**امیرالمومنین و نگرش به دنيا**

**استاد شهيد مرتضى مطهرى**

از جمله مباحث نهج البلاغه منع و تحذير شديد از دنيا پرستى است. آنچه در بخش پيش درباره مقصود و هدف زهد گفتيم روشن‏كننده مفهوم دنياپرستى نيز هست، زيرا زهدى كه بدان شديدا ترغيب شده است نقطه مقابل دنيا پرستى است كه سخت نفى گرديده است. با تعريف و توضيح هر يك از اين دو مفهوم، ديگرى نيز روشن مى‏شود. ولى نظر به تاكيد و اصرار فراوان و فوق العاده‏اى كه در مواعظ امير المؤمنين علي عليه السلام در باره منع و تحذير از دنيا پرستى به عمل آمده است و اهميت فى نفسه اين موضوع، ما اين را جداگانه و مستقل طرح مى‏كنيم و توضيحات بيشترى مى‏دهيم تا هر گونه ابهام رفع بشود.

نخستين مطلب اين است كه چرا اينهمه در كلمات امير المؤمنين به اين مطلب توجه شده است، به طورى كه نه خود ايشان مطلب ديگرى را اين اندازه مورد توجه قرار داده‏اند نه رسول اكرم و يا ساير ائمه اطهار اين اندازه درباره غرور و فريب دنيا و فنا و ناپايدارى آن و بى وفايى آن و لغزانندگى آن و خطرات ناشى از تجمع مال و ثروت و وفور نعمت و سرگرمى بدانها سخن گفته‏اند. خطرى كه غنائم به وجود آورد اين يك امر تصادفى نيست، مربوط است‏به سلسله خطرات عظيمى كه در عصر على عليه السلام يعنى در دوران خلافت‏خلفا خصوصا دوره خلافت عثمان كه منتهى به دوره خلافت‏خود ايشان شد، متوجه جهان اسلام از ناحيه نقل و انتقالات مال و ثروت گرديده بود. على عليه السلام اين خطرات را لمس مى‏كرد و با آنها مبارزه مى‏كرد، مبارزه‏اى عملى در زمان خلافت‏خودش كه بالاخره جانش را روى آن گذاشت، و مبارزه‏اى منطقى و بيانى كه در خطبه‏ها و نامه‏ها و ساير كلماتش منعكس است.

فتوحات بزرگى نصيب مسلمانان گشت. اين فتوحات مال و ثروت فراوانى را به جهان اسلام سرازير كرد، ثروتى كه به جاى اينكه به مصارف عموم برسد و عادلانه تقسيم شود غالبا در اختيار افراد و شخصيتها قرار گرفت. مخصوصا در زمان عثمان اين جريان فوق العاده قوت گرفت، افرادى كه تا چند سال پيش فاقد هر گونه ثروت و سرمايه‏اى بودند داراى ثروت بى‏حساب شدند. اينجا بود كه دنيا كار خود را كرد و اخلاق امت اسلام به انحطاط گراييد.

فريادهاى على در آن عصر خطاب به امت اسلام، به دنبال احساس اين خطر عظيم اجتماعى بود.

مسعودى در ذيل ‏ «احوال عثمان‏» مى‏نويسد:

 «عثمان فوق العاده كريم و بخشنده بود (البته از بيت المال!) . كارمندان دولت و بسيارى از مردم ديگر راه او را پيش گرفتند. او براى اولين بار در ميان خلفا خانه خويش را با سنگ و آهك بالا برد و درهايش را از چوب ساج و عرعر ساخت و اموال و باغات و چشمه‏هايى در مدينه اندوخته كرد. وقتى كه مرد در نزد صندوقدارش صد و پنجاه هزار دينار و يك ميليون درهم پول نقد بود. قيمت املاكش در وادى القرى و حنين و جاهاى ديگر بالغ بر صد هزار دينار مى‏شد. اسب و شتر فراوانى از او باقى ماند. »

آنگاه مى‏نويسد:

 «در عصر عثمان جماعتى از يارانش مانند خودش ثروتها اندوختند:زبير بن العوام خانه‏اى در بصره بنا كرد كه اكنون در سال 332 (زمان خود مسعودى است) هنوز باقى است، و معروف است‏خانه‏هايى در مصر، كوفه و اسكندريه بنا كرد. ثروت زبير بعد از وفات پنجاه هزار دينار پول نقد و هزار اسب و هزارها چيز ديگر بود. خانه‏اى كه طلحة بن عبد الله در كوفه با گچ و آجر و ساج ساخت هنوز (در زمان مسعودى) باقى است و به دار الطلحتين معروف است. عايدات روزانه طلحه از املاكش در عراق هزار دينار بود. در سر طويله او هزار اسب بسته بود. پس از مردنش يك سى و دوم ثروتش هشتاد و چهار هزار دينار برآورد شد. »

مسعودى نظير همين ثروتها را براى زيد بن ثابت و يعلى بن اميه و بعضى ديگر مى‏نويسد.

بديهى است كه ثروتهاى بدين كلانى از زمين نمى‏جوشد و از آسمان هم نمى‏ريزد، تا در كنار چنين ثروتهايى فقرهاى موحشى نباشد، چنين ثروتها فراهم نمى‏شود. اين است كه على عليه السلام در خطبه‏129 پس از آنكه مردم را از دنيا پرستى تحذير مى‏دهد مى‏فرمايد:

و قد اصبحتم فى زمن لا يزداد الخير فيه الا ادبارا و لا الشر الا اقبالا و لا الشيطان فى هلاك الناس الا طمعا. فهذا اوان قويت عدته و عمت مكيدته و امكنت فريسته. اضرب بطرفك حيث‏شئت من الناس، فهل تبصر الا فقيرا يكابد فقرا او غنيا بدل نعمة الله كفرا او بخيلا اتخذ البخل بحق الله وفرا او متمردا كان باذنه عن سمع المواعظ وقرا؟اين خياركم و صلحاؤكم و اين احراركم و سمحاؤكم؟و اين المتورعون فى مكاسبهم و المتنزهون فى مذاهبهم؟

همانا در زمانى هستيد كه خير دائما واپس مى‏رود و شر همى به پيش مى‏آيد و شيطان هر لحظه بيشتر به شما طمع مى‏بندد. اكنون زمانى است كه تجهيزات شيطان (وسايل غرور شيطانى) نيرو گرفته و فريب شيطان در همه جا گسترده شده و شكارش آماده است. نظر كن، هر جا مى‏خواهى از زندگى مردم را تماشا كن، آيا جز اين است كه يا نيازمندى مى‏بينى كه با فقر خود دست و پنجه نرم مى‏كند و يا توانگرى كافر نعمت‏يا ممسكى كه امساك حق خدا را وسيله ثروت اندوزى قرار داده است و يا سركشى كه گوشش به اندرز بدهكار نيست؟كجايند نيكان و شايستگان شما؟كجايند پارسايان شما در كار و كسب؟كجايند پرهيزكاران شما؟. . .

**سكر نعمت**

امير المؤمنين در كلمات خود نكته‏اى را ياد مى‏كند كه آن را «سكر نعمت‏» يعنى مستى ناشى از رفاه مى‏نامد كه به دنبال خود «بلاى انتقام‏» را مى‏آورد.

در خطبه 151 مى‏فرمايد:

ثم انكم معشر العرب اغراض بلايا قد اقتربت، فاتقوا سكرات النعمة و احذروا بوائق النقمة.

شما مردم عرب هدف مصائبى هستيد كه نزديك است. همانا از «مستيهاى نعمت‏» بترسيد و از بلاى انتقام بهراسيد.

آنگاه على عليه السلام شرح مفصلى درباره عواقب متسلسل و متداوم اين ناهنجاريها ذكر مى‏كند. در خطبه 185 آينده وخيمى را براى مسلمين پيشگويى مى‏كند، مى‏فرمايد:

ذاك حيث تسكرون من غير شراب بل من النعمة و النعيم.

آن در هنگامى است كه شما مست مى‏گرديد، اما نه از باده بلكه از نعمت و رفاه.

آرى، سرازير شدن نعمتهاى بى‏حساب به سوى جهان اسلام و تقسيم غير عادلانه ثروت و تبعيضهاى ناروا، جامعه اسلامى را دچار بيمارى مزمن‏ «دنيا زدگى» و «رفاه زدگى‏» كرد.

على عليه السلام با اين جريان كه خطر عظيمى براى جهان اسلام بود و دنباله‏اش كشيده شده، مبارزه مى‏كرد و كسانى را كه موجب پيدايش اين درد مزمن شدند انتقاد مى‏كرد. خودش در زندگى شخصى و فردى، درست در جهت ضد آن زندگيها عمل مى‏كرد، هنگامى هم كه به خلافت رسيد، در صدر برنامه‏اش مبارزه با همين وضع بود.

**وجهه عام سخن مولى**

اين مقدمه كه گفته شد براى اين است كه وجهه خاص سخن امير المؤمنين در مورد دنيا پرستى كه متوجه يك پديده مخصوص اجتماعى آن عصر بود روشن شود.

از اين وجهه خاص كه بگذريم، بدون شك وجهه‏اى عام نيز هست كه اختصاص به آن عصر ندارد، شامل همي عصرها و همه مردم است و جزء اصول تعليم و تربيت اسلامى است، منطقى است كه از قرآن كريم سرچشمه گرفته و در كلمات رسول خدا و امير المؤمنين و ساير ائمه اطهار و اكابر مسلمين تعقيب شده است. اين منطق است كه دقيقا بايد روشن شود. ما در بحث‏خود بيشتر متوجه وجهه عام سخن امير المؤمنين هستيم، وجهه‏اى كه از آن وجهه همه مردم در همه زمانها مخاطب على هستند.

**زبان مخصوص هر مكتب**

هر مكتب زبان مخصوص به خود دارد، براى درك مفاهيم و مسائل آن مكتب بايد با زبان مخصوص آن مكتب آشنا شد.

از طرف ديگر، براى فهم زبان خاص آن مكتب بايد در درجه اول بينش كلى آن را در باره هستى و جهان و حيات و انسان و به اصطلاح جهان‏بينى آن را به دست آورد.

اسلام جهان‏بينى روشنى درباره هستى و آفرينش دارد، با ديد ويژه‏اى به حيات و زندگى انسان مى‏نگرد.

از جمله اصول جهان بينى اسلامى اين است كه هيچ گونه ثنويتى در هستى نيست. آفرينش از نظر بينش توحيدى اسلام به دو بخش‏ «بايد» و «نبايد» تقسيم نمى‏شود، يعنى چنين نيست كه برخى موجودات خير و زيبا هستند و مى‏بايست آفريده شوند و آفريده شدند.

