

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شیخ مقالہ

حکمی

استاد فرزانه حضرت آیت اللہ مکنام

فهرست مطالب

۷..... مقدمه

۹..... آزادی و استقلال

۱۱..... چپاول ذهنی

۱۴..... راه نجات آدمی

۱۹..... شکست و پیروزی

۲۲..... مفهوم واژگان

۲۵..... پیروزی و شکست از دیدگاه قرآن کریم

۲۶..... اصل «گذر» و «بقا»

۳۱..... خیر و شر

۳۹..... تأملی بر مقدمه‌ی شرح منظومه

۴۱..... شرح منظومه

۶۳..... تفاوت ثابتات ازلی با «حال» و «واسطه»

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ -
 عنوان و پدیدآور: پنج مقاله حکمی / محمدرضا نکونام.
 مشخصات نشر: قم: ظهور شفق، ۱۳۸۶.
 مشخصات ظاهری: ۶۶ ص.
 شابک: ۸ - ۹۱ - ۲۸۰۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸
 وضعیت فهرست نویسی: فیپا.
 موضوع: آزادی (اسلام).
 موضوع: راه و رسم زندگی (اسلام).
 موضوع: خوشبختی -- جنبه های مذهبی -- اسلام.
 موضوع: خیر و شر (اسلام)
 رده بندی کنکره: ۹ ب ۸ ن/۱۳/۲۳۰ BP
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۱۲۰۱۸۷



پنج مقاله‌ی حکمی

تألیف: حضرت آیت الله العظمی محمدرضا نکونام

ناشر: ظهور شفق

محل چاپ: نکین

نوبت چاپ: اول

تاریخ چاپ: زمستان ۱۳۸۶

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۶۰۰۰ ریال

ایران، قم، بلوار امین، کوچه‌ی ۲۴، فرعی اول سمت چپ، شماره‌ی ۷۶

صندوق پستی: ۴۳۶۴ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۲۹۳۴۳۱۶ - ۰۲۵۱ تلفکس: ۲۹۲۷۹۰۲ - ۰۲۵۱

www.Nekounam.ir www.Nekoonam.ir

ISBN: 978-964-2807-91-8

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

مقدمه

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

نوشتار حاضر تأملی فلسفی و کندوکاوی عقل‌گرایانه بر مفهوم واژه‌های «آزادی»، «استقلال»، «پیروزی»، «شکست»، «خیر» و «شر» می‌باشد.

چگونه انسان به آزادی و استقلال می‌رسد و پیروزی یا شکست و رستگاری و فیروزی یا شقاوت چیست؟ آیا شر امری وجودی است یا عدمی؟

این نوشته با پاسخ دادن به چنین پرسش‌هایی در سه مقاله‌ی نخست، در یادداشت چهارم به معرفی ویژگی‌های منظومه‌ی حکیم سبزواری می‌پردازد و مقدمه‌ی شرح آن را تحلیل و نقد می‌نماید.

یادداشت پنجم این نوشته تفاوت ثابتات ازلی یا اعیان ثابت‌ه‌ی عارفان و «حال» و واسطه‌ی معتزلیان را می‌کاود و خرده‌هایی بر نظرگاه عارفان در اعیان ثابت‌ه می‌گیرد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین



آزادی و استقلال

آدمی، اگر به خود آید و درباره‌ی تاریخ بشر و گذشته و حیات فعلی خویش اندیشه نماید، این پرسش برای وی رخ می‌نماید که چرا تاریخ آدمی درگیر این همه تشّت، اختلاف، دین، مسلک، مرام و آرای گوناگون بوده است.

چرا باید در میان بشر این همه قوم، ملت، سنت، مکتب و مرام‌های گوناگون پدیدار شود؟ مگر یک بشر بیش‌تر بوده که چنین تشّت و گوناگونی تحقق یافته است؟

ابتدا می‌شود این‌گونه ترسیم نمود که کثرت و بی‌شماری آرا و عقاید و مذاهب و ادیان، تمامی معلول پویایی فکر بشر و رشد اندیشه‌ی آدمی و

لازمه‌ی تعالی و تکامل انسان بوده است؛ زیرا آدمی دارای حریت و آزادی اندیشه و تطوّر و تحوّل است و وسعت و پویایی ذهن او موجب این گوناگونی می‌باشد و نسبت به عینیت انسان چنین موقعیتی طبیعی می‌باشد.

نسبت به این پاسخ باید گفت: اگرچه تا حدی این امر، معقول به نظر می‌آید و نوعیت اندیشه‌ی آدمی و مقتضیات دوره‌های متفاوت بشری، به‌نوعی چنین امری را ایجاب می‌کند، همان‌طور که تعدد ادیان الهی و آسمانی و کثرت حضرات انبیا و اولیای الهی علیهم‌السلام، خود بیانگر این امر است، ولی چیزی که دقت بیش‌تری را طلب می‌کند این است که تمامی کثرت‌ها و گوناگونی‌های عقیدتی و مرامی از این قبیل نیست و می‌توان گفت آن‌قدر بازار مکتب و مرام و دین و مذهب و ایسم و ایست فراوان است که حق از باطل و خوب از بد موقعیت تمایزی و کیفیت ابرازی خود را از دست داده است؛ به‌طوری که دیگر چندان جایی برای حقایق و واقعیت‌ها وجود ندارد.

چپاول ذهنی

راستی، آدمی چه فکری دارد و چطور می‌اندیشد که باید درگیر این همه تناقض و تباعد فکری و خام‌اندیشی باشد؟

آن‌قدر تباین اندیشی و تضادانگاری در تطورات ذهنی بشر راه یافته که ذهن زخم خورده و اندیشه‌ی ناآرام او به بسیاری از بافته‌های خود شک می‌کند و به آن‌ها با دیده‌ی ظن و تردید می‌نگرد و احتمال خیانت به بشر توسط بشر در یافته‌های وی خودنمایی می‌کند و بسا خود می‌گوید: نکند باطل‌پروران ذهن آلوده‌ی بشر، آدمی را درگیر ساخته‌های گمراه‌گونه‌ی خود ساخته‌اند تا ماهی‌های تازه‌ی این آب گل‌آلود را ربوده و مرده ماهی‌های فاضلاب گیتی را در معرض دید آدمی قرار دهند و نسبت به این امر، آن قدر دیدبانی کنند تا در ذهن بشر تمامی این کاستی‌ها رنگ ثابت و طبیعی به خود گیرد.

اختلاف، تشّتت، دوگانگی و گوناگونی به قدری دامن زده می‌شود که ذهن آدمی را نسبت به دیدگاهی روشن مأیوس می‌سازد و در مدرسه‌ی

تفکر، آدمی را مردود می‌نمایاند و نسبت به خود بی‌اعتقاد می‌گرداند.

چپاول ذهنی و غارت فکری در سرقت موهبت‌های انسانی و فروریزی توان معرفتی انسان، موقعیت ذهنی و عملی آدمی را چنان فرسوده ساخته است که با خود چون دشمنی دیرینه رفتار می‌نماید و هرگز به دنبال امید بخشیدن به امکانات فطری خود نمی‌باشد.

این چه تطوّر ذهنی است که هر دسته و گروهی علیه دیگر گروه‌ها نفی‌انگاری پیشه می‌کنند و در براندازی رشد ذهنی دیگری می‌باشند. درگیری‌های خائنانه‌ای که ایادی باطل همیشه بر سر راه آدمی قرار می‌دهند و توده‌ی ناآگاه و یا اذهان بسیط را آلوده می‌سازند، چنان موقعیتی داشته که امروزه تمامی ذهن بشری را مشوّش کرده است.

تا آن جا که توانستند و بتوانند با زور و زر و ترفندهای پنهان و آشکار، انگیزه‌های خود را پررنگ می‌کنند و در رنگ‌آمیزی و شکل‌پروری از هر تزویر و خیانتی بهره می‌گیرند و ذهن آدمی را پر آشوب می‌سازند.

راستی چرا بشر، موسی علیه السلام را پیامبر نمی‌داند و گاو را خدا می‌شناسد؟ چرا هارون را رها می‌کند و سامری و گوساله را می‌ستاید؟ چرا دسته‌ای عیسی علیه السلام را خدا می‌دانند و دسته‌ای دیگر او را به پیامبری بر نمی‌گزینند؟ چرا قومی می‌گویند علی علیه السلام خداست و طایفه‌ای او را خلیفه و امام نمی‌دانند و گروهی او را تمامی مظاهر کمال می‌شناسند و گروهی او را کافر می‌دانند و لعن می‌کنند؛ چنان‌که تاریخ، گواه تمامی این امور می‌باشد.

