

راهنمایی سرگشتگان

ترجمه

دلالةُ الحائرين

(دلالة الله الموحدين)

پاره دوم

موسی بن میمون

ناصر عباس پور

www.ketab.ir

سرشناسه: ابن میمون، موسی بن میمون، ۵۲۹-۶۰۱ ق. Maimonides, Moses

عنوان قراردادی: دلالة الحائرين، فارسی

عنوان و نام پدیدآور: راهنمای سرگشتگان ترجمه دلالة الحائرين / موسی بن میمون؛ [برگردان] ناصر عباس پور.

مشخصات نشر: تهران: نشر ورا، ۴۸۲ صفحه

شابک: ۵-۵۲-۷۰۷۲-۶۲۲-۹۷۸

موضوع: یهودیت -- عقاید -- متون قدیمی تا ۱۸۰۰م.

1800 Judaism -- Dictionaries -- Early works to

شناسه افزوده: عباس پور، ناصر، مترجم

رده بندی کنگره: ۱۳۹۷ ۸۱۷ / ۵۴۵ BM

رده بندی دیویی: ۲۹۶/۳

شماره کتابشناسی ملی: ۵۲۱۰۴۳۲

راهنمای سرگشتگان

ترجمه: دلالة الحائرين

پاره دوم

موسی بن میمون

برگردان: ناصر عباس پور

مدیر امور هنری: رضا حیرانی

ناشر: نشر ورا

امور چاپ: کسری

نوبت چاپ اول: ۱۴۰۱

تیراژ: ۲۰۰ نسخه

شابک: ۵-۵۲-۷۰۷۲-۶۲۲-۹۷۸

دفتر انتشارات:

تهران، خیابان کارگر شمالی، نرسیده به بلوار کشاورز، بن بست کیتی، پلاک ۶

تلفن: ۶۶۹۰۱۳۴۳

varabookpub@gmail.com

حق چاپ محفوظ است



نشر ورا

نسخه گالینگور به صورت اختصاصی از طریق دفتر انتشارات قابل تهیه است.

۲۰۰,۰۰۰ تومان

فهرست

۲۵۲ / فرگرد ۲۴	پیش‌گفتار مترجم / ۵
۲۷۰ / فرگرد ۲۵	پیش‌گفتار پاره‌ی دوم / ۱۴
۲۷۵ / فرگرد ۲۶	فرگرد ۱ / ۴۵
۲۸۱ / فرگرد ۲۷	فرگرد ۲ / ۶۶
۲۸۵ / فرگرد ۲۸	فرگرد ۳ / ۷۰
۲۹۳ / فرگرد ۲۹	فرگرد ۴ / ۷۴
۳۲۰ / فرگرد ۳۰	فرگرد ۵ / ۸۵
۳۵۰ / فرگرد ۳۱	فرگرد ۶ / ۹۲
۳۵۴ / فرگرد ۳۲	فرگرد ۷ / ۱۰۴
۳۶۷ / فرگرد ۳۳	فرگرد ۸ / ۱۰۶
۳۷۴ / فرگرد ۳۴	فرگرد ۹ / ۱۱۱
۳۷۶ / فرگرد ۳۵	فرگرد ۱۰ / ۱۱۸
۳۸۱ / فرگرد ۳۶	فرگرد ۱۱ / ۱۳۰
۳۹۲ / فرگرد ۳۷	فرگرد ۱۲ / ۱۳۸
۳۹۷ / فرگرد ۳۸	فرگرد ۱۳ / ۱۴۹
۴۰۳ / فرگرد ۳۹	فرگرد ۱۴ / ۱۵۶
۴۰۹ / فرگرد ۴۰	فرگرد ۱۵ / ۱۶۶
۴۱۷ / فرگرد ۴۱	فرگرد ۱۶ / ۱۷۸
۴۲۴ / فرگرد ۴۲	فرگرد ۱۷ / ۱۸۱
۴۳۱ / فرگرد ۴۳	فرگرد ۱۸ / ۱۹۲
۴۳۹ / فرگرد ۴۴	فرگرد ۱۹ / ۱۹۹
۴۴۲ / فرگرد ۴۵	فرگرد ۲۰ / ۲۲۴
۴۶۲ / فرگرد ۴۶	فرگرد ۲۱ / ۲۳۲
۴۷۰ / فرگرد ۴۷	فرگرد ۲۲ / ۲۳۷
۴۷۶ / فرگرد ۴۸	فرگرد ۲۳ / ۲۴۸