در جهان بينى اسلامى اينچنين منطقى كفر و منافى با اصل توحيد است. از نظر اسلام همه چيز بر اساس خير و حكمت و حسن و غايت آفريده شده است:

الذى احسن كل شى‏ء خلقه (1)

ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت. (2)

عليهذا منطق اسلام در مورد ذم دنيا هرگز متوجه جهان آفرينش نيست. جهان بينى اسلامى كه بر توحيد خالص بنا شده است، بر روى توحيد در فاعليت تكيه فراوان كرده است، شريكى در ملك خدا قائل نيست. اينچنين جهان‏بينى نمى‏تواند بدبينانه باشد. انديشه چرخ كجمدار و فلك كج‏رفتار يك انديشه اسلامى نيست. پس ذم دنيا متوجه چيست؟

**دنياى مذموم**

معمولا مى‏گويند آنچه از نظر اسلام مذموم و مطرود است علاقه به دنياست. اين سخن، هم درست است و هم نادرست. اگر مقصود از علاقه، صرف ارتباط عاطفى است، نمى‏تواند سخن درستى باشد، چون انسان در نظام كلى خلقت همواره با يك سلسله علايق و عواطف و تمايلات آفريده مى‏شود و اين تمايلات جزء سرشت او است، او خودش اينها را كسب نكرده است. و بعلاوه، اين علايق زائد و بيجا نيست. همان طورى كه در بدن انسان هيچ عضو زائدى وجود ندارد (حتى يك مويين رگ اضافى در كار نيست) هيچ عاطفه و علاقه طبيعى زائدى هم وجود ندارد. تمام تمايلات و عواطف سرشتى بشر متوجه هدفها و غاياتى حكيمانه است.

قرآن كريم اين عواطف را به عنوان آيات و نشانه‏هايى از تدبير الهى و حكمتهاى ربوبى ياد مى‏كند:

و من آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها و جعل بينكم مودة و رحمة (3)

از جمله نشانه‏هاى حق اين است كه از جنس خود شما همسرانى براى شما آفريده كه در كنار آنها آرامش بيابيد و ميان شما و آنها الفت و مهربانى قرار داد.

اين عواطف و علايق يك سلسله كانالهاى ارتباطى ميان انسان و جهان است، بدون اينها انسان نمى‏تواند راه تكامل خويش را بپيمايد. پس جهان‏بينى اسلامى همان طورى كه به ما اجازه نمى‏دهد جهان را محكوم و مطرود و مذموم بشماريم، اجازه نمى‏دهد علايق طبيعى و كانالهاى ارتباطى انسان و جهان را نيز زائد و بى‏مصرف و قطع شدنى بدانيم. اين علايق و عواطف، جزئى از نظام عمومى آفرينش است. انبياء و اولياى حق از اين عواطف در حد اعلى برخوردار بودند.

حقيقت اين است كه منظور از علاقه به دنيا تمايلات طبيعى و فطرى نيست، مقصود از علاقه و تعلق، بسته بودن به امور مادى و دنياوى و در اسارت آنها بودن است كه توقف است و ركود است و باز ايستادن از حركت و پرواز است و سكون است و نيستى است. اين است كه دنياپرستى نام دارد و اسلام سخت‏با آن مبارزه مى‏كند، و اين است آن چيزى كه بر ضد نظام تكاملى آفرينش است و مبارزه با آن همگامى با ناموس تكاملى آفرينش است. تعبيرات قرآن مجيد در اين زمينه در حد اعجاز است. در فصلهاى آينده اين مطلب را توضيح خواهيم داد.

**رابطه انسان و جهان**

در فصل پيش روشن كرديم كه آنچه از نظر قرآن و طبعا از نظر نهج البلاغه نيز مذموم است نه‏ «وجود فى نفسه‏» جهان است و نه‏ «تمايلات و علايق فطرى و طبيعى‏» انسان. در اين مكتب، نه جهان بيهوده آفريده شده است و نه انسان راه خود را گم كرده و به غلط در اين جهان آمده است.

مكاتبى بوده و هستند كه نسبت به نظام آفرينش با ديده بدبينى مى‏نگرند، نظام موجود را نظام كامل نمى‏پندارند. و نيز مكتبهايى بوده كه آمدن انسان را به اين جهان نتيجه يك اشتباه!و از نوع راه گم كردن!مى‏دانند، انسان را موجودى صد در صد بيگانه با جهان مى‏شمارند كه هيچ گونه پيوند و خويشاوندى با اين جهان ندارد، زندانى اين جهان است، يوسفى است كه به دست‏برادران دشمن در چاه اين جهان محبوس گشته است، تمام مساعى‏اش بايد صرف فرار از اين زندان و بيرون آمدن از اين چاه گردد.

بديهى است هنگامى كه رابطه انسان با جهان دنيا و طبيعت رابطه زندانى و زندان و به چاه افتاده و چاه است، انسان نمى‏تواند هدفى جز «خلاصى‏» داشته باشد.

**منطق اسلام**

ولى از نظر اسلام رابطه انسان و جهان از نوع رابطه زندانى و زندان و چاه و در چاه افتاده نيست، بلكه از نوع رابطه كشاورز است ‏با مزرعه (4) ، و يا اسب دونده است‏با ميدان مسابقه (5) ، و يا سوداگر با بازار تجارت 6)) ، و يا عابد با معبد است7) ). دنيا از نظر اسلام مدرسه انسان و محل تربيت انسان و جايگاه تكامل اوست.

در نهج البلاغه گفتگوى امير المؤمنين عليه السلام با مردى ذكر شده است كه از دنيا مذمت كرده و على عليه السلام او را كه مى‏پنداشت دنياى مذموم همين جهان عينى مادى است مورد ملامت قرار داد و به اشتباهش آگاه نمود 8) ). شيخ عطار اين جريان را در مصيبت نامه به شعر در آورده، مى‏گويد:

آن يكى در پيش شير دادگر ذم دنيا كرد بسيارى مگر حيدرش گفتا كه دنيا نيست‏بد بد تويى زيرا كه دورى از خرد هست دنيا بر مثال كشتزار هم شب و هم روز بايد كشت و كار زانكه عز و دولت دين سر به سر جمله از دنيا توان برد اى پسر تخم امروزينه فردا بر دهد ور نكارد «اى دريغا» بر دهد پس نكوتر جاى تو دنياى توست زانكه دنيا توشه عقباى توست تو به دنيا در، مشو مشغول خويش ليك در وى كار عقبى گير پيش چون چنين كردى تو را دنيا نكوست پس براى اين، تو دنيا دار دوست

ناصر خسرو علوى كه بحق مى‏توان او را «حكيم الشعراء» خواند و يكى از نكته سنج ترين و مذهبى‏ترين شعراى پارسى زبان است، چكامه‏اى درباره خوبى و بدى جهان دارد كه هم با منطق اسلام منطبق است و هم فوق العاده عالى و زيباست، شايسته است در اينجا نقل شود. اين اشعار در ديوان او هست و در كتاب جامع الحكمتين خويش نيز آنها را آورده است. مى‏گويد:

جهانا! چه در خورد و بايسته‏اى اگر چند با كس نپايسته‏اى به ظاهر چو در ديده خس، ناخوشى به باطن چو دو ديده بايسته‏اى اگر بسته‏اى را گهى بشكنى شكسته بسى نيز تو بسته‏اى چو آولده بينندت آلوده‏اى وليكن سوى شستگان شسته‏اى كسى كه تو را مى‏نكوهش كند بگويش: «هنوزم ندانسته‏اى‏» ز من رسته‏اى تو، اگر بخردى چه بنكوهى آن را كز آن رسته‏اى به من بر گذر دارد ايزد تو را تو در رهگذر پست چه نشسته‏اى؟ ز بهر تو ايزد درختى بكشت كه تو شاخى از بيخ او جسته‏اى اگر كژ بر او رسته‏اى سوختى و گر راست‏بر رسته‏اى رسته‏اى بسوزد، بلى هر كسى چوب كژ نپرسد كه بادام يا پسته‏اى تو تير خدايى سوى دشمنش به تيرش چرا خويشتن خسته‏اى؟!

اكنون كه روشن شد رابطه انسان با جهان از نوع رابطه كشاورز با مزرعه و بازرگان با بازار و عابد با معبد است، پس انسان نمى‏تواند نسبت‏به جهان بيگانه، پيوندهايش همه بريده و روابطش همه منفى بوده باشد. در هر ميلى طبيعى در انسان غايتى و هدفى و مصلحتى و حكمتى نهفته است. آدمى در اين جهان‏ «نه به زرق آمده است تا به ملامت‏برود» .

به طور كلى ميل و كشش و جاذبه سراسر جهان را فرا گرفته است. ذرات جهان با حساب معينى به سوى يكديگر كشيده مى‏شوند و يكديگر را جذب مى‏كنند. اين جذب و انجذابها بر اساس هدفهايى بسيار حكيمانه است.

منحصر به انسان نيست، هيچ ذره‏اى از ميل يا ميلهايى خالى نيست. چيزى كه هست، انسان بر خلاف ساير اشياء به ميلهاى خويش آگاهى دارد. وحشى كرمانى مى‏گويد:

يكى ميل است در هر ذره رقاص كشان هر ذره را تا مقصد خاص رساند گلشنى را تا به گلشن دواند گلخنى را تا به گلخن ز آتش تا به باد، از آب تا خاك ز زير ماه تا بالاى افلاك همين ميل است اگر دانى، همى ميل جنيبت در جنيبت، خيل در خيل از اين ميل است هر جنبش كه بينى به جسم آسمانى تا زمينى

پس، از ديدگاه اسلام نه جهان بيهوده آفريده شده و نه انسان به غلط آمده است و نه علايق طبيعى و فطرى انسان امورى نبايستنى است. پس آنچه مذموم است و نبايستنى است و مورد توجه قرآن و نهج البلاغه است چيست؟ اينجا بايد مقدمه‏اى ذكر كنيم:

انسان خصيصه‏اى دارد كه ايده‏آل جو و كمال مطلوب خواه آفريده شده است، در جستجوى چيزى است كه پيوندش با او بيش از يك ارتباط معمولى باشد. به عبارت ديگر، انسان در سرشت‏خويش پرستنده و تقديس كننده آفريده شده است و در جستجوى چيزى است كه او را منتهاى آرزوى خويش قرار دهد و «او» همه چيزش بشود.

اينجاست كه اگر انسان خوب رهبرى نشود و خود از خود مراقبت نكند، ارتباط و «علاقه‏» او به اشياء به‏ «تعلق‏» و «وابستگى‏» تغيير شكل مى‏دهد، «وسيله‏» به‏ «هدف‏» استحاله مى‏شود، «رابطه‏» به صورت‏ «بند» و «زنجير» در مى‏آيد، حركت و تلاش و آزادى مبدل به توقف و رضايت و اسارت مى‏گردد.

اين است آن چيزى كه نبايستنى است و بر خلاف نظام تكاملى جهان است و از نوع نقص و نيستى است نه كمال و هستى، و اين است آن چيزى كه آفت انسان و بيمارى خطرناك انسان است، و اين است آن چيزى كه قرآن و نهج البلاغه انسان را نسبت‏به آن هشدار مى‏دهند و اعلام خطر مى‏كنند.

بدون شك اسلام جهان مادى و زيست در آن را (و لو بهزيستى در حد اعلى را) شايسته اين كه كمال مطلوب انسان قرار گيرند نمى‏داند، زيرا اولا در جهان‏بينى اسلامى جهان ابدى و جاويدان در دنبال اين جهان مى‏آيد كه سعادت و شقاوتش محصول كارهاى نيك و بد او در اين جهان است، و ثانيا مقام انسان و ارزشهاى عالى انسان برتر و بالاتر از اين است كه خويشتن را «بسته‏» و اسير و برده ماديات اين جهان نمايد.

اين است كه على عليه السلام مكرر به اين مطلب اشاره مى‏كند كه دنيا خوب جايى است اما براى كسى كه بداند اينجا قرار گاه دائمى نيست، گذرگاه و منزلگاه اوست:

و لنعم دار من لم يرض بها دارا 9)) .

