که خود زمان نیز ناپیوسته است: یعنی اتوم زمان نیز وجود دارد. ولی نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که کوشش سازنده اشاعره، مانند کوشش دانشمندان جدید، فاقد تحلیل روانشناختی است، و نتیجه این نقص آن شده است که از دریافت سیمای ذهنی و انقسی زمان عاجز مانده‌اند. و به علت همین عجز است که بنا بر نظریه ایشان دستگاههای اتومهای ماده و زمان از یکدیگر جدا می‌مانند و هیچ ارتباط اساسی میان آنها وجود ندارد. آشکار است که اگر به زمان از لحاظی کاملاً عینی و آفاقی نظر کنیم، دشواریهای جدی پیش می‌آید؛ چه مانمی‌توانیم زمان اتومی را در مورد خدا تطبیق کنیم، و او را همچون حیاتی در حال آفرینش تصور کنیم، و این کاری است که استاد الگزنند^۱ در سخنرانیهای خود در باره زمان و مکان و خالق کرده است. علمای الهی مسلمان متأخرتر کاملاً متوجه این اشکال شده بودند. ملا جلال الدین دوانی در رساله الزوراء خود، که تحقیقات جدید استاد رويس را به خاطر می‌آورد، می‌گوید که اگر زمان را برهه و فاصله‌ای تصور کنیم که با آن تصور امکان ظاهر شدن حوادث همچون سلسله متحرکی میسر می‌شود، و این برهه را همچون واحدی در نظر بگیریم، آنگاه جز این نمی‌توانیم که زمان را حالت اصیلی از فعالیت الهی وصف کنیم که همه حالت‌های متوالی آن فعالیت را فرامی‌گیرد. ولی ملا، بنا بر رعایت جانب احتیاط، این مطلب را هم بران گفته می‌افزاید که: نظر عمیقتری در ماهیت توالی، نسبت آن را آشکار می‌سازد، و چنان می‌شود که این توالی در مورد خدا که همه

1 - Professor Alexander

تصور خدا و معنی نیایش

حوادث برای او حالت حضور دارند، محومی شود و به صورت يك فعل مفرد ادراك در می آید. عراقی شاعر صوفی نیز در این مورد نظر مشابهی دارد. وی تنوعات نامحدود زمان را وابسته به مراتب متغیر وجود می‌داند که میان مادیت و روحانیت محض قرار گرفته‌اند. زمان اجرام بزرگ که از گردش افلاك حاصل می‌شود، قابل تقسیم به گذشته و اکنون و آینده است؛ و طبیعت آن چنان است که تا روزی نگذرد روز پس از آن نخواهد آمد. زمان موجودات غیر مادی نیز رنگ تسلسلی دارد، ولی گذشت آن چنان است که يك سال از زمان اجرام بزرگ، در مقایسه با زمان يك وجود غیر مادی، يك روز بیش نیست. چون در سلسله موجودات غیر مادی به تدریج بالاتر رویم، به زمان الاهی می‌رسیم، و آن زمانی است که مطلقاً از صفت گذشتن آزاد است، و به همین جهت تقسیم و توالی و تغییر در آن راه ندارد. برتر از ابدیت است؛ نه آغاز دارد و نه انجام. با يك فعل غیر قابل تقسیم ادراك، چشم خدا همه دیدنیها را می‌بیند، و گوش خدا همه شنیدنیها را می‌شنود. قدمت خدا از قدمت زمان نیست، بلکه قدمت زمان از قدمت خدا است. چنین است که زمان الاهی در قرآن به تعبیر «ام‌الکتاب» یا مادر کتابها بیان شده است که در آن تمام تاریخ، آزاد از شبکه توالی علیتی، در يك «اکنون» فوق ابدی و احد جمع شده است. چنان می‌نماید که از میان علمای الاهی مسلمان، فخرالدین رازی بیش از همه به مسئله زمان توجه دقیق کرده است. وی در کتاب «المباحث المشرقیة» همه نظریه‌های عصر خود را درباره زمان مورد بحث و تحقیق قرار داده است. او نیز روشی عینی دارد و نتوانسته است به نتایج قطعی برسد. می‌گوید: «تا کنون نتوانسته‌ام درباره ماهیت زمان واقعاً چیزی کشف کنم؛ و غرض اصلی من از این کتاب آن است که هر چه را می‌شود له یا علیه هر نظریه گفت بیاورم، بی آنکه در بیان مطلب روح طرفداری از نظریه خاصی داشته باشم، و این امری است که از آن، بالخاصه در

احیای فکر دینی در اسلام

مورد مسئلهٔ زمان ، اجتناب می‌ورزم .»

از بحثی که گذشت کاملاً آشکار شد که نظر عینی محض به زمان داشتن، به صورتی جزئی برای فهم ماهیت زمان سودمند است . راه صحیح آن است که تجربهٔ خودا گاهانهٔ ما مورد تجزیه و تحلیل روانشناختی دقیق قرار گیرد تا ماهیت واقعی زمان آشکار تر شود . تفاوتی را که پیش از این میان دوسیمای «خود» قائل شدم و آن را به خود شناسا و خود فعال تقسیم کردم، به خاطر دارید . خود شناسا در دوام محض ، یعنی در تغییر بدون توالی ، زندگی می‌کند . حیات خود عسارت است از حرکت آن از شناسایی به فعالیت ، و از درون بینی به تعقل ، و از همین حرکت است که زمان اتومی متولد می‌شود . بنابراین، خصوصیت تجربهٔ خودا گاهانهٔ ما که مبدأ هر معرفت است ، ما را به مفهومی رهبری می‌کند که تعارض میان ثبات و تغییر و میان زمان همچون یک کل اساسی و زمان اتومی را از میان بر می‌دارد . و چون ، پس از آن، رهبری تجربهٔ خودا گاهانهٔ خویش را پذیریم، و حیات «من» عالمگیر را به قیاس با «من» محدود در نظر بگیریم ، زمان من نهایی همچون تغییر بدون توالی یعنی یک کل سازماندار و اساسی جلوه گر می‌شود که ، به علت حرکت خلاق من، نمایش اتومی دارد . و مقصود میرداماد و ماباقر، از اینکه گفته‌اند زمان با فعل آفرینشی متولد می‌شود که من مطلق نهایی بوسیلهٔ آن غنای نامحدود امکانات آفرینش از اندازه بیرون خویش را تحقق می‌بخشد و اندازه می‌گیرد، توجه به همین معنی بوده است . بنابراین، من، از یک طرف در ابدیت زندگی می‌کند ، و مقصودم از ابدیت تغییر غیر تسلسلی است؛ از طرف دیگر، در زمان تسلسلی زندگی می‌کند، که آن را بصورتی اساسی وابستهٔ به ابدیت می‌دانم، بدان معنی که این زمان وسیلهٔ اندازه گیری و مقیاسی برای تغییر غیر تسلسلی است . با توجه به همین معنی است که آیهٔ قرآن قابل فهم می‌شود: «و توالی شب و روز از خدا است.» ولی در بارهٔ این

تصور خدا و معنی نیایش

طرف دشوار مسئله در سخنرانی سابق به اندازه کافی سخن گفته‌ام. اکنون وقت آن است که از این مطلب بگذریم و به بحث در باره معرفت و قدرت الهی پردازیم. کلمه معرفت، تا آنجا که به من محدود مربوط باشد، پیوسته به معنی معرفت بحثی یعنی به معنی فرایندی زمانی است که در اطراف يك «دیگر» واقعی دور می‌زند که به خود وجود دارد و با من داند مواجه است. معرفت به این معنی، حتی اگر به معرفت و علم کلی و جهان‌شمول برسد، پیوسته نسبت به «دیگر» مواجه با آن جنبه نسبی دارد، و بنابراین نمی‌تواند عنوان صفتی برای من مطلق نهایی پیدا کند که، از جهت اشتغال بر هر چه در عالم هست، تصور وی بر صورت من محدود امکان ندارد. تنها در آن هنگام که به عمل آفرینش همچون حادثه خاصی در تاریخ حیات خدا می‌نگریم است که جهان همچون يك «دیگر» مستقل جلوه گرمی شود. از لحاظ من جهان‌شمول هیچ «دیگر»ی وجود ندارد. در وی اندیشه و عمل، و فعل دانستن و فعل آفریدن، همه یکی است. ممکن است چنین گفته شود که من، خواه منتهای خواه نامنتهای، بدون مواجه بودن با يك «نامن» غیر قابل تصور است، و اگر چیزی در خارج من مطلق نهایی وجود نداشته باشد، من مطلق به صورت يك من دریافتمی نخواهد بود. جواب این سخن آن است که نفی منطقی در تشکیل تصویری ایجابی که بایستی بر پایه خصوصیت حقیقت و واقعیت، آن چنان که در تجربه آشکار است، بنا شود، هیچ سودی ندارد. نقادی تجربه این حقیقت و واقعیت نهایی را مانند حیاتی جلوه گر می‌سازد که توجیه عقلانی دارد، و از لحاظ تجربه‌های که از زندگی داریم نمی‌تواند جز يك کل سازماندار و چون چیزی به هم پیوسته و دارای يك نقطه مقایسه مرکزی بوده باشد. چون خصوصیت زندگی چنین است، حیات نهایی مطلق را می‌توان همچون يك من تصور کرد. بنابراین معرفت، به معنای معرفت بحثی را، هر اندازه هم که نامحدود باشد، نمی‌توان به منی نسبت داد که می‌داند و در عین حال زمینه موضوع

معرفت یا شیء دانسته‌شده رامی‌سازد . متأسفانه کمیت زبان در اینجا لنگ است . هیچ کلمه‌ای برای بیان آن نوع از علم و معرفت که خالق موضوع خویش نیز باشد، در اختیار نداریم . صورت بیانی دیگر علم الاهی^۱ همه دانی^۱ است به معنای يك فعل ادراك مفرد غیر قابل تقسیم که خدا را بیواسطه از سراسر جریان تاریخ ، همچون رشته پیوسته‌ای از حوادث خاص در يك «اکنون» ابدی آگاه می‌سازد. جلال‌الدین دوانی و عراقی و، در زمان ما استاد رويس، علم خدا را به این صورت تصور کرده‌اند. در این طرز تصور جزئی از حقیقت وجود دارد. ولی چنین دیدی مستلزم قبول جهانی بسته و آینده‌ای ثابت و تسلسلی از پیش معین شده و تغییر ناپذیر از حوادث خاص است که، همچون سرنوشتی متفوق ، تنها يك بار خط سیرهای فعالیت خلاق خدا را تعیین کرده است . در واقع ، علم خدا که به آن همچون نوعی از همه دانی انفعالی نظر شود، چیزی بیش از خلأ لخت و بی اثر فیزیک دوران پیش از اینشتین نیست که، بانگاهداری اشیاء در کنار یکدیگر، شبه و حدتی به آنها می‌بخشد ، و مانند نوعی آینه است که به صورت انفعالی جزئیات ساختمان از پیش پرداخته شده اشیاء را منعکس می‌کند که خود اگاهی محدود تنها به شکل جزئی و پاره پاره منعکس کننده آن است . علم الاهی باید همچون فعالیت زنده تصور شود که در برابر آن اشیائی که نمایش وجود اصلتی دارند، به صورتی اساسی و سازماندار به یکدیگر وابسته‌اند . شك نیست که با تصور علم خدا به صورت نوعی از آینه منعکس کننده، سبقت علم او را بر حوادث آینده نجات داده‌ایم ، ولی با این کار آزادی خدا را به خطر انداخته‌ایم . آینده قطعاً در کل سازماندار حیات خلاق خدا از پیش وجود دارد، ولی همچون امکان بازی موجود است نه همچون سلسله ثابتی از حوادث که حدود آنها کاملاً معین شده باشد. ذکر مثالی برای فهم آنچه در نظر دارم به مامدمی‌کند.

تصور خدا و معنی نیایش

فرض کنید که ، همان گونه که گاهی در تاریخ اندیشه بشری اتفاق می افتد، فکر سودمندی باموارد استعمال فراوان درروشنی خودا گاهی شما طلوع کند. بلافاصله ازان فکر همچون يك كل معقد و پیچیده ای آگاه می شوید؛ ولی اینکه عقل در باره آن فکر کار کند و به نتایج متعدد آن برسد ، امری است که زمان می خواهد . همه امکانات آن فکر به صورت علم حضوری در ذهن شما وجود دارد. اگر امکان خاصی، در لحظه معینی از زمان، به صورت عقلی برای شما ناشناخته مانده باشد، ازان جهت نیست که علم شما ناقص است ، بلکه ازان جهت است که هنوز امکانی برای شناخته شدن وجود ندارد . فکر ، با پیشرفت تجربه ، امکان مواردا استعمال خود را آشکار می سازد . و گاه می شود که نسلی از متفکران می گذرند و هنوز امکانات به پایان نرسیده است. اگر به علم خدا همچون نوعی همه دانی انفعالی نظر کنیم، هرگز ممکن نیست که به تصور اندیشه خالقی برای جهان دسترس پیدا کنیم چون تاریخ را مانند عکسی از سلسله حوادث از پیش معین شده در نظر بگیریم که به تدریج آشکار می شود ، دیگر جایی برای تازگی و ابداع دران باقی نمی ماند. در نتیجه ، به کلمه خلقت و آفرینش، که تنها وقتی برای ما معنایی دارد که قابلیت خویش را برای عملی ابتکاری در نظر بگیریم، هیچ معنایی نمی توانیم بدهیم . حق این است که همه اختلافات متکلمان در باره قضا و قدر از اینجا پیدا شده است که مسئله را به صورت نظری محض مورد بررسی قرار داده و هیچ توجهی به نیروی درونی زندگی که حقیقتی از تجربه عملی است نداشته اند . شك نیست که ظهور من های با قدرت انجام اعمالی از پیش خود و بنا بران غیر قابل پیشبینی ، از لحاظی محدود کردن آزادی من جهان شمول است، ولی باید دانست که این محدودیتی نیست که از خارج تحمیل شده باشد . این محدودیت از آزادی خلاق خود او تولد یافته که از این راه من های محدود را شريك حیات و قدرت و آزادی خویش قرار داده است.

ولی، ممکن است این پرسش پرس آید که: چگونه می‌توان محدودیت را با قدرت مطلقه یا همه‌توانی^۱ سازش داد؟ نباید از کلمهٔ محدودیت هر آسی به خود راه دهیم. قرآن هیچ توجیهی به کلیات مجرد ندارد. پیوسته نظر به اعیان و غیر مجردات دارد، و این همان چیزی است که به تازگی نظریهٔ نسبیت به فلسفه آموخته است که متوجه آن شود. هر فعالیت، خواه آفرینشی، خواه جزان، نوعی از محدودیت است که بدون آن تصور خدا به عنوان يك من عامل عینی غیر ممکن است. قدرت نامحدود که به صورت مجرد تصور شود، چیزی جز قدرتی کور و هوسناک نیست که هیچ حدودی ندارد. قرآن تصویری آشکار و معین دربارهٔ طبیعت دارد و آن را جهانی از نیروهای بیدیدگر وابسته می‌داند. بنا بر این، قدرت مطلقهٔ الهی را ذاتاً وابسته به حکمت مطلقهٔ الهی می‌داند، و قدرت نامحدود خدا را چیزی نمی‌داند که با کارهای بیدلیل و برخاسته از روی هوس تجلی کند، بلکه چیزی می‌داند که در کارهای تازه و منظم و بسامان جلوه گر می‌شود. در عین حال، قرآن خدا را چنان می‌داند که «نیکی همه به دست او است» [قرآن، آل عمران، ۲۶]. پس اگر مشیت الهی که بنا بر عقل توجیه پیدا می‌کند خیر باشد، مشکلی جدی پیش می‌آید. جریان تحول و تکامل، بدان صورت که با علم جدید آشکار شده است، همراه با رنج و بیعدالتی است. شك نیست که بیعدالتی تنها منحصر به انسان است، ولی درد و رنج تقریباً جنبهٔ جهانی دارد؛ گرچه این نیز یقینی است که آدمیان شدیدترین دردها و رنجها را به خاطر چیزی متحمل شده‌اند و هنوز هم متحمل می‌شوند که به گمان نشان خیر همان است. به این ترتیب دو واقعیت شر اخلاقی و طبیعی در زندگی طبیعت به صورت برجسته‌ای جلوه‌گری می‌شود. نسبی بودن شر و وجود نیروهایی که تمایل به دگرگون کردن آن دارند، نمی‌تواند مایهٔ تسلیت خاطر برای ما باشد؛ چه با

تصور خدا و معنی نیایش

وجود این نسبی بودن و دگرگون شدن، چیزی دران هست که به صورتی وحشتناک جنبه قطعیت دارد. پس چگونه ممکن است که میان نیکی و قدرت مطلقه خدا با حجم عظیم بدیهایی که در آفریده‌های او وجود دارد، سازگاری برقرار کنیم؟ این مسئله دردناک واقعاً معمایی در خداپرستی شده است. هیچ‌یک از نویسندگان معاصر بهتر از نومان^۱ در کتابش، نامه‌ای در باره دین^۲، آن را بیان نکرده است. وی می‌گوید: «در باره جهان چنان معرفتی داریم که به ما می‌آموزد که خدایی قادر و نیرومند وجود دارد که مرگ و زندگی را چنان توأم فرو می‌فرستد که سایه و روشنی بایکدیگر توأم است، و به ما ایمانی به رستگاری از طریق وحی می‌بخشد به اینکه همان خدا را «پدر» بدانیم. پیروی از خدای جهان سبب پیداشدن اصول اخلاقی مبارزه برای زندگی می‌شود، و پیروی از پدر عیسی مسیح اخلاقی بودن غمخواری برای دیگران را سبب می‌شود. و با اینهمه آنها دو خدا نیستند، بلکه خدای واحدند. از طریق یا از طریق دیگر، دستهای آنها در کارها دخالت می‌کند. چیزی که هست هیچ اخلاقی نمی‌تواند بگوید که این کیفیت در کجا و به چه صورت حادث می‌شود.» در نظر براونینگ^۳ خوشبین، سراسر جهان اراده است؛ در نظر شوپنهاور^۴ بدبین جهان یک زمستان ابدی است که دران اراده کوری خود را به صورت انواع گوناگون چیزهای زنده جلوه گر می‌سازد که بر ظهور خود در مدت کوتاهی تأسف می‌خورند، و پس ازان برای همیشه ناپدید می‌شوند. مسئله مورد نزاع میان دو طرز تصور خوشبینی و بدبینی، چیزی نیست که بتوانیم با وضع فعلی معرفت ما نسبت به جهان درباره آن تصمیمی بگیریم. سازمان عقلی ما چنان است که تنها می‌توانیم نظرهای جزئی و تدریجی نسبت به امور و اشیاء پیدا کنیم. نمی‌توانیم تمام تأثیر نیروهای عظیم کیهانی را که مایه خراب و دمار می‌شوند، و در همان زمان حیات را نگاهداری

Schopenhauer - ۴

Browning - ۳

Briefe über Religion - ۲

Naumann - ۱

احیای فکر دینی در اسلام

می کنند و به آن گسترش می دهند، فهم کنیم. آموزش قرآن، که به امکان حصول بهبود در رفتار آدمی و تحت ضبط درآمدن نیروهای طبیعی به وسیله او معتقد است، نه مبتنی بر خوشبینی است و نه مبتنی بر بدبینی. این آموزش مبتنی بر بهترین‌گری^۱ است، که معتقد به وجود جهان در حال نمو^۲ است، و این امید را می‌پرورد که آدمی بالاخره بر شروبدی پیروز خواهد شد.

ولی در داستانی که به نام سقوط یا هبوط آدم معروف شده، راهنمای بهتری برای فهم دشواریهای ما وجود دارد. قرآن، هنگام بیان این داستان، قسمتی از رموز قدیمی را محفوظ نگاه داشته، ولی ماده آن را چنان تغییر داده است که بتواند معنی و مفهوم کاملاً تازه‌ای به آن بدهد. روش قرآن در تغییر صورت دادن کلی یا جزئی به داستانها، بدان منظور که آنها را با اندیشه‌های جدید متناسب سازد، و از این راه آنها را با روح زمان منطبق کند، نکته مهمی است که تقریباً پیوسته محققان مسلمان و نامسلمان در باره اسلام ازان غافل مانده‌اند. قرآن به ندرت از آوردن داستانها منظور تاریخی دارد؛ تقریباً همیشه هدف قرآن این است که به داستانها اهمیت کلی اخلاقی یا فلسفی بدهد. و این منظور را با حذف کردن نام اشخاص و امکان، که با دادن رنگ خاصی به داستان معنی و مفهوم آن را محدود می‌کنند، و نیز با حذف کردن جزئیاتی که به نوع دیگری از احساس بستگی دارد، عملی می‌کند. این شکل معامله با داستانها امر غیر رایجی نیست. در ادبیات غیر دینی رواج دارد. نمونه‌ای ازان داستان فاوست^۲ است که بیان سحرآمیز گوته به آن مفهوم کاملاً تازه‌ای بخشیده است.

داستان سقوط آدم به اشکال گوناگون در ادبیات جهان باستانی بیان شده است. البته تحدید حدود مراحل مختلف نمو آن، و نشان دادن انگیزه‌های مختلف بشری

تصور خدا و معنی نیایش

که در تغییر شکل تدریجی آن مؤثر بوده اند، غیرممکن است. ولی چون خود را به روایات سامی این داستان محدود کنیم، بسیار محتمل است که این داستان از آن برخاسته باشد که انسان مایل بوده است که بدبختی بیپایانی را که از بودن در محیط زندگی نامساعدی فراهم شده، و مرگ و بیماری از هر طرف کوششهای او را برای حفظ خود عقیم کرده است، به صورتی برای خود توجیه و تعبیر کند. چون تسلطی بر نیروهای طبیعی نداشته، ناچار نظری بدبینانه به زندگی داشتن کاملاً مناسب حال او بوده است. چنین است که در یک کتیبه باستانی با بلی از مار (رمز تولد و تناسل) و درخت و زن که سببی (رمز بکارت) را به مرد تقدیم می کند، سخن رفته است. معنی این داستان آشکار است: سقوط انسان از یک حالت آمیخته به سعادت و نعمت نتیجه عمل جنسی اصلی جفت بشری بوده است. روش قرآن در بیان این داستان وقتی آشکارتر می شود که آن را با طرزیان در سفر آفرینش، تورات، مقایسه و مقابله کنیم. نقاط اختلاف برجسته میان این دو کتاب، بی هیچ شبهه‌ای، غرض بیان قرآنی را آشکار می سازد.

۱۰ • در قرآن مار و دنده آدم هر دو از داستان حذف شده است. حذف مار از داستان آشکارا برای آن است که از این داستان رنگ تناسلی و نگرش بدبینانه نسبت به زندگی که از آن نتیجه می شود، حذف شود. حذف قسمت دیگر به این منظور است که آدمی در آن بیندیشد که قرآن نظر بیان تاریخی ندارد، و نمی خواهد، مانند کتاب عهد قدیم، این داستان را به عنوان دیباچه‌ای بر تاریخ پسران اسرائیل بیاورد. در آن آیه‌های قرآن که از انسان همچون موجودی زنده سخن رفته، قرآن کلمه «بشر» یا «انسان» را آورده است، و کلمه «آدم» را مخصوص قابلیت وی برای خلافت یا جانشینی خدا بر زمین قرار داده است. علاوه بر این، غرض قرآن با حذف نامهای آدم و حوا که در صورت توراتی آن آمده، کاملتر آشکار می شود.

احیای فکر دینی در اسلام

کلمهٔ آدم بیشتر برای يك مفهوم نگاه داشته و به کار برده شده تا برای نام فرد معینی از افراد بشر. این طرز استعمال از خود قرآن آشکار می‌شود و آیه‌ای که پس از این ترجمهٔ آن می‌آید نمونه‌ای از آن است:

«وشما را آفریدیم و به شما صورت بخشیدیم، و آنگاه به فرشتگان گفتیم که به آدم سجده کنید...» [قرآن، اعراف، ۲۱]

۲ • قرآن این داستان را به دو قسمت متمایز تقسیم کرده است - یکی آنکه تنها به صورت «درخت» بیان شده، و دیگری آنکه به «درخت جاودانی» (شجرة الخلد) و «پادشاهی که هرگز کهنه نمی‌شود» (ملك لا یبلی) مربوط است. قسمت اول در سورهٔ هفتم [اعراف] و قسمت دوم در سورهٔ بیستم [طه] آمده است. بنا بر گفتهٔ قرآن، آدم و جفتش، به وسوسهٔ شیطان، که وظیفه‌اش ایجاد شك در ذهن آدمیان است، گمراه شدند و گول خوردند و از میوهٔ هر دو درخت چشیدند، در صورتی که، بنا بر گفتهٔ تورات، آدم بلافاصله پس از نخستین نافرمانی از بهشت عدن بیرون رانده شد، و خدا در قسمت شرقی بهشت، فرشتگان و شمشیرشرباری که بر هر سو می‌گشت قرارداد تا راه را بر این درخت زندگی ببندند.

۳ • تورات زمین را به علت نافرمانی آدم لعنت کرده است؛ قرآن زمین را «قرارگاه» (مستقر) و «منبع بهره‌برداری» (متاع) برای آدمی می‌شمارد که بایستی برای تملك آن نسبت به خدا سپاسگزار باشد. «شما را در زمین جایگزین ساختیم و برای شما در آن روزیها آفریدیم؛ چه کم سپاس می‌گزارید!» [قرآن، اعراف، ۱۰]. هیچ دلیلی نداریم که بنا بر آن فرض کنیم که کلمهٔ «جنت» (باغ) که در این داستان آمده، به معنی فردوسی دور از دامنهٔ دید حواس است که آدم از آن بر زمین سقوط کرده باشد. بنا بر گفتهٔ قرآن، انسان بر روی زمین بیگانه نیست. «وازان [زمین]

تصور خدا و معنی نیایش

شما را آفریدیم.» [قرآن، طه، ۵۵]. «جنت» که در این داستان به آن اشاره شده، نمی‌تواند جایگاه جاودانی پرهیزگاران بوده باشد. «جنت» در قرآن به صورت مکانی توصیف شده است که مؤمنان «دران جامی میان خود رد و بدل می‌کنند که نه لغوی را سبب می‌شود و نه گناهی را.» [قرآن، طور، ۲۳]. در جای دیگر همچون مکانی توصیف شده است که دران «نه بیهوشی و مستی [به مؤمنان] می‌رسد و نه ایشان را ازان بیرون می‌کنند.» [قرآن، صافات، ۴۷]. ولی در جنتی که در داستان سقوط آدم آمده، نخستین حادثه‌ای که صورت گرفته يك نافرمانی است که نتیجه آن بیرون رانده شدن آدم بوده است. حقیقت این است که قرآن خود معنی این کلمه را، به آن صورت که در بیان داستان آمده، آشکار کرده است. در قسمت دوم داستان، جنت و باغ به صورت مکانی وصف شده که «دران نه گرسنگی است و نه برهنگی، و نه تشنگی است و نه آزار از گرما.» [قرآن، طه، ۱۱۸-۱۱۹]. بنا بر این، من برانم که «جنت» در بیان قرآنی نماینده صورت ابتدایی حالتی است که دران انسان با آنچه وی را احاطه کرده ارتباطی ندارد، و در نتیجه گزش و سوزش حاصل از خار نیازمندیهای بشری را احساس نمی‌کند که تنها پیدا شدن آنها نشانه آغاز تمدن و فرهنگ بشری است.

به این ترتیب معلوم می‌شود که داستان قرآنی سقوط هیچ ارتباطی با نخستین ظهور انسان بر این سیاره ندارد. غرض آن بیشتر نشان دادن ترقی مقام بشریت است از حالت بدوی شهوات غریزی به حالت تملك آگاهانه يك «خود» آزادی که می‌تواند شك کند و نافرمانی ورزد. این سقوط هرگز معنی فساد و سقوط اخلاقی ندارد؛ انتقال آدمیزاد است از حال آگاهی ساده به نخستین شعله خود-آگاهی، و نوعی از بیدار شدن از خواب طبیعت است که با تکانی از علیت شخصی در وجود کسی صورت می‌گیرد. قرآن به زمین همچون سیاستگاهی نمی‌نگرد که

احیای فکر دینی در اسلام

دران بشریتی، بنا بر نهاد بدو شریر، به خاطر نخستین گناهکاری زندانی شده باشد. نخستین عمل نافرمانی بشر نخستین عمل انتخاب آزاد او نیز بود؛ و به همین جهت است که، به مدلول قرآن، نخستین تجاوز از حد آدمی بخشیده شد. دیگر نیک بودن چیزی نیست که به اجبار حاصل شده باشد؛ تسلیم آزاد خود است به کمال اخلاقی، و از همکاری آزادانه من های آزاد نتیجه می شود. موجودی که حرکاتش همه چون ماشینی معین شده باشد، نمی تواند نیکی به بار آورد. بنا بر این آزادی شرط نیکی و خوبی است. ولی روا داشتن اینکه خودی آشکار شود که پس از مطالعه چند راه عمل که در برابر وی موجود است قدرت انتخاب یکی از راهها را داشته باشد، واقعاً اقدام به کار پر مخاطره ای است؛ چه آزادی انتخاب نیکی خود مستلزم آن است که آزادی انتخاب آنچه در مقابل نیکی است نیز موجود باشد. اینکه خدای متعال به چنین کار خطیری پرداخته، خود نشانه آن است که به انسان اعتماد فراوان داشته است؛ اکنون نوبت انسان است که این اعتماد را به ثبوت برساند. شاید تنها چنین اقدام خطیری آزمودن و توسعه بخشیدن امکانات موجودی را امکانپذیر ساخته است که «به بهترین صورت آفریده و سپس به فرودترین فرودها بازگردانده شده است.» [قرآن، تین، ۵]. چنانکه قرآن می گوید: «و برای آزمایش شما را به خیر و شر محک می زنیم...» [قرآن، انبیاء، ۳۵]. بنا بر این، خیر و شر، با آنکه معارض یکدیگرند، در ضمن یک کل قرار می گیرند. چیزی به عنوان یک امر و واقعیت منفرد و جدا شده وجود ندارد؛ چه واقعیتها کلهای تنظیم یافته ای هستند که اجزاء آنها را باید از طریق ارجاع به یکدیگر باز شناخت. قضاوت منطقی تنها ازان جهت اجزا و عناصر را از هم جدا می کند که وابستگی آنها را به یکدیگر آشکار سازد.

از این گذشته، طبیعت خود چنان است که خویشتن را چون یک خود نگاه

تصور خدا و معنی نیایش

می‌دارد. به این منظور به جستجوی معرفت و تولید مثل و قدرت می‌پردازد، یا به تعبیر قرآنی در صدد دست یافتن به «پادشاهی» که هرگز کهنه نمی‌شود» بر می‌آید. قسمت اول داستان در قرآن تمایل دست یافتن انسان را به معرفت نشان می‌دهد، و قسمت دوم اشاره است به آرزوی وی برای تکثیر و تولید مثل و دست یافتن به قدرت. در مورد قسمت اول داستان لازم است به دو امر اشاره شود. نخست اینکه داستان بلافاصله پس از آیاتی آمده است که در آنها رجحان آدمی بر فرشتگان در یاد داشتن و بازگو کردن اسامی چیزها توصیف شده است. هدف این آیات، همان گونه که پیش از این اشاره کردم، آن است که خصوصیت تصویری معرفت بشری را آشکار سازد. دوم اینکه مادام‌بالواتسکی^۱، که اطلاعات قابل توجهی در بارهٔ رمزینگری^۲ باستانی داشته، در کتاب خود، عقیدهٔ سَری^۳، گفته است که درخت، در نظر پیشینیان، رمزی مخفی برای معرفت اسراری و جادویی بوده است. آدم ازان جهت از چشیدن میوهٔ این درخت ممنوع بود که محدودیت وی به عنوان یک خود، و مجهز بودن وی به حواس و ملکات عقلی، هماهنگ با نوع مخالفی از معرفت بوده است، یعنی آن نوع از معرفت که مستلزم افزار مشاهده و تجربهٔ با شکمیایی است و تنها از طریق تجمع تدریجی حاصل می‌شود. ولسی شیطان در آدم و سوسه کرد تا از میوهٔ درخت ممنوع معرفت اسراری بخورد، و تسلیم آدم به این و سوسه ازان جهت نبود که از لحاظ اصل و عنصر بد بود، بلکه ازان جهت که «عجول» آفریده شده بود، خواست تا از راه کوتاهتری به معرفت دست یابد. تنها راه برای اصلاح این تمایل آن بود که در محیطی جای داده شود که، با وجود همراه بودن با رنج، برای تجلی و به کار افتادن استعدادهای عقلی او مناسبتر باشد. بنا بر این، قرار دادن آدم در محیطی که از لحاظ مادی با درد و رنج همراه باشد، به قصد مجازات او نبوده است؛ بیشتر

احیای فکر دینی در اسلام

برای آن بوده است که نقشهٔ شیطان باطل شود که، از روی دشمنی با انسان، مزورانه کوشیده بود تا او را نسبت به شادایی که از نمو دایمی و گسترش و تکثیر حاصل می‌شود، نادان نگاه‌دارد. ولی زندگی يك من محدود در محیطی که موانعی در برابر او فراهم می‌کند، وابستهٔ به گسترش دایمی دامنهٔ معرفتی است که بر تجربهٔ عملی بنا شده باشد. و تجربهٔ يك من محدود، که در برابر وی راه چندین امکان گشوده است، تنها از طریق آزمون و خطا کردن و دوباره آزمون گسترش پیدا می‌کند. بنا بر این، خطا که ممکن است آن را چون نوعی شر عقلی توصیف کنند، خود در ساختن تجربهٔ عاملی ضروری خواهد بود.

قسمت دوم داستان قرآنی بدین صورت است:

« پس شیطان در او وسوسه کرد؛ گفت : ای آدم ، آیا [خواهی که] ترا به درخت جاودانی و پادشاهی که کهنه نمی‌شود راهنمایی کنم ؟ پس [آدم و حوا] ازان خوردند و عورت‌هاشان بر ایشان آشکار گشت ، و به آن پرداختند که خود را با برگ‌های [درختان] باغ بپوشانند؛ و آدم نافرمانی پروردگار خود کرد و از راه به بیراه افتاد؛ سپس پروردگارش او را برگزید و بر او ببخشد و راهنمایش کرد.» [قرآن، طه، ۲۲ - ۱۲۰].

در اینجا، اندیشهٔ اصلی، بیان میل مقاومت ناپذیر حیات است به تسلطی که دوام داشته باشد، و برای داشتن يك عمل و مأموریت بیپایان به عنوان فردی مشخص و معین. حال که موجودی موقتی است، و بیم ازان دارد که با مرگ عمل وی به نهایت برسد، تنها راهی که در برابر وی باز است این است که از طریق تولید مثل و تکثیر خود نوعی از جاودانی دسته‌جمعی پیدا کند. خوردن میوهٔ ممنوع درخت جاودانی توسل حیات است به تکثیر از راه توالد و تناسل که بدان وسیله مانع فنا و خاموشی کلی خویش شود. چنان است که گویی حیات به مرگ می‌گوید: «اگر يك نسل از موجودات زنده را براندازی، من نسلی دیگر تولید

تصور خدا و معنی نیایش

خواهم کرد.» قرآن رمز‌یگری تناسلی هنر قدیم را طرد می‌کند، ولی فکر عمل جنسی نخستین را با پیدایش حس شرمساری نشان می‌دهد که در آدم پیدا شد و با پریشانی به پوشاندن تن برهنه خویش پرداخت. زنده بودن مالک حدودی معین بودن و فردیت عینی و مشخص داشتن است. در همین فردیت عینی متجلی شده به صورت انواع بیشمار صور زنده است که من‌نهایی ثروت بیپایان وجود خویش را آشکار می‌سازد. ولی، طلوع و تکثیر فردیت‌هایی که هر یک چشم به ظهور و تجلی امکانات خویش دارد، و خواستار دست یافتن به قدرت و تسلط است، ناگزیر جنگ و کشمکش هولناک اعصار را همراه دارد. قرآن می‌گوید: «همه ازان [باغ] فرودایید و بعضی دشمن بعضی دیگر باشید.» [قرآن، طه، ۱۳۳] این کشمکش فردیت‌های متقابل، همان رنج جهانی است که هم مایه روشنی دوره موقتی زندگی می‌شود و هم آن را تاریک می‌کند. در مورد انسان که فردیت ژرفتر می‌شود و به صورت شخصیت در می‌آید، و امکاناتی برای بیعدالتی فراهم می‌آورد، غمنامه زندگی معنای حادثری پیدا می‌کند. ولی قبول خودی^۱ به عنوان صورتی از زندگی، مستلزم قبول همه نقض‌هایی است که از محدودیت خودی حاصل می‌شود. قرآن انسان را چنان معرفی می‌کند که به ضرر خود بار شخصیتی را که آسمانها و زمین و کوهها از کشیدن آن سر باز زده بودند، بردوش کشیده است.

«ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، که از بردن آن سر باز زدند و ازان ترسیدند، و انسان آن را برداشت، که او بسیار ستمگرو نادان است.» [قرآن، احزاب، ۷۲].

پس، آیا باید به امانت شخصیت، با همه رنج‌هایی که با آن همراه است، آری بگوییم یا نه؟ انسانیت درست، بنا بر گفته قرآن، عبارت است از «صبر در پریشانی و

احیای فکر دینی در اسلام

رنجوری] قرآن ، بقره ، ۱۷۷]. ولی در مرحله کنونی خودی ، نمی توانیم تمام اهمیت نظمی را که نیروی راننده رنج باخود همراه می آورد فهم کنیم. شاید «خود» را در برابر انجلال و از هم گسیختگی احتمالی سخت و محکم می کند. ولی با طرح سؤال فوق از حدود اندیشه محض خارج شده ایم . این همان نقطه است که ایمان به پیروزی نهایی خیر به عنوان نظریه ای دینی طلوع می کند . « ... و خدا بر کار خود غالب است، ولی بیشترین مردمان نمی دانند . » [قرآن، یوسف ، ۲۱].

تا کنون برای شما توضیح دادم که چگونه ممکن است تصور اسلامی خدا به صورت فلسفی تأیید شود. ولی، چنانکه پیش از این اشاره کردم، دامنه پرواز دینی بر ترو بالاتر از دامنه پرواز فلسفی است. دین تنها با تصور راضی نمی شود ؛ در صد آن است که به معرفت اصیلتری دست یابد و با مطلوب خویش اتحاد بیشتری پیدا کند. عاملی که به وسیله آن این اجتماع و اتحاد صورت می گیرد، عمل عبادت یا نیایش است که به نورانیت نفسانی می انجامد. ولی عمل عبادت بر درجات مختلف خداگاهی به اشکال مختلف تأثیر می کند. در مورد خداگاهی پیغمبرانه، بیشتر جنبه خلاقیت دارد، یعنی جهان اخلاقی تازه ای ایجاد می کند که دران پیغمبر و حیاهایی را که به وی می رسد با محکهای عملی می آزماید. در سخنرانی دیگری که در باره معنی فرهنگ اسلامی خواهیم کرد، در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. در خداگاهی باطنی و عارفانه، عبادت بیشتر جنبه ادراکی دارد، و من خواهیم کوشید تا از همین لحاظ ادراکی معنی نیایش را آشکار کنم. و این طرز نگرش از لحاظ انگیزه نهایی نیایش کاملاً قابل اثبات است. توجه شما را به فقره ذیل از کتاب روانشناس بزرگ امریکایی، استاد ویلیم جیمز، جلب می کنم:

«چنان محتمل به نظر می رسد که، با همه مخالفت های علم، افراد بشر تا پایان زمان به نماز و نیایش ادامه دهند، مگر آنکه طبیعت عقلی و فکری چنان تغییری پیدا

تصور خدا و معنی نیایش

کند که هیچ يك از دانسته‌های ما نتواند ما را به قبول آن رهبری کند. انگیزه نیایش نتیجه ضروری این امر است که، در عین آنکه درونیترین قسمت از خود - های اختیاری و عملی هر کس خودی از نوع اجتماعی است، با وجود این صاحب کامل خویش را تنها در جهان اندیشه می‌تواند پیدا کند... اغلب مردم، خواه به صورت پیوسته خواه تصادفی، در دل خود به آن رجوع میکنند. حقیرترین فرد بر روی زمین با این توجه عالی خود را واقعی و با ارزش احساس می‌کند. از طرف دیگر، برای اغلب ما مردم، جهانی بدون داشتن چنین پناهگاهی درونی، که هنگام ناتوانی و سلب شدن خود اجتماعی به آن روکنیم، جز پرتگاهی هراسناک چیزی نخواهد بود. ازان جهت گفتم «برای اغلب ما مردم» که احتمال دارد که مردمان از لحاظ درجه تأثیر پذیری از احساس يك ناظر درونی در وجودشان با یکدیگر اختلاف داشته باشند. برای بعضی از مردم، بیش از بعضی دیگر، این توجه اساسیترین قسمت خوداگاهی را تشکیل می‌دهد. آنان که بیشتر چنین هستند، محتملاً دینیترین مردمانند. ولی اطمینان دارم که حتی آن کسان هم که می‌گویند که بکلی فاقد آنند، خود را فریب می‌دهند، و حقیقتاً تا حدی دیندارند.»

به این ترتیب می‌بینید که، چون از جنبه روانشناختی سخن گفته شود، نیایش در اصل خود جنبه غریزی دارد. عمل نیایش به قصد دست یافتن به معرفت، به تفکر شباهت دارد. ولی نیایش، در عالیترین صورت خود، بیشتر و برتر از تفکر مجرد است. آن نیز مانند تفکر يك فرایند مشاهده درونی یا مراقبه است، ولی فرایند های مراقبه‌ای در نیایش به یکدیگر نزدیکتر می‌شوند و نیرویی پیدا می‌کنند که بر اندیشه محض ناشناخته است. در عمل تفکر، ذهن حقیقت و واقعیت را مشاهده و دنبال می‌کند؛ در نیایش از وظیفه جستجوی کلیتی که گام آهسته کرده است دست بر می‌دارد و از اندیشه برتر و بالاتر می‌رود و خود حقیقت و واقعیت را تسخیر می‌کند تا آگاهانه در زندگی آن شرکت جوید. در این گفته هیچ امر سرّی و معمایی وجود ندارد. نیایش، به‌عنوان وسیله اشراق نفسانی، عملی حیاتی و متعارفی است که به وسیله آن جزیره کوچک شخصیت ما وضع خود را در کل بزرگتری از

احیای فکر دینی در اسلام

حیات اکتشاف می کند. چنان‌مپندارید که من از تلقین به نفس سخن می گویم. تلقین به نفس هیچ ارتباطی با گشوده شدن سرچشمه‌های زندگی، که در اعماق من بشری قرار گرفته است، ندارد. تلقین، بر خلاف اشراق نفسانی که با شکل دادن به شخصیت بشری نیروهای تازه‌ای به آن می‌بخشد، هیچ آثار حیاتی از پی خود بر جای نمی‌گذارد. و نیز از بعضی از راه‌های اسراری و خاص معرفت سخن نمی‌گویم. همه غرض من آن است که توجه شما را به آن تجربه واقعی بشری جلب کنم که تاریخی در پی و آینده‌ای در پیش دارد. تصوف، بدون شك، نواحی تازه‌ای از خود را با مطالعه خاصی در این تجربه آشکار ساخته است. ادبیات آن اشراقی و نوربخش است؛ ولی مصطلحات آن که از صورتهای فکری متافیزیک مندرس شده شکل گرفته، بیشتر اثر کشنده‌ای در فکر جدید دارد. در پی یافتن عدم بینامی، بدان گونه که از تصوف نوافلاطونی مسیحی یا مسلمان برمی‌آید، افتادن، نمی‌تواند روحیه زمان حاضر را راضی نگاه دارد که با عادت به تفکر عینی خواستار تجربه عینی زنده‌ای در باره خدا است. و تاریخ نشان می‌دهد که آن وضع و حال فکری که در عمل عبادت تجسم پیدا می‌کند، شرط لازمی برای چنین تجربه است. حقیقت این است که به نیایش باید همچون عاملی نظر شود که مکمل ضروری برای فعالیت عقلی شخصی است که طبیعت را مشاهده می‌کند. مشاهده علمی طبیعت ما را در تماس نزدیک با رفتار حقیقت و واقعیت نگاه می‌دارد، و به این ترتیب ادراک درونی ما را برای رؤیت عمیقتری ازان تیز می‌کند. در اینجا نمی‌توانم از آوردن اشعاری از رومی خودداری کنم که دران جستجوی صوفی را برای رسیدن به حقیقت وصف کرده است:

جیز دل اسپید مثل برف نیست

دفتر صوفی سواد و حرف نیست

تصور خدا و معنی نیایش

زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
گام آهو دید و بر آثار شد
بعد ازان خود ناف آهورهبراست
خوشر از صدمنزل گام و طواف

زاد دانشمند، آثار قلم
همچو صیادی سوی اشکار شد
چند گامش گام آهودر خور است
راه رفتن يك نفس بر بوی ناف

حقیقت این است که هر جستجوی معرفتی اساساً نوعی از نیایش است. آنکه عالمانه به مشاهده طبیعت می پردازد، همچون صوفی است که در نیایش خواستار دست یافتن به حقیقت است. گرچه در حال حاضر تنها بر اثر جای پای آهوی مشک می رود، و به این ترتیب روش جستجوی وی محدودتر است، عطش وی برای معرفت بالاخره او را به نقطه ای خواهد رسانید که در آن نقطه بوی ناف آهو بهتر از اثر پای وی را رهبری خواهد کرد. تنها همین است که بر قدرت وی بر طبیعت می افزاید و آن رؤیت کل بیپایان را بهره او می سازد که فلسفه آن را می جوید ولی نمی یابد. بینش بدون قدرت، تعالی اخلاقی می آورد، ولی نمی تواند يك فرهنگ پاینده بسازد. قدرت بدون بینش و بصیرت تمایل آن دارد که مخرب و غیر انسانی شود. برای گسترش و ترقی انسانیت لازم است که هر دوی آنها با یکدیگر ترکیب شوند. ولی، غرض از نیایش وقتی بهتر حاصل می شود که عمل نیایش حالت دسته جمعی داشته باشد. روح هر نیایش واقعی اجتماعی است. حتی راهب هم از اجتماع آدمیان دست می کشد، به این امید که در صومعه دور افتاده خود با خدا همراه شود. اجتماع دینی عبارت از مجموعه ای از افراد بشر است که، به انگیزش خواست واحدی، همه آنان در باره يك موضوع به خود تمرکز می دهند و خودهای درونی خویش را باز می گذارند تا انگیزه واحدی در آن تأثیر کند. این خود يك حقیقت روانشناختی است که اجتماع قدرت متعارفی ادراک انسانها را زیاده تر می کند و عواطف

احیای فکر دینی در اسلام

را عمیقتر می‌سازد، و به اراده هر فرد چنان نیرویی می‌بخشد که در انزوای فردیت وی بر او ناشناخته بوده است. چون به نیایش همچون نمودی روانشناختی نظر شود، باید گفت که هنوز یکی از اسرار است؛ چه روانشناسی تا کنون قوانین مربوط به افزایش و ترقی حساسیت بشری را در حالت تجمع افراد در کنار یکدیگر اکتشاف نکرده است. ولی در اسلام این دسته جمعی بودن اشراق نفسانی از طریق نماز جماعت، خود نکته خاص جالب توجهی است. چون از نمازهای جماعت روزانه بگذریم، و به مناسکی که سالانه بر گرد خانه کعبه انجام می‌گیرد توجه کنیم، به آسانی آشکار می‌شود که چگونه سازمان عبادت اسلامی به تدریج دامنه اجتماع بشری را توسعه می‌دهد.

