

نام کتاب: دروس معرفت نفس دفتراول

مؤلف: آیه الله حسن حسن زاده آملی

تعداد صفحه: 162

هو

رسول الله صلی الله علیه و آله : أعلمکم بنفسه أعلمکم بر به . (غرر و درر علم الهدی سید مرتضی ص 329 ج 2)
دروس معرفت نفس معرفت نفس ناطقه انسانی 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 انفع المعارف .
معرفت نفس همان روان شناسی و خودشناسی است که اقرب طرق به ماورای طبیعت , و صراط مستقیم خداشناسی است .
انسان بزرگترین جدول بحر وجود , و جامع ترین دفتر غیب و شهود , و کاملترین مظهر واجب الوجود است .
این جدول اگر درست تصفیه و لای رویی شود مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می گردد .
این دفتر شایستگی لوح محفوظ شدن کلمات نوریه شجون حقائق اسماء , و شئون رقائک ظلیه آنها را دارا است .

دفتر حق است دل به حق بنگارش

نیست روا پر نقوش باطله باشد

سیر انفسی غایت آن معرفت شهودی است که لم اعبد ربا لم اُره , و سیر آفاقی نهایت آن معرفت فکری که اولئک ینادون
من مکان بعید 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 بیش از یکصد و پنجاه درس است که سالیانی برای
عزیزانی طالب کمال تحریر , و در محضر انس و قدس آنان تقریر و تدریس می شد و اینک قلم تقدیر رقم زد که آن پرده
نشین شاهد هر جائی شود .

این صد و پنجاه درس در سیر مراحل ابتدائی معرفت نفس است . مرجو از خداوند سبحان اینکه توفیق ادامه و تکمیل آنرا
مرحمت بفرماید . امید است که این دروس نفوس مستعده را معدی برای اعتلای به معارج عالیه معرفت نفس انسانی , و
ممدی در راه ارتقای به مدارج سامیه منزلت قرب رحمانی گردد .

قم حسن حسن زاده آملی

14 ع 2 سنه 1403 هـ . ق

9 / 11 / 1361 هـ . ش

بسم الله الرحمن الرحيم اقرا باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم .
هو الذى بعث فى الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزيههم و يعلمهم الكتاب و الحكمة و ان كانوا من قبل لفي ضلال مبين .
نگارنده را شيوه و برنامه اين بود كه هرگاه از حوزه علميه تهران يا قم به آمل مي آمد با دوستاني در آنجا , چند حلقه تدريس و
تحقيق داشت . اين دروس معارف عقلي و اصول علمي كه چشمه هايي از منبع حيات لايزالي , و گوهرهايي از خزائن وسائط فيض
الهي است , اثرى است كه از برکت محفل آن تشنگان آب زندگاني , به رشته نوشته در آمد .

مثنوی را چون تو مبدا بوده ای

گر فزون گردد تواش افزوده ای

همت عالی تو ای مرتجی

می کشد این را خدا داند کجا

كان لله بوده ای در ما مضي

تا كه كان الله له آمد جزا

هر کس افسانه بخواند افسانه ایست

و انكه دیدش نقد خود فرزانه ایست

امید است كه مردم صاحب نظر را اثرى موثر 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 خودشناسی , طریق معرفت به ماورای طبیعت و به خدانشناسی است كه مرآت و مرقات جمیع معارف
است و من لم يجعل الله له نورا فماله من نور . آمدی قدس سره در غرر و درر از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل کرده است :

نال

الفوز الاكبر من ظفر بمعرفة نفس (1) و نیز : معرفة الله سبحانه اعلى المعارف , معرفة النفس انفع المعارف (2) .

درس اول

وجود است كه 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 عدم است كه از آن به نیست

و نیستی تعبیر می شود . و چون عدم نیست و نیستی است پس عدم هیچ است و هیچ ، چیزی نیست تا مشهود گردد و اگر بحثی از عدم پیش آید به طفیل وجود خواهد بود . پس وجود است که منشا 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 فحص و بحث 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 پاورقی :

1 غر الحکم و درر الکلم (چاپ دانشگاه 1342) ج 6 ص 172 ایضا غر و درر (چاپ سابق الذکر) ج 6 ص 148

صفحه : 3

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 جایی می رسیم که می بینیم حیوان واجد کمالاتی است که نبات فاقد آنها است که همان حرکات ارادی و افعال گوناگون است 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 مسخر اویند 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 و 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 .

صفحه : 4

اکنون گوییم 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 تویی ؟ 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 وجدانا و عیانا 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 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 نابور کرده است ، و چرا او را نابود کرده است ، و او چرا از خود دفاع نکرده است ؟ و اصلا 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 ؟ اصلا 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 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

صفحه : 5

جز من است ، چگونه کاری را که دیگری یعنی آن چیز کرده است به خود نسبت می دهم که من کرده ام و به همین منوال پرسشهای بسیاری پیش می آید . آیا نباید در یک یک آنها بحث کرد ؟ آیا نباید اهل حساب بود ؟ آیا نباید بدانیم کیستیم ؟ چگونه حکم می فرمایید ؟

اینک در این درس تنها مطلب بی دغدغه ای که بدان اعتراف داریم این است که هر یک از ما دارای چیزی هست که بدان چیز تمیز می دهد و مقایسه می کند و حکم می نماید و نتیجه می گیرد . آن چیز را باید به نامی بخوانیم ، به هر اسمی بخوانی مختاری ، در نام گذاری دعوی نداریم خواه قوه ممیزه اش خوانی ، خواه قوه عاقله اش نامی ، خواه نفس ناطقه اش دانی . خواه به روح یا به عقل یا به خرد یا به جان یا به روان یا به نیرو یا به " من " یا به " انا " 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 بزنی ، و کلمه کلمه آنرا ادراک کرده و یافته و رسیده پیش برویم که این قوه ممیزه چیست ؟ و این انسان کیست ؟ و کجایی است ؟ و به کجا می رود ؟ و آغاز و انجامش چه خواهد بود ؟ آیا عاقل و باطل است و ترکیب و مزاجی اتفاقی است و با تراکم ذرات اتمها 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 کوزه ای اتفاقی پدید آمد و پس از چندی شکست و دیگر کوزه ای نیست ؟ ببینیم از روی منطق دلیل و برهان به کجا می رسیم و چه نتیجه می گیریم .

درس سوم

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

گویند برخی از پیشینیان که ایشان را سو فسطائی می گویند، بر این عقیدت بودند که منکر حسیات و بدیهیات و نظریات و خلاصه مبطل حقائق بوده اند، و می گفتند همچنان که سوار در کشتی ساحل را متحرک می بیند، و در حرکت، ساحل جازم نیست، سخن در بدیهیات و نظریات نیز چنین است. زیرا که عقلاً بر این عقائد اختلاف کرده اند و

صفحه : 6

هر کس به حقیقت قول خود جازم است. سنایی در حدیقه گوید: آنکه در کشتی است و در دریا

نظرش کژ بود چو نابینا

ظن چنان آیدش بخیره چنان

ساکن اویست و ساحلست روان

می نداند که اوست در رفتن

ساحل آسوده است از آشفتن 1

یکی از ادله 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 چشمنده ای در هنگام سلامت مزاج، حلوا را شیرین می یابد و در وقت دیگر که تب صفاوی دارد تلخ، و بر این قیاس، ادراکات حواس دیگر.

و دیگر از ادله 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 (2).

چنین سزاوار می بینم که کم به کم به کتاب نزدیک شویم و با نویسندگان آشنا گردیم، با کتاب سیر حکمت در اروپا نگارش محمد علی 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:

[در اواخر 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 واسطه تتبع و تبحر در فنون شتی که لازمه معلمی بود به سوفیست (3) معروف شدند یعنی دانشور ، و چون برای غلبه برمدعی در مباحثه به هر وسیله متشبت بودند لفظ سوفیست که ما آنرا سوفسطائی می گوئیم علم شد برای کسانی که به جدل

پاورقی :

1 - حدیقه الحقیقه به تصحیح مدرس رضوی ص 291

2 - الفصل فی الملل تالیف ابن حزم (ابوعلی محمد علی بن احمد ظاهری اندلسی 384 456 ه - ق) ج 1 ص 14

3 - SOPHISTE

صفحه : 7

می پردازند وشبوه ایشان سفسطه (1) نامیده شده است . افلاطون (2) و ارسطو (3) در تقبیح سوفسطائیان و رد مطالب ایشان بسیار کوشیده اند . ولیکن در میان اشخاصی که به این عنوان شناخته شده ، مردمان دانشمند نیز بوده اند . از جمله یکی افرودیقوس (4) است و او از حکمای بدبین بود یعنی بهره انسان را در دنیا درد و رنج و مصائب و بلیات یافته بود و جاره آنرا شکیبائی و استقامت و بردباری و فضیلت متانت اخلاقی می دانست .

دیگری گورگیاس (5) نام دارد که با استدلالاتی شبیه به مباحثات زنون (6) و برمانیدس (7) مدعی بود که وجود موجود نیست و نمونه آن این است : کسی نمی تواند منکر شود که عدم عدم است یا به عبارت دیگر لاجود لاجود 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 بنابراین محقق می شود که میان وجود و عدم (لاجود) فرقی نیست پس وجود نیست .

گورگیاس به همین قسم مغالطات دو قضیه دیگر را هم مدعی بود یکی اینکه فرضا وجود موجود باشد ، قابل شناختن نیست . دیگر اینکه اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی دیگر قابل افاضه نخواهد بود . معتبرترین حکمای سوفسطائی پروتاگوراس (8) 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 ونوشته 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 مدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می باشد ، پس چاره ای نیست جز

پاورقی :

1 - Sophisme

2 - (429 - 347) Platon

3 - (316 - 241) Aristote

4 - odicosPr

5 - (484 - 394) Gorgias

6 - Zenon

7 - (450 - 540) Parmenide?

8 - (485 - 411) Protagoras

صفحه : 8

اینکه هر کس هر چه را حس می کند معتبر بداند در عین اینکه می داند که دیگران همان را قسم دیگر درک می کنند و اموری هم که به حس در می آید ثابت و بی تغییر نیستند بلکه ناپایدار و متحول می باشند . این است که یکجا ناچار باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم و یکجا معتقد باشیم که آنچه درک می کنیم حقیقت نیست یعنی به حقیقتی قائل نباشیم (1) . [

سو فسطائیان را یکی از فرق شکاکان گویند و شکاک را به فرانسه سپتیک (2) نامند . در دانش بشر آمده است که شکاکان جماعتی از حکامانند که می گویند برای کسب علم و اعتماد به اطلاعات هیچ گونه میزان و ماخذ درستی نیست ، حس خطا می کند عقل از اصلاح خطای آن عاجز است و یک فرد در شرائط مختلف جسمی و روحی ، ادراک مختلف خواهد داشت . موسس این فرقه پیرهون (3) (365 - 275) است .

درس چهارم

به عقیدت سوفسطائیان و برخی از ادله 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 همه حقائق باطل است .

اکنون ببینیم که سوفسطائیان در این عقیدتشان به صواب رفته اند یا به خطا ؟ از آنان می پرسیم اینکه می گوئید : اصلا واقعیتی وجود ندارد و حقیقتی برای اشیا نیست و هیچ اصل ثابت علمی نداریم و همه حقائق باطل است ، این قول و حکم شما آیا حق است

یا باطل ؟ اگر گویند حق است پس حقیقتی و واقعیتی 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 ابده بدیهیات است .

مثلا 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 پاورقی :

1 - سیر حکمت در اروپا ج 1 ص 11

2 - Sceptique

3 - Pyrrhon

صفحه : 9

چگونه به این معنی پی برده است که هیچ حقیقتی وجود ندارد ؟ آیا آن دریابنده 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 مدرکه 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 مذکورنه 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 حقیقت 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 انگشت 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 درباره آنچه در خواب می

بینیم رای 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 درباره 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 و نهانها و اخبار از گذشته ها و اعلام به امور آینده است که اصلا هیچ یک از آنها در دل خواب بیننده خطور نمی کرد . کمتر کسی باشد که برای او در دوران

صفحه : 10

زندگانش کم و بیش از 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 تالیف کرده اند و شاید در دروس 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 پدیدمی آید چگونه است ؟ این همه حقیقت را چگونه می شود باطل دانست !

سوال 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 ، علمی غیر از این عالم محسوس و مشهود ثابت کنند و خواب را دری و راهی بدان علم بدانند و شاید ما نیز در دروس 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 ادارک عدم که به طفیل 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 : فرضا وجود موجود باشد قابل شناختن نیست ،

صفحه : 11

گوئیم حقا وجود موجود است و نحوه شناختن آن و معرفتش از شخصی به شخص دیگر بعدا 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 نتیجه های بسیار خوبی خواهیم گرفت . اینکه این درس را با ترجمه چند سطر از گفتار ابن سینا خاتمه می دهیم :

ابن سینا در شفا گوید :

از سوفسطائی می پرسیم که درباره انکار خودتان چه می گوئید ؟ آیا می دانید که انکار شما حق است ، یا باطل است یا شکید ؟ اگر از روی علم خودشان به یکی از این امور سه گانه حکم کرده اند پس به حقیقت اعتقادی اعتراف کرده اند 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 مطلقا ، ساقط است . و اگر بگویند ما شک داریم ، به آنان گفته می شود که آیا می دانید شک دارید یا به شک خودتان انکار دارید ، و آیا از گفتارها به چیز معینی علم دارید ؟ پس اگر اعتراف کردند که شک اند یا منکرند و به شیء معینی از اشیا عالمند ، پس به علمی و حقی اعتراف دارند . و اگر گفتند : ما ابا چیزی را نمی فهمیم و نمی فهمیم که نمی فهمیم ، و در همه چیزها حتی در وجود و عدم خودمان شکیم و در شک خودمان نیز شکیم 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 ولانار نزدشان یکی است : و ایشان را باید کتک زد زیرا که الم و لا الم برایشان یکی است . (1)

ما سخن سوفسطائی را از این روی در سر آغاز کار آورده ایم که اگر حقیقتی وجود پاورقی :

1 - الهیات شفاء فصل 8 مقاله اولی ص 42 چاپ سنگی .

صفحه : 12

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 روان 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 نخست آن را با پتک منطق و دلیل بکوبیم تا بتوانیم دار وجود را که یکپارچه حقیقت است با چشم حق بین بنگریم .

ناگفته نماند که صاحبان کتب ملل و نحل سوفسطا را سه فرقه دانسته اند چنانکه این حزم اندلسی در فصل 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 تعرض به اقوال یک یک ایشان و رد آنها خودداری کرده ایم که آنچه در این باره آورده ایم در دانستن آراء شان و رد آنها برای منصف کفایت است .

آورده اند که طفلی از صالح بن عبدالقدوس که یکی از بزرگان سوفسطائی بود بمرد . ابوهذیل علاف معتزلی به اتفاق ابراهیم معروف به نظام که در آن وقت خردسال بود به تسلیت و تعزیت او رفتند . ابوهذیل به صالح گفت : مردم که در نظر تو به مثابت نباتات می باشند اندوه بخود راه دادن وجهی ندارد . صالح گفت دلم از آن می سوزد که این طفل مرد و کتاب شکوک را نخواند . گفت : کتاب شکوک چیست ؟ گفت : کتابی است نوشته ام ، هر کس بخواند شک می کند در آنچه بوده است ، به حدی که توهم می کند که نبوده است و چیزی که نبوده است گمان می کند کانه موجود است . ابراهیم گفت همچو فرض کن که طفلت نمرده 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 و

صفحه : 13

حقیقت همه چیزها هستی است که آن را به تازی وجود گویند و این وجود است که منشا و مبدا 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 ؟ مثلا همانطور که رنگ سرخ نه سیاه است و نه سپید چیزی در خارج باشد که نه وجود

باشد و نه عدم؟ آیا می‌پندارید 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 می‌فرمائید؟ بهتر این است که این سوال 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 میگیرد 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 می‌توان 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 می‌شود، کم کم به عمق این حرفها با دلیل و برهان خواهیم رسید. بعد از چشم پوشی از آنچه گفته ایم، گوییم: نادرست بودند اینکه چیزی در ظرف خارج نه وجود باشد و نه عدم، از بدیهیات است. و هیچ هوشمند گزین در بدهات 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 می‌گفتند 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 صفحه: 14

عدم است. اکنون از تعرض به اقوال آنان و بیان تفصیل آراء شان و رد ایراد دیگران بدیشان خودداری کرده ایم تا در درس آینده سبب پیدایش این عقیدت را بیان کنیم تا بدانید که قائلین به حال، مردمی بی‌حال بودند که در حال بسیاری از مسائل مهم علمی فرو ماندند و به پرداختن بعضی از اوهام و خیالات و ساختن مشتی از الفاظ و عبارات گمان بردند که از مشکل رسته اند.

باری ترادف وجود و ثبوت و نیز ترادف نفی و عدم از اولیات است، در حل آن مسائل مهم باید راه صحیح علمی یافت نه اینکه منکر اولیات بود و پنداشت که اگر از هستی بگذریم به چیزی می‌رسیم که نه هستی است و نه نیستی به نام حال، و بدان دل خوش بود. فرقه سوفسطائی 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 دکان باز کردند. چون به رای سوفسطائی و ابطال آن اشارتی رفت خواستیم از حال این طائفه هم باخبر

باشیم. درس ششم

یک ماه 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 نمی رویم و بدر رفتن از کشور هستی پنداری بیش نیست . خودمان هستیم ، و به هر چه می نگریم هستی است ، و هر چه را می یابیم هستی است و هر چه را ادراک می کنیم 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 سوفسطائیهها به خطا رفتند و حالیهها ناروا گفتند . آری همه هستی است و هستی حقیقت است و حقیقت است که گرداننده نظام بلکه عین نظام است . آیا اختراعات حیرت آور از اندیشه بشر پدید نیامده است و اکتشافات گوناگون شگفت زائیده فکر انسان نیست ؟ نه این است که هواپیمای غول پیکر از زمین بر می خیزد و در فراز آسمان با کمال دقت به مقصد می رسد ، و آپولوی کوه پیکر از کره زمین به سوی کره ماه پرواز می کند و کشتیهای سهمگین دریانورد از یک سوی اقیانوسی به سوی دیگر آن چون باد بر آب می روند ؟ و این کارخانه برق نیست که به زدن آنی یک کلید ، منطقه ای را از تاریکی شب رهائی می دهد ؟ و این دستگاه مخابرات گوناگون نیست که به وسیله آن مردم روی

صفحه : 15

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 رصدخانه های 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 که پس از چند سال و ماه در فلان روز نیمی از جرم خورشید مثلا از کی تا کی منکسف 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 مبدا آن ذاتا 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 ؟ سوفسطائیهها در این گونه پرسشها چه پاسخی خواهند داد ؟ ! آیا این همه حقائق از هستی بروز کرده اند یا از نیستی ؟ و آیا از تالیف و ترکیب همین هستیها نیستند ؟ و جز این است که از تلیق 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 تدریجا از نطقگی 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 بادها و آمدن برف و بارانها و چهره های 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 تدریجا و در آنحال چشم به سوی جهان هستی می گشودیم و

پاورقی :

1 - 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 کواکب را تقویم کواکب 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 . صفحه : 16

حرکت و هیات 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 درباره این همه و نیز درباره خود چه فکر می کردیم و چه بهت و حیرت و وحشت و دهشتی داشتیم ؟ در آن حال چه می خواستیم و چه می نمودیم و چه کسی را ندا می کردیم چه می اندیشیدیم و چه می گفتیم ؟ البته در پاسخ این پرسش باید نیک تدبر کرد و با عنایت و توجه تام سخن گفت و از سرفکرت و تامل جواب داد . اینک از عادت بدر آئیم و با همان دیده ایجاد دفعی جهان را بنگریم هر آنچه در این نگریستن چیزهائی عائد ما خواهد شد و به فکر ما خواهد رسید و حالاتی برای ما خواهد بود .

درس هفتم

وقتی چنین حالت اعنی 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 در آوردم 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 جور و اجور دارم ، می بویم ، می جویم ، می بویم ، رد 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 حل 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

صفحه : 17

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 در آمد آن نطفه از کجا بود چرا به این صورت در آمد 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 وزیباتر از این نمی شد این نقشه از کیست و خود آن نقاشی 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 قوا و عمال 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 شؤون 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 صنع ، و چهره زیبا و قدو قامت دلربای پیکر هستی نیز هست که در هر یک 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 ؟ !

هر چه 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 ؟ محرک آنها کیست ؟ آیا احتیاج به محرک دارند یا خود بخود بدون محرک در حرکتند ؟ اگر محرک داشته باشند آن محرک کیست و چگونه موجودی است و تا چه قدر قدرت و استطاعت دارد که محرک این همه موجودات

عظیم است ؟! آیا خودش هم متحرک است یا نه ، اگر متحرک باشد محرک می خواهد یا نه و اگر نخواهد محرک او چه کسی خواهد بود و همچنین سخن در آن محرک پیش می‌آید 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

صفحه : 18

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

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

زمین را می نگرم ، ستارگان را می بینم ، بنی آدم را مشاهده می کنم ، حیوانات جورواجور که به چشم می خورد ، درختان گوناگون که دیده می شود گلهای رنگارنگ که به نظر می‌آید ، در همه مات و متحیر ، با همه حرفهای بسیار دارم .
هر گاه در مقابل آینه می ایستم سخت در خود می نگرم و به فکر فرو می روم که تو کیستی و به کجا می روی چه کسی تو را به این صورت شگفت در آورده است ؟!

در پیرامون همین حال و موضوع قصیده ای به نام قصیده اطواریه گفتم که برخی از ابیات آن این است :

من چرا بیخبر از خویشتم

من کیم تا که بگویم که منم

من بدینجا ز چه رو آمده ام

کیست تا کو بنماید وطنم

آخر الامر کجا خواهم شد

چیست مرگ من و قبر و کفنم

باز از خویشتم اندر عجیبم

چیست این الفت جانم به تنم

گاه بینم که در این دار وجود

یا همه همدم و همسخنم

گاه انسانم و گه حیوانم

گاه افرشته و گه اهرمنم

گاه افسرده چو بو تیمارم

گاه چون طوطی شکر شکنم

گاه چون با قلم اندر گنگی

گاه سبحان فصیح ز منم

گاه صدبار فروتر ز خزف

گاه پیرایه در عدنم

گاه در چینم و در ما چینم

گاه در ملک ختاو ختنم

گاه بنشسته سر کوه بلند

گاه در دامن دشت و دمنم

گاه چون جغدک ویرانه نشین

گاه چون بلبل مست چمنم

گاه در نکبت خود غوطه ورم

گاه بینم حسن اندر حسنم

صفحه : 19

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؟ دایره سخن را بازتر و گشاده تر کنیم و بررسییم که آیا تنها من و شما هر یک جزوی از این سرای 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 در آمدند، و در یکجا پیوستگی اعضای یک شخص انسان و یا یک فرد حیوان و یا یک اصله درخت. آیا این پیوستگی اجزای خانه با هم 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؟ صفحه: 20

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 بدنسان 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 نگرفته 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 وا نمی ایستد ؟ همانطور که پیدایش جزر و مد دریاها به ماه بستگی دارد شاید پر تو 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 محاق تا محاق 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 درباره 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 بالاخره این سرای هستی صفحه : 21

پایان می یابد و یا نمی یابد و سرای بی پایان است خواه پایان داشته باشد و خواه بی پایان باشد همه هستیها با هم پیوستگی دارند یا ندارند ؟ باز می پرسیم که می بینم 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 روئیده اند یا کاشته شده اند و هر چهار آنها به ظاهر از یک خاک و یک آب و یک هوا ، و از تابش تابنده هائی چون مهر و ماه و ستارگان که بر همه یکسان تابیده اند غذا گرفته اند و بالیده اند میوه داده اند و می دانیم همچنانکه میوه هایشان گوناگون است برگها و رنگ شکوفه ها و ریخت آن درختها نیز یکسان و یکنواخت نیستند و از یکدیگر در رنگ و بو و مزه و اندام تمیز دارند ، تا اینکه می بینیم چوب درخت سیب تلخ از چوب درخت سیب شیرین سخت تر است . باوردارید که هر آنچه در سیب شیرین بکار رفته است اگر در سیب تلخ نیز بکار می رفت دیگر سیب تلخ نداشتیم و هر دو سیب شیرین بکار رفته است اگر در سیب تلخ نیز بکار می رفت 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 می بایستی وجود داشته باشند ، که عدم هیچ است و از هیچ چیزی بوجود نمی آید و از نیست هست پدیدار نمی گردد و این هستیها که در این سیبها بکار رفته است همه

از سرای هستی اند که چون بفرض از هستی بگذریم نیستی است . باری آن چه از او اثری هویدا می شود هستی است و دانستی که هستی است که منشا همه آثار است و چون یک دانه سیب به درخت پیوسته است و درخت آنگاه درخت می شود که از هستیهای بسیار ساخته و روئیده شد آنگاه درخت است و شکوفه و میوه می دهد 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 می توانیم 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 اینچنین اند . بلکه همه دریائی ها و خشکیها نیز به همین سرنوشت اند .

ما می بینیم اگر تخم پرنده ای زیر پر آن پرنده گرمی نگیرد ، و یا از راه دیگر بدان اندازه و درجه ، حرارت به او نرسد ، جوجه از آن بیرون نمی آید . گویند تخم باخه (لاک پشت) از دو چشم باخه حرارت می گیرد تا بچه باخه از آن بدر می آید و در این باره به

چیستان گفته اند : صفحه : 22

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 باز می ماند و کم کم خشک می شود و از پا می افتد . هر آینه باور دارید که اگر پرتو خورشید نباشد هیچ رستنی در روی زمین نمی روید .

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 ؟

درباره پیوستگی اندامهای پیکرتان با یکدیگر و در تار و بود 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 ببریم 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 بر نداشتیم 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 درباره 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

صفحه : 23

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 ، تاکی به نهاد آنها برسیم ؟ چه بگویم ؟ ! باری در رستن 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 بر می 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 در می 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 جبه 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 می‌آید که جان چیست و چرا یکی جاندار است و یکی بی جان، جان از کجا می‌آید؟

اکنون چنان در گرداب بی تابی و پراکندگی و سرگردانی افتادم که نمی‌دانم از چه دری سخن بگویم و از چه چیزی کاوش کنم و چه چیزی را بر روی کاغذ بنگارم. در اینجا به شگفتی ژرف فرو رفته بودم، پس از چندی سراز گریبان سرگشتگی بر آوردم و در پیرامون رستن تخم نارنج اندیشه کردم که تمام تخمهای نارنج که از زمین می‌رویند همه یک نواخت می‌رویند و در رنگ و بو و برگ و مزه و اندام و چهره چنانند که اگر آدمی برگ آنها را ببوید می‌گوید اینها همه درخت نارنج اند و فی‌المثل اگر یک نهال خرد نارنج در میان صد

صفحه : 24

نهال خرد ترنج باشد به بوی آنها یا به رنگ و روی آنها، پی‌برند که آن صدنهال ترنج است و این یکی نارنج. آیا هیچگاه شد و تاکنون پیش آمد که نارنج از برنامه و سرنوشت سرشت خود سرباز زند؟ مثلاً از تخم نارنج خوشه انگور ببار آید یا اینکه، از تخم نارنج با برنامه‌ای سخت استوار و درست همیشه درخت نارنج و میوه نارنج ببار می‌آید؟ پس باور دارید که همیشه تخم نارنج به سوی یک چیز رهسپار است، اینک بفرمائید دانه گندم چگونه است؟ آیا او نیز در سرباز نردن 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 بگزاف نیست و این برنامه‌همیشگی 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 برکند 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 شده ایم ناگزیر درس یا درسهایی دیگر در این باره باید پیش کشیم. درس دهم

از کاوش و پرسش در درس پیش گویا بهره ای بسزا برده ایم ، که هر چیزی در راه و روش خود همیشه در هر جا و در هر گاه یکنواخت و یکسان است ، و برنامه ای از آغاز تا انجام کار خود دارد ، و همواره با قاعده ای درست و استوار به سوی یک هدف می رود که از آن هدف بدر نمی رود ، اتفاقی نیست و راه و روش او بیهوده نمی باشد .

اینک که سخن بدینجا رسید چنین شایسته دیدم که ببینیم بهره کار ماتاکنون

صفحه : 25

چيست و از این پرسش و کاوشها چه یافته ایم ؟

از درس اول یافته ایم که هر چه هست تنها وجود است و عدم هیچ است و هیچ هیچ است و هر چه پدید می آید از وجود است و هستیها را گوناگون یافته ایم و برخی را از دیگری برتر و بالاتر و والاتر .

از درس دوم یافته ایم که نیروئی در ما هست که بدان نیرو تمیز می دهیم و می یابیم .

از درس سوم و چهارم یافته ایم که حقیقت و واقعیتی داریم ، و حقیقت و واقعیت همه چیزها هستی است و پندار سوفسطائی نادرست است . از درس پنجم یافته ایم که چون از هستی بگذریم نیستی است ، و نیستی در خارج نیست ، و واسطه ای میان وجود و عدم نیست ، و گفتار حالیها گفتاری تباه است .

از درس ششم و هفتم و هشتم یافته ایم که هستیها با هم بی پیوستگی نیستند .

از درس نهم یافته ایم که آنچه در رفتار خود برنامه ای همیشگی دارد اتفاقی نیست و به سوی هدفی می رود . بهتر آنست که این یافته ها را به عنوان اصول در عباراتی کوتاه تر و رساتر تعبیر کنیم که اگر گاه نیاز پیش آید ، از این اصول یادآور شویم و سخن را بدانها بازگشت دهیم ، و شاید پس از این اصول ، بسیاری بر آنها افزوده شود .

اصل اول : هر چه هست وجود است .

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

اصل سوم : نیروئی داریم که در می یابد و تمیز می دهد .

اصل چهارم : سرای هستی بی حقیقت و واقعیت نیست .

اصل پنجم : واقعیت و حقیقت هر چیز هستی است .

اصل ششم : واسطه ای میان وجود و عدم نیست .

اصل هفتم : هستیها با هم بی پیوستگی نیستند . (بلکه هستیها با هم پیوستگی دارند .)

اصل هشتم : آنچه اتفاقی نیست هدفی دارد و رفتار او بهبوده نیست . گفتیم که یک دانه تخم نارنج چون در زمین پنهان شود , کم کم از دو سوی می تند , هم در زمین ریشه می دواند و هم از زمین سر در می آورد و در فضا می بالد . اکنون می پرسیم که اگر آن زمین خشک باشد , باز آن دانه تخم نارنج ریشه و جوانه می زند ؟ می بینیم که چنین نیست , پس آب در روئیدن آن دانه سهمی بسزا دارد .

و اگر آن دانه را در آب تنها بگذاریم آیا سبز می شود ؟ باز می بینیم که چنین نیست بلکه تباه می شود . پس خاک هم در روئیدن آن دانه با آب انباز است .

صفحه : 26

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 ببار 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 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 باردادن آن دخیل اند غذای وی می شوند , آیا همه رستنیها چنین نیستند ؟ باور دارید که هستند . و آیا از جنبیدن 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 , مثلا 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 ؟ مثلا 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 کند 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 ببار 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 ببار 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

صفحه : 27

گوهرها شده اند ؟ 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 نمی بود و غذا نمی گرفت رنگ وی بر نمی گشت و سرشت وی دگرگون نمی شد و گوهری گرانبها نمی گردید .

تا اینجا بهره گرفتیم که رستنیها و جانوران از انسان و جز آن ، همه در جنبش اند و از جنبش بالیدند و دگرگون شده اند ، نه چنین است ؟ و آیا از این بهره ای که گرفته ایم به وابستگی بسیاری از هستیها بهتر پی نبرده ایم ؟ و به دست داشتن بسیاری از آنها در کار دیگران بهتر آگاه نشده ایم ؟ و در برابر اصل هفتم بیشتر سر فرود نیاورده ایم ، و اصل هشتم استوارتر نشد ؟ و یا خود ، اصل دیگری بر اصول هشتم نامبرده افزوده نمی شود که بگوئیم هر چه که از راه جنبش به هدف خود می رسد چون اتفاقی نیست دین آئینی دارد ؟ و از اینجا بهره بگیریم که کانیها و رستنیها و جانوران از انسان و جز آن دین و آئین 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 هر کسی اثرش را دوست دارد ، زیرا که اثر هر کسی آینه دارائی آن کس است ، و از اینجاست که مهر پدر به فرزند بیش از مهر فرزند به پدر است و همچنانکه پدر به فرزندش مهر می ورزد استاد نیز به شاگردش مهربان است که شاگردان فرزندان وی اند و آینه دارائی او می باشند ، لذا گفته اند الولد سربایه . و همچنانکه پدر می خواهد نشانه ای از خود به نام فرزند داشته باشد و عقیم نباشد ، دانشمند نیز آنچنان بلکه دو صد چندان است .

می بینید که یک باغبان تا چه اندازه به درختها و نهالهائی که کاشته و تربیت کرده است ، عشق می ورزد و از اثرش که به بارنشسته چگونه خوشحال و شاداب است ، و یک نویسنده نیشته خود را تا چه اندازه گرامی 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 می گفت من مانند مادرم پیشه مامائی پیش گرفتم . او کودکان را در زادن کمک می کرد و من جانها را یاری می کنم که زاده شوند ،

صفحه : 28

یعنی به خود آیند و راه کسب و معرفت را بیابند (1) این بود گفتار سقراط ، استاد افلاطون ، استاد ارسطو . بنابراین چگونه خرسند نباشم 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 (2) (323 - 413 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 دد 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 (3) . باری بیم من درباره دوستان نوسفرم است که مبادا در این روزها دستخوش ناشایستها شوند . خرد خودتان را داور بگیریید و از وی بپرسید که آیا آدمی برای بیهوده کاریها و ولگردیها و یاوه گوئیها 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 سر به 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 ؟

پاورقی :

1 - سیر حکمت در اروپا ص 14

2 - Diogene

3 - ایضا سیر حکمت ص 42 .

صفحه : 29

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 تاخیر 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 اتفاقی 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 بگیرید 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 . مثلا یک دانش پژوه دارای بینش و استعداد و قوائی است که هر یک در مرتبه خود تمامند ، ولی در قیاس به بالاتر از خود ناتمام . از این روی این دانش پژوه حرکت می کند تا از ناتمام به تمام رسد ، یعنی از نقص به کمال برسد و از آن کمال به کمال بالاتر و

آنچه به دست می‌آورد 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 می‌آید که این آحاد اشیا و افراد موجودات را که می بینیم

صفحه : 30

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 درباره 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 سوال 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 درباره او متصور نیست و کمال خود وجود است ، بطور چند 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 والاتر کند و کمال چنانکه دانستیم وجود است ، پس باید گفت که برخی از موجودات غایت و کمال موجودات دیگراند ، 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 ؟

مثلا 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

صفحه : 31

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 می‌آید 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 بعضی از موجودات که از بعضی دیگر برتر است ، گوهر ذات او هم با آنکه در رتبه پایین اوست تفاوت دارد ؟ و باز پرسش دیگر پیش می‌آید 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 مخرج 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

صفحه : 32

در مرتبه و حد خود کامل و تمام است و به قیاس با بالاتر و برتر از خود ناتمام می نماید و آن را ناقص می گویند . 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 می رود و نیاز به غایت خود دارد و آن غایت کمال اوست . اکنون درباره متحرک می گوئیم که فرض کنیم یک دانه گندم یا یک هسته هلو یا یک تخم پرنده یا یک نهال یا یک جوجه یا یک کودک کتابی و دیگر چیزهایی که در نظر می گیرید ، از راه حرکت رشد و نمو می کنند و کم کم به کمال مقصود خود می رسند . حالا در خود آنها تامل بفرمائید و ببینید آیا صورت و هیات و شکل و اندام و خلاصه ساخت آنها عیبی دارد ؟ آیا برای دانه گندم و هسته هلو مثلا زیباتر از این ساخت تصور شدنی است مگر این دانه گندم در حد خود موجود نیست و می شود که موجودی باشد و بگوئیم هیچ کمال ندارد ؟ آیا خود وجود کمال نیست ؟ مگر این دانه گندم نیست که قابلیت و استعداد خوشه شدن دارد ، آیا قابلیت و استعداد ، کمال نیست ؟

شما دوستان من پیش خودتان را در چه که می بینید به کار ببرید و در بود آن چیز درست اندیشه کنید بطور ساده و طبیعی چهره های هستیها را تماشا کنید و کتاب هر موجودی را که می خوانید 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 کران تا کران ، به سوی و به هر چیز بنگریم جز این است که در حد خود وجودی است و وی را کمالاتی است و به بهترین نقشه و الگو و زیبایی است ؟ پس از سیر فکری و تامل و اندیشه به سزای خودتان تصدیق خواهید فرمود که هر موجودی در حد خود کامل است ، آن دانه گندم در دانه گندم بودن هیچ نقص و عیبی در او نیست ، دانه گندم یعنی این ، هسته هلو یعنی این آیا نه چنین است ؟ ما تا که را که با چنار می سنجیم می گوئیم چوب چنار چنین و چنان است ، ولی تا که آنچنان نیست ، مثلا از چوب چنار می توان تیر و ستون خانه و در و پنجره ساخت ، اما رز را نمی توان . در اینجا ممکن است که بگوئیم چوب چنار کامل است و درخت رز ناقص ولی اندیشه بفرمائید ببینید که می شود درخت رز جز این باشد ؟ درخت رز یعنی اینی که هست و مسلما در عالم خود و حد خود کامل است و هینچ گونه عیبی و نقصی در او متصور نیست .

صفحه : 33

در اجزای پیکر خودتان بنگرید و کلمات کلی و جزئی کتاب هستی خودتان را به دقت مطالعه کنید . مثلا مژه چشم را که با موی سرقیاس 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 رامی 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 باریک وجود دارد که برخی از آنها از رشته های مو باریک تراند و آنها را به تازی عروق شعریه و به پارسی رگهای موئی گویند . این رگها است که به واسطه آنها غذایعنی خون به لطیف ترین و حساس ترین اجزای بدن مثلا مردمک چشم و ذرهای دماغ و کف دست و سرانگشتان می رسد و در ازای آنها رگهائی توخالی به نام شریان وجود دارد که هر یک چندین برابر رگهای موئی اند ، و بمثل شریانها نهرهای بزرگ و رگهای موئی ، جداولها 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 سر نیزه ای باشد ، دندان پیشین باید ببرد 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 لبها و لبها و تلاقی 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 محیر العقول پیکر خودمان و عمال و قوای گوناگون و جورواجور 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 تامل 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 صفحه : 34

از هر ملت و مذهب باشد در برابر آن تسلیم است ، و آدم هشیار 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 تورباقتن و دام ساختن و در کمین نشستن و دیگر حالات او دقت بفرمائید ، می بینید هر یک در حد خود به کمال است . چون تار عنکبوت با ریسمانها و طنابهای ضخیم سنجیده شود ، گمان می رود که آن تارهای رشته از دوک تنده ، ناقص و ناتمام است ولی در عالم خود تننده تامل بفرمائید تا باور کنید که تار تننده در عالم وی کامل است .

همچنین در زندگی و تدبیر هر چه بخواهید تامل 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 گسته اند . وقتی اینجانب در هستی به فکر فرو رفته بودم و پس از چندی که از آن حال باز آمدم ره آوردم آن سفر فکری من این بود که : عالم یعنی علم انباشته روی هم .

از تکثیر امثله ای که پیش کشیده ام غرض تشحیذ اذهان دوستان است تا ورزش فکری بهتر در میدان پنهاور هستی به کار بریم و به دیده تحقیق و به حکم متین عقل دریابیم 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 زیبائی 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 ، دربود خود و بود دیگر هستیها و بدو و ختم آنها و تدبیر و تعیش و آمد و شد 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 حد خود و در عالم خود به کمال است و دیده راست بین نقص و کزی در هیچ

صفحه : 35

موجودی نمی بیند ، بلکه آنچه را می نگرد در نهایت راستی و عدل و حقیقت و درستی و زیبائی است ، و از تماشای جمال دل آرای چهره هستی سیر نمی شود ، و چنین می پندارم که این مطالب در سر آغاز 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 درهستی 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 در 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 بر آمدن 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 که 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 فواید 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 تامل 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

صفحه : 36

دنبال کسب رفته اند . یکی از سرمایه خود کسب کرده و بهره فراوان برده است . مثلا 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 اندیشه ها 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 با هم از یک دروازه بیرون می آمدند و در هنگام بیرون آمدنشان کسی با آنان روبرو شده بود به این معنی که ناگهانی در فرا روی آن دو در آمده بود ، آن کاسب اولی که سود کلان برده است می گوید فلانی که امروز در هنگام بیرون آمدن از منزل به فرا رویم در آمد چه قدر خوش قدم و مبارک داشت ، خلاصه مواجه شدن با همان شخص

را به فال نیک می گیرد و چه بسا او را بستاند و در حق او درود و دعا بفرستند . 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 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 به قدم و نحس می داند و دیگری همان شخص را خوش قدم و مبارک .

الان فصل تابستان اواخر تیر است ، خلقی گندم و جو درو می کنند و به خرمن کوبی مشغولند ، و خلقی باغ اشجار دارند و میوه ها بر درختان رسیده است ، و خلقی صیفیجات کاشته اند ، و اکثر مردم مرز و بوم ما شالی را نشا کرده اند و به وجین مشغولند ، برخی

صفحه : 37

کوره آجرپزی 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 آجرپزی 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 دوستان 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 دهنهائی 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 نشنوندند در حقیقت کودکانی بزرگسالند و تنها رشد نباتی و حیوانی کرده اند و بعالم انسانی قدم ننهاده 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 زافعال ، چرخ برین را
نشاید ز دانش نکوهش بری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلک چشم نیک اختری را
توبا هوش و رای از نکو محضران چون
همی برنگیری نکو محضری را

صفحه : 38

اگر تو ز آموختن سرتنابی
بجوید سر تو همی سروری را
درخت تو گر بار 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 (1) . در این گفتار تامل 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 نجوشت 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 دارید 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 نیکو به نظم در آورده است :

در زمانه هیچ زهر و قند نیست

که یکی را پادگر را بند نیست

پاورقی :

1 - شفا (چاپ سنگی) ج 1 ص 417

صفحه : 39

مر یکی را پادگر را پای بند

مریکی را زهر و دیگر را چو قند

زهر مار آن مار را باشد حیات

نسبتش با آدمی آمد ممات

خلق آبی را بود دریا چو باغ

خلق خاکی را بود آن درد و داغ

همچنین بر می شمر ای مرد کار

نسبت این از یکی تا صد هزار
زید ، اندر حق آن ، شیطان بود
در حق آن دیگری ، سلطان بود
این بگوید زید صدیق و سنی است
و ان بگوید زید گبر و کشتنی است
زید یک ذاتست بر آن یک چنان
او ، بر آن دیگر همه رنج و زیان
پس بد مطلق نباشد در جهان
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 قصیده رائیه اش گوید : (1)

چه شوی با کلاه بر منبر

چه شوی بازکام 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 من لایحضره الطیب گوید : چون زکام به انتها رسید و نضح یافت حمام نافع است . ببینید 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 .

پاورقی :

1 - این قصیده یکی از قصائد غرای حکیم سنائی است و زیادت از صد و هشتاد بیت است . عارف جامی در نفحات الانس آورده است که این قصیده را رموز الانبیاء و کنوزالاولیاء نام نهاده اند . و مطلع آن این است : طلب ای عاشقان خوش رفتار

باز گوئیم در نظام هستی رعد و برق و باد و باران می‌آید وسیلی سنگین از فراز کوه ها سرازیر می شود ، ما که در یک یک آنها تامل می کنیم می بینیم هر کدام به نوبت خود اگر نباشد چرخ نظام هستی نمی گردد و بود او واجب و لازم است ، و چون بارن شدید شود سیل از آن تشکیل می گردد و طبیعت سیل هم باید از بلندی به نشیب فرود آید . در اینحال که فرود می آید 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 شر بود که خانه او را ویران کرد . پس شر امری نسبی و اعتباری بیش نیست و آنچه حقیقت است خیر محض است و حقیقت جز وجود نیست .

درس شانزدهم

تا اندازه ای روشن شدیم که در سرای هستی هیچ موجودی در حد خود نه ناقص است و نه شر ، و سخن از نقص و شر 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 می فرمائید که اگر چه هیچ چیز در حد خود ناقص نیست و به نسبت با دیگری این ناقص و آن کامل است ، ولی ارزشی که کامل دارد و قدر و رتبه ای که عالی دارد برای ناقص دانی نیست ، مثلا میوه تا بر درخت نرسیده است کسی دست بسوی آن دراز نمی کند و صنعتگری که در صنعت خود به کمال نرسیده است کسی به سویش نمی رود و یا اگر برخی نادانسته به او رجوع کرده اند برای بار دوم ترکش می گویند ، و آن صنعتگر در اجتماع رونق نمی یابد ، 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 چوتو تمام گردی

نزد همه نیک نام گردی

پالان گری به غایت خود

ببهر ز کلاه دوزی بد

خطاطان بسی آمدند اما کجا آن شهرت ابن مقله و یاقوت مستعصمی و میرعماد حسنی و نیریزی و درویش و گوهرشاد خانم و مریم بانو و اشباه آنان را یافته اند .

سخن سرایان بسیار در هر عصری بوده اند و هستند ولی کجا آن شهرت جهانی فردوسی و سنائی و نظامی و ملای رومی و سعدی و حافظ و نظائرشان را پیدا کرده اند ، می بینید این دو بیتیهائی که از سوز سینه باباطاهر عریان چون شعله های آتش و چون آب زلال

صفحه : 41

است چگونه جهانگیر شده است و بسیاری از آنها به صورت ضرب المثل 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 گرامی من هم اکنون در پی تحصیل کمال بوده باشید تا آتیه ای سعادت مند داشته باشید زیرا که باور کرده اید 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 می برند سخت دوری گزینید که رهن 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 خوش اند و به زودی نه آن را دارند و نه کمالی تحصیل کرده اند که بدان دلگرم باشند ، ناچار بعدا 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 مربی و اجتماع و معاشر از اصولی اند که در سعادت و شقاوت انسانی دخیل بسزا دارند .

جوانا سر متاب از پند پیران

که پند پیر از بخت جوان به

البته در اصول نامبرده و دیگر اصول انسانی سخن به میان می آید و بحث آنها فرا می رسد .

یک پزشک زحمت کشیده انسان را در نظر بگیرید ، 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 می کشاند و از هر آشنائی آشناتر و از هر عزیزی گرامی تر می شود . 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 نمی گردد . این ادیسون مخترع برق اگر چون همسالان نابخردش روزگار می گذرانید و سرگرم به خوش گذرانیها و بیهودگیها می بود از چه رو می توانست 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

صفحه : 42

گزينند و بدانند كه اكثر بزرگسالان عصر ما به حد بلوغ انساني نرسيده اند و در راه آن نيستند ، بكوشند كه هر روزشان بهتر از روز پيش باشد . درس هفدهم

مطلب ديگر كه از بحث خير و شر عنوان كرده ايم نتيجه بگيريم : باز تا اندازه اي روشن شده ايم كه هر موجودي در حد خود خير محض است و تا نسبت و قياس به ميان نيايد حرف شر به ميان نمي آيد ، از مثال باد و باران كوزه گر و برزگر و ديگر اصناف گفته ايم دانسته شد كه وجود باد و باران چون تابيدن ماه و خورشيد در نظام هستي خير محض است ، بنابراين در آن روزي كه باران آمد اگر گازر بعكس برزگر دهن به بدگوئي و دشنام دادن به دهر و چرخ بگشايد آيا صحيح است ؟ و با اين همه دشنامها كه داده اند آيا به قول معروف دردشان را دوا كرد و يا حاجتشان را روا كرده است ؟

آيا كساني كه به شب و روز و باد و باران و گردش روزگار و ديگر اعضا و اجزاي كارخانه عظيم هستي بدگوئي مي كنند مردم سبكر و سبكرار نيستند ؟ و آيا نه اين است كه اين گونه افراد فقط و فقط سود شخصي خود را نظر مي گيرند و هرچه موافق ميل و كاميابي شان نيست از آن بيزاري مي جويند و بدان بد مي گویند ؟ گويا هريك از آنان چنين مي خواهد كه نظام هستي تنها براي اوست و بايد فقط به وفق مراد او باشد . آيا اين گازر اگر فردا برزگري پيشه كند باز به همان پندار امروز پيشه گازري است ؟ اگر همان گازر است كه هرگز نخواهد بود .

وانگهي اگر اين گازر فكر كند مي فهمد كه اگر برزگر نباشد گازر نخواهد بود ، و برزگر باران مي خواهد ، و همين باران در حقيقت براي اداره شدن گازر و كوزه گر است .

دوستان ! ما كه نمي توانيم سرنوشت و برنامه نظام هستي را دگرگون كنيم و مي بينيم كه هر يك از اعضاي اين نظام در كمال استواري به كار خويشتن سرگرمند و به حرف ما گوش نمي دهند و به بدگوئيا اعتنائي ندارند و ستايش و نكوهش در آنها اثری نمی گذارد . پس چه بهتر كه از امروز تصميم بگيريم كه ديگر دهان به زازخائي و بيهودگي در برابر نظام هستي باز نكنيم . شايد از اين دهان بستن ، دري باز شود و از آن در ، دستي جائزه اي گرانقدر بما دهد . ممكن است بفرمائيد كدام در و چه دست و چه جائزه و چرا ؟ البته اين پرسشها خوب است و جواب دارد ، ولي به قول ملاي رومي : اين زمن بگذار تا وقت دگر ، اينقدر احتمال بدهيد كه شايد اين گفته و نويد راست باشد و درها و دستها و جائزه هايي باشد كه ما صفحه : 43

بدانها آگاهي نداريم و ما بدان دست نيافته ايم ، و با قطع نظر از اين ، باور كرده ايد كه دهان كجي ، و نكوهش به دهر و روزگار و موجودات اداره وجود زشت و ناروا است و شيوه سبكراران و نابخردان است . بنابراين از شيوه بيخردان پرهيز كردن خود جائزه اي بزرگ است پس آنكه دهان از نكوهش بندد نخستين جائزه اي كه عايش مي شود نمودار فرزائگي او است كه از جرگه نابخردان بدر آمد و در حلقه فرزائگان قرار گرفت . در عبارت بالا گفته ايم اگر گازر فهميده باشد مي بيند كه بزرگر در خدمت او

است همچنانکه خود در خدمت برزگر ، یکی گندم می کارد و دیگری پنبه ، یکی سنگ تراش است و دیگری شیشه گر ، یکی پینه دوز است و دیگری پيله ور ، یکی حصیر می بافد و دیگری حریر ، و دیگر پیشه وران که هر یک به نوبت خود عضوی از اعضای پیکر اجتماعند و همه در کار همدیگرند . ما که اکنون در این مسجد نشسته ایم ببینید از فرشی که زیر پای ماست و از بنائی که دست اصناف گوناگون از معمارش گرفته تا کارگر در آن خدمت کرده اند ، و این دفتر و قلم که در دست ماست که می نویسیم و این لباس که در برداریم و این عینک که برخی از ما بر دیده نهاده ایم و آن کسانی که برای ما زحمت کشیده اند که امروز قلم در دست داریم و می نویسیم و . . چه افرادی دست بدست یکدیگر داده اند که این مائیم و در اینجائیم و بگفتن و شنیدن و خواندن و نوشتن برخورداریم .

آیا این مردم به ما خدمت نکرده اند و خدمت نمی کنند ؟ آیا این رفتگر به ما خدمت نمی کند آیا آن بازرگان ، آیا آن برزگر آیا این سرباز و پاسبان و پلیس ، آیا این راننده و خلبان ، آیا این ناخدایان به ما خدمت نمی کنند ؟ و همچنین دیگران آیا هر یک از ما خویشتن را دوست ندارد و بود او وابسته به بود این افراد و اصناف اجتماع نیست ؟ پس ما که خودمان را می خواهیم 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 برنامه ای که پیش کشیده ایم این سؤالاها جواب داده می شود ، 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 :

صفحه : 44

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 خطج د (ش 1) 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 دو هاز دو قائمه کمترند (ش 2) و دو خط نامبرده در همین جهت با هم تلاقی

خواهند کرد . اگر بپرسند چرا این دو خط در جهت نامبرده با هم تلاقی می کنند و شاید بی نهایت امتداد بیابند و تلاقی نکنند ؟ (ش 2) 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 کنون 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

صفحه : 45

اینکه هر گاه خط الف ب بالا را در نظر بگیریم که خط دج با وی موازی نباشد و بخواهیم دج را موازی الف ب قرار دهیم ناچار باید دج را مثلا بتدریج طوری قرار دهیم که تا موازی الف ب شود .

حال می پرسیم آیا توازی میان آن دو خط بتدریج حاصل شد زیرا که خط دج را کم کم و متدرجا به سوی خط الف ب طوری قرار داده ایم که موازی آن قرار گرفت . اما با نظر دقیق حکم می کنیم 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 دفعه تحقق یافت و این [(دفعه) همان معنی] (آن) است ، و اجمالا می دانید که [(آن) قسمت پذیر نیست و هیچ امتدادی ندارد . بنابر آنچه در حصول توازی دو خط گفته ایم دانسته می شود که اموری آنی الوجوداند ، در مقابل این امور آنی الوجود اموری اند که بتدریج حادث می شوند مثل اینکه هسته میوه ای از زمین جوانه زند و کم کم بیابد و درخت بار آور شود و میوه آن از رنگی آغاز کند تا تدریجا به نهایت آن رنگ برسد . آن هسته در یک آن درخت بار آور 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 می یابد 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 اجمالا 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 دره ای ساکن بود و کسی آن را از جایش بر کند 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 بروی دست داد . آن سنگ موضوع این حرکت است که اگر آن سنگ نبود این حرکت نمی بود . معروض هر عارضی را موضوع آن عارض گویند . چون دیوار مثلا 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

صفحه : 46

گرمی عارض وی . بنابراین چیزی که در حرکت است می توان گفت موضوع حرکت است ، مثلا میوه ای که از ابتدای مراتب رنگی تا به نهایت آن برسد ، چون سیبی که از سرخی به نهایت آن برسد ، آن سبب موضوع سرخی است و آن نهال هم موضوع حرکت و رشد 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 دمبدم 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 (1) . این بحث دنباله دارد و در دروس بعدی عنوان می شود .

اکنون بدانکه حرکت را معنی عامی است و معنی خاصی ، معنی خاصش خروج از قوه به فعل تدریجا 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 (2) .

درس نوزدهم

بسیار خرسندم که باز (13 رجب 1396 ه . ق) به ادراک حضور شریف دوستانم نائل شده ام . بحث ما در حرکت و تعریف آن بود ، لازم است که بدرسهای گذشته مروری بفرمائید ، تا اندازه ای درباره حرکت روشن شده ایم و چنانکه در پایان درس پیش گفته ایم این بحث دنباله دارد و موضوع حرکت به چندین شعبه منشعب می شود ، اکنون استیفای در همه جهات آن را سزاوار نمی دانم ، اگر چه امید است که در دروس 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

پاورقی :

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

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 بگوئی 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 حد 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 قد و قامت رسیده ایم ، و از حرکت در اینجا گرد آمده ایم بلکه از حرکت گویا و دانا و نویسا شده ایم چه اینکه بدیهی است اگر نطفه در حرکت نمی افتاد بدین حد 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 تحول فصول سال و قرب و بعد خورشید و ماه و ستارگان و اوضاع و احوال گوناگون آنها با یکدیگر و به شکلهای جور به جور در آمدن کره ماه و اختلافهای بیشمار وضع هوا و هزاران پدیده های رنگارنگ و گوناگون که ما هم خود قسمتی از آنها هستیم همه از حرکت است ، بلکه ممکن سخن فراتر از این توان گفت که شاید ذات طبیعت و سرشت و تار و پود آن و سرتاسر هستی آن در جنبش باشد و 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 حرکتیهای دیگر هم داشته باشد . مثلا شاید به طرف جنوب هم حرکتی داشته باشد و یا از این بالاتر 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 باشد .

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 گرد آمدن 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 گفتمی : 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 مطالبی 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 چراغ است که شما را روشن کند ، وانگهی چگونه نور 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 - اگر چه از جواب در خصوصیات این نور اکنون ناتوانم و نمی توانم از عهده آن بر آیم 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 صفحه : 49

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 می‌آموزد و فاقد شیء چگونه معطی آن می‌شود . س - او چگونه شما را از نادانی به دانائی می‌کشاند و از تاریکی به روشنائی و از نقص به کمال می‌رساند ؟

ج - او حرف می‌زند و ما گوش می‌دهیم و کم کم یاد می‌گیریم . س - این فلانی که شما را از نقص به کمال می‌برد و اینها را به شما می‌آموزد آیا خودش داشت و دارا بود یا او نیز از دیگران آموخت ؟ ج - او خود اظهار می‌دارد که از دیگران آموخت و دیگران از دیگران . س - او چگونه آموخت ؟
ج - همچنانکه ما از وی می‌آموزیم .

س - شما گفتید آموختن دانش اندوختن است و دانش روشنائی است و این دانش را از حرف زدن او و شنیدنشان به دست آورده اید ؟

ج - آری چنین گفتیم زیرا اگر او حرف نمی‌زد و ما نمی‌شنیدیم دانا نمی‌شدیم ، مگر لال می‌تواند به دیگری چیزی بیاموزد و یا کر از دیگری چیزی فراگیرد .

س - آنگاه که شما به فکر فرو رفته اید و دارید مثلا یک مساله سنگین ریاضی و یا یک پرسش دشوار دیگر را می‌گشائید نه این است که در آغاز بجواب آن مساله 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 کاربرد ؟

صفحه : 50

ج - نه خیر .

س - پس می‌شود 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 تاریکی به روشنی وارد نشدید و از قوه به فعل قدم ننهاده اید .

ج - آری همینطور است که بیان داشته اید .

س - اکنون بفهمائید که مخرج 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 مساله دشوار بود ، بفهمائید چه کسی فکر را از قوت به فعل و از نقص به کمال و از ندانستگی بدانائی کشانید ، آن مخرج 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 معطی آن نمی شود حالا بفهمائید آن کسی که واجد آن نتیجه مساله علمی و آن پرتو فروغ دانش بود ، و آن را بشما بخشید کیست و چگونه از نقص ندانستگی در آمدید 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 ؟

صفحه : 51

درست به سؤال من دقت بفهمائید ، از موج زدن هوا صوت پدید می آید ، این صوت را به پارسی آواز گوئیم و این موج از جهت هیات هائی که در گذرگاه خود از محبسها و مخرجها می پذیرد حرف را به وجود می آورد ، پس حرف هیاتی است که به آواز عارض می گردد (1) .

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 ، اگر چه این خود امری شگفت آور است و در دار هستی هیچ چیزی از خرد و کلان نیست که سبب حیرت انسان و مایه شگفتی آن نشود . این مطلب به جای خود ، ولی من سؤالم در این مقام این است که حرف از تموج هوا و هیات عارضه بر آن پدید آمد ، و از این تموج چگونه به قول شما نورعلم و فروغ دانش در شنونده جای گزین شده است ، همین هواست 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 بفهمائید 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 ارج از دهان دانا به تموج و شکنش حامل نور علم است و آن را از راه دستگاه شنوایی به شنونده تحویل داده است یا خروج از دهان ، شرط نیست زیرا که از صوتهای ضبط شده در آلات ضبط صوت چون گرمافون 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 هیاتها و صورتها و شکلهای گوناگون در آمده 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 هوایی بود که در خواند . کتاب این هم نیست ، فقط چشم ، نقوشی را بر صفحه کاغذ می نگرد ، چطور از آن دانا می شود ؟ دانش دهنده کیست ؟ کتاب آموزگار است یا استاد آموزگار است ؟ ودانستی که سؤال و اشکال درباره هر دو پیش می آید ، و یا ، نه کتاب آموزگار است و نه استاد ، بلکه اینها وسائل و معادند و معلم ، 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 ؟

پاورقی :

1 - فصل دوم رساله اسباب حدوث الحروف تالیف شیخ رئیس ابن سینا رضوان الله تعالی علیه .

صفحه : 52

ج - فعلا در حیرت افتاده ام و می بینم ایرادهای شما وارد است و پرسشهای شما درست و استوار و پاسخ آنها دشوار است ، از شما مهلت می طلبم . س - خیلی سپاسگزارم که به سؤالهایم دقت دارید و از سر انصاف جواب می دهید ، در جوابهای درس پیش گفته بودید که در آن مجلس گفت و شنید ، هر روز از تاریکی به روشنائی می رسم ، بفرمائید آنکه تاریک بود چه کسی بود که روشن شد و روز بروز روشنتر می شود ؟

ج - آن تاریک من بودم که روشن شده ام و روز بروز بتدریج روشنتر می شوم .

س - متشکرم که به پرسشهایم پاسخ می دهید ، لطف بفرمائید آن[(من)] را که گفته اید 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 می بینی ، و اینکه منم و رو بروی شما قرار گرفتیم امر پوشیده ای نیست تا آن را توضیح دهم و تفسیر کنم و آن[(من)] همین[(من)] است و این منم دیگر چه توضیحی می خواهد ؟ این پرسش شما سخت سست می نماید . س - اگر اجازه می فرمائید در این باره از شما پرسش کنم و خیلی متشکر می شوم .

ج - خواهش می کنم هر چه می خواهید برسید .

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 می فرمائید : آن [(من)] همین است که می بینی ؟

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

س - آیا رنگ اندام شما هم جزء آن [(من)] شماست که می فرمائید آن [(من)] همین منم که در حضور شما هستم ؟

ج - اگر چه رنگ اندامم از مویم به من نزدیکتر است ولی باز فکر می کنم که رنگ من هم از من بدر باشد و غیر از من باشد زیرا که ممکن است مثلا چند روزی در سفری و یا در کاری باشم که باید در شعاع آفتاب بیابان به سر برم و کم کم رنگ اندامم که گندم گون بود از آفتاب و باد خوردن سیاه شود ، پس در این صورت رنگم تغییر کرد و تبدیل یافت ولی من منم ، و یا مثلا بیماری یرقان بگیرم که رنگ اندامم بکلی زرد شود ولی باز من منم . صفحه : 53

س - خیلی متشکرم 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 - بلکه 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 بردن 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 - ظاهرا 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 مچ و یا آرنج و یا تا شانه ، نداشته باشد آیا احوال و افعال و اقوالش را به خود نسبت نمی دهد و ذهول و غفلت از نبود دست در اسناد آثارش به خود برایش پیش نمی آید ؟

ج - ظاهرا 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 ولکن 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 - ظاهرا 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 ؟

صفحه : 54

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 درباره اعضای ظاهری بود ، حالا بفرمائید اگر کسی یک کلیه او را گرفته باشند با کلیه 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 و 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 - مسلما باید قلب یا سر آن [من] باشد ، و گرنه شما که انسان را بکلی مثله 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 بالاخره باید چیزی باقی بشد 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 سؤال 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 هر کسی 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 می گوید ، و بنا شد که از شما در این

صفحه : 55

باره پرسش بیشتر بنمایم .

ج - خواهش می کنم بفرمائید .

س - لطفاً به سؤالهای 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 حل یک مساله ریاضی چنان فکر عمیق روی می دهد که از بیان آن عاجزم .

س - متشکرم ، آیا در آن حال که برای حل مساله ای سخت به فکر فرو رفته اید توجه به اعضایتان رهزن 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 ، مساله دشواری را حل کنید ، اگر سرو صدای 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 می‌آید . س - آیا برای شما پیش نیامده است که در مطلب نیازمند به فکر عمیق از سر و صدا می‌گریزید و به گوشه‌ای پناه می‌برید و در آن حال که به فکر نشسته‌اید چه بسا که چشم خود را هم می‌بندید 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 می‌دارید تا فکرت از پراکندگی رهائی یابد و فقط به همان مطلب دشوار تمرکز یابد تا به حل آن دست بیابید ، آیا نه چنین است ؟

صفحه : 56

ج - خوب می‌فرمائید همین طور است که بیان می‌کنید و چون و چرا بر نمی‌دارد .

س - خیلی متشکرم ، آیا همان طور که چشم خود را می‌بندید و فکر را از خیالهای پراکنده باز می‌دارید ، 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 باز نمی‌مانید و از آن فکر عمیقی که لازم بود منحرف و منحرف نمی‌شوید ؟

ج - این چنین است که می‌فرمائید ، و البته توجه به این امور مانع از غور کردن و تعمق در مسائل سنگین و حل آنهاست .

س - این بود آنچه که در آغاز گفتم که در حال فرو رفتن در فکر توجه به اعضا رهن است و انسان از فکر کردن و به نتیجه رسیدن باز می‌ماند ، حالا که سخن بدینجا رسیده است با توجه و دقت هر چه بیشتر و با تامل هر چه بهتر بفرمائید در آن هنگام که در حل مساله‌ای بفکر فرو رفته‌اید تا به نتیجه آن رسیده‌اید و به جواب آن دست یافته‌اید آیا در آنحال تعمق فکری که سخت به فکر فرو رفته‌اید هیچ می‌گفتید 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 ذهول داشته‌اید و در عین حال تو بودی که به فکر فرو رفته بودی و تو بودی و تو ، و چون از آنحال باز آمدی می‌گوئی من فکر کردم و فهمیدم و رسیدم لطفاً بفرمائید این من کیست که می‌گوید 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 کرده‌اید و کنجکاوای نموده‌اید باید همین طور باشد که نتیجه گرفته‌اید .

س - حالا بفرمائید آنکه می‌گوید 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 ساده‌تر 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 می‌کند و می‌یابد و می‌گوید من ؟ نیست که از خود خبر نمی‌دهد و نمی‌شود از آن خبر داد ، هر چه که منشا 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 انا و یا به واژه های دیگر از خود خبر می دهد و حکایت می نماید ، این کلمه من وانا 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 وانا 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 مثلا با ذره بینها و دوربینها او را دید ؟ ج - نمی دانم . شمادوستان گرامیم در این بحث و فحص دقت بفرمائید این درسها را سرسری نگیرید ، ببینید الان 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 [انا] 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 اگر چه 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 هر کس از خود خبر می دهد و به کلمه من و انا 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 آمدیم 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 (1) و فورلانی (2) معتقدند که دکارت به آراء فیلسوف ایرانی ابن سینا اطلاع یافته است و این دلیل تجربی را از او گرفته است (3) . 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 هر دو کتاب را به تازی نوشته است . اشارات در منطق و فلسفه است و شفا یک دوره دائره 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 عناوین 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 هر دو 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 281 ج 1 چاپ سنگی) و دیگر در اواسط فصل هفتم مقاله پنجم فن ششم (ص 363 ج 1 چاپ سنگی) .

چون به تازی آشنائی ندارید ناچار باید دلیل نامبرده را به پارسی بازگو کنم و به گفته ملای 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 : پاورقی :

1 - Valios

2 - Fourlani

3 - این مطلب را از مقدمه فاضلانه آقای سیداحمد خراسانی بر دانشنامه علائی (چاپ اول) ص کز نقل کرده ایم .

صفحه : 59

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

این بود دلیل تجربی شیخ که بازگو کرده ایم . حالا یک یک 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 : بیماریهای 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 نمی نگری و بدان توجه نداری که آیا این بدن توئی تو است یا چیز دیگر است و با تو چه 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 ننمائی .

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 توبه بدنت نشود . در آن فضا نه به چیزی وابسته ای ، 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 ایستاده ای که اگر بر زمین و چیز دیگر ایستاده باشی بر اثر تماس و برخورد پاها به آن چیز متوجه بدن می شوی چنانکه به غیر بدن هم .

و چون فرض شود در فضا معلق 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 مبدا این تذکر تو را توجه به عضوی از اعضایت دهد چه اگر آفریده یکبارگی نباشی و صفحه : 60

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 درایت و انصاف حکم کنید . در چنین فرض مذکور و اصلا می گفتم بدنی دارم تا بگوئی بدنم مرکب 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 سرو 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 خبرداری 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 چیزی که 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 دریافتیم 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 بداندان 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 بازگو است 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 ؟

صفحه : 61

و باز پرسش پیش می‌آید که آن گوهر که جز تن است و در او و یا بر او نباشد پس در کجاست و چگونه او را داراست و او را به کار می کشد ؟ آیا چون آهن ربا که پاره آهن را و کهربا 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 هر یک 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 بسان دیگر باشد که باید کوشش و پژوهش شود تا دانسته شود چگونه خواهد بود ؟

و می شود که کسی پندار 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 نبود ؟ و یا به گفته برزویه پزشک چنانکه در کتاب کلیله و دمنه است (ص 69 باب برزویه

طیب] : () 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 در آورد و چون پروبال در آورده است از لانه روی بگرداند .

و یا همچون کودک گاهواره ای که روزی از گاهواره چشم ببوشد و بگفته دانشمند بزرگ ملاهادی سبزواری :

صفحه : 62

طفلی است جان و مهد تن او را قرارگاه

چون گشت راه رو فکند مهد یکطرف

در تنگنای بیضه بود جوجه از قصور

پرزد سوی قوصر چو شد طائر شرف

و یا همچون تخم اردک زیر پر مرغ خانگی پروریده شود و همینکه بال و پر در آورده است و خویشتن را شناخته است که خاکی نیست و آبی است از مادر خاکی خود دست بر می 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 بدو پیوست 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 مجدودبن آدم سنائی گوید :

توفرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک

برگ توت است که گشته است بتدریج اطلس

و اگر تن لانه اش باشد این لانه بدین زیبایی 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 دلبخواه 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 سنگینی دارد ؟ آیا می توانید بفهمید 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

صفحه : 63

از اینها را ندارد و اگر ندارد مگر می شود که چیزی رنگ هستی گرفته باشد و آن درازا و پهنا و گودی نبود آیا هستیهائی هستند که بدین گونه نباشند ؟ ما هر چه را که می بینیم آنها را داریم این زمین بدین بزرگی و آن ذره بدن 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 هفته فرسنگ دانسته اند و اکنون بیست و یک فرسنگ . ویکی را 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 فرهنگ دانشمندان این رشته به واژه تازی به نام ابعاد اجرام ، آوازه دارد و ابن هیثم که از دانشمندان بزرگ و بنام پیشین است 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 ببالید 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 هر یک 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 هر یک ویژه خود او است و دیگری با وی انباز نیست ؟

و پرسشی دیگر اینکه چون آن گوهر جز تن است آیا پس از آنکه وابستگی او با بدن بریده شد و میانشان جدائی افتاد تن را که می بینیم لاشه ای گندیده می گردد و همه تاروپود اندامهایش از یکدیگر گسیخته و تارومار می شود آن گوهر نیز تباه 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

صفحه : 64

لانه و خانه نخستین دیگر نیاز به لانه و خانه ندارد ؟ و یا می توان گفت که هستیهای 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 هستیهای 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 ولانه 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 دریافت 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 اسحق کندی به یادگار است که : دانش پژوه به 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 رهنز اند) ، گشاینده ای دریافت دهنده (استاد) ، روزگاری دراز (1)

درس بیست و چهارم

باز بلبل بیوستان آمد

بوی انفاس دوستان آمد

(دیوان خواجوی کرمانی ص 511)

پاورقی :

1 - یحتاج طالب العلم الی سته اشیاء حتی یکون فیلسوفا , فان نقصت لم یتم : ذهن بارع , و عشق لازم , و صبر جمیل , و روع خال ,

و فاتح مفهم , و مده طویلہ

صفحه : 65

چند روزی این درس و بحث ما به تاخیر افتاد و جلسه گفتگوی ما تعطیل شد آری در راه تحصیل دانش موانع بسیار است و تا نهال

وجود کودکی و محصلی در طریق تکامل بیار نشیند چه رنجاها باید برده شود . بقول عارف بزرگوار و داشمند نامدار اسلامی سنائی

غزنی :

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 یمن

ماهها باید که تا یک پنبه دانه ز آب و خاک

شاهدی را حله گردد یا شهیدی راکفن

روزها باید که تا یک مشتم پشم از پشت میش

زاهدی را خرقه گردد یا حماری را رسن

عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع

عالمی گردد نکو یا شاعری شیرین سخن

قرنها باید که تا از پشت آدم نطفه ای

بوالوفای کرد گردد یا اوپس اندر قرن

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

- اصل 1 - هر چه هست وجود است .
- اصل 2 - هر چه پدید آمده از وجود پدید آمد .
- اصل 3 - نیروئی داریم که در می یابد و تمیز می دهد .
- اصل 4 - سرای هستی بی حقیقت و واقعیت نیست . بلکه حقیقت و واقعیت دارد . بلکه عین واقعیت است .
- اصل 5 - حقیقت و واقعیت هر چیز هستی است .
- اصل 6 - واسطه ای میان وجود و عدم نیست .
- اصل 7 - هستیها با هم بی پیوستگی نیستند بلکه هستیها با هم پیوستگی دارند .
- اصل 8 - آنچه اتفاقی نیست هدفی دارد و رفتار او بیهوده نیست . اصل 9 - هر آنچه از حرکت به کمال می رسد آئینی دارد .
- اصل 10 - علم وجود است .
- اصل 11 - حرکت در چیزی است که فاقد کمالی باشد .
- اصل 12 - موجودی که کمال مطلق است حرکت در او متصور نیست . اصل 13 - حرکت فرع بر احتیاج است (تلفیق این اصل با اصل 11 : حرکت در چیزی است که فاقد کمالی باشد پس حرکت فرع بر احتیاج است) . صفحه : 66
- اصل 14 - 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 15 - 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 16 - هر موجودی در حد خود تام و کامل است . تام و اتم و کامل و اکمل از قیاس پیش می آید .
- اصل 17 - هیچ چیز در حد خود و در عالم خود شر و بدن نیست ولی قیاس و نسبت با این و آن که به میان آمد سخن از شر و بد به میان می آید . خلاصه دو اصل اخیر : هیچ موجودی در حد خود نه ناقص است و نه شر . اصل 18 - نطفه و مربی و اجتماع و معاشر از اصولی اند که در سعادت و شقاوت انسان دخلی به سزا دارند .

اصل 19 - 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 تدریجا . اصل 20 - برای متحرک باید مخرجی باشد که وی را از نقص بدر برد و به کمال رساند .

اصل 21 - ما با حرکت و در حرکت و درجهان حرکتیم .

اصل 22 - کتاب و آموزگار از وسائل و معداند ، دانش دهنده دیگری است .

اصل 23 - آن گوهری که بلفظ من و انا 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 مخرج 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 اصیل 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 در می یابد و تمیز می دهد و این نیرو همان گوهر است که می گوید من دریافتم و من تمیز

صفحه : 67

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 انا و مانند اینها بدان اشارت می کنیم به چه اسم بخوانید ؟ البته در اسم گذاری مختاریم و کسی با ما حق اعراض 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 (کرلو الفونسونلینو) (1) در کتاب ارزشمند و سودمندش به نام علم الفلک (2) 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 . (3)

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

محمود بن محمد بن عمر چغمینی در ابتدای باب سوم ملخص در هیات] (الملخص فی الهیئه) گوید : دو اثر عظام یکی از آنها معدل النهار است که فلک مستقیم نامیده می شود . و یکی دیگر از دوائر عظام دائره البروج است و فلک البروج نامیده می شود . و شارح ملخص در هیات تالیف چغمینی معروف به فاضل رومی و قاضی زاده رومی در شرح آخر باب مذکور پاورقی :

1 - Nallino Alfonso Carlo

2 - ترجمه فارسی این کتاب به قلم آقای احمد آرام در سال 1349 چاپ و منتشر شده است .

3 - عبارت فاضل مذکور در پاورقی ص 21 چاپ اول کتاب نامبرده که آخر محاضره 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 بلالزوم . و المدارات عند العرب هی الدوائر المتوازیه لدائره معدل النهار . ایضا رک به پاورقی ص 27 از ترجمه فارسی کتاب مزبور , تحت عنوان] (تاریخ نجوم اسلامی) .

صفحه : 68

گوید : بدانکه اقتصاد بر دو اثر برای ناظرین در براهین کافی است چنانکه صاحب مجسطی بر همان دوائر اقتصار کرده است که در این صورت علم هیات را هیات غیر مجسمه گویند و متاخرین چون قصد کردند مسائل هیوی را از دلائل تجرید کنند دوست داشتند که افلاک را مجسمه فرض کنند - تا اینکه گوید : پس افلاک در نزد جمهور مهندسی که بر دوائر اقتصار می کنند سی چهار است ...

مقصودم اینکه نلینو بر این عقیدت است که لفظی بدین کوتاهی و شیوائی 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 هیات است پس بعد از این هر گاه 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 مثلا 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 می‌بریم و میگوئیم نان را خوردم و آب خوردم با اینکه باید گفت آب را آشامیدم یا نوشیدم . سعدی در این قطعه ، روان را بجای جان بکار برده است :

شنیدم گوسفندی را بزرگی

رهانید از دهان و چنگ گرگی

شبانگه کارد بر حلقش بمالید

روان گوسفند از وی بنالید

که از چنگال گرگم در ربودی

ولیکن عاقبت گرگم تو بودی

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 می‌دهیم ولی آنچه که در کتب حکمت و السنه حکما رواج دارد همان پنج نام نخستین است . که ما صفحه : 69

نیز به مضمون ره چنان رو که رهروان رفتند از آنها پیروی می‌کنیم ، چنانکه این کالبد ظاهری را به فارسی : تن و به تازی : بدن می‌گویند و به اسامی گوناگون دیگر نیز می‌نامند که در هنگام ضرورت بازگو می‌شود . درس بیست و پنجم

در شناختن ذات نفس که بدانیم چگونه گوهری است : پرسشها و احتمالات گوناگون درس بیست و سوم پیش می‌آید ، 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 هر یک از ما یک شخص و یک هویت هستیم هیچ کس نمی‌گوید که من دو کس هستم و این بدیهی است که هر کس جمیع آثار وجودیش را به خود نسبت می‌دهد و همه را به یک موضوع که همان شخص و هویت او است اسناد می‌دهد می‌گوید : من اندیشه کردم و من پنداشتم و من گمان بردم و من دیدم و من شنیدم و بوئیدم و من بسودم و من چشیدم و من خوابیدم و من رفتم و من آمدم و هکذا . آنچه که از نفس و بدن او صادر می‌شود همه را به یک شخص نسبت می‌دهد که از آن شخص تعبیر به من می‌کند . 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 می‌بیند به همان شخص و هویت اسناد می‌دهد که در بیداری آنچه را انجام می‌داد به او اسناد می‌داد و می‌گوید : من دوش در خواب دیدم که چه ها کردم و چه ها بر سرم آمد چنانکه در بیداریش می‌گوید : 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 می‌گوید

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 صد سال 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

صفحه : 70

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 مثلا 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 مثلا 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 در خواست 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 نویسام 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 سرزبانها 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 ربان 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 .

صفحه : 71

درس بیست و ششم

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 بیش 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 کلش 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 خارا 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 ببرد که بیش از آن از عهده او خارج است و از پذیرفتن کاری که بیش از قدرت او است ابا می کند و سرباز می زند . مثلاً می گوید من نمی توانم این شاخه درخت را بکنم ، و یا این مقدار را به تنهایی بردارم و یا این مسافت را در این مقدار زمان پیمایم 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 شاخ بلکه شاخه قویتر از آنرا بکنم 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 آن می تواند آن را از جایش بردارد ، گاهی می بینی با چه چستی و چابکی به کاری است و گاهی به چه کاهلی و

گرانی ، با اینکه کالبد تن همان است و به یک وزن است . این احوال و اطوار گوناگون (مثلا 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 هر دو 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 با هم یک شخصیت و هویت اند ، از جنس همین بدن باشد ؟ یا دو جسم مقرون و با هم را در هر حال وزن کنیم باید به یک وزن باشد ؟ پس این اختلاف احوال چگونه خواهد بود مسلما باید این احوال از ناحیه آن نیروی به نام نفس باشد زیرا ما را بدن و نفس است و هر دو ، 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 . فعلا سخن ما این است که همه شوون و اطواری که از بدن مشاهد می شود از گوهر نفس صادر می شود و مبدا پیدایش اینها اوست چنانکه می بینیم انسانی که به تعبیر مردم مرده است کالبد تن 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 ؟ ! همانطوری که موجودات دیگر را 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 نازله 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 زیبائی ، 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 تجلی می کند و مطابق هر موطنی و موضعی اسم خاص پیدا می کند . در معنی مقصود ما ملای رومی را در دتر اول مثنوی چند بیتی بسیار شیرین و دل نشین است که مناسب است این درس را به

گفتار بلند وی خاتمه دهیم :

گر چه آهن سرخ شد او سرخ نیست

پرتو عاریت آتش زنیست

گر شود پر نور روزن یا سرا

تو مدان روشن مگر خورشید را

ور در و دیوار گوید روشنم
پرتو غیری ندارم ، این منم
پس بگوید آفتاب ای نارشید
چونکه من غارب شوم آید پدید
سبزاها گویند ما سبز از خودیم
شاد و خندانیم و بس زیبا خدیم
فصل تابستان بگوید کای امم
خویش را بینید چون من بگذرم
تن همی نازد بخوبی و جمال
روح پنهان کرده فر و پر و بال
گویدش کای مزبله تو کیستی
یک دو روز از پرتو من زیستی
غنچ و نازت می ننگنجد در جهان
باش تا که من شوم از تو جهان
گرم دارانت تو را گوری کنند
کش کشانت در تک گور افکنند
تا که چون در گور یارانت کنند
طعمه موران و مارانت کنند
بینی از گند تو گیرد آن کسی
که به پیش تو همی مردی بسی
پرتو روح است نطق و چشم و گوش
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 اضافات نفس است . شایسته است که این مطلب به صورت دو اصل تقریر شود و ما آن را بدین صورت تحریر کرده ایم . اصل 24 - 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 مراتبتش همه یک شخصیت است .

اصل 25 - 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 مریدانشان 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 (1) واقعا نکته ای بسیار دقیق و حرفی در خور و

پاورقی :

1 - پس از چندی بدان دست یافتم که مقاله سبزواری در تعلیقاتش بر اسفار آنجا که صدرالمتهلین در فصل >

صفحه : 74

شایان تحقیق است . التفات بفرمائید . اقتضای جسم این است که در یک جا قرار گیرد و اگر او را حرکت انتقالی از جایی به جای دیگر و یا حرکت وضعی و یا هر دو بوده باشد باید بجز طبیعت جسمیه و صورت طبیعی آن امر دیگری باشد که وی را به حرکت در آورد . 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 آن برود پیکر جسمانی آنها متلاشی می شود و قدرت بر هیچ کاری ندارد و آن هیبت و ترس و بیمی که از آنها مشاهد 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 :

زهر افسانه حرفی می توان خواند

زهر بازیچه رمزی می توان یافت

و یا بقول ملای رومی :

ای برادر قصه چون پیمانه است

معنی اندر وی بسان دانه است

دانه معنی بگیری مرد عقل

ننگرد پیمانه 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

پاورقی :

< چهارم باب هشتم قسم چهارم اسفار (ص 47 ج 9 ط 2) فرماید : انما النفس تحصل الجسم و تگونه و هی الذاهبه به الی الجهات المختلفه گوید : و نعم ما قال الشيخ الرئيس : ان الناس لكون الحس عليهم غالبا اذا راوا ان المقناطیس يجذب مثقالا من الحديد صاروا يتعجبون منه ، و طفقوا يستغربونه ، و لم يتعجبوا من جذب نفوسهم ابدانهم الطبيعیه الی الميمنه و الميسره و الصعود الی فوق و الهبوط الی اسفل فقط يسكن و قد يتحرك و قد يعدو و قد يلحقه اوضاع اخر بحيث انه مسخر تحت قدرتها كالكره تحت الصولجان والاوراق و الاغصان تحت الريح .

صفحه : 75

یک یک اعضا و اندامش را می نگرست و بدو می گفت 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 نمی کنی چرا نهیب مرا نمی شنوی چه چیزی از تو گرفته شد که این چنین افتاده ای و هیچ توان و نیرو نداری و دم بر نمی آوری ...

همین که نفس انسانی یا حیوانی از بدنش قطع علاقه و ارتباط کرد : بدن جمادی بیش نیست ، چنانکه می بینیم او را هیچ نیروی رستن و جنبیدن و دانستن نیست بلکه یک یک اندامهایش از یکدیگر گسسته می شود 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 می پرورانید . اکنون جا دارد که در کار و تصرف و تدبیرش در بدن تأمل کنیم . التفات بفرمائید ، الان که من حرف می زنم و شما می نویسید هر یک از شما ، هم می نویسند و هم می شنود و هم می بیند و هم نفس می کشد و هم می بوید و هم لمس می کند و هم فکر می کند و هم به معانی این حرفها پی مبرد و هم اینکه مواظب احوال و اوضاع خود است ، اینها همه از پرتو فروغ نفس است . باز می بینیم در عین حال که این همه سرگرمی و مشغله دارد حافظ بدنش هم هست آنهم 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 . مثلا 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 شانی او را از شانی باز نمی دارد و کاری او از کاری مانع نمی شود ؟ چطور در آن واحد با این همه احوال و اوضاع و افعال گوناگون مخالف با یکدیگر با همه آنها سر و کار دارد و جواب همه را می دهد و نظم آنها را حفظ می کند . 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 حیرت آور مهندسی کرده است و به نیکوترین وجه آراسته است . بسیار درباره این موجود دقت باید کرد و در کار او و سرشت او مطالعه باید نمود . یک همچو مانی چیره دست و مهندس ماهر فنان چگونه موجودی باید باشد ؟ ! باز فکر می کنم که از راه پرسش و پاسخ راه کاوش و جستجو پیش بگیریم تا مگر بشود با او آشنائی پیدا کنیم .

صفحه : 76

درس بیست و هشتم

از کارهای بوالعجبی که انسان در ساختمان پیکرش می نگرد 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 گرفته اند که اگر کسی در تشریح یک یک آنها وارد شود و علت نقشه مهندسی و سبب نحوه صورتگری را در یک یک آنها بدست آورد انگشت حیرت به دندان می گیرد و سر به گریبان شگفتی فرو می برد .

و باز می بینیم که این بوالعجبی اختصاص به ساختمان پیکر انسان ندارد بلکه همه حیوانات هر یک طوری دلربائی می کنند و همه آنها در عالم خود شگفت آورند و زندگی هر یک آنها سخت موجب حیرت است . دانشمندی که در زندگی حیوانات کتابها نوشته اند باید گفت شرحی از هزاران را در عبارت آورده اند . در حقیقت انسان واله می شود که این هوشها چیست و این تدبیرها را از کجا آموخته اند و با خودشان از کجا آورده اند چه خوبست که شما دوستان گرامیم به کتابهایی که در شرح زندگانی جانوران از قدیم و جدید نوشته اند سری بزنید و در پی تحصیل آنها بوده باشید و به مطالعه آنها انس بگیرید و خو کنید تا در این راه پیمائی سفر دانش که پیش گرفته ایم بهتر گام بردارید و کامیاب بشوید .

و باز چون به عالم رستنیها که می رسیم در آنها چه عجائبی مات کننده می بینیم هر بوته ای کتابی از دانش بلکه هر برگی دفتری از معارف است . و باز در مجموعه نظام جهان هستی و زیبایی و دل آرائی موجودات عالم وجود و نضد و نظم دلربای آنها و رفت و آمد هر یک را با روشی دلنشین و شیوه ای شیرین و برنامه ای سخت محکم و متین می نگریم تا چه اندازه موجب شگفتی است .

در این همه هستیها یکی نیست که در آن اتقان صنع بکار نرفته باشد 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 خانه ام به خلوت نشسته ام و به اندیشیدن این امرو 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 می سنجم می بینیم که انسان از همه آنها با هوش تر 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

صفحه : 77

با آنها ندارد ، یکی از دانشمندان پیشین را سخنی دلنشین در این باره است (1) وی گوید : (اگر در نوع انسان جوهری نبودى که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودى هر آینه او را فضیلتى بر سائر موجودات جسمانیه حاصل نبودى چه کمالات معدنى و نباتى و حیوانى در این انواع بیش از نوع انسانی ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام بودى کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودى و کمتر از آن ، و بر تقدیری که کمتر نبودى تفاوت وی بر آنها از جنس تفاوت یکی از انواع بودى بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودى بر حمار یا تفاوت نخل برید ، 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 اگر چه دقیق است اما نه وقتی که فهم آن موقوف بر عرض علمی یا طول بحثی باشد بلکه هر صاحب ذهن مستقیم که تامل 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 مابینت این جوهر با سائر محسوسه است) . غرض این است که این همه صور و اشکال گوناگون در پیکر این و آن ، از کانی به 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 و مجموع را هدفی خاص و هر یک را نیز غذائی خاص است . مثلا 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 هیات و مهندسی آن با عضو

پاورقی :

1 - گوهر مراد لاهیجی ص 6

صفحه : 78

دیگر تفاوت دارد بدیهی است که در مواد ترکیبی هم با یکدیگر تفاوت دارند اگر چه در عرف عامه چند عضو متخالف در صورت و در ترکیب و در مواد ترکیبی به یک نام نامیده می شود ، مثلا 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 خاصء دل صنوبری شکل 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 . مثلا 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 که از او خبر یافتیم بوده باشد که این همه تدبیر و تصرف بکار می برد و این همه چیره دستی دارد و یک نقشه کش ماهر و فنان 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 درباره دیگر جانداران بلکه درباره 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 طبی مشرق زمین نوعا 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 غذایی 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 رویند و با مجموع تعادل و تناسب هر یک را در اقطار ثلاثه حفظ می کند ، و غذایی 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 غذایی در آن

تصرف کند . و دیگر ماسکه 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

صفحه : 79

مولده است که از ماده غذا فضلہ ای بستاند تا از آن فضلہ و زیادی شخص دیگر پدید آید و نوع آن باقی بماند ، و غاذیہ و نامیہ 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 غاذیہ و نامیہ و نظائر آنها آورده اند قوه مصوره است که این قوه صورتگری می کند و در حقیقت آن قوای دیگر همه سدنہ و خدمہ 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 هیات 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 شانی از شوون او است ؟ قوه مستقل بودن آن گزاف 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 شوون همان حقیقت واحد به نام نفس اند همچنان که اندام انسان مانند یک درخت بازگونه 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 ماثبت 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 شوون 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 هیات 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 اگر چه باز هر عضوی مرکب از اجزائی است که باید هر جزء را قوه مصوره ای

صفحه : 80

باشد و در صورت مرکب بودن قوه مصوره نیز سخنهای بسیار پیش آید و در هر دو صورت - چه بسیط و چه مرکب - اشکال فوق اشکال بمیان خواهد آمد و سرانجام برگشت این قوه به نفس ناطقه خواهد بود که از شوون نفس است و تازه این خود ، اول کلام است که این همه تدبیر و تصویر و تصرف و نقشه کشی و هزاران کارهای شگفت انگیز نفس چگونه است ؟ ! البته در پیرامون قوه مصوره مباحثی پیش خواهد آمد و تحقیقی شایسته تقدیم می داریم . درس بیست و نهم

این درس نیز در پیرامون قوه مصوره و قوای دیگر چندی است که در درس گذشته عنوان شده است . در کار قوه مصوره تا اندازه ای آشنائی پیدا کرده ایم . اینک در تعریف آن به نقل عبارت شیوا و رسای جناب استاد بزرگوارم علامه شعرانی در شرح تجرید خواجه نصیرالدین طوسی تبرک می جویم : [مصوره یکی از خوادم و شعب قوه مولده است و آن قوه ایست که نطفه را در رحم به اقسام و اعضای مختلف تقسیم می کند و به هر یک صورتی خاص می دهد و در هر یک ماده ای خاص به کار می برد ، موافق حکم و مصالحی که عقل انسان از ادراک آن عاجز است] . (1)

نطفه را مانند هسته ای و دانه ای در نظر بگیرید که متن و خلاصه درخت و یا بوته اند . مثلا یک تخم نارنج ، درخت نارنج فشرده ای است و یک دانه کنجد بوته کنجد فشرده ای است که چون در زمین مستعد کاشته شود آن متن شرحی می گردد و آن اجمالی تفصیلی ، که شرح و تفصیل آن عبارت از همان درخت نارنج و بوته کنجد است . و نطفه انسان نیز متن انسان است که در رحم به اعضا و جوارح گوناگون با تناسب و توازن و اشکال مخصوصی تخطیط و تصویر می گردد که از قوه به فعلی می رسد و باز دوباره فعل خود را تحصیل می کند به این معنی که تخم نارنج باز به تخم نارنج منتهی می شود و دانه کنجد به دانه کنجد و دانه گندم به دانه گندم و نطفه باز به تخم نارنج منتهی می شود و دانه کنجد به دانه کنجد و دانه گندم به دانه گندم و نطفه باز به نطفه و همچنین آنچه را که دیده ایم در هر یک شبیه حرکت دوری همواره از اصلی ، فرع ظهور می کند و از فرع ، اصلی به بار می آید و به همین ترتیب در یک سنتی بدون تبدیل و تحویل برای بقای نوع خودشان و حفظ نظام اداره هستی در کارند .

اکنون حرف در این قوه مصوره است که نقاش صورتگر است که نطفه را به اعضای

پاورقی :

1 - شرح تجرید الاعتقاد (طبع اسلامی ، چاپ اول 1351) ص 268 صفحه : 81

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 وضع 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 فعلا 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 شوون 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 درختند 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 توسع 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 غاذبه 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 در آورده است .

معنی را یکی از حکمای بزرگ اسلام به نام ملاهادی سبزواری به تازی به نظم در آورده است .

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 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

صفحه : 82

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 موکد 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 شوون وجودی اویند . ما تاکنون توانستیم نتیجه بگیریم که نفس غیر از بدن است و قوای فعاله در انسان همه اطوار و شوون وجودی اویند 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 شوون 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 بعدا اگر بخواهد خانه ای بسازد احتیاج به خدمت استاد دارد و اگر بخواهد فرشی ببافد نیاز به خدمت استاد نساج دارد و اگر بخواهد نویسا شود ناچار است که در زیر دست استادی خوش نویس مشاقی 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 اهرام 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 بوریائی 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 هریک را وجود جداگانه باشد زیرا انسان را هویت واحده است پس در حقیقت ، عامل موثر در انسان ، همان نفس ناطقه است . و غذایه 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 نقش 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

صفحه : 83

به خواسته خود دست بیابیم . هر یک از ما می دانیم که نفس ناطقه به تدریج از قوه به فعل می رسد و قابلیت و شانیت 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 مخرج ، 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 معطی آن به دیگری بوده باشد به قول عارف جامی در اول عقد چهارم سبحة الابرار .

عین ممکن به براهین خرد

تواند که شود هست بخود

چون ز هستیش نباشد اثری

چون به هستی رسد از وی دگری

ذات نا یافته 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 معطی 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 کره 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 معلم حقیقی وی که آموزنده و مخرج اوست باید دارای آنهمه علوم گوناگون بوده باشد . یکی از کارهای بی نهایت شگفت ، صورت به نطفه دادن است که آب به صورت زیبایی انسانی در آید . 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 بگیرید 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 کاربرد نخست 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

صفحه : 84

هیچ بنا و ساختن آن درنگی نداشته باشد زیرا آن کسی را چنین هنر باشد اوستاد بنی 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 مخرج است خود باید واجد آن کمال باشد و اکنون گوئیم که آن مخرج باید قاهر و غالب بر نفس باشد زیرا که وی پیش از نفس ، موجود کامل بالفعل است و اگر بر او تسلط و اقتدا نداشته باشد چگونه تواند که وی را از نقص به کمال رساند و یا اگر در نفس قابلیت و شانیت تکامل نباشد چگونه از نقص به کمال می رسد .

و اصل بیست و دوم این بود که کتاب و آموزگار از وسائل و معداتند ، دانش دهنده دیگری است . لذا در عبارت فوق این درس گفته ایم : معلم حقیقی نفس که آموزنده و مخرج اوست باید دارای آن همه علوم گوناگون بوده باشد ، که غرض ما از قید حقیقی خروج معد 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 شی متحرک را محرکی باید که آن مخرج او از نفس به کمال است ووی باید موجود باشد و خود واجد همه کمالاتی که دهنده آن است باید بوده باشد و چون این مخرج 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 گفتگو به دست آورده ایم تلخیص کرده به صورت اصل در آوریم و بر اصول علمی مذکور در دروس پیش بیفزائیم :

اصل 26 - 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 , ورقا , طوطی و نامهای بسیار دیگر ولی آنچه در کتب حکمت و السنه حکما رواج دارد همان پنج نام نخستین است .

اصل 27 بدن مرتبه نازله نفس است .

اصل 28 - 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 29 نفس را هر دم در کشور وجودش شوون بسیاری است که هیچ شانی او را

صفحه : 85

از شان دیگر باز نمی دارد .

اصل 30 - در میان انواع موجودات صاحب قوا و استعداد و هوش و بینش , انسان را که با آنها می سنجمیم می بینیم که وی از همه آنها با هوش تر و زیرکتر است : پس جوهر انسان از جنس جواهر آنها برتر و شریفتر است . اصل 31 - نفس ناطقه بسان درختی است که جمیع قوای او شاخه های اویند . النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

اصل 32 - قوه مصوره به تنهایی صورتگر نطفه نیست .

اصل 33 - فاقد شیء معطی آن به دیگری نتواند بود و به عبارت دیگر : معطی 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 می رسد باید وی را مصوری غیر از قوه مصوره باشد و نیز مخرجی خواهد که خود واجد کمال باشد تا بتواند نفس ناطقه را از قوه به فعلیت رساند . اکنون سخن از چند سوی روی می آورد و درهای پرسش های گوناگون به روی انسان باز می شود و نقدهای بسیار پیش می آید . 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 نمی تواند برود و به عبارت دیگر هیچ کس طالب مجهول مطلق

تواند بود و مجهول مطلق را طلب کردن آب در غربال بیختن است و البته کسی که به دنبال چیزی می رود ناچار یک راه آشنائی با او به دست آورده است که از این راه به سوی او می رود تا بتواند به واقعیت و هویت او برسد و به کنه ذات او دست بیابد و چیزی را که خواهد بگوید (1) , در آن پیشه و اندیشه ای 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 نمی افتد . شما دوستان گرامیم در همی آمدن به این منزل خودتان تامل بفرمائید , آیا می شود که بدون تعیین جهت حرکت و غرض از حرکت بدینجا آمده باشید ؟ حالا از شما می پرسیم که از آمدن چه می خواهید و برای چه دست از کارهای دیگر کشیده اید و یا از استراحت

پاورقی :

1 - عاشق هر پیشه و هر مطلبی

حق بیالود اول کابین لبی

(اول دفتر چهارم مثنوی)

صفحه : 86

و فراغت روی برگردانید و در اینجا گرد آمده اید ؟ در جواب خواهید فرمود : برای تحصیل کمال و طلب علم . باز می پرسیم که آیا کمال و علم را تصور کرده اید و ادراک نموده اید که برای او آمده اید و یا هیچ چیزی اندیشه نکرده و تصور ننموده جمع شدید ؟ که اگر از شما پرسند باری چه جمع شدید و برای چه آمدید و چه می خواهید , بگوئید : نمی دانم و یا در جواب بگوئید : برای هیچ . مسلماً قسم دوم نیست و همان قسم اول است که چیزکی ادراک کرده اید و تصور نموده اید و برای رسیدن به حقیقت و کنه آن آمده اید . خلاصه هر کسی خواسته ای اجمالی دارد و در پی تحصیل تفصیل آن می رود و این مطلب اختصاص به انسان ندارد بلکه حیوانات نیز در این جهت با انسان شریکند . و هر کس خواهان هر چه هست به سوی او می رود و آنچه را اندیشیده طلب می کند , 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 ترکستان و چین

او ندیده هیچ جز مکر و کمین

طالب هر چیز است یار رشید

جز همان چیزی که میجوید ندید

چون ندارد مدرکی 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 حشیش

لایق سیران گاوی یا خریش (1)

پس بنابر آنچه گفته ایم 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 نا دانسته را جستن محال است

و اکنون که در آغاز سیر علمی و سلوک نفسانی هستیم در پیرامون این مطلب به همین اندازه اکتفا می کنیم و تا چون هنگام شرح و

بسط آن فرا رسد به تفصیل وارد در بحث می شویم و به بیان آن می پردازیم . پاورقی :

1 - دفتر چهارم مثنوی .

صفحه : 87

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 درس

گذشته دانستیم که گفت و شنید و استاد و تعلیم و تعلم و کتاب خواندن و از این گونه امور همه معاداند و هیچ یک از آنها علت تامه نیست که کمال ده باشد و می بینیم که هر چه دانایتر می شویم آماده تر برای فراگرفتن بیشتر می شویم و گرایش ما به کمال افزونتر می شود یعنی به سوی علم بیشتر می رویم . آیا علمی قائم به ذات خود و اصیل در هستی باید باشد که به فرا گرفتن دانش به سوی او بیشتر 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 مساله 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 بیشتر می رویم (1) هم این پرسش بسیار بلند است و هم این پاسخ . ارسطو در جواب اسکندر یک امر فطری را بازگو می کند که هرچه دانایتر می شویم ، به سوی علم ، بیشتر می رویم . پس باید مخزن علمی باشد که از او فراگیریم و از اینجا باید پی ببریم که هر چه دانایتر شدیم به او نزدیکتر شدیم و این نزدیکی هم باید ورای نزدیکی جسمی به جسمی باشد و اگر این نزدیکی را تعبیر به مشابهت و مسانخت نمائیم سزاست ، یعنی هر چه انسان با کمال تر شد سنخیت او به آن اصل بیشتر می شود . (نزدیکی) در لغت تازی به [(قرب)] تعبیر می شود که عالم ، قرب به علم پیدا می کند . این درس بسیار بسیار عمیق است و درهائی از حقائق و

پاورقی :

1 - رسائل بابا افضل الدین - قده - ص 665 ج 2

صفحه : 88

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

گر بگویم شرح این ، بی حد شود

مثنوی هفتاد من کاغذ شود

درس سی و دوم

نتیجه درس پیش این شد که طلب مجهول مطلق محال است و انسان به دنبال چیزی می رود که در آغاز کار از آن بوئی برده است و چیزی که یافته است یعنی عالم اجمالی بدان دارد سپس در علم تفصیلی آن جهد می نماید و آن را مشروحا طلب می کند و دیگر

نتیجه ای که حاصل شد اینکه انسان هر چه کمال می یابد به اصلی نزدیکتر می شود و درجه درجه تقرب به او پیدا می کند و هر چه بیشتر پیش رفته است تشابه و سنخیت او با آن اصل بیشتر می شود . اجازه بفرمائید در توضیح نتیجه 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 خریده اید و در هر نوبت هم به او بهائی پرداخته اید و آنچه را گرفته اید و داده اید همه را در دفتری یادداشت کرده اید ، سپس می خواهید بدانید که آیا به آن شخص بدهکارید یا نه ، برای این دانستن دفتر را می گشائید و آنچه را در دفعات از او گرفته اید یکجا با چرتکه و یا غیر آن جمع می کنید و همچنین آنچه را که داده اید جمع می کنید ، پس از آن حاصل آن دو جمع را با هم می سنجید اگر برابرند که سر بسر شد ، و اگر یکی بیش از دیگری است به یک عمل تفریق به دست می آورید 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 داده ها و گرفته ها را جمع کردید و با هم مقایسه نمودید و نظم و ترتیب بخصوصی داده اید ، سوم اینکه نتیجه حاصل کرده اید و به خواسته خودتان رسیده اید و بدان علم یافته اید . حالا می بینید آنچه را که در آخر بدان علم یافته اید همان بود که در آغاز آن را طلب می کرده اید و درباره آن چیزی که بو برده اید اما به تفصیل نمی دانسته اید . 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 درباره مطلوب می توان گفت : هو الاول و الاخر . و همه چیزهائی را که در راه طلب او هستیم این چنین می دان 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 ،

صفحه : 89

رفتن و از نظم و ترتیب خاص آنها دوباره به مطلوب مشروحا 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 حرکه الی المبادی

و من مبادی الی المراد

نتیجه دوم درس پیش این بود که انسان هر چه 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

می‌آموزیم پیشتر می‌رویم . تصدیق می‌فرمائید که انسان هر چه داناتر می‌شود و به کمال نزدیکتر می‌گردد آثار وجودی او بیشتر می‌گردد و کارهای عجیب و شگفت از او پدید می‌آید و اختراعات و اکتشافات بسیار حیرت آور از فکر او ظهور می‌کند از ایما و اشاره او اسراری بوالعجب بروز می‌کند .

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

و نیز در فصل هفتم آن می‌گوید : 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 می‌کند و هر یک را از راه تمسک و طرق طبیعت اثبات می‌کند . و نیز در آخر مقاله هفتم فن دوم حیوان شفا (ص 417 ج 1) گوید : برایم حکایت

صفحه : 90

کرده اند که در بیابان دهستان مردی است که از دم او جانوران گزنده چون مارها و افعیهای کشنده دوری می‌گزینند (1) و آن گزندگان وی را به گزیدن آسیب نمی‌رسانند و اگر ماری او را می‌گزد خود مار می‌میرد و گفته اند که ماری بزرگ وی را گزیده است که 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 خلف او بود که خاصیت او در این باب از پدرش اعظم بود و از او عجائبی دیده ام که بیشتر آنها رافراموش کرده ام از آن جمله اینکه افعیها از غلبه با او اعراض می‌کردند و از تنفس او بر حذر می‌شدند و در دست او تخذیر می‌شدند .

از این گونه امور غریبه که از انسانها صادر می‌شود از حد 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 : نطفه ای 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 غیر هم ، می شنویم و می خوانیم که مردمی بر روی دریا راه می رفتند آن چنانکه دیگران بر روی زمین . و یا اینکه کسی طی الارض دارد که در مدت بسیار کوتاهی مثلا به طرفه العینی مسافت بسیار ی 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 استتکاف 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 می کردند شاید باور نمی کردیم . غرض این است که نطفه ها از قوت به فعلیت رسیدند که این چنین منشا آثار گوناگون شدند پرسش ما این است که چگونه از نقص به کمال رسیدند و چنین صورت شگفت یافتند و به چنان اسرار جور واجور آگاه گردیدند . البته باید مخرجی باشد که خود واجد کمال باشد تا آنها را از نقص به کمال رساند .

پاورقی :

1 - حکى لى رجل ببابان دهستان یحذنفسه و نفخه الحیات و الافاعى التى بها و هی قتاله جدا و الحیات لاتنکافیه باللسع و لا تسعه اختیارا مالم یقرها علیه فان لسعته حیه ماتت . و حکى ان تنینا عظیما لسعته فماتت و عرض له حمى یوم . ثم انى لما حصلت ببابان دهستان طلبته فلم یعش و خلف ولدا اعظم خاصیه فی هذا الباب منه فرایت منه عجائب نسیت اکثرها و کان من جملتها ان الافاعى تصدعن عزه و تحید عن تنفسه و یخدر فی یده صفحه : 91

پس یقین در عقل هر داننده هست

اینکه با جنبنده جنباننده هست

گر تو او را می نبینی در نظر

فهم کن آن را به اظهار اثر

تن به جان جنبد نمی بینی تو جان

لیک از جنبیدن تن جان بدان

(1)

درس سی و سوم

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 معدانند نه علت تام . پس باید بینیم 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 اوهم 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 بزنییم 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

التفات 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 دردانستن چیزی مباهات و افتخار می کند و بدیهی است که این همه کتب گوناگون در فنون مختلف و این همه صنایع دریائی و صحرائی گذشته و کنونی از آثار وجود شریف علم است چگونه می شود که این همه آثار وجودی از عدم باشد . پاورقی :

1 - مثنوی ، اول دفتر چهارم

صفحه : 92

باز می پرسیم علم را که موجود دانستی چگونه موجودی است و ظرف تحقق و ثبوت از چیست ؟ به عبارت روشنتر علم فلان کس که منشا 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 اوست آنچنان است که مثلا آب در آوندی است و یا طور دیگر است ؟ و سخن از پرسشهای 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 بزنییم . 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 آوند دانش برای دانش بیشتر ، بیشتر می گردد و آمادگی بهتر برای فرا گرفتن دانش دشوارتر پیدا می کند .

به بیان دیگر صحیح است که بگوئیم هر یک از افراد انسان را دو طرف است برای دو گونه غذا ، یکی ظرف آب و نان مثلا ، و دیگری ظرف دانش . ظرف نخستین تا اندازه ای که غذا قبول کرد از پذیرفتن غذای بیشتر از آن ابا 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 فزونی 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 . 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 قصیده ای راثیه به فارسی در مطالب فلسفی است ، در آن قصیده گوید :

صفحه : 93

چرا چون ز غذا پر شود ننگند نیز

الم رسدش چو افزون کنی بر این مقدار

و گوهری دگر آنجا که پر نگردد هیچ

نه از نبی 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 غذایی است اگر از مقدار گنجایش او افزونتر به او غذا رسد رنج بیند اما ظرف دیگری در انسان است که غذای از غیر از غذای ظرف قبلی است و هر چه غذایش را به او بدهند پر نمی گردد . اگر نبی و هزاران کتاب دیگر و هزاران پیشه و صنعت و هنر را و هزاران دیوان اشعار را فراگیرد پر نمی شود بلکه گنجایش او بیشتر می گردد .

نام مبارک سید الحکماء امام امیرالمومنین 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 دویست شرح بر آن نوشته شده یعنی دویست تن از غواصان دریای معرفت برای تحصیل درر و لالی معارف و

حقائق در وی غواصی کرده اند و هر یک به نوبت خود و به قدر وسع و استطاعت خود از 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 کل وعاء يضيق بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه يتسع به ابو حامد عبدالحميد بن هبه الله بن ابي الحديد معروف به ابن ابي الحديد متوفى 656 هـ . ق که یکی از شراح نامور نهج البلاغه است در شرح جمله فوق گوید : هذا الكلام تحته سر عظیم و رمزالی معنی شریف غامض و منه اخذ مثبتوا النفس الناطقه الحجه على قولهم (ص 413 ج 2 طبع ایران) و سپس آن را تفسیر و بیان کرده است .

در مطلب این درس باید خیلی اندیشه به کاربرد 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 .

پاورقی :

1 - شرح ابن ابي الحديد بر نهج البلاغه ج 2 ص 413 طبع تهران صفحه : 94

اجازه بفرمائید در پیرامون همین مطلب گفتگوی بیشتری داشته باشیم . هر یک از ما می داند که گرسنه نان به فرا گرفتن دانش سیر نمی شود . مقصودم این است که به دانش ، گرسنگی دیگر معده رفع نمی شود ، خواندن و دانستن یک رساله علمی کار یک گرده نان را برای دانشمند گرسنه نمی کند 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 نمی رسد آنچه باید او را از آن گرسنگی و تشنگی بدر آرد غذای علم است نه این آب و نان .

حالا بفرمائید که آیا آن 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 مثلا گرسنه نان به یافتن علم سیر شود و یا گرسنه علم به خوردن نان ، دانا گردد ، می بینیم و می دانیم که این چنین نیست . پس باید نتیجه بگیریم که همچنان این دو غذا دو گونه اند 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 متکشر خواهیم شد . ما در این حلقه درس می خواهیم به سبزو تقسیم

علمی و عملی پیش برویم و آنچه را پذیرفته ایم با حساب و دلیل و برهان پذیرفته باشیم . شیخ رئیس ابن سینا را در این باره سخنی بلند به این مضمون است : هر کسی چیزی را بی دلیل باور کند یا رد کند از فطرت انسانی بیرون رفته است .

درس سی و چهارم

آخرین نتیجه ای که از درس پیش گرفته ایم 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 مسانخ اند 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 ، ولکن بحث در پیرامون علم و رسیدن به کنه حقیقت او کاری آسان نیست و بخصوص که اکنون در ابتدای

صفحه : 95

مسیر تکاملی هستیم شاید هضم همه مسائل آن دشوار باشد فکر می کنم که اکنون به برخی از مباحث سهلتر پردازیم به صواب نزدیکتر باشد . درست به گفتارم توجه داشته باشید دانستیهای ما گوناگونند همانطور که طرق تحصیل آنها گوناگون است . مثلا 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 می کنیم و هر یک از این طرق یک نحو ارتباط با آن چیزهایی دارد که باید آنها را از راه آن قوه به دست آورد که از قوه دیگر نمی شود ، مثلا کسی که کر مادر زاد است اگر جهان پر از هیاهوی هولناک باشد و صادی طبل و دهل و بوق و کرنا 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 حسا فقد فقد علما)] یعنی کسی که حسی را از دست داده است علمی را که باید از راه آن حس ادراک کند به دست نمی آورد . (1)

مقصودم این است که یک سلسله از علوم ما را حد و اندازه نیست و این پهلو و آن پهلو ندارد و قابل تجزیه و تقسیم نیست ، مثلا در نظر بگیرید که معنی و مفهوم محبت و یا وجود مطلق و نور مطلق و دیگر معانی کلیه را ادراک کرده ایم . تصدیق می فرمائید که اگر درختی را تصور کنیم صحیح است که در عالم تصور و ادراک خودمان بگوئیم که آن طرف درخت تصور شده ما و این طرفش و سرش و تنه اش و ریشه اش و آن شاخه جانب راستش و آن شاخه جانب چپش و آیا همین تجزیه و تقسیم را درباره مفهوم محبت هم می توانیم اعمال کنیم یا محبت مطلق دور از این گونه تجزیه است ؟ البته تصدیق دارید و مسلم همه است که معانی کلیه مطلقه را طول و عرض و عمق نیست ، و سبکی و سنگینی بر آنها عارض نمی شود یعنی صحیح نیست که کسی بگوید من محبتی ادراک کرده ام 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 درباره درختی و سنگی و مانند آنها می توان گفت ، بلکه درباره 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 درباره معانی کلیه مطلقه این امور صادق نیست پس باید جنس آنها غیر از جنس اینها باشد . یعنی معانی کلیه ای که ادراک می کنیم از سنخ موجوداتی که به حد و اندازه در آیند یعنی آنها را ابعاد و اوزان باشد نیستند .

پاورقی :

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

صفحه : 96

باز می بینیم که بدن به فربه و لاغر شدن وزن آن مثلا 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 بگیرید آیا نه این است که شیرینی سیب را اگر بخواهیم تقسیم کنیم باید با تقسیم کردن خود سیب باشد ؟ و گرنه تقسیم شیرینی آن با قطع نظر از تقسیم سیب معنی ندارد و می دانیم که این شیرینی عارض بر پیکر سیب است و در تاروپود پیکرش دویده است . غرضم از مثال نامبرده این است که هر یک از ما یک سلسله معانی و مفاهیم و علوم کلی مرسل 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 مرسل چگونه ظرفی است و این چنین معنی را که دریافته ایم آیا عروض او بریابنده او مثل عروض شیرینی سیب بر گوهر سیب است ؟ یعنی همچنان که سیب را حجم و بعد و سطح و مقدار و وزن است که شیرینی آن به بتع 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 بتع 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 مثلا 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 مبر است .

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 ورای این ظرفهای متعارف است و ادله و براهین بسیار در این باره داریم که تا وقت اظهار آنها فرا رسیده است عنوان می کنیم.

صفحه : 97

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

اصل 34 طلب مجهول مطلق محال است .

اصل 35 از آنجائی آمدیم که اول کار بود زیرا چون علم می آموزیم پیشتر می رویم .

اصل 36 فکر حرکت نفس ناطقه است از مطلب به مبادی و دوباره از مبادی به مطلب .

اصل 37 وعای علم وعائی است که به خلاف همه ظرفها 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 38 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 فعلا 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 و 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 مثلا 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 ظرفی 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 اعضا هر یک را حجم معین و وزن مشخص است و هر یک آنها آنچه را پذیرفتند در همان

صفحه : 98

حد و حجم آنها خواهد بود و هر چه عارض محلی شده است حکم آن عارض همین است که در حد محل است ، مثل سفیدی که عارض بر دیوار است . و اگر در درس پیش تامل و دقت بیشتر شود جواب این شبهه داده می شود زیرا که گفتیم که سلسله از معلومات ما معانی و حقائق بسیطه اند که از قید و حد و حجم مبری اند و مطلق و مرسل از جهات اند اگر آن معلومات مطلقه را قلب و دماغ مثلا نوار بگیرند باید به تبع محل به جهات گوناگون تقسیم گردند 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 مثلا به ضبط کردن صوت و حرف ، دانا نیست و علم در او جا 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 کتاب و استاد و بحث و فحص و اعضا و جوارح همه برای تحصیل علم از معداتند . کتابی را که می خوانیم عالم نیست اگر چه واسطه کسب علم است ، علم آن کسی است که داناست . کتاب و دفتر دانا نیستند . هیچ صنعت و هنری دانشمند نیست . وانگهی حقیقتی داریم که می گوید من علم دارم و من سر و پیکر دارم 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 انا 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 رد این گفتار نیست بلکه ادله بسیار در رد 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 با برهان قویتر و دلیل متین تر تحکیم می شود . صفحه : 99

درس سی و ششم

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 فیزیکی (physique) می نامند و ماورای طبیعت را به اضافه پیشوند (Metal) بر آن ، متافیزیکی میخوانند . و چون این واژه فیزیکی و متافیزیکی در سر زبانهاست خواستیم به

مناسبت با بحث ، به این دو لغت اشارتی کرده باشیم تا اگر در نوشته ها بدانها 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 فحسی 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 سب 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 سنجدست طبرخون

اهرون از علم شد سمر به جهان در

گر تو بیاموزی ای پسر توئی اهرون

و حکیم ابوالقاسم فردوسی فرموده است :

ز دانا بپرسید پس دادگر

که فرهنگ بهتر بود یا گهر

چنین داد پاسخ بدو رهنمون

که فرهنگ باشد ز گوهر فزون

صفحه : 100

که فرهنگ آرایش جان بود

ز گوهر سخن گفتن آسان بود
گهر بی هنر خواروزار است وسست
به فرهنگ باشد روان تند رست
فرستاده را موبذ شاه گفت
که ای مرد هشیار بی یار و جفت
چه دانی تواندر جهان سودمند
که از کردنش مرد گردد بلند
فرستاده گفت : آنکه دانا بود
همیشه بزرگ و توانا بود
تن مرد نادان ز گل خوارتر
به هر نیکوئی ، نا سزاوارتر
ز دانش به اندر جهان هیچ نیست
تن مرده و جان نادان یکیست
ابن یمین فرموده است :
پیروی خردت روی ظفر بنماید
که خرد بر سپه هستی تو هست یزک
رو هنر جمع کن از تفرقه مال و منال
مرتضی را چه تفاوت که عمر برد فدک
علم دادند به ادریس و به قانون زر و سیم
شد یکی فوق سما و دگری تحت سمک
مولوی فرموده است :
ملکت حسنش سوی زندان کشید
ملکت علمش سوی کیوان کشید
شه غلام اوشد از علم و هنر

ملک علم از ملک حسن 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 مخرجی باید که وی را از قوت به عفل رساند و از نقص به کمال کشاند و آن مخرج خود باید واجد کمال باشد که معطی شیء فاقدن 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 معطی 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 تاکنون با دو موجود فوق الطبیعه آشنا شده ایم و سفری از

صفحه : 101

طبیعت به ماورای آن کرده ایم و به عبارت اخری 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 مرقات معارف دیگر دانسته اند پس هر یک از ما را مرحله ای به نام طبیعت و مرحله ای به نام فوق الطبیعه و ماوراء الطبیعه است و مسلم است که این دو مرحله از یکدیگر گسیخته نیستند ، بلکه یک موجود است که او را یک تشخیص 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 دار هستی 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 کاربرد که شاید آن کوره راه صراط الله گردد . در تکامل نفس و فعل مخرج سخن می گفتیم . دانستی که نفس به فراگرفتن 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 آیاعطا و دهش مخرج چنان است که در این عالم طبیعت یکی به دیگری چیزی می بخشد . مثلا 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 بازگوئیم علم که از ناحیه مخرج عائد نفس می شود آیا این علم داخل درذات 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 با هم باشند ، این با هم 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 پرسش و کاوش علمی در این باره به کجا منتهی می شود . این در را تا به همین جا خاتمه می دهیم و نتیجه ای که فعلا 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 .

صفحه : 102

درس سی و هفتم

در آغاز این درس ، نتایج دروس اخیر را به صورت چند اصل متذکر می شویم :

اصل 39 - نفس ناطقه و مخرج او از نقص به کمال هر دو از موجودات ماورای طبیعت اند .

اصل 40 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 سمع و بصر و قوه لامسه 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 چنی 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 خار راه پیشرفت ما بوده باشد . باید آن خارها را از فرا راه خود بر داریم .

موجود مادی به یکی از حواس پنجگانه مذکور محسوس می گردد و هر اندازه بزرگ باشد آن را حد و نهایت ، و از این روی آن را شکل و هیات است و به برهان تنهای 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 واسطقس 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 انزل مراتب وجود است یعنی وجودی از او ناتوانتر نخواهیم

یافت و فقط قوه 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 قوه محض است که پذیرای صورتهای جسمانی است و جسم و جسمانی همه مادی اند و در درس گذشته مبرهن شده است که نفس ناطقه انسانی و مکمل آن از ماورای نشاه محسوس ماست و این نشاه محسوس از زمین گرفته تا کرات دیگر و

صفحه : 103

کهکشانیها 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 حلقه انس و جلسه درس گرد آمده ایم جز این است که هر یک از ما روزی نطفه و علقه و مضغه 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 شیر خوار بودیم تا امروز در این سن و سال هستیم و دارای این هوش و بینش نبودیم ؟ و باور دارید که هر کس 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 هیکلی فربه به دست آورده است اما دانش و بینش او به غایت اندک و ناچیز است . حال درباره این دو شخص فرض بفرمائید که هر یک را تبی سخت عارض شده است . این تن پرور ، به تبی ، تن فربه را از دست می دهد و فقط همان بینش اندک را دارا است . آن دیگری به کاسته شدن تن ، دارای همان سرمایه 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 با هم شریک اند در طبیعت و ماده نیز با هم شریکند و امتیاز آنها از یکدیگر به هوش آنهاست بلکه در طبیعت با دیگر حیوانات بلکه به نباتات بلکه با جمادات شریکند و امتیاز به همان هوش و بینش است که صورت حقیقی انسان است . توضیحا گوئیم هر گاه چند عنصر با هم ترکیب شدند بطوری که خاصیت تازه و صورت نوعیه جدیدی در آن پیدا شد مانند آب و ذغال که عناصر قند است مثلا آن را مزاج گویند . و اگر صورت تازه در آن حاصل نشد آن را امتزاج می گویند ، مثل اینکه گچ و خاک با هم آمیخته شوند . ماده بی صورت ممکن نیست ، و صورت مادی هم بی ماده تحقق پیدا نمی کند . چنانکه مبرهن خواهد شد همه 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 هر یک صورت علی حده و خاصیت جداگانه دارند . ماده خورشید همان ماده زمین و ماه است بلکه به عقیده

حکمای ما ماده عناصر اربعه (1) هم یکی است و فرق آنها در صورت نوعیه آنها است . 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 تاثیر و قدرت بالاتر از ماده است اگرچه 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 رویاند ، اثر صورت اوست نه ماده او . چون ماده او با زمین و سایر اجسام خاموش یکی است و همچنین سایر اجسام . و چون صورت منشا همه قوا و تاثیرات است و علاوه بر این ماده هرگز 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 ما به الشیء بالقوه یعنی آنچه به واسطه آن شیء ، بالقوه موجود است و صورت را به ما به الشیء بالفعل یعنی چیزی که به واسطه آن شیء بالفعل موجود می شود . مثلا 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 .

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

پاورقی :

1 - عناصر اربعه عبارت از آب و خاک و هوا و آتش است و در ادبیات فارسی گاهی آتش را اثیر تعبیر می کنند . چنانکه ناصر

خسرو می گوید : اثیر و پس هوا پس آب پس خاک

که زادستند این هر چار زافلاک

و در اصطلاح فلسفی اثیر به اجسام آسمانی اطلاق می شود . صفحه : 105

باشد ولی هنوز دارای آن نشد 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 تهیو است . و قوه در اصطلاح حکما به معنی دیگر نیز وارد شده است و آن توانائی تاثیر 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 است که در افاده معنی مستقل باشد و علاوه هیات کلمه دلالت بر یکی از ازمینه 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 :

هر کسی را سیرتی بنهاده ایم

هر کسی 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 صور 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 عربی 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 (Matiere) می گویند و در لغتنامه های فرانسه به فارسی (Matiere) را ترجمه کرده اند به ماده , هیولا , پیکر , مایه , عنصر , چیزهای جسمانی , جسم , سبب , موضوع , مطلب , انگیزه , مدفوعات . و مایه نخستین را (Premiere Matiere) گویند و طرفدار آن را که فقط به وجود ماده اعتقاد دارد و غیر آن را قائل نیست متریالیست (1) گویند و آن را ترجمه نموده اند به مادی , دهری , معتقد به وجود ماده لاغیر . و متریالیسم (2) یعنی عقیده بر اینکه هر چه هست ماده است و چیزی ماورای ماده نیست , حتی روح مثلا ماده است . خلاصه عقیده بر اینکه 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 26 ج 1 رحلی چاپ سنگی) گوید : ذیمقراطیس (3) و پیروان او بر این رای 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 با هم برخورد می کنند و از آن عالمی درست می شود و عالمهایی مثل این عالم که به شمار بی نهایت اند در فضائی بی پایان هستند و با این رای خود که در پیدایش کلی عالم از تصادم و تراکم اجرام خرد مذکور به اتفاق قائل است در پیدایش امور جزئی حیوانات و نباتات قائل به اتفاق نیست (4) .

پاورقی :

1 - Materialiste

2 - Materialisme

3 - Domocrite

4 - عبارت شیخ این است : هذا هو ذیمقراطیس و شیعه فانهم یرون ان مبادی الكل هی اجرام صغار لاتتجزی لصلابتها ولعدمها الخلاء و انها غیر متناهیة بالعدد و مبنوثة فی خلاء غیر متناهی القدروان جوهرها فی طباعها متشاکل و باشکالها مختلف وانها دائمة الحركة فی الخلاء فیتفق ان یتصادم منها جملة فیجتمع علی هیئة فیکون منه عالم . و ان فی الوجود مثل هذا العالم غیر متناهیة بالعدد مترتبه فی خلاء غیر متناهیة و مع ذلك فیری ان الامور الجزئیة من (مثل خ ل) الحیوانات و النباتات کائنه لا بحسب الاتفاق .

صفحه : 107

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 لایتجزا را اجزای ذیمقراطیسی گویند .

استادم علامه جناب میرزا ابوالحسن شعرانی در یکی از تالیفاتش 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 قرون نوزدهم موسوم به پلیسیه (1) در کتابی که در تاریخ فلسفه نوشته گوید : کلیه عقائدی که بین یونانیها در فلسفه معروف بود قبلا 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 ولکن 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 بعدا بسط و توضیح می دهیم چنانکه درباره 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 و هم 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 وگرنه باید قائل به تداخل اجزا شد (2) و در صورت تداخل حجمی پدید نمی آید و جسمی صورت نمی گیرد و عالمی به قول ذیمقراطیس درست نمی شود و چون فردمیانه حاجب طرفین از تلاقی شد پس به حسب و هم و فرض به سه قسم تجزیه شد : یکی این

پاورقی :

1 - Pelissier

2 - تداخل به اصطلاح فلسفه این است که شیخ در فصل 29 نمط اول اشارات تعریف کرده است : الابعاد الجسمانيه متمانه عن التداخل وانه لاينفذ جسم في جسم واقف له غير متنج عنه .

صفحه : 108

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 کسرا و نه قطعا و نه وهما و فرضا ، اینان گویند که خود آنها جسم نیستند ولی اجسام از آنها تالیف می شود چنانکه واحد عدد نیست ولی اعداد از آن تالیف می شوند ولکن از بیان مذکور دفع رای آنان دانسته می شود . این جزء لایتجزا را

اتم (1) 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 بعد مسافت آن نمی شود گفت . اما به حسب عدد عاملهای 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 کند .

اینکه شیخ در نقل قول ذیمقراطیس گفته است که همه آنها در طباع جوهرشان مانند همدند ، 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 مقصودم 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 مقالت سوم طبیعیات شفا (ص 87 ج 1 رحلی چاپ سنگی تهران) قد اجمع العلماء علی ان النقط کم اجمعت لاتزید علی حجم نقطه واحده .

پاورقی :

1 - Atome

صفحه : 109

اما اینکه در طباع مانند هم اند یعنی : آن اجزاء متحد الطبیعه هستند و طبیعت همه یکی است اگر چه در اشکال مختلفند ، چنانکه خود گفته است در شکلهایشان گوناگونند و برخی آنها را دارای طبایع مختلف می دانستند و بنا بر رای ذیمقراطیس و پیروان وی مثل این است که سنگی را خرد کنی که اجزای خرد ریز سنگ همه در طبیعت یکی اند ، اگر چه آن اجزاء شکلهای گوناگون دارند ، و یا اینکه شیشه ای را بکوبی و ریزریز کنی که همه اجزاء 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 جانب 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 متحدالطبیعه فرض کرده بود ولی امروز برای هر جسم بسیطی اتم مخصوصی ثابت می کنند که طبیعتا 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 12 ط رحلی شیخ رضا) و در شرح فصل سیزدهم همین نمط (ص 19) و در اول شرح فصل پنجم نمط دوم (ص 46) و در فصل چهارم همین نمط (ص 45) و در فصل 16 همین نمط (ص 56) طبیعت را تعریف کرده است و در این مواضع تعریف موروث از معلم اول را عنوان قرار داده است که طبیعت را چنین تعریف کرده است : انها مبدا 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 الطبیعه و ذلک لان الطباع یقال لمصدر الصفه الذاتیه الاولیه لكل شیء ، و الطبیعه قد تختص بما یصدر عنه الحرکه والسکون فیما هو فیه اولاً و بالذات من غیر اراده 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 فعلا در بیان فرق به همین قدر که گفته ایم اکتفا می کنیم تا چون بیشتر 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 درباره ذیمقراطیس و رای 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

صفحه : 110

میلاد) ذیمقراطیس است که در جمیع رشته های 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 تبحر در علوم او را در مائه پنجم دارای همان مقام دانسته اند که ارسطو در مائه چهارم داشت و شیرین زبانش را نظیر افلاطون گفته اند و بر خلاف هر قلیطوس (1) طبعاً خوش بین و شاد بوده و حکیم خندان نامیده می شده است . باری آن دانشمند ، جهان و همه اجسام را مرکب از ذرات بسیار کوچک بی شمار دارای ابعاد و لکن تجزیه ناپذیر (2) می داند و معتقد است که ذرات همه یک جنس اند 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 می دهند و جنبش آنها در خلاء است ، و بنابراین سراسر جهان

از خلاء و ملاء صورت گرفته است . ارواح و ارباب انواع نیز از ذرات مرکب اند ولیکن ذرات آنها کوچکتر و پر حرکتتر از ذرات اجسام می باشند . ذیمقراطیس به بخت و اتفاق قائل نیست و همه امور را علت و معلول یکدیگر و وقوع آنها را ضروری و جبری می داند . به عقیده او منشا ادراکات حس است و حس ناشی از آنست که از اشیا و اجسام چیزهائی صادر شده و در فضا سیر نموده به اعضاء حساسه انسان می رسند و آنها را متأثر و متحسس می سازند[.] .

این بود گفتار فروغی در کتاب نامبرده . پیداست که برخی از گفتار وی با گفتار شیخ در شفا مغایرت دارد مثلا 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 می بایستی عدم اتفاق را به امور جزئی چون نبات و حیوان مثلا اختصاص دهد چنانکه رای 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 می خواست ازلی بگوید و یا هر

پاورقی :

1 - Heraclite

2 - Atome

صفحه : 111

دو را 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 تشریف 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 دیگرم علامه جناب میرزا مهدی الهی قمشه ای - رضوان الله علیه - می فرمودند که فروغی بسیار با علمای روحانی انس 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 و نهم

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 رای مسلم است . که اجزاء را چهار حکم است :

یکی اینکه این اجزاء اجسام نیستند .

دوم اینکه اجسام از آنها تالیف می شوند .

سوم اینکه این اجزاء اصلا و به هیچ وجه قابل انقسام نیستند . چهارم اینکه در ترتیب اجزاء جزء میانگی حاجب دو جزء طرفین خود است . استاد علامه شعرانی در یکی دیگر از تالیفاتش 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 مرکب است از اجزای کوچک که در خارج به واسطه صلابت و کوچکی قابل تقسیم نیستند اما هر یک امتداد کوچکی دارند که عقلا تصور 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

صفحه : 112

مؤلف از اجزاء می دانند و جزء را جوهر فرد می خوانند و آن را به هیچ وجه قابل تجزیه و تقسیم نمی دانند . 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 نمی گیرد .

در درس پیش گفتیم که بعضی جزء لایتجزا را به هیچ وجه قابل تقسیم نمی دانند نه کسرا و نه قطعا نه و هما و فرضا . 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 چند بار هر نیمه را دو نیم کنند ، وهم تاحدی همراه است و بعدا آن را نمی پذیرد ، به خلاف فرض که هر اندازه خردل خرد و ریز شود باز همراه است و وهما و فرضا دو قید هر یک از کسر و قطع اند یعنی نه کسر به حسب وهم و فرض و نه قطع به حسب وهم و فرض . خلاصه ، قائلین به جزء می گویند که جزء به هیچ وجه قابل تقسیم و تجزیه نیست و دانستی که این رایب ناصواب است زیرا در ترتیب سه جزء پهلوی هم جزء میانگی حاجب طرفین است که وهما و فرضا قابل تجزیه اند .

ملا احمد نراقی و پدرش ملامهدی نراقی ، این پدر پسر هر دو از دانشمندان نامور و ذوفنون بودند و هر یک صاحب تالیفات و تصنیفات بسیار ارزشمند در علوم گوناگون اند و در همه رشته های علوم رسمی و غیررسمی زمان خود دست داشتند و در حقیقت از دانشمندان بزرگ بلکه از نوابغ گمنام اند پدر در سنه 1209 ه . ق در گذشت و پسر در سنه 1245 ه . ق مهدی نراقی جنگی به نام مشکلات العلوم دارد که سفینه حامل مثقات است . فرزندش ملا 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 (1) دلیلی بنابر مبنای مثبتین جزء عنوان شده است که اگر از خود آن جناب و یا از دیگران است در نظر من نا تمام است و درهامش آن تعلیقه ای دارم که متن و حاشیه هر دو را بازگو می کنیم : ایشان چنین آورده اند :

مثبتین جزء را حجتی قویتر از این نیست که کره ای بر سطح مستوی نهاده شود

پاورقی :

1 - ص 367 و 368

صفحه : 113

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 دایرترین 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 استنباه همین شکل . و اطول بودن هر یک از دو ساق در حجت مذکور در شکل نوزدهم مقاله اولی اصولی 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 آراء شان را در آن به تفصیل نقل کرده که حکایت و شرح و بسط همه آنها را موجب تضييع 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 متاخرین را برای مزید اطلاع و آشنائی بیشتر در پیرامون اجزاء عنوان می کنیم .

صفحه : 114

درس چهلیم

در درس سی و هشتم در بیان رای ذیمقراطیس از شفای شیخ نقل کردیم که ذیمقراطیس جوهر اجزاء را متحد الطبیعه 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 متحدالطبع اختلاف افعال و آثار صورت نمی یابد .

شیخ در فن سوم طبیعیات شفا (1) 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 محکم و براهین متقن بر بطلان آن قائم است شکل اجزاء را کروی نمی دانند با اینکه ابسط اشکال کره است زیرا دو کره با هم بیش از یک نقطه تلاقی نمی کنند چنانکه در درس پیش گفته ایم , لذا تلاقی چند کره با هم بدون خلل و فرج در میان آنها صورت نمی گیرد . پس اگر اجزای ذیمقراطیسی کروی باشند خلاء لازم آید و آن دانشمندان چون دیگران خلاء را باطل می دانند . بدین جهت خواجه طوسی در شرح اشارات شیخ بر فخررازی که پیش از وی اشارات را شرح کرده است اعتراض دارد . سخن فخر این است که قائلین اجزا , شکل آنها را کروی 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 اجزا , آنها را بسیط می دانند و اجسام را از آنها مرکب و دانستی که ذیمقراطیس آنها را قابل فک نمی داند . اما به حسب وهم 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 مولف از آنها , گویند که تشکل اجسام از تالف بسائط فقط به سبب تماس و تجاوز آنهاست . آنان گویند که اجسام مشاهد ما بسیط نیستند

پاورقی :

1 - ص 190 ج 1

صفحه : 115

بلکه مؤلف از اجزای بسیط اند و حس در ظاهر آنها را یک جسم می داند . به مثل که این جانب برای تقریب بازگو می کند اینکه اگر مقداری آرد را در مشت خود در هم بفشاریم به ظاهر یک صورت جسم می نماید و در واقع از اجزای آرد بسیار تشکل یافته است و خمیر از تالیف همین اجزا و نان نیز همچنین است لذا صورت هیچ جسم را پیوسته نمی دانند و می گویند گسسته است و از تماس و تجاوز 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 می دانند . 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 قاعده ها همه مثلث متساوی الاضلاعند . خلاصه چنانکه دانشمندان امروز می گویند : دو ذره هیدروژن با یک ذره اکسیژن ترکیب شود تشکیل مایعی به نام آب می دهند ، یعنی آب از ترکیب دو هیدروژن با یک اکسیژن است . آنان نیز می گویند که تلاقی و تماس آن ذرات خردی که بیست مثلثی هستند تشکیل آب می دهد و این عنصر آب را اگر تجزیه کنند منتهی به آن اجزا می شود و نظریه آنان در ترکیب عناصر و افلاک این است که بازگو می کنیم . زمین از یک مکعبی تشکیل شده است که هر جانب آن سطح مربع و اضلاع آن با هم مساوی اند یعنی ذرات زمین همه مکعب اند 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 با هم مساوی اند و از اجتماع و تلاصق و تجاور و تماس آنها با یکدیگر صورت آب پدید می آید .

هوا از هشت مثلثی به بیان مذکور ، تشکیل می شود .

آتش از چهار مثلثی ایضاً به بیان مذکور ، تشکیل می شود .

آسمان یعنی اجرام علوی از دوازده مخمسی که هر یک از قاعده ها یک سطح پنج ضلعی متساوی الاضلاع می باشد و هر دوازده مخمس با هم برابرند و از تلاصق و تماس آنها با یکدیگر اجرام علوی و افلاک پدید آمده است . اقلیدس (1) در قرن سوم قبل از میلاد می زیست دانشمندی مبرز در علوم ریاضی بود ،

پاورقی :

1 - (283 306 Euclide)

صفحه : 116

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 568 - 646 ه . ق) در تاریخ حکما آورده است : پیش از وی کسی در یونان کتابی جامع چنانکه بدین شان باشد تالیف 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

(1) شد و پیروان آن را آکادمیان (2) خواندند و امروز در اروپا مطلق انجمن علمی را آکادمی می گویند . گفته اند که بر سر در باغ آکادمی نوشته بود [هر کس هندسه نمی داند وارد نشود] . این مطلب را ابن خلدون نیز در مقدمه تاریخش آورده است که ترجمه آن به فارسی اینک : بر در منزل افلاطون نوشته بود که هر کس 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 مرتاض 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 اعوجاج و انحراف باز می دارد حتی در دیگر آثار او اثر می گذارد : منظم می گوید ، منظم می نویسد ، تالیف و تصنیف او همه حساب کرده و منظم است . تالیفات خواجه نصیرطوسی درباره گفتارم شاهد صادق است .

پاورقی :

1 - Academie

2 - Academicien

صفحه : 117

اصول اقلیدس که اکنون متداول است به تحریر خواجه 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 اِستِقلَوس (1) است و قفطی در تاریخ الحکما گوید این دو مقاله به اصلاح اِستِقلَوس است که اصل آندو از کتاب اقلیدس است ، و اکثر آن مقاله ها مصدر به یک سلسله تعریفات و حدود و ضوابط کلی است که مربوط به مسائل و اشکال آن مقاله است . در بعض آنها معنون به حدود و در برخی دیگر معنون به صدر است و این کتاب هنوز در حوزه های علمی روحانی تدریس می شود . بلکه شنیدم که اکنون مقاله دهم آن را در مدارس عالییه خارج نیز تدریس می کنند . این جانب تاکنون سه دوره کامل موفق به تدریس آن شده است و دوبار به شرح آن اقدام کرده است یک بار صدرها و حدود آن را شرح کرده است و یکبار دیگر اشکال مشکله و مسائل مهمه آن را . و در حدود پانزده نسخه خطی بسیار نفیس از اصول هندسه و شرح آن به دست آورده است که از مجموع آن نسخه ها در دوره های تدریس و شرح بر آن ، نسخه ای بسیار مصحح و بدون حتی یک غلط تنظیم کرده ام و تصحیح نموده ام 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 می گویند . 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 خمسه مذکور است ولیکن چنانکه تذکر دادیم به تعبیر خواجه این مقاله منسوب به اِپسقلوس است . وی در تاریخ حکمای قفطی (2) و در فهرست ابن ندیم (3) به بزرگی نام برده شد که حکیمی خبیر در فنون علوم ریاضی بود و بعد از زمان اقلیدس می زیست و تصانیف بسیار شریف دارد . از آن جمله اصلاح مقاله چهاردهم و پانزدهم کتاب اقلیدس است

پاورقی :

1 - Hypsicles

2 - تاریخ الحکماء قفطی (ج اول ط دانشگاه) ص 99

3 - فهرست ابن ندیم به ترجمه تجدد (ج دوم) ص 480 .

صفحه : 118

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 قفطی گفته است چنانکه خواجه نصیرطوسی در اول و آخر تحریر اقلیدس تصریح کرده است و چنین می نماید که در فهرست ابن ندیم در هنگام طبع کلمه عشره به سهوا اسقاط شده است .

در مجسم ناری سخن در این است که مخروطی چهار قاعده ای که این قواعد مثلثهای متساوی الاضلاع باشند در کره ای مفروض عمل شود

و در مجسم ارضی سخن در این است که مکعبی در کره ای مفروض عمل شود و در آن شکل مبین می شود که مربع قطر کره ، سه برابر مربع ضلع مکعب است . و در مجسم هوائی سخن در این است که مجسمی هشت قاعده ای که این قواعد مثلثهای متساوی الاضلاع باشند در کره ای 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 قاعده ای که این قواعد مثلثهای متساوی الاضلاع باشند در کره ای مفروض عمل شود و در آن شکل مبین می شود که ضلع مجسم اصغر از قطره کره است اگر قطر کره منطق (1) باشد .

و در مجسم سماوی سخن در این است که مجسمی دوازده قاعده ای که این قواعد مخمسهای متساوی الاضلاع والزوایا باشند در کره ای مفروض عمل شود و در آن شکل ، مبین می شود که اگر قطر کره منطق باشد ضلع مجسم () [منفصل] خواهد بود ، و () [منفصل] (به اصطلاح هندسی در شکل هفتم مقاله دهم اصول بیان شده است (2) .

سبب اختصاص هر یک از این اشکال خمسه به طبایع خمسه را فیلسوف عرب ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی متوفی اواخر سنه 252 هـ . در رساله ای گرد آورده است و بیان کرده است و آن رساله مصدر به این عنوان است : رساله الکندی فی السبب الذی له نسبت القدماء الاشکال الخمسه الی الاسطقات . این رساله با چند رساله فلسفی دیگر کندی در مصر در سنه 1369 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 . پاورقی :

1 - منطق به ضم میم و فتح طاء مخفف ، در اصطلاح ریاضی کتب قدماء در مقابل اصم یعنی گویا چنانکه درباب اول کشف الحجاب فی علم الحساب تالیف بطرس بستانی (ص 64 چاپ بیروت 1887م) تصریح بدان شده است . 2 - اذا فصل احد خطین متبائنین فی الطول منطقیین فی القوه من الاخر کان الباقي اصم و یسمى - المنفصل .

صفحه : 119

درس چهل و یکم

تا اندازه ای به اقوال و آرای مادیون آشنا شده ایم و نظر قدمای آنان را در این باره دانستیم و اصول و امهاتی از گفتار آنان بدست آورده ایم : اول اینکه ماده ، ازلی است .

دوم اینکه ماده ابدی است .

سوم اینکه ماده واجب الوجود 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 غیر متناهی است ، هم غیر متناهی به حسب عدد است که عالمهای غیر متناهی از تراکم و تلاصق اجزا پدید آمده است ، و هم خلاء یعنی فضای غیر متناهی است که از اولی غیر متناهی به حسب عدد تعبیر شده است و از دومی غیر متناهی 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 می کنیم : شیخ پس از نقل قول ذیمقراطیس در همان فصل سیزدهم مقاله نخستین فن نخست طبیعیات شفا (ص 26 ج 1 چاپ رحلی سنگی) گوید : گروه دیگر از قائلین به اجرام صغار صلبه لایتجزا چون ذیمقراطیس پیش نیامده که بگویند عالم به طور کلی یعنی بکلیت آن به اتفاق کائن شده است ، ولکن این فرقه گویند که کائنات (یعنی موجوداتی که از ترکیب و اجتماع عناصر در مادون قمر متکون می شود) از مبادی اسطقیسی به اتفاق متکون شده اند ، پس اگر چنین اتفاق افتاد که هیات اجتماعی بر نمط و روشی بود که برای بقاء و

نسل صالح است باقی مانده است و نسل او پایدار شد ، و اگر چنین اتفاق نیفتاد که آن هیات اجتماع صالح برای بقا و نسل باشد ، نسل او باقی نماند و منقرض شد .

اینان گویند که در ابتدای نشو و نما حیواناتی از اعضای گوناگون انواع مختلف متکون شده اند که گویا حیوانی نیم آن گوزن و نیم دیگر آن بز بوده است .

صفحه : 120

و نیز اینان گویند که اعضای حیوانات ، این مقادیر و خلق و کیفیاتی که دارند برای اغراضی نیست ، بلکه اتفاق افتاد که چنین شد . مثلا گویند که دندانهای ثنایا (دندانهای پیشین) تیز نشدند که ببرند (یعنی برای بریدن تیز نشده اند) . 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 استحفاظ نوع او خلق شده است بلکه این خود اتفاقی است (1) . قول این فرقه درست مقابل قول ذیمقراطیس و پیروان اوست . زیرا ذیمقراطیس می گفت عالم بکلّیته به اتفاق است اما امور جزئی به اتفاق نیست و این فرقه می گویند عالم بکلّیته 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 174 ج 1 اسفار رحلی) . در درس سی و هشتم از کتاب سیر حکمت در اروپا نقل کردیم که فروغی گفت ذیمقراطیس به بخت و اتفاق قائل نیست ، اکنون دانستی که گفتار فروغی به طور مطلق در بیان مذهب ذیمقراطیس 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 بکلّیت آن .

اما بخت ، امروز در میان ما واژه بخت بسیار رائج 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 مثلا سعدی گوید : پاورقی :

1 - عبارت شیخ در شفا این است : و فرقه اخری لم تقدم علی ان يجعل العالم بکلّیته کائنا بالا تفاق ولكنها جعلت الکائنات متکونه عن المبادی الاسطقسیه بالاتفاق فما اتفق ان کان هیاه اجتماعه علی نمط یصلح للبقاء و النسل بقی و نسل و ما اتفق ان لم یکن کذلک لم ینسل . و انه قد کان فی ابتداء النشور بما یتولد حیوانات مختلفه الاعضاء من انواع مختلفه و کان یکون حیوان نصفه ایل و نصفه عنز . و ان اعضاء حیوان لیست هی علی ماهی علیه من المقادیر و الخلق و کیفیات لاغراض بل اتفقت کذلک مثلا قالوا لیست الثنایا حاده لتقطع ولا الاضراس عریضه لتطحن بل اتفق ان کانت الماده تجتمع علی هذه الصوره واتفق ان کانت هذه الصوره نافعہ فی مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلک بقاءه . و ربما اتفق له من آلات النسل نسلا لالیستحفظ به النوع بل اتفاقیا .

مرد کی خشک مغز را دیدم

رفت در پوستین صاحب جاه

گفتم ای خواجه گر تو بدبختی

مردم نیک بخت را چه گناه

و نیز گوید :

شور بختان به آرزو خواهند

مقبلا ترا 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 مثلها و ابیات که فراوان است و پاره ای از آنها در کتب

امثال فارسی چون امثال و حکم دهخدا و غیره بسیار نقل شده است و در دواوین شعرا منشآت 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 با 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 دو را 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 لغزند و پای او شکست می گویند بخت شقی به او پیوست ، و حال اینکه البته بختی به او نپیوست بلکه هر کسی که کندان او در مسیر دفین است به آن دفین می رسد و هر کسی که از لب چاه بلغزد می افتد .

صفحه : 122

و اگر کسی از خانه بیرون شد و به بازار رفت تا دردکان خود بنشیند و به غریمی که او راست برخورد 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 حس بصر (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 آنچه اینکه روا است که برای یک فعل چند غایت باشد بلکه بیشتر کارها اینچنین اند (که آنها را چند غایت است) جز اینکه مستعمل آن فعل یکی از آن غایات را غایت قرار می دهد و دیگر غایات را به حسب وضع خود بر کنار 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 مستعمل آن فعل ، هر یک آنها را غایت قرار دهد و ما سوای 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 ازای آنان طایفه دیگرند که امر بخت را جدا 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 رای این گوینده را می دید

بخت را محل و مکاتبی داد که به او تقرب می جویند و یا به عبادت او به خدا تقرب می جویند و برای بخت هیکی (یعنی معبدی) بنا کرد و بتی به نام او ساخت که پرستش می شد آنچنانکه بتها پرستش می شوند .

صفحه : 123

و گروهی بخت را از جهتی بر اسباب (وعلل) طبیعی مقدم داشتند و عالم را به بخت قرار داده اند و این ذیمقراطیس و پیروان او هستند که می بینند (یعنی رای می دهند و چنین دانسته اند که) مبادی عالم به طور کلی یعنی عالم بکلّیه , جرمهای کوچک سفت و سخت هستند که بر اثر صلابت و نداشتن خلاء تجزیه نمی شوند و عدد آنها پایان ندارد , و در فضائی بی پایان به حسب مقدار 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 با هم برخورد می کنند و از آن عالمی درست می شود و عالمهایی مثل این عالم که به شمار بی نهایت اند در فضائی بی پایان هستند و با این رای 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 فرقه ای 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 اسطرسی به اتفاق متکون شده اند (تا آخر آنچه که در آغاز همین درس از شفا نقل کرده ایم) صاحب کتاب اسفار محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی مشتهر به صدرالمتهلین متوفی 1050 ه . ق 1 در کتاب مذکور 2 رای فرقه دوم را که در مقابل رای ذیمقراطیس است به انبذقلس (435 495 ق . م) نسبت داده است . در این درس تا اندازه ای به اقوال مثبتین و منکرین بخت آگاهی یافتیم و به نظر ذیمقراطیس نیز آشنائی بیشتر پیدا کردیم و در دروس آینده مطالبی در این باره می آوریم و در پیرامون هر یک بحث می کنیم .

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 می گوید با بختی را که غیر مادی می گوید فرق گذاشت و

پاورقی :

1 - در نخبه المقال گوید :

ثم ابن ابراهیم صدراء الاجل

فی سفر الحج مریضا ارتجل

قدوه اهل العلم و الصفاء

یروی عن الداماد و البهائی

2 - اسفار طبع رحلی ج 1 ص 174 .

صفحه : 124

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 موقوف 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 مفاد 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 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 انباز قلس 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 . درباره مذهب ذیمقراطیس و انباز قلس و آراء و عقائد آنان ، صاحبان کتب تذکره و تراجم رجال و ملل و نحل چون ابن جلیجل (متوفی 380 ه . ق) قفطی و شهرستانی و ابن حزم 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 درباره ماده و آرای مادپون است .

در آرای مادپون 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 اقلیدس (1) (306 - 283 ق م) عنوان کرده ایم . و فعلا اقوالی چند از کتب متاخرین و معاصرین نقل می شود .

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

پاورقی :

1 - Euclide

مطالب در پیرامون ماده را از آن به طور اختصار نقل می کنیم . در فصل پنجم آن معنون 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 دویست 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 - نقر - 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 هد که ما آب می نامیم ذرات یا اتمهای کربن 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 ملکول می نامند . مثلا یک ملکول آب شامل دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن است . تا این اواخر کسی به حقیقت این اتمها پی نبرده بود نمی دانستند که اگر به وسیله یک میکروسکپ خیلی قوی تحت آزمایش در آیند چه دیده می شود . شاید به طور کلی تصور می کردند که اتمها به شکل کروی و غیر قابل تقسیم اند و اساس ساختمان تمام موجودات می باشند .

البته سابقا تصور نمی کردند که این اتم ها 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 مثلا در یک قطعه سرب بین اتمهای آن فواصلی موجود است . ایشان درک 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

می جهند و فی الواقع به قدری در پراکندگی از یکدیگر تلاش می کنند که بعضی اوقات ظرف خود را می ترکانند . پس این موضوع اثبات می شود که کلیه اشیا از سنگ و چوب و موجودات ذی روح بر خلاف صورت ظاهر دارای صلابتی نیستند . شیمی دانها و متخصصین علوم طبیعی پس از هزاران سال مطالعه به حقیقت اتم و فضای خالی بین آنها پی برده اند . در سال 1911 م سر ارنست راترفورد 1 (1871 1937 م) در انگلستان کشف نمود که اتم جسم مفردی نیست ، او ثابت نمود که اتم از تعداد زیادی ذرات خیلی کوچکتر که موسوم به الکترون و پروتون می باشد ساخته شده . سپس در دانمارک نیلس بور 2 (1885 1962 م)

نشان داد که یک اتم خیلی شبیه به یک عالم شمسی یعنی خورشید و سیاراتش می باشد . در مرکز هر اتم هسته ای است که مرکب از پروتونها و معمولا چند الکترون می باشد . دور این هسته الکترونهای دیگر در حال گردشند درست مانند سیاراتی که دور خورشید می گردند .

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

ساده ترین تمام عناصر ، هیدروژن است . چه در آن ، یک الکترون دور یک هسته مرکزی می گردد . اگر در عالم شمسی فقط خورشید و عطارد بود قابل تشبیه با این اتم می بود . سپس از نقطه نظر ازدیاد تدریجی تعداد الکترونها ، هلیوم (3) را که گازی است غیر قابل اشتعال و در دیر یزابیل (4) ها مورد استفاده است ، می توان نام برد . در اتم های آن ، دو الکترون دور هسته مرکزی می گردند . این نمونه کوچکی است از یک عالم شمسی که دور خورشید فقط عطارد و زهره باشد ، در عنصر معروف کربن که ذغال و الماس از آن ساخته می شود شش

پاورقی :

1 - rutherford ernest sir

2 - bohr niels

3 - helium نوعی از گاز که در جو خورشید بوجود آن پی برده اند و از کلمه یونانی هلیوس به معنی آفتاب گرفته شده .

4 - dirigable قسمتی بالون که خلبان می تواند آن را به هر کجا که بخواهد براند ، نوعی سفینه هوایی .

صفحه : 127

الکترون در شش مدار کوچک دور هسته مرکزی می گردند که می توان آن را به خورشید با عطارد زهره زمین مریخ مشتری و زحل تشبیه نمود . نیتروژن (1) 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 بطور کلی تصور می کردند که اتمها به شکل کروی و غیر قابل تقسیم اند اگر چه آنان می گفتند که ابط اشکال کره است و لکن چون خلاء را محال می دانستند قائل به کرویت شکل اتم نبودند زیرا تلاقی دو کره با هم بیش از یکنقطه 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 199 ج 1) 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 می‌آید که اگر فضای بین آنها خالی باشد خلاء لازم آید و چون خلاء محال است پس چیزی بین آنها را پر کرده است و درباره آن چیز باید کاوش کرد که چیست . توضیحا در پیرامون برخی از گفته هایش گوئیم آنکه گفته است] (در مرکز هر اتم هسته ای است که مرکب از پروتونها و معمولا 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 پاورقی :

1 - گازی است بی رنگ و بی بو nitrogene .

صفحه : 128

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 تقریبا 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 نه فلز مشهور را ابونصر فراهی (متوفی 640 هق) 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 ببق الم اسرب دهن آرز یزحل

فضه ند آهن یکی مس و شبه 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 . زیبق جیوه است که سیماب هم گویند و آرز یز قلع و فضه 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 وزین و ادیبانه گفته است :

ز روی] (جئه هفتاد و یک درم سیماب)

چهل و شش است ، زارز یزی و هشت شما

ذهب صداست 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 درباره 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

صفحه : 129

زیاد است . وانگهی الکترونها ی گرد هسته با سرعتی بسیار ، قریب یک صدم سرعت سیر نور در گردشند . از این مباحث آنچه

بسیار شیرین و دلنشین می نماید این است که هر ذره ای مثال جهان بزرگ مشهود ما است یعنی چنانکه منظومه شمسی را مثلا

سیاراتی است به نام ماه و تیر و ناهید و بهرام و برجیس و کیوان و اورانوس و نپتون ، هر ذره ای نیز منظومه ایست که الکترونها ی

آنها مانند سیارات گرد آفتابی به نام هسته می گردند اگر که هاتف در این بیت از ترجیع بند معروفش مقصود دیگر دارد ولکن

در این موضوع نیکو مناسب است که گفته است :

دل هر ذره را که بشکافی

آفتابیش در میان بینی

و همچنین گفتار شیخ شبستری در گلشن راز

اگر یک قطره را دل برشکافی

برون آید از آن صد بحر صافی

درون حبه ای 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 مثلا شبستری مذکور در همان کتاب می گوید :

جهان انسان شد و انسان جهانی

از این پاکیزه تر 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 تو جان جهانی

زهر چه در جهان از زیر و بالاست

مثالش در تن و جان تو پیداست

جهان چون تست یک شخص معین

تو او را گشته چون جان او تو را تن

شگفتا مردمی که در عالم علم اهمیتی بسزا دارند و شرقی و غربی در تذکره ها آنان را به بزرگی نام برده اند از این گونه بیانات نظما و نثرا درباره تطابق انسان و جهان چه می خواهند و چه یافته اند و فهمیده اند و به کجا رسیده اند که این حرفها را گفته اند ؟ ! دور نیست که اگر منظومه ها را با هم بسنجیم نسبت به منظومه شمسی با منظومه های دیگر چنان باشد که منظومه یک اتم با منظومه شمسی است و همچنانکه منظومه های بیکران اتمها یکی مقهور و مسخر دیگری است منظومه های بزرگ بی پایان جهانها با یکدیگر این

صفحه : 130

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 تقریبا یک هزار و چهارصد 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 اخیرا 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 اقمار خود را نیز با خود می برند که این اقمار به دور هر سیاره ای می گردند چنانکه قمر به گرد زمین و علاوه بر کواکب سیار ذرات الازناب 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 تحفه الافلاک (ص 311) آورده است که : سیصد هزار بدر 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 لشکریانش 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 هیات اختلاف منظر است . این زمین غول پیکر بدین بزرگی که حامل این همه اقیانوسها و کوه ها و چیزهای دیگر است اختلاف منظر آن تا کره خورشید در محاسبه خسوف و کسوف نمودی دارد ولکن پس از آن زمین چون نقطه ایست که نسبت به آنها مساله اختلاف منظر پیش نمی آید . دانشمندان پیشین نظما و نثرا 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 : صفحه : 131

تو پنداری 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 کوکب جهانی است

جداگانه زمین و آسمانی است

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

آسمانها و زمین یک سیب دان

کز درخت قدرت 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 سراپای

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 کیست ؟ .

