راز میان پرده و آوازه آشتی شهر

احسان کرمانشاهانی

نوشته‌ای که به مناسبت سالروز رحلت مفسر بزرگ قرآن کریم، جناب علامه طباطبایی قدس سره به پیشگاه اهل نظر تقدیم می شود، نکاتی چند است درباره «نزول قرآن» که از تفسیر شریف المیزان عاید گشته است. در این بحث اصول و مبانی و سیر کلی از کتاب ارزشمند المیزان استفاده شده است اگرچه بعضی فروع و نتایج از آثار دیگر بزرگان نیز مستفاد است. این نوشته اگرچه در وادی تفسیر قرآن است لکن از راه ها و بهره هایی از علوم عقلی خالی نیست، همچنین می توان آن را نمونه ای زیبا از کارآمدی های روش تفسیر قرآن به قرآن دانست.

«نزول» در لغت انتقال از مکان بالا به پایین است، که با دقت در اشتقاقات و اختلافات آن با معانی نزدیک به آن نظیر هبوط و سقوط و غیره می توان نتیجه گرفت: «نزول سرازیر شدن و جاری شدن چیزی است از بالا به پایین در حالی که آن در بالاست به نحو طبیعی مادی یا به نحو معنوی» [التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، ج ۱۲، ص ۸۷، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۶۰]. این تعریف دقیق که حاصل تتبع و تحقیق در لغت عرب و استعمالات قرآن است مشتمل بر ارکانی است: الف) سرازیر شدن و جاری شدن از بالا به پایین، ب) آن شیء ابتدا در بالاست یا اصل آن در بالاست، ج) این سرازیر شدن و در بالا بودن اعم از نحو جسمانی و مادی و نحو معنوی و غیرجسمانی است. با توجه به معنای مذکور و مراجعه به اطلاقات قرآنی درمی یابیم که کلمه «نزول» صرفاً در مورد قرآن یا وحی به کار نرفته است، بلکه در موارد دیگری نیز استفاده شده نظیر: نازل کردن لباس «یا بنی آدم قدأنزلنا علیکم لباساً یواری سوء آتکم» اعراف/ ۲۶، و نظیر نازل کردن آهن «وأنزلنا الحدید فیه بأس شدید» حدید/۲۵ و فروفرستادن (انزال) چهارپایان «وأنزل لکم من الأنعام ثمانیة ازواج»زمر/۶. بنابراین نازل کردن مخصوص قرآن یا کتب آسمانی یا شرایع و قوانین نیست، بلکه درباره بسیاری از موجودات حقیقی و حتی جسمانی نیز به کار می رود و چنانچه نهایتاً در «فاعده» ای، فراگیر بیان می شود، «انزال و فروفرستادن» همه چیز را دربرمی گیرد و «إن من شیء إلا عندنا خزائنه و ما ننزّله الاّ بقدر معلوم» حجر/۲۱ (ترجمه: هیچ چیز نیست مگر آنکه اصلی ها و خزانه های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه معین فرونمی فرستیم). پس همه اشیا خزائن و گنجینه ها نزد خداوند است که برابر آیه «سبحان الّذی بیده ملکوت کلّ شیء» یس ۳۶. این اصول و خزائن همانا ملکوت اشیاست که نزول اشیا جدا شدن از آن نیست بلکه آن باطن آنهاست که در دست خداوند است و از او منفصل نیست. با توجه به این که ساحت ربوبی از شوائب مادی بری است و این که خداوند متعال خود را در قرآن به «کبیر متعال» و «قاهر فوق عباده» و «العلی العظیم» توصیف نمود یعنی برتر از ساحت بندگان و عالم مشهود، می توان ارکان سه گانه تعریف را در قاعده نزول همه چیز جاری ساخت: الف) همه چیز از نزد حق تعالی (یا ساحت ربوبی که ملکوت اشیا نامیده می شود) به سمت عالم ماده که پایین ترین عوالم است فروفرستاده شده اند، ب) تمامی آنها ابتدائاً نزد حق تعالی بوده اند یا چنانکه از خود قاعده استفاده می شود اصل و خزانه آنها نزد خداوند است، ج) این سرازیر شدن و فروفرستادن به شهادت حس و وجدان نمی تواند مادی باشد بلکه آن خزانه و اصل که غیب و ملکوت موجودات مادی است، خود غیرمادی است و نزول آنها به عالم شهادت مطلقه (عالم مادی) همراه تقدیر و تعین به تعینات محدودیت های مادی است.