پس، نیایش، خواه فردی باشد خواه اجتماعی، تجلی اشتیاق درونی است برای دریافت جوابی در سکوت هراسناک جهان. فرایند منحصر به فرد اکتشافی است که به وسیله آن من جوینده، در همان لحظه که نفی خودی خویشتن رامی‌کند، به اثبات وجود خویش می‌رسد، و به این ترتیب ارزش حقانیت وجود خویش را به عنوان عامل بالنده‌ای در حیات جهان اکتشاف می‌کند. شکل عبادت در اسلام، که با روانشناسی حالت ذهنی در نیایش موافقت کامل دارد، نماینده نفی و اثبات هر دو هست. ولی قرآن، با توجه به این امر که از تجربه نوع بشر حاصل آمده و معلوم شده است که نیایش، به عنوان عملی درونی، به صورتهای گوناگون تجلی خارجی پیدامی‌کند، چنین می‌گوید:

«برای هر قومی راه عبادتی قرار دادیم که بران راه می‌روند، پس نباید که در این کار با توستیزه کنند، و تو مردم را به پروردگارت بخوان [و بدان] که بر راه راستی. و اگر با توستیزه کنند، بگو که خدا دانا تر است به آنچه می‌کنید. خدا در روز قیامت در باره آنچه بایکدیگر اختلاف می‌کردید داوری خواهد کرد.»

[قرآن، حج، ۶۹ - ۶۶].

تصور خدا و معنی نیایش

صورت عبادت نباید سبب اختلاف و نزاع شود. اینکه روی خود را به کدام سو کنید، نسبت به روح نیایش جنبه اساسی ندارد. قرآن با کمال وضوح در این باره چنین می گوید:

«خاور و باختر ازان خدا است، پس به هر جا که رو کنید وجه خدا همانجاست...»
[قرآن، بقره، ۱۱۵].

«نیکی آن نیست که روهای خود را به خاور و باختر کنید، بلکه نیکوکار کسی است که به خدا و روز باز پسین و فرشتگان و کتاب و پیمبران ایمان آورد، و به خاطر دوستی خدا مال خویش را به خویشاوندان و یتیمان و درویشان و اماندگان در راه و خواهندگان و گرفتاران ببخشد، و نماز به پای دارد، و زکات دهد، و آن کسان [نیکوکارند] که به پیمان خویش که بسته اند وفا می کنند و در پریشانی و رنجوری و سختی بردبارند؛ اینان آن کسانی هستند که راست گفته اند و اینان پرهیزگارانند.»
[فران، بقره، ۱۷۷].

ولی نباید از این امر مهم غافل بمانیم که وضع بدن خود عامل مؤثری در تعیین وضع فکر و ذهن است. انتخاب جهت واحدی در اسلام برای نماز، برای آن است که وحدت احساسی میان جماعت نمازگزاران حاصل شود، و شکل کلی نماز و عبادت چنان است که احساس مقام یا برتری نژادی را در میان عبادت کنندگان برمی اندازد، و روح تساوی اجتماعی را به جای آن می نشاند و تقویت می کند. تصور کنید که اگر چنان شود که در زمان ما بر همان اشراف منش جنوب هندوستان، روزانه برای نمازشانه به شانه در کنار نجسها در يك صف بایستند، چه انقلاب روحی عظیمی حاصل خواهد شد! از یگانگی من جها نشمولی که همه من ها را آفریده و نگاهداری می کند، وحدت اساسی نوع بشر نتیجه می شود. تقسیم نوع بشر به نژادها و ملتها و قبیلها، بنا به گفته قرآن، تنها برای شناختن و شناخته شدن است. صورت اجتماعی نماز در اسلام، گذشته از جنبه ادراکی و معرفتی آن، برای این است که وحدت اساسی نوع بشر، با ویران شدن سد و بندهایی که میان انسانی و انسان دیگر موجود است، به صورت حقیقی از زندگی پدیدار شود و پایدار بماند.

IV

هنی بشری = آزادی و جاودانی آن

قرآن، با روش ساده و نیرومند خود، دربارهٔ فردیت و یگانگی انسان تأکید فراوان می‌کند، و چنان تصور می‌کنم که دربارهٔ سرنوشت او به عنوان واحدی از زندگی نظری قطعی دارد. نتیجهٔ همین گونه نظر داشتن به فردیت یگانگی انسان است که قرآن برای یک فرد غیر ممکن می‌داند که بار دیگری را بکشد، و تنها خود او را مستحق پاداش کاری که کرده است می‌داند، و بنا بر این اندیشهٔ فدا شدن فردی را برای بخشایش گناهان دیگران طرد می‌کند. سه مسئله کاملاً از قرآن آشکار می‌شود.

(۱) اینکه انسان بر گزیدهٔ خدا است:

«و سپس پروردگارش او [آدم] را برگزید، و بر او ببخشد و راهنمایش کرد.»
[قرآن، طه، ۱۲۱].

(۲) اینکه انسان، با همهٔ عیبا و نقضهایی که دارد، به مقام خلافت و جانشینی خدا بر زمین انتخاب شده است:

«و چون پروردگارت گفت که می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین قرار دهم، [فرشتگان] گفتند: آیا می‌خواهی کسی را دران قرار دهی که در زمین تباهی کند و خونها بریزد، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می‌کنیم و به پاکت می‌ستاییم؟ [خدا]

آزادی و جاودانی من بشری

گفت: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» [قرآن، بقره، ۲۹]
«و او است آنکه شما را خلفا و جانشینان [خود] در زمین ساخت، و پایه بعضی را بر بعضی دیگر برتری نهاد، تا با آنچه به شما بخشیده است شما را بیازماید...» [قرآن، انعام، ۱۶۵].

(۳) اینکه انسان امانتدار يك شخصیت آزادی است که به ضرر خود آن را پذیرفته است:

«ما [بار] امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، ولی از بردن آن سر باز زدند و ازان ترسیدند، و انسان آن بار را کشید که بسیار ستمگرو نادان بود.» [قرآن، احزاب، ۷۲].

با این همه مایه تعجب است که یگانگی خودا گاهی بشری که مرکز شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد، هرگز در تاریخ فکر اسلامی به صورت واقعی مورد توجه قرار نگرفته است. متکلمان روح را نوع لطیفی از ماده یا تنها عَرَضی تصور می‌کردند که با مرگ بدن می‌میرد و در روز باز پسین دوباره آفریده می‌شود. فیلسوفان اسلام از اندیشه یونانی الهام می‌گرفتند. در مورد مکتبهای دیگر فکری، باید گفت که با گسترش اسلام ملت‌هایی با معتقدات گوناگون - از نسطوری و یهودی و زردشتی - وارد حظیره اسلام شدند که نظر گاه‌های عقلی ایشان با دسته‌ای از مفاهیم و معانی فرهنگی تشکیل شده بود که مدتهای دراز بر سراسر آسیای میانه و آسیای باختری حکومت داشت. این فرهنگ و تمدن که، از لحاظ مبدأ تکامل، روی هم رفته رنگ مجوسی^۱ داشت، نسبت به روح تصویری مبتنی بر ثنویگری^۲ داشت، و همین طرز تصور است که کما بیش در اندیشه کلامی اسلام رخنه کرده بوده است. تنها متصوفه پایبند به دین بودند که کوشیدند تا معنی وحدت تجربه درونی را فهم کنند که قرآن آن را یکی از سه منبع معرفت شمرده، و دوتای دیگر را تاریخ و جهان طبیعت

دانسته است. تکامل این تجربه در زندگی دینی اسلام با بیان معرفت «اناالحق»^۱ حلاج به اوج خود رسید. معاصران حلاج و نیز جانشینان وی، این گفته وی را به صورت همه خدایی ترجمه و تفسیر کرده اند؛ ولی نوشته‌های پراکنده او که توسط آقای ماسینیون^۱، خاورشناس فرانسوی، جمعآوری شده و انتشار یافته است، شکی در این باقی نمی‌گذارد که آن شهید طریقت از بیان خود این منظور را نداشته است که منکر تعالی ذات حضرت احدیت شود. بنابراین، معنی حقیقی کلام او این نیست که خود را قطره‌ای لغزیده در دریایی بدانند، بلکه با کلام جاودانی خود خواسته است حقیقت و جاودانی من بشری را در یک شخصیت عمیقتر اثبات و شجاعانه تصدیق کند. سخن حلاج در واقع سخنی بوده است که برای معارضه با متکلمان گفته شده. دشواری پژوهندگان معاصر در دین، آن است که این نوع از تجربه، با آنکه در آغاز بسیار عادی و متعارفی بوده، هنگام نضج و کمال خود اشاره به درجات و ترازهای ناشناخته خوداگاهی شده است. مدتها پیش از این، ابن خلدون ضرورت وجود روشی علمی و مؤثر را برای تحقیق در این درجات و ترازها احساس کرده بوده است. روانشناسی جدید به تازگی متوجه ضرورت چنین روشی شده، ولی هنوز نتوانسته است از اکتشاف سیماهای خاص درجات و ترازهای باطنی و سری خوداگاهی آن سوتر رود. چون هنوز روشی علمی برای بررسی آن نوع از تجربه نداریم که حکمی چون حکم حلاج بران نباشد، نمی‌توانیم از قابلیت و امکانی که چنین تجربه‌ها برای تحصیل معرفت دارد بهره‌مند شویم. و نیز مفاهیم دستگامهای علوم الهی، که با الفاظ و مصطلحات متافیزیکی عملا مرده بیان شده، به کسانی که زمینه عقلی متفاوتی دارند، هیچ مددی نمی‌تواند برساند. بنابراین وظیفه‌ای که مسلمانان این زمان در پیش دارد، بسیار سنگین است. باید، بی آنکه

آزادی و جاودانی من بشری

کاملاً رشتهٔ ارتباط خود را با گذشته قطع کند، از نودر کل دستگاه مسلمانی بیندیشد. شاید نخستین مسلمانی که ضرورت دمیدن چنین روحی را در اسلام احساس کرده، شاه ولی الله دهلوی بوده است. ولی، آن کس که کاملاً به اهمیت و عظمت این وظیفه متوجه شده، و بصیرت عمیق در تاریخ اندیشه و حیات اسلامی، همراه با وسعت نظر حاصل از تجربهٔ وسیع در مردم و اخلاق و آداب ایشان، او را حلقهٔ اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته، جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) بوده است. اگر نیروی خستگی ناپذیر وی تجزیه نمی‌شد، و خود را تنها وقف تحقیق دربارهٔ اسلام به عنوان دستگاهی اعتقادی و اخلاقی می‌کرد، امروز جهان اسلام از لحاظ عقلی بر پایهٔ محکمتری قرار می‌داشت. تنها راهی که برای ما باز است این است که به علم جدید با وضعی احترام‌آمیز ولی مستقل نزدیک شویم، و تعلیمات اسلام را در روشنی این علم ارزشیابی کنیم، حتی اگر این کار سبب آن شود که با کسانی که پیش از ما بوده‌اند اختلاف پیدا کنیم. و من در مورد سخنرانی حاضر خویش چنین خواهم کرد.

در تاریخ فکر جدید، بردلی^۱ بهترین مدرک را برای عدم امکان منکر واقعیت من شدن آورده است. در کتاب تحقیقات اخلاقی^۲ خویش، واقعیت خود را فرض کرده است. در منطق^۳ خود آن را به عنوان فرضیهٔ کارامدی گرفته است. در کتاب ظاهر و واقعیت^۴ است که «من» را در معرض تحقیق و پژوهش قرار داده است. دو فصل مربوط به معنی و حقیقت خود را در این کتاب می‌توان همچون نوع جدیدی از اوپانیشاد^۵ در بارهٔ واقعیت «جیواتمه»^۶ شمرد. بنا بر نظری، محک حقیقت و واقعیت آزاد بودن از تناقض است، و چون با نقادی خود این امر را اکتشاف می-

۴ - *Appearance and Reality*

۳ - *Logic*

۲ - *Ethical Studies*

۱ - *Bradley*

۶ - *Jiv Atama*

۵ - *Upanishad*

کند که مرکز محدود تجربه آلوده به تعارضهای سازگاری ناپذیر تغییر و ثبات و وحدت و تنوع است، چنان نتیجه می‌گیرد که «من» جز وهم چیزی نیست. «خود» را هر چه بدانیم - احساس، همانند خود بودن، روح، اراده - آزمایش آن تنها با قوانین فکر امکانپذیر است، و این قوانین، بنا بر طبیعت خود، نسبتی هستند، و همه «نسبتی‌ها» با تناقضاتی ملازمه دارند. ولی، علی‌رغم آنکه این منطق بیرحم من را توده‌ای از ابهام نشان داده، بردلی ناگزیر شده است که «خود» را «از لحاظی واقعی» و «تاحدی واقعیت غیر قابل شك» بپذیرد. این را به آسانی باید بپذیریم که من، در نامحدودیت خود، به عنوان يك واحد زندگی ناقص است. طبیعت آن به صورت کلی چنان است که خواهان وحدتی شاملتر و مؤثرتر و متوازتر و یگانه‌تر است. که می‌داند که به چندین گونه محیط نیازمند است تا همچون وحدت کاملی سازمان پیدا کند؛ در مرحله کنونی سازمانی که دارد، نمی‌تواند بدون سستی و بی‌کاری که از خواب حاصل می‌شود، پیوستگی کشش و تمدد خویش را نگاه دارد. گاهی ممکن است انگیزه ناچیزی وحدت او را بگسلد و خاصیت مهارکنندگی نیروی او را نابود کند. ولی، هر اندازه فکر قدرت شکافتن و تجزیه و تحلیل کردن داشته باشد، باز احساس خودی آن اندازه اصیل و نیرومند است که استاد بردلی را بران می‌دارد که با کمال اکراه واقعیت آن را بپذیرد.

بنابراین، مرکز محدود تجربه، واقعی و حقیقی است، گویا اینکه واقعیت آن چندان عمیق است که نمی‌تواند تعقل شود. پس سیمای مشخص‌کننده من چیست؟ من خود را همچون وحدت چیزهایی آشکار می‌کند که ما آنها را حالات ذهنی و نفسانی می‌نامیم. حالات نفسانی چنان نیستند که به صورت منزوی از یکدیگر وجود داشته باشند. لازم و ملزوم یکدیگرند. به صورت مراحل از يك کل

آزادی و جاودانی من بشری

معقد و پیچیده وجود دارند که ذهن نام دارد. ولی وحدت آلی و سازواره‌ای این حالات به هم مرتبط، یا حوادث، نوع خاصی از وحدت است. با وحدت مادی اشیاء اختلاف اساسی دارد؛ چه پاره‌های يك شیء مادی ممکن است به حالت انزوای از یکدیگر وجود داشته باشند. نمی‌توانم بگویم که یکی از اعتقادات من در طرف چپ اعتقاد دیگر من قرار گرفته است یا در طرف راست آن. و نیز ممکن نیست بگویم که قدرشناسی من از زیبایی تاج محل با فاصله من از آگرا تغییر پیدامی‌کند. فکری که در باره فضا دارم، از لحاظ فضایی ارتباطی با فضا ندارد. واقع این است که من می‌توانم در باره بیش از يك نوع فضا تفکر کند. فضای خود اگاهی بیدار با فضای رؤیایی هیچ رابطه دوطرفی با یکدیگر ندارند. در یکدیگر داخل نمی‌شوند و همدیگر را نمی‌پوشانند. برای بدن جز يك فضا و مکان وجود ندارد. بنابراین، من، به آن معنی که بدن مکان‌بند است، مکان‌بند و محدود به فضا نیست. و نیز حوادث ذهنی و بدنی هر دو در زمان واقعند، ولی فاصله زمانی من اصولاً با فاصله زمانی حوادث مادی و فیزیکی اختلاف دارد. دوام حوادث مادی و فیزیکی همچون واقعیت حاضری در مکان گسترده شده است؛ دوام من در درون من تمرکز یافته و با حاضر و آینده آن به طریق واحدی بسته شده است. صورت گرفتن حادثه مادی با نشانه‌هایی در زمان حاضر و حال همراه است که بنا بر آنها معلوم می‌شود که آن حادثه از میان دوامی از زمان گذشته است؛ ولی این نشانه‌ها فقط علامت دوام زمانی آن است، نه خود دوام زمانی. دوام زمانی حقیقی تنها به من تعلق دارد.

صفت مشخصه مهم دیگر وحدت من اختصاصی و شخصی بودن است که وحدت هر شخص را آشکار می‌سازد. برای اینکه از صغرا و کبرای يك قیاس منطقی به نتیجه‌ای برسیم، بایستی که هر دوی آنها مورد قبول و باور ذهن و فکر يك شخص باشد. اگر من به قضیه «هر انسانی فانی است» باور داشته باشم، و به قضیه «سقراط انسان

احیای فکر دینی در اسلام

است «ذهن و فکر شخص دیگری باور داشته باشد، از این دو مقدمه هیچ نتیجه‌ای نمی‌توانم بگیرم. نتیجه‌گیری تنها وقتی ممکن است که هر دو قضیه را خود من قبول داشته باشم. همچنین آرزوی من برای دست یافتن به چیزی ذاتاً به من تعلق دارد. اگر چنان اتفاق بیفتد که همه افراد نوع بشر چیز واحدی را بخواهند، در صورتی که من آن چیز را آرزو نکرده باشم، هرگز ارضای خاطر آنان به معنی ارضای خاطر من نخواهد بود. دندانپزشک ممکن است به خاطر درد دندانی که دارم با من همدردی کند، ولی آزمون درد دندان من برای او میسر نیست. خوشبختانه در خواسته‌های من منحصرأ ازان من است، و جزء و پاره‌ای از من شخصی و اختصاصی مرا به تنهایی تشکیل می‌دهد. عواطف و کینه‌ها و محبت‌ها و قضاوت‌ها و تصمیمات من، منحصرأ به خودم تعلق دارد. هنگامی که بیش از يك راه عمل در مقابل من باز است، خدا هم نمی‌تواند احساس و قضاوت کند و به جای من راهی را برگزیند. به همین ترتیب، برای آنکه شمارا باز شناسم، بایستی شمارا در گذشته شناخته باشم. باز-شناختن يك مکان یا يك شخص، استناد و ارجاع به گذشته من است نه به تجربه گذشته منی دیگر. همین ارتباط طرفینی میان حالات ما است که با کلمه «من» بیان می‌کنیم، و از همین جا است که سؤال بزرگ روانشناسی آغاز می‌شود: ماهیت و حقیقت من چیست؟

در نظر مکتب متألهین اسلامی که غزالی نماینده برجسته آن است، من جوهر روحانی بسیط غیر قابل تقسیم و تغییر ناپذیری است که کاملاً با گروه حالات عقلی و ذهنی ما تفاوت دارد و گذشت زمان در آن اثر نمی‌کند. تجربه خود گاهانه ما از آن جهت وحدتی است که حالات ذهنی ما به صورت کیفیات و صفات متعددی به این جوهر بسیط ارتباط دارند که در جریان سیلاسی این کیفیات و صفات تغییر ناپذیر می‌ماند. بازشناختن شما تنها وقتی برای من امکان پذیر است که در فاصله میان شناختن نخستین

آزادی و جاودانی من بشری

و عمل فعلی حافظه تغییر ناپذیر مانده باشم. ولی، در این مکتب، بیش از آنکه به جنبه روانشناختی مسئله توجه داشته باشند، به جنبه فلسفی و مابعدالطبیعی آن توجه داشته‌اند. خواه روح و نفس را وسیله‌ای برای توضیح واقعیت‌های تجربه خودا گانه خویش بگیریم، و خواه آن را مبنایی برای فنا ناپذیری قرار دهیم، بیم آن دارم که نه از لحاظ روانشناختی سودی برای ماداشته باشد و نه از لحاظ مابعدالطبیعی. از مغالطه‌های کانت درباره عقل محض همه دانشجویان فلسفه جدید آگاهند. «من می‌اندیشم» همراه با هر اندیشه، به گفته کانت، شرط صوری محض تفکر است، و انتقال از یک شرط صوری محض تفکر به جوهر وجودی منطقاً نامعقول است. حتی گذشته از طرز نگرش کانت به موضوع تجربه هم، قسمت ناپذیری یک جوهر فنا ناپذیری آن را اثبات نمی‌کند؛ چه جوهر قسمت ناپذیر، همان گونه که خود کانت اشاره کرده، ممکن است مانند یک کیفیت و صفت شدید به تدریج در عدم محو شود یا ناگهان از موجود بودن باز ایستد. و نیز جوهر را این گونه ثابت و ایستاد دانستن، هیچ سود روانشناختی ندارد. نخست اینکه، به دشواری این را می‌توان پذیرفت که اجزاء و عناصر تجربه خودا گاهانه به همان صورت کیفیات و صفات یک جوهر روحانی هستند که مثلاً وزن یک جسم مادی صفت و کیفیتی از آن جسم است. مشاهده نشان می‌دهد که تجربه‌ها افعال استنادی و استنتاجی هستند، و چون چنینند برای خود وجود خاص دارند. همان گونه که لیرد^۱ بیان کرده است، «جهان تازه‌ای» را می‌سازند و فقط سیماهای تازه‌ای از یک جهان کهنه نیستند. دیگر اینکه، اگر به تجربه‌ها همچون کیفیات و صفات بنگریم، این را نمی‌توانیم کشف کنیم که چگونه ذاتی جوهر روح می‌شوند؛ چه بنا بر فرض جوهر روح خود را در تجربه آشکار نمی‌سازد. و علاوه بر این می‌توان گفت که به علت عدم احتمال وجود

روحهای مختلفی که در زمانهای متفاوت بر بدن واحدی تسلط داشته باشند، این نظریه نمی‌تواند توضیح درستی برای نمودهایی مانند تغییر شخصیت بدهد که پیش از این آن را با تسلط ارواح خبیثه بر بدن توجیه می‌کردند.

تفسیر و تعبیر تجربه خودا گاهانه ما تنها راهی است که، اگر اصلاً رسیدن به حقیقت من ممکن باشد، ازان راه می‌توانیم به من برسیم. پس بهتر است به روانشناسی جدید بازگردیم و بینیم که این علم درباره حقیقت من چه می‌گوید. ویلیم جیمز خودا گاهی را همچون «جریانی از فکر» و جریانی از تغییرات آگاهانه می‌داند که پیوستگی آنها احساس می‌شود. وی در تجربه‌های ما نوعی از اصول را تصور می‌کند که در کنار یکدیگر به صورت اجتماعی وجود دارند و چنان است که گویی بر روی خود «قلا بهایی» دارند و در ضمن جریان حیات فکری یکدیگر را می‌گیرند. من عبارت از احساس زندگی شخصی است، و به این ترتیب جزئی از دستگاه فکر به شمار می‌رود. هر تپش و ضربان فکر، خواه حاضر باشد خواه در حال تلف شدن، وحدت قسمت ناپذیری است که می‌داند و به یاد می‌آورد. تملک ضربان گذشته فکر توسط ضربان حاضر آن، و تملک ضربان حاضر توسط جانشین آینده آن، همان من است. چنین تعریفی درباره حیات فکری و ذهنی بسیار استادانه است؛ ولی، به نظر من، نسبت به خودا گاهی، بدان صورت که در خود می‌یابیم، صدق نمی‌کند. خودا گاهی امر واحدی است که در سراسر حیات فکری از پیش فرض می‌شود، و همچون پاره‌های خودا گاهی نیست که به یکدیگر مربوط باشند. با چنین نظری درباره خودا گاهی داشتن، که هیچ راهی برای شناختن من نشان نمی‌دهد، کاملاً از عنصر نسبتاً پایدار تجربه غافل مانده‌ایم. به این صورت دیگر پیوستگی وجودی میان اندیشه‌های گذشته وجود ندارد. هنگامی که یکی از آنها حاضر است، دیگری کاملاً از میان رفته است؛ و چگونه ممکن است

آزادی و جاودانی من بشری

که اندیشه گذشته، که به صورتی قطعی از میان رفته است، به وسیله اندیشه حاضر شناخته شود و در تملك آن دراید؟ قصدم گفتن این مطلب نیست که من بر تر و بالاتر از عناصر متکثر در یکدیگر نافذی است که آن را تجربه می‌نامیم. تجربه درونی، من در حال عمل است. وجود خود من را در عمل ادراک و قضاوت و اراده کردن احساس می‌کنیم. حیات من نوعی از کشش است که با حمله کردن من بر محیط و حمله کردن محیط بر من پیدا می‌شود. من در خارج این میدان حمله دو طرفی نایستاده است. به عنوان نیروی توجیه کننده در آن حضور دارد و به وسیله تجربه خود تشکیل می‌شود و انضباط خاص پیدا می‌کند. قرآن به روشنی این وظیفه توجیه کننده گی من را بیان می‌کند:

«وازتو درباره روح می‌پرسند؛ بگو: روح از امر پروردگار من است، و از علم جز کمی به شما داده نشده است.» [قرآن، اسری، ۸۷]

برای آنکه معنی کلمه «امر» را بفهمیم، لازم است به تفاوتی که قرآن میان «امر» و «خلق» قائل شده است توجه کنیم. پرینگل-پاتیسون^۱ از این تأسف خورده است که زبان انگلیسی، برای بیان ارتباط میان خدا و جهان صاحب ابعاد از یک طرف، و برای بیان ارتباط میان خدا و من بشری از طرف دیگر، بیش از یک کلمه «creation» یعنی آفرینش را در اختیار ندارد. ولی زبان عربی از این حیث خوشبختتر است. برای بیان دوراهی که فعالیت آفریننده خدا خود را متجلی می‌سازد، دو کلمه «خلق» و «امر» در این زبان وجود دارد. «خلق» به معنی آفریدن است و «امر» به معنی توجیه و راه نمودن است. چنانکه قرآن می‌گوید: «خلق و امر از ان او است» [قرآن، اعراف، ۵۴]. آیه‌ای که در فوق ذکر شد، به این معنی است که ماهیت اساسی روح توجیهی است، و از نیروی توجیه کننده و هدایت کننده خدا سرچشمه می‌گیرد؛ ولی البته این را

Pringel - Pattison (1)

احیای فکر دینی در اسلام

نمی‌دانیم که «امر» الاهی به صورت واحد‌های من‌چگونه عمل میکند. ضمیر متکلم وحده که در کلمه «ربی» (پروردگار من) دران آیه به کار رفته، روشنی بیشتری بر طبیعت و رفتار من می‌اندازد. ازان چنان برمی‌آید که به روح، باهمه تنوعاتی که از حیث رتبه و تعادل و کارآمدی و وحدت دارد، باید همچون چیزی فردی و اختصاصی نظر شود. «هر کس بر راه و رسم خود عمل می‌کند؛ و پروردگارت می‌داند که چه کس بر راه راست‌تر می‌رود.» [قرآن، اسری، ۸۴]. به این ترتیب، شخصیت من یک شیء نیست بلکه یک فعل است. تجربه من تنها یک رشته از فعلها است که به یکدیگر پیوستگی دارند و وحدت یک هدف هدایت‌کننده آنها را در کنار یکدیگر نگاه می‌دارد. تمام حقیقت من در وضع توجیهی من نهفته است. مرا جز همچون شیئی در فضا یا دسته‌ای از تجربه‌ها که با نظمی زمانی در پی هم قرار گرفته‌اند، نمی‌توانید ادراک کنید؛ باید مر از طریق قضاوتها و خواستها و آرزوهای من تعبیر کنید و بفهمید و ارزشیابی کنید.

سؤال دیگر این است: «من» در سلسله زمانی- مکانی چگونه ظاهر می‌شود. تعلیم قرآن در این باره کاملاً روشن است:

« از چکیده گل آدمی را آفریدیم؛ و آنگاه وی را به صورت چکه‌ای از آب در قرارگاهی مطمئن درآوردیم، و سپس چکه آب را به صورت خون بسته درآوردیم، و آنگاه خون را به شکل گوشتی کوفته درآوردیم، و سپس گوشت کوفته را به صورت استخوانها درآوردیم، و پس ازان بر استخوانها گوشت پوشانیدیم؛ و آنگاه او را به ساخت دیگری ایجاد کردیم؛ ستایش خدای را که بهترین سازندگان است.» [قرآن، مؤمنون، ۱۴].

« ساخت دیگر» آدمی بر پایه سازواره مادی و فیزیکی بنا می‌شود و گسترش پیدا می‌کند، و این سازواره مادی همان من‌های فرعی است که از خلال آنها من عمیقتری پیوسته بر ما تأثیر می‌کند و از این راه به ما اجازه می‌دهد که یک وحدت

آزادی و جاودانی من بشری

منظمی از تجربه را بنا کنیم. پس آیا روح و سازواره آن، به همان معنی که دکارت بیان کرده است، دوچیز کاملاً مستقل از یکدیگرند که به شکلی اسرارآمیز با یکدیگر متحد شده‌اند؟ من برانم که این فرضیه که ماده وجودی مستقل است، کاملاً بیدلیل است. تنها بر زمینه احساسات ما، که لا اقل ماده جزئی از علت آن احساسات و جزء دیگرش خود ماهستیم، قابل اثبات است. چنان فرض شده است که این چیز جز خود من صفاتی به نام صفات اولیه دارد که متناظر با بعضی از احساسات در من است؛ و من اعتقاد خود را به آن صفات بر این پایه قرار می‌دهم که علت بایستی با معلول شباهت داشته باشد. ولی نیازی به آن نیست که میان علت و معلول شباهتی موجود باشد. اگر خوشبختی من در زندگی برای شخص دیگری علت بدبختی باشد، خوشبختی من و بدبختی او هیچ شباهتی به یکدیگر ندارند. ولی آزمایش روزانه و علوم فیزیکی بر پایه وجود مستقل ماده بنا شده است. پس بهتر آن است که به صورت موقتی چنین فرض کنیم که جسم و روح دوچیز مستقل از یکدیگرند که از طریق اسرارآمیز با یکدیگر متحد شده‌اند. اول دفعه دکارت این مسئله را مطرح کرد، و اعتقاد من آن است که در طرح این مسئله و نظر نهایی که درباره آن ابراز داشته، از میراث مانوی مسیحیت ابتدایی متأثر بوده است. ولی اگر چه این دو از یکدیگر استقلال دارند و در یکدیگر تأثیر نمی‌کنند، تغییراتشان، در نتیجه نظم و هماهنگی از پیش مقرر شده‌ای که لایبنتس^۱ به آن اشاره کرده است، بر روی دو خط متوازی پیش می‌رود. به این ترتیب روح عنوان ناظر منفعل و بی اثری از حوادث بدن را پیدا می‌کند. از طرف دیگر، اگر چنان فرض کنیم که روح و جسم در یکدیگر تأثیر می‌کنند، آنگاه هیچ امر قابل مشاهده‌ای را نمی‌یابیم که بنا بران معلوم شود که تأثیر متقابل آنها در کجا و چگونه صورت می‌گیرد، و ابتکار

عمل با کدام يك از این دو است. این نظر که روح آلتی از بدن باشد که ازان برای هدفهای فیزیولوژیایی بهره برداری کند، یا آن نظر که بدن آلتی برای روح باشد، هر دو از لحاظ نظریه عمل متقابل داشتن این دو در یکدیگر به يك اندازه صحت دارد. نظریه لانگه^۱ درباره عواطف به این تمایل دارد که در عمل متقابل ابتکار عمل با بدن است. ولی اموری هست که با این نظریه تناقض دارد، و اینجا جای بحث تفصیلی در آنها نیست. تنها اشاره به این امر کافی است که، حتی اگر ابتکار عمل با بدن هم باشد، در مرحله معینی از تشکیل و تکامل عاطفه، روح به عنوان عامل پذیرنده و رضایت دهنده ای دخالت می کند، و این مطلب در باره انگیزه های خارجی دیگری که پیوسته در روح آدمی کار می کنند نیز صحت دارد. اینکه عاطفه ای رشد و نمو بیشتر پیدا کند، یا انگیزه ای به عمل کردن خود ادامه دهد، بسته به توجه من به آن است. رضایت روح است که در باره سر نوشت يك عاطفه یا يك انگیزه تصمیم می گیرد.

بنابراین دو نظر متوازیگری^۲ و عمل متقابل^۳ هیچ کدام پایه رضایت خاطر نمی شود. ولی روح و جسم در عمل یکی می شوند. هنگامی که کتابی را از روی میزم بر می دارم، عمل من عملی واحد و غیر قابل تقسیم است. ممکن نیست خط فاصلی میان سهم هر يك از جسم و روح در این عمل رسم کرد. این دو باید به صورتی متعلق به دستگاه واحدی باشند، و به گفته قرآن هر دو به يك دستگاه تعلق دارند: «خلق [آفرینش] و امر [توجیه] ازان او است.» آیا چگونه چنین چیزی قابل تصور است؟ دانستیم که بدن چیزی نیست که در يك خلأ مطلق جایگزین شده باشد؛ دستگاهی از حوادث یا فعلها است. دستگاه تجربه ها که آن را روح یا من می نامیم نیز دستگاهی از فعلها است. و این مایه از میان بر خاستن تمایز روح

۱- Lange ۲- parallelism ۳- interaction

آزادی و جاودانی من بشری

و بدن نمی‌شود؛ تنها آنها را نزدیکتر به یکدیگر قرار می‌دهد. خصوصیت من خود به خودی آن است؛ فعلهایی که بدن را می‌سازند تکرار می‌شوند. بدن فعل تجمع یافته یا عادت روح است؛ و چون چنین است قابل انتزاع ازان نیست. عنصر پایداری از خودا گاهی است که، به علت همین عنصر پایدار، از خارج همچون امر ثابت و پایداری آشکار می‌شود. پس ماده چیست؟ مجموعه‌ای از من‌های با درجه پست است که از میان آنها، هنگامی که همکاری و عمل متقابلشان به مرحله معینی از هماهنگی رسیده باشد، منی با درجه عالی طلوع می‌کند. رسیدن جهان است به مرحله‌ای از خود رهبری^۱ که، شاید، دران مرحله حقیقت نهایی سرخود را آشکار می‌سازد و راهی برای دریافت ماهیت نهایی خویش فراهم می‌آورد. اینکه عالیتر از پستتر بر خیزد و طلوع کند، سبب سلب شرافت و ارزش عالیتر نمی‌شود. اصل و منشأ یک چیز نیست که اهمیت دارد، بلکه قابلیت و اهمیت و بلوغ نهایی آنچه طلوع کرده چیزی است که مهم است. حتی اگر پایه حیات روحی را مادی محض هم تصور کنیم، به هیچ وجه چنین نتیجه نمی‌دهد که آنچه طالع و ظاهر شده در آنچه شرط پیدایش و نمو آن بوده است منحل شود. همان گونه که پیروان تکامل طلوعی یا ناگهانی^۲ به ما تعلیم می‌کنند، آنچه ناگهانی طالع می‌شود، امر غیر قابل پیشبینی تازه‌ای است که در سطح وجودی خویش است، و نمی‌تواند بر روش ماشینگری تبیین و توضیح شود. واقع این است که تکامل زندگی‌نشان می‌دهد که، گرچه زندگی در آغاز در تحت تسلط عنصر مادی است، به تدریج که قدرت عنصر روحی رشد می‌کند، تمایل به تسلط بر عنصر مادی پیدا می‌کند و ممکن است بالاخره چنان ترقی کند که به حالت استقلال کامل برسد. و نیز چیزی در تراز مادی محض بدان معنی وجود ندارد که دارای چنان مادیتی باشد که اصلاً

تواند شایسته آن ترکیب خلاق بوده باشد که مازندگی یا روح می‌نامیم ، و محتاج الوهیتی متعالی باشد که آن را به جزء احساسی و روحی آغشته کند . من مطلق نهایی که سبب می‌شود تا آنچه باید طالع شود طلوع کند، فطری طبیعت است و همان است که قرآن آن را «اول و آخر ، و ظاهر و باطن» توصیف کرده است .

چنین نظری به ماده داشتن مسئله مهمی را پیش می‌آورد . دیدیم که من چیز صلب و تغییر ناپذیری نیست . با زمان به خود سازمان می‌دهد، و با تجربه‌های خود شکل می‌پذیرد و نظم و قانونی پیدا می‌کند . از این گذشته ، واضح است که جریان علیت از طبیعت دران و ازان در طبیعت روان است . آیا چنان است که من خود فعالیت خویش را تعیین می‌کند ؟ و اگر چنین است، چگونه این خود تعیینی^۱ من با معینگری^۲ سلسله زمانی مکانی ارتباط پیدامی‌کند ؟ آیا علیت شخصی نوعی از علیت است، یا شکلی پنهانی و ناشناس از سازوکار^۳ طبیعت است ؟ چنان مدعی شده‌اند که این دو نوع معینگری بایکدیگر ناسازگاری ندارند، و روش علمی را می‌توان در مورد اعمال انسانی نیز تطبیق کرد . عمل تأمل و تبصر انسان را به صورت مبارزه میان انگیزه‌هایی تصور می‌کنند که از تمایل به عمل یا بی‌عملی فعلی یا میراثی من بر نمی‌خیزد ، بلکه نیروهای خارجی هستند که در صحنه ذهن بایکدیگر دست به‌گیریان می‌شوند . ولی انتخاب نهایی را امری می‌دانند که به وسیله نیرومندترین قوه تعیین می‌شود و نه این است که، مانند تأثیر فیزیکی محض ، نتیجه انگیزه‌های در حال مبارزه باشد . ولی من اعتقاد راسخ دارم که اختلاف میان طرفداران ماشینگری و آزادی از نظر غلطی برخاسته است که روانشناسی جدید در باره عمل عقلی پیدا کرده، و در این باره، غافل از استقلال^۴ی که به‌عنوان یک علم خاص دارد، بنده‌وار به تقلید از علوم فیزیکی پرداخته و بعضی از مسائل خود را خواسته است

1 - self_determination 2 - determinism 3 - mechanism

آزادی و جاودانی من بشری

به روش این علوم در معرض بحث قرار دهد. این نظر که فعالیت من توالی افکار و اندیشه‌ها و بالاخره قابل تحلیل به واحدهایی از احساس است، چیزی جز صورت دیگری از مادیگری اتومی نیست که پایه علم جدید را می‌سازد. چنین نظری احتمال تعبیر مبتنی بر ماشینگری خوداگاهی را شدیدتر می‌کند. با این همه، امید آن هست که روانشناسی جدید آلمانی، که به نام روانشناسی شکلی^۱ شناخته شده، بتواند استقلال روانشناسی را به عنوان یک علم نجات دهد، همان گونه که نظریه تحول و تکامل فجائی نیز ممکن است بالاخره درباره زیستشناسی چنین کند. این روانشناسی جدید آلمانی به ما می‌آموزد که تحقیق دقیق درباره رفتار عقلی این امر را آشکار می‌سازد که «تبصر و فراست»^۲ برتر و بالاتر از توالی احساسات محض است. این تبصر ارزشیابی من است از ارتباط زمانی - مکانی و علیتی اشیاء، و انتخابی است که از میان دسته‌ای از معلومات در یک کل معقد می‌کند برای آنکه به هدفی که در برابر خود نهاده است برسد. همین احساس تلاش و کوشش در تجربه عملی هدفدار و کامیابی در رسیدن به «هدف» است که مرا به کار ابدی خودم به عنوان یک علت شخصی معترف می‌سازد. جنبه اساسی یک فعل هدفدار دیدی است که نسبت به وضع آینده‌ای دارد که از لحاظ فیزیولوژیایی هیچ توضیحی برای آن نمی‌توان داد. حقیقت آن است که زنجیرعلیت که می‌خواهیم در آن جایی برای من پیدا کنیم، خود یک ساختمان مصنوعی من است که آن را برای منظورها و هدفهای خود ساخته است. من ناچار است که در یک محیط پیچیده و معقدی زندگی کند، و نمی‌تواند حیات خود را در این محیط حفظ کند، مگر اینکه آن را به صورت منظومه و دستگاهی درآورد و از این راه اطمینانی در باره رفتار اشیائی که وی را احاطه کرده اند برای خود فراهم سازد. پس به محیط همچون دستگاهی از علت و معلولها

۱ - Configuration Psychology، به آلمانی : Gestaltpsychologie ۲ - insight

احیای فکر دینی در اسلام

نگریستن، عنوان وسیله‌ای ضروری برای من دارد، و چنان نیست که بیان‌نهایی ماهیت حقیقت و واقعیت بوده باشد. طبیعت را به این صورت تعبیر و تفسیر کردن، سبب آن می‌شود که من محیط خود را فهم کند و بران مسلط شود، و از این راه آزادی خود را به‌چنگ آورد و آن را گسترش دهد.

بدین ترتیب، عنصر رهبری و توجیه‌کنندگی در فعالیت من، آشکارا نشان می‌دهد که من یک علیت شخصی آزاد است. در زندگی و آزادی من نهایی سپیم است که، با رواداشتن طلوع و ظهور یک من محدود شایسته تصمیم گرفتن و مبتکرانه به کار پرداختن، آزادی اراده آزاد خود را محدود کرده است. این آزادی رفتار خود را گاهانه، نتیجه نظر خود^۱ فعالی^۱ است که در قرآن آمده است. آیاتی در قرآن هست که آشکارا و بی‌شبهه اشاره به این امر است:

«و بگو که حق و حقیقت از پروردگار شما است: پس هر که خواهد بگردد و هر که خواهد نگردد...» [قرآن، کهف، ۲۸].
«اگر نیک کار کنید برای خود کرده‌اید، و اگر بدکار کنید باز هم برای خود کرده‌اید...» [قرآن، اسری، ۸].

اسلام به امر مهمی از روانشناسی بشری، یعنی صعود و نزول قدرت آدمی برای آنکه آزادانه به عمل بر خیزد، توجه دارد، و می‌خواهد قدرت آزادی عمل را، به‌عنوان عاملی ثابت و کاهش ناپذیر در زندگی من حفظ کند. وقت خاص معین شدن برای نمازهای روزانه، که به مذلول قرآن «تملك نفس» آدمی را از طریق اتصال وی با سرچشمه نهایی زندگی و آزادی به وی باز می‌گرداند، برای آن است که من را از اثر ماشینی خواب و مشاغل روزانه نجات بخشد. نماز در اسلام به منزله‌گریز من است از ماشینگری به آزادی.

آزادی و جاودانی من بشری

ولی منکر این نباید شد که اندیشه سر نوشت درسراسر قرآن دیده می شود. به این مسئله باید توجه شود، مخصوصاً ازان جهت که شپنگلر^۱ در کتاب انحطاط غرب^۲ خود ظاهراً چنان پنداشته است که اسلام کاملاً نفی من می کند. پیش از این نظر خودم را درباره «تقدیر»، بدان صورت که در قرآن بیان شده، برای شما گفته ام. همان گونه که شپنگلر اشاره کرده است، برای آنکه جهان در تملك ما در اید، دو راه موجود است. یکی ازان دو راه عقلی است، و راه دیگر را، برای آنکه كلمه بهتری نداریم، می توانیم حیاتی بنامیم. راه عقلی عبارت از فهم کردن جهان است همچون دستگاه صلب و تغییر ناپذیری از علتها و معلولها. راه حیاتی پذیرش مطلق ضرورت زندگی است به عنوان يك کلی که در ضمن تکامل و تحول ثروت درونی زمان تسلسلی را ایجاد می کند. این طریق تملك جهان همان است که قرآن آن را «ایمان» می خواند. ایمان تنها اعتقادی انفعالی به يك یا چند جمله از نوع خاص نیست؛ اطمینان زنده ای است که از تجربه ای نادر حاصل می شود. تنها شخصیت های نیرومند شایسته آنند که به درجه این تجربه و اعتقاد به «قضا و قدر» یا قدریگری^۳ عالی مندرج دران برسند. این سخن از ناپلیون است که «من يك چیزم نه يك انسان». این خود راهی است که تجربه اتحادی ازان راه خود را آشکار می سازد. در تاریخ تجربه دینی اسلامی که، به گفته حضرت پیغمبر (ص)، عبارت از «آفریده شدن صفات خدایی در انسان» است، این تجربه به صورت جمله هایی از این قبیل بیان شده است: «من حقم (حلاج)»، «من دهرم (حضرت محمد)»، «من قرآن ناطقم (حضرت علی)»، «من سبحانم (بایزید)». در تصوف عالتر اسلام، تجربه اتحادی این نیست که من محدود هویت خود را از طریق منجذب شدن در من نامحدود محو کند؛ بلکه در آمدن نامحدود به آغوش محدود عاشق است. چنانکه رومی می گوید:

علم حق در علم صوفی گم شود این سخن کی باور مردم شود؟^۱
 قدریگری همراه با این طرز نگرش، چنانکه ظاهراً شینگلر می‌اندیشد، نفی من
 نیست؛ حیات و قدرت نامحدودی است که هیچ‌سد و بندی در برابر خود نمی‌بیند،
 و ممکن است مردی را چنان بسازد که اگر تیر همچون باران بر او ببارد، باطمینان
 و آرامش نماز گزارد.