آخر مگر یک علی علیه السلام، یک عیسی علیه السلام و یک موسی علیه السلام بیش‌تر بوده است، چرا تفاوت تا این مقدار می‌باشد؟ چگونه است که بشر، خدا را خدا می‌داند و خدا نمی‌داند و عیسی علیه السلام و علی علیه السلام را نیز خدا می‌خواند یا گاو، سنگ، بت و چوب را هم خدا می‌داند. کدام یک از این خدایان برتر از انسان و کدام یک ساخته‌ی ذهن اوست؟

تهمت‌ها و دروغ‌هایی که بشر در جهت تحقق خدایان خود در تاریخ ثبت کرده است، کم‌تر از راستی‌ها، صداقت‌ها و درستی‌های وی نیست.

هر دسته، قومی را بر قومی و دینی را بر دینی

برگزیده‌اند و هر دینی مردمی را درگیر بمباران‌های پی‌درپی تبلیغاتی خود ساخته و با هر راست و دروغی فضا را برای همه تاریک ساخته است.

این جاست که باید گفت: اگرچه تطورات اندیشه‌ی آدمی اقتضای گوناگونی‌های متفاوتی را دارد، دو علت عمده‌ی تمامی این نابسامانی‌ها چنین است:

نخست، چهره‌سازی‌های ایادی باطل و سردمداران توطئه‌گر بشری؛

دوم، سادگی ذهن توده‌های مردمی.

این دو عامل، در صورت وحدت، توان هرگونه رستگاری را از بشر می‌گیرد و آدمی را درگیر شومی‌های گوناگون می‌سازد.

راه نجات آدمی

برای نجات آدمی و ساختن دنیایی بهتر باید توده‌های مردمی را آگاه ساخت و رشد فکری افراد جامعه را ارتقا بخشید تا هر انگیزه و ذهنیتی را با دقت و آگاهی بیش‌تری دنبال نمایند و بی‌مهابا و به‌دور از تأمل، هر اندیشه‌ای را امیدبخش نپندارند. هنگامی که آدمی چنین آگاهی و رشد فکری را

یافت، مستقل می‌اندیشد و مستقل می‌شود و تمامی مشکلات خود را با اندیشه و استقلال هموار می‌سازد.

پس می‌توان گفت: استقلال ملت‌ها خود معلول

اندیشه‌ی باز و ذهنیتی سالم است و تمامی انحرافات و کجی‌ها و کاستی‌های بشری معلول جهل و بی‌فکری او بوده است. بدون آگاهی توده‌ها و رشد عمومی مردم، هرگز امت‌ها استقلال و آزادی نخواهند یافت. آزادی، خود معلول استقلال است و استقلال، معلول آگاهی است؛ اگرچه جهات متفاوت دارد، تمامی نامردی‌ها و تجاوز و ستمی که بر مردم رفته و می‌رود، معلول ناآگاهی عموم مردم و توده‌ها بوده است.

این ناآگاهی‌ها موجب گشته که تمامی دروغ‌ها، تهمت‌ها و تزویرها موفق باشد و در کام آدمی شیرین جلوه نماید و سردمداران طناز پیروز گردند و از گرده‌ی بشر هر کار و باری را بکشند و آدمی را دچار هزاران بلا و حرمان سازند.

اگرچه اندیشه‌ی بشر متنوع است و تعدد و گوناگونی، ذهن وی را توانمند می‌سازد، بسیاری از این گوناگونی‌ها معلول نادانی و توطئه‌ها می‌باشد و

بسیاری از ساخته‌ها معلول خیانت و تزویر است؛ نه معلول ذهن تعددگرای آدمی.

استعمار و استثمار بشر و خیانت‌ها و توطئه‌های جنایتکارانه‌ی آن است که آدمیان را وادار می‌کند به جان یک‌دیگر بیفتند و با هم به ستیز برخیزند و نسبت به هم ترحمی نداشته باشند. به عناوین گوناگون و با واژه‌های زیبا آدمی را در دام و گرداب بلایا گرفتار می‌سازند و زمینه‌های اطاعت را در او فراهم می‌نمایند تا جایی که یکی داعیه‌ی خدایی و ده‌ها نفر داعیه‌ی پیامبری و هزاران نفر دیگر داعیه‌ی آقایی می‌کنند، خوبان را گردن می‌زنند و گاو و گوساله را به موقعیت برتر بر می‌گزینند. راستی میان الاغ با گاو چه تفاوتی است که الاغ باید بار ببرد و گاو چنان عزیز شود که در گوشه و کنار دنیا آن را خدا بدانند و مورد احترام قرار دهند و چنان کنند که نجاست و فضولات آن را همچون گلاب و عسل ارزش بدانند؛ در حالی که الاغ بی‌چاره در زمستان، بی‌پالان در بیابان رها می‌گردد.

این برخورد آدمی را باید چگونه معنا کرد؟ به شانس نسبت داد و گفت شانس گاو زیاد است و الاغ

بی‌چاره، بدشانس است یا زمینه‌ی توطئه را باید در آن دید و یا ساده‌اندیشی ذهن آدمی را در آن مؤثر دانست و یا می‌شود تمامی آن را در وضعیت همه‌ی این امور دخیل دانست؟

این امور سبب گردیده که آدمی را هر زمان به‌نوعی و با انگیزه‌ای گرفتار هزاران بلا سازند و جامعه‌ی بشری را جنگل آباد ناآرامی سازند.

این بشر است که باید به خود آید و خود را از تمامی قید و بندهای پیرایه برهاند و ارتقای ذهنی یابد تا با خویشتن خویش این گونه رفتار ننماید. ذهنیت‌های نادرست را از خود دور سازد و نسبت به افراد جامعه‌ی آدمی و تک‌تک فرزندان آدم دیده‌ای باز و برخورداری آزاد داشته باشد و دشمنان واقعی خود را شناسایی نماید و خود را از آنان باز نگه دارد. همه‌ی انسان‌ها باید بدون آن که ذهنیت خود را به دیگری سپارند و مهر وجود خود را در اختیار این و آن قرار دهند، کنار هم بنشینند و با هم شیرین برخورد نمایند و تمامی سردمداران خیانت‌کار و جنایت‌پیشه را از خود دور دارند تا دست‌کم بتوانند مشکلات امروز خود را برطرف نمایند و چهره‌ی

زیبای استقلال و آزادی را در سایه‌ی پر عطوفت علم و اندیشه و دین و معرفت و دانایی و صداقت مشاهده نمایند و به دور از تعصب و نادانی و پیرایه و جدال راه سعادت عادی و معنوی خود را باز نمایند و خود را از چنگال دیوهای استعمار و استثمار نو و کهنه برهانند و در فضایی از آزادی و استقلال قرار دهند.

نتیجه این که سعادت جامعه در سایه‌ی آزادی و استقلال تأمین می‌گردد و این دو در سایه‌ی آگاهی به دست می‌آید. آگاهی و صفای ذهن و دل می‌تواند به تمام مشکلات پایان دهد و سعادت انسان را تأمین نماید.^۱



پیروزی و شکست

در طبیعت و ساختار پیچیده و پر محتوای آدمی، با تمامی چینش‌های علمی و عملی که دارد، اندیشه‌های مختلف و عقاید گوناگون و سلیقه‌های متفاوت و اغراض و مطامع بسیاری وجود دارد که انسان نه منکر چنین انگیزه‌ها و کنش‌ها و کوشش‌ها می‌باشد و نه با چهره‌ی شکست و پیروزی ناآشناست. آدمی در مقابل چنین عواملی گاه خود را مغلوب و زمانی پیروز می‌پندارد. وی گاه خود را باور دارد و زمانی به آن تظاهر و خودنمایی می‌کند و با طرفندهای گوناگون در صدد پیروز نمودن خود و دفع هر شکستی می‌باشد.

راستی این دو عنوان زشت و زیبای «شکست» و «پیروزی» چه معنایی دارد؟ پیروزی چیست و پیروز کیست؟

شکست کدام است و شکست خورده به چه کسی می‌گویند؟

لحاظ صدق و کذب این دو واژه را باید از کجا دید و ملاک تحقق و یا صدق هر یک کدام است؟ آثار هر یک و خصوصیات آن دو را باید از کجا شناخت و توانمندی‌ها و دیدهای مایوسانه‌ی متفاوت آن را باید چگونه به دست آورد؟

به راستی این دو واژه‌ی غریب و آشنا با آن که آشنای هر کس می‌باشد و همه‌ی افراد آدمی با آن سر و کار دارند و صفت تمامی افراد و امور می‌شود و همیشه از آن سخن به میان می‌آید و همه با آن درگیر هستند و علل فاعلی و غایی همه در تمامی کارها همین دو امر است، باز چندان ملموس نیست و کم‌تر تعریف درستی می‌شود برای آن دو به دست آورد و آن دو را بخوبی شناخت. پس این دو واژه

بحق غریب و آشنای بشر می‌باشد.