خوب خانه‏اى است دنيا، اما براى كسى كه آن را خانه خود (قرارگاه خود) نداند.

الدنيا دار مجاز لا دار قرار، فخذوا من ممركم لمقركم 10)) .

دنيا خانه بين راه است، نه خانه اصلى و قرار گاه دائمى.

از نظر مكتبهاى انسانى جاى هيچ گونه شك و ترديد نيست كه هر چيزى كه انسان را به خود ببندد و در خود محو نمايد بر ضد شخصيت انسانى است، زيرا او را راكد و منجمد مى‏كند. سير تكامل انسان لا يتناهى است و هر گونه توقفى و ركودى و «بستگى‏» اى بر ضد آن است. ما هم در اين جهت‏بحثى نداريم، يعنى اين مطلب را به صورت كلى مى‏پذيريم. سخن در دو مطلب ديگر است:

يكى اينكه آيا قرآن و به پيروى قرآن نهج البلاغه چنين بينشى دارد درباره روابط انسان و جهان؟آيا واقعا آن چيزى كه قرآن محكوم مى‏كند علاقه به معنى‏ «بستگى‏» و كمال مطلوب قرار دادن است كه ركود است و توقف است و سكون است و نيستى است و بر ضد حركت و تعالى و تكامل است؟آيا قرآن مطلق علايق و عواطف دنيوى را در حدى كه به شكل كمال مطلوب و نقطه توقف در نيايد محكوم نمى‏سازد؟

ديگر اينكه اگر بنا باشد بسته بودن به چيزى و كمال مطلوب قرار گرفتن چيزى مستلزم اسارت و در بند قرار گرفتن انسان و در نتيجه ركود و انجماد او باشد، چه فرقى مى‏كند كه آن چيز مورد علاقه‏ «خدا» باشد يا چيز ديگر؟

قرآن هر بستگى و بندگى را نفى كند و به هر نوع آزادى و معنوى و انسانى دعوت كند، هرگز بستگى به خدا و بندگى خدا را نفى نمى‏كند و به آزادى از خدا براى كمال آزادى دعوت نمى‏نمايد، بلكه بدون ترديد دعوت قرآن بر اساس آزادى از غير خدا و بندگى خدا، تمرد از اطاعت غير او و تسليم در برابر او استوار است.

كلمه‏ «لا اله الا الله‏» كه پايه اساسى بناى اسلام است، بر نفيى و اثباتى، سلبى و ايجابى، كفرى و ايمانى، تمردى و تسليمى استوار است، نفى و سلب و كفر و تمرد نسبت‏به غير حق، و اثبات و ايجاب و ايمان و تسليم نسبت‏به ذات حق. شهادت اول اسلام يك‏ «نه‏» فقط نيست همچنانكه تنها يك‏ «آرى‏» نيست، تركيبى است از «نه‏» و «آرى‏» .

اگر كمال انسانى و تكامل شخصيت انسانى ايجاب مى‏كند كه انسان از هر قيدى و هر اطاعتى و هر تسليمى و هر بردگى رها و آزاد باشد و در مقابل همه چيز «عصيان‏» بورزد و استقلال داشته باشد و هر «آرى‏» را نفى كند و براى اينكه آزادى مطلق به دست آورد «نه‏» محض باشد (آنچنان كه اگزيستانسياليسم مى‏گويد) ، چه فرق مى‏كند كه آن چيز خدا باشد يا غير خدا؟و اگر بناست انسان اسارتى و اطاعتى و قيدى و تسليمى بپذيرد و در يك نقطه توقف كند، باز هم چه فرق مى‏كند كه آن چيز خدا باشد يا غير خدا؟

يا اينكه فرق است ميان ايده آل قرار گرفتن خدا و غير خدا. خدا تنها وجودى است كه بندگى او عين آزادى است و در او گم شدن عين به خود آمدن و شخصيت واقعى خويش را باز يافتن است. اگر چنين است، مبنا و ريشه و بنيادش چيست و چگونه مى‏توان آن را توجيه كرد؟

به عقيده ما در اينجا ما به يكى از درخشان‏ترين و مترقى‏ترين معارف انسانى و اسلامى مى‏رسيم. اينجا يكى از جاهايى است كه علو و عظمت منطق اسلام از يك طرف، و حقارت و كوچكى منطقهاى ديگر از طرف ديگر نمودار مى‏گردد. در فصول آينده پاسخ اين پرسش را خواهيم يافت.

**ارزش دنيا از نظر قرآن و نهج البلاغه**

در فصل پيش گفتيم چيزى كه از نظر اسلام در رابطه انسان و دنيا «نبايستنى‏» است و آفت و بيمارى در انسان تلقى مى‏شود و اسلام در تعليمات خويش مبارزه‏اى بى‏امان با آن دارد «تعلق‏» و «وابستگى‏» انسان به دنياست نه‏ «علاقه‏» و «ارتباط‏» او به دنيا، «اسير زيستى‏» انسان است نه‏ «آزاد زيستى‏» او، هدف و مقصد قرار گرفتن دنياست نه وسيله و راه واقع شدن آن.

رابطه انسان و دنيا اگر به صورت وابستگى انسان و طفيلى بودنش در آيد، موجب محو و نابودى تمام ارزشهاى عالى انسان مى‏گردد. ارزش انسان به كمال مطلوب‏هايى است كه جستجو مى‏كند، بديهى است كه اگر فى المثل مطلوبى بالاتر از سير كردن شكم خودش نداشته باشد و تمام تلاشها و آرزوهايش در همين حد باشد، ارزشى بيشتر از «شكم‏» نخواهد داشت. اين است كه على عليه السلام مى‏فرمايد:

 «آن كس كه همه هدفش پر كردن شكم است، ارزشش با آنچه از شكم خارج مى‏گردد برابر است.»

همه سخنها درباره چگونگى ارتباط انسان و جهان است كه به چه كيفيت و به چه شكل باشد؟در يك شكل، انسان محو و قربانى مى‏شود، به تعبير قرآن-به حكم اينكه هر جوينده در حد پايين‏تر از هدف و كمال مطلوب خويش است- «اسفل سافلين‏» مى‏گردد، پست‏ترين، منحطترين و ساقطترين موجود جهان مى‏شود، تمام ارزشهاى عالى و مختصات انسانى او از ميان مى‏رود، و در يك شكل ديگر بر عكس، دنيا و اشياء آن فداى انسان مى‏گردد و در خدمت انسان قرار مى‏گيرد و انسان ارزشهاى عالى خويش را باز مى‏يابد. اين است كه در حديث قدسى آمده است:

يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى.

همه چيز براى انسان آفريده شده و انسان براى خدا.

در فصل پيش دو عبارت از نهج البلاغه به عنوان شاهد سخن-كه آنچه در نهج البلاغه محكوم است چگونگى حاصل ارتباط انسان و جهان طبيعت است كه ما از آن به‏ «وابستگى‏» و «تعلق‏» و امثال اينها تعبير كرديم-آورديم. اكنون شواهدى از خود قرآن و سپس شواهد ديگرى از نهج البلاغه مى‏آوريم:

آيات قرآنى در باره رابطه انسان و دنيا دو دسته است، يك دسته زمينه و مقدمه گونه‏اى است‏براى دسته ديگر. در حقيقت دسته اول در حكم صغرا و كبراى يك قياس است و دسته دوم در حكم نتيجه آن.

دسته اول آياتى است كه تكيه بر تغيير و ناپايدارى و عدم ثبات اين جهان دارد. در اين گونه آيات، واقعيت متغير و ناپايدار و گذراى ماديات آنچنان كه هست ارائه مى‏شود، مثلا گياهى را مثل مى‏آورد كه از زمين مى‏رويد، ابتدا سبز و خرم است و بالندگى دارد اما پس از چندى به زردى مى‏گرايد و خشك مى‏شود و باد حوادث آن را خرد مى‏كند و مى‏شكند و در فضا پراكنده مى‏سازد. آنگاه مى‏فرمايد:اين است مثل زندگى دنيا.

بديهى است كه انسان چه بخواهد و چه نخواهد، بپسندد يا نپسندد، از نظر زندگى مادى، گياهى بيش نيست كه چنين سرنوشتى قطعى در انتظارش است. اگر بناست كه برداشتهاى انسان واقع بينانه باشد نه خيالبافانه، و اگر انسان با كشف واقعيت آنچنان كه هست مى‏تواند به سعادت خويش نايل گردد نه با فرضهاى وهمى و واهى و آرزويى، بايد همواره اين حقيقت را نصب العين خويش قرار دهد و از آن غفلت نورزد.

اين دسته از آيات زمينه است‏براى اينكه ماديات را از صورت معبودها و كمال مطلوب‏ها خارج سازد.

در كنار اين آيات و بلكه در ضمن اين آيات فورا اين نكته گوشزد مى‏شود كه ولى اى انسان!جهانى ديگر، پايدار و دائم هست، مپندار كه آنچه هست همين امور گذرا و غير قابل هدف قرار گرفتن است، پس زندگى پوچ است و حيات بيهوده است. دسته دوم آياتى است كه صريحا مشكل ارتباط انسان را روشن مى‏كند. در اين آيات است كه صريحا مى‏بينيم آن شكلى كه محكوم شده است‏ «تعلق‏» يعنى‏ «بستگى‏» و «اسارت‏» و «رضايت دادن‏» و «قناعت كردن‏» به اين امور گذرا و ناپايدار است. اين آيات است كه جوهر منطق قرآن را در اين زمينه روشن مى‏كند:

1. المال و البنون زينة الحيوة الدنيا و الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا و خير املا 11))

ثروت و فرزندان آرايش زندگى دنياست و كارهاى پايدار و شايسته (كارهاى نيكى كه پس از مردن انسان نيز باقى مى‏ماند و نفعش به مردم مى‏رسد) از نظر پاداشى كه در نزد پروردگار دارند و از نظر اينكه انسان به آنها دل ببندد و آرزوى خويش را در آنها متمركز كند، بهتر است.

مى‏بينيم كه در اين آيه سخن از چيزى است كه نهايت آرزوست. نهايت آرزو آن چيزى است كه انسان به خاطر او زنده است و بدون آن، زندگى برايش پوچ و بى‏معنى است.

2. ان الذين لا يرجون لقاءنا و رضوا بالحيوة الدنيا و اطمانوا بها و الذين هم عن آياتنا غافلون 12))

آنان كه‏ «اميد ملاقات‏» ما را ندارند (مى‏پندارند زندگى ديگرى كه در آنجا پرده‏ها پس مى‏رود و حقايق آشكار مى‏شود در كار نيست!) و «رضايت داده‏» و قناعت كرده‏اند به زندگى دنيا و بدان دل بسته و «آرام گرفته‏اند» و آنان كه از آيات و نشانه‏هاى ما غافلند.

در اين آيه آنچه نفى شده و «نبايستنى‏» تلقى شده است‏ «اميد به زندگى ديگر نداشتن‏» و به ماديات‏ «رضايت دادن‏» و قانع شدن و «آرام گرفتن‏» است.

3. فاعرض عن من تولى عن ذكرنا و لم يرد الا الحيوة الدنيا. ذلك مبلغهم من العلم 13))

از آنان كه از ياد ما رو گردانده و «جز زندگى دنيا هدف و غايت و مقصدى ندارند» روى برگردان. اين است مقدار دانش آنها.

