
نام کتاب : معرفت نفس ج 3

تعداد جلد : 0

جلد : 3

تعداد صفحه : 540

موضوع سند :

ناشر :

محل نشر :

نام کتاب : معرفت نفس ج 3

صفحه : 317

دروس معرفت نفس

صفحه : 318

صفحه : 319

مجموعه

علوم و معارف اسلامی

دروس

معرفت نفس

دفتر سوم

تألیف

حسن حسن زاده آملی

مرکز انتشارات علمی و فرهنگی

صفحه : 320

کتاب شریف [(معرفت نفس)] ابتدا به صورت دفاتری چند و هر دفتر حاوی پنجاه درس چاپ و منتشر می شود , سپس در ختام دروس مزبور کلیه دفاتر در يك یا چند مجلد طبع و منتشر خواهد شد .

سی هزار نسخه از این کتاب در سال 1362 در چاپخانه مرکز انتشارات علمی و فرهنگی چاپ شد

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

صفحه : 321

هو

رسول الله صلى الله عليه و آله : أعلمکم بنفسه أعلمکم بره . (غرر و درر علم الهدی سید مرتضی ص 329 ج 2)
دروس معرفت نفس معرفت نفس ناطقه انسانی قطب قاطبه معارف ذوقیه , و محور جمیع مسائل علوم
عقلیه و نقلیه , و اساس همه خیرات و سعادات است . و به بیان مولی امیرالمؤمنین علی علیه السلام : معرفة
النفس انفع المعارف .

معرفت نفس همان روان شناسی و خودشناسی است که اقرب طرق به ماورای طبیعت , و صراط مستقیم
خداشناسی است .

انسان بزرگترین جدول بحر وجود , و جامع ترین دفتر غیب و شهود , و کاملترین مظهر واجب الوجود است .
این جدول اگر درست تصفیه و لای رومی شود مجرای آب حیات و مجلای ذات و صفات می گردد .
این دفتر شایستگی لوح محفوظ شدن کلمات نوریه شجون حقائق اسماء , و شئون رقائق ظلیه آنها را دارا است .

دفتر حق است دل به حق بنگارش

نیست روا پر نقوش باطله باشد

سیر انفسی غایت آن معرفت شهودی است که لم اعبد ربا لم أره , و سیر آفاقی نهایت آن معرفت فکری که
اولئک ینادون من مکان بعید انسان کاری مهمتر از خودسازی ندارد , و آن مبتنی بر خودشناسی است . دروس
معرفت نفس کتابی است که در این مقصد اعلی و مرصد اُسنی , به نظم و نضد خاصی , بالفعل حاوی بیش از
یکصد و پنجاه درس است که سالیانی برای عزیزانی طالب کمال تحریر , و در محضر انس و قدس آنان تقریر و
تدریس می شد و اینک قلم تقدیر رقم زد که آن پرده نشین شاهد هر جائی شود .

این صد و پنجاه درس در سیر مراحل ابتدائی معرفت نفس است . مرجو از خداوند سبحان اینکه توفیق ادامه
و تکمیل آنرا مرحمت بفرماید . امید است که این دروس نفوس مستعده را معدی برای اعتلای به معارج عالیه

معرفت نفس انسانی ، و ممدی در راه ارتقای به مدارج سامیه منزلت قرب رحمانی گردد .

قم حسن حسن زاده آملی

14 ع 2 سنه 1403 هـ . ق

9 / 11 / 1361 هـ . ش

صفحه : 322

صفحه : 323

درس صد و یکم

در این درس ، به دنبال درس قبل ، در فوق مجرد بودن نفس ناطقه انسانی بحث می کنیم ، تا بخوبی معلوم گردد او را حد ثابت نیست و بسیط و مجرد از ماهیت نیز هست ، و برخی از مطالب به عنوان تمهید و مقدمه ابتدا می کنیم :

مرکباتی را که دارای وحدت شخصیه وجودی می گردند می توان به صناعی و طبیعی تقسیم کرد : صناعی ، مثل معاجین ادویه و اشربه و جز آنها که انسان آنها را می سازد ، مثلا از سرکه و انگبین سکنجبین می سازد ، و از (سرکه) [و] (انگبین) [(سکنجبین)] (که الفاظ را با معانی محاکات غریبی است) و از دوده و زاج و مازو و صمغ مرکب ، چنانکه در این دو بیت گفته شد :

همسنگ دوده زاجست

همسنگ هر دو مازو

همسنگ هر سه صمغست

آنگاه زور بازو

و نیز دیگری گوید :

بستان دو درم دود چراغ بی نم

صمغ عربی درو فکن چار درم

مازو و دو درم ، نیم درم زاج سیاه

از بهر مرکبش فروسای به هم

پیداست که این گونه مرکبات ، همانند بسائط و عناصر آنها ، اگرچه جسم طبیعی اند ولی آلی ذو حیات بالقوه نیستند پس فاقد مبدأ کمال به نام نفس اند ، مرکبات طبیعی ، چون معدن و ابر و میغ ، که

صفحه : 324

آلی ذو حیات بالقوه نیستند و بعد از این مرکبات به مرکبات طبیعی دیگر، یعنی نبات و پس از آن به حیوان، اعم از انسان و جز آن، می‌رسیم که این سه را جسمی با کمال می‌یابیم که با دیگر اجسام مادون خود از جهاتی تفاوت دارند. این مرکبات را اجسامی دارای آلات می‌یابیم که افعالی از آنها یکی پس از دیگری به واسطه آلات آنها صادر می‌شود. لاجرم مبدایی بالفعل در آنهاست که آن مبدأ علت کمال و تمام آنهاست، و آن نفس است که نبات و حیوان به بود او نبات و حیوان بالفعل می‌شوند. پس مرکباتی که آلی اند و حیات دارند و افعال حیاتی آنها متعاقبا، که معنی بالقوه است، از آنها بروز و ظهور می‌کند - چنین کمال را از این مبدأ به نام نفس دارا شدند. لذا در تعریف نفس از ارسطو نقل کرده اند که نفس کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است، و هر يك از نفوس ارضیه در این کمال که منوع آنهاست بی تفاوت اند، چه تشکیک در ماهیت راه ندارد اگر چه در مراتب وجودی، از جهات دیگر کمالات وجودیه، متفاوت اند.

سخن برخی از بزرگان فن را به عنوان مزید فایده و بصیرت نقل می‌کنیم: شیخ رئیس در فصل پنجم نمط سوم اشارات، در اثبات نفس، عبارتی دارد که ما ترجمه و بیان آن را از ترجمه فارسی عبدالسلام بن محمود بن احمد فارسی، که از دانشمندان قرن هفتم هجری است، نقل می‌کنیم: [اشاره: أنك جانور جنبش می‌کند به چیزی جز جسم او، یعنی در او مبدأ حرکت است. و آن مبدأ نه جسم است از آن روی که جسم است، زیرا کی جسمی مردگر چیزها را هست و فعل نیست (1)]. و اگر گویند که مبدأ جسمی مخصوص است، لازم آید کی مؤثر در حرکت آن صفت بود کی جسم جانور به آن مخصص است (متخصص است، خ ل) و اگر آن صفت مخصص نبودی مبدأ فعل نبودی، و ما آن وصف مخصص را نفس می‌خوانیم].

و نیز شیخ در فصل بیست و دوم نمط دوم اشارات، در تولد مرکبات از عناصر چهارگانه، که از آنها تعبیر به ارکان یا اصول اربعه می‌کنند، عبارتی دارد که ما ترجمه آن را از فارسی مذکور نقل می‌کنیم و عبارت شرح آن را از خواجه طوسی ترجمه به فارسی

پاورقی:

1 اشاره هوذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره (اشارات). [أنك] ترجمه [هوذا] است و نیکو ترجمه ای، و آن مانند [اینک] است - [این] و [اینک]، [آن] و [أنک] - و به مناسبت [هو]، [أنک] بهتر است و [هوذا] یک کلمه است و آن را شیخ در شفا (ج 1، ص 81، طبیعیات) بیان کرده است. باقی عبارت شرح و بیان فارسی است نه ترجمه گفتار شیخ. عبارت [زیرا جسمی مردگر چیزها را هست و فعل نیست] یعنی: زیرا دیگر چیزها نیز جسمیت دارند ولی فعل ندارند.

می کنیم :

[(تنبیه : بدان که از این چهارگانه , به مزاجه‌ها مختلف کی در آن افتد به نسبتها , مختلف کی آن را بود , شایستگی پدید آورد چیزه‌ها مختلف را , تا از آن اجسام مختلف پدید آید , چنانکه معدنیات و نباتات و جانوران , اجناس آن و انواع آن (ظ : اجناس آنها و انواع آنها) , و هر یکی را از این عناصر صورتی است کی مقوم اوست و از او این کیفیات محسوس پدید می‌آید] .

خواجه در شرح آن گوید : شیخ می‌خواهد تولد مرکبات را از این اصول چهارگانه بیان کند . و مرکبات سه قسم اند : ذوصورتی که نفس مر او را نیست , آن معدنی نامیده می‌شود , و ذوصورتی که آن نفس غذایی و نامیه و مولده مثل است , مر او را حس و حرکت ارادیه نیست , نبات نامیده می‌شود , و ذوصورتی که آن نفس غذایی و نامیه و مولده مثل و حساس و متحرك به اراده است , حیوان نامیده می‌شود . و همه این صور کمالات اولی اند , چه , کمال منقسم می‌شود به منوع که آن صورت است , چون انسانیت , و این اول چیزی است که در ماده حلول می‌کند , و به غیر منوع که آن عرض است , چون ضحك , و این کمال ثانی است که عارض نوع بعد از کمال اول می‌شود , پس این صور کمالات مختلف الاثارند , که از حیوانی صادر می‌شود آنچه از نباتی صادر می‌شود , و از نباتی آنچه از معدنی , بدون عکس . و هر يك از این سه جنس شامل انواعی است که به حصر در نمی‌آید , برخی از آنها فوق برخی اند , و لذا هر نوعی مشتمل بر اصناف و هر صنف مشتمل بر اشخاص بدون حصرند , بحیثی که دوتا از این انواع و اصناف و اشخاص متشابه یکدیگر نیستند . حکیم ناصر خسرو علوی در رساله ای که در جواب بود و يك فقره سؤال نگاشته است (1) در آغاز آن گوید : کمال , به قول ارسطاطاليس , جوهر نفس است . که مر او را پرسیدند که نفس چیست ؟ گفت : النفس کمال جسم طبیعی ذی حیوة بالقوة . گفت نفس کمال جسم طبیعی است که آن به حد قوت زنده است . یعنی که جسم جوهری است که زندگی اندر او به قوت است . و حکماء دین حق - علیهم السلام - همین گفتند از بهر آنکه مر او را سایه نفس نهاده اند که او به ذات خویش زنده است ,

پاورقی :

1 - این رساله در آخر دیوان ناصر خسرو با چند رساله دیگر , در شهریور 1339 , به کوشش مهدی سهیلی به طبع رسیده است . در بیان و شناسایی آن به جامع الحکمتین ناصر خسرو به مقدمه شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم جرجانی و به خود دیوان مذکور ناصر خسرو رجوع شود .

صفحه : 326

تا جسم به زنده ای ذاتی , که نفس است , زنده شود به زندگی عرضی . و مر جسم را سایه نفس گفتن قول

محکم است ، از بهر آنکه سایه هر چیز مانند چیز باشد . و چون نفس زنده ذاتی است و جسم زنده به قوت است ، او مر زنده ذاتی را به منزلت سایه باشد . و چون جسم جوهری است که زندگیش به حد قوت است ، و جسم از این قوت آنگاه به فعل آید که نفسی از نفوس نامی یا حیوانی بدو رسد ، و چون زندگی که اندر جسم به قوت است همی به نفس نامی به فعل آید و آنچه از قوت به فعل آید از نقص به کمال رسد ، پس درست شد که نفس کمال جسم باشد و این حدی است که مر نفس را نهاده است این فیلسوف بر طریقت خویش ، سخت تمام .

سؤال پیش میآید که خواجه تصریح فرمود کمالات ثانی غیر منوع و عرض اند . این کلام با آنچه در اصل پنجاه و دو گفته شد که علم انسان ساز است و علم و عالم و معلوم در وجود يك گوهرند ، چگونه وفق می دهد ؟ مگر اینکه علم را عرض بدانیم ، و در این صورت ، عرض عارض بر معروض ، که نفس است ، می باشد ، و لازمه این سخن این است که متن ذات نفس از علم بی خبر است ، مثل دیوار و سفیدی بر آن ، که حقیقه ذات دیوار سفید نیست و سفیدی عارض بر آن است ، و حال اینکه علم عین نفس می گردد و نفس آنچه را ادراک می کند به مرتبه وجودی مدرک ارتقاء می یابد ، و علم وجود نوری عاری از غواسق ماده و ظلمات احکام ماده است . این بحث را باید دنبال کنیم تا سؤال و جواب آن روشن گردد ، و اکنون به همین اندازه تنبیه و آگاهی اکتفا می کنیم . خواجه در شرح اشارات بنایش را بر این گذاشته است که فقط مذهب مشاء را تقریر کند و اشارت شیخ را که بر آن مذهب است شرح دهد و عقیده خاص خود را اعمال نکند . بنابراین ، کمالات ثانوی را مطلق عرض دانستن بنابر آن مذهب است . کیف کان این مطلب بنا بر مبنای حکمت متعالیه ناتمام می نماید و در این عبارت ناصر خسرو ، که در پایان گفت [(و این حدی است که مر نفس را نهاده است این فیلسوف بر طریقت خویش ، سخت تمام)] ، جای دقت و تأمل است که بنابر طریقت ارسطو سخت تمام است و شاید حرف دیگر هم باشد . آنکه ناصر خسرو گفت [(و حکماء دین حق علیهم السلام همین گفتند)] مرادش حکمای دین اسلام است که بحق دین حق است چنانکه اگر توفیق یافته ایم حقانیت آن محقق می گردد . جسم را سایه نفس دانستن همان است که گفته ایم بدن مرتبه نازله نفس است و در بعد خواهیم دانست که هر دانی مثال

صفحه : 327

عالی است و مثال نمونه و نشانه شیء را گویند با مثل اشتباه نشود . فرق میان مثل و مثال این است که مثل شیء آن است که با او در تمام ماهیت ، که چیستی اوست ، موافق و متحد بوده باشد و اختلاف و تفاوت در عوارض مشخصه فردیه است ، چون زید که مثل عمرو در ماهیت انسانیت است و تفاوت در عوارض

مشخصه خارج از ماهیت دارند . اما مثال گاهی ظل شیء و در طول آن است ، چون بدن نسبت به نقش ، و گاهی برای ایضاح است که نمودار شیء است و با او در بعضی از جهات موافق است نه در ماهیت و در طول آن نیز نیست ، چنانکه زید در دلیری مثال شیر است نه مثل آن . خلاصه ، مثل شیء در عرض آن است و مثال شیء در طول آن به معنی اعم . ملای رومی می گوید :

آن دلیر آخر مثال شیر بود

نیست مثل شیر در جمله حدود

فرقها بیحد بود از شخص شیر

تا به شخص آدمیزاد دلیر

در صدر این درس گفته ایم که غرض ما اکنون در اثبات فوق مجرد بودن نفس است و مطالب مذکور را به عنوان ایضاح و ایصال به مطلوب گفته ایم . و تا اندازه ای به کمال اول بودن نفس و انواع مرکبات و نفوس ارضیه آگاهی یافته ایم و به استعداد تکوینی و فطری نفس ناطقه انسانی آشنا شده ایم و باز صلاح می دانم که در حدوث و نحوه تکامل آن بحثی بنماییم که در وصول به غرض نیک مفید و مؤثر است . در دروس گذشته گفته ایم که طفره مطلقا چه در حسیات و چه در عقلیات باطل است ، و نفس انسانی حدوثا جسمانی است و بقاء روحانی . یعنی در ماده منی قوه ای منطبق است که متدرجا اشتداد وجودی می یابد و موجودی می گردد که امتداد وجودی او از زمین ماده و جسمانیت تا آسمان روح و عقلیات می گردد که هم نفس است که مدبر بدن و متصرف آن است و هم عقل است که کار مفارق را می کند ، و در دروس آتیه مبرهن می گردد که این نیروی متکون در ماده به حسب ارتقا و اعتلای وجودیش به جایی می رسد که می تواند در عین حال که تعلق و تصرف به بدن دارد تصرف در ماده کائنات کند و جهان به منزلت بدن او گردد که تکوینیات مثل اعضا و جوارح او در تحت اطاعت او و مسخر فرمانش باشند .

اولین صورتی که به ماده منی تعلق می گیرد صورت طبیعی است که مقوم او و حافظ مزاج اوست . این صورت طبیعی مانند صورت معدنی است که عامل حفظ جسم معدنی است ، سپس رو به تکامل می نهد و همچون نباتی رشد نباتی می نماید که لاجرم دارای نفس نباتی

صفحه : 328

خواهد بود ، و بتدریج نفس حیوانی که مبدأ حس و حرکت است بدو تعلق می گیرد و پس از آن به نفس ناطقه انسانی که مبدأ افعال انسانی است از آن حیث که انسان است ، چون تعقل و تفکر ، می رسد . لذا فرموده اند که در انسان نفوس نباتی و حیوانی و انسانی است . و هر شخص انسان دارای این سه نفس است

، و چه بسیار که از نفس تعبیر به روح شد و فرموده اند که انسان دارای سه روح است . بلکه از قلم اعلای بزرگان دانش و پیشوایان کاروان بینش صادر شده است که در برخی انسانها چهار روح و در برخی دیگر پنج روح است . اما مراد این نیست که این ارواح هر يك به طور مستقل و جداگانه در انسان قرار دارند ، زیرا چنانکه در دروس پیش دانسته شد هر فرد انسان را يك تشخص و يك هویت است و هیچ کس دو کس نیست و همه آثار وجودی هر کسی در همه مراحل و منازل بلکه در همه عوالم به يك تشخص اسناد داده می شود ، بلکه مراد این است که صورت طبیعی نطفه واجد نیرویی است که آن نیرو از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسان ارتقا می یابد و محال است که مثلا تا واجد کمال نباتی نشده باشد نفس حیوانی بیابد و یا تا دارای نفس حیوانی نشده به سر منزل نفس انسانی برسد و در این منزل هم تا مراحل ابتدائی را طی نکرده به مقامات عالی قدم گذارد . باز به این معنی نفس انسانی ، که متصرف بدن است ، در عین حال که صورت طبیعی را ، که به منزلت صورت معدنی است ، داراست صورت حیوانی را هم داراست و صورت انسانی را هم داراست و این يك روح سه روح یا چهار روح یا پنج روح است . آن که دارای پنج روح است انسان عجیبی است . به قول شیخ شبستری در گلشن راز :

یکی دیگر فرو برده بیکبار
خم و خمخانه و ساقی و میخوار
کشیده جمله و مانده دهن باز
زهی دریا دل رند سر افراز
در آشامیده هستی را بیکبار
فراغت یافته ز اقرار و انکار

و به قول ملای رومی درباره چنین کسی امثال من باید بگویند : در نیابد حال پخته هیچ خام
پس سخن کوتاه باید والسلام

امیدواریم که هنگام بحث این حقایق پیش آید تا بهتر و بیشتر به کتاب بزرگ کیان انسانی آگاهی یابیم ، فعلا مطلب فوق را که در فوق مجرد نفس انسانی است تعقیب می کنیم .

بیان : آنکه شبستری گفت [کشیده جمله و مانده دهن باز] برای این است که انسان حد یقف ندارد .

صفحه : 329

درس صد و دوم

در دروس پیشین غرض ما این بود که بیان کنیم نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است و در راه اثبات

این معنی برخی از مطالب را تمهیداً تقدیم داشتیم . اینک سخنی از خواجه نصیر طوسی ، در شرح فصل پنجم نمط سوم اشارات شیخ ، که در مزاج و حافظ آن و جامع عناصر پیش کشیده است و در طی درجات و مقامات نفس ناطقه به تشبیه و تمثیل بیانی دارد ، نقل به ترجمه فارسی می کنیم . خواجه در رفع تناقضی که به حسب نظر نخستین از اقوال حکما درباره مزاج پیش می آید که يك بار می گویند : مرکبات به حسب امزجه مختلفه خود استعداد قبول صور از مبدأ خود می نمایند ، که بنابراین قول باید امزجه بر صور مقدم باشند ، و يك بار می گویند نفسی که صورت حیوان است جامع اسطقسات (یعنی عناصر) است ، که بنابراین قول باید صورت مقدم بر مزاج باشد ، و این تناقض است ، گوید : [آنچه را قواعد حکمیه ای که شیخ و جز او افاده فرموده اند اقتضا می کند این است که نفس ابویین به واسطه قوه جاذبه اجزای غذایی را جمع می کند آنگاه آنها را اخلاط می گرداند و به واسطه قوه مولده ماده منی را از آنها افزای می کند و آن را مستعد برای قبول قوه ای که شأن آن اعداد ماده است که انسان گردد می گرداند . و این ماده ، به داشتن آن قوه ، منی می گردد و آن قوه صورت حافظ مزاج منی است مانند صورت معدنی ، سپس منی در رحم از حیث کمال ، به حسب استعدادهایی که آنها را در رحم کسب می کند ، رو به تزاید می رود تا مستعد برای قبول نفس کاملتر گردد که از آن نفس ، علاوه بر حفظ ماده ، افعال نباتی صادر می شود که جذب غذا می کند و آن را بر آن ماده اضافه می کند که آن را نمو می دهد ، و ماده ، به تربیت نفس مر او را ، تکامل می یابد . پس آن صورت با آنچه دارا بود مصدري می گردد که این افاعیل از وی صادر می شود و همچنین تا اینکه مستعد قبول نفس کاملتر می گردد ، که از وی ، با جمیع آنچه گفته شد ، افعال حیوانی نیز صادر می شود . بنابراین از وی آن افعال نیز صادر می گردد . پس بدن تمام می گردد و به تکامل می رود تا اینکه مستعد قبول نفس ناطقه گردد که از او با جمیع آنچه گفته شد نطق صادر گردد ، و باقی می ماند در حالی که مدبر بدن است تا حلول اجل .

و این قوی را در احوالشان ، از مبدأ حدوث آنها تا استکمال آنها که نفس مجرد شود ، تشبیه به حرارتی کرده اند که در انگشت ذغال از آتش مشتعل مجاور او حادث می شود . سپس آن حرارت اشتداد می یابد چه آن انگشت ذغال به سبب آن حرارت مستعد می شود که خدرک آتش بگیرد ، و به گرفتن خدرک مستعد می گردد که شعله آتش همانند مجاور گردد . صفحه : 330

پس مبدأ حرارت ناری حادث در انگشت مانند آن صورت حادثه است ، و اشتداد آن مانند مبدأ افعال نباتی است . و تجمیر (خدرک گرفتن) آن مانند مبدأ افعال حیوانی است و شعله آتش شدن مانند ناطق بودن آن است . و ظاهر است که از متأخر صادر می شود آنچه که از متقدم صادر می شد با زیادت . پس جمیع این قوه مانند شیء واحدند که از حد نقصانی متوجه به حد کمالی است ، و اسم نفس از میان آنها بر سه اخیر واقع می

گردد ، پس نفس بر اختلاف مراتبش نفس بدن مولود است . و از این بیان روشن شده است که جامع اجزای غذایی واقع در دو منی نفس ابوین است و آن غیر حافظ اجزاء است ، و آنی که جامع اجزایی است که به اجزای پیش اضافه می گردد تا بدن تمام شود و تا آخر عمر هست و حافظ مزاج است نفس مولود است . [(1)

این بود گفتار بلند خواجه در این مقام که نقل به ترجمه کرده ایم ، و از این بیان و تحقیق رسا علاوه بر اینکه رفع تناقض شده است که نفس قبل از مزاج و جامع آن غیر از نفس بعد از آن است که به حسب امزجه مختلفه بدانها تعلق می گیرد ، استفاده می گردد که نفس در حدوث و تکوین جسمانی است و در بقا روحانی ، که نفس بدوا از قوی و طبایع و عناصر همین نشأه حادث شده است و بتدریج در تحت تربیت مربی مصور کامل و مکملی به مقام تجرد و استقلال وجودی رسیده است و این زمینی آسمانی گشته است . فیلسوف بزرگ مولی صدرا بر همین عقیدت است که نفس حدوثا جسمانی و بقاء روحانی است و در اسفار و دیگر کتب و رسائلش آن را اثبات کرده است ، و بعد از او حکمای بزرگ و بنام همه بر این عقیدت اند . حکیم سبزواری در حکمت منظومه گفته است :

النفس فی الحدوث جسمانیة

و فی البقاء تکون روحانیة

دانسته شد که نفس طبیعی نگاهدارنده و حفظ کننده است که اجزاء بدن متفرق نشود و متلاشی نگردد ، نفس نباتی رویاننده و نمو دهنده است ، نفس حیوانی حرکت دهنده به اراده است ، نفس ناطقه انسانی مدرک عقلیات است و جامع کمالات ما قبل خود است و در حقیقت یک نفس است که دارای همه این کمالات است و یک تشخیص و هویت است که او را در هر مرتبه و مقامی نامی است ، و استکمالات او را به سبب مراتبش تشبیه کرده اند به حرارتی که در ذغال از آتش مشتعل مجاورش حادث می شود . سپس آن حرارت به تجمرو

پاورقی :

1 - و ما تقتضیه القواعد الحکمیة الی افادها الشیخ و غیره هو ان نفس الابوین تجمع بالقوه الجاذبة اجزاء غذائیة الخ . . .

صفحه : 331

تشعل و تنور اشتداد می یابد و به مقام تجرد می رسد . ولی استعداد فطری او این است که به هر مقامی برسد برای مقام عالیتر آمادگی پیدا می نماید و هیچ گاه او را مقام معلومی که در آن حد و مقام وقوف کند نیست .

بسیاری از مطالب در پیش است که برای نیل به آنها لازم است به برخی از اصطلاحات فلسفی آشنایی پیدا کنیم و در این مقام نیز که در اثبات فوق مجرد بودن نفس است به نقل و بیان برخی از عبارات بزرگان نیاز است که باید بدان اصطلاحات آشنا بود لذا گوییم (1) : فلاسفه نفس ناطقه را به لحاظ قوای آن به عقل عملی و عقل نظری قسمت کرده اند ، و به اشتراك اسم لفظ عقل را بر آن قوی اطلاق کرده اند ، و اشتراك اسم همان اشتراك لفظی است و جهت اشتراك لفظی در این مقام این است که عقل عملی مصدر فعل است و عقل نظری مبدأ انفعال . و بیانش این است که قوای نفس تقسیم می شود : به اعتبار تأثیر اختیاری آن در بدن ، که موضوع تصرفات نفس است و نفس مکمل آن است ، این عقل عملی است ، و به اعتبار تأثیر نفس از مافوقش ، که به حسب استعدادش در جوهر خود مستکمل است ، این عقل نظری است . و به عبارت دیگر نفس را نظری به مادون او ، که بدن است ، می باشد و به این لحاظ کار او فعل و تکمیل و تأثیر است ، و نظری به مافوق او ، که عقل مفارق مخرج او از نقص به کمال است ، می باشد و به این لحاظ در راه استکمال و انفعال و تأثیر است . قوای نظری نفس را ، که به طور خلاصه همه را عقل نظری گویند ، به عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل ، به حسب مراتب نفس در استکمال ، تقسیم کرده اند ، به این بیان : نفس انسانی را از این جهت که قابل است همه صور علوم را بپذیرد عقل هیولانی گویند که او را تشبیه به هیولای اولای مادی کرده اند ، یعنی همچنانکه هیولی قابل پذیرفتن صور طبیعی از بسائط و مرکبات مطلقا می باشد و با هر يك آنها ترکیب اتحادی در وجود پیدا می کند نه انضمامی ، همچنین نفس انسانی قابل پذیرفتن صور علوم و معانی است مطلقا و با هر يك آنها اتحاد وجودی پیدا می کند و از پذیرفتن هیچ صورت علمیه ابا ندارد . خلاصه وزان نفس با صور علمیه و زان هیولی است با صور طبیعی ، که آنچه در عالم کیانی است در عالم انسانی است .

پس از عقل هیولانی عقل بالملکه است ، که نفس در این مرحله به اولیات و بدیهیات آشنا می شود و این علوم اولیه ، که آنها را معقولات اولی نیز گویند ، آلت اکتساب نظریات ، که معقولات ثانیه و علوم مکتسبه اند ، می باشند که نفس به واسطه و اعداد آنها اینها را کسب

پاورقی :

1 شرح خواجه ، قدس سره ، بر فصل دهم نمط سوم اشارات شیخ . صفحه : 332

می کند و بدانها قدرت اکتساب و ملکه انتقال به نشأه معقولات ثانیه پیدا می کند که [(ملکه) همان ملك و قدرت و سلطنت است . پس از عقل بالملکه عقل بالفعل است ، و آن گاهی است که نفس ملکه و اقتدار بر استحضار علوم نظری را تحصیل کرده است و به منت و ملکت حاصل در خویش هر وقت بخواهد تواند

نظریات را به دست آورد. در این حال، نفس را تعبیر به عقل بالفعل می‌کنند که از قوت به فعل رسیده است. و چون خود معقولات ثانیه، که کمالات علمی و معارف نوری عقلی اند، در نزد گوهر نفس حضور بالفعل یافته اند، حضور این معقولات را عقل مستفاد گویند، از این جهت که آن حقائق علمی از مخرج نفوس از نقص به کمال - که او را به زبان فلاسفه و حکما عقل فعال و به زبان مذهبیین روح القدس و جبرئیل می‌گویند و در بعد دانسته می‌شود که روح القدس شأنی از شئون عالم ماورای طبیعت است - استفاده شده است، ولی هر یک از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل، چنانکه گفته ایم، قوه ای از قوای نفس است. اما عقل مستفاد قوه نیست بلکه نفس حضور معقولات ثانیه بالفعل در نزد نفس است.

قوه نظری به حسب شدت و ضعف مختلف است: مبدأ آن چنانکه قوه کتابت برای طفل است، و وسط آن چنانکه برای اُمی مستعد تعلم کتابت است، و منتهای آن چنانکه برای قادر کتابت است که هرگاه بخواهد می‌نویسد. قوه نفس مناسب مرتبت اولی را عقل هیولانی نامند، و قوه نفس مناسب مرتبه متوسط را عقل بالملکه، و قوه نفس مناسب مرتبه اخیر را عقل بالفعل. مراتب نفوس متفاوت است و تفاوت از این روست که عناصر از فعل و انفعالات و تأثیر و تأثرات به صور امزجه مختلفه در مآیند و هر مزاجی به مقدار قابلیتش خلقی و خلقی می‌گیرد و برای هر یک بخشی است و به فراخور استعدادش صاحب روح می‌گردد، و چون بی‌رنگی اسیر رنگ شد از رنگها این همه اختلاف پدید مآید. لذا مراتب ناس در تحصیل معقولات ثانیه که گفته ایم مختلف است: از غبی شروع می‌شود و به غنی از فکر که صاحب قوه قدسیه است منتهی می‌گردد، و تفاوت مراتب و درجات از غبی تا غنی بسیار و بیشمار است و حصر و عد آن دشوار بلکه در حیز امتناع است. هنگام بحث این مطالب بتفصیل خواهد آمد.

قوای نظری و اسامی آنها و وجه تسمیت هر یک را دانسته ایم. قوای فوق را نظری گفته اند چون آلات و اسباب در طریق کسب معارف و شبکه های صید حقائق اند، و قوی در انسان، از نباتی و حیوانی و انسانی، بسیار است و بتدریج عنوان می‌شود.

حکما نفس را سردار لشکری انگاشتند، و قوی را لشکریان او، و بدن را به منزلت

صفحه: 333

قلعه که به فارسی دژ گویند، و لذا این سردار را [(نور اسفهد)] گفته اند که معرب [(اسپهند)] است و گاهی از بدن تعبیر به [(صیصیه)] کرده اند که به معنی همان قلعه و دژ است و جمع آن [(صیاصی)] است و انزل الدین ظاهرهم من اهل الكتاب من صیاصیههم (1). ولی به براهین دانسته ایم که این گونه تعبیرات اموری به تشبیه و تمثیل برای تقریب به برخی از مقاصد است، و گرنه بدن دژ روان نیست بلکه زنده به آن و ظل

آن و مرتبه نازله آن است چنانکه روان به عقل ، یعنی عقل فعال ، که روان بخش و مخرج نفس از نقص به کمال است . از امیر معزی یادی شود : گفتم به عقل دوش که یا احسن الصور

گفتا چگونه یافتی از حسن من خبر ؟

گفتم مرا نظر همه وقتی به سوی تست

گفتا همی به چشم حقیقت کنی نظر

گفتم که هرچه از تو بپرسم دهی جواب ؟

گفتا جواب پرسش تو کرده ام زبر

گفتم میان روح و میان تو فرق چیست ؟

گفتا که او بدیعتر و من رفیعتر

گفتم چگونه گیرد روح از تو روشنی

گفتا چنانکه آینه گیرد ز نور خور

گفتم که چیست کار شما اندرین جهان ؟

گفتا صلاح خلق به تدبیر یکدگر

گفتم رسید در تن هر جانور به هم ؟

گفتا رسیم در تن بعضی زجانور

گفتم به عون کیست شما را موافقت ؟

گفتا به عون ایزد دارای دادگر

گفتم دماغها فلکست و تو کوبی ؟

گفتا روانها صدفست و منم گهر

گفتم که در سخن فکر من قوی شدست

گفتا قوی به تقویت من شود فکر

درس صد و سوم

یکی از اسرار بزرگ تحقیقات جناب مولی صدرا این است که جسم جامد به حرکت جوهری نطفه و علقه و مضغه می گردد و سپس به مقام خیال و عقل مجرد می رسد و روحانی می شود و با عقل فعال که روح القدس است می پیوندد . چقدر جای تعجب است که اکثر ابنای روزگار ما چنان در لجن هوی و هوس فرو رفته اند که خودشان را فراموش کرده اند . يك نفر از آنان نمی گوید که من کیستم و این همه چیست و از کیست و چه

می خواهند و سرانجام چه خواهد شد . نه در وحدت صنع می اندیشند که از چه صقع است و نه در کثرت خلق که از چه نقش . سرای هستی یکپارچه حیات و علم است ، این دلمردگان در جهل محض غوطه ور و چون ستوران بی دستور سرگرم خواب و خور ، بگذار تا بیفتد و بیند سزای

پاورقی :

1 احزاب 33 : 26 .

صفحه : 334

خویش .

به مستوران مگو اسرار مستی

حدیث جان میسر از نقش دیوار

در کارخانه هستی ، که کارخانه شگفت آدم سازی است ، درست تأمل کن که چگونه قوه ای که کمال و عرضه ای جز پذیرفتن ندارد و در انزل و اسفل مراتب وجود قرار گرفته است از دست توانا و اشراق و افاضه کامل مکملی که مخرج او از قوه به فعل است به مرتبه اعلی و ارفع رسد ، نطفه ای شنوا و گویا و دانا و خوانا شود ، اندیشه کند و اختراع نماید ، بر اجسام و اجرام و ذی حیات و بی حیات دست یابد و همه مسخر و مطیع او گردند . براستی من که اکنون دارم می نویسم یکپارچه حیرتم که این کیست که می نویسد و چه بود و یا که بود که اینک نویسا شد و فکر می کند و معانی را در قوالب الفاظ در مآورد و . . . که اگر قلم توانایی شرح انسان دهد به قول ملای رومی : گر بگویم شرح آن بیحد شود

مثنوی هفتاد من کاغذ شود

به بحث برگردیم . مقصود این بود که نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است و به قوای نظری نفس تا اندازه ای آشنا شده ایم و دانسته ایم که نفس از عقل هیولانی ارتقا می یابد و عقل بالفعل می شود بلکه با عقل فعال ارتباط بلکه اتصال بلکه اتحاد بلکه فوق اتحاد می یابد . این تعبیرات را عمق بسیار است و یکی پس از دیگری روشن می شود ، و امید است که روزی همه را در خود و یا خودمان را در همه بیابیم . تاکنون صد و دو درس خوانده ایم و شاید هنوز يك قطره از دریای بیکران هستی نچشیده ایم ، و یا در خور این بیت شبستری نگشته ایم :

یکی را علم ظاهر بود حاصل

نشانی داد از خشکی ساحل

غرض اینکه شأن نفس انسانی این است که از عقل هیولانی به عقل بالفعل رسد و عقل مستفاد گردد و با عقل

فعال بپیوندند ، و هیچ عاقلی در این شأنیت نفس دو دلی ندارد بلکه تسلیم است و بدان تصدیق دارد و می بیند که خود هرچه از قوت به فعل می رسد قدرت و سلطان وی بیشتر می شود و نور بینش وی فزونی می گیرد و از تاریکی نادانی رهایی می یابد ، و هرچه دانایتر می شود استعداد و آمادگی وی برای معارف بالاتر قویتر می گردد و گنجایش وی برای گرد آوردن حقایق دیگر بیشتر می شود ، و از این معنی پی می برد که گوهر نفس صفحه : 335

ناطقه از نشأه دیگر و ماورای عالم طبیعت و ماده است ، و نیز پی می برد که مخرج او از قوه به فعل ، که مفید و علت اوست ، وجودش اتم از وجود اوست ، چه علت اوست ، و علاوه بر اینکه وجودش اتم از اوست مفارق است یعنی عقل بالفعل است ، چه تأثیر صورت جسمانیه بدون وضع و محاذات صورت نمی گیرد و سبب وجود مفارق دیگر یعنی نفوس انسانیه نمی گردد . و چنانکه شأنیت نفس است که عاقل و مدرك موجودات گردد و علم بدانها تحصیل کند شأن همه موجودات نیز این است که معلوم و معقول وی گردند . این انسان است که به حقیقت آب و خاک آشنا شد و آنها را تجزیه و تحلیل کرد و به طبقات زمین آگاهی یافت و به انواع معادن دست یافت و به خواص اشیا پی برد و در نبات شناسی کتابهایی تألیف کرد و کتابهایی در بیطاری و طب نوشت و در حیوان شناسی تألیفات بسیار دارد که بر جانوران صحرائی و دریایی دست یافته و به زندگی آنها آشنا شده سپس به رشته تحریر در آورده است ، و از زمین به آسمان با نردبان علم عروج کرده سلم السماء نوشته است و حرکات و اوضاع و احوال ثوابت و سیارات را از آسمان به زمین آورده است و رصدخانه ها تأسیس کرده و زیجات تدوین نموده است و آلات نجومی اختراع کرده است که هر يك محیر عقول است ، از لنبه و ذات الشعبتین و ذات الحلق و اسطرلاب و ربع مجیب و کره های جغرافیائی و کره های سماوی و ترسیم صور کواکب و ساعات شمسی و آبی و غیرها گرفته تا اختراعات بوالعجب عصر حاضر ، هر يك کتاب بزرگی در معرفت انسان است ، در اعداد و حروف کتابهایی در جفر و دیگر علوم غریبه نوشته است که از این راه به حقایقی مکتوم و مستور دست می یابد و به تزکیه و تصفیه روح مرآت اشباح نوری ماورای طبیعت می گردد و مانند يك دستگاہ عکاسی از عالم غیب عکسبرداری می کند و معانی مجرد عاری از کسوت ماده را در کارخانه خیالش تنزل و تمثل می دهد و آن قدر فکر کرده است و چیز فهمیده است و به اسرار دار هستی آگاهی یافته است که این همه کتابخانه های کره را کتابهای او تشکیل داده است ، و در حقیقت علم تشریح دار وجود است و این انسان است که دار وجود را آن فان تشریح می کند . مقصود اینکه موجودات را این شأنیت است که معلوم و معقول انسان گردند و خود انسان را هم این شأنیت است که عاقل و عالم بدانها گردد و آن گوهر نوری نوربخش و روان بخش که مخرج نفوس از نقص به کمال

است مثل آفتاب درخشان است ، از جانب او همواره اضائه و اناره است و به مستعدین نور می دهد و هر
قابلی را به فراخور قابلیت او افاده می نماید ، بخل و امساک از جانب او نیست . لذا دانشمندان بزرگ
فرموده اند انسان وحدت

صفحه : 336

عددی ندارد بلکه وحدت حقه ظلیه دارد که حد یقف برای او نیست ، و این ظلیت به لحاظ وحدت حقه
حقیقیه است که حقیقت دار هستی راست . و این بود غرض ما در اینکه انسان را مقام فوق مجرد است و او
را حد یقف نیست و وحدت عددی ندارد ، و با اینهمه مباحثی در پیش است که موضوع نامبرده را روشنتر می
سازد ، بلکه در پیرامون همین موضوع نیز بحث می شود .

پس خلاصه سخن این شد که نفس انسانی را این شأنیت است که دانای به همه اشیاء گردد و اشیاء را نیز
این شأنیت است که معلوم انسان گردد و واهب صور هم به حسب استعداد و قابلیت قوایل فیض می
بخشد و بخل و امساک ندارد . حال اگر انسانی به چنان مقام رسد که در مسیر تکامل و استکمال انسانی عالم
به اشیاء گردد ، علاوه بر اینکه دلیل بر منع آن نداریم برهان بر اثبات آن را داریم .

شایسته است که مطالب تدریس شده را به صورت اصل ، چنانکه دأب و روش ما در دروس است در آوریم :
اصل 70 دار آخرت عین حیات است و موجودی که ذاتا حی است محال است که ضد خود را بپذیرد یعنی
محال است که موت بر او عارض شود و یا خواب و پینگی بر او دست یابد .

اصل 71 موجودی که حدوث بر او صادق نیست موجودی ازلی و ابدی است که هیچگاه فنا و زوال در او راه
ندارد .

اصل 72 جسم آلی جسم زنده است یعنی صاحب نفس است و نفس مبدأ حس و حرکت به اراده است و
به تعبیر اعم که شامل نفوس ارضیه گردد نفس کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است .

اصل 73 ناظم امور عالم مطلقا ، یعنی تشکیل دهنده و به نظام آورنده آن ، عقل است یعنی موجودی که فعلیت
محض و عین حیات و علم و قدرت و مبدأ حیات و هرگونه کمال و محیط به اشیاء از جمیع جهات آنها و عالم
به آنها پیش از تحقق آنهاست ، هم علت موجودات است و هم نهایت مطالب . اصل 74 طفره مطلقا ، چه
در حسیات و چه در معنویات ، باطل و محال است .

اصل 75 تشکیک در ماهیت راه ندارد .

اصل 76 نور اسفهد را ، که نفس ناطقه است ، مقام فوق مجرد است ، یعنی او را مقام معلوم و حد یقف
نیست ، که در نتیجه وحدت عددی ندارد .

درس صد و چهارم

گفته ایم که نفس در حدوث جسمانی است که می توان گفت انسانی است در قوت ضعف و یا قوه ای است که بالقوه انسان است ، و این مرتبه نازلترین مراتب آن است ، پس از آن به حرکت جوهری قوت می گیرد و کم کم بر اثر اشتداد وجودیش از عالم جسم فراتر قدم می گذارد و با ماورای طبیعت مشابَهت و مسانَخت پیدا می کند ، و هرچه دانایی او بیشتر می گردد انسانیت او شدیدتر و قویتر می گردد ، که در حقیقت ، اصل ذات انسان دانش است ، یعنی انسان دانش است و هرچه دانش او بیشتر می گردد به حسب وجود انسانتر می شود ، که در کمالات ثانی دارای درجات و مراتب و معارج است اگرچه به حسب کمال اول همه افراد انسان یکسان و انسان اند . و دانسته ایم که حواس شبکه ها و ابزار و آلات شکار علمی انسان اند ، که انسان به وسیله آنها ارتباط به اشیاء خارجی پیدا می کند و کم کم با آنها آشنا می شود و به افاضه معلم حقیقی ، که مخرج نفس از نقص به کمال است ، بدانها علم پیدا می کند . همان طور که انسان در حدوث جسمانی است و در دامن طبیعت متدرجا مراحل نباتی را می گذراند ، که رشد و نمو می کند و در عین حال منازل حیوانی را نیز می پیماید و برای مقامات انسانی نیز آمادگی پیدا می کند ، همچنین آشنایی او با موجودات خارجی از طبیعت شروع می شود . در آغاز ، جز طبیعت نمی داند و نمی شناسد ، در آنها کاوش می کند ، و از خواص و آثار آنها مطلع می گردد ، و به فهمیدن کتاب هستی يك يك آنها شائق می شود ، و در این راه هرچه فرا می گیرد برای دانستن بیشتر آزند می گردد . معارفی را که از این راه تحصیل می کند بیشتر آنها را از راه تجربه به دست مآورد ، و آنچه را که آموخته است و اندوخته است در دفتر ثبت و درج می نماید و رساله و کتاب می نویسد تا برای خودش و دیگران نافع باشد و به کار آید . خاک شناسی و کان شناسی و گیاه شناسی و جانور شناسی و ستاره شناسی و معرفت به کائنات جو ، از قبیل حدوث ابر و میغ و پیدایش باد و باران و برف و تگرگ و نیازك و خرمن ماه و رنگین کمان و تندرو درخش و زمین لرزه و جز آنها ، همه از علوم طبیعی اند . اکابر حکمای ما در این امور کتابها نوشته اند ، گاهی از اکثر آنها در يك کتاب بحث کرده اند و گاهی از برخی در رساله جداگانه . بحث نفس را ، از آن حیث که نفس است یعنی متعلق به بدن و مدبر آن است ، در طبیعیات آورده اند .

و دانسته شد که انسان يك حقیقت و هویت ممتد از طبیعت تا مجرد است ، نه عقل بدون نفس است و نه نفس بدون عقل . آن موجود ماورای طبیعت را ، از آن حیث که جامع

شئات ماده و حافظ صور طبیعیات و متصرف در آنان و مدبر آنهاست نفس کل گویند ، در مقابل نفوس جزئی که هر نفس جزئی حافظ یک شخص و صورت است ، اما نفس کل به همه صورتهای طبیعی و مادی عالم طبیعت تعلق دارد . و از آن حیث که مرتبه شامخ علم و تجرد و تعقل اوست عقل کل گویند در مقابل عقول جزئی که مرتبه تجرد و تعقل آنهاست ، همان طور که از درخواست نامه حکیم خیام نقل کرده ایم که عقل بی نفس نباشد و نفس بی عقل . اکنون مطالبی چند در پیرامون نفس ناطقه و مفارقات که از جهاتی سزاوار بحث اند عنوان می کنیم :

معلم ثانی ، فارابی ، را رساله ای سخت موجز و نیک مفید در اثبات مفارقات است که شایسته است آن را تمام و کمال به فارسی ترجمه و شرح کنیم ، و لکن چون همه مطالب آن مبتنی بر مقدمات بسیار است و هنوز بدانها آشنائی نیافتیم ، اکنون برخی از آن مطالب را که با مباحث گذشته ما ارتباط دارد تقدیم می داریم : مفارقات نه می میرند و نه فاسد می شوند ، و گرنه باید در آنها قوت موت و فساد باشد ، و اگر قوت موت و فساد در آنها جائز باشد واجب است که قوت وجود و فنا و فعل وجود و فنا در آنها اجتماع یابند . بنابراین لازم آید که مفارقات هم موجود باشند و هم معدوم . پس روشن شد که بسائط هنگامی که بالفعل گردیدند در آنها قوت و امکان باقی نیست ، و همانا اجتماع قوت وجود و فنا ، که شیء هم موجود باشد و هم معدوم ، در مرکباتی صحیح است که آنها را دو امکان است که یکی از آن دو چون به فعلیت رسید باطل می گردد و دیگری در ماده باقی می ماند (1) .

بیان : مفارق در این رساله بر نفوس ناطقه انسانی و بر عقول مفارقه اطلاق شد و آن موجود ماورای طبیعت است که عاری از ماده و احکام آن است و آن را بسیط و عقل بسیط نیز گویند . اطلاق بسیط بر مفارق در السنه حکما سایر و دایر است ، چنانکه در عبارت فوق فارابی که نقل کرده ایم آمده است : (پس روشن شد که بسائط هنگامی که بالفعل گردیدند در آنها قوت و امکان باقی نیست) ، و لفظ بسائط تعبیر خود فارابی بود و مراد از بسائط

پاورقی :

1 آنها (یعنی المفارقات) لا تموت و لا تفسد و الا وجب ان تكون فيها قوة الموت و الفساد . و لو جاز هذا لوجب ان تجتمع فيها قوة الوجود و الفناء و فعلهما فتكون موجودة و معدومة معا . فتبين ان البسائط اذا صارت بالفعل لم تبقى فيها القوة و الامكان بل انما يصح ذلك في المركبات التي لها امكانان ، فيبطل احدهما عند كونه بالفعل و يبقى الاخر في المادة .

مفارقات است چنانکه از سبک عبارت او پیداست .

حکیم خیام در رساله نامبرده بالا گوید :

جوهر به دو قسم است : جسم است و بسیط است . آنچه قسمت پذیر است جسم است ، و آنچه قسمت پذیر نیست بسیط است . تا آنکه گوید : و حد جسم آن است که او را طول و عرضی و عمقی باشد و اعراض دیگر ، چون خط و سطح ، که بدو قائم است . و حد بسیط آن است که مدرک اشیاست و صورت علم را قابل است الخ . و از این گونه عبارات به تازی و پارسی در کتب و رسائل آنان بسیار است .

بسیط بر سطح و بر عنصر نیز اطلاق می شود ، بخصوص بر عنصر بسیار شایع و ذایع است . موارد استعمال را باید مواظب بود که بسیط به کدام معنی است .

قوه به معنی استعداد و قابلیت در مقابل فعل است و آن را معانی متعدد است که به اشتراك اسمی بر هر يك اطلاق می شود . فصل نخستین مرحله هفتم اسفار (ج 1 رحلی ، ص 209) در بیان معانی آن است و در وقت لزوم عنوان می گردد .

[(امکان)] به اشتراك لفظی به چند معنی آمده است و تفصیل و تحقیق را از فصل هفتم منهج دوم مرحله نخستین اسفار (ج 1 ، ص 34) و فصل هفدهم آن (ج 1 ، ص 56) طلب باید کرد . (امکان) همنشین با (قوه) در عبارات فارابی امکان استعدادی است . امکان استعدادی از عوارض و خواص ماده است و آن کیفیتی است استعدادیه در ماده و تهیو ماده و استعداد آن است برای حصول صور و اعراض مر ماده را ، یعنی تهیو و استعداد شیء است برای گردیدن آن شیء به شیء دیگر . موضوع امکان استعدادی مرکب است از فعلیت و قوه که از جهتی فعل است و از جهتی قوه . لذا به لحاظ قرب به حصول و بعد از آن قابل شدت و ضعف است ، مثل استعداد نطفه برای صورت انسانی و پس از آن علقه برای آن و پس از آن مضغه برای آن . و چون امکان استعدادی را اضافه به موضوع آن کنی یعنی انتساب به آن دهی که خود قائم به آن است ، استعداد آن موضوع گویند ، و چون آن را اضافه کنی و نسبت دهی به آن چیزی که در او یا با او و یا به تعبیری فوق در وبا ، که آن چیز در بعد حادث می شود ، امکان آن حادث گویند در اضافه و اعتبار اول ، مثل مستعد بودن نطفه برای انسانیت و در اضافه و اعتبار دوم مثل اینکه گوئیم امکان دارد که انسان در نطفه یا با نطفه حادث شود . و همچنین دو امکانی که در مرکبات آورده است باید هر يك از دو امکان همان امکان استعدادی باشد که یکی چون به فعلیت می رسد باطل می گردد و دیگری در ماده باقی می ماند . مثلاً عقل هیولانی در انسان امکان استعدادی اوست که بتدریج چون امکان استعدادی

عقل بالفعل شد آن امکان به فعلیت می رسد و باطل می گردد ، ولی به لحاظ تعلق نفس به ماده استعداد برای نیل به فعلیتهای دیگر را نیز داراست و این امکان استعدادی باقی است ، و همچنین بتدریج هر امکان استعدادی که به فعلیت رسید باطل می گردد و استعدادهای دیگر برای حصول فعل باقی است . خلاصه امکان استعدادی به طریقی آنچه که استعداد برای او دارد زائل می شود ، و می شود که باز این موضوع به فعلیت خاصی رسیده خود استعداد برای حصول صورت و فعلیت دیگر گردد .

در مقابل امکان استعدادی امکان ذاتی است . امکان استعدادی فقط در سلسله عرضیه واقع است و مر او را حظی از وجود است به خلاف ذاتی که در سلسله عرضیه و طولیه مطلقا واقع است . سلسله عرضیه موجودات مادیه اند ، و طولیه مفارقات عقلیه که اسباب و علل عوالم طبیعت اند . امکان ذاتی از جهات عقلیه و عناصر عقود یعنی قضایاست و امر سلبی محض یعنی لا اقتضاست که به تحلیل عقلی بین ماهیت شیء و وجود و عدم آن به لحاظ حصول علت و عدم علت ملاحظه می گردد . به این معنی که ماهیت شیء من حیث هی هی ابا از وجود و عدم ندارد . هرگاه علت وجود آن متحقق شد موجود می گردد و الا فلا . چنین ماهیتی را به اعتبار ملاحظه ذاتش گویند [(ممکن)] است و علت ایجاد او را [(واجب)] ، و ماسوای واجب به این معنی ممکن اند و امکان به این معنی هیچ گاه از آنها زائل نمی شود ، به قول شبستری : سیه رویی زممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد والله اعلم

مفارقات را فقط همین يك امکان است (1) : چه به علت عاری بودن آنها از ماده ، امکان استعدادی در آنها راه ندارد . اما در موجودات طبیعی علاوه بر این امکان ذاتی امکان استعدادی نیز هست . فصل هفدهم منهج دوم مرحله نخستین اسفار (ج 1 رحلی ، ص 56) در این مطلب است که برای ممکن گاهی دو امکان است . ولی مراد فارابی از دو امکان ، استعدادی و ذاتی نیست بلکه همان است که تحقیق کرده ایم . در دروس پیش بتحقیق دانسته ایم که مرگ قطع علاقه نفس از بدن و جدایی انسان از غیر خودش است . بنابراین جماد را مثلا سنگ را مرگ نیست چون نفس ندارد . اگرچه

پاورقی :

1 در این مقام سخنی فراتر است که صدرالمتألهین در چند جای اسفار متعرض آن شده است ، از آن جمله در فصل شانزدهم مرحله هفتم اسفار (ج 1 رحلی ، ص 221) فرماید : و اعلم ان المفارق المحض لا امکان له بحسب الواقع الخ فراجع .

اطلاق مرگ به معنی فساد و تباهی بر آن می شود . مثلا حصاص گچی را که خاصیتش را از دست داده است و فاسد شده است می گوید این گچ مرده است و به این معنی هر صورت نوعیه که خاصیتش را از دست داده است و فاسد گردیده است می گویند مرده است ، آب در یکجا مانده فاسد شده را مرداب می گویند یعنی آب مرده .

و نیز مفارق محض را مرگ نیست چون عاری از بدن است و خود عین حیات است . فساد در مرکبات روشن است ، چه همینکه اجزای شیء از یکدیگر گسیخته و ترکیبش زایل شد فاسد می گردد ، و در غیر مرکبات مادی هم ، چه ، شیء تا قوه پذیرش فساد نداشته باشد فساد نمی یابد ، پس فساد در غیر مادی ، مانند بسائط اعنی مفارقات ، راه ندارد ، چه ، مفارق محض وجود نوری عاری از ماده و اجزاست فقط ذهن آن را با تعمل به تحلیل می برد و ملاحظه ترکیب در آن می کند که ماهیتی از آن اعتبار می نماید و آن را نسبت به وجود می دهد و ممکنش می خواند و امکان ذاتی برای او ثابت می کند و آن را مفتقر به واجب می بیند . لذا عقل ناصع فقط واجب را فرد حقیقی و بسیط الحقیقه می داند و جز او همه را زوج ترکیبی . فارابی فرماید اگر در مفارقات موت و فساد روا باشد اجتماع نقیضین لازم آید که شیء واحد ، بدون تعدد جهت و اعتبار و مرتبه ، هم باید موجود باشد و هم معدوم ، و حال اینکه امتناع اجتماع نقیضین و همچنین امتناع ارتفاع نقیضین از اولیات است .

بیانش اینکه اگر موجود از مرکباتی باشد که در آنها دو امکان مذکور صادق باشد ، روا بود که همواره امکانی از قوه به فعل رسد و این امکان باطل گردد و موت و فنا در آن فعلیت راه نیابد و امکان دیگر در ماده باقی باشد . این چنین موجود ، به لحاظ تعدد اعتبار و جهت در او ، هم باقی است ، به لحاظ فعلیات محضه اش ، و هم فانی است ، به لحاظ ماده قابل و مستعدش و عدم بقای آن در دو آن ، پس این هالك است و آن باقی . اما در موجودی که فعلیت محض است و هیچ نحوه حالت انتظار و خروج از قوه به فعل و تعدد جهت و اعتبار در آن صادق نیست ، اگر قوت موت و فساد در او روا باشد باید از يك حقیقت صرف هم قوت وجود و فنا صادق باشد ، چنانکه فرض بر این است - و این وجود ، یعنی فعلیت که قوه بدان رسید ، و فناء ، یعنی فنا و بطلان قوه به فعلیت رسیده - و هم از همان حقیقت که فعلیت محض است فعل وجود و فنا صادق باشد ، و فعل فناء معدوم بودن اوست ، پس مفارق باید محض وجود بود ، چون فعلیت صرف است ، و نیز باید محض فنا باشد ، چون قوت او عین فعلیت است . و آنکه فارابی فرمود: (پس روشن شد که بسائط هنگامی

که بالفعل گردیدند صفحه : 342

در آنها قوت و امکان باقی نیست) ، این مطلب شامخ همان است که در درس چهل و ششم از راه قوه و

فعل ثابت کرده ایم که صورت علمیه مجرد از ماده و عاری از قوه است ، و نتیجه گرفته ایم که موجودی ورای ماده یافته ایم .

درس صد و پنجم

اینکه در درس پیش مفارق را معرفی کرده ایم که موجودی ماورای طبیعت ، عاری از ماده و احکام آن است ، مقصود این نیست که هیچ نحوه تعلق به جهان ماده ندارد ، چه اینکه عالم طبیعت قائم به آن است و آن قاهر بر این ، و اعضای پیکر هستی را می توان گفت با یکدیگر رابطه ارگانیکی دارند و آن گوهر مفارق به قول میرفندرسکی :

جان عالم گویمش گر ربط جان دانی به تن

در دل هر ذره هم پنهان و هم پیداستی

و دانستی که عقل بی نفس نباشد و نفس بی عقل . ولی مفارق را با نفس ناطقه امتیازی بین است که اگرچه هر دو را تعلق به ماده است اما این ناقص است و به تعلقش مستکمل ، و آن کامل است و به تعلقش مکمل . این به يك معنى تعلق به بدن خاص دارد و آن تعلق به همه نفوس و ابدان ، و جمیع جهان طبیعت به منزله بدن اوست ، و [(به منزله)] از این رو گفتیم که بدن وسیله استکمال نفس است و به این معنی نمی توان پیکر هستی را بدن آن دانست . لذا آنکه از جامی در پیش نقل کرده ایم که [(حق جان جهان است و جهان جمله بدن)] با این معنی وفق نمی دهد و می توان از جهت دیگر این سخن را تصحیح و تصدیق کرد که چنانکه بدن قائم به نفس و مرتبه نازله اوست ، جهان کل نسبت به حق این چنین است که حق قیوم و قیوم آن است و در علو خود دانی و در دنو خود عالی است ، که معرفت نفس مرقات معرفت رب است . حکیم سبزواری در حکمت منظومه فرماید : و النفس مع علوها لمادنت

بأمرها کل القوی قد سخرت

مطلب دیگر از رساله نامبرده فارابی نقل می کنیم . در اثبات عقول فعاله شش برهان آورده است ، برهان چهارم این است :

نفوس انسانیه مفارق است پس واجب است که علت آنها مفارق باشد ، چه اینکه جسم در درجه وجود متأخر از مفارقات است ، پس اگر صورت جسمیه سبب

صفحه : 343

وجود مفارق باشد باید مفید وجودی که فوق وجود خودش و اتم از وجود خودش است بوده باشد . پس باید وجود مثل نفس انسانی بدون سبب باشد و حال اینکه صورت جسمیه مفید وجودی که اکمل از وجود ذات

خودش باشد نیست (1) .

بیان : این مطلب همان است که در دروس پیشین براهین اقامه کرده ایم که نفس ناطقه مجرد از ماده و احکام آن است ، و مخرج او از نقص به کمال نیز موجودی نوری عاری از طبیعت و احکام آن و قاهر بر نفس ناطقه است ، که هر علت نسبت به معلولش این چنین است .

آنکه گفت : (جسم در درجه وجود متأخر از مفارقات است) [، فارابی نخست در رساله نامبرده تأخر رتبه و درجه جسم را از مفارق مبرهن کرده است که ما هنوز آن را عنوان نکرده ایم و لکن در درس هشتاد و ششم اشارتی کرده ایم که طبیعت را قرار نیست و جامع و حافظ و مصور قار می خواهد و آن جز موجود ماورای طبیعت که فعلیت صرف است نتواند باشد و چنین موجودی در رتبه مقدم بر طبیعت است به تقدم علی ، پس صورت جسمیه نمی تواند مفید وجودی که در رتبه فوق او و اکمل و اتم از اوست بوده باشد . آنکه گفت] :

(پس باید وجود مثل نفس انسانیه بدون سبب باشد) [یعنی چون نفس ناطقه از مفارقات است مفید آن یعنی علت آن باید مفارق باشد ، و اگر صورت جسمیه مفید مفارق باشد علاوه بر اینکه لازم آید معلول فوق علتش و اتم و اکمل از آن بوده باشد نیز لازم آید که نفس انسانی بدون سبب و علت باشد چه در فرض مذکور نه صورت جسمیه تواند علت ایجاد نفس باشد ، که این مفارق است و آن مادی ، و نه مفارق ، چه خود مفارق معلول صورت جسمیه است ، پس وجود نفس انسانی بدون سبب خواهد بود . صورت جسمیه مفید وجودی اکمل از وجود ذات خود نمی تواند باشد ، چه ، در تأثیر جسم و جسمانی وضع و محاذات آن با متأثر شرط است و در این فرض شرط مذکور منتفی است ، و دیگر اینکه محال است که وجود معلول اتم از وجود علتش باشد . در اینجا تأملی لازم است ، چه ، سبک دلیل خالی از اغلاق و ایراد نیست . امتناع علیت و افاده صورت جسمیه برای مفارق مطلقا ، خواه

پاورقی :

1 اثبات العقول الفعالة علیه بسته براهین . . . الرابع ان النفوس الانسانية مفارقة فعلتها يجب ان تكون مفارقة لأن الجسم متأخر فی درجة الوجود عن المفارقات فلو كانت صورة جسمية سببا لوجود مفارق لكانت تفيد وجودا فوق وجودها و اتم من وجودها فكان وجود مثل نفس الانسانية بغير سبب و الصورة الجسمية لا تفيد وجودا اكمل من وجود ذاتها . صفحه : 344

نفس انسانیة و خواه غیر آن ، کافی است .

مطلب دیگر از رساله نامبرده فارابی نقل می کنیم . پس از برهان مذکور برهان دیگر بر اثبات عقول فعالة اقامه کرده است به این وجه : مخرج نفوس انسانیة از قوه به فعل در معقولات عقل است به چند برهان : برهان

اول صور متخیله و محسوسه و متوهمه و بالجمله اجسام بالقوه معقول اند پس لابد باید امری آنها را تجرید کند و معقول گرداند . پس اگر آن امر

باز بالقوه معقول باشد تسلسل لازم آید . پس لا محاله باید به معقول بالذات منتهی گردد .

برهان دوم صورت جسمانی با وضع خود فاعل است و حال اینکه آن را با نفوس ما وضعی نیست . پس صحیح نیست که صورت جسمیه عقول ما را از قوه به فعل اخراج کند .

برهان سوم مکمل عقول مالا محاله باید وجود آن اتم از عقول ما باشد و معقولات آن چیزهایی هستند که مکمل عقول ما اند . پس مفید عقول ما عقل بالفعل است . (1) بیان : نخستین چیزی که در این مقام باید تذکر دهم این است که ما در راه حقیقت یابی و دانش پژوهی در این دروس از معرفت نفس به ماورای طبیعت راه یافته ایم ، به این نحو که نفس را حادث به حدوث جسمانی یافته ایم که دمبدم از نقص به کمال می رود ، یعنی متدرجا از قوه به فعل می رسد و مجرد از ماده و احکام آن می گردد . لاجرم او را مخرجی باید که مکمل اوست ، و آن مخرج از موجودات عالم طبیعت نمی تواند بوده باشد ، زیرا کمال انسان را یعنی مایه انسان ساز را علم یافته ایم و وعاء علم را گوهری ماورای طبیعت و قاهر و اتم و اکمل از نفس ، خلاصه تجرد ماورای طبیعت و قاهریت آن را به معرفت ذات خودمان دریافتیم . این راهی بود که سیر کرده ایم و به مقصد رسیده ایم . اکنون می بینیم که پیش از ما

پاورقی :

1 - النفوس الانسانية مخرجها من القوة الى الفعل في المعقولات عقل ببراهین : الاول الصور المتخیلة و المحسوسة و المتوهمه و بالجمله الاجسام بالقوه معقولة فلا بد من امر یجردها و یصیرها معقولة فان كان ذلك الامر ایضا بالقوة معقولا لتسلسل فینتهی لا محالة الى معقول بذاته . الثاني الجسمانية تفعل یوضعها و لا وضع لها الى نفوسنا فلا یصح ان تخرج عقولنا من القوة الى الفعل . الثالث مکمل عقولنا لا محالة یكون اتم وجودا منها و المعقولات هی التي تکملها فمفیدها عقل بالفعل .

صفحه : 345

فارابی نیز همین راه را پیموده و مخرج نفوس انسانیه را از قوه به فعل عقل یافته است و این مطلب شامخ را در برهان سوم تصریح فرموده است که ((مکمل عقول ما لا محاله باید الخ)) .

برهان دوم را از این راه پیش آمده است که تأثیر جسم و جسمانی بدون وضع خاص میان فاعل و منفعل ، اعنی مؤثر و متأثر ، صورت پذیر نیست ، و وضع در میان مادیات متصور است یعنی طرفین مادی باشند ، و

اگر يك جانب و يا هر دو جانب از موجودات عاری از ماده و احكام آن باشد وضع به معنی تمام مقوله در آنها جاری نیست ، و معانی وضع در درس هفتاد و دوم گفته شد و در اینکه فعل قوای جسمانیه جز به مشارکت وضع صورت نمی پذیرد بحث بتفصیل لازم است . صدرالمألهین در فصل سی و ششم مرحله ششم آن را عنوان کرده است (ج 1 رحلی ، ص 204) و ما نیز در دروس آتیه عنوان خواهیم کرد .

در برهان اول آنکه فرمود [(لابد باید امری آنها را تجرید کند)] این امر موجود مفارق است که مجرد و مجرد ، اعنی تجرید کننده ، است . در این مسئله بحث پیش می آید که آیا صور علمیه ، از محسوسه و متخیله و متوهمه و معقوله ، به تجرید نفس ناطقه است یا به انشاء آن و یا نه آن است و نه این ، و بنابر انشاء آیا مطلق صور علمیه به انشاء نفس است یا باید در آن تفصیل قائل شد ؟ این ، مسائلی است که در مبحث علم باید بحث شود . مشائین ، که پیروان ارسطو می باشند و معلم ثانی فارابی نیز محیی آثار آنان است ، به تجرید نفس می دانند . کیف کان صور علمیه عاریه از ماده و احكام آن منتهی می شود به موجود نوری مجرد از ماده و احكام آن ، یعنی موجود ماورای طبیعت که معقول بالذات است نه به تجرید مجردی و نه به انشای منشئی .

درس صد و ششم

ابن خلكان در تاریخش فارابی را اکبر فلاسفه مسلمین دانسته و گفته است در میان فلاسفه کسی در فنون فارابی به فارابی نرسیده است و ابوعلی سینا به کتب او به علم رسید و به کلام او در تصانیف خود انتفاع برد . (1) این بزرگ مرد از راه خروج نفس از قوه به فعل اثبات مفارق عقلی کرده است که مخرج نفس از نقص به کمال است و به حسب وجود اشد و اکمل و اتم از آن است و معقولات اند که به تعبیر او مکمل نفوس انسانیه اند و به تعبیر ما

پاورقی :

1 هو اکبر فلاسفة المسلمین و لم یکن فیهم من بلغ رتبه فی فنونه و الرئیس ابوعلی سینا بکتابه تخرج و بکلامه انتفع فی تصانیفه . (ج 2 رحلی ، ص 191) .

صفحه : 346

انسان سازاند . پس مفید آنها که علت آنهاست باید عقل بالفعل باشد ، که به براهین قاطعه صورت جسمیه علت و مفید و مخرج آنها نمی تواند باشد ، قوه عاقله چون به حد بلوغ رسید اینچنین حکم می کند . عاکفان آستانه عقل و واصلان به مرحله کمال اینچنین می بینند و علم را قوت و روزی روج دانند و آن جز به ادراک معقول صورت نپذیرد . بی بصران در وادی جهل و عمی به انکار متافیزیک ، که عالم آخرت و جهان عقل و علم

و اصل و غیب و نور است ، به خود می بالند و به جهل خود افتخار دارند ، بی خبر از اینکه نا بالغ اند هر چند که بالغ اند یعنی کلانسال و هیولای هیکل اند . به قول ملای رومی : سرکه در وی عقل نبود دم بود . به نقل مطالب رساله نامبرده می پردازیم .

فارابی در پایان رساله مذکور سه مطلب دارد : یکی اثبات نفوس انسانی ، و دیگری مفارق بودن نفوس انسانی ، و سوم اینکه نفوس انسانی را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است و اینکه اتم سعادت آن است که برای نفوس فاضله است . در هر يك از این مطالب تا حدی بحث کرده ایم ، و هر يك آنها در مباحث عقلی اهمیتی بسزا دارد ، و ما هر يك از سه مطلب فوق را نقل به ترجمه و بیان می کنیم . امیدواریم که بیش از پیش مفید واقع گردد .

در مطلب اول فارابی فرماید :

برهان بر اثبات نفوس انسانی : از اجسام انسانی افعالی صادر می شود که از سایر اجسام صادر نمی شود . پس صدور این افعال از جسمیت نیست ، چه اینکه جسم مطلق وجودی برای او نیست . پس این امر مقوم جسم مطلق است و سبیل این اجسام سبیل معاجین نیست زیرا که مر این اجسام را خصوصیت وجودی است چه اینکه آنها را نمو و اغتذاء و ادراك و حرکت از خود آنهاست . (1)

بیان : این برهانی است بر اثبات نفس مطلقا ، خواه نباتی و خواه حیوانی و خواه انسانی ، و اختصاص به انسانی به مناسبت بحث در این مقام ، یعنی اثبات نفس انسانی ، است وگرنه برهان عام است ، و در عامیتش تام . چنانکه شیخ در فصل اول مقالت نخستین فن ششم پاورقی :

1 البرهان علی اثبات النفوس الانسانية : الاجسام الانسانية تصدر عنها افعال لا تصدر عن سائر الاجسام فهو لامن الجسمية لأن الجسم المطلق لا وجود له فهذا الامر مقوم له فهو جوهر و ليس سبيل هذه الاجسام سبيل المعاجين لأن لها خصوصية وجود إذا لها نمو و اغتذاء و ادراك و حركة من تلقائها . صفحه : 347 طبيعيات شفا (ج 1 رحلی ، ص 278) بر همین برهان اثبات نفس به طور اعم کرده است .

برهان این است که از جسم انسانی افعالی صادر می شود که از دیگر اجسام صادر نمی گردد . مثلا جسم انسان که بدن اوست راه می رود ، می بیند ، لمس می کند ، می بوید ، می شنود ، نفس می کشد . . . و يك قطعه سنگ ، با اینکه جسم است ، این افعال و آثار از او صادر نمی شود . پس صدور این افعال از صورت جسمیه نیست بلکه از امری یعنی از مبدائی غیر جسمیت است وگرنه باید هر کجا صورت جسمیه تحقق یابد این افعال از آن صادر گردد . و چون صورت جسمیه جسم مطلق است و جسم مطلق جنس است و جنس بدون فصل ، که مقوم و محصل وجودی اوست ، در خارج وجود نمی یابد ، ناچار این امر ، که مقصود از آن مبدأ و

منشأ افعال صادر از جسم انسانی است ، مقوم و محصل جسم مطلق ، که صورت جسمیه جنسیه است ، می باشد . پس آن امر مقوم مبدائی غیر جسمیت است که آن را نفس می نامند و کمال اول جسم انسانی است و از اوست که آثار و افعال از جسم انسانی صادر می گردد . آنکه گفت [جسم مطلق وجودی برای او نیست] یعنی وجود خارجی نه وجود ذهنی ، و [سبیل این اجسام سبیل معاین نیست] یعنی نمی شود گفت چنانکه معجونات مرکب از اجزای گوناگون اند و بر اثر ترکیب و امتزاج آنها مزاجی خاص حاصل می گردد که او را اثری خاص است ، همچنین اجسام انسانی از عناصر و اجزائی مرکب اند که این ترکیب خاص منشأ افعال انسانی شده است ، زیرا که معجونها را نمو و اغتذا و ادراك و حرکت از جانب خود آنها نیست ، به خلاف اجسام انسانی که نامی و مغتذی و مدرک و متحرك به اراده اند پس آنها را مبدائی خاص غیر جسمیت باید که مبدأ و منشأ این آثار و آن افعال است و این مبدأ را نفس می نامند .

بدان که نفس را به قیاس افعالی که از آن صادر می شود قوه می نامند (1) . و قوه به این معنی مبدأ تغییر در غیر است . و همچنین جایز است نفس را ، به قیاس قبول کردن او صور محسوسه و معقوله را ، قوه به معنی دیگر نامید ، که قوه به این معنی انفعال است که پذیرا و قابل است . و نیز صحیح است که نفس را به قیاس استکمال جنس به آن که نوع محصل گردد کمال گفت ، زیرا که طبیعت جنس مادامی که طبیعت فصل ، خواه فصل بسیط چون ناطق و یا غیر بسیط چون حساس و متحرك به اراده ، بدان اضافه نگردد ناقص غیر محدود یعنی غیر معین است . پس چون فصل بدان اضافه شد نوع کامل می گردد . پس فصل کمال پاورقی :

1 ان النفس یصح ان یقال لها بالقیاس الی ما یصدر عنها من الافعال قوة الخ .

صفحه : 348

نوع از آن جهت که نوع است می باشد ، و این فصل در این مقام همان نفس است که مبدأ و منشأ آثار و افعال بخصوص می باشد . غرض ما از این اطلاقات قوه و کمال بر نفس ، بخصوص وجه اطلاق کمال بر آن ، توضیح گفتار فارابی است که در بیان آن گفتیم : چون صورت جسمیه جسم مطلق است - تا آنکه گفتیم نفس کمال جسم انسانی است .