ولی ممکن است پرسید که: آیا این درست نیست که مدت چندین قرن يك
 نوع قدریگری منحط بر جهان اسلام مسلط بوده است؟ این درست است، تاریخی
 در پی دارد که نیازمند مطالعهٔ جداگانه است. در اینجا کافی است اشاره شود که آن
 نوع قدریگری که نقادان اروپایی اسلام آن را در کلمهٔ «قسمت» خلاصه می‌کنند،
 مقداری نتیجهٔ اندیشهٔ فلسفی، و مقداری نتیجهٔ ضرورت‌های سیاسی، و مقداری نتیجهٔ
 کاهش تدریجی نیروی جانب‌بخشی بوده که اسلام در آغاز به پیروان خود داده بوده
 است. فلسفه، در جستجوی معنی علت به آن صورت که بر خدا قابل انطباق باشد،
 و با پنداشتن زمان همچون اساس ارتباط میان علت و معلول، جز به مفهوم خدایی
 متعالی^۲ نمی‌توانسته است برسد که اقدم از جهان است و از خارج بران عمل می-
 کند. به این ترتیب خدا را حلقهٔ آخر زنجیر علیت و بنابر این فاعل واقعی هر
 حادثه که در این جهان پیش می‌آید تصور می‌کردند. فرمانروایان ابن‌الوقت
 اموی دمشق محتاج دستاویزی بودند که بدکاری خود را در کربلا با آن توجیه
 کنند و میوه‌های سرکوبی معاویه را از طغیان احتمالی عمومی بچینند. روایت
 می‌کنند که مُعَبَّدٌ به حسن بصری گفته بود که: «امویان مسلمانان را کشتند و فعل
 خود را به فرمان قضای خدا نسبت دادند»؛ و حسن بصری در جواب گفته بود که:

۱ - در متن کتاب ترجمه‌ای از کلام رومی آمده و در ضمن تحقیقی برای یافتن اصل آن کسی این
 بیت را برایم خواند که، بی‌کم و کاست، مطابق با ترجمهٔ انگلیسی آن است، ولی بسا همهٔ تفحصی که
 کردم این شعر را نه در مثنوی یافتم و نه در دیوان شمس. ۲ - transcendent

آزادی و جاودانی من بشری

«این دشمنان خدا دروغ می گفتند.» به این ترتیب، علی رغم اعتراض مسلمانان صالح، يك قدریگری منحنط اخلاقی پیدا شد، و برای آنکه کسانی منافع مکتسب خویش را از این راه تأیید کنند، نظریه «فرمان قضا» را دستاویز کردند. این هیچ مایه شگفتی نیست. در زمان خود ما نیز فیلسوفان دلیل عقلی بر کمال ساختمان سرمایه داری اقامه کرده اند. نظر هگل درباره حقیقت و واقعیت، که آن را عدم محدودیت عقل می داند که ازان عقلانی بودن ذاتی هر چه واقعی و حقیقی است نتیجه می شود، و نظر او گوست کونت^۱ که اجتماع را سازواره ای می داند که دران به صورت ابدی برای هر عضو وظیفه ای معین است، مثالهایی برای این مدعا است. چنان می نماید که در اسلام نیز همین امر اتفاق افتاده است. ولی ازانجا که مسلمانان همیشه تأیید نظرهای گوناگون خود را از قرآن می جسته اند، و حتی برای رسیدن به منظور خود از عدول از معانی آشکار آیات قرآنی هم ابا نداشته اند، تفسیر مبتنی بر نظریه قدری تأثیرات پر دامنه ای بر مسلمانان داشته است. در این مورد می توانم چندین مثال از تفسیرهای نادرستی که شده بیاورم، ولی این امر محتاج بحث خاص است و اکنون وقت آن است که به مسئله جاودانی و فناپذیری روح بپردازم. در هیچ عصری به اندازه زمان ما این همه کتاب و نوشته درباره مسئله فناپذیری انتشار نیافته و، علی رغم پیروزیهای مادیگری جدید، حجم این گونه ادبیات پیوسته رو به افزایش است. ولی براهین ما بعدالطبیعی محض نمی تواند اعتقادی مثبت درباره جاودانی شخصی به ما بدهد. در تاریخ اندیشه اسلامی، ابن رشد به مسئله جاودانی روح از لحاظ ما بعدالطبیعی محض نزدیک شده و، به اعتقاد من، به هیچ نتیجه ای نرسیده است. وی میان حس و عقل خط فاصلی کشید، و شاید علت این طرز تفکر وی استعمال دو کلمه «نفس» و «روح» در قرآن بوده است. این

احیای فکر دینی در اسلام

تعبیرات، که ظاهراً نماینده مبارزه میان دو اصل متعارض در انسان است، بسیاری از متفکران اسلامی را به راه خطا کشانیده است. با وجود این، اگر ثنویگری ابن رشد مبتنی بر قرآن بوده باشد، بیم آن دارم که گرفتار اشتباه شده باشد؛ چه چنان نمی‌نماید که کلمه «نفس» در قرآن به آن معنای فنی که متألهان اسلامی برای آن پنداشته‌اند، به کار رفته باشد. بنا بر نظر ابن رشد، عقل صورتی از بدن نیست؛ به مرتبه دیگری از وجود تعلق دارد، و نسبت به فردیت متعالی است. بنا بر این، واحد و کلی و ابدی است. این نظر آشکارا چنان معنی می‌دهد که، چون عقل وحدانی نسبت به فردیت متعالی است، تجلی آن به صورت واحدهای متعدد در اشخاص بشمار بشری، وهمی بیش نیست. وحدت ابدی عقل ممکن است، همان گونه که رنان گفته است، بقای ابدی بشریت و تمدن بوده باشد؛ و مطمئناً به معنی فنا ناپذیری شخصی نیست. واقع این است که نظر ابن رشد به نظر ویلیم جیمز می‌ماند که به تعالی سازوکار خودا گاهی معتقد است که برای مدتی بر روی يك میانجی مادی عمل می‌کند، و پس ازان به بازی و شوخی محض ازان دست برمی‌دارد.

در زمانهای جدید، رشته استدلال برای جاودانی شخصی، روی هم رفته اخلاقی است، ولی براهین اخلاقی، مانند برهان کانت و تجدید نظرهای جدید درباره آن، مبتنی بر نوعی اعتقاد و ایمان به انجام یافتن ادعاهای عدالت، یا بر کار بی‌جانشین و منحصر به فرد آدمی به عنوان جوینده فردی کمال مطلوبهای نامحدود است. برای کانت، فنا ناپذیری در ماورای چشم انداز عقل و استدلال پژوهشی است؛ همچون اصل موضوعی از عقل عملی و بدیهی از خودا گاهی اخلاقی است. انسان خواستار جوینده خیر اعلی است که فضیلت و سعادت هر دو را فرا می‌گیرد. ولی

آزادی و جاودانی من بشری

فضیلت و سعادت، و وظیفه و تمایل، بنا بر نظر کانت، مفاهیمی نسبت به یکدیگر نامتجانسند. ممکن نیست که وحدت آنها در این دو روزه عمر کوتاه جویندگان در این جهان محسوس عملی شود. بنابراین ناگزیر می‌شویم که اصل موضوع زندگی ابدی را برای انجام یافتن تدریجی وحدت دو مفهوم فضیلت و سعادت ناسازگار با یکدیگر بپذیریم، و به خدایی معتقد شویم که بالاخره سبب تلاقی این دو با یکدیگر می‌شود. ولی روشن نیست که چرا به کمال رسیدن فضیلت و سعادت باید به زمانی نامحدود محتاج باشد، و چگونه خدا می‌تواند تلاقی میان دو مفهوم متعارض با یکدیگر را ممکن سازد. این که براهین ما بعدالطبیعی نتوانسته است به قطعیتی برسد، سبب آن شده است که بسیاری از متفکران به اعتراضات ما دیگری جدید گوش فرا دارند که فناپذیری را طرد می‌کند، و خودا گاهی را تنها عملی از مغز آدمی می‌داند که با قطع کار مغز آن نیز قطع می‌شود. ویلیم جمیز چنان می‌اندیشد که این اعتراض به فناپذیری زمانی صحیح است که وظیفه و عمل مورد بحث را وظیفه و عملی مولد بدانیم. تنها این امر که بعضی از تغییرات فکری و ذهنی همزمان با بعضی از تغییرات جسمانی صورت می‌گیرد، دلیل آن نمی‌شود که تغییرات مغزی در نتیجه تغییرات بدنی حاصل شده باشد. این عمل ضرورت ندارد که تولیدی^۱ یا مولد باشد؛ ممکن است که مانند عمل چخماق تفنگ یا عمل يك عدسی، تریخی یا انتقالی^۲ باشد. این نظر که حیات درونی ما نتیجه عمل نوعی از ماشینگری متعالی خودا گاهی در ما است که واسطه‌ای مادی را برای مدت کوتاه عمل خود انتخاب می‌کند، هیچ اطمینانی درباره پیوستگی محتوی تجربه فعلی به ما نمی‌دهد. در قسمتهای پیشین این سخنرانیها، راه رو به روشن شدن با مادیگری را نشان دادم، علم، بالضروره، باید تنها بعضی از سیما - های حقیقت و واقعیت را برای بحث و تحقیق انتخاب کند، و سیماهای دیگر آن

را کنار بگذارد. اگر علم ادعا کند که سیماهای برگزیده شده حقیقت و واقعیت سیماهای منحصر قابل مطالعه است، به جز میگری^۱ محض پرداخته است. شك نیست که آدمی يك سیمای مکانی دارد، ولی این تنهاسیمای آدمی نیست، سیماهای دیگری از آدمی نیز هست، مانند ارزشیابی و خاصیت یگانگی تجربه هدفدار و جستجوی حقیقت، که علم بایستی بالضروره از میدان تحقیق خود آنها را کنار بگذارد، و فهم آنها محتاج مقولاتی است جز آنها که علم به کار می برد.

با این همه، در تاریخ اندیشه جدید نظر مثبتی درباره فنا ناپذیری وجود دارد، و آن نظریه رجعت ابدی^۲ نیچه^۳ است. این نظر شایسته توجه است، نه تنها بدان سبب که نیچه باشوق و حرارتی عظیم به تأیید و اثبات آن پرداخته، بلکه نیز از آن جهت که تمایلی واقعی را در فکر جدید آشکار می سازد. این اندیشه در همان ایامی که همچون الهامی شاعرانه به ضمیر نیچه راه یافت، به خاطر دیگران نیز رسید، و نطفه آن را در آثار هربرت اسپنسر^۴ نیز می توان یافت. در واقع، بیش از آنکه جنبه اثبات منطقی این نظریه نیچه را جذب کرده باشد، جنبه کمالی و مثالی^۵ آن توجه وی را به خود جلب کرده بوده است. و این خود دلیلی بر آن است که نظرهای مثبت یا اشیاء نهایی، بیش از آنکه کار فلسفه و مابعدالطبیعه باشد، کار الهام است. ولی نیچه به نظریه خود صورت استدلالی بخشیده، و از این جهت باید آن را مورد مطالعه قرار دهیم. عقیده نیچه بر پایه این فرض است که مقدار انرژی و کار مایه در این جهان ثابت و بنابراین محدود است. مکان صورتی ذهنی بیش نیست؛ این که گفته شود جهان در فضایی قرار دارد، به این معنی که در خلأ مطلق واقع است معنایی ندارد. ولی نظر نیچه در باره زمان همانند نظر کانت و شوپنهاور است. زمان

Nietzsche - ۳

Eternal Recurrence - ۲

dogmatism - ۱

ideal - ۵

Herbert Spencer - ۴

آزادی و جاودانی من بشری

صورت ذهنی نیست؛ فرایندی واقعی و نامحدود است که تنها به صورت «دوری»^۱ قابل تصورات است. به این ترتیب واضح می‌شود که، در فضای نامحدود تپی، انرژی از میان نمی‌رود. مراکز این انرژی از لحاظ شماره محدود است، و ترکیبات آنها کاملاً قابل محاسبه است. برای این انرژی پیوسته فعال، نه آغاز و انجامی وجود دارد، نه تعادلی، و نه اولین یا آخرین تغییری. از آنجا که زمان نامحدود است، همه ترکیبات ممکن مراکز انرژی تا کنون صورت گرفته است. هیچ حادثه جدیدی در جهان صورت نمی‌گیرد؛ هر چه اکنون رخ می‌دهد، پیش از این به دفعات بیشمار رخ داده، و در آینده نیز به دفعات بیشمار رخ خواهد داد. به نظر نیچه، ترتیب پیش آمدن حوادث بایستی ثابت و تغییر ناپذیر باشد؛ چه بدان علت که زمان نامحدودی گذشته است، لاجرم در این مدت دراز مراکز انرژی اشکال خاصی از رفتار برای خود پیدا کرده‌اند. خود کلمه «رجعت» این ثابت بودن را می‌رساند. علاوه بر این، باید چنین نتیجه بگیریم که ترکیبی از مراکز انرژی که زمانی حاصل شده، لازم است که پیوسته باز گردد؛ اگر چنین نباشد، هیچ تضمینی حتی برای بازگشت انسان برین^۲ نخواهد بود.

«هر چیز بازگشته است: شعرای یمانی و عنکبوت، و اندیشه‌های تولد این لحظه، و این اندیشه آخر تو که هر چیز باز خواهد گشت. ای برادر! سراسر زندگی تو، همچون شیشه ساعت شنی، پیوسته تجدید می‌شود، و همیشه دوباره به کار خواهی افتاد. حلقه‌ای که تو دران دانه شنی بیش نیستی، از نو خواهد درخشید.»

رجعت ابدی نیچه چنین است. چیزی جز نوع صلبتری از ماشینیگری نیست که بر امری واقعی بنا نشده بلکه پایه آن فرضیه کارامدی از علم است. و نیز نیچه به صورت جدی با مسئله زمان مواجه نشده است. آنرا امری خارجی و عینی می‌داند و

احیای فکر دینی در اسلام

به آن فقط همچون رشته نامحدودی از حوادثی می نگردد که مکرر در مکرر دور می زند و به حال اول بازمی گردد. ولی چون زمان به صورت حرکت دورانی ابدی در نظر گرفته شود، فنا ناپذیری مطلقاً قابل دوام نخواهد بود. نیچه خود این مطلب را احساس کرده، و نظریه خود را نه به عنوان فنا ناپذیری بلکه به صورت حیاتی که فنا ناپذیری را قابل دوام می کند بیان کرده است. آیا، به گفته نیچه، چه چیز فنا ناپذیری را قابل دوام می کند؟ آنچه چنین می کند توقع این امر است که بازگشت و رجعتِ ترکیب آن مراکز انرژی که زندگی شخصی مرا می سازد، عامل ضروری برای آن ترکیب کمالی و مثالی است که وی «انسان برین» نامیده است. ولی انسان برین به دفعات بیشمار پیش از این بوده است. ولادت او اجتناب ناپذیر است؛ چگونه می تواند چنین چشم اندازی شوق مرا برانگیزد؟ مانتها برای چیزهایی شوق می ورزیم که مطلقاً جدید باشد، و با نظریه نیچه، که چیزی جز قدریگری بدتر از آن نوع قدریگری نیست که با کلمه «قسمت» خلاصه می شود، امری مطلقاً جدید قابل تفکر نیست. این نظریه، به جای آنکه وجود بشری را برای جنگ بازندگی آماده سازد، تمایل به عمل را از آن سلب می کند و کشش و تمدد من را به رخوت مبدل می سازد.

اکنون به تعلیمات قرآن توجه می کنیم. نظر قرآن درباره سر نوشت به صورتی جزئی رنگ زیستشناختی دارد. از آن جهت می گویم به صورت جزئی که قرآن در این باره گفتارهایی از نوع زیستشناختی دارد که فهم آنها بدون تبصر عمیقتری در ماهیت زندگی امکان پذیر نیست. مثلاً از «برزخ» سخن می گوید که حالتی و شاید نوعی از تعطیل و تعلیق است که میان مرگ و برانگیخته شدن واقع است. خود برانگیخته شدن نیز به صورتی دیگر تصور شده است. قرآن، مانند

آزادی و جاودانی من بشری

مسیحیت ، امکان بعث را بر پایهٔ دلیل عملی برانگیخته شدن يك شخص تاریخی قرار نداده است. چنان می نماید که قرآن مسئلهٔ بعث را همچون نمودی کلی و جهانی در نظر گرفته و دربارهٔ آن استدلال کرده است که ، از لحاظی ، در بارهٔ مرغان و جانوران دیگر نیز صحت دارد [قرآن ، انعام ، ۳۹].

ولسی ، پیش از آنکه به تفصیل در خصوص نظر قرآن نسبت به مسئلهٔ جاودانی شخصی بحث کنیم ، باید به سه امر توجه داشته باشیم که از لحاظ قرآن کاملاً روشن است ، و دربارهٔ آنها نباید اختلاف عقیده ای وجود داشته باشد :

(۱) اینکه من آغازی در زمان داشته و ، در ترتیب زمانی-ممکنی ، پیش از ظهور خود وجود نداشته است .

(۲) اینکه بنا بر نظر قرآن امکان بازگشت به این زمین وجود ندارد. و این امر از آیات ذیل به خوبی آشکار است :

«تا آنکه که مرگ بر یکی از ایشان فرا رسد ، گوید : پروردگارا ، مرا باز گردان تا مگر کردار نیک کنم ، و آنچه را فرو گذاشته ام تلافی نمایم.» [جوابش گویند :] هرگز . اینها همان سخنانی است که او خواهد گفت . و در پی ایشان برزخی است تا آن روز که برانگیخته شوند .» [قرآن ، مؤمنون ، ۹۹ و ۱۰۰].

«سوگند به ماه ، آن گاه که تمام شود ، که ناگزیر از حالی به حال دیگر خواهیم گشت.» [قرآن ، انشقاق ، ۱۹].

«چه گوئید در این آبی که می افکنید؟ آیا شما آن را می آفرینید یا ما آفریدگار آنیم ؟ ما مرگ را در میان شما مقدر کردیم ، و ازان نا توان نیستیم که مانند شما را جانشینتان سازیم ، و شما را دو باره به صورتی بیافرینیم که نمی دانید.» [قرآن واقعه ، ۶۱ - ۵۸].

(۳) اینکه محدودیت بدبختی نیست .

« هیچ کس در آسمانها و زمین نیست جز آنکه [فردا] به بندگی نزد خدای رحمان آید. همه را دانسته است و همه را شمرده است. و همه در روز رستخیز تنها نزد او خواهند آمد.» [قرآن ، مریم ، ۹۵ - ۹۳]

احیای فکر دینی در اسلام

این نکته مهمی است و باید به خوبی فهم شود تا بصیرت روشن درباره نظریه اسلامی نجاح و رستگاری به دست آید. با انفراد غیر قابل تبدیل فردیت خویش است که من محدود به من نامحدود نزدیک می شود تا برای خود نتایج اعمال گذشته را ببیند و درباره امکانات آینده خود قضاوت کند.

« و بخت هر کس را به گردن او بستیم، و در روز رستاخیز برای او نامه ای بیرون می آوریم که او را گشاده به دست او دهند [و گویند:] نامهات را بخوان که خود برای رسیدن به حساب بسنده ای.» [قرآن، اسری: ۱۴ - ۱۳].

سر نوشت نهایی آدمی هر چه باشد، آزادی کامل از محدودیت را همچون برترین حالت نعیم و سعادت بشری مشاهده نمی کند. «پاداش پیوسته» آدمی در این است که از لحاظ تملک و ضبط نفس و وحدت و شدت فعالیت خود، به عنوان یک من، در حال نمو تدریجی باشد. حتی صحنه «خرابی عمومی عالم» که بلا فاصله پیش از روز داوری است، نمی تواند در آرامش و طمأنینه کامل من به حد رشد رسیده تأثیری داشته باشد:

«و آنگاه که در صور دمیده شود، هر که در آسمانها و در زمین است چون مرده بیفتد، مگر آنکه خدا خواهد...» [قرآن، زمر، ۶۸].

آیا چه کس، جزان کسان که به عالیترین درجه شدت رسیده باشند، می توانند موضوع این استثنا باشد؟ و رسیدن به اوج این تکامل وقتی میسر است که من بتواند، حتی در حالت تماس مستقیم با من عالمگیر، تملک نفس خود را کاملاً حفظ کند. چنانکه قرآن در باره رؤیت پیغمبر، اسلام از من نهایی گفته:

«چشم او کج نشد و از راست دیدن در نگذشت.» [قرآن، نجم، ۱۷].

کمال مطلوب بشریت در اسلام این است. هیچ تعبیری از این مسئله بهتر از آن نیست که شاعری ایرانی در باره تجربه پیغمبر اسلام از اشراق الاهی گفته است:

آزادی و جاودانی من بشری

موسی ز هوش رفت به یک جلوۀ صفات تو عین ذات می نگری در تبسمی

تصوف همه خدایبگرا نه البته نمی تواند با چنین نظری مساعد باشد ، و دشواریهایی از نوع فلسفی در برابر می نهد . چگونه نامتناهی و منهای متناهی یکدیگر را طرد می کنند ؟ چگونه من محدود ، با همان صورت که هست ، می تواند محدودیت خود را در کنار من نامحدود حفظ کند ؟ این دشواری از سوء فهم حقیقت نامحدود برخاسته است . نامحدودیت راستین به معنی گسترش نامحدود نیست که تصور آن ، بدون آنکه همه گسترشهای محدود ممکن را فرا گیرد ، امکانپذیر نیست . ماهیت واقعی آن در شدت آن است نه در گسترش آن ؛ و از همان لحظه که توجه خود را به شدت معطوف می داریم ، رفته رفته می بینیم که من متناهی ، گرچه از نامتناهی مجزا و منزوع نیست ، باید ازان متمایز باشد . چون از لحاظ وسعت و گسترش نظر کنم ، خود را منجذب در سلسله زمانی - مکانی می بینم که خود به آن تعلق دارم . ولی چون از لحاظ شدت نظر کنم ، همان سلسله زمانی - مکانی را چون یک «دیگر» می بینم که کاملاً نسبت به من بیگانه است . نسبت به آنچه برای زندگی و بقای خود به آن نیاز و بستگی دارم ، تمایز دارم ، ولی در عین حال به آن ارتباط کامل دارم . به گفته قرآن ، راه برای آدمی باز است که به حقیقت و مفهوم جهان پیوندد و جاودانی شود .

«آیا آدمی چنان می پندارد که او را به حال خود و بیهوده فرود نهند؟ آیا نطفه ای نبود که فرو افکنده شد ؟ و سپس خونی بسته شد ؟ و آنگاه آفریده شد و صورت و اندامش درست شد ؟ و ازان دو همتای نرو ماده آفرید ؟ آیا او که چنان کرد نمی تواند که مردگان را زنده کند ؟ » [قرآن ، قیامة ، ۴۰-۳۶].

بسیار نا محتمل است که موجودی که تحول و تکامل آن میلیونها سال طول کشیده ، همچون چیز بیحاصلی به دور افکنده شود . بلکه تنها به عنوان یک من پیوسته

احیای فکر دینی در اسلام

در حال افزایش است که می‌تواند به حقیقت و معنای جهان تعلق پیدا کند :

«سوگند به نفس و به آنکه آفرینش او را راست و درست کرد، و شناخت بدکاری و پرهیزکاری را به او آموخت ، که آن‌کس که نفس خود را پاکیزه کرد [ورشده داد] رستگار شد ، و آن‌کس که آن را فرومایه کرد ، بازمانده و نومید شد . « [قرآن ، شمس ، ۱۰-۲۰]

ولی چه باید کرد تا نفس و روح رشد کند و از فساد رهایی یابد؟ از طریق عمل :

«بزرگوار و با برکت است آنکه پادشاهی به دست او است ، و برهرچیز توانا است . آنکه مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از لحاظ عمل و کارنیکو-ترید ؛ و او است توانای آمرزنده . « [قرآن ، ملک ، ۲-۱]

زندگی میدانی برای فعالیت من در مقابل ما می‌نهد ، و مرگ نخستین آزمون فعالیت تر کبیبی من است . فعل و عمل لذتبخش یا رنجبخش وجود ندارد ؛ هر چه هست افعالی است که یا مایه نگاهداری من است یا مایه انحلال و از هم پاشیدن آن . عمل است که من را برای انحلال آماده می‌کند یا آن را برای مأموریتی در آینده پرورش می‌دهد . در عملی که مایه نگاهداری من است ، اصل مراعات احترام من است ، هم در خودم و هم در دیگران . بنا بر این ، جاودانی شخص به عنوان حقی به ما تعلق ندارد ؛ بلکه باید با کوشش و تلاش شخصی فراهم شود . تأسف - انگیزترین خطای مادیگری این است که چنان فرض می‌کند که خود گاهی محدود به تمام موضوعی که در نظر دارد می‌رسد و آن را کاملاً می‌فهمد . فلسفه و علم تنها یک راه نزدیک شدن به آن موضوع است . راههای دیگری نیز در برابر ما گشوده است ؛ و مرگ ، اگر عمل کنونی به اندازه کافی من را در برابر هول و تکانی که انحلال بدنی با خود همراه دارد تقویت کرده باشد ، چیزی جز عبور به مرحله‌ای نیست که قرآن آن را «برزخ» می‌نامد . آنچه از حالات و تجارب متصوفان در کتابها ثبت شده ، نشان می‌دهد که برزخ حالتی از خود گاهی است که خصوصیت

آزادی و جاودانی من بشری

آن تغییری در وضع نگرش من نسبت به زمان و مکان است. هیچ چیزی در آن نامحتمل نیست. هلمهولتز^۱ نخستین کسی بود که این مطلب را کشف کرد که تحریک عصبی مدتی وقت لازم دارد تا به خود آگاهی برسد. چون چنین است، بایست گفت که ساختمان فیزیولوژیایی کنونی ما پایه نظر فعلی ما را نسبت به زمان تشکیل می‌دهد، و اگر من پس از انحلال این ساختمان باقی بماند، تغییری در وضع نگرش ما نسبت به زمان و مکان کاملاً طبیعی خواهد بود. و چنین تغییری کاملاً بر ما ناشناخته نیست. تمرکز شدید تأثرات که در زندگی رؤیایی ما حاصل می‌شود، و اوج حافظه‌ای که گاه در هنگام مرگ پدیدار می‌شود، قابلیت من را برای ادراک زمان با مالا کم و معیار دیگری آشکار می‌سازد. بنا بر این، حالت برزخ ظاهر احوالات انفعالی انتظار محض نیست؛ حالتی است که در آن من جلوه‌ای از سیماهای روشن حقیقت و واقعیت را می‌بیند، و خود را برای سازگاری با این سیماها آماده می‌کند. بایستی که، مخصوصاً در مورد من‌های کاملاً پرورده شده که طبعاً روشهای عمل ثابتی در سلسله خاص زمانی-مکانی پیدا کرده‌اند، حالتی از انفعال روحی باشد، و ممکن است برای من‌هایی که این اندازه خوشبخت نیستند، به معنی انحلال بوده باشد. با این همه، من بایست به تلاش و مبارزه خود ادامه دهد تا خود را برای حضور در عرصه رستاخیز آماده سازد. بنا بر این رستاخیز یک حادثه بیرونی نیست. اتمام و اكمال فرایندهای حیاتی در درون من است. خواه فردی باشد خواه کلی، چیزی بیش از نوعی سیاهه برداری از کارهای گذشته و امکانات آینده من نیست. قرآن نمود طلوع مجدد من را بر قیاس طلوع نخستین آن مورد بحث قرار می‌دهد:

« و آدمی می‌گوید: «آیا پس از آنکه مردم، ممکن است دو باره زنده بیرون آورده شوم؟» آیا انسان به خاطر نمی‌آورد که ما او را از پیش آفریدیم و حال آنکه پیش از آن چیزی نبود؟» [قرآن، مریم، ۶۸ - ۶۷].

۱. Helmholtz .

احیای فکر دینی در اسلام

«ما مرگ را در میان شما مقدر کردیم ، و ازان ناتوان نیستیم که مانندان شما را جانشینتان سازیم، و شما را دوباره به صورتی بیافرینیم که نمی‌دانید. و شما از آفرینش نخستین آگاهید، پس چرا پند نمی‌گیرید و نمی‌اندیشید؟» [قرآن ، واقعه ، ۶۲ - ۶۰].

آیا انسان در آغاز چگونه پیداشد؟ برهان مبینی که در آیه‌های اخیر از دو فقره مذکور در فوق بیان شده ، چشم انداز ذهنی تازه‌ای در برابر فیلسوفان مسلمان گشوده است. جاحظ (وفات ۲۵۵ هـ) نخستین کسی است که به تغییری که در حیوانات، بر اثر مهاجرت یا به طور کلی محیط زندگی ، حاصل می‌شود اشاره کرده است . نویسندگان رسائل اخوان الصفا نظریات جاحظ را گسترش بیشتری دادند . ولی ، ابن مسکویه (وفات ۴۲۱ هـ) نخستین متفکر مسلمان است که نظریه روشن و از بسیار جهسات جدیدی در باره اصل و منشأ انسان آورده است . این که رومی مسئله فنا ناپذیری را تکاملی زیستشناختی می‌شمرد، و مانند بعضی از فلاسفه اسلامی بران نبود که بحث در این امر محتاج برهان فلسفی محض است، بسیار طبیعی و با روح اسلام سازگار بوده است. ولی نظریه تکامل، به جای آنکه برای جهان جدید مایه امید و شوق باشد ، سبب نومیدی و اضطراب شده است . دلیل این امر را باید در این فرض بیپای جدید جست که ساختمان کنونی انسان ، چه از لحاظ روحی و عقلی و چه از لحاظ فیزیولوژیایی، فصل الخطاب در تکامل زیستشناختی است، و اینکه مرگ ، به عنوان حادثه‌ای زیستشناختی ، هیچ معنی و مفهوم سازندگی ندارد . جهان امروز محتاج به یک رومی است که امید را در مردمان برانگیزد و آتش شوق برای زندگی را تیزتر کند . اشعار بینظیر او را باید در اینجا بیاورم:

وز جمادی در نبیاتی او فتاد
وز جمادی یا دناورد از نبرد

آمده اول به اقلیم جماد
سالها اندر نبیاتی عمر کرد

آزادی و جاودانی من بشری

نایدش حال نباتی هیچ یباد
خاصه در وقت بهار و ضمیران
سرّ میل خود نداند در لبان
می کشد آن خالق که دانیش
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
هم از این عقلش تحول کردنی است

وز نباتی چون به حیوان او فتاد
جز همان میلی که دارد سوی آن
همچو میل کودکان با مادران
باز از حیوان سوی انسانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
عقلهای اولیش یباد نیست

مسئله‌ای که در میان فلاسفه و متألهان اسلامی مایهٔ اختلاف عقیدهٔ فراوان شده ، این است که آیا خلق مجدد آدمی مستلزم خلق مجدد بدن مادی او نیز هست یا نه . اغلب ایشان ، و از جمله شاه ولی الله ، بزرگترین متأله متأخر اسلام ، برآنند که خلق جدید لااقل مستلزم خلق نوعی از واسطهٔ مادی هست که متناسب با محیط جدید من باشد ، به عقیدهٔ من ، چنین نظری بیشتر از آن جهت پیدا شده است که من ، به عنوان یک فرد ، بدون نوعی نشانهٔ مکانی یا زمینهٔ اختباری غیر قابل تصور است . آیه‌ای که پس از این می آوریم ، این مسئله را تا اندازه‌ای روشن می کند :

« آیا چون مردیم و خاک شدیم [ممکن است که دوباره بازگردیم؟] چنین بازگشتی بسیار دور و محال است . ما می دانیم که زمین چه اندازه از ایشان می‌کاهد ، و در نزد ما نامه ای است که [حساب همه چیز را] نگاه می‌دارد . » [قرآن ، حجرات ، ۴-۳] .

به نظر من ، این آیه به صراحت نشان می‌دهد که طبیعت جهان چنان است که راه برای آن باز است که ، حتی پس از متلاشی شدن آنچه در آدمی سبب تخصص فردیت او در محیط فعلی می‌شود ، از راهی دیگر نوعی از فردیت لازم برای به کار افتادن نهایی عمل آدمی را نگاه دارد . ولی این را نمی‌دانیم که آن راه دیگر چگونه است . و نیز با تصور کردن نوعی از بدن برای خلق مجدد ، هر اندازه هم که این بدن لطیف باشد ، بصیرت بیشتری دربارهٔ این خلق مجدد پیدا نمی‌کنیم .

احیای فکر دینی در اسلام

قیاسی که قرآن میان خلق اول و خلق ثانی کرده، وجود چنین بدنی را به عنوان امری واقعی نشان می‌دهد؛ ولی غرض قرآن آشکار کردن خاصیت و طبیعت این بدن نبوده است. چون به صورت فلسفی سخن گفته شود، دورتر از این نمی‌توان رفت که: از لحاظ تاریخ گذشته انسان، بسیار نامحتمل است که مأموریت وی با انحلال و تلاشی بدنش به پایان برسد.

بنا بر تعلیم قرآن، خلق مجدد آدمی «دیدۀ تیزبین» [قرآن، ق، ۲۲] به او می‌بخشد که با آن می‌بیند که «بخت و سرنوشتش به گردن خود او بسته است». بهشت و دوزخ حالاتی هستند نه محل‌هایی. اوصافی که از آنها در قرآن آمده، نمایش بصری يك واقعیت درونی یا سجدیه و شخصیت است. دوزخ، بنا بر کلام قرآن، «آتش افروخته خدا است که بالامی رود و دلها را فرامی‌گیرد.» [قرآن، همزه، ۷-۶]. بهشت شادی حاصل از پیروزی بر نیروهایی است که سبب انحلال می‌شود. کلمه «ابد» که در بعضی از آیات مربوط به دوزخ آمده، در خود قرآن به دوره‌ای از زمان تعبیر و تفسیر شده است [قرآن، نبا، ۲۳]. زمان نمی‌تواند با تکامل شخصیت ارتباط و وابستگی نداشته باشد. سجدیه و شخصیت تمایل آن دارد که ثابت و ابدی شود؛ شکل گرفتن مجدد آن نیازمند زمان است. بنا بر این دوزخ، بدان صورت که از قرآن فهمیده می‌شود، گودالی نیست که خدای کینه‌کشی آدمی را همیشه در آن شکنجه دهد؛ تجربه اصلاح‌کننده‌ای است که ممکن است من سخت و قسی شده را بار دیگر نسبت به نسیم جانبخش لطف الهی حساس کند. و نیز بهشت جای تعطیل و بیکاری نیست. زندگی یگانه و پیوسته است، آدمی همیشه به پیش می‌رود تا اشراف‌های تازه‌ای از حقیقت و واقعیت نامحدودی دریافت کند که «هر روزی در کاری است» [قرآن، الرحمان، ۲۹]. و ظرف پذیرنده اشراق حق تنها يك ظرف منقول نیست. هر عملی از يك من آزاد وضع تازه‌ای ایجاد می‌کند، و به این ترتیب فرصتهای بیشتری برای تجلی خلاق فراهم می‌شود.

V

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

حضرت محمد (ص) به آسمان به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگه‌پی^۱ را کلامی است بدین مضمون: «سوگند به خدا که، اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم.» شاید در سراسر ادبیات صوفیانه نتوان چند کلمه معدود را پیدا کرد که، در یک جمله، اختلاف روانشناختی میان دو نوع خوداگاهی پیغمبران و صوفیانه را به این خوبی آشکار سازد. مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند، به زندگی این جهانی بازگردد؛ دران هنگام که بنا بر ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد. ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمر بخشی دارد. باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد، و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوبها خلق کند. برای میرد باطنی آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله‌ای نهایی است؛ برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روانشناختی او است که جهان را تکان می‌دهد، و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد. در پیغمبر، آرزوی اینکه ببیند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی

احیای فکر دینی در اسلام

زنده درآمده، به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می‌رود. پیغمبر در فعل خلاق خود، هم درباره خود داوری می‌کند، و هم درباره جهان واقعیت‌های عینی، که می‌کوشد تا به خود دران جنبه عینیت بدهد. با نفوذ کردن در آنچه نفوذ ناپذیر است، پیغمبر خود را برای خود باز می‌یابد؛ در برابر تاریخ نقاب از چهره خویش برمی‌دارد. بنا بر این، راه دیگر برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی يك پیغمبر، آزمودن انواع انسانی است که ایجاد کرده، و نیز توجه به آن جهان فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است. در این سخنرانی، من بحث خود را به قسمت دوم محدود می‌کنم. غرض آن نیست که برای شما پیشرفتهایی را که در میدان علم و معرفت در اسلام پیدا شده توصیف کنم. بلکه بیشتر نظر آن است که توجه شما را به بعضی از مفاهیم فرمانروای بر فرهنگ اسلامی جلب کنم، تا از این راه در باره اندیشه‌ای که در زیر آنها نهفته است بصیرتی به دست آورید، و به روحی که از طریق آنها خود نمایی می‌کند نظری بیندازید. ولی پیش از آنکه به این کار پردازم، لازم است که ارزش فرهنگی اندیشه بزرگی از اسلام، یعنی خاتمیت دستگاه پیغمبری، فهمیده شود.

پیغمبر را می‌توان همچون نوعی از خوداگاهی باطنی تعریف کرد که دران «تجربه اتحادی» تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود، و در پی یافتن فرصتهایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد. در شخصیت وی، مرکز محدود زندگی در عمق نامحدود خود فرو می‌رود، تنها به این قصد که، بار دیگر با نیروی تازه ظاهر شود و کهنه را براندازد و خط سیرهای جدید زندگی را آشکار سازد. این اتصال با ریشه وجود، به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه «وحی» در قرآن نشان می‌دهد که این

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

کتاب آن را خاصیتی از زندگی می‌داند، و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل زندگی متفاوت است. گیاهی که به آزادی در مکان رشد می‌کند، جانوری که برای سازگار شدن با محیط تازه زندگی دارای عضو تازه‌ای می‌شود، و انسانی که از اعماق درونی زندگی روشنی تازه‌ای دریافت می‌کند، همه نماینده حالات مختلف وحی هستند که بنا بر ضرورت‌های ظرف‌پذیرای وحی، یا بنا بر ضرورت‌های نوعی که این ظرف به آن تعلق دارد، اشکال گوناگون دارند. در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خوداگاهی پیغمبرانه می‌نامم، و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی، از طریق پیروی از دستورها و داوریه‌ها و انتخابها و راههای عمل حاضر و آماده، صرفه جویی می‌شود. ولی با تولد عقل و ملکه نقادی، زندگی، به خاطر نفع خود، تشکیل و نمو آن اشکال از خوداگاهی را که نیروی روانی در مرحله قدیمتر تکامل بشری به آن صورت جریان داشت، متوقف می‌سازد. آدمی نخست در فرمان شهوت و غریزه است. عقل استدلال‌کننده، که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود تکامل و پیشرفتی است؛ و چون عقل تولد یافت، بایستی که آن را، با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت، تقویت کنند. شك نیست که جهان قدیم، در زمانی که انسان در مقایسه با حال حاضر حالت بدوی داشت و کما بیش تحت فرمان تلقین بود، چند دستگاہ بزرگ فلسفی ایجاد کرده بود. ولی نباید فراموش کنیم که این دستگاہسازی در جهان قدیم کار اندیشه مجرد بوده که نمی‌توانسته است از طبقه بندی معتقدات دینی مبهم و سنتها آن سوتر رود، و هیچ نقطه اتکایی در باره اوضاع عینی زندگی برای ما فراهم نمی‌آورد.

پس چون به مسئله از این لحاظ نظر شود، باید گفت که چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الزام

وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد؛ و آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. زندگی در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته‌خطسیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام، که آرزومندم چنانکه دلخواه شما است برای شما مجسم کنم، ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی^۱ است. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خودرسالت، به حد کمال می‌رسد. و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دایمی به عقل و تجربه در قرآن، واهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است. ولی این اندیشه به آن معنی نیست که تجربه باطنی، که از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه پیغمبرانه ندارد، قرآن اکنون دیگر از آنکه واقعیتی حیاتی باشد منقطع شده است. «انفس» (خود) و «آفاق» (جهان) را منابع علم و معرفت می‌دانند. خدا نشانه‌های خود را هم در تجربه درونی آشکار می‌سازد، و هم در تجربه بیرونی، و وظیفه آدمی آن است که معرفتبخشی همه سیماهای تجربه را در معرض قضاوت قرار دهد. اندیشه خاتمیت را نباید به این معنی گرفت که سرنوشت نهایی زندگی، جانشین شدن کامل عقل به جای عاطفه است. چنین چیزی نه ممکن است نه مطلوب. ارزش عقلانی این اندیشه در آن است که در برابر تجربه باطنی وضع مستقل تقادانه‌ای ایجاد می‌کند، و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی بافوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد نیرویی روانشناختی است که رشد و نمو چنین شخصیتها را متوقف می‌سازد.

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

کار این اندیشه آن است که در برابر ما چشم انداز تازه‌ای از معرفت، در میدان تجربه درونی، می‌گشاید. این کار نیمی از شعار مسلمانی است، و به کار نیم دیگر آن می‌ماند که، با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگهای کهن بر آنها پوشانده بودند، اسلام روح مشاهده از روی نقادی در تجربه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است. بنابراین، به تجربه باطنی و عارفانه، هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارفی باشد، اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود، و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد. این مطلب از وضع پیغمبر در برابر تجربه روانی ابن‌صیاد آشکار می‌شود. وظیفه تصوف در اسلام، تنظیم و تنسيق تجربه باطنی بوده است؛ در ضمن این مطلب را باید پذیرفت که ابن‌خلدون تنها مسلمانی است که با روحی کاملاً علمی به این مطلب توجه کرده بوده است.

ولی تجربه درونی تنها یک منبع معرفت بشری است. به مدلول قرآن، دو منبع دیگر معرفت نیز هست که یکی ازان دوتاریخ است و دیگری عالم طبیعت؛ و با کوشش در این دو منبع معرفت است که روح اسلام به بهترین صورت آشکار می‌شود. قرآن آیات و نشانه‌های حقیقت نهایی را در «خورشید» و «ماه» و «دراز شدن سایه» و «پی‌هم آمدن شب و روز» و «گوناگونی زبانها و رنگها» و «جان‌نشین شدن روزهای خوشبختی و بدبختی به جای یکدیگر در میان مردم» - یعنی سراسر طبیعت بدان صورت که به وسیله ادراک حسی بشری متجلی می‌شود - می‌داند. و وظیفه مسلمان آن است که در باره این آیات بیندیشد و «همچون کور و کر» سرسری از برابر آنها نگذرد، چه «آنکه علامات و نشانه‌های زندگی این جهانی را نمی‌بیند، در برابر حقایق زندگی آن جهانی نیز کور خواهد بود.» [قرآن، بنی‌اسرائیل، ۲۲]. این دعوت به توجه به آنچه عینی است، به‌ضمیمه فهم تدریجی این مطلب که، بنا بر تعلیمات قرآن، جهان

در اصل خود بالان و نامحدود و قابل افزایش است، بالاخره مسلمانان را به معارضة با اندیشه یونانی برانگیخت؛ و این همان اندیشه‌ای بود که در آغاز سیر وسلوك عقلی خویش با شور و شوق زایدالوصفی به تحصیل و تحقیق آن پرداخته بودند. چون متوجه این امر نشده بودند که روح قرآن اصولاً ضد تعلیمات یونانی است، و نیز ازان جهت که اعتماد تمام به متفکران یونانی داشتند، نخستین محرک ایشان آن بود که قرآن را در روشنی فلسفه یونانی فهم کنند. ازانجا که روح قرآن به امور عینی توجه داشت، و فلسفه یونانی به امور نظری می‌پرداخت و از حقایق عینی غفلت می‌ورزید، آن کوششهای نخستین ناچار محکوم به شکست و بیثمری بود. و در نتیجه همین شکست بود که روح واقعی فرهنگ اسلامی آشکار شد، و پایه‌های فرهنگ و تمدن جدید در بعضی از سیماهای برجسته آن گذارده شد.