بنابر آنچه گفته شد می توان نازل کردن را در فرهنگ قرآن چنین معنی نمود: که خداوند اشیا را از نزد خودش به جایگاه خلق و تقدیر بیرون فرستد، یا به عبارتی دیگر فروستادن از عالم غیب (ملکوت) به عالم شهادت (ملک یا دنیا). در اینجاست که واژه های انزال، ایجاد و خلق و تقدیر با یکدیگر همراه و در حقیقت واحدی مشترک می گردند یعنی ایجاد اشیا در جایگاه خاص آنها، همانا نازل کردن آنها به آنجا و یا خلق و مقدر نمودن آنها در آنجاست و همانگونه که تعین همراه وجود ایجاد است، تقدیر نیز از لوازم نزول و است (چنانچه در قاعده مذکور آمده که نزول تمامی اشیا صرفاً به اندازه معین است) و همچنین خلق نیز همراه تقدیر است «انّا کلّ شیء خلقناه بقدر» قمر/۴۹ بلکه تقدیر در اصل معنای خلق ملحوظ است: (أصل الخلق التقدیر) [مصباح المنیر، ماده خلق، بیروت ص ۶۹]. اکنون ما تطبیق نکات دانسته شده درباره نزول، بر نزول قرآن و با توجه به این که قرآن آشکارکننده همه چیز است «ونزّلنا علیک الکتاب تبیاناً لکلّ شیء» نحل/۸۹ می توان نتیجه گرفت: همانگونه که سراسر عالم مشهود، نزول تکوینی و عینی آن حقایق و خزائن نزد حق تعالی است، کتاب قرآن، نزول تدوینی و علمی آن حقایق و خزائن است و چنانکه بعداً بیان می شود: همانگونه که ایجاد آن حقایق در عرصه حوادث و نزول عینی آنها در عالم مشهود است جایگاه نزول علمی آنها و ایجاد تدوینی آنها قلب مبارک حضرت رسول(ص) است. [آنچه تاکنون آمده بسط فرمایش علامه طباطبایی در المیزان ج ۱۵ ص ۳۱۶ انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه].

دریافت قرآن (یا حقایق علمی) از خداوند متعال دارای مراحل و مراتب بسیار است [انسان و قرآن، آیت الله حسن زاده، ص ۱۴۱-۱۴۵ انتشارات قیام] که در تناسب با هر مرحله قرآن را شئون، احکام، آثار و نامی است که عمده آنها، سه مرتبه است: ۱) مرتبه عالی دریافت وحی که بی واسطه از حق تعالی استفاده می شود: «وانک لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم» نمل/۶، به این مرتبه نزول اطلاق می شود، بلکه دریافت وحی به جهت صعود و ارتقای پیامبر(ص) به آن ساحت است. ۲) مرتبه متوسط که نزول تمامی قرآن دفعتاً واحده به نحو اجمال و بساطت بر قلب پیامبر(ص) در شب قدر است ۳) مرتبه نازل که در ۲۳ سال قرآن به تدریج مفصلاً به صورت کلمات و حروف و آیات و سور نازل گشته است. آیه مبارکه «و ما کان لبشر أن یکلّمه الله الاّوحیاً أومن وراء الحجب أو یرسل رسولاً» شوری/۵۱ تکلم با خداوند را منحصر به وحی یا از ورای حجاب و یا از طریق ارسال فرشته می داند که می تواند مطابق با مراحل سه گانه فوق دانسته شود. [تفسیر تسنیم، آیت الله جوادی آملی، ج ۹، ذیل آیه ۱۸۳ سوره بقره] همانگونه که گفته شد بر مرتبه نخست نزول اطلاق نمی شود زیرا چیزی از آن خزائن جاری و نازل نگشته است بلکه دریافت حقایق در همان موطن است، پس مراتب اصلی نزول قرآن مرتبه دوم و سوم است یعنی نزول اجمالی دفعی و نزول تفصیلی تدریجی.