پیش گفتار مترجم

کتاب پیش رو برگردانِ پارهٔ دومِ دلالة الحائرین است: خطّ عربی: از صفحهٔ ۲۳۱ تا ۴۵۵ و خطّ عبری: از صفحهٔ ۱۶۵ تا ۲۹۴. موسی بن میمون در این بخش، پژوهشِ دانشورانه را با دلهرهٔ دینی آمیخته است: از یک سو سامانِ جهان اثیری را بررسیده و کاستی‌های «هینت» ارسطویی و بطلمیوسی را نشان داده، و از سوی دیگر نگرشِ دینورزانهٔ خویش را استوار ساخته است. وی پس از یادکردِ ۲۶ مقدمهٔ فلسفی-طبیعی، پیرامون سه چیز سخن می‌گوید: ساختارِ آسمان، نوپدیدی [=خُدؤ] جهان و پیغمبری. نظرورزی در بارهٔ «آسمان»، برای دینداران انگیزاننده است؛ دریای پهناور و دوردستِ آسمان جایگاهِ گوهرهای دینی و جوشش‌های فراطبیعی است؛ آن‌کس که اندیشهٔ آیین در جان دارد، به آسانی از کتابِ نگرش‌های گبران در بابِ آسمان نمی‌گذرد؛ گویی اگر «آسمان» خردمندان و بشری و «طبیعی» دیده شود، «زمین» و زمینی نیز بدان راه می‌رود و کار از داب و ادب آیین بدر می‌شود! این درحالی است که بحث دربارهٔ زمین دارای چنین انگیزشی نیست، زیرا آنچه در زمین و جهان عناصر هست، بار و بهره است بهر بهره‌مندی آدمیان و ریشه و سرچشمهٔ همه، علت‌های برین‌اند که فرازمینی‌اند؛ زمین و جهانِ عناصر چون «دانهٔ خشخاش» یا «سنگ مثانه» بود میانِ گویِ سترگِ آسمان، پاره‌ای پست و ناچیز، جدا گشته و دور افتاده از گنبد مینا.

کسانی که با فلسفه و کلام آشنا نیستند می‌دانند که مشهور این است که فیلسوفان و متکلمان در بابِ بودنِ جهانِ یک‌نظر نیستند: آنان به دیرینگی [=قدیم] جهان باور دارند و اینان به نوپدیدی آن؛ اختلاف در تعریفِ «قُدرت» و علتِ احتیاجِ «مُمکن» به «واجب» نیز بدین جدال دامن می‌زد. این نابرابری بهر چه بود؟ زمانی که که فلسفه و کلام می‌خواندم، نه از استادان و مدرّسان چیزی از چرایی این نابرابری شنیدم و نه در متن آن کتابها روشنگری دیدم؛ اما در دلالة الحائرین، نکته را

به‌نیکی می‌توان دریافت: متکلمان پروای آیین دارند^۱ و در آیین، جهان به خواست و اراده خدا «آفریده» شده است، یعنی: خدا بود و جهان نبود، سپس بنابر «حکمت»ی که خود داند، جهان را با همه پارگان‌اش «آفرید». در این نگاه، پدیدارانش همه او نیستند و او خود همه نیست، جهان ادامه وجود خدا نیست، پرتوی پیدا از گوهری پنهان نیست، نهفته ذات نیست که آشکار گشته باشد، بل ساخته اوست، ساخته‌ای جدا از او که به اراده خودش خواسته است آن را بیافریند؛ بنابراین، ناگزیری هستی خداوند، به جهان سرایت نمی‌کند و توحید فلسفی-عرفانی، حلول، اتحاد، همه‌خدایی، تک‌گوهری وجود و... بی‌معنی خواهد شد. دریافت من این است که: بر پایه نگاه کلامی-آیینی، اگر جهان به دیرینگی خدا دیرین بوده باشد و نتوان خدایی بی‌جهان و ربّ بی «مظاهر» تصوّر کرد، آنگاه دست خدا بسته خواهد بود و هر پدیدار و رخدادی از ضرورت علی-معلولی، منطقی درونی سازوکار وجود و یا از گونه‌ای فیض مرتبه‌ساز بر خواهد خاست و در نتیجه: آفریدن، فرستادن پیامبران، نشان‌دادن معجزه‌ها، دست‌درکاری و پادرمیانی خداوند در جهان و میان مردمان، معنی نخواهد داشت؛^۲ درحالی که آیین ما چون خواهان بازنگری بنیادین جهان هستند، نیازمند «آفرینش» اند، نیازمند خدایی که پیوسته دست‌درکار باشد، به کردار و منش مردمان بنگرد و «امری دیگر» پیش نهد، چیزی را ویران سازد و چیزی دیگر بسازد، گروهی را یاری کند و گروهی دیگر را از بنیاد برگند و گاه‌گاه در سیرشت و روند طبیعی و همیشگی اشیا و حتّا احکام خود، دست ببرد.^۳ به کام یک «متکلم» گوارتر این است که نه‌تنها بود خدای بی‌جهان پنداشتنی باشد، بل که