4 . . . . و فرحوا بالحيوة الدنيا و ما الحيوة الدنيا فى الآخرة الا متاع 14))

. . . آنان به زندگى دنيا «شادمان و دلخوش‏» شده‏اند، در صورتى كه زندگى دنيا در جنب آخرت جز [متاع ناقابلى] نيست.

5. يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون 15))

تنها به‏ «ظواهر و نمودهايى‏» از زندگى دنيا آگاهى دارند و از آخرت (جهان ماوراى نمودها و پديده‏ها) بى‏خبر و ناآگاهند.

از برخى آيات ديگر نيز همين معنى به خوبى استفاده مى‏شود. در همه اين آيات آنچه در رابطه انسان و جهان نفى شده و «نبايستنى‏» تلقى شده اين است كه دنيا «نهايت آرزو» و شيئى كه به آن‏ «رضايت‏» داده شده و به آن قناعت‏شده است، شيئى كه مايه‏ «دلخوشى‏» و سرگرمى است و آدمى‏ «آرامش‏» خويش را در آن مى‏خواهد بيابد، واقع شود. اين شكل رابطه است كه به جاى اينكه دنيا را مورد بهره‏بردارى انسان قرار دهد، انسان را قربانى ساخته و از انسانيت‏ساقط كرده است.

در نهج البلاغه نيز به پيروى از قرآن به همين دو دسته بر مى‏خوريم. [در]دسته اول-كه بيشترين آنهاست-با موشكافيهايى دقيق و تشبيهات و كنايات و استعاراتى بليغ و آهنگى مؤثر، ناپايدارى جهان و غير قابل دلبستگى[بودن]آن تشريح شده است، و دسته دوم نتيجه گيرى است كه عينا همان نتيجه گيرى قرآن است.

در خطبه 32 مردم را ابتدا به دو گروه تقسيم مى‏كند:اهل دنيا و اهل آخرت. اهل دنيا به نوبه خود به چهار گروه تقسيم شده‏اند:

گروه اول مردمى آرام و گوسفند صفت مى‏باشند و هيچ‏گونه تباهكارى (نه به صورت زور و تظاهر و نه به صورت فريب و زير پرده) از آنها ديده نمى‏شود، ولى تنها به اين دليل كه عرضه‏اش را ندارند، اينها آرزويش را دارند اما قدرتش را ندارند.

گروه دوم، هم آرزويش را دارند و هم همت و قدرتش را، دامن به كمر زده، پول و ثروت گرد مى‏آورند يا قدرت و حكومت‏به چنگ مى‏آورند و يا مقاماتى را اشغال مى‏كنند و از هيچ فسادى كوتاهى نمى‏كنند.

گروه سوم گرگانى هستند در لباس گوسفند، جو فروشانى هستند گندم‏نما، اهل دنيا اما در سيماى اهل آخرت، سرها را به علامت قدس فرو مى‏افكنند، گامها را كوتاه بر مى‏دارند، جامه را بالا مى‏زنند، در ميان مردم آنچنان ظاهر مى‏شوند كه اعتمادها را به خود جلب كنند و مرجع امانات مردم قرار گيرند.

گروه چهارم در حسرت آقايى و رياست‏به سر مى‏برند و در آتش اين آرزو مى‏سوزند اما حقارت نفس، آنان را خانه‏نشين كرده است و براى اينكه پرده روى اين حقارت بكشند به لباس اهل زهد در مى‏آيند.

على عليه السلام اين چهار گروه را على رغم اختلافاتى كه از نظر برخوردارى و محروميت، و از نظر روش و سبك، و از نظر روحيه دارند جمعا يك گروه مى‏داند:اهل دنيا، چرا؟براى اينكه همه آنها را در يك خصيصه مشتركند و آن اينكه همه آنها مرغانى هستند كه به نحوى ماديات دنيا آنها را شكار كرده و از رفتار و پرواز انداخته است، انسانهايى هستند اسير و برده. در پايان خطبه به توصيف گروه مقابل (اهل آخرت) مى‏پردازد. در ضمن توصيف اين گروه مى‏فرمايد:

و لبئس المتجر ان ترى الدنيا لنفسك ثمنا.

بد معامله‏اى است كه شخصيت‏خود را با جهان برابر كنى و براى همه جهان ارزشى مساوى با نسانيت‏خويش قائل شوى، جهان را به بهاى انسانيت‏خويش بخرى.

ناصر خسرو در اين مضمون مى‏گويد:

تيز نگيرد جهان شكار مرا نيست دگر با غمانش كار مرا لا جرم اكنون جهان شكار من است گر چه همى داشت او شكار مرا گر چه همى خلق را فكار كند كرد نيارد جهان فكار مرا جان من از روزگار برتر شد بيم نيايد ز روزگار مرا

اين مضمون در كلمات پيشوايان اسلام زياد ديده مى‏شود كه مساله مساله قربانى شدن انسانيت است، انسانيت انسان است كه به هيچ قيمتى نبايد از دست‏برود.

امير المؤمنين عليه السلام در وصيت معروف خود به امام حسن عليه السلام كه جزء نامه‏هاى نهج البلاغه است مى‏فرمايد:

اكرم نفسك عن كل دنية. . فانك لن تعتاض بما تبذل من نفسك عوضا 16))

نفس خويش را از آلودگى به پستيها گرامى بدار، كه در برابر آنچه از خويشتن خويش مى‏پردازى بهايى نخواهى يافت.

امام صادق عليه السلام، به نقل بحار الانوار در شرح احوال آن حضرت، مى‏فرمود:

اثامن بالنفس النفسية ربها و ليس لها فى الخلق كلهم ثمن.

همانا با خويشتن گرانبها و انسانيت گرانقدر خودم در همه هستى تنها يك چيز را قابل معامله مى‏دانم و آن پروردگار است، ديگر در همه ما سوابهايى كه ارزش برابرى داشته باشد وجود ندارد.

در تحف العقول مى‏نويسد:

 «از امام سجاد عليه السلام سؤال شد:چه كسى از همه مردم مهمتر است؟فرمود:آن كس كه همه دنيا را با خويش برابر نداند.»

به اين مضمون احاديث زيادى هستند كه براى پرهيز از اطاله، از نقل آنها خوددارى مى‏كنم.

از تعمق در قرآن و نهج البلاغه و ساير سخنان پيشوايان دين روشن مى‏شود كه اسلام ارزش جهان را پايين نياورده است، ارزش انسان را بالا برده است، اسلام جهان را براى انسان مى‏خواهد نه انسان را براى جهان، هدف اسلام احياى ارزشهاى انسان است نه بى‏اعتبار كردن ارزشهاى جهان.

**وابستگيها و آزادگيها**

بحث درباره‏ «دنيا پرستى‏» در نهج البلاغه به درازا كشيد. مطلبى باقى مانده كه نتوان از آن گذشت و بعلاوه قبلا به صورت سؤال طرح كرده‏ايم و بدان پاسخ نگفته‏ايم.

آن مطلب اين است كه اگر تعلق و وابستگى روحى به چيزى نوعى بيمارى و موجب محو ارزشهاى انسانى است و عامل ركود و توقف و انجماد به شمار مى‏رود، چه فرقى مى‏كند كه آن چيز ماده باشد يا معنى، دنيا باشد يا عقبى، و بالاخره خدا باشد يا خرما!اگر نظر اسلام در جلوگيرى از تعلق به دنيا و ماديات، حفظ اصالت‏شخصيت انسانى و رهايى از اسارت بوده و مى‏خواسته انسان در نقطه‏اى متوقف و منجمد نگردد، مى‏بايست‏به‏ «آزادى مطلق‏» دعوت كند و هر قيد و تعلق را «كفر» تلقى كند آنچنانكه در برخى از مكتبهاى فلسفى جديد كه آزادى را ركن اساسى شخصيت انسانى مى‏دانند چنين مى‏بينيم.

در اين مكتبها شخصيت انسانى انسان را مساوى مى‏دانند با تمرد و عصيان و آزادى از هر چه رنگ تعلق پذيرد بلا استثناء، و هر تقيد و انقياد و تسليمى را بر ضد شخصيت واقعى انسان و موجب بيگانه شدن او با «خود» واقعى‏اش مى‏شمارند. مى‏گويند انسان آنگاه انسان واقعى است و به آن اندازه از واقعيت انسان بهره‏مند!568 است كه فاقد تمكين و تسليم باشد. خاصيت‏شيفتگى و تعلق به چيزى اين است كه توجه انسان را به خود معطوف مى‏سازد و آگاهى او را از خودش سلب مى‏سازد و او را از خود مى‏فراموشاند و در نتيجه اين موجود آگاه آزاد كه نامش‏ «انسان‏» است و شخصيتش در اين دو كلمه خلاصه مى‏شود، به صورت موجودى نا خود آگاه و اسير در مى‏آيد. بر اثر فراموش كردن خود، ارزشهاى انسانى را از ياد مى‏برد و در اسارت و وابستگى از حركت و تعالى باز مى‏ماند و در نقطه‏اى راكد مى‏شود.

اگر فلسفه مبارزه اسلام با دنيا پرستى احياى شخصيت انسانى است، مى‏بايست از هر پرستشى و از هر پابندى جلوگيرى كند و حال آنكه ترديدى نيست كه اسلام آزادى از ماده را مقدمه تقييد به معنى، و رهايى از دنيا را براى پابند شدن به آخرت، و ترك خرما را براى به دست آوردن خدا مى‏خواهد.

عرفان كه به آزادى از هر چه رنگ تعلق پذيرد دعوت مى‏كند، استثنايى هم در كنارش قرار مى‏دهد.

حافظ مى‏گويد:

غلام همت آنم كه زير چرخ كبود ز هر چه رنگ تعلق پذيرد آزاد است مگر تعلق خاطر به ماه رخسارى كه خاطر از همه غمها به مهر او شاد است فاش مى‏گويم و از گفته خودم دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم نيست‏بر لوح دلم جز الف قامت‏يار چه كنم حرف دگر ياد نداد استادم!

از نظر عرفان از هر دو جهان بايد آزاد بود اما بندگى عشق را بايد گردن نهاد، لوح دل از هر رقم بايد خالى باشد جز رقم الف قامت‏يار، تعلق خاطر به هيچ چيز نبايد داشت جز به ماه رخسارى كه با مهر او هيچ غمى اثر ندارد، يعنى خدا.

از نظر فلسفه‏هاى به اصطلاح اومانيستى و انسانى، آزادى عرفانى دردى از بشر را دوا نمى‏كند زيرا آزادى نسبى است، آزادى از هر چيز براى يك چيز است. اسارت بالاخره اسارت است و وابستگى بستگى است، عامل آن هر چه باشد.

آرى، اين است اشكالى كه در ذهن برخى از طرفداران مكاتب فلسفى جديد پديد مى‏آيد. ما براى اينكه مطلب را درست روشن كنيم ناچاريم به برخى از مسائل فلسفى اشاره كنيم.