بیان این دو مرتبه نیز از کلام الهی استفاده می شود، در کلام الهی سخن از تنزیل قرآن در حدود ۲۳ سال از حیات پیامبر گرامی(ص) است «و قرآناً فرقناه لتقرأه علی الناس علی مکث و نزّلناه تنزیلاً» اسراء/۱۰۶ که البته قرائن و شواهد قطعی تاریخی نیز گواه آنست، در عین حال در آیاتی چند از نزول کلی قرآن در شب قدر سخن گفته شده است: «انّا انزلناه فی لیلة القدر» قدر/۱، و «حم والکتاب المبین انّا انزلناه فی لیلة مبارکة» دخان/۳-۱ بنابراین قرآن دو بار نازل گشته است: نزولی در لیلة القدر و نزولی تدریجی در سنوات. درباره نزول نخست در قرآن از انزلناه (انزال) استفاده شده است در حالی که درباره نزول دوم از نزل (تنزیل) استفاده شده است که تفاوت آن دو به تفاوت باب های افعال و تفعیل ـ یعنی وقوع فوری به نحو دفعی وقوع آن به نحو تدریجی ـ بازگشت می نماید. پس قرآن به نحو دفعی در لیلة القدر بر پیامبر(ص) نازل گشته است لکن آنچه نازل شده نمی تواند همین قرآن مفصل و ملفوظ و دارای سور و آیات باشد زیرا: ۱- در قرآن خطاباتی وجود دارد که بر فرض نزول دفعی صادق نخواهد بود مانند «قد سمع الله قول التی تجاد لک» به معنای «به تحقیق که شنید خداوند سخن آن زن که با تو مجادله می کرد» مجادله/۱ و همچنین «اذا رأوا تجارة اولهواً انفضّوا من حولک» یعنی چون دادوستد و سرگرمی دیدند، از دور تو پراکنده گشتند» جمعه/ ۱۱ که در چنین مواردی اگر اخبار به فعل ماضی قبل از وقوع فعل در خارج باشد کاذب خواهد بود. ۲- در قرآن آیات ناسخ و منسوخ وجود دارد که فرض اجتماع زمان نزول آنها بی معناست.

پس آنچه به نحو دفعی در شب قدر نازل شده است نمی تواند قرآن مفصل و معروف در میان ما باشد لذا در آیه «الر، کتاب احکمت ثمّ فصّلت من لدن حکیم خبیر» هود/۱ یعنی «الر، کتابی است که آیات آن محکم گشته سپس به تفصیل درآمده از جانب حکیم آگاه» محکم بودن در مقابل مفصل و جزء جزء و متفرق بودن است و به معنای واحد و بسیط بودن است. پس قرآن در مرتبه قبل از تفصیل و جزء جزء بودن واحد وحدت و بساطت و احکام بوده است. این مرتبه یعنی حقیقت واحد از نسخ لفظ و کلمات نیست و قابل تعقل نمی باشد «انّا جعلناه قرآناً عربیّاً لعلّکم تعقلون و انّه فی امّ الکتاب لدینا لعلّی حکیم» زخرف/۳و۴ یعنی «ما آن را قرآنی به لفظ عربی قرار دادیم شاید تعقل نمایید و همانا آن در کتاب اصلی [=لوح محفوظ] به نزد ما والا [= برتر] و محکم است». بنابراین پیش از تفصیل به نحو الفاظ و عربی بودن، قرآن در ام الکتاب یا اصل و حقیقت کتاب بوده است که هم (علی) است یعنی دست عقول از نیل به آن مرتبه محروم است و هم (حکیم) است یعنی واحد و بسیط و غیرمتفرق و غیرمفصل است. همین حقیقت، کتاب مکنون است که صرفاً در دسترس جان های مطهر است و کسی جز آنها آن را ادراک نمی نماید «انّه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسّه الاّ المطهّرون» واقعه/۷۹-۷۷ [المیزان ج ۲ ص ۱۵ زیر آیه ۱۸۵ بقره و ج ۱۰ ص ۱۳۸-۱۳۶] این حقیقت در مرتبه بعد تفصیل داده شده است و در ضمن الفاظ و مفاهیم و به صورت امثال و حکایات و بیانات مختلف درآمده تا قابل تعقل باشد. طبیعی است که اگر در تعلیم حقایق و معارف، مطالب یکی یکی، فصل به فصل و با فواصل زمانی تعلیم شود هضم و دریافت کامل ظرایف و دقایق آنها ممکن می گردد و اگر این تعلیم در تناسب با نیازمندی ها و مشکلات و ابتلائات مختلف باشد ماندگاری و اثربخشی آن افزایش می یابد آن چنانکه اگر در بستر وقوع شبهات و اشکالات از طرف مخالفان و در پاسخگویی به آنها باشد نفوذ آثار آن بیشتر خواهد بود. چنانکه می دانیم نزول تدریجی و تفصیلی قرآن در طی ۲۳ سال مشتمل بر هر سه این نکات می باشد. [المیزان ج ۱۵ ص ۲۱۰ تا ۲۱۵]