این طغیان فکری در برابر فلسفه یونانی، در همه رشته‌های اندیشه خود را آشکار می‌سازد. بیم آن دارم که به اندازه کافی صلاحیت نداشته باشم که ازانچه در ریاضیات و نجوم و پزشکی صورت گرفته است سخنی به میان آورم. این معارضة در اندیشه‌های ما بعدالطبیعی اشاعره آشکارا قابل دیدن است، ولی در نقادی مسلمانان از منطق یونانی به بهترین صورت نمودار می‌شود. و این خود طبیعی بوده است، چه ناخرسندی از فلسفه نظری خود به معنی جستجو برای دست یافتن به روش مطمئنتری از علم و معرفت است. چنان تصور می‌کنم که نخستین بار نظام بود که اصل «شک» را به عنوان آغاز علم و معرفت طرح‌ریزی کرد. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین خود با گسترش بیشتری در این باره بحث کرد، و راه را برای «روش دکارت» هموار ساخت. ولی غزالی، روی هم رفته، پیرو منطق ارسطو باقی ماند. در کتاب قطاس خود بعضی از آیات قرآنی را به اشکال قیاسی منطق ارسطویی درآورده، ولی این را از نظر دور داشته است که سوره شعراء، که در آن ذکر کیفرهای الهی در

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

نتیجه معارضه با پیغمبران آمده، بر پایه روش بیانی شمارش ساده مثالهای تاریخی بنا شده است. شیخ اشراق و ابن تیمیة بودند که به صورتی منظم و مدون به رد منطق یونانی پرداختند. شاید ابو بکر رازی نخستین کسی بود که به خرده گیری بر شکل اول قیاسی ارسطویی پرداخت و، در عصر خود ما، اعتراض بران، با روحی کاملاً استقرایی، از نو توسط جان ستيوارت میل^۱ مطرح شده است. ابن حزم، در کتاب التقریب فی حدود المنطق خود، درباره ادراکات حسی به عنوان منبع علم و معرفت تأکید کرده است؛ و ابن تیمیة، در کتاب تفض المنطق خویش، نشان داده است که استقرار تنها شکل استدلال قابل اعتماد است. از همین طریق روش مشاهده و تجربه پیدا شد. تنها این کافی نبود که نظریه ای بیان شود. اکتشاف بیرونی درباره آنچه ما اکنون زمان وا کشش^۲ می نامیم، و اکتشاف کیندی در این باره که احساس متناسب با انگیزه است، مثالهایی از موارد استعمال آن در روانشناسی است. این که فرض کنیم که روش تجربی از اکتشافات اروپاییان است، اشتباهی بیش نیست. دورینگ^۳ به ما می گوید که تصورات علمی راجر بیکن^۴ در دستر و روشتر از تصورات همانام نامدار او است. راجر بیکن در کجا کارآموزی علمی کرده بود؟ در دانشگاههای اسلامی اندلس. بخش پنجم از «کتاب کبیر» او که در «علم مناظر» بحث می کند، در واقع رو نوشتی از کتاب المناظر ابن هیثم است. و نیز در سراسر آن کتاب نشانه هایی از تأثیر ابن حزم بر مؤلف آن دیده می شود. اروپا در شناختن منشأ اسلامی روش علمی خود سستی نشان داده است. ولی بالاخره روزی رسید که شناسایی کامل این حق میسر شد. بهتر است که چند فقره از کتاب «ساخته شدن بشریت»^۵ تألیف بریفولت^۶ را در اینجا نقل کنیم:

«راجر بیکن زبان عربی و علم عربی را زیر دست جانشینان ایشان در مدرسه

۱ - John Stuart Mill
۲ - reaction time
۳ - Duhring
۴ - Roger Bacon
۵ - Making of Humanity
۶ - Briffault

احیای فکر دینی در اسلام

اکسفورد آموخت . راجر بیکن و همنام متأخر وی، از لحاظ داخل کردن روش تجربی در علم، حق هیچ ادعایی ندارند. راجر بیکن بیش از مبلغ ورسولی از علم اسلامی به اروپای مسیحی نبود؛ و هرگز از اظهار این مطلب خودداری نمی کرد که تحصیل زبان عربی و علم عربی تنها راه رسیدن به علم صحیح برای معاصرانش بوده است. بحث درباره اینکه چه کسی آغازکننده و مؤسس روش تجربی بوده است... جزئی از بد معرفی کردن مبادی تمدن اروپایی بوده است. روش تجربی اعراب در زمان بیکن همه جا گسترش یافته و در سراسر اروپا غرس شده بود.» (ص ۲۰۲).

«علم بزرگترین سهمی است که تمدن عرب به جهان جدید بخشیده است؛ ولی میوه های آن به کندی پخته و رسیده شد. مدتها پس از آنکه تمدن اندلسی در تاریکی فرو رفت ، غولی که ازان متولد شده بود ، از حیث قدرت به پایه او رسید . تنها علم نبود که اروپاییان را به زندگی بازگردانید . تأثیرات گوناگون دیگری از تمدن اسلام ، نخستین درخشندگی زندگی اروپایی را به آن بخشید.» (ص ۲۰۲).

«چه با آنکه هیچ جنبه ای از نمود ترقی اروپا نیست که تأثیر قطعی فرهنگ اسلامی در آن مشهود نباشد، در هیچ جا این تأثیر روشنتر و عظیمتر از آن نیست که در پیدایش آن قدرتی آشکار است که نیروی پایدار مایه تشخیص جهان جدید و سرچشمه عالی پیروزی و اوراتشکیل می دهد، و این همان علوم طبیعی و روح علمی است.» (ص ۱۰۹).

«جهان قدیم، چنانکه دانستیم، جهان مقدم بر علم بود. ریاضیات و نجوم یونانی چیزی بود که از خارج وارد یونان شد، و هرگز با فرهنگ یونانی دمخور و همخو نشده بود. یونانیان طبقه بندی و تعمیم و نظریه سازی کردند، ولی راههای تحقیقی خواستار شکیبایی، گردآوری علم مثبت، روشهای دقیق علم، و مشاهده و مطالعه تجربی ممتد و به تفصیل، همه نسبت به مزاج یونانی بیگانه بود. در دوران یونانی قدیم، تنها در اسکندریه یونانیماب بود که از راه صحیح کاری در علم صورت گرفت. آنچه ما علم می نامیم، در اروپا، همچون نتیجه روح تحقیق تازه و روشهای جدید پژوهش و مشاهده و اندازه گیری و گسترش ریاضیات، به صورت تازه ای پیداشد که یونانیان از آن آگاهی نداشتند. آن روح و آن روشها توسط مسلمانان به جهان اروپا راه یافت.» (ص ۱۹۰).

نخستین نکته ای که درباره روح فرهنگ اسلامی باید به خاطر بسپاریم. این است

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

که در اسلام، برای دست یافتن به معرفت، نظر متوجه آنچه عینی و محدود است می‌شود. دیگر اینکه آشکاراست که تولد روش مشاهده و تجربه در اسلام، در نتیجهٔ سازشی با اندیشهٔ یونانی صورت نگرفته، بلکه نتیجهٔ جدال ممتدی با آن بوده است. در واقع تأثیر یونانیان، که به گفتهٔ بریفولت توجه اساسی ایشان به امور نظری بوده نه به مسائل عملی و واقعیات، پرده‌ای در مقابل چشم برای جلوگیری از دیدن درست قرآن کشید، و مدت دو قرن مزاج عملی اعراب را از اینکه به خود آید و به آنچه دارند پردازند باز داشت. بنابراین، قصد من آن است که به صورت قطعی این سوء فهم را که اندیشهٔ یونانی، به هر صورت که باشد، تعیین کنندهٔ رنگ و خصوصیت فرهنگ اسلامی بوده است، از ریشه بر کنم. قسمتی از برهان خودم را تا کنون بیان کرده‌ام، و اکنون به بیان قسمت دیگری می‌پردازم.

علم و معرفت باید از آنچه عینی و آفاقی است آغاز کند. تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنها است که به عقل آدمی امکان آن می‌بخشد که به آن طرف هر چه عینی است بگذرد. چنانکه قرآن می‌گوید:

«ای گروه جن و انس، اگر توانید به کرانه‌های آسمانها و زمین راه یابید، ولی

جز به قدرت نمی‌توانید از این حدود بگذرید.» [قرآن، الرحمان، ۳۳]

ولی جهان، به صورت مجموعه‌ای از اشیاء محدود، خود را همچون جزیره‌ای نشان می‌دهد که در خلأ محض قرار گرفته، که در برابر آن زمان، به عنوان یک رشته آن‌های ناسازگار با یکدیگر، چیزی نیست و کاری نمی‌کند. چنین دیدی نسبت به جهان داشتن، عقل اندیشنده را به جایی نمی‌رساند. اندیشهٔ حدی برای فضای تصویری و زمان، عقل را تکان می‌دهد. محدود، بدین صورت، بتی است که مانع حرکت و جولان عقل و ذهن می‌شود؛ و اگر عقل بخواهد از حدود آن بگذرد، باید بر زمان رشته‌ای و خلأ محض مکان محسوس پیروز شود. قرآن می‌گوید:

«پایان و حد به طرف پروردگار تو است.» [قرآن، والنزعات، ۴۴]. این آیه یکی از ژرفترین اندیشه‌ها را درقرآن مجسم می‌کند؛ چه به صورت قطعی چنین نظر می‌دهد که حدنهایی را نباید درامتداد ستارگان جستجو کرد، بلکه این حد در یک حیات نا محدود و روحانیت کیهانی است. ولی سفر عقلی به جانب این حد نهایی دراز و دشوار است؛ و در این کوشش نیز، اندیشه اسلام در جهتی حرکت می‌کند که با جهت یونانی اختلاف دارد. کمال مطلوب یونانیان، چنانکه شپنگلر گفته است، تناسب بوده است نه عدم محدودیت. حضور مادی آنچه محدود است، باحدود کاملاً مشخص آن، تنها چیزی بود که فکر و عقل یونانیان را به خود مشغول می‌داشت. در مقابل، در تاریخ فکر اسلامی، به این نتیجه می‌رسیم که چه در میدان عقل محض و چه در روانشناسی دینی، یعنی در صورت عالی تصوف، کمال مطلوبی که جلوه گر می‌شود، تملک و بهره بردن از نا محدود است. در فرهنگ و تمدنی با چنین طرز تصور، مسئله زمان و مکان به صورت مسئله مرگ و زندگی در می‌آید. در یکی از سخنرانیها برای شما بیان کردم که مسئله زمان و مکان به چه صورت برای متفکران اسلامی، بالخاصه اشاعره، مطرح بوده است. یکی از دلایل اینکه ذریگیری دموکریتوس^۱ در جهان اسلام شایع نشده، این است که مستلزم فرض مکان مطلق بوده است. به همین جهت اشاعره به آن متوجه شده‌اند که ذریگیری دیگری بنا کنند، و در آن کوشیدند که دشواریهای مکان محسوس را از میان بردارند، و این کار را به همان صورت انجام دادند که ذریگیری جدید انجام داده است. باید به خاطر داشت که در ریاضیات، از زمان بطلمیوس (۱۶۵ - ۸۷ ق.م) تا زمان خواجه نصیرطوسی (۶۷۲ - ۷۴/هـ ۵۹۷ - ۱۲۰۱م) هیچ کس به جد در دشواریهای اثبات قطعیت اصل موضوع دو خط متوازی اوقلیدس بر مکان محسوس نیندیشیده بود. طوسی پس از

۱ یادیمقراطیس Democritus

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

هزار سال آرامش و اطمینان خاطری را که بر ریاضیات حکمفرمایی داشت منحص کرد؛ و در ضمن کوششی که برای بهتر کردن صورت بیانی این اصل موضوع به کار برد، به ضرورت ترك کردن مکان محسوس متوجه شد. به این ترتیب شالوده‌ای، البته نارسا، برای نهضت فضای غیر اوقلیدسی یا فوق فضای^۱ عصر حاضر فراهم ساخت. بیرونی، در توجه به چیزی که در ریاضیات جدید نام «تابع»^۲ به آن می‌دهند، از لحاظ علمی محض به عدم کفایت نظر ایستان در باره جهان داشتن توجه پیدا کرد. این نیز انحرافی از اندیشه یونانی بود. مفهوم «تابع» عنصر زمان را در تصویری که از جهان می‌سازیم وارد می‌کند. چنین نظری، «ثابت» را به صورت متغیر در می‌آورد، و جهان را نه همچون هستی^۳ بلکه همچون حدوث و تکوین^۴ می‌نگرد. شپنگلر چنان می‌پندارد که اندیشه ریاضی تابع علامت مشخصه مغربزمین است، و «هیچ فرهنگ دیگر حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده است.» ادعای شپنگلر، در مورد تعمیم بیرونی از فرمول درونیابی^۵ نیوتون از توابع مثلثاتی و تطبیق آن به هر نوع تابع دیگر، البته درست نیست. تبدیل مفهوم عدد از کمیت محض به نسبت محض، در واقع با توجه خوارزمی از علم حساب به علم جبر آغاز شده است. بیرونی گام اساسی به طرف امری برداشت که شپنگلر آن را به عنوان اعداد زمانی^۶ وصف کرده، و در واقع انتقال ذهن را از وجود به حدوث و تکوین نمایش می‌دهد. پیشرفت جدید ریاضیات اروپایی بیشتر در این جهت است که خصوصیت تاریخی زنده زمان را ازان حذف کند و آن را به صورت نمایش محضی از فضا نشان دهد. به همین جهت است که نظر وایتهد درباره نسبت بیش از نظریه نسبت اینشتین محققان اسلامی را به خود جلب می‌کند، چه در نظریه اینشتین زمان خصوصیت

becoming - ۴

being - ۳

function - ۲

hyperspace - ۱

chronological numbers - ۶

interpolation - ۵

گذران بودن را از دست می‌دهد، و به صورتی اسرارآمیز به فضای کامل انتقال پیدامی‌کند.

همراه با پیشرفت فکر ریاضی در اسلام، اندیشهٔ تکامل به تدریج شکل می‌پذیرد. جاحظ نخستین بار به این مطلب اشاره کرد که در زندگی مرغان، در نتیجهٔ مهاجرت، تغییراتی پیدامی‌شود. پس ازان ابن مسکویه، که از معاصران بیرونی بود، به آن شکل یک نظریهٔ قطعیت‌داده و آن را در تألیف کلان‌خویش، *الفوز الاصح*، آورده است. من در اینجا روح نظریهٔ تکاملی او را بیان می‌کنم، و این ازان جهت نیست که به ارزش علمی آن توجه دارم، بلکه ازان جهت است که امتداد سیر فکری مسلمانان را در روشنی قرار می‌دهد.

به گفتهٔ ابن مسکویه، حیات نباتی، در پایینترین مرحلهٔ تکامل خود، نیازمند به هیچ دانه و تخمه‌ای برای ولادت و نمو نیست. و نیز انواع آن به وسیلهٔ دانه تولید مثل پیدا نمی‌کند. تفاوت این شکل حیات نباتی با جمادات، تنها قدرت مختصر بر حرکت است که در اشکال برتر مشاهده می‌شود، و چون ترقی کند به آنجا می‌رسد که گیاه شاخه‌های خود را می‌گسترده و انواع خود را با تخم و دانه جاودانی می‌سازد. این قدرت بر حرکت رفته‌رفته رشد می‌کند تا به درختانی برسیم که تنه و برگ و میوه دارند. در مرحلهٔ بالاتری از تکامل، صورتهایی از حیات نباتی وجود دارد که برای نمو خود به خاک بهتر و آب و هوای خاص نیازمندند. آخرین مرحلهٔ تکامل نباتی درخت مو و درخت خرما است که در واقع در آستانهٔ حیات حیوانی قرار گرفته‌اند. در درخت خرما تمایز جنسی آشکاری ظاهر می‌شود. علاوه بر ریشه و الیاف، چیزی پیدامی‌شود که مانند مغز حیوان عمل می‌کند، و کمال زندگی درخت خرما وابستهٔ به آن است. این برترین مرحلهٔ تکامل حیات نباتی و دیباجهٔ حیات حیوانی است. نخستین گام به طرف حیات حیوانی رها شدن از پایبندی به زمین و

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

ریشه داشتن دران است که خود این رهایی هسته حرکت خودا گاهانه را تشکیل می دهد. این نخستین مرحله حیوانیت است که دران حس لامسه قبل از همه و حس باصره در آخرین درجه کمال آشکار می شود. با پیدا شدن حواس، جانور آزادی حرکت پیدا می کند، چنانکه در کرمها و خزندگان و مورچگان و زنبوران چنین است. حیوانیت در چهار پایان با اسب، و در مرغان با شاهین، به حد کمال می رسد، و در میمون به آستانه انسانیت نزدیک می شود، و این میمون در سلسله مراتب تکامل یک درجه پایینتر از انسان است. با تکامل بیشتر، تغییرات فیزیولوژیایی و ازدیاد نیروی تمیز و روحانیت فراهم می شود، تا آنجا که آدمی از مرزهای توحش می گذرد و به جهان تمدن گام می نهد.

ولی در واقع روانشناسی دینی است که، همچون در عراقی و خواجه محمدپارسا، مارا به راه جدید نگرش به مسئله زمان و مکان نزدیکتر می سازد. از نظر عراقی درباره درجه بندی زمان پیش از این سخن گفته ام. اینک از خلاصه نظر وی نسبت به مکان اطلاعاتی به شما خواهم داد.

به گفته عراقی، وجود نوعی از مکان وابسته به خدا، از آیات ذیل از قرآن آشکار می شود:

«آیا نمی دانی که خدا آنچه را که در آسمانها و در زمین است می داند؟ هیچ سه کس نیستند که به نجوی بایکدیگر سخن گویند و خدا چهارمین ایشان نباشد؛ و نه هیچ پنج کس که او ششمین ایشان نباشد؛ و نه کم از این و نه بیش از این، که وی با ایشان نباشد...» [قرآن، مجادله، ۸].

«در هیچ کار نباشی، و از این قرآن هیچ چیز نخوانی، و هیچ کار نکنید، مگر اینکه ما بر شما گواه باشیم، دران هنگام که به آن کار پرداخته اید؛ و پوشیده نیست از پروردگارت چیزی به سنگینی ذره ای در زمین یا در آسمان؛ و نه کوچکتر از این و نه بزرگتر از این چیزی هست که در نوشته ای آشکار نباشد.» [قرآن، یونس، ۶۱].

احیای فکر دینی در اسلام

« آدمی را آفریدیم ، و می‌دانیم که نفس‌وی چه وسوسه‌ای در او می‌کند ، و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم.» [قرآن، قاف، ۱۵].

ولی نباید فراموش کنیم که کلمات نزدیکی و تماس و جدایی که در باره اجسام مادی صادق است ، در باره خدا صدق نمی‌کند . حیات الاهی با سراسر جهان اتصال دارد، همان گونه که روح با بدن متصل است. روح نه در داخل بدن است و نه در خارج آن؛ نه به آن نزدیک است و نه از آن جدا است. با این همه تماس آن با هر ذره از بدن واقعیت دارد، و تصور چنین تماسی جز با فرض کردن نوعی از مکان که متناسب با لطافت روح باشد میسر نیست. بنا بر این وجود مکانی مربوط به حیات خدا را نمی‌توان انکار کرد؛ تنها باید با کمال دقت نوع مکانی را که ممکن است قابل حمل بر مطلقیت خدا باشد تعریف کنیم. سه نوع مکان وجود دارد: مکان اجسام مادی، مکان موجودات غیرمادی، و مکان خدا. مکان اجسام مادی به نوبه خود به سه قسمت منقسم می‌شود. نخست فضای اجرام بزرگ است که وسعت و جای‌داری را محمول آن قرار می‌دهیم. در این مکان، حرکت مدت می‌خواهد، و اجسام وضع نسبی با یکدیگر دارند و در مقابل جا به جا شدن مقاومت نشان می‌دهند. دوم مکان اجسام لطیف یعنی هوا و صوت است. در این مکان نیز اجسام در مقابل یکدیگر مقاومت می‌کنند، و حرکت آنها بر حسب زمان قابل اندازه‌گیری است، ولی ظاهراً این زمان با زمان اجرام بزرگ تفاوت دارد. هوای داخل يك لوله، پیش از آنکه هوای دیگری بتواند داخل آن شود، باید جا به جا شود؛ و زمان امواج صوتی عملاً در مقابل زمان اجرام بزرگ هیچ است. سوم زمان نور است. نور خورشید فوری به دورترین نقاط زمین می‌رسد. در سرعت نور زمان تقریباً به صفر رسیده است. پس واضح است که مکان نور با مکان صوت و هوا تفاوت دارد. برهانی کارآمدتر از این نیز هست. نور شمع از هر سو در اطراف پراکنده می‌شود، بی آنکه هوارا جا به جا

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

کند؛ و این نشان می‌دهد که مکان نور لطیفتر از مکان هوا است که راه نفوذی به مکان نور ندارد. ولی، نظر به مجاورت این مکانها، تشخیص يك نوع مکان از مکان نوع دیگر، جز با تجزیه و تحلیل عقلی و تجربه نفسانی میسر نیست. همچنین در آب گرم، دو عامل متضاد آب و آتش که، بنا بر طبعی که هر يك دارد، نمی‌توانند در یکدیگر نفوذ کنند، هر دو در مکان واحد جایگزین شده‌اند. توضیح این مطلب جز از این طریق میسر نمی‌شود که فرض کنیم مکانهای این دو جوهر، در عین اتصال و نزدیکی، از یکدیگر متمایز است. ولی چون عنصر فاصله کاملاً مفقود و غایب نیست، امکان مقاومت طرفینی در مکان نور وجود ندارد. نور يك شمع تنها به يك نقطه می‌رسد، و نورهای صدها شمع در يك اتاق با هم مخلوط می‌شود بی آنکه یکدیگر را جا به جا کنند.

عراقی، پس از آنکه مکانهای اجسام مادی با درجات مختلف لطافت را به این ترتیب بیان می‌کند، به اختصار به بیان انواع اصلی مکانی که طبقات گوناگون موجودات غیر مادی، یعنی فرشتگان، در آن عمل می‌کنند می‌پردازد. عنصر فاصله در این مکان کاملاً از میان نرفته است؛ چه اجسام غیر مادی، در عین آنکه می‌توانند از دیوارهای سنگی عبور کنند، از حرکت معاف هستند که، به گفته عراقی، نشانه عدم کمال و روحانیت است. عالیترین نقطه در سلسله آزادی مکانی مخصوص روح آدمی است که ذات یگانه آن نه در حال سکون است و نه در حال حرکت. به این ترتیب، چون از مکانهای گوناگون بگذریم، به مکان الهی می‌رسیم که مطلقاً از هر بعدی آزاد است و نقطه تلاقی همه نامحدودها است.

از این بیان اجمالی نظر عراقی بر شما معلوم می‌شود که چگونه يك متصوف روشنفکر مسلمان، در عصری که از نظریه‌ها و مفاهیم فیزیک جدید هیچ آگاهی در میان نبود، به صورتی عقلانی آزمایش نفسانی خود را درباره زمان و مکان تفسیر و

تعبیر می کرده است. عراقی در واقع کوشیده است تا به مفهوم مکان به صورت جلوه‌ای بالان و در حال رشد برسد. چنان می نماید که فکر او به صورتی مبهم در حال مبارزه با مفهوم مکان به عنوان يك امر پیوسته نامحدود بوده است؛ با این همه نمی توانست تمام وسعت اندیشه خود را در یابد، و این ناتوانی قسمتی از آن جهت بود که وی ریاضی نمی دانست، و قسمت دیگر از آن جهت که پیشداوریهای^۱ طبیعی در جهت تمایل به اندیشه سنتی ارسطویی جهان ثابت داشت. در اینجا نیز تفسیر فوق مکانی^۲ «اینجا» و فوق ابدی^۳ «اکنون» در حقیقت و واقعیت نهایی مفهوم جدید جاگاه را به خاطر می آورد که استاد الگزن در سخنراییهای خود در باره «مکان، زمان، و الوهیت» آن را قالب همه اشیا می داند. اگر عراقی هوشمندانه تر در ماهیت زمان نظر می کرد، قطعاً چنین نتیجه می گرفت که، از دو مفهوم زمان و مکان، مفهوم زمان اساسیتر است؛ و این که استاد الگزن در گفته است که زمان روح مکان است، نباید تنها به عنوان کنایه و استعاره ای تلقی شود. عراقی ارتباط خدا را با جهان به ارتباط روح آدمی با بدنش تشبیه کرده است؛ ولی، به جای آنکه با نقادی سیمایهای زمانی و مکانی تجربه و به صورت فلسفی به چنین نتیجه ای رسیده باشد، آن را بر پایه تجربه نفسانی خویش بنا نهاده است. تنها این کافی نیست که مکان و زمان را به يك نقطه لحظه محوشونده منجر کنیم. آن راه فلسفی که ما را به خدایی به عنوان روح مطلق^۴ جهان رهبری می کند، به وسیله اکتشاف این امر که اندیشه های زنده اصل نهایی مکان زمان است، در برابر ما آشکار می شود. شك نیست که ذهن عراقی در امتداد مستقیم حرکت می کرده است؛ ولی پیشداوریهای ارسطویی وی که با فقدان تحلیل روانشناختی همراه شده بود، راه را در برابر پیشرفت وی سد کرده بود. با این نظر وی که زمان الاهی کاملاً خالی از تغییر است - و آشکارا پیدا است که چنین نظری

۱ - prejudices ۲ - super_spatial ۳ - super_eternal ۴ - omnipsyche

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

مبثنی بر تجزیه و تحلیل ناقص تجربه خودا گاهانه بود۔ برای وی ممکن نبوده است که رابطه میان زمان الاهی و زمان تسلسلی را پیدا کند، و از طریق این اکتشاف به اندیشه اسلامی آفرینش پیوسته که به معنی جهان در حال افزایش است برسد. به این ترتیب همه رشته‌های اندیشه اسلامی به تصور جهانی بالان می‌انجامد. این نظر با نظریه ابن مسکویه که زندگی را حرکتی تکاملی می‌داند، و با نظری که ابن خلدون در باره تاریخ داشته است، تقویت می‌شود. تاریخ، یا به زبان قرآن «روزهای خدا»، همان گونه که قرآن گفته است، منبع سوم علم و معرفت است. یکی از اساسیترین تعلیمات قرآن این است که اقوام و ملت‌ها به صورت دسته‌جمعی داوری می‌شوند، و به کیفر بدکاریهای خود در اینجا و اکنون عذاب می‌بینند. برای بیان این مطلب قرآن پیوسته مثال‌های تاریخی می‌آورد، و از خوانندگان می‌خواهد که در تجربه‌های گذشته و حال نوع بشر نیک بیندیشند:

«موسی را با آیات خود فرستادیم [و به او فرمان دادیم] که قوم خود را از تاریکیها به روشنایی بر، و روزهای خدا را به یادشان آور؛ به راستی که در این برای هر شکیبای سپاسگزاری نشانه‌ها است.» [قرآن، ابراهیم، ۵].

«و از میان کسانی که آفریدیم، کسانی هستند که به حق رهبری می‌کنند و به حق دادگری می‌کنند. و آن کسانی که نشانه‌های ما را دروغ می‌پندارند، خرده خرده آنسان را، از جایی که خبر ندارند، فرا خواهیم گرفت. و ایشان را مهلت می‌دهیم که تدبیر من استوار است.» [قرآن، اعراف، ۸۲ - ۱۸۰].

«پیش از شما سنتها و راه و رسمهایی بوده است، پس در زمین گردش کنید و ببینید که پایان کار تکذیب کنندگان چگونه بوده است.» [قرآن، آل عمران، ۱۳۱].

«اگر زخمی به شما رسیده است [باید بدانید] که زخمی مانند آن به قوم [پیش از شما] رسیده است، و این روزها [ی خوشی و ناخوشی] را میان مردمان در پی یکدیگر قرار می‌دهیم...» [قرآن، آل عمران، ۱۳۴].

«و هر قومی را زمان معین محدودی است...» [قرآن، اعراف، ۳۳].

آیه اخیر نمونه‌ایک تعمیم تاریخی خاص است که، با صورت حکمت آمیز خود،

احیای فکر دینی در اسلام

آدمی را به این اندیشه می‌اندازد که ممکن است به اجتماعات بشری همچون سازواره، و موجودات زنده نظر شود. بنا بر این، اگر فکر کنیم که در قرآن هیچ نطفه و مایه‌ای از يك نظریه تاریخی وجود ندارد، مرتکب خطای بزرگی شده‌ایم. حق این است که ظاهر اُروح و جوهر کتاب مقدمه ابن خلدون بیشتر مبتنی بر الهامی است که این نویسنده از قرآن گرفته بوده است. حتی در آنجا که دربارهٔ خصلت و شخصیت سخن می‌گوید، به مقدار زیادی گفته‌های او مأخوذ از قرآن است. مثالی از این مدعا بحث مفصلی است که در بارهٔ صفات و خصایل قوم عرب کرده است. تمام این قسمت چیزی جز گسترش این دو آیه از قرآن نیست:

«اعراب بیابانی در کفر ورزیدن و دورویی نمودن سخت‌ترند، و بیشتر شایستگی آن دارند که اندازه‌های آنچه را که خدا بر پیغمبرش فرو فرستاده در نیابند؛ و خدادانای حکیم است،

» و از اعراب بیابانی گروهی هستند که آنچه را که در راه خدا می‌دهند، همچون باجی و تاوانی تصور می‌کنند، و چشم به راه آنند که ورق برگردد و دور زمانه به زیان شما شود؛ دور بد زمانه برایشان باد! و خدا شنوای دانا است.» [قرآن، توبه، ۹۹-۹۸].

توجه قرآن به تاریخ، به عنوان منبعی از معرفت بشری، ازان پیشتر می‌رود که تنها اشاره‌ای به تعمیمهای تاریخی بکند. یکی از اساسیترین اصول نقاد دیگری^۱ تاریخی را در اختیار ما گذاشته است. چون صحت گزارش اخبار و واقعیاتی که مادهٔ تاریخ را می‌سازند، شرط ضروری تاریخ علمی است، و صحت اخبار بالاخره بستگی به کسانی دارد که آنها را روایت کرده‌اند، نخستین اصل نقاد دیگری تاریخی این می‌شود که سنجیه و منش شخص مخبر عامل مهمی برای داوری کردن در بارهٔ گواهی او به‌شمار رود. قرآن می‌گوید:

criticism - 1

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

«ای کسانی که گرویده‌اید، اگر مرد بدکاری به شما خبری داد، در باره آن جستجو و تحقیق کنید...» [قرآن، حجرات، ۶].

با به کار بردن اصل مندرج در همین آیه در باره راویان حدیث است که به تدریج اصول و موازین نقادیگری تاریخی در اسلام پیداشده است. رشد حس تاریخی در اسلام موضوع بسیار جالبی است. دعوت قرآن به تجربه، ضرورت یقین پیدا کردن به صحت انتساب احادیث نبوی، و میل به فراهم آوردن منابع الهام جاودانی برای آیندگان، همه نیروهایی بوده‌است که در کار افتاده و مردانی چون ابن اسحاق و طبری و مسعودی را در جهان اسلام پدیدآورده است. ولی تاریخ، به عنوان هنری برای تیز کردن آتش تخیل خواننده، تنها یک مرحله از گسترش و تکامل تاریخ به عنوان یک علم است. امکان بحث علمی در تاریخ، به تجربه وسیعتر و نضج بیشتر عقل عملی و بالاخره دست یافتن به بعضی از اندیشه‌های اساسی در باره ماهیت زندگی و زمان نیازمنداست. این اندیشه‌ها به طور کلی شامل دو قسمت اصلی است، و شالوده هر دو قسمت تعلیمات قرآن است.

۱. وحدت اصل بشری. قرآن می گوید: «... پروردگاری که همه شمارا از یک تن آفرید.» [قرآن، نساء، ۱]. ولی تصور زندگی به صورت یک وحدت کلی و سازماندارکاری است که به کندی صورت می گیرد، و نمو آن وابسته به این است که ملتی وارد جریان اصلی حوادث جهانی شود. با گسترش سریع اسلام به صورت یک امپراطوری بزرگ، این فرصت برای آن فراهم آمد. شك نیست که مسیحیت، مدت‌ها پیش از اسلام، پیام برابری را برای نوع بشر آورده بود؛ ولی روم مسیحی به آن درجه نرسید که بتواند بشریت را به عنوان یک سازواره فهم کند. همان گونه

که فلینت^۱ به حق گفته است: «هیچ نویسنده مسیحی، و البته بیش از آن هیچ نویسنده دیگر را نمی‌توان در امپراطوری روم پیدا کرد که به بیش از تصویری کلی و مجرد از وحدت بشری رسیده باشد.» و چنان به نظر نمی‌رسد که از زمان روم‌قدم به بعد این فکر عمق‌وریشه بیشتری در اروپا پیدا کرده باشد. از طرف دیگر، رشد ملی‌گرایی ارضی^۲، با تأکیدی که در باره امری دارد که به نام مشخصات ملی خوانده می‌شود، بیشتر به آن جهت گرایش داشته است که عامل پر دامنه انسانی را در هنر و ادبیات اروپایی بکشد. در اسلام مسئله کاملاً صورت دیگری داشته است. در اینجا فکر وحدت نه‌صورت یک مفهوم فلسفی داشته و نه به صورت یک رؤیای شاعرانه بوده است. اسلام، همچون نهضتی اجتماعی، این فکر را عامل زنده‌ای در زندگی روزانه مسلمانان قرار داده، و از این راه به آهستگی و به شکلی نامحسوس آن را به‌ثمر رسانیده است.

۲. احساس حادی نسبت به واقعیت زمان، و تصور زندگی همچون حرکت پیوسته‌ای در زمان. همین شکل تصور زندگی و زمان است که نکته جالب توجه را در نظریه ابن خلدون نسبت به تاریخ می‌سازد، و مؤید ستایشی است که فلینت از وی به این صورت کرده است: «افلاطون و ارسطو و او گوستین به پای او نمی‌رسند، و نام دیگران اصلاً نباید همراه با نام وی ذکر شود.» از آنچه در بالا گفتیم قاصد آن نبود که شکی را در باره اصالت و ابتکار ابن خلدون به خواننده القا کنیم. تمام منظور من گفتن این مطلب است که، با توجه به جهتی که فرهنگ اسلام در آن جهت گسترش پیدا کرده، تنها یک مسلمان می‌توانسته است به تاریخ همچون حرکتی، پیوسته و اجتماعی و همچون پیشرفتی واقعی و اجتناب ناپذیر در زمان نظر کند.

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

نکته جالب توجه در این طرز نگرش به تاریخ، راهی است که ابن خلدون فرایند تغییر را ازان راه دریافته است. طرز دریافت وی ازان جهت اهمیت نامحدود دارد که، در نتیجه تصور کردن تاریخ به صورت حرکتی پیوسته در زمان، تاریخ به شکل حرکت اصیل خلاق در می آید و نه به شکل حرکتی که خط سیر آن از پیش معین شده باشد. ابن خلدون عالم ما بعد الطبیعه نبود، بلکه با علم ما بعد الطبیعه دشمن بود. با وجود این، از لحاظ طرز تصویری که درباره زمان داشته است، باید او را از پیشتازان بر گسون محسوب داریم. پیش از این از اسلاف عقلی این طرز دریافت در تاریخ فرهنگی اسلام سخن گفتم. نظر قرآن در باره «درپی هم آمدن شب و روز» به عنوان نشانه و رمزی از حقیقت نهایی که «هر روزی در کاری است» [قرآن، الرحمن، ۲۹]، تمایل ما بعد الطبیعه اسلامی به اینکه زمان را همچون امری عینی بنگرد، نظر ابن مسکویه نسبت به زندگی که آن را حرکتی تکاملی می داند، و بالاخره توجه قطعی بیرونی به اینکه طبیعت را فرایند حدوث و شدن تصور کند، همه از اموری است که ابن خلدون^۱ به ارث برده است. افتخار بزرگ وی در این است که روح حرکت و نهضت فرهنگی اسلام را، که خود او درخشانترین ثمره آن بوده است، بسیار خوب دریافته و به صورتی دقیق و منظم بیان کرده است. در تألیف وی که نماینده نبوغ او است، روح ضد یونانی قرآن به صورت نهایی بر اندیشه یونانی پیروزشده است؛ چه زمان در نظر یونانیان، یا بر تصور افلاطون و زنون غیر واقعی بوده، یا چنانکه هر اقلیتوس^۱ و رواقیان می اندیشیدند، در دایره ای حرکت می کرده است. ملاکی که با آن گام برداشتن به جانب پیش یک حرکت خلاق در معرض قضاوت قرار می گیرد هر چه باشد، خود حرکت، دران صورت که به شکل دورانی تصور شود، دیگر از خلاقیت می افتد. رجعت ابدی آفرینش ابدی نیست؛ تکرار

ابدی است.

اکنون در وضعی هستیم که می‌توانیم اهمیت واقعی عصیان فکر اسلامی را برضد فلسفه یونان فهم کنیم. این امر که عصیان به خاطر منظوره‌های کلامی محض آغاز شده، خود نشان می‌دهد که روح ضد یونانی قرآن، علی‌رغم وجود کسانی که به آن پرداخته بودند تا اسلام را در پرتو اندیشه یونانی تفسیر و تعبیر کنند، عرض و اثبات وجود می‌کرده است.

اکنون وقت آن رسیده است که سوء فهم عظیمی را که کتاب پیر خواننده «انحطاط مغربزمین» تألیف شپنگلر سبب شده است، ریشه کن کنیم. دو فصل این کتاب که به مسئله فرهنگ و تمدن اسلامی اختصاص دارد، قدم برجسته‌ای است که در تاریخ فرهنگی آسیا بر داشته شده، ولی باید گفت که شالوده آن دو فصل بر تصور نادرستی از حقیقت اسلام، به عنوان یک نهضت دینی، و نیز از فعالیت فرهنگی آغاز شده با اسلام بنا شده است. مدعای اصلی شپنگلر این است که هر فرهنگی یک سازواره خاص است، و هیچ نقطه تماسی با فرهنگهای دیگری که از لحاظ تاریخ نسبت به آن مقدم یا مؤخرند ندارد. به گفته وی، هر فرهنگ و تمدنی طرزنگرش خاصی نسبت به امور و اشیاء دارد که کاملاً دور از دسترس مردمانی است که به فرهنگ دیگری تعلق دارند. برای اثبات مدعای خود، باشور و شوق تمام وقایع و تفسیرهای فراوان را صفتبندی و بسیج می‌کند تا نشان دهد که فرهنگ اروپایی سراسر ضد یونانی است. این روح ضد یونانی فرهنگ اروپایی کاملاً از هوش و نبوغ اروپا برخاسته، و به هیچ الهامی که ممکن است از فرهنگ اسلامی گرفته باشد بستگی ندارد؛ شپنگلر روح این فرهنگ اسلامی را «مجوسی» می‌داند: نظر شپنگلر در باره روح فرهنگ جدید، به عقیده من، کاملاً درست است. ولی من در این سخنرانیها کوشیدم تا این مطلب را ثابت کنم که روح ضد یونانی جهان جدید در

روح فرهنگ و تمدن اسلامی

حقیقت از طغیان و عصیان اندیشه اسلامی در برابر اندیشه یونانی بر خاسته است. واضح است که چنین نظری نمی تواند مورد قبول شپنگلر واقع شود؛ چه اگر اثبات این امر ممکن باشد که روح ضد یونانی فرهنگ جدید نتیجه الهامی است که از فرهنگ بلافاصله پیش ازان گرفته است، تمام برهان شپنگلر در خصوص استقلال کامل فرهنگها از یکدیگر فرو خواهد ریخت. بیم آن دارم که شدت علاقه شپنگلر برای اثبات مدعای خودش سبب آن شده باشد که از نگرستن به اسلام همچون يك حرکت فرهنگی غافل مانده باشد.

مقصود شپنگلر از «فرهنگ مجوسی» فرهنگ مشترک است که به آنچه وی «گروه دینهای مجوسی»، یعنی دین یهود و دین کلدانیان قدیم و مسیحیت نخستین و دین زردشتی و اسلام، نامیده است مربوط می شود، من منکر آن نیستم که يك قشر مجوسی بر روی اسلام روییده است. در واقع غرض اصلی من در این سخنرانیها آن بوده است که روح اسلام را، عاری از پوشش مجوسی آن که، به عقیده من، سبب گمراهی شپنگلر شده است، آشکار کنم تا حقیقت آن دیده شود. جهل وی در مورد مسئله زمان در اسلام، و نیز درباره راهی که «من» به عنوان مرکز آزاد تخریب در تجربه دینی اسلام جلوه گرمی شود، خوفناک است. وی، به جای آنکه از پرتو تاریخ اندیشه و تجربه اسلامی راه خود را روشن کند، چنان ترجیح داده است که پایه حکم خود را بر معتقدات عامیانه در باره آغاز و انجام زمان قرار دهد. مایه تعجب است که مردی با دانشی عظیم، برای یافتن مستندی برای قدریگری ادعایی اسلام به تعبیرات و تکیه کلامهای شرقی همچون «جهش زمان» و «هر چیزی زمانی دارد» متوسل شده باشد! تاکنون در باره منشأ و رشد مفهوم زمان در اسلام، و نیز در باره من بشری به عنوان قدرتی آزاد، در این سخنرانیها به اندازه کافی سخن گفته ام. واضح است که بحث کامل در نظر شپنگلر نسبت به اسلام و فرهنگی که ازان نشو و نما یافته است، نیازمند

احیای فکر دینی در اسلام

به نوشتن يك كتاب است. علاوه بر آنچه تا کنون گفته‌ام، مطلب دیگری را در اینجا بیان می‌کنم که جنبه کلیت دارد.

به گفته شپنگلر «هسته تعلیمات پیغمبران مجوسا نه است. يك خدا - خواه به نام یهوه، خواه بنام اهورامزدا، و خواه به نام مردوک - بعل - اصل نیکی است، و همه خدایان دیگر یا ناتوانند یا بد. وابسته به این اعتقاد امید به ظهور مسیحی همراه بوده است، که در اشعیای نبی آشکارا دیده می‌شود، و در قرنهای پس از وی در تحت فشار ضرورتی درونی، در هر جا این مسیح ناگهان به صورت خاصی پیدا شده است. این اندیشه اساسی دین مجوسا نه را تشکیل می‌دهد، چه به صورت ضمنی مبارزه تاریخی جهانی میان خیر و شر را نمایش دهد، و متضمن این نظر است که در دوره متوسط شر غلبه دارد، و بالاخره در روز داوری پیروزی بسا خیر خواهد بود.» چنین نظری درباره اسلام داشتن، آشکارا مبتنی بر سوء فهم حقیقت اسلام است. مسئله‌ای که باید به آن توجه شود، این است که در دین مجوسی وجود خدایان باطل پذیرفته بود، منتها آن خدایان را پرستش نمی‌کردند. اسلام اساساً منکر وجود خدایان باطل است. از این لحاظ شپنگلر توفیق نیافته است که ارزش فرهنگی اندیشه ختم رسالت را در اسلام دریابد...

VI

اصل حرکت در ساختمان اسلام

اسلام، به عنوان يك نهضت و حرکت فرهنگی، نظر ایستان قدیمی جهان را طرد می کند، و به نظری بالان می رسد. به عنوان دستگاه عاطفی ایجاد وحدت. به ارزش فرد به همان صورت فردی که دارد معترف است، و پیوند خونی را ملاك وحدت بشری دانستن رد می کند. یافتن يك شالوده روانشناختی محض برای وحدت بشری، تنها با دریافت این حقیقت امکان پذیر است که حیات بشری منشأ روحانی دارد. چنین دریافتی، سبب ایجاد وفاداریهای زنده ای می شود که برای زنده نگاه داشتن آنها به هیچ گونه تشریفاتی نیاز نیست، و بدین وسیله برای انسان امکان رهایی و آزاد شدن از زمین فراهم می شود. مسیحیت را، که در آغاز به صورت يك تشکیلات صومعه ای ظهور کرده بود، قسطنطین بران شد که به صورت دستگاهی برای ایجاد وحدت درآورد. و چون چنین وحدتی با آن میسر نشد، امپراطور یولیانوس به خدایان کهن روم بازگشت و دران کوشید که آن خدایان را با تعبیرات فلسفی موجه سازد. یکی از مورخان تمدن حالت جهان متمدن را، مقارن با زمانی که دین اسلام بر صحنه جهان آشکار شد، به خوبی چنین مجسم کرده است:

• چنان می نمود که تمدن بزرگی که برای ساخته شدن آن چهار هزار سال وقت صرف شده بود، در شرف تجزیه و تلاشی است. و نوع بشر در معرض خطر

احیای فکر دینی در اسلام

بازگشت به دوره جاهلیت و بربریت قرار داشت، که دران هر قبیله و فرقه‌ای ضد قبیله و فرقه دیگر بود و قانون و نظمی شناخته نبود. اصول اخلاقی قبیله‌ای قدرت خود را از دست داده بود. به همین جهت روشهای آمرانه قدیم به کار نمی‌خورد. اصول و الزامات تازه‌ای که مسیحیت آورده بود، به جای آنکه مایه نظم و وحدت شود، سبب تفرقه و ویرانی می‌شد. روزگاری بود که سراسر آن را نمایشهای غم‌انگیز پوشانده بود. تمدن، همچون درخت عظیمی که برگهای آن بر جهان سایه افکنده و شاخه‌هایش میوه‌های زرین هنر و دانش و ادبیات را به بار آورده بود از تنه به لرزه افتاده و دیگر شیره احترام و تقدیس آن را زنده نگاه نمی‌داشت، بلکه تامغز پوسیده شده و طوفان جنگها می‌خواست آن را از جا بکند، و تنها باریسمانهایی از آداب و عادات و قوانین قدیمی بر جای خود باقی مانده، و بیم آن می‌رفت که هر لحظه با کوچکترین حرکتی بشکند و فرو ریزد. آیا هیچ فرهنگ عاطفی وجود داشت که در کار دخالت کند و باردیگر نوع بشر را به وحدت بخواند و تمدن را نجات بخشد؟ لازم بود که چنین فرهنگی از نوعی دیگر باشد، چه الزامات و تشریفات قدیمی مرده بود، و برای ساخته شدن الزامات و تشریفات دیگری از همین قبیله، قرن‌ها گذشت زمان ضرورت داشت.

نویسنده با بیان این مطالب می‌گوید که جهان محتاج فرهنگ تازه‌ای بود که جای قدرت استبدادی را بگیرد، و وحدت تازه‌ای بیاورد که جانشین وحدت مبتنی بر پیوند خونی شود. وی می‌گوید که این مایه تعجب است که چنین فرهنگی، دران زمان که نهایت نیازمندی به آن وجود داشت، از جزیره العرب برخاسته است. ولی باید گفت که در این نمود هیچ چیز مایه شگفتی وجود ندارد. حیات جهانی به صورتی اشرافی نیازمندیهای خود را می‌بیند، و در لحظه بحرانی امتداد و جهت حرکت خود را تعیین می‌کند. این همان است که در زبان دین به آن نام رسیدن وحی به پیغمبر می‌دهیم. این امر کاملاً طبیعی است که اسلام در میان خودا گاهی قوم ساده‌ای طلوع کرده باشد که به هیچ یک از فرهنگهای قدیم آلوده نشده، و در جایی زندگی می‌کند که قاره‌ها در آنجا به یکدیگر می‌رسند. این فرهنگ جدید پایه وحدت جهانی را بر اصل «توحید» بنا نهاد. اسلام، به عنوان

اصل حرکت در ساختمان اسلام

دستگاه حکومت، وسیله‌ای عملی است برای آنکه اصل توحید را عامل زنده‌ای در زندگی عقلی و عاطفی نوع بشر قرار دهد. اسلام وفاداری نسبت به خدا را خواستار است نه وفاداری نسبت به حکومت استبدادی‌را. و چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً، وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را باهم‌سازگار کند. بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه آنچه ابدی و دایمی است، در این جهان تغییر دایمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی، چون اصول ابدی به این معنی فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین «آیات» خدا می‌داند، آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرك است از حرکت باز دارند. شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی اصل اول را مجسم می‌سازد، و بیحرکتی اسلام در ظرف مدت ۵۰۰ سال اخیر اصل دوم را مجسم می‌سازد. آیا اصل حرکت در اسلام چیست؟ همان است که به نام «اجتهاد» خوانده می‌شود.