بشر در حالی که با هدف زندگی می‌کند و در تمامی کارهای خود، غایت را ملاحظه می‌نماید و به‌طور ماهوی آن دو را دنبال می‌نماید، به‌طور مصداقی، کم‌تر این دو امر را می‌شناسد و چه بسیار دور از آن به سر می‌برد. هر کس از پیروزی سخن سر می‌دهد و از شکست گریزان است؛ بدون آن که مقاطع سالم این دو را بشناسد. هر کس می‌خواهد پیروز و پیشتاز باشد، ولی به کجا و نسبت به چه چیز، چندان روشن نیست. موقعیت‌ها را در سر می‌پروراند و ایده‌آل‌ها را طلب می‌کند، ولی این که به چه و در چه چیزی باید پیروز گردد، چندان زمینه‌ای روشن و گویا ندارد و گاه در تاریکی‌ها چهره‌ی روشنی به خود می‌گیرد؛ بدون آن که بداند و بسیار هم می‌شود که می‌داند و بی‌راهه و کوره‌راهی را با دلخوشی ادامه می‌دهد و آن را پیروزی به حساب می‌آورد.

مفهوم واژگان

هر فردی مفهوم واژه‌های پیروزی، شکست، سعادت، شقاوت، خوشبختی و بدبختی و به‌طور کلی جهت و سوی هر یک را می‌شناسد و خوب و بد آن را ادراک می‌کند. تنها مشکل اساسی انسان در شناخت مصداقی و شخصیت‌های خارجی آن‌هاست که مورد شبهه قرار می‌گیرد و متعدد می‌شود.

هر سر، چیزی و هر دل، امری را دنبال می‌کند و به دنبال پیروزی خاصی است؛ اگرچه می‌شود پیروزی وی خود شکست باشد؛ چه بداند یا نداند. پس دانستن مفهوم کافی نیست و باید نسبت به این امور و واژه‌ها شناخت مصداقی داشت تا سعادت و پیروزی، به‌دور از شکست و حرمان نصیب فرد یا جامعه‌ای گردد.

همه‌ی افراد آدمی به دنبال خیر و خوبی و سعادت و امید و پیروزی هستند؛ اگرچه تحقق مصداقی این خواسته‌ها همیشه عملی نمی‌شود، بسیاری یا نمی‌دانند که چه می‌کنند و چه

می‌خواهند و یا دانسته شکست خود را پیروزی جلوه می‌دهند؛ در حالی که نادانی‌ها و یا هوس‌های نفسانی عنان از آن‌ها گرفته و روزگار آن‌ها را تباه نموده است.

بشر باید در جهت رسوب‌زدایی از خواسته‌های حقیقی دل خویش، توهمات دروغین را از خود دور سازد و غایت سیر خود را دور از جهل و جدال مشخص نماید و در جهت تحقق آن کوشا باشد.

باید آدمی دریابد که چیست و کیست، چه می‌خواهد و با خود بیندیشد که وضعیت گذشته‌ی دودمان آدمی چگونه سپری گردیده و به سر آدم و فرزند آدم چه آمده است. تمامی اندیشه‌های صلح‌جویانه و یا ستیزه‌گر چه ارمغانی داشته و قافله‌ی آدمی را در چه مسیری به راه انداخته است.

باید اندیشید بشر با تمام محتوا و عظمتی که دارد با خود چگونه برخورد نموده و چه کامی یافته و چه ناکامی‌هایی داشته و از چه راه‌هایی سیر وجودی خویش را محقق ساخته است؟

با آن که در دیدی کلی باید گفت: سیر وجودی تمامی موجودات و به‌خصوص آدمی، سیر کمالی است و صرف تحقق و هستی فردی یا چیزی خود حکایت از ظهور سعادت می‌کند، بسیاری از انسان‌ها استعداد کمالی خود را شکوفا نمی‌سازند و سعادت ابدی خویش را نمی‌یابند و از سیر وجودی خود به عمد و یا به قهر و اجبار باز می‌مانند و به اندک فواید زودگذر آن اکتفا می‌نمایند و موقعیت ابدی خود را به درستی ترسیم نمی‌سازند و بشر نیز در آن جهاتی که هر فرد به‌طور مستقیم در سیر خود نقش دارد و نیز در مقداری که به اجبار زورمندان و سردمداران در مسیری ناموزون قرار گرفته، چنین عمل نموده است.

این جاست که باید پیروزی و یا شکست را در چهره‌ی سعادت و شقاوت ابدی دید و خوش‌دلی‌های زودگذر را ملاک پیروزی ندید؛ همان‌طور که از مشکلات و نامالیمات محدود دنیوی در صورتی که فرد مسیر حق را می‌پیماید

نباید هراسید و چنین اموری را نباید شکست دانست.

پیروزی و شکست از دیدگاه قرآن کریم

پیروزی در وصول به سعادت ابدی و شکست، حرمان ابدی است؛ چنان‌که لسان تنها کتاب کامل آسمانی چنین است: «فمن زحزح عن التَّار و أدخل الجنَّة فقد فاز»^۱، «من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيماً»^۲، «رضی الله عنهم و رضوا عنه، ذلك الفوز العظيم»^۳.

هرکس که از حرمان ابدی دور نگه داشته شود و در ظرف ابد فیروز گردد، رستگار است. آن‌کس که از آتش اخروی برهد و به جنت داخل شود، رستگار است. هرکس خدا و رسول را اطاعت کند، رستگار می‌باشد و فوز عظیم یافته است. فوز عظیم در رضایت حق و دوری از عصیان و طغیان می‌باشد. «أصحاب الجنة هم الفائزون»^۴؛ اهل بهشت رستگاران و پیروزمندان آدمی می‌باشند.

۱- آل عمران / ۱۸۵. ۲- احزاب / ۷۱.

۳- مائده / ۱۱۹. ۴- حشر / ۲۰.

پس قرآن کریم، ملاک سعادت و شقاوت و پیروزی و شکست را موقعیت نهایی و ابدی آدمی می‌داند. تمامی مقاطع زودگذر و توانمندی‌های دنیوی، اگر زمینه‌ی اخروی داشته باشد، سعادت و پیروزی است وگرنه چیزی جز حرمان و شکست نیست.

دنیا زورمندان و دنیاداران و سردمداران بزرگ و قدر قدرت بسیاری به خود دیده که امروزه اسمی از آن‌ها باقی نمانده است؛ اگرچه هر یک از آن‌ها حرمان فعلی خود را بی‌کم و کاست در برزخ وجود خود دنبال می‌کنند؛ همان‌طور که بندگان شایسته و اولیای الهی مشکلات و سختی‌های فراوانی در ظرف ناسوت دیده‌اند؛ اما امروزه تمامی آن‌ها سپری گشته است و تمامی آن حضرات در ملکوت روح خود، حضور حق را با شادمانی دنبال می‌کنند.

اصل «گذر» و «بقا»

بشر در کش و قوس و گیر و دار زندگی و حیات دنیوی خود دوران متفاوتی دارد. گاه مسرور و زمانی

غمناک است. برهه‌ای گرفتار و دوره‌ای آزاد و برقرار می‌باشد.

گاه می‌شود که دردمندی سراسر وجود فردی را فرا می‌گیرد و دنیا با تمام وسعت بر فردی چنان تنگ می‌شود که راه‌گریزی ندارد و به سختی و تنگی تن در می‌دهد و زمانی چنان غرق شادمانی و سرور و پیروزی و حاکمیت و وسعت می‌شود که می‌گوید: ای ابر بار که هر کجا می‌باری مُلک من است. گاهی از عمر مانده‌ی خود سیر می‌شود و زمانی آرزوی طول عمر می‌کند؛ گاه از تنهایی می‌نالند و زمانی از تن‌ها و آدمیان خسته می‌گردند.

همه‌ی این‌ها و هزاران گاه و زمان دیگر که هر یک واژه‌های فراوانی را در خود جای می‌دهد و از آثار و عناوین زشت و زیبایی برخوردار است، تمامی در گذری حتمی قرار دارد و هرگز بقا و ثباتی ندارد و روشن است که باقی نمی‌ماند. گذر عمر و خوب و بد و شکست و پیروزی کارهای آدمی حتمیت ضروری دارد که همه‌ی افراد قافله‌ی آدمی آن را

می‌پذیرند و به کلی آن را باور دارند؛ اگرچه از تحقق و وقوع فعلی آن آگاه نیستند و به همین خاطر است که چندان نگران آن نمی‌شوند.

چیزی که در پی تمامی این گذرها و گذرگاه‌ها و کام و ناکامی‌ها و تلخ و شیرین‌ها می‌ماند یک ابد است که سرنوشت و سعادت و شقاوت و پیروزی و شکست آدمی را تعیین می‌کند.

پس می‌توان از تمامی سیر آدمی با آثار و خصوصیات متفاوت آن دو اصل را دریافت و معیار تمامی امور و افکار و کارها دانست: نخست اصل گذر و دوّم اصل بقای چهره‌ها.

بقای آدمی که می‌تواند چهره‌ی سعادت یا شقاوت و چهره‌ی پیروزی و رستگاری و یا شکست و تباهی و حرمان وی باشد در راستای اصل گذر قرار دارد.

باید فهمید و دید که اصل «گذر»، اصلی آلی است و اصل بقا حقیقت هویت آدمی است که هرگز هویت انسان آن را از دست نمی‌دهد و ابد خود را در چهره‌ی پیروزی یا شکست خود خواهد دید.