حقیقت قرآن که در نزول دفعی اجمالی است روح این کتاب تفصیلی تدریجی است که فرقان نام دارد و در نسبت با این کتاب، اصلی ثابت و مقصود اساسی است که با امثله و بیانات و تفصیلات مطرح گشته است ومشتمل بر تمامی حقایق و معارف قرآن تفصیلی است بنابراین اجمال آن از سنخ اجمال در عین کشف تفصیلی است که در عین اجمال تمامی تفصیلات را در خود واجد است. پس تمامی معانی و تفصیلات قرآن به آن حقیقت واحد بازگشت می نماید. در چیستی این حقیقت واحد و بسیط به قرآن مراجعه می نماییم که پس از معرفی مرتبه احکام و وحدت و مرتبه تفصیلی در آیه اول سوره هود، محتوای آن را چنین بیان می فرماید: «الّا تعبدوا الاّ الله» هود/۲ یعنی آن حقیقت عالیه ای که در کتاب تفصیلی یافته همان توحید در عقاید و اخلاق و اعمال یعنی در تمامی عرصه حیات است. در مرحله اعتقادات، اثبات ذات حق و یگانگی او و اسما و صفات او و در مرحله اخلاق، تخلق به اخلاق الله نظیر رضا، عفت، سخا و کرم و اجتناب از صفات رذیله و به نحو خلاصه توحد در اخلاق و در مرحله اعمال و افعال همانا انجام اعمال صالحه و پرهیز از محارم الهی و گردن نهادن به ربوبیت او (بدون شریک)، ظهور و آشکار شدن آن حقیقت توحید می باشد. از اینجاست که بازگشت تمامی محتوای قرآن تفصیلی و تمام شرایع و معارف به آن اصل اصیل و حقیقت متعالی است. [المیزان ج ۱۰ ص ۱۳۶-۱۳۸].