۱. «بدان‌که با باور به نوپیدایی جهان، همه معجزه‌ها شدنی گردند و آیین شدنی شود و هر پرسش در این معنی، برافتد / و اَعْلَمَ أَنَّ مَعَ اَعْتِقَادِ حَدُوثِ الْعَالَمِ، تَصْوِيرُ الْمُعْجَزَاتِ كُلِّهَا مُمَكِّنَةٌ، وَ تَصْوِيرُ الشَّرِيعَةِ مُمَكِّنَةٌ، وَ يَسْقُطُ كُلُّ سَوْأَلٍ فِي هَذَا الْمَعْنَى». ترجمه حاضری، ص ۲۷۳ و متن عربی، ص ۳۵۱.

۲. محمد امین استرآبادی - اخباری پُرآوازه شیعه و درگذشته ۱۰۳۳ هـ. ق - کارایی «حدوث» را گریز از «ناگزیری / موجب‌بودن» نمی‌داند؛ وی در کتاب الفَوَائِدُ الْمَدْنِيَّة می‌نویسد: «أَنَّ الْمُتَكَلِّمِينَ رَزَعُوا أَنَّ حَدُوثَ الْعَالَمِ ذَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى فَاعِلٌ قَادِرٌ لَا مُوجِبَ، بِمَعْنَى أَنَّهُ مُتَمَكِّنٌ مِنْ طَرَفِي الْمَعْلُولِ؛ وَ رَزَعَهُمْ هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ رِبْطَ الْحَادِثِ بِالْقَدِيمِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالتَّسْلُسِ مِنْ جَانِبِ الْمَبْدَأِ، أَوْ بِإِنْ يَقْتَضِي الْعِلَّةُ النَّاتِيَةَ الْأَرَلِيَّةَ وَجُودَ الْمَعْلُولِ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ، وَ يَمْتَنِعُ فِي غَيْرِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ هَذَا النَّحْوِ مِنَ الْاِقْتِضَاءِ، وَ التَّسْلُسُ مِنْ جَانِبِ الْمَبْدَأِ بَاطِلٌ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْوَاجِبُ تَعَالَى قَادِرًا». جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ص ۵۰۸.

۳. گذشته از قانون کار و کیفر، دوگانه «بده» و «نسخ» نیز برای تأثیر زنده یک اراده در قوانین تکوین و تشریع بر ساخته شده است؛ به‌ویژه اگر «نسخ» را «بیانی برای انتهای مدّت حکم» و «مشروط به درآمدن زمان عمل به حکم» بدانیم نه «ابطال» حکم پیش از فرارسیدن وقت انجام آن. میر داماد گوید: «بده» در افعال تکوینی، چونان «نسخ» در احکام تشریعی است: «فَالْبَدَاءُ مَنْزِلَةٌ فِي التَّكْوِينِ مَنْزِلَةٌ النَّسخِ فِي التَّشْرِيعِ؛ فَمَا فِي الْأَمْرِ التَّشْرِيعِيِّ وَالْأَحْكَامِ التَّشْرِيعِيَّةِ التَّكْلِيفِيَّةِ وَالْوَضْعِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ

خدا جهان را از «هیچ» پدید کرده باشد، هرچند متکلم - به عنوان متفکر - سپس تر برای پاسخ به دشواریهای درآمده براین نگرش، ناچار شود از مایه‌ای «پیشا-جهانی» یا «پیشا-خَلْقی» کمک بگیرد، چیزی که خودِ سردرگمی افزون‌تر به بار می‌آورد: آیا آن «مایه» خود «مخلوق» است یا «قدیم»؟ و اگر قدیم است، نسبت‌اش با ذات و قدمتِ ذات چیست؟ نکته شایان درنگ در اینجا این است که متکلم با باور به پُری و سرشاریِ خدا از «هستی» و هرگونه کمال، چرا «هیچ» را میان خدا و جهان آفریده می‌نهد؟! چرا جهان حادث را پار و بهر و شرری از وجود خدا نداند؟ چرا نکوید