این جاست که آدمی باید خود را دریابد و موقعیت وجودی خویش را بخوبی بشناسد و اصل ابد را برای اصل گذر تباه نسازد و در سیر حرکتی خود تمامی امور و کارهای خود را مطابق اصل ابد سازد و مشکلات و ناهمواری‌های اصل گذر را - هر قدر که دشوار باشد - با صبر و شکیبایی و امداد و عنایت الهی دنبال نماید و در طی طریق اصل گذر هرگز اصل بقا و ابد را در مخاطره قرار ندهد که این خود، ایمان و معرفت و بردباری فراوانی را لازم دارد و صفا و صداقت را طلب می‌کند.

چیزی که در این مقام با اهمیت است باور تمام و اعتقاد کامل به حقیقت این دو اصل است، وگرنه گفتن و دانستن و زمزمه‌ی آن چندان کارگشا و کافی نیست. سرگردانی آدمی، عصیان و طغیان او و کج‌روی و انحراف وی درگرو عدم آگاهی و یا باور به حقیقت این دو اصل است.

این‌که آدمی به اصل گذر می‌پردازد و پیروزی و شکست دنیوی خود را ملاک قرار می‌دهد و از هرگونه تعدی و ستمگری دریغ ندارد، تمامی در پی

غفلت از این دو اصل است. آدمی مشکلات مادی، دنیوی خود را مشکلات خود می‌داند، ولی مشکل ابد خویش را نمی‌پاید و گویی ادراک درستی از این مشکل ندارد.

باید در جهت ادراک این دو اصل و باور آن کوشید و جامعه و مردم را با آن آشنا ساخت و دل به آن داد تا بسیاری از نابسامانی‌های آدمی برطرف گردد و بشر، طریق خیر و صلاح را از کجی و کاستی باز شناسد.

بیان این دو اصل بر عهده‌ی خوبان جامعه و آگاهان وارسته و دانشمندان مؤمن است تا جامعه‌ی بشری در طریق مناسبی قرار گیرد و راه را از چاه شناسد و ابد و سعادت خود را به خاطر اصل گذر در مخاطره قرار ندهد.

باشد تا روشنایی معرفت و توانایی ایمان، راه‌گشای آدمی در جهت تحقق این دو اصل در زوایای دل و جانش گردد!^۱

خیروشر

از مباحث مهم باب معرفت، مسأله‌ی «شرور و آفات» است. عمده بحثی که در این امر پیچیده قابل اهتمام است این است که آیا شرور و آفات همچون خیرات و برکات، امری وجودی و معلول علل و اسباب خاص خود است یا آن که خیرات وجودی است، ولی شرور و آفات، تمامی عدمی می‌باشد و گذشته از آن که حظی از وجود ندارد، نیازمند علت و سببی نمی‌باشد.

البته، در این که به مقتضای تحقیق، عدم صرف، تحقیقی جز مفهوم ذهنی ندارد و آن نیز حظ اضافی وجود ذهنی است که حقایقی از عدم دارد، بحثی نیست و در این حقیقت که شرور و آفات عالم

ناسوت و دنیای بشری از بدیهیات ذهن بشر است و کسی نسبت به باور آن توهمی به خود راه نمی‌دهد نیز بحثی نیست.

تنها بحث عمده این است که شرور و آفات وجودی است یا عدمی. اگر گفته شود تمام آن «عدمی» است، خلاف وجدان و واقعیت خارجی است و اگر آن را «وجودی» بدانیم، نسبت به «علت» آن مشکل پیش می‌آید که فاعل ایجاد آن کیست و اگر فاعل آن حق است، چگونه بدی‌ها را به خیر محض نسبت دهیم و چنانچه اهریمن را علت قرار دهیم، شرک پیش می‌آید.

در جواب این پرسش، فیلسوفان و متکلمان که حق را واحد عددی و یا عنوانی کلی می‌دانند، در علیّت اعدام و خالقیت شرور مشکل پیدا کرده‌اند و برای رهایی از این تنگنا، شرور را عدمی معرفی کرده‌اند تا هم شر به حق نسبت داده نشود و هم نیازمند فاعلی جز حق نباشند؛ پس بنا به این نظر، شرور عدمی است و عدم فاعل نمی‌خواهد و اگر حظی از وجود در اطراف اعدام باشد، به اضافه، نصیب وجود می‌گردد و عدم به تنهایی هیچ حظی از وجود ندارد.

بنابراین، فیلسوفان برای این که نگویند فاعل شرور خداوند است، آن را عدمی می‌انگارند؛ زیرا از «خیر محض» جز نکویی ناید و نمی‌شود خدای خیر فاعل شرور باشد و از طرف دیگر نمی‌توان گفت شرور، فاعلی جز حق دارد؛ زیرا این قول به دو خدایی - که همان یزدان و اهرمن است - می‌انجامد. برای این که نگویند اهریمنی وجود دارد و فاعل شرور، حق است، شرور را عدمی می‌انگارند و کار را تمام شده می‌پندارند و چنین فیلسوفانی می‌خواهند مسأله را با تردستی پاسخ دهند؛ در حالی که این طرح، اساس علمی، عقلی و وجدانی محکمی ندارد. این طرح و نقشه برای پاسخ به این پرسش که «فاعل شرور کیست»، از گذشتگان تا به امروز به قوت خود باقی است.

نگارنده بر مبنای بحث فلسفی و عرفانی خود در این زمینه که تمام موجودات را مظاهر حضرات اسما و صفات حق می‌داند و بر این اساس، خواه پدیده‌ها مظهر صفات جمال باشد - که همان خیرات است - و یا صفات جلال - که همان شرور است - تمامی اموری وجودی هستند؛ بی آن که عدم و یا تعدد خالق در کار

باشد. خیرات و شرور مخلوقات همچون اصل تعینات و تشخصات آن، همگی، مظاهر حضرات اسما و صفات حق هستند؛ بدون آن که عدمی در کار باشد یا نسبتی به غیر حضرت حق داده شود و یا تفاوتی نسبت به عوالم تجرّدی یا ناسوت پیش آید.

بر اساس این طرح، شرور عالم هستی وجودی است و همچون خیرات، مظاهر اسما و صفات جلالی حق است و هیچ تفاوتی میان مظاهر در جهت جمال و جلال نمی‌باشد و همان‌طور که در تفاوتی نیست، حق صفات عدمی ندارد و تمام صفات حق، وجودی و حقیقی می‌باشد.

بنابراین، این که فلسفیان، عدمی بودن شرور را طرح کرده‌اند به خاطر آن نیست که از ابتدا چنین فهمی را در خود یافته باشند، بلکه وقتی نسبت به فاعل شرور مشکل پیدا کردند، برای رفع مشکل، به عدمی بودن شرور معتقد شده‌اند.

از آن‌چه گذشت به دست می‌آید عدمی بودن شرور هنگامی مطرح است که در بیان فاعل برای شرور مشکل وجود داشته باشد؛ در حالی که با

کثرت فعلی اسما و صفات حق و جمالی و جلالی بودن آن‌ها مشکلی پیش نمی‌آید.

اگر هدایت حق وجودی است، اضلال حق نیز وجودی است؛ اگر لطف حق وجودی است، قهر حق نیز وجودی است؛ اگر جمال، وجودی است و جمال است، جلال نیز جلال است و وجودی است و خلاصه، تمامی مظاهر از چنین حکمی برخوردار است.

چرا جمال وجودی و جلال عدمی باشد؟ چرا رضا وجودی و قهر عدمی باشد؟ چرا هدایت وجودی و اضلال عدمی باشد؟ در حالی که تمامی اسما و صفات ذاتی و فعلی حق در قرآن کریم با هم و به‌طور همگون و یکسان آورده شده است؛ همان‌طور که در آیه‌ی: «تَوْتِي الْمَلِكُ مِنْ تَشَاءٍ»^۱ آمده، «تَنْزِعُ الْمَلِكُ مِمَّنْ تَشَاءُ» نیز آمده و «تَعَزَّ مِنْ تَشَاءٍ» همراه «تَذَلُّ مِنْ تَشَاءٍ» است که صفات جمال بر جلال مقدم شده است و در آیه‌ی: «فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۲ و «وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيُفْضِلُ

۱- آل عمران / ۲.

۲- رعد / ۴.

اللّه ما یشاء»^۱ و آیات دیگر به تقدم صفات جلال بر جمال اشاره شده و اضلال مقدم بر هدایت آمده است. اگر این حقیقت روشن شود که حق، یکی است و واحد عددی و محدود نیست و نیز به دست آید که وحدت حقیقی، به سبب نوع وحدتی که دارد، جهت و حدّ و عدد باقی نمی‌گذارد، به حتم دانسته می‌شود که هستی با تمام عظمتی که دارد یک حقیقت است که چنین جلوه‌گری می‌کند و حضرتش ظهوراتی چنین را ایجاد نموده است؛ بدون آن که به وجود اهریمنی نیاز باشد و یا خداوند متهم گردد.