معنای لغوی کلمه اجتهاد کوشیدن است، و در اصطلاح فقه اسلامی به معنی کوشیدن به این منظور است که در مورد يك مسئله حقوقی حکم مستقلاً بدهند. اندیشه اجتهاد، به نظر من، مبتنی بر آیه‌ای از قرآن است بدین مضمون: «و آنان که درما بکوشند ایشان را به راههای خود رهبری خواهیم کرد.» [قرآن، عنکبوت، ۶۹]. تعریف بیشتر این اصطلاح از حدیثی نبوی به دست می‌آید. روایت است که چون پیغمبر اسلام معاذ را به فرمانروایی یمن برگزید، از وی پرسید که در مورد مسائلی که با آنها روبه‌رو می‌شود چه خواهد کرد. معاذ در جواب گفت که: «از روی کتاب خدا داوری خواهم کرد». دیگر باره پیغمبر از او پرسید که: «اگر در

احیای فکر دینی در اسلام

کتاب خدا چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟» و او در جواب گفت: «آنگاه بر سنت و روش رسول خدا عمل خواهم کرد». پیغمبر بار دیگر پرسید که: «اگر در سنت چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟» و معاذ در پاسخ گفت: «آنگاه اجتهاد می‌کنم تا در آن باره رأی بدهم». پژوهندگان در تاریخ اسلام به‌خوبی آگاهند که، با گسترش سیاسی اسلام، پیدایش اندیشه فقهی و حقوقی منظم و مدون در اسلام یکی از ضروریات شد، و فقهای قدیم ما، خواه عرب خواه غیر عرب، پیوسته کوشیدند تا سرمایه عظیمی از اندیشه‌های فقهی فراهم آورند که بالاخره در مذاهب فقهی معروف ما جلوه‌گر شده است. در این مذاهب فقهی سه درجه از اجتهاد شناخته شده است: (۱) حجیت و اعتبار کامل در تشریح و قانون‌نگزاری که عملاً منحصر به بانیان مذاهب است: (۲) حجیت نسبی که در داخل مرزهای مذهب خاص اعمال می‌شود؛ (۳) حجیت خاص که مربوط است به تعیین حکمی که در مورد حالت خاصی قابل انطباق است که بانی مذهب تکلیفی در آن باره معین نکرده است. در اینجا تنها از درجه اول اجتهاد سخن می‌گوییم که قدرت و حجیت کامل در قانون‌نگزاری است. اهل تسنن، به‌صورت نظری، امکان این درجه از اجتهاد را قبول دارند، ولی در عمل از همان زمان تأسیس مذاهب منکر آن بوده‌اند، بدان جهت که اندیشه اجتهاد کامل محصور در شرایطی است که تقریباً پیدا شدن آنها در شخص واحد غیر ممکن است. پیدا شدن چنین وضعی در دستگاه قضایی اسلامی که اساساً بر پایه قرآن بنا شده و به‌زندگی نظر بالائی دارد، بسیار عجیب می‌نماید. بنا بر این، پیش از آنکه در بحث پیشتر رویم، لازم است که علل این وضع فکری را که سبب رگودعملی فقه اسلامی شده است، کشف کنیم. بعضی از نویسندگان اروپایی چنان پنداشته‌اند که وضع ایستان فقه اسلامی در نتیجه نفوذ ترکان عثمانی پیدا شده است. این نظر بسیار سطحی است، چه مذاهب فقهی اسلامی مدتهای دراز پیش از آنکه ترکان تأثیری در تاریخ اسلام

اصل حرکت در ساختمان اسلام

پیدا کنند، استقرار پیدا کرده بوده است. علل اصلی، به نظر من، از این قرار است:

۱. با نهضت عقلیگری که در معتقدات اسلامی در اوایل خلافت عباسیان پیدا شد، و اختلاف کلمه‌های نامطلوبی که پیش آورد، آشنا هستیم. برای مثال یکی از نقاط مورد اختلاف مهم میان دو جبهه متفکران اسلام، یعنی مسئله قدیم بودن قرآن را در نظر بگیرید. پیروان عقلیگری منکر قدیم بودن قرآن بودند، چه آن را صورت دیگری از اعتقاد مسیحی قدمت جهان می‌دانستند؛ در مقابل ایشان، متفکران محافظه‌کاری که خلفای عباسی متأخر، از ترس نتایج سیاسی عقلیگری، از آنان حمایت می‌کردند، چنان می‌اندیشند که پیروان عقلیگری برانند که با انکار قدمت قرآن تیشه به ریشه اجتماع اسلامی بزنند. به عنوان مثال باید گفت که نظام عملاً «حدیث» را رد می‌کرد و آشکارا ابوه‌ریره را راوی غیر قابل اعتمادی می‌دانست. به این ترتیب، قسمتی در نتیجه سوء فهم انگیزه‌های نهایی عقلیگری، و قسمتی دیگر در نتیجه فکری بند و بار بعضی از پیروان عقلیگری، اصحاب سنت یا محافظه‌کاران به نهضت عقلیگری همچون نیروی مخربی می‌نگریستند، و آن را خطری برای پایداری حکومت اسلامی تصور می‌کردند. بنا بر این هدف اصلی ایشان آن بود که تمامیت اسلام را حفظ کنند، و برای رسیدن به این منظور تنها راهی که در مقابل ایشان باز بود آن بود که نیروی پیوند دهنده شریعت را به کار اندازند و ساختمان دستگاه‌های فقهی را هر چه بیشتر استحکام بخشند.

۲. طلوع و رشد تصوف زاهدانه که به تدریج در تحت تأثیر عواملی غیر اسلامی صورت گرفت، تا حد زیادی مسئول پیش آمدن این وضع بود. تصوف، از لحاظ دینی محض آن، نوعی از طغیان را برضد لفظبازی نخستین فقهای اسلامی

احیای فکر دینی در اسلام

برانگیخت. سفیان ثوری نمونه‌ای از این گونه متصوفان است. وی یکی از زیر کترین فقیهان زمان خود و تقریباً مؤسس يك مذهب فقهی بود: ولی، از آنجا که شدیداً جنبه روحانیت داشت، موشکافیهای خشک فقیهان معاصر وی او را به جهان زهد صوفیانه کشانید. تصوف، با در نظر گرفتن جنبه تأملی و پشروهشی آن که بعدها رشد پیدا کرد، نوعی از اندیشه آزاد و در واقع هم پیمان با عقلی‌گری است. اهمیتی که تصوف به تمایز گذاشتن میان ظاهر و باطن می‌دهد، سبب پیداشدن حالت بی اعتنایی نسبت به هر چه ظاهری و غیر واقعی است شده بوده است.

روح توجه کلی به آخرت در تصوف متأخرتر، سبب آن شد که در برابر بصیرت مردمان پرده‌ای کشیده شود، و از مهمترین سیمای اسلام که حکومت اجتماعی آن است غافل بماند، و از آنجا که تصوف، از جنبه تأملی و مراقبه‌ای آن، هیچ حد و سدی برای اندیشه قائل نبوده، بالاخره بهترین متفکران اسلامی را به خود جلب و جذب کرده است. به این ترتیب حکومت اسلامی عموماً به دست کسانی افتاده است که از لحاظ فکری و عقلی متوسط بوده‌اند، و توده‌های غیرمتفکر مسلمانان، که شخصیت‌های عالیت‌تری برای رهبری خود نداشته‌اند، صلاح و سلامت خود را در آن یافته‌اند که کور کورانه از مذاهب پیروی کنند.

۳. علت مهمتر از همه اینها، ویرانی بغداد، مرکز حیات عقلی مسلمانان، در نیمه قرن ۷هـ/ ۱۳ بوده است. این ویرانی ضربت بسیار بزرگی بود، و همه مورخان معاصر با حمله مغولان به بغداد، ویرانی و غارت این شهر را چنان توصیف کرده‌اند که بیم و بدبینی آنان نسبت به آینده اسلام از نوشته‌های ایشان آشکار است متفکران محافظه‌کار اسلام، از ترس تجزیه و تلاشی بیشتری که در این گونه اوضاع آشفته طبیعی به نظر می‌رسد، تمام توجه خود را به این معطوف داشتند که، با جلوگیری

اصل حرکت در ساختمان اسلام

شدید از هر نوآوری در فقهی که علمای اوایل اسلام تأسیس کرده بودند، حیات اجتماعی یکنواختی برای توده مردم تأمین کنند. اندیشه اصلی ایشان حفظ نظم اجتماعی بود، و شك نیست که تا حدی حق با ایشان بوده است، چه سازمانداری خود تا اندازه‌ای در مقابل نیروهای ویران کننده عکس العمل نشان می‌دهد. ولی آنان متوجه این مطلب نشدند. و علمای دینی ما نیز متوجه نمی‌شوند. که سر نوشت نهایی يك ملت، بیش از آنکه به سازمان بستگی داشته باشد، به ارزش و نیرومندی افراد مردم بستگی دارد. در اجتماعی که به حد افراط سازماندار است، فرد خرد می‌شود و از اثر می‌افتد. تمام ثروت فکری اجتماعی را که دران است به دست می‌آورد، ولی روح و فکر خود را از دست می‌دهد. بنابراین، تقدیس کاذب نسبت به تاریخ گذشته و برانگیختن آن، هیچ چاره‌ای برای جلوگیری از انحطاط نمی‌کند. چنانکه یکی از نویسندگان جدید به صورتی بسیار نیکو بیان کرده است، «حکم تاریخ این است که اندیشه‌های فرسوده هر گز نمی‌توانند در میان افرادملتی که آنها را فرسوده کرده‌اند، دوباره نیرو بگیرند.» بنابراین، تنها نیروی مؤثری که بتواند در برابر نیروهای مایه انحطاط در يك ملت ایستادگی کند، نیرویی است که از پرورش افرادی به خود متکی و در خود متمرکز حاصل می‌شود. چنین افرادی که عمق زندگی را آشکار می‌سازند. اینان معیارهای تازه‌ای اکتشاف می‌کنند که در پرتو آنها چشم ما باز می‌شود و کم‌کم به این امر توجه می‌کنیم که آنچه اطراف ما را فرا گرفته تغییر ناپذیر نیست و نیازمند تجدید نظر است. تمایل به سازمانداری به حد افراط، در نتیجه احترام گذاشتن غلط به گذشته، بدان گونه که در فقهای قرن هفتم هجری و پس از آن دیده می‌شود، خود مخالف محرکهای درونی اسلام بود، و به همین جهت عکس العمل نیرومند یکی از نویسندگان و واعظان خستگی ناپذیر اسلام، ابن تیمیه، را برانگیخت. ابن تیمیه در سال ۶۶۱هـ

احیای فکر دینی در اسلام

۱۲۶۳م، پنج سال پس از خرابی بغداد متولد شده بود.

ابن تیمیه بر مذهب حنبلی پرورش یافته بود. چون مدعی حق اجتهاد برای خود بود، بر ضد خاتمیت مذاهب فقهی قیام کرد، و برای آنکه کار را از نو آغاز کند، به اصول نخستین اسلام رجوع کرد. وی نیز مانند ابن حزم - مؤسس مکتب فقهی ظاهری - اصل استدلال به وسیله قیاس و اجماع را، بدان صورت که فقیهان قدیم از آنها تعبیر می کردند، باطل شمرد؛ چه به نظری اجماع شالوده همه خرافات است - و شك نیست که، با توجه به فرسودگی عقلی و اخلاقی زمان وی، در کاری که کرده بر حق بوده است. در قرن ۱۰هـ/ ۱۶ م سیوطی نیز مدعی مزیت اجتهاد شد، و اندیشه دیگری بران افزود، و آن اینکه در آغاز هر قرن هجرت و نوسازی طلوع خواهد کرد. ولی بهترین تجلی روح تعلیمات ابن تیمیه در نهضت بسیار نیرومندی بود که در شنزراهای نجد یعنی در جایی ظهور کرد که مکدانال آنجا را «پاکیزه ترین نقطه در جهان در حال انحطاط اسلام» نامیده است. این نهضت واقعاً نخستین تپش زندگی در جهان جدید اسلام بوده است. تقریباً همه نهضتهای بزرگ اسلامی جدید آسیا و آفریقا، به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، از همین نهضت الهام گرفته اند، که از آن جمله است نهضت سنوسی ها، نهضت اتحاد اسلام و غیره. مصلح دینی پالایشگر^۱ بزرگ، محمد بن عبدالوهاب، که به سال ۱۱۱۱ هـ/ ۱۷۰۰ م متولد شده بود، در مدینه درس خواند، به ایران سفر کرد، و بالاخره موفق شد که آتش روح بی آرام خود را در سراسر جهان اسلام بپراکند. از لحاظ روحی به محمد بن تومرت، شاگرد غزالی و مصلح پالایشگر مراکشی شباهت داشت که هنگام انحطاط اسلام در اسپانیا ظاهر شد و به آن روح تازه بخشید. در اینجا با جنبه سیاسی این نهضت کاری نداریم که بالاخره توسط سپاهیان محمد علی پاشا

اصل حرکت در ساختمان اسلام

خاموش شد. مطلب اساسی که باید به آن توجه کرد، آزادی است که دران تجلی می‌کند، ولی این‌را نیز باید بگویم که این نهضت نیز در باطن خود جنبهٔ محافظه‌کارانه دارد. در عین آنکه علم طغیان را برضد خاتمیت مذاهب برافراشته، و به شدت از حق قضاوت شخصی دفاع می‌کند، طرز نگرش آن نسبت به گذشته کاملاً غیر نقادانه است، و در مسائل قضایی بیشتر به احادیث نبوی تکیه می‌کند.

چون به ترکیه توجه کنیم، معلوم می‌شود که اندیشهٔ اجتهاد، که با افکار فلسفی جدید تقویت شده و گسترش یافته، مدتهای دراز در فکر دینی و سیاسی ملت ترك کارگر بوده است. و این امر با توجه به نظریهٔ جدید حلیم ثابت دربارهٔ حقوق اسلامی، که آن‌را بر پایهٔ مفاهیم جامعه‌شناسی جدید بنا نهاده، به خوبی آشکار می‌شود. اگر نوزایی یا رونسانس اسلام امری واقعی باشد که به عقیدهٔ من چنین است-ما نیز روزی مانند ترکان در خط آن خواهیم افتاد که میراث عقلی و فکری خود را از نو ارزیابی کنیم. و اگر نتوانیم در نوسازی اندیشهٔ عمومی اسلام سهمی اصیل و ابتکاری داشته باشیم، لااقل این را می‌توانیم که با نقادی محافظه‌کارانهٔ سالم در برابر حرکت سریع‌گریز از سنت یا آزادیگری^۱ در جهان اسلام حایلی باشیم.

اکنون اطلاعاتی دربارهٔ فکر دینی سیاسی در ترکیه به شما می‌دهم تا ازان رو معلوم شود که نیروی اجتهاد چگونه در فکر و فعالیت جدید آن سرزمین مؤثر افتاده است. مدت کوتاهی قبل از این، دو خط سیر فکری در ترکیه وجود داشت که نمایندهٔ یکی از آن دو حزب ملیون بود و نمایندهٔ دیگری حزب اصلاح دینی. برای حزب ملیون آنچه بهتر و برتر از هر چیز به شمار می‌رود، کشور و حکومت است نه دین. در نظر اینان، دین وظیفهٔ مستقل ندارد. دولت در زندگی عامل اساسی است و

احیای فکر دینی در اسلام

خصوصیت و وظیفه همه عوامل دیگر را همین عامل دولت معین می کند. به این ترتیب تصور قدیمی درباره وظیفه دولت و دین طرد می شود، و جدایی دین و دولت از یکدیگر بشدت مورد تأیید است. شك نیست که اسلام، به اعتبار دستگاهی دینی-سیاسی، چنین نظری را مجاز می داند، گرچه عقیده شخصی من آن است که این فرض که فکر دولت و حکومت در دستگاه اسلامی غالبتر باشد و بر همه اندیشه های دیگر مندرج در این دستگاه فرمانروایی کند، مبنی بر اشتباه است. در اسلام دینی و دنیایی دونا حیه مجزای از یکدیگر نیستند، و شکل و ماهیت هر عمل، هر اندازه هم که به دنیا مربوط باشد، با وضع فکری عاملی که آن را انجام می دهد تعیین می شود. زمینه عقلی و فکری نامرئی عمل است که در آخرین مرحله شکل و خصوصیت آن را تعیین می کند. يك عمل و فعل وقتی دنیایی و نامقدس است که به قصد جدایی از پیچیدگی و تفصیل نامحدود زندگی موجود در ماورای آن صورت گرفته باشد؛ و اگر الهامبخش آن عمل همین پیچیدگی باشد، روحانی و دینی است. در اسلام يك حقیقت واحد وجود دارد که چون از يك دیدگاه به آن نظر شود دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دستگاه دولت دو جانب یا دو روی يك چیزند. اسلام حقیقت واحد غیر قابل تجزیه ای است که، بنا بر آنکه نقطه نظر تغییر کند، این يك می شود یا آن يك. این مطلب بسیار دامنه دار است، و پرداختن به تفصیل بیشتر برای روشن کردن آن ما را وارد بحثی بسیار فلسفی می کند. کافی است گفته شود که این اشتباه کهن از منشعب شدن و حدت بشری به دو واقعیت مشخص و مجزای پیداشده است که از طریق نقطه مشترک دارند، ولی ذاتاً متعارض با یکدیگرند. ولی حق این است که ماده، در دستگاه مقایسه زمانی-مکانی، روح است. وحدتی که انسان نام دارد، چون بدان صورت به آن نظر شود

اصل حرکت در ساختمان اسلام

که در مقابل چیزی که جهان خارجی می‌نامیم عمل می‌کند، بدن است؛ و چون بدان به آن نظر شود که در مقابل غرض نهایی و هدف این عمل کردن کار می‌کند، روح و نفس است.

جوهر «توحید»، به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسؤلیت مشترك و آزادی است. دولت، از لحاظ اسلام، کوششی است برای آنکه این اصول مثالی به صورت نیروهای زمانی- مکانی درآید، و در یک سازمان معین بشری متحقق شود. تنها به این معنی است که حکومت در اسلام حکومت الاهی است، نه به این معنی که ریاست آن با نماینده‌ای از خدا بر روی زمین است که پیوسته می‌تواند اراده استبدادی خود را در پشت نقاب منزله بودن از عیب و خطا مخفی نگاه دارد. کسانی که در باره اسلام به خرده‌گیری پرداخته‌اند، این مطلب مهم را از نظر دور داشته‌اند. حقیقت نهایی، به گفته قرآن، روحانی است، و حیات آن به فعالیت دنیایی آن بستگی دارد. روح فرصت عمل خود را در آنچه طبیعی و مادی و دنیایی است پیدا می‌کند. بنابراین هر چه دنیایی است، از ریشه وجود خود مقدس است. بزرگترین خدمتی که فکر جدید به اسلام و در واقع به همه دینها کرده، نقادی آن درباره چیزی است که آن را ماده می‌نامیم، و از همین نقادی این مطلب مکشوف شده است که آنچه تنها مادی است، تاریخ آن در روحانی کشف نشده باشد، حقیقت و جوهری ندارد. سراسر این جهان پهناور ماده میدانی برای تجلی و تظاهر روح است. همه چیز مقدس است. چنانکه پیغمبر اسلام (ص) فرموده، «سراسر زمین یک مسجد است». دولت و حکومت، بنا بر نظر اسلام، کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود. به این اعتبار، هر حکومت که تنها بر پایه تسلط بنا نشده باشد، و هدف آن تحقق بخشیدن به اصول عالی مثالی باشد، حکومت الاهی است.

حقیقت این است که میلیون تر کیه فکر جدایی دین و دولت را از تاریخ اندیشه‌های سیاسی اروپا اقتباس کرده بودند. مسیحیت نخستین به عنوان يك وحدت سیاسی یا کشوری تأسیس نشده بود، بلکه همچون فرقه‌ای عبادتی و صومعه‌ای بود که گرداگرد آن را کفر و بتپرستی فرا گرفته بود، و آن مسیحیان هیچ تصرفی در کارهای کشوری نداشتند، و عملاً در هر موضوعی فرمانبردار اصحاب قدرت رومی بودند. نتیجه این کیفیت آن بود که در آن هنگام که دولت مسیحیت را پذیرفت، دولت و کلیسا همچون دو نیروی جدا از یکدیگر رو به روی هم قرار گرفتند. و بر سر مرزهای تسلط هر يك جنگهای پایان ناپذیری میان آن دو پیش آمد. چنین چیزی هر گز در اسلام اتفاق نخواهد افتاد؛ چه اسلام از همان آغاز دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود، و قرآن يك دسته اصول حقوقی ساده مقرر داشته بود که، مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت، و این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرده است. بنا بر این، نظریه میلیون ترك درباره دولت، ازان جهت که مبتنی بر يك دوگانگی است که در اسلام وجود داشته، نظریه اشتباه آمیزی است.

از طرف دیگر، حزب اصلاح دینی به رهبری سعیدحلیم پاشا، بر این امر اساسی متکی بود که اسلام سازگاری میان مثالگیری و اثباتگیری^۱ است، و به اعتبار وحدت حقایق آزادی و مساوات و مسئولیت مشترك، سرزمین پدری ندارد. به گفته این وزیر بزرگ «همان گونه که ریاضیات انگلیسی یا نجوم آلمانی یا شیمی فرانسوی وجود ندارد، اسلام ترکی یا عربی یا ایرانی یا هندی نیز وجود ندارد. درست به همان گونه که کلیت حقایق علمی انواع گوناگون فرهنگهای علمی ملی به وجود می آورد که همه روی هم رفته معرفت بشری را نمایش می دهند، به همان طریق کلیت

اصل حرکت در ساختمان اسلام

حقایق اسلامی نیز سبب پیداشدن کمال مطلوبهای گوناگون ملی و اخلاقی و اجتماعی می‌شود. «فرهنگ و تمدن جدید که بر خود خواهی ملتپرستی بناشده، به گفته این نویسنده تیز بین، صورت دیگری از توحش است. در نتیجه پیشرفت بیش از حد صنایع انسانها می‌توانند غرایز و تمایلات ابتدایی خود را ارضا کنند. وی از این می‌نالده که، در طول تاریخ، کمال مطلوبهای اخلاقی و اجتماعی اسلام، در تحت تأثیر عوامل محلی و خرافات ماقبل اسلامی ملت‌های مسلمان، به تدریج رنگ اسلامی خود را از دست داده است. اکنون، این کمال مطلوبها، بیش از آنکه اسلامی باشند، ایرانی یا ترکی یا عربی هستند. بر پیشانی صاف و پاک توحید کمابیش مهر بتپرستی خورده، و خصوصیت جهانی و غیر شخصی کمال مطلوبهای اخلاقی اسلام در فرایند محلی شدن آن از بین رفته است. تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانیده و نظر بالان آن را نسبت به زندگی متوقف ساخته است، از روی آن برداریم، و از نو حقایق اصلی آزادی و برابری و مسئولیت مشترک را اکتشاف کنیم، به این منظور که کمال مطلوبهای اخلاقی و اجتماعی و سیاسی را به همان سادگی و کلیت ابتدایی آن بازگردانیم. عقاید وزیر بزرگ ترک چنین است. چنانکه می‌بینید، وی با پیروی از راه اندیشه‌ای که با روح اسلام هماهنگتر است. عملاً به همان نتیجه‌ای رسید که حزب میلیون رسید، و آن آزادی اجتهاد است با توجه به این نظر که قانون شریعت در پرتو اندیشه و تجربه جدید نو سازی شود.

اکنون ببینیم که مجلس ملی کبیر چگونه این قدرت اجتهاد را از لحاظ سازمان خلافت عملی کرده است. بنا بر فقه تسنن، تعیین امام یا خلیفه ضرورت مطلق دارد. نخستین سؤالی که پیش می‌آید این است: آیا باید خلافت به شخص واحد واگذار شود؟ اجتهاد تر کیه این است که، موافق روح اسلام، خلافت یا امامت

احیای فکر دینی در اسلام

ممکن است به گروهی از اشخاص یا به يك مجلس انتخابی واگذار شود. فقهای مصر و هندوستان، تا آنجا که من خبر دارم، هنوز نظر خود را در این باب اظهار نداشته‌اند. من شخصاً بر آنم که نظر تر کیه در این باره درست است و احتیاجی به استدلال ندارد. همکاری اجتماعی نه تنها کاملاً با روح اسلام سازگار است، بلکه، بادر نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است.

برای آنکه نظر ترکان بهتر فهمیده شود، مناسب چنان است که به توجیحات نخستین مورخ فیلسوف جهان اسلام، ابن خلدون، توجه کنیم. وی در مقدمه معروف خود در باره خلافت کلی در اسلام به سه وجهه نظر متمایز اشاره کرده است: (۱) اینکه امامت کلی امری الهی است و بنابراین لازم و واجب است؛ (۲) اینکه امری سودمند است؛ (۳) اینکه اصلاً به چنین دستگاہی نیاز نیست. خوارج بر این نظر سوم بوده‌اند. چنان به نظر می‌رسد که تر کیه جدید از نظر اول به نظر دوم عدول کرده است، و آن همان نظر معتزلیان است که امامت کلی را تنها امری سودمند می‌دانستند. ترکان چنین استدلال می‌کنند که: در تفکر سیاسی خویش باید از تجربه‌های سیاسی گذشته خویش عبرت و راهنمایی بگیریم، و این تجربه‌ها درست نشان داده‌اند که خلافت کلی در عمل دچار شکست شده است. در آن هنگام که امپراطوری اسلام یکپارچه و دست نخورده بود، این اندیشه قابل عمل و سودمند بود. از آن زمان که این امپراطوری تجزیه شده، واحدهای سیاسی مستقلی روی کار آمده است. اندیشه خلافت دیگر از عملی بودن افتاده و نمی‌تواند همچون يك عامل زنده در سازمان جدید اسلام مؤثر باشد. به جای اینکه نتیجه سودمندی از آن به دست آید، در واقع سد راه اتحاد دولتهای مستقل مسلمان شده است: ایران و تر کیه، به علت اختلاف نظر در امر خلافت، نسبت به یکدیگر دور و بیگانه مانده‌اند؛

اصل حرکت در ساختمان اسلام

مراکش به هر دوی آنها به چشم بد نگریسته، و عربستان به گرامی داشتن بلند پروازیهای خصوصی خود پرداخته است. وهمه این گسیختگیها در جهان اسلام به خاطر رمز قدرتی است که مدتها پیش از تأثیر افتاده است. ترکیه می‌تواند در دنبال استدلال خود بگوید که: چرا نباید از تجارب گذشته تفکر سیاسی خویش عبرت بگیریم؟ آیا قاضی ابوبکر باقلانی؛ در نتیجه پندی که از تجربه گرفته بود، و توجه به سقوط سیاسی قبیله قریش و ناتوانی آن برای فرمانروایی بر جهان اسلام، شرط قرشی بودن را از خلافت حذف نکرد؟ قرنهای پیش از آن، ابن خلدون، که شخصاً به شرط قرشی بودن در خلیفه معتقد بود، به همین طریق استدلال کرده بوده است. وی گفته است که چون قدرت قریش از میان رفته، چاره جبران نیست که نیرومندترین مرد را، در آنجا که قدرت پیدا کرده است، به امارت و خلافت انتخاب کنند. ابن خلدون، با توجه به منطق خشن حقایق و واقعیتها، نظری را پیشنهاد کرده است که می‌توان آن را نخستین بارقه ضعیف اسلام بین‌المللی دانست که این روزها به خوبی پدیدار شده است. نظر ترکان جدید چنین است، و این نظری است که از حقایق تجربه سرچشمه گرفته نه از قیل و قالهای مدرسهای فقهای که در اوضاع دیگری از زندگی می‌زیسته و می‌اندیشیده‌اند.

به نظر من، این براهین، اگر درست ارزیابی شود، نماینده تولد کمال مطلوبی بین‌المللی است که، در عین آنکه روح اسلام را تشکیل می‌دهد، تاکنون استیلا و استعمارگری عربی قرنهای اول اسلام آن را پوشانده و جای آن را گرفته بوده است. این کمال مطلوب جدید آشکارا در نوشته‌های ضیا، شاعر ملی ترک، آشکار است، و سروده‌های وی که از فلسفه او گوشت کونت الهام گرفته. در شکل دادن به طرز فکر ترکیه جدید سهم مهمی داشته است. در اینجا یکی از اشعار او را از روی

ترجمه‌ای که استاد فیشر^۱ به آلمانی کرده است ترجمه‌می‌کنم :

« برای آنکه وحدت سیاسی واقعاً مؤثری در اسلام پدیدار شود، نخست لازم است که همه کشورهای اسلامی استقلال پیدا کنند: و پس ازان ممکن است که همگان خود را در زیر لوای خلیفه قرار دهند. آیا چنین چیزی در زمان حاضر شدنی است؟ اگر امروز ممکن نباشد، باید صبر کنند. در این فاصله لازم است که خلیفه در خانه خود نظمی برقرار سازد و پایه‌های یک دولت کارآمد جدید را بنا نهد. «در جهان بین‌المللی، ضعیف محبتی نمی‌بیند؛ تنها قدرت شایسته احترام است،»

این سطور آشکارا خط سیر اسلام جدید را نشان می‌دهد. در حال حاضر، هر ملت مسلمان باید در عمیقترین خود خویش فرو رود، و موقتاً تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد، تا زمانی برسد که همه ملت‌های اسلامی چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلمی بسازند. وحدت واقعی وزنده، بنا بر نظر متفکران طرفدار ملی‌گری^۲، چندان آسان نیست که تنها با قبول یک سرور یا خلیفه رمزی و اسمی به دست آید. این وحدت از کثرتی متشکل از واحدهای آزاد و مستقل حاصل می‌شود که رقابت‌های نژادی میان ایشان به وسیله رشته‌اتصال از یک کمال مطلوب روحی باهم سازگار و هماهنگ شده باشد. به نظر من چنان می‌رسد که خدای متعال رفته‌رفته این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که اسلام نه ملی‌گری است و نه استعمار، بلکه جامعه ملی است که مرزهای مصنوعی و تمایزات نژادی را برای تسهیل شناسایی قبول دارد، نه برای آنکه عمق دید اعضای این جامعه را محدود سازد.

قطعه شعر دیگری از همین شاعر، به نام «دین و علم»، طرز نگرشی را که به تدریج در جهان اسلام امروز به خود شکل گرفته است، در روشنی بیشتر قرار می‌دهد:

اصل حرکت در ساختمان اسلام

«نخستین پیشوایان روحانی نوع بشر چه کسانی بودند؟ بی شک انبیا و اولیا چنین بودند. در هر دوره دین رهبر فلسفه بوده است! اخلاق و هنر از آن کسب نور کرده اند. ولی پس از آن دین سست شده و قدرت و گرمی نخستین را از دست داده است! اولیا از میان می روند، و پیشوایی روحانی، به صورت اسمی، میراث فقیهان می شود! ستاره راهنمای فقها احادیث است! دین را با قوه در این راه می کشند؛ ولی فلسفه می گوید: «ستاره راهنمای من عقل است: شما به راست بروید، من به چپ می روم.»

«دین و فلسفه هر دو خواستار استیلا بر روح آدمیزادند و هر یک آن را به سویی می کشند!

«دران هنگام که این کشمکش در گیر است، تجربه ثمربخش، علم مثبت را به بار می آورد، و این پیشوای جوان فکر می گوید: «احادیث و روایت تساریخ است و عقل روش تاریخ! هر دو خواستار آنند که به چیزی برسند که غیر قابل تعریف و تحدید است، و آن را تفسیر کنند!»

«این «چیز» چیست؟

«آیا قلب روحانی شده است؟

«اگر چنین است، به سخن من گوش فرا دارید - دین علم مثبت است و هدف آن روحانی کردن قلب آدمی است!»

از این سطور پیدا است که شاعر باچه زیبایی اندیشه کونتمی سه مرحله تکامل عقل بشری، یعنی مراحل دینی و ما بعد الطبیعی و علمی را در مورد طرز نگرش دینی اسلام تطبیق کرده است. و در اشعاری که پس از این نقل می شود، شاعر نظر خود را در باره وضع زبان عربی در دستگاه آموزش و پرورش ترکیه چنین ابراز می دارد:

«سرزمینی که دران اذان به زبان ترکی طنین انداز می شود، و کسانی که نماز می گزارند معنی این عمل دینی خود را می فهمند؛ سرزمینی که قرآن دران به زبان ترکی آموخته می شود؛ آنجا که هر کس، از خرد و کلان، به خوبی دستورهای الهامی را می داند؛ ای پسر ترکیه! این سرزمین سرزمین پدری تو است!»

اگر هدف دین روحانی کردن قلب است، پس باید در جان و روح آدمی نفوذ کند

احیای فکر دینی در اسلام

و، به گفته شاعر، اگر اندیشه‌های روحانی کننده به لباس زبان مادری شخص ملبس باشند، بهتر در اندرون او نفوذ خواهند کرد. بیشتر مردمان هندوستان این جانشین کردن ترکی را به جای عربی محکوم می‌کنند. به دلایلی که بعدها بهتر آشکار خواهد شد، راههای اعتراض شدید بر علیه شاعر باز است، ولی باید این را پذیرفت که اصلاحی که توسط او پیشنهاد شده، در تاریخ گذشته اسلام بیمانند نبوده است. هنگامی که محمد بن تومرت، مهدی اسپانیای مسلمان، که ملیت بربری داشت به قدرت رسید و تشریفات و آداب دینی دولت موحدین را برقرار کرد، به خاطر بربرهای بیسواد فرمان داد که قرآن به زبان بربری ترجمه و خوانده شود، و اذان را به این زبان بگویند، و همه کسانی که در امور دینی دخالت دارند زبان بربری بیاموزند.

همان شاعر، در قطعه شعر دیگری نظر خود را درباره زنان اظهار داشته است. چون سخت به تساوی زن و مرد معتقد بوده، آرزو می‌کرده است که در حقوق خانوادگی اسلام، به آن صورت که فهمیده و به آن عمل شده است، تغییرات کلی داده شود:

«آن زن است که یا مادر من است یا خواهر من یا دختر من؛ این او است که مقدس‌ترین عواطف را از اعماق زندگی من برمی‌انگیزد! او محبوب من و خورشید و ماه و ستاره من است؛ او است که به من فهم شعر زندگی را می‌آموزد! چگونه ممکن است که قانون مقدس الهی این مخلوقات زیبا را موجودات پست بداند؟ آیانه می‌شود که مفسران در تفسیر قرآن به راه خطا رفته باشند؟»

«بنیان ملت و دولت خانواده است!»

«تا زمانی که ارزش کامل زن شناخته نشده باشد، زندگی ملی ناتمام است.»

«پرورش خانواده بایستی با عدالت صورت بگیرد.»

«بنابراین تساوی در سه چیز ضرورت دارد: در طلاق، در جدایی، و در ارث.»

«تا زمانی که زن در ارث بردن نصف مرد و در زناشویی ربع مرد محسوب می‌شود، نه خانواده ترقی می‌کند نه کشور.»

اصل حرکت در ساختمان اسلام

«برای حقوق دیگر محاکم دادگستری داریم؛
دولی خانواده را در اختیار فقیهان گذاشته‌ایم.
نمی‌دانم که چرا زن را در این تنگنا نگاه داشته‌ایم.
«آیا برای این آب و خاک کار نمی‌کند؟ آیا لازم است که زن سوزن خود را به سر نیزه
مبدل کند و حقوق خود را با يك انقلاب به زور از دست ما بیرون کشد؟»

حق این است که در میان اقوام مسلمان امروز، تنها ترکیه است که از خواب
جز میگری برخاسته و به خود اگاهی رسیده است. تنها این کشور است که خواستار
حق آزادی عقلی خویش شده است؛ تنها آن است که از خیالی به واقعی رسیده،
و این انتقال مستلزم مبارزات حاد عقلی و اخلاقی بوده است. در نظر ترکیه،
پیچیدگی روز افزون زندگی متحرک و در حال گسترش، ناچار اوضاع جدیدی
پیش می‌آورد که خواهان طرز نگرشهای تازه است، و این خود مستلزم آن است
که اصول کهن به صورتی تازه تفسیر و تعبیر شود، و این همان اصول است که
برای ملتی که هرگز لذت توسعه روحی را نچشیده، تنها به صورت علمی و تعلیمی
مورد توجه واقع می‌شود. هابز^۱، متفکر انگلیسی، خوب به این مطلب توجه کرده
است که توالی افکار و احساسات متشابه صورت دیگری از نداشتن فکر و احساس
است. سر نوشت اغلب کشورهای اسلامی امروز چنین است. به صورتی ماشینی
ارزشهای کهن را تکرار می‌کنند، در صورتی که ملت ترك در خط آن افتاده است
که ارزشهای نو ایجاد کند. از تجربه‌های بزرگی گذشته است که خود ژرف او را
بر وی آشکار ساخته‌اند در اینجا زندگی به حرکت و تغییر و گسترش آغاز
کرده و سبب پیداشدن آرمانهای تازه و پیش آمدن دشواریهای تازه و طرح تفسیرهای
تازه شده است. سؤالی که ترکیه امروز با آن رو به رو است، و محتملاً کشورهای
مسلمان دیگر نیز در آینده‌ای نزدیک با آن رو به رو خواهند شد، این است که

Hobbes - ۱

آیا فقه اسلامی قابل تحول و تکامل هست یا نه، و البته پاسخ گفتن به چنین سؤالی مستلزم کوشش عقلی عظیم است و بدون شك به آن جواب مثبت داده خواهد شد... ما با کمال میل به نهضت آزادیگری در جهان جدید اسلام خوشامد می‌گوییم؛ ولی باید این را پذیرفت که ظهور افکار آزادیگرانه در اسلام بحرانیترین لحظه را در تاریخ این دین تشکیل می‌دهد. آزادیگری تمایل به آن دارد که همچون نیرویی متلاشی‌کننده عمل کند، و اندیشه‌نژادی، که اکنون بیش از هر زمان دیگر با نیرومندی در جهان اسلام کار می‌کند، ممکن است بالاخره وسعت نظر انسانی را که ملت‌های مسلمان از دین خود فرا گرفته بودند، محو کند. از این گذشته، مصلحان دینی و سیاسی ما، با شوق و حرارتی که برای آزادیگری دارند، ممکن است با نبودن سد و بندی در برابر شور و شوق جوانی ایشان، از اندازه درگذرند و از حدود خاص اصلاح تجاوز کنند. ما اکنون مرحله‌ای را می‌گذرانیم که شبیه‌است به مرحله انقلاب پروتستانیگری اروپا، و از درسی که از ظهور لوتر^۱ ممکن است بگیریم، نباید غافل بمانیم. چون تاریخ به دقت خوانده شود، معلوم می‌شود که اصلاح دینی اروپا اصولاً يك نهضت سیاسی بوده، و نتیجه خالص آن در اروپا جانشین شدن تدریجی دستگاه‌های اخلاقی ملی به جای اخلاق عمومی مسیحیت بوده است. نتیجه این تمایل را با چشمان خود در جنگ بزرگ اروپا دیدیم که، به جای آنکه سبب پیدا شدن ترکیبی از این دو دستگاه دینی متقابل شود، وضع اروپا را بیشتر غیر قابل تحمل کرده است. وظیفه رهبران جهان اسلام امروز آن است که معنی آنچه را که در اروپا پیش آمده خوب بفهمند، و پس از آن با احتیاط تمام و بینایی کامل نسبت به اسلام، به عنوان يك سیاست اجتماعی، به جانب پیش‌گام بردارند.

تا اندازه‌ای از اندیشه و تاریخ و عمل اجتهاد در اسلام جدید برای شما سخن

اصل حرکت در ساختمان اسلام

گفتم. اکنون دران تحقیق می‌کنم که آیا تاریخ و ساختمان فقه اسلامی بر امکان تفسیر تازه‌ای از اصول آن دلالت دارد یا نه. به عبارت دیگر، سؤالی که می‌خواهم طرح کنم این است: آیا فقه اسلامی قابل تحول و تطور است؟ هورتن^۱، استاد زبان شناسی سامی دانشگاه بون^۲، نیز چنین سؤالی را در مورد فلسفه و الاهیات اسلامی طرح کرده است. وی، با مطالعه آثار متفکران اسلامی در باره اندیشه‌های دینی محض، به این نتیجه رسیده است که تاریخ اسلام شایسته آن است که همچون عمل متقابل تدریجی و هماهنگی و همکاری دو نیروی متمایز توصیف شود که یکی عنصر فرهنگ و معرفت آریایی است، و دیگری دین سامی. فرد مسلمان پیوسته تصور دینی خود را با عناصر فرهنگی که از اقوام محیط بر خود جذب می‌کرده، تطبیق می‌داده است. از سال ۱۸۵۰/۴ تا ۱۱۰۰ م/۳۹۵ هـ، به گفته هورتن، حدود یک صد دستگاه کلامی در اسلام ظاهر شد، و این خود گواه صادقی است بر اینکه فکر اسلامی قابلیت ارتجاع دارد، و نیز بر اینکه متفکران قدیم ماچگونه لاینقطع مشغول کار بوده‌اند. این خاورشناس معاصر اروپایی، در ضمن تحقیق عمیقی در ادبیات و فکر اسلامی، چندان پیش‌رفته که به نتیجه ذیل رسیده است:

«روح اسلام چندان وسیع است که عملاً باید آن را نامحدود شمرد. به استثنای اندیشه‌های مبتنی بر نفی وجود خدا، همه افکار ملت‌هایی را که با آن مجاور بوده‌اند جذب کرده و آنها را در جهت مخصوص توسعه و گسترش خویش انداخته است.»

روح جذب‌کننده اسلام، در میدان فقه و حقوق از این هم آشکارتر است. استاد هورگرونی^۳، متبع هلندی در مسائل اسلامی، می‌گوید: «هنگامی که تاریخ توسعه فقه اسلامی را مطالعه می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که: از یک طرف، فقهای یک

۱ - Horten - ۲ - Bonn - ۳ - Horgronje

احیای فکر دینی در اسلام

عصر، به کوچکترین دستاویزی همدیگر را تخطئه می کنند و حتی نسبت الحاد به یکدیگر می دهند، و از طرف دیگر، همان مردمان، به خاطر وحدت بزرگ هدف، دران می کوشند که میان نظرهای مخالف پیشینیان خودسازگاری برقرار کنند.» ابراز چنین نظری از طرف يك نقاد اروپایی اسلام، این امر را آشکار می سازد که آزادگی روح اسلام، علی رغم محافظه کاری شدید مجتهدان ما، با پیداشدن زندگی جدید ناچار کار خود را خواهد کرد. و من شك ندارم که پژوهش عمیقتری در ادبیات فقهی عظیم اسلام قطعاً این اعتقاد سطحی نقادان جدید را که فقه اسلامی را ایستاد و غیر قابل توسعه می دانند، از میان خواهد برد. بدبختانه جامعه مسلمانان محافظه کار این سرزمین هنوز آماده اقدام به بحث نقادانه ای در فقه نیست، و اگر به چنین کاری اقدام شود، مایه ناراحتی بسیاری از مردم خواهد شد و اختلاف کلمه های مذهبی پیش خواهد آورد؛ با این همه به خود رومی دارم که در موضوع مورد بحث ملاحظاتی را به نظر شما برسانم.

۱. نخست باید این مطلب را به یاد داشته باشیم که عملاً از صدر اسلام تا زمان طلوع عباسیان، جز قرآن قانون نوشته اسلامی وجود نداشت

۲. مطلب دومی که شایسته توجه است اینکه از اواسط قرن اول تا آغاز قرن چهارم هجری، نزدیک نوزده مذهب فقهی و نظریات حقوقی در اسلام پیدا شد. همین امر به تنهایی نشان می دهد که چگونه مجتهدان قدیم ما پیوسته می کوشیدند تا به ضرورت های يك تمدن در حال رشد جواب گویند. با توسعه فتوحات اسلامی و وسعت دیدی که ازان نتیجه شد، آن فقهای نخستین ناگزیر ازان بودند که نظر وسیعتری نسبت به امور و اشیاء داشته باشند، و اوضاع زندگی و آداب و عادات اقوامی

اصل حرکت در ساختمان اسلام

را که در حظیره اسلام داخل می‌شدند تحت مطالعه قرار دهند. پژوهش دقیقی در مذاهب فقهی و نظریات حقوقی مختلف اسلام، با توجه به تاریخ اجتماعی و سیاسی معاصر، نشان می‌دهد که آنان، در کوششی که برای تفسیر قرآن و حدیث داشتند، به تدریج از وضع استنتاجی^۱ به وضع استقرایی^۲ متمایل می‌شده‌اند.

۳. سوم اینکه، چون در باره چهار منبع مورد قبول فقه اسلامی و اختلاف کلمه‌هایی که در این خصوص پیش آمده به تحقیق پردازیم، صلابت و شکست ناپذیری مذاهب فقهی شناخته شده از میان می‌رود، و امکان تطور و تکامل بیشتر آشکار می‌شود. بهتر است به اختصار در خصوص هر یک از این چهار منبع سخن بگوییم.

۲. قرآن. منبع نخستین فقه اسلامی قرآن است. ولی باید دانست که قرآن عنوان کتاب قانون مدنی ندارد. غرض اصلی آن، همان گونه که پیشتر گفتیم، آن است که در آدمی آگاهی کاملی را درباره ارتباطی که با خدا و با جهان دارد بیدار کند. شک نیست که در قرآن معدودی اصول کلی و قواعدی که جنبه قانونی و حقوقی دارند آمده است، و این امر مخصوصاً در مورد خانواده که شالوده زندگی اجتماعی است آشکارتر است. چرا این دستورات به صورت جزئی از وحی در آمده است، در صورتیکه هدف نهایی وحی زندگی برتر آدمی بوده است؟ جواب این سؤال از تاریخ مسیحیت به دست می‌آید که همچون عکس العمل نیرومندی در برابر روح شریعتپرستی متجلی در مذهب یهود ظهور کرده بوده است. مسیحیت، با توجه به آخرت، بی‌شک در روحانی کردن زندگی توفیق یافت، ولی فردیگری آن نمی‌تواند هیچ ارزش روحانی در پیچیدگی روابط اجتماعی بشری مشاهده کند.

inductive - ۲ deductive - ۱

احیای فکر دینی در اسلام

نومان در کتاب «نامه‌ای درباره‌ی دین» خود می‌گوید: «مسیحیت ابتدایی هیچ ارزشی برای حفظ حکومت و قانون و سازمان و تولید قائل نبود، و از وضع اجتماع بشری سخن نمی‌گفت. بنا بر این ما باید، یا به خودجرات آن را بدهیم که بدون دولت و حکومت بمانیم و به این ترتیب عالم‌اً عامداً خود را تسلیم هرج و مرج کنیم، یا بران شویم که به موازات اعتقاد دینی یک اعتقاد سیاسی نیز داشته باشیم.» قرآن این امر را لازم می‌شمرد که دین و دولت یا اخلاق و سیاست را با یک وحی درهم آمیزد، و این کاری است که افلاطون در کتاب «جمهوریت» خود کرده بود.