و بدان که قوه را معانی گوناگون است که در اول مرحله هفتم امور عامه اسفار عنوان شده است (ج 1 رحلی ، ص 209) و بحث آن در این دروس خواهد آمد . و نیز بدان که عبارت فوق ما در دو معنی قوه و کمال و اطلاق هر يك بر نفس در حقیقت ترجمه گفتار شیخ رئیس از فصل اول مقاله اولی فن ششم طبیعیات شفا در نفس است (ج 1 رحلی ، ص 278) . و اینکه قوه به معنی دوم را در نفس اعمال کرد قوه قابله صور محسوسه

و معقوله است و خالی از دغدغه نیست ، زیرا علی التحقیق قیام صور علمیه به نفس نحو قیام فعل به فاعل است نه مقبول به قابل و منفعل ، چنانکه يك يك این حقایق بتفصیل در آنها بحث و تحقیق خواهد شد .
مطلب دوم و سوم را بعد از این درس عنوان می کنیم . راقم سطور را دفتر نکات است که برخی از مطالب را در آن معنون به نکته تقریر کرده است و تاکنون در حدود پانصد و شصت نکته تدوین شده است . نکاتی چند را که از برکات دروس گذشته حالا می توانم برای شما عنوان کنم بازگو می کنم : نکته زندگی يك شخص انسان يك حیات ممتد است که برخی از مراحل آن با ماده سر و کار دارد و برخی با غیر ماده . در این نکته بسیار دقت کن تا بدانی که در همه عوالم تویی .

نکته هر مرتبه عالییه از مراتب نفس ناطقه به نسبت به مادونش علت ایجابیه است و هر مرتبه سافله آن نسبت به مافوقش علت اعدادیه . نکته انسان درختی است بازگونه که ریشه آن به سوی آسمان است ، نبات از زمین می روید و انسان از آسمان و دیگر جانوران برزخ اند که آفریده ای اند نه آنچنان و نه اینچنین .
نکته بینشم از تن نیست چه دیگر جانوران و رستنیها و هرچه را آخشیج است در آن انبازند ، از روانی است که از آن من است ، پس نه تن جای روان است و نه روان جای تن و گرنه در اندازه او بودی ، و دانستی که نیست ، تن بر خاک است و روان بر فراز خاک . این سخن کوتاه در نزد دانا بسیار بلند است .

صفحه : 349

نکته هیچ کس در عالم محروم نیست ، چه ، هر کس به قدر قابلیتش دارد .
نکته نظر در آینه صورت انسان را نشان دهد و نظر در دفتر حکما حقیقت و باطن انسانی را پدیدار گرداند .
نکته علم تشریح دار وجود است .
نکته به براهین قاطعه ، نفس ناطقه وحدت عددی ندارد بلکه وحدت حقه ظلیه دارد که حد یقف برای او نیست .

نکته از عالم عالم می روید چنانکه از گندم گندم .

نکته دستگاه هستی کارخانه انسان سازی است و انسان عالم عقلی مضاهی عالم عینی است .

نکته هرچه پخته تر شوی از خامان نپخته تر شنوی .

نکته اکثر بزرگسالان عصر ما به حد بلوغ انسانی نرسیده اند . نکته عالم یعنی علم انباشته روی هم .

درس صد و هفتم

اکنون مطلب دوم را که مفارق بودن نفوس انسانیه است از رساله نامبرده فارابی (اثبات مفارقات) نقل به ترجمه فارسی و بیان می نمایم . فارابی در این رساله چهار برهان بر مفارق بودن نفس ناطقه انسانی ، یعنی

مجرد بودن آن از ماده و احکام و عوارض آن ، ذکر کرده است و برهان چهارم را اقتناعی خوانده است :
برهان اول اینکه نفوس انسانی معقولات را ادراك می کنند و معقولات معانی مجرد از ماسوای خودند ، چون سفیدی نه چون سفیدها ، و هر مدرک در مدرک حاصل می شود و هر چیزی که در جسم حاصل می شود همانا که جسم در آن چیز اثر می گذارد آنچه را که جسم در وجود خود ناچار از آن است ، مثل شکل و وضع و مقدار ، پس اگر معقولی در جسم حاصل شود هر آینه برای معقول مقدار و شکل و وضع حاصل خواهد شد پس معقول از معقول بودن خارج می شود . (1)

پاورقی :

1 البراهین علی انها مفارقة الأول انها تدرك المعقولات و المعقولات معان مجردة عما سواها کالبیاض >

صفحه : 350

بیان : در دروس گذشته دانسته ایم که معقولات صور علمیه عاری از ماده و احوال و اوضاع آن اند . اصل چهل و سوم این بود : هر صورت معقوله فعلیت محض و مبرای از ماده و اوصاف و احوال ماده است . و اصل چهل و چهارم این : وعاء تحقق صور معقوله موجودی مبری از ماده و اوصاف و احوال ماده است . و اصولی که در این دروس تقریر شده و می شود همه عصاره و خلاصه و نتیجه مباحث برهانی و مطالب استدلالی است .
فارابی در ابتدا يك کبرای کلی آورده است که هر مدرک در مدرک حاصل می شود و این خود اشاره به يك شکل قیاس در این مقام است بدین صورت :

صورت معقوله مدرک جسم است

و هر مدرک در مدرک حاصل است

پس صورت معقوله در جسم حاصل است .

بعد از این شکل نتیجه آن را صغرای يك کبرای کلی قیاس دیگر قرار داده است بدین صورت :

صورت معقوله در جسم حاصل است

و هرچه در جسم حاصل است به اوصاف او متصف است .

پس صورت معقوله به اوصاف جسم متصف است . پس نتیجه از دو قیاس نامبرده این شد که صورت معقوله به احوال و اوصاف جسم متصف است و حال اینکه معقولات معانی مجرد از ماسوای خود و عاری از ماده و اوضاع و احوال آن اند . پس جسم مدرک معقولات و وعاء تحقق صور معقوله نمی تواند باشد بلکه مدرک آنها و ظرف حصول آنها گوهری و رای طبیعت است . پس نفس ناطقه آن گوهر است .

آنکه در برهان آوردیم] (چون سفیدی نه چون سفیدها] (ترجمه این عبارت است کالبیاض لا کالبیاض که])

بیض] را جمع] (ابيض) دانسته ایم به قول ابن مالک در باب جمع تکسیر الفیه :

فعل لنحو احمر و حمرا

و فعلة جمعا بنقل یدری

پاورقی :

< لا كالبیض و كل مدرك فانه يحصل فی المدرك و كل ما يحصل فی جسم فانه مؤثر فیہ ما لا بد للجسم فی وجوده منه مثل الشكل و الوضع و المقدار فلو حصل معقول فی الجسم لكان يحصل له مقدار و شكل و وضع فكان يخرج من أن يكون معقولا .

صفحه : 351

جمع] (ابيض) [(بیض)] (بضم باء) می شود و به مناسبت یاء ضمه تبدیل به کسره می گردد . و نکته گفتار فارابی که گفت] (چون سفیدی نه چون سفیدها)] این است که] (ابيض)] مشتق است به خلاف] (بیاض)] . فارسی] (ابيض)] (سفید)] است و] (بیاض)] (سفیدی)] ، و در مشتق ، ولو اینکه ذات معتبر نشود و] (افعال)] را فقط برای صحت ربط بدانیم ، باز] (ابيض)] مانند] (بیاض)] بسیط نیست که علاوه بر بیاض امر دیگری هست که هیئت و صیغه صحت ربط در آن ملاحظه شده است . پس] (بیاض)] جز سفیدی نیست به خلاف ابيض . لذا فارابی گفت معقولات معانی مجرد از ماسوای خودند ، چون سفیدی نه چون سفیدها . و این تحقیق منافات ندارد با اینکه گفته شود همچنانکه جسم به بیاض ابيض است نفس بیاض نیز به طریق اولی ابيض است . علت عدم منافات این است که در تمثیل فوق سخن از کلمه] (بیاض)] و کلمه] (ابيض)] است که در] (ابيض)] علاوه بر] (بیاض)] امر دیگر نیز اعتبار شده است هر چند مراد از ابيض نفس بیاض باشد که ابيض است .

برهان دوم بر مفارق بودن نفس ناطقه ، یعنی مجرد بودن آن از ماده و احکام آن :

نفس شاعر به ذات خود است و اگر در آلتی موجود باشد باید هر آینه ادراك ذات خود را بدون ادراك آلتش با خود نکند . پس باید بین نفس و آلت ، آلتی باشد و تسلسل لازم آید ، بلکه هر چیزی ادراك ذات خود می کند ذات او مر خود او راست و هر موجودی که در آلتی است همانا که ذات او مر غیر او راست . (1)

بیان : قریب این برهان را صدرالمتألهین در مبدأ و معاد آورده است که نقل به ترجمه می کنیم :

نفس ناطقه انسان و ذات آن در جمیع اوقات ، حتی در وقت خواب و مستی و بیهوشی ، مشعور بهاست ، یعنی آگاه به ذات خود است ، و هیچ جزئی از اجزای بدنش از قلب و دماغ و روح بخاری نیست مگر اینکه احیانا آن را فراموش می کند ، و اکثر مردم آن را ادراك نمی کند یا به تشریح و تعلیم دیگری آن را ادراك می

کند ، اما ذاتش را همیشه مدرک است پس آنی را که دائماً مدرک

پاورقی :

1 الثانی انها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون ان تدرك معها آلتها فكانت بينها و بين آلتها آلة و يتسلسل بل ما يدرك ذاته فذاته له و كل موجود في آلة فذاته لغيره . صفحه : 352
است غیر از آنی است که احيانا آن را فراموش می کند . و اگر نفس انسان جمله بدنش یا چیزی از آن جمله یا عرضی قائم به آن جمله یا به جزء آن جمله باشد هر آینه نباید استمرار شعورش به ذاتش با فراموشی از جمله بدنش صورت پذیرد ، پس آن که در جميع اوقات مشعور به است جز آن است که منسی و مغفول اویند .
پس نفس ناطقه غیر از بدن و اجزای بدن و احوال بدن و یا جسم دیگر است . (1)

نفس ناطقه همیشه شاعر به ذات خود است و اگر مادی باشد و در آلتی موجود باشد آن آلت موضوع تحقق اوست یعنی نفس را در ورای آن آلت مادی ثبوتی نیست و در همان موضوع و موضع متحقق است . پس باید همیشه آن آلت هم مشعور بهای نفس باشد یعنی نفس بدان شاعر و آگاه باشد . لذا فارابی گفته است اگر در آلتی موجود باشد باید ذات خود را بدون ادراك آلتش با خود ، ادراك نکند . و این خود دلیلی تام است که نفس منطبع در آلات بدن جسمانی نیست . اما فارابی افزود که اگر چنین باشد پس باید بین نفس و آلت آلتی باشد و تسلسل لازم آید . چه ادراك نفس آلت جسمانی را که موضع اوست مانند ادراك او جسم و جسمانیات دیگر راست که به وسیله آلات ادراك می کند ، و سخن در ادراك آلت دومی پیش میآید و همچنین به تسلسل می کشد . و در آخر ، به صورت اضراب یا ترقی گوید (بلکه هر چیزی ادراك الخ) و چون نفس ادراك ذات خودش می کند ، پس ذاتش موجودی مستقل و مجرد از غیر خودش است ، به این بیان که نفس ناطقه مدرک ذات خود است و در این ادراك به امر دیگری جز نفس ذاتش احتیاج ندارد و در جای خود مبرهن است (2) که هر معقول قائم به ذات خود عاقل ذات خود است . پس نفس ناطقه عقل و عاقل و معقول است و هیچ يك از قوای جسمانی و اعضاء و آلات مدرک ذات خود نیستند . پس این دو امر مغایر هم اند ، یعنی نفس ناطقه موجودی مجرد از عالم طبیعت و احکام نشأه عنصری است و گوهری آنسویی است .

پاورقی :

- 1 - ان نفس الانسان و ذاتها مشعور بها فی جميع الاوقات الخ (مبدأ و معاد ، چاپ سنگی ، ص 212) .
- 2 - اشارات ، نمط سوم ، فصل 19 ، ص 96 : انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئاً الخ . خواجه در شرح آن گوید :
یرید بیان ان كل عاقل فهو معقول و ان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . این مطلب اسنی را شرح و بسطی

باید و امیدواریم در این دروس تقریر شود ، اگر چه بحمد الله رساله ای جداگانه ای در اتحاد عقل و عاقل و معقول نوشته ایم و در آن رساله زحمت کشیده ایم و مباحث و مطالب برهانی در تکامل انسانی و تطور شئون انسانی از آغاز تا انجام در آن مبرهن نموده ایم .

صفحه : 353

تبصره آنکه فارابی در برهان نخستین گفت [(و هر مدرک در مدرک حاصل می شود) این تعبیر بی دغدغه نیست ، زیرا که علی التحقیق قیام مدرک به مدرک قیام فعل به فاعل است که نفس منشیء صور علمیه است ، مگر اینکه در تعبیر فارابی (و کل مدرک فانه یحصل فی المدرک) توسعه دهیم ، اگرچه ظاهر اکثر تعبیرات مشائین چنین می رساند که قیام صورت علمیه به نفس قیام مقبول به قابل و منفعل است ، باید بتحقیق تفصیلی آن پرداخت و بحث علم را پیش کشید .

درس صد و هشتم

برهان سوم از رساله اثبات مفارقات فارابی را در مفارق بودن نفس ناطقه انسانی نقل به ترجمه می نمایم :
نفس ناطقه اضداد را با هم ادراک می کند به حیثی که ممتنع است بدان وجه
در ماده وجود یابند . (1)

بیان : ضدین از اقسام تقابل است و تقابل بر چهار قسم است . در تقسیم متقابلان گفته اند که یا هر دو وجودی اند و یا یکی وجودی و دیگر عدمی است . بنابر وجه اول ، اگر هر یکی به قیاس دیگری تعقل شود تقابل تضایف است چون اب و ابن ، و اگر یکی به قیاس دیگری معقول نباشد و بین آن دو غایت بعد یعنی نهایت دوری باشد تضاد حقیقی است مانند سفیدی و سیاهی ، و اگر بینشان غایت بعد نباشد تضاد مشهوری است مانند سفیدی و زردی . و بنابر وجه دوم ، اگر در محل و موضوع ، عدم قابلیت امر وجودی مقابل آن اعتبار شود تقابل عدم و ملکه است و تقابل عدم و قنیه نیز گویند ، و اگر محل قابل اعتبار نشود تقابل سلب و ایجاب است .

تقابل ایجاب و سلب یعنی ثابت بودن و نبودن ، و همچنین تقابل عدم و ملکه که آن هم به معنی ثابت بودن و نبودن است ، که ملکه و قنیه بمعنی ثابت بودن و یا دارا بودن است و عدم فاقد بودن یا نداری است . تقابل ایجاب و سلب را تناقض گویند ، و در قول و عقد ، یعنی در قضیه ، جاری و متحقق است و لازم نیست که در اشیای خارجی تحقق یابد بلکه فقط معنی آن در ذهن متحقق است . مثل اینکه بگویی [(جماد حیوان است)] و [(جماد حیوان

پاورقی :

نیست] که بین این دو قضیه تقابل ایجاب و سلب است و تقابل در ذهن است . هر چند يك جانب از دو قضیه در خارج ثابت و صادق باشد مثل اینکه بگویی [(حیوان حساس است)] و [(حیوان حساس نیست)] که [(حیوان حساس نیست)] در خارج صادق است اما تقابل این دو قضیه در عقد ذهنی متحقق است . و در تناقض شروطی معتبر است که بیان خواهد شد . اما در تقابل عدم و ملکه هر دو طرف متقابل در خارج از ذهن هم یافت می شوند ، مانند کور و بینا و دانا و نادان و کر و شنوا ، که هر يك از آنها انسانهای موجود در خارج اند . و چنانکه گفته ایم عدم و ملکه را باید در محل و موضوع قابل امر وجودی اعتبار کرد ، یعنی اگر در شأن موضوع نباشد که او را شنوا گفت او را کر نمی گویند ، مثلا به دیوار کور و کر نمی گویند چون شأن او بینایی و شنوایی نیست . لذا عدم و ملکه هر دو در خارج می توانند متحقق باشند مثل انسان دانا و بینا و شنوا و انسان نادان و کور و کر .

از آنچه گفته ایم دانسته شد تقابل مقسم انواع چهارگانه تضایف و عدم و ملکه و سلب و ایجاب است و به اصطلاح منطق جنس انواع نامبرده است . تقابل تضاد چنانکه اشارتی شد بر دو قسم است : تضاد حقیقی و تضاد مشهوری . تضاد حقیقی آن است که محققین از فلاسفه گفته اند دو امر وجودی است که میان آنها کمال بینونت و نهایت بعد باشد و در تحت يك جنس قریب مندرج و متعاقبا بر موضوع واحد صادق آیند . آنچه در میان عامه مردم مشهور است این است که دو چیز را مانند کوری و بینایی و علم و جهل و یا نور و ظلمت و یا حرکت و سکون و از این قبیل امور را می گویند که میان آن دو تضاد است . این همان تضاد مشهوری است که تقابل اعدام با ملکات آنها را تضاد می نامند ولی متضاد حقیقی نیستند چون یکی وجودی است و یکی عدمی . و نیز مشهور دو مقابلی را که کمال بینونت ندارند متضاد می گویند و حال اینکه به نظر محققین تضاد حقیقی نیست . و نیز اگر دو امر وجودی که میانشان کمال بینونت و هر يك در تحت جنس قریب مخصوص به خودش مندرج باشد باز مشهور آن دو را ضد می نامند ولی در نزد محققین تضاد حقیقی نیست . اکنون در بحث از تقابل به همین اندازه اکتفا می کنیم و مباحثی در پیرامون هر يك از اقسام آن در پیش است که پس از آشنایی بیشتر به زبان یکدیگر عنوان می کنیم . در اینجا در واژه [(ملکه)] اشارتی می نماییم و به تقریر برهان می پردازیم] . (ملك) به حرکات میم و سکون لام یعنی آنچه در قبضه تصرف شخص و دارایی اوست و همه مشتقات آن این معنی را در بردارند چون [(ملك)] (بر وزن خشن) و [(ملك)] (بر وزن حسن) و [(ملك)] (بر وزن

(حسن) و (مالك) و (مليك) و جز آنها . (ملكه) مؤنث [(ملك) است چون] (حسن و حسنة) و (خشن) و (خشنه) و سخن ما در وجه اول است . پس بدان که ملكه همان دارایی شخص مرقوه ای راست و چون آن قوه را داراست و برای او ثابت است آن را ملكه گویند ، و عقل بالملكه ، که در درس صد و یکم بحث آن شد ، از همین باب است چنانکه گفته ایم ، بلکه همان ملك و قدرت و سلطنت است . و چون این دارایی و سرمایه قوه ای در انسان است ، به همین مناسبت ملكه گفته شد ، و جمع ملك ملائکه است یعنی هر قوه ملکی است ، که ملائك و ملائکه قوای فعاله در انسان اند و قوای فعاله در پیکر عالم را به همین جهت ملائك و ملائکه گفته اند پس ماده ملك و ملكه یکی است . و این ملائکه در کار خود نيك راست و درست اند و به برنامه خود خیانت نمی کنند مثلا قوه باصره در کار خود عصیان نمی ورزد ، و قوه سامعه نیز همچنین ، و شامه و ذائقه و لامسه و دیگر قوای گوناگون حیرت آور که در انسان وجود دارند هر يك در کار خود سخت استوار و پایدارند و سر مویی تخلف و تجاوز در برنامه خود ندارند . همچنین است قوای بیشمار در کارخانه بی پایان هستی که این قوی را توانی جنود ، یعنی سپاهیان و لشکریان حقيقة الحقائق یعنی جهانیان و خداوندگار جهان ، بنامی چنانکه همه قوای وجود تو جنود نفس انسانی تواند ، یعنی چنان که قوای نفس قائم به نفس و از شؤون و اطوار و مظاهر و مجالی اویند ، جمیع قوای عالم کیانی و نظام ربانی قائم به آن حقیقت و مظاهر اویند . قرآن کریم در کار ملائکه فرماید : لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون . (1)

حال به برهان مذکور توجه بفرمایید . دو ضد حقیقی مثلا در موضوع واحد جسمانی مادی در زمان واحد محال است که صادق آیند و اجتماع نمایند و جز اینکه به تعاقب یکدیگر ، یعنی در دو زمان ، در موضوع واحد جسمانی صادق آیند به وجه دیگری صورت پذیر نیست ، و لکن نفس ناطقه ، در زمان واحد ، دو ضد حقیقی را باهم ادراك می کند و احکامی درباره آن دو صادر می نماید ، مثلا حکم می کند سفیدی و سیاهی باهم در آن واحد ممتنع است که در موضوع واحد مادی صادق آیند ، و این حکم تصدیق است و آن فرع بر تصور طرفین است و يك طرفین قضیه تصور سیاهی و سفیدی باهم است . پس نفس هر دو ضد حقیقی را باهم ادراك کرده است ، و اگر نفس انسانی ماده بود اجتماع ضدین باهم در آن واحد در آن محال بود ، پس نفس ناطقه از عالم ماده نیست و از احکام و اوصاف عالم طبیعت عاری است یعنی از پاورقی :

1 تحریم 66 : 7 .

عالم مفارقات است .

آنکه فارابی گفت [(نفس ناطقه اضداد را باهم ادراك می کند)] کلمه [(اضداد)] جمع [(ضد)] است و حداقل جمع دو می باشد که در منطق و کتب عقلیه چنین است ، اگرچه در علوم نقلیه غالباً اقل جمع سه است . اگر اضداد را جمع منطقی بگیریم مثال مذکور در بیان آن کافی است ، و اگر اقل جمع را منطقی نگیریم می توانیم چنین بگوییم که نفس ناطقه در آن واحد حکم می کند که این دو ضد غیر از آن دو ضد است ، یعنی چهار ضد را در يك آن ادراك کرده است و حکم کرده است که این دو ضد جز آن دو ضد است ، پس اضداد را ادراك کرده است به حیثی که ممتنع است بدان وجه در ماده وجود یابند .

درس صد و نهم

برهان چهارم از رساله اثبات مفارقات فارابی را در مفارق بودن نفس ناطقه انسانی نقل به ترجمه می نمایم :
برهان چهارم اقلی است و آن اینکه عقل بعد از پیری نیرو می گیرد و چون نفس مفارق است به فساد ماده که موجب حدوث نفس و تکثر آن و مشخص وجود نفسی دون نفس دیگری مانند آن است ، فاسد نمی گردد . (1) بیان : این برهان را در درس پنجاه و ششم از طهارة الأعراق ابن مسکویه ترجمه و تحریر و تقریر کرده ایم . شیخ رئیس در نمط هفتم اشارات که در [(تجرید)] است ، یعنی در مسائلی است که موضوعات آن از مواد جسمانی مجرد است ، در شش مسئله مهم فلسفی بحث کرده است ، مسئله اولی آن در وجوب بقای نفوس انسانی بعد از تجرد آنها از بدن با معقولاتی که در آنها متقرر است می باشد ، و در وجوب بقای نفوس پس از انقطاع آنها از ابدانشان چهار حجت آورده است و از آنها نتیجه گرفته است که نفس ناطقه در ذاتش و در کمالات ذاتیش تجرد از ماده و توابع آن دارد و تعلقی جز به مبادی دائم الوجودش ندارد . یکی پاورقی :

1 الرابع اقلی ان العقل قد يقوى بعد الشيخوخة و اذا كانت مفارقة لم يجب أن تفسد بفساد المادة الموجبة لحدوثها المتكثرة بعدها المعينة لوجود نفس من دون اخرى مثلها . تأنيث در اذا كانت مفارقة و ضمائر تأنيث بعد آن به لحاظ [(نفس)] است ، چنانکه عنوان گفتارش این است : البرهان على اثبات النفوس الانسانية . و هر يك از [(الموجبة)] و [(المتكثرة)] و [(المعينه)] صفت ماده است و بعدها احتمال می رود که در او تصحیف راه یافته باشد و ما را جز مجموعه رساله های فارابی چاپ حیدرآباد نسخه دیگری از این رساله مفارقات نیست .

صفحه : 357

از آن حجج همین است که از فارابی نقل کرده ایم ، هر چند شیخ تقریری دارد که باید آن را عنوان کنیم و از آن

و از شرح خواجه بر آن استفاده کنیم ، و امید توفیق بر آن را داریم . اکنون صواب می بینیم که گفتار شیخ را از شرح فارسی استاد علامه شعرانی - رحمة الله علیه - بر تجرید خواجه برای زیادت بصیرت تقدیم بدارم :

ابوعلی فرموده است : قاعده در قوای جسمانی آن است که هر جسم کهنه و فرسوده شود و ضعیف گردد عمل او هم ضعیف می گردد . چشم و گوش و حواس دیگر هم که جسمانی و تابع جسم اند نیز فرسوده می گردند ، اما عقل به حال خود می ماند یا قویتر می شود . پس معلوم می شود عقل تابع جسم نیست . اگر گویند بسیاری اوقات عقل در پیری ضعیف می شود ، گوییم همان وقت که ضعیف نمی شود برای استدلال کافی است که آن را مجرد بدانیم اگرچه وقت دیگر ضعیف شود ، مثل آنکه خواب اگر يك دفعه تعبیر صحیح داشته باشد کافی است برای اثبات رؤیای صادقه گرچه هزار بار بی تعبیر باشند . و اگر کسی گوید پیران همیشه ضعیف الفکر می شوند از این جهت تعلیم آنها دشوار است برخلاف کودکان و نوجوانان ، گوییم آموزش متوقف بر قوه متخیله و متفکره است که البته این قوه جسمانی است و در پیران ضعیف است ، اما علوم انباشته در اذهان آنان و حکم و تصدیق و التفات به دقائق امور در پیران ضعیف نمی شود و گفته اند :

آنچه در آینه جوان بیند

پیر در خشت خام آن بیند

اگر گویی آن عقل که در کهولت و شیخوخت قوی می شود نتیجه تجارب است و اگر بینی پیری عاقلتر است از جوان برای بسیاری معلومات و تجربیات اوست نه قویتر بودن عقلش ، گوییم اولاً ما به زیادتی یا نقصان معقولات تمسک نکردیم زیرا که فرضاً معقولات پیر بیشتر نشود و همان باشد که بود دلیل را کافی است . دیگر آنکه آنچه انسان بداند بیش از طفل نوزاد که تازه زبان باز کرده و سخن گفتن آموخته ، به وسیله قوه عاقله است و هر اندازه از آن در پیری مانده باشد برای اثبات مجرد نفس کافی است ، مانند دیدن يك چیز برای اثبات باصره . و اگر پیران بدان حد باشند که بیش از طفل نوزاد هیچ ندانند و همه چیز را

صفحه : 358

فراموش کرده باشند ، حتی معنی آب و خواب را ، می گفتیم نفس انسان مجرد نیست . اما يك پیر در میان افراد بشر معنی کلمه آب را فراموش نکرده باشد می گوییم نفس انسان جسمانی نیست ، مگر آنکه در بدن قوه برای ادراک کلی پیدا کنیم و هرچه کوشیدند نیافتند .

فارابی در برهان فوق ، ماده را موجب حدوث نفس و تكثر آن و مشخص آن معرفی کرده است . اما (ماده موجب حدوث نفس است) آیا مراد فارابی این است که گوهر نفس حدوثاً جسمانی است و یا ماده را موجب حدوث نفس با وصف عنوان نفس که جهت تعلق روح به ماده است می داند مثل تعلق ربان به

سفینه ، یعنی روح انسان گوهری مجرد از ماده و توابع آن است و چون تعلق به بدن گرفته است عنوان نفس می یابد که نفس ناطقه حدوثا و بقاء روحانی است ، خواه نفس قدیم زمانی باشد که به افلاطون نسبت داده اند ، و خواه حادث قبل از ماده که منسوب به متکلمین است ، و یا مرادش این است که نفس مجرد حادث مع ماده است که قول مشاء است .

اما ماده سبب تکثر نفس است چون مجرد بدون دخالت ماده کثرت در آن راه ندارد و این سخن در نفس و مظاهر و مجالی آن که قوی و آلات آن و اعضاء و جوارح بدن است ظاهر است که کثرت و تعدد از ماده پدید آمده است . آیا مراد فارابی همین است ؟ ظاهرا مستبعد می نماید ، و در غیر این صورت با روحانی بودن نفس حدوثا ، که نفس ناطقه را پیش از تعلق به بدن هویتی خاص است و بدان هویت متشخص است ، سؤال پیش می آید که یک حقیقت قبل از تعلق به ماده و بدون دخالت ماده چگونه تعدد یافته است و کثرت نفوس ناطقه و تعدد آن قبل از تعلق به ماده به چه نحو می باشد ؟ ! وانگهی ماده در این فرض سبب کثرت نفوس نشده است بلکه سبب حدوث وصف عنوانی نفس به ارواح گردیده است . پس هیچ یک از این دو وجه نباید مراد فارابی باشد ، بلکه مقصود باید این باشد که ماده سبب تکثر حقیقت واحده به نام نفس انسانی است ، که نفس مجرد حادث مع ماده است . و انصاف این است که اگر در نفس قائل به حدوث جسمانی آن نشویم اعتراضات و اشکالات لا ینحل پیش خواهد آمد . اما ماده علت تشخیص نفس است . این تشخیص برای روح ، از آن

صفحه : 359

جهت که نفس است ، ظاهر است ، بخصوص که آن را حدوثا جسمانی بدانیم ، و اگر بدانیم معلم ثانی قائل به حدوث جسمانی بودن نفس است معنی عبارت راست و درست و بی دغدغه است که ماده موجب حدوث جسمانی نفس و سبب تکثر و علت تشخیص آن است .

مبادا از این گونه تعبیرات ما گمان کنی که سوءظن به بزرگان علم داریم ، بلکه غرض ما این است حقیقت را که مطلوب و معشوق ماست به دست آوریم و از دانشمندان بنام جهان دانش حرف یاد بگیریم و از کاوش در گفتار آنان و پیروی به رفتار آنان گمشده خود را بیابیم . چه ، کمترین کیفر سوءظن به بزرگان علم محرومیت از فیض علوم آنهاست . (1) در کتب عقلیه فرموده اند معلم اول ، ارسطو ، نفس را حادث با حدوث بدن می داند و معلم او افلاطون نفس را قدیم به زمان می داند و بر ظاهر گفتار افلاطون اشکالهای بسیار وارد می آید صدرالمتألهین در چند جای اسفار قول او را نقل کرده است و گفتارش را بدین وجه توجیه و تفسیر فرموده است که مرادش از قدم مبدع و منشی (به صیغه اسم فاعل در هر دو کلمه) آن است ، که نفس پس از انقطاعش از

بدن به سوی او بازگشت می نماید (2) , یعنی مرادش از قدم باطن ذات نفس است که عقل بوده باشد , چنانکه هر يك از این مطالب بتفصیل بحث می شود کیف کان . با سرشتت چها که همراهست خنك آن را که از خود آگاهست
گوهری در میان این سنگست
یوسفی در میان این چاهست
پس این کوه قرص خورشیدست
زیر این ابر زهره و ماهست

و چون معلم اول , ارسطو , نفس را با حدوث بدن حادث می داند و معلم ثانی فارابی به ممشای اوست , باید عبارت فارابی را به همین معنی حدوث نفس با حدوث بدن دانست که ماده موجب حدوث نفس و سبب تکثر آن و علت تشخیص آن است و مع ذلك کله در این مقام
پاورقی :

1 - طلاب علوم دینی را بر حذر می دارم که هرگز سوءظن به بزرگان علمای دین نبرند که کمترین کیفر این عمل محرومیت از فیض علوم آنهاست (شرح تجرید استاد علامه شعرانی , رضوان الله علیه , ص 596 آ) . 2 - اما الذی اشتهر من افلاطن من ان النفس قديمة فليس مراده الخ . (ج 1 رحلی , مرحله دهم , فصل 35 , ص 319) .

صفحه : 360

بحث و فحص بیشتر لازم است .

آنکه جناب استاد فرموده: (البته این قوه جسمانی است) در دروس گذشته دانسته شد که قوه متخیله تجرد برزخی دارد و آنکه فرموده: (اگر بینی پیری عاقلتر است از جوان برای بسیاری معلومات و تجربیات اوست نه قویتر بودن عقلش) در دروس گذشته به این مطلب نیز اشارتی شد که معلومات سبب اشتداد وجودی عقل اند و عقل همان معلومات است که عالم و معلوم و علم به حسب وجود يك گوهر نورانی اند و در هر يك از این دو مطلب نیز بتفصیل بحث خواهیم کرد .

درس صد و دهم

در آغاز درس صد و پنجم گفته ایم که فارابی در پایان رساله اثبات مفارقات سه مطلب دارد : یکی اثبات نفوس انسانیه , و دیگری مفارق بودن نفوس انسانیه , و سوم اینکه نفوس انسانیه را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است و اینکه اتم سعادت آنی است که برای نفوس فاضله است . مطلب اول و دوم

را ترجمه و تا اندازه ای در پیرامون هر يك شرح و بیان کرده ایم ، اکنون به نقل ترجمه مطلب سوم و بیان آن می پردازیم . فارابی در این مطلب بر دو امر برهان اقامه کرده است : یکی اینکه نفوس انسانی را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است و دوم اینکه اتم سعادت آن است که برای نفوس فاضله است . اینک ترجمه گفتارش :

برهان بر اینکه نفوس انسانی را بعد از مفارقت سعادت از جنس سعادت مفارقات است ، و اینکه اتم سعادت آنی است که برای نفوس فاضله است .

شناختی که نفوس انسانی بسیط اند ، و هرگاه کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند برای نفوس موجود گردند ، واجب است که آن کمالات از نفوس زائل نشوند ، چنانکه از برهان گذشته ، هنگامی که بیان کردیم بسیط چون از قوه به در آمد و به فعل رسید امکان در او باقی نمی ماند و آنکه اختصاص به این امکان دارد کدام است ، روشن شد که اگر عقل هیولانی با عقل بالفعل باقی باشد باید نفس به يك چیز هم عالم باشد و هم جاهل .

و این کمال همان عقل بالفعل یعنی استعداد تام است برای اتصال به مفارقت باقی ثابت . پس نفس ، بعد از مفارقت ، اتصال به عقل بالفعل می یابد ، و

صفحه : 361

عقل هیولانی اگر قدسی باشد مستعد اتم است که عقل بالفعل گردد . و هرگاه عقل هیولانی بدون تعلم یعنی بدون استعمال فکر و خیال به مفارقت متصل گردد ، هر آینه عقل بالفعل بدان متصل گردد ، اوجب و اولی است . و بالجمله نفس را در اینکه عقل بالفعل برایش حاصل گردد از بدن گزیر نیست ، چه عقل بالملکه لا محاله مستفاد از بدن است ، و برای اوساط از بواقی (یعنی برای دیگر افراد مردم ، که اوساط اند) قسطی از قصد و حس نیست . (1)

بیان : فارابی در این چند سطر بایجاز اشاراتی بسیار بلند دارد ، و سخن در پیرامون هر يك آنها بسیار است ، و در برخی از آنها رساله های جداگانه نوشته شد و ما بدان حدی که مقام اقتضا می کند و روش درس و بحث ما ایجاب می نماید پاره ای از گفتار در شرح و تفسیر آنها تقریر و تقدیم می نماییم و توفیق ادراك حقایق و وصول و نیل به سرچشمه حیات و قرب به مبدأ کمالات و مفیض برکات را برای همگان مسئلت می داریم . فارابی پس از آنکه بقای نفوس ناطقه انسانی را ثابت کرده است در سعادت آنها بحث کرده است و سعادت آنها را از جنس سعادت مفارقات دانسته است . این سخن بغایت درست و استوار و بنهایت در خور تحسین و تمجید است .

آری سعادت است که مطلوب بالذات انسان است ، بلکه انسان را با حفظ عنوان انسانی مطلوبی جز آن نیست و دیگر کارهایش وسایل و معداتی برای رسیدن به این مقام شامخ و مرتبت عالی است . و لکن سعادت چیست و سعادت‌مند کیست ؟ این راه کدام است و

پاورقی :

1 - البرهان على ان لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادت المفارقات و ان اتمها ما يكون للنفوس الفاضلة : قد عرفت انها بسيطة و انها يجب اذا وجد لها ما كان في قوتها ان يقبله من الكمالات ان لا تزول عنها لما بان من البرهان المتقدم حين بين ان البسيط اذا خرج الى الفعل لم يبق فيه الامكان و الذي يختص بهذا الامكان انه لو كان العقل الهولاني باقيا مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عالمة و جاهلة معا و هذا الكمال هو العقل بالفعل اعنى الاستعداد التام بالاتصال بالمفارق الباقي الثابت فهي تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة و العقل الهولاني ان كان قدسيا فانه مستعد لان يصير عقلا بالفعل اتم و اذا كان العقل الهولاني قد يتصل بالمفارق من دون تعلم اعنى من دون استعمال فكر و لا خيال فلأن يتصل به العقل بالفعل اوجب و اولى . و بالجمله لا بد للنفس في ان يحصل لها العقل بالفعل من البدن فان العقل بالملكه يستفاد بالبدن لا محالة و ليس للاوساط من البواقي قسط من القصد و الحس .

صفحه : 362

راهبر کدام و راهرو کدام ؟ فارابی گوید برای انسان سعادت از جنس سعادت مفارقات است . سؤال پیش می‌آید که سعادت مفارقات چیست که غرض و غایت و امام مسیر تکاملی انسان است ؟ آری مفارقات اند که مخرج نفوس انسانی از نقص به کمال اند ، و اشاراتی رفت که علم و عمل جوهرند نه عرض ، و این دو گوهر گرانقدر و ارزشمند مایه تکامل و تعالی انسان اند . در دروس گذشته مخرج نفوس مستعده از نقص به کمال موجودی و رای طبیعت و عاری از ماده و احکام آن دانسته شد ، لذا آن را مفارق هم می‌گویند . علاوه اینکه مفارق از داشتن بدن خاص نیز هست که بر اثر سعه وجودیش تعلق تکمیلی به همه مرکبات و بساطت مادی دارد ، بلکه در حقیقت صورت عالم طبیعی و فصل محصل و جهت وحدت آن است و به حسب وجودش محض حیات و صرف علم و قدرت و سایر صفات کمالیه وجودیه است ، آثار حیاتی که در پیکر عالم طبیعی مشاهده است همه پرتوی از آن است آنچنانکه آثار روان در تن است ، و در این مطالب در دروس گذشته پاره ای از تحقیقات به عمل آمد ، و چون مخرج نفوس از قوه به فعل است محبوب و معشوق و قبله آنهاست که همگی رو به سوی او دارند و به او تقرب می‌جویند و این تقرب همان به صفات وجودی او در آمدن است ، آنچنانکه شاگرد درجه درجه به مقام استادش تقرب می‌جوید ، نه قرب مکانی و

زمانی که اختصاص به عالم ماده دارد ، و قرۃ الی الله به همین معنی است نه آنچنان که زبان نفهمهای ماده پرست می پندارند . آنکه فارابی گفته است [(نفوس انسانیه را بعد از مفارقت الخ)] ، یعنی بعد از مفارقت از ابدان ، چنانکه خواجه در صدر شرح نمط هفتم اشارات شیخ همین موضوع را تعبیر کرده است به بعد از تجرد نفوس از ابدان .

آنکه فارابی گفته است [(شناختی که نفوس انسانیه بسیط اند الخ)] ، در درس هشتاد و یکم معانی بسیط گفته شد و در اینجا بسیط به معنی موجود مفارق عاری و مجرد از ماده و احکام آن است که موجود مقابل عالم طبیعت است . و فارابی چهار برهان بر بسیط بودن نفوس انسانی و مفارق بودن آنها در رساله نامبرده اقامه کرده است و ما یک یک آنها را از درس صد و ششم تا این درس نقل کرده ایم .

آنکه گفت [(کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند الخ)] ، بدان که در میان جانداران انسان را شأنیتی است که تواند به مقام عقل مستفاد برسد و با عقل بالفعل ، که

صفحه : 363

موجود و مفارق ثابت باقی است و مخرج نفس از نقص به کمال است ، اتصال بلکه اتحاد یابد بلکه چه جای اتحاد که در حقیقت فوق آن است و اتصال و اتحاد از اوصاف عالم طبیعت است که یکی متصل به دیگر و یا متحد با آن شده است ، و تعبیر به اتحاد از ضیق لفظ و نداشتن الفاظ است ، اندکی صبر کن تا صبح

دولتش بدمد . فارابی این شأنیت را تعبیر به قوت پذیرش نفس کرده است و گفته است [(کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند)] . و چنانکه شأنیت نفس این است که به مرتبه عقل مستفاد برسد و عاقل و مدرك موجودات گردد و علم بدانها تحصیل کند ، شأن موجودات نیز این است که معقول و معلوم

وی گردند و خود فارابی به این دو شأنیت ، با تعبیر به واژه شأن به جای قوت ، اینجا در رساله اطلاقات عقل بدین عبارت تصریح کرده است [: (شأن الموجودات کلها ان تعقل و تحصل صورا لتلك الذات)] و مرادش از ذات ذات نفس ناطقه انسانی است ، یعنی شأن همه موجودات است که معقول انسان و صورت ذات او

گردند . و این مطلب شامخ را صدرالمتألهین در فصل بیست و چهارم مرحله دهم اسفار ، در اتحاد عاقل و معقول (طبع اول ، ج 1 ، ص 305) عنوان کرده است و گفتار معلم ثانی را از رساله اطلاقات عقل نقل فرموده است و این خوشه چین از خرمن علوم و معارف بزرگان ، در شرح فصل هفتادم فصوص فارابی که به فارسی

نگاشته است ، در این غایت قصوی تا حدی بحث کرده است . و اگرچه در دروس پیش بدان اشارتی شد ولی امید است که در بحث و فحص آن بتفصیل توفیق یابیم . و از اینکه فارابی گفت [(کمالاتی که در قوت نفوس است که آنها را بپذیرند)] از این روست که شاید برخی از کمالات باشند که دست فهم و ادراك انسان

یا اکثر افراد آن به آنها نرسد ، البته بحث می خواهد .

آنکه فرمود [واجب است که آن کمالات از نفوس زائل نشوند الخ] ، کمالاتی را که انسان کسب کرده است از او زایل نمی شوند ، و دانستی که ظرف حصول و وعای تحقق آنها نفس ناطقه است ، و اگر آن را تشبیه به دفتری و کتابی بنماییم آن کمالات کلماتی هستند که در وی نگاشته شده اند و نگارنده به يك معنی خود اوست و به معنای دیگر دیگری . دفتری است که کلمات او ثابت و برقرارند ، بلکه آن دفتر و کتاب مجموعه همان حروف و کلمات است و لاغیر ، که هر کسی علم و عمل خود است . شیخ رئیس که در مباحث عقلی و کتب فلسفی خود نوعاً ناظر به معلم ثانی است و به ممشای او مشی می نماید و او را دانشمندی ناگزاف گوی می داند ، در نمط هفتم اشارات ، که در شش مسئله مهم عقلی

صفحه : 364

فلسفی بحث کرده است یکی از آن مسائل ، که مسأله نخستین آن است ، وجوب بقای نفوس انسانی بعد از تجرد از بدن با معقولاتی که در آنها متقرر است می باشد . خواجه طوسی در صدر شرح نمط مذکور فرماید : (شیخ در این نمط می خواهد وجود بقای نفوس انسانی را بعد از تجردشان از ابدان با معقولاتی که در آنها متقرر است بیان کند الخ) با اینکه شیخ در همین نمط اتحاد عاقل و معقول را با تشدید و تشنیع تمام رد می کند ، چنانکه در شفا هم ، و هر که در معقولات نفس قائل به اتحاد با نفس نیست در ارتباط نفس به موجود مفارق باقی ثابت که همان عقل فعال است قائل به اتصال شده است چنانکه معلم ثانی در رساله مذکور تصریح به اتصال کرده است و شیخ در فصل نهم نمط سوم نیز تصدیق به حق بودن اتصال نموده است و هر که در آنجا قائل به اتحاد است در اینجا نیز قائل به اتحاد است که فوق اتصال است ، ولی سخن در این است که معقولات اگر با نفس اتحاد وجودی نیابند چگونه واجب خواهد بود که کمالات کسب کرده او از اوزائل نشوند و نفس با معقولاتی که در آنها متقرر است باقی بماند ؟ این تقرر چگونه است ؟ و حال اینکه این بزرگان جزا را نفس عمل می دانند . پس باید علم و عمل جوهر شوند و به حسب وجود متحد با نفس ، نه کیف نفسانی که از اعراض است . آری جناب شیخ در رساله مبدأ و معاد قائل به اتحاد عاقل و معقول است و برهانی سخت متین اقامه کرده است که راقم سطور آن را شرح کرده است ، و کسانی که قائل به اتحاد مذکور شدند باید از بسیار آرای فلسفه رائج دست بردارند و به مبانی محکم و اساس استوار حکمت متعالیه روی آورند که بتفصیل در رساله اتحاد عاقل و معقول بحث کرده ایم و امیدواریم که در این دروس هم نوبت آن مباحث فرا رسد ، و تا درس به درازا نکشد خوشتر آن که درس دگر پیش کشیم .

درس صد و یازدهم

در این درس به دنباله درس پیش ، به بیان دیگر گفته های نامبرده فارابی می پردازیم :

آنکه فارابی گفت [(چنانکه از برهان گذشته الخ)] این شروع است به بیان دلیل بر اینکه واجب است آن کمالات از نفوس زائل نشوند ، و دلیل همان است که در درس صد و سوم از اول نقل کرده ایم که در ضمن اقامه دلیل بر اینکه مفارقات نه می میرند و نه فاسد می شوند نتیجه گرفته است که پس روشن شد بسائط هنگامی که بالفعل گردیدند در آنها قوه و امکان باقی نیست ، و این بسائط نفوس انسانیه اند . و در پایان درس نامبرده تذکر داده ایم صفحه : 365

که این مطلب همان است که در درس چهل و ششم از راه قوه و فعل ثابت کرده ایم که صورت علمیه مجرد از ماده و عاری از قوه و موجودی ورای عالم طبیعت است . و در اینجا فارابی از بیان گذشته نتیجه می گیرد به این صورت که از برهان گذشته روشن شد اگر عقل هیولانی با عقل بالفعل باقی باشد باید نفس به يك چیز هم عالم باشد و هم جاهل ، مثلا این فرد انسان دیروز جاهل به مسأله ای بود و امکان داشت که بالقوه عالم به آن مسأله گردد و امروز آن قوه و امکان به فعلیت رسید و عالم به آن مسأله شد . پس آن قوه و امکان باقی نیست و باطل و زایل گردید و گرنه باید در امروز هم جاهل به آن مسأله باشد ، چون همان قوه ، یعنی عقل هیولانی و بالقوه ، که بدان ملاك در دیروز جاهل بود در امروز هم موجود است ، و هم عالم به آن مسأله باید باشد ، چون آن قوه به فعلیت رسید و نادان دانا شد . حالا سؤال پیش می آید که عقل هیولانی به عقل بالفعل رسیده است و آن جاهل عالم شد ، ولی آن جاهل که عقل هیولانی بود نفس بود و این نفس به عقل بالفعل رسید و عالم شد و قوه و امکان قبلی به رسیدن به فعلیت زائل گردید ، و این فعلیت کمال نفس است که بدان نائل آمد و فارابی و شیخ می فرمایند : این کمال زائل نمی شود و در نفس متقرر است و پس از انقطاع نفس از بدن با نفس است و به بقای نفس باقی است ، البته این کبرای کلی صحیح و متین است ولی آیا این صورت کمالیه از آن رو که عرض و کیف نفسانی است و خارج از صقع ذات نفس است با او باقی است ، چنانکه بقای سایر اعراض به تبع بقای جوهر ، یا اینکه گوهری نورانی و موجودی ورای عالم جسمانی است که مفارق است ؟

آری آنکه عقل هیولانی بود و عقل بالفعل شده است بعد از مفارقت از بدن باقی است و او را سعادت از جنس سعادت مفارقات است و این جز به استکمال و اشتداد وجودی انسان و انسان سازی علم و عمل به افاضه و اهب صور صورت پذیر نیست ، و این همان اتحاد عاقل و معقول است ، و جناب فارابی هر چند در اتحاد نفس به عقل بالفعل (یعنی عقل فعال) تعبیر به اتصال فرموده است و لکن سرانجام ناچار به اعتقاد اتحاد عاقل و معقول گردیده است ، و گیرم که لفظ آن را به زبان نیاورده باشد بسیاری از عبارات او مشعر به

این نکته علیاست . در همین عبارات مذکورش تأمل بفرمایید می فرماید [(این کمال همان عقل بالفعل است)] ، عقل هیولانی اگر قدسی باشد مستعد اتم است که عقل بالفعل گردد . علاوه اینکه صدرالمتألهین در فصل بیست و چهارم مرحله دهم اسفار ، که در اتحاد عاقل و معقول است ، پس از آنکه از رساله اطلاقات عقل فارابی عبارت او را نقل کرده است

صفحه : 366

به اعتقادش به اتحاد مذکور تصریح فرموده و گفته است :

کلام معلم ثانی پایان یافت و در وی نصوص صریح است بر اتحاد عاقل و معقولات و همچنین بر امکان عقل بسیط فعال گردیدن انسان که همه معقولات در وی متحد گردند . (1)

و چون با قدم علم و نور بصیرت در مسیر برهان به سر منزل معارف و حقائق نزدیک شویم ، به علم الیقین بلکه به عین الیقین بلکه به حق الیقین خواهی یافت که انسان آنچه کسب کرده است همان است و احوال و اطوار او در هر مرحله و منزل و در هر عالم ، اعم از خواب و بیداری و شهادت و غیب ، همه انحاء و انواع ادراکات اوست و خود زارع و مزرعه و زرع خود است و همه این امور از اتحاد نفس با مدرکات اوست ، خواه از علم باشند و خواه از عمل ، و علم و عمل هر دو جوهرند اگرچه علم جوهر اشرف است که امام عمل است . قال النبی صلی الله علیه و آله : العلم إمام العمل و العمل تابعه ، (2) و انسان و ارزش او به همان جوهر ذات اوست که عین مدرکات اوست . عارف رومی در اوائل دفتر اول مثنوی چه خوب گفته است !

جان بی معنی در این تن بی خلاف

هست همچون تیغ چوبین در غلاف

تا غلاف اندر بود با قیمتست

چون برون شد سوختن را آلتست

تیغ چوبین را مبر در کارزار

بنگر اول تا نگردد کار ، زار

گر بود چوبین برو دیگر طلب

ور بود الماس پیش آبا طرب

تیغ در زراد خانه اولیاست

دیدن ایشان شما را کیمیاست

جمله دانایان همین گفته همین

آنکه گفت [(و این کمال همان عقل بالفعل الخ)] ، نفس از منزل عقل هیولانی به مرحله عقل بالملکه و پس از این به مرتبه و مقام عقل بالفعل ارتقا می یابد ، و در درس صد و یکم دانسته شد که نفس در این مقام ملکه و اقتدار بر استحضار علوم نظری را تحصیل کرده

پاورقی :

1 انتهی کلام المعلم الثانی و فیه نصوص صریحة علی اتحاد العاقل بالمعقولات و علی امکان صیرورة الانسان عقلا بسیطا فعلا فیه يتحد المعقولات کلها . (ج 1 ، چاپ سنگی ، ص 305) .

2 علم اليقین جناب فیض رحمة الله علیه ، چاپ سنگی ، ص 5 . صفحه : 367

است و به منت و ملکت حاصل در خویش هر وقت بخواهد نظریات را به دست آورد تواند . و دانستی که حضور خود معارف نوری و کمالات علمی و حقائق معنوی را در نزد مرآت و لوح نفس عقل مستفاد گویند از آن جهت که از مخرج نفوس از نقص به کمال استفاده شده اند .

عقل بالفعل برای نفس استعدادی تام است که با این استعداد به مفارق باقی ثابت ، که همان مخرج او از نقص به کمال است ، می پیوندد و فارابی این مفارق را نیز تعبیر به عقل بالفعل کرده است . عقل بالفعل در نفس به اصطلاح فلاسفه نیل به مرتبه چنان استعداد تام است ، و آن مفارق هم که مخرج است عقل بالفعل است زیرا که امکان استعدادی در آن راه ندارد و فعلیت محض است و هیچ نحو قوه برای او نیست چه قوه در مقابل فعل اختصاص به عالم طبیعی دارد .

چنین موجودی که فعلیت محض است در قرآن کریم به [(صمد)] تعبیر شده است [(صمد)] در مقابل [(اجوف)] است که هیچ خلأی و جوفی مر او را نیست ، لذا از حقیقة الحقائق و عقول فعالة که آنها را ملائکه

نیز می گویند در لسان پیشوایان کاروان بینش و دانش تعبیر به [(صمد)] شده است . (1)

فارابی مفارق مخرج را به باقی ثابت وصف کرده است که فنا در مفارقات راه ندارد و تغییر و تجدد و تصرم و تبدیل و تحول و این گونه احوال از خواص عالم ماده است و چون مفارق عقل بالفعل است از ماده و احوال ماده عاری است . لذا ثابت است و در عین حال ، دمبدم به مستعدین افاضه علوم و حقایق و معارف و صور گوناگون می نماید و هر آن آن را هزاران شأن است .

آنکه فرمود [(نفس بعد از مفارقت اتصال به عقل بالفعل می یابد)] ، البته نفس قبل از مفارقت هم اتصال به عقل بالفعل که همان عقل فعال است می یابد . و در سیاسات مدنیہ گفته است به حصول عقل مستفاد برای انسان اتصال به عقل فعال است و این انسان در نزد قدما در حقیقت ملك است و اوست کسی که درباره او

سزاوار است که گفته شود به او وحی می شود چه انسان که به این رتبه رسیده است به او وحی می شود .
پاورقی :

1 کتاب التوحید بسنده عن محمد بن مسلم عن ابی عبدالله (ع) قال قلت له ما الصمد ؟ قال الذی لیس بمجوف . و بسنده ایضا عن ابی الحسن (ع) قال الصمد الذی لا جوف له . در این موضوع به بحار (ج 2 , ص 124) نیز رجوع شود .

و در روضه سوم ریاض السالکین , شرح صحیفه سید الساجدین (ع) , شارح آن , جناب سید علیخان مدنی آورده است : و فی الخبر أن الله تعالى خلق الملائكة صمدا لیس لهم اجواف (چاپ سنگی , ص 90) .
صفحه : 368

آنکه فارابی گفته است [(نفس بعد از مفارقت اتصال به عقل بالفعل می یابد) آیا مقصودش این است که نفوس را بعد از مفارقت از بدن تکامل است که سرانجام به عقل بالفعل اتصال می یابد ؟ در این صورت سؤال پیش می آید که تکامل بدون دخالت ماده چگونه متصور است , و یا دخالت ماده گوناگون باشد به این معنی که تعلق نفس به ماده به انحای مختلفه باشد مثلا تعلق او به بدن خود يك نحو است و به لباسش يك نحو و به آئینه يك نحو و هکذا , و یا اینکه ماده را مراتب و عوالم است و در هر مرتبه و عالم طوری است و به اقتضای آن مرتبه و عالم دخالت در تکامل نفس دارد ؟ در هر يك از این مسائل باید بحث کرد و تحقیق و تدقیق نمود . به بیان دیگر گفته های فارابی بفرخور اقتضای مقام بپردازیم . درس صد و دوازدهم این درس دنباله درس پیش است . آنکه فرمود [(اگر عقل هیولانی قدسی باشد الخ) دولت آن است که بی خون دل آید به کنار . عقل هیولانی قدسی باشد یعنی استعدادی است که به مرتبه عقل قدسی و روح قدسی می رسد . متأله سبزواری فرماید :

روح که قدسی نگشت و نفس که ناطق

روح بخاری و نفس سائله باشد

کسی را که رتبت روح القدس است انسان کامل است . فارابی در مدینه فاضله گفته است : [(عقل هیولانی عقل منفعل نامیده می شود)] . (1) ولی در حقیقت , مطلب فوق منفعل شدن عقل هیولانی است , چه نسبت صورت علمیه با عقل هیولانی نسبت مقبول به قابل نیست بلکه نسبت فعل به فاعل است که اشتداد وجودی آن است به انوار علوم و معارف که از موجود مفارق ثابت باقی که مخرج نفوس از قوه به فعل است به اعداد حصول استعداد در عقل هیولانی به آن افاضه می شود . و این معنی همان اتحاد عالم و معلوم است , که اتحاد عاقل و معقول و مدرک و مدرک نیز می گویند , و انفعال در حقیقت از احکام عالم طبیعت است .

و انسان در واقع همان ادراك است ، و این حقیقت واحده را در ادراك اسامی متعدد به اختلاف مظاهر و مجالی و عوالم و مواطن اوست ، و این انوار علوم و معارف است که مایه ادراك انسان اند ، و این نور که بدان ادراك می شود اگر مسموعات ادراك شده است آن را سمع گویند و اگر بدان نور مبصرات ادراك گردد آن را بصر نامند و همچنین در لمس و ذوق

پاورقی :

1 و یسمى العقل الهیولانی العقل المنفعل (طبع مصر ، ص 65) . صفحه : 369

و شم و خیال و وهم و عقل و حافظه و مفکره و مصوره (1) و هرچه که به آن ادراك به وقوع می پیوندد از این نور است ، که نور دانش و بینش است ، اعنی علم نور است و وجود عاری از ظلمات طبیعت و ماده است ، و این نور است که سبب تفاضل درجات آدمیان است و این نور است که سرمایه حقیقی انسان و انسان ساز است .

پیش نه آنست کز تو پیش برآید

بیش نه آن کت به چشم بیشتر آید

پیشی و بیشی به دانشست و توانش

از دل پاک آید آن نه از پدر آید

و در سیاسات مدنیه گفته است :

به حصول عقل مستفاد ، اتصال به عقل فعال می باشد و به نظر قدما این انسان در حقیقت ملك است و اوست کسی که سزاوار است درباره او گفته شود که به او وحی می شود چه انسان که به این رتبه رسیده است به او وحی می شود . (2)

در کتب عقلیه نفوس انسانی را به مکتفی و غیر مکتفی تقسیم کرده اند . مکتفی آن است که به ذات خود و باطن ذات خود به علل ذاتی خود در خروجش از نقص به کمال اکتفا کند و بسنده باشد ، و نفوس انبیا به حسب فطرت از این قبیل است ، و غیر مکتفی آن است که به ذات خود و باطن ذات خود در استکمال کافی نباشد بلکه به مکمل خارج محتاج است . (3) از قدیم الدهر حکمای بزرگ عالم اثبات نبوت کرده اند و انسان کامل را صاحب روح قدسی دانسته اند که صاحب نفس مکتفی است . شیخ یونانی زینون کبیر ، تلمیذ ارسطو ،

پاورقی :

1 نظر داریم به گفتار شیخ اکبر در فتوحات : لولا النور ما ادرك شیء لا معلوم و لا محسوس و لا متخیل اصلا و

يختلف على النور الاسماء الموضوعه للقوى فهى عند العامة موضوعة للقوى و عند العارفين اسماء للنور المدرك به فاذا ادركت المسموعات سمى ذلك النور سمعا و اذا ادركت المبصرات سمى بصرا و غير ذلك لمسا و ذوقا و شما و خيالا و وهما و عقلا و حافظه و مفكرة و مصورة و كل مايقع به ادراك فليس الا النور . (عين اليقين فيض , چاپ سنگى , ص 251) .

2 فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال . هذا الانسان هو الملك فى الحقيقة عند القدماء و هو الذى ينبغى ان يقال فيه انه يوحى اليه فان الانسان انما يوحى اليه اذا بلغ هذا الرتبة (السياسات المدنية , طبع حيدرآباد , ص 49) .

3 منظومه حكمت متأله سبزوارى (اول فريده ثالثه در افعال حق تعالى , ص 182) و اسفار (ج 1 رحلى , مرحله دهم , فصل 39 , ص 322) . صفحه : 370

در رساله اى , كه معلم ثانى آن را تحرير کرده است و با ديگر رسائل وى در حيدرآباد دكن هند به طبع رسيده است , در اثبات روح قدسى سخن گفت و خود فارابى در رساله فصوص و ابن سينا در شفا و اشارات و دانشنامه علايى و ديگر كتب و رسائلش و سهروردى در حكمت اشراق و فخررازى در مباحث مشرقيه و شيخ اكبر محيى الدين عربى در فصوص و فتوحات و ابن ترکه در تمهيد القواعد و ميرداماد در قبسات و صدرالمتألهين در اسفار و ديگر تأليفاتش چون مفاتيح الغيب و شرح اصول كافى و غيرهما و بالجمله حكماى شامخ در اثبات روح قدسى براى نبى , كه انسان كاملش گويند , سخن راندند , و گاهى به اين معنى با نظم اشاره کرده اند مثلا حكيم سنابى گويد : اگر بودى كمال اندر نويسايى و خوانايى

چرا آن قبله كل نانويسا بود و ناخوانا

مرادش از قبله كل پيغمبر اكرم اسلام (ص) است . و همچنين سعدى درباره آن جناب در اول بوستان گويد :

يتيمى كه ناخوانده ابجد درست

كتبخانه هفت اقليم شست

و همچنين حافظ گويد :

نگار من كه به مكتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

و همچنين متأله سبزوارى گويد :

آفاق ديدم انفس رسيدم

من ذا يدانيه ما شفته قط

صد چون سرو شش حلقه بگوشش

ناخوانده او لوح ننوخته او خط

و نیز این کمترین در ابیاتی که به استقبال متأله مذکور سروده است گوید :

بنگر که یارم آن قبله کل

آن عشق مربط و ان وحی مهبط

ام الکتابست و لوح محفوظ

ناخوانده يك حرف ننوخته يك خط

آنکه فارابی گفته است [(و هرگاه عقل هیولانی الخ)] , معنی این سخن مطابق سیاق کلام این است که چون

عقل هیولانی قدسی مستعد اتم برای عقل بالفعل گردیدن است پس چنان قابل مستعد که عقل بالفعل گردید

به مفارق متصل , که عقل فعال و جبرئیل و سروش

صفحه : 371

است , متصل گردد اولی و اوجب است , و فکر را در دروس پیشین معنی اجمالی نموده ایم . خیال و فکر هر

دو از معادات حصول علم اند . فارابی تعبیر به متصل فرمود و شیخ رئیس نیز به تبع وی تعبیر به اتصال کرده

است . ولی چنانکه اشارتی رفت , نفس ناطقه انسانی با عقل فعال متحد می گردد بلکه واقع و نفس الامر فوق

اتصال و اتحاد است . از عبارت فوق استفاده می توان کرد که هرگاه عقل هیولانی هیچ ندانی به مقام عقل

بالفعل رسید که دانا و گویا و خوانا و شنوا شده است و بدین پایه رسیده است هرگاه این عقل بالفعل بدین

مرتبه رسیده عالمی بوالعجب گردد و به مراتب و درجاتی فوق العاده رسد چه جای استبعاد ؟ آنکه گفت [(و

بالجمله برای نفوس الخ)] , انسان از سلاله طین و از ماء مهین می روید و در دامن طبیعت می پرورد و با

محسوسات و بدیهیات و اولیات آشنا می شود و کم کم سرمایه طیران و عروج به عالم عقلیات و مقامات

بلند انسانی را تحصیل می کند و عقل مستفاد می گردد و عالم عقلی مضاهی عالم عینی می گردد , و این

موهبت را از اعدادات این سویی و افاضات آن سویی دارد و ارتقای به معالی بدون حصول استعداد این

سویی حاصل نمی گردد . لذا گفت عقل بالملکه لا محاله از بدن استفاده می شود . آنکه گفت [(و برای اوساط

از بواقی قسطی از قصد و حس نیست)] , به قاعده زبان تازی از بواقی بیان اوساط است یعنی بواقی افراد

مردم که اوساط اند , اوساط در ازاء دارندگان عقل قدسی و رسیدگان به مرتبه عقل بالفعل و متصلان و متحدان

به عقل فعال اند . حظ حس و قصد اوساط مردم را عرض عریضی است که در تحت ضابطه نمآید تا بشود

قسط و حظ آنها را به بیان آورد که مرتبه عقل هیولانی و حظ حسی آنها از محسوسات چه اندازه است و قسط

قصد ، یعنی مقصود و مراد و غایتشان ، را چه اندازه . فارابی حظ اوساط را ، چه از محسوسات و چه از معقولات ، ناچیز گرفته است و آن را قسطی و مقداری معتنی به حساب نیاورده است که گفت آنها را قسطی از قصد و حس نیست . سیاق کلام مفید این معنی است : نفوسی که باید به عقل بالفعل برسند از داشتن بدن و از کسب در محسوسات وسیله شبکه بدن ، که آلت اصطیاد است ، ناچار می باشند . و از حس و محسوسات سرمایه ارتقا و اعتلا تحصیل می کنند و به مدارج و معارج معقولات و کمالات ، که مقصود بالذات آنها اند ، می رسند ، ولی اوساط چون اسقاط اند و حشر آنان با محسوسات حشر حیوانی است و سرمایه حس را درخواستی های حیوانی مصرف می کنند آنان

صفحه : 372

را قسطی از حس و قصد انسانی نیست .

در این دو سه درس ، فهرست وار مطالبی بسیار با اهمیت را که حاصل افکار حکمای الهی بنام چندین قرن است ارائه داده ایم و به فرا رسیدن هنگام بحث و تحقیق تفصیل آنها امیدواریم . شما دوستان گرامیم و نهالهای امیدم بدانید که رسیدن به فهم منطق بزرگان عالم علم سخت دشوار است و معارف و حقایق را از ماورای طبیعت به شراکها و شبکه ها و قوالب الفاظ پابند کردن و در آوردن دشوارتر . این مطالب را مغتنم شمار و این دروس را محترم ، به قول عبدی کنابدی . (1)

هر که سخن را به سخن ضم کند

قطره ای از خون جگر کم کند

خویشتن را باش و حس را معد قصد انسانی بدان و در وادی حس سرگردان ممان ، دیده مقصد اقصی بین انسانی به دست آر و دو بال علم و عمل بگشا و به عالم قدس طیران نما که همه برای تست و تو برای همه ، و چند بیتی از جناب اوحدی بنیوش :

آفتابی زعلم روشنتر

نیست ، بی علم روزگار مبر

علم بالست مرغ جانت را

بر سپهر او برد روانت را

علم دل را به جای جان باشد

سر بی علم بد گمان باشد

علم نورست و جهل تاریکی

علم راهت برد به باریکی
علم روی تو را به راه آرد
با چراغت به پیشگاه آرد
علم اگر قالبیست گر جا نیست
هرچه دانی تو به زنا دانیست
علما راست رتبتی در جاه
که نگردد به روزگار تباه
علم را دزد برد نتواند
به اجل نیز مرد نتواند
نه به میل زمان خراب شود
نه به سیل زمین در آب شود
علم کشتی کند بر آب روان
وان که کشتی کند ، به علم توان
چون تو با علم آشنا گشتی
بگذری ز آب نیز بی کشتی
همره عقل و یار جان علمست
در دو گیتی حصار جان علمست
خفته ای ، بر سر تو بیدارست
مرده ای ، با حقیقتت یارست
پاورقی :

1 کشکول شیخ ، چاپ نجم الدوله ، ص 39 .

صفحه : 373

طعمه می جویی ، اوست را بد تو
راه می پویی ، اوست قاید تو
جوهر او نپرسد اندر آب
آتش او را نسوزد اندر تاب

می روی ، با دل تو همراه هست
می نشینی ، زجانت آگاه هست
کس نهانش به خاک نتواند
تند بادش هلاک نتواند
شاه و سرهنگ ره به آن نبرد
دزد و طرارش از میان نبرد
درس صد و سیزدهم

استاد بزرگوار علامه شعرانی در یکی از مؤلفاتش ، که به خط آن جناب نزد اینجانب موجود است ، مقالتی ناتمام در موت و حقیقت آن دارد . آغاز آن را به مجرد و بقای نفس بعد از فنای جسم افتتاح کرده گوید : روح يك موجود مستقلی است غیر از جسم و جسمانیات و از عالم امر است . نمی شود گفت در کدام مکان قرار گرفته و چه شکل و ترکیب است . ممکن است به بدن متعلق باشد و ممکن است از بدن خارج شود و بیرون بدن باز موجود است . مانند عطر مشك و بوی گلاب یا گل که مدتی بعد از مشك و گل در اطاق می ماند . با اینکه گل پوسیده و پژمرده یا پریز شده و پراکنده می گردد ، بوی آن هست و نمی توان گفت این بو در کجای اطاق است و شبیه به روشنی چراغ نیست که بعد از تمام شدن نفت بکلی روشنایی تمام شود . اینکه روح موجود مستقل غیر از عالم جسم و مبرای از طبیعت و احکام آن است مطلبی است که با تقدیم براهین متقدمه به وضوح پیوست و هرگونه شك و شبهه ازاله گردید ، علاوه اینکه در پیرامون آن مباحثی سودمند در پیش است . اما تمثیلی مشك آگین که ایراد فرموده اند فقط به عنوان تقریب اذهان است نه تصویر برهان . چه ، هوای منفعل از بوی گل و گلاب در فضای اطاق محدود است و هوا و بو و گل و گلاب و فضا همه مادی اند و تفاوت میان مشبه به و مشبه از زمین تا آسمان است . و این بزرگان علم دانسته این تعبیرات تشبیهی را ادا فرموده اند و از این گونه عبارات در کلمات دانشمندان بزرگ بسیار است که در موضوع واحد هم سخن برهانی و ایقانی آورده اند و هم خطابی و اقناعی ، آگاه باش تا دو نحو گفتارشان را حمل بر تضاد و تناقض نکنی ، که چه بسا يك مطلب را برای شخصی که ورزش فکری کرده است و حرف سنج و زبان فهم است به صورت برهان بیان می کنند و صفحه : 374

برای دیگری ، که توانایی حمل آن را ندارد ، به هیأت خطابه ، گاهی با تشبیه و تمثیل و گاهی با تنظیر و تبدیل عبارتی به عبارت دیگر و نظایر این گونه امور که در صنعت تفهیم و تعلیم به کار می برند تا به فراخور فهم هرکس معانی را برسانند . و اصل دلیل عقلی است که معیار صدق و میزان حق و ملاک تمیز میان صحیح و

سقیم و حق و باطل است و متبع برهان است .

در درس شصتم بخصوص و گاهی در دیگر دروس نامی از قیاس و برخی اشکال آن برده شد و ما بدین نحو که در مباحث عقلی پیش می رویم بسیار بدانستن قیاس و اشکال آن نیازمندیم . لاجرم به بحث منطق می پردازیم و امیدواریم که قسمتی از امهات مسائل منطق را در این دروس آنچنانکه باید تقدیم بداریم :

هر يك از تصور و تصدیق یا بدیهی است و یا کسبی . آنچه کسبی است مجهول است که باید آن را از معلوم اکتساب کرد و مجهولات باید منتهی به بدیهیات شوند . مجهولات تصویری را از معلومات تصویری و مجهولات تصدیقی را از معلومات تصدیقی کسب توان کرد . در اصطلاح علم میزان ، تصورات بدیهی موصل به مجهولات تصویری را معرف و تصدیقات معلوم موصل به تصدیقات مجهول را حجت گویند . و حجت را به تمثیل و استقراء و قیاس تقسیم کرده اند . تمثیل استدلال از جزئی به جزئی ، و استقراء از جزئیات به کلی ، و قیاس از کلی به جزئی است ، و عمده قیاس است که مفید علم و یقین است و آن دو مفید شك و ظن . و توضیح هر يك از اینها بیاید . قیاس قولی مؤلف از قضایاست که چون قبول و مسلم گردد مستلزم قضیه و قول دیگر باشد . اقل جمع منطقی دو است و [(قضایا)] در تعریف قیاس اینچنین است و هر يك از دو قضیه را که قیاس از آنها ترکیب یافته است مقدمه خوانند و مجموع آن دو را که مستلزم قضیه و قول دیگر است قیاس . و این قضیه که قول دیگر است به اعتبار استحصال آن از قیاس مطلوب می نامند ، و به اعتبار حصولش از قیاس نتیجه ، که مقدمه نخستین را مادر ، و تالی آن را که مقدمه دومین است پدر ، و قول لازم از قیاس را که حاصل از دو مقدمه است نتیجه نامیده اند . شبستری در گلشن راز گوید :

ز ترتیب تصورهای معلوم

شود تصدیق نامفهوم مفهوم

مقدم چون پدر تالی چو مادر

نتیجه هست فرزند ای برادر

وی مقدمه نخستین را به لحاظ مقدم بودن آن پدر نامید ، و دیگران تالی را به لحاظ کلی بودن

صفحه : 375

آن ، چنانکه دانسته خواهد شد ، پدر دانسته اند . کیف کان از ازدواج این دو ، نتیجه حاصل می گردد که به مثبت فرزند است .

فرقه ای به نام اشاعره گویند وجود هیچ ممکنی در وجود شیء دیگر مدخلیت ندارد ، نه به نحو اعداد و نه به نحو سبب و علت . و علت و معلول بودن بین موجودات را منکرند و گویند خداوند بعضی از اشیاء را عقیب

بعض دیگر ایجاد می کند بدون اینکه وجود آن شیء به طور وجوب از او ایجاد گردد ، چه ، قائل به اراده گزافی در مبدأ شده اند ، و هرگاه چیزی به صورت مکرر از مبدأ ، عقیب چیزی ایجاد گردد آن را عادت نامیده اند . لذا انتاج مقدمتین مر نتیجه را به لزوم عقلی و استلزام وجوبی نمی دانند بلکه می گویند به صرف توافی و مجرد معیت و تصاحب بین مقدمتین عادت و سنت خدا جاری شده است که نتیجه عقیب آن دو حاصل گردد ، با اینکه تخلف نتیجه از آن دو جائز و ممکن است . بمثل ، در نظر این فرقه ممکن است حرارت عقیب یخ ، و برودت عقیب آتش پدید آید . ولی عادت خدا بر این جاری شده است که عقیب آن برودت ، و عقیب این حرارت باشد . فرقه ای دیگر به نام معتزله گویند افعال ممکنات از ممکنات صادر است یا به مباشرت آنهاست اگر صدور افعال از آنها به توسط فعل دیگر نباشد ، و یا به تولید است اگر به توسط فعل دیگر باشد . خلاصه به افعال تولیدی قائل شده اند ، مثلا حرکت ید را مولد حرکت مفتاح می دانند ، لذا در این مورد هم نتیجه را فعل تولیدی و معلول مقدمتین دانسته اند . این عقیدت نیز چون عقیدت اشعری ها سخت سست است . چه ، در حقیقت ممکنات باستقلال مولد نیستند . این نظر چنان است که بمثل کسی دیدگان را مستقلا بیننده انگارد و همچنین دیگر حواس هر يك را به استقلال مولد فعلش بداند ولی به تحقیق دانسته ای که پنج حس با یکدیگر پیوسته اند / زانکه این هر پنج زاصلی رسته اند . (مثنوی مولای رومی) .

در دروس پیش دانسته شد که واهب صور علمیه مطلقا حقیقت آنسویی است که موجود عالم امری است و آنچه اینسویی است همه معدات اند ، از آن جمله همین قیاس است . و خلاصه اینکه مقدمات معدات برای حصول نتیجه اند ، و پس از حصول این علل اعدادیه به وجه صحیح و شکل منتج از طرف مخرج نفوس از نقص به کمال ، صورت نتیجه ، که در حقیقت صورت علمیه است ، بر نفس مستعد فایض می شود . پس نسبت انتاج و استلزام و یا الفاظ دیگر به شکل قیاس نسبت به علل اعدادیه است ، و در واقع ، علل مفیضه و معطیه دیگرند که مبادی عالییه و عقول فعاله اند همچنانکه شرایط ابصار تحقق یافت نفس ادراک

صفحه : 376

مبصرات می کند و چون شرایط سمع به وقوع پیوست نفس ادراک مسموعات می کند و هکذا در ادراکات دیگر ، نه اینکه قوه باصره و سامعه مثلا باستقلال مولد ابصار و سمع باشند و یا حصول ابصار و سمع عقیب شرایط به صرف توافی و مجرد معیت و تصاحب و عادت باشد . این قول اخیر در استنتاج از قیاس قول قاطبه محققان است که نه نظر افراطی اشاعره است و نه قول تفریطی معتزله . هر يك از این دو فریق با يك چشم احوال می نگرد : اشاعره با چشم راست احوال و معتزله با چشم چپ احوال . آن محقق کامل راسخ در علم است که حق و حقایق را با دو چشم سالم راست بین می بیند و در وسط عدل و صراط مستقیم است ،

نه افراطی است و نه تفریطی ، نه الغای اسباب و وسایط می کند و نه در کثرت گم و از فاعل حقیقی غافل است ، هم از حجاب کثرت در آمده است و هم آنها را مظاهر و مجالی فعل عالم امر یافته است ، مقدمات فکری و خود فکر را امور اعدادی می داند نه علل استقلالی ، و افاضه صور علمیه را پس از حصول معدات و استعداد از عالم قدس حکیم که عالم و رای طبیعت است می شناسد .

متأله سبزواری در منطق منظومه راجع به این سه قول در انتاج قیاس گوید :

و هل بتولید أو اعداد ثبت

او بالتوافی عادة الله جرت

و الحق أن فاض من القدسی الصور

و انما إعداده من الفكر

و جری عادة خطا شدیدا

و لیست العلیة تولیدا

یعنی آیا استلزام و انتاج مقدمات قول دیگر را ، که نتیجه است ، بنابر افعال تولیدی است که مقدمات مولد نتیجه اند ، و یا اینکه مقدمات علل اعدادی اند ، و یا اینکه مجرد معیت و توافی مقدمات با نتیجه است بدون هیچ گونه علیت و دخالت اعدادی مقدمات . مذهب حق طریق وسط است که صور عقلیه علمیه از عالم قدس بر نفوس ناطقه مستعده فائض می شود و فکر از علل اعدادی است . مذهب اشعری که حصول نتیجه عقیب مقدمات قیاس و فکر به صرف عادت و محض معیت بدون لزوم جاری باشد شدیدا خطاست . و علت اعدادی علت تولیدی نیست یعنی عقیدت معتزلی هم باطل و نادرست است .

در نقل آرای سه گانه حسن صنعت به کار برده است که قول حق را چون صراط مستقیم است در وسط آن دو قرار داده است . چه ، مذهب حق هر ذیحق را ادا می کند ، زیرا در منزل عدل و منظر وسط قرار گرفته است ، نه به راست مایل است و نه به چپ ، که نه

صفحه : 377

آن مسیر حق است و نه این .

این سه قول بود در چگونگی لزوم نتیجه قیاس را . و قول دیگر در این مقام است که شیخ رئیس در الهیات شفا نقل کرده است و آن را رد نموده است . در درس بعد عنوان می کنیم و در پیرامون آن بحث می نماییم . تبصره اقوال سه گانه فوق اختصاص به قیاس و نتیجه آن ندارد بلکه در مطلق افعال آدمیان و غیر آنان جاری است ، و در حقیقت این همان بحث جبر و تفویض و امر بین امرین است و این امرین یکی جبر و یکی

تفویض است ، اشعری جبری است ، و معتزلی تفویضی ، و محققان بر امر دیگرند که میان آن دو است نه آن است و نه این ، زیرا قول حق و صراط مستقیم است . این مطلب در ذکرت باشد تا هنگام بحث تفصیلی آن فرا رسد . این جانب رساله ای در جبر و تفویض و امر بین امرین تألیف کرده و همه اقوال اهل کلام و حکمت و عرفان را در آن ذکر کرده است و در پیرامون هر يك بحث نموده است و آن را به مشرب حکمت متعالیه خاتمه داده است و مباحث بسیار سودمند در آن مطرح نموده است و زحمت فراوان در آن متحمل شده است . رساله ای است که در موضوع خود مغتنم و محترم است ، اگرچه مشک آن است که خود بیوید نه آنکه عطار بگوید .

درس صد و چهاردهم

در درس پیش سه قول در چگونگی لزومی که بین مقدمات قیاس و نتیجه می باشد نقل و در هر يك به اختصار بحث کردیم ، و در این درس قول دیگری را در همین کیفیت لزوم عنوان می کنیم و سپس به مطالب دیگر قیاس به اجمال می پردازیم . این قول را شیخ در شفا نقل و رد کرده است و صدرالمتألهین در تعلیقاتش بر شفا آن را تصویب و تصدیق کرده است . بدان که شیخ رئیس در فصل چهارم مقاله ششم الهیات شفا ، که در علل عنصری و صوری و غایی بحث کرده است ، در آغاز وجوه علت عنصری یعنی مادی را پیش کشیده است و یکی از وجوه آن را چنین گفته است : گاهی علت مادی مانند چوب و سنگ برای خانه است تا اینکه گفته است و آحاد برای عدد از این جنس است و قومی مقدمات را برای نتیجه این چنین قرار می دهند و این غلط است بلکه مقدمات برای شکل قیاس این چنین اند . اما نتیجه صورت در مقدمات نیست بلکه چیزی است که از آنها لازم می آید کأن

صفحه : 378

مقدمات آن را در نفس ایجاد می کند . (1)

توضیحا در بیان این قول گوئیم : همان طور که چوب و سنگ علت مادی برای صورت خانه و آحاد علت مادی برای صورت عدد است ، مقدمات ، که یکی صغری و دیگری کبری است ، برای نتیجه اینچنین اند ، که مقدمات آلات و ماده اند و نتیجه صورت حاصله از آنها .

شیخ بزرگوار در رد آن می فرماید :

مقدمات را نسبت به شکل و صورت قیاس باید این چنین دانست که مقدمات ماده و شکل قیاس صورت حاصله از آنهاست ، نه اینکه صورت نتیجه از مقدمات حاصل گردد چنانکه صورت اربعه از هیئت اجتماعیه آحاد چهارگانه ، که اربعه همان صورت حاصل از چهار واحد است لا غیر . بلکه نتیجه چیزی است که از

مقدمات لازم مآید و کأن مقدمات آن را در نفس ایجاد می کنند . علت کأن گفتن این است که در حقیقت , مقدمات فاعل و موجد نتیجه در نفس نیستند بلکه معدات اند , و فاعل حقیقی موجود قدسی و رای طبیعی است .

جناب مولی صدرا می فرماید :

این رأی که مقدمات ماده نتیجه و نتیجه صورت آنها باشد , در نزد قائلین اتحاد عاقل و معقول وجهی دارد , و نیز علم به مقدمات علم به نتیجه است بالقوه و الامکان , پس در علم به مقدمات قوه علم به نتیجه است . (2)

در توضیح آن گوئیم که صدرالمتألهین قول مذکور را که مقدمات علل مادی نتیجه و نتیجه علت صوری یعنی صورت حاصله از آنها بوده باشد , به دو وجه توجیه فرمود که به پاورقی :

1 - و تارة يكون كما للخشب , و الحجارة الى البيت . . . و من هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد , و قد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة و ذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس و اما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئاً يلزم عنها كأن المقدمات تفعلها في النفس . (ج 2 , چاپ سنگی , ص 536) .

2 - قوله و قد يجعل قوم المقدمات (اه) معناه واضح و اعلم ان هذا الرأي عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول مماله وجه كما سيرد عليك فيما بعد و ايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة و الامكان فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة . (تعليقات صدرالمتألهين بر شفا , چاپ سنگی , ص 245) .

صفحه : 379

هر يك از این دو وجه نظر مذکور را محملی صحیح خواهد بود : يك وجه اتحاد عاقل و معقول است , به این بیان که نتیجه حقیقت کلیه علمیه است , به عبارت دیگر صورت علمیه است , و این صورت علمیه يك حقیقت است نه متعدد , و قوه عاقله نفس ناطقه که در صقع ذات خود مقدمات را با شرایط منتجه آنها ادراک کرده است , در حقیقت , صورت علمیه را ادراک کرده است , و این صورت علمیه همان متن ذات مؤدی و محتوای مقدمات است نه امر دیگر , یعنی علم به مقدمات نفس علم به نتیجه است , پس نتیجه صورت مقدمات است آنچنانکه خانه صورت حاصله از چوب و سنگ و دیگر آلات است .

وجه دوم را از این راه پیش آمده است که علم به نتیجه در علم به مقدمات مستتر است , چه در علم به مقدمات قوت علم به نتیجه وجود دارد , یعنی علم به نتیجه بالقوه و الامکان , نه بالفعل و الوجوب , در علم به مقدمات موجود است , و گرنه محال است که از مقدمات فلان نتیجه خاص حاصل شود , چه هر سلسله

مقدمات و معدات هر فنی از فنون با نتیجه ای خاص ارتباطی خاص دارد ، بلکه تکوینا هر موجودی با آثار وجودیش این چنین است ، و این معنی ، اعی ارتباط خاص مقدمات با نتیجه ، را تعبیر به وجوب و لزوم کرده اند ، که قیاس مستلزم نتیجه است ، یعنی حصول نتیجه عقیب مقدمات بگزاف و صرف توافی و مجرد معیت اتفاقیه نیست ، چنانکه اشاعره می پندارند ، و چون علم به نتیجه بالقوة و الامکان در علم به مقدمات مستکن است و از ترتیب و تنسیق خاص مقدمات علم به نتیجه در همان وعای علم به مقدمات حاصل می گردد ، پس صحیح است که گفته شود نتیجه در مقدمات است و صورت آنهاست .

مطلب فوق در هیأت خاص و ترتیب تصویرهای معلوم ، که از علم بدانها علم به تصور مجهولی لازم آید و حاصل شود که در اصطلاح منطق معرف و معرف گویند ، نیز جاری است . کیف کان باید مطلوب مطلقا ، چه تصویری و چه تصدیقی ، پیش از ترتیب تصورات و قضایا به وجه مجمل معلوم باشد ، زیرا طلب مجهول مطلق محال است ، چنانکه در دروس پیش اشارت به آن رفت . این جانب ابیات تازی نامبرده متأله سبزواری را در درس پیش در آرای سه گانه و فرموده این دو بزرگوار ، ابن سینا و ملاصدرا ، را به نظم فارسی در آورده است :

آیا به تولیدست انتاج قیاس
یا رأی اعدادش بود اصل و اساس
صفحه : 380

یا جریان عادت خدائست
لزوم نه ، مجرد توافیست
قولی که مختار محققینست
اعداد حقست و نه آن و اینست
بعد از حصول جمله معدات
از عالم قدسی بود افاضات
چه جری عادت خطأ شدیدست
علت اعدادی کجا تولیدست
قولیست شیخش کرده نقل و نقدش
صاحب اسفارش فزوده عقدش
نتیجه صورت مقدماتست

چون خانه کز چوب و دگر آلاتست
شیخ أجل فرمود بی اساست
زیرا نتیجه لازم قیاست
آری مقدمات در شکل قیاس
علل مادیش بود بی التباس
در نزد صدرا نظری مقبولست
کز اتحاد عاقل و معقولست
یا قوت علم به مطلوبست در
علم مقدماتش ای صاحب نظر
در نزد ناظم رأی شیخ و صدرا
هر يك بود بی شبهه صدر آرا
هم رأی آن هم رأی این تمامست
جز اینکه هر يك را دگر مقامست
با منطقی از صاحب شفا گو
در حکمت از صدرای ذوالبها گو
درس صد و پانزدهم

به مطالب دیگر قیاس می پردازیم : قیاس را ماده و صورتی است . صورت آن را هیأت و شکل نیز گویند و ماده آن قضایای گوناگونی است که از آنها تألیف می گردد .

قیاس به اقترانی و استثنایی تقسیم می شود ، و اقترانی به شرطی و حملی . اکنون به قیاس اقترانی حملی می پردازیم . قیاس اقترانی حملی آن است که از قضایای حملیه صرفه تألیف شده باشد . هرگاه عین نتیجه با حفظ ماده و صورت آن در متن قیاس مذکور نباشد بلکه فقط جزء مادی آن موجود باشد و صورت و هیأت نتیجه از حصول نتیجه پدید آید ، آن را اقترانی گویند . در قیاس اقترانی به لحاظ ماده از صناعات خمس بحث می شود ، و به لحاظ صورت از اشکال اربعه . صناعات خمس قضایایی است که قیاس از آنها تألیف می گردد و به اسامی برهان ، خطابه ، جدل ، مغالطه ، شعر موسوم اند .

برهان قیاس مؤلف از یقینیات است تا نتیجه یقینی از آن لازم آید ، و به تعبیر شیخ در دانشنامه علائی ، فائده برهان یقین است و پیدا کردن حق . (ج 1 ، ص 128) و عمده در

صناعات خمس برهان است . ساوی در تبصره ، در تعریف یقین ، گوید (ص 101) :

یقین اعتقادی بود به چیزی که چنین است با اعتقادی دیگر که جز چنین نتواند بودن ، بی هیچ زوالی که این هر دو اعتقاد را تواند بودن . و یقینات بر شش قسم است بدین قرار : اولیات ، مشاهدات ، مجربات ، حدسیات ، متواترات ، فطریات .

خطابه : در برهان محط نظر فائده یقین و شناختن و پیدا کردن حق است ، و یقین تصدیق جزئی است ، لذا اگر قیاس مفید تصدیق غیر یقینی یعنی غیر جزمی باشد خطابی است و آن مؤلف از مقبولات و مشهورات بظاهر و مظنونات است ، یعنی این قضایا مقدمات قیاس خطابی اند . جناب شیخ اجل در دانشنامه گوید : و فائده خطابه اندر سیاست مردم بود و اندر شاخها ، شریعت و اندر مشورت و خصومت و عتاب و اندر ستایش و نکوهش و اندر بزرگ کردن سخن و خرد کردن و هرچه بدین ماند[. (ص 132) .

و به تعبیر وجیز خواجه در اساس الاقتباس (ص 533) :

غرض از این صناعت اقناع است نه تحقیق مطلق و الزام صرف . جدل : و هرگاه قیاس مفید تصدیق جزمی بود و لکن حق بودن آن اعتبار نشود بلکه عموم اعتراف یا اعتراف خصوص طرف مجادل در او ملحوظ باشد ، قیاس جدلی است و مقدمات آن که از آنها تألیف می شود مشهورات و مسلمات بود . در دانشنامه فرماید : مر جدل را فایده هاست : یکی آن است که فضولیاتی را که دعوی دانش کنند و مذهبهای نار است دارند و راه دشوار برند به دانستن حق از راه برهان ، پس به جدل ایشان را بشکنی ، و دیگر آنکه اگر انسانی بود که حقی خواهی که ایشان اعتقادش کنند یا مصلحتی و به راه برهان نتوانی ، به راه جدل و مشهورات ایشان را اعتقاد افکنی ، و سوم آن است که آموزندگان علمهء جزوی ، چون هندسه و طب و طبیعیات و هرچه بدین ماند ، ایشان را اصلها بود به تقلید و به علمهای دیگر درست شود و اصلهء همه علمها آخر به علم مابعد الطبیعه درست شود ، پس تا آنگاه ، دل آموزنده خوش نبود ، چون به قیاس جدلی آن اصلها را بر وی اثبات کنی دل وی خوش شود ، و چهارم آن است که به قوت قیاس جدلی ، هم[(هست)] را توان اثبات کردن و هم[(نیست)] را پس چون اندر مسئله ای قیاس جدلی آورده آید بر[(هست)] و قیاسها بر[(نیست)] و آن قیاسها را نیکو تأمل صفحه : 382

کرده آید ، آخر باشد که حق اندر آن میان پیدا آید .

مغالطه : و هرگاه قیاس تصدیق جزمی افاده کند و لیکن نه حق بودن و نبودن در آن ملحوظ باشد و نه عموم اعتراف ، قیاس مغالطی است و مقدمات آن که از آنها تألیف می گردد وهمیات و مشبهات است . و

مغالطه اگر به ازاء برهان و شخص مبرهن باشد ، آن را سفسطه گویند ، و اگر به ازاء جدل و مجادل ، مشاغبه نامند . پس قیاس سفسطی و مشاغبی از شعب قیاس مغالطی اند . در دانشنامه فرمود :

وهمیات و مشبهات مقدمات قیاس سوفسطایی (1) و مغالطی بوند ، و در قیاس سوفسطایی و مغالطی هیچ فائده نیست الا زیان ، و اگر فائده بود آن که بیازمائی کسی را که دعوی کند تا داند یا نداند ، و آنگاه او را قیاس امتحانی خوانند ، یا باز مالی دعوی کن بی هنر را تا مردمان از وی نیاموزند و مرتبت وی بدانند و آنگاه ورا قیاس عنادی خوانند . شعر : هرگاه قیاس اصلا افاده تصدیق نکند بلکه افاده تخیل کند و موجب قبض و بسط نفس گردد قیاس شعری بود . و مقدمات قیاس شعری مخیلات بود . ساوی برهان را قیاس تام و جدلی و خطابی و شعری را [(ناقص)] و مغالطی را [(باطل)] یاد کرده است . پس از بیان برهان ، در بیان قیاسات ناقص و باطل گوید :

بدان که قیاسات ناقص به دو قسم بود : قسمی آن باشد که از برای حجت به کار دارند و قسمی آن بود که از برای حجت به کار ندارند . آنچه از برای حجت به کار دارند یا جدلی بود و یا خطابی ، و آنچه از برای حجت به کار ندارند از برای بسط و قبض نفس استعمال کنند ، چنانکه گویند العسل مرة متهوعة تا نفس از او منقبض شود یا گویند هذا الشخص کریم فاضل تا نفس از او منبسط شود . و اینچنین قیاسها را قیاسات شعری گویند . و اما باطل آن بود که صورت یا ماده او فاسد بود یا هر دو فاسد باشند و آن را مغالطی گویند . در تبصره گوید :

از قیاس برخی هست که راست و درست است و نتیجه ای که از او آید یقین است و چنین قیاس را برهان گویند ، و برخی است که نزدیک است به راستی

پاورقی :

1 - مغالطه و آن را سوفسطیقا خوانند . (اساس الاقتباس ، ص 515) . صفحه : 383

و آن را قیاس جدلی خوانند ، و برخی هست که دورتر است و بعضی را از او خطابی خوانند و برخی شعری ، و بعضی است که ناراست است و قیاس مغالطی خوانند .

فایده قیاس شعری یکی از این دو امر است : یکی تحبیب و ترغیب که همان بسط نفس است ، و دیگر تهدید و ترهیب که همان قبض نفس است . و چون قضایای آن را وزن و قافیہ باشد اثر فائده و غرض آن بیشتر بود . این بود تعریف صناعات و غرض و فائده هر یک آنها که باجمال گفته آمد .

بدان که این قیاسها همه در صورت متفق اند ، که صورت آنها از چهار شکل به در نیست ، چنانکه گفته خواهد آمد ، و به حسب ماده مختلف اند ، که از قضایای مختلفه مؤلف اند . و چنانکه دانسته شد ، در میان اقیسه

عمده برهان است که مفید یقین است و حق از آن شناخته می شود و پیدا می گردد . اکنون به طور اجمال به بیان مقدمات شش گانه آن که از آنها تألیف می گردد می پردازیم :

- 1 - اولیات قضایایی هستند که در آنها مجرد تصور موضوع و محمول در ایقاع حکم کافی بود ، مثل حکم به اینکه کل اعظم از جزء خود است ، و دو نقیض نه جمعشان را شاید و نه رفعشان را .
- 2 - مشاهدات ، که حسیات و محسوسات نیز گویند ، قضایایی هستند که مجرد تصور موضوع و محمول در ایقاع حکم کافی نبود ، بلکه محتاج به واسطه حس است ، مثل حکم به اینکه آتش گرم است .
- 3 - مجربات قضایایی هستند که حکم عقل در آنها به واسطه تکرر مشاهده بود ، مثل اینکه آتش سوزنده است .
- 4 - حدسیات قضایایی هستند که حکم در آنها به واسطه قوت وحدت ذهن و انتقال سریع و دفعی آن باشد ، مثل اینکه نور قمر مستفاد از نور شمس است که از اوضاع مختلفه قمر با شمس ، از هلال تا محاق ، این حدس پیش آمده است .

- 5 - متواترات قضایایی هستند که به خبر دادن و گواهی بسیار کس حاصل شود ، مثل اینکه می دانیم شهری هست به نام مکه ، اگرچه هرگز آن را ندیده باشیم .
- 6 - فطریات قضایایی هستند که قیاساتشان با آنهاست و عقل به واسطه آن قیاس ، که قضایا آن را با خویشتن دارند و از جهت وضوح آن احتیاج به اکتساب نیست ، حکم و تصدیق به آنها می کند ، مثل حکم به اینکه اربعه زوج است که قیاسش بدیهی و با خود

صفحه : 384

. اوست و ذهن بدون تکلف آن را سریعاً در می یابد ، به این صورت : اربعه منقسم به دو قسم متساوی است ، و هر عددی که منقسم به دو قسم متساوی است زوج است ، پس اربعه زوج است .
در درس بعد به بیان اجمالی مقدمات دیگر اقیسه می پردازیم . درس صد و شانزدهم
به بیان اجمالی مقدمات قیاسهای دیگر ، به ترتیبی که در صناعات نامبرده شد ، می پردازیم :

1 - مقبولات مقدمات یعنی قضایایی هستند که از بزرگان عقل و علم و حکمت و حقیقت اخذ و پذیرفته شده باشند و نه اولیات اند و نه محسوسات .

2 - مشهورات بظاهر ، قضایایی هستند که به اول شنیدن چنین نمایند که مشهورند و چون به حقیقت بنگری مشهور نباشند ، مثل اینکه گویند دوست را در هر حال ، خواه به حق باشد و خواه باطل ، یاری باید داد . به اول شنیدن به کار افتد ، چون نیک اندیشه رود دانسته شود که مشهور خلاف آن است ، که نباید هیچ کس را ،

خواه برادر و دوست باشد و خواه دیگران ، بر باطل یاری کرد .

3 - مظنونان ، قضایایی هستند که به غلبه گمان آنها را پذیرفته باشند و عقل روا دارد که برخلاف آن باشند . مثل اینکه بگویی : فلانی در پنهانی به دشمن من نامه فرستاد ، پس به دشمنی من مشغول است ، و عقل خلاف آن را روا می دارد . و یا اینکه کسی را ببیند در کنار کشته ای تازه به کارد خون آلود است ، گمان قوی رود که او کشنده است ، با آنکه عقل روا دارد که قاتل فرار کرده و این شخص باتفاق بدانجا رسیده باشد .

4 - مشهورات ، که آنها را مشهورات بحقیقت می گویند در مقابل مشهورات بظاهر ، قضایایی هستند که قاطبه و عامه مردم یا گروهی خاص آن را بپذیرند ، چه بعضی از مشهورات و همه مردم را یکسان بود چنانکه گویند : دروغ زشت است ، ستم کردن زشت است ، داد کردن نیکوست ، بیگناه را رنجانیدن بد است . و بعضی از مشهورات در میان گروهی بود چنانکه در میان پزشکان دیگر بود و در میان منجمان دیگر و درودگران دیگر و پیشه دیگر را دیگر . و بسیار مشهور بود که دروغ صرف بود ، و بسا که مشهوری از مشهوری قویتر بود .

5 - مسلمات قضایایی هستند که خصم ، یعنی شخص معین طرف مقابل ، مستدل آن

صفحه : 385

را ملتزم شده و تسلیم کرده باشد یعنی بر آن گردن نهاده و پذیرفته باشد ، پس طرف مقابل او چنین قضیه را حجت سازد و بر الزام او به کار برد ، خواهی حق یا مشهور یا مقبول باشد خواهی نباشد . و مسلمات را وضعیات نیز می نامند . و بدان که اگر تسلیم بر سبیل استنکار بود آن قضایا را مصادرات خوانند و اگر بر سبیل مسامحت و طیب نفس و حسن ظن بود اصول موضعه .

6 - وهمیات . در وهم و انواع قوی و ادراکات نفس در وقت خود بتفصیل بحث خواهیم کرد . اینک باشارت گوئیم : وهم قوه ای است در انسان دون عقل . طایفه مشاء انواع ادراک را چهار قسم می دانستند ، و آن احساس و تخیل و توهم و تعقل است . میرداماد در جذوات (طبع هند ، ص 94) و شاگردش صدرالمتألهین در اسفار انواع ادراک را سه قسم دانسته اند که وهم را به شمار نیاوردند . در اسفار فرمود : (در حقیقت ادراک سه نوع است چنانکه عوالم سه است و وهم کأن عقل ساقط از مرتبه خود است) [1]

قوه واهمه در مقدمات با عقل موافق است و حکم او را گردن می نهد و در نتیجه با او مخالفت می کند ، مثلاً وهم با عقل موافق است که این شخص مرده است ، و این مرده امروز در دیروز یکی از دوستان مخلص بود ، و اکنون که مرده است بدن او با جماد برابر است و هیچ کاری از او ساخته نیست ، و به فرض محال اگر کاری از او برآید همان دوست دیروز است که رفیق طریق و انیس تنهایی و جلیس در جلسه ها بود که جز خیر و خوبی از او دیده نشد . در همه اینها وهم با عقل موافق است ، و سرانجام ، عقل به او می گوید : حالا که این

همه را از من قبول کرده ای امشب را بتهایی با او به سر می بریم . در اینجا وهم با او مخالفت می کند و حکم او را رد می نماید و می گوید : من می ترسم و با او بتهایی به سر نمی برم . ادراک معقولات و احکام آنها فوق حد این قوه است . آن , کار قوه عاقله است , و هر قوه ای برای کاری است . حکم وهم در محسوسات نافذ است و عقل آن را تصدیق دارد , و در نامحسوس باطل است , چه وهم نامحسوس را بر مثال محسوس تصور می کند و عقل آن را باطل می داند , مثلا وهم آنچه را ادراک می کند قابل اشاره و وضع و دیگر احکام ماده می یابد و حکم می کند که هرچه قابل اشاره نیست موجود نیست , چنانکه پیران خردسال و پاورقی :

1 - و اعلم أن الفرق بين الادراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل امر خارج عنه و هو الاضافة الى الجزئی و عدمها فبالحقیقة الادراك ثلاثة انواع كما ان العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته . (ج 1 , چاپ سنگی , فصل 13 , طرف اول , مرحله دهم , ص 291) .

صفحه : 386

جوانان نابخرد دنیا زده و در ظلمات جهل فرو رفته ما بر این عقیدت وهم اند , چه در حد وهم اند و پای بند موهومات . در دانشنامه گوید : (وهمیات مقدماتی بوند باطل و لیکن سخت قوی اندر نفس) [7 - مشبهات مقدمات و قضایایی باشند که بحیلت ایشان را چنین کرده باشند که حق نمایند و یا مشهور و یا مقبول و یا مسلم , و نه چنین باشد . 8 - مخیلات قضایایی هستند که مقصود در آنها ایجاد تخیلاتی است در نفس , تا نفس از آنها متأثر گردد , و تأثر موجب قبض و بسط , و قبض سبب تنفر , و بسط علت ترغیب , مثل اینکه کسی را انگبین می خورد بگویی آنچه می خوری صفراوی قی کرده است , و شخص با اینکه می داند این دروغ است از خوردن آن بیزار گردد . و مثل اینکه داروی تلخ را بگویی این گلاب را می ماند , نفس را از شنیدن آن خوشامدی پدید آید و اگر بر وزنی لطیف و عباراتی خوش و آوازی دلکش بود در ایصال نفس به ترغیب اثر بیشتر کند و در مقابل آنها برای ترهیب و انزجار .

به صناعات خمس و مواد آنها فی الجملة آشنا شده ایم . در میان آنها برهان را اشرف از همه یافته ایم که قضایای آن یقینیات اند و خود مفید حق و یقین است .

آنچه انسان خواهان آن است و بالفطره همچون تشنه ای که جوینده آب سرد و زلال و گواراست از هر سوی آن را می جوید , رسیدن به حقایق اشیاست , که ادراک و نیل بدانها بهترین لذت انسانی , که همان لذت عقلی است , می باشد . و این صنعت برهان است که متکفل احقاق حق و اثبات واقع و اهدای حکمت است , ولی استعدادها مختلف است و هر کسی را بهر کاری ساخته اند و همه افراد بدان دست نمی یابند و

رنج تحمل بار سنگین علم را نمی کشند و رسیدن به این مقام کار هر کس نیست . آری رخس می یابد تن رستم کشد . اما بسیاری از مردم ، به حسب فطرت ، دوستدار معارف و اعمال نیکویند ، علم و اهل علم را دوست می دارند و با آنان تقرب می جویند و به ذکر رفتار و کردار و گفتار صلحا رغبت می نمایند و از آن لذت می برند و به حال آنان غبطه می خورند و از نادانی خود رنج می برند ، هر چند طاقت تحمل بار استدلال و برهان را ندارند .

معلمان واقعی بشر و مکملان نفوس انسانی ، که هدف عالی و نهائی و مقدسشان به ثمر رسیدن نهالهای وجود انسانها و به مرتبه کمال نائل شدن آنها می باشد ، نظر اولای آنان تفهیم و تلقین حقایق به نفوس مستعده از راه برهان است که حجتی تمام و یقین آور است ، و

صفحه : 387

چون طرف را شایسته آن نبینند از ایقانیات به اقتاعیات روی آورند ، اعنی به راه خطابه درآیند ، و اعمال شایسته و پیراسته و اقوال آراسته و بایسته را به آنان تعلیم می دهند و طریقت و سیرت مردان حق را ، چه فعلی و چه قولی ، در مقدمات خطابی خود به کار می برند تا آنان را فرا راه رستگاری بدارند . این است که فرموده اند برهان خواص را به کار آید و خطابت عوام را .

چنین معلمانی ، دور از شأن و خرد و هدف و غرض انسانی آنهاست که به ایراد قضایای تخیلی و وهمی و به کار بردن صناعت شعری و مغالطی ایجاد تأثیرات شعری و مغالطی در نفوس نمایند و چون کسانی را سر لجاج و عناد باشد و بخواهند با حق و اهل حق ستیزگی نمایند و یا پنجه علمی دهند و کشتی علمی بگیرند با آنان به جدال برخیزند ، آن هم به طریقه ای احسن که غرض استنقاذ غریق یا دفع شر و فتنه است . (1)

امیدواریم که توفیق بیداری و بینایی یابیم و به پیروی از معلمان حقیقی و مکملان نفوس بشری در راه تحصیل معارف پویا و به منطق حق گویا شویم و در این دوره پرخوف و خطر ، که دنیا چون اژدهای دمان اهلش را در کامش فرو برده و غولان دنیا زده به بانگهای آدم فریب این و آن را شکار می کنند ، خویشان را دریابیم و به درد و درمان خود برسیم و سره را از ناسره و حق را از باطل تمیز داده به ملکوت دار هستی ، که حیات ملامال و علم صرف و قدرت کامل و کمال مطلق و نور خالص و بهای محض است بییوندم ، که آن مقام دلآرا بهشت لایزال و جوار خداوند متعال است . چند بیت از دفتر دوم مثنوی ملای رومی بشنوید :

طالب زر گشته جمله پیرو خام

لیک قلب از زر نداند چشم عام

پرتوی بر قلب زد خالص ببین

بی محك زر را مکن از ظن گزین
گر محك داری گزین کن ورنه رو
نزد دانا خویشتن را کن گرو
پس محك باید میان جان خویش
ورندانی ره , مرو تنها به پیش
بانگ غولان هست بانگ آشنا
آشنایی کو کشد سوی فنا
بانگ می دارد که هان ای کاروان
سوی من آبیید نك نام و نشان
پاورقی :

1 در قرآن کریم به رسول الله خاتم النبیین (ص) دستور می دهد که مردم را به سه طریق برهان و خطابه و جدل به راه پروردگارش دعوت کند و شعر را برای او روا و سزاوار نمی داند . در سوره نحل , آیه 125 فرمود :
ادع الی سبیل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن و در سوره یس , آیه 69 فرمود : و
ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ان هو الا ذکر و قرآن مبین .

صفحه : 388

نام هر يك می برد غول ای فلان
تا کند آن خواجه را از آفلان
چه بود آن بانگ غول ای نیکخو
مال خواهم جاه خواهم و آبرو
از درون خویش این آوازاها
منع کن تا کشف گردد رازها
ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز
چشم نرگس را از این کرکس بدوز
صبح صادق را زکاذب و اشناس
رنگ می را و اشناس از رنگ کاس
تا بود کز دیدگان هفت رنگ

دیده ای پیدا کند صبر و درنگ

رنگها بینی بجز این رنگها

گوهران بینی به جای سنگها

گوهری چه بلکه دریایی شوی

آفتاب چرخ پیمایی شوی

درس صد و هفدهم

در درس صد و چهاردهم گفته ایم که در قیاس اقترانی به لحاظ ماده از صناعات خمس بحث می شود و به لحاظ صورت از اشکال اربعه ، در صناعات خمس فی الجمله بحث کرده ایم ، اکنون به لحاظ صورت آن ، اعنی اشکال اربعه ، بحث می نمائیم :

بدان که مثلا در جمله [(زید ایستاده است)] که به عربی [(زید قائم)] است ، زید را در اصطلاح علم نحو مبتدا گویند و قائم را خبر ، و در علم معانی و بیان و بدیع ، زید را مسندالیه و قائم را مسند و یا مسند به ، و در علم کلام زید را موصوف و قائم را وصف ، و در علم فقه ، زید را محکوم الیه و قائم را محکوم یا محکوم به ، و در علم منطق ، زید را موضوع و قائم را محمول ، و چه بسا که اصطلاح هر فرقه را فرقه دیگر نیز به کار می برند . و در علم منطق ، در بیان اشکال اربعه و غیر آن ، موضوع و محمول را از جهت تخفیف به حروف تهجی تعبیر می کنند و دیگر از جهت اینکه مبادا ذهن سامع به خطا رود که این حکم اختصاص به این قضیه خاص دارد و با این دو مقدمه این نتیجه خاص حاصل می شود ، مثلا می گوید : [(ب)] است ، و هر [(ب)] (ج) است ، پس [(ج)] است ، تا به جای این حروف هرچه بخواهند به کار ببرند در فسحت و وسعت باشند . و نیز بدان همچنانکه مفردات از یکدیگر گسیخته اند و باهم ارتباط ندارند مگر اینکه الفتی صحیح و نسبتی درست در میانشان ایجاد گردد تا بشود یکی را به دیگری نسبت داد و بر او حمل کرد ، همچنین است دو قضیه نسبت به یکدیگر . آن امری که دو قضیه را باهم الفت می دهد ناچار باید با هر دو ارتباط داشته باشد ، چه اینکه واسطه و رابطه آن دو است ، و صفحه : 389

در منطق برای آن ، اسم خاص به نام [(وسط)] و [(حد اوسط)] است به بیانی که در پیش است . در درس چهل و ششم از روی دلیل دانستیم که [(علم صورت فعلیه کلیه است)] . این ، يك قضیه که برای ما روشن شده است و الآن آن را داراییم و بدان داناییم . و نیز در دروس بعد از آن ، باز با دلیل و برهان به دست آورده ایم که [(هر صورت فعلیه کلیه ورای عالم طبیعت است)] . این هم يك قضیه دیگر که نیز برای ما روشن شده است . حالا این دو قضیه را که پهلوی هم بنشانید ، دارای هیأت و صورت و ریخت بخصوصی

خواهند شد که در علم میزان ، یعنی منطق ، آن را [(شکل)] می گویند بدین صورت : علم صورت فعلیه کلیه است ، و هر صورت فعلیه کلیه و رای عالم طبیعت است ، این دو قضیه را مقدمات و مواد می گویند و قول مؤلف از آن دو را قیاس . چنانکه گفته ایم ، تألیف این دو مستلزم قول دیگر است به نام نتیجه یا مطلوب و آن این است : [(پس علم و رای عالم طبیعت است)] . این نتیجه قضیه ای است که [(علم)] موضوع آن و [(و رای عالم طبیعت)] محمول آن است . این نتیجه با این صورت که [(علم)] موضوع [(و رای عالم طبیعت)] است ، و [(و رای عالم طبیعت)] محمول علم باشد ، در هیچیک از دو قضیه فوق ، که مقدمتین قیاس اند ، نبودند ، اگرچه هر یک از موضوع و محمول نتیجه در قیاس بودند ، ولی آن یکی موضوع محمولی دیگر بود و این یکی محمول موضوعی دیگر ، که به منزله نطفه و ماده در والدین است که در درس صد و دوازدهم گفته ایم . و امری که واسطه و رابطه میان دو قضیه است [(صورت فعلیه کلیه)] است ، که هم در مقدمه نخستین موجود است و هم در مقدمه دومین . به طوری که مقدمه نخستین یکی از مصادیق و موارد مقدمه دوم است . این هیئت خاصی که از بودن واسطه محمول در مقدمه نخستین و موضوع در مقدمه دومین پدید آمده است ، آن را [(شکل قیاس)] گویند . و این شکل بر چهار قسم می شود : چه ، واسطه یا محمول در مقدمه نخستین و موضوع در مقدمه دومین است و یا عکس این است ، و یا موضوع در هر دو است و یا محمول در هر دو ، از این چهار به در نبود . موضوع خود نتیجه را [(اصغر)] ، و محمول آن را [(اکبر)] ، و آن مقدمه قیاس که در او اصغر بود [(صغری)] و آن که در او اکبر بود [(کبری)] ، و آن واسطه را [(اوسط)] نامند . و هر یک از اصغر و اکبر و اوسط را [(حد)] و مجموع آن را [(حدود)] گویند . و در کتب منطقی که به فارسی نوشته اند حد اصغر را [(حد کھین)] و حد اکبر را [(حد مھین)] و حد اوسط را

صفحه : 390

[(حد میانگین)] خوانده اند و این دو بیت بیان اشکال اربعه می نماید . اوسط اگر حمل یافت در بر صغری و باز

وضع به کبری گرفت شکل نخستین شمار

حمل به هر دو دوم ، وضع به هر دو سوم

رابع اشکال را عکس نخستین شمار

مثال شکل اول : هر [(ا)] [(ب)] است ، و هر [(ب)] [(ج)] است ، پس هر [(ا)] [(ج)] است (هر

انسان حیوان است ، و هر حیوان حساس است ، پس هر انسان حساس است) .

مثال شکل دوم : هر [(ا)] [(ب)] است ، و هیچ [(ج)] [(ب)] نیست ، پس هیچ [(ا)] [(ج)] نیست (

هر انسان حیوان است ، و هیچ جماد حیوان نیست ، پس هیچ انسان جماد نیست (.

مثال شکل سوم : هر[(ا] [(ب)] است ، و هر[(ا] [(ج)] است ، پس برخی از[(ب)] [(ج)] است .

(هر انسان حیوان است ، و هر انسان ناطق است ، پس برخی از حیوان ناطق است) .

مثال شکل چهارم : هر[(ا] [(ب)] است ، و هر[(ج)] [(ا)] است ، پس برخی از[(ب)] [(ج)] است .

(هر حیوان ماشی است ، و هر انسان حیوان است ، پس برخی از ماشی انسان است) .

از این اشکال آنچه مطابق طبع انسان است ، که ذهن به نظم و ترتیب طبیعی يك روش پیش می رود و بدون

تکلف نتیجه می گیرد ، شکل اول است . این ترتیب طبیعی از محمول بودن اوسط در صغری و موضوع بودن

آن در کبری به وجود آمده است . از این روی شکل اول را در میان اشکال اربعه اول بدیهیات گفته اند . یعنی

بدیهیترین و روشنترین اشکال در استنتاج است ، بدین جهت در مرتبه اولی قرار گرفت و شکل اول شد .

و به همین بیان ، شکل چهارم ، چون عکس شکل اول است ، بغایت از طبع دور است و ذهن در نتیجه

گرفتن از آن به زحمت و چپچله می افتد و استنتاج از آن به مثل معروف اکل از قفا را ماند ، لذا بسیاری از

دانشمندان منطقی شکل چهارم را ترك گفته اند و در آن بحث نکرده اند ، بدین جهت در مرتبه چهارم قرار

گرفته است ، و دیگر اینکه در هر دو مقدمه مخالف با شکل اول است . قطب رازی در شرح مطالع فرمود[: (

شکل چهارم به علت مخالفت او شکل اول را در هر دو مقدمه در غایت بعد از طبع است . لذا فارابی و شیخ

آن را از اعتبار و بعضی از منطقیین از قسمت نیز اسقاط کرده اند[(1) و متأله سبزواری در لئالی منظومه

گوید : و رابعا پاورقی :

1 - ثم الرابع لمخالفة اياه یعنی الشكل الاول فی المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع و لذلك اسقطه

الفارابی و الشيخ عن الاعتبار و بعضهم عن القسمة ایضا .

صفحه : 391

ینبو عن الطبع ندع .

یکی از یادداشتهایی که در مسائل منطقی دارم این است که شکل چهارم منسوب به جالینوس حکیم است و

کسی در آن بر وی سبقت نگرفته است ، و لکن فحول از دانشمندان آن را از محل قبول اسقاط کرده اند ، که

مستبعد از عقول است . و خواجه طوسی در اساس الاقتباس فرمود[: (بعضی شکل اول و چهارم را بحیلت يك

شکل کرده اند[) .

شکل دوم از این جهت در مرتبه دوم قرار گرفته است که اقرب اشکال به شکل اول است ، چه با او در صغری

مشارکت دارد که اشرف مقدمتین است ، زیرا صغری مشتمل بر موضوع مطلوب است و موضوع اشرف از

محمول است به علت اینکه محمول ، خواه به ایجاب و خواه به سلب ، برای موضوع طلب می شود . جناب
خواجه در اساس الاقتباس (ص 192) فرماید : (و شکل دوم را بر سیوم مقدم از آن جهت داشته اند که نتایج
او شریفتر و قلیل الوجودتر باشد) . این مطلب در درسهای بعدی روشن می شود . و پس از وی مرتبه شکل
سوم است که در اخس مقدمتین ، اعنی کبری ، مشارک شکل اول است .

این بود ترتیب اشکال چهارگانه به حسب مراتب . موضوع نتیجه را از این جهت اصغر و حد کهن ، و
محمول آن را اکبر و حد مهین گویند که موضوع به حسب اغلب اخص و اقل افراد است ، و محمول اعم و
اکثر افراد . و در واژه عربی به لحاظ کلمه [(موضوع)] و [(محمول)] اصغر و اکبر گفته اند ، و به لحاظ کلمه [(
مقدمه)] و [(قضیه)] صغری و کبری که مؤنث اصغر و اکبرند ، و [(مقدمه)] و [(قضیه)] مؤنث است و [(
موضوع)] و [(محمول)] مذکر .

اقتران صغری و کبری را ، که نسبت دو مقدمه با یکدیگر از لحاظ ایجاب و سلب و کلی و جزئی بودنشان
است ، قرینه و ضرب خوانند . در اساس الاقتباس فرمود : (هر تألیف که به صدد استلزام قولی بود ، اگر
مستلزم بود و اگر نبود ، آن را اقتران خوانند و آن مؤلف را قرینه خوانند) . درس صد و هجدهم
دانسته شد که قیاس اقترانی را سه حد است به اسامی اصغر و اکبر و اوسط . اوسط

صفحه : 392

نقش ارتباط دارد ، لذا در هر دو مقدمه موجود است تا جامع میان اصغر و اکبر باشد ، و در نتیجه مذکور نیست
. این سه جزء ارکان اساسی قیاس اند و به قول شیخ در منطق دانشنامه علائیه (ص) 63 (گردش کار بر این
سه پاره است و ایشان را حد خوانند) . حد وسط سبب اشتراك دو قضیه یکی مقدمه صغری و دیگری
مقدمه کبری می باشد ، و علت تألیف قیاس است و رساننده دو حد باقی به یکدیگر است که انتاج عبارت از
آن است . شکل اول بدیهیترین اشکال در استنتاج است ، به بیانی که در درس گذشته تقدیم داشته ایم . از
یادداشت‌هایی که در مسائل منطقی داریم یکی این است که انتاج شکل اول نه اینکه بدیهی نیست بلکه مشتمل
بر دور است . و گویند که این اشکال را شیخ ابوسعید ابوالخیر بر شیخ رئیس ابن سینا وارد کرده است و شیخ
آن را جواب داده است که با ترجمت آن به فارسی حکایت می نمایم :

ابوسعید ابوالخیر به شیخ رئیس نوشت : مبادا بر مباحث معقول اعتماد کنی ، زیرا که اول بدیهیات شکل اول
است و حال اینکه در آن دور است . چه اینکه ثبوت نتیجه متوقف بر کلیت کبری است و کبرای قیاس کلی
نمی گردد حتی اینکه اکبر بر اصغر صادق باشد ، برای اینکه اصغر از جمله افراد اکبر است . شیخ جواب داد که
کلیت کبری موقوف بر اندراج اصغر است به طور اجمال ، و مقصود از نتیجه حصول نتیجه است به طور

در بیان آن گوئیم که هر يك از اشكال اربعه را شرائط خاصی است که با رعایت آنها شکل منتج است و گرنه عقیم . و همه اشكال اربعه در بعضی از شرایط مشترك اند که آنها را شرایط عام گویند . شرائط عام را شیخ در دانشنامه علائیه سه چیز گفته است بدین عبارت] : (از دو سالب قیاس نیاید ، و از هر دو جزوی قیاس نیاید ، و هرگاه که صغری سالب بود و کبرایش جزوی بود قیاس نیاید) . متأله سبزواری در منطق گوید : پاورقی :

1 کتب ابوسعید الی الشیخ : ایاک ان تعتمد علی مباحث المعقول فان اول البديهيات الشكل الاول و فیه دور لأن ثبوت النتيجة يتوقف علی کلیة کبراه و لا تصیر کبراه کلیة حتی یکون الاکبر صادقا علی الاصغر لأن الاصغر من جملة افراد الاکبر . و اجاب الشیخ بأن کلیة الکبری موقوفة علی اندراج الاصغر اجمالا و المقصود من النتيجة حصوله (ظ : حصولها) تفصیلا . در این مقام خیلی جای تعجب است که ابوسعید این شبهه را ابداع کرده و از جواب آن عاجز مانده باشد و به آن منتقل نشده باشد ؟ !

صفحه : 393

عن جزئیین لم یکن قیاس

کسالبین ما به التباس

شرائط خاص شکل اول ایجاب صغری و کلیت کبری است . اگر صغری موجب نباشد اصغر در تحت اوسط مندرج نمی شود و انتاج حاصل نمی گردد . مثل اینکه بگویی : این چیز مجرد از ماده نیست ، و هرچه که مجرد از ماده است باقی است . پس کلیت کبری شامل آن چیز نمی شود و نتیجه حاصل نمی گردد . و اگر کبری کلی نباشد ، معنایش این است که بعضی از افراد اوسط دارای چنان حکم اند و شاید اصغر غیر آن بعض باشد . مثل اینکه بگویی : این شخص انسان است ، و بعضی از انسان داناست . نتیجه حاصل نمی گردد که این بعض شامل آن شخص شود و آن شخص دانا باشد .

از موجب صغری میم مضمومه و غین ساکنه را گرفته اند ، و از کلیت کبری کاف مضمومه و باء ساکنه را و گفته اند] : (مغکب اول) ، یعنی شرایط شکل اول موجب بودن صغری و کلیت کبری است . و شرایط اشکال دیگر در بعد بیاید .

نظر ابوسعید این است که نتیجه معلول مقدمتین است] یعنی معلول به علت اعدادی] ، مثلا [(ب)] معلول [(الف)] است و اگر باز [(ب)] علت وجودی [(الف)] گردد این دور بود و دور باطل است ، چه تقدم شیء بر نفس خود لازم آید . همچنین اگر نتیجه در خود کبری بوده باشد ، تقدم شیء بر نفس خودش بود و لازم آید که شیء علت وجود نفس خودش باشد ، و این دور است . زیرا نتیجه معلول مقدمتین است و

حال اینکه نتیجه در کبری موجود است ، که ثبوت اکبر بر اصغر در متن کبری است ، پس نتیجه علت وجود خودش شده است ، و به عبارت دیگر نتیجه موقوف بر کبری و کبری نیز موقوف بر نتیجه است . اما اینکه نتیجه در کبری موجود است به این بیان است که ما مثلاً گفتیم : نفس ناطقه مجرد است ، و هر مجرد باقی است . یکی از افراد موضوع کبری نفس ناطقه است ، پس در کبری باید بدانیم که [(نفس ناطقه باقی است)] ، و این همان نتیجه است که در متن کبری قرار گرفته است . پس کبری علت حصول نتیجه ، یعنی [(پس نفس ناطقه باقی است)] ، شده است ، یعنی نتیجه علت حصول نتیجه شده است ، و این دور است . و اشکال ثلاثه دیگر ، در حقیقت ، موقوف بر تمامیت شکل اول اند ، و چون شکل اول حجت نباشد و اعتماد را شاید دیگر در عقلیات و فلسفه و تحصیل معارف و حقایق دلیل منطقی نخواهیم داشته و هیچیک از مسائل عقلی معتمد نخواهد بود .

شیخ در جوابش فرمود : اگر چه اصغر در کبرای کلی مندرج است ، و این کبرای

صفحه : 394

کلی همه افراد خود را ، که موجود مجردند ، در واقع و نفس الامر شامل است ، ولی به طور تفصیل و تعیین در آن ملحوظ نیست بلکه به نحو اجمال و ابهام و کلی در آن مندرج است ، و در [(نتیجه)] آن ابهام به تعیین و تشخیص منتهی می گردد . پس کبری موقوف بر نتیجه است اجمالاً ، و نتیجه موقوف است بر کبری مفصلاً ، پس دور مندفع است . مثلاً هرگاه گفتیم : [(مثلث مستوی مجموع زوایای سه گانه آن برابر با دو قائمه است)] ، جمیع افراد مثلث را به طور ابهام شامل است ، و چون در میان عده ای از اشکال هندسی گفتیم : [(این شکل مثلث مستوی است)] و [(هر مثلث مستوی زوایای سه گانه او برابر با دو قائمه است)] ، نتیجه می گیریم که [(پس این مثلث زوایای سه گانه او برابر با دو قائمه است)] ، که از اجمال به تفصیل آمده ایم . اگر می خواهید بهتر در این موضوع روشن شوید به درس سی و یکم که بحث کرده ایم هیچ کس طالب مجهول مطلق نتواند بود و به دنبال چیزی می رود که يك نحو راه آشنایی با او به دست آورده است ، و همچنین به درس سی و دوم که در فکر بحث کرده ایم که مطلوب انسان در اول و آخر يك چیزی است جز اینکه در اول معلوم باجمال است و در آخر معلوم بتفصیل ، رجوع بفرمائید .

شیخ بزرگوار ابوسعید ابوالخیر می گوید علوم عقلیه اعتماد را نشاید ، زیرا همه آنها مبتنی بر ادله و براهین است ، و همه اینها منتهی به شکل اول می گردد که ابده بدیهیات است ، حال اینکه شکل اول مشتمل بر دور است و دور باطل است . این سبک مشی کردن از شمشیر دلیل با دلیل جنگیدن است . وی گوید : [(دور مستلزم تقدم شیء بر نفس خودش است)] ، [(و هرچه مستلزم نقد شیء بر نفس خودش است باطل است)] ، [(

پس دور باطل است] , و [علوم عقلیه مبتنی بر استدلال است] , [و هرچه مبتنی بر استدلال است منتهی به شکل اول است] , [(پس علوم عقلیه منتهی به شکل اول است)] , و [شکل اول مشتمل بر دور است] , [(و هرچه مشتمل بر دور است اعتماد را نشاید)] , [(پس شکل اول اعتماد را نشاید)] , و [(علوم عقلیه مبتنی بر شکل اول است)] , [(و هرچه مبتنی بر شکل اول است اعتماد را نشاید)] , [(پس علوم عقلیه اعتماد را نشاید)] . نظیر این شیوه را ملای رومی هم در مثنوی پیش گرفته است و گفته : پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی تمکین بود . نتیجه اینکه [(پای استدلالیان سخت بی تمکین بود)] . و این خود به صورت شکل اول و از دلیل با دلیل جنگیدن است . علاوه اینکه صغرای قیاس شعر مولوی از مشبهات یا مخیلات است که در صناعات خمس سفسطی

صفحه : 395

و شعری است . خلاصه عدم اعتماد بر معقول , یعنی علوم عقلیه , را باید با دلیل قبول کرد و یا بی دلیل : اگر با دلیل است , دلیل خود فلسفه و معقول است , و اگر بی دلیل است , نامعقول است و اعتماد را نشاید . داستانی شیرین نقل کنیم . میرزا محمد تنکابنی , در قصص العلماء , در شرح احوال ملاخلیل قزوینی گوید : ملاخلیل قزوینی در دو مسأله بر خطا رفته : یکی اینکه ترجیح بلا مرجح جائز است مانند رغیفی جائع را که بدون ترجیح یکی را بر می دارد و مانند قدحی عطشان را . مسأله دوم که ملاخلیل بر آن رفته اینکه شکل اول نتیجه نمی دهد , زیرا که مستلزم دور است , زیرا که نتیجه موقوف بر کبری است و کبری نیز موقوف بر نتیجه , و دور باطل است , پس شکل اول باطل است . پس استدلال به شکل اول در هر مقامی باطل است . و این شبهه را شیخ ابوسعید ابوالخیر کرده و به شیخ ابوعلی بن سینا فرستاده و نوشته که شما استدلالیان باید هر مطلب را به یکی از اشکال اربعه تمام کنید و تمامیت ثلاثه موقوف بر تمامیت شکل اول است , چه آن سه شکل باید به شکل اول تمام شوند . و شکل اول مستلزم دور است , چه نتیجه موقوف است بر اندراج اصغر تحت اکبر به تقریری که متقدم شد . و هر دلیلی تا به شکل اول در نیاید تمام نخواهد بود چنانکه شما را این گمان است . و شکل اول بدیهی الانتاج است , چنانکه شما می گوئید , با اینکه مستلزم دور است و دور باطل است .

چون این شبهه به شیخ رسید , در جواب نوشت که دور به اجمال و تفصیل مندفع است , چه جهت دور مختلف است , زیرا که کبری موقوف است بر نتیجه اجمالا , و نتیجه موقوف است بر کبری مفصلا . حاصل چون ملاخلیل این دو مسأله را اختیار نمود اشتها در امصار یافت و چون به سمع علمای اصفهان رسید , مانند آقا حسین و اضراب و اتراب او , نهایت در مقام تخطئه و انکار برآمدند . چون انکار و تشنیع ایشان به

گوش ملاخلیل رسید ، روانه اصفهان شد که با ایشان در این باب مجادله نماید . پس وارد مدرسه ای شد که آقا حسین در آنجا تدریس می کرد . و آقا حسین در اندرون خانه بود . ملا میرزا محمد بن حسن شیروانی در مدرسه بود و در نزد آقا حسین درس می خواند و اتفاق افتاد که ملاخلیل به حجره ملا میرزا وارد شد . ملا میرزا از کیفیت احوال او استفسار نمود . در جواب گفت : من ملاخلیل قزوینی می باشم و شنیدم که آقا حسین در این دو مسأله معروفه بر من تشنیع و انکار نموده . آمدم تا با او مناظره کنم . صفحه : 396

ملا میرزا گفت شما بگویید که چرا در شکل اول صغری و کبری مستلزم نتیجه نیستند ؟ ملاخلیل گفت برای اینکه دور لازم مآید و دور باطل است . پس شکل اول باطل خواهد بود . ملا میرزا گفت که همین دلیل شما شکل اول است و مشتمل است بر صغری و کبری و نتیجه و تو صغری و کبری را مستلزم نتیجه نمی دانی پس دلیل تو بنا بر مذهب تو فاسد است پس ملاخلیل صبر نکرد تا آقا حسین بیرون آید ، بلکه بلافاصله برخاست و بر دراز گوش خود سوار شد و به قزوین مراجعت کرد .

وجهی دیگر در جواب اشکال مذکور است که در درس بعد عنوان و بیان می شود .

درس صد و نوزدهم

در این درس ابتدا می کنیم به بیان جواب دیگر به اشکال دور که ابوسعید ابوالخیر بر شکل اول داشت . و در حقیقت ، دو جواب داده شد : یکی جواب رد که شیخ به اجمال و تفصیل داده بود ، و دیگر جواب نقض که تقریر کرده ایم . و اینک جواب دیگر از قطب رازی در شرح مطالع عنوان می کنیم . این شبهه با علوم عقلی و استدلالی مطلقا معایده است ، چه اینکه در اقسام حجت تمثیل و استقراء مفید یقین نیستند ، و قیاس به اقترازی و استثنایی تقسیم می شود ، و اقترازی به حملی و شرطی ، و حملی به یکی از صناعات خمس به حسب مادته و به یکی از اشکال اربعه به حسب صورت خواهد بود ، و صناعات خمس : شعری و مغالطی از حیز اعتبار خارج اند ، و جدل هم برای اسکات و تبکیت و تسلیم خصم است ، و خطابه در اقناع و ارضا نمودن نفوس سلیمه است که از ادراک ایقانیات عاجزند ، و در برهان ، اشکال اربعه باید شکل اول آن سه دیگر را امضا کند ، یعنی تمامیت شکل دوم و سوم و چهارم مبتنی بر شکل اول است و چون شکل اول از اعتبار ساقط باشد دلیل و مدرکی بر اعتبار عقلیات نمی ماند . و سخن در استثنایی و اقترازی شرطی بیاید .

آری سؤالی پیش مآید که [(ادراک بسائط ، که حد و برهان در آنها راه ندارد ، چگونه خواهد بود و حکیم در این امور چه می کند ؟)] البته در این مطلب بحث باید کرد . اکنون به جواب موعود می پردازیم : قطب رازی در شرح مطالع می گوید :

به حسب اختلاف اوصاف موضوع حکم مختلف می گردد ، حتی اینکه موضوع بحسب وصفی معلوم و به

حسب وصفی دیگر مجهول باشد ، پس علم به حکم به صفحه : 397

اعتبار وصفی از علم به اعتبار وصفی دیگر استفاده می شود ، و هیچ استحاله ای در این نیست . (1)
بیان مفهوم قضیه به دو عقد مرجوع است : (یکی عقد وضع ، و آن اتصاف ذات موضوع است به وصف آن ، و دیگر عقد حمل ، و آن اتصاف ذات موضوع است به وصف محمول . عقد اول ترکیب تقییدی است ، و ثانی ترکیب خبری . پس در قضیه سه چیزی ملحوظ است : یکی ذات موضوع ، و دیگر صدق وصف موضوع بر آن ، و سوم صدق وصف محمول بر آن . (2) مثلا قضیه [عالم عاقل است] در موضوع آن که [عالم] است ذات ملحوظ است و صدق وصف علم بر او که می گوئیم [عالم] است ، و دیگر صدق وصف عقل بر او که [عاقل] است . اگرچه در حکمت متعالیه مبرهن است که ذات علم عالم و عاقل است ، و در مشتق ذات معتبر نیست ، و هیأت اشتقاقی فقط برای صحت حمل و ربط است .

پس از تمهید این مقدمه گوئیم که ممکن است يك موضوع را چندین وصف باشد ، و لاجرم با هر وصفی دارای حکمی خاص خواهد بود ، و می شود که موضوع به حسب بعضی از این اوصاف معلوم باشد و به حسب بعض دیگر مجهول . پس علم به حکم به اعتبار وصفی ، در [نتیجه] مثلا ، از علم به اعتبار وصف دیگر ، در کبری مثلا ، استفاده می شود .

چون این امور دانسته شد ، در این مثال توجه بفرمایید : (دانا درستکار است) [، و هر درستکار رستگار است] [(پس دانا رستگار است)] . در نتیجه حکم کردیم که [دانا رستگار است] ، و این حکم از یکی از احکام موضوع که [درستکاری] است و از کبرای مذکور استفاده شد ، و علم به کبری بر علم به موضوع با وصف دانا بودن مبتنی نیست تا دور لازم آید .

پس بر اشکال ابوسعید و پیروان او مانند ملاخلیل قزوینی در این موضوع سه جواب داده شد ، دو جواب رد و يك جواب نقض .

حال بدان که نتیجه تابع اخس مقدمتین است ، و علتش ، چنانکه علامه حلی در شرح پاورقی :

1 - الحکم یختلف بحسب اختلاف اوصاف الموضوع حتی یکون معلوما بحسب وصف مجهولا بحسب وصف آخر فیستفاد العلم بالحکم باعتبار وصف من العلم باعتبار وصف آخر و لا استحالة فی ذلك . (شرح مطالع ، چاپ عبدالرحیم ، ص 251) .

2 - این مطلب را نیز از قطب در شرح شمسیه ، نقل کرده ایم : فمحصل مفهوم القضیه یرجع الی عقدین عقد الوضع ، و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه ، و عقد الحمل ، و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول .

و الاول ترکیب تقيیدی ، و الثانی ترکیب خبری . فهیہنا ثلاثة اشياء : ذات الموضوع ، و صدق وصفه عليه ، و صدق وصف المحمول عليه (چاپ تفرشی ، ص 77) .

صفحه : 398

جوہر نضید فرمود ، این است کہ نتیجہ فرع بر مقدمتین است ، لذا قویتر از آنها نمی گردد (1) . پس دو قضیہ کہ یکی کلی باشد و دیگری جزئی نتیجہ جزئی است و یکی سالبہ باشد و دیگری موجبہ نتیجہ سالبہ است . زیرا کلی اشرف از جزئی است ، چون کلی اضبط و انفع در علوم است و نیز در نسب اربع ، کلی اخص از جزئی است و اخص ، بہ علت اشمالش بر امر زاید ، اشرف از اعم است کہ در اینجا جزئی است . و موجبہ اشرف از سالبہ است ، چون وجود اشرف از عدم است . و همچنین در مواد صناعات خمس ، اگر يك مقدمہ مثلا از مقدمات برہان و دیگری از مقدمات خطابہ باشد ، نتیجہ خطابی است و ہکذا . یکی از بزرگان در زن خواستن دو بیت بہ تازی دارد کہ ترجمہ آن بہ فارسی چنین است :

زن مگیر جز کریمہ قومی را

کہ عرق دساس از طرفین است

می نبینی کہ در قیاس ، نتیجہ

تابع اخص مقدمتین است (2)

شرایط انتاج شکل اول بہ حسب کم و کیف دانستہ شد ، کہ بہ حسب کم باید کبری کلی و بہ حسب کیف صغری موجبہ باشد . اگر مراعات این امور شود ، قیاس منتج است و گرنہ عقیم . و همچنین است سخن در اشکال دیگر کہ گفتہ خواهد آمد . عالم روحانی ، شیخ محمد رضای اصفہانی ، صاحب نقد فلسفہ داروین و مؤلفات دیگر ، در رواج بودن بازار مال و کساد علم اشعاری دارد کہ این بیت از آن جملہ است :

الا إن شکل المال فی الدھر منتج

و لکن شکل العلم فیہ عقیم

چون قضایای معتبر در علوم محصورات اربعہ اند کہ موجبہ کلیہ و جزئیہ و سالبہ کلیہ و جزئیہ است ، در بادی نظر ہر يك از اشکال اربعہ را شانزدہ وجہ متصور است . و لکن با مراعات شرائط انتاج در شکل اول چہار وجہ منتج اند و باقی عقیم ، و آن چہار وجہ نیز منتج

پاورقی :

1 - ذکر القدماء أن النتيجة تتبع أخص المقدمتين لأنها فرعهما فلا تقوى عليهما الخ (الجواهر النضید ، چاپ

سنگی ، ص 89) .

لا تخطبن سوى كريمة معشر

فالعرق دساس من الطرفين

أولست تنظر في النتيجة أنها

تبع الأخص من المقدمتين

و این دو بیت به ابن سینا نسبت داده شد :

تعس الزمان فان في احشائه

بغضا لكل مفضل و مفضل

و تراه يعشق كل رذل ساقط

عشق النتيجة للاخس الارذل

صفحه : 399

محصولات اربعة اند , و این از خصائص شکل اول است .

اختلاف نتیجه در قیاس دلیل است بر اینکه مراعات شرایط لازمه در آن نشده است . مثلا اگر به فرض , صغری شکل اول سالبه باشد , می بینیم يك جا نتیجه صادق است و يك جا کاذب . در این قیاس] : (هیچ نفس ناطقه جماد نیست) , [(و هر جماد مادی است)] نتیجه صادق است که] (هیچ نفس ناطقه مادی نیست) . و اگر کبری مبدل شود به این قضیه که] (هر جماد دارای وجود است)] نتیجه کاذب است که] (هیچ نفس ناطقه دارای وجود نیست) . و اگر ایجاب یا سلب نتیجه لازم قیاس بود انفکاک لازم و ملزوم بی معنی بود .

توضیحا در هر يك از چهار ضرب منتج این شکل مثالی ذکر می کنیم : 1 - هر نفس ناطقه مجرد است , و هر مجرد باقی است , پس هر نفس ناطقه باقی است (صغری موجب کلیه , و کبری نیز موجب کلیه , و نتیجه هم موجب کلیه) .

2 - هر نفس ناطقه مجرد است , و هیچ مجرد غافل از ذات خود نیست , پس هیچ نفس ناطقه غافل از ذات خود نیست (صغری موجب کلیه , و کبری سالبه کلیه , نتیجه سالبه کلیه) .

3 - بعضی از مردم درستکار است , و هر درستکار رستگار است , پس بعضی از مردم رستگارند (صغری موجب جزئی , و کبری موجب کلیه , نتیجه موجب جزئی) .

4 - بعضی از مردم هنرمند است , و هیچ هنرمندی خوار نیست , پس بعضی از مردم خوار نیست (صغری

موجبہ جزئیہ و کبریٰ سالبہ کلیہ ، نتیجہ سالبہ جزئیہ) .

خاتمہ این درس را به بیان محصورات اربعہ می پردازیم :

بدان کہ قضیہ بہ حملیہ و شرطیہ تقسیم می شود . حملیہ مثل اینکہ گویی : [دانشمند

صفحه : 400

ارجمند است] و شرطیہ مثل اینکہ گویی : [اگر این شخص درستکار باشد ، رستگار است] .

حملیہ ، بہ اعتبار موضوع ، بہ شخصیہ و طبیعیہ و محصورہ و مہملہ تقسیم می شود :

ہرگاہ موضوع قضیہ جزئی حقیقی ، یعنی شخص معین ، باشد ، آن را شخصیہ گویند . مثل اینکہ گویی : [ابن

ہیثم ریاضی دان است] . طبیعیہ آن کہ در موضوع فقط نفس طبیعت ملحوظ است نہ فرد یا افراد . مثل

اینکہ گویی : [انسان نوع است] . [حیوان جنس است] ، کہ نوعیت و جنسیت بر نفس طبیعت

صادق است نہ بر فرد یا افراد . محصورہ آن کہ موضوع طبیعت است ولی طبیعت مرآت است و افراد آن

ملحوظ است کہ حکم بر روی افراد طبیعت می رود و بہ اداتی ، یعنی کلماتی ، کمیت افراد موضوع بیان می

شود کہ تمام افراد است یا بعض از آنها . آن ادات را سور یا حصار گویند کہ ہر دو بہ معنی دیوارند ، بہ این

مناسبت کہ موضوع را احاطہ کردہ و تعیین می نماید . در این ہنگام آن قضیہ را محصورہ و مسورہ خوانند . و

بہ عبارت دیگر سور لفظی است کہ دلالت می کند بر مقدار کلیت و جزئیت ، مثل [ہر] و [برخ] و [

هیچ] و [ہمہ] و مانند اینہا .

و مہملہ آن قضیہ است کہ موضوع آن مانند محصورہ است جز اینکہ سور ندارد یعنی بیان کمیت افراد در آن

اہمال شدہ است و ترک گردیدہ است ، مثل اینکہ بگویی : [انسان در زیان است] و [یا] [انسان راہ رونندہ

است] کہ حکم برای تمام افراد موضوع یا بعض آن تعیین نشدہ است . محصورہ بر چہار قسم است . چہ ،

قضیہ یا موجبہ است و یا سالبہ ، و در ہر صورت یا کلی است و یا جزئی . موجبہ کلیہ ، مثل [ہر زاویہ

قائمہ نود درجہ است] ، سالبہ کلیہ ، مثل [ہیچ انسان جماد نیست] ، موجبہ جزئیہ ، مثل [بعضی از

علوم اشرف از بعض دیگر است] ، سالبہ جزئیہ ، مثل [بعضی از مرغان خوشآواز نیستند] .

آنچہ در علوم معتبر است ہمین محصورات اربعہ است . زیرا وجود طبیعیہ همان وجود افراد است ، یعنی

موجودات متأصلہ همان افرادند و طبیعت در ضمن آنهاست ، و مقصود از علوم معرفت احوال موجودات

متأصلہ است ، لذا شیخ رئیس در شفا و اشارات قسمت سہ گانہ شخصیہ و محصورہ و مہملہ را ذکر کردہ

است و طبیعیہ را از قسمت اسقاط کردہ است .

و مہملہ ہم ، در قوہ ، جزئیہ است و در محصورہ موجبہ جزئیہ موجود است و این دو را باہم تلازم است . چہ

، قدر مسلم در قضایای مهمله صدق آمدن آنها به طور جزئی است . زیرا

صفحه : 401

هرگاه حکم بر افراد موضوع صدق آمد ، این حکم یا بر جمیع افراد صدق میآید یا بر بعض ، و بر هر يك از این دو تقدیر ، حکم بر بعض افراد صادق است و این جزئی است . و هرگاه حکم بر بعض افراد صدق آید ، حکم بر بعض به طور مطلق یعنی بدون تعیین صادق است ، و این مهمله است . پس مهمله و جزئی دو متلازم اند ، یعنی هرگاه مهمله صدق آمد جزئی صدق میآید و بالعکس .

شیخ رئیس ، در دانشنامه ، (ص 42) در این مطلب گوید : حکم مهمل حکم جزئی است . زیرا که چون گویی [(مردم چنین است)] ، گفتار تو [(مردم)] شاید که [(همه مردم)] باشند و شاید [(مردمی)] را باشد که [(همه مردم)] مردم اند و [(مردمی)] نیز مردم است . پس [(برخی مردم)] بیقین است و [(همه مردم)] بشک . چنانکه اگر کسی گوید [(برخی مردم چنین است)] ، از آنجا واجب نیست که [(برخی دیگر)] به خلاف آن بود ، زیرا که چون [(همه)] بود [(برخی)] نیز بود ، پس حکم بر [(برخی)] باز ندارد که بر [(دیگر برخ)] همچنان بود ، و لیکن [(به برخی)] یقین بود و بر [(همه)] بشک . پس پدید آمد که حکم مهمل همچون حکم جزوی بود .

و قضیه شخصیه در علوم معتبر نیست ، و اهل نظر نظر به جزئی ندارند ، زیرا جزئی نه کاسب است و نه مکتسب ، یعنی نه معرف است و نه معرف . کاسب دهنده است و مکتسب گیرنده . جزئی کاسب نیست ، یعنی معرف بالکسر نیست ، و مکتسب نیست ، یعنی معرف بالفتح نیست . پس دانسته شد که قضایای معتبر در علوم محصورات اربعه است .

درس صد و بیستم

در درس صد و دوازدهم ، در حجت و اقسام آن اشارتی رفت . اکنون قدری در توضیح آن می پردازیم و پس از آن در شرط دیگری که بعضی در شکل اول گفته اند بحث می کنیم . زیرا که این توضیح به منزله تمهید و مقدمه ای برای شرط منظور است .

حجت تصدیقات معلومه ای است که از روی آن ، تصدیق مجهولی کشف شود . حجت در تمام علوم استعمال می شود . ابتدا قضیه مجهولی که طرف تصدیق ندارد در نظر می گیرند ، مثلا دو قطر مربع متساوی هستند و بعد از آن با دلیل ، که از قضایای معلومه سابقه ترکیب یافته ، قضیه مجهول را مسلم می نمایند .

صفحه : 402

حجت بر سه قسم است : قیاس ، استقراء ، تمثیل . قیاس استنباط حکم جزئی است از کلی . استقراء استنباط

حکم کلی است از مشاهده جزئیات . تمثیل استنباط حکم جزئی است از جزئی دیگر .
در قیاس ، حکم کلی معلوم است ، مثلاً (هر جسمی سنگین است) ، و لکن جزئی مجهول ، مثلاً نمی دانیم
هوا هم وزن دارد یا نه . می گوئیم : هوا جسم است ، و هر جسمی وزن دارد ، پس هوا وزن دارد .
در استقراء ، بالعکس حکم کلی مجهول است ، مثلاً نمی دانیم هر فلزی در حرارت منبسط می شود . یکی یکی
فلزات را تجربه می کنیم و از حکم به آنها حکم کلی را به دست می آوریم .
در تمثیل ، حکم يك جزئی معلوم است و آن حکم را ثابت می کنیم برای دیگری که در تمام صفات مثل اولی
است . مثلاً می بینیم مریخ حرکت می کند . می گوئیم : زمین هم ، که از همه جهات مثل مریخ است ،
حرکت می کند . و چنانکه گفته ایم ، عمده قیاس است که مفید علم و یقین است ، و آن دو مفید ظن و شك
. سخن از قیاس به میان آوردیم و در شرایط انتاج شکل اول به حسب کم و کیف مطالبی را تقدیم داشتیم ،
اینک گوئیم که بسیاری از علمای میزان ، در صغرای شکل اول (علاوه بر ایجاب صغری فعلیت آن را نیز شرط
کرده اند . این فعلیت در مقابل امکان و قوه است . اینان گویند صغری باید فعلی باشد ، یعنی موضوع متصف
به محمول باشد بالفعل ، تا حکم از اوسط تعدی کرده به اصغر برسد ، چه ، حکم در کبری ، خواه به ایجاب و
خواه به سلب ، بر آن چیزی است که اوسط بالفعل برای او ثابت است . پس اگر در صغری حکم نشود که
اوسط بالفعل برای اصغر ثابت است ، تعدی حکم از اوسط به اصغر لازم نمآید .
در بیان این مطلب گوئیم : در قیاس ، چنانکه دانسته شد ، حکم کلی معلوم است و لکن صدق آن حکم بر
جزئی مجهول ، و از ترتیب صغری و کبری نتیجه می گیریم که آن حکم بر جزئی صادق است یا صادق نیست
. آنکه گفته اند حکم در کبری ، خواه به ایجاب و خواه به سلب ، بر آن چیزی است که اوسط بالفعل برای او
ثابت است ، اشاره به عقد الوضع است ، و مراد از آن چیز ذات موضوع است ، و ثبوت اوسط بالفعل برای
او صدق وصف عنوانی برای ذات موضوع است . و مراد از حکم ، در تعدی حکم از اوسط به اصغر ، حکم در
کبری است که ثبوت اکبر برای اوسط است . در کتب منطقی ، از آن جمله قطب رازی در شرح شمسیه (ص
77 طبع عبدالرحیم)

صفحه : 403

آورده اند ، که صدق وصف موضوع بر ذاتش در نزد فارابی به امکان است و در نزد شیخ به فعل . در قیاس ،
آن حکم کلی که معلوم است کبری است و موضوع آن بالفعل متصف به وصف عنوانی است ، و چون
موضوع کبری این چنین است و همین موضوع حد وسط است و در صغری محمول است ، اگر ثبوت آن
برای اصغر بالفعل نباشد حد وسط مکرر نمی گردد و واسطه ثبوت اکبر برای اصغر نمی شود ، و شاید که هیچ

گاه قوه به فعلیت نرسد . مثلا اگر گفتیم : [(این هسته شجر است)] می دانیم که این حکم بالقوه است ، و این قضیه [(هر شجری ریشه و تنه و شاخه دارد)] بالفعل است ، پس در حقیقت حد وسط مکرر نشد ، زیرا حد وسط در کبری بالفعل است و در صغری بالقوه ، بنابراین نتیجه حاصل نمی گردد که [(این هسته ریشه و تنه و شاخه دارد)] . مثال دیگر : نطفه انسان است ، و هر انسان مدرک کلیات است ، که انسان در کبری بالفعل است و در صغری بالقوه . و همچنین : این تخم مرغ است ، و مرغ پر دارد ، و نیز هزاران مثال دیگر از این قبیل . بحثی در اینجا پیش می آید که مقصود معلم ثانی و شیخ رئیس از تشاجر امکان و فعل مذکور چیست و چه نتیجه از آن حاصل می گردد ؟ علاوه اینکه شیخ نوعا ناظر به فارابی است ، یعنی در مسائل علمی توجه به گفتار او دارد ، و بر این مدعای خود شواهد بسیار داریم و چندین مورد آن را در حواشی و تعلیقاتم بر شرح اشارات خواجه عنوان کرده ام و در درس صد و پنجم هم بدین مطلب اشارتی رفت .

همان طور که گفته ایم ، اگر چنانچه کبرای قیاس قضیه ای باشد که عقد وضع آن فعلی باشد ، بدیهی است که اکبر برای افراد فعلی حد اوسط ، که موضوع کبری است ، ثابت است نه برای مطلق افراد آن خواه فعلیه و خواه ممکنه ، و اگر این حد اوسط فعلی برای موضوع صغری ، که اصغر است ، فعلی نباشد بلکه بالقوه و ممکنه باشد ، حد اوسط مکرر نمی شود و حکم در کبری از اوسط تعدی نمی کند و برای اصغر ثابت نمی گردد ، بلکه حد اوسط در صغری و کبری فقط مشابعت لفظی دارد ، نظیر اینکه حکیم قایل به صحت هر يك از این دو قضیه است [(عالم قدیم است)] و [(هر قدیم مستغنی از مؤثر است)] ، متکلم بر او اعتراض دارد که پس نتیجه این است که [(عالم مستغنی از مؤثر یعنی علت است)] و این همان عقیدت مردم دهری و طبیعی است که منکر ماورای طبیعت اند و عالم طبیعت را قدیم می دانند . حکیم در جوابش می گوید : تو زبان مرا ادراک نکرده ای . چه ، من می گویم : عالم قدیم به قدم زمانی است و هر قدیم به قدم ذاتی مستغنی از مؤثر است . خلاصه اینکه عالم قدیم زمانی است ، و هر قدیم ذاتی مستغنی از مؤثر است ، پس حد وسط مکرر نشده است و قیاس صورت

صفحه : 404

نگرفته است . چنانکه کسی به شکل اسب بر دیوار بگوید : این اسب است و هر اسب جان دارد ، که حد وسط مکرر نیست ، چه در صغری این ، اسب نیست بلکه شکل اسب است ، و هیچ شکل اسب جان ندارد بلکه خود اسب جان دارد . و از این گونه قیاسات که در مغالطات بسیار پیش می آید . غرض این است که اگر اکبر بر حد اوسط فعلی ثابت باشد ، اگر حد اوسط ، که محمول در صغری است ، برای اصغر بالامکان باشد ، در واقع حد اوسط مکرر نشده است و ممکن است که هیچ گاه آن امکان به فعلیت نرسد . ولی سؤال این است

که آیا حتما باید در تمام قضایا صدق وصف عنوانی برای ذات موضوع ، اعنی عقد الوضع ، بالفعل باشد ؟ آیا شیخ رئیس چنین ادعائی دارد و مطلقا منکر ممکنه بودن آن است ؟ و یا اینکه فارابی بر این عقیدت است که فقط باید ممکنه باشد و با فعلی بودن آن مطلقا مخالف است ، یا توسع می دهد که می شود هم بالفعل باشد و هم بالقوه و الامکان ؟ آیا شیخ قایل به این توسع نیست ؟ و یا اینکه اگر عقد الوضع در کبری بالفعل باشد و در صغری ثبوت آن برای اصغر بالامکان ، آیا در این صورت این علمین نمی گویند که حد وسط مکرر نشده است ؟ و یا اگر در هر دو بالفعل و یا در هر دو بالامکان باشد ، می فرمایند که حد وسط مکرر و قیاس منتج است ؟ غایة الامر اینکه اگر هر دو بالامکان باشند نتیجه فعلی نیست ؟ اینها مطالبی است که برای اصغر طلبه پیش پا افتاده است تا چه رسد برای مثل فارابی و شیخ .

این سؤال را آخوند ملامحمد آملی در تعلیقاتش بر شرح شمسیه عنوان کرده است و گفتارش به ترجمه فارسی این است :

نمی فهمم نزاع این دو شخص جلیل چیست ، و آنچه از ایشان نقل شده است در بیان مقصود مشتبه است . اگر مرادشان این است که هر قضیه باید ناچار ثبوت وصف موضوع برای ذاتش بالامکان باشد بنا بر مذهب فارابی ، و بالفعل باشد بنا بر مذهب شیخ ، این حرف درست به نظر نمیآید . زیرا حکم در بعضی مقامات مختلف است . چه بسا جایی که ثبوت وصف موضوع برای ذات موضوع بر سبیل امکان است . پس آن کلیتی (مطلقا باید بالفعل باشد) که از شیخ ادعا شده ممنوع است . و همچنین گاهی ثبوت وصف برای ذات موضوع بالفعل است ، پس کلیتی (مطلقا باید بالامکان باشد) که از فارابی ادعا شده ممنوع است .

صفحه : 405

و اگر مراد این باشد که ظهور قضیه لفظیه گاه اطلاق در امکان یا فعلیت است ، اگرچه نزاع در آن امکان دارد ولی این بحثی لفظی است ، تکلم در آن لایق حکیم نیست . چه ، شأن او بحث از حقائق است نه اموری که اقتنای آنها از عرف و لغت است . و اگر نزاع از این جهت باشد که فهم مفاد قضیه بازگشت به عرف و لغت گردد ، ممکن است که حق با شیخ ابن سینا باشد ، زیرا ظهور قضیه لفظیه حال اطلاق در فعلیت است ، مثلا قول ما [(هر متغیر حادث است)] ، اگر قرینه ای بر تعیین نباشد ، ظاهر است در اینکه هرچه بالفعل متغیر است حادث است ، لکن این حرف که ارجاع به عرف و لغت است با ثبوت قرینه بر اراده امکان در بعض موارد منافات ندارد ، و حال اینکه کلام شیخ از این عدم منافات ابا دارد بلکه نص در کلیه دائمه است .

بعضی از افاضل گفته است که مراد شیخ از اتصاف ذات موضوع به مفهومش بالفعل این است که به حسب فرض عقلی متصف به آن است نه در خارج ، پس فرق میان دو مذهب به مجرد اعتبار است . مثلا هرگاه

گفتیم] (هر اسودی چنین است) ، رومی به طور مطلق داخل در آن می گردد . و دور نیست که مراد از هر دو مذهب یکی باشد . پس فعلیتی که شیخ گفته است ناچار حمل بر امکان وقوعی است که فعلی و فرض نفس الامری بر آن اطلاق می شود ، نه فقط فرض به معنی تجویز و هم بدون اینکه آن را در خارج ، در زمانی از ازمه ، تحقیقی بوده باشد . و مراد فارابی از امکان نیز امکان وقوعی است نه فرض تقدیری . پس نزاعی میان این دو مذهب نیست مگر در لفظ . مؤید این توجیه و تحقیق که مراد از فعل بر مبنای شیخ و نیز امکان بر مبنای فارابی ، هر دو امکان وقوعی است این است که اشکالی بر فارابی شده است که اگر اتصاف ذات موضوع به وصف عنوانی آن بالامکان باشد ، کذب این قضیه لازم آید که [(بالضرورة هر انسان حیوان است)] ، زیرا نطفه داخل در انسان است ، چه اینکه ممکن است انسان شود با اینکه حیوان نیست (یعنی فعلا نطفه حیوان نیست) ، و اگر عقد الوضع ممکنه باشد انسان شامل نطفه است پس باید نطفه بالضرورة حیوان باشد و حال اینکه کذب است ، پس کذب این قضیه نیز که [(انسان حیوان است)] لازم آید ، و وجه تأیید نیز معلوم است ، محتاج به توضیح نیست .

صفحه : 406

و بر فارابی اشکال شده است که اگر مراد از امکان امکان خاص است ، اعتبار آن در جائی که صدق عنوان بر افراد واجب است مشکل است . زیرا ظاهر است که امکان خاص شامل واجب نمی شود . و اگر مراد امکان عام باشد ، ممتنعات در موضوع داخل می شوند ، پس حجر از موضوع در این قول ما [(هر انسان چنین است)] خارج نمی شود . جواب آن را بعضی چنین افاده فرمودند که مراد از امکان در اینجا امکان عام مقید به جانب وجود است ، پس شامل ممتنع نمی شود و با ضرورت منافات ندارد . این بود آنچه را که از حاشیه شمسیه به فارسی نقل به ترجمه کرده ایم . نگارنده این سطور گوید : در بسیاری از موارد مباحث علمی ، صدق وصف عنوان موضوع بر ذات موضوع بالقوه و الامکان است و در بسیاری از موارد بالفعل ، و اختلاف در میان معلم و شیخ منتفی است . باید مبحثی را که هر يك در امکان عنوان کرده اند به دست آورد تا مطلب معلوم گردد و مقصود هر يك دانسته شود که آیا محط نظر و بحث در مورد خاص است یا به طور عام ، اگر چه ثانی بسیار مستبعد است . و اضافه کردن شرط بالفعل در صغری لغو است ، چه ، اگر حد وسط در يك جانب بالفعل و در دیگر جانب بالقوه باشد ، در واقع مکرر نشده است ، و اگر در هر دو جانب بالفعل و بالقوه است مکرر است ، و شکل منتج است و تنها اختصاص به وحدت فعل و قوه ندارد ، بلکه به طور مطلق هر قید و شرطی که در يك جانب اعتبار شده است باید در جانب دیگر اعتبار گردد و بحث تفصیلی آن را در موجهات و مبحث مختلطات باید عنوان کرد .

شرایط انتاج شکل اول به حسب کم و کیف دانسته شد که به حسب کیف موجب بودن صغری است ، خواه کلی باشد و خواه جزئی ، و به حسب کم کلیت کبری ، خواه موجب باشد و خواه سالبه ، و رمز آن [(مغکب اول)] بود و منتج محصورات چهارگانه . اکنون به شرائط انتاج شکل دوم می پردازیم : شرائط انتاج شکل دوم به حسب کم مانند اول است ، اعی [(کب)] است ، و به حسب کیف اختلاف مقدمتین در ایجاب و سلب است ، از اختلاف حرف [(خ)] را گرفته اند و از مقدمتین [(ین)] را و بتلفیق [(خین)] گفته اند خلاصه اینکه [(خین کب ثانی)] . و چون

صفحه : 407

نتیجه تابع اخس مقدمتین است و شرط انتاج شکل دوم به حسب کیف اختلاف مقدمتین است ، پس هیچگاه شکل دوم منتج نتیجه موجب نخواهد بود و آن فضیلت شکل اول را بود که منتج محصورات اربعه بود و اگر موجب را تعبیر به مذکر کنیم و سالبه را مؤنث ، باید گفت که فرزندان دوم همیشه انثی خواهند بود و لکن گاهی کلی و گاهی جزئی .

دلیل لزوم دو شرط نامبرده در انتاج این شکل همان است که در شکل نخستین گفته ایم ، که در صورت عدم مراعات هر یک از این دو شرط اختلاف نتیجه در ایجاب و سلب پیش مآید ، و حال اینکه نتیجه لازم قیاس است و لازم چگونه از ملزوم منفک می شود ؟ یعنی اگر نتیجه موجب است ، باید همیشه موجب باشد ، و اگر سالبه ، همیشه سالبه . و هر یک از این دو اگر لازم بودی منفک از قیاس نمی شدی و دیگری جای او را نمی گرفت . پس تخلف دلیل بر عقیم بودن قیاس است .

مثلا اگر هر دو مقدمه موجب باشد و این چنین گفته شود : هر انسان حیوان است ، و هر ناطق حیوان است ، حق این است که نتیجه موجب باشد و گفته شود : هر انسان ناطق است . و اگر به جای کبرای نامبرده گفته شود : و هر فرس حیوان است ، حق این است که نتیجه سالبه باشد و گفته شود : هیچ انسان فرس نیست . و یا اگر هر دو مقدمه سالبه باشد و این چنین گفته شود : هیچ انسان حجر نیست ، و هیچ ناطق حجر نیست ، حق این است که گفته شود : هر انسان ناطق است . و اگر به جای کبرای نامبرده گفته شود : هیچ فرس حجر نیست ، حق این است که نتیجه سالبه باشد و گفته شود : هیچ انسان فرس نیست . و در پیش گفته ایم که از شرایط عامه قیاس این است که از دو جزئی و از دو سالبه قیاس صورت نمی بندد ، و همچنین اگر کبری جزئی باشد ، اختلاف نتیجه لازم آید ، خواه صغری موجب باشد و خواه سالبه ، و در هر دو صورت باید کلیه باشد ، زیرا از دو جزئی قیاس صورت نمی گیرد ، چنانکه گفته شد . مثلا اگر گفته شود : هر انسان ناطق

است ، و بعض حیوان ناطق نیست ، حق این است که نتیجه موجه باشد و گفته شود : بعض انسان حیوان است . و اگر به جای کبرای نامبرده گفته شود : بعض حجر ناطق نیست ، حق این است که نتیجه سالبه باشد و گفته شود بعض انسان حجر نیست . و همچنین اگر صغری سالبه باشد ، مثلا گفته شود : هیچ انسان فرس نیست ، و بعضی حیوان فرس است ، حق ایجاب نتیجه است . و اگر گفته شود : بعض صاهل - فرس است ، حق سلب نتیجه است . پس روشن شد که با عدم مراعات دو شرط مذکور (خین کب) گاهی قیاس با صفحه : 408

ایجاب نتیجه صادق است و گاهی با سلب آن . و این اختلاف موجب عدم انتاج قیاس است . اما با مراعات شرطین هیچگاه اختلاف و تخلف نتیجه لازم نمآید و قیاس منتج است . و چون هر يك از محصورات اربعه ، صغری و کبری شکل دوم قرار گیرد ، در بادی نظر شانزده وجه متصور است و با مراعات شرطین مذکورین چهار ضرب منتج است و باقی عقیم . مثال :

- 1 - هر انسان حساس است ، و هیچ حجر حساس نیست ، پس هیچ انسان حجر نیست .
- 2 - برخی از انسان عالم است ، و هیچ جماد عالم نیست ، پس برخی از انسان جماد نیست .
- 3 - هیچ نفس ناطقه مادی نیست ، و هر جمادی مادی است ، پس هیچ نفس ناطقه جماد نیست .
- 4 - بعضی از حیوان انسان نیست ، و هر قابل علم و صنعت انسان است ، پس بعض از حیوان قابل علم و صنعت نیست .

تبصره در ذیل این درس سزاوار می بینم که به تعریف و موضوع و غرض علم منطق اشارتی شود ، که چون در بحث منطق وارد شدیم باید به این امور آشنا گردیم ، و امیدوارم يك دوره منطق را درست در دست داشته باشیم که در این مسیر علمی خودمان سخت بدان

صفحه : 409

نیازمندیم ، و این علم شریف میزان تمیز میان طیب و خبیث مطلق افکار و آراء و احکام و افعال و اقوال است ، و از این رو آن را میزان نامیده اند ، و هیچ علمی بی نیاز از آن نیست . شیخ در اول دانشنامه گوید : علم منطق علم ترازوست . حق و میزان در عدد یکسان اند : هرچه را میزان امضاء کرده است حق است ، و هرچه را حق تصدیق نموده است میزان است ، و هر دو از يك مصدر که عدل است مشتق اند . راقم در نظام حق دار وجود و لزوم انسان کامل ابیاتی دارد که این چند بیت از آن جمله است : حق و میزان در عدد یکسان بود آری آنچه حق بود میزان بود

هرچه میزانست آن عین حقست

هر دو از يك اصل مصدر مشتقست
مصدري كو صرف عدلست و وسط
نى بود تفريط در وى نى شطط
در قبال حق ضلال و باطلست
كان زهوق و بى اساس و زايلىست

میزان بودن علم منطق از این روست که در درس نود و دوم گفته ایم الفاظ موضوع برای معانی اعم اند . میزان موضوع است برای معیاری که بدان مقادیر شناخته می شود . این يك معنی است که در ترازوی دو کفه ای و قیان و اسطرلاب و ربع مجیب و آلت ساعت و پرگار و شاقول و مسطره و علم عروض و علم منطق و بسیار چیزهای دیگر تحقق می یابد . و آنچه روحانی است احق به میزان بودن است ، زیرا که روحانی روح آنهاست . منطق مجموعه قواعدی است که به مراعات آن ، ذهن از خطای در فکر حفظ می شود ، مانند علم نحو ، یعنی دستور زبان هر قوم ، که به مراعات تکلم لسان و قلم ، در لفظ و عبارت ، از خطا حفظ می شوند .
ساوی در آغاز تبصره گوید :

منطق آن علم است که در او راه اندوختن نا دانسته به دانسته دانسته شود ، پس
منطق ناگزیر آمد بر جوینده رستگاری .

شیخ را در آغاز شناختن قیاس دانشنامه سخنی خیلی کوتاه و بسیار بلند است که گوید: (به هر نادانسته ای
راهی است که به وی دانسته شود) . بدان که علم منطق ، چون

صفحه : 410

میزان سنجش فکر صحیح از سقیم و معیار شناخت دیگر علوم است ، آن را آلی تعبیر کرده اند ، ولی چون علم
است و از قبیل ابزار و آلات جزئی صنعتگران و پیشه وران مانند تبر و تیشه و سند (میل جراحی که به عربی
مسبار گویند) و قلم نیست ، کلمه قانون را بر آن اضافه کردند و آن را قانون آلی یا آلة قانونیه معرفی نموده اند .

در تعریف مذکور ، غرض علم منطق نیز آورده شد ، یعنی غرض و غایت آن وقایه فکر از وقوع در خطاست و به
عبارت دیگر فرق میان حق و باطل است مطلقا ، چه در آراء و چه در افعال و چه در اقوال . و چون صحیح این
است که اول شیء معرفی شود و پس از آن غایتش بیان شود ، گوییم علم منطق صنعتی است که راه
اندوختن نادانسته به دانسته دانسته شود و غایتش وقایه فکر از وقوع در خطاست .

موضوع آن معلومات تصویری و معلومات تصدیقیه است از آن حیث که اولی موصل به تصور مجهول و دومی

موصل به تصدیق مجهول است ، یعنی مجهول از آنها معلوم می گردد ، و هر يك مؤدی اند به حصول علمی که حاصل نبوده است . معلومات تصویری موصله را معرف و قول شارح خوانند ، و معلومات تصدیقیه موصله را حجت . پس مقصود در فن منطق دانستن معرف و حجت بود . و در این امور توضیحات لازم خواهد آمد . در آغاز کتب منطقی ، در وجه حاجت به منطق بدین نحو پیش آمدند که علم یا تصور است یا تصدیق ، تصور ادراک ساده است و تصدیق حکم به نفی و اثبات ، و همه تصورات و تصدیقات بدیهی نیستند و گرنه احتیاج به تحصیل نداشتیم ، و همه هم نظری نیستند و گرنه قادر بر تحصیل نبودیم ، بلکه برخی از آنها بدیهی و برخی دیگر نظری است . و نظر ، که همان فکر است ، ترتیب دادن امور حاصله یعنی بدیهیات است به طرق معینه و شرائط مخصوصه که مؤدی به تحصیل امر غیر حاصل ، که همان مجهول نظری است ، گردد . و چه بسیار که در فکر غلط راه می یابد ، پس احتیاج به قانونی است که طرق و شرائط انتقال از معلومات به مجهولات را افاده کند تا غلط به فکر عارض نشود ، و آن قانون منطق است .

این روش پسندیده در بیان وجه احتیاج به منطق در جمیع رشته های علوم نظری جاری است و اختصاص به يك رشته خاص ندارد . علم و عمل دو بال انسان برای عروج و صعود به مقامات شامخ ، یعنی برای رسیدنش به کمال انسانی او هستند ، بلکه علم و عمل انسان سازاند و بشر برای به دست آوردن گوهر گرانبهای دانش و در راه اعتدال و استواری تکامل ، که از آن تعبیر به صراط مستقیم می شود ، چاره ای جز داشتن میزان حق ندارد . علم صفحه : 411

شریف منطق محك و معیار صدقی است که با مراعات قواعد آن تمیز میان حق و باطل در بسیاری از امور داده می شود . و مع ذلك انسان را چاره ای جز التجای به وحی نیست ، زیرا به همان روش که در بیان وجه احتیاج به منطق گفته ایم انسان آگاه و از خواب غفلت به در آمده در يك يك آراء و افعال و اقوالش از خود می پرسد که آیا در آن به میزان حق و اعتدال ، که صراط تکامل انسانی است ، می باشد یا نه . و میزانی در این حد جز منطق وحی ندارد .

درس صد و بیست و دوم

در دنبال تعریف و غرض منطق ، که در درس گذشته عنوان کرده ایم ، توضیحا سخنی می گوئیم و سپس در بیان انتاج ضروب شکل ثانی می پردازیم : علم منطق بر دو قسم است : مادی و صوری ، بر حسب آنکه بحث کند از صورت افکار یا مواد آن . مواد اجزای قول شارح و مقدمات حجت است که صورت قول شارح و حجت از آنها تحقق می یابد . منطق مادی بحث می کند از اینکه مواد استدلال و مبادی علوم را باید از کجا و به چه طریق به دست آورد ، و منطق صوری بحث می کند که مواد تحصیل شده را باید به چه طریق صورت بندی

نمود . مثلا طبیب محتاج است که اولاً مرض را تشخیص دهد که تب از حصه است یا مالاریا , و بعد از آنکه معین کرد مالاریاست علاج آن به گنه گنه است . بدین طریق مواد استدلال را به دست آورده آنگاه صورت بندی می کند که [(این مریض مبتلای به مالاریاست , و هر مبتلا به مالاریا به گنه گنه معالجه می شود , پس این مریض به گنه گنه معالجه می شود)] . و از این مثال معلوم شد که تحصیل مواد مهمتر از تألیف و ترکیب آنهاست و خطای در آن بیشتر اتفاق می افتد .

علم به طور کلی شرح حقایق و حالات موجودات و روابط آنها با یکدیگر است , و بحث در آن مفصلاً خواهد آمد که یکی از مهمترین اباحت علوم عقلیه و حکمت متعالیه است . این تعریف بر کلیه علوم صادق است , و لیکن باید این نکته را متذکر بود که هر قضیه و مسأله ای مسأله علمی نیست مگر آنکه کلی باشد . پس دانستن شرح حال يك نفر و يك درخت و يك حیوان علم نیست , بلکه دانستن حال هر انسان و هر درخت و هر حیوان علم است . و در پیش گفته ایم که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب . آری در بحث علم بتحقیق دانسته می شود که هر صورت علمیه , حتی صورت جزئی حقیقی , به يك معنی کلی است , و لکن صورت کلیه , که در کبرای قیاس مثلاً به کار برده می شود , به همان معنی اول است , و عمق این حرفها کم کم به دست مآید . پس به طور اجمال دانسته شد که یکی از شرائط صفحه : 412

علم , که در اکتساب علوم نظری از راه قیاس ضروری است , این است که باید مسأله و قضیه علمی کلی باشد .

و دیگر از شرایط آن این است که باید مسائل علم قوانین باشد , یعنی علم از حالات و عوارضی بحث کند که حادث شدن آنها در تحت قاعده و منظم باشد . اما حالات و عوارضی که قاعده و قانون منظم نداشته باشند مسأله علمی نیست . مثلاً [(هر عددی که آن را دو برابر و بعد از آن نصف کنیم به عدد اول بر می گردد)] قاعده ای است کلی و منظم , نور منکسر می شود وقتی که از محل رقیقتر وارد محل کثیفتر شود , مثلاً از هوا در آب یا از اتر در هوا [(این نیز قانونی است منظم , (هر فلزی در حرارت منبسط می شود)] و هکذا سایر مسائل علوم . اما حالات و عوارضی که قانون و قاعده منظم ندارند مثل اینکه افراد انسان گاهی کوتاه اند و گاهی بلند و یکی سیاه است و دیگری سفید , قاعده کلی برای آن نیست یا به دست نیامده که در چه صورت فرزند بلند قامت و در چه صورت کوتاه می شود . بسیاری از چیزهایی که به نظر ظاهر مباین هستند در علم ثابت می شود که متحد الحقیقه اند . مثلاً ترش شدن خمیر و سوختن چراغ و زنگ زدن آهن تماماً يك حقیقت است , یعنی گرفتن اکسیژن است و نیز در علم ثابت شده که صوت و نور و حرارت و الکتریسیته همه يك حقیقت اند یعنی تموج و ارتعاش .

در علوم , يك واقعه مشخص به چند چیز تحلیل و تجزیه می شود . در علوم , کیفیت را به کمیت بدل می کنند , مثلا برای نور و حرارت و الکتریسیته مقدار معین می نمایند . تب را که کیفیت است , به کمیت بدل کرده اند و می گویند چند درجه تب دارد , و گاهی اندازه گیری به علم النفس هم سرایت نموده است . علم سرچشمه پیش بینی , و پیش بینی موجب عمل است , چنانکه اوگوست کنت (1) گفته , چون خطرات و فوائد هر علمی به واسطه علم معلوم می شود و انسان برای اجتناب از آن و رسیدن به این کوشش می نماید . چنانکه علم را شرایطی است که گفته آمد , عالم را نیز شرایطی است . اولاً اینکه باید در امتحان آزاد باشد و از متابعت و تقلید بپرهیزد . عالم هرگز نمی گوید من به این مطلب عقیده دارم برای آنکه دیگری به آن عقیده داشته , مثلا زوایای مثلث مساوی است به دو قائمه برای آنکه اقلیدس , بزرگترین مهندس دنیا , آن را ثابت کرده و من به او اطمینان دارم . ملای

پاورقی :

Auguste Comte - 1 (18571798 م) , حکیم فرانسوی .

صفحه : 413

رومی نیکو گفته است :

از مقلد تا محقق فرقه‌هاست

کاین چو داود ست و آن دیگر صداست

دوم اینکه در علوم طبیعی خواص غیبی و امور ماوراء الطبیعه را مدخلیت ندهد , و در این مسئله باید تابع فلسفه اوگوست کنت گردید . حتی کسانی هم که در اصول مطالب فلسفی با اوگوست کنت موافق نبودند , در کشف علل طبیعی به طریقه او رفتار می کنند , و به عبارت اخری نبات شناسان , هر چند موحد و خداپرست , در جستجوی علت غیبی نمو درخت بر نیامده بلکه در فکر این بودند که ببینند وسایل ظاهری و طبیعی آن چیست , از عروق شعریه ریشه و پوست و الیاف (1) و برگها چگونه غذای آن جذب می شود . پاستور با آنکه موحد و متدین بود علت غیبی نمو درخت بر نیامده بلکه در فکر این بودند که ببینند وسایل ظاهری و منافات با تدین و خداشناسی ندارد , زیرا که خداوند برای هر کاری وسایل و اسبابی قرار داده است . در بعض موارد که وسایل طبیعی در آن به کار نیست و علوم طبیعی از حل آن عاجز است , مانند غریزه های حیوانات , در این مورد البته باید به علل غیبی متشبهت گردید .

سوم اعتقاد به ثبات و جبر در قوانین طبیعی . یعنی دو احتمال در طبیعیات نیست , وقتی فلزی در حرارت واقع شد حتما منبسط می شود و احتمال عدم انبساط ندارد . یکی از فلاسفه معاصر موسوم به امیل بوترو (3)

معتقد بوده است که قوانین طبیعی جبری است .

جبر را مانند شر معانی گوناگون است . معانی شر را شیخ رئیس در فصل ششم مقاله پاورقی :

1 - الیاف (ج لیف) واژه عربی است . در منتهی الارب گوید: (لیف بالكسر , پوست درخت خرما , لیفة بالتاء پاره آن) . و امروز الیاف را در نخها و رشته هایی از پوست یا ساقه گیاهان مطلقا به کار می برند . 2 - در درسهای نود و هفتم و نود و هشتم اجسام آلیه معرفی شده است که نباتات و حیوانات را جسم آلی است و هر موجودی که افعال او از آلات مختلف است و ترکیب ارگانیکی دارد جاندار است . و جسم غیر آلی جسمی است که فعل آلی ندارد و صاحب هیچ گونه آلات نیست . در جسم غیر آلی اسم جزء آن بر کل صادق است و بالعکس , به خلاف جسم آلی . در دانش بشر (ص 119) , پس از بیوگرافی لویی پاستور , (Pasteur L . 1822-1895 م) گوید : پاستور اظهار داشت که بعد از مرگ , موجوداتی از این قبیل (میکروبهایی که نام برده است) , که بر روی نعش وجود دارند , از فقدان هوا استفاده و شروع به زاد و ولد می کنند و نعش را متعفن می سازند . (Emile) -Boutroux 3 (1845-1921 م) , از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده که زندگانش صرف تعلیم فلسفه و تصنیف کتاب گشته است . رأی او درباره قوانین طبیعت بسیار بدیع است . نظر اختصاصی او در دو کتاب کوچک بیان شده و بحث در حقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهاست . (دانش بشر , ص 284) .

صفحه : 414

نهم الهیات شفا (ج 2 چاپ سنگی , ص 628) ذکر کرده است و زمان بحث شر و جبر , هر يك , بتفصیل در این درس خواهد آمد . جبر در تعبیر فوق عبارت اخرای ثبات و حتم است , نه اینکه کسی را و یا چیزی را به اکراه و الزام بر امری داشتن .

چهارم بسیاری از فلاسفه گفته اند : علم برای علم و نشاختن برای شناختن . چون اگر کسی علم را برای مقصود دیگری تحصیل کند به اندازه ضرورت اکتفا می کند و همینکه به مقصود نائل گردید تحصیل را ترك می کند , اما وقتی علم را ذاتا دوست داشته باشد , ولو مانع اغراض دیگری باشد , در تحصیل آن سعی و کوشش می کند . گویند ترقی علم در هر ملتی متفرع بر این بوده است که آن را ذاتا دوست داشتند یا برای غرض دیگری تحصیل می نمودند . روش و اسلوب اگرچه مقصود در تمام علوم یکی است و آن شناختن عوارض ذاتیه و قوانین کلیه اشیاست , و لیکن روش تحصیل در تمام آنها علی السویه نیست , مثلا مسائل علوم طبیعی , از قبیل طب و فیزیک و شیمی , را باید با تجربه و استقراء ثابت نمود , اما علوم ریاضی را با استدلال و قیاس

عقلی ، مثلاً می‌خواهیم ثابت کنیم سه زاویه مثلث مساوی است به دو قائمه ، این را نباید با آلت نقاله اندازه بگیریم و تجربه کنیم در چندین مثلث تا صحت آن بر ما معلوم شود ، بلکه باید به دلیل عقلی اثبات کنیم . اما در طبیعی ، برخلاف آن ، وقتی می‌خواهیم ثابت کنیم هر فلزی در حرارت منبسط می‌شود چندین مرتبه در چند فلز تجربه و استقراء باید کرد تا یقین به صحت آن حاصل گردد . علم الهی و علم النفس را با استعمال ذره بین و دوربین نمی‌توان تحصیل کرد . این وظیفه علم منطقی است که معین کند مسائل هر علمی را باید به چه طریق اثبات نمود . بدان که باید قضایای نظری از روی قضایای بدیهی معلوم شود یا بالاخره منتهی به بدیهیات گردد ، چون ممکن نیست يك قضیه نظری را که هنوز صحت آن یقین نشده از روی قضیه نظری دیگر استنباط کنیم که صحت آن نیز معلوم نیست ، و آن را از قضیه نظری دیگر ، الی غیر النهایه ، بلکه باید بالاخره استدلال منتهی شود به قضیه ای که صحت آن بالبدیهه معلوم است . (1)

اینک به بیان انتاج ضرورت شکل ثانی رجوع می‌کنیم ، و پس از آشنایی به بعضی از

پاورقی :

1 - این درس را از یادداشتهای جناب استاد علامه شعرانی (قده) ، که مخطوطات آن در نزد این جانب محفوظ است ، استفاده کرده ایم و پاره ای از اشارات و نکات بر آن افزوده ایم .

صفحه : 415

امور که در پیش است در مطالب گذشته باز مباحثی تقدیم می‌داریم . درس صد و بیست و سوم بدان که قیاس ، قسمی از آن کامل است که بین الانتاج است ، یعنی محتاج به بیان نیست ، مانند بعضی از ضروب شکل اول ، و قسمتی از آن غیر کامل است که محتاج به بیان است ، مانند بعضی از ضروب شکل اول و همه ضروب اشکال ثلاثه دیگر ، و محتاج تر از همه به بیان ، شکل چهارم است . الآن به بیان انتاج ضروب شکل ثانی می‌پردازیم ، و لکن در بیان آن و همچنین در بیان ضروب اشکال دیگر و در مطلق استدلال ، به دانستن تناقض و عکس مستوی و عکس نقیض ، به اصطلاح منطقیین ، نیازمندیم . ناچار در این درس هر يك از آنها را به طور خلاصه شرح می‌دهیم تا از روی بصیرت پیش برویم :

تناقض بین دو قضیه این است که بین آنها اختلاف باشد در کیف و کم به طوری که از صدق هر یکی کذب دیگری و از کذب هر يك صدق دیگری لازم آید . مقصود از اختلاف در کیف آن است که اگر یکی موجب است دیگری سالبه باشد (سلب و ایجاب را کیف و کلیت و جزئیت را کم می‌گویند) ، مثلاً اگر بگوییم : (هر انسانی حیوان است) ، نقیض آن [(بعضی انسانها حیوان نیستند) خواهد بود ، و نقیض هر چیز رفع آن چیز است ، و چون مفاد قضیه ای رافع قضیه دیگر است آن را نقیض وی گفته اند . در تعریف فوق گفتیم از

صدق هر يك كذب ديگري لازم آيد . پس هرگاه دو قضيه هر دو صادق باشند تناقض نيست ، مثل [(بعض حيوانات انسان اند) ، و] (بعضی حيوانات انسان نيستند) . و نیز گفتيم از كذب هر يك صدق ديگري لازم آيد . پس هرگاه هر دو كاذب باشند و از كذب یکی صادق بودن ديگري لازم نياید باز تناقض نيست ، مثل [(هر حیوانی انسان است) و] (هیچ حیوانی انسان نيست) . و از این دو مثال معلوم است که هرگاه اختلاف در کم نباشد ، با اینکه اختلاف در کیف است ، تناقض تحقق نمی یابد .

سابقاً گفتيم محصورات بر چهار قسم اند : موجه کلیه ، نقیض آن سالبه جزئیه است ، موجه جزئیه ، نقیض آن سالبه کلیه است ، سالبه کلیه ، نقیض آن موجه جزئیه است ، سالبه جزئیه ، نقیض آن موجه کلیه است . در مثالهای ذیل نقیض هر يك از قضایا را معین کنید : هر حیوانی حس دارد ، هیچ جمادی راه نمی رود ، هر فلزی سیاه است ، بعضی اجسام سیال اند ، هر موجودی مرئی است ،

صفحه : 416

بعضی مردم عالم نيستند ، هیچ حیوانی نمی خندد ، هیچ فلزی ناقل حرارت نيست ، هر سیاره حرکت وضعی دارد ، بعضی نواحی استوائی گرم نيستند . هر شخصی که قضیه ای را قبول کرده است نقیض آن را باید قبول نداشته باشد ، و بالعکس اگر قضیه ای را قبول ندارد نقیض آن را باید قبول داشته باشد ، زیرا حکم به اینکه دو نقیض یکدیگر نه جمعشان را شاید و نه رفعشان را (النقیضان لا یجتمعان و لا یرتفعان) ، علاوه بر اینکه در عداد مبدأ المبادی است که قضایای تصدیقيه بدانها منتهی می شود ، از اول الأوائل در اذهان نیز هست ، یعنی از مبادی بینه است ، و در اصطلاح از علوم متعارفه است که چون بر متعلم القاء شود ، قابل انکار نيست . لذا هر کسی که می خواهد در مقام مجادله قول طرف خود را رد کند ، قضیه ای را که نقیض ادعای اوست ذکر می کند . و قانون تناقض از قوانین اولیه برای فکر است . معنی آن این است که هیچ چیز ممکن نيست خودش باشد و خودش نباشد . و باید شرایط تناقض کامل باشد ، و گرنه طرف خود را رد نکرده . مثلاً کسی ادعا کند [(هر مرد پیری ضعیف العقل است)] ، در مقابل وی باید گفت : [(بعضی پیرمردها عاقل اند)] و لازم نيست بگوییم [(هر پیرمردی عاقل است)] . و در علم منطق بیان کرده اند که هر حکمی و قضیه ای نقیض آن چگونه است .

پس در تناقض اختلاف در کم و کیف لازم است ، و لیکن در هشت چیز باید متحد باشد تا تناقض محقق شود و همه در این دو بیت ذکر شده است . در تناقض هشت وحدت شرط دان

وحدت [(موضوع)] و [(محمول)] و [(مکان)]

وحدت [(شرط)] و [(اضافه)] ((جزء و کل))

[(قوه و فعل) است در آخر] (زمان)

وحدت موضوع [(دانش پسندیده است)] , [(ترس پسندیده نیست)] , میان این دو قضیه , چون تغایر در موضوع است , تناقض نیست . مثال دیگر : اگر شخصی ادعا کند [(هر گیاهی گل و میوه می دهد)] , در مقام تناقض نباید گفت [(سرو میوه نمی دهد)] , چون موضوع قضیه اول گیاه و موضوع دوم درخت است که سرو است .

وحدت محمول [(دانا تواناست)] , [(دانا خودبین نیست)] , میان این دو قضیه از باب تغایر در محمول تناقض نیست . مثال دیگر : هرگاه شخصی ادعا کند [(غیر حیوان جنبنده نیست)] , نباید گفت : [(بعضی غیر حیوان جنبنده اند , مانند اتومبیل)] , چون محمول در قضیه اول متحرك بالاراده مقصود است و در دوم متحرك بلا اراده .

وحدت مکان [(جنین موجود است در شکم مادر)] , [(جنین موجود نیست در خارج

صفحه : 417

آن] .

وحدت شرط [(عالم روشن است به شرط طلوع خورشید)] و [(عالم روشن نیست به شرط طلوع نکردن آن)] . مثال دیگر : [(دانشمند ارجمند است اگر قدر خود بداند)] , [(دانشمند خوار است اگر قدر خود نداند)] . وحدت اضافه [(زید پدر است)] و [(زید پدر نیست)] : پدر يك نفر است و پدر دیگری نیست , که با یکدیگر تناقض ندارند .

وحدت جزء و کل [(هر زنگی سیاه است)] و [(هیچ زنگی سیاه نیست)] تمام بدنش [] . وحدت قوه و فعل [(هسته درخت نیست)] و [(هسته درخت است)] : درخت نیست بالفعل , درخت است بالقوه . مثال دیگر : [(شراب مسکر است)] (بالقوه) و [(مسکر نیست)] (بالفعل) مادامی که آن را نوشیده اند , که فراوان خورند مستانا .

وحدت زمان [(هوای ایران گرم است)] (در تابستان) , [(گرم نیست)] (در زمستان) .

عبارت [(در آخر)] شعر فقط برای صحت و تعدیل وزن شعر است , و ما را رسد که بگوییم : وحدت قوه و فعل است و زمان .

به عنوان تمرین گوییم : می دانیم که این دو قضیه : [(نفس انسانی جسمانی است)] , [(نفس انسانی روحانی است)] (یعنی جسمانی نیست) باهم تناقضی ندارند . عدم تناقض از این روست که جسمانی است حدوثا و روحانی است بقاء . ببینید کدامیک از اقسام وحدات هشتگانه در آن صادق نیست .

اکنون در بحث تناقض به همین قدر اکتفا می کنیم ، تا زمان بحث تفصیلی آن و مباحث دیگر در پیرامون آن فرا رسد . به تعریف عکس مستوی می پردازیم .

عکس مستوی یکی از مواردی که مردم زیاد اشتباه می کنند توهم انعکاس است . مثلاً (هر ماهی حیوان دریایی است) ، تصور می کنند (هر حیوان دریایی ماهی است) ، (هر زمردی سبز است) ، تصور می کنند (هر نگین سبزی زمرد است) . بنابراین بر منطقی لازم است معین کند در چه صورت قضیه صادق و عکس آن نیز صادق است و در چه صورت عکس آن صادق نیست .

عکس هر قضیه عبارت از این است که موضوع را به جای محمول و محمول را به جای موضوع ببریم ، به شرطی که کیف و صدق باقی باشد . گفتیم بقای کیف یعنی اگر

صفحه : 418

اصل موجب است عکس نیز موجب باشد ، و اگر اصل سالبه است عکس سالبه . مثلاً عکس (انسان ناطق است) (ناطق انسان است) خواهد بود ، و عکس (هیچ انسانی جماد نیست) (هیچ جمادی انسان نیست) می شود . و گفتیم به شرط بقای صدق یعنی اگر اصل صادق است عکس نیز صادق باشد ، پس ، عکس (هر انسانی حیوان است) ، (هر حیوانی انسان است) نخواهد بود .

عکس موجب کلیه موجب جزئی است ، چون در مثال فوق ، که محمول اعم است از موضوع ، ظاهر شد که موجب کلیه در عکس صادق نیست . در بعضی مثالهای دیگر موجب کلیه مثل (هر انسانی ناطق است) می توان گفت (هر ناطقی انسان است) ، و لیکن حکم باید طوری کلی باشد که تمام مثالها را شامل شود . عکس موجب جزئی نیز موجب جزئی است . مثلاً (بعضی انسانها سیاه اند) در عکس آن باید گفت : (بعضی سیاهها انسان اند) . در بعضی مثالها ، در عکس موجب جزئیه موجب کلیه هم صادق است . مثلاً (بعض حیوانات انسان اند) ، می توان در عکس آن گفت : (هر انسانی حیوان است) و لیکن حکم باید کلی باشد .

عکس سالبه کلیه سالبه کلیه است . مثلاً (هیچ جمادی راه نمی رود) ، در عکس آن می گوییم : (هیچ راه رونده جماد نیست) . این حکم کلی است و در تمام مثالها جاری می شود ، چون اگر عکس آن (هیچ راه رونده جماد نیست) صادق نباشد ، البته نقیض آن (بعضی راه رونده جمادند) صادق خواهد بود ، آن وقت چنین خواهیم داشت : (بعضی راه رونده جمادند) و (هیچ جمادی راه نمی رود) ، نتیجه این می شود : (بعضی راه رونده جمادند) .

سالبه جزئی عکس ندارد ، نه کلیه و نه جزئی . مثلاً (بعضی حیوانات انسان نیستند) ، در عکس آن نه می

توان گفت]: (بعضی انسانها حیوان نیست) و نه می توان گفت]: (هیچ انسانی حیوان نیست) . پس نتیجه بحث در عکس مستوی این شد که هرگاه کسی اصل قضیه ای را تسلیم دارد ناچار باید عکس آن را نیز تسلیم بدارد .

بدان که این نحو عکس را عکس مستوی گفتن در ازاء عکس نقیض است که اول نقیض موضوع و محمول را گرفته سپس آنها را عکس می نمایند , یعنی نقیض موضوع را محمول , و نقیض محمول را موضوع قرار می دهند . و چون در عکس مذکور , خود موضوع و محمول را عکس می نمایند نه نقیض آنها را , آن را عکس مستوی گفته اند .

صفحه : 419

عکس نقیض به اصطلاح منطقیین این است که نقیض موضوع و نقیض محمول را منعکس نماییم با بقای صدق و کیف . و معنای بقای صدق و کیف همان است که در عکس مستوی گفتیم . و دانسته شد که نقیض هر چیز رفع آن چیز است (نقیض کل شیء رفعه) مثلا نقیض [انسان] (لا انسان) است و نقیض [لا انسان] (لا لا انسان) است , یعنی [انسان] است . لذا موضوع و محمول , اگر مشتمل بر معنی سلبی باشند , نقیضشان معنی ایجابی است , و اگر مشتمل بر معنی ایجابی باشند , نقیضشان معنی سلبی است , مثلا نقیض [انسان] (لا انسان) و نقیض [لا انسان] (لا انسان) است .

در عکس نقیض , همان طور که این عنوان حاکی است , اول باید نقیض هر يك از دو جزء قضیه را گرفت و بعد آنها را عکس کرد . پس گوئیم : موجه کلیه عکس نقیضش موجه کلیه است . مثلا [هر انسانی حیوان است] عکس نقیض آن می شود]: (هر لا حیوانی لا انسان است) . موجه جزئی عکس نقیض ندارد , چون می توان گفت]: (بعض حیوانات لا انسان اند) , اما در عکس آن نمی توان گفت]: (بعضی انسانها لا حیوان اند) .

سالبه کلیه عکس نقیضش سالبه جزئی است . مثلا [هیچ انسانی جماد نیست] , عکس نقیض آن می شود]: (بعضی لا جمادها لا انسان نیستند) , و به طور سالبه کلیه نمی توان گفت]: (هیچ لا جمادی لا انسان نیست) , چون نباتات لا جمادند و لا انسان هستند .

سالبه جزئی عکس نقیضش سالبه جزئی است . مثلا [بعض حیوانات انسان نیستند] , عکس نقیض آن می شود]: (بعضی لا انسانها لا حیوان نیستند) و نمی توان سالبه کلیه گفت]: (هیچ لا انسانی لا حیوان نیست) , چون سنگ مثلا لا انسان است و لا حیوان هم هست , پس نمی توان گفت : لا حیوان نیست .

این بود بیان تناقض و عکس مستوی و عکس نقیض به طور ایجاز و اختصار , تا اگر توفیق یافتیم در بحث هر

يك بتفصیل وارد شویم . و از این درس معلوم می شود که تناقض نوعا بین دو قضیه است و نقیض در مفردات و غیر آن جاری است , چنانکه در عکس نقیض , اول نقیض دو جزء قضیه اخذ شد , و اجزای قضیه مفردند . و نقیض کل شی رفته اعم است . و همچنین معلوم می شود که حکم موجبات , در عکس نقیض , حکم سوالب در عکس مستوی است و بالعکس . و بدان که هرگاه عکس به طور مطلق گفته شود , منصرف به عکس مستوی است . و هرگاه کسی قضیه ای را تسلیم داشت ملزم است که نقیض آن را قبول و تسلیم صفحه : 420

ندارد , و همچنین ملزم است در صورت تسلیم قضیه ای اگر عکس مستوی و عکس نقیض دارد هر يك را تسلیم بدارد , چنانکه ظاهر است . درس صد و بیست و چهارم چنانکه گفته ام هر سلسله مقدمات و معادلات هر فنی از فنون با نتیجه ای خاص ارتباطی خاص دارد , چنانکه تکوینا هر موجودی با آثار وجودیش این چنین است . و این ارتباط خاص را تعبیر به وجوب و لزوم کرده اند . البته هر کجا که ضابطه به دست آمد , این ارتباط حتم و حصول نتیجه از آن فرض است , و مطلب عمده در هر فنی تحصیل ضابطه است , چه ضابطه قانون کلی است و تا قانون به دست نیامد دل آرام نمی گیرد , و اگر ضابطه نباشد انسان در شك و تردید است و به نعمت یقین نائل نمی گردد , و با شك و تردید در هیچ امری به جایی نمی رسد . و آن ضابطه کلی معیار و میزان سنجیدن صحیح و سقیم است . از دروس گذشته , بویژه از این چند درس مسائل منطقی , دانستی که حکم باید کلی باشد تا قانون کلی برای محصل حقایق به دست آید .

چون این امور دانسته شد , در بیان انتاج شکل ثانی گوییم در درس صد و بیستم دانستیم که ضروب منتهی شکل دوم چهار است : ضرب اول آن از موجه کلیه صغری و سالبه کلیه کبری که نتیجه آن سالبه کلیه است . و چون عکس مستوی سالبه کلیه نیز سالبه کلیه است , کبرای این ضرب که عکس شود صورت قیاس به شکل اول بر می گردد که ابده اشکال است . و همین بیان در ضرب دوم که از صغرای موجه جزئی و کبرای سالبه کلیه است نیز جاری است . اما این بیان در ضرب سوم و چهارم جاری نیست , چون کبرایشان موجه کلیه است و موجه کلیه به موجه جزئی عکس می شود , و حال اینکه در شکل اول کبری باید کلی باشد , علاوه اینکه صغرایشان سالبه است و صغرای شکل اول باید موجه باشد .

وجه دیگر : صحت انتاج هر چهار ضرب را از راه نقیض نتیجه می توان اثبات کرد , به این بیان که چون نتیجه شکل دوم جز سالبه نیست , و آن یا کلی است و یا جزئی , و در هر دو صورت نقیض آن موجه است , آنگاه چنین گوییم اگر نتیجه صادق نباشد , باید نقیض آن صادق باشد زیرا ارتفاع نقیضین محال است , و

این نقیض نتیجه را چون موجه است صغری قرار می دهیم و هر يك از کبرای ضروب اربعه را کبری ، پس صورت قیاس به شکل اول

صفحه : 421

بر می گردد و نتیجه ای می دهد که نقیض صغری خواهد بود ، و مقدمه صغری را طرفین احتجاج مسلم داشته ایم پس نقیض آن باطل خواهد بود ، و این باطل از نقیض نتیجه لازم آمده است ، پس نتیجه حق است . بدان که این سبک اثبات مطلوب را از راه نقیض مطلوب قیاس خلف گویند ، در ازاء دیگر قیاسها که آنها را قیاس مستقیم خوانند . خواهی در اساس (ص 319) گوید :

هرگاه که اثبات مطلوب به ابطال نقیضش کنند آن را قیاس خلف خوانند و آن چنان بود که قیاس تألیف کنند از نقیض مطلوب و مقدمه غیر متنازع که انتاج حکمی ظاهر الفساد کند تا معلوم شود که علت انتاجش نقیض مطلوب بوده است و به آن ، فساد نقیض مطلوب ظاهر شود ، پس صحت مطلوب معلوم گردد . و معنی خلف باطل و محال باشد .

این بود کلام خواهی که باختصار نقل کرده ایم و بحث تفصیلی در قیاس خلف خواهد آمد .

وجه دیگر در اثبات انتاج شکل ثانی : مقدمه صغری را عکس می کنیم و صغری قرار می دهیم و همان کبرای اصل مفروض را کبری ، پس قیاس به صورت شکل چهارم در مآید . سپس این ترتیب را عکس می کنیم ، یعنی این عکس صغری را کبری قرار می دهیم و کبرای مفروض را صغری ، که به صورت شکل اول در مآید و نتیجه ای می دهد که عکس آن همان نتیجه مطلوب است . و این وجه در ضربی متصور است که صغرای آن سالبه کلیه باشد که عکس آن صلاحیت دارد که کبرای شکل اول قرار گیرد مثلاً در ضرب سوم درس مذکور گفتیم : (هیچ نفس ناطقه مادی نیست) ، (و هر جماد مادی است) ، (پس هیچ نفس ناطقه جماد نیست) . عکس صغری می شود : (هیچ مادی نفس ناطقه نیست) این عکس را صغری قرار می دهیم با کبرای مفروض که (هر جماد مادی است) به صورت شکل چهارم در مآید ، و چون صغری را کبری و کبری را صغری کنیم به شکل اول بر می گردد ، به این صورت : (هر جمادی مادی است) ، (و هیچ مادی نفس ناطقه نیست) ، نتیجه می دهد که (هیچ جمادی نفس ناطقه نیست) . عکس این نتیجه می شود : (هیچ نفس ناطقه جماد نیست) که همان نتیجه مطلوب اصل قیاس است .

وجه دیگر : وجه قبلی ، اعنی طریق عکس صغری و عکس ترتیب جز در ضرب سوم جاری نیست . حال گوییم ضرب چهارم که صغری سالبه جزئی است ، عکس صغری در آن

صفحه : 422

جاری نیست ، زیرا سالبه جزئیة عکس نمی پذیرد ، و اگر از راه عکس کبری پیش بیابیم که به شکل اول برگردد ، علاوه بر اینکه از دو جزئی قیاس صورت نمی گیرد هیچیک از دو شرط شکل اول در آن جمع نیست . در این ضرب از راه افتراض نیز اثبات صحت مطلوب می شود به این بیان : در درس مذکور ضرب چهارم را به این مثال آوردیم] : (بعضی از حیوان انسان نیست) [، (هر قابل علم و صنعت انسان است) [، (پس بعضی از حیوان قابل علم و صنعت نیست) . [(بعضی از حیوان) را فرض کنیم [(فرس) است ، پس مطابق عقد الوضع [(هر فرس حیوان است) و عکس مستوی آن [(بعضی از حیوان فرس است) و [(فرس) نوع است و کلی است هر چند بعضی از حیوان است ، پس مطابق حکم صغری [(هیچ فرس انسان نیست) . این سالبه کلیه را صغری قرار می دهیم و کبرای اصل را کبری ، از شکل ثانی نتیجه سالبه کلیه می دهد ، بدین صورت] : (هیچ فرس انسان نیست) [، (و هر قابل علم و صنعت انسان است) [، (پس هیچ فرس قابل علم و صنعت نیست) [. این نتیجه را کبری قرار می دهیم و عکس مذکور را صغری ، از شکل اول نتیجه می دهد مطابق نتیجه اصل قیاس که مطلوب است بدین صورت] : (بعضی از حیوان فرس است) [، (و هیچ فرس قابل علم و صنعت نیست) [، (پس بعضی از حیوان قابل علم و صنعت نیست) [. و اگر بخواهیم به سبک منطقی به صورت عام سخن بگوییم این چنین گوئیم :

اصل قیاس : بعض [(ب)] [(ج)] نیست ، و هر [(د)] [(ج)] است ، پس بعض [(ب)] [(د)] نیست . اما دلیل افتراض : بعض [(ب)] را فرض می کنیم [(الف)] ، پس به حکم عقد الوضع هر [(الف)] [(ب)] است ، و عکس آن بعض [(ب)] [(الف)] است . و به حکم صغرای اصل ، هیچ [(الف)] [(ج)] نیست . این سالبه کلیه با کبرای اصل از شکل ثانی نتیجه می دهد هیچ [(الف)] [(د)] نیست (هیچ [(الف)] [(ج)] نیست ، و هر [(د)] [(ج)] است ، پس هیچ [(الف)] [(د)] نیست) ، آنگاه عکس مذکور را صغری و این نتیجه را کبری ، از شکل اول همان نتیجه مطلوب دهد (بعض [(ب)] [(الف)] است ، و هیچ [(الف)] [(د)] نیست ، پس بعض [(ب)] [(د)] نیست) .

در خاتمه این درس گوئیم : همه مردم نسبت به شغل و حرفه خویش مکلف اند وظائف اختصاصی خود را به کمال دقت آموخته باشند . انسان همینطور که موظف است که دیگران را محترم شمرده حقوق آنان را محفوظ دارد ، خود او هم مانند دیگران است و باید حق

خویشتن را نیز محفوظ دارد ، خودکشی مانند کشتن دیگری است . اساس تکالیف انسان نسبت به خود معتقد بودن اوست به شرافت خویش . پس کسانی که درباره حقوق خویش بیمبالاتی و مسامحه می کنند به

عذر اینکه ما ضرر به خویشتن می زنیم نه به دیگران ، البته عذر آنان پذیرفته نیست . انسان که وظیفه دارد نسبت به بدن خود حفظ الصحه آن را مراعات کند نسبت به روح و قوای آن ، بخصوص قوه مدرکه ، وظایفی دارد . نسبت به قوه مدرکه باید حق آن را ادا کند و هرچه مأموزد صحیح بیاموزد و خویشتن را فریب ندهد ، هرچه را نمی داند به دانستن آن معتقد نباشد و ادراک خویش را از اوهام و خرافات پر نکند . کثرت معلومات فضیلت است و لیکن صحت آنها و دقت در آنها افضل است . این علم منطق است که متکفل دلیل و برهان و معیار و میزان است و انسان را به جایی می رساند که شعار نحن ابناء الدلیل را منطق و فریضه نصب العین خود قرار می دهد . درس صد و بیست و پنجم

گفته ایم که قیاسات کلیه بر چهار شکل اند : شکل اول آن است که حد اوسط محمول در صغری و موضوع در کبری باشد ، مثل اینکه گوئیم : زوایای قائمه بر یکدیگر منطبق می شوند ، و چیزهایی که با یکدیگر منطبق می شوند مساوی اند ، پس زوایای قائمه مساوی اند .

شکل دوم آن است که حد اوسط هم در صغری و هم در کبری محمول باشد ، مانند هر انسانی ناطق است ، و هیچ سنگی ناطق نیست ، پس هیچ انسانی سنگ نیست .

اکنون در شکل سوم سخن می گوئیم . شکل سوم آن است که حد وسط در هر دو مقدمه ، یعنی صغری و کبری ، موضوع باشد ، مثل : هر حیوانی جسم است ، و هر حیوانی حساس است ، نتیجه می دهد : بعضی اجسام حساس اند . نتیجه لازم الصدق قرائن این شکل مطلقا جزئیه است ، یعنی این شکل هیچگاه نتیجه کلیه نمی دهد . پس شکل اول از محصورات اربعه هر چهار وجه را منتج است ، و شکل ثانی از آنها فقط سالبه را ، خواه جزئیه و خواه کلیه ، و شکل ثالث از آنها فقط جزئیه را ، خواه موجبه و خواه سالبه .

شرائط انتاج شکل سوم موجبه بودن صغری و کلی بودن یکی از دو مقدمه است ، یعنی یکی از صغری و کبری ، هر کدام که باشد ، کلی بوده باشد . از موجبه حرف میم مضمومه ، و از صغری غین ساکنه را گرفته اند [(مغ)] گفته اند ، و از کلیت کاف را ، و از احدی المقدمتین الف احدی و [(ین)] مقدمتین را که [(کاین)] می شود ، یعنی شرائط انتاج شکل سوم [(مغ صفحه : 424

کاین)] است [(مغکب)] اول ، [(خین کب)] ثانی ، و [(مغکاین)] سوم . و از جمله شرایط فعلی بودن صغری را نیز مانند شکل اول گفته اند و ما از آن در مختلطات بحث می کنیم .

چنانکه در دو شکل گذشته گفته ایم ، هرگاه هر يك از محصولات اربعه صغری و کبری قرار گیرد ، در بادی نظر شانزده وجه متصور است ، ولی با مراعات دو شرط مذکور (مغ کاین) ضروب منتجه این شکل شش قسم خواهد بود : صغرای موجبه کلیه با کبرای هر يك از محصورات اربعه ، و صغرای موجبه جزئیه با کبرای موجبه

کلیه و سالبه کلیه ، و باقی ضروب عقیم اند ، چنانکه در این جدول نموده می شود .

1 - صغری موجب کلیه ، و کبری موجب کلیه ، نتیجه موجب جزئیه : هر [الف] () [ب] است ، و هر [الف] () [ج] است ، پس بعضی [ب] () [ج] است . (هر عاقل مجرد است ، و هر عاقل معقول است ، پس بعضی از مجرد معقول است) .

2 - صغری موجب کلیه ، و کبری سالبه کلیه ، نتیجه سالبه جزئیه : هر [الف] () [ب] است ، و هیچ [الف] () [ج] نیست ، پس برخی از [ب] () [ج] نیست . (هر عاقل مجرد است ، و صفحه : 425

هیچ عاقل غافل از ذات خود نیست ، پس بعضی از مجرد غافل از ذات خود نیست) .

3 صغری موجب کلیه ، و کبری موجب جزئیه ، نتیجه موجب جزئیه : هر [الف] () [ب] است ، و بعضی از [الف] () [ج] است ، پس بعضی از [ب] () [ج] است (هر عاقل مجرد است ، و بعض از عاقل افضل از بعض دیگر است ، پس برخی از مجرد افضل از بعض دیگر است) . 4 صغری موجب کلیه ، و کبری سالبه جزئیه ، نتیجه سالبه جزئیه : هر [الف] () [ب] است ، و برخی از [الف] () [ج] نیست ، پس برخی از [ب] () [ج] نیست (هر عاقل مجرد است ، و بعضی از عاقل کامل نیست ، پس برخی از مجرد کامل نیست) .

5 صغری موجب جزئیه ، و کبری موجب کلیه ، نتیجه موجب جزئیه . و این عکس ضرب سوم است : بعضی از [الف] () [ب] است ، و هر [الف] () [ج] است ، پس بعضی [ب] () [ج] است .

6 صغری موجب جزئیه ، و کبری سالبه کلیه ، نتیجه سالبه جزئیه : بعضی از [الف] () [ب] است ، و هیچ [الف] () [ج] نیست ، پس بعض از [ب] () [ج] نیست (بعض از مجرد کامل است ، و هیچ مجردی محسوس نیست ، پس بعض از کامل محسوس نیست) .

و در ترتیب این اشکال به حسب اشرف و اخس بودن ضروب اشارتی خواهد آمد ، که در این ترتیب مراعات آن نشده است .

دانسته شد که شرایط انتاج شکل سوم به حسب کیف موجب بودن صغری است ، و به حسب کم کلیت احدی المقدمتین . و این شرط اخیر شامل همه اشکال است ، چه از شرائط عامه است ، که قیاس از دو قضیه جزئیه و یا از دو سالبه صورت نمی گیرد .

اما ایجاب صغری بیانش همان است که در شرایط انتاج شکل اول گذشت ، که حکم در کبری بر اوسط است . پس اگر صغری موجب نباشد ، اصغر با اوسط متحد نمی باشد ، بنابراین حکم از اوسط به اصغر تعدی نمی کند .

، مثل اینکه بگویی : انسان جماد نیست ، و هر انسان حیوان است . و دیگر اینکه اگر میان اوسط و اصغر مابینت باشد ، حمل احدهما بر دیگری نشاید و قضیه سالبه خواهد بود ، مثل انسان و فرس ، و فرس را اصغر فرض کنیم یعنی باید چنین گفته شود : هیچ انسان فرس نیست . و دو قضیه دیگر را در نظر بگیرد که هر يك موجه کلیه باشد و موضوع آنها انسان و محمول یکی از آن دو اعم از انسان باشد که بر فرس هم صادق بود ، چون حیوان ، و دیگری مساوی انسان باشد و بر فرس غیر صادق ، مثل ناطق ، و

صفحه : 426

هر يك از حیوان و ناطق را اکبر فرض کنیم ، پس در این مقام ، دو صورت قیاس از شکل سوم خواهیم داشت که در یکی محمول در کبری بر اصغر به ایجاب بود ، و آن صدق حیوان بر فرس است ، و در دیگری به سلب ، و آن عدم صدق ناطق بر فرس است . بدین صورت : هیچ انسان فرس نیست ، و هر انسان ناطق است . در اینجا حق سلب است که [(هیچ فرس ناطق نیست)] . و اگر کبری را تبدیل به این قضیه کنیم که [(هر انسان حیوان است)] در نتیجه ، حق ایجاب است که [(هر فرس حیوان است)] . و دانسته شد که نتیجه باید به طور کلی لازم الصدق قیاس باشد و اختلاف انتاج دلیل عقم قیاس است .

و به بیان دیگر ، اگر صغرای شکل سوم سالبه باشد ، کبرای آن یا موجه است و یا سالبه ، و بر هر دو تقدیر اختلاف در نتیجه لازم آید که دلیل عقم قیاس است . اما اگر کبری موجه باشد ، مثل اینکه گویی : هیچ انسان فرس نیست ، و هر انسان حیوان است ، حق ایجاب نتیجه است ، و اگر حیوان را به ناطق تبدیل کنیم ، حق سلب نتیجه است . و اما اگر کبری سالبه باشد ، مثل اینکه گویی : هیچ انسان فرس نیست ، و هیچ انسان صاهل نیست ، حق ایجاب نتیجه است ، و اگر صاهل را تبدیل به ناهق کنیم ، حق سلب نتیجه است .

اما شرط دوم انتاج سوم که کلیت یکی از دو مقدمه بود ، خواجه در اساس الاقتباس فرماید :

از جهت آنکه اگر حمل اصغر و اکبر بر اوسط به ایجاب یا به سلب جزوی بود ، تواند بود که هر دو حکم بر يك بعض باشد ، و تواند بود که هر یکی بر بعضی دیگر باشد ، پس ملاقات و مابینت اصغر و اکبر معلوم نشود ، چنانکه اوسط حیوان بود و اصغر انسان و اکبر ناطق یا فرس . یعنی هرگاه هر دو مقدمه جزوی بود ، هر چند شرط اول حاصل بود که صغری موجه باشد ، اختلاف در نتیجه لازم آید که گاهی حق در نتیجه ایجاب بود و گاهی سلب ، و اختلاف در نتیجه دلیل بر عقم قیاس است و ضابطه کلی برای استنتاج نخواهد بود . و چنانکه دانسته ایم ، اختلاف موجب شك و تردید است و با شك و تردید اطمینان و یقین حاصل نمی گردد ، و حال اینکه معیار و میزان باید ایقانی باشد و اطمینان آورد . مثلا در این قیاس بعض حیوان انسان است ، و بعض حیوان ناطق است . حیوان اوسط است ، و انسان اصغر ، و ناطق اکبر ، که حمل اصغر و اکبر بر اوسط به

ایجاب است ، و حق در نتیجه اثبات است که

صفحه : 427

گویی : بعض انسان ناطق است . پس ، در این نتیجه اکبر و اصغر را ملاقات و توافق بود و بر یکدیگر صدق آیند .

و اگر اکبر را تبدیل به فرس کنی و گویی : بعض حیوان انسان است ، و بعض حیوان فرس است ، میان اکبر و اصغر مابینت بود نه ملاقات و موافقت ، یعنی بر یکدیگر صادق نباشند ، و حق در نتیجه سلب است که گویی : بعض انسان فرس نیست .

این دو مثال در صورتی بود که کبری در هر يك از آن دو موجب باشد . و حال اگر حمل اکبر بر اوسط به سلب باشد ، چنانکه در کبرای قیاس اول گویی : بعض حیوان ناطق نیست ، حق در نتیجه ایجاب است ، و در کبرای قیاس دوم گویی : بعض حیوان فرس نیست ، حق در نتیجه سلب است . به بیان دیگر ، در شرط دوم گوئیم : هرگاه هر دو مقدمه جزوی بود ، جائز است بعض از اوسط که محکوم علیه به اصغر است غیر از بعض محکوم علیه به اکبر باشد ، حکم از اکبر به اصغر تعدی نمی کند و حد وسط موجب ملاقات و ارتباط اکبر به اصغر نمی گردد ، و قیاس منتج نمی شود .

درس صد و بیست و ششم

دانستیم که شرایط انتاج شکل سوم دو چیز است : یکی آنکه صغری موجب بود ، و دیگر آنکه از دو مقدمه یکی کلی بود . و سبب آن را بیان کرده ایم . فاضل اثیرالدین مفضل (1) رساله ای در علم منطق به فارسی روان و شیرین دارد . گفتارش در بیان دو شرط مذکور ، به سبکی نیک سودمند و ساده ، این است :

شکل سوم شرایط انتاج در این شکل هم دو است : یکی آنکه صغری موجب بود ، از بهر آنکه اگر سالبه بود نتیجه ندهد ، چنانکه اگر گوئیم : هیچ مردم فرس نیست ، و هرچه مردم است حیوان است ، لازم نیاید که هیچ فرس حیوان نیست . و همچنین اگر گوئیم : هیچ مردم جماد نیست ، و هرچه مردم است حیوان است ، هم لازم نیاید که هیچ جماد حیوان بود . پس صغرای سالبه نه سلب نتیجه دهد و نه ایجاب .

پاورقی :

1 اثیرالدین مفضل بن عمر بن مفضل ابهری ، از دانشمندان بزرگ اسلامی و دارای تألیفات بسیار سودمند به عربی و فارسی است . وفاتش در 663 هاست . این رساله با رساله دیگرش به عربی ، به نام منطق الهدایه ، به عنوان دو رساله در منطق ، در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی شماره سوم و چهارم سال هفدهم ، به کوشش دانشمند ارجمند آقای محمدتقی دانش پژوه به طبع رسیده است .

و دیگر آنکه از دو مقدمه یکی کلی بود ، چه از دو جزئی نتیجه حاصل نیاید ، چنانکه اگر گویی : بعض مردمان سیاه اند ، و بعضی سفید ، لازم نیاید که سیاهان سفید باشند . یا گویی : بعضی مردمان سیاه اند ، و بعضی دبیر ، لازم نیاید که هیچ سیاه دبیر نبود . پس چون نه سلب لازم مآید و نه ایجاب ، عقیم بود .

در درس گذشته گفته ایم که نتیجه لازم الصدق این شکل مطلقا جزئی است ، دلیل این است که چون حد وسط در صغری و کبری موضوع است ، ممکن است که محمول در صغری ، که اصغر است ، اعم از محمول در کبری ، که اکبر است ، بوده باشد ، و حمل اخص بر اعم به طور کلی ، هرگاه کبری موجب کلیه باشد ، و یا سلب اخص از اعم به طور کلی ، اگر کبری سالبه کلیه باشد ، صادق نیست . مثل اینکه گویی : هر حیوان جسم است ، و هر حیوان حساس است ، و یا هر زاویه قائمه مقدار است ، و هر زاویه قائمه نود درجه است . از این قبیل موارد که به طور کلی صادق نیست بگویی : هر جسم حساس است ، و یا هر مقدار نود درجه است ، چه ، حساس اخص از جسم ، و نود درجه اخص از مقدار است .

و مثل اینکه گویی : هر فرس حیوان است ، و هیچ فرس ناطق نیست ، که به طور کلی صادق نیست گفته شود : هیچ حیوان ناطق نیست . خواجه در اساس ، (ص 203) در این مقام ، گوید :

و نتایج همیشه جزوی بود ، چه اصغر در این شکل شاید که از اوسط عامتر بود و ملاقات و مابینتی که اکبر را با او باشد در آن قدر که داخل در اوسط باشد معلوم شود ، اما در آنچه خارج بود معلوم نشود . مثلا از حمل حیوان و ناطق بر همه انسان لازم نیاید که همه حیوان ناطق بود ، بل بعضی که انسان بود ناطق بود ، و در کیف تابع کبری بود ، چه آن بعض از اصغر که ملاقی اوسط است ، اگر ملاقی همه اوسط است ، هر حکم ایجابی یا سلبی که بر همه اوسط باشد یا بر بعضی لا محاله بر بعض از اصغر بوده باشد ، و اگر ملاقی بعضی از اوسط است هر حکم که بر همه اوسط باشد هم بر بعضی از اصغر بوده باشد .

مقصود از بیان خواجه همان است که گفته ایم ، چنانکه با اندک توجه معلوم گردد . و آنکه فرمود [چه اصغر در این شکل الخ] ، شروع است در بیان آنکه نتیجه مطلقا در این شکل

جزئی است . و آنکه فرمود [ملاقات و مابینتی که اکبر را با او باشد] مراد از ملاقات موجب بودن قضیه است که کبری است ، و از مابینت سالبه بودن کبری . و آنکه فرمود [مثلا از حمل حیوان و ناطق بر همه انسان الخ] ، یعنی حیوان اصغر قرار گیرد ، و ناطق اکبر ، و حد وسط در هر دو انسان ، چون سخن از شکل ثالث است ، به این صورت : هر انسان حیوان است ، و هر انسان ناطق است ، که اصغر از اوسط عامتر

است . و ضمیر فعل [(بود)] (و در کیف تابع کبری بود) راجع به نتایج است و صورت عبارت این است :
و نتایج همیشه جزوی بود و در کیف تابع کبری بود .

و آنکه فرمود : (چه آن بعض از اصغر الخ) شروع است در بیان اینکه نتیجه در کیف تابع کبری است . و
آنکه فرمود : (هر حکم ایجابی یا سلبی که بر همه اوسط باشد یا بر بعضی) یعنی حکم واقع در کبری . در
بیان آن گوئیم :

در این دو مقدمه : هر انسان قابل علم و صنعت است ، و هر انسان ناطق است ، اصغر ملاقی همه اوسط
است و حکم ایجابی در کبری بر همه اوسط است ، پس لا محاله این حکم کلی ایجابی بر بعض اصغر صادق
است که بگوئیم : پس بعض قابل علم و صنعت ناطق است .

و در این دو مقدمه : هر انسان قابل علم و صنعت است ، و بعض انسان عالم است ، اصغر ملاقی همه اوسط
است و حکم ایجابی در کبری بر بعض اوسط است پس لا محاله این حکم جزئی ایجابی بر بعض اصغر صادق
است که بگوئیم : پس بعض قابل علم و صنعت عالم است .