بِأَفْعَالِ الْمُكَتِّفِينَ نَسَخَ؛ فَهُوَ فِي الْأَمْرِ التَّكْوِينِيِّ وَالْإِفَاضَاتِ التَّكْوِينِيَّةِ فِي الْمَعْلُومَاتِ الْكُونِيَّةِ وَالْمُكَوِّنَاتِ الزَّمَانِيَّةِ بَدَأَ؛ فَالْتَّسَخَ كَأَنَّهُ بَدَأَ تَشْرِيعِيًّا، وَالْبَدَأُ كَأَنَّهُ نَسَخَ تَكْوِينِيًّا... وَكَمَا حَقِيقَةُ النَّسَخِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ انْتِهَاءُ الْحُكْمِ التَّشْرِيعِيِّ وَانْقِطَاعُ اسْتِمْرَارِهِ لَا زَفْعُهُ وَارْتِفَاعُهُ عَنْ وَعَاءِ الْوَاقِعِ، فَكَذَلِكَ حَقِيقَةُ الْبَدَأِ عِنْدَ الْفَحْصِ الْبَالِغِ وَاللَّحَاطِ الْغَايِرِ انْتِبَاطُ اسْتِمْرَارِ الْأَمْرِ التَّكْوِينِيِّ وَانْتِهَاءُ اتِّصَالِ الْإِفَاضَةِ وَتَفَادُيُ الْفَيْضَانِ فِي الْمَجْعُولِ الْكُونِيِّ وَالْمَعْلُولِ الزَّمَانِيِّ، وَزَجْعُهُ إِلَى تَحْدِيدِ زَمَانِ الْكُونِ وَتَخْصِصِ وَقْتِ الْإِفَاضَةِ بِحَسَبِ اقْتِضَاءِ الشَّرَاطِطِ وَالْمُعْدَّاتِ، وَاخْتِلَافِ الْقَوَابِلِ وَالْإِسْتِعْدَادَاتِ، لَا أَنَّهُ ارْتِفَاعُ الْمَعْلُولِ الْكَائِنِ عَنْ وَقْتِ كَوْنِهِ وَبُطْلَانُهُ فِي حَدِّ حُصُولِهِ. (نیراش الضیاء، و تَسْوَاءُ السَّوَاءِ فِي شَرْحِ بَابِ الْبَدَأِ وَإِبَاتِ جَدْوَى الدَّعَاءِ، تَصْحِيحٌ وَتَحْقِيقٌ: حَامِدُ نَاجِي أَصْفَهَانِي، ۱۳۷۴، ص ۵۷-۵۵) میرزای قمی نیز در قوانین، ضمن اشاره به این نکته‌ها می‌نویسد: «تَعَمُّ، قَدْ يُطْلَقُ كُلُّ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ مَجَازًا، قِيْلَ: إِنَّ النَّسَخَ بَدَأَ عَلَى الْأَحْكَامِ، كَمَا أَنَّ الْبَدَأَ نَسَخٌ فِي الْأَفْعَالِ». (القوانين المحكمّة في الأصول المُنْتَظَمَة، بيروت، ج ۱، ص ۲۷۹؛ نیز: ر. ک: ج ۳ / ۴، ص ۲۱۴). علامه مجلسی تأکید شیعه بر «بداء» را برای کنارزدن نگرش‌های: یهود، نظام و برخی معتزله و فیلسوفان درباره پیوند خدا و جهان می‌داند: «إِنَّهُمْ ع - إِنَّمَا بِالْعَوَا فِي الْبَدَأِ رَدًّا عَلَى الْيَهُودِ الَّذِينَ يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَعَ مِنَ الْأَمْرِ، وَعَلَى النَّظَامِ وَبَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْمَوْجُودَاتِ دَفْعَةً وَاحِدَةً عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ الْآنَ: مُعَادِنَ وَنَبَاتًا وَحَيَوَانًا وَإِنْسَانًا، وَلَمْ يَتَقَدَّمْ خَلْقُ آدَمَ عَلَى خَلْقِ أَوْلَادِهِ، وَالتَّقَدُّمُ إِنَّمَا يَقَعُ فِي ظُهُورِهَا، لَا فِي خُودِهَا وَوُجُودِهَا؛ وَإِنَّمَا أَخَذُوا هَذِهِ الْمَقَالَةَ مِنْ أَصْحَابِ الْكُفُومِ وَالظُّهُورِ مِنَ الْفَلَاسِفَةِ؛ وَعَلَى بَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ الْقَائِلِينَ بِالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْفَلَكِيَّةِ وَبِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُؤَيِّرْ حَقِيقَةً إِلَّا فِي الْعَقْلِ الْأَوَّلِ؛ فَهُمْ يَعْزِلُونَهُ تَعَالَى عَنْ مُلْكِهِ وَتَسْبُوتِ الْحَوَادِثِ إِلَى هَؤُلَاءِ؛ فَتَقَوَّا - ع - ذَلِكَ وَاتَّبَعُوا أَنَّ تَعَالَى كُلَّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ: مِنْ إِعْدَامِ شَيْءٍ وَإِحْدَاثِ آخَرَ وَإِمَاتَةِ شَخْصٍ وَإِحْيَاءِ آخَرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ». (بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۳۰-۱۲۹). همچنین: ر. ک: نیراش الضیاء، میر داماد، ص ۶۱-۵۸.