ولی آنچه از این لحاظ اهمیت دارد، طرز تصور بالان قرآن است. از آغاز و تاریخ این طرز تصور پیش از این به تفصیل سخن گفته‌ام. آشکار است که کتاب مقدس اسلام، با داشتن چنین نظری، نمی‌تواند مخالف اندیشه‌ی تکامل باشد. تنها این را نباید فراموش کنیم که زندگی تغییر محض و ساده نیست. در درون خود عناصر بقا و دوام نیز دارد. آدمی، در عین آنکه از فعالیت خلاق خود بهره برداری می‌کند، و پیوسته نیروهای خویش را برای اکتشاف چشم‌انداز تازه‌ای از زندگی متمرکز می‌سازد، در برابر نمو و تکامل خود احساس ناراحتی می‌کند. در حرکت به جانب پیش خود، نمی‌تواند از نگرستن به گذشته‌ی خویش خود داری کند، و به گسترش درونی خود با مقداری ترس می‌نگرد. روح آدمی در حرکت به جانب پیش با نیروهایی محدود می‌شود که ظاهر آدرجهت مخالف عمل کنند. این بیان شکل‌دیگری از گفتن این مطلب است که زندگی با باری از گذشته‌ی خود بردوش حرکت می‌کند، و نیز اینکه در هر نظری که نسبت به تغییر اجتماعی ابراز می‌شود، نباید ارزش و عمل نیروهای محافظه‌کاری نادیده گرفته شود. با چنین بینش کلی و اساسی درباره‌ی تعلیمات قرآن است که باید کسانی که پیرو عقلی‌گری جدید هستند به سازمانهای موجود ما نظر کنند. هیچ ملتی نمی‌تواند بتمامی گذشته‌ی خود را دور بریزد؛ چه

اصل حرکت در ساختمان اسلام

گذشته افراد آن ملت است که هویت شخصی آنان را ساخته است. و در اجتماعی همچون اجتماعی اسلامی، مسئله تجدید نظر در سازمانهای قدیمی از این هم دقیقتر است، و مسئولیت کسی که به کار اصلاح می پردازد بسیار جدیتر و شدید تر خواهد بود. اسلام وابستگی به سرزمین و کشور خاص ندارد، و هدف آن این است که نمونه ای برای سازمان نهایی بشریت فراهم آورد، و این ازان طریق صورت می گیرد که مؤمنان را که از نژادهای متعارض بایکدیگرند گردهم جمع کند و از این مجموعه اتومی ملتی بسازد که افراد آن خوداگاهی مخصوص به خویش داشته باشند. و این کاری نبوده است که به آسانی صورت پذیر شود. ولی اسلام، به وسیله سازمانهای شایسته خود تاحد زیادی توفیق حاصل کرده است که چیزی شبیه يك اراده و يك وجدان اجتماعی در این توده نامتجانس تولید کند. در تکامل چنین جامعه ای، حتی تغییر ناپذیری دستوراتی که از لحاظ اجتماعی بیضرر است و به خوردن و آشامیدن و طهارت و نجاست مربوط می شود، ارزش حیاتی مخصوص به خود دارد، چه به چنین اجتماعی روحانیت خاص می بخشد و، از طرف دیگر، یکنواختی درونی و بیرونی را برضد نیروهای نهفته عدم تجانس موجود در چنین اجتماعی تقویت می کند. بنا بر این کسی که می خواهد این سازمانها را در معرض نقادی قرار دهد، نخست باید به تجربه اجتماعی مندرج در اسلام کمال توجه را داشته باشد. نباید به ساختمان آنها از لحاظ حسن و عیبی که برای فلان سرزمین دارند نظر کند، بلکه باید از این لحاظ به آنها بنگرد که به تدریج در زندگی نوع بشر به عنوان يك کل تأثیر می کنند.

اکنون چون به زمینه اصول حقوقی قرآن نظر کنیم، کاملاً آشکار می شود که این اصول، نه تنها مانع به کار افتادن اندیشه و فعالیت قانونگزاری بشری نمی شوند، بلکه وسعت دامنه این اصول چندان است که خود انگیزه ای برای بیدار شدن اندیشه بشری می شوند. فقهای قدیم ما که از همین سرچشمه الهام می گرفتند، چند دستگاه

فقهی و حقوقی تأسیس کردند؛ و کسانی که در تاریخ اسلام تحقیق کرده‌اند، نیک می‌دانند که تقریباً نیمی از پیروزیهای اسلام، به عنوان یک نیروی اجتماعی و سیاسی، نتیجه حدت نظر آن فقیهان بوده است. فون کرمر^۱ می‌گوید: «پس از رومیان، هیچ ملت دیگری جز قوم عرب نمی‌تواند مدعی آن شود که دستگاه حقوقی با دقت طرح شده و تکامل یافته‌ای دارد.» ولی آن دستگاهها، با همه جامعیتی که دارند، تفسیر و تعبیرهای فردی هستند، و بنا بر این نمی‌توانند مدعی آن شوند که با آنها کار خاتمه یافته است. من می‌دانم که علمای اسلام مدعی خاتمیت مذاهب فقه اسلامی هستند، ولی هرگز نمی‌توانند منکر امکان نظری یک اجتهاد کامل باشند. کوشیدم تا علت‌هایی را بیان کنم که، به نظر من، سبب پیداشدن چنین وصفی برای علمای دین شده است؛ ولی از آنجا که اوضاع تغییر کرده، و جهان اسلام امروز با نیروهایی مواجه و تحت تأثیر آنها است که از گسترش فوق‌العاده فکر بشری در همه جوانب حاصل شده، هیچ دلیلی برای آن نمی‌بینم که چنین وضعی باز هم ادامه پیدا کند. آیا مؤسسان مذاهب فقهی خود ادعا کرده بوده‌اند که استدلال و تفسیر آنها جنبه خاتمیت دارد؟ هرگز. ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادی‌گری به این‌که می‌خواهند اصول حقوقی اساسی اسلام را در پرتو تجربه خود و اوضاع جدید زندگی از نو تفسیر کنند، به عقیده من، ادعای کاملاً بر حقی است. تعلیم قرآن به این‌که زندگی فرایند آفرینش تدریجی است، بالضرورة مستلزم آن است که هر نسل، به راهنمایی و نهدر زیر قید و بند کارهای گذشتگان، مجاز باشد که مسائل و دشواریهای مخصوص به خود را حل کند.

گمان می‌کنم که می‌خواهید ضیا شاعر ترک را به یاد من بیاورید که چند لحظه پیش برای شما از گفته‌های او چیزهایی را نقل کردم، و پرسید که آیا برای

اصل حرکت در ساختمان اسلام

مرد و زن در مورد طلاق و جدایی و ارث که او ادعا کرده، با قوانین اسلامی سازگاری دارد یا نه. من نمی‌دانم که آیا آزادی زنان در ترکیه خواسته‌هایی را پیش آورده است که روبه‌رو شدن با آنها جز از طریق تفسیر جدیدی از اصول اساسی میسر نباشد. در پنجاب، همان گونه که هر کس می‌داند، مواردی بوده است که اگر زنی می‌خواسته است از شوهر نا مطلوب خود جدا شود، ناچار بوده است که به کفر و ارتداد توسل جوید. چنین وضعی با یک دین عالمگیر سازگاری ندارد. فقه اسلامی، چنانکه فقیه بزرگ اندلسی، امام شاطبی، در کتاب *المواقات* خویش گفته، حافظ پنج چیز است: دین، نفس، عقل، مال، و نسل. با توجه به این گفته، می‌خواهم بپرسم که: « آیا قاعدهٔ مربوط به ارتداد، چنانکه در کتاب هدایه بیان شده، از دین و ایمان در این سرزمین حمایت می‌کند؟ » نظر به محافظه‌کاری شدید مسلمانان هند، قضات هندی جز این نمی‌توانند که به چیزی تمسک جویند که به نام کتابهای رسمی حقوق شناخته شده است. نتیجه این است که در عین آنکه ملت در حال حرکت است، قانون ساکن و متوقف می‌ماند.

و اما شاعر ترک، گمان من آن است که از حقوق خانواده در اسلام اطلاع چندان نداشته است. و نیز از اهمیت قانون ارث در قرآن بیخبر بوده است. ازدواج، بنا بر فقه اسلامی، قراردادی مدنی است. زن می‌تواند در حین اجرای صیغهٔ عقد نکاح شرط کند که با اوضاع و احوال معینی حق طلاق از طرف شوهر به وی تفویض شود، و از این راه در داشتن حق طلاق با شوهر برابری پیدا کند. اصلاحی که توسط این شاعر در مورد قانون ارث پیشنهاد شده، مبتنی بر سوء فهمی بوده است. از اینکه میراث مرد و زن بایکدیگر برابر نیست، نباید تفوق مرد را بر زن نتیجه گرفت. چنین فرض و استنتاجی مخالف با روح اسلام است. قرآن می‌گوید:

«وزنان را بر مردان حقی است همانند حق مردان بر زنان.»^۱

سهم دختر بنا بر فرض پستی درجه فطری در وی معین نشده، بلکه بنا بر موقعیت اقتصادی وی و بنا بر محلی که در ساختمان اجتماعی دارد که خود جزو و پاره‌ای از آن است، معین شده است. از این گذشته، مطابق نظریه‌ای که خود شاعر درباره اجتماع ابراز کرده، به قاعده ارث بردن نباید به عنوان عامل مجزایی در توزیع ثروت نظر شود، بلکه باید به آن همچون عاملی در میان عوامل متعدد بنگرند که همه این عوامل باهم برای هدف و احدی کار می‌کنند. اگر در نظر نگیرید که دختر، بنا بر شریعت اسلام، مالک همه آن چیزی است که پدر و شوهرش هنگام ازدواج به او می‌دهند، و نیز کابینی را که به میل خود یا نقد دریافت می‌کند یا دریافت آن را به تأخیر می‌اندازد مالک است و همه دارایی شوهرش در گرو پرداخت آن است، و نیز به این امر توجه کنید که در سراسر زندگی همه هزینه‌های او بر عهده شوهر است، آن وقت آشکار می‌شود که از لحاظ وضع اقتصادی میان پسر و دختر اختلاف اساسی وجود ندارد، و در واقع همان عدم تساوی را که شاعر ترك خواستار بر افتادن آن بوده است همین‌جا برابری سهم الارث از میان برده است. حق این است که اصول مندرج در قانون قرآنی ارث، که به گفته فون کرمر شاخه بسیار اصیلی از فقه اسلامی است، هنوز چنانکه شایسته آن بوده مورد توجه علمای حقوق اسلامی نشده است. اجتماع جدید، با کشمکشهای طبقاتی جانگزای آن، باید ما را به تفکر وا دارد؛ و اگر فقه خود را با توجه به انقلاب قریب‌الوقوع در حیات اقتصادی جدید مورد مطالعه قرار دهیم، در سیماهای تاکنون

۱ - آیه‌ای که بشود آن را چنین معنی کرد در قرآن نیامده است و خود مؤلف، بر خلاف سایر موارد استشهاد به قرآن در این کتاب، اشاره به سوره و آیه در ذیل آن نکرده است. تنها آیه‌ای که تاحدی به این مضمون شباهت دارد، آیه ۳۳ از سوره نساء است که ترجمه قسمتی از آن چنین است: «... و مردان را از آنچه کسب می‌کنند بهره‌ای است، و زنان را از آنچه کسب می‌کنند بهره‌ای است...»

اصل حرکت در ساختمان اسلام

کشف ناشده اصول اساسی چیزهایی خواهیم یافت که ایمان ما را به حکمت نهفته در آنها بیشتر خواهد کرد.

(ب) حدیث. منبع بزرگ دوم فقه اسلامی احادیث نبوی است. این احادیث، چه در قدیم و چه در زمانهای جدید، مورد بحث فراوان قرار گرفته است. در میان نقادان جدید، استاد گولدزیهر^۱، به راهنمایی قوانین نقد تاریخی جدید، آنها را در معرض نقد قرار داده، و به این نتیجه رسیده است که احادیث، روی هم رفته، قابل اعتماد نیستند. نویسنده اروپایی دیگری، پس از مطالعه در روشهای علمای حدیث برای تعیین صحت و اصالت هر حدیث، و با توجه به خطاهایی که ممکن است در نقل حدیث پیش بیاید، به نتیجه ذیل رسیده است:

«به عنوان نتیجه باید گفته شود که ملاحظات مذکور در فوق تنها امکانات نظری را نشان می‌دهد، و مسئله اینکه تا چه اندازه آن امکانات جنبه فعلیت پیدا کرده است بیشتر مربوط به این می‌شود که اوضاع و احوال تا چه حد برای استفاده از آن امکانات مساعد بوده است. بدون شك این اوضاع و احوال مساعد معدود بوده و در قسمت کمی از مجموع «سنت» مؤثر افتاده است. بنا بر این می‌توان گفت که قسمت عمده مجموعه سنت و حدیث که مسلمانان آنها را مقبول می‌دانند، گزارشهای اصیل درباره طلوع و نخستین گسترش اسلام است (نقل از کتاب «نظریه‌های اسلامی در باب مالیات»)

ولی، برای هدفی که اکنون در پیش داریم، باید میان حدیثی که اهمیت قضایی و فقهی محض دارد، با حدیثی که چنین نیست، فرق بگذاریم. در مورد احادیث دسته اول، سؤال مهمی پیش می‌آید، و آن اینکه این دسته از احادیث تا چه اندازه مشتمل بر آداب و رسوم پیش از اسلام عربستان است که، در بعضی از حالات پیغمبر اسلام آنها را دست نخورده باقی گذاشته، و در بعضی از حالات دیگر آنها را تغییر داده

است. کشف این مطلب دشوار است، چه نویسندگان قدیم‌ها همیشه به آداب و رسوم پیش از اسلام اشاره نکرده‌اند. و نیز کشف این مطلب ممکن نیست که آیا در مورد آن آداب و رسومی که پیغمبر (ص) به صورت صریح یا تلویحی در آنها تغییری نداده، غرض کلیت استعمال آنها بوده است یا نه. شاه ولی‌الله تحقیقی در این باره دارد که مطلب را روشن می‌کند، و من در اینجا روح نظر او را بیان می‌کنم. روش آموزش پیغمبرانه، به عقیده شاه ولی‌الله، عبارت از این است که، به صورت کلی در شریعتی که به وسیله پیغمبری وضع می‌شود، توجه خاصی به عادات و آداب و خصوصیات مردمی که آن پیغمبر بر آنان مبعوث شده است، دیده می‌شود. ولی، پیغمبری که برای آوردن اصول کلی و جهانگیر فرستاده شده، نه می‌تواند اصول گوناگون برای ملت‌های گوناگون وضع کند، و نه می‌تواند مردمان را واگذارد که خود برای خود قواعد رفتار و کردار را وضع کنند. روش وی آن است که قوم خاصی را تربیت کند و تعلیم دهد، و آن قوم را همچون هسته‌ای برای بنای یک شریعت کلی قرار دهد. با این عمل، وی اصولی را که شالوده زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند برجسته می‌سازد، و آنها را، بادر نظر گرفتن رسم و عادت خاص قومی که بلافاصله در برابر وی قرار دارند، در حالات خاص مورد استعمال قرار می‌دهد. احکام دینی که از این راه فراهم می‌شود (مثلاً حدود شرعی که در مقابل جرایم معین می‌شود)، از لحاظی مخصوص آن قوم است؛ و چون مراعات آنها به خودی خود هدفی نیست، نباید منحصرأ همانها را عیناً در نسل‌های آینده مورد عمل قرار دهند. شاید از همین لحاظ بوده است که ابوحنیفه، با بصیرت کاملی که نسبت به کلیت تعلیمات اسلامی داشت، عملاً از این گونه احادیث استفاده نمی‌کرد. این حقیقت که وی اصل «استحسان» را به کار می‌برد که مستلزم تفحص دقیق و کامل در اوضاع و احوال فعلی و در نظر گرفتن آنها در تفکر فقهی و دادن فتوی است،

اصل حرکت در ساختمان اسلام

روشن می‌سازد که در نتیجه چه انگیزه‌هایی وی به وضع فقهی خاص خویش رسیده بوده است. بعضی گفته‌اند که ابوحنیفه از آن جهت از تمسک به حدیث خودداری می‌کرد که در زمان وی مجموعه مدونی از احادیث وجود نداشت. اولاً باید دانست که این ادعا درست نیست، چه مجموعه حدیث عبدالملک و زهری در زمانی تدوین شده که کمتر از سی سال پیش از مرگ ابوحنیفه نبوده است. و دیگر اینکه، اگر هم فرض کنیم که این مجموعه‌های حدیث به ابوحنیفه نرسیده بوده است در صورتی که وی داشتن چنین مدرکی را ضروری می‌دانسته، می‌توانسته است مانند مالک و ابن حنبل که پس از وی برای خود مجموعه حدیثی فراهم آورده بودند وی نیز چنین کند. روی هم رفته، وضعی که ابوحنیفه در برابر اعتبار فقهی حدیث داشته، به نظر من کاملاً درست بوده است؛ و اگر آزادی‌گری جدید هم چنان صلاح بدانند که از استفاده از حدیث دست بردارند، کاری جز این نکرده است که از یکی از بزرگترین نمایندگان فقه در جهان تسنن پیروی کرده است. ولی انکار این امر هم ممکن نیست که علمای حدیث، با اصراری که به توجه دادن مردم به حالات خاص عینی^۱ داشته و در مقابل تفکر فقهی مجرد^۲ از آن به دفاع برخاسته‌اند، خدمت بزرگی به فقه اسلامی کرده‌اند. و با پژوهش بیشتری که عاقلانه در باره احادیث صورت بگیرد، و با همان روحی که پیغمبر اسلام وحی خود را تفسیر می‌کرده است عمل شود، هنوز امکان آن هست که کومک بزرگی به فهم ارزش حیاتی اصول حقوقی مندرج در قرآن بشود. تنها فهم ارزش حیاتی آنها است که ما را، در کوششی که برای تفسیر مجدد اصول اساسی می‌کنیم، مجهزتر خواهد کرد.

(ج) اجماع. منبع سوم فقه اسلامی اجماع است که، به عقیده من، شاید مهم-

احیای فکر دینی در اسلام

ترین مفهوم حقوقی در اسلام بوده باشد. با وجود این، مایه شگفتی است که این مفهوم بسیار مهم، که در روزگاران گذشته بحثهای عالمانه بر روی آن صورت می‌گرفته، عملاً به صورت فکر و اندیشه محضی باقی مانده، و به ندرت صورت يك نظام ثابتی را در سرزمینهای اسلامی پیدا کرده است. شاید تبدیل آن به صورت يك نظام ثابت مخالف با منافع سیاسی آن نوع حکومت مطلقه‌ای بوده است که بلافاصله پس از خلیفه چهارم رو به رشد گذاشته است. گمان می‌کنم که خلفای اموی و عباسی مصلحت خود را در آن می‌دانستند که نیروی اجتهاد را در دست افراد قرار دهند و نگذارند که يك انجمن و مجمع ثابت اجتهاد تشکیل شود که احتمالاً در برابر آنان بسیار نیرومند شود. ولی خوشبختی در آن است که فشار نیروهای جدید جهانی و تجربه سیاسی ملت‌های اروپایی در ذهن مسلمانان جدید مؤثر افتاده، و رفته رفته به ارزش و امکانات اندیشه اجماع متوجه شده‌اند. با رشد روح اجتماعی و تشکیل تدریجی مجامع قانون‌گذاری در کشورهای اسلامی، گام بزرگی به جانب پیش برداشته شده است. انتقال قدرت اجتهاد از افراد نماینده مذاهب فقهی به يك مجمع قانون‌گذاری اسلامی که، نظر به رشد فرقه‌های مذهبی مخالف، تنها شکلی است که اجماع در زمان حاضر به خود می‌تواند بگیرد، ممکن است سبب آن شود که مردمان معمولی هم که نظر صائبی در امور دارند راه پیدا کنند که در بحث در مسائل قانون و وضع قوانین سهیم شوند. تنها از این راه است که می‌توانیم روح خفته حیات را در سازمان حقوقی و فقهی خود به فعالیت برانگیریم و آن را در طریق تکامل بیندازیم. ولی در هندوستان، با چنین عملی محتملاً مشکلاتی پیش خواهد آمد؛ چه مشکوک است که يك انجمن قانون‌گذاری غیرمسلمان بتواند قدرت اجتهاد را در دست بگیرد.

ولی یکی دو سؤال است که باید درباره اجماع طرح و به آنها جواب گفته شود. آیا اجماع ممکن است قرآن را نسخ کند؟ البته لازم نیست که در برابر مستمعان

اصل حرکت در ساختمان اسلام

مسلمان چنین سؤالی طرح شود؛ ولی من طرح این سؤال را ازان جهت لازم می دانم که نقادی اروپایی در کتابی به نام «نظریه‌های اسلامی در باب مالیات»، چاپ دانشگاه کولومبیا، سخنانی گفته است که با طرح چنین سؤالی باید به آنها پاسخ داده شود. مؤلف این کتاب، بی آنکه به منبع معتبری استناد کند، مدعی است که بعضی از نویسندگان حنفی و معتزلی معتقد بوده‌اند که اجماع ممکن است ناسخ قرآن باشد. در تألیفات فقهی اسلامی کمترین مؤیدی برای چنین اظهار نظری دیده نمی‌شود. و نیز از هیچ حدیث نبوی چنین مطلبی استنباط نمی‌شود. گمان من این است که مؤلف کتاب در مورد فهم معنی «نسخ» در نوشته‌های فقهای قدیم دچار اشتباه شده است؛ چنانکه امام شاطبی در الموافقات، جلد ۳ صفحه ۶۵، گفته است، هنگامی که این کلمه در بحثهای مربوط به «اجماع اصحاب» وارد می‌شده، تنها مقصود ازان قدرت توسعه دادن یا محدود کردن مورد استعمال يك قانون حقوقی قرآنی بوده، و این منظور نبوده است که آن را با قاعده دیگر فقهی نسخ کنند یا از اثر بیندازند. و حتی در استعمال این قدرت، اصل فقهی به ما می‌گوید که «اصحاب» باید حکمی در اختیار داشته باشند تا به دستاویز آن بتوانند به کار توسعه دادن یا محدود کردن بپردازند؛ این اصل فقهی را آمیدی، فقیه شافعی متوفی در اواسط قرن هفتم هجری که کتاب وی در این اواخر در مصر به چاپ رسیده، در کتاب خود آورده است.

فرض کنیم که «اصحاب» يك کلام در موردی تصمیم بگیرند؛ اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا نسلهای آینده هم باید به تصمیم ایشان تسلیم شوند یا نه. شواکشی به تفصیل در این باره بحث کرده و نظر اصحاب مذاهب گوناگون را آورده است. به گمان من لازم است که در این مورد میان رأی مربوط به يك واقعیت تاریخی و رأی مربوط به يك مسئله فقهی تفاوت بگذاریم. در حالت اول، مثلاً در مورد اینکه آیا دوسوره کوچک «معوذتین» جزئی از قرآن است یا نه، و اصحاب اجماعاً رأی به

جزء بودن آنها از قرآن داده‌اند، ناچار باید از ایشان پیروی کنیم، چه تنها آنها در وضعی قرار داشته‌اند که می‌توانسته‌اند حقیقت واقع را ادراک کنند. در حالت دوم مسئله تنها به تفسیر مربوط می‌شود، و من نیز مانند کرخ‌ی برانم که نسلهای متأخر مجبور به تبعیت از رأی «اصحاب» نیستند. کرخ‌ی می‌گوید: «سنت اصحاب در مورد مسائلی متبّع است که حل آنها از راه قیاس امکان‌پذیر نیست، و در مواردی که قیاس می‌تواند کار کند، چنین نیست.»

پرسش دیگری که در باره فعالیت قانون‌گذاری مجلس اسلامی جدید پیش می‌آید، این است که چگونه مجلسی که، لااقل در زمان حاضر، اکثریت افراد آن معرفت صحیحی در باره فقه اسلامی ندارد، می‌تواند به کار قانون‌گذاری بپردازد. چنین مجلسی ممکن است در تفسیری که از مسائل فقهی می‌کند دچار اشتباه شود. چگونه می‌توانیم از چنین تفسیرهای آمیخته به خطا جلوگیری کنیم یا دست کم از آنها بکاهیم؟... تنها داروی مؤثر برای جلوگیری از تفسیرهای اشتباه آمیز اصلاح کردن دستگاه تعلیم و تربیت فقهی در کشورهای اسلامی و توسعه دادن و آمیختن آن با تحصیلات حقوقی جدید است.

(د) قیاس. منبع چهارم فقه، قیاس یعنی استفاده از استدلال در مسائل مشابه و مقایسه کردن آنها با یکدیگر است. چنان به نظر می‌رسد که مکتب ابوحنیفه، از لحاظ اوضاع و احوال اجتماعی و کشاورزی رایج در بلاد فتح شده اسلام، سوابق ثبت شده‌ای را در احادیث نیافته یا کم یافته بوده است. بنا بر این تنها راه که در برابر پیروان این مذهب باز بوده آن بوده است که در تفسیرهای خود از احکام قرآن به عقل استدلال‌گر توسل جویند. ولی استفاده از منطق ارسطو، گرچه با اکتشاف اوضاع و احوال جدید در عراق مورد نظر بود، ظاهراً در مراحل نخستین تکامل فقه اسلامی زیان‌آور بوده است. وضع پیچیده زندگی را نمی‌توان تابع قواعد خشک

اصل حرکت در ساختمان اسلام

و سختی قرار داد که به صورت منطقی از عده‌ای از مفاهیم کلی به دست می‌آید. ولی چون با عینک منطق ارسطویی به آن نظر شود، همچون دستگاه ماشینی محض و ساده‌ای می‌نماید که هیچ اصل حرکت در آن وجود ندارد. بدین ترتیب، در مذهب ابوحنیفه تمایل بر آن بود که آزادی خلاق و ارادی بودن زندگی مورد غفلت واقع شود، و چنان می‌خواستند که یک نظام فقهی منطقی‌کاملی بر پایه عقل و استدلال محض بسازند. فقهای حجاز، که به روح عملی نژاد خویش وفادار بودند، سخت بر ضد تدقیقات مدرسی فقهای عراق قیام کردند، و در برابر تمایل ایشان به تصور حالات وهمی و بحث در آنها، که علمای حجاز به حق چنین تمایلی را سبب آن می‌دانستند که فقه اسلامی به صورت دستگاه ماشینی بیجان در خواهد آمد، مقاومت نمودند. این مشاجرات سخت و تلخ موجود میان فقهای نخستین سبب آن شد که قیاس و محدودیتها و شرایط و وسایل جرح و تعدیل آن به صورتی نقادانه تعریف شود، و قیاس که در اصل چنان می‌نمود که وسیله‌ای برای سرپوش گذاشتن بر آراء و عقاید شخصی مجتهدان بود، بالاخره به صورت منبع حیات و حرکتی در حقوق اسلامی درآمد. روح خرده‌گیری شدید مالک و شافعی بر اصل قیاس ابوحنیفه، به اعتبار منبعی از فقه اسلامی، در واقع همچون سدی بوده است که از طرف فقهای سامی نژاد در برابر تمایلات فقهای آریایی بر پا شده بود، که می‌خواستند امور مجرد را بر امور واقعی و عینی ترجیح دهند و از فکر و اندیشه بیش از حادثه و پیشامد بهره برداری کنند. در واقع نزاعی میان هواخواهان دو روش استنتاجی و استقرائی در تبعات فقهی بود. فقهای عراق اصولاً به جنبه ثابت و ابدی «مفهوم» اهمیت می‌دادند، در صورتیکه فقهای حجاز به جنبه موقت آن تمسک می‌جستند. ولی فقهای حجاز به تمام حقیقت وضع خود توجه نداشتند، و جانبداری غریزی ایشان از سنت قضایی حجازی مایه عدم توجه ایشان به «سوابقی» می‌شد که عملاً در روزگار

پیغمبر اسلام و اصحاب او اتفاق افتاده بود. بدون شك به ارزش آنچه مشخص و عینی است واقف بودند، ولی درعین حال به آن رنگ ابدیت می‌دادند، و به ندرت به قیاسی که مبتنی بر تحقیق در باره حالات عینی به همان صورت که هستند باشد، توسل می‌جستند. خرده‌گیری ایشان بر ابوحنیفه و مذهب او، سبب آزادی امور غیر مجرد یا عینی از قید و بند شد، و این ضرورت را پیش آورد که، در تفسیر اصول قضایی و حقوقی، به مشاهده حرکت و تنوع زندگی بپردازند. بدین ترتیب، مذهب ابوحنیفه که نتایج این اختلاف نظر را به خوبی جذب کرد، از لحاظ اصل اساسی خود آزادی مطلق دارد، و از هر مذهب فقهی دیگر قابلیت انطباق خلاق آن بیشتر است. ولی، حقیقتاً جدید، بر خلاف روح این مذهب، تفسیر و تعبیرهای مؤسس این مذهب و پیروان به‌الافضل او را جنبه ابدیت بخشیده، و همان رنگ ثبات و ابدیتی را که مخالفان ابوحنیفه به فتاوی بیان شده در حالات عینی خاص می‌داده‌اند اینان نیز به فتاوی ابوحنیفه و پیروان وی داده‌اند. اگر حقیقت قیاس درست فهمیده و به کار بسته شود، همان گونه که شافعی به حق گفته است، قیاس نام دیگری برای اجتهاد می‌شود که، در حدود آنچه وحی شده، آزادی مطلق دارد. و اهمیت آن، به عنوان يك اصل، از این امر آشکار می‌شود که، به گفته قاضی شوکانی، چنانکه اکثر فقها نظر داده‌اند، حتی در زمان پیغمبر اسلام هم مجاز بوده است. بسته شدن در اجتهاد و همی بیش نیست، و پیدایش آن، قسمتی در نتیجه تجرد اندیشه فقهی در اسلام است، و قسمت دیگر در نتیجه آن تنبلی فکری است که مخصوصاً در دوره انحطاط روحی حاصل می‌شود و متفکران بزرگ را به صورت بت‌هایی در می‌آورد. اگر بعضی از فقهای بزرگ متأخر این وهم و فرض را تأیید کرده‌اند، اسلام جدید مجبور نیست که از استقلال فکری خود چشم‌پوشد. سرخسی^۱ که در قرن دهم هجری

1 - این کلمه در متن به صورت Sarkashi آمده و من در اسامی ایرانی و عربی که با این املائی فرنگی ←

اصل حرکت در ساختمان اسلام

می‌زیسته به حق چنین نوشته است: «اگر طرفداران این نظر وهمی مقصودشان این است که نویسندگان قدیمتر تسهیلات بیشتری در اختیار داشته‌اند و متأخران دشواریهای فراوانتری بر سر راه خود دارند، باید گفت که این سخن بیمعنایی است؛ چه برای دریافت این مطلب که اجتهاد برای فقهای متأخرتر بسیار آسانتر از آن است که برای فقهای متقدمتر بوده است، احتیاجی به فهم فراوان نیست. تفاسیری که بر قرآن و حدیث نوشته شده، به اندازه‌ای زیاد و گوناگون است که مجتهد امروز بیش از آنچه احتیاج دارد مواد لازم برای تفسیر را در اختیار دارد.»

امیدوارم که این بحث مختصر بر شما روشن کرده باشد که، نه در اصول اساسی و نه در ساختمان دستگاههای فقهی و حقوقی ما، بدان صورت که امروز آنها را می‌بینیم، چیزی وجود دارد که مؤید وضع فعلی باشد. جهان اسلام، چون با اندیشه نافذ و تجربه جدید مجهز شود، می‌تواند شجاعانه به کار نوسازی و احیایی که در پیش دارد پردازد. ولی، کار نوسازی، جنبه‌ای بسیار جدیتر از سازگاری با شرایط جدید زندگی دارد. با جنگ بزرگ اروپا (۱۹۱۸ - ۱۹۱۴)، ترکیه بیدار شد و این بیداری، چنانکه یکی از نویسندگان فرانسوی گفته، عامل ثباتی در جهان اسلام بود، و تجربه اقتصادی جدید که در مجاورت سرزمینهای آسیای مسلمان صورت گرفته، باید چشم ما را برای معنی عمقی و سرنوشت اسلام باز کند. بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان، آزادی روحانی فرد، و اصولی اساسی و دارای تأثیر جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر مبنای روحانی توجیه کند. شك نیست که اروپای جدید دستگاههای اندیشه‌ای و مثالی در این رشته‌ها

→ مطابق درآید، کسی را از قرن دهم هجری نیافتیم. شاید مقصود مؤلف همان سرخسی، محمد بن احمد بن سهل، مجتهد و فقیه سرخسی است که در اواخر قرن پنجم هجری وفات کرده است، و اگر چنین باشد قرن دهمی که در متن آمده درست نیست؛ در اینجا لازم است یادآوری کنم که نسخه انگلیسی اصل کتاب چاپ لاهور اغلاط و سقطات فراوان دارد و من بعضی از آنها را با مراجعه به ترجمه فرانسه آن که پس از اتمام بیشتر کار ترجمه به دستم رسید اصلاح کردم.

احیای فکر دینی در اسلام

تأسیس کرده است، ولی تجربه نشان می‌دهد که حقیقتی که از راه عقل محض به دست می‌آید نمی‌تواند آن حرارت اعتقاد زنده‌ای را داشته باشد که تنها با الهام شخصی حاصل می‌شود. به همین دلیل است که عقل محض چندان تأثیری در نوع بشر نکرده، در صورتیکه دین پیوسته مایه ارتقای افراد و تغییر شکل جوامع بشری بوده است. مثالگیری اروپا هرگز به صورت عامل زنده‌ای در حیات آن در نیامده، و نتیجه آن پیدایش «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی‌هایی ناسازگار با یکدیگر به جستجوی خود می‌پردازد که کار منحصر آنها بهره‌کشی از درویشان به سود توانگران است. سخن مرا باور کنید که اروپای امروز بزرگترین مانع در راه پیشرفت اخلاق بشریت است. از طرف دیگر، مسلمانان مالک اندیشه‌ها و کمال مطلوب‌های نهایی مطلق مبتنی بر وحی می‌باشند که، چون از درونیت‌ترین ژرفای زندگی بیان می‌شود، به ظاهری بودن صورتی آن رنگ باطنی می‌دهد. برای فرد مسلمان، شالوده روحانی زندگی امری اعتقادی است و برای دفاع از این اعتقاد به آسانی جان خود را فدا می‌کند؛ و چون به این فکر اساسی اسلام توجه کنیم که پس از این دیگر وحیی نخواهد رسید که مایه محدودیت آدمی شود، بایستی که ما، از لحاظ روحی، آزادترین مردمان روی زمین باشیم. مسلمانان نخستین که ترازه از قید اسارت روحی آسیای پیش از اسلام بیرون آمده بودند، در وضعی نبودند که به اهمیت واقعی این فکر اساسی متوجه شوند. بسیار شایسته است که مسلمان امروز وضع خود را باز شناسد، و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند، و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن دموکراسی روحی را که غرض نهایی اسلام است بیرون بیاورد و به کامل کردن و گستردن آن پردازد.

VII

آیا دین ممکن است؟

چون به صورت کلی سخن گفته شود، زندگی دینی را می توان به سه دوره تقسیم کرد. این دوره ها را می توان دوره های «ایمان» و «اندیشه» و «اکتشاف» نامید. در دوره اول، زندگی دینی همچون نظم و انضباطی است که فرد یا قومی آن را به صورت یک فرمان غیرمشروط می پذیرد، بی آنکه هیچ فهم عاقلانه ای از غرض نهایی اجرای آن فرمان داشته باشد. چنین وضعی ممکن است در تاریخ سیاسی و اجتماعی یک قوم نتایج بزرگی داشته باشد، ولی از لحاظ رشد درونی و تکامل فردی چندان نتیجه ای ندارد. در پی این دوره فرمانبرداری کامل از نظم و انضباط دوره ای می آید که در آن فهم عقلی انضباط و سرچشمه نهایی قدرت و اعتبار آن حاصل می شود. در این دوره، حیات دینی متوجه اساس و شالوده خود در نوعی ما بعدالطبیعه می شود که پیدا کردن نظری منطقی نسبت به جهان است و خدا هم جزئی از آن به شمار می رود. در دوره سوم، روانشناسی جاننشین ما بعدالطبیعه می شود، و حیات دینی به صورت آرزوی تماس مستقیم با حقیقت مطلق پیدا کردن در می آید. دین در این مرحله مسئله جذب شخصی حیات و قدرت می شود؛ فرد شخصیت آزاد پیدا می کند، و این نه از طریق رهایی از قید و بندهای قانون است، بلکه از طریق اکتشاف سرچشمه نهایی قانون در اعماق خوداگاهی خاص خود او است. بنا به گفته یک

صوفی مسلمان: «فهم کتاب آسمانی ممکن نیست، مگر آن زمان که این کتاب به همان صورتی که بر پیغمبر وحی شده برای مؤمن نیز حالت وحی پیدا کند.» در سؤالی که عنوان این گفتار است، دین را به این معنای سوم به کار برده ایم. دین به این معنی به نام نامیمون باطنیگری شناخته شده، و چنان فرض می کنند که این صورت از دین نماینده طرز فکری مبتنی بر انکار حیات و انکار واقعیات است که در طرف مخالف چشم انداز کاملاً تجربی و اختباری زمان ما قرار گرفته است. ولی دین برتر، که هدف آن تنها جستجوی زندگی بزرگتری است، اصولاً تجربی است، و مدت‌ها پیش از آنکه علم به ضرورت تجربه متوجه شده باشد، به این ضرورت معترف بوده است. کوششی اصیل برای تصفیه خود گاهی بشری است و، به این اعتبار، با همان اندازه نقادی به سطح تجربی خود می نگرد که طبیعیگری^۱ به سطح تجربی خود نگران است.

چنانکه می دانیم، کانت نخستین بار این سؤال را طرح کرد که: «آیا متافیزیک (ما بعد الطبیعه) ممکن است؟» وی به این سؤال جواب منفی داد؛ و برهان وی، با همان نیرومندی، در باره حقایقی که مورد علاقه دین است صدق می کند. بنا بر نظر وی، گوناگونی حواس باید جامع بعضی از شرایط صوری باشد تا ازان معرفت حاصل شود. مفهوم «شیء آن چنانکه هست»^۲ فکری محدود کننده بیش نیست. عمل آن تنها جنبه تنظیمی دارد. اگر متناظر با اندیشه فعلیتی وجود داشته باشد، این فعلیت در خارج مرزهای تجربه قرار می گیرد، و بنا بر این وجود آن رانمی توان عقلا اثبات کرد. این حکم کانت را به آسانی نمی توان پذیرفت. با توجه به پیشرفتهای علم، از قبیل اینکه ماده «موج نورانی انبار شده» است، و نیز توجه به تصور جهان همچون اندیشه فعلیت یافته، و به متناهی بودن مکان و زمان، و به اصل نامعینیگری^۳

۱ - naturalism ۲ - the thing in itself ۳ - indeterminism

آیا دین ممکن است

هایزنبرگ^۱ دربارهٔ امور طبیعی، می‌توان گفت که طرح یک خدا شناسی استدلالی، به آن اندازه که کانت می‌پنداشته است، بد نیست. ولی برای مقصود فعلی ما ضرورتی ندارد که در این موضوع به تفصیل وارد بحث شویم. و اما در مورد «شیء آن چنان که هست» که، به علت واقع بودن آن دران سوی مرزهای تجربه، از دسترس عقل محض به دور است، حکم کانت را تنها وقتی می‌توان پذیرفت که این اصل را قبول داشته باشیم که هر تجربه که در سطحی جز سطح متعارفی باشد غیر ممکن است. بنابراین، تنها مسئله‌ای که باید حل شود این است که: آیا سطح متعارفی تجربه تنها سطحی ازان است که وسیلهٔ رسیدن ما به معرفت می‌شود یا چنین نیست؟ تصویری که کانت از «شیء آن چنان که هست» و «شیء آن چنان که می‌نماید» دارد، تا حد زیادی در تعیین کیفیت و خصوصیت سؤال وی از امکان ما بعد الطبیعه مؤثر بوده است. ولی، اگر وضعی که وی فهمیده بود عوض شود، چه پیش خواهد آمد؟ صوفی و فیلسوف مسلمان اندلسی، محیی‌الدین بن‌العربی، زیر کانه چنین بیان کرده است که خدا محسوس و مدرك^۲ است و جهان تصور و معنی^۳. مسلمان صوفی و شاعر دیگر، عراقی، از تکثر مراتب زمان و مکان و از وجود زمان الاهی و مکان الاهی سخن گفته است. ممکن است که آنچه به آن نام جهان خارجی می‌دهیم، تنها ساخته‌ای عقلی باشد، و نیز ممکن است که سطحهای دیگری از تجربه بشری با مراتب دیگری از زمان و مکان امکانپذیر باشد که در آنها تصور و تحلیل همان نقشی را که در تجربه متعارفی ما دارند نداشته باشند. ولی می‌توان گفت که آن سطح از تجربه که تصورات بران قابل تطبیق نیست، توانایی آن را ندارد که معرفتی فراهم کند که رنگ کلیت داشته باشد؛ چه تنها تصورات هستند که قابلیت اجتماعی شدن را دارند. وضع آدمی که، برای تسخیر حقیقت، بر تجربه دینی تکیه می‌کند، پیوسته

۱ - Heizenberg ۲ - percept ۳ - concept

باید فردی و غیر قابل انتقال بماند. این اعتراض، اگر به آن معنی باشد که فرد باطنی یا صوفی کامل در تحت تسلط روشها و حالات و توقعات خویش است، تاحدی نیرومند است. محافظه کاری، به همان اندازه در دین بد است که در شاخه‌های دیگر فعالیت بشری بد است. آزادی خلاق من را بر می‌اندازد و راه رسیدن به هر اقدام روحی تازه را بر او می‌بندد. دلیل عمده اینک روشهای باطنی و صوفیانه قرون وسطایی ما دیگر شایستگی پرداختن به اکتشافات اصیلی در حقیقت کهن ندارند، همین است. ولی اینکه حال و تجربه دینی غیر قابل انتقال است، بدین معنی نیست که جستجوی مرد دینی بیهوده است. حقیقت این است که انتقال ناپذیری حال و تجربه دینی برای ما نشانه‌ای از ماهیت نهایی من فراهم می‌کند. در اعماق حیات اجتماعی روزانه خود، به حالت انفراد حرکت و زندگی می‌کنیم. در اندیشه آن نیستیم که به درون‌ترین فردیت انسانها برسیم. به آنان همچون وظایف محض می‌نگریم، و ازان جنبه از هویت ایشان به آنان نزدیک می‌شویم که به صورت تصویری قابل رسیدگی باشد. ولی، اوج حیات دینی، اکتشافات «من» فردی است به صورتی عمیقتر از «خودی» عادی وی که به صورتی تصویری قابل توصیف است. در تماس با حقیقت کلیتر است که من وحدت و وضع ما بعدالطبیعی خود و امکان بهروزی در این وضع را اکتشاف می‌کند. حق این است که آن تجربه که به چنین اکتشافی می‌انجامد، امری عقلانی، که به صورت تصویری قابل بحث و رسیدگی باشد، نیست؛ امری حیاتی و حالی است که از یک تغییر زیستشناختی درونی حاصل می‌شود که نمی‌توان آن را با دام مقولات منطقی به دام انداخت. تنها در فعلی می‌تواند تجسم پیدا کند که جهانساز و جهانلرزان است؛ و تنها به این صورت است که محتوی این تجربه بیرون از حوزه زمان می‌تواند در حرکت زمان جلوه گر شود و خود را در برابر چشمان تاریخ پدیدار سازد. چنان به نظر می‌رسد که روش نزدیک شدن با حقیقت

آیا دین ممکن است

از طریق تصویری اصلاً راه درست و جدی برای این منظور نباشد. علم در بند آن نیست که الکترون مورد بحث آن وجودی حقیقی است یا نیست. ممکن است علامتی و قراردادی بیش نباشد. دین، که ذاتاً نوعی از زیستن فعلی است، تنها راه جدی رو به رو شدن با حقیقت است. به اعتبار اینکه نوع عالیتری از تجربه است، مفاهیم و تصورات خدا شناختی فلسفی ما را تصحیح می کند، یا لااقل ما را درباره فرایند عقلی محض که این تصورات از آن متولد می شود، به شك می اندازد. علم می تواند به خود روا دارد که کاملاً از ما بعد الطبیعه غافل بماند، و حتی می تواند به گفته لانگه، آن را «شکل موجبی از شعر»، یا، به گفته نیچه، «بازی معقولانه بزرگسالان» بداند. ولی کارشناس دینی که در صدد کشف وضع خود در ساختمان اشیاء است، از لحاظ هدف نهایی تلاش و کوشش خود، نمی تواند خود را با چیزی راضی کند که علم به آن همچون دروغی حیاتی و «همچون اگری»^۱ می نگرد و با آن اندیشه و رفتار خود را منظم کند. آنجا که پای ماهیت نهایی حقیقت در میان است، در کاری که علم می کند هیچ چیزش به خطر نمی افتد، ولی در عمل دینی تمام حقیقت من، به اعتبار امر کز شخصی جذب زندگی و تجربه، در معرض خطر قرار می گیرد. رفتار، که مستلزم گرفتن تصمیمی در باره سرنوشت نهایی عامل آن است، نباید بر پایه ای وهمی بنا شود. یک تصور نادرست فهم را به گمراهی می اندازد؛ یک کردار نادرست ممکن است بالاخره سبب فرو ریختن ساختمان من بشری شود. تصور محض به صورتی جزئی در زندگی تأثیر می کند؛ کردار به صورت بالان با حقیقت ارتباط دارد و از وضع عموماً ثابت انسان در مقابل حقیقت نتیجه می شود. شك نیست که کردار، یعنی ضابط فرایندهای روانشناختی و فیزیولوژیایی به منظور آماده ساختن من برای تماس مستقیم با حقیقت مطلق، از لحاظ صورت و محتوی فردی است و جز این نمی تواند باشد؛ با وجود این، کردار نیز؛ در آن هنگام که دیگران، به قصد اکتشاف کارآمدی

as if - 1

احیای فکر دینی در اسلام

آن به عنوان روشی برای نزدیک شدن به واقع، به زیستن از طریق آن آغاز می کنند، قابل اجتماعی شدن است. وجود کار شناسان دینی همه اعصار و همه سرزمینها، گواه بران است که نمونه های مستعدی از خودا گاهی در نزدیک خودا گاهیهای متعارفی ما وجود دارد. اگر این نمونه های خودا گاهی امکانات تجربی حیات بخش و معرفت بخش فراهم آورند، مسئله امکان دین به عنوان تجربه ای برتر مسئله ای معقول است و باید مورد توجه جدی ما واقع شود.