پس آن حقیقت واحد و بسیط (یعنی آنچه در شب قدر به نحو دفعی و اجمالی بر پیامبر نازل گشته است) تأویل قرآن است که قرآن به آن بازگشت می نماید و به همین جهت: الف) آن روز که این تأویل و حقیقت (که اصل توحید باشد) آشکار گردد و ظهور یابد کسی را یارای انکار آن نیست و ایمان حاصل از این ظهور در عرصه قیامت، نافع نخواهد بود: «هل ینظرون الاّ تأویله و یوم یأتی تأویله یقول الّذین نسوه من قبل قد جائت رسل ربّنا بالحق» اعراف/۵۳ یعنی «آیا آنان جز در انتظار تأویل آنند؟ روزی که تأویلش بیاید، کسانی که آن را از پیش به فراموشی سپرده بودند می گویند: فرستادگان پروردگار ما، حق را آورده بودند» و در چنین روزی است که بانگ برآید که «لمن الملک الیوم للّه الواحد القهّار» غافر/۱۶ که ملک و سلطنت در انحصار اوست و چنین است که آن تأویل در قیامت آشکار شود. ب) با آشکار شدن و ظهور آن حقیقت است که قیامت برپا می گردد و «قارعه» فرامی رسد پرده ها در هم کوفته می شوند و در اثر چنین ظهوری کوه ها به مانند پنبه های زده شده خرد و پراکنده می گردند «وتکون الجبال کالعهن المنفوش» قارعه/۵ ج) ظهور آن حقیقت در دار دنیا و تجلی آن بر کوه نیز باعث خرد شدن آن گشت «فلما تجلّی ربّه للجبل جعله دکّاً و خرّ موسی صعقا» اعراف ۱۴۳ د) با توجه به تمام آنچه گفته شد می فرماید «لو أنزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعاً متصرّعاً من خشیة الله» که نزول قرآن بر کوه آن را از خشیت پروردگار و در اثر ادراک عظمت او، خرد می نماید و این همان امانتی است که آسمان و زمین بار آن را تحمل نیارستند (احزاب ۷۲). هـ) امانت قرآن بدان جهت سنگین است که مجلی و مظهر حق تعالی است «لقد تجلّی الله لخلقه فی کتابه و لکنهم لایبصرون» امام صادق(ع) [بحارالانوار ج ۸۲ ص ۱۰۹] از همین جاست که می فرماید «انّا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً» مزمل/۵ یعنی «در حقیقت ما به زودی بر تو گفتاری گرانبار القا می کنیم» لذا چنانچه نقل شده است در حال تلقی وحی پیامبر(ص) از حالت عادی خارج گشته در اثر قبول آن، و به حالی شبیه خلسه فرومی رفتند. بنابراین دریافت این حقیقت و چنین کتابی نه از طریق آلات حسی مانند گوش و چشم بلکه از طریق قلب است که عمیق ترین مرتبه نفس آدمی است (نه قلب گوشتی و صنوبری) لذا می فرماید «نزل به الرّوح الامین علی قلبک، شعرا/۱۹۴و۱۹۳ در چنین مرتبه ای روح الامین یا روح القدس بر جان پیامبر(ص) نازل می گشت این جان نیز به واسطه روح القدس تأیید و تقویت و توسعه می یافت و دریافت روح قرآن را می نمود و به عبارتی هر سه متصل و یگانه می گشتند. [المیزان ج ۱۵ ص ۳۱۵-۳۱۸ و کتاب قرآن در قرآن، آیت الله جوادی] این نزول روح الامین بر قلب پیامبر(ص) یا فرومآمدن جبرئیل بر جان حضرت رسول(ص) به طریق تمثل بوده است یعنی پیامبر(ص) او را می دید و صدایش را می شنید بدون این که از افراد دیگر حاضر در مجلس و مجاور پیامبر(ص) چنین ادراکی داشته باشند. یعنی در ظرف ادراک پیامبر(ص) (فرد ادراک کننده) چنین تمثلی حاصل می شد نه این که آورنده وحی واقعاً به آن صورت تشبیه شده باشد. پس پیامبر(ص) می دید آورنده وحی را و می شنید صدایش را ولی نه به چشم سر و گوش ظاهر، که همگان از آن بهره مندند. [المیزان ج ۱۴ ص ۳۶ تا ۴۰ و ج ۱۵ ص ۳۱۵ تا ۳۱۸].

در پایان قابل تذکر است که گرچه این مقاله بس دراز دامن گردید لکن مع الاسف به جهاتی هنوز بسیاری از ظرایف موجود در تفسیر شریف المیزان در این بحث ناگفته باقی است.