۱. زنده‌یاد عبد الجواد فلاطوری می‌گوید اندیشه پدیداری جهان «از هیچ / ex nihilo» را فارابی در فلسفه اسلامی رواج داد، «اندیشه‌ای که از نظر او با حقیقت یگانه، یعنی فلسفه و وحی، مطابقت دارد.» و این به دلیل افزایشِ دو حرف «عَنْ» و «مِنْ» در برگردانِ عربیِ دو واژه یونانی «γεννητός / گِنِئِس / مُکُونُ / شونده» و «ἀγέννητος / آ-گِنِئِس / غَیْرُ مُکُونُ / نا-شونده» بوده است: «مُکُونُ عَنْ شَيْءٍ» و «غَیْرُ مُکُونُ مِنْ شَيْءٍ». ر. ک: دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، ترجمه: محمد باقر تلغری زاده، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱، ۱۳۹۴، ص ۳۵۷-۳۵۵.

کتاب فلاطوری را پس از پایان ترجمه حاضر خواندم و دیدم برای سنجش با بسیاری از کاوش‌های ابن میمون و بانوشت‌های من سودمند است، از آن رو که فلاطوری همان کاوش‌ها را در سنجش فلسفه یونان با متن قرآن کرده است.

اما باید دانست که مفهوم «هیچ» را نمی‌توان به‌سادگی چونان امری «فهمیده» و «بررسیده» کنار نهاد و پشت‌سر افکند. «هیچ» یعنی چه؟ آیا «هیچ»، نیستی سراسری و ناب است؟ آیا «نیستی مقابلِ هستی» است؟ «تُهیِ آغازین» است؟ «هستی

مطلق است؟ «هست بی‌چگونه» است؟ «یکنواختی» است؟ همان «خلاء / تها» است که حتّا «بُعد فضایی» در آن پنداشتی نیست؟ «بود ناشناخته» است؟ «عدم مرتبه» است؟ همان «بی‌تعینی» است؟ آیا «امکان» به معنی توان نهفته و خاموش است؟ یا «امکان» به معنی: «احتمال‌های موازی بی‌کران» در آغاز وجود؟ آیا همان چیزی است که در عرفان نظری ما، آن را «تعیّنِ اوّل» می‌نامند؟ آیا چیزی است فراتر و پیش از «تعیّنِ اوّل» که به رسم و شناخت در نمی‌آید و «تعیّنِ اوّل»، نخستین درخش و تجلّی خویش بر خویش آن است یا نخستین «بسته‌شدن» و «چیزی‌شدن» آن؟ یُهایس اسکُوس (ریوگنا (اریگنا) فیلسوف-عارف ایرلندی (در سدهٔ نهم میلادی) گوید: باور دارم که: نام «هیچ»، بر آن درخشش وصف‌ناپذیر، دریافتی و نرسیدنی خیر الهی دلالت می‌کند که بر هر خردی ناشناخته است: چه خرد آدمی و چه آن فرشتگان؛ (زیرا او فراگوهر و فراطبیعت است)؛ چون خودش به تهایی اندیشیده شود، نه هست، نه بوده و نه خواهد بود؛ زیرا به هیچ رو در اشیای موجود شناخته نخواهد بود، از آن رو که فراتر از همه چیز است؛ ولی آنگاه که به گونه‌ای وصف‌ناپذیر در چیزهایی که هستند فرو می‌آید، با نگاه‌های بسیار فهم می‌شود؛ او تنها در «همه اشیاء» پیدا می‌شود و هست و بوده و خواهد بود؛ پس، از آنجا که برینگی [= تعالی] اش با خرد با فهم نمی‌آید، ناروا نیست که «هیچ» نامیده شود؛ اما چون به آشکارگی خدایی خویش آشکار شود، گویند: از «نیست» به «هست» درآمده است، چیزی که برآستی فراتر از همه گوهران دانسته می‌شود، همان‌سان که برآستی با همه گوهران شناخته می‌شود:

Ineffabilem, et incomprehensibilem Divinae naturae, inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive Angelicis incognitam, (superessentialis est enim, et supernaturalis) eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit; In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; cum vero per condensationem quandam ineffabilem in ea quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit; dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo aliquid, dicitur procedere, et quae proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur,

JOHANNIS SCOTI ERIGENAE, DE DIVISIONE NATURAE, 3, 19 (p. 240).

ERIUGENA PERIPHYSEON (division of nature), TRANSLATION BY JOHN O'MEARA, Université de Montréal, 1987, p. 307-308.

نیز: تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۲، ترجمه: ابراهیم دادجو، ص ۱۶۱.

از سوی دیگر، چارلز ساندروز پیرس (۱۸۳۹-۱۹۱۴) بنیان‌گذار پراگماتیسم، وضعیت آغازین «بودن» را «هیچ ناب» یا «امکان محض» می‌داند که پیش از هر «موجود» و «قانون»ی به‌تصوّر می‌آید؛ وی بر پایهٔ سه‌گانهٔ شگفتِ منطقی خویش گوید:

The initial condition, before the universe existed, was not a state of pure abstract being. On the contrary it was a state of just nothing at all, not even a state of emptiness, for even emptiness is something.

If we are to proceed in a logical and scientific manner, we must, in order to account for the whole universe, suppose an initial condition in which the whole universe was non-existent, and therefore a state of absolute nothing. The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 6, 215.

جهان پرتو و اندیشه‌ای از اوست؟ یا جوششی از سرشاریِ دیرینِ اوست؟ یا برخاسته از ناگزیریِ سیرشِ اوست؟^۱ آیا جز برای این که وی می‌خواهد خدا و جهان را سربه‌سر از هم جدا نماید تا پهنهٔ «اراده» را بگشاید؟^۲

این میمون برای این که بتواند نوپیدیِ جهان را استوار سازد، به دشواریهای هینتِ بظلمیوسی با سنجهٔ فیزیک ارسطو می‌نگرد، کاری که پیش و پس از وی در تمدنِ عربی-اسلامی انجام شده است، هرچند یکی از آن دشواریها نوآوردِ خودِ اوست؛ آنگاه سامانِ ارسطوییِ آسمان و عناصر را - که بر گونه‌ای ضرورتِ طبیعی و علی-معلولی استوار است - پیش می‌کشد: سامانِ عنصری و زمینی

به‌نظر پیرس آنچه اکنون هست، از «Flash / درخش»ی آغاز شده که در «Firstness / نخستینگی» و «امکانِ ناب»، روی داده است؛ وی این رویداد را به‌بخت و تهی از هر قانون می‌داند، چیزی که آن را «Tychism / بخت‌باوری» می‌نامد. (همان، ۱/۴۱۲). نیز: ر. ک: تاریخ فلسفه‌ی راتلج، ج ۷، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، ص ۵۵۳-۵۵۲ و متن انگلیسی، ص ۳۱۳.

^۱ نمونه را: اسپینوزا می‌گوید: *Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo producti potuerunt, quam productæ sunt.* «ممکن نبود اشیاء به‌صورتی و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به‌وجود آیند. ETHICA, PARS I, PROPOSITIO XXXIII, p. 20. (ترجمه از: محسن جهانگیری، ص ۵۴، قضیهٔ ۳۳). اسپینوزا با این سخن گرچه «ارادهٔ آزاد» خدا را در «علی جهان» از دست اهل کلام گرفته است، ولی اصلِ سخنش جای چون‌وچرای بسیار دارد.

^۲ سَمیونل گِلارک در نامه‌نگاری‌های خود با لایبنیتس، می‌نویسد:

If no creatures existed, still the ubiquity of God and the continuance of his existence would make space and duration to be exactly the same as they are now.
G. W. Leibnitz and Samuel Clarke correspondence, Edited, with Introduction, by Roger Ariew, 4 / 41 (p. 34).

