

نام کتاب : دروس معرفت نفس دفتر اول

تعداد جلد : 0

جلد :

تعداد صفحه : 162

موضوع سند :

ناشر :

محل نشر :

نام کتاب : دروس معرفت نفس دفتر اول

صفحه : 1

بسم الله الرحمن الرحيم اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا و ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم . هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته و يزيهم 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 مآمد با دوستانی در آنجا , چند حلقه تدریس و تحقیق داشت . اين دروس معارف عقلی و اصول علمی كه چشمه هایی از منبع حیات لایزالی , و گوهرهایی از خزائن وسائط فیض الهی است , اثری است كه از برکت محفل آن تشنگان آب زندگانی , 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 اثری 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 دیمه 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

صفحه : 2

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

## درس اول

وجود است که مشهود ما است ، ما موجودیم و جز ما همه موجودند ما جز وجود نیستیم و جز وجود را نداریم و جز وجود را نمی یابیم و جز وجود را نمی بینیم . وجود را در فارسی به هست و هستی تعبیر می کنیم . در مقابل وجود عدم است که 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 مآید 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 يك فحص و بحث در پیرامون مشهودات خود به میان مآوریم که ببینیم کدام يك 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 . اينك گوئیم که در مشهودات خود کاوش می کنیم تا ببینیم آثار وجودی کدام يك از آنها بیشتر است :

يك 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 يك 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 حجیم است . آن وزن دارد و این نیز وزین 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 غرر الحکم و درر الکلم ( چاپ دانشگاه 1342 ) ج 6 ص 172 2 ایضا غرر 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 يك 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 يك 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 يك 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 يك از ما است و هر يك 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 يك 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 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 مآید . آیا نباید در يك يك 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 يك 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 بزیم ، 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 واقعیتی 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 مطلقا 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 متحرك می بیند ، و در حرکت ، ساحل جازم نیست ، سخن در بدیهیات و نظریات نیز چنین است . زیرا که عقلا 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 يك بيننده 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 رادرواب می بیند با اینکه حق نیست در حق بودن آن شك ندارد . مثلاً خواب می بیند که در شهرهای دور بوده است با اینکه نبوده است ( 2 ) . چنین سزاوار می بینم که 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 متشبهت 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

SOPHISTE - 3

صفحه : 7

می پردازند و شیوه 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 لاوجود لاوجود است ولیکن همینکه این عبارت را گفتیم و تصدیق کردیم ناچار تصدیق کرده ایم به این که عدم موجود است پس یکجا تصدیق داریم که وجود موجود است و جای دیگر ثابت کردیم که عدم موجود است بنابراین محقق می شود که میان وجود و عدم ( لاوجود ) 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 و نوشته هایش را سوزانیدند . عبارتی که در حکمت از او به یادگار مانده این است که [ میزان همه چیز انسان است ( ) و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که در واقع حقیقتی نیست , چه انسان برای ادراک امور جز حواس خود وسیله ای ندارد زیرا که تعقل نیز مبنی بر مدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می باشد , پس چاره ای نیست جز

پاورقی :

1 - Sophisme

2 - ( 429 -Platon ) 347

3 - ( 316 -Aristote ) 241

4 - Prodicos

5 - ( 484 -Gorgias ) 394

6 - Zenon

7 - ( 540 - 450 ) 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 مآید 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 ) . [

سوفسطائیان را یکی از فرق شکاکان گویند و شکاک را به فرانسه سپتیک ( 2 ) نامند . در دانش بشر آمده است که شکاکان جماعتی از حکماوند که می گویند برای کسب علم و اعتماد به اطلاعات هیچ گونه میزان و مآخذ 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 درعالم 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 مآید . وانگهی آنکه دریافت که جمیع حقائق باطل است کیست و هویتش چیست و پاورقی :

1 - سیر حکمت دراروپاچ 1 ص 11

2 - Sceptique

3 - Pyrrhon

صفحه : 9

چگونه به این معنی پی برده است که هیچ حقیقتی وجود ندارد ؟ آیا آن دریا بنده 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 مآید که اگر حقی 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 متحرك می بیند ، گوئیم : آری چنین است ، قطره باران هم که فرود مآید يك خط راست نماید ، و انگشت آتش را که با آتش گردان می گردانند حلقه آتشین نماید ، ولی هر يك اینها را علتی و واقعیتی است که در دروس آینده روشن می شود . اینکه سوفسطائی گفته است : انسان آنچه را در خواب می بیند شك 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 نهانیها و اخبار از گذشته ها و اعلام به امور آینده است که اصلا هیچ يك 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 پاسخهائی 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 شك 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 عالمی ، 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 : يك بیننده چیزی را از دور كوچك 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 كوچك دیدن يك چیز از نزدیک و دور در بحث ابصار و شرایط آن روشن می شود ، و همچنین مثال دیگرشان در تلخ و شیرین بودن حلوا در دو حال تندرستی و تب داشتن .

اینکه گورگیاس از مقدمات سفسطی خود نتیجه گرفته است که میان وجود و عدم فرقی نیست پس وجود نیست ، پاسخ آن به تفصیل بعد از بیان نحوه ادراک عدم که به 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 شاکید ؟ 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 شك در آن ، پس انکارشان حق را مطلقا ، ساقط است .

و اگر بگویند ما شك داریم ، به آنان گفته می شود که آیا می دانید شك دارید یا به شك خودتان



انکار دارید ، و آیا از گفتارها به چیز معینی علم دارید ؟ پس اگر اعتراف کردند که شك اند یا منکرند و به شیء معینی از اشیا عالمند ، پس به علمی و حقی اعتراف دارند . و اگر گفتند : ما ابدا چیزی را نمی فهمیم و نمی فهمیم که نمی فهمیم ، و در همه چیزها حتی در وجود و عدم خودمان شاکیم و در شك خودمان نیز شاکیم و همه اشیا را انکار داریم حتی انکار به آنها را نیز انکار داریم ، شاید از روی عناد زبانشان بدین حرفها گویا است ، پس احتجاج با ایشان ساقط است و امید راه جستن از ایشان نیست .

پس چاره ایشان جز این نیست که ایشان را تکلیف به دخول نار کرد زیرا که نار 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 شك 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 يك يك 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 . ابوهدیل علاف معتزلی به اتفاق ابراهیم معروف به نظام که در آن وقت خردسال بود به تسلیت و تعزیت او رفتند . ابوهدیل به صالح گفت : مردم که در نظر تو به مثبت 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 شك 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

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 می پندارید که اگر جستجو شود شاید در گوشه و کنار این سرای بزرگ هستی یا بیرون از آن چیزی پیدا شود که نه وجود باشد و نه عدم ؟ در پاسخ این پرسش چه می فرمائید ؟ بهتر این است که این 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 می توان گفت که این چیز نه موجود است و نه معدوم ! و حال اینکه چیز همان موجود است . وانگهی از هستی که بگذریم نیستی است و نیستی در خارج نیست . پس [ ( نیست ) ] چیزی نیست تا گفته شود که این نه نیست است و نه هست . علاوه اینکه بدر رفتن از هستی در خارج ، پنداری بیش نیست و فقط در وعاء ذهن بیرون از هستی اعتبار می شود ، کم کم به عمق این حرفها با دلیل و برهان خواهیم رسید . بعد از چشم پوشی از آنچه گفته ایم ، گوییم : نادرست بودند اینکه چیزی در ظرف خارج نه وجود باشد و نه عدم ، از بدیهیات است . و هیچ هوشمند گزین در بداهت بطلان دعوی واسطه بین وجود و عدم دو دل نیست . و چون واسطه نبودن بین وجود و عدم امری بدیهی است و فطرت سلیم بر آن گواه است ، گفته ایم که اگر از هستی بگذریم نیستی است و آنچه که در ظرف خارج متحقق است موجود است .

در میان مسلمانان برخی از متکلمین عامه بر این عقیدت بودند ، یعنی قائل به واسطه بین وجود و عدم بودند و در ثبوت و وجود و همچنین در نفی و عدم فرقی قائل شدند ، و آن واسطه را حال نامیدند ، و می گفتند که حال نه موجود است و نه معدوم بلکه ثابت است ، با اینکه ثبوت ، مرادف وجود است و ثابت همان موجود است و منفی همان معدوم و نفی همان 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 دروس آینده سبب پیدایش این عقیدت را بیان کنیم تا بدانید که قائلین به حال ، مردمی بی حال 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 منرك اولیات بود و پنداشت که اگر از هستی بگذریم به چیزی می رسیم 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

يك ماه از درس پيش بگذشت ، دلشادم كه دوباره دیدار دوستانم دست داد . دانستيم كه جز هستی تحقق ندارد و به هر جا كه برويم در کشور پهناور وجوديم و از اين کشور بدر نمی رويم و بدر رفتن از کشور هستی پنداری بیش نیست . خودمان هستيم ، وبه هرچه می نگريم هستی است ، و هر چه را می يابيم هستی است و هر چه را ادراك می كنيم هستی است ، و عدم اگر توهم و ادراك شود به طفيل هستی است ، و آن هم در ادراك عدم سخنی است كه در آینده خواهيم گفت . همه آثار از هستی است و بدانچه فكر بشر رسيد همه را از كانون هستی بدر آورد و از كاوش در كان هستی بدست آورد و دانستی كه سوفسطائيهها به خطا رفتند و حالیهها ناروا گفتند . آری همه هستی است و هستی حقیقت است و حقیقت است كه گرداننده نظام بلکه عین نظام است .

آیا اختراعات حیرت آور از اندیشه بشر پدید نیامده است و اکتشافات گوناگون شگفت زائیده فكر انسان نیست ؟ نه این است كه هواپیمای غول پيكر از زمین بر می خیزد و در فراز آسمان با كمال دقت به مقصد می رسد ، و آپولوی كوه پيكر از كره زمین به سوی كره ماه پرواز می كند و كشتیههای سهمگین دریانورد از يك سوی اقیانوسی به سوی دیگر آن چون باد بر آب می روند ؟ و این كارخانه برق نیست كه به زدن آنی يك كليد ، منطقه ای را از تاریکی شب رهائی می دهد ؟ و این دستگاه مخابرات گوناگون نیست كه به وسیله آن مردم روی

صفحه : 15

زمین از خاوری تا باختری دهن به دهن گفتگو می كنند ؟ و این صنعت چاپ نیست كه در مدت کمی از يك نسخه كتاب چندین هزار نسخه دیگر استنساخ می كند ؟ و بدین رصدخانه های شگرف نیست كه بر ستارگان و كهكشانها دست یافتند و حرکات آنها را در جداول زیجات تنظیم كردند و در اوساط و تعدیلات آنها چنان محاسبه كردند كه دیگران كه پس از چند سال و ماه در فلان روز نیمی از جرم خورشید مثلا از کی تا کی منكسف می شود و آنچه آن كه گفت به وقوع می پیوندد ؟ ! و همچنین هزاران صنایع دیگر و ظریف کاریهای افكار بشر نیست كه همه مقرون با حقیقت اند ؟ آیا این همه حقائق كه از فكر بشر بظهور رسیده است از باطل بظهور رسیده است یا از حق ؟ یعنی فكر 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 ؟ سوفسطائيهها 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 هستیهها نیستند ؟ و جز این است كه از تلفیق و تنظیم همین اشیا كه در دسترس ما هستند بوقوع پیوستند ؟ پس همه این آثار در دل همین موجودات نهفته بودند و پدید آمدند .

این صنایع است و ساخته افكار بشر ، اینك قدمی بسوی طبایع برداريم . بدیهی است كه ما تدریجا از نطفگی تا كنون با جهان طبیعت هم آغوش بوديم و كم كم با آنها انس گرفتيم 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 بادهها 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 كنيم و یا اینکه از خودمان كه از هر موجودی عجیب تریم غافلیم و هیچ گاه كتاب وجود خودمان را نخوانده ایم كه کیستيم .

اكنون می پرسيم كه اگر بفرض با این اندام و اعضا و جوارح و سلامت حواس و مشاعر دفعه بوجود مآمدیم نه تدریجا و در آنحال چشم به سوی جهان هستی می گشوديم 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 کوكب را تقويم كوكب نیز گویند . در علم هیئت برای ضبط تقویم شمس و قمر و دیگر سیارات ، اوساط و تعدیلات آورده اند و هر يك از وسط و تعدیل قوسی است از دائره 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 آینه در این نگرستن چیزهائی عائد ما خواهد شد و به فکر ما خواهد رسید و حالاتی برای ما خواهد بود .

درس هفتم

وقتی چنین حالت 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 پویم ، 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 عمل 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 شوون 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 يك آنها چه باید گفت و چه توان گفت و چه پرسشهایی بیش از پیش که در يك يك آنها پیش مآید و در مجموع آنها عنوان می توان کرد ، حیرت اندر حیرت ، حیرت اندر حیرت ؟ ! هر چه می بینم متحرك 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 ؟ محرك آنها کیست ؟ آیا احتیاج به محرك دارند یا خود بخود بدون محرك در حرکتند ؟ اگر محرك داشته باشند آن محرك کیست و چگونه موجودی است و تا چه قدر قدرت و استطاعت دارد که محرك این همه موجودات عظیم است ؟ ! آیا خودش هم متحرك است یا نه ، اگر متحرك باشد محرك می خواهد یا نه و اگر بخواید محرك او چه کسی خواهد بود و همچنین سخن در آن محرك پیش مآید و همچنین ؟ ! وانگهی این همه چرا در حرکتند اگر احتیاج نباشد حرکت نیست احتیاج این همه چیست آیا همه را يك 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 دنبال کمال می روند ناچار ادراك عجز و نقص و احتیاج خود کرده اند پس شعور دارند ، توجه دارند ، قوه درا که دارند ، جان دارند ، حقیقتی دارند که بدین فکر افتاده اند .

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

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

هر گاه در مقابل آینه می ایستم سخت در خود می نگریم و به فکر فرو می روم که تو کیستی و به کجا می روی چه کسی تو را به این صورت شگفت 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 خویشتن اندر عجبم  
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 يك 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 بینشم 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 يك پیکرند و هر يك از ما اندامی از این پیکر ؟ دائره سخن را بازتر و گشاده تر کنیم و بپرسیم که آیا تنها من و شما هر يك جزوی از این سرای و اندامی از این پیکر است یا هر يك 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 . مثلا این فرد انسان يك موجود جداگانه است , و این زمین يك بودی علی حده , و آن در یا يك هستی دیگر , و آن درخت همچین و هوا همچین , و هر يك از ماه و خورشید و ستارگان و دیگر چیزها همچین . 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 يك 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 مآید که در یکجا پیوستگی اجزای خانه با یکدیگر است که خشت و گل و سنگ و تیر و دیگر ابزار و وسائل بهیئتی کار گذاشته شده اند که بصورت خانه ای در آمدند , و در یکجا پیوستگی اعضای يك شخص انسان و یا يك فرد حیوان و یا يك اصله درخت . آیا این پیوستگی اجزای خانه خانه با هم و پیوستگی اجزای يك شخص انسان , يك 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 بوده های بهم پیوسته تا اندازه ای کاوش کردیم و دیدیم که برخیها چون پاره های يك خانه و خیمه به هم پیوسته است , و برخیها مانند اندامهای پیکر يك آدم و دیگری بسان پاره های يك درخت و برخی چون بخشهای آخشیک آب , درباره سرای هستی که ما خود بخشی از آنیم , چه باید گفت آیا این همه هستیهای بی شمار را که می بینیم , از هم گسیخته اند یا با هم پیوسته اند ؟ به بیان و زبان دیگر گوئیم : همچنانکه سیلی از بالای کوهی سرازیر شد که درختی را از جایش برکند , و آن درخت در میان دو سنگی گیر کرد و همانند پلی میان آن دو سنگ بماند که آن دو سنگ و این تنه درخت از این روی با یکدیگر خواه ناخواه پیوستگی یافتند , باید بگوئیم که پیوستگی این همه هستیها با یکدیگر بدینسان است یا هیچ پیوستگی در آنها نیست , یا پیوستگی به صورت دیگر دارند ؟ اکنون بینیم 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 پرتو ماه , در نظام طبیعت زمین ما و زندگی در زمین ما بستگی داشته باشد , که اگر چهره های گوناگون ماه از هلال تا بدر بلکه از 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 يك دانه سیب شیرین است ، و دانه دیگر ترش است ، و دانه دیگر تلخ ، و دانه دیگر تلخ ، و این چهار سیب از چهار درختند ، و این هر چهار درخت در يك پاره زمین روئیده اند یا کاشته شده اند و هر چهار آنها به ظاهر از يك خاك و يك آب و يك 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 يك 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 خاك 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 يك 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 مآید 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 يك برای دیگری می توان پنداشت که اینها از یکدیگر گسیخته اند؟ چه می فرمائید؟  
درباره پیوستگی اتمامهای پیکرتان با یکدیگر و در تار و پود هستی خودتان اندیشه کنید نه این است که هیچ اندامی از دیگری گسیخته نیست و نه این است که اگر یکی از رگهای موئی در دستگاه گیرنده سر به نام مغز نباشد هرج و مرج شگفتی به انسان روی خواهد آورد؟ آیا پیوستگی اندامهای پیکر شگرف هستی با یکدیگر به همین گونه پیوستگی اندامهای پیکر يك انسان است؟ که به قول شیخ شبستری:

اگر يك ذره را برگیری از جای  
خلل یابد همه عالم سرپای

و یا چون پیوستگی اجزای دستگاههای صنایع با یکدیگر است، یا نه اینگونه است و نه آنگونه؟! در پاسخ این پرسش سزاوار است که باریك بینی و تیزهوشی بکار بریم و چنین شایسته می بینم که درسی دیگر باز در پیرامون همین پرسش پیش کشیم. درس نهم

از درس پیش تا اندازه ای به همبستگی و پیوستگی برخی از هستیها با یکدیگر پی بردیم، و شاید همه آنها با یکدیگر همین گونه پیوستگی را داشته باشند، و ما تاکنون نتوانستیم به چگونگی وابستگی آنان با یکدیگر پی ببریم، و شاید کم کم بتوانیم بدان دست یابیم که تازه در راه افتادیم، و هنوز بیش از گامی 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 يك 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

يك برگ آن درست دست نیافتیم، و سرانجام می بینیم که روزگار ما بسر آمد و ما از راز هستی و زیست يك 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 بگوئیم؟!  
باری در رستن يك دانه نارنج اندیشه بفرمائید، آیا نه این است که در وی چیزی یا چیزهائی نهفته است که تا در زیر خاك 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 خاك ریشه می تند و در دل خاك فرو می رود، و از این سوی سر از خاك بدر مآورد و می بالد و به سوی خورشید می گراید و از جائی 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 خاك جا گرفت، بال و پر در مآورد و به دو سوی در راه می افتد و درختی کلان می گردد و از يك دانه نارنج میلیونها درخت نارنج و میلیاردها میوه نارنج پدید مآید، بگفتار شیخ شبستری:

درون جبه ای صد خرمن آمد  
جهانی در دل يك 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 مآید که جان چیست و چرا یکی جاندار است و یکی بی جان، جان از کجا مآید؟

اکنون چنان در گرداب بی تابی و پراکندگی و سرگردانی افتادم که نمی دانم از چه دری سخن بگویم و از چه چیزی کاوش کنم و چه چیزی را بر روی کاغذ بنگارم. در 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 می رویند همه یک نواخت می رویند و در رنگ و بو و برگ و مزه و اندام و چهره چنانند که اگر آدمی برگ آنها را ببوید می گوید اینها همه درخت نارنج اند و فی المثل اگر یک نهال خرد نارنج در میان صد

صفحه : 24

نهال خرد ترنج باشد به بوی آنها یا به رنگ و روی آنها، پی برند 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 برنامه ای سخت استوار و درست همیشه درخت نارنج و میوه نارنج ببار مآید؟

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؟ هیچ گاه از دانه گندم جو روئیده است؟ آیا می شود گفت که پیوستگی اندامهای یک درخت نارنج چون پیوستگی درخت سیل آورده و آن دو سنگ است که در پیش گفتیم؟ آیا می توان گفت که رسیدن تخم نارنج به هدفی که در پیش دارد و بدان هدف می رسد (که همان میوه نارنج است) یکنواخت نیست و آنچه که همیشه یکنواخت است آیا از روی نظم و ترتیب نیست، چه می فرمائید؟ همین سخن در دانه گندم نیست؟ در دیگر دانه ها 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 برنامه همیشگی او که سر سوزنی از آن بدر نمی رود 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 گفته ایم 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 درسهای 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 بینیم بهره کار ماتاکنون  
صفحه : 25

چیست 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 مآید 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 نیروتمیز 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 بیهوده نیست . گفتیم که يك 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 مآورد 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 بیار می نشیند ؟ می بینیم که چنین نیست پس هوا هم در سبز شدن  
و درخت شدنش با آب و خاک و نور انباز است . آیا چیزهائی که در بالیدن آن دانه دخیل اند تنها  
همین چند چیزاند که گفتیم ؟ یا شاید هزاران به توان 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 يك بوته کدو در چند روزی از چنار کهن سال می گذرد آیا باید گفت که بوته کدو در جنبش است و درخت چنار در جنبش نیست ؟ ! بهتر این است که راه کاوش و پرسش در پیش گیریم : آیا کانیها چون پیروزه و الماس و زر و سیم در زهدان کوهها بیار نمی آیند ؟ و مگر این گوهرها و کانیهای دیگر چون ، نطفه در زهدان جفت جانداران بگذشتن روزگاری کم کم و بتدریج پرورده نشدند ؟ و نه این است که هر خاکی و هر کوهی کان هر گوهر و جز آن نمی گردد ؟ ناچار از چگونگی این کان ، شبرنگ بیار آمد و از آن دیگر زغال سنگ . و مگر این کانیها در آغاز ، سنگ و خاک ساده نبودند ، تا کم کم در زهدان کان ، با دست در کار بودن هزاران چیزها بر سر آنها چنان 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 هشتگانه 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 آوردیم 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 سرابیہ . 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 نویسا نبشته خود را تا چه اندازه گرمی دارد و از آن خوشنود است , و یک نگارنده از نگاشته خود و یک درودگر از ساخته خود و همچنین هر کسی از اثر خود .

مادر سقراط ماما بوده است و سقراط 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 بگیرید و از وی بپرسید که آیا آدمی برای بیهوده کاریها و ولگردیها و یاهه 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 متحرك 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 متحرك به غایت ، حرکت به سوی آن نیست بلکه در آنحال سکون است .

در نظر بگیری که شخصی از مبدای می خواهد به منتهائی برسد ، چون به منتهی رسید این حرکت به پایان رسد و متحرك 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 متحرك 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 يك دانش پژوه دارای بینش و استعداد و قوائی است که هر يك 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 مآورد همه هستی است ، چون عدم نیستی و هیچ است ، و هیچ را کسب نتوان کرد و به سوی هیچ نتوان رفت ، و هیچ که خود هیچ است چگونه غایت و غرض موجود می شود و کمال وی می گردد پس کمالات همه وجوداتند . حال اگر بگوئیم دانش ، هستی است به عبارت دیگر بگوئیم علم وجود است درست گفته ایم . در اینجا پرسشی پیش می آید که این آحاد اشیا و افراد موجودات را که می بینیم صفحه : 30

يك يك 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 اصل جداگانه بگوئیم :

اصل دهم : علم وجود است .

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

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

مجموع هستی بی جنبش و در سکون کامل است . ) درس دوازدهم

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

و چون متحرك 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 متحرك است برتر و بالاتر از متحرك است که متحرك به سوی او رهسپار است . آیا نه چنین است ؟

مثلا يك 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 متحرك گفتیم باید چنین باشد . آیا نه چنین است ؟

پرسشی دیگر در پیش می آید که آیا این ترتیب و درجه بندی در همه موجودات است یا نه ؟ وانگهی همه موجودات مانند همین محسوسات و مشهودات ما هستند یا اینکه رتبه 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 می آید که بعضی از موجودات غایت و کمال موجود دیگری اند . همینطور به سلسله مراتب ، رتبه بعضی بالاتر از دیگری است ، آیا به جایی منتهی می شود یا نمی شود و اگر منتهی به موجودی شد باید آن موجود غایت غایات و کمال کمالات و نهایت و منتهای همه هستیها باشد و هیچ موجودی در هیچ کمالی به او نرسد ، و چون حرکت فرع بر احتیاج است همه محتاج او خواهند بود و او خود محتاج نخواهد بود ؟

پرسش دیگر : متحرك که از نقص به کمال می رود مخرج او کیست ؟ به این بیان که متحرك خود فاقد کمال است و به واسطه حرکت به کمال می رسد ، آیا آن متحرك 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 يك از مطالب نامبرده این درس پرسشهایی پیش کشیم و در هر يك کاوش بسزا بنمائیم تا به خواسته خود دست یابیم .

درس سیزدهم

دانستیم که متحرك 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 متحرك می گوئیم که فرض کنیم يك دانه گندم یا يك هسته هلو یا يك تخم پرنده یا يك نهال یا يك جوجه یا يك كودك كتابی 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 بینش 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 زیبائی 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 زیبائی 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 تاك را که با چنار می سنجیم می گوئیم چوب چنار چنین و چنان است ، ولی تاك 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 نظمیهایی 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 رگهائی موئی گویند . این رگها است که به واسطه آنها غذایعنی خون به لطیف ترین و حساس ترین اجزای بدن مثلا مردمک چشم و ذره های دماغ و کف دست و سرانگشتان می رسد و در ازای آنها رگهائی توخالی به نام شریان وجود دارد که هر يك چندین برابر رگهائی موئی اند ، و بمثل شریانها نهرهای بزرگ و رگهائی 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 زیبائی 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 يك 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 درسهائی 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 يك 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 يك از آنها تامل شود می بینیم که با يك 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 يك يك اجزای پیکر خویش نمی بیند ، چنانکه در نظم و ترتیب و تشکیل آنها .  
در پیکر هستی يك جاندار کوچک به نام تننده که به تازی عنكبوت گویند ، و در تدبیر زندگی و نقشه تحصیل روزی و توربافتن و دام ساختن و در کمین نشستن و دیگر حالات او دقت بفرمائید ، می بینید هر يك در حد خود به کمال است . چون تار عنكبوت با ریسمانها و طنابهای ضخیم سنجیده شود ، گمان می رود که آن تارهای رشته از دوك 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 يك 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 پهناور 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 زیبایی است و سخن نقص از قیاس یکی به دیگری پیش مآید .

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 ب فکر 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 کژی در هیچ صفحه : 35

موجودی نمی بیند ، بلکه آنچه را می نگرد در نهایت راستی و عدل و حقیقت و درستی و زیبایی است ، و از تماشای جمال دل آرای چهره هستی سیر نمی شود ، و چنین می پندارم که این مطالب در 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 حوض 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 يك 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 يك خانواده بودند و صبح که از خانه بدر میآمدند با هم از يك دروازه بیرون میآمدند 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 مبارك داشت ، خلاصه مواجه شدن با همان شخص را به فال نیک می گیرد و چه بسا او را بستاید 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 مبارك 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 مبارك . 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 آجریزی 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 آجریزی 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 يك روز ، همه از يك شخص ، همه از يك باد ، همه از يك باران ، همه از يك 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 يك در مقام خود به بهترین صورت آراسته و پرداخته و هر يك 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 نشنودند در حقیقت کودکانی بزرگسالند و تنها رشد نباتی و حیوانی کرده اند و بعالم انسانی قدم نهاده اند و رشد عقلی تحصیل نکرده اند .

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

نکوهش مکن چرخ نیلوپری را  
برون کن ز سر باد خیره سری را  
بری دان 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 سرنتابی  
بجوید سر تو همی سروری را  
درخت تو گر بار دانش بگیرد  
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 ناصرخسرو 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 نجوشد

بدن انسان می میرد . پس زنده بودن بدن به آب شیرین دهان وابسته است و به تعبیر کوتاه آب دهان آب حیات بدن است . آیا آب دهان برای انسان بد است و وجود او برای انسان شر است یا خیر محض است ، چه می فرمائید ؟ بدیهی است که همگی باور 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 ممامت  
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 زبان  
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 بازگام 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 يك چیز برای یکی سود دارد و برای دیگری زیان ، چون عطر برای انسان و پشه و يك چیز برای يك شخص به اختلاف حالات او در يك حال زیان دارد و در يك 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  
طرب ای نیکوان شیرین کار  
صفحه : 40

باز گوئیم در نظام هستی رعد و برق و باد و باران مآید وسیلی سنگین از فراز کوه ها سرازیر می شود ، ما که در يك يك 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 مآید . و شاید در هر يك 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 يك 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  
بهتر 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 جهانگیرشده 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 دخلی 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 مآید 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 عزیزتری 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

گزینند و بدانند که اکثر بزرگسالان عصر ما به حد بلوغ انسانی نرسیده اند و در راه آن نیستند ، بکوشند

که هر روزشان بهتر از روز پیش باشد . درس هفدهم

مطلب دیگر که از بحث خیر و شر عنوان کرده ایم نتیجه بگیریم : باز تا اندازه ای روشن شده ایم که هر موجودی در حد خود خیر محض است و تا نسبت و قیاس به میان نیاید حرف شر به میان نمی آید ، از مثال باد و باران کوزه گر و برزگر و دیگر اصناف گفته ایم دانسته شد که وجود باد و باران چون تابیدن ماه و خورشید در نظام هستی خیر محض است ، بنابراین در آن روزی که باران آمد اگر گازر بعکس برزگر دهن به بدگوئی و دشنام دادن به دهر و چرخ بگشاید آیا صحیح است ؟ و با این همه دشنامها که داده اند آیا به قول معروف دردشان را دوا کرد و یا حاجتشان را روا کرده است ؟

آیا کسانی که به شب و روز و باد و باران و گردش روزگار و دیگر اعضا و اجزای کارخانه عظیم هستی بدگوئی می کنند مردم سبکسر و سبکسار نیستند ؟ و آیا نه این است که این گونه افراد فقط و فقط سود شخصی خود را نظر می گیرند و هرچه موافق میل و کامیابی شان نیست از آن بیزار می جویند و بدان بد می گویند ؟ گویا هریک از آنان چنین می خواهد که نظام هستی تنها برای اوست و باید فقط به وفق مراد او باشد . آیا این گازر اگر فردا برزگری پیشه کند باز به همان پندار امروز پیشه گازی است ؟ اگر همان گازر است که هرگز نخواهد بود .

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

دوستان ! ما که نمی توانیم سرنوشت و برنامه نظام هستی را دگرگون کنیم و می بینیم که هر یک از اعضای این نظام در کمال استواری به کار خویشتن سرگرمند و به حرف ما گوش نمی دهند و به بدگوئیها اعتنائی ندارند و ستایش و نکوهش در آنها اثری نمی گذارد . پس چه بهتر که از امروز تصمیم بگیریم که دیگر دهان به ژاژخائی و بیهودگی در برابر نظام هستی باز نکنیم . شاید از این دهان بستن ، دری باز شود و از آن در ، دستی جائزه ای گرانقدر بما دهد . ممکن است بفرمائید کدام در و چه دست و چه جائزه و چرا ؟ البته این پرسشها خوب است و جواب دارد ، ولی به قول ملای رومی : این زمن بگذار تا وقت دگر ، اینقدر احتمال بدهید که شاید این گفته و نوید راست باشد و درها و دستها و جائزه هایی باشد که ما صفحه : 43

بدانها آگاهی نداریم و ما بدان دست نیافته ایم ، و با قطع نظر از این ، باور کرده اید که دهان کجی ، و نکوهش به دهر و روزگار و موجودات اداره وجود زشت و ناروا است و شیوه سبکساران و نابخردان است . بنابراین از شیوه بیخردان پرهیز کردن خود جائزه ای بزرگ است پس آنکه دهان از نکوهش بندد نخستین جائزه ای که عاقدش می شود نمودار فرزاندگی او است که از جرگه نابخردان بدر آمد و در حلقه فرزاندگان قرار گرفت . در عبارت بالا گفته ایم اگر گازر فهمیده باشد می بیند که 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 خویشان 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 خط ج 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 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 بیالذ و درخت بار آور شود و میوه آن از رنگی آغاز کند تا تدریجا به نهایت آن رنگ برسد . آن هسته در يك آن درخت بارآور نشد بلکه بتدریج در يك 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 يك [ ( آن ) ] به کمال و به نهایت نرسید بلکه بتدریج بدان غایت رسید ، این وجود تدریجی را حرکت گویند . و به عبارت دیگر آن درخت يك 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 بگیریید 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 سیب موضوع سرخی است و آن نهال هم موضوع حرکت و رشد نمو است ، و چون دانستیم که شیء متحرك 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 متحرك موضوع حرکت که دمدم از نداری بدر می رود و دارا تر می شود . پس می توانیم بگوئیم که حرکت خارج شدن موضوعی است از فقدان صفتی و کمالی به سوی وجدان آن کمال و صفت بطور تدریج و وجود هر جزء بعد از جزء دیگر ( 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 تغیر است ( 2 ) .

درس نوزدهم

بسیار خرسندم که باز ( 13 رجب 1396 ه . ق ) به ادراك 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 متحرك 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 متحرك به سوی آن می رود ، ناچار باید گفت که متحرك بالفعل دارای آن غرض و غایت نیست و گرنه به سوی پاورقی :

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

2 - تعبیر جناب استاد علامه فاضل تونی - قده - در رساله الهیات ص 54 صفحه : 47

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 متحرك از نقص به سوی کمال می رود تا به غرض نهائی خود برسد و اگر بگوئی که متحرك 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 متحرك 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 حرکتی 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 يك پارچه موجود سیال و متحرك 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 متحرك است ، و متحرك در آغاز فاقد آن بود و ببرکت حرکت واجد آن باشد .

سؤال ما اکنون این است که متحرك 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

صفحه : 48

اندیشه کرد که آیا طبیعت متحرك 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 مآید توجه بفرمائید :

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

س - مگر در آنجا چه خبر است ؟

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

س - چه نتیجه ای از گفت و شنید و تجزیه و تحلیل حاصل می شود ؟ ج - هر روز به مطالبی یا لااقل به مطلبی آشنائی پیدا می کنیم ، و از تاریکی ندانستگی به روشنائی دانائی می رسیم و در نتیجه هر روز روشنتر می شویم و از قوه به فعل و به عبارت دیگر از نقص به کمال ارتقا می یابیم . س - گفتید آنچه را یاد گرفتیم به یاد گرفتن روشن می شویم ، مگر یاد گرفتن چیست ؟ ج - یاد گرفتن همان دانش آموختن است .

س - چگونه به دانش آموختن روشن می شوید ، مگر دانش نور 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 مآموزد و فاقد شیء چگونه معطی آن می شود . س - او چگونه شما را از نادانی به دانائی می کشاند و از تاریکی به روشنائی و از نقص به کمال می رساند ؟

ج - او حرف می زند و ما گوش می دهیم و کم کم یاد می گیریم . س - این فلانی که شما را از نقص به کمال می برد و اینها را به شما می آموزد آیا خودش داشت و دارا بود یا او نیز از دیگران آموخت ؟

ج - او خود اظهار می دارد که از دیگران آموخت و دیگران از دیگران . س - او چگونه آموخت ؟ ج - همچنانکه ما از وی مآموزیم .

س - شما گفتید آموختن دانش اندوختن است و دانش روشنائی است و این دانش را از حرف زدن

او و شنیدنتان به دست آورده اید ؟

ج - آری چنین گفتیم زیرا اگر او حرف نمی زد و ما نمی شنیدیم دانا نمی شدیم ، مگر لال می تواند به دیگری چیزی بیاموزد و یا کر از دیگری چیزی فراگیرد .

س - آنگاه که شما به فکر فرو رفته اید و دارید مثلا يك مساله سنگین ریاضی و یا يك پرسش دشوار دیگر را می گشائید 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 کار بود ؟

صفحه : 50

ج - نه خیر .

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

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

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

ج - آری همینطور است که بیان داشته اید .

س - اکنون بفرمائید 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 ، بفرمائید 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 بفرمائید 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 بفرمائید ، 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 مآورد ، 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  
مآید 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 سؤال 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 هواس است که ما همواره در میان او به سر می بریم چون ماهی در میان آب ، و اگر از آن  
بدر برویم می میریم چنانکه ماهی در بیرون آب . حالا بفرمائید این هوائی که ما در همه حال در او  
غوطه وریم چگونه به يك 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 شنوائی 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 براستی 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 هوائی 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 مآید ، و یا ، نه کتاب آموزگار است و نه  
استاد ، بلکه اینها وسائل و معداتند 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 گرفتم 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 بپرسید .

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 ، يك انگشت او را بریده اند آیا افعال و آثارش را به خود نسبت نمی دهد و نمی  
گوید من دیدم و من شنیدم و من رفتم و من آمدم و من گرفتم و من دادم و من اندیشه کردم و من  
پیش بینی می کنم و همچنین در افعال دیگر ؟  
ج - چرا این افعال را به خود نسبت می دهد .

س - آیا به بریدن این يك انگشت او در آن من او خللی و نقصانی حاصل شد که وقتی می گوید من  
، از منی که يك 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 يك 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 يك کلیه او را گرفته باشند با کلیه دیگر زنده نمی ماند ؟

ج - چرا زنده می ماند , و افراد بسیاری را می شناسیم که با يك 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 ] 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 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 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 سؤالهایم خیلی دقت و توجه داشته باشید : بفرمائید آیا هیچگاه فکرهای سنگین و عمیق در رشته های کار و زندگی شما برای شما پیش آمده است ؟

ج - چرا , چه بسیار گاهی برای حل يك 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 رهن شما هست یا نه ؟

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

صفحه : 56

ج - خوب می فرمائید همین طور است که بیان می کنید و چون و چرا بر نمی دارد .

س - خیلی متشکرم , آیا همان طور که چشم خود را می بندید و فکر را از خیالهای پراکنده باز می دارید , حالا بفرمائید اگر در آن حال درباره شکل و ریخت و ساختمان و تشریح عضوی از اعضای بیرونی یا درونی خودتان نظر داشته باشید و در پیرامون آن اندیشه کنید آیا از حل آن مطلب دشوار و سنگین باز نمی مانید و از آن فکر عمیقی که لازم بود منحرف و منحرف نمی شوید ؟

ج - این چنین است که می فرمائید , و البته توجه به این امور مانع از غور کردن و تعمق در مسائل سنگین و حل 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 می ماند , 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 مساله ای بفکر فرو رفته اید تا به نتیجه آن رسیده اید و به جواب آن دست یافته اید آیا در آنحال تعمق فکری که سخت به فکر فرو رفته اید هیچ می گفتید که ملك 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 داشته اید و در عین حال تو بودی که به فکر فرو رفته بودی و تو

بودی و تو ، و چون از آنحال باز آمدی می گوئی من فکر کردم و فهمیدم و رسیدم لطفا بفرمائید این من کیست که می گوید من فکر کردم و من یافتم و من فهمیدم ، جز این است که باید غیر از بدن و غیر از همه جوارح و اعضای تو باشد ؟

ج - این چنین که تشریح کرده اید و کنجکاوی نموده اید باید همین طور باشد که نتیجه گرفته اید .  
س - حالا بفرمائید آنکه می گوید منم و من چنین و چنان کردم و گفتم و شنیدم و چه ، و چه ، و چه ، آیا آن من موجود است یا معدوم ، و به عبارت ساده تر آن من که جز بدن است [ ( هست ) است ] یا [ ( نیست ) است ] ؟ ج - آقا این دیگر خیلی روشن است که آن من موجود است و هست است ، معدوم که [ ( نیست ) است ] و نیست [ ( نیست ) است ] ، نیست چگونه فکر می کند و می یابد و می گوید من ؟ نیست که از خود خبر نمی دهد و نمی شود از آن خبر داد ، هر چه که منشا آثار است از هست است .

صفحه : 57

س - آفرین همین طور است که تقریر می فرمائید ، پس از این پرسش و پاسخ و از این روش و کاوش بهره گرفتیم 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 تاریک 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 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

صفحه : 58

مغایرت است و در اثبات آن به دلیلی تجربی از راه تفکر پیش آمدم و خلاصه آن این بود که انسان در حال تعمق و تمعن فکری از بدن غافل است و به خود شاعر، پس این جز آن است. اکنون این درس نیز در اثبات همان مطلب درس پیش است به دلیلی دیگر. و این دلیل از جهتی بهتر از دلیل پیش است که در اثنای بیان آن دانسته می شود چنان که تذکر خواهیم داد. این دلیل نیز دلیلی تجربی است که از ابتکارات فیلسوف بزرگ شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا است. این استدلال را به عینه در فلسفه دکارت فرانسوی نیز می یابیم ولی محققین از فلاسفه اروپا مانند والیو (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 شفای 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 تن 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 بدان 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 خویشان 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 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 چیزکی بدان آشنا شده ایم و شاید توان گفت که گامی بسوی آشنائی به خود برداشته ایم . ولی همین اندازه پی برده ایم که آن گوهر ، این کالبد نیست و نیز هیچ اندامی از اندامهای آن نیست و جز آنها است .

باید جستجو کنیم و روش پرسش و کاوش پیش گیریم تا ببینیم او چگونه گوهری است ؟ و وابستگی میان او و تن چگونه است و اکنون که 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 بدانسان خط کالبد معنی است تن هم کالبد آن گوهر است و یا اینکه تن سایه آن گوهر است و نموداری از او است چون سایه پرنده ای که در پرواز است ، و سایه از پرنده بازگو است و او 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 مآید 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 يك 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 طبیب ] : ( ) بنیت آدمی ، چون : آوندی ضعیف است پر اخلاط فاسد از چهار نوع متضاد ، و زندگانی آن را به منزلت عمادی چنانکه : بت زرین که به يك میخ ترکیب پذیرفته باشد و اعضای او به هم پیوسته ، هرگاه که میخ بیرون کشیده آید در حال از هم باز شود ] ( ( 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 بیابد 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 بیپوشد 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 مآید که اگر تن لانه و خانه و یا آوند و یا سواری و یا دست افزار و انباز کارش نباشد آیا پیش از تن بوده است یا با تن پدید آمده است ، و پیش از تن کجا بوده است و با این تن چه آشنائی و بستگی داشت که بدویوست و با او خو کرد . و اگر با تن پدید آمده باشد بسیار شگفت است که در آغاز از گوهر تن پدید آید و کم کم بجائی رسد که جز تن شود و گوهری دیگر گردد مانند برگ توت که بتدریج اطلس می گردد دانای نامور 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 بفرمائید 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 يك

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 بدان خردی است که آنها را درازا و پهنا و گودی است . دریا و هوا نیز این چنین است و ستارگان ، ماه و خورشید نیز این چنین اند چنانکه پیشینیان دوری هوا را هفده فرسنگ دانسته اند و اکنون بیست و يك 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 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 بیالید 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 يك 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 يك 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 يك 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 مبدا 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 مآیند چنین اندیشه ، پنداری سست و نادرست است . آری می بایستی بردبار و شکبیا 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 رهن  
اند ) , گشاینده ای دریافت دهنده ( استاد ) , روزگاری دراز ( 1 )  
درس بیست و چهارم  
باز بلبل بیوستان آمد  
بوی انفاس دوستان آمد  
( دیوان خواجهی 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 روح خال , و فاتح مفهم , و مده طویله  
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 رنجهای باید  
برده شود . بقول عارف بزرگوار و داشمند نامدار اسلامی سنائی غزنوی :

هر خسی از رنگ گفتاری بدین ره کی رسد  
درد باید مرد سوز و مرد باید گامزن  
سالها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب  
لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن  
ماهها باید که تا یک پنبه دانه ز آب و خاک  
شاهدی را حله گردد یا شهیدی را کفن  
روزها باید که تا یک مشتم پشم از پشت میش  
زاهدی را خرجه 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 گردیدیا اویس اندر قرن

در دروس 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 اتفافی 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 متحرك 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 میآید .

اصل 17 - هیچ چیز در حد خود و در عالم خود شر و بدنیت ولی قیاس و نسبت با این و آن که به

میان آمد سخن از شر و بد به میان میآید . 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 متحرك 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 معداتند ، 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 يك بحث

کرده ایم . اکنون لازم است که در مخرج متحرك 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 نمایم نامی بگذاریم که بدون نام گذاری از خبردادن 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 اعتراض ندارد که چرا چنین اسمی را بر وی نهاده اید چنانکه می بینیم هر قوم برای خود زبانی خاص دارد و هر طائفه ای از دانشمندان در انواع علوم برای خود اصطلاحی خاص .

نگارنده در این اثنا به یاد گفتار دانشمند خاورشناس فضل نلینو ایتالیائی ( کرلو الفونسونلینو ) ( 1 ) در کتاب ارزشمند و سودمندش به نام علم الفلك ( 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 فلك 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 فلك را بر مدارات ستارگان اطلاق می کنند و در کتب ریاضی فلکی ، هر گاه فلك 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 فلك 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 فلك مستقیم نامیده می شود . و یکی دیگر از دوائر عظام دائره البروج است و فلك البروج نامیده می شود . و شارح ملخص در هیات تالیف چغمینی معروف به فضل رومی و قاضی زاده رومی در شرح آخر باب مذکور پاورقی :

1 - Carlo Alfonso Nallino

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

3 - عبارت فضل مذکور در پاورقی ص 21 چاپ اول کتاب نامبرده که آخر محاضره دوم کتاب نامبرده است این است : هذا - یعنی به الفلك - 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 لدائرته معدل النهار . ایضا رك 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 افلاك را مجسمه فرض کنند - تا اینکه گوید : پس افلاك در نزد جمهور مهندسین که بر دوائر اقتصار می کنند سی چهار است . . . مقصودم اینکه نلینو بر این عقیدت است که لفظی بدین کوتاهی و شیوایی و مشهور و معروف در کتب علمی و سائر و دائر در السنه علمای فلکی به نام فلك را چرا به اصطلاح دیگری تبدیل کنیم و یا تغییر دهیم چه بهتر که همین لفظ شناخته علمی را بکار بیندیم 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 فلك 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 می بریم 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 می دهیم 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 می کنیم ، چنانکه این کالبد ظاهری را به فارسی : تن و به تازی : بدن می گویند و به اسامی گوناگون دیگر نیز می نامند که در هنگام ضرورت بازگو می شود . درس بیست و پنجم

در شناختن ذات نفس که بدانیم چگونه گوهری است : پرسشها و احتمالات گوناگون درس بیست و سوم پیش می آید ، و بالاخره باید به برهان و استدلال معلوم گردد که کدام قسم از آنها حق است . اکنون در این درس سخن ما این است که دانستیم ما را گوهری به نام نفس و کالبدی به نام بدن است و در عین حال که نفس و بدن داریم هر يك از ما يك شخص و يك هويت هستيم هيچ كس نمی گوید که من دو کس هستم و این بدیهی است که هر کس جمیع آثار وجودیش را به خود نسبت می دهد و همه را به يك موضوع که همان شخص و هويت او است اسناد می دهد می گوید : من اندیشه کردم و من پنداشتم و من گمان بردم و من دیدم و من شنیدم و بوئیدم و من بسوادم و من چشیدم و من خوابیدم و من رفتم و من آمدم و هكذا . آنچه که از نفس و بدن او صادر می شود همه را به يك شخص نسبت می دهد که از آن شخص تعبیر به من می کند . نه اینکه برخی از این آثار وجودیش را به يك شخص و هويت ، و برخی دیگر از آنها را به يك شخص و هويت دیگر نسبت دهد حتی آنچه را که در خواب می بیند به همان شخص و هويت اسناد می دهد که در بیداری آنچه را انجام می داد به او اسناد می داد و می گوید : من دوش در خواب دیدم که چه ها کردم و چه بر سرم آمد چنانکه در بیداریش می گوید : که من دیروز چه ها کردم و چه بر سرم آمد . و به بداهت و فطرت در این احوال و اوضاع و اطوار وجودیش يك شخص است . بلکه شخص صدوده ساله هم که شد می گوید من آنگاه که کودک ده ساله بودم از فلان استاد این حرف را شنیدم و امروز که صد و ده ساله ام به سر و معنی آن حرف رسیدم . با اینکه صد سال در میان فاصله است و در این مدت 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 بريك منوال قرار و آرام ندارد با این همه يك حقیقت شخصیت و هویت او باقی است . بلکه از آغاز تولد تا انجام زندگیش 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 يك شخص صادق است و همه به يك شخص و يك كس نسبت داده می شود مثلا كودك نوزاد در آغاز به نام نی نی و شیرخوار است تا اینکه دوران کودکی بسر میآید 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 يك فرد جامع همه این اطوار که همان يك ذات و حقیقت او است در همه این احوال محفوظ است و همه او را يك شخص می شناسند چنانکه او نیز خودش را يك 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 يك 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 يك نحو ترکیب اتحادی نفس با بدن دارد که يك هویت و شخصیت است و همه افعال صادره از او به يك 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 ملك است و بدن مملکت ، و از این گونه تعبیرات و تشبیهات همه اینها خطابی است نه برهانی زیرا که هر يك از مرغ و لانه ، و ناخدا و کشتی و سوار و سواری ، و ملك و کشور از دیگر ممتازند و اضافه بین دو امر جدای از یکدیگر است و هر يك را يك شخصیت و هویت است ولی نفس و بدن دو امر جدای از هم نیستند و دانستی که يك 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 يك حقیقت است به این معنی که يك شخصیت دارد و او را بیش از يك هویت نیست و جمیع آثار وجودیش را و همه اوضاع و احوال گوناگونش را چه آنهایی که مستقیما از نفس است چون : اندیشه کردن ، و چه آنهایی که به دخالت بدن است چون : راه رفتن ، همه به يك 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 يك شخصیت است که هیچ گسیختگی در میان اعضا و جوارح او نیست و حتی يك رگ موئی او از کلهش 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 بفرومائید ، در نظر بگیریید پاره سنگ خارایی را وزن کرده اند ، و وزن آن بدست آمد ، در يك ساعت بعد همان سنگ را در همانجا وزن کنند وزن آن همان است و در یکسال بعد ، بلکه يك 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 بگیریید که يك 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 . مثلا می گوید من نمی توانم این شاخه درخت را بتنهایی بشکنم ، و یا این مقدار را به تنهایی بردارم و یا این مسافت را در این مقدار زمان بپیمایم و یا اینکه از این سوی جوی بدان سویش 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 بتنهایی 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 يك 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 يك 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

صفحه : 72

گرانی ، با اینکه کالبد تن همان است و به يك 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 يك پیکر است و يك 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 يك شخصیت و هویت اند ، از جنس همین بدن باشد ؟ یا دو جسم مقرون و با هم را در هر حال وزن کنیم باید به يك 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 ، يك 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 مشاهده 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

صفحه : 73

ور در و دیوار گوید روشنم

پرتو گیری ندارم ، این منم

پس بگوید آفتاب ای نارشید

چونکه من غارب شوم آید پدید

سبزه ها 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 ننگجد 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 يك موجود متشخص ممتد است و به عبارت دیگر انسان موجود ممتدی است که از مرحله اعلا تا به انزل مراتبتش همه يك 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 صدرالمتهین در فصل >

صفحه : 74

شایان تحقیق است . التفات بفرمائید . اقتضای جسم این است که در يك 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 يك 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 يك 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 پیمانانه است

معنی اندر وی بسان دانه است

دانه معنی بگیرد مرد عقل

ننگرد پیمانانه 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 تكونه و هی الذاهبه به الی الجهات المختلفه گوید : و نعم ما قال الشيخ الرئيس : ان الناس لکون الحس علیهم غالبا اذا راوا ان المقناطیس یجذب مثقالا من الحديد صاروا یتعجبون منه ، و طفقوا یتغربونه ، و لم یتعجبوا من جذب نفوسهم ابدانهم الطبیعیه الی الیمینه و المیسره و الصعود الی فوق و الهبوط الی اسفل فقط یسکن و قد یتحرك و قد یعدو و قد یصرع و قد یلحقه اوضاع اخر بحيث انه مسخر تحت قدرتها کالکره تحت الصولجان والاوراق و الاغصان تحت الريح .  
صفحه : 75

يك يك 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 يك يك 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 پروراند . اکنون جا دارد که در کار و تصرف و تدبیرش در بدن تامل کنیم . التفات بفرمائید ، الان که من حرف می زنم و شما می نویسید هر يك از شما ، هم می نویسید 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 آنها هم هر عضوی از بدنش را شکلی خاص و مزاجی خاص است باید به همه غذا بدهد و اعتدال حال هر يك 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 يك 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 . يك 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 .



از کارهای بوالعجیبی 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 يك يك آنها وارد شود و علت نقشه مهندسی و سبب نحوه صورتگیری را در يك يك آنها بدست آورد انگشت حیرت به دندان می گیرد و سر به گریبان شگفتی فرو می برد . و باز می بینیم که این بوالعجیبی اختصاص به ساختمان پیکر انسان ندارد بلکه همه حیوانات هر يك طوری دلربائی می کنند و همه آنها در عالم خود شگفت آورند و زندگی هر يك آنها سخت موجب حیرت است . دانشمندانی 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 يك 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 امر 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 سنجیم 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 نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی هر آینه او را فضیلتی بر سائر موجودات جسمانی حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی در این انواع بیش از نوع انسانی ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر این اجسام بودی کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن ، و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت وی بر آنها از جنس تفاوت یکی از انواع بودی بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودی بر حمار یا تفاوت نخل بر بید ، یا تفاوت لعل بر سنگ یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان بر سائر موجودات نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچ گونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل 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 مباینیت 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 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 غاذیه است که در ماده غذا تصرف می کند و به هر عضوی به فراخور آن غذا می دهد ، بر وجهی که شبه جوهر متغذی نگاه می دارد . و دیگری نامیه که هر عضوی را مطابق شکل و صورتش

مناسب و موزون می‌رویند و با مجموع تعادل و تناسب هر یک را در اقطار ثلاثه حفظ می‌کند، و غذیه خدمتکار نامیه است. و دیگر جاذبه است که غذا را جذب می‌کند و بخود می‌کشد تا هاضمه در آن تصرف کند. و دیگر هاضمه است که طعام را می‌گدازد و آن را آمادگی می‌دهد تا غذیه در آن تصرف کند. و دیگر ماسکه است که طعام را نگه می‌دارد تا هاضمه آن را هضم کند. و دیگر دافعه است که آنچه را به حال او مضر است رد می‌کند و دفع می‌نماید و به عبارت دیگر کثیف را از لطیف جدا می‌کند. و دیگر

صفحه : 79

مولده است که از ماده غذا فضله ای بستاند تا از آن فضله و زیادی شخص دیگر پدید آید و نوع آن باقی بماند، و غذیه و نامیه هر دو خدمتکار مولده اند. اکنون در تعداد آنها به همین اندازه بطور اجمال اکتفا می‌کنیم تا هنگام تفصیل و تشریح آنها فرا برسد. هر یک از این قوا بسیط اند و از آنها جز یک عمل صادر نمی‌شود چنانکه حواس ظاهر را می‌بینی 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 غذیه و نامیه و نظائر آنها آورده اند قوه مصوره است که این قوه صورتگری می‌کند و در حقیقت آن قوای دیگر همه سدنه و خدمه 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 می‌سازد. 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 می‌کند و هر کسی به بداهت و ضرورت خود را یک شخص متعین می‌داند 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 متابت در همه بدن پراکنده نیست بلکه تعلق آن اختصاص به اندامی خاص دارد چون قوه باصره و ذائقه و سامعه و شامه و قوای دیگر. پس مصوره، چون قوای دیگر، یکی از فروع و شوون نفس است. اینک می‌پرسیم 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 وقوای 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 . مثلاً 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 فعلاً سخن در بود خود داریم که آیا این قوای مختلف هر یک در هویت و شخصیت خود مستقل اند و همچنین هر یک آیا در کار خود مستقل اند یا در تحت تدبیر و تسخیر دیگری اند و اگر چنانکه هر یک را استقلال وجودی باشد که شخصیت ممتاز داشته باشد انسان را نباید یک شخصیت باشد و حال آنکه دانستی او را هویت واحده است . حال که او را هویت واحده است که یک شخص ممتد است پس باید این قوا همگی از مراتب و 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 بازگشته 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 ، يك 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 غذایی و نامیه و جز آنها در همه آنها ساری است . قوای انسانی نسبت به شجره نفس نیز این چنین اند که همه فروع يك حقیقت اند یعنی شاخه و برگ يك 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 . النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

یعنی نفس در عین وحدتش همه قوای خود است و فعل قوای او در فعل خود او منطوی است . یعنی اصل محفوظ در همه ظاهر و باطن انسان نفس است که این قوا همه قائم به اویند و هیچ يك 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 يك 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 فرش بیاورد نیاز به خدمت استاد نساج دارد و اگر بخواهد نویسا شود ناچار است که در زیر دست استادی خوش نویس مشاکی 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 وعظمت 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 تدبر حکم بکنید . درس سی ام

در درس پیش دانستیم که جمیع قوای عامله در انسان همه فروع شجره حقیقت او به نام نفس ناطقه اند و آنها را استقلال وجودی نیست که هر يك را وجود جداگانه باشد زیرا انسان را هویت واحده است پس در حقیقت ، عامل موثر در انسان ، همان نفس ناطقه است . و غذایی 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 يك 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  
نتواند 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  
خشك 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 زیبای 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 خشك 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 متحرك را محرکی باید که آن مخرج او از نفس به کمال است و وی باید موجود باشد و خود واجد همه کمالاتی که دهنده آن است باید بوده باشد و چون این 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 درس 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 سنجیم 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 تنهائی 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 تنهائی 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 مآورد و درهای پرشش 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 برابش گم و نامعلوم باشد نمی تواند برود و به عبارت دیگر هیچ کس طالب مجهول مطلق نتواند بود و مجهول مطلق را طلب کردن آب در غربال بیختن است و البته کسی که به دنبال چیزی می رود ناچار يك راه آشنائی با او به دست آورده است که از این راه به سوی او میرود تا بتواند به واقعیت و هویت او برسد و به کنه ذات او دست بیابد و چیزی را که خواهد بجوید ( 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 برگردانیدید 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 بپرسند باری چه جمع شدید و برای چه آمدید و چه می خواهید ، بگوئید : نمی دانم و یا در جواب بگوئید : برای هیچ . مسلما 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 دروس گذشته دانستیم که گفت و شنید و استاد و تعلیم و تعلم و کتاب خواندن و از این گونه امور همه معداتند و هیچ يك 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 مآموزیم بیشتر می رویم ( 1 ) هم این پرسش بسیار بلند است و هم این پاسخ . ارسطو در جواب اسکندریک 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 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 بگیریید 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 مآورید 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 آند ،

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 يك 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 مآید و به قول ارسطور در جواب اسکندر : چون علم مآوزیم پیشتر می رویم . تصدیق می فرمائید که انسان هر چه داناتر می شود و به کمال نزدیکتر می گردد آثار وجودی او بیشتر می گردد و کارهای عجیب و شگفت از او پدید مآید و اختراعات و اکتشافات بسیار حیرت آور از فکر او ظهور می کند از ایما و اشاره او اسراری بوالعجب بروز می کند .

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

و نیز در فصل هفتم آن می گوید : اگر به تو خبر رسیده است که عارفی از غیب خبر به امید یا بیم داد و آن چنانکه خبر داد واقع شده است تصدیق نما و ایمان بدان بر تو دشوار نباشد که این امور را در مذاهب و طرق طبیعت اسبابی معلوم است . و از این گونه مطالب در چند فصل عنوان می کند و هر يك را از راه تمسك و طرق طبیعت اثبات می کند . 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 افعیه‌های کشنده دوری می گزینند ( 1 ) و آن گزندگان وی را به گزیدن آسیب نمی رسانند و اگر ماری او را می گزد خود مار می میرد و گفته اند که ماری بزرگ وی را گزیده است که مار بمرد و بر وی يك 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 افعیه‌ها از غلبه با او اعراض می کردند و از تنفس او بر حذر می شدند و در دست او تخدیر می شدند .

از این گونه امور غریبه که از انسانها صادر می شود از حد شمار خارج است . مگر این همه صنایع و اختراعاتی که در کتابها می خوانیم و به چشم خود می بینیم 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 بسیاری را پیموده است که سرعت سیر او از سرعت نور بیشتر است . و شاید این حرفها نیز راست باشد و دلیل داشته باشد ، ما به صرف استبعاد چرا استنکاف داشته باشیم و انکار کنیم . اگر در چند سال پیش این صنایع و دستگاههای مخابراتی و گیرنده و فرستنده از تلفن و تلگراف و رادیو و تلویزیون و دیگر چیزها را برای ما حکایت 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 ببيابان دهستان یحذنفسه و نفخه الحیات و الافاعى التى بها و هی قتاله جدا و الحیات لاتنکافیه باللسع و لا تلسعہ اختیارا مالم یقسرها علیه فان لسعته حیه ماتت . و حکى ان تنینا عظیمه لسعته فماتت و عرض له حمى یوم . ثم انى لما حصلت ببيابان 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 معداتند نه علت تام ، پس باید ببینیم که علت تام کیست و کجائست و از چه جنس است و به چه نحو می توان بدو دست یافت ، و او خود به خود واجد کمال است یا کمال اوهم کسبی است و از دیگری گرفته است و اگر ذاتی است معنی ذاتی چیست

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

مرا به هیچ کتابی مکن حواله دگر

که من حقیقت خود را کتاب می‌بینم

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 می‌گردد و هر بخردی در راه پژوهش آن است و از نسبت خود به آن می‌بالد و دردانستن چیزی مباحثات و افتخار می‌کند 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 می‌شود که این همه آثار وجودی از عدم باشد. پاورقی:

1 - مثنوی، اول دفتر چهارم

صفحه: 92

باز می‌پرسیم 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 می‌شود آیا این علم را آن کس در خویش دارا هست یا نیست؟ خواهید فرمود در خود دارد. می‌پرسیم 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 می‌پرسیم اگر علم در روان اوست آنچنان است که مثلا آب در آوندی است و یا طور دیگر است؟ و سخن از پرسشهای بسیار پیش می‌آید. اکنون که آب و ظرف آب را مورد مثل قرار داده ایم همین مثل را دنبال کنیم و در پیرامون آن حرف بزنیم. ما ظرفهای آب را گوناگون می‌بینیم از آبی که یک قطره آب در او می‌گنجد تا آبی که ظرف اقیانوس است که ظرف بسیار بزرگی است یعنی یک قسمت عمده از گودی زمین که ظرف آب اقیانوس است. و می‌بینیم که این ظرفها را گنجایش محدود است و اگر آب از آن حد گنجایش آوند دانش برای دانش بیشتر، بیشتر می‌گردد و آمادگی بهتر برای فرا گرفتن دانش دشوارتر پیدا می‌کند. 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 اندازه‌ای که غذا قبول کرد از پذیرفتن غذای بیشتر از آن ابا می‌کند و می‌گوید 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 نمی‌کند و از آن لذت نمی‌برد، اما دانش پژوه هر چه بیشتر دانش تحصیل می‌کند به دانستن دانشهای سخت تر و سنگین تر و بالاتر گرایش بیشتر پیدا می‌کند و از فهمیدن آن لذت بهتر می‌برد و شوق و ذوق وی به دانش بیشتر می‌گردد و عشق و علاقه اش در تقرب به دانشمندان فزونتر می‌شود اینها اموری است که هر یک از ما به وجدان خود، می‌یابد و بدانها تصدیق دارد. هیچ کس در آنها چون و چرا ندارد. هم این که می‌گوید: من گرسنه بودم و غذا خوردم و سیر شدم، و هم اینکه همین شخص می‌گوید: 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 رانیه به فارسی در مطالب فلسفی است ، در آن قصیده گوید :

صفحه : 93

چرا چو تن ز غذا پر شود ننگجد نیز  
الم رسدش چو افزون کنی بر این مقدار  
و گوهری دگر آنجا که پر نگرده 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 يك ظرف غذائی 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 پرنمی 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 مبارك سيد الحكماء امام اميرالمومنين على عليه 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 يك 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 یضیق بما جعل فیه الا وعاء العلم فانه یتسع به ابو حامد عبدالحمیدبن هبه الله بن ابی الحدید معروف به ابن ابی الحدید متوفی 656 ه . ق که یکی از شراح نامور نهج البلاغه است در شرح جمله فوق گوید : هذا الکلام تحته سر عظیم و رمزالی معنی شریف غامض و منه اخذ مثبتوا النفس الناطقه الحجه علی 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 يك شخص دارا است و موضوع هر دو قضیه يك من است .

پاورقی :

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

اجازه بفرمائید در پیرامون همین مطلب گفتگوی بیشتری داشته باشیم . هر يك از ما می داند که گرسنه نان به فرا گرفتن دانش سیر نمی شود . مقصودم این است که به دانش ، گرسنگی دیگ معده رفع نمی شود ، خواندن و دانستن يك رساله علمی کار يك 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 يك جنس اند یا آن از جنسی است و این از جنس دیگر ؟ اگر هر دو از يك 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 يك 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 تامل 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 خواهم شد . ما در این حلقه درس می خواهیم به سبرو 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 يك نحو سنخیت است و دانستی که انسان دارای هر دو قسم ظرف است و غذای هر يك غیر از غذای دیگری است پس ظرف هر يك 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 بپردازیم به صواب نزدیکتر باشد . درست به گفتارم توجه باشید دانستنیهایی 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 يك از این طرق يك نحو ارتباط با آن چیزهائی 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 علم ] ( 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 يك 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 ادراك 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 يك 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 ادراك 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 مآموزد 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 يك 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 يك از ما يك سلسله معانی و مفاهیم و علوم کلی مرسل و مطلق را ادراك می کند و به وجدان خود می یابد که : معنائی 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 برگوهر 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 ادراك معنائی 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 يك نحو سنخیت خاصی است یعنی چنانکه علم کلی از اوصاف موجودات محسوس ما مبرا است 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 يك يك به تفصیل باید مذاکره کرد . در این درس تا اندازه ای آشنائی به وعای علم پیدا کرده ایم که ظرفی و رای این ظرفهای متعارف است و ادله و براهین بسیار در این باره داریم که تا وقت اظهار آنها فرا رسیده است عنوان می کنیم .



اکنون سزاوار است که مطالب این چند درس را به صورت اصولی 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 مآموزیم پیشتر می رویم .

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

اصل 37 وعای علم و عائی 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 يك 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 مآورد .

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

يك را حجم معین و وزن مشخص است و هر يك 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 ادراك 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 دانا است . 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 يك 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 تابخوبی 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 ( nature ) می گویند و نیز طبیعی و مادی جسمانی را فیزیك ( physique ) می نامند و ماورای طبیعت را به اضافه پیشوند ( Metal ) بر آن ، متافیزیك میخوانند . و چون این واژه فیزیك و متافیزیك در سر زبانها است 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 متافیزیك 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 متافیزیك 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 زگل 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 ادربیس 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 او شد از علم و هنر

ملك علم از ملك 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 يك 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 يك موجود است که او را يك تشخص 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 تامل 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 يك 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 تناهی ابعاد اثبات گردد ، البته باید  
بحث شود . ماده را در زبان فارسی مایه گویند و به زبان یونانی هیولا که در کتب فلاسفه همین کلمه  
یونانی بسیار به کار می رود و هیولای اولی که می گویند یعنی مایه نخستین و از ماده در لغت عربی  
به اسامی دیگر چون عنصر 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

کهکشانشانها از آنچه را که با چشم سر ، خواه مسلح و خواه غیر مسلح می بینیم همه مادی و طبیعی اند .  
غذای ماده مادی است و غذای نفس ناطقه غیر مادی غیر مادی . این سخن را بسطی باید تا حقیقت  
آن معلوم گردد : اکنون که ما در این حلقه انس و جلسه درس گرد آمده ایم جز این است که هر يك  
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 آنسان 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 يك 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 شريك 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 يك صورت علی حده و خاصیت جداگانه دارند . ماده خورشید همان ماده زمین و ماه است بلکه به عقیده

صفحه : 104

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 يك 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 اثر 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 ازمه 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 اعی ماده و

مادی که در کتابهای علمی به کار رفته است معرفی می کنیم . در زبان فرانسه ماده (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 (Matiere Premierel ) ) گویند و طرفدار آن را که فقط به وجود ماده اعتقاد دارد و غیر آن را قائل نیست ماتریالیست ( 1 ) گویند و آن را ترجمه نموده اند به مادی ، دهری ، معتقد به وجود ماده لاغیر . و ماتریالیسم ( 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 متاخرین 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 بکلیده 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 عالمهائی 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 هوذیمقراطیس و شیعتنه فانهم یرون ان مبادی الکل 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 دائمه الحركه فی الخلاء فیتفق ان یتصادم منها جمله فیجتمع علی هیئہ 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 .

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 . استادام 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 و لکن آنچه در پایان گفتار وی است اینکه [ این عقیده عین عقیده ذیمقراطیس است با آنچه شیخ رئیس در شفا نقل کرده است وفق نمی دهد زیرا شیخ در همان فصل مذکور شفا برخی از اصحاب بخت را در مقابل اصحاب اتفاق آورده است ] و این سخن را 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 و گرنه 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 متتح 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 و لکن 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 رئیس 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 يك 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 همد ، 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 مقالات 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 خرده 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 قرارداده 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 ذلك 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 نمط بدین فرق تصریح فرموده است و فعلا در بیان فرق به همین قدر که گفته ایم اکتفا می کنیم تا چون پیشتر رفتیم بیشتر توضیح دهیم .

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

اکنون این درس را به گفتار فروغی 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 زبانی 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 ولکن 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 متاثر و متحسس می سازند[ .

این بود گفتار فروغی در کتاب نامبرده . پیداست که برخی از گفتار وی با گفتار شیخ در شفا مغایرت دارد مثلاً شیخ فرمود که ذیمقراطیس در کل عالم قائل به اتفاق است و فروغی خلاف آن را نقل کرده است که به اتفاق قائل نیست ، و می بایستی عدم اتفاق را به امور جزئی چون نبات و حیوان مثلاً 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 ولکن 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 يك 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 يك 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 رای 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 يك 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 مقلات 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 بنا بر 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 :

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 يك از دو ساق مثلث اطول از عمودند زیرا هر يك وتر زاویه قائمه است .

این جانب در تعلیقه اش بر این مقام گفته است :

و همچنین است تماس دائرتین که بیش از يك نقطه نتواند بود چنانکه در شکل دوازدهم مقاله سوم اصول اقلیدس ثابت شده است و همچنین از تماس دو کره که باز بیش از يك نقطه نتواند بود به استبانه همین شکل . و اطول بودن هر يك 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 تضییع وقت می بینم . اکنون در بیان اشکال اجزاء سخن به میان می آوریم و پس از آن برخی از آن اقوال و آرا و پاره ای از آرای متاخرین را برای مزید اطلاع و آشنائی بیشتر در پیرامون اجزاء عنوان می کنیم .

### درس چهلم

در درس سی وهشتم 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 فلك 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 يك 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 تجاور 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 يك 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 يك 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 تجاور اجزاء تشکل یافته است . تماس اجزا با یکدیگر بدین صورت است که آنها را اشکال گوناگون است و عناصر اربعه و اجسام فلکی را به سبب اختلاف اشکال آنها می دانند . گویند ذراتی که آب از آنها صورت یافته است هر يك 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 يك ذره اکسیژن ترکیب شود تشکیل مایعی به نام آب می دهند ، یعنی آب از ترکیب دو هیدروژن با يك 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 يك 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 يك از اجزاء آن را بیست قاعده است که هر قاعده يك 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 ایضابه بیان مذکور ، تشکیل می شود .

آسمان یعنی اجرام علوی از دوازده مخمسی که هر يك از قاعده ها يك 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 - ( 306 283م 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 درك فیض تعلیم و اشتغال به علم و حکمت آنجا گرد مآآمدند و چون آن محل آکادِمیا نام داشت فلسفه افلاطون معروف به حکمت آکادِمی ( 1 ) شد و پیروان آن را آکادِمیان ( 2 ) خواندند و امروز در اروپا مطلق انجمن علمی را آکادِمی می گویند . گفته اند که بر سر در باغ آکادِمی 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 اِبسقلاوس ( 1 ) است و قفطی در تاریخ الحکما گوید این دو مقاله به اصلاح اِبسقلاوس است که اصل آندو از کتاب اقلیدس است ، و اکثر آن مقاله ها مصدر به يك 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 يك 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 يك 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 پنچگانه عناصر و افلاك 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 خمس مذکور است ولیکن چنانکه تذکر دادیم به تعبیر خواجه این مقاله منسوب به ابقلاوس 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 ( چ اول ط دانشگاه ) ص 99

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

صفحه : 118

ولیکن 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 سهو 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 منطبق ( 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 منطبق باشد ضلع مجسم [ ( منفصل ) خواهد بود ، و ] ( منفصل ) به اصطلاح هندسی در شکل هفتادم مقاله دهم اصول بیان شده است ( 2 ) .

سبب اختصاص هر يك از این اشکال خمس به طبایع خمس را فیلسوف عرب ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی متوفی اواخر سنه 252 ه . 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 القدمات الاشکال الخمسه الی الاسطقسات . این رساله با چند رساله فلسفی دیگر کندی در مصر در سنه 1369 ه . 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 قدمات 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 يك حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنها است متحرك هستند .

اینك 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 مقالت 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 اسطقسی 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 صورتهای گرد آمده است . و اتفاق افتاد که این صورتهای 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 بکلیده به اتفاق است اما امور جزئی به اتفاق نیست و این فرقه می گویند عالم بکلیده به اتفاق نیست . ولی تگون 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 بکلید آن .

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

1 - عبارت شیخ در شفا این است : و فرقه اخری لم تقدم علی ان يجعل العالم بکلیده کائنا بالا تفاق ولكنها جعلت الکائنات متکونه عن المبادی الاسطقسیه بالاتفاق فما اتفق ان کان هیاه اجتماعه علی نمط یصلح للبقاء و النسل بقى و نسل و ما اتفق ان لم یکن كذلك لم ینسل . و انه قد کان فی ابتداء النشور بما یتولد حیوانات مختلطه الاعضاء من انواع مختلفه و کان یکون حیوان نصفه ایل و نصفه عنز . و ان اعضاء الحیوان لیست هی علی ماهی علیه من المقادیر و الخلق و کیفیات لاغراض بل اتفقت كذلك مثلا قالوا لیست الثنایا حاده لتقطع ولا الاضراس عریضه لتطحن بل اتفق ان کانت ماده تجتمع علی هذه الصوره واتفق ان کانت هذه الصوره نافعہ فی مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاءه . و ربما اتفق له من آلات النسل نسلا لالیستحفظ به النوع بل اتفاقیا .  
صفحه : 121

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  
مقبلانرا 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 يك 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 يك آنها را غایت قرار دهد و ما سوای آن را ترك 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 مآمد 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 يك 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 ادراك تواند کرد

، حتی برخی از کسانی که رای این گوینده را می دید بخت را محل و مکانتی داد که به او تقرب می جویند و یا به عبادت او به خدا تقرب می جویند و برای بخت هیكلی ( یعنی 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 بکلّیته ، 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 يك گروه از آنها با هم برخورد می کنند و از آن عالمی درست می شود و عالمهائی مثل این عالم که به شمار بی نهایت اند در فضائی بی پایان هستند و با این 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 اسطوقسی 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 صدرالمتالهین 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 مآوریم و در پیرامون هر يك 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 اشتراك در لفظ داشته باشند . تحقیق در بیان آندو و تمیز هر يك از دیگری را به درسهای بعد موکول می کنیم تا اگر بحث از سعادت و شقاوتی که غیرمادی می گوید ، پیش آمده است آنگاه بتوانیم در تمیز معنای بخت مادی و بخت دیگران سخن به میان آوریم .

اکنون گوئیم که مفاد اسلوب و روش گفتار شیخ این است که دیمقراطیس جهان را یعنی کلی عالم را و به تعبیر خود او عالم بکلّیته 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 دیمقراطیس نقل کرده است ) استفاده می شود که بخت و اتفاق به يك 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 يك مفادند . این بود سخن از بخت و اتفاق که ابن سینا در شفا آورده است . درباره مذهب دیمقراطیس و انباز قلس و آراء و عقائد آنان ، صاحبان کتب تذکره و تراجم رجال و ملل و نحل چون ابن جلجل ( 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 درس بعد عنوان می کنیم . اکنون عمده نظر ما نقل سخنها درباره ماده و آرای مادیون است . در آرای مادیون نوشته های بسیار از قدیم و جدید به نظر رسیده است و کتابهای گوناگون در این باره تحصیل کرده ایم . خوش دارم که به برخی از عقائد و افکار ایشان که قابل ذکر است آشنا شویم . از اقوال قدما چون کتابی قدیم تر از شفای شیخ ندارم از شفا نقل کرده ام مگر بعضی از مطالب ریاضی در پیرامون این موضوع را که از اصول 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 رایید می باشد . ما برخی از پاورقی :

1 - Euclide

صفحه : 125

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 . دیمقراطیس 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 يك 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 . مثلاً يك ملکول آب شامل دو اتم هیدروژن و يك اتم اکسیژن است . تا این اواخر کسی به حقیقت این اتمها پی نبرده بود نمی دانستند که اگر به وسیله يك 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 يك بشکه ریخته شده بدون فاصله ای به هم چسبیده باشند بلکه دانشمندان می دانستند که حتی در اجسام خیلی سنگین هم مثلا در يك قطعه سرب بین اتمهای آن فواصلی موجود است . ایشان درك کرده بودند که ذرات بین خود در حال گردش هستند و حتی در يك 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

صفحه : 126

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 1911م سر ارنست راترفورد 1 ( 1871 1937م ) 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 1962م ) نشان داد که يك اتم خیلی شبیه به يك 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 يك عنصر با دیگری فقط در تعداد الکترونها و پروتونها می باشد و از ترکیبات , این اشیای عجیب عالم ساخته شده است . ساده ترین تمام عناصر , هیدروژن است . چه در آن , يك الکترون دور يك 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 یژابل ( 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 يك 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 -sir ernest rutherford

2 -niels bohr

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 -dirigeable 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 معهذرا 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 می آید 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 nitrogen .

صفحه : 128

گرفته است می گردند اسم ذره هائی که در مرکز هستند پروتون ، و آنهایی که دور آنها می گردند الکترون می نامند . ولی بعضی از الکترونها را می بینیم که با پروتونها امتزاج حاصل کرده اند . غرض 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 الصبیان 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 بیق 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 ] ( جته هفتاد و يك 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 يك 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 الکترونهای گرد هسته با سرعتی بسیار ، قریب يك 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 الکترونهای 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 يك قطره را دل برشکافی

برون آید از آن صد بحر صافی

درون حبه ای صد خرمن آمد

جهانی در دل يك 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 بالا است  
مثالش در تن و جان تو پیداست  
جهان چون تست يك 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 يك 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 تقریباً يك 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 اخیراً تا ده قمر گفته اند و او را نیز يك دستگاه حلقه های نورانی است که تابع آن است ، و مریخ را دو قمر و اورانوس را چهار قمر ، و نپتون را يك قمر چنانکه زمین را نیز يك 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 الازتاب 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 يك 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 الافلاك ( 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 پیراوش را در مقابل منظومه های حیرت آور دیگر نسبت به يك 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 کوكب جهانی است

جداگانه زمین و آسمانی است

ملای رومی در مثنوی این زمین و آسمان را يك سبب می داند که از يك درخت باغی نمودار شد و

پس از آن می گوید تو مانند کرمی در میان آن سیبی .

آسمانها و زمین يك سبب 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 يك 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 يك 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 بینیم 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 پرسیم در اعیان خارجی یعنی در جهان هستی چیست ؟ می گوید : ماده است و جز ماده نیست و همه ترکیبات و خواص اشیا و جسم و جان از ماده است ، و مادی مخالف سופسطائی 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 پرسیم که ماده از کی بود ؟ در جواب می گوید که بود آن را آغاز نیست یعنی ماده بود که بود و ماده را ازلی می دانند .

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

باز از مادی می پرسیم که آیا جهان ماده را پایان است یا جهانی است بی پایان ؟ جواب این سؤال در 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 جهانیان ، و همه آنها جز ماده نیست . پس به عقیده مادی ماده موجودی است ازلی و ابدی و واجب الوجود بالذات و غیرمتناهی به حسب مقدار و عدد .

تا اینجا به چند اصل از اصول و 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 سופسطائی 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 مآورد 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 گرانمایه ناصر خسرو و علوی گفته است : .

نشنیده ای که زیر چناری کدوبنی

بررست و بر دوید بروبربه روز بیست ؟

پرسید از چنار که تو چند روزه ای

گفتا چنار سال فزون دارم از دویست

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 داوریست

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 آرائشان 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 1915 م ) 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 ) ( 1828 1875م ) 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 -oswald kulpe

2 -materialiste

3 -fr . a . lange

صفحه : 135

مادی اثنینی بدست مآید . بنا به فرض اثنینی 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 يك نوع می داند که يك 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 نموده های 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 - اثنینی

تعادلی - علیتی - وصفی

ما در اینجا فقط به تقسیمات متافیزیکی مذهب مادی نظر می پردازیم : شاخه اثنینی 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 نمودها 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 ) ( 99 55 ق م ) در کتاب

درباره طبیعت اشیا ( 2 ) ذرات نفسانی کوچکترین و مدورترین و متحرکترین تمام ذرات می باشند . مذهب قدیم از آن نظر اثینی است که به وجود دو نوع ذرات قائل است که از اجتماع يك 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 ) ( 1588 1679 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 ) ( 1670 1722 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 ذلك باید دانست که اوج مذهب مادی دوران پیش از کانت در قرن هجدهم در فلسفه فرانسه آشکار می شود .

لامتری ( 6 ) ( 1709 1751 م ) 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 -De rerum natura

3 -Thomas hobbes

4 -John toland

5 -Robert hook

6 -larnettrie

7 -homme machine

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 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 1789 م ) دیده می شود که از متون مهم مربوط به مذهب مادی است . این مؤلف همت خود را بر آن مقصور داشته است که با مذهب فوق الطبیعه یا ماوراء الطبیعه به هر صورت که هست مبارزه کند ، یعنی بر ضد هر نظریه ای که فرض می کند در ورای ارتباطات مکانیکی طبیعی و محسوس اشياء 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 ذلك در این کتاب دلایل جدیدی نمی توان یافت

در قرن نوزدهم مذهب مادی رونق جدیدی گرفت چه از يك طرف فلسفه نظری هگل ( 2 ) ( 1770-1831م ) 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 ) ( 1822-1893م ) و کتاب نیرو و پاورقی :

Baron d, 1 -holbach

2 -Gelrg wilhelm friedrich Hegel

3 -gen Getin

4 -C . vogt

5 -J . moleschott

صفحه : 138

ماده تالیف بوشنر ( 1 ) ( 1824-1899م ) . 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 . مثلا 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 ذلك با این نظریه استخراج و انتزاع معانی مجرد از نموده های 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 شك 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 :

زمان و مکان و هوای تنفسی و محیط زندگانی و غذائی که میخورد و لباسی که میپوشد و صوتی که میشوند و نوری که در پرتو آن زندگی میکند . ما همچون پر کوچکی هستیم که هر وزش 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 ، میباشند . 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

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 . شك 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 مآمد و این ثنویت گری 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 بدانیم آنگاه حق داریم فکر و تصویری را عین و معادل تصور دیگر بدانیم که بین صفات مشخصه آنها مشابهتی وجود داشته باشد .



همه مردم از زمانهای قدیم توجه داشتند که صفات نفسانی با صفات جسمانی اختلافی دارند که اگر نگوئیم اختلاف کلی است 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 اهمتامی که در این موضوع می شود و تمایلاتی از این قبیل که در فلسفه قرن نوزدهم خودنمائی 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 - مثلاً 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 ذیلاً ذکر می کنیم به خوبی آشکار می شود که نظریه مادی علاوه بر آنکه به حقیقت نزدیکتر نیست برای بیان و تفسیر حقایق و واقعیت نیز ساده ترین راه نمی باشد .

مذهب مادی یکی از قوانین اساسی علم فیزیک جدید را که قانون بقای انرژی است 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 مآید . خوب واضح است که بنابراین قانون ظواهر و نمودهای فیزیکی حلقه بسته ای را تشکیل می دهند و در این حلقه جای خالی برای نوع دیگری از ظواهر به نام ظواهر روانی یا عقلی وجود نخواهد داشت بنابر این عملیات دماغی علی رغم تعقید و پیچیدگی خاصی که دارند ناچار در شمار نمودهای خواهند بود که از قانون علیت تبعیت می کنند و تمام تغییراتی که در نتیجه 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 نظریه کلی جنبه عقلانی اشیا پا در هوا می ماند زیرا چگونه می توان پیدایش نمودهای روانی را از نمودهای فیزیکی و مادی تصور کرد بدون اینکه از انرژی فیزیکی وابسته به نمودها چیزی کسر شود . تنها چاره منطقی آن است که برای اعمال عقلی نیز یک نوع انرژی خاصی در مقابل انرژی های دیگر شیمیائی و الکتریکی و حرارتی و مکانیکی قائل شویم و این را بپذیریم که میان این انرژی مخصوص و اقسام دیگر انرژی که می شناسیم نسبت ثابتی شبیه نسبتهای ثابت 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 . هسته 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 درباره 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 والبته در این صورت زیر پای عقیده 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 درجه 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 کاملا آشکار ساخت . پیروان مذهب مادی از لحاظ علم المعرفة 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 مقدمه فلسفه کولپه به اختصار نقل کرده ایم .

درس چهل و پنجم

به آرای مادیون فی الجملة آگاهی یافتیم ، و آنچه از کتاب مذکور ( مقدمه فلسفه کولپه ) نقل کردیم سعی کردیم که به اختصار و التقاط بوده باشد تا ملال نیابد و در عین حال به افکار مادی نیز آشنائی حاصل می شود تا در نقل و اسناد ، دغل و خیانت نشود . اکنون در پیرامون برخی ازگفته های مادیون

از کتاب نامبرده گفتگو می کنیم و پاره ای از اقوال آنان را زیر و رو می نمائیم 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 شك و تردیدی نیست . اما به این معنی که انسان ، چون در دامن طبیعت است و با آن خو کرده است و آشنائی دارد بلکه خود علی التحقیق جسمانی الحدوث است قوای طبیعی که در یچه هائی برای انسان به سوی جهان 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 خو 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 شبخ 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 در صفحه : 145

بسودنیها 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 خوابهائی 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 و قوف و ایست نیست و خود دفتری است که هر چه در او نگاشته شود او را 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 پندار خود آسوده و بی قید و بند زیست کند ناچار است که به هر صورت مبارزه با قائلین 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 آنی که باید داشته باشد ندارد عبارت گذشته او را بخوانید . و بوشنر در این اعتراف ، رفقای مادی دیگر هم دارد . ملاحظه می فرمائید که کولپه می گوید : 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 تزییع 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 هـ برابر با 11 تیرماه 1357 هـ ش که عام الحزن عالم امامیه است . این کمترین توفیق یافته است تا باز با دوستانش در حلقهء دانش پژوهی نشسته است . راستی خوشتر از دانش پژوهی و بهتر از خودشناسی و آشنا شدن به کتاب بزرگ کیانی چیست . آنکه در راه پژوهش و 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 نظارگان

نعمت دنیا و نعمت خواره بین

اینش نعمت ، اینش نعمت خوارگان

قفطی در تاریخ حکما گوید در يك جانب گور افلاطون به رومی نوشته بود : اما الارض فانها تغطی 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 بگیرید 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 يك 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 دائره 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 يك 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 يك پنجم و يك 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 مآوردند که به صورت کاغذ در مآمد 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 اگرمانالوس ثابت شد که زوایای ثلاث مثلث کروی بیش از دو قائمه می شود .

صفحه : 151

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 گنجینه سینه او است باید دانش را در جان جای داد و بذر معارف و علوم را در مزرعه 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 کلیه علمیه یعنی علم به آن حیث که علم است حقیقتی است جز ماده و حتی عارض بر ماده هم نیست . از برهان , حکم قطعی یقینی بدون شك و تردید حاصل می شود . در حکم وی جای انگشت اعتراض احدی نیست . پس هیچ اندامی از پیکر آدمی جای علم نیست زیرا همه اعضا , جسم اند . آن استخوان ران که ستون بدن و بزرگترین عضو این پیکر است جسم است و آن رگهای موئی بلکه به مراتب باریکتر از مو و ذرات بسیار ریز و خرد دیگر که به چشم دیده نمی شوند و در این پیکر بوالعجب در کارند , هم جسم اند و جسم ماده است .

حال تصدیق فرموده اید که دماغ جای علم نیست و علم دریاخته های دماغ جایگزین نیست . یاخته واژه فارسی است که به فرانسه سلول ( 2 ) گویند و آن را موجود زنده و حساس و پاورقی :

1 - قال له بعض تلامیذه : قیدلنا عملك فی المصاحف . قال ما كنت لاضع العلم فی جلود الضان . تاریخ حکما ( طبع لندن ) ص 199 , ایضا ترجمه فارسی ( طبع دانشگاه تهران ) ص 277 .

2 - Cellule

صفحه : 152

متحرك و عنصر اصلی مواد زنده می دانند که بدن کلیه موجودات زنده از نباتات و حیوانات از اجتماع سلولهای بی شمار تشکیل شده اند , و چون بسیار ریزند با چشم دیده نمی شوند . این یاخته ها هر اندازه ریز باشند باز قابل انقسام اند ولو به انقسام و همی . چنانکه قابل اشاره 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 يك آنها بر او صادق نیست .



آری دستگاه مغز آلت و ابزار ادراك علوم و كسب معارف است همچنانكه گوش آلت شنیدن , و چشم آلت دیدن , و ديگر اعضا هر يك آلت و ابزار كاری اند . همچنانكه دستگاه چشم به حسن تركيب و اعتدالش باشد آدمی بهتر می بیند , دستگاه مغز نیز هر چه تركيب آن بهتر و اعتدالش بیشتر و مجهز تر بوده باشد كار علمی آدمی بهتر خواهد بود . در حظ ولذ ( 1 ) آمده است كه : گویند مقياس در عقول انسانيه میزان دماغی است كه در كاسهء سر هر فردیست . پس هر دماغی كه 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 كس دماغ او از 215 مثقال كمتر 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 كه شهوت تالیف و تصنیف در كله ها عجیب جوش می زند گویا حكیم عظیم الشان ناصر خسرو و علوی دربارهء اینان گفته است :

هر کسی چیزی همی گوید زتیره رای خویش

تا گمان آیدت كوقسطای بن لوقاستی

به بحث مذکور رجوع کنیم : اکنون كه به برهان معلوم شده است صورت کلیهء علمیه ماده و عارض بر ماده نیست و بدیهی است كه 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 . آنكه می گوید من دارم , دارنده او است و پیش ازتحصیل آن آن را نداشت و اکنون كه دارنده است و موطن او ماده نمی تواند باشد پس باید گیرنده و دارندهء علم موجودی غیر مادی باشد . پاورقی :

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

پس انسان را حقیقتی و رای پیکر مادی هم هست كه 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 كه دو موجود یافتیم كه هیچ يك مادی نیست : یکی صورت علمیه و دیگری دارندهء آن كه به تعبیر دیگر بگوئیم ظرف علم باید فحص و بحث شود كه 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 كه در اینجا بسیار مهم است این است كه انسان چگونه به كسب حقائق و معارف , دانا و داناتر می شود و اصلا چگونه علوم را كسب می كند و در این مسیر تكامل می یابد . چون هنوز چندان ورزش فكري نكرده ایم , این مباحث را موكول به دروس بعد می كنیم . این خوشه چین خرمن حقیقت , كتابی در این مطلب تالیف کرده است و به علی چند , چندان مایل به طبع آن نیست . شاید پس از كوچ كردنم طبع شود و مطبوع ارباب علم قرار گیرد . امید است كيف كان كه مطالب آن را کوتاه و روان در چند درس برای شما تحریر و تقریر كنیم و یا در تحت عناوین دروس آتیه اصول و امهات آن را بازگو كنم .

بنای ما این است كه فقط با نور برهان از ظلمتكدهء جهل رهائی یابیم , و اگر رهزنی پیش آمد تنها با سلاح منطق و دلیل نبرد كنیم تا كاروانی را كه طالب حق و حقیقت اند به سر منزل مقصود برسانیم .

بسیار مفتخرم که بتوانم انسانهائی را به راه تعالی و تکاملشان راهنمائی 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 دارندهء آن را عاقل و عقل , و قوهء عاقله و فعل عاقل را که ادراك 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 ادراك 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 ادراك 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 *يك* نحو مناسبت و مشابهت و سنخیت وجود دارد چنانکه غذا با مغذی اینچنین است یعنی بین آکل با ماکول او *يك* 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 مآید 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 معنائی 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 اشتراك 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 عا 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 اضافه مشخصات افرادی که در ذاتیات دخیل نیستند . مثلا آب طبیعتی است که هر کجا آن طبیعت تحقق یابد صورت نوعیه آب پیدا می شود ، اما رنگ و طعم و بو و دیگر عوارض آنها جزو حقیقت آب و داخل در طبیعت او نیستند . آب اگر گرم باشد آبست و اگر سرد باشد آبست . حرارت ذاتی آب نیست و گرنه آب سرد باید آب نباشد . و همچنین برودت ذاتی آب نیست و گرنه آب گرم باید آب نباشد و همچنین عوارض مشخصه افراد هر نوع . تبصره : کلی را جز معانی سه گانه فوق معنی دیگر است که در کتب حکمت متعالیه به کار می برند و آن کلی به معنی احاطه شمولی و سعه وجودی است . مثلا وجود علت نسبت به معلول خود وجود کلی دارد . یعنی سعه وجودی و احاطه شمولی دارد که آن سعه و احاطه را وجود معلول ندارد و کلی به این معنی از جرگه مفاهیم دور است و در ذهن نمی آید و ظرف تحقق آن فقط متن خارج است ، چنانکه کلی عقلی و کلی منطقی و عا 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 ارسطو طالیس 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 ملاهادی

صفحه : 156

سبزواری در منطق منظومه گوید :

الفه الحکیم رسطالیس

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 خطبهء کتابش نصاب صبیان : خوش آمدن شعر مرطبعهای 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 اعلای 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 دائره 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 یستخرج 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 سرمایهء 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 رسالهء 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 موجد در صرف به پارسی ، بدین خوبی ، در

عجم ندیده ام و به عربی در عرب هم . رساله 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 رساله صغری و رساله کبری . و من منطقم درباره کبری منطق همانست که درباره صرف میر . غرضم از تعریف کتاب مذکور اینکه در آغاز تحصیل 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 تماشاگردان گفت ببینید مردم در محاورات روزانه خود چه می گویند ؟ آنان از گفتگوی مردم چیزی نیافتند و به میر گفتند مکالماتشان درباره معاملاتشان بود . گفت پس مطالب کبری را نفهمیده اید دوباره باید درس بگیرید : پس از اتمام دور دورم باز به آنان گفت ببینید مردم چه می گویند . در این بار به 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 قضیه حملیه جمله ای را ادا می کرد و دیگری به صورت قضیه 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 داریند 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 همه معلومات ما صور و معانی کلیه نیستند بلکه يك سلسله معلومات دیگر هم هست که باید بدانها نیز آشنا شویم و درباره ظرف ثبوت آنها هم کاوش کنیم : التفات بفرمائید يك وقت معنی و مفهوم محبت مطلق را مثلا ادراك 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 يك در موضع خود دانسته می شود . در کتب عقلیه ، قوهء مدرکه کلیات مرسله یعنی صور عقلیه را عاقله و آن صور ادراك شده را معقوله ، و عمل قوهء عاقله را تعقل می گویند .

و يك وقت محبت فلان شخص را درباره خود ادراك 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 جزئی ادراك شده را موهوم و متوهم می نامند و قوهء مدرکه آنها را واهمه و

متوهمه . و عمل قوهء واهمه را که ادراك معانی جزئیة است توهم می گویند . در مباحث و دروس آتیه 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 يك وقت معنی و مفهوم شجر مطلق را مثلا ادراك می کنیم که همان عقلیه است . و يك وقت فلان شجر مخصوص خارجی را ادراك می کنیم . فرق میان این ادراك 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 ادراك 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 ادراك می کند قوهء خیال و متخیله ، و آن صور مدرکه را متخیله و خیال هم می گویند ، و فعل قوهء خیال را که ادراك 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 استمشمام ( 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 يك 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 . يك 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 . استاد علامه شعرانی می فرمودند نسخه ای خطی عتیق در کتابخانهء 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 قوهء 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 يك درخت مثلا از خارج به داخل و از داخل باز به خارج دور می زند . پس بی گزاف صورت مرتسمه 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 مرتسمه 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 همهء آنها و جز آنها را ادراك 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 تنهء 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 يك با دیگری حکم می کند با اینکه همه در يك صفحهء کاغذ محدود مذکور نقش شده اند . البته این تمثالها هر يك با حفظ تناسب اندام خارجی اشیاء نامبرده ، موزون و متناسب ترسیم شده است . و شك نیست که هیچ يك از آن صور مرتسمه به بزرگی و پهنایی و بلندی و گودی آن اشیاء خارجی نیست . و اگر به همان تناسب و تعادل اشکال و عکوس ، در صفحه های خیلی خیلی کوچکتر از صفحه مذکور ترسیم شود همانگونه حکایت می کنند که در صفحهء مذکور حاکی بودند . حالا ببینیم که آیا صور منتقش اشیا در قوهء خیال هم به همان مثبت و منزلت صور اشیای مرتسمه 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 يك 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 ادراك 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 ادراك می کند مثلا می بیند که در کشتی اقیانوس پیما نشسته و در اقیانوس سفر می کند و یا در طیاره بر فراز آسمان پرواز می کند و این همه با ابعاد و اشکالشان در يك 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 سمند 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 ارونند 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 يك سو سلسله جبال البرز که به بوستان دلستان بیشهء

مازندران‌اش آیین بسته اند ، در بین او و دریاچه خزر سدی سرتاسری کشیده و استوار در میانه است که سد اسکندر در برابر آن افسانه است . و از سوی دیگر رشته دراز کوه [ ( ماز ) ] که به گیاهان رنگارنگ مشک فام ، 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 اژدهای دمان ، جوشان و خروشان بسان تنین فلک بر گرد کوکب قطبی جدی، بر او حلقه زده است.

قله‌اش را برف فرا گرفته است و بر زیبایی او افزوده است. قرص خورشید هم در مقابل او قرار گرفته و زلال می‌تابد، از مواجه شدن شمس با قله‌سار پر برفش گوئی مقابله نیرین است که جمالی دیگر یافت و بخصوص اشعه آفتاب تیر که اندامش را تیرباران می‌کند هر دم نورانی‌تر می‌شود. از نزدیک بر اثر درّه‌ها و شعبه‌های هولناکی که از سر تا به پایش به هر سو منشعب است همچو مخروط مضلّعی که منشورش نامند، به نظر می‌رسد. از دور چنان نماید که گویی شیخی سالمند ولی نورانی و تنومند که عمامه تمیز شیر شکری بر سر دارد و عبای پشمین خاکستری بر دوش، بسیار با وقار و خویشتن‌دار مربع بر زمین نشسته است، و کوههای دیگر خرد و کلان بسان بچگان جناب شیخ دیده به چهره نورانی پدر دوخته‌اند.

تصدیق می‌فرمایید این چند جمله که در وصف کوه دماوند گفته‌ایم شرحی است از هزاران کاندرا عبارت آمد. حرف ما این است که آیا این اوصاف و احوال را در خواب و بیداری ادراک می‌کنیم یا نه؟ البته هیچ کس نمی‌گوید نه. حالا که ادراک می‌کنیم بفرمایید آیا کوه دماوند را با اوصاف مذکور از ابعاد و اشکال و ارتفاعات و کوههای دیگر که در خواب و بیداری می‌بینیم آیا همه آنها را بر سلولی که باید با چشم مسلح دیده شود می‌بینیم؟ به این بیان که اشیاء مذکور خارجی به تناسب واقعیتشان کوچک شده‌اند و بر سلولی منطبق‌اند و ما آن همه اجسام و مقادیر و هیأت و اوضاع را از انطباق بر سلول دماغ پی می‌بریم، راستی این طور است یا این که ما آن اجسام را با اوصاف مذکور ادراک می‌کنیم؟ نمی‌بینم که هیچ بخردی در این واقعیت که آن اجسام با بزرگی و اوصافشان ادراک می‌شوند شك و شبهه کند. علاوه این که چنین شبهه‌ای شبهه در بدیهیات است که مقبول و مسموع نیست.

اینک می‌پرسیم که این همه اشکال و صور خیالی با چنان ابعاد و اوضاع که ادراک می‌شوند 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 انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید و این غلط است.

و چون می‌گویی من آنها را این چنین ادراک کرده‌ام و دارا و دانایم پس باید دارنده تو باشی یعنی ظرف ثبوت آنها تویی و چون اعضای مادی تو نمی‌تواند باشد پس آن که داراست موجودی غیر از این اعضای ظاهری و باطنی مادی توست یعنی باید موجودی باشد ورای ماده تا انطباع کبیر در صغیر لازم نیاید. پس نتیجه گرفتیم که وعاء صور خیالیه هم موجودی است ورای ماده. یعنی قوه خیال هم منطبع در ماده نیست.