ریاضی و راز

مقایسه اصالت ریاضیات فیثاغوریان و اصالت ریاضیات در علوم جدید

علی عبدحق

افلاطون در رساله تیمائوس به توصیف جهان طبیعی و فیزیکی می پردازد. در توصیفات افلاطون، آنچه چشمگیر است (و شاید متأثر از فیثاغوریان) میل به ریاضیاتی کردن همه چیز است، به علاوه ارسطو می گوید: افلاطون قائل به این بود که:

- صور، اعدادند
- اشیاء به سبب بهره مندی از اعداد موجودند.
- اعداد مرکبند از واحد و «بزرگ و کوچک» و یا «دوی نامتعین» (به جای محدود و نامحدود فیثاغوری)
- ریاضیات وضع واسطه ای میان «صور» و اشیاء دارند.

همچنین او قائل بود که حرکات پیچ پیچ اجرام آسمانی با قانون ریاضی مطابق است و نظم در اجسام طبیعی، قابل بیان به نسبت ریاضی اند. هرچند گرایش تام و تمام به ریاضی کردن همه چیز را امری ناموفق، ازسوی افلاطون دانسته اند. لکن آنچه در این کوشش برای ما، مهم است، این است که آیا وی با عقلانی کردن واقعیت و بخصوص طبیعت محسوس، از طریق ریاضیاتی کردن آن، به سوی نوعی ماشین گرایی قدم برنمی دارد؟ عجیب می نماید که کسی که درباره عروج به زیبایی مطلقش تحت الهام از ارس در رساله میهمانی سخن می گوید، چنین رأیی را قائل باشد. آیا باید بر آن شد که در تمام رساله های دیگر، سقراط حقیقتاً به عنوان سقراط سخن نگفته است و اکنون در تیمائوس، افلاطون، آرای خود را بیان داشته است؟

آیا انتساب صور به اعداد آنها را از جایگاه رفیعشان به سوی یک دستگاه ماشینی تنزل نمی دهد؟

هرچند به نظر می رسد یا ریاضیاتی شدن جهان طبیعی و جهان مثل و تبدیل آن به جهان قوانین معقول، افلاطون به سوی ماشینی کردن جهان پیش می رود و از سوی دیگر و در مقابل این رأی گفته شده است که از قضا ریاضیاتی کردن طبیعت، اعتلای آن است. گاهی نیز شاهد این امر که این اصالت ریاضیات با عروج به زیبایی مطلق ناسازگار نیست، از فیثاغوریان و گرایش همزمان آنان به ریاضیاتی کردن همه چیز و درعین حال عرفان مداری آنان سخن به میان آمده است.[1]

ازسوی دیگر می دانیم که اشکال، اعداد و اسرار مربوط بدانها نزد حکما و عرفای اسلامی جایگاهی ویژه داشته است و محاسبات، مربوط به جداول خاص علوم غریبه نیز مثالی دیگر از این امر می تواند باشد.

آیا در این گونه عقاید و آرا نیز می توان سؤال پیشین را پرسید؟ آیا اینکه اعداد، «اصل» اشیاء و موجودات، پنداشته شوند، می تواند ترس از ماشین شدن طبیعت را در دیدگاه قائلان به قول مذکور برای ما ایجاد نماید؟

پاسخ چنین پرسشی منفی به نظر می رسد. اما تفاوت چنین اصالت ریاضیاتی با اصالت ریاضیات علوم جدید (و به عنوان مثال بسیار ناب آن، اصالت ریاضیات دکارت) چیست؟

دکارت نیز قائل به اصالت ریاضی بود و می خواست که عالم و آدم را با روابط ریاضی بسنجد و توصیف کند. او در پی تحقق یک «ریاضیات عمومی» بود که شاید بشود تمام معرفت را با آن توصیف کرد.[2] اوج هنر دکارت در تلاش برای تبیین ریاضیاتی از جهان را باید در هندسه تحلیلی او جست وجو کرد. هندسه تحلیلی، ابزاری است که دکارت به وسیله آن اعداد را به جهان جسمانی نسبت می دهد. تنها با ظهور چنین ابزاری است که ما توانایی می یابیم تا برای جهان جسمانی پیرامون خود، معادله بنویسیم. دکارت مانند فیثاغورث، هندسه را واسطه ارتباط جهان با اعداد، قرار می دهد. او در دستگاه مختصات هندسی اش، اعداد را با نقطه هایی متساوی الفاصله روی محورهای ممتد، متناظر می کند و جهان را درون این دستگاه قرار می دهد و از طریق تناظری که برقرار می کند برای هر نقطه از عالم جسمانی، یک زوج ترتیبی از اعداد را درنظر می گیرد.

به این ترتیب، مختصات یکه ای برای هر نقطه پیدامی شود. وقتی این اختراع دکارت را در کنار رأی فلسفی اش قرار می دهیم، در می یابیم که در نظر وی از آنجا که جسم بودن، همان ممتدبودن است[3]، تمام جهان جسمانی، قابل تحلیل به وسیله معادلات عددی خواهد بود. ثنویت دکارتی موجب آن می شود که وی در استفاده از این روش تحلیل جهان مادی کاملاً فارغ البال باشد و حتی در استفاده از آن در توصیف بدن چنانکه قصد کرده بود، حرکت قلب را با مبادلات گرمایی درآن توضیح دهد.[4]

در اینجا با تصویری از ماشینی کردن تام جهان روبرویم و یقیناً این از توصیف ریاضیاتی جهان به وسیله دکارت ناشی شده است. همین روند و ادامه همین تلاشها است (کما اینکه قبل از دکارت در گالیله و کپرنیک و... این روحیه حکم است) که منجر به فیزیک نیوتنی و اکنون فیزیک جدید شده است. اما تفاوت درکجاست؟ چرا به نظر می رسد، نزد فیثاغوریان و صوفیان و حکمای متأثر از فیثاغوریان، ریاضیات نوعی آمیزش با عرفان دارد و طبیعت را بالا می برد و نزد دکارت گرایش به ریاضیات جهان را ناسوتی می کند؟ و چرا در افلاطون هردو وجه دیده می شود؟

به نظرمی رسد پاسخ این پرسشها را می بایست در مفهوم معادله جست وجو کرد. فیثاغوریان هرگز معادله ریاضی برای جهان ننوشتند. صوفیه و عرفا و حکمای بعد از آنها نیز. افلاطون نیز گویا چنین است. اما با آنها یک تفاوت کوچک دارد. او می گوید که می توان نظم اشیا«طبیعی و نیز حرکت پیچ در پیچ اجرام آسمانی را به زبان ریاضی آورد. آنچنان که فیثاغوریان نظم مسموعات و نغمات را به زبان ریاضی برگرداندند (پس معادله نوشته اند!) و واضح است که نگاشتن نظم طبیعت به زبان ریاضی، چیزی جز معادله نیست (هرچند در شمایل معادلات امروزی نباشد، آنچنان که از آن دکارت نیز کاملاً امروزی نبود). معادله جهان را توصیف می کند و خبر از چگونگی عالم می دهد، اما نزد فیثاغوریان، اعداد، ماهیت موجوداتند و حقیقت آنان را بیان می کنند. آنها اعداد را «اصل» اشیاء و به طور کلی موجودات می دانستند، (افلاطون نیز تلاش داشت چنین کند) همانگونه که متفکران ایونی پیش از آنان، آب و هوا و نامتعین و عقل را منشأ هستی شمرده بودند. با این حساب باید گفت فیثاغوریان درباره موسیقی اشتباه می کردند که گمان می کردند ماهیت عددی آن را کشف کرده اند. (شاید ما هم در اشتباهیم که گمان می کنیم رابطه عددی و سمعی موسیقی، تنها تناظر است!) ولی به هرطریق، شک نمی توان کرد که برای آنها آنچه از عدد بیش از هرچیز اهمیت داشته، این بوده که آنها چیستی موجوداتند. ولی برای دکارت اعداد، ماهیت امتداد نیستند. ما تنها اعداد را با امتداد متناظر می کنیم تا بتوانیم برای حرکات و سکنات جسمانی معادله بنویسیم.

افلاطون نیز، هم از چگونگی سخن گفته و هم از چیستی و می خواسته هردو را با ریاضیات پاسخ دهد. اولی به نظر ماشینی کردن جهان می رسد و دومی اعتلا دادن آن.

سخن دقیقتر در این باب را باید اینگونه بیان کرد که همه چیز در عطف توجه به چگونگی در جهان و در آوردن آن به هیأت ریاضیات نیست که دیدگاه طبیعیات جدید را ناسوتی کرده است. درحقیقت مسأله اصلی، تبدیل جهان و کل موجودات به واقعیت است. مراد ازواقعیت، همین جهان محسوسی است که نزدیک دستان ماست. وقتی سؤال از ماهیت را حذف کنیم و یا پاسخ آن را به خاصیتی واقعی حواله میدهیم، چنین اتفاقی می افتد. در این صورت ورای واقعیت، هیچ باطنی نخواهدبود و واقعیت، به خودی خود، قابل توصیف و تحلیل است. (این مقام از آنچه افلاطون در آن اندیشه می کرد، به کلی دور است). این مهم را دکارت از طریق حواله دادن ماهیت جسم به امری واقعی یعنی امتداد انجام داد، هرچند برخی معتقدند که دکارت امتداد را جوهر جسم نمی دانست بلکه آن را صفت اساسی آن تصور می کرد. این درست نقطه مقابل تفکر ایونی و بخصوص فیثاغوری (و همچنین افلاطونی) است. فیثاغوریان در پشت دنیای محسوس، درپی حقیقتی بودند که آن را در اعداد جستند.

حرکت دیگری که به این واقعی کردن جهان مدد می رساند، واقعی کردن ازطریق مفهوم جرم بود. طرح هندسی دکارت برای توصیف عالم ناکام ماند (او در حقیقت با تصور ممتد به عنوان جسم، مکان را با جسم یکی فرض کرد و شاید این یکی از دلایلی باشد که او تمام جهان را پرمی داند)،[5] زیرا مفهوم حرکت نیز که او علاوه بر امتداد برای ماده فرض کرده بود هنوز کافی نبود.

سالیانی پس از دکارت، نیوتن بود که نخست بار توانست آنچه در دل دکارت می گذشت را به واقعیت فراخواند. او برای این کار به مفهوم جرم و نیرو نیاز داشت، اما جرم را وی جوهری ورای دریافت محسوس ما اعلام نکرد، بلکه آن را برحسب کیفیات آشنای آن روزگار تبیین نمود (نخستین بار آن را برحسب چگالی و وزن بیان کرد).[6] حتی آغاز پروژه نسبیت اینشتین را باید در شکست برنامه دکارت برای تحلیل همه چیز عالم جسمانی به امر ممتد جست وجو کرد، چه اینشتین فقط فرض کرد که نور برای انتشارش نیاز به هیچ محیط مادی ای ندارد. ازجمله «اثر» که دکارت، نیوتن و فیزیکدانان زمان اینشتین عدم وجود آن را اساساً نمی توانستند تصور کنند. اثر همان ماده لطیفی است که تمام جهان را پرکرده است. به این ترتیب می توان دید که درحالی که صوفیه، عرفا و حکما چه در قرون وسطی و چه در زمان یونان باستان در پی چیستی جهان بوده اند (ازجمله فیثاغوریان) عالمان علوم تجربی جدید پس از «رنسانس» درپی بیانی از جهان بودند که «محاسبه پذیر» باشد.

از این جهت می توان دریافت که تکنولوژیک بودن، ذات و فصل علوم جدید است، برخلاف آنکه گمان می رود که «تکنولوژی» تنها کاربرد فرعی علومی است که معطوف به حقیقتند.

پی نوشت:

۱- تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ص ۲۲۴-۲۲۸
۲- تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج۴ صص ۹۰-۹۴
۳- همان صص ۱۵۲-۱۵۳
۴- فلسفه علم، کاپالدی، ص ۱۹۱
۵- ر.ک دکارت، تام سول، ترجمه معصومی صدائی صص ۴۶-۵۱
۶- مبادی مابعدالطبیعی علوم برت ص ۲۳۸