

معرفة نفس

دفتر اول

تأليف

آیت الله حسن حسن زاده آملی



دروس معرفت نفس

(دفتر اول)

تألیف

آیت الله حسن حسن زاده آملی



تهران ۱۳۸۱

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ -
دروس معرفت نفس / تألیف حسن حسن زاده آملی. - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،
۱۳۷۶-۱۳۷۵.

ج ۳: مصور، نمونه، نمودار. ۳۵۰۰ ریال (ج ۱)؛ بهای هر جلد متفاوت.
ج ۲: (ISBN 964-445-023-X). - (ج ۱) (ISBN 964-445-022-1). - (دوره) (ISBN 964-445-235-6)
ج ۳: (ISBN 964-445-024-8)

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا. عنوان روی جلد: معرفت نفس.
چاپ قبلی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ - (با فروست).
کتابنامه.

ج ۱ و ۲ و ۳ (چاپ هفتم: ۱۳۸۱).
۱. فلسفه اسلامی. ۲. نفس. الف. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ب. عنوان. ج. عنوان: معرفت نفس.

۱۸۹/۱

۴ د ۵ ح / ۱۲ BBR

د ۵۲۶ ح

۱۳۷۵

۱۳۷۵

۷۷-۲۱۳۴ م

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:

دروس معرفت نفس (دفتر اول)

نویسنده: آیت الله حسن حسن زاده آملی

چاپ اول: ۱۳۶۱

چاپ هفتم: ۱۳۸۱؛ شماره: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

- اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۷۸
- صندوق پستی ۳۶۶ - ۱۵۱۷۵؛ تلفن: ۷۱ - ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲
- مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلغام، پلاک ۴۱
- کد پستی ۱۹۱۵۶؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶
- فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبروی دراصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۴۰۰۷۸۶
- فروشگاه دو: خیابان انقلاب - نبش خیابان ۱۶ آذر؛ تلفن: ۶۴۹۸۴۶۷

هو

رسول الله صلى الله عليه وآله: أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه

(غرر ودرر علم الهدی سید مرتضی ص ۲۵۳۲۹)

دروس معرفت نفس - معرفت نفس ناطقه انسان قطب قاطبه معارف ذوقیه، و محور جمیع مسائل علوم عقلیه و نقلیه، و اساس همه خیرات و سعادات است. و به بیان مولی امیرالمؤمنین علی علیه السلام: معرفه النفس النفع المعارف.

معرفت نفس همان روان شناسی و خودشناسی است که اقرب طرق به واری طبیعت، و صراط مستقیم خداشناسی است. انسان بزرگترین جدول بحر وجود، و جامع ترین دفتر غیب شهود، و کاملترین منظر واجب الوجود است.

این جدول اگر درست تصفیه و لای رویه شود مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می گردد.

این دفتر شایسته لوح محفوظ شدن کلمات نوریه بشو حقائق اسماء، و شون رقائین ظلیه آنها را در است.

دفتر حق است دل به حق بنگارش نیست رو پر نقوش باطله باشد

سیر انفسی غایت آن معرفت شهودی است که لم اعبد بآله ارضه، و سیر فانی نهایت معرفت فکری که اولیای نادان ^{بعید} مکان

انسان کاری مهمتر از خودسازی ندارد، و آن مبتنی بر خودشناسی است.

دروس معرفت نفس کتابی است که در این مقصد اعلی و مرصد اُسنی، به نظم و نضد خاصی، بالفعل حاوی بخش یکصد و پنجاه درس است که سالیانه برای عزیزان طالب کمال تخریر، و در محضر انس و قدس آمان تقریر و تدریس شد و اینک قلم تقدیر رقم زد که آن پرده نشین شاهد هر جائی شود.

این صد و پنجاه درس در سیر مراحل ابتدائیه معرفت نفس است. مرحوز از خداوند سبحان اینک توفیق ادامه و تکمیل مرحمت بفرماید. امید است که این دروس نفوس مستعد را معدی برای اعلای به معارج عالیه معرفت نفس انسانی، و مهدی در راه ارتقای به مدارج سامیه منزلت قرب رحمانی گردد. - قم - حسن زاده آملی

۱۳۴۲ هـ ش ۲۴ سنه ۱۴۰۳ هـ ق

۱۱/۹/۱۳۶۱ هـ ش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ. هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

نگارنده را شیوه و برنامه این بود که هرگاه از حوزه علمیة تهران یا قم به آمل می آمد با دوستانی در آنجا، چند حلقه تدریس و تحقیق داشت. این دروس معارف عقلی و اصول علمی که چشمه هائی از منبع حیات لایزالی، و گوهرهائی از خزائن وسائط فیض الهی است، اثری است که از برکت محفل آن تشنگان آب زندگانی، به رشته نوشته درآمد.

مثنوی را چون تو مبدأ بوده ای	گر فرزون گردد تو باش افزوده ای
همت عالی تو ای مُرتجی	می کشد این را خدا داند کجا
کان لِّله بوده ای در ما مَضی	تا که کان الله له آمد جزا
هر کس افسانه بخواند افسانه ایست	وانکه دیدش نقد خود فرزانه ایست

امید است که مردم صاحب نظر را اثری مؤثر و مستعدین را مادبه ای با فائده و مائده ای با عائده بوده باشد. افتتاح آن، پنجشنبه سوم محرم هزار سیصد و نود و پنج هجری قمری مطابق بیست و ششم دیماه هزار و سیصد و پنجاه و سه هجری شمسی بود. در این دروس معرفت نفس اعنی خود شناسی، طریق معرفت به ماورای طبیعت و به خداشناسی است که مرآت و مرقات جمیع معارف است؛ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ.

آیدی قدس سره در عُرر و دُرر از امیر المؤمنین علی علیه السلام نقل کرده است: نَالَ

الْفَوْزَ الْأَكْبَرَ مَنْ ظَهَرَ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ^۱. و نیز: مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ، مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ^۲.

درس اول

وجود است که مشهود ما است؛ ما موجودیم و جز ما همه موجودند؛ ما جز وجود نیستیم و جز وجود را نداریم و جز وجود را نمی یابیم و جز وجود را نمی بینیم. وجود را در فارسی به هست و هستی تعبیر می کنیم. در مقابل وجود عَدَم است که از آن به نیست و نیستی تعبیر می شود. و چون عَدَم نیست و نیستی است پس عَدَم هیچ است و هیچ، چیزی نیست تا مشهود گردد و اگر بحثی از عَدَم پیش آید به طَفِیل وجود خواهد بود. پس وجود است که منشأ آثار گوناگون است و هر چه که پدید می آید باید از وجود باشد نه از عدم. و من بدیهی تر از این درس چیزی نمی دانم.

این بود سخن ما در این درس و خلاصه اینکه جز هستی چیزی نیست و همه هستند و

هر اثری از هستی است.

اکنون در دنباله این درس یک فَحْص و بَحْث در پیرامون مشهودات خود به میان می آوریم که ببینیم کدام یک از آنها اشرف از دیگران است تا دانش پژوهان را در مسیر تکاملی علمی و دانش پژوهی، موجب مزید شوق، و زیادتی ذوق گردد و رغبت و میل آنان فزونی گیرد و سبب کثرت استبصار و وفور انتباه آنان شود. اینک گوئیم که در مشهودات خود کاوش می کنیم تا ببینیم آثار وجودی کدام یک از آنها بیشتر است:

یک قسم از مشهودات خود را می بینیم که به ظاهر هیچ حس و حرکت ندارند و آنها را رشد و نمو نیست، چون: انواع سنگها و خاکها و مانند آنها که این قسم را جماد می گوئیم. و یک قسم دیگر را می بینیم که تا حدی حس و حرکت دارند و رشد و نمو می کنند، چون: انواع نباتات که رستنیها باشند؛ از گیاه گرفته تا درخت. و چون جماد و نبات را با یکدیگر بسنجیم می بینیم که هر دو در اصل وجود داشتن مشترکند، و جماد حجم دارد، نبات هم حجم است. آن وزن دارد و این نیز وزن است تا کم کم به جایی می رسیم که می بینیم نبات رشد و نمو دارد و او را تا اندازه ای حس و تا حدی حرکت است ولی جماد

۱- عُرْرُ الْحِكْمِ وَ دُرَّرُ الْكَلِمِ (چاپ دانشگاه ۱۳۴۲) ج ۶ ص ۱۷۲

۲- اَيْضاً عُرْرُ وَ دُرَّرُ (چاپ سابق الذکر) ج ۶ ص ۱۴۸

فاقد این کمال است و صاحب این کمال آثار وجودی بیشتر دارد پس نبات در رتبه برتر از جماد است.

و یک قسم دیگر را می بینیم که آنها را حرکات گوناگون است و حس آنها به مراتب شدیدتر و قویتر از حس نباتات است و افعال گوناگون از آنها بروز می کند و همه از اراده آنها است که انواع حیوانات بری و بحری اند و چون این قسم را با نبات مقایسه کنیم می بینیم که هر دو در وجود داشتن و جسم بودن و در لوازم جسم شریکند و نیز نبات را رشد و نمو است یعنی دارای قوه ای است که بدان قوه غذا می گیرد و می بالد و این قوه را در این قسم که حیوان است نیز می یابیم تا اندک اندک به جائی می رسیم که می بینیم حیوان واجد کمالاتی است که نبات فاقد آنها است که همان حرکات ارادی و افعال گوناگون است که ناچار شعور و قوه و بینش بیشتر و قویتر موجب آنگونه امور مختلف است، پس آثار وجودی و حیاتی حیوان بیشتر از نبات است؛ پس حیوان در رتبه، برتر از نبات است.

و یک قسم دیگر را می بینیم که تمام آثار وجودی حیوان را دارا است با اضافه این معنی و این حقیقت که موجودی است دارای رشد و نمو و حس و حرکت ارادی و دیگر قوای حیوانی، ولی افعالی از او صادر می شود که از هیچ حیوانی ساخته نیست. و می بینیم که همه حیوانات و نباتات و جمادات مستخر او یند و او بر همه حاکم و غالب؛ این موجود عجیب انسان است. پس ناچار قوای حیاتی و وجودی او بیشتر از حیوانات است، پس انسان در رتبه والاتر از حیوان است.

و باز اگر در افراد این نوع، فحص و کاوش کنیم می بینیم که آثار وجودی دانا به مراتب بیش از نادان است و همه اکتشافات و اختراعات و... از دانشمند است نه از نادان، و انسان نادان، محکوم دانا و تابع او است و در حقیقت دانش است که محور جمیع محاسن است. پس انسان دانا، اشرف از انسان نادان و حیوان و نبات و جماد است. پس در حقیقت، علم، موجود اشرف، و در رتبه، فزون تر از همه است تا زمان بحث در گوهر علم فرا رسد که ببینیم چگونه گوهری است.

درس دوم

در درس اول دانستیم که هر چه مشهود ما است وجود دارد یعنی موجود است بلکه خود وجود است و تا حدی در مشهودات خود کاوش کردیم و آنها را با یکدیگر سنجیدیم و نتیجه گرفتیم که انسان دانا اشرف از اقسام دیگر است.

اکنون گوئیم که این کاونده و سنجنده و نتیجه گیرنده کیست؟ و به عبارت دیگر، آنکه تمیز بین آن اقسام داد، و ترتیب مقام در آنها قائل شد، و حکم کرد که این نوع، اشرف از آن نوع است، کیست؟ آیا نه اینست که آن تمیز و آن حکم از آثارند و همه آثار از موجود است نه از معدوم؟ پس آنکه تمیز داد و حکم کرد موجود است. و نه اینست که این ممیز و حاکم منم و توثی؟ و نه اینست که هر یک از ما دارای چیزی است که تمیز دهنده است؟ پس آن چیز، یا بیرون از ما است یا بیرون از ما نیست که در هر صورت کسی بر این مطلب اعتراض ندارد؛ آیا چنین نیست؟

حال که وجداناً و عیاناً می دانیم که این ممیز و حاکم، هر یک از ما است و هر یک از ما دارای این چیز تمیز دهنده است که در هر حال و در هر جا و در هر وقت دارای آن است، می پرسیم که ذات آن چیز یعنی گوهر و سرشت آن چیست و چگونه موجودی است؟ و اگر گفتیم در بیرون ما است، چگونه با ما ربط دارد؟ وانگهی ما کیستیم که او در بیرون ما است؟ و اگر گفتیم در ما است در کجای ما است؟ و اگر گفتیم عضوی از اعضای پیدا یا پنهان ما است کدام عضو است؟

آیا انسان مرده، که تمام اعضا و جوارح ظاهر و باطن او صحیح و کامل است دارای «آن چیز» است که انسان مرده هم ممیز است؟ می بینیم که نیست؛ و اگر آن چیز هیچ یک از اعضا و جوارح نیست، پس به مردن، انسان چه شده است؟ آیا معدوم شده است یا باز موجود است؟ و اگر معدوم شده است آیا خودش نابود شده است و ذات خود را نابود کرده است یا دیگری او را نابود کرده است؟ و درباره دیگری می پرسیم که این دیگری کیست که او را نابود کرده است، و چرا او را نابود کرده است، و او چرا از خود دفاع نکرده است؟ و اصلاً نابود کردن «بود» چه معنی دارد و چگونه «بود» «نابود» می شود؟ آیا می توان باور کرد که خودش نابود شده است و یا خودش ذات خود را نابود کرده است؟ و اگر باز موجود است به کجا رفته است و به مردن چه شده است؟ چرا او را با چشم نمی بینیم؟ اصلاً خود مردن یعنی چه؟ فرق آن با زیستن چیست؟ موت چیست؟ حیات چیست؟ آیا مردن به معنی معدوم شدن است یا معنای دیگری دارد؟

و باز سؤال پیش می آید که من کیستم که دارای آن چیزم؟ آیا من غیر از آن چیزم یا عین آنم؟ و اینکه می گویم من تمیز داده ام و من سنجیده ام، آیا گوینده این مطلب یعنی این حاکم و ممیز و مقایس، غیر از آن من است یا همان من است؟ و اگر گوئیم عین من نیست و

جز من است، چگونه کاری را که دیگری یعنی آن چیز کرده است به خود نسبت می‌دهم که من کرده‌ام؛ و به همین منوال پرسشهای بسیاری پیش می‌آید. آیا نباید در یک یک آنها بحث کرد؟ آیا نباید اهل حساب بود؟ آیا نباید بدانیم کیستیم؟ چگونه حکم می‌فرمائید؟

اینک در این درس تنها مطلب بی‌دغدغه‌ای که بدان اعتراف داریم این است که هر یک از ما دارای چیزی هست که بدان چیز تمیز می‌دهد و مقایسه می‌کند و حکم می‌نماید و نتیجه می‌گیرد. آن چیز را باید به نامی بخوانیم؛ به هر اسمی بخوانی مختاری، در نام گذاری دعوی نداریم؛ خواه قوهٔ مُمیزه‌اش خوانی، خواه قوهٔ عاقله‌اش نامی، خواه نفس ناطقه‌اش دانی. خواه به روح یا به عقل یا به خرد یا به جان یا به روان یا به نیرو یا به «من» یا به «أنا» یا به دیگر نامها بدان اشارت کنی. و آنچه در این مقام اهمیت بسیار بسزایی دارد این است که باید کتاب وجود خود را فهمیده ورق بزنیم، و کلمه کلمهٔ آنرا ادراک کرده و یافته و رسیده پیش برویم که این قوهٔ مُمیزه چیست؟ و این انسان کیست؟ و کجائی است؟ و به کجا می‌رود؟ و آغاز و انجامش چه خواهد بود؟ آیا عاقل و باطل است و ترکیب و مزاجی اتفاقی است و با تراکم ذرات آنها و نوترونها و پروتونها به چنین صورتی پدید آمده است؟ و مردن، اضمحلال و انحلال و از هم گسیختگی آنها است و با ویران شدن بدن و خرابی آن، دیگر انسانی نیست و کسی باقی نمانده است؟ چنانکه کوزه‌ای اتفاقی پدید آمد و پس از چندی شکست و دیگر کوزه‌ای نیست؟ ببینیم از روی منطق دلیل و برهان به کجا می‌رسیم و چه نتیجه می‌گیریم.

درس سوم

اکنون ببینیم آنچه مشهود ما است آیا واقعیتی دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا هستی را حقیقتی است یا اینکه هیچ چیز، حقیقتی ندارد؟ فی‌المثل، همهٔ این جهان هستی چون سرابی است که به صورت آب می‌نماید، و چون نقش دومین چشم، لوچ است که به شکلی درآمد است که در نتیجه حق و واقع را مطلقاً انکار کنیم و مدعی گردیم که وجود موجود نیست و سرای هستی پنداری و خیالی از ما است.

گویند برخی از پیشینیان که ایشان را سوفسطائی می‌گویند، بر این عقیدت بودند که منکر حسیات و بدیهیات و نظریات و خلاصهٔ مُبطل حقائق بوده‌اند؛ و می‌گفتند همچنانکه سوار در کشتی ساحل را متحرک می‌بیند؛ و در حرکت، ساحل جازم نیست؛ سخن در بدیهیات و نظریات نیز چنین است. زیرا که عُقلاً بر این عقائد اختلاف کرده‌اند و

هر کس به حقیقتِ قول خود جازم است. سنائی در حدیقه گوید:

آنکه در کشتی است و در دریا نظرش کژ بود چونابینا
ظَنّ چنان آیدش بخیره چنان ساکن او یست و ساحلست روان
می نداند که اوست در رفتن ساحل آسوده است از آشفتن^۱

یکی از ادلهٔ سوفسطائیان در این باره اختلاف ادراک حواس در محسوسات است که گویند برای ادراک راهی جز حواس نیست، و یک بیننده چیزی را از دور کوچک می بیند و همان چیز را از نزدیک بزرگ. و چشده ای در هنگام سلامت مزاج، حلوا را شیرین می یابد و در وقت دیگر که تب صفراوی دارد تلخ؛ و بر این قیاس، ادراکات حواس دیگر.

و دیگر از ادلهٔ ایشان اینکه انسان آنچه را در خواب می بیند با اینکه حق نیست در حق بودن آن شک ندارد. مثلاً خواب می بیند که در شهرهای دور بوده است با اینکه نبوده است.^۲

چنین سزاوار می بینم که کم کم به کتاب نزدیک شویم و با نویسندگان آشنا گردیم، با کتاب سیر حکمت در اروپا نگارش محمدعلی فروغی کم و بیش آشنائی دارید، گفتار سوفسطائیان را از آن کتاب برای شما بازگو می کنم تا به برخی از دلیلهای دیگر ایشان نیز آگاه شوید و در رسیدن به نظرشان روشنتر گردید؛ تا پس از آن به درستی و یا نادرستی گفتارشان نظر دهید، و در حق یا باطل بودن پندارشان حکم بفرمائید:

«دراواخر مائه پنجم (پیش از میلاد) جماعتی هم از اهل نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضرور ندانسته بلکه آموزگاری فنون را بر عهده گرفته، شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره ماهر می ساختند تا در هر مقام، خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند. این جماعت به واسطهٔ تتبع و تبجّر در فنون شتی که لازمهٔ معلمی بود به سوفیست^۳ معروف شدند یعنی دانشور؛ و چون برای غلبه بر مدعی در مباحثه به هر وسیله مُتَشَبِّه بودند لفظ سوفیست که ما آنرا سوفسطائی می گوئیم عَلم شد برای کسانی که به جدل

۱- حَدِيثُهُ الْحَقِيقَةُ به تصحیح مُدَرِّس رَضَوِی ص ۲۹۱

۲- الْفِصْلُ فِي الْمَلَلِ تَأْلِيفُ ابْنِ حَزْمٍ (ابوعلی محمد علی بن احمد ظاهری اَنْدَلُسِي ۳۸۴-۴۵۶ هـ ق) ج ۱ ص ۱۴

می پردازند و شیوهٔ ایشان سَفَسَطَه^۱ نامیده شده است. افلاطون^۲ و ارسطو^۳ در تقبیح سوفسطائیان و ردِّ مطالب ایشان بسیار کوشیده اند. ولیکن در میان اشخاصی که به این عنوان شناخته شده، مردمان دانشمند نیز بوده اند. از جمله یکی افرودیقوس^۴ است و او از حکمای بدبین بود یعنی بهرهٔ انسان را در دنیا درد و رنج و مصائب و بلیّات یافته بود و چارهٔ آنرا شکیبائی و استقامت و بردباری و فضیلت مَتانت اخلاقی می دانست.

دیگری گورگیاس^۵ نام دارد که با استدلالاتی شبیه به مباحثات زنون^۶ و برمانیدیس^۷ مدعی بود که وجود موجود نیست و نمونهٔ آن این است: کسی نمی تواند منکر شود که عدم عدم است یا به عبارت دیگر لاوجود لاوجود است ولیکن همینکه این عبارت را گفتیم و تصدیق کردیم ناچار تصدیق کرده ایم به این که عدم موجود است پس یکجا تصدیق داریم که وجود موجود است و جای دیگر ثابت کردیم که عدم موجود است بنابر این مُحَقَّق می شود که میان وجود و عدم (لاوجود) فرقی نیست پس وجود نیست.

گورگیاس به همین قسم مغالطات دوقضیهٔ دیگر راهم مدعی بود یکی اینکه فرضاً وجود موجود باشد، قابل شناختن نیست. دیگر اینکه اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی به شخص دیگر قابل افاضه نخواهد بود.

معتبرترین حکمای سوفسطائی پروتاگوراس^۸ است که به سبب تبحر و حسن بیانی که داشت جوانان طالب به صحبتش بودند و بلند مرتبه اش می دانستند؛ ولیکن چون نسبت به عقائد مذهبی عامه، ایمان راسخ اظهار نمی کرد عاقبت تبعیدش کردند و نوشته هایش را سوزانیدند. عبارتی که در حکمت از او به یادگار مانده این است که «میزان همه چیز انسان است» و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که در واقع حقیقتی نیست؛ چه انسان برای ادراک امور جز حواس خود وسیله ای ندارد زیرا که تعقل نیز مبنی بر مُدَرَکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می باشد؛ پس چاره ای نیست جز

۱ - Sophisme ۲ - Platon (۳۴۷-۴۲۹) ۳ - Aristote (۲۴۱-۳۱۶) ۴ - Prodicos
 ۵ - Gorgias (۳۹۴-۴۸۴) ۶ - Zenon ۷ - Parmenide (?۴۵۰-۵۴۰) ۸ - Protagoras (۴۱۱-۴۸۵)

اینکه هر کس هر چه را حسّ می کند معتبر بداند در عین اینکه می داند که دیگران همان را قِسم دیگر درک می کنند و اموری هم که به حسّ در می آید ثابت و بی تغییر نیستند بلکه ناپایدار و متحوّل می باشند. این است که یکجا ناچار باید ذهن انسان را میزان همهٔ امور بدانیم و یک جا معتقد باشیم که آنچه درک می کنیم حقیقت نیست یعنی به حقیقتی قائل نباشیم^۱»

سوفسطائیان را یکی از فرق شکاکان گویند و شکاک را به فرانسه سِپتیک^۲ نامند. در دانش بشر آمده است که شکاکان جماعتی از حکماوند که می گویند برای کسب علم و اعتماد به اطلاعات هیچ گونه میزان و مأخذ درستی نیست، حسّ خطا می کند عقل از اصلاح خطای آن عاجز است و یک فرد در شرائط مختلف جسمی و روحی؛ ادراک مختلف خواهد داشت. مؤسس این فرقه پیرهون^۳ (۲۷۵-۳۶۵) است.

درس چهارم

به عقیدت سوفسطائیان و برخی از اَدِلّه آنان در پیرامون عقیدتشان آشنا شدیم و دانستیم که آنان منکر حقیقت و واقعیت اند و مدعی اند که هیچ اصل ثابت علمی وجود ندارد و همهٔ حقائق باطل است.

اکنون بینیم که سوفسطائیان در این عقیدتشان به صواب رفته اند یا به خطا؟ از آنان می پرسیم اینکه می گوئید: اصلاً واقعی وجود ندارد و حقیقتی برای اشیا نیست و هیچ اصل ثابت علمی نداریم و همهٔ حقائق باطل است، این قول و حکم شما آیا حق است یا باطل؟ اگر گویند حق است پس حقیقتی و واقعی وجود دارد. و اگر گویند باطل است پس به بطلان قول و حکم خودشان اقرار کرده اند؛ زیرا واسطه ای بین ایجاب و سلب نیست؛ و این حکم عدم واسطه، حکمی اولی و ابدّه بدیهیات است.

مثلاً اگر کسی بالفرض مدعی شود که هیچ حرف راست در عالم وجود ندارد و هر حرفی که هست دروغ است، از او می پرسیم که همین حرف تو راست است یا دروغ است؟ اگر راست است پس هر حرفی که هست دروغ نیست؛ و اگر دروغ است پس به بطلان ادعای خود اعتراف کرده ای. و همین سؤال و تقسیم در حرفهای دیگرشان که گفته اند: برای ادراک راهی جز حواس نیست، و میزان همه چیز انسان است، و... پیش می آید. وانگهی آنکه دریافت که جمیع حقائق باطل است کیست و هویتش چیست و

چگونه به این معنی پی برده است که هیچ حقیقتی وجود ندارد؟ آیا آن در یابنده حقیقت دارد یا ندارد؟ اگر دارد پس حقیقتی وجود دارد، و اگر خود باطل است، باطل چگونه می تواند حکم کند، تا چه رسد به اینکه حکم آن حق باشد.

اینکه سوفسطائیان گفته اند برای ادراک راهی جز حواس نیست، اگر چه این سخن تا حدی صحیح است، ولی آیا قوای مُدرکه منحصر در این حواس اند از آنان می پرسیم حکم شما به اینکه برای ادراک راهی جز حواس نیست محسوس است یا غیر محسوس؟ اگر محسوس است به کدام قوه حاسه ادراک کرده اید؟ با اینکه حکم مذکور نه بسودنی است، و نه بوئیدنی و نه چشیدنی و نه دیدنی و نه شنیدنی. و اگر غیر محسوس است باید قوه ای غیر از حواس و غیر از جنس آنها باشد تا غیر محسوس را ادراک کند.

پرسشی دیگر پیش می آید که اگر حقیقی نباشد باطل را از کجا می توان اعتبار کرد؟ و همچنین اگر حقیقتی نباشد مجاز چگونه صورت می بندد، و اگر راست نباشد دروغ یعنی چه، و تا واقع نباشد خلاف واقع را چه معنی بود و اگر صحیح نبود غلط از کجا پیدا می شود و اگر خوب نباشد بد چه مفهومی دارد؟!

اینکه سوفسطائی گفته است سوار در کشتی ساحل را متحرک می بیند، گوئیم: آری چنین است، قطره باران هم که فرود می آید یک خط راست نماید، و آنگشت آتش را که با آتش گردان می گردانند حلقه آتشین نماید؛ ولی هر یک اینها را علتی و واقعیتی است که در دروس آینده روشن می شود.

اینکه سوفسطائی گفته است: انسان آنچه را در خواب می بیند شک. در حق بودن آن ندارد با اینکه حق نیست، اول باید دانست که خواب چیست و خواب دیدن چگونه است. پس از آن در باره آنچه در خواب می بینیم رأی دهیم. سوفسطائی خواب را هم بی حقیقت و واقعیت می داند و بیدار را از خوابیده فرق نمی گذارد و آنچه در بیداری و خواب دیده می شود هر دو در نظر او از حیث باطل و بی حقیقت بودن یکسان است. خواب و خواب دیدن در دروس آینده تعریف خواهد شد. اکنون همینقدر در باره خواب دیدن گوئیم که انسان بسیاری از اندیشه ها و پندارها و خواسته های بیداریش را در خواب می بیند؛ ولی آیا هر خوابی که می بیند بدینسان است یا خواب دیدنهای بی سابقه هم دارد که در بیداری به وقوع می پیوندد؟ و بسیاری از خوابها اطلاع به نهانها و اخبار از گذشته ها و اعلام به امور آینده است که اصلاً هیچ یک از آنها در دل خواب بیننده خطور نمی کرد. کمتر کسی باشد که برای او در دوران

زندگانش کم و بیش این گونه خوابها پیش نیامده باشد. علاوه اینکه به تنویم مغناطیسی بیدار را خواب می کنند و در آنحال از وی پرسشهایی شگفت می کنند و پاسخهایی درست از وی می شنوند. این عمل در این عصر جهانگیر شده است و دانشمندان اسلامی و غیر اسلامی در این موضوع کتابها نوشته اند و وقایعی که برای ایشان و یا برای دیگران از این راه پیش آمده جمع و تألیف کرده اند و شاید در درس ما هم پیش بیاید.

باید از سوفسطائی پرسیم که این خواب دیدنهای مطابق واقع چیست؟ و در عالم خواب، مشاهده کردن وقایع آینده آنچنان که در خواب مشاهده شد و سپس در بیداری پدید می آید، چگونه است؟ این همه حقیقت را چگونه می شود باطل دانست؟!

سؤال دیگر از سوفسطائی اینکه: شما یکجا گفتید راهی برای ادراک جز حواس نیست، و در جای دیگر گفتید انسان آنچه را در خواب می بیند شک در حق بودن آن ندارد با اینکه حق نیست. پس از این حرف دوم، خودتان اعتراف کرده اید که راهی برای ادراک جز حواس هست زیرا که این حواس همه در حالت خواب از کار خود دست کشیده اند و تعطیل کرده اند. پس باید بغیر از حواس ظاهر به قوای دیگر نیز تصدیق داشته باشید. از شما می پرسیم که چگونه بدانها راه برده اید با اینکه حقیقتی و اصل ثابت علمی ندارید. و شاید کسانی باشند که با اصول ثابت علمی، عالمی غیر از این عالم محسوس و مشهود ثابت کنند و خواب را ذری و راهی بدان عالم بدانند و شاید ما نیز در درس آینده همین مطلب را بخوبی با دلیل و برهان ثابت کنیم و از جان و دل آن را بپذیریم.

اینکه سوفسطائی گفته است: یک بیننده چیزی را از دور کوچک می بیند و همان چیز را از نزدیک بزرگ، گوئیم صحیح است ولی دلیل بر عدم واقعیت و حقیقت آن چیز نیست؛ و علت بزرگ و کوچک دیدن یک چیز از نزدیک و دور در بحث ابصار و شرایط آن روشن می شود؛ و همچنین مثال دیگرشان در تلخ و شیرین بودن حلوا در دو حال تندرستی و تب داشتن.

اینکه گورگیاس از مقدمات سفسطی خود نتیجه گرفته است که میان وجود و عدم فرقی نیست پس وجود نیست، پاسخ آن به تفصیل بعد از بیان نحوه ادراک عدم که به تطفیل وجود است و بعد از دانستن اقسام حمل اولی ذاتی و شایع صناعی دانسته می شود، تا معلوم شود که قضیه عدم عدم است به حمل اولی ذاتی صحیح است نه به حمل شایع صناعی.

و نیز اینکه گورگیاس گفته است: فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست؛

گوئیم حقاً وجود موجود است و نحوه شناختن آن و معرفتش از شخصی به شخص دیگر بعداً معلوم خواهد شد.

اینکه پروتاگوراس گفته است: میزان همه چیز انسان است، گوئیم این جمله سخن بسیار بلند است نه بدان معنائی که وی پنداشته است؛ و ما در پیرامون این جمله نتیجه‌های بسیار خوبی خواهیم گرفت. اینک این درس را با ترجمه چند سطر از گفتار ابن سینا خاتمه می‌دهیم:

ابن سینا در شفا گوید:

از سوفسطائی می‌پرسیم که درباره انکار خودتان چه می‌گوئید؟ آیا می‌دانید که انکار شما حق است، یا باطل است یا شاکید؟ اگر از روی علم خودشان به یکی از این امور سه‌گانه حکم کرده‌اند پس به حقیقت اعتقادی اعتراف کرده‌اند خواه اینکه این اعتقاد، اعتقاد حقیقت قولشان به انکار قول حق باشد، یا اعتقاد بطلان آن یا اعتقاد شک در آن، پس انکارشان حق را مطلقاً، ساقط است.

و اگر بگویند ما شک داریم، به آنان گفته می‌شود که آیامی‌دانید شک دارید یا به شک خودتان انکار دارید، و آیا از گفتارها به چیز معینی علم دارید؟ پس اگر اعتراف کردند که شاگ‌اند یا منکرند و به شیء معینی از اشیا عالمند، پس به علمی و حقی اعتراف دارند.

و اگر گفتند: ما ابداً چیزی را نمی‌فهمیم و نمی‌فهمیم که نمی‌فهمیم، و در همه چیزها حتی در وجود و عدم خودمان شاکیم و در شک خودمان نیز شاکیم و همه اشیا را انکار داریم حتی انکار به آنها را نیز انکار داریم، شاید از روی عناد زبانشان بدین حرفها گویا است؛ پس احتجاج با ایشان ساقط است و امید راه جستن از ایشان نیست.

پس چاره ایشان جز این نیست که ایشان را تکلیف به دخول نار کرد زیرا که نار و لانار نزدشان یکی است: و ایشان را باید کتک زد زیرا که آلم و لا آلم برایشان یکی است^۱.

ما سخن سوفسطائی را از این روی در سرآغاز کار آورده‌ایم که اگر حقیقتی وجود

نداشته باشد کوشش ما در فرا آوردن دانش بیهوده خواهد بود؛ زیرا هیچ چیز بنابراین عقیدت واقعیت ندارد تا نام دانش را بر آن بگذاریم و باید روانِ دانا و نادان یکسان باشد؛ بلکه باید نادان برتر باشد زیرا که دانا رنج بیهوده کشیده است و جز پندارهای بی حقیقت چیزی بدست نیاورده است. و بنابر عقیدت سوفسطائی سعادت مفهومی بی اساس است و جوانمردی و فضل و شرف و خلاصه همه کمالات غلط اندر غلط است؛ و همه هیچ اند و به سوی آنها رفتن باد پیمودن است، و هوای آنها داشتن آب در هاون سودن.

چون این عقیدت خرسنگی فرا روی سفر علمی ما بود ناچار شدیم که نُحُست آن را با پُتک منطقی و دلیل بگوییم تا بتوانیم دار وجود را که یکپارچه حقیقت است با چشم حق بین بنگریم.

ناگفته نماند که صاحبان کتب **مِلَل و نِحَل** سوفسطا را سه فرقه دانسته اند چنانکه این **حَزْم اَنْدَلُسی** در **فِصَل** گفته است که: ایشان سه صنف اند، صنفی همه حقائق را نفی کرده اند، و صنفی در آنها شک کرده اند، و صنفی گفته اند که آنها در نزد کسی که حق پنداشت حق است و کسی که باطل انگاشت باطل است.

و ما از تعرّض به اقوال یک یک ایشان و ردّ آنها خودداری کرده ایم که آنچه در این باره آورده ایم در دانستن آراءشان و ردّ آنها برای مُنصِف کفایت است.

آورده اند که طفلی از صالح بن عبدالقُدّوس که یکی از بزرگان سوفسطائی بود بُمُرد. ابوهُذَیْل عَلَافٌ مُعْتَرِلی به اتفاق ابراهیم معروف به نظام که در آن وقت خردسال بود به تسلیت و تعزیت او رفتند. ابوهُذَیْل به صالح گفت: مردم که در نظر تو به مَثَابَت نباتات می باشند اندوه بخود راه دادن وجهی ندارد. صالح گفت دلم از آن می سوزد که این طفل مُرد و کتاب شُکوک را نخواند. گفت: کتاب شُکوک چیست؟ گفت: کتابی است نوشته ام، هر کس بخواند شک می کند در آنچه بوده است؛ به حدّی که توهم می کند که نبوده است و چیزی که نبوده است گمان می کند گانّه موجود است. ابراهیم گفت همچو فرض کن که طفلت نَمُرده است اگر چه مرده، و فرض کن کتاب را خوانده اگر چه نخوانده. صالح ساکت شد و نتوانست جوابی دهد.

درس پنجم

دانستیم که عدم هیچ است و از هیچ چیزی نیاید؛ پس هر اثری که هست از وجود است. و چون عدم هیچ و ناچیز است واقعیت و حقیقت چیزی نخواهد بود. پس واقعیت

حقیقت همه چیزها هستی است که آن را به تازی وجود گویند و این وجود است که منشأ و مبدأ همه آثار است.

اکنون می پرسیم که آیا می شود در موطن تحقق و ثبوت یعنی در سرای هستی که از آن تعبیر به خارج می شود یعنی خارج از اعتبار ذهنی ما که خود ما هم یکی از حقائق خارجی هستیم، و یا در بیرون از موطن تحقق و ثبوت که خارج از سرای هستی باشد چیزی واسطه میان وجود و عدم باشد؟ مثلاً همانطور که رنگ سرخ نه سیاه است و نه سپید چیزی در خارج باشد که نه وجود باشد و نه عدم؟ آیا می پندارید که اگر جستجو شود شاید در گوشه و کنار این سرای بزرگ هستی یا بیرون از آن چیزی پیدا شود که نه وجود باشد و نه عدم؟ در پاسخ این پرسش چه می فرمائید؟ بهتر این است که این سؤال تجزیه و تحلیل شود تا جواب آن روشن گردد:

آنچه که در سرای هستی است هستی است، زیرا که نیستی در خارج نه بودی دارد و نه نمودی، تا کسی بگوید: این نیستی است و آنچه که در خارج طرف اشاره قرار می گیرد موجود خواهد بود. لذا در ظرف خارج صدق آمدن عدم که گفته شود این عدم است، کذب محض است. پس هر چه که طرف اشاره قرار گرفت موجود است؛ چگونه می توان گفت که این چیز نه موجود است و نه معدوم! و حال اینکه چیز همان موجود است. وانگهی از هستی که بگذریم نیستی است و نیستی در خارج نیست. پس «نیست» چیزی نیست تا گفته شود که این نه نیست است و نه هست. علاوه اینکه بدر رفتن از هستی در خارج، پنداری بیش نیست و فقط در وعاء ذهن بیرون از هستی اعتبار می شود؛ کم کم به عمق این حرفها با دلیل و برهان خواهیم رسید.

بعد از چشم پوشی از آنچه گفته ایم، گوییم: نادرست بودن اینکه چیزی در ظرف خارج نه وجود باشد و نه عدم، از بدیهیات است و هیچ هوشمند گزین در بداهت بطلان دعوی واسطه بین وجود و عدم دو دل نیست. و چون واسطه نبودن بین وجود و عدم امری بدیهی است و فطرت سلیم بر آن گواه است، گفته ایم که اگر از هستی بگذریم نیستی است و آنچه که در ظرف خارج متحقق است موجود است.

در میان مسلمانان برخی از متکلمین عامه بر این عقیدت بودند، یعنی قائل به واسطه بین وجود و عدم بودند و در ثبوت و وجود و همچنین در نفی و عدم فرقی قائل شدند، و آن واسطه را حال نامیدند، و می گفتند که حال نه موجود است و نه معدوم بلکه ثابت است؛ با اینکه ثبوت، مرادف وجود است و ثابت همان موجود است و منفی همان معدوم و نفی همان

عدم است. اکنون از تعرض به اقوال آنان و بیان تفصیل آراءشان و ردّ و ایراد دیگران بدیشان خودداری کرده‌ایم تا در دروس آینده سبب پیدایش این عقیدت را بیان کنیم تا بدانید که قائلین به حال، مردمی بی حال بودند که در حلّ بسیاری از مسائل مهمّ علمی فرو ماندند و به پرداختن بعضی از اوهام و خیالات و ساختن مشتی از الفاظ و عبارات گمان بردند که از مشکل رسته‌اند.

باری ترادف وجود و ثبوت و نیز ترادف نفی و عدم از اولیّات است؛ در حلّ آن مسائل مهم باید راه صحیح علمی یافت نه اینکه منکر اولیّات بود و پنداشت که اگر از هستی بگذریم به چیزی می‌رسیم که نه هستی است و نه نیستی به نام حال، و بدان دل‌خوش بود. فرقه‌سوفسطائی فطرت را زیر پا نهادند و هستی را یکباره انکار کردند؛ و این طائفه از متکلمین، فطرت را پشت پا زدند و در برابر هستی دگان باز کردند. چون به رأی سوفسطائی و ابطال آن اشارتی رفت خواستیم از حال این طائفه هم باخبر باشیم.

درس ششم

یک‌ماه از درس پیش بگذشت، دلشادم که دوباره دیدار دوستانم دست داد. دانستیم که جز هستی تحقق ندارد و به هر جا که برویم در کشور پهناور وجودیم و از این کشور بدر نمی‌رویم و بدر رفتن از کشور هستی پنداری بیش نیست. خودمان هستیم؛ و به هر چه می‌نگریم هستی است؛ و هر چه را می‌یابیم هستی است و هر چه را ادراک می‌کنیم هستی است؛ و عدم اگر توهم و ادراک شود به طفیل هستی است؛ و آن هم در ادراک عدم سخنی است که در آینده خواهیم گفت. همه آثار از هستی است و بدانچه فکر بشر رسید همه را از کانون هستی بدر آورد و از کاوش در کان هستی بدست آورد و دانستی که سوفسطائیا به خطا رفتند و حالیا ناروا گفتند. آری همه هستی است و هستی حقیقت است و حقیقت است که گرداننده نظام بلکه عین نظام است.

آیا اختراعات حیرت‌آور از اندیشه بشر پدید نیامده است و اکتشافات گوناگون شگفت زائیده فکر انسان نیست؟ نه این است که هواپیمای غول‌پیکر از زمین بر می‌خیزد و در فراز آسمان با کمال دقت به مقصد می‌رسد؛ و آپولوی کوه‌پیکر از کره زمین به سوی کره ماه پرواز می‌کند و کشتیهای سهمگین در یانورد از یک سوی اقیانوسی به سوی دیگر آن چون باد بر آب می‌روند؟ و این کارخانه برق نیست که به زدن آنی یک کلید، منطقه‌ای را از تار یکی شب رهائی می‌دهد؟ و این دستگاه مخابرات گوناگون نیست که به وسیله آن مردم روی

زمین از خاوری تا باختری دهن به دهن گفتگو می کنند؟ و این صنعت چاپ نیست که در مدت کمی از یک نسخه کتاب چندین هزار نسخه دیگر استنساخ می کند؟ و بدین رصدخانه‌های شگرف نیست که بر ستارگان و کهکشانها دست یافتند و حرکات آنها را در جداول زیجات تنظیم کردند و در اوساط و تعدیلات آنها چنان محاسبه کردند که دیگران انگشت حیرت به دندان گرفتند؟^۱ نه این است که مستخرجی به محاسبه دقیق خبر می دهد که پس از چند سال و ماه در فلان روز نیمی از جرم خورشید مثلا از کی تا کی مُنکسِف می شود و آنچنان که گفت به وقوع می پیوندد؟! و همچنین هزاران صنایع دیگر و ظریف کاریهای افکار بشر نیست که همه مقرون با حقیقت اند؟ آیا این همه حقائق که از فکر بشر بظهور رسیده است از باطل بظهور رسیده است یا از حق؟ یعنی فکر و مبدأ آن ذاتاً باطل است یا حق است؟ آیا از باطل این همه حقیقت بوقوع می رسد و یا از هیچ این همه آثار وجودی پدید می آید؟ سوفسطائیها در این گونه پرسشها چه پاسخی خواهند داد؟!

آیا این همه حقائق از هستی بروز کرده اند یا از نیستی؟ و آیا از تألیف و ترکیب همین هستیها نیستند؟ و جز این است که از تلفیق و تنظیم همین اشیا که در دسترس ما هستند بوقوع پیوستند؟ پس همه این آثار در دل همین موجودات نهفته بودند و پدید آمدند.

این صنایع است و ساخته افکار بشر، اینک قدمی بسوی طبایع برداریم. بدیهی است که ما تدریجاً از نطفگی تا کنون با جهان طبیعت هم آغوش بودیم و کم کم با آنها انس گرفتیم و دریا و صحرا و زمین و آسمان و گردش ستارگان و آمد و شد شب و روز و تغییر و تبدیل فصول سال و وزیدن بادهای و آمدن برف و بارانها و چهره‌های گوناگون حیوانات و نباتات و دیگر چیزها را بسیار دیده ایم، و بدین جهت از دیدن آنها چندان تعجب نمی کنیم و یا اینکه از خودمان که از هر موجودی عجیب تریم غافلیم و هیچ گاه کتاب وجود خودمان را نخوانده ایم که کیستیم.

اکنون می پرسیم که اگر بفرض با این اندام و اعضا و جوارح و سلامت حواس و مشاعر دفعه بوجود می آمدیم نه تدریجاً و در آنحال چشم به سوی جهان هستی می گشودیم و

۱- همانطور که برای تعیین مواضع کره زمین و تحصیل فواصل آنها از یکدیگر و دیگر اموری که مورد نیاز است طول و عرض جغرافیائی اثبات کرده اند، در کواکب نیز طول و عرض بکار برده اند؛ طول کوکب را تقویم کوکب نیز گویند. در علم هیئت برای ضبط تقویم شمس و قمر و دیگر سیارات، اوساط و تعدیلات آورده اند و هر یک از وسط و تعدیل قوسی است از دایره عظیمه که باید در فن شریف هیئت تعلیم گرفت.

حرکت و هیأت و نظم و ترتیب و آمد و شد این پیکر زیبای هستی را می دیدیم در آن حال چگونه بودیم و چه حالی برای ما بود و دربارهٔ این همه و نیز دربارهٔ خود چه فکر می کردیم و چه بُهت و حیرت و وحشت و ذهشتی داشتیم؟ در آن حال چه می خواستیم و چه می نمودیم و چه کسی را ندا می کردیم و چه می اندیشیدیم و چه می گفتیم؟ البته در پاسخ این پرسش باید نیک تدبّر کرد و با عنایت و توجه تام سخن گفت و از سرفکرت و تأمل جواب داد. اینک از عادت بدرآئیم و با همان دیدهٔ ایجاد دفعی جهان را بنگریم هر آینه در این نگرستن چیزهائی عائد ما خواهد شد و به فکر ما خواهد رسید و حالاتی برای ما خواهد بود.

درس هفتم

وقتی چنین حالت اُعنی خروج از عادت که در درس پیش گفته ایم برایم پیش آمد، مدتی در وضعی عجیب بودم که نمی توانم آن را به بیان قلم درآورم و بقول شیخ شبستری در گلشن راز:

که وصف آن به گفت و گو محال است که صاحب حال داند کان چه حال است
در آن حال به نوشتن جزوه ای به نام «من کیستم» خویشتن را تسکین می دادم،
اکنون پاره ای از آن جزوه را به حضور شما بازگو می کنم:
من کیستم من کجا بودم من کجا هستم من به کجا می روم آیا کسی هست بگوید
من کیستم؟!

آیا همیشه در اینجا بودم، که نبودم؛ آیا همیشه در اینجا هستم، که نیستم؛ آیا به
اختیار خودم آمدم، که نیامدم؛ آیا به اختیار خودم هستم، که نیستم؛ آیا به اختیار خودم
می روم، که نمی روم؛ از کجا آمدم و به کجا می روم؛ کیست این گره را بگشاید؟!
چرا گاهی شاد و گاهی ناشادم، از امری خندان و از دیگری گریانم؛ شادی چیست
و اندوه چیست، خنده چیست و گریه چیست؟!

می بینم، می شنوم، حرف می زنم، حفظ می کنم، یاد می گیرم، فراموش می شود، به
یاد می آورم، ضبط می شود، احساسات گوناگون دارم، ادراکات جورواجور دارم، می بویم،
می جویم، می پویم، ردّ می کنم، طلب می کنم؛ اینها چیست چرا این حالات به من دست
می دهد، از کجا می آید، و چرا می آید، کیست این معما را حلّ کند؟!

چرا خوابم می آید خواب چیست بیدار می شوم بیداری چیست چرا بیدار می شوم
چرا خوابم می آید نه آن از دست من است و نه این؛ خواب می بینم خواب دیدن چیست تشنه

می شوم آب می خواهم، تشنگی چیست آب چیست؟!

اکنون که دارم می نویسم به فکر فرو رفتم که من کیستم این کیست که اینجا نشسته و می نویسد نطفه بود و رشد کرد و بدین صورت درآمد آن نطفه از کجا بود چرا به این صورت درآمد صورتی حیرت آور در آن نطفه چه بود تا بدینجا رسید در چه کارخانه ای صورتگری شد و صورتگر چه کسی بود آیا موزونتر از این اندام و صورت می شد یا بهتر از این و زیباتر از این نمی شد این نقشه از کیست و خود آن نقاش چیره دست کیست و چگونه بر آبی به نام نطفه اینچنین صورتگری کرد، آنهم صورت و نقشه ای که اگر بنا و ساختمان آن، و غرفه ها و طبقات اتاقهای آن، و قُوا و عُمال وی، و ساکنان در اتاقها و غرفه هایش، و دستگاه گوارش و بینش، و طرح نقشه و پیاده شدن آن، و عروض احوال و اطوار و شئون گوناگون آن شرح داده شود هزاران هزار و یکشب می شود ولی آن افسانه است و این حقیقت؟!

وانگهی تنها من نیستم، جز من این همه صورتهای شگرف و نقشه های بوالعجب از جانداران دریائی و صحرائی و از رستنیها و زمین و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و نظم و ترتیب حکم فرمای بر کشور وجود و وحدت صُنع، و چهره زیا و قدوقامت دلربای پیکر هستی نیز هست که در هریک آنها چه باید گفت و چه توان گفت و چه پرسشهایی بیش از پیش که در یک یک آنها پیش می آید و در مجموع آنها عنوان می توان کرد، حیرت اندر حیرت، حیرت اندر حیرت؟!

هرچه می بینم متحرک و حرکت می بینم، همه در حرکتند، زمین در حرکت و آسمان در حرکت، ماه و خورشید و ستارگان در حرکت، رستنیها در حرکت، شاید آب و هوا و خاک و دیگر جمادات هم در حرکت باشند و من بی خبر از حرکت آنها، چرا همه در حرکتند، چرا؟ مُحَرَّک آنها کیست؟ آیا احتیاج به مُحَرَّک دارند یا خود بخود بدون مُحَرَّک در حرکتند؟ اگر مُحَرَّک داشته باشند آن مُحَرَّک کیست و چگونه موجودی است و تا چه قدر قدرت و استطاعت دارد که مُحَرَّک این همه موجودات عظیم است؟! آیا خودش هم متحرک است یا نه، اگر متحرک باشد مُحَرَّک می خواهد یا نه و اگر بخواید مُحَرَّک او چه کسی خواهد بود و همچنین سخن در آن مُحَرَّک پیش می آید و همچنین؟!

وانگهی این همه چرا در حرکتند اگر احتیاج نباشد حرکت نیست احتیاج این همه چیست آیا همه را یک حاجت است و یا دارای حاجتهای گوناگونند و چون احتیاج است عجز و نقص است که به حرکت بدنبال کمال می روند و در پی رفع نقص

خودند آیا این همه موجودات مشهود ما ناقص اند و کامل نیستند چرا ناقص اند کامل تر از آنها کیست و خود آن کمال چیست؟!

و چون به دنبال کمال می روند ناچار ادراک عجز و نقص و احتیاج خود کرده اند پس شعور دارند، توجه دارند، قوه دراکه دارند، جان دارند، حقیقتی دارند که بدین فکر افتاده اند.

کودکان به مدرسه می روند در حرکتند، خواهان علمند و به دنبال علم می روند، درختان رشد می کنند پس در حرکتند و به دنبال حقیقتی و کمالی رهسپارند، حیوانات همچنین، شاید جمادات هم اینچنین باشند که سنگی در رحم کوه کم کم گوهری کانی گرانها می شود.

زمین را می نگریم، ستارگان را می بینیم، بنی آدم را مشاهده می کنم، حیوانات جورواجور که به چشم می خورد، درختهای گوناگون که دیده می شود گلهای رنگارنگ که به نظر می آید، در همه مات و متحیر؛ با همه حرفهای بسیار دارم.

هرگاه در مقابل آینه می ایستم سخت در خود می نگریم و به فکر فرو می روم که تو کیستی و به کجا می روی چه کسی تو را به این صورت شگفت درآورده است؟! در پیرامون همین حال و موضوع قصیده ای به نام قصیده اطواریه گفتم که برخی از ابیات آن این است:

من کیم تا که بگویم که منم	من چرا بیخبر از خویشتم
کیست تا کوبنماید و طبنم	من بدینجا ز چه رو آمده ام
چیست مرگ من و قبر و کفنم	آخر الأمر کجا خواهم شد
چیست این الفت جانم به تنم	باز از خویشتن اندر عجبم
با همه همدم و همسخنم	گاه بینم که در این دار وجود
گاه افرشته و گاه اهرمنم	گاه انسانم و گاه حیوانم
گاه چون طوطی شگرشکنم	گاه افسرده چو بوتیمارم
گاه سحبان فصیح ز منم	گاه چون با قلم اندر گنگی
گاه پیرایه در عندم	گاه صدبار فروتر ز خرف
گاه در ملک ختاوختنم	گاه در چینم و در ماچینم
گاه در دامن دشت و دمنم	گاه بنشسته سر کوه بلند
گاه چون بلبل مست چمنم	گاه چون جغدک ویرانه نشین
گاه بینم حسن اندر حسنم	گاه در نکبت خود غوطه ورم

درس هشتم

در این درس پرسشی داریم و آن اینکه دوستان گرامیم که افتخار در حضورشان را دارم بفرمایند: در این سرای هستی که هستیم آیا هر یک از ما برخی از این سرا هست یا نیست؟

ج- نمی بینم کسی بگوید ما بیرون از این سرائیم و از آن نیستیم، نه چنین است؟ هدف این است که هر کسی اعتراف دارد که او خود جزوی از این سرا است. آیا این اندیشه من درست است یا نادرست، شما دوستانم چه می فرمائید؟ من هر چه در این باره می اندیشم و نیروی بینش را داور خویش می گردانم می بینم ناروا نگفته ام، و باز هم حساب می کنیم. به زبان دیگر آیا می توانیم بگوئیم که این همه هستیها همگی مانند یک پیکرند و هر یک از ما اندامی از این پیکر؟ دائره سخن را بازتر و گشاده تر کنیم و بپرسیم که آیا تنها من و شما هر یک جزوی از این سرای هستی و اندامی از این پیکر است یا هر یک از دیگر هستیها هم چنین اند؟

چنین می پندارم که باید روشنتر سخن گفت و پرسش و کاوشی بیشتر پیش کشید: ما آنچه را می بینیم بظاهر از یکدیگر گسیخته می بینیم. مثلاً این فرد انسان یک موجود جداگانه است؛ و این زمین یک بودی علی حده؛ و آن دریا یک هستی دیگر؛ و آن درخت همچنین و هوا همچنین؛ و هر یک از ماه و خورشید و ستارگان و دیگر چیزها همچنین. راستی این همه از یکدیگر در حقیقت گسیخته اند یا با یکدیگر پیوسته و با همدیگر وابسته اند. اگر پشه ای پیکر سهمگین پیل را بنگرد، گوید آن خرطوم پیل است و آن عاج او و آن سر اوست و آن دم او و آن چشم اوست و آن گوش او و آن دست اوست و آن پایش. شاید پشه اندیشه کند که این اعضای پیل از یکدیگر گسیخته اند و هر یک جدای از دیگری است و برای خود استقلال وجودی دارد، آیا پشه در این اندیشه، درست اندیشید یا نادرست؟

وانگهی درباره پیوستگی باز سخن به میان می آید که در یکجا پیوستگی اجزای خانه با یکدیگر است که خشت و گل و سنگ و تیر و دیگر ابزار و وسائل بهیشتی کار گذاشته شده اند که بصورت خانه ای درآمدند، و در یکجا پیوستگی اعضای یک شخص انسان و یا یک فرد حیوان و یا یک اصله درخت. آیا این پیوستگی اجزای خانه باهم و پیوستگی اجزای یک شخص انسان، یک جور پیوستگی است و یا از یکدیگر فرق دارند که دو گونه پیوستگی است؟ تصدیق می فرمائید که دو گونه پیوستگی است، نه این است؟

به کاوش دیگر: پیوستگی اجزای صنایع با پیوستگی اعضای طبایع فرق دارند، باز در طبایع که کاوش کنیم اعضای برخی از آنها را طوری وابسته به هم می بینیم چون اعضای انسان و حیوان و نبات، و اجزای برخی دیگر را طوری دیگر وابسته به هم می بینیم چون آب که مرکب از دو جزو به نام اکسیژن (Oxygene) و هیدروژن (Hydrogene) است. اینک که درباره بادهای بهم پیوسته تا اندازه ای کاوش کردیم و دیدیم که برخیها چون پاره های یک خانه و خیمه به هم پیوسته است، و برخیها مانند اندامهای پیکر یک آدم و دیگری بسان پاره های یک درخت و برخی چون بخشهای آخشیک آب، درباره سرای هستی که ما خود بخشی از آنیم، چه باید گفت آیا این همه هستیهای بی شمار را که می بینیم، از هم گسیخته اند یا با هم پیوسته اند؟

به بیان و زبان دیگر گوئیم: همچنانکه سیلی از بالای کوهی سرازیر شد که درختی را از جایش برکند، و آن درخت در میان دو سنگی گیر کرد و همانند پلی میان آن دو سنگ بماند که آن دو سنگ و این تنه درخت از این روی با یکدیگر خواه ناخواه پیوستگی یافتند، باید بگوئیم که پیوستگی این همه هستیها با یکدیگر بدینسان است یا هیچ پیوستگی در آنها نیست، یا پیوستگی به صورت دیگر دارند؟ اکنون ببینیم با هم پیوستگی دارند یا ندارند؟

آیا اگر هوا زمین را فرا ننگرفته باشد زمین رستنی خواهد داشت؟ و اگر رستنی نباشد انسان یا جانوری در خشکی تواند بود؟ و یا اگر هوا نباشد — با چشم پوشی از رستنیها — انسان و جانوران صحرائی و دریائی می توانند بوجود آیند؟ و اگر هوا باشد و آب نباشد می شود زمین آباد باشد و کسی در آن زیست کند؟ و اگر خاک نباشد ممکن است؟ و اگر خورشید نتابد، رستنی خواهیم داشت و کسی یا چیزی می تواند بروید و بالیدن گیرد؟

اگر ماه نباشد آیا چرخ زندگی وانی ایستد؟ همانطور که پیدایش جزر و مد دریاها به ماه بستگی دارد شاید پرتو ماه، در نظام طبیعت زمین ما و زندگی در زمین ما بستگی داشته باشد، که اگر چهره های گوناگون ماه از هلال تا بدر بلکه از مُحاق تا مُحاق نباشد باز نه گیاهی خواهد بود و نه انسانی و نه حیوانی و شاید جانوری دریائی و گوهری کانی هم یافت نمی شد و چشمه ای نمی جوشید و هیچ چیزی نمی بود.