«اگر مخلوقات هم وجود نداشته باشند، باز حضور مطلق خداوند و دوام وجود او، مکان و استمرار [زمان] را درست به همان صورتی خواهند ساخت که اکنون هستند». ترجمه از: علی ارشد ریاحی در: مکاتبات لایبنیتس و کلارک، مقدمه: جی. الکساندر، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱.

این کتاب نشان می‌دهد که بسیاری از دغدغه‌های متکلمان و فیلسوفان سده‌های میانه، همچنان در دانش طبیعی و فلسفهٔ جدید، تا دهه‌های نخست سدهٔ ۱۸ وجود داشته است؛ جستارهایی چون: ضرورت یا اراده در پدیداری جهان، علم خدا به ماسوای خود، نسبتِ اختیارِ انسان با علمِ پیشینِ خداوند، دخالتِ الهی در امور جهان، علمِ پیشینِ الهی، ادارهٔ موجودات چونان مریدی آگاه و چاره‌گر، چستی و جابگاوِ إعجاز و مُعجزه، ترجیحِ یکی از مَثَلین تنها با ارادهٔ الهی، حکمت‌های پنهانِ خداوندی در آفرینشِ جزء و کل، انتسابِ دشواری‌های ناگشودهٔ چرخشها و پیچش‌های اجرام آسمانی به حضور و حکمتِ خدا و... کتابِ مکاتباتِ لایبنیتس و گِلارک برای دریافتِ بهترِ دامنهٔ مباحثی که این میمون در کتاب حاضر بدان پرداخته است، سودمند است.

ارسطو را می‌پذیرد ولی سامان آسمانی و اثیری وی را او می‌زند و دشواریهایش را آشکار می‌سازد؛ با این کوشش‌ها بدین نتیجه می‌رسد که ما از دریافت و روشنگری امور آسمانی ناتوانیم و «حکمت»ش را نمی‌دانیم، نه فیزیکی ارسطو و ریاضیات ساده او راهنمایی‌مان تواند کرد و نه ریاضیات پیچیده بطلیموس؛ پس باید بپذیریم که خدا خود گرداننده و چاره‌گر جنبش و گردش چرخ‌ها و اجرام آسمانی است و همه گوناگونی چرخش چرخ و اختران، پیچش‌ها و عرض‌های پنجه سرگردان / خمسة مُتَحَيَّرَة و هفت گردنده / سبعة سیّاره به خواست و اراده او بر می‌گردد. بنابراین، چون نظم فیزیکی و ریاضی پدیداران آسمانی باطل شود و قانون‌های «همیشگی» از میان برود، جهان از شکوفایی استوار بر ناگزیری «بودن با سرچشمه خود» بیرون می‌آید، از آن موجود «بابا بود / ضروری الوجود» و ازلی و قدیم بُریده می‌شود و آنگاه با بند و گره «اراده» بدو پیوست می‌گردد، وجودی آویخته از رشته «خواست» و نه استوار بر هنجاری دریافتنی و پژوهیدنی! در همه این جستارها، گونه‌ای طبیعت‌گزینی، دور شدن از خودبستگی خودکار جهان و کناره‌نهادن قطعیت قوانین درونی اشیاء را می‌توان احساس کرد؛ در واقع با این نگاه، جهان در یک نقطه ناشناختنی فرو می‌رود. در این‌که روند وارونه دگرگونی جهان - آنگاه که به شناخت جهان می‌پردازیم - به «ناشناختگی» برسد، باکی نیست، زیرا با «دانش» نیز به همین نقطه‌ای می‌رسیم، اما نکته این است که اراده خداوند - به‌عنوان آغاز جهان - را هیچگاه نمی‌توان شناخت؛ پس فرق پژوهش علمی با جستجوی کلامی-آیینی، در «ناشناخته» یا «ناشناختنی» بودن نقطه آغاز جهان است؛ امر ناشناختنی، راه کاوش را بُن‌بست نشان می‌دهد، درحالی که «ناشناخته» را از درون شناخته‌ها و با گسترش و گشایش آنها می‌توان گشود و به جهان روشنایی درکشید؛ از آنجا که «ناشناخته» جهانی نیست برهم‌چیده و انباشته تا بدان دست دراز کنیم، آن را با جهان شناخته باز می‌سازیم و می‌آراییم و بدین شیوه، جهان شناخته را می‌گسترانیم و چنین تعبیر می‌کنیم که سرزمین ناشناخته را گشوده‌ایم؛ درحالی که درباره «اراده خداوند»، چنین «بازسازی»ای شدنی نیست و همه سخن - حتّاً رازهای «عالمِ امر / مَعْیَهِ مِرْکَاوَا» - می‌ماند برای پس از «اراده».