بر این اساس، حق یکی است و عدمی در کار نیست و اهریمنی وجود ندارد، بلکه تمامی ظهورات، چه خیرات و چه شرور، مظاهر اسما و صفات حق می‌باشند؛ به طوری که هرچه در هستی است، از اوست و هرچه بر هر که و هرچه آید، از اوست و اگر خواستی، می‌توانی بگویی خود اوست که چهره چهره و گونه گونه به سرتاسر ظهورات خودنمایی می‌کند؛ بدون آن که محذوری پیش آید؛ چرا که شرور، وجودی و مظاهر اسما و صفات حق است؛ با این تفاوت که

۱- ابراهیم / ۲۷.

خیرات مظاهر صفات جمال و شرور، مظاهر صفات جلال است. خیرات از لطیف، هادی و معزّ و شرور از مدلّ و مضلّ و باطش، و ملایم از رحمان و ناملایمات از قهار می‌باشد.

پس چون تمامی اسما و صفات در کار می‌باشند و از شئون وجودی خود آنی دست بر نمی‌دارند و دایم در حرکت وجودی و ایجاد خود مخمور می‌باشند «و له الاسماء الحسنی» است و تمامی شئون و تشوّنات حق، وجوب و وجود و حقیقی است؛ نه اعتباری، مظاهر آن نیز همگی وجودی، وجوبی و کمالی محض می‌باشند؛ خیراتِ حسانش مساوق رجیم، و رجیم آن مساوق رضوان است؛ عقابش ثواب و ثوابش عین صواب می‌باشد؛ اگرچه احمد، مظهر «هادی» حق است، ولی ابلیس مظهر «مضل» می‌باشد و هر دو چهره‌ی «له الاسماء الحسنی» هستند.

احمد، روی زیبای حق و ابلیس، خال دل‌ربای آن روی زیباست. بی‌خال مشکین، زیبایی احمد نشاید و بی‌لطف روی زیبای احمد، خال مشکین نباید و نیاید. دیگر جنگ موسی و فرعون را عنذر بنه و سودای کفر و دین رارهاکن و عشق او را پیداکن و هرچه خواهی بپا کن. انبیارا مسرور از وجود اعدا و اعدا را مغرور از

هستی انبیا بین. دوزخ را بد مگیر و رضوان را هرگز اسیر مشو. هرچه داری رها کن و هرچه خواهی بخواه. سراسر ملک وجود، دنیا، آخرت، دوزخ و رضوان، حق و تمام آنان مفهوم و حقیقت آن نیز حق می‌باشد؛ بدون آن که مراتب تعینات و احکام و ساحت ظهورات و آموزه‌ها و سنن الهی در مخاطره قرار گیرد؛ حلال، حلال و حرام، حرام است؛ تکلیف بجاست و بهشت و دوزخ نصیب هر کس شود، رواست.

هر کس دارای این مقام شد، دیگر عین صواب بنگرد و عقاب را نیز مهمان صواب ببند. دیگر زبان تفاوت می‌کند، بیان فرق می‌کند و فرق هم فرق می‌کند؛ چون فرقت عین جمع و جمعش شمع جان انجمن هستی است؛ به طوری که از تمامی ظواهر و احکام و قوانین شرع و از دوزخ و رضوان، سؤال و جواب، ثواب و عقاب و قبر و قیامت سر مویی کم نمی‌گردد و یکجا میزبان، مهمان میزبان می‌گردد و مهمان بهانه‌ی نادان. با آن که تمام موجودات هستی حال و هوای خود را دارند، همه‌ی آنها، وجودی و ظهورات حرکت‌ایجاد می‌باشند، بدون آن که عدمی در کار باشد و یا برای تقریر اعدام به اهریمن نیازی باشد؛ چرا که همه، ظهورات و شؤون اسما و صفات الهی هستند.



تأملی بر مقدمه‌ی منظومه

نوشتار حاضر به بررسی، تحلیل و بازاندیشی انتقادی مقدمه‌ی منظومه‌ی مرحوم حکیم سبزواری می‌پردازد.

شرح تفصیلی شرح منظومه که نزدیک به پنج جلد می‌باشد در مجموعه‌ای مستقل خواهد آمد. «هذا زمان قلّة نزول أمطار اليقين...»^۱.

مرحوم حاجی در ابتدا از بی‌رونقی حکمت و معرفت در زمان خود شکایت می‌کند و سبب آن را بسیاری گناهان و زیادی عصیان قرار می‌دهد. بیان ایشان؛ اگرچه حق است، در این زمینه باید به دو

۱- شرح منظومه، طبع حجری، ص ۳.

نکته اشاره شود:

یکم، بنا بر آن چه حکیم گفته، ما در زمانه‌ی خود که عصیان صورت حسن به خود گرفته است، باید چه بگوییم.

دوم - اهل حکمت در آن زمان از حکمت جز عبودیت در لابه‌لای مباحث الفاظ و ادب و کلام و استدلال نمی‌دیدند و در پی گشایش مشکلات وجودی فلسفه و بازگشایی حقائق واقعی امور نبودند و اگر چنین نیز می‌بودند، زمان و مصایب و مشکلات آن‌ها چنین اموری را ایجاب نمی‌کرد و اگرچه در زمانه‌ی ما در جهت دوم گشایشی در بعضی جهات رخ داده و دنیای روز ما و نه فرهنگ علمی حوزه‌ها در فکر بازیابی بسیاری از مسایل واقعی و اجتماعی است ولی در جهت نخست که پاکی و طهارت و قداست معنوی است نه تنها گشایشی رخ نداده، بلکه ریشه‌های محکمی از نخل‌های عصیان و تباهی بر دل‌های همه‌ی آدمیان؛ چه در شرق و یا غرب، مسلمان یا کافر و یا هر قوم و ملتی خورده است؛ به‌طوری که امید چندانی در این جهات در جو عمومی جامعه و مردم دیده نمی‌شود و آن‌چه به گوش می‌رسد، تنها دعا می‌باشد و بس.

شرح منظومه

شرح منظومه‌ی حاجی دو جهت شعر و متن و یا نظم و نثر را داراست که هر یک دارای خصوصیتی می‌باشد.

شعر و نظم مرحوم حاجی اگرچه از جهت ادبی چندان مورد رضایت اهل ادب نمی‌باشد و کم و بیش دارای اشکالاتی است، تنها منظومه‌ای است که توانسته تمامی مباحث منطق و حکمت را به رشته‌ی نظم درآورد و در این امر پیشتاز گردد و اگر کسی ادعای نظمی بهتر از این را بعدها کرده باشد گذشته از آن که باید مؤونه‌ی اثبات را داشته باشد، به‌طور کلی از ایشان تبعیت نموده است.

مرحوم حاجی در نثر و شرح متن توانسته آنچه دیگران از حکمت الهی در کتاب‌های خود آورده‌اند را به‌طور خلاصه عنوان کند و به آن اشاره‌ای داشته باشد و با اندک اشاره یا بیش‌تر متذکر بحث شود؛ اگرچه کم و کاستی در جهات مختلفی برای این کتاب بزرگ می‌باشد، می‌توان گفت مجموعه‌ای است که توانسته حکمت را به خلاصه بیان دارد و پیش از آن که کتاب باشد، درآمد و خلاصه‌ای برای

شناخت آرا و اندیشه‌های مرحوم صدرا و اسفار ایشان باشد؛ چنان‌که از عبارات این کتاب و نوع مباحث و موضوعات و دیگر خصوصیات می‌توان هماهنگی کامل این کتاب با اسفار را به‌خوبی مشاهده نمود و غرض ایشان در خور همین امر بوده و باکی از آن نداشته است.

جهات یاد شده در این کتاب علت اغلاق آن گردیده و از این‌رو فهم کتاب چندان آسان نیست و هرچند ممکن است در ابتدا هر کس مدعی فهم آن شود، در پایان می‌یابد که این کار در خور استعداد هر کس نیست؛ زیرا عبارت کتاب و نوع تقریر آن و این که تلخیصی از اسفار است و اسفار خود خلاصه و گزیده‌ای از کتاب‌های فراوانی از پیشینیان است، فهم منظومه را مشکل ساخته است.

شرح‌هایی که بر منظومه نگاشته شده، اگر به قلم اساتید فن و اهل اسفار نوشته شده باشد، خوب است، ولی شرح‌هایی که دیگران نوشته‌اند؛ به‌خصوص شرح‌هایی که در زمان ما نوشته شده است، باعث تأسف می‌باشد و در میان آن‌ها گذشته از آن‌که زمینه‌ی رشدی دیده نمی‌شود، دارای غلط

و اشکالات فراوانی است و کم و بیش تنها در جهت ترجمه و فهمی ابتدایی از علم و حکمت می‌باشد و نمی‌تواند حکم شرح کتاب را داشته باشد و مراجعه به چنین کتاب‌هایی اگرچه ممکن است برای اعرابی نافع باشد، در حقیقت تنها به‌گمراهی او کمک می‌کند و بس.