ولی، گذشته از مشروعیت و معقول بودن چنین مسئله ای و پرسش در باره آن، دلایل مهمی برای آن هست که چرا چنین سؤالی باید در حالت حاضر تاریخ فرهنگ جدید طرح شود. دلیل اول، سودمندی علمی این سؤال است. چنان می نماید که هر فرهنگی شکل طبیعیگری مخصوص به طرز احساس خود از جهان دارد؛ و نیز چنین می نماید که هر شکل از طبیعیگری به نوعی از ذریگیری ختم می شود. ذریگیری هندی و ذریگیری یونانی و ذریگیری اسلامی و ذریگیری جدید را در برابر خود داریم. ولی، ذریگیری جدید یگانه است. شکل ریاضی شگفت انگیز آن جهان را همچون معادله دیفرانسیلی تکامل یافته ای می بیند؛ و فیزیک آن، که کارش به اینجا کشیده است که بعضی از خدایان معبد خود را بشکنند، ما را به آنجا رسانیده است که این سؤال را طرح کنیم که: آیا سیمای تسلسل علیتی طبیعت تمام حقیقت رادر باره طبیعت نشان می دهد؟ آیا حقیقت مطلق نمی تواند از راه دیگری در خود آگاهی ما رخنه کند؟ آیا روش عقلی محض استیلا بر طبیعت تنها روش ممکن است؟ استاد ادینگتون می گوید: مادر یافته ایم که وجودها و حقایق فیزیکی، بنا بر طبیعت و ماهیت خود، سیمایی جزئی از حقیقت را تشکیل میدهند. با جزء دیگر آن چه باید بکنیم؟ نمی توان گفت که اهمیت این جزء دیگر از امور و حقایق فیزیکی برای ما کمتر است. احساسها و هدفها و ارزشها نیز مانند مدارک حسی در ساختن خودا گاهی

آیا دین ممکن است

ماشکوت دارند. چون به دنبال مدرکات حسی برویم، چیزی را می‌یابیم که ما را به جهان خارجی مورد بحث در علوم رهبری می‌کند؛ و چون عناصر دیگر وجود خود را دنبال کنیم، خواهیم دید که ما را، نه به جهان زمان و مکان، بلکه به جایی دیگر رهبری می‌کنند.»

در مرحله دوم باید به اهمیت عملی فراوان این مسئله توجه کنیم. انسان جدید، با فلسفه‌های تقدیگری و تخصص علمی که دارد، خود را در تنگنای عجیبی می‌بیند. طبیعیت‌گری وی تسلطی بی‌سابقه برای وی نسبت به نیروهای طبیعی فراهم آورده، ولی در مقابل ایمان وی را به آینده‌اش از او ربوده است. مایه شگفتی است که اندیشه واحدی چگونگی در فرهنگ‌های مختلف تأثیرات متفاوت کرده است. تشکیل نظریه تکامل در جهان اسلام سبب پیدایش شوق عظیم رومی به آینده زیست‌شناختی انسان شده است. هیچ مسلمان فهمیده‌ای نیست که اشعاری از این قبیل را بخواند و غرق در شادی نشود:

وز نما مردم به حیوان بر زدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
تا برارم از ملایک بال و پر
کل شیء هالک الا وجهه
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
گویدم که انا الیه راجعون
.....

محو گردد در وی و او جو شود
زین سپس نه گم شود نه بد لقا^۱

از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
جمله دیگر بمیرم از بشر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو
بار دیگر از ملک قربان شوم
پس عدم گردم چون ارغنون
.....

آب کوزه چون در آب جو شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا

۱- آنچه در متن انگلیسی آمده نقل از ترجمه انگلیسی مثنوی توسط ثدانی Thadani است، و چون در مثنوی اشعاری که عین ترجمه را برساند نیافتیم، این قطعه از دفتر سوم مثنوی را که به آن ترجمه ←

احیای فکر دینی در اسلام

از طرف دیگر، شکل گرفتن همین نظریه تکامل با دقت بیشتر در سرزمین اروپا، به این اعتقاد انجامیده است که «چنان می‌نماید که هیچ‌پایه علمی برای این اندیشه پیدا نشود که پیچیدگی ترکیب‌ثروتمند ساختمان ممتاز بشری از لحاظ مادی بتواند از آنچه هست بالاتر رود.» نویدی مخفی انسان جدید، به این صورت خود را در پشت پرده الفاظ و اصطلاحات علمی پنهان می‌کند. نیچه را نیز، با وجود آنکه چنان می‌اندیشید که فکر تکامل مؤید این اعتقاد نیست که انسان حدی باشد که تجاوز از آن ممکن نباشد، از این لحاظ نمی‌توان استثنا کرد. اشتیاق و آرزوی وی برای آینده بشر تنها به نظریه رجعت ابدی انجامید، که شاید نویدان‌ترین اندیشه‌های است که تا کنون درباره جاودانی انسان پیدا شده است. این تکرار ابدی «حدوث» یا «شدن» ابدی نیست؛ همان اندیشه کهن «وجود» یا «بودن» است که زیر نقاب «شدن» جلوه گر شده است.

بدین ترتیب، انسان جدید که در نتایج فعالیت عقلی خویش غره شده، از زندگی روحانی، یعنی از درون، منقطع مانده است. در میدان اندیشه به حالت مبارزه آشکار با خود زندگی می‌کند؛ و در میدان حیات اقتصادی و سیاسی در مبارزه آشکار با دیگران است. دیگر خود را نمی‌بیند که بر خود خواهی بی‌بند و بار پولپرستی سیری ناپذیر خود، که رفته رفته هر کوشش برای تعالی را دراو کشته

→ بسیار نزدیک است در متن فارسی آوردم. ترجمه تحت‌اللفظی متن انگلیسی چنین است:

«در ژرفای خاک، در جهان معدن و سنگ می‌زیستم؛ و سپس در گلهای رنگارنگ لبخند زدم؛ پس ازان در حال آوارگی با زمان وحشی و سرگردان، روی زمین و در هوا و در دریاها، در ولادت جدیدی شنا کردم و پریدم و خزیدم و دویدم، و تمام اسرارگوهر خویش را به صورت جدیدی در آوردم که آنرا بر همگان آشکار می‌ساخت؛ آن‌گاه انسان شدم. و پس ازان هدف من، در آن سوی ابرها و آن سوی آسمان، در اقلیمی است که هیچ چیز تغییر نمی‌پذیرد و نمی‌میرد - در صورت ملکی، و سپس دورتر از مرزهای شب و روز، و زندگی و مرگ و دیدنی و نادیدنی، آنجا که هر چه هست همیشه بوده است، همچون واحد و همچون کل.»

آیا دین ممکن است

وجز خستگی از زندگی چیزی برای وی نیاورده، لگام نهد. چنان در مشهودات، یعنی در منابع حاضر احساسات بصری، غرق شده که از ژرفنای کشف ناشده وجود خویش قطع رابطه کرده است. بر اثر مادیگری علمی خود بالاخره به آن فلج نیرو رسیده است که هکسلی^۱ خوب آن را شناخته و بران تأسف خورده است. وضع مشرقزمین نیز بهتر از این نیست. راههای قرون وسطایی باطنیگری و عرفان، که حیات دینی درعالتیرین تجلیات خود، در شرق و غرب، به آنجا رسیده بود، اکنون عملاً بیحاصل شده است. شاید در شرق اسلامی این باطنیگری بیش ازهر جای دیگر خرابی به بار آورده باشد. به جای آنکه به تکمیل نیروهای درونی انسان میان حال مدد برساند، و او را برای سهیم شدن درسیر تاریخ آماده کند، ترك دنیای باطلی بهوی آموخته، و او را کاملاً از نادانی و بندگی روحی خویش خرسند نگاه داشته است. بنا بر این مایه شگفتی نیست که مسلمانان امروزی ترکیه و ایران و مصر، با ایجاد مفاهیم مورد علاقه تازه ای همچون وطنپرستی و ملیگری، در صدد دست یافتن به منابع نیروی جدیدی برآمده باشند. مسلمان جدید، که از روش دینی محض تجدید حیات روحی، که با توسعه دادن فکر و عواطف سبب نزدیک شدن ما به منبع ابدی زندگی و قدرت می شود، ناامید شده است، این امید را در خود می پرورد که، با تنگتر کردن دامنه فکر و عواطف خود، قفل منابع جدید انرژی را بگشاید؛ اجتماعیگری^۲ مبتنی بر بیخداییگری^۳ جدید، که تمام حدت و شدت یک دین جدید را دارد، چشم انداز وسیعتری دارد؛ ولی چون شالوده فلسفی آن بر معتقدات پیروان جناح چپ نظریه هگل نهاده شده، برضد خود آن منبعی که ممکن بود ازان کسب نیرو و هدف کند، قیام کرده است. ملیگری و اجتماعیگری مبتنی بر بیخداییگری، لااقل در حالت حاضر روابط بشری، نیروهای روانشناختی کینه و بدگمانی و خشم

۱ - Huxley ۲ - socialism ۳ - atheism

را بر می‌انگیزد که همه مایه فقر روح بشری می‌شوند و راه منابع نهفته انرژی روحانی وی را سد می‌کنند. نراه و رسم باطنیگری قرون وسطایی می‌تواند بیماریهای بشریت گرفتار نومیدی را درمان کند، و نه ملیگری و اجتماعیگری ملحدانه جدید. بی‌شک زمان حاضریکی ازدورانهای بحرانی بزرگ تاریخ فرهنگ جدید است. جهان نو نیازمند تجدید حیاتی زیستشناختی است. و دین که، در تجلیات برتر خود، نه جز میگری و تعبد است و نه تشریفات و نه کاهنبازی، تنها عاملی است که می‌تواند از لحاظ اخلاقی انسان جدید را برای تحمل بار مسئولیت سنگینی که پیشرفت علم جدید مستلزم آن است، آماده سازد، و به‌او آن ایمانی را بازگرداند که، با آن بتواند شخصیتی برای خود در این جهان کسب کند و برای پس از این جهان نگاه دارد. آدمی، تنها با ترقی کردن و رسیدن به بینش جدیدی از آغاز و انجام خویش، و دانستن اینکه از کجا آمده و به کجا خواهد رفت، می‌تواند بر اجتماعی پیروز شود که انگیزه کارهای آن رقابت‌های غیر انسانی است، و تمدنی را بر اندازد و آن را نو کند که، به علت تضاد درونی میان ارزشهای سیاسی و دینی، وحدت خود را از کف داده است.

همان گونه که پیش از این اشاره کردم، دین، ازان جهت که کوششی آگاهانه برای دریافت اصل نهایی و مطلق ارزش و، از طریق آن، تکمیل شخصیت انسان است، امری است که نمی‌توان منکر آن شد. سراسر ادبیات دینی جهان، و از جمله گزارش‌های حالات و تجارب شخصی کارشناسان، با آنکه غالباً به صورت اندیشه‌های روانشناختی کهنه و از رواج افتاده جلوه گر می‌شود، خود گواهی بر این امر است. این حالات و تجارب دینی کاملاً طبیعی و برسان تجارب متعارفی ما هستند. دلیل آن این است که این تجربه‌ها برای کسی که آنها را آزموده است، ارزش معرفتی دارند، و ازان مهمتر اینکه قابلیت متمرکز ساختن من و ازان طریق بخشیدن شخصیت

آیا دین ممکن است

تازه‌ای به چنان شخصی در آنها وجود دارد. این نظر که چنین تجاربی نتیجه اختلالات روانی یا باطنی است، بالاخره چیزی در باره معنی و ارزش آن به ما نمی‌گوید. اگر امکان وجود چشم اندازی در ماورای جهان مادی و فیزیکی میسر باشد، باید شجاعانه با چنین امکانی روبه‌رو شویم، حتی اگر سبب آن شود که راههای عادی زندگی و اندیشه را مشوش کند یا در صدد تغییر آن برآید. علاقه رسیدن به حقیقت مقتضی آن است که از وضع حاضر خود دست برداریم. شاید جورج فاکس^۱ دچار بیماری عصبی بوده است؛ ولی چه کس می‌تواند منکر قدرت پالایشگری وی در حیات دینی انگلستان زمان خودش بشود؟ بعضی گفتند که حضرت محمد(ص) مبتلا به بیماری روانی است. بسیار خوب! اگر يك بیمار روانی قدرت آن را دارد که جریان تاریخ بشریت را در مجرای تازه‌ای بیندازد، از لحاظ روانشناختی این امر بسیار جالب است که در حال و تجربه ابتدایی وی تحقیق شود، و این مطلب به دست آید که چگونه چنین تجربه‌ای سبب شده است تا بردگان به صورت پیشوایان درآیند، و چگونه چنان بیماری توانسته است الهامبخش رفتار و تعیین‌کننده خط مشی نژادها و اقوام متعددی از نوع بشر شود. چون بنای داوری خود را بر فعالیت‌های گوناگونی قراردهیم که، از حرکت آغاز شده به وسیله پیغمبر اسلام سرچشمه گرفته‌اند، به کشش و تمدد روحی وی و نوع رفتاری که از آن نتیجه شده، نمی‌توان همچون جوابی نظر کرد که به تحلیل محض درون مغز وی داده شده است. جز از این راه نمی‌توان آن را فهمید که جوابی است که به يك وضع خارجی داده می‌شود که آفریننده شوقها و سازمانها و مبداء عزیمت‌های تازه بوده است. چون به این موضوع از جنبه انسان‌شناسی نظر افکنیم، چنان می‌نماید که يك بیمار روانی عامل مهمی در سازمان اجتماعی بشریت است. راه وی این نیست که امور و واقعیات

را طبقه بندی کند و علتها را کشف کند: به منظور زندگی و حرکت می‌اندیشد، و نظرش آن است که الگوهای تازه‌ای برای رفتار و کردار نوع بشر فراهم آورد. شك نیست که وی نیز در برابر خود دامها و احتمال خطاهایی دارد، همان گونه که دانشمندی که بر مدارک حسی خود اعتماد می‌کند چنین دامها و خطاهایی بر سر راه خود دارد. ولی تحقیق دقیق در روش وی، نشان می‌دهد که برای حذف کردن خطایی که ممکن است در حال و تجربه وی پیدا شده باشد، بسی احتیاط تر از دانشمند نیست.

مسئله‌ای که برای ما بیگانگان نسبت به آن حال و تجربه مطرح است، یافتن روش تحقیق مؤثری است که سبب دریافت ماهیت و اهمیت این تجربه فوق‌العاده بشود. ابن خلدون که پایه‌های تاریخ جدید را نهاده، نخستین کسی است که به صورتی جدی متوجه این جنبه از روانشناسی بشری شدو به چیزی رسید که ما اکنون به آن نام خودهای ناخوداگاه می‌دهیم. پس از وی، سرویلیم همیلتون^۱ در انگلستان و لایب‌نیتز در آلمان، به شناختن بعضی از نمودهای ناشناخته جان آدمی علاقه‌مند شدند. ولی شاید یونگ^۲ در این گفته خود برحق بوده است که: ماهیت ذاتی دین دران سوی اقلیم روانشناسی تحلیلی قرار دارد. هنگام بحث درباره ارتباط میان روانشناسی تحلیلی با هنر شعر، می‌گوید که: تنها فرایند صورت هنری می‌تواند موضوع روانشناسی باشد. به عقیده وی، ماهیت ذاتی هنر، نمی‌تواند در معرض بحث و تحلیل روانشناختی قرار گیرد. به گفته وی: «در اقلیم دین نیز باید به چنین تمایزی قائل شویم؛ در اینجا نظر روانشناختی تنها از لحاظ نمودهای عاطفی و رمزی يك دین مجاز است که در آنها پای ماهیت ذاتی به هیچ وجه در میان نمی‌آید، و حقا هم نمی‌تواند چنین شود. چه اگر چنین چیزی ممکن باشد، نه تنها

آیا دین ممکن است

دین بلکه هنر نیز باید همچون شعبه‌ای فرعی از روانشناسی تلقی شود. «ولی یونگ، در نوشته‌های خود، چندین بار از اصل مورد قبول خود تجاوز کرده است. نتیجه این طرز عمل آن شده است که روانشناسی جدید، به جای آنکه بینشی واقعی نسبت به ماهیت ذاتی دین و اهمیت آن برای شخصیت بشری در اختیار ما بگذارد، مشتی از نظریات جدید به ما می‌دهد که از سوء فهم کامل حقیقت دین، به آن صورت که در عالترین تجلیات آن آشکار می‌شود، برخاسته و ما را در جهتی می‌اندازد که هیچ امیدی برای رسیدن به جایی نداریم. مضمون این نظریه‌ها، روی هم رفته، آن است که دین نمی‌تواند من آدمی را به هیچ واقعیت عینی در ماورای خود آن رهبری کند؛ چیزی جز نوعی وسیله زیست‌شناختی خیر خواهانه نیست که وظیفه آن ساختن سدی اخلاقی گرداگرد اجتماع بشری است تا بنای اجتماع را در مقابل غرایز من، که جلوگیری از آنها از راه دیگر ممکن نیست، حفظ کند. به همین جهت است که، بنا بر نظر روانشناسی جدید تر، مسیحیت پیش از این وظیفه زیست‌شناختی خود را انجام داده، و برای انسان جدید فهمیدن معنی و اهمیت ابتدائی آن امکان‌پذیر نیست. یونگ چنین نتیجه می‌گیرد:

«شک نیست که اگر عادات و آداب ما اثری از خشونت‌قدیم را می‌داشت، ما هم هنوز می‌توانستیم آن را بفهمیم: چه به دشواری می‌توانیم در زمان حاضر طوفانهای شهبانی بی بندوبار روم‌قدیم دوران قیصره را پیش خود مجسم کنیم. مرد متمدن امروز، از چنان اوضاع و احوال بسیار دور است. تنها دچار گرفتاریهای عصبی است. و چنان است که آن ضرورتها که سبب پیدایش مسیحیت شده بود، برای ما عملاً مفقود است، و معنی و منظور آن را نمی‌فهمیم. نمی‌دانیم که دین ما را در برابر چه چیز باید محافظت کند. برای شخص درس خوانده و تربیت شده، آنچه به آن دینداری نام می‌دهند، بسیار شباهت به یک بیماری عصبی دارد. در طول مدت دوهزار سال اخیر عمر جهان، مسیحیت کار خود را کرده و سدها و مانعایی ایجاد کرده است که ما را از دیدن گناهکاری خودمان حمایت می‌کنند.»

این بیان نتیجه آن است که عالیت‌ترین قسمت زندگی دینی فهم نشده است. عفت جنسی جزمر حله‌ای مقدماتی در تکامل من نیست. هدف نهایی زندگی دینی آن است که این تکامل را در جهتی به حرکت درآورد که برای سرنوشت من بسیار مهمتر از سلامتی اخلاقی بنای اجتماعی است که محیط فعلی آن را تشکیل می‌دهد. آن دریافت اساسی که حیات دینی حرکت رو به پیش خود را ازان آغاز می‌کند، سستی وحدت فعلی من و وجود خطر انحلال آن و امکانات تجدید ساختمان و قابلیت آن برای رسیدن به آزادی بیشتری به منظور ایجاد اوضاع تازه در محیطی شناخته و ناشناخته است. به اعتبار همین دریافت اساسی، حیات دینی عالیت‌تر توجه خود را بر روی تجربه‌های رمزی آن حرکت‌های لطیف و دقیق حقیقت‌تثبیت می‌کند که به صورتی جدی در سرنوشت من، ازان لحاظ که عنصری ابدی در ساختمان حقیقت و واقعیت است، تأثیر می‌کنند. چون به موضوع از این نقطه نظر نگاه کنیم، معلوم می‌شود که روانشناسی جدید هنوز حتی به حاشیه حیات دینی هم نرسیده، و از ثروتمندی و تنوع آنچه تجربه و حال دینی نامیده می‌شود، هنوز بسیار دور است. برای اینکه از ثروتمندی و تنوع آن تصویری برای شما حاصل شود، در اینجا خلاصه‌مطلبی را که در نوشته‌های یکی از نوابغ دینی قرن ۱۱/۱۷هـ، شیخ احمد سرهندی، آمده است نقل می‌کنم؛ وی همان کسی است که خرده‌گیرهای بیباکانه و مستدل وی از تصوف هم‌زمان با اوسبب آن شد که راه و رسم تازه‌ای در تصوف پیدا شود. همه دستگاه‌های تصوف گوناگون هند از آسیای مرکزی و عربستان آمده بود؛ راه و رسم وی تنها شکلی از تصوف است که از مرزهای هندوستان تجاوز کرد و هنوز همچون نیروی زنده‌ای در پنجاب و افغانستان و روسیه آسیایی وجود دارد. بیم آن دارم که نتوانم مفهوم حقیقی این فقره از کتاب او را به زبان روانشناسی جدید بیان کنم؛ زیرا چنین زبانی هنوز وجود ندارد. با وجود این، چون غرض من فقط این است که

آیا دین ممکن است

از ثروت‌مندی تجربه‌هایی که من، هنگام جستجو در باره خدا، باید از میان آنها بگذرد و غربال شود، تصویری به شما بدهم، امیدوارم که مرا از اینکه اصطلاحات نامأنوس و بیگانه می‌آورم معذور بدانید: این اصطلاحات از لحاظ معنی نپختگی کامل دارند، ولی به الهام یک روانشناسی دینی ساخته شده‌اند که در محیطی با فرهنگی از نوع دیگر پرورش یافته‌است. اکنون به بیان آن فقره از کتاب شیخ می‌پردازم. حالی را که برای شخصی به نام عبدالؤمن پیش آمده بود، برای شیخ چنین توصیف کردند:

«برای من آسمان وزمین و عرش الاهی و بهشت و دوزخ همه از هستی ساقط شده‌اند. چون به اطراف خویش می‌نگرم، آنها را در هیچ جا نمی‌یابم. هنگامی که در برابر کسی می‌ایستم، هیچ‌کس را روبروی خود نمی‌بینم: حتی وجود خودم نیز برای من مفقود شده‌است. خدا نا متناهی است. هیچ‌کس نمی‌تواند آن را فراگیرد؛ و این حدنهایی تجربه روحانی است. هیچ یک از اولیا نتوانسته‌است از این حدفرا تر رود.»

و شیخ پس از شنیدن این سخنان چنین گفت:

«منشأ حالی که وصف کردید، در زندگی دایم التنیر «قلب» است و به نظر من چنان می‌رسد که صاحب این حال هنوز حتی یک چهارم «منازل» بی‌شمار قلب را نپیموده‌است. بایده چهارم باقیمانده راه پیموده شود تا حالات این نخستین «منزل» حیات روحی به حد کمال برسد. آن طرف این «منزل» منازل دیگری است به نامهای روح، سِرِّخَفِّی، و سِرِّاَخَفِّی، و هر یک از این «منازل»، که مجموع آنها چیزی را به نام عالم‌ها می‌سازد، حالها و تجربه‌های مخصوص به خود دارد. جوینده حقیقت، پس از آنکه از این منازل گذشت، به تدریج با «اسماء الاهی» و «صفات الاهی» اشراق می‌شود، و بالاخره به اشراق «ذات الاهی» می‌رسد.»

زمینه روانشناختی تمایزهایی که در این فقره آمده هر چه باشد، ازان لاقلاً این معنی دستگیر ما می‌شود که، بنا بر نظر مصلح بزرگی از تصوف اسلامی، جهان کاملی از

تجربه‌ی درونی وجود دارد. به عقیده‌ی وی، هر کس باید پیش از رسیدن به آن تجربه‌ی یگانه که رمز عینی محض است، از این عالم‌ها، یا «جهان انرژی توجیه کننده» عبور کند. به همین جهت است که گفتم روانشناسی جدید حتی به حاشیه‌ی موضوع هم نرسیده است. من شخصاً به وضع حاضر امور، چه در زیستشناسی و چه در روانشناسی، چندان امیدوار نیستم. تنها نقادی تحلیلی همراه با مختصر فهمی از اوضاع و احوال آلی صورتی، که حیات دینی گاهی بدان صورت متجلی می‌شود، ظاهر آکافی نیست که ما را به ریشه‌های زنده‌ی شخصیت بشری رهبری کند. بر فرض که تخیلات جنسی نقشی در تاریخ دین داشته باشد، یا اینکه دین و وسایل خیالی برای فرار از یک حقیقت نامطبوع یا همساز کردن شخص با آن فراهم کرده باشد. این امور به هیچ وجه تأثیری در هدف نهایی حیات دینی، یعنی نو سازی من، ندارد؛ و این نو سازی از طریق ایجاد تماس میان من با یک فرایند حیاتی ابدی و فراهم کردن وضع ما بعدالطبیعی خاصی برای آن حاصل می‌شود که در محیط تقریباً خفقا ناور کنونی جز فهمی جزئی ازان برای ما میسر نیست. پس اگر علم روانشناسی اهمیتی برای حیات نوع بشر قایل باشد، باید روش مستقل و حساب شده‌ای برای اکتشاف راه عملی سازگارتر با مختصات زمان ما طرح ریزی کند. شاید یک بیمار روانی که از موهبت عقل و شعور فراوان برخوردار باشد - که ترکیب این دو بایکدیگر ناممکن نیست - بتواند راهنمای ما برای چنین روش و راه ورسم بشود. در اروپای جدید، نیچه، که زندگی و فعالیت وی، لااقل برای ما مردم مشرق زمین، مسئله‌ی جالب توجهی از روانشناسی دینی تشکیل می‌دهد، از لحاظ ساختمانی مستعد برای چنین کاری بوده است. تاریخ عقلی وی در تاریخ تصوف شرقی بیمانند نیست. نمی‌توان منکر آن شد که یک رؤیت واقعاً «امری»^۱ الهی به وی رسیده باشد. رؤیت و رؤیای

آیا دین ممکن است

او را ازان جهت « امری » می نامم که به وی نوعی طرز تفکر پیغمبرانه بخشیده بود که، به وسیله راه عمل خاص، تمایل به آن داشت که رؤیاهای او را به نیروهای جاودانی مبدل سازد. با وجود این نیچه شکست خورد؛ و شکست وی اصولاً مربوط به اسلاف عقلی و فکری او، مانند شوپنهاور و داروین و لانگه بود که تأثیر ایشان کاملاً او را ازدریافت اهمیت و مفهوم رؤیتی که برای وی حاصل آمده بود محروم کرد. نیچه، به جای آنکه دنبال قاعده‌ای روحانی بگردد که مایه گسترش جنبه الهی در فردی از عوام الناس باشد و چشم اندازهای نامحدودی از آینده در برابر وی بگشاید، مجبور شد که تحقق رؤیای خود را در دستگاههایی همچون اصولیگری اشرافی^۱ جستجو کند. چنانکه در جای دیگر گفته‌ام:

نقد بود و کس عیار او را نکرد	کاردانی مرد کار او را نکرد
خواست تا بیند به چشم ظاهری	اختلاط قاهری با دلبری
خواست تا از آب و گل آید برون	خوشه‌ای کز کشت دل آید برون
آنچه او جوید مقام کبریاست	این مقام از عقل و حکمت ماوراست

مرد نابغه‌ای که رؤیت وی تنها از طریق نیروهای درونی وی تعیین می‌شد، به علت اینکه در زندگی روحی خود دستگیر و راهنمایی نداشت، دچار شکست شد و نیروهای وی عقیم ماند. و ریشخند سرنوشت در این است که آن مرد، که در نظر دوستانش «همچون اهل سرزمینی بود که هیچ انسانی در آن زیست نمی‌کند»، کاملاً از بدبختی روحی خویش با خبر بود. این سخن خود او است که: «من در مواجهه با يك مسئله دشوار تنها هستم. بدان می‌نماید که در جنگلی دست نخورده گم شده‌ام. من به کومک نیازمندم. به شاگردانی احتیاج دارم. به يك استاد محتاجم. فرمان بگردن

چه شیرین است!» و نیز این سخن از او است: «چرا در میان انسانهای زنده کسانی را نمی‌یابم که بالاتر از من ببینند و بر من فرونگرند؟ آیا این تنها بدن جهت است که جستجوی من ناقص بوده است؟ و من سخت به رسیدن به چنین کسی آرزومندم.»

حق این است که فرایندهای دینی و علمی، در عین آنکه مستلزم روشهای متفاوت هستند، از لحاظ هدف نهایی بایکدیگر شباهت دارند. هر دو می‌خواهند به حقیقت برسند. ولی دین، به دلایلی که پیش از این بدانها اشاره کردم، بیش از علم خواستار دست یافتن به حقیقت مطلق است. و برای هر دوی آنها، راه رسیدن به عینیت مطلق از مرحله‌ای می‌گذرد که آن‌را می‌توان تصفیةٔ تجربه نامید. برای فهم این مطلب، بایستی میان تجربه به اعتبار امر مشهود طبیعی که معرف رفتار متعارفی و قابل مشاهدهٔ حقیقت و واقعیت است، با تجربه به اعتبار ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، تمایز قایل شویم. تجربه، به اعتبار امر مشهود طبیعی، دربر تو سوابق روانشناختی و فیزیولوژیایی آن قابل بیان است؛ ولی برای روشن کردن معنی تجربه، به اعتبار نماینده‌ای از ماهیت درونی حقیقت و واقعیت، لازم است که از ملاک و معیار دیگری استفاده کنیم. در میدان علم کوشش ما بر آن است که معنی و مفهوم تجربه را از طریق استناد و ارجاع به رفتار خارجی حقیقت ادراک کنیم؛ در میدان دین تجربه را نوعی از حقیقت و واقعیت می‌دانیم، و در آن می‌کوشیم که معنی و مفهوم آن را بیشتر از طریق استناد و ارجاع به ماهیت درونی حقیقت ادراک کنیم. فرایندهای علمی و دینی از لحاظی متوازی بایکدیگرند. هر دو واقعا جهان واحدی را تشریح و توصیف می‌کنند، تنها با این تفاوت که در فرایند علمی وضع «من» بالضرورة انحصاری و فردی است، در صورتیکه در فرایند دینی، من، تمایلات متعارض بایکدیگر را بهم می‌پیوندد و وضع جامع یگانه‌ای فراهم می‌آورد که از آن نوعی تغییر شکل ترکیبی برای تجربه‌های وی حاصل می‌شود. تحقیق دقیقی در ماهیت و هدف این

آیا دین ممکن است

فرایندهای واقعا مکمل یکدیگر، نشان می‌دهد که در هر دوی آنها منظور تصفیهٔ تجربه در میدانهای عمل وابسته به هر یک از آنها می‌باشد. مثالی منظور مرا از این بیان روشنتر می‌کند. نقادی هیوم را در بارهٔ تصویری که از علت داریم، بیشتر باید فصلی از تاریخ علم دانست تا فصلی از تاریخ فلسفه. برای آنکه نسبت به روح اختبالیگری علمی وفادار بمانیم، نباید با مفاهیم و تصوراتی کار کنیم که رنگ و ماهیت شخصی و ذهنی دارند. هیوم، با نقادی خود می‌خواست علم تجربی را از مفهوم نیرو که، به عقیدهٔ وی، هیچ پایه‌ای در تجربهٔ حسی ندارد، آزاد کند. این نخستین آزمایش فکر جدید برای تصفیه کردن فرایند علمی بود.

نظر ریاضی اینشتین دربارهٔ جهان، عمل تصفیه‌را که هیوم آغاز کرده بود کامل کرد، و اینشتین که به روح نقدیگری هیوم وفادار بود، اصلا مفهوم نیرو را کنار گذاشت. فقره‌ایکه از یکی از عرفای هند نقل کردم، نشان می‌دهد که شاگرد عملی مکتب روانشناسی دینی نیز تصفیهٔ مشابهی را در نظر دارد. حس دریافت عینیت وی همان اندازه حدت دارد که حس مرد دانشمند در میدان بحث خاص عینیت خود دارد. از تجربه‌ای به تجربهٔ دیگری پردازد، و در این عمل تنها حالت ناظر ساده‌ای را ندارد، بلکه همچون کسی است که تجربه را از غربال انتقاد می‌گذراند و، به پیروی از قاعده‌های مخصوصی که در میدان پژوهش وی مورد قبول است، در آن می‌کوشد که همهٔ عناصر شخصی و روانشناختی و فیزیولوژیایی را از محتوی تجربهٔ خود حذف کند، و در آخر کار به آنچه مطلقاً عینی و خارجی است برسد. با تجربهٔ نهایی یک فرایند حیاتی جدید جلوه گر می‌شود که اصلی و ذاتی و خودبه خود است. سیرا بدی من این است که در آن هنگام که به این شهود و تجلی نهایی می‌رسد، آن را، بدون کمترین تردید، ریشهٔ نهایی وجود خویش باز می‌شناسد. با وجود این، در خود تجربه هیچ سری وجود ندارد. و نیز هیچ چیز عاطفی در آن نیست.

احیای فکر دینی در اسلام

برای آنکه این جنبه غیر عاطفی تجربه حفظ شود، تصوف اسلامی استعمال موسیقی را در عبادت ممنوع ساخته است، و به نماز جماعت روزانه اهمیت فراوان می‌دهد، تا به این ترتیب از آثار غیر اجتماعی مراقبه‌ها و تأمل‌های در حال انزوا جلوگیری کند. به این ترتیب، تجربه‌ای که به آن می‌پردازند تجربه‌ای کاملاً طبیعی است، و برای من اهمیت زیست‌شناختی فراوان دارد. من بشری به مقامی بالاتر از تفکر محض ارتقا پیدا می‌کند، و با دست یافتن به ابدی، موقت و گذران بودن خود را ترمیم می‌کند. تنها خطری که در این جستجوی حق با آن روبرو است، این است که در نتیجه شادی و جذبه‌ای که از تجربه‌های مقدم بر تجربه نهایی به وی دست می‌دهد، دست از فعالیت بکشد. تاریخ تصوف شرق نشان می‌دهد که این خطری واقعی است. انگیزه نهضت اصلاحی در تصوف که توسط عارف بزرگ هندی شروع شد که نوشته‌های از وی را پیش از این برای شما نقل کردم، احساس همین خطر بوده است. و دلیل این امر آشکار است. هدف نهایی من آن نیست که چیزی را ببیند؛ بلکه آن است که چیزی باشد. در کوشش من برای چیزی بودن است که فرصت‌های نهایی به دست می‌آورد تا جنبه‌عینیت و توجه به خارج خود را تیزتر کند و «خودمی» و «من هستمی» اساسی‌تری به دست آورد که دلیل واقعیت آن در «من فکر می‌کنم» دکارت نیست، بلکه در «من می‌توانم» کانت است. پایان جستجوی من رهایی از محدودیت فردیت نیست، رسیدن به تعریف دقیق‌تری از آن است. عمل نهایی عمل عقلی و ذهنی نیست؛ بلکه عملی حیاتی است که به تمام وجود من عمق بیشتری بخشد و اراده او را استوارتر می‌سازد، و این اطمینان خلاق برای او فراهم می‌شود که جهان چیزی نیست که تنها از طریق تصورات دیده یا شناخته شود، بلکه چیزی است که بالفعل پیوسته باید ساخته و از نو ساخته شود. لحظه‌ای از سعادت اعلا و نیز لحظه‌ای از بزرگ‌ترین آزمایش برای من است:

آیا دین ممکن است

از سه شاهد کن‌شهادت را طلب
خویش را دیدن به نور خویشتن
خویش را دیدن به نور دیگری
خویش را دیدن به نور ذات حق
حیّ و قائم چون خدا خود را شمار
ذات را بی‌پرده دیدن زندگی است
مصطفی راضی نشد الا به ذات
امتحانی رو به روی شاهدی
زندگی مارا چو گل رارنگ و بو
ور بماند هست او کامل عیار
پخته گیراندر گره تابی که هست
پیش خورشید آزمودن خوشتر است
امتحان خویش کن موجود باش

این چنین موجود محمود است و بس
ورنه نار زندگی دود است و بس

[جاوید نامه]

ترجمه کتاب در اینجا به پایان رسید و مترجم، برای آنکه دانسته شود که در کار ترجمه و برگرداندن تعبیّرات از زبانی به زبان دیگر چه دشواریهایی وجود دارد، و نیز برای آنکه عذری از نقص ترجمه خود بخواهد، عین ترجمه ای را که خود مرحوم اقبال از این شعر فارسی خویش به انگلیسی کرده و در متن کتاب گذاشته است، در اینجا می‌آورد:

Are thou in the stage of "life", "death" or "death-in-life"?
Invoke the aid of three witnesses to verify thy "Station".
The first witness is thine own consciousness_
See thyself, then, with thine own light.
The second witness is the consciousness of another ego_
See thyself, then, with the light of an ego other than thee.
The third witness is God's consciousness_
See thyself, then, with God's light.
If thou standest unshaken in front of this light,
Consider thyself as living and eternal as He!
That man alone is real who dares_
Dares to see God face to face!
What is "Ascension"? Only a search for a witness
Who may finally confirm thy reality_
A witness whose confirmation alone makes thee eternal.
No one can stand unshaken in His Presence;
And he who can, verily, he is pure gold.
Art thou a mere particle of dust?
Tighten the knot of thy ego;
And hold fast to thy tiny being!
How glorious to burnish one's ego
And to test its lustre in the presence of the Sun!
Re-chisel, then, thine ancient frame;
And build up a new being.
Such being is a real being;
Or else thy ego is a mere ring of smoke!

فہرست اعلام

ابن رشد، ۱۲۹، ۱۳۰	آدم و حوا، ۹۶ - ۹۸، ۱۰۱ - ۱۰۲
ابن صیاد، ۲۲	آدمی (انسان)، ۸۵؛ طبیعت، ۱۵ - ۱۶؛
ابن مسکویہ، ۱۴۰، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۳	فردیت، ۱۱۰؛ منشأ، ۱۴۰
ابن ہشیم، ۱۴۹	آزادی، ۱۲۴ - ۱۲۶
ابوحنیفہ، ۱۹۶، ۲۰۰ - ۲۰۲	آزادگیری، ۱۸۶، ۱۹۷
ابوہریرہ، ۱۷۱	آفاق (جہان)، ۱۴۶
اتوم (ذہ)، ۶۲	آفرینش، ۶۱ - ۶۲، ۱۱۹
اجتہاد، ۱۶۹ - ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۴	آمدی، ۱۹۹
۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۳	آن، ملکہ، ۶۹
اجماع، ۱۷۴، ۱۹۷ - ۲۰۱	ابدیت، ۸۶
احساس رنگ، ۵۹	ابن اسحاق، ۱۶۱
احکام، ۱۹۶	ابن العربی، محیی الدین، ۸۶، ۲۰۷
احمد سرہندی، شیخ، ۲۱۸	ابن تیمیہ، ۱۴۹، ۱۷۴
اخوان الصفا، ۱۴۰	ابن حزم، ۴۴، ۷۱ - ۷۲، ۸۱، ۱۴۹، ۱۷۴
ادینگتون، استاد، ۷۸، ۸۱، ۲۱۰	ابن حنبل، ۱۹۷
ارسطو، ۷۲، ۷۳، ۸۰، ۸۳، ۱۴۸، ۱۶۲، ۲۰۱	ابن خلدون، ۱۱۲، ۱۴۷، ۱۵۹ - ۱۶۰
استحسان، ۱۹۶	۱۶۲ - ۱۶۳، ۱۶۷ - ۱۸۰
اسلام و فرهنگ اروپایی، ۷؛ اصول اساسی،	

احیای فکر دینی در اسلام

- ایران، ۱۸۱؛
ایمان، ۱۲۷
ایمان، ۳ - ۴، ۲۰۵
انیشتمین، البرت، ۱۱، ۴۲، ۴۶ - ۴۷، ۱۵۳،
۲۲۳
باطن شریعت، ۱۷۲
باطنی (صوفیانه)، ۱۴۳، ۱۴۶ - ۱۴۷
باطنیگری (تصوف)، ۲۳ به بعد، ۱۰۶، ۲۰۶ -
۲۰۸
باقر، ملا، ۹۰
باقلانی، قاضی ابوبکر، ۸۰، ۱۸۱
بالواتسکی، مادام، ۱۰۱
بایزید بسطامی، ۷۸، ۱۲۷
بخاری، ۲۱
بدینی، ۹۵ - ۹۷
بدیل اکبر آبادی، میرزا عبدالقادر، ۱۱
براونینگک، رابرت، ۹۵
براهین اثبات وجود خدا، ۳۵ - ۳۹
بربری، زبان، ۱۸۴
بردلی، ۱۱۳ - ۱۱۴
برزخ، ۱۳۴، ۱۳۸
برکلی، جورج، ۴۱
برگسون، هنری، ۵، ۶۲، ۷۴، ۱۶۳؛ و
دوام در زمان، ۴۴ - ۴۵، ۴۸، ۵۶ -
۵۹، ۶۳، ۶۷، ۶۹
برود، ۶۹
- ۱۲؛ تبلیغات ضد اسلامی، ۱۰ - ۱۱؛
خصوصیت جهانی، ۱۷۹ - ۱۸۶؛ فقه
اسلامی، ۱۶۹ - ۱۷۰، ۱۸۶ - ۲۰۰؛
فکر دینی در، ۹ - ۱۰؛ فکری و واقعی
در، ۱۳؛ فلسفه ودین، ۱۸۶ - ۱۸۷؛
نیز ← مسلمانان و قرآن
اشاعره، مکتب، ۷، ۴۴، ۱۴۸، ۱۵۲؛ و
ذریگری، ۸۱ - ۹۰؛ وزمان، ۸۶ - ۹۱
اشراق، ۵
اصلاح دینی اروپا، ۱۸۶
افلاطون، ۶، ۱۶۲ - ۱۶۳، ۱۹۰
اکتشاف، ۲۰۵
اکرمان، ۱۲
الاهی، زمان، ۸۸ - ۸۹، ۱۵۷ - ۱۵۹
الاهیات اسلامی، ۱۸۷
الفوز الاصر، کتاب، ۱۵۴
الگزاندر، استاد، ۸۸، ۱۵۸
الله، ۷۴
امامت ← خلافت
امر، ۱۱۹ - ۱۲۲
اندیشه، ۲۰۵؛ و موجود، ۳۹
انسان، ۹۷
انسان برین، ۱۳۴
انفس، ۱۴۶
انگیزه‌های جنسی، ۳۳
اوسپنسکی، ۴۸
اوگوستین، ۷۰، ۱۶۲

فهرست اعلام

ترکیه، ۱۷۵-۱۸۵، ۲۰۳	بریفولت، ۱۴۹-۱۵۱
تسنن، اهل، ۱۷۰	بشر (انسان)، ۹۷
تسومر، دکتر، ۸۰	بصره، مکتب، ۸۰
تصوف، ۱۷۱، ۲۱۸-۲۲۰، ۲۲۴	بطلمیوس، ۱۵۲
تعبدیات، ۸	بنداد، ویرانی، ۱۷۲-۱۷۴
تغییر، ومن نهایی، ۷۰، ۷۳	بهتر یگری، ۹۶-۹۷
تقدیر، ۶۰، ۱۲۷	بهشت، ۱۴۲
تکامل، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۱۲؛ طلوعی، ۱۲۳	بیرونی، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۳
تکامل طلوعی یا تانگهانی، ۱۲۳-۱۲۴	بیعدالتی، ۹۴
توحید، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۷۹	بیکن، راجر، ۱۴۹
توترت، محمد بن، ۱۷۴، ۱۸۴	بیکن، فرانسیس، ۱۴۹
ثابت، حلبی، ۱۷۵	بیمار روانی، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۲۰
ثنویگری، ۱۳۰	پارسا، خواجه محمد، ۱۵۵
جاحظ، ۱۴۰، ۱۵۴	پرینگل-پاتسون، ۱۱۹
جلال الدین رومی، ملا، ۸۸، ۹۲	پلانک، ۸۲
جمال الدین اسدآبادی (افغانی)، ۱۱۳	پیغمبر، ۱۴۳-۱۴۶
جنت، ۹۹	پیوند خونی، ۱۶۷-۱۶۸
جهان، ۱۲، ۱۵، ۶۵	تاریخ، منبع معرفت، ۱۱۱، ۱۴۶-۱۴۷، ۱۵۹-۱۶۱، ۱۶۴
جهان شناختی، برهان (برای اثبات وجود خدا)، ۳۵-۳۸	تأمل و تبصر، ۱۲۴
جیمز، ویلیام، ۲۳-۲۴، ۳۰	تجربه، حقیقت و واقعیت و، ۹۱؛ اتحادی، ۱۴۳-۱۴۴؛ دینی، ۱۲، ۲۰-۲۱، ۳۵-۳۷
جیواتمه، ۱۱۳	۲۰۶-۲۱۰؛ سطوح، ۳۹ و بعد
حجاز، ۲۰۱	تخیلات جنسی، ۲۲۰
	ترکی، زبان، ۱۸۳

احیای فکر دینی در اسلام

- حدیث، ۱۹۷-۱۹۵
حرکت، نظریه‌های، ۴۳-۴۹، ۶۱-۶۳، ۸۱-
۸۲؛ اصل، ۱۶۷-۱۷۲
حزب اصلاح دینی ترکیه، ۱۷۵-۱۸۰
حزب ملیون ترکیه، ۱۷۵-۱۸۱
حسن بصری، ۱۲۸
حقیقت (واقعیت)، ۱۹-۲۱، ۲۴، ۳۲، ۶۰،
۶۸، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۶۹؛ ۲۱۰؛
بردلی و، ۱۱۳، ۱۱۴؛ دین و، ۳-۵،
۵۱، ۷۵؛ صفت نهایی، ۴۶، ۷۳؛ قرآن و،
۱۷-۲۱؛ مراتب، ۸۴؛ مفهوم فردیتی،
۷۵-۸۶؛ نهایی، ۸۴، ۹۱؛ ۱۴۷، ۱۵۸،
۱۷۷، ۲۰۹، ۲۲۲؛ و تجربه، ۹۱؛ و
حرکت، ۴۵، ۶۱؛ و علم، ۵۱-۵۲؛ و
نیایش، ۱۰۱-۱۰۵
حقیقت مطلق ← حقیقت
حکم، ۱۹۹
حلاج، ۱۱۲
حنبلی، مذهب، ۱۷۴
حوا، ۹۷-۹۸، ۱۰۲
خلافت، ۱۸۰
خلافت، و تناهی من، ۷۶-۹۰
خلق، ۱۱۹-۱۲۲
خوارج، ۱۸۰
خوارزمی، ۱۵۳
خودآگاهی، ۲۷-۲۸، ۴۹، ۵۰-۵۱، ۱۱۷-۱۱۸؛
- پیغمبرانه و صوفیانه، ۱۴۳-۱۴۵
خودشناسا و خود فعال، ۹۰
خوشبینی، ۹۵
داروین، چارلز، ۵۰، ۲۲۱
داماد، میر، ۹۰
دریش، هانس، ۵۳
دکارت، رنه، ۳۷، ۱۲۱، ۱۴۸
دورینگ، ۱۴۹
دوزخ، ۱۴۲
دولت و کلیسا، ۱۷۸
دهر، ۸۶
دین، ۱۹۳
دین و حقیقت، ۳-۵، ۵۱-۵۰؛ امکان، ۲۰۵ -
۲۲۵؛ تعریف، ۳-۵ ضرورت نیایش برای،
۱۰۴ - ۱۰۵؛ و ایمان، ۳-۴؛ و علم،
۳۲
دینی، تجربه ← تجربه
ذره‌ای، زمان، ۸۶-۹۰
ذریگری، ۸۰-۸۶، ۱۵۲، ۲۱۰
ذیمقراطیس، ۱۵۲، ۶۲
رازی، فجرالدین، ۸۶، ۸۸، ۱۴۹
راسل، برتراند، ۴۲-۴۶
رجعت ابدی، ۱۳۲، ۱۳۳، ۲۱۲
رستاخیز، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۲

فهرست اعلام

سپنسر، هربرت، ۱۳۲	رستگاری، ۱۳۶
سرخسی، ۲۰۲	رنان، ۱۳۰
سر نوشت (تقدیر)، ۱۳۴، ۱۲۷، ۶۵، ۶۰	رنج، ۹۴
سعید حلیم پاشا، ۱۷۸	رواقیان، ۱۶۳
سفیان ثوری، ۱۷۲	روانشناسی، ۲۲، ۳۰، ۱۲۵، ۲۰۵، ۲۱۶ -
سقراط، ۶	۲۲۳: دینی، ۲۱۹-۲۲۳؛ شکلی، ۱۲۵
سقوط (هبوط) آدم، ۱۰۵-۹۶	روح، ۱۳۹
سنوسی، نهضت، ۱۷۴	روح و بدن، ۱۲۱-۱۲۳
سهروری مقتول، شهاب الدین، ۸۴	رومی، ۲۰، ۸۴، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۴۰-۱۴۱،
سیوطی، ۱۷۴	۲۱۱
شاطبی، امام، ۱۹۳، ۱۹۹	رونجیر، استاد، ۸۷
شافعی، ۱۹۹، ۲۰۱	رویس، استاد، ۲۵، ۸۸، ۹۲
شپنگلر، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۵۲-۱۵۳: نظر	ریاضیات، ۱۵۲-۱۵۳، ۲۲۳
نقادان، ۱۶۳-۱۶۶	زمان، ۱۳۲-۱۳۴، ۱۴۲، ۱۶۲، ۲۰۸؛
شر، ۹۴	الاهی، ۸۸-۸۹، ۱۵۷-۱۵۹؛ دوام،
شریعت، ۱۷۱-۱۷۳، ۱۷۹، ۱۹۶	۷۱: ذره‌ای، ۸۶-۹۰؛ غیرواقعی، ۶۸؛
شعراء، سوره، ۱۴۸	نظریه‌های، ۴۶-۴۸؛ واقعیت نهایی،
شوپنهاور، آرتور، ۲۲۱، ۱۳۲، ۹۵	۵۶-۷۱؛ واکنش، ۱۴۹؛ امکان، ۷۷،
شوکانی، قاضی، ۱۹۹، ۲۰۲	۱۵۹-۱۵۱
شیخ اشراق، ۱۴۹	زنان، ۹۷-۹۸، ۱۰۱، ۱۸۴، ۱۹۲-۱۹۵
شیطان، ۹۸، ۱۰۲	زنون، ۴۳-۴۵، ۱۶۳
شیطانی، ۳۱	زهری، ۱۹۷
ضیاء، ۱۸۱-۱۸۵، ۱۹۲	زیستشناسی، ۵۳-۵۵، ۶۱، ۱۲۵، ۲۱۱،
	۲۱۴-۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۴
طبری، ۱۶۱	ساز و کار، ۵۲-۵۳، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۳۱

احیای فکر دینی در اسلام

- طبیعت، ساختمان، ۶۸؛ قرآن و ۱۴۶، ۱۰۰، و ۱۴۷؛ منبع معرفت ۱۱۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۲۱۱، ۲۰۶، طبیعی‌گری، ۲۱۱، ۲۰۶، طفره، ۸۲، طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۵۲، طهاسب، شاه، ۶۰، ظاهر شریعت، ۱۷۲، ظاهری، مکتب فقهی، ۱۴۷، عاطفه، و علم، ۳۳، عاطفه دینی، ۳۲-۳۴، عالم امر، ۲۱۹، ۲۲۰، عباسی، خلفای، ۱۷۱، عبدالقدوس گنگھی، ۱۴۳، عبدالملک، ۱۹۷، عبدالوهاب، محمد بن، ۱۷۴، عراقی، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۰۷، عربستان، ۱۸۱، عربی، زبان، ۱۸۳، عرفی، ۶۴، عقل، ۱۳۰، ۱۹۳، عقلی‌گری، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۰، علم، ۳۲، ۵۰، ۵۲، ۲۱۰، ۲۲۲، علما، ۱۹۲، علی، حضرت، ۱۲۷، علیتی، قانون، ۳۵، عینی و آفاقی، ۱۵۱، غزالی، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۴۸، ۱۴۴، ۱۷۴، فارنل، ۷۵، فاکس، جورج، ۲۱۵، فردیت، ۷۴، ۷۶، ۱۰۸، ۱۱۰، فروید، سیگموند، ۳۱، فرهنگ اسلامی، روح، ۱۴۳-۱۴۵، نیز اسلام فقه، ۱۸۸، ۲۰۰، فکرت، توفیق، ۱۱، فلسفه، وظیفه، ۳-۵؛ اسلام، ۱۸۷؛ یونانی، ۶-۷، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۴، فلسفه یونانی: ← فلسفه فلسفی، برهان (برای اثبات وجود خدا)، ۳۵-۴۶، فلینت، ۱۶۲، فنا ناپذیری (جاودانی)، ۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۰، فوق طبیعی، ۲۱، فیزیک، ۳۹-۴۸، ۵۰، ۷۹، ۸۱، فیشر، استاد، ۱۸۲، قانون: ← اسلام قدرت مطلقه، ۹۴، قدری‌گری، ۱۲۷، ۱۳۴، قرآن، و ذری‌گری، ۸۰-۸۱؛ ادراکات حسی در، ۶، ۲۰؛ عینی و آفاقی، ۱۵۱. هدف

فهرست اعلام

کرخی، ۲۰۰	اساسی، ۱۲؛ و اجتهاد، ۱۶۹؛ و آفرینش،
کومر، فون ۱۹۲، ۱۹۴	۵۹؛ و واکنش، ۲۵؛ و باطنیگری، ۲۲-
کلیسا و دولت، ۱۷۸	۲۶. و تاریخ، ۱۴۶-۱۴۸، ۱۵۹-۱۶۱؛
کندی، ۱۹۴	و تجربه، ۳۹؛ و تشبیه خدا به نور، ۷۵-
کواتتوهای فعل و عمل، ۸۱-۸۲	۷۷، و جاودانی (فنا ناپذیری)، ۱۳۵-
کونت، او گوست، ۱۲۹، ۱۸۱-۱۸۳	۱۳۹؛ و جهان، ۱۳-۱۴، ۶۶؛ و حقیقت،
	۱۷-۲۱؛ و حقیقت نهایی، ۱۷۷؛ و دوام
گوته، ۱۲، ۷۲	در زمان، ۵۶-۵۹، ۶۷، ۷۱؛ و رستاخیز،
گولدزیهر، ۱۹۰	۱۳۶؛ و رستگاری (نجاح)، ۱۳۶؛ و
	روح و بدن، ۱۲۲-۱۲۳؛ و زمان، ۸۷.
لاک، جان، ۳۴	۸۸، ۹۰-۹۱؛ و زنان، ۱۹۲-۱۹۳؛ و
لانگه، ۱۲۲، ۲۰۹، ۲۲۱	سر-نوشت، ۶۰، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۴؛ و
لابینتیس، گو تفرید، ۱۲۱، ۲۱۶	سقوط (هبوط) آدم، ۹۶-۱۰۴؛ و شیطانی،
لوتر، مارتین، ۱۸۶	۳۱؛ و طبیعت، ۶۷، ۶۹، ۱۴۶-۱۴۸؛ و
لیرد، ۱۱۷	طبیعت آدمی، ۱۵-۱۷؛ و فردیت آدمی،
	۱۰۸؛ و فلسفه یونانی، ۶-۷؛ و قدمت، ۱۷۱
ما بعد الطبیعه، ۱۶۳، ۲۰۶-۲۰۷	و قلب، ۲۰ و مکان، ۱۵۵؛ و من، ۱۱۸-
ماده، نظریه، ۴۱-۵۱، ۱۲۱	۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۴-۱۳۶؛ و منبع معرفت،
ماد دیگری، ۵۰، ۶۶، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۸، ۲۱۳	۱۱۱، و من نهایی، ۶۸، ۷۳-۷۵، ۸۴،
ماسینیون، ۱۱۲	۱۴۴، ۱۳۶؛ و نسغ، ۱۹۹؛ و نیایش،
ماشینیگری، ۵۲-۵۳، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۳۱	۱۰۸؛ و نیکی الهی، ۹۴؛ و وحی، ۱۴۴؛
مال، ۱۹۳	۱۴۶؛ و یگانگی منشأ بشر، ۱۴۰
متکلمان، ۱۱۱	
متناهی، ۱۳۷	کار، ویلون. ۴۶، ۵۴
مجتهد، ۲۰۱-۲۰۳	کانت، ایما نوئل ۸، ۳۸، ۴۸، ۱۱۷، ۱۳۰،
مجوسی، فرهنگ، ۱۶۵-۱۶۶	۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۴
محافظة کاری، ۲۰۸	کانتور، ۴۴-۴۵

احیای فکر دینی در اسلام

۱۳۶، ۱۲۶	محدودیت، ۹۴-۹۳
قرآن و، ۷۴؛	محمدص (پیغمبر اسلام)، ۱۴۷، ۱۴۳، ۲۲، ۵،
نامتناهی بودن، ۷۷؛	۲۱۵، ۱۴۷
و تغییر، ۶۹-۷۱.	محمد علی پاشا، ۱۷۴
من هستمی، ۶۷	مدینه، ۱۷۴
موحدین، ۱۸۴	مسعودی، ۱۶۱
موسی بن میمون، ۸۰	مسیحیت، ۱۲-۱۳
موسیقی در عبادت، ۲۲۴	معاد، ۱۶۹
مونك، ۸۰	معاویه، ۱۲۸
میل، جان ستیوارت، ۱۴۹	معبد، ۱۲۸
	معتز لیان، ۷، ۱۸۰
ناصر علی، ۷۱	معرفت، ۱۱، ۹۱، ۹۴-۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۷؛
نامتناهی (نسا محدود)، ۸، ۱۰، ۱۲۷، ۱۳۷،	منبع ۱۴۶-۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۹
۱۵۲	معوذتین، ۱۹۹
نجد، ۱۷۴	مکان (فضا)، مسئله، ۴۳-۴۹؛ حرکت در،
نسبیت، نظریه، ۴۲-۴۷، ۹۴، ۹۵، ۱۵۳	۸۱-۸۲
نسخ، ۱۹۹	وزمان، ۷۷، ۱۵۲-۱۵۹
نسل، ۱۹۳	مك تاگارت، دکتر، ۶۸-۶۹
نظام، ۸۲، ۱۴۸	مکد انالد، استاد، ۲۲، ۸۰، ۱۷۴
نظم، ۲۰۵	ملیگری، ۲۱۳-۲۱۴
نفس، ۸۴، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۹۳	من بشری، طبیعت، ۱۱۴-۱۲۸
زن، استاد، ۴۶	آزادی و جاودانی آن، ۱۱۰-۱۴۲
نور، و مطلق، ۷۵-۷۷	من کامل، ۷۵
نومان، ۹۵، ۱۹۰	من منهای و نامتناهی، ۱۳۷
نهضت اتحاد اسلام، ۱۷۴	من مطلق، ۶۸
نیایش، ۷۴-۷۶، ۱۲۶، ۲۲۴	من نامحدود، ۱۲۷
نیجه، ۱۳۲-۱۳۴، ۲۰۹، ۲۲۰-۲۲۱	من نهایی، ۶۷-۶۸، ۸۴، ۹۰-۹۱، ۱۰۳، ۱۲۴

فهرست اعلام

هالدین، لورد، ۸۴	نیکئی الاهی، ۹۴
هایز نیرگ، ۲۰۷	نیوتون، ۴۳، ۴۶، ۵۰، ۸۷، ۱۵۳
هدایة، کتاب، ۱۹۳	
هدفشناختی، برهان (برای اثبات وجود خدا)	واقعیت: ← حقیقت
۶۵، ۴۰-۳۶	واکنش، زمان، ۱۴۹
هدف من نهایی، ۲۰۸-۲۱۰، ۲۱۷-۲۱۹،	واکنش (عکس الممل)، ۲۴
۲۲۴، ۲۲۲	وایتهد، استاد، ۴، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۵۵، ۱۵۳
هراکلیتوس، ۱۶۳	وجود شناختی، برهان (برای اثبات وجود
هکسلی، ۲۱۳	خدا) ۳۵-۳۸
هگل، ارنست، ۸۴، ۱۲۹	وحدت اصل بشری، ۱۶۱-۱۶۲
هلمهولتز، ۱۳۹	وحی، ۲۹-۳۴، ۱۴۴-۱۴۵، ۲۰۶
همایون، امپراطور، ۶۰	ولی الله دهلوی، شاه، ۱۱۳، ۱۴۱، ۱۹۶
همیلتون، سرویلیم، ۲۱۶ هورتن، استاد، ۱۸۷	ویلیام سوم، ۶۹
هیوم، دیوید، ۳۴، ۲۲۳	
	هابز، توماس، ۱۸۵
یولپانوس، امپراطور، ۲۱۷	هالینگ، استاد، ۲۷-۲۸، ۳۳
یونک، کارل، ۲۱۶، ۲۱۷	هالدین، ج. س. ۵۲-۵۳

فهرست تفصیلی مطالب

پس از پایان ترجمه کتاب مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای پیشنهاد کرد لغتنامه‌ای انگلیسی به فارسی در آخر کتاب برای مزیدفایده اضافه کنم. پس از آنکه بیش از نیمی از کتاب به چاپ رسیده بود به این کار پرداختم و قریب ۴۰۰ لغت را که تا حدی از لحاظ فلسفی یا عرفانی یا دینی جنبه فنی داشت فراهم آوردم، ولی با کمال تأسف در آن هنگام ناگزیر برای یک عمل جراحی بستری شدم و اتمام آن کار میسر نشد و ظاهراً چنان بود که امکان تأخیر انداختن انتشار کتاب تا بهبود کامل حال من وجود نداشت. به همین جهت از اجرای این فکر خوب منصرف شدم. و نیز چند غلط چاپی و غیر چاپی ملاحظه شد که باز اصلاح آنها هم فعلاً میسر نیست.

این فهرست را خواهرزاده عزیزم آقای اکبر تحویل‌داری فراهم آورده است که از او بسیار سپاسگزارم و امیدوارم برای مراجعه کنندگان محترم مفید واقع شود.
تهران - ۲۷ بهمن ماه ۱۳۴۶ - احمد آرام.

فهرست لغات

بقره نیب

الفبای فارسی

opinion	اعتقاد
doctrinal	اعتقادی
accidents	اعراض
sectional	اكتسابی
news	اکنون
consciousness	آگاهی
of God	الاهی
direction	امتداد
possible	امکان
possibilities	امکانات
possible	امکانپذیر
possibility	امکانی
critical	انتقادی
deflection	انحراف
idea	اندیشه
thinker	اندیشه
thought	اندیشه
passive	انفعالی
impulse	انگیزه
sex-impulses	انگیزه های جنسی
euclidian	اوقلیدسی
primacy	اولویت
primacy	اولیت
positive	ایجابی
static	ایستاد یا ساکن
faith	ایمان
heres	اینجاها

ب

within	باطن
mystic	باطنی
mystical	باطنی
mysticism	باطنیگری
potential	بلامکان
dynamic	بالان یا متحرک
necessarily	بالضروره
actual	بالفعل
potential	بالتوّه
pessimist	بدبین
pessimism	بدبینی
misunderstanding	بدفهمی
body	بدن
proofs	براهین
electrified	برقیده
argument	برهان
span	برهه
frequency	بسامد
humanity	بشریت
insight	بصیرت

الف

effects	آثار
divine freedom	آزادی الهی
sense perception	آزمونهای حسی
creation	آفرینش
awareness	آگاهی
instant	آن
initiation	ابداع
eternal	ابدی
eternity	ابدیت
expansion	اتساع
immensity	اتساع
association	اتصال
continuous	اتصالی
trust	اثبات
social	اجتماعی
feeling	احساس
mere feeling	احساس مجرد
mere feeling	احساس محض
reconstruction	احیاء
authority	اختیار
empirical	اختیاری
empiricism	اختیاریگری
moral	اخلاق
conduct and character	اخلاق و رفتار
morality	اخلاقی
literature	ادبیات
sense perception	ادراک حسی
cognition	ادراکی
will	اراده
reference	ارجاع
value	ارزش
evaluation	ارزشیابی
appreciative	ارزیاب
self-conscious	از خود آگاه
essential	اساسی
discursive	استدلالتکر
faculty	استعداد
reference	استناد
Inferential	استنباطی
mysterious	اسرار آمیز
illusion	اشتباه
intuition	اشراق
organic	اصالت
doctrine	اصل
principle	اصل
postulate	اصل موضوع
essential	اصلی
genuine	اصیل

inquiry	تحقیقی (تجسسی)	vision	بصیرت
study	تحقیق	dimension	بعد
association	تداعی	fourth dimensional	بعد چهارم
synthesis	ترکیب	aspiration	بلند پروازی
succession	تسلسل	foundation	بنیان - شالوده
serial	تسلسلی	persistence in time	بودن در زمان
concept	تصور	self-subsistent	به خود پایدار
idea	تصور	self-maintaining	به خود قائم
concepts	تصورات	meliorism	بهتریگری
conceptual	تصوری	neutrality	بی‌انری
conceptual	تصوری	unbelief	بی‌ایمانی
diagrammatical	تصوری	coherent	بی‌تناقضی
antagonism	تصویر	immobility	بی‌حرکتی
picture	تضاد	trance	بیخودی
adapt to environ-	تطابق با محیط	outer	بیرونی
— ment		inaction	بی‌عملی
one-one corres-	تطابق يك به يك	vision	بینش
— pondence			
conflict	تعارضی		
opposition	تعارض		
dogmatic	تعبدی		
interpretation	تعبیر و تفسیر	enduring	پایدار
abeyance	تعلیق	non-temporal	پایدار
teachings	تعلیمات	persistent	پایدار
generalization	تعمیم	permanence	پایداری
determined	تعیین	receptivity	پذیرندگی
specific	تعیین یافته	investigation	پژوهش
specification	تعیین	speculation	پژوهش
change	تغییر	message	پیام
expression	تغییر	complexity	پیچیدگی
immutability	تغییر ناپذیر	followers	پیروان
derivative	تفرعی	events	پیش‌آمدها
the Absolute	تفکر	mathematical	بیوستگی ریاضی
thinking	تفکر	continuity	
destiny	تقدیر	continuous	بیوسته
divisibility of	تقسیم‌پذیری		
counterfeit	تقلبی - باطل	dependent	تابع
evolution	تکامل	impressions	تأثیرات
multiplicity	تکثر	novelty	تازگی
pluralism	تکثریگری	act of thought	تأمل
repetition	تکرار	meditation	تأمل
tendencies	تعمیلات	experience	تجربه
analogy	تمثیل	mystic experience	تجربه باطنی
civilization	تمدن	religious experi-	تجربه دینی
self-concentration	تمرکز بر خویشتن	— ence	
centralizing	تمرکز دهنده	sense perception	تجربه‌های حسی
contradiction	تناقض	revelation	تجلی
paradox	تناقض	self-revelation	تجلی
self-contradiction	تناقض درونی	abstraction	تجريد
attention	تنبيه	analysis	تجزیه و تحلیل
succession	توالی	mobility	تحرک
attention	وجه	realization	تحقق

پ

ت

divine wisdom	حکمت الهی
events	حوادث
outer life	حیات برونی
inner life	حیات درونی
vitalism	حیاتیگری

خ

object	خارج ذهن
memories	خاطره‌ها
creator	خالق
theological	خداشناسختی
character	خصوصیت
void	خلاء
creative	خلاق
absolute void	خلاء مطلق
creativity	خلاقیت
immortality	خلود
dream and — phantasies	خواب و خیال
volition	خواست
self	خود
consciousness	خودآگاهی
self-expression	خودنمایی
optimist	خوشبین
optimism	خوشبینی
my own self	خویشتن - خویش
good	خیر
goodness	خیر - نیکی

د

outlook	دامنه دید
inner	درونی
intuition	درون‌بینی
perception	دریافت حسی
system	دستگاه
precision	دقت
cartesian	دکارتی
reference	دلالت
reason	دلیل
duration	دوام
pure duration	دوام محض
dualism	دوگانگی
vision	دیدار
point of view	دیدگاه

ذ

essence	ذات
intimate	ذاتی
atomism	ذریگری
mind	ذهن

explain	توجیه
orientation	توجیه
abeyance	توقف
reproduction	تولید مثل
void	تهی

ث

permanence	ثبات
dualism	ثنویگری

ج

space-time	جاگاه
comprehension	جامع
comprehensive	جامع
permanent	جاودانی
convulsive seizing	جذب
temporal flux	جریان زمانی
dogmatic	جزئی
dogmas	جزمیات
aspect	جنبه
substance	جوهر
universe	جهان
fixed universe	جهان ثابت
cosmological	جهان‌شناختی

چ

outlook	چشم انداز
scope	چشم انداز

ح

memory	حافظه
mystic state	حال باطنی
subjective states	حالات ذهنی
authority	حجت - حجیت
limit	حد
conjecture	حدس
tradition	حدیث
movement	حرکت
sense	حس
adjustment	حضور
omnipresence	حضور در همه جا
general truths	حقایق کلی
reality	حقیقت - واقعیت
total reality	حقیقت کلی
ult reality	حقیقت نهایی
judgement	حکم
foresight	حکمت

level of life سطح حیات
 immobility سکون
 rest سکون
 tradition سنت
 traditional سنتی
 most orthodox سنتی ترین
 misunderstanding سوء فهم
 three-dimensional سه بعدی
 aspect سیما
 feature سیما

ش

character شخصیت
 personality شخصیت
 evil شرابدی
 condition شرط
 scepticism شك
 scepticism شك
 reckoning شكاكیگری
 appreciative شمارش
 object شناسار
 satanic شیئی
 شیطانی

ص

enduring صاحب دوام
 precision صحت
 solidity صلابت
 prayer صلوات (صلوة)
 intimate صمیمانه

ض

necessity ضرورت
 consciousness ضمیر
 mind ضمیر

ط

nature طبع
 without طبیعت
 appearances طراح
 jump طفره

ظ

without ظاهر
 appearances ظواهر

subject ذهن (مقابل شیئی)
 mind ذهنی
 subjection ذهنی

ر

mystery راز
 divine رحمانی
 apostolic رسالتاً
 series رشته
 psychological روانشناختی
 psychology روانشناسی
 associative روانشناسی مبتنی
 psychology - بر تداعی
 psychic روانی
 spirit روح
 psychic روحانی
 spiritual روحانی
 spirituality روحانیت
 method روش
 vision رؤیا
 vision رؤیت
 symbol رمز
 symbolic رمزی
 mathematical ریاضی

ز

time زمان
 serial time زمان مسلسل
 temporal زمانی
 aesthetic زیباشناختی
 aesthetics زیباشناس
 biological زیست‌شناختی
 biologist زیست‌شناس
 biology زیست‌شناسی

س

structure ساختمان
 coherent سازگار
 organic سازمان‌دار
 organizing سازمان‌دهنده
 maker سازنده
 organism سازواره
 organized سازواره‌ای
 mechanism ساز و کار
 suppressed سرکوفته
 destiny سرنوشت
 permeates سریان و نفوذ

process	فرایند
individuality	فردیت
sagacity	فرزانگی
hypothesis	فرضیه
party	فرقه
culture	فرهنگ
fiction	فرب
space-time	فضا - زمان
activity	فعالیت
efficient	فعال
act	فعل
atomic act	فعل ذره‌ای
present	فعلی
actualization	فعلیت
actualize	فعلیت پیدا کردن
idea	فکر
mere thought	فکر مجرد
philosophic	فلسفی
philosophical	فلسفی
super eternal	فوق ابدی
supernatural	فوق طبیعی
apprehension	فهم
understanding	فهم
physiological	فیزیولوژیکی

reversible	قابل انعکاس
contriver	قاهر
power	قدرت
omnipotence	قدرت مطلقه
priority	قدمت
conclusiveness	قطعیت
fact	قضا
judgement	قضایوت
predestination	قضا و قدر
analogy	قیاس
self-maintenance	قوام به خود
potency	قوت

false	کاذب
sufficient	کارآمد
multiplicity	کثرت
plurality	کثرت
whole	کل
theology	کلام
theological	کلامی

passion	عاطفه
emotional	عاطفی
worship	عبادت
immobility	عدم تحرك
indetermination	عدم تعیین
imperfection	عدم کمال
absolute nothing	عدم مطلق
infinitude	عدم تناهی
accident	عرض
self-expression	عرض وجود
mystics	عرفا
mystic	عرفانی
essence	عصاره
mind	عقل
intellectual	عقلانی
rational	عقلانی
rationalize	عقلانی
active intellect	عقل فعال
pure reason	عقل محض
cognition	عقلی
intellect	عقلی
intellectual	عقلی
rational	عقلی
rationalism	عقلیگری
response	عکس العمل
cause	علت
knowledge	علم
omniscience	علم کلی و جهانشموی
causal	علیت
causality	علیت
deed	عمل
mental act	عمل ذهنی
mere action	عمل مجرد
element	عنصر
concrete	عینی
objectivity	عینیت

purpose	غرض
non-conceptual	غیر تصویری
objection	غیر ذهنی
non-temporal	غیر زمانی
non-rational	غیر عقلانی -
unverifiable	غیر استدلالی
imperceptible	غیر قابل اثبات
inarticulate	غیر قابل ادراک
illogical	غیر ملفوظ
unreal	غیر منطقی
	غیر واقعی

embodied	مجسم
content	محتوی
traditionists	محدثان
finite	محدود
finite but boundless	محدود ولی ناپسته
limitation	محدودیت
purely	محض
assumption	محفوظات
lest	محک
environment	محیط
scholastic	مدرسی
degrees	مراتب
temperament	مزاج
Christianity	مسیحیت
analogy	مشابہت
observation	مشاہدہ
material	مصالح
absolute	مطلق
absoluteness	مطلق بودن
beliefs	معتقدات
doctrines	معتقدات
miracles	معجزات
knowledge	معرفت
data	معطیات
effect	معقول
reasonable	معقول
effect	معنی
ideal	معنی
meaning	معینگری
determinism	مفہیم
ideal	مفروضات
data	مفروض قبلی
presupposition	مفہوم
concept	مفہوم
motion	مقدم
prior	مقدمہ
antecedent	مکاتب
schools	مکان
space	مکانہند
space-bound	مکانہندہ
spatializing	مکانیدہ
spatialized	مکانیکی
mechanical	مکتب
school	ملاک
criteria	ملکہ
faculty	ممکن
possible	من
ego	من آدمی
human ego	من جہانشمول
all-inclusive ego	منطقی
coherent	منطقی
logical	منطقی

total	کلی
universals	کلیات
reverence	کلیت
totality	کلیت
wholeness	کلیت
perfection	کمال
quantitative	کمی
qualitative	کیفی

گ

temporal	گذران
passage	گذشت
report	گزارش
essence	گوهر
nature	گوهر

ل

preserved-tablet	لوح محفوظ
instant	لحظہ
inert	لخت

م

matter	مادہ
solid stuff	مادہ ملاء جامد
mechanical	مادی
materiality	مادیت
materialism	مادیگری
mechanical	ماشینی
mechanism	ماشینگری
mission	مأموریت
metaphysics	ماوراء الطبیعہ
metaphysical	ماوراء الطبیعی
nature	ماہیت
idealism	مثالیگری
principle	مبدا
apostles	مبلغان
negative	مبہمی
imagination	متخیلہ
mystic	متصوف
opposed	متعارض
transcending	متعالی
transcendental	متعالی
thinkers	متفکران
theologian	متکلم
finite	متناہی
finitude	متناہی
metaphor	مجاز
figurative	مجازی
fictitious	مجازی

real	واقعی
facts	واقعیات
fact	واقعیت
response	واکنش
being	وجود
existence	وجود
necessary existence	وجود بالضروره
ontological	وجود شناختی
perfect being	وجود کامل
unity	وحدت
inspiration	وحی
revealed	وحیی
attitude	وضع
position	وضع
illusion	وهم و خیال

fall	هبوط
end	هدف
objective	هدف
purpose	هدف
purposive	هدفدار
teleology	هدفداری
teleological	هدفشناسی
harmony	هماهنگی
adjustment	همساز شدن
resonance	همنوایی
omnipotence	همه توانی
omniscience	همه دانایی
pantheism	همه خدائی
pantheistics	همه خدایبگرانه
art	هنر
not-yet	هنوز
genius	هوش
self-identity	هویت

view	منظره
system	منظور
absolute ego	من مطلق
material	مواد
being	موجود
perfect being	موجود کامل
necessary being	موجودی ضروری

discontinuity	ناپیوستگی
not-self	ناخود
subliminal	ناخودآگاه
unconscious	ناخودآگاه
infinite	نامحدود
undetermined	نامعین
non-ego	نامن
relation	نسبی
view	نظر
theory	نظریه
theory of relativity	نظریه نسبیت
order	نظم
mind	نفس
soul	نفس
spiritual	نفسانی
negating	نفی
negation	نفی
critical	نقادانه
criticism	نقادی
criticism	نقادگیری
criticism	نقد
point-instant	نقطه - لحظه
view	نگرش
phenomenon	نمود
presentation	نمودار
reconstruction	نوسازی
ultimate	نهایت
movement	نهیضت
prayer	نیایش - دعا
impetus	نیرو
vital impulse	نیروی حیاتی

فهرست لغات

بترتیب

الفبای انگلیسی

abeyance	تعليق توقف
absolute ego	من مطلق
absolute nothing	عدم مطلق
absolute ness	مطلق بودن
absolute void	خلاء مطلق
abstruaction	تجرید
accident	عرض
accidents	اعراض
act	فعل
active intellect	فعالیت
activity	عقل فعال
act of thought	تأمل
actual	بالفعل
actualize	فعلیت پیدا کردن
actualization	فعلیت
adapt to environ- ment	تطابق با محیط
adjustment	حضور همساز شدن
aesthetic	زیبا شناختی
aesthetics	زیباشناس
all-inclusive ego	من جهانشمولی
analogy	تمثیل قیاس مشابہت
analysis	تجزیه تحلیل
antagonism	تضاد
antecedent	مقدمه
apostles	مبلغان
apostolic	رسالتاً
appearances	ظواهر
appreciative	شناساس
apprehension	ارزیاب فهم
argument	برهان
art	هنر
aspect	جنبه سیما
aspiration	بلندپروازی
association	اتصال تداوی
associative psy- chology	روانشناسی مبتنی - بر تداوی
assumption	مفروضات
atomic act	فعل ذره‌ای
atomism	ذریگری
attention	توجه تنبه
authority	حجت - حجیت - اختیار
attitude	وضع
awareness	آگاهی

being	موجود - وجود
biological	زیست‌شناختی
biologist	زیست‌شناس
biology	زیست‌شناسی
beliefs	معتقدات
body	بدن
carterian	ذکارتی
causal	علیتی
causality	علیت
cause	علت
centralizing	تمرکز دهنده
change	تغییر
character	شخصیت خصوصیت مسیحیت
Christianity	تمدن
civilization	ادراکی - عقلی
cognition	بی‌تناقضی منطقی
coherent	سازگار
comprehension	جامع
comprehensive	جامع
complexity	پیچیدگی
concept	مفهوم تصور
conceptual	تصوری
concepts	تصورات
conceptual	تصوری
conclusiveness	قطعیت
concrete	عینی
condition	شرط
conduct	اخلاق و رفتار
conflict	تعارض
conjecture	حدس
consciousness	آگاهی خودآگاهی ضمیر
content	محتوی
continuous	اتصال پیوسته
contradiction	تناقض
contriver	قاهر
convulsive seizing	جذب
cosmological	جهان‌شناختی
counterfeit	تقلبی - باطل
creation	آفرینش
creative	خلاق
creativity	خلاقیت
creator	خالق
criteria	ملاک
critical	انتقادی
criticism	نقادانه نقد

	نقادی	eternal	اصلی
	نقادگیری	eternity	ابدی
culture	فرهنگ	Euclidian	ابدیت
data	مفروضات	evaluation	اقلیدسی
	معطیات	events	ارزش‌یابی
deed	عمل		حوادث
defelction	انحراف	evil	پیشامدها
degrees	مراتب	evolution	شش ابدی
dependent	تابع	existence	تکامل
derivative	تفرعی	explain	وجود
designer	طراح	expansion	توجیه
destiny	سرنوشت	experience	اتساع
	تقدیر	expression	تجربه
determined	تعیین	fact	تعبیر
determinism	معینگری	faculty	واقفیت
diagrammatical	تصویری		ملکه
dimension	بعد	facts	استعداد
direction	امتداد	faith	واقفیات
discontinuity	ناپیوستگی	fall	ایمان
discursive	استدلالتکر	false	هیوط
divine	رحمانی	fate	کاذب
divine freedom	آزادی الاهی	feature	قضا
divine wisdom	حکمت الاهی	feeling	سیما
divisibility of	تقسیمپذیری	fiction	احساس
doctrinal	اعتقادی	fictitious	فریب
doctrine	اصل	figurative	مجازی
dogmas	جزمیات	finite	مجازی
dogmatic	جزمی - تعیدی		محدود
dream	خواب و خیال	finite but boundless	متناهی
dualism	ثنویگری		محدود ولی ناپسته
	دوگانگی	finitude	متناهی
duration	دوام	fixed universe	جهان ثابت
dynamic	بالان یا متحرك	followers	پیروان
effect	معلول	foresight	حکمت
effects	آثار	foundation	بنیان - شالوده
efficient	فعال	fourth dimensional	بعد چهارم
	کارآمد	frequency	بسامد
ego	من	general truths	حقایق کلی
electrified	برقیده	generalization	تعمیم
element	عنصر	genius	هوش
embodied	مجسم	genuine	اصیل
emotional	عاطفی	good	خیر
empirical	اختیاری	goodness	نیکی - خیر
empiricism	اختیارگیری	harmony	هماهنگی
end	هدف	heres	اینجاها
enduring	پایدار	human ego	من آدمی
	صاحب‌دوام	humanity	فرضیه
environment	محیط	hypothesis	فکر
essence	ذات	idea	تصور
	عصاره		اندیشه
	گوهر		معنوی
essential	اساسی	ideal	

idealism	مثالگیری	logical	منطقی
ideas	مفاهیم	maker	سازنده
illogical	غیر منطقی	material	مواد
illusion	وهم و خیال		مصالح
	اشتباه	materialism	مادیگری
imagination	متخیله	materiality	مادیت
immensity	اتساع	mathematical	ریاضی
immobility	سکون	mathematical	پیوستگی ریاضی
	عدم تحرك	continuity	
	بیحرکتی	matter	ماده
	خلود	meaning	معنی
immortality	تفیییر ناپذیر	mechanical	مکانیکی
immutability	غیر قابل ادراك		ماشینی
imperceptible	عدم کمال		مادی
imperfection	نیرو	mechanism	ساز و کار
impetus	تأثیرات		ماشینیگری
impressions	انگیزه	meditation	تأمل
impulse	بیعملی	melliorism	بهبترگری
inaction	غیر ملفوظ	memories	خاطره ها
inarticulate	عدم تعین	memory	حافظه
indetermination	فردیت	mental act	عمل ذهنی
individuality	لخت	mere action	عمل مجرد
inert	استنباطی	mere feeling	احساس مجرد
inferential	نامحدود		احساس محض
infinite	عدم تناهی	mere thought	فکر مجرد
infinitude	ابداع	message	پیام
initiation	درونی	metaphor	مجاز
inner	حیات درونی	metaphysical	ماوراء الطبیعی
inner life	تحقیقی (تجسمی)	metaphysics	ماوراء الطبیعه
inquiry	بصیرت	method	روش
insight	وحی	mind	ذهن
inspiration	آن		ذهنی
instant	لحظه	miracles	عقل
	عقلی		ضمیر
intellect	عقلی		نفس
intellectual	عقلانی		معجزات
interpretation	تعبیر و تفسیر	mission	مأموریت
	ذاتی	misunderstanding	بدفهمی
intimate	صمیمانه		سوء فهم
	اشراق	mobility	تحرك
intuition	درون بینی	moral	اخلاق
investigation	پژوهش	morality	اخلاقی
judgement	حکم	most orthodox	سنتی ترین
	قضاوت	movement	حرکت
jump	طفره		نهضت
knowledge	علم	multiplicity	تکثر
	معرفت		کثرت
lest	محک	my own self	خویشتن - خویش
level of life	سطح حیات	mysterious	اسرار آمیز
limit	حد	mystery	راز
limitation	محدودیت	mystic	باطنی
literature	ادبیات		عرفانی

mystical	متصوف
mystic experience	باطنی
mysticism	تجربه باطنی
mystics	باطنیگری
mystic state	عرفا
nature	حال باطنی
	طبیعت
	ماهیت
	طبع
	گوهر
necessarily	بالضرورة
necessary being	موجودی ضروری
necessary existence	وجود بالضرورة
necessity	ضرورت
negating	نفی
negation	نفی
negative	مبهمی
neutrality	بی‌اثری
non-conceptual	غیر تصویری
non-ego	نامن
non-rational	غیر عقلانی -
non-temporal	غیر پایدار
	غیر زمانی
notion	مفهوم
not-self	ناخود
not-yet	هنوز
novelty	تازگی
nows	اکنون
object	شیئی
	خارج ذهن
objection	غیر ذهنی
objective	هدف
objectivity	عینیت
observation	مشاهده
of God	الاهی
omnipotence	قدرت مطلقه
omnipresence	همه توانی
	حضور در همه جا
omniscience	همه‌دانی
	علم کلی و جهانشمولی
one-one correspondence	تطابق يك به يك
ontological	وجود شناختی
opinion	اعتقاد
opposed	متعارض
opposition	تعارض
optimism	خوشبینی
optimist	خوشبین
order	نظم
organic	اصالت

organism	سازماندار
organized	سازواره
organizing	سازواره‌ای
orientation	سازمان‌دهنده
outer	توجیه
outer life	بیرونی
outlook	حیات برونی
	چشم‌انداز
	دامنه دید
pantheism	همه خدائی
pantheistics	همه خدایبگرانه
paradox	تناقض
party	فرقه
passage	گذشت
passion	عاطفه
passive	انفعالی
perception	دریافت حسی
perfect being	موجود کامل
	وجود کامل
	کمال
perfection	جاودانی
permanent	پایداری
permanence	ثبات
permeates	سریان و نفوذ
	بودن در زمان
persistence in time	پایدار
persistent	شخصیت
personality	بدبینی
pessimism	بدبین
pessimist	نمود
phenomenon	فلسفی
philosophic	فلسفی
philosophical	فیزیولوژیکی
physiological	تصویر
picture	تکثریگری
pluralism	کثرت
plurality	نقطه - لحظه
point-instant	دیدگاه
point of view	وضع
position	ایجابی
positive	امکان
possible	امکان‌پذیر
	ممکن
possibilities	امکانات
possibility	امکانی
postulate	اصل موضوع
potency	توت
potential	بالامکان
	بالتقوه
	قدرت
power	نیایش - دعا
prayer	صلوات - (صلوة)

precision	دقت	rest	سکون
predestination	صحت	revealed	وحیی
present	قضا و قدر	revelation	تجلی
presentation	فعلی	reverence	کلیت
preserved-tablet	نمودار	reversible	قابل انعکاس
presupposition	لوح محفوظ	sagacity	فرزانگی
primacy	مفروض قبلی	satanic	شیطانی
principle	اولویت	scepticism	شک
prior	اولیت	scholastic	شکاک‌گیری
priority	اصل	school	مدرسی
process	مبدأ	schools	مکتب
proofs	مقدم	scopes	مکاتب
psychic	قدمت	sectional	چشم انداز
psychological	فرایند	self	اکتسابی
psychology	براهین	self-concentration	خود
pure duration	روانی	self-conscious	تمرکز بر خویشتن
purely	روحانی	self-contradiction	از خودآگاه
pure reason	روانشناختی	self-expression	تناقض درونی
purpose	روانشناسی	self-identity	خود نمایی
purposive	دوام محض	self-maintaining	عرض وجود
qualitative	محض	self-maintenance	هویت
quantitative	عقل محض	self-revelation	به خود قائم
rational	هدف	self-subsistent	قوام به خود
rationalism	غرض	sense	تجلی
rationalize	هدفدار	sense perception	به خود پایدار
real	کیفی	serial	حس
reality	کمی	serial time	ادراک حسی
realization	عقلانی	series	تجربه‌های حسی
reason	عقلی	sex-impluses	آزمونهای حسی
reasonable	عقل‌گیری	social	تسلسلی
receptivity	عقلانی	solidity	زمان مسلسل
reckoning	واقعی	solid stuff	رشته
reconstruction	حقیقت - واقعیت	soul	انگیزه‌های جنسی
reference	تحقق	space	اجتماعی
relation	دلیل	space-bound	صلابت
religious experi-	معمول	space-time	ماده ملاء جامد
repetition	پذیرندگی	span	نفس
report	شمارش	spatialized	مکان
reproduction	احیاء	spatializing	مکان‌بند
resonance	نوسازی	specific	جاگاه
response	استناد	specification	فضا - زمان
	ارجاع	speculation	برهه
	دلالت	spirit	مکان‌بده
	نسبی	spiritual	مکان‌بده
	تجربه دینی	spirituality	تعیین یافته
	تکرار	static	تعیین
	گزارش		پژوهش
	تولیدمثل		روح
	همنوایی		روحانی
	عکس‌العمل		نفسانی
	واکنش		روحانیت
			ایستان با ساکن

structure	ساختمان	tradition	سنت
study	تحقیق	_____	حدیث
subject	ذهن (مقابل شیئی)	traditional	سنّتی
subjection	ذهنی	traditionalists	محدثان
subjective states	حالات ذهنی	trance	بیخودگی
subliminal	ناخودآگاه	transcendental	متعالی
substance	جوهر	transcending	متعالی
succession	توالی	trust	اثبات
_____	تسلسل	ultimate	نهایت
super eternal	فوق ابدی	ult. reality	حقیقت نهایی
supernatural	فوق طبیعی	unbelief	بی ایمانی
suppressed	سرکوفته	unconscious	ناخودآگاه
symbol	رسم	understanding	فهم
symbolic	رسمی	undetermined	نامعین
synthesis	ترکیب	unity	وحدت
system	دستگاه	universals	کلیات
_____	منظور	universe	جهان
teachings	تعلیمات	unreal	غیر واقعی
teleological	هدفشناسی	unverifiable	غیر قابل اثبات
teleology	هدفداری	value	ارزش
temperament	مزاج	view	منظره
temporal	زمانی	_____	نظر
_____	گذران	_____	نگرش
temporal flux	جریان زمانی	vision	بصیرت
tendencies	تمایلات	_____	بینش
the Absolute	تفکر	_____	دیدار
theologian	متکلم	_____	رؤیت
theological	کلامی	_____	رؤیا
_____	کلام	vital impulse	نیروی حیاتی
theology	خداشناختی	vitalism	حیاتیگری
theory	نظریه	void	خلأ
theory of relativity	نظریه نسبیت	_____	تهی
thinker	اندیشه	volition	خواست
thinkers	متفکران	without	ظاهر
thinking	تفکر	whole	کل
thought	اندیشه	wholeness	کلیت
three-dimensional	سه بعدی	will	اراده
time	زمان	within	باطن
total	کلی	worship	عبادت
totality	کلیت		
total reality	حقیقت کلی		