و در این دو مقدمه : هر انسان قابل علم و صنعت است ، و هیچ انسان جماد نیست ، اصغر ملاقی همه
اوسط است و حکم سلبی در کبری بر همه اوسط ، پس لا محاله این حکم کلی سلبی بر بعض اصغر صادق
است . و به همین وزن ، اگر صغری جزئی باشد که اصغر ملاقی بعضی اوسط باشد ، خواه حکم کبری کلی
ایجابی بوده و خواه کلی سلبی ، کیف کان هر حکم که به ایجاب و سلب در کبری بود بر بعض اصغر ایجابا یا
سلبا صادق آید . و این تحقیق با ضابطه [(نتیجه تابع اخس مقدمتین است)] منافات ندارد ، زیرا اگر هر دو
مقدمه موجب باشند که روشن است ، و اگر اختلاف در ایجاب و سلب داشته باشند لا محاله کبری سالبه
خواهد بود و سالبه اخس از موجب است . شاید سؤالی پیش آید که در شکل سوم اگر نتیجه آن مطلقا جزئی
بود ، خواه به ایجاب

صفحه : 430

مثل (هر انسان ناطق است ، و هر انسان مرید است ، پس بعض ناطق مرید است) و خواه به سلب مثل (هر
نفس ناطقه مجرد است ، و هیچ نفس ناطقه فانی نیست ، پس بعض مجرد فانی نیست) ، لازمه نتیجه
اول این بود که [(بعض دیگر ناطق مرید نیست)] ، و لازمه نتیجه دوم اینکه [(بعض مجرد فانی است)] . در
جواب گوئیم : که این صرف پنداری بیش نیست ، زیرا اثبات و نفی چیزی بر چیزی و از چیزی دلیل اثبات و
نفی غیر آن چیز برای عین آن چیز نمی گردد ، چنانکه دلیل اثبات یا نفی عین آن چیز برای غیر آن چیز نمی
شود ، پس در نتیجه نخستین که گفتیم [(بعض ناطق مرید است)] ، اثبات [(مرید بودن برای بعض ناطق)]

دلیل نفی] (مرید بودن از بعض دیگر ناطق] نمی شود , و در نتیجه دوم] (فانی نبودن بعض مجرد] دلیل بر] (فانی بودن بعض دیگر] آن نیست . تبصره برای اثبات این مدعی که نتایج شکل سوم همیشه جزئی است , ضرب اول و دوم آن , که هر دو مقدمه آنها کلیه است , مورد بحث قرار داده شد و علت آن این است : از ضروب ششگانه شکل سوم , چهار ضرب آن دارای يك مقدمه جزئی است . پس در این چهار ضرب به حکم ضابطه کلیه] (نتیجه تابع اخس مقدمین است] , نتیجه هر چهار جزئی خواهد بود . و چون آن دو ضرب دیگر , که ضرب اول و دوم اند , هر يك مؤلف از دو مقدمه کلیه هستند , نیز منتج نتیجه جزئی اند به بیانی که تقدیم داشته ایم , پس هرگاه ضرب اول که اخس ضروب منتجہ ایجاب است و ضرب دوم که اخس ضروب منتجہ سلب است نتیجه کلی ندهند , عدم انتاج اخس مستلزم عدم انتاج اعم خواهد بود , و در نسب اربع مفهوم کلی اخس از مفهوم جزئی است (قضیه کلیه اخس از قضیه جزئی است) چه , هر کجا کلی صدق آید جزئی نیز صادق است و ممکن است که جزئی صدق آید و کلی نه , مثل اینکه هر کجا انسان صادق آید حیوان صادق است و می شود که حیوان صادق آید و انسان نه , مثلاً هرگاه گفتی] (هر انسان قابل علم و صنعت است] , صادق آید که] (بعض انسان هم قابل علم و صنعت است]) , اما اگر گویی] (بعض انسان عالم است]) , صادق نیاید که] (هر انسان عالم است]) (پس قضیه کلیه مثل انسان است و قضیه جزئی مثل حیوان) و اعم آئی است که ممکن است در جایی باشد که اخس در آنجا نباشد . و اخس اشرف از اعم است , از این جهت در ترتیب ضروب ششگانه این شکل باید گفت : اول از دو موجه کلیه . که موجه اشرف از سالبه است . دوم از دو کلیه , و کبری سالبه کلیه , که کلی اشرف از جزئی است . صفحه : 431

سوم از دو موجه , و کبری موجه کلیه و صغری جزئی .

چهارم از دو موجه , و کبری جزئی و صغری کلیه .

پنجم از موجه جزئی صغری و سالبه کلیه کبری .

ششم از موجه کلیه صغری و سالبه جزئی کبری .

و این ملاک را در ترتیب ضروب باقی اشکال نیز باید جاری داشت . مانده است بیان ادله انتاج ضروب شکل سوم و دیگر مسائل منطقی , تا توفیق رفیق گردد .

درس صد و بیست و هفتم

امروز غره ماه مبارك شهر الله یکهزار و چهارصد هجری قمری مطابق بیست و سوم تیرماه هزار و سیصد و پنجاه و نه شمسی است که به توفیق الهی , برای ادامه درس و بحث در مسیر تکامل نفوس انسانی , ادراک محضر مبارك دوستان گرمی دست داد و بسیار برایم موجب شادمانگی است . نظر عمده ما در دروس گذشته این

بود که از راه معرفت نفس ناطقه انسانی به ماورای طبیعت راه یابیم ، که هم نفس را به حسب حدود جسمانی یافته ایم و هم وی را مغایر بدن ، مغایری که در مقام خیال مجرد برزخی و در مقام عقل مجرد عقلانی دارد ، و در عین حال که به حسب ذاتش مجرد از ماده و احکام آن است تعلق تدبیری به بدن دارد ، بلکه آن را صاحب مقام فوق مجرد یافته ایم . و صور علمیه را مطلقاً وجودی نوری و رای طبیعت شناخته ایم ، و مخرج نفس را از نقص به کمال عقل مفارق دانسته ایم . و هر يك از این مطالب را به برهان اثبات کرده ایم و از سیرت خطابه و اقتناع اجتناب نموده ایم ، مگر در بعضی موارد که به عنوان تأیید و تأکید و زیادت بصیرت به خطابت سخن گفته ایم . در بعد خواهیم دانست که انسان را ادراکی فوق طور عقل است ، یعنی ادراکی بالاتر از نحوه عقل نظری که استنباط از قیاس منطقی است ، و این همان است که گفته اند طور معرفت فوق طور ادراک عقلی است ، و یا کشف تام فوق طور عقل است (1) . عارف شبستری را در گلشن راز اشعاری نغز در این موضوع است ، که گوید : و رای عقل طوری دارد انسان

که بشناسد بدان اسرار پنهان

پاورقی :

1 - طور المعرفة فوق طور الادراك العقلی و هو الكشف عن حقائق الامور ماهی علیها (شرح قیصری بر فص ابراهیمی از فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ، ص 179) الكشف التام الذی هو فوق طور العقل (شرح قیصری بر فصل عزیری فصوص الحکم ، ص 304) .

صفحه : 432

به سان آتش اندر سنگ و آهن

نهاده ست ایزد اندر جان و در تن

از آن مجموع پیدا گردد این راز

چو بشنیدی برو با خود بپرداز

چو بر هم اوفتاد آن سنگ و آهن

زنورش هر دو عالم گشت روشن

تویی تو نسخه نقش الهی

بجو از خویش هر چیزی که خواهی

در مقام تمثیل گوید که جان و تن باهم چون سنگ و آتش زنه است ، که از قرآن آن دو آتشی روشن گردد که به ادراک فوق طور عقل راهنمایی کند ، و این آتش از جفت پدید میآید که از سنگ و آتش زنه است . در

منطق اهل علم و ولایت ، انسان به نور تعریف شده است ، و این نور هم از دو چیز پدید میآید : یکی دانش ، و دیگر کردار شایسته . گویا همه چیز باید از زوج باشد ، چه رستنی و چه حیوانی و چه غیر آنها ، حتی نور برق که از دو سیم مثبت و منفی است ، و حتی در نظام عالم کرات را باید با یکدیگر همین حالت باشد ، چنانکه ملای رومی گوید :

آسمان مرد و زمین زن در خرد

آنچه آن انداخت این می پرورد

سلسله جلیله اهل عرفان را بحثی در نکاح سازی در موجودات است و در این ازدواج روح با تن ، که شبستری بدان اشارت نمود ، دیگر استوانه های دانش ، در آیت علم آدم الأسماء . . . (بقره 2 : 3432) ، که در آدم [(تعلیم)] به کار رفته و در ملك [(عرض)] و [(انباء)] ، اشاراتی لطیف دارند . اینها مطالبی است که باید در يك آنها بتفصیل سخن گفت . و نیز یکی از مباحث بسیار مهم و شریف در استکمال نفس ناطقه این است که آیا نفس چون از قوه به فعل می رود از مفیض خود ، یعنی از مخرج خود ، که دانستی موجود مفارق عقلی است ، چگونه استفاضه می کند و چه نحو ارتباط پیدا می نماید ؟ آیا به نحو وضع و محاذات است ، یا فوق آن به نحو اتصال است ، و یا فوق آن به نحو اتحاد است ، و یا فوق اتحاد است و اتحاد هم از ضیق لفظ و تعبیر است مثلاً به نحو فناء است ، و معنی این فنا چه خواهد بود ؟ این همه مسائل و مسائل بسیار دیگر از معرفت نفس پیش میآید . و آنکه بابا افضل گفت : از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی و یا به قول شبستری : بجواز خویش هر چیزی که خواهی سخنی سخت استوار است . و این عبارات هم رویی به ظاهر دارند و رویی به باطن ، همچون خود انسان ، بلکه و جز آن از دیگر آفریده ها که رویی بدن سوی دارند و رویی بدان سوی . هیچ دانشی به اهمیت این دانش ، که معرفة النفس است ، نیست . همه علوم عقلی مبتنی بر آن است ، لذا

صفحه : 433

همه معلمان حقیقی و مکملان نفوس انسانی بشر را به مطالعه کتاب تکوینی ذاتشان ، که همان معرفة النفس است ، ارجاع فرموده اند . و چون علم و عمل انسان سازند و متن صحیفه ذات انسان و عین کتاب حقیقت او می گردند ، سرانجام در آگاهی او به آنچه اندوخت و آن گردید نیز ارجاع به کتاب نفسش می دهند که هرچه در وی نوشت همان است و به وی گویند : اقرأ کتابك كفی بنفسك الیوم علیك حسبیا (اسراء 17 : 14) . در بسیاری از آیات قرآن کریم ، خداوند متعال انسان را به مطالعه و تأمل و تفکر و تدبر در کتاب وجودش امر می فرماید ، دو کتاب آفاق و انفس را با هم ذکر کرده است و ارائه آیاتش را در آن دو نام برده است و انسان

را بدان اختصاص داده است : سَنَرِيهَم آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ (فصلت 41 : 53) .

حضرت نوح پیغمبر (ع) مردم را به مطالعه صحیفه نفسشان دعوت کرده است چنانکه قرآن از وی حکایت فرمود که گفت : مالکم لا ترجون لله وقارا و قد خلقکم اطوارا (نوح 71 : 13 و 14) .

اطوار به يك معنی دقیق این است که انسان را از ابتدای حدوث تا منتهای عمرش به حسب تجدد امثال و حرکت جوهری ، انتقالاتی جبلی باطنی در کمال ، و حرکاتی طبیعی و نفسانی است که از تکرار اعمال ناشی می گردند ، چنانکه از اعمال مقامات و احوال ناشی می شوند . بنابراین ، انسان همواره از صورتی به صورتی و از خلقی به خلقی و از عقیده ای به عقیده ای و از حالی به حالی و از مقامی به مقامی و از کمالی به کمالی در انتقال است ، تا سرانجام یا از کاملین می گردد و به عالم عقلی می پیوندد و صاحب قوت ظهور در مظاهر و نشئات می گردد چنانکه کاملی گوید : در کمال سیر اطوار وجود نهصد و هفتاد قالب دیده ام

و یا با شیاطین محشور می گردد . بحث تفصیلی و بیان آن به وقتش خواهد آمد . (1)

علم الهدی سید مرتضی (متوفی 436 هـ . ق) در غرر و درر (ج 2 ط مصر ، ص 329) از رسول الله (ص) روایت کرده است که آن جناب فرمود : اعلمکم بنفسه اعلمکم بربه .

و نیز در مجلس نوزدهم آن (ج 1 ، ص 274) گوید : ان بعض ازواج النبی (ص) سألته متی یعرف الانسان ربه ؟ فقال : إذا عرف نفسه . پاورقی :

1 - قسمتی از این مطالب را از تفسیر فاتحه صافی فیض ، در بیان صراط مستقیم نقل بترجمه نموده ایم .
صفحه : 434

آمدی (عالم اوحدی عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی (متوفی 510 هـ . ق) در غرر و درر آورده که از امیرالمؤمنین علی (ع) سؤال شد که عالم علوی چیست ؟ سخن امام در آن جواب بدین عبارت می رسد : و خلق الانسان ذانفس ناطقة ان زکیها بالعلم و العمل فقد شابهت جواهر اوائل علیها . (1) یعنی اگر نفس ناطقه انسانی با علم و عمل تزکیه شود به حسب وجودش مشابه جواهر اوائل علل خود می گردد . علل اوائل او صور نوری علمی عالی و عاری از موادند و غالب و قاهر و مستولی بر عالم طبیعت اند ، نفس ناطقه انسانی از علم و عمل مشابه آنان می گردد و آنچنان اشتداد و تأکد وجودی پیدا می کند .

شیخ رئیس ابوعلی سینا ، علاوه بر اینکه در کتب عقلی و فلسفی خود چون شفا و اشارات و نجات و دانشنامه علائیه در نفس ناطقه انسانی و مجرد آن بحث کرده است ، رسائلی جداگانه در این موضوع به عربی و فارسی نوشته است ، از آن جمله رساله موسوم و معروف به حجج عشر است که ده فصل در نفس و قوای آن و

مفارق عقلانی مخرج از نقص به کمال است ، و این رساله غیر از مسائل عشر اوست ، در آغاز آن گوید :
و رویت عن امام الأئمة امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام انه قال من عرف نفسه فقد عرف ربه . و
سمعت رأس الحكماء ارسطاطالیس يقول علی وفاق قول امیرالمؤمنین علیه السلام : إن من عجز عن معرفة
نفسه فاخلق به ان يعجز عن معرفة ربه ، و كيف يرى المرأ موثقا به في معرفة شيء من الأشياء بعد ما جهل
نفسه الخ .

و نیز شیخ در رساله معراجیه (ص 15) سخنی نغز دارد که پس از گفتاری در پیرامون سیره پیمبر گوید :
و عزیزترین انبیا و خاتم رسولان ، صلی الله علیه و آله و سلم ، چنین گفت با مرکز حکمت و فلك حقیقت و
خزینه عقل ، امیرالمؤمنین علیه السلام ، که یا علی اذا رأیت الناس يتقربون الی خالقهم بانواع البر تقرب الیه
بانواع العقل تسبقهم و
پاورقی :

1 - سئل علیه السلام عن العالم العلوی فقال صور عاریة عن المواد عالیة (و فی نسخه : خالیة) عن القوة و
الاستعداد تجلی لها فأشرقت و طالعتها فتلاآت فالتقی فی هویتها مثاله فاطهر عنها افعاله و خلق الانسان ذانفس
ناطقه ان زکیها بالعلم و العمل فقد شابتهت جواهر اوائل عللها و اذا اعتدلت مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك
بها السبع الشداد . صفحه : 435

این چنین خطاب جز با چنو بزرگی راست نیامدی ، که او در میان خلق آنچه بود که معقول در میان
محسوس گفت یا علی چون مردمان در کثرت عبادت رنج برند تو در ادراک معقول رنج بر تا بر همه سبقت
گیری . از سخنان سقراط در درس نود و هفتم نقل کرده ایم که گفت : بیهوده در شناختن موجودات خشک و
بیروح رنج مبر ، بلکه خود را بشناس ، که شناختن نفس انسان بالاتر از شناختن اسرار طبیعت است .
و نیز در درس نود و ششم کلماتی بلند از وی نقل کرده ایم ، از آن جمله اینکه : وقتی از کنار معبد دلف عبور می
کرد ، دید بالای آن نوشته [خود را بشناس] ، همین کلام را اساس فلسفه خود قرار داد .

در اسلام ، از امامان دین ترغیب و تحریص بسیار در معرفة النفس شده است ، و اگر کسی ادعا کند که ادله
نقلی از آیات قرآنی و روایات مأثور در معرفة النفس و تجرد و بقا و اطوار او شاید از هزار بگذرد گزاف نگفته
است . علمای اسلام در معرفة النفس و تهذیب و تزکیه آن کتابها نوشته اند و مهمترین آنها فصوص و فتوحات
شیخ اکبر ، محیی الدین ابوعبدالله محمد بن علی بن محمد طائی حاتمی اندلسی متوفی 638 هـ است .
امیدوارم با همت عالی و رغبت کافی دوستان ، در سایه توفیق خداوند عالم ، در آینده نزدیکی به درس و بحث
آنها نایل آییم و راه تحصیل سعادت ابدی خود را که تقرب و تشبه به جمال مطلق و کمال مطلق و جلال مطلق

است بیماییم .

در قوائم الانوار و طوابع الاسرار (ص 51) گوید : و الخبر المروى عن رسول الله (ص) اطلبوا العلم ولو بالصين , فسر الامام الصادق (ع) ذلك العلم بقوله هو علم معرفة النفس و فيها معرفة الرب . (1) على بن ربن طبری , که از قدمای اطااست , در اول مقاله دوم نوع دوم فردوس الحکمة در طب گوید : قال ارسطوطيلس (همان ارسطوست) الفيلسوف : ان العلم بالنفس الناطقة اكبر من سائر العلوم لأن من عرفها فقد عرف ذاته و من عرف ذاته قوى على معرفة الله . و پس از نقل كلام ارسطو , خود گوید : و قد صدق الفيلسوف فان من جهل نفسه و حواسه كان لغير ذلك اجهل .

پاورقی :

1 - مصباح الشريعة . قال على عليه السلام : اطلبوا العلم ولو بالصين و هو علم معرفة النفس و فيه معرفة الرب , جل و عز . (كتاب المبين کرمانی , ج 2 , ص 252) .

صفحه : 436

درس صد و بیست و هشتم

اکنون به شرح صحیفه نفس ناطقه انسانی می پردازیم . چنانکه در علم طب جسمانی یکی از شعب آن علم تشریح است که آن را کالبدشناسی می گویند , در طب روحانی نیز یکی از شعب آن شرح صحیفه نفس ناطقه انسانی و تشریح قوای این جوهر نورانی و بیان فروع این شجره طیبه طوبای الهی است . بیش از صد درس را گذراندیم و دانستی که عمده نظر ما در این دروس , معرفت نفس است , که خودشناسی اساس دیگر شناسائیهاست و طریق معرفت به ماورای طبیعت و به خداشناسی است , و علمی که در حقیقت انسان را به کار مآید و او را از زیان باز می دارد و به سعادت ابدی می رساند , همین علم است . انسان که خود را نشناخت چگونه خدایش را می شناسد ؟ عارف سنائی را در حدیقه اشعاری نغز است که در غرض دیگر آورده است و ما بدان بدین غرض تمسک می جوییم :

ای شده از شناخت خود عاجز

کی شناسی خدای را هرگز

چون تو در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی

آنک او نفس خویش نشناسد

نفس دیگر کسی چه پر ماسد (1)

وانك او دست و پای ناداند

او چگونه خدای را داند

معرفت نفس گردنه ای سهمگین و سنگین است که بسیاری از خاکیان ، در علوم تجربی و طبیعی ، که علوم حسی اند ، در دشت وسیع طبیعت تا قدری سیر کرده اند ، ولی همینکه به این کتل رسیده اند که حس از صعود آن عاجز است روی برتافتند و بر ارباب معرفت تاختند ، و از این گردنه ، که در حقیقت پلی عظیم از طبیعت به ماورای آن که عوالم فسیح الهی است و طبیعت با همه رعنائی و زیبایی و دلرباییش سایه ای از آن است ، غافل ماندند و با آن به عناد و انکار برخاستند . ذلك مبلغهم من العلم (نجم 53 : 30) . عارف رومی در اول دفتر دوم مثنوی گوید : آفتاب معرفت را نقل نیست

مشرق او غیر جان و عقل نیست

پاورقی :

1 - پرماسیدن ، لمس کردن ، بسودن : ادراك و تمیز کردن . صفحه : 437

حس خفاشت سوی مغرب دوان

حس در پاشت سوی مشرق روان

راه حس راه خرانست ای سوار

ای خران را تو مزاحم ، شرم دار

پنج حسی هست جز این پنج حس

آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

اندر آن بازار کاهل محشرند

حس مس را چون حس زر کی خزند ؟

حس ابدان قوت ظلمت می خورد

حس جان از آفتابی می چرد

گر بدیدی حس حیوان شاه را

پس بدیدی گاو و خر الله را

گر نبودی حس دیگر مر ترا

جز حس حیوان زبیرون هوا

پس بنی آدم مکرم کی بدی ؟

کی به حس مشترك محرم شدی ؟

گر تو کوری ، نیست بر اعمی حرج

ورنه رو ، کالصبر مفتاح الفرج

در مکتب و منطق ارباب معارف آنسویی ، ورقای نفس ناطقه انسانی را دو نیروی بینش و کنش است ، که آن را عقل نظری گویند و این را عقل عملی ، که به منزلت دو بال وی اند . این دو قوه باید به فعل آیند تا انسان بتواند به آسمانهای حقایق و انوار معارف طیران کند و به ذروه رفعت و سعادت ابدی خود ارتقا نماید . اگر توفیق رفیق گردد که در تشریح نفس ناطقه انسانی ، نمط سوم اشارات شیخ را ، که سی فصل و یا به عبارت دیگر سی بند در نفس است ، ترجمه و شرح کنیم و با بضاعت مزجات خود عرایضی که داریم تقدیم بداریم ، کاری کرده ایم . به قول حافظ :

آن کسست اهل بشارت که اشارت داند

نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست ؟

امید است که توفیق آن را بیابیم .

اکنون به اختلاف آراء و مذاهب در حقیقت نفس می پردازیم : علامه شیخ بهایی در اواخر کشکول (چاپ نجم الدوله ، ص 564) گوید : مذاهب در حقیقت نفس ، یعنی آنکه هر کس به قول خود [(من)] بدان اشارت می کند ، بسیار است ، و آنچه بر السنه دائر است و در کتب مشهور مذکور است چهارده مذهب است : (1) این هیكل محسوس که از آن به بدن تعبیر می شود ، نفس است . (2) قلب ، یعنی عضو صنوبری لحمانی مخصوص ، نفس است . (3) نفس همان دماغ است . (4) نفس اجزای لا یتجزای در قلب است ، و این مذهب

صفحه : 438

نظام و پیروان اوست . (5) نفس اعضای اصلیه متولد از منی است . (6) نفس همان مزاج است . (7) نفس همان روح حیوانی است . و قریب به این مذهب است آنکه گفت نفس جسم لطیف ساری در بدن است ، مانند سریان آب در گل و روغن در کنجد . (8) نفس همان آب است . (9) نفس آتش و حرارت غریزی است . (10) نفس همان نفس (دم) است . (11) نفس خود واجب تعالی است ، تعالی عما یقولون علوا کبیرا (1) . (12) نفس همان ارکان اربعه است . (13) نفس صورت نوعیه قائم به ماده بدن است ، و این مذهب طبیعیون است . (14) نفس جوهر مجرد از ماده جسمانی و عوارض جسمانی است ، او را تعلق به بدن است ، تعلق تدبیر و تصوف ، و موت قطع این تعلق است . این مذهب ، مذهب حکمای الهی و اکابر صوفیه و

اشراقیون است ، و رأی محققین از متکلمین ، مانند امام رازی و غزالی و محقق طوسی و غیرشان از اعلام ، بر این مذهب استقرار دارد ، و این مذهب همانی است که جمیع کتب آسمانی به آن اشارت فرموده اند و همه اخبار نبوی (یعنی گفتار همه انبیاء) بر آن مطابق است ، و امارات حدسی و مکاشفات ذوقی بدان می کشاند .

برو این دام بر مرغ دگر نه

که عنقا را بلندست آشیانه

این بود گفتار علامه بهایی در کشکول که نقل به ترجمه کرده ایم (2) . از براهینی که در تجرد نفس ناطقه در دروس گذشته آورده ایم دانستی که مذهب حق همان چهاردهم است که نفس جوهر روحانی است ، و براهین دیگر نیز داریم که اگر صلاح دیدیم در وقتش عنوان می کنیم . و ما تاکنون قریب هفتاد دلیل عقلی ، غیر از آیات قرآن و روایات سفرای وحی و اقوال اعظم حکما و اکابر عرفا ، در این موضوع معتنی به و مهم گردآورده ایم . بدان که جمهور صحابه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و تابعین و اعظم پاورقی :

1 - اسراء 17 : 43

2 - فصل دوم مقاله اولای نفس شفا (ج 1 رحلی ، ص 282) در تعدید مذاهب قدما در نفس است ، و جلد چهارم اسفار (ص 59) پس از نقل آنها از شفا بحث و تحقیق دارد . و همچنین در جلد چهاردهم بحار ، باب حقیقة النفس و الروح و احوالهما (چاپ کمپانی ، ص 391387 و ص 408) چهارده مذهب مذکور را از محقق کاشانی در روض الجنان ، به همان عبارت شیخ در کشکول نقل کرده است . ظاهرا شیخ در کشکول از همان روض الجنان نقل کرده است .

صفحه : 439

حکمای الهی و اکابر عرفا و قدمای علمای بزرگ امامیه ، چون ابن بابویه و شیخ مفید و علم الهدی سید مرتضی و بنی نوبخت ، که از آیات وحی و منابع علمی ائمه معصومین خود استفاده کرده اند ، و نیز علمای بنام اهل تسنن ، چون غزالی و فخررازی ، همگی در این اعتقاد متفق اند که انسان غیر از این هیكل محسوس است ، بلکه جوهر روحانی قائم به ذات خود است ، و به خرابی بدن فانی نمی شود ، و بعد از موت ، که همان قطع تعلق نفس به بدن است ، باقی و دراک است ، و مدار تکلیف فهمیدن همین اصل اساسی است ، جز اینکه بعضی از متکلمین اسلامی ، به ظواهر برخی از روایات مأثور و احیانا بعضی از آیات ، قائل آرایی فائل شده اند ، از آن جمله مذهب چهارم و پنجم و بخصوص آنکه قریب به قول هفتم بود که [(نفس جسم لطیف ساری در

بدن است] . این گروه ملائکه را ، که با اختلاف مراتب وجودیشان عقول مفارقه و نفوس مدبره اند ، نیز اجسام لطیف می دانند . و این لطیف که اینان می گویند غیر از لطیف بدان معنایی است که یکی از اسماء الله تعالی است مثل ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير (ملك 67 : 14) . لطیف ، بدین معنی که اینان می گویند ، جسم رقیق و روان است ، مثل اینکه بگویی هوا از آب لطیفتر است ، و آب از خاک . و بر مبنای این پندارشان چیزهایی در کتب عقاید اسلامی ، که همان کتب کلامی آنان است ، نوشته اند . و ما ، چون در مسیر علمی خودمان با نور برهان پیش می رویم ، اکنون متعرض مبنای آرایشان نمی شویم تا وقت آن فرا رسد . و بدان که روح ، به اشتراك اسم ، در آیات و روایات و در کتب حکمت و طب ، به معانی بسیاری اطلاق می شود که در همین دروس بیان می کنیم ، و اینک غرض ما در تمیز روح بخاری و روح انسانی است . طبیب که در کتب طب می گوید روح ، یعنی روح بخاری ، و در بعد شرح می دهیم . قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی در طوابع الانوار و شمس الدین محمود اصفهانی در شرح آن ، به نام مطالع الانظار ، چنین گفته اند که منکرین تجرد نفس ناطقه را اختلاف است : ابن راوندی گوید نفس جزء لایتجزی در قلب است . و نظام گوید : نفس اجسام لطیف ساری در بدن است ، از اول عمر تا آخر آن باقی است و منحل نمی گردد و فاسد نمی شود . تا در بدن ساری است بدن زنده است ، و چون از آن جدا شد بدن مرده است . (هامش ص 388 ج 1 شرح مواقف و چند کتاب دیگر کلامی ، چاپ مصر) بنابراین نقل ، مذهب چهارم رأی ابن راوندی است ، و نظام را مذهب دیگر است که غیر از چهارده مذهب

صفحه : 440

مذکور است . ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین (ج 1 ط مصر ، ص 125) گوید : (قومی از نظامیه زمان ما قائل اند که انسان جزء لایتجز است) . و نیز در همان متن و شرح آورده اند که بعضی گفته اند : نفس اخلاط اربعه است که صفرا و دم و بلغم و سوداست . پس در مذهب دوازدهم ، مقصود از ارکان اربعه اخلاط اربعه است .

و نیز گفته اند که بعضی بر این عقیدت اند که نفس قوه ای است در دماغ که مبدأ حس و حرکت است ، و بعضی بر این عقیدت که نفس قوه ای است در قلب که مبدأ حیات در بدن است . پس مقصود مذهب دوم و سوم نیز باید به همین معنی باشد ، نه فقط جسم قلب و دماغ ، و باید همین معنی را ، که بودن قوه ای خاص در بدن باشد ، در مذهب اول نیز اعتبار کرد ، و گرنه صرف کالبد بیجان نفس نیست . مذهب یازدهم اگر سخنی بر رمز باشد قابل تصدیق است ، که نفس انسانی در صراط تکامل خلیفة الله می شود و باذن الله خوارق عادات و معجزات و تصرف در ماده کائنات و دست تسلط بر کلمات وجودیه تواند داشته

باشد و کار خدایی کند .

آن بیت که شیخ بهایی در آخر آورده است ، از دیوان حافظ شیرین سخن است ، ای ، طائر عرش آشیانه ! عنقا
سیمرغ است . سیمرغ مرغی است که بر سر شجره طیبه طوبی ، که درخت بهشتی بسیار عظیم است ،
آشیان دارد که عنقا را بلند است آشیانه . صغیر سیمرغ بیدار کننده خفتگان است . ای سالک راه ، گوهر شب
افروز ، که آنرا گوهر شب چراغ گویند ، روشنی او از درخت طوبی است ، و درخت طوبی در کوههای قاف
است ، و کوه قاف گرد جهان در آمده است : هو اسم الجبل المحیط بالأرض . به سر منزل عنقا رسیدن را مرغ
سلیمان باید که منطق طیر داند ، علمنا منطق الطیر (1) و احطت بما لم تحط به (2) . آن شیرین سخن با
من همدهن است که : من به سر منزل عنقا نه به خود بردم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

آفرین بر همتش که باز گوید :

تو و طوبی و ما و قامت یار

فکر هر کس به قدر همت اوست

پاورقی :

1 - نمل 27 : 16 .

2 - نمل 27 : 22 .

صفحه : 441

درس صد و بیست و نهم

سخن در تعریف روح بخاری است . چنانکه گفته ایم ، لفظ روح را ، به اشتراك اسم ، معانی متعدد است .
روحی که در کتب طب استعمال می گردد غیر از روح به معنی نفس ناطقه انسانی است . و می توان گفت
که بحث روح از روح بخاری شروع و به روح القدس و روح الله منتهی می گردد . چنانکه طبیب دل و قلب می
گوید و مقصودش همان عضو صنوبری لحمی مخصوص است که در جانب چپ انسان قرار دارد و یکی از
اعضای بدن اوست ، ولی قلب را در قرآن و روایات و در اصطلاح حکمت و عرفان معنی دیگر است که یکی
از مراتب شامخ وجودی نفس ناطقه انسانی است ، که حقیقتی ورای عالم ماده و احکام ماده است . به قول
حکیم سنائی در اواخر باب پنجم حدیقه (ص 339) :

پاره گوشت نام دل کردی

دل تحقیق را بحل کردی

تو زدل غافلی و بیخبری
دگرست آن دل و تو خود دگری
اینست غبنی که یک رمه جاهل
خوانده شکل صنوبری را دل
این که دل نام کرده ای بمجاز
رو به پیش سگان کوی انداز
دل که بر عقل مهتری دارد
نه به شکل صنوبری دارد

همچنین روحی که طیب گوید با روحی که الهی گوید : روح آن جسم است و روح این با همه درجات و مراتبش و رای جسم و جسمانی و فوق طبیعت مادی است . شیخ رئیس در برخی از رسائلش گوید : روح بخاری را جان گویند و نفس ناطقه را روان (1) .

روح بخاری چیست ؟ روح بخاری جسم رقیق سیال حار متکون از عناصر امتزاج و مزاج یافته متکون از خون است و حامل قوای حس و حرکت و غیرهما می باشد ، و چون متکون از آنهاست از جنس آنهاست و می توانی به تعبیر دیگر این روح را دخانی متصاعد از آن طبایع مزاج یافته و عصاره ای به نام خون گردیده بدانی ، اما دخانی رطب ، و این دخان متصاعد فوق آنها را آسمان آنها خوانی ، و این معنی را یکی از مظاهر آیه کریمه ثم استوی إلى السماء و هی دخان (فصلت 41 : 11) قرار دهی .

به عبارت دیگر ، روح بخاری جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط اربعه تن حاصل می شود ، چنانکه اعضا از کثافت اخلاط متکون می گردند ، و این را روح حیوانی نیز پاورقی :

1 - اسفار ، ج 4 رحلی ، باب پنجم نفس ، اواسط فصل آخر ، ص 61 : و قد ذكره الشيخ في بعض رسائله الخ .
صفحه : 442

خوانند و حامل قواست . و چون قوی اصناف سه گانه حیوانی و نفسانی و طبیعی اند ، روح بخاری حامل آنها را نیز بر سه صنف دانسته اند و به صورت جمع ، ارواح بخاری گویند .

در کتب تشریح ، اعضای انسان به رئیس و غیر رئیس تقسیم شد . اعضای رئیس مبادی قوایی هستند که در بقای شخص یا در بقای نوع به آن اعضا نیازمندند . در بقای شخص ، به سه عضو : یکی قلب که مبدأ قوه حیوانی است ، و دیگری دماغ که مبدأ قوه حس و حرکت است ، و دیگر کبد که مبدأ قوه تغذیه است . و در

بقای نوع ، به چهار عضو که همان سه چیز به اضافه چهارمی که انثیین است .

به بیان دیگر قوی بر سه قسم اند : قسمی قوای طبیعی که در کبد است ، و قسمی قوه حیوانی که در قلب است ، و قسمی قوه نفسانی که در دماغ است . شیخ اشراق در پرتو نامه ، پس از تعدید قوای حواس باطنی انسان [که در دروس آتیه خواهد آمد] ، گفت :

حامل این جمله قوتها روح حیوانی است . و این روح جسم لطیف گرم است که از لطافت اخلاط تن حاصل می شود ، همچون اعضا از کثافت آن ، و آن از تجویف چپ دل بیرون مآید ، و روح حیوانی خوانندش . و آن شاخ که به دماغ روز و معتدل شود به تبرید دماغ ، آن را روح نفسانی خوانند ، و حس و حرکت از این شاخ حاصل می شود . و آن شاخ که به جگر رود ، قوتها ی نباتی دهد ، چون غذایی و غیر آن ، و این را روح طبیعی خوانند . و کسی را که راه نفوذ این روح به عضوی بسته شود ، آن روح کشته شود و آن عضو بمیرد . و نیز اگر اندامی را محکم ببندند ، حالی تفسیده شود و روح از نیافت گذرگاه بازماند از نفوذ .

از آنچه که گفته ایم دانسته شد که اصل این ارواح سه گانه همان روح حیات یعنی روح حیوانی است . و آن دوی دیگر ، که روح نفسانی و روح طبیعی اند ، شعبه ها و شاخه های اویند ، که چون به کبد رسد به نام روح طبیعی ، و چون به دماغ رسد به نام روح نفسانی موسوم گردد ، چنانکه در قلب به نام روح حیوانی ، و هر سه روح بخاری اند .

حاج میرزا محمدتقی طبیب شیرازی ، معروف به حاج میرزا بابا و حاج آقا بابا و ملقب به ملك الاطباء ، در بیان اقسام ثلاثه ارواح گوید : سه قسم ارواح حامل شد چو محمول

که بیش و کمتر از آن نیست معقول

چو اصل جملگی روح حیاتست

دو قسم دیگر از وی باثباتست

صفحه : 443

بدان خود روح حیوانست در دل

که او از صفوت دم گشت حاصل

چوآید در کبد روح طبیعیست

کز او اعضا چو اغصان ربیعیست

چو شد اندر دماغ و یافت تعدیل

زحیوانی به نفسی گشت تبدیل

(دانشمندان و سخن سرایان فارس ، تألیف محمدحسین رکن زاده آدمیت ، ج 4 ، ص 946) مقصودش از مصراع نخستین این است که این ارواح حامل قوای سه گانه حیوانی و نفسانی و طبیعی اند ، و به لحاظ محمولشان که این سه قوه اند ، آن ارواح ، که حامل اند ، به سه قسم منقسم اند .

و اعضایی که رئیس نیستند یا خادم اعضای رئیسه اند و یا غیر خادم ، و غیر خادم نیز به اعضای مرئوسه و غیر مرئوسه منقسم است . اعضایی که خادم اعضای رئیسه اند ، مثل اعصاب که خادم دماغ اند ، و شریب که خادم قلب اند ، و آورده که خادم کبدند ، و اوعیه منی که خادم انثیین اند . اعضای غیر رئیسه و غیر خادمه اعضایی هستند که قوی از اعضای رئیسه به سوی آنها جریان دارند ، چون کلیه ها و معده و طحال ، که به فارسی سپرز گوئیم ، و ریه ، که آن را شش خوانیم . اعضایی که نه خادمه اند و نه رئیسه و نه مرئوسه آنهایی هستند که خودشان به قوای غریزه ای اختصاص دارند ، و از اعضای رئیسه به سوی آنها قوای دیگری جاری نمی گردد ، چون استخوانها و غضروفها .

درس صد و سی ام

در درس قبل ، کلمات روح ، جان ، روح حیاتی یا حیوانی ، روح طبیعی ، روح نفسی یا نفسانی ، قلب ، قوه ، همه به اصطلاح طبیب اند ، و هر يك را اطلاق گوناگون است ، چنانکه درباره روح اشاره کرده ایم که از انزل مراتب ، که بخاری است ، آغاز و به روح القدس و روح الله انجام می یابد . همچنین جان ، که شیخ رئیس گفته روح بخاری را جان گویند ، این جانی است که انسان و دیگر حیوانات ، مطلقا ، با عرض عریض مزاجشان در اعتدال ، دارای آن اند ، ولی فیلسوف که اثبات می کند حیوان غیر انسان را روح و جان مجرد به مجرد برزخی است ، غیر این جان طبی است ، هر چند آن جان به واسطه این جان طبی به بدن تعلق دارد . و روح انسانی ، که در مقام خیال مجرد به مجرد برزخی و در مقام تعقل مجرد به مجرد عقلانی است و برای آن مقام فوق مجرد است ، غیر از این جان جسم لطیف کذا و کذاست . سعدی گوید :

صفحه : 444

تن آدمی شریفست به جان آدمیت

نه همین لباس زیباست نشان آدمیت

و همچنین مراد از روح نفسی یا نفسانی نفس ناطقه نیست ، هر چند روح بخاری نفسانی قائم به او و ظل اوست . و نیز مراد از روح حیوانی همین روح حیاتی جسمانی است ، نه آن روح مجرد به مجرد برزخی حیوان که باز این روح حیوانی طبی ظل او و قائم به اوست . و قوه را نیز اطلاقاتی است که به وقتش بتفصیل عنوان می شود . و در قلب نیز اشارتی در دروس گذشته شد . و طبیعت نیز در نظر طبیب و فیلسوف و عارف

اطلاقاتی دارد . پس اگر گویی: (نفس جسم است و نفس جسم نیست) [] ، روا بود ، که وحدت موضوع صادق نیست و تناقض نگفتی ، و دانستی که در تناقض هشت وحدت شرط است . و نیز اگر گویی: (نفس جوهری است پیدا و نفس جوهری است ناپیدا) [] ، تناقض نگفتی ، و هکذا .

معلم ثانی ، ابونصر فارابی ، را رساله ای موجز و بسیار مفید در اطلاقات عقل است . باید به تأسی وی رسائلی در اطلاقات روح و قلب و نفس و جز آنها نوشت .

علی بن ربن طبری ، که از قدمای طباست ، در فردوس الحکمه در طب ، مقاله دوم نوع دوم آن را ، حاوی ده باب ، در جوهر بودن نفس ناطقه و مجرد و بقاء و تدبیر او در بدن و قوی و افعال او نوشته است ، و کلماتی بلند در نفس و عقل از فلاسفه بزرگ حکایت کرده است .

علی بن ابی الحزم قرشی در کلیات طب (شرح نفیس ، ص 20) ، در ارواح بخاری ، گوید :

الارواح و لا نعنی بها ما یسمیه الفلاسفة النفس الناطقة كما یراد بها فی الکتب الالهية بل نعنی بها جسما لطيفا بخاریا یتکون عن لطافة الأخلاط کتکون الأعضاء عن کثیفها و الأرواح هی الحاملة للقوی .

تبصره حال که ارواح بخاری سه گانه را دانسته ایم ، مذهب هفتم از مذاهب در حقیقت نفس ، که در درس پیش نقل کرده ایم ، بخوبی معلوم می گردد ، که قائل آن نفس انسانی را همان روح بخاری می داند که به روح حیوانی و طبیعی و نفسانی منقسم است . و قائل به این مذهب و آنکه قریب به او بود ، که گفت: (نفس جسم لطیف ساری در بدن است) [] ، هر دو ، قائل یک چیزند ، و در نتیجه حقیقتی برای انسان ورای جسم و طبیعت مادی عنصری قائل نیستند ، و موت را ، در واقع ، فنا و زوال انسان می دانند . و به ادله ای که در مجرد

صفحه : 445

و بقای نفس ناطقه انسانی اقامه و بیان کرده ایم و می کنیم بطلان این گونه مذاهب دانسته می شود . تبصره در نظر بدوی ، از ظاهر برخی از اقوال منقول از اهل بیت عصمت و وحی ، که مربیان و معلمان روحانی بشرند ، گمان می رود که روح انسانی ساری در بدن است و موافق با مذهب هفتم می نماید که نفس روح حیوانی و ، به عبارت دیگر ، جسم لطیف ساری در بدن است . مثل اینکه از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شد که مثل روح در بدن مثل آب در گل است . می دانیم که آب در برگ گل سازی است ، و آب جسم سیال است . اگر این سخن از آن حضرت باشد و ظاهر آن اخذ گردد ، باید روح جسم لطیف ساری در بدن ، یعنی همان روح حیوانی باشد ، و نظایر آن در برخی از روایات دیده می شود . در این گونه مسائل باید گفت که اصل دلیل عقلی است و برهان عقلی متبع است ، یعنی باید ببینیم از دلیل عقلی ناصع و خالص چه استفاده

می شود و برهان چه می گوید ، و گرنه دور لازم آید . در گفتار بزرگان باید تأمل بسزا کرد ، و به قول متأله سبزواری در خطبه اسرار الحکم: (تا مشکلی می رسد تبادر به رد و انکار نکنید ، که مطالب عالیه را فهمیدن هنر است نه رد و انکار . مثنوی :

نکته ها چون تیغ فولادست تیز

گر نداری تو سپر واپس گریز[] .

پس ، اگر روایت به طور مسلم و قطع معلوم شده است که از معصوم صادر گردیده ، هرگاه بظاهر معارض با برهان قطعی و یقینی است ، اگر ممکن است که برای گفتارش محملی صحیح یافت فهو المراد ، و گرنه در آن توقف باید کرد تا توفیق فهم آن فراهم گردد . به برهان عقلی یقین داریم که کلام معصوم از هرگونه دغدغه و ناروایی و نارسایی معصوم است و تناقض و تضاد در احکام و افعال و اقوالشان نیست .

امیرالمؤمنین علی علیه السلام بیاناتی دیگر در تجرد و بقای نفس و مراتب نفس و عقل دارد که اگر بخواهیم آیات و روایات را در این موضوع نقل کنیم خود مستلزم تدوین کتابی بزرگ خواهد بود .

طنطاوی را در کتاب الارواح سخنی بلند است که می گوید : مدار هر دین بر دو امر است : یکی وجود الله تعالی ، و دیگر بقای ارواح انسانها بعد از موت . و فضل هر دین به این دو امر است ، و گرنه باید حیات را باطل و وجود را بی ثمر گفت . (نقل به ترجمه) (1) صفحه : 446

بدان که سفرای الهی حقایق و معارف را به فراخور استعداد و فهم مخاطب تنزل می دادند و به قدر عقولشان با آنان سخن می گفتند ، تا هیچ کس از سفره شان بی بهره نماند . تعبیری دیگر درباره روح و جسد از

امیرالمؤمنین (ع) نیز منقول است و آن را شیخ بهایی در کشکول (چاپ نجم الدوله ، ص 231) به این صورت آورده است: (نقل عن امیرالمؤمنین (ع) انه قال الروح فی الجسد کالمعنی فی اللفظ) [و پس از

نقل این عبارت گفت] : (قال الصفدی و ما رأیت مثال احسن من هذا) . و نیز در مجموعه ای نفیس که محتوی چندین رساله در علوم عدیده است آمده است که [قال امیرالمؤمنین علیه السلام : الروح فی الجسد کالمعنی فی اللفظ .] (1)

فرض بفرمایید مصحفی که در دست دارید یا دیگر کتب و نوشته ها را که می خوانید ، هر کلمه را معنی یا معانی متعدد است . آیا این کلمات ، معانی خودشان را در بر دارند به طوری که محتوای آنها همان معانی است که در آنهاست ؟ کتاب جز این است که کاغذ و مرکب است ؟ و کاغذ یا چوب و سنگ و استخوان و پوست و غیرها که بر آنها می نویسند جز این است که جمادات اند و مرکب و غیر آن جز این است که

جمادند ؟ و یا اگر بر چوب و سنگ و دیگر چیزها کلمات و عباراتی حک کرده اند ، غیر از این است که در

همان جمادات گودیهایی پدید آمده است ؟ و یا اینکه از ریگ و خاک و نخ و پشم و غیره کلمات و اشعار و عبارات بر روی فرشها و زمینها و چیزهای دیگر ترسیم می گردد ، جز این است که همه جمادات توپزند و همه را معانی است ؟ آیا معانی در این کلمات به طور مظروف در ظرف قرار دارند ؟ آیا این پنبه و پشم و این سنگ و ریگها حاوی و ظرف حقائق مجرده اند ؟ مگر بسیاری از معانی کلمات حقائق مرسله و مفاهیم مطلقه نیستند ؟ آیا ممکن است که این معانی مجرده مظروف این الفاظ و نوشته ها و این الفاظ ظروف آنها باشد ؟ مگر در دروس گذشته برهان اقامه نکرده ایم که جسم و جسمانی و عای کلیات مرسله مجرده نمی گردند ؟ مگر چندین دلیل اقامه نکرده ایم که علوم و معارف گوهرهایی از عالم امر و ماورای طبیعت اند ؟ و در عین حال باید بگوییم که این الفاظ بکلی از معانی خود بریده و گسیخته اند و هیچ گونه ربط و تعلق بین آنها و معانی آنها نیست و یا اینکه دلالت وضعی پاورقی :

1 - ان مدار کل دین علی امرین اثنین وجود الله و بقاء الارواح بعد الموت و لافضل لدین الا بهذین فاذا لم یكونا فلا کفاءة لدین و لافضل و لا مزیه لنجلة بل تكون الحیوة باطلة و هذا الوجود بغير مزیه و لا ثمره و هذا هو الیأس المبین . (ص 15) و بدیهی است که مراد روح انسانهاست . 1 - این مجموعه متعلق به کتابخانه محقر این حقیر است . صفحه : 447

دارند و ارتباطی وضعی بین آنها و معانی آنها وجود دارد ؟ بدیهی است که الفاظ را با معانی ارتباط وضعی است ، و تا برای انسان علم به وضع حاصل نگردد از الفاظ معانی آنها نیز برای او حاصل نمی گردد . آیا الفاظ و عبارات را جز اینکه علامات و امارات و حکایات برای معانی گفتن ، که انسان از شنیدن و دیدن آنها و یا به نحو دیگر از احساس و پی بردن به آنها به حسب علم به وضع منتقل به معانی آنها می گردد ، چیز دیگری می توان گفت ؟ پس لفظ چیزی است و معنی چیز دیگر . آیا نسبت بدن یا جسد با روح اینچنین است ؟ درس صد و سی و یکم

این درس در پیرامون همان موضوع تبصره دوم درس قبل است که نسبت روح با بدن و معنی با لفظ چگونه است . دانستیم که لفظ ظرف معنی نیست ، و تعبیر معنی در لفظ را ، اگر بخواهیم به طور جمود در ظاهر عبارت معتبر بدانیم ، نادرست می نماید ، بلکه این گونه بیانات را باید به عنوان تقریب واقع به ذهن ، در لباس تنظیر و تشبیه و تمثیل ، دانست و جهت آن را دریافت ، که بدین لحاظ البته درست خواهد بود ، و در مثال لازم نیست که در همه جهات بین طرفین تشبیه ، که مشبه و مشبه به باشند ، مشابهت باشد ، بلکه باید دید وجه تشبیه چیست ، مثلا وقتی که گفتیم : (زید مانند شیر است) ، مراد این است که زید دلیر است

نه اینکه در دیگر احوال و اوصاف و اندام شیر شریک است . در عبارت فوق که [(روح در جسد مانند معنی در لفظ است)] ، اگر مراد از روح همان روح بخاری باشد تشبیه نادرست است ، زیرا روح بخاری در بدن است و ساری در اوست ولی معنی در لفظ چنین نیست ، و اگر به معنی نفس ناطقه بگیریم ، با کلمه [(در)] ، که مفید ظرفیت است ، نادرست می نماید ، زیرا اگر گفته شود : [(جسد یا بدن در روح است)] اولی و اصوب است از اینکه بگوییم [: (روح در جسد است)] ، علاوه اینکه بدن قائم به نفس ناطقه و نفس ناطقه قائم بر آن است و لفظ با معنی اینچنین نیست .

مسلمتا معنی دوم مراد است ، و کلمه [(در)] مفید صرف تعلق و ربط است ، چنانکه در مشبه به ، اعنی معنی در لفظ ، است . و محط نظر این است که همان طور که معنی و لفظ در عین حال باهم ارتباط وضعی دارند و در حقیقت دو چیزند که لفظ چیزی است و معنی چیز دیگر و خارج از او ، همچنین جسد با روح که روح در واقع ورای جسد است و گوهری خارج از اوست هر چند با او تعلق تصرف و تدبر دارد . پس این عبارت می فهماند که روح همان صفحه : 448

نفس ناطقه انسانی است و خارج از بدن و ورای آن است ولی با او نحوه تعلقی دارد . لذا صفدی آن را ستود و تحسین کرد .

از این توجیه و تقریری که تقدیم داشتیم معلوم می شود که در آن عبارت نخستین که [(مثل روح در بدن مثل آب در گل است)] مراد از روح روح بخاری نیست ، بلکه یکی از مراتب نفس را ، که تجلی او در بدن و قوام و قیام بدن به آن است ، بیان فرموده است ، و به عبارت اخری می رساند که بدن مرتبه نازله نفس است ، در مقام طبع مانند آب در برگ گل است ، و در مقام خیال و وهم و عقل چون معنی در لفظ است ، و در مقام فوق عقل فوق نسبت معنی در لفظ . پس نفس ناطقه از جهت قرب با بدن مانند آب در گل و از جهت بعد فوق نسبت معنی در لفظ است .

خواهی گفت که [(چرا در عبارت قائل به مذهب هفتم که گفت : نفس همان روح حیوانی است این گونه توجیهاست نمی کنید ؟)] یعنی مراد او هم این باشد که روح حیوانی مرتبه نازله نفس ناطقه و پرتوی از روح مجرد انسانی باشد و ایراد و اعتراضی بر قائل آن وارد نیاید .

در جواب گوییم اگر قائل این قول را قول دیگری در بقای نفس ناطقه پس از مرگ و تجرد روح انسانی می بود و به این لطیفه الهیه پی می برد ، بدون تردید گفتار دیگرش را که بظاهر مشعر بر خلاف آن باشد توجیهی وجیه می نمودیم . ولی این شخص می گوید : نفس انسانی فقط همین روح حیوانی ، یعنی روح بخاری است و بس . با این پندار دیگر چه جای توجیه ؟ اما امیرالمؤمنین را دهها بیانات عقلی و برهانی در تجرد و بقای روح

انسانی است . از آن جمله می فرماید :

والله ما قلعت باب خيبر , و قذفت به اربعين ذراعا لم تحس به اعضائي , بقوة جسدية و لا حركة غذائية و لكنى ايدت بقوة ملكوتية و نفسى بنور ربها مضيئا (1) .

(یعنی سوگند به خدا من به قوت جسدی و حرکت غذایی در از قلعه خیبر بر نكندم که آن را چهل ذراع بدور انداختم که اعضايم آن را حس نکرده است , و لکن به قوت ملکوتی و نفسی که به نور رب خود فروزان است مؤید بودم .) علاوه اینکه دانستی که مدار هر دین بر دو امر پاورقی :

1 - بشارة المصطفى لشيعة المرتضى (طبع نجف) , ص 235 , امالی شيخ صدوق (طبع ناصری) , مجلس هفتاد و هفتم , ص 307 .
صفحه : 449

است : یکی ایمان به وجود حق تعالی , و دیگر اعتقاد به بقای ارواح پس از موت .

در پیرامون بیان عرشی امیرالمؤمنین علی علیه السلام در قوت ملکوتی نفوس اولیای الهی , عارف رومی در اول دفتر سوم مثنوی گوید : قوتت از قوت حق می زهد

نز عروقی کز حرارت می جهد

این چراغ شمس کو روشن بود

نز فتیله پنبه و روغن بود

سقف گردون کو چنین دائم بود

نز طناب و استنی قائم بود

قوت جبریل از مطبخ نبود

بود از دیدار خلاق و دود

همچنین این قوت ابدال حق

هم زحق دان نز طعام و از طبق

و نیز عارف جامی در سلسله الذهب در اشاره به واقعه خیبر گوید : آن علی کش منم بجان بنده

سبلت نفس شوم را کنده

بر صف اهل زیغ با دل صاف

بهر اعلاى دین کشیده مصاف

بوده از غایت فتوت خویش
خالی از حول خویش و قوت خویش
قدرت و فعل حق از و زده سر
کنده بی خویشتن در خیبر
خود چه خیبر که چنبر گردون
پیش آن دست و پنجه بود زبون

بنابر تحقیقی که در لفظ و معنی گذشت ، اگر به طور توسع در تعبیر گویی : حروف و الفاظ ابدان اند و معانی ارواح ، مجازی ، و یا آنان را از ظروف و قوالب دانی و معانی را محتوای آنها خوانی ، هم وجهی است ، و یا آنان را روازن این حقایق معانی دانی ، سزاست ، و یا آنان را اصنام و اظلال اینان پنداری ، رواست ، و اگر بر این اعتقادی که معانی هرگز اندر حرف ناید / که بحر قلزم اندر ظرف ناید درست است ، و یا آنان را علامات و امارات معانی دانی که عالم به وضع از آنها به معانی منتقل می گردد ، چه بهتر . مطلب عمده این است که بفهمی قضیه از چه قرار است .

به عنوان مزید بصیرت ، حدیث دیگر تقدیم می داریم . محمد بن حسن بن فروخ ، معروف به صفار ، از قدمای علمای امامیه است ، وفاتش در سنه دویست و نود هجری در قم بود ، وی صاحب کتابی بسیار ارزشمند ، به نام بصائر الدرجات است . این کتاب از اصول معتبر امامیه است . کلینی ، صاحب کافی ، و غیر او از آن روایت می کنند . آن جناب در صفحه : 450

بصائر ، به اسنادش از مفضل ، از امام صادق علیه السلام چنین روایت کرده است : قال مثل روح المؤمن و بدنه كجوهرة في صندوق اذا اخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق و لم يعبأ به ، و قال ان الأرواح لا تمازج البدن و لا توأكله و إنما هي كلل للبدن محيطة به (بحار طبع کمپانی ، ج 14 ، ص 398) .

(یعنی مثل روح مؤمن و بدنش مانند دانه گوهری در صندوقی است ، هرگاه آن را از صندوق بیرون برند صندوق به کنار انداخته می گردد ، و بدان اعتنایی نمی شود . و امام فرمود ارواح با بدن آمیخته نیستند و کار بدن را به خودش وا نمی گذارند ، و همانا که ارواح برای بدن کله های محیط به آن اند .)
چنانکه در این حدیث ملاحظه می فرمایید ، امام روح و بدن را به دانه گوهر و صندوق مثل زده و تشبیه کرده است . این گونه تعبیرات برای تقریب اذهان به حقایق واقعی اشیاست ، تا بشود که اشیا را کما هی ارائه دهند . امام فرمود که روح در بدن است آنچنان که گوهر در صندوق است ، بلکه فرمود مثل آن چنین است . و در آخر روایت به مجرد ارواح استدلال فرموده است که [ارواح با بدن آمیخته نیستند و بدن را به خودش وا

نمی گذارند] (, زیرا که بدن قائم به روح است . و از اینکه فرمود : (با بدن آمیخته نیستند) , یقین داریم که ارواح بخاری مراد نیست . و از اینکه فرمود : (بدن را به خودش وا نمی گذارند) , صریح است که بدن استقلال به خود ندارد , و تا دست تصرف روح بالا سرش نباشد بدن نیست , و آنگاه بدن است که در تحت سیطره و سلطه روح و شأنی از شئون و مظهر و مجلایی از ظهور و بروز آثار روح باشد .

[(کله) (به کسر اول و فتح ثانی) جمع آن] (کلل) (به کسر اول و فتح ثانی) و [(کلال) و (کلات)] (به کسر اول) است . (کله) به معنی پرده رقیق است و نیز آن جامه رقیق است که به شکل خیمه و چادر آن را برپا کنند تا از پشه و امثال آن جلوگیری کند و هم مانع از نفوذ هوا نباشد , که آن را [(پشه بند) می نامیم و] (پشه خانه) نیز گویند , و همچنین پرده باریکی را که بر روی هودج اندازند , [(کله) گویند , و نیز] (کله) پرده ای است که مانند خانه بدوزند و عروس را در آن آرایش کنند . حافظ گوید :

می دمد صبح و کله بسته سحاب

الصباح الصبوح یا اصحاب

صفحه : 451

[(سحاب)] به معنی ابر است . می گوید : ابر رقیق در فضا کله بسته , که هیأت بقعه بودن و به شکل پشه بند در آمدن ابر تنک و احاطه آن را بر سطح زمین به کله تشبیه نموده است . حکیم خاقانی گوید :

صبحدم چون کله بندد آه دود آسای من

چون شفق در خون نشیند چرخ شب پیمای من

در حدیث فوق , امام صادق علیه السلام احاطه روح را از همه جانب به بدن , از راه تشبیه معقول به محسوس , مانند احاطه کله بر هودج و نحو آن بیان کرده است , که گویا ارواح کله های ابدان اند .

درس صد و سی و دوم

امروز دوشنبه غره محرم هزار و چهارصد و یک هجری قمری مطابق نوزدهم آبان ماه هزار و سیصد و پنجاه و نه هجری شمسی است که مجدداً توفیق ادراک محضر مبارک دوستان گرامی دست داد . امیدواریم که در معرفه

النفس گامی فراتر نهیم و با مدد اولیاء الله به رموز و اسرار این صحیفه کامله الهیه آشنایی بیشتر پیدا کنیم .

چنانکه بارها گفته ایم , بار دیگر می گوئیم که هیچ معرفتی چون معرفه النفس به کار انسان نمآید , و سرمایه همه سعادت‌ها این معرفت است , و آنکه خود را شناخت عاقل و باطل زیست و گوهر ذاتش را تباه کرد و برای همیشه بی بهره ماند .

فیلسوف عرب , ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی متوفی حدود 256 هدر رساله حدود و رسوم اشیاء , شش

تعریف از قدما در حد فلسفه نقل کرده است ، قول پنجم این است: [(الفلسفة معرفة الانسان نفسه) . (رسائل کندی طبع مصر ، ص 173) ، یعنی فلسفه معرفت انسان نفس خودش راست یعنی ذاتش راست . کندی پس از مدح و تحسین حد مذکور که گفت:] (هذا قول شريف النهاية بعيد الغور ، آن را تفسیری فلسفی به این بیان کرده است که :

اشیاء منقسم به اجسام و غیر اجسام اند ، و غیر اجسام یا جواهرند و یا اعراض ، و انسان جسم و نفس و اعراض است ، و نفس جوهر غیر جسم است ، پس هرگاه انسان خود را شناخت ، جسم را با اعراضش و عرض اول را و جوهری را که جسم نیست شناخت ، پس چون همه اینها را شناخت کل را شناخت ، به این صفحه : 452

علت حکما انسان را عالم صغیر نامیدند . (1)

تعریف فوق ماثور از سقراط حکیم و اتراب اوست . اهتمام سقراط را به معرفت نفس در دروس گذشته عنوان کرده ایم . نظر و هدف آنان در تعریف مذکور بمراتب عالیت از تفسیر فلسفی کندی است . کندی می گوید : انسان از دو گونه جوهر و اعراض است ، یکی جوهر جسم و دیگر جوهر نفس که جوهر غیر جسم است . و اعراض را به طور مطلق نام برده است که می توان گفت هم اعراض جسم و هم اعراض نفس . اما اعراض جسم که ظاهر است ، مانند سیاهی و سفیدی و کوتاهی و بلندی و غیرها . و اما اعراض نفس ، همه کیفیات نفسانی از قبیل علم حصولی و شهوت و غضب و قدرت و اراده و محبت و کراهت و شجاعت و کرم و حلم و حیا و خوف و نظائر آنها به تفصیل و بیانی که در مبحث علم گفتگو خواهیم کرد .

خلاصه تفسیر فلسفی کندی اینکه فلسفه معرفت به اشیاست ، و اشیا یا اجسام اند و یا غیر اجسام ، و غیر اجسام یا جواهر مجرد اند و یا اعراض ، و انسان هم که این سه چیز است ، پس چون خود را شناخت کل اشیا را شناخت . ولی آن کس که گفت: [(فلسفه معرفت انسان خودش راست)] ، هر چند این تفسیر فلسفی را رد نمی کند ، و لکن معرفت نفس فقط شناخت دو گونه جوهر و اعراض نیست ، بلکه این معرفتی است که همه معارف در او منطوی است ، و به خلافت الهیه منتهی می گردد ، و از آن تعبیر به انسان کامل می گردد ، و فارابی در تحصیل السعادة (چاپ حیدرآباد ، ص 39) ، از آن تعبیر به فیلسوف کامل علی الاطلاق کرده است .

دانستن ماهیات و مفاهیم کلیه اشیا و معانی انشائی یا انتزاعیه از آنها ، مثلا جسم چگونه جوهری و نفس چگونه جوهری است و معنی عرض چیست و چند مقوله است ، هر چند کمال است و لکن انسان به پروراندن نفس و معرفت آن ، به ادراك خاص حقایق عینی وجودات نائل می گردد و کیفیت آثار و خواص وجودی آنها

را می یابد ، که نیل به آن مستلزم سیر و سلوکها و کتلهها و گردونه ها پیمودن است . این ادراک خاص ، در زبان اساطین معارف پاورقی :

1 و حدودها ایضا فقالوا : الفلسفة معرفة الانسان نفسه ، و هذا قول شريف النهاية بعيد الغور . مثلا أقول : ان الاشياء اذا كانت اجساما و لا اجسام ، و مالا اجسام اما جواهر و اما أعراض و كان الانسان هو الجسم و النفس و الأعراض ، و كانت النفس جوهر لا جسما ، فانه اذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه و العرض الاول و الجوهر الذى هو لا جسم ، فاذا علم ذلك جميعا فقد علم الكل ، و لهذه العلة سمى الحكماء الانسان العالم الصغير . رساله مذکور کندی به انضمام چند رساله دیگرش ، با مقدمه ای علمی و تحقیقات و تعلیقاتی ارزشمند از محمد عبدالهادی ابوریثه ، در مصر به طبع رسیده است . وی در مآخذ تعریفات ششگانه فلسفه که کندی نقل کرده است ، درباره تعریف فوق ، که تعریف پنجم آن است ، گوید : اما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط و غيره .

صفحه : 453

حقیقه ، به ذوق تعبیر می شود که باید رسید و چشید . آن دانا شدن است و این دارا شدن . هر چند هر دانایی به لحاظی دارایی است ، ولی آن کجا و این کجا . آن دانایی نتیجه تعریفاتى اند که منتج تصورند و فوقش نتیجه قیاساتى اند که منتج تصدیق اند ، و هیچیک این دو ، در ادراک حقایق و وجدان آنها ، کافی نیستند ، چه این ادراک فوق طور عقل است که مسیر علمی فلسفی است . از تعریف حلوا ، شنونده ممکن است که معنای آن را بخوبی ادراک کند ، ولی اگر يك ذره حلوا را بچشد بهتر از هزار نحو تعریف به حد یا رسم آن است .

به عنوان نمونه ، چند جمله از گفتار اهل این ذوق را به عرض برسانیم : 1 - شیخ اکبر ، در فص شیئى فصوص الحكم ، در مقام تجلی ذاتی ، که جز به صورت استعداد متجلی له نیست ، گوید : و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق الخ .

علامه قیصری در شرح آن گوید : ای اذا وجدت هذا المقام بالذوق و الوجدان لا بالعلم و العرفان و حصل لك هذا التجلى الذاتى فقد حصل لك الغاية و انتهيت إلى النهاية لأن منتهى اسفار السالكين الى الله هو الذات لاغير . 2 - و نیز در فص عزیری ، در اینکه علوم انبیا از وحی خاص الهی است گوید : و لما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومهم الا من الوحي الخاص الالهى فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الأمور على ما هى عليه و الاخبار ايضا يقصر عن ادراك مالا ينال الا بالذوق الخ .

3 - و نیز در فص عیسوی ، در موضوع احیای عیسی روح الله علیه السلام ، گوید : و هذه مسألة لا يمكن ان تعرف الا ذوقا الخ . شارح مذکور گوید : انما كانت المسئلة لا تعرف الا بالذوق لأن المدرك لا يدرك شيئا ما كان الا بما منه فيه و من لا يكون عنده من قوه الاحياء و الخلق لا يقدر على ادراكه ذوقا فان التعريفات لا تنتج الا التصور و هو غير كاف فى ادراك الحقائق و وجدانها ، خصوصا فى الكيفيات ، لأنها لا تحصل الا بالذوق و الوجدان كما لا يمكن معرفة لذة . الوقاع الا بالذوق الخ . 4 - و نیز در فص ایوبی فرماید : فكذاك علم الأذواق لاعتن فكر و هو العلم الصحيح و ما عداه فحدس و تخمين ليس بعلم اصلا .

5 - حکیم متأله صاحب اسفار ، در فصل نهم موقف سوم الهیات آن (ج 6 ط 2 ، ص 239) ، در علم بارى تعالى به ما سوى گوید : و الباحث اذا لم يكن له ذوق تام و كشف

صفحه : 454

صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية و أكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم و تفتيشهم على احكام المفهومات الكلية و هى موضوعات علومهم دون الانيات الوجودية .
اعتراضاتی که عارف به فیلسوف دارد ، منشأ عمده آن همین اختلاف نظر است ، و ما به توفیقات الهی رساله ای در علم تدوین کرده ایم ، و این مطلب و دیگر مطالب را به طور مستوفی در آن عنوان نموده ایم ، و امیدواریم در آینده نزدیکی بتوانیم آن را در معرض درس و بحث شما قرار دهیم .
از بیانی که کندی در تعریف انسان داشت ، که انسان جسم و نفس و اعراض است ، ممکن است که برای شما سؤالی پیش بیاید که اگر جسم مقوم حقیقت انسان است ، پس از مفارقت و قطع علاقه نفس از جسم ، که بدن اوست ، آیا آن نفس را انسان نباید گفت ؟ و جسم دخیل در قوام اوست ؟ و ما از براهین گذشته به بقای ابدی نفس ناطقه قطع و یقین داریم . جواب این است که نظر کندی به انسان نشأه عنصری است ، که مرتبه نازله او بدن اوست ، و بدن عنصری او جسم است .
باز ممکن است که سؤال دیگر برای شما پیش آید که اگر انسان جسم و نفس و اعراض است ، کدام جسم و اعراض در انسان عنصری بودن او دخیل اند ، چه هر فرد انسان را بدنی خاص و آن را اعراضی خاص است ، بنابراین اگر ما زید را با این بدن و اعراض خاص انسان بدانیم ، باید جز او دیگر افراد انسان ، انسان نباشند ، بلکه خود زید ، که اعراض او همواره در تبدیل و تحول است ، با زوال اعراض خاص کنونی و تبدیل آنها به اعراض دیگر باید انسان نباشد ، بلکه جسم او هم قرار ندارد ، که متن طبیعت خارجی جسم و عین وجود طبیعی او در حرکت است و به تجدد امثال ، آن فان ، صورت و هیأت بدنی او محفوظ است ، که از آن تعبیر به حرکت در جوهر و تجدد امثال می شود . پس زید انسان کدام است و افراد جز او را به چه بیان انسان

بدانیم ؟ وانگهی ، در دروس گذشته گفته ایم که علم و عمل انسان سازند ، بنابراین هر فرد انسانی خود انسانی ممتاز از دیگر انسانها می باشد . پس چگونه همه را انسان به يك معنی می دانیم و افراد يك نوع می شماریم ؟

جواب این است که افراد انسان هر یکی مصداق مفهوم کلی انسان اند ، که این مفهوم عام نوع واحد کلی است و بر همه علی السویه صادق است ، و جسم و عرض شخصی در آن دخالت ندارد . آن مفهوم عام بر انسان عنصری و مثالی و عقلی صادق است ، چنانکه بر

صفحه : 455

افراد اصناف گوناگون انسان ، اما افراد عنصری انسان ، در هر آن ، جسم خاص و اعراض خاص در فرد شخصی عنصری بودن او دخیل اند ، ولی تبدیل و تجدد آنها منافی با ثبات و قرار وحدت شخصیه او نیست ، و علم و عمل هم انسان سازند ، به طوری که انسانها اگر در اینجا افراد مندرج تحت يك نوع اند در آن سوی این طبیعت انواع مندرج تحت يك جنس اند و هر فرد ساخته بخصوصی است ، و آنسو را تعبیر به آخرت و قیامت می کنیم و قیامت قیامتی است .

درس صد و سی و سوم

در دروس پیش به تفسیر فلسفی و عرفانی این حد فلسفه که [(الفلسفة معرفة الانسان نفسه)] تا اندازه ای آشنا شده ایم ، و هرچه بیشتر برویم بیشتر به اسرار این کلمات جامعه آشنا می شویم تا کم کم خودمان به حرف مآییم که دیگران باید حرفهای ما را تفسیر کنند .

نظیر تعریف فوق ، از حیث بلندی و ارزشمندی آن ، این است که انسان به [(مکیال و میزان هرچیز)] تعریف شده است . این مطلب را شیخ رئیس ابن سینا در آخر فصل ششم مقاله سوم الهیات شفا (ص 446) نقل کرده است و گفت : قال بعضهم : ان الانسان يكيل كل شيء .

برای اینکه غرض شیخ از نقل و تفسیر این کلمه وجیز عزیز روشن شود ، قسمتی از گفتارش را باختصار ترجمه می کنیم . شیخ ، در فصل نامبرده ، در تقابل وحدت و کثرت بحث کرده است ، و پس از آنکه هر يك از اقسام تقابل را بین آن دو رد کرده است اثبات نموده که تقابل میان آن دو بالعرض است نه بالذات ، یعنی تقابل لاحق و عارض آن دو می گردد نه اینکه تقابل تضاد و یا تقابل عدم و ملکه و یا تقابل تناقض و یا تقابل تضایف میانشان باشد . لحوق تقابل به وحدت و کثرت از این روست که وحدت ، از آن حیث که مکیال است ، مقابل کثرت است ، از آن حیث که مکیال است . وحدت و مکیال يك چیز نیستند بلکه میانشان فرق است ، مکیال عارض وحدت می گردد چنانکه علت عارض او می گردد . که وحدت علت پیدایش کثرت

است .

سه امر در واحد مکیال ملحوظ و معتبر است : یکی اینکه واحد مکیال هر چیز باید از جنس آن چیز باشد لذا واحد اطوال طول ، و واحد عروض عرض ، و در مجسمات مجسم ، و در ازمه زمان ، و در حرکات حرکت ، و در اوزان وزن ، و در الفاظ لفظ ، و در حروف حرف است .

صفحه : 456

دوم اینکه جهد می شود واحد هر چیز اصغر ما یمکن باشد تا تفاوت اندک باشد . بعضی از اشیاء واحد آن بالطبع مفترض است ، چون دانه گردو و خربزه ، و در بعضی باید واحدی به وضع و قرارداد فرض شود ، پس آنچه که زائد بر واحد است اکثر از واحد اخذ می شود و آنچه کمتر از آن است اخذ نمی گردد . سه دیگر اینکه واحد مکیال باید اظهر اشیاء در آن جنس باشد ، مثلا واحد در اطوال وجب است ، و در عروض وجب در وجب ، و در مجسمات وجب در وجب در وجب ، و در حرکات حرکت متقدر معلوم که یک ساعت حرکت فلکی سریع (حرکت شبانه روزی) را مکیال حرکات قرار می دهند ، و همچنین زمان ساعت را مکیال ازمه ، و در ائقال ثقل درهم و دینار ، و در ابعاد موسیقی ارخای نغمه ای که ربع طنینی است ، و در اصوات حرف مصوب مقصور یا حرف ساکن یا مقطع مقصور . خلاصه اینکه مکیال مسانخ با مکیل و اصغر ما یمکن و اوضح ما یکون است .

[و چون مکیل به واسطه مکیال شناخته می شود ، علم و حس هم در عداد مکیال اشیاء معدود شده اند ، زیرا که اشیاء به آن دو دانسته می شوند . و بعضی گفته است که انسان هر چیز را کیل می کند ، چه اینکه او را علم و حس است و به این دو هر چیز را ادراک می کند ، و سزاوار این است که علم و حس به معلوم و محسوس مکیل گردند و این اصل باشد ، لکن گاهی مکیال نیز به مکیل کیل می شود] . (1)

این بود قسمتی از گفتار شیخ در فصل مذکور که باختصار نقل به ترجمه کرده ایم . می فرماید چون علم و حس مدرک اشیاء در عداد مکیال معدود شده اند ، و چون انسان دارای آن دو است پس انسان مکیال اشیاست . البته این تفسیر را شأنی است ولی باید در پیرامون آن مقداری بحث کنیم . محسوس از آن سلسله مدرکاتی است که با حس ، اعنی قوه حاسه ، ادراک می شود ، چه حس از قوای مدرکه است که در بعد به شرح آنها می پردازیم . مدرکات ما ، از محسوسات گرفته تا معقولات و مکاشفات ، همه معلومات ما هستند و مراتب علم اند . لذا در تفسیر فوق که گفت به واسطه علم و حس اشیاء ادراک می شوند ، باید علم به معنی عقل باشد که مرتبه پاورقی :

1 لما كان المکیال يعرف به المکیل عد العلم و الحس کالمکائیل للاشیاء فانها تعلم بهما و قال بعضهم ان

الانسان يکيل کل شيء لأن له العلم و الحس و بهما يدرك کل شيء و بالحرى ان يكون العلم و الحس مکيلين بالمعلوم و المحسوس و ان يكون ذلك اصلا له لکنه قد يقع ان يکال المکیال ایضا بالمکيل .

صفحه : 457

عاليه است چنانکه حس مرتبه دانيه , وگرنه حس خود مرتبه ای از علم است ولی عقل نیست , و اطلاق هر يك از معقول و معلوم بر ديگری شایع و ذایع است . مثلا تفتازانی در تهذيب منطق در بیان اکتساب بالنظر گوید : و هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول . وانگهی علم و حس را از این رو مکیال دانسته است , که اشیاء به واسطه این دو دانسته می شوند . پس باید مراد قوه عاقله و قوه حاسه باشد که به سبب این دو قوه مدرکه اشیاء , چه معقول و چه محسوس یعنی چه ماورای طبیعت و چه موجودات طبیعی , ادراک می شوند یعنی دانسته می شوند . زیرا علم و ادراک , در واقع , يك امرند , چنانکه در تفسیر فوق يك بار تعبیر شده است که اشیا به علم و حس دانسته می شوند (فانها تعلم بهما) , و يك بار ديگر تعبیر شده است که انسان به این دو اشیا را ادراک می کند (و بهما يدرك کل شيء) . یا اینکه مراد از علم و حس , معلوم و محسوس باشد که معرفات اشیاء به حد یا به رسم قرار می گیرند و قضایائی که در اقیسه به عنوان صغری و کبری برای استنتاج به کار برده می شوند . و در پایان گفت : سزاوار این است که علم و حس به معلوم و محسوس مکیل گردند و این اصل باشد لکن گاهی مکیال نیز به مکیل کیل می شود . بدان که حقیقت امر این است که معلوم و محسوس , هر يك , یا بالذات است و یا بالعرض . مثلا انسان که دست بر جسمی نهاد و برودت آن را ادراک کرد , در واقع , مدرک او که یافته اوست آنی است که آن را یافت , و این یافته در صقع ذات او بلکه خود اوست که علم او بدان برودت است . این علم را که در خود دارد معلوم بالذات اوست , و آن جسم ملموس خارجی معلوم بالعرض اوست , که آن بالذات حاکی این بالعرض است .

مطلب ديگر اینکه برای انسان ممکن است که در هر فن قوه ای پیدا کند که سرمایه اقتدارش در آن فن گردد , و بدان قوه يك يك مسائل آن را از هم تمیز دهد , و درست را از نادرست جدا کند , و اگر آن فن از صنایع و حرف است تواند در خارج پیاده کند , این سرمایه را ملکه و قوه و منه گویند که موجب ملك و تسلط و تبصر و خبرگی انسان است , خواه در معارف و حقایق ماورای طبیعی و خواه در علوم طبیعی .

و ديگر اینکه همه مدرکات ما معقولات و محسوسات نیستند , بلکه موهومات و متخیلات هم هستند که با دو قوه وهم و خیال ادراک می شوند , بلکه ادراکات فوق طور عقل هم هست . بنابراین در عبارت فوق که گفتند اشیاء با علم و حس دانسته می شوند , علاوه بر تذکرات یاد شده , باید در علم و حس تصرفی کرد و توسعی قائل شد که مثلا مادون عقل را به حساب حس بیاوریم و یا مافوق حس را به حساب عقل , چنانکه در

وهم عقل ساقط شده است (1) و یا وجوه دیگر را احتمال دهیم . برای زیادت بصیرت گوئیم که شیخ در رساله معراجیه (ص 7) فرمود : (فرق میان علم و عقل جز به نام نیست ، اما در حقیقت يك قوت است که پذیرا و داناست ، همان که پذیرد داند و همان که داند پذیرد . الخ) شاید از این گونه عبارات گمان رود که حس هم عقل است ، مثلا در همین درس گفته ایم که محسوس ما معلوم ماست ، پس حس علم است ، و اکنون از جناب شیخ نقل شد که (فرق میان علم و عقل جز به نام نیست) ، پس نتیجه اینکه حس هم عقل است ، به این صورت : حس علم است ، و علم عقل است ، پس حس عقل است . جواب اینکه علم را مراتب است و حس مرتبه ای از آن است و عقل مرتبه دیگر آن . در این مرتبه فرق میان علم و عقل جز به نام نیست . پس حد وسط تکرار نشد و کبرای قیاس کلی نیست که هر علم عقل است .

و نیز در عبارت دیگرش در رساله فوق (ص 8) گوید : (حقیقت دریا بنده را عقل گویند و حقیقت دریافتن را علم . الخ) اینکه گفت (حقیقت دریافتن را علم) ، شامل محسوس هم هست ، ولی حقیقت دریا بنده يك جا قوه عاقله است و يك جا قوه حاسه که هر دو از شئون نفس ناطقه اند . پس مقصود این است که دریا بنده معقولات عقل است ، و یافته شده عقل علم است که همان معقول است ، و فرق میان معلوم و معقول در این مرتبه جز به نام نیست .

در این مقام نقل عبارت شیخ ، برای دانستن طایفه ای از معارف ، نيك سودمند است . وی در همین جای رساله مذکور گوید :

بدان که حقیقت دریا بنده را عقل گویند ، و حقیقت دریافتن را علم ، و چون بدانند بخود دریابد و بپذیرد و دیدنی حقیقی ظاهر شود ، آن را بصیرت خوانند ، و چون در ادراك رود و نهایت ادراك طلبد ، تفکر گویند ، و چون بد از نيك جدا کند ، تمیز گویند ، و چون آن جدا کرده را قبول کند ، حفظ خوانند ، و چون آشکارا خواهد کرد ، خاطر گویند ، و چون به ظهور نزدیک رسد ، ذکر گویند ، و چون ارادت کشف مجرد شود ، عزم و نیت گویند ، و چون به زبان پیوندد ، کلام خوانند ، و چون در عبارت آید ، قول خوانند ، و از اینجا در اعراض حسی درافتد ، و

پاورقی :

1 - الوهم كأنه ساقط عن مرتبه (اسفار ، ج 1 رحلی ، مرحله دهم طرف اول ، فصل 13 ، ص 291) ، و جذوات میرداماد ، طبع هند ، ص 94 : و هم بر سبیل استقلال و انفراد مدرک نیست .

چون در جسمانیات روان شود سر , جمله این مقدمات را نطق خوانند و منبع این قوتها را نفس ناطقه خوانند . شرف آدمی از ابتدا آن دریافت است تا به نهایت کلام .

در هر يك از این امور بتفصیل بحث می شود . فیلسوف عرب کندی و معلم ثانی فارابی و شیخ رئیس ابن سینا و شیخ اکبر محیی الدین عربی و میر سید شریف و صدرالمتألهین و بزرگانی دیگر را در این امور مقالاتی و رسائلی در حدود و رسوم اشیاء است , و بخصوص از اهل بیت عصمت و طهارت و ولایت روایاتی عرشی صادر شده است که در موقع مناسب در این امهات معارف , به درس و بحث تبرک می جوئیم .

درس صد و سی و چهارم

بحث در بیان [(انسان یکی کل شیء)] بود که انسان به چه معنی مکیال هر چیز است ؟ نظیر این عبارت را از پروتاگورس در درس سوم نقل کرده ایم که [(میزان همه چیز انسان است)] . و ملای رومی هم در آخر دفتر اول مثنوی در وصف جناب انسان راستین , امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام , گوید :

تو ترازوی احد خود بوده ای

بل زبانهء هر ترازو بوده ای

حالا ببینیم معنی اینکه [(انسان مکیال هر چیز است)] چیست ؟ در درس پیش , از قول شیخ , نقل به ترجمه کرده ایم که گفت : اصل این است معلوم و محسوس مکیال علم و حس باشند , هر چند گاهی علم و حس مکیال معلوم و محسوس می گردند .

در بیان اینکه معلوم و محسوس را اصل قرار دهیم , گوییم که مراد از معلوم و محسوس اصل معلوم بالعرض و محسوس بالعرض است و بلکه محسوس و معلوم بالقوه که شامل همه اعیان خارجی است . و اصل بودن آنها به این لحاظ است که انسان در ابتدای امر از محسوسات کسب می کند , و کم کم قوت می یابد و اشتداد وجودی پیدا می کند تا به مرحله تجرد برزخی می رسد و صاحب قوه خیال می گردد , و از آن نیز می گذرد و به مقام تجرد عقلی نائل می شود , بلکه از آن نیز اعتلا می یابد تا به اتصاف قوه قدسیه روح قدسی ارتقا می یابد .

و چون معلومات و محسوسات بالعرض و بالقوه انسان موجودات ثابت در واقع و نفس الامرند , و خواه

کسی به آنها علم پیدا کند و یا نکند و حس کند یا نکند , اصل در ثبوت و تحقق اند و صفحه : 460

حس و علم تابع آنهاست . این بیان جهت اصل بودن آنها . اما از جهت مکیال بودن آنها , به این بیان که مکیال روشنتر و بیانگر مقدار مکیال است . و این مقدار يك بار به اعتبار کمیت مکیال است و يك بار به اعتبار قدر و رتبه و پایه آن . به اعتبار اول , چنان است که اطوال و عروض و اجسام به واحدهای آنها کیل می شوند و

مقدار آنها تعیین می گردد که آن ده متر است و آن ده متر مربع و این ده متر مکعب ، چنانکه روشن است . و به اعتبار دوم چنان است که فضیلت علوم وابسته به ارزشمندی معلومات است ، مثلا علم بیطاری و علم طب : این اشرف از آن است ، چون انسان اشرف از حیوان است ، و علم به مادیات و محسوسات و علم به ماورای آنها : این افضل از آن است ، چون مفارقات به حسب وجود افضل از مادیات اند . پس چون معلوم خارجی افضل معلومات است علم به آنها نیز افضل علوم است .

اما اگر علم و حس را اصل قرار دهیم به این لحاظ است که انسان در انتهای امر بر اثر یافتن ملکه هر فن تواند تمیز میان صحیح و سقیم امور و احوال و مسائل آن فن کند و سره را از ناسره جدا نماید و حق را از باطل شناسد ، چه ، ملکه خود مکیال و میزان و الگویی برای اوست . مثلا به داشتن ملکه علم منطق نتیجه صحیح را از غلط فرق می نهد و صراط مستقیم علمی را می پیماید ، بلکه در انتهای امر ، صاحب همتی می گردد که چون تخیل و اراده چیزی کند ، آن را فی الفور در خود انشاء می کند ، بلکه صاحب نفسی قوی و همتی عالی می گردد که اشیاء را در خارج صقع نفس خود نیز تواند انشاء کند . خلاصه اینکه تصور او چیزی را سبب وجود آن چیز می گردد : چه در موطن خیال نفس ، چنانکه برای عامه مردم است ، و چه در خارج محل خیال ، چنانکه برای خاصه اعنی عارف بالله است . پس هر يك از معلوم و محسوس و علم و حس را می توان به لحاظی اصل دانست و به لحاظی تابع . وجهی دیگر در اینکه انسان مکیال هر چیز است : ارزش هر موجودی بستگی به وجود انسان و بهره بردن وی از آن چیز و تمدن جامعه انسانی دارد . آب و خاک ، سنگ و گوهر ، نبات و حیوان ، ماه و خورشید و غیرها به لحاظ ارتباط با انسان گرانقدر و با اهمیت اند ، و به حسب اغلب و اکثر ، گرانی و ارزانی اشیای زمین به اعتبار کثرت و قلت نیازمندی وی بدانهاست ، و با قطع ارتباط مذکور قدر و تقویم آنها معنی ندارد . پس انسان است که مکیال و میزان قدر و قیمت هر چیز است .

ممکن است که اصل بودن علم و حس را در مکیال بودن چنین معنی کنیم که بحث

صفحه : 461

در موضوع ادراک انسانی است ، و چنانکه قرآن علم و حس ناطق است ، در آغاز و انجام ، دریا بنده اوست ، هر چند در آغاز طوری و در انجام طوری و هر مرتبه از وجود حکمی دارد . و اصل بودن علم و حس از این جهت است که انسان راههایی در خود به سوی خارج دارد و هر موجود خارج را با راه مخصوص به آن ادراک می کند ، و کأن انسان یکپارچه مجموعه جمیع قوای انحای ادراکات است و از هر قوه ای نوعی ادراک دارد و چیزی را ادراک می کند ، و هر قوه ای خود راهی به خارج است و سنخیتی خاص با آن دارد ، و داشتن این سرمایه را در لسان اهل عرفان ذوق گویند ، چنانکه در درس پیش بدان اشارتی رفت . در این معنی اصل که گفته ایم ، علامه

قیصری ، در شرح فص عیسوی فصوص ، در بیان ذوق مذکور ، در مسئله احیای عیسی روح ال له علیه السلام گوید (ص :] 328 (ان المدرك لا يدرك شيئاً ما كان الا بما منه فيه و من لا يكون عنده من قوه الاحياء و الاخلاق لا يقدر على إدراكه ذوقاً [(یعنی مدرك هیچ چیز را ادراك نمی کند مگر به سبب آن چیزی که از آن در او هست ، و کسی که قوه احیا و خلق در او نباشد قادر بر ادراك ذوقی آن نیست) . این سخن قیصری از کلمات قصار بغایت بلند است که معرف بلند اندیشی آن ذوات عزیز الوجود است . در این کلمات تدبر و تعمق شایسته بایسته است ، بلکه در جوامع روایی از اهل طهارت و عصمت و بیت وحی و نبوت ، اشاراتی در این باب به لفظ اندك و معنی بسیار می یابیم که بر حجة الله بودن آنان حجت بالغه اند . از آن جمله فرموده حضرت ثامن الحجج ، علی بن موسی الرضا ، علیه آلاف التحية و الثناء است که قد علم اولو الألباب ان ما هنالك لا يعلم إلا بما هيئنا (1) (یعنی خردمندان دانند که آنچه در آنجاست جز به سبب آنچه در اینجاست دانسته نمی شود) . بلکه خداوند متعال آفاق و انفس را عدیل هم قرار دارد که فرمود : و سنريهم آياتنا في الافاق و في أنفسهم (فصلت 41 : 53) از انفس باید در آفاق سیر کرد ، و از خودت باید راه به آفاق بیابی و جز خودت راهی نداری . و این وجه را ، که در اصل و مکیال بودن علم و حس انسانی گفته ایم ، شأنی است که صاحبان شأن دانند ، و این حقایق را از زبان آشنایان زبان ، فهم باید کرد .

تنظیری در این مقام ، به عنوان تقریب به مرام ، از شرح خودم بر فصوص فارابی تقدیم می دارم : انسان کارخانه محیر العقولی است که همه اقسام صنایع و ابتکارات افعالش به دست عمال و جنود دانا و توانایش ، که همان قوای عامله و مدرکه اش هستند ، اولاً در وی پاورقی :

1 حاشیه شرح اسماء حاجی ، قدس سره ، ص 12 .

صفحه : 462

ساخته و پرداخته می شوند و ثانیاً در خارج صورت می گیرند . مثلاً اگر در خویشتن تولید نور نمی کرد ، در خارج خود به اکتشاف برق و امثال آن پی نمی برد . اگر پرده های نازك و لطیف طبقات هفتگانه چشم را نمی بافت و درهم نمی کشید و برهم نمی نهاد این همه نساجیها از حصیر گرفته تا حریر اختراع نمی کرد . اگر دستگاه قلب صنوبری نمی ساخت و حرکات موزون آن را در اختیار نمی گرفت ، آلات ساعتیهای گوناگون آبی و بادی و آفتابی و غیرها درست نمی کرد . اگر حرکات موزون خوش آهنگ انواع حرکات نبض را نمی داشت ، این همه غزلیات و قصائد موزون و اشعار دلپذیر گوناگون نمی سرود و این همه نازك کاریها در گفتارش نمی بود و در نغمات و احوال آنها و در ایقاعات و الحان کتابها نمی نوشت . اگر دستگاه حیرت آور دماغ را برای

حس و ادراك و حروف چینی کلمات و ضبط اصوات و آگاهی و خبرنگاری و اطلاعات جهان عظیم الشان وجود انسانیش تعبیه نمی کرد ، این همه دستگاه مطبوعه ها و تلفنها و تلگرافها و بی سیمها و ماشین آلات محاسبات و رصدخانه ها و هزاران صنایع دیگر نمی ساخت . و اگر كوشك رفیع و محكم بدنش را از آلات و ادوات ارکان اربعه و اخلاط اربعه و عظام و اعصاب و عروق و سایر اعضا و جوارح بنا نمی کرد و مزاج آن را اعدل امزجه برای استیکار خویش قرار نمی داد ، بناهای گوناگون از کومه و نی بست پالیزبان گرفته تا اهرام یونان و مصر و دیگر بناهای سر به فلك کشیده امصار دیگر نمی بود . ووو ، و ملیاردها و .

اگر به دیده تحقیق بنگری آنچه که از این موجود بوالعجب و اعجوبه کون صادر می گردد همه حکایت از واقع و حقیقت و ریشه ای می کند که در خود وی موجود است . زیرا که هر اثری آیینه دارائی مؤثر خود است .

قل كل يعمل على شاكلته (اسراء 17 : 84) . با اینهمه و لا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم . (حشر 59 : 19) پس انسان را انواع قوای اصطیاد ، که علم و حس اند ، می باشد ، و بدانها هر چیز را کیل می کند ، و مکیال بودنش با هر يك از وجوه معانی مذکور صحیح است . و باز در پیرامون این عبارت سؤالاتی در پیش داریم که باید عنوان شود . درس صد و سی و پنجم

سخن در این بود که انسان مکیال هر چیز است ، چونکه وی را علم و حس است ، و بدین دو هر چیز را ادراك می کند . و دانستیم که [هر چیز] شامل معقول و محسوس است ، و

صفحه : 463

مقصود از علم عقل است ، که با این قوه عاقله معقولات را ادراك می کند چنانکه با حاسه محسوسات را . در اینجا باز سؤالی پیش می آید که آیا هر يك از علم و حس مستقلا مدرک اند یا نه ؟ و اگر هر يك به طور مستقل مدرک اند ، چرا حیوان از این حکم مستثنی است ؟ زیرا که وی را حس است و با قوای حاسه محسوسات را ادراك می کند . بلکه بسیاری از حیوانات ، قوای حاسه آنها بمراتب قویتر از انسان است ، چنانکه از فاصله بسیار دور می شنوند و می بینند و بوها را ادراك می کنند ، و می دانیم که حیوانات تمیز می دهند ، و به تمیز دادن جلب نفع و دفع ضرر می کنند . پس چرا حس آنها مکیال نباشد ؟ در جواب باید گفت که حس حیوانی هم در حد و عالم حیوانات برای آنها مکیال است ، و به قوای حسیه خودشان نفع و ضرر مربوط به زندگی خودشان را تمیز می دهند و دوست را از دشمن جدا می کنند . گربه را می بینیم که در حال گرسنگی تا لقمه نان را اول بو نکرده است دهن باز نمی کند و آن را نمی خورد ، و سگ با استخوان پاره همین کار را می کند که تا مطمئن نشده است آن را نمی گیرد . بلکه حیوانات را در عوالمشان کارهای بوالعجب است . درباره غراب و هدهد و نمل و نحل و کلب و ابابیل قرآن تدبر بفرمایید . کتابهایی که قدیما و حدیثا به نام

حیوان یا حیوان شناسی و یا زیست حیوانات نوشته اند و یا در موضوعات دیگر به مناسبتی از حیوانات سخن رانده اند حیرت آور است ، که علاوه بر خواص اعضا و جوارح آنها ، زندگی و احساسات آنها سخت جالب است . به عنوان نمونه چند جمله از کتاب غایة المراد فی وفق الأعداد ، که در خواص اوفاق نوشته شده و از چند حیوان به مناسبتی سخن به میان آورده ، برای شما نقل می کنیم ، مشروط بر اینکه تعقیب نکنی و دنبال این حرفها را نگیری که از تحصیل کمال باز می مانی و از الان باید به من قول بدهی که حرف از ما و عمل از دیگران . مؤلف کتاب مذکور ، در آغاز باب چهارم آن ، گوید :

صفت پیدا کردن الماس آن است که چون خواهند که بی زحمتی آن را حاصل کنند ، وقتی که خفاش بچه برآورده باشد جام آبگینه بر سر بچه او وصل کنند : در حال ، مادر ایشان برود و الماس بیاورد و بر آبگینه نهد تا پاره پاره شود ، پس آن الماس در خانه خفاش بماند . و شاهان هند الماس را بدین حيله پیدا می نمایند .
صفحه : 464

و[(سنگ عقاب)] ، خاصیت اول او آن است که هر چند که او را بشکنند آواز زنگوله از وی پدید آید . و پیدا کردن او چنان است که مرغ سلیمان ، که او را هدهد خوانند ، چون بچه نهد ، و عادت او آن است که در سوراخها بچه نهد ، پس در آن سوراخ را محکم بگیرند ، که الله تعالی معرفت این سنگ به او داده است ، در حال می رود و سنگ عقاب مآورد و در سوراخی که بچه او در آنجا باشد بنهد ، در ساعت خشت و گل از هم بریزد . و[(سنگ در نیش)] سنگی بود سیاه و نرم مانند گوهر سرب ، و آن در آشیان اله موجود بود . و عادت آله آنچنان بود که هر سال که وقت بچه نهادن او شود این سنگ بیاورد و در آشیان خود نهد ، والله تعالی این معرفت به او داده . و خاصیت این سنگ آن است که هیچ جانوری قصد بچه او نکند و به سلامت بماند .
و[(سنگ یرقان)] خفاش پیدا می کند چون بچه بیاورد . بچه او را با زعفران زرد کنند یا با زردچوبه ، و بگذارند ، و خفاش گمان برد که بچه او را یرقان پیدا شده ، برود و سنگ یرقان بیاورد . هر کس را که یرقان باشد آن سنگ با خود نگاه دارد ، آن علت یرقان پاک شود . پس از نقل این امور مؤلف مذکور گوید :

عزیز من جماد را این خواص هست و طیور را این معرفت هست که خواص اشیاء می دانند ، انسان بدین شرافت که به جمیع صفات الهی موصوف است به طریق اولی .

سنگ مغناطیس بین کاهن به خود چون می کشد

کم زسنگی نیستی کاهن به رفتار آورد

امیرالمؤمنین علی علیه السلام را گفتاری درباره خلقت طاووس و خفاش است که در نهج البلاغه نقل شده است [(خفاش)] در خطبه یکصد و پنجاه و سوم ، و[(طاووس)] در خطبه یکصد و شصت و سوم . غرض

این است که در زندگی و عالم شگفت حیوانات اذعان داریم ، ولی جای انکار نیست که انسان را خصیصه ای است که بر دیگر موجودات مزیت دارد و همه انواع حیوانات بری و بحری مسخر اویند و در پیشگاه او سر تسلیم و خواری نهاده اند ، و آن خصیصه داشتن نفس ناطقه است ، که حقیقتی است مجموعه جمیع قوای حیاتی حیوانی با اضافه ، و آن اضافه دارایی قوه عاقله اوست که شاید مرتبه نهایی و غایی نفس باشد . و چنانکه قوه عاقله حاکم بر جمیع قوای ظاهری و باطنی انسانی است و قوه وهم

صفحه : 465

مسخر اوست ، بر حیوانات هم که رئیس قوای آنها وهم است و از آن مرتبه بالاتر نمی روند حاکم است . و چنانکه در پیش گفته ایم ، هر اثر نمودار دارایی مؤثر خود است . و آثار وجودی حیوانات را در مقابل انسان چه نمودی است ؟ و هرگونه هوش و کمالی که حیوانات دارا باشند ، اگر انسان از قوه به فعل برسد همه آنها را دارا خواهد شد به علاوه کمالات دیگر که دست هیچ حیوانی بدانها نائل نخواهد شد .

شیخ رئیس ، در فصل هفتم مقاله چهارم الهیات شفا گوید : الوهم هو القانون فی الامور المحسوسة و ما يتعلق بها (ص 456 ج 2) . و مولی صدرا در تعلیقه اش بر این مقام گوید : الوهم الصحيح هو خليفة العقل في إدراك المحسوسات .

و نیز شیخ در فصل سوم مقاله چهارم نفس شفا (ج 1 ط 1 ، ص 339) گوید : الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان و يحكم على سبيل إنبعاث تخيلي من غير ان يكون ذلك محققا . و هذا مثل ما يعرض للانسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة فان الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك و يتبع النفس ذلك الوهم و ان كان العقل يكذبه . و الحيوانات و اشباهها من الناس إنما يتبعون في افعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل نطقيا له بل هو على سبيل انبعاث ما فقط و ان كان الانسان قد يعرض لحواسه و قواه بحسب مجاورة النطق ما يكاد ان تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم فلذلك يصيب من فوائد الاصوات المؤلفة و الالوان المؤلفة و الروائح و الطعوم المؤلفة و من الرجاء و التمني امورا لا يصيبها الحيوانات الأخرى لأن نور النطق كأنه فائض سانح على هذه القوى .

و خواجه طوسی در شرح نمط سوم اشارات (ج 2 ط 2 ، ص 345) گوید : قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم : هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فضلا كالحكم العقلي و لكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية و بالصورة الحسية و عنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية . یعنی قانون در امور محسوسه و آنچه که بدانها تعلق دارد ، وهم است . و حاکم اکبر در حیوان وهم است ، و حکم او به طور فصل و تمیز و محقق ، چنانکه در حکم نطقی یعنی عقلی است ، نیست ، بلکه حکم تخیلی مقرون به جزئیت و صورت حسیه است . وهم

حکمی غیر محقق می نماید ، مثلاً عسل را تلخ می انگارد و آن را قدر می شمارد ، و نفس از آن پیروی می کند و عقل وی را تکذیب می نماید . حیوانات و انسانهای شبیه به آنان تابع این حکم وهم اند . هرچند گاهی بر حواس و قوای انسان ، به حسب مجاورت آنان با نطق ، حکم نطق عارض می شود و وصف نطق در آنها منسحب می گردد ، که بدین عروض و صفحه : 466

انسحاب قوایی نطقی و مخالف با قوای بهائم می گردند ، که در این صورت باید گفت : این وهم صحیح است که در ادراک محسوسات جانشین عقل است ، و در این صورت است که انسان از محسوسات به فواید علمی دست می یابد که دیگر جانوران دسترسی بدانها ندارند ، کأن نور نطق بر این قوی فایض و سانح است .

این مطالب در دروس آینده ، که در تشریح قوای انسانی بتفصیل بحث می شود ، روشنتر می گردند . اکنون که فی الجمله به این مطلب دست یافته ایم که رئیس قوای حیوانی وهم و رئیس قوای انسانی عقل است ، گوئیم که هر فرد انسان را يك تشخص بیش نیست یعنی يك هویت دارد . و این حقیقت اختصاص به افراد انسان ندارد ، بلکه افراد حیوانات و نباتات و دیگر موجودات نیز اینچنین اند ، و هویت هر يك همان نحوه تشخص وجودی اوست که منشأ آثار صادر از اوست . یعنی آنچه که از او صادر می گردد همان شأن وجودی اوست . و به عبارت دیگر ، همه آثار گوناگونش از يك عین موجود است که همان شخص وجودی و هویت فردی آن نوع است ، و در حقیقت ، صورت هر چیز همان نحوه وجود خاص اوست . يك اصله درخت را در نظر بگیرید : این فرد درخت را يك تشخص است و جمیع قوای نباتی در رگ و ریشه و شاخ و برگ و پوست و تنه و شکوفه و میوه و خلاصه در تمام تار و پود او ساری است .

و يك فرد حیوان نیز اینچنین است ، جز اینکه آنچه را که يك اصله درخت از قوای نباتی داراست او نیز دارد با اضافه ، که بدان اضافه صورت حیوانی یافته است . اما چنین نیست که آن اضافه در کنار قوای نباتی قرار گرفته باشد و دو چیز متغایر باهم ضمیمه شده و یا در هم ادغام شده باشند ، بلکه این فرد حیوان را يك هویت وجودی است که آن هویت واحده به حسب وجودش مصداق حقایق قوای نباتی و حیوانی است . و به عبارت دیگر ، يك صورت وجودی نفس است که منشأ آثار است و آن نفس حیوانی است . و چنانکه در درخت گفته ایم که قوای نباتی در تمام تار و پود او ساری است ، در يك فرد حیوان نیز باید گفت که او نیز يك درخت حیوان است یعنی نفس حیوانی در سراسر هستی و در تمام قوای او ساری است . و نفوس همه حیوانات حد شدت و قوت وجودی آنها تا مرحله وهم است و از آن تجاوز نمی کند . دیدن و شنیدن و چشیدن و دیگر افعال و احوال و آثار وجودی او همه حیوانی است ، یعنی دیدن او وهمی است ، و خوردن او

نیز وهمی است ، و بوییدن او نیز وهمی است ، و هکذا دیگر افعالش که حاکم همه وهم است ، و کآن هر يك از قوای او وهم متنزل است . و صفحه : 467

چون به انسان برسیم ، نسبت حیوان با انسان را چنان می یابیم که نبات را با حیوان یافته ایم . یعنی هر فرد انسان را يك تشخص وجودی است که آنچه از صفات کمالی وجودی را نبات و حیوان دارند او نیز داراست با اضافه ، و آن اضافه صورت وجودی انسانی است که داراست . و این صورت انسانی با صورت نباتی و حیوانی منضم یا مدغم نیست ، بلکه همان طور که گفته ایم يك هویت عینی خارجی است که این هویت واحده بنفس ذاتها مصداق همه آن صفات کمالیه نبات و حیوان است بدون اینکه حدود و قیود نبات و حیوان ، که مربوط به حد وجودی محصور و محدود آنهاست ، در وی باشد ، یعنی هر مرتبه بالاتر کمالات وجودی قبلی را داراست نه حدود نازله آنها را .

و چون نفس با حفظ وحدت و هویت وجودیش جمیع قوای خود است ، همان طور که در نبات و حیوان گفته ایم که يك حقیقت در تمام تار و پود پیکر هستی آنها ساری است ، در افراد انسان نیز اینچنین است که جمیع قوای او ، حتی قوه لامسه او مثلا ، عقل متنزل و نفس ناطقه متنزل است ، بلکه خود بدن ، با حفظ عنوان بدن ، مرتبه نازله نفس است . و به عبارت دیگر ، قوه لامسه يك فرد انسان که ادراک می کند و قوه لامسه يك فرد حیوان که ادراک می کند آن را عقل ادراک می کند و این را وهم . و اگر گفته شود که آن لمس عقلی است و این لمس وهمی است درست است ، و همچنین در دیگر قوی .

با تمهید این اصل دقیق علمی گوئیم که در حقیقت ، علم و حس انسان ، که عقل و حس اوست ، معیار عالی و مکیال صحیح تقدیر و تقویم و توزین هر چیز است ، و مادون او را ، که مثلا حیوان و نبات است ، هرچند به اندازه هویت و شخصیت وجودی آنها تمیز است و دارای نفس اند و صورت وجودی نفس آنان بتنهایی مصداق جمیع قوای آنان است ، و لکن مکیالی محدود است که به فراخور حیطة وسعه وجودی آنهاست ، و با آن مکیال قدرت داوری بر اشیا را چنانکه انسان دارد ندارند و ارتقا و اعتلای مقامات انسانی برای آنها میسر نیست . این انسان است که در جمیع موجودات و در همه عوالم و مراتب سیر علمی می نماید ، و وی را مقام وقوف نیست ، و به هر رتبه و درجه ای که رسیده است در آن مرتبه توقف نمی کند و به مرحله بالاتر عروج می یابد ، و متصف به صفات کمالیه جمیع موجودات می گردد ، و بر همه تسلط می یابد ، و به حقیقة الحقائق که حیات مطلق و جمال و جلال مطلق است می رسد ، و به اذن او ، که اذن فعلی و اتصاف کمالات وجودی است ، می تواند درماده کائنات تصرف کند و رب انسانی شود و خلیفة الله گردد و کار خدایی کند .

تبصره در دروس پیش گفته ایم که در واحد مکیال سه امر معتبر و ملحوظ است . حال که انسان را مکیال
جمع اشیا یافته اید در امور سه گانه نامبرده تأمل بفرمایید .

درس صد و سی و ششم

خلاصه درس قبلی اینکه تشخص هر فرد به يك نحو هویت وجودی اوست که منشأ آثار صادر از اوست ، و
آن هویت وجودی صورت فعلیت اوست که مصداق حقایق صادق بر اوست ، و اینکه هر يك از فرد نبات
یکپارچه نفس نباتی است ، و هر يك از فرد حیوان یکپارچه نفس حیوانی ، و هر يك از فرد انسان یکپارچه
نفس ناطقه است ، منتها اینکه بدن هر يك مرتبه نازله نفس اوست ، که جمیع اعضا و جوارح هر يك شؤون
نفس و مظاهر و مجالی اوست ، و هر يك حی اند ، که دراک و فعال اند ، و اینکه هر يك از قوای عالیه و
انواع فوقانی کمالات وجودی مادونش را دارد با اضافه ای که آن اضافه صورت وجودی اوست ، و اینکه رئیس
قوای مدرکه حیوانی وهم ، و انسانی عقل است ، و قوای حیوانی وهم متنزل اند ، و قوای انسان عقل متنزل ، و
انسانی که در عداد حیوانات است از حد وهم ارتقا نیافته است ، و سرانجام فقط انسان را مکیال کامل کل
شناختیم .

اکنون در این درس سخن ما این است که این کلام را ، یعنی انسان کیل هر چیز است را ، معنای دیگر هم
هست . در بیان آن گوییم که بعضی از مردم مطابق پیشامدهای روزگار و اقبال و ادبار زندگی عوض می شوند و
، باصطلاح ، به رنگ روز در میآیند . دیروز چنان بود و امروز چنین شد . مثلاً دیروز دم از دینداری و دین پروری
می زد و خیلی هم دو آتش بود ، ولی امروز آن دیندار گاوی خوش علف است و آن دین پرور دیوی با دین
طرف . ملاک انسانیت و شخصیت چنین کسی احوال روز است ، یعنی در حقیقت ملاکی ندارد ، چون
اوضاع روزگار را ثبات و قرار نیست و احوال اجتماع بر يك منوال پایدار نیست . انسان آن است که خود
اصل است و دارای مکیال و میزان است ، بلکه خود میزان و مکیال است ، پس اگر وقایع روزگار با آن معیاری
که دارد وفق داد وقایعی حق اند و گرنه باطل . غرض این است که خود انسان باید فرقان حق و باطل باشد ،
نه اوضاع جامعه و رفتار این و آن که هر روز به رنگی در میآیند و مسیری ثابت ندارد .

البته در اینجا سؤال پیش میآید که چگونه انسان می تواند مکیال باشد ؟ آیا انسان جامعه ساز است یا جامعه
انسان ساز است ؟ و در حقیقت جامعه ای جز انسان نیست ، یعنی بغیر از انسان جامعه ای نداریم که آن را
اصل قرار بدهیم و میزان و مکیالش بدانیم . انسان است که مدینه فاضله می سازد و اجتماع انسانی تشکیل
می دهد . اما کدام انسان است که

مدینه فاضله ساز است ، و حال اینکه هر انسان از متن جامعه و اجتماع برخاست . آیا انسان را باید اصل قرار داد یا جامعه را ؟ وانگهی مدینه فاضله چیست و شرایط و اوصاف انسان مدینه فاضله ساز کدام است تا نظر او متبع باشد ؟ و سؤالات بسیار دیگر در این مقام . شما دوستان عزیزم در این موضوع بسیار مهم که انسان مکیال است ، یعنی میزان و معیار تأسیس مدینه فاضله است ، تأمل بفرمایید و فکر خود را به کار ببندید ببینید چه نتیجه می گیرید . هر چند ما به امید و آرزوی توفیق طرح این مسائلم . کیف کان انسان آنی است که خود دارای نور برهان و بر مسیر تکاملی انسانی است که یا مکمل است و یا مستکمل . و چنین کسی که مکمل است معیار سنجش حق و باطل جامعه انسانی است . پس هر آن فعل و قول و حکمی را که او امضاء فرمود حق است ، وگرنه باطل . این چنین کسی مکیال است که یکیل کل شیء . ولی شناختن و یافتن او چگونه میسر است ؟ ووو . به عنوان راهنمایی در بیان نتیجه نامبرده گوییم که این درس آدمی را به طلب کردن و خواستن انسان الهی سوق می دهد و رهبری می نماید ، که تا منطق وحی به میان نیاید حسم ماده نزاع نمی شود و قلب انسان مطمئن نمی گردد و جامعه روی کمال انسانی را نمی بیند و اجتماع مدینه فاضله نخواهد بود و از حیرت ضلالت به در نمآید . آن انسان که با منطق وحی است مؤید به روح القدس است و سفیر الهی است و میزان قسط و صراط مستقیم است . چنین انسانی قدوه و سرمشق دیگران است و همه شؤون انسانی او برای دیگران حجت بالغه است و اوست که فصل خطاب است ، یعنی همه خطابها و گفتارهای او با مردم فصل است ، و فصل به معنی فرق و تمیز و قطع است . خلاصه اینکه احکام و آرای او همه به طور جزم فاصل و فارق بین حق و باطل است که بدون هرگونه ابهام و تمجمج و تردید است . و مطلبی که به طور قطع و یقین باشد ، آن فصل است ، که بریده و تمام است ، لذا آنچه را که سفرای الهی می فرمایند ، همه ، قول فصل و حکم فصل است . خداوند تعالی در وصف قرآن فرماید : انه لقول فصل و ما هو بالهزل (طارق 86 : 13 و 14) معنی دیگر فصل الخطاب اینکه چنین انسان واسطه خطاب بین حق تعالی و عباد اوست ، چنانکه فرمود : و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب (شوری 42 : 51) (1) که چنین انسان خود عین حجابی است که خداوند از ورای آن با بندگانش خطاب می فرماید و تجلی می نماید . در این چند درس ، در این موضوع که مکیال کل شیء و میزان هر چیز انسان است تا

پاورقی :

1 - شرح قیصری بر فص داودی فصوص ، ص 370 .

صفحه : 470

اندازه ای بحث کرده ایم ، و به چند وجه آن را معنی و تفسیر نموده ایم ، و مطالبی تقدیم داشته ایم ، و اینک

در موضوع مذکور به همین قدر اکتفا می کنیم تا چون فرصت بیشتر و مناسبتر بهتر پیش آمده باز عرایضی اهدا خواهیم کرد .

تبصره آنکه گفته ایم رئیس قوای حیوانی وهم ، و رئیس قوای انسانی عقل است ، مراد رئیس قوای مدرکه است ، و در دروس بعد ، راجع به رئیس قوای فعلیه در حیوان و انسان و نیز در رئیس قوای مدرکه مذکور بحث خواهیم کرد .

تبصره در این تبصره مطلبی را از قول بعضی از علمای بزرگ ، به عنوان مزید تبصر ، عرضه می داریم ، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید . علامه قیصری ، در اواسط فصل چهارم مقدماتش بر شرح فصوص الحکم (ص 25) گوید : و ما قال المتأخرون بأن المراد بالنطق هو ادراك الكلّيات لا التكلم مع كونه مخالفا لوضع اللغة لا يفيدهم لأنه موقوف على ان الناطقة المجردة للانسان فقط و لا دليل لهم على ذلك و لا شعور لهم على ان الحيوانات ليس لهم ادراك كلي و الجهل بالشيء لا ينافي وجوده و امعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب ان يكون لها ادراكات كلية . و ايضا لا يمكن ادراك الجزئي بدون كليه اذا الجزئي هو الكلي مع التشخص و الله الهادي .

و نیز محقق دوانی در شرح هیاکل النور گوید : اعتقادنا أن جميع الحيوانات لها نفوس مجردة كما في الانسان و بعض القدماء على ذلك بل صرح بعضهم بأن النباتات لها نفوس ناطقة ايضا .

شیخ رئیس در آخر نمط هشتم اشارات که بند نوزدهم آن است ، در عشق و شوق جواهر عاقله و نفوس و قوای جسمانیه سخن گفت و خواجه طوسی در شرح آن گوید : (و للشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سرية في جميع الكائنات) . این رساله را شیخ برای شاگردش ابو عبدالله معصومی ، که در حق او گفت : (ابو عبدالله منی بمنزلة ارسطاطاليس من افلاطون) ، نوشت . و شیخ بهایی هم در کشکول (ص 11) گفت : (الشيخ الرئيس ابوعلی ابن سینا صنف رسالة في العشق اطنب فيها المقال و ذكر فيها ان العشق لا يختص بنوع الانسان بل هو سار في جميع الموجودات من الفلكيات و العنصریات و المواليذ الثلاث المعدنیات و النباتات و الحيوان . قیصری گوید که :

صفحه : 471

مبدأ نطق با هر چیز موجود هست ، زیرا که همه موجودات حتی جمادات را نصیبی از عالم ملکوت است . و آنکه متأخرین گفته اند که مراد از نطق ادراك کلیات است نه تکلم ، علاوه بر اینکه مخالف وضع لغت است ، به حال آنان سود ندهد ، چه اینکه این سخن موقوف بر این است که ناطقه مجردة فقط برای انسان است ، و حال اینکه هیچ دلیلی بر این ادعا ندارند و جهل به شیء منافات با وجودش ندارد ، و امعان نظر در عجائبی

که از حیوانات صادر می شود ایجاب می کند که آنان را ادراک کلیات باشد ، و نیز ادراک جزئی بدون کلی ممکن نیست ، زیرا جزئی همان کلی با تشخیص است .
و دوانی در شرح هیاکل گوید :

اعتقاد ما این است که جمیع حیوانات را نفوس مجرده است چنانکه انسان را . و برخی از پیشینیان بر این اعتقاد بودند بلکه برخی از آنان تصریح کرده است که نباتات را نیز نفوس ناطقه است .
و شیخ رئیس رساله ای در عشق نوشته و در آن گوید که عشق اختصاص به نوع انسان ندارد بلکه در جمیع موجودات ساری است . این تبصره را بحث و تحقیق می باید ، در خاطر بسپارید تا وقت آن فرا رسد . و همینقدر بدان که صدرالمتألهین در شرح اصول کافی فرمود :

ان كثيرا من المنتسبين الى الكشف و العرفان زعموا ان النبات بل الجماد فضلا عن الحيوان له نفس ناطقة كالانسان و ذلك امر باطل بل البراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل و المنع عما فطر الله طبيعة الشيء عليه و دوام القسر على النوع و الابقاء له على القوة و الامكان للشيء من غير ان يخرج الى الفعلية و الوجدان الى غير ذلك من المفاصد الخ .

درس صد و سی و هفتم

در چند درس قبل ، از رساله حدود و رسوم کندی از سقراط نقل کرده ایم که فلسفه ، معرفت انسان نفس خود راست (الفلسفة معرفة الانسان نفسه) . در این موضوع روایتی در اواخر دفتر پنجم کشکول علامه شیخ بهایی (چاپ نجم الدوله ص 594) نقل شده است که : قال اميرالمؤمنين على (ع) لحبر من احبار اليهود و علمائهم : من اعتدل طباعه

صفحه : 472

صفي مزاجه ، و من صفي مزاجه قوى اثر النفس فيه ، و من قوى اثر النفس فيه سمى الى ما يرتقيه ، و من سمى الى ما يرتقيه فقد تخلق بالاخلاق النفسانية ، و من تخلق بالأخلاق النفسانية فقد صار موجودا بما هو انسان دون ان يكون موجودا بما هو حيوان و دخل في الباب الملكي و ليس له عن هذه الحالة مغير . فقال اليهودى : الله اكبر ، يا ابن ابى طالب ، لقد نطقت بالفلسفة جميعها .

(اميرالمؤمنين على عليه السلام به یکی از دانشمندان یهود گفت : هر کس طباع او معتدل باشد مزاج او صافی گردد ، و هر کس مزاجش صافی باشد اثر نفس در وی قوی گردد ، و هر کس اثر نفس در او قوی گردد به سوی آنچه که ارتقاییش دهد بالا رود ، و هر که به سوی آنچه ارتقاییش دهد بالا رود به اخلاق نفسانی متخلق گردد ، و هر کس به اخلاق نفسانی متخلق گردد موجودی انسانی شود نه حیوانی و به باب ملکى در آید و چیزی او را از

این حالت برنگرداند . یهودی گفت : الله اکبر ! ای پسر ابوطالب , همه فلسفه را گفته ای چیزی از فلسفه را فرو گذار نکرده ای) .

این دانشمند یهودی معرفت نفس را تمام فلسفه دانست . و این سخنی حق است , که چون انسان مسیر علمی را پیش گرفته است هرچه را که ادراک کرده است متن ذات او می گردد و به قوه بینش و کنش خود را می رساند , زیرا که علم و عمل انسان سازند و انسان را عالمی عقلی مشابه عالم عینی می گردانند , و آخرین مرحله سیر تکاملی انسان این است که می بیند : آنچه خود داشت زیگانه تمنا می کرد . و این حدیث شریف در دروس بعد بیان می گردد و هرچه بیشتر می رویم به اسرار آیات و روایات بیشتر و بهتر آشنا می گردیم . و مهمترین معرفت و ارزنده ترین چیزی که انسان را به کار میآید همان معرفت انسان است مر ذات خود را , که به معرفت نفس تعبیر می شود . و باید گفت : خود را باش و خود را بشناس . میرسید شریف گرگانی , متوفی 816 هـ . ق , چون زمان ارتحالش فرا رسید , پسرش به او گفت : پدر , مرا وصیتی کن . گفت بابا , به حال خود باشد . پسر این مضمون را به نظم در آورده و گفت :

مرا میرشرف آن بحر زخار

که رحمت بر روان پاک او باد

وصیت کرد و گفت ارزانکه خواهی

که باشد در قیامت جان تو شاد

چنان مستغرق اوقات خود باش

که از حال کسی ناید ترا یاد

صفحه : 473

به چند گفتار امیر علیه السلام , در ترغیب به معرفت نفس تبرک می جوئیم : عبدالواحد آمدی در حدود يك قرن بعد از سید رضی , جامع نهج البلاغه , بسیاری از کلمات قصار امیرالمؤمنین علی علیه السلام را به ترتیب حروف تهجی با روش خاصی به نام غرر الحکم و درر الکلم جمعآوری کرده است که این کلمات قصار در معرفت نفس از آن جمله است : 1 - اعظم الجهل جهل الانسان امر نفسه .

2 - اعظم الحکمة معرفة الانسان نفسه .

3 - افضل العقل معرفة المرء بنفسه فمن عرف نفسه عقل و من جهلها ضل . 4 - الکیس من عرف نفسه و اخلص اعماله .

5 - العارف من عرف نفسه فاعتقها و نزهها عن کل ما یبعدها . 6 - المعرفة بالنفس انفع المعرفتین .

7 - عجت لمن ینشد ضالته , و قد اضل نفسه فلا یطلبها . 8 - غاية المعرفة ان يعرف المرء نفسه .

9 - کیف يعرف غیره من یجهل نفسه ؟

10 - من عرف نفسه فقد انتهى الی غاية کل معرفة و علم . 11 - من عرف نفسه جاهدها و من جهل نفسه اهملها .

12 - معرفة النفس انفع المعارف .

13 - نال الفوز الاکبر من ظفر بمعرفة النفس .

14 - من عرف نفسه عرف ربه .

15 - عجت لمن یجهل نفسه کیف يعرف ربه ؟

ترجمه هر يك بترتيب :

1 - بزرگترین نادانی , نادانی انسان در کار نفس خودش است . 2 - بزرگترین دانش خودشناسی است .

3 - برترین خرد شناسایی آدمی به نفس خود است , پس هر که خود را شناخت با خرد است , و آنکه خود را

نشناخت گمراه است . 4 - زیرک کسی است که خود را شناخت و کارهایش را خالص گردانید . 5 - عارف

کسی است که نفس خود را شناخت و آن را آزاد کرد و از هرچه که دورش می کند پاک گردانید .

6 - معرفت نفس نافعترین دو معرفت است (معرفت آفاق و معرفت انفس , سنرپهم

صفحه : 474

آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم) .

7 - در شگفتم از کسی که گمشده خود را می جوید و خودش را گم کرده و نمی جوید .

8 - غایت معرفت این است که آدمی خود را بشناسد .

9 - کسی که از خود آگاهی ندارد , چگونه از دیگری آگاهی می یابد . 10 - آنکه خود را شناخت به نهایت هر

آگاهی و دانش رسید . 11 - هر که نفس خود را شناخت با آن مجاهده می کند , و آنکه نشناخت آن را مهمل

می گذارد .

12 - خودشناسی سودمندترین شناساییهاست .

13 - آن کس که به خودشناسی دست یافت به رستگاری بزرگ رسیده است . 14 - هر کس خود را شناخت

پروردگارش را شناخت .

15 - در شگفتم از کسی که جاهل به خود است , چگونه می خواهد عارف به ربش شود ؟

در يك يك این کلمات جامعه بحث و مذاکره لازم است , و به همین سبک که پیش برویم , کم کم به زبان

انسانهای کامل آشنا می شویم و زبان فهم می گردیم . ببینید که این همه بزرگان جهان به زبانهای گوناگون گفته اند خود را بشناس و خود را باش , و قرآن کریم هم می فرماید خودتان را فراموش نکنید , و مشایخ اهل عرفان گفته اند : از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی . حافظ گوید :

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد
آنچه خود داشت زبیگانه تمنا می کرد
و بابا افضل گوید :

راه ازل و ابد زبان و سر تست
وان در که کسی نسفت در کشورتست
چیزی چه طلب کنی که گم کرده نه ای
از خود بطلب که نقد تو در بر تست

مقصود از زبان و سر , ذکر و فکر است و آن در وجود نفس ناطقه است . و از این گونه گفته های نغز به نظم و نثر بسیار گفته اند , که کم گفته اند . شیخ اکبر محیی الدین عربی کتاب ارزشمند فصوص الحکم را در بیست و هفت فص نوشته که هر فص در بیان مقامی از مقامات انسان است نه بیوگرافی بیست و هفت شخص . این کتاب در معرفت نفس است . و مهمتر از فصوص , فتوحات اوست . و این هر دو کتاب در انسان شناسی از کتب بسیار مهم دانشمندان اسلامی در عالم اسلامی و جهان علم است . و این همه پرتوی از آیات قرآنی

صفحه : 475

است , که باید گفت :

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی
از دولت آن زلف چو سنبل شنوی
گر نغمه بلبل از پی گل شنوی
گل گفته بود گرچه زبلبل شنوی

یکی از مشایخم رضوان الله علیه برایم حکایت کرد که از شیخ مذکور منقول است که گفت: (من هرچه دارم همه را از سجاده دارم) . یکی از رسایل بسیار سودمند سخنان ادریس نبی علیه الصلوة و السلام در سیزده فصل , به نام ینبوع الحیوة است یعنی آب چشمه زندگانی . این رساله در معایت و زجر و نصیحت نفس است و خطاب ای نفس , ای نفس , نسخه ای از آن را به عربی دارم . این رساله به قلم توانای جناب بابا افضل

نامبرده ترجمه شد و در عداد رسایل و مصنفات وی در دانشگاه تهران به طبع رسیده است . در آخر فصل سوم فرماید :

ای نفس به یقین دان که تو بر اصلی پیدا شدی که فرع وی توئی ، و فرع اگرچه برود تا غایتی دور از اصل خویش ، لکن بند و پیوندی که میان وی و اصلش بود بریده نشود ، و بدان پیوند هر فرعی را از اصل مدد رسد چون درخت میوه ده ، که میوه اگرچه از اصلی که او را پیدا کرد دور بود ، لکن مدد از وی ستاند ، و اگر آن پیوند میان او واصل برخیزد ، چنانکه میوه را از درخت باز کنند ، مدد اصل از فرع باز گسلد و فرع تباهی گیرد . پس نگر ، ای نفس ، و بیقین دان این حال را ، و بدان که تو باز گردنده ای سوی آن اصل که از وی پیدا شدی ، و بپرهیز از شوخگنی آلات خود ، که از آن بازگشتنت دیر همی شوی به سوی عالمت و اصلت .
و در اول فصل پنجم گوید :

ای نفس ، نیست عقل الا یافتن و دیدن خود ، و هر نفس که خود را نیافت مرده است ، و یافتن و دیدن آن زندگی ابدی است ، و ناز و لذت جستن مرگ ابدی است . پس مفارقت زندگی ابدی مگزین بر مفارقت مرگ ابدی . درس صد و سی و هشتم

در معرفت نفس ، کلماتی بسیار بلند از لسان ولایت شنیده ایم که شاید موجب تعجب بعضی

صفحه : 476

گردد که چگونه کسی که خود را شناخت به نهایت هر آگاهی و دانش رسیده است ، و یا بزرگترین دانش خودشناسی است . بدان که این گونه سؤالات از عدم معرفت به گوهر نفس پیش مآید ، که یا اصلا نفس ناطقه ای قائل نیستند و آدمی را همین بنیه و جثه مادی می دانند ، و یا قائل به روح هستند ولی آن را موجودی مجرد از ماده و احکام آن نمی دانند ، و یا قایل به مجرد آن هستند ولی به مقام فوق تجردش پی نبرده اند که او را حد و قوف نیست و هرچه سعه وجودی پیدا می کند آمادگی برای رتبه بالاتر و وجود قویتر و وسیعتر و شدیدتر می یابد . اما آنکه خود را چنین شناخت ، می داند که عالم صورت انسان کامل است یعنی انسان را قابلیت است که در مسیر استکمالی خود به جایی می رسد که عدیل عالم می گردد منتها عالم عقلانی ، که مضاهی و مشابه عالم عینی است بلکه فراتر از این ، که عالم به منزله بدن او می گردد .

حس در ادراکات خود نیاز به داوری آگاه دارد که وی را از توقف در حد احساس به در آورد و به اصل و واقع مدرکاتش برساند . مثلا حس زمین را ساکن می بیند ، و حال اینکه زمین است که در هر ساعت به حرکت انتقالی حدود هفده هزار فرسخ یا بیشتر در فضا برق آسا پرواز می کند ، بلکه او را بغیر از این حرکت حرکتی متعددی دیگر هم هست و هیچگاه مدار حرکت او ثابت نیست و همواره در مداری غیر مدار پیشین است .

اگر به فرض ، ما از آغاز زندگی که چشم به جهان گشوده ایم هوا را ابری می دیدیم که ابر بر روی ما کله بسته بود و همچنین خمیه ابر بر ما محیط بود که در زیر خیمه ابر بزرگ می شدیم ، کسانی که از پشت ابر باخبرند که در آنجا ماهی و آفتابی و ثوابت و سیاراتی و کهکشانها و جهانهایی است ، که این زمین یکی از سیارات منظومه شمسی است ، و به تابیدن آن خورشید این ابر که خیمه سان بر ما احاطه کرده است پدید آمده است ، و به بدر شدن جرم ماه جزر و مد دریا صورت گرفته است (1) ، و تمام رستنیها و معدنیها و حیوانات و انسانها و همه و همه از آن نظام و فعل آن اعمال کارخانه بی نهایت بزرگ و پر جلال و شکوه می باشد ، و زمین با دریاها و کوهها و هوا و ابر آن خود يك نقطه ای از این کتاب تکوین اند برای اثبات آنها چندان در زحمت بودند و مواجه رد و انکار و طعن و اعتراض می شدند که انبیاء و حکمای الهی برای اثبات ماورای طبیعت و تجرد نفس ناطقه و مفارقات عقلیه و مبدأ و معاد ، که خلاصه همان پاورقی :

1 - شیخ رئیس در فصل اول مقاله نهم طبیعیات شفا ، ص 427 گوید : و اکثر هیجان الطمث عند الاجتماع و الاستقبال لأن لاختلاف حالات القمر تأثيرا في الرطوبات و غير ذلك من المد و الجزر و في سائر ما قيل في موضعه ، علیقلی میرزا در فلك السعادة بسیاری از تأثیرات قمر را از ماخذ اصیل برشمرد .
صفحه : 477

اثبات ماورای طبیعت است که آن را به لحاظی ما قبل طبیعت و به اعتباری مافوق طبیعت و به نظری مابعد طبیعت نیز می گویند . ما که در زیر این بقعه و گنبد مینای بزرگ این منظومه قرار گرفته ایم و تا چشم سر گشوده ایم جز این خیمه پر نقش و نگار آسمان بر روی زمین بظاهر چیزی ندیده ایم ، مثل ما در آن همان مثل ما با خیمه ابر است . ملای رومی گوید :

آسمانها و زمین يك سيب دان
کز درخت قدرت حق شد عیان
تو چو کرمی در میان سيب در
از درخت و باغبانی بیخبر

ما راههایی چند برای دریافت اعیان خارجی و جهان محسوس داریم که از آنها تعبیر به حواس خمس می شود . ما از این پنج راه به پاره ای از چیزها دست می یابیم ، که بدن خانه ای است آن را پنج راه به بیرون است ، و جان از این پنج راه بیرون را احساس و ادراک می کند . در دفتر نکاتم گفته ام : چون انسان به وسیله پنج حس راه به سوی خارج پیدا می کند ، این پنج حس را پنج راه و به تخفیف [پنج ره] گفته اند ، به همین

مناسبت کم کم برای خانه که شبکه ای در دیوار می نهادند تا بدان بیرون دیده شود آن را [(پنج ره) گفته اند
و [(پنج ره) یکسر نوشته شد] (پنجره) گردید ، و حالا می گویند [(پنجره) خانه ، هرچند بیش از پنجاه راه
داشته باشد که معنی [(پنج راه) از آن مفهوم نمی گردد . جز این پنج راه ، پنج راه دیگر نیز هست که ظاهر
نیستند و باطن هستند . و باز به قول عارف رومی : پنج حسی هست جز این پنج حس

آن چو زر سرخ و این حسها چو مس

این حواس ظاهر و باطن به منزله تور شکار برای نفس اند ، که در بدو امر انسان به وسیله این تور شکار از
ادراکات امور مادی ارتقای روحی پیدا می کند و با تجربه ه ا قدرت حیاتی انسانی می یابد ، به این معنی که
مخرج نفوس از نقص به کمال ، با حصول این معدهات و شرایط ، افاضه فیض می فرماید و نفس را اشتداد
وجودی می دهد که از حد قوه منطبعه در ماده به مرحله خیال ، و از خیال ، که تجرد برزخی است ، به تجرد
عقلی ، و از آن به مرتبه فوق تجرد می کشاند ، و نفس ناطقه خود راهی به سوی اعیان خارجی می گردد و
حقایق وجودی عقلی را ادراک می کند ، بلکه بزرگترین راه به سوی آنها می گردد و به حقیقت باب الله می
شود ، ولی دیگر قوای مدرکه او ابواب کلمات الله اند نه ابواب الله . انسان در این مقام فوق تجرد می تواند به
جایی برسد که به يك معنی صورت عالم گردد و به يك معنی عالم صورت او گردد که بزرگترین دانش است و
به هر آگاهی و دانش رسیده است . عارف نامبرده در دنباله مثال

صفحه : 478

کرم و سیب گوید :

آتشی کاول ز آهن می جهد

او قدم بس سست بیرون می نهد

دایه اش پنبه ست اول لیک اخیر

می رساند شعله ها او تا اثیر

مرد اول بسته خواب و خورست

آخر الامر از ملایک برترست

در پناه پنبه و کبریتها

شعله نورش برآید تا سها

عالم تاریک روشن می کند

کنده آهن به سوزن می کند

گرچه آتش نیز هم جسمانیست
نی زر وحست و نه از روحانیست
جسم را نبود از آن عز بهره ای
جسم پیش بحر جان چون قطره ای
جسم از جان نور افزون می شود
چون رود جان جسم بین چون می شود
حد جسمت يك دو گز خود بیش نیست
جان تو تا آسمان جولان کنیست
تا به بغداد و سمرقند ای همام
روح را اندر تصور نیم گام
دو در مسنگست پیه چشمتان
نور روحش تا عنان آسمان
نور بی این چشم می بیند به خواب
چشم بی این نور نبود جز خراب
جان زربش و سبلت تن فارغست
ليك تن بی جان بود مردار و پست
بارنامهء روح حیوانیست این
پیشتر آر روح انسانی ببین
بگذر از انسان و هم از قال و قیل
تا لب دریای جان جبرئیل
بعد از آنت جان احمد لب گرد
جبرئیل از بیم تو واپس خزد
گوید ار آیم به قدر يك کمان
من به سوی تو بسوزم در زمان

این انسان باب الله است که باب الابواب است ، و چنانکه گفته ایم نه فقط عالمی عقلی مضاهی عالم عینی
می گردد بلکه عقل می شود و عالم صورت و بدن او می گردد و یا به عبارت دیگر ، عالم در اوست آنچه آنچنانک

بدن تو در جان تست ، هر چند کلمه] (در[) هم این مقام مناسب نمی نماید ، که نسبت تن با جان فوق نسبت ظرف با مظروف است . عارف سرمد گوید : آن کوبصر حقیقتش یاور شد

خود پهنتر از سپهر پهناور شد

ملا گوید که برشد احمد به فلك

سرمد گوید سپهر در وی در شد

صفحه : 479

هرچند تن و قوای تن تور شکارند ، ولی باید دید تا شکارچی چگونه کسی است : اگر نفس سعید است ، شکارهای پاکیزه می کند و پاکیزه می خورد ، گفت و شنود در کسب و کار و تعلیم و تعلم و معاشرت و مصاحبت ، و بالجمله تمام احوال و اقوال و افعال او ، پاکیزه است ، که طیبات برای طیبین است ، و اگر نفس شقی است ، به دنبال پلیدی می رود و غذاها و شکارهای او مناسب اوست ، که خبیثات برای خبیثین است . و باز بهوش باش که انسان به علم و عملش سعید یا شقی می گردد که علم و عمل انسان سازند . شاید توهم دور پیش آید که اگر انسان به علم و عملش سعید یا شقی می گردد ، پس چگونه پیش از کسب علم و عمل سعید یا شقی است و غذای مناسب خود تحصیل می کند ؟ تا هنگام جوابش فرا رسد . درس صد و سی و نهم

در چند درس پیش درباره تعلق نفس با بدن مطالبی تقدیم داشتیم و در تعلق و ارتباط نفس به اشیای خارج از خود نیز برخی اشارات نموده ایم . شیخ بهایی در اواخر جلد دوم کشکول (چاپ نجم الدوله ، ص 231) گوید : قال بعض المحققين النفوس جواهر روحانية ليست بجسم و لا جسمانية لا داخله في البدن و لا خارجه عنه لها تعلق بالاجساد يشبه علاقة العاشق بالمعشوق و هذا القول ذهب اليه الغزالي ابو حامد في بعض كتبه . (یعنی برخی از ارباب تحقیق گفته اند که نفوس جواهر روحانی اند ، نه جسم اند و نه جسمانی ، نه داخل در بدن اند و نه خارج از آن ، آنان را با اجساد تعلقی شبیه علاقه عاشق به معشوق است ، ابو حامد غزالی در برخی از کتابهایش به سوی این قول رفته است .)

شاید این سخن بعضی از محققین ناظر به دو امر باشد : یکی تعلق نفس با بدنش ، و دیگر تعلق آن با اعیان و اشیای خارج از خود ، و یا مراد از اجساد ابدان غیر عنصری باشد ، و یا عنصری و غیر عنصری باشد مطلقا . در امر اول گفته است که نفوس جواهر روحانی اند ، نه جسم و نه جسمانی اند ، و نه داخل در بدن و نه خارج از آن اند ، و نفوس را به طور مطلق نام برده است که شامل نفوس نباتی و حیوانی و فلکی می گردد . و در امر دوم گفته است نفوس را با اجساد تعلقی است که به علاقه عاشق با معشوق شباهت دارد .

در امر اول باید قائل به وجه دیگری شد ، اعنی چون نفس ناطقه مجرد روحانی عاری

صفحه : 480

از جسم و جسمانی است و بدنش مرتبه نازله آن است ، نفس محیط بر آن و بدن قائم به آن است ، که داخل بدن است نه به نحو ممازجت و خارج از بدن است نه به نحو مباینیت ، و به عبارت دیگر نفس ناطقه حی مدرک است . این حیات و ادراک همه اعضا و جوارح و قوا و ظاهر و باطن بدن و تمام تار و پود رشته های بدن را پر کرده است ، و در عین حال هیچیک از آنها نیست . در این مقام به گفتار امیر (ع) در خطبه ای که آن را مسعودی در اثبات الوصیة نقل کرده است ، دقت بفرمائید : فسبحانک ملأت کل شیء و باینست کل شیء الخ . هرچند تفاوت در میانه بسیار است ولی تنظیر و تقریب خوبی است . و این بدن اعم است از زمین و درختها و گیاهها و حیوانها و انسانها و اجرام فلکی ، مطلقا .

اما در امر دوم که علاقه نفس با اجساد همچون علاقه عاشق با معشوق است ، آیا از این عبارت چه اراده کرده باشند ؟ اگر مراد از نفوس نفوس ناطقه انسانی باشد و از اجساد اشیای خارجی ، باید چنین تفسیر کرد که تعلق را انحای گوناگون است ، از آن جمله تعلق عاشق به معشوق ، و خود این تعلق را مراتب است . و عشق نفس با اجساد را نیز به چند وجه ممکن است توجیه کرد : يك وجه اینکه می دانید هر کس اثرش را دوست دارد و با آن عشق می ورزد . باغبان با نهالهایی که به بار آورده است ، استاد با شاگردانی که به کمال رسانده است ، و

هکذا هر کس با اثرش . این يك نحو تعلق عاشق با معشوق . در همین تعلق می بینیم که پدر و مادر به فرزندش علاقه دارد ، اما مطابق سالهای فرزند و رشد وی علاقه ها فرق پیدا می کند : با شیرخوار طوری تعلق دارد ، چون راهرو شد علاقه ای دیگر است ، و چون مراهق و پس از آن جوان و پس از آن بزرگسال و دارای زندگی مستقل شد در هر زمان طوری تعلق و علاقه دارد . در مقابل آئینه که قرار گرفتی و می خواهی به وسیله آن خودت را ببینی ، تعلقی خاص با آئینه داری ، این هم يك نحو تعلق است . در این گونه تعلقها ، معشوق خارج از عاشق است ، یعنی دو واحد جدای از یکدیگرند ، بخلاف بدن نسبت به جان که بدن جدای از او نیست بلکه مرتبه نازل و به تعبیری ظل اوست . بنابراین ، اگر مراد از اجساد را مطلق ابدان بدانیم ، چون بدن مرتبه نازل نفس است نه جدای از او ، باید گفت که نفوس را با اجسادشان تعلقی شبیه به علاقه عاشق با معشوق است .

در کتب عقلی و عرفانی جسد را بر اعم از جسم اطلاق می کنند ، که هرچه جسم است جسد است ، ولی هر کجا جسد است جسم صادق نیست ، مثل بدنهای مثالی ماورای طبیعت که آنها را جسد می گویند نه جسم ، چه جسم موجودی عنصری و طبیعی است . لذا

صور متمثله در صقع نفس را صور متجسده می گویند ، و ارواحی را که در مکاشفات مثلا به وزان صور حسی درآمدند ارواح متجسده گویند ، و حصول ارواح را بدان صورتها تجسد ارواح گویند . و صور و ارواح متجسده را محتاج به اکل و شرب نمی دانند ، و بسیاری از احوال و اطوار انسان را جسدانی دانند نه جسمانی . و این جسم ، در مقابل جسد ، جسم به معنی فلسفی است . و جسم را معنی شریف و دقیقی است فوق معنی مصطلح در فلسفه که در بحث مناسب آن عنوان می کنیم . فرق میان جسم و جسد مذکور ، در چند جای شرح قیصری بر فصوص عنوان شده است . و اگر مراد از اجساد را فقط ابدان عنصری بدانیم ، آیا عاشق بودن ارواح انسانی آنان را از این روست که بدن معلول روح است ، و یا از این روست که به وسیله آن مستکمل است ، چه بدن آلت استکمالی و تور شکار نفس است .

اما اگر مطلق ابدان بدانیم ، علت عاشق بودن روح مر بدنش را چه چیز خواهد بود ؟ آیا باز چون بدن معلول اوست ، که بدنها به اقتضای هر عالم از منشآت نفس اند و معلول اثر علت است و هر علتی دوستدار اثر خود است ، از این جهت عاشق اوست ؟ و یا باز چنانکه در این نشأه عنصری به وسیله بدن عنصری مستکمل است ، با بدن مثالی و جسدانی در عالم رؤیا و مافوق آن نیز مستکمل خواهد بود ، که از این جهت عاشق اوست ؟ وانگهی استکمال نفس در این وجه اخیر چگونه خواهد بود ؟ آیا امکان استعدادی در ابدان جسدانی مثالی نیز صادق است ؟ در این امور باید بحث شود . پس خلاصه این وجه چنین شد که اگر مراد از نفوس ارواح ناطقه انسانی باشد و مراد از اجساد اشیای خارج از او ، نفس به آن سلسله اشیای خارج او که آثار او و یا چون آینه از لوازم و وسایل ما یحتاج زندگی اویند ، تعلق دارد شبیه علاقه عاشق به معشوق . پس در نتیجه ، این وجه به دو وجه توجیه شده است ، و وجه دوم ، که مایحتاج زندگی و حیاتش باشد ، موجب عشق و علاقه او به بسیار چیزها می شود ، حتی به باد و باران و به خورشید و ماه ووو .

وجه سوم اینکه نفس انسانی به همه اشیای خارج از خود علاقه عاشقانه دارد ، که می خواهد بر آنها دست بیابد و کتاب و دفتر وجود آنها را بخواند و بفهمد و از دوری آنها رنج می برد ، لذا هیچ گاه در این راه توقف ندارد و پیوسته در کنجکاوی و دانشپژوهی است و نمی خواهد از هیچ چیز چشم بپوشد و نفهمیده بگذرد . جز اینکه در این وجه سؤال پیش میآید که مراد از اجساد را جمیع اشیای خارج از نفوس انسانی بدانیم ؟ اطلاق اجساد بر مفارقات ، اعم از عقول و نفوس ، چگونه خواهد بود ؟ مگر در اجساد توسعی قائل بشویم ، مثلا

بگوییم

مراد از اجساد اعیان است و اعیان شامل مجرد و مادی همه است . اگر نفوس را شامل نباتی و حیوانی ، اعم از انسانی و حیوانی و فلکی به طور اعم ، که مراد اجرام افلاکی باشد و زمین هم در زمره آنان که همه را نفس مدبر مسخر در تحت تدبیر ملکوت است ، بدانیم ، و اجساد را همان بدن خاص هر يك ، مطلب واضح است ، بخصوص اگر نفوس را ارواح انسانی بگیریم و اجساد را ابدان هر يك ، چنانکه تبا در ذهن از عبارت مذکور همین است و عشق نفس بدان برای رسیدن به کمال انسانی است . علاقه و عشقی که پدر و مادر را مثلا به فرزند است نسبت به علاقه و عشق علت به معلولش بسیار ضعیف است ، زیرا والدین به هیچ وجه علت تامه برای وجود فرزند نیستند ، بلکه از معدات اند . این که معداست نسبت به نمودارش این همه محبت دارد و عشق می ورزد ، تا چه پنداری در محبت و عشق علت تامه به معلولش ؟ ! عشق نفس ناطقه به جسدش از قبیل عشق علت به معلول است . ظاهرا از عبارت مذکور باید صرف نحوه تعلق نفس انسانی با جسدش ، که نه خارج از اوست و نه داخل در او و در عین حال با اوست ، مراد باشد که به علاقه عاشق با معشوق تعبیر شده است . چنانکه دیگران تصریح کرده اند که تعلق نفس ناطقه انسانی با بدن چون تعلق عاشق به معشوق است ، که در درس بعد نقل می کنیم .

درس صد و چهلم

یکی از ذخایر علمی و گنجینه های حقایق الهی و معارف اسلامی ، صحیفه کامله سید الساجدین امام علی بن الحسین علیهما السلام است که تالی بلکه عدیل نهج البلاغه است ، و آن را زبور آل محمد (ص) و انجیل اهل بیت لقب داده اند . بر این صحیفه مکرمه به عربی و فارسی چندین شرح و تعلیقه و ترجمه از دانشمندانی بزرگ نوشته شد ، از آن جمله شرحی به عربی به نام ریاض السالکین در پنجاه و چهار روضه به عدد ادعیه صحیفه به قلم توانای عالم جلیل صدرالدین علی بن احمد بن محمد معصوم حسینی متوفی 1120 هـ . ق معروف به سید علیخان شارح صحیفه است . این شرح بزرگترین و بهترین شرحی است از هر حیث که تاکنون بر صحیفه کامله نوشته شده است . دو تن از اساتید ما : یکی علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی ، و دیگر عارف متأله حاج میرزا مهدی الهی قدس سرهما صحیفه را به فارسی ترجمه کرده اند . علاوه اینکه جناب شعرانی را بر آن ، تعلیقات ارزشمند است . شارح مذکور را ، در چندین جای شرح نامبرده ، در تجرد نفس ناطقه و بقای آن پس از صفحه : 483

انصراف آن از بدن مطالبی بغایت مفید است . از آن جمله ، در آخر روضه چهارم ، در آخر دعای چهارم صحیفه ، که امام علیه السلام در درود بر پیروان رسولان و تصدیق کنندگان آنان انشا فرموده است ، آنجا که فرماید و تهون علیهم کل کرب یحل بهم یوم خروج الأنفس من ابدانها ، یعنی خدایا بر آنان درود فرست درودی که هر

اندوهی را که بر ایشان در روز به در شدن جانها از تنهایشان وارد مآید آسانی کنی ، گوید (نقل به ترجمه) :

ظاهر گفتار امام (ع) که فرمود: [(روز به در شدن جانها از تنهایشان)] این است که نفس داخل در بدن است و در هنگام مرگ از بدن بیرون می رود . و این گفتار ، به ظاهر آن ، قول منکران مجرد نفس ناطقه را تأیید می کند ، چون نظام که قائل است نفس اجسام لطیف ساری در بدن است مانند سریان گلاب در گل ، و چون جمهور معتزله که قائل اند نفس جسم لطیف بخاری است که از لطف اجزای غذایی متکون می گردد و در رگهای جهنده نفوذ می کند و حیات عرض قائم به نفس و حال در آن است . و هم اینان در کیفیت قبض ملك الموت مر نفس را گویند : که ملك الموت از دهان وارد می شود و به قلب ، یعنی داخل بدن ، می رسد ، و چون ملك الموت جسم لطیف هوایی است ، بر او دشوار ، نیست که در گذرگاههای تنگ نفوذ کند ، و هرگاه در بدن نفوذ کرد با جان لطیف شبیه به خود که جان هم جسم لطیف بخاری است آمیخته می گردد ، سپس از آن جایی که داخل شد ، در حالی که جان با اوست ، خارج می گردد ، و این در هنگامی است که خداوند اذن دخول به او داده باشد و آن ، هنگام حضور اجل است . اینان نافی نفوس ناطقه اند . لکن اعظام حکمای الهی و اکابر اهل عرفان همه آنان قائل به اثبات نفس ناطقه و مجرد آن از عالم اجسام اند . و از متکلمین اسلام ، قدمای اصحاب امامیه ما رحمهم الله مانند ابن بابویه و شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی و بنی نوبخت ، بنابر آنچه که از ائمه معصومین خودشان استفاده کرده اند ، و از اشاعره ، غزالی و فخررازی ، با آنان موافقت کردند . همه اینان بر این رأی اند که نفس ناطقه موجودی است نه جسم و نه جسمانی که حال در جسم باشد . و این نفس همان است که هر کس به این گفتارش [(من)] بدان اشارت می کند .

و نفس نه اندرون تن است و نه بیرون از آن که جدا باشد ، و نه پیوسته صفحه : 484

بدان است و نه گسسته از آن . زیرا آنچه که مصحح اتصاف به این امور است ، جسمیت و تحیز است و حال اینکه آن دو از نفس منتفی است . و نیز نفس در جهتی از جهات نیست ، بلکه از اختصاص به جهات و از اتصال به اجسام و از حلول در آنها منزّه است . و نفس عرض نیست ، هیچ گونه عرضی ، چه اینکه عرض به صفتی متصف نمی گردد ، زیرا که عرض خود نفس صفت است ، پس صفت دیگر را نمی پذیرد . بخصوص صفات متقابله چون علم و جهل و شجاعت و جبن را . و تعلق نفس به بدن همانا که مانند تعلق عاشق به معشوق است عشقی جبلی الهامی که عاشق را به سبب آن عشق مادام که به مصاحبت معشوقش متمکن است امکان مفارقتش نیست ، لذا مفارقتش را ناخوش دارد و با طول مصاحبت بدن ملول نمی گردد .

و چون تعلق پیشه ور به آلاتی است که در کارهای آن پیشه بدانها نیاز دارد ، بنابراین ، واجب است که نفس را به حسب هر کار آلاتی مناسب با آن کار باشد ، لذا در بدن قوای گوناگون آفریده شده است که هر يك آنها

آلت فعل مخصوصی است ، مانند قوت بصر برای ابصار ، و سمع برای سماع ، فتبارك الله احسن الخالقين .
و حقیقت مرگ در نزد این اعظم و اکابر ، انقطاع تعلق نفس به بدن و انقطاع تصرفش در وی است آنگاه که بدن از حد انتفاع نفس بدان به در رفته است .

و کیفیت قبض ملك موت نفس را این است که بر قوای این بدن ، در حال انقطاع تعلق نفس ، افاضه عدم را متولی می گردد ، یعنی به عهده می گیرد . پس قول امام علیه السلام که فرمود [(در روز به در شدن جانها از تنهایشان)] کنایت از مفارقت نفس مر بدن را و انقطاع تعلقش بدان است . و چون نفس منغم در عوارض بدن و علائق مادی اوست ، و مادام که متعلق به بدن است ملاحظه و التفاتش به بدن از او منفک نمی گردد ، که در مصالح این مزاج و اصلاح و اعداد او برای تمام تصریف و استکمال سعی می کند ، گویی که نفس حال در بدن است ، مانند حلول کسی که ساکن در خانه ای است که قائم به مصالح آن خانه است . پس نتیجه اینکه امام علیه السلام از القای نفس بدن را و طرح وی آن را و تخلی وی از بدن ، تعبیر به [(به در شدن جان از تن)]

صفحه : 485

فرموده است .

و در این گفتار آن حضرت (روز به در شدن جانها از تنهایشان) دلالت است بر اینکه نفس انسانی چیزی جز این هیكل محسوس است . زیرا خارج از چیزی باید مغایر آن چیز باشد که از وی خارج گردد و به در شود ، خلاف قول کسانی [یعنی برخی از متکلمین] که قائل اند نفس همین هیكل مخصوص است . و الله اعلم . این بود سخن شارح مذکور در این مقام ، که نقل به ترجمه کرده ایم . و غرض ما در درس سابق این بود که کیفیت تعلق نفوس به اجسادشان مانند علاقه عاشق به معشوق است که منجر به نقل کلام شارح نامبرده شد ، و مرادش تعلق نفس به همین بدن عنصری است .

در سخن وی به چند مطلب توجه بفرمایید : یکی اینکه مشایخ امامیه ، چون شیخ صدوق ابن بابویه و شیخ مفید و علم الهدی و بنی نوبخت ، از بیانات و روایات ائمه معصومین علیهم السلام به مجرد نفس ناطقه از طبیعت و احکام آن راه یافته اند و استفاده کرده اند . آری از آن وسائط فیض حقایق الهیه و السنه صدق ، در مجرد نفس ناطقه و اینکه جزا نفس عمل است و اینکه علم و عمل انسان سازند ، به بیانات گوناگون ، گاهی در کسوت تشبیه و تنظیر برای تقریب معنی به ذهن و گاهی به تعبیرات دیگر ، در جوامع روایی و صحف علمی اساتید فن از قدیم و جدید روایات بسیار نقل شده است ، که در این دروس به نقل و برخی از آنها تبرک جسته ایم . مطلب دیگر اینکه ببینید آن متکلمینی که از اهل بیت علیهم السلام فاصله گرفته اند ، چه بلایی

بر سر معارف آوردند و در گوهر نفس چه گفتند و قبض ملك موت نفس را چه پنداشتند؟ ! راستی اگر بیگانه ای بخواهد در اسلام شناسی تحقیق کند ، اگر منتهی به آرای اینچنین گردد ، کارش به کجا خواهد کشید و درباره اسلام عزیز ، که برهان صرف و نور محض و حق خالص و منطق صدق است ، چه خواهد پنداشت ؟ مطلب دیگر اینکه در صحت اتصاف عرض به عرض اختلاف است : بعضی قائل به صحت آن اند و می گویند مثل اتصاف حرکت به سرعت و بطوء است که خود حرکت عرض است . ولی باید گفت که مسأله عروض عرض به عرض ، خواه صحیح باشد و خواه غلط ، دخلی در جوهر بودن نفس ناطقه و مجرد آن ندارد ، و قول به صحت اتصاف عرض به عرض ضرری به این حکم محکم نمی رساند . لذا در گفتار شارح مذکور رضوان الله تعالی علیه

صفحه : 486

که فرمود: (نفس هیچ گونه عرض نیست ، چه اینکه عرض به صفتی متصف نمی گردد الخ) تأمل لازم است . و خوض در این موضوع را برای وقت دیگر موکول می کنیم .

مطلب دیگر اینکه بدن یکپارچه آلت نفس است ، و اصلا بدن جز آلت نفس نیست ، و در حقیقت نفس پیشه وری است که پیشه او کسب معارف و حقایق است ، و بدن را با همه اجزا و اعضا و جوارح چنان ساخت و پرداخت که هر يك به زیباترین و بهترین شکل و صورت برای کاری بخصوص است ، و زیباتر و بهتر از آن متصور نیست .

برخی گفته اند که این صورت بوالعجب از صورتگری به نام قوه مصوره است ، که یکی از قوای نفس مانند دیگر قوای اوست . ولی قوه مصوره مانند قوای دیگر ، از قبیل غاذیه و نامیه و جاذبه و غیرها ، قوه بسیط است ، از يك قوه بسیط این همه اشکال و قوای گوناگون دیگر ، که هر يك را فعلی و صورتی خاص و برخی را مزاجی خاص و همه را باهم وحدت و الفتی خاص و هر يك را از دیگری امتیاز و مابینتی خاص است ، صورت نگیرد . نطفه که در رحم قرار گرفت ، رحم آن را جذب می کند ، آنچنان که بمنزله عضوی از اعضای بدن انثی می گردد . مصوره قوه ای است که نطفه را در رحم به صورتها و اقسام و اعضا تخطیط و تشکیل و تقسیم می کند . این قوه اگر در نطفه منطبع باشد ، قوای نطفه در آن هنگام استعدادی مادی ضعیف بیش نیستند ، که نفس در حدوث جسمانی است ، و از يك قوه بسیط مادی بی شعور صدور این همه اشکال و افعال بوالعجب محال است ، و گیرم که شعور را در مطلق هستی سریان بدهیم ، که باید بدهیم ، شعور هر موجود به فراخور ضیق وسعه وجودی آن موجود است ، باز از قوه ای آنچنان ، قوا و اشکال و افعالی اینچنین صورت پذیر نیست .

و اگر قوه مصوره را از شوون نفس انثی بگیریم ، باز همان اشکال به حال خود باقی است . علاوه اینکه همین اشکال به نحوی در سایر قوی نیز وارد است . و هر چند در قوه مصوره تعدد حیثیات و جهات قائل شویم که آن را قوه بسیط ندانیم ، باز استاد تصویر این همه صور ظاهر و باطن به او ناتمام است . و بهترین سخن این است که صورتگری در تحت تدبیر و تسخیر و تصرف ملکوت باشد ، هر چند نفس والدین و وسائط معده دخیل اند ، چنانکه شیخ رئیس را در کلیات قانون و نفس شفا همین نظر است و نیکو نظری است . (1) و خواجه نیز در

پاورقی :

1 - المصورة الطابعة فهی التي يصدر عنها باذن خالقها تبارك و تعالی تخطیط الاعضاء و تشکیلاتها و تجویفاتها و ثقبها و ملاستها و خشونتها و اوضاعها و مشارکاتها و بالجملة الأفعال المتعلقة بنهايات مقادیرها (قانون ، کلیات ، ص 141) .

صفحه : 487

تجرید گوید] : (مصوره نزد من باطل است زیرا که صدور این افعال محکم مرکب از يك قوه بسیط که هیچ شعور ندارد محال است) [(1) . (استاد مرحوم شعرانی در شرح و ترجمه آن به فارسی گوید : مصوره یکی از خوادم و شعب قوه مولده است ، و آن قوه ای است که نطفه را در رحم به اقسام و اعضای مختلف تقسیم می کند ، به هر يك صورتی خاص می دهد ، و در هر يك ماده ای خاص به کار می برد موافق حکم و مصالحی که عقل انسان از ادراك آن عاجز است . خواجه علیه الرحمه فرمود] : (قوه مصوره نزد من باطل است زیرا که محال است این افعال محکمه گوناگون از يك قوه بسیط صادر شود که هیچ شعور ندارد) . و به نظر می رسد که هیچیک از قوای حیوانی و نباتی در احکام و مصلحت و دقت و فوائد آن کمتر از مصوره نیست ، هیچیک را نمی توان به فاعل بی شعور نسبت داد . و از بحث در غایت ، در فصل علت و معلول بالقوه ، معلوم گردید که در همه چیز اثر مدخلیت عالم غیب و به اصطلاح فلاسفه عقل فعال ظاهر است ، و هیچ قوه از قوای جسمانی نیست که نیروی غیبی نگهبان و مدد او نباشد و اعمال او به شعور و اراده او اجرا نشود .

اگر قوه مصوره خود فاعل مستقل بود و خدای تعالی تأثیر را به او تفویض کرده بود ، چنانکه عوام تصور می کنند ، البته باطل بود . اما قوه مصوره و هاضمه و نامیه و همه قوای موجودات مسخرات به امر پروردگارانند و ملائکه مدبرات امر همه را سرپرستی و نگاهبانی می کنند به امر پروردگار ، و همه آلتی هستند که اشیا را موافق علم و عنایت پروردگار و نقشه ای که در قضای او گذشته پرورش می دهند . بنابراین فرقی میان قوه مصوره و غیر آن

نیست و لا مؤثر فی الوجود الا الله ، و علة العلل با همه وسائط در کار است . و در شوارق گوید : امر مصوره عجیب بود اگر به اذن خالقش نبود . باری اگر قوه مصوره آلت است ، باطل نیست ، و اگر به تفویض و استقلال کار می کند و فرشتگان عالم غیب آنها را به حال خود رها کرده اند ، البته توهمی غلط است .
پاورقی :

2 - و المصورة عندی باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا .
صفحه : 488

اما اینکه قوه مصوره بسیط است و از آن کارهای مختلف نیاید نیز صحیح نیست . زیرا که قوه مصوره با قوای دیگر فرق ندارد و به حیثیات مختلف کارهای مختلف انجام می دهد .

و عمده در این مسائل آن است که هیچ ممکنی را نباید در ذات و فعل مستقل دانست و روش مادیین و ملاحظهت که منکر عالم غیب و تأثیر آنند یا عوام اشاعره یا معتزله که اشیاء را در کار خود مستقل می شمارند یکی است . خدا از خلق جدا نیست . هو معکم اینما کنتم (حدید 57 : 4) و جدایی او ، چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود ، بینونة صفة لا بینونة عزلة و یا هو داخل فی الأشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عنها لا کخروج شیء عن شیء . آیا درباره عمل زنبور عسل و مورچه چه گویند که در غایت وضوح عملشان بزرگتر از اندازه شعورشان است ، و طبیعت یا نفوس یا صورت نوعیه ، هر يك کوچکتر از آنند که تدبیر اعمال خود کنند ؟ آیا درباره آن غیر از این توان گفت که عقول مجرده یا ملائکه موکل بر اشیاء ، از روی نقشه که موافق علم و عنایت پروردگار است ، کارگزار آنانند ؟ حاجی ملاهادی سبزواری در منظومه فرموده است :

بالرب للنحل المسدسات

و للعنكب المثلثات

و نیز گوید :

و صنم لزينة جا زبرجا

كان لنور ربه أنموذجا

كهذه الألوان في الطاوس

بل كان ما في عالم المحسوس

و در قوه مصوره گوید :

و قوة تفعل شكلا و خطط

و در شرح آن فرمود : نسبت افعال عجیبه مطابق حکمت و استادانه به قوه بیشعور باطل است ، بلکه آن مستند به فرشتگانی است موکل بر تدبیر امور که به تسخیر امر خدای تعالی تدبیر می کنند ، و چنانکه گفتیم ، عقول مجرد و ملائکه نزد حکما یکی هستند .

درس صد و چهل و یکم

این درس دنباله مطالب درس پیش است . از سخنان صاحب شوارق و مقاله سبزواری

صفحه : 489

و علامه شعرانی ، که در پیرامون عبارت خواجه نقل کرده ایم و همچنین از آرای دیگر حکمای الهی نتیجه حاصل می شود که قوه مصوره مانند دیگر قوی از قبیل هاضمه و غاذیه و نامیه و غیرهاست که هر يك برای کاری است و همه در تحت تصرف و تدبیر و تسخیر ملکوت اند . بنابراین قوه مصوره به حسب ذات خود باطل نیست ، بلکه اگر او را در کارش مستقل بدانیم سخنی باطل است . در این موضوع تحقیق بیشتری در پیش است .

تبصره : مصوره را بغیر از قوه مصوره مذکور معنی دیگر هست که در بحث تشریح قوای باطنی نفس به طور تفصیل و مشروح عنوان خواهیم کرد . به ذکر مطالب درس قبل باز می گردیم :

مطلب دیگر اینکه اعظام حکمای الهی انقطاع تعلق نفس به بدن را مرگ گفته اند . بدان که چون روح از این کالبد مفارقت کرده است ، دیگر آن کالبد جسمی بیش نیست ، ولی روح بی بدن نیست و بدن او مناسب عوالم اوست . در این مطلب اسنی و اعلی نکته ای که در دفتر نکاتم آورده ام تقدیم می دارم که اکنون اجمالا چیزی شنیده باشیم تا وقت توضیح و تفصیل آن فرا رسد و آن نکته این است :

روح بی بدن نتواند بود و بدن او مناسب عوالم اوست ، چه مظهر حقیقة الحقائق است که بی بدن نیست ، به این معنی که بی مظاهر متصور نیست اگر چه در عین کثرت واحد است و در عین وحدت کثیر ، من عرف

نفسه فقد عرف ربه . به عنوان ارشاد گوییم که به فص یونسی شیخ اکبر محیی الدین عربی و شرح علامه

قیصری بر آن ، آنجا که گوید : سوی له مرکبا غیر هذا المركب رجوع شود . (1) بدن نفس ، از آن حیث که

بدن اوست ، محال است که از وی منفک شود ، بلکه مطلقا بدن در همه عوالم مرتبه نازله نفس است ، و آن

بدن به صورت همین پیکر ظاهر است و این پیکر ظاهر به تجدد امثال و حرکت جوهری دمبدم عوض می

شود . ولی خود بدن باقی است ، و آنگاه که این غلاف را در زمین گذاشت آن بدن اصلی وی با او هست .

متأله سبزواری در شرح اسماء افاده فرمود که بدن اخروی همان بدن دنیوی بعینه و شخسه می باشد ، و امتیاز

بین آن دو به کمال و نقص است (2) ، و جناب علامه شیخ بهائی در کتاب اربعین ، به اسنادش از ابوبصیر روایت کرده است که قال سألت ابا عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن ارواح المؤمنين فقال في الجنة على صور ابدانهم

پاورقی :

1 - چاپ سنگی ایران ، ص 384 .

2 - بند 94 ، ص 280 ، و همچنین شرح اسرار مثنوی ، ص 118 و ص 233 . صفحه : 490

لو رأيت لقلت فلان أو لقلت يا فلان . این حدیث چهلّم آن کتاب است ، و این نکته خود يك کتاب .

ترجمه حدیث اینکه ابوبصیر گفت از امام صادق (ع) از ارواح مؤمنان سؤال کردم . فرمود : به صورت

بدنهایشان در بهشت اند ، که اگر ببینی آن را هر آینه خواهی گفت : این فلان است ، و یا خواهی گفت : ای

فلان . چون به مجرد نفس ناطقه آگاهی یافته اید و علم و عمل را انسان ساز شناخته اید ، که انسان نفس علم

و عمل خود است ، و سخن ما هم در بیان فرموده امام سجاد علیه السلام بود که [روز به در شدن نفس از

بدن] به چه معنی است که ظرف و مظروف باید در مادیات باشد نه در مجردات ، مطلب مفیدی را که

شیخ بهائی قده در بیان حدیث نامبرده آورده است تقدیم می داریم . آن جناب درباره [فی الجنة] که مشعر

به ظرفیت است فرمود : [فی الجنة] الظرفية مجازية باعتبار الشبح الذي تعلق الروح به و الالفی مجردة

غير مکانية] . (یعنی ظرفیت ، که امام فرمود ارواح در بهشت اند ، مجاز است ، به اعتبار شبیحی که روح به

آن تعلق دارد به صورت ظرفیت تعبیر شده است ، و گرنه روح مجرد غیر مکانی است . مراد شیخ این است

که مثلا ما در این زاویه مسجد نشسته ایم ، اگر کسی در بیرون این مسجد از امام (ع) بپرسد که ارواح این

اشخاص در کجا هستند ؟ امام بفرماید که در فلان زاویه این مسجداوند ، با اینکه روح مجرد و عاری از احکام

ماده ، که از آن جمله مکان است ، می باشد . ولی به اعتبار این اشباح ، اعنی ابدان ما که ارواح به آنها تعلق

دارند و این اشباح در این زاویه این مسجداوند ، امام بفرماید که آن ارواح در آنجا هستند . در گفتار امام سجاد

علیه السلام تعبیر خروج نفس از بدن بود و در این روایت از امام صادق علیه السلام دخول ارواح در بهشت ،

که نه خروج با مجرد سازگار است و نه دخول . و می دانیم که منطق نمایندگان الهی حق محض است و کلید

حقائق در دست آنان است ، چنانکه در مجرد نفس به لطائف عبارات و اشارات سخن گفتند ، و اگر ظاهر

حدیث مروی از آنان در بعضی از موارد موهم و مشعر به دغدغه است باید بر محملی صحیح نهاد و به وجهی

وجیه تفسیر کرد ، که ساحت عقل کل از شوب هرگونه دغدغه منزه است . لذا در شرح عبارات مذکور شارح

صحیفه آنچنان فرمود و صاحب اربعین اینچنین . حقیقت امر این است که صحف سفرای الهی سفره هایی

اند که هیچ کس از کنار آنها بی توشه و آذوقه بر نمی خیزد ، و هر کس به فراخور شایستگی خود از آن بهره می برد ، و به

صفحه : 491

قدر اشتهايش لقمه بر می دارد و طعمه می گیرد ، و به اندازه بینش خود گفتار آنان را ادراك می کند .
مطلب دیگر اینکه شارح مذکور فرموده است: (کیفیت قبض ملك موت نفس را این است که بر قوای این بدن در حال انقطاع تعلق نفس افاضه عدم را متولی می گردد) . بدان که رسیدن به سر این حرفها نیاز به درس و بحث بیشتر دارد ، و امیدوارم که توفیق ادراك آنها را بیابیم . اکنون روی سخن ما به افاضه عدم بر قوای بدن است . در معنی کلمه عدم تأمل بفرمایید . عدم هیچ است و (هیچ) چیزی نیست که بر چیزی افاضه گردد . مقصود این است که چون نفس از بدن قطع علاقه کرد ، حیاتی که بر همه تار و پود ظاهر و باطن این کالبد عنصری تعلق داشت از آنها منقطع می گردد . سؤالاتی در اینجا باقی مانده است ، این زمان بگذار تا وقت دگر . این بود چند مطلبی که تذکر به آنها را صواب دانسته ایم . دیده اید که چگونه دانشمندانی مانند شیخ بهایی و شارح صحیفه ، که از اعظام علمای اسلام اند ، چون گفتار امام را مطابق و موافق با احکام قطعی و بتی موازین عقلی می دانند ، که حجت خداست و سخن حجت حجت است ، در صدد بیان ظاهر قول امام علیه السلام برآمدند . نه حجت خدا را در خصوص موضوعی دو حکم متناقض است ، و نه برهان عقلی را ، و نه عقل و شرع را که آن حکمی دهد و این مناقض آن . زیرا هر دو حجت و منطق حق اند . آن عقل خارج است و این حجت و شرع داخل ، و هر دو معصوم از خطا . لذا این دو بر ضد و مقابل حکم دیگری حکم ندارند ، بلکه معاضد یکدیگرند . خواهی در تجرید ، فوایدی چند در بعثت پیغمبران آورده است . نخستین اینکه عقل را در آنچه بدان راه دارد یاری می نمایند ، یعنی حکم وی را تأیید و تصدیق می کنند . البعثة حسنة لاشتمالها علی فوائد کمعاضة العقل فیما یدل علیه و استفادة الحكم فیما لا یدل (یعنی بعثت پیغمبران نیکوست ، چون سودهایی دارد مانند یاری کردن عقل را در آنچه که بدان راه دارد ، و استفاده کردن عقل حکم را در آنچه که بدان راه ندارد) .

بنابراین در فهم گفتار بزرگان علم باید تأمل بسزا کرد و به لا و نعم شتاب نباید نمود . از باب مثال گوئیم که می دانیم سه زاویه مثلث برابر با دو قائمه است ، اگر در يك جای نوشته دانشمندی ریاضی یافتیم که سه زاویه مثلث بیش از دو قائمه است ، باید در فهم گفتار او دقت کرد که شاید هر دو حکم صحیح باشند و تناقض در میانشان نباشد ، چه آن مثلثی که زوایای سه گانه او صد و هشتاد درجه است مثلث در سطح مستوی است که در شکل سی و

دوم مقاله اولای اصول اقلیدس مبرهن شده است ، و آن مثلثی که زوایای سه گانه او بیش از دو قائمه است مثلث در سطح مستدیر ، اعنی مثلث کروی ، است که هر يك از اضلاع آن قوسی از دایره عظیمه است و در شکل یازدهم مقاله اولای اکر مانالوس مستدل شده است . پس هر يك از دو حکم نامبرده اختصاص به موضوعی خاص دارد . و در دروس پیش گفته ایم که در تناقض چند وحدت باید ، از آن جمله وحدت موضوع . در روایت از حضرت ثامن الحج امام رضا علیه السلام آمده است که قامت السموات و الارض بالحجة . این حجت دلیل است که تمام آسمانها و زمین از روی دلیل و برهان صورت گرفته است . هیچ کلمه ای از کلمات کتاب بزرگ غیر متناهی عالم بی دلیل نیست . همه از روی حجت است و در هیچ وضع و حالت و نظم و نضد آن جای انگشت اعتراض کسی نیست . عقل از تماشای نظم احسن و وحدت صنع آن سرگشته است . خلقت ما به حجت است و برای آن غرض و غایت است . نه اینکه فاعل را ، که واجب الوجود بالذات است ، غرض و غایت باشد که بدان غرض و غایت در فاعلیت خود تام گردد ، بلکه فعل او را غرض و غایت است ، و باید بین این دو امر فرق گذاشت و در کریمه لا یسئل عما یفعل تأمل کرد . (1) و پیغمبر و امام را که سفیر حق تعالی و واسطه فیض اند بهمین مناسبت حجت گویند که مطلقا قول و فعل آنان حجت است یعنی همه از روی دلیل و برهان است . درس صد و چهل و دوم

در درس قبل سخن علامه شیخ بهایی را در اربعین ، در بیان قول امام صادق علیه السلام ، تقدیم داشتیم . آن جناب در ضمن همان حدیث چهلم اربعین بیاناتی دارد که ترجمه برخی از آن را به قلم شاگردش ، عالم جلیل محمد بن علی مشتهر به ابن خاتون عاملی ، که اربعین استادش را به فارسی ترجمه و شرح کرده است ، تقدیم می داریم ،

بسیار هست که اطلاق می کنند روح را بر جسم بخاری که به وجود میآید از خون لطیف به بخار آمده و کشیده می شود به سوی تجویفی که در جانب چپ دل واقع است . و مراد اینجا آن چیزی است که انسان می گوید : (من) ، اشارت به آن می کند ، یعنی نفس ناطقه . و این معنی از [(روح) اراده شده است هر جا در قرآن و حدیث وارد است . و عقلا را در حقیقت آن حیرت تمام واقع

پاورقی :

1 - اسفار ، آخر فصل پنجم موقف چهارم الهیات .

است . چنانچه بسیاری از ایشان اعتراف کرده اند به عجز از معرفت آن . تا آنکه بعضی گفته اند قول حضرت

امیرالمؤمنین علیه السلام که من عرف نفسه فقد عرف ربه به این معنی است که آنچنانچه ممکن نیست راه بردن به شناخت نفس ناطقه ممکن نیست پی بردن به معرفت کنه پروردگار . و قول الهی در قرآن مجید و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا (اسراء 17 : 85) نیز معاضد این معنی است . اقوال علما در حقیقت روح بسیار است . و آنچه از آن جمله مشهور شده است چهارده قول است که ما در جلد چهارم از مجموعه ای که مسمی به کشکول است ذکر آن کرده ایم . و آنچه از آن جمله رأی ارباب تحقیق بر آن قرار گرفته است آن است که روح داخل بدن نیست در این وجه که جزو بدن باشد یا در بدن حلول کرده باشد ، بلکه او جوهری است مجرد و از صفاتی که لازم جسمیت است بری و از عوارض مادیه عاری ، و تعلقی که به بدن دارد همین تعلق تدبیر و تصرف است و بس . و این قول مختار اعظم حکمای الهی و پسندیده اکابر صوفیه و اشراقیین است . و رأی اکثر متکلمین امامیه نیز بر آن قرار گرفته ، مثل شیخ مفید و بنی نوبخت و خواجه نصیرالدین طوسی و شیخ جمال الدین مطهر حلی و از اشاعره نیز جمعی با ایشان در اختیار این قول موافقت کرده اند ، مثل راغب اصفهانی و محمد غزالی و امام فخررازی . و این مذهبی است پسندیده و راهی است شایسته که کتب آسمانی به آن نازل است ، و احادیث مصطفوی بر آن ناظر ، و به دلایل عقلیه و علامات حدسیه و مکاشفات ذوقیه معاضد .

این حدیث دلالت دارد بر باقی ماندن نفس ناطقه انسانی بعد از خرابی و از هم پاشیدن بدن . و این امری است که اکثر علمای ملل و حکمای فلاسفه بر آن رفته اند و انکار آن نکرده اند ، مگر گروهی اندک ، مثل جمعی از اطبا که قائل شده اند به آنکه نفس مزاج انسانی است ، و امثال ایشان از جماعتی که چندان اعتباری به ایشان و سخنان ایشان نیست . و شواهد عقلی و نقلی بر بقای نفس بعد از مفارقت بدن بسیار است . و کتاب مطالب عالیه ، که از مصنفات امام فخررازی است ، بر بسیاری از آنها اشتمال دارد که در غیر آن نیست .

9

صفحه : 494

کافی است در این باب مدلول آیه کریمه و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون فرحین بما آتیهم الله من فضله و یرزقون بالذین لم یلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف علیهم و لا هم یحزنون . (آل عمران 3 : 169 و 170) .

این بود چند جمله ای که به طور انتخاب از شرح اربعین شیخ نقل کرده ایم . و در بیان حدیث مذکور مطالب بسیار مهم نهفته است که برخی از آنها را مرحوم شیخ بهائی ذکر کرده است و در بحث مناسب عنوان می کنیم . در پیرامون فرموده های فوق ، به برخی از امور اشارتی می نمایم : آنکه فرمود [(بسیار هست که روح

را بر جسم بخاری اطلاق می کنند] (، همان است که در دروس پیش تقدیم داشتیم که روح در السنه اطبای جسمانی بر روح بخاری اطلاق می گردد و در السنه اطبای روحانی بر نفس ناطقه . روح بخاری جسم لطیف ساری در بدن و متکون از صفوت دم و نیز حامل دم است ، و این که نفس ناطقه است به حسب ذاتش جوهر عاری از ماده است . و آنکه فرموده] : (چنانچه بسیاری از ایشان اعتراف کرده اند بعجز از معرفت آن تا آنکه بعضی گفته اند الخ] () ، غرض این افراد این است که حدیث مذکور من عرف نفسه . . . عرف ربه که هم از رسول الله صلی الله علیه و آله و هم از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده است تعلیق بر محال است ، مانند و لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط (اعراف 7 : 40) یعنی چنانکه معرفت نفس محال است معرفت رب نیز محال است ، چون معرفت رب معلق و مبتنی بر معرفت نفس است . و شیخ بزرگوار علامه بهائی (ره) آیه کریمه و یسئلونک عن الروح را مؤید آن گرفته است .

بدان که آیات و روایات در حث و ترغیب معرفت به نفس بسیار آمده است . و ما روایاتی چند از رسول الله (ص) و از امیرالمؤمنین علیه السلام در دروس پیشین نقل کرده ایم . و همچنین آیات و روایات بسیار در نکوهش از اعراض و ترك معرفت نفس کردن و یله و رها نمودنش و به آن آشنایی پیدا نکردن وارد شده است . و همچنین در هر دو قسم مذکور از اعظام حکما و اکابر عارفان و سالکان ، از قدیم و حدیث ، کلماتی قصار و عالی المضامین به عربی و فارسی و به زبانهای دیگر منقول است ، بلکه رساله هایی جداگانه در معرفت نفس و درجات و مقامات آن نوشته اند . صفحه : 495

این همه آیات و روایات و اقوال و رسائل ، مفسر حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه است که معرفت نفس طریق معرفت رب اوست . علاوه اینکه ضمیر [(ربه)] راجع به [(من)] است ، یعنی کسی که خود را شناخت رب خود را شناخت . و در این [(رب)] نکته ای است که باید بیان شود .

وانگهی چرا حدیث را تفسیر کرده اید که [(چنانچه ممکن نیست راه بردن به شناخت نفس ناطقه ممکن نیست پی بردن به کنه پروردگار)] ؟ کلمه [(کنه)] را از کجا آورده اید ؟

گذشته از این ، معرفت بر طرق و انحای گوناگون است : معرفت از طریق فکر و نظریه نحو است ، و معرفت از طریق ذوق در اصطلاح اهل الله ، که شهود است ، نحو دیگر . و اگر معرفت به نفس را به طریق اول منع کنیم ، طریق دوم بر صحت و قوت خود باقی و سخت استوار و پایدار است . و بعد از همه این حرفها ، چرا عقلا را فقط در حقیقت روح حیرت تمام است ؟ کدام امر است از قطره تا دریا ، و از ذره تا بیضا ، و از هرچه تا هرچه که معرفت آن موجب حیرت عقلا نیست ؟ !

و پس از اینها که گفته ایم ، لازمه گفتار قائلین به عجز معرفت نفس این است که کسی معرفت به رب خود

پیدا نکرده باشد .

و از این حرفها که بگذریم ، چرا در آیه *يسئلونك عن الروح* ، که سؤال از روح شد ، *قل الروح من امر ربي* جواب آن نباشد ؟ آن هم باید در معنی روح آیه پرسشهایی پیش آورد و بحثهای قرآنی پیش کشید که سؤال درباره کدام روح است . و بر تقدیری که مراد روح انسانی باشد و یا اطلاق روح شامل روح انسانی گردد ، چرا آیه را بیان واقعی حقیقت روح نگیریم و آن را در فهم حدیث *من عرف ، که معرفت نفس را مرقة معرفت رب قرار داده است ، معاضد ندانیم ؟*

آن هم ، چنانکه آیات مفسر یکدیگرند که ان الكتاب يصدق بعضه بعضا (نهج البلاغه ، خطبه هیجدهم) ، کتاب الله ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض (ایضا نهج البلاغه ، خطبه صد و سی یکم) ، همچنین روایات نیز مصدق و ناطق یکدیگرند ، و چنانکه گفته ایم روایات در حث و ترغیب معرفت نفس بسیار آمده است .

و فوق این همه که گفته ایم ، خداوند متعال در قرآن کریم ارائه آیات خود را که طرق شناسایی است در دو

چیز قرار داده است : یکی آفاق و یکی انفس . سنربهم آیاتنا في الافاق

صفحه : 496

و في انفسهم حتی يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد (فصلت 41 : 53) آن هم کلمه آیات را در آیات قرآنی شأنی بخصوص است ، که آیه علامت و نشانه و نمایانگر است ، و این آیات نمایانگر حق تعالی در آفاق و انفس چیست و چگونه نمایانگرند ؟ و اگر کتاب نفس قرائت نشود و آیات نهفته در این کلمات آشکار نگردد ، ارائه را چه معنی است ؟ و جز این است که معرفت نفس همین معرفت آیات است ؟

و باز هم از هر چیز نزدیکتر و وابسته تر به رب مطلق ، که حقیقت حق است ، خودمانیم ، که هر يك ما به منزله جدولی منشعب و مرتبط دریای بیکران هستی هستیم ، و سیر در آفاق از انفس آغاز می گردد ، و چگونه معرفت نفس را محال بدانیم ؟ با اینکه این معرفت باب الابواب است و اگر بسته گردد تمام درهای معرفت به روی انسان بسته می گردد . از این قائل به محال می پرسیم که [پس چگونه بمعرفت رب خود راه پیدا کرده ای ؟ تو که از خود بیخبری ، از دیگری چه خبر داری و کدام معرفت تو را به این پندار به محال کشانده است ؟ و گیرم که حدیث فوق را بدون تدبر چنان پنداشتی ، با آیات و روایات و اقوال و آرای اکابر اولیاء و اعظام حکما چه می کنی ؟ به عنوان نمونه یکی از هزار و مشتی از خروار ، که این يك خود هزارها و این يك مشت خود خروارهاست ، به نقل این حدیث شریف تبرک می جویم . سید مرتضی علم الهدی در غرر و درر ،

که به امالی آن جناب نیز شهرت دارد ، از رسول الله (ص) روایت کرده است که اعلمکم بنفسه اعلمکم بربه (ج 3 ط مصر ص 329) ، یعنی داناترین شما به نفس خود داناترین شما به رب خود است . آیا سیاق این حدیث هم تعلیق بر محال است ؟ و نیز در غرر نامبرده (مجلس 19 ، ص 274) آورده که ان بعض ازواج النبی (ص) سألته : متى يعرف الانسان ربه فقال إذا عرف نفسه . آیا این تعلیق بر محال است ؟

تبصره سنائی غزنوی در حدیقه گوید :

ای شده از شناخت خود عاجز

کی شناسی خدای را هرگز

چون تو در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی

چون ندانی تو سر ساختنش

چون توهم کنی شناختنش

آنک او نفس خویش نشناسد

نفس دیگر کسی چه پر ماسد

صفحه : 497

شاید از ظاهر گفتارش گمان رود که وی نیز گوید : تو که به شناسایی خودت نمی توانی دست بیایی چگونه کردگار خود را توانی شناخت ؟ اعنی همان تعلیق به محال . ولی با دقت در ابیات فوق معلوم می شود که سنائی نیز در مقام حث و ترغیب به معرفت نفس است که [(نفس شناسی راه خداشناسی است و هرگاه تو به خودآگاه نگردی چگونه توانی خدای خود را شناسی ؟)] و به فرض که سنائی هم چنان توهم باطل داشته باشد ، سخن ناصواب ، ناصواب است خواه به نثر و خواه به نظم . هر چند این توهم درباره وی بعید می نماید ، زیرا که یکی از مشایخ عرفان است و عارف مقامات ارتقا و اعتلای شخص را در معرفت نفس داند . بلی معرفت به کنه واجب الوجود را ، که هستی غیر متناهی است و عین فعلیتهای کمالیه مطلق است ، هیچ عاقلی ادعا نکرده است ، و لا یحیطون به علما . و مع ذلك کله ، شیخ اکبر محیی الدین عربی ، که خربیت در صنعت عرفان است ، در اول فص محمدی فصوص الحکم گوید : معرفة الانسان بنفسه مقدمة علی معرفته بربه فان معرفته بربه نتیجه عن معرفته بنفسه لذلك قال علیه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر و العجز عن الوصول فانه سائغ فيه ، و ان شئت قلت بثبوت المعرفة ، فالأول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك ، و الثاني ان تعرفها فتعرف ربك . ممکن است تشقیق به منع

معرفت و ثبوت معرفت در تفسیر حدیث به عنوان مماشات و یا به لحاظ اشخاص باشد . و باز در این مقام مطالبی بتدریج تقدیم می گردد . و الله ولی التوفیق .

درس صد و چهل و سوم

چنانکه در دروس پیشین گفته ایم شیوه ما پرسش و کاوش چیزها و تحقیق و تدقیق در اشیا با نور دلیل و برهان است نه بتقلید از آرای این و آن . چه ، باید رجال را به حق شناخت نه حق را به رجال . و به ضرب المثل معروف نحن ابناء الدلیل ، یعنی ما فرزندان دلیلم . و لکن چون آرای بزرگان علوم و اقوال نوابغ معارف موجب تأیید و معاضدت می گردد و در تأثیر بعضی از نفوس اهمیت بسزا دارد علاوه اینکه فوائد دیگر را نیز متضمن است ، لذا به نقل اقوال و آرای آنان تبرک می جوئیم و هر جا از آنان دلیل و برهانی در اثبات حکمی مطلوب دیده ایم ذکر می کنیم . در دروس گذشته ، هم شارح صحیفه شیخ مفید را نام برده است و هم شیخ بهایی در اربعین . این بزرگوار از مفاخر عالم علم است . وفاتش 413 هـ . ق است . وی را مؤلفات و

صفحه : 498

رسائل ارزشمند است ، از آن جمله رساله ای در اجوبه مسائل سرویه . در آن رساله سید فاضل از آن جناب می پرسد که : رأی شیخ مفید حرسه الله عزه درباره انسان چیست ؟ آیا انسان ، بنابر آنچه که اصحاب ابی هاشم گفته اند ، همین شخص مرئی مدرک و محسوس است ؟ یا چنانکه از ابوبکر بن اخشاد حکایت می شود جزئی جسمانی حساس دراک است که حال در قلب است ؟ جواب : انسان آنی است که بنی نوبخت (فرزندان نوبخت) ذکر کرده اند و از هشام بن حکم روایت می گردد و اخبار مروی از موالی ما (ائمه اثنا عشر) علیهم السلام بر آن دال است . و انسان قائم بنفسه ، یعنی به ذات خود ، است و او را حجم و حیز نیست ، و ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق بر آن صحیح نیست . و انسان آن چیزی است که حکمای اوائل آن را جوهر بسیط می نامیدند . و همچنین هر حی فعال محدث جوهر بسیط است و چنان نیست که جبائی و پسرش و اصحابشان گفته اند که انسان جمله مؤلفه است ، یعنی همین مجموع مرکب جسمانی ، و نه چنانکه ابن اخشاد گفته است که انسان جسم متخلل در این جمله ظاهر است ، و نه چنانکه اعواذی گفته است که انسان جزء لا یتجزی است . و قول من درباره انسان قول معمر از معتزله ، و قول بنی نوبخت از شیعه است . و انسان چیزی است که حامل علم و قدرت و حیات و اراده و کراهت و بغض و حب است و قائم به نفس خود است . در افعال خود محتاج به آلت است که این جسد اوست . و وصف او به اینکه حی است شایسته می گرداند قول به عالم و قادر بودن آن را . و وصف انسان به حیات مثل وصف اجساد به حیات نیست . از انسان تعبیر به روح می شود . و بر این معنی اخبار آمده است که هنگامی که روح از جسد

مفارقت کرده است نعمت یابد و عذاب ببیند . و مراد این است که انسان همان جوهر بسیط است که روح نامیده می شود و ثواب و عقاب بر او وارد می آید و امر و نهی و وعد و وعید به او توجه می نماید . و هر آینه قرآن بر این مطلب دال است که فرمود : یا ایها الانسان ما غرک بربک الکریم . الذی خلقک فسواک فعدلک . فی ای صوره ماشاء رکبک (انفطار 82 : 86) . چه ، خداوند تعالی خبر داده است که انسان غیر از صورت است ، و ترکیب در

صفحه : 499

صورت است ، و اگر انسان همین صورت باشد نباید قول خداوند (فی ای صوره ماشاء رکبک) را معنی باشد . زیرا آنی که در صورتش مرکب است غیر از صورت مرکبش است ، و مجالی نیست یعنی راه ندارد که بگوییم : صورت در نفس خود مرکب باشد .

و نیز خداوند سبحان درباره مؤمن آل یس فرمود : قیل ادخل الجنة قال یا لیت قومی یعلمون . بما غفرلی (یس 36 : 26 و 27) . که خبر داد او حی ناطق منعم است ، هرچند جسم او بر روی زمین یا در زیر زمین است . و نیز خداوند سبحان فرمود : و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم یرزقون (آل عمران 3 : 169) . که خبر داد آنان احياء هستند هرچند اجسادشان بر روی زمین اموات است و حیات ندارند . و از امام صادق علیه السلام روایت است که فرمود : هنگامی که ارواح مؤمنین از اجسادشان مفارقت کرده اند خداوند متعال آنان را در اجسادى شبیه اجسادى که از آن مفارقت کرده اند اسکان می دهد و آنان را در بهشت خود منعم می گرداند ، و آنچه را که از عامه روایت شده است که خداوند متعال ارواح مؤمنان را در حواصل طیور سبز اسکان می دهد انکار فرموده است ، و فرمود مؤمنان در نزد خداوند گرامیتر از آن اند که در حواصل طیور قرار گیرند .

در پایان ، شیخ مفید گفت :

و ما را بر مذهبی که در روح انسانی وصف کرده ایم ادله عقلیه و نقلیه است که مخالف را در آنها طعن نیست .

این بود گفتار مفید در جواب سؤال مذکور ، و ما در بیان برخی از عباراتش گوییم :

آنکه فرمود : (بنی نوبخت ذکر کرده اند) ، فرزندان نوبخت چند نفر از آنان از پیشوایان و بزرگان فرقه شیعه امامیه اثنی عشریه اند . ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت ، متوفی سیصد و یازده هجری قمری ، از بزرگترین علمای شیعه امامیه و مشهورترین آل نوبخت به شمار می آید . و خواهرزاده او ، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی مؤلف کتاب فرق الشیعه از اولین کسانی است که در باب ملل و نحل کتاب

پرداخته است . و ابوالقاسم حسین بن روح بن ابی بحر نوبختی نائب سوم حضرت حجت علیه السلام

صفحه : 500

است . مرحوم عباس اقبال آشتیانی کتابی به نام خاندان نوبختی به فارسی تألیف کرده است که در موضوع خود مطبوع است و به طبع رسیده است و این چند سطر را از آن کتاب نقل کرده ایم .

و آنکه فرمود: (و از هشام بن حکم روایت می گردد) ابو محمد هشام بن حکم کندی شیبانی کوفی از اعظم ائمه کلام است ، و در ترویج مذهب امامیه مجاهدی فحل بود ، و در محبت اهل بیت محبی صادق ، و از امامان ابو عبدالله جعفر صادق و ابوالحسن موسی کاظم - علیهما السلام - روایت کرده است و در روایت ثقه و امین ، و از امامان نامبرده در مدح از روایاتی نقل شده است ، و امام رضا علیه السلام فرمود که خدای تعالی پیامرزد او را که در دفع شبهه مخالفان از فرقه ناجیه بسیار اهتمام می نمود . در شرح حال او به مجلس پنجم مجالس المؤمنین قاضی نورالله شهید رجوع گردد .

آنکه فرمود: (حکمای اوائل آن را جوهر بسیط می نامیدند) ، در بیان بسیط در دروس گذشته توضیحی داده ایم ، که بسیط هم اطلاق بر اعراض می شود و هم بر جواهر عاری از ماده و احکام ماده ، چون نفس و مافوق آن ، و هم بر عناصر بسیط . و با قید جوهر ، اعنی جوهر بسیط ، اعراض خارج می شوند که جوهر نیستند هر چند بسیط اند .

و آنکه فرمود: (هر حی فعال محدث جوهر بسیط است) ، کلامی بلند است و بسیار قابل توجه است . و آنکه فرمود: (جیبایی و پسرش) ، محمد بن عبدالوهاب بن سلام معروف به ابوعلی جبائی متوفی 303 هـ . ق و پسرش عبدالسلام معروف به ابوهاشم جبائی متوفی 321 هـ . ق هر دو از کبار معتزله اند . جبایه (به ضم جیم ابجد و تشدید بای ابجد) یکی از قرای بصره است . و معمر به فتح هر دو میم و عین مهمله است ، بر وزن جعفر . آنکه فرمود: (انسان چیزی است که حامل الخ) ، یعنی واجد و دارای ، که حامل و محمول دو چیز نیست چون حامل و محمول مادی .

آنکه فرمود: (در افعال خود محتاج به آلت است) ، نفس ، پس از رسیدن به قدرت ، در برخی از افعال عقلی خود ، مثل ادراکات کلیه و تعلقات آنها ، احتیاج به هیچ آلتی ندارد ، هر چند در آغاز به آلت بدن محتاج است و به واسطه آن قدرت و شدت وجود می یابد .

و آنکه فرمود: (در وصف او به اینکه حی است الخ) ، این مطلب را در دروس پیشین در بیان حیات گفته ایم که حیات در ما ممکنات عبارت از قدرت بر حس و حرکت است ، و شرط آن اعتدال مزاج است ، و در واجب الوجود و مجردات اعتدال مزاج معنی ندارد . و حق

این است که در حیات علم و قدرت کافی است . حتی روح جدای از بدن هم زنده است ، چنانکه به ادله مجرد نفس ناطقه دانسته شد . و حق تعالی فرمود : بل احياء عند ربهم . و دانستیم که کل قادر عالم حی بالضرورة . و باز این بحث را تعقیب و تکمیل خواهیم کرد .

و آنکه فرمود [(وصف انسان به حیات مثل وصف اجساد به حیات نیست)] ، این مطلب شامخ بر این مبنی است که حیات اجساد زنده ، بالذات نیست بلکه بالعرض است ، که هرچه بالعرض است باید به بالذات منتهی گردد و روح را بالذات حیات است و او به ذات خود حی است .

و آنکه از آیه استفاده فرموده که [(انسان غیر از صورت است)] ، نظیرش این آیه کریمه است که حق تعالی فرمود : فالیوم ننجیک ببدنک (یونس 10 : 92) ، که بدن را اضافه به کاف خطاب نمود ، پس بدن غیر از پوست ، مثل اینکه بگوئی : (لباس تو) .

و آنکه از امام صادق (ع) درباره ارواح مؤمنین روایت فرموده ، اکنون به طور اجمال در بیان آن اشاراتی می نمایم تا زمان تفصیل آن فرا رسد . بدان که حدیث درباره ارواح مؤمنین است ، چنانکه در متن روایت بدان تنصیب شده است . و ارواح مؤمنان در نشأه دیگر دارای بدنی همانند بدن دنیاوی بودند . اما این بدن اخراوی از منشآت خود نفس ناطقه در آن نشأه است ، نه اینکه اجسادی مفارق از روح و مشابه با بدن دنیاوی روح باشند ، چه این تناسخ باطل است . اما اجسادی که از منشآت خود نفس ناطقه است جدای از او نیست ، بلکه بدن مطلقا ، چه بدن دنیاوی چه اخراوی ، از مرتبه نازله نفس اند ، ولی مایه بدن اخراوی ملکات نفس ناطقه است که با خود از دنیا می برد ، و الدنيا مزرعة الاخرة . و در زبان حکمت متعالیه ، این قسم را نیز تناسخ می گویند . ولی این تناسخ با اولی فقط مشارکت اسمی دارد . آن تناسخ باطل است که مفارقت روح از بدن و تعلق او به کالبد دیگر است که آن کالبد بدن او گردد و روح نفس آن ، که بعدا در ابطال آن ادله اقامه خواهیم کرد . اما این تناسخ صحیح پدید آمدن بدن از صقع ذات روح است . و در السنه اکابر حکما و مشایخ عرفا از آن باطل به تناسخ ملکی ، و از این صحیح به تناسخ ملکوتی تعبیر می شود . و آنکه فرمود : (مجالی نیست که صورت در نفس خود مرکب باشد) ، یعنی اگر انسان همان صورت باشد مجالی نیست که گفته شود : (ای صورت ، ما تو را در صورت تو ترکیب کرده ایم) ، زیرا صورت را صورت دیگر نیست و همین صورت است و بس . اما چون انسان غیر از صورت است ، مجال است که بگوییم : (ای انسان ، ترکیب در صورت تو قرار صفحه : 502

مرحوم مفید به نام محمد بن محمد بن نعمان در کتب رجالی به ابن معلم نیز معروف است . آن جناب را بیش از دو بیست مجلد تألیفات است ، و مانند معلم ثانی ، ابونصر فارابی ، موجز نویس بود ، و مؤلفات او موجز و چون لقبش مفیدند ، و مثل شیخ طوسی و نجاشی ، صاحب کتاب رجال ، و سید مرتضی علم الهدی و سید رضی ، جامع نهج البلاغه ، و بسیاری از اعظم علمای دیگر از تلامذه او می باشند ، و عامه و خاصه در مجلس درس او حضور می یافتند . قاضی نورالله شهید شرح حال وی را بتفصیل در مجالس المؤمنین آورده است ، بدانجا رجوع شود .

درس صد و چهل و چهارم

از مباحث تجرد نفس ناطقه انسانی معلوم شده است که نفس نه اندرون تن است نه بیرون که جدا باشد ، و نه پیوسته بدان است نه گسسته از آن ، و به تعبیری تعلق آن به بدن مانند تعلق عاشق به معشوق است . و مرگ بریدن پیوند نفس از بدن است ، و وصف جسم به حیات بالعرض است ، و وصف روح ، اعنی نفس ، به حیات بالذات . و چون نفس جسم نیست ، متحیز نیست ، نه مکان دارد و نه در جهتی است ، و گوهری قائم به خود است یعنی عرض نیست . و چون نفس ناطقه جسم و جسمانی نیست ، کون و فساد در آن راه ندارد که فاسد و متلاشی گردد . لذا زوال و هلاک در نفس و هرچه که از عالم امر است راه ندارد ، و اگر در روایات اطلاق موت بر آنان شده است ، موت به معنی متعارف و متداول در این نشأه نیست ، که کم کم در این امور بحث خواهیم کرد . فساد و اضمحلال در اشیای مرکب از عناصر است که صورت جسمیه و نوعیه مادی طبیعی دارند . و تا اندازه ای آشنا شده ایم که معرفت نفس طریق معرفت رب است و حدیث مبارک من عرف نفسه فقد عرف ربه در ترغیب به معرفت نفس است نه تعلیق بر محال . و از مصادر و ماخذی که ذکر کرده ایم دانسته شد که اعظم علمای اسلام قائل به تجرد نفس ناطقه از ماده و احکام ماده اند ، و رأی ائمه دین ، که منطبق حق اند ، همین است ، و روایات مأثور از آنان در این باب بسیار است . اکنون گوییم که قاضی ناصر بن عبدالله بیضاوی ، متوفی ششصد و هشتاد و پنج هـ . ق ، در تفسیر گرانقدرش به نام انوار التنزیل و اسرار التأویل در تفسیر آیه کریمه و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لکن لا تشعرون (بقره 2 : 154) گوید :

صفحه : 503

و لکن لا تشعرون ما حالهم و هو تنبیه علی ان حیوتهم لیست بالجسد و لا من جنس ما یحس به من الحيوانات و انما هی امر لا یدرک بالعقل و الایة نزلت فی شهداء بدر و كانوا اربعة عشر و فیها دلالة علی ان الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغائرة لما یحس به من البدن تبقى بعد الموت دراکة و علیه جمهور الصحابة و

التابعين و به نطق الایات و السنن و علی هذا فتخصیص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله و مزید البهجة و الكرامة . یعنی به کسانی که در راه خدا کشته می شوند نگویید مردگان اند بلکه زندگان اند , ولی شما شعور به کار نمی برید که حالشان چیست . و این تنبیه است بر اینکه حیات آنان به جسد نیست و از جنس حیات حیوانات محسوس نیست و همانا امری است که به عقل ادراك نمی شود . و آیه درباره شهدای بدر نازل شده است و آنان چهارده کس بودند . و در آیه دلالت است بر اینکه ارواح جواهر قائم به ذات خودند و مغایر این بدن محسوس اند , بعد از مرگ باقی اند , دراك اند , و جمهور صحابه و تابعین بر این عقیدت اند و آیات و سنن بدان ناطقه اند . و بنابراین تخصیص شهداء به سبب قربشان به خداوند و مزید بهجت و کرامت است . این کلام بیضاوی را خیلی قدر و مرتب است . و اگر وی را در تفسیرش جز این مطلب مهم کلامی نبود در ارزش کتاب او کافی بود که گفت : (جمهور صحابه و تابعین بر این عقیدت بودند و آیات و سنن بدان ناطق اند) . چنانکه در دروس پیشین گفته ایم مدار هر دین بر دو امر است : یکی وجود الله تعالی , و دیگری بقای ارواح بعد از موت . و اگر بقای روح محقق و ثابت نباشد دین و تکلیف و حشر و معاد و ثواب و جزا را چه معنی است ؟ بلکه حیات را باید عاقل و باطل انگاشت . لذا جمهور صحابه و تابعین , که از پرتو وحی فروغ گرفته بودند , دریافتند که انسان باقی است و زوال پذیر نیست , چنانکه ادله عقلی هم بر آن ناطق اند و آیات قرآنی و سنن اهل بیت وحی و عصمت بر این حکم عقلی ناصح خالص معارضند . انسان ولید عناصر و طبایع نیست که چون دیگر مرکبات دیر یا زود فساد پذیرد و تباه شود , بلکه حی بن یقظان است , یعنی مولود عالم امر است . فرزند پدری به نام عقل کل و

صفحه : 504

مادری به نام نفس کل است , هرچند بدو حدوثش از نشأه طبیعت است و مرکب او , که مرتبه نازله اوست , مرکب از طبایع عنصریه است . شیخ رئیس را رساله ای به نام حی بن یقظان است , آن رساله در شناختن این مولود و بیوگرافی او نیک مطلوب است . اصل آن به عربی است و به فارسی و فرانسه ترجمه شده است , و اگر فرصتی دست داد عنوان می کنیم . انسان به فعلیت رسیده مظهر عقل کل و نفس کل است . لذا از مشایخ علم مأثور است که امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - مظهر عقل کل است و سیده نساء عالمین , فاطمه علیها السلام , مظهر نفس کل .

این شریفترین مولود عالم از گوهر ناشناسان و زبان نفهمان معرفی نادرست شده است و پندارهایی ناروا در تعریف آن روا داشته اند . چنانکه شیخ بهائی در اواخر جلد دوم کشکول (چاپ نجم الدوله ص 231) مطایبه ای نقل می کند که :

سئل بعض المتكلمين عن الروح و النفس فقال الروح هو الريح و النفس هو النفس فقال له السائل فحينئذ اذا تنفس الانسان خرجت نفسه و اذا شرط خرجت روحه فانقلب المجلس ضحكا .

(یعنی از بعضی از متکلمین سؤال از روح و نفس شد در جواب گفت : روح ریح است و نفس نفس ، یعنی روح باد است و نفس دم است . سائل گفت پس هرگاه انسانی دمی بر آورد نفس او به در می رود ، و هرگاه بادی بداد روح او خارج می شود . آنگاه مجلس پر از خنده شد .)

و نیز قاضی مذکور در همان تفسیر ، در ضمن آیه کریمه و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون (آل عمران 3 : 169) گوید : آیه دلالت دارد بر اینکه انسان غیر از این هیكل محسوس است ، بلکه انسان بذاته جوهر مدرك است که به خرابی بدن فانی نمی شود و ادراك و تألم و التذاذش توقف بر بدن ندارد . و مؤید این امر قول حق تعالی در حق آل فرعون است که فرمود : النار یعرضون علیها غدوا و عشیا (غافر 40 : 46) . و در ضمن همین آیه [(عرض)] گفت که در وی دلیل بر بقای نفس و عذاب قبر است . در بیان برخی از گفته های بیضاوی گوئیم : صحابه پیغمبر (ص) کسانی بودند که صحبت آن جناب را ادراك کرده اند و به وی ایمان آورده اند و کسانی که فاقد یکی از دو

صفحه : 505

شرط مذکور بودند آنان را صحابی نمی گفتند . مثلا اویس قرنی رضوان الله علیه را در عداد صحابی نیاوردند ، چون صحبت آن حضرت را ادراك نکرده بود . و ابولهب صحبت آن حضرت را ادراك کرده و ایمان نیاورده بود ، که صحابی نیست . و تابعین کسانی اند از مسلمانان که به توفیق صحبت صحابه نائل آمدند . در معرفت صحابه کتابها نوشته اند ، از آن جمله ابن اثیر کتابی به نام اسد الغابة فی معرفة الصحابة ، که هفت هزار و هفتصد و سه تن از صحابه و صحابیات را در آن کتاب نام برده است و تراجم آنان را پرداخته است . و آنکه گفت : (ادراك و تألم و التذاذش توقف بر بدن ندارد) ، بدان که جمیع آلام و لذائذ انسان همه از انواع ادراك است ، یعنی آنچه را که انسان به هر قوه ای ، از لامسه گرفته تا عاقله بلکه فوق تعقل ، ادراك می کند ، آنچه ملایم آن قوه دراکه است از آن ادراك لذت می برد و گرنه الم می بیند ، و تا ادراك نشود التذاذ و تألم معنی ندارد . و همه آلام و لذائذ انسانی اینچنین است . و چون دانستی که انسان موجودی دائمی و ابدی است ، پس هیچگاه خالی از لذات و الم نیست . اگر سعید است لذائذ انسانی دارد و به تعبیر دیگر بهشتی است ، و گرنه شقی است و آلام می بیند و دوزخی است . و در این مطالب کم کم بتفصیل مباحث عقلی مؤید به آیات قرآنی و روایات اهل بیت عصمت و طهارت و وحی خواهد آمد . و اما در عدم توقف ادراك بر بدن باید چنین گفت : نفس در بدو امر قوه ای منطبع در طبیعت است ، که گفته اند جسمانیة الحدوث

است ، و در این مرتبه ، تا به مجرد عقلی برسد ، به کمک بدن و قوای منطبعه یا متعلقه بدان ادراک می کند ، و چون به مجرد رسید ، در بسیاری از ادراکات عقلی خود از بدن بی نیاز است ، ولی در ادراکات مادی باز به بدن نیازمند است . کیف کان ، همین که در برخی از ادراکات ، از آن جمله در ادراک ذاتش ، و نیز در ادراکش معقولات بسیطه را ، بی نیاز از بدن است ، کافی است که گفته شود نفس جوهر دراک است و ادراک او توقف بر بدن ندارد ، هرچند که به اعداد بدن بدین مقام رسید . سپس ، از آن نتیجه گرفته شود که انسان غیر از این هیكل محسوس است و به خرابی بدن فانی نمی گردد .

و مرجع این دلیل همان است که در کتب عقلیه گفته اند که نفس در فعل خود غنی از محل است ، و هرچه که در فعل خود غنی از محل است در ذات خود نیز غنی از محل است ، پس نفس غنی از محل است ، پس ارواح جواهر مدرک قائم به ذات خود و مغایر با این بدن محسوس اند .

صفحه : 506

درس صد و چهل و پنجم

این درس دنباله درس قبل است .

و آنکه گفت : (آیه دلالت دارد بر اینکه انسان غیر از این هیكل محسوس است) ، کلمه هیكل در اصل ، خانه و معبدی بود که در آن عبادت می کردند ، و در بسیاری از هیكلها پیکرهای اصنامی از کسانی که در نظر آنان اهمیت علمی و معنوی داشتند می نهادند و به پای آن اصنام گرد مآمدمند و عبادت می کردند ، و برای تجمع حواس و استمداد روحی از روحانیت آنان به بحث و درس و تألیف و ریاضت مشغول می شدند . و جایی را که در بالای کلیساها و معابد و محل قربانیها بود نیز هیكل می گفتند و مذبح نیز می نامیدند . و به مناسبت مذکور ، (هیكل) را در کتب لغت به [(بتخانه) تعریف کرده اند . و در بسیاری از هیكلها اصنامی ، به اسامی ارباب انواع یعنی ملائکه موکل انواع و به نام دیگر مثل ، که در این زمان ما به مثل افلاطون اشتهار دارد که افلاطون در اثبات آن تأکید و تشدید داشت ، می نهادند و از روحانیت آنها استمداد می نمودند و در کنار آنها برای وصول به روحانیت آنها ریاضت می کشیدند و به امور معنوی و روحانی می پرداختند . در منتهی الارب فی لغة العرب گوید : (هیكل بنای بلند و خانه ترسایان که در آن پیکر مریم علیها السلام باشد) . و در لسان العرب گوید : (الهیکل بیت للنصاری فیه صورة مریم و عیسی علیهما السلام) .

در قاموس کتاب مقدس گوید :

در کتاب مقدس سه هیكل مذکور است : اول هیكل سلیمان می باشد . داود اراده داشت که هیكلی از برای خداوند بسازد ، اما خداوند وعده فرمود که پسرش سلیمان آن هیكل را تمام خواهد نمود . سلیمان در مدت

هفت سال و نیم بنای مرقوم را در سال 1005 قبل از مسیح انجام داد . نیکوترین بنای دنیا و فخر اورشلیم گردید . هیکل اورشلیم بر کوه موری بنا شده بود . دوم هیکل زرو بابل مدت بیست سال در بنای آن مشغول همی بودند تا آنکه در سال 515 قبل از مسیح به اتمام رسید . زرو بابل در بنای هیکل جد و جهد تمام به جای آورد . سوم هیکل هیروودیس که در 20 سال قبل از مسیح ابتدا نموده بنای مرکزی را بعد از يك سال و بناهای اطراف را پس از هشت سال به انجام رسانید .

این بود سخن قاموس مذکور که خیلی به اختصار نقل کرده ایم . ظاهرا هیکلی که سلیمان بنا کرد باید همین بیت المقدس معروف باشد که در کتب سیر و تواریخ و ملل و نحل

صفحه : 507

بتفصیل مذکور است .

محمد بن اسحاق الندیم گوید :

خود شنیدم که اسحاق بن شهرام در مجلسی عام حکایت می کرد که در بلاد روم هیکلی قدیم البنا هست که از آن بزرگتر هرگز دیده نشده و آن را دروازه ای است هر دو مصراع آن از آهن . طایفه یونان در روزگاری که عبادت اصنام می نموده اند آن هیکل را بغایت معظم می داشته اند .

تا آنکه گوید] : (و در آن هیکل از کتب قدیمه آنقدر بود که به حسب تخمین بار هزار شتر می نمود الخ] . (1)

شیخ اشراقی سهروردی ، متوفی 578 هـ . ق ، رساله ای در معارف عقلیه به نام هیاکل النورهم به عربی و هم به فارسی مرتب بر هفت هیکل نوشته است بدین شرح :

هیکل اول در اموری که برای مسائل الهیه مانند مبادی اند ، هیکل دوم در اثبات تجرد نفس ناطقه انسانی است ،

هیکل سوم در مسائلی از علم مابعد طبیعت است که اثبات واجب لذاته متوقف بر آن است ، هیکل چهارم در مباحثی نفیسه از الهیات است ،

هیکل پنجم در اثبات تسلسل حوادث الی غیر نهاییه و استناد آنها به حرکت متصله سرمدیه است ، هیکل ششم در اثبات بقاء نفس بعد از بوار بدن و اشاره به لذت و الم عقلی است ،

هیکل هفتم در نبوات و معجزات و کرامات و مقامات است . محمد بن سعد ، معروف به ملا جلال دوانی ، متوفی بعد از سنه نهصد هـ . ق ، هیکل عربی را به عربی شرح کرده است و به نام شواکل الحور فی شرح

هیاکل النور نامیده است دوانی در آخر هیکل اول در بیان هیکل گوید : هیکل در اصل صورت است . و

حکمای پیشین را اعتقاد این بود که ستارگان زلال انوار مجرده و هیاکل آنهایند . بنابراین برای هر يك از

ستارگان هفتگانه

پاورقی :

1 ترجمه تاریخ الحکماء قفطی .

صفحه : 508

طلسمی از جنس معدن مناسب آن و وقت مناسب آن وضع کرده اند . و هر يك از آن طلسمات را در خانه ای ، که به طالعی مناسب آن بنا شده بود ، نهادند . و در اوقاتی که مخصوص بدانها بود قصد آنان می کردند ، و اعمالی از تدخینات و قربانات می نمودند ، و به خواص آنها انتفاع می بردند . و آن بیوت را معظم می داشتند و به نام هیاکل نور می نامیدند ، زیرا که محل این طلسمات که هیاکل کواکبی ، یعنی هیاکل انوار علویه اند بودند . لذا سهروردی این رساله را هیاکل نور نامیده است که مقصود بالذات در آن ، احوال انوار مجرده است ، که هر فصل آن ، به سبب آنچه از عبارات و الفاظی که آن فصل مشتمل بر آنهاست ، موضع طلسمی است که به ملاحظه آن طلسم به آن انوار می توان واصل شد . و در اواخر هیکل چهارم گوید : بدان که حکمای فرس و غیر ایشان از متألّهین ، مانند هرمس (ادریس علیه السلام) ، که مسمی به والد الحکماء است ، و فیثاغورس و افلاطون و امثال آنان بر این عقیدت اند که هر نوعی از افلاک و کواکب و بسایط ، عناصر و مرکبات آنها را ربی در عالم نور است که آن رب عقل مدبر آن نوع و ذوعنایت به آن است . و این انواع را اظلال و اصنام آن ارباب می نامیدند . حتی حکمای فرس بسیاری از آنها را نامگذاری کرده اند ، چنانکه رب صنم آب را [(خرداد)] ، و رب اشجار را [(مرداد)] و رب آتش را [(اردیبهشت)] نامیدند . و به این ارباب سید ما ، کاشف حقائق اسماء صلی الله علیه و آله اشارت فرموده که آتانی ملک الجبال و ملک البحار و ملک الأمطار . این بود خلاصه گفتار دوانی در شرح هیاکل (2) .

و کتابی دیگر به نام هیاکل در علوم خمسّه محتجبه نوشته شده است . مرحوم نراقی در خزائن (ص 235)

گوید : (بدان که کتب مشهوره که قدما در علوم خمسّه محتجبه نوشته اند

پاورقی :

2 حاجی خلیفه ، در کشف الظنون ، هیاکل النور سهروردی و شرح دوانی بر آن را نام برده است و افزوده که یحیی بن نصوص معروف به نوعی ، متوفی 1007 هـ . ق ، بر شرح دوانی حاشیه دارد . و شیخ اسماعیل مولوی انقروی ، متوفی 1020 هـ . ق ، به ترکی شرح کرده است و به ایضاح الحکم موسوم گردانیده است . و فاضل غیاث الدین منصور هیاکل را شرح کرده است و بر دوانی ایرادات بسیار دارد ، و این شرح ناتمام مانده است .

بسیار است ، از آن جمله هیاکل و تماثیل ابی بکر بن علی الخ] (3) . غرض از نقل سخن اینان در هیکل آگاهی به وجه تسمیه بدن انسان به هیکل است که بدن صورت روح ، یعنی مرتبه نازله و ظل آن است . و نیز بدن را برای روح به منزله هیکلی دانسته اند ، که روح به سبب تعلقش بدان کسب کمالات می کند و به انوار مجردة تشبه حاصل می نماید . و هرچند بدن ظل روح و مرتبه نازله آن است ، ولی در حقیقت روح گوهری ورای آن است و در صورت قطع علاقه با این هیکل و به ویرانی هیکل ، خود باقی است . چنانکه باز بدن را برای روح تشبیه به قلعه و دژ کرده اند ، و نفس را سپهد و سردار لشکری که قوای او سپاه اویند و به تعلق با این قلعه و حکومت بر سپاه به غایت مطلوب خود نائل می گردد . و کما اینکه شیخ اشراقی مذکور ، در حکمت اشراق ، تعبیر به صیصیه بدن می نماید . (صیصیه) همان قلعه و پناهگاه است . جمع آن] (صیاصی] است . در قرآن کریم آمده است : و انزل الذین ظاهر و هم من اهل الكتاب من صیاصیهم) احزاب (33 : 26) . و آنکه بیضاوی گفته است : (آیه درباره شهدای بدر نازل شده است) ، بدان که مراد این نیست که حکم مذکور در آیه کریمه فقط اختصاص به شهدای بدر دارد ، بلکه مراد بیضاوی بیان شأن نزول آیه است ، و موارد نزول مخصص احکام نیستند و براهین عقلی و احکام آنها تخصیص بردار نیست . و همان طور که بیضاوی گفته است ، تخصیص شهدا به سبب قربشان به خداوند و مزید بهجت و کرامت است . و آنکه درباره آیه عرض گفت : (در وی دلیل بر بقای نفس و عذاب قبر است) ، سخن در این آیه کریمه بسیار است . از جمله اینکه آیا ، چنانکه ظاهر قرآن ناطق است ، حکم عرض اختصاص به آل فرعون دارد و فرعون مستثنی است ، و یا اینکه فرعون را به طریق اولی شامل است ؟ و دیگر اینکه غدو و عشی در آن نشأه باید چگونه باشد ؟ که این اوقات اختصاص به عالم ماده دارند . آیا پس از مفارقت آنان از این نشأه ، باز آنان را يك نحو تعلق به عالم ماده می باشد ؟ خلاصه این آیه کریمه در تکامل برزخی خیلی حرف دارد . و سخن از عرض و قبر و عذاب آن باید بتفصیل عنوان شود . این زمان بگذار تا وقت دگر که انشاءالله بزبان آیات و روایات بیشتر آشنایی پیدا کرده ایم و در معرفت نفس پیشروی نموده ایم به این

پاورقی :

3 علوم خمسه محتجبه رشته هایی از علوم غریبه اند و این علوم خمسه کیمیا و لیمیا و همیمیا و سیمیا و ریمیاست . علامه شیخ بهائی در کشکول گوید که بعضی از اساطین حکما در مجموع این اقسام کتابی ضخیم نوشته است و آن را کله سر نامیده است که اسم آن مشیر به اسمای این علوم باشد . انتهی یعنی کاف به] (کیمیا] و لام به] (لیمیا] و هکذا هر حرفی اشاره به حرف اول نام علمی از آن علوم است .

مباحث شریف می پردازیم ، که قرآن بیان سرگذشت انسان است . چه ، تنها کتاب انسان ساز است . شاید از عرایضی که در بیان هیکل تقدیم داشتیم سؤالی برای شما پیش آید که اگر بت پرستان در بنای هیاکل و تصویر اصنام نظرشان آن بود ، پس چرا انبیاء با این عمل مخالفت می ورزیدند و با بت پرستان می رزمیدند و آنان را در اعمالشان سرزنش و نکوهش می کردند ، و حال اینکه صورت و سیرت اعمالشان چنان است که ما مثلا در کنار تربت پیغمبر و امام و دیگر اولیا می باشیم و هیچیک از ما آن بزرگان را معبود خود نمی دانیم بلکه می خواهیم از روحانیت آنان استفاده کنیم و آنان را وسائل تقرب الی الله قرار دهیم ؟

جواب این سؤال را به چندین وجه می توان داد ، و فعلا به برخی از وجوه به اختصار اکتفا می کنیم : اول آن هیاکل معابد و مساجد بودند که اگر احیانا صورت مجسمه و غیر آن را در آنها می بردند ، چنان است که در مساجد ما گاهی تمثالهایی از بزرگان دین و مذهب مشاهده می شود . و ثانیاً هیاکل طلسمات اماکن اعمال فنون علمی و نتیجه گیری علوم تجربی بود . و ثالثاً شما در زمان خود ، پیش از انقلاب جمهوری اسلامی ، به چشم خود مشاهده کرده اید که ایران را بت و بت پرستی فراگرفته بود و در هیچ شهر و آبادی نبود که در میدانها و چهارراهها و مراکز دیگر آنها مجسمه های افراد پلید که جائزانه بر این ملت حکومت می کردند ، نباشد ، و چه شهوتها و خواسته های نفسانی به صورت این مجسمه ها مجسم شده بود که جز یاد حقیقت همه چیز در این مجسمه بازبها بود . و در کنار هر مجسمه ای افرادی مسلح ، که از مال ملت حقوق کلان می گرفتند ، با خود ملت در نبرد و ستیز بودند . و بالاخره دیده اید که در پای این مجسمه ها چه خونهای مردم الهی ریخته شده است . و شما می دانید که کار ترویج بت پرستی را به جایی کشانده بودند که خرید مجسمه ها را بر مردم تحمیل می کردند که در هر مغازه باید نیم تنه سر و گردن بت یا بت بچه ای در معرض عام قرار گیرد . و چیزی نمانده بود که بت پرستی دین و آئین گردد . چنانکه در زمان ابراهیم خلیل علیه السلام چنان شده بود ، که به آنان فرمود : اتعبدون ما تحتون (صافات 37 : 95) آیا این نحو بت پرستی با کنار تربت اولیاء الله رفتن و از ارواح پاک آنان استمداد کردن و با سیر و سلوک روحانی به دیار مرسلات سفر کردن قابل قیاس است ؟ و رابعا اگر بت پرستی بهمان نحوه که در سؤال طرح شده است باشد ، در این صورت هم باید به قول شیخ اوحالدین کرمانی ، متوفی 635 هـ . ق ، تمسك جست که گفت :

زین قدحهای صور کم باش مست
تا نگردي بت تراش و بت پرست

از قدحهای صور بگذر مایست
باده در جامست لیک از جام نیست
سوی باده بخش بگشا پهن فم
چون رسد باده نیاید جام کم

از امام باقر علیه السلام ، در بیان آیه کریمه 23 سوره نوح علیه السلام : و قالوا لا تذرنا آلهتکم و لا تذرنا ودا و لا سواعا و لا یغوث و یعوق و نسرا ، روایت شده است که فرمود : مردم خدای عزوجل را پرستش می کردند ، و بعد از مرگشان قوم آنان بر مرگشان ضجه می نمودند ، و مرگشان بر آنان دشوار آمد ، پس ابلیس ملعون در نزدشان آمد و بدیشان گفت : من بتهایی به صورت آنان برای شما فراهم می کنم که به آنها بنگرید و انس بگیرید و خدا را پرستش کنید . پس بر مثال مردگانشان بتهایی بر ایشان تهیه کرد . و آن مردم خدای عزوجل را می پرستیدند و به آن بتها نظر می کردند ، و چون زمستان می شد و باران می آمد ، بتها را به خانه می بردند . و همواره خدای عزوجل را می پرستیدند ، تا چون آن قرن به سر آمد و فرزندانشان بزرگ شدند ، گفتند که پدران ما گفتند که پدران ما این بتها را می پرستیدند و ما هم اینها را می پرستیم ، بدون اینکه خدا را بپرستند . این است قول خداوند متعال : و لا تذرنا ودا و لا سواعا ، الآیة (1) . (ماده صنم سفینة البحار) .

تبصره آنکه اوحد کرمانی گفت : (زین قدحهای صور کم باش مست) ، (کم) در فارسی ، مانند (قلیل) در عربی ، به معنای هیچ و نفی کل بسیار آمده است . ملای رومی در مثنوی ، در بیان قول خداوند متعال و اما السائل فلا تنهر (الضحی 93 : 10) گوید :

پس از این فرمود حق در والضحی

بانگ کم زن ای محمد بر گدا

یعنی (بانگ مزین) که ترجمه (لا تنهر) نهی است . و شواهد (قلیل) هم بسیار است .

درس صد و چهل و ششم

در باب الرعایه مصباح الشریعه ، که باب سوم آن است ، روایت شده است که قال رسول الله صلی الله علیه و آله : طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة و هو علم الأنفس . یعنی طلب علمی که بر هر مرد و زن مسلمان فرض است علم معرفت نفس است . جمله (و هو علم الانفس) ظاهرا تتمه حدیث رسول الله (ص) نیست و از این گونه عبارات در بیان احادیث

پاورقی :

1 - سفینة البحار ، ذیل ماده (صنم) .

در مصباح الشریعه بسیار است . حدیث مذکور در کافی بدون [(مسلمة)] است و نیز طبری در خطبه تفسیرش بر قرآن کریم ، به نام مجمع البیان ، بدون [(مسلمة)] روایت کرده است ، و در بعضی نسخ آن با کلمه [(مسلمة)] است . علاوه اینکه غیر از مأخذین مذکور ماخذ دیگر هم در جوامع روایی به لفظ مسلم و مسلمة هر دو آمده است . به فرض اینکه روایت فقط [(مسلم)] بوده باشد ، باز شامل [(مسلمة)] است ، و این گونه تعبیرات به عنوان تغلیب است ، و در عبارات عربی تغلیب مذکر بر مؤنث شایع است . و علم یقینی برای هر بخردی حاصل است که معرفت نفس و انسان شدن بر هر فردی فریضه است .

یکی از حکمای بزرگ پیشین انباز قلس است . وی اول حکمای خمه معروف به اساطین حکمت است . آنان به ترتیب همین انباز قلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطو می باشند . انباز قلس در زمان داود نبی علیه السلام بود ، و حکمت را از لقمان علیه السلام اخذ نمود . وی حکیمی متأله و ریاضت کش و تارک دنیا بوده ، و کلماتی بلند به رمز در علوم و معارف حقه دارد . از جمله سخنانش این است که تا انسان پاک و پاکیزه و مستولی بر بدنش نشد قادر بر معرفت نفس نیست . و آنگاه که شرایط عرفان نفس را تحصیل کرد می شناسد که نفس چیست ، و آن را به رؤیایی نیکو و بدون تجسم می بیند ، و می شناسد که جوهری اشرف و اکرم از نفس نیست ، و دائم و باقی است و به فنای بدن نمی میرد . اما اکثر مردم ، نفوسشان ناقص و مانند ابدان مقطوع الاعضاست ، و منکر شرف و حسن و بساطت و عدم موت نفوس اند . و این نظری خطاست . و برای هر کس سزاوار این است که تا در چیزی تفحص نکرد و به علت باطن و ظاهرش آشنا نگشت ، درباره آن چیزی نگوید : و چون تفحص کرد ، آنگاه حکم کند . و چون خواهد تفحص کند ، بر قشر ظاهر آن چشم نیندازد ، بلکه حریص باشد که به روحانیت و باطن آن برسد چه ، باطن آن جوهر خالص است و همان شیء بعینه است وگرنه به معرفت حقیقت آن چیز نائل نگردیده است . نفس نباتی قشر نفس بهیمی حیوان است ، و نفس حیوانی قشر نفس نطقی ، و نفس نطقی قشر عقلی است . و همچنین هرچه که اسفل است قشر اعلی ، و اعلی لب اوست . و چه بسا که از قشر تعبیر به جسد و از لب تعبیر به روح می شود . پس نفس نباتی جسد نفس حیوانی ، و نفس حیوانی روح آن است ، و به همین منوال تا عقل .

این بود قسمتی از گفتارش که به مناسبت درس ، از محبوب القلوب دیلمی نقل به معنی کرده ایم ، و در بیان برخی از آن گوییم : آنکه گفت : [(تا انسان پاک و پاکیزه نشد)] ،

. پاک بودنش آراسته بودن ظاهرش به دستور شرع است ، که در اصطلاح علمای ما آن را تجلیه گویند ، و

پاکیزه بودنش آراسته بودن باطنش است ، که آن را تخلیه گویند یعنی به فضائل اخلاقی زینت یابد . و این رتبه پس از تخلیه است ، که اول باید از صفات رذیله خالی گردد ، و پس از تخلیه از رذائل اخلاقی به فضائل اخلاقی مزین شود . چنانکه بیمار را اول باید دارو داد تا ماده بیماری ریشه کن شود ، آنگاه وی را تقویت غذایی کرد . وگرنه با بودن جرثومه های مرض ، تقویت غذایی نمودن موجب تقویت جرثومه ها و زیادتی مرض است . [(مستولی بودن بر بدنش)] این است که بدن حاکم بر روح نباشد که هرچه بخواهد بکند و در راه نیل به مشتتهایش نفس را در اختیار خود داشته باشد ، بلکه روح بر بدن حاکم باشد و آن را مرکب رام و راهوار برای کسب معارف خود قرار دهد . این سه چیز را شرایط عرفان نفس دانسته است .

دانش نفست نه کار سرسریست

گر به حق دانا شوی دانی که چیست

و آنکه گفت [(چه باطن آن جوهر خالص است و همان شیء بعینه است)] ، این همان است که فرمودند شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده اش . و آنکه گفت [: (نفس نباتی الخ)] نفس نباتی قوه ای است که پروراننده رستنیهاست ، و در هر ذیروح مادی موجود است ، و در حیوان و انسان شأنی از شئون نفوس آنهاست که بداشتن نفس نباتی رشد نباتی می نمایند ، و نسبت به نفس حیوانی قشر است که نفس حیوانی دارای کمال نفس نباتی است با اضافه ، که به داشتن آن اضافه حیوان از نبات متمایز است . و همچنین است نسبت نفس حیوانی با نفس انسانی ، و آن به عقل . و غرض این است که انسان مثل یک بوته گیاه و یا یک نهال نیست که تا حدی بیالذ و رشد نباتی کند و بعد بیاشد و زایل گردد ، بلکه انسان با عقل بسیط اتحاد وجودی می یابد ، و به اشتداد وجودیش روح القدس می گردد ، و جوامع کلم به او داده می شود . و به اخلاق الهی که اتصاف به اسماء و صفات اوست متخلق می گردد . بعد از تجلیه و تخلیه و تخلیه ، فناء فی الله است که عین بقاء بالله است . در صحف مکرمه سلاک الی الله ، این مقامات به بیانات گوناگون شرح و بسط داده شد ، هر چند ورود در این مطالب مطابق روش درسی ما فعلا مناسب نمی نماید . علاوه اینکه ذکر این گونه مطالب و مقامات برای امثال بنده از باب وصف العیش نصف العیش است . به قول شاعر :

خلق الله للحروب رجالا

و رجالا لقصعة و ترید

صفحه : 514

یعنی خداوند مردانی را برای جنگها آفرید و مردانی را برای کاسه و ترید . آری این مسکین را برای حمله کردن به کاسه آبگوشت آفریدند ، نه محاربه با ابطال ، تا چه رسد به مجاهده با نفس که جهاد اکبر است . کیف کان

یکی از اساتید بزرگوارم ، جناب حکیم متأله علامه آیه الله حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی ، رفع الله تعالی درجاته ، مقالاتی بلند در مقامات اربعه فوق به قلم مبارک خودش تقریر فرموده است و در یک ورقه نزد این جانب محفوظ است ، به نقل آن در اینجا تبرک می جوئیم ، که اکنون گوش ما به این حرفها آشنا شود تا کم کم انشاءالله تعالی در دل نشیند . و آن مقاله این است :

بسم الله الرحمن الرحيم

بدان که قوه علمیه در نفس انسانی ، که کارفرمای بدن جسمانی است ، در رسیدن به اوج سعادت و کمال ، ناچار است که مراتب چهارگانه را ، که خواهیم شرح داد ، به سیر و حرکت معنویه عبور نموده تا از حسیض نقص حیوانیت به ذروه علیای انسانیت نائل و برخوردار شود .
مرتبۀ اولی ، که او را تجلیه خوانند ، آن است که نفس قوی و اعضای بدن را به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وارد نموده که اطاعت اوامر و اجتناب از منهیات شرعیه را به نحو اکمل نماید ، تا پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود و در نفس هم رفته رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد . و برای حصول این مرتبه ، علم فقه بر طبق طریقه حقه جعفریه کافی و به نحو اکمل عهده دار این امر است .

مرتبۀ ثانیه ، که آن را تخلیه نامند ، آن است که نفس به مضار و مفسد اجتماعی و انفرادی اخلاق رذیله و خویهای پلید آگاهی یابد و به تدبیر در عواقب وخیم آنها در دنیوی و عقبی ، بر طبق دساتیر مقرر در فن علم اخلاق ، آن صفات ناپسند را از خود دور و محو نماید ، همچون کبر و حسد و حرص و شهوت و بدبینی به خلق و خودخواهی و باقی صفات رذیله که در کتب اخلاق ثبت است . و این کار در معالجات روحانی و طب الهی همچون خوردن مسهلات و داروهاست برای رفع اخلاط فاسده در معالجه جسمانی در طب طبیعی .

صفحه : 515

مرتبۀ ثالثه ، که آن را تخلیه نامند ، آن بود که پس از حصول تخلیه و رفع موانع ، خود را به زیور اخلاق نیک و خویهای پسندیده ، که در نظام اجتماع و فرد تأثیر بسزا و عمیق دارند ، آراسته کند . و این خود پاکیزگی باطن و طهارت معنویه است که تا این معنی حاصل و متحقق نشود ، آدمی در باطن آلوده و نجس خواهد بود ، هرچند که ظاهر بدن محکوم به پاکی ظاهری است . و این کار ، در طب روحی و معالجه نفس ، مانند خوردن غذا و استعمال دوی مقوی است که برای تولید نیرو و قوت در بدن در طب جسمانی به کار می برند .
و پس از حصول و تحقق مراتب سه گانه فوق ، از برکت صفا و پاکی روح ، در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد ، که تولید آن از مجذوب شدن قهری است به عالم حقیقت و سرد شدن از عالم

مجازی که عرصه ناپایدار ممکنات است . و رفته رفته محبت شدت نماید ، و اشتعال و افروختگی عجیب در روح عیان گردد ، و از خود بیخود و بیخبر شود . و این مقام را ، که مرتبه چهارم از کمال قوه علمیه است ، فناء گویند . و مقام فناء فی الله سه درجه دارد :

درجه اولی فناء در افعال است ، که در نظر عارف سالک جمله مؤثرات و همه مبادی اثر و اسباب و علل ، از مجرد و مادی و قوای طبیعی و ارادیه ، بیهوده و بی اثر شود ، و مؤثری غیر از حق و نفوذ اراده و قدرت حق در کائنات نبیند ، و عوامل این عالم را محو و ناچیز در حیطة قدرت نامتناهی الهی شهود نماید . و در این حال ، یأس تمام از همه خلق و رجاء تام به حق پیدا شود ، و حقیقت آیه کریمه و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی (انفال 8 : 17) را به عین شهود ، بدون شائبه پندار و خیال ، عیان بیند ، و لسان حال او مترنم به مقال ذکر کریم لا حول و لا قوة الا بالله گردد . و در این مقام بزرگترین قدرتها و نیروهای مقتدرترین سلاطین عالم امکان با قدرت و نیروی پشه ضعیف در نظر حقیقت بین او یکی شود . و این درجه را محو گویند .

درجه ثانیه فناء در صفات حق است . بیان این مقام آنکه انواع مختلفه کائنات که هر يك در حد خود تعینی و نامی دارند ، مانند ملك و فلك و انسان و حیوان و اشجار و معادن ، که در نظر اهل حجاب به صورت کثرت و صفحه : 516

تعدد و غیریت متصور و مشهود هستند در نظر عارف الهی یکی شوند ، یعنی همه را ، از عرش اعلاى مجرد تا مرکز خاک ، به صورت نگارستانی مشاهده نماید که در تمامت سقف و دیوار آن عکس علم و قدرت و حیات و رحمت و نقش لطف و مهر و محبت الهی و عنایت یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است . در این نظر ، بر و بحر ، و دریاها و خشکیها ، افلاک و خاک ، عالی و دانی ، همه به هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود ، و همه با يك نغمه و به يك صدای موزون خبر از عظمت عالم ربوبی دهند . و در این مقام ، به حقیقت توحید و کلمه طیبه لا اله الا الله متحقق شود ، یعنی همه صفات کمال را منحصر به حق داند و در غیر حق ظل و عکس صفات کمال را پندارد . و این مقام را طمس خوانند .

درجه ثالثه مقام فناء در ذات است ، که فناء در احدیت گویند . و در این مقام ، همگی اسما و صفات از صفات لطف ، همچون رحمن و رحیم و رازق و منعم ، و صفات قهر ، مانند قهار و منتقم را مستهلك در غیب ذات احدیت نماید ، و بجز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعینی در روح او باقی و منظور نماند ، حتی اختلاف مظاهر ، همچون جبرئیل و عزرایل و موسی و فرعون از چشم حقیقت بین صاحب این مقام مرتفع شود ، و مهر و خشم حق ، بسط و قبض ، عطاء و منع وی ، بهشت و دوزخ برای او یکی گردد ، صحت و مرض ، فقر و غنی ، عزت و ذلت برابر شود . در این مرحله است که شاعر عارف الهی نیک سروده که گفته :

گر وعده دوزخست و یا خلد غم مدار

بیرون نمی برند ترا از دیار دوست

و شاید یکی از مراتب استقامت ، که در صحیفه الهیه امر بدان فرموده و ممدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است ، همین مقام شامخ فناء در ذات است . و این مقام را محق خوانند که بکلی اغیار از هر جهت محو و نابود گشته توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است . در این مرتبه ، که آخرین منازل و سفر الی الله جلت عظمته بود ، به لسان حقیقت گوید یا هو یا من لیس الا هو . و چون طالب حق به این مقام رسید ، از هویت او و هویت همه ممکنات

صفحه : 517

چیزی نمانده ، بلکه در تجلی حقیقت حق متلاشی و مضمحل شده اند . لمن الملك الیوم لله الواحد القهار . (غافر 40 : 16)

این بود مقالت آن جناب در تقریر مراتب قوای علمیه نفس که به نقل آن تبرک جسته ایم . و در مراتب قوای نظریه نفس ، که قوای علمیه آن است ، بحث خواهد آمد . و این دو قوه به منزله دو بال برای انسان است که چون به فعلیت رسیده اند انسان بالفعل است .

درس صد و چهل و هفتم

بدان که چند قصیده علمیه در پیرامون مسائل نفس و پاره ای از امهات مطالب عموم عقلیه و عرفانیه از بزرگان جهان دانش به یادگار مانده است که از ذخایر علمی به شمار میآیند . یکی از آنها قصیده عینیّه معروف شیخ رئیس بوعلی سینا به عربی است که مطلع آن این است :

هبطت الیک من المحل الارفع

و رقاء ذات تعزز و تمنع

و دیگر قصیده خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی به فارسی است ، به این مطلع :

یکیست صورت هر نوع را و نیست گذار

چرا که هیئت هر صورتی بود بسیار

و دیگر قصیده اثیرالدین اخسیکتی ، متوفی 570 هـ . ق ، به فارسی ، به این مطلع :

جهان را هم جهانبا نیست پیدا بین و پنهان دان

که زیر گنبد نیلی پدید آورد چار ارکان

و دیگر قصیده معروف میرفندرسکی به فارسی است ، به این مطلع : چرخ با این اختران نغز و خوش و

دوست دارم که به مضامین عالیه این قصاید آگاهی یابیم . اینك قصیده اخیر را عنوان می کنیم تا در مواقع مناسب دیگر و با پیشرفت بیشتر , قصاید دیگر نیز یکی پس از دیگری عنوان شود . چنانکه در چند درس پیش گفته ایم آراء و اقوال درباره نفس متعدد است . چند قول صفحه : 518

را نقل کرده ایم و در مقامات و درجات نفس هم مقالاتی شنیده ایم . اکنون به عنوان مزید بصیرت قصیده معروف عالم ربانی میرفندرسکی را که يك دوبار هم از آن نام برده ایم نقل می کنیم و مطالبی به اختصار در بیان هر بیت تقدیم می داریم , که در هر دو مطلب نامبرده , حائز اهمیت است . این قصیده چهل و يك بیت است و هر بیت آن بیتی از حکمت : چرخ با این اختران نغز و خوش و زیبایستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صفحه دلگشای آسمان نگارستانی است که به گلهای زیبای ستارگان در کمال حسن آراسته است . نگارستانی که هرچه در وصف زیبایی آن قلمها تقریر کند سرانجام به عجز خود معترف خواهد بود . الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور . ثم ارجع البصر کترین ینقلب إلیک البصر خاسئا و هو حسیر . و لقد زینا السماء الدنیا بمصابیح و جعلناها رجوما للشیاطین . (ملک 67 : 53) بلکه چرخ و غیر چرخ همه نمایشگر جمال و جلال مطلق الهی اند , چه هر اثری و آنچه در این عالم محسوس و مشاهده ماست صورتی از عالم بالاستی , که همه از علم عنایی الهی نازل شده اند و عین موافق و مماثل علم است . و مراد از [(زیر)] عالم خلق و از [(بالا)] عالم امر است , و همچنین عالم امر زیر است و فوق آن بالا , الا له الخلق و الامر (اعراف 7 : 54) . خلاصه در مراتب وجود , هر مرتبه دانی زیر و عالی بالاستی , که بدن زیر و نفس ناطقه بالاستی , و جهان ماده نسبت به نفس کل زیر و نفس کل بالاستی , و نفس کل نسبت به عقل کل همچنین . و هر مرتبه عالی قضای مادونش است که قدر اوست . مثلا , به يك معنی , عالم امر نسبت به عالم خلق قضا و عالم خلق قدر آن است . و بین قضا و قدر مماثله است , چنانکه بین هر اصل با فروعش چنین است , و تفاوت به نقص و کمال است , که فرموده اند موجودات عالم ادنی ظلال موجودات عالم اعلی اند . صورت در کتب عقلیه به اشتراك لفظی به چند معنی آمده است . شیخ در فصل چهارم مقاله ششم الهیات شفا (چاپ سنگی , ج 2 , ص 537) در معانی [(صورت)] گوید :

1 - قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى .

صفحه : 519

- 2 - و قد يقال صورة لكل هيئة و فعل يكون فى قابل وحدانى او بالتركيب حتى تكون الحركات و الاعراض صورا .
- 3 - و يقال صورة لما تتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية و الاعراض صورا .
- 4 - و يقال صورة لما تكمل به المادة و ان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة و ما تتحرك اليها بالطبع .
- 5 - و يقال صورة خاصة لما يحدث فى المواد بالصناعة من الاشكال و غيرها .
- 6 - و يقال صورة لنوع الشىء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك . 7 - و يكون كلية الكل صورة فى الاجزاء ايضا .
ترجمه گفنارش به فارسى اينكه :

- 1 - گاهى هر معنایى را که بالفعل شایسته معقول بودن است صورت گویند که جواهر مفارقة ، به این معنی ،
صوراند .
- 2 - و گاهى هر هیئت و فعلی زا که در قابلى وحدانى یا قابلى بتركيب بوده باشد صورت گویند ، که به این
معنى حركات و اعراض صوراند . 3 - و گاهى به چیزی که ماده به آن بالفعل متقوم است صورت گویند ، که
بنابراین معنی ، جواهر عقلیه و اعراض صور نیستند .
- 4 - و گاهى به چیزی که ماده به آن کامل مى گردد هر چند که ماده به آن بالفعل متقوم نباشد صورت مى
گویند ، مانند صحت و آنچه که ماده بالطبع به سوى آن در حرکت است .
- 5 - و گاهى به خصوص اشکال و غیر آن ، که به صنعت در مواد حادث مى گردد ، صورت مى گویند .
- 6 - و گاهى به نوع شىء و جنس شىء و فصل شىء و به جميع آن صورت گویند .
- 7 - و نیز کلیت کل ، صورت در اجزاست .

مرحوم آخوند ، در تعلیقات شفا ، در بیان گفتار شیخ (قده) گوید (نقل به ترجمه) :
جمهور برای صورت ، معانی متعدده مى بیند ، ولی با امعان نظر ، همه این معانی به امر واحد ارجاع مى گردد ،
و آن [بودن شىء بالفعل است] (و اختلاف راجع به

صفحه : 520

امور دیگر است ، چه اینکه آن شىء بالفعل یا به حسب معنی و مفهوم بالفعل است و یا به حسب وجود و
حقیقت :

قسم اول ، معنی ششم از معانی مذکور صورت است .

قسم دوم ، که به حسب وجود و حقیقت بالفعل است یا شرطش این است که مقارن امری بالقوه باشد یا به

این شرط نیست :

آن که به حسب وجود و حقیقتش بالفعل بودن مشروط به مقارن بودن او با امری بالقوه نباشد ، معنی اول از معانی صورت است . و به این وجه مفارق را صورت بلا ماده گویند . و همچنین به صورت منتزعه از مواد ، به سبب تجرید مجرد و نزع نازع آن را ، صورت گویند ، و به همین وجه ، واجب تعالی را صورة الصور گویند ، زیرا که فعلیت وجود در این قسم اقوی و اتم و به حسب ارتفاع وجودی اشد از ما بالقوه است .

و آن که مقارن امری بالقوه است بالضرورة ، ما بالقوه وی که به ما بالفعل خارج می گردد این خروج به فعلیت یا به صناعت است و یا بدون صناعت :

آن که به صناعت است پنجم از معانی صورت است .

و آن که بدون صناعت است ، یا مطلقا بدون صناعت است ، یا نه : آن که مطلقا بدون صناعت است ، معنی دوم از معانی صورت است . و آن که بدون صناعت بودنش مطلق نیست ، یا در کمال اولش این چنین است ،

و یا در غیر کمال اولش :

آن که در کمال اولش است ، معنی سوم از معانی صورت است . و آن که خروج از قوه به فعل در غیر کمال اولش است ، معنی چهارم از معانی صورت است .

و اما آنی که گفته است [(کلیه الکل ، صورت در اجزاست)] ، معنایش این است که امور کثیره ای که آنها را (در خارج) جزء صوری حقیقی نیست ، به کلیت و جمعیت آنها (به اعتبار ذهنی) صورت در اجزاء گفته می شود . و شك نیست که این قولی مجازی است که اعتبار ذهنی به وحدت صورت خارجی ، که آن را (حقیقة) جهت وحدت است ، تشبیه گردیده است . این ، معنی هفتم از معانی صورت است .

صفحه : 521

حالا که در معانی صور آگاهی حاصل شد و دانستیم که معنی جامع در اقسام صور بودن شیء بالفعل است ، چون هر موجودی را اعم از ذهنی و خارجی فعلیت است و فعلیت هر موجود حقیقت اوست ، لذا صورت همان حقیقت هر چیز است . و خداوند سبحان ، که صورة الصور است ، حقیقة الحقایق است . و صور عقول مفارقه همان انحاء حقایق وجودیه آنهاست ، و هكذا فی غیرها الصورة هی بمعنی ما به الشیء بالفعل . و به قاعده شریف امکان اشرف (امکان ممکن اشرف) که عبارت اخری از محال بودن طفره در قوس نزولی و قوس صعودی است ، در قوس نزولی تا ممکن اشرف تحقق نیافت نوبت وجود به ممکن اخس نمی رسد ، که طفره محال است . و همچنین در قوس صعودی تا ممکن جمیع انحاء کمالات مادون خود را استیفا نکرد و

حایز نشد ، از اخس به اشرف ارتقا نمی یابد . و الطفرة مطلقا ، سواء كانت حسية او عقلية ، باطلة بالبديهة . عقل و نقل متفق اند که اول ما خلق الله العقل ، اولین مخلوق عقل است ، و پس از آن موجودات نوری که در رتبه وجود تالی او هستند تحقق یافته اند . و هکذا تا هیولای اولی . این در قوس نزولی . و نفس انسانی تا از عقل هیولانی به عقل بالملکه نرسیده است . محال است که عقل بالفعل گردد . و هکذا در معارج بعد از آن ، این در قوس صعودی . ولی بدان که مخلوق اول غیر از صادر اول است ، چنانکه اشارتی خواهد شد . و چون هر مرتبه مادون از مافوق خود صادر است و اگر تعبیر به اصل و فرع و یا به علت و معلول کنیم بین اصل و فرع و علت و معلول سنخیت است و گرنه باید قائل به گراف شد ، لذا بین مراتب موجودات محاکات و مماثله است که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی . در این [(زیر)] و [(بالا)] باید توجه داشت که [(زیر)] و [(بالا)] اعتباری و مکانی نیست . هر آن موجودی که اصل است بالاست و فرع او زیر اوست . مثلا نفس ناطقه بالا و بدن زیر اوست ، که قائم به او بلکه مرتبه نازله اوست . بنابراین ، عالم محسوس ما مطلقا زیر ، و عالم ماورای آن ، که عالم محسوس به منزله بدن آن است ، بالاست . صورت زیرین تعبیر به [(رقیقه)] می شود و آنچه که اصل آن است تعبیر به [(حقیقه)] . و بدان که بدن به بودن نفس بالفعل است ، یعنی در حقیقت صورت فعلیه بدن نفس است ، و بدن را هرگونه آثار حیات ، از طراوت و تازگی بشره و هیئت موزون و تألیف عناصر متضاد و تخطیط و تصویر اعضا و جوارح و ادراکات حواس ظاهره و دیگر امور در مرتبه بدن ،

صفحه : 522

چه در ظاهر بدن و چه در باطن آن ، همه از نفس است ، که صورت و حقیقت نفس را باید در بدن دید که پرتو روحست نطق و چشم و گوش . و آنکه گفته اند بدن مرتبه نازله نفس است ، این معنی مراد است . پس در حقیقت ، نفس صورت بدن است و حقیقت عالم را ، که صورة الصور و حقیقة الحقائق است ، از این اشارت نسبت نفس با بدن فهم کن . همان طور که نفس در موطن بدن خود را نشان می دهد که از انزل مراتب بدن تا اشمخ مقامات نفس ناطقه ، يك هويت ممتده است ، و تمام کثرات این يك هويت ممتده ، که به اسامی گوناگون نامیده می شود ، قائم به يك حقیقت به نام نفس ناطقه اند و همه مظاهر و مجالی نفس اند . و به عبارت دیگر ، نفس را مراتب و شئون است ، و نفس اصل محفوظ در همه این مراتب و شئون است ، که در موطن لمس لاسه است و در موطن وهم واهمه و در موطن عقل عاقله و هکذا در هر موطن . قال الله تعالى : ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم أطوار (نوح : 71 ، 13 و 14) . هر يك از اعضا و جوارح و قوای ظاهره و باطنه را فعلیتی خاص است ، یعنی دارای صورتی خاص و حقیقتی

خاص است . چشم را صورتی است و گوش را صورتی است , خیال را صورتی و وهم را صورتی است , و هکذا جز آنها را و حافظ همه آنها آن اصل محفوظ به نام نفس است . و اگر نفس قطع علاقه از آنها کند , صورت آنها زایل می گردد و همه مضمحل و متلاشی می گردند . پس نفس است که صورت آنها و جهت وحدت آنهاست , هرچند که هر يك را صورتی خاص است . حاصل اینکه حافظ همه این کثرات و صورت هر يك آنها يك اصل محفوظ است که کثیری واحد و واحدی کثیر است , که در مقام کثرت , فعل هر يك آنها را اسناد به خود آن می دهی , که چشم می بیند و دست می گیرد و گوش می شنود و پا می رود و هکذا , و در مقام وحدت , همه این افعال به يك حقیقت منسوب است , که می گوید : من دیدم و من گرفتم و من شنیدم و من رفتم . و به همین مثبت است آنکه فرموده اند عقل کلی مانند صورت برای عالم طبیعی و یا مانند فصل محصل آن است (العقل الکلی هو كصورة للعالم الطبيعي و كفصل محصل له) , و یا آنکه فرموده اند حق تعالی صورة الصور است . بلکه بتحقیق از این مثبت و منزلت برتراند , که با قطع علاقه نفس از بدن , بدن متلاشی می گردد , اما در عقل و حق , با فرض قطع و رفع از جهان , جهان سر به جیب عدم در کشد و اسم و رسمی برای چیزی نخواهد ماند .

قرآن کریم فرموده : قل يتوفیکم ملك الموت الذی و کل بکم . (سجده 32 : 11) و باز فرمود : و لو تری إذ یتوفی الذین کفروا الملائکة یضربون وجوههم و ادبارهم و ذوقوا عذاب

صفحه : 523

الحریق (انفال 8 : 50) و هم فرمود : و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة حتی إذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفرطون (انعام 6 : 61) و در عین حال فرمود : الله یتوفی الانفس حین موتها (زمر 39 : 42) .

در باب آداب الخلاء از طهارت بحار (کمپانی , ج 18 , ص 46) از امام صادق علیه السلام روایت شده است که چون از بیت الخلاء فارغ شدی , بگو : الحمد لله الذی اطاق عنی الأذی , و دهدار در رساله قضا و قدر روایت کرده است که پس از دفع پلیدی بگو : الحمد لله الذی دفع عنی الأذی و عافانی , با اینکه قوه دافعه , که شأنی از شئون نفس است , دفع کرده است . در کلمه [(آیه)] و مشتقات آن در قرآن کریم تدبر بفرمایید که [(آیه)] اثر و علامت و نشانه است و اثر نمودار دارایی مؤثر خود است . خدای تعالی در متن طبیعت و ذات نفس و مافوق آن خود را می نماید , سنبهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم . (فصلت 41 : 53) اما نه اینکه او را در مظاهر محدود آفاق و انفس مقید کنی , مثلا نفس ناطقه صورت چشم است و چشم قائم به آن است , اما نه اینکه نفس ناطقه چشم باشد . در کلام امام موحدین , علی علیه السلام دقت کن که فرموده : مع کل شیء لا

بمقارنه و غير كل شىء لا بمزايله . (نهج البلاغه , خطبه اول) .

و البائن لا بتراخى المسافة بان من الاشياء بالقهر لها و القدرة عليها و بانث الاشياء منه بالخضوع له و الرجوع اليه . (نهج البلاغه , خطبه 150) .

قريب من الاشياء غير ملامس , بعيد منها غير مبائن (نهج البلاغه , خطبه 177) .

توحيدہ تمبيزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة (نهج البلاغه خطبه 177) .

داخل فى الاشياء لا كشيء داخل في شىء و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شىء (توحيد كافى , ج 1 معرف , ص 67) .

لم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن و لم يئاعنها فيقال هو منها بائن . (توحيد كافى , ج 1 معرب , ص 104 , نهج البلاغه , خطبه 63) . فى الاشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن منها (توحيد كافى , ج 1 معرب , ص 107) .

درس صد و چهل و هشتم

صورت زيرين اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود يكتاستى

صفحه : 524

بالا را اصل قرارداد و صورت زيرين را فرع , چنانکه اصل نیز همین است . و این بیت نص صريح است که مراد از [(صورتى در زیر دارد آنچه در بالاستى)] , چنانکه در شرح بیت نخستين گفته ایم , اینکه در مراتب وجود , هر مرتبه دانی زیر و مرتبه عالی فوق و بالای آن است , که بدن مثلا زیر و نفس ناطقه فوق آن است , و هكذا فى غيرهما , و تفاوت به نقص و کمال است .

پيش از ما مرحوم محمد صالح خلخالى , که از شاگردان ارشد حکيم ميرزا ابوالحسن جلوه قدس سرهما است و شارح دوازده امام منسوب به شيخ اکبر , محيى الدين عربى , است , این قصيده را شرحى موجز کرده است . و نیز مرحوم ميرزا عباس شريف دارابى معروف به حکيم عباس , که از اعظم شاگردان متأله حاجى سبزواری قدس سرهما ست , آن را شرحى نسبتا مبسوط کرده است . و این هر دو شرح مطبوع است و راقم به هر دو نظر دارد . مرحوم خلخالى در بيان بیت اول می گوید :

تعبير از فلك به چرخ نمود به جهت کمال مبالغه , گویا نفس چرخ اند , از قبيل زيد عدل , و اشاره لطيفه باشد

به دوام حرکت ایشان و يا اینکه ایشان محرکى دارند که صورت زيرين عبارت از اوست الخ . و نیز گوید :

تعبير از نفس به [(زير)] کرده است به جهت آنکه مخفى است , و تعبیر از جسم به [(بالا)] نموده است به

اعتبار آنکه محسوس و آشکار است . پس نفس باطن است و جسم ظاهر . و همچنين صورت و باطن جسم

نفس است ، که جسم به نفس بالفعل است . و همچنین جناب اقدس الهی باطن و صورت عقل است ، که عقل به الله تعالی بالفعل است . لهذا در کتب سماویه است : الله تعالی صورة الصور .

این سخن را چنانکه مشاهده می فرمایید بیت دوم تکذیب می کند ، زیرا اصل آنی است که فرع به او قائم است ، و اصل آن است که در رتبه وجودی بالاست . ولی بنا به بیان شارح مذکور ، باید بدن نسبت به نفس اصل باشد و نفس فرع . و همچنین در جسم و نفس ، و

صفحه : 525

نفس و عقل ، و عقل و حق .

و نیز مرحوم خلخالی در شرح بیت دوم ، پس از تقریر مطلبی مفید در بیان حقیقت جعل ، گفت : (و از این تحقیق ظاهر شد که صادر اول عقل است ، زیرا که مبدأ اول تعالی چون فوق تمام است معلول بی واسطه او باید که تام باشد الخ) در این گفتارش صادر اول را عقل دانسته است ، ولی حق این است که باید بین صادر اول و مخلوق اول فرق گذاشت . زیرا که عقل مخلوق اول است نه صادر اول . اولین حدیث کتاب العقل و الجهل اصول کافی کلینی (قده) ، به اسنادش از محمد بن مسلم ، از امام ابی جعفر باقر علوم النبیین (ع) روایت شده است که قال (ع) : لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر (الحدیث) .

و همچنین در حدیث چهاردهم آن ، به اسنادش از سماعة بن مهران ، از امام ابی عبدالله جعفر صادق آل محمد (ص) روایت شده است که قال ابوعبدالله علیه السلام ان الله عزوجل خلق العقل و هو اول خلق من الروحانیین عن یمین العرش من نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل (الحدیث) .

و نیز روایت شده است در وافی (اول فصل الخطاب حاج محمد کریمخان) که قال علی علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله : ان الله عزوجل خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه (الحدیث) . و نیز از رسول الله (ص) روایت شده است : اول ما خلق الله العقل .

و اصل خلق ، در لغت به معنی تقدیر مستقیم است ، و در حقیقت خلق ایجاد شیء است با قدر و تقدیری معین . و قدر معین را قدر گویند به فتح دال . انا کل شیء خلقناه بقدر . (قمر 54 : 49) و قدر ، به سکون دال ، مطلق اندازه است . در ماده [خ ل ق] مجمع البحرین آمده است که :

قال بعض الأعلام : قد یظن ان الخالق و الباریء و المصور الفاظ مترادفة و ان الكل یرجع الی الخلق و الاختراع و لیس كذلك بل كل ما یرج من العدم الی الوجود مفتقر الی تقدیره أولا ، و ایجاده علی وفق التقدیر ثانیاً ، و الی التصویر بعد الایجاد ثالثاً ، فالله تعالی خالق من حیث هو مقدر و باریء من حیث هو مخترع ، و موجد و

مصور من حيث انه مرتب صور المخترعات احسن ترتيب .

و چون معنی خلق دانسته شد ، گوئیم که صادر نخستین وجود عام مفاض بر اعیان

صفحه : 526

مکونات ، اعنی ماسوی الله تعالی ، است که آن را تجلی ساری و رق منشور و نور مرشوش و نفس رحمانی و خزانه جامعه و ام الكتاب المسطور ، و ماده موجودات ، و حق مخلوق به و رحمت عامه ، و رحمت ذاتیه و امتنانه ، و وجود منبسط ، و به اسامی بسیار دیگر نیز می نامند ، که تمام نقوش و صور موجودات مقدره بر روی این رق منشور منقوش است ، و خود بی نقش است ، و اطلاق خلق و جعل بر او نمی کنند .

این بحث شریف را صدرالدین قونوی در کتاب شریف نصوص (يك نص مانده به آخر) و همچنین در کتاب دیگرش به نام مفتاح الغیب و الوجود و در شرح علامه شهیر به ابن فناری بر آن ، موسوم به مصباح الانس بین المعقول و المشهود (چاپ سنگی ، ص 69 و 72 و 150) و نیز صدرالمتألهین در فصل 29 مرحله ششم اسفار (فصل فی اول ما ینشاء من الوجود الحق چاپ سنگی ج 1 ، ص 193) عنوان کرده اند .

ممکن است که در توجیه عبارت شارح مذکور بگوئیم در تعبیر به صادر اول تو سعی به کار رفته است ، چنانکه خود آخوند ملاصدرا در اسرار الایات گوید (چاپ سنگی ، ص 34) :

اول الصوادر عن ذاته تعالی بذاته يجب ان يكون اشرف الممكنات و افضل المفطورات و اكرم المربوبات و هی الصور المجردة الالهية و الانوار المفارقة العقلية دون شیء من الجواهر الجسمانية و طبایعها و قواها الخ و یا در توجیه عبارتش گوئیم که تعبیر عقل اول به صادر نخستین بنا بر مذهب حکیم باشد نه بنا بر منهل عارف . چنانکه در کتب عقلیه آمده است که حکیم صادر اول عقل را می داند ، و عارف نفس رحمانی را ، که از عقل اول تا هیولای اولی در نزد عارف وجودات مقیده محدوده اند و منقوش بر آن رق منشور ، یعنی نفس رحمانی ، می باشند .

به بیان بیت دوم باز گردیم . بدان که بحث عمده در این مقام این است که صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بالا رود با اصل خود یکی می گردد . و دانستی که صورت زیرین فرع است و آنکه بالای اوست اصل است که فرع قائم به آن است ، و اصل در رتبه وجودی فوق اوست و نسبت به او تقدم رتبی و علی دارد . و چون فرع به بالا رود با اصل خود یکتا می گردد . ناچار بین اصل و فرع باید يك نحو سنخیت و مماثلت باشد . ولی راه پی بردن به نحوه سنخیت از نشیب به فراز رفتن است ، آن هم نشیبی که زمین است و فرازی که

صفحه : 527

آسمان . و راه هم نردبان معرفت است که باید پله پله بالا رفت که جان به لب می رسد . و این پله ها هم مراتب علوم و معارف است . صورت زیرین را در این پله ها ب اید با خود همراه داشت ، که در هر پله آن صورت را حکمی و نمایشی خاص است . چه هر مرتبه از وجود حکمی دارد ، و باید حکم مراتب را حفظ کرد . و یکی از اصول معتبر در حکمت متعالیه این است که تجافی در مراتب وجود راه ندارد . لذا صورت زیرین با قید و نقص مرتبه خود محال است که در رتبه بالا راه یابد ، و اصل آن با اطلاق و کمال وجودی خود محال است در حد فرع قرار گیرد . مثلا انسان که يك موجود ممتد از بدن تا روح است ، همواره بدن مرتبه نازله روح است و روح مرتبه عالیه آن ، بدن صورت زیرین است و روح اصل آن . تجافی این است که مثلا بدن از موطن خود بالا رود و روح شود ، و یا روح از مقام خود پایین آید و بدن گردد ، و یا قوه واهمه عاقله گردد ، و یا عاقله واهمه . و در عین حال ، بدن مرتبه نازله روح است ، کان بدن روح متجسد است . بنابراین در فهم معنی یکتا شدن صورت زیرین با اصل خود خیلی دقت لازم است . چون بین اصل و فرع سنخیت و مماثلت است ، همان طور که صورت زیرین بالا رود با اصل خود یکی می گردد ، ناچار اصل هم در همه فروع خود ، که صور او هستند ، نمایشی دارد و همه آنها مظاهر و مجالی اویند ، و گرنه اصل و فرع یکدیگر نخواهند بود . پس در بیت فوق يك جانب حکم صریحا بیان شد و جانب دیگر آن ضمنا مفهوم می گردد . چه خوب بود که برای ایفای این معنی نیز بعد از بیت دوم همانند این بیت و یا بهتر از آن گفته می شد : اصل را هم بی

تجافی در نزولش بنگری

صورت زیرینش او را مظهر و مجلاستی

درس صد و چهل و نهم

به دنباله درس در بیان بیت دوم گوئیم : صورت زیرین را بالا بردن و به اصلش رساندن همان رد و ارجاع به اصل است که در هر فن بسیار دشوار است ، و تحصیل این نردبان معرفت کار آسانی نیست . مثلا در علم فقه ، مسائلی در شئون احوال و امور و موضوعاتی پیش می آید که در تطبیق آنها به اصول مربوط به آنها ، داشتن ملکه استنباط و قوه اجتهاد لازم است . حدیث صحیح از زراره و ابوبصیر از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که آن دو حجت خدا فرموده اند : علینا ان نلقى الیکم الاصول و علیکم ان تفرعوا (مجمع البحرین طریحی ، ماده ف ر ع) ، و همچنین در سایر فنون و حرف و صنایع . من باب

صفحه : 528

مثال ، در فن ریاضی ، کتاب اصول اقلیدس را از این روی اصول گویند که اصول همه مسائل هندسه و حساب است ، یعنی همه آنها را باید از آن اصول استنباط کرد . مثلا شکل نهم مقاله اولای آن اقامه برهان در تنصیف

زاویه است ، و اگر موردی پیش آمد که نیاز به تثلیث زاویه داریم در تثلیث زاویه شکلی مستقل در اصول نیست بلکه باید آن را با استبانه از اشکال دیگر تحصیل کرد ، یعنی تثلیث زاویه از فروعی است که باید از آن اصول استخراج شود و مبرهن گردد .

در رؤیای عالم خواب و تعبیر آن تأمل بفرمائید ، ببینید ارجاع صور و اشکال و احوال عالم خواب به اصول آنها چگونه است . معبر خواب را از این رو معبر می گویند که انسان را از صورت ظاهر آنچه در عالم خواب دیده شده به باطن آن عبور می دهد . چرا خوابی که دیده اید به سراغ معبر می روید تا شما را از صورت خواب عبور دهد و به اصل آن برساند ، ولی در بیداری این همه صور بوالعجب را مشاهده می کنید به سراغ معبر نمی روید تا به اصل آنها راه یابید ؟ این تبعیض از کجا پیش آمده است ؟ همان طور که رؤیای عالم خواب را اصلی است که به صورتی در آمده است و معبری باید تا از صورت زیرین عبور دهد و به اصل آن برساند ، همچنین هر يك از مشهودات عالم بیداری ما را اصلی است که صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی .

شما به وقایع و حوادثی که برخورد کرده اید ، تفحص می کنید و تجسس می نمایید که از کجا پدید آمده است و علت پیدایش آن چه بوده است . این صورت واقعه و حادثه را اصلی است که با آن يك نحو سنخیت دارد . به هرچه می نگرید ، از تطور جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها و و ، همه را اصلی است که مبدأ پیدایش آنهاست .

این جمله بسیار بلند عرشی ملکوتی برهان الحکما امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - را باید بر لوح دل نگاشت که فرمود : ان لكل ظاهر باطنا علی مثاله (نهج البلاغه ، خطبه 152) . تمام مطلب در پی بردن به معنای واقعی این جمله است که چگونه باطن بر مثال ظاهر است ؟ آن هم فرمود بر مثال اوست نه مثل او ، و در فرق میان مثل و مثال دقت لازم است .

توضیح آنکه مثل شیء آنی است که با او در تمام ماهیت موافق و متحد است و در عرض اوست ، و اختلاف و تفاوت در عوارض مشخصه فردیه است ، مانند دو فرد انسان ، مثلاً

صفحه : 529

زید و عمرو ، که در تمام ماهیت انسان مثل هم اند و تفاوت در عوارض مشخصه خارج از ماهیت دارند . و جمع آن امثال است .

اما مثال ، بر وزن کتاب ، گاهی به معنی ظل شیء است که به حسب وجود در طول آن قرار می گیرد و قائم به اوست ، اگر از اصل به فرع آییم که اصطلاحاً در قوس نزولی باشد ، ولی در قوس صعودی ، مثال اصل و

واقعیت آن شیء است . و کیف کان بین اصل و فرع ، مثال یعنی مماثله است . و گاهی برای ایضاح است که نمودار شیء است و با او در بعضی از جهات موافق است نه در ماهیت ، چنانکه مثلا زید در دلیری مثال شیر است . و جمع مثال ، مثل ، به ضم میم و تا ، مآید . ملای رومی در مثنوی می گوید : کان دلیر آخر مثال شیر بود

نیست مثل شیر در جملهء وجود

فرقها بیحد بود از شخص شیر

تا به شخص آدمیزاد دلیر

خلاصه اینکه مثل شیء آن است که در ماهیت و لازم ماهیت با شیء شریک باشد ، یعنی ثانی و مکافی آن شیء باشد ، و مثال شیء آیت و ظهور آن و بالجمله از صقع آن باشد نه ثانی و کفو آن . عارف بزرگوار ملا عبدالرزاق در آخر شرح فص سلیمانی فصوص شیخ اکبر ، محیی الدین عربی ، گوید (ط قاهره ، ص 306) :

اعلم ان هذه الصور و الاشكال و الهیئات و الأحوال التي نشاهدها بما فی العالم آیات نصبها الله لنا و اعلام اظهرها امثلة لحقائق و صور و معان معقولة ازلیة هی شؤونه تعالی و تعیناتها الذاتية و ما یعقلها الا العالمون بالله الذین یعرفون تأویلها و یعبرون عن صورها الی حقائقها و هو الموفق .

رؤیای عالم خواب و تعبیر و ارجاعش به اصل و واقع آن ، برای تفهیم اینکه [صورت زیرین به بالا رود ، با اصل خود متحد است] یکی از نمونه های بارز آن است . اگر به تعبیر بعضی از خوابها و مناسبت آن با صورت اصلی آن بپردازیم ، براستی شگفت آور است که تطورات ظهور یک چیز در چند موطن چگونه است . به همین مثبت خواب و تعبیر ، در عمل و جزا تأمل بفرمائید . به مبنای عقلی و نقلی ، علم و عمل انسان سازند . و جزا موافق عمل است ، و به تعبیر قرآن کریم جزاء وفاقا . (نبأ صفحه : 530

(78 : 26) و لا تجزون الا ما كنتم تعملون . (یس) (54 : 36) وفاق [مصدر دوم باب مفاعله است از] (وفق) ، و مفاعله بین دو چیز است یعنی عمل را با جزا را با عمل موافقت است . و آیه دوم فرمود همانی را که عمل می کردید جزای شماست . و فرزند ناصالح را عمل غیر صالح خواند . انه عمل غیر صالح (هود 11 : 46) .

کوتاهی سخن اینکه ما زرع و زارع و مزرعه خودمان هستیم ، و تمام لذات و آلام ما مطلقا ، چه در بیداری و چه در خواب و چه در عوالم بعد از این نشأه ، همگی انحاء ادراکات ماست .

قرآن مجید جزای بعضی از اعمال انسان را بیان فرمود . مثلا کسانی که مال یتیم را به ستم می خورند ، در باطنشان آتش می خورند : ان الذین یأکلون أموال الیتامی ظلما إنما یأکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا . (نساء 4 : 10) چه مناسبتی میان اکل مال یتیم در ظاهر و خوردن آتش در باطن ؟

در روایات ما از زبان ائمه هداة مهذبین ، که ترجمان قرآن اند ، در جزای اعمال ، بیاناتی است که خواص هم ، در بسیاری از موارد ، در فهم مناسبات آن عاجزند .

ما سخن از معراج جناب رسول الله (ص) را می شنویم و روایات معراجیه را می خوانیم ، ولی به اسرار آن پی نبرده ایم ، و ندانسته ایم که روایات معراجیه سفرنامه رسول الله (ص) است ، و آنچه که در آن سفر ملکوتیش بیان فرموده است ، همه ، سرگذشت انسان و بیان احوال و اطوار وجودی او در عوالم ابدی بعد از این نشأه است ، که ریشه آنها از این نشأه است که الدنيا مزرعة الاخرة ، به عنوان نمونه ، این دو واقعه را از سفرنامه رسول الله (ص) به اختصار و اجمال نقل می کنیم و تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل .

فرمود :

در شب اسراء قومی را دیدم که لبهایشان را با قیچیهای آتشین قیچی می شود و به دور ریخته می شود . گفتم : ای جبرئیل اینان چه کسانی اند ؟ گفت : خطبای امت تواند که مردم را به نیکی امر می کنند و خودشان را فراموش می کنند . (1) و نیز فرمود :

پاورقی :

1 - قال صلی الله علیه و آله رایة لیلة أسری بی الی السماء قوما یقرض شفاهم بالمقاریض من نار ثم یرمی . فقلت یا جبرئیل من هؤلاء ؟ فقال خطباء امتک یأمرون الناس بالبر و ینسون انفسهم و هم یتلون الکتاب افلا یعقلون . (ارشاد القلوب دیلمی ، تصحیح مرحوم استاد شعرانی ، آخر باب اول ، ص 11) .

صفحه : 531

پاورقی :

شخصی را دیدم که پشته ای را می خواهد به دوش بگیرد ، نمی تواند . باز به این سو و آن سو می رود و چیزهایی فراهم می کند ، و بر روی پشته می نهد ، و باز می خواهد آن را حمل کند قادر نیست ، و هکذا . گفتم : این چه کسی است ؟ گفت : کسی که مال از مردم قرض گرفته ، هنوز آن را تأدیه نکرده از دیگری باز مالی قرض می کند ، و هکذا .

اگر این دو واقعه را مثلا کسی در خواب می دید و برای تعبیر آن به حضور رسول الله (ص) مشرف می شد و تعبیر می خواست ، تعبیرش همان بود که جبرئیل در جواب گفت : ملاحظه بفرمائید که ارتباط عوالم با هم

چگونه است . این خواب است و آن معراج ، و روح ، در خواب و بیداری و در همه حال و در هر عالم ، مظهر
لا تأخذہ سنة و لا نوم (بقره 2 : 255) است .

انسان در این زندگی اجتماعی و تمدنی کار می کند و پاداش می گیرد ، و به کار می گیرد و پاداش می دهد ،
این کارها را با پاداششان چه مناسبت است ؟ مثلا این برای آن نجاری می کند و آن برای این بخاری می سازد
یا به او پول می دهد ، چه مناسبتی بین آن کار و این پاداش است ؟ و همچنین در دیگر اموری که کار و
پاداش هر دو مادی است . گاهی می بینیم که کار معنوی است و پاداش مادی ، مثل تدریس و اجرت آن .
باز در اصل و فرع دقت بفرمائید : میوه ها از درختها و بوته ها می رویند ، درخت و بوته اصل اند و میوه فرع
، و فرع چون بالا رود با اصل خود یکتاستی . حال بفرمائید خوشه انگور را بارز ، و هندوانه را با بوته آن چه
مناسبتی است ؟ و همچنین در دیگرها . و در عین حال می دانیم گندم از گندم بروید جو زجو ، و هیچگاه از
بوته هندوانه خوشه انگور نمی روید . و مناسبت بین سلسله علل و معلولات و به عبارت دیگر ، بین اصول و
فروع آنها ، دائمی است ، هرچند ما دسترسی به فهم آنها نداریم . در خطبه 143 نهج البلاغه ، امیر علیه السلام
می فرماید : و قد مضت اصول نحن فروعها فما بقاء فرع بعد ذهاب اصله ، مراد از اصول پدران و از فروع
فرزندان است ، یعنی اصولی گذشت که ما فروع آنهایم ، فرع را پس از رفتن اصلش چه بقایی است . و آنکه
گفته اند الولد سر ابيه اشاره به همین معنی دارد . نقل اییاتی از ملای رومی مناسب مقام می نماید . در دفتر
سوم مثنوی گوید :

صفحه : 532

پاورقی :

مرگ هر يك ای پسر هم رنگ اوست

آینهء صافی یقین هم رنگ روست

پیش ترك آینه را خوش رنگیست

پیش زنگی آینه هم زنگیست

ای که می ترسی زمرگ اندر فرار

آن زخود ترسانی ، ای جان ، هوش دار

زشت روی تست نی رخسار مرگ

جان تو همچون درخت و مرگ برگ

از تو رسته ست ار نکویست اربد است

ناخوش و خوش هم ضمیرت از خود است

گر به خاری خسته ای خود کشته ای

ور حریر و قز دری خود رشته ای

لیک نبود فعل هم‌رنگ جزا

هیچ خدمت نیست مانند عطا

مزد مزدوران نمی ماند به کار

کاین عرض وان جوهرست و پایدار

آن همه سختی و زور است و عرق

و این همه سیمست و زر بر طبق

گر ترا آید زجایی تهمتی

کرده مظلومت دعا در محنتی

تو همی گویی که من آزاده ام

بر کسی من تهمتی ننهاده ام

تو گناهی کرده ای شکل دگر

دانه کشتی ، دانه کی ماند به بر

او زنا کرده جزا صد چوب بود

گوید او من کی زدم کس را به عود ؟

نی جزای آن زنا بود این بلا ؟

چوب کی ماند زنا را در جزا ؟

مار کی ماند عصا را ، ای حکیم ؟

درد کی ماند دوا را ، ای حکیم ؟

چون به جای آن عصا آب منی

تو بیفکندی ، شد آن شخص سنی

یار شد یا مار شد آن آب تو

زان عصا چونست این اعجاب تو ؟

هیچ ماند آب آن فرزند را ؟

هیچ ماند نیشکر مر قند را ؟
چون سجودی یا رکوعی مرد کشت
شد در آن عالم سجود او بهشت
چونکه پرید از دهانش حمد حق
مرغ جنت ساختش رب الفلق
حمد و تسبیح نماند مرغ را
گرچه نطفه ی مرغ باد است و هوا
چون زدستت رست ایثار و زکات
کشت این دست آن طرف نخل و نبات
آب صبرت آب جوی خلد شد
جوی شیر خلد مهر تست وود
ذوق طاعت گشت جوی انگبین
مستی و شوق تو جوی خمر بین
این سببها آن اثرها را نماند
کس نداند چونش جای آن نشاند
این سببها چون به فرمان تو بود
چارجو هم مر تو را فرمان نمود
هر طرف خواهی روانش می کنی
آن صفت چون بد چنانش می کنی

صفحه : 533

پاورقی :

چون منی تو که در فرمان توست
نسل تو در امر تو آیند چست
می دود در امر تو فرزند تو
که منم جزوت که کردیش گرو
آن صفت در امر تو بود این جهان

هم در امر تست آن جوها روان
آن درختان مر تو را فرمان برند
کان درختان از صفات با برند
چون به امر تست اینجا این صفات
پس در امر تست آنجا آن جزات
چون زدستت زخم بر مظلوم رست
آن درختی گشت از آن زقوم رست
چون زخشم آتش تو در دلها زدی
مایه نار جهنم آمدی
آشت اینجا چه آدم سوز بود
آنچه از وی زاد مرد افروز بود
آتش تو قصد مردم می کند
نار کز وی زاد بر مردم زند
این سخنهای چو مار و کژدمت
مار و کژدم گشت و می گیرد دمت
اولیا را داشتی در انتظار
انتظار رستخیزت گشت مار
وعده فردا و پس فردای تو
انتظار حشرت آمد وای تو
منتظر مانی در آن روز دراز
در حساب و آفتاب جانگداز
کاسمان را منتظر می داشتی
تخم] (فردا ره روم) [می کاشتی
خشم تو تخم سعیر دوزخست
هین بکش این دوزخت را کاین فحست
درس صد و پنجاهم

چنانکه در ابیات ملای رومی ملاحظه فرمودید ، در آغاز گفت : مرگ هر کس هم‌رنگ اوست و هرکس از مرگ می‌ترسد در حقیقت از خودش می‌ترسد . سپس گفت : همه لذات و آلام و خوشیها و ناخوشیها در رستاخیز از نهاد خود انسان می‌روید ، که هر کس زرع و زارع و مزرعه خود و مهمان سفره خود است . چه ، جزا نفس عمل است ، چنانکه در حدیث شریف آمده است : انما هی اعمالکم ترد الیکم .

بعد از آن گفت : فعل هم‌رنگ جزا نیست ، یعنی به ظاهر و نظر ابتدایی . و در این معنی چند مثال آورده است ، و این مثالها همه از امور دنیوی و طبیعی است . این کار را برای این غرض نموده است که رفع اعتراض و ایراد در نسبت بین فعل اینجا و جزای اخروی کند . لذا پس از تمهید آن مثالها ، گفت : حمد حق مرغ جنت می‌شود و و و .

اما در اثنای بیان عمل اینجا و جزای آخرت ، بیان مناسبت میان عمل و جزا را تا اندازه ای فاش کرد ، که هرچند در بدو امر چنین می‌نماید که فعل هم‌رنگ جزا نیست و لکن

صفحه : 534

پاورقی :

با دقت و نظر معلوم می‌گردد که فعل هم‌رنگ جزاست ، که ذوق طاعت جوی انگبین می‌گردد ، و خشم نفسانی مایه نار جهنم است ، و وعده فردا و پس فردای تو سبب انتظار تو در محشر می‌گردد . لطایف و نازک کاریهایی که در این ابیات به کار برده شد بسیار است . در حدیثی ، از حضرت امام صادق علیه السلام به این مضمون روایت شده است که حیوانات صور و مثل اعمال شما هستند .

متأله سبزواری ، در شرح مثنوی ، در بیان ابیات مذکور ، بعضی از مطالب بلند آورده است ، و ما به اختصار قسمتی از آن را نقل می‌کنیم : از تو رسته است اه در حدیث است : انما هی اعمالکم ترد الیکم . و اینها که می‌فرماید احقاق تجسم اعمال است که محققین قایل اند ، و احقاق معاد جسمانی است که ضروری دین مبین است . و آنچه مولوی فرموده از لوازم لطیفه و قهریه همه جسم و جسمانی است ، چه ، جسم طویل و عریض و عمیق است ، و این در حور و قصور و حیه و زنبور مثلا هست ، و همچنین در عوارض آنچه معتبر است ، از صورت و فعلیت ، همه در کیفیات محسوسه آنها هست ، و شیئیت شیء به صورت و فعلیت است . و تفاوت میانه صور این عالم و آن عالم نیست مگر به تمامیت آنها و نقص اینها و به اینکه آنها اجسام و صور برزخیه و اخرویه اند و اینها اجسام و صور دنیویه اند ، و این تفاوت از خاصیات تفاوت نشات است ، که هر نشأه را خاصیتی است که اگر نبودی آن نشأه نشدی .

و علاوه بر بودن شیئیت به صورت و فعلیت ، بدان که تشخص به روح است ، و روح محفوظ است . چنانکه

اینجا با تفاوت عظیم به حسب اسنان اربعه از صبا و شباب و كهولت و شيخوخت چون نفس ناطقه او يك شخص از نفس است ، این انسان جسمانی یکی است گو مراتب امتیازی داشته باشند ، که تشخیص و هویت غیر امتیاز است .

ليك نبود فعل هم‌رنگ جزا لیکن مناسبتی مثل مناسبت معنی با صورت و روح با جسد هست ، مثل آنکه : چون حرص بر روح آدمی غلبه کند و ملکه شود ، شبیه می شود آن روح به روح نمل ، و صور برزخیه نمل مناسب و اضلال آن ملکه حرصیه شوند . و چون انواع اذیت غلبه کند و ملکه شود ، شبیه شوند آن ارواح به صفحه : 535

پاورقی :

ارواح حیه و عقرب و زنبور ، و اجساد مناسبه آن ارواح اضلال آن ملکات شوند . و چون تکبر یا سبعیت غلبه کند و ملکه شود ، صور شیر و پلنگ ، و در حیلہ ، روباه ، و در سرقت فاره ، و در غضب ، سگ . پس آن ملکات مانند روح اند ، و این اضلال مانند اجساد ، و روح الارواح نفس آدمی است . و در طرف لطف ، بر روح اگر غلبه کرد علم و معرفت و تقوی ، و ملکات علوم و اعمال صالحه پیدا شد ، مناسب می شود با ارواح قدسیه ملکیه ، و با رقائق مناسبه صبیحه ملیحه آن حقائق و اضلال آن ملکات ، صور حور و غلمان و باغ و بستان بلکه مالا عین رأت اه می شوند . و نسبت آن صور ، در هر دو طرف که لطف و قهر باشد ، به اعمال و ملکات نسبت تعبیرات است به رؤیا ، مثل سنین رخا و بقرات سمان ، و سنین قحط و بقرات عجاف . پس هرچه در این منام دنیوی می کنی و می بینی ، در آخرت به تعبیرش می رسی . شیخ عطار گوید :

باش تا از خواب بیدارت کنند
در نهاد خود گرفتارت کنند

امروز خوردن مال یتیم است بر غیر نهج عدل ، فردا نار خوردن است . ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا (نساء 4 : 10) .

جوهر است و پایدار خاصه مزد اخروی که قائم است به قیام روح ، و روح قائم است به قیام قیوم تعالی ، فاذا هم قیام ینظرون (زمر 39 : 68) و از این جهت حشر را قیامت گویند . و پایدارند که خلقتم للبقاء لا للفناء ، چه مظاهر اسماء لطیفه ، و چه مظاهر اسماء قهریه . گرچه نطقه مرغ باد است و هوا یعنی میانه مادتین شباهت است ، اگرچه ماده با صورتش مخالفت زیاد دارد بعد از آنکه مناسبتی میان هر ماده با صورتش هست . و آن شباهت آن است که چنانکه ماده مرغ جنت هواست ، که نفس انسانی هواست که

ماده کلمات لفظیه می شود و طیبیه از آنها صعود به اوج سماء جبروت و لاهوت می کند ، إلیه یصعد الکلم الطیب (فاطر 35 : 10) ، ماده مرغ دنیوی هم باد و هواست ، که بر ماده طیور هوا غالب است ، که خفت دارند و

صفحه : 536

پاورقی :

طیران می کنند ، چنانکه بر ماده حیوانات زمینی و مائی ارض و ماء غالب است ، که ثقیل اند .
آب صبرت آب جوی خلد شد آب صبر و مهر و ود و ذوق طاعت و مستی و شوق اشارت است به اسباب انهار اربعه که در سوره محمد (ص) ذکر شده که مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غیر آسن و انهار من لبن لم یتغیر طعمه و انهار من خمر لذة للشاربین و انهار من عسل مصفی . (محمد ص 47 : 15) .
این بود کلام حکیم سبزواری رضوان الله علیه که به اختصار نقل کرده ایم . ملای رومی را در تجسم اعمال و حشر هر کس به صورت افعال ، و اینکه اعراض به لون دگر جوهر متقرر و متجسم می گردد ، و حشرها را اکوان گوناگون از کون دنیوی ، و کون برزخی ، و کون اخروی است ، و یک اصل محفوظ باقی است که تشخص به آن قائم است ، و تفاوت میانه صور این عالم و آن عالم به نقص و کمال است ، و امتیازها فرق می کند ، و تشخص و هویت در امتیازها محفوظ است ، و اینکه عرضها چون تکرار یافت از برای نفس جوهر و ملکات می شوند و آن ملکات یا ملکها و یا شیاطین می شوند ، سخن بسیار است ، و در چندین جای آن در این امور بیاناتی بلند دارد ، و از مواردی که در مثنوی در این مطالب هنرنامه‌یی کرد در دفتر دوم است که می گوید :

روز مرگ این حس تو باطل شود

نور جان داری که یار دل شود

این عرضها نقل شد لون دگر

حشر هر فانی بود کون دگر

وقت محشر هر عرض را صورتیست

صورت هر یک عرض را رؤیتیست

فعلا نظر عمده ما این است که یک شیء را در هر عالم صورتی خاص است ، و در عین حال تشخص و هویت او محفوظ است ، و به امتیازهای گوناگون آن اصل فارد واحد محفوظ است ، و او را کونهای دنیوی و برزخی و اخروی است ، و اکوان را تفاوت به نقص و کمال است و بین آنان مماثله و محاکات است که ان لکل ظاهر باطنا علی مثاله ، و بین جزا و عمل موافقت است جزاء وفاقا . چون در این سلسله افعال و جزای هر یک تأمل

شود ، به وضوح می پیوندد که از تو رسته ست ار نکویست ار بد است و ادراك معنی واقعی این حکم که] (صورت زیرین ، اگر با نردبان معرفت بالا رود ، با اصل خود یکی می شود) [محقق می گردد . پس اصل و فرع را با یکدیگر مناسبتی خاص است ، بلکه هر مصاحب را با

صفحه : 537

پاورقی :

مصاحبش . و باز به قول ملای رومی :

نقل هر چیزی بود هم لایقش

لایق گله بود هم سایقش

و همچنین هر چیزی را ، در هر نشأه ، حکمی خاص است ، و حقیقت و واقعیت آن در نشئات محفوظ است و صور آن متفاوت است . مثلاً در معنی سجده دقت بفرمائید ، سجده غایت خضوع و تذلل و انقهار و انطوا و فناء دانی در عالی است . سجده صوری بدن را بنگرید که چه نحوه است تا به سجده روح تا به سجده ملائکه ای که به فرموده امیر علیه السلام در خطبه اولای نهج البلاغه منهم سجود لا یرکعون پس سجده در هر نشأه طوری است . قرآن کریم می فرماید : و لقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذکرون . (واقعه 56 : 62) . در تفسیر صافی آمده است که فی الکافی عن السجاد علیه السلام : العجب کل العجب لمن انکر النشأه الاخری و هو یری النشأة الأولى . نشأه اولی همین نشأه دنیا وی مشهود ماست . قرآن کریم فرمود : این نشأه اولی را دانسته اید پس چرا متذکر نمی شوید . و امام علیه السلام فرمود : تمام عجب از کسی است که انکار نشأه آخرت می کند و حال اینکه نشأه اولی را می بیند .

ممکن است از این آیت و روایت به چند وجه معانی لطیف و شریف استفاده کرده . از آن وجوه اینکه نشأه اولی مرتبه نازله و مثال نشأه اخری است ، و به تعبیر بسیاری از علمای فن ، صنم و ظل آنجاست ، پس چگونه از نظام احسن و صنع متقن عالم شهادت متذکر اصل آن نمی شوی و از ظاهر به باطن سفر نمی کنی ؟ ! و اگر چنانچه بین آنها نشأه و این نشأه سنخیت اصل و فرع و علت و معلول جاری نمی بود ، این نشأه طریق وصول آن نشأه قرار نمی گرفت . چنانکه حضرت ثامن الائمه علی بن موسی الرضا (ع) فرمود : قد علم اولوالالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هیهنا (1) . سخنی وجیز و عزیز در ماده] (ا ص ل) [مجمع البحرین طریحی نقل شده است که کل شیء اصله عقله . برخی آن را به هیکل محسوس و نفس ناطقه انسان ارجاع داده اند که اصل نفس ناطقه است و از خواص این اصل عقل است . و لکن حق تعمیم است ، زیرا که عقل حقیقتی است که رقیقه آن در تمام ذرات هستی ساری است ، و عقل است که حافظ و نگهدار همه است .

این عقل وجود مطلق و کمال مطلق است . این عقل است که ناظم امور

1 - شرح اسمای متأله سبزواری ، ص 12 .

صفحه : 538

پاورقی :

عالم است و همه به او قائم اند . پس هر چیزی ، اصل او عقل است ، و همه آیت و مثال عقل اند . مرحوم آخوند ملاصدرا در اول آخرین فصل باب هشتم اسفار (چاپ سنگی ، ج 4 ، ص 114) انسان را به انسان طبیعی و انسان نفسی ، که انسان برزخی است ، و انسان عقلی تقسیم کرده است ، و طبیعی را مثال نفسی ، و نفسی را مثال عقلی دانسته است ، و گفته است : اعلم ان القوى القائمة بالبدن و اعضائه و هو الانسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها و هي الانسان النفسی الاخری . و ذلك الانسان البرزخی بقواه و اعضائه النفسانية ظلال و مثل للانسان العقلی وجهاته و اعتباراته العقلية . فهذا البدن الطبيعي و اعضائه و هیئاته ظلال ظلال و مثل مثل لما فی العقل الانسان الخ . غرض از این همه تصدیع این است که استیناسی در مناسبت‌های بین اصول و فروع حاصل شود ، که فرعها با نردبان معرفت بالا بروند با اصل خود یکی می‌گردند ، و او را در هر نشأه حکمی خاص است و در عین حال وحدت و تشخص او محفوظ است و تفاوت به کمال و نقص است .

فعلا در این مطلب به همین اندازه اکتفا می‌کنیم و این درس را به این چند بیت شیخ فریدالدین عطار و چند تبصره خاتمه می‌دهیم : مگر می‌کرد درویشی نگاهی

بدین دریای پر در الهی

کواکب دید چون شمع شب افروز

که شب از روی ایشان بود چون روز

تو گویی جملگی استاده اندی

نظر بر خاکیان بگشاده اندی

که هان ای عاقلان بیدار باشید

درین درگه چو ما هشیار باشید

تو خوش خسبی و ما اندر ره او

همی جویم خاک درگه او

رخ درویش مسکین زان نظاره

زچشم درفشان شد پر ستاره
که یارب بام زندانت چنینست
که گویی خود نگارستان چنینست
ندانم بام ایوانت چسانست
که زندان بام همچون گلستانست

تبصره آنکه امام هشتم علیه السلام فرمود : قد علم اولوالالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا و همچنين مباحثی که در مثال بودن , یعنی آیت و ظهور بودن این نشأه از آن نشأه و ظاهر از باطن , گفته ایم , به لحاظ اعتلاء و ارتقای از مجلی و مظهر به مجلی و مظهر

صفحه : 539

پاورقی :

و از آیت به اصل و از ظل به ذی ظل و یا به تعبیر فلسفی از معلول به علت است که به اندازه سعه وجودی خودشان از اصل حکایتی می نمایند . این يك نحو راه بردن مستعدین به سوی کمال است که از مألوف و معهودشان راهی به ماورای طبیعت بیابند و به راه بیفتند , و گرنه همین امام قائل به قول مذکور در مقام دیگر , چون جد بزرگوارش امام حسین علیه السلام در دعای عرفه , می فرماید : الغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك . و آیه کریمه سوره واقعه و روایت حضرت سجاد را بر آیات و روایات بسیار دیگر عرضه کنی , می بینی که گاهی سخن از فرع به اصل و گاهی از اصل به فرع است , مطابق اقتصادی مقام و حال مخاطب . تبصره کلمه [(آیت)] و مشتقات آن در قرآن کریم نمونه بارز و قوی مثال بودن صورت زبرین و با زبرین و مطلق صور با صورة الصور جل و علا است , که همگی موافق علم فعلی عنایی اوست , و در قوسین نزول و صعود , به حکم بطلان طفره مطلقا , هویت و تشخیص شیء در هر نشأه مطابق حکم مقتضی آن نشأه , بدون تجافی , محفوظ است .

تبصره بدان که نفس رحمانی به اعتبار تعین و تنزلش در مراتب , حقایق مختلف است , که در تفهم علمای ربانی از آن حقایق تعبیر به حروف و علم حروف می شود . پس این حروف اعیان وجودات خارجی است . بعض از عارفان این حروف را کلمات وجودیه می گوید , و جواهر عقلیه آنها را حروف عالیه , و جواهر جسمانیه آنها را مرکبات اسمیه و فعلیه می خواند , و اعراض لازم آنها را مانند بناء و اعراض مفارق آنها را مانند اعراب می داند , که کلمات بر سه قسم اند : اسم و فعل و حرف .

این حروف به حسب مقامات و منازل بیست و هشت است , که عقل و نفس و افلاك نه گانه (افلاك

هفت سیاره و فلك ثوابت و فلك الافلاك) و ارکان چهارگانه (آتش و آب و هوا و خاک) و موالید ثلاثه (معدن و نبات و حیوان) و عالم مثال نوزده حرف به عدد حروف بسمله اند , و با مقولات نه گانه عرضیه بیست و هشت است .

حروف مدادی کتبی ظل و مثال و نمایش از این حروف است . لذا فرموده اند که حروف را در عوالمشان صور مختلفه است . و از اینجا رمز گفتار اعظم علمای حروف را , که علم جفر را تعبیر به علم حروف فرموده اند و یا اسم اعظم را هفتاد و دو حرف دانسته اند , فهم کن .