اولا ممكن است كسى بگويد:به طور كلى براى انسان نوعى شخصيت و «خود» فرض كردن و اصرار به اينكه شخصيت انسانى محفوظ بماند و «خود» انسان تبديل به غير «خود» نشود مستلزم نفى حركت و تكامل انسان است، زيرا حركت دگرگونى و غيريت است. حركت چيزى بودن و چيز ديگر شدن است و تنها در سايه توقف و سكون و تحجر است كه يك موجود «خود» خويش را حفظ مى‏كند و به‏ «ناخود» تبديل نمى‏شود، و به عبارت ديگر از خود بيگانه شدن لازمه حركت و تكامل است، از اين رو برخى از قدماى فلاسفه حركت را به‏ «غيريت‏» تعريف كرده‏اند. پس، از طرفى براى انسان نوعى‏ «خود» فرض كردن و اصرار داشتن به محفوظ ماندن اين خود و تبديل نشدنش به‏ «ناخود» و از طرفى از حركت و تكامل دم زدن، نوعى تناقض لا ينحل است.

برخى براى اينكه از اين تناقض رهايى يابند گفته‏اند: «خود» انسان اين است كه هيچ خودى نداشته باشد و به اصطلاح خودمان انسان عبارت است از «لا تعينى‏» مطلق، حد انسان بى حدى و مرز او بى مرزى و رنگ او بى‏رنگى و شكل او بى‏شكلى و قيد او بى قيدى و بالاخره ماهيت او بى‏ماهيتى است. انسان موجودى است فاقد طبيعت، فاقد هر گونه اقتضاى ذاتى، بى‏رنگ و بى‏شكل و بى‏ماهيت، هر حد و هر مرز و هر قيد و هر طبيعت و هر رنگ و شكلى كه به او تحميل كنيم خود واقعى او را از او گرفته‏ايم.

اين سخن به شعر و تخيل شبيه‏تر است تا فلسفه. لا تعينى مطلق و بى‏رنگى و بى‏شكلى مطلق، تنها به يكى از دو صورت ممكن است:

يكى اينكه يك موجود، كمال لا يتناهى و فعليت محض و بى‏پايان باشد، يعنى وجودى باشد بى مرز و حد، محيط بر همه زمانها و مكانها و قاهر بر همه موجودات، آنچنانكه ذات پروردگار چنين است. براى چنين موجودى حركت و تكامل محال است زيرا حركت و تكامل عبور از نقص به كمال است و در چنين ذاتى نقص فرض نمى‏شود.

ديگر اينكه يك موجود فاقد هر فعليت و هر كمال بوده باشد، يعنى امكان محض و استعداد محض و لا فعليت محض باشد، همسايه نيستى و در حاشيه وجودواقع شده باشد، حقيقتى و ماهيتى نداشته باشد جز اينكه هر حقيقتى و ماهيتى و هر تعينى را مى‏پذيرد. چنين موجود با آنكه در ذات خود لا تعين محض است همواره در ضمن يك تعين موجود است و با آنكه در ذات خود بى‏رنگ و بى‏شكل است همواره در پناه يك موجود رنگدار و شكلدار قرار گرفته است. اينچنين موجود همان است كه فلاسفه آن را «هيولاى اولى‏» و يا «مادة المواد» مى‏نامند. هيولاى اولى در مراتب نزولى وجود در حاشيه وجود قرار گرفته است همچنان كه ذات باريتعالى در مراتب كمال در حاشيه ديگر وجود قرار گرفته است، با اين تفاوت كه ذات باريتعالى حاشيه‏اى است كه بر همه متون احاطه دارد.

انسان مانند همه موجودات ديگر در وسط اين دو حاشيه قرار دارد، نمى‏تواند فاقد هر گونه تعين بوده باشد. تفاوت انسان با ساير موجودات جهان در اين است كه تكامل انسان حد يقف ندارد. ساير موجودات در يك حد معين مى‏مانند و از آن تجاوز نمى‏كنند ولى انسان نقطه توقف ندارد.

انسان داراى طبيعت وجودى خاص است ولى بر خلاف نظر فلاسفه اصالت ماهيتى-كه ذات هر چيز را مساوى با ماهيت آن چيز مى‏دانستند و هر گونه تغيير ذاتى و ماهوى را تناقض و محال مى‏دانستند و همه تغييرات را در مرحله عوارض اشياء قابل تصور مى‏دانستند-طبيعت وجودى انسان مانند هر طبيعت وجودى مادى ديگر سيال است‏با تفاوتى كه گفته شد، يعنى حركت و سيلان انسان حد يقف ندارد.

برخى از مفسران قرآن در تعبيرات و تاويلات خود آيه كريمه‏ «يا اهل يثرب لا مقام لكم‏» (17) را به يثرب انسانيت‏حمل كرده‏اند، گفته‏اند اين انسان است كه هيچ مقام معلوم و منزلگاه مشخص ندارد، هر چه پيش برود باز مى‏تواند به مقام بالاتر برود.

فعلا كارى به اين جهت نداريم كه آيا حق اينچنين تاويلاتى در آيات قرآن داريم يا نداريم، مقصود اين است كه علماى اسلامى انسان را اينچنين مى‏شناخته‏اند.

در حديث معراج، آنجا كه جبرئيل از راه باز مى‏ماند و مى‏گويد يك بند انگشت ديگر اگر نزديك گردم مى‏سوزم و رسول خدا باز هم پيش مى‏رود، رمزى از اين حقيقت نهفته است.

و باز چنانكه مى‏دانيم[در ميان]علماى اسلامى در باره صلوات-كه ما موظفيم وجوبا يا استحبابا بر رسول اكرم و آل اطهار او درود بفرستيم و از خداوند براى آنها رحمت‏بيشتر طلب كنيم-اين بحث هست كه آيا صلوات براى رسول اكرم كه كاملترين انسان است مى‏تواند سودى داشته باشد؟يعنى آيا امكان بالا رفتن براى رسول اكرم هست؟و يا صلوات صد در صد به نفع صلوات فرستنده است و براى ايشان طلب رحمت كردن از قبيل طلب حصول حاصل است؟

مرحوم سيد عليخان در شرح صحيفه اين بحث را طرح كرده است. گروهى از علما را عقيده بر اين است كه رسول اكرم دائما در حال ترقى و بالا رفتن است و هيچ گاه اين حركت متوقف نمى‏شود.

آرى اين است مقام انسان. آنچه انسان را اينچنين كرده است‏ «لا تعينى محض‏» او نيست، بلكه نوعى تعين است كه از آن به فطرت انسانى و امثال اين امور تعبير مى‏شود.

انسان مرز و حد ندارد اما «راه‏» دارد. قرآن روى راه مشخص انسان كه از آن به‏ «صراط مستقيم‏» تعبير مى‏كند تكيه فراوان دارد. انسان‏ «مرحله‏» ندارد، به هر مرحله برسد نبايد توقف كند اما «مدار» دارد، يعنى در يك مدار خاص بايد حركت كند. حركت انسان در مدار انسانى تكامل است نه در مدار ديگر مثلا مدار سگ و خوك، و نه در خارج از هر مدارى، يعنى و نه در هرج و مرج.

**منطق اگزيستانسياليستى**

از اين رو بحق بر اگزيستانسياليسم-كه مى‏خواهد منكر هر نوع تعين و رنگ و شكل براى انسان بشود و هر تقيدى (و لو تقيد به مدار و راه خاص) را بر ضد انسانيت انسان مى‏داند و تنها براى آزادى و بى‏قيدى و تمرد و عصيان تكيه مى‏كند-ايراد گرفته‏اند كه لازمه اين فلسفه هرج و مرج اخلاقى و بى‏تعهدى و نفى هرگونه مسؤوليت است.

آيا تكامل از خود بى خود شدن است؟

اكنون مى‏توانيم به سخن اول خود برگرديم، آيا حركت و تكامل مستلزم از خود بى خود شدن است؟آيا هر موجودى يا بايد خودش خودش بماند و يا بايد راه تكامل پيش گيرد؟پس انسان يا بايد انسان بماند و يا متحول و متكامل گردد و تبديل به غير انسان گردد؟

پاسخ اين است كه حركت و تكامل واقعى يعنى حركت‏شى‏ء به سوى غايت و كمال طبيعى خود و به تعبير ديگر حركت از راه مستقيم طبيعت و خلقت‏به هيچ وجه مستلزم اين نيست كه خود واقعى آن موجود تبديل به خود ديگر گردد.

آنچه خود واقعى يك موجود را تشكيل مى‏دهد «وجود» اوست نه ماهيتش. تغيير ماهيت و نوعيت‏به هيچ وجه مستلزم تبديل خود به ناخود نيست. صدر المتالهين كه قهرمان اين مساله است تصريح مى‏كند كه انسان نوعيت مشخص ندارد و مدعى است كه هر موجود متكامل در مراتب تكامل، «انواع‏» است نه نوع. رابطه يك وجود ناقص با غايت و كمال طبيعى خود رابطه يك شى‏ء با يك شى‏ء بيگانه نيست‏بلكه رابطه خود با خود است، رابطه خود ضعيف است‏با خود واقعى. آنجا كه شى‏ء به سوى كمال واقعى خود در حركت است، از خود به سوى خود حركت مى‏كند و به تعبيرى مى‏توان گفت از ناخود به خود حركت مى‏كند. تخم گياهى كه در زمين مى‏شكافد و از زمين مى‏دمد و رشد مى‏كند، ساقه و شاخه و برگ و گل مى‏دهد، از خود به سوى ناخود نرفته است، اگر خود آگاه مى‏بود و به ايت‏خويش شاعر مى‏بود، احساس از خود بيگانگى نمى‏كرد.

اين است كه عشق به كمال واقعى عشق به خود برتر است و عشق ممدوح خودخواهى ممدوح است.

شيخ اشراق رباعى لطيفى دارد، مى‏گويد:

هان تا سر رشته خرد گم نكنى خود را ز براى نيك و بد گم نكنى رهرو تويى و راه تويى، منزل تو هشدار كه راه‏ «خود» به‏ «خود» گم نكنى

پس از اين مقدمات، اجمالا مى‏توانيم حدس بزنيم كه ميان خواستن خدا، حركت‏به سوى خدا، تعلق و وابستگى به خدا، عشق به خدا، بندگى خدا، تسليم به خدا، با هر خواستن ديگر و حركت ديگر و وابستگى ديگر و عشق و بندگى و تسليم ديگر تفاوت از زمين تا آسمان است. بندگى خدا بندگى‏اى است كه عين آزادى است، تنها تعلق و وابستگى‏اى است كه توقف و انجماد نيست، تنها غير پرستى است كه از خود بى خود شدن و با خود بيگانه شدن نيست، چرا؟زيرا او كمال هر موجود است، مقصد و مقصود فطرى همه موجودات است: و ان الى ربك المنتهى 18)) .

اكنون به نقطه‏اى رسيده‏ايم كه مى‏توانيم بيان قرآن را در زمينه اينكه فراموشى خدا فراموشى خود است، باختن خدا باختن همه چيز است، بريدن با خدا سقوط مطلق است، توضيح دهيم.

**خود زيانى و خود فراموشى**

يادم هست در حدود هجده سال پيش در جلسه‏اى خصوصى كه آياتى از قرآن كريم را تفسير مى‏كردم، براى اولين بار به اين نكته برخوردم كه قرآن گاهى تعبيرات خاصى درباره برخى از آدميان به كار مى‏برد از قبيل‏ «خود زيانى‏» يا «خود فراموشى‏» يا «خود فروشى‏» . مثلا مى‏فرمايد:

قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون 19)) .

همانا خود را باخته و معبودهاى دروغين از دستشان رفته است.

يا مى‏فرمايد:

قل ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم 20)) .

بگو زيان كرده و سرمايه باخته آن است كه خويشتن را زيان كرده و خود را باخته است.