کسی منکر ماده نیست و همه ما در دامن ماده به سر می بریم و استعدادها و قابلیتها و حرکتها همه از ماده است . و لکن 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 کیست ؟ قسم اول را که حرکت ارادی دارد جاندار می گویند و قسم صفحه : 132

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 پیرسیم 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 را بر آن می نهید سراب است و پنداری غلط بیش نیست چنانکه در دروس گذشته دانسته شد . از مادی پیرسیم 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 پیرسیم که ماده تا کی خواهد آمد ؟ در جواب می گوید که آن را انجام نیست تا بتوان [(تا)] درباره آن گفت ، یعنی آن را ابدی می دانند . از مادی پیرسیم 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 دروس 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 جهانیانها ، 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 امهات 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 ؟ .

صفحه : 133

و دیگر ، سؤال از نظام جهان و اتقان صنع دار هستی پیش می آید . و دیگر ، علم کجائی است و خود چیست و ظرف او چیست . و دیگر ، آیا رشد و تکامل در دار 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 غیرمادی است ؟

و دیگر ، آیا غایت برای اتقان صنع 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 اینگونه 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 41 مادی قائل به موجودی حقیقی و واقعی به نام ماده است بر خلاف سوفسطائی که قائل به حقیقتی نبود .

اصل 42 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 1398 هج برابر 11 بهمن ماه 1356 هج است که توفیق رفیق شده ، دیدار 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 با بی دست و پائی خود دست و پا می کند که به زرق و برق ناپایدار نابکار بکار افتد ولی بقول شیخ اجل سعدی : محالست که هنرمندان بمیرند و بی هنران جای ایشان بگیرند . به تازی ضرب المثلی است که : للحق دوله و للباطل جوله . یعنی : حق را دولت جاویدانی است و باطل را جولانی است . و همانست که حکیم گرانیامیه ناصر خسرو و علوی گفته است :

نشینده ای که زیر چناری کدوینی

بررست و بر دوید بروبربه 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 بگوی که این کاهلیت چیست

صفحه : 134

با او چنار باز چنین گفت کای کدو

با تو مرا هنوز نه هنگام داور بیست

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 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 آراءشان آشنا شده ایم . اکنون اجازه بفرمائید که باز در تعقیب گفتارشان سخنی چند درباره عقل و علم و روح و امثال آنها مطابق عقائدشان عنوان کنیم :

یکی از نویسندگان شهیر ازوالد کولپه (1) (1862 1915م) است که در چند دانشگاه سمت استادی داشت . وی مقدمه ای بر فلسفه نوشته است و در این مقدمه در عقیده مادیون 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)] (2) 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 بپردازیم .

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 ما بعد الطبیعه ای است که در طبیعت وجود اظهار می شود . مذهب مادی به عنوان اصل منظم کننده این قاعده را وضع می کند و می پردازد 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 قرار داد . لانگه (3) (1875 1828م) 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

پاورقی :

1 - kulpe oswald

2 - materialiste

3 - lange . a . fr

صفحه : 135

مادی اثینی بدست می آید . بنا به فرض اثینی دو نوع ماده وجود دارد که یکی کثیف است و دیگری لطیف . بر طبیعت یکی از این دو ماده بی حرکتی (1) (= جرم ، تعطل) (2) 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 : . مذهب مادی

عملی - نظری

از لحاظ اصل منظم کننده - از لحاظ متافیزیکی

واحدی - اثنیینی

تعادلی - علیتی - وصفی

ما در اینجا فقط به تقسیمات متافیزیکی مذهب مادی نظر می پردازیم : شاخه اثنیینی آن محدود به فلسفه قدیم می شود و به شکل نظریه [(اصحاب ذره) (آشکار می گردد) (واضع این نظریه لوکیپس (3) است , پس از وی ذیمقراطیس 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 پاورقی :

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

2 - Inertie

3 - leucippe

صفحه : 136

کوچکی به نام اتم تشکیل می شود . این ذرات یعنی ماده اساسا یکنواخت و متجانس می باشد . و هر اختلافی که در نمونها مشاهده شود نتیجه شکل و اندازه و وضع نسبی اتمها می باشد . 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 (1) (55 99 ق م) در کتاب درباره طبیعت اشیا (2) ذرات نفسانی کوچکترین و مدورترین و متحرکترین تمام ذرات می باشند . مذهب قدیم از آن نظر اثنیینی است که به وجود دو نوع ذرات قائل است که از اجتماع یک دسته از آنها جسم ساخته می شود و از اجتماع دسته دیگر عقل و نفس بوجود می آید . فلسفه جدید , مذهب مادی واحدی را در انگلستان آغاز می کند . هابس (3) (1679 1588 م) می گوید : هر حادثه حقیقی که در عالم حادث شود نوعی از حرکت است , حتی احساسات و افکار را نیز حرکات درونی جسم زنده می داند . پس از آنکه دانشمندان به روابط میان نمودهای روانی و نمودهای بدنی آشنائی پیدا کردند مذهب مادی صورت خاصتری به خود گرفت . جان تولاند (4) (1722 1670 م) که یکی از آزادفکران است فکر را یکی از اعمال و وظایف مغز , و رابرت هوک (5) که فیلسوف تجربی است حافظه را مخزنی مادی می داند که افکار را در جوف ماده دماغ نگاهداری می کند . هوک

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 . مع ذلک باید دانست که اوج مذهب مادی دوران پیش از کانت در قرن هجدهم در فلسفه فرانسه آشکار می شود .

لامتری (6) (1709 1751م) در کتاب ماشین انسانی (7) ماده را قادر بر اکتساب حرکت و حس می داند به این دلیل که مرکز یا مراکز آن در جسم پاورقی :

1 - lucrece

2 - natura rerum eD

3 - hobbes Thomas

4 - toland John

5 - hook Robert

6 - larnettrie

1, 7 - machine homme

صفحه : 137

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 و لکن 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 مساله ای است که با مشاهدات پزشکی و ملاحظات مربوط به تشریح مقایسه ای تایید می شود و از همین ملاحظات معلوم می گردد که تاثیر 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 تالیف هلباخ (1) (1723 1789م) 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 دریچه 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 (2) (1770 1831 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 (3) 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 تالیف وگت (4) کتاب جریان زندگی تالیف مولشوت (5) (1822 1893 م) و کتاب نیرو و پاورقی :

d Baron, 1 - holbach

2 - Hegel friedrich wilhelm Gelrg

3 - Getingen

4 - vogt . C

5 - moleschott . J

صفحه : 138

ماده تالیف بوشنر (1) (1824 1899 م) . 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 تالیف مولشوت می باشد . و ما خلاصه ای از نظریه مؤلف در مساله 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 میباشد . بنا به گفته مولشوت شخص مادی قوه و ماده رایکی میداند ، میان روح و جسم تفاوتی قائل

نیست ، برای خدا و جهان دوگانگی نمیشناسد ، فکر در نظر مولشوت نوعی از حرکت و تجدید ترکیب ماده دماغ میباشد ، او فکر را چیز صاحب امتدادی میداند ، چه بعضی از آزمایشهای علم وظائف الاعضاء مثل آزمایش رد فعل معلوم میشود 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 پاورقی :

1 - buchner

صفحه : 139

زمان و مکان و هوای تنفسی و محیط زندگانی و غذائی که میخورد و لباسی که میپوشد و صوتی که میشنود و نوری که در پرتو آن زندگی میکند . ما همچون پر کوچکی هستیم که هر ورزش مختصر باد آن را بازیچه خود قرار میدهد . کتاب نیرو و ماده بوشنر کتاب پریشانی است . او در ابتدا تصریح میکند 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 ، میباشد . در جای دیگر کتاب این نظریه واحدی را نقض میکند و میگوید : ماده مدتی پیش از وجود نفس و عقل وجود داشته است ، و سازمان خاصی در ماده را از شرایط لازم برای پیدایش نفس میداند . غریبتر آنست که پس از این فقره در کتاب او میخوانیم که : ماده مجرد از عقل یافت نمیشود ، و همانگونه که ماده اقامتگاه نیروهای طبیعت است همانگونه هم مرکز نیروهای روانی میباشد . در جای دیگر کتاب تجدید مطلع کرده میگوید : همان طور که عمل به نفس مظهر عمومی تمام فعالیتهای جهاز عصبی است ، عقل هم مظهر عمومی تمام فعالیتهای دماغ میباشد . آیا چه میشود که اتمها و سلولهای عصبی (یا ماده) ایجاد احساس و شعور میکنند ؟ 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 زیبایی و امور بسیار دیگری را در عقده های 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 عقده های عصبی موجود است ، جای خالی برای ترکیبات عقلی (و حتی قوای عقلی) دیگر وجود دارد .

شایسته است از مذهب مادی خاصی که بر مبنای قیاس منطقی ساخته شده ، و نماینده آن او بروگ می باشد ، نیز کلمه ای 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

صفحه : 140

امتداد داشته باشد ، و چون مرکز افکار در عقل است ، ناگزیر عقل نیز صاحب امتداد می شود و چون صاحب امتداد مادی است ، ناچار عقل نیز مادی خواهد بود . شک نیست که با همین مقدمات که او بروگ چیده است ، می توان به نتیجه ای رسید که کاملا با نتیجه ای که وی به آن رسیده حالت تضاد داشته باشد (1) . اکنون به نقد فلسفه مادی از لحاظ کلی و عمومی آن می پردازیم :

ادله ای که مادیون به وسیله آنها از عقیده خود دفاع می کنند ادله بسیار ضعیفی می باشد . فلسفه قدیم که برای تفسیر حقائق اشیا به دو نوع ماده قائل بوده تا حدی از عهده این کار بر می آمد و این ثنویت گرهی از کار می گشود در مذهب مادی و صفی و مذهب مادی علیتی هم کیفیت اختصاصی عقل مورد انکار نیست ولی آن مذهب مادی که نفس و بدن را مساوی یکدیگر می داند (مذهب تعادلی) نوعی از طرز تفکر سخیف و غیر معقول می باشد مگر آنکه این مذهب را نیز نوع خاصی از مذهب و حدت بدانییم 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 لاقلاً اختلافات جوهری و اساسی می باشد حال با این توجه عمومی که با حقیقت هم مطابقت دارد گفتن اینکه عقل و عمل آن فعلی از افعال ماده می باشد چه معنی دارد فلاسفه مادی به تازگی در این صدد بر آمدند که بعضی از نظریه های معرفتی را اساس تحقیقات و بحث های خویش قرار دهند و حق این است که اهمی که در این موضوع می شود و تمایلاتی از این قبیل که در فلسفه قرن نوزدهم خودنمایی می کند یکی از نتایج فلسفه نقدی کانت درباره حقیقت معرفت می باشد ، ولی باید دانست که همه فلاسفه مادی همانگونه که در فلسفه و گت

پاورقی :

1 - مثلا مطابق روش نتیجه گیری 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 .

صفحه : 141

و مولشوت دیدیم شکل حقیقتی را بدون توجه و با کمال آسانی به کناری گذاشته 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 پیر و 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 دلائلی که ذیلا 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 نقص 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 حلقهء 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 این 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 نتیجهء عمل موثرات خارجی بر دماغ حادث می شود ناگزیر است که به شکل فیزیکی و شیمیائی خالص باشد به همین شکل هم منتشر گردد با چنین نظریهء کلی جنبهء 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 انرژیهای 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 ما بین سایر اقسام انرژی وجود صفحه : 142

دارد ولی باید گفت که چنین عقیده ای را علمای مادی اظهار نکرده اند و هیچ کس در متون مادی به تفصیل در این باره سخنی نگفته است و اعتراضات کلی در برابر این عقیده وجود دارد که نمی گذارد چنین عقیده ای فرصت تظاهر پیدا کند. هستهء تمام اعتراضاتی که ممکن است بشود آن است که مفهوم انرژی به آن گونه که علمای فیزیک آن را تعریف می کنند به هیچ وجه قابل انطباق بر عملیات و نمودهای عقلی و روانی نمی باشد. اساسا 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 خود آگاه انسان می شود تلقی کرد. نزاع میان دو مذهب مکانیکی و نیرویی یا دینامیکی دربارهء جریان امور طبیعی هنوز به حال خود باقی است و در مذهب اصالت نیرو اصلا ماده مورد نظر نیست و به حساب گرفته نمی شود 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 عقیدهء مادی سست می شود و موقع سقوط قطعی آن فرا می رسد. مذهب مادی از تفسیر و توضیح ساده ترین عملیات عقلی و روانی عاجز است چه این مذهب مدعی است که هر نمود عقلی در آخر کار به دسته ای از نمودهای مادی منجر می شود 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 اندازه ای دشوار و غیر قابل قبول است که حتی خود مادیون هم مدعی نمی شوند که این تبدیل کیفیت مادی را به کیفیت روانی خوب درک می کنند .

چون با این حقیقت مواجه می شوند می گویند درک درجهء فیزیکی قضایای روانی نیز به همین اندازه دشوار و غیر قابل 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 علم المعرفت نیز دچار اشتباهی هستند چه صفحه : 143

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 موثر 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 آزمایشنده 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 متافیزیکی 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 مقدمهء فلسفه کولپه به اختصار نقل کرده ایم .

درس چهل و پنجم

به آرای مادیون فی الجمله آگاهی یافتیم ، و آنچه از کتاب مذکور (مقدمهء 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 می شود تا در نقل واسناد ، دغل و خیانت نشود . اکنون در پیرامون برخی از گفته های مادیون از کتاب نامبرده گفتگو می کنیم و پاره ای از اقوال آنان را زیر و رو می نمایم 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 یجه هائی برای انسان به سوی جهان صفحه : 144

عینی طبیعی است و آلات و ابزار شکار علمی او می باشند ، سلسله ای از دانشهای وابسته طبیعت و راه این قوا و آلات از طبیعت کسب می شود و 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 غیر هما .

مطلبی که اهمیت بسزا دارد در اینجا عنوان شود این است که از لانگه و دیگر افراد مادی سوال شود علم چیست و آن را چگونه تعریف می کنند و آنکه معلوم است ، چیست و آنکه عالم است ، کیست و آنکه معلم 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 حل این معما معلوم خواهد شد که صاحب وجود حقیقی ماده است یا ورای آن . و دیگر اینکه از این اشخاص مادی می پرسیم انسان چگونه با خارج از خود راه پیدا می 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 شکل 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 مسلما 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 شبیح و شکل آنها که در وی حاصل شده است علم او بدانها است ، سوال پیش می آید که از انسان چه چیزی بر آنها دست یافته است و از آنها عکس گرفته است ؟ می توان گفت که اشعهء ایکس مثلا 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 همهء دانشها دیدنی نیستند که از آنها عکس گرفته شود . در شنیدنیها و در بوئیدنیها و در چشیدنیها و

صفحه : 145

بوسودنیها 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 سوالهای 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 خود بخود 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 تامل در براهین عدیده دانسته می شود که انسان را حد وقوف 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 می شناسد و از اینگونه ضد و نقیض در گفتار آنان بسیار است . می بینید که کولپه مولف کتاب مذکور می گوید : هلباخ مولف کتاب دستگاه صفحه : 146

طبیعت همت خود را بر آن مقصور داشته است که با مذهب ماوراء الطبیعه 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 پندارد خود آسوده و بی قید و بند زیست کند ناچار است که به هر صورت مبارزه با فائلین به ماوراء الطبیعه 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 بندگی 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 نیرو و ماده بوشنر کتاب پریشانی است اگر چه کتابهای همه آنان پریشان است ولی باز این بوشنر مادی پریشانی است که اعتراف دارد دست رسی به کنه آئی 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 : همهء 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 بپردازیم موجب اتلاف وقت و تضییع عمر است ، و بهتر آنست که سوالاتی و مباحثی پیش آوریم تا حقیقت آشکار شود .
درس چهل ششم

امروز یکشنبه بیست و ششم ماه رجب 1398 هج برابر با 11 تیرماه 1357 ه ش که عام الحزن عالم امامیه است . این کمترین توفیق یافته است تا باز با دوستانش در حلقهء دانش پژوهی نشست است . راستی خوشتر از دانش پژوهی و بهتر از خودشناسی و آشنا شدن به کتاب بزرگ کیانی چیست . آنکه در راه پژوهش و فزایش دانش و بینش نیست ، جانوری بیش نیست بلکه به ارج و اندازه کمتر از آن است که آن ، سرمایهء پژوهش ندارد و این دارد و نمی باید .

بی گزاف این همه پلیدیها و بدیها و علم و عالم کشیهای روز افزون از همین جانوران بی شاخ و دم است که کسب دانش نکرده و گوهر معرفت به کف نیاورده اند ، دیو سیر تانی به صورت انسانند . انسان نه آنست که در خاکش کرده اند و نه غایتش این است که در غائط

صفحه : 147

ریخته اند .

ناصر خسرو براهی می گذشت

مست و لایعقل نه چون میخوارگان

دید قبرستان و مبرز روبرو

بانگ بر زد گفت کای نگارگان

نعمت دنیا و نعمت خواره بین

اینش نعمت ، اینش نعمت خوارگان

قفطی در تاریخ حکما گوید در یک جانب گور افلاطون به رومی نوشته بود : اما الارض فانها تغطي جسد افلاطون هذا و اما نفسه فانها فی مرتبه 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 او فتاد

بود شاگردیش گفت ای اوستا

چون کفن سازیم و تن پاکت کنیم

در کدامین جای در خاک کنیم

گفت اگر تو باز یابیم ای غلام

دفن کن هر جا خواهد بود والسلام

آری تا اجتماعی مدینهء فاضله نشد همین درندهء خوئی ها خواهد بود و آنگاه بدان نائل می شود که مردم آن به حقیقت خود آشنائی یا بند و این نمی شود مگر به نور علم و حلقهء تعلیم و تعلم .

باری ، همان به که سر خویش 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 کرده ایم . اجمالا 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 . مثلا 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 می دانیم که هر مستعدی که بالقوه فلان فعلیت است ، از حرکت به آن فعلیت می رسد و اگر در حرکت نباشد به همان صورت نخستین خود بظاهر باقی خواهد بود . نه فقط همان تخم نارنج به حرکت درخت می شود و دانه های دیگر به حرکت گیاهها و درختها می گردند و نطفه ها به حرکت انسانها به حیوانها می شوند ، بلکه کانیها به حرکت ، فلان گوهر کانی می شوند و همچنین هر چه که به حرکت از قوه به فعل می رسد .

حال در نظر بگیری خودتان را که مطلبی را نمی دانسته اید ، آن مطلب برای شما

صفحه : 148

بالفعل مجهول بود ، و این انسان است که قابل است بالقوه به هر کمالی برسد ، تا آن مطلب را فرا نگرفته اید شما رانسبت به آن مطلب عالم بالفعل نتوان گفت بلکه عالم بالقوه اید . اگر چه در این هنگام که نسبت به آن مطلب خاص عالم بالقوه اید نسبت به بسیاری از صور علمیه عالم بالفعل بوده باشید . و شما از قوه بدر آمدید و به علیت رسیدید یعنی آن مطلب مجهول برای شما معلوم گشت ، باید از حرکت بدان صورت علمی 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 مطلوب مجهول قبل عالم شده اید یعنی آن صورت علمیه که بالقوه بود اکنون بالفعل برای شما حاصل شده است .

حالا از شما می پرسیم که آیا باز این صورت علمیه بالقوه است یا وقتی که به فعلیت رسید دیگر قوه در او راه ندارد ؟ و گرنه 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 بر قرار نخواهد بود ؟ و آیا جز این است که همهء صور علمیهء ما به حال خود ثابت اند ؟ مثلا دانستیم که زوایای ثلاث مثلث بر سطح مستوی برابر با دو قائمه است و دانستیم که نسبت محیط هر دایره با قطرش $3 / 14$ است و دانستیم که کل اعظم از جزء خود است ، این دانسته ها همیشه باقی و بر قرارند . و می دانید که ماده ابای از تغییر و تبدل ندارد بلکه در تغییر و تبدل است و اگر صور علمیه مادی باشند باید ابای 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 قوهء مقابل فعل است :

صفحه : 149

ماده را احکامی خاص از قبیل قبول اشارهء حسی و تجزیه و انقسام و تغییر و تبدل و وضع و محاذات و زمان و مکان و اوزان و ابعاد و مقادیر و دیگر احوال و اوصاف ماده است . مثلا به پاره سنگی اشاره می شود که این پاره سنگ ، جائی را اشغال کرده است و بعدی و فضائی را گرفته است که می گوئیم متحیز و در این مکان است . و به قیاس با اجسام دیگر محاذی با آن و زبر این و زیر آن و بر این است . و در زمان بسر می برد و زمان بر او می گذرد که درست است بگوئیم : زمانی است . و می شود آن را به نصف و ثلث و ربع 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 می کنیم . و اکنون اگر چه در مراحل ابتدائی راه دانش پژوهی هستیم ولی به معانی آنها تا بدان اندازه که در فهم برهان دخیل است آشنائیم . در نظر بگیرید که آن پاره سنگ را رنگ بخصوصی است . مثلا 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 در آید سنگ است ، پس رنگ خارج از ذات سنگ و عارض بر اوست . بدیهی است

که چون آن پاره سنگ را به دو نیم کنیم رنگ او نیز به پیروی او به دو نیم می شود . در مثال مثلث - دلیل پیش - اندیشه بفرمائید ، صورت علمیه ای را به برهان هندسی از شکل (1) سی و دوم مقاله نخستین اصول اقلیدس تحصیل کرده ایم که سه زاویه مثلث بر سطح مستوی برابر با دو قائمه یعنی 180 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 وی 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 ، ولکن انقسام و تجزیه آن چه مفهوم دارد ؟ تغییر و تبدل آن چه معنی پاورقی :

1 - 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 آنان تا د اخراج شد . از ج ، ج هموازی الف ب خارج شد .

به حکم شکل 29 همان مقاله (مقاله نخستین اصول اقلیدس) زاویه الف ج همساوی با زاویه الف >

صفحه : 150

دارد ؟ آیا درباره 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 ابای 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 تامل و دقت بسزا بفرمائید و آنها را سر سری 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 دباغی 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 . قفطی در تاریخ حکما آورده است که یکی از شاگردان سقراط به او گفت :

پاورقی :

< 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 دو زاویه الف و ب داخل مقابل آنست : و به حکم شکل سیزدهم آن زاویه الف ج د با زاویه الف ج ب مساوی با دو قائمه است پس هر سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است . و قید به سطح مستوی برای این جهت است که مثلث کروی ، بر سطح مستدیر است و در شکل یازدهم مقاله اولای اکرمانالوس ثابت شد که زوایای ثلاث مثلث کروی بیش از دو قائمه می شود .

برای ما دانشت را در دفتر بند کن . در جواب گفت : من دانش خویش را در پوست میش تباه نمی کنم (1) .

گویند ابوحامد محمد غزالی آنچه را فرا می گرفت در دفتر ها 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 گنجینهء سینه او است باید دانش را در جان جای داد و بذر معارف و علوم را در مزرعهء دل به بار آورد که ازهرگزند 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 کلیهء 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 احدی نیست . پس هیچ اندامی از پیکر آدمی جای علم نیست زیرا همهء 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 دریاخته های دماغ جایگزین نیست . یاخته واژهء فارسی است که به فرانسه سلول (2) گویند و آن را موجود زنده و حساس و

پاورقی :

1 - قال له بعض تلامیذه : قیدلنا عملک فی المصاحف . قال ما کنت لاضع العلم فی جلود الضان . تاریخ حکما (طبع لندن) ص

199 ، ایضا ترجمهء فارسی (طبع دانشگاه تهران) ص 277 .

2 - Cellule

متحرک و عنصر اصلی مواد زنده می دانند که بدن کلیهء 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 حسیه اند و همچنین دیگر احکام و اوصاف ماده بر آنها صادق است و دانستی که صورت کلیه علمیه حقیقتی است که ابای 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 مجهز تر بوده باشد کار علمی آدمی بهتر خواهد بود . در حظ ولذ (1) آمده است که : گویند مقیاس در عقول انسانیه میزان دماغی است که در کاسهء سر هر فردیست . پس هر دماغی که وزن او بیشتر است ، عقل صاحب آن بیشتر است و وزن متوسط دماغ در نوع انسان 286 مثقال است ، و در مرد اعلا مرتبه ، آن 310 مثقال و در زن 270 مثقال و در دماغ نیز هزال و سمن و جوانی و پیری عارض می شود ، مثل بدن ، و هر کس دماغ او از 215 مثقال کمتر باشد . در جرگهء 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 تالیف و تصنیف در کله ها عجیب جوش می زند گویا حکیم عظیم الشان ناصر خسرو و علوی دربارهء اینان گفته است :

هر کسی چیزی همی گوید ز تیره رای خویش

تا گمان آیدت کوقسطای 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 شریفترین موجود باشد ناچار باید او را در موطنی تقرر 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 دارندهء علم موجودی غیر مادی باشد .

پاورقی :

1 - نام کتابی است از تالیفات دانشمند گرانمایه ملامحمد حسین نائینی . صفحه : 153

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 دارندهء دانش است و در دروس 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 دارندهء آن که به تعبیر دیگر بگوئیم ظرف علم باید فحص و بحث شود که این ظرف و مظروف چگونه ظرف و مظروفی خواهند بود یعنی ظرف در اینجا به چه معنی است ؟ آیا اطلاق ظرف بردارندهء 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 اصلا چگونه علوم را کسب می کند و در این مسیر تکامل می یابد . چون هنوز چندان ورزش فکری نکرده ایم ، این مباحث را موکول به دروس بعد می کنیم . این خوشه چین خرمن حقیقت ، کتابی در این مطلب تالیف کرده است و به عللی چند ، چندان مایل به طبع آن نیست . شاید پس از کوچ کردنم طبع شود و مطبوع ارباب علم قرار گیرد . امید است کیف کان که مطالب آن را کوتاه و روان در چند درس برای شما تحریر و تقریر کنیم و یا در تحت عناوین دروس آتیه اصول و امهات آن را بازگو کنم .

بنای ما این است که فقط با نور برهان از ظلمتکده جهل رهائی یابیم ، و اگر رهنی 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 (1) .

درس چهل و نهم

صورت کلیهء علمیه را در کتب فلسفه صورت معقول و عقلیه و معقول گویند و دارنده آن را عاقل و عقل ، و قوهء عاقله و فعل عاقل را که ادراک صورت معقول است تعقل می گویند .

پاورقی :

1 - سیر حکمت در اروپا ج 1 ص 14 .

صفحه : 154

پس صورت علمیهء کلیه یعنی همان معقول و عالم بدان یعنی عاقل ، و عقل و ادراک صورت کلیهء علمیه یعنی تعقل . شاید در میان موجودات مشهود ما ، تعقل فقط فعل انسان باشد . ممکن است در دروس آتیه فحص و بحث در این موضوع نیز پیش بیاید و دلیل ، ما را به حکم قطعی بکشاند . در برهان دوم مد نظر صورت عقلیه بود که معانی و مفاهیمی بطور مطلق و کلی و بسیط ادراک می شود و معلوم شد که این حقائق کلیهء بسیط 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 ورای 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 . مثلا مفهوم جسم معنائی است که این معنی در همهء 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 آکل 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 واژهء (بار) به چند معنی است که هر معنایی غیر از معنای دیگر است . لفظ [(بار) قالب و حامل همهء آن معانی است مثلا 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

صفحه : 155

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 والا [(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 حجر که در اشخاص حجر 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 صقع 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 اضافهء مشخصات افرادی که در ذاتیات دخیل نیستند . مثلا آب طبیعی است که هر کجا آن طبیعت تحقق یابد صورت نوعیهء آب پیدا می شود ، اما رنگ و طعم و بو و دیگر عوارض آبها جزو حقیقت آب و داخل در طبیعت او نیستند . آب اگر گرم باشد آبست و اگر سرد باشد آبست . حرارت ذاتی آب نیست و گرته آب سرد باید آب نباشد . و همچنین برودت ذاتی آب نیست و گرته آب گرم باید آب نباشد و همچنین عوارض مشخصهء افراد هر نوع . تبصره : کلی را جز معانی سه گانهء فوق معنی دیگر است که در کتب حکمت متعالیه به کار می برند و آن کلی به معنی احاطهء شمولی و سعهء وجودی است . مثلا وجود علت نسبت به معلول خود وجود کلی دارد . یعنی سعهء وجودی و احاطهء شمولی دارد که آن سعه و احاطه را وجود معلول ندارد و کلی به این معنی از جرگهء مفاهیم دور است و در ذهن نمی آید و

طرف تحقق آن فقط متن خارج است ، چنانکه کلی عقلی و کلی منطقی و عاء ثبوت آنها فقط صقع ذهن است و به هیچ وجه در خارج ذهن وقوع نمی یابد .

واضع علم منطق معلم اول حکیم عظیم الشان ارسطو است که آن جناب را ارسطا طاليس 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 تالیف کرده است . و اسکندر در ازای تالیف منطق به ارسطو پانصد هزار دینار انعام کرد و هر ساله یکصد و بیست هزار دینار نیز به معلم 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 ملاحادی

صفحه : 156

سبزواری در منطق منظومه گوید :

الفه الحکیم رسطاليس

میراث ذی القرنین القدیس

و ذوالقرنین عالم دوست علم پرور را تمجید می کند که قدیس بود . ملاحظه بفرمائید که چگونه پادشاهان نیک سرشت پیشین در بذر معارف و بذل دراهم 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 در آورده است . مثل ارسطو با منطق مثل خلیل بن احمد نحوی با علم عروض است زیرا همچنانکه به قول ابونصر فراهی در خطبه کتابش نصاب صبیان : خوش آمدن شعر مرطبهای 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 اعلاى 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 النهری
در زمجره شد چو مطربان ، بلبل
در زمزمه شد چو موبدان قمری
ماند ورشان به مقری کوفی
ماند ورشان به مقری بصری
بر شاخ درخت ارغوان بلبل
ماند به جمیل معمر عذری
بی وزن عروض بحرها گوید
شاعر نبود بدین نکو شعری
طاوس مدیح عنصری خواند
دراج مسمط منوچهری (1)

پاورقی :

1 - دیوان (منوچهری دامغانی)

صفحه : 157

اما عالم جلیل خلیل ، بقول ابن خلکان 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 (هو الذی استنبط علم العروض و اخرجه الی الوجه و حصر اقسامه فی خمس دوائر یتخرج منها خمس عشر بحرا ص 190 ج 1 تاریخ ابن خلکان چاپ سنگی تهران در ترجمهء واضح علم عروض خلیل مذکور) .
غرض این است که اگر چه علم شریف منطق ، 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 منطق فطری بشر است . آری اگر نیکبختی علاوه بر سرمایه فطری ، تحصیل علم منطق هم کرده است نور علی نور است .

جامع المقدمات مجموعهء 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 میرو و دیگر به کبری اشتهار دارد . هر دو به زبان پارسی و بسیار ارزشمند و سودمند از مولفات دانشمند بزرگ سید علی بن محمد حسینی معروف به میرسید شریف است که برخی وی را آملی و برخی دیگر گرگانی می دانند

. رسالهء 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 . رسالهء کبری در علم منطق است . میر را رساله ای دیگر مختصرتر از کبری در منطق است لذا این دو رساله را به قیاس یکدیگر صغری و کبری گویند یعنی رسالهء صغری و رسالهء کبری . و من منطقم دربارهء کبری منطق همانست که دربارهء صرف میر .

غرضم از تعریف کتاب مذکور اینکه در آغاز تحصیلم که در مسجد جامع آمل اشتغال داشتم

چنینم هست یاد از پیر دانا (1)

فراموشم نشد هرگز همانا

که فرمود میرسید شریف کبری را تدریس می کرد پس از پایان یافتن آن به تماشاکردان گفت بنید مردم در محاورات روزانهء خود چه می گویند ؟ آنان از گفتگوی مردم چیزی نیافتند و به میر گفتند مکالماتشان دربارهء معاملاتشان بود . گفت پس مطالب کبری را نفهمیده اید دوباره باید درس بگیرید ؛ پس از اتمام دور دورم باز به آنان گفت بنید مردم چه می گویند . در این باره میر گفتند

پاورقی :

1 - آیه الله محمد غروی آملی - رحمه الله علیه .

صفحه : 158

مردم همین مطالبی را که ما خوانده ایم بر زبان داشتند ؛ یکی به صورت قضیهء حملیه جمله ای را ادا می کرد و دیگری به صورت قضیهء شرطیه . آن دیگری قضیه اش ممکنه بود و آن دیگری فعلیه . آن یکی به هیات ضرب اول شکل اول نتیجه می گرفت و آن دیگری به صورت استقرا و آن دیگری به طرز تمثیل و . . . میر گفت حالا درسها را فهمیده اید . آری همانا را که مردم بالفطره دارايند از قوه به فعلیت در آمده است و به صورت منطق 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 ماده اند و موطن تحقق آنها نیز موجودی از همان سنخ یعنی مجرد از ماده و اوصاف ماده است که این دو امر مستدل مبرهن را به صورت اصل بر اصول گذشته بیفزائیم :

اصل 43 - هر صورت معقوله ، فعلیت محض و مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است .

اصل 44 - وعاء تحقق صور معقوله ، موجودی مبرا از ماده و اوصاف و احوال ماده است .

در این درس سخن ما این است که همهء معلومات ما صور و معانی کلیه نیستند بلکه یک سلسله معلومات دیگر هم هست که باید بدانها نیز آشنا شویم و دربارهء ظرف ثبوت آنها هم کاوش کنیم :

التفات بفرمائید یک وقت معنی و مفهوم محبت مطلق را مثلا ادراک می کنیم که اضافه و مقید به چیزی نیست . این همان صورت کلیه علمیه است که دانسته ایم و آن را به اسم صورت معقوله و عقلیه شناخته ایم . لفظ صورت در اینگونه موارد به معنی حقیقت شیء است - نه صورت به معنی شکل و هیات هندسی اشیا - و آن را معانی متعدد است که هر یک در موضع خود دانسته می شود . در کتب عقلیه , قوهء مدرکه کلیات مرسله یعنی صور عقلیه را عاقله و آن صور ادراک شده را معقوله , و عمل قوهء عاقله را تعقل می گویند .

و یک وقت محبت فلان شخص را دربارهء خود ادراک می کنیم . معنی محبت در این فرض , مطلق نیست بلکه مضاف و مقید به فلان شخص است و به این لحاظ جزئی است و در

صفحه : 159

کتب عقلیه معانی جزئیة ادراک شده را موهوم و متوهم می نامند و قوهء مدرکه آنها را واهمه و متوهمه . و عمل قوهء واهمه را که ادراک معانی جزئیة است توهم می گویند . در مباحث و دروس آتیة محققا دانسته می شود که و هم گویا عقل است که از مرتبهء خود ساقط شده است و همچنین موهوم گویا معقول است که از مرتبهء خود ساقط شده است .

و همچنین یک وقت معنی و مفهوم شجر مطلق را مثلا ادراک می کنیم که همان عقلیه است . و یک وقت فلان شجر مخصوص خارجی را ادراک می کنیم . فرق میان این ادراک شجر جزئی و آن محبت جزئی این است که محبت جزئی از معانی است , و شکل و طول و عرض ندارد . و صورت شجر جزئی ادراک شده از معانی نیست , بلکه از صور است که وی را شکل و طول و عرض می باشد . در کتب عقلیه قوه ای را که اشیای جزئی مشکل و مصور با طول و عرض و ارتفاع و شکل آنها را ادراک می کند قوهء خیال و متخیله , و آن صور مدرکه را متخیله و خیال هم می گویند , و فعل قوهء خیال را که ادراک صورت و شکل جزئی است تخیل می نامند . لفظ صورت در این گونه موارد به معنی شکل و هیات 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) مثلا 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 مدرکات عقلیه مدرکاتی 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 شکل فلان چیز و آن شکل فلان چیز است . استادام علامه شعرانی می فرمودند نسخه ای خطی عتیق در کتابخانه مشهد رضوی دیدم که در وی عکسهای گیاهان و حیوانات ، بسیار شگرف و شگفت به قائم توانائی ترسیم شده است . عکس کرمی را چنان تصویر کرده است که آدمی در برخورد اول تصور می کند کرمی زنده در هامش کتاب به راه افتاده است . پوشیده نیست که صورتگری قوه خیال به مراتب قویتر از صفحه : 160

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 مثلا از خارج به داخل و از داخل باز به خارج دور می زند . پس بی گزاف صورت مرسمه در لوح خیال اصل است و آنچه به وزان او در خارج ترسیم می شود فرع و نمودار اوست .

آیا در واقع صور خیالی را مانند صور مرسمه بر سطوح خارجی باید دانست یا : آن طوری است ، و این طور دیگر ، این سوال 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 صفحهء 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 فرضا عکس و شکل آنها را بر روی کاغذی 35 ت 35 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 چهار متر 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 صفحهء 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 مرسمه به بزرگی و پهنائی و بلندی و گودی آن اشیاء خارجی نیست . و اگر به همان تناسب و تعادل اشکال و عکوس ، در صفحه های خیلی خیلی کوچکتر از صفحه مذکور ترسیم شود همانگونه حکایت می کنند که در صفحه مذکور حاکی بودند .

حالا ببینیم که آیا صور منتقش اشیا در قوه خیال هم به همان متابت و منزلت صور اشیای مرسمه بر صفحه های کاغذهای نامبرده است که بگوئیم آن اشکال و اشباح اشیا با حفظ تناسب و تعادل و توازنشان ، منتهی خیلی خیلی کوچک و جمع شده در سلولهای دماغ مثلا منتقش و منطبع اند ، و یا اینکه فرقی در میان است ؟ .

التفات بفرمائید آیا نه این است که در عالم خواب اشیا را با همان وضع و هیات و شکل و قد و قامتشان می بینیم و یقین داریم که آنچه را در خواب می بینیم یک نحو از انحاء

صفحه : 161

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 تامل 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 مثلا می بیند که در کشتی اقیانوس پیمانشسته 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 صفحهء 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 قری و محالات و چشمه ها و رودها و دیگر اوضاع طبیعی و جغرافیائی آن کم و بیش آگاهیم . این دو بیت را از پدرم به یادگار دارم اما از کیست نمی دانم .

وقتی در خرد سالیم با وی سخن از این کوه با شکوه به میان آوردم در جوابم گفت :

سهند و سبلان و کوه الوند

میان کوه ها کوه دماوند

هزاران چشمه دارد دامن او

ری و مازندران پیرامن او

سهند بر وزن سمنند کوهی است مشهور در ولایت آذربایجان نزدیک به تبریز . سبلان بفتح اول و ثانی بر وزن و معنی سولان 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 بر می آید . هم اکنون کوه دماوند و پیرامون آن را در نظر بگیرید ، از یک سو سلسله جبال البرز که به بوستان دلستان پیشهء مازندرانش آیین بسته اند ، در بین او و دریاچهء خزر سدی سرتاسری کشیده و استوار در میانه است که سد اسکندر در برابر آن افسانه است . و از سوی دیگر رشتهء دراز کوه] (ماز) که به گیاهان رنگارنگ مشک فام ، عطر آگین شده است همچو دیوار

قلعه ای سهمگین سر به آسمان برداشته افراشته است . رودخانه هراز هم با هزاران پیچ و خم چم به چمش چون ازدهای دمان ، جوشان و خروشان بسان تین فلک بر گرد کوب

صفحه : 162

قطبی جدی ، بر او حلقه زده است . قله اش را برف فرا گرفته است و بر زیبایی او افزوده است . بر اثر دره ها و شعبه های هولناکی که از سر تا به پایش به هر سو منشعب است همچو مخروط مضلعی که منشورش نامند ، به نظر می رسد . از دور چنان نماید که گوئی شیخی سالمند ولی نورانی و تنومند که عمامه تمیز شیر شگری بر سر دارد و عبای پشمین خاکستری بر دوش ، بسیار با وقار و خویشتن دار مربع 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 هیات و اوضاع را از انطباق بر سلول دماغی پی می بریم ، راستی این طور است یا اینکه ما آن اجسام را با اوصاف مذکور ادراک می کنیم ؟ نمی بینیم 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 خیال با چنان ابعاد و اوضاع که ادراک می شوند وعاء تحقق آنها چیست ؟ بدیهی است که اگر هر عضوی از اعضای پیکر آدمی باشد مثلا به جای سلول دماغ جمجمه سر را نام ببریم باز انطباق 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 ورای ماده تا انطباق کبیر در صغیر لازم نیاید . پس نتیجه گرفتیم که وعاء صور خیالی هم موجودی است ورای ماده . یعنی قوه خیال هم منطبق در ماده نیست .

نام کتاب: دروس معرفت نفس – دفتر دوم

مؤلف: آیه الله حسن حسن زاده آملی

تعداد صفحه: 323

صفحه: 163

درس پنجاه و یکم

کجا رفتی بیا ای از نظر دور

که ما را سوخت اندوه جدائی

(وحشی)

امروز که اول ماه مبارک رمضان 1398 هج برابر با 15 مرداد 1357 هج است که باز توفیق تشکیل جلسه درس و بحث و حلقه انس و ذکر یافته ایم . از دروس گذشته نتیجه گرفته ایم که تا کنون سه قسم موجود واقعی حقیقی یافته ایم : یکی ماده محض که جسم و جسمانی از آن ترکیب شده است . و دیگر صور علمیه عقلیه که مجرد و مطلق و عاری از ماده و احکام ماده است . و دیگر صور خیالیه که مقید به مقدار و شکل است و مانند صور عقلیه ، مجرد مطلق نیست ، ولی چون به فعلیت رسیده است قوه در آن راه ندارد . پس صور خیالیه برخی از احکام ماده را از قبیل مقدار و شکل ، داراست و از بعضی از احکام ماده از قبیل حرکت و قوه میرا است و به عبارت اخری صورت خیالی نه مانند صورت عقلی مجرد مطلق است و نه چون جسم و جسمانی مادی صرف ، بلکه او را تجرد برزخی است و هر چیزی که متوسط طولی بین دو چیز دیگر باشد آن را برزخ بین آن دو چیز گویند که از جهتی مغایر با هر یک از آن دو و از جهتی مشابه با هر یک از آن دو است و به عبارت دیگر هر چه برزخ بین دو چیز است حد فاصل بین آن دو و غیر آن دو است و او را دو جهت است که با هر یک از آن دو جهت مناسب با عالم آن جهت است ، و نیز برزخ بر حد فاصل بین دو چیز اطلاق می شود ، خواه در طول هم باشند یا نباشند .

چنین می بینم که توضیح بیشتری در این مقام باید داد . التفات بفرمائید اینکه گفتیم خیال چون به فعلیت رسیده است قوه در آن راه ندارد ، همچنان است که درباره صور عقلیه گفته ایم که چون به فعلیت رسیده است قوه در آن راه ندارد . یعنی همچنان که صورت علمیه ای ، حاصل شد ، حقیقت و واقعیتی است که هیچ گاه خلل و نقصان در کاخ رفیع هستی آن راه ندارد و در هر زمان و مکان و در هر شرط و حیث همان صورت علمیه است ، صورت خیالی که مثالیش نیز گویند هم واقعیت و حقیقتی است که چون

انسان آن را ادراک کرده و یافته است به فعلیت رسیده است و دگرگون نمی شود و حرکت و استکمال در آن راه ندارد ، و همواره همین است . پس صورت خیالی از این جهت مغایر با ماده و مادی و مشابه با صورت عقلیه است زیرا که ماده پیوسته در حرکت است و از قوه به فعل و از نقص به کمال و از ضعف به شدت می رود . و دانستیم که صور عقلیه کلیات مرسله و مطلقه اند ، یعنی علاوه بر

صفحه : 164

اینکه فعلیات محضه اند که از قوه و استعداد خالی اند نیز مجردات صرفه اند که از حدود و جهات عاری اند نه تجزیه و تقسیم پذیرند و نه تغییر و تبدیل پذیر . و صورت خیالی اگر چه به فعلیت رسیده است و در صورت خیالی بودن فلان شیخ تمام است ، ولی چون مثال شیخ خارجی است دارای طول و عرض است لذا قابل انقسام و تجزیه است ، پس صورت خیالی ، متوسط بین ماده و صورت معقوله است یعنی برزخ میان آن دو است که از جهتی نه آن است و نه این ، که حد فاصل بین آن دو است و از جهتی ، هم آنست و هم این ، که به برخی از صفات آن متصف است و به برخی از صفات این . گاهی از زبان ارباب دانش هر یک از این سه مرحله تعبیر به عالم می شود که می گویند عالم ماده و عالم خیال و عالم عقل ، و چنانکه اشارتی رفت این عوالم ثلاثه در طول همنه جدای از یکدیگر و نه گسیخته و بریده از هم .

اکنون مطلبی که در اینجا بیان آن لازم و ضروری است این است که آنچه را انسان تخیل کرده است خیال آن را همین انسان داراست و می گوید مثلا من فلان کوه و فلان دریا و یا فلان درخت و فلان صحرا را ادراک کرده ام . پس این شخص متخیل دارای صور خیالی است ، یعنی عالم خیال او در او مرتسم و منتقش است و به حقیقت واقع ، خود دارای آن است بلکه خود آنست ، همچنانکه صور عقلیه را ادراک کرده است می گوید من عالم به فلان حقیقت و مطلب می باشم و به فلان چیز دانا شدم یعنی عالم عقل او در خود اوست که خود عاقل است و دارای صور معقوله است بلکه خود همان عقل و صور معقوله است و به عبارت دیگر دارای صور علمیه ، بلکه خود صور علمیه می باشد و بدیهی است که دارای بدن مادی یعنی عنصری و جسمانی نیز می باشد . پس انسان دارای عوالم سه گانه ماده و خیال و عقل است و یا در حقیقت ، خود عوالم سه گانه است و بیرون از این سه نیست و شاید این عالم مشهود ما هم مثل آدم باشد که او را سه مرحله یا عین مراحل سه گانه یعنی عالم ماده و عالم خیال و عالم عقل باشد که آدم و عالم در این جهت باهم برابر و یکسان باشند تا ببینیم برهان با ما چه می کند و از نور منطق چه فروغی عابد ما می شود ، البته این حرفها را عمق دیگر است که به وقتش بیان می شود .

درس پنجاه و دوم

در این درس ، سخن ما در پیرامون خیال است . کودکان و خردسالان را در نظر

بگیرید ، اگر برای آنها حکایات و داستانها از زبان حیوانات مثلا موش و گربه عبید زاکانی گفته شود خوب ادراک می کنند و نیک وجد می نمایند و خوش می خندند و هر چه حکایت ساده تر و روانتر باشد بهتر می فهمند و بسیار شگفتی و شکفتگی نشان می دهند . اما اگر مطلبی علمی با ساده ترین گفتار گفته شود از یافتن آن ناتوانند بلکه از گوینده روی برمی گردانند و سرگرم به بازی خود می شوند . علتش این است که هنوز در مرحله خیال اند و از عالم خیال قدم فراتر ننهاده اند و نهایت سرمایه فهم و ادراک آنان همان قوه خیال است .

نطفه انسان مانند دیگر دانه ها و تخمها ، دانه و تخمی است که در او استعداد و قابلیت و خاصیت خاصی است چنان که هر دانه و تخمی این چنین است . همان طور که دانه کنجد مثلا در رحم زمین جوانه می زند و می روید که هر کس وی را ببیند می گوید نبات است ، نطفه انسان نیز چون در زمین رحم قرار گرفت نخستین بار چون دیگر دانه ها در مقام نباتی است اما نباتی که قابل است روزی عاقل شود ولی چون طفره مطلقا چه در حسیات و چه در معنویات نزولا و صعودا باطل است تا مراحل پائین را سپری نکرده است به مقامات بالا نائل نمی شود لذا از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی ارتقا می یابد .

چه بسا دیده ایم که دانه ها و هسته ها کاشته شده اند و تا حدی بالیده اند ولی بر اثر نامساعدی زمان و مکان و یا عدم مراقبت برزگر و باغبان ، به کمال لائق خود نرسیده اند . هم چنین انسانها که دانه هائی روئیده شده اند و بر اثر بی توجهی و بی مبالاتی در حد ناقصی توقف کرده اند ، و به دلیل و برهان ثابت می کنیم که انسان را حد توقف نیست ، یعنی در هویت و وجود خود مقام معلوم و درجه معین ندارد چنانکه دیگر موجودات طبیعی و نفسیه و عقلیه دارند . اکثر مردم در حد خیالند و می توان گفت حیوانات باهوشند ، اگر چه خیال انسان از خیال حیوانات قویتر است . به قول ملای رومی صاحب مثنوی :

نیست وش باشد خیال اندر جهان

تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلحشان و جنگشان

وز خیالی فخرشان و ننگشان

هر کسی شد بر خیالی ریش گاو

گشته بر سودای گنجی کنجکاو

از خیالی گشته شخصی پر شکوه

روی آورده به معدنها و کوه

وز خیالی آن دگر با جهد مر

رو نهاده سوی دریا بهر در

وان دگر بهر ترهب در کنشت

وان یکی بهر حریمی سوی کشت

از خیال آن رهزن رسته شده

وز خیال این مرهم خسته شده

صفحه : 166

در پری خوانی یکی دل کرده گم

بر نجوم آن دیگری بنهاده سم

آن یکی در کشتی (1) از بهر رباح

وان یکی با فسق و دیگر با صلاح

این روشها مختلف بیند برون

زان خیالات ملون زاندرون

این در آن حیران شده کان برجی است

هر چشنده , آن دگر را نافی است

آن خیالات ار نبد نامؤتلف

چون زیبرون شد روشها مختلف

قبله جان را چو پنهان کرده اند

هر کسی رو جانبی آورده اند

خواجه طوسی در شرح فصل چهاردهم نمط ششم اشارات شیخ رئیس گوید : قوه خیالیه در انسان مبدا اول تحریک بدن او است . (

القوة الخیالیة فی الانسان هی المبدأ الاول لتحریک بدنه) این سخن خیلی بلند و ارجمند است . قوه خیال در انسان مبدا اول تحریک

بدن او است از این جهت که به بدن نزدیکتر از قوه عاقله است , به علت اینکه قوه عاقله ارفع و اشمخ از آنست , زیرا که دانستی

قوه عاقله مجرد تام دارد و قوه خیالیه مجرد برزخی , که برزخی بین طبیعت که بدن است و بین قوه عاقله دارد . آنچه را که عاقله

اندیشیده در قوه خیال تمثل می یابد یعنی صورتی به وزان آنچه اندیشیده در این کارخانه صورتگری انسان به نام خیال بر سبیل

محاکات منتقش می شود و این صور منتقشه موجب انفعالات بدن و حرکات او می گردد . لذا بدین مناسبت قوه عاقله مبدا ثانی و قوه خیالیه مبدا اول حرکات بدن است که این به وی نزدیک است و آن از وی دور ، چنانکه در اطفال که هنوز به مرحله عقل نرسیده اند بخوبی مشهود و معلوم است که مبدا اول تحریک بدن آنان به قوه خیال و خواسته های خیالی است . همین قوه خیال مبدا تحریک بدن حیوانات نیز هست ولی آنان به شهادت آثار و افعال وجودیشان مبدا عقلی ندارند و شاید قوه وهمیه داشته باشند . این قوه را چه در انسان و چه در حیوان مراتب و درجات است . اگر چه قوه خیالیه انسان با قوه خیالیه حیوان تفاوت بسیار دارد .

غرض این است اکثری از مردم به شهادت احوال و آثار و افعال و اقوامشان در مرتبه خیال توقف کرده اند و چنانکه گفته ایم حیوانات باهوشند و تمدن حیوانی دارند نه انسانی ، و همه گیر و دار و بگیر و ببند و داد و ستدشان به قول ملای رومی در دفتر چهارم مثنوی همانند قلعه گیری کودکان است . آن کودکی که چیره آید بر سر خاک توده برآید و لاف زند پاورقی :

1 کشتی (کشت بعلاوه یا ، نکره)

صفحه : 167

که قلعه مراست ، کودکان دیگر بر وی رشک برند .

وقتی استاد علامه شعرانی برایم حکایت فرمود که ناصرالدین شاه به شخصی نامه ای نوشت ، چون نامه به وی رسید کسانش را خواست و نامه را به خواننده ای داد که بخواند ، همینکه خواننده نام آن شخص را به زبان آورد ، شخص مزبور به این و آن نگاه می کرد و با دست خود به خود اشارت می نمود و به زبان بومی می گفت : مو (یعنی من) . آری

بر خیالی صلحشان و جنگشان

وز خیالی فخرشان و ننگشان

مقصودم این نیست که قوه خیال غلط و نارواست بلکه مرادم این است که نباید در این حدود توقف کرد بلکه جمیع قوا از طبع تا عقل وسائل پیشرفت انسان و تور شکار اوست . اگر انسان آنها را نداشته باشد ناقص است ، باید آنها را به کار برد تا درجه درجه به مدارج و معارج مقامات شامخه انسانی عروج کند نه در حدی از آن حدود بماند . به قول دانشمند بنام مجدود بن آدم سنائی غزنوی در کتاب شریف حدیقه الحقیقه . عالم طبع و وهم و حس و خیال

همه بازیچه اند و ما اطفال

غازیان طفل خویش را پیوست

تیغ چوبین از آن دهند به دست

تا چون آن طفل مرد کار شود

تیغ چو بینش ذوالفقار شود

در بعد خواهیم دانست که انسان را سه سیر است یکی سیر مادی طبیعی ، و دوم سیر برزخی مثالی ، و سوم سیر عقلی . اول و دوم را نهایت است و سوم بی نهایت . و به یک معنی هر سه سیر بی نهایت اند .

درس پنجاه و سوم

به درس سی و سوم تا سی و هفتم نگاهی بفرمائید . ما از آن دروس به دلیل و برهان و بحث و فحص نتیجه گرفته ایم که وعای علم ، به خلاف همه ظرفهای مادی ، هر چه علم در او بیشتر قرار گیرد گنجایش او بیشتر می گردد و برای تحصیل علم بالاتر و بیشتر آماده تر می شود ، این اصل سی و هفتم بود . و نیز نتیجه گرفته ایم که علم را با وعای او یک نحو سنخیت است ، و این اصل سی و هشتم بود . و نیز نتیجه گرفته ایم که نفس ناطقه و مخرج او از نقص به کمال هر دو از موجودات ماورای طبیعت اند ، این اصل سی و نهم بود . و از این دروس اخیر نتیجه گرفتیم که صور خیالی تجرد برزخی دارد ، و بدیهی است که صور خیالی قسمی از اقسام ادراکات ماست و دانسته ایم که ادراک و علم به یک معنی است و

صفحه : 168

چون صور خیالی تجرد برزخی دارد به حکم اصل سی و هشتم با وعای خود یک نحو سنخیت دارد . یعنی قوه خیال هم ، تجرد برزخی دارد . خوب است که این مطلب مستدل را هم به صورت اصلی درآوریم .

اصل 45 هر یک از قوه خیال و صور خیالی را تجرد برزخی است . حال ببینیم این قوه خیال که وعاء صور خیالی است حقیقتی ورای نفس یعنی روان انسانی است یا شعبه ای و شاخه ای از آنست . درختی را در نظر بگیرید . آیا آن درخت شخصیتی است و شاخه های آن را شخصیتی دیگر و ریشه های آن را شخصیتی دیگر و برگهای آن را شخصیتی دیگر و تنه او را شخصیت دیگر است ؟ یا از ریشه تا شاخه ها و برگها یک هویت و شخصیت است ؟ تصدیق می فرمائید که آن درخت مجموع ریشه ها و تنه و شاخه ها و برگهاست یعنی همه آنها یک هویت و شخصیت را تشکیل می دهند .

و می دانیم در درخت نیروئی است که بدان می بالد و برگ و شکوفه و چغاله و میوه می دهد و همان نیروست که آن را شاداب و شکفته می دارد و در تمام اندام آن درخت شریان دارد . حتی آن ریشه های موئی و آن رشته های نازک کشیده در برگها ، از آن قوه تر و تازه اند و حیات نباتی دارند و آن رشته های گوناگون در درخت حامل آن قوه اند و به منزلت رگهای حامل خون در انسان و حیوانند .

انسان با اندک تأمل بخوبی حکم می کند که دو هویت یعنی دو شخص و دو کس نیست بلکه یک شخص و یک هویت است که جمیع افعال و احوال و اطوار و آثار وجودش را به یک شخص که خودش است نسبت می دهد و از آن یک هویت ، تعبیر به من می کند و می گوید من اراده می کنم و من راه می روم و من خیال می کنم و من اندیشه می کنم و من ادراک می کنم . خلاصه جمیع آثار وجودیش را از ظاهر و باطن بدون استثنا به یک من اسناد می دهد اگر چه ادوات و آلات و ابزار اظهار آثار وجودیش هر یک جز دیگری است ولی اصل فعل همه را به یک هویت نسبت می دهد و اضافه می کند . بلکه خود آن آلات و ادوات را با همه کثرت و اختلافشان باز به همان شخص و هویت که از آن تعبیر به من می کند نسبت می دهد . می گوید دست من و پای و سر و چشم و گوش و دل و مغز و کلیه و کبد من و ... بلکه املاک و اموال بیرون از گوهر ذات خودش را یک نحو ارتباط و تعلق پذیری به او دارند آنها را نیز به همان هویتی که امور مذکوره را نسبت داده نسبت می دهد و می گوید لباس من و خانه و پول و ملک و باغ و راغ من و ... حال که این حقیقت بخوبی خود را به ما نشان

صفحه : 169

داد که هر کس بیش از یک شخصیت و هویت نیست ، پی ببریم که جمیع قوای ظاهره و باطنه انسان شوون یک گوهر و یک ذاتند . به مثل انسان درختی است که آن قوا شاخه های او هستند و بدیهی است که شاخه ها جز درخت نیستند ، بلکه جزو درختند و اگر به فرض ، آن گوهری که از آن تعبیر به من می شود برداشته شود قوه شنوائی و بینائی و بویائی و قوه خیال و قوه عاقله ، همه با او خواهند بود و جدائی اینها از آن امکان ندارد و انفکاک بین اینها و آن ، پنداری بیش نیست و صرف فرض و تقدیر است . پس قوه خیال ، شأنی از شوون نفس است که نفس یک قسم از آثارش را در موطن قوه خیال نشان می دهد چنانکه یک قسم از افعال دیگرش را در موطن قوه عاقله ارائه می دهد و قسم دیگر را در باصره و قسم دیگر را در سامعه و همچنین .

ارسیها (1) را دیده اید که چگونه متشکل از شیشه ها به اشکال و الوان گوناگون است که وقتی خورشید بدانها تابد در صحن خانه نورها به رنگها و شکلهای جور واجور منعکس می شود و می دانیم یک خورشید در آنها تابیده است و تعدد نورهای رنگارنگ به اشکال بسیار از ناحیه شیشه هاست نه از جانب خورشید ، مثل نفس با تعدد آثارش در سرای بدن مثل خورشید و شیشه های ارسی است .

از درس بیست و ششم تا بیست و نهم در این مطلب نیز بحث کرده ایم و در درس سی ام اصل بیست و نهم داشته ایم که نفس ناطقه بسان درختی است که جمیع قوای او شاخه های اویند و این شعر فلسفی را از حکیم ملا هادی سبزواری نقل کرده ایم :

النفس فی وحدته کل القوی

و فعلها فی فعله قد انطوی

شیخ رئیس در فصل ششم نمط سوم اشارات در این خصوص گوید : این جوهر در تو یکی است و در نزد تحقیق ، او تویی و مر او را فروع و قوایی است در اعضای تو پراکنده پس چون با یکی از اعضایت چیزی را احساس یا تخیل یا میل یا غضب کردی علاقه ای که بین او و بین این فروع است هیأتی (یعنی کیفیت و صفتی) در تو القا می کند . حتی اینکه به تکرار آن افعال ، اذعان و اعتقادی بلکه عادت و خلقی در نفس چون تمکن ملکات متمکن می گردد (یعنی نفس از بدن متأثر می شود) چنانکه به عکس ، بدن از نفس نیز متأثر می گردد چنانکه بسیار پیش می آید که هیأت و صفت عقلی بر اثر همان علاقه بین نفس و بدن اثری از آن پاورقی :

1 ارسی به ضم اول و دوم ، یک نوع پنجره است که در آن شیشه های رنگارنگ به اشکال مختلف بکار برده شده است .

صفحه : 170

هیأت به فروع مذکور منتقل می شود سپس به اعضا سرایت می کند (1) (نقل به ترجمه) .

چنانکه در آخر فصل سوم فن هفتم نبات شفا (ص 372 ج 1 طبیعیات شفا) گوید : حق این است که نفس واحد است و مر او را قوایی است که از او به حسب وجوه قابل منبعث می شود و این وجوه چون جزء نفس است (2) (نقل به ترجمه) پوشیده نماند که در هر مطلبی متبع برهان است نه قول این و آن ، جز اینکه گاهی پس از اقامه برهان و تبیین مطلب و تحصیل آن اقوالی از بزرگان علم به عنوان مزید استبصار آورده می شود .

پس خلاصه و نتیجه این درس این شد که هر فرد انسانی یک شخص است یعنی او را یک هویت است که تمام قوای مملکت وجودش همه شؤون همان هویت واحده اوست و تمام آثار وجودی انسان از یک حقیقت منبعث می شود ، اگر چه مظاهر آن متعدد و متکثر است .

درس پنجاه و چهارم

از دروس اخیر نتیجه گرفتیم که ظرف علم موجودی و رای طبیعت است یعنی از سنخ عالم ماده نیست و چون ماده وعاء علم نمی تواند باشد مخرج نفس از نقص به کمال نیز ماده نمی تواند باشد ، زیرا مخرج باید خود واجد کمال یعنی وعاء علم باشد تا مکمل دیگری تواند گردد . پس مخرج نفس از نقص به کمال ، نیز حقیقتی و رای طبیعت است . و در دروس اسبق دانسته شد که تعلیم و تدریس و مطالعه و امور دیگر از این قبیل ، همه معداتند و هیچ یک علیت تامه ندارند پس نتیجه حاصل شد که هم نفس موجودی از و رای ماده است و هم مخرج او از نقص به کمال ، و این مطلب شامخ را باید اصلی قرار داد .

اصل 46 هر یک از نفس ناطقه و مخرج او از نقص به کمال موجودی و رای ماده اند .

پاورقی :

1 - فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عندالتحقيق و له فروع و قوى منبثه في اعضائك فاذا احست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت ألفت العلاقة التي بينه و بين هذه الفروع هيئه فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عاده و خلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات كما يقع بالعكس فانه كثير اما يبتدى فتعرض هيئه ما عقليه فتنقل العلاقة من تلك الهيئه اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء . 2 ان الحق هو ان النفس واحده و لها قوى تنبعث عنها بحسب وجوه القابل و ان هذه الوجوه كالجزء من النفس ... الخ .

صفحه : 171

بر این اصل که نفس موجودی عاری از ماده است ادله بسیار اقامه شد و اینجانب تا کنون ادله بسیاری از دلیل از کتب و رسائل دانشمندان در رساله ای گرد آورده است و همه آنها را برای رفقا و دوستان آن جلسه دیگر ، که آگاهید به چندین سال پیش از این جلسه تشکیل شد و تا کنون هم با میل و شوق فراوان ادامه دارد ، یک یک آن ادله را تحریر و تقریر کرده است ، و اگر فرصت دست دهد آنها را به حضور شریف شما نیز بازگو می کنیم و یا اینکه چون مقداری سیر علمی ما پیش رفته است و به زبان یکدیگر بهتر آشنا شده ایم خود آن رساله را در اختیار شما قرار می دهیم و یا اینکه برخی از آنها را که چندان تکلف فکری نمی خواهد پس از مطلب ذیل عنوان می کنیم تا ببینیم چه پیش می آید .

اکنون سخن ما این است که هر متحرک در حرکت خود به سوی چیزی می رود که فاقد آن است تا از حرکت واجد آن شود و بدیهی است اگر آن چیز را واجد باشد دیگر تحصیل آن بی معنی است و در پیش دانسته ایم که تحصیل حاصل محال است . و آن چیزی که متحرک به سوی آن می رود غایت و غرض اوست . من و شما و هزاران افراد دیگر مانند ما به دنبال کمالند و تشنه و طالب علم و در راه تحصیل آن در تکاپو و در جستجو هستند ، و دانستیم که خزانه علم موجودی عاری از ماده ، و ورای طبیعت است . پس مردم دانسته یا ندانسته به سوی ماورای طبیعت در حرکتند و غرض و غایت علمی همه امری است که بیرون از زمان و مکان و میرا از دیگر اوصاف و احوال ماده است . یعنی خود حسیون که مادیونند و ماده را اصل می دانند به سوی اصلی که ورای ماده است رهسپارند جز اینکه در جهل مرکب اند یعنی نمی دانند که نمی دانند . به قول ابن یمین :

آنکس که بداند و بداند که بداند

گوی سبق از گنبد گردون بجهاند

آنکس که بداند و نداند که بداند

بیدارش نمائید که بس خفته نماند

آنکس که نداند و بداند که نداند

هم خویشتن از ننگ جهالت برهاند

آنکس که نداند و نداند که نداند

در جهل مرکب ابدالدهر بماند

صورت هر چیز آن حقیقت و گوهری است که آن چیز واجد آن است و با هیچ عارضه و حادثه و در هیچ حالی از احوال و موطنی از مواطن از او گرفته نمی شود ، یعنی هویت و ذاتی شیء که سلب و ازاله و انفکاک شیء از ذات خود محال است و صورت شیء همان ذاتیات شیء است . مثلاً یک شخص انسان را در نظر بگیرید ، پیوسته در حرکت و تغییر و تبدیل است و غذا می خورد و نیرو می گیرد و نیرو به تحلیل می رود و باز بدل آنچه تحلیل رفته است صفحه : 172

طلب می کند و غذا می خورد تا نیرو بدل ما یتحلل قرار گیرد و با این همه تحلیلها و تبدیلهای ، صورت انسانی که آن شخص بدان صورت باقی است هر چند ساله که گردد می گوید : (من) ، صد و اند ساله هم که شد افعالش را به همان [(من) نسبت می دهد . یعنی شخصیت و هویت او محفوظ است اگر چه مستمرا به فرا گرفتن معارف اشتداد و سعه وجودی تحصیل کند و می دانیم که در این صد و اند سال تغییرها و تبدیلهای بسیار به پیکر او روی آورده بلکه پیوسته و دمدم بدن در عدم قرار و ثبوت بوده و هست . ولی آن صورت که حقیقت و شخصیت اوست باقی و ثابت است ، و لکن ثابتی که مستکمل است . لذا در السنه فلاسفه آمده است که شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده اش . بلکه از صادق آل محمد (ص) نقل است که : ان حقیقه الشیء بصورته لا ب مادته (1) . شیخ اشراق سهروردی در مغایرت نفس از بدن و تجرد آن از ماده و احکام آن یعنی اینکه نفس ورای طبیعت است دلیلی آورده است که در رساله مذکور از اسرار الحکم حکیم سبزواری نقل کرده ایم (ص 175 ، به تصحیح استاد علامه شعرانی) و عبارتش این است که : شیخ اشراق می گوید از دلائل تجرد نفس یکی این است که نفس در خواب که این بدن طبیعی کالمیت افتاده است مستعمل آن بدن مثالی است . به آن می رود و می آید و فعلها می کند و ملتذ و متألم و مدرک است نه به این . پس بدون این قوام دارد . و در بیداری این را مستعمل و به این متعلق ، و آن را تارک و ذاهل است ، پس در قوام ذاتش نه به این بستگی دارد و نه به آن و این دو تا مثل دو مرکبند برای نفس و مجرد است از هر دو .

این بود سخن شیخ اشراق که از اسرار الحکم نقل کرده ایم . شیخ اشراق چنانکه در تاریخ ابن خلکان آمده است ، یحیی بن حبش بن امیرک است و به شهاب الدین سهروردی و بیشتر به شیخ اشراق شهرت دارد . او حد اهل زمانش در علوم حکمیه ، و جامع علوم فلسفیه و بارع در اصول فقهیه و مفرط الذکاء و در نظم و نثر فصیح العبارت بود . دارای تألیفات بسیار است اشهر از همه کتاب حکمة الاشراق است که قطب شیرازی آن را شرح کرده است و برخی از مشایخ اینجانب فرموده است که این شرح تقریر درس

خواجه نصیرالدین طوسی است که قطب شیرازی آن را تحریر و به صورت شرح مذکور تدوین کرده است . شیخ اشراق در سن سی و هشت سالگی در پنجم رجب سنه پانصد و هشتاد و هفت ه.ق در قلعه حلب در

پاورقی :

1 - فلسفه الامام الصادق (ع) , ص 26 , تألیف عالم جلیل محمد جواد جزائری ره

صفحه : 173

زمان و دولت ملک ظاهر صاحب حلب به قتل رسیده است . در آن جمله گفتارش در دلیل مذکور که فرمود نفس در خواب مستعمل بدن مثالی است تامل بسزا لازم است و دانسته شد که مثال و خیال به یک معنی است یعنی رائج در السنه عام که صرف پندار است و بگمان بی اساس گفته می شود نیست . ببینید بدن مثالی ساخته کیست و کجائی است ؟ چنانکه این بدن ظاهری هم . و آن را از این روی مثالی گویند که مثال این بدن مادی است . از این دلیل شیخ اشراق هم استفاده می شود که نفس ناطقه انسانی گوهری ورای طبیعت است و هم دانسته می شود که شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده اش و در بعد نیز تفصیل داده می شود .

درس پنجاه و پنجم

تا کنون چند دلیل اقامه نمودیم که روح انسانی خواصی دارد که موجودات طبیعی را آن خواص نیست ، و وی را مسیر استکمالی است که ماده و مادیات نمی تواند مکمل او باشد بلکه مکمل او نیز موجودی است از ورای طبیعت . یعنی نفس ناطقه انسانی و مخرج او از نقص به کمال ، که به تعبیر دیگر همان مکمل اوست ، هر دو از عالمی غیر عالم جسمانی می باشند و چون مکمل سمت علیت دارد و علت در رتبه مقدم بر معلول و مستولی بر وی و فوق آنست ، و در حقیقت معلول قائم به علت و مستفیض از آن است و می توان گفت که معلول نمودار اثر دارائی علت خود و ظل اوست ، صحیح است که بگوئیم آنچه را که انسان در مسیر استکمالی گوهر ذات خود تحصیل می کند رشحه ای از عالم مکمل او یعنی جهانی غیر عالم جسمانی بر او فائض شده است که مبدا و منشا اوست و دانسته ایم که موجد شیء فاقد آن نیست ، و این همه علوم که تدوین شده است و این همه کتابخانه ها که تشکیل شده است و این همه اکتشافات و اختراعات پی در پی که بشر از قدیم الدهر داشت و دارد و این همه معارفی که آن فان عائد نفوس مستعده می گردد ، همه آنها بدون گزاف نموداری از منشأ و مبدا آنها ست که عالم ماورای جسم و جسمانی است و چون در مسیر بحث و فحص علمی خودمان راهی به سوی آن جهان یافته ایم به خودم اجازه دادم که این اندازه سخن به میان آورم و به عرض برسانم که حسیون یعنی طبیعیون و مادیون فقط و فقط می خواهند بی قید و بند زیست کنند و به خودکامی و دلخواهی روزگار بگذرانند ، به حرفهای بی برهان و دلیل که خودشان هم واقعا به آنها ایمان و اعتقاد ندارند ، دل خوش کرده اند .

باری بهتر آنست که در کسب معارف بکوشیم و حرف از علم و معلم و تکمیل و استکمال بیاوریم که از هر چه بگذریم سخن علم خوشتر است . سخن شیخ اشراق را شنیده ایم و به حرف وی رسیده ایم . استادام علامه شعرانی را در پیرامون گفتارش بیانی است ، به عرض برسانیم ، آن جناب فرمودند : می توان از بدن مثالی صرف نظر کرد و گفت نفس در حال خواب و اغما هیچ تعلق به اعصاب و دماغ ندارد با این حال موجود است ، و به عبارت دیگر ، اگر نفس از قوای جسمانی بود و در یکی از اعضای بدنی حلول کرده بود لابد در دماغ و اعصاب بود چون حس و حرکت در اینهاست ، لذا طبیعیین که نفس را مادی می دانند محل آن را در دماغ مقرر کردند . پس می گوئیم در حال اغما هیچ یک از ادراکات به کار نیست ، پس اعصاب و مبادی از کار می افتند و انسان مغمی علیه هیچ از خود خبر ندارد ، و مجروحین تصادم چشم می گشایند خود را در مریضخانه می بینند . در این مدت نفس در اعصاب و سایر جوارح نیست ، و چون به هوش آید با همه خاطرات گذشته باز می گردد ، دلیل آنکه در مدت اغما معدوم نبود . این بود بیان آن جناب . فخر رازی در تفسیر کبیرش به نام مفاتیح الغیب چندین حجت در اینکه انسان جز این تن است و موجودی ورای ماده و طبیعت است ذکر کرده است ، پس از بیان ده حجت گوید : حجت یازدهم اینکه بسیاری از مردم پدر یا پسر مرده اش را در خواب می بیند که در عالم خواب به او می گویند برو به فلان جا که من در آنجا برایت زری دفن کرده ام . و گاهی او را به ادای دینی وصیت می کنند سپس در زمان بیداری آنچه را که در خواب دیده تفتیش می کند و همان طور که در خواب دیده بدون هیچ گونه تفاوتی می یابد ، و اگر انسان بعد از مرگ باقی نمی بود این چنین نمی شد . و چون دلیل ما را دلالت کرد که انسان بعد از مرگ باقی است و حس ما را دلالت کرد که جسد مرده است پس انسان جز این تن مرده است . (نقل به ترجمه) . این بود حجت یازدهم که از کتاب مذکور فخر نقل کرده ایم . به راستی موضوع خواب عجیب است و کیست که در مدت عمرش چند بار برایش خوابهای شگفت پیش نیامده است و تعبیر و وقوع پیوستن آن را در بیداری ندیده است ؟ این سلولها و اتمها و نترونها و پروتونها که محض ماده و طبیعت اند و از موطن خود محال است که به قدر خردلی قدم فراتر نهند از کجا

به آن علوم غیبی و وقایع آتیه و یا گذشته دست یافته اند . چون بنای پیشرفت دروس ما به خطابه و اقتناع و جدل و جار و جنجال نیست بلکه به نور برهان و راه راست حجت و دلیل است ، همان مسیر علمی خود را می پیماییم تا هنگام بحث در پیرامون خواب دیدن مطالبی به عرض برسانیم . و حقیقت امر این است که فطرت و سرشت اینجانب هیچ با ستیزگی و هی و هو و فریاد و فغان سازگار نیست . منطقم این است که این کارها پیشه کسانی است که مایه علمی ندارند و می خواهند به چوب و چماق و قلدری و بدگوئی و بی ادبی بقبولانند .

برای راقم سطور چند واقعه شگفت در عالم رؤیا روی آورد که همه را در دفتر خاطراتش ضبط کرده است و اگر موقع مناسب در هنگام بحث از خواب پیش آید ، شاید برخی از آنها بازگو شود .

درس پنجاه و ششم

امروز چهاردهم ماه مبارک رمضان 1398 هج برابر با 28 مرداد 1357 هج است . از آغاز این ماه تا امروز پنج درس خوانده ایم . شما دوستان گرامیم که همگان تشنه و پژوهنده دانش و گوهر معرفتید می بینید این جلسه ها و حلقه های کاوش و پژوهش ما در راه دانش چه قدر شیرین و دلنشین است و هر روز بهتر از دیروز و پریروز به خواسته های خود فیروز می شویم و اگر درباره این چنین مجلس به قول نظامی بگوئیم :

هر دم از این باغ بری می رسد

تازه تر از تازه تری می رسد

گزاف نگفته ایم . و یا به گفته همان جناب تمثیل بگوئیم : آن کس که زشهر آشنائست

داند که متاع ما کجائست

ژاژ نخائیدیم . بسیار از این ذوات محترم که نهالان امید و آرزویم هستند و این چنین در راه کسب معارف ساعی و جدی اند خشنود و صمیمانه سپاسگزارم ، زیرا چندانکه نازا از نداشتن فرزند پڑمان است دانا از نداشتن آن ، دو صد چندان است .
آورده اند که روزی یکی از شاگردان عیسای پیمبر وی را گفت : ای معلم ! پدرم مرد اجازه فرما که برای کفن و دفن بروم . عیسی فرمود : تو زنده ای از پی مرده مرو ، مرده را بگذار تا مردگان بردارند . حکیم ناصر خسرو در سعادتنامه نیکو فرموده است :

ببر از جاهل ارچه خویش باشد

که رنج وی ز راحت بیش باشد

مکن دل خوش به سود بیکرانیش

که صد سودش نیرزد یک زیانش

صفحه : 176

و نیز در یکی از قصائد غرایش چه خوش فرمود :

نبینی بر درخت این جهان بار

مگر هشیار مرد ، ای مرد هشیار

درخت این جهان را سوی دانا

خردمند ست بار و بی خرد خار
اگر بار خرد داری و گر نی
سپیداری سپیداری سپیدار
نماند جز درختی را خردمند
که بارش گوهرست و برگ دینار
به از دینار و گوهر ، علم و حکمت
کرا دل روشنست و چشم بیدار
چرا خامش نباشی چون ندانی ؟
برهنه چون کنی عورت به بازار ؟
چه تازی خر به پیش تازی اسبان ؟
گرفتاری به چهل اندر گرفتار
زجهل خویش چون عارت نیاید ؟
چرا داری همی زآموختن عار ؟

به موضوع بحث بازگشت کنیم : چند دلیل در اینکه نفس ناطقه ورای طبیعت است آورده ایم و به موجودی که بیرون از ماده و احکام ماده است پی برده ایم . که نفس و مخرج وی را از قوه به فعل ، هر دو را موجودی غیر از موجودات طبیعی یافته ایم .

اکنون دلیل دیگر در این موضوع نقل می کنیم : حکیم نامور ، ابن مسکویه ، در ظاهره الاعراق گوید : از گذشتن روزگار ، بدن رو به انحلال و ضعف می رود و آن حقیقت به نام نفس ناطقه رو به قوت (نقل به ترجمه) . اینکه به گذشتن روزگار بدن فرتوت و ناتوان می شود برای همه بدیهی است ، می بینی م که انسان چون به پیری می رود بصر کندی پذیرد پای سستی چنان سستی که در هنگام راه رفتن پاهایش لام الف (لا) می نویسد ، و می دانیم که این حالت شکستگی در پیری ویژه انسان نیست همه جانوران بلکه همه رستنیها و شاید جمادات هم به مرور زمان ناتوان می شوند . ملای رومی را در اواخر دفتر دوم مثنوی چند بیتی در حکایت کردن پیری پیش طبیب از رنجوری خود است ، که به عنوان تنوع در سخن ، نقل آن مناسب می نماید : گفت پیری مرطیبی را که

من

در زحیرم از دماغ خویشتن

گفت از پیریست آن ضعف دماغ

گفت در چشمم زظلمت هست داغ
گفت از پیربست ای شیخ قدیم
گفت پشتم درد می‌آید عظیم
گفت از پیربست ای شیخ نزار
گفت هر چه می‌خورم نبود گوار
گفت ضعف معده هم از پیربست
گفت وقت دم مرا دم گیربست
گفت آری ، انقطاع دم بود
چون رسد پیری دو صد علت شود

صفحه : 177

گفت کم شد شهوتم یکبارگی
گفت از پیربست این بیچارگی
گفت پایم سست شد از ره بماند
گفت کز پیربست در کنجت نشاند
گفت پشتم چون کمانی شد دو تا
گفت از پیربست این رنج و عنا
گفت تاریکست چشمم ای حکیم
گفت کز پیربست ای مرد حلیم
گفت این احمق بر این بر دوختی
از طبیبی تو همین آموختی ؟
پس طبیبش گفت کای عمر تو شصت
این غضب وین خشم هم از پیربست
چون همه اجزا و اعضا شد نحیف
خویشتن داری و صبرت شد ضعیف

این انسانی است که به پیری می رسد سستی و ناتوانی به بدن او روی می آورد ، و هر اندازه پیرتر می شود ناتوانتر و سستتر می گردد ، می بینیم که اندیشه او قویتر و قلمش وزین تر و حرفهایش سنگینتر می شود ، دور اندیشیها و تدبیرهایی دارد که به قول نظامی :

آنچه در آینه جوان ببند

پیر در خشت خام آن ببند

می نگریم تفاوت انسانی که در فنی کارآموده است و آنکه در آن فن تازه کار است از کجا است تا به کجا .

در اینجا سزاوار است که به دو نحو گفتار دانشمندان بنام درباره انسان که بظاهر متخالف هم می نمایند به عنوان تنبیه گوشزد شود . مثلا حکیم نظامی گفته است :

نشاط آدمی باشد چهل سال

چهل چون بگذرد ریزد پر و بال

و یا آنکه شیخ اجل سعدی گفته است :

بسا تیر و دیمه و اردیبهشت

بباید که ما خاک باشیم و خشت

آدمی به حسب جسم و طبیعت را اراده کرده اند نه به حسب نفس ناطقه را ، چنانکه درباره نفس باز حکیم نظامی گفته است :

آنچه در آینه جوان ببند

پیر در خشت خام آن ببند

و سعدی گفته است :

تن آدمی شریف است به جان آدمیت

نه همین لباس زیباست نشان آدمیت

از این گونه گفتارهای نظم و نثر که بصورت متناقض می نماید و در معنی متناسب است ، بسیار است به بیانی که تقدیم داشتیم .

پس نتیجه دلیل سابق الذکر این شد که آن حقیقت به نام نفس ناطقه و روح و روان که به مرور زمان جوانتر یعنی نیرومندتر می

گردد جز این بدن است که به گذشتن روزگار پیر و فرتوت می گردد ، چه اگر آن نیز مانند این از جهان صفحه : 178

طبیعت باشد ، باید در خواص مادی با آن انباز باشد .

درس پنجاه و هفتم

دلیل دیگر در اینکه نفس موجودی ورای طبیعت است . ابن مسکویه در طهارة الاعراق نیز آورده است که نفس ناطقه ، مدرک ذاتش است و در این ادراک به امر دیگری جز نفس ذاتش احتیاج ندارد ، و در کتب حکمیة مبرهن است که هر معقول قائم به ذات ، خود عاقل ذات خود است . پس نفس ناطقه ، عقل و عاقل و معقول است یعنی علم و عالم و معلوم است و باز یعنی ادراک و مدرک و مدرک است و هیچ یک از قوای جسمانی مدرک ذات خود نیستند ، پس این دو امر (یعنی نفس و بدن) مغایر هم اند و نفس ناطقه مجرد از عالم طبیعت و نشأه عنصری است .

تبصره : در دروس بعد از این معلوم می شود که هر معقولی قائم به ذات خود است چنانکه هر عاقلی . و برای رسیدن این دلیل ، به درس بیست و دوم مراجعه شود که کمک خوبی است .

در ادله دروس پیش گفته ایم که نفس در عالم رؤیا به کشف و ادراک به مطالب و معارف پوشیده ای پی می برد که در بیداری به آنها آگاهی نداشت و چه بسا که در بیداری هیچ حرفش را هم نمی زد و خیالش را هم نمی کرد و چنانکه گفته ایم کمتر کسی است که در دوران زندگی خود از عالم خواب برایش چیزهائی شگفت پیش نیامده باشد ، و آنچه را که در خواب دیده است در بیداری به تغییر آن ، دیر یا زود نائل نشده باشد . در حقیقت اگر کسی به لجاج و عناد نخواهد بسر برد و از سر انصاف نگذرد بخوبی اذعان می کند که نیل به مغیبات باید کار موجودی ورای زمان و مکان و محیط به زمان و مکان باشد . اگر روان آدمی ماده و جسم و جسمانی ، خلاصه از عالم طبیعت باشد آیا این مدعی نمی اندیشد که اخبار به غیب و دست یافتن به امور پنهان چگونه است و طبیعت که از موطن خود قدم فراتر نمی نهد ، پس این همه فهمیدنها و ادراکات فوق زمانها و مکانها چیست ؟ مثلا هیپنوتیسیم (1) یا خواب مصنوعی در این زمان جهانگیر شده است و کتابهای بسیاری به زبانهای گوناگون در این باره نوشته اند و به وقایعی از این کار دست یافتند که آنها را جمع و تألیف کرده اند و از آنها به استقلال روح و بقای آن بعد از اضمحلال بدن پی برده اند و به پاداش و کیفر اعمال در عالم دیگر استدلال کرده اند .

پاورقی :

1 - hypnotisme

صفحه : 179

گابریل دولان فرانسوی کتابی به نام عود ارواح نوشته است که در سنه 1310 هـ در تهران به ترجمه رضا قلی صمصامی به فارسی چاپ شده است . در صفحه بیست و یک آن گوید : (امروز به طور محقق ثابت گردیده که انتقال خیال و روشن بینی ، چه در حال خواب و چه در حال بیداری ، و مشاهده وقایع آینده از جمله مطالب و حقائق است که هیچ شک و تردیدی در آنها باقی نمانده است و تمام این مسائل که جدیداً شناخته شده از خصائص و متعلقات روح است و نمی توان از هیچ جهت نسبت به

بدن مادی نمود) . بدانکه تنویم مغناطیسی و نوم هر دو از یک اصل منشعب اند و آن در حقیقت انصراف و تعطیل حواس ظاهره از تصرف و دست در کار بودن این نشأه طبیعت است و چون حواس از این نشأه منصرف شدند نفس به عالم خود توجه می کند و از مخرج خود که مکمل و معلم حقیقی اوست کسب معارف و تحصیل حقائق می کند و بر امور خفیه دست می یابد و چون باز بدین سوی روی آورد آنچه را که در عالم رؤیا مشاهده کرد در عالم بیداری در هنگام خود می یابد . و اگر انسان نتواند به سر و معنی و صورت خوابش پی ببرد به نزد معبر می رود و معبر خواب او را تعبیر و تأویل می کند . اما تعبیر یعنی : خواب بیننده را از صورت عبور دادن و به معنی رساندن . و تأویل یعنی : خواب را از صورت به اصل و معنایش بازگشت دادن . دانشمندی بنام در تعبیر و تأویل خواب کتابها نوشته اند و چه لطائف شیرین و دقائق شگفت در تعبیرات آورده اند و به راستی در سرای بی انتهای هستی چه اسراری نهفته است . عالم علم انباشته روی هم است و چون بواسطه انصراف از توجه به جهان طبیعت آن گونه مشاهدات غیبی و مکاشفات روحی و باطنی به انسان دست می دهد . بنابر این کسی را رسد که بگوید برای روانه کردن روان به جهان جان چه نیاز به خواب و یا هیپنوتیسم و یا وسائط و وسائل دیگر است چرا به اختیار خود انصراف نداشته باشیم و در بیداری سیر و سلوک روحی چنانکه در منام و در حال تنویم مغناطیسی بلکه قویتر از آنها به دست نیاوریم ؟ و شاید آنچه را از این و آن می خواهیم و یا از واسطه و وسیله تحصیل می کنیم بدون واسطه بهتر بتوانیم به خواسته خود پی ببریم که واسطه و کثرت آن موجب اشتباه و تردید و دو دلی می گردد ، چنانکه هر چه واسطه کمتر بشود انسان بهتر و روشنتر و زلالتر به مرادش دست می یابد و اگر بتوانیم خودمان بدون واسطه ابزار و آلات و اشخاص ، مثلا آینه بکار بردن و یا طفلی نابالغ را وسیله قرار دادن و یا کسی را به تنویم مغناطیسی خواب کردن ، بر مطلب خود دست بیابیم چه بهتر ، و شاید آن که حافظ گفته است :

صفحه : 180

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد

آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد

گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود

طلب از گمشدگان لب دریا می کرد

اشاره به همین مطلب باشد و از جام جم ، جان انسان را اراده کرده باشد که همان گوهر بیرون از صدف کون و مکان است چنانکه معلوم شد این گوهر ورای عالم طبیعت است و محیط بر صدف کون و مکان است نه محاط در آن و در همین غزل ، این گوهر بنام جام جم را جام جهان بین نیز نامیده است . گفتیم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم

گفت آن روز که این گنبد مینا می کرد

حکیم ، فاعل فعل داد است و شاید مراد از حکیم ، مخرج واقعی و مکمل حقیقی نفس از نقص به کمال باشد و حکیم آن کسی است که فعل او و قول او به صواب باشد یعنی به عدل که نه به افراط است و نه به تفریط . درس پنجاه و هشتم ادله بسیاری آورده ایم که نفس ناطقه ورای تن است و گوهری خارج از عالم ماده و طبیعت است . اکنون می خواهیم دلیلی را که در ابتدای درس پیش از طهاره الاعراق نقل کرده ایم مختصر شرح و توضیحی دهیم و امیدواریم که به بسط و تفصیل آن و بتحقیق و تدقیق آن توفیق یابیم .

ما اگر بخواهیم اشیاء خارج از خود را ببینیم واسطه ای به نام چشم با حصول شرائط رؤیت از قبیل مقابل یا در حکم مقابل بودن مرئی با رائی و عدم حجاب میان رائی و مرئی و عدم قرب و بعد مفرط و نیز عدم صغر مفرط و نیز مضیء بودن مرئی از خود یا از دیگری و نیز کثیف بودن مرئی به اصطلاح فلسفی و ریاضی که اگر به حدی شفاف باشد که نور از وی نفوذ کند مرئی نمی گردد . و همچنین قوای جسمانی ظاهری دیگر که لامسه و سامعه و ذائقه و شامه اند هر یک وسیله و واسطه ای برای شکار کردن محسوسات خارجی است و هر یک راه مخصوصی برای کسب محسوساتی خاص یعنی معلومی علی حده و دانشی جداگانه است غرض اینکه ما محسوسات را به واسطه این حواس ادراک می کنیم و بدانها آگاه می شویم .

حالا دقت بفرمائید ببینید که آیا قوه لامسه مدرک خود است و از خود آگاه است و یا قوه سامعه از خود خبر دارد و یا چشم مدرک و مبصر خود است و همچنین در هر یک از این

صفحه : 181

قوای جسمانی تامل بشود که آیا مدرک خودند یا نه ؟ در عدم ادراک آنها مردوات خود را شک و ریبی نیست چنانکه در حضور نفس برای خودش که همان ادراک اوست مرداتش را در همه حال ، چه در خواب و چه در بیداری و چه در اغما ، دغدغه و تردیدی نیست و بیانی که شخص را در هوای طلق با شرائط دیگر در درس بیست و دوم از شیخ رئیس نقل کرده ایم دلیل گویا در این مطلب است که در آنحال از همه چیز حتی از قوای خود نیز بیخبر بود مگر از خودش . پس برهان به ما اجازه داده است که بگوئیم نفس ناطقه انسانی ، یعنی روح وی که به فارسی روان ، گویند همیشه آگاه و بیدار است و هیچ گاه به خواب نمی رود .

بدانکه علم و عقل و ادراک به یک معنی است چنانکه عالم و عاقل و مدرک و نیز معلوم و معقول و مدرک . شیخ رئیس را رساله ای است که موجز در معراج به فارسی ، آن رساله بدان و چیزی بسیار عزیز است و حاوی نکاتی بلند ، بلکه آن رساله جملگی نکات است . در آن رساله گوید : فرق میان علم و عقل جز به نام نیست ، اما در حقیقت یک قوت است که پذیرا و داناست . همانکه پذیرد داند و همانکه داند پذیرد .

و نفس ناطقه چون همواره از خویش آگاه است به خود داناست زیرا که آگاهی همان دانائی است ، و آگاهی را به تازی خبر گویند و ملای رومی در این موضوع مطلبی بسیار بلند در دفتر دوم مثنوی فرمود :

جان نباشد جز خبر در آزمون
هر کرا افزون خبر جانس فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر
از چه زان رو که فزون دارد خبر
و نیز در دفتر ششم آن فرماید :
چون سر و ماهیت جان مخبرست
هر که او آگاهتر با جانترست
اقتضای جان چو ای دل آگهیست
هر که آگه تر بود جانس قویست

من از بیان ارج و پایه این چند بیت ناتوانم ولی امید است که آن را روشن سازیم و به وقتش به اسرار این گفته های مفاخر عالم علم پی ببریم و دریابیم که فقط علم و عمل ، انسان سازند و بس .

نفس ناطقه که در همه حال به خود آگاه است پس در همه حال عالم به خود و عاقل به خود است ، و چون دانای به خود است پس معلوم و معقول او خود اوست ، یعنی ذات او برایش مکشوف و از خود با خبر است و علم انکشاف و ظهور و آگاهی است پس نفس ناطقه علم و عالم و معلوم است ، یعنی اتحاد عقل و عاقل و معقول است که یک حقیقت ، هم علم است و صفحه : 182

هم عالم و هم معلوم ، و دانستی که علم و ادراک به یک معنی است . پس اتحاد ادراک و مدرک و مدرک است که یک هویت آگاه به لحاظ اعتبارات و عناوینی است که اسم های گوناگون دارد ، که مسمی یکی است و اسما بسیار . و باز این مطالب را جلوه گریهای دیگر خواهد بود و اگر به عرض برسانم ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم بیجا نگفته ایم . باید سعی کرد که از عادت مألوف بدر آمد و راه و رسم رهروان حقیقت را پیش گرفت . ره چنان رو که رهروان رفتند تا بتوان بسر منزل مقصود رسید . یعنی باید علم شد که علم انسان ساز و مایه برتری است ، و نیز ملای رومی در اوائل دفتر اول مثنوی فرموده است :

خاتم ملک سلیمانست علم
جمله عالم صورت و جانست علم
آدمی را زین هنر بیچاره گشت

خلق دریاها و خلق کوه و دشت

زو پلنگ و شیر ترسان همچو موش

زو شده پنهان به دشت و که و حوش

و در اواخر دفتر ششم آن فرمود :

علم دریائست بی حد و کنار

طالب علم است غواص بحار

گر هزاران سال باشد عمر او

می نگردد هیچ سیر از جستجو

درس پنجاه و نهم

قوه خیال را در بیداری می بینیم که پیوسته در کار است و کارش تمثل دادن معانی است یعنی معانی را خواه جزئی و خواه کلی به صورت اشیای محسوس جزئی درمی آورد . این مطلب همان است که در پیش گفته ایم که جلی قوه خیال و سرشت او محاکات است . این قوه متخیله هیچ گاه در بیداری آرام نمی گیرد و در خواب نیز به کار خود است . بلکه با سر آسوده و بدون مزاحم بهتر و بیشتر به کار خود می رسد . به قول ملای رومی : می بیند خواب جانت وصف حال

که به بیداری نبینی بیست سال

زیرا در بیداری مشاغل قوای ظاهر سبب تضعیف و تا حدی موجب انصراف قوه متخیله می شوند ، اگر چه انسان با بعضی از شوون از شأن دیگر باز نمی ماند ، مثلا در آن واحد هم می بوید و هم می گوید و هم می جوید و هم می بخشد و هم می رود و هم می اندیشد و . . . و دانستی که قوه متخیله چون دیگر قوای ظاهره و باطنه ، از شوون و فروع نفس ناطقه اند و هیچ یک استقلال وجودی ندارند و در حقیقت نفس ناطقه آثار و افعالش را در این قوا ظاهر می سازد . لذا گفته ایم که قوا مظاهر اویند و بدن با حفظ عنوان بدن ، مرتبه نازله نفس و

صفحه : 183

قوا اشعه شمس وجود نفس ناطقه اند ، و چون قوه متخیله از شوون نفس است و در خواب و بیداری بیدار و آگاه است چنانکه پیوسته در کار و کوشش است ، پس نفس ناطقه ذاتا آگاه و بیدار است و موجودی است که هیچ گاه خواب در ذات وی راه ندارد و بر وی دست نمی یابد . خواب فقط در عالم طبیعت است . بدن می خوابد نه روح و چون روح در عالم خواب نیز بی کار نیست و خوابهای خوش می بیند و معارف شگفت تحصیل می کند و در بیداری هم از تنویم مغناطیسی و از انصراف بدن انتقال به معانی و

حقایق پیدا می کند ، پس مکمل وی که معطی و مفیض اوست نیز بیدار است و خواب و غفلت در او هم راه ندارد و چنانکه گفته ایم خواب از اوصاف تن است . و آن که همواره آگاه و پیوسته بیدار است حیات محض است پس نفس ناطقه و مخرج او صرف حیات اند و حیات همان شعور و آگاهی است که همیشه نفس به ذات خویش آگاه است .

پس خلاصه گفتار ما در این درس این شد که قوه متخیله از شوون نفس است ، و قوه متخیله همیشه آگاه است ، پس نفس همیشه آگاه است ، که شکل سوم قیاس است زیرا اوسط در صغری و کبری موضوع است و دیگر شرایط شکل سوم که (مغکاین) است در آن جمع است .

در بیت سابق الذکر ملا در این درس تامل بفرمائید . وی می گوید که انسان در خواب مطالبی را بدست می آورد که در بیداری به بیست سال نمی توانست تحصیل کند . این بیت حاوی حقیقتی است و به راستی نباید این کلمات بلند را صرف شعر دانست بلکه باید گفت : ان من الشعر لحکمة ، اینها حکمت است که در قالب عبارتی منظوم ریخته شد . در اینکه بسیاری از خوابها حکایات و تمثیلات احوال و آرای بیداری انسان است مطلبی بدیهی است ، انسان از آنچه که هولناک است و یا بدانچه آزمند و آرزومند است همان را در خواب می بیند . به قول سید اشرف در نسیم شمال : همیشه تشنه نهر آب بیند

گرسنه نان سنگک خواب بیند

برهنه خرقه سنجاب بیند

مقصر خواب بیند تازیانه

شتر در خواب بیند پنبه دانه

گهی لپ لپ خورد گه دانه دانه

و لکن چه بسا حقاقتی در عالم خواب برایش روی می آورد که به بیداری نیاید بیست سال . وانگهی اگر یک سلسله از احوال بیداری موجب باشد که انسان بعضی از مطالب مبهم و مجهولی را که در طول و رشته همان احوال است در خواب برایش کشف شود باز هم خیلی

صفحه : 184

مهم است . مثلا دانشمندانی بنام در مسائل علمی به اشکال برخورد کرده اند که در عالم خواب بدانها ارائه داده شد . و آن مشکل علمی حل گردید ، و من برخی از این وقایع را یادداشت کرده ام که در اثنای دروس عنوان می کنم ، و چون مبتنی بر دانستن پاره ای از اصطلاحات علمی است اکنون از بیان آن خودداری شده است . اکتشافات و اختراعات و انتقالات حدسی ، چه در خواب و چه در بیداری ، همه از این قبیل است .

اینکه گفتیم بعضی از مطالب مبهم در طول آن احوال آدمی است ، از این رو گفته ای م که هر نتیجه و کشف علمی و حصول ثمره را
مقدماتی و معداتی و علل و اسبابی است که منتج و مثمر نتیجه و ثمره ای خاص است ، که جهان هستی به تصادف و اتفاق و گزاف
نیست ، هیچگاه از گندم توت نمی روید و از قضایای هندسی دستور زبان حاصل نمی شود . به قول ملای رومی در دفتر اول مثنوی :

هیچ گندم کاری و جو بردهد ؟

دیده ای اسبی که کره خر دهد ؟

یکی در مسائل فلسفی تفکر می کند به مسائل و احکام مبهم وابسته به آن در خواب یا بیداری ملهم می شود و دیگری در شعر و
شاعری و دیگری در اکتشافات و اختراعات صنایع و همچنین هر کسی در هر پیشه ای . باز به قول ملا در دفتر چهارم مثنوی :

پیل باید تا چو خسب او ستان (1)

خواب بیند خطه هندوستان

پاورقی :

1 - ستان ، به کسر سین بر وزن نشان : بر پشت خوابیده را گویند (برهان قاطع) : در باب شیر و گاو (کلیله و دمنه) . در حکایت
سه ماهی می خوانید (ص 134 کلیله و دمنه به تصحیح و تحشیه اینجانب) که یکی از آن ماهیان که نیم عاقل بود ، خویشتن را
مرده ساخت و بر روی آب انداخت ، ستان می گشت ، صیادان چون او را برداشتند پنداشتند که مرده است ، او را بینداختند و او
خویشتن به حیلت در جوی افکند و جان به سلامت ببرد . بحر سخن انوری در قصیده فریده ای که سلطان سنجر را مدح می کند ،
گفت : شیر گردون چو عکس شیر در آب

پیش شیر علم ستان باشد

در این یک بیت خیلی ذوق شعری و صنعت علمی بکار برده است . می دانید که عکس اشیا در آب ستان دیده می شود . مثلاً
درخت کنار آبی را در نظر بگیرید و یا حیوانی که در کنار آب می رود و یا بر پلی بر نهر می گذارد ، عکس آنها ستان است صور
کواکب در آسمان نسبت به ما که آنها را می نگریم ستان اند که پشت آنها بدان سوست و شکم آنها به سوی زمین است ، و یکی
از بروج دوازده گانه دایره شمسیه (منطقه البروج) برج اسد است که شیر گردون است .

انوری در مدح سلطان سنجر می گوید : شیر گردون که مثل عکس شیر در آب ، ستان است ، از هیبت نقش شیر پرچم سلطان
است .

صفحه : 185

خر نبیند هیچ هندستان به خواب

خر زهندستان نکردست اغتراب

در این مطلب تامل بفرمائید ببینید ، این همه معارف و حکم که در خواب و بیداری عائد انسان می شود از کجاست و در کجا نهفته است ؟ خزانه اینها چیست و کجاست ؟ گیرنده اینها که روان من و توست چگونه می گیرد ؟ فرا گرفتن دانش چگونه است ؟ مکمل نفوس کیست ؟ و نحوه تکمیل چیست ؟ از فهمیدن چرا لذت می بریم ؟ و به دانا شدن چرا قوت می گیریم ؟ دانش چیست و ترقی روحی انسان و تکامل معنوی چگونه است ؟ تازه در تکامل جسمانی و موزون بودن اندامها و آراسته بودن هویت و شخصیت وجودی هر موجودی از جنبه صوری و هیات جسمانی تامل و تفکر بسزا باید نمود . این همه اشکال و اشباح و علوم و معارف را که انسان فرا می گیرد در کدام عضو جسمانی منتقش می شود که در هم و برهم و تباه نمی شوند ؟ باید درسهای پیش بکشیم تا باطن و سریره خود را بشورانیم و معرفت به ذات خود پیدا کنیم که کلید همه سعادت و باب همه عوالم و علوم همین معرفت نفس است . درس شصتم

تا اندازه ای آشنا شدیم که علم انسان ساز است که به عبارت دیگر انسان همان خبر است که خبر آگاهی است و آگاهی دانش است و دانش حیات . اصل سی و نهم این بود که نفس ناطقه و مخرج او از نقص به کمال هر دو از موجودات ماورای طبیعت اند . و اصل چهل و چهارم این بود که وعاء تحقق صور معقوله ، موجودی مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است ، و نیز دانسته شد که معطی شیء خود واجد آن است و اصل بیست و دوم این بود که دفتر و آموزگار و اندیشه و خواندن و نوشتن و آنچه از این گونه چیزهاست همه معادات و مقدمات تحصیل علم اند نه علت تامه ، که مخرج نفس از قوه به فعل یعنی از نقص به کمال و از نداری به دارائی موجودی و رای طبیعت است که خود حی است و حیات بخش و دانش دهنده است و چون مخرج است باید مستولی و قاهر بر نفس باشد و از جهتی چون نفس ناطقه به سویس حرکت استکمالی می کند معشوق و محبوب نفس است و نفس که دوستدار دانش است ، معنایش این است که دوستدار آن معلم حقیقی و مربی واقعی است . به هر نامی که در خور و شایسته مقامش است به نامی ، و آن را بدان نام بخوانی مجازی ، کسی در نام گذاری و در عالم لفظ و اصطلاح با کسی مشاحه و مناظره ندارد . به قول طلاب علوم لامشاحه فی الاصطلاح . این مطالب پیشتر گذشت و بیشتر باز و روشن می شود و به

صفحه : 186

طریق عدیده مبرهن و مستدل می گردد . اجازه بفرمائید که اکنون تا به همین حد آگاهی و سیر علمی خودمان در گفتار دو تن از دانشمندان نامور و نامداران سخنور داوری کنیم تا ببینیم کدام یک به صلاح و صواب رفته اند . حکیم محدود بن آدم سنائی غزنوی را قصیده ای رائیه است زیادت از صد و هشتاد بیت که عارف جامی در نفحات الانس گوید آن را رموز الانبیاء و کنوز الاولیاء نام

نهاده و بسی معارف و حقائق و لطائف و دقائق در آنجا درج کرده است . این قصیده در دیوان وی به طبع رسیده است و مطلع آن این است :

طلب این عاشقان خوش رفتار

طرب این نیکوان شیرین کار

یکی از ابیات این قصیده این است :

عالمت غافلست و تو غافل

خفته را خفته کی کند بیدار

شیخ اجل مصلح الدین عبدالله سعدی شیرازی در آخر باب دوم گلستان که در اخلاق درویشان است گوید :

گفت عالم بگوش جان بشنو

ور نماند بگفتنش کردار

باطلست آنکه مدعی گوید

خفته را خفته کی کند بیدار

مرد باید که گیرد اندر گوش

ور نوشته ست پند بر دیوار

مرادش از مدعی ، سنائی است . سنائی می فرماید فاقد شیء چگونه می تواند معطی شیء بوده باشد و آن که خود غافل است چگونه به غافل هشدار می دهد ؟ غافل را به خفته تشبیه کرده است و هیچ خفته ای از آن حیث که خفته است موجب بیداری خفته ای نمی گردد . این گفتاری است به موازین منطق و برهان سخت استوار . عالم اگر آن معلم حقیقی باشد که مخرج نفس از ظلمت به نور یعنی از جهل به علم است بخوبی روشن شده است که وی حی و عاقل است و دانستی که عاقل و عالم به یک معنی است و معلوم است که عالم به این معنی علت تامه است نه معد و مقدمه ، و اگر مراد از عالم این معنی نباشد چنانکه سیاق عبارت سنائی همین است در این صورت عالم به معنی معد است و باز گوئیم عالمی که معد است از آن جهت معد است که خود آگاه است و از این حیث که آگاه است واسطه در آگاهی و اعداد تعالی متعلم مستکمل می شود نه مطلقا . و این حقیقت بیش از این نیاز به شرح و بسط ندارد .

سعدی می گوید اگر اندرزی بر دیوار نوشته است انسان باید آن را حلقه گوش خود

کند و بدان کار بندد ، با اینکه دیوار جماد است و از خفته هم خفته تر ، همچنین گفتار دانشمند بی کردار که گیرم آن دانشمند به منزلت دیوار باشد .

اما دیوار آموزنده نیست ، آن نبشته بر دیوار ، سخن دیوار و نبشته دیوار جماد نیست بلکه همچون دیگر نبشته های در دفاتر و کتب است ، که مرکب جماد است و نوشته نقشی بیش نیست و کاغذ هم جماد است چون دیوار . اما آن پند را خفته غافل ننوشته بلکه بیدار عاقل نوشته است و نوشته معد است و ارجاع آن مکتوب باز به عقل و بیداری است . خفته چگونه می نویسد و بیدار غافل هم در این جهت چون خفته است . پس محال است که خفته سبب بیداری خفته گردد و جاهلی معد مستکملی شود و عالم غافل از این حیث که غافل است جاهل است .

البته مرد باید پند بر دیوار را در گوش بگیرد اما آن پند بر دیوار مثل این خط بر کاغذ است که عاقلی بر دیوار نوشته است . و گفتیم عالم که معد است به آن اندازه که عاقل و بیدار است معد است نه بدان وجه که خفته غافل است لذا باید داوری کرد که حکم حکیم سنائی برهانی است و قول شیخ سعدی خطابی ، و آنکه سنائی فرمود صحیح است و سعدی در نصیحتش مصیب است و در دعایش مخطی . به روش بحث و فحص که در پیش داشتیم بازگشت کنیم .

درس شصت و یکم

یکی از ادله در تجرد نفس و مغایرت آن از بدن گفتار شیخ اشراق سهروردی بود که در درس پنجاه و چهارم از کتاب اسرارالحکم حکیم سبزواری نقل کرده ایم و آن جناب این دلیل را در شرح مثنوی (ص 118 / 119 دفتر دوم) نیز آورده است و عبارتش اینک : یک دلیل بر تجرد نفس ناطقه غنای اوست از این بدن طبیعی در نوم و شبه آن ، چه در نوم بدن مثالی را مستعمل است و آن را تحریک می کند و به آن فاعل و منفعل می شود و به اکثر قوا به آن تعلق دارد .

این بود عبارت وی که نقل کرده ایم و در پیش گفته ایم که غیر ظاهر ، دست و پای دیگر است ، یعنی این بدن در عالم رؤیا بدن مثالی برزخی است که نفس مستعمل آن است ، چنانکه این بدن مادی جسمانی است و باز نفس مستعمل آنست . عارف رومی در چند جای مثنوی درباره آن بدن مثالی برزخی سخن به میان آورده است . در اوائل دفتر سوم می فرماید : صفحه : 188

دست و پا در خواب بینی و ائتلاف

آن حقیقت دان مدانش از گزاف

آن توئی که بی بدن داری بدن

پس مترس از جسم جان بیرون شدن

روح دارد بی بدن بس کار و بار

مرغ باشد در قفس بس بی قرار

باش تا مرغ از قفس آید برون

تا ببینی هفت چرخ او را زبون

و عنوان این چند بیت مثنوی به این عبارات شیرین و دلنشین است : در بیان آنکه تن روح را چون لباسی است و این دست آستین دست روح است و این پای موزه پای روح . در این تعبیر دقت بفرمائید که از ظاهر به باطن و از باطن به باطن سیر کرده است . و نیز در این گفته ها بطون و اسراری است که در وقت مباحث آنها بازگو می شود .

بلندتر از ایبات فوق و مطلب بالا درباره مراتب و مراحل وجودی نفس ناطقه و درجات ارتقائی و تعالی آن و اطوار و شؤون شهودی و نوری آن ، این دانشمند بزرگ جهان دانش و بینش را در اواسط دفتر سوم مثنوی ابیاتی چند است که ما اکنون تبرکا نقل می کنیم و در خلال بیان و تفصیل کلمات وجودی نوری کتاب بزرگ نفس ناطقه انسانی چهره دلگشای یک یک این حقائق و طلعت جان فزای فرد فرد این سیماهای نوری علمی ، خود را نشان می دهد :

نی تو گوئی هم به گوش خویشتن

نی من و نی غیر من ای هم تو من

همچو آن وقتی که خواب اندر روی

تو زپیش خود به پیش خود شوی

بشنوی از خویش و پنداری فلان

با تو اندر خواب گفتست آن نهان

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق

بلکه گردونی و دریای عمیق

آن توئی زفت است کان نهصد تو است

قلزم است و غرقه گاه صد تو است

در این دو بیت اخیر می گوید تو یکی نیستی بلکه جهانی و دریای ژرفی ، و توئی تو پر و ملامال است و تو ، تو در توئی که این توها اشاره به طبقات عوالم نهفته در تو است و عدد نهصد برای انحصار نیست بلکه بیان کثرت است و این توئی تو دریای قلزمی است که صد تو در او غرق است . این مطالب خیلی بلند است و شرح و بسط بسیار و بحث و فحص فراوان در فهم آنها لازم است که ما نیز در راه وصول و نیل بدانها تمیم . بدن انسانی را که در خواب می بینیم این بدن مادی و طبیعی نیست بلکه بدن مثالی برزخی

است . و حقیقتی مستعمل این بدنهاست و صورت واقعیه انسان همان حقیقت است که می تواند با بدنهای دیگر بغیر از آن دو نیز باشد اما بدنهایی که همه در طول یکدیگرند و

صفحه : 189

به ظاهر پدید آمده از انشا و ایجاد آن حقیقت یعنی نفس اند ، لذا همه این ابدان قائم به آن حقیقت اند و در واقع صورت انسانی همان حقیقت است . و اشارتی در دروس پیش شد که شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده اش و خواهی دانست که روح دارد بی بدن بس کار و بار و این ابدان چون همان آستین روپوش بازو ، و بازو روپوش بازوی مثالی برزخی ، و این بازوی برزخی خود روپوش بازوی دیگر است ، منتهی اینکه هر مرتبه از وجود حکمی دارد و تفاوت به نقص و کمال در شیء واحد است .

این بدن طبیعی مادی را صورت دنیویه گویند و آن بدن در عالم خواب را مثالی برزخی ، و شاید صورتی دیگر فراتر و بالاتر از این مراحل نیز بوده باشد و همه در طول هم قرار گرفته باشند . اینها را به اشارت ذکر کرده ایم تا تقریبی برای ادراک شیئیت شیء به صورتش بوده باشد . در این موضوع مطالبی چند بسیار عمیق و دقیق ، از آن جمله در اطوار وجودی انسان و در اینکه شیئیت شیء به صورت است نه به ماده و در اینکه صورت انسان جهانی عقلی مشابه جهان عینی می گردد ، در کتب استوانه های علم از آن جمله در همان موضع شرح مثنوی (1) حکیم سبزواری و شفای (2) شیخ رئیس عنوان شده است که در وقتش بیان می شود .

درس شصت و دوم

دلیل دیگر در اثبات اینکه نفس ناطقه انسانی گوهری ورای طبیعت است : این دلیل را ابن مسکویه در طهارة الاعراق و در فوز اصغر (3) آورده است ، و نیز در رسائل جناب خواجه بابا افضل کاشانی در مجموعه مصنفات (4) فارسی وی ، و در کشکول (5) (شیخ بهائی مذکور است . این دلیل را با شرح و بسطی بیشتر که سزاوار تادیه مراد و رساننده مقصود است تقریر و تحریر می کنیم .

در دروس پیش دانسته شد که کلمه صورت به چند معنی آمده است ، از آن جمله به معنی حقیقت نوعیه انواع موجودات است که مثلا می گویند صورت آب ، صورت خاک ، یعنی این چیزی که بر آن بالفعل آب صادق است و آن چیزی که بر آن بالفعل

خاک صادق

پاورقی :

1 - ص 118 .

2 - ج 2 ص 636 (چاپ سنگی) .

3 - ص 27 (طبع مصر 1325 هـ) .

4 - ص 665 (طبع دانشگاه تهران) .

5 - ص 475 (چاپ نجم الدوله) .

صفحه : 190

است و همچنین در انواع دیگر .

و از آن جمله به معنی هیات و شکل اشیاست که مثلاً می گویند این کاغذ به صورت مثلث و آن چوب به صورت مربع و این نقره به صورت جام است . معلوم است که صورت به معنی دوم شکل و نقش هندسی است که عارض بر اشیا می گردد . و حقیقت شیء که همان جوهر اوست تغییر و تبدیل نمی یابد ، مثل اینکه نقره را از شکل جام به شکل ظرف دیگر در آورند که باز همان نقره است ، جز اینکه نقش و شکل دیگر بر او عارض شده است . اما صورت به معنی اول که همان حقیقت و جوهر بالفعل چیزی است اگر بخواهد صورتی دیگر به همین معنی بگیرد باید صورت نخستین به کلی زائل شود ، مثلاً هوا آب گردد و آب هوا گردد که صورت آب زائل می شود و صورت هوا پدید می آید . این زوال صورت نوعیه و حدوث صورت نوعیه دیگر را در اصطلاح فلاسفه کون و فساد می گویند . آن صورتی که متکون می شود آن را کون گویند که به معنی وجود و ثبوت است که به اصطلاح طلاب علوم از افعال عموم است که با هر امر متکون و حادثی صادق اند و افعال عموم را در این بیت به نظم درآورده اند :

افعال عموم نزد ارباب عقول

کون است و وجودست و ثبوتست و حصول

و آن صورتی که زائل شد درباره آن فساد تعبیر می کنند و این جهان طبیعت را دار کون و فساد می گویند از این جهت که همواره و پیوسته صورتهائی زائل می شود و صورتهای دیگر بجای آنها حادث می گردد .

در قسم اول که اگر جسمی دارای شکل و نقشی است با داشتن آن شکل و نقش شکل دیگر را از همان جنس نمی پذیرد و نقش دیگر از جنس همان نقش بر آن پیاده نمی شود مگر اینکه آن شکل و نقش نخستین بکلی از او گرفته شود و آن صورت پیشین خلع شود . بدیهی است اگر بر فلزی و یا جسم دیگری ، مثلاً مومی و چوبی ، نقشی رسم کرده ایم و یا نامی حک کرده ایم اگر در همان جهت که نقش و نام دارد بخواهد نقش و نام دیگر بپذیرد باید نقش اولی بکلی محو و زائل شود تا دومی خوانا گردد ، و گرنه رسوم و نقوش در هم مختلط می شوند ، نه شکل گویاست و نه نامی خواناست .

و در قسم دوم که معلوم شده است اگر صورت نوعیه ای بخواهد صورت نوعیه دیگر بگیرد صورت نخستین باید بکلی زائل شود تا صورت دوم حادث شود یعنی کون و فساد است .

حال درباره آن حقیقتی که به نام روان و جان و عقل و نفس ناطقه و روح و قلب و

از این قبیل اسما در خود داریم چگونه حکم می فرمائید ؟ نه این است که هزاران صور حقائق گوناگون از مادی و معنوی یکی پس از دیگری در او منتقش می شود ؟ یعنی هم اصناف معقولات بسیار و هم انواع محسوسات بی شمار در او رسم می گردد بدون اینکه صورت نخستین زائل و یا صورتهای درهم و برهم و آمیخته گردند ، و یا خود آن گیرنده و پذیرنده که نفس ناطقه است تباہ شود که به کون و فساد ، صورت دوم حادث شود . پس این حقیقت را که به نام روح و روان است و رای جسم و جسمانی است ، که احکام جسم بر وی جاری نیست .

در زبان دانشمندان بزرگ و حکمای بنام ، عالم ماورای طبیعت ، به عالم غیب نامیده می شود و هر گاه عالم غیب می گویند یعنی آن عالم و رای این عالم محسوس و مشهود ما . غیب در مقابل شهادت است و مجموع دار هستی را به دو کلمه نام می برند و می گویند عالم غیب و عالم شهادت . از ادله ای که در تجرد نفس ناطقه آورده ایم دانسته شد که این گوهر نفس و مخرج او از نقص به کمال هر دو از عالم غیبند و در حقیقت راهی به سوی غیب یافته ایم بلکه گامی در کوی غیب نهاده ایم .

دوست دارم که قلم بابا افضل کاشانی را در تقریر دلیل مذکور در این درس ببینید و از شیوایی گفتارش و رسائی بیانش بهره ببرید و به سبک خامه توانایش آشنا شوید . آن جناب دلیل نامبرده را به این عنوان چنین تحریر کرده است :

نفس ناطقه از عالم غیب است . دلیل بر آن که نفس ناطقه جز تن است : هر چه جسم و جسمانی بود جز یک نقش نپذیرد ، از آنکه چون نقشی پذیرفتنی به آن نقش دیگر آمیختی و هر دو باطل گشتی ، و لوح روح هزار نقش پذیرد و آمیخته نشود . مثل آنکه صورت آسمانها و ستارگان و سایر چیزها در خاطر حاضر باشد ، و همچنین احوال مردمان و صفات حیوانات در ضمیر ظاهر باشد و همه آن نقشها صافی باشد . پس معلوم شد که نفس موجودیست جز بدن و از عالم غیب است .

درس شصت و سوم

امروز دوشنبه اول محرم 1399 هـ ق است که به توفیق ادراک حضور دوستان نائل آمده ام ، روزی که از بیدادگریهای معاویه های این روزگار ، جهان در دیده جهانیان شام تار است و اندوه و ماتم غمگسار . از اوائل مخزن الاسرار حکیم نظامی بشنوید .

صید کنان مرکب نوشیروان

دور شد از کوبه خسروان

مونس خسرو شده دستور و بس

خسرو و دستور و دگر هیچ کس

شاه در آن ناحیت صید باب
دید دهی چون دل دشمن خراب
تنگ دو مرغ آمده در یکدیگر
وز دل شه قافیه شان تنگتر
گفت به دستور چه دم می زنند
چیست صفیری که به هم می زنند
گفت وزیر ای ملک روزگار
گویم اگر شه بود آموزگار
این دو نوا از پی رامشگریست
خطبه ای از بهر زنا شوهریست
دختری این مرغ بدان مرغ داد
شیر بها خواهد از او بامداد
کاین ده ویران بگذاری بما
نیز چنین چند سپاری بما
آن دگرش گفت کزین در گذر
جور ملک بین و برو غم مخور
گر ملک اینست ، نه بس روزگار
زین ده ویران دهمت صد هزار

در این درس نیز از تجرد نفس ناطقه از ماده و احکام آن سخن می گوئیم . این دلیل در کتب پیشینیان چون طهارة الاعراق ابن مسکویه و غیره آورده شد . عبارت ابن مسکویه را به فارسی ترجمه می کنم و آن اینکه تن از حمل بارش ، که انتقال جسمانی است خسته می شود و هر چه بارش بیشتر می شود ضعف و فتور و خستگی آن بیشتر می شود . بعکس آن حقیقتی که به نام روح و روان در خود می یابیم هر چه بارش ، که معارف و علوم است بیشتر شود نیروی آن بیشتر می شود . پس این حقیقت غیر از تن است . این بود یکی از ادله در موضوع مذکور . از این دلیل علاوه بر اینکه نتیجه گرفته ای م که روان انسان مبرا و عاری از احکام ماده و مادیات است و گوهر او حقیقتی و رای طبیعت است ، نتیجه دیگر نیز از آن می گیریم که تفاوت انسانها در انسانیت به حسب

کثرت و قلت در علوم و معارف و کسب حقائق است . هر چه انسان علوم و معارف او بیشتر است ، انسانتر است و امتیاز بین افراد انسان از این رو و به این سبب است و اگر کسی بیشتر از دیگری سرمایه علوم و حقائق را تحصیل کرده است این کس از آن دیگری انسانتر است .

به مثل اگر حقائق و حکم را به نور حسی تشبیه کنیم ، و می گوئیم همچنانکه نورها که از یکدیگر تفاوت دارند و تفاوتشان به شدت و ضعف نور است ، هر نوری که شدید تر و قوی تر از نور دیگری است باز نور است و امتیاز آنها از یکدیگر نیز به اختلاف مراتب نورهاست ، همچنین امتیاز انسانها از یکدیگر در انسانیت از اختلاف مراتب انوار علوم و معارف است . و این بدیهی و فطری ماست که انسانها به اختلاف و تفاوت هیكل و اندامشان ارزش انسانی

صفحه : 193

ندارند بلکه به اختلاف درجات جانسان در شدت و ضعف سرمایه معارف داشتن .

در حقیقت ، وجه امتیاز انسان از سایر جانوران نیز به همین داشتن کمال انسانی است بلکه امتیاز در میان افراد یک نوع و یا انواع یک جنس باز برگشت به همین بینش و هوش و معرفت است .

و نیز از این ادله مذکور نتیجه حاصل می شود که همه آثار وجودی بدن از حرکات و سکانات و ادراکات حسی آن ، از آن حقیقت به نام روح و نفس ناطقه است ، و به تعبیر دیگر این همه آثار وجودی انسانها اطوار ظهورات و تجلیات آن مبدا آثار است ، و این وحدت و تشخیص صورت ظاهر انسان و ائتلاف اعضا و جوارح همگی از آن گوهر گرامی است .

سزاوار است که از این اشارات دل پذیر نظری به جمال دل آرای مطلق عالم وجود اندازیم ، و در نظام احسن آن و ظهور آثار بیکران و اتقان صنع و وحدت آن تامل بنمائیم . بدن و روح را تعلقی خاص با یکدیگر است و دانستیم که قوام بدن به روح و تشخیص و وحدت و ظهور آثارش از وی است و به براهین عدیده دانستیم که نفس ناطقه از عالم طبیعت نیست تا محسوس گردد و به آلات حسی احساس شود یعنی ماورای این بدن ظاهر است . اگر به همین نحوه ، انتقالی عقلی و سیری علمی در پیکر نظام هستی مشهود ما که ماده و طبیعت است نیز بنمائیم بسیاری از سؤالهای ما جواب داده می شود . ملای رومی در دفتر چهارم مثنوی در موضوع نخستین ، که ظهور آثار در بدن از روح است ، که غایب و مکتوم از قوای ماده و ورای آنهاست ، در ضمن مثالی ، نیکو بیانی دارد که :

هست بازیهای آن شیر علم

مخبری از بادهای مکتتم

گر نبودی جنبش آن بادهای

شیر مرده کی بجستی در هوا

زان شناسی باد را گر آن صباست

یا دبورست این بیان آن خفاست

این بدن مانند آن شیر علم

فکر می جنباند او را دم بدم

و همین مثال را در دفتر اول آن در موضوع دوم ، که ظهور آثار در جهانیان از مبدا غیب و ورای طبیعت است آورده :

ما همه شیران ولی شیر علم

حمله مان از باد باشد دم بدم

حمله مان پیدا و ناپیداست باد

جان فدای آنکه ناپیداست باد

صفحه : 194

درس شصت و چهارم

اصل 43 و 44 در درس پنجاهم این بود که هر صورت معقوله فعلیت محض و مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است و وعای تحقق صور معقوله نیز موجودی مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است . و در درس چهل و ششم مشروحا بحث کرده ایم که ه فعلیت در برابر قوت است و صورت علمیه که به فعلیت رسید دیگر قوه و حرکت در آن راه ندارد . و دانستیم که تعلیم و تعلم علت تامه برای حصول علم نیستند بلکه از معدانند و معطی علم که مخرج نفس از نقص به کمال است خود واجد علم است ، چه معطی شیء فاقد شیء نتواند بود و دانسته شد که وعاء علم مبرا و عاری از ماده و احکام ماده است پس معطی علم که خود واجد علم است نیز عاری از ماده و احکام آن است ، یعنی موجودی ورای طبیعت است که فعلیت محض است چون صورت علمیه است و دانستی در چنین موجودی حرکت راه ندارد .

چنانکه در درسهای پیش گفته ایم غرض عمده پی بردن و فهمیدن حقائق و معرفت بدانهاست و در نام گذاری مشاجره و مشاحه روا نیست . حال در تسمیه آن صورت فعلیه علمیه که نور دانش می بخشد و خزینه جمیع علوم است ، چه نامی را اختیار کنیم شایسته است ؟ در کتب حکمای بزرگ و فلاسفه نامدار جهان دانش ، و چنان موجودی به نام عقل نامیده شد چنان که روان آدمی به نام نفس ناطقه . و کما اینکه نفس ناطقه را روح می گویند ، آن موجود به نام عقل را روح نیز می نامند و نامهای دیگر نیز دارد که

کم کم بدانها آشنا می شویم . این روح به نام نفس ناطقه تعلق به یک بدن دارد که از او و بدن یک شخص تعیین و تحقق می یابد . ولی آن روح به نام عقل تعلق به همه نفوس ناطقه بلکه به نفوق غیر ناطقه نیز دارد و مخرج همه نفوس از نقص به کمال است . در دروس گذشته اشارتی رفت که علم انسان ساز است و صورت انسان بما هو انسان علم است که علم روان انسان را اشتداد وجودی می دهد و او را از قوت به فعلیت می رساند و هر چه دانایتر می شود قویتر و آثار وجودیش شدیدتر می گردد . و چون علم در حقیقت روان انسان می گردد آن مخرج نفس به نام عقل را روان بخش نیز می گویند . پس نفوس ناطقه که همان روانها هستند شعله ای از شعلات نور وجود آن عقل اند .

و بدانکه این روح انسانی را به لحاظ تعلق به بدن و تدبیر در آن ، نفس می گویند و او را با قطع نظر از این لحاظ عقل می نامند . ولی چنانکه گفته ایم این عقول اشعه آن شمس

صفحه : 195

فروزان به نام عقل کل اند و چون این عقل که نفس ناطقه است تعلق به بدن خاص دارد و آن را بدن خاص شخصی جزئی نیست آن عقل را عقل مفارق گویند و در عبارات ارباب عقول بسیار به چشم می خورد که این عقول انسانی را عقول جزئی می گویند و آن عقل مفارق را عقل کلی . و در این مقام مباحثی در پیش است که در دروس بعد عنوان می کنیم .

بنابر آنچه گفته ایم در اطلاقات عقل مواظب باشید تا از اشتراک لفظی اشتباه پیش نیاید . حکیم عالی مقام معلم ثانی ، ابونصر فارابی را رساله ای بسیار مفید است در اطلاقات عقل ، که نسخه ای از آن در کتابخانه محقر این حقیر موجود است . این رساله در موضوع خود اهمیت بسزا دارد و فلاسفه بزرگ چون ملا صدرای شیرازی در برخی از مسائل مهم فلسفی اسفار ، از آن نقل می کنند و امیدوارم که چون مقداری دروس ما پیشرفت کرده است آن رساله را تمام و کمال ترجمه کرده توضیح دهیم و به رشته تحریر درآوریم و به محضر دوستان دانش پژوه تقدیم بداریم .

اگر چه در پیرامون این مباحث و مسائل پرسشهای گوناگون پیش می آید ، ولی اکنون در این درس این سؤال را عنوان می کنیم که شاید زودتر از سؤالهای دیگر به ذهن خطور کند : یکی اینکه همان طور که نفوس ناطقه کثرت دارد شاید عقل مفارق هم متکثر و متعدد باشد و هر نفسی از عقلی صورت علمیه ای را فرا بگیرد که هر عقلی مخرج نفسی از قوت به فعل بوده باشد نه یک عقل مفارق که دیگر نفوس و عقول جزئی به منزله اشعه نوری آن بوده باشند و یا اینکه هر عقل برای افاضه یک رشته علم خاص بوده باشد .

جواب این سؤال به اجمال این است که کثرت و تعدد یک حقیقت بدون دخالت ماده صورت نمی گیرد ، و به تفصیل در بعد عنوان می شود . سؤال دیگر اینکه خزینه علوم بودن آن موجود به نام عقل چگونه است ؟ آیا ظرف صور علمیه است ، و صور علمیه

مظروف او ؟ مثلا چون انباری که در آن کالاهای گوناگون می باشد و یا طور دیگر است ؟ جواب این سؤال نیز اجمالا این است که خزینه علوم بودن عقل به طور ظرف و مظروف مادی نیست بلکه گوهر هر موجود عقلی علم است یعنی عقل خود علم است ، و باز آن را به تفصیل در دروس آتیه عنوان خواهیم کرد .

درس شصت و پنجم

در این درس ، دو سؤال درس قبل را در ضمن تمثیل به نفس ناطقه توضیح می دهیم :

صفحه : 196

گفتیم که خزینه علم بودن عقل مفارق به نحو ظرف و مظروف بودن وعاء جسمانی و محتوای آن نیست ، بلکه ذات آن موجود مفارق ، و جوهرش نفس علم است ، و وجودش بتمامی علم است ، و چون علم نور است چنانکه اشارتی بدان رفت صحیح است که بگوئیم یکپارچه نور است . و در دروس پیش گفته شد که ابعاد و اوزان و مقادیر از اوصاف ماده است ، پس آن موجودی که مفارق از ماده است احکام و اوصاف ماده بر آن صادق نیست . مثلا صحیح نیست که گفته شود فلان حقیقت علمیه ، وزن آن چه قدر است و بعد آن چه قدر و حجم و طول و عرض آن چقدر ، چنانکه صحیح است بگوئیم این پاره سنگ وزن و بعد و مساحت آن چقدر است .

و چون روح انسان بذاته گوهری عاری از ماده است این اوصاف ماده و جز آنها بر وی نیز صادق نیست . مثلا صحیح است که گفته شود فلانی به اندام بلندتر از دیگری است ولی در روح کوتاهی و بلندی راه ندارد . ملای رومی در این موضوع در دفتر اول مثنوی گوید :

گر تو خود را پیش و پس کردی گمان

بسته جسمی و محرومی زجان

زیر و بالا پیش و پس وصف تنست

بی جهتها وصف جان روشنست

و در دفتر سوم گوید :

این دراز و کوتاه اوصاف تنست

رفتن ارواح ، دیگر رفتنست

تو سفر کردی زنطفه تا به عقل

نی به گامی بود منزل نی به نقل

سیر جان بی چون بود در دور و دیر

جسم ما از جان بیاموزید سیر

سیر جان هر کس نبیند جان من

لیک سیر جسم باشد در علن

و همچنین بر آن گوهر نور بخش ، که وعای معارف و مصدر انوار علوم است ، احکام ماده راست نیاید ، چه خود بذاته عاری از ماده است و از حد و جهت و طول و عرض و سبکی و سنگینی و استعداد و قوت و محل و زمان و دیگر اوصاف طبیعت عاری است .

جناب میر در قصیده معروفش گوید : صورت عقلی که بی پایان و جاویدان بود

با همه و بی همه مجموعه و یکتاستی

می توانی گر زخورشید این صفتها کسب کرد

روشنست و بر همه تابان و خود یکتاستی

نفس ناطقه خودتان را در نظر بگیرید و به عبارت دیگر در ذات خود فرو بروید و ببینید معارفی را که تحصیل کرده اید در آن چگونه می یابید . هر یک از شما چیزهایی را می دانید و

صفحه : 197

ضوابط کلیه ای را در ذات خود دارید . شما بسیاری از مسائل حساب و هندسه را می دانید و بلکه سواد خواندن و نوشتن فارسی را هم دارا هستید و شاید در فنون عدیده دیگر نیز آگاهی داشته باشید . آیا مسائل هندسه ای را که می دانید در یک گوشه روان شما و مسائل حساب در گوشه دیگر است و قواعد دستور خط در سوی دیگر آن و دانائیهای دیگر شما در سویهای دیگر ؟ یا اینکه این جهت و آن جهت در وعای رشته های دانش راه ندارد بلکه همه را در خود می یابید ، بدون اینکه به تقسیم و تجزیه در ذات خود بنگرید تا رشته های دانش را در خود پراکنده ببینید . این ذات فرد و واحد هر یک شماست که خزینه معارف شما است . آن موجود مفارق عقلی را ، که خزینه علوم و معارف است ، اینچنین قیاس کن ، علاوه اینکه آن مکمل است و این مستکمل . و همچنانکه در دروس پیش دانسته شد که هر شخص انسانی یک هویت دارد ، و دارای یک گوهر به نام روح است که بدن طبیعی و بدن مثالی او مراتب نازل او هستند و آثار آن گوهر واحد است که همه قوا و اعضا و جوارح او را فرا گرفته است و در هر یک طوری خود را نشان می دهد ، همچنین آن عقل مفارق با نفوس مستعد مستکمل و شاید با مجموع پیکر جهان طبیعت این چنین باشد ، البته باید بحث و فحص شود . عارف رومی در دفتر دوم مثنوی در ظهور آثار روح بر تن و کثرت این سوئی و وحدت آن سوئی

گوید :

مفترق شد آفتاب جانها

در درون روزن ابدانها

چون نظر بر قرص داری خود یکیست

آنکه شد محبوب ابدان در شکیست

و حکیم ناصر خسرو علوی در اینکه باید نهان را یعنی ماورای طبیعت را با دیده نهان دید در قصیده ای به این مطلع گوید :

به چشم نهان ، بین نهان جهان را

که چشم عیان بین نبیند نهان را

و نیز در قصیده دیگر در ستایش عقل و نفس گوید که برخی از آن ، این چند بیت است .

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند

کز نور هر دو ، عالم و آدم منورند

محسوس نیستند و نگنجدند در حواس

نایند در نظر که نه مظلم نه انورند

وز نور تا به ظلمت و از اوج تا حضيض

وز باختر به خاور و از بحر تا برند

هستند و نیستند و نهانند و آشکار

زان بی تواند و با تو در این خانه اندرند

صفحه : 198

اندر جهان نیند هم ایشان و هم جهان

در ما نیند و در تن ما روح پرورند

بی بال در نشیمن سفلی گشاده پر

بی پر بر آشیانه علوی همی پرند

با گرم و سرد عالم و خشک و تر زمان

چون خاک و باد هم نفس آب و آذرند

پیدا از آن شدند که گشتند ناپدید

زان بی تن و سرند که اندر تن و سرند

درس شصت و ششم

این درس در تجرد برزخی خیال است . در دروس گذشته کلمه برزخ را معنی کرده ایم . اکنون به عنوان تذکره و زیادت بصیرت ، گوئیم برزخ در لغت حائل و واسطه میان دو چیز را گویند و در اصطلاح علمی برزخ عبارت از واسطه طولی بین دو چیز است که نه این است و نه آن ، و هم این است و هم آن ، یعنی در حد هیچ یک از آن دو نیست ولی به وجهی شبیه هر یک از آن دو هست ، مثلا درختی مشخص و معین در خارج وجود دارد و این درخت بخصوص را ادراک کرده ایم که با شکل و شبیح و همه خصوصیات آن تصور کرده ایم . این تصور همان تخیل است که در دروس پیش گفته ایم . و نیز در نظر بگیرید معنی شجر کلی را ادراک کرده ایم ، و این ادراک صورت کلی را چنانکه گفته ایم تعقل گویند . آن درخت موجود در خارج درخت طبیعی ، و آن صورت درخت ذهنی مثالی و خیالی ، و آن حقیقت کلیه شجر صورت شجر عقلی است . دومی ، که صورت درخت ذهنی است از جهتی با درخت طبیعی خارجی شباهت دارد و آن داشتن شکل و اندازه است و از جهتی غیر آن است که قوه و استعداد و وزن و حجم و مکان و زمان و تزاخم با دیگری ندارد و عاری از این اوصاف است و از همین جهت عاری بودن از اوصاف مذکوره با شجر عقلی مشابهت دارد ، ولی چون دارای مقدار و شبیح و شکل است با شجر عقلی مغایرت دارد . پس آن شجر مدرک ذهنی نه مانند شجر طبیعی جسم مرکب مادی است و نه مثل شجر عقلی موجود مجرد عقلی ، لذا گفته اند صورت خیالیه تجرد برزخی دارد .

و دانستی که قوه خیال چون دیگر قوا قائم به نفس ناطقه بلکه شأنی از شوون اوست و

صفحه : 199

نفس ناطقه خود جهان بزرگی است بلکه بزرگترین جهانی است که متضمن دستگاههای حیرت آور از قبیل جهاز هاضمه و دماغ و قلب و چشم و گوش و خیال و حافظه و واهمه و جز آنهاست و هر یک را کار بخصوصی است یعنی نفس را در هر یک از آنها اثر صنع خاصی است . و گفته ایم که کار دستگاه خیال صورتگری است یعنی جبلی و فطری آن این است که معانی را شکل و صورت می دهد ، مثل اینکه جبلی قوه سامعه شنیدن و باصره دیدن است . قوه خیال ، دستگاه عکاسی نفس ناطقه است که اگر چه همه دستگاه صنعت عکاسی مثالی و نموداری از آن است و انسان آنچه را که در خود دارد به وزان آن می سازد و مشابه آن را در خارج پیاده می کند بلکه هر فاعل با نحوه فعلش و هر صانع با صنعش و هر علت با معلولش این چنین است ، ولی هیچ دستگاه صنعتی عکاسی کار دستگاه خیال را نمی کند زیرا که نفس ناطقه در موطن قوه خیال معانی را شکل و صورت می دهد ولی دستگاه صنعتی فقط از محسوسات عکس می گیرد ، اما چگونه معانی در قوه خیال مشکل و مصور می شوند ، این زمان بگذار تا وقت دگر . و لکن ناگفته نماند که این عمل نفس در کارخانه خیال امری شگفت است . معنی را شکل و صورت دادن حرفی است که می زیم ، حقا

هر اندازه در این موضوع بوالعجب تأمل بشود جا دارد ، و شاید سرانجام به وادی حیرت بکشد . انصاف بدهید آیا تنها همین یک کار شگفت و شگفت آور است و یا در هر چه تأمل شود و کتاب وجود آن بدرستی و فهمیده ورق زده شود محیر العقول است ؟ گویا شیخ بزرگوار سعدی در این مقام نقل این بیت بسیار ارزشمندش را توقع دارد :

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود

هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار

گفتیم که این درس در تجرد برزخی خیال است ، لازم است که مطلبی را در این باره تقدیم بداریم و آن اینکه دانشمندی که در تجرد نفس ناطقه ادله اقامه فرموده اند بسیاری از آن ادله تجرد برزخی قوه خیال را اثبات می کنند و آنها یک سلسله ادله ای هستند که در آنها حرف اشباح و صور به میان آمده است که اگر چه تجرد نفس ناطقه را اثبات می کنند اما در حقیقت تجرد نفس در مقام خیال اثبات می شود ، چون خیال شأنی از شؤن نفس ، و تجرد خیال تجرد نفس است ، ولی تجرد برزخی نفس در مقام خیال .

و آن ادله ای که در آنها کلیات محضه و حقائق و فعلیات صرفه اتخاذ شده است تجرد نفس را در مقام قوه عاقله اثبات می کنند و در بعد به حجت و برهان معلوم می شود که

صفحه : 200

نفس ناطقه انسانی را مقامی فوق تجرد است ، چه تجرد برزخی در مقام خیال و چه تجرد کلی عقلی در مقام قوه عاقله و تعقل . و اینجانب رساله ای در تجرد نفس ناطقه تالیف کرده است که تا کنون ادله بسیار از اعظام حکما در آن گرد آورده است . برخی از آن ادله تجرد برزخی خیال را اثبات می کند و برخی از آنها تجرد عقلی آن را و برخی فوق تجرد بودنش را . بدین مناسبت که از دستگاه عکاسی نفس ناطقه که قوه خیال است سخن به میان آوردیم و گفتیم که هر اثر نمودار دارائی مؤثر خود است ، حکایتی شیرین به عنوان تنوع در بحث بازگو می کنیم : مؤلف سفرنامه ناصرالدین شاه به مشهد (ص 132) گوید :

آقا رضای عکاسباشی که حسب الامر به انداختن عکس جناب حاجی ملا هادی (1) مأمور بود انجام خدمت مرجوعه را نموده به حضور مشرف شده و شیشه عکس جناب معزی الیه را که بسیار ممتاز برداشته بود از نظر انور مبارک گذرانیده مورد تحسین و مرحمت شد و به خاک پای همایون معروض داشت که چون جناب حاجی تا کنون اسباب و آلات این فن را ندیده و انعکاس و انطباع هیکل اشیا را در صفحه خارج مشاهده ننمودند ، از ملاحظه آن ، کمال تحیر را پیدا کرده متفکر شدند و چون بر حقیقت آن فی الجمله بصیر گشتند او را در استدلال علوم مناظر و مرایا اسبابی نیکو شمردند . به ذکر دلیل در تجرد برزخی خیال بپردازیم و بهتر اینکه تجدید مطلع شود و درس جدید عنوان گردد .

درس شصت و هفتم

سخن در تجرد برزخی خیال بود .

نیک بسیار بگفتیم در این باب سخن

و اندکی بیش نگفتیم هنوز از بسیار (2)

و معنی تجرد این است که موجود مجرد

ورای این عالم مادی طبیعی است ، و به عبارت

پاورقی :

1 - مقصود حکیم متأله حاج ملا هادی سبزواری صاحب منظومه در منطق و فلسفه ، و شرح اسما ، و شرح مثنوی و غیرها است . 2

کلیات سعدی از قصیده ای به مطلع : بامدادان که تفاوت نکند لیل و نهار

صفحه : 201

دیگر جسمانی نیست ، و گفته ایم که تجرد خیال تجرد نفس ناطقه است در موطن خیال .

بحث در تجرد خیال ، در فهم بسیاری از مسائل مهم انسان شناسی و شرح احوال و اطوار وجودی انسان و افعال و نیات و ملکات و

کیفیت بیان دیگر حالات گوناگون وی ضروری و لازم است ، چنانکه بحث در تجرد روح انسانی در مقام قوه عاقله نیز مستلزم

کشف اسرار بسیاری از هستی بیکران روح انسانی است .

ملاصدراى شیرازی ، که از فلاسفه بزرگ و حکمای بنام عالم علم است ، قوه خیال را مجرد به تجرد برزخی می داند و در کتاب

اسفار و دیگر کتابهایش فصلی در تجرد برزخی خیال عنوان کرده است و چند برهان بر اثبات آن آورده است .

ما در این درس ثابت خواهیم کرد که قوه خیال و سایر قوای باطنه ، قوای ساری در اجسام نیستند بلکه عاری و برهنه از ماده اند و

بین قوا و آلات جسمانی آنها فرق باید گذارد ، مثلا گوش آلت جسمانی است ولی قوه سامعه از شؤون نفس است و ماورای عالم

جسمانی است . اگر موجودی را بگوئیم سمیع است معنی آن این است که شنواست نه اینکه دارای گوش است . خلاصه شنوا غیر

از گوش دار است و هم چنین بصیر یعنی بینا نه دارای چشم ، چه می شود موجودی چشم نداشته باشد ولی بینا باشد ، بلکه می توان

گفت نیروی شنوائی و بینائی که به این گوش و چشم مادی تعلق گرفت ، آن اقتدار و اشتدادش شکسته و کاسته می شود و هر چه

نفس و قوای آن از عالم طبیعت برکنار شود ، سلطان وحدت و جمعیت آن بیشتر و آثار وجودیش قویتر می شود .

معلم ثانی ابونصر فارابی در مدینه فاضله درباره سعادت انسان سخنی بسیار بلند دارد که آن را ترجمه می کنیم] : (سعادت این است که نفس انسان در کمال وجودیش به جائی برسد که در قوام خود ، به ماده نیاز نداشته باشد ، و این در صورتی است که در عداد موجودات مفارق از ماده درآید و بر این حال ، دائم و ابد باقی بماند] (1)

این سخن فارابی در عین حال که ساده و روان می نماید مطلبی است که هر چه در راه نفس شناسی بیشتر برویم بیشتر به استواری و بلند پایگی آن پی می بریم .

شاید سؤالی در این بحث پیش آید که بهتر این بود بدوا دلیل بر وجود قوه خیال اقامه

پاورقی :

1 - و ذلك هو السعادة و هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة و ذلك ان تصير في جملة الاشياء البريئة عن الاجسام و في جملة الجواهر المفارقة للمواد و ان تبقى على تلك الحال دائما ابدا الخ .

صفحه : 202

شود و سپس در تجرد و یا عدم تجرد آن سخن می رود . البته این سوالی به جاست و در دروس آتیه در قوای باطنه بحث خواهیم کرد . ولی هر کس اندک التفاتی به ادراکات باطنی خود بنماید در می یابد که وی اشباح اشیا را در خواب و بیداری با همان طول و عرض و بعد و حجم و دیگر عوارض مادی آنها ادراک می کند ، لاجرم قوه ای دارد که قدرت این گونه ادراکات را دارد چنانکه سامعه اصوات را و شامه بوها را . و اکنون سخن ما این است که این قوای ظاهر و باطن که هر یک از آنها یک نوع ادراک بخصوصی را در عهده دارد از شوون نفس است و هیچ یک از آنها مادی نیستند تا قوه ساری در ماده باشند ، اگر چه آلات و ادوات آنها مادی اند . سخن در تجرد برزخی خیال بود و گفتیم که ملا صدرا چند دلیل در این موضوع آورده است ، و از آن جمله این دلیل را از افلاطون نقل کرده است ، وی گوید که افلاطون در تجرد نفس بر این حجت تعویل کرده است و تقریر آن این است :

صوری مانند دریائی از زبیق و کوهی از یاقوت است که در خارج وجود ندارند ، لکن ما آنها را تخیل می کنیم و بین این صور خیالیه و جز آنها تمیز می دهیم . این صور امور وجودی اند ، چگونه امور وجودی نباشند . و حال اینکه ما هر گاه زید را تخیل کرده ایم و سپس آن را مشاهده کرده ایم حکم می کنیم که البته بین این دو صورت محسوس و متخیل فرق است ، و اگر این صور امور موجود نبودند این حکم در کار نبود . و ممتنع است که جای این صور شیء جسمانی باشد ، یعنی از این عالم مادی باشد زیرا همگی بدن ما به نسبت با صور متخیل نسبت اندکی با بسیار است بنابراین چگونه صور عظیم بر مقدار صغیر منطبق می شود . و نمی توان گفت که برخی از آن صور در بدن ما منطبق است و برخی از آن در هوای محیط به بدن ما ، زیرا که هوا و از جمله بدن ما و همچنین آلت نفوس ما در افعال نفوس نیست و گرنه می بایست به تفرق و تقطع هوا ، نفوس ما دردناک شود و می بایست

شعور ما به تغییرات هوا مانند شعور ما به تغییرات ابدان ما باشد . پس روشن شد که محل این صور امری غیر جسمانی است و آن نفس ناطقه است , پس ثابت شد که نفس ناطقه مجرد است .

این بود تقریر حجتی که افلاطون در تجرد نفس بدان اعتماد کرده است . و چنانکه گفتیم , این حجت دلیل بر تجرد نفس ناطقه است از آن رو که قوه خیال شأنی از شوون نفس است و اثبات و تجرد برزخی خیال تجرد نفس ناطقه است در موطن خیال .

خلاصه اینکه این دلیل و نظائر آن [(مفارق عقلی)] بودن نفس را اثبات نمی کند تا اعتراضی پیش آید که مثلا صفحه : 203

صورت خیالیه مقدار و شکل دارد پس چگونه نفس را مجرد دانسته اید . فائده : در درس شصت و ششم گفته ایم که قوه خیال دستگاه عکاسی نفس ناطقه است , و چون کار این قوه صورتگری است در کتب فلاسفه از آن تعبیر به مصوره شد (ص 51 ج 4 اسفار قوه الخیال و يقال لها المصورة الخ) در درس شصت و هشتم

در درس پیش با تجرد برزخی قوه خیال آشنا شدیم و دلیلی بر اثبات آن آوردیم و چند دلیل دیگر نیز می آوریم , اگر چه یک دلیل محکم و برهان مسلم در اثبات مدعی کافی است .

یکی از نتایج و فوائد این بحث در تجرد برزخی خیال که بسیار اهمیت دارد این است که اگر نفسی به مرحله تجرد عقلی و یا فوق تجرد نرسید و در حد و مرتبه خیال از بدن برکنار شد تباه نمی شود چه اینکه خود گوهری است غیر مادی و انقطاع او از ماده موجب فساد او نمی گردد , چنانکه اگر به مرتبه تجرد عقلی و یا فوق تجرد رسید موجودی مفارق از ماده است مطلقا , و البته گوهری برتر از آن نفسی است که در حد خیال است . پس بقای نفسی که در مرتبه عقل است بعد از بوار و خرابی بدن نیز به طریق اولی خواهد بود . و چون هر یک از قوه خیال و قوه عاقله , بلکه قوای نفس مطلقا مراتب شدت و ضعف دارد , هیچ نفس انسانی بعد از ویرانی بدن زوال نمی یابد و برای همیشه باقی و برقرار است , فقط به خرابی بدن , اوصاف و احوال مادی بدن , که ساری در بدن و عارض بر وی بودند , فاسد می شوند . خلاصه , نتیجه این شد که روح انسان پس از ویرانی بدن تباه نمی شود .

حال در این نتیجه خوب دقت بفرمائید تا بی دغدغه اعتراف کنید که چون روح از ماورای طبیعت است هیچ گاه طبیعت بر وی دست نمی یابد . به عبارت روشنتر اگر کسی طعمه آب یا آتش یا درنده ای شد , آن حقیقت ماورای طبیعت که گوهری منفصل و مفارق از ماده است طعمه آنها نشده است و تنها بدن آن کس که طبیعت است در دست طبیعت گرفتار و طعمه آن شده است . هیچ گاه ماورای طبیعت خوراک طبیعت نمی شود بلکه طبیعت در دست تصرف و اقتدار اوست , چنانکه بدن در قبضه روان است . به مثل روان سوار است و تن سواری . مادی به ظاهر سواری بیند و همه افعال به ظاهر صادر از او را به او نسبت دهد و از

باطن او که سوار است بی خبر است . همان است که ملای رومی در آخر دفتر چهارم مثنوی گوید : موری بر کاغذ می رفت ، نوشتن قلم دید قلم را ستایش کرد ، موری دیگر که تیز چشمتر بود گفت : ستایش انگشتان کن که این هنر از ایشان بینم ، موری دیگر که از هر دو چشم تیزتر بود گفت : ستایش بازو کن که انگشتان فرع و بند .

مورکی بر کاغذی دید او قلم

گفت با مور دگر این راز هم

که عجائب نقشها آن کلک کرد

همچو ریحان و چو سوسنزار و ورد

گفت آن مور اصبع است آن پیشه ور

وین قلم در فعل فرعست و اثر

گفت آن مور سیم از بازو است

کاصبع لاغر ز زورش نقش بست

همچنین می رفت بالا تا یکی

مهتر موران فطن بود اندکی

گفت کز صورت مبینید این هنر

کان به خواب و مرگ گردد بی خبر

صورت آمد چون لباس و چون عصا

جز به عقل و جان نجبند نقشها

ماتریالیستها ، که همان مادیون و حسیون اند سر به آستانه طبیعت نهاده و در نقش مانده و از نقاش باز مانده اند و بجز ماده محسوس نمی شناسند و جز طبیعت نامعقول نمی دانند . در این درسها به براهین قطعیه ثابت می کنیم که خود ماده هم محسوس بالعرض است نه بالذات ، یعنی آنکه محسوس است بدوا ماده و طبیعت نیست بلکه معقول و موهوم و محسوس ، و خلاصه همه مدرکات انسان ورای طبیعت است . بلکه ثابت می شود که همه لذات و آلام چون از سلسله مدرکات انسانی اند از امور و حقائق ورای طبیعت اند و خواهی دانست که تو همان هوشی و باقی هوش پوش . حسیون غافل اند از اینکه چقدر خودشان را ارزان فروخته اند چه سرمایه گرانبهائی را مفت و رایگان از دست داده اند . علاوه اینکه این فرقه بر اثر غوطه ور بودن در لجن جهل مرکبشان چه فتنه ها و بلاها برای دیگران پیش می آورند . امروز (پنجشنبه 27 محرم 1399 هج مطابق 7 دیماه 1357 هس) چنانکه می

بینید قریب یک سال است که مردم مسلمان این مرز و بوم ما ایران به جرم اینکه می خواهند از زیر یوغ ظلم بیگانه و آشنا رهائی یابند و دست یغما و تاراج غرب و غرب زدگان را از سر حق مسلم خود قطع کنند ، از همین فرقه فاقد هر گونه صفات انسانی به خاک و خون و آب کشیده می شوند .

درس شصت و نهم

از دروس گذشته نتیجه گرفتیم که نفس ناطقه انسانی از قوای جسمانی نیست و در

صفحه : 205

یکی از اعضای بدنی حلول نکرده است حتی نه در دماغ است و نه در اعصاب که حس و حرکت در اینهاست ، لذا طبیعیون که نفس را مادی می دانند محل آن را در دماغ مقرر کرده اند .

دانسته شد که قوه متخیله ، دستگاه عکاسی نفس ناطقه است و چه شگفت دستگاهی که همواره در کار است ، در خواب و بیداری صورتگری می کند ، تعطیل و فترت در کار او نیست . همان طور که در بیداری ، معانی کلی و جزئی را به وزان صور اشیا خارجی انشا می کند ، در خواب نیز معانی را خواه کلی و خواه جزئی صورت می دهد و این صورت یافتن معانی را در وعای ادراک ، یعنی در صقع نفس ناطقه ، تمثل می نامند و می گویند فلان چیز برای فلانی متمثل شده است و گاهی از تمثل تعبیر به تجسم و از متمثل تعبیر به متجسم می کنند چنانکه می گویند تجسم اعمال ، که مراد تجوهر و تقرر ملکات نفسانی در صقع نفس است ، که از تکرار و اصرار اعمال در نفس حاصل شده اند ، زیرا هر چند اعمال اعراض اند ولی همین عرضها که حرکات و سکونات و اقوال و نیات باشند چون تکرار یافت جوهری از برای نفس به نام ملکات حاصل می گردند ، و این ملکات اگر لطفیه باشند نفس از تمثل آنها ملتذ خواهد بود ، و اگر قهریه باشند از تمثل آنها متالم خواهد بود ، به تفصیلی که در دروس آتیه معلوم خواهد شد ، تادیه معنی مذکور یعنی بروز و ظهور صورتی در وعای ادراک ، در قرآن کریم واژه تمثل بکار رفته است فتمثل لها بشرا سويا (1) و در روایات نیز بسیار آمده است .

مثال ، بر وزن کتاب مانند چیزی را گویند ، و تمثل بر مثال چیزی شدن است ، و تجسم ، دارای جسم و تن شدن و تجوهر و تقرر یافتن است . مثال و تمثل اعم است از اینکه تن طبیعی مادی باشد و یا جز آن ، به خلاف جسم و تجسم که غالبا اختصاص به قسم نخستین دارد . و قید غالب برای این جهت است که گاهی تجسم گویند و مراد تجوهر و تقرر آن شیء است در هر نشأه ای به اقتضای احکام آن نشاء ، چون تجسم اعمال که گفته ایم . شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل هفتم نمط سوم اشارات ، صورت علمیه را به مثال تعبیر کرده است ، وی گوید : ادراک شیء این است که حقیقت آن در نزد مدرک متمثل باشد (2) . و هم چنین پیش

از او افلاطون و پس از وی شیخ اکبر محیی الدین عربی ، در فتوحات مکیه ، و دیگر استوانه های دانش از قدیم و جدید ، صور علمی در ظرف ادراک را به مثال تعبیر پاورقی :

1 - مریم / 19 : 17

2 - ادراک الشیء هوأن تکون حقیقته متمثله عند المدرک يشاهدها ما به یدرک .

صفحه : 206

کرده اند ، حتی آن صورتی که به معنی حقیقت و عاری از شکل و رسم است ، چون یک نحو هم سنخی در میان این صورت و مظاهر اوست ، نیز تعبیر به مثال شده است چنانکه تعریف ادراک در عبارت مذکور شیخ رئیس شامل این قسم نیز هست ، و چون سخن افلاطون و شیخ اکبر و دیگران از مسائل مهم روان شناسی بل انسان شناسی است ، دانستن آن معارف لازم است . و فعلا از تجسم و تجسد و تمثیل و تعقل ، فی الجمله آگاهی یافتیم و فرق میان آنها را دریافتیم .

بدان که در اصطلاح حکما این صور روحانی برزخی را که در وعای ادراک صقع نفس تحقق دارند و قائم به نفس اند عالم مثال مقید و عالم خیال متصل و عالم مثال متصل نیز می نامند . برخی از حکما در قبال آن قائل به عالم خیال منفصل اند و می گویند همان طور که صوری مجرد به مجرد برزخی در صقع نفس ناطقه انسان وجود دارد در عالم خارج نیز وجودات روحانی مثال موجودات عالم طبیعت نیز وجود دارند و مجرد به مجرد برزخی اند و آن عالم را عالم خیال منفصل و عالم مثال منفصل نیز می نامند ، و هر یک از این دو عالم را نامهای دیگر نیز هست که بعدها بازگو می کنیم ، و ما اکنون در مقام تصدیق یا تکذیب عالم مثال منفصل نیستیم ، تا به وقت بحث از آن ببینیم دلیل و برهان چگونه راهبری و داوری می نماید . اکنون به عالم مثال متصل ایمان آوردیم و چند دلیل در مجرد برزخی آن ذکر کرده ایم . چنانکه به عالم عقل که موجود مجرد و وعای علم و مخرج نفوس از نقص به کمال است با چند برهان که در اثبات آن عنوان کرده ایم اعتراف نموده ایم . حال می توانیم ادعا کنیم که سفری از عالم طبیعت به ماورای آن کرده ایم و چشم به سوی عالم دیگر گشوده ایم و برآستی :

این هنوز اول آذار جهان افروزست

باش تا خیمه زند دولت نیشان و ایار (1)

درس هفتادم

آغاز این درس را دنباله دلیل مذکور در درس شصت و هفتم قرار می دهیم و به عنوان تذنیب و تبصره در پیرامون حجت افلاطون می گوئیم که آن جناب گفت : برخی از آن صورت خیال در بدن ما و برخی از آن در هوای محیط به بدن ما منطبق نیست الخ .

چنین در خاطر دارم که بعد هوا به محاسبت قدما حدود هفده فرسنگ و به حساب

پاورقی :

1 - شعر از شیخ اجل سعدی است ، آذار و نیشان و ایار سه ماه بهارند از ماههای رومی ، نسخه های کلیات سعدی که به جای آذار ، آثار آورده اند تصحیف است .

صفحه : 207

متأخرین بیست و یک فرسنگ است . و در قواعد ریاضی نجومی زمین پس از کره خورشید نسبت محسوس و اختلاف منظر ندارد و کم نسبت او با کرات بالا چون نقطه ای می گردد ، بلکه در بعدهای بیشتر به قدر نقطه ای نیز به حساب نمی آید ، چنانکه ما بسیاری از کرات را با اینکه چندین برابر زمین اند با چشم غیر مسلح نمی بینیم بلکه با چشم مسلح نیز نمی توان دید . اختلاف منظر زاویه ای است که از تقاطع دو خط مستقیم حاصل می شود که یکی از مرکز زمین و دیگر از منظر ابصار ناظر خارج می شود و به مرکز کوكب یا نقطه مفروضی می گذرند . این زاویه در کره قمر تا حدود یک درجه و چهل و پنج دقیقه فلکی می رسد که بزرگترین زاویه اختلاف منظر است ، و در شمس به سه دقیقه فلکی می رسد و پس از شمس آن دو خط مذکور یکی می شوند که گوئی از یک نقطه خارج می گردند . فرض بفرض دایره بیرونی را مدار کوكب و درونی را تسطیح کره ارض ، که دو خط مذکور یکی از مرکز آن و یکی بر سطح آن از موضع ناظر به مرکز کوكب عبور می کنند . الف : موضع ناظر ، ب : مرکز زمین ، ج : موضع کوكب . غرض اینکه انسان در ادراکات خود اشباحی را مثلا کهکشان را ادراک می کند که محیط بر زمین و هوا بلکه بر منظومه شمسی و مافوق آن است ، و به فرض محال اگر هوا هم برخی از محل تمثالات صور ادراکی آدمی می بود باز گنجایش همه مثالهای ادراکی وی را نداشت و اگر هوا را به معنی فضا بدانیم و هوا را به عنوان مثال بگیریم باز همین سخن پیش می آید .

دلیل دیگر در تجرد برزخی خیال و تجرد نفس ناطقه : ما حکم می کنیم که سیاهی

صفحه : 208

ضد سفیدی است و داور میان دو چیز باید آن دو را نزد خود حاضر داشته باشد ، پس سیاهی و سفیدی نزد ذهن حاضرند و بدیهی است که اجتماع دو ضد در یک محل جسمی و مادی محال است . پس آن داوری که سواد و بیاض نزد او اجتماع کرده اند جسم و جسمانی نیست . و این صور جزئی (مثلا این سواد جزئی در این موضوع مادی و این بیاض جزئی در این موضوع مادی) امتناع از کلیت و شرکت دارند پس مدرک آنها عقل نیست زیرا که عقل مدرک کلیات است . پس باید مدرک آنها قوه خیال باشد و از این بیان نتیجه حاصل می شود که علاوه بر اینکه نفس جوهری است و رای طبیعت ، قوه خیال که شأنی از شوون آن است تجرد برزخی دارد (1) . خلاصه برهان اینکه در نفس و خیال اجتماع ضدین صحیح است و در هیچ شیئی از اجسام این اجتماع صحیح نیست ، پس نفس و خیال از اجسام نیست .

تبصره : از مباحث و ادله تجرد نفس ناطقه دانسته شد که قوای مدرکه بلکه جمیع قوا از شؤون نفس ناطقه اند ، لذا هیچ مدرکی جسمانی نیست خواه مدرک کلیات باشد و خواه مدرک جزئیات .

دانسته شد که نفس ناطقه انسانی از عالم طبیعت نیست بلکه موجودی است ورای آن ، و نیز آن گوهری که نفس را از قوه به فعل می کشاند موجودی است ورای طبیعت و چون مخرج نفس از نقص به کمال است قاهر بر نفس است و بر وی استیلا دارد و پیش از آن وجود دارد . و چون جمیع نفوس بشری در این جهت حکم واحد دارند آن مخرج نفوس باید حائز جمیع علوم بوده باشد تا هر نفس مستعد را به فراخور استعدادش به کمال لایق او برساند و گفته ایم که آن موجود مخرج را عقل و عقل مفارق نیز می گویند و عالم امر هم می نامند چنانکه جهان طبیعت و ماده را عالم خلق ، و چون نفس ناطقه انسانی موجودی است ورای طبیعت ، از عالم امر است .

و از این مباحث و براهین تا اندازه ای معلوم شد که انسان هر چه داناتر می شود با شعورتر می شود که در حقیقت شعور همان دانائی و دانائی همان شعور است و به عبارت دیگر علم عقل است و عقل علم ، و تفاوت در لفظ است نه در معنی ، و به قول شیخ رئیس در یکی از رسائلش (2) فرق میان علم و عقل جز به نام نیست اما در حقیقت یک قوت است که پذیرا و داناست ، همانکه پذیرد داند و همانکه داند پذیرد .

پاورقی :

1 - اسفار ج 1 ص 318 فصل 34 طرف اول ، مرحله دهم : حجة اخرى على تجرد الخيال هي انا حکمنا بان السواد و البياض الخ .

2 - رساله معراجیه ص 7 .

صفحه : 209

و شعور همان حیات است یعنی آن موجودی که حائز همه علوم و شعور است حی بلکه حیات است و حیات نفس از اوست و ماده با قطع نظر از آن ، حیات و شعور و اراده و اختیار ندارد . و حیات و علم و شعور و قدرت و سمع و بصر و دیگر معانی و حقائق در آن یک گوهر مفارق جمع اند ، و یک جوهر است که مفاهیم و معانی همه این الفاظ بر وی صادق است و تكثر بالذات در آن راه ندارد و اوست که نگهدار ماده است و آن را به هر صورتی که بخواهد درمی آورد و ترکیب و تألیفش می دهد و موجودات عالم ماده بدون گزاف به هر شکل و صورتی که هستند پرتوی از اویند و نسبت به او چون سایه به صاحب سایه می باشند و به حقیقت در دار هستی شعور مقدم است . اکثر این مطالب اکنون مانند فهرستی است که بازگو کرده ایم و تا حدی حجاب از روی برخی از آنها برداشته شد و دیگریها نیز یک یک با نور برهان روشن می شود و پرده شک و تردید از چهره جانفزای آنها بر کنار

می رود و با دیده بینا طلعت زیبای دلربای آنها را دیدار خواهیم کرد . نیکبخت آن کسی است که روان روشن به دست آورد و از معارف و اسرار دار هستی آگاهی یابد که به حقیقت ، عالم علم انباشته روی هم است . ببینیم تا چه قبول افتد و چه در نظر آید .

درس هفتاد و یکم

این درس نیز در تقریر دلیلی در تجرد نفس ناطقه و تجرد برزخی خیال است . در درس قبل گفته ایم اجتماع ضدین در محل واحد جسمانی صحیح نیست و در نزد نفس دو ضد اجتماع می کنند ، و از آن نتیجه گرفتیم که نفس ورای طبیعت و مافوق عالم جسم و جسمانی است . در این درس سخن ما این است که اقتران متقابلین بلکه متضادین در یک جسم صحیح است و این اقتران در نفس صحیح نیست ، پس نفس ، جسم و جسمانی نیست .

در تحریر آن گوئیم که می دانیم جسم واحد قبول انقسام می کند ولو انقسام فرضی ، پس می شود که در زمان واحد جسمی یک قسم و یک طرف آن مثلا سیاه باشد و قسم دیگر آن سفید که ابلق باشد یعنی سیاه و سپید که به پارسی سره ، پیسه گویند ، سعدی گوید :

هر پیسه گمان مبر نهالست

باشد که پلنگ خفته باشد

و همچنین ممکن است در زمان واحد برخی از جسم سرد باشد و برخی از آن گرم ، و همچنین برخی از آن محاذی چیزی باشد و برخی دیگرش محاذی آن نباشد بلکه محاذی چیز دیگر باشد . پس در جسم واحد اقتران دو امر متضاد و متناقض در زمان واحد صحیح است که

صفحه : 210

هر یک از آن دو قائم به یک قسم آن در یک زمان باشد . خلاصه سخن اینکه ممکن است یک جسم در یک زمان هم واجد صفتی باشد و هم فاقد آن . حال ببینیم که در نفس ناطقه نیز ممکن است که در زمان واحد هم واجد صفتی و هم فاقد همان صفت باشد ؟

در تقریر آن گوئیم که همان طور که حرارت و برودت مثلا دو امر متناقض متقابل اند ، علم و جهل نیز این چنین اند ، و شهوت و غضب نیز این چنین ، و محبت و عداوت نیز این چنین . حال ببینیم که آیا صحیح است یک شخص انسان اعنی یک نفس ناطقه در زمان واحد ، هم علم به چیزی داشته باشد و هم جهل به همان چیزی ، و یا هم خواهش و آرزوی به چیزی داشته باشد و هم خشم و بیزاری از همان چیز ، و یا هم دوستی را به چیزی داشته باشد و هم دشمنی به همان چیز که در وی اعنی در یک نفس ناطقه هر یکی از دو امر متقابل مذکور در زمان واحد اقتران یابد ؟ بدیهی است که در عدم صحت آن شک و تردیدی نیست و کسی روا

نمی‌دارد که شخص مثلاً به کتابت زید عالم باشد و در عین حال به همین کتابت زید جاهل باشد. پس نتیجه می‌گیریم که آن قوت ادراکیه و شوقیه انسان جسمانی نیست. و چون ممکن است که امور مذکور، اضافه و انتساب به اشیای جزئی خارجی داشته باشند در این صورت قوه مدرکه آنها قوه عقلیه نخواهد بود زیرا که وی مدرک کلیات است. پس قوه ادراکیه و شوقیه مذکور ورای عالم اجرام است ولی در حد عاقله نیست و به عبارت اخری این قوه مجرد به مجرد برزخی است. (1) تا کنون چند دلیل اقامه کرده ایم که نفس ناطقه انسانی بذاته عاری از ماده و احکام آن است و موجودی است ورای طبیعت. و همچنین است مخرج او از قوه به فعل. و باز هم چندین دلیل در این موضوع می‌آوریم. این همه اصرار و ابرام ما در مجرد نفس و مخرج او این است که دانسته شود انسان همین بدن مادی نیست و به ویرانی و تباهی آن، تباهی و نابودی به نفس ناطقه روی نمی‌آورد زیرا که ورای طبیعت است و بعد از این عالم طبیعت خبری هم هست.

این مطلب در سیر علمی ما یکی از بزرگترین کتل و گردنه هاست که بدان رسیده ایم و امیدواریم که با تمام اطمینان خاطر و کمال آرامش بدون هیچ گونه اضطراب و پاورقی:

1 - این دلیل را صدرالمتألهین در فصل 34 مرحله دهم اسفار در اثبات مجرد برزخی خیال آورده است ص 318، ج 1 رحلی.

صفحه: 211

وحشت از آن بگذریم. اینکه گفتیم این مطلب از بزرگترین کتلهای مسیر علمی ماست بدین جهت است که این سوی گردنه طبیعت و ماده است و آن سوی آن ماورای طبیعت. مادیون نتوانستند از این گردنه بگذرند منتها سیر علمی آنان تا پای این گردنه است. به زبان قرآن کریم ذلک مبلغهم من العلم (1). لذا انکار ماورای طبیعت کرده اند و گفته اند دار هستی تا به همین گردنه است و بعد از آن خبری نیست. از ادله ای که اقامه کرده ایم و می‌کنیم تصدیق می‌فرمائید که این فرقه به جای اینکه ضعف و ناتوانی خود را اظهار کنند در پی انکار برآمدند. و در حقیقت انکارشان اظهار عجز و خواری آنان است. آری آری این گردنه ای است که گذشتن از آن کار آسانی نیست و برآستی خیلی صعب العبور است. آنکه بخواهد سستی و بیچارگی خود را پوشیده بدارد و انصاف و وجدان را زیر پای بگذارد بهترین کار برای او این است که بگوید پس از این گردنه خبری نیست تا به خیال و پندار خود آسوده زیست کند.

اینان می‌گویند چون بعد از این گردنه خبری نیست انسان همین جثه و اندام است، وقتی که مرد پاشیده شده است و تمام گشته است. بنابراین مادیون پابند به هیچ گونه آداب انسانی نباید بوده باشند و نباید در مکتب آنان سخن از شرافت و حقیقت و عرض و ناموس و حیا و شرم و نیک و بد و علم و جهل به میان آورد، زیرا انسان پاشیده و محو و نابود می‌گردد و دیگر چیزی از او باقی

نمی ماند و هستی و بقائی ، و کیفر و پاداشی ، و روز دیگری ندارد تا به زشت و زیبا عقیده مند باشد . هر کار کرد کرد ، هر طور شد شد . هر چه بر سر او آوردند آوردند . غلط و صحیح در نزد مادی باید بی تفاوت باشد ، زیرا انسان باید یکی از جانوران بی شاخ و دم باشد که تکلیفی به او روی نیاورده است . بلکه از جانوری که اندک شعور داشته باشد می پرسیم عاطفه چیست ، غضب و شهوت کدام است ، حیات از کجا آمده است ، تمیز میان این و آن چیست ، چگونه خودش را فدای بچه اش می کند و به بچه خود مهر و محبت دارد و بدان عشق می ورزد و برای او دفاع می کند و برای بچه همنوع خود آنگونه فداکاری ندارد این تمیز جانورک چیست ؟ و سؤالات بسیار دیگر .

درس هفتاد و دوم

در این درس نیز دلیلی بر تجرد برزخی قوه خیال و صورت خیالی اقامه می کنیم که از آن تجرد

پاورقی :

1 نجم / 53 : 30

صفحه : 212

نفس ناطقه نیز دانسته می شود . پیش از آنکه به تحریر و تقریر برهان بپردازیم چند مطلب را که در آن بکار برده شد فهرست وار تقدیم می داریم که شاید برخی از آنها را باید اکنون به عنوان اصول موضوعه از ما بپذیرید تا هنگام بحث و تحقیق آن فرا رسد .

1 در اصول هندسه ، محیط شدن شکلی بر شکل دیگر مبرهن شده است مثلا بر مثلثی دایره محیط شود ، و یا بر دایره ای مثلث محیط شود ، و یا بر دایره ای مربع محیط گردد ، و یا بر مربعی دایره محیط گردد ، و همچنین مخمسی در دایره و یا دایره در مخمسی قرار گیرد که هر یک محیط بر دیگری باشد . این مسائل در مقاله چهارم اصول اقلیدس به برهان هندسی مبرهن شده است و شکل هفتم مقاله مذکور در احاطه مربع به دایره است . اقلیدس برای اثبات آن ، نخست دو قطر دایره را که در مرکز آن به زوایای قائمه یکدیگر را قطع کنند که عمود بر یکدیگر خواهند بود رسم می کند و پس از آن از اطراف دو قطر نامبرده که چهار نقطه در محیط دایره که پیرامون آن است چهار خط مماس به دایره می گذارند که به تلاقی خطوط مماس ، مربع محیط بر دایره حاصل می شود .

2 ریاضی دانان پیشین هر یک از مدار کواکب را فلک می نامیدند و دوائر فلکی نیز می گفتند مثلا مدار کره ماه برگرد زمین یک فلک است و مدار کره زمین برگرد خورشید یک فلک ، و مدار کره خورشید برگرد ستاره ولکا فلک دیگر . و گاهی برای سهولت تعلیم و تعلم مبتدی فلک را تجسم می دادند و از آنها به افلاک مجسمه و یا علم هیات را به هیات مجسمه تعبیر می کردند . اما در برهان ریاضی همان خطوط فلکی مجرد از تجسم کافی است ، چنانکه بطلمیوس در کتاب عظیم مجسطی و ابوریحان

بیرونی در مجسطی اسلامی قانون مسعودی و همچنین ریاضی دانان در براهین مسائل نجومی به کار داشته اند و این مطلب را در کتاب دروس وقت و قبله عنوان به تفصیل بحث کرده ایم . ستارگاہ ثابت یک دوره

صفحه : 213

مدار فلکی خودشان را به طور متوسط در حدود بیست و پنج هزار و دو بیست سال تمام می کنند .

3 دماغ مخروطی شکل است و تقریباً به شکل سنگ پا است ، قاعده آن که قسمت اعظم آن است به سوی پیشانی است و راس آن به طرف قفا . 4 ماده واحد در آن واحد به دو شکل متباین و متغایر متشکل نمی شود . 5 هر شکلی را که تصور کرده ایم به اراده و مشیت نفسانی می توانیم هر اندازه که بخواهیم آن را بزرگ و یا کوچک در خودمان صورت دهیم . حکیم ابوالقاسم فردوسی می فرماید :

یکی خیمه افراشت خاقان چین

که گم شد درو آسمان و زمین

6 هر قوه ای که شکلی را قبول کرده است ناچار در میان آن قوه و آن شکل یک نحو علاقه باید باشد .

7 وضع به معنی قابل اشاره حسیه است . و به معنی نسبت اجزای چیزی با یکدیگر نیز آمده است ، چنانکه به معنی نسبت اجزای چیزی با یکدیگر و با خارج هم آمده است . وضع به معنی اخیر را وضع به معنی تمام مقوله ، و دوم را به معنی جزء مقوله می گویند . این مثل نسبت اجزای انسان به وضع و هیات طبیعی با یکدیگر ، و آن مثل نسبت همان اجزا با یکدیگر و با خارج هم که مثلاً در وضعی ایستاده است و در وضعی واژگون . (و سخن در مقولات خواهد آمد) .

8 فعل جسم و جسمانی به مشارکت وضع است . (1)

حال پیردازیم به تحریر و تقریر دلیل : یک صورت خیالی مثلاً شکل مربع محیط بر دایره ای که قطرش به اندازه قطر مدار یکی از ستاره های کهکشان است در نظر بگیرید . آیا صورت شکل مذکور در خارج ذهن ما وجود دارد تا بگوئیم ذهن چنانکه شکل درخت خارجی را از آن انتزاع می کند و یا به مثال او در خود انشاء می کند همچنین صورت شکل نامبرده را از خارج انتزاع و یا به مثال آن در خود ایجاد کرده است ؟ و حال اینکه چنین نیست . آیا صورت مذکور در ماده دماغی است که ماده دماغی حامل آن است ؟ و حال اینکه ماده دماغی خود دارای شکل کوچک مخروطی است که غیر از شکل مفروض است و ماده واحد در آن واحد نمی تواند حامل دو شکل یکی بدین خردی و دیگری بدان بزرگی باشد و یا یکبارگی به

پاورقی :

1 اسفار ، ج 1 ، ص 304 ، فصل 36 ، مرحله 6 : القوی الجسمانیة لا تفعل ما تفعل الا بمشارکة الوضع .

دو شکل متباین مشکل شود .

و نیز شکل دماغ و مقدار آن طبیعی یعنی مادی است و شکلی که سخن ما در آن است به اراده نفس به هر اندازه ای که بخواهد صورت می گیرد و همچنین دیگر صور و اشکال .

و نیز مقدار مشکل حاضر در خیال آنچنانکه نفس بخواهد زیاد و منبسط می شود و هر جسم طبیعی نما و ازدیاد آن جز به اضافه ماده خارج به آن امکان ندارد .

پس ظاهر شد که شکل مذکور مقدار ماده دماغی ، و غیر آن از اجسام خارجی نیست . پس باید نسبت قوه دراکه با آن غیر از نسبت قوه حامله ، و غیر از نسبت ذی وضعی با ذی وضعی بوده باشد ، گمان نرود که می شود اجزا و جهات جسم محاط بسیار کوچک با اجزاء و جهات جسم محیط بسیار بزرگ را وضع و محاذات بوده باشد . مثلاً اجزا و جهات زمین را با کلهکشان وضع و محاذات است و به همین بیان می شود یعنی ممکن است که اجزای دماغ را با شکل مذکور وضع و محاذات بوده باشد .

در رفع این گمان گوئیم که وضع در میان اجسام و اشیای طبیعی صورت می گیرد و در گمان مذکور بفرض اینکه دماغ مدرک باشد باز گوئیم که اگر چه یک جانب که دماغ است ذی وضع است ولی جانب دیگر که شکل مفروض است در خارج وجود ندارد تا دماغ را با آن ، وضع و محاذات باشد و تازه سخن در این است که این شکل در چه موطنی مقرر است و آیا دماغ می تواند مدرک باشد یا مدرک قوه ای ورای جسمانی است و در صورت غیر جسمانی بودن قوه مدرکه هیچ جای تفوه وضع و محاذات میان آن و شکل مفروض نیست . دلیل مذکور را دنبال می کنیم . این قوه دراکه را با آن شکل لامحاله علاقه ای است چنانکه هر قوه دراکه با مدرکات خود اینچنین است . حال ببینیم که این علاقه آیا وضعی است مانند علاقه مجاورت و محاذات و جاری مجری آنها که در بین اجسام خارجی است و یا غیر وضعی است ؟ قسم اول که وضعی است محال ، زیرا که شکل مفروض در هیچ جهت انسان در خارج تحقق ندارد نه در سمت بالای انسان و نه در سمت پائین آن و نه در یمینش و نه در یسارش و نه در جلویش و نه در پشت سرش ، پس قسم ثانی است که غیر وضعی است .

آیا علاقه نامبرده میان قوه دراکه و شکل متخیل به قابلیت است که شکل مفروض صورت آن قوه باشد ؟ به این بیان که قوه قابل ، و شکل مفروض مقبول باشد و چنانکه ماده

صورتی را می پذیرد مثلاً چوب در دست نجار صورتی را ، همچنین قوه دراکه آن شکل را پذیرفته و به صورت آن متصور شده

است ؟

این علاقه در این مقام متحقق نیست زیرا صورت خواهد به معنی عرض و خواه به معنی صورت نوعیه جوهری بوده باشد ، قوه دراکه اگر جسمانی باشد باید در دماغ تعبیه شده باشد و بدان شکل متشکل ، و حال اینکه دماغ را شکل و صورت خاص است و یک چیز مادی در آن واحد به دو صورت متغایر نمی تواند بوده باشد .

آیا علاقه مذکور به مقبولیت است که قوه دراکه صورت آن متخیل مشکل اعنی شکل مفروض بوده باشد ؟ این نحو علاقه نیز در این مورد نیست زیرا قوه دراکه بالفعل مدرک است و آن شکل مفروض بالقوه مدرک ، و محال است که مدرک بالقوه صورت چیزی شود ، که مدرک بالفعل است . پس باید علاقه بین آن دو به فاعلیت و مفعولیت باشد که علاقه علیت و معلولیت است . اکنون بنگریم آن مقدار و مشکل ، اعنی شکل مفروض ، می تواند فاعل قوه دراکه باشد ؟ البته نتواند بود ، زیرا مقادیر ، علل فاعلی امر مباین یعنی جدای از خود نمی توانند بوده باشند .

و دیگر اینکه این قوه در ما باقی است و آن صورت یعنی شکل مفروض و اشباه آن زائل می گردند و دوباره استرجاع می شوند . پس باید قوه خیال ، فاعل یا واسطه و یا شریک علت در تحقق آن صورت که شکل مفروض است مثلا بوده باشد . حال اگر قوه دراکه مادی باشد باید تاثیرش یعنی فاعل و یا واسطه و یا شریک علت بودنش به مشارکت وضع بوده باشد ، و هر چه که تاثیرش به مشارکت وضع است در آنچه که به قیاس با او وضع دارد موثر است . مثلا آتش گرم نمی کند مگر آنچه را که با او در جهتی مجاور است ، و خورشید روشن نمی کند مگر آنچه را که در جهتی با او مقابله دارد و حال اینکه صورت خیالی در هیچ جهتی از جهات این عالم طبیعت نیست تا قوه خیال با او وضعی داشته باشد و در او تاثیر کند بلکه قوه خیال ابداعا آن را انشا و ایجاد می کند ، و دیگر اینکه صورت خیالی از آن چیزهائی است که دفعه یعنی بیکبارگی حادث می شود و ممکن نیست که قوه جسمانی به صورتی که باید به سبب خود او حادث شود پیش از وجود آن صورت ، نسبتی داشته باشد . زیرا نسبت چیزی با دیگری که هنوز آن دیگری موجود نشده است غیر ممکن است و حال اینکه در جای خود مبرهن است که برای مؤثر جسمانی باید آن نسبت قبل از وجود

صفحه : 216

اثرش خواه قبلیت زمانی و خواه قبلیت ذاتی حاصل بوده باشد . پس باید آن نسبت وضعیه به قیاس با ماده اثر (یعنی محل و موضع اثر) پیش از حصول اثر حاصل بوده باشد . مثلا در تاثیر کردن آتش یا خورشید ، اول باید بین هر یک از آن دو با متاثر از آنها نسبت وضعیه برقرار شود تا در آنها اثر کنند . پس بنابر آنچه گفته ایم ، اگر قوه خیال را با صورت خیالی ، وضعی ، اعنی همان نسبت وضعیه بوده باشد ، باید این وضع پیش از حصول صورت خیالیه با ماده آن صورت خیالیه متحقق بوده باشد . و حال اینکه صورت خیالیه اثر ، عارض بر ماده ای نیست بلکه موجودی برزخی است که به محض اراده نفس در موطن خیال انشا می شود . پس نتیجه

گرفته ایم که چون علاقه قوه خیال به صورت خیالیه ، وضعی جسمانی نیست و نیز عدیم‌العلاقه با وی نیست ، قوه خیال مبدا غیر جسمانی برای صورت خیالی است ، پس قوه خیال مجرد از ماده و علائق ماده است .

تلخیص دلیل مذکور اینکه : صورت خیالیه را مثلاً همان شکل مفروض را ، وضع نیست و هر چه بلا وضع است ممکن نیست در چیزی که با وضع است حاصل شود . پس صورت خیالیه در قوه جسمانی حاصل نمی‌شود نه به وجه قبول و نه به وجه فعل و نه به وجه مابینت وضعیه . پس مدرک صورت خیالیه قوه ای است مجرد و این قوه مجرد ، قوه عاقله نیست زیرا که مدرکات عقل قابل انقسام نیست و صورت خیالی اگر چه مجرد از ماده است ولی مجرد از مقدار و صورت نیست چه مجرد برزخی دارد و به این لحاظ قابل انقسام است . و نیز عقل که عقل بالفعل شد با معقولات خود متحد می‌گردد و قوه ای که مدرک معقول است از این حیث که مدرک معقول است مدرک متخیل نیست . پس قوه مدرک صور متخیله قوه ای دیگر جز عقل است یعنی جز قوه عاقله است . پس ثابت شد که قوه خیال قوه ای است که مجرد به مجرد برزخی است (1) .

این دلیل به پایان رسید و چنین می‌پندارم که بخوبی تفهیم و تفهم شده باشد اگرچه در آن اصطلاحات و مبانی علمی تا اندازه ای به کار رفته است و کسی بخواهد بدوا بدون استاد و راهنما آن را فهم کند مشکل می‌نماید ولی برای شما دوستان گرامی بیان هیچ مطلبی در این دلیل و در ادله گذشته فرو گذار نشده و همه آنها را از خارج توضیح داده ایم که اگر به قلم می‌آورده ایم یک کراسه می‌شد . البته مطالب علمی و درسی اینچنین است ، باید

پاورقی :

1 این دلیل را از اسفار نقل به ترجمه کرده ایم : حجت نخستین ، فصل 34 مرحله دهم آن در اثبات مجرد برزخی خیال ، ص

316 ج 1 ، طبع رحلی . صفحه : 217

کسی بالا سر آدم بوده باشد تا شرح و بیان دهد و زبان و ترجمان باشد وگرنه بی‌استاد چنان است که ملای رومی گفته است :

هر که گیرد پیشه ای بی‌اوستا

ریشخندی شد به شهر و روستا

هر که در ره بی‌قلاوزی رود

هر دو روزه راه صد ساله شود

کار بی‌استاد خواهی ساختن

جاهلانه جان بخواهی باختن

کیف کان این درس یادگار تاریخ بزرگی است که کلک چو منی از بیان اهمیت آن ناتوان است . چه این درس روزی را دیده است که کشور پهناور ایران یک پارچه بزم جشن و شادی بود . با اینکه هیچ شهر و دهکده ای نبوده که پیشترک از آن بلکه در همان اوان ، به سوگ عزیزانی دل ریش نبوده باشد . آن روز باشکوه بامداد پیروزی بود که پس از پنجاه سال شام تار بیدادی ، در کرانه این سرزمین دمیده است . آن روز فرخنده ، سه شنبه هفدهم صفر 1399 هجری . برابر با بیست و ششم دی ماه 1357 هجری . بود که دست پلید عفریت ناپاک ستم و مزدور مزور کفر از سر مردم مسلمان ستمدیده این مرز و بوم کوتاه شده است . گوئی که حکیم ابوالقاسم فردوسی برای این روز مردم مسلمان ایران گفته است .

دمی آب سرد از پی بد سگال

به از عمر هفتاد و هشتاد سال

درس هفتاد و سوم

به چندین دلیل ثابت شده است که روان انسان موجودی غیر مادی است و ماده و احکام آن بر وی صادق نیست و چنانکه پی در پی تذکر داده ایم ادله در این موضوع مهم متعدد است ، ولی چون مبتنی بر قواعد فنی بسیار است و بدانها هنوز آشنائی نیافتیم کوشش می شود که آنچه را می توانیم بی تکلیف و تجشم تلقی کنیم ارائه دهیم ..

در اثبات مدعا یک برهان کافی است ، ولی چون موضوع مذکور اهمیت شایان دارد و مرز و سرحد مسیر تکامل انسانی از جهان طبیعت به ماورای آن است ، و نیز در هر دلیلی فوائد علمی عدیده ای به کار رفته است و برای تشحیذ ذهن و ورزش هوش و ریاضت فکر مفید است . براهین متعدد که در اثبات آن اقامه کرده ایم ، و می کوشم که تا برایم امکان دارد مطالب را در ساده ترین سبک و روش تنزل دهم ، چون هدف یافتن حقیقت و به سرچشمه مقصود و مراد رسیدن است نه عبارت پردازی و رمان نویسی . از درس نوزدهم تا درس بیست و دوم نتیجه گرفته ایم که نفس ناطقه انسانی یعنی

صفحه : 218

روح غیر از بدن است اما چگونه غیری است که باز مانند بدن از عالم طبیعت است یا از ماورای عالم طبیعت ؟ به چند دلیل ثابت کردیم که موجودی است از ورای طبیعت ، بدین تفصیل : در درس سی و پنجم از بحث در وعای علم ، و در درس چهل و ششم از طریق قوه و فعل ، و در درس چهل و هفتم از سیر و تقسیم در احکام ماده ، و در درس پنجاهم از راه ادراک عین ابعاد صور خیالی ، و در درس پنجاه و چهارم از استعمال بدن جسمانی و مثالی در بیداری و خواب ، و در درس پنجاه و ششم از راه انحلال و اشتداد و یا ضعف و قوت ، و در درس پنجاه و هفتم از ادراک نفس ذاتش را به نفس ذاتش ، و در درس شصت و دوم از قبول و عدم قبول اشکال و صور ، و در درس شصت و سوم از حمل افعال جسمانی و فهم علوم و معارف ، و از درس شصت و ششم تا درس هفتاد و

دوم چند دلیل در تجرد نفس ناطقه و تجرد برزخی قوه خیال و صور خیالیه ، و خلاصه بیش از ده برهان در اینکه نفس ناطقه انسانی ، که عبارت از همان روح است و به فارسی روان می گوئیم ، موجودی ورای طبیعت است آورده ایم و نتیجه گرفتیم که نفس به بوار و ویرانی بدن تباه نمی شود و برای همیشه باقی و برقرار است ، خواه عقل بالفعل شده باشد و خواه در مقام و حد خیال توقف کرده باشد ، کیف کان زوال برای او نیست و نابودی به او راه نمی یابد .

اینک دلیل دیگر در تجرد نفس ناطقه می آوریم . این دلیل را از طهارة الاعراق این مسکویه نقل به ترجمه می کنیم : تشوق طباع بدن به لذات جسمانی است و تشوق حقیقت به نام نفس به معرفت معارف و حقائق ، میل این به اموری است که به مراتب افضل از امور جسمیه اند و بالطبع از لذات جسمانیه انصراف دارد ، به قول ملای رومی در دفتر چهارم مثنوی و در دفتر پنجم آن :

جان گشاید سوی بالا بالها

در زده تن در زمین چنگالها

خوی معده زین که و جو باز کن

خوردن ریحان و گل آغاز کن

معدۀ تن سوی کهدان می کشد

معدۀ دل سوی ریحان می کشد

هر که کاه و جو خورد قربان شود

هر که نور حق خورد قرآن شود

نیم تو مشک است و نیمی پشک بین

هین میفزا پشک ، افزا مشک چین

پس این حقیقت گوهری است ورای بدن و اجل و اکرم و اعلای از جسم ، و تفاوت او با جسم و جسمانیات به حکم سنخیت بین ظرف و مظلوف چون تفاوت خواسته هایشان است . این دو گونه میل را در خودمان بالبداهه می بینیم و به یقین می دانیم که به قول ملای رومی : هم

صفحه : 219

معدۀ تن داریم و هم معدۀ دل و هر یک را غذای مخصوصی است . شما الان برای کدام غذا در این زاویه مسجد سبزه میدان آمل گرد آمده اید و سبب چیست که میل و رغبت روزانه هر یک شما بیش از پیش می گردد و با تمام اشتها و اشتیاق این حرفها را می شنوید و می نویسید ، این درسها و بحثها غذای کدام معدۀ است ؟ اگر معدۀ دل از جنس معدۀ تن بودی غذای هر دو یکسان بودی

ولی بین تفاوت میان دو غذا از کجاست تا به کجا. معلم ثانی ابونصر فارابی یکی از مفاخر عالم علم است. آن جناب موجز نویس بوده و رسائل متعدد تالیف کرده است که هر یک در موضوع خود فرزند. از آن جمله کتاب فصوص اوست، در فص بیست و چهارم آن از لذت و الم بحث می کند و به مناسبت بحث، از بولیموس نام برده است و آن بیماری است که مبتلای بدان طعام را ناخوش می دارد و حال اینکه بدنش از گرسنگی آب می شود.

غرض اینکه همچنان که بیماری بولیموس معده تن را از احساس اشتها باز می دارد و گرسنگی را حس نمی کند با اینکه بدن از بی غذایی آب می شود، همچنین معده دل را این بیماری عارض می شود که آدمی را از تحصیل گل و ریحان یعنی معارف و سیر به ماورای طبیعت و انس به عالم قدس حقائق باز می دارد و به غذای معده تن که گاه و جواست سرگرم می کند، به قول ملای رومی :

او نبیند جز که اصطبل و علف

از شقاوت غافلست و از شرف

درس هفتاد و چهارم

ادله ای که در تجرد و بقای نفس ناطقه آوردیم همه عقلی بود که اختصاص به گفتار مذهب و ملتی ندارد و هر جوانمرد بخرد را به کار آید و به هر زبانی ترجمه گردد بر اصالت خود سخت استوار است و بدون لاف و گزاف جای انگشت اعتراض در آنها نیست، مگر کسی به مشرب سوفسطائی باشد و بی حجت و دلیل دهان به چون و چرا بگشاید و با چماق خودسری و نادانی با منطق و استدلال بجنگد که شیوه نادانان است. نگارنده در میدان بحث و فحص اسلحه ای جز شمشیر زبان منطق، و نیزه قلم دلیل و برهان، و سپر جدال به نحو احسن ندارد، و از این حلقه درس و تدوین دروس نظری جز خدمت به انسان ندارد، چنانکه بذر در زمینهای قابل می روید و به کمال می رسد نگارنده نیز برزگری می کند و این بذرهای علوم و معارف را بر دلها می افشاند تا هر آن کسی که مزرعه قابل است از آن سبز و خرم شود و از صفحه : 220

کشتزار خود بهره برد و گرنه به قول شیخ بزرگوار سعدی : زمین شوره سنبل برنیارد.

اکنون در اینکه نفس موجودی غیر طبیعی و از ماده و احکام آن عاری و پس از ویرانی خانه تن باقی است، برهان دیگر عنوان می کنیم : می دانیم اگر چیزی عارض یک جزء و یک گوشه جسمی شود اسناد عروض آن چیز به همه آن جسم صحیح نیست بلکه اختصاص به همان محل مخصوص دارد. مثلاً اگر آب برکه ای یک گوشه آن گل آلود شد صحیح نیست که گفته شود آب آن برکه جملگی گل آلود است، و اگر پاره چوبی یک سر آن آتش گرفت اختصاص به همان محل مخصوص دارد و درست نیست که عروض آتش به همگی چوب نسبت داده شود. پس از تمهید این مقدمه گوئیم :

هر یک از شما در حد خودتان کم و بیش معارفی کسب کرده و به چیزهایی آگاه و دانائید . اگر چنانچه دانش شما در جزئی و گوشه ای از شما قرار گیرد باید فقط آن جزء دانا باشد نه دیگر اجزای شما و حال آنکه می دانیم این انسان عالم است و عالمیت صفت جملگی اوست بدون نسبت آن به محل مخصوص . مثلا اگر علم در مغز رسوخ کرده باشد باید فقط همان مغز دانا باشد نه انسان به جملگی و تمامی , چنانکه اگر بیماری و آسیبی به مغز دست دهد اختصاص به همان مغز دارد نه به دیگر اعضا , چنانکه اگر کسی لوزه اش چرکین شد بیضه اش را عمل نمی کنند . خلاصه اینکه : اگر دانش در جزئی از جسم قرار گیرد باید تنها آن جزء دانا باشد نه دیگر اجزاء و حال اینکه دانائی صفت جملگی انسان است و به محل مخصوصی اختصاص ندارد . این دلیل اگر چه به صورت کوتاه است و لکن در معنا بسیار بلند است , به قول حافظ شیرین سخن , به لفظ اندک و معنی بسیار . در این جمله که گفتیم : دانائی صفت جملگی انسان است دقت بفرمائید که این [(جملگی) چیست . در درس پیشین , هم مغایرت نفس را با بدن ثابت کرده ایم و هم وحدت آن را و هم تجرد آن را از ماده . در فهم حقیقت [(جملگی) از درس بیست و یکم و بیست و دوم , که در اثبات مغایرت نفس با طبیعت تن به دو دلیل تجربی بوده , کمک بگیرید تا ببینید که این [(جملگی و تمامی) کیست که می گوید من دانایم , و هم اکنون با فی الجمله توجه به خودتان در اسناد و نسبت مذکور ببینید . این [(جملگی) شامل دست و پا و دندان و زبان نیست , ناخن و انگشت از این جملگی برکنارند , گوش و بینی در آن شرکت ندارند , و همچنین دیگر اعضای تن از این صفحه : 221

جملگی بدورند و مع ذلک تو دانائی . حال بفرمائید این [(دانائی) صفت چیست و آن [(جمله) کدام است ؟ صفت علم به عنوان مثال یاد شد چه در همه صفات نفسانی دلیل مذکور جاری است . بنگر که چون به دیدار دوستی شادی به تو دست داد و می گوئی شاد و خرسندم , این شادی و خرسندی در کدام عضو توست و در کجای تو قرار دارد ؟ سخن در این نیست که آثار شادی در چهره و بدن هویدا می شود سخن در جای خود شادی است . چون انسان خشم کرده است و یا از چیزی شادمان شد بر اثر ارتباطی شگفت که بین نفس و بدن است آثار صفات نفسانی در بدن دیده می شود و از ظاهر وی فهمیده می شود که حالت خشم به او دست داد و یا ترس و بیم به او روی آورد , ولی صفت خوف و صفت غضب و صفت به جهت و سرور و نظائر آنها دیده نمی شوند و در هیچ عضوی از اعضای ظاهر و باطن بدن جا ندارند بلکه انسان به جملگی و تمامی خود آن را داراست و سخن ما این است که انسان می گوید من دانایم و یا خشم و شادی و امید و بیم دارم و همچنین در دیگر اوصاف نظیر آنها صفات جملگی انسان اند و جای آنها در هیچ جزئی از اجزای بدن و عضوی از اعضای آن نیست بلکه حقیقتی ورای این تن و اعضای آن دارای آنهاست .

در اشیای مادی هر اندازه کاوش شود که چیزی بیابیم که از آینده خبر دهد و بگوید که در آینده چه پیش خواهد آمد ، و یا از گذشته خبر دهد که در گذشته چه گذشت ، چنین چیزی نمی یابیم . کدام موجود طبیعی خبر از گذشته و آینده می دهد . از همه آنها باهوشتر و زیرکتر همین انسان است و این انسان هم اگر فقط ماده و طبیعت باشد می پرسیم که من و شما طبیعی از فردا چه خبر داریم ؟ بلکه از مدت کمتر از تا فردا چه آگاهی داریم ؟ از حرف دیروز و امروز و فردا بگذریم ، اکنون که من و شما در برابر هم نشسته ایم از یکدیگر چه خبر داریم ؟ شما الان چه می دانید که من چه آهنگی کرده ام و همچنین من از شما چه خبر دارم که در دل خود چه می گذرانید . به قول ملای رومی :

مرد را صد سال عم و خال او

یک سر موئی نبیند حال او

آری ممکن است که برخی از احوال و اوصاف ظاهری راهنمای به اوصاف روانی گردد ، مثلا کسی که گونه اش سرخ شده است ، دلیل بر شرمساری او باشد و یا چهره اش برافروخته

صفحه : 222

است نشانه خشمناکی او گردد ، و یا زرد شده است آن را علامت ترس و بیم و یا پرخواری او دانست ، و یا اوضاع واقع شده را زمینه رویدادهای آینده دید که این پیش آمدهای چینی آبستن حوادث چنانی خواهد بود ، مثل اینکه طبیعی از رنگ رخسار بیمار و از حرکت نبض او درباره او حکمی بکند و یا سائسی از احوال اجتماعی حدسی بزند که سرگذشت او چه خواهد شد و برای او چه خواهد پیش آمد . و استادی درباره یک شاگرد کوشا و کاریش آینده ای نیک روشن ببیند و آتیه دیگری را که تنبل و تن پرور است سخت تاریک ، و همچنین احوال و اوضاع گوناگون دیگر که :

زهر بازیچه رمزی می توان یافت

زهر افسانه حرفی می توان خواند

و بقول سعدی :

ابلهی کور وزروشن شمع کافوری نهد

زود بینی کش بشب روغن نباشد در چراغ

این گونه دلالتها و راهنمائیها را انکار نداریم ولی سخن در این است که آیا در این اوصاف و اشباه و نظائر آنها فقط و فقط طبیعت حاکی است و براستی ماده و تبدلات و تحولات آنها خودبخود زباند یا زبان و بیان و فهمنده دیگری است و آن دیگری که می

فهمد و زبان و بیان می شود ماده است یا غیر ماده ؟ خلاصه ، آنکه حکم می کند کیست ؟ کار چشم مثلا دیدن است و او فقط اوصاف ظاهری را می بیند اما حاکم کیست که از ظاهر حکمی چنانی می کند ؟

چنین می بینم که اگر بازتر حرف بزنی پسندیده تر باشد . آیا رنگ رخسار بیمار برای همه مردم زبان است یا برای افراد بخصوصی ، مثلا پزشک ، آب دهان مریض و یا بول و براز او دلیل نحوه بیماری اوست ؟ آیا اگر خود مریض طبیب نباشد بول او دلیل اوست و یا طبیب است که از قاروره پی می برد که بیماری او چیست و از راه نبض به دل بیمار می نگرد . قاروره شیشه آزمایش طبابت است که در آن بول مریض را می بینند . عروضی در مقاله چهارم چهار مقاله گوید : ادیب اسماعیل مردی سخت بزرگ و فاضل و کامل ، اما اسباب او و معاش او از دخل طبیعی بودی و او را از این جنس معالجات نادره بسیار است . شیخ الاسلام عبدالله انصاری بیمار شد و در میان مرض فواق پدید آمد و هر چند اطبا علاج کردند سود نداشت ، ناامید شدند . آخر بعد از ناامیدی قاروره شیخ بدو فرستادند و از او علاج خواستند بر نام غیری . چون قاروره نگریذ گفت : این آب فلان است و فواقش پدید آمده است . (به

صفحه : 223

اختصار نقل کردیم) . ملای رومی در دفتر چهارم مثنوی گوید : این طبیبان بدن دانشورند

بر سقام تو ز تو واقفترند

تا ز قاروره همی بینند حال

که ندانی تو از آن رو اعتدال

هم زنبض و هم ز رنگ و هم ز دم

بو برند از تو به صد گونه سقم

در هر صورت ، از اوضاع و احوال طبیعی انتقال به زمان قبل و بعد شدن چگونه است ؟ و اینکه منتقل می شود کیست ؟ ماده چگونه از موطن خود احاطه به موطن دیگر پیدا می کند ؟ و حال اینکه هر طبیعت را موطن و مکان و حیز خصوصی است . و این انسان است که از زمان حال به آتیه انتقال می یابد ، و حدسهای علمی و نتایج فکری دارد و از گذشته و آینده خبر می دهد ، لااقل خوابهای با تعبیر که می بیند که در زمانهای پیش از آن به وقوع رسیده است و یا بعد به وقوع می رسد . با اینکه گذشته ها گذشت و آینده هنوز نیامد و از هیچ یک خبر نداشت و ندارد و ماده هم در جای خود است ، چگونه به زمانی که ظرف بود او و جایی که مکان طبیعی او نیستند می تواند بوده باشد ؟ و به عبارت دیگر چگونه جسم طبیعی را در حال واحد بیش از یک زمان و یک مکان می تواند بوده باشد ؟

و دیگر اینکه علم به آینده ، جبلی طبیعت این شخص انسان نیست و گرنه همواره باید به آن وقایع قبل و بعد آگاه باشد و حال اینکه نیست . و اکنون که در خواب یا بیداری بدان آگاه شد و علم به آن پیدا کرد این علم در کجا ثبت بود و چه کسی به این شخص انسان داده است ؟ یا وی چگونه از آن گرفته است ؟

و دانستی که ماده وعای علم نمی تواند بوده باشد و در تاثیر و تاجر جسم و جسمانی ، وضع و محاذات شرط است . پس انسان گیرنده و آن حقیقت دهنده عاری از حدود و نواقص ماده و مادیات و دیگر احکام آنهایند ، و مجرد و از احیاز و اوضاع و محیط بر زمان و مکان می باشند . فقط موجود عاری از ماده و احکام آن است که محیط بر آنهاست و بر همه آنها اشراف دارد و پابند به حدود و قیود نیست و برای او خواب و بیداری نمی باشد ، به این معنا که همیشه به خود آگاه است و از عالم و شاعر به خود است و می تواند از عالم علم فرا بگیرد و از علل به معلولات آنها دست بیابد . این بود دلیلی که در این درس تقریر و تحریر کرده ایم و می توانیم آن را یکی از ادله تجربی بنامیم . و آن را از قلم جناب استادم علامه ذوالفنون مرحوم میرزا ابوالحسن شعرانی جانم به فدایش استفاده کرده ام . و عبارت شیوا و رسای آن را تبرکا و تیمنا به محضر

صفحه : 224

مبارک شما دوستان گرامیم تقدیم می دارم که سخنی سخت پایدار و بیانی بس استوار است . مطلب را امری حسی دانسته است و بدون هیچ گونه تکلف در تعبیر و اعمال اصطلاحات غیر مانوس ترقیم فرموده است و ما آن را از تعلیقات و حواشی آن جناب بر اسرار حکم حکیم سبزواری که به تصحیح و تحشیه ایشان به طبع رسیده است (ص 415) نقل می کنیم :

وجود نفس و عقل که عالم مجردات است تقریبا به حس برای ما معلوم شده و از دلیل و برهان بی نیازیم . اما نفس : برای آن که می بینیم زنده با مرده فرق دارد و جماد از حیوان و حیوان از نبات ممتازند و این امتیاز به امر وجودی است و آن را نفس می نامیم . اما وجود عالم مجردات و عقول : برای آنکه ما بسیاری اوقات در خواب یا بیداری از آینده خبر می یابیم و یقین داریم در این عالم جسمانی هیچ وسیله برای ادراک آن نیست ، و اگر هست عقل ما از درک آن عاجز است . پس ناچار وقایع آینده در عالمی ثبت شده و موجود عاقلی آن را دریافته است که در خواب و غیر آن به سبب ارتباط ما با آنها از آن خبردار شدیم و اگر کسی بگوید : هرگز کسی خواب با تعبیر که حکایت از امور آینده کند ندیده است ، گوئیم : سخن تو انکار بدیهیات است .

این درس را در همین جا خاتمه می دهیم . درس یادگار روزی که دو چشم بینای فلک مینا ، مهر و ماه ، چنین زمان با شکوفا در خطه ایران کمتر دیده است . روز هفدهم از سرنگونی دیو دژخیم رجیم ، فرشته رحمت و امید سایه گسترانید . آری ، دیو چو بیرون رود فرشته درآید . و آن پنجشنبه چهارم ربیع اول هزار و سیصد و نود و نه هجری قمری برابر با دوازدهم بهمن ماه هزار و سیصد و

پنجاه و هفت هجری شمسی بود ، که بهمن و ربیع اگر چه درهم آمیخت ولی مزاج بهار بر زمستان چیره بود که گوئی بهار از شادمانگی به زبان لسان الغیب حافظ شیرین سخن سرود خوانان به استقبال آمد که : مژده ای دل که مسیحا نفسی می‌آید

که زانفاس خوشش بوی کسی می‌آید

از غم و درد مکن ناله و فریاد که دوش

زده ام فالی و فریاد رسی می‌آید

درس هفتاد و ششم

سالیانی در تهران در محضر یکی از بزرگترین شاعران عصر حاضر ، حکیم بنام استاد عالیمقام مرحوم علامه میرزا مهدی الهی قمشه ای روحی فداه از خرمن پر فیض و برکت و معارف آن جناب خوشه چینی می کردیم ، و محفل درس همیشه پس از گذشتن پاسی از شب بود که از

صفحه : 225

سپیده صبح صادق بهاران خرمتر و جانفزاتر می نمود . در یکی از جلسه های آن همایون محضر ، سخن از تجرد نفس ناطقه عنوان شد ، فرمودند این همه کتابها که نوشته شد دلیل بر تجرد نفس است .

در این کلام سامی دقت و تأمل بفرمائید تا به لب آن برسید و از آن ، تجرد گوهر روان را دریابید که این کالای گرانبها کجائی است ؟ این همه کتابهای کتابخانه های علم را علم تالیف کرده است و دانستی که وعای علم عاری از ماده و احکام آن است ، خواه آن وعائی که مستکمل است و خواه آن وعائی که مکمل . بسیاری از مؤلفات را در رشته های گوناگون می بینیم که از قلم یک دانشمند است و چه بسا کتابهایی که محتوی مسائل متنوع و جنگی در فنون عدیده ، به نام دو چوب و یک سنگ و کشکول و مشکول و سفینه و خزائن و مشکلات العلوم و زنبیل و اسامی دیگر است که گرد آورنده یک عالم است . و بسا از کتب دائره المعارف که نویسنده آن یک فرد است . این همشهری شما علامه متبحر ذوالفنون محمد بن محمود آملی از دانشمندان بنام قرن هشتم هجری است که به قول قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین اظهار عرض و طول فضل او در معقول و منقول طولی دارد ، یکی از مؤلفات او نفائس الفنون است که متضمن یکصد و شصت علم است و در هر فن چون مرد یک فن ، استادانه سخن گفت .

خواجه نصیرالدین طوسی بحق بزرگترین فیلسوف جهان و دانشمندترین مردم عصر خود بود . در علوم عدیده کتابهای بسیار فکری و سنگین نوشته است . در علم طب بدون گزاف یگانه روزگارش بود . شرح علامه قطب شیرازی بر قانون شیخ رئیس ابوعلی سینا در حقیقت تقریر افادات خواجه است که قطب در محضر وی کسب کرده است چنانکه شرح قطب بر حکمت اشراق شیخ

اشراق سهروردی نیز تقریر درس خواجه بر حکمت اشراق است . در ریاضیات ، کتب ریاضی از مبادی و متوسطات و نهائیات از تحریر اصول (اقلیدس) گرفته تا تحریر اکر (مانالاؤس) و تا تحریر مجسطی (بطلمیوس) از کارهای علمی آن مرد فرد است . در نجوم ، بنای رصد خانه مراغه و زیج ایلخانی از آثار فکر بکر اوست . بزرگان نامداری چون نظام الدین نیشابوری و میرسید شریف و علامه خفری و فاضل بیرجندی و غیر هم از مفاخر جهان دانش بر تحریر مجسطی و تذکره او در هیات و بیست باب در اسطرلاب که از متون کتب علمی آن بزرگوار است ، شرح نوشته اند . در فقه رساله ای در ارث نوشته است که صاحب جواهر در ارث جواهر از آن نام

صفحه : 226

می برد و نقل قول می کند . در معدن شناسی و جواهر شناسی تنسوخ نامه ایلخانی به فارسی نوشته است که حاجی خلیفه در کشف الظنون در این موضوع گوید که پر ارزش تر از همه کتاب الجماهر فی الجواهر ابوریحان به تازی و رساله تنسوخ نامه ایلخانی به فارسی است . تنسوخ در لغت هر چیز را گویند که بسیار نادر و کمیاب و بی مثل و مانند در نهایت نفاست باشد و کتاب مذکور در موضوع خود این چنین است .

در علم کلام کتابی به نام تجرید الاعتقاد نوشته است که در حدود یکصد شرح و حواشی تا کنون بر او نوشته شد و ملا علی قوشچی که در فنون علم از اعظام است یکی از شراح کتاب مذکور است ، از او معروف است که گفت اگر شرح علامه حلی بر آن کتاب نمی بود برای ما مبهم بود .

درباره یک شکل هندسی مانالاؤس که معروف به شکل قطاع و به این صورت است یک کتاب نوشته است به نام کشف القناع . شنیدم که این کتاب یکبار در فرانسه طبع شد و یکبار در ترکیه ولی خودم ندیده ام جز اینکه روزی در طهران یک نسخه خطی آن رسید از دست محبوبی بدستم که به امانت در مدت بسیار کوتاهی با آن محشور بودم . شگفتا از قدرت استعداد خواجه که آن همه اشکال و احکام هندسی را از یک شکل قطاع استنباط کرده است و علامه نظام الدین نیشابوری در شرح مجسطی گوید که احکام مستنبطه از آن به چهارصد و نود و هفت هزار و ششصد و شصت و چهار منتهی می گردد . در منطق اساس اقتباس به فارسی دارد و در منطق و فلسفه شرح بر اشارات شیخ رئیس نوشته است که به تعبیر جناب استاد علامه میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی ، عبارات آن را مثل سرب ریخته است . رساله های بسیار ، نظما و نثرا ، در فنون عدیده از علوم متعارفه و غریبه نوشته است و مجموع مؤلفات او که یقینا از تالیفات اوست به یکصد و پانزده می رسد و شاید در حدود

صفحه : 227

شصت نسخه آنها از مخطوط و مطبوع در کتابخانه محقر این حقیر موجود باشد که بر چند نسخه آنها تعلیقات و حواشی دارم ، از آن جمله بر شرح اشارات از بدو تا ختم که چند دوره آن را تدریس کرده ام و در اثنای تدریس بر آن حواشی نوشته ام و همچنین تحریر اکر (مانالاؤس) که در مثلثات کرویّه است و خود کتاب از متوسطات است ، از آغاز تا انجام آن را در ضمن تدریس یک دوره تمام شرح کرده ام و نیز بر تحریر اصول (اقلیدس) او از اول تا آخر که چند بار تدریس کرده ام نوشته های بسیار دارم و همچنین بر تحریر اکر (تاؤدوسیوس) و مساکن وی ، و بر تحریر مجسطی او نیز تعلیقاتی دارم ، بخصوص که در مسأله تحصیل بعد بین مرکزین آن که اهمیت بسزا دارد رساله ای جداگانه نوشتم و نیز بر بیست باب اسطرلاب و سی فصل او و تجرید الاعتقاد تعلیقاتی داریم .

غرض اینکه این همه معارف در یک شخص جمع است بدون اینکه در یکدیگر آمیخته شوند و یا یکی به آمدن دیگری زائل گردد . و در ادله پیشین از ابوعلی سینا مسکویه در طهاره الاعراق نقل کرده ایم که هر جسم صورتی پذیرفت ، صورت دیگر قبول نمی کند مگر ر اینکه صورت اول زائل شود و آن چیزی که در ما این همه صور معقوله را می پذیرد هر صورتی را که قبول کرد صورت پیشین به تمام و کمال باقی است و هیچ نقص و زوال و اختلاط در آن راه نمی یابد بلکه قویتر می گردد ، که پیوسته انسان به تحصیل معارف در افزایش است و اشتداد وجودی به دست می آورد و این خاصیت برخلاف خاصیت اجسام است ، پس نفس جسم نیست . این دلیل را از ابو علی مسکویه در درس شصت و دوم و تحریر کرده ایم و شرح و بسط داده ایم ، اکنون تقریر آن را از استاد شعرانی در شرح تجرید برای مزید بصیرت و افادات تقدیم می داریم (ص 247) :

ابو علی مسکویه در طهاره الاعراق در تجرد نفس ، بیانی روشنتر دارد و چون مهمترین مسائل بشری است مناسب است کلام وی را نیز بیاوریم . گوید : در ما چیزی است نه جسم و نه جزء جسم و نه عرض و نه محتاج قوه جسمانی . هر جسمی که صورتی دارد صورت دیگر از جنس صورت اولی نمی پذیرد ، مگر پس از آنکه صورت اول از او جدا شود . مثال آن جسمی که صورت مثلث پذیرفت شکل دیگر مانند مربع و دائره قبول نمی کند مگر پس از آنکه صورت اول از او جدا شود و همچنین هر گاه صورت ، نقش یا نوشته یا هر صورت دیگر

صفحه : 228

پذیرفت صورت دیگر قبول نمی کند مگر آنکه صورت اول زائل شود و اگر چیزی از آثار و نشانهای اول مانده باشد با صورت تازه آمیخته می شود و صورت تمام ، از هیچ یک نمی ماند . مثال آن موم است که چون مهری بر آن نهادند و نقش مهر در آن جا گرفت نقش مهر دیگر بر آن نمی توان زد . و هم چنین نقره وقتی به صورت انگشتری ساختند صورت دیگر قبول نمی کند و این حکم دائم است و در همه اجسام جاری . اما ما در صور معقوله یا محسوسه غیر این می بینیم ، که هر صورتی را قبول می کند بی

آنکه صورت پیشین زائل شود بلکه نشان اول به تمام و کمال می ماند و نشانه دوم بر آن مزید می شود و همچنین پیوسته صورتی پس از صورتی قبول می کند بی آنکه ه سست گردد یا از کار بکاهد. و این خاصیت بر خلاف خاصیت اجسام است و به این علت است که انسان پیوسته در افزایش است از جهت ادب و دانش، پس نفس جسم نیست.

در دروس پیش دانسته شد که وعای علم، چه نفس باشد و چه مخرج و مکمل آن از قوه به فعل، عاری از ماده و عوارض آن است. و آن که مکمل است به حسب وجود در رتبه مقدم تر از مستکمل قرار دارد، چه، آن صفت و سمت علیت دارد و این که مستکمل است صفت و سمت معلولیت. و در اقسام ثمانیه تقدم، سبق بالعلیه، اشرف و اقدم از دیگر سبقها است و آن را تقدم بالذات و سبق بالذات نیز می گویند و آن بودن شیء است به حیثیتی که هر گاه متاخر موجود باشد باید متقدم هم موجود باشد. چگونه ماتریالیست بخود اجازه می دهد که ماده را مقدم بر روح بداند، آن روحی هم که او قائل است باز ماده است. حسیون جز ماده نمی دانند و نمی بینند. و چگونه ماده، مخرج ماده از نقص به کمال تواند بود و علت خروج او از قوه به فعل تواند شد. از حسیون می پرسیم که تقدم ماده بر روح، که در حقیقت به پندار آنان تقدم ماده بر ماده است، کدام قسم از اقسام هشتمانه سبق است؟ البته این سؤال را بسطی باید و شرحی شاید، که نخست اقسام سبق معلوم گردد و آنگاه سؤال طرح شود. کوتاه سخن اینکه ناچار علوم باید از موطنی به دست آید و به نحوی از آنجا باید در آن موطن ثبت باشد و تقرر و تحقق داشته باشد تا انسان آن را تحصیل کند. مادی یا باید مانند سوفسطائی علم را انکار کند و یا وعای تقرر آن را، و خود آن را معرفی نماید. بدیهی است که آن را انکار ندارد بلکه مسلماً اعتراف دارد، که منکر آن ژاژ می خاید و گزاف می گوید و لاف می زند و دیوانه ایست که از فطرت انسانیت منسلخ است.

صفحه : 229

حال می گوئیم که علم کلی وجودی مجرد و عاری از ماده است و ظرف تقرر و تحقق او با او مسانخ. و می پرسیم آن گوهری که حامل علم است چیست و به عبارت دیگر آن موجودی که گیرنده آن و آنکه دهنده آنست چیست؟ درس هفتاد و هفتم هر کس که به فهم و ادراک براهین گذشته توفیق یابد بی درنگ تصدیق خواهد کرد که انسان، غیر هیكل محسوس است بلکه جوهری است ذاتا مدرک و قائم به خود و مغایر با بدن محسوس، علاوه از این مغایرت مجرد از ماده و از عوارض و احکام آن است که به خراب بدن فانی نمی شود. و این جوهر بدین اوصاف را روح می نامند و به همین ادله و براهین و غیر آنها می گویند که روح پس از مرگ باقی می ماند. از جماعتی گزافه گوی، برخی نفس را خون می پندارند، و برخی جزء لایتجزائی در قلب و غیر آن، و برخی سلولهای دماغ، و برخی از یاوه سرایان با من به احتجاج و جدال برخاستند که روح هواست، به این دلیل که اگر هوا نباشد انسان می میرد. اگر دلیل این است چرا آب روح نباشد، چرا نور خورشید روح نباشد، و چرا بسیار و بی نهایت چیزهای

دیگر که در پرورش تن دخیلند روح نباشند؟ بقای روح پس از مرگ که در حقیقت همان بقای انسان پس از مرگ است به منطق دلیل و برهان عقلی بسیار، روشنتر از خورشید نیمه روز است، مگر برای کسی که بخواهد فطرت را زیر پا بگذارد و انکار حقائق کند و به خیالات واهی و بی اساس خود سرگرم باشد و به خود کامی و بی قید و بندی بسر برد و از فضائل و مکارم انسانی بر کنار باشد و نظام حیرت آور جهانهای هستی را نادیده انگارد، و هیکل بوالعجب و زیبا و سازمان دقیق و شگفت آن را برای خورد و خواب مدت کوتاه چند روزه ای بداند، و نخواهد بیندیشد که از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت و این بدن مرکب از عناصر و مواد متضاد، بدین حسن صورت و جمال، و کمال تسویت و اعتدال، در تحت اراده چه نیروئی است و چه موجودی بر آن و بر صنع متقن و محکم سرتاسر کائنات حکومت می کند و کیست که این همه مستعدین را از قوه به فعل می رساند، و همه را تحت اراده خویش قرار داده است؟ مادی می گوید در جهان هستی، چه انسان و چه غیر آن، ماده بر قوه حکومت می کند. و چون جز ماده نمی بیند و نمی داند این قوه را نیز ماده می داند که از آن تعبیر به نیروی مادی می کند، پس نتیجه گفتارش اینکه ماده بر ماده حکومت می کند. مادی اگر لفظ نیرو و

صفحه : 230

روح و فکر و عقل و اندیشه و دانش و بینش و هوش و دیگر الفاظ مشابه اینها را بر زبان بیاورد، از آنها ماورای طبیعت را نمی خواهد و همه آنها را ماده و مادی می داند. انسان را به مانند دستگاه ماشینی می پندارد که پس از فرسوده شدن ابزار و آلات آن متلاشی می شود و از بین می رود، و دیگر پس از انحلال بدن و اضمحلال آن، قوه و نیروی دیگری که راننده و نگاهدارنده آن و پس از فرسوده شدن و ویرانی بدن باقی باشد، وجود ندارد، و دیگر نظامها و اندامهای جهانهای بیکران هستی را این چنین می داند. این است خلاصه عقیده و مذهب مادی که وی را ماتریالیست و مذهبشان را ماتریالیسم می گویند.

از ادله قاطعه ای که یک یک را برای شما به قلم آوردیم و در پیرامون آنها بیانات و توضیحاتی از خارج عنوان کرده ایم که اگر به تحریر می آمد چندین برابر این نوشته ها می شد، به ثبوت رسیده است که قوه (یعنی روح) بر ماده (که طبیعت است) مقدم است و حاکم بر او است، قوه ای که ورای طبیعت است و عاری از ماده و اوصاف و احکام آن است، قوه ای که خود تحت اراده و اقتدار قوه ای برتر که در رتبه وجودی مقدمتر از او، مخرج او از نقص به کمال، و خود واح د هر گونه کمال است قرار دارد. این بحث که تجرد نفس انسانی از طبیعت و اعراض و احوال آن است از بزرگترین مباحث بشری است و اوهام متعارض در آن بسیار است و حل آن برای اذهان مادی که از وسوسه واهمه ایمن نیستند دشوار است، انکار آن الحاد، و موجب انکار هر دین و شریعت و اخلاق و ترک همه آداب و فضائل انسانی است، و اقرار به آن سبب همه خیرات و مکارم و فضائل است، و هر چه در این باب توضیح بیشتر داده شود سزاوار است.

مادی زندگی و تمدن و آئین بشری را بدان حد می خواهد که فقط به خوراک و خواب و پرورش بدنش برسد و تکلیف جاودانی و آداب روحانی را مطلقاً بی اساس و حشو و زائد می داند ، زیرا که به عقیده وی ماشین بدن که فرسوده و متلاشی شد دیگر چیزی را باقی و برقرار نمی داند تا به فکر او باشد . همان طور که یک باغبان در برنامه پرورش درخت فقط درباره کود و خاک و آب و پیراستن و امثال این گونه امور مادی درخت می اندیشد ، طبیعیون که همان حسیون و ماتریالیستها هستند در همین حدود راجع به انسان عقیده دارند . و یا اینکه یک حشمدار درباره گوسفندان و دیگر احشام فکر می کند که آغل و آخور و اصطبل و علف و پالان و افسار و دیگر مایحتاج زیست آنها چگونه باید بوده باشد ، بشر هم در نظر مادی بیش از این گونه اوضاع زیست و برنامه ، زندگانی را نمی خواهد . حلال و

صفحه : 231

حرام ، پاک و ناپاک ، گناه و ثواب ، در نظر مادی یکسان است . لذا می بینیم که همه برنامه مادیون صوری و قشری است . همین اندازه که راهها چگونه باید احداث شود و چهار راهها مثلا برای جلوگیری از تصادف و برخورد چگونه باید تنظیم شود و خانه برای زیستن چگونه باید بنا شود ، مثل اینکه چوبانی بگوید در زمستان باید گوسفندانم کجا باشند و در تابستان کجا و در آن فصل چه بخورند و در این فصل چه .

اما انسان روحانی اعنی انسانی که فهمیده است حقیقت او غیر از این هیكل محسوس است و گوهری است که به ویرانی بدن تباه نمی گردد و بدن را وسیله تکامل آن می یابد ، در پی تربیت و پرورش او نیز خواهد بود و برای آن ، غذایی می طلبد و برای این ، غذایی ، چه ، غذای هر مغذی مسانخ با خود آن مغذی خواهد بود ، و این معرفت ، او را به فکر می کشاند تا درباره خود بنگرد که کیست و از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت و آن گوهر که جاودانی است سرگذشت او چیست و با موجود جاودانی که حقیقت اوست چگونه باید رفتار کند و سرانجام او به کجا خواهد کشید . خلاصه ، رسیدن به این معنی ، سبب وصول به باب همه سعادتهاست که بیچاره مادی از آن محروم است و چون به پندار خود می خواهد آسوده و بی قید و بند روزگار بگذراند از علم و اهل آن وحشت دارد و در راه خودشناسی گامی بر نمی دارد و اگر بردارد بیراهه می رود ، بگذار تا بیفتد و بیند سزای خویش . مسیر خودمان را که اقامه دلیل بود دنبال کنیم و در شناسائی کتاب شگفت انسان درسی بخوانیم تا ببینیم آیا ممکن است این بزرگترین دفتر هستی را فهمیده ورق زد و این موجود ناشناخته را می توان شناخت و این معمای بوالعجب را می شود حل کرد ؟ !

دلیل دیگری را از طهارة الاعراق ابوعلی مسکویه که نسبة روان است به عنوان حسن ختام نقل می کنیم :

ابعاد ثلاثه که طول و عرض و عمق است از جمله صفات جسم است و چون عارض جسم شود آن را طویل و عریض و عمیق می کند و محال است که جسم با داشتن ابعاد سه گانه خاصی ، مقدار بیشتر یا کمتر از آن و به عبارت دیگر ابعاد ثلاثه دیگر جز آنها

را قبول کند ، مگر اینکه ابعاد اولی باطل و زائل شود . اما نفس انسانی تصور طول و عرض و عمق می کند که معانی و طبایع آنها از این ادراک بخوبی در او می نشیند ولی خود ، ممتد نمی شود علاوه اینکه با دارا بودن ابعاد خاصه ای ، ابعاد و مقادیر دیگر را که

صفحه : 232

کمتر از آنها و یا بیشتر از آنهاست تصور می کند بی آنکه تصور اول باطل شود اعنی بدون اینکه ابعاد پیشین زائل گردند ، پس نفس غیر از جسم است .

این درس را تا همین جا خاتمه می دهیم ، درسی که یادگار روز انقلاب بزرگی است که به شهادت تاریخ ، چشم روزگار در مرز و بوم ایران چنین روز ندیده است . روز خونینی که نبرد ملت مسلمان مبرز و مبارز با ستم پیشگان بدسرشت بد کنشت به اوج نهائی خود رسیده بود و سرانجام حق بر باطل پیروز شد و مردم مسلمان از قید اسارت رهائی یافتند . آن روز ، یکشنبه سیزدهم ربیع الاول هزار و سیصد و نود و نه (1399) هجری قمری مطابق با بیست و دوم بهمن هزار و سیصد و پنجاه و هفت هجری شمسی بوده که این آب و خاک از نام ناپاک پلید پهلوی و دودمان دژخیم بدگوهرش پاک شد و به مدد قوای مقتدر و قاهر ماورای طبیعی ، بیخ و بن این شجره خبیثه برکنده شد .

درس هفتاد و هشتم

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

تا امروز پنجشنبه سی ام فروردین هزار و سیصد و پنجاه و هشت هجری شمسی دو ماه و اندی است که همگی در بحران انقلاب جمهوری اسلامی بسر می بریم و در راه اقامه پرچم عدل و ازاله ریشه فساد و ستم خدمت می کنیم که در معیت و همدستی دیگر مردم بخرد و سلحشور و مسلمان این مرز و بوم به خواسته خود نائل شدیم ، شگفتا که تار و پود رژیم طاغوتی پهلوی و دژخیماناش چنان تار و مار گشته است که برخی از آن دیو سیرتان ، آواره و برخی دیگر به کیفر اعمال بد خود رسیده اند . اینک اولین فرصتی که به دست آورده ایم با همه مشکلات و مراجعات اجتماعی که در شهر خودمان آمل داریم ، شروع به درس و بحث معهود کرده ایم ، چه در حقیقت تمام این مجاهدات در راه همین مطلب اساسی برای همه اصناف مردم است . آرامش محیط را برای تکامل حیاتی انسان می خواهیم . به مثل درختی که کرمها به شاخ و برگ و شکوفه آن هجوم آورده اند ، باغبان اگر آن را سم پاشی نکند و شر کرمها را از آن دفع ننماید ، هرگز به کمال خود نمی رسد ، و هر گونه غذا بدو رساند موجب تقویت کرمها می گردد و دشمن قویتر می شود . و یا انسان بیمار اگر طبیب حاذق نخستین بار میکروبهای بیماری را دفع ننماید هر گونه غذای لذیذ به مریض بدهد

سبب نیرو گرفتن میکروبه‌ها می‌گردد و بر بیمار چیره تر می‌گردند ، اول باید کرمهای درخت کرم زده و میکروبه‌های بدن بیمار را از میان برد ،

صفحه : 233

سپس به درخت و بیمار غذا داد تا سالم بمانند . اکنون شما جوانان بیدار این مملکت که از قوای روحانی آن سوی طبیعت مدد گرفته اید و به سرکوب کردن طاغوت و طاغوتیان پیروز شده اید بیدارتر باشید تا نهال سعادت شما به ثمر رسد و دیگر ، ایادی آلوده بر شما چیره نگردند که حفظ این نعمت دولت بحق ، از تحصیل آن دشوارتر است ، به ضرب المثل معروف :

مال را هر کسی بدست آرد

شرطش اندر نگاهداشتن است

از اتلاف سرمایه گرانبهای عمر بر حذر باشید که برای انسان حسرتی بزرگتر از آن پیش نمی‌آید . وقت را مغتنم بدانید و عزم راسخ بیابید تا در همه احوال ، خود را فراموش نکنید و از کسب گوهر معرفت باز نمانید . نکته ای از پیر دانایم جناب استاد علامه شعرانی جانم به فدایش حلقه گوش خاطر ام است : در مدرسه مروی تهران حجره داشتم و از آنجا به سه راه سیروس که اکنون چهار راه سیروس است برای درس به منزل آن حضرت که دانشگاه دانش پژوهان بوده تشرف می‌یافتم . روزی از روزهای زمستان که برف سنگین و سهمگین تماشائی آن کوی و برزن را هموار کرده بود که گوئی شاعر در وصف باریدن آن برف گفته :

در لحاف فلک افتاده شکاف

پنبه می‌بارد از این کهنه لحاف

برای حضور در مجلس درس ، دو دل بودم ، هم به لحاظ مراعات حال استاد و منزل آن جناب ، و هم به لحاظ کسوت و وضع طلبگی خودم که کوس] (عاشقان کوی تو الفقر فخری)] می‌زدم بالاخره روی شوق فطری و ذوق جبلی به راه افتادم و برهه ای از زمان بر در سرایش مکث کردم و با انفعال ، حلقه بر در زدم چون به حضورش مشرف شدم عذرخواهی کردم که در چنین سرمای سوزان مزاحم شدم . فرمودند : از مدرسه تا بدینجا آمده ای ، آیا گدایان روزهای پیش که در کنار خیابانها و کوچه ها می‌نشستند و گدائی می‌کردند امروز را تعطیل کردند؟ عرض کردم : بازار کسب و کار آنان در چنین روزهای سرد ، گرم است : فرمودند : گداها دست از کارشان نکشیدند ، ما چرا تعطیل کنیم و گدائی نکنیم .

این چند بیت را از حدیقه سنائی در وصف علم و عالم می‌آوریم و پس از آن به موضوع بحث بازگشت می‌نمائیم :

عالم علم عالمیست فراخ

بخ بخ آن را که شد در او گستاخ

عالم علم عالمیست شگرف

نیست این خطه خطه خط و حرف

چون ترا علم دل بمیراند

که ترا خود به آدمی خواند

صفحه : 234

علم خوان گرت ز آدمیست رگی

زانکه شد خاص شه به علم سگی

ننگ دارد بسی به طبع و به دل

سگ عالم ز آدم جاهل

چون نباشد چون خر سرافکنده

تیز خر به زریش خر بنده (1)

سخن در این بود که نفس ناطقه انسانی و مخرج او از نقص به کمال ، هر دو ، موجودی ورای طبیعت اند و طبیعت بدانها قائم است نه آنها به طبیعت . در مطلب اول که تجرد روح انسانی از ماده و اوضاع و احکام آن است ادله ای چند اقامه کرده ایم و دانسته شد که قوای فعاله در انسان همه از شوون نفس اند و در خلال اثبات این مطلب ، چند دلیل بر تجرد برزخی قوه خیال نیز تحریر و تقریر کرده ایم ، فعلا یکی از فواید و نتایج این بحث را به میان می آوریم و آن اینکه :

چون نفس ناطقه گوهری مجرد از ماده و احکام آنست و جمیع قوای فعاله در انسان قائم به آن بلکه شأنی از شوون آنند و بدن با همه اعضا و جوارحش افزار و آلات اویند ، بنابر این اسناد افعال صادر از انسان به بدن و اعضاء و جوارح مادی وی به مجاز است نه به حقیقت . و چون هر عضوی علی الدوام آلت صدور و ظهور فعلی از افعال نفس است و روح را با بدن ارتباطی عجیب است بلکه بدن مرتبه نازله آن است چنین گمان می رود که آن عضو مستقلا کاره است و فعل را به او نسبت می دهند و بروز آن را از وی می دانند ، مثلا می گویند گوشم شنیده است و چشمم دیده است و فلانی مغز متفکر دارد ، یا اینکه هر یک آلتی خاص اند برای ظهور فعل نفس از ماورای طبیعت به جهان طبیعت ، و در حقیقت ، مغز متفکر نیست بلکه روح متفکر است ، یعنی همان روان است که اندیشمند است نه مغز ، و مغز دستگاه و کارخانه ای مادی است که با تصرف نفس در کار است و تا دست تصرفش بر سر اوست زنده است و کار می کند . و همچنین دیگر آلات و اعضای بدن به تنظیر و تشبیه دور ، همچنانکه سوزن و قیچی و چرخ خیاطی برای خیاط و بیل و کلنگ و ماشین کشاورزی برای کشاورز ، آلات و ابزار کارند ، و هر یک برای اعمال عملی خاص می باشند و بدون

تصرف خیاط و کشاورز کار نمی کنند ، اعضا و آلات بدن نسبت به نفس این چنین اند . ولی چون این گونه آلات جدای از انسانند و جدائی آنها محسوس است ، عامه مردم با اندک توجهی تصدیق می کنند که این گونه آلات مستقلا کاره نیستند ، ولی چون بدن همواره مرکب ملازم

پاورقی :

1 حدیقة الحقیقة سنائی غزنوی ، به تصحیح مدرس رضوی ، ص 318 . صفحه : 235

نفس بلکه مرتبه نازله اوست باید به دلیل و برهان تفهیم گردد که اعضا و جوارح بدن با ابزار و آلات صنایع و حرف در این حکم یکسان اند که اگر در تحت تسخیر و تدبیر نفس نبوده باشند نه آن آلات کاره اند نه این آلات .

شیخ رئیس ابوعلی سینا در اواسط فصل هفتم مقاله چهارم نفس شفا (ص 363 ، ج 1 چاپ سنگی) در این موضوع گوید (1) :
در حقیقت این اعضا برای ما نیست مگر لباسی که به سبب دوام لزوم آن به ما ، مانند اجزای ما به نظر می رسد . و هر گاه خودمان را تخیل کنیم ، برهنه از این لباس تخیل نمی کنیم . و سبب آن دوام ملازمت است . مگر اینکه عادت کرده ایم از لباس بدر آئیم و آن را بدور افکنیم و در اعضا چنین عادت نکرده ایم و گمان ما به اینکه اعضا اجزای ما هستند استوارتر از گمان ما به اینکه لباس اجزای ماست گردیده است .

در اینکه گفته ایم اسناد افعال و آثار صادر از انسان به اعضا و جوارح و آلات بدنی مجازی است نه حقیقی ، مثالی علمی عنوان می کنیم و آن اینکه جرم ماه ، به ذات خود ، نورانی نیست بلکه از خورشید کسب نور می کند . دانشمندان هیوی قدیم و جدید در این مطلب اتفاق دارند . بنابراین در شبهای ماهتاب در حقیقت زمین به نور آفتاب روشن است نه به نور ماه ، اگرچه واسطه در میان است که نور مهر به چهره ماه تابیده و از چهره ماه روی زمین روشن شده است . کسانی که از این مطلب علمی آگاهی ندارند ، پندارند که ماه است که زمین را روشن دارد و نسبت روشن کردن را به ماه ، حقیقی می پندارند ، اما آنکه آگاه است می داند اسناد اناره به ماه مجاز است ، و بحقیقت خورشید است که در شب و روز روشنگر است . آن یکی ظاهر می بیند و از واقع بی خبر است و این یکی واقع می بیند و ظاهر بین با او در نبرد ، تا اینکه دانائی او را با دلیل و برهان آگاه کند که واقع از چه قرار است .

مثال روح و تن و صدور آثار ناشی از انسان نیز اینچنین است . بدن چنانکه گفته ای م مرتبه نازله نفس است ، و آثار روح است که در بدن مشاهده می شود و حیات روح است که بدن را زنده نگه می دارد . مادی ظاهرین می پندارد که این همه آثار وجودی از بدن است

پاورقی :

1 ليس هذه الاعضاء لنا في الحقيقة الا كالثياب التي صارت الدوام لزومها ايانا كأجزاء منا عندنا و اذا تخيلنا انفسنا لم نتخيلها عراة بل تخيلها ذوات اجسام كاسية والسبب فيه دوام الملازمة الا انا قد اعتدنا في الثياب من التجريد و الطرح ما لم نعتد في الاعضاء و كان ظننا الاعضاء اجزاء منا أكد من ظننا الثياب اجزاء منا .

صفحه : 236

چنانکه عامی می گوید روشنی شب از نور ماه است و آدم آگاه می گوید که از روح است چنانکه روشنی شب از خورشید .

درس هفتاد و نهم

دلیل دیگر بر اینکه انسان فقط همین جسد نیست بلکه حقیقت دیگر به نام نفس است و افعال انسانی از آن حقیقت و رای جسد صادر و نازل می شود اینکه :

اگر انسان فقط همین جسد باشد باید هر کس که جسمش صحیحتر و جثه او بزرگتر و تنومندتر است ، انسانیت او بیشتر و خردمندتر و فهمیده تر و زیرکتر و داناتر باشد از آن کسی که جثه او کوچکتر و لاغرتر یا برخی از اجزایش ناقص و بریده است ، و حال اینکه در اکثر مردم ، امر به خلاف این است بلکه در بسیاری از حیوانات نیز ، چه اینکه بوزینه از خوک زیرکتر و روباه از خرس و فریبنده تر و کربزتر ، و طوطی از کرکی که به فارسی کلنگ گویند شیواتر ، و مرغ سنگخواره از شترمرغ راه یاب تر است ، و جز آنها از حیواناتی که در کتاب حیوان وصف شده است ، به قول شیخ اجل سعدی : نه هر چه به قامت مهتر به قیمت بهتر . چون نفس از عالم جسم نیست به تقطیع اجزای بدن قطعه قطعه نمی گردد و اصلا دست هیچ آلت جسمانی بدو نمی رسد ، نه شمشیر و نه تیر به او اصابت می کند و نه آب و آتش به او کارگر می شود ، نه طعمه پرنده می شود و نه لقمه درنده . انسان خواب می بیند که سرش از بدنش جدا شد و با این وجود با چشم خود می نگرد سر به یک طرف افتاده و بدن به یک طرف . در این حال که چشم ظاهر بسته و در خواب است با کدام چشم می بیند ؟ و شاید اشخاصی بوده باشند که در بیداری خلع بدن می کنند و با چشم خود می بینند که از بدن خود منخلع شدند و بدن را در کنار افتاده می بینند ، در این حال با کدام چشم می بینند ؟ زیرا این بدن که در کناری افتاده است .

حال که دانسته شد تفاضل نفوس به بزرگی جثه و حسن صورت و صحت اندام نیست بلکه از جهت جوهر ذات و افعال و اخلاق و خواص و تصرفات آنهاست ، پس با این چته ها و بدنهای انسانها و حیوانها جوهری دیگر است به نام نفس که فاعل و محرک آنهاست زیرا جسم به تنهایی فاعل نیست و عرض نیز به طریق اولی . اکنون از آن که گمان می کند انسان جز این بنیه و جمله به نام بدن نیست یعنی جز این جسد مشارالیه ، که اعراضی از قبیل حیات و حسن و حرکت حال در آن است ، نمی باشد و نفس را

ورای این بنیه و اعراض صفحه : 237

وجودی نیست ، از او می پرسیم چرا دیگر حیوانات را انسان نمی نامی با اینکه هر یک از آنها جسدی است که در آن حیات و حس و حرکت است ؟ اگر بگویم مرادم از انسان بنیه ای مخصوص است یا مزاجی معلوم است یا تألیف و ترکیبی بخصوص است ، از او می پرسیم مقصودت چه بنیه و کدام مزاج است زیرا که بنیه زندگی مخالف با بنیه ترکی است و مزاج طفل مخالف با مزاج پیر است و تألیف بنیه مفلوج زمین گیر مخالف با تألیف بنیه شخص سالم صحیح است و طبع بیمار مخالف طبع تندرست است ، و همه انسانند و در انسانیت خلافتی بین آنان نیست ، اگر چه در این احوال جسمانی با هم اختلاف دارند ، پس اگر نفس وجود نداشته باشد اینان در چه معنای با هم یکسانند و همه انسانند ؟

اگر بگویم : آن روح است که شما آن را نفس می نامید ، در جواب گوئیم که در لفظ و عبارت ، دعوا و مشاجره نداریم و عمده اتفاق در معناست . حال می پرسیم که آیا این روح جوهر است یا عرض ؟ اگر بگویم عرض است لازم آید که جسم فاعل این همه افعال انسانی باشد ، چه اینکه عرض در خارج ، استقلال وجودی ندارد و بدون موضوع تحقق نمی یابد ، لذا همواره در کنف جوهر ، خود را ارائه می دهد ، و جسم در افعال خود وضع و محاذات می خواهد یعنی باید بین فاعل و منفعل ، وضع و محاذات خاصی باشد تا اینکه فاعل در منفعل تاثیر کند . و در دروس گذشته به بطلان این پندار در افعال نفسانی اشارتی رفت و به تفصیل نیز بحث خواهد آمد . پس نفس جوهر است نه عرض و ورای جسم است نه جسم .

این درس را در حقیقت از آداب النفس عالم بزرگوار جناب عینائی ، که از اعلام قرن یازدهم هجری است ، از عربی نقل به ترجمه کرده ایم (ص 177 ، ج 2 ، ط طهران ، 1380 ه) .

درس هشتم

تا کنون در اینکه نفس عاری از اوصاف طبیعت و نشأه مادی است و جوهری ورای عالم طبیعت است برهین متعدد تحریر و تقریر کرده ایم ، در این درس دلیل دیگر نیز در این مطلب می آوریم . از تعدد عنوان ادله ، غرضی چند در کار است :

یکی اینکه موضوعی که در پیرامون آن بحث می کنیم خیلی مهم است ، چنانچه در دروس گذشته گفته ایم معرفت نفس باب جمیع سعادات و دروازه بزرگ از جهان طبیعت به عوالم بیکران ماورای آن است و آن که خویشتن را به درستی شناخت

بزرگترین دفتر کتابخانه

صفحه : 238

هستی را فهمیده تمام کرده است ، و هر کس این معما را حل کرده است اکثر معمیات برای او حل شده است .

و دیگر اینکه می خواهیم در ضمن تحصیل معارف ، ورزش فکری هم داشته باشیم و به روش احتجاج و استدلال آشنا گردیم و راه جستجو را بیاموزیم . و دیگر اینکه بدانید علمای پیشین در راه معرفت حقائق تا چه قدر زحمت کشیده اند و تا چه اندازه فکر را به

کار انداخته اند که در یک موضوع تجرد نفس و فوق تجرد بودن آن و تجرد برزخی ، خیال ، مثل دیگر موضوعات چه قدر اهتمام به کار برده اند و ادله متعدد اقامه کرده اند . آن بزرگان همواره مستغرق در بحار معارف بودند و از غواصیهای آنان ، دیگران بهره مندند . چه بسا از افراد بوالهوس را دیده و شنیده ایم که به ساحت مبارک دانشمندان به یاوه سرائی اسائه ادب می کنند و اسناد تن پروری به آنان می دهند و حال اینکه کتابخانه های شرق و غرب از زحمتهای علمی این ناموران به زینت کتب علمی ، مزین و به حلیه مدارک معارف متحلی است . باری مثل این مردم ژاژخا مثل آیینہ یافتن آن زنگی است که سنائی در نکوهش آنان در

حدیقه نیکو گفته است :

همه بی مغز و دشمن عنبر

همه بیمار و عیب جوی هنر

همه زشتان آینه دشمن

همه خفاش چشمه روشن

یافت آیینہ زنگئی در راه

واندر و روی خویش کرد نگاه

بینی پخج دید و دولب زشت

چشمی از آتش و رخی زانگشت

چون بر و عیبش آینه ننهفت

بر زمینش زد آن زمان و بگفت

کانکه این زشت را خداوندست

پهر زشتیش را بیفکندست

گرچو من پرنگار بودی این

کی در این راه خوار بودی این

بی کسی او زشتخوئی اوست

ذل او از سیاه روئی اوست

این چنین جاهلی سوی دانا

اینست رعنا و اینست نابینا

نیست اینجا چو مرخرد را برگ

مرگ به با چنین حریفان مرگ (1)

به بیان دلیل پبردازیم ، هر چه را که ما ادراک کرده ایم آن مدرک ما خواه محسوس و خواه غیر محسوس باید در حالت ادراک امر موجودی نزد مدرک باشد یعنی مدرک باید آن مدرک

پاورقی :

1 حدیقه الحقیقه سنائی غزنوی ، به تصحیح مدرس رضوی ، ص 290 . صفحه : 239

را بیاید تا بتوانیم بگوئیم که آن را ادراک کرده است . در این نکته دقت بفرمائید ، باز به عبارت دیگر تحریر می کنم که درست به مقصود برسید : ادراک یک نحو یافتن و رسیدن است ، ولی نه هر یافتنی و رسیدنی ، یعنی تا انسان چیزی را در ذات خود نیافته است و بدان نرسیده است بلکه به حقیقت آن نشده است در واقع آن را نیافته است و بدن نرسیده است و دارای آن نیست ، اگر چه به توسع در تعبیر هر چه را که انسان به دست آورده است می گویند آن را یافته و بدان رسیده است اما نمی توان گفت آن را ادراک کرده است . مثلاً کالائی را به دست آورده است و دارای آن هست ولی این دارائی ادراک آن نیست . اگر چه حقیقت را بخواهی دارای آن کالا هم نیست و این دارائی مجازی است که به او اسناد داده شد . آنگاه دارای چیزی است که از آن او شد و او شد که کسی نمی تواند آن را از او بستاند و یا حادثه ای آن را از او بگیرد . گویند دانشمندی را با دولتمندی در گرمابه اتفاق دیدار روی داد . دانشمند گفت من آنچه آموختم با خود آوردم ، تو آنچه اندوختی با خود آوردی ؟ چنین ادراکی که انسان با حفظ عنوان انسان آن را ادراک کرده است ، همان علم است که علم و ادراک اگر چه در لفظ مختلفند ولی در معنا متحدند و هر دو به یک معنا دلالت دارند . پس آنچه را که گوهر ذات ما یافته است آن در حقیقت مدرک ما و علم ما و معلوم بالذات ماست در مقابل معلوم بالعرض . معلوم بالعرض آن اشیاء خارجی است که نفس به نحوی از آنجا به واسطه و اعداد قوای حسی به آنها تعلق گرفته است و به وزان آنها علم در صقع نفس حاصل شده است ، اما نحوه حصول آن چگونه است ، این زمان بگذار تا وقت دگر .

خود آن شیء خارجی ، معلوم بالذات انسان نیست . چنانکه گفته ایم ، معلوم بالذات آن حقیقتی است که انسان در ذات خود واجد آن است بلکه در حقیقت آن است ، مثلاً دست بر یک قطعه سنگ سرد و زبر نهاده ایم ، آنچه را که انسان بواسطه قوه حاسه ادراک کرده است سردی و زبری است و این معلوم بالذات ماست که آن را ادراک کرده ایم و حقیقه بدان رسیده ایم و آن را در خود یافته ایم ، و خود سنگ یا آنچه که در وعاء خارج در حد خود دارد مدرک بالذات ما نیست بلکه مدرک بالعرض ماست . و از آنچه که در بیان مدرک . بالذات و مدرک بالعرض گفته ایم دانسته شد که هر موجود در خارج معلوم بالعرض انسان نیست ، بلکه آن موجود خارجی معلوم بالعرض است که انسان به نحوی از آنجا به واسطه و اعداد قوا و آلات ادراکی خود

بدان تعلق و ارتباط یابد ، مثلا ما که اکنون در این مسجد نشسته ایم و یکدیگر را می بینیم ، شما که مرا می بینید وجود خارجی من معلوم و مبصر بالعرض شماسست و من که شما را می بینم وجود خارجی شما معلوم و مبصر بالعرض من است . و معلوم و مبصر بالذات آن ، صورت من و پوست که به وزان صورت خارجی است و به واسطه قوه باصره در ذات مدرک هر یک ما حاصل شده است . و این سخن مرا که می شنوید آنچه را که از راه قوه سامعه ادراک کرده اید مسموع و معلوم بالذات شماسست و خود صوت خارجی که از تموج هوا حاصل شده است مسموع و معلوم بالعرض شماسست که یک نحو تماس و تعلق و ارتباط از راه چشم و گوش به این مبصر و مسموع بالعرض خارجی حاصل شده است . اما فلان شخصی که در فلان مکان روی زمین است و حرف می زند و هیچ نحو و تعلق و ارتباط بدان نداریم معلوم بالعرض ما یعنی مبصر و مسموع بالعرض ما نیست ، نه خود او و نه سخن او . این مبحث اعلا که فرق میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض است از افادات فیلسوف بزرگ آخوند ملا صدرا است ، که در فصل سوم ، مقاله نخستین ، فن سوم ، جواهر و اعراض اسفار (چاپ سنگی ، ج 2 ، ص 65) بیان کرده است ، و اصل بحث در ادراک که در اینجا پیش کشیده ایم اشاره به اتحاد عقل و عاقل و معقول یعنی علم و عالم و معلوم و ادراک و مدرک است که به تفصیل بحث آن خواهد آمد ، که باز آن جناب این مطلب شامخ را در کتاب نامبرده و دیگر مؤلفاتش عنوان کرده است و تحقیق و تثبیت فرموده است : و این جانب رساله ای در اتحاد عاقل و معقول تدوین کرده است که در تألیف آن زحمت بسیار کشیده است و یک دوره آن را برای دوستان حلقه درس و بحث شبانه تدریس کرده است ، امیدوار است که نوبت تدریس آن به این محفل روزانه هم برسد . این یک مطلب ، که مدرک مطلقا ، خواه معقول باشد و خواه محسوس ، در حال ادراک امر موجودی در نزد مدرک است ، به این معنا که مدرک واجد آنست .

مطلب دیگر ، اینکه هر یک از قوای ظاهر ، آنچه را که با آن تماس پیدا کرده و ملاصق شده است ادراک می کند و لاغیر . مثلا قوه لامسه در دست آنچه را که با او برخورد کرده است لمس می کند ، اما اینکه آن چیز از دور یا نزدیک یا از جهت راست و یا چپ است ، بدان شعور ندارد و توجه پیدا نمی کند و می دانیم که قرب و بعد ، از معانی اند ، با حواس ظاهره مفهوم نمی گردند . حال شروع به تقریر دلیل می کنیم : صوت را مثلا می شنویم ، خواه بگوئیم که صوت در خارج وجود ندارد و از ملامست هوای متموج در حس سمع حادث می شود که تموج

هوا علت قریب ، و قلع و قرع عنیف علت بعید حدوث صورت بوده باشد ، و خواه گفته باشد که در خارج وجود دارد ، و در این صورت ، نفس تموج را صوت بداند و یا نفس قلع و قرع را ، کیف کان می پرسیم که صفت قرب و بعد صوت با چه قوه ای

ادراک می شود؟ و شاید همین سؤال، در جهت صوت هم پیش بیاید که ادراک جهت صوت، به چه نحو خواهد بود؟ اگر گمان رود که ادراک جهت صوت به سبب هوای متموج، حادث از قلع و قرع، واقع در جانبی می شود، در رد آن گفته شد که قرع و قلع اگر مثلاً از جانب راست شخصی بوده باشد و گوش راست او کر باشد باز حکم می کند که جهت این صوت از جانب راست است با اینکه از گوش چپ شنید. علاوه اینکه کار سمع فقط ادراک مسموعات است و لاغیر.

دو صوت متساوی در شدت و ضعف را می شنویم و حکم می کنیم: یکی دور است و دیگری نزدیک، و یا دو صوت مختلف در شدت و ضعف را می شنویم و حکم می کنیم: صوت ضعیف نزدیک، و قوی دور است. این دوری و نزدیکی اصوات با چه قوه و به چه نحوه ادراک می شود و حال اینکه صفت قرب و بعد در نزد سامعه موجود نیستند و آنچه که در نزد او حاضر و ملاصق بدان است همان تموج هوا است و قلع و قرع مبصرند نه مسموع. دانسته ای که مدرک، چه محسوس و چه معقول، باید نزد مدرک حاضر باشد و مدرک آن را بباید و هوای متموج است که به صماخ گوش خورده است نه قرب و بعد، پس مدرک قرب و بعد چه قوه است و چه نحوه آن را ادراک می کند؟ در این مقام جناب حکیم نامور آخوند ملاصدرا در آخر فصل دوم باب چهارم جواهر و اعراض اسفار (ص 32، چاپ سنگی) پس از آنکه در حدوث صوت و علت آن بحث کرده است که ما نیز در این درس بدان ناظریم در جواب این سؤال، تحقیقی انیق دارد و راقم در حواشی و تعلیقاتش بر اسفار آن را یکی از براهین بر تجرد نفس ناطقه تلقی کرده است، که نفس به سبب تکامل جوهری و اشتداد وجودی خود عاری از مواد مجرد از احیاز و سائر اوصاف ماده می گردد. گفتار آن جناب را نقل به ترجمه می کنیم: تحقیق این است که تعلق نفس به بدن ایجاب می کند که با آنچه متصل به بدن است مانند هوای مجاور آن یک نحو تعلق ولو بالعرض بیابد، به حیثی که نفس با بدن و با آنچه که متصل به اوست کان یک چیزند. بنابراین آنچه از قبیل هیات و مقادیر و ابعاد بین مقادیر و جهات آنها و جز آنها، که در متصل و مجاور حادث شده است و برای نفس ادراک

صفحه: 242

آن به واسطه یکی از حواس ممکن باشد، نفس آن را آنچه آنان که هست ادراک می کند (1).

در ابتدا صوت را به عنوان مثال بدین جهت ذکر کرده ایم که همین سؤال در مبصرات و جز آنها نیز پیش می آید. علاوه اینکه صفاتی که معانی اند انحصار به قرب و بعد ندارند بلکه سؤال در مطلق هیئات و مقادیر و ابعاد بین آنها و جهات آنها و جز اینها که در ترجمه فوق آورده ایم جاری است. خلاصه دلیل فوق این است که نفس ناطقه بر اثر تجرد ذاتی خود و ارتباط با بدن، که مرتبه نازل اوست، با دیگر اشیاء مادی مجاور و یا غیر مجاور بدن ارتباط پیدا می کند و احاطه و سلطه بر آنها پیدا می نماید و یک سلسله صفات و معانی که از اشیاء مادی اعتبار و انتزاع می شوند ادراک می کند که برای حواس ظاهره امکان ندارد آنها را ادراک کنند و

اگر نفس مجرد نباشد ، ماده متوغل و متمکن در مکان ، و حیز خاص چگونه بر موجودات دور از خود بلکه نزدیک به خود احاطه می یابد و آنها را ادراک می کند .

درس هشتاد و یکم

اکثر درسهایی که خوانده ایم در سیر نفسانی بود ، یعنی در معرفت نفس سخن گفته ای م ، و به عبارت دیگر ، در روانشناسی و انسان شناسی بحث کرده ایم ، و البته اگر به خودمان آگاهی بیابیم بسیاری از مشکلات ما حل است ، که بزرگان گفته اند :

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

نکته ای بلند از استادم ، شادروان جناب علامه آقا سید محمد حسن الهی طباطبائی تبریزی ، جانم به فدایش ، به یادگار دارم . روزی در شیخان قم به حضور مبارکش افتخار تشریف داشتم و هیچ گاه در محضر فرخنده اش یک کلمه از دنیا و از کسی گله و شکوی و حرف کم و زیاد مادی نشنیدم ، دنیا را آب ببرد او را خواب ببرد ، فرمود : آقا ، انسانها معادن اند ، باید معدنها را درآورد (2) .
غرض آن جناب اینکه همچنانکه کوهها دارای معادن طلا و

پاورقی :

1 والتحقیق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن یوجب تعلقها بما اتصل به کالهواء المجاور بحیث کانها شیء واحد تعلقت به النفس تعلقا ولو بالعرض فکلما حدث فیہ شیء مما یمکن للنفس ادراکه بشیء من الحواس من الهیئات و المقادیر و الابعاد بینها و الجهۃ التی لها و غیرها فادرکت النفس له کما هو علیه .

و مما برز فی المقام من الرقم : ان هذا التحقیق الانبئ هو احد البراهین علی ان النفس الناطقه تصیر بعد تکاملها الجوهری عاریة عن المواد و مجردة عن الاحیاز و سائر اوصاف المادة و هذا التحقیق کلام سام سامک . 2 حدیث مروی از رسول الله (ص) : الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة

صفحه : 243

نقره و الماس و فیروزه و غیرها هستند ، انسانها نیز مانند کوهها دارای معادن گوناگون حقائق و معارف اند ، باید هر کسی کوه وجودش را بشکافد و آن معادن را استخراج کند ، یعنی در روانشناسی بکوشد تا آب زندگی از او بجوشد . البته این سخن را عمق دیگر است ، صبر کن تا صبح دولتت بدمد . از درسهای گذشته دانسته شد که افعال صادره از انسان حقیقه به نفس اسناد می یابد و مجازا به تن و اعضا و جوارح آن . در این اسناد حقیقی و مجازی ، که بخوبی دانسته ای ، سری دیگر نهفته است که امیدوارم روزی از آن سر سردآوریم . و آن سر اینسرای نیست ، آنسرای است ، و شما هم که راهی بدان سرا یافته اید و دری از آن سرا به روی

شما باز شد . و آن سرا همان ماورای طبیعت است که به نامهای گوناگون نامیده می شود و جز با نور علم و عمل بدان سرا راه نتوان یافت . دانشور نامور ، سنائی ، در اول باب پنجم حدیقه ، که در فضیلت علم است ، نیکو گفته است : هر کرا علم نیست

گمراهست

دست او زان سرای کوتاهست

علم باشد دلیل نعمت و ناز

خنک آن را که علم شد دمساز

حال که دانسته شد بدن مرتبه نازله نفس است و آثار وجودی روح مجرد و عاری از ماده و احکام آن است که در بدن روی می نماید ، بلکه از دلیل درس گذشته دانسته شد که نفس ناطقه ، بر اثر تجرد ذاتیش و این ارتباط خاص با بدن ، به اشیاء مجاور و متصل به بدن هم ارتباط می یابد ، باید به تعبیراتی که علمای بزرگ در بیان نفس و بدن دارند اقتناعیات و خطابیات را از ایقانیات و برهانیات تمیزده ی و آن اعظم را به خطا و جهل نسبت ندهی که مطالب عالیه را فهمیدن هنر است نه رد و انکار . به قول ملای

رومی در اوائل دفتر اول مثنوی :

نکته ها چون تیغ پولادست تیز

گر نداری تو سپر واپس گریز

پیش این الماس بی اسپر میا

کز بریدن تیغ را نبود حیا

در مطلب فوق ، مثالی عنوان کنیم تا به نمونه ای از خطایی و برهانی گفتار بزرگان علم آشنایی پیدا کنیم : ملای رومی ، در دفتر دوم

مثنوی ، می گوید :

جسم ظاهر روح مخفی آمدست

جسم همچون آستین جان همچو دست

و شیخ اجل سعدی می گوید :

طعنه بر من مزن به صورت زشت

ای تهی از فضیلت و انصاف

تن بود چون غلاف و جان شمشیر

کار شمشیر می کند نه غلاف

ملای رومی در بیت فوق بدن را چون آستین ظاهر و جان را چون دست در آستین مخفی دانست که جسم سائر جان و جان در آن مستور است و سعدی تن را چون غلاف و جان را چون شمشیر دانسته است . و از ادله گذشته دانستی که روح مجرد از ماده و احوال آن است ، و نسبت روح با بدن چون مظروف و ظرف نیست بلکه بدن به روح قائم است و مرتبه نازل آن است و کلام مجاز مناسبتر با واقع این است که گفته شود بدن در روح است نه روح در بدن . اما چنانکه گفته ایم ، این گونه بیانات خطابی و اقتاعی است و در تشبیهات خطابی تمام خصوصیات و احوال مشبه به در مشبه ملحوظ نیست ، مثلاً متکلم می گوید: (شیر علی ، شیر است) یعنی دلیر است نه اینکه دوم هم دارد ، یا (ریش او برف است) یعنی سفید است نه این که سرد هم هست . و همین ملای رومی درباره نفس و تن به بیان برهانی می گوید : تن زجان و جان زتن مستور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

و یا می گوید :

پرتو روحست نطق و چشم و گوش

پرتو آتش بود در آب جوش

و سعدی می گوید :

تن آدمی شریف است به جان آدمیت

و نظیر هر دو قسم خطابی و برهانی در نظم و نثر بزرگان علم بسیار است . اکنون مطلبی از گفتار فیلسوف شهیر و ریاضیدان بزرگ ، حکیم عمر خیام نیشابوری ، در اینکه نفس جوهر است و از جنس جسم نیست نقل می کنیم : حکیم نامبرده رساله ای و جیز و عزیز موسوم به درخواست نامه نوشته است که در 1315 هـ در تهران به طبع رسیده است در آغاز آن گوید: (چنین گوید ابوالفتح عمر الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخرالملک بن مؤیدالملک میسر گشت و قربت اختصاص داد ، به هر وقتی از این داعی یادگاری خواستی در عالم کلیات . پس این جزء بر مثال رساله از بهر درخواست انشا کرده شد ، اگر اهل علم و حکمت انصاف بدهند دانند . که این مختصر مفیدتر از جمله مجلدات است) . عبارتش در اینکه نفس جوهر است و از جنس جسم نیست این است (درخواست نامه ، ص 7 و 8) : معلوم است که جسم را با بسیط هیچ مناسبتی نیست ، و حقیقت ذات مردم بسیط است ناقصت پذیر ، و جسم قسمت پذیر است ، و حد جسم آن است که او

را طولی و عرضی و عمقی باشد و اعراض دیگر ، چون خط و سطح ، بدو قائم است (1) .

و حد بسیط آن است که مدرک اشیاست و صورت علم را قابل است ، و او نه نقطه و نه سطر و نه سطح (2) و نه جسم است و نه از جمله اعراض دیگر ، چون کمیت و کیفیت و اضافه و این و متی و وضع و ملک و ان یفعل و ان ینفعل ، از این هیچ نیست ، اما جوهر است به ذات خویش قائم . و برهان آن که جوهر است ، آن است که صورت علم بدو قائم است و علم به عرض ، و عرض به عرض قائم نباشد الا به جوهر . درست شد که جوهر جسم نیست از بهر آنکه جسم قسمت پذیر بود و او قسمت شناس است نه قسمت پذیر ، که قسمت شناس قسمت پذیر نبود ، پس آن جوهر را از صفت اجسام مهذب باید داشتن ، و بدین صفت گفتن آن است که تصرف نمی ماند که او را باشد الا با جنس خویش .

این بود گفتار این دانشمند ، در درخواست نامه ، مرادش از حقیقت ذات مردم همان نفس ناطقه انسانی است . کلمه بسیط در کلمات فلاسفه گاهی بر سطح اطلاق می شود ، چنانکه شیخ رئیس ، در اواخر نمط اول اشارات می گوید : جسم به بسیط خود منتهی می شود و بسیط قطع اوست ، و بسیط به خطش منتهی می شود و خط قطع اوست ، و خط به نقطه اش منتهی می شود و نقطه قطع اوست (3) .

و گاهی بسیط در مقابل مرکب گفته می شود ، چنانکه عناصر اولیه را ، که مرکبات از امتزاج و ترکیب آنها صورت می گیرند ، بسائط می نامند ، و بسیط و مرکب به زبان و قلم می آورند . و گاهی بسیط می گویند و از آن موجود مقابل طبیعت را می خواهند ، یعنی گوهری را که از ماده و احکام آن عاری و مجرد است ، بسیط می نامند . و مراد حکیم نامبرده از بسیط معنی اخیر است که فرمود جسم را با بسیط هیچ مناسبتی نیست و حقیقت ذات مردم بسیط است ، ناقسمت پذیر ، و جسم قسمت پذیر است . و در دروس پیشین دانسته شد که قسمت یکی از احکام و اوصاف ماده است ، و نفس ناطقه قسمت پذیر نیست یعنی بسیط و ساده پاورقی :

1 در اصل نسخه : و اعراض دیگر چون خط و سطر که بدو قائم است . 2 در اصل نسخه : بدون (و نه سطح) .

3 الجسم ینتهی ببسیطه و هو قطعه ، و البسیط ینتهی بخطه و هو قطعه ، و الخط ینتهی بنقطه و هی قطعه .

صفحه : 246

است . حافظ شیرین سخن گوید :

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش

زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

[(ساده) است یعنی بسیط است . و] (بسیار نقش) نقوش علوم و معارف است . و اگر نفس ساده نمی بود ، این همه نقوش علوم

و معارف را نمی پذیرفت چه جسم هر گاه نقشی را پذیرفته است به پذیرفتن نقش دوم ، نقش اول زایل می شود . و] (سقف

بلند] بودن نفس از این روست که این بسیط ، یعنی نفس ، از جهت اعتلای وجودیش بر بدن ، سقف بلند است ، که از ماورای طبیعت است ، و بدن از عالم طبیعت است .

در این جمله که فرمود: (حد بسیط آن است که مدرک اشیاست و صورت علم را قابل است) دقت بسزا بفرمائید و آن را قدر بدانید ، که مدرک اشیا باید گوهری از ورای طبیعت باشد ، چه آنکه اشارت رفت که ادراک همان علم ، و مدرک عالم ، و مدرک معلوم است و علم مطلقا از ماورای طبیعت است و وعاء آن باید از سنخ وی باشد که غذا و مغذی مسانخ هم اند ، و دانستی که یکی از معانی صورت حقیقت است و نفس ناطقه حقیقت علم را ادراک می کند ، و هر بسیط اینچنین است ، و بسیط است که قابل صورت علم است و علم به او قائم ، پس خود گوهری است قائم به ذات خویش . و شیرینتر از جمله فوق این است که درباره بسیط بودن حقیقت ذات مردم فرمود: (درست شد که جوهر جسم نیست از بهر آنکه جسم قسمت پذیر بود و او قسمت شناس است نه قسمت پذیر ، که قسمت شناس قسمت پذیر نبود) . اینکه فرمود: (قسمت شناس قسمت پذیر نبود) علتش این است که شناسائی دانش است و قسمت شناس دانشمند است ، و دانستی که محال است ماده وعاء علم بوده باشد و آنکه وعاء علم ، یعنی حامل و قابل بلکه مدرک آن است موجودی ورای ماده است ، از جسم و جسمانیات نیست ، خارج از طبیعت و احکام آن است و به همان تعبیر شیوا و رسا بسیط است ، و چنین موجود بسیط ، که دانا و قسمت شناس است ، و جسم و اعراض و احوال وی نیست تا قسمت پذیر بود ، پس هیچ مناسبتی جسم را با بسیط نیست . چه نسبت خاک را با عالم پاک ! و برآستی یکی از ادله محکم و مبرم بر تجرد نفس ناطقه این است که قسمت شناس قسمت پذیر نیست . آنکه در اول فرمود: (حد جسم آن است که او را طولی و عرضی و عمقی باشد) یعنی قابل این ابعاد است و گرنه کره را بالفعل طول و عرض نیست با اینکه جسم است و

صفحه : 247

آنکه در آخر فرمود: (پس آن جوهر را از صفت اجسام مهذب باید داشتن ، و بدین صفت گفتن آن است که تصرف نمی ماند که او را باشد الا با جنس خویش) اگر در عبارت تصحیف راه نیافته باشد معنی آن این است که آن جوهر مهذب از صفات اجسام آنچه را که تصرف کرده است ، از مادی و معنوی ، آن تصرفی که در حقیقت از آن اوست و برای او باقی می ماند تصرفات معنوی ، یعنی علوم و معارف است که به حکم تسانخ و تجانس بین غذا و مغذی از جنس نفس ناطقه اند .

درس هشتاد و دوم

شناسا شده ای که قسمت شناس قسمت پذیر نبود ، و نفس حامل بدن است نه بدن حامل او چنانکه اکثر مردم ظاهر بین می پندارند ، و نفس است که مدبر بدن و متصرف اوست ، و بدن مسخر و تابع اوست : به هر سویی که می خواهد او را می برد . کلامی از شیخ رئیس در این موضوع به طور اجمال در درس 27 نقل کرده ایم و اکنون گفتارش را به تفصیل نقل می کنیم . عبارتش

را جناب حکیم سبزواری در تعلیقه اش بر اول فصل چهارم باب هشتم جلد چهارم اسفار (ص 109 چاپ سنگی) (1) نقل کرده است :

مردم به علت اینکه حس بر آنان غالب است وقتی که می بینند مغناطیس یک مثقال آهن را جذب می کند از آن شگفتی می نمایند و آن را غریب می شمارند ، و از جذب نفوسشان مر ابدان طبیعتشان را به سوی راست و چپ و بالا و پایین تعجب نمی کنند ، که گاهی بدن ساکن و گاهی در حرکت و گاهی می دود و گاهی می افتد و گاهی اوضاع دگر بدن می پیوندد ، چنان در تحت قدرت نفس است که پنداری گویی در دست چوگان ، و برگها و شاخه هایی در دست باد است . این بود گفتار شیخ .

آری چنان حس بر مردم غلبه کرد که بکلی خودشان را فراموش کرده اند و از کمال انسانی بازمانده اند ، چنان محکوم و مغلوب حس شده اند که ظاهر به زینت آرایش و پوشاک نیک پیراسته و آراسته و باطن و به انواع جانوران درنده و گزنده انباشته ، زبان در دهان به سان مار و

پاورقی :

1 ان الناس لكون الحس عليهم غالبا اذار او ان المغناطيس يجذب مثقالا من الحديد صاروا يتعجبون منه و طفقوا يستغر بونه و لم يتعجبوا من جذب نفوسهم ابدانهم الطبيعية الى اليمين و الميسرة و الصعود الى فوق و الهبوط الى اسفل فقد يسكن و قد يتحرك و قد يعد و قد يصرع و قد تلحقه اوضاع آخر بحيث انه مسخر تحت قدرها كالكرة تحت الصولجان و الاوراق و الاغصان تحت الريح .

صفحه : 248

کژدم زننده و گزنده ، خیال همچون دیوانگان سودائی ، آمال و آرزوها مانند اژدرهای گرسنه از هر سو دهان باز کرده . این ظاهر بینان ساختن و پرداختن صوری را کمال انسانی دانسته اند و از جمال معنی بازمانده اند ، و الفاظ پردازی و چند کلمه رطب و یا بس را باهم تلفیق کردن و یا زبانی را فرا گرفتن کمال انسانی دانسته اند و از حقیقت ذات خویش و قابلیت گوهر گرانبهای نفس انسانی غافل مانده اند . ولی به قول شیخ شبستری بروای خواجه خود را نیک بشناس

که نبود فریبی مانند آماس

باید انسان حقیقت خود را بداند تا به مقصود رسد ، آنکه از این حقیقت روی برگردانید از همه سعادتها بازماند . راستی این حقیقت به نام روح چه نیرویی است که به قول شیخ الرئیس ، بدن در دست او چون گویی در تصرف چوگان است و این چه استعداد و قابلیت در این اعجوبه دار هستی به نام انسان است که صورت همه اشیا یعنی علوم و معارف و حقائق را ادراک می کند ! این چه درختی است که هر یک از فروع و شاخه های او میوه خاصی می دهد ! این چه کوهی است که همه گون معدن را در خود می

پروراند ! این چه دریائی است که پیوسته متلاطم است و از حرکتش برکتها می یابد و در قعر خود لؤلؤ و مرجانها به بار می آورد !

این چه آسمان بلند است که از کثرت سادگی این همه نقوش می پذیرد بدون اینکه نقشی مزاحم و مزیل نقش دیگر باشد !

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش

زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

همه رستنیها ، اعم از گیاهها و درختها ، از دانه و تخم اند که از زمین می رویند . نه تنها این نباتات بلکه حیوانات مطلقا ، چه انسان و چه غیر آن ، در رستن با نباتات شریک اند ، یعنی همه نبات اند و رشد نباتی دارند و می توان گفت همه از دانه و تخم روئیده اند . اما هیچ دانه ای به اندازه نطفه انسانی که گویا خردترین دانه است ، رشد ندارد . در عین حال که رشد نباتی دارد ، هم رشد حیوانی دارد و هم رشد انسانی . رشد دانه های دیگر را حدی است که در آن حد توقف می کنند و قدم فراتر نمی نهند ، ولی انسان است که رشد او را حدی نیست . ظاهرا در میان دانه های نباتات ، از همه خردتر خردل است . این دانه بدین خردی آن قدر رشد نباتی می کند که پرندگان در شاخه های وی لانه می سازند .

عالم ماورای طبیعت را به اعتباری ملکوت می نامند و عالم طبیعت را ملک . در بند سی و یکم و سی و دوم باب سیزدهم انجیل متی آمده است که عیسی بن مریم ، علیهماالسلام ، مثلی برای مردمی زده گفت : ملکوت آسمان مثل دانه خردلی است که شخصی

صفحه : 249

گرفته در مزرعه خویش کاشت و هر چند از سایر دانه ها کوچکتر است ولی چون نمو کند بزرگترین بقول است و درختی می شود چنانکه مرغان هوا آمده و در شاخه هایش آشیانه می گیرند . فطرت و اقتضای ذاتی این دانه که در نطفه انسانی تعبیه شده است این است که به همه موجودات دار هستی دست یابد و علم بدان پیدا کند و جهانی روحانی و انسانی جهان شود . هر آن کس زحمت برد توشه ای

جهانیست افتاده در گوشه ای

این دانه بدین خردی موجودی گردد که به بزرگی همانند او نبود . مردم از اینکه کسی به مقام بلند حکمت رسید و به اسرار خلقت دست یافت و دفتر وجود هر یک را فهمیده ورق زد ، تعجب می کنند ، ولی تعجب در این است که چه رهزنی برای دیگران پیش آمد که از رسیدن به آن مقام بازماندند ؟ ! اگر چشم می بیند ، جای حرف نیست ، ولی آن که نمی بیند حرف در اوست که چه آسیبی بدو روی آورده است که دیدگان را از دست داده است .

چگونه این فرو رفتگان در لجنهای هوا و هوس و محکومیت به احکام ماده و طبیعت از هستی بوالعجب خویش غافل مانده اند و خود را فراموش کرده اند! شگفتا که انسان آغاز او از دانه ای مادی و منطبع در طبیعت است و انجام او گوهری عاری از ماده و احکام آن و مسلط بر طبیعت است! چگونه از ماده، مجرد روئیده و از مرده زنده بدر آمده است! این چه دانه ای است که تخم حیات است و روح می رویاند و وعاء علم به بار می آورد و به اصطلاح علمی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است! این چه مایه و استعدادی است که گویا و خوانا و نویسا می شود! شگفت تر اینکه آن چه قوه است که او را از قوه به فعل می رساند، و مکمل و مخرج او از نقص به کمال است، و از مرده زنده به در می آورد؟ یخرج الحی من المیت (قرآن کریم، سوره روم، آیه 20).

روزی از روزهای تابستان، در یکی از قرای لاریجان، در کنار دره ای که درختان گردوی سهمگین و دیگر درختان بیلاقی سر به آسمان کشیده داشت نشسته و سرگرم به عالم خود بودم. در این اثنا گوساله ای از جانبی آمد و در میان من و درخت گردویی که روبروی من بود ایستاد، او به دیدن من خیره شد و من به دیدن او، که ناگهان بدین معنی انتقال یافتم که درخت ریشه اش به زمین است و شاخه هایش به سوی آسمان، و انسان بکلی عکس آن، که درختی باژگونه است: ریشه اش به سوی آسمان و شاخه ها به سوی زمین، و حیوان نه این

صفحه : 250

است و نه آن: موجودی است برزخ میان نبات و انسان. آنکه ریشه اش در زمین است و از زمین می روید رشد نباتی دارد و کار نباتی، و آنکه برزخ است جانی قوی و علاوه بر رشد نباتی رشد حیوانی نیز دارد و آثار وجودیش بیش از آن، و این انسان ریشه او سرش است، که دستگاه تفکر و ادراکات انسانی اوست، به سوی آسمان است و آثار وجودیش از هر دو بیشتر، به تکاملی عجیب و تریبی شگفت. در آن هنگام، حالتی غریب در نظام هستی برایم روی آورد که یکپارچه دار هستی کارخانه بسیار بزرگ و شگفت آدم سازی است، و یا اقیانوس عظیمی است که از صمیم آن در یک دانه ای به نام انسان به کنار می آید. در غزلی گفته ام:

این چه دریای شگرفیست که از لجه وی

در یکدانه آدم به کنار آمده است

عجبا که پس از چندی دیدم انتقال مذکور را درباره نبات و حیوان و انسان، شیخ اکبر، محیی الدین عربی، در آخر فصوص (1) عنوان کرده است که حرکت انسان مستقیم و حرکت حیوان افقی و حرکت نبات منکوس است.

این مطالب و اشارات را عمق دیگر است که امیدوارم در دروس آتیه بدان برسیم . اکنون باز به دوستانم توصیه می کنم آنچه گوهر ذات شما می گردد به کار شما می آید و مایه عزت و شرف شما می گردد . غذای جسمانی و زندگی طبیعی ، همه ، معانات ترقی و تکامل انسان اند ، نه اینکه مقصود بالذات باشند . درخت به بستن و پیراستن تربیت می شود و ادب می پذیرد ، حیوان به یوغ و افسار و مانند آنها ، و انسان به شنیدن معارف و تحصیل حقائق . به قول عارف رومی :

جانور فر به شود لیک از علف

آدمی فربه زعزاست و شرف

آدمی فربه شود از راه گوش

جانور فربه شود از خلق و نوش

در منشات قائم مقام (ص 233) آمده است که :

شیخ شبلی را حکایت کنند که در یکی از سفرها دزد بر کاروان زد و هر کس را در غم مال افغان و خروش برخاست مگر او که همچنان ساکن و صابر بود و خندان و شاکر ، که موجب تعجب سارقان گشته وجه آن باز پرسیدند . گفت این جماعت را مایه بضاعت همان بود که رفت ، خلاف من که آنچه داشتم کماکان باقی است و امثال شما را تصرف در آن نیست .

پاورقی :

1 ص 500 ، فص محمدی (ص) ، چاپ سنگی ایران .

صفحه : 251

درس هشتاد و سوم

در این درس ، دلیلی دیگر بر اینکه نفس از نشأه ای غیر از عالم اجسام مادی است اقامه می نمائیم (1) .

کسانی که در عالم خواب اشباح و اشکال و اشیائی را مشاهده می کنند ، در آن حال راجع به آنها چه می پندارند ؟ آیا چنین می پندارند که آن اشیا در بیرون آنهاست و یا در درون آنهاست ؟ شما که الان بیدارید ، می فرمائید در بیرون آنها نیست و به طور حتم باید در درون آنها باشد ، ولی آنان که در خواب اند ، می پندارند که در بیرون آنهاست ، غافل از اینکه در خود آنهاست . و این ، اختصاص به مبصرات ندارد بلکه دیگر محسوسات ، از قبیل مسموعات و مشمومات و مذوقات و ملموسات ، در عالم رؤیا نیز در حکم مشاهدات یعنی مبصرات اند .

از شما بپرسیم چگونه آن همه اشیا گوناگون که آدمی در خواب می بیند در خود اوست نه در بیرون او ، در جواب خواهید گفت : در دروس گذشته دانستیم قوه خیال شأنی از شئون نفس و طوری از اطوار اوست ، و مجرد برزخی دارد ، و در خواب و بیداری در

کار است ، و کار او صورتگری است ، و صورتهائی که او ساخته و انشا کرده است نیز تجرد برزخی دارند و همه از ماورای طبیعت اند ، و با توجه نفس آنها را بود و نمود است ، و همینکه نفس توجه خود را از آنها برداشت ، بود و نمودی ندارند ، چه قوه خیال به اذن نفسش صورت ساز است ، چنانکه جمیع قوای فعاله در انسان همه جنود نفس و شئون او و به فرمان و اذن او در کارند نه به استقلال و انفراد .

آیا می تواند کسی که خواب می بیند چنان آگاهی داشته باشد که بداند همه انحاء و انواع ادراکات اوست و در خود اوست یا نه ؟

در جواب آن باید گفت ممکن است بعضی از نفوس چندان قوی باشند که در عالم خواب چنین بیداری و هوشیاری و آگاهی داشته باشند و دلیلی بر رد آن نداریم ، بلکه شاید برای ما پیش آمده است که در عالم خواب ، می دانیم در خوابیم و خواب می بینیم . نمی دانم برای شما چنین حالتی پیش آمده باشد یا نه ، برای بنده که بسیار پیش آمده است .

و چه بسا برای ما و شما پیش آمده است که در عالم خواب پنداشتیم که بیدار شده ایم و حال اینکه در خواب بودیم و بعد که بیدار شدیم فهمیدیم که آن بیداری هم خواب

پاورقی :

1 این درس را از فصل 38 مرحله دهم اسفار (ص 321 ، ج 1 ، چاپ سنگی) ، فصل فی ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا فی الخارج بل هذا شان العقل ، استفاده کرده ایم .

صفحه : 252

بود و در خواب بودیم . در حدود سیزده چهارده ساله بودم ، شبی در خواب دیدم که در میان باغی هستم ، به انواع درختان میوه دار آراسته . شخصی را می بینم که قدی معتدل و قدکی برکی در بر و کلاهی کشیده بر سر دارد . سلام کردم و پرسیدم : (کیستی ؟) گفت : (مولوی ام) . گفتم : (همان که اشعار مثنوی دارد ؟) گفت : (آری) . گفتم : (اگر راست می گویی ، چند بیت شعر بگو) . رو به من نمود و اشارت به نهال پرتقالی کرد که تازه پرتقال به بار آورده بود و ارتجالا دو بیت شعر در وصف پرتقال گفت . من از خوشحالی بیدار شدم و شبانه برخاستم و چراغ را روشن کردم و دفترم را برداشتم و آن دو بیت را یادداشت کردم که مبدا از یادم برود . بعد از آن ، چراغ را خاموش کردم و خوابیدم . صبح که از خواب برخاستم ، دیدم آن دو بیت را در خاطر ندارم . خیلی خوشوقت بودم که دیشب تنبلی نکردم و یادداشت کردم . به سراغ دفترم رفتم ، چند بار آن را ورق ورق کردم و چیزی نیافتم ، تا پدرم ، رحمه الله علیه ، از حال من آگاه شد . ماجرا را به او باز گفتم . گفت : (فرزندم ، آنکه برخاستی و چراغ روشن

کردی و در دفتر ضبط کردی همه در خواب بود . خواب دیدی که بیدار شدی و در خواب بودی] . باز باورم نشد و دفتر را ورق می زدم تا بالاخره تسلیم نظر پدرم شدم .

همچنین کسی که مبتلای به بیماری مالیخولیاست ، از کارها و حرفها و فریاد و فغانش می فهمیم که حیوانات درنده ای به او حمله می کنند و یا آتشی هولناک به سوی او شعله ور است و یا مردمی به او سنگ می زنند و دنبالش می کنند و و ، که ناگهان از ترس و بیم رو به فرار می گذارد و به جایی پناه می برد که از دست آنها رهایی یابد ، و همین که در آنجا قدم نهاد می بیند که آنچه از او می گریست و می گریخت همه در آنجا حاضرند و باز می گریزد و به گوشه و بیغوله ای دیگر خود را می رساند و باز می بیند همه آنها در آنجا جمع اند ، و گاهی با دست خود به سمتی اشاره می کند که درنده ای چنین و چنان دارد می آید و گاهی از وحشت فریاد می کشد که فلانی مرا می ترساند و یا قصد کشتن من دارد ، و از این گونه امور که ما می دانیم همه اینها در خود اوست ، ولی آن بیچاره گمان می کند که در بیرون اوست ، و اگر می دانست که آنها همه از اوست و در اوست و با اوست ، هیچگاه فرار نمی ک رد ، چه هیچ کس نمی تواند از خودش فرار کند : هر جا که باشد خودش است .

و همچنین ما ، که خودمان را دیوانه نمی دانیم بلکه فرزانه می پنداریم ، گاهی چنان سرگرم محاوره خیالی با این و آنیم و با او گفت و شنود داریم که دیگری ما را یک فرد مالیخولیائی به حساب می آوریم ، و دور نیست که در این محاورات خیالی ، گاهی طرف

صفحه : 253

مقابل برای شخصی که سرگرم گفت و شنود با اوست متمثل شود ولی نداند که این تمثلی است در صقع ذات او نه در ناحیه خارج از ذاتش . همچنین کسی که به او وحشت و رعبی دست داده است ، اشباحی هولناک مشاهده می کن د و گمان می برد که مشهود در خارج او موجود است . از خاطرم نمی رود که در خریدیم شبی ، به ایجاب ضرورت ، تنها از صحن خانه به ایوان آمدم در حالی که به اقتضای صباوت از ظلمت وحشت داشتم و به چپ و راست نظر می افکندم ، که ناگهان در همین حال می بینم شخصی با چشمهای درشت برافروخته و مشتعل و با چهره ای بسیار خشن و عبوس ، شمشیری برهنه و برافراشته در دست دارد و مثل میرغضب در برابر من ایستاده و آهنگ من کرده است . این طفلک ، بیخبر از اینکه این میرغضب مثالی برخاسته از قوه خیال و انشاء نفس اوست و مایه آن وحشتی است که تخم آن را در مزرعه دل کاشته که چنان صورتی هولناک از او رسته ، سخت فریاد برآورد و خود را به صحن خانه افکند ، که اهل خانه را بیمناک گردانیده پس از آن ماجرا همگی از خانه به درآمدند : تنها کسی که او را نیافتند همان میرغضب بوالعجب بود که بیرونی نبود و درونی بود و همان طفلک او را دیده بود و بس ، آن هم نه با دیدگان ظاهر .

همچنین قطره باران ، که از آسمان به زمین فرود می‌آید ، آن را به صورت خطی مستقیم و در خارج می بینیم ، با اینکه می دانیم قطره باران در هر آن و در هر جای فضا قطره ای است نه خط . همچنین آتش گردان را که می گردانیم در خارج دایره ای آتشین می بینیم ، و حال اینکه آتش گردان در هر نقطه مدار خود مانند همان قطره باران در مسیر خود است . خلاصه اینکه هر یک از خط مستقیم و دایره آتشین را در خودمان مشاهده می کنیم و گمان می بریم که در خارج از ماست .

همچنین هر چه را در بیداری ادراک می کنیم معلوم بالذات در ذات ماست و معلوم بالعرض در خارج چنانکه در درس هشتادم گفته ایم . چون این امور دانسته شد ، حال گوئیم که در همان درس هشتادم معلوم شد که کار حواس فقط ادراک محسوسات است لا غیر . و این ادراکات حسیه ، اگر چه همه در حقیقت ادراکات نفس است ، ولی سخن در این است که حواس به تنهایی نمی توانند بدانند که محسوس در خارج موجود است یا نه . مثلا حس لامسه حرارت را ادراک می کن د ، ممکن است که این حرارت از خارج باشد و ممکن است از داخل ، که مثلا تب عارض بدن شده صفحه : 254

باشد . خلاصه کار لامسه جز احساس نیست ، اما ادراک اینکه شیء خار مثلا از خارج است کار موجود دیگر است و آن جز نفس ناطقه نتواند بود . همچنین دست ، وقتی چیز سنگینی را حمل کرده است ، فقط از ثقل آن منفعل می شود ، اما ادراک اینکه این کیفیت ثقل به سبب جسم ثقیل در خارج است از عهده حس بیرون است ، نظیر فهمیدن قرب و بعد صوت که از عهده سمع خارج است ، چنانکه در درس هشتادم مبرهن شده است . پس شخص لیبب متببه می گردد که نفس را نشأه ای دیگر غیر از عالم اجسام مادی است و همه اشیاء ادراکی اعم از مبصرات و مسموعات و مشمومات و مذوقات و ملموسات و غیرها در او یافت می شود ، بدون اینکه او را ماده جسمانیه حامل صور و کیفیات آنها بوده باشد .

درس هشتاد و چهارم

از درس گذشته دانسته ایم نفس ناطقه حاکم است که محسوسات بالعرض ما مطلقا در خارج موجودند ، نه خود حواس حاکم بوده باشند ، اگر چه معادات و وسائل ربط نفس به خارج اند . توضیحا می افزایشیم که مثلا ما آنچه را در خارج می بینیم سطوح اجسام است ولی از کجا می دانیم که جسم در خارج موجود است و آن را حجم است ؟ مگر بگوییم که به تجزیه اقطار و ابعاد اجسام و به توزین و ادراک ثقل آنها ، از راه تجربه ، به دست آورده ایم . باز سخن از تجربه پیش می‌آید که آزمودن کار کدام قوه است ؟ و دانستیم که هر یک از حواس مخصوص به ادراک محسوسی اند و لا غیر . پس تجربه کار حقیقتی ورای حواس است و آن جز کار نفس انسانی نتواند بود . یکی از مطالب بلند درسهای اخیر این بود که نطفه تخم حیات است و از ماده مجرد می روید ، یعنی از مرده زنده می روید . لاجرم مخرجی می باید که از مرده زنده به درآورد ، و آن استعداد را از نقص به کمال و از قوه به فعلیت رساند . در پیرامون این مطلب مقداری بحث می کنیم : بسیار سؤال می شود که [(ماده مقدم است یا روح ؟)] نمی دانیم این

پرسندگان به اقسام تقدم آگاهی ، و به معنی علت و معلول شناسائی دارند یا نه ، و فرق میان علت و معد می نهند یا نه ، و روح را مجرد و عاری از ماده و احکام آن می شناسند یا نه .

البته انسان مایه نخستینش از ماده است و سلاله آن است یعنی چکیده و بیرون کشیده از گل است . ولی آیا این سلاله علت تامه است یا معد ؟ دانه گندم ماده است و از ماده روییده و به تحول احوالش کم کم غذای انسان می گردد . اما غذای بدن او می گردد نه

صفحه : 255

غذای انسان بما هو انسان ، و اگر گفته شود که گندم انسان شد ، از روی توسع در استعمال و مسامحه در تعبیر است . ملای رومی در اواخر دفتر اول مثنوی گوید :

گندمی را زیر خاک انداختند

پس ز خاکش خوشه ها بر ساختند

بار دیگر کوفتندش ز آسیا

قیمتش افزود و نان شد جان فرا

باز نان را زیر دندان کوفتند

گشت عقل و جان و فهم سودمند

این مطلب را اگر چه آن جناب در مقام افزودن قدر و قیمت هر چیز بر اثر دیدن سختیها و بیمودن نشیب و فراز زندگی آورده است ، و لکن در حقیقت آیا دانه گندم عقل و فهم و جان سودمند گشت یا اینکه استحاله شد و غذای بدن گردید ؟ معقول نیست که بگوییم ماده را از میان برداریم ، چه جهان هستی بدون ماده نمی شود ، چنانکه ماده بدون جهان ماورای خود صورت پذیر نیست . ولی در جواب سؤال مذکور که [(ماده مقدم بر روح است یا روح مقدم بر ماده ؟)] باید گفت که این سؤال را تجزیه و تحلیل کنیم و ببینیم سائل کدام نحو تقدم و روح و به چه معنی را اراده کرده است ؟ اگر تقدم علی را می گوید که عمده همین تقدم است ، بنا بر این ماده باید علت تامه پیدایش روح بوده باشد ، چه اینکه علت تامه آن است که معلول هیچگاه بر او غالب و فائق نمی گردد ، یعنی محال است که معلول قویتر از علت تامه گردد و بر وی چیره شود و یک آن بدون اتکا و اعتمادش بر علت تامه تحقق داشته باشد ، و حال اینکه روح انسان ، یعنی نفس ناطقه ، در اثر تکامل و اشتداد ذاتی خود بر ماده ، اعم از بدنش و جز آن ، بلکه بر ارواح ، اعم از ارواح حیوانها و انسانها ، غالب می شود . اما بر بدن که دانستی بدن ، چون گویی در تحت صولجان یعنی چوگان ، مسخر روح است و اما بر غیر بدن ، این کرات مادی است که یکپارچه از هوا و دریا و صحرا و کوهها و جنگلها و

زیرزمینی و زیردریائی ، بلکه کرات دیگر نیز ، بلکه طبیعت مطلقا ، همه مسخر انسان اند ، و حیوانات ، اگر چه تصرف بر آب و خاک و دیگر طبایع مادی تا حدی دارند ، ولی می دانیم که تصرف آنان در مقابل تصرف انسان بسیار ناچیز است .
و اما بر ارواح حیوانات و انسانها ، می بینید که جمیع حیوانات دریائی و صحرائی گرفتار اویند و انسانها نیز تابع انسانتر از خود هستند ، و این نیست مگر بر اثر اشتداد ذاتی روح قوی انسانی که به حسب بینش و دانش بر دیگر روحها تفوق دارد . شاگردان تسلیم استاد ، و مطلقا جاهل مقلد و مطیع عالم و همه در نزد علم خاضع اند و علم است که سازنده گوهر ذات انسانی است و آدمی ، به تقویت دو نیروی بینش و کنش ، بر دیگر صفحه : 256

موجودات غالب و راجح می گردد .

علاوه اینکه به براهین متعدد برای شما ثابت شده است که نفس ناطقه در اثر تکامل ذاتی خود ، عاری از ماده و احکام آن می گردد و به ویرانی و بوار بدن ، زوال و هلاک به او راه نمی یابد ، و گوهر ذات او برای همیشه باقی و برقرار است . لذا ، ماده به هیچ وجه علت تامه حدوث نفس ناطقه انسانی نمی تواند بوده باشد ، اگر چه در پیدایش او دخیل است و بدون ماده نفس ناطقه انسانی حادث نمی شود . خلاصه باید به سراغ علت تامه آن رفت که ماده معد و علت ناقصه است . پس نتیجه حاصل شد که ماده مقدم بر روح یعنی بر نفس ناطقه انسانی بوده باشد به این معنی که تقدم علی بر او داشته باشد ، هرگز این چنین نخواهد بود .

اما تقدم روح بر ماده اگر مراد از روح همان مجرد عاری از ماده و احکام آن که مخرج نفس از نقص به کمال است ، و مراد از ماده همان قوه و استعداد نطفه انسانی بوده باشد که نفس حدوثا جسمانی و طبیعی است ، البته شکی نیست که آن روح مجرد تقدم بر ماده به این معنی دارد و اگر کشش آن نباشد کوشش این به جایی نخواهد رسید ، بلکه علی التحقیق او را کوششی نمی تواند بوده باشد . و پوشیده نیست که باز روح انسانی ، که حدوثا جسمانی و بقاء روحانی است ، علت ماده نمی تواند بوده باشد . و اگر مراد سائل این است که اصلا در دار هستی ماده مقدم بر روح است یا به عکس ، در جواب گوئیم که عکس اصل است و عالم ماورای ماده مطلقا بر جهان ماده مقدم است و ماده بدون اعتماد و اتکای بر ماورای خود که عالم روح و تجرد است ، هیچ گاه تحقق و اصلاتی نمی تواند داشته باشد . جمیع آثار حیاتی که در عالم ماده ظهور و بروز می یابد همه از افاضات و اضافات عالم ماورای طبیعت است . در این قسمت به تفصیل بحث خواهیم کرد . و باید در اقسام تقدم بحث شود تا مطلب بخوبی روشن گردد . از یک دانه کوچک نطفه انسان ، که باید با چشم مسلح آن را دید ، انسانی بزرگ پدید می آید که بر همه عالم طبیعت و جز آن می تواند مسلط شود و به فرا گرفتن معارف عالم عقلی گردد . نکته :

نطفه نقطه ای است که وجود اجمالی شامل تمام شئون انسان تا آخرین سیر اوست ، چنانکه خود نقطه مبدا جمیع حروف تهجی است که همه حروف از نقاط صورت می گیرند ، یعنی هر یک از حروف تهجی عبارت است از نقاط چندی که به هم متصل

شده اند و عدد آن نقاط به قاعده رسم الخط دانسته می شود . مثلاً الف با هر قلمی از ریز و درشت خط نستعلیق مساوی سه نقطه با قلم مزبور است و در واقع هر یک از حروف جسدی مرکب و مؤلف از ماده و صورتی است که در آنها از ذات مایعی مثل مرکب و یا رنگ و یا زعفران و یا آب پیاز ماده اخذ شده است و به صورت نقطه های چند ، در لوح صفحه ، وضع و ثبت شده است و به اعانت سر قلم ، مانند ماله بنایی ، ماله کشی شده است و صورت حروف محقق شده است . در این صورت ، جسد حروف ساخته شده است که در ظاهر نقاط مزبوره صورت اتصالیه به خود گرفته اند ، که هر گاه بدن حرفی تجزیه شود و صورت اتصالی آن برطرف شود کشف می شود که آن حرف از اول و وسط و آخر نقطه های چندی است .

لطیفه : نطفه بر وزن نقطه است و در وجود خارجی بر هیئت و هیکل نقطه است که از قلم ریخته می شود ، درست تدبر کن ، این نکته و لطیفه را از اوائل دو چوب و یک سنگ مرحوم اشکوری اقتباس و اختصار کرده ایم . و به عنوان زنگ تفریح نقل کرده ایم ، و شاید روزی توفیق دست دهد که زنگ تفریح هم تبدیل به کلاس درس شود و از حروف و اعداد و دیگر شعوب آنها ، که فرصت و مناسبت پیش آید ، بحث کنیم و به بسیاری از نکات و لطائف برسیم .

درس هشتاد و پنجم

چنانکه در دروس اخیر گفته ایم اکنون سخن ما در روانشناسی یعنی انسان شناسی است که از آن تعبیر به علم النفس نیز می شود یعنی مباحثی که تعلق به نفس دارد و کم کم برایت بخوبی روشن می گردد که هر کس از این گردنه گذشت یعنی در معرفت نفس راسخ شد و خویشتن را بخوبی شناخت ، بسیاری از مسائل را حل کرده است . گویند یکی از این دو فیلسوف بزرگ یونانی ، طالاس یا سقراط ، از نخستین کسانی هستند که گفتند خود را بشناس ، و در احوال میرسید شریف آورده اند که فرزندش در هنگام ارتحالش گفت : پدر ، مرا وصیتی کن . گفت : بابا به حال خود باش (1) . آنکه گفت خود را بشناس علم است و اینکه گفت به حال خود باش عمل و همان است که در دروس پیش اشارتی کرده ایم که انسان به تقویت دو قوه بینش و کنش بر دیگر موجودات فزونی می یابد و در حقیقت این دو قوه به منزله پاورقی :

1 سفینه البحار ، ماده [(شرف)]

دو بال انسان اند و اگر انسان خود را گرفتار به شهوتهای حیوانی نکند و از مسیر علم و عدل منحرف نشود به قول شیخ اجل سعدی :

طیران مرغ دیدی تو زپای بند شهوت

بدر آی تا ببینی طیران آدمیت

آن دو جمله فوق ، در علم و عمل ، اختصاص به آن بزرگان ندارد ، هر نیکبختی که اندکی در خود فرو رود و به فکر بنشیند زبان حال او این خواهد بود که خود را بشناس و به حال خود باش . این سخن همه مردم آگاه جهان بوده و هست . اینجانب را دفتر خاطراتی است ، و هر خاطره معنون به نکته ، و تا کنون بالغ بر پانصد نکته در آن تدوین شده است . از آن جمله این نکته هاست : خنک آنکه در ورطه من کیستم افتاد . انسان کلید خزائن اسرار است . تا بیننده و گیرنده نشدی انسان نیستی . موجودی عجیبتر از خود نیافتم . پس از یک یا دو سالی ، در کتابی دیدم که وقتی فخر رازی از سفری مراجعت کرد به او گفتند : از عجائب چه دیده ای ؟ گفت : عجیبتر از خود ندیده ام . از این گونه توارد خاطرات برای انسانها بسیار پیش می‌آید که بسا گمان برند که دومی از اولی اقتباس و یا اختلاس کرده است .

خلاصه ، علم النفس اساس همه علوم است . از خود به طلب هر آنچه خواهی که توئی .

در دروس پیشین گفته ایم که در رساله ای ادله بسیار بر تجرد نفس ناطقه و اثبات اینکه وی گوهری و رای عالم طبیعت است ذکر کرده ایم و در این دروس برخی از آنها را با تقریر و تحریر روانتر نقل نموده ایم . علاوه اینکه چند دلیل این دروس ، در آن رساله اصلا عنوان نشده است که این دروس مزیتی بر آن رساله دارد ، چنین می بینیم که اعتقاد و ایمان به اینکه نفس ناطقه عاری از ماده و احکام آن است و خود جوهری نوری و مستقل و از عالم ماورای طبیعت است برای دوستان گرامیم بی دغدغه و اضطراب ثابت و محقق شده است بلکه در این موضوع خود مرد برهان و استدلال شده اند ، علاوه این که چندین برابر هر درس ، در خارج از تحریر ، مطالبی را در پیرامون آن تقریر کرده ایم . امیدوارم که این بذریع معارف به ثمر رسیده باشد و پوشیده نیست که هر منصف زبان فهم ، اگر در براهین مذکور درست غور و تأمل و تدبر کند ، حجت بر او تمام است . با این وجود ادله چندی دیگر نیز عنوان می کنیم تا به معرفت نفس بیشتر و بهتر آگاهی یابیم .

فخر رازی نامبرده یکی از دانشمندان پیشین و مؤلف کتب متعدد است . یکی از مؤلفاتش به نام مباحث مشرقیه است و در آن دوازده دلیل بر تجرد نفس ناطقه آورده است .

صفحه : 259

یکی از ادله آن ، که نسبتا ساده و روان است ، این است که به فارسی نقل می کنیم :

اگر محل ادراک قوه جسمانیه باشد ، باید صحیح باشد که قسمتی از آن جسم محل آن علم باشد دون قسمت دیگر . پس آن جسم که محل علم شد عالم است و آن قسمت دیگر جاهل . بنابراین لازم آید که یک شخص در یک حال هم عالم باشد و هم جاهل . این دلیل را می شود به دلیل [(درس هفتاد و یکم و هفتاد و چهارم)] نیز ارجاع دارد و مقصود این است که لازم آید یک شخص در یک حال هم عالم به علم خاص بوده باشد و هم جاهل به همان علم . جواب سؤال درس پیش را تعقیب می کنیم : چون ماده ،

یعنی عالم طبیعت ، مطلقاً پیش از حدوث نفس موجود است و نفس ، بعد از حدوث ، در تحت تدبیر و تکمیل کاملی ، که مخرج او از نقص به کمال است ، مجرد و عاری از ماده و خود جوهری مستقل و باقی می گردد و از مفارقت بدن هلاک و زوال به گوهر ذات او راه نمی یابد چنانکه به ماده هم ، بنابراین نمی توان روح به این معنی را ، که نفس ناطقه انسانی است علت موجد و یا میقیه ماده دانست ، چه انفکاک معلول از علت تامه محال است و انفکاک علت تامه از معلول هم ، اگر چه معلول در مقام ذات علت نیست و علت به تمام تار و پود وجودی معلول اشراف و اشراق و احاطه دارد .

اما آن حقیقت کامل مکمل و مخرج نفس از قوه به فعل ، که مسلماً قبل از حدوث نفس و بعد از حدوث او با او مطلقاً موجود است ، آیا می تواند علت موجد ماده بوده باشد و یا ماده را علت موجد دیگری است ؟ در این مقام باید به تفصیل بحث کرد که ایجاد چگونه است و نسبت ماورای طبیعت به عوالم طبیعت و ارواح انسانها و جز آنها چگونه خواهد بود و موجد حقیقی کیست ؟ فعلاً اگر از شما سؤال شود [(مرگ چیست ؟)] به خوبی از عهده جواب آن بر می آید و می توانید اثبات کنید که مرگ فقط قطع علاقه نفس از پیکر است و انسان نابود نشده است و به این مفارقت روح از پیکر طبیعی ، که همان قطع علاقه است ، هیچ گاه زوال و فساد بدان راه نمی یابد و خود جوهری مستقل و باقی است ، چون عاری از ماده و عوارض و توابع و احکام آن است و این خود یک اصل مهم است که از ادله متقن و محکم تحصیل کرده ایم . در خاتمه مطالبی را که بحث کرده ایم و باید به صورت اصول عنوان کنیم تقریر می کنیم :

اصل 47 هر فرد انسان را یک شخصیت و هویت است که جمیع قوای او شؤون صفحه : 260

همان هویت واحده اوست . و همه آثار وجودیش از آن منبعث می شود اگر چه مظاهرش متکثر است .

اصل 48 هر متحرک در حرکت خود به سوی چیزی می رود که فاقد آن است تا از حرکت واجد آن شود و آن غایت و غرض اوست .

اصل 49 شیئیت شیء به صورت است نه به ماده اش .

اصل 50 تنویم مغناطیسی و نوم هر دو از یک اصل منشعب اند و آن در حقیقت انصراف و تعطیل حواس ظاهره از تصرف و دست در کار بودن به این نشأه طبیعت است .

اصل 51 نفس ناطقه در همه حال از خویشتن آگاه و مدرک ذات خود و به خود داناست و هیچیک از حواس این چنین نیست .

اصل 52 علم انسان ساز است جان نباشد جز خبر در آزمون / هر کرا افزون خبر جاننش فزون تو همان هوشی و باقی هوش پوش .

اصل 53 قوه متخیله از شوون نفس است و مجرد برزخی دارد و در خواب و بیداری بیدار و آگاه است و دستگاه عکاسی و صورتگری نفس ناطقه است . اصل 54 نفس ناطقه و مخرج او از قوه به فعل عاری از ماده و احکام آن اند ، یعنی هر دو از عالم غیب اند و صرف حیات اند و حیات همان شعور و آگاهی است .

اصل 55 اشباحی که در عالم رؤیا می بینیم مطلقا پدید آمده از انشاء و ایجاد نفس و قائم به اویند و همه ابدان مثالی برزخی اند . اصل 56 همه آثار وجودی انسان اطوار ظهورات و تجلیات نفس است و قوام بدن به روح ، و تشخیص و وحدت و ظهور آثارش از اوست .

اصل 57 سعادت این است که نفس انسان در کمال وجودیش به جایی برسد که در قوام خود به ماده نیاز نداشته باشد و در عداد موجودات مفارق از ماده درآید و بر این حال دائم و ابد باقی بماند .

اصل 58 روح انسان ، خواه در مقام خیال باشد و خواه در مقام عقل ، پس از ویرانی بدن تباه نمی شود .

اصل 59 همه مدرکات انسان ورای طبیعت است .

اصل 60 هر چه که بلا وضع است ممکن نیست در چیزی که با وضع است حاصل شود .

صفحه : 261

اصل 61 صورت علمیه مطلقا کلی وجودی مجرد و عاری از ماده است و ظرف تقرر و تحقق او با او مسانخ و علم وجودی نوری قائم به خود است . اصل 62 اسناد افعال صادره از انسان به بدن و اعضا و جوارح مادی وی به مجاز است و حقیقتا به نفس اسناد می یابند .

اصل 63 آنچه را که انسان ادراک کرده است در صقع ذات خود یافته است و آن معلوم بالذات اوست و اشیای خارجی که به نحوی از انحاء به واسطه و اعداد قوی و آلات ادراکی خود با آنها تعلق و ارتباط یافته که از این ارتباط به کسب علم نائل شده است ، معلوم بالعرض اند .

اصل 64 ماده تقدم علی بر نفس ناطقه ندارد بلکه معد حدوث اوست که نفس حدوثا جسمانی و بقاء روحانی است .

اصل 65 هر یک از حواس واسطه و معد نفس برای ربط و تعلق به خارج اوست و کار هر یک ، احساس محسوسی مخصوص است و لا غیر که اصلا نمی دانند محسوس خارجی است یا نه و این حکم کار نفس است . درس هشتاد و ششم

در دروس پیشین اشارتی رفت که جسم و جسمانیت بدون وضع و محاذات با دیگری نمی توانند در آن دیگری تاثیر بنمایند ، و وضع و محاذات از خواص و احکام عالم اجسام است که در موجود ماورای طبیعت مطلقا نه هیچ یک از معانی سه گانه وضع صادق است و نه محاذات ، خواه محاذات آن با موجود طبیعی بوده باشد و خواه با موجود غیر طبیعی .

به بیان دیگر ، موجود ورای طبیعت نه مصداق وضع و محاذات تواند بود و نه مصدوق آنها ، چه هر گاه امری بر چیزی صادق باشد به صدق ذاتی ، یعنی آن امر ذاتی آن چیزی باشد ، در مورد آن چیز مصداق آن امر است ، و اگر ذاتی او نباشد مصدوق آن است . مثلا انسان نوعی است که این معنی نوعی ذاتی افرادش است ، لذا هر یک از افرادش را مصداق انسان می گویند . و آنچه عارض بر افراد است هر یک از افراد نسبت به آن عارض ، معروض و مصدوق اویند . خلاصه مصداق در ذاتیات است و مصدوق در عرضیات (1) . اینک می پرسیم که در طبیعتی ، مثلا به نام نطفه انسانی ، استعداد و قوه انسان شدن پاورقی :

1 اسفار (چاپ سنگی) ، ج 1 ، ص 36

صفحه : 262

تعبیه شده است . آیا در این مطلب انکار و اعتراضی است ؟ اولاً از حصول این استعداد در نطفه و از خود استعداد سؤال پیش می آید که اکنون از آن می گذریم . نطفه مستعد ماده است که نه عالم است و نه عاقل و نه مخترع و نه مکتشف ، نه می تواند مسائل مشکلی را حل بنماید و نه تدبیر و رأیی داشته باشد و نه . . . نطفه ای اینچنین ، در قرارگاهی بخصوص ، در راه تکامل خود حرکت می کند ، و حرکت را هم در متن طبیعت و جوهر ذات او قائل شده ایم که طبیعت جوهر در حرکت است ، نه اینکه حرکت خارج از ذات او و عارض او بوده باشد مانند حرکت نقله ای و انتقالی . مادی هم این حرکت را قائل است . فعلا نه از قرارش در قرارگاه می پرسیم و نه در بحث تفصیلی حرکت جوهر وارد می شویم . همینقدر که شفاها برای شما توضیح داده ایم اکتفا می شود تا هنگام بحث تفصیلی کتبی آن فرا رسد . مادی حرف تکامل را به زبان می آورد . از رشد نباتی و حیوانی از نظر مادی حرف می زند . آیا گوهر معرفت را کمالی برای انسان می داند یا نمی داند و به دانش قائل است یا نه ؟ البته او سوفسطائی نیست . می پرسیم که ماده ناتوان چگونه علت پیدایش چنین کمال و توانائی و دانائی شد که بر همه طبائع چیره شده است و فیلسوفی بزرگ و مخترعی شگفت گردیده است ؟ جز این است که به تکامل در دانش و بینش بدین پایه های بلند رسیده است ؟ علت تامه این متکامل کیست ؟ یا باید خود ماده باشد و یا قوه و استعداد در آن و یا امری ورای آنها . اما ماده ، که طبیعت است ، وعاء علم و معرفت نمی تواند باشد چنانکه از زبان گویا و شیوا و رسای براهین گذشته ثابت شده است . و قوه و استعداد ، مثلا استعدادی که در نطفه تعبیه شده است ، این استعداد هم مادی است و منطبع در ماده و باز ماده است که وعای آن معارف نیست . پس علت تامه این تکامل امری ورای ماده و استعداد است که چون خارج از طبیعت و احکام آن است ، وعای علم و معلم و مکمل مستعد است .

و به فرض محال اگر ماده علت تامه بوده باشد ، محال است که معلول اقوی از علت تامه خود و بر او چیره و قاهر گردد و فرع بر اصل خود مزیت یابد . یعنی مزیت فرع بر اصل خود ممکن نیست ، اصل که علت تامه و فرعی که معلول آن است .

در دفتر نکاتم ، مطالبی را معنون به نکته تحریر کرده ام . از آن جمله : جسم و جسمانیت ، جوهر آنها که طبیعت ذات آنهاست در حرکت است ، و به عبارت دیگر ، طبیعت جوهر سیال است ، به براهین چند که در جای خود مقرر است ، و حرکت تبدیل و تغیر است . لذا جسم عالم به خود و به غیر خود نیست ، زیرا علم ادراک است و ادراک حضور صورت

صفحه : 263

شیء در نزد مدرک ، بلکه علم ، که صورت مدرکه بالذات است ، شأنی از شؤون نفس و طوری از اطوار وجودی اوست و متبدل به جوهر و طبیعت را ، و چون قرار و ثبات نیست ، حضور نیست و چون حضور نیست ادراک نیست . پس جسم عالم به خود و به غیر خود نیست و آن که عالم است موجودی و رای ماده است . و بر همین مبنا جسم را حیات نیست ، زیرا حیات بودن شیء است به حیثی که ادراک کند و فاعل به اراده بوده باشد و اراده ادراک می خواهد و ادراک علم است و علم را حضور باید . پس حیات در ماورای ماده است . و از اینجا معلوم می گردد که هر چه وحدت شیء شدیدتر باشد ، حضور او قویتر و علم و حیات او شدیدتر است ، تا اگر موجودی وحدت حقه حقیقه دارد باید حیات محض باشد و به تعبیر تازی : هوالحی ، یعنی زنده حقیقی و واقعی فقط اوست .

و همچنین چون ماده متفرق است و حضور و جمعیت ندارد ، لاجرم آن را جامعی باید ، و این جامع ماده نتواند بود . پس جامع ماورای ماده است ، یعنی یکی از نامهای ماورای طبیعت جامع است .

و همچنین چون طبیعت ماده در تصرم و تجدد است ، اشکال و صور دلربای انواع طبیعت را مصوری باید و ... بنابر این خیلی جای شگفت است که کسی به احوال نشأه طبیعت معرفت یافته باشد و نشأه ماورای آن را که حیاتبخش و جامع و مصور آن است انکار کند . هم مادی قائل به حرکت در جوهر طبیعت است و هم غیر مادی ، و اگر مادی آن را انکار دارد به ادله ای سخت استوار اثبات خواهیم کرد . کیف کان ، مطلب مذکور را بسطی باید که در دروس بعد عنوان می کنیم .

درس هشتاد و هفتم

در این درس ، مطلب مذکور در درس قبل را توضیح و تفسیر می کنیم : علم را ، که بهترین کمال و فاضلترین صفت انسانی است ، دانستیم که او را وجودی جز حضورش در نزد عالم نیست ، آن چنان که حقیقت ذات عالم ، یعنی گوهری نورانی قائم به ذات خود ، می گردد ، هم دانش است و هم دانشمند و هم دانسته شده که خودش به خودش آگاه است و هیچ گاه غافل از ذات خود نخواهد بود .

در دروس پیشین به اثبات رسید که صورت علمیه فعلیت محض است و در آن حرکت راه ندارد. زیرا حرکت در جایی است که بالقوه به کمال می رسد، و صورت علمی

صفحه : 264

شیئیت شیء است که آن را هویت و شخصیت ثابت است و به فعلیت رسیده است، و مبرهن شد که خود علم و همچنین آنکه علم قائم به اوست و نیز آنکه معلم یعنی معطی علم و مخرج نفس و مستعد از نقص به کمال است، همه را تجرد است که عاری از ماده و احکام آن اند، و تا شیء یک نحو وحدت نیابد و تشخیص نگیرد صورت علمیه نخواهد شد.

حال گوئیم ماده در طبیعت خود سیال است، سیال را قرار و ثبات نیست و صورت علمیه قار و ثابت است، غیر قار و عاء قار نمی تواند بوده باشد. پس غیر قار در متن ذات خود صورت ثابت ندارد تا او را حضور در نزد خود، یعنی صورت علمیه بوده باشد و به خود علم داشته باشد. بنگرید به قلم و کاغذی که در دست دارید و می نویسید: این سر قلم از آن سر قلم دور است و هیچ نحوه حضور در نزد هم ندارند. و این گوشه کاغذ گسیخته و جدای از آن گوشه مقابل خود است، پس جمعیت و صورت وحدت در خود ماده با قطع نظر از جامع و حافظ او صورت نمی گیرد، و وحدت صورت و تشخیص و هویت طبایع مادی مطلقا از ماورای طبیعت است. خلاصه، تا به حال می گفتیم که جسم و جسمانیات محل علوم نمی توانند بوده باشند، که علوم کلی مجردند و قابل تجزیه و انقسام نیستند و طبایع تقسیم پذیرند، و ممکن نیست ماده ظرف حصول و تحقق علم بوده باشد. اما الان سخن ما این است که خود طبیعت، با قطع نظر از جامع شتات آنها، صورت علمیه نمی تواند بوده باشد تا به خود عالم باشد. اکنون از مادی می پرسیم شما که ماده را مصدر و مرجع جمیع کائنات می دانید چگونه این جمادی، که طبع او از صورت علمیه و آگاهی ابا دارد، انسانهای نابغه و ذی شعور حیرت آور پدید آورده است، و آن بی شعور محض علت این صرف شعور و حیات گردیده است؟ پس لاجرم مبدا واقعی علم، و حیات و ترقی و تعالی گوهر روح انسان امری ورای عالم طبیعت است، که در دروس پیش گفته ایم آن را عالم غیب نیز می گویند، بنابراین، مسلک و منهج علمی به اعتقاد و ایمان به غیب می کشاند، یعنی به وجودی ماورای نشاء طبیعت که غیب و نهان است و آثار وجودیش در سراسر نشاء طبیعت مشهود و عیان است می رساند. از مادی می پرسیم که این قوه و استعداد در نطفه، آیا مثل خود ماده قدیم است یا حادث. می دانید که مادی می گوید ماده قدیم است. اما کدام معنی قدم را قائل است؟ قدم ذاتی یا قدم زمانی؟ تا زمان بحث قدم فرا رسد. کیف کان، او که ماده را قدیم می داند، استعداد و قوه ای را که در تخم نخستین رستنیها و حیوانات و انسان به وقوع پیوسته نیز قدیم می داند یا حادث؟ هیچ مادی نمی تواند ا دعا کند استعدادی که از امتزاج و مزاج عناصر، به

صفحه : 265

فعل و انفعالات عوامل بیحد و احصای جهان هستی ، حاصل می شود قدیم است . و همچنین صور مرکبات مطلقا ، از معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی ، که همه حادث اند : این گل ارمنی به تازگی در زاهدان کوه متکون شده است و این زرین گیاه ، که به خراسانی گل عاشقان گویند ، به تازگی در دامن دشت روییده و این طفل یکشبه است و این پیر صد ساله ، و همگی از جهت ترکیب عناصر و این و آن شدن حادث اند ، و ماده در ترکیب و شکل و تکامل نیاز به جامع و مصور و مکمل دارد . انسانی که حدوثا قوه ای متکامن در ماده بود و جز قوه چیز دیگری نبود امروز یکی از بزرگان دانش و بینش و هوش و اندیشه است ، دیروز دارای وضع بود امروز مجرد و عاری از وضع و دیگر احکام ماده است ، دیروز کمال بالقوه بود و امروز به فعلیت رسیده است ، و دانستی که فاعل آن ، یعنی آنکه او را از قوت به فعل رسانید ، مجرد از احکام ماده و مستولی و قاهر و قویتر و شدیدتر از او و مقدم بر اوست به تقدم علی . حال این موجود را ، که به کمال رسیده و صورتی خاص یافته است ، و آن موجود ، که مکمل و مخرج و جامع و مصور اوست ، به هر نامی خواهی بنام ، در اسم گذاری و اصطلاح مشاحه ای نیست : این را بگو معلول و آن را علت ، و یا این را بگو نیازمند و آن را بی نیاز که به تازی فقیر و غنی گویند ، و یا این را مستکمل و آن را مکمل ، و یا این را حادث و آن را محدث ، و یا این را آفریده و آن را آفریدگار و کردگار ، و یا این را مخلوق و آن را خالق ، و یا این را ممکن و آن را واجب ، و یا این را خلق و آن را خدا . . . و خواهی آن را به اوصاف و القابی که دلالت بر مجد و علو و عظمتش دارد نام ببر ، چنانکه کسانی به او راه یافته اند به الفاظ زنده و بزرگ و پاک و بخشنده و دانا و توانا ، و به تازی : حی و عظیم و طاهر و رحیم و علیم و قدیر و هزاران هزار به توان هزاران هزار اسامی و اوصاف و القاب دیگر که شاید کم کم به آنها راه بیابیم و یا ، به یک معنی ، همه آنها یا اکثر آنها را به طور نمونه در خود و در دیگر موجودات بیابیم . تا ببینیم .

درس هشتاد و هشتم

همان طور که در دروس اوائل گفته ایم ، هیچ موجودی به ما از خود ما نزدیکتر نیست . بهتر اینکه اول خودمان را بشناسیم . کم کم در این مسیر معرفت نفس و علم النفس ، که همان روان شناسی یا انسان شناسی است ، به ماورای طبیعت راه یافته ایم و تا اندازه ای به گفتار مردان علم که [(خود را بشناس)] و مانند آن آشنا شده ایم و از وجود حادث ، به برهان و سبر و

صفحه : 266

تقسیم علمی ، به وجود محدث ، معرفت پیدا کرده ایم ، و عمده بحث ما در این دروس اخیر این بود که طبیعت مرده حیات می یابد یعنی موجودی که قوه محض بود به فعلیت می رسد ، و دانستی که نفس حدوثا جسمانی و بقاء روحانی است و محدث آن ، وجودی است که از مرده زنده بدر می آورد بلکه مرده را زنده می کند . این فحص و کاوش ما را به حقیقتی که به زبانهای گوناگون آن را به نامهای مختلف از قبیل مکمل و معطی و واجب و دانا و ایزد و رب و خدا و غیرها می خوانند ، رسانیده است .

این روش را حکیم سبزواری در تعلیقاتش بر اسفار آورده است (ج 3 , ص 124 , ط 2) و ما آن را نقل به ترجمه می کنیم : یکی از طرق اثبات واجب بالذات نفس است , چه او حادث و مجرد و بدون وضع است , پس فاعل وی از اشیاء وضعیه , که به مشارکت وضع فاعل است , نمی باشد , بلکه از مجردات و منتهی به واجب بالذات تعالی شأنه است .

و به برهان دانسته شد که کار حواس احساس محسوسات است و لا غیر . اما اینکه اشیاء خارجی اند یا نه , حاکم آن , نفس ناطقه است و این حکم کار حواس نیست و مطلقا مدرکات حواس را , که آیا ادراک آنها صحیح است یا سقیم , نفس باید حکم کند . چشم درخت چنار کهنسالی را از دور به اندازه یک شاخه ریحان می بیند و اقیانوسی را به اندازه فنجان . آفتاب بدان بزرگی را به مقدار گویی آتشین و هلال ماه را به سان عرجون قدیم . عروضی در مقاله دوم چهار مقاله این دو بیت را , از امیر معزی , در وصف ماه نو آورده است :

ای ماه چو ابروان یاری گویی

یانی چو کمان شهر یاری گویی

نعلی زده از زر عیاری گویی

در گوش سپهر گوشواری گویی

این چشم است که به ظاهر چنین می بیند . اما نفس به خلاف آن حکم می کند و واقع را بازگو می نماید .

دکارت در قسمت چهارم از گفتار خود آورده است که [(من می توانم در وجود عالم شک کنم و از خود بپرسم آیا حواس من عالم را به من معرفی می کند و آیا من فریب حواس را نخورده ام و مشاهدات من یک نوع خواب و رؤیا نیست ؟ اما نمی توانم شک کنم در این که شک کرده ام و نمی توانم شک کنم که تعقل دارم و نمی توانم شک کنم در وجود خود

صفحه : 267

که یک موجود تفکر کننده هستم تفکر می کنم پس من موجودم] . دکارت در این چند جمله از راه تعقل و تفکر , اثبات نفس خویش می کند که به بود خود ایقان دارد و هم چنین به شک خود یقین دارد . این سخن در اثبات نفس و در رد سوفسطائی است . و آنچه اکنون مرا بر آن داشت که سخن وی را نقل کنم اینکه در صدر گفتارش گفته است : من می توانم در وجود عالم شک کنم و از خود بپرسم آیا حواس من عالم را به من معرفی می کند ؟ و آیا من فریب حواس را نخورده ام ؟ این همان است که گفته ایم حواس معدت و وسائل ربط نفس به واقع اند و حاکم حقیقی نیستند , کار آنها فقط ادراک محسوسات است و لا غیر . حواس در احساسات خود سخت اشتباه می کنند . می دانید که انکسار نور سبب می شود انسان ستارگان را مثلا در جای حقیقی خود نبیند

، و یک چیز را بزرگتر از آن که هست ببیند ، مثلا یک سکه را در بیرون آب کوچکتر از درون آب ببیند . آدم مست اشیا را خلاف واقعیت خود می بیند به قول حکیم سنائی :

نکند دانا مستی نخورد عاقل می

نهد مرد خردمند سوی مستی پی

چه خوری چیزی کز خوردن آن چیز تو را

نی چنان سرو نماید به نظر سرو چونی

گر کنی بخشش گویند که می کرد نه وی

ور کنی عربده گویند که وی کرد نه می

خلاصه ، حواس در احساسات خود به اشتباه می روند و انسان را به مرحله یقین نمی رس اند و آن قوه ای که انسان به نور آن ، واقعیات را می بیند و به مقام شریف یقین می رسد همان قوه تعقل و تفکر است که فعل نفس است که از راه تجربیات و جز آن به واقع دست می یابد .

آنکه دکارت گفته است من می توانم در وجود عالم شک کنم و آیا من فریب حواس را نخورده ام ، مرادش این است که در نگاه نخستین و از صرف احساسات حواس ، این حرف پیش می آید ، نه اینکه مطلقا انسان در شک و ریب است و به هیچ علم و یقین دست نمی یابد . در این مطلب که دکارت گفت من تفکر می کنم پس من موجودم ، برخی از مباحث بعدا عنوان می شود . از مادی می پرسیم که آیا حواس در احساسات خود اشتباه دارند یا ندارند و اساسا در مسائل علمی اشتباه پیش می آید یا نه ؟ بدیهی است که در پیش آمده اشتباهات حسی و علمی جای انکار نیست . حال می پرسیم : آنکه در مدرکات حواس داوری می کند و آن علمی که میزان تمیز حق از باطل است ماده است یا ورای ماده ؟ اگر بگویند ماده است ، در جواب صفحه : 268

گوئیم که داوری بدون تصور طرفین قضیه و نسبت حکمیه صورت نمی پذیرد و حکم ، که فعل نفس است ، علم و معرفت است و دانستی که ماده وعای علم نمی شود و به نفس ذات خود صورت علمیه نیست ، زیرا که متن طبیعت او در حرکت است .

می دانید که مادیون می گویند ما هر چه را که به حس ندیده ایم و با تلسکوپ و ذره بین و تجزیه شیمیائی به او نرسیده ایم وجود آن را باور نداریم . از آنها می پرسیم خود این حکم کلی را که می کنید باور دارید یا ندارید ؟ اگر باور دارید با کدام حس آن را یافته اید و با کدام تلسکوپ و ذره بین و تجزیه شیمیائی آن را به دست آورده اید ؟ این حکم مثل دیگر احکام از معانی است ، که محال است دست این عوامل به دامن آنها برسد . اینان گمان می کنند که فارابی و شیخ رئیس و علامه حلی و خواجه نصیر طوسی و غیر آنها از اکابر حکما تا این اندازه که آنان در علوم طبیعی فهمیده اند و نفهمیده اند ، با اینکه غالب این علما از علوم طبیعی کاملا

بهره مند بوده اند و در این علوم کتابها تصنیف کرده اند ، علاوه اینکه این حکمای بزرگ فرنگستان تماما از این علوم طبیعی بخوبی باخبرند معذک به ماورای ماده معتقد و مؤمن اند ، و موقن اند که این طبایع آلات و وسائل انجام کار جهان اند و در تحت تدبیر و اختیار وجودی قادر حکیم ماورای طبیعی قرار گرفته اند و مسخر امر او هستند . اکنون با این همه ادله که اقامه کرده ایم حقیقت برای شما مکشوف و غفلت این گروه معلوم شد . مادی می گوید ما موجودات را منحصر در محسوسات می دانیم و به وجود غیر محسوس اعتقاد نداریم . ما در جواب گفته ایم : انسان که از نادانی به دانایی می رود ، دانش را از کجا تحصیل می کند و چگونه عروج به کمال می نماید ؟ و به ادله ثابت کرده ایم که علم و عالم و مخرج نفس از نقص به کمال ، همه عاری از ماده و احکام ماده اند ، و ماورای طبیعت است که جامع و مصور و محیی است و جمیع اوصاف کمالی از اوست ، اگر چه همه بذریه های حقائق و کمالات باید در مزرعه طبیعت افشانده و سبز شود و نظام احسن و اکمل دار هستی بدون نشأ ماده صورت پذیر نیست ، اما نه اینکه دار هستی منحصر به محسوسات است و غیر محسوس وجود ندارد ، بلکه ماورای طبیعت اصل است و عالم طبیعت فرع ، که آن علت است و این معلول ، و معلول قائم به علت است چنانکه دانسته اید .

دانسته شد که علم انسان ساز است ، و صنعتی انسان را فاضلتر و زیننده تر از علم نیست ، که به فرا گرفتن آن نور بینش و انسانیت انسان قویتر و بیشتر می گردد ، و آنچه آن که به دانش و بینش و کنش ساخته شد از این جهان رخت برمی بندد ، و م رگ ، چنانکه در

صفحه : 269

دروس گذشته به معنی واقعی آن دست یافته ای ، جز قطع علاقه نفس از بدن نیست ، و انسان فناپذیر نیست بلکه برای همیشه باقی است . لذا بزرگان علم و کمال ، که در فنون علوم در هر فنی مرد یکفن بوده اند ، تمام زندگی مادی و طبیعی را ، از کسب و کار مادی و خواب و خوراک و جز آنها ، همه را وسیله و مقدمه و معد در راه وصول به کمالات انسانی قرار داده اند و منطق آنان اینکه زگهواره تا گور دانش بجوی .

در این باره یکی از بزرگان بنام جهان علم ، ابوریحان بیرونی ، را به عنوان نمونه نام می بریم : نامه دانشوران ناصری در شرح حال ششصد تن از دانشمندان بزرگ است و به فارسی نوشته شده و کتابی بسیار ارزشمند است . طاقچه خانه خودتان را به جای مجسمه سنگ و گربه به کتابهای علمی زینت کنید . این کتاب در شرح حال ابوریحان گوید : آن هنگام که طایر روحش پروبال می گشود تا آشیان بدن را وداع کند دوستی که در زمره افاضل بود با حالتی آشفته به بالینش حاضر گشت و ، چون ابوریحان چشم گشود ، بدو گفت : در باب حدودات فاسده روزی بعضی سخنان می گفت ی ، اکنون می خواهم حق مسأله بیان کنی . گفت اکنون مقام سؤال و مجال جواب نیست . گفت فرخنده رفیقا ، هر که در این عالم بار گشاید به ضرورت بدان جهان رخت بربندد ، ولی مذاهب عقل

حکم می کند که من آن مسأله بدانم و بمیرم از آن بهتر است که ندانم و جان سپارم . به دلخواه وی حق مسأله را بیان کردم و چون سخنانم مانند عمر ابوریحان به پایان رسید ، برخاسته طریق خانه خویش گرفتم . هنوز آن مسافت طی و قطع نشده بود که رشته عمرش قطع شد و در آن خانه ناله و شیون از مرد و زن بلند گردید و آن واقعه در سال چهار صد و سی و اند بود .

درس هشتاد و نهم

هر یک از حواس شبکه و وسیله صید معارف برای انسان اند که به کتاب عالم طبیعت از طرق حواس آشنائی می یابد و معرفت پیدا می کند . انسان در دامن طبیعت بزرگ شده است و بدان انس و علاقه دارد ، بلکه خود او حدوثا جسمانی است و کم کم از جهان طبیعت به ماورای طبیعت می گراید و متدرجا این زمینی آسمانی می شود . انسان در آغاز با طبیعیات محصور است و در خواص و آثار آنها سیر علمی می کند و از نحوه پیدایش و ترکیبات آنها جستجو می نماید و از پی بردن به نحوه هستی و ترکیب عنصری و زیست معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی آنها لذت می برد و هر چه در معرفت پیش رفته است شوق و آرزو به کسب

صفحه : 270

علوم و معارف دیگر بیشتر می شود و از جستجو و کنجکاوی در کتاب تکوین فارغ نمی نشی ند . رنه دکارت رساله ای دارد که آن را محمد علی فروغی به نام گفتار در روش درست راه بردن عقل به فارسی ترجمه کرده و به چاپ رسیده است ، ابتدا در زندگانی دکارت و مصنفات او سخن به میان آورده است ، از آن جمله اینکه : یکی از دوستانش حکایت کرده است که روزی به دیدن او رفته بودم ، خواهش کردم کتابخانه خود را به من بنماید . مرا به پشت عمارت برد . گوساله ای دیدم پوست کنده و تشریح کرده و گفت بهترین کتابها که غالبا می خوانم از این نوع است .

برای انسان از سیر در طبیعت ، سفر علمی به ماورای طبیعت پیش می آید و من در شگفتم از کسانی که فقط در میدان طبیعت دور می زنند و از آن عروج و ارتقای به اصل آن نمی کنند . چگونه این گروه اکتفا به سیر مادی کرده اند و در آستانه ماده و مادیات آرامش دل و اطمینان خاطر یافته اند . من در آغاز بحث و درس با شما این گونه سخن نداشتم و نمی توانستم این معنی را اظهار بدارم . اما اکنون که درجه درجه به سوی عرش معارف فی الجمله ارتقائی یافتیم و از عالم ماورای طبیعت آگاهی به دست آوردیم جرأت کردم و به خودم اجازه دادم که این چنین حرفی عنوان کنم و امیدوارم که سفر استکمالی ما روزبه روز فزونتر و حس کنجکاوی و جستجو و دانش پژوهی ما نیز فروزانتر گردد .

سخنم این است که بشر در ابتدا در عوالم طبیعت فحوص و کاوش می کند و غریزه و فطرت او این است که به هر چیز آگاه شود و به سر آنها برسد و تمام تار و پود خواص و آثار و ساختمان و جودیش و حتی تمام نقاط دفتر تکوینش را فهمیده و رسیده تحصیل کند . اگر سراغی از دانشمندی گرفته است شتابان خود را به سوی او می رساند ، و کتاب و رساله علمی که یافته آن را استنساخ یا

تلخیص می کند . بزرگانی را می شناسم که نوکری استاد دانای خود می کردند تا از چشمه دانش و بینش او سیراب گردند . این کمترین خود تا حدی از این نعمت محروم نیست و از تفصیل و تشریح آن پوزش می طلبد . چندین رساله علمی را به دست خود استنساخ کرده است و معشوقی جز کتاب نداشته و ندارد و جز کتاب سرمایه ای گرد نیاورده است . وقتی در غزلی درباره التهاب و اشتهای خود به دانش گفته است : منم آن تشنه دانش که گردانش شود آتش

مرا اندر دل آتش همی باشد نشیمنها

شرحی بر زیج بهادری نوشته است و ایضا حواشی و تعلیقاتی بر همان زیج دارد . بر اکرمانالاؤس ، که به تحریر خواجه نصیر طوسی و در مثلثات کروی است ، از آغاز تا انجام

صفحه : 271

آن ، یک دوره شرح نوشته است ، و بر حکمت شرح خواجه بر اشارات ، از بدو تا ختم ، حواشی بسیار دارد ، و همچنین بر اسفار آخوند ملا صدرا بخصوص تا این تاریخ از آغاز آن تا انتهای جواهر و اعراض آن ، و کتابی به نام دروس الوقت والقبله در وقت و قبله نوشته است ، و دروسی دیگر در اوفاق و اعداد و حروف که تا کنون به هفتاد و پنج درس رسیده است ، و شرحی بر فصوص معلم ثانی ابونصر فارابی نوشته است ، و بر اصول اقلیدس از اول تا آخر شرح و حواشی دارد ، و باز علی حده رساله ای در شرح صدر مقاله های آن نوشته ، و رساله ای مبسوط و مفصل در اتحاد عاقل و معقول نگاشته است ، و شرحی بر نهج البلاغه در پنج جلد تحریر کرده است ، و مصنفات بسیار دیگر که حاجت به ذکر آنها نیست و این اندازه هم که گفته شد به خلاف طبع خود نگارنده است ، حمل بر خودستائی نشود . بهترین کتابی که نوشته ام شمائید و هم چنین دیگر دوستان و عزیزان من که در تهران و قم و آمل به قدر همت خویش با آنها به تعلیم و تدریس اشتغال داشتم و دارم . بگذریم به قول معروف حرف حرف می آورد و باد برف .

انسان ، که چشم گشوده سرای جانفزای هستی را تماشا می کند ، دوست دارد که با حقیقت هر ذره آن آشنائی یابد ، چنانکه کتابهایی در زمین شناسی نوشته اند و کتابهایی در گیاه شناسی و حیوان شناسی و ستاره شناسی و . . . در کائنات جو که آثار علوی نیز گویند سخن رانده اند و فحوص کرده اند که پیدایش ابر و باد و برف و باران چگونه است هاله و داره که خرمن ماه و آفتاب اند و قوس قزح چگونه پدید می آید . رعد و برق و صاعقه و نیازک و ستاره دنباله دار چیست . در پیدایش زلزله و منافع جبال بحث کرده اند . طبیعیات شفای شیخ رئیس در این گونه امور کتابی بسیار ممتع و ذی قدر است ، باید آن را از اصول و ماخذ شمرد . حکیم ابوحاتم مظفر اسفزاری در اواخر قرن پنجم هجری رساله ای وجیز و عزیز در کائنات جو نوشته است ، و هم چنین عمر بن سهلان ساوجی و محمد مسعودی مروزی و ابوریحان بیرونی و خواجه نصیر طوسی هر یک کتابی در خواص معدنیات و جواهر نفیسه

، خلاصه در گوهر شناسی نوشته اند . ابوریحان به نام جماهر (الجماهر فی معرفة الجواهر) و خواجه به نام تنسوخ نامه ایلخانی ، و هم چنین کتابهای دیگر از دانشمندان تشنه معارف که مثل فهرست ابن ندیم و کشف الظنون حاجی خلیفه ، فهرست و نام پاره ای از آنها را دربر دارند .

بحث نفس را از آن جهت که نفس است در طبیعات آورده اند چون نفس مرتبه نازله روح انسانی به وصف عنوانی مدبر و متصرف بدن است که عقل مرتبه شامخ آن است و به

صفحه : 272

تعبیر حکیم خیام در درخواست نامه ، نفس بدون عقل نبود و عقل بدون نفس ، چه عقل کل و نفس کل و چه عقول جزئیة و نفوس جزئیة . ماورای طبیعت که عالم حیات صرف و علم محض است ، به لحاظ تعلق آن به کلیه عوالم جسم و جسمانی ، نفس کل است و مافوق نفس کل عقل کل و هم چنین ارواح انسانها ، به لحاظ تدبیر و تصرف آنها مریدنها را و اضافه و انتساب بدانها ، نفوس اند و به لحاظ مرحله تعقل آنها ، عقول ، و مراد از نفوس جزئیة و عقول جزئیة این ارواح است . البته در دروس پیشین دانسته اید که هر فرد انسان موجود ممتدی است از زمین تن تا آسمان روان ، و این موجود کذائی را اطوار و شوون گوناگون است ، و به لحاظ مراحل و منازل و مظاهر آثارش اسامی بسیار دارد و این اسامی دلالت بر تعدد وجودی او به تعدد عددی ندارد بلکه دلالت بر تعدد شوونی او دارد . شیخ رئیس در فصل اول فن ششم طبیعات شفا گوید : (فصل اول در اثبات نفس و تحدید آن است از آن جهت که نفس است . می گوئیم اول چیزی که باید در آن سخن بگوئیم اثبات وجود چیزی است که آن را نفس می نامیم سپس در آنچه تابع آن است تکلم کنیم . پس می گوئیم ما اجسامی را مشاهده می کنیم که حس می کنند و به اراده حرکت می نمایند ، بلکه اجسامی را مشاهده می کنیم که غذا می گیرند و نمو می نمایند و تولید مثل می کنند ، و این افعال آنها از جهت جسمیت آنها نیست . پس باید در ذات هر یک آنها مبدا این افعال باشد که آن مبدا غیر جسمانیت آنهاست ، و شیء که این افعال از آنها صادر می شود و بالجمله هر چه مبدا صدور افعال که بر و تیره واحد نیستند و عادم اراده نمی باشند ، ما آن را نفس می نامیم ، و این لفظ (نفس) اسم این شیء است نه از حیث جوهرش بلکه از جهت اضافه ای که او راست ، یعنی از جهت آنکه مبدا این افعال است) [(1) این چند جمله را از شفا نقل کرده ایم و غرض ما از آن ، بیان نفس از آن حیث که نفس است می باشد ، و به همین لحاظ اضافه به بدن ، بحث نفس را در طبیعات آورده اند .

به عنوان مثال گوئیم : زید ، که خود یک فرد انسان است ، چنانچه مثلا تعلق و ارتباط به کشتی گرفت و متصرف و مدبر آن شد او را ناخدا می نامند ، روح انسانی نیز ، به لحاظ اضافه و تعلقش به سفینه بدن ، نفس است و به لحاظ ذاتش روح و نفس ناطقه ، که جوهری عاری از ماده و احکام آن است . این مثال به عنوان تنظیر است زیرا بدن مرتبه نازله پاورقی :

انسان است و با قطع نظر از ناخدای روان گسیخته و تار و مار است . یکی از ادله بر استقلال نفس و تجرد آن از ماده و عوارض آن را بازگو می کنیم : گفته ایم که نفس حدوثا جسمانی است و از همین قوای مادی و طبایع موجود در عالم جسمانی تکوین شده است و در دامن طبیعت پرورده شده و با جهان در ارتباط است . در عین حال در بسیاری از احوال و افعالش از ماده بی نیاز است و از شبکه های صید خود مستغنی . پس باید گوهری ورای طبیعت باشد .

اما دلیل : یکی اینکه در فرض مذکور در دروس گذشته که از شیخ رئیس ، در مغایرت تن و جان ، نقل به ترجمه کرده ایم که انسان مفروض معلق در هوای طلق و چنین و چنان که یک یک را بازگو و شرح و بسط داده ایم ، در آن گاه از هیچ چیز آگاهی ندارد جز از ذات خود . بنابراین پرسش می شود که با چه چیز و از کدام آلت و قوه ادراکی ادراک ذات خویش کرده است ؟ نیست مگر اینکه از ذات خود به ذات خود آگاهی دارد ، که ادراک فعل خود اوست و مدرک خود اوست و مدرک خود اوست ، به حقیقت اتحاد ادراک و مدرک و مدرک ، در وجود واحد است . عبارت شیخ را نقل می کنیم . آن جناب پس از بیان فرض مذکور ، که دلیل تجربی بر اثبات مغایرت نفس با بدن است ، فصلی معنون به تنبیه آورده و گفته است : تنبیه : در فرض مذکور و قبل از آن و بعد از آن (یعنی در همه حال) با چه چیز ذات خود را ادراک می کنی و مدرک مدرکی که ذات توست ، چیست ؟ آیا مدرک را یکی از مشاعر ظاهره و یا باطنی ، که عقل و چیزهای مناسب آن از قبیل خیال و وهم توست می بینی ، و یا قوه ای غیر مشاعرت ؟ پس اگر آن مدرک عقلت و قوه ای غیر مشاعرت باشد که با آنها ذاتت را ادراک می کنی ، آیا با وسطی ادراک می کنی یا به غیر وسطی ؟ گمان نمی برمت و در فرض مذکور نیاز به وسطی داشته باشی چه اینکه وسطی نیست (زیرا مدرک ، در فرض مذکور ، از هر چه که جز اوست غافل است) پس باقی مانده است که ذات خود را بدون نیاز به قوه دیگر و به وسطی ادراک کنی . پس باقی مانده است که این ادراک به مشاعر ظاهره و یا به باطنی بدون وسطی باشد ، سپس بنگر .

بدانکه بنای شیخ در کتاب نامبرده این است که هر فصلی که حکم آن محتاج به برهان است ، مصدر به اشاره است ، و آن فصل که مشتمل بر مذهب باطل و یا سؤال باطل است معنون به وهم است ، و آن فصلی که مشتمل بر حکمی است که به ملاحظه توجه

به براهین

گذشته و یا با تجرید موضوع و محمول از لواحق ، فهمیده می شود به تنبیه عنوان شده است ، و فصل نامبرده از قسم اخیر است ، که اگر درست در موضوع و محمول قضیه دقت شود ، حکم می شود به اینکه انسان ادراک نفس خود نمی کند مگر به نفس خود نه به قوه غیر نفس خود و نه به توسط شیء دیگر .

درس نودم

دانسته شد که روح انسانی به اضافه و انتساب به بدن که تصرف و تدبیر بدن می نماید به عنوان نفس موصوف می شود ، مثل اتصاف شخص به ناخدایی ، که تصرف در کشتی و تدبیر در آن می نماید . با این تفاوت که کشتی از ناخدا جداست و ناخدا از کشتی و کشتی مرتبه نازل ناخدا نیست ، به خلاف بدن با روح که مرتبه نازله آن و قائم به آن است و به قطع علاقه نفس از وی متلاشی می شود و مضمحل می گردد . و دانسته ای که نفس ادراک ذات خود به عین ذات خود می کند نه به واسطه قوی و آلات آن ، و به عبارت دیگر نفس ناطقه مدرک ذات خود است و در این ادراک احتیاج به امر دیگر ندارد بلکه به نفس ذاتش مدرک خود است . و این خود حجتی با هر است بر اینکه نفس و رای عالم طبیعت است و موجودی نوری است که عین علم و شعور است و بذاته حیات است ، همچنانکه بذاته مدرک است . به دنباله گفتار شیخ ابن سینا بازگشت می کنیم ، آن جناب ، پس از فصل مذکور در درس پیش ، در اینکه انسان مدرک نفس خود به عین نفس خود است ، فصلی ، باز معنون به تنبیه ، در اینکه نفس محسوس نیست آورده است و سخنش این است :

تنبیه : آیا تحصیل می کنی که مدرک تو ، پوست پوست که بصرت آن را ادراک می کنی ؟ این نیست ، چه اگر تو از پوست منسلخ شوی و پوست دیگر بر تو متبدل گردد ، تو تو هستی . یا مدرک تو آن است که آن را با لمس کردنت ادراک می کنی و حال اینکه ملموس نیست مگر از ظواهر اعضایت ؟ نه [مدرک تو ، در فرض مذکور ، اعضای ظاهر ملموس هم نیست] چه حال اعضا همان است که گذشت [یعنی اگر از اعضای ملموس منسلخ شوی و اعضای دیگر بدل آنها بر تو متبدل گردد تو تو هستی] و با این وجود ، در فرض مذکور ، حواس را از افعال اغفال داده ایم [یعنی شخص از حواس و افعال آنها غافل بوده است و حواس را از کارشان باز داشته ایم] پس مبین بدار که مدرک تو ، در فرض مذکور ،

صفحه : 275

عضوی از اعضای تو ، از قبیل قلب و دماغ ، نیست ، چگونه بوده باشد ؟ و حال اینکه وجود آنها بر تو پوشیده است مگر اینکه به تشریح دانا شوی . و مدرک تو جمله [همگی] بدن تو نیست ، و چون خودت را بیازمائی برایت ظاهر است که خودت را ادراک می کنی و از تفصیل اعضایت غافلی . [پس مدرک تو جمله بدن و همگی آن نیست] و ادراک مرکب از ادراک اجزایش که هر یک غیر مرکب است منفک نمی شود ، و حال اینکه آگاهی یافته ای که انسان در فرض مذکور از هر چه مغایر اوست غافل است

. پس مدرک تو چیزی دیگر جز این اشیاست که تو آنها را (در فرض مذکور) ادراک نمی کنی و حال اینکه مدرک ذات خود هستی و در اینکه تو تو باشی آن اشیا را ضروری نمی یابی . پس مدرک تو از عداد چیزی که آن را با حس ادراک می کنی به هیچ وجه من الوجوه نیست ، و همچنین از عداد چیزهائی شبیه حس که پس از این می گوئیم [یعنی متخیل و موهوم] نیست . از مطالب و تراجم فوق ، در این درس و درس گذشته ، نتیجه حاصل شد که نفس ناطقه غیر از بدن و مدرک ذات خود به نفس ذات خود است و هیچ گاه از ذات خود غافل نیست چون مجرد از ماده و عوارض ولو احق و احکام آن است و حجاب حضور و صورت علمی و وجود جمعی و نوری بودن فقط ماده است . و این معنی اختصاص به نفس ناطقه ندارد بلکه هر موجود عاری از ماده و احکام آن صورت علمیه است و مدرک ذات خود به نفس ذات خود است و جوهری نوری مستقل و قائم به ذات خود است . پس آن گوهری که مخرج نفس از نقص به کمال است ، علم و عالم و معلوم است و حیات محض و نور صرف است ، چون عاری از حجاب مادی است ، و اگر موجودی ، به حسب وجود و رتبه ، فراتر و برتر از وی بوده باشد موجودی اکمل و در نهایت کمال خواهد بود . بنابراین هر چه انسان از ماده بر کنار بشود و تعلقش بدان کمتر و تجردش از آن بیشتر گردد ، انبساط روحی و انکشاف عقلی و فکری وی بیشتر خواهد شد ، تا اگر به تمام و کمال از غطاء ماده به درآید ، آثار روحی وی بسیار قوی و شدید خواهد شد .

معلم ثانی ابونصر فارابی را در مدینه فاضله ، در همین بحث که داریم ، سخنی است که به اختصار نقل به ترجمه می کنیم تا موجب مزید بصیرت گردد :

صفحه : 276

آنچه صورت شیء را مانع است که عقل و عاقل بالفعل گردد ماده ای است که شیء مذکور در آن موجود است . پس هر گاه شیئی در وجود خود محتاج به ماده نباشد ، به جوهر خود عقل بالفعل است . و همچنین مانع شیء از معقول بالفعل گردیدن همان ماده است ، لذا موجود مجرد قائم به ذات خود در اینکه باید عقل و معقول بالفعل بوده باشد نیاز به ذاتی دیگر ندارد ، بلکه ذات خودش عقل و عاقل و معقول بالفعل است .

درس نود و یکم

روح انسانی را حاکم و حکم جمیع ادراکات حواس شناخته ایم ، و آن را همواره آگاه به ذات خود و مدرک ذاتش به نفس ذاتش دانسته ایم ، و آن را گوهری عاری از ماده و احکام آن و باقی به بقای جاودانی تحصیل کرده ایم ، و او را مدرک کلیات صرفه و عقلیات محضه به دست آورده ایم ، و به منشأ و اصل حیات بدن بودن او پی برده ایم ، و به آغاز و انجام آن که مسیر تکاملی او از ابتدای حدوث جسمانی تا به تجرد ذاتی و بقای روحانی آن است آگاه شده ایم ، و دانش و بینش را انسان ساز یافته ایم ، و با پای راهوار برهان و دلیل و دیده بینای دانش و بینش و زاد و توشه فحوص و کاوش ، سفری از طبیعت به ماورای طبیعت کرده ایم ، و هر

موجود مجرد را قائم به خود و او را ادراک و مدرک و مدرک خود ادراک نموده ایم ، و از پندارهای بی اساس بسیاری بدر آمده ایم ، و به معارف حقه ای گویا شده ایم ، و در این نود درس مرحله ها و گردنه هایی را پیموده ایم و برای سفرهای سنگینتر علمی آماده گشته ایم ، و با این همه رجزها که خوانده ایم در حقیقت از هزاران یکی و از بسیار اندکی را کسب نکرده ایم ، بلکه از گلزار معارف بویی برده ایم و کان از سوراخ سوزنی حقایق عوالم بیکران را مشاهده کرده ایم و هنوز به وادی حیرت قدم ننهاده ایم و به قول قدما طفل ابجد خوانی نشده ایم و مع ذلک به امید دیدار پیش می رویم که در این ره نباشد کار بی اجر .

به گفتار شیخ باز می گردیم ، آن جناب ، بعد از فصل مذکور ، فصلی دیگر مصدر به وهم و تنبیه عنوان کرده است که نقل می کنیم :

وهم و تنبیه شاید بگویی من ذاتم را به وسطی که فعل من است اثبات می کنم ، پس واجب است که در فرض مذکور فعلی یا حرکتی یا جز آنها برای خود اثبات

صفحه : 277

کنی و حال اینکه در آن فرض اعتبار کرده ایم که تو را از این گونه امور بر کنار داشته ایم . و با قطع نظر از فرض مذکور و به حسب امر اعم [خواه در فرض مذکور و خواه در جز آن] ، اگر فعلت را به طور فعل مطلق اثبات کنی ، واجب است که به این فعل مطلق فاعل مطلق اثبات کنی نه فاعل خاصی که ذات تو بعینه است ، و اگر فعلت را اثبات کرده ای که فعل توست پس ذات را به فعل خود اثبات نکرده ای ، بلکه ذات تو جزئی از مفهوم فعل تو از آن حیث که فعل توست می باشد . پس آن جزء که ذات توست ، پیش از فعل در فهم اثبات شده است و لاقلاً اینکه آن جزء [که ذات توست] با آن فعل باشد [مع او باشد] نه اینکه به واسطه فعل ثابت شده باشد پس ذات تو مثبت است [اثبات و ثابت شده هست] نه به فعل .

وهم در این فصل ، سؤالی پیش می آید و آن اینکه انسان به واسطه فعل نفس وجود نفس را اثبات می کند .

تنبیه جواب آن است که اثبات نفس خود را به واسطه فعل نفس محال است .

خواجه طوسی در شرح این فصل گوید :

اثبات اشیائی که وجود آنها مخفی است گاهی به علل آنهاست چنانکه در برهان لم ، و گاهی به معلولات آنهاست چنانکه در دلیل . و وهم انسان به سوی اثبات ذاتش و به علل آن نمی رود ، چه وجود ذاتش برایش اظهر از وجود علل آن است . پس اگر وهم در راه اثبات ذاتش برود شاید به معلولاتش که افعال و آثار اوست برود ، چه اینکه اکثر قوی به افعال و آثار آنها اثبات می شود ، و شیخ این وهم را به دو وجه ابطال کرده است : یک وجه خاص به همین موضع است که انسان در فرض مذکور غافل از افعال خود بوده با اینکه ادراک ذات خود می کرده است . و یک وجه عام ، و آن اینکه فعل ، اگر اخذ شود از آن حیث که فعلی است بدون

اختصاص یافتن به فاعلش ، این چنین فعل دلالت می کند بر فاعلی نامعین ، و ممکن نیست که انسان استدلال کند به فعل نامعین بر فاعل معین که ذات اوست . صفحه : 278

و اگر اخذ شود از آن حیث که فعل فاعل معین است ، پس فاعل معین پیش از فعل معلوم است و لااقل اینکه با اوست ، [یعنی با او معلوم است نه پیش از او] ، پس امکان ندارد که به چنین فعل استدلال بر فاعل معین که ذات اوست بشود . و کوتاه سخن اینکه استدلال به فعل بر فاعل استدلال ناقص است که به معرفت ذات فاعل که چه فاعلی است نمی کشاند . پس اثبات انسان نفس خود را به واسطه فعل نفس محال است .

این بود گفتار خواجه در شرح متن گفتار شیخ . و آنکه در مقابل [(برهان لم)] گفت [(چنانکه در دلیل)] ، یعنی در برهان ان ، که بر [(برهان ان)] دلیل نیز اطلاق می شود . و کلام او که استدلال به فعل بر فاعل استدلال ناقص است ، کلامی کامل است . فیلسوف بزرگ ، ملاهادی سبزواری ، در لئالی منتظمه در منطق گوید :

برهاننا باللم والان قسم

علم من العلة بالمعلول لم

و عکسه ان و لم اسبق

و هو باعطاء اليقين اوثق

فالوسط الواسط الاثبات بكل

ان ذا علی الثبوت واقعا يدل

لم و قيل الاخر دليل

درج التلازم هنا سبيل

در ترجمه دو بیت اول به فارسی چنین است :

برهان ما قسمت شده بر [(ان)] و [(لم)]

علمی که از علت به معلول است [(لم)]

و عکس آن [(ان)] است و [(لم)] اسبق از اوست

وهم به اعطای یقین اوثق ازوست

پس خلاصه این درس این شده است که سائل می پرسد به طریق برهان ان از آثار و افعال نفس اثبات نفس می کنیم و شیخ این سؤال را به [(وهم)] تعبیر کرده است و در [(تنبیه)] آن را تزییف کرده است که در فرض مذکور که انسان را معلق در هوای طلق

و چنین و چنان اعتبار کرده ایم در آن صورت فعلی و اثری نبود و از هر گونه افعال و آثارش بر کنار بود ، و در غیر فرض مذکور ، آیا به فعل عام اثبات نفس خود می کنی یا به فعل خاص ؟ اگر به فعل عام باشد ، فعل عام حاکی از فاعل عام است یعنی فعل مطلق فاعل مطلق را اثبات می کند نه فاعل خاص را که نفس تو باشد ، و اگر به فعل خاص اثبات می کنی ، آنگاه فعل خاص است که به نفس تو انتساب یابد و اضافه گردد . و در این صورت مصادره بر مطلوب لازم آید که دور صفحه : 279

باطل است ، چه در صورتی فعل خاص می شود که اضافه به ذات تو یعنی نفس تو گردد ، پس ذات تو در دلیل اخذ شده است و حال اینکه می خواهی از دلیل اثبات نفس خود کنی .

بین که دانشمندان حقیقی انسان ساز چه موشکافیها در راه آشنا کردن انسانها به مسیر تکاملی و ارتقاء و اعتلای روحیشان کرده اند که تا خوابیدگان را بیدار کنند و آنان را به غرض و غایت نهائیشان ، که انسان شدن است ، برسانند . و چنانکه پی در پی تذکر داده ایم انسان که خود را نشناخت ، از همه سعادتها و حظ و لذت انسانی محروم می ماند و به زندگانی حیوانی خو می کند و الفت می یابد .

مادیون در هر پوشاک و کوشک و زینت و زیور باشند ، از مسیر انسانی منحرف اند چون خودشان را فراموش کرده اند و چنان در فراموشخانه ماده به سر می برند که از مفیض علوم و واهب صور و مخرج نفس از نقص به کمال یکباره غافل شده اند و از نیل به سعادت بازمانده اند و هیچ نمی اندیشند که این همه بزرگان اندیشمند و نوابغ بنام دهر و مردم متبحر در علوم و فنون و صنایع و این همه فلاسفه نامور و رجال علمی شناخته شده در جهانها و قرنها چه دیده اند و چه فهمیده اند و چه یافته اند و چه چشیده اند و چه می خواهند ، که آن همه سوز و گداز روحی دارند و سرودهای دلنشین در وصل و هجران به زبانهای گوناگون می سرایند ، که امیدوارم کم کم به راه و روش آنها آشنا شویم و به اسرار نهانی آنها آگاه . خیلی جای شگفت است که مردک به فکر نهالی که کاشته است می باشد و آن را می باید تا به کمال برسد و میوه دهد و از این و آن درباره پرورش او می پرسد ، اما به فکر خویش نیست که کیست و انسان را ترکیبی ماشینی می داند که چون پیچ و مهره هایش از هم جدا و گسیخته شد دیگر از او چیزی باقی و برقرار نیست و انسان همین ترکیب صنعتی و اعتباری است و بس . بکوشد تا بخورد و بخوابد و بپوشد و بنوشد و بجوشد تا بخوشد . دیگر او را نه آغازی است و نه انجامی و نه حلالی و نه حرامی و نه هدف و غایتی و نه جزا و آخرتی و نه سعادت و شقاوتی . بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا انسانی آن شود و انسانی این که چه می خواهد و چنین می نالد .

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش

تا چه رسد به انسانهایی که فراتر از این کس اند .

صفحه : 280

درس نود و دوم

در فرضی که شیخ برای اثبات نفس عنوان کرده است هیچ گونه اصطلاح فنی منطق و فلسفه و در آن به کار برده نشده است . نه صغری و نه کبری و نه الفاظ و اصطلاحات دیگر بلکه معنی صرف و ادراک و حضور موجودی برای خودش است . این خود نمونه ای بارز است که ممکن است معانی ادراک بشود و هیچ لفظی برای او وضع نشده باشد و انسان در مسیر تکاملی خود حقایق را ادراک کند که از تعبیر آن عاجز باشد و الفاظ رائج برای تأدیه آنها کافی نباشد و یا اصلاً آنها را در قالب الفاظ نتوان آورد که به قول شیخ شبستری در گلشن راز :

معانی هرگز اندر حرف ناید

که بحر قلزم اندر ظرف ناید

این نکته فائده ای است که از فرض مذکور در اثبات نفس عائده شده است و شاید که در بسیاری از حالات و مقامات بلکه مقالات ما به کار آید . و اگر کسی گفت : (آنچه که اندر دل بود اظهار آن مشکل بود) ، در پی انکار آن بر نیایی که شاید در نهانخانه هستی رازهایی نهفته باشد که بدانها دست نیافته باشی و دیگران دست یافته باشند و لفظ نداشته باشند که در کسوت الفاظ در آورند . چنانکه از بزرگی پرسیدند : این سخنان را به چه روی گویی ؟ گفت : به آنچه بر دل من وارد می شود

اگر چه ما هنوز در عالم سر و معنی سیری نکرده ایم و به ارباب اسرار و معانی سری نسپرده ایم و کار ما بدانجا نکشیده است که معانی را ادراک کنیم و در تعبیر و تأدیه آن ناتوان بمانیم ، ولی اشارتی در باب وضع الفاظ نماییم که شاید در مسیر دانش پژوهی ما به کار آید . الفاظی که به زبان هر قوم برای معانی وضع شده است بدیهی است که تا کسی عالم به وضع نبوده باشد ، از شنیدن الفاظ به معانی آنها منتقل نمی شود ، بلکه اصواتی می شنود . و این همان است که امروز می گویند فلانی در فلان زبان درس خوانده است رشته و تخصص او این است که به زبان فلان فرقه آشنا شده است . معنی این حرف این است که به وضع لغات آنها آگاهی یافته و زحمت کشیده است که تازه از حیث آگاهی به لغات و الفاظ آن قوم شاید در حد یکی از عوام آن قوم رشته تخصص به دست آورده است . البته فرا گرفتن زبان گروهی هنری است که در حد خود پسندیده است و کسی را زبان طنز و اعتراض بر آن نیست ، ولی اگر

صفحه : 281

زبان نردبانی برای عروج به علوم و معارفی که در آن زبان نوشته شده است ، گردد ، کمال است . و به همین سبب زبانهایی که این چنین اند شهرت جهانی و همگانی یافته اند ، چون زبان عربی و فرانسه .

اکنون سخن ما در این است که وضع الفاظ برای همه معانی ، و حداقل برای اکثر آنها ، از دیدگاه طبیعت است و رنگ ماده گرفته است ، چون الفاظ برای معانی که با آنها در کاریم و بدانها نیاز داریم وضع شده اند ، و ما با همین وضع انس و علاقه یافته ایم و از انتقال یافتن به معانی که در طول معانی مادی قرار گرفته اند در زحمت می افتیم ، و چه بسا بر اثر علاقه لفظ با معنایی احوال و اوصاف آن معنی را در قالب لفظ او به معنی دیگر می دهیم و دچار اشتباه و حیرت می شویم تا چه رسد که الفاظ را از معانی این نشاه کوچ دهیم و به نشاه دیگر ببریم . می دانید که اشتراک الفاظ چقدر موجب اشتباه می شود که رنگ معنایی به معنایی انتقال می یابد و اشکال و اعتراض پیش می آید . ببینید چه قدر تفاوت است میان معنی یک لفظ شیر و یک لفظ زنبور : یکی زنبور نوش است و دیگری زنبور نیش ، آن زنبور انگبین است و این زنبور زهر آگین . در لغت عرب انگبین را [(عسل)] گویند و گزیدن را [(لسع)] و [(لسع)] مقلوب [(عسل)] است . آن [(زنبور عسل)] است و این [(زنبور لسع)] که بکلی خلاف و معکوس و مقلوب آن است . آن کجا و این کجا ؟ به قول ملای رومی در اوائل دفتر اول مثنوی :

هر دو گون زنبور خوردند از محل

لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل

هر دو گون آهو گیا خوردند و آب

زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب

هر دونی خوردند از یک آبخور

آن یکی خالی و این پر از شکر

صد هزاران این چنین اشتباه بین

فرقشان هفتاد ساله راه بین

و نیز در [(شیر)] گفته شده است :

آن یکی شیر است اندر بادیه

آن یکی شیر است اندر بادیه

آن یکی شیر است کادم می خورد

آن یکی شیر است کادم می خورد

معلم ثانی ، ابونصر فارابی ، رساله ای ، مثل دیگر رسائلش موجز و مفید و محققانه ، و به نام جمع بین رایین دارد که بعضی از آراء استاد و شاگرد ، افلاطون و ارسطو ، را ، که به ظاهر مابین و مغایر هم می نماید ، جمع علمی نموده است و هر دو را تصویب و تصحیح کرده است

صفحه : 282

و به هر دو حق داده است که استاد بدان لحاظ گفت و شاگرد بدین لحاظ . در آن رساله ناله ای دارد به این مضمون که ما معانی را آن چنانکه هستند و ادراک می کنیم نمی توانیم به الفاظی که رائج است تعبیر کنیم ، که این الفاظ مبین و معرف آن معانی لطیف و دقیق نیستند . پس از آن گفته است که اگر از من بخواهی الفاظی دیگر ابتداء و راسا برای آن معانی وضع کنم که مؤدی آنها شود برایم مقدور و میسر نیست ، چه هر گونه الفاظی وضع کنم باز همه آنها از این عالم طبیعت برخاسته اند و هرگز برای ایفای مقاصد و معانی بسنده نخواهند بود . شما مقداری تامل بفرمایید ، ببینید همه الفاظ و عبارات محدودند و بدون هیچ استثنا مادی اند و به صفات ماده متصف اند و عالم علم و غیب را دانستی که معانی اند و غیر متصف به اوصاف و احکام ماده ، پس چگونه موجود محدود می تواند مبین و معرف نامحدود باشد ، مگر اینکه بفرمایید الفاظ و عبارات مثل دیگر موجودات مادی سایه و نمونه و نشانه حقائق عالم ماورای طبیعت اند و فراخور سعه وجودی و قابلیت قالبشان حکایتی از آن عالم دارند . وقتی در پیرامون همین معانی در اندیشه بودم ، این چنین در خاطرم گذشت و در دفتر نکاتم نگاشتم که : بینایان اینجائیها را روازن آنجائی بینند و نابینایان آنجائی را در قوالب اینجائیها درآورند .

یکی از مطالب بلند و بسنده که درباره وضع الفاظ فرموده اند این است که الفاظ برای معانی اعم وضع شده اند . مفاد این سخن این است که هر معنی را در عالم خودش حکمی خاص و صورتی خاص است ، بلکه ارباب اعداد و حروف گفته اند حروف را در هر عالم صورتی است و نیکو گفته اند . مثلا قلم نزد ما تبادر می یابد به آلتی چوبین یا آهنین که کاتب در دست می گیرد و بدان می نویسد ، و لوح به آن قطعه سنگ سیاه و یا تخته سیاه و کاغذ و غیر آنها که بر آنها می نگارد . و این لوح و قلم مادی است که بدانها انس و علاقه پیدا کرده ایم . اما ارباب معانی می فرمایند هر چه واسطه نگارش است قلم و هر چه پذیرنده نقش و نگار و خط و کتابت است لوح است ، و هر یک از لوح و قلم را مراتبی است که بعضیها مادی اند ، و بعضیها مجرد از ماده ، و احکام آن ، یعنی لوح و قلم ، بر موجودات ماورای طبیعت نیز به معانی لطیف و دقیق اطلاق می شود که اگر آن را تنزل دهیم تا در عالم ماده خود را نشان دهد این لوح و قلم مادی می شود . و اگر این لوح و قلم مادی را تجرید کنیم و ترفع دهیم ، یعنی بالا ببریم ، همان لوح و قلم نوری عاری از ماده می گردد و به قول جناب میرفندرسکی :

صفحه : 283

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

و باز میزان که نزد ما اسم برده می شود ، ذهن متبادر می گردد به ترازوی دو کفه دار ، اما میزان اختصاص به ترازوی خاص ندارد بلکه هر چه بدن چیزی وزن و سنجیده گردد میزان است . علم منطق را میزان نامیده اند . صحیح است که صحت و سقم نتیجه قیاسهای منطقی بدن سنجیده می شود ، و علم عروض میزان سنجش اشعار است ، و در علم صرف عربی [(ف ع ل)] را میزان گفته اند که حروف اصلی از حروف زائد بدن معلوم می گردد ، صحیح است . آلتی را که برودت و حرارت هوا بدن سنجیده می شود ، آن را میزان الحرارة می گویند ، صحیح است ، و همچنین تب سنج و فشارسنج را میزان بنامیم ، صحیح است . و هر چه از قبیل واحدهای کیلو و لیتر و متر و نظائر آنها ، که بدانها اشیاء سنجیده می شوند ، میزان اند [(سند)] (sonde) را ، که به عربی [(مسبار)] گویند ، و طیب با آن عمق جراحات را می فهمد و می سنجد ، میزان است . مسطره ای که خطاط به وسیله آن کاغذ را خط کشی می کند تا راست بنویسد و کج نرود ، میزان اوست . الگوی خیاط و نقشه مهندسی میزان آنان است . همه اقسام قیانه میزان سنجش اشیائند . شاقول و طرازی که بنایان و معماران بدانها راستی و کجی دیوارها و همواری و ناهمواری سطح زمین را می سنجند ، میزان آنهاست . و همچنین معیارهای دیگر بی شمار که ارباب حرف و صنایع آنها را در یک یک عمل حرفه و صنعت خود به کار می برند ، میزان آنهاست . و اگر انسانی را ، که در آداب انسانی فرد نمونه و سمبل است که رفتار و کردار دیگران را بدو بسنجیم و او را معیار در صحت و بطلان اعمال و اقوال دیگران قرار بدهیم ، میزان بنامیم باز صحیح است . نقطه گذاری را برای حدود حروف در مشاقی و تعلم خط ، که قد الف چند نقطه و دهن نون چند نقطه با هر قلمی که نوشته می شود بوده باشد ، میزان بنامیم صحیح است . و میزانهای بسیار دیگر . و همچنین [(چراغ)] ، که به لغت عربی [(سراج)] می گویند : از آن چراغی که نفت و فتیله دارد تا این چراغ برق ، با همه اقسام و انواع گوناگون ، چراغ اند . ملای رومی ، در مثنوی ، آفتاب را چراغ نامیده است :

این چراغ شمس کو روشن بود

نزفتیله پنبه و روغن بود

چراغ هر چیزی است که آدمی با نور آن از وحشت تاریکی رهایی می یابد و راه را از

چاه تمیز می دهد . بنابراین آفتاب و ماه چراغ اند ، و انسانی که دیگران از نور دانش و بینش و حسن رای و تدبیر او حق و باطل را تمیز می دهند چراغ است (1) . و خود علم چراغ است .

و همچنین آسمان و زمین ، اگر روح انسان را آسمان و تن او را زمین بنامیم ، صحیح است ، و عالم ماورای طبیعت آسمان است و جهان طبیعت زمین . ملای رومی آسمان را مرد و زمین را زن نامیده است ، البته صحیح است :

آسمان مرد و زمین زن در خرد

هر چه آن انداخت این می پرورد

گر نه از هم این دو دلبر می مزند

پس چرا چون جفت درهم می خزند

و همچنین جمیع لغات و لاقل اکثر لغات هر زبانی در هر جهانی حکمی دارد و به صورتی مخصوص خود را نشان می دهد . نباید در مفاد لغات جمود بکار برد . شما همه احوال بیداری خود را در عالم خواب می بینید ، در خواب مسافرت دو ماهه می کنید و روزها و شبها را می گذرانید ، با اینکه همه مدت خواب دیدن شما به لحاظ این نشأه یک ساعت یا کمتر بود ، ببینید احکام این دو نشأه همسایه یکدیگر چقدر متفاوت است . در این الفاظ و در این احوال و در این اطوار ادراکات و شؤونات وجودی انسان درست تأمل بفرمائید ، این حرفها را سرسری نگیرید ، در پیرامون آنها فکر بفرمائید ، که فکر شما را به اسرار بسیاری آگاهی می دهد . بهوش باشید ، این مباحث را حلقه گوش خود قرار دهید و فراموش نفرمائید . در این درس ، به همین اندازه اکتفا می کنیم تا کم کم که به زبان یکدیگر بیشتر و بهتر آشنا شدیم ، شاید بحث و فحص بیشتر و بهتر در این مطالب پیش بگیریم . ملای رومی در اول مثنوی می گوید :

بالب دمساز خود گر جفتمی

همچونی من گفتنیها گفتمی

درس نود و سوم

در درس گذشته دو مطلب تحصیل کرده ایم : یکی امکان ادراک معنی بدون اینکه لفظی برای او بوده باشد و دیگر اینکه الفاظ برای معانی اعم وضع شده اند نه برای آنچه ذهن ما بدانها انس گرفته و به آنها متبادر می شود . مطلب اول را گفته ایم که فائده ای است ، از

پاورقی :

1 - چنانکه در قرآن کریم ، رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - چراغ نامیده شده است : یا ایها النبی انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا و داعیا الی الله باذنه و سراجا منیرا (احزاب / 33 : 47) چراغ را به عربی [سراج] گویند ، و شمس در قرآن [سراج] نامیده شده است . و جعل الشمس سراجا (نوح / 71 : 17) . در اطلاق [سراج] بر رسول الله (ص) و بر شمس ، مطلبی ریاضی و طبیعی است . که در دروس آتیه عنوان می کنیم .

صفحه : 285

فرض مذکور ، دلیل تجربی شیخ بر اثبات نفس عائد شده است . و مطلب دوم از اول پیش آمده است . و دنباله فرض نامبرده وهم و تنبیه بود که از آن نتیجه حاصل شد . استدلال از فعل بر فاعل ، یعنی استدلال معلول بر علت ، که برهان ان است ، استدلال ناتمام و ناقص است . سخنی از رنه دکارت نقل کرده ایم که گفت : می اندیشم پس هستم (1) . در این درس ، می خواهیم به گفتار دکارت آشنایی بیشتر پیدا کنیم و در پیرامون سخن فوق او بحث کنیم . نخست قسمتی از گفتارش را از کتاب سیر حکمت در اروپا ، تألیف فروغی ، نقل می کنیم که برخی نکات سودمند دارد و کتاب مذکور خود کتاب مفیدی است ، ولی فهمیدن این گونه کتب علمی به هر زبانی باشد احتیاج به تعلیم و تعلم این گونه دروس و مطالب و حرف شنیدن از دهن استاد کارآزموده دارد . شما پیش از خواندن این دروس ، از آن کتاب و نظائر آن طرفی نمی بسته اید ، ولی اکنون تا اندازه ای به زبان آنها آشنا شده اید که دیگران بکلی از آنها بیگانه اند . فاضل نامبرده ، جناب فروغی ، گوید :

کامیابی که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده ، همه در روزگار جوانی و از سن بیست تا سی دست داده بود ، و لیکن همت بلند او به آن نتایج قانع نمی شد و همواره در فکر تاسیس فلسفه و حکمتی بدیع ، و به عبارت دیگر عالم کل بود ، زیرا او ، مانند قدما ، نظر داشت به اینکه حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد ، چنانکه در بعضی از نوشته های خود می گوید ، فلسفه یعنی خردمندی و خردمندی ، گذشته از حزم و عقل ، عبارت است از معرفت کل آنچه انسان می تواند بداند ، خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد خواه برای حفظ تندرستی یا اختراع فنون . و در جای دیگر می گوید : فلسفه حقیقی جزء اولش ما بعدالطبیعه است و جزء دومش طبیعی ، و بنابراین فلسفه درختی است که ریشه اش ما بعدالطبیعه و تنه اش طبیعی است ، و شاخهائی که از این تنه برمی آید علوم دیگر می باشند که عمده آنها طب و اخلاق و علم الحیل (2) است . نظر بر همین عقیده ، برخلاف ارسطو و پیروان او که از طبیعت ابتدا کرده به ما بعدالطبیعه منتهی می شدند ، دکارت در فلسفه از ما بعدالطبیعه آغاز کرده به طبیعت می رسد . به عبارت دیگر آنها از ظاهر به باطن پی می برند دکارت از باطن پی به ظاهر برده است .

پاورقی :

pense je, 1 - suis je donc

این مرد هوشمند متوجه بوده است که در عنفوان جوانی ، شخص هر اندازه با قریحه و استعداد باشد برای تاسیس حکمت آماده نیست . بنابراین ، پس از یافتن روش علمی و اکتشافاتی که در علوم نمود چند سالی باز به سیر آفاق و انفس پرداخته و در کار جهان تجربه حاصل کرد و یک چند در هلاند گوشه انزوا گرفته آنگاه بنای نوشتن تصنیف و چاپ و نشر معلومات و مباحثه قلمی با فضیلت عصر خود گذاشت ، و فلسفه او از مجموع آن تصانیف و نوشته ها باید استنباط شود .

بنابر آنچه پیش گفتیم ، تحقیقات فلسفی دکارت شامل دو قسمت است : ما بعدالطبیعه و طبیعت . آنچه راجع به مابعدالطبیعه است در بخش چهارم گفتار و رساله تفکرات و بخش اول رساله اصول فلسفه بیان کرده است . و تحقیقات راجع به طبیعت را در رساله های چند قید نموده و ماحصل آنها را در بخش دوم و سوم و چهارم رساله اصول فلسفه مندرج ساخته است . دکارت همچنانکه در روش کسب علم ، جاده کوبیده پیشینیان را رها کرده راه تازه در پیش گرفت ، نسبت به خود علم نیز همین شیوه را اختیار کرد ، یعنی آنچه را از پدر و مادر و مردم و استاد و معلم و کتاب آموخته بوده نیست انگاشت ، بساط کهنه را برچیده و طرح نو درانداخت . پس بنا بر این گذاشت که جمیع محسوسات و معقولات و منقولات را که در خزینه خاطر دارد ، مورد شک و تردید قرار دهد ، نه به مقصد اینکه مشرب شکاکان اختیار کند که علم را برای انسان غیر ممکن می دانند ، بلکه به این نیت که به قوه تعقل و تفحص شخصی خویش اساسی در علم به دست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی نیست ؛ به عبارت دیگر ، شک را راه وصول به یقین قرار داد و از این رو آن را شک دستوری (1) یعنی مصلحتی خوانده است و گاهی هم شک افراطی (2) می گوید تا آشکار باشد که عمدا شک را به درجه افراط و مبالغه رسانیده است . و موجبات شک و تردید در معتقدات را چنین بیان می کند که به محسوسات اعتبار نیست ، زیرا حس خطا بسیار می کند ، و چون در خواب شخص به هیچ وجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد و حال آنکه یقینا باطل است ، از

پاورقی :

1 hyperbolique doute

2 methodique doute

کجا می توان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست . و آیا یقین است که من خود موجودم و دارای جسم و جانم ؟ و چگونه می توان دانست که مشیت خداوند بر این قرار نگرفته که من در خطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا نموده

است ؟ و حتی یقین من به اینکه دو و سه پنج می شود شاید از شبهاتی باشد که شیطان به من القاء کرده است ، و بنابراین کلیه افکار من باطل باشد . پس فعلا تکلیف من آن است که در همه چیز شک داشته باشم و هیچ امری از امور را یقینی ندانم .

چون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد و هیچ معلومی نماند که محل اتکا بوده و مشکوک نباشد ، متوجه شدم که هر چه را شک کنم این فقره را نمی توانم شک کنم که شک می کنم . چون شک می کنم پس فکر دارم و می اندیشم . پس کسی هستم که می اندیشم . پس نخستین اصل متیقن و معلومی که به دست آمد ، این است که [(می اندیشم ، پس هستم)] . این عبارت که [می اندیشم ، پس هستم] یا فکر دارم ، پس وجود دارم در تاریخ فلسفه اروپا باقی مانده و معروفترین یادگار دکارت است .

فضای معاصر او خرده گیری کرده و گفته اند : با آنکه به برهان قیاس پشت پا زده بودی ، در اساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی ، به این قسم] : (هر چه می اندیشد وجود دارد و من می اندیشم پس وجود دارم) و لازمه این استدلال آن است که پیش از تصدیق بر وجود خود ، دو مقدمه دیگر یعنی صغری و کبری سابق الذکر را تصدیق کرده باشی ، پس شک دستوری خراب شد و اساس فلسفه باز به اصول منطقی برگشت آن هم ناقص ، زیرا که کبری قیاس خود را ثابت نمودی .

اما دکارت جواب گفته است که این اصل که [اندیشه دارم پس وجود دارم] از ترتیب قضایای صغری و کبری به دست نیامده بلکه به وجدان و بداهت دریافته ام ، و از روش خود بدر نشده ام که تنها معلومات ساده بسیط را که صرف به وجدان ادراک کنم و در نظرم بدیهی باشد مورد قبول قرار دهم .

دکارت می گوید : پس از آن که به هستی خویش مطمئن شدم ، توجه کردم به اینکه چه هستم ، و دیدم هیچ حقیقتی را درباره خود نمی توانم به یقین صفحه : 288

قائل باشم جز فکر داشتن ، زیرا تا فکر دارم می توانم خود را موجود بدانم و اگر فکر (شعور) از من زائل شود دلیلی بر وجود داشتنم نخواهد بود ، و چون وجودم (یعنی وجود نفس یا ذهنم) فقط مبتنی بر فکر داشتن است و اثبات این وجود در حالی میسر شد که هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده ، پس اثبات وجود نفس محتاج به اثبات بدن و مکان و لوازم دیگر نیست . پس حقیقت و ماهیت من (یعنی نفس من) جز فکر چیزی نیست . و از کلمات دکارت برمی آید که مرادش از فکر ، همه احوال و متعلقات نفس است ، از حس و خیال و شعور و تعقل و مهر و کین و اراده و تصور و تصدیق و غیر آنها . و می گوید : هر گاه کسی مدعی شود که مدرکات محسوس و مخیل یقینی تر از علم به وجود نفس یا ذهن است ، گوییم چنین نیست ، زیرا محسوسات و مخیلات را هم ذهن درک می کند ، خواه حقیقت داشته باشند یا تخیل صرف باشند دلیل بر وجود ذهن یا نفس که آنها را درک یا تخیل می کند می باشند و در این خصوص شبهه نمی توان کرد . پس از اثبات وجود نفس و متعلقات آن نخستین حقیقتی که

دکارت خود را بر اثبات آن توانا دیده ، وجود صانع است ، و لیکن مقدمه می گوید : در ضمن این تحقیقات یک اصل هم بر من مسلم شد و آن این است که هر چه را عقل روشن و متمایز دریابد حق است ، چنانکه یقین من به وجود نفس از این جهت میسر شد که آن را روشن و متمایز دریافتم و این حکم برای تحصیل علم در دست من قاعده کلی است .

مقدمه دیگر اینکه به جز نفس آنچه من ادراک می کنم ، جز احوال نفس ، یعنی آنچه بر ضمیرم می گذرد ، چیزی نیست . الخ . این بود آنچه که خواستیم از دکارت از سیر حکمت در اروپا نقل کنیم . در پیرامون گفته ها و تحقیقات علمی او ، اگر چه شرح و بسط فراوان داده ایم ، ولی عصاره و خلاصه آنچه را که شنیده اید به عبارت درمی آوریم که سبب مزید بصیرت است . علاوه اینکه در هنگام ضرورت مأخذ مراجعه شما می شود و همیشه در اختیار شماست ، اگر چه اعتماد و اتکاء به دفتر و یادداشت موجب شد که اغلب مردم از بکار انداختن قوه حافظه دست کشیدند و همان

صفحه : 289

دفتر یادداشت و در بند نمودن آگهیها را در دفتر به منزلت قوه حافظه خودشان قرار داده اند و در هنگام ضرورت به این قوه منفصل خود مراجعه می نمایند . کیف کان ، به بیان اشاراتی در توضیح برخی از مطالب فوق می پردازیم که هم ورزش فکری است و هم روش علمی و هم دخیل در تشحیذ ذهن ، و درس بعدی را اختصاص به این غرض می دهیم .

درس نود و چهارم

این درس را به بحث و کاوش در پیرامون برخی از مطالب دکارت که در درس پیش گذرانده ایم می پردازیم : آنکه گفت [(همواره در فکر تاسیس فلسفه و حکمتی بدیع و به عبارت دیگر عالم کل بود زیرا او نیز مانند قدما نظر داشت به اینکه حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی خلقت باشد)] .

در دروس پیش اشارتی رفت و در خارج توضیح داده ایم که شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده اش حتی سریر به هیئت خود سریر است نه به چوبش ، و سیف به حدت خود سیف است نه به آهنش ، و صورت هر چیز تمام حقیقت اوست و به عبارتی دیگر ، هر چیز به صورت خود است و عالم عالم است به صورت خود نه به ماده خود ، و صورت اشیاء در حقیقت همان صورت علمیه ای است که انسان بدانها عالم می شود و به عبارت دیگر صورت اشیاء را ادراک کرده است و معلوم بالذات اوست . و حکما در فائده اقتناء حکمت و غایت آن گفته اند این است که انسان به فرا گرفتن حکمت ، عالم عقلی مضاهی یعنی مشابه عالم کیانی می گردد . و در تعریف حکمت گفته اند که حکمت علم به احوال موجودات ، آنچنانکه در واقع و نفس الامرند ، به قدر طاقت بشری است . و شیخ در شفا آورده است که نفس ناطقه ، کمال خاص به او این است که عالم عقلی گردد ، صور کل در وی مرتسم شود (چاپ سنگی ، ج 2 ، ص 636) .

آنکه گفته است] (فلسفه یعنی خردمندی ، و خردمندی گذشته از حزم و عقل عبارت است از معرفت کل آنچه انسان می تواند بداند الخ] (1) . پاورقی :

1 - در لغت فرانسه sophos ophil (از همان ریشه philosophe فیلسوف) به معنی افکار حکمی و فلسفی پرداختن و فلسفه گفتن و مشاجرات و مباحثات با نهایت کردن یعنی در فلسفه فرو رفتن است . و philosophe (فیلسوف) به معنی حکیم است . اصل یونانی آن philosophos (فیلسوفس) است مرکب از philo (دوست) و sphos (حکمت و دانش و فرزانیگی و عقل و دانائی) .

صفحه : 290

فلاسفه اسلامی ، در کتب فلسفی ، فیلسوف را معنی کرده اند به محب الحکمه یعنی دوستدار دانش . ابوریحان بیرونی که همه تالیفات او علمی و گرانقدر و ارزشمند است ، در کتاب شریف ماللهند ، که حقا حاوی بسیاری از مطالب و نکات بلند در فنون علوم است ، در باب سوم ، آن که از قدمای هفتگانه حکمای یونان ، ملقب به اساطین حکمت یعنی ستونهای دانش و از آرای آنان در دو دسته موجودات عقلی و حسی سخن به میان آورده ، گفته است :

و هذا رأى السوفیة و هم الحکماء فان سوف بالیونانیة الحکمة و بها سمی الفیلسوف پیلاسوپا ای محب الحکمة و لما ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رأیهم سمو باسمهم و لم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوکل الی الصفة و انهم اصحابها فی عصر النبی (ص) ثم صحف بعد ذلك فصیر من صوف التیوس . الخ .

یعنی این رای سوفیه است (با سین سعفص) و سوفیه حکمایند ، زیرا که سوف در یونانی حکمت است ، و به همین کلمه سوف فیلسوف] (پیلاسوپا) ، یعنی محب حکمت ، نامیده شد . و چون در اسلام گروهی قریب به رای سوفیه (یعنی حکما) در موجودات عقلی و حسی رفته اند ، به اسم آنان سوفیه نامیده شدند . و چون برخی از مردم متوجه این لقب سوفیه نبودند این گروه را به توکل و اعتماد به صفة نسبت داده اند که آنان اصحاب صفة در عصر نبی (ص) بودند . سپس بعد از آن تصحیف شد این کلمه را از صوف تیوس (پشم بزها) دانسته اند (یعنی سوفیه با سین را به تصحیف و تحریف صوفیه با صاد خواندند و آن را مشتق از صفة و صوف گرفتند) . طوائف صوفیه در اشتقاق کلمه [صوفی] حرفهای گوناگون به میان آوردند برخی از صفة و برخی از صوف گرفته اند و برخی حرفهای دیگر دارند ولی تحقیق همان است که این رجل فحل علمی ، ابوریحان بیرونی ، افاده فرموده است .

آنکه گفته است] (و در جای دیگر می گوید فلسفه حقیقی جزء اولش مابعدالطبیعه است و جزء دومش طبیعی] دکارت به برهان لم از علت به معلول سیر کرده است و بدان که همه فلاسفه حقیقی قدیما و حدیثا سرای هستی را به طور کلی اینچنین قسمت

کرده اند . یعنی بر دو قسم تقسیم نموده اند . جز اینکه برخی نزولا از ماورای طبیعت به طبیعت آمدند و برخی ، بعکس ، صعودا از طبیعت به ماورای آن ، و به اعتباراتی گوناگون هر یک را نام برده اند از قبیل دنیا و آخرت ، عالم خلق و عالم امر ، عالم شهادت و عالم غیب ، عالم طبیعت و عالم اله و اسامی دیگری که در بعد عنوان می کنیم ، نامهای نخستین برای این سرا و دومین برای آن

صفحه : 291

سرا . و فیلسوف حقیقی مؤمن به عالم غیب و شهادت است و فلسفه حقیقی معرفت هر دو قسم به نور استدلال و برهان است . معلم ثانی ، فارابی ، در چند جای کتب خود تصریح کرده است که فیلسوف کامل و امام یکی است ، از آن جمله در کتاب تحصیل السعادة .

آنکه گفته است] : (بنابراین ، فلسفه درختی است که ریشه اش مابعدالطبیعه و تنه اش طبیعی است و شاخهائی که از این تنه برمی آید علوم دیگر می باشند] ، فلسفه حکمت است و سرای هستی یکپارچه حکمت بلکه حکیم است و عالم یعنی علم انباشته روی هم ، و مبدا حکمت ماورای طبیعت است که وعای حکمت و اصل حکمت است و اوست که مخرج مستندهای دار طبیعت از قوه به فعل است ، و در حقیقت صورت و شیئیت اشیاء است . درخت فلسفه ، ریشه آن مابعدالطبیعه است ، چنانکه انسان هم ریشه او ، که سر اوست ، به سوی همان آسمان معارف است و از آنجا حکمت می گیرد و حکیم می گردد . در تطابق کونین ، که یکی انسان و دیگر جهان است ، درست تامل بفرما که هر دو وزان هم اند . جهان انسان است و انسان جهان ، و آن به سان این است و این به سان آن . اگر در کنار درخت قرار گیری و خود را با آن قیاس کنی ، و خویشتن را درختی بازگونه یابی که آن از زمین گیرد و روید و تو از آسمان . و خود را با جهان قیاس کنی ، هر دو را درختی یکسان بینی .

حکیم بزرگ باب افضل کاشی را سخنی به غایت نیکوست که عالم درختی است که بار و ثمره او مردم است ، و مردم درختی است که بار و ثمره وی خرد است ، و خرد درختی است که ثمره او لقای خدای تعالی است . علمای اخلاق و رؤوس فضائل انسانی را عفت و حکمت و شجاعت گفته اند ، و مجموع این رؤوس را عدالت ، و دیگر اخلاق فاضله را فروع یعنی شاخه های آن ، همچون درختی که منشعب می شود به شاخه های بزرگ و هر شاخه به چندین شاخه های خرد ، که امیدواریم زمان بحث آنها فرا رسد .

آنکه گفته است] : (و نظر بر همین عقیده برخلاف ارسطو و پیروان او که از طبیعت ابتدا کرده الخ]) . ارسطو و پیروان او که مشائین اند از راه حرکت به محرک رسیده و اثبات صانع کرده اند ، و حرکت در طبیعیات است ، و نیز شیخ رئیس و شاگردان او ، در کتب فلسفی ، طبیعیات را بر الهیات مقدم داشتند چنانکه شفا و اشارات و نجات و دانشنامه علائیه و تحصیل گواه اند . انسان

، چون در دامن طبیعیات بالیده و با آنها محشور است ، نخستین بار در فکر فهمیدن احوال اعیان طبیعی می افتد و در طبیعیات سیر عملی می کند و کم کم از

صفحه : 292

طبیعیات منتهی به ماورای آنها می شود و به مبدا هستی آرام می گیرد . و چون عالم شهادت مظاهر و مجالی آثار وجودی عالم غیب است و هر اثری نمودار دارائی مؤثر خود است ، از ظاهر به باطن و از شهادت به غیب سفر می کند .

حکمای متاخر ما ، چون صدرالمتألهین و اتباعش ، بحث در طبیعیات را پس از امور عامه و الهیات آورده اند و متأله سبزواری در حکمت منظومه به همین ممشی مشی نموده است نظر عمده صدرالمتألهین الهیات و مسائل کلی وجود ، که از آن تعبیر به امور عامه ، می گردد ، می باشد . و چهار جلد کتاب اسفار او ، بدان بزرگی ، همه اینچنین است . چنانکه خودش در تعلیقاتش بر الهیات شفای شیخ گوید : کتاب کبیر ما ، مسمی به اسفار ، چهار جلد است و همه در الهیات است (چاپ سنگی ، ص 256) و نیز شاهد دیگر در این موضوع از خود اسفار داریم که در تعلیقاتم بر اسفار آورده ام ، مگر اینکه در شرح هدایه اثیرالدین ابهری به وزان هدایه ، که به سبک شیخ اول در طبیعیات و بعد در الهیات است ، در آغاز آن بحث در طبیعیات کرد و پس از آن در الهیات .

آنکه گفته است : (پس بنا بر این گذاشت که جمیع محسوسات و معقولات الخ) مرادش از شکاکان ، سوفسطائیان اند که منکر حقیقت و واقعیت اند . از آن جمله ، علم را برای انسان غیر ممکن می دانند ، که علم در نظرشان واقعیتی ندارد . درس سوم و چهارم در عقیدت سوفسطائیان و رد آن بحث شده است . و شک دستوری و مصلحتی که گاهی هم شک افراطی گفته شد ، برای هر عالم محقق در راه تحقیق و بررسی مطالب علمی پیش می آید تا در میان شکها و اعتراضات و تردیدها به نور برهان و فروغ استدلال گمشده خود را بیابد و به مراد خویش نائل گردد . این امری غریزی و جبلی هر انسان است ، و هر کس که بیدار شد و سرمایه کسب معارف دارد چنین حالت ، که شرط و دستور و مصلحت حقیقت یابی است ، به او روی می آورد ، جز اینکه دکارت آن را به زبان و قلم آورد ، و گرنه آنچه او گفت دیگران نیز بگفتند ، الا اینکه او آشکارا گفت و دیگران نهفتند و یا به تعبیرات مشابه آن بیان کردند ، و گرنه انسانی که هر چه را بشنود و اندیشد ، در نظر نخستین رد یا قبول کند به گفته شیخ رئیس این چنین کسی از فطرت انسانیت منسلخ است . خلاصه ، شک مذکور خود دستوری برای هر دانش پژوه است و مصلحت هر محقق این است . منتها در برخی از موارد ، بر اثر غموض مسائل و یا ویژگی حالت اشخاص ، شک به افراط می کشد . آنکه گفته است : (به محسوسات اعتبار نیست ، زیرا حس خطا بسیار می کند)

صفحه : 293

حس در ادراکات خود خطا بسیار می کند و انسان آنچه را با این حواس ادراک می کند ، آن را به طور مطلق مسلم نمی داند ، بلکه بسیاری از ادراکات حواس را تکذیب می کند . ابن مسکویه ، در طهارة الاعراق ، در اثبات اینکه نفس جوهری روحانی و ورای حواس جسمانی است گوید : نفس حاکم ادراکات محسوسه است بلکه غیر محسوسه هم ، مثلا چشم جرم شمس را کوچک می بیند و نفس ناطقه آن را تکذیب می کند و این حکم را از حس نمی گیرد ، زیرا حس مضاد خودش در حکمش نیست ، او کوچک می بیند و در نزد او جز این نیست ، آنکه می گوید واقع جز این است امری است ورای قوه باصره ، و همچنین در ادراکات دیگر حواس و حاکم بودن نفس بر ادراکات آنها (نقل به ترجمه) .

آنکه گفته است] : (و چون در خواب ، شخص به هیچ وجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد الخ] ، این مطلب به طور مطلق ناصواب می نماید و اندکی در این موضوع بحث کرده ایم و بحث از خواب به تفصیل پیش می آید و ما مطابق سبک و انسجام دروس ، اگر چه سخنی از نبوت و پیغمبری به میان نیاورده ایم ، ولی حکیم فردوسی در زندگی انوشیروان فرماید : مگر خواب را بیهده نشمری

یکی بهره دانش زیغمبری

آنکه گفته است] : (آیا یقین است که من خودم موجودم و دارای جسم و جانم] ، این سخن مقدمه است برای اثبات هستی و وجود واقعیت و حقیقت خودش ، که در بعد می گوید] : (می اندیشم پس هستم ، یا فکر دارم پس وجود دارم] . پس این برهان او رد شکاکان ، که سوفسطائیان اند ، می باشد که وجود دارم و هستم یعنی واقعیت و حقیقتی دارم .

آنکه گفته است] : (این فقره را نمی توانم شک کنم] ، مؤید ، بلکه نصر صریح است ، که سبک پژوهش وی رد سوفسطائیان و اثبات واقعیتی که همان وجود دارم و هستم می باشد ، و نظیر این سخن را در درس سوم و چهارم گفته ایم .

آنکه گفته است] : (و چگونه می توان دانست که مشیت خداوند بر این قرار نگرفته که من در خطا باشم الخ] این پندار مجرد فرض و صرف بیان شقوق احتمال است زیرا محال است که در نظام ربانی و دفتر سمع الکیانی مشیت خداوند عالم به خطای کسی قرار بگیرد .

آنکه گفته است] : (چون شک می کنم ، پس فکر دارم و می اندیشم ، پس کسی هستم که می اندیشم الخ] ، چنانکه گفته ایم ، روش سبر و تقسیم او در اثبات واقعیتی به عنوان وجود و هست است ، و این نخستین اصل متیقن و معلوم است که دکارت بدست آورد .

این درس دنباله درس قبل است .

آنکه گفته است:] : (می اندیشم پس هستم , یا فکر دارم پس وجود دارم)[این فکر , که به فارسی همان اندیشه است , غیر از معنی فکر در اصطلاح منطق است که در درس سی و دوم بیان کرده ایم , چه آن , فعلی از افعال نفس است که ممکن است انسان از آن خالی و برکنار باشد , ولی فکری که دکارت می گوید : همان است که فروغی در دو جای سیر حکمت در اروپا توضیح داده است : یکی اینکه از کلمات دکارت بر می آید که مرادش از فکر همه احوال و متعلقات نفس است , از حس و خیال و شعور و تعقل و مهر و کین و اراده و تصور و تصدیق و غیر آنها . و دیگر اینکه غفلت نکنیم که مراد دکارت از فکر , اعم از حس و شعور و تعقل و غیر آنهاست , و انسان هیچ گاه از چنین فکر خالی نمی باشد , زیرا که همان ادراک نفس به ذات خود است .

آنکه گفته است:] : (با آنکه به برهان قیاس پشت پا زده بودی الخ) , چنانکه برای ملای رومی نیز پیش آمد , در مثنوی گوید : پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی تمکین بود که مطابق شکل اول قیاس نتیجه این می شود که پای استدلالیان سخت بی تمکین بود . پس ملای رومی با استدلال بر علیه استدلال می جنگد . علاوه بر اینکه در هر قیاس باید صغری و کبری آن تمام و بی دغدغه باشد تا نتیجه آن قطعی و مسلم بود , ولی صغرای شکل مذکور , یعنی] (پای استدلالیان چوبین بود) , صرف ادعائی از ملای رومی است و بیان نکرده است که چرا پای استدلالیان چوبین است . و استدلالی را رسد که بگوید : پای استدلالیان رویین بود / پای رویین سخت با تمکین بود که نتیجه می شود : پای استدلالیان سخت با تمکین بود . اکنون به همین قدر گفتار اکتفا می کنیم و شرح و بسط آن را به بعد موکول می نمائیم . آنکه گفته است:] : (زیرا کبرای قیاس خود را ثابت نمودی) کبرای قیاس این است:] : (هر چه می اندیشد وجود دارد) , و ترتیب طبیعی قیاس به صورت شکل اول این است : من می اندیشم , و هر چه می اندیشد وجود دارد , پس من وجود دارم . کلمه صغری مؤنث اصغر و کبری مؤنث اکبر است , موضوع نتیجه را , به لحاظ لفظ] (موضوع) که مذکر است , اصغر گویند , و محمول آن را , که غالباً از حیث مفهوم اعم از موضوع است , و بمناسبت اعم , آن را اکبر می گویند , و آن مقدمه ای که ه مشتمل بر اصغر است به لحاظ کلمه] (مقدمه) که مؤنث

صفحه : 295

است صغری , و آن دیگر را به همین بیان کبری گویند , و آن رابطه و واسطه انتساب اکبر به اصغر را , که ناچار باید در هر یک از دو مقدمه باشد تا واسطه ربط گردد , اوسط نامند . و هر یک از موضوع و محمول و اوسط نامبرده را حد گویند , و حد اصغر و حد اکبر و حد اوسط تعبیر می شود , و به فرموده شیخ در منطق دانشنامه علائیه (ص 63) : گردش کار بر این سه پاره است و ایشان را حد خوانند .

آنکه گفته است]: (توجه کردم به اینکه چه هستم الخ) , پس از اثبات واقعیت و حقیقت خود که سوفسطائی را رد کرده است , اکنون شروع کرده است در اثبات نفس که آن حقیقت و واقعیت اندیشمند نفس است . یعنی اثبات نفس را نیز مبتنی بر فکر کرده است , چنانکه در بعد تصریح می کند که] (پس , اثبات وجود نفس محتاج به اثبات بدن الخ) و چنانکه فروغی گفته است] (پس از اثبات وجود نفس و متعلقات آن , نخستین حقیقتی که دکارت خود را الخ) , پس دکارت از راه اندیشه , که شعور نفس به خود و حضورش در نزد خودش است , دو چیز ثابت کرده است : یکی اینکه او را واقعیتی است , و دیگر اینکه نفس ورای بدن است , و به نتیجه دوم نیز تنصیب کرده است که] (پس , اثبات وجود نفس محتاج به اثبات بدن و مکان و لوازم دیگر نیست) و به این نتیجه , مادی را رد کرده است .

آنکه گفته است]: (و اثبات این وجود در حالی میسر شد که هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده) این همان است که از شیخ رئیس , در درس بیست و دوم , از اشارات و شفا نقل کرده ایم , و محققین از فلاسفه اروپا , مانند والیو و فورلانی , بر این اعتقاد بودند که دکارت این دلیل را از فیلسوف ایرانی ابن سینا گرفته است . و اینجانب گوید شاید توارد خاطرین باشد .

آنکه گفته است]: (و از کلمات دکارت برمی آید که مرادش از فکر الخ) , از درس بیست و دوم , مغایرت نفس با بدن دانسته شد , از دو درس هشتاد و نهم و نودم , معلوم شد که نفس مدرک ذات خود به نفس ذات خود است و همیشه شاعر به خود , نه خواب او را فرا می گیرد و نه بینگی , و این همان است که می گویند انسان هیچ گاه خالی از فکر نیست , یعنی همیشه به خود آگاه است . و در درس نود و یکم دانسته شد که فعل نفس مطلقا , خواه فعل خاص و خواه فعل عام , اثبات نفس نمی کند , که در صورت نخستین دور لازم آید و در صورت دوم اثبات فاعل مطلق می کند , و خلاصه این بود که اثبات انسان نفس خود را به واسطه فعل نفس محال است . پس اگر مراد از فکر , در طریق دکارت , فکر به اصطلاح

صفحه : 296

منطقی باشد که فعلی از افعال نفس است , اشکال بر او وارد می آید که از این فعل آیا فعل خاص را وسیله اثبات نفس قرار داده ای و یا فعل عام را , و در هر صورت محال لازم آید . اما اگر مراد از فکر مطلق شعور نفس و علم و آگاهی او به خودش باشد که شیخ نیز در فرض مذکور هوای طلق و انسان معلق آورده , که در آن حال انسان از هر چیز غافل است جز از ذات خود , اشکال مذکور پیش نمی آید . چنانکه فروغی توضیح داده بود که مرادش از فکر همین معنی دوم است نه اصطلاح منطقی که فعلی از افعال نفس است , و چنانکه خود دکارت تصریح کرده و نتیجه گرفته بود که گفت : پس حقیقت و ماهیت من (یعنی نفس من) جز فکر چیزی نیست . یعنی انسان همان شعور و ادراک است و اندیشه و بینش و دانش همان نفس است . به قول ملای رومی : ای برادر تو همان اندیشه ای / مابقی خود استخوان و ریشه ای . و دکارت در مقدمه دومی که از او نقل کرده ایم گفت : به جز نفس آنچه من

ادراک می کنم جز احوال نفس یعنی آنچه بر ضمیرم می گذرد چیزی نیست . آنکه گفته است] : (در ضمن این تحقیقات یک اصل هم بر من مسلم شد الخ) [, این اصل در کتب اساطین حکمت بسیار اهمیت دارد که انسان آنچه را ادراک می کند معیار تمیز میان حق و باطل آن چیست . از کجا القآت روحی خود را مطابق با واقع تشخیص می دهد و آن را وسوسه نفسانی و بازیچه های قوه خیال و بافته های آن نمی داند ؟ ولی این زمان بگذار تا وقت دگر که مقداری بیشتر و بهتر به زبان همدیگر آشنا شدیم عنوان می کنیم . و عمده نظر ما در این دو درس اخیر این بود که فکر و اندیشه , در گفتار دکارت , حمل بر فکر به اصطلاح منطقی نشود تا اعتراض به او شود که از فعل نفس اثبات نفس کرده است و آن محال است .

مطالبی را که از دکارت نقل کرده ایم التفات فرموده اید که همه آنها در فلسفه پیشین ریشه دارد و من آنچه در آراء و افکار فلسفی این دانشمند بنام فحص کرده ام ت ازه ای از او نیافتم , اگر چه اندیشه های بلند دارد و ما کلمات سودمندش را در طی مباحث نقل خواهیم کرد و با علم و عالم دشمنی نداریم و از روی تعصب حرف نمی زنیم . شگفتا که امروز (دوشنبه چهاردهم خرداد 1358 ه. ش مطابق نهم رجب 1399 ه. ق) در نسخه های مخطوط جناب استادم , مرحوم علامه شعرانی روحی فداه , سیر می کردم , در رساله ای که به نام تاریخ فلسفه نگاشته است , شرح حال دکارت و آرای فلسفی او را موجز و مفید بیان فرموده , دیدم که اظهار داشت : ما وقتی طریقه دکارت را می خوانیم تعجب می کنیم که مطالب وی سخن تازه

صفحه : 297

نیست جز چیزهایی که ما می دانیم و پیش ما مسلم است و معدلک مردم اروپا سخنان او را چیز تازه در مقابل اقوال قرون وسطی دانستند , برای آنکه از قرون وسطی درست خبر نداریم و گمان می کنیم فلاسفه اسکولاستیک (1) مانند فلاسفه قرون وسطای مشرقی بوده اند . و در مطلب فوق که گفتار دکارت در اثبات هستی و واقعیت خود و همچنین در اثبات نفس است فرموده : قسمت چهارم کتاب دیسکور 2 در الهیات است و خلاصه کتاب مزبور از این قرار است که من می توانم در تمام چیزها شک کنم , حتی در محسوسات , یعنی هر چه می بینم بگویم واقعیت ندارد چون در خواب هم چیزهایی می بینم و گمان می کنم هست و چون بیدار شوم بطلان خیال من معلوم می شود. اما اگر در عالم رؤیا به عقل خود چیزی را واضح و روشن دریابم, مثلا 2 بعلاوه 3 پنج می شود , در صحت آن ولو بیدار شوم شک ندارم و یقین دارم من چنین خوابی دیده و چنین چیزی به خاطرم گذشته است . آنگاه می گوید من در تمام عالم شک دارم جز وجود خودم . چون فکر می کنم , پس هستم , زیرا که مسلما می دانم چیزی که نیست فکر نمی کند . چون نظیر این بیان دکارت در نمط سوم از اشارات شیخ الرئیس موجود است , معلوم نیست او از کتاب اشارات خبر داشته و آن را مطالعه کرده است یا آنکه اتفاقا چیزی به نظر او رسیده و موافق با نظریه شیخ اتفاق افتاده است . این

یقین نسبت به روح است نه بدن زیرا که بدن نیز با حس ادراک می شود و اعتماد بر حس نباید کرد و یقین به وجود روح قبل از یقین به وجود بدن است .

ملاحظه می فرمایید که میان تعبیر استاد در موضوع خواب با آنچه فروغی در کتاب سیر حکمت در اروپا نقل کرده است چه قدر تفاوت است ! و هر دو در زبان فرانسه استاد بودند و از کتاب دکارت ترجمه کردند و اینجانب اکنون که در آمل در حضور شما هستم دسترسی به کتابهای دکارت ندارم . باید خود عبارت فرانسه دکارت را دید و نقل کرد ، آنگاه داوری نمود . ولادت دکارت در 1596 میلادی و وفات او در 1650 است . در مسافرتی که به سوئد

پاورقی :

1 - scolastique ، یعنی شیوه مدرسه ، و آن در باب چیزی گفته می شود که مطابق معمول مدارس بیاموزند ، یعنی درسی ، مکتبی ، مربوط به مدارس قرون وسطی ، مؤلف کتب فلسفی قدیم و فلسفه متکلمین ، تعلیمات حکمت و فلسفه مخصوص به قرون وسطی ، و مراد استاد در عبارت فوق همان معنی اول است ، یعنی چیزی که مطابق معمول مدارس بیاموزند .
Discours - 2 (گفتار) .

صفحه : 298

کرد ، چون ضعیف المزاج بود و هوای سوئد بسیار سرد است ، به مرض ریوی (ذات الریه) در سن پنجاه و چهار سالگی درگذشت ، و استخوانهای او را 17 سال بعد از وفاتش به فرانسه آورده در کلیسای سنت / اتین دومون (Mont - du - Etienne - Saint) دفن نمودند .

صدرالمآلهین و دکارت ، این دو فیلسوف شرق و غرب ، معاصر هم بودند . درس نود و ششم

ما در راه دانش پژوهی خودمان از بود ، که هستی و نخستین مشهود ماست ، آغاز کرده ایم ، و نزدیکترین هستی را به خودمان همان هستی خودمان یافته ایم ، به عبارت دیگر در این مسافرت علمی ، مبدا آن خودمان شده ایم ، و تا الان در خودمان سیر می کنیم . طرف راه شگفتی است که از خود او آغاز کرده ایم و در خود او سیر می کنیم و نمی دانیم این راه را پایان است یا نه ! تا توان داریم ، راه می رویم ببینیم چه پیش می آید . حافظ نویدی داده است که

گر چه منزل بس خطرناکست و مقصد ناپدید

هیچ راهی نیست کورانیست پایان غم مخور

و از سیر انفسی پی بردیم که نفس انسانی گوهری عاری از ماده و احکام آن است و آن را مستکمل یافتیم و آغاز او را جسمانی و انجام او را روحانی شناختیم . و از استکمال به حقیقتی قاهر بر او و مخرج وی از نقص به کمال راه یافتیم ، که از عالم طبیعت به عالم

اله ، که همان ماورای طبیعت است ، سفر کردیم و حق داریم که بگوئیم به همین اندازه الهی شدیم ، و اصولی چند بدست آوردیم ، و اکنون چند اصل دیگر که در دروس اخیر تحصیل کرده ایم تحریر می کنیم :

اصل 66 - مرگ فقط قطع علاقه نفس از طبیعت و ماده بدن است نه تباهی و زوال نفس .

اصل 67 - آنچه صورت شیء را مانع از عقل و عاقل شدن و همچنین معقول بالفعل گردیدن است ، ماده ای است که شیء مذکور در آن موجود است . اصل 68 - استدلال از فعل بر فاعل ، که استدلال از معلول بر علت و در اصطلاح برهان ان است ، استدلال ناتمام و ناقص است ، لذا اثبات انسان نفس خود را به واسطه فعل نفس محال است .

اصل 69 - الفاظ برای معانی اعم وضع شده اند و روزه هایی به سوی معانی حقیقی

صفحه : 299

اشیایند نه مبین و معرف واقعی آنها ، اعنی معانی را آنچنانکه هستند نمی شود در قالبهای الفاظ درآورد که هر معنی را در عالم خودش حکمی خاص و صورتی خاص است .

از دروس و بحوث گذشته به ثبوت رسیده است که اثبات نفس ناطقه مبتنی بر فکر است ، و انسان همان اندیشه و هوش و بینش است ، و هیچ گاه شعور و آگاهی از انسان سلب نمی شود ، و این حیات است که خود ذاتا حی است و از پرتو او طبیعت بدن ، که جسم و ماده است ، آثار حیات دارد ، چه مشاهده می کنی که هر موجودی این خصوصیت و صفت حیات را ندارد : نه حرکت دارد و نه اراده و نه قدرت و نه هیچ گونه احساس و ادراک ، و این همه آثار حیات ، از قبیل ادراک و احساس مثلا که در بدن می نگری ، بدون هیچ استثنا ، به اقتضای آن صفت حیات و گوهر حی ، به نام جوهر نفس ، است ، زیرا خیلی روشن است که حیات ، آثار آن در جسم عارضی است ، و گرنه هر جسمی باید مدرک وحی بوده باشد و هر عارضی باید به امری ذاتی منتهی بشود ، به قول میرفندرسکی :

هر چه عارض باشد او را جوهری باید نخست

عقل بر این گفته ما شاهد گویاستی

آری ، به تحقیق دانسته ای که بدن به جان زنده است ، و جان ذاتا زنده است ، و چون جان از بدن قطع علاقه کند ، بدن را حیات یعنی زندگی نیست بلکه مقابل و ضد آن است که آن را مرگ می گوئیم ، به فارسی زندگی و مردگی گویند و به تازی حیات و موت . آثار حیات را در بدن عارضی یافتی و از آن به حیاتی ذاتی منتهی شده ای که جوهری ذاتا حی و شاعر و خبیر و عالم ، به نام نفس ، است که حیات به تن داده است و او را زنده گردانیده و زنده نگه می دارد . اما نفسی که در راه استکمال ، روز به روز بلکه دمبدم ، حیات او بیشتر و وجود او قویتر و نور آگاهی و بینش او فزونتر می گردد ، که نه ماده او را از نقص به کمال تواند برد و نه

خود بذاته واجد است که ماده را معد یافتی و تحصیل حاصل را محال ، پس آنکه مخرج نفس از نقص به کمال است و دمبدم او را حیات می بخشد خود حی و حیات محض است و ذاتا حیات و عین حیات است ، چه معطی شیء فاقد آن نیست و به نحو اتم و اکمل و اشد و اقوی واجد است ، و آن حقیقتی که ذاتا حیات است ، یعنی آن موجودی که ذاتا حی است ، محال است که موت بر او عارض شود و یا خواب و بینگی بر او دست یابد ، و به زبان قرآن کریم لا تأخذہ سنۃ و لا نوم . و دانستی که یکی از نامهای عالم ماورای طبیعت آخرت است ، و این دار آخرت را شناختی که عین حیات است ، و هر سعادت‌مندی که تا به همین اندازه از درسهای ما آگهی یافته باشد از جان و دل تصدیق می کند و به سر حد یقین

صفحه : 300

اعتراف و اقرار می کند که ماورای نشأه طبیعت حیات صرف است و به بیان قرآن ، ان الدار الاخرۃ لہی الحيوان لو كانوا يعلمون در این مقام بسیار شایسته است که دو مطلب از رساله تاریخ فلسفه جناب استاد علامه شعرانی ، که در درس پیش از آن نام برده ایم ، از شرح سقراط ، تقدیم بداریم :

فلسفه سقراط برای تحصیل باید چه علمی را اختیار کرد و از همه مهمتر شمرد ؟ و طریقه ای که در تحصیل انسان را بهتر به مقصود برساند چه طریقه ای است ؟ سقراط خودشناسی و اخلاق را از همه مهمتر می شمرد . گویند وقتی از کنار معبد دلف عبور می کرد دید بالای آن نوشته [(خود را بشناس)] ، همین کلام را اساس فلسفه خود قرار داد . فلاسفه قبل از سقراط تماما فکر خود را متوجه این نموده بودند که عالم به چه کیفیت و از چه ماده تکون یافته . سقراط گفت این سخنها بیهوده است و برای ما هیچ فائده در دانستن آن نیست ، و آنچه برای ما مفید است آن است که بدانیم خود ما چه هستیم و برای چه آفریده شده ایم و سعادت ما در چیست ، و کاری بکنیم که برای خود و دیگران فائده داشته باشیم . لذا گفته اند سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد ، یعنی از مباحثی که انسان راهی به آن ندارد منصرف نموده وارد مباحثی شد که انسان می تواند اعمال نظر کند ، و لیکن حقیقت این است که سقراط فلسفه را از زمین به آسمان برد زیرا که از عالم جسمانی وارد عالم روحانی شد .

در طرز بیان نیز سقراط طریقه خاصی داشت ، چون معتقد نبود که استاد باید مطالب را تحقیق و کامل نموده به شاگرد تلقین کند ، بلکه باید از شاگرد سؤال و با او مکالمه و مباحثه نماید تا خود شاگرد به فکر خود به کنه مطلب علمی برسد و خودش فکور و محقق شود .

سقراط در مباحثه ابتدا چند سؤال ساده ، که ماهرانه ترتیب داده بود ، از طرف خود می پرسید و طرف جوابهای او را می داد . آنگاه سقراط او را ملزم می کرد که این جوابهایی که تو داده ای نتیجه ای بر خلاف مقصود تو می دهد . لذا می گویند طریقه سقراط قابلیت بود ، چون از عقول مردم نتیجه را مانند فرزند بیرون می آورد .

مثلا از طرف می پرسید : آیا یخ سرد است ؟ او جواب می داد بلی . صفحه : 301

می گفت : آیا سردی ضدی دارد ؟ بلی . آن ضد کدام است ؟ حرارت . آیا ممکن است یخ گرم باشد ؟ نه ، چون گرمی ضد سردی است و چیزی صفتی بر ضد طبیعت خود را نخواهد داشت .

باز می پرسید : آیا عدد سه فرد است ؟ بلی . آیا فرد ضدی دارد ؟ بلی ، زوجیت . آیا ممکن است عدد سه زوج باشد ؟ نه ، زیرا که زوجیت ضد فردیت است .

بعد از اینها می گفت : آیا زندگی ضد دارد ؟ بلی ، مرگ . اصل زندگی به چیست ؟ به جان که ذاتا زنده است و بدن به واسطه جان زنده است . همینطور که تصدیق نمودی عدد سه که ذاتا فرد است زوج نمی شود و یخ هرگز گرم نخواهد بود همینطور جان ، که ذاتا زنده است ، ضد خود را نخواهد پذیرفت .

این بود سخن سقراط ، در این مقام ، درباره موجودی که ذاتا زنده است ، ضد خود را ، که مرگ است ، نمی پذیرد ، یعنی چنین موجودی متلاشی نمی شود و زوال و فنا ندارد . اگر مانند نفس ناطقه است ، که حدوثا جسمانی و بقاء روحانی است ، موجودی ابدی خواهد بود و برای همیشه هست و (تا) و (الی) و (حتی) برای او نیست ، اعنی پایان ندارد . در قصیده ای گفته ایم :

زین سپس ماییم و آنچه در دل خود کاشتیم

نی دگر ما را الی و نی دگر حتی ستی

و اگر مانند مخرج از نقص به کمال ، که حدوث بر وی صادق نیست ، موجودی ازلی و ابدی خواهد بود ، که هیچگاه فنا و زوال در او راه ندارد و به قول نظامی : آنکه نمر دست و نمیرد تویی یعنی واجب الوجود است . درس نود و هفتم

بارها به زبان آورده ام که متبع برهان و دلیل است ، و به قول یکی از بزرگان نحن ابناء الدلیل ، یعنی ما فرزندان دلیم . عالم هرگز نمی گوید من به این مطلب عقیده دارم برای آنکه دیگری به آن عقیده داشته ، مثلا زوایای مثلث مساوی به دو قائمه است برای آنکه اقلیدس بزرگترین مهندس دنیا آن را ثابت کرده و من به او اطمینان دارم . غرض این است که ما می خواهیم با نور برهان و طریق فحص و بحث علمی به مقصود و مقصد برسیم ، و اگر

صفحه : 302

از بزرگان و ناموران جهان دانش مطالبی نقل می کنیم یا از این روست که آن را برهانی تمام و دلیلی کامل یافته ایم و در راه به سرمنزل مقصود رسیدن از آن استمداد جسته ایم ، و یا گفتار آن دانشمندان را به عنوان تایید و تاکید آورده ایم و از هر دانشمندی حتی از مادی و دهری هم سخنی درست شنیده و دیده ایم ، در تصدیق آن بلکه در نقل و تحریر آن ، ابا و امتناعی و یا اشمئزاز و

انقباضی نداریم . به قول ملای رومی : شاخ گل هر جا که می روید گلست

خم می هر جا که می جوشد ملست

از سخنان سقراط استفاده کرده ایم . آن بزرگ مرد و شاگردانش عجیب در معرفت نفس اهتمام داشتند . حکمای یونان پیش از وی ، که عالم طبیعی بودند ، همه آنها گمنام شدند . ولی نام سقراط جاوید ماند و آوازه اش جهان را بگرفت که قیمت انسان را بالا برده بود و گفت : (بیهوده در شناختن موجودات خشک و بی روح رنج مبر ، بلکه خود را بشناس که شناختن نفس انسان بالاتر از شناختن اسرار طبیعت است) [(1)]

در معرفت نفس بدین حد آگاه شدیم که حادث است و مجرد و بدون وضع ، یعنی حادث است به حدوث جسمانی و باقی است به بقای مجرد روحانی ، و چون مجرد و عاری از ماده و اوصاف و احکام آن است ، فاعل او ، که در اصطلاح فلسفی معطی وجود او و روان بخش و مخرج او از قوه به فعل است ، موجودی است که فعل او به مشارکت وضع نیست بلکه آن را مجردی عاری و منزله از حدود و نقایص اشیاء طبیعی شناخته ایم و او را مبدا حیات و عین حیات یافته ایم ، و عین حیات را ازلی و ابدی و موجود ازلی و ابدی را واجب الوجود دانسته ایم .

و چون نفس ناطقه را بقاء ، به براهین قاطع و ساطع ، مجرد از ماده دانسته ای ، فائده ای بس کلان و مائده ای بغایت پر عائده از خواجه طوسی در باب که طالب بصیرت را اهمیتی بسزا دارد . تا چه قبول افتد و چه در نظر آید . آن فائده در تعارف ارواح پس از مفارقت ابدان است ، و نقل آن به ترجمه فارسی این چنین : در علوم عقلیه ثابت شد که هر جوهر مجرد از ماده قائم به ذات خود است ، پس ممکن است که جمیع مجردات را بدون آلت بپذیرد . (2)

(فائده در تعارف ارواح پس از مفارقت ابدان : قد ثبت فی العلوم العقلیة ان کل جوهر

پاورقی :

1 اثبات نبوت استاد ، ص 62 .

2 سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی ، به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی (ص 177) تألیف محمد بدری زنجانی ، دانشگاه تهران ، به مناسبت هفتصدمین سال خواجه .

صفحه : 303

مجرد عن الماده قائم بذاته فقد یمكن ان یقبل جمیع المجرّدات بغیر آله) این کلام خواجه تمام است و لکن با حفظ آداب و شروط و به قول عیانی در کنوز الاسماء :

بیش ازین کاشف این راز مباش

راز پنهان کن و غماز مباش

دم فرو بند که نا اهل شریر

نشود زین روش خاص خیبر

درباره حیات سخنی به میان آمد و در دروس گذشته بدان اطلاعی حاصل کرده ایم و اینک نیز در حیات سخن گوئیم . در علم و قدرت تامل بفرمایید ، اطلاق دانا و توانا را بر چه کسی و بر چه چیزی صحیح می دانید ؟ و همچنین در حس و حرکت دقت بفرمائید ، به چه چیز می شود گفت که حساس و متحرک است ؟ مگر علم همان خبر و آگاهی نبود ؟ مگر همان بینش و ادراک نیست ؟ مگر اندیشه و شعور و فکر و نظائر آنها از جز علم و عالم خاسته است ؟ اگر کسی عالم و قادر نباشد ، ممکن است که زنده بودن را به او نسبت بدهیم ؟ یا اینکه هر دانای توانا زنده است و به قول خواجه ، در تجرید ، کل قادر عالم حی بالضروره . آیا جمادی که حس ندارد حیات دارد ؟ آیا جمادی که از روی اراده حرکت نمی کند زنده است ، یا حس و حرکت را در جایی که حیات است می آورید ؟ حیات را خواجه در تجرید چنین تعریف کرده است : هی صفة تقتضی الحس و الحركة ، حیات صفتی است که حس و حرکت را اقتضا می کند . در موجودات عالم طبیعت تامل بفرمائید ، آیا موجودی را می توانید بیابید که حس لمس نداشته باشد و زنده باشد ؟ آیا به استقراء و غیر آن تحصیل نکرده اند که هیچ زنده ای در دار طبیعت بدون حس لمس نخواهد بود ؟ به عبارت دیگر ، اگر حیوانی قوه لامسه نداشته باشد ، آیا می تواند زنده باشد یا اولین درجه حیات از قوه لامسه شروع می شود ؟ چنانکه کرما دارای حس لمس و حرکت اند ، پس آنها را حیاتی است که این صفت حیات در آنها اقتضای حس و حرکت می کند . و کم کم منتهی می شوید به موجودی که از ترکیب عناصر و احکام آنها عاری است و دانا و تواناست که او هم زنده است ، چون نفس ناطقه و موجود مجرد فاعل و مخرج او از قوه به فعل .

و دیگر اینکه آیا حیات در موجودات طبیعی عارضی آنهاست یا ذاتی آنهاست ؟ درخت خشک را مرده و درخت تر را زنده می نامیم . حیوان و انسان بیجان را مرده و جاندار را زنده می خوانیم ، که آن فاقد صفت حیات است و این واجد آن . پس حیات

عارض بر طبیعت آنهاست نه ذاتی طبیعت . و باز نفس ناطقه و مافوق آن را فراتر از این نحوه حیات شناختیم ، صفحه : 304

که گوهری عاری از ترکیب و امتزاج و مزاج اند و زنده اند ، پس ذاتا زنده اند ، و اگر در این قسم زنده حس و حرکت نگفته ایم باکی نیست ، ولی دانا و توانا هست . پس در حیات علم و قدرت کافی است ، چه روح مفارق از بدن و دیگر مفارقات زنده اند ، اگر چه حس و حرکت زنده در عالم طبیعت بر آنها صادق نباشد . اما هیچ زنده ای نیست که دانا و توانا نباشد ، هر چند دانایی و توانایی را مراتب بسیار بود .

و اگر در آثار صادره از هر موجود زنده تامل بفرمایید ، همه آنها را متفرع بر صفت حیات می یابید ، یعنی چون حی است عالم است ، و چون حی است قادر است ، و چون حی است مرید و چنین و چنان است . پس حیات است که مبدا و منشا همه کمالات

موجود زنده است ، و حیات ذاتا آگاه و داناست ، و دیگران به او حیات و آگاهی دارند ، و بر چنین موجودی که ذاتا حی است فنا دست نمی یابد ، چنانکه دانسته آمد . البته این مطالب را شرح و بسط بیشتر باید که امیدواریم به توفیق آن دست یابیم . ای همگام گرامی در راه اساسی ، و همدرس در مدرسه علوم اصلی ، ادله ای محکم و اصولی مسلم در معالم روح آدم گرد آورده ام و گروهی را در دروس معهود ارائه داده ام که هر آدم صالح دل آگاه روا دارد مسموع وی گردد . هر عالم رادمرد و راهرو در راه عدل و وسط ، گواهی دهد که روح آدمی سرسلسله گوهرها و اهم هر مهم و اساس هر کمال آمده است . کلام و کلمه های والای اهل دل و اهل علم و عمل و هر کامل دل آگاه را در راه کمال مکرم دار ، و در ملاک و مدرک علو روح گرامی . درسهای معهود را ، که در راه وصول مراد محرر آمد ، کم مدار . علاوه محاوره های مکرر در هر درس را ، در ادراک مراد و وصول آگاهی ، اگر عالمی مدعی گردد که هر درسی حاوی در حدود ده درس آمد ، روادار - دروسی که مراد سالک سوی کمال آمد . و اگر کلک دل آگاهی گواهی دهد که سوداگر ، اگر در او دل آسود ، سودا همه سود دارو سود ، گواهی او حکم محکم و مسلم آمد .

ادله مصحح و محکم را ادراک کرده ای که روح آدمی در اول امر مولود عالم ماده و همه عالم ماده والده و مادر او آمد ، ولی مولودی که آمادگی دارد ، کم کم کودکی دل آرا و در مرحله های دگر مردی دلاور که امار مطاع والده گرامی گردد و همه عالم ماده امر او را مسلم دارد . آری ، ولدی و کودکی که اگر والده مکرم مادی دارد ، والدی اکرم ورای ماده و مسلط و حاکم و آمر و مکمل عالم ماده دارد . والدی که سرآمد علل آمد ، ولدی مسعود و محمود که

صفحه : 305

کم کم احوال و آرای والد را ادراک کرده در عداد علل درآمده همسر والد گردد که مادر در کارهای وی محکوم وی گردد . ولدی که مدرس حکما در حصول درس حکم و معلم علما در اصول علم کلام گردد . کودکی که آمده معلوم او گرمک و گرمک ، کلام او همه سحر حلال در همه حال .

اصل گوهر آدمی و آمادگی ولدی مادی را ، که در گاهواره مادری مادی سرآورده و کم کم همسر و همکار والد و امار و حاکم والده گردد ، سرسری مدار ، که مردم آگاه در سه اصل گرامی والد و والده و ولد ، واله آمده . سر کلام را هم آورم ، که گاه درس دگر آمده . والسلام .

درس نود و هشتم

در دروس گذشته دانسته شد معرفت روح انسانی که همان علم به نفس ناطقه است از هر علمی مهمتر است . چه این شناختن خویش است و آن آشنایی با بیگانه . علاوه اینکه باب همه معارف و علوم خود انسان است ، و آن که خود را شناخت از شناختن بیگانه چه بهره تواند برد ؟ چنانکه مادیون از کتاب نفس خود حرفی نخوانده و ندانسته اند و در تجزیه و

تحلیل طبیعت رنج فراوان می برند . ولی

آه اگر از پس امروز بود فردایی .

از ادله ای که در تجرد نفس ناطقه تقدیم داشته ایم دانسته شد که نسبت نفس ناطقه با بدن ، نسبت مظروف با ظرف و یا حال با محل نیست . بنابراین کسانی که تن را زندان روح و یا قفس آن و یا خانه و لانه و امثال این گونه تعبیرات در کلمات و کتابهای خود آورده اند ، معانی مطابقی آنها را اراده نکرده اند بلکه یک سلسله تشبیهات و لطائف در ایفای مقاصد اخلاقی و حکمی به کار برده اند . مثلا شیخ اجل سعدی گوید : خبر داری ای استخوان قفس

که جان تو مرغیست نامش نفس

چو مرغ از قفس رفت و بگسست قید

دگر ره نگرود به دام تو صید

و مثل این شعر :

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو

گفتا چه کنم خانه فرو می آید

و مثل این شعر :

صفحه : 306

روان هست زندانی مستمند

تن او را چو زندان طبایع چو بند

از این گونه گفتار ، نظما و نثرا ، در کلمات بزرگان بسیار آمده است که به اقناعات و خطابیات اشبه اند از برهانیات ، و عاقل را اشاره کافی است .

اکنون در حیات ، که در درس پیش عنوان شد ، بحث می کنیم : جناب استادم ، علامه شعرانی ، را رساله ای موجز و مفید است به نام فلسفه اولی یا ما بعدالطبیعه ، مشتمل بر مهمترین اقوال فلاسفه اروپا در الهیات و تجرد نفس و در تطبیق اصطلاحات . در آغاز آن می فرماید : غرض از تدوین این رساله آن است که مقدار مهمی از اصطلاحات حکمای جدید اروپا در فلسفه اولی با اصطلاحات فلاسفه اسلامی منطبق گردیده تا اگر کسی به یک طریق آشنا باشد ، استفاده مطلب از طریقه دیگر به آسانی تواند کرد و خواننده فرق این رساله را با ترجمه های عربی که جدیداً از کتب آنها عمل آمده خواهد دانست الخ . در حیات چنین می فرماید :

حياة La vie ()

ما در عالم ، موجوداتی را می بینیم ، دارای صفات خاصه و کمالات زائده بر جمادات ، که آنها را اجسام حیه یا موجودات ذی نفس می نامند . حیات بر سه قسم است :

اولا حیات نباتی که مبدا آن نفس نامیه است (*tivee vegeta vie La*) (دارای قوه غاذیه (*nutrition*)) و مولده *reproduction* () و متفرعات آن .

ثانیا حیات حیوانی (*sensitive*) (دارای قوه محرکه (*locomotion*)) و مدرکه (*pensee*) (

ثالثا حیات انسانی (*humaine vie la*) (دارای قوایی علاوه بر آنها که عمده تعقل است (*pensee*)) .

و یکی از خواص عجیبی که در اجسام ذی حیات هست آن است که آلی (*organique*) هستند ، یعنی مرکب از اعضای مختلف الشكل و الطبیعه که به نفع یکدیگر و به نفع مجموع کار می کنند ، بر خلاف جمادات که ولو از اجزاء

صفحه : 307

متفق الطبیعه مرکب باشند از یکدیگر بیخبر و اشتراک در غایت و غرض ندارند .

در فلسفه الهی از مبدا و علت حیات بحث می شود نه از آثار آن که مخصوص علم بیولوژی است (*biologie*) (علم الحیوة ، زیست شناسی) . مبدا حیات (*vital principe*) همان است که در اصطلاح فلاسفه ما به نفس تعبیر می کنند و در آن سه قول است :

یکی آنکه نفس عبارت از مزاج است (*chimique compisition*) (، یعنی آثاری که در اجسام زنده می بینیم به واسطه آن است که عناصر مخصوص باهم ترکیب یافته ، و این عقیده را *mecanisme* گویند .

دوم آنکه نفس عبارت است از جوهر زائدی که بعد از ترکیب عناصر به مرکب ضمیمه می شود و صرف مزاج ، یعنی ترکیب شیمیائی ، بدون انضمام آن جوهر زائد ، کافی برای ظهور آثار حیاتی نیست . و این عقیده را *vitalisme* گویند و طرفداران آن در فلاسفه جدید بسیارند . منجمله هواست (1) و کلودبرنارد ، و برای اثبات آن ، در جلد چهارم اسفار ، صدرالمتألهین نه دلیل اقامه نموده است .

سیم متوسط بین دو قول مزبور است و می گوید حیات در نتیجه آلی بودن جسم است و این مذهب را *organismel* گویند و منسوب به حکیمی است موسوم به بیشا . و ما می گوییم اگر بعد از ترکیب شیمیایی چیز دیگری ضمیمه می شود ، قول دوم والا قول اول را اختیار کرده و بین نفی و اثبات واسطه موجود نیست . سؤال این است که آلات مختلف به چه جهت به نفع یکدیگر کار می کنند و وجود آلات کافی نیست ؟

این بود گفتار آن جناب در حیات . توضیحا گوییم هر جسمی که آلی است ، یعنی دارای آلت است ، جسم زنده است ، وگرنه جماد است . چنانکه انسان طبیعی مثلا جسمی است که در افعال خود آلات گوناگون دارد ، بلکه آلات پیوسته به هم است که آنها را ترکیبی ارگانیکی است . و هر آلت را فعلی خاص و مزاجی خاص است : چشم یک آلت است و او را مزاجی خاص ، و زبان یک آلت و آن را مزاجی خاص ، و همچنین یک یک آلات دیگر که هر یک برای فعلی و هر یک را شکل و مزاجی است ، نه در فعل یکدیگر اشتراک دارند که

پاورقی :

1 Hogst

صفحه : 308

این بتواند کار آن را بکند ، و نه در مزاج یکدیگر اشتراک دارند . دماغ را مزاجی خاص است ، و نخاع را مزاجی خاص ، عصص را مزاجی است ، و کرکرانک را مزاجی ، و در عین حال که هر آلتی را فعلی خاص و مزاجی خاص و هر یکی را شکلی خاص است ، به نفع مجموع کار می کنند و در غایت و غرض اشتراک دارند ، و مجموع را باز مزاجی خاص و شکلی خاص است که از ترکیب ارگانیکی قوی و آلات و ادوات اعضا و جوارح چنان شکلی پدید آمده است .

ترکیب مکانیکی ترکیب ماشینی صناعی است که اگر اجزای آن را از یکدیگر جدا کنیم خاصیت آن اجزا از بین نمی رود ، مثل اینکه یک دستگاه چرخ خیاطی را واچینیم که هر جزء آن به همان صورت و فائده و غرض خود باقی است و تباہ نمی شود ، و باز دوباره می توان آنها را باهم بست و سوار کرد تا همان چرخ خیاطی درست شود و بکار افتد . ولی ترکیب ارگانیکی اینچنین نیست : هر جزوی که جدا گردد فاسد می شود و تباہ می گردد ، و نمی شود آن را واچید و دوباره بست . این چنین جسمی حی است و علاوه بر ترکیب مذکور از طبایع مختلف نیز مرکب است ، مثلا در انسان هم طبیعت خاک است و هم طبیعت آب و هم طبیعت آتش و هم هوا . خلاصه ، ترکیب ارگانیکی را طبایع مختلف و اشکال مختلف و آلات مختلف و افعال مختلف است و مجموع آن را شکلی مخصوص و اثری مخصوص است . این مرکب ارگانیکی جاندار و زنده است و آن مکانیکی بی جان .

یک پشه ترکیب ارگانیکی دارد و یک خرسنگ طبیعت واحده است و هیچ جزء وی از جزء دیگرش آگاهی ندارد و فعل آلی برای او نمی باشد . کوتاه سخن اینکه جسم آلی جسم زنده است و کسانی که نفس را صرف مزاج دانسته اند و آن را ترکیب شیمیائی فقط گرفته اند سخت به اشتباه رفته اند و ادله قاطعه بر رد آن قائم است که در دروس بعد تقریر می گردد . یک یک آلات جسم آلی ، چنانکه گفته ایم ، برای صدور فعلی خاص است ، و هر یک را صورتی و شکلی و مزاجی خاص ، شکلی که برای هر یک زیباتر از آن متصور نیست و در عین حال دست هم گرفته همه برای یکدیگر کار می کنند . چشم دیده بانی می کند و

دست می گیرد و پا می رود و دستگاه گوارش آشپزی و دستگاه دماغ حروف چینی و دستگاه خیال عکسبرداری می نماید . قوه غذایی غذا می گیرد ، و نامیه می پروراند ، و مولده برای بقاء نسل تولید مثل می کند . و قوه لمس در پوست خیلی قوی است ، و

پوست بر همه صفحه : 309

پیکر احاطه دارد و حافظ بدن است ، چنانکه هر پوستی حافظ محتوای خود است ، و این قوه در کف دست و سرانگشتان قویتر است که احتیاج بیشتر بدان است .

نظری دقیق در خود بیفکنید و نظری عمیق در نظام پیکر هستی ، آیا در پیکر خود یک رگ مویی را بیکار می بینید و آن را گسسته از کل می پندارید یا همه در کارند و در کمال اتصال و ارتباط ؟ اتصالی شگفت و ارتباطی عجیب که قلم از تحریر آن عاجز و زبان از بیان آن کلیل است . هر چه بگوییم کم گفته ایم و هر چه پیش برویم حیرت بیش می گردد . همچنین در پیکر دلارای این دار هستی تامل بفرمایید ، آیا یک رشته بیکار است و یا به قول نظامی :

درین پرده یک رشته بیکار نیست

سررشته بر ما پدیدار نیست

نه زین رشته سرمی توان تافتن

نه سررشته را می توان یافتن

کثراتی ، از زمین و آسمان و انواع گوناگون معدنیات و نباتات و حیوانات و غیرها ، هر یک را آثاری خاص و شکل و هیئتی خاص و طبیعت و مزاجی خاص است ، و آلات و ادوات و افزارهایی هستند که یک نحو ترکیب ارگانیکی با یکدیگر دارند و همه کار همدیگر را انجام می دهند و به نفع یکدیگر و به نفع مجموع کار می کنند ، ماورای طبیعت جان و جهان طبیعت بدن آن است . تو صد حدیث مفصل بخوان از این مجمل .

این کثرات ، که در آنها آثار حیات مشاهده می شود ، از سرچشمه آب حیات محض که عین حیات است ، سبز و خرم اند و افعال حیاتی دارند ، و از مصوری شکل و هیأت می یابند و از مخرج و مکملی از قوه بدر می آیند و به فعلیت می رسند ، و همچنین دیگر اوصاف حیاتی لا یعد و لا یحصی که در آنها مشاهده می شود از ماورای طبیعت و از یک حقیقت است که گاهی آن را جان جهان می نامند و گاهی عقل می گویند و گاهی حق و اسامی بسیار دیگر که در دروس پیش نیز برخی از آنها را تذکر داده ایم . به قول جامی : حق جان جهان است و جهان جمله بدن . استاد علامه شعرانی در رساله فلسفه اولی آورده که انکساغورس می گفت عالم تشکیل یافته است از ماده ای که عددا بسیار و طبیعتا متحد و مبهم و نامعین است ، اما خداوند عالم تشکیل دهنده و به نظام

آورنده آن است . ارسطو وی را به این جهت به عقل ستوده . فروغی ، در سیر حکمت در اروپا ، در شرح حال انکساگورس ، آورده که وی گفت ناظم امور عالم عقل است . پس از آن فروغی می گوید : ظاهرا این دانشمند نخستین

صفحه : 310

کسی است که چنین رایى اظهار داشته . ولی راقم گوید : حقیقت این است که هر دانای آگاه گواه است که ناظم امور عالم مطلقا عقل ، یعنی خداوند عالم ، است که تشکیل دهنده و به نظام آورنده آن است ، و نسبت او با جهانها به منزلت روان انسان با بدن و افعال اوست . به قول میرفندرسکی :

صورت عقلی که بی پایان و جاویدان بود

با همه هم بی همه مجموع و هم یکتاستی

جان عالم گویمش گر ربط جان دانی به تن

در دل هر ذره هم پنهان و هم بیداستی

این صورت به معنی موجود بالفعل است که در دروس پیش دانسته شد که صورت علمیه بالفعل است . چه ، صورت عقلی همان صورت علمی است ، با همه معیت قیومیه دارد و در مقام خفا و بطون بی همه است ، و در مرتبه کثرت در وحدت مجموع است و به وحدت حقه حقیقه یکتا . چنانکه معلم ثانی ، فارابی ، فرمود : هو الکل فی وحدته . ارتباط و تعلق عقل به مجموعه عالم چون ارتباط و تعلق نفس به بدن است که بدن مرتبه نازله اوست و همه کثرات بدن مظاهر و مجالی آثار اویند ، و نفس صورت بدن و بدن شأنی از شؤون اوست ، و همچنین صورت عقل با مجموعه عالم . و این صورت عقلی مبدا و علت حیات مجموعه عالم است ، چنانکه نفس مبدا حیات مجموعه بدن .

آنکه در قول دوم فرمود] : (نفس عبارت است از جوهر زائدی که بعد از ترکیب عناصر به مرکب ضمیمه شود) آن جوهر نفس ناطقه است که روح انسانی است و تعبیر به ضمیمه و زائد ، آن هم بعد از ترکیب عناصر ، چندان شایسته نیست ، چه مشعر است به اینکه نفس حدوثا روحانی است ، ولی تا اندازه ای بحث کرده ایم که نفس حدوثا جسمانی و بقاء روحانی است ، و به تفصیل هم بحث خواهد شد .

قول سوم در نفس سخنی مجمل و مبهم است ، زیرا دو قول قبل از آن هم بر این اساس اند که حیات در نتیجه آلی بودن جسم است ، لذا باید به او گفت اگر نفس صرف ترکیب شیمیایی است ، قول اول است ، و گرنه جوهری حافظ مزاج و ورای مزاج متحقق است ، قول دوم . خلاصه اگر این گوهر متحقق است ، قول دوم ، و الا قول اول . و بین نفی و اثبات واسطه نیست . و از این

شخص سؤال می شود که [(مبدا حیات چیست و آلات مختلفه به چه جهت به نفع یکدیگر کار می کنند ؟)] و وجود تنها آلات

کافی نیست . صفحه : 311

درس نود و نهم

دانسته شد که نفس از جهت طباعش ابتدای هر حس و حرکت است ، و هر جسمی که آلی است ذونفس است ، و مخرج نفس از نقص به کمال عقل است ، و این عقل جوهر دراک محیط به اشیاء از جمیع جهات آنهاست و عارف به شیء پیش از تحقق آن است ، پس علت موجودات و نهایت مطالب است (1) . و این جوهر دراک محیط به اشیاء عارف به آنها پیش از آنها موجود بالفعل است ، که فعلیت محض است و مقدم بر قوه ، که داراطبیعت است ، می باشد . و دانستی که ممکن نیست قوه به خود ، بی تاثیر فاعل ، بالفعل شود . بالفعل مقدم بر بالقوه است ، و اگر موجود بالفعل نباشد هیچ قوه و استعداد از مقام خود پا فرا نمی نهد . مادی عقل را فرع جسم و یکی از آثار و خواص ترکیب عناصر می داند . گوید عقل از خواص و آثار دماغ است ، چنانکه حرارت از آثار سوختن و الکتریسیته از مالش است . به نظر آنها عقل پس از همه چیز بوجود آمد ، چون تابع است . الهی گوید عقل خود موجود مستقلی است که پیش از جسم است و جسم تابع اوست نه او تابع جسم ، و ماده تابع صورت است . مثلا ماده آهن وابسته به صورت آهن و صورت آهن تابع و وابسته عقلی است که مدبر اوست ، و به عبارت دیگر ، مادی می گوید : اصل ماده است ، عقل پدیده دماغ است ، و دماغ ، که صورت و مزاج علیحده و ترکیب خاصی دارد ، تابع ماده است که غذای اوست ، و اصل همه چیز ماده است . یا اینکه ماده اجسام قابل همه چیز هست ، علت ندارد که ترکیب مخصوصی را به مقدار مخصوص و شرایط مخصوص فرا گیرد ، و به تعبیر دیگر ، ماده آماده همه چیز هست و ممکن است به هر صورتی درآید و تغییرات غیر متناهی برای او هست ، یا همچنانکه هست سالها بماند و تغییر نکند . خاک را از صورت خاکی درآوردن و صورتهای گوناگون و ترکیبات مختلف دادن محال است خودبخود اتفاق افتد ، و در میان تغییرات غیر متناهی که برای او ممکن بود صورت یکی از آنها برای او برگزیده شود . علاوه اینکه با یک سلسله علل معده دائما منتهی به یک صورت خاص گردد ، چنانکه همیشه از دانه گندم گندم می روید و از تخم میوه ای همان میوه ، و همچنین در معدهات و ماده های مستعد دیگر که همواره منتهی به یک چیز مخصوص می شود و محال است که اتفاقی دائمی باشد . پاورقی :

1 فی کلمات امیرالمؤمنین (ع) علی مارواه فیض : قال السائل یا مولای و ما العقل ؟ قال العقل جوهر دراک محیط بالاشیاء من

جمیع جهاتها عارف بالشیء قبل کونه فهو علّة الموجودات و نهایتاً المطالب صفحه : 312

این موجود دراک به نام عقل ، که از همه جهت بالفعل است ، مبدا حیات و هر گونه کمال است که هر مستعدی را به کمال لایق به او می رساند . و چون خود عین حیات است ، حی است ، و چون ثابت قائم به ذات خود است ، حق است ، و چون وجود قائم

به ذات خود و غیر متعلق به غیر خود است و همه به او قائم اند ، قیوم است ، و حی و قیوم از نامهای بزرگ اوست . و چون سیر علمی در یک یک دفتر هستی موجودات بنمایی ، از پیدایش صفات و خواص و آثار گوناگون نامهای بیشمار توانی استنباط کرد ، که هر اسمی در ازاء صفتی و حقیقتی خواهد بود . لذا صحیح است که بگوئیم اسمای آن مبدا حیات و قیوم همه ، غیرمتناهی است و شرط رسیدن بدانها این است که دفاتر نامبرده را فهمیده ورق بزیم .

بزرگانی که سیرهای علمی کرده اند و در تجرید و تصفیه نفس وادیهها پیموده اند ، فرموده اند که روح انسانی ، چون هم خود را واحد گرداند و با اطمینان خاطر و عدم اضطراب با هر اسمی از اسمای شریف عین حیات و صرف کمال و فعل مطلق انس بگیرد و حشر پیدا کند ، سلطان آن اسم در وی تجلی کند و اثر آن اسم در وی ظاهر گردد و به اقتضای آن اسم عمل کند و این زمینی رنگ آسمانی گیرد و اینجهانی به خوی آن جهانی درآید و در عالم طبیعت کار آن جهانی نماید و دست تصرف به کائنات دراز کند و در کشف و کرامت به روی خود باز کند و کم کم به جایی رسد که هرگاه اراده کند از این نشأه اعراض کند و بدان نشأه پرواز کند . از آن جمله فرموده اند که مداومت بر [(یا حی یا قیوم)] برای صفای نفس و تجرد روح تاثیر غریبی دارد ، ولی با حضور قلب و اطمینان خاطر باشد نه به صرف لقلقه لسان و آن هم با دو صد پریشانی . تجربه ضرر ندارد .

حد نفس را از جهت طباعش دانستیم که ابتدای هر حس و حرکت است ، و حد آن را از جهت تعلیم فرموده اند : النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة . برخی به جای [(کمال)] کلمه [(تمام)] آورده اند و [(کمال)] یا [(تمام)] را اضافه به جسم طبیعی کرده اند ، یعنی آنها کمال جسم (یا تمام جسم) آلی ذی حیوة بالقوة . یعنی نفس کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است .

مقصود از [(تمام و کمال جسم طبیعی بودن نفس)] این است که جسم تمام و کمال بودنش به تعلق نفس است به او . و معنی [(جسم آلی)] این است که جسم را آلات است که قوی و محل آنها چون دماغ و قلب و چشم و گوش و جز آنها است . چه اینکه چوب و آهن جسم است و آنها را آلات نیست ، و هر جسم طبیعی که آلی است زنده است ، و اگر جسم

صفحه : 313

طبیعی آلات مختلف برای وظائف و کارهای گوناگون نداشته باشد نفس ندارد . چنانکه درخت ریشه و شاخه و تنه و برگ و رگ دارد که هر یک برای کاری اند ، و حیوان چشم و گوش و معده و جگر دارد و هر یک برای وظیفه ای ، و این دو صاحب نفس اند ، اما معادن آلات مختلف ندارند ، لذا ذو حیات نیستند و همچنین دیگر جمادات .

کمال چیزی است که فعلیتی باشد ، و هیچ موجودی از این صفت عاری نیست ، و در جهان طبیعت هر بسیط و مرکبی را در نظر بگیریم حتما فعلیتی دارد ، ولو اینکه نسبت به فعلیتهای بعد بالقوه باشد . مثلا نطفه در حال نطفگی فعلیتی است که به لحاظ نطفه

بودن کمالی برای اوست و به لحاظ صورت انسانیت بالقوه است . لذا ، هر موجودی طبیعی در هر شأنی از شؤون که هست در آن شأن بالفعل و کامل است و به قیاس به کمالات بعدی بالقوه و ناقص است . خلاصه ، هر کجا وجود قدم نهاد عین فعلیت در آن حد و مقام است .

کمال اول منوع است ، یعنی آن چیزی که نوعیت نوع به آن تحقق می یابد ، و آن را صورت نوعیه می گویند ، مثل صور نوعیه آب و آتش در طبایع ، و صورت نوعیه تیر و شمشیر در صنایع . و کمال اول در مقابل کمال ثانی است که منوع نیست ولی از اوصاف تابع کمال اول است ، که همان کمال اول در عین حال که فلان صورت نوعیه است دارای کمال ثانوی نیز می باشد ، که مثلا در خوبی و زیبایی و تمام اثر نوعی او دخیل است . مثل اینکه آب سرد و شیرین باشد ، و شمشیر تیز و تند ، و نفس انسانی عالم و قادر . پس هر یک از برودت و عذوبت وحدت و علم و قدرت از کمالات ثانوی صور نوعیه خود ، که کمالات اول اند ، می باشند . پس در تعریف فوق ، کمال اول نفس است نه کمال ثانی . یعنی جان داشتن اصل کمال ، و کمال اول هر جسم طبیعی ذو حیات است و دیگر اوصاف کمالات دوم .

و به قید (جسم) ، مجردات خارج می شوند ، که اگر چه هر موجودی را ، چنانکه گفته ایم ، فعلیت و کمال است و مجردات را کمال اول است ، ولی نفس چون تعلق به بدن جسمانی طبیعی دارد موجود مجرد از تعریف مذکور خارج می شود . و به قید (طبیعی) صور اجسام صناعی ، مثل صورت نوعیه سیف ، خارج می شود ، که اجسام طبیعی به صنعت دارای کمال می شوند ولی کمال زائد به صنعت را نفس نگویند ، و به عبارت دیگر کمال صناعی جسم طبیعی ، نفس نیست . و نیز به قید (طبیعی) ، جسم تعلیمی خارج می شود . جسم تعلیمی از عوارض جسم طبیعی و قائم به آن است ، عرضی که ساری در جسم و سائر در جهات است و نهایت آن به

صفحه : 314

هر یک از نقطه و خط و سطح تواند بود . و آن مقدار نخبین متصل است که جسم طبیعی راست . اگر جسمی که به شکل مکعب است مبدل به مدور شود ، آن جوهر جسم منعدم نگردد ، و لیکن آن عرض ، که جسم تعلیمی او بود ، منعدم شود و جسم تعلیمی دیگر پدید آید ، همچون شمع ای (یعنی مومی) که آن را به اشکال گوناگون درآوری ، که طبیعت موم به حال خود است و این جسم طبیعی است ، و اشکال و ابعاد و مقادیر آن متغیر و مبتدل ، و این جسم تعلیمی است . ابعاد در جسم طبیعی بر سبیل ابهام معتبرند و در تعلیمی بر سبیل تعیین .

برخی گفته اند اطلاق جسم بر طبیعی و تعلیمی به اشتراک لفظی است ، و برخی قائل به اشتراک معنوی اند . قائل به اشتراک معنوی گوید که جسم مطلق قابل ابعاد است : اگر جوهر است طبیعی است ، و اگر عرض است تعلیمی . و قائل به اشتراک لفظی به ظهورش گذاشت .

و جسم تعلیمی را از آن جهت تعلیمی می گویند که حکما ابتدای تعلیم به آن می کردند ، چنانکه در درس چهلیم گذشت . لذا جسم تعلیمی را بر سبیل تعیین گفته اند ، زیرا که موضوع علم ریاضی مقدار است و در آن صحبت از مقادیر مطلق نمی شود . مثلا هر زاویه ای تمام هر زاویه و یا کمال هر زاویه نیست ، و هر زاویه مرکزی ضعف هر زاویه محیطی نیست .

اشتراک لفظی آن است که چندین معنی در یک لفظ اشتراک داشته باشند ، چون اشتراک معانی [(اجازه یافتن)] و [(میوه درخت)] و [(یک مرتبه و نوبت)] و [(حمل زنان و حیوانات)] و [(ساز مطربان)] و جز آنها در لفظ [(بار)] در فارسی ، و اشتراک [(آفتاب)] و [(چشم)] و [(چشمه)] و [(زانو)] و [(ترازو)] و [(زر)] و جز آنها در لفظ [(عین)] در عربی .

اشتراک معنوی آن است که یک معنی را افراد متعدد و همه آن افراد مصادیق آن معنی هستند . چون لفظ [(انسان)] در افرادش ، و لفظ [(وجود)] که به معنی هستی است و در همه موجودات مشترک است . مشترک معنوی را اگر در قافیه شعر مکرر کنیم شعر غلط خواهد بود ، و اگر مشترک لفظی را در قافیه مکرر کنیم از محسنات علم بدیع به شمار می آید . لذا گفته اند که دلیل اینکه وجود یک معنی است آن است که وجود را با وجود نمی توان قافیه کرد و اگر مشترک لفظی بود ممکن بود ، مثل گفته سعدی : جفا دید و با جور و قهرش بساخت

به سالی سرایی زبهرش بساخت

صفحه : 315

متأله سبزواری در حکمت منظومه این مطلب را از فخر رازی در شرح اشارات شیخ نقل کرده است و خود آن جناب نظما گوید :

مما به اید الادعاء

ان جعله قافية ايطاء

جسم تعلیمی ، چنانکه دانسته شد ، جوهر نیست بلکه عرض قائم به جسم طبیعی است . البته چون عرضی ساری در جسم طبیعی است و مقدار تخمین متصل در متن جسم طبیعی قرار گرفته است ، به حسب وجود متأخر از جسم طبیعی نیست اگر چه به حسب رتبه متأخر از آن است . کیف کان ، نفس کمال اول جسم تعلیمی من حیث هوهو نیست ، و در حقیقت و اولاً و بالذات کمال اول جسم طبیعی است ، و اگر کمال اول جسم تعلیمی نیز گفته شود به سعه در تعبیر و ثانیاً و بالعرض و به طور مجاز است . متاله نامبرده در اسرار الحکم در شرح و بسط تعریف مذکور نفس فرماید :

جسم طبیعی در عرف حکما سه اطلاق دارد : یکی طبیعی مقابل صناعی ، و دوم طبیعی مقابل تعلیمی ، و اینجا این مراد نیست ، چه نفس که برای جسم طبیعی کمال است ، برای جسم تعلیمی آن نیز کمال است ، بالتبع ، سیما که عارض غیر متاخر در وجود است نسبت به طبیعی ، و تفاوت به اطلاق و تعیین است ، چنانکه شیخ رئیس و غیره تصریح کرده اند .
بعد از این عبارت می فرماید :

سیم طبیعی ، مقابل مثالی و برزخی ، که از اجسام بین العالمین است . و اینجا این هم مراد نیست ، که آن هم از متعلقات نفوس است ، و نفسیت نفس ناطقه به تعلق به آن نیز برجاست ، بلکه نفس ناطقه اینجا هم اول به آن تعلق دارد بعد به این . سپس متأله سبزواری ، بعد از این عبارت ، دلیل شیخ اشراق را در تجرد نفس ، که در درس پنجاه و چهارم نقل کرده ایم ، عنوان می فرماید که چون بدن طبیعی و مثالی دو مرکب برای نفس اند ، خود نفس در مقام ذاتش نه به این بستگی دارد نه به آن ، و از این نتیجه می گیرد که نفس کمال اول صورت برزخی ، که همان بدن مثالی است ، نیز می باشد ، چنانکه کمال اول جسم طبیعی است .
و در اینجا سؤال و جوابی مفید دارد که به اختصار نقل صفحه : 316
می کنیم :

اگر بگوییم که چون جسم طبیعی را نفسیت نفس اخذ کرده اند ، پس باید با تعلق نفس به صورت برزخی نفس بر آن صدق نکند ؟ در جواب گوئیم اولاً که چون شیئیت شیء به صورت است ، صورت برزخی همین جسم طبیعی است تماماً شده ، مثل نفس که همین است قویتر شده ، و هویت یکی است . و ثانیاً بر سبیل تنزل گوئیم تعلق به جسم طبیعی ، که در تعریف نفس ناطقه ماخوذ است ، از باب تحقق طبیعت است به تحقق فرد ما ، و انتفاء آن به انتفاء جمیع افرادش ، و مراتب طولیه فرد طبیعت یا عرضیه آن فرد به حسب اوقات مانند افراد منفصله آن است در این دو حکم ثبوت و انتفاء ، سیما که تعلق به صور برزخیه از تعلق به صور طبیعییه برخاسته . این بود عبارت حکیم سبزواری و لیکن این مطلب ، اگر چه فی حد ذاته بسیار بلند و نیک پسندیده است و یکی از مسائل مهم حکمت متعالیه است که بدن اخروی همین بدن دنیوی بعینه و تشخصه است و امتیاز بینشان جز به کمال و نقص نیست ، و لکن از آنچه در کتب فن مستفاد می گردد این است که قوم نظر به نفس متعلق به جسم طبیعی عنصری دنیوی دارند ، لذا تعریف مذکور را تعریف عام نفوس ارضیه گفته اند ، و مراد آنان از نفوس ارضیه ، نفس نباتی و حیوانی و انسانی است ، بخصوص به مبنای کسانی که خیال را مجرد به تجرد برزخی نمی دانند بلکه آن را از قوای منطبه در جسم می پندارند .
و از قید (آلی) صور نوعیه عناصر و معادن ، که افعال آنها به استخدام آلات نیست ، خارج می شود ، چنانکه دانسته شد اگر جسمی آلات مختلف برای وظائف گوناگون نداشته باشد ، نفس ندارد ، و آنکه دارد دارد .

و مراد از] (ذی حیات بالقوه) این نیست که بالفعل حیات ندارد ، بلکه مراد این است که لازم نیست همه علائم حیات بالفعل در او باشد ، بلکه قوه آن کافی است ، یعنی افعالی که از احیاء صادر می شود لازم نیست دائمی باشد ، بلکه گاه بالقوه باشد و گاه بالفعل ، و آن افعال عبارت است از نطق و ادراک و حرکت ارادی و تغذیه و تنمیه و تولید مثل و غیرها .

در توضیح برخی از مطالب فوق گوییم : اطلاق جسم بر مقدار ثخین متصل ، با اینکه جوهر نیست و عرض است ، اولاً از جهت ابعاد داشتن هر دوست و ثانیاً بر اثر شدت معاشرت که

صفحه : 317

گویی ادغام در یکدیگر شده اند ، اسم مصاحب بر مصاحب گذاشته شد و کمال همنشین در این اثر کرد .

شیئیت شیء به صورت است . ماده است که حجاب است . اگر ، به فرض ، این صورت بدن طبیعی را از ماده تصفیه و تجرید کنیم ، یعنی ماده ، که ثقل یعنی کنجاره و تفاله آن است از وی گرفته شود ، بدنی خالص از تفاله می ماند که خیلی چست و چابک و چالاک و فرز است ، زیرا ماده بود که موجب ثقل و قرار و بطؤ بود ، و این بدن خالص همان بدن است با تفاوت در کدر و صفا و یا نقص و کمال ، و از تصفیه شدن ، صورت بدن زائل نشد بلکه کاملتر گردید ، و این بدن تجرید شده از ماده ، معادل بدن برزخی مثالی می باشد .

صور برزخیه از تعلق به صور طبیعی برخاسته است : نفس ناطقه در موطن قوه خیال به وزان صورت طبیعی ، صورت برزخی انشاء می کند ، و صورت برزخی را جسم طبیعی تمامتر نامیده است . همچنانکه نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی نفوس صاحب مراتب و درجات اند ، بدن طبیعی آنها هم نسبت به نفوس آنها باید دارای درجات و مراتب باشد ، که جسم حیوان شریفتر و لطیفتر از جسم نبات ، و جسم انسان شریفتر و لطیفتر از جسم حیوان است . مثلاً پوست درخت و پوست گاو و پوست انسان به نسبت نفس نبات و نفس حیوان و نفس انسان است ، که ظاهر عنوان باطن و نقش نمودار نقاش است ، همچنانکه این سه جسم در رتبه درجات دارند و هر سه جسم اند ، جسم انسانی که باز الطف شود ، جسم مثالی و برزخی است ، که هر چهار ، جسم اند و اختلاف در نقص و کمال است . لذا فرمود صورت برزخی همین جسم طبیعی است .

و بدان که تعریف مذکور جامع نفوس ثلاثه ارضیه است ، که نفوس نباتیه و حیوانیه و انسانیه است ، و نفوس ارضیه در مقابل نفوس سماویه است که بحث آن خواهد آمد . اما تعریف خاص به هر یک این است که نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است که فقط تغذیه می کند و نمو می نماید و تولید مثل می کند ، نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است که علاوه بر تغذیه و تنمیه و تولید ، احساس و تحرک به اراده نیز دارد ، نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است که علاوه بر تغذیه و تنمیه و تولید و

احساس و حرکت به اراده ، تعقل کلیات نیز می کند و استنباط آراء می نماید . در اینجا بحث از نفوس فلکی پیش می آید ولی این زمان بگذار تا وقت دگر .

صفحه : 318

درس صدم

از دروس پیشین دانسته شد که جوهر مفارق از ماده ، به حسب ذاتش نه به حسب فعلش ، را نفس می گویند ، چنانکه نفس ناطقه انسانی اینچنین است ، که براهین صادقه دال بر آن است که وی گوهری است در ذات خود مجرد از ماده و احکامش . و اینکه گفته اند در ذات خود مجرد مفارق از ماده است نه در فعلش ، مراد مطلق افعالش نیست ، چه نفس ، پس از تکامل جوهرش ، در بسیاری از افعالش مفارق از ماده و بی نیاز از آن است ، بلکه مطلقا ، چه پس از تکامل و چه قبل از آن ، در علم و آگاهی به ذاتش مفارق از ماده و بی نیاز از آن است . این یک معنی نفس . و از درس قبلی دانسته شد که لفظ نفس را بر نفسی که مجرد نیست بلکه مادی است ، مثل نفس نباتی که مبدا افعالی از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل است ، نیز اطلاق می کنند ، و همچنین بر نفس حیوانی که علاوه بر تغذیه و تنمیه و تولید ، مبدا حس و حرکت ارادی نیز هست ، اطلاق می شود ، چنانکه بر نفس انسانی ، که علاوه بر آنها تعقل کلیات و استنباط آراء نیز دارد . و در بعد خواهی دانست که نفس حیوانی با قطع نظر از تعلق به ماده ، یعنی در ذات خود ، مجرد برزخی دارد .

نفوس ارضیه که می گویند در مقابل نفوس سماویه است ، و مرادشان نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی است ، از این جهت که اضافه و انتساب به جسم طبیعی عنصری دارند . لذا در تعریف نفس جسم طبیعی اخذ شده است ، که نفس کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است . پس تعریف مذکور تعریف نفس از جهت ماهیت و جوهر آن ، با قطع نظر از ماده ، نیست . و این تعریف عام شامل نفوس ثلاثه ارضیه است . و این تعریف از ارسطو به یادگار مانده است .

و چون اکنون غرض اهم ما معرفت نفس انسانی است ، که مرقاة و نردبان عروج به همه سعادات و کمالات است ، در معرفت آن سخن می گوئیم : حد نفس را ، از جهت طباعش و از جهت تعلیم ، در درس قبل دانسته ایم و عمده معرفت ذات نفس ناطقه است .

در دروس گذشته گفته ایم که بحث نفس در حکمت متعالیه به چهار بحث اصیل منتهی می شود : اول در وحدت شخصیه انسان که یک موجود متشخص است ، دوم در مغایرت نفس با بدن ، مغایرتی که با وحدت شخصیه آن مبانیست ندارد ، سوم در مجرد نفس ، اعم از مجرد در مرتبه قوه عاقله و یا مجرد برزخی در مرتبه قوه خیال و جز آن ، چهارم در فوق مجرد بودن نفس ناطقه . از سه

بحث اول در دروس گذشته فی الجمله آگاهی یافته ایم اکنون در مطلب صفحه : 319

چهارم وارد می شویم .

و گوییم که ظاهره را عنوان باطن قرار ده . آغاز انسان و اصل ماده ناسوتی آن در تکوینات از جمادی مرد و نباتی شد ، و اگر در مقام جمادی واقف می شد به مرحله کمال نباتی نمی رسید ، و همچنین در نباتی واقف نشد به حیوانی رسید ، و در حیوانی واقف نشد به انسانی رسید ، و انسان را نیز مقامات و درجات بشمار است و در هر حد و مقامی که توقف نکند مقام بالاتر عائدش می شود و به مقام عقل می رسد و کار عقل را می کند و خود عقل بالفعل می گردد . هم سیر ناسوتی از سلاله طین به نطفه ، و از نطفه به علقه ، و از علقه به مضغه ، و همچنین تا به صورت کامل انسانی طبیعی دارد و هم از مقام قوه و استعداد منطبع در ماده سفر می کند تا به سرم نزل عقل بالفعل می رسد ، که در هر منزلی ، چه صوری و چه معنوی ، تا جمیع مراتب سیر منزل قبل از آن را سپری نکرده بدان منزل قدم نمی نهد ، چه این که طفره مطلقا ، چه در حسیات و چه در معنویات ، محال است و فطرت سلیمه به بطلان آن حاکم . سفری که موجب ترفیع مقام انسان است سفر معنوی اوست ، چه کمالات آن سویی انسان سازند ، ولی دردا که سفرها از مطبخ به مبرز و از مبرز به مطبخ است .

غرض این است که اگر هر ناقصی از نقص نمیرد ، به حیات کامل نمی رسد . در هیچ مقامی توقف مکن تا به از آن شوی ، چه ، اگر قابل در قابلیت تام باشد ، معطی کمال و مخرج نفوس از قوه به فعل در فاعلیت تام است و بخل و امساک در آنجا راه ندارد . هر چه در این راه نشانت دهند / گر نستانی به از آنت دهند . دانه ها و نطفه ها اگر از حد خود نمیرند ، به فعلیت نمی رسند ، و اگر سفر نکنند ، پخته نمی شوند ، و بسیار سفر باید تا پخته شود خامی ، چه سیر و سفر صوری ، که تکامل جسمانی است ، و چه معنوی که تکامل انسانی و سیر روحی است . به قول متین شیخ عطار :

تن زجان نبود جدا عضوی ازوست

جان جدا نبود زکل جزوی ازوست

نقل چند بیت از مثنوی ملای رومی را در این مقام مناسب می بینیم : اول هر آدمی خود صورتست

بعد از آن جان کو جمال سیرتست

اول هر میوه جز صورت چیست

بعد از آن لذت که معنی و یست

اولا خرگاه سازند و خرنند

ترک را زان پس به مهمان آورند

صورتت خرگاه دان معنیت ترک

معنیت ملاح دان صورت چو فلک

این دراز و کوتاه اوصاف تنست

رفتن ارواح دیگر رفتنت

صفحه : 320

تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل

نی به گامی بود منزل نی به نقل

سیر جان بی چون بود در دور و دیر

جسم ما از جان بیاموزید سیر

سیر جان هر کس نبیند ، جان من

لیک سیر جسم باشد در علن

پس اینکه از جمادی مرد و نامی شد ، و از مقام نباتی نیز مرد و به حیوانی رسید ، و از حیوانی به انسانی ، و در انسانی دمبدم از حسیض نقص به ذروه و اوج کمال می رسد از مردن در مرتبه نقص کم نشد بلکه زیاد شد . باز همان سخنور نامور فرموده :

از جمادی مردم و نامی شدم

وزنما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی زمردن کم شدم ؟

نفس ناطقه انسانی در یک حد ثابت نیست و وجودش حد و قوف ندارد ، و انسان به همین خصوصیت ذاتیش از سایر موجودات ممتاز است و به حسب ذاتش اجل است از اینکه اضافه تدبیر به بدن باشد و یا اینکه کمال بدن باشد ، چه اینکه در مقام ذات خود ، که عقل و عاقل و معقول است ، غنی از بدن و آلات آن است ، و تعریف مذکور در درس قبل ، در حقیقت ، تعریف او به لحاظ تعلق به بدن و تدبیر آن ، که عنوان نفس بودن اوست ، می باشد ، نه تعریف ذات او و کمالات و شؤون دیگر او . مثل اینکه زید را ، که ملاح کشتی است و اضافه و نسبت به کشتی دارد ، به این عنوان ملاح بودن که صفت اضافه است تعریف کنیم ، مثلا بگوییم زید کشتیران است ، و این تعریف زید است به برخی از صفات و اضافات او .

و چون نفس ناطقه به حسب جوهر ذات خود مجرد است ، پس چگونه مجرد کمال جسم می تواند باشد و یا با ماده ترکیب حقیقی یابد و یا خود که بدون وضع است و با مادی وضع ندارد صورت نوعیه آن گردد .

و چون نفس حد یقف و مقام معلومی ندارد ، چگونه می شود آن را تحدید یعنی تعریف به حد کرد ؟ و معنی [(فوق مجرد)] این است که نفس علاوه بر اینکه مجرد از ماده است ، از ماهیت نیز مجرد است ، بلکه فوق این مجرد هم هست ، که در یک حد ثابت نیست .

تا کنون ادله اقامه کرده ایم که نفس ناطقه عاری از ماده و احکام آن است . این معنی مجرد آن بود ، اکنون گوییم که نفس ناطقه مقام ذاتش فوق این مجرد است که او را ماهیت نیز نیست ، بلکه فوق این مجرد هم هست که حد یقف ندارد . چنانکه فرموده اند نفس و مافوق آن انیات محضه و وجودات صرفه اند . و ماهیت جنس و فصل اشیا یعنی چیستی آنهاست ، که صفحه : 321

حدود هر موجود محدود است ، و در خارج ، وجودات محدودند که حاکی حدود آنها ماهیت آنهاست . ماهیت چون کلی است ، ظرف تحقق آن ذهن است . ماهیت خیال وجود است ، چون خیال ما که حظی از وجود دارد . نه ماهیت بکلی باطل است - زیرا اگر ماهیت اصلا باطل می بود ، عالم تحقق پیدا نمی کرد ، چه ، ماهیات حدود وجودات اند - و نه ماهیت اصلا حق است - چه ، به تبع وجود تحقق دارد ، چون ظل به وجود ذی ظل .

چون این امور دانسته شد ، گوییم که عالم خلق ، از اجرام و عناصر و موالید ، ماهیتی دارند که حد جامع و مانع آنهاست . جامع اشارت به دارایی ، و مانع حکایت از ضیق وجودی آن شیء می کند . و به قول مشاء تشکیک در ماهیت راه ندارد تا در ذاتی و ذاتیات شیء تفاوت پیش آید ، مثلا آب یک جا آب و یک جا آبتر ، و گل گاو زبان یک جا گل گاو زبان و یک جا گل گاو زبانتتر ، و اسب یک جا اسب و یک جا اسبتر بود ، بلکه همه از حیث ماهیتشان در یک حد ثابت اند . و لیکن نفس ناطقه انسانی ، که گوهری عاری از ماده و احکام آن است ، وجودی مجرد و بسیط است و اختلاف مراتب در آن بسیار ، هر چند در حد و تعریف مذکور نفس ، که کمال اول جسم طبیعی آلی ذو حیات بالقوه است ، همه افراد آن شریک اند و صدق این تعریف بر همه یکسان است و همه به این معنی انسان ، ولی چون علم سازنده وجود انسان مجرد عقلی است و هر کسی مطابق سرمایه علمی خود واجد درجات است ، اختلاف مراتب نفس به حسب وجود ، که کمال و نقص و شدت و ضعف وجودی است ، تحقق می یابد ، که به این معنی یکی انسان و یکی انسانتر است ، مثل اینکه بگویی آن دانا و این داناتر است ، و آن کامل و این کاملتر است . و در عین حال وحدت وجودی او در همه احوال محفوظ است و دمبدم از کمالی به کمال فراتر از آن متصف می شود . و به نسبت کامل با اکمل ، گوییم از نقص به کمال می رود و از آن حد می میرد و به حد عالیتر می رسد ، و رواست که در حق او گوییم که نمرود و زنده تر شد ، و هر چه شدیدتر می گردد وحدت او قویتر می گردد ، و در حقیقت ، شرف هر موجود به غلبه وحدت است ، و هر چه از کثرت دورتر شود اشرف و اکمل گردد . پس نفس ناطقه ، به حکم ادله مجرد ، گوهری و رای عالم طبیعت است ، یعنی مجرد است ، و چون این گوهر وجودی بسیط است و او و مافوق او انیات صرفه و وجودات محضه اند ، مشوب به ظلمت ماهیت

نیست و مجرد از ماهیت است ، و نیز چون به ادراک معارف ترقی وجودی پیدا می کند و انتقال به مرتبه وجود مدرک می نماید ، او را در هویت مقام معلوم صفحه : 322

یعنی در وجود درجه معین نیست چنانکه هر یک از طبیعیات و نفسیات و عقلیات مقام معلوم دارند ، وانگهی نفس را در هر مقام و عالمی صورت خاصی است و حد و قوف در کمال ندارد ، و تشکیک و تفاوت در ماهیت نیست ، لذا نفس مجرد از ماهیت ، بلکه در میان تمام موجودات به عدم وقوف در یک حد ثابت ممتاز است ، پس علاوه بر آنکه مجرد از ماده است ، مجرد از ماهیت بلکه فوق این تجرد است ، که حد و قوف ندارد . این بود سخنی فی الجمله در اینکه نفس فوق التجرد است ، و باز در پیرامون این مطلب اعلی و مرصد اسنی مباحثی در پیش است که یکی پس از دیگری عنوان می شود .

در خاتمه این درس گوییم : چون علم را انسان ساز و غذای جان یافتی و دانستی که آدمی هر چه از این غذای روحانی می خورد اشتهایش بیشتر و استعدادش برای فرا گرفتن معارف مادبه های علمی عالیتر و بهتر و فزونتر می گردد و انسان همان معارف است که علم و عمل جوهرند نه عرض ، پس برای انسان نیست مگر آنچه را که سعی کرده است یعنی سعی او خود اوست و هر چه آموخت همان است و هر چه سعی کرد و کسب کرد و عمل کرد همان ، لیس للانسان الا ما سعی (1) . از حکیم نامور ناصر خسرو

علوی بشنو : هر که چون خر فتنه خواب و خورست

گر چه آدم صورتست او هم خر است

گر درخت از بهر بر باشد عزیز

جان برست و تن درخت برورست

تن به جان زنده ست و جان زنده به علم

دانش اندر کان جانست گوهرست

علم جان جان تست ای هوشیار

گر بجویی جان جان را درخورست

و نیز در قصیده دیگر فرموده است :

مشغول تن مباش کز و حاصل

نایدت چیز جز همه وارونی

از حلق چون گذشت شود یکسان

با نان خشک قلیه هارونی

مردم زعلم و فضل شرف یابد

نزیسیم وز رواز خز طارونی

علمست کیمیای بزرگیها

شکر کندت گر همه هیبونی

بیان : آنکه گفتیم عالم خلق ، از اجرام و عناصر و موالید ، ماهیتی دارند ، در اصطلاح فلاسفه و ریاضیون ، در اغلب کتب آنان اجرام را بر کره قمر و مافوق آن اطلاق می کنند و

پاورقی :

1 نجم / 53 : 40 .

صفحه : 323

مادون قمر را اجسام گویند ، مثلا گویند اجرام سماوی و اجسام ارضی ، و جرم قمر و جسم زمین . و اجرام علوی را آباء می نامند که در اجسام ، که امهات اند ، آثار تکوینی خاص دارند . لذا کواکب سبعة سیاره را ، که قمر است و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل ، آباء سبعة ، و عناصر چهارگانه را امهات اربعة می نامند ، و فرزندهایی که از نکاح و ازدواج تکوینی و طبیعی آن پدران و این مادران پدید می آید ، موالید ثلاثه . این مولودهای سه گانه عبارت از معادن و نباتات و حیوانات است که انسان نیز در حیوانات مندرج است .

و آن که ناصر خسرو گفته است : تن به جان زنده است ، این جان همان کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است که همه افراد انسان در این معنی یکسان اند . و آنکه فرمود علم جان جان است ، این جان همان اشتداد وجودی و ارتقا و اعتلا و سعه نوری نفس ناطقه است ، که افراد انسان ، به حسب وجود ، در این معنی صاحی درجات و مراتب اند .

نام کتاب: دروس معرفت نفس – دفتر سوم

مؤلف: آیه الله حسن زاده آملی

تعداد صفحه: 317

صفحه: 323

درس صد و یکم

در این درس، به دنبال درس قبل، در فوق مجرد بودن نفس ناطقه انسانی بحث می کنیم، تا بخوبی معلوم گردد او را حد ثابت نیست و بسیط و مجرد از ماهیت نیز هست، و برخی از مطالب به عنوان تمهید و مقدمه ابتدا می کنیم:

مرکباتی را که دارای وحدت شخصیه وجودی می گردند می توان به صناعی و طبیعی تقسیم کرد: صناعی، مثل معاجین ادویه و اشربه و جز آنها که انسان آنها را می سازد، مثلاً از سرکه و انگبین سکنجبین می سازد، و از [سرکه] و [انگبین] ((سکنجبین)) (که الفاظ را با معانی محاکات غریبی است) و از دوده و زاج و مازو و صمغ مرکب، چنانکه در این دو بیت گفته شد:

همسنگ دوده زاجست

همسنگ هر دو مازو

همسنگ هر سه صمغست

آنگاه زور بازو

و نیز دیگری گوید:

بستان دو درم دود چراغ بی نم

صمغ عربی درو فکن چار درم

مازو و دو درم، نیم درم زاج سیاه

از بهر مرکبش فروسای به هم

پیداست که این گونه مرکبات، همانند بسائط و عناصر آنها، اگرچه جسم طبیعی اند ولی آلی ذو حیات بالقوه نیستند پس فاقد مبدأ

کمال به نام نفس اند، مرکبات طبیعی، چون معدن و ابر و میغ، که

صفحه: 324

آلی ذو حیات بالقوه نیستند و بعد از این مرکبات به مرکبات طبیعی دیگر، یعنی نبات و پس از آن به حیوان، اعم از انسان و جز آن، می‌رسیم که این سه را جسمی با کمال می‌یابیم که با دیگر اجسام مادون خود از جهاتی تفاوت دارند. این مرکبات را اجسامی دارای آلات می‌یابیم که افعالی از آنها یکی پس از دیگری به واسطه آلات آنها صادر می‌شود. لاجرم مبدایی بالفعل در آنهاست که آن مبدأ علت کمال و تمام آنهاست، و آن نفس است که نبات و حیوان به بود او نبات و حیوان بالفعل می‌شوند. پس مرکباتی که آلی اند و حیات دارند و افعال حیاتی آنها متعاقباً، که معنی بالقوه است، از آنها بروز و ظهور می‌کند - چنین کمال را از این مبدأ به نام نفس دارا شدند. لذا در تعریف نفس از ارسطو نقل کرده اند که نفس کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است، و هر یک از نفوس ارضیه در این کمال که منوع آنهاست بی تفاوت اند، چه تشکیک در ماهیت راه ندارد اگر چه در مراتب وجودی، از جهات دیگر کمالات وجودیه، متفاوت اند.

سخن برخی از بزرگان فن را به عنوان مزید فایده و بصیرت نقل می‌کنیم: شیخ رئیس در فصل پنجم نمط سوم اشارات، در اثبات نفس، عبارتی دارد که ما ترجمه و بیان آن را از ترجمه فارسی عبدالسلام بن محمود بن احمد فارسی، که از دانشمندان قرن هفتم هجری است، نقل می‌کنیم: [(اشاره: آنک جانور جنبش می‌کند به چیزی جز جسم او، یعنی در او مبدأ حرکت است. و آن مبدأ نه جسم است از آن روی که جسم است، زیرا کی جسمی مردگر چیزها را هست و فعل نیست (1). و اگر گویند که مبدأ جسمی مخصوص است، لازم آید کی مؤثر در حرکت آن صفت بود کی جسم جانور به آن مخصص است (مخصص است، خ ل) و اگر آن صفت مخصص نبودی مبدأ فعل نبودی، و ما آن وصف مخصص را نفس می‌خوانیم] .

و نیز شیخ در فصل بیست و دوم نمط دوم اشارات، در تولد مرکبات از عناصر چهارگانه، که از آنها تعبیر به ارکان یا اصول اربعه می‌کنند، عبارتی دارد که ما ترجمه آن را از فارسی مذکور نقل می‌کنیم و عبارت شرح آن را از خواجه طوسی ترجمه به فارسی پاورقی:

1 اشاره هوذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره (اشارات). [(آنک) ترجمه] (هوذا) است و نیکو ترجمه ای، و آن مانند [اینک] است - [این] و [اینک]، [(آن)] و [(آنک)] - و به مناسبت [هو]، [(آنک)] بهتر است و [(هوذا)] یک کلمه است و آن را شیخ در شفا (ج 1، ص 81، طبیعات) بیان کرده است. باقی عبارت شرح و بیان فارسی است نه ترجمه گفتار شیخ. عبارت [(زیرا جسمی مردگر چیزها را هست و فعل نیست)] یعنی: زیرا دیگر چیزها نیز جسمیت دارند ولی فعل ندارند.

صفحه: 325

می‌کنیم:

[تئبیه : بدان که از این چهارگانه ، به مزاجهائ مختلف کی در آن افتد به نسبتها ، مختلف کی آن را بود ، شایستگی پدید آورد چیزهائ مختلف را ، تا از آن اجسام مختلف پدید آید ، چنانکه معدنیات و نباتات و جانوران ، اجناس آن و انواع آن (ظ : اجناس آنها و انواع آنها) ، و هر یکی را از این عناصر صورتی است کی مقوم اوست و از او این کیفیات محسوس پدید می‌آید] .

خواجه در شرح آن گوید : شیخ می خواهد تولد مرکبات را از این اصول چهارگانه بیان کند . و مرکبات سه قسم اند : ذوصورتی که نفس مر او را نیست ، آن معدنی نامیده می شود ، و ذوصورتی که آن نفس غذایی و نامیه و مولده مثل است ، مر او را حس و حرکت ارادیه نیست ، نبات نامیده می شود ، و ذوصورتی که آن نفس غذایی و نامیه و مولده مثل و حساس و متحرک به اراده است ، حیوان نامیده می شود . و همه این صور کمالات اولی اند ، چه ، کمال منقسم می شود به منوع که آن صورت است ، چون انسانیت ، و این اول چیزی است که در ماده حلول می کند ، و به غیر منوع که آن عرض است ، چون ضحک ، و این کمال ثانی است که عارض نوع بعد از کمال اول می شود ، پس این صور کمالات مختلف الاثارند ، که از حیوانی صادر می شود آنچه از نباتی صادر می شود ، و از نباتی آنچه از معدنی ، بدون عکس . و هر یک از این سه جنس شامل انواعی است که به حصر در نمی آید ، برخی از آنها فوق برخی اند ، و لذا هر نوعی مشتمل بر اصناف و هر صنف مشتمل بر اشخاص بدون حصرند ، بحیثی که دوتا از این انواع و اصناف و اشخاص متشابه یکدیگر نیستند .

حکیم ناصر خسرو علوی در رساله ای که در جواب بود و یک فقره سؤال نگاشته است (1) در آغاز آن گوید :

کمال ، به قول ارسطاطالیس ، جوهر نفس است . که مر او را پرسیدند که نفس چیست ؟ گفت : النفس کمال جسم طبیعی ذی حیوة بالقوة . گفت نفس کمال جسم طبیعی است که آن به حد قوت زنده است . یعنی که جسم جوهری است که زندگی اندر او به قوت است . و حکماء دین حق - علیهم السلام - همین گفتند از بهر آنکه مر او را سایه نفس نهاده اند که او به ذات خویش زنده است ،

پاورقی :

1 - این رساله در آخر دیوان ناصر خسرو با چند رساله دیگر ، در شهریور 1339 ، به کوشش مهدی سهیلی به طبع رسیده است . در بیان و شناسایی آن به جامع الحکمتین ناصر خسرو به مقدمه شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم جرجانی و به خود دیوان مذکور ناصر خسرو رجوع شود .

صفحه : 326

تا جسم به زنده ای ذاتی ، که نفس است ، زنده شود به زندگی عرضی . و مر جسم را سایه نفس گفتن قول محکم است ، از بهر آنکه سایه هر چیز مانند چیز باشد . و چون نفس زنده ذاتی است و جسم زنده به قوت است ، او مر زنده ذاتی را به منزلت سایه

باشد . و چون جسم جوهری است که زندگیش به حد قوت است ، و جسم از این قوت آنگاه به فعل آید که نفسی از نفوس نامی یا حیوانی بدو رسد ، و چون زندگی که اندر جسم به قوت است همی به نفس نامی به فعل آید و آنچه از قوت به فعل آید از نقص به کمال رسد ، پس درست شد که نفس کمال جسم باشد و این حدی است که مر نفس را نهاده است این فیلسوف بر طریقت خویش ، سخت تمام .

سؤال پیش می‌آید که خواجه تصریح فرمود کمالات ثانی غیر منوع و عرض اند . این کلام با آنچه در اصل پنجاه و دو گفته شد که علم انسان ساز است و علم و عالم و معلوم در وجود یک گوهرند ، چگونه وفق می دهد ؟ مگر اینکه علم را عرض بدانیم ، و در این صورت ، عرض عارض بر معروض ، که نفس است ، می باشد ، و لازمه این سخن این است که متن ذات نفس از علم بی خبر است ، مثل دیوار و سفیدی بر آن ، که حقیقه ذات دیوار سفید نیست و سفیدی عارض بر آن است ، و حال اینکه علم عین نفس می گردد و نفس آنچه را ادراک می کند به مرتبه وجودی مدرک ارتقاء می یابد ، و علم وجود نوری عاری از غواسق ماده و ظلمات احکام ماده است . این بحث را باید دنبال کنیم تا سؤال و جواب آن روشن گردد ، و اکنون به همین اندازه تنبیه و آگاهی اکتفا می کنیم . خواجه در شرح اشارات بنایش را بر این گذاشته است که فقط مذهب مشاء را تقریر کند و اشارت شیخ را که بر آن مذهب است شرح دهد و عقیده خاص خود را اعمال نکند . بنابراین ، کمالات ثانوی را مطلق عرض دانستن بنا بر آن مذهب است . کیف کان این مطلب بنا بر مبنای حکمت متعالیه ناتمام می نماید و در این عبارت ناصر خسرو ، که در پایان گفت [(و این حدی است که مر نفس را نهاده است این فیلسوف بر طریقت خویش ، سخت تمام)] ، جای دقت و تأمل است که بنا بر طریقت ارسطو سخت تمام است و شاید حرف دیگر هم باشد . آنکه ناصر خسرو گفت [(و حکماء دین حق علیهم السلام همین گفتند)] مرادش حکمای دین اسلام است که بحق دین حق است چنانکه اگر توفیق یافته ایم حقانیت آن محقق می گردد . جسم را سایه نفس دانستن همان است که گفته ایم بدن مرتبه نازله نفس است و در بعد خواهیم دانست که هر دانی مثال

صفحه : 327

عالی است و مثال نمونه و نشانه شیء را گویند با مثل اشتباه نشود . فرق میان مثل و مثال این است که مثل شیء آن است که با او در تمام ماهیت ، که چیستی اوست ، موافق و متحد بوده باشد و اختلاف و تفاوت در عوارض مشخصه فردیه است ، چون زید که مثل عمرو در ماهیت انسانیت است و تفاوت در عوارض مشخصه خارج از ماهیت دارند . اما مثال گاهی ظل شیء و در طول آن است ، چون بدن نسبت به نقش ، و گاهی برای ایضاح است که نمودار شیء است و با او در بعضی از جهات موافق است نه در ماهیت و در طول آن نیز نیست ، چنانکه زید در دلیری مثال شیر است نه مثل آن . خلاصه ، مثل شیء در عرض آن است و مثال شیء در طول آن به معنی اعم . ملای رومی می گوید :

آن دلیر آخر مثال شیر بود

نیست مثل شیر در جمله حدود

فرقها بیحد بود از شخص شیر

تا به شخص آدمیزاد دلیر

در صدر این درس گفته ایم که غرض ما اکنون در اثبات فوق مجرد بودن نفس است و مطالب مذکور را به عنوان ایضاح و ایصال به مطلوب گفته ایم . و تا اندازه ای به کمال اول بودن نفس و انواع مرکبات و نفوس ارضیه آگاهی یافته ایم و به استعداد تکوینی و فطری نفس ناطقه انسانی آشنا شده ایم و باز صلاح می دانم که در حدوث و نحوه تکامل آن بحثی بنماییم که در وصول به غرض نیک مفید و مؤثر است .

در دروس گذشته گفته ایم که طفره مطلقا چه در حسیات و چه در عقلیات باطل است ، و نفس انسانی حدوئا جسمانی است و بقاء روحانی . یعنی در ماده منی قوه ای منطبع است که متدرجا اشتداد وجودی می یابد و موجودی می گردد که امتداد وجودی او از زمین ماده و جسمانیت تا آسمان روح و عقلیات می گردد که هم نفس است که مدبر بدن و متصرف آن است و هم عقل است که کار مفارق را می کند ، و در دروس آتیه مبرهن می گردد که این نیروی متکون در ماده به حسب ارتقا و اعتلای وجودیش به جایی می رسد که می تواند در عین حال که تعلق و تصرف به بدن دارد تصرف در ماده کائنات کند و جهان به منزلت بدن او گردد که تکوینیات مثل اعضا و جوارح او در تحت اطاعت او و مسخر فرمانش باشند .

اولین صورتی که به ماده منی تعلق می گیرد صورت طبیعی است که مقوم او و حافظ مزاج اوست . این صورت طبیعی مانند صورت معدنی است که عامل حفظ جسم معدنی است ، سپس رو به تکامل می نهد و همچون نباتی رشد نباتی می نماید که لاجرم دارای نفس نباتی

صفحه : 328

خواهد بود ، و بتدریج نفس حیوانی که مبدأ حس و حرکت است بدو تعلق می گیرد و پس از آن به نفس ناطقه انسانی که مبدأ افعال انسانی است از آن حیث که انسان است ، چون تعقل و تفکر ، می رسد . لذا فرموده اند که در انسان نفوس نباتی و حیوانی و انسانی است . و هر شخص انسان دارای این سه نفس است ، و چه بسیار که از نفس تعبیر به روح شد و فرموده اند که انسان دارای سه روح است . بلکه از قلم اعلا بزرگان دانش و پیشوایان کاروان بینش صادر شده است که در برخی انسانها چهار روح و در برخی دیگر پنج روح است . اما مراد این نیست که این ارواح هر یک به طور مستقل و جداگانه در انسان قرار دارند ، زیرا چنانکه در دروس پیش دانسته شد هر فرد انسان را یک تشخیص و یک هویت است و هیچ کس دو کس نیست و همه آثار وجودی هر

کسی در همه مراحل و منازل بلکه در همه عوالم به یک شخص اسناد داده می شود ، بلکه مراد این است که صورت طبیعی نطفه واجد نیرویی است که آن نیرو از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسان ارتقا می یابد و محال است که مثلا تا واجد کمال نباتی نشده باشد نفس حیوانی بیابد و یا تا دارای نفس حیوانی نشده به سر منزل نفس انسانی برسد و در این منزل هم تا مراحل ابتدائی را طی نکرده به مقامات عالی قدم گذارد . باز به این معنی نفس انسانی ، که متصرف بدن است ، در عین حال که صورت طبیعی را ، که به منزلت صورت معدنیه است ، داراست صورت حیوانی را هم داراست و صورت انسانی را هم داراست و این یک روح سه روح یا چهار روح یا پنج روح است . آن که دارای پنج روح است انسان عجیبی است . به قول شیخ شبستری در گلشن راز :

یکی دیگر فرو برده بیکبار

خم و خمخانه و ساقی و میخوار

کشیده جمله و مانده دهن باز

زهی دریا دل رند سر افراز

در آشامیده هستی را بیکبار

فراغت یافته ز اقرار و انکار

و به قول ملای رومی درباره چنین کسی امثال من باید بگویند : در نیابد حال پخته هیچ خام

پس سخن کوتاه باید والسلام

امیدواریم که هنگام بحث این حقایق پیش آید تا بهتر و بیشتر به کتاب بزرگ کیان انسانی آگاهی یابیم ، فعلا مطلب فوق را که در فوق مجرد نفس انسانی است تعقیب می کنیم .

بیان : آنکه شبستری گفت [(کشیده جمله و مانده دهن باز)] برای این است که انسان حد یقف ندارد .

صفحه : 329

درس صد و دوم

در دروس پیشین غرض ما این بود که بیان کنیم نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است و در راه اثبات این معنی برخی از مطالب را تمهیدا تقدیم داشتیم . اینک سخنی از خواجه نصیر طوسی ، در شرح فصل پنجم نمط سوم اشارات شیخ ، که در مزاج و حافظ آن و جامع عناصر پیش کشیده است و در طی درجات و مقامات نفس ناطقه به تشبیه و تمثیل بیانی دارد ، نقل به ترجمه فارسی می کنیم . خواجه در رفع تناقضی که به حسب نظر نخستین از اقوال حکما درباره مزاج پیش می آید که یک بار می گویند : مرکبات به حسب مزجه مختلفه خود استعداد قبول صور از مبدأ خود می نمایند ، که بنابراین قول باید مزجه بر صور مقدم باشند ،

و یک بار می گویند نفسی که صورت حیوان است جامع اسطقتات (یعنی عناصر) است ، که بنابراین قول باید صورت مقدم بر مزاج باشد ، و این تناقض است ، گوید : [(آنچه را قواعد حکمیه ای که شیخ و جز او افاده فرموده اند اقتضا می کند این است که نفس ابوین به واسطه قوه جاذبه اجزای غذایی را جمع می کند آنگاه آنها را اخلاط می گرداند و به واسطه قوه مولده ماده منی را از آنها افزای می کند و آن را مستعد برای قبول قوه ای که شأن آن اعداد ماده است که انسان گردد می گرداند . و این ماده ، به داشتن آن قوه ، منی می گردد و آن قوه صورت حافظ مزاج منی است مانند صورت معدنی ، سپس منی در رحم از حیث کمال ، به حسب استعدادهایی که آنها را در رحم کسب می کند ، رو به تزاید می رود تا مستعد برای قبول نفس کاملتر گردد که از آن نفس ، علاوه بر حفظ ماده ، افعال نباتی صادر می شود که جذب غذا می کند و آن را بر آن ماده اضافه می کند که آن را نمو می دهد ، و ماده ، به تربیت نفس مر او را ، تکامل می یابد . پس آن صورت با آنچه دارا بود مصدری می گردد که این افعال از وی صادر می شود و همچنین تا اینکه مستعد قبول نفس کاملتر می گردد ، که از وی ، با جمیع آنچه گفته شد ، افعال حیوانی نیز صادر می شود . بنابراین از وی آن افعال نیز صادر می گردد . پس بدن تمام می گردد و به تکامل می رود تا اینکه مستعد قبول نفس ناطقه گردد که از او با جمیع آنچه گفته شد نطق صادر گردد ، و باقی می ماند در حالی که مدبر بدن است تا حلول اجل .

و این قوی را در احوالشان ، از مبدأ حدوث آنها تا استکمال آنها که نفس مجرد شود ، تشبیه به حرارتی کرده اند که در انگشت ذغال از آتش مشتعل مجاور او حادث می شود . سپس آن حرارت اشتداد می یابد چه آن انگشت ذغال به سبب آن حرارت مستعد می شود که خدرک آتش بگیرد ، و به گرفتن خدرک مستعد می گردد که شعله آتش همانند مجاور گردد . صفحه : 330

پس مبدأ حرارت ناری حادث در انگشت مانند آن صورت حادثه است ، و اشتداد آن مانند مبدأ افعال نباتی است . و تجمیر (خدرک گرفتن) آن مانند مبدأ افعال حیوانی است و شعله آتش شدن مانند ناطق بودن آن است . و ظاهر است که از متأخر صادر می شود آنچه که از متقدم صادر می شد با زیادت . پس جمیع این قوه مانند شیء واحدند که از حد نقصانی متوجه به حد کمالی است ، و اسم نفس از میان آنها بر سه اخیر واقع می گردد ، پس نفس بر اختلاف مراتبش نفس بدن مولود است . و از این بیان روشن شده است که جامع اجزای غذایی واقع در دو منی نفس ابوین است و آن غیر حافظ اجزاء است ، و آنی که جامع اجزایی است که به اجزای پیش اضافه می گردد تا بدن تمام شود و تا آخر عمر هست و حافظ مزاج است نفس مولود است . [(1)

این بود گفتار بلند خواجه در این مقام که نقل به ترجمه کرده ایم ، و از این بیان و تحقیق رسا علاوه بر اینکه رفع تناقض شده است که نفس قبل از مزاج و جامع آن غیر از نفس بعد از آن است که به حسب امزجه مختلفه بدانها تعلق می گیرد ، استفاده می گردد که نفس در حدوث و تکوین جسمانی است و در بقا روحانی ، که نفس بدوا از قوی و طبایع و عناصر همین نشأه حادث شده است و بتدریج در تحت تربیت مربی مصور کامل و مکملی به مقام تجرد و استقلال وجودی رسیده است و این زمینی آسمانی گشته

است . فیلسوف بزرگ مولی صدرا بر همین عقیدت است که نفس حدوثا جسمانی و بقاء روحانی است و در اسفار و دیگر کتب و رسائلش آن را اثبات کرده است , و بعد از او حکمای بزرگ و بنام همه بر این عقیدت اند . حکیم سبزواری در حکمت منظومه گفته است :

النفس فی الحدوث جسمانیة

و فی البقاء تكون روحانیة

دانسته شد که نفس طبیعی نگاهدارنده و حفظ کننده است که اجزاء بدن متفرق نشود و متلاشی نگردد , نفس نباتی رویاننده و نمو دهنده است , نفس حیوانی حرکت دهنده به اراده است , نفس ناطقه انسانی مدرک عقلیات است و جامع کمالات ما قبل خود است و در حقیقت یک نفس است که دارای همه این کمالات است و یک تشخص و هویت است که او را در هر مرتبه و مقامی نامی است , و استکمالات او را به سبب مراتبش تشبیه کرده اند به حرارتی که در ذغال از آتش مشتعل مجاورش حادث می شود . سپس آن حرارت به تجمهر و

پاورقی :

1 - و ما تقتضیه القواعد الحکمیة الی افادها الشیخ و غیره هو ان نفس الابوین تجمع بالقوه الجاذبه اجزاء غذائیه الخ ...

صفحه : 331

تشعل و تنور اشتداد می یابد و به مقام تجرد می رسد . ولی استعداد فطری او این است که به هر مقامی برسد برای مقام عالیتر آمادگی پیدا می نماید و هیچ گاه او را مقام معلومی که در آن حد و مقام وقوف کند نیست . بسیاری از مطالب در پیش است که برای نیل به آنها لازم است به برخی از اصطلاحات فلسفی آشنایی پیدا کنیم و در این مقام نیز که در اثبات فوق تجرد بودن نفس است به نقل و بیان برخی از عبارات بزرگان نیاز است که باید بدان اصطلاحات آشنا بود لذا گوئیم (1) : فلاسفه نفس ناطقه را به لحاظ قوای آن به عقل عملی و عقل نظری قسمت کرده اند , و به اشتراک اسم لفظ عقل را بر آن قوی اطلاق کرده اند , و اشتراک اسم همان اشتراک لفظی است و جهت اشتراک لفظی در این مقام این است که عقل عملی مصدر فعل است و عقل نظری مبدأ انفعال . و بیانش این است که قوای نفس تقسیم می شود : به اعتبار تأثیر اختیاری آن در بدن , که موضوع تصرفات نفس است و نفس مکمل آن است , این عقل عملی است , و به اعتبار تأثیر نفس از مافوقش , که به حسب استعدادش در جوهر خود مستکمل است , این عقل نظری است . و به عبارت دیگر نفس را نظری به مادون او , که بدن است , می باشد و به این لحاظ کار او فعل و تکمیل و تأثیر است , و نظری به مافوق او , که عقل مفارق مخرج او از نقص به کمال است , می باشد و به این لحاظ در راه

استکمال و انفعال و تأثر است . قوای نظری نفس را ، که به طور خلاصه همه را عقل نظری گویند ، به عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل ، به حسب مراتب نفس در استکمال ، تقسیم کرده اند ، به این بیان :

نفس انسانی را از این جهت که قابل است همه صور علوم را بپذیرد عقل هیولانی گویند که او را تشبیه به هیولای اولای مادی کرده اند ، یعنی همچنانکه هیولی قابل پذیرفتن صور طبیعی از بسائط و مرکبات مطلقا می باشد و با هر یک آنها ترکیب اتحادی در وجود پیدا می کند نه انضمامی ، همچنین نفس انسانی قابل پذیرفتن صور علوم و معانی است مطلقا و با هر یک آنها اتحاد وجودی پیدا می کند و از پذیرفتن هیچ صورت علمیه ابا ندارد . خلاصه وزان نفس با صور علمیه و زان هیولی است با صور طبیعی ، که آنچه در عالم کیانی است در عالم انسانی است .

پس از عقل هیولانی عقل بالملکه است ، که نفس در این مرحله به اولیات و بدیهیات آشنا می شود و این علوم اولیه ، که آنها را معقولات اولی نیز گویند ، آلت اکتساب نظریات ، که معقولات ثانیه و علوم مکتسبه اند ، می باشند که نفس به واسطه و اعداد آنها اینها را کسب

پاورقی :

1 شرح خواجه ، قدس سره ، بر فصل دهم نمط سوم اشارات شیخ . صفحه : 332

می کند و بدانها قدرت اکتساب و ملکه انتقال به نشأه معقولات ثانیه پیدا می کند که (ملکه) همان ملک و قدرت و سلطنت است . پس از عقل بالملکه عقل بالفعل است ، و آن گاهی است که نفس ملکه و اقتدار بر استحضار علوم نظری را تحصیل کرده است و به منت و ملک حاصل در خویش هر وقت بخواهد تواند نظریات را به دست آورد . در این حال ، نفس را تعبیر به عقل بالفعل می کنند که از قوت به فعل رسیده است . و چون خود معقولات ثانیه ، که کمالات علمی و معارف نوری عقلی اند ، در نزد گوهر نفس حضور بالفعل یافته اند ، حضور این معقولات را عقل مستفاد گویند ، از این جهت که آن حقائق علمی از مخرج نفوس از نقص به کمال - که او را به زبان فلاسفه و حکما عقل فعال و به زبان مذهبیین روح القدس و جبرئیل می گویند و در بعد دانسته می شود که روح القدس شأنی از شئون عالم ماورای طبیعت است - استفاده شده است ، ولی هر یک از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل ، چنانکه گفته ایم ، قوه ای از قوای نفس است . اما عقل مستفاد قوه نیست بلکه نفس حضور معقولات ثانیه بالفعل در نزد نفس است .

قوه نظری به حسب شدت و ضعف مختلف است : مبدأ آن چنانکه قوه کتابت برای طفل است ، وسط آن چنانکه برای اُمی مستعد تعلم کتابت است ، و منتهای آن چنانکه برای قادر کتابت است که هرگاه بخواهد می نویسد . قوه نفس مناسب مرتبت اولی را عقل هیولانی نامند ، و قوه نفس مناسب مرتبه متوسط را عقل بالملکه ، و قوه نفس مناسب مرتبه اخیر را عقل بالفعل . مراتب

نفوس متفاوت است و تفاوت از این روست که عناصر از فعل و انفعالات و تأثیر و تأثرات به صور امزجه مختلفه در می‌آیند و هر مزاجی به مقدار قابلیتش خلقی و خلقی می‌گیرد و برای هر یک بخشی است و به فراخور استعدادش صاحب روح می‌گردد ، و چون بی رنگی اسیر رنگ شد از رنگها این همه اختلاف پدید می‌آید . لذا مراتب ناس در تحصیل معقولات ثانیه که گفته ایم مختلف است : از غبی شروع می‌شود و به غنی از فکر که صاحب قوه قدسیه است منتهی می‌گردد ، و تفاوت مراتب و درجات از غبی تا غنی بسیار و بیشمار است و حصر و عد آن دشوار بلکه در حیز امتناع است . هنگام بحث این مطالب بتفصیل خواهد آمد .

قوای نظری و اسامی آنها و وجه تسمیت هر یک را دانسته ایم . قوای فوق را نظری گفته اند چون آلات و اسباب در طریق کسب معارف و شبکه های صید حقائق اند ، و قوی در انسان ، از نباتی و حیوانی و انسانی ، بسیار است و بتدریج عنوان می‌شود .

حکما نفس را سردار لشکری انگاشتند ، و قوی را لشکریان او ، و بدن را به منزلت

صفحه : 333

قلعه که به فارسی دژ گویند ، و لذا این سردار را [(نور اسفهد)] گفته اند که معرب [(اسپهند)] است و گاهی از بدن تعبیر به [(صیصیه)] کرده اند که به معنی همان قلعه و دژ است و جمع آن [(صیاصی)] است و انزل الدین ظاهروهم من اهل الکتاب من صیاصیههم (1) . ولی به براهین دانسته ایم که این گونه تعبیرات اموری به تشبیه و تمثیل برای تقریب به برخی از مقاصد است ، و گرنه بدن دژ روان نیست بلکه زنده به آن و ظل آن و مرتبه نازله آن است چنانکه روان به عقل ، یعنی عقل فعال ، که روان بخش و مخرج نفس از نقص به کمال است . از امیر معزی یادی شود : گفتم به عقل دوش که یا احسن الصور

گفتا چگونه یافتی از حسن من خبر ؟

گفتم مرا نظر همه وقتی به سوی تست

گفتا همی به چشم حقیقت کنی نظر

گفتم که هرچه از تو بپرسم دهی جواب ؟

گفتا جواب پرسش تو کرده ام زبر

گفتم میان روح و میان تو فرق چیست ؟

گفتا که او بدیعت و من رفیعت

گفتم چگونه گیرد روح از تو روشنی

گفتا چنانکه آینه گیرد ز نور خور

گفتم که چیست کار شما اندرین جهان ؟

گفتا صلاح خلق به تدبیر یکدگر

گفتم رسید در تن هر جانور به هم ؟

گفتا رسیم در تن بعضی زجانور

گفتم به عون کیست شما را موافقت ؟

گفتا به عون ایزد دارای دادگر

گفتم دماغها فلکست و تو کوکبی ؟

گفتا روانها صدفست و منم گهر

گفتم که در سخن فکر من قوی شدست

گفتا قوی به تقویت من شود فکر

درس صد و سوم

یکی از اسرار بزرگ تحقیقات جناب مولی صدرا این است که جسم جامد به حرکت جوهری نطفه و علقه و مضغه می گردد و سپس به مقام خیال و عقل مجرد می رسد و روحانی می شود و با عقل فعال که روح القدس است می پیوندد . چقدر جای تعجب است که اکثر ابنای روزگار ما چنان در لجن هوی و هوس فرو رفته اند که خودشان را فراموش کرده اند . یک نفر از آنان نمی گوید که من کیستم و این همه چیست و از کیست و چه می خواهند و سرانجام چه خواهد شد . نه در وحدت صنع می اندیشند که از چه صنع است و نه در کثرت خلق که از چه نقش . سرای هستی یکپارچه حیات و علم است ، این دلمردگان در جهل محض غوطه ور و چون ستوران بی دستور سرگرم خواب و خور ، بگذار تا بیفتند و ببند سزای

پاورقی :

1 احزاب 33 : 26 .

صفحه : 334

خویش .

به مستوران مگو اسرار مستی

حدیث جان مپرس از نقش دیوار

در کارخانه هستی ، که کارخانه شگفت آدم سازی است ، درست تأمل کن که چگونه قوه ای که کمال و عرضه ای جز پذیرفتن ندارد و در انزل و اسفل مراتب وجود قرار گرفته است از دست توانا و اشراق و افاضه کامل مکملی که مخرج او از قوه به فعل است به مرتبه عالی و ارفع رسد ، نطفه ای شنوا و گویا و دانا و خوانا شود ، اندیشه کند و اختراع نماید ، بر اجسام و اجرام و ذی حیات و بی حیات دست یابد و همه مسخر و مطیع او گردند . براستی من که اکنون دارم می نویسم یکپارچه حیرتم که این کیست که می نویسد و چه بود و یا که بود که اینک نویسا شد و فکر می کند و معانی را در قوالب الفاظ در می آورد و . . . که اگر قلم توانایی شرح انسان دهد به قول ملای رومی : گر بگویم شرح آن بیحد شود

مثنوی هفتاد من کاغذ شود

به بحث برگردیم . مقصود این بود که نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است و به قوای نظری نفس تا اندازه ای آشنا شده ایم و دانسته ایم که نفس از عقل هیولانی ارتقا می یابد و عقل بالفعل می شود بلکه با عقل فعال ارتباط بلکه اتصال بلکه اتحاد بلکه فوق اتحاد می یابد . این تعبیرات را عمق بسیار است و یکی پس از دیگری روشن می شود ، و امید است که روزی همه را در خود و یا خودمان را در همه بیابیم . تاکنون صد و دو درس خوانده ایم و شاید هنوز یک قطره از دریای بیکران هستی نچشیده ایم ، و یا در خور این بیت شبستری نگشته ایم :

یکی را علم ظاهر بود حاصل

نشانی داد از خشکی ساحل

غرض اینکه شأن نفس انسانی این است که از عقل هیولانی به عقل بالفعل رسد و عقل مستفاد گردد و با عقل فعال بیبوندد ، و هیچ عاقلی در این شأنیت نفس دو دلی ندارد بلکه تسلیم است و بدان تصدیق دارد و می بیند که خود هرچه از قوت به فعل می رسد قدرت و سلطان وی بیشتر می شود و نور بینش وی فزونی می گیرد و از تاریکی نادانی رهایی می یابد ، و هرچه داناتر می شود استعداد و آمادگی وی برای معارف بالاتر قویتر می گردد و گنجایش وی برای گرد آوردن حقایق دیگر بیشتر می شود ، و از این معنی پی می برد که گوهر نفس

صفحه : 335

ناطقه از نشأه دیگر و ماورای عالم طبیعت و ماده است ، و نیز پی می برد که مخرج او از قوه به فعل ، که مفید و علت اوست ، وجودش اتم از وجود اوست ، چه علت اوست ، و علاوه بر اینکه وجودش اتم از اوست مفارق است یعنی عقل بالفعل است ، چه تأثیر صورت جسمانیه بدون وضع و محاذات صورت نمی گیرد و سبب وجود مفارق دیگر یعنی نفوس انسانیه نمی گردد . و چنانکه شأنیت نفس است که عاقل و مدرک موجودات گردد و علم بدانها تحصیل کند شأن همه موجودات نیز این است که معلوم و

معقول وی گردند . این انسان است که به حقیقت آب و خاک آشنا شد و آنها را تجزیه و تحلیل کرد و به طبقات زمین آگاهی یافت و به انواع معادن دست یافت و به خواص اشیا پی برد و در نبات شناسی کتابهایی تألیف کرد و کتابهایی در بیطاری و طب نوشت و در حیوان شناسی تألیفات بسیار دارد که بر جانوران صحرایی و دریایی دست یافته و به زندگی آنها آشنا شده سپس به رشته تحریر در آورده است ، و از زمین به آسمان با نردبان علم عروج کرده سلم السماء نوشته است و حرکات و اوضاع و احوال ثوابت و سیارات را از آسمان به زمین آورده است و رصدخانه ها تأسیس کرده و زیجات تدوین نموده است و آلات نجومی اختراع کرده است که هر یک محیر عقول است ، از لینه و ذات الشعبتین و ذات الحلق و اسطرلاب و ربع مجیب و کره های جغرافیائی و کره های سماوی و ترسیم صور کواکب و ساعات شمسی و آبی و غیرها گرفته تا اختراعات بوالعجب عصر حاضر ، هر یک کتاب بزرگی در معرفت انسان است ، در اعداد و حروف کتابهایی در جفر و دیگر علوم غریبه نوشته است که از این راه به حقایق مکتوم و مستور دست می یابد و به تزکیه و تصفیه روح مرآت اشباح نوری ماورای طبیعت می گردد و مانند یک دستگاه عکاسی از عالم غیب عکسبرداری می کند و معانی مجرد عاری از کسوت ماده را در کارخانه خیالش تنزل و تمثیل می دهد و آن قدر فکر کرده است و چیز فهمیده است و به اسرار دار هستی آگاهی یافته است که این همه کتابخانه های کره را کتابهای او تشکیل داده است ، و در حقیقت علم تشریح دار وجود است و این انسان است که دار وجود را آن فان تشریح می کند .

مقصود اینکه موجودات را این شأنیت است که معلوم و معقول انسان گردند و خود انسان را هم این شأنیت است که عاقل و عالم بدانها گردد و آن گوهر نوری نوربخش و روان بخش که مخرج نفوس از نقص به کمال است مثل آفتاب درخشان است ، از جانب او همواره اضائه و اناره است و به مستعدین نور می دهد و هر قابلی را به فراخور قابلیت او افاده می نماید ، بخل و امساک از جانب او نیست . لذا دانشمندان بزرگ فرموده اند انسان وحدت

صفحه : 336

عددی ندارد بلکه وحدت حقه ظلیه دارد که حد یقف برای او نیست ، و این ظلیت به لحاظ وحدت حقه حقیقیه است که حقیقت دار هستی راست . و این بود غرض ما در اینکه انسان را مقام فوق مجرد است و او را حد یقف نیست و وحدت عددی ندارد ، و با اینهمه مباحثی در پیش است که موضوع نامبرده را روشتر می سازد ، بلکه در پیرامون همین موضوع نیز بحث می شود .

پس خلاصه سخن این شد که نفس انسانی را این شأنیت است که دانای به همه اشیا گردد و اشیا را نیز این شأنیت است که معلوم انسان گردد و واهب صور هم به حسب استعداد و قابلیت قوایل فیض می بخشد و بخل و امساک ندارد . حال اگر انسانی به چنان مقام رسد که در مسیر تکامل و استکمال انسانی عالم به اشیا گردد ، علاوه بر اینکه دلیل بر منع آن نداریم برهان بر اثبات آن را داریم .

شایسته است که مطالب تدریس شده را به صورت اصل ، چنانکه دأب و روش ما در دروس است در آوریم :

اصل 70 دار آخرت عین حیات است و موجودی که ذاتا حی است محال است که ضد خود را بپذیرد یعنی محال است که موت بر او عارض شود و یا خواب و بینگی بر او دست یابد .

اصل 71 موجودی که حدوث بر او صادق نیست موجودی ازلی و ابدی است که هیچگاه فنا و زوال در او راه ندارد .

اصل 72 جسم آلی جسم زنده است یعنی صاحب نفس است و نفس مبدأ حس و حرکت به اراده است و به تعبیر اعم که شامل نفوس ارضیه گردد نفس کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است .

اصل 73 ناظم امور عالم مطلقا ، یعنی تشکیل دهنده و به نظام آورنده آن ، عقل است یعنی موجودی که فعلیت محض و عین حیات و علم و قدرت و مبدأ حیات و هر گونه کمال و محیط به اشیاء از جمیع جهات آنها و عالم به آنها پیش از تحقق آنهاست ، هم علت موجودات است و هم نهایت مطالب . اصل 74 طفره مطلقا ، چه در حسیات و چه در معنویات ، باطل و محال است .

اصل 75 تشکیک در ماهیت راه ندارد .

اصل 76 نور اسفهد را ، که نفس ناطقه است ، مقام فوق مجرد است ، یعنی او را مقام معلوم و حد یقف نیست ، که در نتیجه وحدت عددی ندارد .

صفحه : 337

درس صد و چهارم

گفته ایم که نفس در حدوث جسمانی است که می توان گفت انسانی است در قوت ضعف و یا قوه ای است که بالقوه انسان است ، و این مرتبه نازلترین مراتب آن است ، پس از آن به حرکت جوهری قوت می گیرد و کم کم بر اثر اشتداد وجودیش از عالم جسم فراتر قدم می گذارد و با ماورای طبیعت مشابعت و مسانخت پیدا می کند ، و هر چه دانایی او بیشتر می گردد انسانیت او شدیدتر و قویتر می گردد ، که در حقیقت ، اصل ذات انسان دانش است ، یعنی انسان دانش است و هر چه دانش او بیشتر می گردد به حسب وجود انسانتر می شود ، که در کمالات ثانی دارای درجات و مراتب و معارج است اگرچه به حسب کمال اول همه افراد انسان یکسان و انسان اند . و دانسته ایم که حواس شبکه ها و ابزار و آلات شکار علمی انسان اند ، که انسان به وسیله آنها ارتباط به اشیاء خارجی پیدا می کند و کم کم با آنها آشنا می شود و به افاضه معلم حقیقی ، که مخرج نفس از نقص به کمال است ، بدانها علم پیدا می کند . همان طور که انسان در حدوث جسمانی است و در دامن طبیعت متدرجا مراحل نباتی را می گذراند ، که رشد و نمو می کند و در عین حال منازل حیوانی را نیز می پیماید و برای مقامات انسانی نیز آمادگی پیدا می کند ، همچنین آشنایی او با موجودات خارجی از طبیعت شروع می شود . در آغاز ، جز طبیعت نمی داند و نمی شناسد ، در آنها کاوش می کند ، و از

خواص و آثار آنها مطلع می گردد . و به فهمیدن کتاب هستی یک یک آنها شائق می شود . و در این راه هرچه فرا می گیرد برای دانستن بیشتر آزمون می گردد . معارفی را که از این راه تحصیل می کند بیشتر آنها را از راه تجربه به دست می آورد ، و آنچه را که آموخته است و اندوخته است در دفتر ثبت و درج می نماید و رساله و کتاب می نویسد تا برای خودش و دیگران نافع باشد و به کار آید . خاک شناسی و کان شناسی و گیاه شناسی و جانور شناسی و ستاره شناسی و معرفت به کائنات جو ، از قبیل حدوث ابر و میغ و پیدایش باد و باران و برف و تگرگ و نیازک و خرمن ماه و رنگین کمان و تندرو درخش و زمین لرزه و جز آنها ، همه از علوم طبیعی اند . اکابر حکمای ما در این امور کتابها نوشته اند ، گاهی از اکثر آنها در یک کتاب بحث کرده اند و گاهی از برخی در رساله جداگانه . بحث نفس را ، از آن حیث که نفس است یعنی متعلق به بدن و مدبر آن است ، در طبیعیات آورده اند . و دانسته شد که انسان یک حقیقت و هویت ممتد از طبیعت تا مجرد است ، نه عقل بدون نفس است و نه نفس بدون عقل . آن موجود ماورای طبیعت را ، از آن حیث که جامع

صفحه : 338

شکات ماده و حافظ صور طبیعیات و متصرف در آنان و مدبر آنهاست نفس کل گویند ، در مقابل نفوس جزئی که هر نفس جزئی حافظ یک شخص و صورت است ، اما نفس کل به همه صورتهای طبیعی و مادی عالم طبیعت تعلق دارد . و از آن حیث که مرتبه شامخ علم و تجرد و تعقل اوست عقل کل گویند در مقابل عقول جزئی که مرتبه تجرد و تعقل آنهاست ، همان طور که از درخواست نامه حکیم خیام نقل کرده ایم که عقل بی نفس نباشد و نفس بی عقل . اکنون مطالبی چند در پیرامون نفس ناطقه و مفارقات که از جهاتی سزاوار بحث اند عنوان می کنیم :

معلم ثانی ، فارابی ، رساله ای سخت موجز و نیک مفید در اثبات مفارقات است که شایسته است آن را تمام و کمال به فارسی ترجمه و شرح کنیم ، و لکن چون همه مطالب آن مبتنی بر مقدمات بسیار است و هنوز بدانها آشنائی نیافتیم ، اکنون برخی از آن مطالب را که با مباحث گذشته ما ارتباط دارد تقدیم می داریم :

مفارقات نه می میرند و نه فاسد می شوند ، و گرنه باید در آنها قوت موت و فساد باشد ، و اگر قوت موت و فساد در آنها جائز باشد واجب است که قوت وجود و فنا و فعل وجود و فنا در آنها اجتماع یابند . بنابراین لازم آید که مفارقات هم موجود باشند و هم معدوم . پس روشن شد که بساطت هنگامی که بالفعل گردیدند در آنها قوت و امکان باقی نیست ، و همانا اجتماع قوت وجود و فنا ، که شیء هم موجود باشد و هم معدوم ، در مرکباتی صحیح است که آنها را دو امکان است که یکی از آن دو چون به فعلیت رسید باطل می گردد و دیگری در ماده باقی می ماند (1) .

بیان : مفارق در این رساله بر نفوس ناطقه انسانیه و بر عقول مفارقه اطلاق شد و آن موجود ماورای طبیعت است که عاری از ماده و احکام آن است و آن را بسیط و عقل بسیط نیز گویند . اطلاق بسیط بر مفارق در السنه حکما سایر و دایر است ، چنانکه در عبارت فوق فارابی که نقل کرده ایم آمده است] : (پس روشن شد که بسائط هنگامی که بالفعل گردیدند در آنها قوت و امکان باقی نیست) ، و لفظ بسائط تعبیر خود فارابی بود و مراد از بسائط

پاورقی :

1 آنها (یعنی المفارقات) لا تموت و لا تفسد و الا وجب ان تكون فيها قوة الموت و الفساد . و لو جاز هذا لوجب ان تجتمع فيها قوة الوجود و الفناء و فعلهما فتكون موجودة و معدومة معا . فتبين أن البسائط اذا صارت بالفعل لم تبق فيها القوة و الامكان بل انما يصح ذلك في المركبات التي لها امكانان ، فيبطل احدهما عند كونه بالفعل و يبقى الاخر في المادة .

صفحه : 339

مفارقات است چنانکه از سبک عبارت او پیداست .

حکیم خیام در رساله نامبرده بالا گوید :

جوهر به دو قسم است : جسم است و بسیط است . آنچه قسمت پذیر است جسم است ، و آنچه قسمت پذیر نیست بسیط است . تا آنکه گوید : و حد جسم آن است که او را طول و عرضی و عمقی باشد و اعراض دیگر ، چون خط و سطح ، که بدو قائم است . و حد بسیط آن است که مدرک اشیاست و صورت علم را قابل است الخ . و از این گونه عبارات به تازی و پارسی در کتب و رسائل آنان بسیار است .

بسیط بر سطح و بر عنصر نیز اطلاق می شود ، بخصوص بر عنصر بسیار شایع و ذایع است . موارد استعمال را باید مواظب بود که بسیط به کدام معنی است .

قوه به معنی استعداد و قابلیت در مقابل فعل است و آن را معانی متعدد است که به اشتراک اسمی بر هر یک اطلاق می شود . فصل نخستین مرحله هفتم اسفار (ج 1 رحلی ، ص 209) در بیان معانی آن است و در وقت لزوم عنوان می گردد .

[(امکان) به اشتراک لفظی به چند معنی آمده است و تفصیل و تحقیق را از فصل هفتم منهج دوم مرحله نخستین اسفار (ج 1 ، ص 34) و فصل هفدهم آن (ج 1 ، ص 56) طلب باید کرد] . (امکان) همنشین با [(قوه) در عبارات فارابی امکان استعدادی است . امکان استعدادی از عوارض و خواص ماده است و آن کیفیتی است استعدادیه در ماده و تهیو ماده و استعداد آن است برای حصول صور و اعراض مر ماده را ، یعنی تهیو و استعداد شیء است برای گردیدن آن شیء به شیء دیگر . موضوع امکان استعدادی مرکب است از فعلیت و قوه که از جهتی فعل است و از جهتی قوه . لذا به لحاظ قرب به حصول و بعد از آن قابل شدت و ضعف

است . مثل استعداد نطفه برای صورت انسانی و پس از آن علقه برای آن و پس از آن مضغه برای آن . و چون امکان استعدادی را اضافه به موضوع آن کنی یعنی انتساب به آن دهی که خود قائم به آن است ، استعداد آن موضوع گویند ، و چون آن را اضافه کنی و نسبت دهی به آن چیزی که در او یا با او و یا به تعبیری فوق در او ، که آن چیز در بعد حادث می شود ، امکان آن حادث گویند در اضافه و اعتبار اول ، مثل مستعد بودن نطفه برای انسانیت و در اضافه و اعتبار دوم مثل اینکه گوئیم امکان دارد که انسان در نطفه یا با نطفه حادث شود . و همچنین دو امکانی که در مرکبات آورده است باید هر یک از دو امکان همان امکان استعدادی باشد که یکی چون به فعلیت می رسد باطل می گردد و دیگری در ماده باقی می ماند . مثلا عقل هیولانی در انسان امکان استعدادی اوست که بتدریج چون امکان استعدادی

صفحه : 340

عقل بالفعل شد آن امکان به فعلیت می رسد و باطل می گردد ، ولی به لحاظ تعلق نفس به ماده استعداد برای نیل به فعلیتهای دیگر را نیز داراست و این امکان استعدادی باقی است ، و همچنین بتدریج هر امکان استعدادی که به فعلیت رسید باطل می گردد و استعدادهای دیگر برای حصول فعل باقی است . خلاصه امکان استعدادی به طریقی آنچه که استعداد برای او دارد زائل می شود ، و می شود که باز این موضوع به فعلیت خاصی رسیده خود استعداد برای حصول صورت و فعلیت دیگر گردد .

در مقابل امکان استعدادی امکان ذاتی است . امکان استعدادی فقط در سلسله عرضیه واقع است و مر او را حظی از وجود است به خلاف ذاتی که در سلسله عرضیه و طولیه مطلقا واقع است . سلسله عرضیه موجودات مادیه اند ، و طولیه مفارقات عقلیه که اسباب و علل عوالم طبیعت اند . امکان ذاتی از جهات عقلیه و عناصر عقود یعنی قضایاست و امر سلبی محض یعنی لا اقتضاست که به تحلیل عقلی بین ماهیت شیء و وجود و عدم آن به لحاظ حصول علت و عدم علت ملاحظه می گردد . به این معنی که ماهیت شیء من حیث هی ای از وجود و عدم ندارد . هرگاه علت وجود آن متحقق شد موجود می گردد و الا فلا . چنین ماهیتی را به اعتبار ملاحظه ذاتش گویند [(ممکن)] است و علت ایجاد او را [(واجب)] ، و ماسوای واجب به این معنی ممکن اند و امکان به این معنی هیچ گاه از آنها زائل نمی شود ، به قول شبستری : سیه رویی زمکن در دو عالم

جدا هرگز نشد والله اعلم

مفارقات را فقط همین یک امکان است (1) : چه به علت عاری بودن آنها از ماده ، امکان استعدادی در آنها راه ندارد . اما در موجودات طبیعی علاوه بر این امکان ذاتی امکان استعدادی نیز هست . فصل هفدهم منهج دوم مرحله نخستین اسفار (ج 1 رحلی ، ص 56) در این مطلب است که برای ممکن گاهی دو امکان است . ولی مراد فارابی از دو امکان ، استعدادی و ذاتی نیست بلکه همان است که تحقیق کرده ایم .

در دروس پیش بتحقیق دانسته ایم که مرگ قطع علاقه نفس از بدن و جدایی انسان از غیر خودش است . بنابراین جماد را مثلا سنگ را مرگ نیست چون نفس ندارد . اگرچه

پاورقی :

1 در این مقام سخنی فراتر است که صدرالمتألهین در چند جای اسفار متعرض آن شده است ، از آن جمله در فصل شانزدهم مرحله هفتم اسفار (ج 1 رحلی ، ص 221) فرماید : و اعلم ان المفارق المحض لا امکان له بحسب الواقع الخ فراجع .

صفحه : 341

اطلاق مرگ به معنی فساد و تباهی بر آن می شود . مثلا حصاص گچی را که خاصیتش را از دست داده است و فاسد شده است می گویند این گچ مرده است و به این معنی هر صورت نوعیه که خاصیتش را از دست داده است و فاسد گردیده است می گویند مرده است ، آب در یکجا مانده فاسد شده را مرداب می گویند یعنی آب مرده .

و نیز مفارق محض را مرگ نیست چون عاری از بدن است و خود عین حیات است .

فساد در مرکبات روشن است ، چه همینکه اجزای شیء از یکدیگر گسیخته و ترکیبش زایل شد فاسد می گردد ، و در غیر مرکبات مادی هم ، چه ، شیء تا قوه پذیرش فساد نداشته باشد فساد نمی یابد ، پس فساد در غیر مادی ، مانند بسائط اعنی مفارقات ، راه ندارد ، چه ، مفارق محض وجود نوری عاری از ماده و اجزاست فقط ذهن آن را با عمل به تحلیل می برد و ملاحظه ترکیب در آن می کند که ماهیتی از آن اعتبار می نماید و آن را نسبت به وجود می دهد و ممکنش می خواند و امکان ذاتی برای او ثابت می کند و آن را مفتقر به واجب می بیند . لذا عقل ناصع فقط واجب را فرد حقیقی و بسیط الحقیقه می داند و جز او همه را زوج ترکیبی

فارابی فرماید اگر در مفارقات موت و فساد روا باشد اجتماع نقیضین لازم آید که شیء واحد ، بدون تعدد جهت و اعتبار و مرتبه ، هم باید موجود باشد و هم معدوم ، و حال اینکه امتناع اجتماع نقیضین و همچنین امتناع ارتفاع نقیضین از اولیات است .

بیانش اینکه اگر موجود از مرکباتی باشد که در آنها دو امکان مذکور صادق باشد ، روا بود که همواره امکانی از قوه به فعل رسد و این امکان باطل گردد و موت و فنا در آن فعلیت راه نیابد و امکان دیگر در ماده باقی باشد . این چنین موجود ، به لحاظ تعدد اعتبار و جهت در او ، هم باقی است ، به لحاظ فعلیات محضه اش ، و هم فانی است ، به لحاظ ماده قابل و مستعدش و عدم بقای آن در دو آن ، پس این هالک است و آن باقی . اما در موجودی که فعلیت محض است و هیچ نحوه حالت انتظار و خروج از قوه به فعل و تعدد جهت و اعتبار در آن صادق نیست ، اگر قوت موت و فساد در او روا باشد باید از یک حقیقت صرف هم قوت وجود و فنا صادق باشد ، چنانکه فرض بر این است - و این وجود ، یعنی فعلیت که قوه بدان رسید ، و فناء ، یعنی فنا و بطلان قوه به

فعلیت رسیده - و هم از همان حقیقت که فعلیت محض است فعل وجود و فنا صادق باشد ، و فعل فناء معدوم بودن اوست ، پس مفارق باید محض وجود بود ، چون فعلیت صرف است ، و نیز باید محض فنا باشد ، چون قوت او عین فعلیت است . و آنکه فارابی

فرمود: (پس روشن شد که بسائط هنگامی که بالفعل گردیدند صفحه : 342

در آنها قوت و امکان باقی نیست) ، این مطلب شامخ همان است که در درس چهل و ششم از راه قوه و فعل ثابت کرده ایم که صورت علمیه مجرد از ماده و عاری از قوه است ، و نتیجه گرفته ایم که موجودی ورای ماده یافته ایم .

درس صد و پنجم

اینکه در درس پیش مفارق را معرفی کرده ایم که موجودی ماورای طبیعت ، عاری از ماده و احکام آن است ، مقصود این نیست که هیچ نحوه تعلق به جهان ماده ندارد ، چه اینکه عالم طبیعت قائم به آن است و آن قاهر بر این ، و اعضای پیکر هستی را می توان گفت با یکدیگر رابطه ارگانیکی دارند و آن گوهر مفارق به قول میرفندرسکی :

جان عالم گویش گر ربط جان دانی به تن

در دل هر ذره هم پنهان و هم پیداستی

و دانستی که عقل بی نفس نباشد و نفس بی عقل . ولی مفارق را با نفس ناطقه امتیازی بین است که اگرچه هر دو را تعلق به ماده است اما این ناقص است و به تعلقش مستکمل ، و آن کامل است و به تعلقش مکمل . این به یک معنی تعلق به بدن خاص دارد و آن تعلق به همه نفوس و ابدان ، و جمیع جهان طبیعت به منزله بدن اوست ، و [(به منزله) از این رو گفتیم که بدن وسیله استکمال نفس است و به این معنی نمی توان پیکر هستی را بدن آن دانست . لذا آنکه از جامی در پیش نقل کرده ایم که] (حق جان جهان است و جهان جمله بدن) با این معنی وفق نمی دهد و می توان از جهت دیگر این سخن را تصحیح و تصدیق کرد که چنانکه بدن قائم به نفس و مرتبه نازله اوست ، جهان کل نسبت به حق این چنین است که حق قیوم آن است و در علو خود دانی و در دنو خود عالی است ، که معرفت نفس مرقات معرفت رب است . حکیم سبزواری در حکمت منظومه فرماید : و النفس

مع علوها لمادنت

بأمرها کل القوی قد سخرت

مطلب دیگر از رساله نامبرده فارابی نقل می کنیم . در اثبات عقول فعاله شش برهان آورده است ، برهان چهارم این است :

نفوس انسانیه مفارق است پس واجب است که علت آنها مفارق باشد ، چه اینکه جسم در درجه وجود متأخر از مفارقات است ،

پس اگر صورت جسمیه سبب

صفحه : 343

وجود مفارق باشد باید مفید وجودی که فوق وجود خودش و اتم از وجود خودش است بوده باشد . پس باید وجود مثل نفس انسانی بدون سبب باشد و حال اینکه صورت جسمیه مفید وجودی که اکمل از وجود ذات خودش باشد نیست (1) .

بیان : این مطلب همان است که در دروس پیشین براهین اقامه کرده ایم که نفس ناطقه مجرد از ماده و احکام آن است ، و مخرج او از نقص به کمال نیز موجودی نوری عاری از طبیعت و احکام آن و قاهر بر نفس ناطقه است ، که هر علت نسبت به معلولش این چنین است .

آنکه گفت : (جسم در درجه وجود متأخر از مفارقات است) ، فارابی نخست در رساله نامبرده تأخر رتبه و درجه جسم را از مفارق مبرهن کرده است که ما هنوز آن را عنوان نکرده ایم و لکن در درس هشتاد و ششم اشارتی کرده ایم که طبیعت را قرار نیست و جامع و حافظ و مصور قار می خواهد و آن جز موجود ماورای طبیعت که فعلیت صرف است نتواند باشد و چنین موجودی در رتبه مقدم بر طبیعت است به تقدم علی ، پس صورت جسمیه نمی تواند مفید وجودی که در رتبه فوق او و اکمل و اتم از اوست بوده باشد . آنکه گفت : (پس باید وجود مثل نفس انسانی بدون سبب باشد) یعنی چون نفس ناطقه از مفارقات است مفید آن یعنی علت آن باید مفارق باشد ، و اگر صورت جسمیه مفید مفارق باشد علاوه بر اینکه لازم آید معلول فوق علتش و اتم و اکمل از آن بوده باشد نیز لازم آید که نفس انسانی بدون سبب و علت باشد چه در فرض مذکور نه صورت جسمیه تواند علت ایجادی نفس باشد ، که این مفارق است و آن مادی ، و نه مفارق ، چه خود مفارق معلول صورت جسمیه است ، پس وجود نفس انسانی بدون سبب خواهد بود . صورت جسمیه مفید وجودی اکمل از وجود ذات خود نمی تواند باشد ، چه در تأثیر جسم و جسمانی وضع و محاذات آن با متأثر شرط است و در این فرض شرط مذکور منتفی است ، و دیگر اینکه محال است که وجود معلول اتم از وجود علتش باشد . در اینجا تأملی لازم است ، چه ، سبک دلیل خالی از اغلاق و ایراد نیست . امتناع علیت و افاده صورت جسمیه برای مفارق مطلقا ، خواه

پاورقی :

1 اثبات العقول الفعالة علیه بسته براهین . . . الرابع ان النفوس الانسانية مفارقة فعلتها يجب ان تكون مفارقة لأن الجسم متأخر فی درجه الوجود عن المفارقات فلو كانت صورة جسمیه سببا لوجود مفارق لكانت تفيد وجودا فوق وجودها و اتم من وجودها فكان وجود

مثل نفس الانسانية بغير سبب و الصورة الجسمیه لا تفيد وجودا اكمل من وجود ذاتها . صفحه : 344

نفس انسانی و خواه غیر آن ، کافی است .

مطلب دیگر از رساله نامبرده فارابی نقل می کنیم . پس از برهان مذکور برهان دیگر بر اثبات عقول فعاله اقامه کرده است به این وجه : مخرج نفوس انسانیة از قوه به فعل در معقولات عقل است به چند برهان : برهان اول صور متخیله و محسوسه و متوهمه و بالجمله اجسام بالقوه معقول اند پس لابد باید امری آنها را تجرید کند و معقول گرداند . پس اگر آن امر باز بالقوه معقول باشد تسلسل لازم آید . پس لا محاله باید به معقول بالذات منتهی گردد .

برهان دوم صورت جسمانی با وضع خود فاعل است و حال اینکه آن را با نفوس ما وضعی نیست . پس صحیح نیست که صورت جسمیه عقول ما را از قوه به فعل اخراج کند .

برهان سوم مکمل عقول مالا محاله باید وجود آن اتم از عقول ما باشد و معقولات آن چیزهایی هستند که مکمل عقول ما اند . پس مفید عقول ما عقل بالفعل است . (1) بیان : نخستین چیزی که در این مقام باید تذکر دهم این است که ما در راه حقیقت یابی و دانش پژوهی در این دروس از معرفت نفس به ماورای طبیعت راه یافته ایم ، به این نحو که نفس را حادث به حدوث جسمانی یافته ایم که دمدم از نقص به کمال می رود ، یعنی متدرجا از قوه به فعل می رسد و مجرد از ماده و احکام آن می گردد . لاجرم او را مخرجی باید که مکمل اوست ، و آن مخرج از موجودات عالم طبیعت نمی تواند بوده باشد ، زیرا کمال انسان را یعنی مایه انسان ساز را علم یافته ایم و وعاء علم را گوهری ماورای طبیعت و قاهر و اتم و اکمل از نفس ، خلاصه تجرد ماورای طبیعت و قاهریت آن را به معرفت ذات خودمان دریافتیم . این راهی بود که سیر کرده ایم و به مقصد رسیده ایم . اکنون می بینیم که پیش از ما پاورقی :

1 - النفوس الانسانیة مخرجها من القوة الى الفعل في المعقولات عقل ببراهین : الاول الصور المتخیلة و المحسوسة و المتوهمه و بالجمله الاجسام بالقوه معقولة فلا بد من امر یجردها و یصیرها معقولة فان كان ذلك الامر ایضا بالقوة معقولا لتسلسل فینتهی لا محالة الى معقول بذاته . الثاني الجسمانیة تفعل یوضعها و لا وضع لها الى نفوسنا فلا یصح ان تخرج عقولنا من القوة الى الفعل . الثالث مکمل عقولنا لا محالة یكون اتم وجودا منها و المعقولات هی التي تکملها فمفیدها عقل بالفعل .

صفحه : 345

فارابی نیز همین راه را پیموده و مخرج نفوس انسانیه را از قوه به فعل عقل یافته است و این مطلب شامخ را در برهان سوم تصریح فرموده است که ((مکمل عقول ما لا محاله باید الخ)) .

برهان دوم را از این راه پیش آمده است که تأثیر جسم و جسمانی بدون وضع خاص میان فاعل و منفعل ، اعنی مؤثر و متأثر ، صورت پذیر نیست ، و وضع در میان مادیات متصور است یعنی طرفین مادی باشند ، و اگر یک جانب و یا هر دو جانب از موجودات

عاری از ماده و احکام آن باشد وضع به معنی تمام مقوله در آنها جاری نیست ، و معانی وضع در درس هفتاد و دوم گفته شد و در اینکه فعل قوای جسمانیه جز به مشارکت وضع صورت نمی پذیرد بحث بتفصیل لازم است . صدرالمتألهین در فصل سی و ششم مرحله ششم آن را عنوان کرده است (ج 1 رحلی ، ص 204) و ما نیز در دروس آتیه عنوان خواهیم کرد .

در برهان اول آنکه فرمود [لابد باید امری آنها را تجرید کند] این امر موجود مفارق است که مجرد و مجرد ، اعنی تجرید کننده ، است . در این مسئله بحث پیش می آید که آیا صور علمیه ، از محسوسه و متخیله و متوهمه و معقوله ، به تجرید نفس ناطقه است یا به انشاء آن و یا نه آن است و نه این ، و بنا بر انشاء آیا مطلق صور علمیه به انشاء نفس است یا باید در آن تفصیل قائل شد ؟ این ، مسائلی است که در مبحث علم باید بحث شود . مشائین ، که پیروان ارسطو می باشند و معلم ثانی فارابی نیز محیی آثار آنان است ، به تجرید نفس می دانند . کیف کان صور علمیه عاریه از ماده و احکام آن منتهی می شود به موجود نوری مجرد از ماده و احکام آن ، یعنی موجود ماورای طبیعت که معقول بالذات است نه به تجرید مجردی و نه به انشای منشی .

درس صد و ششم

ابن خلکان در تاریخش فارابی را اکبر فلاسفه مسلمین دانسته و گفته است در میان فلاسفه کسی در فنون فارابی به فارابی نرسیده است و ابوعلی سینا به کتب او به علم رسید و به کلام او در تصانیف خود انتفاع برد . (1) این بزرگ مرد از راه خروج نفس از قوه به فعل اثبات مفارق عقلی کرده است که مخرج نفس از نقص به کمال است و به حسب وجود اشد و اکمل و اتم از آن است و معقولات اند که به تعبیر او مکمل نفوس انسانیه اند و به تعبیر ما

پاورقی :

1 هو اکبر فلاسفة المسلمین و لم یکن فیهم من بلغ رتبه فی فنونه و الرئیس ابوعلی سینا بکته تخرج و بکلامه انتفع فی تصانیفه . (ج 2 رحلی ، ص 191) .

صفحه : 346

انسان سازاند . پس مفید آنها که علت آنهاست باید عقل بالفعل باشد ، که به براهین قاطعه صورت جسمیه علت و مفید و مخرج آنها نمی تواند باشد ، قوه عاقله چون به حد بلوغ رسید اینچنین حکم می کند . عاکفان آستانه عقل و واصلان به مرحله کمال اینچنین می بینند و علم را قوت و روزی روج دانند و آن جز به ادراک معقول صورت نپذیرد . بی بصران در وادی جهل و عمی به انکار متافیزیک ، که عالم آخرت و جهان عقل و علم و اصل و غیب و نور است ، به خود می بالند و به جهل خود افتخار دارند ، بی خبر از اینکه نا بالغ اند هر چند که بالغ اند یعنی کلانسال و هیولای هیکل اند . به قول ملای رومی : سرکه در وی عقل نبود دم بود . به نقل مطالب رساله نامبرده می پردازیم .

فارابی در پایان رساله مذکور سه مطلب دارد : یکی اثبات نفوس انسانیه ، و دیگری مفارق بودن نفوس انسانیه ، و سوم اینکه نفوس انسانیه را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است و اینکه اتم سعادت آن است که برای نفوس فاضله است . در هر یک از این مطالب تا حدی بحث کرده ایم ، و هر یک آنها در مباحث عقلی اهمیتی بسزا دارد ، و ما هر یک از سه مطلب فوق را نقل به ترجمه و بیان می کنیم . امیدواریم که بیش از پیش مفید واقع گردد .

در مطلب اول فارابی فرماید :

برهان بر اثبات نفوس انسانیه : از اجسام انسانی افعالی صادر می شود که از سایر اجسام صادر نمی شود . پس صدور این افعال از جسمیت نیست ، چه اینکه جسم مطلق وجودی برای او نیست . پس این امر مقوم جسم مطلق است و سبیل این اجسام سبیل معاجین نیست زیرا که مر این اجسام را خصوصیت وجودی است چه اینکه آنها را نمو و اغتذا و ادراک و حرکت از خود آنهاست (1) .

بیان : این برهانی است بر اثبات نفس مطلقا ، خواه نباتی و خواه حیوانی و خواه انسانی ، و اختصاص به انسانی به مناسبت بحث در این مقام ، یعنی اثبات نفس انسانی ، است و گرنه برهان عام است ، و در عامیتش تام . چنانکه شیخ در فصل اول مقالت نخستین فن ششم پاورقی :

1 البرهان علی اثبات النفوس الانسانیة : الاجسام الانسانیة تصدر عنها افعال لا تصدر عن سائر الاجسام فهو لامن الجسمیة لأن الجسم المطلق لا وجود له فهذا الامر مقوم له فهو جوهر و لیس سبیل هذه الاجسام سبیل المعاجین لأن لها خصوصیة وجود إذا لها نمو و اغتذاء و ادراک و حركة من تلقائها . صفحه : 347

طبیعیات شفا (ج 1 رحلی ، ص 278) بر همین برهان اثبات نفس به طور اعم کرده است .

برهان این است که از جسم انسانی افعالی صادر می شود که از دیگر اجسام صادر نمی گردد . مثلا جسم انسان که بدن اوست راه می رود ، می بیند ، لمس می کند ، می بوید ، می شنود ، نفس می کشد . . . و یک قطعه سنگ ، با اینکه جسم است ، این افعال و آثار از او صادر نمی شود . پس صدور این افعال از صورت جسمیه نیست بلکه از امری یعنی از مبدائی غیر جسمیت است و گرنه باید هر کجا صورت جسمیه تحقق یابد این افعال از آن صادر گردد . و چون صورت جسمیه جسم مطلق است و جسم مطلق جنس است و جنس بدون فصل ، که مقوم و محصل وجودی اوست ، در خارج وجود نمی یابد ، ناچار این امر ، که مقصود از آن مبدأ و منشأ افعال صادر از جسم انسانی است ، مقوم و محصل جسم مطلق ، که صورت جسمیه جنسیه است ، می باشد . پس آن امر مقوم مبدائی غیر جسمیت است که آن را نفس می نامند و کمال اول جسم انسانی است و از اوست که آثار و افعال از جسم انسانی صادر می گردد . آنکه گفت [(جسم مطلق وجودی برای او نیست)] یعنی وجود خارجی نه وجود ذهنی ، و [سبیل این اجسام سبیل

معاجین نیست) یعنی نمی شود گفت چنانکه معجونات مرکب از اجزای گوناگون اند و بر اثر ترکیب و امتزاج آنها مزاجی خاص حاصل می گردد که او را اثری خاص است ، همچنین اجسام انسانی از عناصر و اجزائی مرکب اند که این ترکیب خاص منشأ افعال انسانی شده است ، زیرا که معجونها را نمو و اعتدا و ادراک و حرکت از جانب خود آنها نیست ، به خلاف اجسام انسانی که نامی و مغتذی و مدرک و متحرک به اراده اند پس آنها را مبدائی خاص غیر جسمیت باید که مبدأ و منشأ این آثار و آن افعال است و این مبدأ را نفس می نامند .

بدان که نفس را به قیاس افعالی که از آن صادر می شود قوه می نامند (1) . و قوه به این معنی مبدأ تغییر در غیر است . و همچنین جایز است نفس را ، به قیاس قبول کردن او صور محسوسه و معقوله را ، قوه به معنی دیگر نامید ، که قوه به این معنی افعال است که پذیرا و قابل است . و نیز صحیح است که نفس را به قیاس استکمال جنس به آن که نوع محصل گردد کمال گفت ، زیرا که طبیعت جنس مادامی که طبیعت فصل ، خواه فصل بسیط چون ناطق و یا غیر بسیط چون حساس و متحرک به اراده ، بدان اضافه نگردد ناقص غیر محدود یعنی غیر معین است . پس چون فصل بدان اضافه شد نوع کامل می گردد . پس فصل کمال پاورقی :

1 ان النفس یصح ان یقال لها بالقیاس الی ما یصدر عنها من الافعال قوه الخ .

صفحه : 348

نوع از آن جهت که نوع است می باشد ، و این فصل در این مقام همان نفس است که مبدأ و منشأ آثار و افعال بخصوص می باشد . غرض ما از این اطلاقات قوه و کمال بر نفس ، بخصوص وجه اطلاق کمال بر آن ، توضیح گفتار فارابی است که در بیان آن گفتیم : چون صورت جسمیه جسم مطلق است - تا آنکه گفتیم نفس کمال جسم انسانی است .

و بدان که قوه را معانی گوناگون است که در اول مرحله هفتم امور عامه اسفار عنوان شده است (ج 1 رحلی ، ص 209) و بحث آن در این دروس خواهد آمد . و نیز بدان که عبارت فوق ما در دو معنی قوه و کمال و اطلاق هر یک بر نفس در حقیقت ترجمه گفتار شیخ رئیس از فصل اول مقاله اولی فن ششم طبیعیات شفا در نفس است (ج 1 رحلی ، ص 278) . و اینکه قوه به معنی دوم را در نفس اعمال کرد قوه قابله صور محسوسه و معقوله است و خالی از دغدغه نیست ، زیرا علی التحقیق قیام صور علمیه به نفس نحو قیام فعل به فاعل است نه مقبول به قابل و منفعل ، چنانکه یک یک این حقایق بتفصیل در آنها بحث و تحقیق خواهد شد .

مطلب دوم و سوم را بعد از این درس عنوان می کنیم . راقم سطور را دفتر نکات است که برخی از مطالب را در آن معنون به نکته تقریر کرده است و تاکنون در حدود پانصد و شصت نکته تدوین شده است . نکاتی چند را که از برکات دروس گذشته حالا می

توانم برای شما عنوان کنم بازگو می کنم : نکته زندگی یک شخص انسان یک حیات ممتد است که برخی از مراحل آن با ماده سر و کار دارد و برخی با غیر ماده . در این نکته بسیار دقت کن تا بدانی که در همه عوالم تویی .

نکته هر مرتبه عالییه از مراتب نفس ناطقه به نسبت به مادونش علت ایجابیه است و هر مرتبه سافله آن نسبت به مافوقش علت اعدادیه . نکته انسان درختی است بازگونه که ریشه آن به سوی آسمان است ، نبات از زمین می روید و انسان از آسمان و دیگر جانوران برزخ اند که آفریده ای اند نه آنچنان و نه اینچنین .

نکته بینشم از تن نیست چه دیگر جانوران و رستیهها و هرچه را آخشیح است در آن انبازند ، از روانی است که از آن من است ، پس نه تن جای روان است و نه روان جای تن و گرنه در اندازه او بودی ، و دانستی که نیست ، تن بر خاک است و روان بر فراز خاک . این سخن کوتاه در نزد دانا بسیار بلند است .

صفحه : 349

نکته هیچ کس در عالم محروم نیست ، چه ، هر کس به قدر قابلیتش دارد .

نکته نظر در آینه صورت انسان را نشان دهد و نظر در دفتر حکما حقیقت و باطن انسانی را پدیدار گرداند .

نکته علم تشریح دار وجود است .

نکته به براهین قاطعه ، نفس ناطقه وحدت عددی ندارد بلکه وحدت حقه ظلویه دارد که حد یقف برای او نیست .

نکته از عالم عالم می روید چنانکه از گندم گندم .

نکته دستگاه هستی کارخانه انسان سازی است و انسان عالم عقلی مضاهای عالم عینی است .

نکته هرچه پخته تر شوی از خامان نپخته تر شنوی .

نکته اکثر بزرگسالان عصر ما به حد بلوغ انسانی نرسیده اند . نکته عالم یعنی علم انباشته روی هم .

درس صد و هفتم

اکنون مطلب دوم را که مفارق بودن نفوس انسانیه است از رساله نامبرده فارابی (اثبات مفارقات) نقل به ترجمه فارسی و بیان می نمایم . فارابی در این رساله چهار برهان بر مفارق بودن نفس ناطقه انسانی ، یعنی مجرد بودن آن از ماده و احکام و عوارض آن ، ذکر کرده است و برهان چهارم را اقتناعی خوانده است :

برهان اول اینکه نفوس انسانیه معقولات را ادراک می کنند و معقولات معانی مجرد از ماسوای خودند ، چون سفیدی نه چون سفیدها ، و هر مدرک در مدرک حاصل می شود و هر چیزی که در جسم حاصل می شود همانا که جسم در آن چیز اثر می گذارد

آنچه را که جسم در وجود خود ناچار از آن است ، مثل شکل و وضع و مقدار ، پس اگر معقولی در جسم حاصل شود هر آینه برای معقول مقدار و شکل و وضع حاصل خواهد شد پس معقول از معقول بودن خارج می شود . (1)

پاورقی :

1 البراهین علی انها مفارقة الأول انها تدرک المعقولات و المعقولات معان مجردة عما سواها کالبياض >

صفحه : 350

بیان : در دروس گذشته دانسته ایم که معقولات صور علمیه عاری از ماده و احوال و اوضاع آن اند . اصل چهل و سوم این بود : هر صورت معقوله فعلیت محض و مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است . و اصل چهل و چهارم این : وعاء تحقق صور معقوله موجودی مبری از ماده و اوصاف و احوال ماده است . و اصولی که در این دروس تقریر شده و می شود همه عصاره و خلاصه و نتیجه مباحث برهانی و مطالب استدلالی است . فارابی در ابتدا یک کبرای کلی آورده است که هر مدرک در مدرک حاصل می شود و این خود اشاره به یک شکل قیاس در این مقام است بدین صورت :

صورت معقوله مدرک جسم است

و هر مدرک در مدرک حاصل است

پس صورت معقوله در جسم حاصل است .

بعد از این شکل نتیجه آن را صغرای یک کبرای کلی قیاس دیگر قرار داده است بدین صورت :

صورت معقوله در جسم حاصل است

و هر چه در جسم حاصل است به اوصاف او متصف است .

پس صورت معقوله به اوصاف جسم متصف است . پس نتیجه از دو قیاس نامبرده این شد که صورت معقوله به احوال و اوصاف جسم متصف است و حال اینکه معقولات معانی مجرد از ماسوای خود و عاری از ماده و اوضاع و احوال آن اند . پس جسم مدرک معقولات و وعاء تحقق صور معقوله نمی تواند باشد بلکه مدرک آنها و ظرف حصول آنها گوهری و رای طبیعت است . پس نفس ناطقه آن گوهر است .

آنکه در برهان آوردیم] (چون سفیدی نه چون سفیدها]) ترجمه این عبارت است کالبياض لا کالبيض که [بیض] را جمع] (

ابیض] دانسته ایم به قول ابن مالک در باب جمع تکسیر الفیه :

فعل لنحو احمر و حمرا

و فعلة جمعا بنقل یدری

پاورقی :

< لا کالبيض و کل مدرک فانه يحصل في المدرک و کل ما يحصل في جسم فانه مؤثر فيه ما لا بد للجسم في وجوده منه مثل الشكل و الوضع و المقدار فلو حصل معقول في الجسم لكان يحصل له مقدار و شکل و وضع فکان يخرج من أن يكون معقولا .

صفحه : 351

جمع [ابيض] ((بيض)) (بضم باء) می شود و به مناسبت ياء ضمه تبدیل به کسره می گردد . و نکته گفتار فارابی که گفت [] چون سفیدی نه چون سفیدها [] این است که [ابيض] مشتق است به خلاف [بياض] . فارسی [ابيض] ((سفید)) است و [بياض] ((سفیدی)) و در مشتق , ولو اینکه ذات معتبر نشود و [افعال] را فقط برای صحت ربط بدانیم , باز [ابيض] مانند [بياض] بسیط نیست که علاوه بر بياض امر دیگری هست که هیئت و صیغه صحت ربط در آن ملاحظه شده است . پس [بياض] جز سفیدی نیست به خلاف ابيض . لذا فارابی گفت معقولات معانی مجرد از ماسوای خودند , چون سفیدی نه چون سفیدها . و این تحقیق منافات ندارد با اینکه گفته شود همچنانکه جسم به بياض ابيض است نفس بياض نیز به طریق اولی ابيض است . علت عدم منافات این است که در تمثیل فوق سخن از کلمه [بياض] و کلمه [ابيض] است که در [ابيض] علاوه بر [بياض] امر دیگر نیز اعتبار شده است هر چند مراد از ابيض نفس بياض باشد که ابيض است .

برهان دوم بر مفارق بودن نفس ناطقه , یعنی مجرد بودن آن از ماده و احکام آن :

نفس شاعر به ذات خود است و اگر در آلتی موجود باشد باید هر آینه ادراک ذات خود را بدون ادراک آلتش با خود نکند . پس باید بین نفس و آلت , آلتی باشد و تسلسل لازم آید , بلکه هر چیزی ادراک ذات خود می کند ذات او مر خود او راست و هر موجودی که در آلتی است همانا که ذات او مر غیر او راست . (1)

بیان : قریب این برهان را صدرالمتألهین در مبدأ و معاد آورده است که نقل به ترجمه می کنیم :

نفس ناطقه انسان و ذات آن در جمیع اوقات , حتی در وقت خواب و مستی و بیهوشی , مشعور بهاست , یعنی آگاه به ذات خود است , و هیچ جزئی از اجزای بدنش از قلب و دماغ و روح بخاری نیست مگر اینکه احيانا آن را فراموش می کند , و اکثر مردم آن را ادراک نمی کند یا به تشریح و تعلیم دیگری آن را ادراک می کند , اما ذاتش را همیشه مدرک است پس آنی را که دائما

مدرک

پاورقی :

1 الثاني انها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة في آله لكانت لا تدرک ذاتها من دون ان تدرک معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آله

و يتسلسل بل ما يدرک ذاته فذاته له و کل موجود في آله فذاته لغيره . صفحه : 352

است غیر از آنی است که احياناً آن را فراموش می کند . و اگر نفس انسان جمله بدنش یا چیزی از آن جمله یا عرضی قائم به آن جمله یا به جزء آن جمله باشد هر آینه نباید استمرار شعورش به ذاتش با فراموشی از جمله بدنش صورت پذیرد ، پس آن که در جمیع اوقات مشعور به است جز آن است که منسی و مغفول اویند . پس نفس ناطقه غیر از بدن و اجزای بدن و احوال بدن و یا جسم دیگر است . (1)

نفس ناطقه همیشه شاعر به ذات خود است و اگر مادی باشد و در آلتی موجود باشد آن آلت موضوع تحقق اوست یعنی نفس را در ورای آن آلت مادی ثبوتی نیست و در همان موضوع و موضع متحقق است . پس باید همیشه آن آلت هم مشعور بهای نفس باشد یعنی نفس بدان شاعر و آگاه باشد . لذا فارابی گفته است اگر در آلتی موجود باشد باید ذات خود را بدون ادراک آلتش با خود ، ادراک نکند . و این خود دلیلی تام است که نفس منطبق در آلات بدن جسمانی نیست . اما فارابی افزود که اگر چنین باشد پس باید بین نفس و آلت آلتی باشد و تسلسل لازم آید . چه ادراک نفس آلت جسمانی را که موضع اوست مانند ادراک او جسم و جسمانیات دیگر راست که به وسیله آلات ادراک می کند ، و سخن در ادراک آلت دومی پیش می آید و همچنین به تسلسل می کشد . و در آخر ، به صورت اضراب یا ترقی گوید (بلکه هر چیزی ادراک الخ) و چون نفس ادراک ذات خودش می کند ، پس ذاتش موجودی مستقل و مجرد از غیر خودش است ، به این بیان که نفس ناطقه مدرک ذات خود است و در این ادراک به امر دیگری جز نفس ذاتش احتیاج ندارد و در جای خود مبرهن است (2) که هر معقول قائم به ذات خود عاقل ذات خود است . پس نفس ناطقه عقل و عاقل و معقول است و هیچ یک از قوای جسمانی و اعضاء و آلات مدرک ذات خود نیستند . پس این دو امر مغایر هم اند ، یعنی نفس ناطقه موجودی مجرد از عالم طبیعت و احکام نشأه عنصری است و گوهری آنسویی است .

پاورقی :

- 1 - ان نفس الانسان و ذاتها مشعور بها فی جمیع الاوقات الخ (مبدأ و معاد ، چاپ سنگی ، ص 212) .
- 2 - اشارات ، نمط سوم ، فصل 19 ، ص 96 : انک تعلم ان کل شیء یعقل شیئا الخ . خواجه در شرح آن گوید : یرید بیان ان کل عاقل فهو معقول و ان کل معقول قائم بذاته فهو عاقل . این مطلب اسنی را شرح و بسطی باید و امیدواریم در این دروس تقریر شود ، اگر چه بحمد الله رساله ای جداگانه ای در اتحاد عقل و عاقل و معقول نوشته ایم و در آن رساله زحمت کشیده ایم و مباحث و مطالب برهانی در تکامل انسانی و تطور شئون انسانی از آغاز تا انجام در آن مبرهن نموده ایم .

صفحه : 353

تبصره آنکه فارابی در برهان نخستین گفت [(و هر مدرک در مدرک حاصل می شود) این تعبیر بی دغدغه نیست ، زیرا که علی التحقیق قیام مدرک به مدرک قیام فعل به فاعل است که نفس منشیء صور علمیه است ، مگر اینکه در تعبیر فارابی (و کل

مدرک فانه يحصل فی المدرک) توسعی دهیم , اگرچه ظاهر اکثر تعبیرات مشائین چنین می رساند که قیام صورت علمیه به نفس قیام مقبول به قابل و منفعل است , باید بتحقیق تفصیلی آن پرداخت و بحث علم را پیش کشید .

درس صد و هشتم

برهان سوم از رساله اثبات مفارقات فارابی را در مفارق بودن نفس ناطقه انسانی نقل به ترجمه می نماییم :

نفس ناطقه اذداد را با هم ادراک می کند به حیثی که ممتنع است بدان وجه

در ماده وجود یابند . (1)

بیان : ضدین از اقسام تقابل است و تقابل بر چهار قسم است . در تقسیم متقابلان گفته اند که یا هر دو وجودی اند و یا یکی وجودی و دیگر عدمی است . بنابر وجه اول , اگر هر یکی به قیاس دیگری تعقل شود تقابل تضایف است چون اب و ابن , و اگر یکی به قیاس دیگری معقول نباشد و بین آن دو غایت بعد یعنی نهایت دوری باشد تضاد حقیقی است مانند سفیدی و سیاهی , و اگر بینشان غایت بعد نباشد تضاد مشهوری است مانند سفیدی و زردی . و بنابر وجه دوم , اگر در محل و موضوع , عدم قابلیت امر وجودی مقابل آن اعتبار شود تقابل عدم و ملکه است و تقابل عدم وقتی نیز گویند , و اگر محل قابل اعتبار نشود تقابل سلب و ایجاب است .

تقابل ایجاب و سلب یعنی ثابت بودن و نبودن , و همچنین تقابل عدم و ملکه که آن هم به معنی ثابت بودن و نبودن است , که ملکه وقتی بمعنی ثابت بودن و یا دارا بودن است و عدم فاقد بودن یا نداری است . تقابل ایجاب و سلب را تناقض گویند , و در قول و عقد , یعنی در قضیه , جاری و متحقق است و لازم نیست که در اشیای خارجی تحقق یابد بلکه فقط معنی آن در ذهن متحقق است . مثل اینکه بگوییم [جماد حیوان است] و [جماد حیوان

پاورقی :

1 - الثالث آنها تدرک الاضداد معا بحیث یمتنع أن توجد علی ذلك الوجه فی المادة .

صفحه : 354

نیست] که بین این دو قضیه تقابل ایجاب و سلب است و تقابل در ذهن است . هر چند یک جانب از دو قضیه در خارج ثابت و صادق باشد مثل اینکه بگوییم [حیوان حساس است] و [حیوان حساس نیست] که [حیوان حساس نیست] در خارج صادق است اما تقابل این دو قضیه در عقد ذهنی متحقق است . و در تناقض شروطی معتبر است که بیان خواهد شد . اما در تقابل عدم و ملکه هر دو طرف متقابل در خارج از ذهن هم یافت می شوند , مانند کور و بینا و دانا و نادان و کر و شنوا , که هر یک از آنها انسانهای موجود در خارج اند . و چنانکه گفته ایم عدم و ملکه را باید در محل و موضوع قابل امر وجودی اعتبار کرد , یعنی اگر

در شأن موضوع نباشد که او را شنوا گفت او را کر نمی گویند ، مثلا به دیوار کور و کر نمی گویند چون شأن او بینایی و شنوایی نیست . لذا عدم و ملکه هر دو در خارج می توانند متحقق باشند مثل انسان دانا و بینا و شنوا و انسان نادان و کور و کر .

از آنچه گفته ایم دانسته شد تقابل مقسم انواع چهارگانه تضایف و عدم و ملکه و سلب و ایجاب است و به اصطلاح منطق جنس انواع نامبرده است . تقابل تضاد چنانکه اشارتی شد بر دو قسم است : تضاد حقیقی و تضاد مشهوری . تضاد حقیقی آن است که محققین از فلاسفه گفته اند دو امر وجودی است که میان آنها کمال بینونت و نهایت بعد باشد و در تحت یک جنس قریب مندرج و متعاقبا بر موضوع واحد صادق آیند . آنچه در میان عامه مردم مشهور است این است که دو چیز را مانند کوری و بینایی و علم و جهل و یا نور و ظلمت و یا حرکت و سکون و از این قبیل امور را می گویند که میان آن دو تضاد است . این همان تضاد مشهوری است که تقابل اعدام با ملکات آنها را تضاد می نامند ولی متضاد حقیقی نیستند چون یکی وجودی است و یکی عدمی . و نیز مشهور دو مقابلی را که کمال بینونت ندارند متضاد می گویند و حال اینکه به نظر محققین تضاد حقیقی نیست . و نیز اگر دو امر وجودی که میانشان کمال بینونت و هر یک در تحت جنس قریب مخصوص به خودش مندرج باشد باز مشهور آن دو را ضد می نامند ولی در نزد محققین تضاد حقیقی نیست .

اکنون در بحث از تقابل به همین اندازه اکتفا می کنیم و مباحثی در پیرامون هر یک از اقسام آن در پیش است که پس از آشنایی بیشتر به زبان یکدیگر عنوان می کنیم . در اینجا در واژه (ملکه) اشارتی می نماییم و به تقریر برهان می پردازیم . (ملک) به حرکات میم و سکون لام یعنی آنچه در قبضه تصرف شخص و دارایی اوست و همه مشتقات آن این معنی را در بردارند چون (ملک) (بر وزن خشن) و (ملک) (بر وزن حسن) و (ملک) (بر وزن

صفحه : 355

حسن) و (مالک) و (ملیک) و جز آنها . (ملکه) مؤنث (ملک) است چون (حسن و حسنة) و (خشن) و (خشنه) و سخن ما در وجه اول است . پس بدان که ملکه همان دارایی شخص مرقوه ای راست و چون آن قوه را داراست و برای او ثابت است آن را ملکه گویند ، و عقل بالملکه ، که در درس صد و یکم بحث آن شد ، از همین باب است چنانکه گفته ایم ، بلکه همان ملک و قدرت و سلطنت است . و چون این دارایی و سرمایه قوه ای در انسان است ، به همین مناسبت ملکه گفته شد ، و جمع ملک ملاتکه است یعنی هر قوه ملکی است ، که ملاتک و ملاتکه قوای فعاله در انسان اند و قوای فعاله در پیکر عالم را به همین جهت ملاتک و ملاتکه گفته اند پس ماده ملک و ملکه یکی است . و این ملاتکه در کار خود نیک راست و درست اند و به برنامه خود خیانت نمی کنند مثلا قوه باصره در کار خود عصیان نمی ورزد ، و قوه سامعه نیز همچین ، و شامه و ذائقه و لامسه و دیگر قوای گوناگون حیرت آور که در انسان وجود دارند هر یک در کار خود سخت استوار و پایدارند و سر مویی تخلف و تجاوز در برنامه

خود ندارند . همچنین است قوای بشمار در کارخانه بی پایان هستی که این قوی را توانی جنود , یعنی سپاهیان و لشکریان حقیقه الحقائق یعنی جهانیان و خداوندگار جهان , بنامی چنانکه همه قوای وجود تو جنود نفس انسانی تواند , یعنی چنان که قوای نفس قائم به نفس و از شوون و اطوار و مظاهر و مجالی اویند , جمیع قوای عالم کیانی و نظام ربانی قائم به آن حقیقت و مظاهر اویند . قرآن کریم در کار ملائکه فرماید : لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون . (1)

حال به برهان مذکور توجه بفرمایید . دو ضد حقیقی مثلا در موضوع واحد جسمانی مادی در زمان واحد محال است که صادق آیند و اجتماع نمایند و جز اینکه به تعاقب یکدیگر , یعنی در دو زمان , در موضوع واحد جسمانی صادق آیند به وجه دیگری صورت پذیر نیست , و لکن نفس ناطقه , در زمان واحد , دو ضد حقیقی را باهم ادراک می کند و احکامی درباره آن دو صادر می نماید , مثلا حکم می کند سفیدی و سیاهی باهم در آن واحد ممتنع است که در موضوع واحد مادی صادق آیند , و این حکم تصدیق است و آن فرع بر تصور طرفین است و یک طرفین قضیه تصور سیاهی و سفیدی باهم است . پس نفس هر دو ضد حقیقی را باهم ادراک کرده است , و اگر نفس انسانی ماده بود اجتماع ضدین باهم در آن واحد در آن محال بود , پس نفس ناطقه از عالم ماده نیست و از احکام و اوصاف عالم طبیعت عاری است یعنی از پاورقی :

1 تحریم 66 : 7 .

صفحه : 356

عالم مفارقات است .

آنکه فارابی گفت [(نفس ناطقه اضداد را باهم ادراک می کند)] کلمه [(اضداد)] جمع [(ضد)] است و حداقل جمع دو می باشد که در منطق و کتب عقلیه چنین است , اگرچه در علوم نقلیه غالبا اقل جمع سه است . اگر اضداد را جمع منطقی بگیریم مثال مذکور در بیان آن کافی است , و اگر اقل جمع را منطقی بگیریم می توانیم چنین بگوییم که نفس ناطقه در آن واحد حکم می کند که این دو ضد غیر از آن دو ضد است , یعنی چهار ضد را در یک آن ادراک کرده است و حکم کرده است که این دو ضد جز آن دو ضد است , پس اضداد را ادراک کرده است به حیثی که ممتنع است بدان وجه در ماده وجود یابند .

درس صد و نهم

برهان چهارم از رساله اثبات مفارقات فارابی را در مفارقات بودن نفس ناطقه انسانی نقل به ترجمه می نمایم :

برهان چهارم اقناعی است و آن اینکه عقل بعد از پیری نیرو می گیرد و چون نفس مفارق است به فساد ماده که موجب حدوث نفس و تكثر آن و مشخص وجود نفسی دون نفس دیگری مانند آن است , فاسد نمی گردد . (1) بیان : این برهان را در درس پنجاه و ششم از طهاره الأعراف ابن مسکویه ترجمه و تحریر و تقریر کرده ایم . شیخ رئیس در نمط هفتم اشارات که در [(تجرید)]

است ، یعنی در مسائلی است که موضوعات آن از مواد جسمانی مجرد است ، در شش مسئله مهم فلسفی بحث کرده است ، مسئله اولای آن در وجوب بقای نفوس انسانی بعد از تجرد آنها از بدن با معقولاتی که در آنها متقرر است می باشد ، و در وجوب بقای نفوس پس از انقطاع آنها از ابدانشان چهار حجت آورده است و از آنها نتیجه گرفته است که نفس ناطقه در ذاتش و در کمالات ذاتیش تجرد از ماده و توابع آن دارد و تعلقی جز به مبادی دائم الوجودش ندارد . یکی

پاورقی :

1 الرابع اقناعی ان العقل قد يقوى بعد الشيخوخة و اذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون اخرى مثلها . تأنيث در اذا كانت مفارقة و ضمائر تأنيث بعد آن به لحاظ [(نفس) است ، چنانکه عنوان گفتارش این است : البرهان على اثبات النفوس الانسانية . و هر یک از [(الموجبة)] و [(المتكثرة)] و [(المعينه)] صفت ماده است و بعدها احتمال می رود که در او تصحیف راه یافته باشد و ما را جز مجموعه رساله های فارابی چاپ حیدرآباد نسخه دیگری از این رساله مفارقات نیست .

صفحه : 357

از آن حجج همین است که از فارابی نقل کرده ایم ، هر چند شیخ تقریری دارد که باید آن را عنوان کنیم و از آن و از شرح خواجه بر آن استفاده کنیم ، و امید توفیق بر آن را داریم . اکنون صواب می بینیم که گفتار شیخ را از شرح فارسی استادام علامه شعرانی - رحمه الله علیه - بر تجرید خواجه برای زیادت بصیرت تقدیم بدارم :

ابوعلی فرموده است : قاعده در قوای جسمانی آن است که هر جسم کهنه و فرسوده شود و ضعیف گردد عمل او هم ضعیف می گردد . چشم و گوش و حواس دیگر هم که جسمانی و تابع جسم اند نیز فرسوده می گردند ، اما عقل به حال خود می ماند یا قویتر می شود . پس معلوم می شود عقل تابع جسم نیست . اگر گویند بسیاری اوقات عقل در پیری ضعیف می شود ، گوئیم همان وقت که ضعیف نمی شود برای استدلال کافی است که آن را مجرد بدانیم اگرچه وقت دیگر ضعیف شود ، مثل آنکه خواب اگر یک دفعه تعبیر صحیح داشته باشد کافی است برای اثبات رؤیای صادقه گرچه هزار بار بی تعبیر باشند . و اگر کسی گوید پیران همیشه ضعیف الفکر می شوند از این جهت تعلیم آنها دشوار است برخلاف کودکان و نوجوانان ، گوئیم آموزش متوقف بر قوه متخیله و متفکره است که البته این قوه جسمانی است و در پیران ضعیف است ، اما علوم انباشته در اذهان آنان و حکم و تصدیق و التفات به دقائق امور در پیران ضعیف نمی شود و گفته اند :

آنچه در آینه جوان بیند

پیر در خشت خام آن بیند

اگر گویی آن عقل که در کهولت و شیخوخت قوی می شود نتیجه تجارب است و اگر بینی پیری عاقلتر است از جوان برای بسیاری معلومات و تجربیات اوست نه قویتر بودن عقلش ، گوییم اولاً ما به زیادتی یا نقصان معقولات تمسک نکردیم زیرا که فرضاً معقولات پیر بیشتر نشود و همان باشد که بود دلیل را کافی است .

دیگر آنکه آنچه انسان بداند بیش از طفل نوزاد که تازه زبان باز کرده و سخن گفتن آموخته ، به وسیله قوه عاقله است و هر اندازه از آن در پیری مانده باشد برای اثبات تجرد نفس کافی است ، مانند دیدن یک چیز برای اثبات باصره . و اگر پیران بدان حد باشند که بیش از طفل نوزاد هیچ ندانند و همه چیز را

صفحه : 358

فراموش کرده باشند ، حتی معنی آب و خواب را ، می گفتیم نفس انسان مجرد نیست . اما یک پیر در میان افراد بشر معنی کلمه آب را فراموش نکرده باشد می گوییم نفس انسان جسمانی نیست ، مگر آنکه در بدن قوه برای ادراک کلی پیدا کنیم و هرچه کوشیدند نیافتند .

فارابی در برهان فوق ، ماده را موجب حدوث نفس و تکثر آن و مشخص آن معرفی کرده است . اما [(ماده موجب حدوث نفس است)] آیا مراد فارابی این است که گوهر نفس حدوثاً جسمانی است و یا ماده را موجب حدوث نفس با وصف عنوان نفس که جهت تعلق روح به ماده است می داند مثل تعلق ربان به سفینه ، یعنی روح انسان گوهری مجرد از ماده و توابع آن است و چون تعلق به بدن گرفته است عنوان نفس می یابد که نفس ناطقه حدوثاً و بقاء روحانی است ، خواه نفس قدیم زمانی باشد که به افلاطون نسبت داده اند ، و خواه حادث قبل از ماده که منسوب به متکلمین است ، و یا مرادش این است که نفس مجرد حادث مع ماده است که قول مشاء است .

اما ماده سبب تکثر نفس است چون مجرد بدون دخالت ماده کثرت در آن راه ندارد و این سخن در نفس و مظاهر و مجالی آن که قوی و آلات آن و اعضاء و جوارح بدن است ظاهر است که کثرت و تعدد از ماده پدید آمده است . آیا مراد فارابی همین است ؟ ظاهراً مستبعد می نماید ، و در غیر این صورت با روحانی بودن نفس حدوثاً ، که نفس ناطقه را پیش از تعلق به بدن هویتی خاص است و بدان هویت متشخص است ، سؤال پیش می آید که یک حقیقت قبل از تعلق به ماده و بدون دخالت ماده چگونه تعدد یافته است و کثرت نفوس ناطقه و تعدد آن قبل از تعلق به ماده به چه نحو می باشد ؟ ! وانگهی ماده در این فرض سبب کثرت نفوس نشده است بلکه سبب حدوث وصف عنوانی نفس به ارواح گردیده است . پس هیچ یک از این دو وجه نباید مراد فارابی باشد ، بلکه مقصود باید این باشد که ماده سبب تکثر حقیقت واحده به نام نفس انسانی است ، که نفس مجرد حادث مع

الماده است . و انصاف این است که اگر در نفس قائل به حدوث جسمانی آن نشویم اعتراضات و اشکالات لا ینحل پیش خواهد آمد . اما ماده علت تشخیص نفس است . این تشخیص برای روح , از آن

صفحه : 359

جهت که نفس است , ظاهر است , بخصوص که آن را حدوثا جسمانی بدانیم , و اگر بدانیم معلم ثانی قائل به حدوث جسمانی بودن نفس است معنی عبارت راست و درست و بی دغدغه است که ماده موجب حدوث جسمانی نفس و سبب تکثر و علت تشخیص آن است .

مبادا از این گونه تعبیرات ما گمان کنی که سوءظن به بزرگان علم داریم , بلکه غرض ما این است حقیقت را که مطلوب و معشوق ماست به دست آوریم و از دانشمندان بنام جهان دانش حرف یاد بگیریم و از کاوش در گفتار آنان و پیروی به رفتار آنان گم شده خود را بیابیم . چه , کمترین کیفر سوءظن به بزرگان علم محرومیت از فیض علوم آنهاست . (1) در کتب عقلیه فرموده اند معلم اول , ارسطو , نفس را حادث با حدوث بدن می داند و معلم او افلاطون نفس را قدیم به زمان می داند و بر ظاهر گفتار افلاطون اشکالهای بسیار وارد می آید و صدرالمتألهین در چند جای اسفار قول او را نقل کرده است و گفتارش را بدین وجه توجیه و تفسیر فرموده است که مرادش از قدم مبدع و منشی (به صیغه اسم فاعل در هر دو کلمه) آن است , که نفس پس از انقطاعش از بدن به سوی او بازگشت می نماید (2) , یعنی مرادش از قدم باطن ذات نفس است که عقل بوده باشد , چنانکه هر یک از این مطالب بتفصیل بحث می شود کیف کان . با سرشتت چها که همراهست

خنک آن را که از خود آگاهست

گوهری در میان این سنگست

یوسفی در میان این چاهست

پس این کوه قرص خورشیدست

زیر این ابر زهره و ماهست

و چون معلم اول , ارسطو , نفس را با حدوث بدن حادث می داند و معلم ثانی فارابی به ممشای اوست , باید عبارت فارابی را به همین معنی حدوث نفس با حدوث بدن دانست که ماده موجب حدوث نفس و سبب تکثر آن و علت تشخیص آن است و مع ذلک کله در این مقام

پاورقی :

1 - طلاب علوم دینی را بر حذر می دارم که هرگز سوءظن به بزرگان علمای دین نبرند که کمترین کیفر این عمل محرومیت از فیض علوم آنهاست (شرح تجرید استاد علامه شعرانی , رضوان الله علیه , ص 596آ) . 2 - اما الذی اشتهر من افلاطن من ان النفس قدیمه فلیس مراده الخ . (ج 1 رحلی , مرحله دهم , فصل 35 , ص 319) .

صفحه : 360

بحث و فحص بیشتر لازم است .

آنکه جناب استاد فرموده] : (البته این قوه جسمانی است) در دروس گذشته دانسته شد که قوه متخیله مجرد برزخی دارد و آنکه فرموده] : (اگر بینی پیری عاقلتر است از جوان برای بسیاری معلومات و تجربیات اوست نه قویتر بودن عقلش) در دروس گذشته به این مطلب نیز اشارتی شد که معلومات سبب اشتداد وجودی عقل اند و عقل همان معلومات است که عالم و معلوم و علم به حسب وجود یک گوهر نورانی اند و در هر یک از این دو مطلب نیز بتفصیل بحث خواهیم کرد .

درس صد و دهم

در آغاز درس صد و پنجم گفته ایم که فارابی در پایان رساله اثبات مفارقات سه مطلب دارد : یکی اثبات نفوس انسانیه , و دیگری مفارق بودن نفوس انسانیه , و سوم اینکه نفوس انسانیه را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است و اینکه اتم سعادت آنی است که برای نفوس فاضله است . مطلب اول و دوم را ترجمه و تا اندازه ای در پیرامون هر یک شرح و بیان کرده ایم , اکنون به نقل ترجمه مطلب سوم و بیان آن می پردازیم . فارابی در این مطلب بر دو امر برهان اقامه کرده است : یکی اینکه نفوس انسانیه را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است و دوم اینکه اتم سعادت آن است که برای نفوس فاضله است . اینک ترجمه گفتارش :

برهان بر اینکه نفوس انسانیه را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است , و اینکه اتم سعادت آنی است که برای نفوس فاضله است .

شناختی که نفوس انسانیه بسیط اند , و هرگاه کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند برای نفوس موجود گردند , واجب است که آن کمالات از نفوس زائل نشوند , چنانکه از برهان گذشته , هنگامی که بیان کردیم بسیط چون از قوه به در آمد و به فعل رسید امکان در او باقی نمی ماند و آنکه اختصاص به این امکان دارد کدام است , روشن شد که اگر عقل هیولانی با عقل بالفعل باقی باشد باید نفس به یک چیز هم عالم باشد و هم جاهل .

و این کمال همان عقل بالفعل یعنی استعداد تام است برای اتصال به مفارق باقی ثابت . پس نفس , بعد از مفارقت , اتصال به عقل بالفعل می یابد , و

عقل هیولانی اگر قدسی باشد مستعد اتم است که عقل بالفعل گردد . و هرگاه عقل هیولانی بدون تعلم یعنی بدون استعمال فکر و خیال به مفارق متصل گردد ، هر آینه عقل بالفعل بدان متصل گردد ، اوجب و اولی است . و بالجمله نفس را در اینکه عقل بالفعل برایش حاصل گردد از بدن گزیر نیست ، چه عقل بالملکه لا محاله مستفاد از بدن است ، و برای اوساط از بواقی (یعنی برای دیگر افراد مردم ، که اوساط اند) قسطی از قصد و حس نیست . (1)

بیان : فارابی در این چند سطر بایجاز اشاراتی بسیار بلند دارد ، و سخن در پیرامون هر یک آنها بسیار است ، و در برخی از آنها رساله های جداگانه نوشته شد و ما بدان حدی که مقام اقتضا می کند و روش درس و بحث ما ایجاب می نماید پاره ای از گفتار در شرح و تفسیر آنها تقریر و تقدیم می نماییم و توفیق ادراک حقایق و وصول و نیل به سرچشمه حیات و قرب به مبدأ کمالات و مفیض برکات را برای همگان مسئلت می داریم . فارابی پس از آنکه بقای نفوس ناطقه انسانی را ثابت کرده است در سعادت آنها بحث کرده است و سعادت آنها را از جنس سعادت مفارقات دانسته است . این سخن بغایت درست و استوار و بنهایت در خور تحسین و تمجید است .

آری سعادت است که مطلوب بالذات انسان است ، بلکه انسان را با حفظ عنوان انسانی مطلوبی جز آن نیست و دیگر کارهایش وسایل و معداتی برای رسیدن به این مقام شامخ و مرتبت عالی است . و لکن سعادت چیست و سعادت مند کیست ؟ این راه کدام است و پاورقی :

1 - البرهان علی ان لها سعاده بعد المفارقة من جنس سعادت المفارقات و ان اتمها ما يكون للنفس الفاضلة : قد عرفت انها بسيطة و انها يجب اذا وجد لها ما كان في قوتها ان يقبله من الكمالات ان لا تزول عنها لما بان من البرهان المتقدم حين بين ان البسيط اذا خرج الى الفعل لم يبق فيه الامكان و الذي يختص بهذا الامكان انه لو كان العقل الهولاني باقيا مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عالمه و جاهله معا و هذا الكمال هو العقل بالفعل اعني الاستعداد التام بالاتصال بالمفارق الباقي الثابت فهي تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة و العقل الهولاني ان كان قدسيا فانه مستعد لان يصير عقلا بالفعل اتم و اذا كان العقل الهولاني قد يتصل بالمفارق من دون تعلم اعني من دون استعمال فكر و لا خيال فلان يتصل به العقل بالفعل اوجب و اولی . و بالجمله لابد للنفس في ان يحصل لها العقل بالفعل من البدن فان العقل بالملکه يستفاد بالبدن لا محاله و ليس للاوساط من البواقی قسط من القصد و الحس .

راهبر کدام و راهرو کدام ؟ فارابی گوید برای انسان سعادت از جنس سعادت مفارقات است . سؤال پیش می‌آید که سعادت مفارقات چیست که غرض و غایت و امام مسیر تکاملی انسان است ؟

آری مفارقات اند که مخرج نفوس انسانی از نقص به کمال اند ، و اشاراتی رفت که علم و عمل جوهرند نه عرض ، و این دو گوهر گرانقدر و ارزشمند مایه تکامل و تعالی انسان اند . در دروس گذشته مخرج نفوس مستعد از نقص به کمال موجودی و رای طبیعت و عاری از ماده و احکام آن دانسته شد ، لذا آن را مفارق هم می گویند . علاوه اینکه مفارق از داشتن بدن خاص نیز هست که بر اثر سعه وجودیش تعلق تکمیلی به همه مرکبات و بسائط مادی دارد ، بلکه در حقیقت صورت عالم طبیعی و فصل محصل و جهت وحدت آن است و به حسب وجودش محض حیات و صرف علم و قدرت و سایر صفات کمالیه وجودیه است ، آثار حیاتی که در پیکر عالم طبیعی مشاهده است همه پرتوی از آن است آنچنانکه آثار روان در تن است ، و در این مطالب در دروس گذشته پاره ای از تحقیقات به عمل آمد ، و چون مخرج نفوس از قوه به فعل است محبوب و معشوق و قبله آنهاست که همگی رو به سوی او دارند و به او تقرب می جویند و این تقرب همان به صفات وجودی او در آمدن است ، آنچنانکه شاگرد درجه درجه به مقام استادش تقرب می جوید ، نه قرب مکانی و زمانی که اختصاص به عالم ماده دارد ، و قریه الی الله به همین معنی است نه آنچنان که زبان نفهمهای ماده پرست می پندارند . آنکه فارابی گفته است [(نفوس انسانی را بعد از مفارقت الخ)] ، یعنی بعد از مفارقت از ابدان ، چنانکه خواجه در صدر شرح نمط هفتم اشارات شیخ همین موضوع را تعبیر کرده است به بعد از تجرد نفوس از ابدان .

آنکه فارابی گفته است [(شناختی که نفوس انسانی بسیط اند الخ)] ، در درس هشتاد و یکم معانی بسیط گفته شد و در اینجا بسیط به معنی موجود مفارق عاری و مجرد از ماده و احکام آن است که موجود مقابل عالم طبیعت است . و فارابی چهار برهان بر بسیط بودن نفوس انسانی و مفارق بودن آنها در رساله نامبرده اقامه کرده است و ما یک یک آنها را از درس صد و ششم تا این درس نقل کرده ایم .

آنکه گفت [(کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند الخ)] ، بدان که در میان جانداران انسان را شأنی است که تواند به مقام عقل مستفاد برسد و با عقل بالفعل ، که

صفحه : 363

موجود و مفارق ثابت باقی است و مخرج نفس از نقص به کمال است ، اتصال بلکه اتحاد یابد بلکه چه جای اتحاد که در حقیقت فوق آن است و اتصال و اتحاد از اوصاف عالم طبیعت است که یکی متصل به دیگر و یا متحد با آن شده است ، و تعبیر به اتحاد از ضیق لفظ و نداشتن الفاظ است ، اندکی صبر کن تا صبح دولتش بدمد . فارابی این شأنی را تعبیر به قوت پذیرش نفس کرده است و گفته است [(کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند)] . و چنانکه شأنیست نفس این است که به مرتبه عقل

مستفاد برسد و عاقل و مدرک موجودات گردد و علم بدانها تحصیل کند ، شأن موجودات نیز این است که معقول و معلوم وی گردند و خود فارابی به این دو شأنیت ، با تعبیر به واژه شأن به جای قوت ، اینجا در رساله اطلاقات عقل بدین عبارت تصریح کرده است] : (شأن الموجودات كلها ان تعقل و تحصل صوراً لتلك الذات) [و مرادش از ذات ذات نفس ناطقه انسانی است ، یعنی شأن همه موجودات است که معقول انسان و صورت ذات او گردند . و این مطلب شامخ را صدرالمألهین در فصل بیست و چهارم مرحله دهم اسفار ، در اتحاد عاقل و معقول (طبع اول ، ج 1 ، ص 305) عنوان کرده است و گفتار معلم ثانی را از رساله اطلاقات عقل نقل فرموده است و این خوشه چین از خرمن علوم و معارف بزرگان ، در شرح فصل هفتادم فصوص فارابی که به فارسی نگاشته است ، در این غایت قصوی تا حدی بحث کرده است . و اگرچه در دروس پیش بدان اشارتی شد ولی امید است که در بحث و فحص آن بتفصیل توفیق یابیم . و از اینکه فارابی گفت [(کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند] از این روست که شاید برخی از کمالات باشند که دست فهم و ادراک انسان یا اکثر افراد آن به آنها نرسد ، البته بحث می خواهد . آنکه فرمود (واجب است که آن کمالات از نفوس زائل نشوند الخ) ، کمالاتی را که انسان کسب کرده است از او زایل نمی شوند ، و دانستی که ظرف حصول و وعای تحقق آنها نفس ناطقه است ، و اگر آن را تشبیه به دفتری و کتابی بنماییم آن کمالات کلماتی هستند که در وی نگاشته شده اند و نگارنده به یک معنی خود اوست و به معنای دیگر دیگری . دفتری است که کلمات او ثابت و برقرارند ، بلکه آن دفتر و کتاب مجموعه همان حروف و کلمات است و لاغیر ، که هر کسی علم و عمل خود است . شیخ رئیس که در مباحث عقلی و کتب فلسفی خود نوعاً ناظر به معلم ثانی است و به ممشای او مشی می نماید و او را دانشمندی ناگزاف گوی می داند ، در نمط هفتم اشارات ، که در شش مسئله مهم عقلی

صفحه : 364

فلسفی بحث کرده است یکی از آن مسائل ، که مسأله نخستین آن است ، وجوب بقای نفوس انسانیه بعد از تجرد از بدن با معقولاتی که در آنها مقرر است می باشد . خواجه طوسی در صدر شرح نمط مذکور فرماید] : (شیخ در این نمط می خواهد وجود بقای نفوس انسانیه را بعد از تجردشان از ابدان با معقولاتی که در آنها مقرر است بیان کند الخ) [با اینکه شیخ در همین نمط اتحاد عاقل و معقول را با تشدید و تشنیع تمام رد می کند ، چنانکه در شفا هم ، و هر که در معقولات نفس قائل به اتحاد با نفس نیست در ارتباط نفس به موجود مفارق باقی ثابت که همان عقل فعال است قائل به اتصال شده است چنانکه معلم ثانی در رساله مذکور تصریح به اتصال کرده است و شیخ در فصل نهم نمط سوم نیز تصدیق به حق بودن اتصال نموده است و هر که در آنجا قائل به اتحاد است در اینجا نیز قائل به اتحاد است که فوق اتصال است ، ولی سخن در این است که معقولات اگر با نفس اتحاد وجودی نیابند چگونه واجب خواهد بود که کمالات کسب کرده او از او زائل نشوند و نفس با معقولاتی که در آنها مقرر است باقی بماند ؟

این تقرر چگونه است ؟ و حال اینکه این بزرگان جزا را نفس عمل می دانند . پس باید علم و عمل جوهر شوند و به حسب وجود متحد با نفس ، نه کیف نفسانی که از اعراض است . آری جناب شیخ در رساله مبدأ و معاد قائل به اتحاد عاقل و معقول است و برهانی سخت متین اقامه کرده است که راقم سطور آن را شرح کرده است ، و کسانی که قائل به اتحاد مذکور شدند باید از بسیار آرای فلسفه رائج دست بردارند و به مبانی محکم و اساس استوار حکمت متعالیه روی آورند که بتفصیل در رساله اتحاد عاقل و معقول بحث کرده ایم و امیدواریم که در این دروس هم نوبت آن مباحث فرا رسد ، و تا درس به درازا نکشد خوشتر آن که درس دگر پیش کشیم .

درس صد و یازدهم

در این درس به دنباله درس پیش ، به بیان دیگر گفته های نامبرده فارابی می پردازیم :

آنکه فارابی گفت [چنانکه از برهان گذشته الخ] این شروع است به بیان دلیل بر اینکه واجب است آن کمالات از نفوس زائل نشوند ، و دلیل همان است که در درس صد و سوم از اول نقل کرده ایم که در ضمن اقامه دلیل بر اینکه مفارقات نه می میرند و نه فاسد می شوند نتیجه گرفته است که پس روشن شد بسائط هنگامی که بالفعل گردیدند در آنها قوه و امکان باقی نیست ، و این بسائط نفوس انسانیه اند . و در پایان درس نامبرده تذکر داده ایم صفحه : 365

که این مطلب همان است که در درس چهل و ششم از راه قوه و فعل ثابت کرده ایم که صورت علمیه مجرد از ماده و عاری از قوه و موجودی و رای عالم طبیعت است . و در اینجا فارابی از بیان گذشته نتیجه می گیرد به این صورت که از برهان گذشته روشن شد اگر عقل هیولانی با عقل بالفعل باقی باشد باید نفس به یک چیز هم عالم باشد و هم جاهل ، مثلاً این فرد انسان دیروز جاهل به مسأله ای بود و امکان داشت که بالقوه عالم به آن مسأله گردد و امروز آن قوه و امکان به فعلیت رسید و عالم به آن مسأله شد . پس آن قوه و امکان باقی نیست و باطل و زایل گردید و گرنه باید در امروز هم جاهل به آن مسأله باشد ، چون همان قوه ، یعنی عقل هیولانی و بالقوه ، که بدان ملاک در دیروز جاهل بود در امروز هم موجود است ، و هم عالم به آن مسأله باید باشد ، چون آن قوه به فعلیت رسید و نادان دانا شد . حالا سؤال پیش می آید که عقل هیولانی به عقل بالفعل رسیده است و آن جاهل عالم شد ، ولی آن جاهل که عقل هیولانی بود نفس بود و این نفس به عقل بالفعل رسید و عالم شد و قوه و امکان قبلی به رسیدن به فعلیت زائل گردید ، و این فعلیت کمال نفس است که بدان نائل آمد و فارابی و شیخ می فرمایند : این کمال زائل نمی شود و در نفس مقرر است و پس از انقطاع نفس از بدن با نفس است و به بقای نفس باقی است ، البته این کبرای کلی صحیح و متین است ولی آیا این صورت کمالیه از آن رو که عرض و کیف نفسانی است و خارج از صقع ذات نفس است با او باقی است ، چنانکه بقای سایر اعراض به تبع بقای جوهر ، یا اینکه گوهری نورانی و موجودی و رای عالم جسمانی است که مفارق است ؟

آری آنکه عقل هیولانی بود و عقل بالفعل شده است بعد از مفارقت از بدن باقی است و او را سعادت از جنس سعادت مفارقات است و این جز به استکمال و اشتداد وجودی انسان و انسان سازی علم و عمل به افاضه واهب صور صورت پذیر نیست ، و این همان اتحاد عاقل و معقول است ، و جناب فارابی هر چند در اتحاد نفس به عقل بالفعل (یعنی عقل فعال) تعبیر به اتصال فرموده است و لکن سرانجام ناچار به اعتقاد اتحاد عاقل و معقول گردیده است ، و گیرم که لفظ آن را به زبان نیاورده باشد بسیاری از عبارات او مشعر به این نکته علیاست . در همین عبارات مذکورش تأمل بفرمایید می فرماید [این کمال همان عقل بالفعل است] . عقل هیولانی اگر قدسی باشد مستعد اتم است که عقل بالفعل گردد .

علاوه اینکه صدرالمآلهین در فصل بیست و چهارم مرحله دهم اسفار ، که در اتحاد عاقل و معقول است ، پس از آنکه از رساله اطلاعات عقل فارابی عبارت او را نقل کرده است

صفحه : 366

به اعتقادش به اتحاد مذکور تصریح فرموده و گفته است :

کلام معلم ثانی پایان یافت و در وی نصوص صریح است بر اتحاد عاقل و معقولات و همچنین بر امکان عقل بسیط فعال گردیدن انسان که همه معقولات در وی متحد گردند . (1)

و چون با قدم علم و نور بصیرت در مسیر برهان به سر منزل معارف و حقائق نزدیک شویم ، به علم الیقین بلکه به عین الیقین بلکه به حق الیقین خواهی یافت که انسان آنچه کسب کرده است همان است و احوال و اطوار او در هر مرحله و منزل و در هر عالم ، اعم از خواب و بیداری و شهادت و غیب ، همه انحاء و انواع ادراکات اوست و خود زارع و مزرعه و زرع خود است و همه این امور از اتحاد نفس با مدرکات اوست ، خواه از علم باشند و خواه از عمل ، و علم و عمل هر دو جوهرند اگرچه علم جوهر اشرف است که امام عمل است . قال النبی صلی الله علیه و آله : العلم إمام العمل و العمل تابعه ، (2) و انسان و ارزش او به همان جوهر ذات اوست که عین مدرکات اوست . عارف رومی در اوائل دفتر اول مثنوی چه خوب گفته است !

جان بی معنی در این تن بی خلاف

هست همچون تیغ چوبین در غلاف

تا غلاف اندر بود با قیمتست

چون برون شد سوختن را آلتست

تیغ چوبین را مبر در کارزار

بنگر اول تا نگردد کار ، زار

گر بود چوبین برو دیگر طلب

ور بود الماس پیش آبا طرب

تیغ در زراد خانهء اولیاست

دیدن ایشان شما را کیمیاست

جمله دانایان همین گفته همین

هست دانا رحمة للعالمین

آنکه گفت] (و این کمال همان عقل بالفعل الخ) ، نفس از منزل عقل هیولانی به مرحله عقل بالملکه و پس از این به مرتبه و مقام عقل بالفعل ارتقا می یابد ، و در درس صد و یکم دانسته شد که نفس در این مقام ملکه و اقتدار بر استحضار علوم نظری را تحصیل کرده

پاورقی :

1 انتهی کلام المعلم الثانی و فیه نصوص صریحة علی اتحاد العاقل بالمعقولات و علی امکان صیورۃ الانسان عقلا بسیطا فعلا فیه يتحد المعقولات کلها . (ج 1 ، چاپ سنگی ، ص 305) .

2 علم الیقین جناب فیض رحمة الله علیه ، چاپ سنگی ، ص 5 . صفحه : 367

است و به منت و ملکت حاصل در خویش هر وقت بخواهد نظریات را به دست آورد تواند . و دانستی که حضور خود معارف نوری و کمالات علمی و حقائق معنوی را در نزد مرآت و لوح نفس عقل مستفاد گویند از آن جهت که از مخرج نفوس از نقص به کمال استفاده شده اند .

عقل بالفعل برای نفس استعدادی تام است که با این استعداد به مفارق باقی ثابت ، که همان مخرج او از نقص به کمال است ، می پیوندد و فارابی این مفارق را نیز تعبیر به عقل بالفعل کرده است . عقل بالفعل در نفس به اصطلاح فلاسفه نیل به مرتبه چنان استعداد تام است ، و آن مفارق هم که مخرج است عقل بالفعل است زیرا که امکان استعدادی در آن راه ندارد و فعلیت محض است و هیچ نحو قوه برای او نیست چه قوه در مقابل فعل اختصاص به عالم طبیعی دارد .

چنین موجودی که فعلیت محض است در قرآن کریم به [صمد] تعبیر شده است [صمد] در مقابل [اجوف] است که هیچ خلأی و جوفی مر او را نیست ، لذا از حقیقة الحقائق و عقول فعالة که آنها را ملائکه نیز می گویند در لسان پیشوایان کاروان بینش و دانش تعبیر به [صمد] شده است . (1)

فارابی مفارق مخرج را به باقی ثابت وصف کرده است که فنا در مفارقات راه ندارد و تغییر و تجدد و تصرم و تبدل و تحول و این گونه احوال از خواص عالم ماده است و چون مفارق عقل بالفعل است از ماده و احوال ماده عاری است . لذا ثابت است و در عین حال ، دمبدم به مستعدین افاضه علوم و حقایق و معارف و صور گوناگون می نماید و هر آن آن را هزاران شأن است .

آنکه فرمود [(نفس بعد از مفارقت اتصال به عقل بالفعل می یابد) ، البته نفس قبل از مفارقت هم اتصال به عقل بالفعل که همان عقل فعال است می یابد . و در سیاسات مدنیّه گفته است به حصول عقل مستفاد برای انسان اتصال به عقل فعال است و این انسان در نزد قدما در حقیقت ملک است و اوست کسی که درباره او سزاوار است که گفته شود به او وحی می شود چه انسان که به این رتبه رسیده است به او وحی می شود .

پاورقی :

1 کتاب التوحید بسنده عن محمد بن مسلم عن ابی عبدالله (ع) قال قلت له ما الصمد ؟ قال الذی لیس بمجوف . و بسنده ایضا عن ابی الحسن (ع) قال الصمد الذی لا جوف له . در این موضوع به بحار (ج 2 ، ص 124) نیز رجوع شود .

و در روضه سوم ریاض السالکین ، شرح صحیفه سید الساجدین (ع) ، شارح آن ، جناب سید علیخان مدنی آورده است : و فی الخبر أن الله تعالی خلق الملائکة صمدا لیس لهم اجواف (چاپ سنگی ، ص 90) . صفحه : 368

آنکه فارابی گفته است [(نفس بعد از مفارقت اتصال به عقل بالفعل می یابد) آیا مقصودش این است که نفوس را بعد از مفارقت از بدن تکامل است که سرانجام به عقل بالفعل اتصال می یابد ؟ در این صورت سؤال پیش می آید که تکامل بدون دخالت ماده چگونه متصور است ، و یا دخالت ماده گوناگون باشد به این معنی که تعلق نفس به ماده به انحای مختلفه باشد مثلا تعلق او به بدن خود یک نحو است و به لباسش یک نحو و به آئینه یک نحو و هکذا ، و یا اینکه ماده را مراتب و عوالم است و در هر مرتبه و عالم طوری است و به اقتضای آن مرتبه و عالم دخالت در تکامل نفس دارد ؟ در هر یک از این مسائل باید بحث کرد و تحقیق و تدقیق نمود . به بیان دیگر گفته های فارابی بفراخور اقتضای مقام بپردازیم . درس صد و دوازدهم

این درس دنباله درس پیش است . آنکه فرمود [(اگر عقل هیولانی قدسی باشد الخ)] دولت آن است که بی خون دل آید به کنار . عقل هیولانی قدسی باشد یعنی استعدادی است که به مرتبه عقل قدسی و روح قدسی می رسد . متأله سبزواری فرماید :

روح که قدسی نگشت و نفس که ناطق

روح بخاری و نفس سائله باشد

کسی را که رتبت روح القدس است انسان کامل است . فارابی در مدینه فاضله گفته است : [(عقل هیولانی عقل منفعل نامیده می شود)] . (1) ولی در حقیقت ، مطلب فوق منفعل شدن عقل هیولانی است ، چه نسبت صورت علمیه با عقل هیولانی نسبت مقبول

به قابل نیست بلکه نسبت فعل به فاعل است که اشتداد وجودی آن است به انوار علوم و معارف که از موجود مفارق ثابت باقی که مخرج نفوس از قوه به فعل است به اعداد حصول استعداد در عقل هیولانی به آن افزوده می شود . و این معنی همان اتحاد عالم و معلوم است ، که اتحاد عاقل و معقول و مدرک و مدرک نیز می گویند ، و انفعال در حقیقت از احکام عالم طبیعت است . و انسان در واقع همان ادراک است ، و این حقیقت واحده را در ادراک اسامی متعدد به اختلاف مظاهر و مجالی و عوالم و مواطن اوست ، و این انوار علوم و معارف است که مایه ادراک انسان اند ، و این نور که بدان ادراک می شود اگر مسموعات ادراک شده است آن را سمع گویند و اگر بدان نور مبصرات ادراک گردد آن را بصر نامند و همچنین در لمس و ذوق

پاورقی :

1 و یسمى العقل الهیولانی العقل المنفعل (طبع مصر ، ص 65) . صفحه : 369

و شم و خیال و وهم و عقل و حافظه و مفکره و مصوره (1) و هرچه که به آن ادراک به وقوع می پیوندد از این نور است ، که نور دانش و بینش است ، اعنی علم نور است و وجود عاری از ظلمات طبیعت و ماده است ، و این نور است که سبب تفاضل درجات آدمیان است و این نور است که سرمایه حقیقی انسان و انسان ساز است .

پیش نه آنست کز تو پیش برآید

بیش نه آن کت به چشم بیشتر آید

پیشی و پیشی به دانشست و توانش

از دل پاک آید آن نه از پدر آید

و در سیاسات مدنیه گفته است :

به حصول عقل مستفاد ، اتصال به عقل فعال می باشد و به نظر قدما این انسان در حقیقت ملک است و اوست کسی که سزاوار

است درباره او گفته شود که به او وحی می شود چه انسان که به این رتبه رسیده است به او وحی می شود . (2)

در کتب عقلیه نفوس انسانی را به مکتفی و غیر مکتفی تقسیم کرده اند . مکتفی آن است که به ذات خود و باطن ذات خود به

علل ذاتی خود در خروجش از نقص به کمال اکتفا کند و بسنده باشد ، و نفوس انبیا به حسب فطرت از این قبیل است ، و غیر

مکتفی آن است که به ذات خود و باطن ذات خود در استکمال کافی نباشد بلکه به مکمل خارج محتاج است . (3) از قدیم

الدهر حکمای بزرگ عالم اثبات نبوت کرده اند و انسان کامل را صاحب روح قدسی دانسته اند که صاحب نفس مکتفی است .

شیخ یونانی زینون کبیر ، تلمیذ ارسطو ،

پاورقی :

1 نظر داریم به گفتار شیخ اکبر در فتوحات : لولا النور ما ادرك شيء لا معلوم و لا محسوس و لا متخیل اصلا و یختلف علی النور الاسماء الموضوعه للقوی فهي عند العامة موضوعه للقوی و عند العارفين اسماء للنور المدرك به فاذا ادركت المسموعات سمی ذلك النور سمعا و اذا ادركت المبصرات سمی بصرا و غیر ذلك لمسا و ذوقا و شما و خیالا و وهما و عقلا و حافظه و مفكرة و مصوره و كل ما يقع به ادراك فليس الا النور . (عین الیقین فیض , چاپ سنگی , ص 251) .

2 فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال . هذا الانسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء و هو الذي ينبغي ان يقال فيه انه يوحى اليه فان الانسان انما يوحى اليه اذا بلغ هذا الرتبة (السياسات المدنيه , طبع حیدرآباد , ص 49) .

3 منظومه حکمت متأله سبزواری (اول فریده ثالثه در افعال حق تعالی , ص 182) و اسفار (ج 1 رحلی , مرحله دهم , فصل 39 , ص 322) . صفحه : 370

در رساله ای , که معلم ثانی آن را تحریر کرده است و با دیگر رسائل وی در حیدرآباد دکن هند به طبع رسیده است , در اثبات روح قدسی سخن گفت و خود فارابی در رساله فصوص و ابن سینا در شفا و اشارات و دانشنامه علایی و دیگر کتب و رسائلش و سهروردی در حکمت اشراق و فخررازی در مباحث مشرقیه و شیخ اکبر محیی الدین عربی در فصوص و فتوحات و ابن ترکه در تمهید القواعد و میرداماد در قبسات و صدرالمتألهین در اسفار و دیگر تألیفاتش چون مفاتیح الغیب و شرح اصول کافی و غیرهما و بالجمله حکمای شامخ در اثبات روح قدسی برای نبی , که انسان کاملش گویند , سخن راندند , و گاهی به این معنی با نظم اشاره کرده اند مثلا حکیم سنایی گوید : اگر بودی کمال اندر نویسایی و خوانایی

چرا آن قبله کل ناویسا بود و ناخوانا

مرادش از قبله کل پیغمبر اکرم اسلام (ص) است . و همچنین سعدی درباره آن جناب در اول بوستان گوید :

یتیمی که ناخوانده ابجد درست

کتبخانه هفت اقلیم شست

و همچنین حافظ گوید :

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

و همچنین متأله سبزواری گوید :

آفاق دیدم انفس رسیدم

من ذا یدانیه ما شفته قط

صد چون سرو شش حلقه بگوشش

ناخوانده او لوح ننوشته او خط

و نیز این کمترین در ایباتی که به استقبال متأله مذکور سروده است گوید :

بنگر که یارم آن قبله کل

آن عشق مربوط و ان وحی مهبط

ام الکتابست و لوح محفوظ

ناخوانده یک حرف ننوشته یک خط

آنکه فارابی گفته است [(و هرگاه عقل هیولانی الخ)] ، معنی این سخن مطابق سیاق کلام این است که چون عقل هیولانی قدسی مستعد اتم برای عقل بالفعل گردیدن است پس چنان قابل مستعد که عقل بالفعل گردید به مفارق متصل ، که عقل فعال و جبرئیل و

سروش

صفحه : 371

است ، متصل گردد اولی و اوجب است ، و فکر را در دروس پیشین معنی اجمالی نموده ایم . خیال و فکر هر دو از معدت حصول علم اند . فارابی تعبیر به متصل فرمود و شیخ رئیس نیز به تبع وی تعبیر به اتصال کرده است . ولی چنانکه اشارتی رفت ، نفس ناطقه انسانی با عقل فعال متحد می گردد بلکه واقع و نفس الامر فوق اتصال و اتحاد است . از عبارت فوق استفاده می توان کرد که هرگاه عقل هیولانی هیچ ندانی به مقام عقل بالفعل رسید که دانا و گویا و خوانا و شنوا شده است و بدین پایه رسیده است هرگاه این عقل بالفعل بدین مرتبه رسیده عالمی بوالعجب گردد و به مراتب و درجاتی فوق العاده رسد چه جای استبعاد ؟ آنکه گفت [(و بالجمله برای نفوس الخ)] ، انسان از سلاله طین و از ماء مهین می روید و در دامن طبیعت می پرورد و با محسوسات و بدیهیات و اولیات آشنا می شود و کم کم سرمایه طیران و عروج به عالم عقلیات و مقامات بلند انسانی را تحصیل می کند و عقل مستفاد می گردد و عالم عقلی مضاهای عالم عینی می گردد ، و این موهبت را از اعدادات این سوئی و افاضات آن سوئی دارد و ارتقای به معالی بدون حصول استعداد این سوئی حاصل نمی گردد . لذا گفت عقل بالملکه لا محاله از بدن استفاده می شود . آنکه گفت [(و برای اوساط از بواقی قسطی از قصد و حس نیست)] ، به قاعده زبان تازی از بواقی بیان اوساط است یعنی بواقی افراد مردم که اوساط اند ، اوساط در ازاء دارندگان عقل قدسی و رسیدگان به مرتبه عقل بالفعل و متصلان و متحدان به عقل فعال اند . حظ حس و قصد اوساط مردم را عرض عریضی است که در تحت ضابطه نمی آید تا بشود قسط و حظ آنها را به بیان آورد که مرتبه عقل هیولانی و حظ حسی آنها از محسوسات چه اندازه است و قسط قصد ، یعنی مقصود و مراد و غایتشان ، را چه اندازه . فارابی حظ

اوساط را ، چه از محسوسات و چه از معقولات ، ناچیز گرفته است و آن را قسطی و مقداری معتنی به حساب نیاورده است که گفت آنها را قسطی از قصد و حس نیست . سیاق کلام مفید این معنی است : نفوسی که باید به عقل بالفعل برسند از داشتن بدن و از کسب در محسوسات وسیله شبکه بدن ، که آلت اصطیاد است ، ناچار می باشند . و از حس و محسوسات سرمایه ارتقا و اعتلا تحصیل می کنند و به مدارج و معارج معقولات و کمالات ، که مقصود بالذات آنها اند ، می رسند ، ولی اوساط چون اسقاط اند و حشر آنان با محسوسات حشر حیوانی است و سرمایه حس را درخواستی های حیوانی مصرف می کنند آنان

صفحه : 372

را قسطی از حس و قصد انسانی نیست .

در این دو سه درس ، فهرست وار مطالبی بسیار با اهمیت را که حاصل افکار حکمای الهی بنام چندین قرن است ارائه داده ایم و به فرا رسیدن هنگام بحث و تحقیق تفصیل آنها امیدواریم . شما دوستان گرامیم و نهالهای امیدم بدانید که رسیدن به فهم منطق بزرگان عالم علم سخت دشوار است و معارف و حقایق را از ماورای طبیعت به شراکها و شبکه ها و قوالب الفاظ پابند کردن و در آوردن دشوارتر . این مطالب را مغتنم شمار و این دروس را محترم ، به قول عبدی کنابدی . (1)

هر که سخن را به سخن ضم کند

قطره ای از خون جگر کم کند

خویشتن را باش و حس را معد قصد انسانی بدان و در وادی حس سرگردان ممان ، دیده مقصد اقصی بین انسانی به دست آر و دو بال علم و عمل بگشا و به عالم قدس طیران نما که همه برای تست و تو برای همه ، و چند بیتی از جناب اوحدی بنیوش :

آفتابی ز علم روشنتر

نیست ، بی علم روزگار مبر

علم بالست مرغ جانت را

بر سپهر او برد روانت را

علم دل را به جای جان باشد

سر بی علم بد گمان باشد

علم نورست و جهل تاریکی

علم راهت برد به باریکی

علم روی تو را به راه آرد

با چراغت به پیشگاه آرد
علم اگر قالبیست گر جا نیست
هرچه دانی تو به زنا دانیست
علما راست رتبتی در جاه
که نگردد به روزگار تباه
علم را دزد برد نتواند
به اجل نیز مرد نتواند
نه به میل زمان خراب شود
نه به سیل زمین در آب شود
علم کشتی کند بر آب روان
وان که کشتی کند , به علم توان
چون تو با علم آشنا گشتی
بگذری ز آب نیز بی کشتی
همره عقل و یار جان علمست
در دو گیتی حصار جان علمست
خفته ای , بر سر تو بیدارست
مرده ای , با حقیقتت یارست
پاورقی :

1 کشکول شیخ , چاپ نجم الدوله , ص 39 .

صفحه : 373

طعمه می جویی , اوست را بد تو
راه می پویی , اوست قاید تو
جوهر او نپرسد اندر آب
آتش او را نسوزد اندر تاب

می روی ، با دل تو همراه هست

می نشینی ، زجانت آگاه است

کس نهانش به خاک نتواند

تند بادش هلاک نتواند

شاه و سرهنگ ره به آن نبرد

دزد و طرارش از میان نبرد

درس صد و سیزدهم

استاد بزرگوار علامه شعرانی در یکی از مؤلفاتش ، که به خط آن جناب نزد اینجانب موجود است ، مقالتی ناتمام در موت و حقیقت آن دارد . آغاز آن را به تجرد و بقای نفس بعد از فناى جسم افتتاح کرده گوید : روح یک موجود مستقلی است غیر از جسم و جسمانیات و از عالم امر است . نمی شود گفت در کدام مکان قرار گرفته و چه شکل و ترکیب است . ممکن است به بدن متعلق باشد و ممکن است از بدن خارج شود و بیرون بدن باز موجود است . مانند عطر مشک و بوی گلاب یا گل که مدتی بعد از مشک و گل در اطاق می ماند . با اینکه گل پوسیده و پژمرده یا پرپر شده و پراکنده می گردد ، بوی آن هست و نمی توان گفت این بو در کجای اطاق است و شبیه به روشنی چراغ نیست که بعد از تمام شدن نفت بکلی روشنایی تمام شود . اینکه روح موجود مستقل غیر از عالم جسم و مبرای از طبیعت و احکام آن است مطلبی است که با تقدیم براهین متقدمه به وضوح پیوست و هرگونه شک و شبهه ازاله گردید ، علاوه اینکه در پیرامون آن مباحثی سودمند در پیش است . اما تمثیلی مشک آگین که ایراد فرموده اند فقط به عنوان تقریب اذهان است نه تصویر برهان . چه ، هوای منفعل از بوی گل و گلاب در فضای اطاق محدود است و هوا و بو و گل و گلاب و فضا همه مادی اند و تفاوت میان مشبه به و مشبه از زمین تا آسمان است . و این بزرگان علم دانسته این تعبیرات تشبیهی را ادا فرموده اند و از این گونه عبارات در کلمات دانشمندان بزرگ بسیار است که در موضوع واحد هم سخن برهانی و ایقانی آورده اند و هم خطابی و اقناعی ، آگاه باش تا دو نحو گفتارشان را حمل بر تضاد و تناقض نکنی ، که چه بسا یک مطلب را برای شخصی که ورزش فکری کرده است و حرف سنج و زبان فهم است به صورت برهان بیان می کنند و صفحه :

374

برای دیگری ، که توانایی حمل آن را ندارد ، به هیأت خطابه ، گاهی با تشبیه و تمثیل و گاهی با تنظیر و تبدیل عبارتی به عبارت دیگر و نظایر این گونه امور که در صنعت تفهیم و تعلیم به کار می برند تا به فراخور فهم هرکس معانی را برسانند . و اصل دلیل عقلی است که معیار صدق و میزان حق و ملاک تمیز میان صحیح و سقیم و حق و باطل است و متبع برهان است .

در درس شصتم بخصوص و گاهی در دیگر دروس نامی از قیاس و برخی اشکال آن برده شد و ما بدین نحو که در مباحث عقلی پیش می‌رویم بسیار بدانستن قیاس و اشکال آن نیازمندیم. لاجرم به بحث منطق می‌پردازیم و امیدواریم که قسمتی از امهات مسائل منطق را در این دروس آنچنانکه باید تقدیم بداریم:

هر یک از تصور و تصدیق یا بدیهی است و یا کسبی. آنچه کسبی است مجهول است که باید آن را از معلوم اکتساب کرد و مجهولات باید منتهی به بدیهیات شوند. مجهولات تصوری را از معلومات تصوری و مجهولات تصدیقی را از معلومات تصدیقی کسب توان کرد. در اصطلاح علم میزان، تصورات بدیهی موصل به مجهولات تصوری را معرف و تصدیقات معلوم موصل به تصدیقات مجهول را حجت گویند. و حجت را به تمثیل و استقراء و قیاس تقسیم کرده‌اند. تمثیل استدلال از جزئی به جزئی، و استقراء از جزئیات به کلی، و قیاس از کلی به جزئی است، و عمده قیاس است که مفید علم و یقین است و آن دو مفید شک و ظن. و توضیح هر یک از اینها بیاید. قیاس قولی مؤلف از قضایاست که چون قبول و مسلم گردد مستلزم قضیه و قول دیگر باشد. اقل جمع منطقی دو است و [(قضایا)] در تعریف قیاس اینچنین است و هر یک از دو قضیه را که قیاس از آنها ترکیب یافته است مقدمه خوانند و مجموع آن دو را که مستلزم قضیه و قول دیگر است قیاس. و این قضیه که قول دیگر است به اعتبار استحصال آن از قیاس مطلوب می‌نامند، و به اعتبار حصولش از قیاس نتیجه، که مقدمه نخستین را مادر، و تالی آن را که مقدمه دومین است پدر، و قول لازم از قیاس را که حاصل از دو مقدمه است نتیجه نامیده‌اند. شبستری در گلشن راز گوید:

ز ترتیب صورهای معلوم

شود تصدیق نامفهوم مفهوم

مقدم چون پدر تالی چو مادر

نتیجه هست فرزند ای برادر

وی مقدمه نخستین را به لحاظ مقدم بودن آن پدر نامید، و دیگران تالی را به لحاظ کلی بودن

صفحه: 375

آن، چنانکه دانسته خواهد شد، پدر دانسته‌اند. کیف کان از ازدواج این دو، نتیجه حاصل می‌گردد که به مثابت فرزند است. فرقه‌ای به نام اشاعره گویند وجود هیچ ممکنی در وجود شیء دیگر مدخلیت ندارد، نه به نحو اعداد و نه به نحو سبب و علت. و علت و معلول بودن بین موجودات را منکرند و گویند خداوند بعضی از اشیاء را عقیب بعض دیگر ایجاد می‌کند بدون اینکه وجود آن شیء به طور وجوب از او ایجاد گردد، چه، قائل به اراده گزارفی در مبدأ شده‌اند، و هرگاه چیزی به صورت مکرر از مبدأ، عقیب چیزی ایجاد گردد آن را عادت نامیده‌اند. لذا انتاج مقدمتین مر نتیجه را به لزوم عقلی و استلزام وجوبی نمی‌دانند بلکه می

گویند به صرف توافی و مجرد معیت و تصاحب بین مقدمتین عادت و سنت خدا جاری شده است که نتیجه عقیب آن دو حاصل گردد ، با اینکه تخلف نتیجه از آن دو جائز و ممکن است . بمثل ، در نظر این فرقه ممکن است حرارت عقیب یخ ، و برودت عقیب آتش پدید آید . ولی عادت خدا بر این جاری شده است که عقیب آن برودت ، و عقیب این حرارت باشد . فرقه ای دیگر به نام معتزله گویند افعال ممکنات از ممکنات صادر است یا به مباشرت آنهاست اگر صدور افعال از آنها به توسط فعل دیگر نباشد ، و یا به تولید است اگر به توسط فعل دیگر باشد . خلاصه به افعال تولیدی قائل شده اند ، مثلا حرکت بد را مولد حرکت مفتاح می دانند ، لذا در این مورد هم نتیجه را فعل تولیدی و معلول مقدمتین دانسته اند . این عقیدت نیز چون عقیدت اشعری ها سخت سست است . چه ، در حقیقت ممکنات باستقلال مولد نیستند . این نظر چنان است که بمثل کسی دیدگان را مستقلا بیننده انگارد و همچنین دیگر حواس هر یک را به استقلال مولد فعلش بدانند ولی به تحقیق دانسته ای که پنج حس با یکدیگر پیوسته اند / زانکه این هر پنج زاصلی رسته اند . (مثنوی مولای رومی) .

در دروس پیش دانسته شد که واهب صور علمیه مطلقا حقیقت آنسویی است که موجود عالم امری است و آنچه اینسویی است همه معدات اند ، از آن جمله همین قیاس است . و خلاصه اینکه مقدمات معدات برای حصول نتیجه اند ، و پس از حصول این علل اعدادیه به وجه صحیح و شکل منتج از طرف مخرج نفوس از نقص به کمال ، صورت نتیجه ، که در حقیقت صورت علمیه است ، بر نفس مستعد فایض می شود . پس نسبت انتاج و استلزام و یا الفاظ دیگر به شکل قیاس نسبت به علل اعدادیه است ، و در واقع ، علل مفیضه و معطیه دیگرند که مبادی عالیه و عقول فعاله اند همچنانکه شرایط ابصار تحقق یافت نفس ادراک

صفحه : 376

مبصرات می کند و چون شرایط سمع به وقوع پیوست نفس ادراک مسموعات می کند و هکذا در ادراکات دیگر ، نه اینکه قوه باصره و سامعه مثلا باستقلال مولد ابصار و سمع باشند و یا حصول ابصار و سمع عقیب شرایط به صرف توافی و مجرد معیت و تصاحب و عادت باشد . این قول اخیر در استنتاج از قیاس قول قاطبه محققان است که نه نظر افراطی اشاعره است و نه قول تفریطی معتزله . هر یک از این دو فریق با یک چشم احوال می نگرد : اشاعره با چشم راست احوال و معتزله با چشم چپ احوال . آن محقق کامل راسخ در علم است که حق و حقایق را با دو چشم سالم راست بین می بیند و در وسط عدل و صراط مستقیم است ، نه افراطی است و نه تفریطی ، نه الغای اسباب و وسایط می کند و نه در کثرت گم و از فاعل حقیقی غافل است ، هم از حجاب کثرت در آمده است و هم آنها را مظاهر و مجالی فعل عالم امر یافته است ، مقدمات فکری و خود فکر را امور اعدادی می داند نه علل استقلالی ، و افاضه صور علمیه را پس از حصول معدات و استعداد از عالم قدس حکیم که عالم ورای طبیعت است می شناسد .
متأله سبزواری در منطق منظومه راجع به این سه قول در انتاج قیاس گوید :

و هل بتوليد أو اعداد ثبت

او بالتوافي عادة الله جرت

و الحق أن فاض من القدسي الصور

و انما إعداده من الفكر

و جرى عادة خطأ شديدا

و ليست العلية توليدا

يعني آیا استلزام و انتاج مقدمات قول ديگر را , که نتیجه است , بنا بر افعال توليدي است که مقدمات مولد نتیجه اند , و يا اینکه مقدمات علل اعدادی اند , و يا اینکه مجرد معيت و توافي مقدمات با نتیجه است بدون هيچ گونه عليت و دخالت اعدادی مقدمات . مذهب حق طريق وسط است که صور عقليه علميه از عالم قدس بر نفوس ناطقه مستعده فائض می شود و فکر از علل اعدادی است . مذهب اشعری که حصول نتیجه عقيب مقدمات قياس و فکر به صرف عادت و محض معيت بدون لزوم جاری باشد شديدا خطاست . و علت اعدادی علت توليدي نيست يعني عقيدت معتزلی هم باطل و نادرست است .

در نقل آرای سه گانه حسن صنعت به کار برده است که قول حق را چون صراط مستقيم است در وسط آن دو قرار داده است . چه , مذهب حق هر ذيقق را ادا می کند , زیرا در منزل عدل و منظر وسط قرار گرفته است , نه به راست مایل است و نه به

چپ , که نه

صفحه : 377

آن مسیر حق است و نه این .

این سه قول بود در چگونگی لزوم نتیجه قياس را . و قول ديگر در این مقام است که شيخ رئيس در الهيات شفا نقل کرده است و آن را رد نموده است . در درس بعد عنوان می کنیم و در پيرامون آن بحث می نماييم . تبصره اقوال سه گانه فوق اختصاص به قياس و نتیجه آن ندارد بلکه در مطلق افعال آدميان و غير آنان جاری است , و در حقيقت این همان بحث جبر و تفويض و امر بين امرين است و این امرين یکی جبر و یکی تفويض است , اشعری جبری است , و معتزلی تفويضي , و محققان بر امر ديگرند که میان آن دو است نه آن است و نه این , زیرا قول حق و صراط مستقيم است . این مطلب در ذکر تاءهنگام بحث تفصيلی آن فرا رسد . این جانب رساله ای در جبر و تفويض و امر بين امرين تأليف کرده و همه اقوال اهل کلام و حکمت و عرفان را در آن ذکر کرده است و در پيرامون هر یک بحث نموده است و آن را به مشرب حکمت متعالیه خاتمه داده است و مباحث بسیار سودمند

در آن مطرح نموده است و زحمت فراوان در آن متحمل شده است . رساله ای است که در موضوع خود مغتنم و محترم است ، اگرچه مشک آن است که خود ببوید نه آنکه عطار بگوید .

درس صد و چهاردهم

در درس پیش سه قول در چگونگی لزومی که بین مقدمات قیاس و نتیجه می باشد نقل و در هر یک به اختصار بحث کردیم ، و در این درس قول دیگری را در همین کیفیت لزوم عنوان می کنیم و سپس به مطالب دیگر قیاس به اجمال می پردازیم . این قول را شیخ در شفا نقل و رد کرده است و صدرالمألهین در تعلیقاتش بر شفا آن را تصویب و تصدیق کرده است . بدان که شیخ رئیس در فصل چهارم مقاله ششم الهیات شفا ، که در علل عنصری و صوری و غایی بحث کرده است ، در آغاز وجوه علت عنصری یعنی مادی را پیش کشیده است و یکی از وجوه آن را چنین گفته است : گاهی علت مادی مانند چوب و سنگ برای خانه است تا اینکه گفته است و آحاد برای عدد از این جنس است و قومی مقدمات را برای نتیجه این چنین قرار می دهند و این غلط است بلکه مقدمات برای شکل قیاس این چنین اند . اما نتیجه صورت در مقدمات نیست بلکه چیزی است که از آنها لازم می آید کأن

صفحه : 378

مقدمات آن را در نفس ایجاد می کند . (1)

توضیحا در بیان این قول گوئیم : همان طور که چوب و سنگ علت مادی برای صورت خانه و آحاد علت مادی برای صورت عدد است ، مقدمات ، که یکی صغری و دیگری کبری است ، برای نتیجه اینچنین اند ، که مقدمات آلات و ماده اند و نتیجه صورت حاصله از آنها .

شیخ بزرگوار در رد آن می فرماید :

مقدمات را نسبت به شکل و صورت قیاس باید این چنین دانست که مقدمات ماده و شکل قیاس صورت حاصله از آنهاست ، نه اینکه صورت نتیجه از مقدمات حاصل گردد چنانکه صورت اریعه از هیئت اجتماعیه آحاد چهارگانه ، که اریعه همان صورت حاصل از چهار واحد است لا غیر . بلکه نتیجه چیزی است که از مقدمات لازم می آید و کأن مقدمات آن را در نفس ایجاد می کنند . علت کأن گفتن این است که در حقیقت ، مقدمات فاعل و موجد نتیجه در نفس نیستند بلکه معدات اند ، و فاعل حقیقی موجود قدسی و رای طبیعی است .

جناب مولی صدرا می فرماید :

این رأی که مقدمات ماده نتیجه و نتیجه صورت آنها باشد ، در نزد قائلین اتحاد عاقل و معقول وجهی دارد ، و نیز علم به مقدمات

علم به نتیجه است بالقوه و الامکان ، پس در علم به مقدمات قوه علم به نتیجه است . (2)

در توضیح آن گوئیم که صدرالمتألهین قول مذکور را که مقدمات علل مادی نتیجه و نتیجه علت صوری یعنی صورت حاصله از آنها بوده باشد ، به دو وجه توجیه فرمود که به

پاورقی :

1 - و تارة يكون كما للخشب ، و الحجارة الى البيت . . . و من هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد ، و قد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة و ذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس و اما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئاً يلزم عنها كأن المقدمات تفعلها في النفس . (ج 2 ، چاپ سنگی ، ص 536) .

2 - قوله و قد يجعل قوم المقدمات (اه) معناه واضح و اعلم ان هذا الرأى عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول مماله وجه كما سيرد عليك فيما بعد و ايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة و الامكان فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة . (تعليقات صدرالمتألهين بر شفا ، چاپ سنگی ، ص 245) .

صفحه : 379

هر یک از این دو وجه نظر مذکور را محملی صحیح خواهد بود : یک وجه اتحاد عاقل و معقول است ، به این بیان که نتیجه حقیقت کلیه علمیه است ، به عبارت دیگر صورت علمیه است ، و این صورت علمیه یک حقیقت است نه متعدد ، و قوه عاقله نفس ناطقه که در صقع ذات خود مقدمات را با شرایط منتجه آنها ادراک کرده است ، در حقیقت ، صورت علمیه را ادراک کرده است ، و این صورت علمیه همان متن ذات مؤدی و محتوای مقدمات است نه امر دیگر ، یعنی علم به مقدمات نفس علم به نتیجه است ، پس نتیجه صورت مقدمات است آنچنانکه خانه صورت حاصله از چوب و سنگ و دیگر آلات است .

وجه دوم را از این راه پیش آمده است که علم به نتیجه در علم به مقدمات مستتر است ، چه در علم به مقدمات قوت علم به نتیجه وجود دارد ، یعنی علم به نتیجه بالقوة و الامکان ، نه بالفعل و الوجود ، در علم به مقدمات موجود است ، و گر نه محال است که از مقدمات فلان نتیجه خاص حاصل شود ، چه هر سلسله مقدمات و معدات هر فنی از فنون با نتیجه ای خاص ارتباطی خاص دارد ، بلکه تکوینا هر موجودی با آثار وجودیش این چنین است ، و این معنی ، اعنی ارتباط خاص مقدمات با نتیجه ، را تعبیر به وجوب و لزوم کرده اند ، که قیاس مستلزم نتیجه است ، یعنی حصول نتیجه عقیب مقدمات بگزاف و صرف توافی و مجرد معیت اتفاقیه نیست ، چنانکه اشاعره می پندارند ، و چون علم به نتیجه بالقوة و الامکان در علم به مقدمات مستکن است و از ترتیب و تنسیق خاص مقدمات علم به نتیجه در همان وعای علم به مقدمات حاصل می گردد ، پس صحیح است که گفته شود نتیجه در مقدمات است و صورت آنهاست .

مطلب فوق در هیأت خاص و ترتیب تصویرهای معلوم ، که از علم بدانها علم به تصور مجهولی لازم آید و حاصل شود که در اصطلاح منطق معرف و معرف گویند ، نیز جاری است . کیف کان باید مطلوب مطلقا ، چه تصویری و چه تصدیقی ، پیش از ترتیب تصورات و قضایا به وجه مجمل معلوم باشد ، زیرا طلب مجهول مطلق محال است ، چنانکه در دروس پیش اشارت به آن رفت . این جانب ایات تازی نامبرده متأله سبزواری را در درس پیش در آرای سه گانه و فرموده این دو بزرگوار ، ابن سینا و ملاصدرا ، را به نظم فارسی در آورده است :

آیا به تولیدست انتاج قیاس

یا رأی اعدادش بود اصل و اساس

صفحه : 380

یا جریان عادت خدائست

لزوم نه ، مجرد توافست

قولی که مختار محققینست

اعداد حقست و نه آن و اینست

بعد از حصول جمله معادات

از عالم قدسی بود افاضات

چه جری عادت خطأ شدیدست

علت اعدادی کجا تولیدست

قولیست شیخش کرده نقل و نقدش

صاحب اسفارش فزوده عقدش

نتیجه صورت مقدماتست

چون خانه کز چوب و دگر آلاتست

شیخ أجل فرمود بی اساسست

زیرا نتیجه لازم قیاست

آری مقدمات در شکل قیاس

علل مادیش بود بی التباس

در نزد صدرا نظری مقبولست
کز اتحاد عاقل و معقولست
یا قوت علم به مطلوبست در
علم مقدماتش ای صاحب نظر
در نزد ناظم رأی شیخ و صدرا
هر یک بود بی شبهه صدر آرا
هم رأی آن هم رأی این تمامست
جز اینکه هر یک را دگر مقامست
با منطقی از صاحب شفا گو
در حکمت از صدرای ذوالبها گو
درس صد و پانزدهم

به مطالب دیگر قیاس می پردازیم : قیاس را ماده و صورتی است . صورت آن را هیأت و شکل نیز گویند و ماده آن قضایای
گوناگونی است که از آنها تألیف می گردد .

قیاس به اقترانی و استثنایی تقسیم می شود ، و اقترانی به شرطی و حملی . اکنون به قیاس اقترانی حملی می پردازیم . قیاس اقترانی
حملی آن است که از قضایای حملیه صرفه تألیف شده باشد . هرگاه عین نتیجه با حفظ ماده و صورت آن در متن قیاس مذکور
نباشد بلکه فقط جزء مادی آن موجود باشد و صورت و هیأت نتیجه از حصول نتیجه پدید آید ، آن را اقترانی گویند . در قیاس
اقترانی به لحاظ ماده از صناعات خمس بحث می شود ، و به لحاظ صورت از اشکال اربعه . صناعات خمس قضایایی است که
قیاس از آنها تألیف می گردد و به اسامی برهان ، خطابه ، جدل ، مغالطه ، شعر موسوم اند .

برهان قیاس مؤلف از یقینیات است تا نتیجه یقینی از آن لازم آید ، و به تعبیر شیخ در دانشنامه علائی ، فائده برهان یقین است و
پیدا کردن حق . (ج 1 ، ص 128) و عمده در

صفحه : 381

صناعات خمس برهان است . ساوی در تبصره ، در تعریف یقین ، گوید (ص 101) :

یقین اعتقادی بود به چیزی که چنین است با اعتقادی دیگر که جز چنین نتواند بودن ، بی هیچ زوالی که این هر دو اعتقاد را تواند
بودن . و یقینات بر شش قسم است بدین قرار : اولیات ، مشاهدات ، مجربات ، حدسیات ، متواترات ، فطریات .

خطابه : در برهان محط نظر فائده یقین و شناختن و پیدا کردن حق است . و یقین تصدیق جزئی است ، لذا اگر قیاس مفید تصدیق غیر یقینی یعنی غیر جزمی باشد خطابی است و آن مؤلف از مقبولات و مشهورات بظاهر و مظنونات است ، یعنی این قضایا مقدمات قیاس خطابی اند . جناب شیخ اجل در دانشنامه گوید :

و فائده خطابه اندر سیاست مردم بود و اندر شاخها ، شریعت و اندر مشورت و خصومت و عتاب و اندر ستایش و نکوهش و اندر بزرگ کردن سخن و خرد کردن و هرچه بدین ماند[. (ص 132) .
و به تعبیر وجیز خواجه در اساس الاقتباس (ص 533) :

غرض از این صناعت اقناع است نه تحقیق مطلق و الزام صرف . جدل : و هرگاه قیاس مفید تصدیق جزمی بود و لکن حق بودن آن اعتبار نشود بلکه عموم اعتراف یا اعتراف خصوص طرف مجادل در او ملحوظ باشد ، قیاس جدلی است و مقدمات آن که از آنها تألیف می شود مشهورات و مسلمات بود . در دانشنامه فرماید :

مر جدل را فایده هاست : یکی آن است که فضولیاتی را که دعوی دانش کنند و مذهبهای نار است دارند و راه دشوار برند به دانستن حق از راه برهان ، پس به جدل ایشان را بشکنی ، و دیگر آنکه اگر انسانی بود که حقی خواهی که ایشان اعتقادش کنند یا مصلحتی و به راه برهان نتوانی ، به راه جدل و مشهورات ایشان را اعتقاد افکنی ، و سوم آن است که آموزندگان علمهء جزوی ، چون هندسه و طب و طبیعیات و هرچه بدین ماند ، ایشان را اصلها بود به تقلید و به علمهای دیگر درست شود و اصلهء همه علمها آخر به علم مابعد الطبیعه درست شود ، پس تا آنگاه ، دل آموزنده خوش نبود ، چون به قیاس جدلی آن اصلها را بر وی اثبات کنی دل وی خوش شود ، و چهارم آن است که به قوت قیاس جدلی ، هم[(هست)] را توان اثبات کردن و هم[(نیست)] را پس چون اندر مسئله ای قیاس جدلی آورده آید بر[(هست)] و قیاسها بر[(نیست)] و آن قیاسها را نیکو تأمل صفحه : 382 کرده آید ، آخر باشد که حق اندر آن میان پیدا آید .

مغالطه : و هرگاه قیاس تصدیق جزمی افاده کند و لیکن نه حق بودن و نبودن در آن ملحوظ باشد و نه عموم اعتراف ، قیاس مغالطی است و مقدمات آن که از آنها تألیف می گردد وهمیات و مشبهات است . و مغالطه اگر به ازاء برهان و شخص مبرهن باشد ، آن را سفسطه گویند ، و اگر به ازاء جدل و مجادل ، مشاغبه نامند . پس قیاس سفسطی و مشاغبی از شعب قیاس مغالطی اند . در دانشنامه فرمود :

وهمیات و مشبهات مقدمات قیاس سفسطایی (1) و مغالطی بوند ، و در قیاس سفسطایی و مغالطی هیچ فائده نیست الا زیان ، و اگر فائده بود آن که بیازمائی کسی را که دعوی کند تا داند یا نداند ، و آنگاه او را قیاس امتحانی خوانند ، یا باز مالی دعوی کن بی هنر را تا مردمان از وی نیاموزند و مرتبت وی بدانند و آنگاه او را قیاس عنادی خوانند . شعر : هرگاه قیاس اصلا افاده تصدیق نکند

بلکه افاده تخیل کند و موجب قبض و بسط نفس گردد قیاس شعری بود . و مقدمات قیاس شعری مخیلات بود . ساوی برهان را قیاس تام و جدلی و خطابی و شعری را [(ناقص)] و مغالطی را [(باطل)] یاد کرده است . پس از بیان برهان ، در بیان قیاسات ناقص و باطل گوید :

بدان که قیاسات ناقص به دو قسم بود : قسمی آن باشد که از برای حجت به کار دارند و قسمی آن بود که از برای حجت به کار ندارند . آنچه از برای حجت به کار دارند یا جدلی بود و یا خطابی ، و آنچه از برای حجت به کار ندارند از برای بسط و قبض نفس استعمال کنند ، چنانکه گویند العسل مرة متهوعاً تا نفس از او منقبض شود یا گویند هذا الشخص کریم فاضل تا نفس از او منبسط شود . و اینچنین قیاسها را قیاسات شعری گویند . و اما باطل آن بود که صورت یا ماده او فاسد بود یا هر دو فاسد باشند و آن را مغالطی گویند .

در تبصره گوید :

از قیاس برخی هست که راست و درست است و نتیجه ای که از او آید یقین است و چنین قیاس را برهان گویند ، و برخی است که نزدیک است به راستی

پاورقی :

1 - مغالطه و آن را سوفسطیقا خوانند . (اساس الاقتباس ، ص 515) . صفحه : 383

و آن را قیاس جدلی خوانند ، و برخی هست که دورتر است و بعضی را از او خطابی خوانند و برخی شعری ، و بعضی است که ناراست است و قیاس مغالطی خوانند .

فایده قیاس شعری یکی از این دو امر است : یکی تحیب و ترغیب که همان بسط نفس است ، و دیگر تهدید و ترهیب که همان قبض نفس است . و چون قضایای آن را وزن و قافیه باشد اثر فائده و غرض آن بیشتر بود . این بود تعریف صناعات و غرض و فائده هر یک آنها که باجمال گفته آمد .

بدان که این قیاسها همه در صورت متفق اند ، که صورت آنها از چهار شکل به در نیست ، چنانکه گفته خواهد آمد ، و به حسب ماده مختلف اند ، که از قضایای مختلفه مؤلف اند . و چنانکه دانسته شد ، در میان اقیسه عمده برهان است که مفید یقین است و حق از آن شناخته می شود و پیدا می گردد . اکنون به طور اجمال به بیان مقدمات شش گانه آن که از آنها تألیف می گردد می پردازیم :

1 - اولیات قضایایی هستند که در آنها مجرد تصور موضوع و محمول در ایقاع حکم کافی بود ، مثل حکم به اینکه کل اعظم از جزء خود است ، و دو نقیض نه جمعشان را شاید و نه رفعشان را .

2 - مشاهدات ، که حسیات و محسوسات نیز گویند ، قضایایی هستند که مجرد تصور موضوع و محمول در ایقاع حکم کافی نبود ، بلکه محتاج به واسطه حس است ، مثل حکم به اینکه آتش گرم است .

3 - مجربات قضایایی هستند که حکم عقل در آنها به واسطه تکرر مشاهده بود ، مثل اینکه آتش سوزنده است .

4 - حدسیات قضایایی هستند که حکم در آنها به واسطه قوت وحدت ذهن و انتقال سریع و دفعی آن باشد ، مثل اینکه نور قمر مستفاد از نور شمس است که از اوضاع مختلفه قمر با شمس ، از هلال تا محاق ، این حدس پیش آمده است .

5 - متواترات قضایایی هستند که به خبر دادن و گواهی بسیار کس حاصل شود ، مثل اینکه می دانیم شهری هست به نام مکه ، اگرچه هرگز آن را ندیده باشیم .

6 - فطریات قضایایی هستند که قیاساتشان با آنهاست و عقل به واسطه آن قیاس ، که قضایا آن را با خویشتن دارند و از جهت وضوح آن احتیاج به اکتساب نیست ، حکم و تصدیق به آنها می کند ، مثل حکم به اینکه اربعه زوج است که قیاسش بدیهی و با خود

صفحه : 384

. اوست و ذهن بدون تکلف آن را سریعاً در می یابد ، به این صورت : اربعه منقسم به دو قسم متساوی است ، و هر عددی که منقسم به دو قسم متساوی است زوج است ، پس اربعه زوج است .

در درس بعد به بیان اجمالی مقدمات دیگر اقیسه می پردازیم . درس صد و شانزدهم

به بیان اجمالی مقدمات قیاسهای دیگر ، به ترتیبی که در صناعات نامبرده شد ، می پردازیم :

1 - مقبولات مقدمات یعنی قضایایی هستند که از بزرگان عقل و علم و حکمت و حقیقت اخذ و پذیرفته شده باشند و نه اولیات اند و نه محسوسات .

2 - مشهورات بظاهر ، قضایایی هستند که به اول شنیدن چنین نمایند که مشهورند و چون به حقیقت بنگری مشهور نباشند ، مثل اینکه گویند دوست را در هر حال ، خواه به حق باشد و خواه باطل ، یاری باید داد . به اول شنیدن به کار افتد ، چون نیک اندیشه رود دانسته شود که مشهور خلاف آن است ، که نباید هیچ کس را ، خواه برادر و دوست باشد و خواه دیگران ، بر باطل یاری کرد .

3 - مظنونات ، قضایایی هستند که به غلبه گمان آنها را پذیرفته باشند و عقل روا دارد که برخلاف آن باشند . مثل اینکه بگویی : فلانی در پنهانی به دشمن من نامه فرستاد ، پس به دشمنی من مشغول است ، و عقل خلاف آن را روا می دارد . و یا اینکه کسی را

ببیند در کنار کشته ای تازه به کارد خون آلود است ، گمان قوی رود که او کشنده است ، با آنکه عقل روا دارد که قاتل فرار کرده و این شخص باتفاق بدانجا رسیده باشد .

4 - مشهورات ، که آنها را مشهورات بحقیقت می گویند در مقابل مشهورات بظاهر ، قضایایی هستند که قاطبه و عامه مردم یا گروهی خاص آن را بپذیرند ، چه بعضی از مشهورات و همه مردم را یکسان بود چنانکه گویند : دروغ زشت است ، ستم کردن زشت است ، داد کردن نیکوست ، بیگناه را رنجانیدن بد است . و بعضی از مشهورات در میان گروهی بود چنانکه در میان پزشکان دیگر بود و در میان منجمان دیگر و درودگران دیگر و پیشه دیگر را دیگر . و بسیار مشهور بود که دروغ صرف بود ، و بسا که مشهوری از مشهوری قویتر بود .

5 - مسلمات قضایایی هستند که خصم ، یعنی شخص معین طرف مقابل ، مستدل آن

صفحه : 385

را ملتزم شده و تسلیم کرده باشد یعنی بر آن گردن نهاده و پذیرفته باشد ، پس طرف مقابل او چنین قضیه را حجت سازد و بر الزام او به کار برد ، خواهی حق یا مشهور یا مقبول باشد خواهی نباشد . و مسلمات را وضعیات نیز می نامند . و بدان که اگر تسلیم بر سبیل استنکار بود آن قضایا را مصادرات خوانند و اگر بر سبیل مسامحت و طیب نفس و حسن ظن بود اصول موضوعه .

6 - وهمیات . در وهم و انواع قوی و ادراکات نفس در وقت خود بتفصیل بحث خواهیم کرد . اینک باشارت گوئیم : وهم قوه ای است در انسان دون عقل . طایفه مشاء انواع ادراک را چهار قسم می دانستند ، و آن احساس و تخیل و توهم و تعقل است . میرداماد در جذوات (طبع هند ، ص 94) و شاگردش صدرالمتألهین در اسفار انواع ادراک را سه قسم دانسته اند که وهم را به شمار نیاوردند . در اسفار فرمود : (در حقیقت ادراک سه نوع است چنانکه عوالم سه است و وهم کأن عقل ساقط از مرتبه خود است) . (1)

قوه واهمه در مقدمات با عقل موافق است و حکم او را گردن می نهد و در نتیجه با او مخالفت می کند ، مثلاً وهم با عقل موافق است که این شخص مرده است ، و این مرده امروز در دیروز یکی از دوستان مخلص بود ، و اکنون که مرده است بدن او با جماد برابر است و هیچ کاری از او ساخته نیست ، و به فرض محال اگر کاری از او برآید همان دوست دیروز است که رفیق طریق و انیس تنهایی و جلیس در جلسه ها بود که جز خیر و خوبی از او دیده نشد . در همه اینها وهم با عقل موافق است ، و سرانجام ، عقل به او می گوید : حالا که این همه را از من قبول کرده ای امشب را ببنهایی با او به سر می بریم . در اینجا وهم با او مخالفت می کند و حکم او را رد می نماید و می گوید : من می ترسم و با او ببنهایی به سر نمی برم . ادراک معقولات و احکام آنها فوق حد این قوه است . آن ، کار قوه عاقله است ، و هر قوه ای برای کاری است . حکم وهم در محسوسات نافذ است و عقل آن را تصدیق دارد .

و در نامحسوس باطل است ، چه وهم نامحسوس را بر مثال محسوس تصور می کند و عقل آن را باطل می داند ، مثلا وهم آنچه را ادراک می کند قابل اشاره و وضع و دیگر احکام ماده می یابد و حکم می کند که هرچه قابل اشاره نیست موجود نیست ، چنانکه پیران خردسال و پاورقی :

1 - و اعلم أن الفرق بين الادراک الوهمی و العقلی ليس بالذات بل امر خارج عنه و هو الاضافة الى الجزئی و عدمها فبالحقیقة الادراک ثلاثة انواع كما ان العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبه . (ج 1 ، چاپ سنگی ، فصل 13 ، طرف اول ، مرحله دهم ، ص 291) .

صفحه : 386

جوانان نابخرد دنیا زده و در ظلمات جهل فرو رفته ما بر این عقیدت وهم اند ، چه در حد وهم اند و پای بند موهومات . در دانشنامه گوید] : (وهمیات مقدماتی بوند باطل و لیکن سخت قوی اندر نفس) [. 7 - مشبهات مقدمات و قضایایی باشند که بحیلت ایشان را چنین کرده باشند که حق نمایند و یا مشهور و یا مقبول و یا مسلم ، و نه چنین باشد . 8 - مخیلات قضایایی هستند که مقصود در آنها ایجاد تخیلاتی است در نفس ، تا نفس از آنها متأثر گردد ، و تأثر موجب قبض و بسط ، و قبض سبب تنفر ، و بسط علت ترغیب ، مثل اینکه کسی را انگبین می خورد بگویی آنچه می خوری صفرایی قی کرده است ، و شخص با اینکه می داند این دروغ است از خوردن آن بیزار گردد . و مثل اینکه داروی تلخ را بگویی این گلاب را می ماند ، نفس را از شنیدن آن خوشامدی پدید آید و اگر بر وزنی لطیف و عباراتی خوش و آوازی دلکش بود در ایصال نفس به ترغیب اثر بیشتر کند و در مقابل آنها برای ترهیب و انزجار . به صناعات خمس و مواد آنها فی الجمله آشنا شده ایم . در میان آنها برهان را اشرف از همه یافته ایم که قضایای آن یقینات اند و خود مفید حق و یقین است .

آنچه انسان خواهان آن است و بالفطره همچون تشنه ای که جوینده آب سرد و زلال و گواراست از هر سوی آن را می جوید ، رسیدن به حقایق اشیاست ، که ادراک و نیل بدانها بهترین لذت انسانی ، که همان لذت عقلی است ، می باشد . و این صنعت برهان است که متکفل احقاق حق و اثبات واقع و اهدای حکمت است ، ولی استعدادها مختلف است و هر کسی را بهر کاری ساخته اند و همه افراد بدان دست نمی یابند و رنج تحمل بار سنگین علم را نمی کشند و رسیدن به این مقام کار هر کس نیست . آری رخش می یابد تن رستم کشد . اما بسیاری از مردم ، به حسب فطرت ، دوستدار معارف و اعمال نیکویند ، علم و اهل علم را دوست می دارند و با آنان تقرب می جویند و به ذکر رفتار و کردار و گفتار صلحا رغبت می نمایند و از آن لذت می برند و به حال آنان غبطه می خورند و از نادانی خود رنج می برند ، هر چند طاقت تحمل بار استدلال و برهان را ندارند .

معلمان واقعی بشر و مکملان نفوس انسانی ، که هدف عالی و نهائی و مقدسشان به ثمر رسیدن نهالهای وجود انسانها و به مرتبه کمال نائل شدن آنها می باشد ، نظر اولای آنان تفهیم و تلقین حقایق به نفوس مستعده از راه برهان است که حجتی تمام و یقین آور است ، و

صفحه : 387

چون طرف را شایسته آن نبینند از ایقانیات به اقناعیات روی آورند ، اعنی به راه خطابه درآیند ، و اعمال شایسته و پیراسته و اقوال آراسته و بایسته را به آنان تعلیم می دهند و طریقت و سیرت مردان حق را ، چه فعلی و چه قولی ، در مقدمات خطابی خود به کار می برند تا آنان را فرا راه رستگاری بدارند . این است که فرموده اند برهان خواص را به کار آید و خطابت عوام را .

چنین معلمانی ، دور از شأن و خرد و هدف و غرض انسانی آنهاست که به ایراد قضایای تخیلی و وهمی و به کار بردن صناعت شعری و مغالطی ایجاد تأثیرات شعری و مغالطی در نفوس نمایند و چون کسانی را سر لجاج و عناد باشد و بخواهند با حق و اهل حق ستیزگی نمایند و یا پنجه علمی دهند و کشتی علمی بگیرند با آنان به جدال برخیزند ، آن هم به طریقه ای احسن که غرض استنقاذ غریق یا دفع شر و فتنه است . (1)

امیدواریم که توفیق بیداری و بینایی یابیم و به پیروی از معلمان حقیقی و مکملان نفوس بشری در راه تحصیل معارف پویا و به منطق حق گویا شویم و در این دوره پرخوف و خطر ، که دنیا چون ازدهای دمان اهلش را در کامش فرو برده و غولان دنیا زده به بانگهای آدم فریب این و آن را شکار می کنند ، خویشتن را دریابیم و به درد و درمان خود برسیم و سره را از ناسره و حق را از باطل تمیز داده به ملکوت دار هستی ، که حیات ملامال و علم صرف و قدرت کامل و کمال مطلق و نور خالص و بهای محض است بیوندیم ، که آن مقام دلآرا بهشت لا یزال و جوار خداوند متعال است . چند بیتي از دفتر دوم مثنوی ملای رومی بشنوید :

طالب زر گشته جمله پیرو خام

لیک قلب از زر نداند چشم عام

پرتوی بر قلب زد خالص ببین

بی محک زر را مکن از ظن گزین

گر محک داری گزین کن ورنه رو

نزد دانا خویشتن را کن گرو

پس محک باید میان جان خویش

ورندانی ره ، مرو تنها به پیش

بانگ غولان هست بانگ آشنا

آشنایی کو کشد سوی فنا

بانگ می دارد که هان ای کاروان

سوی من آید نک نام و نشان

پاورقی :

1 در قرآن کریم به رسول الله خاتم النبیین (ص) دستور می دهد که مردم را به سه طریق برهان و خطابه و جدل به راه پروردگارش دعوت کند و شعر را برای او روا و سزاوار نمی داند . در سوره نحل ، آیه 125 فرمود : ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنه و جادلهم بالتی هی احسن و در سوره یس ، آیه 69 فرمود : و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ان هو الا ذکر و قرآن مبین .

صفحه : 388

نام هر یک می برد غول ای فلان

تا کند آن خواجه را از آفلان

چه بود آن بانگ غول ای نیکخو

مال خواهم جاه خواهم و آبرو

از درون خویش این آوازا

منع کن تا کشف گردد رازها

ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز

چشم نرگس را از این کرکس بدوز

صبح صادق را زکاذب و اشناس

رنگ می را و اشناس از رنگ کاس

تا بود کز دیدگان هفت رنگ

دیده ای پیدا کند صبر و درنگ

رنگها بینی بجز این رنگها

گوهران بینی به جای سنگها

گوهری چه بلکه دریایی شوی

آفتاب چرخ پیمایی شوی

درس صد و هفدهم

در درس صد و چهاردهم گفته ایم که در قیاس اقترانی به لحاظ ماده از صناعات خمس بحث می شود و به لحاظ صورت از اشکال اربعه ، در صناعات خمس فی الجملة بحث کرده ایم ، اکنون به لحاظ صورت آن ، اعنی اشکال اربعه ، بحث می نمایم :

بدان که مثلا در جمله [(زید ایستاده است)] که به عربی [(زید قائم)] است ، زید را در اصطلاح علم نحو مبتدا گویند و قائم را خبر ، و در علم معانی و بیان و بدیع ، زید را مسندالیه و قائم را مسند و یا مسند به ، و در علم کلام زید را موصوف و قائم را وصف ، و در علم فقه ، زید را محکوم الیه و قائم را محکوم یا محکوم به ، و در علم منطق ، زید را موضوع و قائم را محمول ، و چه بسا که اصطلاح هر فرقه را فرقه دیگر نیز به کار می برند .

و در علم منطق ، در بیان اشکال اربعه و غیر آن ، موضوع و محمول را از جهت تخفیف به حروف تهجی تعبیر می کنند و دیگر از جهت اینکه مبدا ذهن سامع به خطا رود که این حکم اختصاص به این قضیه خاص دارد و با این دو مقدمه این نتیجه خاص حاصل می شود ، مثلا می گویند : [(ب)] است ، و هر [(ب)] [(ج)] است ، پس [(ا)] [(ج)] است ، تا به جای این حروف هر چه بخواهند به کار ببرند در فسحت و وسعت باشند . و نیز بدان همچنانکه مفردات از یکدیگر گسیخته اند و باهم ارتباط ندارند مگر اینکه الفتی صحیح و نسبتی درست در میانشان ایجاد گردد تا بشود یکی را به دیگری نسبت داد و بر او حمل کرد ، همچنین است دو قضیه نسبت به یکدیگر . آن امری که دو قضیه را باهم الفت می دهد ناچار باید با هر دو ارتباط داشته باشد ، چه اینکه واسطه و رابطه آن دو است ، و صفحه : 389

در منطق برای آن ، اسم خاص به نام [(وسط)] و [(حد اوسط)] است به بیانی که در پیش است .

در درس چهل و ششم از روی دلیل دانستیم که [(علم صورت فعلیه کلیه است)] . این ، یک قضیه که برای ما روشن شده است و الآن آن را داراییم و بدان داناییم . و نیز در دروس بعد از آن ، باز با دلیل و برهان به دست آورده ایم که [(هر صورت فعلیه کلیه ورای عالم طبیعت است)] . این هم یک قضیه دیگر که نیز برای ما روشن شده است . حالا این دو قضیه را که پهلوی هم بنشانید ، دارای هیأت و صورت و ریخت بخصوصی خواهند شد که در علم میزان ، یعنی منطق ، آن را [(شکل)] می گویند بدین صورت :

علم صورت فعلیه کلیه است ، و هر صورت فعلیه کلیه ورای عالم طبیعت است ، این دو قضیه را مقدمات و مواد می گویند و قول مؤلف از آن دو را قیاس . چنانکه گفته ایم ، تألیف این دو مستلزم قول دیگر است به نام نتیجه یا مطلوب و آن این است : [(پس علم ورای عالم طبیعت است)] . این نتیجه قضیه ای است که [(علم)] موضوع آن و [(ورای عالم طبیعت)] محمول آن است . این

نتیجه با این صورت که [علم] موضوع [ورای عالم طبیعت] است ، و [ورای عالم طبیعت] محمول علم باشد ، در هیچیک از دو قضیه فوق ، که مقدمتین قیاس اند ، نبودند ، اگرچه هر یک از موضوع و محمول نتیجه در قیاس بودند ، ولی آن یکی موضوع محمولی دیگر بود و این یکی محمول موضوعی دیگر ، که به منزله نطفه و ماده در والدین است که در درس صد و دوازدهم گفته ایم . و امری که واسطه و رابطه میان دو قضیه است [صورت فعلیه کلیه] است ، که هم در مقدمه نخستین موجود است و هم در مقدمه دومین . به طوری که مقدمه نخستین یکی از مصادیق و موارد مقدمه دوم است . این هیئت خاصی که از بودن واسطه محمول در مقدمه نخستین و موضوع در مقدمه دومین پدید آمده است ، آن را [شکل قیاس] گویند . و این شکل بر چهار قسم می شود : چه ، واسطه یا محمول در مقدمه نخستین و موضوع در مقدمه دومین است و یا عکس این است ، و یا موضوع در هر دو است و یا محمول در هر دو ، از این چهار به در نبود . موضوع خود نتیجه را [اصغر] ، و محمول آن را [اکبر] ، و آن مقدمه قیاس که در او اصغر بود [صغری] و آن که در او اکبر بود [کبری] ، و آن واسطه را [اوسط] نامند . و هر یک از اصغر و اکبر و اوسط را [حد] و مجموع آن را [حدود] گویند . و در کتب منطقی که به فارسی نوشته اند حد اصغر را [حد کھین] و حد اکبر را [حد مھین] و حد اوسط را

صفحه : 390

[حد میانگین] خوانده اند و این دو بیت بیان اشکال اربعه می نماید . اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز

وضع به کبری گرفت شکل نخستین شمار

حمل به هر دو دوم ، وضع به هر دو سوم

رابع اشکال را عکس نخستین شمار

مثال شکل اول : هر [ا] [ب] است ، و هر [ب] [ج] است ، پس هر [ا] [ج] است (هر انسان حیوان است ، و هر حیوان حساس است ، پس هر انسان حساس است) .

مثال شکل دوم : هر [ا] [ب] است ، و هیچ [ج] [ب] نیست ، پس هیچ [ا] [ج] نیست (هر انسان حیوان است ، و هیچ جماد حیوان نیست ، پس هیچ انسان جماد نیست) .

مثال شکل سوم : هر [ا] [ب] است ، و هر [ا] [ج] است ، پس برخی از [ب] [ج] است . (هر انسان حیوان است ، و هر انسان ناطق است ، پس برخی از حیوان ناطق است) .

مثال شکل چهارم : هر [ا] [ب] است ، و هر [ج] [ا] است ، پس برخی از [ب] [ج] است . (هر حیوان ماشی است ، و هر انسان حیوان است ، پس برخی از ماشی انسان است) .

از این اشکال آنچه مطابق طبع انسان است ، که ذهن به نظم و ترتیب طبیعی یک روش پیش می رود و بدون تکلف نتیجه می گیرد ، شکل اول است . این ترتیب طبیعی از محمول بودن اوسط در صغری و موضوع بودن آن در کبری به وجود آمده است . از این روی شکل اول را در میان اشکال اربعه اول بدیهیات گفته اند . یعنی بدیهیتترین و روشنترین اشکال در استنتاج است ، بدین جهت در مرتبه اولی قرار گرفت و شکل اول شد .

و به همین بیان ، شکل چهارم ، چون عکس شکل اول است ، بغایت از طبع دور است و ذهن در نتیجه گرفتن از آن به زحمت و چیچله می افتد و استنتاج از آن به مثل معروف اکل از قفا را ماند ، لذا بسیاری از دانشمندان منطقی شکل چهارم را ترک گفته اند و در آن بحث نکرده اند ، بدین جهت در مرتبه چهارم قرار گرفته است ، و دیگر اینکه در هر دو مقدمه مخالف با شکل اول است . قطب رازی در شرح مطالع فرمود: (شکل چهارم به علت مخالفت او شکل اول را در هر دو مقدمه در غایت بعد از طبع است . لذا فارابی و شیخ آن را از اعتبار و بعضی از منطقیین از قسمت نیز اسقاط کرده اند) (1) و متأله سبزواری در لئالی منظومه گوید :
و رابعا پاورقی :

1 - ثم الرابع لمخالفة اياه يعني الشكل الاول في المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع و لذلك اسقطه الفارابي و الشيخ عن الاعتبار و بعضهم عن القسمة ايضا .

صفحه : 391

ينبو عن الطبع ندع .

یکی از یادداشتهایی که در مسائل منطقی دارم این است که شکل چهارم منسوب به جالینوس حکیم است و کسی در آن بر وی سبقت نگرفته است ، و لکن فحول از دانشمندان آن را از محل قبول اسقاط کرده اند ، که مستبعد از عقول است . و خواجه طوسی در اساس الاقتباس فرمود: (بعضی شکل اول و چهارم را بحیلت یک شکل کرده اند) .

شکل دوم از این جهت در مرتبه دوم قرار گرفته است که اقرب اشکال به شکل اول است ، چه با او در صغری مشارکت دارد که اشرف مقدمتین است ، زیرا صغری مشتمل بر موضوع مطلوب است و موضوع اشرف از محمول است به علت اینکه محمول ، خواه به ایجاب و خواه به سلب ، برای موضوع طلب می شود . جناب خواجه در اساس الاقتباس (ص 192) فرماید: (و شکل دوم را بر سیوم مقدم از آن جهت داشته اند که نتایج او شریفتر و قلیل الوجودتر باشد) . این مطلب در درسهای بعدی روشن می شود . و پس از وی مرتبه شکل سوم است که در اخس مقدمتین ، اعنی کبری ، مشارک شکل اول است .

این بود ترتیب اشکال چهارگانه به حسب مراتب . موضوع نتیجه را از این جهت اصغر و حد کھین ، و محمول آن را اکبر و حد مھین گویند که موضوع به حسب اغلب اخص و اقل افراد است ، و محمول اعم و اکثر افراد . و در واژه عربی به لحاظ کلمه (

موضوع] و [محمول] اصغر و اکبر گفته اند ، و به لحاظ کلمه [مقدمه] و [قضیه] صغری و کبری که مؤنث اصغر و اکبرند ،
و [مقدمه] و [قضیه] مؤنث است و [موضوع] و [محمول] مذکر .

اقتران صغری و کبری را ، که نسبت دو مقدمه با یکدیگر از لحاظ ایجاب و سلب و کلی و جزئی بودنشان است ، قرینه و ضرب
خوانند . در اساس الاقتباس فرمود : (هر تألیف که به صدد استلزام قولی بود ، اگر مستلزم بود و اگر نبود ، آن را اقتران خوانند و
آن مؤلف را قرینه خوانند) . درس صد و هجدهم

دانسته شد که قیاس اقترانی را سه حد است به اسامی اصغر و اکبر و اوسط . اوسط .

صفحه : 392

نقش ارتباط دارد ، لذا در هر دو مقدمه موجود است تا جامع میان اصغر و اکبر باشد ، و در نتیجه مذکور نیست . این سه جزء ارکان
اساسی قیاس اند و به قول شیخ در منطق دانشنامه علائیه (ص) [63) گردش کار بر این سه پاره است و ایشان را حد خوانند] .
حد وسط سبب اشتراک دو قضیه یکی مقدمه صغری و دیگری مقدمه کبری می باشد ، و علت تألیف قیاس است و رساننده دو
حد باقی به یکدیگر است که انتاج عبارت از آن است . شکل اول بدیهیترین اشکال در استنتاج است ، به بیانی که در درس
گذشته تقدیم داشته ایم . از یادداشت‌هایی که در مسائل منطقی داریم یکی این است که انتاج شکل اول نه اینکه بدیهی نیست بلکه
مشمول بر دور است . و گویند که این اشکال را شیخ ابوسعید ابوالخیر بر شیخ رئیس ابن سینا وارد کرده است و شیخ آن را جواب
داده است که با ترجمت آن به فارسی حکایت می نمایم :

ابوسعید ابوالخیر به شیخ رئیس نوشت : مبدا بر مباحث معقول اعتماد کنی ، زیرا که اول بدیهیات شکل اول است و حال اینکه در
آن دور است . چه اینکه ثبوت نتیجه متوقف بر کلیت کبری است و کبرای قیاس کلی نمی گردد حتی اینکه اکبر بر اصغر صادق
باشد ، برای اینکه اصغر از جمله افراد اکبر است . شیخ جواب داد که کلیت کبری موقوف بر اندراج اصغر است به طور اجمال ، و
مقصود از نتیجه حصول نتیجه است به طور تفصیل . (1)

در بیان آن گوییم که هر یک از اشکال اربعه را شرایط خاصی است که با رعایت آنها شکل منتج است و گرنه عقیم . و همه
اشکال اربعه در بعضی از شرایط مشترک اند که آنها را شرایط عام گویند . شرایط عام را شیخ در دانشنامه علائیه سه چیز گفته است
بدین عبارت] : (از دو سالب قیاس نیاید ، و از هر دو جزوی قیاس نیاید ، و هرگاه که صغری سالب بود و کبرایش جزوی بود
قیاس نیاید] . - متأله سبزواری در منطق گوید : پاورقی :

1 کتب ابوسعید الی الشیخ : ایاک ان تعتمد علی مباحث المعقول فان اول البديهيات الشكل الاول و فیه دور لأن ثبوت النتيجة
یتوقف علی کلیة کبراه و لا تصیر کبراه کلیة حتی یکون الاکبر صادقا علی الاصغر لأن الاصغر من جمله افراد الاکبر . و اجاب الشیخ

بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالا و المقصود من النتيجة حصوله (ظ : حصولها) تفصيلا . در این مقام خیلی جای تعجب است که ابوسعید این شبهه را ابداع کرده و از جواب آن عاجز مانده باشد و به آن منتقل نشده باشد ؟ !

صفحه : 393

عن جزئین لم یکن قیاس

کسالین ما به التباس

شرائط خاص شکل اول ایجاب صغری و کلیت کبری است . اگر صغری موجب نباشد اصغر در تحت اوسط مندرج نمی شود و انتاج حاصل نمی گردد . مثل اینکه بگویی : این چیز مجرد از ماده نیست ، و هرچه که مجرد از ماده است باقی است . پس کلیت کبری شامل آن چیز نمی شود و نتیجه حاصل نمی گردد . و اگر کبری کلی نباشد ، معنایش این است که بعضی از افراد اوسط دارای چنان حکم اند و شاید اصغر غیر آن بعض باشد . مثل اینکه بگویی : این شخص انسان است ، و بعضی از انسان داناست . نتیجه حاصل نمی گردد که این بعض شامل آن شخص شود و آن شخص دانا باشد .

از موجب صغری میم مضمومه و غین ساکنه را گرفته اند ، و از کلیت کبری کاف مضمومه و باء ساکنه را و گفته اند : (مغکب اول) ، یعنی شرایط شکل اول موجب بودن صغری و کلیت کبری است . و شرایط اشکال دیگر در بعد بیاید .

نظر ابوسعید این است که نتیجه معلول مقدمتین است [یعنی معلول به علت اعدادی] ، مثلا [(ب)] معلول [(الف)] است و اگر باز [(ب)] علت وجودی [(الف)] گردد این دور بود و دور باطل است ، چه تقدم شیء بر نفس خود لازم آید . همچنین اگر نتیجه در خود کبری بوده باشد ، تقدم شیء بر نفس خودش بود و لازم آید که شیء علت وجود نفس خودش باشد ، و این دور است . زیرا نتیجه معلول مقدمتین است و حال اینکه نتیجه در کبری موجود است ، که ثبوت اکبر بر اصغر در متن کبری است ، پس نتیجه علت وجود خودش شده است ، و به عبارت دیگر نتیجه موقوف بر کبری و کبری نیز موقوف بر نتیجه است . اما اینکه نتیجه در کبری موجود است به این بیان است که ما مثلا گفتیم : نفس ناطقه مجرد است ، و هر مجرد باقی است . یکی از افراد موضوع کبری نفس ناطقه است ، پس در کبری باید بدانیم که (نفس ناطقه باقی است) ، و این همان نتیجه است که در متن کبری قرار گرفته است . پس کبری علت حصول نتیجه ، یعنی (پس نفس ناطقه باقی است) ، شده است ، یعنی نتیجه علت حصول نتیجه شده است ، و این دور است . و اشکال ثلاثه دیگر ، در حقیقت ، موقوف بر تمامیت شکل اول اند ، و چون شکل اول حجت نباشد و اعتماد را نباید در عقلیات و فلسفه و تحصیل معارف و حقایق دلیل منطقی نخواهیم داشته و هیچیک از مسائل عقلی معتمد نخواهد بود .

شیخ در جوابش فرمود : اگر چه اصغر در کبری کلی مندرج است ، و این کبری

کلی همه افراد خود را ، که موجود مجردند ، در واقع و نفس الامر شامل است ، ولی به طور تفصیل و تعیین در آن ملحوظ نیست بلکه به نحو اجمال و ابهام و کلی در آن مندرج است ، و در [نتیجه] آن ابهام به تعیین و تشخیص منتهی می گردد . پس کبری موقوف بر نتیجه است اجمالا ، و نتیجه موقوف است بر کبری مفصلا ، پس دور مندفع است . مثلا هرگاه گفتیم : [مثلث مستوی مجموع زوایای سه گانه آن برابر با دو قائمه است] . ، جمیع افراد مثلث را به طور ابهام شامل است ، و چون در میان عده ای از اشکال هندسی گفتیم : [این شکل مثلث مستوی است] و [هر مثلث مستوی زوایای سه گانه او برابر با دو قائمه است] ، نتیجه می گیریم که [پس این مثلث زوایای سه گانه او برابر با دو قائمه است] ، که از اجمال به تفصیل آمده ایم . اگر می خواهید بهتر در این موضوع روشن شوید به درس سی و یکم که بحث کرده ایم هیچ کس طالب مجهول مطلق نتواند بود و به دنبال چیزی می رود که یک نحو راه آشنایی با او به دست آورده است ، و همچنین به درس سی و دوم که در فکر بحث کرده ایم که مطلوب انسان در اول و آخر یک چیزی است جز اینکه در اول معلوم باجمال است و در آخر معلوم بتفصیل ، رجوع بفرمائید .

شیخ بزرگوار ابوسعید ابوالخیر می گوید علوم عقلیه اعتماد را نشاید ، زیرا همه آنها مبتنی بر ادله و براهین است ، و همه اینها منتهی به شکل اول می گردد که ابده بدیهیات است ، حال اینکه شکل اول مشتمل بر دور است و دور باطل است . این سبک مشی کردن از شمشیر دلیل با دلیل جنگیدن است . وی گوید : [دور مستلزم تقدم شیء بر نفس خودش است] ، [و هرچه مستلزم نقد شیء بر نفس خودش است باطل است] ، [پس دور باطل است] ، و [علوم عقلیه مبتنی بر استدلال است] ، [و هرچه مبتنی بر استدلال است منتهی به شکل اول است] ، [پس علوم عقلیه منتهی به شکل اول است] ، و [شکل اول مشتمل بر دور است] ، [و هرچه مشتمل بر دور است اعتماد را نشاید] ، [پس شکل اول اعتماد را نشاید] ، و [علوم عقلیه مبتنی بر شکل اول است] ، [و هرچه مبتنی بر شکل اول است اعتماد را نشاید] ، [پس علوم عقلیه اعتماد را نشاید] . نظیر این شیوه را ملای رومی هم در مثنوی پیش گرفته است و گفته : پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی تمکین بود . نتیجه اینکه [پای استدلالیان سخت بی تمکین بود] . و این خود به صورت شکل اول و از دلیل با دلیل جنگیدن است . علاوه اینکه صغرای قیاس شعر مولوی از مشبهات یا مخیلات است که در صناعات خمس سفسطی

و شعری است . خلاصه عدم اعتماد بر معقول ، یعنی علوم عقلیه ، را باید با دلیل قبول کرد و یا بی دلیل : اگر با دلیل است ، دلیل خود فلسفه و معقول است ، و اگر بی دلیل است ، نامعقول است و اعتماد را نشاید . داستانی شیرین نقل کنیم . میرزا محمد تنکابنی ، در قصص العلماء ، در شرح احوال ملاخلیل قزوینی گوید : ملاخلیل قزوینی در دو مسأله بر خطا رفته : یکی اینکه ترجیح بلا مرجح

جائز است مانند رغیفی جائع را که بدون ترجیح یکی را بر می دارد و مانند قدحی عطشان را . مسأله دوم که ملاخلیل بر آن رفته اینکه شکل اول نتیجه نمی دهد , زیرا که مستلزم دور است , زیرا که نتیجه موقوف بر کبری است و کبری نیز موقوف بر نتیجه , و دور باطل است , پس شکل اول باطل است . پس استدلال به شکل اول در هر مقامی باطل است . و این شبهه را شیخ ابوسعید ابوالخیر کرده و به شیخ ابوعلی بن سینا فرستاده و نوشته که شما استدلالیان باید هر مطلب را به یکی از اشکال اربعه تمام کنید و تمامیت ثلاثه موقوف بر تمامیت شکل اول است , چه آن سه شکل باید به شکل اول تمام شوند . و شکل اول مستلزم دور است , چه نتیجه موقوف است بر اندراج اصغر تحت اکبر به تقریری که متقدم شد . و هر دلیلی تا به شکل اول در نیاید تمام نخواهد بود چنانکه شما را این گمان است . و شکل اول بدیهی الانتاج است , چنانکه شما می گوئید , با اینکه مستلزم دور است و دور باطل است .

چون این شبهه به شیخ رسید , در جواب نوشت که دور به اجمال و تفصیل مندفع است , چه جهت دور مختلف است , زیرا که کبری موقوف است بر نتیجه اجمالا , و نتیجه موقوف است بر کبری مفصلا .

الحاصل چون ملاخلیل این دو مسأله را اختیار نمود اشتها در امصار یافت و چون به سمع علمای اصفهان رسید , مانند آقا حسین و اضراب و اتراب او , نهایت در مقام تخطئه و انکار برآمدند . چون انکار و تشنیع ایشان به گوش ملاخلیل رسید , روانه اصفهان شد که با ایشان در این باب مجادله نماید . پس وارد مدرسه ای شد که آقا حسین در آنجا تدریس می کرد . و آقا حسین در اندرون خانه بود . ملا میرزا محمد بن حسن شیروانی در مدرسه بود و در نزد آقا حسین درس می خواند و اتفاق افتاد که ملاخلیل به حجره ملا میرزا وارد شد . ملا میرزا از کیفیت احوال او استفسار نمود . در جواب گفت : من ملاخلیل قزوینی می باشم و شنیدم که آقا حسین در این دو مسأله معروفه بر من تشنیع و انکار نموده . آمدم تا با او مناظره کنم . صفحه : 396

ملا میرزا گفت شما بگوئید که چرا در شکل اول صغری و کبری مستلزم نتیجه نیستند ؟ ملاخلیل گفت برای اینکه دور لازم می آید و دور باطل است . پس شکل اول باطل خواهد بود . ملا میرزا گفت که همین دلیل شما شکل اول است و مشتمل است بر صغری و کبری و نتیجه و تو صغری و کبری را مستلزم نتیجه نمی دانی پس دلیل تو بنا بر مذهب تو فاسد است پس ملاخلیل صبر نکرد تا آقا حسین بیرون آید , بلکه بلافاصله برخاست و بر دراز گوش خود سوار شد و به قزوین مراجعت کرد .
وجهی دیگر در جواب اشکال مذکور است که در درس بعد عنوان و بیان می شود .

درس صد و نوزدهم

در این درس ابتدا می کنیم به بیان جواب دیگر به اشکال دور که ابوسعید ابوالخیر بر شکل اول داشت . و در حقیقت , دو جواب داده شد : یکی جواب رد که شیخ به اجمال و تفصیل داده بود , و دیگر جواب نقض که تقریر کرده ایم . و اینک جواب دیگر از

قطب رازی در شرح مطالع عنوان می کنیم . این شبهه با علوم عقلی و استدلالی مطلقا معاید است ، چه اینکه در اقسام حجت تمثیل و استقرار مفید یقین نیستند ، و قیاس به اقترانی و استثنایی تقسیم می شود ، و اقترانی به حملی و شرطی ، و حملی به یکی از صناعات خمس به حسب ماد ت و به یکی از اشکال اربعه به حسب صورت خواهد بود ، و صناعات خمس : شعری و مغالطی از حیز اعتبار خارج اند ، و جدل هم برای اسکات و تبکیت و تسلیم خصم است ، و خطابه در اقناع و ارضا نمودن نفوس سلیمه است که از ادراک ایقانیات عاجزند ، و در برهان ، اشکال اربعه باید شکل اول آن سه دیگر را امضا کند ، یعنی تمامیت شکل دوم و سوم و چهارم مبتنی بر شکل اول است و چون شکل اول از اعتبار ساقط باشد دلیل و مدرکی بر اعتبار عقلیات نمی ماند . و سخن در استثنایی و اقترانی شرطی بیاید .

آری سؤالی پیش می آید که [ادراک بسائط ، که حد و برهان در آنها راه ندارد ، چگونه خواهد بود و حکیم در این امور چه می کند ؟] البته در این مطلب بحث باید کرد . اکنون به جواب موعود می پردازیم : قطب رازی در شرح مطالع می گوید :

به حسب اختلاف اوصاف موضوع حکم مختلف می گردد ، حتی اینکه موضوع بحسب وصفی معلوم و به حسب وصفی دیگر مجهول باشد ، پس علم به حکم به صفحه : 397

اعتبار وصفی از علم به اعتبار وصفی دیگر استفاده می شود ، و هیچ استحاله ای در این نیست . (1)

بیان مفهوم قضیه به دو عقد مرجوع است : [یکی عقد وضع ، و آن اتصاف ذات موضوع است به وصف آن ، و دیگر عقد حمل ، و آن اتصاف ذات موضوع است به وصف محمول . عقد اول ترکیب تقییدی است ، و ثانی ترکیب خبری . پس در قضیه سه چیزی ملحوظ است : یکی ذات موضوع ، و دیگر صدق وصف موضوع بر آن ، و سوم صدق وصف محمول بر آن . (2) مثلا قضیه [عالم عاقل است] در موضوع آن که [عالم] است ذات ملحوظ است و صدق وصف علم بر او که می گوئیم [عالم] است ، و دیگر صدق وصف عقل بر او که [عاقل] است . اگرچه در حکمت متعالیه مبرهن است که ذات علم عالم و عاقل است ، و در مشتق ذات معتبر نیست ، و هیأت اشتقاقی فقط برای صحت حمل و ربط است .

پس از تمهید این مقدمه گوئیم که ممکن است یک موضوع را چندین وصف باشد ، و لاجرم با هر وصفی دارای حکمی خاص خواهد بود ، و می شود که موضوع به حسب بعضی از این اوصاف معلوم باشد و به حسب بعض دیگر مجهول . پس علم به حکم به اعتبار وصفی ، در [نتیجه] مثلا ، از علم به اعتبار وصف دیگر ، در کبری مثلا ، استفاده می شود .

چون این امور دانسته شد ، در این مثال توجه بفرمایید : [دانا درستکار است] ، [و هر درستکار رستگار است] ، [پس دانا رستگار است] . در نتیجه حکم کردیم که [دانا رستگار است] ، و این حکم از یکی از احکام موضوع که [درستکاری] است و از کبرای مذکور استفاده شد ، و علم به کبری بر علم به موضوع با وصف دانا بودن مبتنی نیست تا دور لازم آید .

پس بر اشکال ابوسعید و پیروان او مانند ملاخلیل قزوینی در این موضوع سه جواب داده شد ، دو جواب رد و یک جواب تقض .
حال بدان که نتیجه تابع اخس مقدمتین است ، و علتش ، چنانکه علامه حلی در شرح

پاورقی :

1 - الحکم یختلف بحسب اختلاف اوصاف الموضوع حتی یکون معلوما بحسب وصف مجهولا بحسب وصف آخر فیستفاد العلم بالحکم باعتبار وصف من العلم باعتبار وصف آخر و لا استحالة فی ذلک . (شرح مطالع ، چاپ عبدالرحیم ، ص 251) .

2 - این مطلب را نیز از قطب در شرح شمسیه ، نقل کرده ایم : فمحصل مفهوم القضیه يرجع الی عقدین عقد الوضع ، و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه ، و عقد الحمل ، و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول . و الاول ترکیب تقيیدی ، و الثاني ترکیب خبری . فهیئنا ثلاثة اشياء : ذات الموضوع ، و صدق وصفه علیه ، و صدق وصف المحمول علیه (چاپ تفرشی ، ص 77) .

صفحه : 398

جوهر نضید فرمود ، این است که نتیجه فرع بر مقدمتین است ، لذا قویتر از آنها نمی گردد (1) . پس دو قضیه که یکی کلی باشد و دیگری جزئی نتیجه جزئی است و یکی سالبه باشد و دیگری موجه نتیجه سالبه است . زیرا کلی اشرف از جزئی است ، چون کلی اضبط و انفع در علوم است و نیز در نسب اربع ، کلی اخص از جزئی است و اخص ، به علت اشتمالش بر امر زاید ، اشرف از اعم است که در اینجا جزئی است . و موجه اشرف از سالبه است ، چون وجود اشرف از عدم است . و همچنین در مواد صناعات خمس ، اگر یک مقدمه مثلا از مقدمات برهان و دیگری از مقدمات خطابیه باشد ، نتیجه خطابیه است و هکذا . یکی از بزرگان در زن خواستن دو بیت به تازی دارد که ترجمه آن به فارسی چنین است :

زن مگیر جز کریمه قومی را

که عرق دساس از طرفین است

می نبینی که در قیاس ، نتیجه

تابع اخس مقدمتین است (2)

شرایط انتاج شکل اول به حسب کم و کیف دانسته شد ، که به حسب کم باید کبری کلی و به حسب کیف صغری موجه باشد . اگر مراعات این امور شود ، قیاس منتج است و گرنه عقیم . و همچنین است سخن در اشکال دیگر که گفته خواهد آمد . عالم روحانی ، شیخ محمد رضای اصفهانی ، صاحب نقد فلسفه داروین و مؤلفات دیگر ، در رواج بودن بازار مال و کساد علم اشعاری دارد که این بیت از آن جمله است :

الا إن شکل المال فی الدهر منتج

و لكن شكل العلم فيه عقيم

چون قضایای معتبر در علوم محصورات اربعه اند که موجه کلیه و جزئیه و سالبه کلیه و جزئیه است ، در بادی نظر هر یک از اشکال اربعه را شانزده وجه متصور است . و لکن با مراعات شرائط انتاج در شکل اول چهار وجه منتج اند و باقی عقیم ، و آن چهار

وجه نیز منتج

پاورقی :

1 - ذکر القدماء أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين لأنها فرعها فلا تقوى عليهما الخ (الجواهر النضيد ، چاپ سنگی ، ص 89) .

2 -

لا تخطبن سوی کریمه معشر

فالعرق دساس من الطرفين

أولست تنظر فی النتيجة أنها

تبع الأخس من المقدمتين

و این دو بیت به ابن سینا نسبت داده شد :

تعس الزمان فان فی احشائه

بغضا لكل مفضل و مبجل

و تراه يعشق كل رذل ساقط

عشق النتيجة للاخس الارذل

صفحه : 399

محصورات اربعه اند ، و این از خصائص شکل اول است .

اختلاف نتیجه در قیاس دلیل است بر اینکه مراعات شرایط لازمه در آن نشده است . مثلا اگر به فرض ، صغری شکل اول سالبه

باشد ، می بینیم یک جا نتیجه صادق است و یک جا کاذب . در این قیاس : (هیچ نفس ناطقه جماد نیست) ، (و هر جماد مادی

است) [نتیجه صادق است که] (هیچ نفس ناطقه مادی نیست) . و اگر کبری مبدل شود به این قضیه که [هر جماد دارای وجود

است] [نتیجه کاذب است که] (هیچ نفس ناطقه دارای وجود نیست) . و اگر ایجاب یا سلب نتیجه لازم قیاس بود انفکاک

لازم و ملزوم بی معنی بود .

توضیحا در هر یک از چهار ضرب منتج این شکل مثالی ذکر می کنیم : 1 - هر نفس ناطقه مجرد است ، و هر مجرد باقی است ، پس هر نفس ناطقه باقی است (صغری موجب کلبه ، و کبری نیز موجب کلبه ، و نتیجه هم موجب کلبه) .

2 - هر نفس ناطقه مجرد است ، و هیچ مجرد غافل از ذات خود نیست ، پس هیچ نفس ناطقه غافل از ذات خود نیست (صغری موجب کلبه ، و کبری سالبه کلبه ، نتیجه سالبه کلبه ، نتیجه سالبه کلبه) .

3 - بعضی از مردم درستکار است ، و هر درستکار رستگار است ، پس بعضی از مردم رستگارند (صغری موجب جزئیه ، و کبری موجب کلبه ، نتیجه موجب جزئیه) .

4 - بعضی از مردم هنرمند است ، و هیچ هنرمندی خوار نیست ، پس بعضی از مردم خوار نیست (صغری موجب جزئیه و کبری سالبه کلبه ، نتیجه سالبه جزئیه) .

خاتمه این درس را به بیان محصورات اربعه می پردازیم :

بدان که قضیه به حملیه و شرطیه تقسیم می شود . حملیه مثل اینکه گویی : [دانشمند

صفحه : 400

ارجمند است] و شرطیه مثل اینکه گویی : [اگر این شخص درستکار باشد ، رستگار است] .

حملیه ، به اعتبار موضوع ، به شخصیه و طبیعیه و محصوره و مهمله تقسیم می شود :

هرگاه موضوع قضیه جزئی حقیقی ، یعنی شخص معین ، باشد ، آن را شخصیه گویند . مثل اینکه گویی : (ابن هیثم ریاضی دان

است] . طبیعیه آن که در موضوع فقط نفس طبیعت ملحوظ است نه فرد یا افراد . مثل اینکه گویی : (انسان نوع است) . و (حیوان جنس است) ، که نوعیت و جنسیت بر نفس طبیعت صادق است نه بر فرد یا افراد . محصوره آن که موضوع طبیعت است

ولی طبیعت مرآت است و افراد آن ملحوظ است که حکم بر روی افراد طبیعت می رود و به اداتی ، یعنی کلماتی ، کمیت افراد

موضوع بیان می شود که تمام افراد است یا بعض از آنها . آن ادات را سور یا حصار گویند که هر دو به معنی دیوارند ، به این

مناسبت که موضوع را احاطه کرده و تعیین می نماید . در این هنگام آن قضیه را محصوره و مسوره خوانند . و به عبارت دیگر سور

لفظی است که دلالت می کند بر مقدار کلیت و جزئیت ، مثل [هر] و [برخ] و [هیچ] و [همه] و مانند اینها .

و مهمله آن قضیه است که موضوع آن مانند محصوره است جز اینکه سور ندارد یعنی بیان کمیت افراد در آن اهمال شده است و

ترک گردیده است ، مثل اینکه بگویی : (انسان در زیان است) و یا (انسان راه رونده است) که حکم برای تمام افراد موضوع

یا بعض آن تعیین نشده است . محصوره بر چهار قسم است . چه ، قضیه یا موجب است و یا سالبه ، و در هر صورت یا کلی است

و یا جزئی . موجه کلیه , مثل [(هر زاویه قائمه نود درجه است)] , سالبه کلیه , مثل [(هیچ انسان جماد نیست)] , موجه جزئیه , مثل [(بعضی از علوم اشرف از بعض دیگر است)] , سالبه جزئیه , مثل [(بعضی از مرغان خوشآواز نیستند)] .

آنچه در علوم معتبر است همین محصورات اربعه است . زیرا وجود طبیعی همان وجود افراد است , یعنی موجودات متأصله همان افرادند و طبیعت در ضمن آنهاست , و مقصود از علوم معرفت احوال موجودات متأصله است , لذا شیخ رئیس در شفا و اشارات قسمت سه گانه شخصیه و محصوره و مهمله را ذکر کرده است و طبیعیه را از قسمت اسقاط کرده است .

و مهمله هم , در قوه , جزئیه است و در محصوره موجه جزئیه موجود است و این دو را باهم تلازم است . چه , قدر مسلم در قضایای مهمله صدق آمدن آنها به طور جزئیه است . زیرا

صفحه : 401

هرگاه حکم بر افراد موضوع صدق آمد , این حکم یا بر جمیع افراد صدق می‌آید یا بر بعض , و بر هر یک از این دو تقدیر , حکم بر بعض افراد صادق است و این جزئی است . و هرگاه حکم بر بعض افراد صدق آید , حکم بر بعض به طور مطلق یعنی بدون تعیین صادق است , و این مهمله است . پس مهمله و جزئیه دو متلازم اند , یعنی هرگاه مهمله صدق آمد جزئیه صدق می‌آید و بالعکس .

شیخ رئیس , در دانشنامه , (ص 42) در این مطلب گوید : حکم مهمل حکم جزئی است . زیرا که چون گویی [(مردم چنین است)] , گفتار تو [(مردم)] شاید که [(همه مردم)] باشند و شاید [(مردمی)] را باشد که [(همه مردم)] مردم اند و [(مردمی)] نیز مردم است . پس [(برخی مردم)] بیقین است و [(همه مردم)] بشک . چنانکه اگر کسی گوید [(برخی مردم چنین است)] , از آنجا واجب نیست که [(برخی دیگر)] به خلاف آن بود , زیرا که چون [(همه)] بود [(برخی)] نیز بود , پس حکم بر [(برخی)] باز ندارد که بر [(دیگر برخ)] همچنان بود , و لیکن [(به برخی)] یقین بود و بر [(همه)] بشک . پس پدید آمد که حکم مهمل همچون حکم جزوی بود .

و قضیه شخصیه در علوم معتبر نیست , و اهل نظر نظر به جزئی ندارند , زیرا جزئی نه کاسب است و نه مکتسب , یعنی نه معرف است و نه معرف . کاسب دهنده است و مکتسب گیرنده . جزئی کاسب نیست , یعنی معرف بالکسر نیست , و مکتسب نیست , یعنی معرف بالفتح نیست . پس دانسته شد که قضایای معتبر در علوم محصورات اربعه است .

درس صد و بیستم

در درس صد و دوازدهم , در حجت و اقسام آن اشارتی رفت . اکنون قدری در توضیح آن می پردازیم و پس از آن در شرط دیگری که بعضی در شکل اول گفته اند بحث می کنیم . زیرا که این توضیح به منزله تمهید و مقدمه ای برای شرط منظور است .

حجت تصدیقات معلومه ای است که از روی آن ، تصدیق مجهولی کشف شود . حجت در تمام علوم استعمال می شود . ابتدا قضیه مجهولی که طرف تصدیق ندارد در نظر می گیرند ، مثلا دو قطر مربع متساوی هستند و بعد از آن با دلیل ، که از قضایای معلومه سابقه ترکیب یافته ، قضیه مجهول را مسلم می نمایند .

صفحه : 402

حجت بر سه قسم است : قیاس ، استقراء ، تمثیل . قیاس استنباط حکم جزئی است از کلی . استقراء استنباط حکم کلی است از مشاهده جزئیات . تمثیل استنباط حکم جزئی است از جزئی دیگر .

در قیاس ، حکم کلی معلوم است ، مثلا [(هر جسمی سنگین است)] ، و لکن جزئی مجهول ، مثلا نمی دانیم هوا هم وزن دارد یا نه . می گوئیم : هوا جسم است ، و هر جسمی وزن دارد ، پس هوا وزن دارد .

در استقراء ، بالعکس حکم کلی مجهول است ، مثلا نمی دانیم هر فلزی در حرارت منبسط می شود . یکی یکی فلزات را تجربه می کنیم و از حکم به آنها حکم کلی را به دست می آوریم .

در تمثیل ، حکم یک جزئی معلوم است و آن حکم را ثابت می کنیم برای دیگری که در تمام صفات مثل اولی است . مثلا می بینیم مریخ حرکت می کند . می گوئیم : زمین هم ، که از همه جهات مثل مریخ است ، حرکت می کند . و چنانکه گفته ایم ، عمده قیاس است که مفید علم و یقین است ، و آن دو مفید ظن و شک . سخن از قیاس به میان آوردیم و در شرایط انتاج شکل اول به حسب کم و کیف مطالبی را تقدیم داشتیم ، اینک گوئیم که بسیاری از علمای میزان ، در صغرای شکل اول [(علاوه بر ایجاب صغری فعلیت آن را نیز شرط کرده اند . این فعلیت در مقابل امکان و قوه است . اینان گویند صغری باید فعلی باشد ، یعنی موضوع متصف به محمول باشد بالفعل ، تا حکم از اوسط تعدی کرده به اصغر برسد ، چه ، حکم در کبری ، خواه به ایجاب و خواه به سلب ، بر آن چیزی است که اوسط بالفعل برای او ثابت است . پس اگر در صغری حکم نشود که اوسط بالفعل برای اصغر ثابت است ، تعدی حکم از اوسط به اصغر لازم نمی آید .

در بیان این مطلب گوئیم : در قیاس ، چنانکه دانسته شد ، حکم کلی معلوم است و لکن صدق آن حکم بر جزئی مجهول ، و از ترتیب صغری و کبری نتیجه می گیریم که آن حکم بر جزئی صادق است یا صادق نیست . آنکه گفته اند حکم در کبری ، خواه به ایجاب و خواه به سلب ، بر آن چیزی است که اوسط بالفعل برای او ثابت است ، اشاره به عقد الوضع است ، و مراد از آن چیز ذات موضوع است ، و ثبوت اوسط بالفعل برای او صدق وصف عنوانی برای ذات موضوع است . و مراد از حکم ، در تعدی حکم از اوسط به اصغر ، حکم در کبری است که ثبوت اکبر برای اوسط است . در کتب منطقی ، از آن جمله قطب رازی در شرح شمسیه

(ص 77 طبع عبدالرحیم)

آورده اند ، که صدق وصف موضوع بر ذاتش در نزد فارابی به امکان است و در نزد شیخ به فعل . در قیاس ، آن حکم کلی که معلوم است کبری است و موضوع آن بالفعل متصف به وصف عنوانی است ، و چون موضوع کبری این چنین است و همین موضوع حد وسط است و در صغری محمول است ، اگر ثبوت آن برای اصغر بالفعل نباشد حد وسط مکرر نمی گردد و واسطه ثبوت اکبر برای اصغر نمی شود ، و شاید که هیچ گاه قوه به فعلیت نرسد . مثلا اگر گفتیم : [این هسته شجر است] می دانیم که این حکم بالقوه است ، و این قضیه [هر شجری ریشه و تنه و شاخه دارد] بالفعل است ، پس در حقیقت حد وسط مکرر نشد ، زیرا حد وسط در کبری بالفعل است و در صغری بالقوه ، بنابراین نتیجه حاصل نمی گردد که [این هسته ریشه و تنه و شاخه دارد] . مثال دیگر : نطفه انسان است ، و هر انسان مدرک کلیات است ، که انسان در کبری بالفعل است و در صغری بالقوه . و همچنین : این تخم مرغ است ، و مرغ پر دارد ، و نیز هزاران مثال دیگر از این قبیل . بحثی در اینجا پیش می آید که مقصود معلم ثانی و شیخ رئیس از تشاجر امکان و فعل مذکور چیست و چه نتیجه از آن حاصل می گردد ؟ علاوه اینکه شیخ نوعا ناظر به فارابی است ، یعنی در مسائل علمی توجه به گفتار او دارد ، و بر این مدعای خود شواهد بسیار داریم و چندین مورد آن را در حواشی و تعلیقاتم بر شرح اشارات خواجه عنوان کرده ام و در درس صد و پنجم هم بدین مطلب اشارتی رفت .

همان طور که گفته ایم ، اگر چنانچه کبرای قیاس قضیه ای باشد که عقد وضع آن فعلی باشد ، بدیهی است که اکبر برای افراد فعلی حد اوسط ، که موضوع کبری است ، ثابت است نه برای مطلق افراد آن خواه فعلیه و خواه ممکنه ، و اگر این حد اوسط فعلی برای موضوع صغری ، که اصغر است ، فعلی نباشد بلکه بالقوه و ممکنه باشد ، حد اوسط مکرر نمی شود و حکم در کبری از اوسط تعدی نمی کند و برای اصغر ثابت نمی گردد ، بلکه حد اوسط در صغری و کبری فقط مشابهت لفظی دارد ، نظیر اینکه حکیم قایل به صحت هر یک از این دو قضیه است [(عالم قدیم است)] و [(هر قدیم مستغنی از مؤثر است)] ، متکلم بر او اعتراض دارد که پس نتیجه این است که [(عالم مستغنی از مؤثر یعنی علت است)] و این همان عقیدت مردم دهری و طبیعی است که منکر ماورای طبیعت اند و عالم طبیعت را قدیم می دانند . حکیم در جوابش می گوید : تو زبان مرا ادراک نکرده ای . چه ، من می گویم : عالم قدیم به قدم زمانی است و هر قدیم به قدم ذاتی مستغنی از مؤثر است . خلاصه اینکه عالم قدیم زمانی است ، و هر قدیم ذاتی مستغنی از مؤثر است ، پس حد وسط مکرر نشده است و قیاس صورت

نگرفته است . چنانکه کسی به شکل اسب بر دیوار بگوید : این اسب است و هر اسب جان دارد ، که حد وسط مکرر نیست ، چه در صغری این ، اسب نیست بلکه شکل اسب است ، و هیچ شکل اسب جان ندارد بلکه خود اسب جان دارد . و از این گونه

قیاسات که در مغالطات بسیار پیش می‌آید. غرض این است که اگر اکبر بر حد اوسط فعلی ثابت باشد، اگر حد اوسط، که معمول در صغری است، برای اصغر بالامکان باشد، در واقع حد اوسط مکرر نشده است و ممکن است که هیچ‌گاه آن امکان به فعلیت نرسد. ولی سؤال این است که آیا حتماً باید در تمام قضایا صدق وصف عنوانی برای ذات موضوع، اعنی عقد الوضع، بالفعل باشد؟ آیا شیخ رئیس چنین ادعائی دارد و مطلقاً منکر ممکنه بودن آن است؟ و یا اینکه فارابی بر این عقیدت است که فقط باید ممکنه باشد و با فعلی بودن آن مطلقاً مخالف است، یا توسع می‌دهد که می‌شود هم بالفعل باشد و هم بالقوه و الامکان؟ آیا شیخ قایل به این توسع نیست؟ و یا اینکه اگر عقد الوضع در کبری بالفعل باشد و در صغری ثبوت آن برای اصغر بالامکان، آیا در این صورت این علمین نمی‌گویند که حد وسط مکرر نشده است؟ و یا اگر در هر دو بالفعل و یا در هر دو بالامکان باشد، می‌فرمایند که حد وسط مکرر و قیاس منتج است؟ غایه الامر اینکه اگر هر دو بالامکان باشند نتیجه فعلی نیست؟ اینها مطالبی است که برای اصاغر طلبه پیش پا افتاده است تا چه رسد برای مثل فارابی و شیخ.

این سؤال را آخوند ملامحمد آملی در تعلیقاتش بر شرح شمسیه عنوان کرده است و گفتارش به ترجمه فارسی این است:

نمی‌فهمم نزاع این دو شخص جلیل چیست، و آنچه از ایشان نقل شده است در بیان مقصود مشتبه است. اگر مرادشان این است که هر قضیه باید ناچار ثبوت وصف موضوع برای ذاتش بالامکان باشد بنابر مذهب فارابی، و بالفعل باشد بنابر مذهب شیخ، این حرف درست به نظر نمی‌آید. زیرا حکم در بعضی مقامات مختلف است. چه بسا جایی که ثبوت وصف موضوع برای ذات موضوع بر سبیل امکان است. پس آن کلیتی (مطلقاً باید بالفعل باشد) که از شیخ ادعا شده ممنوع است. و همچنین گاهی ثبوت وصف برای ذات موضوع بالفعل است، پس کلیتی (مطلقاً باید بالامکان باشد) که از فارابی ادعا شده ممنوع است.

صفحه: 405

و اگر مراد این باشد که ظهور قضیه لفظیه گاه اطلاق در امکان یا فعلیت است، اگرچه نزاع در آن امکان دارد ولی این بحثی لفظی است، تکلم در آن لایق حکیم نیست. چه، شأن او بحث از حقائق است نه اموری که اقتنای آنها از عرف و لغت است. و اگر نزاع از این جهت باشد که فهم مفاد قضیه بازگشت به عرف و لغت گردد، ممکن است که حق با شیخ ابن سینا باشد، زیرا ظهور قضیه لفظیه حال اطلاق در فعلیت است، مثلاً قول ما (هر متغیر حادث است)، اگر قرینه‌ای بر تعیین نباشد، ظاهر است در اینکه هرچه بالفعل متغیر است حادث است، لکن این حرف که ارجاع به عرف و لغت است با ثبوت قرینه بر اراده امکان در بعض موارد منافات ندارد، و حال اینکه کلام شیخ از این عدم منافات ابا دارد بلکه نص در کلیه دائمه است.

بعضی از افاضل گفته است که مراد شیخ از اتصاف ذات موضوع به مفهومش بالفعل این است که به حسب فرض عقلی متصف به آن است نه در خارج، پس فرق میان دو مذهب به مجرد اعتبار است. مثلاً هرگاه گفتیم (هر اسودی چنین است)، رومی به

طور مطلق داخل در آن می گردد . و دور نیست که مراد از هر دو مذهب یکی باشد . پس فعلیتی که شیخ گفته است ناچار حمل بر امکان وقوعی است که فعلی و فرض نفس الامری بر آن اطلاق می شود ، نه فقط فرض به معنی تجویز و هم بدون اینکه آن را در خارج ، در زمانی از ازمه ، تحقیقی بوده باشد . و مراد فارابی از امکان نیز امکان وقوعی است نه فرض تقدیری . پس نزاعی میان این دو مذهب نیست مگر در لفظ . مؤید این توجیه و تحقیق که مراد از فعل بر مبنای شیخ و نیز امکان بر مبنای فارابی ، هر دو امکان وقوعی است این است که اشکالی بر فارابی شده است که اگر اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی آن بالامکان باشد ، کذب این قضیه لازم آید که [(بالضروره هر انسان حیوان است)] ، زیرا نطفه داخل در انسان است ، چه اینکه ممکن است انسان شود با اینکه حیوان نیست (یعنی فعلا نطفه حیوان نیست) ، و اگر عقد الوضع ممکنه باشد انسان شامل نطفه است پس باید نطفه بالضروره حیوان باشد و حال اینکه کذب است ، پس کذب این قضیه نیز که [(انسان حیوان است)] لازم آید ، و وجه تأیید نیز معلوم است ، محتاج به توضیح نیست .

صفحه : 406

و بر فارابی اشکال شده است که اگر مراد از امکان امکان خاص است ، اعتبار آن در جائی که صدق عنوان بر افراد واجب است مشکل است . زیرا ظاهر است که امکان خاص شامل واجب نمی شود . و اگر مراد امکان عام باشد ، ممتنع در موضوع داخل می شوند ، پس حجر از موضوع در این قول ما [(هر انسان چنین است)] خارج نمی شود . جواب آن را بعضی چنین افاده فرمودند که مراد از امکان در اینجا امکان عام مقید به جانب وجود است ، پس شامل ممتنع نمی شود و با ضرورت منافات ندارد . این بود آنچه را که از حاشیه شمسیه به فارسی نقل به ترجمه کرده ایم . نگارنده این سطور گوید : در بسیاری از موارد مباحث علمی ، صدق وصف عنوان موضوع بر ذات موضوع بالقوه و الامکان است و در بسیاری از موارد بالفعل ، و اختلاف در میان معلم و شیخ منتفی است . باید مبحثی را که هر یک در فعل و امکان عنوان کرده اند به دست آورد تا مطلب معلوم گردد و مقصود هر یک دانسته شود که آیا محط نظر و بحث در مورد خاص است یا به طور عام ، اگر چه ثانی بسیار مستبعد است . و اضافه کردن شرط بالفعل در صغری لغو است ، چه ، اگر حد وسط در یک جانب بالفعل و در دیگر جانب بالقوه باشد ، در واقع مکرر نشده است ، و اگر در هر دو جانب بالفعل و بالقوه است مکرر است ، و شکل منتج است و تنها اختصاص به وحدت فعل و قوه ندارد ، بلکه به طور مطلق هر قید و شرطی که در یک جانب اعتبار شده است باید در جانب دیگر اعتبار گردد و بحث تفصیلی آن را در موجّهات و مباحث مختلطات باید عنوان کرد .

درس صد و بیست و یکم

شرایط انتاج شکل اول به حسب کم و کیف دانسته شد که به حسب کیفی موجب بودن صغری است ، خواه کلی باشد و خواه جزئی ، و به حسب کم کلیت کبری ، خواه موجب باشد و خواه سالبه ، و رمز آن [(مغکب اول)] بود و منتج محصورات چهارگانه . اکنون به شرائط انتاج شکل دوم می پردازیم : شرائط انتاج شکل دوم به حسب کم مانند اول است ، اعنی [(کب)] است ، و به حسب کیف اختلاف مقدمتین در ایجاب و سلب است ، از اختلاف حرف [. (خ)] را گرفته اند و از مقدمتین [(ین)] را و بتلفیق [(خین)] گفته اند خلاصه اینکه [(خین کب ثانی)] . و چون

صفحه : 407

نتیجه تابع اخس مقدمتین است و شرط انتاج شکل دوم به حسب کیف اختلاف مقدمتین است ، پس هیچگاه شکل دوم منتج نتیجه موجب نخواهد بود و آن فضیلت شکل اول را بود که منتج محصورات اربعه بود و اگر موجب را تعبیر به مذکر کنیم و سالبه را مؤنث ، باید گفت که فرزندان دوم همیشه انثی خواهند بود و لکن گاهی کلی و گاهی جزئی .

دلیل لزوم دو شرط نامبرده در انتاج این شکل همان است که در شکل نخستین گفته ایم ، که در صورت عدم مراعات هر یک از این دو شرط اختلاف نتیجه در ایجاب و سلب پیش می آید ، و حال اینکه نتیجه لازم قیاس است و لازم چگونه از ملزوم منفک می شود ؟ یعنی اگر نتیجه موجب است ، باید همیشه موجب باشد ، و اگر سالبه ، همیشه سالبه . و هر یک از این دو اگر لازم بودی منفک از قیاس نمی شدی و دیگری جای او را نمی گرفت . پس تخلف دلیل بر عقیم بودن قیاس است .

مثلا اگر هر دو مقدمه موجب باشد و این چنین گفته شود : هر انسان حیوان است ، و هر ناطق حیوان است ، حق این است که نتیجه موجب باشد و گفته شود : هر انسان ناطق است . و اگر به جای کبرای نامبرده گفته شود : و هر فرس حیوان است ، حق این است که نتیجه سالبه باشد و گفته شود : هیچ انسان فرس نیست . و یا اگر هر دو مقدمه سالبه باشد و این چنین گفته شود : هیچ انسان حجر نیست ، و هیچ ناطق حجر نیست ، حق این است که گفته شود : هر انسان ناطق است . و اگر به جای کبرای نامبرده گفته شود : هیچ فرس حجر نیست ، حق این است که نتیجه سالبه باشد و گفته شود : هیچ انسان فرس نیست . و در پیش گفته ایم که از شرایط عامه قیاس این است که از دو جزئی و از دو سالبه قیاس صورت نمی بندد ، و همچنین اگر کبری جزئی باشد ، اختلاف نتیجه لازم آید ، خواه صغری موجب باشد و خواه سالبه ، و در هر دو صورت باید کلیه باشد ، زیرا از دو جزئی قیاس صورت نمی گیرد ، چنانکه گفته شد . مثلا اگر گفته شود : هر انسان ناطق است ، و بعض حیوان ناطق نیست ، حق این است که نتیجه موجب باشد و گفته شود : بعض انسان حیوان است . و اگر به جای کبرای نامبرده گفته شود : بعض حجر ناطق نیست ، حق این است که نتیجه سالبه باشد و گفته شود بعض انسان حجر نیست . و همچنین اگر صغری سالبه باشد ، مثلا گفته شود : هیچ انسان فرس نیست

، و بعضی حیوان فرس است ، حق ایجاب نتیجه است . و اگر گفته شود : بعض صاهل - فرس است ، حق سلب نتیجه است . پس روشن شد که با عدم مراعات دو شرط مذکور (خین کب) گاهی قیاس با صفحه : 408

ایجاب نتیجه صادق است و گاهی با سلب آن . و این اختلاف موجب عدم انتاج قیاس است . اما با مراعات شرطین هیچگاه اختلاف و تخلف نتیجه لازم نمی‌آید و قیاس منتج است . و چون هر یک از محصورات اربعه ، صغری و کبری شکل دوم قرار گیرد ، در بادی نظر شانزده وجه متصور است و با مراعات شرطین مذکورین چهار ضرب منتج است و باقی عقیم . مثال :

- 1 - هر انسان حساس است ، و هیچ حجر حساس نیست ، پس هیچ انسان حجر نیست .
 - 2 - برخی از انسان عالم است ، و هیچ جماد عالم نیست ، پس برخی از انسان جماد نیست .
 - 3 - هیچ نفس ناطقه مادی نیست ، و هر جمادی مادی است ، پس هیچ نفس ناطقه جماد نیست .
 - 4 - بعضی از حیوان انسان نیست ، و هر قابل علم و صنعت انسان است ، پس بعضی از حیوان قابل علم و صنعت نیست .
- تبصره در ذیل این درس سزاوار می بینم که به تعریف و موضوع و غرض علم منطق اشارتی شود ، که چون در بحث منطق وارد شدیم باید به این امور آشنا گردیم ، و امیدوارم یک دوره منطق را درست در دست داشته باشیم که در این مسیر علمی خودمان

سخت بدان

صفحه : 409

نیازمندیم ، و این علم شریف میزان تمیز میان طیب و خبیث مطلق افکار و آراء و احکام و افعال و اقوال است ، و از این رو آن را میزان نامیده اند ، و هیچ علمی بی نیاز از آن نیست . شیخ در اول دانشنامه گوید : علم منطق علم ترازوست . حق و میزان در عدد یکسان اند : هرچه را میزان امضاء کرده است حق است ، و هرچه را حق تصدیق نموده است میزان است ، و هر دو از یک مصدر که عدل است مشتق اند . راقم در نظام حق دار وجود و لزوم انسان کامل ابیاتی دارد که این چند بیت از آن جمله است : حق و میزان در عدد یکسان بود

آری آنچه حق بود میزان بود

هرچه میزانست آن عین حقست

هر دو از یک اصل مصدر مشتقست

مصدری کو صرف عدلست و وسط

نی بود تفریط در وی نی شطط

در قبال حق ضلال و باطلست

کان زهوق و بی اساس و زایلست

میزان بودن علم منطق از این روست که در درس نود و دوم گفته ایم الفاظ موضوع برای معانی اعم اند . میزان موضوع است برای معیاری که بدان مقادیر شناخته می شود . این یک معنی است که در ترازوی دو کفه ای و قپان و اسطرلاب و ربع مجیب و آلت ساعت و پرگار و شاقول و مسطره و علم عروض و علم منطق و بسیار چیزهای دیگر تحقق می یابد . و آنچه روحانی است احق به میزان بودن است ، زیرا که روحانی روح آنهاست .

منطق مجموعه قواعدی است که به مراعات آن ، ذهن از خطای در فکر حفظ می شود ، مانند علم نحو ، یعنی دستور زبان هر قوم ، که به مراعات تکلم لسان و قلم ، در لفظ و عبارت ، از خطا حفظ می شوند .

ساوی در آغاز تبصره گوید :

منطق آن علم است که در او راه اندوختن نا دانسته به دانسته دانسته شود ، پس

منطق ناگزیر آمد بر جوینده رستگاری .

شیخ را در آغاز شناختن قیاس دانشنامه سخنی خیلی کوتاه و بسیار بلند است که گوید[: (به هر نادانسته ای راهی است که به وی دانسته شود)] . بدان که علم منطق ، چون

صفحه : 410

میزان سنجش فکر صحیح از سقیم و معیار شناخت دیگر علوم است ، آن را آلی تعبیر کرده اند ، ولی چون علم است و از قبیل ابزار و آلات جزئی صنعتگران و پیشه وران مانند تبر و تیشه و سند (میل جراحی که به عربی مسبار گویند) و قلم نیست ، کلمه قانون را بر آن اضافه کردند و آن را قانون آلی یا آله قانونیه معرفی نموده اند .

در تعریف مذکور ، غرض علم منطق نیز آورده شد ، یعنی غرض و غایت آن وقایه فکر از وقوع در خطاست و به عبارت دیگر فرق میان حق و باطل است مطلقا ، چه در آراء و چه در افعال و چه در اقوال . و چون صحیح این است که اول شیء معرفی شود و پس از آن غایتش بیان شود ، گوئیم علم منطق صنعتی است که راه اندوختن نادانسته به دانسته دانسته شود و غایتش وقایه فکر از وقوع در خطاست .

موضوع آن معلومات تصویری و معلومات تصدیقیه است از آن حیث که اولی موصل به تصور مجهول و دومی موصل به تصدیق مجهول است ، یعنی مجهول از آنها معلوم می گردد ، و هر یک مؤدی اند به حصول علمی که حاصل نبوده است . معلومات تصویری موصله را معرف و قول شارح خوانند ، و معلومات تصدیقیه موصله را حجت . پس مقصود در فن منطق دانستن معرف و حجت بود . و در این امور توضیحات لازم خواهد آمد .

در آغاز کتب منطقی، در وجه حاجت به منطق بدین نحو پیش آمدند که علم یا تصور است یا تصدیق، تصور ادراک ساده است و تصدیق حکم به نفی و اثبات، و همه تصورات و تصدیقات بدیهی نیستند و گرنه احتیاج به تحصیل نداشتیم، و همه هم نظری نیستند و گرنه قادر بر تحصیل نبودیم، بلکه برخی از آنها بدیهی و برخی دیگر نظری است. و نظر، که همان فکر است، ترتیب دادن امور حاصله یعنی بدیهیات است به طرق معینه و شرائط مخصوصه که مؤدی به تحصیل امر غیر حاصل، که همان مجهول نظری است، گردد. و چه بسیار که در فکر غلط راه می یابد، پس احتیاج به قانونی است که طرق و شرائط انتقال از معلومات به مجهولات را افاده کند تا غلط به فکر عارض نشود، و آن قانون منطق است.

این روش پسندیده در بیان وجه احتیاج به منطق در جمیع رشته های علوم نظری جاری است و اختصاص به یک رشته خاص ندارد. علم و عمل دو بال انسان برای عروج و صعود به مقامات شامخ، یعنی برای رسیدنش به کمال انسانی او هستند، بلکه علم و عمل انسان سازند و بشر برای به دست آوردن گوهر گرانبهای دانش و در راه اعتدال و استواری تکامل، که از آن تعبیر به صراط مستقیم می شود، چاره ای جز داشتن میزان حق ندارد. علم صفحه : 411

شریف منطق محک و معیار صدقی است که با مراعات قواعد آن تمیز میان حق و باطل در بسیاری از امور داده می شود. و مع ذلک انسان را چاره ای جز التجای به وحی نیست، زیرا به همان روش که در بیان وجه احتیاج به منطق گفته ایم انسان آگاه و از خواب غفلت به در آمده در یک یک آراء و افعال و اقوالش از خود می پرسد که آیا در آن به میزان حق و اعتدال، که صراط تکامل انسانی است، می باشد یا نه. و میزانی در این حد جز منطق وحی ندارد.

درس صد و بیست و دوم

در دنبال تعریف و غرض منطق، که در درس گذشته عنوان کرده ایم، توضیحا سخنی می گوئیم و سپس در بیان انتاج ضروب شکل ثانی می پردازیم: علم منطق بر دو قسم است: مادی و صوری، بر حسب آنکه بحث کند از صورت افکار یا مواد آن. مواد اجزای قول شارح و مقدمات حجت است که صورت قول شارح و حجت از آنها تحقق می یابد. منطق مادی بحث می کند از اینکه مواد استدلال و مبادی علوم را باید از کجا و به چه طریق به دست آورد، و منطق صوری بحث می کند که مواد تحصیل شده را باید به چه طریق صورت بندی نمود. مثلا طبیب محتاج است که اولاً مرض را تشخیص دهد که تب از حصبه است یا مالاریا، و بعد از آنکه معین کرد مالاریاست علاج آن به گنه گنه است. بدین طریق مواد استدلال را به دست آورده آنگاه صورت بندی می کند که] (این مریض مبتلای به مالاریاست، و هر مبتلا به مالاریا به گنه گنه معالجه می شود، پس این مریض به گنه گنه معالجه می شود). و از این مثال معلوم شد که تحصیل مواد مهمتر از تألیف و ترکیب آنهاست و خطای در آن بیشتر اتفاق می افتد.

علم به طور کلی شرح حقایق و حالات موجودات و روابط آنها با یکدیگر است ، و بحث در آن مفصلا خواهد آمد که یکی از مهمترین ابحاث علوم عقلیه و حکمت متعالیه است . این تعریف بر کلیه علوم صادق است ، و لیکن باید این نکته را متذکر بود که هر قضیه و مسأله ای مسأله علمی نیست مگر آنکه کلی باشد . پس دانستن شرح حال یک نفر و یک درخت و یک حیوان علم نیست ، بلکه دانستن حال هر انسان و هر درخت و هر حیوان علم است . و در پیش گفته ایم که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب . آری در بحث علم بتحقیق دانسته می شود که هر صورت علمیه ، حتی صورت جزئی حقیقی ، به یک معنی کلی است ، و لکن صورت کلیه ، که در کبرای قیاس مثلا به کار برده می شود ، به همان معنی اول است ، و عمق این حرفها کم کم به دست می آید . پس به طور اجمال دانسته شد که یکی از شرائط صفحه : 412

علم ، که در اکتساب علوم نظری از راه قیاس ضروری است ، این است که باید مسأله و قضیه علمی کلی باشد . و دیگر از شرایط آن این است که باید مسائل علم قوانین باشد ، یعنی علم از حالات و عوارضی بحث کند که حادث شدن آنها در تحت قاعده و منظم باشد . اما حالات و عوارضی که قاعده و قانون منظم نداشته باشند مسأله علمی نیست . مثلا] (هر عددی که آن را دو برابر و بعد از آن نصف کنیم به عدد اول بر می گردد) قاعده ای است کلی و منظم ، نور منکسر می شود وقتی که از محل رقیقتر وارد محل کثیفتر شود ، مثلا از هوا در آب یا از اتر در هوا] این نیز قانونی است منظم ،] (هر فلزی در حرارت منبسط می شود) و هکذا سایر مسائل علوم . اما حالات و عوارضی که قانون و قاعده منظم ندارند مثل اینکه افراد انسان گاهی کوتاه اند و گاهی بلند و یکی سیاه است و دیگری سفید ، قاعده کلی برای آن نیست یا به دست نیامده که در چه صورت فرزند بلند قامت و در چه صورت کوتاه می شود . بسیاری از چیزهایی که به نظر ظاهر مباین هستند در علم ثابت می شود که متحد الحقیقه اند . مثلا ترش شدن خمیر و سوختن چراغ و زنگ زدن آهن تماما یک حقیقت است ، یعنی گرفتن اکسیژن است و نیز در علم ثابت شده که صوت و نور و حرارت و الکتریسیته همه یک حقیقت اند یعنی توجع و ارتعاش .

در علوم ، یک واقعه مشخص به چند چیز تحلیل و تجزیه می شود . در علوم ، کیفیت را به کمیت بدل می کنند ، مثلا برای نور و حرارت و الکتریسیته مقدار معین می نمایند . تب را که کیفیت است ، به کمیت بدل کرده اند و می گویند چند درجه تب دارد ، و گاهی اندازه گیری به علم النفس هم سرایت نموده است .

علم سرچشمه پیش بینی ، و پیش بینی موجب عمل است ، چنانکه اوگوست کنت (1) گفته ، چون خطرات و فوائد هر علمی به واسطه علم معلوم می شود و انسان برای اجتناب از آن و رسیدن به این کوشش می نماید . چنانکه علم را شرایطی است که گفته آمد ، عالم را نیز شرایطی است . اولاً اینکه باید در امتحان آزاد باشد و از متابعت و تقلید بپرهیزد . عالم هرگز نمی گوید من به این

مطلب عقیده دارم برای آنکه دیگری به آن عقیده داشته ، مثلا زوایای مثلث مساوی است به دو قائمه برای آنکه اقلیدس ، بزرگترین مهندس دنیا ، آن را ثابت کرده و من به او اطمینان دارم . ملای

پاورقی :

Comte Auguste - 1 (18571798 م) ، حکیم فرانسوی .

صفحه : 413

رومی نیکو گفته است :

از مقلد تا محقق فرقه‌است

کاین چو داود ست و آن دیگر صداست

دوم اینکه در علوم طبیعی خواص غیبی و امور ماوراء الطبیعه را مدخلیت ندهد ، و در این مسئله باید تابع فلسفه اوگوست کنت گردید . حتی کسانی هم که در اصول مطالب فلسفی با اوگوست کنت موافق نبودند ، در کشف علل طبیعی به طریقه او رفتار می کنند ، و به عبارت اخری نبات شناسان ، هر چند موحد و خداپرست ، در جستجوی علت غیبی نمو درخت بر نیامده بلکه در فکر این بودند که ببینند وسایل ظاهری و طبیعی آن چیست ، از عروق شعریه ریشه و پوست و الیاف (1) و برگها چگونه غذای آن جذب می شود . پاستور با آنکه موحد و متدین بود علت گندیده شدن اجسام آلیه را در میکروپها معین نمود (2) ، و این روش منافات با تدین و خداشناسی ندارد ، زیرا که خداوند برای هر کاری وسایل و اسبابی قرار داده است . در بعض موارد که وسایل طبیعی در آن به کار نیست و علوم طبیعی از حل آن عاجز است ، مانند غریزه های حیوانات ، در این مورد البته باید به علل غیبی متشبث گردید .

سوم اعتقاد به ثبات و جبر در قوانین طبیعی . یعنی دو احتمال در طبیعیات نیست ، وقتی فلزی در حرارت واقع شد حتما منبسط می شود و احتمال عدم انبساط ندارد . یکی از فلاسفه معاصر موسوم به امیل بوترو (3) معتقد بوده است که قوانین طبیعی جبری است .

جبر را مانند شر معانی گوناگون است . معانی شر را شیخ رئیس در فصل ششم مقاله

پاورقی :

1 - الیاف (ج لیف) واژه عربی است . در منتهی الارب گوید : (لیف بالكسر ، پوست درخت خرما ، لیفة بالتاء پاره آن) . و امروز الیاف را در نخها و رشته هایی از پوست یا ساقه گیاهان مطلقا به کار می برند . 2 - در درسهای نود و هفتم و نود و هشتم اجسام آلیه معرفی شده است که نباتات و حیوانات را جسم آلی است و هر موجودی که افعال او از آلات مختلف است و ترکیب ارگانیکی دارد جاندار است . و جسم غیر آلی جسمی است که فعل آلی ندارد و صاحب هیچ گونه آلات نیست . در جسم غیر آلی

اسم جزء آن بر کل صادق است و بالعکس ، به خلاف جسم آلی . در دانش بشر (ص 119) ، پس از بیوگرافی لویی پاستور (L. Pasteur .) ، (18951822م) گوید : پاستور اظهار داشت که بعد از مرگ ، موجوداتی از این قبیل (میکروبهایی که نام برده است) ، که بر روی نعش وجود دارند ، از فقدان هوا استفاده و شروع به زاد و ولد می کنند و نعش را متعفن می سازند . (Emile) Boutroux - 3 (19211845م) ، از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده که زندگانش صرف تعلیم فلسفه و تصنیف کتاب گشته است . رأی او درباره قوانین طبیعت بسیار بدیع است . نظر اختصاصی او در دو کتاب کوچک بیان شده و بحث در حقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهاست . (دانش بشر ، ص 284) .

صفحه : 414

نهم الهیات شفا (ج 2 چاپ سنگی ، ص 628) ذکر کرده است و زمان بحث شر و جبر ، هر یک ، بتفصیل در این دروس خواهد آمد . جبر در تعبیر فوق عبارت اخراجی ثبات و حتم است ، نه اینکه کسی را و یا چیزی را به اکراه و الزام بر امری داشتن . چهارم بسیاری از فلاسفه گفته اند : علم برای علم و نشاختن برای شناختن . چون اگر کسی علم را برای مقصود دیگری تحصیل کند به اندازه ضرورت اکتفا می کند و همینکه به مقصود نائل گردید تحصیل را ترک می کند ، اما وقتی علم را ذاتا دوست داشته باشد ، ولو مانع اغراض دیگری باشد ، در تحصیل آن سعی و کوشش می کند . گویند ترقی علم در هر ملتی متفرع بر این بوده است که آن را ذاتا دوست داشتند یا برای غرض دیگری تحصیل می نمودند . روش و اسلوب اگرچه مقصود در تمام علوم یکی است و آن شناختن عوارض ذاتیه و قوانین کلیه اشیاست ، و لیکن روش تحصیل در تمام آنها علی السویه نیست ، مثلا مسائل علوم طبیعی ، از قبیل طب و فیزیک و شیمی ، را باید با تجربه و استقراء ثابت نمود ، اما علوم ریاضی را با استدلال و قیاس عقلی ، مثلا می خواهیم ثابت کنیم سه زاویه مثلث مساوی است به دو قائمه ، این را نباید با آلت نقاله اندازه بگیریم و تجربه کنیم در چندین مثلث تا صحت آن بر ما معلوم شود ، بلکه باید به دلیل عقلی اثبات کنیم . اما در طبیعی ، برخلاف آن ، وقتی می خواهیم ثابت کنیم هر فلزی در حرارت منبسط می شود چندین مرتبه در چند فلز تجربه و استقراء باید کرد تا یقین به صحت آن حاصل گردد . علم الهی و علم النفس را با استعمال ذره بین و دوربین نمی توان تحصیل کرد . این وظیفه علم منطقی است که معین کند مسائل هر علمی را باید به چه طریق اثبات نمود . بدان که باید قضایای نظری از روی قضایای بدیهی معلوم شود یا بالاخره منتهی به بدیهیات گردد ، چون ممکن نیست یک قضیه نظری را که هنوز صحت آن یقین نشده از روی قضیه نظری دیگر استنباط کنیم که صحت آن نیز معلوم نیست ، و آن را از قضیه نظری دیگر ، الی غیر النهایه ، بلکه باید بالاخره استدلال منتهی شود به قضیه ای که صحت آن بالبدیهه معلوم است . (1)

اینک به بیان انتاج ضرورت شکل ثانی رجوع می کنیم ، و پس از آشنایی به بعضی از

1 - این درس را از یادداشتهای جناب استاد علامه شعرانی (قده) , که مخطوطات آن در نزد این جانب محفوظ است , استفاده کرده ایم و پاره ای از اشارات و نکات بر آن افزوده ایم .

صفحه : 415

امور که در پیش است در مطالب گذشته باز مباحثی تقدیم می داریم . درس صد و بیست و سوم بدان که قیاس , قسمی از آن کامل است که بین الانتاج است , یعنی محتاج به بیان نیست , مانند بعضی از ضروب شکل اول , و قسمتی از آن غیر کامل است که محتاج به بیان است , مانند بعضی از ضروب شکل اول و همه ضروب اشکال ثلاثه دیگر , و محتاج تر از همه به بیان , شکل چهارم است . الآن به بیان انتاج ضروب شکل ثانی می پردازیم , و لکن در بیان آن و همچنین در بیان ضروب اشکال دیگر و در مطلق استدلال , به دانستن تناقض و عکس مستوی و عکس نقیض , به اصطلاح منطقیین , نیازمندیم . ناچار در این درس هر یک از آنها را به طور خلاصه شرح می دهیم تا از روی بصیرت پیش برویم :

تناقض بین دو قضیه این است که بین آنها اختلاف باشد در کیف و کم به طوری که از صدق هر یکی کذب دیگری و از کذب هر یک صدق دیگری لازم آید . مقصود از اختلاف در کیف آن است که اگر یکی موجب است دیگری سالبه باشد (سلب و ایجاب را کیف و کلیت و جزئیت را کم می گویند) , مثلا اگر بگوییم : (هر انسانی حیوان است) , نقیض آن [بعضی انسانها حیوان نیستند] خواهد بود , و نقیض هر چیز رفع آن چیز است , و چون مفاد قضیه ای رافع قضیه دیگر است آن را نقیض وی گفته اند . در تعریف فوق گفتیم از صدق هر یک کذب دیگری لازم آید . پس هرگاه دو قضیه هر دو صادق باشند تناقض نیست , مثل [بعضی حیوانات انسان اند] , و [بعضی حیوانات انسان نیستند] . و نیز گفتیم از کذب هر یک صدق دیگری لازم آید . پس هرگاه هر دو کاذب باشند و از کذب یکی صادق بودن دیگری لازم نیاید باز تناقض نیست , مثل [هر حیوانی انسان است] و [هیچ حیوانی انسان نیست] . و از این دو مثال معلوم است که هرگاه اختلاف در کم نباشد , با اینکه اختلاف در کیف است , تناقض تحقق نمی یابد .

سابقا گفتیم محصورات بر چهار قسم اند : موجب کلیه , نقیض آن سالبه جزئیه است , موجب جزئیه , نقیض آن سالبه کلیه است , سالبه کلیه , نقیض آن موجب جزئیه است , سالبه جزئیه , نقیض آن موجب کلیه است . در مثالهای ذیل نقیض هر یک از قضایا را معین کنید : هر حیوانی حس دارد , هیچ جمادی راه نمی رود , هر فلزی سیاه است , بعضی اجسام سیال اند , هر موجودی مرئی است

صفحه : 416

بعضی مردم عالم نیستند ، هیچ حیوانی نمی خندد ، هیچ فلزی ناقل حرارت نیست ، هر سیاره حرکت وضعی دارد ، بعضی نواحی استوائی گرم نیستند . هر شخصی که قضیه ای را قبول کرده است نقیض آن را باید قبول نداشته باشد ، و بالعکس اگر قضیه ای را قبول ندارد نقیض آن را باید قبول داشته باشد ، زیرا حکم به اینکه دو نقیض یکدیگر نه جمعشان را شاید و نه رفعشان را (النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان) ، علاوه بر اینکه در عداد مبدأ المبادی است که قضایای تصدیقیه بدانها منتهی می شود ، از اول الأوائل در اذهان نیز هست ، یعنی از مبادی بینه است ، و در اصطلاح از علوم متعارفه است که چون بر متعلم القاء شود ، قابل انکار نیست . لذا هر کسی که می خواهد در مقام مجادله قول طرف خود را رد کند ، قضیه ای را که نقیض ادعای اوست ذکر می کند . و قانون تناقض از قوانین اولیه برای فکر است . معنی آن این است که هیچ چیز ممکن نیست خودش باشد و خودش نباشد . و باید شرایط تناقض کامل باشد ، و گرنه طرف خود را رد نکرده . مثلاً کسی ادعا کند [(هر مرد پیری ضعیف العقل است)] ، در مقابل وی باید گفت [: (بعضی پیرمردها عاقل اند)] و لازم نیست بگوییم [(هر پیرمردی عاقل است)] . و در علم منطق بیان کرده اند که هر حکمی و قضیه ای نقیض آن چگونه است .

پس در تناقض اختلاف در کم و کیف لازم است ، و لیکن در هشت چیز باید متحد باشد تا تناقض محقق شود و همه در این دو بیت ذکر شده است . در تناقض هشت وحدت شرط دان

وحدت [(موضوع)] و [(محمول)] و [(مکان)]

وحدت [(شرط)] و [(اضافه)] ((جزء و کل)]

[(قوه و فعل)] است در آخر [(زمان)]

وحدت موضوع [(دانش پسندیده است)] ، [(ترس پسندیده نیست)] ، میان این دو قضیه ، چون تغایر در موضوع است ، تناقض نیست . مثال دیگر : اگر شخصی ادعا کند [(هر گیاهی گل و میوه می دهد)] ، در مقام تناقض نباید گفت [(سرو میوه نمی دهد)] ، چون موضوع قضیه اول گیاه و موضوع دوم درخت است که سرو است .

وحدت محمول [(دانا تواناست)] ، [(دانا خودبین نیست)] ، میان این دو قضیه از باب تغایر در محمول تناقض نیست . مثال دیگر : هر گاه شخصی ادعا کند [(غیر حیوان جنبنده نیست)] ، نباید گفت [: (بعضی غیر حیوان جنبنده اند ، مانند اتومبیل)] ، چون محمول در قضیه اول متحرک بالاراده مقصود است و در دوم متحرک بلا اراده .

وحدت مکان [(جنین موجود است در شکم مادر)] ، [(جنین موجود نیست در خارج

صفحه : 417

آن] .

وحدت شرط (عالم روشن است به شرط طلوع خورشید) و (عالم روشن نیست به شرط طلوع نکردن آن) . مثال دیگر : (دانشمند ارجمند است اگر قدر خود بداند) , (دانشمند خوار است اگر قدر خود نداند) . وحدت اضافه (زید پدر است) و (زید پدر نیست) : پدر یک نفر است و پدر دیگری نیست , که با یکدیگر تناقض ندارند .

وحدت جزء و کل (هر زنگی سیاه است (بعض بدنش) و (هیچ زنگی سیاه نیست (تمام بدنش)) .

وحدت قوه و فعل (هسته درخت نیست) و (هسته درخت است) : درخت نیست بالفعل , درخت است بالقوه . مثال دیگر : (شراب مسکر است) (بالقوه) و (مسکر نیست) (بالفعل) مادامی که آن را ننوشیده اند , که فراوان خورند مستانا .

وحدت زمان (هوای ایران گرم است) (در تابستان) , (گرم نیست) (در زمستان) .

عبارت (در آخر) شعر فقط برای صحت و تعدیل وزن شعر است , و ما را رسد که بگوییم : وحدت قوه و فعل است و زمان .

به عنوان تمرین گوییم : می دانیم که این دو قضیه : (نفس انسانی جسمانی است) , (نفس انسانی روحانی است) (یعنی جسمانی نیست) (باهم تناقضی ندارند . عدم تناقض از این روست که جسمانی است حدوثا و روحانی است بقاء . ببینید کدامیک از اقسام وحدات هشتگانه در آن صادق نیست .

اکنون در بحث تناقض به همین قدر اکتفا می کنیم , تا زمان بحث تفصیلی آن و مباحث دیگر در پیرامون آن فرا رسد . به تعریف عکس مستوی می پردازیم .

عکس مستوی یکی از مواردی که مردم زیاد اشتباه می کنند توهم انعکاس است . مثلا (هر ماهی حیوان دریایی است) , تصور می کنند (هر حیوان دریایی ماهی است) , (هر زمردی سبز است) , تصور می کنند (هر نگین سبزی زمرد است) . بنابراین بر منطقی لازم است معین کند در چه صورت قضیه صادق و عکس آن نیز صادق است و در چه صورت عکس آن صادق نیست . عکس هر قضیه عبارت از این است که موضوع را به جای محمول و محمول را به جای موضوع ببریم , به شرطی که کیف و صدق باقی باشد . گفتیم بقای کیف یعنی اگر

صفحه : 418

اصل موجه است عکس نیز موجه باشد , و اگر اصل سالبه است عکس سالبه . مثلا عکس (انسان ناطق است) (ناطق انسان است) خواهد بود , و عکس (هیچ انسانی جماد نیست) (هیچ جمادی انسان نیست) می شود . و گفتیم به شرط بقای صدق یعنی اگر اصل صادق است عکس نیز صادق باشد , پس , عکس (هر انسانی حیوان است) (هر حیوانی انسان است) نخواهد بود .

عکس موجهه کلیه موجهه جزئیه است ، چون در مثال فوق ، که محمول اعم است از موضوع ، ظاهر شد که موجهه کلیه در عکس صادق نیست . در بعضی مثالهای دیگر موجهه کلیه مثل [(هر انسانی ناطق است)] می توان گفت [(هر ناطقی انسان است)] ، و لیکن حکم باید طوری کلی باشد که تمام مثالها را شامل شود .

عکس موجهه جزئیه نیز موجهه جزئیه است . مثلا [(بعضی انسانها سیاه اند)] در عکس آن باید گفت [(بعضی سیاهها انسان اند)] . در بعضی مثالها ، در عکس موجهه جزئیه موجهه کلیه هم صادق است . مثلا [(بعض حیوانات انسان اند)] ، می توان در عکس آن گفت [(هر انسانی حیوان است)] و لیکن حکم باید کلی باشد .

عکس سالبه کلیه سالبه کلیه است . مثلا [(هیچ جمادی راه نمی رود)] ، در عکس آن می گوئیم [(هیچ راه رونده جماد نیست)] . این حکم کلی است و در تمام مثالها جاری می شود ، چون اگر عکس آن [(هیچ راه رونده جماد نیست)] صادق نباشد ، البته نقیض آن [(بعضی راه رونندگان جمادند)] و [(هیچ جمادی راه نمی رود)] ، نتیجه این می شود [(بعضی راه رونندگان راه نمی روند)] .

سالبه جزئیه عکس ندارد ، نه کلیه و نه جزئیه . مثلا [(بعضی حیوانات انسان نیستند)] ، در عکس آن نه می توان گفت [(بعضی انسانها حیوان نیست)] و نه می توان گفت [(هیچ انسانی حیوان نیست)] . پس نتیجه بحث در عکس مستوی این شد که هرگاه کسی اصل قضیه ای را تسلیم دارد ناچار باید عکس آن را نیز تسلیم بدارد .

بدان که این نحو عکس را عکس مستوی گفتن در ازاء عکس نقیض است که اول نقیض موضوع و محمول را گرفته سپس آنها را عکس می نمایند ، یعنی نقیض موضوع را محمول ، و نقیض محمول را موضوع قرار می دهند . و چون در عکس مذکور ، خود موضوع و محمول را عکس می نمایند نه نقیض آنها را ، آن را عکس مستوی گفته اند .

صفحه : 419

عکس نقیض به اصطلاح منطقیین این است که نقیض موضوع و نقیض محمول را منعکس نماییم با بقای صدق و کیف . و معنای بقای صدق و کیف همان است که در عکس مستوی گفتیم . و دانسته شد که نقیض هر چیز رفع آن چیز است (نقیض کل شیء رفعه) مثلا نقیض [(انسان)] [(لا انسان)] است و نقیض [(لا انسان)] [(لا لا انسان)] است ، یعنی [(انسان)] است . لذا موضوع و محمول ، اگر مشتمل بر معنی سلبی باشند ، نقیضشان معنی ایجابی است ، و اگر مشتمل بر معنی ایجابی باشند ، نقیضشان معنی سلبی است ، مثلا نقیض [(انسان)] [(لا انسان)] و نقیض [(لا انسان)] [(لا انسان)] است .

در عکس نقیض ، همان طور که این عنوان حاکی است ، اول باید نقیض هر یک از دو جزء قضیه را گرفت و بعد آنها را عکس کرد . پس گوئیم : موجهه کلیه عکس نقیضش موجهه کلیه است . مثلا [(هر انسانی حیوان است)] عکس نقیض آن می شود [(هر لا

حیوانی لا انسان است] . موجه جزئیة عکس نقیض ندارد , چون می توان گفت : (بعض حیوانات لا انسان اند) , اما در عکس آن نمی توان گفت : (بعضی انسانها لا حیوان اند) .

سالبه کلیه عکس نقیضش سالبه جزئیة است . مثلا [هیچ انسانی جماد نیست] , عکس نقیض آن می شود : (بعضی لا جمادها لا انسان نیستند] , و به طور سالبه کلیه نمی توان گفت : (هیچ لا جمادی لا انسان نیست) , چون نباتات لا جمادند و لا انسان هستند .

سالبه جزئیة عکس نقیضش سالبه جزئیة است . مثلا [بعض حیوانات انسان نیستند] , عکس نقیض آن می شود : (بعضی لا انسانها لا حیوان نیستند]) و نمی توان سالبه کلیه گفت : (هیچ لا انسانی لا حیوان نیست) , چون سنگ مثلا لا انسان است و لا حیوان هم هست , پس نمی توان گفت : لا حیوان نیست .

این بود بیان تناقض و عکس مستوی و عکس نقیض به طور ایجاز و اختصار , تا اگر توفیق یافتیم در بحث هر یک بتفصیل وارد شویم . و از این درس معلوم می شود که تناقض نوعا بین دو قضیه است و نقیض در مفردات و غیر آن جاری است , چنانکه در عکس نقیض , اول نقیض دو جزء قضیه اخذ شد , و اجزای قضیه مفردند . و نقیض کل شی رفته اعم است . و همچنین معلوم می شود که حکم موجبات , در عکس نقیض , حکم سوالب در عکس مستوی است و بالعکس . و بدان که هرگاه عکس به طور مطلق گفته شود , منصرف به عکس مستوی است . و هرگاه کسی قضیه ای را تسلیم داشت ملزم است که نقیض آن را قبول و تسلیم

صفحه : 420

ندارد , و همچنین ملزم است در صورت تسلیم قضیه ای اگر عکس مستوی و عکس نقیض دارد هر یک را تسلیم بدارد , چنانکه ظاهر است . درس صد و بیست و چهارم

چنانکه گفته ام هر سلسله مقدمات و معدات هر فنی از فنون با نتیجه ای خاص ارتباطی خاص دارد , چنانکه تکوینا هر موجودی با آثار وجودیش این چنین است . و این ارتباط خاص را تعبیر به وجوب و لزوم کرده اند . البته هر کجا که ضابطه به دست آمد , این ارتباط حتم و حصول نتیجه از آن فرض است , و مطلب عمده در هر فنی تحصیل ضابطه است , چه ضابطه قانون کلی است و تا قانون به دست نیامد دل آرام نمی گیرد , و اگر ضابطه نباشد انسان در شک و تردید است و به نعمت یقین نائل نمی گردد , و با شک و تردید در هیچ امری به جایی نمی رسد . و آن ضابطه کلی معیار و میزان سنجیدن صحیح و سقیم است . از دروس گذشته , بویژه از این چند درس مسائل منطقی , دانستی که حکم باید کلی باشد تا قانون کلی برای محصل حقایق به دست آید .

چون این امور دانسته شد , در بیان انتاج شکل ثانی گوئیم در درس صد و بیستم دانستیم که ضروب منتجه شکل دوم چهار است : ضرب اول آن از موجه کلیه صغری و سالبه کلیه کبری که نتیجه آن سالبه کلیه است . و چون عکس مستوی سالبه کلیه نیز سالبه

کلیه است ، کبرای این ضرب که عکس شود صورت قیاس به شکل اول بر می گردد که ابده اشکال است . و همین بیان در ضرب دوم که از صغرای موجهه جزئیة و کبرای سالبه کلیه است نیز جاری است . اما این بیان در ضرب سوم و چهارم جاری نیست ، چون کبرایشان موجهه کلیه است و موجهه کلیه به موجهه جزئیة عکس می شود ، و حال اینکه در شکل اول کبری باید کلی باشد ، علاوه اینکه صغرایشان سالبه است و صغرای شکل اول باید موجهه باشد .

وجه دیگر : صحت انتاج هر چهار ضرب را از راه نقیض نتیجه می توان اثبات کرد ، به این بیان که چون نتیجه شکل دوم جز سالبه نیست ، و آن یا کلی است و یا جزئی ، و در هر دو صورت نقیض آن موجهه است ، آنگاه چنین گوییم اگر نتیجه صادق نباشد ، باید نقیض آن صادق باشد زیرا ارتفاع نقیضین محال است ، و این نقیض نتیجه را چون موجهه است صغری قرار می دهیم و هر یک از کبرای ضروب اربعه را کبری ، پس صورت قیاس به شکل اول

صفحه : 421

بر می گردد و نتیجه ای می دهد که نقیض صغری خواهد بود ، و مقدمه صغری را طرفین احتجاج مسلم داشته ایم پس نقیض آن باطل خواهد بود ، و این باطل از نقیض نتیجه لازم آمده است ، پس نتیجه حق است .
بدان که این سبک اثبات مطلوب را از راه نقیض مطلوب قیاس خلف گویند ، در ازاء دیگر قیاسها که آنها را قیاس مستقیم خوانند .
خواجه در اساس (ص 319) گوید :

هرگاه که اثبات مطلوب به ابطال نقیضش کنند آن را قیاس خلف خوانند و آن چنان بود که قیاس تألیف کنند از نقیض مطلوب و مقدمه غیر متنازع که انتاج حکمی ظاهر الفساد کند تا معلوم شود که علت انتاجش نقیض مطلوب بوده است و به آن ، فساد نقیض مطلوب ظاهر شود ، پس صحت مطلوب معلوم گردد . و معنی خلف باطل و محال باشد .
این بود کلام خواجه که باختصار نقل کرده ایم و بحث تفصیلی در قیاس خلف خواهد آمد .

وجه دیگر در اثبات انتاج شکل ثانی : مقدمه صغری را عکس می کنیم و صغری قرار می دهیم و همان کبرای اصل مفروض را کبری ، پس قیاس به صورت شکل چهارم در می آید . سپس این ترتیب را عکس می کنیم ، یعنی این عکس صغری را کبری قرار می دهیم و کبرای مفروض را صغری ، که به صورت شکل اول در می آید و نتیجه ای می دهد که عکس آن همان نتیجه مطلوب است .
و این وجه در ضربی متصور است که صغرای آن سالبه کلیه باشد که عکس آن صلاحیت دارد که کبرای شکل اول قرار گیرد مثلا در ضرب سوم مذکور گفتیم : (هیچ نفس ناطقه مادی نیست) ، (و هر جماد مادی است) ، (پس هیچ نفس ناطقه جماد نیست) . عکس صغری می شود : (هیچ مادی نفس ناطقه نیست) این عکس را صغری قرار می دهیم با کبرای مفروض که (هر جماد مادی است) به صورت شکل چهارم در می آید ، و چون صغری را کبری و کبری را صغری کنیم به شکل اول بر می گردد ،

به این صورت: (هر جمادی مادی است) ، (و هیچ مادی نفس ناطقه نیست) ، نتیجه می دهد که (هیچ جمادی نفس ناطقه نیست) . عکس این نتیجه می شود: (هیچ نفس ناطقه جماد نیست) که همان نتیجه مطلوب اصل قیاس است .

وجه دیگر : وجه قبلی ، اعنی طریق عکس صغری و عکس ترتیب جز در ضرب سوم جاری نیست . حال گوییم ضرب چهارم که صغری سالبه جزئیه است ، عکس صغری در آن

صفحه : 422

جاری نیست ، زیرا سالبه جزئیه عکس نمی پذیرد ، و اگر از راه عکس کبری پیش بیابیم که به شکل اول برگردد ، علاوه بر اینکه از دو جزئی قیاس صورت نمی گیرد هیچیک از دو شرط شکل اول در آن جمع نیست . در این ضرب از راه افتراض نیز اثبات صحت مطلوب می شود به این بیان : در درس مذکور ضرب چهارم را به این مثال آوردیم: (بعضی از حیوان انسان نیست) ، (هر قابل علم و صنعت انسان است) ، (پس بعضی از حیوان قابل علم و صنعت نیست) . (بعضی از حیوان) را فرض کنیم (فرس) است ، پس مطابق عقد الوضع (هر فرس حیوان است) و عکس مستوی آن (بعضی از حیوان فرس است) و (فرس) نوع است و کلی است هر چند بعضی از حیوان است ، پس مطابق حکم صغری (هیچ فرس انسان نیست) . این سالبه کلیه را صغری قرار می دهیم و کبرای اصل را کبری ، از شکل ثانی نتیجه سالبه کلیه می دهد ، بدین صورت: (هیچ فرس انسان نیست) ، (و هر قابل علم و صنعت انسان است) ، (پس هیچ فرس قابل علم و صنعت نیست) . این نتیجه را کبری قرار می دهیم و عکس مذکور را صغری ، از شکل اول نتیجه می دهد مطابق نتیجه اصل قیاس که مطلوب است بدین صورت: (بعضی از حیوان فرس است) ، (و هیچ فرس قابل علم و صنعت نیست) ، (پس بعضی از حیوان قابل علم و صنعت نیست) . و اگر بخواهیم به سبک منطقی به صورت عام سخن بگوییم این چنین گوییم :

اصل قیاس : بعض] (ب] (ج] نیست ، و هر] (د] (ج] است ، پس بعض] (ب] (د] نیست .

اما دلیل افتراض : بعض] (ب] را فرض می کنیم (الف] ، پس به حکم عقد الوضع هر] (الف] (ب] است ، و عکس آن بعض] (ب] (الف] است . و به حکم صغرای اصل ، هیچ] (الف] (ج] نیست . این سالبه کلیه با کبرای اصل از شکل ثانی نتیجه می دهد هیچ] (الف] (د] نیست (هیچ] (الف] (ج] نیست ، و هر] (د] (ج] است ، پس هیچ] (الف] (د] نیست) ، آنگاه عکس مذکور را صغری و این نتیجه را کبری ، از شکل اول همان نتیجه مطلوب دهد (بعض] (ب] (الف] است ، و هیچ] (الف] (د] نیست ، پس بعض] (ب] (د] نیست) .

در خاتمه این درس گوییم : همه مردم نسبت به شغل و حرفه خویش مکلف اند وظائف اختصاصی خود را به کمال دقت آموخته باشند . انسان همینطور که موظف است که دیگران را محترم شمرده حقوق آنان را محفوظ دارد , خود او هم مانند دیگران است و باید حق

صفحه : 423

خویشتن را نیز محفوظ دارد , خودکشی مانند کشتن دیگری است . اساس تکالیف انسان نسبت به خود معتقد بودن اوست به شرافت خویش . پس کسانی که درباره حقوق خویش بیمبالاتی و مسامحه می کنند به عذر اینکه ما ضرر به خویشتن می زنیم نه به دیگران , البته عذر آنان پذیرفته نیست . انسان که وظیفه دارد نسبت به بدن خود حفظ الصحة آن را مراعات کند نسبت به روح و قوای آن , بخصوص قوه مدرکه , وظایفی دارد . نسبت به قوه مدرکه باید حق آن را ادا کند و هرچه می آموزد صحیح بیاموزد و خویشتن را فریب ندهد , هرچه را نمی داند به دانستن آن معتقد نباشد و ادراک خویش را از اوهام و خرافات پر نکند . کثرت معلومات فضیلت است و لیکن صحت آنها و دقت در آنها افضل است . این علم منطق است که متکفل دلیل و برهان و معیار و میزان است و انسان را به جایی می رساند که شعار نحن ابناء الدلیل را منطق و فریضه نصب العین خود قرار می دهد . درس صد و بیست و پنجم

گفته ایم که قیاسات کلیه بر چهار شکل اند : شکل اول آن است که حد اوسط محمول در صغری و موضوع در کبری باشد , مثل اینکه گوییم : زوایای قائمه بر یکدیگر منطبق می شوند , و چیزهایی که با یکدیگر منطبق می شوند مساوی اند . پس زوایای قائمه مساوی اند .

شکل دوم آن است که حد اوسط هم در صغری و هم در کبری محمول باشد , مانند هر انسانی ناطق است , و هیچ سنگی ناطق نیست , پس هیچ انسانی سنگ نیست .

اکنون در شکل سوم سخن می گوییم . شکل سوم آن است که حد وسط در هر دو مقدمه , یعنی صغری و کبری , موضوع باشد , مثل : هر حیوانی جسم است , و هر حیوانی حساس است , نتیجه می دهد : بعضی اجسام حساس اند . نتیجه لازم الصدق قرائن این شکل مطلقاً جزئیة است , یعنی این شکل هیچگاه نتیجه کلیه نمی دهد . پس شکل اول از محصورات اربعه هر چهار وجه را منتج است , و شکل ثانی از آنها فقط سالبه را , خواه جزئیة و خواه کلیه , و شکل ثالث از آنها فقط جزئیة را , خواه موجبه و خواه سالبه .

شرائط انتاج شکل سوم موجبه بودن صغری و کلی بودن یکی از دو مقدمه است , یعنی یکی از صغری و کبری , هر کدام که باشد , کلی بوده باشد . از موجبه حرف میم مضمومه , و از صغری غین ساکنه را گرفته اند [(مغ) گفته اند , و از کلیت کاف را , و از

احدی المقدمتین الف احدی و] (ین) [(مقدمتین را که] (کاین) می شود , یعنی شرائط انتاج شکل سوم] (مغ صفحه : 424

کاین] است [(معکب)] اول ، [(خین کب)] ثانی ، و [(مگکاین)] سوم) . و از جمله شرایط فعلی بودن صغری را نیز مانند شکل اول گفته اند و ما از آن در مختلطات بحث می کنیم .

چنانکه در دو شکل گذشته گفته ایم ، هرگاه هر یک از محصولات اربعه صغری و کبری قرار گیرد ، در بادی نظر شانزده وجه متصور است ، ولی با مراعات دو شرط مذکور (مغ کاین) ضروب منتهی این شکل شش قسم خواهد بود : صغرای موجهه کلیه با کبرای هر یک از محصولات اربعه ، و صغرای موجهه جزئیه با کبرای موجهه کلیه و سالبه کلیه ، و باقی ضروب عقیم اند ، چنانکه در این جدول نموده می شود .

1 - صغری موجهه کلیه ، و کبری موجهه کلیه ، نتیجه موجهه جزئیه : هر [(الف)] [(ب)] است ، و هر [(الف)] [(ج)] است ، پس بعضی [(ب)] [(ج)] است . (هر عاقل مجرد است ، و هر عاقل معقول است ، پس بعضی از مجرد معقول است) .

2 - صغری موجهه کلیه ، و کبری سالبه کلیه ، نتیجه سالبه جزئیه : هر [(الف)] [(ب)] است ، و هیچ [(الف)] [(ج)] نیست ، پس برخی از [(ب)] [(ج)] نیست . (هر عاقل مجرد است ، و

صفحه : 425

هیچ عاقل غافل از ذات خود نیست ، پس بعضی از مجرد غافل از ذات خود نیست) .

3 صغری موجهه کلیه ، و کبری موجهه جزئیه ، نتیجه موجهه جزئیه : هر [(الف)] [(ب)] است ، و بعضی از [(الف)] [(ج)] است ، پس بعضی از [(ب)] [(ج)] است (هر عاقل مجرد است ، و بعضی از عاقل افضل از بعض دیگر است ، پس برخی از مجرد افضل از بعض دیگر است) . 4 صغری موجهه کلیه ، و کبری سالبه جزئیه ، نتیجه سالبه جزئیه : هر [(الف)] [(ب)] است ، و برخی از [(الف)] [(ج)] نیست ، پس برخی از [(ب)] [(ج)] نیست (هر عاقل مجرد است ، و بعضی از عاقل کامل نیست ، پس برخی از مجرد کامل نیست) .

5 صغری موجهه جزئیه ، و کبری موجهه کلیه ، نتیجه موجهه جزئیه . و این عکس ضرب سوم است : بعضی از [(الف)] [(ب)] است ، و هر [(الف)] [(ج)] است ، پس بعضی [(ب)] [(ج)] است .

6 صغری موجهه جزئیه ، و کبری سالبه کلیه ، نتیجه سالبه جزئیه : بعضی از [(الف)] [(ب)] است ، و هیچ [(الف)] [(ج)] نیست ، پس بعضی از [(ب)] [(ج)] نیست (بعضی از مجرد کامل است ، و هیچ مجردی محسوس نیست ، پس بعضی از کامل محسوس نیست) .

و در ترتیب این اشکال به حسب اشرف و اخس بودن ضروب اشارتی خواهد آمد ، که در این ترتیب مراعات آن نشده است .

دانسته شد که شرایط انتاج شکل سوم به حسب کیفی موجب بودن صغری است ، و به حسب کم کلیت احدی المقدمتین . و این شرط اخیر شامل همه اشکال است ، چه از شرائط عامه است ، که قیاس از دو قضیه جزئی و یا از دو سالبه صورت نمی گیرد .

اما ایجاب صغری بیانش همان است که در شرایط انتاج شکل اول گذشت ، که حکم در کبری بر اوسط است . پس اگر صغری موجب نباشد ، اصغر با اوسط متحد نمی باشد ، بنابراین حکم از اوسط به اصغر تعدی نمی کند ، مثل اینکه بگویی : انسان جماد نیست ، و هر انسان حیوان است . و دیگر اینکه اگر میان اوسط و اصغر مابینت باشد ، حمل ادهما بر دیگری نشاید و قضیه سالبه خواهد بود ، مثل انسان و فرس ، و فرس را اصغر فرض کنیم یعنی باید چنین گفته شود : هیچ انسان فرس نیست . و دو قضیه دیگر را در نظر بگیرد که هر یک موجب کلیه باشد و موضوع آنها انسان و محمول یکی از آن دو اعم از انسان باشد که بر فرس هم صادق بود ، چون حیوان ، و دیگری مساوی انسان باشد و بر فرس غیر صادق ، مثل ناطق ، و

صفحه : 426

هر یک از حیوان و ناطق را اکبر فرض کنیم ، پس در این مقام ، دو صورت قیاس از شکل سوم خواهیم داشت که در یکی محمول در کبری بر اصغر به ایجاب بود ، و آن صدق حیوان بر فرس است ، و در دیگری به سلب ، و آن عدم صدق ناطق بر فرس است . بدین صورت : هیچ انسان فرس نیست ، و هر انسان ناطق است . در اینجا حق سلب است که [هیچ فرس ناطق نیست] . و اگر کبری را تبدیل به این قضیه کنیم که [هر انسان حیوان است] در نتیجه ، حق ایجاب است که [هر فرس حیوان است] . و دانسته شد که نتیجه باید به طور کلی لازم الصدق قیاس باشد و اختلاف انتاج دلیل عقم قیاس است .

و به بیان دیگر ، اگر صغرای شکل سوم سالبه باشد ، کبرای آن یا موجب است و یا سالبه ، و بر هر دو تقدیر اختلاف در نتیجه لازم آید که دلیل عقم قیاس است . اما اگر کبری موجب باشد ، مثل اینکه گویی : هیچ انسان فرس نیست ، و هر انسان حیوان است ، حق ایجاب نتیجه است ، و اگر حیوان را به ناطق تبدیل کنیم ، حق سلب نتیجه است . و اما اگر کبری سالبه باشد ، مثل اینکه گویی : هیچ انسان فرس نیست ، و هیچ انسان صاهل نیست ، حق ایجاب نتیجه است ، و اگر صاهل را تبدیل به ناطق کنیم ، حق سلب نتیجه است .

اما شرط دوم انتاج سوم که کلیت یکی از دو مقدمه بود ، خواجه در اساس الاقتباس فرماید :

از جهت آنکه اگر حمل اصغر و اکبر بر اوسط به ایجاب یا به سلب جزوی بود ، تواند بود که هر دو حکم بر یک بعض باشد ، و تواند بود که هر یکی بر بعضی دیگر باشد ، پس ملاقات و مابینت اصغر و اکبر معلوم نشود ، چنانکه اوسط حیوان بود و اصغر انسان و اکبر ناطق یا فرس . یعنی هرگاه هر دو مقدمه جزوی بود ، هر چند شرط اول حاصل بود که صغری موجب باشد ، اختلاف در نتیجه لازم آید که گاهی حق در نتیجه ایجاب بود و گاهی سلب ، و اختلاف در نتیجه دلیل بر عقم قیاس است و ضابطه کلی برای

استنتاج نخواهد بود . و چنانکه دانسته ایم ، اختلاف موجب شک و تردید است و با شک و تردید اطمینان و یقین حاصل نمی گردد ، و حال اینکه معیار و میزان باید ایقانی باشد و اطمینان آورد . مثلا در این قیاس بعض حیوان انسان است ، و بعض حیوان ناطق است . حیوان اوسط است ، و انسان اصغر ، و ناطق اکبر ، که حمل اصغر و اکبر بر اوسط به ایجاب است ، و حق در نتیجه اثبات است که

صفحه : 427

گویی : بعض انسان ناطق است . پس ، در این نتیجه اکبر و اصغر را ملاقات و توافق بود و بر یکدیگر صدق آیند . و اگر اکبر را تبدیل به فرس کنی و گویی : بعض حیوان انسان است ، و بعض حیوان فرس است ، میان اکبر و اصغر مابینت بود نه ملاقات و موافقت ، یعنی بر یکدیگر صادق نباشند ، و حق در نتیجه سلب است که گویی : بعض انسان فرس نیست . این دو مثال در صورتی بود که کبری در هر یک از آن دو موجه باشد . و حال اگر حمل اکبر بر اوسط به سلب باشد ، چنانکه در کبرای قیاس اول گویی : بعض حیوان ناطق نیست ، حق در نتیجه ایجاب است ، و در کبرای قیاس دوم گویی : بعض حیوان فرس نیست ، حق در نتیجه سلب است . به بیان دیگر ، در شرط دوم گوئیم : هرگاه هر دو مقدمه جزوی بود ، جائز است بعض از اوسط که محکوم علیه به اصغر است غیر از بعض محکوم علیه به اکبر باشد ، حکم از اکبر به اصغر تعدی نمی کند و حد وسط موجب ملاقات و ارتباط اکبر به اصغر نمی گردد ، و قیاس منتج نمی شود .

درس صد و بیست و ششم

دانستیم که شرایط انتاج شکل سوم دو چیز است : یکی آنکه صغری موجه بود ، و دیگر آنکه از دو مقدمه یکی کلی بود . و سبب آن را بیان کرده ایم . فاضل اثیرالدین مفضل (1) رساله ای در علم منطق به فارسی روان و شیرین دارد . گفتارش در بیان دو شرط مذکور ، به سبکی نیک سودمند و ساده ، این است :

شکل سوم شرایط انتاج در این شکل هم دو است : یکی آنکه صغری موجه بود ، از بهر آنکه اگر سالبه بود نتیجه ندهد ، چنانکه اگر گوئیم : هیچ مردم فرس نیست ، و هرچه مردم است حیوان است ، لازم نیاید که هیچ فرس حیوان نیست . و همچنین اگر گوئیم : هیچ مردم جماد نیست ، و هرچه مردم است حیوان است ، هم لازم نیاید که هیچ جماد حیوان بود . پس صغرای سالبه نه سلب نتیجه دهد و نه ایجاب .

پاورقی :

1 اثیرالدین مفضل بن عمر بن مفضل ابهری ، از دانشمندان بزرگ اسلامی و دارای تألیفات بسیار سودمند به عربی و فارسی است . وفاتش در 663 هاست . این رساله با رساله دیگرش به عربی ، به نام منطق الهدایه ، به عنوان دو رساله در منطق ، در مجله

دانشکده ادبیات و علوم انسانی شماره سوم و چهارم سال هفدهم ، به کوشش دانشمند ارجمند آقای محمدتقی دانش پژوه به طبع رسیده است .

صفحه : 428

و دیگر آنکه از دو مقدمه یکی کلی بود ، چه از دو جزئی نتیجه حاصل نیاید ، چنانکه اگر گویی : بعض مردمان سیاه اند ، و بعضی سفید ، لازم نیاید که سیاهان سفید باشند . یا گویی : بعضی مردمان سیاه اند ، و بعضی دبیر ، لازم نیاید که هیچ سیاه دبیر نبود . پس چون نه سلب لازم می‌آید و نه ایجاب ، عقیم بود .

در درس گذشته گفته ایم که نتیجه لازم الصدق این شکل مطلقاً جزئیه است ، دلیل این است که چون حد وسط در صغری و کبری موضوع است ، ممکن است که محمول در صغری ، که اصغر است ، اعم از محمول در کبری ، که اکبر است ، بوده باشد ، و حمل اخص بر اعم به طور کلی ، هرگاه کبری موجب کلیه باشد ، و یا سلب اخص از اعم به طور کلی ، اگر کبری سالبه کلیه باشد ، صادق نیست . مثل اینکه گویی : هر حیوان جسم است ، و هر حیوان حساس است ، و یا هر زاویه قائمه مقدار است ، و هر زاویه قائمه نود درجه است . از این قبیل موارد که به طور کلی صادق نیست بگویی : هر جسم حساس است ، و یا هر مقدار نود درجه است ، چه ، حساس اخص از جسم ، و نود درجه اخص از مقدار است .

و مثل اینکه گویی : هر فرس حیوان است ، و هیچ فرس ناطق نیست ، که به طور کلی صادق نیست گفته شود : هیچ حیوان ناطق نیست . خواجه در اساس ، (ص 203) در این مقام ، گوید :

و نتایج همیشه جزوی بود ، چه اصغر در این شکل شاید که از اوسط عامتر بود و ملاقات و مابینتی که اکبر را با او باشد در آن قدر که داخل در اوسط باشد معلوم شود ، اما در آنچه خارج بود معلوم نشود . مثلاً از حمل حیوان و ناطق بر همه انسان لازم نیاید که همه حیوان ناطق بود ، بل بعضی که انسان بود ناطق بود ، و در کیف تابع کبری بود ، چه آن بعض از اصغر که ملاقی اوسط است ، اگر ملاقی همه اوسط است ، هر حکم ایجابی یا سلبی که بر همه اوسط باشد یا بر بعضی لا محاله بر بعض از اصغر بوده باشد ، و اگر ملاقی بعضی از اوسط است هر حکم که بر همه اوسط باشد هم بر بعضی از اصغر بوده باشد .

مقصود از بیان خواجه همان است که گفته ایم ، چنانکه با اندک توجه معلوم گردد . و آنکه فرمود [(چه اصغر در این شکل الخ)] ، شروع است در بیان آنکه نتیجه مطلقاً در این شکل

صفحه : 429

جزئی است . و آنکه فرمود [(ملاقات و مابینتی که اکبر را با او باشد)] مراد از ملاقات موجب بودن قضیه است که کبری است ، و از مابینت سالبه بودن کبری . و آنکه فرمود [(مثلاً از حمل حیوان و ناطق بر همه انسان الخ)] ، یعنی حیوان اصغر قرار گیرد ، و ناطق

اکبر ، و حد وسط در هر دو انسان ، چون سخن از شکل ثالث است ، به این صورت : هر انسان حیوان است ، و هر انسان ناطق است ، که اصغر از اوسط عامتر است . و ضمیر فعل [(بود)] (و در کیف تابع کبری بود) راجع به نتایج است و صورت عبارت این است : و نتایج همیشه جزوی بود و در کیف تابع کبری بود .

و آنکه فرمود : (چه آن بعض از اصغر الخ) شروع است در بیان اینکه نتیجه در کیف تابع کبری است . و آنکه فرمود : (هر حکم ایجابی یا سلبی که بر همه اوسط باشد یا بر بعضی) یعنی حکم واقع در کبری . در بیان آن گوییم :

در این دو مقدمه : هر انسان قابل علم و صنعت است ، و هر انسان ناطق است ، اصغر ملاقی همه اوسط است و حکم ایجابی در کبری بر همه اوسط است ، پس لا محاله این حکم کلی ایجابی بر بعض اصغر صادق است که بگوییم : پس بعض قابل علم و صنعت ناطق است .

و در این دو مقدمه : هر انسان قابل علم و صنعت است ، و بعض انسان عالم است ، اصغر ملاقی همه اوسط است و حکم ایجابی در کبری بر بعض اوسط است پس لا محاله این حکم جزئی ایجابی بر بعض اصغر صادق است که بگوییم : پس بعض قابل علم و صنعت عالم است .

و در این دو مقدمه : هر انسان قابل علم و صنعت است ، و هیچ انسان جماد نیست ، اصغر ملاقی همه اوسط است و حکم سلبی در کبری بر همه اوسط ، پس لا محاله این حکم کلی سلبی بر بعض اصغر صادق است . و به همین وزان ، اگر صغری جزئی باشد که اصغر ملاقی بعضی اوسط باشد ، خواه حکم کبری کلی ایجابی بوده و خواه کلی سلبی ، کیف کان هر حکم که به ایجاب و سلب در کبری بود بر بعض اصغر ایجابا یا سلبا صادق آید . و این تحقیق با ضابطه [(نتیجه تابع اخس مقدمتین است)] منافات ندارد ، زیرا اگر هر دو مقدمه موجب باشند که روشن است ، و اگر اختلاف در ایجاب و سلب داشته باشند لا محاله کبری سالبه خواهد بود و سالبه اخس از موجب است . شاید سؤالی پیش آید که در شکل سوم اگر نتیجه آن مطلقا جزئی بود ، خواه به ایجاب

صفحه : 430

مثل (هر انسان ناطق است ، و هر انسان مرید است ، پس بعض ناطق مرید است) و خواه به سلب مثل (هر نفس ناطقه مجرد است ، و هیچ نفس ناطقه فانی نیست ، پس بعض مجرد فانی نیست) ، لازمه نتیجه اول این بود که [(بعض دیگر ناطق مرید نیست)] ، و لازمه نتیجه دوم اینکه [(بعض مجرد فانی است)] . در جواب گوییم : که این صرف پنداری بیش نیست ، زیرا اثبات و نفی چیزی بر چیزی و از چیزی دلیل اثبات و نفی غیر آن چیز برای عین آن چیز نمی گردد ، چنانکه دلیل اثبات یا نفی عین آن چیز برای غیر آن چیز نمی شود ، پس در نتیجه نخستین که گفتیم [(بعض ناطق مرید است)] ، اثبات [(مرید بودن برای بعض ناطق)] دلیل نفی [(مرید بودن از بعض دیگر ناطق)] نمی شود ، و در نتیجه دوم [(فانی نبودن بعض مجرد)] دلیل بر [(فانی بودن

بعض دیگر] آن نیست . تبصره برای اثبات این مدعی که نتایج شکل سوم همیشه جزئی است ، ضرب اول و دوم آن ، که هر دو مقدمه آنها کلیه است ، مورد بحث قرار داده شد و علت آن این است : از ضروب ششگانه شکل سوم ، چهار ضرب آن دارای یک مقدمه جزئی است . پس در این چهار ضرب به حکم ضابطه کلیه] (نتیجه تابع اخس مقدمتین است) ، نتیجه هر چهار جزئی خواهد بود . و چون آن دو ضرب دیگر ، که ضرب اول و دوم اند ، هر یک مؤلف از دو مقدمه کلیه هستند ، نیز منتج نتیجه جزئی اند به بیانی که تقدیم داشته ایم ، پس هرگاه ضرب اول که اخص ضروب منتج ايجاب است و ضرب دوم که اخص ضروب منتج سلب است نتیجه کلی ندهند ، عدم انتاج اخص مستلزم عدم انتاج اعم خواهد بود ، و در نسب اربع مفهوم کلی اخص از مفهوم جزئی است (قضیه کلیه اخص از قضیه جزئی است) چه ، هر کجا کلی صدق آید جزئی نیز صادق است و ممکن است که جزئی صدق آید و کلی نه ، مثل اینکه هر کجا انسان صادق آید حیوان صادق است و می شود که حیوان صادق آید و انسان نه ، مثلا هرگاه گفتی] (هر انسان قابل علم و صنعت است) ، صادق آید که] (بعض انسان هم قابل علم و صنعت است) ، اما اگر گویی] (بعض انسان عالم است) ، صادق نیاید که] (هر انسان عالم است) (پس قضیه کلیه مثل انسان است و قضیه جزئی مثل حیوان) و اعم آنی است که ممکن است در جایی باشد که اخص در آنجا نباشد . و اخص اشرف از اعم است ، از این جهت در ترتیب ضروب ششگانه این شکل باید گفت : اول از دو موجه کلیه . که موجه اشرف از سالبه است . دوم از دو کلیه ، و کبری سالبه

کلیه ، که کلی اشرف از جزئی است . صفحه : 431

سوم از دو موجه ، و کبری موجه کلیه و صغری جزئی .

چهارم از دو موجه ، و کبری جزئی و صغری کلیه .

پنجم از موجه جزئی صغری و سالبه کلیه کبری .

ششم از موجه کلیه صغری و سالبه جزئی کبری .

و این ملاک را در ترتیب ضروب باقی اشکال نیز باید جاری داشت . مانده است بیان ادله انتاج ضروب شکل سوم و دیگر مسائل منطقی ، تا توفیق رفیق گردد .

درس صد و بیست و هفتم

امروز غره ماه مبارک شهر الله یکهزار و چهارصد هجری قمری مطابق بیست و سوم تیرماه هزار و سیصد و پنجاه و نه شمسی است که به توفیق الهی ، برای ادامه درس و بحث در مسیر تکامل نفوس انسانی ، ادراک محضر مبارک دوستان گرمی دست داد و بسیار برایم موجب شادمانگی است . نظر عمده ما در دروس گذشته این بود که از راه معرفت نفس ناطقه انسانی به ماورای طبیعت راه یابیم ، که هم نفس را به حسب حدوث جسمانی یافته ایم و هم وی را مغایر بدن ، مغایری که در مقام خیال تجرد برزخی و در

مقام عقل مجرد عقلانی دارد ، و در عین حال که به حسب ذاتش مجرد از ماده و احکام آن است تعلق تدبیری به بدن دارد ، بلکه آن را صاحب مقام فوق مجرد یافته ایم . و صور علمیه را مطلقاً وجودی نوری و رای طبیعت شناخته ایم ، و مخرج نفس را از نقص به کمال عقل مفارق دانسته ایم . و هر یک از این مطالب را به برهان اثبات کرده ایم و از سیرت خطابه و اقناع اجتناب نموده ایم . مگر در بعضی موارد که به عنوان تأیید و تأکید و زیادت بصیرت به خطابت سخن گفته ایم . در بعد خواهیم دانست که انسان را ادراکی فوق طور عقل است ، یعنی ادراکی بالاتر از نحوه عقل نظری که استنباط از قیاس منطقی است ، و این همان است که گفته اند طور معرفت فوق طور ادراک عقلی است ، و یا کشف تام فوق طور عقل است (1) . عارف شبستری را در گلشن راز اشعاری نغز در این موضوع است ، که گوید : و رای عقل طوری دارد انسان

که بشناسد بدان اسرار پنهان

پاورقی :

1 - طور المعرفة فوق طور الادراک العقلی و هو الکشف عن حقائق الامور ماهی علیها (شرح قیصری بر فص ابراهیمی از فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ، ص 179) الکشف التام الذی هو فوق طور العقل (شرح قیصری بر فصل عزیری فصوص الحکم ، ص 304) .

صفحه : 432

به سان آتش اندر سنگ و آهن

نهاده ست ایزد اندر جان و در تن

از آن مجموع پیدا گردد این راز

چو بشنیدی برو با خود پرداز

چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن

زنورش هر دو عالم گشت روشن

تویی تو نسخه نقش الهی

بجو از خویش هر چیزی که خواهی

در مقام تمثیل گوید که جان و تن باهم چون سنگ و آتش زنه است ، که از قرآن آن دو آتشی روشن گردد که به ادراک فوق طور عقل راهنمایی کند ، و این آتش از جفت پدید می‌آید که از سنگ و آتش زنه است . در منطق اهل علم و ولایت ، انسان به نور تعریف شده است ، و این نور هم از دو چیز پدید می‌آید : یکی دانش ، و دیگر کردار شایسته . گویا همه چیز باید از زوج باشد

، چه رستی و چه حیوانی و چه غیر آنها ، حتی نور برق که از دو سیم مثبت و منفی است ، و حتی در نظام عالم کرات را باید با یکدیگر همین حالت باشد ، چنانکه ملای رومی گوید :

آسمان مرد و زمین زن در خرد

آنچه آن انداخت این می پرورد

سلسله جلیله اهل عرفان را بحثی در نکاح سازی در موجودات است و در این ازدواج روح با تن ، که شبستری بدان اشارت نمود ، دیگر استوانه های دانش ، در آیت علم آدم الأسماء . . . (بقره 2 : 3432) ، که در آدم [(تعلیم)] به کار رفته و در ملک [(عرض)] و [(انباء)] ، اشاراتی لطیف دارند . اینها مطالبی است که باید در یک آنها بتفصیل سخن گفت . و نیز یکی از مباحث بسیار مهم و شریف در استکمال نفس ناطقه این است که آیا نفس چون از قوه به فعل می رود از مفیض خود ، یعنی از مخرج خود ، که دانستی موجود مفارق عقلی است ، چگونه استفاضه می کند و چه نحو ارتباط پیدا می نماید ؟ آیا به نحو وضع و محاذات است ، یا فوق آن به نحو اتصال است ، و یا فوق آن به نحو اتحاد است ، و یا فوق اتحاد است و اتحاد هم از ضیق لفظ و تعبیر است مثلا به نحو فناء است ، و معنی این فنا چه خواهد بود ؟ این همه مسائل و مسائل بسیار دیگر از معرفت نفس پیش می آید . و آنکه بابا افضل گفت : از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی و یا به قول شبستری : بجواز خویش هر چیزی که خواهی سخنی سخت استوار است . و این عبارات هم رویی به ظاهر دارند و رویی به باطن ، همچون خود انسان ، بلکه و جز آن از دیگر آفریده ها که رویی بدن سوی دارند و رویی بدن سوی . هیچ دانشی به اهمیت این دانش ، که معرفة النفس است ، نیست . همه علوم عقلی مبتنی بر آن است ، لذا

صفحه : 433

همه معلمان حقیقی و مکملان نفوس انسانی بشر را به مطالعه کتاب تکوینی ذاتشان ، که همان معرفة النفس است ، ارجاع فرموده اند . و چون علم و عمل انسان سازند و متن صحیفه ذات انسان و عین کتاب حقیقت او می گردند ، سرانجام در آگاهی او به آنچه اندوخت و آن گردید نیز ارجاع به کتاب نفسش می دهند که هرچه در وی نوشت همان است و به وی گویند : اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسبیا (اسراء 17 : 14) . در بسیاری از آیات قرآن کریم ، خداوند متعال انسان را به مطالعه و تأمل و تفکر و تدبر در کتاب وجودش امر می فرماید ، دو کتاب آفاق و انفس را با هم ذکر کرده است و ارائه آیاتش را در آن دو نام برده است و انسان را بدان اختصاص داده است : سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم (فصلت 41 : 53) .

حضرت نوح پیغمبر (ع) مردم را به مطالعه صحیفه نفسشان دعوت کرده است چنانکه قرآن از وی حکایت فرمود که گفت : مالکم لا ترجون لله وقارا و قد خلقکم اطوارا (نوح 71 : 13 و 14) .

اطوار به یک معنی دقیق این است که انسان را از ابتدای حدوث تا منتهای عمرش به حسب تجدد امثال و حرکت جوهری ، انتقالی جبلی باطنی در کمال ، و حرکاتی طبیعی و نفسانی است که از تکرار اعمال ناشی می گردند ، چنانکه از اعمال مقامات و احوال ناشی می شوند . بنابراین ، انسان همواره از صورتی به صورتی و از خلقی به خلقی و از عقیده ای به عقیده ای و از حالی به حالی و از مقامی به مقامی و از کمالی به کمالی در انتقال است ، تا سرانجام یا از کاملین می گردد و به عالم عقلی می پیوندد و صاحب قوت ظهور در مظاهر و نشئات می گردد چنانکه کاملی گوید : در کمال سیر اطوار وجود

نهدد و هفتاد قالب دیده ام

و یا با شیاطین محشور می گردد . بحث تفصیلی و بیان آن به وقتش خواهد آمد . (1)

علم الهدی سید مرتضی (متوفی 436 هـ . ق) در غرر و درر (ج 2 ط مصر ، ص 329) از رسول الله (ص) روایت کرده است که آن جناب فرمود : اعلمکم بنفسه اعلمکم بریه .

و نیز در مجلس نوزدهم آن (ج 1 ، ص 274) گوید : ان بعض ازواج النبی (ص) سألته متی يعرف الانسان ربه ؟ فقال : إذا عرف نفسه . پاورقی :

1 - قسمتی از این مطالب را از تفسیر فاتحه صافی فیض ، در بیان صراط مستقیم نقل بترجمه نموده ایم .

صفحه : 434

آمدی (عالم اوحدی عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی (متوفی 510 هـ . ق) در غرر و درر آورده که از امیرالمؤمنین علی (ع) سؤال شد که عالم علوی چیست ؟ سخن امام در آن جواب بدین عبارت می رسد : و خلق الانسان ذانفس ناطقة ان زکیها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل علیها . (1) یعنی اگر نفس ناطقه انسانی با علم و عمل تزکیه شود به حسب وجودش مشابه جواهر اوائل علل خود می گردد . علل اوائل او صور نوری علمی عالی و عاری از موادند و غالب و قاهر و مستولی بر عالم طبیعت اند ، نفس ناطقه انسانی از علم و عمل مشابه آنان می گردد و آنچه ان اشتداد و تأکد وجودی پیدا می کند .

شیخ رئیس ابوعلی سینا ، علاوه بر اینکه در کتب عقلی و فلسفی خود چون شفا و اشارات و نجات و دانشنامه علائیه در نفس ناطقه انسانی و مجرد آن بحث کرده است ، رسائلی جداگانه در این موضوع به عربی و فارسی نوشته است ، از آن جمله رساله موسوم و معروف به حجج عشر است که ده فصل در نفس و قوای آن و مفارقت عقلانی مخرج از نقص به کمال است ، و این رساله غیر از مسائل عشر اوست ، در آغاز آن گوید :

و رویت عن امام الأئمة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام انه قال من عرف نفسه فقد عرف ربه . و سمعت رأس الحكماء ارسطاطاليس يقول علی وفاق قول امیرالمؤمنین علیه السلام : إن من عجز عن معرفة نفسه فاخلق به ان يعجز عن معرفة ربه , و كيف يرى المرأ مؤثقا به في معرفة شيء من الأشياء بعد ما جهل نفسه الخ .

و نیز شیخ در رساله معراجیه (ص 15) سخنی نغز دارد که پس از گفتاری در پیرامون سیره پیمبر گوید :

و عزیزترین انبیا و خاتم رسولان , صلی الله علیه و آله و سلم , چنین گفت با مرکز حکمت و فلک حقیقت و خزینه عقل , امیرالمؤمنین علیه السلام , که یا علی اذا رأیت الناس يتقربون الی خالقهم بانواع البر تقرب الیه بانواع العقل تسبقهم و پاورقی :

1 - سئل علیه السلام عن العالم العلوی فقال صور عاریة عن المواد عالیة (و فی نسخة : خالیة) عن القوة و الاستعداد تجلی لها فأشرقت و طالعتها فتلاآت فالتی فی هویتها مثاله فاطهر عنها افعاله و خلق الانسان ذانفس ناطقة ان زکیها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها و اذا اعتدلت مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد . صفحہ : 435

این چنین خطاب جز با چنو بزرگی راست نیامدی , که او در میان خلق آنچنان بود که معقول در میان محسوس گفت یا علی چون مردمان در کثرت عبادت رنج برند تو در ادراک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری . از سخنان سقراط در درس نود و هفتم نقل کرده ایم که گفت : بیهوده در شناختن موجودات خشک و بیروح رنج مبر , بلکه خود را بشناس , که شناختن نفس انسان بالاتر از شناختن اسرار طبیعت است .

و نیز در درس نود و ششم کلماتی بلند از وی نقل کرده ایم , از آن جمله اینکه : وقتی از کنار معبد دلف عبور می کرد , دید بالای آن نوشته [(خود را بشناس) , همین کلام را اساس فلسفه خود قرار داد .

در اسلام , از امامان دین ترغیب و تحریر بسیار در معرفه النفس شده است , و اگر کسی ادعا کند که ادله نقلی از آیات قرآنی و روایات مأثور در معرفه النفس و مجرد و بقا و اطوار او شاید از هزار بگذرد گزاف نگفته است . علمای اسلام در معرفه النفس و تهذیب و تزکیه آن کتابها نوشته اند و مهمترین آنها فصوص و فتوحات شیخ اکبر , محیی الدین ابوعبدالله محمد بن علی بن محمد طائی حاتمی اندلسی متوفی 638 هـ است . امیدوارم با همت عالی و رغبت کافی دوستان , در سایه توفیق خداوند عالم , در آینده نزدیکی به درس و بحث آنها نایل آییم و راه تحصیل سعادت ابدی خود را که تقرب و تشبه به جمال مطلق و کمال مطلق و جلال مطلق است بیماییم .

در قوائم الانوار و طوابع الاسرار (ص 51) گوید : و الخبر المروی عن رسول الله (ص) اطلبوا العلم ولو بالصین , فسر الامام الصادق (ع) ذلک العلم بقوله هو علم معرفه النفس و فیها معرفه الرب . (1) علی بن ربن طبری , که از قدمای اطباست , در اول مقاله دوم

نوع دوم فردوس الحکمة در طب گوید : قال ارسطوطیلس (همان ارسطوست) الفیلسوف : ان العلم بالنفس الناطقة اکبر من سائر العلوم لأن من عرفها فقد عرف ذاته و من عرف ذاته قوی علی معرفة الله . و پس از نقل کلام ارسطو , خود گوید : و قد صدق الفیلسوف فان من جهل نفسه و حواسه کان لغير ذلك اجهل .

پاورقی :

1 - مصباح الشریعة . قال علی علیه السلام : اطلبوا العلم ولو بالصین و هو علم معرفة النفس و فيه معرفة الرب , جل و عز . (کتاب المبین کرمانی , ج 2 , ص 252) .

صفحه : 436

درس صد و بیست و هشتم

اکنون به شرح صحیفه نفس ناطقه انسانی می پردازیم . چنانکه در علم طب جسمانی یکی از شعب آن علم تشریح است که آن را کالبدشناسی می گویند , در طب روحانی نیز یکی از شعب آن شرح صحیفه نفس ناطقه انسانی و تشریح قوای این جوهر نورانی و بیان فروع این شجره طیبه طوبای الهی است . بیش از صد درس را گذرانندیم و دانستی که عمده نظر ما در این دروس , معرفت نفس است , که خودشناسی اساس دیگر شناسائیهاست و طریق معرفت به ماورای طبیعت و به خداشناسی است , و علمی که در حقیقت انسان را به کار می آید و او را از زیان باز می دارد و به سعادت ابدی می رساند , همین علم است . انسان که خود را نشناخت چگونه خدایش را می شناسد ؟ عارف سنائی را در حدیقه اشعاری نغز است که در غرض دیگر آورده است و ما بدان بدین غرض تمسک می جوئیم :

ای شده از شناخت خود عاجز

کی شناسی خدای را هرگز

چون تو در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی

آنک او نفس خویش نشناسد

نفس دیگر کسی چه پر ماسد (1)

وانک او دست و پای ناداند

او چگونه خدای را داند

معرفت نفس گردنه ای سهمگین و سنگین است که بسیاری از خاکیان ، در علوم تجربی و طبیعی ، که علوم حسی اند ، در دشت وسیع طبیعت تا قدری سیر کرده اند ، ولی همینکه به این کتل رسیده اند که حس از صعود آن عاجز است روی برتافتند و بر ارباب معرفت تاختند ، و از این گردنه ، که در حقیقت پلی عظیم از طبیعت به ماورای آن که عوالم فسیح الهی است و طبیعت با همه رعنائی و زیبایی و دلرباییش سایه ای از آن است ، غافل ماندند و با آن به عناد و انکار برخاستند . ذلک مبلغهم من العلم (نجم

53 : 30) . عارف رومی در اول دفتر دوم مثنوی گوید : آفتاب معرفت را نقل نیست

مشرق او غیر جان و عقل نیست

پاورقی :

1 - پرماسیدن ، لمس کردن ، بسودن : ادراک و تمیز کردن . صفحه : 437

حس خفاشت سوی مغرب دوان

حس در پاشت سوی مشرق روان

راه حس راه خرانست ای سوار

ای خران را تو مزاحم ، شرم دار

پنج حسی هست جز این پنج حس

آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

اندر آن بازار کاهل محشرند

حس مس را چون حس زر کی خرنند ؟

حس ابدان قوت ظلمت می خورد

حس جان از آفتابی می چرد

گر بدیدی حس حیوان شاه را

پس بدیدی گاو و خر الله را

گر نبودی حس دیگر مر ترا

جز حس حیوان زیبرون هوا

پس بنی آدم مکرم کی بدی ؟

کی به حس مشترک محرم شدی ؟

گر تو کوری ، نیست بر اعمی حرج

ورنه رو ، کالصبر مفتاح الفرج

در مکتب و منطق ارباب معارف آنسویی ، ورقای نفس ناطقه انسانی را دو نیروی بینش و کنش است ، که آن را عقل نظری گویند و این را عقل عملی ، که به منزلت دو بال وی اند . این دو قوه باید به فعل آیند تا انسان بتواند به آسمانهای حقایق و انوار معارف پیران کند و به ذروه رفعت و سعادت ابدی خود ارتقا نماید .

اگر توفیق رفیق گردد که در تشریح نفس ناطقه انسانی ، نمط سوم اشارات شیخ را ، که سی فصل و یا به عبارت دیگر سی بند در نفس است ، ترجمه و شرح کنیم و با بضاعت مزجات خود عرایضی که داریم تقدیم بداریم ، کاری کرده ایم . به قول حافظ :

آن کسست اهل بشارت که اشارت داند

نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست ؟

امید است که توفیق آن را بیابیم .

اکنون به اختلاف آراء و مذاهب در حقیقت نفس می پردازیم : علامه شیخ بهایی در اواخر کشکول (چاپ نجم الدوله ، ص 564) گوید : مذاهب در حقیقت نفس ، یعنی آنکه هر کس به قول خود [(من)] بدان اشارت می کند ، بسیار است ، و آنچه بر السنه دائر است و در کتب مشهور مذکور است چهارده مذهب است : (1) این هیكل محسوس که از آن به بدن تعبیر می شود ، نفس است . (2) قلب ، یعنی عضو صنوبری لحمانی مخصوص ، نفس است . (3) نفس همان دماغ است . (4) نفس اجزای لا یتجزای در قلب است ، و این مذهب

صفحه : 438

نظام و پیروان اوست . (5) نفس اعضای اصلیه متولد از منی است . (6) نفس همان مزاج است . (7) نفس همان روح حیوانی است . و قریب به این مذهب است آنکه گفت نفس جسم لطیف ساری در بدن است ، مانند سریان آب در گل و روغن در کنجد . (8) نفس همان آب است . (9) نفس آتش و حرارت غریزی است . (10) نفس همان نفس (دم) است . (11) نفس خود واجب تعالی است ، تعالی عما یقولون علوا کبیرا (1) . (12) نفس همان ارکان اربعه است . (13) نفس صورت نوعیه قائم به ماده بدن است ، و این مذهب طبیعیون است . (14) نفس جوهر مجرد از ماده جسمانی و عوارض جسمانی است ، او را تعلق به بدن است ، تعلق تدبیر و تصوف ، و موت قطع این تعلق است . این مذهب ، مذهب حکمای الهی و اکابر صوفیه و اشراقیون است ، و رأی محققین از متکلمین ، مانند امام رازی و غزالی و محقق طوسی و غیرشان از اعلام ، بر این مذهب استقرار دارد ، و این مذهب همانی است که

جميع كتب آسمانی به آن اشارت فرموده اند و همه اخبار نبوی (یعنی گفتار همه انبیاء) بر آن مطابق است ، و امارات حدسی و مکاشفات ذوقی بدان می کشاند .

برو این دام بر مرغ دگر نه

که عنقا را بلندست آشیانه

این بود گفتار علامه بهایی در کشکول که نقل به ترجمه کرده ایم (2) . از براهینی که در تجرد نفس ناطقه در دروس گذشته آورده ایم دانستی که مذهب حق همان چهاردهم است که نفس جوهر روحانی است ، و براهین دیگر نیز داریم که اگر صلاح دیدیم در وقتش عنوان می کنیم . و ما تاکنون قریب هفتاد دلیل عقلی ، غیر از آیات قرآن و روایات سفرای وحی و اقوال اعظم حکما و اکابر عرفا ، در این موضوع معتنی به و مهم گردآورده ایم . بدان که جمهور صحابه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و تابعین و اعظم

پاورقی :

1 - اسراء 17 : 43

2 - فصل دوم مقاله اولای نفس شفا (ج 1 رحلی ، ص 282) در تعدید مذاهب قدما در نفس است ، و جلد چهارم اسفار (ص 59) پس از نقل آنها از شفا بحث و تحقیق دارد . و همچنین در جلد چهاردهم بحار ، باب حقیقه النفس و الروح و احوالهما (چاپ کمپانی ، ص 391387 و ص 408) چهارده مذهب مذکور را از محقق کاشانی در روض الجنان ، به همان عبارت شیخ در کشکول نقل کرده است . ظاهرا شیخ در کشکول از همان روض الجنان نقل کرده است .

صفحه : 439

حکمای الهی و اکابر عرفا و قدمای علمای بزرگ امامیه ، چون ابن بابویه و شیخ مفید و علم الهدی سید مرتضی و بنی نوبخت ، که از آیات وحی و منابع علمی ائمه معصومین خود استفاده کرده اند ، و نیز علمای بنام اهل تسنن ، چون غزالی و فخررازی ، همگی در این اعتقاد متفق اند که انسان غیر از این هیکل محسوس است ، بلکه جوهر روحانی قائم به ذات خود است ، و به خرابی بدن فانی نمی شود ، و بعد از موت ، که همان قطع تعلق نفس به بدن است ، باقی و دراک است ، و مدار تکلیف فهمیدن همین اصل اساسی است ، جز اینکه بعضی از متکلمین اسلامی ، به ظواهر برخی از روایات مأثور و احیانا بعضی از آیات ، قائل آرای فائل شده اند ، از آن جمله مذهب چهارم و پنجم و بخصوص آنکه قریب به قول هفتم بود که [(نفس جسم لطیف ساری در بدن است)] . این گروه ملائکه را ، که با اختلاف مراتب وجودیشان عقول مفارقه و نفوس مدبره اند ، نیز اجسام لطیف می دانند . و این لطیف که اینان می گویند غیر از لطیف بدان معنایی است که یکی از اسماء الله تعالی است مثل ألا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر (ملک 67 :

14). لطیف ، بدین معنی که اینان می گویند ، جسم رقیق و روان است ، مثل اینکه بگویی هوا از آب لطیفتر است ، و آب از خاک . و بر مبنای این پندارشان چیزهایی در کتب عقاید اسلامی ، که همان کتب کلامی آنان است ، نوشته اند . و ما ، چون در مسیر علمی خودمان با نور برهان پیش می رویم ، اکنون متعرض مبانی آرایشان نمی شویم تا وقت آن فرا رسد . و بدان که روح ، به اشتراک اسم ، در آیات و روایات و در کتب حکمت و طب ، به معانی بسیاری اطلاق می شود که در همین دروس بیان می کنیم ، و اینک غرض ما در تمیز روح بخاری و روح انسانی است . طبیب که در کتب طب می گوید روح ، یعنی روح بخاری ، و در بعد شرح می دهیم . قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی در طوابع الانوار و شمس الدین محمود اصفهانی در شرح آن ، به نام مطالع الانظار ، چنین گفته اند که منکرین تجرد نفس ناطقه را اختلاف است : ابن راوندی گوید نفس جزء لایتجزی در قلب است . و نظام گوید : نفس اجسام لطیف ساری در بدن است ، از اول عمر تا آخر آن باقی است و منحل نمی گردد و فاسد نمی شود . تا در بدن ساری است بدن زنده است ، و چون از آن جدا شد بدن مرده است . (هاشم ص 388 ج 1 شرح مواقف و چند کتاب دیگر کلامی ، چاپ مصر) بنابراین نقل ، مذهب چهارم رأی ابن راوندی است ، و نظام را مذهب دیگر است که غیر از چهارده مذهب

صفحه : 440

مذکور است . ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین (ج 1 ط مصر ، ص 125) گوید : (قومی از نظامیه زمان ما قائل اند که انسان جزء لایتجز است) . و نیز در همان متن و شرح آورده اند که بعضی گفته اند : نفس اخلاط اربعه است که صفرا و دم و بلغم و سوداست . پس در مذهب دوازدهم ، مقصود از ارکان اربعه اخلاط اربعه است .

و نیز گفته اند که بعضی بر این عقیدت اند که نفس قوه ای است در دماغ که مبدأ حس و حرکت است ، و بعضی بر این عقیدت که نفس قوه ای است در قلب که مبدأ حیات در بدن است . پس مقصود مذهب دوم و سوم نیز باید به همین معنی باشد ، نه فقط جسم قلب و دماغ ، و باید همین معنی را ، که بودن قوه ای خاص در بدن باشد ، در مذهب اول نیز اعتبار کرد ، و گرنه صرف کالبد بیجان نفس نیست .

مذهب یازدهم اگر سخنی برمزم باشد قابل تصدیق است ، که نفس انسانی در صراط تکامل خلیفه الله می شود و باذن الله خوارق عادات و معجزات و تصرف در ماده کائنات و دست تسلط بر کلمات وجودیه تواند داشته باشد و کار خدایی کند .

آن بیت که شیخ بهایی در آخر آورده است ، از دیوان حافظ شیرین سخن است ، ای ، طائر عرش آشیانه ! عنقا سیمرغ است . سیمرغ مرغی است که بر سر شجره طیبه طوبی ، که درخت بهشتی بسیار عظیم است ، آشیان دارد که عنقا را بلند است آشیانه . صفیر سیمرغ بیدار کننده خفتگان است . ای سالک راه ، گوهر شب افروز ، که آنرا گوهر شب چراغ گویند ، روشنی او از درخت طوبی است ، و درخت طوبی در کوههای قاف است ، و کوه قاف گرد جهان در آمده است : هو اسم الجبل المحیط بالأرض . به سر

منزل عنقا رسیدن را مرغ سلیمان باید که منطق طیر داند ، علمنا منطق الطیر (1) و احطت بما لم تحط به (2) . آن شیرین سخن

با من همدهن است که : من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

آفرین بر همتش که باز گوید :

تو و طوبی و ما و قامت یار

فکر هر کس به قدر همت اوست

پاورقی :

1 - نمل 27 : 16 .

2 - نمل 27 : 22 .

صفحه : 441

درس صد و بیست و نهم

سخن در تعریف روح بخاری است . چنانکه گفته ایم ، لفظ روح را ، به اشتراک اسم ، معانی متعدد است . روحی که در کتب

طب استعمال می گردد غیر از روح به معنی نفس ناطقه انسانی است . و می توان گفت که بحث روح از روح بخاری شروع و به

روح القدس و روح الله منتهی می گردد . چنانکه طیب دل و قلب می گوید و مقصودش همان عضو صنوبری لحمی مخصوص است

که در جانب چپ انسان قرار دارد و یکی از اعضای بدن اوست ، ولی قلب را در قرآن و روایات و در اصطلاح حکمت و عرفان

معنی دیگر است که یکی از مراتب شامخ وجودی نفس ناطقه انسانی است ، که حقیقتی ورای عالم ماده و احکام ماده است . به

قول حکیم سنائی در اواخر باب پنجم حدیقه (ص 339) :

پاره گوشت نام دل کردی

دل تحقیق را بحل کردی

تو زدل غافل و بیخبری

دگرست آن دل و تو خود دگری

اینت غبنی که یک رمه جاهل

خوانده شکل صنوبری را دل

این که دل نام کرده ای بمجاز

رو به پیش سگان کوی انداز

دل که بر عقل مهتری دارد

نه به شکل صنوبری دارد

همچنین روحی که طیب گوید با روحی که الهی گوید : روح آن جسم است و روح این با همه درجات و مراتبش و رای جسم و جسمانی و فوق طبیعت مادی است . شیخ رئیس در برخی از رسائلش گوید : روح بخاری را جان گویند و نفس ناطقه را روان (1) .
روح بخاری چیست ؟ روح بخاری جسم رقیق سیال حار متکون از عناصر امتزاج و مزاج یافته متکون از خون است و حامل قوای حس و حرکت و غیرهما می باشد ، و چون متکون از آنهاست از جنس آنهاست و می توانی به تعبیر دیگر این روح را دخانی متساعد از آن طبایع مزاج یافته و عصاره ای به نام خون گردیده بدانی ، اما دخانی رطب ، و این دخان متساعد فوق آنها را آسمان آنها خوانی ، و این معنی را یکی از مظاهر آیه کریمه ثم استوی إلی السماء و هی دخان (فصلت 41 : 11) قرار دهی .
به عبارت دیگر ، روح بخاری جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط اربعه تن حاصل می شود ، چنانکه اعضا از کثافت اخلاط متکون می گردند ، و این را روح حیوانی نیز

پاورقی :

1 - اسفار ، ج 4 رحلی ، باب پنجم نفس ، اواسط فصل آخر ، ص 61 : و قد ذکره الشیخ فی بعض رسائله الخ .

صفحه : 442

خوانند و حامل قواست . و چون قوی اصناف سه گانه حیوانی و نفسانی و طبیعی اند ، روح بخاری حامل آنها را نیز بر سه صنف دانسته اند و به صورت جمع ، ارواح بخاری گویند .

در کتب تشریح ، اعضای انسان به رئیسه و غیر رئیسه تقسیم شد . اعضای رئیسه مبادی قوایی هستند که در بقای شخص یا در بقای نوع به آن اعضا نیازمندند . در بقای شخص ، به سه عضو : یکی قلب که مبدأ قوه حیوانی است ، و دیگری دماغ که مبدأ قوه حس و حرکت است ، و دیگر کبد که مبدأ قوه تغذیه است . و در بقای نوع ، به چهار عضو که همان سه چیز به اضافه چهارمی که انثیین است .

به بیان دیگر قوی بر سه قسم اند : قسمی قوای طبیعی که در کبد است ، و قسمی قوه حیوانی که در قلب است ، و قسمی قوه نفسانی که در دماغ است . شیخ اشراق در پرتو نامه ، پس از تعدید قوای حواس باطنی انسان [که در دروس آتیه خواهد آمد] ، گفت :

حامل این جمله قوتها روح حیوانی است . و این روح جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می شود ، همچون اعضا از کثافت آن ، و آن از تجویف چپ دل بیرون می‌آید ، و روح حیوانی خوانندش . و آن شاخ که به دماغ روز و معتدل شود به تبرید دماغ ، آن را روح نفسانی خوانند ، و حس و حرکت از این شاخ حاصل می شود . و آن شاخ که به جگر رود ، قوت‌های نباتی دهد ، چون غذایه و غیر آن ، و این را روح طبیعی خوانند . و کسی را که راه نفوذ این روح به عضوی بسته شود ، آن روح کشته شود و آن عضو بمیرد . و نیز اگر اندامی را محکم ببندند ، حالی تقسیده شود و روح از نایافت گذرگاه بازماند از نفوذ .

از آنچه که گفته ایم دانسته شد که اصل این ارواح سه گانه همان روح حیات یعنی روح حیوانی است . و آن دوی دیگر ، که روح نفسانی و روح طبیعی اند ، شعبه ها و شاخه های اویند ، که چون به کبد رسد به نام روح طبیعی ، و چون به دماغ رسد به نام روح نفسانی موسوم گردد ، چنانکه در قلب به نام روح حیوانی ، و هر سه روح بخاری اند .

حاج میرزا محمدتقی طبیب شیرازی ، معروف به حاج میرزا بابا و حاج آقا بابا و ملقب به ملک الاطباء ، در بیان اقسام ثلاثه ارواح گوید : سه قسم ارواح حامل شد چو محمول

که بیش و کمتر از آن نیست معقول

چو اصل جملگی روح حیاتست

دو قسم دیگر از وی باثباتست

صفحه : 443

بدان خود روح حیوانست در دل

که او از صفوت دم گشت حاصل

چو آید در کبد روح طبیعیت

کز او اعضا چو اغصان ربیعیت

چو شد اندر دماغ و یافت تعدیل

ز حیوانی به نفسی گشت تبدیل

(دانشمندان و سخن سرایان فارس ، تألیف محمدحسین رکن زاده آدمیت ، ج 4 ، ص 946) مقصودش از مصراع نخستین این است که این ارواح حامل قوای سه گانه حیوانی و نفسانی و طبیعی اند ، و به لحاظ محمولشان که این سه قوه اند ، آن ارواح ، که حامل اند ، به سه قسم منقسم اند .

و اعضایی که رئیس نیستند یا خادم اعضای رئیسه اند و یا غیر خادم ، و غیر خادم نیز به اعضای مرئوسه و غیر مرئوسه منقسم است .
اعضایی که خادم اعضای رئیسه اند ، مثل اعصاب که خادم دماغ اند ، و شرابین که خادم قلب اند ، و آورده که خادم کبدند ، و
اوعیه منی که خادم انثیین اند . اعضای غیر رئیسه و غیر خادمه اعضایی هستند که قوی از اعضای رئیسه به سوی آنها جریان دارند ،
چون کلیه ها و معده و طحال ، که به فارسی سپرز گوئیم ، و ریه ، که آن را شش خوانیم . اعضایی که نه خادمه اند و نه رئیسه و نه
مرئوسه آنهایی هستند که خودشان به قوای غریزه ای اختصاص دارند ، و از اعضای رئیسه به سوی آنها قوای دیگری جاری نمی
گردد ، چون استخوانها و غضروفها .

درس صد و سی ام

در درس قبل ، کلمات روح ، جان ، روح حیاتی یا حیوانی ، روح طبیعی ، روح نفسی یا نفسانی ، قلب ، قوه ، همه به اصطلاح طبیب اند
، و هر یک را اطلاق گوناگون است ، چنانکه درباره روح اشاره کرده ایم که از انزل مراتب ، که بخاری است ، آغاز و به روح
القدس و روح الله انجام می یابد . همچنین جان ، که شیخ رئیس گفته روح بخاری را جان گویند ، این جانی است که انسان و دیگر
حیوانات ، مطلقا ، با عرض عریض مزاجشان در اعتدال ، دارای آن اند ، ولی فیلسوف که اثبات می کند حیوان غیر انسان را روح و
جان مجرد به مجرد برزخی است ، غیر این جان طبی است ، هر چند آن جان به واسطه این جان طبی به بدن تعلق دارد . و روح
انسانی ، که در مقام خیال مجرد به مجرد برزخی و در مقام تعقل مجرد به مجرد عقلانی است و برای آن مقام فوق مجرد است ، غیر
از این جان جسم لطیف کذا و کذاست . سعدی گوید :

صفحه : 444

تن آدمی شریفست به جان آدمیت

نه همین لباس زیباست نشان آدمیت

و همچنین مراد از روح نفسی یا نفسانی نفس ناطقه نیست ، هر چند روح بخاری نفسانی قائم به او و ظل اوست . و نیز مراد از روح
حیوانی همین روح حیاتی جسمانی است ، نه آن روح مجرد به مجرد برزخی حیوان که باز این روح حیوانی طبی ظل او و قائم به
اوست . و قوه را نیز اطلاقاتی است که به وقتش بتفصیل عنوان می شود . و در قلب نیز اشارتی در دروس گذشته شد . و طبیعت
نیز در نظر طبیب و فیلسوف و عارف اطلاقاتی دارد . پس اگر گویی : (نفس جسم است و نفس جسم نیست) ، روا بود ، که
وحدت موضوع صادق نیست و تناقض نگفتی ، و دانستی که در تناقض هشت وحدت شرط است . و نیز اگر گویی : (نفس جوهری
است پیدا و نفس جوهری است ناپیدا) ، تناقض نگفتی ، و هکذا .

معلم ثانی ، ابونصر فارابی ، را رساله ای موجز و بسیار مفید در اطلاقات عقل است . باید به تأسی وی رسالتی در اطلاقات روح و قلب و نفس و جز آنها نوشت .

علی بن ربین طبری ، که از قدمای اطباست ، در فردوس الحکمه در طب ، مقاله دوم نوع دوم آن را ، حاوی ده باب ، در جوهر بودن نفس ناطقه و تجرد و بقاء و تدبیر او در بدن و قوی و افعال او نوشته است ، و کلماتی بلند در نفس و عقل از فلاسفه بزرگ حکایت کرده است .

علی بن ابی الحزم قرشی در کلیات طب (شرح نفیس ، ص 20) ، در ارواح بخاری ، گوید :

الارواح و لا تعنی بها ما یسمیه الفلاسفة النفس الناطقة كما یراد بها فی الکتب الالهیة بل تعنی بها جسمًا لطیفًا بخاریا یتکون عن لطافة الأخلاط یتکون الأعضاء عن کثیفها و الأرواح هی الحاملة للقوی .

تبصره حال که ارواح بخاری سه گانه را دانسته ایم ، مذهب هفتم از مذاهب در حقیقت نفس ، که در درس پیش نقل کرده ایم ، بخوبی معلوم می گردد ، که قائل آن نفس انسانی را همان روح بخاری می داند که به روح حیوانی و طبیعی و نفسانی منقسم است . و قائل به این مذهب و آنکه قریب به او بود ، که گفت : (نفس جسم لطیف ساری در بدن است) ، هر دو ، قائل یک چیزند ، و در نتیجه حقیقتی برای انسان ورای جسم و طبیعت مادی عنصری قائل نیستند ، و موت را ، در واقع ، فنا و زوال انسان می دانند . و به ادله ای که در تجرد

صفحه : 445

و بقای نفس ناطقه انسانی اقامه و بیان کرده ایم و می کنیم بطلان این گونه مذاهب دانسته می شود .

تبصره در نظر بدوی ، از ظاهر برخی از اقوال منقول از اهل بیت عصمت و وحی ، که مریدان و معلمان روحانی بشرند ، گمان می رود که روح انسانی ساری در بدن است و موافق با مذهب هفتم می نماید که نفس روح حیوانی و ، به عبارت دیگر ، جسم لطیف ساری در بدن است . مثل اینکه از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شد که مثل روح در بدن مثل آب در گل است . می دانیم که آب در برگ گل سازی است ، و آب جسم سیال است . اگر این سخن از آن حضرت باشد و ظاهر آن اخذ گردد ، باید روح جسم لطیف ساری در بدن ، یعنی همان روح حیوانی باشد ، و نظایر آن در برخی از روایات دیده می شود . در این گونه مسائل باید گفت که اصل دلیل عقلی است و برهان عقلی متبع است ، یعنی باید ببینیم از دلیل عقلی ناصح و خالص چه استفاده می شود و برهان چه می گوید ، و گرنه دور لازم آید . در گفتار بزرگان باید تأمل بسزا کرد ، و به قول متأله سبزواری در خطبه اسرار الحکم : (تا مشکلی می رسد تبادر به رد و انکار نکنید ، که مطالب عالیه را فهمیدن هنر است نه رد و انکار . مثنوی :

نکته ها چون تیغ فولادست تیز

گر نداری تو سپر واپس گریز[.] .

پس ، اگر روایت به طور مسلم و قطع معلوم شده است که از معصوم صادر گردیده ، هرگاه بظاهر معارض با برهان قطعی و یقینی است ، اگر ممکن است که برای گفتارش محملی صحیح یافت فهو المراد ، و گرنه در آن توقف باید کرد تا توفیق فهم آن فراهم گردد . به برهان عقلی یقین داریم که کلام معصوم از هرگونه دغدغه و ناروایی و نارسایی معصوم است و تناقض و تضاد در احکام و افعال و اقوالشان نیست .

امیرالمؤمنین علی علیه السلام بیاناتی دیگر در تجرد و بقای نفس و مراتب نفس و عقل دارد که اگر بخواهیم آیات و روایات را در این موضوع نقل کنیم خود مستلزم تدوین کتابی بزرگ خواهد بود .

طنطاوی را در کتاب الارواح سخنی بلند است که می گوید : مدار هر دین بر دو امر است : یکی وجود الله تعالی ، و دیگر بقای ارواح انسانها بعد از موت . و فضل هر دین به این دو امر است ، و گرنه باید حیات را باطل و وجود را بی ثمر گفت . (نقل به ترجمه) (1) صفحه : 446

بدان که سفرای الهی حقایق و معارف را به فراخور استعداد و فهم مخاطب تنزل می دادند و به قدر عقولشان با آنان سخن می گفتند ، تا هیچ کس از سفره شان بی بهره نماند . تعبیری دیگر درباره روح و جسد از امیرالمؤمنین (ع) نیز منقول است و آن را شیخ بهایی در کشکول (چاپ نجم الدوله ، ص 231) به این صورت آورده است : [نقل عن امیرالمؤمنین (ع) انه قال الروح فی الجسد کالمعنی فی اللفظ] (و پس از نقل این عبارت گفت [: قال الصفدی و ما رأیت مثال احسن من هذا] .) و نیز در مجموعه ای نفیس که محتوی چندین رساله در علوم عدیده است آمده است که [قال امیرالمؤمنین علیه السلام : الروح فی الجسد کالمعنی فی اللفظ .] (1)

فرض بفرمایید مصحفی که در دست دارید یا دیگر کتب و نوشته ها را که می خوانید ، هر کلمه را معنی یا معانی متعدد است . آیا این کلمات ، معانی خودشان را در بر دارند به طوری که محتوای آنها همان معانی است که در آنهاست ؟ کتاب جز این است که کاغذ و مرکب است ؟ و کاغذ یا چوب و سنگ و استخوان و پوست و غیرها که بر آنها می نویسند جز این است که جمادات اند و مرکب و غیر آن جز این است که جمادند ؟ و یا اگر بر چوب و سنگ و دیگر چیزها کلمات و عباراتی حک کرده اند ، غیر از این است که در همان جمادات گودیهایی پدید آمده است ؟ و یا اینکه از ریگ و خاک و نخ و پشم و غیرها کلمات و اشعار و عبارات بر روی فرشها و زمینها و چیزهای دیگر ترسیم می گردد ، جز این است که همه جمادات توپزند و همه را معانی است ؟ آیا معانی در این کلمات به طور مظهر در ظرف قرار دارند ؟ آیا این پنبه و پشم و این سنگ و ریگها حاوی و ظرف حقائق مجرده اند ؟ مگر بسیاری از معانی کلمات حقائق مرسله و مفاهیم مطلقه نیستند ؟ آیا ممکن است که این معانی مجرده مظهر

این الفاظ و نوشته ها و این الفاظ ظروف آنها باشد ؟ مگر در دروس گذشته برهان اقامه نکرده ایم که جسم و جسمانی وعای کلیات مرسله مجرده نمی گردند ؟ مگر چندین دلیل اقامه نکرده ایم که علوم و معارف گوهرهایی از عالم امر و ماورای طبیعت اند ؟ و در عین حال باید بگوییم که این الفاظ بکلی از معانی خود بریده و گسیخته اند و هیچ گونه ربط و تعلق بین آنها و معانی آنها نیست و یا اینکه دلالت وضعی

پاورقی :

1 - ان مدار کل دین علی امرین اثنین وجود الله و بقاء الارواح بعد الموت و لافضل لدين الا بهذين فاذا لم يكونا فلا كفاءة لدين و لافضل و لا مزية لنجلة بل تكون الحيوة باطلة و هذا الوجود بغير مزية و لا ثمرة و هذا هو اليأس المبين . (ص 15) و بدیهی است که مراد روح انسانهاست . 1 - این مجموعه متعلق به کتابخانه محقر این حقیر است . صفحه : 447

دارند و ارتباطی وضعی بین آنها و معانی آنها وجود دارد ؟ بدیهی است که الفاظ را با معانی ارتباط وضعی است ، و تا برای انسان علم به وضع حاصل نگردد از الفاظ معانی آنها نیز برای او حاصل نمی گردد . آیا الفاظ و عبارات را جز اینکه علامات و امارات و حکایات برای معانی گفتن ، که انسان از شنیدن و دیدن آنها و یا به نحو دیگر از احساس و پی بردن به آنها به حسب علم به وضع منتقل به معانی آنها می گردد ، چیز دیگری می توان گفت ؟ پس لفظ چیزی است و معنی چیز دیگر . آیا نسبت بدن یا جسد با روح اینچنین است ؟

درس صد و سی و یکم

این درس در پیرامون همان موضوع تبصره دوم درس قبل است که نسبت روح با بدن و معنی با لفظ چگونه است . دانستیم که لفظ ظرف معنی نیست ، و تعبیر معنی در لفظ را ، اگر بخواهیم به طور جمود در ظاهر عبارت معتبر بدانیم ، نادرست می نماید ، بلکه این گونه بیانات را باید به عنوان تقریب واقع به ذهن ، در لباس تنظیر و تشبیه و تمثیل ، دانست و جهت آن را دریافت ، که بدین لحاظ البته درست خواهد بود ، و در مثال لازم نیست که در همه جهات بین طرفین تشبیه ، که مشبه و مشبه به باشند ، مشابهت باشد ، بلکه باید دید وجه تشبیه چیست ، مثلا وقتی که گفتیم : (زید مانند شیر است) ، مراد این است که زید دلیر است نه اینکه در دیگر احوال و اوصاف و اندام شیر شریک است . در عبارت فوق که (روح در جسد مانند معنی در لفظ است) ، اگر مراد از روح همان روح بخاری باشد تشبیه نادرست است ، زیرا روح بخاری در بدن است و ساری در اوست ولی معنی در لفظ چنین نیست ، و اگر به معنی نفس ناطقه بگیریم ، با کلمه (در) ، که مفید ظرفیت است ، نادرست می نماید ، زیرا اگر گفته شود : (جسد یا بدن در روح است) اولی و اصوب است از اینکه بگوییم : (روح در جسد است) ، علاوه اینکه بدن قائم به نفس ناطقه و نفس ناطقه قائم بر آن است و لفظ با معنی اینچنین نیست .

مسلمنا معنی دوم مراد است ، و کلمه [در] (مفید صرف تعلق و ربط است ، چنانکه در مشبه به ، اعنی معنی در لفظ ، است . و محط نظر این است که همان طور که معنی و لفظ در عین حال باهم ارتباط وضعی دارند و در حقیقت دو چیزند که لفظ چیزی است و معنی چیز دیگر و خارج از او ، همچنین جسد با روح که روح در واقع ورای جسد است و گوهری خارج از اوست هر چند با او تعلق تصرف و تدبر دارد . پس این عبارت می فهماند که روح همان صفحه : 448

نفس ناطقه انسانی است و خارج از بدن و ورای آن است ولی با او نحوه تعلقی دارد . لذا صفدی آن را ستود و تحسین کرد . از این توجیه و تقریری که تقدیم داشتیم معلوم می شود که در آن عبارت نخستین که [(مثل روح در بدن مثل آب در گل است)] مراد از روح روح بخاری نیست ، بلکه یکی از مراتب نفس را ، که تجلی او در بدن و قوام و قیام بدن به آن است ، بیان فرموده است ، و به عبارت اخری می رساند که بدن مرتبه نازله نفس است ، در مقام طبع مانند آب در برگ گل است ، و در مقام خیال و وهم و عقل چون معنی در لفظ است ، و در مقام فوق عقل فوق نسبت معنی در لفظ . پس نفس ناطقه از جهت قرب با بدن مانند آب در گل و از جهت بعد فوق نسبت معنی در لفظ است .

خواهی گفت که [(چرا در عبارت قائل به مذهب هفتم که گفت : نفس همان روح حیوانی است این گونه توجیحات نمی کنید ؟)] یعنی مراد او هم این باشد که روح حیوانی مرتبه نازله نفس ناطقه و پرتوی از روح مجرد انسانی باشد و ایراد و اعتراضی بر قائل آن وارد نیاید .

در جواب گوئیم اگر قائل این قول را قول دیگری در بقای نفس ناطقه پس از مرگ و تجرد روح انسانی می بود و به این لطیفه الهیه پی می برد ، بدون تردید گفتار دیگرش را که بظاهر مشعر بر خلاف آن باشد توجیهی وجیه می نمودیم . ولی این شخص می گوید : نفس انسانی فقط همین روح حیوانی ، یعنی روح بخاری است و بس . با این پندار دیگر چه جای توجیه ؟ اما امیرالمؤمنین را دهها بیانات عقلی و برهانی در تجرد و بقای روح انسانی است . از آن جمله می فرماید :

والله ما قلعت باب خيبر ، و قذفت به اربعين ذراعاً لم تحس به اعضائي ، بقوة جسدية و لا حركة غذائية و لكني ابدت بقوة ملكوتية و نفسی بنور ربها مضيئا (1) .

(یعنی سوگند به خدا من به قوت جسدی و حرکت غذایی در از قلعه خيبر بر نكندم که آن را چهل ذراع بدور انداختم که اعضايم آن را حس نکرده است ، و لکن به قوت ملکوتی و نفسی که به نور رب خود فروزان است مؤید بودم .) علاوه اینکه دانستی که مدار هر دین بر دو امر

پاورقی :

1 - بشارة المصطفى لشيعة المرتضى (طبع نجف) ، ص 235 ، امالی شيخ صدوق (طبع ناصری) ، مجلس هفتاد و هفتم ، ص 307 .

است : یکی ایمان به وجود حق تعالی , و دیگر اعتقاد به بقای ارواح پس از موت .

در پیرامون بیان عرشی امیرالمؤمنین علی علیه السلام در قوت ملکوتی نفوس اولیای الهی , عارف رومی در اول دفتر سوم مثنوی

گوید : قوت از قوت حق می زهد

نز عروقی کز حرارت می جهد

این چراغ شمس کو روشن بود

نز فتیله پنبه و روغن بود

سقف گردون کو چنین دائم بود

نز طناب و استنی قائم بود

قوت جبریل از مطبخ نبود

بود از دیدار خلاق و دود

همچنین این قوت ابدال حق

هم زحق دان نز طعام و از طبق

و نیز عارف جامی در سلسله الذهب در اشاره به واقعه خیبر گوید : آن علی کش منم بجان بنده

سبلت نفس شوم را کنده

بر صف اهل زیغ با دل صاف

بهر اعلائی دین کشیده مصاف

بوده از غایت فتوت خویش

خالی از حول خویش و قوت خویش

قدرت و فعل حق از و زده سر

کنده بی خویشتن در خیبر

خود چه خیبر که چنبر گردون

پیش آن دست و پنجه بود زبون

بنابر تحقیقی که در لفظ و معنی گذشت ، اگر به طور توسع در تعبیر گویی : حروف و الفاظ ابدان اند و معانی ارواح ، مجازی ، و یا آنان را از ظروف و قوالب دانی و معانی را محتوای آنها خوانی ، هم وجهی است ، و یا آنان را روازن این حقایق معانی دانی ، سزاست ، و یا آنان را اصنام و اظلال اینان پنداری ، رواست ، و اگر بر این اعتقادی که معانی هرگز اندر حرف ناید / که بحر قلمز اندر ظرف ناید درست است ، و یا آنان را علامات و امارات معانی دانی که عالم به وضع از آنها به معانی منتقل می گردد ، چه بهتر . مطلب عمده این است که بفهمی قضیه از چه قرار است .

به عنوان مزید بصیرت ، حدیث دیگر تقدیم می داریم . محمد بن حسن بن فروخ ، معروف به صفار ، از قدمای علمای امامیه است ، وفاتش در سنه دویست و نود هجری در قم بود ، وی صاحب کتابی بسیار ارزشمند ، به نام بصائر الدرجات است . این کتاب از اصول معتبر امامیه است . کلینی ، صاحب کافی ، و غیر او از آن روایت می کنند . آن جناب در صفحه : 450

بصائر ، به اسنادش از مفضل ، از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است : قال مثل روح المؤمن و بدنه كجوهرة في صندوق اذا اخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق و لم يعاباه ، و قال ان الأرواح لا تمازج البدن و لا تواكله و إنما هي كلل للبدن محیطة به (بحار طبع کمپانی ، ج 14 ، ص 398) .

(یعنی مثل روح مؤمن و بدنش مانند دانه گوهری در صندوقی است ، هرگاه آن را از صندوق بیرون برند صندوق به کنار انداخته می گردد ، و بدان اعتنایی نمی شود . و امام فرمود ارواح با بدن آمیخته نیستند و کار بدن را به خودش وا نمی گذارند ، و همانا که ارواح برای بدن کله های محیط به آن اند .)

چنانکه در این حدیث ملاحظه می فرمایید ، امام روح و بدن را به دانه گوهر و صندوق مثل زده و تشبیه کرده است . این گونه تعبیرات برای تقریب اذهان به حقایق واقعی اشیاست ، تا بشود که اشیا را کما هی ارائه دهند . امام فرمود که روح در بدن است آنچنان که گوهر در صندوق است ، بلکه فرمود مثل آن چنین است . و در آخر روایت به تجرد ارواح استدلال فرموده است که (ارواح با بدن آمیخته نیستند و بدن را به خودش وا نمی گذارند) ، زیرا که بدن قائم به روح است . و از اینکه فرمود : (با بدن آمیخته نیستند) ، یقین داریم که ارواح بخاری مراد نیست . و از اینکه فرمود : (بدن را به خودش وا نمی گذارند) ، صریح است که بدن استقلال به خود ندارد ، و تا دست تصرف روح بالا سرش نباشد بدن نیست ، و آنگاه بدن است که در تحت سیطره و سلطه روح و شأنی از شئون و مظهر و مجلایی از ظهور و بروز آثار روح باشد .

[(کله) (به کسر اول و فتح ثانی) جمع آن (کلل) (به کسر اول و فتح ثانی) و (کلال) و (کلات) (به کسر اول) است .]
(کله) به معنی پرده رقیق است و نیز آن جامه رقیق است که به شکل خیمه و چادر آن را برپا کنند تا از پشه و امثال آن جلوگیری کند و هم مانع از نفوذ هوا نباشد ، که آن را (پشه بند) می نامیم و (پشه خانه) نیز گویند ، و همچنین پرده باریکی را

که بر روی هودج اندازند، [(کله) گویند ، و نیز] (کله) پرده ای است که مانند خانه بدوزند و عروس را در آن آرایش کنند .
حافظ گوید :

می دمد صبح و کله بسته سحاب

الصباح الصبوح یا اصحاب

صفحه : 451

[(سحاب) به معنی ابر است . می گوید : ابر رقیق در فضا کله بسته ، که هیأت بقعه بودن و به شکل پشه بند در آمدن ابر تنک
و احاطه آن را بر سطح زمین به کله تشبیه نموده است . حکیم خاقانی گوید :

صبحدم چون کله بندد آه دود آسای من

چون شفق در خون نشیند چرخ شب پیمای من

در حدیث فوق ، امام صادق علیه السلام احاطه روح را از همه جانب به بدن ، از راه تشبیه معقول به محسوس ، مانند احاطه کله بر
هودج و نحو آن بیان کرده است ، که گویا ارواح کله های ابدان اند .

درس صد و سی و دوم

امروز دوشنبه غره محرم هزار و چهارصد و یک هجری قمری مطابق نوزدهم آبان ماه هزار و سیصد و پنجاه و نه هجری شمسی است
که مجدداً توفیق ادراک محضر مبارک دوستان گرامی دست داد . امیدواریم که در معرفه النفس گامی فراتر نهیم و با مدد اولیاء
الله به رموز و اسرار این صحیفه کامله الهیه آشنایی بیشتر پیدا کنیم .

چنانکه بارها گفته ایم ، بار دیگر می گوئیم که هیچ معرفتی چون معرفه النفس به کار انسان نمی آید ، و سرمایه همه سعادت‌ها این
معرفت است ، و آنکه خود را شناخت عاطل و باطل زیست و گوهر ذاتش را تباه کرد و برای همیشه بی بهره ماند .

فیلسوف عرب ، ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی متوفی حدود 256 هدر رساله حدود و رسوم اشیاء ، شش تعریف از قدما در
حد فلسفه نقل کرده است ، قول پنجم این است : [(الفلسفة معرفة الانسان نفسه) . (رسائل کندی طبع مصر ، ص 173) ، یعنی
فلسفه معرفت انسان نفس خودش راست یعنی ذاتش راست . کندی پس از مدح و تحسین حد مذکور که گفت : (هذا قول
شریف النهاية بعيد الغور ، آن را تفسیری فلسفی به این بیان کرده است که :

اشیاء منقسم به اجسام و غیر اجسام اند ، و غیر اجسام یا جواهرند و یا اعراض ، و انسان جسم و نفس و اعراض است ، و نفس جوهر
غیر جسم است ، پس هرگاه انسان خود را شناخت ، جسم را با اعراضش و عرض اول را و جوهری را که جسم نیست شناخت ، پس

چون همه اینها را شناخت کل را شناخت ، به این

علت حکما انسان را عالم صغیر نامیدند . (1)

تعریف فوق مآثور از سقراط حکیم و اتراب اوست . اهتمام سقراط را به معرفت نفس در دروس گذشته عنوان کرده ایم . نظر و هدف آنان در تعریف مذکور بمراتب عالیتر از تفسیر فلسفی کندی است . کندی می گوید : انسان از دو گونه جوهر و اعراض است ، یکی جوهر جسم و دیگر جوهر نفس که جوهر غیر جسم است . و اعراض را به طور مطلق نام برده است که می توان گفت هم اعراض جسم و هم اعراض نفس . اما اعراض جسم که ظاهر است ، مانند سیاهی و سفیدی و کوتاهی و بلندی و غیرها . و اما اعراض نفس ، همه کیفیات نفسانی از قبیل علم حصولی و شهوت و غضب و قدرت و اراده و محبت و کراهت و شجاعت و کرم و حلم و حیا و خوف و نظائر آنها به تفصیل و بیانی که در مبحث علم گفتگو خواهیم کرد .

خلاصه تفسیر فلسفی کندی اینکه فلسفه معرفت به اشیاست ، و اشیا یا اجسام اند و یا غیر اجسام ، و غیر اجسام یا جواهر مجرد اند و یا اعراض ، و انسان هم که این سه چیز است ، پس چون خود را شناخت کل اشیا را شناخت . ولی آن کس که گفت : (فلسفه معرفت انسان خودش راست) ، هر چند این تفسیر فلسفی را رد نمی کند ، و لکن معرفت نفس فقط شناخت دو گونه جوهر و اعراض نیست ، بلکه این معرفتی است که همه معارف در او منطوی است ، و به خلافت الهیه منتهی می گردد ، و از آن تعبیر به انسان کامل می گردد ، و فارابی در تحصیل السعادة (چاپ حیدرآباد ، ص 39) ، از آن تعبیر به فیلسوف کامل علی الاطلاق کرده است .

دانستن ماهیات و مفاهیم کلیه اشیا و معانی انشائییه یا انتزاعیه از آنها ، مثلا جسم چگونه جوهری و نفس چگونه جوهری است و معنی عرض چیست و چند مقوله است ، هر چند کمال است و لکن انسان به پروراندن نفس و معرفت آن ، به ادراک خاص حقایق عینی وجودات نائل می گردد و کیفیت آثار و خواص وجودی آنها را می یابد ، که نیل به آن مستلزم سیر و سلوکها و کتلها و گردونه ها پیمودن است . این ادراک خاص ، در زبان اساطین معارف

پاورقی :

1 وحدوها ایضا فقالوا : الفلسفة معرفة الانسان نفسه ، و هذا قول شریف النهاية بعيد الغور . مثلا أقول : ان الاشياء اذا كانت اجساما و لا اجسام ، و مالا اجسام اما جواهر و اما أعراض و كان الانسان هو الجسم و النفس و الأعراض ، و كانت النفس جوهرا لا جسما ، فانه اذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه و العرض الاول و الجوهر الذى هو لا جسم ، فاذن اذا علم ذلك جميعا فقد علم الكل ، و لهذه العلة سمى الحكماء الانسان العالم الصغیر . رساله مذکور کندی به انضمام چند رساله دیگرش ، با مقدمه ای علمی و تحقیقات و تعلیقاتی ارزشمند از محمد عبدالهادی ابوریده ، در مصر به طبع رسیده است . وی در ماخذ تعریفات ششگانه فلسفه که کندی نقل کرده

است ، درباره تعریف فوق ، که تعریف پنجم آن است ، گوید : اما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط و غيره .

صفحه : 453

حقیقه ، به ذوق تعبیر می شود که باید رسید و چشید . آن دانا شدن است و این دارا شدن . هر چند هر دانایی به لحاظی دارای است ، ولی آن کجا و این کجا . آن دانایی نتیجه تعریفاتی اند که منتج تصورند و فویش نتیجه قیاساتی اند که منتج تصدیق اند ، و هیچیک این دو ، در ادراک حقایق و وجدان آنها ، کافی نیستند ، چه این ادراک فوق طور عقل است که مسیر علمی فلسفی است . از تعریف حلوا ، شنونده ممکن است که معنای آن را بخوبی ادراک کند ، ولی اگر یک ذره حلوا را بچشد بهتر از هزار نحو تعریف به حد یا رسم آن است .

به عنوان نمونه ، چند جمله از گفتار اهل این ذوق را به عرض برسانیم : 1 - شیخ اکبر ، در فص شیئی فصوص الحکم ، در مقام تجلی ذاتی ، که جز به صورت استعداد متجلی له نیست ، گوید : و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق الخ . علامه قیصری در شرح آن گوید : ای اذا وجدت هذا المقام بالذوق والوجدان لا بالعلم والعرفان و حصل لك هذا التجلي الذاتي فقد حصل لك الغاية و انتهيت إلى النهاية لأن منتهى اسفار السالكين الى الله هو الذات لاغير . 2 - و نیز در فص عزیری ، در اینکه علوم انبیا از وحی خاص الهی است گوید : و لما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومهم الا من الوحي الخاص الالهي فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن ادراك الأمور على ما هي عليه و الاخبار ايضا يقصر عن ادراك ما لا ينال الا بالذوق الخ .

3 - و نیز در فص عیسوی ، در موضوع احیای عیسی روح الله علیه السلام ، گوید : و هذه مسألة لا يمكن ان تعرف الا ذوقا الخ . شارح مذکور گوید : انما كانت المسئلة لا تعرف الا بالذوق لأن المدرك لا يدرك شيئا ما كان الا بما منه فيه و من لا يكون عنده من قوه الاحياء و الخلق لا يقدر على ادراكه ذوقا فان التعريفات لا تنتج الا التصور و هو غير كاف في ادراك الحقائق و وجدانها ، خصوصا في الكيفيات ، لأنها لا تحصل الا بالذوق و الوجدان كما لا يمكن معرفة لذة . الوقاع الا بالذوق الخ . 4 - و نیز در فص ایوبی فرماید : فكذاك علم الأذواق لا عن فكر و هو العلم الصحيح و ما عداه فحدس و تخمين ليس بعلم اصلا .

5 - حکیم متأله صاحب اسفار ، در فصل نهم موقف سوم الهیات آن (ج 6 ط 2 ، ص 239) ، در علم باری تعالی به ما سوی گوید : و الباحث اذا لم يكن له ذوق تام و كشف

صفحه : 454

صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية و أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتيشهم على احكام المفهومات الكلية و هي موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية .

اعتراضاتی که عارف به فیلسوف دارد ، منشأ عمده آن همین اختلاف نظر است ، و ما به توفیقات الهی رساله ای در علم تدوین کرده ایم ، و این مطلب و دیگر مطالب را به طور مستوفی در آن عنوان نموده ایم ، و امیدواریم در آینده نزدیکی بتوانیم آن را در معرض درس و بحث شما قرار دهیم .

از بیانی که کندی در تعریف انسان داشت ، که انسان جسم و نفس و اعراض است ، ممکن است که برای شما سؤالی پیش بیاید که اگر جسم مقوم حقیقت انسان است ، پس از مفارقت و قطع علاقه نفس از جسم ، که بدن اوست ، آیا آن نفس را انسان نباید گفت ؟ و جسم دخیل در قوام اوست ؟ و ما از براهین گذشته به بقای ابدی نفس ناطقه قطع و یقین داریم . جواب این است که نظر کندی به انسان نشأه عنصری است ، که مرتبه نازل او بدن اوست ، و بدن عنصری او جسم است .

باز ممکن است که سؤال دیگر برای شما پیش آید که اگر انسان جسم و نفس و اعراض است ، کدام جسم و اعراض در انسان عنصری بودن او دخیل اند ، چه هر فرد انسان را بدنی خاص و آن را اعراضی خاص است ، بنابراین اگر ما زید را با این بدن و اعراض خاص انسان بدانیم ، باید جز او دیگر افراد انسان ، انسان نباشند ، بلکه خود زید ، که اعراض او همواره در تبدیل و تحول است ، با زوال اعراض خاص کنونی و تبدیل آنها به اعراض دیگر باید انسان نباشد ، بلکه جسم او هم قرار ندارد ، که متن طبیعت خارجی جسم و عین وجود طبیعی او در حرکت است و به تجدد امثال ، آن فان ، صورت و هیأت بدنی او محفوظ است ، که از آن تعبیر به حرکت در جوهر و تجدد امثال می شود . پس زید انسان کدام است و افراد جز او را به چه بیان انسان بدانیم ؟ وانگهی ، در دروس گذشته گفته ایم که علم و عمل انسان سازند ، بنابراین هر فرد انسانی خود انسانی ممتاز از دیگر انسانها می باشد . پس چگونه همه را انسان به یک معنی می دانیم و افراد یک نوع می شماریم ؟

جواب این است که افراد انسان هر یکی مصداق مفهوم کلی انسان اند ، که این مفهوم عام نوع واحد کلی است و بر همه علی السویه صادق است ، و جسم و عرض شخصی در آن دخالت ندارد . آن مفهوم عام بر انسان عنصری و مثالی و عقلی صادق است ، چنانکه بر

صفحه : 455

افراد اصناف گوناگون انسان ، اما افراد عنصری انسان ، در هر آن ، جسم خاص و اعراض خاص در فرد شخصی عنصری بودن او دخیل اند ، ولی تبدل و تجدد آنها منافی با ثبات و قرار وحدت شخصیه او نیست ، و علم و عمل هم انسان سازند ، به طوری که

انسانها اگر در اینجا افراد مندرج تحت یک نوع اند در آن سوی این طبیعت انواع مندرج تحت یک جنس اند و هر فرد ساخته بخصوصی است ، و آنسو را تعبیر به آخرت و قیامت می کنیم و قیامت قیامتی است .

درس صد و سی و سوم

در دروس پیش به تفسیر فلسفی و عرفانی این حد فلسفه که [(الفلسفة معرفة الانسان نفسه)] تا اندازه ای آشنا شده ایم ، و هرچه بیشتر برویم بیشتر به اسرار این کلمات جامعه آشنا می شویم تا کم کم خودمان به حرف می آیییم که دیگران باید حرفهای ما را تفسیر کنند .

نظیر تعریف فوق ، از حیث بلندی و ارزشمندی آن ، این است که انسان به [(مکیال و میزان هرچیز)] تعریف شده است . این مطلب را شیخ رئیس ابن سینا در آخر فصل ششم مقاله سوم الهیات شفا (ص 446) نقل کرده است و گفت : قال بعضهم : ان الانسان یکیل کل شیء .

برای اینکه غرض شیخ از نقل و تفسیر این کلمه وجیز عزیز روشن شود ، قسمتی از گفتارش را باختصار ترجمه می کنیم . شیخ ، در فصل نامبرده ، در تقابل وحدت و کثرت بحث کرده است ، و پس از آنکه هر یک از اقسام تقابل را بین آن دو رد کرده است اثبات نموده که تقابل میان آن دو بالعرض است نه بالذات ، یعنی تقابل لاحق و عارض آن دو می گردد نه اینکه تقابل تضاد و یا تقابل عدم و ملکه و یا تقابل تناقض و یا تقابل تضایف میانشان باشد . لحوق تقابل به وحدت و کثرت از این روست که وحدت ، از آن حیث که مکیال است ، مقابل کثرت است ، از آن حیث که مکیل است . وحدت و مکیال یک چیز نیستند بلکه میانشان فرق است ، مکیال عارض وحدت می گردد چنانکه علت عارض او می گردد . که وحدت علت پیدایش کثرت است .

سه امر در واحد مکیال ملحوظ و معتبر است : یکی اینکه واحد مکیال هر چیز باید از جنس آن چیز باشد لذا واحد اطوال طول ، و واحد عروض عرض ، و در مجسمات مجسم ، و در ازمه زمان ، و در حرکات حرکت ، و در اوزان وزن ، و در الفاظ لفظ ، و در حروف حرف است .

صفحه : 456

دوم اینکه جهد می شود واحد هر چیز اصغر ما یمكن باشد تا تفاوت اندک باشد . بعضی از اشیاء واحد آن بالطبع مفترض است ، چون دانه گردو و خربزه ، و در بعضی باید واحدی به وضع و قرارداد فرض شود ، پس آنچه که زائد بر واحد است اکثر از واحد اخذ می شود و آنچه کمتر از آن است اخذ نمی گردد .

سه دیگر اینکه واحد مکیال باید اظهر اشیاء در آن جنس باشد ، مثلا واحد در اطوال وجب است ، و در عروض وجب در وجب ، و در مجسمات وجب در وجب در وجب ، و در حرکات حرکت متقدر معلوم که یک ساعت حرکت فلکی سریع (حرکت شبانه

روزی) را مکیال حرکات قرار می دهند، و همچنین زمان ساعت را مکیال ازمنه، و در انتقال ثقل درهم و دینار، و در ابعاد موسیقی ارخای نغمه ای که ربع طنینی است، و در اصوات حرف مصوب مقصور یا حرف ساکن یا مقطع مقصور. خلاصه اینکه مکیال مسانخ با مکیل و اصغر ما یمكن و اوضح ما یكون است.

[و چون مکیل به واسطه مکیال شناخته می شود، علم و حس هم در عداد مکیال اشیاء معدود شده اند، زیرا که اشیاء به آن دو دانسته می شوند. و بعضی گفته است که انسان هر چیز را کیل می کند، چه اینکه او را علم و حس است و به این دو هر چیز را ادراک می کند، و سزاوار این است که علم و حس به معلوم و محسوس مکیل گردند و این اصل باشد، لکن گاهی مکیال نیز به مکیل کیل می شود]. (1)

این بود قسمتی از گفتار شیخ در فصل مذکور که باختصار نقل به ترجمه کرده ایم. می فرماید چون علم و حس مدرک اشیاء در عداد مکیال معدود شده اند، و چون انسان دارای آن دو است پس انسان مکیال اشیاست. البته این تفسیر را شأنی است ولی باید در پیرامون آن مقداری بحث کنیم. محسوس از آن سلسله مدرکاتی است که با حس، اعنی قوه حاسه، ادراک می شود، چه حس از قوای مدرکه است که در بعد به شرح آنها می پردازیم. مدرکات ما، از محسوسات گرفته تا معقولات و مکاشفات، همه معلومات ما هستند و مراتب علم اند. لذا در تفسیر فوق که گفت به واسطه علم و حس اشیاء ادراک می شوند، باید علم به معنی عقل باشد که مرتبه پاورقی:

1 لما كان المکیال يعرف به المکیل عد العلم و الحس کالمکائیل للاشیاء فانها تعلم بهما و قال بعضهم ان الانسان یکیل کل شیء لأن له العلم و الحس و بهما یدرک کل شیء و بالحری ان یكون العلم و الحس مکیلین بالمعلوم و المحسوس و ان یكون ذلک اصلا له لکنه قد یقع ان یکال المکیال ایضا بالمکیل.

صفحه : 457

عالیه است چنانکه حس مرتبه دانیه، وگر نه حس خود مرتبه ای از علم است ولی عقل نیست، و اطلاق هر یک از معقول و معلوم بر دیگری شایع و ذایع است. مثلا تفتازانی در تهذیب منطق در بیان اکتساب بالنظر گوید: و هو ملاحظه المعقول لتحصیل المجہول. وانگهی علم و حس را از این رو مکیال دانسته است، که اشیاء به واسطه این دو دانسته می شوند. پس باید مراد قوه عاقله و قوه حاسه باشد که به سبب این دو قوه مدرکه اشیاء، چه معقول و چه محسوس یعنی چه ماورای طبیعت و چه موجودات طبیعی، ادراک می شوند یعنی دانسته می شوند. زیرا علم و ادراک، در واقع، یک امرند، چنانکه در تفسیر فوق یک بار تعبیر شده است که اشیا به علم و حس دانسته می شوند (فانها تعلم بهما)، و یک بار دیگر تعبیر شده است که انسان به این دو اشیا را ادراک می کند (و بهما یدرک کل شیء). یا اینکه مراد از علم و حس، معلوم و محسوس باشد که معرفات اشیاء به حد یا به رسم قرار می

گیرند و قضایائی که در اقیسه به عنوان صغری و کبری برای استنتاج به کار برده می شوند . و در پایان گفت : سزاوار این است که علم و حس به معلوم و محسوس مکیل گردند و این اصل باشد لکن گاهی مکیال نیز به مکیل کیل می شود . بدان که حقیقت امر این است که معلوم و محسوس ، هر یک ، یا بالذات است و یا بالعرض . مثلا انسان که دست بر جسمی نهاد و برودت آن را ادراک کرد ، در واقع ، مدرک او که یافته اوست آنی است که آن را یافت ، و این یافته در صقع ذات او بلکه خود اوست که علم او بدان برودت است . این علم را که در خود دارد معلوم بالذات اوست ، و آن جسم ملموس خارجی معلوم بالعرض اوست ، که آن بالذات حاکی این بالعرض است .

مطلب دیگر اینکه برای انسان ممکن است که در هر فن قوه ای پیدا کند که سرمایه اقتدارش در آن فن گردد ، و بدان قوه یک یک مسائل آن را از هم تمیز دهد ، و درست را از نادرست جدا کند ، و اگر آن فن از صنایع و حرف است تواند در خارج پیاده کند ، این سرمایه را ملکه و قوه و منه گویند که موجب ملک و تسلط و تبصر و خبرگی انسان است ، خواه در معارف و حقایق ماورای طبیعی و خواه در علوم طبیعی .

و دیگر اینکه همه مدرکات ما معقولات و محسوسات نیستند ، بلکه موهومات و متخیلات هم هستند که با دو قوه وهم و خیال ادراک می شوند ، بلکه ادراکات فوق طور عقل هم هست . بنابراین در عبارت فوق که گفتند اشیاء با علم و حس دانسته می شوند ، علاوه بر تذکرات یاد شده ، باید در علم و حس تصرفی کرد و توسعی قائل شد که مثلا مادون عقل را به حساب حس بیاوریم و یا مافوق حس را به حساب عقل ، چنانکه در بعد خواهیم دانست که

صفحه : 458

وهم عقل ساقط شده است (1) و با وجوه دیگر را احتمال دهیم . برای زیادت بصیرت گوئیم که شیخ در رساله معراجیه (ص 7) فرمود : (فرق میان علم و عقل جز به نام نیست ، اما در حقیقت یک قوت است که پذیرا و داناست ، همان که پذیرد داند و همان که داند پذیرد . الخ) شاید از این گونه عبارات گمان رود که حس هم عقل است ، مثلا در همین درس گفته ایم که محسوس ما معلوم ماست ، پس حس علم است ، و اکنون از جناب شیخ نقل شد که [فرق میان علم و عقل جز به نام نیست] ، پس نتیجه اینکه حس هم عقل است ، به این صورت : حس علم است ، و علم عقل است ، پس حس عقل است . جواب اینکه علم را مراتب است و حس مرتبه ای از آن است و عقل مرتبه دیگر آن . در این مرتبه فرق میان علم و عقل جز به نام نیست . پس حد وسط تکرار نشد و کبرای قیاس کلی نیست که هر علم عقل است .

و نیز در عبارت دیگرش در رساله فوق (ص 8) گوید : (حقیقت دریابنده را عقل گویند و حقیقت دریافتن را علم . الخ) اینکه گفت [حقیقت دریافتن را علم] ، شامل محسوس هم هست ، ولی حقیقت دریابنده یک جا قوه عاقله است و یک جا قوه حاسه

که هر دو از شتون نفس ناطقه اند . پس مقصود این است که دریابنده معقولات عقل است ، و یافته شده عقل علم است که همان معقول است ، و فرق میان معلوم و معقول در این مرتبه جز به نام نیست .

در این مقام نقل عبارت شیخ ، برای دانستن طایفه ای از معارف ، نیک سودمند است . وی در همین جای رساله مذکور گوید :
بدان که حقیقت دریابنده را عقل گویند ، و حقیقت دریافتن را علم ، و چون بدانند بخود دریابد و بپذیرد و دیدنی حقیقی ظاهر شود ، آن را بصیرت خوانند ، و چون در ادراک رود و نهایت ادراک طلبد ، تفکر گویند ، و چون بد از نیک جدا کند ، تمیز گویند ، و چون آن جدا کرده را قبول کند ، حفظ خوانند ، و چون آشکارا خواهد کرد ، خاطر گویند ، و چون به ظهور نزدیک رسد ، ذکر گویند ، و چون ارادت کشف مجرد شود ، عزم و نیت گویند ، و چون به زبان پیوندد ، کلام خوانند ، و چون در عبارت آید ، قول خوانند ، و از اینجا در اعراض حسی درافتد ، و

پاورقی :

1 - الوهم کأنه ساقط عن مرتبه (اسفار ، ج 1 رحلی ، مرحله دهم طرف اول ، فصل 13 ، ص 291) ، و جذوات میرداماد ، طبع هند ، ص 94 : و هم بر سبیل استقلال و انفراد مدرک نیست .

صفحه : 459

چون در جسمانیات روان شود سر ، جمله این مقدمات را نطق خوانند و منبع این قوتها را نفس ناطقه خوانند . شرف آدمی از ابتدا آن دریافت است تا به نهایت کلام .

در هر یک از این امور بتفصیل بحث می شود . فیلسوف عرب کندی و معلم ثانی فارابی و شیخ رئیس ابن سینا و شیخ اکبر محیی الدین عربی و میر سید شریف و صدرالمألهین و بزرگانی دیگر را در این امور مقالاتی و رسائلی در حدود و رسوم اشیاء است ، و بخصوص از اهل بیت عصمت و طهارت و ولایت روایاتی عرشی صادر شده است که در موقع مناسب در این امهات معارف ، به درس و بحث تبرک می جوئیم .

درس صد و سی و چهارم

بحث در بیان [(الانسان یکیل کل شیء)] بود که انسان به چه معنی مکیال هر چیز است ؟ نظیر این عبارت را از پروتاغورس در درس سوم نقل کرده ایم که [(میزان همه چیز انسان است)] . و ملای رومی هم در آخر دفتر اول مثنوی در وصف جناب انسان راستین ، امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام ، گوید :

تو ترازوی احد خود بوده ای

بل زبانهء هر ترازو بوده ای

حالا ببینیم معنی اینکه] (انسان مکیال هر چیز است) چیست ؟ در درس پیش ، از قول شیخ ، نقل به ترجمه کرده ایم که گفت :
اصل این است معلوم و محسوس مکیال علم و حس باشند ، هر چند گاهی علم و حس مکیال معلوم و محسوس می گردند .

در بیان اینکه معلوم و محسوس را اصل قرار دهیم ، گوییم که مراد از معلوم و محسوس اصل معلوم بالعرض و محسوس بالعرض است و بلکه محسوس و معلوم بالقوه که شامل همه اعیان خارجی است . و اصل بودن آنها به این لحاظ است که انسان در ابتدای امر از محسوسات کسب می کند ، و کم کم قوت می یابد و اشتداد وجودی پیدا می کند تا به مرحله تجرد برزخی می رسد و صاحب قوه خیال می گردد ، و از آن نیز می گذرد و به مقام تجرد عقلی نائل می شود ، بلکه از آن نیز اعتلا می یابد تا به اتصاف قوه قدسیه روح قدسی ارتقا می یابد . و چون معلومات و محسوسات بالعرض و بالقوه انسان موجودات ثابت در واقع و نفس الامرند ، و خواه کسی به آنها علم پیدا کند و یا نکند و حس کند یا نکند ، اصل در ثبوت و تحقق اند و صفحه : 460

حس و علم تابع آنهاست . این بیان جهت اصل بودن آنها . اما از جهت مکیال بودن آنها ، به این بیان که مکیال روشنگر و بیانگر مقدار مکیال است . و این مقدار یک بار به اعتبار کمیت مکیال است و یک بار به اعتبار قدر و رتبه و پایه آن . به اعتبار اول ، چنان است که اطوال و عروض و اجسام به واحدهای آنها کیل می شوند و مقدار آنها تعیین می گردد که آن ده متر است و آن ده متر مربع و این ده متر مکعب ، چنانکه روشن است . و به اعتبار دوم چنان است که فضیلت علوم وابسته به ارزشمندی معلومات است ، مثلا علم بیطاری و علم طب : این اشرف از آن است ، چون انسان اشرف از حیوان است ، و علم به مادیات و محسوسات و علم به ماورای آنها : این افضل از آن است ، چون مفارقات به حسب وجود افضل از مادیات اند . پس چون معلوم خارجی افضل معلومات است علم به آنها نیز افضل علوم است .

اما اگر علم و حس را اصل قرار دهیم به این لحاظ است که انسان در انتهای امر بر اثر یافتن ملکه هر فن تواند تمیز میان صحیح و سقیم امور و احوال و مسائل آن فن کند و سره را از ناسره جدا نماید و حق را از باطل شناسد ، چه ، ملکه خود مکیال و میزان و الگویی برای اوست . مثلا به داشتن ملکه علم منطق نتیجه صحیح را از غلط فرق می نهد و صراط مستقیم علمی را می پیماید ، بلکه در انتهای امر ، صاحب همتی می گردد که چون تخیل و اراده چیزی کند ، آن را فی الفور در خود انشاء می کند ، بلکه صاحب نفسی قوی و همتی عالی می گردد که اشیاء را در خارج صقع نفس خود نیز تواند انشاء کند . خلاصه اینکه تصور او چیزی را سبب وجود آن چیز می گردد : چه در موطن خیال نفس ، چنانکه برای عامه مردم است ، و چه در خارج محل خیال ، چنانکه برای خاصه اعنی عارف بالله است . پس هر یک از معلوم و محسوس و علم و حس را می توان به لحاظی اصل دانست و به لحاظی تابع . وجهی دیگر در اینکه انسان مکیال هر چیز است : ارزش هر موجودی بستگی به وجود انسان و بهره بردن وی از آن چیز و تمدن جامعه انسانی دارد . آب و خاک ، سنگ و گوهر ، نبات و حیوان ، ماه و خورشید و غیرها به لحاظ ارتباط با انسان گرانقدر و با اهمیت اند ،

و به حسب اغلب و اکثر ، گرانی و ارزانی اشیای زمین به اعتبار کثرت و قلت نیازمندی وی بدانهاست ، و با قطع ارتباط مذکور قدر و تقویم آنها معنی ندارد . پس انسان است که مکیال و میزان قدر و قیمت هر چیز است .

ممکن است که اصل بودن علم و حس را در مکیال بودن چنین معنی کنیم که بحث

صفحه : 461

در موضوع ادراک انسانی است ، و چنانکه قرآن علم و حس ناطق است ، در آغاز و انجام ، دریابنده اوست ، هر چند در آغاز طوری و در انجام طوری و هر مرتبه از وجود حکمی دارد . و اصل بودن علم و حس از این جهت است که انسان راههایی در خود به سوی خارج دارد و هر موجود خارج را با راه مخصوص به آن ادراک می کند ، و کأن انسان یکپارچه مجموعه جمیع قوای انحای ادراکات است و از هر قوه ای نوعی ادراک دارد و چیزی را ادراک می کند ، و هر قوه ای خود راهی به خارج است و سنخیتی خاص با آن دارد ، و داشتن این سرمایه را در لسان اهل عرفان ذوق گویند ، چنانکه در درس پیش بدان اشارتی رفت . در این معنی اصل که گفته ایم ، علامه قیصری ، در شرح فص عیسوی فصوص ، در بیان ذوق مذکور ، در مسئله احیای عیسی روح ال له علیه السلام گوید (ص] : (328) ان المدرک لا یدرک شیئا ما کان الا بما منه فیه و من لا یكون عنده من قوه الاحیاء و الاخلاق لا یقدر علی إدراکه ذوقا] (یعنی مدرک هیچ چیز را ادراک نمی کند مگر به سبب آن چیزی که از آن در او هست ، و کسی که قوه احیا و خلق در او نباشد قادر بر ادراک ذوقی آن نیست) . این سخن قیصری از کلمات قصار بغایت بلند است که معرف بلند اندیشی آن ذوات عزیز الوجود است . در این کلمات تدبر و تعمق شایسته بایسته است ، بلکه در جوامع روایی از اهل طهارت و عصمت و بیت وحی و نبوت ، اشاراتی در این باب به لفظ اندک و معنی بسیار می یابیم که بر حجة الله بودن آنان حجت بالغه اند . از آن جمله فرموده حضرت ثامن الحجج ، علی بن موسی الرضا ، علیه آلاف التحية و الثناء است که قد علم اولو الألباب ان ما هنالک لا یعلم إلا بما هیئنا (1) (یعنی خردمندان دانند که آنچه در آنجاست جز به سبب آنچه در اینجاست دانسته نمی شود) . بلکه خداوند متعال آفاق و انفس را عدیل هم قرار دارد که فرمود : و سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم (فصلت 41 : 53) از انفس باید در آفاق سیر کرد ، و از خودت باید راه به آفاق بیابی و جز خودت راهی نداری . و این وجه را ، که در اصل و مکیال بودن علم و حس انسانی گفته ایم ، شأنی است که صاحبان شأن دانند ، و این حقایق را از زبان آشنایان زبان ، فهم باید کرد .

تنظیری در این مقام ، به عنوان تقریب به مرام ، از شرح خودم بر فصوص فارابی تقدیم می دارم : انسان کارخانه محیر العقولی است که همه اقسام صنایع و ابتکارات افعالش به دست عمال و جنود دانا و توانایش ، که همان قوای عامله و مدرکه اش هستند ، اولاً در

وی

پاورقی :

ساخته و پرداخته می شوند و ثنیا در خارج صورت می گیرند . مثلا اگر در خویشتن تولید نور نمی کرد ، در خارج خود به اکتشاف برق و امثال آن پی نمی برد . اگر پرده های نازک و لطیف طبقات هفتگانه چشم را نمی بافت و درهم نمی کشید و برهم نمی نهاد این همه نساجیها از حصیر گرفته تا حریر اختراع نمی کرد . اگر دستگاه قلب صنوبری نمی ساخت و حرکات موزون آن را در اختیار نمی گرفت ، آلات ساعتی گوناگون آبی و بادی و آفتابی و غیرها درست نمی کرد . اگر حرکات موزون خوش آهنگ انواع حرکات نبض را نمی داشت ، این همه غزلیات و قصائد موزون و اشعار دلپذیر گوناگون نمی سرود و این همه نازک کاریها در گفتارش نمی بود و در نغمات و احوال آنها و در ایقاعات و الحان کتابها نمی نوشت . اگر دستگاه حیرت آور دماغ را برای حس و ادراک و حروف چینی کلمات و ضبط اصوات و آگاهی و خبرنگاری و اطلاعات جهان عظیم الشان وجود انسانیش تعبیه نمی کرد ، این همه دستگاه مطبوعه ها و تلفنها و تلگرافها و بی سیمها و ماشین آلات محاسبات و رصدخانه ها و هزاران صنایع دیگر نمی ساخت . و اگر کوشک رفیع و محکم بدنش را از آلات و ادوات ارکان اربعه و اخلاط اربعه و عظام و اعصاب و عروق و سایر اعضا و جوارح بنا نمی کرد و مزاج آن را اعدل امزجه برای استیکار خویش قرار نمی داد ، بناهای گوناگون از کومه و نی بست پالیزبان گرفته تا اهرام یونان و مصر و دیگر بناهای سر به فلک کشیده امصار دیگر نمی بود . ووو ، و ملیاردها و .

اگر به دیده تحقیق بنگری آنچه که از این موجود بوالعجب و اعجوبه کون صادر می گردد همه حکایت از واقع و حقیقت و ریشه ای می کند که در خود وی موجود است . زیرا که هر اثری آیینه دارائی مؤثر خود است . قل کل یعمل علی شاکلته (اسراء : 84) . با اینهمه و لا تکنونوا کالذین نسوا الله فأنساهم أنفسهم . (حشر : 59 : 19) پس انسان را انواع قوای اصطیاد ، که علم و حس اند ، می باشد ، و بدانها هر چیز را کیل می کند ، و مکیال بودنش با هر یک از وجوه معانی مذکور صحیح است . و باز در پیرامون این عبارت سؤالاتی در پیش داریم که باید عنوان شود . درس صد و سی و پنجم

سخن در این بود که انسان مکیال هر چیز است ، چونکه وی را علم و حس است ، و بدین دو هر چیز را ادراک می کند . و دانستیم که [هر چیز] شامل معقول و محسوس است ، و

مقصود از علم عقل است ، که با این قوه عاقله معقولات را ادراک می کند چنانکه با حاسه محسوسات را . در اینجا باز سؤالی پیش می آید که آیا هر یک از علم و حس مستقلا مدرک اند یا نه ؟ و اگر هر یک به طور مستقل مدرک اند ، چرا حیوان از این حکم مستثنی است ؟ زیرا که وی را حس است و با قوای حاسه محسوسات را ادراک می کند . بلکه بسیاری از

حیوانات ، قوای حاسه آنها بمراتب قویتر از انسان است ، چنانکه از فاصله بسیار دور می شنوند و می بینند و بوها را ادراک می کنند ، و می دانیم که حیوانات تمیز می دهند ، و به تمیز دادن جلب نفع و دفع ضرر می کنند . پس چرا حس آنها مکیال نباشد ؟ در جواب باید گفت که حس حیوانی هم در حد و عالم حیوانات برای آنها مکیال است ، و به قوای حسیه خودشان نفع و ضرر مربوط به زندگی خودشان را تمیز می دهند و دوست را از دشمن جدا می کنند . گربه را می بینیم که در حال گرسنگی تا لقمه نان را اول بو نکرده است دهن باز نمی کند و آن را نمی خورد ، و سگ با استخوان پاره همین کار را می کند که تا مطمئن نشده است آن را نمی گیرد . بلکه حیوانات را در عوالمشان کارهای بوالعجب است . درباره غراب و هدهد و نمل و نحل و کلب و ابابیل قرآن تدبیر بفرمایید . کتابهایی که قدیما و حدیثا به نام حیوان یا حیوان شناسی و یا زیست حیوانات نوشته اند و یا در موضوعات دیگر به مناسبتی از حیوانات سخن رانده اند حیرت آور است ، که علاوه بر خواص اعضا و جوارح آنها ، زندگی و احساسات آنها سخت جالب است . به عنوان نمونه چند جمله از کتاب غایة المراد فی وفق الأعداد ، که در خواص اوافق نوشته شده و از چند حیوان به مناسبتی سخن به میان آورده ، برای شما نقل می کنیم ، مشروط بر اینکه تعقیب نکنی و دنبال این حرفها را نگیری که از تحصیل کمال باز می مانی و از الان باید به من قول بدهی که حرف از ما و عمل از دیگران . مؤلف کتاب مذکور ، در آغاز باب چهارم آن ، گوید :

صفت پیدا کردن الماس آن است که چون خواهند که بی زحمتی آن را حاصل کنند ، وقتی که خفاش بچه برآورده باشد جام آبگینه بر سر بچه او وصل کنند : در حال ، مادر ایشان برود و الماس بیاورد و بر آبگینه نهد تا پاره پاره شود ، پس آن الماس در خانه خفاش بماند . و شاهان هند الماس را بدین حيله پیدا می نمایند .

صفحه : 464

و [(سنگ عقاب)] ، خاصیت اول او آن است که هر چند که او را بشکنند آواز زنگوله از وی پدید آید . و پیدا کردن او چنان است که مرغ سلیمان ، که او را هدهد خوانند ، چون بچه نهد ، و عادت او آن است که در سوراخها بچه نهد ، پس در آن سوراخ را محکم بگیرند ، که الله تعالی معرفت این سنگ به او داده است ، در حال می رود و سنگ عقاب می آورد و در سوراخی که بچه او در آنجا باشد بنهد ، در ساعت خشت و گل از هم بریزد . و [(سنگ در نیش)] سنگی بود سیاه و نرم مانند گوهر سرب ، و آن در آشیان اله موجود بود . و عادت آله آنچنان بود که هر سال که وقت بچه نهادن او شود این سنگ بیاورد و در آشیان خود نهد ، والله تعالی این معرفت به او داده . و خاصیت این سنگ آن است که هیچ جانوری قصد بچه او نکند و به سلامت بماند .

و (سنگ یرقان) خفاش پیدا می کند چون بچه بیاورد . بچه او را با زعفران زرد کنند یا با زردچوبه , و بگذارند , و خفاش گمان برد که بچه او را یرقان پیدا شده , برود و سنگ یرقان بیاورد . هر کس را که یرقان باشد آن سنگ با خود نگاه دارد , آن علت یرقان پاک شود . پس از نقل این امور مؤلف مذکور گوید :

عزیز من جماد را این خواص هست و طیور را این معرفت هست که خواص اشیاء می دانند , انسان بدین شرافت که به جمیع صفات الهی موصوف است به طریق اولی .

سنگ مغناطیس بین کاهن به خود چون می کشد

کم زسنگی نیستی کاهن به رفتار آورد

امیرالمؤمنین علی علیه السلام را گفتاری درباره خلقت طاووس و خفاش است که در نهج البلاغه نقل شده است (خفاش) در خطبه یکصد و پنجاه و سوم , و (طاووس) در خطبه یکصد و شصت و سوم . غرض این است که در زندگی و عالم شگفت حیوانات اذعان داریم , ولی جای انکار نیست که انسان را خصیصه ای است که بر دیگر موجودات مزیت دارد و همه انواع حیوانات بری و بحری مسخر اویند و در پیشگاه او سر تسلیم و خواری نهاده اند , و آن خصیصه داشتن نفس ناطقه است , که حقیقتی است مجموعه جمیع قوای حیاتی حیوانی با اضافه , و آن اضافه دارایی قوه عاقله اوست که شاید مرتبه نهایی و غایی نفس باشد . و چنانکه قوه عاقله حاکم بر جمیع قوای ظاهری و باطنی انسانی است و قوه وهم

صفحه : 465

مسخر اوست , بر حیوانات هم که رئیس قوای آنها وهم است و از آن مرتبه بالاتر نمی روند حاکم است . و چنانکه در پیش گفته ایم , هر اثر نمودار دارایی مؤثر خود است . و آثار وجودی حیوانات را در مقابل انسان چه نمودی است ؟ و هرگونه هوش و کمالی که حیوانات دارا باشند , اگر انسان از قوه به فعل برسد همه آنها را دارا خواهد شد به علاوه کمالات دیگر که دست هیچ حیوانی بدانها نائل نخواهد شد .

شیخ رئیس , در فصل هفتم مقاله چهارم الهیات شفا گوید : الوهم هو القانون فی الامور المحسوسه و ما يتعلق بها (ص 456 ج 2) . و مولی صدرا در تعلیقه اش بر این مقام گوید : الوهم الصحيح هو خلیفه العقل فی إدراک المحسوسات .

و نیز شیخ در فصل سوم مقاله چهارم نفس شفا (ج 1 ط 1 , ص 339) گوید : الوهم هو الحاکم الأكبر فی الحیوان و یحکم علی سبیل انبعاث تخیلی من غیر ان یکون ذلک محققا . و هذا مثل ما یرض للانسان من استقذار العسل لمشابهته المراره فان الوهم یحکم بأنه فی حکم ذلک و یتبع النفس ذلک الوهم و ان کان العقل یکذبه . و الحیوانات و اشباهها من الناس إنما یتبعون فی افعالهم هذا الحکم من الوهم الذی لا تفصیل نطقیا له بل هو علی سبیل انبعاث ما فقط و ان کان الانسان قد یرض لحواسه و قواه بحسب

مجاورة النطق ما يكاد ان تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم فلذلك يصيب من فوائد الاصوات المؤلفة و الالوان المؤلفة و الروائح و الطعوم المؤلفة و من الرجاء و التمني امورا لا يصيبها الحيوانات الأخرى لأن نور النطق كأنه فائض سانح على هذه القوى .

و خواجه طوسی در شرح نمط سوم اشارات (ج 2 ط 2 , ص 345) گوید : قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم : هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فضلا كالحكم العقلي و لكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية و بالصورة الحسية و عنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية . يعني قانون در امور محسوسه و آنچه كه بدانها تعلق دارد , وهم است . و حاكم اكبر در حيوان وهم است , و حكم او به طور فصل و تميز و محقق , چنانكه در حكم نطقی یعنی عقلی است , نیست , بلکه حكم تخیلی مقرون به جزئیت و صورت حسیه است . وهم حكمی غیر محقق می نماید , مثلا غسل را تلخ می انگارد و آن را قدر می شمارد , و نفس از آن پیروی می کند و عقل وی را تكذیب می نماید . حیوانات و انسانهای شبیه به آنان تابع این حكم وهم اند . هرچند گاهی بر حواس و قوای انسان , به حسب مجاورت آنان با نطق , حكم نطق عارض می شود و وصف نطق در آنها منسحب می گردد , كه بدین عروض و صفحه :

466

انسحاب قوایی نطقی و مخالف با قوای بهائم می گردند , كه در این صورت باید گفت : این وهم صحیح است كه در ادراك محسوسات جانشین عقل است , و در این صورت است كه انسان از محسوسات به فوایدی علمی دست می یابد كه دیگر جانوران دسترسی بدانها ندارند , كآن نور نطق بر این قوی فایض و سانح است .

این مطالب در دروس آینده , كه در تشریح قوای انسانی بتفصیل بحث می شود , روشتر می گردند . اکنون كه فی الجمله به این مطلب دست یافته ایم كه رئیس قوای حیوانی وهم و رئیس قوای انسانی عقل است , گوئیم كه هر فرد انسان را یک تشخص بیش نیست یعنی یک هويت دارد . و این حقیقت اختصاص به افراد انسان ندارد , بلکه افراد حیوانات و نباتات و دیگر موجودات نیز اینچنین اند , و هويت هر یک همان نحوه تشخص وجودی اوست كه منشأ آثار صادر از اوست . یعنی آنچه كه از او صادر می گردد همان شأن وجودی اوست . و به عبارت دیگر , همه آثار گوناگونش از یک عین موجود است كه همان شخص وجودی و هويت فردی آن نوع است , و در حقیقت , صورت هر چیز همان نحوه وجود خاص اوست . یک اصله درخت را در نظر بگیرید : این فرد درخت را یک تشخص است و جميع قوای نباتی در رگ و ریشه و شاخ و برگ و پوست و تنه و شكوفه و میوه و خلاصه در تمام تار و پود او ساری است .

و یک فرد حیوان نیز اینچنین است , جز اینکه آنچه را كه یک اصله درخت از قوای نباتی داراست او نیز دارد با اضافه , كه بدان اضافه صورت حیوانی یافته است . اما چنین نیست كه آن اضافه در کنار قوای نباتی قرار گرفته باشد و دو چیز متغایر باهم ضمیمه شده و یا در هم ادغام شده باشند , بلکه این فرد حیوان را یک هويت وجودی است كه آن هويت واحده به حسب وجودش

مصادق حقایق قوای نباتی و حیوانی است . و به عبارت دیگر ، یک صورت وجودی نفس است که منشأ آثار است و آن نفس حیوانی است . و چنانکه در درخت گفته ایم که قوای نباتی در تمام تار و پود او ساری است ، در یک فرد حیوان نیز باید گفت که او نیز یک درخت حیوان است یعنی نفس حیوانی در سراسر هستی و در تمام قوای او ساری است . و نفوس همه حیوانات حد شدت و قوت وجودی آنها تا مرحله وهم است و از آن تجاوز نمی کند . دیدن و شنیدن و چشیدن و دیگر افعال و احوال و آثار وجودی او همه حیوانی است ، یعنی دیدن او وهمی است ، و خوردن او نیز وهمی است ، و بوییدن او نیز وهمی است ، و هکذا دیگر افعالش که حاکم همه وهم است ، و کآن هر یک از قوای او وهم متنزل است . و صفحه : 467

چون به انسان برسیم ، نسبت حیوان با انسان را چنان می یابیم که نبات را با حیوان یافته ایم . یعنی هر فرد انسان را یک تشخیص وجودی است که آنچه از صفات کمالی وجودی را نبات و حیوان دارند او نیز داراست با اضافه ، و آن اضافه صورت وجودی انسانی است که داراست . و این صورت انسانی با صورت نباتی و حیوانی منضم یا مدغم نیست ، بلکه همان طور که گفته ایم یک هویت عینی خارجی است که این هویت واحده بنفس ذاتها مصادق همه آن صفات کمالیه نبات و حیوان است بدون اینکه حدود و قیود نبات و حیوان ، که مربوط به حد وجودی محصور و محدود آنهاست ، در وی باشد ، یعنی هر مرتبه بالاتر کمالات وجودی قبلی را داراست نه حدود نازله آنها را .

و چون نفس با حفظ وحدت و هویت وجودیش جمیع قوای خود است ، همان طور که در نبات و حیوان گفته ایم که یک حقیقت در تمام تار و پود پیکر هستی آنها ساری است ، در افراد انسان نیز اینچنین است که جمیع قوای او ، حتی قوه لامسه او مثلا ، عقل متنزل و نفس ناطقه متنزل است ، بلکه خود بدن ، با حفظ عنوان بدن ، مرتبه نازله نفس است . و به عبارت دیگر ، قوه لامسه یک فرد انسان که ادراک می کند و قوه لامسه یک فرد حیوان که ادراک می کند آن را عقل ادراک می کند و این را وهم . و اگر گفته شود که آن لمس عقلی است و این لمس وهمی است درست است ، و همچنین در دیگر قوی .

با تمهید این اصل دقیق علمی گوئیم که در حقیقت ، علم و حس انسان ، که عقل و حس اوست ، معیار عالی و مکیال صحیح تقدیر و تقویم و توزین هر چیز است ، و مادون او را ، که مثلا حیوان و نبات است ، هرچند به اندازه هویت و شخصیت وجودی آنها تمیز است و دارای نفس اند و صورت وجودی نفس آنان بتهنایی مصادق جمیع قوای آنان است ، و لکن مکیالی محدود است که به فراخور حیطة وسعه وجودی آنهاست ، و با آن مکیال قدرت داوری بر اشیا را چنانکه انسان دارد ندارند و ارتقا و اعتلای مقامات انسانی برای آنها میسر نیست . این انسان است که در جمیع موجودات و در همه عوالم و مراتب سیر علمی می نماید ، و وی را مقام وقوف نیست ، و به هر رتبه و درجه ای که رسیده است در آن مرتبه توقف نمی کند و به مرحله بالاتر عروج می یابد ، و متصف به صفات کمالیه جمیع موجودات می گردد ، و بر همه تسلط می یابد ، و به حقیقه الحقائق که حیات مطلق و جمال و جلال

مطلق است می رسد ، و به اذن او ، که اذن فعلی و اتصاف کمالات وجودی است ، می تواند درماده کائنات تصرف کند و رب انسانی شود و خلیفه الله گردد و کار خدایی کند .

صفحه : 468

تبصره در دروس پیش گفته ایم که در واحد مکیال سه امر معتبر و ملحوظ است . حال که انسان را مکیال جمیع اشیاء یافته اید در امور سه گانه نامبرده تأمل بفرمایید .

درس صد و سی و ششم

خلاصه درس قبلی اینکه تشخص هر فرد به یک نحو هویت وجودی اوست که منشأ آثار صادر از اوست ، و آن هویت وجودی صورت فعلیت اوست که مصداق حقایق صادق بر اوست ، و اینکه هر یک از فرد نبات یکپارچه نفس نباتی است ، و هر یک از فرد حیوان یکپارچه نفس حیوانی ، و هر یک از فرد انسان یکپارچه نفس ناطقه است ، منتها اینکه بدن هر یک مرتبه نازله نفس اوست ، که جمیع اعضا و جوارح هر یک شؤون نفس و مظاهر و مجالی اوست ، و هر یک حی اند ، که دراک و فعال اند ، و اینکه هر یک از قوای عالییه و انواع فوقانی کمالات وجودی مادونش را دارد با اضافه ای که آن اضافه صورت وجودی اوست ، و اینکه رئیس قوای مدرکه حیوانی وهم ، و انسانی عقل است ، و قوای حیوانی وهم متنزل اند ، و قوای انسان عقل متنزل ، و انسانی که در عداد حیوانات است از حد وهم ارتقا نیافته است ، و سرانجام فقط انسان را مکیال کامل کل شناختیم .

اکنون در این درس سخن ما این است که این کلام را ، یعنی انسان کیل هر چیز است را ، معنای دیگر هم هست . در بیان آن گوئیم که بعضی از مردم مطابق پیشامدهای روزگار و اقبال و ادبار زندگی عوض می شوند ، و باصطلاح ، به رنگ روز در می آیند . دیروز چنان بود و امروز چنین شد . مثلا دیروز دم از دینداری و دین پروری می زد و خیلی هم دو آتشه بود . ولی امروز آن دیندار گاو خوش علف است و آن دین پرور دیوی با دین طرف . ملاک انسانیت و شخصیت چنین کسی احوال روز است ، یعنی در حقیقت ملاکی ندارد ، چون اوضاع روزگار را ثبات و قرار نیست و احوال اجتماع بر یک منوال پایدار نیست . انسان آن است که خود اصل است و دارای مکیال و میزان است ، بلکه خود میزان و مکیال است ، پس اگر وقایع روزگار با آن معیاری که دارد وفق داد وقایعی حق اند و گرنه باطل . غرض این است که خود انسان باید فرقان حق و باطل باشد ، نه اوضاع جامعه و رفتار این و آن که هر روز به رنگی در می آیند و مسیری ثابت ندارد .

البته در اینجا سؤال پیش می آید که چگونه انسان می تواند مکیال باشد ؟ آیا انسان جامعه ساز است یا جامعه انسان ساز است ؟ و در حقیقت جامعه ای جز انسان نیست ، یعنی بغیر از انسان جامعه ای نداریم که آن را اصل قرار بدهیم و میزان و مکیالش بدانیم .

انسان است که مدینه فاضله می سازد و اجتماع انسانی تشکیل می دهد . اما کدام انسان است که

مدینه فاضله ساز است ، و حال اینکه هر انسان از متن جامعه و اجتماع برخاست . آیا انسان را باید اصل قرار داد یا جامعه را ؟ وانگهی مدینه فاضله چیست و شرایط و اوصاف انسان مدینه فاضله ساز کدام است تا نظر او متبع باشد ؟ و سؤالات بسیار دیگر در این مقام . شما دوستان عزیزم در این موضوع بسیار مهم که انسان مکیال است ، یعنی میزان و معیار تأسیس مدینه فاضله است ، تأمل بفرمایید و فکر خود را به کار ببندید ببینید چه نتیجه می گیرید . هر چند ما به امید و آرزوی توفیق طرح این مسائلیم . کیف کان انسان آئی است که خود دارای نور برهان و بر مسیر تکاملی انسانی است که یا مکمل است و یا مستکمل . و چنین کسی که مکمل است معیار سنجش حق و باطل جامعه انسانی است . پس هر آن فعل و قول و حکمی را که او امضاء فرمود حق است ، وگرنه باطل . این چنین کسی مکیال است که یکیل کل شیء . ولی شناختن و یافتن او چگونه میسر است ؟ ووو . به عنوان راهنمایی در بیان نتیجه نامبرده گوییم که این درس آدمی را به طلب کردن و خواستن انسان الهی سوق می دهد و رهبری می نماید ، که تا منطق وحی به میان نیاید جسم ماده نزاع نمی شود و قلب انسان مطمئن نمی گردد و جامعه روی کمال انسانی را نمی بیند و اجتماع مدینه فاضله نخواهد بود و از حیرت ضلالت به در نمی آید . آن انسان که با منطق وحی است مؤید به روح القدس است و سفیر الهی است و میزان قسط و صراط مستقیم است . چنین انسانی قدوه و سرمشق دیگران است و همه شؤون انسانی او برای دیگران حجت بالغه است و اوست که فصل خطاب است ، یعنی همه خطابها و گفتارهای او با مردم فصل است ، و فصل به معنی فرق و تمیز و قطع است . خلاصه اینکه احکام و آرای او همه به طور جزم فاصل و فارق بین حق و باطل است که بدون هرگونه ابهام و تمجج و تردید است . و مطلبی که به طور قطع و یقین باشد ، آن فصل است ، که بریده و تمام است ، لذا آنچه را که سفرای الهی می فرمایند ، همه ، قول فصل و حکم فصل است . خداوند تعالی در وصف قرآن فرماید : انه لقول فصل و ما هو بالهزل (طارق 86 :

13 و 14) معنی دیگر فصل الخطاب اینکه چنین انسان واسطه خطاب بین حق تعالی و عباد اوست ، چنانکه فرمود : و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب (شوری 42 : 51) (1) که چنین انسان خود عین حجابی است که خداوند از وی آن با بندگانش خطاب می فرماید و تجلی می نماید . در این چند درس ، در این موضوع که مکیال کل شیء و میزان هر چیز انسان است تا

پاورقی :

1 - شرح قیصری بر فص داودی فصوص ، ص 370 .

اندازه ای بحث کرده ایم ، و به چند وجه آن را معنی و تفسیر نموده ایم ، و مطالبی تقدیم داشته ایم ، و اینک در موضوع مذکور به همین قدر اکتفا می کنیم تا چون فرصت بیشتر و مناسبت بهتر پیش آمده باز عرایضی اهدا خواهیم کرد .

تبصره آنکه گفته ایم رئیس قوای حیوانی وهم ، و رئیس قوای انسانی عقل است ، مراد رئیس قوای مدرکه است ، و در دروس بعد ، راجع به رئیس قوای فعلیه در حیوان و انسان و نیز در رئیس قوای مدرکه مذکور بحث خواهیم کرد .

تبصره در این تبصره مطلبی را از قول بعضی از علمای بزرگ ، به عنوان مزید تبصر ، عرضه می داریم ، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید . علامه قیصری ، در اواسط فصل چهارم مقدماتش بر شرح فصوص الحکم (ص 25) گوید : و ما قال المتأخرون بأن المراد بالنطق هو ادراك الكليات لا التكلم مع كونه مخالفا لوضع اللغة لا يفيدهم لأنه موقوف على ان الناطقة المجردة للانسان فقط و لا دليل لهم على ذلك و لا شعور لهم على ان الحيوانات ليس لهم ادراك كلي و الجهل بالشيء لا ينافي وجوده و امعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب ان يكون لها ادراكات كلية . و ايضا لا يمكن ادراك الجزئي بدون كليه اذا الجزئي هو الكلي مع التشخص و الله الهادي .

و نیز محقق دوانی در شرح هیاکل النور گوید : اعتقادنا أن جميع الحيوانات لها نفوس مجردة كما في الانسان و بعض القدماء على ذلك بل صرح بعضهم بأن النباتات لها نفوس ناطقة ايضا .

شیخ رئیس در آخر نمط هشتم اشارات که بند نوزدهم آن است ، در عشق و شوق جواهر عاقله و نفوس و قوای جسمانیه سخن گفت و خواجه طوسی در شرح آن گوید : (و للشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سرية في جميع الكائنات) . این رساله را شیخ برای شاگردش ابو عبدالله معصومی ، که در حق او گفت : (ابو عبدالله مني بمنزلة ارسطاطاليس من افلاطون) ، نوشت . و شیخ بهایی هم در کشکول (ص 11) گفت : (الشيخ الرئيس ابوعلی ابن سینا صنف رسالة في العشق اطنب فيها المقال و ذكر فيها ان العشق لا يختص بنوع الانسان بل هو سار في جميع الموجودات من الفلكيات و العنصریات و المواليذ الثلاث المعدنیات و النباتات و الحيوان . قیصری گوید که :

صفحه : 471

مبدأ نطق با هر چیز موجود هست ، زیرا که همه موجودات حتی جمادات را نصیبی از عالم ملکوت است . و آنکه متأخرین گفته اند که مراد از نطق ادراک کلیات است نه تکلم ، علاوه بر اینکه مخالف وضع لغت است ، به حال آنان سود ندهد ، چه اینکه این سخن موقوف بر این است که ناطقه مجردة فقط برای انسان است ، و حال اینکه هیچ دلیلی بر این ادعا ندارند و جهل به شیء منافات با وجودش ندارد ، و امعان نظر در عجائبی که از حیوانات صادر می شود ايجاب می کند که آنان را ادراک کلیات باشد ، و نیز ادراک جزئی بدون کلی ممکن نیست ، زیرا جزئی همان کلی با تشخص است .

و دوانی در شرح هیاکل گوید :

اعتقاد ما این است که جمیع حیوانات را نفوس مجرده است چنانکه انسان را . و برخی از پیشینیان بر این اعتقاد بودند بلکه برخی از آنان تصریح کرده است که نباتات را نیز نفوس ناطقه است .

و شیخ رئیس رساله ای در عشق نوشته و در آن گوید که عشق اختصاص به نوع انسان ندارد بلکه در جمیع موجودات ساری است . این تبصره را بحث و تحقیق می باید ، در خاطر بسپارید تا وقت آن فرا رسد . و همینقدر بدان که صدرالمتألهین در شرح اصول کافی فرمود :

ان كثيرا من المنتسبين الى الكشف و العرفان زعموا ان النبات بل الجماد فضلا عن الحيوان له نفس ناطقة كالانسان و ذلك امر باطل بل البراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل و المنع عما فطر الله طبيعة الشيء عليه و دوام القسر على النوع و الابقاء له على القوة و الامكان للشيء من غير ان يخرج الى الفعلية و الوجدان الى غير ذلك من المفاصد الخ .

درس صد و سی و هفتم

در چند درس قبل ، از رساله حدود و رسوم کندی از سقراط نقل کرده ایم که فلسفه ، معرفت انسان نفس خود راست (الفلسفة معرفة الانسان نفسه) . در این موضوع روایتی در اواخر دفتر پنجم کشکول علامه شیخ بهایی (چاپ نجم الدوله ص 594) نقل شده است که : قال اميرالمؤمنين علي (ع) لجبر من احبار اليهود و علمائهم : من اعتدل طباعه

صفحه : 472

صفي مزاجه ، و من صفي مزاجه قوي اثر النفس فيه ، و من قوي اثر النفس فيه سمي الى ما يرتقيه ، و من سمي الى ما يرتقيه فقد تخلق بالأخلاق النفسانية ، و من تخلق بالأخلاق النفسانية فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان يكون موجودا بما هو حيوان و دخل في الباب الملكي و ليس له عن هذه الحالة مغير . فقال اليهودي : الله اكبر ، يا ابن ابي طالب ، لقد نطقت بالفلسفة جميعها .

(اميرالمؤمنين علي عليه السلام به یکی از دانشمندان یهود گفت : هر کس طباع او معتدل باشد مزاج او صافی گردد ، و هر کس مزاجش صافی باشد اثر نفس در وی قوی گردد ، و هر کس اثر نفس در او قوی گردد به سوی آنچه که ارتقایش دهد بالا رود ، و هر که به سوی آنچه ارتقایش دهد بالا رود به اخلاق نفسانی متخلق گردد ، و هر کس به اخلاق نفسانی متخلق گردد موجودی انسانی شود نه حیوانی و به باب ملکی در آید و چیزی او را از این حالت برنگرداند . یهودی گفت : الله اکبر ! ای پسر ابوطالب ، همه فلسفه را گفته ای چیزی از فلسفه را فرو گذار نکرده ای) .

این دانشمند یهودی معرفت نفس را تمام فلسفه دانست . و این سخنی حق است ، که چون انسان مسیر علمی را پیش گرفته است هرچه را که ادراک کرده است متن ذات او می گردد و به قوه بینش و کنش خود را می رساند ، زیرا که علم و عمل انسان سازند و

انسان را عالمی عقلی مشابه عالم عینی می گردانند ، و آخرین مرحله سیر تکاملی انسان این است که می بیند : آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد . و این حدیث شریف در دروس بعد بیان می گردد و هرچه بیشتر می رویم به اسرار آیات و روایات بیشتر و بهتر آشنا می گردیم . و مهمترین معرفت و ارزنده ترین چیزی که انسان را به کار می آید همان معرفت انسان است مر ذات خود را ، که به معرفت نفس تعبیر می شود . و باید گفت : خود را باش و خود را بشناس . میرسید شریف گرگانی ، متوفی 816 هـ . ق ، چون زمان ارتحالش فرا رسید ، پسرش به او گفت : پدر ، مرا وصیتی کن . گفت بابا ، به حال خود باشد . پسر این مضمون را به نظم در آورده و گفت :

مرا میرشریف آن بحر زخار

که رحمت بر روان پاک او باد

وصیت کرد و گفت ارزانکه خواهی

که باشد در قیامت جان تو شاد

چنان مستغرق اوقات خود باش

که از حال کسی ناید ترا یاد

صفحه : 473

به چند گفتار امیر علیه السلام ، در ترغیب به معرفت نفس تبرک می جویم : عبدالواحد آمدی در حدود یک قرن بعد از سید رضی ، جامع نهج البلاغه ، بسیاری از کلمات قصار امیرالمؤمنین علی علیه السلام را به ترتیب حروف تهجی با روش خاصی به نام غرر الحکم و درر الکلم جمعآوری کرده است که این کلمات قصار در معرفت نفس از آن جمله است : 1 - اعظم الجهل جهل الانسان امر نفسه .

2 - اعظم الحکمة معرفة الانسان نفسه .

3 - افضل العقل معرفة المرء بنفسه فمن عرف نفسه عقل و من جهلها ضل . 4 - الکیس من عرف نفسه و اخلص اعماله .

5 - العارف من عرف نفسه فاعتقها و نزهها عن کل ما یبعدها . 6 - المعرفة بالنفس انفع المعرفتين .

7 - عجبت لمن ینشد ضالته ، و قد اضل نفسه فلا یطلبها . 8 - غایة المعرفة ان يعرف المرء نفسه .

9 - کیف يعرف غیره من یجهل نفسه ؟

10 - من عرف نفسه فقد انتهى الی غایة کل معرفة و علم . 11 - من عرف نفسه جاهدها و من جهل نفسه اهملها .

12 - معرفة النفس انفع المعارف .

13 - نال الفوز الاكبر من ظفر بمعرفة النفس .

14 - من عرف نفسه عرف ربه .

15 - عجبتم لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه ؟

ترجمه هر یک بترتیب :

1 - بزرگترین نادانی ، نادانی انسان در کار نفس خودش است . 2 - بزرگترین دانش خودشناسی است .

3 - برترین خرد شناسایی آدمی به نفس خود است ، پس هر که خود را شناخت با خرد است ، و آنکه خود را شناخت گمراه

است . 4 - زیرک کسی است که خود را شناخت و کارهایش را خالص گردانید . 5 - عارف کسی است که نفس خود را شناخت و آن را آزاد کرد و از هرچه که دورش می کند پاک گردانید .

6 - معرفت نفس نافعترین دو معرفت است (معرفت آفاق و معرفت انفس ، سنریهم

صفحه : 474

آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم) .

7 - در شگفتم از کسی که گمشده خود را می جوید و خودش را گم کرده و نمی جوید .

8 - غایت معرفت این است که آدمی خود را بشناسد .

9 - کسی که از خود آگاهی ندارد ، چگونه از دیگری آگاهی می یابد . 10 - آنکه خود را شناخت به نهایت هر آگاهی و دانش

رسید . 11 - هر که نفس خود را شناخت با آن مجاهده می کند ، و آنکه نشناخت آن را مهمل می گذارد .

12 - خودشناسی سودمندترین شناساییهاست .

13 - آن کس که به خودشناسی دست یافت به رستگاری بزرگ رسیده است . 14 - هر کس خود را شناخت پروردگارش را

شناخت .

15 - در شگفتم از کسی که جاهل به خود است ، چگونه می خواهد عارف به ربش شود ؟

در یک یک این کلمات جامعه بحث و مذاکره لازم است ، و به همین سبک که پیش برویم ، کم کم به زبان انسانهای کامل آشنا

می شویم و زبان فهم می گردیم . ببینید که این همه بزرگان جهان به زبانهای گوناگون گفته اند خود را بشناس و خود را باش ، و

قرآن کریم هم می فرماید خودتان را فراموش نکنید ، و مشایخ اهل عرفان گفته اند : از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی . حافظ

گوید :

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد

آنچه خود داشت زیبگانه تمنا می کرد

و بابا افضل گوید :

راه ازل و ابد زبان و سر تست

وان در که کسی نسفت در کشورتست

چیزی چه طلب کنی که گم کرده نه ای

از خود بطلب که نقد تو در بر تست

مقصود از زبان و سر ، ذکر و فکر است و آن در وجود نفس ناطقه است . و از این گونه گفته های نغز به نظم و نثر بسیار گفته اند ، که کم گفته اند . شیخ اکبر محیی الدین عربی کتاب ارزشمند فصوص الحکم را در بیست و هفت فص نوشته که هر فص در بیان مقامی از مقامات انسان است نه بیوگرافی بیست و هفت شخص . این کتاب در معرفت نفس است . و مهمتر از فصوص ، فتوحات اوست . و این هر دو کتاب در انسان شناسی از کتب بسیار مهم دانشمندان اسلامی در عالم اسلامی و جهان علم است . و این همه پرتوی از آیات قرآنی

صفحه : 475

است ، که باید گفت :

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی

از دولت آن زلف چو سنبل شنوی

گر نغمه بلبل از پی گل شنوی

گل گفته بود گرچه زبلبل شنوی

یکی از مشایخم رضوان الله علیه برایم حکایت کرد که از شیخ مذکور منقول است که گفت: [(من هرچه دارم همه را از سجاده دارم) . یکی از رسایل بسیار سودمند سخنان ادریس نبی علیه الصلوة و السلام در سیزده فصل ، به نام ینبوع الحیوة است یعنی آب چشمه زندگانی . این رساله در معایت و زجر و نصیحت نفس است و خطاب ای نفس ، ای نفس ، نسخه ای از آن را به عربی دارم . این رساله به قلم توانای جناب بابا افضل نامبرده ترجمه شد و در عداد رسایل و مصنفات وی در دانشگاه تهران به طبع رسیده است . در آخر فصل سوم فرماید :

ای نفس به یقین دان که تو بر اصلی پیدا شدی که فرع وی توئی ، و فرع اگرچه برود تا غایتی دور از اصل خویش ، لکن بند و

پیوندی که میان وی و اصلش بود بریده نشود ، و بدان پیوند هر فرعی را از اصل مدد رسد چون درخت میوه ده ، که میوه اگرچه از

اصلی که او را پیدا کرد دور بود ، لکن مدد از وی ستاند ، و اگر آن پیوند میان او واصل برخیزد ، چنانکه میوه را از درخت باز کنند ، مدد اصل از فرع باز گسلد و فرع تباهی گیرد . پس نگر ، ای نفس ، و بیقین دان این حال را ، و بدان که تو باز گردنده ای سوی آن اصل که از وی پیدا شدی ، و بپرهیز از شوخگنی آلات خود ، که از آن بازگشتنت دیر همی شوی به سوی عالمت و اصلت .
و در اول فصل پنجم گوید :

ای نفس ، نیست عقل الا یافتن و دیدن خود ، و هر نفس که خود را نیافت مرده است ، و یافتن و دیدن آن زندگی ابدی است ، و ناز و لذت جستن مرگ ابدی است . پس مفارقت زندگی ابدی مگزین بر مفارقت مرگ ابدی . درس صد و سی و هشتم در معرفت نفس ، کلماتی بسیار بلند از لسان ولایت شنیده ایم که شاید موجب تعجب بعضی

صفحه : 476

گردد که چگونه کسی که خود را شناخت به نهایت هر آگاهی و دانش رسیده است ، و یا بزرگترین دانش خودشناسی است . بدان که این گونه سؤالات از عدم معرفت به گوهر نفس پیش می‌آید ، که یا اصلا نفس ناطقه ای قائل نیستند و آدمی را همین بنیه و جثه مادی می دانند ، و یا قائل به روح هستند ولی آن را موجودی مجرد از ماده و احکام آن نمی دانند ، و یا قایل به تجرد آن هستند ولی به مقام فوق تجردش پی نبرده اند که او را حد و قوف نیست و هرچه سعه وجودی پیدا می کند آمادگی برای رتبه بالاتر و وجود قویتر و وسیعتر و شدیدتر می یابد . اما آنکه خود را چنین شناخت ، می داند که عالم صورت انسان کامل است یعنی انسان را قابلیت است که در مسیر استکمالی خود به جایی می رسد که عدیل عالم می گردد منتها عالم عقلانی ، که مضاهی و مشابه عالم عینی است بلکه فراتر از این ، که عالم به منزله بدن او می گردد .

حس در ادراکات خود نیاز به داوری آگاه دارد که وی را از توقف در حد احساس به در آورد و به اصل و واقع مدرکاتش برساند . مثلا حس زمین را ساکن می بیند ، و حال اینکه زمین است که در هر ساعت به حرکت انتقالی حدود هفده هزار فرسخ یا بیشتر در فضا برق آسا پرواز می کند ، بلکه او را بغیر از این حرکت حرکتهای متعدد دیگر هم هست و هیچگاه مدار حرکت او ثابت نیست و همواره در مداری غیر مدار پیشین است . اگر به فرض ، ما از آغاز زندگی که چشم به جهان گشوده ایم هوا را ابری می دیدیم که ابر بر روی ما کله بسته بود و همچنین خمیه ابر بر ما محیط بود که در زیر خمیه ابر بزرگ می شدیم ، کسانی که از پشت ابر باخبرند که در آنجا ماهی و آفتابی و ثوابت و سیاراتی و کهکشانها و جهانهایی است ، که این زمین یکی از سیارات منظومه شمسی است ، و به تابیدن آن خورشید این ابر که خمیه سان بر ما احاطه کرده است پدید آمده است ، و به بدر شدن جرم ماه جزر و مد دریا صورت گرفته است (1) ، و تمام رستنیها و معدنیها و حیوانات و انسانها و همه و همه از آن نظام و فعل آن عمال کارخانه بی نهایت بزرگ و پر جلال و شکوه می باشد ، و زمین با دریاها و کوهها و هوا و ابر آن خود یک نقطه ای از این کتاب تکوین اند

برای اثبات آنها چندان در زحمت بودند و مواجه رد و انکار و طعن و اعتراض می شدند که انبیاء و حکمای الهی برای اثبات ماورای طبیعت و تجرد نفس ناطقه و مفارقات عقلیه و مبدأ و معاد ، که خلاصه همان

پاورقی :

1 - شیخ رئیس در فصل اول مقاله نهم طبیعیات شفا ، ص 427 گوید : و اکثر هیجان الطمث عند الاجتماع و الاستقبال لأن لاختلاف حالات القمر تأثيراً فی الرطوبات و غیر ذلك من المد و الجزر و فی سائر ما قيل فی موضعه ، علیقلی میرزا در فلک السعادة بسیاری از تأثیرات قمر را از ماخذ اصیل برشمرد .

صفحه : 477

اثبات ماورای طبیعت است که آن را به لحاظی ما قبل طبیعت و به اعتباری مافوق طبیعت و به نظری مابعد طبیعت نیز می گویند . ما که در زیر این بقعه و گنبد مینای بزرگ این منظومه قرار گرفته ایم و تا چشم سر گشوده ایم جز این خیمه پر نقش و نگار آسمان بر روی زمین بظاهر چیزی ندیده ایم ، مثل ما در آن همان مثل ما با خیمه ابر است . ملای رومی گوید :

آسمانها و زمین یک سیب دان

کز درخت قدرت حق شد عیان

تو چو کرمی در میان سیب در

از درخت و باغبانی بیخبر

ما راههایی چند برای دریافت اعیان خارجی و جهان محسوس داریم که از آنها تعبیر به حواس خمس می شود . ما از این پنج راه به پاره ای از چیزها دست می یابیم ، که بدن خانه ای است آن را پنج راه به بیرون است ، و جان از این پنج راه بیرون را احساس و ادراک می کند . در دفتر نکاتم گفته ام : چون انسان به وسیله پنج حس راه به سوی خارج پیدا می کند ، این پنج حس را پنج راه و به تخفیف [(پنج ره)] گفته اند ، به همین مناسبت کم کم برای خانه که شبکه ای در دیوار می نهادند تا بدان بیرون دیده شود آن را [(پنج ره)] گفته اند و [(پنج ره)] یکسر نوشته شد [(پنجره)] گردید ، و حالا می گویند [(پنجره)] خانه ، هر چند بیش از پنجاه راه داشته باشد که معنی [(پنج راه)] از آن مفهوم نمی گردد . جز این پنج راه ، پنج راه دیگر نیز هست که ظاهر نیستند و باطن هستند . و باز به قول عارف رومی : پنج حسی هست جز این پنج حس

آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

این حواس ظاهر و باطن به منزله تور شکار برای نفس اند ، که در بدو امر انسان به وسیله این تور شکار از ادراکات امور مادی ارتقای روحی پیدا می کند و با تجربه ه ا قدرت حیاتی انسانی می یابد . به این معنی که مخرج نفوس از نقص به کمال ، با حصول

این معادات و شرایط ، افاضه فیض می فرماید و نفس را اشتداد وجودی می دهد که از حد قوه منطبعه در ماده به مرحله خیال ، و از خیال ، که تجرد برزخی است ، به تجرد عقلی ، و از آن به مرتبه فوق تجرد می کشاند ، و نفس ناطقه خود راهی به سوی اعیان خارجی می گردد و حقایق وجودی عقلی را ادراک می کند ، بلکه بزرگترین راه به سوی آنها می گردد و به حقیقت باب الله می شود ، ولی دیگر قوای مدرکه او ابواب کلمات الله اند نه ابواب الله . انسان در این مقام فوق تجرد می تواند به جایی برسد که به یک معنی صورت عالم گردد و به یک معنی عالم صورت او گردد که بزرگترین دانش است و به هر آگاهی و دانش رسیده است . عارف نامبرده در دنباله مثال

صفحه : 478

کرم و سیب گوید :

آتشی کاول ز آهن می جهد

او قدم بس سست بیرون می نهد

دایه اش پنبه ست اول لیک اخیر

می رساند شعله ها او تا اثیر

مرد اول بسته خواب و خورست

آخر الامر از ملایک برترست

در پناه پنبه و کبریتها

شعله نورش برآید تا سها

عالم تاریک روشن می کند

کنده آهن به سوزن می کند

گرچه آتش نیز هم جسمانیست

نی زر وحست و نه از روحانیست

جسم را نبود از آن عز بهره ای

جسم پیش بحر جان چون قطره ای

جسم از جان نور افزون می شود

چون رود جان جسم بین چون می شود

حد جسمت یک دو گز خود بیش نیست

جان تو تا آسمان جولان کنیست

تا به بغداد و سمرقند ای همام

روح را اندر تصور نیم گام

دو در مسنگست پیه چشمتان

نور روحش تا عنان آسمان

نور بی این چشم می بیند به خواب

چشم بی این نور نبود جز خراب

جان زریش و سبلیت تن فارغست

لیک تن بی جان بود مردار و پست

بارنامهء روح حیوانیست این

پیشتر آر روح انسانی ببین

بگذر از انسان و هم از قال و قیل

تالب دریای جان جبرئیل

بعد از آنت جان احمد لب گزد

جبرئیل از بیم تو واپس خزد

گوید ار آیم به قدر یک کمان

من به سوی تو بسوزم در زمان

این انسان باب الله است که باب الابواب است , و چنانکه گفته ایم نه فقط عالمی عقلی مضاهای عالم عینی می گردد بلکه عقل می

شود و عالم صورت و بدن او می گردد و یا به عبارت دیگر , عالم در اوست آنچنانکه بدن تو در جان تست , هر چند کلمه (

در) هم این مقام مناسبت نمی نماید , که نسبت تن با جان فوق نسبت ظرف با مظروف است . عارف سرمد گوید : آن کوبصر

حقیقتش یاور شد

خود پهنتر از سپهر پهناور شد

ملا گوید که برشد احمد به فلک

هرچند تن و قوای تن تور شکارند ، ولی باید دید تا شکارچی چگونه کسی است : اگر نفس سعید است ، شکارهای پاکیزه می کند و پاکیزه می خورد ، گفت و شنود در کسب و کار و تعلیم و تعلم و معاشرت و مصاحبت ، و بالجمله تمام احوال و اقوال و افعال او ، پاکیزه است ، که طبیعت برای طیبین است ، و اگر نفس شقی است ، به دنبال پلیدی می رود و غذاها و شکارهای او مناسب اوست ، که خبیثات برای خبیثین است . و باز بهوش باش که انسان به علم و عملش سعید یا شقی می گردد که علم و عمل انسان سازند . شاید توهم دور پیش آید که اگر انسان به علم و عملش سعید یا شقی می گردد ، پس چگونه پیش از کسب علم و عمل سعید یا شقی است و غذای مناسب خود تحصیل می کند ؟ تا هنگام جوابش فرا رسد . درس صد و سی و نهم

در چند درس پیش درباره تعلق نفس با بدن مطالبی تقدیم داشتیم و در تعلق و ارتباط نفس به اشیاى خارج از خود نیز برخی اشارات نموده ایم . شیخ بهایی در اواخر جلد دوم کشکول (چاپ نجم الدوله ، ص 231) گوید : قال بعض المحققين النفوس جواهر روحانية ليست بجسم ولا جسمانية لا داخله في البدن ولا خارجه عنه لها تعلق بالاجساد يشبه علاقة العاشق بالمعشوق وهذا القول ذهب اليه الغزالي ابو حامد في بعض كتبه . (یعنی برخی از ارباب تحقیق گفته اند که نفوس جواهر روحانی اند ، نه جسم اند و نه جسمانی ، نه داخل در بدن اند و نه خارج از آن ، آنان را با اجساد تعلقى شبیه علاقه عاشق به معشوق است ، ابو حامد غزالی در برخی از کتابهایش به سوی این قول رفته است .)

شاید این سخن بعضی از محققین ناظر به دو امر باشد : یکی تعلق نفس با بدنش ، و دیگر تعلق آن با اعیان و اشیاى خارج از خود ، و یا مراد از اجساد ابدان غیر عنصری باشد ، و یا عنصری و غیر عنصری باشد مطلقا . در امر اول گفته است که نفوس جواهر روحانی اند ، نه جسم و نه جسمانی اند ، و نه داخل در بدن و نه خارج از آن اند ، و نفوس را به طور مطلق نام برده است که شامل نفوس نباتی و حیوانی و فلکی می گردد . و در امر دوم گفته است نفوس را با اجساد تعلقى است که به علاقه عاشق با معشوق شباهت دارد .

در امر اول باید قائل به وجه دیگری شد ، اعنی چون نفس ناطقه مجرد روحانی عاری

از جسم و جسمانی است و بدنش مرتبه نازله آن است ، نفس محیط بر آن و بدن قائم به آن است ، که داخل بدن است نه به نحو ممازجت و خارج از بدن است نه به نحو مبیانت ، و به عبارت دیگر نفس ناطقه حی مدرک است . این حیات و ادراک همه اعضا و جوارح و قوا و ظاهر و باطن بدن و تمام تار و پود رشته های بدن را پر کرده است ، و در عین حال هیچیک از آنها نیست . در این

مقام به گفتار امیر (ع) در خطبه ای که آن را مسعودی در اثبات الوصیه نقل کرده است ، دقت بفرمائید : فسبحانک ملأت کل شیء و باینت کل شیء الخ . هرچند تفاوت در میانه بسیار است ولی تنظیر و تقریب خوبی است . و این بدن اعم است از زمین و درختها و گیاهها و حیوانها و انسانها و اجرام فلکی ، مطلقا .

اما در امر دوم که علاقه نفس با اجساد همچون علاقه عاشق با معشوق است ، آیا از این عبارت چه اراده کرده باشند ؟ اگر مراد از نفوس نفوس ناطقه انسانی باشد و از اجساد اشیای خارجی ، باید چنین تفسیر کرد که تعلق را انحصار گوناگون است ، از آن جمله تعلق عاشق به معشوق ، و خود این تعلق را مراتب است . و عشق نفس با اجساد را نیز به چند وجه ممکن است توجیه کرد : یک وجه اینکه می دانید هر کس اثرش را دوست دارد و با آن عشق می ورزد . باغبان با نهالهایی که به بار آورده است ، استاد با شاگردانی که به کمال رسانده است ، و هکذا هر کس با اثرش . این یک نحو تعلق عاشق با معشوق . در همین تعلق می بینیم که پدر و مادر به فرزندش علاقه دارد ، اما مطابق سالهای فرزند و رشد وی علاقه ها فرق پیدا می کند : با شیرخوار طوری تعلق دارد ، چون راهرو شد علاقه ای دیگر است ، و چون مراهق و پس از آن جوان و پس از آن بزرگسال و دارای زندگی مستقل شد در هر زمان طوری تعلق و علاقه دارد . در مقابل آئینه که قرار گرفتی و می خواهی به وسیله آن خودت را ببینی ، تعلق خاص با آئینه داری ، این هم یک نحو تعلق است . در این گونه تعلقها ، معشوق خارج از عاشق است ، یعنی دو واحد جدای از یکدیگرند ، بخلاف بدن نسبت به جان که بدن جدای از او نیست بلکه مرتبه نازل و به تعبیری ظل او است . بنابراین ، اگر مراد از اجساد را مطلق ابدان بدانیم ، چون بدن مرتبه نازل نفس است نه جدای از او ، باید گفت که نفوس را با اجسادشان تعلق شبيه به علاقه عاشق با معشوق است .

در کتب عقلی و عرفانی جسد را بر اعم از جسم اطلاق می کنند ، که هرچه جسم است جسد است ، ولی هر کجا جسد است جسم صادق نیست ، مثل بدنهای مثالی ماورای طبیعت که آنها را جسد می گویند نه جسم ، چه جسم موجودی عنصری و طبیعی است .

لذا

صفحه : 481

صور متمثله در صقع نفس را صور متجسده می گویند ، و ارواحی را که در مکاشفات مثلا به وزان صور حسی درآمدند ارواح متجسده گویند ، و حصول ارواح را بدان صورتها تجسد ارواح گویند . و صور و ارواح متجسده را محتاج به اکل و شرب نمی دانند ، و بسیاری از احوال و اطوار انسان را جسدانی دانند نه جسمانی . و این جسم ، در مقابل جسد ، جسم به معنی فلسفی است . و جسم را معنی شریف و دقیقی است فوق معنی مصطلح در فلسفه که در بحث مناسب آن عنوان می کنیم . فرق میان جسم و جسد مذکور ، در چند جای شرح قیصری بر فصوص عنوان شده است . و اگر مراد از اجساد را فقط ابدان عنصری بدانیم ، آیا عاشق بودن ارواح

انسانی آنان را از این روست که بدن معلول روح است ، و یا از این روست که به وسیله آن مستکمل است ، چه بدن آلت استکمالی و تور شکار نفس است .

اما اگر مطلق ابدان بدانیم ، علت عاشق بودن روح مر بدنش را چه چیز خواهد بود ؟ آیا باز چون بدن معلول اوست ، که بدنها به اقتضای هر عالم از منشآت نفس اند و معلول اثر علت است و هر علتی دوستدار اثر خود است ، از این جهت عاشق اوست ؟ و یا باز چنانکه در این نشأه عنصری به وسیله بدن عنصری مستکمل است ، با بدن مثالی و جسدانی در عالم رؤیا و مافوق آن نیز مستکمل خواهد بود ، که از این جهت عاشق اوست ؟ وانگهی استکمال نفس در این وجه اخیر چگونه خواهد بود ؟ آیا امکان استعدادی در ابدان جسدانی مثالی نیز صادق است ؟ در این امور باید بحث شود . پس خلاصه این وجه چنین شد که اگر مراد از نفوس ارواح ناطقه انسانی باشد و مراد از اجساد اشیای خارج از او ، نفس به آن سلسله اشیای خارج او که آثار او و یا چون آینه از لوازم و وسایل ما یحتاج زندگی اویند ، تعلق دارد شبیه علاقه عاشق به معشوق . پس در نتیجه ، این وجه به دو وجه توجیه شده است ، و وجه دوم ، که مایحتاج زندگی و حیاتش باشد ، موجب عشق و علاقه او به بسیار چیزها می شود ، حتی به باد و باران و به خورشید و ماه ووو .

وجه سوم اینکه نفس انسانی به همه اشیای خارج از خود علاقه عاشقانه دارد ، که می خواهد بر آنها دست بیابد و کتاب و دفتر وجود آنها را بخواند و بفهمد و از دوری آنها رنج می برد ، لذا هیچ گاه در این راه توقف ندارد و پیوسته در کنجکاوی و دانشپزوهی است و نمی خواهد از هیچ چیز چشم بپوشد و نفهمیده بگذرد . جز اینکه در این وجه سؤال پیش می آید که مراد از اجساد را جمیع اشیای خارج از نفوس انسانی بدانیم ؟ اطلاق اجساد بر مفارقات ، اعم از عقول و نفوس ، چگونه خواهد بود ؟ مگر در اجساد توسعی قائل بشویم ، مثلا بگوییم

صفحه : 482

مراد از اجساد اعیان است و اعیان شامل مجرد و مادی همه است . اگر نفوس را شامل نباتی و حیوانی ، اعم از انسانی و حیوانی و فلکی به طور اعم ، که مراد اجرام افلاکی باشد و زمین هم در زمره آنان که همه را نفس مدبر مسخر در تحت تدبیر ملکوت است ، بدانیم ، و اجساد را همان بدن خاص هر یک ، مطلب واضح است ، بخصوص اگر نفوس را ارواح انسانی بگیریم و اجساد را ابدان هر یک ، چنانکه تا در ذهن از عبارت مذکور همین است و عشق نفس بدان برای رسیدن به کمال انسانی است . علاقه و عشقی که پدر و مادر را مثلا به فرزند است نسبت به علاقه و عشق علت به معلولش بسیار ضعیف است ، زیرا والدین به هیچ وجه علت تامه برای وجود فرزند نیستند ، بلکه از معدات اند . این که معداست نسبت به نمودارش این همه محبت دارد و عشق می ورزد ، تا چه پنداری در محبت و عشق علت تامه به معلولش ؟ ! عشق نفس ناطقه به جسدش از قبیل عشق علت به معلول است . ظاهرا از

عبارت مذکور باید صرف نحوه تعلق نفس انسانی با جسدش ، که نه خارج از اوست و نه داخل در او و در عین حال با اوست ، مراد باشد که به علاقه عاشق با معشوق تعبیر شده است . چنانکه دیگران تصریح کرده اند که تعلق نفس ناطقه انسانی با بدن چون تعلق عاشق به معشوق است ، که در درس بعد نقل می کنیم .

درس صد و چهلم

یکی از ذخایر علمی و گنجینه های حقایق الهی و معارف اسلامی ، صحیفه کامله سید الساجدین امام علی بن الحسین علیهما السلام است که تالی بلکه عدیل نهج البلاغه است ، و آن را زبور آل محمد (ص) و انجیل اهل بیت لقب داده اند . بر این صحیفه مکرمه به عربی و فارسی چندین شرح و تعلیقه و ترجمه از دانشمندانی بزرگ نوشته شد ، از آن جمله شرحی به عربی به نام ریاض السالکین در پنجاه و چهار روضه به عدد ادعیه صحیفه به قلم توانای عالم جلیل صدرالدین علی بن احمد بن محمد معصوم حسینی متوفی 1120 هـ . ق معروف به سید علیخان شارح صحیفه است . این شرح بزرگترین و بهترین شرحی است از هر حیث که تاکنون بر صحیفه کامله نوشته شده است . دو تن از اساتید ما : یکی علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی ، و دیگر عارف متأله حاج میرزا مهدی الهی قدس سرهما صحیفه را به فارسی ترجمه کرده اند . علاوه اینکه جناب شعرانی را بر آن ، تعلیقات ارزشمند است . شارح مذکور را ، در چندین جای شرح نامبرده ، در تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از صفحه : 483

انصراف آن از بدن مطالبی بغایت مفید است . از آن جمله ، در آخر روضه چهارم ، در آخر دعای چهارم صحیفه ، که امام علیه السلام در درود بر پیروان رسولان و تصدیق کنندگان آنان انشا فرموده است ، آنجا که فرماید و تهون علیهم کل کرب یحل بهم یوم خروج الأنفس من ابدانها ، یعنی خدایا بر آنان درود فرست درودی که هر اندوهی را که بر ایشان در روز به در شدن جانها از تنهایشان وارد می آید آسانی کنی ، گوید (نقل به ترجمه) :

ظاهر گفتار امام (ع) که فرمود : (روز به در شدن جانها از تنهایشان) [این است که نفس داخل در بدن است و در هنگام مرگ از بدن بیرون می رود . و این گفتار ، به ظاهر آن ، قول منکران تجرد نفس ناطقه را تأیید می کند ، چون نظام که قائل است نفس اجسام لطیف ساری در بدن است مانند سریان گلاب در گل ، و چون جمهور معتزله که قائل اند نفس جسم لطیف بخاری است که از الطف اجزای غذایی متکون می گردد و در رگهای جهنده نفوذ می کند و حیات عرض قائم به نفس و حال در آن است . و هم اینان در کیفیت قبض ملک الموت مر نفس را گویند : که ملک الموت از دهان وارد می شود و به قلب ، یعنی داخل بدن ، می رسد ، و چون ملک الموت جسم لطیف هوایی است ، بر او دشوار ، نیست که در گذرگاههای تنگ نفوذ کند ، و هرگاه در بدن نفوذ کرد با جان لطیف شبیه به خود که جان هم جسم لطیف بخاری است آمیخته می گردد ، سپس از آن جایی که داخل شد ، در حالی که جان با اوست ، خارج می گردد ، و این در هنگامی است که خداوند اذن دخول به او داده باشد و آن ، هنگام حضور اجل

است . اینان نافی نفوس ناطقه اند . لکن اعظم حکمای الهی و اکابر اهل عرفان همه آنان قائل به اثبات نفس ناطقه و مجرد آن از عالم اجسام اند . و از متکلمین اسلام ، قدمای اصحاب امامیه ما رحمهم الله مانند ابن بابویه و شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی و بنی نوبخت ، بنابر آنچه که از ائمه معصومین خودشان استفاده کرده اند ، و از اشاعره ، غزالی و فخررازی ، با آنان موافقت کردند . همه اینان بر این رأی اند که نفس ناطقه موجودی است نه جسم و نه جسمانی که حال در جسم باشد . و این نفس همان است که هر کس به این گفتارش [(من)] بدان اشارت می کند .

و نفس نه اندرون تن است و نه بیرون از آن که جدا باشد ، و نه پیوسته صفحه : 484

بدان است و نه گسسته از آن . زیرا آنچه که مصحح اتصاف به این امور است ، جسمیت و تحیز است و حال اینکه آن دو از نفس منتفی است . و نیز نفس در جهتی از جهات نیست ، بلکه از اختصاص به جهات و از اتصال به اجسام و از حلول در آنها منزّه است . و نفس عرض نیست ، هیچ گونه عرضی ، چه اینکه عرض به صفتی متصف نمی گردد ، زیرا که عرض خود نفس صفت است ، پس صفت دیگر را نمی پذیرد . بخصوص صفات متقابله چون علم و جهل و شجاعت و جبن را . و تعلق نفس به بدن همانا که مانند تعلق عاشق به معشوق است عشقی جبلی الهامی که عاشق را به سبب آن عشق مادام که به مصاحبت معشوقش متمکن است امکان مفارقتش نیست ، لذا مفارقتش را ناخوش دارد و با طول مصاحبت بدن ملول نمی گردد .

و چون تعلق پیشه ور به آلاتی است که در کارهای آن پیشه بدانها نیاز دارد ، بنابراین ، واجب است که نفس را به حسب هر کار آلاتی مناسب با آن کار باشد ، لذا در بدن قوای گوناگون آفریده شده است که هر یک آنها آلت فعل مخصوصی است ، مانند قوت بصر برای ابصار ، و سمع برای سماع ، فتبارک الله احسن الخالقین . و حقیقت مرگ در نزد این اعظم و اکابر ، انقطاع تعلق نفس به بدن و انقطاع تصرفش در وی است آنگاه که بدن از حد انتفاع نفس بدان به در رفته است .

و کیفیت قبض ملک موت نفس را این است که بر قوای این بدن ، در حال انقطاع تعلق نفس ، افاضه عدم را متولی می گردد ، یعنی به عهده می گیرد . پس قول امام علیه السلام که فرمود [(در روز به در شدن جانها از تنهایشان)] کنایت از مفارقت نفس مر بدن را و انقطاع تعلقش بدان است . و چون نفس منغمر در عوارض بدن و علائق مادی اوست ، و مادام که متعلق به بدن است ملاحظه و التفاتش به بدن از او منفک نمی گردد ، که در مصالح این مزاج و اصلاح و اعداد او برای تمام تصریف و استکمال سعی می کند ، گویی که نفس حال در بدن است ، مانند حلول کسی که ساکن در خانه ای است که قائم به مصالح آن خانه است . پس نتیجه اینکه امام علیه السلام از القای نفس بدن را و طرح وی آن را و تخریب وی از بدن ، تعبیر به [(به در شدن جان از تن)]

صفحه : 485

فرموده است .

و در این گفتار آن حضرت (روز به در شدن جانها از تنهایشان) دلالت است بر اینکه نفس انسانی چیزی جز این هیكل محسوس است . زیرا خارج از چیزی باید مغایر آن چیز باشد که از وی خارج گردد و به در شود , خلاف قول کسانی] یعنی برخی از متکلمین] که قائل اند نفس همین هیكل مخصوص است . و الله اعلم .

این بود سخن شارح مذکور در این مقام , که نقل به ترجمه کرده ایم . و غرض ما در درس سابق این بود که کیفیت تعلق نفوس به اجسادشان مانند علاقه عاشق به معشوق است که منجر به نقل کلام شارح نامبرده شد , و مرادش تعلق نفس به همین بدن عنصری است .

در سخن وی به چند مطلب توجه بفرمایید : یکی اینکه مشایخ امامیه , چون شیخ صدوق ابن بابویه و شیخ مفید و علم الهدی و بنی نوبخت , از بیانات و روایات ائمه معصومین علیهم السلام به مجرد نفس ناطقه از طبیعت و احکام آن راه یافته اند و استفاده کرده اند . آری از آن وسائط فیض حقایق الهیه و السنه صدق , در مجرد نفس ناطقه و اینکه جزا نفس عمل است و اینکه علم و عمل انسان سازند , به بیانات گوناگون , گاهی در کسوت تشبیه و تنظیر برای تقریب معنی به ذهن و گاهی به تعبیرات دیگر , در جوامع روایی و صحف علمی اساتید فن از قدیم و جدید روایات بسیار نقل شده است , که در این دروس به نقل و برخی از آنها تبرک جسته ایم . مطلب دیگر اینکه ببینید آن متکلمینی که از اهل بیت علیهم السلام فاصله گرفته اند , چه بلایی بر سر معارف آوردند و در گوهر نفس چه گفتند و قبض ملک موت نفس را چه پنداشتند ؟ ! راستی اگر بیگانه ای بخواهد در اسلام شناسی تحقیق کند , اگر منتهی به آرای اینچنین گردد , کارش به کجا خواهد کشید و درباره اسلام عزیز , که برهان صرف و نور محض و حق خالص و منطق صدق است , چه خواهد پنداشت ؟

مطلب دیگر اینکه در صحت اتصاف عرض به عرض اختلاف است : بعضی قائل به صحت آن اند و می گویند مثل اتصاف حرکت به سرعت و بطوء است که خود حرکت عرض است . ولی باید گفت که مسأله عروض عرض به عرض , خواه صحیح باشد و خواه غلط , دخلی در جوهر بودن نفس ناطقه و مجرد آن ندارد , و قول به صحت اتصاف عرض به عرض ضرری به این حکم محکم نمی رساند . لذا در گفتار شارح مذکور رضوان الله تعالی علیه

صفحه : 486

که فرمود] : (نفس هیچ گونه عرض نیست , چه اینکه عرض به صفتی متصف نمی گردد الخ) تأمل لازم است . و خوض در این موضوع را برای وقت دیگر موکول می کنیم .

مطلب دیگر اینکه بدن یکپارچه آلت نفس است ، و اصلا بدن جز آلت نفس نیست ، و در حقیقت نفس پیشه وری است که پیشه او کسب معارف و حقایق است ، و بدن را با همه اجزا و اعضا و جوارح چنان ساخت و پرداخت که هر یک به زیباترین و بهترین شکل و صورت برای کاری بخصوص است ، و زیباتر و بهتر از آن متصور نیست .

برخی گفته اند که این صورت بوالعجب از صورتگری به نام قوه مصوره است ، که یکی از قوای نفس مانند دیگر قوای اوست . ولی قوه مصوره مانند قوای دیگر ، از قبیل غاذیه و نامیه و جاذبه و غیرها ، قوه بسیط است ، از یک قوه بسیط این همه اشکال و قوای گوناگون دیگر ، که هر یک را فعلی و صورتی خاص و برخی را مزاجی خاص و همه را باهم وحدت و الفتی خاص و هر یک را از دیگری امتیاز و مابینتی خاص است ، صورت نگیرد . نطفه که در رحم قرار گرفت ، رحم آن را جذب می کند ، آنچنان که بمنزله عضوی از اعضای بدن انثی می گردد . مصوره قوه ای است که نطفه را در رحم به صورتها و اقسام و اعضا تخطیط و تشکیل و تقسیم می کند . این قوه اگر در نطفه منطبق باشد ، قوای نطفه در آن هنگام استعدادی مادی ضعیف بیش نیستند ، که نفس در حدوث جسمانی است ، و از یک قوه بسیط مادی بی شعور صدور این همه اشکال و افعال بوالعجب محال است ، و گیرم که شعور را در مطلق هستی سریان بدهیم ، که باید بدهیم ، شعور هر موجود به فراخور ضیق وسعه وجودی آن موجود است ، باز از قوه ای آنچنان ، قوا و اشکال و افعالی اینچنین صورت پذیر نیست .

و اگر قوه مصوره را از شؤون نفس انثی بگیریم ، باز همان اشکال به حال خود باقی است . علاوه اینکه همین اشکال به نحوی در سایر قوی نیز وارد است . و هر چند در قوه مصوره تعدد حیثیات و جهات قائل شویم که آن را قوه بسیط ندانیم ، باز استاد تصویر این همه صور ظاهر و باطن به او ناتمام است . و بهترین سخن این است که صورتگری در تحت تدبیر و تسخیر و تصرف ملکوت باشد ، هر چند نفس والدین و وسائط معده دخیل اند ، چنانکه شیخ رئیس را در کلیات قانون و نفس شفا همین نظر است و نیکو نظری است . (1) و خواجه نیز در

پاورقی :

1 - المصورة الطابعة فیه التی یصدر عنها باذن خالقها تبارک و تعالی تخطیط الاعضاء و تشکیلاتها و تجویفاتها و ثقبها و ملاستها و خشونتها و اوضاعها و مشارکاتها و بالجملة الأفعال المتعلقة بنهايات مقادیرها (قانون ، کلیات ، ص 141) .

صفحه : 487

تجربید گوید] : (مصوره نزد من باطل است زیرا که صدور این افعال محکم مرکب از یک قوه بسیط که هیچ شعور ندارد محال است) [(1) . (استاد مرحوم شعرانی در شرح و ترجمه آن به فارسی گوید :

مصوره یکی از خوادم و شعب قوه مولده است ، و آن قوه ای است که نطفه را در رحم به اقسام و اعضای مختلف تقسیم می کند ، به هر یک صورتی خاص می دهد ، و در هر یک ماده ای خاص به کار می برد موافق حکم و مصالحی که عقل انسان از ادراک آن عاجز است . خواجه علیه الرحمه فرمود : (قوه مصوره نزد من باطل است زیرا که محال است این افعال محکمه گوناگون از یک قوه بسیط صادر شود که هیچ شعور ندارد) . و به نظر می رسد که هیچیک از قوای حیوانی و نباتی در احکام و مصلحت و دقت و فوائد آن کمتر از مصوره نیست ، هیچیک را نمی توان به فاعل بی شعور نسبت داد . و از بحث در غایت ، در فصل علت و معلول بالقوه ، معلوم گردید که در همه چیز اثر مدخلیت عالم غیب و به اصطلاح فلاسفه عقل فعال ظاهر است ، و هیچ قوه از قوای جسمانی نیست که نیروی غیبی نگهبان و مدد او نباشد و اعمال او به شعور و اراده او اجرا نشود .

اگر قوه مصوره خود فاعل مستقل بود و خدای تعالی تأثیر را به او تفویض کرده بود ، چنانکه عوام تصور می کنند ، البته باطل بود . اما قوه مصوره و هاضمه و نامیه و همه قوای موجودات مسخرات به امر پروردگارانند و ملائکه مدبرات امر همه را سرپرستی و نگاهبانی می کنند به امر پروردگار ، و همه آلتی هستند که اشیا را موافق علم و عنایت پروردگار و نقشه ای که در قضای او گذشته پرورش می دهند . بنابراین فرقی میان قوه مصوره و غیر آن نیست و لا مؤثر فی الوجود الا الله ، و علّة العلل با همه وسائط در کار است . و در شوارق گوید : امر مصوره عجیب بود اگر به اذن خالقش نبود . باری اگر قوه مصوره آلت است ، باطل نیست ، و اگر به تفویض و استقلال کار می کند و فرشتگان عالم غیب آنها را به حال خود رها کرده اند ، البته توهمی غلط است .

پاورقی :

2 - و المصورة عندی باطله لاستحالة صدور هذه الافعال المحکمة المرکبة عن قوه بسیطة لیس لها شعور اصلا .

صفحه : 488

اما اینکه قوه مصوره بسیط است و از آن کارهای مختلف نیاید نیز صحیح نیست . زیرا که قوه مصوره با قوای دیگر فرق ندارد و به حیثیات مختلف کارهای مختلف انجام می دهد .

و عمده در این مسائل آن است که هیچ ممکنی را نباید در ذات و فعل مستقل دانست و روش مادیین و ملاحظهت که منکر عالم غیب و تأثیر آنند یا عوام اشاعره یا معتزله که اشیا را در کار خود مستقل می شمارند یکی است . خدا از خلق جدا نیست . هو معکم اینما کنتم (حدید 57 : 4) و جدایی او ، چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود ، بینونة صفة لا بینونة عزلة و یا هو داخل فی الأشياء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عنها لا کخروج شیء عن شیء . آیا درباره عمل زنبور عسل و مورچه چه گویند که در غایت وضوح عملشان بزرگتر از اندازه شعورشان است ، و طبیعت یا نفوس یا صورت نوعیه ، هر یک کوچکتر از آنند که تدبیر

اعمال خود کنند ؟ آیا درباره آن غیر از این توان گفت که عقول مجرده یا ملائکه موکل بر اشیاء ، از روی نقشه که موافق علم و عنایت پروردگار است ، کارگزار آنانند ؟ حاجی ملاحادی سبزواری در منظومه فرموده است :

بالرب للنحل المسدسات

و للعناكب المثلثات

و نیز گوید :

و صنم لزينة جا زبرجا

كان لنور ربه أنموذجا

كهذه الألوان في الطاوس

بل كان ما في عالم المحسوس

و در قوه مصوره گوید :

و قوة تفعل شكلا و خطط

طبعاً لديهم و لدی ذا شطط

و در شرح آن فرمود : نسبت افعال عجیبه مطابق حکمت و استادانه به قوه بیشعور باطل است ، بلکه آن مستند به فرشتگانی است موکل بر تدبیر امور که به تسخیر امر خدای تعالی تدبیر می کنند ، و چنانکه گفتیم ، عقول مجرد و ملائکه نزد حکما یکی هستند . درس صد و چهل و یکم

این درس دنباله مطالب درس پیش است . از سخنان صاحب شوارق و مقاله سبزواری

صفحه : 489

و علامه شعرانی ، که در پیرامون عبارت خواجه نقل کرده ایم و همچنین از آرای دیگر حکمای الهی نتیجه حاصل می شود که قوه مصوره مانند دیگر قوی از قبیل هاضمه و غاذیه و نامیه و غیرهاست که هر یک برای کاری است و همه در تحت تصرف و تدبیر و تسخیر ملکوت اند . بنابراین قوه مصوره به حسب ذات خود باطل نیست ، بلکه اگر او را در کارش مستقل بدانیم سخنی باطل است . در این موضوع تحقیق بیشتری در پیش است .

تبصره : مصوره را بغیر از قوه مصوره مذکور معنی دیگر هست که در بحث تشریح قوای باطنی نفس به طور تفصیل و مشروح عنوان خواهیم کرد . به ذکر مطالب درس قبل باز می گردیم :

مطلب دیگر اینکه اعظام حکمای الهی انقطاع تعلق نفس به بدن را مرگ گفته اند . بدان که چون روح از این کالبد مفارقت کرده است ، دیگر آن کالبد جسمی بیش نیست ، ولی روح بی بدن نیست و بدن او مناسب عوالم اوست . در این مطلب اسنی و اعلی نکته ای که در دفتر نکاتم آورده ام تقدیم می دارم که اکنون اجمالا چیزی شنیده باشیم تا وقت توضیح و تفصیل آن فرا رسد و آن نکته این است :

روح بی بدن نتواند بود و بدن او مناسب عوالم اوست ، چه مظهر حقیقه الحقائق است که بی بدن نیست ، به این معنی که بی مظاهر متصور نیست اگر چه در عین کثرت واحد است و در عین وحدت کثیر ، من عرف نفسه فقد عرف ربه . به عنوان ارشاد گوئیم که به فص یونسی شیخ اکبر محیی الدین عربی و شرح علامه قیصری بر آن ، آنجا که گوید : سوی له مرکبا غیر هذا المركب رجوع شود . (1) بدن نفس ، از آن حیث که بدن اوست ، محال است که از وی منفک شود ، بلکه مطلقا بدن در همه عوالم مرتبه نازله نفس است ، و آن بدن به صورت همین پیکر ظاهر است و این پیکر ظاهر به تجدد امثال و حرکت جوهری دمدم عوض می شود . ولی خود بدن باقی است ، و آنگاه که این غلاف را در زمین گذاشت آن بدن اصلی وی با او هست . متأله سبزواری در شرح اسماء افاده فرمود که بدن اخروی همان بدن دنیوی بعینه و شخصه می باشد ، و امتیاز بین آن دو به کمال و نقص است (2) ، و جناب علامه شیخ بهائی در کتاب اربعین ، به اسنادش از ابوبصیر روایت کرده است که قال سألت ابا عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام عن ارواح المؤمنین فقال فی الجنة علی صور ابدانهم

پاورقی :

1 - چاپ سنگی ایران ، ص 384 .

2 - بند 94 ، ص 280 ، و همچنین شرح اسرار مثنوی ، ص 118 و ص 233 . صفحه : 490

لو رأیته لقلت فلان أو لقلت یا فلان . این حدیث چهلم آن کتاب است ، و این نکته خود یک کتاب . ترجمه حدیث اینکه ابوبصیر گفت از امام صادق (ع) از ارواح مؤمنان سؤال کردم . فرمود : به صورت بدنهایشان در بهشت اند ، که اگر ببینی آن را هر آینه خواهی گفت : این فلان است ، و یا خواهی گفت : ای فلان . چون به مجرد نفس ناطقه آگاهی یافته اید و علم و عمل را انسان ساز شناخته اید ، که انسان نفس علم و عمل خود است ، و سخن ما هم در بیان فرموده امام سجاد علیه السلام بود که [روز به در شدن نفس از بدن] به چه معنی است که ظرف و مظروف باید در مادیات باشد نه در مجردات ، مطلب مفیدی را که شیخ بهائی قده در بیان حدیث نامبرده آورده است تقدیم می داریم . آن جناب درباره [فی الجنة] که مشعر به ظرفیت است فرمود [: فی الجنة] الظرفیة مجازیة باعتبار الشبوح الذی تعلقت الروح به و الا فهی مجردة غیر مکانیة [.] (یعنی ظرفیت ، که امام فرمود ارواح در بهشت اند ، مجاز است ، به اعتبار شبوحی که روح به آن تعلق دارد به صورت ظرفیت تعبیر شده

است ، و گرنه روح مجرد غیر مکانی است . مراد شیخ این است که مثلا ما در این زاویه مسجد نشسته ایم ، اگر کسی در بیرون این مسجد از امام (ع) بپرسد که ارواح این اشخاص در کجا هستند ؟ امام بفرماید که در فلان زاویه این مسجداند ، با اینکه روح مجرد و عاری از احکام ماده ، که از آن جمله مکان است ، می باشد . ولی به اعتبار این اشباح ، اعنی ابدان ما که ارواح به آنها تعلق دارند و این اشباح در این زاویه این مسجدند ، امام بفرماید که آن ارواح در آنجا هستند . در گفتار امام سجاد علیه السلام تعبیر خروج نفس از بدن بود و در این روایت از امام صادق علیه السلام دخول ارواح در بهشت ، که نه خروج با مجرد سازگار است و نه دخول . و می دانیم که منطق نمایندگان الهی حق محض است و کلید حقائق در دست آنان است ، چنانکه در تجرد نفس به لطائف عبارات و اشارات سخن گفتند ، و اگر ظاهر حدیث مروی از آنان در بعضی از موارد موهم و مشعر به دغدغه است باید بر محملی صحیح نهاد و به وجهی وجیه تفسیر کرد ، که ساحت عقل کل از شوب هرگونه دغدغه منزّه است . لذا در شرح عبارات مذکور شارح صحیفه آنچنان فرمود و صاحب اربعین اینچنین . حقیقت امر این است که صحف سفرای الهی سفره هایی اند که هیچ کس از کنار آنها بی توشه و آذوقه بر نمی خیزد ، و هر کس به فراخور شایستگی خود از آن بهره می برد ، و به

صفحه : 491

قدر اشتهايش لقمه بر می دارد و طعمه می گیرد ، و به اندازه بینش خود گفتار آنان را ادراک می کند .

مطلب دیگر اینکه شارح مذکور فرموده است : [کیفیت قبض ملک موت نفس را این است که بر قوای این بدن در حال انقطاع تعلق نفس افاضه عدم را متولی می گردد] . بدان که رسیدن به سر این حرفها نیاز به درس و بحث بیشتر دارد ، و امیدوارم که توفیق ادراک آنها را بیابیم . اکنون روی سخن ما به افاضه عدم بر قوای بدن است . در معنی کلمه عدم تأمل بفرمایید . عدم هیچ است و [هیچ] چیزی نیست که بر چیزی افاضه گردد . مقصود این است که چون نفس از بدن قطع علاقه کرد ، حیاتی که بر همه تار و پود ظاهر و باطن این کالبد عنصری تعلق داشت از آنها منقطع می گردد . سؤالاتی در اینجا باقی مانده است ، این زمان بگذار تا وقت دگر . این بود چند مطلبی که تذکر به آنها را صواب دانسته ایم . دیده اید که چگونه دانشمندی مانند شیخ بهایی و شارح صحیفه ، که از اعظم علمای اسلام اند ، چون گفتار امام را مطابق و موافق با احکام قطعی و بتی موازین عقلی می دانند ، که حجت خداست و سخن حجت است ، در صدد بیان ظاهر قول امام علیه السلام برآمدند . نه حجت خدا را در خصوص موضوعی دو حکم متناقض است ، و نه برهان عقلی را ، و نه عقل و شرع را که آن حکمی دهد و این مناقض آن . زیرا هر دو حجت و منطق حق اند . آن عقل خارج است و این حجت و شرع داخل ، و هر دو معصوم از خطا . لذا این دو بر ضد و مقابل حکم دیگری حکم ندارند ، بلکه معاضد یکدیگرند . خواجه در تجرید ، فوایدی چند در بعثت پیغمبران آورده است . نخستین اینکه عقل را در آنچه بدان راه دارد یاری می نمایند ، یعنی حکم وی را تأیید و تصدیق می کنند . البعثة حسنة لاشتمالها علی فوائد کمعاضدة العقل

فیما یدل علیه و استفادۀ الحکم فیما لا یدل (یعنی بعثت پیغمبران نیکوست ، چون سودهایی دارد مانند یاری کردن عقل را در آنچه که بدان راه دارد ، و استفاده کردن عقل حکم را در آنچه که بدان راه ندارد) .

بنابراین در فهم گفتار بزرگان علم باید تأمل بسزا کرد و به لا و نعم شتاب نباید نمود . از باب مثال گوییم که می دانیم سه زاویه مثلث برابر با دو قائمه است ، اگر در یک جای نوشته دانشمندی ریاضی یافتیم که سه زاویه مثلث بیش از دو قائمه است ، باید در فهم گفتار او دقت کرد که شاید هر دو حکم صحیح باشند و تناقض در میانشان نباشد ، چه آن مثلثی که زوایای سه گانه او صد و هشتاد درجه است مثلث در سطح مستوی است که در شکل سی و

صفحه : 492

دوم مقاله اولای اصول اقلیدس مبرهن شده است ، و آن مثلثی که زوایای سه گانه او بیش از دو قائمه است مثلث در سطح مستدیر ، اعنی مثلث کروی ، است که هر یک از اضلاع آن قوسی از دایره عظیمه است و در شکل یازدهم مقاله اولای اکر مانالاوس مستدل شده است . پس هر یک از دو حکم نامبرده اختصاص به موضوعی خاص دارد . و در دروس پیش گفته ایم که در تناقض چند وحدت باید ، از آن جمله وحدت موضوع .

در روایت از حضرت ثامن الحجج امام رضا علیه السلام آمده است که قامت السموات و الارض بالحجة . این حجت دلیل است که تمام آسمانها و زمین از روی دلیل و برهان صورت گرفته است . هیچ کلمه ای از کلمات کتاب بزرگ غیر متناهی عالم بی دلیل نیست . همه از روی حجت است و در هیچ وضع و حالت و نظم و نضد آن جای انگشت اعتراض کسی نیست . عقل از تماشای نظم احسن و وحدت صنع آن سرگشته است . خلقت ما به حجت است و برای آن غرض و غایت است . نه اینکه فاعل را ، که واجب الوجود بالذات است ، غرض و غایت باشد که بدان غرض و غایت در فاعلیت خود تام گردد ، بلکه فعل او را غرض و غایت است ، و باید بین این دو امر فرق گذاشت و در کریمه لا یسئل عما یفعل تأمل کرد . (1) و پیغمبر و امام را که سفیر حق تعالی و واسطه فیض اند بهمین مناسبت حجت گویند که مطلقا قول و فعل آنان حجت است یعنی همه از روی دلیل و برهان است . درس صد و چهل و دوم

در درس قبل سخن علامه شیخ بهایی را در اربعین ، در بیان قول امام صادق علیه السلام ، تقدیم داشتیم . آن جناب در ضمن همان حدیث چهلم اربعین بیاناتی دارد که ترجمه برخی از آن را به قلم شاگردش ، عالم جلیل محمد بن علی مشتهر به ابن خاتون عاملی ، که اربعین استادش را به فارسی ترجمه و شرح کرده است ، تقدیم می داریم ،

بسیار هست که اطلاق می کنند روح را بر جسم بخاری که به وجود می آید از خون لطیف به بخار آمده و کشیده می شود به سوی تجویفی که در جانب چپ دل واقع است . و مراد اینجا آن چیزی است که انسان می گوید : (من) ، (اشارت به آن می کند ،

یعنی نفس ناطقه . و این معنی از [(روح)] اراده شده است هر جا در قرآن و حدیث وارد است . و عقلا را در حقیقت آن حیرت تمام واقع

پاورقی :

1 - اسفار , آخر فصل پنجم موقف چهارم الهیات .

صفحه : 493

است . چنانچه بسیاری از ایشان اعتراف کرده اند به عجز از معرفت آن . تا آنکه بعضی گفته اند قول حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که من عرف نفسه فقد عرف ربه به این معنی است که آنچنانچه ممکن نیست راه بردن به شناخت نفس ناطقه ممکن نیست پی بردن به معرفت کنه پروردگار . و قول الهی در قرآن مجید و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا (اسراء 17 : 85) نیز معاضد این معنی است . اقوال علما در حقیقت روح بسیار است . و آنچه از آن جمله مشهور شده است چهارده قول است که ما در جلد چهارم از مجموعه ای که مسمی به کشکول است ذکر آن کرده ایم . و آنچه از آن جمله رأی ارباب تحقیق بر آن قرار گرفته است آن است که روح داخل بدن نیست در این وجه که جزو بدن باشد یا در بدن حلول کرده باشد , بلکه او جوهری است مجرد و از صفاتی که لازم جسمیت است بری و از عوارض ماده عاری , و تعلقی که به بدن دارد همین تعلق تدبیر و تصرف است و بس . و این قول مختار اعظام حکمای الهی و پسندیده اکابر صوفیه و اشراقیین است . و رأی اکثر متکلمین امامیه نیز بر آن قرار گرفته , مثل شیخ مفید و بنی نوبخت و خواجه نصیرالدین طوسی و شیخ جمال الدین مطهر حلی و از اشاعره نیز جمعی با ایشان در اختیار این قول موافقت کرده اند , مثل راغب اصفهانی و محمد غزالی و امام فخررازی . و این مذهبی است پسندیده و راهی است شایسته که کتب آسمانی به آن نازل است , و احادیث مصطفوی بر آن ناظر , و به دلایل عقلیه و علامات حدسیه و مکاشفات ذوقیه معاضد .

این حدیث دلالت دارد بر باقی ماندن نفس ناطقه انسانی بعد از خرابی و از هم پاشیدن بدن . و این امری است که اکثر علمای ملل و حکمای فلاسفه بر آن رفته اند و انکار آن نکرده اند , مگر گروهی اندک , مثل جمعی از اطبا که قائل شده اند به آنکه نفس مزاج انسانی است , و امثال ایشان از جماعتی که چندان اعتباری به ایشان و سخنان ایشان نیست . و شواهد عقلی و نقلی بر بقای نفس بعد از مفارقت بدن بسیار است . و کتاب مطالب عالیه , که از مصنفات امام فخررازی است , بر بسیاری از آنها اشمال دارد که در غیر آن نیست . و

صفحه : 494

کافی است در این باب مدلول آیه کریمه و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتیهم الله من فضله و یتبشرون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم الا خوف علیهم و لا هم یحزنون . (آل عمران 3 : 169 و 170) .

این بود چند جمله ای که به طور انتخاب از شرح اربعین شیخ نقل کرده ایم . و در بیان حدیث مذکور مطالب بسیار مهم نهفته است که برخی از آنها را مرحوم شیخ بهائی ذکر کرده است و در بحث مناسب عنوان می کنیم . در پیرامون فرموده های فوق ، به برخی از امور اشارتی می نماییم : آنکه فرمود : (بسیار هست که روح را بر جسم بخاری اطلاق می کنند) ، همان است که در دروس پیش تقدیم داشتیم که روح در السنه طبای جسمانی بر روح بخاری اطلاق می گردد و در السنه طبای روحانی بر نفس ناطقه . روح بخاری جسم لطیف ساری در بدن و متکون از صفوت دم و نیز حامل دم است ، و این که نفس ناطقه است به حسب ذاتش جوهر عاری از ماده است . و آنکه فرموده : (چنانچه بسیاری از ایشان اعتراف کرده اند بجز از معرفت آن تا آنکه بعضی گفته اند الخ) ، غرض این افراد این است که حدیث مذکور من عرف نفسه . . . عرف ربه که هم از رسول الله صلی الله علیه و آله و هم از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده است تعلیق بر محال است ، مانند و لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط (اعراف 7 : 40) یعنی چنانکه معرفت نفس محال است معرفت رب نیز محال است ، چون معرفت رب معلق و مبتنی بر معرفت نفس است . و شیخ بزرگوار علامه بهائی (ره) آیه کریمه و یستلونک عن الروح را مؤید آن گرفته است .

بدان که آیات و روایات در حث و ترغیب معرفت به نفس بسیار آمده است . و ما روایاتی چند از رسول الله (ص) و از امیرالمؤمنین علیه السلام در دروس پیشین نقل کرده ایم . و همچنین آیات و روایات بسیار در نکوهش از اعراض و ترک معرفت نفس کردن و یله و رها نمودنش و به آن آشنایی پیدا نکردن وارد شده است . و همچنین در هر دو قسم مذکور از اعظام حکما و اکابر عارفان و سالکان ، از قدیم و حدیث ، کلماتی قصار و عالی المضمین به عربی و فارسی و به زبانهای دیگر منقول است ، بلکه رساله هایی جداگانه در معرفت نفس و درجات و مقامات آن نوشته اند . صفحه : 495

این همه آیات و روایات و اقوال و رسائل ، مفسر حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه است که معرفت نفس طریق معرفت رب اوست . علاوه اینکه ضمیر [ربه] راجع به [من] است ، یعنی کسی که خود را شناخت رب خود را شناخت . و در این [رب] نکته ای است که باید بیان شود .

وانگهی چرا حدیث را تفسیر کرده اید که [چنانچه ممکن نیست راه بردن به شناخت نفس ناطقه ممکن نیست پی بردن به کنه پروردگار] ؟ کلمه [کنه] را از کجا آورده اید ؟

گذشته از این ، معرفت بر طرق و انحای گوناگون است : معرفت از طریق فکر و نظر یک نحو است ، و معرفت از طریق ذوق در اصطلاح اهل الله ، که شهود است ، نحو دیگر . و اگر معرفت به نفس را به طریق اول منع کنیم ، طریق دوم بر صحت و قوت خود

باقی و سخت استوار و پایدار است . و بعد از همه این حرفها ، چرا عقلا را فقط در حقیقت روح حیرت تمام است ؟ کدام امر است از قطره تا دریا ، و از ذره تا بیضا ، و از هرچه تا هرچه که معرفت آن موجب حیرت عقلا نیست ؟ !

و پس از اینها که گفته ایم ، لازمه گفتار قائلین به عجز معرفت نفس این است که کسی معرفت به رب خود پیدا نکرده باشد . و از این حرفها که بگذریم ، چرا در آیه یستلونک عن الروح ، که سؤال از روح شد ، قل الروح من امر ربی جواب آن نباشد ؟ آن هم باید در معنی روح آیه پرسشهایی پیش آورد و بحثهای قرآنی پیش کشید که سؤال درباره کدام روح است . و بر تقدیری که مراد روح انسانی باشد و یا اطلاق روح شامل روح انسانی گردد ، چرا آیه را بیان واقعی حقیقت روح نگیریم و آن را در فهم حدیث من عرف ، که معرفت نفس را مرقاة معرفت رب قرار داده است ، معاضد ندانیم ؟

آن هم ، چنانکه آیات مفسر یکدیگرند که ان الکتاب یصدق بعضه بعضا (نهج البلاغه ، خطبه هیجدهم) ، کتاب الله ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض (ایضا نهج البلاغه ، خطبه صد و سی یکم) ، همچنین روایات نیز مصدق و ناطق یکدیگرند ، و چنانکه گفته ایم روایات در حث و ترغیب معرفت نفس بسیار آمده است .

و فوق این همه که گفته ایم ، خداوند متعال در قرآن کریم ارائه آیات خود را که طرق شناسایی است در دو چیز قرار داده است : یکی آفاق و یکی انفس . سنریهم آیاتنا فی الافاق

صفحه : 496

و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید (فصلت 41 : 53) آن هم کلمه آیات را در آیات قرآنی شأنی بخصوص است ، که آیه علامت و نشانه و نمایانگر است ، و این آیات نمایانگر حق تعالی در آفاق و انفس چیست و چگونه نمایانگرند ؟ و اگر کتاب نفس قرائت نشود و آیات نهفته در این کلمات آشکار نگردد ، ارائه را چه معنی است ؟ و جز این است که معرفت نفس همین معرفت آیات است ؟

و باز هم از هر چیز نزدیکتر و وابسته تر به رب مطلق ، که حقیقت حق است ، خودمانیم ، که هر یک ما به منزله جدولی منشعب و مرتبط دریای بیکران هستی هستیم ، و سیر در آفاق از انفس آغاز می گردد ، و چگونه معرفت نفس را محال بدانیم ؟ با اینکه این معرفت باب الابواب است و اگر بسته گردد تمام درهای معرفت به روی انسان بسته می گردد . از این قائل به محال می پرسیم که [پس چگونه بمعرفت رب خود راه پیدا کرده ای ؟ تو که از خود بیخبری ، از دیگری چه خبر داری و کدام معرفت تو را به این پندار به محال کشانده است ؟ و گیرم که حدیث فوق را بدون تدبر چنان پنداشتی ، با آیات و روایات و اقوال و آرای اکابر اولیاء و اعظام حکما چه می کنی ؟ به عنوان نمونه یکی از هزار و مшти از خروار ، که این یک خود هزارها و این یک مشت خود خروارهاست ، به نقل این حدیث شریف تبرک می جویم . سید مرتضی علم الهدی در غرر و درر ، که به امالی آن جناب نیز

شهرت دارد ، از رسول الله (ص) روایت کرده است که اعلمکم بنفسه اعلمکم بر به (ج 3 ط مصر ص 329) ، یعنی داناترین شما به نفس خود داناترین شما به رب خود است . آیا سیاق این حدیث هم تعلیق بر محال است ؟ و نیز در غرر نامبرده (مجلس 19 ، ص 274) آورده که ان بعض ازواج النبی (ص) سألته : متى يعرف الانسان ربه فقال إذا عرف نفسه . آیا این تعلیق بر محال است ؟

تبصره سنائی غزنوی در حدیقه گوید :

ای شده از شناخت خود عاجز

کی شناسی خدای را هرگز

چون تو در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی

چون ندانی تو سر ساختنش

چون توهم کنی شناختنش

آنک او نفس خویش نشناسد

نفس دیگر کسی چه پر ماسد

صفحه : 497

شاید از ظاهر گفتارش گمان رود که وی نیز گوید : تو که به شناسایی خودت نمی توانی دست بیایی چگونه کردگار خود را توانی شناخت ؟ اعنی همان تعلیق بر محال . ولی با دقت در ابیات فوق معلوم می شود که سنائی نیز در مقام حث و ترغیب به معرفت نفس است که [(نفس شناسی راه خدانشناسی است و هرگاه تو به خود آگاه نگردی چگونه توانی خدای خود را شناسی ؟)] و به فرض که سنائی هم چنان توهم باطل داشته باشد ، سخن ناصواب ، ناصواب است خواه به نثر و خواه به نظم . هر چند این توهم درباره وی بعید می نماید ، زیرا که یکی از مشایخ عرفان است و عارف مقامات ارتقا و اعتلای شخص را در معرفت نفس داند . بلی معرفت به کنه واجب الوجود را ، که هستی غیر متناهی است و عین فعلیتهای کمالیه مطلق است ، هیچ عاقلی ادعا نکرده است ، و لا یحیطون به علما . و مع ذلک کله ، شیخ اکبر محیی الدی ن عربی ، که خریط در صناعت عرفان است ، در اول فص محمدی فصوص الحکم گوید : معرفة الانسان بنفسه مقدمة علی معرفته بر به فان معرفته بر به نتیجه عن معرفته بنفسه لذک قال علیه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فان شئت قلت بمنع المعرفة فی هذا الخبر و العجز عن الوصول فانه سائغ فیه ، و ان شئت قلت بثبوت المعرفة ، فالأول ان تعرف ان نفسک لا تعرفها فلا تعرف ربک ، و الثاني ان تعرفها فتعرف ربک . ممکن است تشقیق به

منع معرفت و ثبوت معرفت در تفسیر حدیث به عنوان مماشات و یا به لحاظ اشخاص باشد . و باز در این مقام مطالبی بتدریج تقدیم می گردد . و الله ولی التوفیق .

درس صد و چهل و سوم

چنانکه در دروس پیشین گفته ایم شیوه ما پرسش و کاوش چیزها و تحقیق و تدقیق در اشیا با نور دلیل و برهان است نه بتقلید از آرای این و آن . چه ، باید رجال را به حق شناخت نه حق را به رجال . و به ضرب المثل معروف نحن ابناء الدلیل ، یعنی ما فرزندان دلیلم . و لکن چون آرای بزرگان علوم و اقوال نوابغ معارف موجب تأیید و معاضدت می گردد و در تأثیر بعضی از نفوس اهمیت بسزا دارد علاوه اینکه فوائد دیگر را نیز متضمن است ، لذا به نقل اقوال و آرای آنان تبرک می جوئیم و هر جا از آنان دلیل و برهانی در اثبات حکمی مطلوب دیده ایم ذکر می کنیم . در دروس گذشته ، هم شارح صحیفه شیخ مفید را نام برده است و هم شیخ بهایی در اربعین . این بزرگوار از مفاخر عالم علم است . وفاتش 413 هـ . ق است . وی را مؤلفات و

صفحه : 498

رسائل ارزشمند است ، از آن جمله رساله ای در اجوبه مسائل سرویه . در آن رساله سید فاضل از آن جناب می پرسد که : رأی شیخ مفید حرسه الله عزه درباره انسان چیست ؟ آیا انسان ، بنابر آنچه که اصحاب ابی هاشم گفته اند ، همین شخص مرئی مدرک و محسوس است ؟ یا چنانکه از ابوبکر بن اخشاد حکایت می شود جزئی جسمانی حساس دراک است که حال در قلب است ؟ جواب : انسان آنی است که بنی نوبخت (فرزندان نوبخت) ذکر کرده اند و از هشام بن حکم روایت می گردد و اخبار مروی از موالی ما (ائمه اثنا عشر) علیهم السلام بر آن دال است . و انسان قائم بنفسه ، یعنی به ذات خود ، است و او را حجم و حیز نیست ، و ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق بر آن صحیح نیست . و انسان آن چیزی است که حکمای اوائل آن را جوهر بسیط می نامیدند . و همچنین هر حی فعال محدث جوهر بسیط است و چنان نیست که جبائی و پسرش و اصحابشان گفته اند که انسان جمله مؤلفه است ، یعنی همین مجموع مرکب جسمانی ، و نه چنانکه ابن اخشاد گفته است که انسان جسم متخلل در این جمله ظاهر است ، و نه چنانکه اعواذی گفته است که انسان جزء لا یتجزی است . و قول من درباره انسان قول معمر از معتزله ، و قول بنی نوبخت از شیعه است . و انسان چیزی است که حامل علم و قدرت و حیات و اراده و کراهت و بغض و حب است و قائم به نفس خود است . در افعال خود محتاج به آلت است که این جسد اوست . و وصف او به اینکه حی است شایسته می گرداند قول به عالم و قادر بودن آن را . و وصف انسان به حیات مثل وصف اجساد به حیات نیست . از انسان تعبیر به روح می شود . و بر این معنی اخبار آمده است که هنگامی که روح از جسد مفارقت کرده است نعمت یابد و عذاب بیند . و مراد این است که انسان همان جوهر بسیط است که روح نامیده می شود و ثواب و عقاب بر او وارد می آید و امر و نهی و وعد و وعید به او توجه می نماید .

و هر آینه قرآن بر این مطلب دال است که فرمود : یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم . الذی خلقک فسواک فعدلک . فی ای
صورة ماشاء رکبک (انفطار 82 : 86) . چه ، خداوند تعالی خبر داده است که انسان غیر از صورت است ، و ترکیب در

صفحه : 499

صورت است ، و اگر انسان همین صورت باشد نباید قول خداوند (فی ای صورة ماشاء رکبک) را معنی باشد . زیرا آنی که در
صورتش مرکب است غیر از صورت مرکبش است ، و مجالی نیست یعنی راه ندارد که بگوییم : صورت در نفس خود مرکب
باشد .

و نیز خداوند سبحان درباره مؤمن آل یس فرمود : قیل ادخل الجنة قال یا لیت قومی یعلمون . بما غفرلی (یس 36 ، 26 و 27) .
که خبر داد او حی ناطق منعم است ، هرچند جسم او بر روی زمین یا در زیر زمین است . و نیز خداوند سبحان فرمود : و لا تحسبن
الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون (آل عمران 3 : 169) . که خبر داد آنان احياء هستند هرچند اجسادشان
بر روی زمین اموات است و حیات ندارند . و از امام صادق علیه السلام روایت است که فرمود : هنگامی که ارواح مؤمنین از
اجسادشان مفارقت کرده اند خداوند متعال آنان را در اجسادى شبیه اجسادى که از آن مفارقت کرده اند اسکان می دهد و آنان را
در بهشت خود منعم می گرداند . و آنچه را که از عامه روایت شده است که خداوند متعال ارواح مؤمنان را در حواصل طیور سبز
اسکان می دهد انکار فرموده است ، و فرمود مؤمنان در نزد خداوند گرامیتر از آن اند که در حواصل طیور قرار گیرند .

در پایان ، شیخ مفید گفت :

و ما را بر مذهبی که در روح انسانی وصف کرده ایم ادله عقلیه و نقلیه است که مخالف را در آنها طعنی نیست .

این بود گفتار مفید در جواب سؤال مذکور ، و ما در بیان برخی از عباراتش گوییم :

آنکه فرمود : (بنی نوبخت ذکر کرده اند) ، فرزندان نوبخت چند نفر از آنان از پیشوایان و بزرگان فرقه شیعه امامیه اثنی عشریه
اند . ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت ، متوفی سیصد و یازده هجری قمری ، از بزرگترین علمای شیعه
امامیه و مشهورترین آل نوبخت به شمار می آید . و خواهرزاده او ، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی مؤلف کتاب فرق الشیعه از
اولین کسانی است که در باب ملل و نحل کتاب پرداخته است . و ابوالقاسم حسین بن روح بن ابی بحر نوبختی نائب سوم حضرت

حجت علیه السلام

صفحه : 500

است . مرحوم عباس اقبال آشتیانی کتابی به نام خاندان نوبختی به فارسی تألیف کرده است که در موضوع خود مطبوع است و به
طبع رسیده است و این چند سطر را از آن کتاب نقل کرده ایم .

و آنکه فرمود: (و از هشام بن حکم روایت می گردد) ابومحمد هشام بن حکم کندی شیبانی کوفی از اعظم ائمه کلام است ، و در ترویج مذهب امامیه مجاهدی فحل بود ، و در محبت اهل بیت محبی صادق ، و از امامان ابوعبدالله جعفر صادق و ابوالحسن موسی کاظم - علیهما السلام - روایت کرده است و در روایت ثقه و امین ، و از امامان نامبرده در مدح از روایاتی نقل شده است ، و امام رضا علیه السلام فرمود که خدای تعالی بیامرزد او را که در دفع شبهه مخالفان از فرقه ناجیه بسیار اهتمام می نمود . در شرح حال او به مجلس پنجم مجالس المؤمنین قاضی نورالله شهید رجوع گردد .

آنکه فرمود (حکمای اوائل آن را جوهر بسیط می نامیدند) ، در بیان بسیط در دروس گذشته توضیحی داده ایم ، که بسیط هم اطلاق بر اعراض می شود و هم بر جواهر عاری از ماده و احکام ماده ، چون نفس و مافوق آن ، و هم بر عناصر بسیط . و با قید جوهر ، اعنی جوهر بسیط ، اعراض خارج می شوند که جوهر نیستند هر چند بسیط اند .

و آنکه فرمود: (هر حی فعال محدث جوهر بسیط است) ، کلامی بلند است و بسیار قابل توجه است . و آنکه فرمود (جبابی و پسرش) ، محمد بن عبدالوهاب بن سلام معروف به ابوعلی جبائی متوفی 303 هـ . ق و پسرش عبدالسلام معروف به ابوهاشم جبائی متوفی 321 هـ . ق هر دو از کبار معتزله اند . جبابیه (به ضم جیم ابجد و تشدید بای ابجد) یکی از قرای بصره است . و معمر به فتح هر دو میم و عین مهمله است ، بر وزن جعفر . آنکه فرمود (انسان چیزی است که حامل الخ) ، یعنی واجد و دارای ، که حامل و محمول دو چیز نیست چون حامل و محمول مادی .

آنکه فرمود (در افعال خود محتاج به آلت است) ، نفس ، پس از رسیدن به قدرت ، در برخی از افعال عقلی خود ، مثل ادراکات کلیه و تعقلات آنها ، احتیاج به هیچ آلتی ندارد ، هر چند در آغاز به آلت بدن محتاج است و به واسطه آن قدرت و شدت وجود می یابد .

و آنکه فرمود (در وصف او به اینکه حی است الخ) ، این مطلب را در دروس پیشین در بیان حیات گفته ایم که حیات در ما ممکنات عبارت از قدرت بر حس و حرکت است ، و شرط آن اعتدال مزاج است ، و در واجب الوجود و مجردات اعتدال مزاج معنی ندارد . و حق

صفحه : 501

این است که در حیات علم و قدرت کافی است . حتی روح جدای از بدن هم زنده است ، چنانکه به ادله تجرد نفس ناطقه دانسته شد . و حق تعالی فرمود : بل احياء عند ربهم . و دانستیم که کل قادر عالم حی بالضروره . و باز این بحث را تعقیب و تکمیل خواهیم کرد .

و آنکه فرمود [(وصف انسان به حیات مثل وصف اجساد به حیات نیست)] ، این مطلب شامخ بر این مبنی است که حیات اجساد زنده ، بالذات نیست بلکه بالعرض است ، که هرچه بالعرض است باید به بالذات منتهی گردد و روح را بالذات حیات است و او به ذات خود حی است .

و آنکه از آیه استفاده فرموده که [(انسان غیر از صورت است)] ، نظیرش این آیه کریمه است که حق تعالی فرمود : فالیوم ننجیک ببدنک (یونس 10 : 92) ، که بدن را اضافه به کاف خطاب نمود ، پس بدن غیر از پوست ، مثل اینکه بگوئی : (لباس تو) .

و آنکه از امام صادق (ع) درباره ارواح مؤمنین روایت فرموده ، اکنون به طور اجمال در بیان آن اشاراتی می نمایم تا زمان تفصیل آن فرا رسد . بدان که حدیث درباره ارواح مؤمنین است ، چنانکه در متن روایت بدان تنصیب شده است . و ارواح مؤمنان در نشأه دیگر دارای بدنی همانند بدن دنیاوی خودند . اما این بدن اخراوی از منشئات خود نفس ناطقه در آن نشأه است ، نه اینکه اجسادی مفارق از روح و مشابه با بدن دنیاوی روح باشند ، چه این تناسخ باطل است . اما اجسادی که از منشئات خود نفس ناطقه است جدای از او نیست ، بلکه بدن مطلقا ، چه بدن دنیاوی چه اخراوی ، از مرتبه نازله نفس اند ، ولی مایه بدن اخراوی ملکات نفس ناطقه است که با خود از دنیا می برد ، و الدنيا مزرعة الاخرة . و در زبان حکمت متعالیه ، این قسم را نیز تناسخ می گویند . ولی این تناسخ با اولی فقط مشارکت اسمی دارد . آن تناسخ باطل است که مفارقت روح از بدن و تعلق او به کالبد دیگر است که آن کالبد بدن او گردد و روح نفس آن ، که بعدا در ابطال آن ادله اقامه خواهیم کرد . اما این تناسخ صحیح پدید آمدن بدن از صقع ذات روح است . و در السنه اکابر حکما و مشایخ عرفا از آن باطل به تناسخ ملکی ، و از این صحیح به تناسخ ملکوتی تعبیر می شود . و آنکه فرمود : (مجالی نیست که صورت در نفس خود مرکب باشد) ، یعنی اگر انسان همان صورت باشد مجالی نیست که گفته شود : (ای صورت ، ما تو را در صورت تو ترکیب کرده ایم) ، زیرا صورت را صورت دیگر نیست و همین صورت است و پس . اما چون انسان غیر از صورت است ، مجال است که بگوییم : (ای انسان ، ترکیب در صورت تو قرار صفحه : 502 داده ایم) .

مرحوم مفید به نام محمد بن محمد بن نعمان در کتب رجالی به ابن معلم نیز معروف است . آن جناب را بیش از دویست مجلد تألیفات است ، و مانند معلم ثانی ، ابونصر فارابی ، موجز نویس بود ، و مؤلفات او موجز و چون لقبش مفیدند ، و مثل شیخ طوسی و نجاشی ، صاحب کتاب رجال ، و سید مرتضی علم الهدی و سید رضی ، جامع نهج البلاغه ، و بسیاری از اعظام علمای دیگر از تلامذه او می باشند ، و عامه و خاصه در مجلس درس او حضور می یافتند . قاضی نورالله شهید شرح حال وی را بتفصیل در مجالس المؤمنین آورده است ، بدانجا رجوع شود .

از مباحث تجرد نفس ناطقه انسانی معلوم شده است که نفس نه اندرون تن است نه بیرون که جدا باشد ، و نه پیوسته بدان است نه گسسته از آن ، و به تعبیری تعلق آن به بدن مانند تعلق عاشق به معشوق است . و مرگ بریدن پیوند نفس از بدن است ، و وصف جسم به حیات بالعرض است ، و وصف روح ، اعنی نفس ، به حیات بالذات . و چون نفس جسم نیست ، متحیز نیست ، نه مکان دارد و نه در جهتی است ، و گوهری قائم به خود است یعنی عرض نیست . و چون نفس ناطقه جسم و جسمانی نیست ، کون و فساد در آن راه ندارد که فاسد و متلاشی گردد . لذا زوال و هلاک در نفس و هرچه که از عالم امر است راه ندارد ، و اگر در روایات اطلاق موت بر آنان شده است ، موت به معنی متعارف و متداول در این نشأه نیست ، که کم کم در این امور بحث خواهیم کرد . فساد و اضمحلال در اشیای مرکب از عناصر است که صورت جسمیه و نوعیه مادی طبیعی دارند . و تا اندازه ای آشنا شده ایم که معرفت نفس طریق معرفت رب است و حدیث مبارک من عرف نفسه فقد عرف ربه در ترغیب به معرفت نفس است نه تعلیق بر محال . و از مصادر و ماخذی که ذکر کرده ایم دانسته شد که اعظم علمای اسلام قائل به تجرد نفس ناطقه از ماده و احکام ماده اند ، و رأی ائمه دین ، که منطق حق اند ، همین است ، و روایات مأثور از آنان در این باب بسیار است . اکنون گوئیم که قاضی ناصر بن عبدالله بیضاوی ، متوفی ششصد و هشتاد و پنج هـ . ق ، در تفسیر گرانقدرش به نام انوار التنزیل و اسرار التأویل در تفسیر آیه کریمه و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لکن لا تشعرون (بقره 2 : 154) گوید :

صفحه : 503

و لکن لا تشعرون ما حالهم و هو تنبیه علی ان حیوتهم لیست بالجسد و لا من جنس ما یحس به من الحیوانات و انما هی امر لا یدرک بالعقل و الایة نزلت فی شهداء بدر و كانوا اربعة عشر و فیها دلالة علی ان الارواح جواهر قائمة بانفسها مغائرة لما یحس به من البدن تبقی بعد الموت دراکة و علیه جمهور الصحابة و التابعین و به نطقت الایات و السنن و علی هذا فتخصیص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله و مزید البهجة و الکرامة . یعنی به کسانی که در راه خدا کشته می شوند نگویید مردگان اند بلکه زندگان اند ، ولی شما شعور به کار نمی برید که حالشان چیست . و این تنبیه است بر اینکه حیات آنان به جسد نیست و از جنس حیات حیوانات محسوس نیست و همانا امری است که به عقل ادراک نمی شود . و آیه درباره شهدای بدر نازل شده است و آنان چهارده کس بودند . و در آیه دلالت است بر اینکه ارواح جواهر قائم به ذات خودند و مغایر این بدن محسوس اند ، بعد از مرگ باقی اند ، دراک اند ، و جمهور صحابه و تابعین بر این عقیدت اند و آیات و سنن بدان ناطقه اند . و بنابراین تخصیص شهداء به سبب قربشان به خداوند و مزید بهجت و کرامت است . این کلام بیضاوی را خیلی قدر و مرتب است . و اگر وی را در تفسیرش جز این مطلب مهم کلامی نبود در ارزش کتاب او کافی بود که گفت : (جمهور صحابه و تابعین بر این عقیدت بودند و آیات و سنن بدان ناطق

اند[. چنانکه در دروس پیشین گفته ایم مدار هر دین بر دو امر است : یکی وجود الله تعالی ، و دیگری بقای ارواح بعد از موت . و اگر بقای روح محقق و ثابت نباشد دین و تکلیف و حشر و معاد و ثواب و جزا را چه معنی است ؟ بلکه حیات را باید عاطل و باطل انگاشت . لذا جمهور صحابه و تابعین ، که از پرتو وحی فروغ گرفته بودند ، دریافتند که انسان باقی است و زوال پذیر نیست ، چنانکه ادله عقلی هم بر آن ناطق اند و آیات قرآنی و سنن اهل بیت وحی و عصمت بر این حکم عقلی ناصح خالص معارضند . انسان ولید عناصر و طبایع نیست که چون دیگر مرکبات دیر یا زود فساد پذیرد و تباه شود ، بلکه حی بن یقظان است ، یعنی مولود عالم امر است . فرزند پدری به نام عقل کل و

صفحه : 504

مادری به نام نفس کل است ، هرچند بدو حدوثش از نشأه طبیعت است و مرکب او ، که مرتبه نازله اوست ، مرکب از طبایع عنصریه است . شیخ رئیس را رساله ای به نام حی بن یقظان است ، آن رساله در شناختن این مولود و بیوگرافی او نیک مطلوب است . اصل آن به عربی است و به فارسی و فرانسه ترجمه شده است ، و اگر فرصتی دست داد عنوان می کنیم . انسان به فعلیت رسیده مظهر عقل کل و نفس کل است . لذا از مشایخ علم مأثور است که امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - مظهر عقل کل است و سیده نساء عالمین ، فاطمه علیها السلام ، مظهر نفس کل .

این شریفترین مولود عالم از گوهر ناشناسان و زبان نفهمان معرفی نادرست شده است و پندارهایی ناروا در تعریف آن روا داشته اند . چنانکه شیخ بهائی در اواخر جلد دوم کشکول (چاپ نجم الدوله ص 231) مطایبه ای نقل می کند که :

سئل بعض المتکلمین عن الروح و النفس فقال الروح هو الريح و النفس هو النفس فقال له السائل فحینئذ اذا تنفس الانسان خرجت نفسه و اذا شرط خرجت روحه فانقلب المجلس ضحکا .

(یعنی از بعضی از متکلمین سؤال از روح و نفس شد در جواب گفت : روح ریح است و نفس نفس ، یعنی روح باد است و نفس دم است . سائل گفت پس هرگاه انسانی دمی بر آورد نفس او به در می رود ، و هرگاه بادی بداد روح او خارج می شود . آنگاه مجلس پر از خنده شد .)

و نیز قاضی مذکور در همان تفسیر ، در ضمن آیه کریمه و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون (آل عمران 3 : 169) گوید : آیه دلالت دارد بر اینکه انسان غیر از این هیکل محسوس است ، بلکه انسان بذاته جوهر مدرک است که به خرابی بدن فانی نمی شود و ادراک و تألم و التذادش توقف بر بدن ندارد . و مؤید این امر قول حق تعالی در حق آل فرعون است که فرمود : النار يعرضون عليها غدوا و عشيا (غافر 40 : 46) . و در ضمن همین آیه [(عرض) گفت که در وی دلیل بر بقای نفس و عذاب قبر است .

در بیان برخی از گفته های بیضاوی گوئیم : صحابه پیغمبر (ص) کسانی بودند که صحبت آن جناب را ادراک کرده اند و به وی ایمان آورده اند و کسانی که فاقد یکی از دو

صفحه : 505

شرط مذکور بودند آنان را صحابی نمی گفتند . مثلاً اویس قرنی رضوان الله علیه را در عداد صحابی نیاوردند ، چون صحبت آن حضرت را ادراک نکرده بود . و ابولهب صحبت آن حضرت را ادراک کرده و ایمان نیاورده بود ، که صحابی نیست . و تابعین کسانی اند از مسلمانان که به توفیق صحبت صحابه نائل آمدند . در معرفت صحابه کتابها نوشته اند ، از آن جمله ابن اثیر کتابی به نام *اسد الغابة فی معرفة الصحابة* ، که هفت هزار و هفتصد و سه تن از صحابه و صحابیات را در آن کتاب نام برده است و تراجم آنان را پرداخته است .

و آنکه گفت : (ادراک و تألم و التذاض توقف بر بدن ندارد) ، بدان که جمیع آلام و لذائذ انسان همه از انواع ادراک است ، یعنی آنچه را که انسان به هر قوه ای ، از لامسه گرفته تا عاقله بلکه فوق تعقل ، ادراک می کند ، آنچه ملایم آن قوه دراکه است از آن ادراک لذت می برد و گرنه الم می بیند ، و تا ادراک نشود التذاض و تألم معنی ندارد . و همه آلام و لذائذ انسانی اینچنین است . و چون دانستی که انسان موجودی دائمی و ابدی است ، پس هیچگاه خالی از لذات و الم نیست . اگر سعید است لذائذ انسانی دارد و به تعبیر دیگر بهشتی است ، و گرنه شقی است و آلام می بیند و دوزخی است . و در این مطالب کم کم بتفصیل مباحث عقلی مؤید به آیات قرآنی و روایات اهل بیت عصمت و طهارت و وحی خواهد آمد . و اما در عدم توقف ادراک بر بدن باید چنین گفت : نفس در بدو امر قوه ای منطبع در طبیعت است ، که گفته اند *جسمانیة الحدوث* است ، و در این مرتبه ، تا به تجرد عقلی برسد ، به کمک بدن و قوای منطبعه یا متعلقه بدان ادراک می کند ، و چون به تجرد رسید ، در بسیاری از ادراکات عقلی خود از بدن بی نیاز است ، ولی در ادراکات مادی باز به بدن نیازمند است . کیف کان ، همین که در برخی از ادراکات ، از آن جمله در ادراک ذاتش ، و نیز در ادراکش معقولات بسیطه را ، بی نیاز از بدن است ، کافی است که گفته شود نفس جوهر دراک است و ادراک او توقف بر بدن ندارد ، هر چند که به اعداد بدن بدین مقام رسید . سپس ، از آن نتیجه گرفته شود که انسان غیر از این هیکل محسوس است و به خرابی بدن فانی نمی گردد .

و مرجع این دلیل همان است که در کتب عقلیه گفته اند که نفس در فعل خود غنی از محل است ، و هر چه که در فعل خود غنی از محل است در ذات خود نیز غنی از محل است ، پس نفس غنی از محل است ، پس ارواح جواهر مدرک قائم به ذات خود و مغایر با این بدن محسوس اند .

صفحه : 506

درس صد و چهل و پنجم

این درس دنباله درس قبل است .

و آنکه گفت] : (آیه دلالت دارد بر اینکه انسان غیر از این هیكل محسوس است) ، كلمه هیکل در اصل ، خانه و معبدی بود که در آن عبادت می کردند ، و در بسیاری از هیكلها پیکرهای اصنامی از کسانی که در نظر آنان اهمیت علمی و معنوی داشتند می نهادند و به پای آن اصنام گرد می آمدند و عبادت می کردند ، و برای تجمع حواس و استمداد روحی از روحانیت آنان به بحث و درس و تألیف و ریاضت مشغول می شدند . و جایی را که در بالای کلیساها و معابد و محل قربانیها بود نیز هیكل می گفتند و مذبح نیز می نامیدند . و به مناسبت مذکور ، [(هیكل)] را در کتب لغت به [(بتخانه)] تعریف کرده اند . و در بسیاری از هیكلها اصنامی ، به اسامی ارباب انواع یعنی ملائکه موکل انواع و به نام دیگر مثل ، که در این زمان ما به مثل افلاطون اشتهاار دارد که افلاطون در اثبات آن تأکید و تشدید داشت ، می نهادند و از روحانیت آنها استمداد می نمودند و در کنار آنها برای وصول به روحانیت آنها ریاضت می کشیدند و به امور معنوی و روحانی می پرداختند . در منتهی الارب فی لغة العرب گوید] : (هیكل بنای بلند و خانه ترسایان که در آن پیکر مریم علیها السلام باشد) . و در لسان العرب گوید] : (الهیکل بیت للنصاری فیه صورۃ مریم و عیسی علیهما السلام) .

در قاموس کتاب مقدس گوید :

در کتاب مقدس سه هیكل مذکور است : اول هیكل سلیمان می باشد . داود اراده داشت که هیكلی از برای خداوند بسازد ، اما خداوند وعده فرمود که پسرش سلیمان آن هیكل را تمام خواهد نمود . سلیمان در مدت هفت سال و نیم بنای مرقوم را در سال 1005 قبل از مسیح انجام داد . نیکوترین بنای دنیا و فخر اورشلیم گردید . هیكل اورشلیم بر کوه موریا بنا شده بود . دوم هیكل زرو بابل مدت بیست سال در بنای آن مشغول همی بودند تا آنکه در سال 515 قبل از مسیح به اتمام رسید . زرو بابل در بنای هیكل جد و جهد تمام به جای آورد . سوم هیكل هیرودیس که در 20 سال قبل از مسیح ابتدا نموده بنای مرکزی را بعد از یک سال و بناهای اطراف را پس از هشت سال به انجام رسانید .

این بود سخن قاموس مذکور که خیلی به اختصار نقل کرده ایم . ظاهرا هیكلی که سلیمان بنا کرد باید همین بیت المقدس معروف باشد که در کتب سیر و تواریخ و ملل و نحل

صفحه : 507

بتفصیل مذکور است .

محمد بن اسحاق الندیم گوید :

خود شنیدم که اسحاق بن شهرام در مجلسی عام حکایت می کرد که در بلاد روم هیکلی قدیم البنا هست که از آن بزرگتر هرگز دیده نشده و آن را دروازه ای است هر دو مصراع آن از آهن . طایفه یونان در روزگاری که عبادت اصنام می نموده اند آن هیکل را بغایت معظم می داشته اند .

تا آنکه گوید] : (و در آن هیکل از کتب قدیمه آنقدر بود که به حسب تخمین بار هزار شتر می نمود الخ] . (1)
شیخ اشراقی سهروردی ، متوفی 578 هـ . ق ، رساله ای در معارف عقلیه به نام هیاکل النورهم به عربی و هم به فارسی مرتب بر هفت هیکل نوشته است بدین شرح :

هیکل اول در اموری که برای مسائل الهیه مانند مبادی اند ، هیکل دوم در اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی است ،
هیکل سوم در مسائلی از علم مابعد طبیعت است که اثبات واجب لذاته متوقف بر آن است ،
هیکل چهارم در مباحثی نفیسه از الهیات است ،
هیکل پنجم در اثبات تسلسل حوادث الی غیر نهاییه و استناد آنها به حرکت متصله سرمدیه است ،
هیکل ششم در اثبات بقاء نفس بعد از بوار بدن و اشاره به لذت و الم عقلی است ،

هیکل هفتم در نبوات و معجزات و کرامات و مقامات است . محمد بن سعد ، معروف به ملا جلال دوانی ، متوفی بعد از سنه نهصد هـ . ق ، هیکل عربی را به عربی شرح کرده است و به نام شواکل الحور فی شرح هیاکل النور نامیده است دوانی در آخر هیکل اول در بیان هیکل گوید : هیکل در اصل صورت است . و حکمای پیشین را اعتقاد این بود که ستارگان ظلال انوار مجرده و هیاکل آنهایند . بنابراین برای هر یک از ستارگان هفتگانه

پاورقی :

1 ترجمه تاریخ الحکماء قفطی .

صفحه : 508

طلسمی از جنس معدن مناسب آن و وقت مناسب آن وضع کرده اند . و هر یک از آن طلسمات را در خانه ای ، که به طالعی مناسب آن بنا شده بود ، نهادند . و در اوقاتی که مخصوص بدانها بود قصد آنان می کردند ، و اعمالی از تدخینات و قربانات می نمودند ، و به خواص آنها انتفاع می بردند . و آن بیوت را معظم می داشتند و به نام هیاکل نور می نامیدند ، زیرا که محل این طلسمات که هیاکل کواکبی ، یعنی هیاکل انوار علویه اند بودند . لذا سهروردی این رساله را هیاکل نور نامیده است که مقصود بالذات در آن ، احوال انوار مجرده است ، که هر فصل آن ، به سبب آنچه از عبارات و الفاظی که آن فصل مشتمل بر آنهاست ، موضع طلسمی است که به ملاحظه آن طلسم به آن انوار می توان واصل شد . و در اواخر هیکل چهارم گوید : بدان که حکمای فرس

و غیر ایشان از متألهین ، مانند هرمس (ادریس علیه السلام) ، که مسمی به والد الحکماء است ، و فیثاغورس و افلاطون و امثال آنان بر این عقیدت اند که هر نوعی از افلاک و کواکب و بسایط ، عناصر و مرکبات آنها را ربی در عالم نور است که آن رب عقل مدبر آن نوع و ذوعنایت به آن است . و این انواع را اظلال و اصنام آن ارباب می نامیدند . حتی حکمای فرس بسیاری از آنها را نامگذاری کرده اند ، چنانکه رب صنم آب را [(خرداد)] ، و رب اشجار را [(مرداد)] و رب آتش را [(اردیبهشت)] نامیدند . و به این ارباب سید ما ، کاشف حقائق اسماء صلی الله علیه و آله اشارت فرموده که آتانی ملک الجبال و ملک البحار و ملک الأمطار . این بود خلاصه گفتار دوانی در شرح هیاکل (2) .

و کتابی دیگر به نام هیاکل در علوم خمسه محتجبه نوشته شده است . مرحوم نراقی در خزائن (ص 235) گوید : (بدان که کتب مشهوره که قدما در علوم خمسه محتجبه نوشته اند

پاورقی :

2 حاجی خلیفه ، در کشف الظنون ، هیاکل النور سهروردی و شرح دوانی بر آن نام برده است و افزوده که یحیی بن نصوح معروف به نوعی ، متوفی 1007 هـ . ق ، بر شرح دوانی حاشیه دارد . و شیخ اسماعیل مولوی انقروی ، متوفی 1020 هـ . ق ، به ترکی شرح کرده است و به ایضاح الحکم موسوم گردانیده است . و فاضل غیاث الدین منصور هیاکل را شرح کرده است و بر دوانی ایرادات بسیار دارد ، و این شرح ناتمام مانده است . صفحه : 509

بسیار است ، از آن جمله هیاکل و تمائیل ابی بکر بن علی الخ [(3)] . غرض از نقل سخن اینان در هیکل آگاهی به وجه تسمیه بدن انسان به هیکل است که بدن صورت روح ، یعنی مرتبه نازله و ظل آن است . و نیز بدن را برای روح به منزله هیکی دانسته اند ، که روح به سبب تعلقش بدان کسب کمالات می کند و به انوار مجرده تشبه حاصل می نماید . و هرچند بدن ظل روح و مرتبه نازله آن است ، ولی در حقیقت روح گوهری ورای آن است و در صورت قطع علاقه با این هیکل و به ویرانی هیکل ، خود باقی است . چنانکه باز بدن را برای روح تشبیه به قلعه و دژ کرده اند ، و نفس را سپهد و سردار لشکری که قوای او سپاه اویند و به تعلق با این قلعه و حکومت بر سپاه به غایت مطلوب خود نائل می گردد . و کما اینکه شیخ اشراقی مذکور ، در حکمت اشراق ، تعبیر به صیصیه بدن می نماید [(صیصیه)] همان قلعه و پناهگاه است . جمع آن [(صیاصی)] است . در قرآن کریم آمده است : و انزل الذین ظاهر و هم من اهل الكتاب من صیاصیههم (احزاب : 33 ، 26) . و آنکه بیضاوی گفته است : (آیه درباره شهدای بدر نازل شده است) ، بدان که مراد این نیست که حکم مذکور در آیه کریمه فقط اختصاص به شهدای بدر دارد ، بلکه مراد بیضاوی بیان شأن نزول آیه است ، و موارد نزول مخصص احکام نیستند و براهین عقلی و احکام آنها تخصیص بردار نیست . و همان طور که بیضاوی گفته است ، تخصیص شهدا به سبب قربشان به خداوند و مزید بهجت و کرامت است .

و آنکه درباره آیه عرض گفت: (در وی دلیل بر بقای نفس و عذاب قبر است) ، سخن در این آیه کریمه بسیار است . از جمله اینکه آیا ، چنانکه ظاهر قرآن ناطق است ، حکم عرض اختصاص به آل فرعون دارد و فرعون مستثنی است ، و یا اینکه فرعون را به طریق اولی شامل است ؟ و دیگر اینکه غدو و عشی در آن نشأه باید چگونه باشد ؟ که این اوقات اختصاص به عالم ماده دارند . آیا پس از مفارقت آنان از این نشأه ، باز آنان را یک نحو تعلق به عالم ماده می باشد ؟ خلاصه این آیه کریمه در تکامل برزخی خیلی حرف دارد . و سخن از عرض و قبر و عذاب آن باید بتفصیل عنوان شود . این زمان بگذار تا وقت دگر که انشاءالله بزبان آیات و روایات بیشتر آشنایی پیدا کرده ایم و در معرفت نفس پیشروی نموده ایم به این

پاورقی :

3 علوم خمسه محتجبه رشته هایی از علوم غریبه اند و این علوم خمسه کیمیا و لیمیا و همیما و سیمیا و ریمیاست . علامه شیخ بهائی در کشکول گوید که بعضی از اساطین حکما در مجموع این اقسام کتابی ضخیم نوشته است و آن را کله سر نامیده است که اسم آن مشیر به اسمای این علوم باشد . انتهى یعنی کاف به [کیمیا] و لام به [لیمیا] و هکذا هر حرفی اشاره به حرف اول نام علمی از آن علوم است .

صفحه : 510

مباحث شریف می پردازیم ، که قرآن بیان سرگذشت انسان است . چه ، تنها کتاب انسان ساز است . شاید از عرایضی که در بیان هیکل تقدیم داشتیم سؤالی برای شما پیش آید که اگر بت پرستان در بنای هیاکل و تصویر اصنام نظرشان آن بود ، پس چرا انبیاء با این عمل مخالفت می ورزیدند و با بت پرستان می رزمیدند و آنان را در اعمالشان سرزنش و نکوهش می کردند ، و حال اینکه صورت و سیرت اعمالشان چنان است که ما مثلا در کنار تربت پیغمبر و امام و دیگر اولیا می باشیم و هیچیک از ما آن بزرگان را معبود خود نمی دانیم بلکه می خواهیم از روحانیت آنان استفاده کنیم و آنان را وسائل تقرب الی الله قرار دهیم ؟

جواب این سؤال را به چندین وجه می توان داد ، و فعلا به برخی از وجوه به اختصار اکتفا می کنیم : اولاً آن هیاکل معابد و مساجد بودند که اگر احیانا صورت مجسمه و غیر آن را در آنها می بردند ، چنان است که در مساجد ما گاهی تمثالهایی از بزرگان دین و مذهب مشاهده می شود . و ثانیاً هیاکل طلسمات اماکن اعمال فنون علمی و نتیجه گیری علوم تجربی بود . و ثالثاً شما در زمان خود ، پیش از انقلاب جمهوری اسلامی ، به چشم خود مشاهده کرده اید که ایران را بت و بت پرستی فراگرفته بود و در هیچ شهر و آبادی نبود که در میدانها و چهارراهها و مراکز دیگر آنها مجسمه های افراد پلید که جائزانه بر این ملت حکومت می کردند ، نباشد ، و چه شهوتها و خواسته های نفسانی به صورت این مجسمه ها مجسم شده بود که جز یاد حقیقت همه چیز در این مجسمه

بازیها بود . و در کنار هر مجسمه ای افرادی مسلح ، که از مال ملت حقوق کلان می گرفتند ، با خود ملت در نبرد و ستیز بودند . و بالاخره دیده اید که در پای این مجسمه ها چه خونهای مردم الهی ریخته شده است . و شما می دانید که کار ترویج بت پرستی را به جایی کشانده بودند که خرید مجسمه ها را بر مردم تحمیل می کردند که در هر مغازه باید نیم تنه سر و گردن بت یا بت بچه ای در معرض عام قرار گیرد . و چیزی نمانده بود که بت پرستی دین و آئین گردد . چنانکه در زمان ابراهیم خلیل علیه السلام چنان شده بود ، که به آنان فرمود : اتعبدون ما تحتون (صافات 37 : 95) آیا این نحو بت پرستی با کنار تربت اولیاء الله رفتن و از ارواح پاک آنان استمداد کردن و با سیر و سلوک روحانی به دیار مرسلات سفر کردن قابل قیاس است ؟ و رابعا اگر بت پرستی بهمان نحوه که در سؤال طرح شده است باشد ، در این صورت هم باید به قول شیخ اوحالدین کرمانی ، متوفی 635 هـ . ق ، تمسک جست که گفت :

صفحه : 511

زین قدحهای صور کم باش مست

تا نگردي بت تراش و بت پرست

از قدحهای صور بگذر مایست

باده در جامست لیک از جام نیست

سوی باده بخش بگشا پهن فم

چون رسد باده نیاید جام کم

از امام باقر علیه السلام ، در بیان آیه کریمه 23 سوره نوح علیه السلام : و قالوا لا تذرنا آلهتکم و لا تذرنا ودا و لا سواعا و لا یغوث و یعوق و نسرا ، روایت شده است که فرمود : مردم خدای عزوجل را پرستش می کردند ، و بعد از مرگشان قوم آنان بر مرگشان ضجه می نمودند ، و مرگشان بر آنان دشوار آمد ، پس ابلیس ملعون در نزدشان آمد و بدیشان گفت : من بتهایی به صورت آنان برای شما فراهم می کنم که به آنها بنگرید و انس بگیرید و خدا را پرستش کنید . پس بر مثال مردگان نشان بتهایی بر ایشان تهیه کرد . و آن مردم خدای عزوجل را می پرستیدند و به آن بتها نظر می کردند ، و چون زمستان می شد و باران می آمد ، بتها را به خانه می بردند . و همواره خدای عزوجل را می پرستیدند ، تا چون آن قرن به سر آمد و فرزندان نشان بزرگ شدند ، گفتند که پدران ما گفتند که پدران ما این بتها را می پرستیدند و ما هم اینها را می پرستیم ، بدون اینکه خدا را بپرستند . این است قول خداوند متعال : و لا تذرنا ودا و لا سواعا ، الآیة (1) . (ماده صنم سفینة البحار) .

تبصره آنکه اوحد کرمانی گفت: (زین قدحهای صور کم باش مست) ، (کم) در فارسی ، مانند (قلیل) در عربی ، به معنای هیچ و نفی کل بسیار آمده است . ملای رومی در مثنوی ، در بیان قول خداوند متعال و اما السائل فلا تنهر (الضحی 93 : 10) گوید :

پس از این فرمود حق در والضحی

بانگ کم زن ای محمد بر گدا

یعنی (بانگ مزین) که ترجمه (لا تنهر) نهی است . و شواهد (قلیل) هم بسیار است .

درس صد و چهل و ششم

در باب الرعايه مصباح الشریعه ، که باب سوم آن است ، روایت شده است که قال رسول الله صلی الله علیه و آله : طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة و هو علم الأنفس . یعنی طلب علمی که بر هر مرد و زن مسلمان فرض است علم معرفت نفس است . جمله (و هو علم الانفس) ظاهراً تتمه حدیث رسول الله (ص) نیست و از این گونه عبارات در بیان احادیث پاورقی :

1 - سفينة البحار ، ذیل ماده (صنم) .

صفحه : 512

در مصباح الشریعه بسیار است . حدیث مذکور در کافی بدون (مسلمة) است و نیز طبرسی در خطبه تفسیرش بر قرآن کریم ، به نام مجمع البیان ، بدون (مسلمة) روایت کرده است ، و در بعضی نسخ آن با کلمه (مسلمة) است . علاوه اینکه غیر از مأخذین مذکور ماخذ دیگر هم در جوامع روایی به لفظ مسلم و مسلمة هر دو آمده است . به فرض اینکه روایت فقط (مسلم) بوده باشد ، باز شامل (مسلمة) است ، و این گونه تعبیرات به عنوان تغلیب است ، و در عبارات عربی تغلیب مذکر بر مؤنث شایع است . و علم یقینی برای هر بخردی حاصل است که معرفت نفس و انسان شدن بر هر فردی فریضه است .

یکی از حکمای بزرگ پیشین انباز قلس است . وی اول حکمای خمه معروف به اساطین حکمت است . آنان به ترتیب همین انباز قلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطو می باشند . انباز قلس در زمان داود نبی علیه السلام بود ، و حکمت را از لقمان علیه السلام اخذ نمود . وی حکیمی متأله و ریاضت کش و تارک دنیا بوده ، و کلماتی بلند به رمز در علوم و معارف حقه دارد . از جمله سخنانش این است که تا انسان پاک و پاکیزه و مستولی بر بدنش نشد قادر بر معرفت نفس نیست . و آنگاه که شرایط عرفان نفس را تحصیل کرد می شناسد که نفس چیست ، و آن را به رؤیایی نیکو و بدون تجسم می بیند ، و می شناسد که جوهری اشرف و اکرم از نفس نیست ، و دائم و باقی است و به فئای بدن نمی میرد . اما اکثر مردم ، نفوسشان ناقص و مانند ابدان مقطوع

الاعضاست ، و منکر شرف و حسن و بساطت و عدم موت نفوس اند . و این نظری خطاست . و برای هر کس سزاوار این است که تا در چیزی تفحص نکرد و به علت باطن و ظاهرش آشنا نگشت ، درباره آن چیزی نگوید ؛ و چون تفحص کرد ، آنگاه حکم کند . و چون خواهد تفحص کند ، بر قشر ظاهر آن چشم نیندازد ، بلکه حریص باشد که به روحانیت و باطن آن برسد چه ، باطن آن جوهر خالص است و همان شیء بعینه است و گرنه به معرفت حقیقت آن چیز نائل نگردیده است . نفس نباتی قشر نفس بهیمی حیوان است ، و نفس حیوانی قشر نفس نطقی ، و نفس نطقی قشر عقلی است . و همچنین هرچه که اسفل است قشر اعلی ، و اعلی لب اوست . و چه بسا که از قشر تعبیر به جسد و از لب تعبیر به روح می شود . پس نفس نباتی جسد نفس حیوانی ، و نفس حیوانی روح آن است ، و به همین منوال تا عقل .

این بود قسمتی از گفتارش که به مناسبت درس ، از محبوب القلوب دیلمی نقل به معنی کرده ایم ، و در بیان برخی از آن گوییم :
آنکه گفت : [تا انسان پاک و پاکیزه نشد] ،

صفحه : 513

. پاک بودنش آراسته بودن ظاهرش به دستور شرع است ، که در اصطلاح علمای ما آن را تخلیه گویند ، و پاکیزه بودنش آراسته بودن باطنش است ، که آن را تخلیه گویند یعنی به فضائل اخلاقی زینت یابد . و این رتبه پس از تخلیه است ، که اول باید از صفات رذیله خالی گردد ، و پس از تخلیه از رذائل اخلاقی به فضائل اخلاقی مزین شود . چنانکه بیمار را اول باید دارو داد تا ماده بیماری ریشه کن شود ، آنگاه وی را تقویت غذایی کرد . و گرنه با بودن جرثومه های مرض ، تقویت غذایی نمودن موجب تقویت جرثومه ها و زیادتی مرض است . و [(مستولی بودن بر بدنش) این است که بدن حاکم بر روح نباشد که هرچه بخواهد بکند و در راه نیل به مشتهایش نفس را در اختیار خود داشته باشد ، بلکه روح بر بدن حاکم باشد و آن را مرکب رام و راهوار برای کسب معارف خود قرار دهد . این سه چیز را شرایط عرفان نفس دانسته است .

دانش نفست نه کار سرسریست

گر به حق دانا شوی دانی که چیست

و آنکه گفت [چه باطن آن جوهر خالص است و همان شیء بعینه است] ، این همان است که فرمودند شیئ به صورتش است نه به ماده اش . و آنکه گفت : [(نفس نباتی الخ) نفس نباتی قوه ای است که پروارنده رستنیهاست ، و در هر ذیروح مادی موجود است ، و در حیوان و انسان شأنی از شئون نفوس آنهاست که بداشتن نفس نباتی رشد نباتی می نمایند ، و نسبت به نفس حیوانی قشر است که نفس حیوانی دارای کمال نفس نباتی است با اضافه ، که به داشتن آن اضافه حیوان از نبات متمایز است . و همچنین است نسبت نفس حیوانی با نفس انسانی ، و آن به عقل . و غرض این است که انسان مثل یک بوته گیاه و یا یک نهال

نیست که تا حدی بیالبد و رشد نباتی کند و بعد بیاشد و زایل گردد ، بلکه انسان با عقل بسیط اتحاد وجودی می یابد ، و به اشتداد وجودیش روح القدس می گردد ، و جوامع کلم به او داده می شود . و به اخلاق الهی که اتصاف به اسماء و صفات اوست متخلق می گردد . بعد از تجلیه و تخلیه و تحلیه ، فناء فی الله است که عین بقاء بالله است . در صحف مکرمه سلاک الی الله ، این مقامات به بیانات گوناگون شرح و بسط داده شد ، هر چند ورود در این مطالب مطابق روش درسی ما فعلا مناسب نمی نماید . علاوه اینکه ذکر این گونه مطالب و مقامات برای امثال بنده از باب وصف العیش نصف العیش است . به قول شاعر :

خلق الله للحروب رجالا

و رجالا لقصعة و ثرید

صفحه : 514

یعنی خداوند مردانی را برای جنگها آفرید و مردانی را برای کاسه و ترید . آری این مسکین را برای حمله کردن به کاسه آبگوشت آفریدند ، نه محاربه با ابطال ، تا چه رسد به مجاهده با نفس که جهاد اکبر است . کیف کان یکی از اساتید بزرگوام ، جناب حکیم متأله علامه آیه الله حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی ، رفع الله تعالی درجاته ، مقالتی بلند در مقامات اربعه فوق به قلم مبارک خودش تقریر فرموده است و در یک ورقه نزد این جانب محفوظ است ، به نقل آن در اینجا تبرک می جویم ، که اکنون گوش ما به این حرفها آشنا شود تا کم کم انشاءالله تعالی در دل نشیند . و آن مقاله این است :

بسم الله الرحمن الرحیم

بدان که قوه علمیه در نفس انسانی ، که کارفرمای بدن جسمانی است ، در رسیدن به اوج سعادت و کمال ، ناچار است که مراتب چهارگانه را ، که خواهیم شرح داد ، به سیر و حرکت معنویه عبور نموده تا از حضيض نقص حیوانیت به ذروه علیای انسانیت نائل و برخوردار شود .

مرتبۀ اولی ، که او را تجلیه خوانند ، آن است که نفس قوی و اعضای بدن را به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وارد نموده که اطاعت اوامر و اجتناب از منهیات شرعیه را به نحو اکمل نماید ، تا پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود و در نفس هم رفته رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد . و برای حصول این مرتبه ، علم فقه بر طبق طریقه حقه جعفریه کافی و به نحو اکمل عهده دار این امر است .

مرتبۀ ثانیه ، که آن را تخلیه نامند ، آن است که نفس به مضار و مفاسد اجتماعی و انفرادی اخلاق رذیله و خویهای پلید آگاهی یابد و به تدبیر در عواقب وخیم آنها در دنیوی و عقبی ، بر طبق دساتیر مقرر در فن علم اخلاق ، آن صفات ناپسند را از خود دور و محو نماید ، همچون کبر و حسد و حرص و شهوت و بدبینی به خلق و خودخواهی و باقی صفات رذیله که در کتب اخلاق ثبت است . و

این کار در معالجات روحانی و طب الهی همچون خوردن مسهلات و داروهاست برای رفع اخلاط فاسده در معالجه جسمانی در طب طبیعی .

صفحه : 515

مرتبه ثالثه , که آن را تحلیه نامند , آن بود که پس از حصول تخلیه و رفع موانع , خود را به زیور اخلاق نیک و خویهای پسندیده , که در نظام اجتماع و فرد تأثیر بسزا و عمیق دارند , آراسته کند . و این خود پاکیزگی باطن و طهارت معنویه است که تا این معنی حاصل و متحقق نشود , آدمی در باطن آلوده و نجس خواهد بود , هرچند که ظاهر بدن محکوم به پاکی ظاهری است . و این کار , در طب روحی و معالجه نفس , مانند خوردن غذا و استعمال دوی مقوی است که برای تولید نیرو و قوت در بدن در طب جسمانی به کار می برند .

و پس از حصول و تحقق مراتب سه گانه فوق , از برکت صفا و پاکی روح , در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد , که تولید آن از مجذوب شدن قهری است به عالم حقیقت و سرد شدن از عالم مجازی که عرصه ناپایدار ممکنات است . و رفته رفته محبت شدت نماید , و اشتعال و افروختگی عجیب در روح عیان گردد , و از خود بیخود و بیخبر شود . و این مقام را , که مرتبه چهارم از کمال قوه علمیه است , فناء گویند . و مقام فناء فی الله سه درجه دارد :

درجه اولی فناء در افعال است , که در نظر عارف سالک جمله مؤثرات و همه مبادی اثر و اسباب و علل , از مجرد و مادی و قوای طبیعی و ارادیه , بیهوده و بی اثر شود , و مؤثری غیر از حق و نفوذ اراده و قدرت حق در کائنات نبیند , و عوامل این عالم را محو و ناپیچ در حیظه قدرت نامتناهی الهی شهود نماید . و در این حال , یأس تمام از همه خلق و رجاء تام به حق پیدا شود , و حقیقت آیه کریمه و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی (انفال : 8 : 17) را به عین شهود , بدون شائبه پندار و خیال , عیان بیند , و لسان حال او مترنم به مقال ذکر کریم لا حول و لا قوة الا بالله گردد . و در این مقام بزرگترین قدرتها و نیروهای مقتدرترین سلاطین عالم امکان با قدرت و نیروی پشه ضعیف در نظر حقیقت بین او یکی شود . و این درجه را محو گویند .

درجه ثانیه فناء در صفات حق است . بیان این مقام آنکه انواع مختلفه کائنات که هر یک در حد خود تعینی و نامی دارند , مانند

ملک و فلک و انسان و حیوان و اشجار و معادن , که در نظر اهل حجاب به صورت کثرت و صفحه : 516

تعدد و غیریت متصور و مشهود هستند در نظر عارف الهی یکی شوند , یعنی همه را , از عرش اعلا تا مرکز خاک , به صورت نگارستانی مشاهده نماید که در تمامت سقف و دیوار آن عکس علم و قدرت و حیات و رحمت و نقش لطف و مهر و محبت الهی و عنایت یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است . در این نظر , بر و بحر , و دریاها و خشکیها , افلاک و خاک , عالی و دانی , همه به هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود , و همه با یک نغمه و به یک صدای موزون

خبر از عظمت عالم ربوبی دهند. و در این مقام، به حقیقت توحید و کلمه طیبه لا اله الا الله متحقق شود، یعنی همه صفات کمال را منحصر به حق داند و در غیر حق ظل و عکس صفات کمال را پندارد. و این مقام را طمس خوانند.

درجه نالته مقام فناء در ذات است، که فناء در احدیت گویند. و در این مقام، همگی اسما و صفات از صفات لطف، همچون رحمن و رحیم و رازق و منعم، و صفات قهر، مانند قهار و منتقم را مستهلک در غیب ذات احدیت نماید، و بجز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعینی در روح او باقی و منظور نماند، حتی اختلاف مظاهر، همچون جبرئیل و عزازیل و موسی و فرعون از چشم حقیقت بین صاحب این مقام مرتفع شود، و مهر و خشم حق، بسط و قبض، عطاء و منع وی، بهشت و دوزخ برای او یکی گردد، صحت و مرض، فقر و غنی، عزت و ذلت برابر شود. در این مرحله است که شاعر عارف الهی نیک سروده که گفته:

گر وعده دوزخست و یا خلد غم مدار

بیرون نمی برند ترا از دیار دوست

و شاید یکی از مراتب استقامت، که در صحیفه الهیه امر بدان فرموده و ممدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است، همین مقام شامخ فناء در ذات است. و این مقام را محق خوانند که بکلی اغیار از هر جهت محو و نابود گشته توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است. در این مرتبه، که آخرین منازل و سفر الی الله جلت عظمته بود، به لسان حقیقت گوید یا هو یا من لیس الا هو. و چون طالب حق به این مقام رسید، از هویت او و هویت همه ممکنات

صفحه: 517

چیزی نمانده، بلکه در تجلی حقیقت حق متلاشی و مضمحل شده اند. **لمن الملك اليوم لله الواحد القهار. (غافر 40: 16)**

این بود مقالت آن جناب در تقریر مراتب قوای علمیه نفس که به نقل آن تبرک جسته ایم. و در مراتب قوای نظریه نفس، که قوای علمیه آن است، بحث خواهد آمد. و این دو قوه به منزله دو بال برای انسان است که چون به فعلیت رسیده اند انسان بالفعل است.

درس صد و چهل و هفتم

بدان که چند قصیده علمیه در پیرامون مسائل نفس و پاره ای از امهات مطالب عموم عقلیه و عرفانیه از بزرگان جهان دانش به یادگار مانده است که از ذخایر علمی به شمار می آیند. یکی از آنها قصیده عینیه معروف شیخ رئیس بوعلی سینا به عربی است که مطلع آن این است:

هبطت الیک من المحل الارتفاع

و رقاء ذات تعزز و تمنع

و دیگر قصیده خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی به فارسی است ، به این مطلع :

یکیست صورت هر نوع را و نیست گذار

چرا که هیئت هر صورتی بود بسیار

و دیگر قصیده اثیرالدین اخسیکتی ، متوفی 570 هـ. ق ، به فارسی ، به این مطلع :

جهان را هم جهانبا نیست پیدا بین و پنهان دان

که زیر گنبد نیلی پدید آورد چار ارکان

و دیگر قصیده معروف میرفندرسکی به فارسی است ، به این مطلع : چرخ با این اختران نغز و خوش و زیبایستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

دوست دارم که به مضامین عالیه این قصاید آگاهی یابیم . اینک قصیده اخیر را عنوان می کنیم تا در مواقع مناسب دیگر و با

پیشرفت بیشتر ، قصاید دیگر نیز یکی پس از دیگری عنوان شود .

چنانکه در چند درس پیش گفته ایم آراء و اقوال درباره نفس متعدد است . چند قول

صفحه : 518

را نقل کرده ایم و در مقامات و درجات نفس هم مقالتی شنیده ایم . اکنون به عنوان مزید بصیرت قصیده معروف عالم ربانی

میرفندرسکی را که یک دوبار هم از آن نام برده ایم نقل می کنیم و مطالبی به اختصار در بیان هر بیت تقدیم می داریم ، که در هر

دو مطلب نامبرده ، حائز اهمیت است . این قصیده چهل و یک بیت است و هر بیت آن بیتی از حکمت : چرخ با این اختران نغز

و خوش و زیبایستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صفحه دلگشای آسمان نگارستانی است که به گلهای زیبای ستارگان در کمال حسن آراسته است . نگارستانی که هرچه در وصف

زیبایی آن قلمها تقریر کند سرانجام به عجز خود معترف خواهد بود . الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من

تفاوت فارجه البصر هل تری من فطور . ثم ارجع البصر کترین ینقلب إلیک البصر خاسئا و هو حسیر . و لقد زینا السماء الدنيا

بمصاییح و جعلناها رجوما للشیاطین . (ملک 67 : 53) بلکه چرخ و غیر چرخ همه نمایشگر جمال و جلال مطلق الهی اند ، چه هر

اثری و آنچه در این عالم محسوس و مشاهد ماست صورتی از عالم بالاست ، که همه از علم عنایی الهی نازل شده اند و عین موافق

و مماثل علم است . و مراد از [(زیر)] عالم خلق و از [(بالا)] عالم امر است ، و همچنین عالم امر زیر است و فوق آن بالا ، الا له

الخلق و الامر (اعراف 7 : 54) . خلاصه در مراتب وجود ، هر مرتبه دانی زیر و عالی بالاست ، که بدن زیر و نفس ناطقه بالاست ،

و جهان ماده نسبت به نفس کل زیر و نفس کل بالاست ، و نفس کل نسبت به عقل کل همچنین . و هر مرتبه عالی قضای مادونش است که قدر اوست . مثلا ، به یک معنی ، عالم امر نسبت به عالم خلق قضا و عالم خلق قدر آن است . و بین قضا و قدر مماثله است ، چنانکه بین هر اصل با فروعش چنین است ، و تفاوت به نقص و کمال است ، که فرموده اند موجودات عالم ادنی ظلال موجودات عالم اعلی اند . صورت در کتب عقلیه به اشتراک لفظی به چند معنی آمده است . شیخ در فصل چهارم مقاله ششم الهیات شفا (چاپ سنگی ، ج 2 ، ص 537) در معانی [صورت] گوید :

و اما الصورة فنقول

1 - قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى .

صفحه : 519

2 - و قد يقال صورة لكل هيئة و فعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى تكون الحركات و الاعراض صوراً .

3 - و يقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية و الاعراض صوراً .

4 - و يقال صورة لما تكمل به المادة و ان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة و ما تتحرك اليها بالطبع .

5 - و يقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال و غيرها .

6 - و يقال صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك . 7 - و يكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضاً .

ترجمه گفتارش به فارسی اينکه :

1 - گاهی هر معنایی را که بالفعل شایسته معقول بودن است صورت گویند که جواهر مفارقة ، به این معنی ، صوراند .

2 - و گاهی هر هیئت و فعلی را که در قابلی وحدانی یا قابلی بترکیب بوده باشد صورت گویند ، که به این معنی حرکات و اعراض

صوراند . 3 - و گاهی به چیزی که ماده به آن بالفعل متقوم است صورت گویند ، که بنابراین معنی ، جواهر عقلیه و اعراض صور

نیستند .

4 - و گاهی به چیزی که ماده به آن کامل می گردد هر چند که ماده به آن بالفعل متقوم نباشد صورت می گویند ، مانند صحت و

آنچه که ماده بالطبع به سوی آن در حرکت است .

5 - و گاهی به خصوص اشکال و غیر آن ، که به صناعت در مواد حادث می گردد ، صورت می گویند .

6 - و گاهی به نوع شیء و جنس شیء و فصل شیء و به جمیع آن صورت گویند .

7 - و نیز کلیت کل ، صورت در اجزاست .

مرحوم آخوند ، در تعلیقات شفا ، در بیان گفتار شیخ (قده) گوید (نقل به ترجمه) :

جمهور برای صورت ، معانی متعدده می بیند ، ولی با امعان نظر ، همه این معانی به امر واحد ارجاع می گردد ، و آن [بودن شیء بالفعل است] و اختلاف راجع به

صفحه : 520

امور دیگر است ، چه اینکه آن شیء بالفعل یا به حسب معنی و مفهوم بالفعل است و یا به حسب وجود و حقیقت :

قسم اول ، معنی ششم از معانی مذکور صورت است .

قسم دوم ، که به حسب وجود و حقیقت بالفعل است یا شرطش این است که مقارن امری بالقوه باشد یا به این شرط نیست :

آن که به حسب وجود و حقیقتش بالفعل بودن مشروط به مقارن بودن او با امری بالقوه نباشد ، معنی اول از معانی صورت است . و به این وجه مفارق را صورت بلا ماده گویند . و همچنین به صورت منتزعه از مواد ، به سبب تجرید مجرد و نزع نازع آن را ، صورت گویند ، و به همین وجه ، واجب تعالی را صورۃ الصور گویند ، زیرا که فعلیت وجود در این قسم اقوی و اتم و به حسب ارتفاع وجودی اشد از ما بالقوه است .

و آن که مقارن امری بالقوه است بالضروره ، ما بالقوه وی که به ما بالفعل خارج می گردد این خروج به فعلیت یا به صناعت است و یا بدون صناعت :

آن که به صناعت است پنجم از معانی صورت است .

و آن که بدون صناعت است ، یا مطلقا بدون صناعت است ، یا نه : آن که مطلقا بدون صناعت است ، معنی دوم از معانی صورت است . و آن که بدون صناعت بودنش مطلق نیست ، یا در کمال اولش این چنین است ، و یا در غیر کمال اولش :

آن که در کمال اولش است ، معنی سوم از معانی صورت است . و آن که خروج از قوه به فعل در غیر کمال اولش است ، معنی چهارم از معانی صورت است .

و اما آنی که گفته است [کلیه الکل ، صورت در اجزاست] ، معنایش این است که امور کثیره ای که آنها را (در خارج) جزء صوری حقیقی نیست ، به کلیت و جمعیت آنها (به اعتبار ذهنی) صورت در اجزاء گفته می شود . و شک نیست که این قولی مجازی است که اعتبار ذهنی به وحدت صورت خارجیه ، که آن را (حقیقه) جهت وحدت است ، تشبیه گردیده است . این ، معنی هفتم از معانی صورت است .

صفحه : 521

حالا که در معانی صور آگاهی حاصل شد و دانستیم که معنی جامع در اقسام صور بودن شیء بالفعل است ، چون هر موجودی را اعم از ذهنی و خارجی فعلیت است و فعلیت هر موجود حقیقت اوست ، لذا صورت همان حقیقت هر چیز است . و خداوند سبحان ، که صورۃ الصور است ، حقیقه الحقایق است . و صور عقول مفارقه همان انحاء حقایق وجودیه آنهاست ، و هکذا فی غیرها الصورۃ هی بمعنی ما به الشیء بالفعل . و به قاعده شریف امکان اشرف (امکان ممکن اشرف) که عبارت اخری از محال بودن طفره در قوس نزولی و قوس صعودی است ، در قوس نزولی تا ممکن اشرف تحقق نیافت نوبت وجود به ممکن اخس نمی رسد ، که طفره محال است . و همچنین در قوس صعودی تا ممکن جمیع انحاء کمالات مادون خود را استیفا نکرد و حایز نشد ، از اخس به اشرف ارتقا نمی یابد . و الطفرۃ مطلقا ، سواء کانت حسیه او عقلیه ، باطله بالبدیهه .

عقل و نقل متفق اند که اول ما خلق الله العقل ، اولین مخلوق عقل است ، و پس از آن موجودات نوریه که در رتبه وجود تالی او هستند تحقق یافته اند . و هکذا تا هیولای اولی . این در قوس نزولی . و نفس انسانی تا از عقل هیولانی به عقل بالملکه نرسیده است محال است که عقل بالفعل گردد . و هکذا در معارج بعد از آن ، این در قوس صعودی . ولی بدان که مخلوق اول غیر از صادر اول است ، چنانکه اشارتی خواهد شد . و چون هر مرتبه مادون از مافوق خود صادر است و اگر تعبیر به اصل و فرع و یا به علت و معلول کنیم بین اصل و فرع و علت و معلول سنخیت است و گرنه باید قائل به گزاف شد ، لذا بین مراتب موجودات محاکات و مماثله است که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی . در این (زیر) و (بالا) باید توجه داشت که (زیر) و (بالا) ی اعتباری و مکانی نیست . هر آن موجودی که اصل است بالاست و فرع او زیر اوست . مثلا نفس ناطقه بالا و بدن زیر اوست ، که قائم به او بلکه مرتبه نازل اوست . بنابراین ، عالم محسوس ما مطلقا زیر ، و عالم ماورای آن ، که عالم محسوس به منزله بدن آن است ، بالاست . صورت زیرین تعبیر به (رقیقه) می شود و آنچه که اصل آن است تعبیر به (حقیقه) . و بدان که بدن به بودن نفس بالفعل است ، یعنی در حقیقت صورت فعلیه بدن نفس است ، و بدن را هرگونه آثار حیات ، از طراوت و تازگی بشره و هیئت موزون و تألیف عناصر متضاد و تخطیط و تصویر اعضا و جوارح و ادراکات حواس ظاهره و دیگر امور در مرتبه بدن ،

صفحه : 522

چه در ظاهر بدن و چه در باطن آن ، همه از نفس است ، که صورت و حقیقت نفس را باید در بدن دید که پرتو روحست نطق و چشم و گوش . و آنکه گفته اند بدن مرتبه نازل نفس است ، این معنی مراد است . پس در حقیقت ، نفس صورت بدن است و حقیقت عالم را ، که صورۃ الصور و حقیقه الحقائق است ، از این اشارت نسبت نفس با بدن فهم کن . همان طور که نفس در موطن بدن خود را نشان می دهد که از انزل مراتب بدن تا اشمخ مقامات نفس ناطقه ، یک هویت ممتده است ، و تمام کثرات این یک هویت ممتده ، که به اسامی گوناگون نامیده می شود ، قائم به یک حقیقت به نام نفس ناطقه اند و همه مظاهر و مجالی نفس اند . و

به عبارت دیگر ، نفس را مراتب و شئون است ، و نفس اصل محفوظ در همه این مراتب و شئون است ، که در موطن لمس لامسه است و در موطن وهم واهمه و در موطن عقل عاقله و هکذا در هر موطن . قال الله تعالی : ما لکم لا ترجون لله وقارا و قد خلقکم أطوار (نوح : 71 ، 13 و 14) .

هر یک از اعضا و جوارح و قوای ظاهره و باطنه را فعلیتی خاص است ، یعنی دارای صورتی خاص و حقیقتی خاص است . چشم را صورتی است و گوش را صورتی است ، خیال را صورتی و وهم را صورتی است ، و هکذا جز آنها را و حافظ همه آنها آن اصل محفوظ به نام نفس است . و اگر نفس قطع علاقه از آنها کند ، صورت آنها زایل می گردد و همه مضمحل و متلاشی می گردند . پس نفس است که صورت آنها و جهت وحدت آنهاست ، هرچند که هر یک را صورتی خاص است . حاصل اینکه حافظ همه این کثرات و صورت هر یک آنها یک اصل محفوظ است که کثیری واحد و واحدی کثیر است ، که در مقام کثرت ، فعل هر یک آنها را اسناد به خود آن می دهی ، که چشم می بیند و دست می گیرد و گوش می شنود و پا می رود و هکذا ، و در مقام وحدت ، همه این افعال به یک حقیقت منسوب است ، که می گوید : من دیدم و من گرفتم و من شنیدم و من رفتم . و به همین منابت است آنکه فرموده اند عقل کلی مانند صورت برای عالم طبیعی و یا مانند فصل محصل آن است (العقل الکلی هو کصورء للعالم الطبیعی و کفصل محصل له) ، و یا آنکه فرموده اند حق تعالی صورۃ الصور است . بلکه بتحقیق از این منابت و منزلت برتراند ، که با قطع علاقه نفس از بدن ، بدن متلاشی می گردد ، اما در عقل و حق ، با فرض قطع و رفع از جهان ، جهان سر به جیب عدم در کشد و اسم و رسمی برای چیزی نخواهد ماند .

قرآن کریم فرموده : قل یتوفیکم ملک الموت الذی و کل بکم . (سجده 32 : 11) و باز فرمود : و لو تری إذ یتوفی الذین کفروا الملائکة یضربون وجوههم و ادبارهم و ذوقوا عذاب

صفحه : 523

الحریق (انفال 8 : 50) و هم فرمود : و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی إذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفیطون (انعام 6 : 61) و در عین حال فرمود : الله یتوفی الانفس حین موتها (زمر 39 : 42) .

در باب آداب الخلاء از طهارت بحار (کمپانی ، ج 18 ، ص 46) از امام صادق علیه السلام روایت شده است که چون از بیت الخلاء فارغ شدی ، بگو : الحمد لله الذی اطاق عنی الأذی ، و دهدار در رساله قضا و قدر روایت کرده است که پس از دفع پلیدی بگو : الحمد لله الذی دفع عنی الأذی و عافانی ، با اینکه قوه دافعه ، که شأنی از شئون نفس است ، دفع کرده است . در کلمه [آیه] و مشتقات آن در قرآن کریم تدبر بفرمایید که [آیه] اثر و علامت و نشانه است و اثر نمودار دارایی مؤثر خود است . خدای تعالی در متن طبیعت و ذات نفس و مافوق آن خود را می نماید ، سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم . (فصلت 41 : 53)

اما نه اینکه او را در مظاهر محدود آفاق و انفس مقید کنی ، مثلا نفس ناطقه صورت چشم است و چشم قائم به آن است ، اما نه اینکه نفس ناطقه چشم باشد . در کلام امام موحدین ، علی علیه السلام دقت کن که فرموده : مع کل شیء لا بمقارنۀ و غیر کل شیء لا بمزایلۀ . (نهج البلاغه ، خطبه اول) .

و البائن لا بتراخی المسافۀ بان من الاشیاء بالقهر لها و القدرۀ علیها و بانئ الاشیاء منه بالخضوع له و الرجوع الیه . (نهج البلاغه ، خطبه 150) .

قرب من الاشیاء غیر ملامس ، بعید منها غیر مبائن (نهج البلاغه ، خطبه 177) .

توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونۀ صفة لا بینونۀ عزلۀ (نهج البلاغه خطبه 177) .

داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء (توحید کافی ، ج 1 معرف ، ص 67) .

لم یحلل فیها فیقال هو فیها کائن و لم ینأعنها فیقال هو منها بائن . (توحید کافی ، ج 1 معرب ، ص 104 ، نهج البلاغه ، خطبه 63) .

فی الاشیاء کلها غیر متمازج بها و لا بائن منها (توحید کافی ، ج 1 معرب ، ص 107) .

درس صد و چهل و هشتم

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

صفحه : 524

بالا را اصل قرارداد و صورت زیرین را فرع ، چنانکه اصل نیز همین است . و این بیت نص صریح است که مراد از [صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی] ، چنانکه در شرح بیت نخستین گفته ایم ، اینکه در مراتب وجود ، هر مرتبه دانی زیر و مرتبه عالی فوق و بالای آن است ، که بدن مثلا زیر و نفس ناطقه فوق آن است ، و هکذا فی غیرهما ، و تفاوت به نقص و کمال است .

پیش از ما مرحوم محمد صالح خلخالی ، که از شاگردان ارشد حکیم میرزا ابوالحسن جلوه قدس سرهما است و شارح دوازده امام منسوب به شیخ اکبر ، محیی الدین عربی ، است ، این قصیده را شرحی موجز کرده است . و نیز مرحوم میرزا عباس شریف دارابی معروف به حکیم عباس ، که از اعظم شاگردان متأله حاجی سبزواری قدس سرهما ست ، آن را شرحی نسبتا مبسوط کرده است . و این هر دو شرح مطبوع است و راقم به هر دو نظر دارد . مرحوم خلخالی در بیان بیت اول می گوید :

تعبیر از فلک به چرخ نمود به جهت کمال مبالغه ، گویا نفس چرخ اند ، از قبیل زید عدل ، و اشاره لطیفه باشد به دوام حرکت ایشان و یا اینکه ایشان محرکی دارند که صورت زیرین عبارت از اوست الخ . و نیز گوید :

تعبیر از نفس به [(زیر)] کرده است به جهت آنکه مخفی است ، و تعبیر از جسم به [(بالا)] نموده است به اعتبار آنکه محسوس و آشکار است . پس نفس باطن است و جسم ظاهر . و همچنین صورت و باطن جسم نفس است ، که جسم به نفس بالفعل است . و همچنین جناب اقدس الهی باطن و صورت عقل است ، که عقل به الله تعالی بالفعل است . لهذا در کتب سماویه است : الله تعالی صورۃ الصور .

این سخن را چنانکه مشاهده می فرمایید بیت دوم تکذیب می کند ، زیرا اصل آنی است که فرع به او قائم است ، و اصل آن است که در رتبه وجودی بالاست . ولی بنا به بیان شارح مذکور ، باید بدن نسبت به نفس اصل باشد و نفس فرع . و همچنین در جسم و نفس ، و

صفحه : 525

نفس و عقل ، و عقل و حق .

و نیز مرحوم خلخالی در شرح بیت دوم ، پس از تقریر مطلبی مفید در بیان حقیقت جعل ، گفت : (و از این تحقیق ظاهر شد که صادر اول عقل است ، زیرا که مبدأ اول تعالی چون فوق تمام است معلول بی واسطه او باید که تام باشد الخ) در این گفتارش صادر اول را عقل دانسته است ، ولی حق این است که باید بین صادر اول و مخلوق اول فرق گذاشت . زیرا که عقل مخلوق اول است نه صادر اول . اولین حدیث کتاب العقل و الجهل اصول کافی کلینی (قده) ، به اسنادش از محمد بن مسلم ، از امام ابی جعفر باقر علوم النبیین (ع) روایت شده است که قال (ع) : لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر (الحدیث) .

و همچنین در حدیث چهاردهم آن ، به اسنادش از سماعه بن مهران ، از امام ابی عبدالله جعفر صادق آل محمد (ص) روایت شده است که قال ابو عبدالله علیه السلام ان الله عزوجل خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل (الحدیث) .

و نیز روایت شده است در وافی (اول فصل الخطاب حاج محمد کریمخان) که قال علی علیه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله : ان الله عزوجل خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه (الحدیث) . و نیز از رسول الله (ص) روایت شده است : اول ما خلق الله العقل .

و اصل خلق ، در لغت به معنی تقدیر مستقیم است ، و در حقیقت خلق ایجاد شیء است با قدر و تقدیری معین . و قدر معین را قدر گویند به فتح دال . انا كل شیء خلقناه بقدر . (قمر 54 : 49) و قدر ، به سکون دال ، مطلق اندازه است . در ماده [خ ل ق] مجمع البحرین آمده است که :

قال بعض الأعلام : قد يظن ان الخالق و البارىء و المصور الفاظ مترادفة و ان الكل يرجع الى الخلق و الاختراع و ليس كذلك بل كل ما يخرج من العدم الى الوجود مفتقر الى تقديره أولا , و ايجاده على وفق التقدير ثانيا , و الى التصوير بعد الابداع ثالثا , فالله تعالى خالق من حيث هو مقدر و بارىء من حيث هو مخترع , و موجد و مصور من حيث انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب .

و چون معنی خلق دانسته شد , گوئیم که صادر نخستین وجود عام مفاض بر اعیان

صفحه : 526

مکونات , اعنی ماسوی الله تعالی , است که آن را تجلی ساری و رق منشور و نور مرشوش و نفس رحمانی و خزانه جامعه و ام الكتاب المسطور , و ماده موجودات , و حق مخلوق به و رحمت عامه , و رحمت ذاتیه و امتنائیه , و وجود منبسط , و به اسامی بسیار دیگر نیز می نامند , که تمام نقوش و صور موجودات مقدره بر روی این رق منشور منقوش است , و خود بی نقش است , و اطلاق خلق و جعل بر او نمی کنند .

این بحث شریف را صدرالدین قونوی در کتاب شریف نصوص (یک نص مانده به آخر) و همچنین در کتاب دیگرش به نام مفتاح الغیب و الوجود و در شرح علامه شهیر به ابن فناری بر آن , موسوم به مصباح الانس بین المعقول و المشهود (چاپ سنگی , ص 69 و 72 و 150) و نیز صدر المتألهین در فصل 29 مرحله ششم اسفار (فصل فی اول ما ینشاء من الوجود الحق چاپ سنگی ج 1 , ص 193) عنوان کرده اند .

ممکن است که در توجیه عبارت شارح مذکور بگوئیم در تعبیر به صادر اول تو سعی به کار رفته است , چنانکه خود آخوند ملاصدرا در اسرار الایات گوید (چاپ سنگی , ص 34) :

اول الصوادر عن ذاته تعالی بذاته یجب ان یکون اشرف الممكنات و افضل المفطورات و اکرم المرئوبات و هی الصور المجردة الالهیة و الانوار المفارقة العقلیة دون شیء من الجواهر الجسمانیة و طبایعها و قواها الخ و یا در توجیه عبارتش گوئیم که تعبیر عقل اول به صادر نخستین بنا بر مذهب حکیم باشد نه بنا بر منهل عارف . چنانکه در کتب عقلیه آمده است که حکیم صادر اول عقل را می داند , و عارف نفس رحمانی را , که از عقل اول تا هیولای اولی در نزد عارف وجودات مقیده محدوده اند و منقوش بر آن رق منشور , یعنی نفس رحمانی , می باشند .

به بیان بیت دوم باز گردیم . بدان که بحث عمده در این مقام این است که صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بالا رود با اصل خود یکی می گردد . و دانستی که صورت زیرین فرع است و آنکه بالای اوست اصل است که فرع قائم به آن است , و اصل در رتبه وجودی فوق اوست و نسبت به او تقدم رتبی و علی دارد . و چون فرع به بالا رود با اصل خود یکتا می گردد . ناچار بین اصل و

فرع باید یک نحو سنخیت و مماثلت باشد . ولی راه پی بردن به نحوه سنخیت از نشیب به فراز رفتن است ، آن هم نشیبی که زمین است و فرازی که

صفحه : 527

آسمان . و راه هم نردبان معرفت است که باید پله پله بالا رفت که جان به لب می رسد . و این پله ها هم مراتب علوم و معارف است . صورت زیرین را در این پله ها ب اید با خود همراه داشت ، که در هر پله آن صورت را حکمی و نمایشی خاص است . چه هر مرتبه از وجود حکمی دارد ، و باید حکم مراتب را حفظ کرد . و یکی از اصول معتبر در حکمت متعالیه این است که تجافی در مراتب وجود راه ندارد . لذا صورت زیرین با قید و نقص مرتبه خود محال است که در رتبه بالا راه یابد ، و اصل آن با اطلاق و کمال وجودی خود محال است در حد فرع قرار گیرد . مثلا انسان که یک موجود ممتد از بدن تا روح است ، همواره بدن مرتبه نازله روح است و روح مرتبه عالیه آن ، بدن صورت زیرین است و روح اصل آن . تجافی این است که مثلا بدن از موطن خود بالا رود و روح شود ، و یا روح از مقام خود پایین آید و بدن گردد ، و یا قوه واهمه عاقله گردد ، و یا عاقله واهمه . و در عین حال ، بدن مرتبه نازله روح است ، کان بدن روح متجسد است . بنابراین در فهم معنی یکتا شدن صورت زیرین با اصل خود خیلی دقت لازم است . چون بین اصل و فرع سنخیت و مماثلت است ، همان طور که صورت زیرین بالا رود با اصل خود یکی می گردد ، ناچار اصل هم در همه فروع خود ، که صور او هستند ، نمایشی دارد و همه آنها مظاهر و مجالی اویند ، و گرنه اصل و فرع یکدیگر نخواهند بود . پس در بیت فوق یک جانب حکم صریحا بیان شد و جانب دیگر آن ضمنا مفهوم می گردد . چه خوب بود که برای ایفای این معنی نیز بعد از بیت دوم همانند این بیت و یا بهتر از آن گفته می شد : اصل را هم بی تجافی در نزولش بنگری

صورت زیرینش او را مظهر و مجالستی

درس صد و چهل و نهم

به دنباله درس در بیان بیت دوم گوئیم : صورت زیرین را بالا بردن و به اصلش رساندن همان رد و ارجاع به اصل است که در هر فن بسیار دشوار است ، و تحصیل این نردبان معرفت کار آسانی نیست . مثلا در علم فقه ، مسائلی در شئون احوال و امور و موضوعاتی پیش می آید که در تطبیق آنها به اصول مربوط به آنها ، داشتن ملکه استنباط و قوه اجتهاد لازم است . حدیث صحیح از زراره و ابوبصیر از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که آن دو حجت خدا فرموده اند : علینا ان تلقی الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا (مجمع البحرین طریحی ، ماده ف ر ع) ، و همچنین در سایر فنون و حرف و صنایع . من باب

صفحه : 528

مثال ، در فن ریاضی ، کتاب اصول اقلیدس را از این روی اصول گویند که اصول همه مسائل هندسه و حساب است ، یعنی همه آنها را باید از آن اصول استنباط کرد . مثلا شکل نهم مقاله اولای آن اقامه برهان در تنصیف زاویه است ، و اگر موردی پیش آمد که نیاز به تثلیث زاویه داریم در تثلیث زاویه شکلی مستقل در اصول نیست بلکه باید آن را با استبانته از اشکال دیگر تحصیل کرد ، یعنی تثلیث زاویه از فروعی است که باید از آن اصول استخراج شود و میرهن گردد .

در رؤیای عالم خواب و تعبیر آن تأمل بفرمائید ، ببینید ارجاع صور و اشکال و احوال عالم خواب به اصول آنها چگونه است . معبر خواب را از این رو معبر می گویند که انسان را از صورت ظاهر آنچه در عالم خواب دیده شده به باطن آن عبور می دهد . چرا خوابی که دیده اید به سراغ معبر می روید تا شما را از صورت خواب عبور دهد و به اصل آن برساند ، ولی در بیداری این همه صور بوالعجب را مشاهده می کنید به سراغ معبر نمی روید تا به اصل آنها راه یابید ؟ این تبعیض از کجا پیش آمده است ؟ همان طور که رؤیای عالم خواب را اصلی است که به صورتی در آمده است و معبری باید تا از صورت زیرین عبور دهد و به اصل آن برساند ، همچنین هر یک از مشهودات عالم بیداری ما را اصلی است که صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی .

شما به وقایع و حوادثی که برخورد کرده اید ، تفحص می کنید و تجسس می نمایید که از کجا پدید آمده است و علت پیدایش آن چه بوده است . این صورت واقعه و حادثه را اصلی است که با آن یک نحو سنخیت دارد . به هرچه می نگرید ، از تطور جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها و و ، همه را اصلی است که مبدأ پیدایش آنهاست .

این جمله بسیار بلند عرشی ملکوتی برهان الحکما امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - را باید بر لوح دل نگاشت که فرمود : ان لکل ظاهر باطنا علی مثاله (نهج البلاغه ، خطبه 152) . تمام مطلب در پی بردن به معنای واقعی این جمله است که چگونه باطن بر مثال ظاهر است ؟ آن هم فرمود بر مثال اوست نه مثل او ، و در فرق میان مثل و مثال دقت لازم است .

توضیح آنکه مثل شیء آنی است که با او در تمام ماهیت موافق و متحد است و در عرض اوست ، و اختلاف و تفاوت در عوارض مشخصه فردیه است ، مانند دو فرد انسان ، مثلا

صفحه : 529

زید و عمرو ، که در تمام ماهیت انسان مثل هم اند و تفاوت در عوارض مشخصه خارج از ماهیت دارند . و جمع آن امثال است . اما مثال ، بر وزن کتاب ، گاهی به معنی ظل شیء است که به حسب وجود در طول آن قرار می گیرد و قائم به اوست ، اگر از اصل به فرع آییم که اصطلاحا در قوس نزولی باشد ، ولی در قوس صعودی ، مثال اصل و واقعیت آن شیء است . و کیف کان بین اصل و فرع ، مثال یعنی مماثله است . و گاهی برای ایضاح است که نمودار شیء است و با او در بعضی از جهات موافق است نه در

ماهیت ، چنانکه مثلا زید در دلیری مثال شیر است . و جمع مثال ، مثل ، به ضم میم و تا ، می‌آید . ملای رومی در مثنوی می گوید :

کان دلیر آخر مثال شیر بود

نیست مثل شیر در جملهء وجود

فرقها بیحد بود از شخص شیر

تا به شخص آدمیزاد دلیر

خلاصه اینکه مثل شیء آن است که در ماهیت و لازم ماهیت با شیء شریک باشد ، یعنی ثانی و مکافی آن شیء باشد ، و مثال شیء آیت و ظهور آن و بالجمله از صقع آن باشد نه ثانی و کفو آن .

عارف بزرگوار ملا عبدالرزاق در آخر شرح فص سلیمانی فصوص شیخ اکبر ، محیی الدین عربی ، گوید (ط قاهره ، ص 306) :

اعلم ان هذه الصور و الاشکال و الهیئات و الأحوال التي نشاهدها بما فی العالم آیات نصبها الله لنا و اعلام اظهرها امثلة لحقائق و صور و معان معقولة ازلیة هی شوونه تعالی و تعیناتها الذاتیة و ما یعقلها الا العالمون بالله الذین یعرفون تأویلها و یعبرون عن صورها الی حقائقها و هو الموفق .

رؤیای عالم خواب و تعبیر و ارجاعش به اصل و واقع آن ، برای تفهیم اینکه [صورت زیرین به بالا رود ، با اصل خود متحد است] یکی از نمونه های بارز آن است . اگر به تعبیر بعضی از خوابها و مناسبت آن با صورت اصلی آن بپردازیم ، برآستی شگفت آور است که تطورات ظهور یک چیز در چند موطن چگونه است .

به همین مناسبت خواب و تعبیر ، در عمل و جزا تأمل بفرمائید . به مبنای عقلی و نقلی ، علم و عمل انسان سازند . و جزا موافق عمل است ، و به تعبیر قرآن کریم جزاء وفاقا . (نبأ

صفحه : 530

26 : 78) و لا تجزون الا ما کنتم تعملون . (یس [54 : 36 (وفاق) مصدر دوم باب مفاعله است از] (وفق) ، و مفاعله بین دو چیز است یعنی عمل را با جزا را با عمل موافقت است . و آیه دوم فرمود همانی را که عمل می کردید جزای شماست . و فرزند ناصالح را عمل غیر صالح خواند . انه عمل غیر صالح (هود 11 : 46) .

کوتاهی سخن اینکه ما زرع و زارع و مزرعه خودمان هستیم ، و تمام لذات و آلام ما مطلقا ، چه در بیداری و چه در خواب و چه در عوالم بعد از این نشأه ، همگی انحاء ادراکات ماست .

قرآن مجید جزای بعضی از اعمال انسان را بیان فرمود . مثلا کسانی که مال یتیم را به ستم می خورند ، در باطنشان آتش می خورند :
ان الذین یأکلون أموال الیتامی ظلماً إنما یأکلون فی بطونهم ناراً و سیصلون سعیراً . (نساء 4 : 10) چه مناسبتی میان اکل مال یتیم
در ظاهر و خوردن آتش در باطن ؟

در روایات ما از زبان ائمه هداة مهدیین ، که ترجمان قرآن اند ، در جزای اعمال ، بیاناتی است که خواص هم ، در بسیاری از موارد
، در فهم مناسبات آن عاجزند .

ما سخن از معراج جناب رسول الله (ص) را می شنویم و روایات معراجیه را می خوانیم ، ولی به اسرار آن پی نبرده ایم ، و ندانسته
ایم که روایات معراجیه سفرنامه رسول الله (ص) است ، و آنچه که در آن سفر ملکوتیش بیان فرموده است ، همه ، سرگذشت
انسان و بیان احوال و اطوار وجودی او در عوالم ابدی بعد از این نشأه است ، که ریشه آنها از این نشأه است که الدنيا مزرعة الاخرة
، به عنوان نمونه ، این دو واقعه را از سفرنامه رسول الله (ص) به اختصار و اجمال نقل می کنیم و تو خود حدیث مفصل بخوان از
این مجمل .

فرمود :

در شب اسراء قومی را دیدم که لبهایشان را با قیچیهای آتشین قیچی می شود و به دور ریخته می شود . گفتم : ای جبرئیل اینان چه
کسانی اند ؟ گفت : خطبای امت تواند که مردم را به نیکی امر می کنند و خودشان را فراموش می کنند . (1) و نیز فرمود :

پاورقی :

1 - قال صلی الله علیه و آله رایت لیلة أسری بی الی السماء قوما یقرض شفاهم بالمقاریض من نار ثم یرمی . فقلت یا جبرئیل من
هؤلاء ؟ فقال خطباء امتک یأمرون الناس بالبر و ینسون انفسهم و هم یتلون الكتاب افلا یعقلون . (ارشاد القلوب دیلمی ، تصحیح
مرحوم استاد شعرانی ، آخر باب اول ، ص 11) .

صفحه : 531

پاورقی :

شخصی را دیدم که پشته ای را می خواهد به دوش بگیرد ، نمی تواند . باز به این سو و آن سو می رود و چیزهایی فراهم می کند ، و
بر روی پشته می نهد ، و باز می خواهد آن را حمل کند قادر نیست ، و هکذا . گفتم : این چه کسی است ؟ گفت : کسی که مال از
مردم قرض گرفته ، هنوز آن را تأدیه نکرده از دیگری باز مالی قرض می کند ، و هکذا .

اگر این دو واقعه را مثلا کسی در خواب می دید و برای تعبیر آن به حضور رسول الله (ص) مشرف می شد و تعبیر می خواست ، تعبیرش همان بود که جبرئیل در جواب گفت : ملاحظه بفرمائید که ارتباط عوالم با هم چگونه است . این خواب است و آن معراج ، و روح ، در خواب و بیداری و در همه حال و در هر عالم ، مظهر لا تأخذه سنه و لا نوم (بقره 2 : 255) است .

انسان در این زندگی اجتماعی و تمدنی کار می کند و پاداش می گیرد ، و به کار می گیرد و پاداش می دهد ، این کارها را با پاداششان چه مناسبت است ؟ مثلا این برای آن نجاری می کند و آن برای این بخاری می سازد یا به او پول می دهد ، چه مناسبتی بین آن کار و این پاداش است ؟ و همچنین در دیگر اموری که کار و پاداش هر دو مادی است . گاهی می بینیم که کار معنوی است و پاداش مادی ، مثل تدریس و اجرت آن .

باز در اصل و فرع دقت بفرمائید : میوه ها از درختها و بوته ها می رویند ، درخت و بوته اصل اند و میوه فرع ، و فرع چون بالا رود با اصل خود یکتاستی . حال بفرمائید خوشه انگور را بارز ، و هندوانه را با بوته آن چه مناسبتی است ؟ و همچنین در دیگرها . و در عین حال می دانیم گندم از گندم بروید جو زجو ، و هیچگاه از بوته هندوانه خوشه انگور نمی روید . و مناسبت بین سلسله علل و معلولات و به عبارت دیگر ، بین اصول و فروع آنها ، دائمی است ، هر چند ما دسترسی به فهم آنها نداریم . در خطبه 143 نهج البلاغه ، امیر علیه السلام می فرماید : و قد مضت اصول نحن فروعها فما بقاء فرع بعد ذهاب اصله ، مراد از اصول پدران و از فروع فرزندان است ، یعنی اصولی گذشت که ما فروع آنهایم ، فرع را پس از رفتن اصلش چه بقایی است . و آنکه گفته اند الولد سر ابيه اشاره به همین معنی دارد . نقل ابیاتی از ملای رومی مناسب مقام می نماید . در دفتر سوم مثنوی گوید :

صفحه : 532

پاورقی :

مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست

آینهء صافی یقین هم رنگ روست

پیش ترک آینه را خوش رنگیست

پیش زنگی آینه هم زنگیست

ای که می ترسی زمرگ اندر فرار

آن زخود ترسانی ، ای جان ، هوش دار

زشت روی تست نی رخسار مرگ

جان تو همچون درخت و مرگ برگ

از تو رسته ست ار نکویست اربد است
ناخوش و خوش هم ضمیرت از خود است
گر به خاری خسته ای خود کشته ای
ور حریر و قز دری خود رشته ای
لیک نبود فعل هم رنگ جزا
هیچ خدمت نیست مانند عطا
مزد مزدوران نمی ماند به کار
کاین عرض وان جوهرست و پایدار
آن همه سختی و زور است و عرق
و این همه سیمست و زر بر طبق
گر ترا آید زجایی تهمتی
کرده مظلومت دعا در محنتی
تو همی گویی که من آزاده ام
بر کسی من تهمتی ننهاده ام
تو گناهی کرده ای شکل دگر
دانه کشتی , دانه کی ماند به بر
او زنا کرده جزا صد چوب بود
گوید او من کی زدم کس را به عود ؟
نی جزای آن زنا بود این بلا ؟
چوب کی ماند زنا را در جزا ؟
مار کی ماند عصا را , ای حکیم ؟
درد کی ماند دوا را , ای حکیم ؟
چون به جای آن عصا آب منی
تو بیفکندی , شد آن شخص سنی

یار شد یا مار شد آن آب تو
زان عصا چونست این اعجاب تو ؟
هیچ ماند آب آن فرزند را ؟
هیچ ماند نیشکر مر قند را ؟
چون سجودی یا رکوعی مرد کشت
شد در آن عالم سجود او بهشت
چونکه پرید از دهانش حمد حق
مرغ جنت ساختش رب الفلق
حمد و تسبیح نماند مرغ را
گرچه نطفه ی مرغ باد است و هوا
چون زدستت رست ایثار و زکات
کشت این دست آن طرف نخل و نبات
آب صبرت آب جوی خلد شد
جوی شیر خلد مهر تست وود
ذوق طاعت گشت جوی انگبین
مستی و شوق تو جوی خمر بین
این سببها آن اثرها را نماند
کس نداند چونش جای آن نشانند
این سببها چون به فرمان تو بود
چارچو هم مر تو را فرمان نمود
هر طرف خواهی روانش می کنی
آن صفت چون بد چنانش می کنی

صفحه : 533

پاورقی :

چون منی تو که در فرمان توست
نسل تو در امر تو آیند چست
می دود در امر تو فرزند تو
که منم جزوت که کردیش گرو
آن صفت در امر تو بود این جهان
هم در امر تست آن جوها روان
آن درختان مر تو را فرمان برند
کان درختان از صفات با برند
چون به امر تست اینجا این صفات
پس در امر تست آنجا آن جزات
چون زدستت زخم بر مظلوم رست
آن درختی گشت از آن زقوم رست
چون زخشم آتش تو در دلها زدی
مایه نار جهنم آمدی
آشت اینجا چه آدم سوز بود
آنچه از وی زاد مرد افروز بود
آتش تو قصد مردم می کند
نار کز وی زاد بر مردم زند
این سخنهاى چو مار و کژدمت
مار و کژدم گشت و می گیرد دمت
اولیا را داشتی در انتظار
انتظار رستخیزت گشت مار
وعده فردا و پس فردای تو
انتظار حشرت آمد وای تو

منتظر مانی در آن روز دراز
در حساب و آفتاب جانگداز
کاسمان را منتظر می داشتی
تخم] (فردا ره روم) می کاشتی
خشم تو تخم سعیر دوزخست
هین بکش این دوزخت را کاین فحخت
درس صد و پنجاهم

چنانکه در ابیات ملای رومی ملاحظه فرمودید ، در آغاز گفت : مرگ هر کس هم‌رنگ اوست و هر کس از مرگ می ترسد در حقیقت از خودش می ترسد . سپس گفت : همه لذات و آلام و خوشیها و ناخوشیها در رستخیز از نهاد خود انسان می روید ، که هر کس زرع و زارع و مزرعه خود و مهمان سفره خود است . چه ، جزا نفس عمل است ، چنانکه در حدیث شریف آمده است : انما هی اعمالکم ترد الیکم .

بعد از آن گفت : فعل هم‌رنگ جزا نیست ، یعنی به ظاهر و نظر ابتدایی . و در این معنی چند مثال آورده است ، و این مثالها همه از امور دنیوی و طبیعی است . این کار را برای این غرض نموده است که رفع اعتراض و ایراد در نسبت بین فعل اینجا و جزای اخروی کند . لذا پس از تمهید آن مثالها ، گفت : حمد حق مرغ جنت می شود و و .

اما در اثنا بیان عمل اینجا و جزای آخرت ، بیان مناسبت میان عمل و جزا را تا اندازه ای فاش کرد ، که هر چند در بدو امر چنین می نماید که فعل هم‌رنگ جزا نیست و لکن

صفحه : 534

پاورقی :

با دقت و نظر معلوم می گردد که فعل هم‌رنگ جزاست ، که ذوق طاعت جوی انگبین می گردد ، و خشم نفسانی مایه نار جهنم است ، و وعده فردا و پس فردای تو سبب انتظار تو در محشر می گردد . لطایف و نازک کاریهایی که در این ابیات به کار برده شد بسیار است . در حدیثی ، از حضرت امام صادق علیه السلام به این مضمون روایت شده است که حیوانات صور و مثل اعمال شما هستند .

متأله سبزواری ، در شرح مثنوی ، در بیان ابیات مذکور ، بعضی از مطالب بلند آورده است ، و ما به اختصار قسمتی از آن را نقل می کنیم : از تو رسته است اه در حدیث است : انما هی اعمالکم ترد الیکم . و اینها که می فرماید احقاق تجسم اعمال است که

محققین قایل اند ، و احقاق معاد جسمانی است که ضروری دین مبین است . و آنچه مولوی فرموده از لوازم لطیفه و قهریه همه جسم و جسمانی است ، چه ، جسم طویل و عریض و عمیق است ، و این در حور و قصور و حیه و زنبور مثلا هست ، و همچنین در عوارض آنچه معتبر است ، از صورت و فعلیت ، همه در کیفیات محسوسه آنها هست ، و شیئیت شیء به صورت و فعلیت است . و تفاوت میانه صور این عالم و آن عالم نیست مگر به تمامیت آنها و نقص اینها و به اینکه آنها اجسام و صور برزخیه و اخرویه اند و اینها اجسام و صور دنیویه اند ، و این تفاوت از خاصیات تفاوت نشات است ، که هر نشأه را خاصیتی است که اگر نبودی آن نشأه نشدی .

و علاوه بر بودن شیئیت به صورت و فعلیت ، بدان که تشخص به روح است ، و روح محفوظ است . چنانکه اینجا با تفاوت عظیم به حسب اسنان اربعه از صبا و شباب و کهولت و شیخوخت چون نفس ناطقه او یک شخص از نفس است ، این انسان جسمانی یکی است گو مراتب امتیازی داشته باشند ، که تشخص و هویت غیر امتیاز است .

لیک نبود فعل هم رنگ جزا لیکن مناسبتی مثل مناسبت معنی با صورت و روح با جسد هست ، مثل آنکه : چون حرص بر روح آدمی غلبه کند و ملکه شود ، شبیه می شود آن روح به روح نمل ، و صور برزخیه نمال مناسب و اضلال آن ملکه حرصیه شوند . و چون انواع اذیت غلبه کند و ملکه شود ، شبیه شوند آن ارواح به

صفحه : 535

پاورقی :

ارواح حیه و عقرب و زنبور ، و اجساد مناسبه آن ارواح اضلال آن ملکات شوند . و چون تکبر یا سبعت غلبه کند و ملکه شود ، صور شیر و پلنگ ، و در حیل ، روباه ، و در سرقت فاره ، و در غضب ، سگ .

پس آن ملکات مانند روح اند ، و این اضلال مانند اجساد ، و روح الارواح نفس آدمی است .

و در طرف لطف ، بر روح اگر غلبه کرد علم و معرفت و تقوی ، و ملکات علوم و اعمال صالحه پیدا شد ، مناسب می شود با ارواح قدسیه ملکیه ، و با رقائق مناسبه صبیحه ملیحه آن حقائق و اضلال آن ملکات ، صور حور و غلمان و باغ و بوستان بلکه مالا عین رأی اه می شوند .

و نسبت آن صور ، در هر دو طرف که لطف و قهر باشد ، به اعمال و ملکات نسبت تعبیرات است به رؤیا ، مثل سنین رخا و بقرات سمان ، و سنین قحط و بقرات عجاف . پس هرچه در این منام دنیوی می کنی و می بینی ، در آخرت به تعبیرش می رسی .
شیخ عطار گوید :

باش تا از خواب بیدارت کنند

در نهاد خود گرفتارت کنند

امروز خوردن مال یتیم است بر غیر نهج عدل ، فردا نار خوردن است . ان الذین یا کلون اموال الیتامی ظلما إنما یا کلون فی بطونهم ناراً (نساء 4 : 10) .

جوهر است و پایدار خاصه مزد اخروی که قائم است به قیام روح ، و روح قائم است به قیام قیوم تعالی ، فاذا هم قیام ینظرون (زمر 39 : 68) و از این جهت حشر را قیامت گویند . و پایدارند که خلقتهم للبقاء لا للفناء ، چه مظاهر اسماء لطیفه ، و چه مظاهر اسماء قهریه . گرچه نطقه مرغ باد است و هوا یعنی میانه مادّین شباهت است ، اگرچه ماده با صورتش مخالفت زیاد دارد بعد از آنکه مناسبتی میان هر ماده با صورتش هست . و آن شباهت آن است که چنانکه ماده مرغ جنت هواست ، که نفس انسانی هواست که ماده کلمات لفظیه می شود و طیبه از آنها صعود به اوج سماء جبروت و لاهوت می کند ، إلیه یصعد الکلم الطیب (فاطر 35 : 10) ، ماده مرغ دنیوی هم باد و هواست ، که بر ماده طیور هوا غالب است ، که خفت دارند و

صفحه : 536

پاورقی :

طیران می کنند ، چنانکه بر ماده حیوانات زمینی و مائی ارض و ماء غالب است ، که ثقیل اند .

آب صبرت آب جوی خلد شد آب صبر و مهر و ود و ذوق طاعت و مستی و شوق اشارت است به اسباب انهار اربعه که در سوره محمد (ص) ذکر شده که مثل الجنة التي وعد المتقون فیها انهار من ماء غیر آسن و انهار من لبن لم یتغیر طعمه و انهار من خمر لذة للشاربین و انهار من عسل مصفی . (محمد ص 47 : 15) .

این بود کلام حکیم سبزواری رضوان الله علیه که به اختصار نقل کرده ایم . ملای رومی را در تجسم اعمال و حشر هر کس به صورت افعال ، و اینکه اعراض به لون دگر جوهر متقرر و متجسم می گردد ، و حشرها را اکوان گوناگون از کون دنیوی ، و کون برزخی ، و کون اخروی است ، و یک اصل محفوظ باقی است که تشخیص به آن قائم است ، و تفاوت میانه صور این عالم و آن عالم به نقص و کمال است ، و امتیازها فرق می کند ، و تشخیص و هویت در امتیازها محفوظ است ، و اینکه عرضها چون تکرار یافت از برای نفس جوهر و ملکات می شوند و آن ملکات یا ملکها و یا شیاطین می شوند ، سخن بسیار است ، و در چندین جای آن در این امور بیاناتی بلند دارد ، و از مواردی که در مثنوی در این مطالب هنرنمایی کرد در دفتر دوم است که می گوید :

روز مرگ این حس تو باطل شود

نور جان داری که یار دل شود

این عرضها نقل شد لون دگر

حشر هر فانی بود کون دگر

وقت محشر هر عرض را صورتیست

صورت هر یک عرض را رؤیتیتست

فعلا نظر عمده ما این است که یک شیء را در هر عالم صورتی خاص است ، و در عین حال تشخیص و هویت او محفوظ است ، و به امتیازهای گوناگون آن اصل فارد واحد محفوظ است ، و او را کونهای دنیوی و برزخی و اخروی است ، و اکوان را تفاوت به نقص و کمال است و بین آنان مماثله و محاکات است که ان لکل ظاهر باطنا علی مثاله ، و بین جزا و عمل موافقت است جزاء وفاقا . چون در این سلسله افعال و جزای هر یک تأمل شود ، به وضوح می پیوندد که از تو رسته ست ار نکویست ار بد است و ادراک معنی واقعی این حکم که [صورت زیرین ، اگر با نردبان معرفت بالا رود ، با اصل خود یکی می شود] (محقق می گردد . پس اصل و فرع را با یکدیگر مناسبتی خاص است ، بلکه هر مصاحب را با

صفحه : 537

پاورقی :

مصاحبش . و باز به قول ملای رومی :

نقل هر چیزی بود هم لایقش

لایق گله بود هم ساقش

و همچنین هر چیزی را ، در هر نشأه ، حکمی خاص است ، و حقیقت و واقعیت آن در نشئات محفوظ است و صور آن متفاوت است . مثلا در معنی سجده دقت بفرمائید ، سجده غایت خضوع و تذلل و انقهار و انطوا و فنای دانی در عالی است . سجده صوری بدن را بنگرید که چه نحوه است تا به سجده روح تا به سجده ملائکه ای که به فرموده امیر علیه السلام در خطبه اولای نهج البلاغه منهم سجود لا یرکعون پس سجده در هر نشأه طوری است . قرآن کریم می فرماید : و لقد علمتم النشأه الأولى فلو لا تذکرون . (واقعه 56 : 62) . در تفسیر صافی آمده است که فی الکافی عن السجاد علیه السلام : العجب کل العجب لمن انکر النشأه الاخری و هو یری النشأه الأولى . نشأه اولی همین نشأه دنیا وی مشهود ماست . قرآن کریم فرمود : این نشأه اولی را دانسته اید پس چرا متذکر نمی شوید . و امام علیه السلام فرمود : تمام عجب از کسی است که انکار نشأه آخرت می کند و حال اینکه نشأه اولی را می بیند .

ممکن است از این آیت و روایت به چند وجه معانی لطیف و شریف استفاده کرده . از آن وجوه اینکه نشأه اولی مرتبه نازل و مثال نشأه آخری است ، و به تعبیر بسیاری از علمای فن ، صنم و ظل آنجاست ، پس چگونه از نظام احسن و صنع متقن عالم شهادت متذکر اصل آن نمی شوی و از ظاهر به باطن سفر نمی کنی ؟ !

و اگر چنانچه بین آنها نشأه و این نشأه سنخیت اصل و فرع و علت و معلول جاری نمی بود ، این نشأه طریق وصول آن نشأه قرار نمی گرفت . چنانکه حضرت ثامن الائمه علی بن موسی الرضا (ع) فرمود : قد علم اولوالالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا (1) . سخنی وجیز و عزیز در ماده [ا ص ل] (مجمع البحرین طریحی نقل شده است که کل شیء اصله عقله . برخی آن را به هیکل محسوس و نفس ناطقه انسان ارجاع داده اند که اصل نفس ناطقه است و از خواص این اصل عقل است . و لکن حق تعمیم است ، زیرا که عقل حقیقی است که رقیقه آن در تمام ذرات هستی ساری است ، و عقل است که حافظ و نگهدار همه است . این عقل وجود مطلق و کمال مطلق است . این عقل است که ناظم امور

1 - شرح اسمای متأله سبزواری ، ص 12 .

صفحه : 538

پاورقی :

عالم است و همه به او قائم اند . پس هر چیزی ، اصل او عقل است ، و همه آیت و مثال عقل اند .
مرحوم آخوند ملاصدرا در اول آخرین فصل باب هشتم اسفار (چاپ سنگی ، ج 4 ، ص 114) انسان را به انسان طبیعی و انسان نفسی ، که انسان برزخی است ، و انسان عقلی تقسیم کرده است ، و طبیعی را مثال نفسی ، و نفسی را مثال عقلی دانسته است ، و گفته است : اعلم ان القوى القائمۃ بالبدن و اعضائه و هو الانسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرۃ و قواها و هی الانسان النفسی الاخری . و ذلک الانسان البرزخی بقواه و اعضائه النفسانیة ظلال و مثل للانسان العقلی و جهاته و اعتباراته العقلیة . فهذا البدن الطبيعي و اعضائه و هیئاته ظلال ظلال و مثل مثل لما فی العقل الانسان الخ . غرض از این همه تصدیع این است که استیناسی در مناسبتهای بین اصول و فروع حاصل شود ، که فرعها با نردبان معرفت بالا بروند با اصل خود یکی می گردند ، و او را در هر نشأه حکمی خاص است و در عین حال وحدت و تشخص او محفوظ است و تفاوت به کمال و نقص است .

فعلا در این مطلب به همین اندازه اکتفا می کنیم و این درس را به این چند بیت شیخ فریدالدین عطار و چند تبصره خاتمه می دهیم : مگر می کرد درویشی نگاهی

بدین دریای پر در الهی

کواکب دید چون شمع شب افروز

که شب از روی ایشان بود چون روز

تو گویی جملگی استاده اندی

نظر بر خاکیان بگشاده اندی

که هان ای عاقلان بیدار باشید

درین درگه چو ما هشیار باشید

تو خوش خسبی و ما اندر ره او

همی جویم خاک درگه او

رخ درویش مسکین زان نظاره

زچشم درفشان شد پر ستاره

که یارب بام زندانت چنینست

که گویی خود نگارستان چنینست

ندانم بام ایوانت چسانست

که زندان بام همچون گلستانست

تبصره آنکه امام هشتم علیه السلام فرمود : قد علم اولوالالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا و همچنین مباحثی که در مثال بودن ، یعنی آیت و ظهور بودن این نشأه از آن نشأه و ظاهر از باطن ، گفته ایم ، به لحاظ اعتلاء و ارتقای از مجلی و مظهر به مجلی و مظهر

صفحه : 539

پاورقی :

و از آیت به اصل و از ظل به ذی ظل و یا به تعبیر فلسفی از معلول به علت است که به اندازه سعه وجودی خودشان از اصل حکایتی می نمایند . این یک نحو راه بردن مستعدین به سوی کمال است که از مألوف و معهودشان راهی به ماورای طبیعت بیابند و به راه بیفتند ، و گرنه همین امام قائل به قول مذکور در مقام دیگر ، چون جد بزرگوارش امام حسین علیه السلام در دعای عرفه ، می فرماید : الغیرک من الظهور مالیس لک حتی یکون هو المظهر لک . و آیه کریمه سوره واقعه و روایت حضرت سجاد را بر آیات و روایات بسیار دیگر عرضه کنی ، می بینی که گاهی سخن از فرع به اصل و گاهی از اصل به فرع است ، مطابق اقتصادی مقام و حال مخاطب . تبصره کلمه [(آیت)] و مشتقات آن در قرآن کریم نمونه بارز و قوی مثال بودن صورت زیرین و با زبرین و

مطلق صور با صورة الصور جل و علا است ، که همگی موافق علم فعلی عنایی اوست ، و در قوسین نزول و صعود ، به حکم بطلان طفره مطلقا ، هویت و تشخیص شیء در هر نشأه مطابق حکم مقتضی آن نشأه ، بدون تجافی ، محفوظ است .

تبصره بدان که نفس رحمانی به اعتبار تعیین و تنزلش در مراتب ، حقایق مختلف است ، که در تفهیم علمای ربانی از آن حقایق تعبیر به حروف و علم حروف می شود . پس این حروف اعیان وجودات خارجی است . بعض از عارفان این حروف را کلمات وجودیه می گوید ، و جواهر عقلیه آنها را حروف عالیه ، و جواهر جسمانیه آنها را مرکبات اسمیه و فعلیه می خواند ، و اعراض لازم آنها را مانند بناء و اعراض مفارق آنها را مانند اعراب می داند ، که کلمات بر سه قسم اند : اسم و فعل و حرف .

این حروف به حسب مقامات و منازل بیست و هشت است ، که عقل و نفس و افلاک نه گانه (افلاک هفت سیاره و فلک ثوابت و فلک الافلاک) و ارکان چهارگانه (آتش و آب و هوا و خاک) و موالید ثلاثه (معدن و نبات و حیوان) و عالم مثال نوزده حرف به عدد حروف بسمله اند ، و با مقولات نه گانه عرضیه بیست و هشت است .

حروف مدادی کتبی ظل و مثال و نمایش از این حروف است . لذا فرموده اند که حروف را در عوالمشان صور مختلفه است . و از اینجا رمز گفتار اعظم علمای حروف را ، که علم جفر را تعبیر به علم حروف فرموده اند و یا اسم اعظم را هفتاد و دو حرف دانسته اند ، فهم کن .

صفحه : 540

پاورقی :

این حقایق مختلف معانی حروف کتبی قرآن کریم اند که قرآن عینی اند . قرآن کتبی صورت کتبی انسان کامل خاتم صلی الله علیه و آله و سلم است ، و قرآن عینی صورت عینی اوست . و از اینجا فایده علم جفر را که فرموده اند : فائده الاعتلاء الی فهم الخطاب المحمدی فهم کن . تفصیل این مطالب را از کتب علم حروف شیخ اکبر ، محیی الدین عربی ، و سایر ائمه فن ، چون سید حسین اخلاطی و محمود بن محمد دهمدار متخلص به عیانی و موقف هفتم الهیات اسفار طلب باید کرد . غرض ما در این تبصره این است که حروف آلم و اخوات آن در قرآن مجید ، به نام حروف مقطعه قرآنیه ، کلمات تامه مفرده اند که اظلال وجودات بسیطه اند ، و بعد از آن ، کلمات مرکبه فرقانیه است که حکایت از وجودات مرکبه اند و مرکبات از بسایط اند . آلم تلک آیات الکتاب المبین است ، به صورت مبتدا بودن آلم و خبر بودن تلک آیات الکتاب المبین و همچنین آلم تلک آیات الکتاب الحکیم است ، و همچنین در دیگر سور . پس کلمات مرکبه فرقانی مشتقات حروف بسیطه اند ، اعم از کتبی و عینی . و چون مرکبات از بسایط مشتق اند ، بسایط متن مرکبات اند یعنی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی و صورت زیرین چون به بالا رود با

اصل خود یکتاستی . تبصره - نفس انسانی در تعیناتش ، که حروف قائم به شخص انسان است ، مثالِ نفسِ رحمانی در تعیناتش است که قائم به واجب تعالی است .

• دروس الماقی در کتاب چاپ جدید :

درس صد و پنجاه و یکم

گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی

این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری

در بعضی از نسخ دارد هیچ وهم ظاهری ابو نصر، محمد بن طرخان بن آدزلغ فارابی ملقب به معلّم ثانی در فاراب یکی از شهرهای ترک در مملکت ماوراء النهر است. فارابی موجزنویس و صاحب تصانیف بسیار است. ابن خلکان در تاریخش گوید: هو اکبر فلاسفة المسلمین و لم یکن فیهم من بلغ رتبه فی فنونه، و الرئیس ابو علی بن سینا بکته تخرّج و بکلامه انتفع فی تصانیفه و کان ازهد الناس فی الدنيا لا یحتفل بأمرکم و توفی فی سنه تسع و ثلاثین و ثلاثمائه بدمشق.

و بو علی سینا، حسین بن عبد الله بن سینای بخاری ملقب به شیخ رئیس است. وی صاحب شفا و اشارات و قانون است، در طب جانشین محمد بن زکریای رازی و در فلسفه جانشین فارابی است. وفاتش غره شهر رمضان سنه 427 ه ق در همدان بود.

این دو بیت بر لوح مزارش نوشته است:

در شجع آمد از عدم به وجود

حجة الحق ابو علی سینا

در تکز کرد این جهان بدرود

در شصا کرد کسب جمله علوم

به حروف ابجد کلمه شجع 373 و شصا 391 و تکز 427 است.

معلم ثانی و ابو علی سینا هر دو از نوادر عصر و نوابغ دهرند. این دو فیلسوف بزرگ از حکمای مشاءاند، رضوان الله تعالی علیهما.

نگارنده را رساله‌ای جداگانه در مثل است که در آن تا حدی گفتنی‌ها گفته شد و در محاکات بین اصل و فرع غیر از آنچه که در بیان

دو بیت سابق گفته‌ایم مطالبی

دروس معرفت نفس، متن، ص: 654

نگاشته‌ایم، کیف کان در اینجا لازم است سخن از مثل به میان آید و برخی از مطالب تقدیم گردد تا مراد میر مرحوم معلوم شود:

افلاطون و ارسطو این دو استاد و شاگرد بنام را در پاره‌ای از مسائل از آن جمله مسأله مثل، به حسب ظاهر اختلاف رأی است. معلم ثانی را رساله‌ای بسیار ارزشمند به نام جمع بین الرأیین است که مراد از رأیین، رأی بین استاد و شاگرد در آن مسائل فلسفی است که به ظاهر اختلاف رأی در آنها دارند. نظر فارابی در رساله مذکور این است که جمع بین رأیین کند که افلاطون و ارسطو را اختلاف رأی نیست و هریک به جهتی درست گفته‌اند. ما این رساله فارابی را به فارسی ترجمه کرده‌ایم و تعلیقاتی بر آن نوشته‌ایم.

افلاطون در قبول مثل اصرار داشت، و شیخ رئیس در رد آن. افلاطون را در اثبات مثل دلالات و اشاراتی است و شیخ را در رد آن به تفصیل در الهیات شفا بیاناتی است.

سقراط استاد افلاطون نیز قائل به مثل بوده است. شیخ اشراق سهروردی و صدر المتألهین بر همین رأی‌اند. شیخ اشراق در اواخر مقاله سوم قسم اول حکمت اشراق (ص 251) به عنوان «حکومه و من الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشیء مکانه قول المشائین فی ابطال مثل افلاطن»، و در مقاله دوم قسم دوم آن در اثبات مثل بحث کرده است، و صدر المتألهین بحث مثل را در بیش از چهل مورد اسفار عنوان کرده است و به طور مستوفی در فصل نهم مرحله چهارم اسفار در تحقیق صور و مثل افلاطونیه و اثبات آن بحث کرده است «1» و در آخر فصل دوم فن پنجم جواهر و اعراض اسفار «2» و در رساله حدوث (ص 63)، اقوال و آرای حکیمان و عارفان و متکلمان را در تحت عنوان حکمه مشرقیه جمع کرده است.

مرحوم استادم علامه شعرانی در یکی از مسفوراتش که به خط آنجناب در نزد

(1). ص 121، ج 1، اسفار رحلی.

(2). ص 162، ج 2، اسفار رحلی.

دروس معرفت نفس، متن، ص: 655

اینجانب محفوظ است در شرح احوال ملا صدرا قدس سرّه و فلسفه او فرمود: مثل افلاطونی را ثابت کرده و به آن معتقد بوده است و می‌گفت مثل افلاطونی همان ملائکه‌ای است که اهل شرع ثابت می‌کنند.

بدانکه بحث از مثل از چند جهت لازم است:

از آن جمله این که مخرج موجودات طبیعی از نقص به کمالند که در حقیقت فاعل و غایت و صورت یعنی جهت وحدت آنهاست که بدین جهت علت حسن و بهاء و زیبایی آنها هستند.

و از آن جمله این که آنها موضوع حقیقی علم یعنی صورت علمیه حقیقیه اشیاوند که در بحث از وجود ذهنی و اتحاد عاقل به معقول و در بحث علم در حکمت متعالیه اهمیتی بسزا دارد.

و از آن جمله این که از شرع انور روایاتی عدیده در این موضوع به خصوص به لفظ مثال و تمثال و صورت و مانند اینها وارد شده است که در بیان و شرح آنها باید بحث کرد.

و از آن جمله این که کثرت در ارباب انواع با این که مفارقات نوری‌اند چگونه است.

افلاطون و استادش سقراط و دیگر قائلان به مثل گویند که موجودات طبیعی متأصله را یعنی هر نوعی از انواع متأصله را، صورت مجرد یعنی فرد نوری عقلی در عالم اله است که آنها را مثل الهیه و صور و ارباب انواع و اصحاب انواع و امهات انواع و عقول عرضیه و به نامهای دیگر می‌نامند. دثور و فساد در آنها راه نمی‌یابد و همیشه باقی‌اند و آنچه که دثور و فساد می‌یابد موجودات طبیعی در عالم کون و فسادند، و این فرد طبیعی مادی و آن فرد نوری عقلی هر یک فردی از افراد آن نوع‌اند یعنی حقیقت واحده را به حسب وجود، مراتب متفاوت است از مرتبه مجرد نوری عقلانی گرفته تا مرتبه مادی شئون آن یک حقیقت است و موجودات طبیعی اصنام و اظلال آن فرد عقلانی‌اند و آن فرد عقلانی مرتبی افراد مادی خود است و به آنها عنایت دارد،

دروس معرفت نفس، متن، ص: 656

یعنی تعلق تدبیری و تکمیلی بدانها دارد نه تعلق استکمالی مانند تعلق نفوس انسانی به ابدانشان، و آنها را به سوی خود می‌کشاند یعنی مخرج آنها از نقص به کمال است و در عین حال که فاعل مادون خود است غرض و غایت و صورت به معنی فصل محصل و جهت وحدت مادون خود نیز می‌باشد، و همچنان که آن صور مجردة نوریه ارباب انواع‌اند همچنین آنها موضوع حقیقی علم و ادراک‌اند.

به جهت اطمینان خاطر سخنی چند از اساتید فن در تعریف مثل نقل می‌کنیم:

فارابی در جمع بین رأین «1» گوید: ان افلاطون فی کثیر من أقاویله یؤمی إلى أن للموجودات صوراً مجردة فی عالم الآله و ربما یسمیها المثل الالهیة، و انها لا تدثر و لا تفسد و لکنها باقیة و ان التی تدثر و تفسد انما هی هذه الموجودات التی هی کائنة. «2»

فارابی گوید: افلاطون در بسیاری از اقوالش اشاره دارد بر این که موجودات را صوری مجردة در عالم اله است، و چه بسا که آنها را مثل الهیه می‌نامد، و بر این که این صور مجردة فرسوده و تباہ نمی‌گردند و لکن همیشه باقی‌اند، و آنهایی که فرسوده می‌شوند و تباہ می‌گردند این موجودات کائنه یعنی این موجودات عالم کون و فسادند.

شیخ رئیس در فصل دوم مقاله هفتم شفاء در بحث مثل گوید: ظن قوم ان القسمة توجب وجود شیئین فی کل شیء کانسائین فی معنی الانسانیة: انسان فاسد محسوس، و انسان معقول مفارق ابدی لا یتغیر. و جعلوا لكل واحد منهما وجوداً فسموا الموجود المفارق موجوداً مثالیاً، و جعلوا لكل واحد من الأمور الطبیعیة صورة مفارقة هی المعقولة و اياها تتلقى العقول اذ كان المعقول امراً لا یفسد و کل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلوا العلوم و البراهین تنحو نحو هذه و اياها تتناول. و كان المعروف بفلاطن و

(1). ص 65، چاپ سنگی.

(2). ص 65، چاپ سنگی، جیبی، و ص 556، حاشیه شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی.

معلمه سقراط یفرطان فی هذا الرأى و یقولان ان للانسانیه معنی واحدا موجودا یشتترک فیها الأشخاص و یبقی مع بطلانها و لیس هو المعنی المحسوس المتکثر الفاسد فهو إذن المعنی المعقول المفارق. «1»

یعنی گروهی گمان بردند که قسمت در هر چیز دو نحوه وجود او را ایجاب می‌کند، مثلا معنی انسانیت در دو نحوه انسان است یکی انسان فاسد محسوس، و دیگر انسان معقول مفارق ابدی که تغییر نمی‌یابد و فاسد نمی‌گردد. و این گروه برای هر یک از این دو نحوه، وجودی قرار داده‌اند و وجود مفارق را موجود مثالی نامیده‌اند و برای هر یک از امور طبیعی صورت مفارقه که صورت معقوله است قرار داده‌اند و عقول انسانی این اصول معقوله را تلقی می‌کنند. و گفته‌اند که علوم و براهین دست یافتن و تناول آن صور مفارقه است. و شخص معروف به افلاطون و استادش سقراط، افراط در این رأی داشته‌اند و می‌گفتند انسانیت را (مثلا) معنی واحد است که اشخاص در آن مشترک‌اند و با بطلان اشخاص باقی است و آن این معنی محسوس متکثر فاسد نیست، پس آن معنی، معقول مفارق است.

درس صد و پنجاه و دوم

قطب شیرازی در شرح مقاله ثالثه قسم أول حکمت اشراق سهروردی در مثل افلاطونیه گوید: «ذهب افلاطن إلی ان لکن نوع من الانواع الجریمیة فی عالم الحس مثلا فی عالم العقل هو صورة بسیطة نوریة قائمة بذاتها لا فی این، هی فی التحقیق الحقائق لانها كالأرواح للصور النوعية الجسمانية و هذه كاصنام لها ای اظلال و رشح منها للطفة تلك و كثافة هذه فتلك الصور النوریة هی المسمیات بالمثل. و انما سمیت بها نظرا إلی أن من شأن المثال ان یكون أخفی من المثل و هی أخفی من الصور الهیولانیة بالنسبة الینا. و لو نظر إلی ان من شأن المثال ان یكون اضعف من المثل

(1). ص 557، ج 2، چاپ سنگی.

كأَمْثَلَةُ الْأَنْوَاعِ الْجَوْهَرِيَّةِ فِي الذَّهْنِ لِأَنَّهَا أضعف من تلك الأنواع لقيام الأنواع بذاتها و أمثلتها بالذهن، كانت الصور النوعية المنطبعة أمثلة للصور النورية كما أن الصور الذهنية أمثلة للصور المنطبعة، و كأنّ هذا أولى لأن هذا بالنسبة إلى ما في نفس الأمر و ذلك بالنسبة إلينا و لكن لا نزاع في الشهوات و لا مشاحة في الاصطلاحات،¹

يعني افلاطون بر این عقیدت است که هر نوعی از انواع جرمیه در عالم حس را، مثالی در عالم عقل است. آن مثال صورت بسیط نوری قائم بذات خود در لامکان است. این صور نوری بطور تحقیق، حقایق اشیایند زیرا مانند ارواح برای صور نوعیه جسمانیه‌اند و صور نوعیه جسمانیه مانند اصنام آنهایند یعنی اظلال و رشحی از آنهایند به علت لطافت آنها و کثافت اینها، پس آن صور نوری به مثل نامیده شده‌اند.

و از این جهت مثل نامیده شدند که شأن مثال این است که اخفی از ممثّل باشد و آن صور نوریه نسبت به ما اخفی از صور هیولانیه‌اند. و اگر نظر درباره مثال از این جهت باشد که باید مثال اضعف از ممثّل باشد مانند أمثله انواع جوهریه در ذهن که اضعف از انواع جوهریه در خارج‌اند زیرا که انواع جوهریه قائم به ذات خوداند و أمثله آنها قائم به ذهن است؛ در این نظر صور نوعیه منطبعة، أمثله صور نوریه‌اند چنانکه صور ذهنیه، أمثله صور منطبعة‌اند. و گویا این وجه اولی است زیرا که این وجه نسبت به نفس الأمر و واقع است، و آن وجه به نسبت با ما است.

توضیحا گوئیم: آن که گفته است «هر نوعی از انواع جرمیه در عالم حس را مثالی در عالم عقل است» مقصود از انواع جرمیه همان است که در آغاز گفته‌ایم هر نوعی از انواع متاصله را فردی نوری عقلی در عالم اله است.

بنابراین باید تعلیمیات و مطلق انواع اعراض از تعریف مثل خارج باشند چون انواع جرمیه نیستند، و باید فقط انواع متاصله جرمیه را ارباب انواع باشد.

و غرض قطب در بیان لفظ مثال این است که در مثال دو نظر است یک نظر این که

(1). ص 251، چاپ سنگی.

شأن مثال شیء این است که باید اخفی از شیء باشد، بنابراین نظر، باطن مثال ظاهر و عالی مثال ذاتی است پس صور نوریه مجردة مثل صور هیولانیه یعنی صور طبیعیہ مادیتہ‌اند. و نظر دیگر این که شأن مثال شیء این است که باید اضعف از شیء باشد چنانکه صورت هر یک از انواع جوهریه در ذهن مثال هر یک از انواع جوهریه در خارج‌اند، بنابراین نظر، به عکس اول، دانی مثال عالی و ظاهر مثال باطن است؛ زیرا دانی ظلّ و رشح عالی است که اضعف از آن است.

حکیم متأله ملا علی نوری در تعلیقاتش بر اسفار (اوائل فصل چهارم مرحله رابعه، ص 18، ج 2، ط 2) فرمود:

کل نوع من الانواع المتأصله له فرد نوری عقلی له اعتناء بسائر افراد نوعه المادیة الّا الهیولی و الزمان و الحرکة لکونها خاصّة العالم الجسمانی الظلمانی.

یعنی برای هر نوعی از انواع متأصله، فرد نوری عقلی است که اعتنای به همه افراد مادی نوع خود دارد مگر هیولی و زمان و حرکت زیرا که اینها خاص عالم جسمانی ظلمانی‌اند.

بیان: اعتنای فرد نوری عقلی به افراد مادی نوع خود به معنی عنایت است که تعلق تدبری اکمالی و مکملی بدانها دارد و فاعل و غایت و جهت وحدت و فصل محصل آنها است. و استثنائی که فرمود به ظاهر نکته‌ای بسیار شریف می‌نماید که هیولی و زمان و حرکت علاوه بر این که متأصل در وجود نیستند، متوغل در عالم ماده‌اند و از موطن ماده بدر نمی‌روند لذا برای آنها فرد نوری عقلی اعنی رب النوع نمی‌باشد.

و لکن در این استثناء جای بحث و نظر است زیرا که باید این امور را نیز در بعضی از عوالمشان حیات و شعور و اصل باشد و آنها را در عوالم دیگر که به حسب وجود سابق بر این عالم‌اند، وجودی باشد و موجودات را در هر عالمی صور و احکام مخصوص به آن عالم است که با صور و احکام این عالم اختلاف دارد اختلافی به حسب ظل و ذی ظل و رقیقت و حقیقت، هر مرتبه از وجود حکمی دارد.

امام سجاد علیه السلام در دعای چهل و پنجم صحیفه که در وداع شهر الله مبارک است در

این دعا امام خطاب به ماه مبارک رمضان می‌کند و چند بار وی را سلام می‌کند و با او وداع می‌نماید و می‌فرماید: السلام علیک یا شهر الله الاکبر و یا عید اولیائه، السلام علیک یا اکرم مصحوب من الاوقات و یا خیر شهر فی الایام و الساعات. پس باید زمان در بعضی عوالمش حیّ باشد و او را شعور باشد که به حسب همان عالم خود که حیّ و شاعر است طرف خطاب و تودیعہ گردد و ما در این مطلب در رساله مثل به تفصیل و بطور مستوفی بحث کرده‌ایم.

در بیان آن که گفته‌ایم فرد نوری عقلی، فاعل و غایت و جهت وحدت و فصل محصّل افراد مادی نوع خود است؛ به طور اجمال گوئیم: چنانکه مفارقات عقلیه منشی و فاعل این اشباح کائنه اعنی افراد مادی‌اند همچنین مخرج آنها از نقص به کمالند یعنی آن افراد مادی را به سودی خود می‌کشاند پس آن مفارقات عقلیه یعنی مثل نوریه غایات این افراد مادی‌اند.

انسان مادی را که در حرکت و استکمال است انسان سیال گویند و آن انسان را که فرد نوری عقلی و غایت و مخرج و رب النوع است، انسان ثابت و آدم اوّل گویند.

وصیّ علیه السّلام فرمود: انا آدم الاول.

و چون اشباح کائنه ذاتا در تجدد و تصرمند بقاء و ثبات برای آنها نیست پس آن که حقیقت صور نوعیه باقی و ثابت است همان صور مفارقه‌اند که جهت وحدت افراد طبیعی و مصور و جامع و حافظاند و به تعبیر متاله سبزواری در اوّل حکمت شرح منظومه العقل الکلی هو کصوره للعالم الطبيعي و کفصل محصل له و بالجملة جهة وحدة له.

درس صد و پنجاه و سوم

مثل الهیه را عقول عرضیه و متکافئه گویند و دانستی که هریک مرتبی نوع طبیعی و صنم جسمانی خود است و فعلیت جمیع افراد و اصنام خود را به نحو وحدت و بساطت دارد یعنی جامع کمالات و فعلیات افراد خود به نحو اتم و اکمل است. مثل را که اصل‌اند حقایق اصنام و اصنام را که فرع‌اند رقایق آنها خوانند و معیت آن حقائق به

رفائق اقوی از معیت نفوس به قوی و ابدان است و از آن اصول تعبیر به خزائن الله کنند و **إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ** (حجر 21). اشراقیون مثل را انوار قاهره گویند.

و بدانکه قاطبه اهل عرفان به ارباب انواع قائل اند جز این که آنان مثل را به اسماء تعبیر می کنند که اسماء الله را مربی می دانند یعنی هر اسمی ربّ نوعی از انواع و مربی او است و آن نوع در تحت تصرف و تدبیر تکمیل آن اسم است، چنانکه در اواخر فصل چهارم سابقه تمهید جملی مصباح الأنس (ص 35 چاپ سنگی) و در دیگر زبر عرفانیه بدان تصریح شده است. قیصری در اول شرح فص آدمی فصوص الحکم گوید: ان کل فرد من افراد الموجودات تحت تربیة اسم خاص من اسماء الله تعالی هو ربه لا یشارکه فیہ غیره من الموجودات. و اشراقیون ارباب انواع را مربوب اسماء دانند پس بر این مبنی ارباب انواع منتهی به اسماء می گردند و اشراقی نیز چون عارف اسماء الله را ارباب انواع داند.

مثلا حیوان عبد سمیع بصیر است، و جان عبد لطیف خیبر، و ملک عبد سبوح قدوس و قدیر جبار، و مودی ها عبد مذل ضار، و نار به خصوص نار جهنم عبد منتقم قهار است. و انسان کامل عبد الله است، و الله قبله همه اسماء است و مظهر او نیز قبله جمیع مظاهر است.

و این معنی را نیز این چنین تعبیر کنند که هر مخلوقی مگر انسان را حظی از بعضی از اسماء است نه از کل اسماء، مثلا حظ ملائکه از اسم سبوح و قدوس چنانکه خودشان گفته اند نحن نسبح بحمدک و نقدس لک. و حظ شیطان از اسم جبار متکبر است از این جهت عصیان ورزید و استکبار کرد. و حظ حیوانات از اسم سمیع بصیر، و حیّ قدیر و اشباه آنها است. و حظ آتش از اسم قهار است، و حظّ هوا از اسم لطیف است، و حظّ آب از اسم نافع است، و حظ زمین از اسم صبور است، و حظ ادویه سمیه از اسم ضار، و حظ دنیا از اسم اول، و حظ آخرت از اسم آخر و هكذا خط اشپای دیگر از اسمای دیگر. و انسان اختصاص به حظ از جمیع اسماء دارد و **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ**

دروس معرفت نفس، متن، ص: 662

کَلَّهَا که در فطرت او جمیع اسمای متقابله منقسمه به جمالی و جلالی که از آنها در این آیه خلقت بیدیّ معبر به یدین شده است، ترکیب گردیده است. و چون کیفیت علم باری تعالی به موجودات از جهت اشتغال اسمای او بر کل شی است فرمود:

فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ که چون برای ملائکه علم به اسماء حاصل نشده است کیفیت علم باری تعالی به هر خفی و جلی و جزئی و کلی را نشناختند و ندانستند.

نظر مذکور اشراقی بنا بر مبنای حکمت متعالیه به این وجه تقریر می‌گردد که هیچ نوع طبیعی نیست مگر این که هویت محیط، آخذ به نواصی آنها است ما مِنْ ذَاتِهِ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود 57) و آنها را به حرکت جوهری که موصل آنها به غایتشان است به سوی خود می‌کشاند و نواصی آنها که قدام آنها است ارباب انواع اند، و اسمای حسنی که به ازای این نواصی یعنی ارباب انواع اند ارباب این ارباب انواع اند، فتبصّر.

مطلب عمده در این مقام معرفت به معنی اسم به اصطلاح اهل تحقیق اعنی عارفان با الله است لاجرم در بیان آن گوئیم: محض وجود بحت به حیثی که از مازجت غیر و از مخالطت سوی، مبرّی باشد از آن به غیب هویت و لا تعین تعبیر می‌کنند و حضرت اطلاق ذاتی گویند که مجال هیچ وجه اعتبارات حتی همین اعتبار عدم اعتبار نیز در آن نیست و مشوب به هیچ گونه لواحق اعتباری نمی‌باشد و اصلا ترکیب و کثرت در آن راه ندارد و این مقام لا اسم و لا رسم است. زیرا که اسم، ذات به اعتبار معنایی از معانی است خواه آن معانی وجودیه باشند و خواه عدمیه و آن معنی را صفت و نعت گویند. و به عبارت آخری ذات با صفات معینی و با اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش اسم است چون رحمن و قهار که ذات مأخوذ به صفت رحمت و قهر است.

توضیحا گوئیم: اسم در لسان کتاب و سنت همان است که اهل معرفت و ولایت برآند یعنی ذات مأخوذ با صفتی و نعتی و با اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش چون رحمن و رحیم و راحم و علیم و عالم و نحوها و این اسمای ملفوظه، اسمای این اسمای

دروس معرفت نفس، متن، ص: 663

عینی‌اند. پس مراد روایاتی که از اهل بیت عصمت وارد شده است اسم غیر مسمی است و در صحف عرفانیه آمده است که اسم عین مسمی است از این اشارت معلوم گردیده است.

غرض این است که اسماء حقائق عینیّه‌اند که ظهورات و بروزات تجلیات هویت مطلقه‌اند که مطلق وجود و وجود مطلق به اطلاق سعی کلی است که صمد است یعنی لا جوف و لا خلاء له، و از این ظهور و بروز تجلی اسم تعبیر می‌شود و مطابق غلبه یکی از اسماء در مظهری، آن مظهر به اسم آن غالب نامیده می‌شود.

اسم بر دو قسم است یکی اسم تکوینی عینی خارجی که همان شأنی از شئون ذات واجب الوجودی است کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. و دیگر اسم اسم است که الفاظاند و اسم قرآنی و عرفانی اول است نه دوم و هر چند هر یک را به حکم شرع احکام خاصه است قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى پس این کریمه حکم می فرماید که «هو» اسمای حسنی است آری لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ.

این ذات با صفت معینی که اسم است به مثل چنین است که امواج دریا تطورات شئون و شکنهای آب دریا بند، هر موجی آب متشأن به شکن و حدی است و این امواج را استقلال وجودی نیست، اگر چه هیچ یک دریا نیستند، ولی جدای از دریا هم نیستند. ذات آب با شکن خاصی.