و خود نور ماه مگر از خورشید نیست پس اگر خورشید نباشد نور ماه نیست. همین سخن را آیا در باره ستارگان نیز می توان گفت یا نه؟ آیا کهکشان هم در اداره شدن این نظام سهمی دارد یا نه؟ یا برتر از این کهکشان و ستارگان هستیهای دیگر هم در این سرا و تنظیم آن دستی دارند یا نه؟ آیا خود آنها از اجزای همین سرایند یا نه؟ و بالأخره این سرای هستی

پایان می‌یابد و یا نمی‌یابد و سرای بی‌پایان است خواه پایان داشته باشد و خواه بی‌پایان باشد همه هستیها با هم پیوستگی دارند یا ندارند؟

باز می‌پرسیم که می‌بینم یک دانه سیب شیرین است، و دانه دیگر ترش است، و دانه دیگر ترش و شیرین است، و دانه دیگر تلخ؛ و این چهار سیب از چهار درختند، و این هر چهار درخت در یک پاره زمین روئیده‌اند یا کاشته شده‌اند و هر چهار آنها بظاهر از یک خاک و یک آب و یک هوا، و از تابش تابنده‌هائی چون مهر و ماه و ستارگان که بر همه یکسان تابیده‌اند غذا گرفته‌اند و بالیده‌اند و میوه داده‌اند و می‌دانیم همچنانکه میوه‌هایشان گوناگون است برگها و رنگ شکوفه‌ها و ریخت آن درختها نیز یکسان و یکنواخت نیستند و از یکدیگر در رنگ و بو و مزه و اندام تمیز دارند؛ تا اینکه می‌بینیم چوب درخت سیب تلخ از چوب درخت سیب شیرین سخت‌تر است. باوردارید که هر آنچه در سیب شیرین بکار رفته است اگر در سیب تلخ نیز بکار می‌رفت دیگر سیب تلخ نداشتیم و هر دو سیب شیرین بودند؟ ناچار چیزهائی در آن سیب بکار رفته است که شیرین شد و چیزهائی دیگر در این سیب که ترش یا تلخ گردیده است. و همه آن چیزهائی که در این سیبها بکار رفته است می‌بایستی وجود داشته باشند؛ که عدم هیچ است و از هیچ چیزی بوجود نمی‌آید و از نیست هست پدیدار نمی‌گردد و این هستیها که در این سیبها بکار رفته است همه از سرای هستی‌اند که چون بفرض از هستی بگذریم نیستی است. باری آنچه از او اثری هویدا می‌شود هستی است و دانستی که هستی است که منشأ همه آثار است و چون یک دانه سیب به درخت پیوسته است و درخت آنگاه درخت می‌شود که از هستیهای بسیار ساخته و روئیده شد و آنگاه درخت است و شکوفه و میوه می‌دهد که آخشیکهای خاک و آب و هوا و پرتوها و هزاران چیزهای دیگر که شماره آنها بلکه رسیدن و دست یافتن به آنها از ما ساخته نیست، در وی بکارند. پس می‌توانیم بگوئیم که بود یک دانه سیب از همین سرای شگفت هستی ساخته شد و پرداخته شده کارکنان همین کارخانه بزرگ است. بنابراین همه رستنیها نیز اینچنین‌اند. بلکه همه در یائی‌ها و خشکیها نیز به همین سرنوشت‌اند.

ما می‌بینیم اگر تخم پرنده‌ای زیر پران پرنده گرمی نگیرد؛ و یا از راه دیگر بدان اندازه و درجه، حرارت به او نرسد، جوجه از آن بیرون نمی‌آید. گویند تخم باخه (لاک‌پشت) از دو چشم باخه حرارت می‌گیرد تا بچه باخه از آن بدر می‌آید و در این باره به چیستان گفته‌اند:

آسمان پشت و زمین پیکر مرده را زنده می کند به نظر اگر گرمی خورشید و دیگر تابنده ها و پرتو آنها نمی بود، آیا حیوانات دریائی و خشکی می بودند؟ گویا بی هیچ گونه دو دلی در پاسخ گفته می شود: نه. اگر نهالی را یا بوته ای را از پرتو آفتاب بازداریم کم کم پژمرده می گردد و از بالیدن و میوه دادن بازمی ماند و کم کم خشک می شود و از پا می افتد. هر آینه باور داریم که اگر پرتو خورشید نباشد هیچ رستنی در روی زمین نمی رود.

آیا با این همه آمیختگی و پیوستگی هستیها با یکدیگر و در کار بودن هر یک برای دیگری می توان پنداشت که اینها از یکدیگر گسیخته اند؟ چه می فرمائید؟
در باره پیوستگی اندامهای پیکرتان با یکدیگر و در تار و پود هستی خودتان اندیشه کنید؛ نه این است که هیچ اندامی از دیگری گسیخته نیست و نه این است که اگر یکی از رگهای موئی در دستگاه گیرنده سر به نام مغز نباشد هرج و مرج شگفتی به انسان روی خواهد آورد؟ آیا پیوستگی اندامهای پیکر شگرف هستی با یکدیگر به همین گونه پیوستگی اندامهای پیکر یک انسان است؟ که به قول شیخ شبستری:

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای
و یا چون پیوستگی اجزای دستگاههای صنایع با یکدیگر است، یا نه اینگونه است و نه آنگونه؟!

در پاسخ این پرسش سزاوار است که باریک بینی و تیزهوشی بکار بریم و چنین شایسته می بینم که درسی دیگر باز در پیرامون همین پرسش پیش کشیم.

درس نهم

از درس پیش تا اندازه ای به همبستگی و پیوستگی برخی از هستیها با یکدیگر پی بردیم؛ و شاید همه آنها با یکدیگر همین گونه پیوستگی را داشته باشند، و ما تاکنون نتوانستیم به چگونگی وابستگی آنان با یکدیگر پی ببریم؛ و شاید کم کم بتوانیم بدان دست یابیم که تازه در راه افتادیم، و هنوز بیش از گامی برداشتیم بلکه راه به اندازه ای دراز است که اکنون نمی توانیم بگوئیم گامی برداشته ایم. باری در پیرامون همان خواسته درس پیش می گوئیم: اگر بخواهیم در باره یک تخم نارنج و روئیدن و بالیدن و درخت شدن و بهار دادن و میوه دادن آن کاوش کنیم و سخن بگوئیم شاید چندین کتاب نوشتیم و هنوز بدان آشنائی درست پیدا نکردیم و دفتر هستی آن را آنچنانکه شایسته است ورق نزدیم، و یا به شناسائی

یک برگ آن درست دست نیافتیم؛ و سرانجام می بینیم که روزگار ما بسر آمد و ما از راز هستی و زیست یک تخم نارنج سر در نیاورده ایم. آری این روش کاوش تا اندازه ای ما را به این سوی هستیها آشنا می کند، تا کی به نهاد آنها برسیم؟ چه بگویم؟!

باری در رُستن یک دانه نارنج اندیشه بفرمائید، آیا نه این است که در وی چیزی یا چیزهائی نهفته است که تا در زیر خاک پنهان شد کم کم از سوئی ریشه می دواند و از سوئی جوانه می زند؟ از آن سوی به نهاد زمین می گراید و در لابلای خاک ریشه می تند و در دل خاک فرو می رود؛ و از این سوی سر از خاک بدر می آورد و می بالد و به سوی خورشید می گراید و از جایی که سایه است و آفتاب نمی تابد روی برمی گرداند، گویا همه رستنیها آفتاب گردانند؛ جز این که آفتاب گردان به این نام شناخته شده؛ چنانکه همه جانوران آفتاب پرستند جز این که آفتاب پرست بدین نام آوازه یافت.

اندیشه نمی کنید که در نهاد تخم نارنج چیست که تا در دل خاک جا گرفت، بال و پر درمی آورد و به دو سوی در راه می افتد و درختی کلان می گردد و از یک دانه نارنج میلیونها درخت نارنج و میلیاردها میوه نارنج پدید می آید، بگفتار شیخ شبستری:

درون حبه ای صد خرمن آمد جهانی در دل یک ارزن آمد

چه چیزی در تخم نارنج نهفته است و چه چیزی انگیزه ریشه دواندن و جوانه زدن و شاخه شدن و برگ و میوه دادن او شد؟ آیا در وی درخت نارنجی فشرده نهفته است که همان درخت فشرده باز شد و بزرگ گردید؟

باور دارید که چون می بالد ناچار چیزی بر او افزوده می شود؟ چه کسی بر او می افزاید و یا خود چه دارد که می گیرد و می بالد؟ آیا نیروهایی در آن دانه تخم هستند که گیرنده اند؟ آیا آن گیرنده ها جان دارند و یا بی جانند؟ و این سخن پیش می آید که جان چیست و چرا یکی جاندار است و یکی بی جان، جان از کجا می آید؟

اکنون چنان در گرداب بی تابی و پراکندگی و سرگردانی افتادم که نمی دانم از چه دری سخن بگویم و از چه چیزی کاوش کنم و چه چیزی را بر روی کاغذ بنگارم. در اینجابه شگفتی ژرف فرورفته بودم، پس از چندی سرازیر گریبان سرگشتگی برآوردم و در پیرامون رستن تخم نارنج اندیشه کردم که تمام تخمهای نارنج که از زمین می رویند همه یک نواخت می رویند و در رنگ و بو و برگ و مزه و اندام و چهره چنانند که اگر آدمی برگ آنها را ببوید می گوید اینها همه درخت نارنج اند و فی المثل اگر یک نهال خرد نارنج در میان صد

نهال خُرد ترنج باشد به بوی آنها یا به رنگ و روی آنها، پی برند که آن صد نهال ترنج است و این یکی نارنج.

آیا هیچگاه شد و تا کنون پیش آمد که نارنج از برنامه و سرنوشت سرشت خود سر باز زند؟ مثلاً از تخم نارنج خوشه انگور بار آید یا اینکه، از تخم نارنج با برنامه‌ای سخت استوار و درست همیشه درخت نارنج و میوه نارنج بیارمی‌آید؟

پس باور دارید که همیشه تخم نارنج به سوی یک چیز رهسپار است، اینک بفرمائید دانه گندم چگونه است؟ آیا او نیز در سر باز نزدن برنامه سرشت خویش چون تخم نارنج نیست؟ هیچ‌گاه از دانه گندم جو روئیده است؟

آیا می‌شود گفت که پیوستگی اندامهای یک درخت نارنج چون پیوستگی درخت سیل آورده و آن دو سنگ است که در پیش گفتیم؟ آیا می‌توان گفت که رسیدن تخم نارنج به هدفی که در پیش دارد و بدان هدف می‌رسد (که همان میوه نارنج است) یکنواخت نیست و آنچه که همیشه یکنواخت است آیا از روی نظم و ترتیب نیست، چه می‌فرمائید؟

همین سخن در دانه گندم نیست؟ در دیگر دانه‌ها نیست؟ پس آنچه یکنواخت است و همیشه در همه جا بسوی یک هدف و کار رهسپار است پیدا است که در کار خود بگراف نیست و این برنامه همیشگی او که سر سوزنی از آن بدر نمی‌رود مانند پل شدن درخت سیل آورده بر دو سنگ نیست که آن یک بار چنان شد، نه آنکه هرگاه سیل بیاید درختی را از جای بر کند و بر روی دو سنگی، پل قرار دهد؟ نه اینچنین است؟

آیا همین شیوه در جانوران نیست؟ و آیا همین روش در آغاز بود انسان تا انجام او نیست؟ اندیشه بیشتر بفرمائید و آنگاه پاسخ دهید؛ گویا باور داشتن آنچه گفته‌ایم نیاز به کاوش بیشتر دارد. خواستیم در پیوستگی هستیها با یکدیگر سخن بگوئیم و بررسی کنیم؛ اندکی از موضوع دور شده‌ایم ناگزیر درس یا درسهای دیگر در این باره باید پیش کشیم.

درس دهم

از کاوش و پرسش در درس پیش گویا بهره‌ای بسزا برده‌ایم، که هر چیزی در راه و روش خود همیشه در هر جا و در هر گاه یکنواخت و یکسان است؛ و برنامه‌ای از آغاز تا انجام کار خود دارد، و همواره با قاعده‌ای درست و استوار به سوی یک هدف می‌رود که از آن هدف بدر نمی‌رود، اتفاقی نیست و راه و روش او بیهوده نمی‌باشد.

اینک که سخن بدینجا رسید چنین شایسته دیدم که ببینیم بهره کار ما تا کنون

چيست و از اين پرسش و کاوشها چه يافته ايم؟

از درس اول يافته ايم که هر چه هست تنها وجود است و عدم هيچ است و هيچ هيچ است و هر چه پديد مي آيد از وجود است و هستيها را گوناگون يافته ايم و برخي را از ديگري برتر و بالاتر و والا تر.

از درس دوم يافته ايم که نيروئي در ما هست که بدان نيرو تميز مي دهيم و مي يابيم. از درس سوم و چهارم يافته ايم که حقيقت و واقعيتي داريم، و حقيقت و واقعيّت همه چيزها هستي است و پندار سوفيستائي نادرست است.

از درس پنجم يافته ايم که چون از هستي بگذريم نستي است، و نستي در خارج نيست، و واسطه اي ميان وجود و عدم نيست، و گفتار حاليها گفتاري تباه است.

از درس ششم و هفتم و هشتم يافته ايم که هستيها با هم بي پيوستگي نيستند. از درس نهم يافته ايم که آنچه در رفتار خود برنامه اي هميشگي دارد اتفاقي نيست و به سوي هدفی مي رود. بهتر آنست که اين يافته ها را به عنوان اصول در عباراتي کوتاه تر و رساتر تعبير کنيم که اگر گاه نياز پيش آيد، از اين اصول يادآور شويم و سخن را بدانها بازگشت دهيم، و شايد پس از اين اصول، بسياري بر آنها افزوده شود.

اصل اول: هر چه هست وجود است.

اصل دوم: هر پديد آمده از وجود پديد آمده است.

اصل سوم: نيروئي داريم که درمي يابد و تميز مي دهد.

اصل چهارم: سرای هستي بي حقيقت و واقعيّت نيست.

اصل پنجم: واقعيّت و حقيقت هر چيز هستي است.

اصل ششم: واسطه اي ميان وجود و عدم نيست

اصل هفتم: هستيها با هم بي پيوستگي نيستند. (بلکه هستيها با هم پيوستگي دارند).

اصل هشتم: آنچه اتفاقي نيست هدفی دارد و رفتار او بيهوده نيست.

گفتيم که يك دانه تخم نارنج چون در زمين پنهان شود، کم کم از دو سوي می تند، هم در زمين ريشه می دواند و هم از زمين سر در می آورد و در فضا می بالد. اکنون می پرسيم که اگر آن زمين خشک باشد، باز آن دانه تخم نارنج ريشه و جوانه می زند؟ می بينيم که چنين نيست، پس آب در روئيدن آن دانه سهمی بسزا دارد.

و اگر آن دانه را در آب تنها بگذاريم آيا سبز می شود؟ باز می بينيم که چنين نيست

بلکه تباه می شود. پس خاک هم در روئيدن آن دانه با آب انباز است.

و اگر آب و خاک باشد و نور بدان تخم کاشته نرسد، سرسبز می شود؟ می بینیم که نمی شود پس نور هم در روئیدن آن باید باشد.

و اگر هوا بدان نرسد می بالد و بیار می نشیند؟ می بینیم که چنین نیست پس هوا هم در سبز شدن و درخت شدنش با آب و خاک و نور انباز است.

آیا چیزهائی که در بالیدن آن دانه دخیل اند تنها همین چند چیزاند که گفتیم؟ یا شاید هزاران به توانِ هزاران چیزهای دیگر باشد که ما آگاهی بدانها نداریم و نامی برای آنها گذاشته نشده زیرا که بدانها دست نیافته اند تا نامی بر آنها نهاده باشند.

و باور دارید که آن دانه تخم نارنج غذا گرفت تا بالید و بزرگ شد و آن چیزهائی که در رستن و بالیدن و بار دادن آن دخیل اند غذای وی می شوند، آیا همه رستنیها چنین نیستند؟ باور دارید که هستند. و آیا از جنیدن و حرکت، از جوانگی به بوته شدن یا درخت شدن نرسیدند؟ باز باور دارید که چنین است.

آیا جانوران و انسان نیز چون رستنیها در جنبش نیستند، مثلاً نطفه انسان از نطفگی، تا انسانی بزرگ سال شد، آیا به غذا و جنبش نبالید؟ باز هم باور دارید که چنین است.

پس باید گفت رستنیها و جانوران چه انسان و چه جز آن همه به گرفتن غذا و داشتن جنبش می بالند و بزرگ می شوند. آیا همین سخن را در جز آنها می توان گفت؟ مثلاً بگوئیم خاک در جنبش است و یا سنگ در جنبش است که آنها هم جوری غذا می گیرند و جوری در جنبش اند، جز اینکه در غذا گرفتن و جنبش، با رستنیها و جانوران فرق دارند؟

گویا در اینجا نمی توانیم زود نظر دهیم، چه شاید در جنبش نباشند و شاید باشند و ما بدان دست نیافتیم، زیرا که ممکن است و می شود در حرکتشان گند باشند و انسان بظاهر گمان کند که جنبش ندارند و آرامند. می بینید که یک بوته کدو در چند روزی از چنار کهن سال می گذرد آیا باید گفت که بوته کدو در جنبش است و درخت چنار در جنبش نیست؟!

بهتر این است که راه کاوش و پرسش در پیش گیریم: آیا کانیها چون پیروزه و الماس و زر و سیم در زهدان کوهها بیار نمی آیند؟ و مگر این گوهرها و کانیهای دیگر، چون نطفه در زهدان جفت جانداران بگذشتن روزگاری کم کم و بتدریج پرورده نشدند؟ و نه این است که هر خاکی و هر کوهی کان هر گوهر و جز آن نمی گردد؟ ناچار از چگونگی این کان، شبرنگ بیار آمد و از آن دیگر زغال سنگ. و مگر این کانیها در آغاز، سنگ و خاک ساده نبودند، تا کم کم در زهدان کان، با دست در کار بودن هزاران چیزها بر سر آنها چنان

گوهرها شده‌اند؟ پس سنگ و خاک ساده در زهدان کان، از راه جنبش گوهر شدند، نه چنین است؟ باور دارید که آن سنگ ساده اگر در جنبش نمی‌بود و غذا نمی‌گرفت رنگ وی بر نمی‌گشت و سرشت وی دگرگون نمی‌شد و گوهری گرانبها نمی‌گردید.

تا اینجا بهره گرفتیم که رستنیها و جانوران از انسان و جز آن، همه در جنبش اند و از جنبش بالیدند و دگرگون شده‌اند، نه چنین است؟ و آیا از این بهره‌ای که گرفته‌ایم به وابستگی بسیاری از هستیها بهتر پی نبرده‌ایم؟ و به دست داشتن بسیاری از آنها در کار دیگران بهتر آگاه نشده‌ایم؟ و در برابر اصل هفتم بیشتر سر فرود نیاورده‌ایم؛ و اصل هشتم استوارتر نشد؟ و یا خود، اصل دیگری بر اصول هشتگانه نامبرده افزوده نمی‌شود که بگوئیم هر چه که از راه جنبش به هدف خود می‌رسد چون اتفاقی نیست دین و آئینی دارد؟ و از اینجا بهره بگیریم که کانیها و رستنیها و جانوران از انسان و جز آن دین و آئینی دارند؟ یا هنوز باید بیشتر سخن بمیان آوریم تا این اصل روشنتر شود؟

در این پرسشها و کاوشها اندیشه کنید و آنها را سرسری نگیرید و تنها آمدن و نوشتن و رفتن نباشد که اینها بسنده نیست. باید اندیشه کرد و ورزش فکری داشت. این رشته سخنان ما پایه کاخ بلند دانش پژوهی ما است و باید بنیان این کاخ سخت استوار باشد.

در اینجا لازم است به مطلبی اشاره کنم و آن اینکه هرکسی اثرش را دوست دارد؛ زیرا که اثر هر کسی آینه دارائی آن کس است؛ و از اینجا است که مهر پدر به فرزند بیش از مهر فرزند به پدر است و همچنانکه پدر به فرزندش مهر می‌ورزد استاد نیز به شاگردش مهربان است که شاگردان فرزندان وی‌اند و آینه دارائی او می‌باشند؛ لذا گفته‌اند الولد سرابیه. و همچنانکه پدر می‌خواهد نشانه‌ای از خود به نام فرزند داشته باشد و عقیم نباشد، دانشمند نیز آنچه‌ان بلکه دو صد چندان است.

می‌بینید که یک باغبان تا چه اندازه به درختها و نهالهائی که کاشته و تربیت کرده است، عشق می‌ورزد و از اثرش که به بار نشسته چگونه خوشحال و شاداب است؛ و یک نویسنده نیشته خود را تا چه اندازه گرمی دارد و از آن خوشنود است؛ و یک نگارنده از نگاشته خود و یک درودگر از ساخته خود و همچنین هر کسی از اثر خود.

مادر سقراط ماما بوده است و سقراط می‌گفت من مانند مادرم پیشه مامائی پیش گرفتم. او کودکانش را در زادن کمک می‌کرد و من جانها را یاری می‌کنم که زاده شوند؛

یعنی به خود آیند و راه کسب و معرفت را بیابند^۱ این بود گفتار سقراط، استاد افلاطون، استاد ارسطو. بنابراین چگونه خرسندنباشم که پیشه با ارج مامائی را که چون سقراط پیشه خود کرده بود پیش گرفتم؛ و یا دارم باغبانی می کنم، اگر آن باغبان نهال می پروراند این باغبان کمال می پروراند.

سخنی دیگر در خویشتن نهفته دارم که فاش کردن آن را بهتر از پنهان داشتنش می بینم و آن این است که فروردین هزار و سیصد و پنجاه و چهار فرا رسیده است، راستی دارم از روش و آئین ناپسند و عادات و رسوم خسته کننده و بی ریشه و بی اندیشه این مرز و بوم فرار می کنم.

دیوژن^۲ (۳۲۳-۴۱۳ م) را دیدند که در میان روز با فانوس روشن می گردید؛ سبب پرسیدند، گفت: انسان می جویم. عارف رومی در این بیت نظر به وی دارد که فرمود:
دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ کز دیو و دژ ملولم و انسانم آرزوست
و نیز وقتی مردم شهرش او را تبعید کردند کسی بطعن گفت: همشهریان ترا از شهر راندند
گفت: نه چنین است، من آنها را در شهر گذاشتم^۳.

باری بیم من درباره دوستان نوسفرم است که مبادا در این روزها دستخوش ناشایستها شوند. خرد خودتان را داور بگیری و از وی بپرسید که آیا آدمی برای بیهوده کاریها و ولگردیها و یاه گوئنها و هرزگیها و نشخوار کردن از بام تا شام و از شام تا دل شب است؟ آیا پوششهای گوناگون مایه پیشرفت و بزرگی کسی خواهد بود؟

آیا در مرز و بومی که از سوئی با پوشاکهای رنگارنگ چون بوقلمون و طاووس از کوچه و برزن بدر آیند، و از سوی دیگر همسالان و ابناء نوع و وطنشان در برابر آنها چون بوتیمار سربه زیر پر گرفته بدانها می نگرند؛ مردم آن مرز و بوم روی رستگاری را خواهند دید؟ دوستان دانش پژوه و دانش پرورم این سرای هستی یک کتابخانه بزرگ است و این همه هستیها هر یک کتابی از این کتابخانه است این کتابها را فهمیده ورق بزنید، ببینید آیا یک خط خطا حتی یک کلمه ناروا در آنها پیدا می شود؟ آیا در کارهای گوناگون این همه هستیها یک کار بیجا دیده می شود؟

۱- سیر حکمت در اروپا ص ۱۴

۲ - Diogene

۳- ایضاً سیر حکمت ص ۴۲.

امید است که با بلند اندیشی این ذوات عزیز که آحاد نامور اجتماع آینده نزدیک ما خواهند بود دارای مدینه فاضله گردیم.

درس یازدهم

مدتی این مثنوی تأخیر شد مهلتی بایست تا خون شیر شد

از کاوش و پرسشی که در درس پیش، پیش کشیده بودیم، به این نتیجه رسیده ایم که هر آنچه همواره از حرکت به غایت و کمال خود می رسد چون اتفافی نیست دین و آئینی دارد؛ و گفتیم این خود اصلی است که بر اصول هشتگانه پیش افزوده می شود. پس به طور اصلی جداگانه گوئیم:

اصل نهم: هر آنچه که از حرکت به کمال می رسد آئینی دارد.

اکنون شایسته است که درباره حرکت و متحرک سخن به میان آوریم. حرکت را به فارسی جنبش می گوئیم، آنچه که در حرکت است باید فاقد کمالی باشد که به سوی آن کمال رهسپار است تا آن را تحصیل کند و چون به مقصود رسد، حرکت به سوی آن معنی ندارد. پس از رسیدن متحرک به غایت، حرکت به سوی آن نیست بلکه در آنحال سکون است.

در نظر بگیری که شخصی از مبدای می خواهد به منتهائی برسد، چون به منتهی رسید این حرکت به پایان رسید و متحرک به مقصود نائل شد و دیگر حرکت به سوی همان منتهی بی معنی است. در دروس گذشته دانسته ایم که کمال از آن وجود است، و وجود است که دارای کمال است بلکه خود وجود کمال است؛ و کمال وجود است. پس متحرک که در حرکت است با اینکه خود موجود است به سوی وجود می رود. پس باید گفت از وجود ناقص بسوی وجود کامل می رود و از کامل به کاملتر و همچنین.

مثلاً یک دانش پژوه دارای بینش و استعداد و قوائی است که هر یک در مرتبه خود تمامند؛ ولی به قیاس به بالاتر از خود ناتمام. از این روی این دانش پژوه حرکت می کند تا از ناتمام به تمام برسد؛ یعنی از نقص به کمال برسد و از آن کمال به کمال بالاتر و آنچه به دست می آورد همه هستی است؛ چون عدم نیستی و هیچ است؛ و هیچ را کسب نتوان کرد و به سوی هیچ نتوان رفت؛ و هیچ که خود هیچ است چگونه غایت و غرض موجود می شود و کمال وی می گردد پس کمالات همه وجوداتند. حال اگر بگوئیم دانش، هستی است به عبارت دیگر بگوئیم علم وجود است درست گفته ایم.

در اینجا پرسشی پیش می آید که این آحاد اشیا و افراد موجودات را که می بینیم

یک یک آنها در حرکتند و بسوی کمال می روند. اگر به فرض موجودی باشد که واجد کمال جمیع هستیها باشد یعنی خود، مطلق وجودات و وجود مطلق باشد، آیا باز حرکت در باره او متصور است؟

در جواب باید گفت حرکت در چنین موجودی متصور نیست زیرا با فرض اینکه او واجد کمال جمیع هستیها باشد و خود همه هستیهاست بعد از جمیع هستیها چیزی نیست تا آن همه هستیها به سوی آن برود. پس حرکت در کل هستی راه ندارد؛ از این روی اگر بگوئیم مجموع هستی بی جنبش و در سکون کامل است گزاف نگفته ایم. در این گفتار بیشتر اندیشه بفرمائید و ببینید نه چنین است؟ اگر چه در موجودی که حرکت راه ندارد اطلاق سکون هم بر آن درست نیست، کیف کان؟ در این سؤال و جواب خیلی بحث و فحص لازم است که در پیش داریم.

بنابر آنچه گفته ایم که هر چه در حرکت است فاقد کمالی است که از طریق حرکت بدان نائل می شود؛ و اگر موجودی فاقد هیچ گونه کمال نباشد، حرکت در باره او متصور نیست و کمال خود وجود است، بطور چند اصل جداگانه بگوئیم:

اصل دهم: علم وجود است.

اصل یازدهم: حرکت در چیزی است که فاقد کمالی باشد.

اصل دوازدهم: موجودی که کمال مطلق است حرکت در او متصور نیست. (و یا به

عبارت دیگر: مجموع هستی بی جنبش و در سکون کامل است.)

درس دوازدهم

در درس پیش دانستیم که متحرک در حرکت خود به سوی کمالی می رود. بنابراین حرکت فرع بر احتیاج است یعنی متحرک محتاج است که در حرکت است و احتیاجش بکمال است.

و چون متحرک در حرکت است تا تحصیل کمال بالاتر کند و کمال چنانکه دانستیم وجود است، پس باید گفت که برخی از موجودات غایت و کمال موجودات دیگرانند؛ و آن موجود با کمال که غایت آن متحرک است برتر و بالاتر از متحرک است که متحرک به سوی او رهسپار است. آیا نه چنین است؟

مثلاً یک دانش پژوه که به دنبال دانش رهسپار است و در راه تحصیل علم است به سوی همسنگ و هموزن خود در کمال و دانش نمی رود؛ بلکه به سوی کسی می رود که از او

داناتر و با کمال تر باشد. بلکه هر کسی که در هر کاری به سوی دیگر حرکت می نماید و به وی رجوع می کند، حرکت ناقصی به سوی کاملی است. آیا نه چنین است؟

در اینجا باور دارید که وجود استاد برتر از شاگرد و آن کسی که به وی رجوع شده است بالاتر از رجوع کننده است. حالا دامنه بحث را گسترش دهیم و بپرسیم آیا دیگر موجودات که در حرکتند به سوی بالاتر از خود که غایت و کمال آنهاست رهسپار نیستند؟ دانستید که هستند. آیا می توانیم از اینجا حکم کنیم که حکم موجودات را درجات و مراتب است یعنی رتبه بعضی فوق رتبه بعضی دیگر است؟ آنچه که درباره حرکت و متحرک گفتیم باید چنین باشد. آیا نه چنین است؟

پرسشی دیگر در پیش می آید که آیا این ترتیب و درجه بندی در همه موجودات است یا نه؟ وانگهی همه موجودات مانند همین محسوسات و مشهودات ما هستند یا اینکه رتبه بعض از موجودات که از بعض دیگر برتر است، گوهر ذات او هم با آنکه در رتبه پایین اوست تفاوت دارد؟

و باز پرسش دیگر پیش می آید که بعضی از موجودات غایت. و کمال موجود دیگری اند. همینطور به سلسله مراتب، رتبه بعضی بالاتر از دیگری است؛ آیا به جایی منتهی می شود یا نمی شود و اگر منتهی به موجودی شد باید آن موجود غایت غایات و کمال کمالات و نهایت و منتهای همه هستیها باشد و هیچ موجودی در هیچ کمالی به او نرسد؛ و چون حرکت فرع بر احتیاج است همه محتاج او خواهند بود و او خود محتاج نخواهد بود؟

پرسش دیگر: متحرک که از نقص به کمال می رود مُخْرِج او کیست؟ به این بیان که متحرک خود فاقد کمال است و به واسطه حرکت به کمال می رسد، آیا آن متحرک به خودی خود از نقص به سوی کمال می رود یا دیگری او را از نقص به کمال می رساند، در این مقام باید چگونه حکم کنیم؟

و نیز در درس پیش گفتیم که هر چیز در مرتبه خود تمام است و به قیاس بالاتر از خود ناتمام، در این مطلب باید بیشتر سخن به میان آید تا در تمام و کمال موجودات و ناتمامی و نقص آنها بیشتر آشنا شویم، بلکه باید در هر یک از مطالب نامبرده این درس پرسشهایی پیش کشیم و در هر یک کاوش بسزا بنمائیم تا به خواسته خود دست یابیم.

درس سیزدهم

دانستیم که متحرک از نقص به سوی کمال می رود، و اشارتی کرده ایم که هر چیز

در مرتبه و حدّ خود کامل و تمام است و به قیاس با هالا تر و پرتر از خود ناتمام می‌نماید و آن را ناقص می‌گویند. جا دارد که در این مطلب سخن بیشتر به میان آوریم و بحث بیشتر پیش کشیم تا باز دوباره به سوی بحث در حرکت باز گردیم.

دانستیم که هر چه در حرکت است به سوی غایت خود می‌رود و نیاز به غایت خود دارد و آن غایت کمال اوست. اکنون دربارهٔ متحرک می‌گوئیم که فرض کنیم یک دانه گندم یا یک هسته هلو یا یک تخم پرنده یا یک نهال یا یک جوجه یا یک کودک کُتابی و دیگر چیزهائی که در نظر می‌گیرید، از راه حرکت رشد و نمو می‌کنند و کم کم به کمال مقصود خود می‌رسند. حالا در خود آنها تأمل بفرمائید و ببینید آیا صورت و هیأت و شکل و اندام و خلاصه ساخت آنها عیبی دارد؟ آیا برای دانهٔ گندم و هستهٔ هلو مثلاً زیباتر از این ساخت تصور شدنی است؟ مگر این دانهٔ گندم در حدّ خود موجود نیست و می‌شود که موجودی باشد و بگوئیم هیچ کمال ندارد؟ آیا خود وجود کمال نیست؟ مگر این دانهٔ گندم نیست که قابلیت و استعداد خوشه شدن دارد؛ آیا قابلیت و استعداد، کمال نیست؟

شما دوستان من بینش خودتان را در هر چه که می‌بینید به کار ببرید و در بود آن چیز درست اندیشه کنید بطور ساده و طبیعی چهره‌های هستیها را تماشا کنید و کتاب هر موجودی را که می‌خوانید تنها با همان موجود سرگرم باشید و در پیرامون او دقت کنید ببینید جز کمال و حقیقت و واقعیت و زیبایی و خوبی در عالم خودش چیز دیگری دارد؟ از مور گرفته تا کرگدن، از پشه گرفته تا پیل، از ذره گرفته تا خورشید، از قطره گرفته تا دریا، از جوانه گیاه گرفته تا چنار کهنسال، از هر چه تا هر چه، از گران تا گران، به هر سوی و به هر چیز بنگریم جز این است که در حدّ خود وجودی است و وی را کمالاتی است و به بهترین نقشه و الگو و زیبایی است؟

پس از سیر فکری و تأمل و اندیشه به سزای خودتان تصدیق خواهید فرمود که هر موجودی در حدّ خود کامل است، آن دانهٔ گندم در دانهٔ گندم بودن هیچ نقص و عیبی در او نیست، دانهٔ گندم یعنی این، هستهٔ هلو یعنی این، آیا نه چنین است؟ ما تا ک را که با چنار می‌سنجیم می‌گوئیم چوب چنار چنین و چنان است، ولی تا ک آنچنان نیست؛ مثلاً از چوب چنار می‌توان نیر و ستون خانه و در و پنجره ساخت؛ اما رز را نمی‌توان. در اینجا ممکن است که بگوئیم چوب چنار کامل است و درخت رز ناقص، ولی اندیشه بفرمائید ببینید که می‌شود درخت رز جز این باشد؟ درخت رز یعنی اینی که هست و مسلماً در عالم خود و حدّ خود کامل است و هیچ گونه عیبی و نقصی در او متصور نیست.

در اجزای پیکر خودتان بنگرید و کلمات کلی و جزئی کتاب هستی خودتان را به دقت مطالعه کنید. مثلاً مژه چشم را که با موی سر قیاس کنیم شاید در نظر بدوی گمان شود مژه، موی ناقص است و موی سر کامل؛ که موی سر بسیار بلند می شود تا حدیکه می توان از آن گیسوان بافت، ولی مژه را حدی محدود است که از آن تجاوز نمی کند. غافل از اینکه مژه باید همین باشد و اگر مانند موی سر فزونی یابد کار دیدن دشوار می شود و بی نظمیهای دیگر پدید می آید.

ریشه درخت را می بینیم که یکی بزرگترین ریشه و دیگر ریشه ها از آن منشعب می شوند که تا به ریشه های موئی منتهی می شود. در بدن ما نیز رگهائی بسیار بار یک وجود دارد که برخی از آنها از رشته های موبار یک تراند و آنها را به تازی عروق شعریه و به پارسی رگهائی موئی گویند. این رگها است که به واسطه آنها غذا یعنی خون به لطیف ترین و حساس ترین اجزای بدن مثلاً مردمک چشم و ذره های دماغ و کف دست و سر انگشتان می رسد و در ازای آنها رگهائی توخالی به نام شریان وجود دارد که هر یک چندین برابر رگهائی موئی اند؛ و بمثل شریانها نهرهای بزرگ و رگهائی موئی، جدولها و نهرهای کوچک اند که از آنها منشعب می شوند آن رگهائی که باید به حدقه چشم غذا برساند، باید موئی باشد و اگر از آن حدی که هست اندکی درشت تر و زبرتر و یا نازک تر و نرم تر بوده باشد چشم از زیبایی و بینائی باز می ماند.

دندان پیشین باید تیشه ای، و دندان پسین باید پهن، و انیاب باید کشیده و سرنیزه ای باشد، دندان پیشین باید بُرد و انیاب باید خورد و بلغور کند و دندان پسین باید چون آرد نرم کند، و از دهان چشمه آب شیرین بجوشد و سپس به حرکت زبان و چانه و لپها و لبها و تلافی دندانها و خلاصه جنب و جوش همه آنها آنچه جویده شد خمیر شود و با بخار دهان یک مرتبه هضم صورت گیرد، و پس از آن به دیگ معده و دستگاه گوارش که مطبخ بدن است تحویل داده شود. امید است که نوبت درسهای در تشریح رسد تا به این کارخانه عظیم محیرالعقول پیکر خودمان و عمال و قوای گوناگون و جور و اجور آن آگاهی یابیم.

غرض اینکه اجزای پیکر انسان هر یک به بهترین و زیباترین صورت وضع شده است که بهتر از آن و قشنگ تر از آن امکان ندارد؛ و اگر در فوائد و مصالح و محاسن هر یک از آنها تأمل شود می بینیم که با یک طرز مهندسی و اندازه و حد و ترتیب و نظم و تشکیل و ترکیب حیرت آور است که در همه دست قدرت و علم و تدبیر حکومت می کند و هر خردمند

از هر ملت و مذهب باشد در برابر آن تسلیم است؛ و آدم هُشیار جز حقیقت و عدل و راستی و درستی در یک یک اجزای پیکر خویش نمی بیند؛ چنانکه در نظم و ترتیب و تشکیل آنها. در پیکر هستی یک جاندار کوچک به نام تننده که به تازی عنکبوت گویند، و در تدبیر زندگی و نقشه تحصیل روزی و تور بافتن و دام ساختن و در کمین نشستن و دیگر حالات او دقت بفرمائید، می بینید هر یک در حدّ خود به کمال است. چون تار عنکبوت با ریسمانها و طنابهای ضخیم سنجیده شود، گمان می رود که آن تارهای رشته از دوک تننده، ناقص و ناتمام است ولی در عالم خود تننده تأمل بفرمائید تا باور کنید که تار تننده در عالم وی کامل است.

همچنین در زندگی و تدبیر هر چه بخواهید تأمل کنید، می یابید که همه و همه هوش و بینائی و نیرو و توانائی و علم و کمال است و همه در تکاپو و در جنب و جوشند؛ و هر یک را به نسبت عالم او برنامه ای سخت استوار است؛ و در عین حال همه با هم پیوسته اند. اگر چه از نظری از یکدیگر گسسته اند. وقتی اینجانب در هستی به فکر فرو رفته بودم و پس از چندی که از آن حال باز آمدم ره آورد آن سفر فکری من این بود که: عالم یعنی علم انباشته روی هم.

از تکثیر امثله ای که پیش کشیده ام غرض تشجید اذهان دوستان است تا ورزش فکری بهتر در میدان پهناور هستی به کار بریم و به دیده تحقیق و به حکم متین عقل در یابیم که هر ذره ای در عالم خود کامل است، نطفه در نطفه بودن کامل، و دانه در دانه بودن کامل و هسته در هسته بودن کامل و در سرای هستی آنچه هست در نهایت کمال و کمال خوبی و زیبایی است و سخن نقص از قیاس یکی به دیگری پیش می آید.

خواهش من از دوستانم این است که این گفته ها را سرسری نگیرند و در پیرامون آنها اندیشه بفرمایند، بخصوص در تنهائی؛ بویژه در پاره ای از شب که حواس آرمیده و قال و قیل و سروصدا خفته و نهفته است، در بود خود و بود دیگر هستیها و بدو و ختم آنها و تدبیر و تعیش و آمد و شد و حرکت و جنب و جوش آنها، تا مقداری بفکر بنشینید که این نشستن سفرها می آورد و این فکر بهره ها می دهد.

درس چهاردهم

در درس سیزدهم تا اندازه ای روشن شدیم و نتیجه گرفتیم که در سرای هستی هر چیزی در حدّ خود و در عالم خود به کمال است و دیده راست بین نقص و کثرتی در هیچ

موجودی نمی بیند؛ بلکه آنچه را می نگرد در نهایت راستی و عدل و حقیقت و درستی و زیبایی است؛ و از تماشای جمال دل آرای چهره هستی سیر نمی شود؛ و چنین می پندارم که این مطالب در سرآغاز گفتار ما مانند فهرست و نمونه است و باز نوبت تحقیق و تفصیل آنها به قلم و بیان دیگر خواهد رسید و دوباره در آنها خوض و غور بیشتری خواهد شد.

اکنون عطف بر درس پیش، می پرسیم که خیر و شر یعنی خوب و بد در هستی چگونه راه یافت که می گویند این خیر است و آن شر؟

اگر چه سزاوار است که نخست خیر و شر شناخته گردد و معنی آنها دانسته شود تا پس از آن حکم شود که چه چیزی بد است و چه چیزی خوب، ولی اینک به آنچه در اذهان شما معنی خیر و شر مرکوز است اکتفا می کنیم و به مناسبت بحثی که در کمال و نقص پیش آمده است، در خیر و شر نیز اشارتی کنیم تا چون به زبان یکدیگر بهتر آشنا شدیم شرح و بسط بیشتر در آنها به میان آوریم.

دوستان من، امروز را که دارد سپری می شود در نظر بگیرید، اینک نزدیک به شام است و خورشید دارد کم کم سر به گریبان کرانه فرو می برد و طلعت زنگی شب نمودار می شود، چه خوب است که اهل حساب باشیم؛ بفرمائید حساب برسیم تا ببینیم بامداد امروز تاکنون در نظام هستی چه چیزی را می توان بد گفت و شر نامید؟

آیا پدید آمدن سپیده بد بود؟ آیا رسیدن بامداد بد بود؟ آیا هوا و نسیم بامدادی بد بود؟ آیا برآمدن خورشید بد و ناگوار بود؟ آیا گردش زمین و خورشید بد و ناهنجار بود؟ آیا وزیدن باد بد بود؟ آیا تابش خورشید بد بود؟ آیا روشن شدن محیط زیست ما به پرتو خورشید بد بود؟ آیا نور دادن و حرارت دادن خورشید به زمین و رستنیها و جانداران بد بود؟ آیا به فرا رسیدن روز که انسان در راه تحصیل علوم و معارف خود می کوشد بد است؟ و یا انسان و جز آن که در روز بدنبال کسب روزی و تشکیل زندگی خود می روند بد است؟ آیا اینک که هنگام فرو شدن خورشید فرا رسیده است بد است؟ آیا خورشید دارد غروب می کند و شب که برای آسایش و هزاران فوائد و مصالح نظام هستی است فرا می رسد بد است؟ و...

بفرمائید در نظام هستی ما که از بام تا شام را روز می نامیم، از این بام تا شام، در این نظام و در این آمد و شد هستیها چه چیز بد است؟ با تأمل بسیار دقیق در این گفتار و این پرسش توجه بفرمائید. مگر در درس پیش باور نکرده ایم که هر چیزی در عالم خود بکمال است و نقصی در خود او با قطع نظر از قیاس و سنجش به دیگری متصور نیست؟

حالا دوستان من در نظر بگیرید که دو تن در امروز هر یک با سرمایه ای معین به

دنبال کسب رفته‌اند. یکی از سرمایه خود کسب کرده و بهره فراوان برده است. مثلاً کالائی را به بهائی خرید و به بهای بیشتری فروخت، و دیگری مقداری از سرمایه اش را گم کرده است و از بقیه آن، کالائی به بهائی خرید و به بهائی بسیار کمتر از آن فروخت. آن اولی از کار امروزش خرسند است و این دومی غمگین. آن یکی می گوید امروز چه روز خیر و خوبی برای من بود، و این دومی می گوید امروز چه روز بدی برای من بود، آیا نه چنین است؟

مگر من و شما اینگونه حرفها را از مردم اجتماع نمی شنویم: مگر اینگونه اندیشه‌ها و افکار در میان توده مردم رائج نیست؟

باور می فرمائید که آن دو تن کاسب اگر هر دو از یک خانواده بودند و صبح که از خانه بدر می آمدند باهم از یک دروازه بیرون می آمدند و در آن هنگام بیرون آمدنشان کسی با آنان روبرو شده بود به این معنی که ناگهانی در فرا روی آن دو درآمد بود، آن کاسب اولی که سود کلان برده است می گوید فلانی که امروز در هنگام بیرون آمدن از منزل به فرا رویم درآمد چه قدر قدم خوش و مبارک داشت، خلاصه مواجه شدن با او را به فال نیک می گیرد و چه بسا او را بستاید و در حق او درود و دعا بفرستد.

و آن دومی می گوید زیان امروز من بر اثر نخستین برخورد من با آن شخصی است که با اولی برخورد کرده است می باشد و آن شخص چه قدر آدم بدقدم و نحسی بوده است، خلاصه مواجه شدن با همان شخص را به فال بد می گیرد و چه بسا ناسزا به او بگوید و دشنام بدهد.

و به فرض اگر باز فردا بخواهند از خانه بدر آیند دومی با ترس و بیم به چپ و راست نگاه می کند که مبادا باز شخص بدقدم و نحس دیروز با او در هنگام بیرون رفتن از خانه روبرو شود. ولی اولی باز امید برخورد با همان شخص را دارد که خوش قدم و مبارک بود. آیا نه چنین است مگر این حرفها و پندارها در مردم وجود ندارد؟

در این دو مثال که بازگو کرده ایم ببینید چگونه یکی روزی را بد می داند و دیگری همان روز را خوب و یکی شخصی را بدقدم و نحس می داند و دیگری همان شخص را خوش قدم و مبارک.

الآن فصل تابستان اواخر تیر است، خلقی گندم وجود رو می کنند و به خرمن کوبی مشغولند، و خلقی باغ اشجار دارند و میوه‌ها بر درختان رسیده است، و خلقی صیفیجات کاشته‌اند، و اکثر مردم مرز و بوم ما شالی را نشا کرده‌اند و به وجین مشغولند، برخی

کوره آجر پزی دارند و برخی کوزه گری دارند.

اگر فردا باد تند وزیدن گیرد آنکه در سر خرمن است چه قدر شاد است، و آنکه باغ اشجار دارد از همان وزیدن باد چه قدر ناشاد است؟ در عین حال آنکه در خرمن است بیم دارد که مبادا آن باد باران آورد و آن که باغ اشجار دارد می گوید اگر این باد، باران هم در پی داشته باشد دیگر بدا به حال من، و آنکه سبزیجات کاشته است و آنکه در نشا و وجین است از وزیدن باد فال نیک می زند که امید است باران در پی داشته باشد، و آن آجر پز و کوزه گر در هراس و همان باد را به فال بد که مبادا باران در دنبال داشته باشد. اگر باران بیاید آنکه در خرمن است و آنکه باغ اشجار دارد، آنکه کوره آجر پزی و آنکه کوره کوزه گری دارد همه ترش روی و ناشاد، و آنکه باغ سبزیجات و نشا دارد شادان و شاداب و خندان، همه از یک روز، همه از یک شخص، همه از یک باد، همه از یک باران، همه از یک وضع، آیا نه چنین است؟

آیا آن روز بد است؟ و یا آن شخص بد است؟ و یا آن باد و یا آن باران بد است؟ باید دوستانِ هوشیار و بیدار من دقت بیشتر و مطالعه دقیقتر بفرمایند.

آقایان مگر همین اصناف مختلف مردم نیستند که صنفی روزی را نکوهش می کنند، و صنفی همان روز را می ستایند؟ آیا همین طبقات گوناگون مردم نیستند که طبقه ای به روزگار بد می گویند، و طبقه ای همان روزگار را به نیکوئی یاد می کنند، و مگر از دَهَنهائی نشنیده اید که می گویند لعنت بر دنیا؟

اگر از دنیا، زمین و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و آمد و شد شب و روز و آمدن باد و باران و روئیدن رستنیها و بودن جانداران و دیگر هستیها که هر یک در مقام خود به بهترین صورت آراسته و پرداخته و هر یک به برنامه ای خلل ناپذیر چنانکه مشهود هر بخرد است، بد گویند هر آینه فرسنگها از فرهنگ دورند؛ و اگر در پیشگاه عالم زانو نزدند و از منطق اهل درایت سخن نشنوند در حقیقت کودکانی بزرگسالند و تنها رشد نباتی و حیوانی کرده اند و بعالم انسانی قدم نهاده اند و رشد عقلی تحصیل نکرده اند.

چه قدر بجاست که در این مقام از جناب حکیم نامور ناصر خسرو علوی یادی شود:

نکوهش مکن چرخ نیلوپری را	برون کن ز سر باد خیره سری را
بری دان ز افعال، چرخ برین را	نشاید زدانش نکوهش بری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد	مدار از فلک چشم نیک اختری را
توبا هوش و رأی از نکو محضران چون	همی برنگیری نکو محضری را

اگر تو ز آموختن سرنتابی بجوید سر تو همی سروری را
 درخت تو گربار دانش بگیری به زیر آوری چرخ نیلوپری را
 غرض اینکه در نظام هستی که به دقت بنگریم می بینیم که پیدایش هر چیز در هر
 حال بطور حتم و وجوب است و بودن آن در گشتن کارخانه عظیم وجود و اداره شدن آن
 ضروری و لازم است و هیچ دستی نمی تواند آن را بردارد، و هیچ هوش و بینش و خرد و دانش
 آن را زشت و ناپسند نمی یابد و بد گفتن و بد دیدن از دهنها و از دیده هائی است که به قول
 ناصر خسرو از نکو محضران نکو محضری نگرفته اند.

درس پانزدهم

اجازه بفرمائید که باز در دنباله موضوع درس چهاردهم سخن به میان آید:
 ابن سینا در طبیعیات شفا آورده است که آب دهان انسان اگر در دهان مار ریخته
 شود مار را می کشد بخصوص اگر آب دهان روزه دار باشد!
 در این گفتار تأمل بفرمائید تا مقصود از خیر یا شر بودن موجودی دانسته شود. تصدیق
 دارید که آب دهان انسان شیرین است، و اگر این آب شیرین از چشمه کوثر دهان نجوشد
 بدن انسان می میرد. پس زنده بودن بدن به آب شیرین دهان وابسته است و به تعبیر کوتاه آب
 دهان آب حیات بدن است.

آیا آب دهان برای انسان بد است و وجود او برای انسان شر است یا خیر محض
 است، چه می فرمائید؟ بدیهی است که همگی باور دارند خیر صرف است. ولی همین آب
 شیرین دهان انسان که مایه حیات اوست زهر قاتل مار است، آیا نه چنین است؟
 حالا ببینیم زهر مار برای مار چگونه است؟ باید گفت همانطور که آب دهان انسان
 مایه حیات انسان است، آب دهان مار برای مار نیز شیرین و مایه حیات اوست، ولی همین
 آب شیرین دهان مار که مایه حیات اوست زهر قاتل انسان است، آیا نه چنین است؟
 بنابراین حق داریم بگوئیم که هیچ چیز در حد خود و در عالم خود شر و بد نیست؛
 ولی قیاس و نسبت با این و آن که به میان آمد سخن از شر و بد به میان می آید ملای رومی در
 اول دفتر چهارم مثنوی این معنی را نیکوبه نظم در آورده است:

در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را پادگر را بسند نیست

میریکی را پادگر را پای بند
 زهر مار آن مار را باشد حیات
 خلق آبی را بود دریا چوباغ
 همچنین برمی شمراى مرد کار
 زید، اندر حق آن، شیطان بود
 این بگوید زید صدیق و سنی است
 زید یک ذاتست بر آن یک چنان
 پس بد مطلق نباشد در جهان

میریکی را زهر و دیگر را چوقند
 نسبتش با آدمی آمد مَمات
 خلق خاکی را بود آن درد و داغ
 نسبت این از یکی تا صد هزار
 در حق آن دیگری، سلطان بود
 و ان بگوید زید گبر و گشتنی است
 او، بر آن دیگر همه رنج و زیان
 بد به نسبت باشد این را هم بدان

عطر است که دماغ انسان از آن معطر می شود و از بوی خوش آن لذت می برد. اگر خانه ای را بوی عطر بگیرد پشه از آن خانه می گریزد که بوی عطر برای او ناگوار است چنانکه برای انسان بوی مردار در آفتاب مرداد. بلکه انسان که از بوی عطر برخوردار است چون زکام بگیرد سخت از آن بیزار است که می دانید عطر با زکام سازگار نیست، دماغ مزکوم سخت از عطر رنج می برد و سرش بشدت درد می گیرد مجدودبن آدم حکیم سنائی غزنوی در قصیدهٔ رائیه اش گوید^۱:

چه شوی با کلاه بر منبر چه شوی با زکام در گلزار
 انسان که زکام گرفت، در آغاز زکام گرفتگی، حمام گرفتن برای او سخت زیان دارد و در پایان آن نیک سودمند است. محمدبن زکریای رازی در باب دوازدهم مَن لَا یُخْضِرُهُ الطَّیِّبُ گوید: چون زُکام به انتها رسید و نُضْج یافت حمام نافع است.

بینید یک چیز برای یکی سود دارد و برای دیگری زیان، چون عطر برای انسان و پشه و یک چیز برای یک شخص به اختلاف حالات او در یک حال زیان دارد و در یک حال سود، چون استحمام در آغاز زکام و در انجام آن. پس نتیجه گرفته ایم که هیچ موجودی در حد ذات خود شر و بد نیست بلکه خوب و خیر محض است و چون اضافه و سنجش با این و آن پیش آید گویند که برای فلانی خیری پیش آمد و برای فلانی شری. پس در خود هستی هیچ شری نیست.

۱- این قصیده یکی از قصائد عزرای حکیم سنائی است و زیادت از صد و هشتاد بیت است. عارف جامی در نفحات الانس آورده است که این قصیده را رموزالانبیاء و کنوزالاولیاء نام نهاده اند. و مطلق آن این است:
 طلب ای عاشقان خوش رفتار طرب ای نیکوان شیرین کار

باز گوئیم در نظام هستی رعد و برق و باد و باران می آید و سیلی سنگین از فراز کوه‌ها سرازیر می‌شود، ما که در یک یک آنها تأمل می‌کنیم می‌بینیم هر کدام به نوبت خود اگر نباشد چرخ نظام هستی نمی‌گردد و بود او واجب و لازم است، و چون باران شدید شود سیل از آن تشکیل می‌گردد و طبیعت سیل هم باید از بلندی به نشیب فرود آید. در اینحال که فرود می‌آید به سرائی مثلا که در آن مسیر بود مواجه شد و بنیان آن را برکند، در این صورت گویند که سیل یا باران برای فلانی شرّ بود که خانه او را ویران کرد. پس شرّ امری نسبی و اعتباری بیش نیست و آنچه حقیقت است خیر محض است و حقیقت جز وجود نیست.

درس شانزدهم

تا اندازه‌ای روشن شدیم که در سرای هستی هیچ موجودی در حدّ خود نه ناقص است و نه شرّ، و سخن از نقص و شرّ به قیاس و نسبت پیش می‌آید. و شاید در هر یک از این دو مطلب پرسشهای گوناگون برای دوستانم پیش آید و ایرادهائی در ذهنشان خطور کند، امیدواریم که نوبت طرح آنها برسد و به هر یک پاسخ درست داده شود.

اینک با اندک توجهی تصدیق می‌فرمائید که اگر چه هیچ چیز در حدّ خود ناقص نیست و به نسبت با دیگری این ناقص و آن کامل است، ولی ارزشی که کامل دارد و قدر و رتبه‌ای که عالی دارد برای ناقص دانی نیست، مثلاً میوه تا بردخت نرسیده است کسی دست بسوی آن دراز نمی‌کند و صنعتگری که در صنعت خود به کمال نرسیده است کسی به سوی او رود و یا اگر برخی نا دانسته به او رجوع کرده‌اند برای بار دوم ترکش می‌گویند، و آن صنعتگر در اجتماع رونق نمی‌یابد، به قول جناب نظامی در نصیحت فرزند خود محمد نظامی در کتاب لیلی و مجنون:

میکوش به هر ورق که خوانی	تا معنی آن تمام دانی
در علم چو تو تمام گردی	نزد همه نیک نام گردی
پالان گری به غایت خود	بهتر ز کلاه دوزی بد

خطاطان بسی آمدند اما کجا آن شهرت ابن مُقلّه و یاقوت مستعصمی و میرعماد حسنی و نیری و درویش و گوهرشاد خانم و مریم بانو و اشباه آنان را یافته‌اند.

سخن سرایان بسیار در هر عصری بوده‌اند و هستند ولی کجا آن شهرت جهانی فردوسی و سنائی و نظامی و ملّای رومی و سعدی و حافظ و نظائرشان را پیدا کرده‌اند، می‌بینید این دو بیتیهائی که از سوز سینه باباطاهر عریان چون شعله‌های آتش و چون آب زلال

است چگونه جهانگیر شده است و بسیاری از آنها به صورت ضرب‌المثل در زبانها سائر است؟

و همچنین دیگر طبقات در هر دانش و هر فنی و در هر صنعت و هنری، آنکه به کمال رسیده است خواهان او بسیار بودند و خود توانست خدمت شایان به اجتماع کند و نام و اثر بزرگ از خود به یادگار گذارد، آیا نه چنین است؟

بنابراین شما فرزندان و دوستان گرمی من هم اکنون در پی تحصیل کمال بوده باشید تا آتیه‌ای سعادت‌مند داشته باشید زیرا که باور کرده‌اید هر چیز تا به کمال نرسیده است قدر و قیمت ندارد، باید از همسالان و همزادان خود که شب و روز را به بیکاری و ولگردی و هرزگی به سر می‌برند سخت دوری گزینید که رهنش شمایند، این گروه روی سعادت را نخواهند دید، چند روزی در مقام خیال به تازگی رنگ و رخسار خود سرگرم و به پوشاکهای گوناگون بوقلمونی و طاووسی دل خوشند و بزودی نه آن را دارند و نه این را و نه کمالی تحصیل کرده‌اند که بدان دل گرم باشند، ناچار بعداً یا باید تن به گدائی در دهند و یا به دزدی و دیگر بیچارگیها مزاحم اجتماع باشند و زندگی را بگذرانند. با آنان همنشین نشوید که هم از اکنون بشما بگویم نطفه و مرتبی و اجتماع و معاشر از اصولی‌اند که در سعادت و شقاوت انسانی دخلی بسزا دارند.

جانا سر متاب از پند پیران که پند پسر از بخت جوان به

البته در اصول نامبرده و دیگر اصول انسانی سخن به میان می‌آید و بحث آنها فراموش می‌رسد.

یک پزشک زحمت کشیده انسان را در نظر بگیرد؛ او به هر شهری قدم نهد با یک قلم و چند برگ کاغذ به دیدن چند بیمار و نوشتن چند نسخه در مدت کمی مردم آن شهر را به سوی خویش می‌کشاند و از هر آشنائی آشناتر و از هر عزیزی گرمی‌تر می‌شود. این موقعیت میوه درخت وجود اوست که آن درخت را از اوان نهال بودنش درست به بار آورده است؛ و این کمال ذاتی است که چون طراوت چهره و لباسهای الوان دستخوش فرتوتی و کهنگی نمی‌آورد.

این ادیسون مخترع برق اگر چون همسالان نابخردش روزگار می‌گذرانید و سرگرم به خوش گذرانیها و بیهود گیها می‌بود از چه رو می‌توانست سرمایه هوش و بینش خود را به کار ببرد و از نور اندیشه خود به جهانیان نور دهد؟! باید دوستانم از روش نابخردان همواره دوری

گزیینند و بدانند که اکثر بزرگسالان عصر ما به حد بلوغ انسانی نرسیده‌اند و در راه آن نیستند، بکوشند که هر روزشان بهتر از روز پیش باشد.

درس هفدهم

مطلب دیگر که از بحث خیر و شرّ عنوان کرده‌ایم نتیجه بگیریم: باز تا اندازه‌ای روشن شده‌ایم که هر موجودی در حدّ خود خیر محض است و تناسب و قیاس به میان نیاید حرف شرّ به میان نمی‌آید، از مثال باد و باران و کوزه گر و برزگر و دیگر اصناف گفته‌ایم دانسته شد که وجود باد و باران چون تابیدن ماه و خورشید در نظام هستی خیر محض است، بنابراین در آن روزی که باران آمد اگر گازر بعکس برزگر دهن به بد گوئی و دشنام دادن به دهر و چرخ بگشاید آیا صحیح است؟ و با این همه دشنامها که داده‌اند آیا به قول معروف دردشان را دوا کرد و یا حاجتشان را روا کرده است؟

آیا کسانی که به شب و روز و باد و باران و گردش روزگار و دیگر اعضا و اجزای کارخانه عظیم هستی بد گوئی می‌کنند مردم سبکسر و سبکسار نیستند؟ و آیا نه این است که این گونه افراد فقط و فقط سود شخصی خود را در نظر می‌گیرند و هر چه موافق میل و کامیابی شان نیست از آن بیزار می‌جویند و بدان بد می‌گویند؟ گویا هر یک از آنان چنین می‌خواهد که نظام هستی تنها برای اوست و باید فقط به وفق مراد او باشد. آیا این گازر اگر فردا برزگری پیشه کند باز به همان پندار امروز پیشه‌گازری است؟ اگر همان گازر است که هرگز نخواهد بود.

وانگهی اگر این گازر فکر کند می‌فهمد که اگر برزگر نباشد گازر نخواهد بود، و برزگر باران می‌خواهد؛ و همین باران در حقیقت برای اداره شدن گازر و کوزه گر است.

دوستان! ما که نمی‌توانیم سرنوشت و برنامه نظام هستی را دگرگون کنیم و می‌بینیم که هر یک از اعضای این نظام در کمال استواری به کار خویشتن سرگرمند و به حرف ما گوش نمی‌دهند و به بدگوئیها اعتنائی ندارند و ستایش و نکوهش در آنها اثری نمی‌گذارد. پس چه بهتر که از امروز تصمیم بگیریم که دیگر دهان به ژاژخائی و بیهودگی در برابر نظام هستی باز نکنیم. شاید از این دهان بستن، دری باز شود و از آن در، دستی جائزه‌ای گرانقدر بما دهد. ممکن است بفرمائید کدام در و چه دست و چه جائزه و چرا؟ البته این پرسشها خوب است و جواب دارد؛ ولی به قول ملای رومی: این زمان بگذار تا وقت دگر، اینقدر احتمال بدهید که شاید این گفته و نوید راست باشد و درها و دستها و جائزه‌هایی باشد که ما

بدانها آگاهی نداریم و ما بدان دست نیافته‌ایم، و با قطع نظر از این، باور کرده‌اید که دهان کجی، و نکوهش به دَهر و روزگار و موجودات اداره وجود زشت و ناروا است و شیوه سبکساران و نابخردان است. بنابراین از شیوه بیخردان پرهیز کردن خود جاذبه‌ای بزرگ است پس آنکه دهان از نکوهش بندد نخستین جاذبه‌ای که عائدش می‌شود نمودار فرزاندگی او است که از جرگه نابخردان بدرآمد و در حلقه فرزندگان قرار گرفت.

در عبارت بالا گفته‌ایم اگر گازر فهمیده باشد می‌بیند که بزرگ در خدمت او است همچنانکه خود در خدمت بزرگ، یکی گندم می‌کارد و دیگری پنبه، یکی سنگ تراش است و دیگری شیشه‌گر، یکی پنبه دوز است و دیگری پبله‌ور، یکی حصیر می‌بافد و دیگری حریر، و دیگر پیشه‌وران که هر یک به نوبت خود عضوی از اعضای پیکر اجتماعند و همه در کار هم‌دیگرند.

ما که اکنون در این مسجد نشسته‌ایم ببینید از فرشی که زیر پای ماست و از بنائی که دست اصناف گوناگون از معمارش گرفته تا کارگر در آن خدمت کرده‌اند؛ و این دفتر و قلم که در دست ماست که می‌نویسیم و این لباس که در برداریم و این عینک که برخی از ما بر دیده نهاده‌ایم و آن کسانی که برای ما زحمت کشیده‌اند که امروز قلم در دست داریم و می‌نویسیم و... چه افرادی دست بدست یکدیگر داده‌اند که این مائیم و در اینجائیم و بگفتن و شنیدن و خواندن و نوشتن برخورداریم.

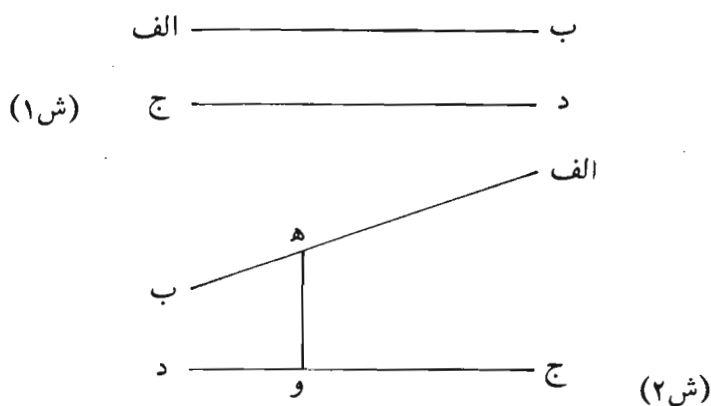
آیا این مردم به ما خدمت نکرده‌اند و خدمت نمی‌کنند؟ آیا این رُفتگر به ما خدمت نمی‌کند آیا آن بازرگان، آیا آن بزرگ‌تر آیا این سرباز و پاسبان و پلیس، آیا این راننده و خلبان، آیا این ناخدایان به ما خدمت نمی‌کنند؟ و همچنین دیگران آیا هر یک از ما خویشان را دوست ندارد و بود او وابسته به بود این افراد و اصناف اجتماع نیست؟ پس ما که خودمان را می‌خواهیم و دوست داریم آیا نباید ما هم بدانها خدمت کنیم؟ آیا نباید بدانها احترام بگذاریم؟ با فی الجمله التفاوت نظر تصدیق خواهید فرمود که باید با مردم مهربان بود و خیر آنها را خواست و بدانها احترام گذاشت. باز ممکن است که برای شما سؤالاتی در اینجا پیش آید ولی در این برنامه‌ای که پیش کشیده‌ایم این سؤالها جواب داده می‌شود؛ و ما تازه در ابتدای کاریم و به مثل مشهور این رشته سردراز دارد.

درس هیجدهم

سخن در پیرامون حرکت بود، به سوی همان سخن باز گردیم و از حرکت بگوئیم:

می دانید که دو خط موازی آن دو خط اند که اگر از هر نقطه مفروض بر هر یکی از آن دو خط خطی به استقامت اخراج شود و به خط دوم منتهی گردد این خطوط مستقیم همه به یک اندازه باشند، یعنی فاصله میان آن دو خط به یک اندازه است.

و به عبارت دیگر از تقاطع این خطوط مستقیم با هر یک از آن دو خط زوایای قائمه حادث شود چون خط الف ب و خط ج د (ش ۱) لذا این دو خط به همین فاصله هر چه امتداد یابند با هم تلاقی نخواهند کرد. و اگر چنانچه بر آن دو خط، خط دیگر مستقیم واقع شود ولی این خط مستقیم آن دو را چنان قطع کند که مجموع دو زاویه داخله در یک جهت از دو قائمه کمتر باشد آن دو خط متوازی نیستند و چون آن دو را امتداد دهند آن دو خط در جهت آن دو زاویه ای که از دو قائمه کمترند تلاقی خواهند کرد چون دو خط الف ب - ج د که زاویه ب ه و - و زاویه د و ه - از دو قائمه کمترند (ش ۲) و دو خط نامبرده در همین جهت با هم تلاقی خواهند کرد.



اگر پرسند چرا این دو خط در جهت نامبرده با هم تلاقی می کنند و شاید بی نهایت امتداد بیابند و تلاقی نکنند؟ (ش ۲) در جواب گوئیم: این پرسشی درست است و این قضیه اصل اقلیدس است و دانشمندانی قبل از اسلام و بعد از اسلام در پیرامون این قضیه رساله ها نوشته اند، ابن هیثم و خیام و خواجه نصیرالدین طوسی که هر یک از دانشمندان بزرگ اسلامی اند در این موضوع هر یک رساله ای جداگانه نوشته اند، علاوه اینکه خواجه نصیرطوسی در شکل بیست و هشتم مقاله نخستین تحریر اصول اقلیدس آن را پس از تمهید هفت شکل هندسه ای ثابت کرده است، ولی اکنون توازی دو خط را به عنوان مثال برای غرضی که در پیش داریم آوردیم و ورود در جواب سؤال مذکور خارج از موضوع بحث خواهد بود. غرض

اینکه هرگاه خط الف ب بالا را در نظر بگیریم که خط د ج با وی موازی نباشد و بخواهیم د ج را موازی الف ب قرار دهیم ناچار باید د ج را مثلاً بتدریج طوری قرار دهیم که تا موازی الف ب شود.

حال می‌پرسیم آیا توازی میان آن دو خط بتدریج حاصل شد زیرا که خط د ج را کم کم و متدرجاً به سوی خط الف ب طوری قرار داده‌ایم که موازی آن قرار گرفت. اما با نظر دقیق حکم می‌کنیم که توازی بین آن دو خط بتدریج حاصل نشد بلکه آنگاه که توازی حاصل شد هیچ امتداد زمانی نتوان تصور نمود، به این معنی که توازی در یک آن حاصل شده است هر چند آن دو خط بتدریج از تمایل بتوازی رسیدند؛ ولی آن تدریج مقدمه بود برای حصول توازی که دفعهً تحقق یافت و این «دفعه» همان معنی «آن» است، و اجمالاً می‌دانید که «آن» قسمت‌پذیر نیست و هیچ امتدادی ندارد.

بنابر آنچه در حصول توازی دو خط گفته‌ایم دانسته می‌شود که اموری آنی الوجوداند، در مقابل این امور آنی الوجود اموری اند که بتدریج حادث می‌شوند مثل اینکه هسته میوه‌ای از زمین جوانه زند و کم کم بیالند و درخت بارآور شود و میوه آن از رنگی آغاز کند تا تدریجاً به نهایت آن رنگ برسد. آن هسته در یک آن درخت بارآور نشد بلکه بتدریج در یک مدت طولانی درخت شد و بتدریج به سوی رشد و نمو بود و در هر آن صفت و کمالی و خلاصه صورتی بهتر و کاملتر می‌یابد که در «آن» پیش دارای آن نبود و آن رنگ در یک «آن» به کمال و به نهایت نرسید بلکه بتدریج بدان غایت رسید، این وجود تدریجی را حرکت گویند. و به عبارت دیگر آن درخت یک وجود زمانی است و در امتدادی به نام زمان (که اجمالاً به معنی و مفهوم زمان آشنائی داریم تا کم کم نوبت تحقیق آن فرا رسد) درخت گردیده است.

در نظر بگیرید سنگی را که در لب دره‌ای ساکن بود و کسی آن را از جایش برکند و به سوی دره غلطاند. این سنگ در حرکت است، این حرکت بر وی عارض شد که این حرکت برای این سنگ نبود و اینک بر وی دست داد. آن سنگ موضوع این حرکت است که اگر آن سنگ نبود این حرکت نمی‌بود.

معروض هر عارضی را موضوع آن عارض گویند. چون دیوار مثلاً که موضوع سفیدی است و سفیدی بر وی عارض است، و انسانی که زردی گرفته است، بدن او معروض و موضوع زردی است و زردی عارض وی، و آب که گرم شده است، موضوع گرمی است و

گر می عارض وی. بنابراین چیزی که در حرکت است می توان گفت موضوع حرکت است، مثلاً میوه ای که از ابتدای مراتب رنگی تا به نهایت آن برسد، چون سیبی که از سرخی به نهایت آن برسد، آن سیب موضوع سرخی است و آن نهال هم موضوع حرکت و رشد و نمو است، و چون دانستیم که شیء متحرک هر دم به سوی صفت و کمالی می رود که آن را در دم پیش دارا نبود؛ و این حصول تدریجی حرکت است و آن متحرک موضوع حرکت که دمدم از نداری بدر می رود و دارا تر می شود. پس می توانیم بگوئیم که حرکت خارج شدن موضوعی است از فقدان صفتی و کمالی به سوی وجدان آن کمال و صفت بطور تدریج و وجود هر جزء بعد از جزء دیگر^۱. این بحث دنباله دارد و در درس بعدی عنوان می شود.

اکنون بدانکه حرکت را معنی عامی است و معنی خاصی، معنی خاصش خروج از قوه به فعل تدریجاً است مانند نهال که کم کم رشد می کند تا درخت می شود که همان حصول تدریجی است، و معنی عامش مطلق خروج را حرکت می نامند؛ چه این خروج تدریجی باشد و چه دفعی. همینکه شیء از قوه به فعل آید این خروج را حرکت می گویند و حرکت به این معنی عام مرادف با تغییر است^۲.

درس نوزدهم

بسیار خرسندم که باز (۱۳ رجب ۱۳۹۶ هـ ق) به ادراک حضور شریف دوستانم نائل شده‌ام. بحث ما در حرکت و تعریف آن بود، لازم است که بدرسه‌های گذشته مروری بفرمائید، تا اندازه‌ای درباره حرکت روشن شده‌ایم و چنانکه در پایان درس پیش گفته‌ایم این بحث دنباله دارد و موضوع حرکت به چندین شعبه منشعب می شود، اکنون استیفای در همه جهات آن را سزاوار نمی دانم، اگرچه امید است که در درس بعد کم کم بتوانیم آنها را عنوان کنیم.

سخنی که اینک در پیرامون بحث حرکت باید به میان آید این است که مخرج متحرک از نقص به کمال کیست؟ روشنتر سخن بگوئیم و این پرسش را باز کنیم و کاوش و جستجو در این باره بنمائیم:

دانستیم که حرکت را غایت است و آن غایت غرض است که متحرک به سوی آن می رود؛ ناچار باید گفت که متحرک بالفعل دارای آن غرض و غایت نیست و گرنه به سوی

۱- تعبیر جناب استاد علامه رفیعی قزوینی- قده- در رساله حرکت جوهریه.

۲- تعبیر جناب استاد علامه فاضل تونی- قده- در رساله الهیات ص ۵۴

آن رهسپار نمی شد و هر کس چیزی را که دارا است بدست آوردن آن را معنی نبود، و به عبارت کوتاه تحصیل حاصل محال است. پس هر جنبنده در جنبش خود از نداری بدارائی می رسد و نداری نقص است و دارائی کمال است، لذا حق داریم که بگوئیم هر متحرک از نقص به سوی کمال می رود تا به غرض نهائی خود برسد و اگر بگوئیم که متحرک دمبدم از وجودی ضعیف بدر می رود و بوجودی قویتر می رسد هم روا است، زیرا که دانستی در متن خارج جز هستی نیست و هر چه هست وجود است و متحرک در حدّ خود وجودی است که نسبت به وجود غائی و نهائی خود ناقص است، و چون به غایت رسد وجودی قویتر گردد. روشن است که ما با حرکت و در حرکت و در جهان حرکتیم و از حرکت بدین قَد و قامت رسیده ایم و از حرکت در این جا گرد آمده ایم؛ بلکه از حرکت گویا و دانا و خوانا و نویسا شده ایم، چه اینکه بدیهی است اگر نطفه در حرکت نمی افتاد بدین حدّ نمی رسید و اینکه اکنون هست نمی شد، همچنین همه رستنیها و همه جانداران بلکه طلوع و غروب کواکب و پدید آمدن شب و روز و تغییر و تحوّل فصول سال و قرب و بعد خورشید و ماه و ستارگان و اوضاع و احوال گوناگون آنها با یکدیگر و به شکلهای جور بجور درآمدن کره ماه و اختلافهای بشمار وضع هوا و هزاران پدیده های رنگارنگ و گوناگون که ما هم خود قسمتی از آنها هستیم همه از حرکت است، بلکه ممکن است سخن فراتر از این توان گفت که شاید ذات طبیعت و سرشت و تار و پود آن و سرتاسر هستی آن در جنبش باشد به این معنی که گوهر و حقیقت و متن وجود طبیعت در حرکت باشد.

و به عبارت دیگر این گوی زمین را که دارای حرکت وضعی و انتقالی می دانیم، که از حرکت وضعی شب و روز پدید می آید، و از حرکت انتقالی فصول سال؛ شاید به جز این دو حرکت حرکت های دیگر هم داشته باشد. مثلاً شاید به طرف جنوب هم حرکتی داشته باشد و یا از این بالا تر شاید ذات آن که خود طبیعت اوست، تمام ذرات آن، بلکه سرشت آن ذرات هم در حرکت باشد که طبیعت زمین یک پارچه موجود سیال و متحرک باشد. باید در این امور بحث کرد و امید است که نوبت عنوان این مباحث فرا رسد.

مقصود اینکه همه در حرکتند و حرکت از نقص بدر آمدن و به کمال رسیدن است؛ و آن کمال غرض و غایت متحرک است؛ و متحرک در آغاز فاقد آن بود و ببرکت حرکت واجد آن شد.

سؤال ما اکنون این است که متحرک فاقد کمال چگونه واجد آن شد؟ اگر گفته شود که کمال در خود او بود و هست، دانستی که تحصیل حاصل غلط است. حالا باید بهتر

اندیشه کرد که آیا طبیعت متحرک خودبخود به سوی کمال می رود یا دیگری او را به کمال می کشاند و می رساند؟ چگونه خواهد بود.

از تکثیر امثله اعتراض نفرمائید زیرا که غرض رسیدن به حقیقت است و شاید با تعدد ذکر امثله راه بهتری پیدا شود. فکر می کنم که خودمان از هر چیز به خودمان نزدیکتریم؛ و بظاهر نظر بدوی کنونی همه بیرون از ما هستند و از ما بدرند؛ پس چه بهتر که پرسش را از نهاد خودمان و از سرشت و خواهش ذاتی خودمان استنباط کنیم و طرح نمائیم، بنابراین به این چند پرسش و پاسخ که از گردآمدن ما در این جلسه پیش می آید توجه بفرمائید:

اگر کسی در سرای شما از شما می پرسید به کجا می روی؟ در پاسخش می گفتی: می خواهم به مسجد سبزه میدان بروم.

س- مگر در آنجا چه خبر است؟

ج- در آنجا مجلس گفت و شنید است که درباره اموری تجزیه و تحلیل و پرسش و کاوش می شود، می خواهم شرکت کنم.

س- چه نتیجه ای از گفت و شنید و تجزیه و تحلیل حاصل می شود؟

ج- هر روز به مطالبی یا لااقل به مطلبی آشنائی پیدا می کنیم، و از تاریکی ندانستگی به روشنائی دانائی می رسیم و در نتیجه هر روز روشنتر می شویم و از قوه به فعل و به عبارت دیگر از نقص به کمال ارتقا می یابیم.

س- گفتید آنچه را یاد گرفتیم به یاد گرفتن روشن می شویم، مگر یاد گرفتن

چیست؟

ج- یاد گرفتن همان دانش آموختن است.

س- چگونه به دانش آموختن روشن می شوید، مگر دانش نور و چراغ است که شما را روشن کند، وانگهی چگونه نور و چراغی است از چه هیزم و نفت و فتیله برافروخته می شود و کجای ذات شما تاریک بود و روشن شد و چگونه روشن می شود؟

ج- اگرچه از جواب در خصوصیات این نور اکنون ناتوانم و نمی توانم از عهده آن برآیم ولی چون به خویشتن رجوع می کنم می یابم و می بینم که از دانستن روشن می شوم و شاید در بعد این سوالات در همین محفل پیش بیاید و برایم روشن شود که دانش چگونه نوری است؛ آنگاه بتوانم این پرسش شما را بتفصیل و با برهان و دلیل جواب بگویم.

س- بالاخره از این روشن شدن چه می خواهید و چه چیزی عائدتان می شود؟

ج- می خواهیم بفهمیم که خودمان کیستیم و از کجائیم و به کجا می رویم و

سرانجام ما چه خواهد شد و چه می خواهیم و چه باید بخواهیم و این همه چیستند و...؟

س- مگر اینها را خودت نمی دانی؟

ج- اگر می دانستم نیاز به انبازی در این جلسه نداشتم زیرا که تحصیل حاصل محال است.

س- آن کس که شما را از ندانستگی و تاریکی به دانائی و روشنائی می کشاند و یا

به قول شما از قوه به فعل و از نقص به کمال می رساند کیست؟

ج- فلانی است.

س- مگر او خودش اینها را می داند؟

ج- اگر نداند چگونه به ما می آموزد و فاقد شیء چگونه مُعطی آن می شود.

س- او چگونه شما را از نادانی به دانائی می کشاند و از تاریکی به روشنائی و

از نقص به کمال می رساند؟

ج- او حرف می زند و ما گوش می دهیم و کم کم یاد می گیریم.

س- این فلانی که شما را از نقص به کمال می برد و اینها را به شما می آموزد آیا

خودش داشت و دارا بود یا او نیز از دیگران آموخت؟

ج- او خود اظهار می دارد که از دیگران آموخت و دیگران از دیگران.

س- او چگونه آموخت؟

ج- همچنانکه ما از وی می آموزیم.

س- شما گفتید آموختن دانش اندوختن است و دانش روشنائی است و این دانش

را از حرف زدن او و شنیدن تنان به دست آورده اید؟

ج- آری چنین گفتیم زیرا اگر او حرف نمی زد و ما نمی شنیدیم دانا نمی شدیم،

مگر لال می تواند به دیگری چیزی بیاموزد و یا کر از دیگری چیزی فرا بگیرد.

س- آنگاه که شما به فکر فرو رفته اید و دارید مثلاً یک مسأله سنگین ریاضی و یا

یک پرسش دشوار دیگر را می گشائید نه این است که در آغاز بجواب آن مسأله و حل آن

پرسش آگاه نبودید و سپس از اندیشیدن بدان آگاهی یافتید و روشن شدید و از قوه به فعل

رسیده اید؛ آیا دست یافتن به جواب و حل آنها دانش نیست و دانش روشنائی نیست؟

ج- آری چنین است.

س- آیا در این صورت که با اندیشه خودتان بدانشی دست یافته اید گفت و شنودی

در کار بود؟

ج- نه خیر.

س- پس می شود که دانش از جز گفت و شنود به دست آید، نه چنین است؟

ج- بنابراین مثالی که زده اید و کاوشی که در پیش کشیده اید باید چنین باشد.

س- حالا بفرمائید شما که خاموش بودید و به اندیشه فرو رفته بودید و گوینده ای نداشته اید و به حل آن پرسش دشوار پیروز شده اید مگر از نداری به دارائی نرسیده اید، مگر از نقص به کمال نیامدید و از تار یکی به روشنی وارد نشدید و از قوه به فعل قدم نهاده اید.

ج- آری همینطور است که بیان داشته اید.

س- اکنون بفرمائید که مُخْرِج شما در این صورت از قوه به فعل کیست؟ چه

گوینده ای و چه دهنده ای شما را از نقص به کمال رسانده است؟

ج- من خودم به فکرم دریافتم، در این صورت جز من کس دیگر نبود.

س- شما که گفتید انسان چیزی را که داراست به سوی آن نمی رود و تحصیل

حاصل محال است پس چگونه از خودتان که نداشتید این دارائی حاصل شد.

ج- من فکر کردم و از فکر به آن رسیدم.

س- پرسش من این است که خود فکر حرکت است و در این حرکت نتیجه ای

حاصل شده است که حل آن مسأله دشوار بود، بفرمائید چه کسی فکر را از قوت به فعل و از

نقص به کمال و از ندانستگی بدانائی کشانید، آن مُخْرِج حرکت فکری از قوت به فعل چه

کسی است؟ شما که می گوئید جز من دیگری نیست و شما هم که فاقد آن نتیجه بودید، و

خودتان گفتید فاقد شیء مُعْطَى آن نمی شود حالا بفرمائید آن کسی که واجد آن نتیجه مسأله

علمی و آن پرتو فروغ دانش بود، و آن را بشما بخشید کیست و چگونه از نقص ندانستگی

درآمدید و به کمال دانائی رسیده اید؟

ج- انصاف می دهم که از پاسخ آن عاجزم، براستی نمی دانم چه بگویم.

درس بیستم

این درس دنباله سؤال و جواب درس پیش است:

س- در درس پیش از شما پرسیدم که فلانی چگونه شما را از نادانی به دانائی

می کشاند، در جواب گفته اید که او حرف می زند و ما می شنویم و کم کم یاد می گیریم.

در اینجا علاوه بر سؤالهایی که بعد از جواب نامبرده داشته ام، باز می پرسم که از حرف زدن او

چگونه نور دانش در شما راه یافت؟

درست به سؤال من دقت بفمائید؛ از موج زدن هوا صوت پدید می آید؛ این صوت را به پارسی آواز گوئیم و این موج از جهت هیأت هائی که در گذرگاه خود از محبسها و مخرجها می پذیرد حرف را به وجود می آورد، پس حرف هیأتی است که به آواز عارض می گردد^۱.

و به عبارت دیگر و روشنتر از حرکت زبان و برخورد آن به مخارج حروف و تموج هوا صوت پدید می آید و حرف پیدا می شود و این تموج هوا و شکنهای گوناگون به دستگاه شنوائی شنونده برخورد کرده و به پرده صماخ او رسیده و آن را شنیده است؛ اگرچه این خود امری شکفت آور است و در دار هستی هیچ چیزی از خُرد و کلان نیست که سبب حیرت انسان و مایه شکفتی آن نشود. این مطلب به جای خود؛ ولی من سؤال در این مقام این است که حرف از تموج هوا و هیأت عارضه بر آن پدید آمد؛ و از این تموج چگونه به قول شما نور علم و فروغ دانش در شنونده جای گزین شده است، همین هواس است که ما همواره در میان او به سر می بریم چون ماهی در میان آب، و اگر از آن بدر برویم می میریم چنانکه ماهی در بیرون آب. حالا بفمائید این هوائی که ما در همه حال در او غوطه وریم چگونه به یک موج و شکن خوردن علم داده است؟ آیا می فرمائید که هوای خارج از دهان دانا به تموج و شکنش حامل نور علم است و آن را از راه دستگاه شنوائی به شنونده تحویل داده است یا خروج از دهان، شرط نیست زیرا که از صوتهای ضبط شده در آلات ضبط صوت چون گرامافون و مانند آن همان معانی مفهوم می شود که آن حروف از دهانی بیرون شده باشد، چه جواب می فرمائید؟

ج- خیلی باید در این سؤال تأمل کرد و برآستی معمائی است که حل آن آسان نیست اکنون نمی دانم چه بگویم.

س- مگر شبیه همین سؤال را از خواندن نوشته های کتب و رسائل پیش نمی آید؟ مگر جز این است که نوشته مرکبی است که به هیأتها و صورتها و شکلهای گوناگون درآمده است؟ چگونه از کتابی دانا می شویم و به معارف می رسیم در حالیکه چیزی از کتاب در ما انتقال نیافت. در حرف زدن باز تموج هوائی بود که در خواندن کتاب این هم نیست، فقط چشم، نقوشی را بر صفحه کاغذ می نگرَد، چطور از آن دانا می شود؟ دانش دهنده کیست؟ کتاب آموزگار است یا استاد آموزگار است؟ و دانستی که سؤال و اشکال در باره هردو پیش می آید، و یا نه کتاب آموزگار است و نه استاد، بلکه اینها وسائل و مُعَدَّاتند و معلّم، دیگری است؛ و آن دیگری کیست و تازه او چگونه تعلیم می دهد و ما چگونه از او یاد می گیریم چه جواب می فرمائید؟

ج- فعلاً در حیرت افتاده‌ام و می‌بینم ایرادهای شما وارد است و پرسشهای شما درست و استوار و پاسخ آنها دشوار است؛ از شما مهلت می‌طلبم.

س- خیلی سپاسگزارم که به سؤالهایم دقت دارید و از سر انصاف جواب می‌دهید، در جوابهای درس پیش گفته بودید که در آن مجلس گفت و شنید، هر روز از تاریکی به روشنائی می‌رسم، بفرمائید آنکه تاریک بود چه کسی بود که روشن شد و روز بروز روشنتر می‌شود؟
ج- آن تاریک من بودم که روشن شده‌ام و روز بروز بتدریج روشنتر می‌شوم.

س- متشکرم که به پرسشهایم پاسخ می‌دهید، لطف بفرمائید آن «من» را که گفته‌اید آن تاریک، من بودم توضیح بدهید، تا درباره «من» شما آگاهی بدست آورم؟

ج- آن «من» همین منم که در حضور شما هستم و من منم و همینم که می‌بینی، و اینکه منم و روبروی شما قرار گرفتم امر پوشیده‌ای نیست تا آن را توضیح دهم و تفسیر کنم و آن «من» همین «من» است و این منم دیگر چه توضیحی می‌خواهد؟ این پرسش شما سخت سست می‌نماید.

س- اگر اجازه می‌فرمائید در این باره از شما پرسش کنم و خیلی متشکر می‌شوم.

ج- خواهش می‌کنم هر چه می‌خواهید پرسید.

س- این «من» شما که فرمودید روبرویم قرار گرفته است آیا لباس و کفش و کلاه شما هم جزء همین است؟

ج- خیر آنها پوشاک من هستند و از من بدرند.

س- آیا موی سر و ریش شما جزء همین «من» است که می‌فرمائید: آن «من» همین است که می‌بینی؟

ج- نه خیر موی سر و بدنم اگر چه به لباسم از من نزدیکترند ولی باز جزء من نیستند زیرا که مویم را می‌زنم و می‌تراشم و از تراشیدن مو، منم باقی است و من منم.

س- آیا رنگ اندام شما هم جزء آن «من» شماست که می‌فرمائید آن «من» همین منم که در حضور شما هستم؟

ج- اگر چه رنگ اندامم از مویم به من نزدیکتر است ولی باز فکر می‌کنم که رنگ من هم از من بدر باشد و غیر از من باشد زیرا که ممکن است مثلاً چند روزی در سفری و یا در کاری باشم که باید در شعاع آفتاب بیابان به سر برم و کم کم رنگ اندامم که گندم‌گون بود از آفتاب و باد خوردن سیاه شود، پس در این صورت رنگم تغییر کرد و تبدیل یافت ولی من منم، و یا مثلاً بیماری یرقان بگیرم که رنگ اندامم بکلی زرد شود ولی باز من منم.

- س- خیلی متشکریم که با منطق و استدلال به پرسشهایم پاسخ می دهید، حالا بفرمائید انگشتان دست و پای شما بلکه خود دست و پای شما جزء این من شما است؟
- ج- بله مگر انگشتانم و دست و پایم مانند لباس و کفش و کلاه و مو و رنگم هستند که از من بدر باشند و بیرون از من باشند؟
- س- اگر کسی، یک انگشت او را بریده اند آیا افعال و آثارش را به خود نسبت نمی دهد و نمی گوید من دیدم و من شنیدم و من رفتم و من آمدم و من گرفتم و من دادم و من اندیشه کردم و من پیش بینی می کنم و همچنین در افعال دیگر؟
- ج- چرا این افعال را به خود نسبت می دهد.
- س- آیا به بریدن این یک انگشت او در آن من او خللی و نقصانی حاصل شد که وقتی می گوید من، از منی که یک جزء آن بریده شد خبر می دهد؟ و یا اینکه چه بسیار در افعال و اقوال و احوالش من من می گوید و بکلی از آن انگشت ناقص غفلت دارد و هیچ در خاطرش خطور نمی کند؟
- ج- ظاهراً باید همینطور باشد که شما می گوئید.
- س- پس آن انگشت جزء من آن کس نیست؟
- ج- بنابراین باید همچنین باشد.
- س- حالا بفرمائید اگر انگشتان یک دستش را و یا دستش را تا میچ و یا آرنج و یا تا شانه، نداشته باشد آیا احوال و افعال و اقوالش را به خود نسبت نمی دهد و دُھول و غفلت از نبود دست در اسناد آثارش به خود برایش پیش نمی آید؟
- ج- ظاهراً در این صورت هم چنان است که شما می گوئید.
- س- پس دست او هم جزء آن من او نیست.
- ج- باید همینطور باشد که شما می گوئید.
- س- اگر دستها و پاهایش را نداشته باشد و یا دارد ولیکن به کلی افلیج و از کار افتاده اند و مانند چوب خشکی به او چسبیده اند، آیا در این صورت باز نمی گوید من چنان کردم و چنین گفتم و من و من، و یا در این من گفتن اشارت به برخی از قسمت من خود می کند و از جزء منش خبر می دهد؟
- ج- ظاهراً من همان من است و کل و جزء در او راه ندارد و تفاوتی پیش نمی آید.
- س- پس دست و پایت جزء من تو نیست؟

ج- باید اینطور باشد.

س- آیا همین پرسش در گوش و چشم و بینی و زبان و دندان و اعضا و جوارح دیگر پیش نمی آید؟ آیا آنها جزء من تو هستند؟

ج- باید حق با شما باشد. گویا که این اعضا هم جزء من نباشند.

س- اینها سؤالاتی دربارهٔ اعضای ظاهری بود، حالا بفرمائید اگر کسی یک کلیهٔ او را گرفته باشند با کلیهٔ دیگر زنده نمی ماند؟

ج- چرا زنده می ماند، و افراد بسیاری را می شناسیم که با یک کلیه زنده اند و بخوبی در کار و کوشش روزانه زندگی خود هستند.

س- سخن را کوتاه کنم؛ آیا همان سؤالهائی که در اعضای دیگر پیش آوردیم در اینجا پیش نمی آید تا در نتیجه بگوئیم که کلیه هم جزء آن من نیست؟

ج- باید همینطور باشد.

س- کوتاه سخن، آیا اگر قلب کسی را بگیرند زنده می ماند، و یا اگر سر کسی را ببرند زنده می ماند؟

ج- نه خیر.

س- آیا قلب، آن «من» است و یا سر، آن «من» است؟

ج- مسلماً باید قلب یا سر آن «من» باشد، و گرنه شما که انسان را بکلی مٹله کرده اید و چیزی از او باقی نگذاشته اید و بدیهی است اگر سر و یا قلب او هم آن «من» نباشد پس کیست که من می گفت و بالأخره باید چیزی باقی باشد تا من او باشد و شما از انسان آنچه بود همه را به کنار گذاشته اید و از او گرفته اید و او را هیچ کرده اید. دیگر من او کوتا من من بگوید؟

س- اجازه می فرمائید سؤالم را ادامه بدهم و پرسش و کاوش بیشتر در میان آورم؟

ج- خواهش می کنم بفرمائید.

درس بیست و یکم

این درس نیز دنباله سؤال و جواب درس پیش است:

س- در درس پیش از شما پرسیدم که آیا قلب و سر جزء آن من است که هرکسی می گوید من چنان گفتم و چنین شنیدم و چنان بودم و چنین شدم؟ در پاسخ گفته اید آری که اگر سر و قلب هم آن من نباشد پس کیست که من من می گوید؛ و بنا شد که از شما در این

باره پرسش بیشتر بنمایم.

ج- خواهش می کنم بفرمائید.

س- لطفاً به سؤالهایم خیلی دقت و توجه داشته باشید: بفرمائید آیا هیچگاه فکرهای سنگین و عمیق در رشته های کار و زندگی شما برای شما پیش آمده است؟

ج- چرا، چه بسیار گاهی برای حلّ یک مسأله ریاضی چنان فکر عمیق روی می دهد که از بیان آن عاجزم.

س- متشکرم، آیا در آن حال که برای حلّ مسأله ای سخت به فکر فرو رفته اید توجه به اعضایتان رهن شما هست یا نه؟

ج- خواهش می کنم سؤال را توضیح بدهید و روشنتر پرسید.

س- غرضم این است در آنحال که باید به فکر عمیق، مسأله دشواری را حلّ کنید، اگر سروصدای خارجی باشد مزاحم کار شما نیست؟

ج- چرا همینطور است که می فرمائید.

س- و در آن حال اگر چشم بر چیزی بدوزید و سرگرم تماشای آن باشید از کار فکری باز نمی مانید؟

ج- چرا خیلی واضح است.

س- آیا برای شما پیش نیامده است که وقتی بیدارید و به فکری فرو رفته اید با اینکه چشم باز و گوش باز است اگر بقول بابا گفتنی شتر با بار از پیش چشم شما بگذرد از آن غفلت دارید و پس از آن اگر دیگری از شما بپرسد که آیا اشتری با بار از اینجا عبور کرده است در جوابش می گوئی ندیدم، و اگر در فکر نمی بودید او را می دیدید و در هر دو صورت چشم باز است؟

ج- چه بسیار که این احوال و اوضاع برای انسان پیش می آید.

س- آیا برای شما پیش نیامده است که در مطلب نیازمند به فکر عمیق از سر و صدا می گریزید و به گوشه ای پناه می برید و در آن حال که به فکر نشسته اید چه بسا که چشم خود را هم می بندید که تا دیده به این و آن نیفتد و شما را از فکر کردن باز ندارد و حتی خیالهای درونی خودتان را از این سوی و آن سوی رفتن باز می دارید تا فکرت از پراکندگی رهائی یابد و فقط به همان مطلب دشوار تمرکز یابد تا به حل آن دست بیابید، آیا نه چنین است؟

ج— خوب می فرمائید همین طور است که بیان می کنید و چون و چرا بر نمی دارد.
 س— خیلی متشکرم، آیا همان طور که چشم خود را می بندید و فکر را از خیالهای پراکنده بازمی دارید، حالا بفرمائید اگر در آن حال درباره شکل و ریخت و ساختمان و تشریح عضوی از اعضای بیرونی یا درونی خودتان نظر داشته باشید و در پیرامون آن اندیشه کنید آیا از حل آن مطلب دشوار و سنگین بازنمی مانید و از آن فکر عمیقی که لازم بود منحرف و منحرف نمی شوید؟

ج— این چنین است که می فرمائید، و البته توجه به این امور مانع از غور کردن و تعمق در مسائل سنگین و حل آنها است.

س— این بود آنچه که در آغاز گفتم که در حال فرورفتن در فکر توجه به اعضا رهن است و انسان از فکر کردن و به نتیجه رسیدن باز می ماند، حالا که سخن بدینجا رسیده است با توجه و دقت هرچه بیشتر و با تأمل هرچه بهتر بفرمائید در آن هنگام که در حل مسأله ای ب فکر فرو رفته اید تا به نتیجه آن رسیده اید و به جواب آن دست یافته اید آیا در آنحال تعمق فکری که سخت به فکر فرو رفته اید هیچ می گفتید که ملک و مالی دارم و رخت و لباسی دارم و یا دست و پائی دارم و یا سر و مغز و قلبی دارم و یا از همه غفلت و دُهل داشته اید و در عین حال توبودی که به فکر فرو رفته بودی و توبودی و تو، و چون از آنحال باز آمدی می گوئی من فکر کردم و فهمیدم و رسیدم لطفاً بفرمائید این من کیست که می گوید من فکر کردم و من یافتم و من فهمیدم، جز این است که باید غیر از بدن و غیر از همه جوارح و اعضای تو باشد؟

ج— این چنین که تشریح کرده اید و کنجکاوای نموده اید باید همین طور باشد که نتیجه گرفته اید.

س— حالا بفرمائید آنکه می گوید منم و من چنین و چنان کردم و گفتم و شنیدم و چه، و چه، و چه آیا آن من موجود است یا معدوم، و به عبارت ساده تر آن من که جز بدن است «هست» است یا «نیست» است؟

ج— آقا این دیگر خیلی روشن است که آن من موجود است و هست است، معدوم که «نیست» است و نیست «نیست» است، نیست چگونه فکر می کند و می باید و می گوید من؟ نیست که از خود خبر نمی دهد و نمی شود از آن خبر داد، هرچه که منشأ آثار است از هست است.

س- آفرین همین طور است که تقریر می فرمائید، پس از این پرسش و پاسخ و از این روش و کاوش بهره گرفتم که آنچه را هر انسانی به فرهنگ فارسی من و یا بتازی آنا و یا به واژه های دیگر از خود خبر می دهد و حکایت می نماید، این کلمه من و آنا و مانند آنها اشارت به موجودی دارد که آن موجود جز بدن او است.

ج- همینطور است که می فرمائید.

س- پس آنکه می گفت تاریخ بودم و روشن شدم، ناقص بودم و کامل شدم، نادان بودم و دانا شدم و از قوت به فعل رسیدم این حقیقت موجود بود که جز بدن است و کلمه من و آنا اشاره به آن است؟

ج- باید این طور باشد.

س- آیا آن را با چشم سر می بینیم.

ج- نه خیر.

س- آیا می شود با چشم مسلح مثلاً با ذره بینها و دوربینها او را دید؟

ج- نمی دانم.

شما دوستان گرامیم در این بحث و فحص دقت بفرمائید این درسها را سرسری نگیرید، ببینید الآن به موجودی رسیده ایم که آن حقیقت ذات هر فرد انسان است، و اکنون همین اندازه نتیجه حاصل کرده ایم که آن گوهری که به لفظ «من» و «آنا» بدان اشارت می کنیم موجودی است غیر از بدن. این بحث و فحص ما را به چنین موجودی رسانده است و اکنون در بود چنین موجودی که حقیقت من و شما است یقین حاصل کرده ایم اگرچه با چشم سر او را نمی بینیم و از منظر دیدگان پنهان است و نمی توانیم آن را لمس کنیم ولی به بود او اعتراف داریم اما چگونه موجودی است و چگونه غیر از بدن است و با بدن است و نسبت بدن با او چگونه و تعلق او به بدن چگونه است و به چه نحو از نقص به کمال می رسد و سؤالهای بسیار دیگر در این باره باید پس از این روشن شود. و ما در سفر علمی خود حق داریم که بگوئیم اکنون گامی برداشته ایم، این مطلب در درسهای بعدی روشنتر می شود و اکنون در این روش به همین اندازه اکتفا می کنیم.

درس بیست و دوم

مطلب درس پیش این بود که آن گوهری که هرکس از خود خبر می دهد و به کلمه من و آنا و مانند آنها بدان اشارت می کند غیر از بدن او است که بین آن و بدن مابینت و

مغایرت است و در اثبات آن به دلیلی تجربی از راه تفکر پیش آمدم و خلاصه آن این بود که انسان در حال تعمق و تمعن فکری از بدن غافل است و به خود شاعر، پس این جز آن است. اکنون این درس نیز در اثبات همان مطلب درس پیش است به دلیلی دیگر. و این دلیل از جهتی بهتر از دلیل پیش است که در اثنای بیان آن دانسته می شود چنان که تذکر خواهیم داد. این دلیل نیز دلیلی تجربی است که از ابتکارات فیلسوف بزرگ شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا است. این استدلال را به عینه در فلسفه دکارت فرانسوی نیز می یابیم ولی محققین از فلاسفه اروپا مانند والیو^۱ و فورلانی^۲ معتقدند که دکارت به آراء فیلسوف ایرانی ابن سینا اطلاع یافته است و این دلیل تجربی را از او گرفته است.^۳

این فیلسوف بزرگ ابن سینا در رشته های گوناگون دانش به تازی و پارسی کتابهای بسیار ارزشمند نوشته است که یکی از آنها معروف به **اشارات و تنبیهات** است و به اشارات شهرت دارد و یکی دیگر بنام **شفا** است که این هردو کتاب را به تازی نوشته است. اشارات در منطق و فلسفه است و **شفا** یک دوره دائرة المعارف که باز در میان دانشمندان و دانش پژوهان همان دو قسم فلسفه و منطق آن متداول است. حکمت اشارات را به ده نمط و هر نمط را به چندین فصل و هر فصل را به عنوان اشاره و یا تنبیه و یا وهم و تنبیه و گاهی هم به عنوان تذنیب و تکمله و استشهاد و عناوین دیگر معنون کرده است. و حکمت شفاییش را نیز به چند فن و هر فن را به چند مقاله و هر مقاله را به چند فصل تنظیم کرده و ترتیب داده است. آن دلیل تجربی را در این هردو کتابش آورده است: در کتاب **اشارات** در فصل اول نمط سوم و در **شفا** در دو جا یکی در آخر فصل نخستین مقاله نخستین فن ششم (ص ۲۸۱ ج ۱ چاپ سنگی) و دیگری در اواسط فصل هفتم مقاله پنجم فن ششم (ص ۳۶۳ ج ۱ چاپ سنگی).

چون به تازی آشنائی ندارید ناچار باید دلیل نامبرده را به پارسی بازگو کنم و به گفته ملائی رومی: پارسی گو، گرچه تازی خوشتر است. و بهتر این است که به ترجمت تحت اللفظی گفتار شیخ از تازی به پارسی نپردازیم بلکه خامه را آزاد بگذاریم و خواسته وی را آنچنان که خواست برسانیم. اینک نقل دلیل: خویشان را چنین پندار که: تمام اندام:

۱ - Valios

۲ - Fourlani

۳- این مطلب را از مقدمه فاضلانه آقای سید احمد خراسانی بر دانشنامه علائی (چاپ اول) ص کر نقل کرده ایم.

تندرست و خردمند، چشمها بسته و انگشتان گشاده، دستها و پاها باز و دور از بدن و از یکدیگر، در هوایی که اندازه گرمی آن با گرمی تنت برابر، در فضائی آرام و خاموش که نه به چیزی وابسته‌ای و نه بر چیزی ایستاده، به یکبارگی آفریده شدی، و در آنگاه تنها به بود خودت آگاهی و جز آن از همه چیز ناآگاه.

این بود دلیل تجربی شیخ که بازگو کرده‌ایم. حالا یک‌یک کلمات دلیل را بشکافید تا بهتر به مغز و مغزای آن برسید:

چون تمام اندامی: هیچ عضوی از اعضای ظاهر و باطن در فرض مذکور فروگذار نشده است.

چون تندرستی: بیمارهای بدنی نیست تا به درد عضوی و بیماری تن بدن توجه داشته باشی و منصرف به بدن گردی و به خالی از احوال خودت که جز ذات تو است توجه کنی.

و چون خردمندی و در حال صحت عقلی: بذات خویشتن آگاهی داری. و چون چشمها بسته است: به بدن خود نمی‌نگری و بدن توجه نداری که آیا این بدن توئی تو است یا چیز دیگر است و با توجه نسبت دارد.

انگشتان گشاده و دستها و پاها باز و دور از بدن و از یکدیگرند تا به تماس آنها به یکدیگر و به برخورد آنها به بدن توجه تو را به عضوی از اعضایت و به بدنت جلب نکنند. در هوایی که گرمی آن با گرمی تنت برابر است تا به زیادت و نقص درجه حرارت هوا نسبت به درجه حرارت تن از گرما و سرما توجه به بدن نمائی.

در فضائی آرام و خاموش تا آواز بیرون تو را از تو باز ندارد و متوجه به غیر خود نشوی و یا خود آن سبب توجه تو به بدنت نشود.

در آن فضا نه به چیزی وابسته‌ای، تا وابستگی تو به آن چیز تو را هم به آن چیز و هم به بدنت توجه ندهد.

و نه در آن فضا بر چیزی ایستاده‌ای که اگر بر زمین و چیز دیگر ایستاده باشی بر اثر تماس و برخورد پاها به آن چیز متوجه بدن می‌شوی چنانکه به غیر بدن هم. و چون فرض شود در فضا معلّق و آویخته باشی نه وابسته به چیزی و نه ایستاده بر چیزی، به بدن و غیر بدن توجه نداری.

و چون به یکبارگی آفریده شدی هیچ حالت تذکر به اندام و اعضایت نداری که مبادا این تذکر تو را توجه به عضوی از اعضایت دهد چه اگر آفریده یکبارگی نباشی و

تدریجی باشی این خلقت تدریجی موجب تذکر به بدن و اعضا و اندام تو خواهد شد.
تذکر: آنکه در آغاز این درس گفته ایم که دلیل شیخ بهتر از دلیل پیش است از این
رو است که در دلیل سابق چون شخص مسبوق به اعضا و جوارح و اندام خود است ممکن
است که این تذکر به اعضا و اندام رهنش شود ولی این دلیل از آن هول و هراس ایمن است.
این بود تذکری که بدان وعده داده ایم.

حالا درست دقت بفرمائید و از روی آیت و انصاف حکم کنید. در چنین فرض
مذکور اصلاً می گفتم بدنی دارم تا بگوئی بدنم کب از سر و دست و مغز و قلب و خون و
چه و چه است؟ و من آن مغزم و یا آن قلبم و یا آن خونم. نه این است که در فرض مذکور نه
می دانی زمینی است و نه آسمانی و نه ماه و خورشید و ستارگانی و نه اینی و نه آنی، حتی نه
دست و پا و سر و زبانی و نه خون و قلب و مغز و استخوانی، در عین حال که از همه چیز
بی خبری به خودت آگاهی و از خویشتن خبر داری و مثبت و مدرک ذات خودی و تو خود با
خودی پس آن گوهری که به من و انا بدان اشارت می شود موجودی است غیر از بدن.

درس بیست و سوم

بهره ای که از دو درس پیش گرفته ایم این است که جنبشکی کرده ایم، و اندکی به
ذات خود، آگاهی یافته ایم، و چیزکی بدان آشنا شده ایم و شاید توان گفت که گامی بسوی
آشنائی به خود برداشته ایم. ولی همین اندازه پی برده ایم که آن گوهر، این کالبد نیست و نیز
هیچ اندامی از اندامهای آن نیست و جز آنها است.

باید جستجو کنیم و روش پرسش و کاوش پیش گیریم تا ببینیم او چگونه گوهری
است؟ و وابستگی میان او و تن چگونه است و اکنون که در یافتیم او جز تن است آیا در تن
است که تن آوند اوست آنسان که آب در آوندی است؟ و یا تن برای او مانند آوند است، که
بدانسان خط کالبد معنی است تن هم کالبد آن گوهر است و یا اینکه تن سایه آن گوهر است
و نموداری از او است چون سایه پرنده ای که در پرواز است، و سایه از پرنده بازگواست و یا
آن گوهر با تن چون آب در برگ درخت است و یا جور دیگر است؟

و آیا تن در بود خود و در پیوند اندامهایش با یکدیگر بدان گوهر پایدار و استوار است و
یا در بود و پیوندش بدان وابسته نیست ولی برایش همچون دست افزار است مانند خامه در
دست نگارنده و تیشه واره در دست درودگر و از این گونه چیزها. و یا برایش چون سواری
راهوار است که هر سوی خواهد او را ببرد تا بخواسته خود برسد؟

و باز پرسش پیش می آید که آن گوهر که جز تن است و در او و یا بر او نبا شد پس در کجا است و چگونه او را داراست و او را به کار می کشد؟
 آیا چون آهن ربا که پاره آهن را و کَهْرُبا که برگ کاه را می ربایند آن گوهر نیز نیروی کششی دارد و با تن آنچنان است؟
 آیا یکی از آن دو نیاز به دیگری دارد که همواره نیاز از یکسو است و یا هر دو در کارهایشان انبازند و هریک با دیگری دست هم گرفته کاری را انجام می دهند.

و یا تن به آن گوهر جوری نیاز دارد و آن به این جور دیگر؛ بدین گونه که آن به این در بودش و این به آن در کارهایش. و یا آن گوهر در برخی از کارهایش نیاز به این دارد و در برخی دیگر ندارد بدین گونه که در خوردن و بوئیدن و دیدن و شنودن و بسودن و مانند آنها نیاز به تن دارد و در اندیشه کردن و دانائی بخود و دانش پژوهی و مانند آنها از آن بی نیاز باشد. و یا در آغاز دانش پژوهیش بدان نیاز داشته باشد و در انجام نه و یا بدان دیگر باشد که باید کوشش و پژوهش شود تا دانسته شود چگونه خواهد بود؟

و می شود که کسی پندارد همواره تن در بود و پیوستگی اندامهای خود به یکدیگر بدان گوهر نیازمند است که اگر آن گوهر نباشد از هم گسسته گردد همچون چادری سراپا کرده که پاره های آن به ریسمانی به هم پیوسته است و چون آن ریسمان را بکشند هر پاره ای به کناری افتد و چادری نَبُود.؟

و یا به گفته بُرزویه پزشک چنانکه در کتاب **کلیله و دمنه** است (ص ۶۹ باب برزویه طبیب): «**بنیت آدمی، چون: آوندی ضعیف است پر اخلاط فاسد از چهار نوع متضاد، و زندگانی آن را به منزلت عمادی چنانکه: بت زرین که به یک میخ ترکیب پذیرفته باشد و اعضای او به هم پیوسته، هرگاه که میخ بیرون کشیده آید در حال از هم باز شود، ولی آن گوهر در «بود» و پایداری خود به کالبدش بی نیاز باشد. یا بگوید که در آغاز به کالبدش نیاز دارد و در انجام نه. و یا در پیدایشش به کالبد نیازمند باشد و در زیست همیشگیش نه؛ که چون باید پدید آید: تن بخواهد، که تن برایش چون بیضه ای بود که از آن بیضه این گوهر بدر آید چنانکه جوجه از تخم پدید آید و یا تن برایش چون لانه ای بود و وی تخمی یا جوجه ای که در آن لانه باید ببالد و پروبال درآورد و چون پروبال درآورده است از لانه روی بگرداند.**

و یا همچون کودک گاهواره ای که روزی از گاهواره چشم بپوشد و بگفته دانشمند بزرگ ملاحادی سبزواری:

طفلی است جان و مَهْدِ تن او را قرارگاه
چون گشت راه رو فِکَنْد مَهْدِ یکطرف
در تنگنای بیضه بود جوجه از قصور
پَرَزْد سوی قصور چو شد طائر شرف
و یا همچون تخم اردک زیر پر مرغ خانگی پروریده شود و همینکه بال و پر درآورده
است و خویشتن را شناخته است که خاکی نیست و آبی است از مادر خاکی خود دست
برمی دارد و دل به دریا می زند.

و باز پرسش پیش می آید که اگر تن لانه و خانه و یا آوند و یا سواری و یا دست افزار و
انباز کارش نباشد آیا پیش از تن بوده است یا با تن پدید آمده است، و پیش از تن کجا بوده
است و با این تن چه آشنائی و بستگی داشت که بدویوست و با او خو کرد. و اگر با تن پدید
آمده باشد بسیار شگفت است که در آغاز از گوهر تن پدید آید و کم کم بجائی رسد که جز تن
شود و گوهری دیگر گردد مانند برگ توت که بتدریج اطلس می گردد دانای نامور مجدد و بن
آدم سنائی گوید:

تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک
برگ توت است که گشته است بتدریج اطلس
و اگر تن لانه اش باشد این لانه بدین زیبائی و آراستگی را خودش برایش ساخته و
پرداخته است و یا دیگری؟ و اگر خودش ساخته باشد هزاران مانی چیره دست به زیر دست
او باید شاگردی کنند که استادی توانا و صورتگری بس شگفت است، زیرا که هیچ لانه و
خانه ای بدین شگفتی نه کسی دیده و نه کسی شنیده است.

راستی صورتگری بدین چیره دستی که از آب چنین صورتگری کند به گفته شیرین دلنشین
شیخ بزرگوار سعدی:

دهد نطفه را صورتی چون پری
که کرده است بر آب صورتگری
و یا لانه را دیگری برای او ساخت؟ خود آن دیگری کیست آیا مادر است؟ مادر چه
دستی در زهدان خود دارد؟ مادر که از آن آگاهی ندارد و در سرنوشت کار کودک خود و
ساختمان اندام او و وابستگی تن با آن گوهر جز تن کاره ای نیست و گرنه کودک را به دلخواه
خود می ساخت و اگر آن دیگری مادر نیست و دیگری است خود آن دیگری کیست و
چگونه؟

و آیا همچنان که این تن می بالد آن گوهر هم می بالد؟ اگر می بالد بالیدن او چگونه
است آیا مانند همین تن، درازا و پهنا و گودی دارد و آیا مانند آن وزن و سنگینی دارد؟ آیا
می توانید بفهمائید آن گوهری را که به واژه من بدان اشارت می کنید و اینک بدان تا اندازه ای
آگاهی یافته اید وزن و درازا و پهنا و گودی او چه اندازه است؟ و یا اینکه آن گوهر هیچ یک

از اینها را ندارد و اگر ندارد مگر می شود که چیزی رنگ هستی گرفته باشد و آن را درازا و پهنا و گودی نبود آیا هستیهای هستند که بدین گونه نباشند؟ ما هر چه را که می بینیم آنها را دارند این زمین بدین بزرگی و آن ذره بدان خردی است که آنها را درازا و پهنا و گودی است. دریا و هوا نیز این چنین است و ستارگان، ماه و خورشید نیز این چنین اند چنانکه پیشینیان دوری هوا را هفده فرسنگ دانسته اند و اکنون بیست و یک فرسنگ. و یکی از رشته های دانش ستاره شناسی راه بدست آوردن اندازه ستاره ها و سنجش آنها با یکدیگر است و از روزگاران پیش در این باره اندیشه ها کرده اند و کتابها نوشته اند و آن در زبان و فرهنگ دانشمندان این رشته به واژه تازی به نام ابعاد اجرام، آوازه دارد و ابن هیثم که از دانشمندان بزرگ و بنام پیشین است در این باره کتابی نوشته است، و همچنین گودی دریاها را و بلندی کوهها را و اندازه روی آنها را از روی دانش هندسه بدست آورده اند؛ ولی آن گوهر چگونه هستی است که این چنین نیست و اگر او را درازا و پهنا و گودی و وزن است چگونه و با چه ترازویی می توان بدست آورد؛ وانگهی اگر آن گوهر می بالد خوراک او چیست تا از آن ببالد آیا این آب و نان و میوه و سبزی و خوراکیهای دیگر که مایه بالیدن تن اند مایه پرورش و بالیدن آن گوهر نیز هستند یا آن را مایه دیگر است و اگر هست چیست و چگونه مایه پرورش او می شود و اگر این هست باز چگونه است؟ و همین آب و نان که مایه پرورش تن است آیا به فرمان تن است و یا به دستور آن گوهر است. و اگر خود آن گوهر را پرورش و بالیدن است او را چه کسی می پروراند و از نداری بدارائی می کشاند و دیگر اینکه آیا چگونگی هریک از این دو به آن دیگر نیز می رسد بدین گونه که اگر آن اندوهگین شود این هم افسرده می شود و یا اگر این پژمرده شود آن خسته می شود و پژمرده می گردد و یا چگونگیهای هریک و یژه خود او است و دیگری با وی انباز نیست؟

و پرسش دیگر اینکه چون آن گوهر جز تن است آیا پس از آنکه وابستگی او با بدن بریده شد و میان نشان جدائی افتاد تن را که می بینیم لاشه ای گندیده می گردد و همه تار و پود اندامهایش از یکدیگر گسیخته و تارومار می شود آن گوهر نیز ثباه می شود و نابود می گردد؟ و یا تن که لانه بود ویران شد و آن گوهر همچون پرنده ای از آن رهائی می یابد و زنده جاوید می ماند؟ و یا تن که خانه بود فرود آمد و خداوند خانه از آن کوچ کرد و خود پایدار است و زندگانی دیگر دارد؟ و یا اینکه لانه و خانه دیگر برایش می سازد؟ و آیا آن لانه و خانه دیگر از همین گونه لانه و خانه نخستین است یا جور دیگر است که چون بینش و دانش او نیرو گرفت برای خود لانه و خانه ای بسازد که دیگر ویران نشود و فرود نیاید؟ و یا پس از

لانه و خانه نخستین دیگر نیاز به لانه و خانه ندارد؟ و یا می توان گفت که هستیهائی باشند که هیچ گونه دگرگونی در آنها راه ندارد و این گوهر هم از آنها است؟ و یا اینکه گفت دگرگونی در او راه دارد ولی او از دسته هستیهائی است که تباهی در ذات او راه ندارد؟ وانگهی انجام او چه خواهد شد و پایان کارش به کجا می کشد؟ و از این خانه و لانه ساختن چه می خواهد و از این لانه به آن لانه پریدن و از این خانه به آن خانه رخت کشیدن چه می جوید؟

اینها یک دسته پرسشهایی است که در این باره برای شوراندن و ورزش فکری شما پیش آوردم، در برگزیدن گفتار راست از میان این همه گفتارها و داوری درست کردن باید کوشش و کاوش را به کار گماشت و چراغ دانش را فرا روی داشت. و پرسشهای گوناگون دیگر نیز پیش خواهد آمد و اکنون همین اندازه بسند است تا مبادا خستگی روی دهد و یا سرگشتگی آورد. اگر چه درباره دوستانم که تشنه در یافت دانش و خواهان شناسائی به گوهر ذات خود و آشنائی با جهان هستی اند و با چه شور و شتاب در این انجمن دانش پژوهی گرد می آیند چنین اندیشه، پنداری سست و نادرست است. آری می بایستی بردبار و شکیبا بود و آهنگی از سنگ خارا سخت تر و از کوه استوارتر داشت، گرایش هر چه بیشتر به دانشمندان و دوستی به دانش بکاربرد تا توان بجائی رسید و بخواسته خود پیروز شد. این دیروز در غزلی درباره خود گفتم:

منم آن تشنه دانش که گر دانش شود آتش مرا اندر دل آتش همی باشد نشیمنها
از فیلسوف عرب ابو یوسف یعقوب ابن إسحق کئدی به یادگار است که: دانش پژوه
شش چیز نیاز دارد تا دانا شود که اگر یکی از آنها کم بود تمام نگردد: هوش سرشار، دوستی
پیوسته (به دانش)، بردباری نیکو (در برابر پیش آمدها، و دانش پژوهی)، دلی تهی (از
آرزوهای گوناگون که رهن اند)، گشاینده ای در یافت دهنده (استاد)، روزگاری دراز^۱

درس بیست و چهارم

بوی انفاس دوستان آمد

باز بلبل ببویان آمد

(دیوان خواجوی کرمانی ص ۵۱۱)

۱- یحتاج طالب العلم الی سته اشیاء، حتی یكون فیلسوفا؛ فان نقصت لم یتم: ذهن بارع، و عشق لازم، و صبر جمیل، و روع خال، و فاتح مفهم، و مده طویله.

چند روزی این درس و بحث ما به تأخیر افتاد و جلسه گفتگوی ما تعطیل شد آری در راه تحصیل دانش موانع بسیار است و تا نهال وجود کودک و محصلی در طریق تکامل ببار نشیند چه رنجهای باید برده شود. بقول عارف بزرگوار و دانشمند نامدار اسلامی سنائی غزنوی:

هر خسی از رنگ گفتاری بدین ره کی رسد	درد باید مرد سوز و مرد باید گامزن
سالها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب	لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمَن
ماهها باید که تا یک پنبه دانه ز آب و خاک	شاهدی را حله گردد یا شهیدی را کفن
روزها باید که تا یک مشت پشم از پشت میش	زاهدی را خرقه گردد یا جِماری را رَسَن
عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع	عالمی گردد نکویا شاعری شیرین سخن
قرنها باید که تا از پشت آدم نطفه ای	بوالوفای گُرد گردد یا اویس اندر قرن

در دروس گذشته نتایج علمی که نصیب ما می شد هر یک رابه عنوان اصلی تعبیر می کردیم اجازه بفرمائید اکنون آن اصول را بازگو کنیم و آنچه را که به صورت اصل در نیاوردیم بدان صورت درآوریم تا گذشته ها را به یاد آوریم و با بینش بیشتر پیشرفت کنیم:

- اصل ۱- هر چه هست وجود است.
- اصل ۲- هر چه پدید آمده از وجود پدید آمد.
- اصل ۳- نیروئی داریم که در می یابد و تمیز می دهد.
- اصل ۴- سرای هستی بی حقیقت و واقعیت نیست. بلکه حقیقت و واقعیت دارد، بلکه عین واقعیت است.
- اصل ۵- حقیقت و واقعیت هر چیز هستی است.
- اصل ۶- واسطه ای میان وجود و عدم نیست.
- اصل ۷- هستیها با هم بی پیوستگی نیستند بلکه هستیها با هم پیوستگی دارند.
- اصل ۸- آنچه اتفاقی نیست هدفی دارد و رفتار او بیهوده نیست.
- اصل ۹- هر آنچه از حرکت به کمال می رسد آئینی دارد.
- اصل ۱۰- علم وجود است.
- اصل ۱۱- حرکت در چیزی است که فاقد کمالی باشد.
- اصل ۱۲- موجودی که کمال مطلق است حرکت در او متصور نیست.
- اصل ۱۳- حرکت فرع بر احتیاج است (تلفیق این اصل با اصل ۱۱: حرکت در چیزی است که فاقد کمالی باشد پس حرکت فرع بر احتیاج است).

اصل ۱۴— هر چه که غایت و کمال متحرکی است برتر و فراتر از آن متحرک است که حرکت ناقصی بسوی کاملی است پس موجودات را درجات و مراتب است.

اصل ۱۵— اگر سلسله موجودات منتهی به موجودی شود باید آن موجود غایت غایات و کمال کمالات و نهایت و منتهای همه هستیها باشد و مادون او همه محتاج او و دروی حرکت متصور نبود.

اصل ۱۶— هر موجودی در حدّ خود تامّ و کامل است. تامّ و اتمّ و کامل و اکمل از قیاس پیش می آید.

اصل ۱۷— هیچ چیز در حدّ خود و در عالم خود شرّ و بد نیست ولی قیاس و نسبت با این و آن که به میان آمد سخن از شرّ و بد به میان می آید.

خلاصه دو اصل اخیر: هیچ موجودی در حدّ خود نه ناقص است و نه شرّ.

اصل ۱۸— نطفه و مربّی و اجتماع و معاشر از اصولی اند که در سعادت و شقاوت انسان دخلی به سزا دارند.

اصل ۱۹— حرکت: خارج شدن موضوعی است از فقدان صفتی و کمالی بسوی وجدان آن کمال و صفت بطور تدریج و وجود هر جزء بعد از جزء دیگر. و خلاصه حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه در امری به فعل تدریجاً.

اصل ۲۰— برای متحرک باید مُخرِجی باشد که وی را از نقص بدربرد و به کمال رساند.

اصل ۲۱— ما با حرکت و در حرکت و در جهان حرکتیم.

اصل ۲۲— کتاب و آموزگار از وسائل و مُعدّاتند، دانش دهنده دیگری است.

اصل ۲۳— آن گوهری که بلفظ مَنْ و اَنَا و مانند اینها بدان اشارت می کنیم موجودی غیر از بدن است.

این اصول عصاره مطالب بیست و سه درس پیش است که تا اندازه ای به تفصیل در هر یک بحث کرده ایم. اکنون لازم است که در مُخرِج متحرک از نقص به کمال و همچنین در حقیقت آن گوهری که به واژه من بدان اشاره می کنیم گفتگو کنیم تا شاید به این اصل اصلی آشنائی درست پیدا کنیم و سپس از معرفت صحیح بدانها، دری از حقائق و معارف به روی ما گشاده گردد. دانستیم که آن گوهری که به واژه من بدان اشارت می کنیم موجودی غیر از بدن است و این خود اصلی از اصول گذشته بود، و در اصل سوم گفتیم که نیروئی داریم که درمی یابد و تمیز می دهد و این نیرو همان گوهر است که می گوید من در یافتم و من تمیز

می دهم چنانکه در دروس پیش دانسته شد.

تصدیق می فرمائید که ما در مسیر علمی ناچاریم برای موجودی که درباره آن بحث و فحص می کنیم و سبر و تقسیم می نمائیم نامی بگذاریم که بدون نام گذاری از خبر دادن آن و شرح و وصف نمودنش اگر بفرض امکان داشته باشد بسیار دشوار خواهد بود. حالا بفرمائید آن گوهری را که به لفظ من و انا و مانند اینها بدان اشارت می کنیم به چه اسم بخوانیم؟ البته در اسم گذاری مختاریم و کسی با ما حق اعتراض ندارد که چرا چنین اسمی را بر وی نهاده اید چنانکه می بینیم هر قوم برای خود زبانی خاص دارد و هر طائفه ای از دانشمندان در انواع علوم برای خود اصطلاحی خاص.

نگارنده در این اثنا به یاد گفتار دانشمند خاورشناس فاضل نلینو ایتالیائی (گرلو آلفونسونلینو)^۱ در کتاب ارزشمند و سودمندش به نام علم الفلک^۲ افتاده است. وی درباره مدار ستارگان — بخصوص امروز که لفظ مدار و خط سیر و مانند آنها در سر زبانهاست — گفته است که من همان لفظ فلک را که در کتب و اصطلاح دانشمندان فلکی آمده است بکار می برم.^۳

این گفتار نلینو سخت در من اثر گذاشت و بسیار آن را پسندیدم زیرا می بینم دانشمندان هیوی در کتاب هیأت فلک را بر مدارات ستارگان اطلاق می کنند و در کتب ریاضی فلکی، هرگاه فلک گفته می شود به معنی همان مدار است و بَطْلَمِیوس در مَجَسْطِی و بیرونی در قانون مسعودی که در حقیقت مَجَسْطِی اسلامی است از لفظ فلک همان خط مدار کوكب را می خواهند.

محمودبن محمدبن عمر چغمینی در ابتدای باب سوم ملخص در هیأت «المُلَخَّص» فی الهیئة، گوید: دوائر عظام یکی از آنها معدل النهار است که فلک مستقیم نامیده می شود. و یکی دیگر از دوائر عظام دائرة البروج است و فلک البروج نامیده می شود. و شارح ملخص در هیأت تالیف چغمینی معروف به فاضل رومی و قاضی زاده رومی در شرح آخر باب مذکور

۱ — Carlo Alfonso Nallino

۲ — ترجمه فارسی این کتاب به قلم آقای احمد آرام در سال ۱۳۴۹ چاپ و منتشر شده است.
۳ — عبارت فاضل مذکور در پاورقی ص ۲۱ چاپ اول کتاب نامبرده که آخر معاضره دوم کتاب نامبرده است این است: هذا — یعنی به الفلک — اصطلاح کل فلکی العرب بمعنی Orbite. ولا استحسن استعمال لفظ «مدار» الوارد فی کتب بعض الحدیثین المقلدین لاصطلاحات الافرنج بلا لزوم. و المدارات عند العرب هی الدوائر المتوازیه لمدار معدل النهار. ایضاً رک به پاورقی ص ۲۷ از ترجمه فارسی کتاب مزبور، تحت عنوان «تاریخ نجوم اسلامی».

گوید: بدانکه اقتصاد بر دوائر برای ناظرین در برهین کافی است چنانکه صاحب مَجَسْطی بر همان دوائر اقتصار کرده است که در این صورت علم هیأت را هیأت غیر مجسمه گویند و متأخرین چون قصد کردند مسائل هیئوی را از دلائل تجرید کنند دوست داشتند که افلاک را مجسمه فرض کنند — تا اینکه گوید: پس افلاک در نزد جمهور مهندسین که بر دوائر اقتصار می کنند سی و چهار است...

مقصودم اینکه نلینوبر این عقیدت است که لفظی بدین کوتاهی و شیوایی و مشهور و معروف در کتب علمی و سائر و دائر در السنه علمای فلکی به نام فلک را چرا به اصطلاح دیگری تبدیل کنیم و یا تغییر دهیم چه بهتر که همین لفظ شناخته علمی را بکار ببندیم این بنده نیز گوید که آن گوهری که به لفظ من بدان اشاره می کنیم و موجودی غیر از بدن است در کتب علمی فلاسفه و حکما و در السنه رجال علم، فلسفه و حکمت به نام نفس و یا نفس ناطقه رائج است و ما نیز به پیروی آنان همین نام را بکار می بریم و چه نیازی که نام دیگر بر آن بنهیم و این نامی است که در عرف فلاسفه و حکما شناخته شده است. کوتاهی سخن اینکه نفس در فن فلسفه و حکمت چون فلک در فن هیأت است پس بعد از این هرگاه نفس انسانی یا نفس ناطقه یا نفس بطور مطلق گفته شد مراد از آن همان گوهر نامبرده است.

و بدانکه نفس را در زبان پارسی روان می گوئیم و جان هم گفته می شود ولی اطلاق صحیح آن این است که روان اختصاص به نفس انسان دارد و جان به نفوس حیوانات گفته می شود مثلاً نمی گویند روان گاو و گوسفند بلکه می گویند جان گاو یا جان گوسفند و اگر در عبارتی روان بجای جان حیوان بکار برده شد به عنوان مجاز و توسع در لغت است چنانکه ما امروز خوردن را در خوردنی و آشامیدنی هر دو بکار می بریم و میگوئیم نان را خوردم و آب را خوردم با اینکه باید گفت آب را آشامیدم یا نوشیدم. سعدی در این قطعه، روان را بجای جان بکار برده است:

رهانید از دهان و چنگ، گرگی

شنیدم گوسفندی را بزرگی

روان گوسفند از وی بنالید

شبانگه کارد بر حلقش بمالید

ولیکن عاقبت گرگم تو بودی

که از چنگال گرگم در ربودی

تبصره: گوهر نامبرده به نامهای گوناگون خوانده شده است چون نفس، نفس ناطقه، روح، عقل، قوه عاقله، قوه ممیزه، روان، جان، دل، جام جهان نما، جام جم، جام جهان بین، ورقا که به معنی کبوتر است، طوطی و نامهای بسیار دیگر که در وقت لزوم تذکر می دهیم ولی آنچه که در کتب حکمت و السنه حکما رواج دارد همان پنج نام نخستین است. که ما

نیز به مضمون ره چنان رو که رهروان رفتند از آنها پیروی می کنیم، چنانکه این کالبد ظاهری را به فارسی: تن و به تازی: بدن می گویند و به اسامی گوناگون دیگر نیز می نامند که در هنگام ضرورت بازگو می شود.

درس بیست و پنجم

در شناختن ذات نفس که بدانیم چگونه گوهری است: پرسشها و احتمالهای گوناگون درس بیست و سوم پیش می آید؛ و بالاخره باید به برهان و استدلال معلوم گردد که کدام قسم از آنها حق است. اکنون در این درس سخن ما این است که دانستیم ما را گوهری به نام نفس و کالبدی به نام بدن است و در عین حال که نفس و بدن داریم هریک از ما یک شخص و یک هویت هستیم هیچ کس نمی گوید که من دو کس هستم و این بدیهی است که هر کس جمیع آثار وجودیش را به خود نسبت می دهد و همه را به یک موضوع که همان شخص و هویت او است اسناد می دهد و می گوید: من اندیشه کردم و من پنداشتم و من گمان بردم و من دیدم و من شنیدم و من بوئیدم و من بَسودم و من چشیدم و من خوابیدم و من رفتم و من آمدم و هکذا. آنچه که از نفس و بدن او صادر می شود همه را به یک شخص نسبت می دهد که از آن شخص تعبیر به من می کند. نه اینکه برخی از این آثار وجودیش را به یک شخص و هویت، و برخی دیگر از آنها را به یک شخص و هویت دیگر نسبت دهد حتی آنچه را که در خواب می بیند به همان شخص و هویت اسناد می دهد که در بیداری آنچه را انجام می داد به او اسناد می داد و می گوید: من دوش در خواب دیدم که چه ها کردم و چه ها بر سرم آمد. چنانکه در بیداریش می گوید: که من دیروز چه ها کردم و چه ها بر سرم آمد. و به بداهت و فطرت در این احوال و اوضاع و اطوار وجودیش یک شخص است. بلکه شخص صدوده ساله هم که شد می گوید من آنگاه که کودک ده ساله بودم از فلان استاد این حرف را شنیدم و امروز که صد و ده ساله ام به سر و معنی آن حرف رسیدم. با اینکه صد سال در میان فاصله است و در این مدت صدسال کالبد تن او چندین بار عوض شده است و احوال گوناگون بر او عارض شده است و در این دوره عمر خود اطوار مختلف سیر کرده است که بطور دقیق و به معنای تحقیق در دو آن یکسان نیست و بریک منوال قرار و آرام ندارد با این همه یک حقیقت شخصیت و هویت او باقی است. بلکه از آغاز تولد تا انجام زندگی نامهای بسیار یافته است که در هر طوری از اطوار عمرش اسمی خاص دارد چنانکه در اجتماع

و آئینش در هر طوری حکمی خاص؛ و با اینهمه همه آن اسامی خاص هر دوره و احکام خاص آن دوره بر یک شخص صادق است و همه به یک شخص و یک کس نسبت داده می شود مثلاً کودک نوزاد در آغاز به نام نی نی و شیرخوار است تا اینکه دوران کودکی بسر می آید آنگاه جوان نامیده می شود و دوران جوانی که گذشت دو مویش گویند که سیاه سپید موی شده است و پس از آن پیرش نامند و بخصوص در لغت تازی انسان را از آغاز تا انجام نامهای بسیار است با اینهمه یک فرد جامع همه این اطوار که همان یک ذات و حقیقت او است در همه این احوال محفوظ است و همه او را یک شخص می شناسند چنانکه او نیز خودش را یک شخص می داند و مثلاً اگر در جوانی کتابی را به امانت از کسی گرفت و رد نکرد پس از پنجاه سال که صاحب کتاب وی را دید و کتابش را از او درخواست کرد اگر بهانه آورد که آنگاه من کتاب را از تو گرفته بودم شخص دیگر بودم و اکنون شخص دیگرم، کتاب را به آن کسی که دادی از او بستان؛ هیچ کس این عذر او را نمی پذیرد. و نیز می بینیم که آنچه را انسان دمبدم فرا می گیرد به گذشتن روزگار آن دانشهای بدست آورده خود را داراست و می گوید من دانا و خوانا و نویسیم و این ملکه و قدرت دانائی را در همه احوال به خود نسبت می دهد و اکنون هم می گوید من همان شخص دانای چند سال پیش از اینم. و این بحث را عمق دیگر است و زیر سر آن سری نهفته است که باید در بحث حرکت جوهری آشکار شود.

غرض این است: این انسان صاحب نفس و بدن یک شخص است و ترکیب آندو ترکیب انضمامی چون ترکیب بیاض و جدار نیست که در واقع دیوار و سفیدی از یکدیگر ممتازند اگر چه سفیدی عارض بر دیوار است و قائم به او است بلکه یک نحو ترکیب اتحادی نفس با بدن دارد که یک هویت و شخصیت است و همه افعال صادره از او به یک هویت انتساب دارد. بنابراین آنچه که در سر زبانها رائج است و حتی در کتابها هم آورده اند که جان مرغ است و تن قفس یا لانه، و یا اینکه نسبت نفس به بدن چون نسبت رُبان به سفینه است یعنی نسبت ناخدا به کشتی است، و یا نفس سوار است و بدن سواری و یا نفس ملک است و بدن مملکت، و از این گونه تعبیرات و تشبیهات همه اینها خطابی است نه برهانی زیرا که هر یک از مرغ و لانه، و ناخدا و کشتی و سوار و سواری، و ملک و کشور از دیگر ممتازند و اضافه بین دو امر جدای از یکدیگر است و هر یک را یک شخصیت و هویت است ولی نفس و بدن دو امر جدای از هم نیستند و دانستی که یک شخصیت و هویت است.

درس بیست و هشتم

در درس پیش دانسته شد که انسان با اینکه نفس و کالبد دارد در واقع یک حقیقت است به این معنی که یک شخصیت دارد و او را پیش از یک هویت نیست و جمیع آثار وجودیش را و همه اوضاع و احوال گوناگونش را چه آنهایی که مستقیماً از نفس است چون: اندیشه کردن، و چه آنهایی که به دخالت بدن است چون: راه رفتن، همه به یک شخصیت و هویت نسبت می یابد و در همه آنها می گوید من چنین و چنان کردم. پس می توانیم بگوئیم که انسان موجود ممتدی است که از مرحله اعلا تا به انزل مراتبش همه یک شخصیت است که هیچ گسیختگی در میان اعضا و جوارح او نیست و حتی یک رگ موئی او از کُلش جدا نیست.

اکنون به برخی از احوالی که طاری انسان می شود تذکری می دهیم تا کم کم بتوانیم از عنوان این گونه مسائل و دانستن آنها انتقالات علمی و سیرهای معنوی پیدا کنیم و به گمشده هائی دست بیابیم.

التفات بفرمائید، در نظر بگیرید پاره سنگ خرابی را وزن کرده اند، و وزن آن بدست آمد، در یک ساعت بعد همان سنگ را در همانجا وزن کنند وزن آن همان است و در یکسال بعد، بلکه یک قرن بعد آن را در همانجا وزن کنند باز وزن آن همان و اگر به گذشتن روزگار چیزی از وی کاسته گردد آنقدر ناچیز است که باز در وزن نمودی ندارد.

حالا باز در نظر بگیرید که یک شخص انسان را وزن کرده اند، وزن آن مقداری خواهد بود، و این انسان دارای این وزن معلوم می تواند مقدار معین راهی برود و یا باری برد که بیش از آن از عهده او خارج است و از پذیرفتن کاری که بیش از قدرت او است یا می کند و سر باز می زند. مثلاً می گوید من نمی توانم این شاخه درخت را بتنهائی بشکنم، و یا این مقدار را به تنهائی بردارم و یا این مسافت را در این مقدار زمان بپیمایم و یا اینکه از این سوی جوی بدان سوی بجهم. ولی همین انسان مفروض اگر خشم بدو دست دهد و یا عشق و شور بدو روی آورد همان شاخه بلکه شاخه قویتر از آنرا بتنهائی می شکند، و آن مقدار بار بلکه بیشتر از آن را حمل می کند و آن مسافت بلکه بیشتر از آن را در آن مقدار زمان بلکه در کمتر آن می پیماید و از یک سوی آن جوی بسوی دیگرش بخوبی می جهد بلکه به عرض بیشتر از آنها می تواند بجهد و در آنحال غضب چند نفر اگر بخواهند او را از جایش حرکت دهند دشوار است با اینکه، آن مقداری که وزن او بود یک نفر از آنها می تواند آن را از جایش بردارد، گاهی می بینی با چه چستی و چابکی به کاری است و گاهی با چه کاهلی و

گرانی، با اینکه کالبدتن همان است و به یک وزن است. این احوال و اطوار گوناگون (مثلاً آن سبکی و این سنگینی) از کیست و از کجا پیش می آید و چگونه به او دست می دهد؟ اگر از بدن باشد: این بدن که در هردو حال یک پیکر است و یک جسم معلوم است. اگر از نفس ناطقه است: آیا نفس ناطقه که موجودی جز بدن و با بدن است بلکه نفس و بدن باهم یک شخصیت و هویت اند، از جنس همین بدن باشد؟ یا دو جسم مقرون و باهم را در هر حال وزن کنیم باید به یک وزن باشد؟ پس این اختلاف احوال چگونه خواهد بود مسلماً باید این احوال از ناحیه آن نیروی به نام نفس باشد زیرا ما را بدن و نفس است و هردو، یک شخصیت ما را تشکیل می دهند و جا دارد که بدن را به عنوان مرتبه نازل نفس بدانیم زیرا آنچه که از آثار وجودی در بدن می بینیم همه از نفس به او می رسد و شاید به تشبیهی تا اندازه موافق و به تمثیلی تا قدری مطابق توان گفت که نفس، چراغ است و بدن چراغدان. و شاید هم که این تمثیل چندان مناسب نباشد و نسبت نفس با بدن برتر از چراغ و چراغدان باشد. فعلاً سخن ما این است که همه شوئون و اطواری که از بدن مشاهده می شود از گوهر نفس صادر می شود و مبدأ پیدایش اینها او است چنانکه می بینیم انسانی که به تعبیر مردم مرده است کالبدتن، جمادی است افتاده و نمی توان گفت که بدن او است چه آنگاه بدن او است که در او تصرف و بدان تعلق داشته باشد و آثار وجودیش را در او پیاده کند و گرنه چگونه بدن او می تواند باشد؟! همان طوری که موجودات دیگر را که جدا و بیگانه از نفس اند نفس نمی نامی و نمی دانی؛ بلکه بدنش آن است که در وی تصرف می کرد و در شخصیت و هویت او دخیل بود و افعال و آثار بارز و ظاهر از وی را به خود نسبت می داد که از این روی وی را مرتبه نازل نفس گفته ایم. مگر نه این است که بدن مرده متلاشی می شود و طراوت و تازگی و توازن و تعادل و تناسب اعضا و جوارحش را از دست می دهد. پس آن سبکی و سنگینی، و فرمان جستن و پریدن، و این تازگی و زیبایی، و بستگی و پیوستگی و همه احوال و اطوار طاری بر بدن و کارهای گوناگونش از کار کارخانه مغز، و دستگاه گوارش، و ضربان قلب، و جذب و دفع و قبض و بسط و همه ادراکات باید از نفس باشد که در ظاهر و باطن بدن ظهور و تجلی می کند و مطابق هر موطنی و موضعی اسم خاص پیدا می کند. در معنی مقصود ما ملای رومی را در دفتر اول مثنوی چند بیتی بسیار شیرین و دل نشین است که مناسب است این درس را به گفتار بلندوی خاتمه دهیم:

پرتو عاریت آتش زنیست
تو میدان روشن مگر خورشید را

گرچه آهن سرخ شد او سرخ نیست
گر شود پر نور روزن یا سرا

ور در و دیوار گوید روشنم
 پس بگوید آفتاب ای نارشید
 سبزهها گویند ما سبز از خودیم
 فصل تابستان بگوید کای اُمم
 تن همی نازد بخوبی و جمال
 گویدش کای مَزْبَله تو کیستی
 غنچ و نازت می ننگجد در جهان
 گرم دارانت تور را گوری کَنند
 تا که چون در گور یارانت کنند
 بینی از گَند تو گیرد آن کسی
 پرتو روح است نطق و چشم و گوش

پرتو غیر ی ندارم، این منم
 چونکه من غارب شوم، آید پدید
 شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم
 خویش را بینید چون من بگذرم
 روح پنهان کرده فر و پر و بال
 یک دور روز از پرتو من زیستی
 باش تا که من شوم از توج جهان
 گش گشانت در تک گور افکنند
 طعمه موران و مارانت کنند
 که به پیش تو همی مردی بسی
 پرتو آتش بود در آب جوش

درس بیست و هفتم

نتیجه ای که از درس پیش بدست آمد اینکه بدن به عنوان بدن شانی از شوون حقیقت شخصیه و هویت واحده انسان است و جمیع آثار بارز و ظاهر در بدن همه از اشراقات و افاضات نفس است. شایسته است که این مطلب به صورت دو اصل تقریر شود و ما آن را بدین صورت تحریر کرده ایم.

اصل ۲۴- انسان از مرتبه نفس تا مرحله بدنش یک موجود متشخص ممتد است و به عبارت دیگر انسان موجود ممتدی است که از مرحله اعلا تا به انزل مراتبش همه یک شخصیت است.

اصل ۲۵- جمیع آثار بارز از بدن همه از اشراق و افاضه نفس است.

«شیخ الرئیس ابن سینا گوید مردم از جذب آهن ربا آهن را تعجب می کنند و از جذب و تصرف و تسخیر نفس مر بدنشان را بی خبرند».

این سخن شیخ را نقل به معنی کرده ام و عین عبارت آن را اکنون در خاطر ندارم و بسیار تفحص کرده ام ولی بدان دست نیافته ام. واقعاً نکته ای بسیار دقیق و حرفی در خور و

پس از چندی بدان دست یافتیم که مثاله سبزواری در تعلیقاتش بر اسفار آنجا که صدر المتألهین در فصل

شایان تحقیق است. التفات بفرماید، اقتضای جسم این است که در یک جا قرار گیرد و اگر او را حرکت انتقالی از جایی بجای دیگر و یا حرکت وضعی و یا هر دو بوده باشد باید بجز طبیعت جسمیه و صورت طبیعیّه آن امر دیگری باشد که وی را به حرکت درآورد. بدن جسم است و او را وزنی جسمانی است و بر زمین قرار دارد و باید به اقتضای طبیعتش در یک جا افتاده باشد اما نفس اراده می نماید و او را از جایش بلند می کند و وی را به این سوی و آن سوی می برد. راستی بدن که در تکاپو و جنب و جوش است خیلی تماشائی است که این مقدار جسم چگونه در تحت تصرف و تسخیر نفس است و آن چه نیروئی است که بر وی مسلط است که گاهی وی را با چه شتاب و فرزی بسوئی می برد و ناگهان فرمان ایست می دهد و یا او را می نشاند و یا وی را بر می خیزاند و به دیگر احوال و اطوار گوناگون که وی را بدانها وادار می کند و همچنین حیوانات کوه پیکر و پرندگان بزرگ اندام و نهنگها و بالهای شگفت آور را می بینیم که در هر یک آنها نیروئی است که بر بدن وی حکومت می کند و او را در تحت تصرف خود می دارد و بدان تعلق خاصی دارد و چون آن نیرو از آنها برود پیکر جسمانی آنها متلاشی می شود و قدرت بر هیچ کاری ندارد و آن هیبت و ترس و بیمی که از آنها مشاهده می شد نیز زائل می گردد.

یکی از نویسندگان پیشین داستانی از مرد عرب و شترش را حکایت می کند که شاید این داستان افسانه باشد ولی:

ز هر افسانه حرفی می توان خواند ز هر باز یچه رمزی می توان یافت
و یا بقول ملای رومی:

ای برادر قصه چون پیمانان است معنی اندر وی بسان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانان را گر گشت نقل

داستانش این است که عربی بر شترش سوار بود و بجائی می رفت، شتر در اثنای راه تب کرد، تب کردن شتر همان و مردن و افتادنش همان؛ مرد عرب گرداگرد شتر می گشت و

چهارم باب هشتم قسم چهارم اسفار (ص ۴۷ ج ۹ ط ۲) فرماید: انما النفس تحصل الجسم وتكونه وهي الذاهية به الى الجهات المختلفة گوید: و نعم ما قال الشيخ الرئيس: ان الناس لكون الحس عليهم غالباً اذا رأوا ان المقناطيس يجذب مثقالاً من الحديد صاروا يتعجبون منه، و طفقوا يستغربونه، و لم يتعجبوا من جذب نفوسهم ابدانهم الطبيعية الى الميمنة والميسرة والصعود الى فوق والهبوط الى اسفل فقط يسكن و قد يتحرك و قد يعدو و قد يصرع و قد يلحقه اوضاع اخر بحيث انه مسخر تحت قدرتها كالكره تحت الصولجان والاوراق و الأغصان تحت الريح.

یک یک اعضا و اندامش را می‌نگریست و بدو می‌گفت سرت که سالم است و دست و پایت هم که درست، از اندام تو که چیزی کاسته نشد همه هم بجای خود برقرار است چرا از جای خود حرکت نمی‌کنی چرا نهیب مرا نمی‌شنوی چه چیزی از تو گرفته شد که این چنین افتاده‌ای و هیچ توان و نیرو نداری و دم بر نمی‌آوری...

همین که نفس انسانی یا حیوانی از بدنش قطع علاقه و ارتباط کرد: بدن جمادئ بیش نیست، چنانکه می‌بینیم او را هیچ نیروی رستن و جنبیدن و دانستن نیست بلکه یک یک اندامهایش از یکدیگر گسسته می‌شود پس باید حس و حرکت و فهم و شعور همه از آن گوهر نفس بوده باشد و او بود که حافظ اعتدال و تناسب و زیبایی اندامش بود، و او را می‌پرورانید. اکنون جا دارد که در کار و تصرف و تدبیرش در بدن تأمل کنیم. التفات بفرمائید، الآن که من حرف می‌زنم و شما می‌نویسید هر یک از شما، هم می‌نویسد و هم می‌شنود و هم می‌بیند و هم نفس می‌کشد و هم می‌بوید و هم لمس می‌کند و هم فکر می‌کند و هم به معانی این حرفها پی می‌برد و هم ایضاً مواظب احوال و اوضاع خود است، اینها همه از پرتو فروغ نفس است. باز می‌بینیم در عین حال که این همه سرگرمی و مشغله دارد حافظ بدنش هم هست آنها هر عضوی از بدنش را شکلی خاص و مزاجی خاص است باید به همه غذا بدهد و اعتدال حال هر یک را در نظر بگیرد، مثلاً در عین حال که با دستگاه گیرنده اش در کار است دستگاه گوارشش را نیز در کار دارد و تمام رگهای موئی را باید غذا بدهد و تناسب و اعتدال آنها را نگاه بدارد. شما زمانی به فکر بنشینید و کتاب وجود خودتان را با دقت مطالعه بفرمائید ببینید این چگونه موجودی است که شأنی او را از شأنی باز نمی‌دارد و کاری او را از کاری مانع نمی‌شود؟ چطور در آن واحد با این همه احوال و اوضاع و افعال گوناگون مخالف با یکدیگر با همه آنها سرو کار دارد و جواب همه را می‌دهد و نظم آنها را حفظ می‌کند. راستی چه تدبیر بوالعجبی در ساختن بدنش بکار برده است، و مجموع آنها را با یکدیگر با چه تناسب موزون پیوست داده است که هر یک از اعضا و اندام را به شکل خاص با اسلوبی حیرت‌آور مهندسی کرده است و به نیکوترین وجه آراسته است. بسیار در باره این موجود دقت باید کرد و در کار او و سیرش او مطالعه باید نمود. یک همچو مانی چیره دست و مهندس ماهر فتان چگونه موجودی باید باشد؟! باز فکر می‌کنم که از راه پرسش و پاسخ راه کاوش و جستجو پیش بگیریم تا مگر بشود با او آشنائی پیدا کنیم.

درس بیست و هشتم

از کارهای بوالعجیبی که انسان در ساختمان پیکرش می‌نگرد اینکه همه اعضا در کمال نقشه و مهندسی و در نهایت استوا و آراستگی و در غایت متانت و استواری و در منتهای ارتباط و پیوستگی قرار گرفته‌اند که اگر کسی در تشریح یک یک آنها وارد شود و علت نقشه مهندسی و سبب نحوه صورتگیری را در یک یک آنها بدست آورد انگشت حیرت به دندان می‌گیرد و سر به گریبان شگفتی فرو می‌برد.

و باز می‌بینیم که این بوالعجیبی اختصاص به ساختمان پیکر انسان ندارد بلکه همه حیوانات هر یک طوری دلربائی می‌کنند و همه آنها در عالم خود شگفت آورند و زندگی هر یک آنها سخت موجب حیرت است. دانشمندانی که در زندگی حیوانات کتابها نوشته‌اند باید گفت شرحی از هزاران را در عبارت آورده‌اند. در حقیقت انسان واله می‌شود که این هوشها چیست و این تدبیرها را از کجا آموخته‌اند و با خودشان از کجا آورده‌اند چه خوبست که شما دوستان گرامیم به کتابهایی که در شرح زندگانی جانوران از قدیم و جدید نوشته‌اند سری بزنید و در پی تحصیل آنها بوده باشید و به مطالعه آنها اُنس بگیرید و خو کنید تا در این راه پیمائی سفر دانش که پیش گرفته‌ایم بهتر گام بردارید و کامیاب بشوید.

و باز چون به عالم رستنیها که می‌رسیم در آنها چه عجائبی مات کننده می‌بینیم هر بوته‌ای کتابی از دانش بلکه هر برگگی دفتری از معارف است.

و باز در مجموعه نظام جهان هستی و زیبائی و دل‌آرایی موجودات عالم وجود و نضد و نظم دلربای آنها و رفت و آمد هر یک را با روشی دلنشین و شیوه‌ای شیرین و برنامه‌ای سخت محکم و متین می‌نگریم تا چه اندازه موجب شگفتی است. در این همه هستیها یکی نیست که در آن اِتقان صُنع بکار نرفته‌باشد و گویا حق داریم که بگوئیم حیات و قدرت و علم و شعور و اراده و اختیار و تدبیر و مهندسی و نضد و نظم و ترتیب و ارتباط و الفت است که در سرای هستی حکم فرما است، اکنون که خودم در گوشه خانه‌ام به خلوت نشسته‌ام و به اندیشیدن این امور و نوشتن این کلمات اشتغال دارم یکپارچه حیرتم و بیش از هر چیز از خودم.

در میان این همه موجودات صاحب قوا و استعداد و هوش و بینش، انسان را که با آنها می‌سنجیم می‌بینیم که انسان از همه آنها با هوش‌تر و زیرکتر است و تفاوت میان او و دیگر چیزها در هوش و بینش بسیار است بلکه کسی را رسد که ادعا کند هیچ گونه مناسبتی

با آنها ندارد، یکی از دانشمندان پیشین را سخنی دلنشین در این باره است^۱ وی گوید: «اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سائر موجودات جسمانی حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی در این انواع بیش از نوع انسانی ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن، و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت وی بر آنها از جنس تفاوت یکی از انواع بودی بر سائر آن انواع، مثلاً از جنس تفاوت قرس بودی بر جمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان بر سائر موجودات نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچ گونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سیل تشبیه و تمثیل و تقریب معقول به محسوس چنانچه در مجازات متعارف است. و این بیانی که نموده شد اگرچه دقیق است اما نه وقتی که فهم آن موقوف بر عرض علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تأمل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مذکوره نماید این معنی بر او نیک روشن خواهد شد. این جوهر را به روح و نفس ناطقه تعبیر می کنند، مقصود اثبات مُسَانَّتِ این جوهر با سائر جواهر محسوسه است».

غرض این است که این همه صور و اشکال گوناگون در پیکر این و آن، از کانی و رستنی گرفته تا حیوانی و انسانی، می نگریم که همه از نقص به کمال رسیده اند و در مسیر حرکت از نداری به دارائی ارتقا یافته اند و تکامل جسته اند سخن در این است که چگونه و به چه دستی و از ناحیه چه کسی از قوه به فعل آمدند و مخرج آنها از قوه به فعل کیست. این هویت و شخصیت هر فرد انسان است که هر عضوی از اعضای پیکرش را مزاجی خاص است و باز مجموع آنها را مزاجی خاص و هر یک را صورتی خاص است و باز مجموع را صورتی خاص و هر یک را فعلی خاص است و مجموع را فعلی خاص، و هر یک را هدفی خاص است. مجموع را هدفی خاص و هر یک را نیز غذائی خاص است. مثلاً آن ماده ای که باید به ناخن غذا بدهد غیر از آن ماده ای است که به مردمک چشم غذا می دهد. آن موادی که باید پوست بدن شود غیر از آن موادی است که گوشت انسان می شود و همچنین در رگ و پیه و پی و استخوان و جز آنها. و همچنانکه هر عضوی در شکل و هیأت و مهندسی آن با عضو

دیگر تفاوت دارد بدهی است که در مواد ترکیبی هم با یکدیگر تفاوت دارند اگرچه در عرف عامه چند عضو متخالف در صورت و در ترکیب و در مواد ترکیبی به یک نام نامیده می شود، مثلاً در پهلوی چپ انسان دل و جگر سیاه و جگر سفید و یک کلیه است. هر یک دارای شکل خاص و فعلی خاص و موادی خاص. دل صنوبری شکل است و دارای دهلیزهای گوناگون و خیلی هم سفت. جگر سیاه از یک پارچه خون ساخته شده است بلکه یک پارچه خون است و جگر سفید ابر و اسفنج را می ماند که گویا همچو دمی هوا می گیرد و به بدن می دهد و کلیه به کلی با آنها تفاوت فاحش دارد و طبیعت هیچ یک با دیگری یکسان نیست و این همه مواد و طبایع و صور و اشکال از همین آب و نان و دیگر غذای انسان ساخته شده است یعنی از همین آب و نان و سبزی. مثلاً این همه مواد گوناگون گرفته می شود و دمبدم به آنها غذا داده می شود که دستگاه گوارش گویا مطبخی برای بدن است.

کیست که این کارها را می کند؟ خواهید فرمود باید همین نفس که چیزی از او خبر یافتیم بوده باشد که این همه تدبیر و تصرف بکار می برد و این همه چیره دستی دارد و یک نقشه کیش ماهر و فتان است. باید پرسید که وی در کجا بود؟ آنگاه که این بدن نطفه بود وی در کجای این نطفه قرار داشت که آن را بدین صورت در آورده است و اگر بیرون از وی بود چگونه دست تصرف در او داشته است و همین پرسشها در باره دیگر جانداران بلکه در باره رستنیها نیز پیش می آید.

برخی از دانشمندان پیشین قائل به قوه مصوره بودند توضیح این گفتار اینکه در انسان قوای بسیار در کارند که هر یک را مطابق کارش در هر زبان نامی نهاده اند و در کتب علمی فلسفی و طبّی مشرق زمین نوعاً آن نامها به واژه تازی شهرت دارد که اکنون به عنوان نمونه برخی از آن قوا را نام می بریم و کار او را بازگو می کنیم:

یکی از آن قوا غاذیه است که در ماده غذا تصرف می کند و به هر عضوی به فراخور آن غذا می دهد، بر وجهی که شبه جوهر متغذی نگاه می دارد. و دیگری نامیه که هر عضوی را مطابق شکل و صورتش مناسب و موزون می رو یاند و با مجموع تعادل و تناسب هر یک را در اقطار ثلاثه حفظ می کند؛ و غاذیه خدمتکار نامیه است. و دیگر جاذبه است که غذا را جذب می کند و بخود می کشد تا هاضمه در آن تصرف کند. و دیگر هاضمه است که طعام را می گدازد و آن را آمادگی می دهد تا غاذیه در آن تصرف کند. و دیگر ماسیکه است که طعام را نگه می دارد تا هاضمه آن را هضم کند. و دیگر دافعه است که آنچه را به حال او مضر است رد می کند و دفع می نماید و به عبارت دیگر کثیف را از لطیف جدا می کند. و دیگر

مولده است که از ماده غذا فضله ای بستاند تا از آن فضله و زیادی شخص دیگر پدید آید و نوع آن باقی بماند؛ و غذایی و نامیه هر دو خدمتکار مولده اند. اکنون در تعداد آنها به همین اندازه بطور اجمال اکتفا می کنیم تا هنگام تفصیل و تشریح آنها فرا برسد. هر یک از این قوا بسیط اند و از آنها جز یک عمل صادر نمی شود چنانکه حواس ظاهر را می بینی که هر یک را فقط کاری بخصوص است. از چشم جز دیدن نیاید و از گوش جز شنیدن. مقصود اینکه یکی از آن قوا را که در عداد غذایی و نامیه و نظائر آنها آورده اند قوه مصوره است که این قوه صورتگری می کند و درحقیقت آن قوای دیگر همه سَدَنه و خَدَمه او هستند. ولی این سخن ناتمام است زیرا قوه مصوره مانند قوای دیگر بسیط است و از قوه بسیط جز یک کار نیاید.

بنابراین یک قوه بسیطه چگونه این همه خطوط و صور و هیئات و اشکال گوناگون را به طرزی خاص می سازد. وانگهی این قوه مصوره آیا یک قوه مستقل است و یا فرعی از فروع نفس و شأنی از شوئون او است؟ قوه مستقل بودن آن گراف است زیرا در درس بیست و پنجم دانستیم که انسان یک شخصیت و هویت است و همه افعال و آثار او صادر از یک حقیقت است که آن حقیقت را به لفظ من تعبیر می کند و هر کسی به بداهت و ضرورت خود را یک شخص متعین می داند که از مرحله اعلا تا انزل مراتبش همه یک هویت است و جز یک شخصیت نیست همان طور که قوای دیگرش از حواس ظاهر و باطن و جز آنها همه و همه از فروع و شوئون همان حقیقت واحد به نام نفس اند همچنان که اندام انسان مانند یک درخت باژگونه است که سر او ریشه و تن او تنه آن و اطراف وی همه شاخه های اویند. برخی کلان و برخی خرد و دیگر اندامهایش نیز همه شاخه ها و اعضای همین یک درختند. همچنین نفس ناطقه بسان درختی است که تمام قوای او شاخه های اویند برخی از این شاخه ها در همه بدن بویژه در ظاهر آن پراکنده است که آن را به تازی لامسه گویند و به پارسی پرواس. و برخی دیگر تا بدین متابت در همه بدن پراکنده نیست بلکه تعلق آن اختصاص به اندامی خاص دارد چون قوه باصره و ذائقه و سامعه و شامه و قوای دیگر. پس مصوره، چون قوای دیگر، یکی از فروع و شوئون نفس است. اینک می پرسیم که قوه مصوره یکی است یا چند چیز است؟ در صورت نخستین بسیط است یا مرکب است؟ و اگر بسیط باشد از یک قوه بسیط جز یک کار نیاید و حال اینکه اشکال و صور و هیئات اندامهای بشر از رگهای موئی گرفته تا استخوانهای رانی بسیار است مگر اینکه کسی قائل شود که برای هر یک از صورت آن اندامها قوه مصوره ای جداگانه است اگرچه باز هر عضوی مرکب از اجزائی است که باید هر جزء را قوه مصوره ای

باشد و در صورت مرکب بودن قوه مصوره نیز سخنهاى بسیار پيش آيد و در هر دو صورت — چه بسيط و چه مرکب — اشکال فوق اشکال بميان خواهد آمد و سرانجام برگشت اين قوه به نفس ناطقه خواهد بود که از شوون نفس است و تازه اين خود، اول کلام است که اين همه تدبير و تصوير و تصرف و نقشه کشى و هزاران کارهاى شگفت انگيز نفس چگونه است؟! البته در پيرامون قوه مصوره مباحثى پيش خواهد آمد و تحقيقاتى شايسته تقديم مى داريم.

درس بيست و نهم

اين درس نيز در پيرامون قوه مصوره و قواى ديگر چندين است که در درس گذشته عنوان شده است. در کار قوه مصوره تا اندازه اى آشنائى پيدا کرده ايم. اينک در تعريف آن به نقل عبارت شيوا و رساى جناب استاد بزرگوارم علامه شعرانى در شرح تجريد خواجه نصيرالدين طوسى تبرک مى جويم: «مصوره يکى از خوايم و شُعب قوه مولده است و آن قوه ايست که نطفه را در رحم به اقسام و اعضاى مختلف تقسيم مى کند و به هر يک صورتى خاص مى دهد و در هر يک ماده اى خاص به کار مى برد، موافق حکم و مصالحى که عقل انسان از ادراک آن عاجز است»^۱.

نطفه را مانند هسته اى و دانه اى در نظر بگيريد که متن و خلاصه درخت و يا بوته اند. مثلاً يک تخم نارنج، درخت نارنج فشرده اى است و يک دانه کُنجد بوته کُنجد فشرده اى است که چون در زمين مستعد کاشته شود آن متن شرحى مى گردد و آن اجمال تفصيلى، که شرح و تفصيل آن عبارت از همان درخت نارنج و بوته کُنجد است. و نطفه انسان نيز متن انسان است که در رحم به اعضا و جوارح گوناگون با تناسب و توازن و اشکال مخصوصى تخطيط و تصوير مى گردد که از قوه به فعلى مى رسد و باز دوباره فعل خود را تحصيل مى کند به اين معنى که تخم نارنج باز به تخم نارنج منتهى مى شود و دانه کُنجد به دانه کُنجد و دانه گندم به دانه گندم و نطفه باز به نطفه و همچنين آنچه را که ديده ايم در هر يک شبيه حرکت دورى همواره از اصلى، فرع ظهور مى کند و از فرع، اصلى به بار مى آيد و به همين ترتيب در يک ستنى بدون تبديل و تحويل براى بقاى نوع خودشان و حفظ نظام اداره هستى در کارند. اکنون حرف در اين قوه مصوره است که نقاش صورتگر است که نطفه را به اعضاى

مختلف تقسیم می کند و به هر یک صورتی خاص می دهد و در هر یک ماده ای خاص به کار می برد. حالا این قوه یا بسیط یا مرکب هر چه هست این همه اعضائی که وسیع و شکل و تناسب و تعادل آنها و کار خاص یک یک آنها همه از روی برنامه شعور و علم و هوش است از این قوه مصوره صادر می شود و این حرف اختصاص به مصوره ندارد بلکه قوای دیگر هم چون غاذیه و نامیه و مولده چه در انسان و چه در نبات و حیوان همه از روی شعور و علم و تدبیر است؛ در همه، حیات و حکمت حکومت می کند. و ما فعلاً سخن در بود خود داریم که آیا این قوای مختلف هر یک در هویت و شخصیت خود مستقل اند و همچنین هر یک آیا در کار خود مستقل اند یا در تحت تدبیر و تسخیر دیگری اند و اگر چنانکه هر یک را استقلال وجودی باشد که شخصیت ممتاز داشته باشد انسان را نباید یک شخصیت باشد و حال آنکه دانستی او را هویت واحده است. حال که او را هویت واحده است که یک شخص ممتد است پس باید این قوا همگی از مراتب و شوئون او باشند و اگر به مثل آن حقیقت بنام، نفس را به درختی تشبیه کنیم آن قوا، فروع و شاخه های آن درختند همچنان که پیکر انسان مانند درخت باژگونه است. شما درختی را با شاخه ها و برگها و شکوفه ها و همه اعضا و اجزایش در نظر بگیرید اکنون که این درخت برگ و شکوفه دارد این برگ و شکوفه جزء درخت و خود درخت با همه آنها درخت است و اگر برگ را از درخت جدا فرض می کنیم و می گوئیم برگ درخت و شکوفه درخت، یک نحو توسعه در تعبیر است زیرا برگ و شکوفه از درخت بریده نیستند حتی میوه آن تا با وی پیوسته است جزء او است و همه قوای درخت از غاذیه و نامیه و جز آنها در همه آنها ساری است. قوای انسانی نسبت به شجره نفس نیز این چنین اند که همه فروع یک حقیقت اند یعنی شاخه و برگ یک درخت اند و در حقیقت، نفس همه آنهاست و افعال آنها همان فعل نفس است. این معنی را یکی از حکمای بزرگ اسلام به نام ملاهادی سبزواری به تازی به نظم درآورده است

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

یعنی نفس در عین وحدتش همه قوای خود است و فعل قوای او در فعل خود او منطوی است. یعنی اصل محفوظ در همه قوای ظاهر و باطن انسان نفس است که این قوا همه قائم به اویند و هیچ یک آنها در وجود خود و فعل خود استقلال ندارند و محض ربط و صرف

تعلق اند. پس از آنچه گفتیم دانسته شد که قوه مصوره خواه بسیط خواه مرکب خواه واحده و خواه متعدد، همه فعل یک حقیقتند و با همه تعدد و کثرت قوا، در وحدت نفس شکستی وارد نمی آید، بلکه در واقع وحدت او مؤکد می شود که با وحدت شخصیه وجودیش، موجود بزرگی است که او را قوا و عمال بسیاری است و همه آنها قائم به ذات او و شئون وجودی او یند.

ما تا کنون توانستیم نتیجه بگیریم که نفس غیر از بدن است و قوای فعاله در انسان همه اطوار و شئون وجودی او یند و فعل همه آنها یعنی فعل او. و باز آن نکته که اصل بود ناگفته بماند و آن اینکه این همه اشکال و صور گوناگون که از نطفه تخطیط شده است از کیست و چگونه بوده است؟ اگر بگوئیم از قوه مصوره است این قوه از شئون نفس است و سخن در شعور و علم و تدبیر نفس پیش می آید که در بدو امر یعنی آنگاه که نطفه در رحم قرار گرفت نفس با وی چگونه تعلق داشت و نحوه پیدایش نفس چگونه است و نفسی که این همه چیره دستی در بنای بدنش داشته باشد چرا بعداً اگر بخواهد خانه ای بسازد احتیاج به خدمت استاد دارد و اگر بخواهد فرشی بیافد نیاز به خدمت استاد نساج دارد و اگر بخواهد نوپا شود ناچار است که در زیر دست استادی خوش نویس مشاقتی کند و تعلیم خط بگیرد و همچنین در امور دیگر، و حال اینکه خود چنین موجود بوالعجبی است که سازنده ای توانا است که این چنین خانه بدن ساخته است که هیچ بنائی بدین شکوه و عظمت نیست و آهرام مصر در برابر او چند کومه و نی بستی است و بهترین حریر زربفت در برابر پرده های گوناگون طبقات چشم او و دیگر پرده های نازک و ظریف بدنش به منزلت بور یائی است... شما دوستان گرامیم در این کلمات دقت بسزا بفرمائید و از سر انصاف و تدبیر حکم بکنید.

درس سی ام

در درس پیش دانستیم که جمیع قوای عامله در انسان همه فروع شجره حقیقت او به نام نفس ناطقه اند و آنها را استقلال وجودی نیست که هر یک را وجود جداگانه باشد زیرا انسان را هویت واحده است پس در حقیقت، عامل موثر در انسان، همان نفس ناطقه است. و غاذیه و نامیه و مولده و دیگر قوا همه در تحت فرمان او هستند و نسبت به نفس وجودی ظلی دارند که صرف ربط و محض تعلق اند. حال که باید این همه نقشه ها و صورتگری را نفس انجام دهد بنگریم که نفس، خود کجائی است. آری؛

آنکس که ز کوی آشنائی است داند که متاع ما کجائی است

برخی از امور بدیهی را پیش بکشیم و در پیرامون آن سخن به میان بیاوریم تا بتوانیم

به خواسته خود دست بیایم. هر یک از ما می دانیم که نفس ناطقه به تدریج از قوه به فعل می رسد و قابلیت و شأنت دارد که همه دانشها را فرا بگیرد چنانکه بعضی از آحاد مردم ذوفنون می شوند و همه این دانایان و دانشمندان از کسب دانش درجه درجه به مقامات عالی علمی نائل آمدند. و رسیدن ناقص به کمال بدون مُخْرِج، معقول و متصور نیست پس باید کسی باشد که ناقص را به کمال برساند و بدیهی است که اگر مخرج، خود فاقد کمالی باشد محال است که در دادن آن کمال نقشی داشته باشد و بتواند دیگری را از نقص به کمالی که خود فاقد آنست برساند و به تعبیر کوتاه محال است که فاقد شیء مُعْطِی آن به دیگری بوده باشد. به قول عارف جامی در اول عقد چهارم سُبْحَة الْأَبْرَار:

عین ممکن به براهین خرد	نستواند که شود هست بخود
چون ز هستیش نباشد اثری	چون به هستی رسد از وی دگری
ذات نایافته از هستی بخش	چون تواند که شود هستی بخش
خشک لب را که بود ز آب تهی	ناید از وی صفت آب دهی

پس به حکم فکرت بلکه فطرت، هر مُعْطِی کمال، خود باید اولاً واجد آن کمال باشد. لذا آن کسی که نفس ناطقه را از قوه به فعل می کشاند خود باید دارای همه کمالات انسانی باشد. پس تصدیق می فرمائید آنچه که از آثار وجودی نفس است مطلقاً از صنایع و اختراعات و علوم گوناگون بی شمار که این همه کتابخانه های بزرگ و کوچک گره را تشکیل داده است و هزاران تدبیرها و تصرفهای بوالعجب که دارد همه از دیگری به او رسیده است. به حکم آنکه در اصول گذشته دانسته شد: اگر نفس، این همه را خود می دانست تحصیل حاصل محال است و حال اینکه ندانستن او بدیهی است و حال که نمی داند و باید بداند معلّم حقیقی وی که آموزنده و مُخْرِج اوست باید دارای آنهمه علوم گوناگون بوده باشد. یکی از کارهای بی نهایت شگفت، صورت به نطفه دادن است که آب به صورت زیبای انسانی درآید. این چه چیره دستی است که به قول سعدی:

دهد نطفه را صورتی چون پری که کرده است بر آب صورتگری

هر صورت و نقشه ای را که در نظر بگیرد می بینید که از آب عاجز است حتی ضرب المثل است که: نقش فلانی بر آب شد. و نقاشی اگر بخواهد بر سقف و دیوار خانه تصویری و نقشی به کار برد نُخست باید سقف دیوار نیک خشک بشود تا نقاش در آن دست یازد. در درس پیش گفته ایم که اگر این صورتگر ماهر، نفس باشد باید در طرح نقشه

هیچ بنا و ساختن آن درنگی نداشته باشد زیرا آن کسی را چنین هنر باشد اوستادبنی بشر باشد. با اینکه می بینیم که انسان از کودکی کم کم دانا می شود و در زیر دست استادان ماهر در فنون، استاد ماهر در فنون می گردد چنانکه در پیش بیان کرده ایم پس نفس ناطقه در فرا گرفتن علوم و فنون کسی خواهد که وی را از نقص بدر آورد و به کمال رساند و دانستیم آن کس که مُخْرِج است خود باید واجد آن کمال باشد، و اکنون گوئیم که آن مُخْرِج باید قاهر و غالب بر نفس باشد زیرا که وی پیش از نفس، موجود کامل بالفعل است و اگر بر او تسلط و اقتدار نداشته باشد چگونه تواند که وی را از نقص به کمال رساند و یا اگر در نفس قابلیت و شأنت تکامل نباشد چگونه از نقص به کمال می رسد.

و اصل بیست و دوم این بود که کتاب و آموزگار از وسائل و مُعِداتند، دانش دهنده دیگری است. لذا در عبارت فوق این درس گفته ایم: معلّم حقیقی نفس که آموزنده و مُخْرِج اوست باید دارای آن همه علوم گوناگون بوده باشد، که غرض ما از قید حقیقی خروج مُعِد است. پس نتیجه این سلسله گفتگوی ما این شد که چون نفس از آغاز نطفگی نه صورت انسانی مفصل داشت و نه کمالات انسانی بالفعل آنها را از حرکت تحصیل کرد و شیء متحرک را محرکی باید که آن مخرج او از نفس به کمال است و وی باید موجود باشد و خود واجد همه کمالاتی که دهنده آن است باید بوده باشد و چون این مُخْرِج در کمالات خود موجود بالفعل است باید بر نفس ناطقه استیلا داشته باشد و از وی برتر بوده باشد و نفس نیز پذیرا باشد.

اجازه بفرمائید این مطالبی را که از کاوش و جستجو در صورت گفتگوبه دست آورده ایم تلخیص کرده به صورت اصل در آوریم و بر اصول علمی مذکور در درس پیش بیفزائیم:

اصل ۲۶— آن گوهری که به لفظ من و انا و مانند اینها بدان اشارت می کنیم به نامهای گوناگون خوانده می شود چون: نفس، و نفس ناطقه، روح، عقل، قوه عاقله، قوه ممیزه، روان، جان، دل، جام جهان نما، جام جهان بین، و رقا، طوطی و نامهای بسیار دیگر ولی آنچه در کتب حکمت و السنه حکما رواج دارد همان پنج نام نخستین است.

اصل ۲۷— بدن مرتبه نازله نفس است.

اصل ۲۸— آنگاه کالبد تن بدن نفس است که نفس در او تصرف و بدان تعلق داشته باشد و آثار وجودیش را در او پیاده کند.

اصل ۲۹— نفس را هر دم در کشور وجودش شوون بسیاری است که هیچ شأنی او را

از شأن دیگر باز نمی دارد.

اصل ۳۰- در میان انواع موجودات صاحب قوا و استعداد و هوش و بینش، انسان را که با آنها می‌سنجیم می‌بینیم که وی از همه آنها باهوش‌تر و زیرک‌تر است: پس جوهر انسان از جنس جواهر آنها برتر و شریف‌تر است.

اصل ۳۱- نفس ناطقه بسان درختی است که جمیع قوای او شاخه‌های اویند.

النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

اصل ۳۲- قوه مصوره به تنهایی صورتگر نطفه نیست.

اصل ۳۳- فاقد شیء، معطی آن به دیگری نتواند بود و به عبارت دیگر: مُعْطِی کمال،

خود باید اولاً واجد آن باشد.

درس سی و یکم

از دروس و اصول گذشته دانستیم که قوه مصوره به تنهایی صورتگر نطفه نیست و انسان که از نقص به کمال می‌رسد باید وی را مصوری غیر از قوه مصوره باشد و نیز مُخْرِجِی خواهد که خود واجد کمال باشد تا بتواند نفس ناطقه را از قوه به فعلیت رساند. اکنون سخن از چند سوی روی می‌آورد و درهای پرسش‌های گوناگون به روی انسان باز می‌شود و نقدهای بسیار پیش می‌آید. پسندیده است که چند نمونه از این سخنان را به میان آوریم: اگر درست بینش خود را به کار ببریم خواهیم دانست که انسان به دنبال چیزی که به کلی و از هر جهت برایش گم و نامعلوم باشد نمی‌تواند برود و به عبارت دیگر هیچ کس طالب مجهول مطلق نتواند بود و مجهول مطلق را طلب کردن آب در غربال بیختن است و البته کسی که به دنبال چیزی می‌رود ناچار یک راه آشنائی با او به دست آورده است که از این راه به سوی او می‌رود تا بتواند به واقعیت و هویت او برسد و به گُنه ذات او دست بیابد و چیزی را که خواهد بجوید؛ در آن پیشه و اندیشه‌ای که دارد تا در آغاز کار از آن بوئی نبرده باشد محال است که به سمت او حرکت کند و تا جهت و غرض و مقصد حرکت معلوم نشد انسان به راه نمی‌افتد. شما دوستان گرامیم در همین آمدن به این منزل خودتان تأمل بفرمائید، آیا می‌شود که بدون تعیین جهت حرکت و غرض از حرکت بدینجا آمده باشید؟ حالا از شما می‌پرسیم که از این آمدن چه می‌خواهید و برای چه دست از کارهای دیگر کشیده‌اید و یا از استراحت

و فراغت روی برگردانیدید و در اینجا گرد آمده‌اید؟ در جواب خواهید فرمود: برای تحصیل کمال و طلب علم. باز می‌پرسیم که آیا کمال و علم را تصور کرده‌اید و ادراک نموده‌اید که برای او آمده‌اید و یا هیچ چیزی اندیشه نکرده و تصور نموده جمع شدید؟ که اگر از شما پرسند برای چه جمع شدید و برای چه آمدید و چه می‌خواهید، بگوئید: نمی‌دانم و یا در جواب بگوئید: برای هیچ. مسلماً قسم دوم نیست و همان قسم اول است که چیزکی ادراک کرده‌اید و تصور نموده‌اید و برای رسیدن به حقیقت و کُنه آن آمده‌اید. خلاصه هرکسی خواسته‌ای اجمالی دارد و در پی تحصیل تفصیل آن می‌رود و این مطلب اختصاص به انسان ندارد بلکه حیوانات نیز در این جهت با انسان شریکند. و هرکس خواهان هرچه هست به سوی او می‌رود و آنچه را اندیشیده طلب می‌کند، تا خواهان که باشد و خواسته چه باشد.

ای بسا کس رفته تا شام و عراق	او ندیده هیچ جز کفر و نفاق
وی بسا کس رفته تا هند و هری	او ندیده جز مگر بیع و شری
وی بسا کس رفته تُرکستان و چین	او ندیده هیچ جز مگر و کمین
طالب هر چیز ای یار رشید	جز همان چیزی که میجوید ندید
چون ندارد مُدَرکی جز رنگ و بو	جمله اقلیمها را گوبجو
گاو در بغداد آید ناگهان	بگذرد از این سران تا آن سران
از همه عیش و خوشیها و مزه	او نبیند غیر قشر خربزه
که بود افتاده در ره یا حَشیش	لایق سَیران گاوی یا خَریش ^۱

پس بنابراین آنچه گفته‌ایم هیچ کس طالب مجهول مطلق نتواند بود یعنی بدون اینکه مطلوب خود را به وجه اجمال تصور کرده باشد آن را طلب نتواند کرد و این مطلب که طلب مجهول مطلق محال است خود اصلی است که باید بر اصول گذشته افزوده شود. و آن را عارف جامی بسیار نیکو به نظم آورده است:

مرادی را ز اول تا ندانی	کجا در آخرش جستن توانی
بلی این حرف نقش هر خیال است	که نادانسته را جستن محال است

و اکنون که در آغاز سیر علمی و سلوک نفسانی هستیم در پیرامون این مطلب به همین اندازه اکتفا می‌کنیم و تا چون هنگام شرح و بسط آن فرا رسد به تفصیل وارد در بحث می‌شویم و به بیان آن می‌پردازیم.

در اینجا باید اندیشه کرد که چگونه این تصور اجمالی برای انسان پیش می آید، و به چه راهی همین راه باریک و تصور اجمالی به مقصودش را به دست می آورد، و پس از آنکه در طلب آن کوشش می کند چگونه از راه کوشش می یابد. یا بنده کیست و دارنده ای که دهنده است کیست و نحوه گرفتن آن و دادن این چگونه است و تمیز بین آن دو از چه روست و چگونه یابنده رشد نفسانی می کند یعنی کمال و دانشی که فرا گرفته است به چه نحوه عائد او می شود و در تکمیل او به کار می آید. در دروس گذشته دانستیم که گفت و شنید و استاد و تعلیم و تعلم و کتاب خواندن و از این گونه امور همه مُعَدَاتند و هیچ یک از آنها علت تأمه نیست که کمال ده باشد و می بینیم که هرچه داناتر می شویم آماده تر برای فراگرفتن بیشتر می شویم و گرایش ما به کمال افزونتر می شود یعنی به سوی علم پیشتر می رویم. آیا علمی قائم به ذات خود و اصیل در هستی باید باشد که به فرا گرفتن دانش به سوی او پیشتر می رویم یا نه؟ در اصول گذشته دانستیم که دهنده باید خودش دارنده باشد و گرنه ندار چگونه می دهد؟ اسکندر از استاد خود ارسطو صد و پانزده مسأله پرسیده از آن جمله گوید:

گفتم معدن ما از کجاست؟

گفت از آنجا که آمدیم.

گفتم از کجا آمدیم؟

گفت از آنجا که اول کار بود.

گفتم به چه دانیم که از کجا آمدیم؟

گفت زیرا که چون علم می آموزیم پیشتر می رویم^۱.

هم این پرسش بسیار بلند است و هم این پاسخ. ارسطو در جواب اسکندریک امر فطری را بازگو می کند که هرچه داناتر می شویم، به سوی علم، پیشتر می رویم. پس باید مخزن علمی باشد که از او فرا بگیریم و از اینجا باید پی ببریم که هرچه داناتر شدیم به نزدیکتر شدیم و این نزدیکی هم باید ورای نزدیکی جسمی به جسمی باشد و اگر این نزدیکی را تعبیر به مشابهت و مُسَانَخَت نمائیم سزاست، یعنی هرچه انسان با کمال تر شد سِنَخِیت او به آن اصل بیشتر می شود. «نزدیکی» در لغت تازی به «قُرب» تعبیر می شود که عالم، قرب به علم پیدا می کند. این درس بسیار بسیار عمیق است و درهائی از حقائق و

معارف به روی انسان می‌گشاید، باید به فحص و بحث آن درجه درجه پیش برویم و درس‌های بسیار در رسیدن به عمق این درس عنوان کنیم. به قول عارف رومی:

گر بگویم شرح این، بی حدّ شود
مثنوی هفتاد من کاغد شود

درس سی و دوم

نبیء-درس پیش این شا که طلب بجهت مطلق محال است. نه لذت، نه به دنبال چیزی می‌رود که در آغاز کار از آن بوئی برده است و چیزکی یافته است یعنی علم اجمالی بدان دارد سپس در علم تفصیلی آن جهد می‌نماید و آن را مشروحاً طلب می‌کند و دیگر نتیجه‌ای که حاصل شد اینکه انسان هر چه کمال می‌یابد به اصلی نزدیکتر می‌شود و درجه درجه تقرّب به او پیدا می‌کند و هر چه بیشتر پیش رفته است تشابه و سنخیت او با آن اصل بیشتر می‌شود. اجازه بفرمائید در توضیح نتیجه نخستین، مثالی عنوان کنیم تا بهتر به دو وجه علم که اجمالی و تفصیلی است آشنا شویم.

در نظر بگیرید که در داد و ستد روزانه از کسی در چند مدت کالاهائی خریداری کرده‌اید و در هر نوبت هم به او بهائی پرداخته‌اید و آنچه را گرفته‌اید و داده‌اید همه را در دفتری یادداشت کرده‌اید، سپس می‌خواهید بدانید که آیا به آن شخص بدهکارید یا نه؛ برای این دانستن دفتر را می‌گشائید و آنچه را در دفعت از او گرفته‌اید یکجا با چرتکه و یا غیر آن جمع می‌کنید و همچنین آنچه را که داده‌اید جمع می‌کنید، پس از آن حاصل آن دو جمع را باهم می‌سنجید اگر برابرند که سر بسر شد، و اگر یکی بیش از دیگری است به یک عمل تفریق به دست می‌آورد که بدهکارید یا بستانکار. در این کار سه چیز مورد نظر است: یکی اینکه در ابتدا خواستید بدانید که آیا بدهکارید یا نه؛ دوم اینکه هر یک از داده‌ها و گرفته‌ها را جمع کردید و باهم مقایسه نمودید و نظم و ترتیب بخصوصی داده‌اید؛ سوم اینکه نتیجه حاصل کرده‌اید و به خواسته خودتان رسیده‌اید و بدان علم یافته‌اید. حالا می‌بینید آنچه را که در آخر بدان علم یافته‌اید همان بود که در آغاز آن را طلب می‌کرده‌اید و در باره آن چیزکی بوبرده‌اید اما به تفصیل نمی‌دانسته‌اید. پس مطلوب شما در اول و آخر یک چیز است جز اینکه در اول، معلوم به اجمال بود و در آخر، معلوم به تفصیل. لذا در باره مطلوب می‌توان گفت: هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ. و همه چیزهائی را که در راه طلب او هستیم این چنین می‌دان و شاید در این اشارات اسراری نهفته باشد که در وقتش آشکار شود.

این کار انسان را که از معلوم به اجمال به سوی اموری که اسباب روشن شدن آنند،

رفتن و از نظم و ترتیب خاص آنها دوباره به مطلوب مشروحاً رسیدن در کتب منطق و حکمت به زبان تازی فکر می گویند و به زبان پارسی اندیشه. و به عبارت دیگر فکر: حرکت نفس ناطقه است از مطلب اجمالی به سوی اموری معلوم که از ترتیب و نظم خاص آنها مطلب مطلوب معلوم و مکشوف می شود و آن امور را مبادی آن مطلب می گویند. پس فکر یک حرکت دوری نفس است از مطلب به مبادی و از مبادی به همان مطلب. حکیم سبزواری در منطق منظومه گوید:

الفکر حركةٌ إلى المبادی و من مبادی الی المراد
نتیجهٔ دوم درس پیش این بود که انسان هرچه عالمتر و کاملتر می شود به اصلی که علم و کمال است نزدیکتر می شود و بدان تشابه و تجانس زیادت می کند و به وی تقرب می جوید و به رنگ او در می آید و به قول ارسطو در جواب اسکندر: چون علم می آموزیم پیشتر می رویم. تصدیق می فرمائید که انسان هرچه داناتر می شود و به کمال نزدیکتر می گردد آثار وجودی او بیشتر می گردد و کارهای عجیب و شگفت از او پدید می آید و اختراعات و اکتشافات بسیار حیرت آور از فکر او ظهور می کند از ایما و اشارهٔ او اسراری بوالعجب بروز می کند.

شیخ رئیس ابوعلی سینا را کتابی هست به نام اشارات که در دو علم منطق و حکمت تدوین کرده است. حکمت را در ده نَمَط نوشته است و نمط دهم آن در اسرار آیات است یعنی در آیات و امور غریب و عجیب که از انسانها صادر می شود، و در چند فصل در ظهور غرائب و بروز خوارق عادات از انسان سخن می گوید و در برخی از فصول می گوید: از شنیدن این گونه چیزهای شگفت استنکاف نداشته باش که آنها را در مذاهب و طُرُق طبیعت اسباب معلوم و نمونه هاست. و از راه امور طبیعی و پیش آمد احوال و اوضاع عارض بر طبیعت اثبات مدعای خود می کند مثلاً در فصل پنجم آن نَمَط می گوید: اگر به تو خبر رسید که عارفی به نیروی خود کاری کرد و تحریکی یا حرکتی نمود که از وَسْعِ مِثْلِ او خارج است آن را به استنکار تلقی مکن که در مذاهب طبیعت می توانی راهی به سبب آن پیدا کنی.

و نیز در فصل هفتم آن می گوید: اگر به تو خبر رسیده است که عارفی از غیب خبر به امید یا بیم داد و آن چنانکه خبر داد واقع شده است تصدیق نما و ایمان بدان بر تو دشوار نباشد که این امور را در مذاهب و طرق طبیعت اسبابی معلوم است. و از این گونه مطالب در چند فصل عنوان می کند و هر یک را از راه تمسک به طرق طبیعت اثبات می کند.

و نیز در آخر مقالهٔ هفتم فنّ دوم حیوان شفا (ص ۴۱۷ ج ۱) گوید: برایم حکایت

کرده‌اند که در بیابان دهستان مردی است که از دم او جانوران گزنده چون مارها و افعیهای کشنده دوری می‌گزینند^۱ و آن گزندگان وی را به گزیدن آسیب نمی‌رسانند و اگر ماری او را می‌گزد خود ماری می‌برد و گفته‌اند که ماری بزرگ وی را گزیده است آن مار بمرد و بر وی یک روز تب عارض شده است و جان بدر برد. و وقتی که من به بیابان دهستان رفتم او را طلب نمودم ولی وفات کرده بود و پسری خَلَف او بود که خاصیت او در این باب از پدرش اعظم بود و از او عجائبی دیده‌ام که بیشتر آنها را فراموش کرده‌ام از آن جمله اینکه افعیها از غلبه با او اعراض می‌کردند و از تنفس او برحذر می‌شدند و در دست او تخدیر می‌شدند.

از این گونه امور غریبه که از انسانها صادر می‌شود از حدّ شمار خارج است. مگر این همه صنایع و اختراعاتی که در کتابها می‌خوانیم و به چشم خود می‌بینیم که یکی از دیگری حیرت آورتر است پدیده افکار انسانی نیست؟ این عارفی که شیخ در اشارات عنوان کرده است، یعنی: نطفه‌ای که در تمام کمالات انسانی بالقوه بود و به تدریج از قوه به فعلیت رسید؛ و آن مرد در بیابان دهستان هم در ابتدا آن بود که دیگران هستند. و همچنین افراد مخترعین و مکتشفین و غیرهم؛ می‌شنویم و می‌خوانیم که مردمی بر روی دریا راه می‌رفتند آن چنانکه دیگران بر روی زمین. و یا اینکه کسی طی الارض دارد که در مدت بسیار کوتاهی مثلاً به طرفه العینی مسافت بسیاری را پیموده است که سرعت سیر او از سرعت نور بیشتر است. و شاید این حرفها نیز راست باشد و دلیل داشته باشد، ما به صرف استبعاد چرا استنکاف داشته باشیم و انکار کنیم. اگر در چند سال پیش این صنایع و دستگاههای مخابراتی و گیرنده و فرستنده از تلفن و تلگراف و رادیو و تلویزیون و دیگر چیزها را برای ما حکایت می‌کردند شاید باور نمی‌کردیم.

غرض این است که نطفه‌ها از قوت به فعلیت رسیدند که این چنین منشأ آثار گوناگون شدند پرسش ما این است که چگونه از نقص به کمال رسیدند و چنین صورت شگفت یافتند و به چنان اسرار جور و اجور آگاه گردیدند. البته باید مخرجی باشد که خود واجد کمال باشد تا آنها را از نقص به کمال رسانند.

۱- حکى لى رجل ببیابان دهستان یحذی نفسه و نفعه الحیات والأفاعى التى بها وهى قتالة جدأ و الحیات لا تنکأ فیه باللسع ولا تلسع اختیاراً ما لم یقرها علیه فان لسعته حیة ماتت. و حکى أن تبتیناً عظیماً لسعته فماتت و عرض له حُمى یوم. ثم انى لَمَا حصلت ببیابان دهستان طلبته فلم یعش و خلف ولداً أعظم خاصية فی هذا الباب منه فرأيت منه عجائب نسبت اکثرها و كان من جملةها أن الأفاعى تصدعن عزه و تحید عن نفسه و یخدر فی یده.

پس یقین در عقل هر داننده هست
گر تو او را می نبینی در نظر
اینکه با جنبنده جنباننده هست
فهم کن آن را به اظهار اثر
تن به جان جنبد نمی بینی توجان
لیک از جنبیدن تن جان بدان

درس سی وسوم

از گفتگوهای گذشته این نتیجه حاصل شد که باید ناقص متحرک به سوی کمال را مخرجی باشد تا وی را از نقص به کمال رساند. و نیز از بحث و فحصهای قبل دانسته شد که انسان هر چه داناتر می شود آثار وجودی او بیشتر و قوی تر می گردد و مشابهت او به اصلی که علم است شدیدتر می گردد. و دانستی که مخرج ناقص به کمال خود باید واجد آن کمال باشد. اکنون گوئیم که آن مخرج علاوه بر اینکه خود صاحب آن کمال است باید مسلط و قاهر بر آن ناقص نیز باشد و با وی یک نحو ارتباط داشته باشد تا بتواند وی را به فعلیت رساند و ناقص هم باید منقاد او باشد تا در سایه انقیاد و متابعت به کامل به کمال برسد. و در مباحث پیشین دانسته شد که اسباب ظاهری از استاد و کتاب و گفت و شنید و غیرها همه معدّاتند نه علت تام، پس باید ببینیم که علت تام کیست و کجائست و از چه جنس است و به چه نحو می توان بدو دست یافت، و او خود به خود واجد کمال است یا کمال او هم کسبی است و از دیگری گرفته است و اگر ذاتی است معنی ذاتی چیست و...

باز می اندیشیم که چون خودمان از هر چیزی به خود نزدیکتریم سخن از احوال و اوصاف خودمان در میان بیاوریم و کتاب وجود خود را فهمیده ورق بزنیم تا در راه خود شناسی شاید بسیاری از نهفته ها برای ما آشکار شود. به قول شمس مغربی:

مرا به هیچ کتابی مکن حواله دگر
که من حقیقت خود را کتاب می بینم
الفتات بفرمائید، آیا دانش «هست» است یا «نیست» است، و به عبارت دیگر آیا «بود» است و یا «نبود» است؟ خواهید جواب فرمود که «نیست» و «نبود» چگونه مایه شرف انسان می گردد و هر بخردی در راه پژوهش آن است و از نسبت خود به آن می بالد و در دانستن چیزی مباهات و افتخار می کند و بدیهی است که این همه کتب گوناگون در فنون مختلف و این همه صنایع در یائی و صحرائی گذشته و کنونی از آثار وجود شریف علم است چگونه می شود که این همه آثار وجودی از عدم باشد.

باز می پرسیم علم را که موجود دانستی چگونه موجودی است و ظرف تحقق و ثبوت او چیست؟ به عبارت روشنتر علم فلان کس که منشأ بروز و ظهور بسیاری از امور شده است و می شود آیا این علم را آن کس در خویش دارا هست یا نیست؟ خواهید فرمود در خود دارد. می پرسیم که این علم در کدام عضو بدن او قرار گرفته است یا اینکه بدن او و هیچ عضوی از اعضای بدن ظرف این حقیقت که علم است نیست بلکه در روان او است و باز می پرسیم اگر علم در روان او است آنچنان است که مثلاً آب در آوندی است و یا طور دیگر است؟ و سخن از پسرشهای بسیار پیش می آید. اکنون که آب و ظرف آب را مورد مثل قرار داده ایم همین مثل را دنبال کنیم و در پیرامون آن حرف بزنیم. ما ظرفهای آب را گوناگون می بینیم از آنی که یک قطره آب در او می گنجد تا آنی که ظرف اقیانوس است که ظرف بسیار بزرگی است یعنی یک قسمت عمده از گودی زمین که ظرف آب اقیانوس است. و می بینیم که این ظرفها را گنجایش محدود است و اگر آب از آن حد گنجایش فزونتر شود از لبه های آوند فرو می ریزد. ولی انسان که دانش فرا می گیرد گنجایش آوند دانش برای دانش بیشتر، بیشتر می گردد و آمادگی بهتر برای فراگرفتن دانش دشوارتر پیدا می کند.

به بیان دیگر صحیح است که بگوئیم هر یک از افراد انسان را دو ظرف است برای دوگونه غذا، یکی ظرف آب و نان مثلاً، و دیگری ظرف دانش. ظرف نخستین تا اندازه ای که غذا قبول کرد از پذیرفتن غذای بیشتر از آن ایما می کند و می گوید سیرم و دیگر گنجایش خوردن را ندارم و پس از سیر شدن اگر چه از آب و نان خالی سیر شده باشد بهترین غذا برایش فراهم شود رغبت بدان نمی کند و از آن لذت نمی برد، اما دانش پژوه هر چه بیشتر دانش تحصیل می کند به دانستن دانشهای سخت تر و سنگین تر و بالاتر گرایش بیشتر پیدا می کند و از فهمیدن آن لذت بهتر می برد و شوق و ذوق وی به دانش بیشتر می گردد و عشق و علاقه اش در تقرب به دانشمندان فزونتر می شود اینها اموری است که هر یک از ما به وجدان خود، می یابد و بدانها تصدیق دارد. هیچ کس در آنها چون و چرا ندارد. هم این که می گوید: من گرسنه بودم و غذا خوردم و سیر شدم، و هم اینکه همین شخص می گوید: من نادان بودم و پرسیدم و دانا شدم؛ در هر دو حال یک شخص موضوع این دو قضیه است و هر دو حکم به یک من راجع است. پس ظرف نان و دانش یک چیز نتواند باشد و مسلماً هر یک را ظرفی جداگانه است. و این هر دو قسم ظرف را هر شخص انسانی دارد ولی این ظرف کجا و آن ظرف کجا. خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی را که از دانشمندان قرن چهارم است تصدیقه ای رائیه به فارسی در مطالب فلسفی است، در آن قصیده گوید:

چرا چوتن ز غذا پُر شود ننگجد نیز آلم رَسدش چو افزون کنی بر این مقدار
و گوهری دگر آنجا که پُر نگردد هیچ نه از نُبی و نه از پیشه و نه از اشعار

سخن خواجه ابوالهیثم در این دو بیت اشارت به همان مطلب فوق است که در این درس عنوان کرده ایم که در انسان یک ظرف غذائی است اگر از مقدار گنجایش او افزونتر به او غذا رسد رنج بیند اما ظرف دیگری در انسان است که غذای او غیر از غذای ظرف قبلی است و هر چه غذایش را به او بدهند پرنمی گردد. اگر نُبی و هزاران کتاب دیگر و هزاران پیشه و صنعت و هنر را و هزاران دیوان اشعار را فرا بگیرد پُر نمی شود بلکه گنجایش او بیشتر می گردد.

نام مبارک سید الحکماء امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام را همه شنیده ایم و کمتر کسی بوده باشد که نام او را نشنیده باشد همان علی که همگان او را به بزرگی نام می برند و هر بزرگی او را بزرگتر از خود می بیند؛ کتاب نهج البلاغه از جمله گفته های او است و تا امروز در حدود دو یست شرح بر آن نوشته شده یعنی دو یست تن از غَوَاصان دریای معرفت برای تحصیل دُرر و لآلی معارف و حقائق در وی غواصی کرده اند و هر یک به نوبت خود به قدر وسع و استطاعت خود از آن بهره برده اند. امروز یکی از کلمات بسیار بسیار ارزشمند آن بزرگوار را از کتاب نهج البلاغه در اینجا عنوان می کنیم که این گفتار ما در این درس از آنجا سرچشمه گرفته است. سخن آن جناب این است کُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بَمَا جُعِلَ فِيهِ الْآ وَعَاءُ الْعِلْمِ فَانْه يَتَّسِعُ بِهِ

ابوحامد عبدالحمید بن هبة الله بن ابی الحدید معروف به ابن ابی الحدید متوفی ۶۵۶ هـ ق که یکی از شراح نامور نهج البلاغه است در شرح جمله فوق گوید: هذا الکلام تحت سر عظیم و رمزالی معنی شریف غامض و منه اخذ مثبتوا النفس الناطقه الحجة علی قولهم (ص ۴۱۳ ج ۲ طبع ایران) و سپس آن را تفسیر و بیان کرده است.

در مطلب این درس باید خیلی اندیشه به کار برد و بسیار در خویش جستجو کرد تا آن ظرف علم را که هر چه علم در او قرار گیرد گنجایش او بیشتر می گردد و برای تحصیل علوم بالاتر آماده تر می شود، در خود پیدا کند زیرا که دانستی هر دو ظرف را یک شخص دارا است و موضوع هر دو قضیه یک من است.

اجازه بفرمائید در پیرامون همین مطلب گفتگوی بیشتری داشته باشیم. هر یک از ما می‌داند که گرسنه نان به فرا گرفتن دانش سیر نمی‌شود. مقصودم این است که به دانش، گرسنگی دیگر معده رفع نمی‌شود، خواندن و دانستن یک رساله علمی کار یک گرده نان را برای دانشمند گرسنه نمی‌کند او هر چه دانش اندوزد باید نان بخورد تا از گرسنگی بدر آید. و چنانکه به عکس طالب علوم و معارف به خوردن نان و آب به مقصود خود نمی‌رسد آنچه باید اورا از آن گرسنگی و تشنگی بدر آرد غذای علم است نه این آب و نان.

حالا بفرمائید که آیا آن غذا و این غذا یعنی دانش و نان هر دو از یک جنس اند یا آن از جنسی است و این از جنس دیگر؟ اگر هر دو از یک جنس باشند باید هر یکی کار دیگری را بکند و اثر او را داشته باشد، مثلاً گرسنه نان به یافتن علم سیر شود و یا گرسنه علم به خوردن نان، دانا گردد؛ می‌بینیم و می‌دانیم که این چنین نیست. پس باید نتیجه بگیریم که همچنان این دو غذا دو گونه‌اند و از دو جنسند باید هر یک از آن دو ظرف مغذی یعنی غذا گیرنده هم از دو جنس باشند و به عبارت دیگر باید بین غذا و مغذی سنخیت باشد مغذی غذای علم از جنس علم باید باشد و مغذی غذای نان از جنس نان. این مطلبی است که باید یکی از اصول قرار گیرد. شما دوستان گرامیم در این مطالب تأمل بفرمائید و فکر خودتان را بیشتر و بهتر به کار اندازید ببینید اگر ایراد و اعتراضی در این درسها هست اظهار بفرمائید، بسیار ممنون و متشکر خواهم شد. ما در این حلقه درس می‌خواهیم به سیر و تقسیم علمی و عملی پیش برویم و آنچه را پذیرفته‌ایم با حساب و دلیل و برهان پذیرفته باشیم. شیخ رئیس ابن سینا را در این باره سخنی بلند به این مضمون است: هر کس چیزی را بی دلیل باور کند یا رد کند از فطرت انسانی بیرون رفته است.

درس سی و چهارم

آخرین نتیجه‌ای که از درس پیش گرفته‌ایم این بود که باید بین وعای علم با علم سنخیت بوده باشد چنانکه بین ظرف غذا با غذا یک نحو سنخیت است و دانستی که انسان دارای هر دو قسم ظرف است و غذای هر یک غیر از غذای دیگری است پس ظرف هر یک غیر از دیگری است. پس هر ظرف و مظروف با هم مشابه و مسانخ‌اند که گفتیم بین غذا و مغذی باید سنخیت بوده باشد. اینک شایسته است که سخن در ماهیت و حقیقت علم به میان آید تا چون جوهر و ذات علم دانسته شود هویت وعاء او نیز دانسته شود، و لکن بحث در پیرامون علم و رسیدن به کنه حقیقت او کاری آسان نیست و بخصوص که اکنون در ابتدای

مسیر تکاملی هستیم شاید هضم همهٔ مسائل آن دشوار باشد فکر می‌کنم که اکنون به برخی از مباحث سهلتر بپردازیم به صواب نزدیکتر باشد.

درست به گفتارم توجه داشته باشید دانستیهای ما گوناگونند همانطور که طرق تحصیل آنها گوناگون است. مثلاً برخی از آنها را از راه سامعه و برخی دیگر را از راه باصره و برخی را از راه شامه و برخی را از راه ذائقه و برخی را از راه لامسه تحصیل می‌کنیم و هر یک از این طرق یک نحو ارتباط با آن چیزهائی دارد که باید آنها را از راه آن قوه به دست آورد که از قوهٔ دیگر نمی‌شود، مثلاً کسی که کُر مادرزاد است اگر جهان پر از هیاهوی هولناک باشد و صدای طبل و دُهل و بوق و گُرنا همه جا را فرا گرفته باشد او از فهم صوت بی بهره خواهد بود؛ زیرا که آن طریق تحصیل این قسم از علم را که مسموعاتند فاقد است؛ چنانکه از ارسطو نقل است که «من فقد حسّاً فقد علماً» یعنی کسی که حسی را از دست داده است علمی را که باید از راه آن حس ادراک کند به دست نمی‌آورد^۱.

مقصودم این است که یک سلسله از علوم ما را حدّ و اندازه نیست و این پهلوی و آن پهلوی ندارد و قابل تجزیه و تقسیم نیست، مثلاً در نظر بگیرید که معنی و مفهوم محبت و یا وجود مطلق و نور مطلق و دیگر معانی کلیه را ادراک کرده‌ایم. تصدیق می‌فرمائید که اگر درختی را تصور کنیم صحیح است که در عالم تصور و ادراک خودمان بگوئیم که آن طرف درخت تصور شدهٔ ما و این طرفش و سرش و تنه‌اش و ریشه‌اش و آن شاخهٔ جانب راستش و آن شاخهٔ جانب چپش و... آیا همین تجزیه و تقسیم را دربارهٔ مفهوم محبت هم می‌توانیم اعمال کنیم یا محبت مطلق دور از این گونه تجزیه است؟ البته تصدیق دارید و مسلّم همه است که معانی کلیهٔ مطلقه را طول و عرض و عمق نیست، و سبکی و سنگینی بر آنها عارض نمی‌شود یعنی صحیح نیست که کسی بگوید من محبتی ادراک کرده‌ام که طول آن چند متر و عرض و عمق آن چند متر است و یا وزن آن چند من و چند سیر است. آنچنان که هر یک از اینها را دربارهٔ درختی و سنگی و مانند آنها می‌توان گفت؛ بلکه دربارهٔ تن انسان هم صادق است که به طول و عرض و عمق و وزن اندازه گرفته شود که فلانی قد او چه قدر است و وزن او چه قدر. اما دربارهٔ معانی کلیه مطلقه این امور صادق نیست. پس باید جنس آنها غیر از جنس اینها باشد. یعنی معانی کلیه‌ای که ادراک می‌کنیم از سنخ موجوداتی که به حدّ و اندازه درآیند یعنی آنها را ابعاد و اوزان باشد نیستند.

۱- مباحثی در این باره همه به صورت توضیح و تفسیر و هم به عنوان اعتراض و ایراد در دروس آینده پیش خواهد آمد.

باز می بینیم که بدن به فرجه و لاغر شدن وزن آن مثلاً زیاد و کم می شود. آیا انسانی که علم می آموزد به فرا گرفتن علم زیادتی در وزن او پیدا می شود؟ بدیهی است که این چنین نیست. خلاصه معانی کلیه مانند این موجوداتی که ابعاد و اوزان دارند نیست و فکر می کنم این مطلب نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد. حال با بیان مثال به مقصود نزدیک می شویم و آن اینکه یک عدد سیب شیرین را در نظر بگیرد آیا نه این است که شیرینی سیب را اگر بخواهیم تقسیم کنیم باید با تقسیم کردن خود سیب باشد؟ وگرنه تقسیم شیرینی آن با قطع نظر از تقسیم سیب معنی ندارد و می دانیم که این شیرینی عارض بر پیکر سیب است و در تار و پود پیکرش دویده است. غرض از مثال نامبرده این است که هر یک از ما یک سلسله معانی و مفاهیم و علوم کلی مُرسل و مطلق را ادراک می کند و به وجدان خود می یابد که: معنایی کلی برایش حاصل نبود و در فهم آن دسترسی نداشت و پس از آن به پرسیدن و فکر کردن و خواندن و یا از جهات دیگر، آن را دریافت و می داند که آن را دارد. و فراموش نشود که سخن هم در معنی و مفهوم مطلق و کلی است که تجزیه و تقسیم پذیر نیست حال می پرسیم که ظرف حصول این معنی مُرسل چگونه ظرفی است و این چنین معنی را که در یافته ایم آیا عروض او بر یابنده او مثل عروض شیرینی سیب بر گوهر سیب است؟ یعنی همچنان که سیب را حجم و بُعد و سطح و مقدار و وزن است که شیرینی آن به تبع موضوعش که گوهر سیب به آن اوصاف است تجزیه و تقسیم می شود، آن علم و معنای مطلق و کلی هم به تبع محل علم کلی و معنای مطلق مرسل تجزیه و تقسیم می گردد و این سوی و آن سوی برای آن علم و معنی خواهد بود؟ البته اگر محلش آنچنان محل باشد این معنی هم به تبع آن دارای جهات خواهد بود و تقسیم در وی راه خواهد یافت و حال اینکه فرض در ادراک معنایی است که مطلق و مجرد از جهات و اوزان و تجزیه و تقسیم و مانند آنهاست. پس باید نتیجه بگیریم که ظرف علم از جنس ظرف آب و نان مثلاً نیست و بین علم و ظرف علم یک نحو سنخیت خاصی است یعنی چنانکه علم کلی از اوصاف موجودات محسوس ما مبراست ظرف آن هم مانند خود علم از آن اوصاف مبراست

در تعریف حقیقت علم و کیفیت حصول آن برای انسان و نحوه پدید آمدن آن و گرفتن انسان آن را و در دیگر مطالب و مباحث پیرامون آن یک یک به تفصیل باید مذاکره کرد. در این درس تا اندازه ای آشنائی به وعای علم پیدا کرده ایم که ظرفی و رای این ظرفهای متعارف است و ادله و براهین بسیار در این باره داریم که تا وقت اظهار آنها فرا رسیده است عنوان می کنیم.

اکنون سزاوار است که مطالب این چند درس را به صورت اصولی درآوریم و بر اصول گذشته بیفزائیم:

اصل ۳۴- طلب مجهول مطلق محال است.

اصل ۳۵- از آنجائی آمدم که اول کار بود زیرا چون علم می آموزیم پیشتر می رویم.

اصل ۳۶- فکر حرکت نفس ناطقه است از مطلب به مبادی و دوباره از مبادی به مطلب.

اصل ۳۷- وعای علم وعائی است که به خلاف همه طرفها هر چه علم در او بیشتر قرار گیرد گنجایش او بیشتر می گردد و برای تحصیل علوم بالاتر و بیشتر آماده تر می شود.

اصل ۳۸- علم را با وعای او یک نحو سنخیت است.

درس سی و پنجم

دانسته شد که انسان دارای وعائی است که با علم سنخیت دارد یعنی با هم متشابه و متجانس اند، و چنانکه در آخر درس پیش نتیجه گرفته ایم تا اندازه ای به این وعای آشنا شده ایم. و هر اسمی بخواهیم برای این وعای بگذاریم مختاریم. کسی در نام گذاری و قرارداد اصطلاحی با دیگری ستیزه ندارد، تا ببینیم این وعای را به چه اسم و رسم و وصف بخوانیم و فعلاً به همین لفظ وعای علم اکتفا می کنیم. اکنون پرسشهای بسیار درباره این مطلب از شش جهت به ما روی می آورد.

یکی از آنها اینکه ممکن است ظرف علم عضوی از اعضای درونی و بخصوص دستگاه مغز بوده باشد که آن عضو یا مغز مانند نوار ضبط صوت و حرف، علم را نوار بگیرد؛ و چنانکه نوار ضبط به گرفتن و ضبط کردن صوت و حرف، چیزی بر حجم و وزن و طول و عرض او، خلاصه بر ابعاد و اوزان او اضافه نمی شود، ذرات مغز مثلاً همچنان علم را نوار بگیرند و ضبط کنند و به همان حجم و حد و ترتیب و تنظیمشان در جمجمه قرار گرفته باشند. بنابراین فرقی در میان ظرف علم و ظرف نان در انسان نخواهد بود و هر دو ظرف را، طول و عرض و عمق و دیگر اوصاف سایر ظروف متعارف است. پس ظرف علم ورای این ظرفهای متعارف نیست.

در جواب این شبهه گوئیم هر عضوی از اعضای بدن خواه قلب و خواه مغز و خواه دیگر عضوها هر یک را حجم معین و وزن مشخص است و هر یک آنها آنچه را پذیرفتند در همان

حدّ و حجم آنها خواهد بود و هرچه عارض محلی شده است حکم آن عارض همین است که در حدّ محلّ است، مثل سفیدی که عارض بر دیوار است. و اگر در درم پیش تأمل و دقت بیشتر شود جواب این شبهه داده می شود زیرا که گفتیم یک سلسله از معلومات ما معانی و حقائق بسیطه اند که از قید و حدّ و حجم مبری اند و مطلق و مُرسل از جهات اند اگر آن معلومات مطلقه را قلب و دماغ مثلاً نوار بگیرند باید به تبع محلّ، به جهات گوناگون تقسیم کردند و تجزیه و تقسیم در آنها راه یابد و حال اینکه مفروض این است: معانی کلیه و حقائق بسیطه را ادراک کرده ایم که بهیچوجه تجزیه و تقسیم در آنها راه ندارد.

دیگر اینکه نوار ضبط مثلاً به ضبط کردن صوت و حرف، دانا نیست و علم در اوجا نکرده است و هیچ صنعتی قابلیت ندارد که علم را ضبط کند و عالم بوده باشد، نقش و کتاب و ضبط صوت و حرف، علم نیست، علم در هیچ دفتری نیست در دفترها نقش و کتابت منقوش و مکتوب است نه علم؛ و در دروس پیش دانسته شد که صوت و حرف و نقش و کتاب و استاد و بحث و فحّص و أعضا و جوارح همه برای تحصیل علم از مُعَدّاتند. کتابی را که می خوانیم عالم نیست اگر چه واسطه کسب علم است؛ عالم آن کسی است که دانا است. کتاب و دفتر دانا نیستند. هیچ صنعت و هنری دانشمند نیست.

وانگهی حقیقتی داریم که می گوید من علم دارم و من سروپیکردارم و من قلب و دماغ دارم و این که می گوید من اینها را دارم یک من است و دارای آنهمه. پس آن کس که مغز دارد همان کس است که علم دارد و شعور به علم خویش دارد و به ضبط آن دانا و گویا و نویسا می شود و اگر بگوئی که علم در مغز است و آن من که می گوید من علم و مغز دارم علم را به واسطه مغز دارد جواب همان است که چیزی که دارای ابعاد و اوزان باشد قابل نیست که وعای حقائق بسیطه گردد، و دیگر اینکه آن گیرنده دانش به فرا گرفتن دانش روشن می شود و دانا می گردد و دانستی که وسعت وجودی پیدا می کند و هیچ عضوی از اعضای ظاهر و باطن تن انسان را این قابلیت نیست و در دروس پیش معلوم شده است و در اصل بیست و سوم تلخیص و بازگو نموده ایم که آن گوهری که به لفظ من و آنا و مانند اینها بدان اشارت می کنیم موجودی غیر از بدن است. پس قول به اینکه وعای علم، مغز و یا عضو دیگر بدن است سخنی بی مغز است. و تنها همین دلیل در ردّ این گفتار نیست بلکه ادله بسیار در ردّ آن اقامه خواهیم کرد تا بخوبی معلوم شود که وعاء علم باید با خود علم سنخیت داشته باشد و اکنون که در اوائل بحث و سیر و سلوک علمی هستیم باید ساده و آسان بگذریم و اکثر اصول و دروس گذشته دوباره بابرهان قویتر و دلیل متین تر تحکیم می شود.

درس سی و هشتم

سخن درباره علم و وعاء علم پایان یافته بود و دانستیم که وعای علم ظرفی از غیر بدن است و بدن و هر چه را که همانند اوست طبیعت می گویند و از آنها به عالم طبیعت و عالم ماده و عالم جسمانی تعبیر می کنند. پس ظرف علم از ماورای طبیعت است. در زبان فرانسه طبیعت را (Nature) می گویند و نیز طبیعی و مادی جسمانی را فیزیک (Physique) می نامند و ماورای طبیعت را به اضافه پیشوند مِتا (Meta) بر آن، متافیزیک می خوانند. و چون این واژه فیزیک و متافیزیک در سر زبانها است خواستیم به مناسبت با بحث، به این دو لغت اشارتی کرده باشیم تا اگر در نوشته ها بدنها برخوردید آگاهی داشته باشید. در کتابهای فرهنگ فرانسه واژه متافیزیک را به این عبارات ترجمه کرده اند: حکمت ماوراء الطبیعه (یعنی الهیات، معقولات، شناسائی علل و اصول اولیه) و مجرد و مطلق و معنوی و مانند این عبارات. و ما از چند درس اخیر نتیجه گرفتیم که علم و ظرف آن هر دو از موجودات ماورای طبیعت اند و از هستیهای عالم متافیزیک اند.

در درس اول از سبر و تقسیم و بحث و فحوصی که پیش کشیده بودیم به این مطلب رسیدیم که دانش محور جمیع محاسن است و چراغ فرا راه انسان است و همه اختراعات و اکتشافات از دانش است و انسان نادان تابع و محکوم انسان دانا است و جماد و نبات و حیوان و خلاصه عالم طبیعت مسخر اوست و اشرف از دیگر موجودات مشهود ما است و بر زمین و زمینی ها استیلا و سلطنت دارد و شاید قدرت وی بیش از این حد مشهود ما باشد که هنوز رشته بحث ما بدان نرسیده است. آری آنچه انسان بدان ارج می یابد دانش است و پیرایه ای بهتر از دانش برای انسان نیست و نوری فروزنده تر از نور دانش نیست. آنچه لقاح روان است دانش است و آنچه مایه پیشرفت آدمی است دانش است. دانش است که آب حیات جان است، و سبب ارتقای آثار وجودی انسان است. به قول حکیم ناصر خسرو علوی:

گفته دانا چو ماه نو بفرزونیست	گفته نادان چنان کهن شده عرجون
فضل طبرخون نیافت سنجد هرگز	گرچه به دیدن چو سنج دست طبرخون
أهرون از علم شد سمریه جهان در	گر تو بیاموزی ای پسر توئی أهرون

و حکیم ابوالقاسم فردوسی فرموده است:

زدانا بپرسید پس داد گر	که فرهنگ بهتر بود یا گهر
چنین داد پاسخ بدو رهنمون	که فرهنگ باشد ز گوهر فزون

که فرهنگ آرایش جان بُود
گهر بی هنر خوار و زار است و سست
فرستاده را مؤبذ شاه گفت
چه دانی تواندر جهان سودمند
فرستاده گفت: آنکه دانا بود
تن مرد نادان ز گل خوارتر
زدانش به اندر جهان هیچ نیست
ز گوهر سخن گفتن آسان بُود
به فرهنگ باشد روان تند رست
که ای مرد هشیار بی یار و جفت
که از کردنش مرد گردد بلند
همیشه بزرگ و توانا بود
به هر نیکوئی، نا سزاوارتر
تن مرده و جان نادان یکیست

ابن یمین فرموده است:

پیروی خردت روی ظفر بنماید
رو هنر جمع کن از تفرقه مال و منال
علم دادند به ادریس و به قارون ز روسیم
که خرد بر سپه هستی تو هست یزک
مُرتَضیٰ را چه تفاوت که عُمر برد فدک
شد یکی فوق سما و دگری تحت سمک

مولوی فرموده است:

مُلکَتِ حُسْنِش سوی زندان کشید
مُلکَتِ عِلْمِش سوی کیوان کشید
شه غلام او شد از علم و هنر
مُلکِ علم از مُلکِ حُسن آسوده تر
باری از دروس گذشته نتیجه گرفتیم که وعای علم موجودی ماورای طبیعی است و بدن و اجزا و اعضای آن، ظرف علم نیستند و نیز از دروس پیشین فرا گرفتیم که ناقص چون به سوی کمال می رود او را مُخْرِجی باید که وی را از قوت به فعل رساند و از نقص به کمال کشاند و آن مخرج خود باید واجد کمال باشد که معطی شیء فاقد آن نتواند بود. اینک گوئیم که آن مخرج کیست و چگونه نفس انسانی از نقص به کمال می رسد. آیا آن مخرج هم از موجودات ماورای طبیعت است یا از عالم طبیعت است و در هر دو صورت باید که قاهر و مستولی بر نفس باشد تا مکمل وی بود و نیز خود باید واجد علم باشد تا معطی وی بود. آیا صحیح است که بگوئیم آن مخرج یکی از موجودات عالم طبیعت است؟ اگر درست به درسهای گذشته دقت کرده باشید خواهید فرمود که محال است مخرج از عالم طبیعت باشد زیرا که مخرج مکمل و مُعطی است و خود باید عالم و ظرف علم باشد تا دیگری را به کمال برساند و ثابت کردیم که علم و وعای علم هر دو از ماورای طبیعت اند، پس مخرج هم موجودی از ماورای طبیعت است. پس تا کنون با دو موجود فوق الطبیعه آشنا شده ایم و سفری از

طبیعت به ماورای آن کرده ایم و به عبارت اُخری از دنیا به آخرت سفری کردیم و تنها چیزی که دلیل راه ما به آخرت شده است همانا حقیقت خودمان می باشد و هیچ کتابی بهتر از این راهنمای انسان نیست. لذا دانشمندان معرفت نفس را مِرقات معارف دیگر دانسته اند پس هر یک از ما را مرحله ای به نام طبیعت و مرحله ای به نام فوق الطبیعة و ماوراء الطبیعة است و مسلم است که این دو مرحله از یکدیگر گسیخته نیستند، بلکه یک موجود است که او را یک تشخّص و هویت است و مطابق لحاظها و اعتبارها آن را به دو مرحله تعبیر کرده ایم. این مطلب که درباره شناسائی خودمان است اهمیت بسزا دارد و تاکنون داهستی را به طبیعت ماورای طبیعت شناختیم و خودمان را نیز همچنین. و به عبارت رائج کوره راهی به ماورای طبیعت پیدا کرده ایم؛ در این مطلب باید کاوش بیشتر کرد و غور و تأمل بسیار به کار برد که شاید آن کوره راه صراط الله گردد.

در تکامل نفس و فعل مُخرِج سخن می گفتیم. دانستی که نفس به فرا گرفتن علم از نقص به کمال می رسد، حالا می پرسیم که آیا نفس و مخرج آن، که دو موجود از ماورای طبیعت اند آیا از یکدیگر جدایند که این در سوئی و آن در سوی دیگر است و یا از یکدیگر جدا نیستند و اگر از یکدیگر جدایند آیا عطا و دِهش مخرج چنان است که در این عالم طبیعت یکی به دیگری چیزی می بخشد. مثلاً در اینجا آقای الف از آقای ب جدا است و الف سیبی به ب می بخشد. آیا مخرج که به نفس، کمال می بخشد مثل الف و ب اند؟ وانگهی نفس که به عطای مخرج کامل می گردد باید مخرج با کمال و از نفس بالاتر باشد. آیا مخرج، کمالی که به نفس می دهد چیزی از او کاسته می شود؟ و باز گوئیم علم که از ناحیه مخرج عائد نفس می شود آیا این علم داخل در ذات نفس می شود یا نه؟ در صورت اول این دخول چگونه است و در صورت ثانی چگونه کامل می گردد.

و اگر نفس و مخرج از یکدیگر جدا نیستند باید باهم باشند؛ این باهم بودن چگونه است؟ درباره این معیت باید چگونه فرض کرد و او را چگونه دانست؟ و احتمالات و فرضهای گوناگون دیگر نیز پیش می آید تا ببینیم مسیر پرشش و کاوش علمی در این باره به کجا منتهی می شود. این درس را تا به همین جا خاتمه می دهیم و نتیجه ای که فعلاً گرفتیم این شد که نفس و مخرج هر دو موجودی از ورای طبیعت اند و دیگر اینکه انسان را دو مرحله وجود است یکی طبیعت و دیگر ماورای طبیعت. و دیگر اینکه انسان بهترین طریق بلکه تنها طریق برای پی بردن به جهان هستی است.

درس سی و هفتم

در آغاز این درس، نتایج دروس اخیر را به صورت چند اصل متذکر می شویم:
اصل ۳۹- نفس ناطقه و مُخْرِج او از نقص به کمال هر دو از موجودات ماورای طبیعت اند.

اصل ۴۰- انسان بهترین طریق، بلکه تنها طریق برای پی بردن به جهان هستی است.

اکنون گوئیم که به موجودی رسیدیم که از جنس موجودات طبیعی یعنی مادی نیست؛ موجودی که نه به چشم دیده می شود و نه با دست لمس می گردد؛ خلاصه با هیچ یک از حواس پنجگانه سَمْع و بَصَر و قُوَّة لَمِيسه و ذائقه و شامه محسوس نمی شود و در عین حال به وجود او اذعان داریم چنانکه به مکمل نفوس انسانی، ایمان؛ و در قاهر و مستولی بودنش بر نفوس، ایقان داریم.

و به عبارت روشنتر موجودی یافتیم که ماده و مادی نیست. پس تا اینجا می توانیم بگوئیم که موجود بر دو قسم است یا مادی است و یا غیر مادی. اکنون چنین صواب می بینم که مقداری در ماده و صورت و تعریف آنها و اقوال این و آن در ماده و مادی و سخنهای دیگر در پیرامون ماده که در پیش است عنوان کنیم که برخی از این آرا شاید خارِ راه پیشرفت ما بوده باشد. باید آن خارها را از فرا راه خود برداریم.

موجود مادی به یکی از حواس پنجگانه مذکور محسوس می گردد و هر اندازه بزرگ باشد آن را حدّ و نهایت، و از این روی آن را شکل و هیأت است و به برهان تناهی ابعاد اثبات گردد، البته باید بحث شود. ماده را در زبان فارسی مایه گویند و به زبان یونانی هیولا که در کتب فلاسفه همین کلمه یونانی بسیار به کار می رود و هیولای اولی که می گویند یعنی مایه نخستین و از ماده در لغت عربی به اسامی دیگر چون عنصر و اُسْتُطُقْس و موضوع و طینت نیز تعبیر می کنند. و هیولا را در دار وجود می توانیم نازلترین موجودات تعبیر کنیم و به عبارت دیگر اگر در موجودات ترتیبی قائل شویم هیولا اَنْزَل مراتب وجود است یعنی وجودی از او ناتوانتر نخواهیم یافت و فقط قُوَّة محض است و پائین تر از او نیستی است. و در اثبات هیولا چندین دلیل در کتب علوم عقلیه ذکر کرده اند و ما نیز در موقع مناسب آنها را نقل می کنیم. این هیولا چنانکه گفته ایم قُوَّة محض است که پذیرای صورتهای جسمانی است و جسم و جسمانی همه مادی اند و در درس گذشته مَبْرَهَن شده است که نفس ناطقه انسانی و مکمل آن از ماورای نشأه محسوس ماست و این نشأه محسوس از زمین گرفته تا کُرَات دیگر و

کهکشانشانها از آنچه را که با چشم سر، خواه مسلح و خواه غیر مسلح می بینیم همه مادی و طبیعی اند. غذای ماده مادی است و غذای نفس ناطقه غیر مادی غیر مادی. این سخن را بسطی باید تا حقیقت آن معلوم گردد:

اکنون که ما در این حلقهٔ اُنس و جلسهٔ درس گرد آمده ایم جز این است که هریک از ما روزی نطفه و علقه و مُضغه بود؟ و پس از آن در زهدان مادر رشد کرده تا اینکه چون میوه ای که به کمال رسیده و پخته شده است از درخت جدا می شود ما نیز انسان از درخت وجود مادر جدا شدیم و در دامن او رشد کردیم که روزی شیرخوار بودیم تا امروز در این سن و سال هستیم و دارای این هوش و استعداد می باشیم و نه این است که در زمان شیرخوارگی و بعد از آن به این پایه و هوش و بینش نبودیم؟ و باور دارید که هرکس به دنبال تحصیل دانش رفته و بیشتر کوشش کرده است هوش و بینش او بیشتر شده است و آن دیگری که تن پروری کرده است هیكلی فربه به دست آورده است اما دانش و بینش او به غایت اندک و ناچیز است. حال دربارهٔ این دو شخص فرض بفرمائید که هریک را تَبی سخت عارض شده است. این تن پرور، به تَبی، تن فربه را از دست می دهد و فقط همان بینش اندک را دارا است. آن دیگری به کاسته شدن تن، دارای همان سرمایهٔ دانش و هوش سرشارش است. نه تن پرور از تن پروری باهوش تر و داناتر شده است و نه دانشور به کاسته شدن تن از دانش او کاسته. آنچه را که تن پرور فربه خورده است غذای مادی بوده و آنچه را که آن جان پرور خورده است غذای غیر مادی.

این دو تن همانطور که در حواس ظاهر باهم شریک اند در طبیعت و ماده نیز باهم شریکند و امتیاز آنها از یکدیگر به هوش آنهاست بلکه در طبیعت با دیگر حیوانات بلکه با نباتات بلکه با جمادات شریکند و امتیاز به همان هوش و بینش است که صورت حقیقی انسان است.

توضیحاً گوئیم هرگاه چند عنصر باهم ترکیب شدند بطوری که خاصیت تازه و صورت نوعیهٔ جدیدی در آن پیدا شد مانند آب و ذغال که عناصر قند است مثلاً آن را مزاج گویند. و اگر صورت تازه در آن حاصل نشد آن را امتزاج می گویند، مثل اینکه گچ و خاک باهم آمیخته شوند. ماده بی صورت ممکن نیست، و صورت مادی هم بی ماده تحقق پیدا نمی کند. چنانکه مُبرهن خواهد شد همهٔ اجسام در ماده به هم شبیه و مانند یکدیگرند. انسان از همان ماده است که سایر حیوانات و نباتات از آن تشکیل شده است. اما هریک صورت علی حده و خاصیت جداگانه دارند. ماده خورشید همان ماده زمین و ماه است بلکه به عقیده

حکمای ماماده عناصراربعه^۱ هم یکی است و فرق آنها در صورت نوعیه آنهاست. آب به صورت خود آب است و آهن به صورت نوعیه خود آهن است و طلا به صورت نوعیه خود طلا است و ماده آنها مانند یکدیگر است، هر چند ما نتوانیم آنها را با یکدیگر تبدیل کنیم. از این جهت می گویند شیئیت هر چیز به صورت آن است نه به ماده آن

ماده یا هیولا در جسم جزء جسم است که جسم هیولا و صورت جسمیه است و صورت جسمیه بدون صورت نوعیه تحقق ندارد و جسم محل همه عوارض است. حرارت و برودت و الوان، و صفات دیگر و کیفیات دیگر، همه عارض صورت نوعیه می شوند و به توسط صورت نوعیه، عارض ماده؛ و ماده محل آنها است. و صورت نوعیه در تأثیر و قدرت بالاتر از ماده است اگر چه صورت مادی محتاج به ماده است که محل او است. برای تصور این معنی گوئیم وقتی آثار و خاصیت‌های اجسام را مشاهده کنیم مثل اینکه آتش گرم می کند و می سوزاند و می بینیم این اثر ماده او نیست بلکه اثر صورت او است و گرنه ماده آتش و ذغال یکی است و خورشید که عالم را روشن می کند و نباتات را می رو یاند، اثر صورت اوست نه ماده او. چون ماده او با زمین و سایر اجسام خاموش یکی است و همچنین سایر اجسام. و چون صورت منشأ همه قوا و تأثیرات است و علاوه بر این ماده هرگز خالی از صورت نیست و یک دو موردی تاکنون صورت بدون ماده را یافتیم لذا می گوئیم که شیئیت هر چیز به صورت اوست نه به ماده او.

ماده را تعریف می کنند به مابه الشیء بالقوه یعنی آنچه به واسطه آن شیء، بالقوه موجود است و صورت را به مابه الشیء بالفعل یعنی چیزی که به واسطه آن شیء، بالفعل موجود می شود. مثلاً چوب و تخته برای صندلی ماده است زیرا که صندلی به واسطه چوب و تخته بالفعل موجود نیست. اما وقتی چوبها به وضع مخصوصی با یکدیگر ترکیب یافت و صورت صندلی پیدا شد صندلی بالفعل می شود. ولی بدان که چوب و تخته هیولای اولی یعنی مایه نخستین نیستند زیرا ماده اولی آن قوه ایست که حتی محل صور نوعیه چوب است و چوب و تخته برای صندلی ماده ثانی است.

توضیحاً در تعریف قوه و فعل گوئیم هر چیزی که ممکن است صفت و کمال را دارا

۱- عناصر اربعه عبارت از آب و خاک و هوا و آتش است و در ادبیات فارسی گاهی آتش را به اثر

تعبری می کنند. چنانکه ناصر خسرو می گوید:

اثریر و پس هوا پس آب پس خاک که زادستند این هر چار ز افلاک.

و در اصطلاح فلسفی اثر به اجسام آسمانی اطلاق می شود.

باشد ولی هنوز دارای آن نشده می گویند بالقوه است و چون دارا شد بالفعل می شود. تخم درخت درخت است بالقوه، و بعد از این که کشته و روئیده شد درخت بالفعل می شود. جنین علم و عقل است بالقوه، و بعد از این که بزرگ شد و تحصیل علم و عقل کرد علم و عقل بالفعل می شود. بنابراین اصطلاح، قوه در مقابل ضعف نیست بلکه به معنی استعداد و تَهَيُّو است. و قوه در اصطلاح حکما به معنی دیگر نیز وارد شده است و آن توانائی تأثیر است و به این معنی می گویند قوای طبیعی و قوای نفسانی. در حفظ این تعریفات و اصطلاحات، جدی باشید و دقت کنید تا پس از این از تعبیرات ما و نقل عبارات دانشمندان اشتباه پیش نیاید. فعل در لغت عرب به معنی کار کردن است و در اصطلاح نحوی کلمه ای است که در افاده معنی مستقل باشد و علاوه هیأت کلمه دلالت بر یکی از ازنه سه گانه ماضی یا حال و یا استقبال داشته باشد. و در اصطلاح علوم عقلی به معنائی است که اکنون توضیح داده ایم. به قول ملای رومی:

هرکسی را سیرتی بنهاده ایم	هرکسی را اصطلاحی داده ایم
هندیان را اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح

در این درس تا اندازه ای به ماده و صورت آشنائی پیدا کرده ایم و به معنی قوه و فعل پی برده ایم و فرق میان ماده نخستین و ماده دوم را دریافتیم که: هر چه برای خود صورت فعلیه ای نوعیه دارد و ماده برای صورتهای دیگر است آن را ماده دوم گویند و ماده نخستین صورت نوعیه ندارد بلکه محل صور نوعیه است و در آنها نهفته است و به قول شیخ رئیس ابن سینا ماده نخستین مانند زن زشت رو است که همواره خود را در نقابهای صورتهای نوعیه پوشیده دارد و از این جهت آن را زشت رو تعبیر کرده است که فعلیتی برای او جز پذیرفتن صورت نیست و کمالی جز این پذیرفتن ندارد زیرا که آثار عالم ماده همه از صور نوعیه است.

درس سی و هشتم

در درس گذشته چنانکه گفته ایم تا حدی به تعریف ماده و صورت و مفهوم قوه و فعل آشنا شده ایم. در این درس نیز به دنباله درس گذشته سخن می گوئیم. می دانید که به سبب ارتباط اقوام و ملل بخصوص در جهان کنونی اصطلاحات و لغات فنی زبانی در زبان دیگر رائج شده است بویژه زبان غربی ها در شرقی ها که در کتابهای تازی و پارسی نیز بسیاری از واژه های غربی به کار رفته است. اکنون برخی از لغات آنان را در این مطلب اعنی ماده و

مادی که در کتابهای علمی به کار رفته است معرفی می کنیم. در زبان فرانسه ماده را (Matière) می گویند و در لغتنامه های فرانسه به فارسی (Matière) را ترجمه کرده اند به ماده، هیولا، پیکر، مایه، عنصر، چیزهای جسمانی، جسم، سبب، موضوع، مطلب، انگیزه، مدفوعات.

و مایه نخستین را (Matière Première) گویند و طرفدار آن را که فقط به وجود ماده اعتقاد دارد و غیر آن را قائل نیست ماتریالیست^۱ گویند و آن را ترجمه نموده اند به مادی، دهری، معتقد به وجود ماده لاغیر.

و ماتریالیسم^۲ یعنی عقیده براینکه هرچه هست ماده است و چیزی ماورای ماده نیست، حتی روح مثلاً ماده است. خلاصه عقیده براینکه عالم ماده است و لاغیر. و برخی از اصطلاحات و لغات متأخرین را نیز پس از این درباره ماده عنوان خواهیم کرد.

شیخ رئیس در فصل سیزدهم مقالت نخستین فن نخست طبیعیات شفا (ص ۲۶ ج ۱ رحلی چاپ سنگی) گوید: ذیمقراطیس^۳ و پیروان او بر این رأی اند که مبادی عالم بطور کلی یعنی عالم بکلیته جرمهای کوچک سفت و سختی هستند که بر اثر صلابت و نداشتن خلاء تجزیه نمی شوند و عدد آنها پایان ندارد و در فضائی به حسب مقدار بی پایان پراکنده اند و همه آنها در طباع جوهرشان مانند هم و در شکلهایشان گوناگون اند و همیشه در فضا در حرکت اند و اتفاق می افتد که یک گروه از آنها باهم برخورد می کنند و از آن عالمی درست می شود و عالمهائی مثل این عالم که به شمار بی نهایت اند در فضائی بی پایان هستند و با این رأی خود که در پیدایش کلی عالم از تصادم و تراکم اجرام خرد مذکور به اتفاق قائل است در پیدایش امور جزئی چون حیوانات و نباتات قائل به اتفاق نیست^۴.

۱- Matérialiste

۲- Matérialisme

۳- Democrite

۴- عبارت شیخ این است: هذا هو ذیمقراطیس و شیعتہ فانهم یرون ان مبادی الکل هی اجرام صغیر لا تتجزی لصلابتها ولعدمها الخلاء وأنها غیر متناهیة بالعدد و منشؤة فی خلاء غیر متناهی القدر وان جوهرها فی طباعها متشاکل و باشکالها مختلف وانها دائمة الحركة فی الخلاء فیتفق ان یتصادم منها جملة فیجتمع علی هیئة فیکون منه عالم. وان فی الوجود مثل هذا العالم غیر متناهیة بالعدد مترتبة فی خلاء غیر متناهیة ومع ذلک فیری ان الامور الجزئیة من (مثل خ ل) حیوانات والنباتات کائنة لاجسب الاتفاق.

در توضیح گفتار ابن سینا و تقدیم برخی از مطالب گوئیم که ذیمقراطیس یکی از حکمای بنام یونان در مائه پنجم پیش از میلاد است. چون وی در نظر نامبرده دانشمندی بنام و اهمیتی بسزا داشت اجزای صغار صلب لا یتجزا را اجزای ذیمقراطیسی گویند. استادام علامه جناب میرزا ابوالحسن شعرانی در یکی از تألیفاتش به نام تاریخ فلسفه که اصل آن نسخه به خط مبارک آن جناب در کتابخانه محقر این حقیر محفوظ است آورده است که یکی از فلاسفه فرانسه در قرن نوزدهم موسوم به پلیسیه^۱ در کتابی که در تاریخ فلسفه نوشته گوید: کلیه عقائدی که بین یونانیها در فلسفه معروف بود قبلاً در هند قائل داشته است و یکی یکی اسامی آن حکما را ذکر و اشاره به عقائد آنها می نماید. من جمله وی زشیکا معتقد است که عالم به بخت و اتفاق از ذرات صغار که در فضا پراکنده بود تشکیل یافته و این عقیده عین عقیده ذیمقراطیس است.

این بود سخن آن نویسنده فرانسوی که به ترجمه جناب استاد نقل کرده ایم و لکن آنچه در پایان گفتار وی است اینکه «این عقیده عین عقیده ذیمقراطیس است با آنچه شیخ رئیس در شفا نقل کرده است وفق نمی دهد زیرا شیخ در همان فصل مذکور شفا برخی از اصحاب بخت را در مقابل اصحاب اتفاق آورده است» و این سخن را بعداً بسط و توضیح می دهیم چنانکه در باره خود ذیمقراطیس اختلاف آرا و انظار دانشمندان نیز اشارتی می رود. اینکه شیخ رئیس در نقل قول ذیمقراطیس گفته است که آن اجزا تجزیه نمی شوند، یعنی: کسر و قطع و تجزیه در خارج نمی شوند، نه اینکه به حسب وهم و فرض قابل تجزیه نباشند، یعنی: ذرات کوچک خودشان دارای طول و عرض و عمق کوچکی هستند زیرا که اگر نقطه بودند و هیچ امتداد نداشتند از ترکیب آنها اجسام کبیر حاصل نمی شد به بیان دیگر اگر سه فرد از آن اجزا را پهلوی هم قرار دهیم ناچار فرد میانه حاجب دو فرد طرفین خود از تلاقی و برخورد خواهد بود و گرنه باید قائل به تداخل اجزا شد^۲ و در صورت تداخل حجمی پدید نمی آید و جسمی صورت نمی گیرد و عالمی به قول ذیمقراطیس درست نمی شود و چون فرد میانه حاجب طرفین از تلاقی شد پس به حسب وهم و فرض به سه قسم تجزیه شد: یکی این

۱- Pélissier

۲- تداخل به اصطلاح فلسفه این است که شیخ در فصل ۲۹ نَمَطُ اول اشارات تعریف کرده است: الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ینفذ جسم فی جسم واقف له غیر متنتج عنه.

سو که مماس با آن جزء است یکی آن سو که مماس با آن جزء است و یکی میانه آن دو سو. و بعضی جزء لایتجزا را به هیچ وجه قابل انقسام نمی دانند نه کسراً و نه قطعاً و نه وهماً و فرضاً، اینان گویند که خود آنها جسم نیستند ولی اجسام از آنها تألیف می شود چنانکه واحد عدد نیست ولی اعداد از آن تألیف می شوند و لکن از بیان مذکور دفع رأی آنان دانسته می شود.

این جزء لایتجزا را اتم^۱ می گویند و اتم لفظ یونانی است و ذیمقراطیس آن را به کار برده است. و آن را جوهر فرد نیز گویند. شعر حافظ اشاره به این معنی دارد:

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد که دهان تو بر این نکته خوش استدلالی است
و این مضمون در اشعار تازی هم آمده است.

شیخ الرئیس در نقل قول ذیمقراطیس دو چیز بی پایان را نام برده است: یکی به حسب مقدار و یکی به حسب عدد. اما به حسب مقدار خلاء غیر متناهی است که از آن تعبیر به فضا کرده ایم یعنی یک فضا است ولی این فضای واحد از شش سو ابعاد او غیر متناهی است که اندازه ای برای بُعد مسافت آن نمی شود گفت. اما به حسب عدد عالمهای غیر متناهی که عدد آنها به حساب نمی آید و نمی شود شماره کرد وجود دارد. در کتب فلاسفه شرق بی نهایت مقداری را به غیر متناهی مدت و بی نهایت عددی را به غیر متناهی عدت تعبیر می کنند.

اینکه شیخ در نقل قول ذیمقراطیس گفته است که همه آنها در طباع جوهرشان مانند همنند، در این عبارت سه مطلب است: یکی جوهر و دیگر طباع و دیگر مانند هم بودن آنها. اما جوهر بودن آنها همان است که به تازگی گفته ایم آن ذرات کوچک اجرامی هستند که دارای طول و عرض و حجم می باشند و جسم که تقسیم به آن اجزا می شود این اجزاء جوهری اند نه نقاط هندسی و فلسفی که طرف خط باشد زیرا نقاط هندسی که مقصود همان نقاط فلسفی است که طرف خط است عرض است و جوهریت ندارد. و تقسیم جسم به نقاط هندسی به این معنی غلط است زیرا این نقاط هر اندازه جمع شوند از ترکیب آنها جسم حاصل نمی شود و به قول شیخ در فصل سوم مقالات سوم طبیعیات شفا (ص ۸۷ ج ۱ رحلی چاپ سنگی تهران) قد اجمع العلماء علی ان النقط کم اجمعت لا تترید علی حجم نقطة واحدة.

اما اینکه در طباع مانند هم اند یعنی: آن اجزاء متحد الطبیعة هستند و طبیعت همه یکی است اگرچه در اشکال مختلفند، چنانکه خود گفته است در شکلهایشان گوناگونند و برخی آنها را دارای طبایع مختلف می دانستند و بنا بر رأی ذیمقراطیس و پیروان وی مثل این است که سنگی را خرد کنی که اجزای خرده ریز سنگ همه در طبیعت یکی اند، اگرچه آن اجزاء شکلهای گوناگون دارند؛ و یا اینکه شیشه‌ای را بکوبی و ریز ریز کنی که همه اجزا در طبیعت یکی اند و در شکل متفاوتند. استاد نامبرده ام (آقا میرزا ابوالحسن شعرانی) در یکی از مخطوطات دیگرش که نیز به خط آن جناب در نزد این جناب محفوظ است فرموده است اتم لفظی است یونانی که ابتدا ذیمقراطیس استعمال نموده و فرق آن با اتم جدید این است که ذیمقراطیس آنها را متحد الطبیعة فرض کرده بود ولی امروز برای هر جسم بسیطی اتم مخصوصی ثابت می کنند که طبیعاً با دیگری متفاوت است.

در کتب فلاسفه بین طباع و طبیعت فی الجمله فرق گذاشته شده است. خواجه طوسی در شرح فصل هشتم نمط نخستین اشارات شیخ الرئیس (ص ۱۲ ط رحلی شیخ رضا) و در شرح فصل سیزدهم همین نمط (ص ۱۹) و در اول شرح فصل پنجم نمط دوم (ص ۴۶) و در فصل چهارم همین نمط (ص ۴۵) و در فصل ۱۶ همین نمط (ص ۵۶) طبیعت را تعریف کرده است و در این مواضع تعریف موروث از معلّم اول را عنوان قرار داده است که طبیعت را چنین تعریف کرده است: انها مبدأ اول لحرکه ما تکون فیه و سکونه بالذات. و در موضع نخستین که نام برده ایم فرق بین طباع و طبیعت را بیان کرده است که ان الطباع اعم من الطبیعة و ذلك لأنّ الطباع یقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شیء؛ والطبیعة قد تختص بما یصدر عنه الحركة والسکون فیما هو فیه اولاً و بالذات من غیر ارادة که تعریف طبیعت به این معنی شامل فلکیات نمی شود به خلاف طباع که شامل آنها می شود چنانکه خواجه در شرح فصل پنجم نمط دوم بدین فرق تصریح فرموده است و فعلاً در بیان فرق به همین قدر که گفته ایم اکتفا می کنیم تا چون پیشتر رفتیم بیشتر توضیح دهیم.

اما آنکه ذیمقراطیس گفته است اشکال آن اجزاء گوناگون است و حرکت و اتفاق و دیگر قیود که در تعریف جزء اخذ شده است شرح و تفصیل آنها را به دروس بعد موکول می کنیم.

اکنون این درس را به گفتار فروغی در باره ذیمقراطیس و رأی وی خاتمه می دهیم. وی در اوائل سیر حکمت در اروپا گوید:

«یکی دیگر از بلند قدرترین حکمای آن دوره (یعنی در مائه پنجم پیش از

میلاد) ذیمقراطیس است که در جمیع رشته‌های حقائق غور کرده، در آفاق و انفس سیر کامل به عمل آورده، و آثار بسیار از خود گذاشته، لیکن چندان چیزی از آن باقی نمانده است. از جهت تبجر در علوم او را در مائه پنجم دارای همان مقام دانسته‌اند که ارسطو در مائه چهارم داشت و شیرین زبانش را نظیر افلاطون گفته‌اند و بر خلاف هر قلیطوس^۱ طبعاً خوش بین و شاد بوده و حکیم خندان نامیده می‌شده است. باری آن دانشمند، جهان و همه اجسام را مرکب از ذرات بسیار کوچک بی شمار دارای ابعاد و لکن تجزیه ناپذیر^۲ می‌داند و معتقد است که ذرات همه یک جنس‌اند و تفاوت آنها و تنوع اجسام همانا از اختلاف شکل و اندازه و وضع و ذرات آنها نسبت به یکدیگر است. وجود ذرات، ابدی است و به یک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرک هستند. این ذرات در جهان ملاء را تشکیل می‌دهند و جنبش آنها در خلاء است؛ و بنابراین سراسر جهان از خلاء و ملاء صورت گرفته است. ارواح و ارباب انواع نیز از ذرات مرکب‌اند ولیکن ذرات آنها کوچکتر و پرحرکتر از ذرات اجسام می‌باشند.

ذیمقراطیس به بخت و اتفاق قائل نیست و همه امور را علت و معلول یکدیگر و وقوع آنها را ضروری و جبری می‌داند. به عقیده او منشأ ادراکات حس است و حس ناشی از آنست که از اشیا و اجسام چیزهایی صادر شده و در فضا سیر نموده به اعضاء حساسه انسان می‌رسند و آنها را متأثر و متحس می‌سازند.»

این بود گفتار فروغی در کتاب نامبرده. پیداست که برخی از گفتار وی با گفتار شیخ در شفا مغایرت دارد مثلاً شیخ فرمود که ذیمقراطیس در کل عالم قائل به اتفاق است و فروغی خلاف آن را نقل کرده است که به اتفاق قائل نیست، و می‌بایستی عدم اتفاق را به امور جزئی چون نبات و حیوان مثلاً اختصاص دهد چنانکه رأی ذیمقراطیس بر این بود. علاوه اینکه اطلاق جبر در این گونه موارد صحیح نیست چنانکه در بعد روشن خواهد شد و همان تعبیر ضروری، خوب و بسند بود و دیگر اینکه به جای ابدی می‌خواست ازلی بگوید و یا هر

۱ — Héraclite

۲ — Atome

دورا جمع کند. و قسمت عمده گفتار فروغی باید ناظر به شفا باشد چنانکه از مقایسه آنها با یکدیگر به خوبی معلوم می گردد. و فروغی شفا را به فارسی ترجمه کرده است و به چاپ رسیده است اگر چه من خودم ندارم و از کم و کیف آن بی اطلاعم ولیکن همینقدر در خاطر دارم که روزی استاد علامه جناب محمد حسین فاضل تونی - رضوان الله علیه - در درسی که به محضر مبارکش در منزل آن جناب در تهران افتخار تشرّف می یافتیم اظهار داشتند که فروغی شفا را در نزد من خوانده است و به تقریر و املاء من آن را به فارسی ترجمه کرده است. و استاد دیگر علامه جناب میرزا مهدی الهی قمشه ای - رضوان الله علیه - می فرمودند که فروغی بسیار با علمای روحانی اُنس داشت و همواره ملازم محضر و مجلس تدریس و تعلیم آنان و خوشه چین خرمن دانش ایشان بود. باری توضیحات بیشتر در دروس دیگر عنوان می شود.

درس سی ونهم

در درس گذشته دانسته شد که اجزای ذیمقراطیس جواهر فردند و دارای طول و عرض و عمق اند و نقاط هندسی نیستند. و دانستی که بعضی از قائلین به جزء آن را به هیچ وجه قابل انقسام نمی دانند. اینان را مثبتین جزء گویند. خواجه طوسی در شرح فصل نخستین اشارات گوید که در نزد اصحاب این رأی مسلّم است که اجزاء را چهار حکم است:

یکی اینکه این اجزاء اجسام نیستند.

دوم اینکه اجسام از آنها تألیف می شوند.

سوم اینکه این اجزاء اصلاً و به هیچ وجه قابل انقسام نیستند.

چهارم اینکه در ترتیب اجزاء جزء میانگی حاجب دو جزء طرفین خود است.

استاد علامه شَعْرانی در یکی دیگر از تألیفاتش که نیز به خط آن جناب در نزد این جانب محفوظ است در بیان اجزای ذیمقراطیسی گوید: ذیمقراطیس (یکی از حکمای یونان) می گفت هر جسمی مرکّب است از اجزای کوچک که در خارج به واسطه صلابت و کوچکی قابل تقسیم نیستند اما هر یک امتداد کوچکی دارند که عقلاً تصوّر تقسیم آنها را می توان نمود و باید ملتفت بود که ذرات ذیمقراطیس غیر از جزء لایتجزا است چون جزء لایتجزا به هیچ وجه قابل تقسیم نیست نه در عقل و نه در خارج.

مقصودم این است که مثبتین جزء اگر چه جزء را جسم نمی دانند ولی اجسام را

مؤلف از اجزاء می‌دانند و جزء را جوهر فرد می‌خوانند و آن را به هیچ وجه قابل تجزیه و تقسیم نمی‌دانند. پس جزء و اجزائی را که مثبتین آن از قدیم قائل بدان بودند آنها را نقاط فلسفی و هندسی ندانستند و گرنه دانستی که از اجتماع نقاط به این معنی فلسفی که طرف خط است حجم و جسم صورت نمی‌گیرد.

در درس پیش گفتیم که بعضی جزء لایتجزا را به هیچ وجه قابل تقسیم نمی‌دانند نه کسراً و نه قطعاً نه وهماً و فرضاً. کسر شکستن چیزی است چون شکستن سنگ و شیشه؛ و قطع بریدن چیزی است چون بریدن چوب و مانند آن. وسعت میدان فرض بیش از و هم است. اگر دانه خردلی را دو نیم کنند و سپس هر نیمه را باز به دو نیم تقسیم کنند و همچنین چندبار هر نیمه را دو نیم کنند، و هم تا حدی همراه است و بعداً آن را نمی‌پذیرد، به خلاف فرض که هر اندازه خردل خرد و ریز شود بازهمراه است و وهماً و فرضاً دو قید هر یک از کسر و قطع اند یعنی نه کسر به حسب و هم و فرض و نه قطع به حسب و هم و فرض. خلاصه، قائلین به جزء می‌گویند که جزء به هیچ وجه قابل تقسیم و تجزیه نیست و دانستی که این رأیی نا صواب است زیرا در ترتیب سه جزء پهلوی هم جزء میانگی حاجب طرفین است که وهماً و فرضاً قابل تجزیه اند.

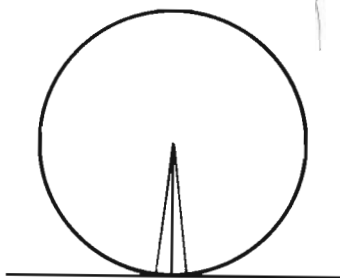
ملاً احمد نراقی و پدرش ملامهدی نراقی، این پدر و پسر هر دو از دانشمندان نامور و ذوفنون بودند و هر یک صاحب تألیفات و تصنیفات بسیار ارزشمند در علوم گوناگون اند و در همه رشته‌های علوم رسمی و غیر رسمی زمان خود دست داشتند و در حقیقت از دانشمندان بزرگ بلکه از نوابع گمنام اند پدر در سنه ۱۲۰۹ هـ ق درگذشت و پسر در سنه ۱۲۴۵ هـ ق مهدی نراقی جنگی به نام مشکلات العلوم دارد که سفینه حامل مُثَقَلَات است. فرزندش ملاً احمد نراقی نیز به همان روش، کتابی به نام خزائن دارد که صندوق مهمات است این درج گهر در سال هزار و سیصد و هشتاد هجری در تهران به تصحیح و تحشیه این جانب به طبع رسیده است. در این کتاب^۱ دلیلی بنا بر مبنای مثبتین جزء عنوان شده است که اگر از خود آن جناب و یا از دیگران است در نظر من ناتمام است و در هائیش آن تعلیقه‌ای دارم که متن و حاشیه هر دورا بازگومی‌کنیم: ایشان چنین آورده اند:

مثبتین جزء را حجتی قویتر از این نیست که کره‌ای بر سطح مُستوی نهاده شود

چه اگر موضع ملاقات منقسم شود از هر دو طرف آن به مرکز خط وصل می کنیم تا مثلثی متساوی الساقین حادث شود و نیز از آنجائی که قاعده مثلث با سطح مستوی مماس است عمودی به مرکز اخراج می کنیم. باید این سه خط خارج از مرکز به محیط مساوی باشند و حال اینکه هر یک از دو ساق مثلث اطول از عمودند زیرا هر یک وتر زاویه قائمه است.

این جانب در تعلیقه اش بر این مقام گفته است:

و همچنین است تماس دایرتهای که بیش از یک نقطه نتواند بود چنانکه در شکل دوازدهم مقاله سوم اصول اقلیدس ثابت شده است و همچنین از تماس دو کره که باز بیش از یک نقطه نتواند بود به استنباط همین شکل. و اطول بودن هر یک از دو ساق در حجت مذکور در شکل نوزدهم مقاله اولی اصول مبرهن شده است و لکن این حجت مدعای مثبتین جزء را اثبات نمی کند زیرا که موضع ملاقات در فرض مذکور نقطه است و نقطه عرض است. و قائلین جزء آن را جوهر دارای ابعاد می دانند و از عدم تجزیه نقطه عرضی عدم انقسام محل آن که جوهر فرد است لازم نمی آید و تصویر حجت مذکور به حسب تسطیح بدین صورت است که نموده می گردد.



شیخ رئیس در چند فصل اوائل مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفا و در فن ثالث آن نیز همه اقوال و ادله قائلین به جزء و اختلاف آراءشان را در آن به تفصیل نقل کرده که حکایت و شرح و بسط همه آنها را موجب تضییع وقت می بینم. اکنون در بیان اشکال اجزاء سخن به میان می آوریم و پس از آن برخی از آن اقوال و آرا و پاره ای از آرای متأخرین را برای مزید اطلاع و آشنائی بیشتر در پیرامون اجزاء عنوان می کنیم.

درس چهارم

در درس سی و هشتم در بیان رأی ذیمقراطیس از شفای شیخ نقل کردیم که ذیمقراطیس جوهر اجزاء را متحد الطبیعة می داند و اشکال آنها را مختلف. اکنون در این درس سخن ما در بیان اختلاف اشکال اجزای ذیمقراطیسی است که وی اختلاف افعال را از جهت اختلاف اشکال می داند و اجزا را بسیط و به طبع واحد و متشابه و از اجزای بسیط متحد الطبع اختلاف افعال و آثار صورت نمی یابد.

شیخ در فن سوم طبیعیات شفا^۱ گوید که بعضی از قائلین اجزاء، اشکال مجسمات پنجگانه کتاب اقلیدس را اشکال عناصر و فلک قرار داده اند. توضیح این گفتار اینکه قائلین به اجزا برای پیش نیامدن خلاء که ادله^۲ محکم و براهین متقن بر بطلان آن قائم است شکل اجزاء را گروهی نمی دانند با اینکه آبسط اشکال گروه است زیرا دو کره باهم بیش از یک نقطه تلاقی نمی کنند چنانکه در درس پیش گفته ایم؛ لذا تلاقی چند کره باهم بدون خلل و فرج در میان آنها صورت نمی گیرد. پس اگر اجزای ذیمقراطیسی گروهی باشند خلاء لازم آید و آن دانشمندان چون دیگران خلاء را باطل می دانند. بدین جهت خواجه طوسی در شرح اشارات شیخ بر فخر رازی که پیش از وی اشارات را شرح کرده است اعتراض دارد. سخن فخر این است که قائلین اجزاء، شکل آنها را گروهی می دانند و خواجه پس از نقل این کلام از وی، گوید درین حرف نظر است. و این جانب در تعلیقاتش بر شرح اشارات خواجه، وجه نظر را به لزوم خلاء بیان کرده است که اکنون بازگو کردیم.

قائلین به اجزاء، آنها را بسیط می دانند و اجسام را از آنها مرکب و دانستی که ذیمقراطیس آنها را قابل فک نمی داند. اما به حسب و هم قابل انقسام می داند و نیز از ذیمقراطیس و پیروان او نقل کرده اند که اجزا را در بزرگی و خردی مختلف می دانند چنانکه اشکال آنها را هم مختلف می دانند. و برخی از قائلین به اجزا گویند که مقادیر آنها متساوی است و اشکال آنها متفاوت است. خواجه طوسی در شرح فصل هشتم نمط نخستین اشارات گوید که شیخ ابوالبرکات بغدادی فقط درباره زمین به این نظر بود. باری چون اجزا را بسیط و در غایت صلابت می دانند و اجسام را مؤلف از آنها، گویند که تشکّل اجسام از تألف بسائط فقط به سبب تماس و تجاوز آنهاست. آنان گویند که اجسام مشاهده ما بسیط نیستند

بلکه مؤلف از اجزای بسیط‌اند و حس در ظاهر آنها را یک جسم می‌داند. به مثل که این جانب برای تقریب بازگویی کند اینکه اگر مقداری آرد را در مشت خود درهم بفشاریم به ظاهر یک صورت جسم می‌نماید و در واقع از اجزای آرد بسیار تشکل یافته است و خمیر از تألیف همین اجزا و نان نیز همچنین است لذا صورت هیچ جسم را پیوسته نمی‌دانند و می‌گویند گسسته است و از تماس و تجاور اجزاء تشکل یافته است. تماس اجزا با یکدیگر بدین صورت است که آنها را اشکال گوناگون است و عناصر اربعه و اجسام فلکی را به سبب اختلاف اشکال آنها می‌دانند. گویند ذراتی که آب از آنها صورت یافته است هر یک آنها را بیست مثلث متساوی الاضلاع است یعنی آن جزء بدان خردی بیست قاعده دارد، همه با یکدیگر مساوی و قاعده‌ها همه مثلث متساوی الاضلاعند. خلاصه چنانکه دانشمندان امروز می‌گویند: دو ذره هیدروژن با یک ذره اکسیژن ترکیب شود تشکیل مایعی به نام آب می‌دهند، یعنی آب از ترکیب دو هیدروژن با یک اکسیژن است. آنان نیز می‌گویند که تلاقی و تماس آن ذرات خردی که بیست مثلی هستند تشکیل آب می‌دهد و این عنصر آب را اگر تجزیه کنند منتهی به آن اجزا می‌شود و نظریه آنان در ترکیب عناصر و افلاک این است که بازگویی کنیم.

زمین از یک مکعبی تشکیل شده است که هر جانب آن سطح مربع و اضلاع آن باهم مساوی‌اند یعنی ذرات زمین همه مکعب‌اند که از تماس و تلاقی آنها زمین صورت گرفته است.

آب از بیست مثلث تشکیل شده است یعنی هر یک از اجزاء آن را بیست قاعده است که هر قاعده یک مثلث است و هر بیست مثلث باهم مساوی‌اند و از اجتماع و تلاصق و تجاور و تماس آنها با یکدیگر صورت آب پدید می‌آید.

هوا از هشت مثلی به بیان مذکور، تشکیل می‌شود.

آتش از چهار مثلی ایضاً به بیان مذکور، تشکیل می‌شود.

آسمان یعنی اجرام علوی از دوازده مُخَمَّسی که هر یک از قاعده‌ها یک سطح پنج ضلعی متساوی الاضلاع می‌باشد و هر دوازده مُخَمَّس باهم برابرند و از تلاصق و تماس آنها با یکدیگر اجرام علوی و افلاک پدید آمده است.

أقلیدس^۱ در قرن سوم قبل از میلاد می‌زیست دانشمندی مبرز در علوم ریاضی بود،

کتابی بسیار گرانمایه و ارزشمند در حساب و هندسه نوشته است. آن کتاب، معروف به اصول حساب و هندسه است و اصول اقلیدس نیز می گویند و چه بسا در کتب ریاضی و فلسفی، کتاب اصول به طور مطلق می گویند و مراد همان اصول اقلیدس است نه اصول فقه. اصول اقلیدس جامع اصول ریاضی است و دستوری بزرگ در این فن است چنانکه قفطی (جمال الدین علی بن یوسف قفطی ۵۶۸-۶۴۶هـ.ق) در تاریخ حکما آورده است: پیش از وی کسی در یونان کتابی جامع چنانکه بدین شأن باشد تألیف نکرده است و پس از وی هر دانشمند ریاضی دان که آمده است در حول آن دور زده است و حکمای یونان بر ابواب مدارسشان می نوشتند که کسی که اصول اقلیدس را نخوانده است در این مدرسه وارد نشود. فروغی در سیر حکمت در اروپا در ترجمه افلاطون، آورده است که وی در بیرون شهر آتن باغی داشت که وقف علم و معرفت نمود. مریدانش برای درک فیض تعلیم و اشتغال به علم و حکمت آنجا گرد می آمدند و چون آن محل آکادِمیا نام داشت فلسفه افلاطون معروف به حکمت آکادِمی^۱ شد و پیروان آن را آکادِمیان^۲ خواندند و امروز در اروپا مطلق انجمن علمی را آکادِمی می گویند. گفته اند که بر سردر باغ آکادِمی نوشته بود «هرکس هندسه نمی داند وارد نشود».

این مطلب را این خلدون نیز در مقدمه تاریخش آورده است که ترجمه آن به فارسی اینک: بر در منزل افلاطون نوشته بود که هرکس هندسه نمی داند در منزل ما وارد نشود و پس از آن گفت بزرگان ما می گفتند ممارست در علم هندسه برای فکر به منزله صابون است برای جامه که این جامه را تمیز می کند و آن فکر را روشن می نماید.

این جانب گوید که هندسه ورزش فکری است و به تازی ریاضی خوان و ریاضی دانان را مُرتاض می گویند چنانکه ورزش بدنی را ریاضت و ورزشکار را مرتاض می گویند و چون مطالب هندسی همه روی قواعد و اساس منظم و متین است فکر را اعتدال می دهد و از اغوجاج و انحراف باز می دارد حتی در دیگر آثار او اثر می گذارد: منظم می گوید، منظم می نویسد، تألیف و تصنیف او همه حساب کرده و منظم است. تألیفات خواجه نصیر طوسی درباره گفتارم شاهد صادق است.

۱— Académie

۲— Académicien

اصول اقلیدس که اکنون متداول است به تحریرخواجه نصیرالدین طوسی است و آن، پانزده مقاله است و به تصریح خواجه در اول و آخر کتاب؛ دو مقاله آخر آن که مقاله چهاردهم و پانزدهم است ملحق به اصول است و این هر دو مقاله منسوب به اِیْسِقْلَاؤُس^۱ است و قفطی در تاریخ الحکما گوید این دو مقاله به اصلاح اِیْسِقْلَاؤُس است که اصل آندو از کتاب اقلیدس است، و اکثر آن مقاله‌ها مصدر به یک سلسله تعریفات و حدود و ضوابط کلی است که مربوط به مسائل و اشکال آن مقاله است. در بعضی آنها مُعْتَوْن به حدود و در برخی دیگر مُعْتَوْن به صدر است و این کتاب هنوز در حوزه‌های علمی روحانی تدریس می‌شود. بلکه شنیدم که اکنون مقاله دهم آن را در مدارس عالیّه خارج نیز تدریس می‌کنند. این جانب تاکنون سه دوره کامل موفق به تدریس آن شده است و دو بار به شرح آن اقدام کرده است یک بار صدرها و حدود آن را شرح کرده است و یکبار دیگر اشکال مُشْکِلَه و مسائل مُهْمَه آن را. و در حدود پانزده نسخه خطی بسیار نفیس از اصول هندسه و شرح آن به دست آورده است که از مجموع آن نسخه‌ها در دوره‌های تدریس و شرح بر آن، نسخه‌ای بسیار مصحح و بدون حتی یک غلط تنظیم کرده‌ام و تصحیح نموده‌ام و همه آنها در کتابخانه محقر این حقیر موجود است.

باری حرف، حرف آورده است؛ از موضوع سخن دور شدیم. سخن درباره اشکال پنجگانه عناصر و افلاک بود که ریشه تاریخی و علمی دارد حتی اقلیدس آن را در اصول هندسه عنوان کرده است. از مقاله یازده تا آخر آن در مجسمات است که امروز هندسه فضائی می‌گویند. مقاله سیزدهم آن بیست و یک شکل است. شکل شانزدهم آن مجسم منسوب به آتش، و هفدهم آن مجسم منسوب به زمین، و هجدهم آن منسوب به هوا و نوزدهم آن منسوب به آب و بیستم آن منسوب به آسمان است. مقاله پانزدهم آن نیز متمم اشکال خَمْسَه مذکور است و لکن چنانکه تذکر دادیم به تعبیر خواجه این مقاله منسوب به اِیْسِقْلَاؤُس است. وی در تاریخ حکمای قفطی^۲ و در فهرست ابن ندیم^۳ به بزرگی نام برده شد که حکیمی خبیر در فنون علوم ریاضی بود و بعد از زمان اقلیدس می‌زیست و تصانیف بسیار شریف دارد. از آن جمله اصلاح مقاله چهاردهم و پانزدهم کتاب اقلیدس است

۱- Hypsiclès

۲- تاریخ الحکماء قفطی (چ اول ط دانشگاه) ص ۹۹

۳- فهرست ابن ندیم به ترجمه تجدد (چ دوم) ص ۴۸۰.

ولکن در فهرست ابن ندیم (طبع مصر) که در دست این جانب است به جای مقاله چهاردهم و پانزدهم مقاله چهارم و پنجم است ولی حق همان است که قِطْطی گفته است چنانکه خواجه نصیر طوسی در اول و آخر تحریر اقلیدس تصریح کرده است و چنین می نماید که در فهرست ابن ندیم در هنگام طبع کلمه عَشْرَة به سهواً اسقاط شده است.

در مجسم ناری سخن در این است که مخروطی چهار قاعده‌ای که این قواعد مثلثهای متساوی الاضلاع باشند در کره‌ای مفروض عمل شود.

و در مجسم ارضی سخن در این است که مکعبی در کره‌ای مفروض عمل شود و در آن شکل مُبَيَّن می شود که مربع قطر کره، سه برابر مربع ضلع مکعب است.

و در مجسم هوایی سخن در این است که مجسمی هشت قاعده‌ای که این قواعد مثلثهای متساوی الاضلاع باشند در کره‌ای مفروض عمل شود. و در آن شکل مبین می شود که مربع قطر کره دو برابر مربع ضلع مجسم است.

و در مجسم مائی سخن در این است که مجسمی بیست قاعده‌ای که این قواعد مثلثهای متساوی الاضلاع باشند در کره‌ای مفروض عمل شود و در آن شکل مبین می شود که ضلع مجسم اصغر از قطر کره است اگر قطر کره مُنْطَق^۱ باشد.

و در مجسم سماوی سخن در این است که مجسمی دوازده قاعده‌ای که این قواعد مخمسهای متساوی الاضلاع و الزوایا باشند در کره‌ای مفروض عمل شود و در آن شکل، مبین می شود که اگر قطر کره مُنْطَق باشد ضلع مجسم «منفصل» خواهد بود؛ و «منفصل» به اصطلاح هندسی در شکل هفتم مقاله دهم اصول بیان شده است.^۲

سبب اختصاص هر یک از این اشکال خمسه به طبایع خمسه را فیلسوف عرب ابو یوسف یعقوب بن إسحاق کِنْدی متوفی اواخر سنه ۲۵۲ هـ در رساله‌ای گرد آورده است و بیان کرده است و آن رساله مصدر به این عنوان است: رسالة الکندی فی السبب الذی له نسبت القدمات الاشکال الخمسة الی الاسطقات. این رساله با چند رساله فلسفی دیگر کِنْدی در مصر در سنه ۱۳۶۹ هـ به طبع رسیده است. شایسته است که در صورت دست دادن فرصت، آن رساله را به پارسی ترجمه و بازگو کنیم؛ تا ببینیم چه پیش خواهد آمد.

۱- مُنْطَق به ضم میم و فتح طاء مخفف، در اصطلاح ریاضی کتب قدمات در مقابل اصم یعنی گو یا چنانکه در باب اول کشف الحجاب فی علم الحساب تألیف بَطْرُس بُستانی (ص ۶۴ چاپ بیروت ۱۸۸۷ م) تصریح بدان شده است.

۲- اذا فصل احد خطین متباینین فی الطول منطبقین فی القوة من الآخر کان الباقي اصم و یسمی - المنفصل.

درس چهل و یکم

تا اندازه‌ای به اقوال و آرای مادیون آشنا شده‌ایم و نظر قدمای آنان را در این باره دانستیم و اصول و امهاتی از گفتار آنان بدست آورده‌ایم:

اول اینکه ماده، ازلی است.

دوم اینکه ماده ابدی است.

سوم اینکه ماده واجب‌الوجود بالذات است؛ یعنی رفع وافنای آن محال است و به هیچوجه عدم به آن راه ندارد و ممکن نیست که نیست شود.

چهارم اینکه عالم ماده غیرمتناهی است؛ هم غیرمتناهی به حسب عدد است که عالمهای غیرمتناهی از تراکم و تلاصق اجزا پدید آمده است؛ و هم خلاء یعنی فضای غیرمتناهی است که از اولی غیرمتناهی به حسب عدد تعبیر شده است و از دومی غیرمتناهی به حسب مقدار.

پنجم اینکه آن اجزا به یک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنها است متحرک

هستند.

اینک قول دیگر و نظر فرقه دیگر از مادیین قائل به اتفاق را که باز شیخ رئیس در شفا نقل کرده است عنوان می‌کنیم: شیخ پس از نقل قول ذیمقراطیس در همان فصل سیزدهم مقالات نخستین فن نخست طبیعیات شفا (ص ۲۶ ج ۱ چاپ رحلی سنگی) گوید:

گروه دیگر از قائلین به اجرام صغار ضلّبه لایتنجراً چون ذیمقراطیس پیش نیامدند که بگویند عالم به طور کلی یعنی بکلیت آن به اتفاق کائن شده است؛ ولیکن این فرقه گویند که کائنات (یعنی موجوداتی که از ترکیب و اجتماع عناصر در مادون قمر متکون می‌شوند) از مبادی اُسْطُقْسِی به اتفاق متکون شده‌اند، پس اگر چنین اتفاق افتاد که هیأت اجتماعی بر نَمَط و روشی بود که برای بقا و نسل صالح است باقی مانده است و نسل او پایدار شد؛ و اگر اینچنین اتفاق نیفتاد که آن هیأت اجتماع صالح برای بقا و نسل باشد، نسل او باقی نماند و منقرض شد.

اینان گویند که در ابتدای نشو و چه بسا حیواناتی از اعضای گوناگون انواع مختلف متکون شده‌اند که گویا حیوانی نیم آن گوزن و نیم دیگر آن بُز بوده است.

و نیز اینان گویند که اعضای حیوانات، این مقادیر و خلق و کیفیاتی که دارند برای أغراضی نیست، بلکه اتفاق افتاد که چنین شد. مثلاً گویند که دندانهای ثنایا (دندانهای پیشین) تیز نشدند که بیژند (یعنی برای بریدن تیز نشده‌اند). و همچنین دندانهای آسیائی پهن نشدند که آرد کنند بلکه اتفاق افتاده است که ماده بر این صورتها گرد آمده است. و اتفاق افتاد که این صورتها و شکلهای دندانها برای مصالح بقا نافع گردیده پس این شخص از این اتفاقی که روی داد بقای خویش را استفاده کرد. و اتفاق افتاد که از آلات نسل، نسل او پدید آمده است نه اینکه آلات نسل برای استحقاظ نوع او خلق شده است بلکه این خود اتفاقی است^۱.

قول این فرقه درست مقابل قول دیمقراطیس و پیروان اوست. زیرا دیمقراطیس می گفت عالم بکلیت به اتفاق است اما امور جزئی به اتفاق نیست و این فرقه می گویند عالم بکلیت به اتفاق نیست. ولی تکون امور جزئی را (چون معدن و نبات و حیوان را) به اتفاق می دانند. و دلیل هر دو فریق را در بعد عنوان می کنیم (ص ۱۷۴ ج ۱ اسفار رحلی).

در درس سی و هشتم از کتاب سیر حکمت در اروپا نقل کردیم که فروغی گفت دیمقراطیس به بخت و اتفاق قائل نیست، اکنون دانستی که گفتار فروغی به طور مطلق در بیان مذهب دیمقراطیس درست نمی نماید بلکه باید تفصیل داد که فقط در امور جزئی قائل به اتفاق نیست و همه آنها را علت و معلول یکدیگر می داند نه در عالم بکلیت آن.

اما بخت، امروز در میان ما واژه بخت بسیار رایج است و بدبخت و نیکبخت بسیار می گویند. و در گفته های نویسندگان و گویندگان نامور نیز می یابیم و ضرب المثل گونه گون در گفتگوهای ما بکار می رود مثلاً سعدی گوید:

۱- عبارت شیخ در شفا این است: و فرقه آخری لم تقدم علی ان يجعل العالم بکلیته کائنا بالاتفاق ولکنها جعلت الکائنات متکونه عن المبادئ الاسطقسیة بالاتفاق فما اتفق ان کان هیأة اجتماعه علی نمط یصلح للبقاء والنسل بقى ونسل و ما اتفق ان لم یکن كذلك لم ینسل. و انه قد کان فی ابتداء النشور بما یتولد حیوانات مختلطة الأعضاء من انواع مختلفة وکان یكون حیوان نصفه أیل و نصفه عنز. و ان أعضاء الحیوان لیست هی علی ماهی علیه من المقادیر والخلق والکیفیات لأغراض بل اتفقت كذلك مثلاً قالوا لیست الثنایا حادة لتقطع ولا الاضراس عریضة لتطحن بل اتفق ان کانت المادة تجتمع علی هذه الصورة واتفق ان کانت هذه الصورة نافعة فی مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقائه. و ربما اتفق له من آلات النسل نسلًا لالیستحفظ به النوع بل اتفاقاً.

مرد کی خشک مغز را دیدم	رفت در پوستینِ صاحب جاه
گفتم ای خواجه گر تو بدبختی	مردم نیک بخت را چه گناه
و نیز گوید:	
شور بختان به آرزو خواهند	مُقبلانرا زوال نعمت و جاه
و حافظ گوید:	
بروی ما زن از ساغر گلابی	که خواب آلوده ایم ای بخت بیدار
و دیگری گفته:	
بدبخت اگر مسجد آدینه بسازد	یا طاق فرود آید و یا قبله کج آید
و یا اینکه:	
بخت بد با کسی که یار بود	سگ گزدش ارشتر سوار بود

و یا اینکه گویند: بخت چون برگشت پالوده دندان بشکند؛ و از اینگونه مَثَلها و ابیات که فراوان است و پاره ای از آنها در کتب اُمثال فارسی چون اُمثال و حِکَم دهخدا و غیره بسیار نقل شده است و در دواوین شعرا و مُنشآت پارسیان بسیار آمده است و نیازی به نقل و حکایت آنها نیست و به همین چند مورد که نقل کرده ایم اکتفا می کنیم که مشت نمونه خروار است تا بعد ببینیم مقصود از این بخت چیست و این همه دانشمندان نامور از آن چه اراده کرده اند و چه می خواهند؟

شیخ رئیس در آغاز همان فصل نامبرده نخست قول منکرین بخت را حکایت می کند، سپس قول قائلین به بخت را. وی می گوید: قدمای پیشین در امر بخت و اتفاق اختلاف کرده اند؛ گروهی انکار کرده اند که بخت و اتفاق را مدخلی در علل باشد بلکه به طور قطع و بت انکار کرده اند که آن دورا در وجود معنائی بوده باشد؛ و گفتند محال است که برای اشیا اسباب و عللی موجود باشد که ما بخواهیم آنها را مشاهده کنیم یا از آنها عدول کنیم یا آنها را از علل بودن معزول گردانیم و یا علل مجهولی را که بخت و اتفاق باشد طلب کنیم؛ زیرا حافر که چاه می کند در اثنای حفر که به گنج برخورد کرده است مردم گول (یعنی جاهل به سبب) می گویند بخت سعید با او پیوست؛ و اگر در آن چاه لغزید و پای او شکست می گویند بخت شقی به او پیوست؛ و حال اینکه البته بختی به او نپیوست بلکه هر کسی که کندن او در مسیر دَفین است به آن دَفین می رسد و هر کس که از لب چاه بلغزد می افتد.

و اگر کسی از خانه بیرون شد و به بازار رفت تا در دگان خود بنشیند و به غریمی که او راست بر خورد کرد و به حق خود پیروز شد، مردم گول گویند که این از کار بخت است و حال اینکه چنین نیست بلکه از این جهت است که آن شخص روی به سوی مکانی آورد که غریم او در آن مکان بود. و او هم حَسَّ بَصَر (چشم) داشت و او را دید. گفتند (یعنی قدمای پیشین گفتند) اگر آنکس را که در بیرون رفتنش از منزل به بازار غایتی جز این غایت (یعنی ظفر به غریم) باشد چنین نیست که بیرون رفتنش به بازار سبب حقیقی برای ظفر به غریم نباشد؛ چه اینکه روا است که برای یک فعل چند غایت باشد بلکه بیشتر کارها اینچنین اند (که آنها را چند غایت است) جز اینکه مُسْتَعْمِلِ آن فعل یکی از آن غایات را غایت قرار می دهد و دیگر غایات را به حَسَبِ وضع خود برکنار می نماید نه اینکه در واقع و نفس الامر آنها را غایات نباشند و حال اینکه آنها در نفس الامر غایت اند که شایسته اند که شخص مُسْتَعْمِلِ آن فعل، هر یک آنها را غایت قرار دهد و ما سَوای آن را ترک کند. آیا نه این است که اگر این انسان (یعنی اینکه از خانه بیرون شد و به بازار رفت و بر غریم خود ظفر یافت) آگاه بود که غریم در آنجا اقامت دارد (یعنی به باشگاه بدهکار آگاه بود) و از خانه بدر می رفت و آهنگ او را داشت و بدو دست می یافت نمی گفت که این به بخت از او واقع شد، بلکه جز آن را اگر پیش می آمد می گفت به بخت و اتفاق است؟ پس آن را (که قصد ظفر به غریم است) یکی از اموری می بیند که خروج او (از منزل به سوی بازار) برای آن بوده است و آن را غایت می بیند که خروج (از منزل به بازار) را از اینکه فی نفسه سبب برای آنچه که سبب اوست بوده باشد مصروف می کند (یعنی فقط به همان غایت نظر می افکند و خروج را با اینکه سبب چیزهای دیگر است از سبب بودنش نسبت به آنها باز می دارد و آن را سبب آنها نمی بیند) و چگونه گمان می رود که آن (یعنی فعل سبب غایتی بودن) به جعل جاعل دگرگون می گردد. اینان یک طایفه اند.

در إزای آنان طایفه دیگریند که امر بخت را جداً بزرگ داشتند و به چند فرقه منشعب شدند. گوینده ای از ایشان گفت که بخت سببی الهی مستور است و برتر از آنست که عقول آن را ادراک تواند کرد، حتی برخی از کسانی که رأی این گوینده را می دید بخت را محل و مکانتی داد که به او تقرب می جویند و یا به عبادت او به خدا تقرب می جویند و برای بخت هیكلی (یعنی مَعْبَدی) بنا کرد و بُتیی به نام او ساخت که پرستش می شد آنچنانکه بتها پرستش می شوند.

و گروهی بخت را از جهتی بر اسباب (و علل) طبیعی مقدم داشتند و عالم را به بخت قرار داده‌اند و این ذیمقراطیس و پیروان او هستند که می‌بینند (یعنی رأی می‌دهند و چنین دانسته‌اند که) مبادی عالم به طور کلی یعنی عالم بکلّیت، جرمهای کوچک سفت و سخت هستند که بر اثر صلابت و نداشتن خلاء تجزیه نمی‌شوند و عدد آنها پایان ندارد، و در فضائی بی‌پایان به حسب مقدار پراکنده‌اند و همه آنها در طباع جوهرشان مانند هم و در شکلهایشان گوناگون‌اند و همیشه در فضا در حرکت‌اند و اتفاق می‌افتد که یک گروه از آنها با هم برخورد می‌کنند و از آن عالمی درست می‌شود و عالمهایی مثل این عالم که به شمار بی‌نهایت‌اند در فضائی بی‌پایان هستند و با این رأی خود که در پیدایش کلی عالم از تصادم و تراکم اجرام خرد مذکور به اتفاق قائل است در پیدایش امور جزئی چون حیوانات و نباتات گوید به اتفاق نیست.

و فرقه‌ای دیگر چون ذیمقراطیس و پیروان او پیش نیامدند که بگویند عالم به طور کلی یعنی بکلّیت آن به اتفاق کائن شده است و لکن این فرقه گویند که کائنات از مبادی اُسْطُغْسَی به اتفاق متکون شده‌اند (تا آخر آنچه که در آغاز همین درس از شفا نقل کرده‌ایم) صاحب کتاب اسفار محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی مشتهر به صدرالمتألهین متوفی ۱۰۵۰ هـ^۱ در کتاب مذکور^۲ رأی فرقه دوم را که در مقابل رأی ذیمقراطیس است به انبأذُقْلِس (۴۳۵-۴۹۵ ق م) نسبت داده است. در این درس تا اندازه‌ای به اقوال مثبتین و منکرین بخت آگاهی یافتیم و به نظر ذیمقراطیس نیز آشنائی بیشتر پیدا کردیم و در درس آینده مطالبی در این باره می‌آوریم و در پیرامون هر یک بحث می‌کنیم.

درس چهل و دوم

در درس پیش راجع به بخت سخن به میان آمد و از گویندگانی چند اشعاری در بخت نقل کردیم و چنانکه اشارتی رفت سخن بخت در زبانها بسیار است. باید بختی را که مادی می‌گوید با بختی را که غیر مادی می‌گوید فرق گذاشت و

۱- در نخبه المقال گوید:

ثم ابن ابراهیم صدراء الاجل
قدوة اهل العلم والصفاء

فی سفر الحج مر یضا ارتجل
یروی عن الداماد والبهائی

۲- اسفار طبع رحلی ج ۱ ص ۱۷۴.

باید غیر مادی معنائی دیگر از بخت خواسته باشد جز آنچه که مادی می گوید؛ و فقط اشتراک در لفظ داشته باشند. تحقیق در بیان آندو و تمیز هر یک از دیگری را به درسهای بعد موکول می کنیم تا اگر بحث از سعادت و شقاوتی که غیرمادی می گوید، پیش آمده است آنگاه بتوانیم در تمیز معنای بخت مادی و بخت دیگران سخن به میان آوریم.

اکنون گوئیم که مُفاد اسلوب و روش گفتار شیخ این است که ذیمقراطیس جهان را یعنی کلی عالم را و به تعبیر خود او عالم بکلیته را از بخت می داند و جزئیات آن را به اتفاق نمی داند و از آنکه شیخ گفته است: گروهی بخت را از جهتی بر اسباب طبیعی مقدم داشتند و عالم را به بخت قرار داده اند (تا آخر آنچه در بیان مذهب ذیمقراطیس نقل کرده است) استفاده می شود که بخت و اتفاق به یک مفادند و هر دو در مقابل علل و اسباب قرار گرفته اند. و بخصوص که در بیان مذهب اُنْبَادُ قُلَیس و پیروان او گفته است که آنان گفته اند که عالم به طور کلی به اتفاق کائن نشده است و کائنات اند که به اتفاق متکون شده اند؛ پس نتیجه گرفته می شود که اتفاق در مقابل علت و سبب است و بخت و اتفاق به یک مفادند.

این بود سخن از بخت و اتفاق که ابن سینا در شفا آورده است.

در باره مذهب ذیمقراطیس و اُنْبَادُ قُلَیس و آراء و عقائد آنان، صاحبان کتب تذکره و تراجم رجال و ملل و نحل چون ابن جُلْجُل (متوفی ۳۸۰ هـ ق) قِطْطی و شهرستانی و ابن حَزْم و دیگران، سخنانی دارند که لازم است به طور اختصار آشنائی به آن گفته ها داشته باشیم؛ ولی آن مطالب را در دروس بعد عنوان می کنیم. اکنون عمده نظر ما نقل سخنها در باره ماده و آرای مادیون است.

در آرای مادیون نوشته های بسیار از قدیم و جدید به نظر رسیده است و کتابهای گوناگون در این باره تحصیل کرده ایم. خوش دارم که به برخی از عقائد و افکار ایشان که قابل ذکر است آشنا شویم. از اقوال قدما چون کتابی قدیم تر از شفای شیخ ندارم از شفا نقل کرده ام مگر بعضی از مطالب ریاضی در پیرامون این موضوع را که از اصول اُفْلیدِس^۱ (۳۰۶-۲۸۳ ق م) عنوان کرده ایم. و فعلاً اقوالی چند از کتب متأخرین و معاصرین نقل می شود.

یکی از کتابهای عصری نجوم برای همه تألیف ماکسول راید می باشد. ما برخی از

مطالب در پیرامون ماده را از آن به طور اختصار نقل می کنیم. در فصل پنجم آن مُعْتَوْن به عنوان الکترون و پروتون گوید که:

دانشمندان بزرگ یونان و روم حدسی زده بودند. ذیمقراطیس گفته بود که تمام اشیا اعم از سنگ - چوب - هوا و حیوانات از ذرات کوچکی ساخته شده اند. شیمی نوین در ظرف دو یست سال اخیر این وضعیت را روشن و کشف نمود که این ذرات در حدود هفت دوجین مواد گوناگون از قبیل آهن - مس - هیدروژن - اکسیژن - نیتروژن - کربن - آلومینیوم - سرب - نقره - طلا - سیلیس - سدیم و غیره می باشند و امروز تعداد آنها به نود نوع مختلف رسیده است. این اجسام بسیط را عنصر یا جوهر فرد می نامند و گاهی از ترکیب چند عنصر اجسام مرکب بسیار مفیدی به دست می آید، چنانچه دو ذره هیدروژن با یک ذره اکسیژن ترکیب شود تشکیل ماده ای را می دهد که ما آب می نامیم ذرات یا اتمهای گرُبُن و هیدروژن و اکسیژن اگر به مقدار معینی ترکیب شوند قند ساخته می شود و اگر همان اتمها به نسبت دیگری که اندک اختلافی با نسبت اولیه داشته باشد ترکیب شوند الکل بدست می آید. این دسته های کوچک اتمها را مُلکول می نامند. مثلاً یک مُلکول آب شامل دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن است. تا این اواخر کسی به حقیقت این اتمها پی نبرده بود و نمی دانستند که اگر به وسیله یک میکروسکوپ خیلی قوی تحت آزمایش درآیند چه دیده می شود. شاید به طور کلی تصور می کردند که اتمها به شکل کروی و غیرقابل تقسیم اند و اساس ساختمان تمام موجودات می باشند.

البته سابقاً تصور نمی کردند که این اتمها مانند سنگ ریزه هائی که در یک بشکه ریخته شده بدون فاصله ای به هم چسبیده باشند بلکه دانشمندان می دانستند که حتی در اجسام خیلی سنگین هم مثلاً در یک قطعه سرب بین اتمهای آن فواصلی موجود است. ایشان ذرک کرده بودند که ذرات بین خود در حال گردش هستند و حتی در یک قطعه یخ بین ذرات فواصلی است و حرکاتی موجود است. وقتی که یخ ذوب می شود و تبدیل به آب می گردد و حرکات زیادی بین ذرات صورت می گیرد و بالاخره موقعی که آب را زیاد حرارت بدهند که تبدیل به بخار شود، ذرات ناگهانی با سرعت زیادی به اطراف

می‌جهد و فی الواقع به قدری در پراکندگی از یکدیگر تلاش می‌کنند که بعضی اوقات ظرف خود را می‌ترکانند. پس این موضوع اثبات می‌شود که کلیه اشیا از سنگ و چوب و موجودات ذی‌روح برخلاف صورت ظاهر دارای صلابتی نیستند. شیمی‌دانها و متخصصین علوم طبیعی پس از هزاران سال مطالعه به حقیقت اتم و فضای خالی بین آنها پی برده‌اند.

در سال ۱۹۱۱ م سر ارنست راترفورد^۱ (۱۸۷۱-۱۹۳۷ م) در انگلستان کشف نمود که اتم جسم مفردی نیست، او ثابت نمود که اتم از تعداد زیادی ذرات خیلی کوچکتتر که موسوم به الکترون و پروتون می‌باشد ساخته شده. سپس در دانمارک نیلس بور^۲ (۱۸۸۵-۱۹۶۲ م) نشان داد که یک اتم خیلی شبیه به یک عالم شمسی یعنی خورشید و سیاراتش می‌باشد. در مرکز هر اتم هسته‌ای است که مرکب از پروتونها و معمولاً چند الکترون می‌باشد. دور این هسته الکترونهای دیگر در حال گردشند درست مانند سیاراتی که دور خورشید می‌گردند.

اکنون می‌دانیم که تمام مواد اشیا فقط مرکب از الکترون و پروتون می‌باشند اختلاف بین مس و سرب یا میان یک عنصر با دیگری فقط در تعداد الکترونها و پروتونها می‌باشد و از ترکیبات، این اشیا عجیب عالم ساخته شده است.

ساده‌ترین تمام عناصر، هیدروژن است. چه در آن، یک الکترون دور یک هسته مرکزی می‌گردد. اگر در عالم شمسی فقط خورشید و عطارد بود قابل تشبیه با این اتم می‌بود. سپس از نقطه نظر ازدیاد تدریجی تعداد الکترونها، هلیوم^۳ را که گازی است غیرقابل اشتعال و در دیر یژابل^۴ها مورد استفاده است، می‌توان نام برد. در اتم‌های آن، دو الکترون دور هسته مرکزی می‌گردند. این نمونه کوچکی است از یک عالم شمسی که دور خورشید فقط عطارد و زهره باشد، در عنصر معروف گرُبُن که ذغال و الماس از آن ساخته می‌شود شش

Niels Bohr —۲

Sir Ernest Rutherford —۱

—۳ Helium نوعی از گاز که در جو خورشید بوجود آن پی برده‌اند و از کلمه یونانی هلیوس به معنی آفتاب گرفته شده.

—۴ dirigeable قسمی بالون که خلبان می‌تواند آن را به هر کجا که بخواهد براند؛ نوعی سفینه هوایی.

الکترون در شش مدار کوچک دور هسته مرکزی می گردند که می توان آن را به خورشید با عطارد— زهره— زمین— مریخ— مشتری— و زُحَل تشبیه نمود.

نیترژن^۱ دارای هفت الکترون است که در هفت مدار می گردند. اکسیژن هشت— آهن بیست و شش— نقره چهل و هفت— طلا هفتاد و نه— و بالاخره در اورانیوم که مفصلترین عنصر می باشد نود و دو الکترون در نود و دو مدار دور هسته بسیار سنگین آن گردش می کنند این الکترونها و پروتونها بسیار کوچک و نسبت به حجمشان خیلی از هم دورند معهذاً به نظر ما آنها به قدری به هم چسبیده اند که با میکروسکپ هم نمی توان آنها را جدا از هم دید.

این بود چند مطلبی که از کتاب مذکور نقل کرده ایم. در برخی از گفته هایش اعتراض پیش می آید از آن جمله اینکه گفت: «شاید به طور کلی تصور می کردند که اتمها به شکل کروی و غیر قابل تقسیم اند اگرچه آنان می گفتند که اَبَسَط اشکال کره است ولکن چون خلاء را محال می دانستند قائل به کرویت شکل اتم نبودند زیرا تلاقی دو کره با هم بیش از یک نقطه نمی تواند باشد و در صورت تراکم کرات خلاء لازم می آید و اگر کسانی از پیشینیان قائل بودند که شکل اتمها کره است همین اشکال بر آنان وارد است چنانکه شیخ در فصل پنجم فن سوم طبیعیات شفا (ص ۱۹۹ ج ۱) از آنان نقل کرده است.

و دیگر آنکه گفت: پس از هزاران سال تحصیل و مطالعه به حقیقت اتم و فضای خالی بین آنها پی برده اند در این جمله سخن پیش می آید که اگر فضای بین آنها خالی باشد خلاء لازم آید و چون خلاء محال است پس چیزی بین آنها را پُر کرده است و در باره آن چیز باید کاوش کرد که چیست.

توضیحاً در پیرامون برخی از گفته هایش گوئیم آنکه گفته است «در مرکز هر اتم هسته ای است که مرکب از پروتونها و معمولاً چند الکترون می باشد و در این هسته الکترونهای دیگر در حال گردشند» از این سخن پیدا است که نیلس بور هسته مرکزی اتم را مرکب از پروتونها و چند الکترون می داند چنانکه دوباره تصریح کرده است که الکترونهای دیگر در آن هسته مرکب از پروتون و الکترون در گردشند، و مؤید این سخن عبارت دیگر کتاب مذکور است که پس از چندی گوید: ذرات دور یک ذره کوچکی که در مرکز قرار

گرفته است می گردند اسم ذره هائی که در مرکز هستند پروتون، و آنهائی که دور آنها می گردند الکترون می نامند. ولی بعضی از الکترونها را می بینیم که با پروتونها امتزاج حاصل کرده اند. غرضم این است که باید ذره نوترون را که ذره ای است تقریباً به اندازه پروتون ولی وزن آن اندکی از وزن پروتون بیشتر است و بار الکتریکی ندارد یکی از اجزای هسته اتمی نیز نام برد به تفصیلی که در کتب فن ذکر کرده اند. و آنکه گفته است «اختلاف بین مس و سرب یا میان عنصری با دیگری فقط در تعداد الکترونها و پروتون می باشد» اختلاف اوزان ^{نُه} فلز مشهور را ابونصر قراهی (متوفی ۶۴۰ هـ ق) در این دو بیت که در نصاب الصببان آمده است به حروف ابجد نیکو و شیرین بیان کرده است:

نه فلز مستوی الحجم را چون برکشی اختلاف وزن دارد هر یکی بی اشتباه

زر لکن ز یق الم اسرب دهن آرز یز حل فیضه ند آهن یکی مس وشبه مه روی ماه

لکن به حروف ابجد صد است، الم هفتاد و یک، دهن پنجاه و نه، حل سی و هشت، ند پنجاه و چهار، یکی چهل، مه چهل و پنج، ماه چهل و شش.

ز یق جیوه است که سیماب هم گویند و آرز یز قلع و فیضه نقره و مراد از شبه فلز برنج است که آن را شبه مس دانسته است چنانکه در دو بیت دیگر در همین معنی که اعداد را به فارسی آورده است نیز وزن و ادیبانه گفته است:

زر روی «جثه هفتاد و یک درم سیماب» چهل وشش است، زارز یزی و هشت شمار

ذهب صد است و، سرب پنجه و نه و آهن چل برنج و مس چهل و پنج و نقره پنجه و چار

و آنکه گفته است «امروز تعداد آنها به نود نوع مختلف رسیده است» این حرف دیروز است و امروز تا به صد و چهار نوع مختلف رسیده است که از عنصر ئیدروژن که ساده ترین تمام عنصرها است شروع می شود و به کوچواروم ختم می شود.

آنکه در باره اورانیوم گفته است (نود و دو الکترون در نود و دو مدار دور هسته بسیار سنگین آن گردش می کنند) بدانکه هسته اورانیوم از نود و دو پروتون و یک صد و چهل و شش نوترون تشکیل می شود و اورانیوم سنگین ترین و پیچیده ترین اتمی است که بر روی زمین به طور طبیعی وجود دارد.

آنکه گفته است (این الکترونها و پروتونها بسیار کوچک اند) در خردی و ریزی الکترون گفته اند که الکترونها به قدری کوچک اند که سه یا چهار میلیارد از آنها به قدر سر سوزنی است، با این وجود می گویند که فاصله بین هسته و الکترونها نسبت به ابعاد اتم بسیار

زیاد است. وانگهی الکترونهاى گرد هسته با سرعتى بسیار، قریب $\frac{1}{10}$ سرعت سیر نور در گردشند. از این مباحث آنچه بسیار شیرین و دلنشین می نماید این است که هر ذره‌ای مثال جهان بزرگ مشهود ما است یعنی چنانکه منظومه شمسی را مثلاً سیاراتی است به نام ماه و تیر و ناهید و بهرام و برجیس و کیوان و اورانوس و نپتون، هر ذره‌ای نیز منظومه‌ایست که الکترونهاى آنها مانند سیارات گرد آفتابى به نام هسته می گردند اگرچه هاتف در این بیت از ترجیع‌بند معروفش مقصود دیگر دارد ولکن در این موضوع نیکو مناسب است که گفته است:

دل هر ذره را که بشکافی آفتاب‌بیش در میان بینی
و همچنین گفتار شیخ شبستری در گلشن‌راز
اگر یک قطره را دل برشکافی برون آید از آن صد بحر صافی
درون حبه‌ای صد خرمن آمد جهانی در دل یک ارزن آمد

گروهی از دانشمندان بزرگ و بنام شبیه این تطابق میان اتم بدین خردی با منظومه شمسی بدین بزرگی می گویند که انسان بدین خردی با جهان بدین بزرگی بی کران متطابق است که انسان مانند متن است و جهان شرح و تفصیل آن مثلاً شبستری مذکور در همان کتاب می گوید:

جهان انسان شد و انسان جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن واحد که عین کثرت آمد

تو مغز عالمی زان در میانی بدان خود را که توجان جهانی

ز هر چه در جهان از زیر و بالا است مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون تست یک شخص معین تو او را گشته چون جان او توراتن

شگفتا مردمی که در عالم علم اهمیتی بسزا دارند و شرقی و غربی در تذکره‌ها آنان را به بزرگی نام برده‌اند از این گونه بیانات نظماً و نثرأ در باره تطابق انسان و جهان چه می خواهند و چه یافته‌اند و فهمیده‌اند و به کجا رسیده‌اند که این حرفها را گفته‌اند؟!

دور نیست که اگر منظومه‌ها را با هم بسنجیم نسبت به منظومه شمسی با منظومه‌های دیگر چنان باشد که منظومه یک اتم با منظومه شمسی است و همچنانکه منظومه‌های بیکران اتمها یکی مقهور و مُسَخَّر دیگری است منظومه‌های بزرگ بی پایان جهانها با یکدیگر این

چنین باشند. این خورشید بدین بزرگی که چندین برابر زمین است هشت سیاره عطارد و زهره و زمین و مریخ و مشتری و زحل و اورانوس و نپتون گرد او می گردند که گویا آن هسته است و اینها الکترونها. مشتری بزرگترین سیاره نظام شمسی است و آن را دو برابر مجموع سیارات و تقریباً یک هزار و چهار صد برابر زمین دانسته اند و بعد از مشتری زحل را بزرگترین سیارات و اورانوس را قریب هفتاد برابر زمین گفته اند و نپتون را بیش از آن، و کوچکترین سیارات عطارد است که قریب هشتاد مرتبه کوچکتر از زمین است. علاوه بر اینکه مشتری را چندین قمر است و تا نه قمر گفته اند، و زحل را اخیراً تا ده قمر گفته اند و او را نیز یک دستگاه حلقه های نورانی است که تابع آن است، و مریخ را دو قمر و اورانوس را چهار قمر، و نپتون را یک قمر چنانکه زمین را نیز یک قمر است و این سیارات در حالی که به گرد شمس می گردند اعمار خود را نیز با خود می برند که این اعمار به دور هر سیاره ای می گردند چنانکه قمر به گرد زمین و علاوه بر کواکب سیار دوات الأذئاب چندی که آنها را ستارگان دنباله دار می گویند در نظام شمسی مثل سیارات به گرد شمس می گردند.

این شمس بدین عظمت که سلطان کواکب سیار است و او را تا یک میلیون برابر زمین دانسته اند در نسبتش با ستاره شعرای یمانی گفته اند: آن ذره که در حساب ناید شمس است. مهدیقلی هدایت در تحفة الافلاک (ص ۳۱۱) آورده است که: سیصد هزار بذر لازم است که روشنی آفتاب را بدهد؛ حال چه باید گفت که روشنی زیر یوس (شعرای یمانی) هشت صد میلیون برابر روشنائی آفتابست.

این سلطان کواکب با لشکر یانش را از تبعه ستاره ولکا دانسته اند؛ گویا اگر کسی در افق اعلائی نظام بی کران جهان و گردش منظومه های آن را تماشا کند خورشید و پیروانش را در مقابل منظومه های حیرت آور دیگر نسبت به یک دستگاه اتم با منظومه شمسی مشهود ما می بیند.

می دانید که یکی از مسائل ریاضی فن شریف هیأت اختلاف منظر است. این زمین غول پیکر بدین بزرگی که حامل این همه اقیانوسها و کوهها و چیزهای دیگر است اختلاف منظر آن تا کره خورشید در محاسبه خسوف و کسوف نمودی دارد و لکن پس از آن زمین چون نقطه ایست که نسبت به آنها مسأله اختلاف منظر پیش نمی آید. دانشمندان پیشین نظماً و نثراً در خردی زمین نسبت به جهان پهناور مشهود ما بلکه در خردی نظام شمسی بلکه در کوچکی جهان مشهود ما بیاناتی عجیب دارند از آنجمله امیر خسرو دهلوی فرماید:

توپنداری جهانی غیر از این نیست	زمین و آسمانی غیر از این نیست
چو آن کرمی که در گندم نهان است	زمین و آسمان وی همان است
شنیدستم که هر کوكب جهانی است	جداگانه زمین و آسمانی است

ملای رومی در مثنوی این زمین و آسمان را یک سیب می داند که از یک درخت باغی نمودار شد و پس از آن می گوید تو مانند کرمی در میان آن سیبی.

آسمانها وزمین یک سیب دان	کز درختِ قدرتِ حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سیب در	از درخت و باغبانی بی خبر

شیخ شبستری در گلشن راز گوید:

زمین در زیر این نه چرخ مینا	چو خشخاشی بود بر روی دریا
-----------------------------	---------------------------

و نیز در کمال پیوستگی موجودات با یکدیگر گوید:

اگر یک ذره را برگیری از جای	خلل یابد همه عالم سرپای
-----------------------------	-------------------------

درس چهل و سوم

از دروس گذشته دانسته شد که ماده منتهی الیه تحلیل اجسام است. به عبارت دیگر جسم از ذرات صغار ترکیب و تشکیل می شود و همه خواص مختلف معدنی و نباتی و حیوانی از عوارض ترکیبی این ذرات کوچک به نام اتم بلکه به نام نظام اتمی است. و انحصار عناصر به چهار قسم که خاک و آب و هوا و آتش باشد صحیح نیست. علاوه اینکه هر یک از این چهار مرکب اند، بلکه اتمها مرکب اند. آنچه اکنون در مسیر علمی ما برای ما ضروری است این است که پیدایش ذی روح و بی روح را بدانیم و ببینیم حیات و عقل و علم چیست و این همه کثرات گوناگون به چه نحو تشکیل یافته است و این نظام بوالعجب جهان بزرگ و نظامهای کلان و خرد دیگر که همه با هم بستگی ناگسستنی دارند از چیست و یا از چیست؟

کسی منکر ماده نیست و همه ما در دامن ماده به سر می بریم و استعدادها و قابلیتها و حرکتها همه از ماده است؛ ولیکن سخن در این است که این اجسام که ذرات کوچک مذکور منتهی الیه تحلیل آنهاست، همه یکسان و یکنواخت نیستند؛ و علاوه اینکه بی نظام نیستند و بعضی از آنها به اراده و اختیار حرکت می کنند و بعضیها حرکت ارادی ندارند. این اراده چیست و مرید چیست؟ قسم اول را که حرکت ارادی دارد جاندار می گویند و قسم

دوم را بی جان. آیا مادی این فرق و تمیز را منکر است و سوفسطائی پیشه است؟ باید اینچنین نباشد، زیرا مادی قائل به جسم و جان است و مرکبات را به جاندار و بیجان تقسیم می کند چنانکه دانسته خواهد شد جز اینکه همه را از ماده می داند. ماده را متحقق و اصیل و فقط برای او حقیقتی قائل است.

به عبارت دیگر از مادی پرسیم در اعیان خارجی یعنی در جهان هستی چیست؟ می گوید: ماده است و جز ماده نیست و همه ترکیبات و خواص اشیا و جسم و جان از ماده است؛ و مادی مخالف سوفسطائی است که می گوید: حقیقت و واقعیتی وجود ندارد و آنچه که اسم حقیقت و موجود و مؤثر و امثال اینگونه عبارات بر آن می نهد سراب است و پنداری غلط بیش نیست چنانکه در درس گذشته دانسته شد.

از مادی پرسیم که ماده از کی بود؟ در جواب می گوید که بود آن را آغاز نیست یعنی ماده بود که بود و ماده را ازلی می دانند. از مادی پرسیم که ماده تا کی خواهد بود؟ در جواب می گوید که آن را انجام نیست تا بتوان «تا» درباره آن گفت، یعنی آن را ابدی می دانند. از مادی پرسیم که آیا ماده را می توان از بین برد؟ در جواب می گوید: از بین رفتن ماده، یعنی نیست و نابود شدن آن، محال است؛ یعنی وجود او واجب است و این وجوب از بود خود اوست نه اینکه به پشتیبانی و کمک دیگری وجود داشته باشد، یعنی واجب الوجود بالذات است. خلاصه مادی قائل است به موجودی ازلی و ابدی و واجب الوجود بالذات و آن موجود ماده است.

باز از مادی می پرسیم که آیا جهان ماده را پایان است یا جهانی است بی پایان؟ جواب این سؤال در درس پیش دانسته شد که مادی جهان را بلکه جهانیان را بی پایان مقداری و عددی می داند؛ یعنی جهان هستی غیرمتناهی است، هم به حسب مقدار و هم به حسب عدد جهانیان، و همه آنها جز ماده نیست. پس به عقیده مادی ماده موجودی است ازلی و ابدی و واجب الوجود بالذات و غیرمتناهی به حسب مقدار و عدد.

تا اینجا به چند اصل از اصول و اُمّهات آرای مادیون آشنا شدیم. اکنون پرسشهایی چند پیش می آید که باید بدانها بسیار اهمیت داد.

یکی اینکه حیات و روح و علم و عقل و نظائر آنها که نام می برند هم از ترکیب همین ذرات باید باشد. زیرا مادی جز ماده را نمی شناسد و نمی داند و به غیر آن قائل نیست. آیا می شود این امور نامبرده مادی باشند؟

و دیگر، سؤال از نظام جهان و اِتقانِ صنْع دارِ هستی پیش می آید.

و دیگر، علم کجائی است و خود چیست و ظرف او چیست.

و دیگر، آیا رشد و تکامل در دارِ هستی هست یا نیست؟ آیا مادی منکر رشد و تکامل

است یا نیست؟ و تکامل از نقص به کمال رسیدن است و آن را مخرجی باید؟ حالا از مادی

سؤال می شود مخرج ماده از نقص به کمال کیست و خود صورت کمالیه چیست؟ و سؤالهای

گوناگون بسیار پدید می آید. آیا همه اینها مادی است و یا غیر مادی است؟

و دیگر، آیا غایت برای اِتقانِ صنْع و صورتها و ترکیب آنها و حرکات مختلفه آنها و

رشد و تکامل آنها می باشد یا نه آن غایت باز ماده است و یا غیر ماده؟ صواب در این است

که باز قسمتی از آرای مادیون را در این گونه مسائل مذکور نقل کنیم تا دانسته شود که آنان

درباره اراده و فکر و عقل و روح و مانند اینها چه می گویند، و در تمیز جاندار از بی جان

حرفشان چیست. اکنون مطابق روشی که داشتیم در خلاصه گیری مطالب به صورت اصل،

چند اصل باید در اینجا گفته شود:

اصل ۴۱— مادی قائل به موجودی حقیقی و واقعی به نام ماده است برخلاف

سوفسطائی که قائل به حقیقتی نبود.

اصل ۴۲— مادی ماده را موجودی ازلی و ابدی و وجود آن را واجب بالذات می داند.

درس چهل و چهارم

امروز سه شنبه بیست و یکم صفر ۱۳۹۸ هـ ق برابر ۱۱ بهمن ماه ۱۳۵۶ هـ ش است

که توفیق رفیق شده، بدیدار دوستان گرامی و تشکیل جلسه درس و بحث نائل شدیم. اگر چه

از هر سو سنگ حوادث بر پیکر حقیقت و تکامل و اشتداد وجودی انسانی روی می آورد و

باطل بابی دست و پائی خود دست و پا می کند که به زرق و برق ناپایدار نابکار بکار افتد ولی

بقول شیخ اجل سعدی: مُحالست که هنرمندان بمیرند و بی هنران جای ایشان بگیرند. به

تازی ضرب المثلی است که: للحق دولة وللباطل جولة. یعنی: حق را دولت جاویدانی است و

باطل را جولانی است. و همانست که حکیم گرانمایه ناصر خسرو علوی گفته است:

نشینده ای که زیر چناری کدوبنی
برست و بر دویدر بره روز بیست؟

پرسید از چنار که تو چند روزه ای
گفتا چنار سال فزون دارم از دو بیست

خندید پس کدو که من از توبه بیست روز
برتر شدم بگویی که این کاهلیت چیست

با او چنار باز چنین گفت کای کدو با تو مرا هنوز نه هنگام داور است
 فردا که بر من و تو وزد باد مهرگان آنگه شود پدید که نامرد و مرد کیست

باری سخن ما در این بود که مادی جز ماده نمی شناسد و حیات و روح و علم و عقل و نظائر آنها را قبول دارد و لکن همه آنها را از ترکیب ماده می داند. تا اندازه ای به اقوال و آرائشان آشنا شده ایم. اکنون اجازه بفرمائید که باز در تعقیب گفتارشان سخنی چند در باره عقل و علم و روح و امثال آنها مطابق عقائدشان عنوان کنیم:

یکی از نویسندگان شهیر اُزوالد کولپه^۱ (۱۸۶۲-۱۹۱۵م) است که در چند دانشگاه سِمَت استادی داشت. وی مقدمه ای بر فلسفه نوشته است و در این مقدمه در عقیده مادّیون سخن به میان آورده است. ما گفتار وی را از آن کتاب به ترجمه آقای احمد آرام نقل می کنیم تا در آرا و عقائد آنان اطلاعی بیشتر حاصل گردد.

چون مکتبهای بسیاری از لحاظ طرز تفکر، در ذیل عنوان «مذهب مادی»^۲ جا گرفته اند؛ بهتر آن به نظر می رسد که به طور اجمالی از آنها سخن رانده آنگاه به ذکر آن قسمت از این مکتب که به متافیزیک ارتباط دارد پردازیم.

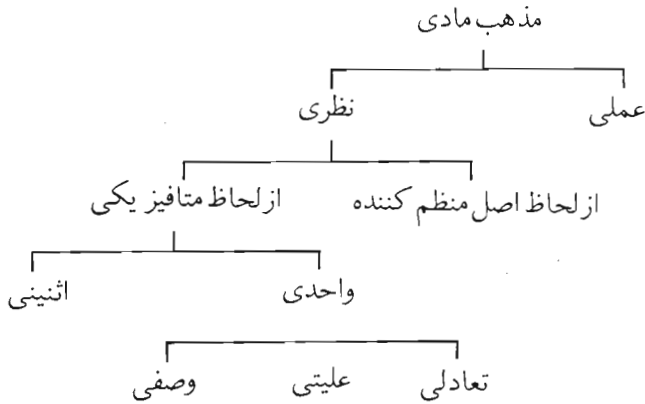
به طور کلی دو نوع مکتب مادی: نظری و عملی، می توان تشخیص داد. مذهب مادی عملی به علم اخلاق مربوط می شود. بنابراین مذهب تنها چیزی که شایسته است انسان در تحصیل آن بکوشد خوبیهای مادی زندگانی می باشد. مذهب مادی نظری، یا عنوان اصل منظم کننده دارد، یا نظریات مابعدالطبیعه ای است که در طبیعت وجود اظهار می شود. مذهب مادی به عنوان اصل منظم کننده این قاعده را وضع می کند و می پروراند که: هر بحث علمی همیشه باید از ماده شروع کند و تنها آن را صاحب وجود حقیقی بداند و به این اصل معتقد باشد که هر حقیقت و واقعیتی را تنها به وسیله ماده می توان مورد تفسیر و توضیح قرارداد. لانگه^۳ (۱۸۲۸-۱۸۷۵ م) این عقیده را داشته و بعضی از علمای وظائف الاعضاء و روانشناسی عصر حاضر نیز همین گونه فکر می کنند و آن را در تحقیقات خود پایه بحث قرار می دهند. از مذهب مادی که عنوان متافیزیکی به آن داده شده دو صورت مذهب مادی واحدی یا فردی و مذهب

مادی اثنینی بدست می آید. بنا به فرض اثنینی دو نوع ماده وجود دارد که یکی کثیف است و دیگری لطیف. برطبیعت یکی از این دو ماده بی حرکتی^۱ (=جرم، تعطل)^۲ غلبه دارد و بر طبیعت دیگری حرکت. مذهب واحدی، ماده را فقط یک نوع می داند که یک طبیعت هم البته بیشتر ندارد. از شکل واحدی مذهب مادی سه قسم مذهب مادی منشعب می شود:

یکی مذهب مادی وصفی که در آن نفس و عقل را چون یکی از صفات ماده می دانند.

دوم مذهب مادی علیتی که در آن عقل را معلول ماده می شناسند. سوم مذهب مادی تعادلی که در آن برای نمودهای عقلانی و نفسانی نیز حالت مادیتی قائل می شوند.

خلاصه تقسیمات مذهب مادی چنانست که در نمودار ذیل مشاهده می شود:



ما در اینجا فقط به تقسیمات متافیز یکی مذهب مادی نظری می پردازیم: شاخه اثنینی آن محدود به فلسفه قدیم می شود و به شکل نظریه «اصحاب ذره» آشکار می گردد (واضع این نظریه لوکیپس^۳ است، پس از وی دیمقراطیس آن را کامل کرده، و بعدها اپیکوریان آن را پذیرفتند). خلاصه این نظریه آنست که تمام عالم محسوس، از اجتماع و پیوند ذرات غیر قابل تجزیه

۱ - در اصل لختی بود که احتمال تحریف داده ایم، چون (inertie) به معنی بیحسی و بیحرکتی است و لختی معنی مناسب ندارد.

۲ - Inertie

۳ - Leucippe

کوچکی به نام اتم تشکیل می‌شود. این ذرات یعنی ماده اساساً یکنواخت و متجانس می‌باشد. و هر اختلافی که در نمونها مشاهده شود نتیجه شکل و اندازه و وضع نسبی اتمها می‌باشد. نفس و عقل نیز از این قاعده عمومی مستثنی نیست، یعنی آن نیز از ذراتی تشکیل شده، منتهی این ذرات کروی و نرم و بسیار دقیق و ظریف هستند، یا بنا به گفته لوکرتیوس^۱ (۹۹-۵۵ ق م) در کتاب **درباره طبیعت اشیا**^۲ ذرات نفسانی کوچکترین و مدورترین و متحرکترین تمام ذرات می‌باشند. مذهب قدیم از آن نظر اثینینی است که به وجود دو نوع ذرات قائل است که از اجتماع یک دسته از آنها جسم ساخته می‌شود و از اجتماع دسته دیگر عقل و نفس بوجود می‌آید.

فلسفه جدید، مذهب مادی واحدی رادرانگلستان آغاز می‌کند. هابس^۳ (۱۵۸۸-۱۶۷۹ م) می‌گوید: هر حادثه حقیقی که در عالم حادث شود نوعی از حرکت است، حتی احساسات و افکار را نیز حرکات درونی جسم زنده می‌داند. پس از آنکه دانشمندان به روابط میان نمودهای روانی و نمودهای بدنی آشنائی پیدا کردند مذهب مادی صورت خاصتری به خود گرفت.

جان تولاند^۴ (۱۶۷۰-۱۷۲۲ م) که یکی از آزادفکران است فکر را یکی از اعمال و وظایف مغز، و رابرت هوک^۵ که فیلسوف تجربی است حافظه را مخزنی مادی می‌داند که افکار را در جوف ماده دماغ نگاهداری می‌کند. هوک عدد افکاری را که شخص می‌تواند در طول عمر خود ضبط کند به دو میلیون تخمین می‌زند و می‌گوید که تجسس ذره‌بینی بر ما ثابت کرده است که مغز انسان برای نگاهداری این اندازه افکار کفایت می‌کند. معذک باید دانست که اوج مذهب مادی دوران پیش از کانت در قرن هجدهم در فلسفه فرانسه آشکار می‌شود.

لامتری^۶ (۱۷۰۹-۱۷۵۱ م) در کتاب ماشین انسانی^۷ ماده را قادر بر اکتساب حرکت و حس می‌داند به این دلیل که مرکز یا مراکز آن در جسم

۱ — Lucrece

۲ — De rerum natura

۳ — Thomas Hobbes

۴ — John Toland

۵ — Robert Hook

۶ — Lamettrie

۷ — L'homme machine

است و هر چه در جسم باشد ناگزیر متحیز می شود و هر متحیزی ناچار ماده است. البته مشکل است تصور کنیم که ماده قابل فکر کردن و تعقل باشد ولیکن امور بسیار دیگری نیز هستند که تصور و فهم آنها برای ما دشوار است. از طرف دیگر ارتباط میان ظواهر نفسانی و ظواهر جسمانی و بستگی دسته اول به دسته دوم مسأله ای است که با مشاهدات پزشکی و ملاحظات مربوط به تشریح مقایسه ای تأیید می شود و از همین ملاحظات معلوم می گردد که تأثیر عقل در جسم فقط از آن لحاظ است که جزئی از دماغ یا وظیفه ای از وظایف آن می باشد. عین این افکار در کتاب *دستگاه طبیعت تألیف هلباخ*^۱ (۱۷۲۳-۱۷۸۹ م) دیده می شود که از متون مهم مربوط به مذهب مادی است. این مؤلف همت خود را بر آن مقصور داشته است که با مذهب فوق الطبیعه یا ماوراء الطبیعه به هر صورت که هست مبارزه کند، یعنی بر ضد هر نظریه ای که فرض می کند در ورای ارتباطات مکانیکی طبیعی و محسوس اشیاء مادی که در جهان مادی فیزیکی دیده می شود اصل و جهان دیگری وجود دارد، به سختی قیام کرده است. نظریه مادی در کتاب هلباخ دقیقتر از کتاب لامتری جلوه می کند زیرا هلباخ نفس را عین جسم می داند. منتهی جسمی است که از در یچه پاره ای وظایف و نیروها مورد توجه قرار می گیرد؛ مع ذلک در این کتاب دلایل جدیدی نمی توان یافت.

در قرن نوزدهم مذهب مادی رونق جدیدی گرفت چه از یک طرف فلسفه نظری هگل^۲ (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) به تحلیل رفت، و از طرف دیگر تجارب و مشاهدات علمی جدید برای یافتن رابطه میان نفس و بدن در آن مؤثر افتاد. نسبت به این قبیل مسائل مناقشات و مشاجرات زیادی در انجمن علوم طبیعی که در شهر گوتینگن^۳ منعقد گردیده به عمل آمد و از آن میان مؤلفات زیادی منتشر گردید که در همه آنها تمایل مادی مشهود است.

مهمترین این آثار عبارتند از کتاب ایمان و علم تألیف وگت^۴ و کتاب جریان زندگی تألیف مولشوت^۵ (۱۸۲۲-۱۸۹۳ م) و کتاب نیرو و

۱- Baron d'holbach

۲- Georg wilhelm Friedrich Hegel

۳- Göttingen

۴- C.vogt

۵- J.moleschott

ماده تألیف بوشنیر^۱ (۱۸۲۴-۱۸۹۹م). فرقی که میان مذهب مادی این قرن با مذهب مادی قرن هجدهم وجود دارد آنست که فلاسفه مادی متوجه این نکته شدند که باید نظریات معرفتی را در ملاحظات مادی وارد کنند: مثلاً وگت می گوید: حدود فکر منطبق با حدود آزمایشهای حسی می باشد و این خود دلیل آنست که دماغ آلتی است که تعقل وظیفه آن می باشد. این حقیقت آنقدر واضح است که برابر بودن دو و دو با چهار حالت وضوح و قطعیت دارد. مع ذلک با این نظریه استخراج و انتزاع معانی مجرد از نمودهای تجربی هرگز امکان پذیر نیست و تصور اینکه عقل و شعور از لحاظ ترکیب همان اندازه ساده است که عمل انقباض در عضله، تصور صحیحی نیست. در کتاب وگت و کتب دیگر مادیون پیرو این مکتب ارتباط میان ظرفیت و نیرومندی عقلانی با وزن دماغ و وسعت و چین خوردگیهای آن بتفصیل بیان شده است.

مهمترین کتاب فلسفه مادی که در قرن نوزدهم منتشر گردید، بدون شک همان کتاب جریان زندگی تألیف مولشوت می باشد. و ما خلاصه ای از نظریه مؤلف در مسأله معرفت را به نظر خوانندگان می رسانیم. وجود هر موجودی به واسطه صفات و اعراض آن آشکار می شود. و از طرف دیگر هیچ صفتی نیست که عبارت از نسبت ساده ای نباشد، بنابراین میان «خود شیء» یا شیء بالذات و «شیء در نظر ما» هیچ تمایز و تفاوتی وجود نخواهد داشت. اگر ما بتوانیم تمام صفات ماده را که ممکن است مؤثر در حواس ما واقع شوند اکتشاف کنیم، گوهر اشیاء را درک کرده ایم و معرفتی که نسبت به آنها برای ما پیدا شده— از حیث اینکه علم انسانی است— معرفت مطلق می باشد. بنا به گفته مولشوت شخص مادی قوه و ماده را یکی می داند، میان روح و جسم تفاوتی قائل نیست، برای خدا و جهان دوگانگی نمی شناسد، فکر در نظر مولشوت نوعی از حرکت و تجدید ترکیب ماده دماغ می باشد، او فکر را چیز صاحب امتدادی می داند، چه بعضی از آزمایشهای علم وظائف الاعضاء— مثل آزمایش رد فعل— معلوم می شود که عقل برای نشان دادن واکنش مقداری زمان لازم دارد. هر فرد انسانی نتیجه عوامل بی شماری است از قبیل پدر و مادر و دایه و

زمان و مکان و هوای تنفسی و محیط زندگانی و غذائی که می خورد و لباسی که می پوشد و صوتی که می شنود و نوری که در پرتو آن زندگی می کند. ما همچون پرکوچکی هستیم که هر روز مختصر باد آن را باز یجئه خود قرار می دهد.

کتاب **نیرو و ماده** بوشنر کتاب پریشانی است. او در ابتدا تصریح می کند که قوه و ماده همچون جسم و عقل یا روح و بدن فقط از لحاظ اسم دو چیز هستند، اگر نه واقع امر این است که دو ناحیه یا دو مظهر مختلف از حقیقت واحدی که دسترسی به شناختن کنه آن نداریم، می باشند. در جای دیگر کتاب این نظریه واحدی را نقض می کند و می گوید: ماده مدتی پیش از وجود نفس و عقل وجود داشته است، و سازمان خاصی در ماده را از شرایط لازم برای پیدایش نفس می داند. غریبتر آنست که پس از این فقره در کتاب او می خوانیم که: ماده مجرد از عقل یافت نمی شود، و همانگونه که ماده اقامتگاه نیروهای طبیعت است همانگونه هم مرکز نیروهای روانی می باشد. در جای دیگر کتاب تجدید مطلع کرده می گوید: همان طور که عمل به نفس مظهر عمومی تمام فعالیت‌های جهاز عصبی است، عقل هم مظهر عمومی تمام فعالیت‌های دماغ می باشد. آیا چه می شود که اتمها و سلولهای عصبی (یا ماده) ایجاد احساس و شعور می کنند؟ این از مسائلی است که بوشنر به توضیح آنها کاری ندارد و فقط مدعی است که این اعمال اتفاق می افتد.

بوشنر به این اندازه پریشان گوئی بس نکرده پیشتر می رود و جای قوای تفکر و تخیل و حافظه و ادراک عدد و مکان و نیروی تشخیص زبانی و امور بسیار دیگری را در عقده‌های عصبی و مراکز مختلفه دماغی مشخص می سازد. او می گوید عدد افکاری که در عقل کامل می تواند وجود داشته باشد از صد هزار تجاوز نمی کند، ولی در پانصد یا هزار میلیون سلول که در عقده‌های عصبی موجود است، جای خالی برای ترکیبات عقلی (وحتی قوای عقلی) دیگر وجود دارد.

شایسته است از مذهب مادی خاصی که بر مبنای قیاس منطقی ساخته شده، و نماینده آن اوبروگ می باشد، نیز کلمه‌ای چند گفته شود. خلاصه عقیده او اینست که اشیا و اعیان عالم خارجی همان تصورات و افکار ما هستند، و چون موجودات خارجی صاحب امتداد می باشند، لازم می آید که افکار ما نیز

امتداد داشته باشد، و چون مرکز افکار در عقل است، ناگزیر عقل نیز صاحب امتداد می‌شود و چون صاحب امتداد مادی است، ناچار عقل نیز مادی خواهد بود. شک نیست که با همین مقدمات که او بروگ چیده است، می‌توان به نتیجه‌ای رسید که کاملاً با نتیجه‌ای که وی به آن رسیده حالت تضاد داشته باشد^۱. اکنون به نقد فلسفه مادی از لحاظ کلی و عمومی آن می‌پردازیم: آدله‌ای که مادیون به وسیله آنها از عقیده خود دفاع می‌کنند آدله بسیار ضعیفی می‌باشد. فلسفه قدیم که برای تفسیر حقائق اشیا به دو نوع ماده فائل بوده تا حدی از عهده این کار برمی‌آمد و این ثنویت گرهی از کار می‌گشود در مذهب مادی وصفی و مذهب مادی علیتی هم کیفیت اختصاصی عقل مورد انکار نیست ولی آن مذهب مادی که نفس و بدن را مساوی یکدیگر می‌داند (مذهب تعادلی) نوعی از طرز تفکر سخیف و غیرمعقول می‌باشد مگر آنکه این مذهب را نیز نوع خاصی از مذهب وحدت بدانیم آنگاه حق داریم فکر و تصویری را عین و معادل تصور دیگر بدانیم که بین صفات مشخصه آنها مشابهتی وجود داشته باشد.

همه مردم از زمانهای قدیم توجه داشتند که صفات نفسانی با صفات جسمانی اختلافی دارند که اگر نگوئیم اختلاف کلی است لااقل اختلافات جوهری و اساسی می‌باشد حال با این توجه عمومی که با حقیقت هم مطابقت دارد گفتن اینکه عقل و عمل آن فعلی از افعال ماده می‌باشد چه معنی دارد فلاسفه مادی به تازگی در این صدد برآمدند که بعضی از نظریه‌های معرفتی را اساس تحقیقات و بحث‌های خویش قرار دهند و حق این است که اهتمامی که در این موضوع می‌شود و تمایلاتی از این قبیل که در فلسفه قرن نوزدهم خودنمایی می‌کند یکی از نتایج فلسفه نقدی کانت درباره حقیقت معرفت می‌باشد، ولی باید دانست که همه فلاسفه مادی همانگونه که در فلسفه و گت

۱- مثلاً مطابق روش نتیجه‌گیری او بروگ در ماده بودن عقل، گوئیم: که من محبت را ادراک کردم پس فکر من محبت را یافت، و مرکز فکر که همین محبت را یافته است در عقل است و چون محبت امتداد ندارد پس فکر امتداد ندارد پس عقل مرکز فکر نیز امتداد ندارد و هر چه که امتداد ندارد ماده نیست، پس عقل ماده نیست. و این نتیجه ضد نتیجه او بروگ است که گفت: عقل مادی است.

و مولشوت دیدیم شکل حقیقی را بدون توجه و با کمال آسانی به کناری گذاشته و اعتنائی به آن نمی کند و تنها چیزی را که مورد دقت قرار می دهند ارتباط و وابستگی ظاهری و آشکاری است که ظواهر و افعال روانی با افعال و ظواهر بدنی دارند. فلاسفه پیرو مذاهب دیگر نیز شکی در وجود چنین رابطه میان عقل و بدن ندارند و به همین جهت نمی توان این واقعیت را به عنوان محک صحت مذهب مادی پذیرفت. بلکه این طرز تفکر خود وسیله مجادلات و مناقشات بی پایان میان معتقدان و منکران مذهب مادی می شود. از دلالتی که ذیلاً ذکر می کنیم به خوبی آشکار می شود که نظریه مادی علاوه بر آنکه به حقیقت نزدیکتر نیست برای بیان و تفسیر حقایق و واقعیت نیز ساده ترین راه نمی باشد.

مذهب مادی یکی از قوانین اساسی علم فیزیک جدید را که قانون بقای انرژی است نقض می کند. مطابق این قانون مجموعه انرژی های موجود در جهان مقدار ثابتی دارد و تغییراتی که در اطراف ما ایجاد می شود چیز دیگری نیست جز آنکه انرژی از محلی به محل دیگر منتقل می گردد و از صورتی به صورت دیگر در می آید. خوب واضح است که بنابراین قانون ظواهر و نمودهای فیزیکی حلقه بسته ای را تشکیل می دهند و در این حلقه جای خالی برای نوع دیگری از ظواهر به نام ظواهر روانی یا عقلی وجود نخواهد داشت بنابراین عملیات دماغی علی رغم تعقید و پیچیدگی خاصی که دارند ناچار در شمار نمودهایی خواهند بود که از قانون علیت تبعیت می کنند و تمام تغییراتی که در نتیجه عمل مؤثرات خارجی بر دماغ حادث می شود ناگزیر است که به شکل فیزیکی و شیمیائی خالصی باشد به همین شکل هم منتشر گردد با چنین نظریه کلی جنبه عقلانی اشیا پا در هوا می ماند زیرا چگونه می توان پیدایش نمودهای روانی را از نمودهای فیزیکی و مادی تصور کرد بدون اینکه از انرژی فیزیکی وابسته به نمودها چیزی کسر شود.

تنها چاره منطقی آن است که برای اعمال عقلی نیز یک نوع انرژی خاصی در مقابل انرژی های دیگر شیمیائی و الکتریکی و حرارتی و مکانیکی قائل شویم و این را بپذیریم که میان این انرژی مخصوص و اقسام دیگر انرژی که می شناسیم نسبت ثابتی شبیه نسبتهای ثابت مابین سایر اقسام انرژی وجود

دارد ولی باید گفت که چنین عقیده‌ای را علمای مادی اظهار نکرده‌اند و هیچ کس در متون مادی به تفصیل در این باره سخنی نگفته است و اعتراضات کلی در برابر این عقیده وجود دارد که نمی‌گذارد چنین عقیده‌ای فرصت تظاهر پیدا کند. هسته تمام اعتراضاتی که ممکن است بشود آن است که مفهوم انرژی به آن گونه که علمای فیزیک آن را تعریف می‌کنند به هیچ وجه قابل انطباق بر عملیات و نمودهای عقلی و روانی نمی‌باشد.

اساساً مفهوم ماده که این اندازه در طرز تفکر مادی واجد اهمیت است هنوز در بین خود معتقدین به مذهب مادی آن اندازه قطعیت پیدا نکرده است که بتوان بدون مناقشه و مجادله آن را چون پایه محکمی برای آزمایشهای درونی که مربوط به ضمیر خودآگاه انسان می‌شود تلقی کرد. نزاع میان دو مذهب مکانیکی و نیرویی یا دینامیکی در باره جریان امور طبیعی هنوز به حال خود باقی است و در مذهب اصالت نیرو اصلاً ماده مورد نظر نیست و به حساب گرفته نمی‌شود هیچ مستبعد نیست که مذهب اصالت نیرو بتواند برای طبیعت تفسیر کامل و خالی از تناقضی پیدا کند و البته در این صورت زیر پای عقیده مادی سست می‌شود و موقع سقوط قطعی آن فرا می‌رسد.

مذهب مادی از تفسیر و توضیح ساده‌ترین عملیات عقلی و روانی عاجز است چه این مذهب مدعی است که هر نمود عقلی در آخر کار به دسته‌ای از نمودهای مادی منجر می‌شود که یا از پیش معلوم بوده و مشاهده شدند یا باید وجود آنها را به شکل فرضی پذیرفت و در همین حال استنتاج عمل احساس از عمل حرکت به اندازه‌ای دشوار و غیرقابل قبول است که حتی خود مادیون هم مدعی نمی‌شوند که این تبدیل کیفیت مادی را به کیفیت روانی خوب درک می‌کنند.

چون با این حقیقت مواجه می‌شوند می‌گویند درک جنبه فیزیکی قضایای روانی نیز به همین اندازه دشوار و غیرقابل تصور است، در صورتی که این ادعا صحیح نیست و ضرورت هر حادثه فیزیکی را یا از راه ادراک حسی و یا از راه ادراک عقلی ممکن است کاملاً آشکار ساخت.

پیروان مذهب مادی از لحاظ علم‌المعرفت نیز دچار اشتباهی هستند چه

ماهیت و حقیقت آزمایشهای بشری را آن گونه که باید تشخیص نداده اند. ماده در نظر مادیون عنوان فکر و تصور ندارد بلکه واقعیتی است که خودبخود حالت وضوح دارد شخص مادی چنان از اتم بحث می کند که گوئی آن را به چشم خود می بیند و نیز ماده را مرکز تمام نیروهائی می داند که در او مؤثر می شوند.

هدف یگانه ای که از تشکیل تصور ماده منظور است همانگونه که دیدیم مجسم ساختن قسمت عینی و خارجی اشیائی است که مورد آزمایش حواس واقع می شوند و در مذهب مادی کمترین توجهی به ناحیه ذاتی و ذهنی تجربه یعنی آن قسمتی که به شخص آزماینده مربوط است نمی شود. از تمام آنچه گذشت چنین نتیجه می گیریم که مذهب مادی علاوه بر آنکه برای تفسیر جهان، مذهب فرضی صرف است از لحاظ متافیز یکی و فلسفی نیز خیلی از مرحله اینکه تفسیر صحیح و غیر احتمالی باشد دور است. این بود خلاصه اقوال مادیون و نقد بر آنها که از مقدمه فلسفه کولپه به اختصار نقل کرده ایم.

درس چهل و پنجم

به آرای مادیون فی الجمله آگاهی یافتیم، و آنچه از کتاب مذکور (مقدمه فلسفه کولپه) نقل کردیم سعی کردیم که به اختصار و التقاط بوده باشد تا ملال نیاورد و در عین حال به افکار مادی نیز آشنائی حاصل شود تا در نقل و اسناد، دغَل و خیانت نشود. اکنون در پیرامون برخی از گفته های مادیون از کتاب نامبرده گفتگو می کنیم و پاره ای از اقوال آنان را زیرورو می نماییم تا ببینیم از کاوش و پرسش چه فائده ای عاید می شود و چه نتیجه ای حاصل می گردد:

آنکه گفته بود: مذهب مادی به عنوان اصل منظم کننده این قاعده را وضع می کند— تا آنکه گفت: و آن را در تحقیقات خود پایه بحث قرار می دهند، باید مورد رسیدگی و تحقیق قرار گیرد. در اینکه علم باید از ماده شروع شود در آن شک و تردیدی نیست. اما به این معنی که انسان، چون در دامن طبیعت است و با آن خو کرده است و آشنائی دارد بلکه خود علی التحقیق جسمانی الحدوث است قوای طبیعی که در یچه هائی برای انسان به سوی جهان

عینی طبیعی است و آلات و ابزار شکار علمی او می باشند، سلسله ای از دانشهای وابسته به طبیعت و راه این قوا و آلات از طبیعت کسب می شود آنگاه این سلسله علوم، انسان را آمادگی می دهد برای علوم و معارف دیگر و به همین لحاظ فیلسوفان پیشین در کتب فلسفی ابتدا بحث از طبیعیات و احکام آن می کردند و پس از آن از ماورای طبیعت مانند شفا و اشارات و غیرهما.

مطلبی که اهمیت بسزا دارد در اینجا عنوان شود این است که از لانگه و دیگر افراد مادی سؤال شود علم چیست و آن را چگونه تعریف می کنند و آنکه معلوم است، چیست و آنکه عالم است، کیست و آنکه معلّم است، کیست تا اول حقیقت علم دانسته شود آنگاه ببینیم از اصلی که ادعا کرده اند که هر بحث علمی همیشه باید از ماده شروع کند چه می خواهند و پس از حلّ این معما معلوم خواهد شد که صاحب وجود حقیقی ماده است یا وراى آن.

و دیگر اینکه از این اشخاص مادی می پرسیم انسان چگونه باخارج از خود راه پیدامی کند تا بدانها عالم شود. و به عبارت دیگر خود راه کدام است که انسان بدان وسیله بر خارج دست می یابد و بدان عالم می شود. انسانی که به چیزی دانا شد باید در وی حالتی پدید آید و صفتی پیدا شود که پیش از علم به آن چیز این حالت و صفت در وی نبود و گرنه چه فرقی در دو حال جهل به آن چیز و علم به آن چیز خواهد بود. و بدون هیچ شک و شبهه انسان در این دو حال یکسان نیست.

اکنون باید فهمید که علم یافتن به آن چیز خارج از او به چه نحو است، و چه چیزی از آن خارج وارد در انسان شد و چه کسی او را کشید و به سوی خود آورد؟ اگر انسان عین ذات خارجی آن شیء را کشیده و به سوی خود آورده است تصدیق دارید که مسلماً این طور نیست؛ چه اینکه ذوات اشیاء خارجی بر جای خود قرار دارند و تجافی از جای خود نکردند. و اگر انسان از آنها عکس برداری می کند و این شیخ و شکل آنها که در وی حاصل شده است علم او بدانها است، سؤال پیش می آید که از انسان چه چیزی بر آنها دست یافته است و از آنها عکس گرفته است؟ می توان گفت که اشعه ای که مثلاً بدانها فرستاد و از ظاهر و باطن آنها عکس برداری کرده است. اگر این طور باشد، فرستنده کیست و گیرنده کیست؟ وانگهی هیچ دانشی دیدنی یعنی از عالم ماده نیست و با تنزل از این گوئیم همه دانشها دیدنی نیستند که از آنها عکس گرفته شود. در شنیدنیها و در بوئیدنیها و در چشیدنیها و در

بَسودنیها و جز آنها چگونه است. و اگر از این محسوسات مدرک حواس پنجگانه بگذریم، در علم به معانی چگونه است و در مدرکات در خواب چگونه است و در مدرکات کلی عقلی چه در خواب و چه در بیداری چگونه خواهد بود. و کسانی که اخبار به غیب می کنند و از آتیه خبر می دهند و آنچنان که گفته اند به وقوع می پیوندد چگونه است. و خوابهایی که می بیند و همان طور تحقق می یابد چگونه است؟ و این همه حقایق و معارف و رشته های علوم و اشباح و اشکال گوناگون را در کجا گنجانیده است و امور خارق العاده از قبیل تصرف در ذی روح و بی روح چگونه است و تنویم مغناطیسی چگونه است و ارتباط انسانها با ارواح گذشتگان چگونه می باشد و سؤالهای بسیار دیگر در این مورد به میان می آید که پس از تحلیل و تشریح آنها، مادی چاره ای جز این ندارد که سر به آستانه ماورای طبیعت فرود آورد.

چنانکه معروض داشتیم مطلب بسیار مهم این است که حقیقت علم شناخته شود که اگر تعریف این گوهر آنچنانکه هست به دست آید، مادی خودبخود به جهل خود اعتراف خواهد کرد و چون مبنای دروس و مباحث ما این است که به طریق برهان و استدلال پیش برویم باید در تعریف علم و معلم و عالم سخن به میان آید.

اینکه هوک گفته است عدد افکاری را که شخص می تواند در طول عمر خود ضبط کند به دو میلیون تخمین می زند و می گوید که تجسس ذره بینی بر ما ثابت کرده است که مغز انسان برای نگاهداری این اندازه افکار کفایت می کند.

در مباحث آتیه ما پس از معرفت گوهر روح با تحقیق و تأمل در برهین عدیده دانسته می شود که انسان را حد و قوف و ایست نیست و خود دفتری است که هر چه در او نگاشته شود اوراق آن پایان نمی یابد.

اینکه لامتری در کتاب ماشین انسانی ماده را قادر بر اکتساب حرکت و حس می داند و عقل را علت این حرکت می شناسد. در اینجا مادی عقل را علت حرکت و حس می داند و حال اینکه کولپه در صدر مقاله مذهب مادی گفت که مذهب مادی وصفی نفس و عقل را چون یکی از صفات ماده می داند. و مذهب مادی علنی عقل را معلول ماده می شناسد. ملاحظه می فرمائید که چگونه تضاد گوئی دارند که یکجا عقل را علت حرکت ماده می داند و یکجا عقل را معلول ماده می شناسد و از اینگونه ضد و نقیض در گفتار آنان بسیار است.

می بینید که کولپه مؤلف کتاب مذکور می گوید: هُلباخ مؤلف کتاب دستگاه

طبیعت همت خود را بر آن مقصور داشته است که با مذهب ماوراءالطبیعه به هر صورت که هست مبارزه کند و بر ضد هر نظریه ای که قائل است اصل و جهان دیگری ورای طبیعت وجود دارد، بسختی قیام کرده است. چون مادی می خواهد به پندار خود آسوده و بی قید و بند زیست کند ناچار است که به هر صورت مبارزه با قائلین به ماوراءالطبیعه قیام کند تا به پندار خود اصل را طبیعت دانسته که پس از متلاشی شدن که عبارت از مرگ است خبری نیست تا حلقه تکلیف و بتدگی به گوش کند و محدود زیست کند این است مبلغ علم آنان که بظاهر این حیات دل داده اند و از حیات اصیل غافل اند.

کولپه می گوید: کتاب **نیرووماده** بوشنر کتاب پریشانی است. اگرچه کتابهای همه آنان پریشان است ولی باز این بوشنر مادی پریشانی است که اعتراف دارد دست رسی به گنه آنی که باید داشته باشد ندارد عبارت گذشته او را بخوانید. و بوشنر در این اعتراف، رفقای مادی دیگر هم دارد. ملاحظه می فرمائید که کولپه می گوید: همه فلاسفه مادی مشکل حقیقی را بدون توجه و با کمال آسانی به کناری گذاشته اعتنائی به آن نمی کنند. و باز گفته است مذهب مادی از تفسیر و توضیح ساده ترین عملیات عقلی و روانی عاجز است. باری به افکار و آرای عمده مادی آشنائی حاصل شده است. و اگر بیش از این در نقل اقوال آنان از این کتاب و آن کتاب پردازیم موجب اتلاف وقت و تضييع عمر است؛ و بهتر آنست که سؤالاتی و مباحثی پیش آوریم تا حقیقت آشکار شود.

درس چهل و ششم

امروز یکشنبه بیست و ششم ماه رجب ۱۳۹۸ هـ ق برابر با ۱۱ تیرماه ۱۳۵۷ هـ ش که عالم الحزن عالم امامیه است. این کمترین توفیق یافته است تا باز با دوستانش در حلقه دانش پژوهی نشسته است. راستی خوشتر از دانش پژوهی و بهتر از خودشناسی و آشنا شدن به کتاب بزرگ کیانی چیست. آنکه در راه پژوهش و فرایش دانش و بینش نیست، جانوری بیش نیست بلکه به ارج و اندازه کمتر از آن است که آن، سرمایه پژوهش ندارد و این دارد و نمی یابد.

بی گراف این همه پلیدیها و بدیها و علم و عالم گشیهای روزافزون از همین جانوران بی شاخ و دم است که کسب دانش نکرده اند و گوهر معرفت به کف نیاورده اند؛ دیوسیرتانی به صورت انسانند. انسان نه آنست که در خاکش کرده اند و نه غایتش این است که در غائط

ریخته‌اند.

ناصر خسرو براهی می‌گذشت
دید قبرستان و مبررز روبرو
مست و لایعقل نه چون میخوارگان
بانگ برزد گفت کای نظارگان
نعمت دنیا و نعمت خواره بین
ایش نعمت، اینش نعمت خوارگان
قفطی در تاریخ حکما گوید در یک جانب گور افلاطون به رومی نوشته بود: أما
الارض فانها تغطی جسد افلاطون هذا واما نفسه فانها فی مرتبة من لایموت. یعنی زمین بدن
افلاطون را پوشانید اما نفس او همانا در مرتبه کسی است که مرگ برای او نیست. شیخ
عارف نامدار فریدالدین عطار در آخر مقاله بیست و ششم منطق الطیر گوید:

چونکه آن سقراط در نزع اوفتاد
چون کفن سازیم و تن پاکت کنیم
بود شاگردیش گفت ای اوستاد
در کدامین جای در خاکت کنیم
گفت اگر تو باز یابیم ای غلام
دفن کن هر جا که خواهی والسلام
آری تا اجتماعی مدینه فاضله نشد همین درنده‌خوئی‌ها خواهد بود و آنگاه بدان نائل
می‌شود که مردم آن‌به حقیقت خودآشنائی یابند و این نمی‌شود مگر به نور علم و حلقه‌تعلیم و تعلم.

باری، همان‌به که سرخویش گیریم و راه کاوش و پژوهش پیش، که دریغ باشد
دمی از آدمی تباه شود؛ شیخ بزرگوار سعدی نیکو گفته است:

نگهدار فرصت که عالم دمی است
دمی پیش دانا به از عالمی است
معنی قوه و فعل را در دروس گذشته بیان کرده‌ایم. اجمالاً اینکه هر چیز که در او استعدادی
است که چیز دیگر شود، اما هنوز آن چیز دیگر نشده است، گویند این چیز بالقوه فلان چیز
است. مثلاً تخم نارنج استعداد دارد که درخت نارنج شود؛ اکنون که تخم است گویند بالقوه
درخت است، و چون درخت شد گویند به فعلیت رسید و بالفعل درخت است؛ و بدیهی است
که هر موجود مستعدی در مسیر فعلیت، مخصوص به خود است. و می‌دانیم که هر مستعدی
که بالقوه فلان فعلیت است، از حرکت به آن فعلیت می‌رسد و اگر در حرکت نباشد به همان
صورت نخستین خود بظاهر باقی خواهد بود. نه فقط همان تخم نارنج به حرکت درخت
می‌شود و دانه‌های دیگر به حرکت گیاهها و درختها می‌گردند و نطفه‌ها به حرکت انسانها و
حیوانها می‌شوند، بلکه کانیها به حرکت، فلان گوهر کانی می‌شوند و همچنین هر چه که به
حرکت از قوه به فعل می‌رسد.

حال در نظر بگیرید خودتان را که مطلبی را نمی‌دانسته‌اید، آن مطلب برای شما

بالفعل مجهول بود؛ و این انسان است که قابل است بالقوه به هر کمالی برسد، تا آن مطلب را فرا نگرفته اید شما را نسبت به آن مطلبِ عالمِ بالفعل نتوان گفت بلکه عالمِ بالقوه اید. اگر چه در این هنگام که نسبت به آن مطلبِ خاصِ عالمِ بالقوه اید نسبت به بسیاری از صورِ علمیه عالمِ بالفعل بوده باشید. و شما که از قوه بدر آمدید و به فعلیت رسیدید یعنی آن مطلب مجهول برای شما معلوم گشت، باید از حرکت بدان صورت علمیه نائل شده باشید؛ و دانستی که فکر یک نحو حرکت در انسان است. پس از راه این حرکت که فکر است، از قوه به فعلیت آمده اید و بالفعل نسبت به آن مطلوبِ مجهولِ قبلِ عالمِ شده اید یعنی آن صورت علمیه که بالقوه بود اکنون بالفعل برای شما حاصل شده است.

حال از شما می پرسیم که آیا باز این صورت علمیه بالقوه است یا وقتی که به فعلیت رسید دیگر قوه در او راه ندارد؟ وگرنه پس هنوز این صورت علمیه بالفعل حاصل نشده است، و مفروض این است که صورت علمیه به فعلیت رسید و بدان عالمیم؛ پس دیگر قوه و حرکت در او راه ندارد.

و دیگر اینکه آیا حرکت مستلزم تغییر و تبدل نیست؟ و اگر صورت علمیه ای که بالفعل حاصل شده است حرکت کند آیا نه این است که به حرکت، تغییر و تبدل در صورت علمیه راه پیدا می کند؟ و صورت علمیه ثابت و برقرار نخواهد بود؟ و آیا جز این است که همه صور علمیه ما به حال خود ثابت اند؟ مثلاً دانستیم که زوایای ثلاث مثلث بر سطح مُستوی برابر با دو قائمه است و دانستیم که نسبت محیط هر دایره با قطرش $\frac{3}{14}$ است و دانستیم که کل اعظم از جزء خود است؛ این دانسته ها همیشه باقی و برقرارند. و می دانید که ماده ایی از تغییر و تبدل ندارد بلکه در تغییر و تبدل است و اگر صور علمیه مادی باشند باید ایی از تغییر و تبدل نداشته باشند و حال آنکه چنین نیست، زیرا که علم ثابت دائمی است و به مرور زمان هر اندازه که باشد ولو به مسافت هزاران سال نوری به هیچ وجه تغییر و تبدل بدو روی نمی آورد. پس صور علمیه مجرد از ماده و عاری از قوه است. یعنی موجودی یافتیم که ورای ماده است.

درس چهل و هفتم

برهان دیگر در اثبات اینکه صورت علمیه موجود مجرد از ماده و عاری از قوه مقابل

فعل است:

ماده را احکامی خاص از قبیل قبول اشاره حسی و تجزیه و انقسام و تغیر و تبدل و وضع و مُحاذات و زمان و مکان و اوزان و ابعاد و مقادیر و دیگر احوال و اوصاف ماده است. مثلاً به پاره‌سنگی اشاره می‌شود که این پاره‌سنگ، جائی را اشغال کرده است و بُعدی و فضائی را گرفته است که می‌گوئیم متحیّر و در این مکان است. و به قیاس با اجسام دیگر مُحاذی با آن و زبر این و زیر آن و بر این است. و در زمان پسر می‌برد و زمان بر او می‌گذرد که درست است بگوئیم: زمانی است. و می‌شود آن را به نصف و ثلث و رُبُع و اجزای دیگر تجزیه کرد. و همچنین صحیح است دیگر احوال ماده بر او جاری شود.

در بیان وضع و زمان و مکان در دروس آتیه به تحقیق و تفصیل بحث می‌کنیم. و اکنون اگرچه در مراحل ابتدائی راه دانش‌پژوهی هستیم ولی به معانی آنها تا بدان اندازه که در فهم برهان دخیل است آشنائیم.

در نظر بگیریید که آن پاره‌سنگ را رنگ بخصوصی است. مثلاً سفید است. سفیدی، ذاتی سنگ نیست و گرنه هر سنگی باید سفید باشد. سنگ را گوهری است جز سفیدی و جز رنگهای دیگر که به هر رنگ درآید سنگ است، پس رنگ خارج از ذات سنگ و عارض بر اوست. بدیهی است که چون آن پاره‌سنگ را به دو نیم کنیم رنگ او نیز به پیروی او به دو نیم می‌شود.

در مثالی مثلث—دلیل‌پیش—اندیشه بفرمائید، صورت علمیه‌ای را به برهان هندسی از شکل^۱ سی و دوم مقاله نخستین اصول اقلیدس تحصیل کرده‌ایم که سه زاویه مثلث بر سطح مُستوی برابر با دو قائمه یعنی ۱۸۰ درجه است. این صورت علمیه یک مطلب کلی و حقیقت بسیط است. اگر مثل آن پاره سنگ جسم و مادی باشد، و یا مانند آن رنگ بر روی عارض بر ماده باشد، باید خودش چون سنگ و یا به تبع محلش چون رنگ قابل انقسام و تجزیه باشد. و نیز باید دیگر احکام ماده بر آن صادق باشد، و لکن انقسام و تجزیه آن چه مفهوم دارد؟ تغیر و تبدل آن چه معنی

۱— هر مثلثی که یکی از اضلاعش اخراج شود زاویه خارجه آن مساوی با دو زاویه داخل مقابلش است. و زوایای ثلاث مثلث برابر با دو قائمه است. در مثلث الف ب ج ضلع ب ج آن تا د اخراج شد. از ج، ح ه موازی الف ب خارج شد.

به حکم شکل ۲۹ همان مقاله (مقاله نخستین اصول اقلیدس) زاویه الف ج ه مساوی با زاویه الف

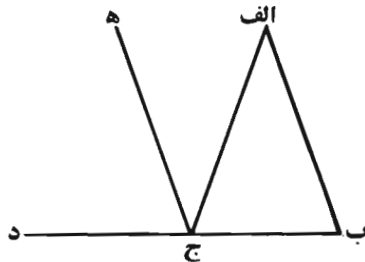
دارد؟ آیا در باره او می توان گفت: در آن مکان یا در آن زمان است؟ و یا طول آن چه قدر و عرض آن چه قدر است؟ آیا صحیح است که گفته شود نیمی از آن و یک پنجم و یک دهم آن؟ و یا اینکه حقیقت واحدی است که به هیچوجه رخنه در وحدت او راه نمی یابد. اگر چنین موجودی مادی بود ایای از قبول احکام ماده نداشت. و هر صورت علمیه کلیه اینچنین است.

پس از این برهان هم نتیجه گرفتیم که هر صورت علمیه کلیه موجودی و رای ماده است. در این امور تأمل و دقت بسزا بفرمائید و آنها را سرسری نگیرید. من کوشش می کنم که مطالب را ساده و روان به رشته تحریر در آورم شما هم بکوشید تا درست به حقیقت آن برسید. و باید اهتمام شما به فهمیدن بیش از اعتنای شما بنوشتن باشد که اصل آنست.

در روزگار پیش پوست حیوانات از قبیل آهو و گوسفند و مانند آنها را دَبَاغی می کردند و چنان به بار می آوردند که به صورت کاغذ در می آمد و بر آن می نوشتند. من خودم بسیار پوست دباغی شده گوناگون دیدم که تمیز برخی از آنها با کاغذ در بادی نظر دشوار می نمود. فقط در تاریخ حکما آورده است که یکی از شاگردان سقراط به او گفت:

→

است که متبادل یکدیگرند و زاویه هج د مساوی با زاویه ب است که خارج و داخلند. پس جمیع زاویه الف ج د خارجه مثلث مساوی دوزاویه الف و ب داخل مقابل آنست: و به حکم شکل سیزدهم آن زاویه الف ج د با زاویه الف ج ب مساوی با دوقائمه است پس هر سه زاویه مثلث مساوی با دوقائمه است. و قید به سطح مستوی برای این جهت است که مثلث کروی بر سطح مستدیر است و در شکل یازدهم مقاله اولای اکرمانالاوس ثابت شد که زوایای ثلاث مثلث کروی بیش از دوقائمه می شود.



برای ما دانیشت را در دفتر بند کن. در جواب گفت: من دانش خویش را در پوست میش تباہ نمی کنم.^۱

گویند ابو حامد محمد غزالی آنچه را فرا می گرفت در دفترها می نوشت. وقتی با کاروانی در سفر بود و نوشته ها را یکجا بسته با خود برداشت در راه گرفتار راهزنان شدند. غزالی رو به آنان کرد و به التماس گفت این بسته را از من نگیرید دیگر هر چه دارم از آن شما. دزدان را طمع زیادت شد آن را گشودند و جز دفترهای نوشته چیزی نیافتند. دزدی پرسید که اینها چیست؟ چون غزالی وی را بدانها آگاهی داد دزد راهزن گفت علمی را که دزد ببرد به چه کار آید. این سخن دزد در غزالی اثری عمیق گذاشت و گفت پندی به از این از کسی نشنیدم و دیگر در پی آن شد که علم را در دفتر جان بنگارد.

آری بهترین دفتر دانش و صندوق علوم برای انسان گوهر جان و گنجینه سینه او است باید دانش را در جان جای داد و بذر معارف و علوم را در مزرعه دل به بار آورد که از هرگزند و آسیبی دور، و دارایی واقعی آدمی است.

درس چهل و هشتم

از دو برهانی که در این دو درس آوردیم نتیجه گرفتیم که صورت کلیه علمیه یعنی علم به آن حیث که علم است حقیقتی است جز ماده و حتی عارض بر ماده هم نیست. از برهان، حکم قطعی یقینی بدون شک و تردید حاصل می شود. در حکم وی جای انگشت اعتراض آحادی نیست. پس هیچ اندامی از پیکر آدمی جای علم نیست زیرا همه اعضا، جسم اند. آن استخوان ران که ستون بدن و بزرگترین عضو این پیکر است جسم است و آن رگهای موئی بلکه به مراتب باریکتر از مو و ذرات بسیار ریز و خرد دیگر که به چشم دیده نمی شوند و در این پیکر بوالعجب در کارند، هم جسم اند و جسم ماده است.

حال تصدیق فرموده اید که دماغ جای علم نیست و علم در یاخته های دماغ جایگزین نیست. یاخته واژه فارسی است که به فرانسه سلول^۲ گویند و آن را موجود زنده و حساس و

۱- قال له بعض تلامیذه: قیدلنا عملک فی المصاحف. قال ما کنت لأضع العلم فی جلود الضان. تاریخ حکما (طبع لیدن) ص ۱۹۹، ایضاً ترجمه فارسی (طبع دانشگاه تهران) ص ۲۷۷.

متحرک و عنصر اصلی مواد زنده می دانند که بدن کلیه موجودات زنده از نباتات و حیوانات از اجتماع سلولهای بی شمار تشکیل شده اند؛ و چون بسیار ریزند با چشم دیده نمی شوند. این یاخته ها هر اندازه ریز باشند باز قابل انقسام اند ولو به انقسام و همی. چنانکه قابل اشاره هسته اند و همچنین دیگر احکام و اوصاف ماده بر آنها صادق است و دانستی که صورت کلیه علمیه حقیقتی است که ایای از احکام ماده دارند و هیچ یک آنها بر او صادق نیست.

آری دستگاه مغز آلت و ابزار ادراک علوم و کسب معارف است همچنانکه گوش آلت شنیدن، و چشم آلت دیدن، و دیگر اعضا هر یک آلت و ابزار کاری اند. همچنانکه دستگاه چشم به حسن ترکیب و اعتدالش باشد آدمی بهتر می بیند، دستگاه مغز نیز هر چه ترکیب آن بهتر و اعتدالش بیشتر و مجهزتر بوده باشد کار علمی آدمی بهتر خواهد بود. در حفظ ولدت آمده است که: گویند مقیاس در عقول انسانیه میزان دماغی است که در کاسه سر هر فردیست. پس هر دماغی که وزن او بیشتر است، عقل صاحب آن بیشتر است و وزن متوسط دماغ در نوع انسان ۲۸۶ مثقال است، و در مرد اعلا مرتبه، آن ۳۱۰ مثقال و در زن ۲۷۰ مثقال و در دماغ نیز هزال و سمن و جوانی و پیری عارض می شود، مثل بدن، و هر کس دماغ او از ۲۱۵ مثقال کمتر باشد. در جرگه ابلهان باید محسوب شود.

در هر مطلبی برهان مقتدا و متبع است نه قول این و آن؛ و گرنه اقوال و آرا بسیار بلکه بی نهایت است؛ بخصوص در این عصر که شهوت تألیف و تصنیف در کله ها عجیب جوش می زند گویا حکیم عظیم الشان ناصر خسرو علوی درباره اینان گفته است:

هر کسی چیزی همی گوید ز تیره رأی خویش تا گمان آیدت کو قسطای بن لوقاستی

به بحث مذکور رجوع کنیم: اکنون که به برهان معلوم شده است صورت کلیه علمیه ماده و عارض بر ماده نیست و بدیهی است که موجود است نه معدوم بلکه شاید شریفتزین موجود باشد ناچار باید او را در موطنی تقرّر و تحقق باشد، چه اینکه آن را دارا شده است و می گوید: من این مطلب را فهمیدم و این علم را دارم. آنکه می گوید من دارم، دارنده او است و پیش از تحصیل آن آن را نداشت و اکنون که دارنده است و موطن او ماده نمی تواند باشد پس باید گیرنده و دارنده علم موجودی غیر مادی باشد.

پس انسان را حقیقتی ورای پیکر مادی هم هست که به هیچوجه ماده و اوصاف و احوال آن را در آن مقام راه نیست و آن حقیقت، گیرنده و دارنده دانش است و در درس گذشته نیز در این مطلب بحث کرده ایم.

پس از مباحث مذکور نتیجه حاصل شد که دو موجود یافتیم که هیچ یک مادی نیست: یکی صورت علمیه و دیگری دارنده آن که به تعبیر دیگر بگوئیم ظرف علم باید فخص و بحث شود که این ظرف و مظهر چگونه ظرف و مظهری خواهند بود یعنی ظرف در اینجا به چه معنی است؟ آیا اطلاق ظرف بردارنده علم، به حقیقت است یا به مجاز؟ و یا اینکه ظرف را معانی متعدد باشد ولی یکی در طول دیگری.

و باز مطلبی که در اینجا بسیار مهم است این است که انسان چگونه به کسب حقائق و معارف، دانا و داناتر می شود و اصلاً چگونه علوم را کسب می کند و در این مسیر تکامل می یابد. چون هنوز چندان ورزش فکری نکرده ایم، این مباحث را موقوف به درس بعد می کنیم. این خوشه چین خرمن حقیقت، کتابی در این مطلب تألیف کرده است و به علی چند، چندان مایل به طبع آن نیست. شاید پس از کوچ کردنم طبع شود و مطبوع ارباب علم قرار گیرد. امید است کیفیت کان که مطالب آن را کوتاه و روان در چند درس برای شما تحریر و تقریر کنم و یا در تحت عناوین درس آتیه اصول و أمّهات آن را بازگو کنم.

بنای ما این است که فقط با نور برهان از ظلمتکده جهل رهائی یابیم، و اگر رهزنی پیش آمد تنها با سلاح منطق و دلیل نبرد کنیم تا کاروانی را که طالب حق و حقیقت اند به سر منزل مقصود برسانیم. بسیار مفتخرم که بتوانم انسانهایی را به راه تعالی و تکاملشان راهنمایی کنم. سقراط می گفت: من مانند مادرم فن مامائی دارم. او کودکان را در زادن مدد می کرد و من نفوس را یاری می کنم که زاده شوند یعنی بخود آیند و راه کسب و معرفت را بیابند.^۱

درس چهل و نهم

صورت کلیه علمیه را در کتب فلسفه صورت معقوله و عقلیه و معقول گویند و دارنده آن را عاقل و عقل، و قوه عاقله و فعل عاقل را که ادراک صورت معقوله است تعقل می گویند.

پس صورت علمیه کلیه یعنی همان معقول و عالم بدان یعنی عاقل، و عقل و ادراک صورت کلیه علمیه یعنی تعقل.

شاید در میان موجودات مشهود ما، تعقل فقط فعل انسان باشد. ممکن است در دروس آتیه فحوص و بحث در این موضوع نیز پیش بیاید و دلیل، ما را به حکم قطعی بکشاند. در برهان دوم مدّ نظر صورت عقلیه بود که معانی و مفاهیمی به طور مطلق و کلی و بسیط ادراک می شود و معلوم شد که این حقائق کلیه بسیطه با قید اطلاق و کلیت، ظرف تقرر و ثبوت آنها فقط و فقط موجودی است که از ماده و احکام ماده بری است؛ و به عبارت کوتاه و رای ماده و طبیعت است. فلاسفه از چنین موجودی تعبیر به مجرد می کنند یعنی موجود عاری و برهنه از ماده و اوصاف و احوال آن؛ و به عبارت دیگر مجرد و مفارق از جز خودش.

و از برهان مذکور نتیجه می گیریم که معانی کلیه و صور عقلیه با قید اطلاق و کلیت در خارج از وعاء تحقق آنها که عقل است در هیچ جای جهان مادی نمی تواند ثبوت و وجود داشته باشد، زیرا آنچه در خارج وجود دارد همه اشخاص جزئی مادی آن معانی کلیه اند. مثلاً مفهوم جسم معنایی است که این معنی در همه افراد جسم خارجی وجود دارد و آن معنی همان است که به تحقق آن در خارج جسم متحقق می شود. اما معنی جسم با قید کلی صورت عقلیه است که در خارج از ظرف عقل وقوع آن صورت پذیر نیست. پس باید گفت که بین ظرف و مظهر یک نحو مناسبت و مشابهت و سنخیت وجود دارد چنانکه غذا با مغذی اینچنین است یعنی بین آکیل با ماکول او یک نوع مشابهت وجود دارد. البته این مطالب اکنون به صورت اشاره عنوان می شود تا وقت تفصیل و تشریح آنها فرا رسد.

چون در تقریر براهین و توضیح مطالب احتیاج به دانستن اصطلاحات منطقی و فلسفی پیش می آید باید کم کم بدانها آشنا شویم. اکنون به مناسبت بحث در صورت کلیه علمیه لازم دیدم که به معانی لفظ کلی آشنا شویم:

بدان همچنانکه در زبان پارسی واژه «بار» به چند معنی است که هر معنایی غیر از معنای دیگر است. لفظ «بار» قالب و حامل همه آن معانی است مثلاً میوه درخت بار است، و بار بر اسب و استر بار است، و اجازه و رخصت بار است، و مرتبه و دفعه بار است. همچنین لفظ «کلی» در اصطلاح منطق و فلسفه به اشتراک لفظی بر چند معنی اطلاق می شود. از آن جمله کلی منطقی، کلی طبیعی، کلی عقلی.

بیانش اینکه هر لفظ که مفهوم آن اقتضاء شرکت نمی کند آن را «جزئی» گویند

مانند زید. و اگر اقتضای شرکت بکند آن را «کلی» خوانند مانند انسان. و به عبارت دیگر اگر مفهوم فرض صدق آن بر کثیرین ممتنع باشد «جزئی» است و الا «کلی». «کلی» به این معنی را در کتب عقلی، کلی منطقی گویند. و طبایع اشیا چون طبیعت انسان که در افراد انسان خارج نیز متحقق است، و طبیعت حَجَر که در اشخاص حَجَر موجود است، و همچنین طبیعت آب و خاک و آتش و بیاض و سواد که هم در افراد خودشان موجودند آن را کلی طبیعی خوانند. و کلی طبیعی موصوف به کلی منطقی را کلی عقلی گویند مانند انسان کلی.

و عاء تحقق کلی منطقی و کلی عقلی، ذهن است یعنی در صُقع آن گوهر ماورای طبیعت به نام عقل ثبوت دارند. اما کلی طبیعی در خارج از ذهن موجود است که عین وجود افراد خارجی خود است، با اضافه مشخصات افرادی که در ذاتیات دخیل نیستند. مثلاً آب طبیعی است که هر کجا آن طبیعت تحقق یابد صورت نوعیه آب پیدا می شود، اما رنگ و طعم و بو و دیگر عوارض آنها جزو حقیقت آب و داخل در طبیعت او نیستند. آب اگر گرم باشد آبست و اگر سرد باشد آبست. حرارت ذاتی آب نیست و گرنه آب سرد باید آب نباشد. و همچنین برودت ذاتی آب نیست و گرنه آب گرم باید آب نباشد و همچنین عوارض مشخصه افراد هر نوع.

تبصره: کلی را جز معانی سه گانه فوق معنی دیگر است که در کتب حکمت متعالیه به کار می برند و آن کلی به معنی احاطه شمولی و سعه وجودی است. مثلاً وجود علت نسبت به معلول خود وجود کلی دارد. یعنی سعه وجودی و احاطه شمولی دارد که آن سعه و احاطه را وجود معلول ندارد و کلی به این معنی از جرگه مفاهیم دور است و در ذهن نمی آید و ظرف تحقق آن فقط متن خارج است، چنانکه کلی عقلی و کلی منطقی و عاء ثبوت آنها فقط صُقع ذهن است و به هیچ وجه در خارج ذهن وقوع نمی یابد.

واضح علم منطق معلّم اول حکیم عظیم الشان ارسطو است که آن جناب را ارسطاطالیس نیز گویند که در قرن چهارم قبل از میلاد مسیح می زیست. اسکندر کبیر ذوالقرنین شاگرد ارسطو بود و ارسطو بحسب تقاضا و خواهش اسکندر منطق را تألیف کرده است. و اسکندر در ایزای تألیف منطق به ارسطو پانصد هزار دینار انعام کرد و هر ساله یکصد و بیست هزار دینار نیز به معلّم تقدیم می داشت لذا پیشینیان علم منطق را میراث اسکندر می گفتند؛ حتی علم منطق به میراث ذی القرنین لقب داده شد و فیلسوف بزرگ مآهادی

سبزواری در منطق منظومه گوید:

آفَه الحَکیمِ رَسطالِیس میراث ذی القَرنینِ القَدِیسِ

وذوالقرنین عالم دوست علم پرور را تمجید می کند که قدیس بود. ملاحظه بفرمائید که چگونه پادشاهان نیک سرشت پیشین در بذر معارف و بذل ذراهم و ترویج علم و تکریم عالم ساعی بودند. و نام نیکو از خود به یادگار گذاشتند و پس از قرنها به زبان امثال حکیم سبزواری به صفت قدیس تقدیس می شوند. کوتاه سخن، بین تفاوت ره از کجاست تا بکجا.

ارسطو منطق را به منزله مقدمه و مدخل فلسفه قرار داده است زیرا که طریق استدلال مباحث فلسفی باید در علم منطق دانسته شود و نتیجه صحیح یا سقیم و درست یا نادرست هر نظر و فکری بواسطه علم منطق باید شناخته شود. لذا آن را آلت علوم نظری و علم میزان نیز می نامند. ولی ناگفته نماند که علم منطق اختصاص به دوره ای و کوره ای ندارد بلکه با طبیعت بشر عجین است و هیچگاه فطرت بشر از آن خالی نبوده است. معلم یعنی ارسطو مبتکر اصل آن نبود بلکه آن را از قوه به فعل درآورده است.

مثل ارسطو با منطق مثل خلیل بن احمد نحوی با علم عروض است زیرا همچنانکه به قول ابونصر قراهی در خطبه کتابش نصاب صبیان: خوش آمدن شعر مرطبه های موزون را غریزی است، همچنین عروض یک شاعر، طبع روان و موزون او است. بسا شاعران نامور که عروض نخوانده اند ولی اشعار طبع موزون و غریزی آنان معیار صحیح و مثل آعلای شمس قیس رازیها در مسائل علم عروض است.

اشعار لطیف طبع روان آنان چنانست که الحان موزون برخی از پرندگان:

مرغان زبان گرفته یکسر باز	بگشاده زبان رومی و عبری
یک مرغ سرود پارسی گوید	یک مرغ سرود ماوری الثهری
در زمجره شد چو مطربان، بلبل	در زمزمه شد چو مؤبدان قمری
مانند ورشان به مقری کوفی	مانند ورشان به مقری بصری
برشاخ درخت ارغوان بلبل	مانند به جمیل معمر عذری
بی وزن عروض بحر ها گوید	شاعر نبود بدین نکوشعری
طاوس مدیح عنصری خواند	دُراج مسقط منوچهری ^۱

اما عالم جلیل خلیل، بقول ابن خلیکان آن را استنباط کرده و به فعلیت رسانده است و اقسام آن را به پنج دایره در آورده است که از آنها پانزده بحر استخراج می شود (هوالذی استنبط علم العروض و أخرجه الی الوجود و حصر اقسامه فی خمس دوائر یستخرج منها خمس عشر بحراً ص ۱۹۰ ج ۱ تاریخ ابن خلیکان چاپ سنگی تهران در ترجمه واضع علم عروض خلیل مذکور).

غرض این است که اگر چه علم شریف منطوق، میزان کسب حقائق عقلیه و معارف حقه است، ولی نه چنین است که اگر کسی اصطلاحات منطقی و قواعد آن را نداشته باشد به کلی از کسب علوم و ادراک براهین و ادله عاجز باشد و نتواند به جائی برسد و چیزی بیابد زیرا چنانکه تذکر داده ایم منطوق فطری بشر است. آری اگر نیکبختی علاوه بر سرمایه فطری، تحصیل علم منطوق هم کرده است نور علی نور است.

جامع المقدمات مجموعه چند رساله در نحو و صرف و اخلاق و منطق است که نخستین کتاب درسی محصلین علوم اسلامی است. دو رساله آن یکی به صرف میر و دیگری به گبری اشتهار دارد. هر دو به زبان پارسی و بسیار ارزشمند و سودمند از مؤلفات دانشمند بزرگ سید علی بن محمد حسینی معروف به میرسید شریف است که برخی وی را آملی و برخی دیگر گبرگانی می دانند. رساله صرف به نام وی صرف میر شهرت یافت. من رساله ای موجز در صرف به پارسی، بدین خوبی، در عجم ندیده ام و به عربی در عرب هم.

رساله گبری در علم منطق است. میر را رساله ای دیگر مختصرتر از گبری در منطق است لذا این دو رساله را به قیاس یکدیگر صغری و گبری گویند یعنی رساله صغری و رساله گبری. و من منطقم در باره کبری منطق همانست که در باره صرف میر.

غرضم از تعریف کتاب مذکور اینکه در آغاز تحصیلم که در مسجد جامع آمل اشتغال داشتم چنینم هست یاد از پیر دانا فراموشم نشد هرگز همانا که فرمود میرسید شریف کبری را تدریس می کرد پس از پایان یافتن آن به شاگردان گفت ببینید مردم در محاورات روزانه خود چه می گویند؟ آنان از گفتگوی مردم چیزی نیافتند و به میر گفتند مکالماتشان در باره معاملاتشان بود. گفت پس مطالب کبری را نفهمیده اید دوباره باید درس بگیرد: پس از اتمام دور دوم باز به آنان گفت ببینید مردم چه می گویند. در این باره به میر گفتند

مردم همین مطالبی را که ما خوانده‌ایم بر زبان داشتند: یکی به صورت قضیه حمله جمله‌ای را ادا می‌کرد و دیگری به صورت قضیه شرطیه. آن دیگری قضیه‌اش ممکن بود و آن دیگری فعلیه. آن یکی به هیأت ضرب اول شکل اول نتیجه می‌گرفت و آن دیگری به صورت استقرا و آن دیگری به طرز تمثیل و... میر گفت حالا درسها را فهمیده‌اید. آری همانها را که مردم بالفطره دارند از قوه به فعلیت درآمده است و به صورت منطقی یا عروض، تدوین و تنظیم شده است.

درس پنجاهم

از طریق برهان نتیجه حاصل شد که صور معقوله، فعلیت محض و مبرای از ماده و احوال و اوصاف ماده‌اند و موطن تحقق آنها نیز موجودی از همان سیخ یعنی مجرد از ماده و اوصاف ماده است شایسته است که این دو امر مستدل مبرهن را به صورت اصل بر اصول گذشته بیفزائیم:

اصل ۴۳— هر صورت معقوله، فعلیت محض و مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است.

اصل ۴۴— وعاء تحقق صور معقوله، موجودی مبرا از ماده و اوصاف و احوال ماده است.

در این درس سخن ما این است که همه معلومات ما صور و معانی کلیه نیستند بلکه یک سلسله معلومات دیگر هم هست که باید بدانها نیز آشنا شویم و در باره ظرف ثبوت آنها هم کاوش کنیم:

التفات بفرمائید یک وقت معنی و مفهوم محبت مطلق را مثلاً ادراک می‌کنیم که اضافه و مقید به چیزی نیست. این همان صورت کلیه علمیه است که دانسته‌ایم و آن را به اسم صورت معقوله و عقلیه شناخته‌ایم. لفظ صورت در اینگونه موارد به معنی حقیقت شیء است— نه صورت به معنی شکل و هیأت هندسی اشیا— و آن را معانی متعدد است که هر یک در موضع خود دانسته می‌شود. در کتب عقلیه، قوه مدرکه کلیات مرسله یعنی صور عقلیه را عاقله و آن صور ادراک شده را معقوله، و عمل قوه عاقله را تعقل می‌گویند.

و یک وقت محبت فلان شخص را در باره خود ادراک می‌کنیم. معنی محبت در این فرض، مطلق نیست بلکه مضاف و مقید به فلان شخص است و به این لحاظ جزئی است و در

کتب عقلیه معانی جزئیۀ ادراک شده را موهوم و متوهم می نامند و قوه مدرکه آنها را واهمه و متوهمه. و عمل قوه واهمه را که ادراک معانی جزئیۀ است توهم می گویند. در مباحث و دروس آتیۀ محققاً دانسته می شود که وْهَم گویا عقل است که از مرتبۀ خود ساقط شده است و همچنین موهوم گویا معقول است که از مرتبۀ خود ساقط شده است.

و همچنین یک وقت معنی و مفهوم شجر مطلق را مثلاً ادراک می کنیم که همان عقلیه است. و یک وقت فلان شجر مخصوص خارجی را ادراک می کنیم.

فرق میان این ادراکِ شَجَرِ جزئی و آن محبتِ جزئی این است که محبتِ جزئی از معانی است؛ و شکل و طول و عرض ندارد. و صورتِ شَجَرِ جزئی ادراک شده از معانی نیست؛ بلکه از صُور است که وی را شکل و طول و عرض می باشد. در کتب عقلیه قوه‌ای را که اشیای جزئی مشکّل و مصور با طول و عرض و ارتفاع و شکل آنها را ادراک می کند قوه خیال و متخیله، و آن صُورِ مُدرکه را متخیله و خیال هم می گویند؛ و فعلِ قوه خیال را که ادراک صورت و شکل جزئی است تخیل می نامند. لفظ صورت در این گونه موارد به معنی شکل و هیأت هندسی است اگر چه خود حقیقتی از حقائق است.

تعدد افعال سه گانه تعقل و توهم و تخیل ایجاب می کند که مبادیشان یعنی قوای عاقله و واهمه و خیال نیز متعدد باشند همچنانکه افعال متعدد ابصار و استماع و استشمام (دیدن و شنیدن و بوئیدن) مثلاً مستلزم تعدد قوای آنهاست که باصره و سامعه و شامه است. ادراکاتی بالاتر از تعقل و پائین تر از تخیل هم داریم که در وقت بیان هر یک از قوای باطنه و ظاهره بیان می شود.

اینک سخن ما این است که بجز مُدرکات عقلیه مُدرکاتی دیگر داریم که آنها را مثل وجود خارجیشان مثال و شکل است و طول و عرض دارند، و به عبارت دیگر صورت خیالی دارند.

یک صورتگر چیره دست آشکال، اشیا را چنان ترسیم می کند که هر کس آنها را ببیند بی درنگ حکم می کند که این شکلِ فلان چیز و آن شکلِ فلان چیز است. استادم علامه شعرانی می فرمودند نسخه‌ای خطی عتیق در کتابخانه مشهد رضوی دیدم که در وی عکسهای گیاهان و حیوانات، بسیار شگرف و شگفت به قلم توانائی ترسیم شده است. عکسِ کرمی را چنان تصویر کرده است که آدمی در برخورد اول تصوّر می کند کرمی زنده در هامش کتاب به راه افتاده است. پوشیده نیست که صورتگریِ قوه خیال به مراتب قویتر از

کار آن صورتگر چیره دست است.

علاوه اینکه آنچه را صورتگر ترسیم می کند در حقیقت از روی الگوی لوح خیال است یعنی اول قوه خیال چابک دست زبردست صورتگری می کند و سپس مطابق آن در خارج پیاده می شود و به عبارت دیگر صورت یک درخت مثلاً از خارج به داخل و از داخل باز به خارج دور می زند. پس بی گراف صورت مُرْتَسِمه در لوح خیال اصل است و آنچه به وزان او در خارج ترسیم می شود فرع و نمودار اوست.

آیا در واقع صور خیالیّه را مانند صور مُرْتَسِمه بر سطوح خارجی باید دانست یا: آن طوری است، و این طور دیگر، البته این سؤال گنگ می نماید؛ بهتر این است که در ضمن مثالی آن را روشن گردانیم: فرض بفرمائید درخت کهنسالی را یا کوه بلندی را و یا دشت پهناوری را و یا دریاچه و یا دریائی را و یا صفحه دلگشای آسمان و ستارگانش را و یا انسانی سالخورده را و یا کودکی شیرخوار را و یا همه آنها و جز آنها را ادراک کرده ایم و فرضاً عکس و شکل آنها را بر روی کاغذی ۳۵×۳۵ سانت ترسیم کرده ایم. اگر شخص خبره ای آن صفحه کاغذ را ببیند با اینکه همه طول و عرضش به آن حد است می گویند این درخت خیلی کهنسال است و باید محیط تنه آن در حدود سه چهارمتر و ارتفاع آن بیش از صد متر باشد. و همچنین در دیگر عکسها به پهنائی و بزرگی و کوچکی و نسبت هر یک با دیگری حکم می کند با اینکه همه در یک صفحه کاغذ محدود مذکور نقش شده اند.

البته این تمثالها هر یک با حفظ تناسب اندام خارجی اشیاء نامبرده، موزون و متناسب ترسیم شده است. و شک نیست که هیچ یک از آن صور مرتسمه به بزرگی و پهنایی و بلندی و گودی آن اشیاء خارجی نیست. و اگر به همان تناسب و تعادل اشکال و عکوس، در صفحه های خیلی خیلی کوچکتز از صفحه مذکور ترسیم شود همانگونه حکایت می کنند که در صفحه مذکور حاکی بودند.

حالا ببینیم که آیا صور مُنْتَقَش اشیاء در قوه خیال هم به همان مَثَابَت و مَنزِلَت صور اشیاء مُرْتَسِمه بر صفحه های کاغذهای نامبرده است که بگوئیم آن اشکال و اشباح اشیاء با حفظ تناسب و تعادل و توازنشان، منتهی خیلی خیلی کوچک و جمع شده در سلولهای دماغ مثلاً مُنْتَقَش و منطبع اند، و یا اینکه فرقی در میان است؟.

التفات بفرمائید آیا نه این است که در عالم خواب اشیاء را با همان وضع و هیأت و شکل و قد و قامتشان می بینیم و یقین داریم که آنچه را در خواب می بینیم یک نحواز أنحاء

ادراکات ما است و آن اشباح و اشکال را در خودمان می بینیم نه در ظرف خارج از موطن ادراکات خود. و آنچه را در عالم بیداری خود می بینیم نیز همچنانست که در عالم خواب، یعنی اشیا را با همان طول و عرض و عمق و وسعت آنها ادراک می کنیم و صدق گفتار ما با فی الجمله دقت و تأمل برای هر کس بخوبی معلوم است و آن را تصدیق می کند.

آیا کسی که در عالم خواب آن همه اشباح و اشکال را ادراک می کند مثلاً می بیند که در کشتی اقیانوس پیما نشسته و در اقیانوس سفر می کند و یا در طیاره بر فراز آسمان پرواز می کند و این همه با ابعاد و اشکالشان در یک سلول دماغ که از نهایت خردی باید آن را با چشم مسلح دید، منطبع است؟ یعنی مانند آن صفحه کاغذ که گفتیم بسیار کوچک شده است و باز حاکی از واقعیت خارجی است، می باشد؟

توجه بفرمائید من و شما همگی کوه دماوند را به خوبی می شناسیم زیرا که در دامن سبز و خرم آن بزرگ شدیم. به بزرگی و وسعت دامنه و ارتفاع و قُری و محالات و چشمه ها و رودها و دیگر اوضاع طبیعی و جغرافیائی آن کم و بیش آگاهیم. این دوییت را از پدرم به یادگار دارم اما از کیست نمی دانم.

وقتی در خردسالم با وی سخن از این کوه با شکوه به میان آوردم در جوابم گفت:

سَهَنَد و سَبَلان و کوه آلود
میان کوه ها کوه دماوند
هزاران چشمه دارد دامن او
ری و مازندران پیرامن او

سَهَنَد بر وزن سَمَنَد کوهی است مشهور در ولایت آذربایجان نزدیک به تبریز. سَبَلان بفتح اول و ثانی بر وزن و معنی سَوَلان است و آن کوهی باشد نزدیک به اردبیل. الوند بر وزن و معنی اروند باشد که نام کوهی است بلند در نواحی همدان، چشمه های بسیار از دامن آن کوه برمی آید.

هم اکنون کوه دماوند و پیرامون آن را در نظر بگیرد، از یک سو سلسله جبال البرز که به بوستان دِلستانِ بیشه مازندرانش آیین بسته اند، در بین او و دریاچه خَزَر سَدی سرتاسری کشیده و استوار در میانه است که سد اسکندر در برابر آن افسانه است. و از سوی دیگر رشته دراز کوه «ماز» که به گیاهان رنگارنگ مشک فام، عطرآگین شده است همچو دیوار قلعه ای سهمگین سر به آسمان برداشته افراشته است. رودخانه هراز هم با هزاران پیچ و خم چَم به چَمَش چون ازدهای دَمان، جوشان و خروشان بسان تَتینِ فلک بر گیرد کوکب

قطبی جُدی، بر او حلقه زده است. قله اش را برف فرا گرفته است و بر زیبایی او افزوده است. بر اثر درّه ها و شعبه های هولناکی که از سر تا به پایش به هر سو منشعب است همچو مخروطی مضلعی که منشورش نامند، به نظر می رسد. از دور چنان نماید که گوئی شیخی سالمند ولی نورانی و تنومند که عمامه تمیز شیر شکر بر سر دارد و عبای پشمین خاکستری بر دوش، بسیار با وقار و خویشتن دار مرتع بر زمین نشسته است، و کوههای دیگر خرد و کلان بسان بچگان جناب شیخ دیده به چهره نورانی پدر دوخته اند.

تصدیق می فرمائید این چند جمله که در وصف کوه دماوند گفته ایم شرحی است از هزاران کاندرا عبارت آمد. حرف ما این است که آیا این اوصاف و احوال را در خواب و بیداری ادراک می کنیم یا نه؟ البته هیچ کس نمی گوید نه. حالا که ادراک می کنیم بفرمائید آیا کوه دماوند را با اوصاف مذکور از ابعاد و اشکال و ارتفاعات و کوههای دیگر که در خواب و بیداری می بینیم؟ آیا همه آنها را بر سلولی که باید با چشم مسلح دیده شود می بینیم؟ به این بیان که اشیاء مذکور خارجی به تناسب واقعیتشان کوچک شده اند و بر سلولی منطبق اند و ما آن همه اجسام و مقادیر و هیأت و اوضاع را از انطباع بر سلول دماغ پی می بریم، راستی این طور است یا اینکه ما آن اجسام را با اوصاف مذکور ادراک می کنیم؟ نمی بینم که هیچ بخردی در این واقعیت که آن اجسام با بزرگی و اوصافشان ادراک می شوند شک و شبهه کند. علاوه اینکه چنین شبهه ای شبهه در بدیهیات است که مقبول و مسموع نیست.

اینک می پرسیم که این همه اشکال و صور خیالی با چنان ابعاد و اوضاع که ادراک می شوند و عاقلان آنها چیست؟ بدیهی است که اگر هر عضوی از اعضای پیکر آدمی باشد مثلاً به جای سلول دماغ جمجمه سر را نام ببریم باز انطباع کبیر در صغیر لازم می آید و این غلط است.

و چون می گوئی من آنها را اینچنین ادراک کرده ام و دارا و دانایم پس باید دارنده تو باشی یعنی ظرف، ثبوت آنها توئی و چون اعضای مادی تو نمی تواند باشد پس آنکه داراست موجودی غیر از این اعضای ظاهری و باطنی مادی توست یعنی باید موجودی باشد و رای ماده تا انطباع کبیر در صغیر لازم نیاید. پس نتیجه گرفتیم که و عاقل صور خیالی هم موجودی است و رای ماده. یعنی قوه خیال هم منطبق در ماده نیست.

فهرست اسماء اشخاص

ارسطو Aristote (۳۸۴-۳۲۲ ق م): ۷-
۲۸-۸۷-۸۹-۱۱۰-۱۵۵-۱۵۶

اسکندر مقدونی (۳۵۶-۳۲۳ ق م): ۸۷-۸۹-
۱۵۶

۷: Piodicos افرودیقوس

افلاطون Platon (۴۲۷؟-۳۴۷؟ ق م): ۷-
۲۸-۱۱۰-۱۱۶-۱۴۷

اقلیدس Euclide (۳۰۶-۲۸۳ ق م): ۴۴-
۱۱۳ تا ۱۱۷-۱۲۴

امام علی (ع): ۱-۹۳

امپدوکلس ← انباز قلس

امیرالمؤمنین ← امام علی (ع)

انباز قلیس Empédode (۴۹۵-۴۳۵ ق م):
۱۲۴-۱۲۳

ب

بابا افضل ← کاشانی

بابا طاهر عریان (متوفی ۴۱۰ ه ق): ۴۰

بُرزویه: ۶۱

بِرمانیس Pormenide (حدود ۵۴۰-۵۵۰

ق م): ۷

بُستانی، بُطرس (۱۸۱۹-۱۸۸۳ م): ۱۱۸

آ

آرام، احمد: ۶۷-۱۳۴

الف

۱۱۷: Hypsicles اِنْسِقِلَاوُس

ابن ابی الحدید (۵۸۶-۶۵۵ ه ق): ۹۳

ابن جُلجُل (متوفی ۳۸۰ ه ق): ۱۲۴

ابن حَزْم اَنَدَلْسِی (۳۸۴-۴۵۶ ه ق):

۱۲۴-۱۲-۶

ابن خَلْدُون، عبدالرحمان (۷۳۲-۸۰۸ ه ق):

۱۱۶

ابن سینا، ابوعلی (۳۷۰-۴۲۸ ه ق): ۱۱-

۳۸-۵۱-۵۸-۷۳-۸۹-۹۴-۱۰۵

تا ۱۰۹-۱۱۳-۱۲۴

ابن ندیم (متوفی ۳۸۵ ه ق): ۱۱۷-۱۱۸

ابن مُقَلَّه (۲۷۲-۳۲۸ ه ق): ۴۰

ابن هِشَم بَصْرِی (۳۵۴-۴۳۰ ه ق): ۴۴-۶۳

ابن یمین، امیر فخرالدین محمود (۶۸۵-۷۶۹

ه ق): ۱۰۰

ابوالبَرَکات بغدادی (متوفی ۵۷۰ ه ق): ۱۱۴

ابوهُدَیْل عَلَاف مُعْتَزَلِی (۱۳۵-۲۲۶ ه ق): ۱۲

اِدْرِیس (پیامبر): ۱۰۰

اِدِیْسَن، تامس (۱۸۴۷-۱۹۳۱ ه ق): ۴۱

خلیل بن احمد فراہیدی (۱۰۰-۱۷۵ ھ ق):

۱۵۶

خواجوی کرمانی (۶۷۹-۷۵۳ ھ ق): ۶۴

خیام نیشابوری (متوفی ۵۱۵ یا ۵۱۷ ھ ق): ۴۴

د

درویش ← طالقانی

دکارت، رنه Rene Descartes (۱۵۹۶-)

۱۶۵۰ م): ۵۸

دموکریٹ ← ذیمقراطیس

دھخدا، علی اکبر (حدود ۱۲۹۷-۱۳۷۵ ھ ق):

۱۲۱

دہلوی، امیر خسرو (۶۵۱-۷۲۵ ھ ق): ۱۳۰

دیوژن Diogene (حدود ۴۱۲-۳۲۳ ق م): ۲۸

ذ

ذوالقرنین ← اسکندر

ذیمقراطیس Democrite (۴۶۰-۳۷۰ ق م)

۱۰۶ تا ۱۱۱-۱۱۴-۱۱۹-۱۲۰

۱۲۳-۱۲۴-۱۳۵

ر

راترفورد، سر ارنست Sir Ernest Rutherford

(۱۸۷۱-۱۹۳۷ م): ۱۲۶

رازی، محمد بن زکریا (۲۵۱-۳۱۳ ھ ق): ۳۹

راید، ماکسول: ۱۲۴

رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۱۵-۱۳۹۶)

۴۶ (ق): ھ

س

سبزواری، حاج ملاہادی (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ھ ق):

۶۱-۷۳-۸۱-۸۹-۱۵۶

سعدی، شیخ مصلح الدین (حدود ۶۰۰-۶۹۱ یا

۶۹۴ ھ ق): ۴۰-۶۲-۶۸-۸۳-

۱۳۳-۱۴۷

بظلمیوس القلوذی: ۶۷

بور، نیلس Niels Bohr (۱۹۶۲-۱۸۸۵)

م): ۱۲۶

بوشنیر L. Buchner (۱۸۲۴-۱۸۹۹ م): ۱۳۸-

۱۳۹-۱۴۶

بیرونی، ابوریحان (۳۶۲-۴۴۰ ھ ق): ۶۷

پ

پروتاگوراس Protagoras (۴۸۵-۴۱۱ ق م):

۷-۱۱

پورہون ← پیرون

پیرون Piron (۳۶۰-۲۷۰ ق م):

ت

تجدد، رضا: ۱۱۷

تولاند، جان John Toland (۱۶۷۰-۱۷۲۲ م):

۱۳۶

ج

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۸۱۷-۸۹۸ ھ ق):

۸۳-۸۶

جرجانی، میر سید شریف (۷۴۰-۸۱۶ ھ ق):

۱۵۷

چ

چغمینی، محمود بن محمد بن عمر (متوفی ۴۷۵؟

۶۷ (ق): ھ

ح

حافظ شیرازی، خواجہ شمس الدین محمد (متوفی

۷۹۱ یا ۷۹۲ ھ ق): ۴۰-۱۰۷

خ

خراسانی، سید احمد: ۵۸

ف

فاضل تونی، شیخ محمد حسین (۱۲۸۸-۱۳۳۹ هـ ق): ۱۱۱-۴۶
 فاضل رومی ← قاضی زاده رومی
 فخر رازی (۵۴۳ یا ۵۴۴-۶۰۶ هـ ق): ۱۱۴
 فراهی، ابونصر (متوفی ۶۴۰ هـ ق): ۱۲۸-۱۵۶
 فردوسی، حکیم ابوالقاسم (حدود ۳۲۹-۴۱۱ هـ ق): ۹۹-۴۰
 فروغی، محمد علی (۱۲۵۴-۱۳۲۱ هـ ق): ۱۰۹-۱۱۱ تا ۱۱۶-۱۲۰
 فورلانی: ۵۸

ق

قارون: ۱۰۰
 قاضی زاده رومی (متوفی حدود ۸۴۰ هـ ق): ۶۷
 قسطنطین ابن لوقا (متوفی حدود ۳۰۰ هـ ق): ۱۵۲
 قفطی، جمال الدین علی بن یوسف (۵۶۸-۶۴۶ هـ ق): ۱۱۶ تا ۱۱۸-۱۲۴-۱۴۹
 قمشه ای (الهی)، میرزامهدی (۱۳۰۲-۱۳۸۵ هـ ق): ۱۱۱

ک

کاشانی، افضل الدین محمد (حدود ۵۸۲ یا ۵۹۲-۶۵۴ یا ۶۶۴ هـ ق): ۸۷
 کیندی، ابویوسف یعقوب ابن اسحق (؟-۱۸۵)
 کولپه، اُزوالد Oswald Kulpe (۱۸۶۲-۱۹۱۵ هـ ق): ۱۱۸-۶۴-۲۶۰
 کلامی، میرزا محمد (۱۳۴-۱۴۳-۱۴۵-۱۴۶ هـ ق): ۱۳۴

گ

گورگیاس: Gorgias ۷-۱۰
 گوهرشاد خانم: ۴۰

ل

لامتری، ژولین اوفره دو La Mettrie (۱۷۰۹-۱۷۵۱ م): ۱۳۶-۱۴۵

سقراط Socrate (۴۶۹-۳۹۹ ق م): ۲۷-۲۸-۱۴۷
 سنائی غزنوی (متوفی حدود ۵۳۵ هـ ق): ۶-۳۹-۴۰-۶۲-۶۵

ش

شبستری، شیخ محمود (متوفی ۷۲۰ هـ ق): ۱۶-۲۲-۲۳-۱۲۹-۱۳۱-۱۳۳
 شریف، میرسید ← جرجانی
 شعرانی، حاج میرزا ابوالحسن (۱۳۲۱-۱۳۹۳ هـ ق): ۸۰-۱۰۷-۱۰۹-۱۱۱
 شمس قیس رازی: ۱۵۶
 شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (؟-۴۶۷ یا ۵۴۸ هـ ق): ۱۲۴
 شیخ الرئیس ← ابن سینا

ص

صالح بن عبدالقدوس (متوفی حدود ۱۶۰ هـ ق): ۱۲
 صدر المتألهین (۹۷۹-۱۰۵۰ هـ ق): ۷۳-۱۲۳

ط

طالقانی، عبدالمجید (متوفی ۱۱۸۵ هـ ق): ۴۰
 طوسی، خواجه نصیرالدین (۵۹۷-۶۷۲ هـ ق): ۴۴-۸۰-۱۰۹-۱۱۱-۱۱۴-۱۱۶
 تا ۱۱۸

ع

عطار نیشابوری، فریدالدین (حدود ۵۴۰-۶۱۸ هـ ق): ۱۴۷

غ

غروی آملی، محمد: ۱۵۷
 غزالی، ابوحامد محمد (۴۵۰-۵۰۵ هـ ق): ۱۵۱

- لانگه، فرید ریش آلبرت Fr.A.Lange (۱۸۲۸-۱۸۷۵ م): ۱۳۴
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق (متوفی ۱۰۷۲ ه ق): ۷۷
- لوکرتیوس Lucrece (۹۹-۵۵ ق م): ۱۳۶
- لوکیپس Leucippe : ۱۳۵
- م
- مانی (۲۱۵-۲۷۶ م): ۷۵-۶۲
- مریم بانونائینی : ۴۰
- مغربی (حدود ۷۵۰-۸۰۹ ه ق): ۹۱
- ملای رومی ← مولوی
- منوچهری دامغانی (متوفی ۴۳۲ ه ق): ۱۵۶
- مولشوت، جاکوب Jacob Moleschott
- (۱۸۲۲-۱۸۹۳ م): ۱۳۷-۱۳۸-۱۴۱
- مولوی، مولانا جلال الدین محمد (۶۰۴-۶۷۲ ه ق): ۲۸-۳۸-۴۰-۴۲-۵۸-۷۲-۷۴-۸۸-۱۰۰-۱۰۵-۱۳۱
- میرسید شریف ← جرجانی
- میرعماد حسنی سیفی (حدود ۹۶۱-۱۰۲۴ ه ق): ۴۰
- ن
- ناصر خسرو (۳۹۴-۴۷۱ یا ۴۸۱ ه ق): ۳۷-۳۸-۹۹-۱۰۴-۱۴۷
- نحوی ← خلیل بن احمد فراهیدی
- نراقی، ملا احمد (متوفی ۱۲۴۵ ه ق): ۱۱۲
- نراقی، ملامهدی (متوفی ۱۲۰۹ ه ق): ۱۱۲
- نظامی گنجوی (۵۳۰-۶۱۴ ه ق): ۴۰
- نلینو، گرو آلفونسو Carlo Alfonso Nallino
- (۱۸۷۲-۱۹۳۸ م): ۶۷-۶۸
- نیریزی، میرزا احمد: ۴۰
- و
- والیو: ۵۸
- وگت: ۱۳۷-۱۳۸-۱۴۰
- ه
- هابس، توماس Thomas Hobbes (۱۵۸۸-۱۶۷۹ م): ۱۳۶
- هاتف اصفهانی، سید احمد (متوفی ۱۱۹۸ ه ق): ۱۲۹
- هدایت، میرزا مهدیقلی خان (متوفی ۱۳۳۴ ه ش): ۱۳۰
- هراکلیت ← هرقلیطوس
- هرقلیطوس Heraclite : ۱۱۰
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش George Wilhelm Friedrich Hegel (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م): ۱۳۷
- هلباخ، بارون Barond' Olbach (۱۷۲۳-۱۷۸۹ م): ۱۳۷-۱۴۵
- هوک، رابرت Robert Hook : ۱۴۵
- ی
- یاقوت مستعصمی (متوفی ۶۹۶ یا ۶۹۸ ه ق): ۴۰

فهرست اسماء کتب، رسالات، مقالات

<p>ح</p> <p>حرکت جوهریه: ۴۶</p> <p>حَظَّ وَ لَدَّ: ۱۵۲</p>	<p>الف</p> <p>اسباب حدوث الحروف: ۵۱</p> <p>اسفار: ۱۱-۷۳-۷۴-۱۲۳</p> <p>اشارات و تشبیهات: ۵۸-۸۹-۹۰-۱۰۷-۱۰۹-۱۱۱-۱۱۴-۱۴۴</p> <p>اصول (اقلیدس): ۱۱۳-۱۱۶-۱۱۷-۱۲۴-۱۴۹</p> <p>الهیات: ۴۶</p> <p>امثال و حکم: ۱۲۱</p>
<p>خ</p> <p>خزائن: ۱۱۲</p>	<p>ت</p> <p>تاریخ ابن خلیکان ← وفیات الاعیان</p> <p>تاریخ حکما: ۱۱۶-۱۱۷-۱۴۷-۱۴۹-۱۵۱</p> <p>تاریخ فلسفه: ۱۰۷</p> <p>تاریخ نجوم اسلامی: ۶۷</p> <p>تحریر اصول اقلیدس: ۴۴-۱۱۸</p> <p>تحفة الافلاک: ۱۳۰</p> <p>ترجیع بند (هاتف): ۱۲۹</p>
<p>د</p> <p>دانشنامه علانی: ۵۸</p> <p>در باره طبیعت اشیا: ۱۳۶</p> <p>دستگاه طبیعت: ۱۳۷-۱۴۵</p> <p>دیوان خواجوی کرمانی: ۶۴</p> <p>دیوان منوچهری دامغانی: ۱۵۶</p>	<p>ج</p> <p>جامع المقدمات: ۱۵۷</p> <p>جریان زندگی: ۱۳۷-۱۳۸</p>
<p>ر</p> <p>رسائل (بابا افضل): ۸۷</p>	
<p>س</p> <p>سبحة الابرار: ۸۳</p> <p>سیر حکمت در ارو پا: ۶-۸-۲۸-۱۰۹-</p> <p>۱۱۶-۱۲۰-۱۵۳</p> <p>شرح اشارات و تشبیهات: ۱۱۴</p> <p>شرح تجرید الاعتقاد: ۸۰</p>	

- شفا: ۱۱-۳۸-۵۸-۸۹-۱۰۶ تا ۱۰۸-
 ۱۱۰-۱۱۱-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۹-
 ۱۲۰-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۷-۱۴۴
- ص
 صرف میر (رساله): ۱۵۷
- ع
 علم الفلك ← تاریخ نجوم اسلامی
- غ
 غرر الحکم و دزر الکلیم: ۱-۲
- ف
 الفصل فی الملل: ۶-۱۲
 فهرست (ابن ندیم): ۱۱۷-۱۱۸
- ق
 قانون مسعودی: ۶۷
 قصیده رائیه (جرجانی): ۹۲
 قصیده رائیه (سنائی): ۳۹
- ک
 کبری (رساله): ۱۵۷
 کشف الحجاب فی علم الحساب: ۱۱۸
 کلیله و دمنه: ۶۱
- گ
 گلشن راز: ۱۶-۱۲۹-۱۳۱
- گوهر مراد: ۷۷
- ل
 لیلی و مجنون: ۴۰
- م
 ماشین انسانی: ۱۳۶
 مشنوی معنوی: ۲۹-۳۸-۷۲-۸۵-۸۶-
 ۸۸-۹۱-۱۳۱
 مَجَسْطی: ۶۷-۶۸
 مشکلات العلوم: ۱۱۲
 مقدمه (ابن خلدون): ۱۱۶
 مقدمه ای بر فلسفه: ۱۳۴-۱۴۳
 الملخص فی الهیئة: ۶۷
 ملل و نحل: ۱۲
 منطق الطیر: ۱۴۷
 منظومه (سبزواری): ۸۹-۱۵۶
 من لا یخضره الطیب: ۳۹
- ن
 نجوم برای همه: ۱۲۴
 نخبة المقال: ۱۲۳
 نصاب الصبیان: ۱۲۸-۱۵۶
 نَفَحَات الأَنْس: ۳۹
 نهج البلاغة: ۹۳
 نیرو و ماده: ۱۳۷-۱۳۹-۱۴۶
- و
 وفيات الاعیان: ۱۵۷

فهرست برخی از لغات و اصطلاحات *

باشگاه: محل گرد آمدن گروهی از مردم با منظور خاص	آخشیج: عناصر اربعه (آتش، هوا، آب، خاک).
بَت: حتماً، بی گمان	آخشیگ ← آخشیج.
بِدَاهَت: پیدائی	اَبْدَه: بدیهی ترین بدیهیات
بَسَائِط: جمع بسیط	اِبْسَط: ساده تر
بَسُودَن: لمس کردن	استبصار: شناسائی، بینائی
بِنِیَّت: نهاد، فطرت	استنکار: انکار کردن
بوریا: حصیری که از نی شکافته مخصوص سازند	استنکاف: امتناع
بیاض: سفیدی	استوا: برابری، اعتدال
بِیَع و شری: خرید و فروش	استیفا: تمام فرا گرفتن
تَجَافِی: دوری کردن، به یکسو شدن	اِسْنَاد: نسبت دادن به
تَجَاوَر: مجاورت	اَصْلَه: یک درخت
تَشْحِیذ: روشن کردن (ذهن، خاطر)	اَعْنِی: می خواهم، مقصودم اینست، مراد می دارم
تَلَاصِق: به هم چسبیدن، متصل شدن	انتباه: آگاهی، بیداری
تَمَعْن: امعان، تبخّر	اَنْزَل: نازلتر، پست تر.
تناهی: پایان رسیدن، به نهایت رسیدن	اَنْگِشْت: آتش ذغال
تنویم مغناطیسی: هینوتیزم	انیاب: دندانهای نیش
تَبْتِین: اژدها	اوساط: جمع وسط
تَهَيُّؤ: آماده شدن برای کاری	اُویس: کسی که بدون شیخ و مرید به مرحله کمال رسیده
	بادی: آغاز، شروع.

جوف: هر چیزی که در درون چیز دیگر باشد،

اندرون

حقیقت: حقی بودن اعتقادی

حُلّه: پوشاکی که همه بدن را بپوشاند

خرسنگ: کنایه از ناتراشیده و ناهموار

دُرّاج: پرنده‌ای از تیره ماکیان

دُرّ: مرواریدها

دَمَان: خروشنده، مهیب

ذوات الأذُناب: ستارگان دنباله دار

ذوفنون: کسی که به فنهای مختلف آشنائی دارد

دُهول: فراموشی

رُبّان: ناخدا، مهتر ملاحان

رَسَن: افسار، لگام

زَمَجْرَه: آواز

زیج: جدولی که از آن به حرکات سیارات معرفت

یابند

ژاژخایی: بیهوده گویی

سَبْر و تقسیم: هردویکی است و آن عبارتست از

آوردن اوصاف علیت شیء و ابطال بعضی

از آنها برای تعیین علت اصلی

سَدَنه: خدمتکاران، تیمارداران

سِمَن: چاقی

سید: یکی از ایالات غربی پاکستان

سواد: سیاهی

شاعر: در یابنده

شَتّی: بسیار، متفرق

شِعْرای یمانی: ستاره آلفا از صورت فلکی کلب

اکبر که درخشنده ترین کواکب آسمان است

صنوبری: مخروطی

طاری: عارض

طباع: جمع طبع: سجایا، سرشتهها

عَامُ الحُزْن: سال دهم بعثت که ابوطالب عم رسول

اکرم، و سی و پنج روز بعد خدیجه کبری

عِدَّت: شمار، شماره

عکوس: جمع عکس: آنچه در آب و آینه و امثال

آن از اشیا پیدا می شود.

علل مُعِدّه: اموری که هر یک از آنها به تنهایی مؤثر

در وجود معلول نمی باشند ولی موجب

نزدیک شدن صدور معلول از علت، مؤثر

است.

غایط: سرگین آدمی

غاذیه: قوه‌ای که غذا را تحلیل برد و جزو بدن کند

غریم: بدهکار، مقروض

فَک: جدا کردن، باز کردن

کائن: حادث، موجود

کُتّاب: مکتب، مدرسه

گازُر: رخت شوی

لآلی: مرواریدها

مادبه: سفره

مَبْرَز: مستراح

مُبْطِل: باطل کننده

مُتَّبِع: پیشوا

مُتَحَيِّر: جای گزین، شیئی که با لذات قابل اشاره

حسیّه است.

متغذی: خورنده

مِحاذات: برابر چیزی قرار گرفتن، مقابل بودن

مُحاذی: روبرو شونده

مُحاق: پوشیده شده، سه شب آخر ماه قمری که در

آن ماه (قمر) به حالت محاق است

مُخْرَج: بیرون آورنده

مُدْرَک: ادراک کننده

مُدْرَک: ادراک شده

مَرَات: مرتبه‌ها، بارها

مراقات: نردبان

مزکوم: آنکه به زکام مبتلا شده

مُسْكِسْف: آفتاب، ماه یا سیاره‌ای که تمام یا
 بخشی از آن گرفته شده باشد.
 نزع: جان کردن
 نُصِج: پخته شدن هر چیز
 نَصْد: نظم، ترتیب
 نویسا: نویسنده
 وعا: ظرف
 هامیش: حاشیه کتاب
 هری: هرات: شهری بزرگ در خراسان
 هزال: لاغری
 هُیَوی: عالم به علم هیأت، اخترشناس

مُسْتَوی: هموار، یکدمان
 مُضَغَه: نطفه بسته
 مُجْد ← عِلل مُجْدَه
 مُعْطی: عطا کننده
 مَعْمَر: منزل فراخ با آب و گیاه
 مُعَنَّوَن: عنوان کرده شده، ابتدا شده
 معیت: باهم بودن، همراهی
 مُقْبِل: خوشبخت، نیکبخت
 مُنْشآت: نوشته شده‌ها، مرسلات
 مُنْطِق: گویا
 مُنْطَوی: در پیچیده شونده

معرفت نفس در بردارنده ۱۵۰ درس یا گفتار در شناخت گوهر آدمی است. آغاز سخن از وجود و موجود است و واقعیت داشتن یا نداشتن مشهودات خارجی. سپس درغایت داشتن یا نداشتن هستی و حرکت جوهری و تکاملی ذاتی آن سخن می‌رود؛ و سپس در خیر و شر در هستی، مفارق بودن نفس و قوا و نشئات آن، حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن و کیفیت سیر آدمی در مراتب و مدارج روحانی، علم و دعاء آن در آدمی، و نحوه تدبیر نفس بدن را و احوال نفس در حیات پس از مرگ.

این مسائل همه بر نکات فحیمی در باب الهی و ریاضی و طبیعی مشتمل است و در مطاوی آنها از سخنان اولیا، الله و ارباب حکمت و ادب بهره گرفته شده است.

در دفتر سوم گفتاری مستوفی در قیاس برهانی مندرج شده که بسیاری از دقایق منطقی مستلزم بحث در آن آمده است. گزافه نیست اگر گفته شود این دوره درسها شامل امهات مسائل حکمت اسلامی در باره انسان است.

شابک (دوره) ۶-۲۲۵-۲۲۵-۴۴۴
ISBN 964-445-235-6 (Set)
شابک (ج. ۱) ۰۱-۲۲-۰۲۲-۴۴۴-۴۴۴
ISBN 964-445-022-1 (V.1)



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

قیمت دوره سه جلدی: ۲۴۰۰۰ ریال