و يا در مواردى مى‏فرمايد:

نسوا الله فانسيهم انفسهم 21)) .

از خدا غافل شدند و خدا را از ياد بردند، پس خدا خودشان را از خودشان فراموشاند و خودشان را از خودشان غافل ساخت.

براى يك ذهن فلسفى اين سؤال پديد مى‏آيد كه مگر ممكن است انسان خود را ببازد؟باختن از دست دادن است و نيازمند به دو چيز است:يكى‏ «بازنده‏» و ديگر «باخته شده و از دست رفته‏» . چگونه ممكن است انسان خود را زيان كند و خود را ببازد و خود را از دست‏بدهد؟آيا اين تناقض نيست؟

همچنين مگر ممكن است انسان خود را فراموش كند و از ياد ببرد؟انسان زنده همواره غرق در خود است، هر چيز را با اضافه به خود مى‏بيند، توجهش قبل از هر چيز به خودش است، پس فراموش كردن خود يعنى چه؟

بعدها متوجه شدم كه اين مساله در معارف اسلامى، خصوصا دعاها و بعضى از احاديث و همچنين در ادبيات عرفانى اسلامى و بلكه در خود عرفان اسلامى، سابقه زياد و جاى بس مهمى دارد، معلومم شد كه انسان احيانا خود را با «ناخود» اشتباه مى‏كند و «ناخود» را «خود» مى‏پندارد و چون ناخود را خود مى‏پندارد آنچه به خيال خود براى‏ «خود» مى‏كند در حقيقت‏براى‏ «ناخود» مى‏كند و خود واقعى را متروك و مهجور و احيانا ممسوخ مى‏سازد.

مثلا آنجا كه انسان واقعيت‏خود را همين‏ «تن‏» مى‏پندارد و هرچه مى‏كند براى تن و بدن مى‏كند، خود را گم كرده و فراموش كرده و ناخود را خود پنداشته است. به قول مولوى مثلش مثل كسى است كه قطعه زمينى در نقطه‏اى دارد، زحمت مى‏كشد و مصالح و بنا و عمله مى‏برد آنجا را مى‏سازد و رنگ و روغن مى‏زند و به فرشها و پرده‏ها مزين مى‏نمايد اما روزى كه مى‏خواهد به آن خانه منتقل گردد يكمرتبه متوجه مى‏شود كه به جاى قطعه زمين خود يك قطعه زمين ديگر كه اصلا به او مربوط نيست و متعلق به ديگرى است‏ساخته و آباد كرده و مفروش و مزين نموده و قطعه زمين خودش خراب به كنارى افتاده است:

در زمين ديگران خانه مكن كار «خود» كن كار «بيگانه‏» مكن كيست‏بيگانه؟ «تن‏» خاكى تو كز براى اوست غمناكى تو تا تو تن را چرب و شيرين مى‏دهى گوهر جان را نيابى فربهى

در جاى ديگر مى‏گويد:

اى كه در پيكار «خود» را باخته ديگران را تو ز «خود» نشناخته تو به هر صورت كه آيى بيستى كه منم اين، و الله اين تو نيستى يك زمان تنها بمانى تو ز خلق در غم و انديشه مانى تا به حلق اين تو كى باشى؟كه تو آن اوحدى كه خوش و زيبا و سرمست‏خودى

امير المؤمنين على عليه السلام جمله‏اى دارد كه بسيار جالب و عميق است. مى‏فرمايد:عجبت لمن ينشد ضالته و قد اضل نفسه فلا يطلبها 22)) .

تعجب مى‏كنم از كسى كه در جستجوى گمشده‏اش بر مى‏آيد و حال آن كه‏ «خود» را گم كرده و در جستجوى آن بر نمى‏آيد.

خود را گم كردن و فراموش كردن منحصر به اين نيست كه انسان درباره هويت و ماهيت‏خود اشتباه كند و مثلا خود را با بدن جسمانى و احيانا با بدن برزخى-آنچنان كه احيانا اين اشتباه براى اهل سلوك رخ مى‏دهد-اشتباه كند. همان طور كه در فصل پيش گفتيم هر موجودى در مسير تكامل فطرى خودش كه راه كمال را مى‏پيمايد، در حقيقت از «خود» به‏ «خود» سفر مى‏كند، يعنى از خود ضعيف به سوى خود قوى مى‏رود.

عليهذا انحراف هر موجود از مسير تكامل واقعى انحراف از خود به ناخود است. اين انحراف بيش از همه جا در مورد انسان كه موجودى مختار و آزاد است صورت مى‏گيرد. انسان هر غايت انحرافى را كه انتخاب كند، در حقيقت او را به جاى‏ «خود» واقعى گذاشته است، يعنى ناخود را خود پنداشته است. آنچه در مورد ذم محو شدن و فانى شدن در ماديات آمده است ناظر به اين جهت است.

پس غايات و اهداف انحرافى داشتن يكى از عواملى است كه انسان غير خود را به جاى خود مى‏گيرد و در نتيجه خود واقعى را فراموش مى‏كند و از دست مى‏دهد و مى‏بازد.

هدف و غايت انحرافى داشتن تنها موجب اين نيست كه انسان به بيمارى‏ «خود گم كردن‏» مبتلا شود، كار به جايى مى‏رسد كه ماهيت و واقعيت انسان مسخ مى‏گردد و مبدل به آن چيز مى‏شود. در معارف اسلامى باب وسيعى هست در اين زمينه كه انسان هر چيز را كه دوست داشته باشد و به او عشق بورزد با او محشور مى‏شود. در احاديث ما وارد شده است كه: «من احب حجرا حشره الله معه‏» (23) هر كس هر چه را دوست داشته باشد و اگر چه سنگى را دوست داشته باشد با آن سنگ محشور مى‏گردد.

با توجه به آنچه از قطعيات و مسلمات معارف اسلامى است كه آنچه در قيامت ظهور و بروز مى‏كند تجسم آن چيزهاست كه انسان در اين جهان كسب كرده، روشن مى‏شود كه علت اينكه انسان همواره با آن چيزهايى محشور مى‏گردد كه به آنها عشق مى‏ورزد و علاقه‏مند است، اين است كه عشق و علاقه و طلب يك چيز آن را در مرحله غايت و هدف انسان قرار مى‏دهد و در حقيقت آن چيز در مسير «صيرورت‏» و «شدن‏» آدمى واقع مى‏شود، آن غايت هر چند انحرافى باشد سبب مى‏گردد كه روح و واقعيت انسان مبدل به او بشود.

حكماى اسلامى در اين زمينه سخنان فراوان و بسيار جالبى دارند كه اكنون مجال بحث در آنها نيست. اينجا با يك رباعى عارفانه در اين زمينه سخن را كوتاه مى‏كنيم:

اگر در طلب گوهر كانى، كانى ور در پى جستجوى جانى، جانى من فاش كنم حقيقت مطلب را هر چيز كه در جستن آنى، آنى

**خوديابى و خدايابى**

بازيافتن خود علاوه بر اين دو جهت، يك شرط ديگر هم دارد و آن شناختن و بازيافتن علت و خالق و موجد خود است، يعنى محال است كه انسان بتواند خود را جدا از علت و آفريننده خود به درستى درك كند و بشناسد. علت واقعى هر موجود مقدم بر وجود اوست، از خودش به خودش نزديكتر است.

و نحن اقرب اليه من حبل الوريد (24)

و اعلموا ان الله يحول بين المرء و قلبه (25)

عرفاى اسلامى روى اين مطلب تكيه فراوان دارند كه معرفة النفس و معرفة الله از يكديگر جدا نيست، شهود كردن نفس آنچنانكه هست-كه به تعبير قرآن‏ «دم الهى‏» است-ملازم است‏با شهود ذات حق. عرفا حكما را در مسائل معرفة النفس سخت تخطئه مى‏كنند و گفته‏هاى آنها را كافى نمى‏دانند.

يكى از سؤالات منظوم كه از خراسان براى شيخ محمود شبسترى آمد و او پاسخ آنها را به نظم گفت و گلشن راز از آنها به وجود آمد، در همين زمينه است.

سؤال كننده مى‏پرسد:

كه باشم من؟ مرا از من خبر كن چه معنى دارد اندر خود سفر كن؟

او در پاسخ به تفصيل بحث مى‏كند و از آن جمله مى‏گويد:

همه يك نور دان، اشباح و ارواح گه از آيينه پيدا، گه ز مصباح

تو گويى لفظ‏ «من‏» در هر عبارت به سوى روح مى‏باشد اشارت

من و تو برتر از جان و تن آمد كه اين هر دو ز اجزاى من آمد

برو اى خواجه خود را نيك بشناس كه نبود فربهى مانند آماس 26))

يكى ره برتر از كون و مكان شو جهان بگذار و خود در خود جهان شو

نظر به اينكه توضيح اين مطلب نيازمند به بحث زيادى است و از سطح اين مقاله بيرون است، ما از ورود در آن خوددارى مى‏كنيم. اجمالا همين قدر مى‏گوييم كه خود را شهود كردن هرگز از شهود خالق جدا نيست و اين است معنى جمله معروف رسول اكرم كه مكرر به همين مضمون از على عليه السلام نيز رسيده است: «من عرف نفسه عرف ربه‏» (27) .

و اين است معنى سخن على عليه السلام در نهج البلاغه كه وقتى كه از آن حضرت سؤال كردند: «هل رايت ربك؟» آيا پروردگار خود را ديده‏اى؟در پاسخ فرمود: «افاعبد ما لا ارى‏» آيا چيزى را كه نمى‏بينم عبادت مى‏كنم؟آنگاه چنين توضيح داده:لا تراه العيون بمشاهدة العيان و لكن تدركه القلوب بحقايق الايمان 28)) .

او هرگز با چشم ديده نمى‏شود ولى دلها با ايمانهاى واقعى شهودى او را درك مى‏كنند.

نكته بسيار جالبى كه از تعبيرات قرآن كريم استفاده مى‏شود اين است كه انسان آنگاه خود را دارد و از دست نداده كه خدا را داشته باشد، آنگاه خود را به ياد دارد و فراموش نكرده كه از خدا غافل نباشد و خدا را فراموش نكند. خدا را فراموش كردن ملازم است‏با خود فراموشى:

 «و لا تكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم.» 29))

مولوى در دنبال قسمت اول اشعارى كه نقل كرديم مى‏گويد:

گر ميان مشك تن را جا شود وقت مردن گند آن پيدا شود مشك را بر تن مزن، بر جان بمال مشك چبود؟نام پاك ذو الجلال

حافظ مى‏گويد:

 «حضورى‏» گر همى خواهى از او «غايب‏» مشو حافظ متى ما تلق من تهوى دع الدنيا و اهملها

از اينجا معلوم مى‏شود كه چرا ياد خدا مايه حيات قلب است، مايه روشنايى دل است، مايه آرامش روح است، موجب صفا و رقت و خشوع و بهجت ضمير آدمى است، باعث‏بيدارى و آگاهى و هوشيارى انسان است. و چه زيبا و عميق فرموده على عليه السلام در نهج البلاغه:

ان الله تعالى جعل الذكر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة، و ما برح لله عزت آلائه فى البرهة بعد البرهة و فى ازمان الفترات عباد ناجاهم فى فكرهم و كلمهم فى ذات عقولهم 30)) .

خداى متعال ياد خود را مايه صفا و جلاى دلها قرار داده است. با ياد خدا دلها پس از سنگينى شنوا و پس از كورى بينا و پس از سركشى نرم و ملايم مى‏گردد. همواره چنين بوده كه در فاصله‏ها خداوند بندگانى (ذاكر) داشته كه در انديشه‏هاشان با آنان نجوا مى‏كند و در عقلهايشان با آنان سخن مى‏گويد:

**نقش عبادت در بازيابى خود**

در باب عبادت سخن آنقدر زياد است كه اگر بخواهيم بسط دهيم دهها مقاله بايد به آنها اختصاص دهيم. تنها به يك مطلب اشاره مى‏كنيم و آن ارزش عبادت از نظر باز يافتن خود است.

به همان نسبت كه وابستگى و غرق شدن در ماديات انسان را از خود جدا مى‏كند و با خود بيگانه مى‏سازد، عبادت انسان را به خويشتن باز مى‏گرداند. عبادت به هوش آورنده انسان و بيدار كننده انسان است. عبادت، انسان غرق شده و محو شده در اشياء را مانند نجات غريق از اعماق درياى غفلتها بيرون مى‏كند. در عبادت و در پرتو ياد خداوند است كه انسان خود را آنچنان كه هست مى‏بيند، به نقصها و كسريهاى خود آگاه مى‏گردد، از بالا به هستى و حيات و زمان و مكان مى‏نگرد، و در عبادت است كه انسان به حقارت و پستى آمال و آرزوهاى محدود مادى پى مى‏برد و مى‏خواهد خود را به قلب هستى برساند.

من هميشه به اين سخن دانشمند معروف عصر خودمان، اينشتين، به اعجاب مى‏نگرم. آنچه بيشتر مايه اعجاب است اين است كه اين دانشمند، متخصص در فيزيك و رياضى است نه در مسائل روانى و انسانى و مذهبى و فلسفى. او پس از تقسيم مذهب به سه نوع، نوع سوم را كه مذهب حقيقى است‏ «مذهب وجود» يا «مذهب هستى‏» مى‏نامد و احساسى كه انسان در مذهب حقيقى دارد اينچنين شرح مى‏دهد:

 «در اين مذهب فرد، كوچكى آمال و هدفهاى بشر و عظمت و جلالى كه در ماوراى پديده‏ها در طبيعت و افكار تظاهر مى‏نمايد حس مى‏كند. او وجود خود را يك نوع زندان مى‏پندارد، چنانكه مى‏خواهد از قفس تن پرواز كند و تمام هستى را يكباره به عنوان يك حقيقت واحد دريابد.» 31))

ويليام جيمز درباره نيايش مى‏گويد:

 «انگيزه نيايش نتيجه ضرورى اين امر است كه در عين اينكه درونى‏ترين قسمت از خودهاى اختيارى و عملى هر كس خودى از نوع اجتماع است، با وجود اين، مصاحب كامل خويش را تنها در جهان انديشه مى‏تواند پيدا كند. اغلب مردم، خواه به صورت پيوسته خواه تصادفى، در دل خود به آن رجوع مى‏كنند. حقيرترين فرد در روى زمين با اين توجه عالى خود را واقعى و با ارزش مى‏كند.» 32))

اقبال لاهورى نيز سخنى عالى در مورد ارزش پرستش و نيايش از نظر باز يافتن خود دارد كه دريغ است نقل نشود، مى‏گويد:

 «نيايش به وسيله اشراق نفسانى، عملى حياتى و متعارفى است كه به وسيله آن جزيره كوچك شخصيت ما وضع خود را در كل بزرگترى از حيات اكتشاف مى‏كند.» 33))

اين مبحث دامنه‏دار را به همين جا پايان مى‏دهيم.

نكاتى چند

اكنون كه بحث ما درباره‏ «دنيا در نهج البلاغه‏» نزديك به پايان است، چند مساله را طرح مى‏كنيم و با توجه به اصول گذشته به توضيح آنها مى‏پردازيم.

**تضاد دنيا و آخرت**

1. از بعضى از آثار دينى چنين استشمام مى‏شود كه ميان دنيا و آخرت تضاد است، مثل آنكه گفته مى‏شود دنيا و آخرت به منزله دو «هوو» هستند كه هرگز سازگار نخواهند شد، و يا گفته مى‏شود كه ايندو به منزله مشرق و مغربند كه نزديكى به هر كدام عين دورى از ديگرى است.

چگونه مى‏توان اين تعبيرات را توجيه كرد و با آنچه قبلا گفته شد سازگار ساخت؟

در پاسخ اين سؤال مى‏گوييم كه اولا در بسيارى از آثار اسلامى تصريح شده و بلكه از مسلمات و ضروريات اسلام است كه جمع ميان دنيا و آخرت از نظر برخوردار شدن ممكن است، آنچه ناممكن است جمع ميان آندو از نظر ايده آل بودن و هدف اعلى قرار گرفتن است.

برخوردارى از دنيا مستلزم محروميت از آخرت نيست. آنچه مستلزم محروميت از آخرت است‏يك سلسله گناهان زندگى بر باد ده است نه برخوردارى از يك زندگى سالم مرفه و تنعم به نعمتهاى پاكيزه و حلال خدا، همچنانكه چيزهايى كه موجب محروميت از دنياست تقوا و عمل صالح و ذخيره اخروى داشتن نيست، يك سلسله عوامل ديگر است.

بسيارى از پيغمبران، امامان، صالحان كه از مؤمنين كه در خوبى آنها ترديدى نيست، كمال برخوردارى از نعمتهاى حلال دنيا داشته‏اند.

عليهذا فرضا از جمله‏اى چنين استفاده شود كه ميان برخوردارى از دنيا و برخوردارى از آخرت تضاد است، به حكم ادله قطعى مخالف، قابل قبول نيست.

ثانيا اگر درست دقت‏شود نكته جالبى از تعبيراتى كه در اين زمينه آمده استفاده مى‏شود و هيچ گونه منافاتى ميان اين تعبيرات و آن اصول قطعى مشاهده نمى‏شود. براى اينكه آن نكته روشن شود مقدمه كوتاهى بايد ذكر شود و آن اينكه در اينجا سه نوع رابطه وجود دارد كه بايد مورد بررسى قرار گيرد:

1. رابطه ميان برخوردارى از دنيا و برخوردارى از آخرت.

2. رابطه ميان هدف قرار گرفتن دنيا و هدف قرار گرفتن آخرت.

3. رابطه ميان هدف قرار گرفتن يكى از ايندو با برخوردارى از ديگرى.

رابطه اول به هيچ وجه از نوع تضاد نيست و لهذا جمع ميان آندو ممكن است.

رابطه دوم از نوع تضاد است و امكان جمع ميان آندو وجود ندارد.

اما رابطه سوم تضاد يكطرفه است، يعنى ميان هدف قرار گرفتن دنيا و برخوردارى از آخرت تضاد است ولى ميان هدف قرار گرفتن آخرت و برخوردارى از دنيا تضاد نيست.

**تابع گرايى و متبوع گرايى**

تضاد ميان دنيا و آخرت از نظر هدف قرار گرفتن يكى و برخوردارى از ديگرى، از نوع تضاد ميان ناقص و كامل است كه هدف قرار گرفتن ناقص مستلزم محروميت از كامل است اما هدف قرار گرفتن كامل مستلزم محروميت از ناقص نيست، بلكه مستلزم بهره‏مندى از آن به نحو شايسته و در سطح عالى و انسانى است همچنانكه در مطلق تابع و متبوع‏ها وضع چنين است، اگر انسان هدفش استفاده از تابع باشد از متبوع محروم مى‏ماند، ولى اگر متبوع را هدف قرار دهد تابع خود به خود خواهد آمد.

در نهج البلاغه، حكمت‏269 اين مطلب به نيكوترين شكلى بيان شده است:

الناس فى الدنيا عاملان:عامل عمل فى الدنيا للدنيا قد شغلته دنياه عن آخرته، يخشى على من يخلفه الفقر و يامنه على نفسه فيفنى عمره فى منفعة غيره، و عامل عمل فى الدنيا لما بعدها فجاءه الذى له من الدنيا بغير عمل، فاحرز الحظين معا و ملك الدارين جميعا، فاصبح وجيها عند الله لا يسال الله حاجة فيمنعه.

مردم در دنيا از نظر عمل و هدف دو گونه‏اند:يكى تنها براى دنيا كار مى‏كند و هدفى ماوراى امور مادى ندارد. سرگرمى به امور مادى و دنيوى او را از توجه به آخرت باز داشته است. چون غير از دنيا چيزى نمى‏فهمد و نمى‏شناسد، همواره نگران آينده بازماندگان است كه چگونه وضع آنان را براى بعد از خودش تامين كند اما هرگز نگران روزهاى سختى كه خود در پيش دارد نيست، لهذا عمرش در منفعت‏بازماندگانش فانى مى‏گردد. يك نفر ديگر آخرت را هدف قرار مى‏دهد و تمام كارهايش براى آن هدف است اما دنيا خود به خود و بدون آنكه كارى براى آن و به خاطر آن صورت گرفته باشد به او روى مى‏آورد. نتيجه اين است كه بهره دنيا و آخرت را تواما احراز مى‏كند و مالك هر دو خانه مى‏گردد. چنين كسى صبح مى‏كند در حالى كه آبرومند نزد پروردگار است و هر چه از خدا بخواهد به او اعطا مى‏كند.

مولوى تشبيه خوبى دارد، آخرت و دنيا را به قطار شتر و پشكل شتر تشبيه مى‏كند. مى‏گويد اگر كسى هدفش داشتن قطار شتر باشد خواه ناخواه و بالتبع پشم و پشكل هم خواهد داشت، اما اگر كسى هدفش فقط پشم و پشكل باشد هرگز صاحب قطار شتر نخواهد شد، ديگران صاحب قطار شتر خواهند بود و او بايد از پشم و پشكل شتر ديگران استفاده كند. مى‏گويد:

صيد دين كن تا رسد اندر تبع حسن و مال و جاه و بخت منتفع

آخرت قطار اشتر دان عمو در تبع دنياش همچون پشك و مو

پشم بگزينى شتر نبود تو را ور بود اشتر چه قسمت پشم را

اين كه دنيا و آخرت تابع و متبوعند و دنيا گرايى تابع گرايى است و مستلزم محروميت از آخرت است و اما آخرت گرايى متبوع گرايى است و خود به خود دنيا را به دنبال خود مى‏كشد، تعليمى است كه از قرآن كريم آغاز شده است. از آيات 145-148 آل عمران به طور صريح و از آيات 18 و19 سوره اسراء و آيه 20 سوره شورى به طور اشاره نزديك به صريح، اين مطلب كاملا استفاده مى‏شود.

چنان باش كه هميشه زنده‏اى و چنان باش كه فردا مى‏ميرى

2. حديث معروفى است كه در كتب حديث و غير حديث نقل شده و جزء وصاياى حضرت امام مجتبى عليه السلام در مرض وفات نيز آمده است ‏به اين مضمون:

كن لدنياك كانك تعيش ابدا و كن لاخرتك كانك تموت غدا 34)) .

براى دنيايت چنان باش كه گويى جاويدان خواهى ماند و براى آخرتت چنان باش كه گويى فردا مى‏ميرى.

اين حديث معركه آراء و عقايد ضد و نقيض شده است. برخى مى‏گويند مقصود اين است كه در كار دنيا سهل انگارى كن، شتاب به خرج نده، هر وقت كارى مربوط به زندگى دنيا پيش آمد بگو «دير نمى‏شود» ، وقت‏باقى است ولى نسبت‏به كار آخرت هميشه چنين فكر كن كه بيش از يك روز فرصت ندارى، هر وقت كار مربوط به آخرت پيش آمد بگو وقت ‏بسيار تنگ است و «دير مى‏شود» .

بعضى ديگر به حكم اينكه ديده‏اند باورى نيست كه اسلام دستور سهل انگارى بدهد، روش و سيرت اولياى دين هرگز چنين نبوده است، گفته‏اند مقصود اين است كه در كار دنيا همواره فكر كن كه جاويدان خواهى ماند، پس به هيچ وجه كوچك مشمار و كارها را به صورت موقت و به بهانه اينكه عمر اعتبار ندارد سر سرى انجام نده، بلكه آنچنان اساسى و با آينده نگرى انجام بده كه گويى تا آخر دنيا زنده هستى زيرا فرضا خودت زنده نمانى، ديگران از محصول كار تو بهره خواهند برد، اما كار آخرت به دست‏خداست، هميشه فكر كن كه فردا مى‏ميرى و فرصتى برايت نمانده است.

چنانكه ملاحظه مى‏كنيم، طبق يكى از اين دو تفسير در كار دنيا بايد لا قيد و لا ابالى و بى سؤوليت‏بود و طبق تفسير ديگر در كار آخرت بايد چنين بود. بديهى است كه هيچ كدام از اين دو تفسير نمى‏تواند مورد قبول باشد.

به نظر ما اين حديث‏يكى از لطيفترين احاديث است در زمينه دعوت به عمل و ترك لا قيدى و شت‏سراندازى، چه در كارهاى به اصطلاح دنيايى و چه در كارهاى آخرتى.

اگر انسان در خانه‏اى زندگى مى‏كند و مى‏داند كه دير يا زود از اين خانه به خانه ديگر خواهد رفت و براى هميشه در آنجا مستقر خواهد شد اما نمى‏داند كه چه روزى و بلكه چه ماهى و چه سالى منتقل خواهد شد، اين شخص يك حالت ترديد، هم نسبت‏به كارهاى مربوط به اين خانه كه در آن هست و هم نسبت‏به كارهاى مربوط به خانه‏اى كه بعدها به آنجا منتقل خواهد شد پيدا مى‏كند. اگر بداند فردا از اين خانه خواهد رفت هرگز دست‏به اصطلاح اين خانه نخواهد زد، كوشش مى‏كند فقط كارهاى مربوط به خانه‏اى كه فردا به آنجا منتقل خواهد شد اصلاح كند، و اگر بداند چند سال ديگر بايد در اين خانه بماند بر عكس عمل خواهد كرد، خواهد گفت آنچه لازم است فعلا اين است كه خانه فعلى را سر و صورتى بدهيم، كار آن خانه فعلا دير نمى‏شود، فرصت زياد است.

در حالى كه شخص در ترديد به سر مى‏برد و نمى‏داند كه بزودى منتقل خواهد شد و يا سالهاى ديگر در اين خانه خواهد ماند، شخص عاقلى پيدا مى‏شود و مى‏گويد نسبت‏به كارهاى مربوط به اين خانه كه فعلا ساكن آن هستى چنين فرض كن كه براى هميشه در اينجا باقى خواهد بود، عليهذا اگر احتياج به تعمير و اصلاح هست انجام بده، ولى نسبت‏به كارهاى مربوط به خانه دوم چنين فرض كن كه فردا منتقل خواهى شد، پس هر چه زودتر نواقص و ناتماميهاى آنجا را تكميل كن.

نتيجه چنين دستورى اين است كه انسان در هر دو قسمت كوشا و جدى مى‏شود. فرض كنيد مى‏خواهد دست‏به كار تحصيل علم و يا تاليف كتاب و يا تاسيس مؤسسه‏اى بزند كه سالها وقت و فرصت مى‏خواهد. اگر بداند عمرش كفاف نمى‏دهد و كارش ناتمام مى‏ماند، شروع نمى‏كند. اينجاست كه مى‏گويند چنان بينديش كه عمرت دراز است. ولى همين شخص از نظر توبه و جبران گذشته‏ها، از نظر اداى حقوق الهى و حقوق مردمى، و بالاخره از نظر كارهايى كه وقت و فرصت كم هم كافى است، امروز نشد فردا، فردا اگر نشد پس فردا هم مى‏شود انجام داد، چيزى كه هست ممكن است انسان امروز را به فردا و فردا را به پس فردا بيفكند اما فردايى يا پس فردايى نيايد، در اين گونه كارها بر عكس نوع اول، لازمه اين فرض كه عمر باقى است و وقت زياد است اين است كه لزومى ندارد شتاب به خرج داده شود. پس نتيجه چنين فرضى تاخير و تسويف و اهمال است. در اينجا بايد فرض كرد كه وقت و فرصتى نيست. پس معلوم شد در برخى موارد لازمه فرض اينكه وقت و فرصت زياد است تشويق به عمل و اقدام، و لازمه فرض اينكه وقت كم است دست‏به كار نشدن است و در برخى موارد ديگر درست كار بر عكس است، يعنى لازمه فرض اينكه فرصت و وقت زياد است اهمال و دست به كار نشدن است و لازمه فرض اينكه فرصت و وقتى نيست دست‏به كار شدن است. پس موارد فرق مى‏كند و در هر مورد يك گونه بايد فرض كرد كه به عمل و اقدام منتهى گردد.

به اصطلاح علماى اصول، لسان دليل لسان‏ «تنزيل‏» است، لهذا هيچ مانعى ندارد كه دو «تنزيل‏» از دو جهت‏بر ضد يكديگر بوده باشند. حاصل معنى حديث اين مى‏شود كه از نظر برخى كارها بگو اصل‏ «بقاى حيات و ادامه عمر» است و از نظر برخى كارها بگو اصل‏ «عدم بقاى عمر و كوتاهى آن‏» است.

اين معانى كه ذكر كردم صرفا يك توجيه بلا دليل نيست، چندين روايت ديگر وجود دارد كه كاملا مفهوم اين حديث را به همين نحو كه گفته شد روشن مى‏كند. علت اينكه اين حديث مورد اختلاف واقع شده است، عدم توجه به آن احاديث است.

در سفينة البحار، ماده‏ «رفق‏» ، از رسول اكرم نقل مى‏كند (خطاب به جابر) :

ان هذا الدين لمتين فاوغل فيه برفق. . . فاحرث حرث من يظن انه لا يموت و اعمل عمل من يخاف انه يموت غدا. اين دين توام با متانت است، بر خود سخت نگير بلكه مدارا كن. . . كشت كن مانند كسى كه گمان مى‏برد نمى‏ميرد و عمل كن مانند كسى كه مى‏ترسد فردا بميرد.

در جلد 15 بحار، بخش اخلاق، باب‏29، از كافى، از رسول اكرم خطاب به على عليه السلام نقل مى‏كند:

ان هذا الدين متين. . . فاعمل عمل من يرجو ان يموت هرما و احذر حذر من يتخوف انه يموت غدا.

اسلام دينى است‏با متانت. . . در عمل مانند كسى عمل كن كه اميد دارد به پيرى برسد و آنگاه بميرد، و در احتياط مانند كسى باش كه بيم آن دارد فردا بميرد.

يعنى آنگاه كه دست‏به كار مفيدى مى‏زنى كه وقت و فرصت زياد و عمر دراز مى‏خواهد، فكر كن كه عمرت دراز خواهد بود و اما آنگاه كه كارى را به بهانه اينكه وقت زياد است مى‏خواهى تاخير بيندازى، فكر كن كه فردا مى‏ميرى، فرصت را از دست نده و تاخير نينداز.

در نهج الفصاحة از رسول اكرم نقل مى‏كند:

اصلحوا دنياكم و كونوا لاخرتكم كانكم تموتون غدا.

دنياى خويش را سامان دهيد و براى آخرت خويش آنچنان باشيد كه گويا فردا مى‏ميريد.

ايضا نقل مى‏كند:

اعمل عمل امرى‏ء يظن انه لن يموت ابدا و احذر حذر امرى‏ء يخشى ان يموت غدا.

مانند آن كس عمل كن كه گمان مى‏برد هرگز نمى‏ميرد و مانند آن كس بترس كه مى‏ترسد فردا بميرد.

در حديث ديگر از رسول اكرم آمده است:

اعظم الناس هما المؤمن، يهتم بامر دنياه و امر اخرته.

از همه مردم گرفتارتر مؤمن است، كه بايد هم به كارهاى دنياى خويش بپردازد و هم به كار آخرت.

در سفينة البحار، ماده‏ «نفس‏» ، از تحف العقول، از امام كاظم عليه السلام نقل مى‏كند كه ايشان به صورت يك روايت مسلم در ميان اهل البيت نقل كرده‏اند كه:

ليس منا من ترك دنياه لدينه او ترك دينه لدنياه.

آن كه دنياى خويش را به بهانه دين و يا دين خويش را به خاطر دنيا رها كند، از ما نيست.

از مجموع آنچه گفتيم معلوم شد كه چنان تعبيرى با چنين مفهومى كه ما استنباط كرديم، در لسان اولياى دين رايج و شايع بوده است.

**پى‏نوشتها**

1. سجده/7.
2. ملك/3.
3. روم/21.
4. «الدنيا مزرعة الآخرة‏» (حديث نبوى) . كنوز الحقايق، باب دال.
5. «الا و ان اليوم المضمار و غدا السباق‏» . نهج البلاغه، خطبه 28.
6. «الدنيا. . . متجر اولياء الله‏» . نهج البلاغه، حكمت 131.
7. «الدنيا. . . مسجد احباء الله‏» . نهج البلاغه، حكمت 131.
8. نهج البلاغه، كلمات قصار، حكمت 131. جمله‏هاى بالا ضمن اين داستان آمده است.
9. نهج البلاغه، خطبه 214.
10. نهج البلاغه، خطبه 194.
11. كهف/46.
12. يونس/7.
13. نجم/29 و 30.
14. رعد/26.
15. روم/7.
16. نهج البلاغه، نامه 31.
17. احزاب/13.
18. نجم/42.
19. اعراف/53.
20. زمر/15.
21. حشر/19.
22. غرر و درر آمدى، ج 4/ص 340.
23. سفينة البحار، ماده‏ «حب‏» .
24. ق/16.
25. انفال/24.
26. در اين بيت‏به جمله معروفى از محيى الدين عربى اشاره كرده كه مى‏گويد: «هر كس گمان كند با آنچه حكما گفته‏اند به معرفة النفس نايل شده است فقد استسمن ذا ورم و نفخ فى غير ضرم‏» .
27. بحار الانوار، ج 61/ص‏99.
28. نهج البلاغه، خطبه 178. [به جاى‏ «لا تراه‏» «لا تدركه‏» آمده است.
29. حشر/19.
30. نهج البلاغه، خطبه‏213.
31. دنياى كه من مى‏بينم، ص‏57.
32. به نقل احياى فكر دينى، ص 105.
33. احياى فكر دينى، ص 105.
34. وسائل، ج 2/ص 535، چاپ امير بهادر (حديث 2 از باب 82 از ابواب مقدمات تجارت) .

مجموعه آثار، جلد 16، صفحه 547