باید برای دستیابی به مفاهیم و معانی این کتاب، گذشته از دارا بودن لوازم مقدماتی آن، به کتاب‌های مرجع و متون دیگر؛ مانند: اسفار و بعضی از شروح مناسب مراجعه نمود و از هر نوع نوشته‌ی ناشیانه و بی‌محتوا دوری گزید.

«یا واهب العقل...»^۱.

در این مقام، سخن از اسفار اربعه پیش می‌آید و چنین تداعی می‌شود که «منظومه» زمینه‌ای از سفرهای معنوی باطن انسان است. چیزی که لازم به تذکر است این است که منظومه و یا اسفار؛ اگرچه در جهات معنوی بحث‌های فراوانی دارد، زمینه‌ی ترتیبی و نسبت خاص میان این دو کتاب و اسفار

چهارگانه‌ی معنوی نیست و اساساً باید گفت تمامی این مباحث مقدمه‌ای برای آن اسفار معنوی است و حقایق و لوازم و خصوصیات و سیر و سلوک معنوی چیز دیگری غیر از این مباحث می‌باشد.

«فی الحکمة التی...»^۱.

از حکمت، فراوان سخن به میان می‌آید و مرحوم حاجی در اینجا عظمت حکمت را به خلاصه یاد می‌کند.

حکمت آن است که آدمی کیفیت واقعی تمامی عوالم هستی گردد و سینه‌ی حکیم آینه‌ی موجودات باشد و حکیم دنیا را از درون سیر کند و خود عالمی واقعی به دور از هر جهل و کمبودی است به قدر توان باشد.

روشن است که این بیان نسبت به حکمت چندان زمینه‌ی خارجی ندارد و کم‌تر کسی می‌تواند از آن بهره‌مند شود و اگر به قدر طاقت بشری را پیش کشید، پس تمامی مردم حکیم می‌باشند و به قدر خود چیزهایی می‌دانند، و چنین امری آن حکمت

۱- همان، ص ۷.

خاص نمی‌باشد؛ آن هم حکمتی که علم آن یقینی است و تقلید در آن راه نیابد و دلایل آن تمامی از یقینات و غایت آن، أحسن امور و معلوم آن، خداوند باشد.

این نوع حکمت را نباید در این کتاب‌های اسمی و درسی جست‌وجو نمود؛ زیرا در میان این کتاب‌ها و افراد آن‌ها چه فراوان موارد نقص وجود دارد و جهل و تقلید و بی‌دلیلی در آن غوغا می‌کند. پس باید گفت: حکمت را با تمامی محتوا و زمینه‌های عینی تنها در اولیای بحق و حضرات معصومین علیهم‌السلام می‌توان دید که تمامی جهات لازم را از جانب حق فراهم ساخته‌اند و بعد به زمینه‌های تنزیلی بسیار فراوان نسبت به این‌گونه مباحث و افراد پیش می‌آید که صحت سلب آن بیش‌تر از صحت حمل آن می‌باشد و زمینه‌های مجازگویی را بیش‌تر باید در نظر داشت؛ زیرا نقص و اشتباه در کتاب‌های فلسفه به قدری است که همت بر شمارش آن کم‌تر پیدا می‌شود. البته، صاحبان بینش و مردمان معتقد و وارسته‌ای که همسایه‌ی علم حصولی و حضوری می‌باشند، در این میان وجود دارند، ولی حکیم که

باید دست در باطن اشیا کند و هر یک از آن‌ها را به سرانگشت کشاند، چندان نمی‌تواند خود را با چنین کتاب‌هایی بسازد؛ اگرچه این کتاب‌ها زمینه‌ی تعلیمی فراوانی را در خود جای داده است.

آن کس که گوشه‌ای نشسته و با عبارات و کاغذ می‌خواهد هستی را بشناسد، در اشتباه است و آن کس که هزاران اعتقاد ظن آلود و دور از یقین را در خود پنهان داشته است کم‌تر می‌تواند از آن سخنی گوید.

حکیم باید عمری را به سرگشتگی و حیرت و سوز و غم و ساز و زحمت بازیابی خصوصیات اشیا بگذراند و با پشت سر گذاشتن مشکلات بسیار، شناخت موجودات را بر خود هموار سازد.

برخی از حکیمان؛ اگرچه کم و بیش از این‌گونه زحمات طاقت‌فرسا بهره‌مند بوده‌اند، امروزه دیگر این‌گونه امور از کتاب‌های ما بدور افتاده و حکمت تنها در الفاظ و عبارات خلاصه گردیده است و بس و اگر کسی خود را به نوعی به بازی آموزش حکمت مشغول دارد، دیوانه یا فاسق و کافر معرفی می‌شود و چنان این امر به وفور یافت می‌شود که هیچ

جمجمه‌ای هوس این‌گونه امور را در خود راه نمی‌دهد و از حکمت به همان الفاظ و عبارات و بحث ادبیات آن اکتفا می‌شود؛ اگرچه در همین زمینه، کار علمی و مفید اندکی صورت گرفته و گوشه‌های فراوان از آن به روی زمین مانده است و ما نتوانسته‌ایم در این زمینه‌ها کاری در خور داشته باشیم و بر سر سفره‌ی مغز دیگران مهمان شده‌ایم. «علی مقاصد و علی فوائد...»^۱.

کتاب‌های فلسفی ما کشکولی از تمامی مطالب گوناگون علمی و تجربی است که از همه‌ی امور زمینی و آسمانی سخن گفته است و از فلسفه تا طبقات هفت‌گانه‌ی زمین و آسمان و از قیامت و هیأت و دیگر اقسام اندیشه‌های خام و پخته‌ی بشری را در خود جای داده است.

جامعیت عالمان گذشته، اگرچه به خاطر این بوده است که کسی در سوء فهم مطالب و یافت حقایق به مشکل گرفتار نیاید، خود موجب درگیری علوم و اختلاط آن با فلسفه گردیده است.

چنین امری باعث آمیختگی فلسفه با دیگر رشته‌ها شده و سبب گردیده است براهین فلسفی رنگ و بوی اصول موضوعی دیگر علوم را در خود به درست یا نادرست هضم نماید و خود را درگیر آن سازد.

خوب است فیلسوف خود را خالی از مباحث بیگانه سازد و فلسفه را به دور از تمامی مبانی و عقاید گوناگون بررسی کند و طرحی کلی، جامع و مناسب برای فلسفه ارایه دهد؛ بدون آن که حامی و مثبت دیگر جهات باشد و دست‌کم تنها از اول موضوعی درون فلسفی بهره ببرد تا از مطالب مختلف و گوناگون دیگر علوم، و بدین گونه است که فلسفه ثبات خود را حفظ می‌نماید.

این کار اگرچه مشکلات فراوانی دارد، بسیار لازم است و باید به طور کامل و دقیق لباس عمل بپوشد و این مرز مشخص گردد تا فلسفه با مباحث علوم طبیعی، هیأت، کلام و دیگر علوم و فنون انحرافی درگیر نشود و فلسفه، فلسفه باشد و این اندیشه‌ی بلند الهی فکر را به مطالب گوناگون کشکولی درگیر نسازد.

«واله ...»^۱.

از افتخارات مرحوم حاجی در این کتاب این است که از ولایت سخن می‌گوید و حضرات معصومین علیهم‌السلام را به تمام و کمال می‌پذیرد و ایشان را می‌ستاید. ایشان به مقام ولایت و امامت ارادتی کامل دارند و هیچ کم و کاستی در این جهت ندارند و از شیعیان بحق و از دوستان مخلص خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام هستند.

عالمان شیعی، در بعضی از علوم و جهات تا به امروز نتوانسته‌اند موقعیت خود را تثبیت کنند یا کتاب و نوشتاری نو و تازه در باب‌های وابسته ارایه دهند و شیعه را از وابستگی نجات دهند.

ما در فقه و اصول فقه استقلال خاصی داریم، بلکه به مراتب برتر از عالمان دیگر مذاهب اسلامی می‌باشیم و آنان به خوبی قدرت درک مبانی و مطالب کتاب‌های ما را ندارند و باید برای فهم این‌گونه مطالب آمادگی‌های فراوانی فراهم کنند که در مسیر آنان نمی‌باشد، ولی در ادبیات و عرفان

این‌گونه نیست و هنوز بعد از سالیان سال حوزه‌های ما به کتاب‌های ادبی اهل سنت نیازمند می‌باشد. هم‌چنین کتاب‌های اصلی و درسی عرفان از عامه می‌باشد و ما در بدایت و نهایت و در اصول معارف به آن‌ها وابسته گردیده‌ایم؛ اگرچه عالمان ما در این‌گونه امور دارای نظریه‌های ابداعی و صاحب اقتدار علمی و عملی هستند، نتوانسته‌ایم کتاب‌هایی به مشرب علمی و متناسب با فرهنگ شیعی جایگزین این‌گونه امور نماییم و کتاب‌های اصلی این علوم هنوز در دست آنان می‌باشد. وابستگی در این‌گونه معارف، معلول چماق‌ها و تکفیرهای ما بوده که صاحبان اندیشه رغبت چندانی بر جبران این‌گونه کمبودها نداشته‌اند و جبران آن نیز کار چندان آسانی نیست و کم‌تر کسی می‌تواند این‌گویی را از میدان برآید و خود را پیش‌تاز این‌گونه امور نماید. باشد تا خداوند منان توفیق این‌گونه امور را به اهل آن هرچه زودتر عطا فرماید تا شیعه بتواند در عرفان و ادب برای خود کتاب‌های علمی و عملی کاملی تدوین نماید و از عهده‌ی این کار به‌طوری بر آید که هرگز محتاج کتاب‌های آنان

نباشد و بتواند خود کتاب‌های درسی خود را فراهم سازد و عرفان و ادب را به مذاق شیعه و لسان امامت و ولایت ترسیم نماید و از انحرافات موجود در آن دور گردد و خود را از تمامی آن کج‌روی‌ها مبرا سازد. البته، این کار در صورتی عملی می‌باشد که ما بتوانیم قدرت علمی و احاطه‌ی کاملی که مناسب این کار است فراهم سازیم و به واقع، تازگی‌های بیان حضرات معصومین علیهم‌السلام و اندیشه‌های بلند آن حضرات را از لابه‌لای کلمات و بیانات آن حضرات برگیریم و آن را سندی علمی و عملی سازیم؛ به‌طوری که مطالب ما؛ گذشته از آن‌که پر از علم و تحقیق و تازگی و توفیق باشد، خالی از هرگونه کج‌روی و سستی در مطالب و سادگی در معانی باشد تا بتواند موقعیت خود را در میان آن کتاب‌ها حفظ نماید و امامت بر آن‌ها را احراز نماید و گرنه با نوشتن جزوه‌هایی در این زمینه یا کم و زیاد کردن آن کتاب‌ها و یا حاشیه و خلاصه‌گیری از آن‌ها نمی‌توان چنین کاری را انجام داد و نخواهیم توانست اندیشه و لسان خود را از آن‌ها بی‌نیاز نماییم و باز محتاج خواهیم بود و کج‌روی‌ها را ادامه خواهیم داد؛

به گونه‌ای که برخی محی‌الدین را معصوم و پیر و مرشد خود می‌پندارند و دسته‌ای او را تبرئه می‌کنند و برای شیعه بودن وی به هر دلیلی تشبث می‌جویند و دسته‌ای با کمال بی‌احترامی به مکتب تشیع، کتاب‌های او را بارحل و جاقرآنی حمل می‌کنند و برخی دیگر با ناله و نفرین لب به لعن او می‌گشایند و جهالت و نادانی خود را به آب و تاب عنوان می‌کنند.

«بد الله الوجود...»^۱.

فلسفه در بدو ورود به مباحث وجود در شناخت وجود دچار مشکل شده است و گذشته از آن که دانشمندان تجربی دنیا آن را نمی‌پسندند و کسی آن را نمی‌پذیرد و با مباحث منطقی ما نیز چندان سازگار نیست این است که ما اصل حقیقت و وجود را بدیهی می‌پنداریم و از آن پس در اطراف آن بحث می‌کنیم و تنها اوصاف وجود را دنبال می‌نماییم که به صورت قهری چنین اساسی از استواری کامل برخوردار نیست و مانند آن است که کسی سر

۱- همان، ص ۸.

بی صاحب را به صورت‌های مختلفی بتراشد. اعتقاد قلبی و دینی ما به حق چنین می‌باشد و حق را بدیهی می‌انگاریم و به آن دل می‌بندیم، ولی چنین اعتقادی برای فلسفی به کار نمی‌آید؛ در حالی که عارف آن را بدون بحث و نظر و بدون اثبات و استدلال می‌پذیرد و آن را هم چون اصل موضوعی قرار می‌دهد؛ در حالی که این نوع برخورد مناسب فلسفه و شأن فیلسوف نمی‌باشد.

باید در ورود به فلسفه، ابتدا حقیقت وجود را مورد کاوش قرار داد و شک و انکار و هست و نیست آن را مورد بررسی و تحلیل قرار داد و این سخن را کنار گذاشت که در هر علمی باید از عوارض آن بحث نمود و علمی برای بحث از اصل وجود نیست تا بسیاری از فلسفه‌های دنیا با ما همراه شوند.

نباید موضوع فلسفه را با بداهت همراه دانست و نقش بر بی‌ثباتی و یا تقلید و یا مفهوم یازید و بدون بررسی این امر می‌توان گفت فلسفه‌ی ما شبیه ادبیات می‌شود که مفهومی را به اوج کمال خود و اوصاف فراوان ساختگی می‌رساند و بی‌آن‌که

چشمه‌ساری را بشناسد، دنیایی آب طلب می‌نماید.

«غنی من التعریف...»^۱.

تعریف‌هایی که برای وجود ارایه می‌شود باید وجودی باشد و تعریف‌های عمومی و تکراری کارگشای آن نیست. بعد از اثبات وجود و یا حقیقتی که قابل انکار نیست، این حقیقت این عنوان را می‌یابد که هرگز بدون تعریف نمی‌تواند باشد و تعریف آن باید از وجود باشد و انواع و اقسام تعاریف را بر می‌تابد و تمامی این تعاریف خود از همین مقوله هست نه مفهومی صرف و مبتدا و خبری بس مشکل که برای فلاسفه‌ی ما پیش می‌آید. این است که فلسفیان برای تعریف وجود به اسباب و آلات مفهوم و ماهیت روی می‌آورند و هنگامی که وجود را با حدود خشک منطقی تعریف می‌نمایند گفته می‌شود وجود تعریف ندارد؛ در حالی که آن حدود منطقی بیگانه از وجود است؛ مثل این که کسی بخواهد آب را در ظرفی از هوا قرار دهد و یا آتش را در لایه‌ای از آب بگنجانند.

تعریف وجود بعد از اثبات حقیقی و خارجی آن، می‌تواند با مظاهر و عوارض و خصوصیات آن باشد و به واسطه‌ی بیان آثار و خصوصیات، آن را به نوعی شناخت، و هر قدر چنین شناختی بیش‌تر گردد، بیش‌تر به حضور آن وصول پیدا خواهد شد.

در این جا اشکالی به مرحوم حاجی وارد است که برای جمع میان دو قول خفا و ظهور به مفهوم و مصداق متمسک شده است؛ در حالی که مقام حاضر جای مفهوم نیست و نفس وجود است که اعرف یا اخفی است؛ نه آن‌که به قول ایشان مفهوم آن اعرف و مصداق آن اخفی باشد.

باید گفت: «مصداقه من أعراف الاشياء» و باز «مصداقه فی غایة الخفاء» است.

«لو حصلت فی الذهن...»^۱.

مشکل بسیار پیچیده و کهنه‌ای که در فلسفه‌ی ما وجود دارد و بسیاری از اندیشه‌ها و مباحث را به خود مشغول داشته، مسأله‌ی ماهیت است. ماهیت چنان فلسفه‌ی ما را احاطه کرده و همگان را درگیر

ساخته است که در بسیاری از مسایل فلسفی از نقطه نظر ماهوی تصمیم‌گیری می‌شود و با فرض موقعیت ماهیت شناسایی می‌شود و تا ماهیت خود را نشان ندهد، آن بحث آفتابی نمی‌گردد.

تعریف وجود و وجود ذهنی و علم حصولی و حضوری از چنین مباحثی است. ماهیت به اختلاف نظرهای بسیاری دچار آمده است و مکتب‌ها؛ هر یک به طور خاصی از آن برداشتی دارند و مثالی به گونه‌ای و اشراقیان به نوعی و متألهان به شیوه‌ای از آن سخن می‌گویند.

بعضی چون اشراقیان به آن اصالت می‌دهند و برخی چون حرف‌نهایی متألهان منکر اصل آن می‌شوند و عارفان نیز آن را به گونه‌ای معنا می‌کنند که خروج موضوعی با بحث فلسفی پیدا می‌کند و عارف ماهیت را به عین ثابت و وجود علمی بر می‌گرداند و هر یک از عالمان در این رابطه مشرب‌ی ویژه دارند.

در فلسفه بسیار می‌شود که ذهنیت یا اعتقاد و سنتی جای برهان و دلیلی را پر می‌کند و صورت برهان و دلیل به خود می‌گیرد؛ بی‌آن‌که کوچک‌ترین توهمی در ما ایجاد نماید.

جدایی این‌گونه عوامل عاطفی و نفسانی اعتقادی از برهان و دلیل و عینیت‌های واقعی چندان آسان نیست و بازیابی این دو از هم کار بسیار مشکلی می‌باشد و جز حضرات معصومین علیهم‌السلام و اولیای الهی کسی موفق به بازگشایی کامل آن نگردیده و هر یک از فیلسوفان به نام هم در بسیاری از مباحث عمده این‌گونه خلط‌ها را داشته‌اند؛ به طوری که آدمی بعد از بازیابی و بررسی آن دچار حیرت می‌گردد و از این رو افراد ضعیف نسبت به استدلال و برهان مشکوک می‌گردند.

همان‌طور که فیلسوفان ما نتوانسته‌اند در زمینه‌های تجربی و بهره‌گیری از خصوصیات و آثار وجودی چندان استفاده‌هایی کرده باشند و برهان خود را از جهات استقرایی و مقایسه‌ای تکمیل گردانند و در این نوع از رکود چنان اهمال رخ داده که به فلسفه، تهمت ذهنیت و ایده‌آلیستی می‌زنند و فلاسفه‌ی ما در گوشه‌ای بدون مراجعه به موجودات و اشیا، اعتقادات خود را بازیابی می‌نمایند؛ به خلاف فلاسفه‌ی تجربی که برهان را از خود دور داشته و خود را درگیر قیلس‌ها و استقرائات ناقص و نارسا ساخته‌اند.

این جاست که عظمت منش و تفکر قرآن مجید خود را نشان می‌دهد و می‌تواند بهترین راهنما برای همه‌ی اندیشمندان باشد. قرآن کریم در حالی که برهان و دلیل قطعی را ملاک هر نوع اعتقاد می‌داند و هرگز اساس کاری را بر ظن و گمان و تجربه‌های ناقص و نارسا قرار نمی‌دهد، بهره‌برداری‌های بسیار خوب و ظریفی از خصوصیات و آثار وجودی اشیا و موجودات می‌کند و آدمی را به حضور اشیا و موجودات دعوت می‌کند و ذهن‌گرایی را از نوع تفکر خود دور می‌دارد.

قرآن کریم شناخت یک یک موجودات و اشیا را مورد بررسی قرار می‌دهد و از موجودات فردی تا دیگر دسته‌ها و گروه‌ها و اقوام و ملل و اوصاف و صفات را با بررسی عینی و به پشتوانه‌ی برهان و استدلال مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و گذشته از شناخت هر یک، به بازگشایی آن از یک‌دیگر اقدام می‌نماید و راه ذهن‌گرایی و یا گرفتاری در شبکه‌ی ظن و گمان را بر همگان می‌بندد.

فلسفه‌ی ما باید روش خود را کامل کند و منش علمی و عملی خود را با قرآن کریم هماهنگ قرار

دهد تا از هرگونه افراط و تفریط مصون ماند. برهان و دلیل قطعی را با اعتقاد و سنت و نقل و اصل موضوعی در علوم و فنون تجربی مخلوط نسازد و خود را از شناخت عینی موجودات و اشیا دور ندارد و به حضور موجودات و اشیا رود و قدم رنجه نماید و خود را از گوشه‌نشینی و حشر تنها با کتاب و کاغذ رها نماید و اساس کار خود را ظن و گمان قرار ندهد و همان‌طور که در شعار و اعتقاد سخن از یقین و برهان صد درصد سر می‌دهد، در عمل نیز این کار را به قدر توان پیاده نماید و خود را از خوش‌باوری و تقلید و صرف چیدن صغرا و کبرای خشک دور بدارد.

آنچه گذشت بعضی از مشکلاتی است که فلسفه‌ی ما با آن درگیر است و تحجر واپس‌گرایی و ذهن‌گرایی و عقب‌ماندگی را نیز با خود دارد و افزوده بر آن بسیاری از پیروان و روندگان خود را مأیوس و خسته نموده و یا از درک مطالب و مبانی خود عاجز داشته است. در مقابل، دشمنان و مخالفان فلسفه ما را دور از فلسفه و تنها دارای ذهنیت‌های خیالی پنداشته و برای تفکر علمی ما چندان ارزش علمی قایل

نبوده‌اند. این جاست که باید فلسفه‌ی الهی مورد تجزیه و تحلیل فراوانی قرار گیرد و به دور از احزاب و گروه‌های مختلف مشایی، اشراقی و هزاران نسبت دیگر کمر همت بر بازگشایی آن بست و فلسفه‌ای را با هماهنگی کامل نسبت به اندیشه‌های روز دنیا و واقعیت‌های عینی هستی و جهان ابراز داشت و فلسفه‌ی الهی را وارد تمامی میادین علمی روز دنیا نمود و آن را تنها منحصر بر چندین اصطلاح و واژه‌ی ماهیت و وجود و وجود ذهنی و خارجی و درگیر مباحث الفاظ و جنگ‌های گروهی نساخت.

«اذ لو حصلت فی الذهن فإِما...»^۱.

مرحوم حاجی در این فراز برای درک نشدن حقیقت وجود دلیل می‌آورد که اگر حقیقت وجود یافته شود دارای دو حالت است: یا دارای آثار است، پس در ذهن نیست و یا دارای آثار نمی‌باشد، پس حقیقت وجود نیست.

در نقد استدلال وی باید گفت: آدمی می‌تواند حقیقت عینی وجود را بیابد بدون آن‌که آثار خارجی

۱- همان، ص ۹.

وجود را داشته باشد؛ زیرا حقیقت شیء تنها منحصر به وجود خارجی نیست و چنین نیست که هر چیزی که اثری نداشته باشد، آن حقیقت نیست؛ زیرا حقیقت شیء گسترده‌تر از وعای وجودی آن شیء است. پس می‌شود آتش را در نفس یافت و همین نفس آدمی در خارج آتش بپا کند؛ بی‌آن‌که خود درگیر آتش باشد و آتش بگیرد.

پس چنین نیست که هرچه در ذهن می‌آید بدون حقیقت است و هرچه در خارج است دارای حقیقت باشد و تعدد مراتب نمی‌تواند قامت حقیقت را بشکند؛ جز آن‌که کسی در وجود علمی چیزی نیافته باشد و تنها در صرف زبان و مفهوم صوری غرق باشد.



تفاوت ثابت‌ازلی با «حال» و «واسطه»

فیلسوفان در امور عامه بیان کرده‌اند که همه‌ی معانی و مفاهیم ذهنی به وجود و عدم باز می‌گردد و مفهومی اعم از این دو نمی‌باشد و این دو عنوان تقابلی دارد و واسطه‌ای در میان ندارد. این در حالی است که باید گفت: آنچه نسبت به واقع و خارج در مفهوم و معنا می‌گنجد وجود است و عدم و یا واسطه‌ای میان وجود و عدم به نام «حال» وجود ندارد؛ زیرا در صورت قبول و ردّ واسطه که هست یا نیست، محتاج وجود و عدم می‌شویم که باید گفت: حال و واسطه یا وجود

دارد و یا وجود ندارد که در بیان و عای حال نیز از وجود و عدم گریزی نمی‌باشد و این خود به وجدان و برهان، روشن و بدیهی می‌باشد.

جای این پرسش باقی است که پس ثابتات در زبان عرفان به چه معنایی است؟ عارفان در عرفان قایل به ثابتات ازلی هستند و می‌گویند: این امور علمی نه معدوم است و نه موجود، نه هست و نه نیست، بلکه ثابت است و گویند: ماهیات ممکنات به وجود علمی در مقام علم ربوبی حق ثابت می‌باشد و هرگز سایه‌ی وجود را بر سر نمی‌بیند و این قاعده مشهور است که «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً». در تبیین تفاوت این دو سخن باید گفت: این دو نظر از معتزلی و عارف دو عقیده‌ی متفاوت است که تنها اشتراک در مفهوم دارد. عارف می‌گوید: وجود، وجود عینی، و ثابت وجود علمی است که وجود علمی را ثابت گویند، وجودات عینی را موجود و

ماهیات معدوم در خارج را ثابت علمی می‌داند. عارفان در مقام بیان تفاوت بین «ثابت» و «حال» معتزلی گویند: معتزلی حال را مستقل فرض می‌کند و استقلال از آن وجود است و حال را استقلال نشاید، اما ثابت با آن که نه وجود است و نه عدم، تبع و طفیل وجود می‌باشد و استقلال حقّانی ندارد؛ نه استقلال وجودی دارد و نه ایجاد.

پرسش می‌شود، پس خلاصه چه شد این ثابت و این وجود حقّانی غیر عینی؛ اگر از قسم موجود و وجود است، تفاوت آن با وجود عینی در چیست؟ آیا جز اجمال و تفصیل و کمون و بروز می‌تواند چیز دیگری باشد و اگر چنین باشد کار عارف، تنها جعل اصطلاح است در بین دو مقام از مقامات وجودی که بحثی در جعل اصطلاح نمی‌باشد.

و اگر وجود حقّانی غیر عینی از قسم وجود و

موجود نیست، قایل به حال و واسطه می‌شوید که نه عدم را می‌پذیرید و نه وجود را، پس کدام را باید یافت: وجود، عدم، حال، و واسطه؟ حق آن است که جز وجود هیچ عنوان دیگری را نشاید.