سخنان این میمون در این کتاب، به‌ویژه آنجا که به دانش «هینت» می‌پردازد، فشرده و سر بسته است، زیرا - مانند سرتاسر دلالة الحائرين - روی سخن‌اش با تنها شاگرد اوست که پیشتر، کتاب مجسطی بطلیموس را با او به بحث گذاشته بوده است. مجسطی شاهکاری سترگ در ریاضیات

کیهان است، دستاورد پانصد سال پویش منجمان و ریاضی‌دانان که پس از ارسطو در باب سازوکار کیهان اندیشیده‌اند. تلاش من در پانوش‌ها این بوده که نکته‌های سربسته و گنگ نجومی و ریاضی، گشوده گردد، قاعده‌ها و «اصطلاح»‌ها با باریک‌بینی و برپایه منابع اصلی و اصیل، بازشناسانده شود و متن بی‌گنگی و دشواری دیده آید. دیری است که از «کلمه» و «اصطلاح» دور افتاده‌ایم و دانش و اندیشه را با «سخنوری» و «سخنرانی» پیش می‌بریم؛ ما دوره‌ای دراز را با خطابه، پُرگویی، هرزگویی، نیکوسخنی، زبان‌آوری و نوشته‌های خطابی و بی‌سند، سرکرده‌ایم، سرپاگویی و سرپانویسی می‌کنیم بی «نشست»ی که استواری آورد و درنگ زاید؛ از این رو، رواست اندکی نیز بیاموزیم که «با متن» و «در متن» سخن بگوییم و بنویسیم. شناخت کلمه‌ها، تاریخ کلمه‌ها، وسواس و پاکیزه‌گویی در جستارهای علمی می‌تواند ما را از: آشفتنگی، بی‌سامانی، سستی و بی‌مایگی گفتار و نوشتار برهاند و به دریافت و اندیشه مایه و سنگینی بخشد؛ از این رو، آنجا که نکته‌ها در زمینه‌های گونه‌گون گشوده‌ام یا از جایی استوار باز گفتم و در هر باب سخن پیش نهاده‌ام، چنان پنداشته‌ام که در هر زمینه‌ای یک «کارشناس جهانی» در آن زمینه، اکنون روبرویم نشسته و با درنگ و باریکی، سخن را می‌شنود، نوشته‌ام را می‌بیند و چشم و زبان به پرسش و سنجش گشوده است! چه چهره‌های پُرشکوهی از دانش بیش چشم خود داشته‌ام و هنگام نوشتن، به خط سیمایشان بیش از خط نوشته نگریسته‌ام! رسم روان و شیوه رایج این است که آگاهان و دانشوران، پایه دقت در گفتار و نوشتار خود را با جا و انجمنی که در آن سخن می‌رانند و می‌نویسند تنظیم می‌کنند! من این روش را نمی‌پسندم و باور دارم که دانش و اندیشه را باید در کرانه‌های توان خرد همگان و سرشاخه‌های پژوهش جهانی عرضه نمود، آنجا که همه از آب‌وگل گذشته‌ها، کارکرشته‌ها، زبردستان و پختگان، علامه‌ها و پروفیسورها بدان گوش می‌سپارند و آن‌را می‌نگرند؛ پس گوینده باید بتواند در برابر آنان از گفته خویش پشتیبانی کند، یعنی به‌شیوه شناخته و پذیرفته وابسته به آن زمینه، گواه بیاورد، گواخواهی کند و دشواریها را وازند، و روشن است که این توان در گوینده و گفتار، جز درست‌گفتن و راست‌بودن است. من کوشش کرده‌ام این گفته پُتاح خُتب مصری در ۴۹ قرن پیش را که در تاریخ تمدن ویل دورانت خوانده‌ام، همواره به‌یاد داشته باشم: آنجا که در سفارش‌ها به فرزند خویش گوید: «فکر کن که ممکن است در مجلسی که سخن می‌گویی کارشناسی در میان حاضران مجلس باشد و به معارضه با تو برخیزد».^۱

^۱ ج ۱، ص ۲۳۲. اصل گفته ویل دورانت این است: