

اشاره

نهج البلاغه مجموعه سخنان و نامه‌های داناترین مردم پس از رسول خدا از آغاز تا کنون است. سخنان مردی است که مسلمان و غیرمسلمان در برابر عظمت او سر فرود آورده‌اند و در ستایش و تبیین حقیقت و صلابت او دل به مجاز بسته‌اند. علی حقیقتی است که کلمات در بیان وصف او خاموش‌اند و بی‌معنا، ظهور و حضور او تمام زیبایی عالم هستی است. این کتاب، کلامی است فروتر از کلام خدا و فراتر از کلام بشری که تبیین آن کاری است بس دشوار؛ فصلنامه میثاق‌امین از باب ادای احترام به این بزرگ‌مرد عالم هستی و سهولت استفاده مسلمانان از این کتاب، موضوعات مختلفی را انتخاب و در قالب سلسله مقالات عرضه خواهد کرد. اولین موضوع انتخاب شده، مبدأ و معادشناسی در نهج البلاغه است که احتمال دارد تبیین این موضوع ولو مختصر چندین مقاله را به خود اختصاص دهد. امیدواریم توانسته باشیم در حد توان حق مطلب را ادا کنیم. ان شاء الله.

کلام علی کلام علی (۹)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
دکتر سید علی اصغر امامی مرعشی *

هشدارهای روز واپسین در کلام امام
اهل شرایع الاهیه و به ویژه شریعت سهله سمحه محمدیه برای وصول به حقیقت حق به
دو بال تقوا و دانش تکیه می‌کنند، ولی ارباب معرفت هشدار می‌دهند که از این دو بال دست‌کم
بال دوم ارزش ذاتی ندارد و اگر به رهایی از خویش و حضور در خلوت خلوص و آنگاه وحدت

* عضو هیأت علمی دانشگاه شیخ بهایی بهارستان اصفهان.





نرسد، ره به جایی نمی‌برد و تبدیل به منبع غرور و خودخواهی می‌گردد! جا دارد که بپرسیم مراد از تقوا و مقصود از دانش چیست، ولی آیا منهای منقح ساختن این دو واژه می‌توان از ارتباط این دو باهم سخن گفت؟ آیا بین این دو اساساً رابطه‌ای هست و اگر هست آیا این رابطه متقابل است؛ بدین معنا که تقوا بردانش و دانش بر تقوا می‌افزاید؟ یا دانش زیربناست و منهای آن تقوا محقق نمی‌گردد؟ و یا عکس آن است که فرمود «اتقوا الله و يعلمکم الله»؟^۱ آنچه شاید در ابتدا در مورد لبّ معنای این دو واژه، دست‌کم در ادبیات دینی، به نظر برسد این است که متقی، پرهیزگار از گناه نیست، بلکه کسی است که همواره چند قدمی لغزش توقف می‌کند، زیرا در فرض رسیدن به لب پرتگاه امکان سقوط زیاد می‌شود. اما دانش از این دیدگاه آنگاه دانش است که جزو وجود دانشمند گردد و نه اینکه تنها پرکردن مغز از اصطلاحات و واژه‌ها در علوم انسانی و فورمولها در علوم تجربی باشد. فرمود: «إتمیلخشی الله من عباده العلماء».^۲ روشن است که دانشمندان اصطلاحی در محدوده جهان محدود بسیارند که از بی‌نهایت به جز به مفهومی نمی‌رسند:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش^۳
آنچه از این رهگذر درمی‌یابیم این است که اگر بناست دانش به معنای مذکور باشد، پس جایگاه زلال و پاک خود را می‌طلبد و گرنه هر چند در هستی‌شناسی به اتحاد عاقل و معقول معتقد شویم، آنجا که سخن از حقیقت است معقول زلال است و عقل و عاقل زلال می‌طلبد؛ گرچه حد دانش حصولی جز اتحاد عالم با تصویر معلوم و نه با خود معلوم چیز دیگری نیست و گرنه با همه احتراماتی که برای بزرگان علمی قائلیم ممکن است منهای رعایت این مورد، فرد به جایی برسد که دست تسلیم بالا برد و بگوید:

دل گرچه در این وادیه بسیار شتافت یک موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت^۴

۱. بقره، آیه ۲۸۲.

۲. فاطر، آیه ۲۸.

۳. دیوان حافظ، نشر اسلامی، ص ۱۶۲.

۴. شیخ الرئیس ابن سینا، سایت ویکی‌پدیا.

و یا دیگری این گونه بگوید:

هرگز دل من ز علم محروم نشد کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد
هفتاد و دو سال درس گفتم شب و روز معلوم شد که هیچ معلوم نشد^۱
و در همین زمینه کتاب شریف می‌گوید: «كَلَّا لَتَعْلَمُنَّ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ثُمَّ تَرَوُنَّهَا
عَيْنَ الْيَقِينِ»^۲ که اگر دانش شما در مرحله علم یقینی بود، البته دوزخ را می‌دیدید و اگر از این
نیز می‌گذشتید معاینه رودر روی یقین رخ می‌داد. البته برای چنین کسانی چه بسا مرحله سوم،
یعنی حق یقین، جز در مورد وصول به بارگاه حق جایی نداشته باشد، زیرا در جهت متضاد آن
به شدت اهل فاصله و پرهیز حقیقی می‌گردند. بنابراین، برای اینکه قلوب مستعد و آماده به
وسیله اخطار در امور پس از گذر از این جهان آماده‌تر گردند، امام در خطبه‌ای بعد از مطرح
کردن تقوا و یقین به تعریف معاد و هشدارهای خود در این زمینه می‌پردازد:

«عباد الله، احذروا يوماً تُفَحَّصُ فِيهِ الْأَعْمَالُ وَيَكْثُرُ فِيهِ الزَّلْزَالُ وَتَشِيْبُ فِيهِ الْأَطْفَالُ. اَعْلَمُوا
عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ عَلَيْكُمْ رِصْدًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ وَعِيُونًا مِنْ جَوَارِحِكُمْ وَحِفَاطًا صَدَقَ يَحْفَظُونَ أَعْمَالَكُمْ
وَعَدَدَ أَنْفَاسِكُمْ، لَا تَسْتَرْكُمُ مِنْهُمْ ظَلْمَةَ لَيْلِ دَاجٍ وَلَا يَكْتُمُكُمْ مِنْهُمْ بَابُ ذُو رِجَالٍ. وَإِنَّ غَدًا مِنْ
الْيَوْمِ قَرِيبٍ، يَذْهَبُ الْيَوْمُ بِمَا فِيهِ، وَيَجِيئُ الْغَدُ لِأَحْقَابِهِ، فَكَأَنَّ كُلَّ أَمْرٍ مِنْكُمْ قَدْ بَلَغَ مِنْ
الْأَرْضِ مَنْزِلَ وَحْدَتِهِ، وَمَحَطَّ حَفْرَتِهِ، فَيَالَهُ مِنْ بَيْتِ وَحْدَةٍ وَمَنْزِلِ وَحْشَةٍ وَمَفْرَدِ غَرْبَةٍ وَكَأَنَّ
الصِّيْحَةَ قَدِ اتَّيَّتْكُمْ وَالسَّاعَةَ قَدْ غَشِيَتْكُمْ، وَبِرِزْتُمْ لِفِصْلِ الْقَضَاءِ، قَدْ زَا حَتَّ عَنْكُمْ الْإِبَاطِيلُ،
وَاضْمَحَلَّتْ عَنْكُمْ الْعُلَلُ، وَاسْتَحَقَّتْ بِكُمْ الْحَقَائِقُ، وَصَدْرَتْ بِكُمْ الْأُمُورُ مَصَادِرَهَا، فَاتَّعَظُوا
بِالْغَيْبِ، وَاعْتَبَرُوا بِالْغَيْبِ، وَانْتَفِعُوا بِالنُّذُرِ.»^۳

«بندگان خدا، روزی را در نظر آورید که رفتار و کردار در آن روز بررسی می‌شود و تشویش
و اضطراب در آن بسیار است. کودکان در آن روز پیر گردند. بدانید ای بندگان خدا که شما را از
خویشنتان نگاهبانانی است و از اندامتان دیده بانانی و نگاه دارندگان راستگویی که کردارتان

۱. منسوب به امام فخرآزی است.

۲. تکاثر، آیات ۵، ۶ و ۷.

۳. نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۵۷.





را و حتی شمارش نفسهایتان را در حساب دارند. شب سیاه، شما را از آنان پنهان ندارد و دری محکم و استوار نیز شما را نهان نتواند کرد. و البته آن فردا به امروز نزدیک است. امروز و هر چه در آن است می‌رود و فردا بدان ملحق می‌شود. پس گویا هر یک از شما به جایگاه و حفره تنهایی خویش رسیده. وای که چه خانه‌ای است از جهت تنهایی! و چه جایگاهی است از نظر وحشت و غربت! گویی بانگ معاد و خیزش در رسیده و قیامت شما را فراگرفته و همگی برای داوری ظاهر گشته‌اید و پندارهای باطل دنیوی از شما دور گشته است. بهانه‌هایی که روی آن حساب می‌کردید همه واهی شده و حقایق بر شما آشکارا گشته و آنچه دارید شما را به جایی که باید، کشانده است. پس از موارد عبرت پند بگیرید و از تغییر و دگرگونی‌های روزگار عبرت بگیرید و از بیم دهندگان سود برید.»

در اینجا شارح واژه «تفحص» را به معنای «تکشف» دانسته است؛^۱ بدین معنا که کردار فرد در آن هنگام آشکار می‌گردد. اما راجع به اینکه چه کسی در آن هنگام این کردار برایش معلوم می‌گردد کیست، سه فرض قابل تصور است: یکی حضرت حق (سبحانه و تعالی) و دیگری خود شخص و سومی اهل محشر.

بطلان فرض اول بدیهی است، چرا که رفتار حال و گذشته و آینده فرد در جهان ناسوت و حتی قبل از ظهور و بروز آن مکشوف جناب حق است. اما بر فرض دوم ممکن است این نقض وارد گردد که انسان رفتار و کردار و پندار خود را بهتر از هر کسی می‌داند. پس کشف برای خویش معنا ندارد. نیز ممکن است به کلام حق نیز در این زمینه استناد گردد که: «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، وَلَوْ لَقِيَٰ مَعَاذِيرَهُ».^۲ از طرفی ظهور کلام امام با شریفه‌ای دیگر نیز متعارض جلوه می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْإِيْمَانِ حَسْبِيًّا».^۳ آیا انسان قبل از این نمی‌دانسته با خود چه کرده است؟

در جواب می‌توان گفت که چه بسیار لغزشهای خرد و ریزی که غفلت، مانع توجه به آن

۱. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۱۵.

۲. مدثر، آیه ۱۴.

۳. اِسْرَاء، آیه ۱۴.

می‌گردد تا جایی که با گذر زمان به طور کلی از ذهن فرد محو می‌گردد و یا همانند نقاشی که در تاریکی نقشی بکشد و روز هنگام آن را مشاهده نماید. بدیهی است آنگاه که پردهٔ ظلمت که در اینجا ماده و ناسوت است کنار رود، لغزشهای پیش‌بینی نشده رخ می‌نماید و لغزشهای قطعی واضح‌تر و پررنگ می‌گردد. سرگرم بودن انسان به جهان محدود، همان ظلمتی است که کار را بدین جهت می‌کشد، مگر کسانی که توانستند در همین عوالم سفلی علوی باشند: من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق

چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه هست^۱

در این عرصه سخنهای دیگری نیز هست. یکی آنکه گفته می‌شود منظور از فحص یا جست‌وجو در اعمال فرد احاطه داشتن چیزی است که در شریعت از آن به لوح محفوظ تعبیر می‌گردد. آنگاه که نفس در ظلمت ماده است با عروض غفلت از او پنهان است، ولی آنگاه که نفس از این ظلمت‌کده هیولائی به لطف حق برمی‌گردد، آنچه در لوح محفوظ مربوط به فرد است برای او آشکار می‌شود. دیگر اینکه نفس به وسیلهٔ اعمال خویش منقش می‌گردد و آنگاه که از جهان ماده نجات می‌یابد، این نقوش را خود مشاهده می‌کند. چه بسا این شریفه مؤید این مطلب باشد: «یوم تجد کل نفس لمعلمت من خیر محضراً»^۲.

البته بدیهی است که منقش شدن نفس انسانی و تجلی آن در روح پس از استقلال، به نقش‌پذیری اجسام فیزیکی که جسم عنصری انسانی نیز زیرمجموعهٔ آن است قیاس نمی‌شود. آنچه نفس انسان در جهان وابستگی آن از تصاویر و نقوش می‌پذیرد عبارت است از ادراک و یا تصور آن. ولی تأثیرگذاری اعمال انسانی در نفس، همانند نقوش و ظهور آن در موعده خود، چیزی است که تصور عقلی برای چگونگی آن مشکل است. گرچه اولاً به نحو حضور و نه حصول که کار خرد است آن را می‌یابد و البته در وضوح و روشنی با ادراکات عقلی قابل مقایسه نیست، ولی انسان از چگونگی و نوع آن به صورت کلی در زمان وابستگی بی‌خبر است. ثانیاً تعبد شریعت نیز مؤید آن است و چه بسا مشارالیه این شریفه همین باشد: «إقرأ

۱. دیوان حافظ، نشر اسلامی، ص ۱۶.

۲. آل عمران، آیه ۳۰.





کتابکافی‌ینفسکالیو‌هلک‌حسیباً^۱. از شارحان بزرگ گفته است که گواهی اعضا به زبان حال است و نطق بدان است^۲ که البته نطق مقالی نیست، بلکه نطق هم حالی است، زیرا هر عضوی که در صدور فعل مباشر انسان باشد، این حضور و آنچه از آن سرزده است، در علم خدا در جایگاه گواهی کلامی است در مقابل حق، بلکه از گواهی قولی به مراتب مؤکدتر است. اما «زلزال» به فتح را شارح دیگری عبارت از حرکت شدید و اضطراب بیان نموده و آن را اسم مصدر دانسته، همچنان که «زلزال» به کسر را مصدر بیان نموده و به آیه شریفه‌ای اشاره کرده است^۳: «وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا»^۴. اما مراد از زلزال شدید چیست؟ ممکن است منظور اضطرابی و تشویشی باشد که هنگام جدایی نفس از دنیا حاصل می‌شود، چرا که دنیا را گور نفوس دانسته‌اند،^۵ بلکه جسم ناسوتی خود گوری دیگر است که انسان بدان عادت کرده و میل خروج از آن را ندارد، مگر از کم‌لین باشد که بارها و بارها تجربه تجرید تام کرده و صفا و لطافت این جدایی را حس کرده است:

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پابندی است
أفتلونی أفتلونی یا ثقات إن فی قتلی حیاتاً فی حیات^۶

آن گونه که در شریفه‌ای فرمود: «لِدارِ الْآخِرَةِ لِهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۷. البته این برداشت موردی و تجربه شخصی معاد، با سایر سخنان امام در این خطبه که به امر معاد اشاره دارد ناسازگار است، مگر براساس سخن معصوم که هرکس بمیرد قیامتش برپا می‌شود. نزدیک به مجموعه سخنان امام، همان معادی است که به صورت عام اتفاق می‌افتد.

۱. اِسراء، آیه ۱۴.

۲. نک: بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۳۴۲.

۳. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۱۵.

۴. احزاب، آیه ۱۱.

۵. نک: بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۳۴۱.

۶. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، نشر روزنه، ص ۴۷۰.

۷. عنکبوت، آیه ۶۴.

اما در ادامه حضرتش پاره‌ای از ویژگیهای معاد را این گونه بیان می‌دارد: در آن روز اطفال پیر می‌شوند. شارح می‌گوید که این همانند تمثیل است و بر معنای حقیقی نیست، چرا که امت اتفاق دارد بر اینکه چنین اتفاقی نمی‌افتد! و عجیب است که در تأیید به این شریفه نیز استناد می‌نماید: «کیفتتقون إن کفرتم یومئذ جعل الولدان شیباً».^۱ چه بسا شارح متوجه جوان بودن اهل بهشت بوده است.^۲ ولی منافاتی ندارد که چنین اتفاقی در روز حشر رخ دهد و حجیت ملاک بودن اجماع و اتفاق در فروعات فقهی است، مگر بر فرض قبول تسری این حجیت در کلام که باید در جایگاه خود مطرح شود که آیا چنین اتفاقی بر فرض وجودش می‌تواند در مقابل تصریح کلام حق استقامت کند یا نه. البته یک بحث تجربی در اینجا مطرح است که اساساً علت پیری انسان چیست و چرا انسان پیر می‌شود. اگر گفته شود که علت آن فرسودگی جسم است تا جایی که توان تحمل نفس را ندارد، همچنان که گفته شده:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌ریزد^۳

این دلیل عین مدعاست. اگر گفته شود سبب پیری جسم قوت نفس است که بر آن فشار وارد می‌کند، این نیز تنها در نفوس قویه که ویژه اهل حق است قابل تصور و فرض است! پس آیا گذر زمان - همچنان که فهم عرفی همین است - سبب پیری است؟ در اینجا این مطلب مطرح است که واقعیت زمان چیست تا گذرش پیری‌آور باشد. اگر همان فهم عرفی است، چگونه گردش ماه به دور خورشید سبب پیری انسان می‌گردد و اساساً چه رابطه‌ای در اینجا وجود دارد؟ اگر در دانش فیزیک گفته می‌شود که یک شیء متحرک تا با مانعی برخورد نکند توقف نمی‌کند، با تعمیم حرکت عرفی به حرکت فلسفی، مانع این حرکت چیست؟ اینها همه سؤالاتی است که اگر کسی بتواند فراگیر دانش فیزیک زمان که همان طبیعت گذشته است و فلسفه روز که همان هستی‌شناسی است باشد، باید تا حدی پاسخگوی این گونه پرسشها باشد. اما با فهم عرفی از زمان می‌دانیم که در حشر موضوع آن منتفی است و پیری بدین

۱. مزمل، آیه ۱۷.

۲. نک: ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹ ص ۲۱۵.

۳. صدرالدین شیرازی، حکمت متعالیه، چاپ بیروت، ج ۹، ص ۵۲.





صورت بی‌معنا می‌ماند. در نتیجه سبب انصراف از ظهور آیه مذکور می‌گردد. نیز می‌توان گفت: اصل مراد در اینجا این است که حزن و اندوه هر گاه پیاپی بر انسان وارد گردد، سبب پیری او می‌شود.

اما اینکه فرموده بر شما نگاهبانان و گواهانی از خویشان شما گمارده شده‌اند، بدین سبب است که اعضا و جوارح انسانی بر آنچه به وسیله آن انجام داده به ضرر انسان گواهی می‌دهند. چنین درکی از جهت معاد روحانی البته روشن است اگر نفس انسانی پس از استقلال شکل خود را حفظ کند، همچنان که در برزخ چنین گفته‌اند. ولی اگر تجرد در آن هنگام تجردی برتر باشد که اینجا یا شدت آن از باب رقت است و یا آنچه ارسطو در تصور کلی می‌گوید که انسان کلی جای هر یک از اعضایش غیر عضو دیگر نیست، فهم عقلی مطلب مشکل می‌شود. ولی اگر معاد جسمانی نیز باشد، چنان که ظاهر کتاب شریف و نظر اکثریت است، فهم عقلی مطلب به گونه‌ای دیگر مشکل‌ساز است و آن تصور سخن متعارف از سایر اعضا به جز زبان است، مگر اینکه نوع سخن از جنس ظهور و نمایش باشد. ولی به هر حال، ظاهر شریفه قرآنی^۱ غیر از این است؛ اگر بنا بر تأویل نباشد. همین پاسخ در مورد این قسمت نیز می‌آید که فرمود: بر شما چشمها و «جاسوسهایی» از اعضای شما هست. نیز فرمود: «حتیٰ اٰمجا و هاشهد علیهم سمعهم و یصّارهم جلو دهم بمکانو لعلّهم و قالوا لجلو دهم له شهد تم علینا قالوا ائطقنا الله المذی لطق کل شیء و هو خلقکم اول مرّ تو الیه تُجعون».^۲ گفته می‌شود مراد از گواهی در اینجا زبان حال و همچنین تکلم است که البته زبان حال با نطق متضاد نیست و می‌تواند هماهنگ باشد. ولی آنچه درک عقلی از آن در عجز است تکلم مصطلح است، مگر اینکه مباشر بودن عضو در انجام کار و حضور او در هنگام صدور از آن، در علم الاهی در جایگاه گواهی و بلکه از آن رساتر باشد.^۳ ولی تفسیر سخن در شکلی که خرد جزئی آن را دریابد، می‌تواند بدین گونه باشد که فرق نوزاد انسانی با سایر حیوانات در این است که انسان آنگاه که متولد می‌شود، پس

۱. «الیوم نختم علی أفواههم و تکلمنا أیدیهم و تشهد أرجلهم بما کانوا یکسبون»، سوره یس، آیه ۶۵.

۲. فصلت، آیات ۲۰ و ۲۱.

۳. نک: بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۳۴۲.

از دو مرگ اجباری و سه تولد اجباری، هم اکنون حیوانی دارای این استعداد است که از حیوانی بمیرد و در جهان انسانی تولد یابد. این گونه استعداد در زاده سایر حیوانات نیست، بلکه آنان پس از تولد تنها یک رشد و یک مرگ اجباری زیستی دارند. از نشانه‌های این مرگ و تولد اختیاری انسان، می‌تواند حل شدن فورمول پیچیده و وحشت‌زای مرگ بیولوژیکی باشد تا جایی که به راحتی بگوید: «پس چه ترسم کی زمردن کم شدم»، و یا چنین بگوید:

مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
پیش ترک آینه را خوش رنگی است پیش زنگی آینه هم زنگی است
آن که می‌ترسی زمرگ اندر فرار آن زخود ترسانی ای جان هوش دار
روی زشت توست نه رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ
از تو رُستست از نکویست از بد است ناخوش و خوش، هر ضمیرت از خود است^۱

بنابراین، به نظر می‌رسد که انسان پس از تولد، مواد اولیه و نقشه مهندسی درست را که عقل و دین به او می‌دهند در اختیار دارد؛ همراه با فرصتی که با ظرافت کامل، این استعداد را تبدیل به انسان بالفعل کند. این است که آنگاه که نفس مستقل می‌ماند و از بدن عنصری و حتی بدن ظریف برزخی چیزی نمی‌ماند، ساخته خود را شفاف می‌بیند و می‌نماید. همین مستفاد از بعضی از روایات است که اگر فرد در روز معاد به شکل انسان وارد شود، مشکلات دیگر را حضرت خاتم الانبیاء مرتفع می‌فرماید! در غیر این صورت، تنها فرد در فرصتی که داشته، به جای بالفعل کردن استعداد انسانی خود حیوانیت خود را به شکل یکی از سایر حیوانات مهندسی کرده و به ابزار عنصری نفس بسنده کرده و بینایی انسانی خویش را نساخته است. آنگاه که باکتریها چشم عنصری را تجزیه کنند، فرد بدون ابزار بینایی انسانی محسور می‌گردد و از همین رهگذر است که فرمود: «ومن کان فی هذاعمی فهوفی الآخر اعمی و اُصلُّ سبباً»^۲.

اما حافظینی که به راستی سخن می‌گویند، بنابر سخن شارح مراد فرشتگان اند که کاتب

۱. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، نشر روزنه، ص ۴۵۵.

۲. بنی اسرائیل، آیه ۷۲.





اعمال اند و مانعی بر نظارت آنان نیست و تاریکی شب نیز جلوگیری از آنها نخواهد بود.^۱ نزدیک بودن فردا، یعنی قیامت، نسبت به امروز، می‌تواند از نگاه فرازمانی باشد. اگر انسان سرعت‌گذر را در زمان حال درنیابد، پس از گذر به خوبی متوجه شدت سرعت می‌گردد و به گفته شیوای شاعر: و ناگهان چه زود دیر می‌شود!

صیحه در کلام امام می‌تواند همان دمیدن در صور باشد که گویا دمیده شده است. هر واردی را صدور و خروجی است که صدور انسان همان موت است که امام می‌فرماید گویا به مصادر خود رسیده‌اید. گفته شده که مراد هم صیحه اول است که در شریفه می‌فرماید: «إِنَّ كَانَتْ إِصْحِيحَتُوا حَادَّةً فَمَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْهِ لِحَضْرُونِ»^۲ و هم صیحه دوم که فرمود: «ثُمَّ تَفْخُ فِيهِ لُخْرِي فَمَاذَا هُمْ قِيَامٌ مَنظُرُونَ»^۳.

اما در خطبه‌ای دیگر، روز واپسین را این چنین معرفی می‌فرماید:

«وَذَلِكَ يَوْمٌ يَجْمَعُ اللَّهُ فِيهِ الْاَوَّلِينَ وَالْاٰخِرِينَ لِنِقَاشِ الْحِسَابِ وَجَزَاءِ الْاَعْمَالِ خُضُوعًا قِيَامًا قَدَّالْجَمْعَهُمَا الْعَرَقُ وَرَجَفَتْ بِهِمُ الْاَرْضُ فَاَحْسَنُهُمْ حَالًا مَنْ وَجَدَ لِقَدْمِيهِ مَوْضِعًا وَلِنَفْسِهِ مَتَسَعًا»^۴
«قیامت روزی است که خداوند همه پیشینیان و پسینیان را گردآورد تا به دقت محاسبه گردند و به نهایت کارهای خود دست یابند، در حالی که همگی ایستاده و فروتن‌اند و عرق چانه آنان را فراگیرد و زمین آنان را بلرزاند. نیکو حال‌ترین آنان کسی است که برای قراردادن پاهایش مکانی یابد و برای خویشتن جایی مناسب پیدا کند.»

بدیهی است که مراد از این روز، قیامت است، هر چند در آغاز سخن امام قرار دارد. اما جمع پیشینیان و پسینیان اگر از نظر عقلی توجیه شود، باید گفت که هم اکنون نیز این جمع عندالله محقق است، چرا که او خالق زمان است و نه گنجیده در آن؛ وگرنه بی‌نهایت نیست. غیر او و به ویژه مخلوقات ناسوتی همه زمانی‌اند. گرچه در جهان فراناسوت، در آنجا که رتبه

۱. نک: ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۹، ص ۲۱۶.

۲. یس، آیه ۵۳.

۳. زمر، آیه ۶۸.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۲.

ملائكة الله است، نیز تصور زمان، دست‌کم مطابق با آنچه در جهان عنصری است، مشکل است و خاصه در ملائكة مهیمن که همواره در حالت ثابت محو پرستش هستند. اما بالنسبه به انسان ظهور این جمع ورای زمان در آن روز محقق می‌شود. البته بشر به ویژه پس از تز آلبرت انیشتاین که اگر کسی بتواند مافوق نور حرکت کند، زمان را به نوعی درمی‌نوردد و یا تخیلات بشری در دستیابی به حرکت در تونل زمان که معمولاً هر چند با فاصله زمانی زیاد انسان به تحقق دادن به آن دست یافته و یا دست می‌یابد، پذیرش چنین شرایطی برای او قریب به ذهن می‌گردد.

واژه «نقاش الحساب» همچنان که یکی از شارحان اشاره کرده، ریزبینی و دقت در محاسبه است،^۱ به گونه‌ای که کسی را نرسد که معترض باشد و یا برایش در محاسبه ابهامی پدید آید. حال همان گونه که واژه «نقاش» به معنای مصدری تفسیر گردیده، واژه «جزاء» نیز می‌تواند معنای مجازات و مصدری داشته باشد. ولی به نظر می‌رسد این دو واژه در اینجا به معنای اسم مصدری یعنی حاصل حساب و حاصل مجازات نباشد، چرا که براساس ظاهر بلکه صریح منصوصات در این مورد نتیجه بعد از آن روز به شخص می‌رسد، مگر اینکه مراد از روز معنایی باشد که علاوه بر محاسبه، دربرگیرنده زمان جزا و پاداش نیز باشد.

واژگان «خضوعاً» «وقیاماً» اگر مفعول مطلق باشند، حال یا تأکیدی، به گونه‌ای که عامل آن دو از جنس خود و محذوف باشد، شدت شرایطی را می‌رسانند که بسیاری و تأکید خضوع و خشوع در آن وجود دارد. اگر صفت برای مفعول مطلق باشند که از جنس عامل «یجمع» است، در اینجا هر چند این دو صفت مفعول مطلق تأکیدی باشند، ولی بیانگر ویژگی و چگونگی آن‌اند. و در اشاره داشتن به آیات شریف قرآنی، شارح اولی را به نوعی در تشابه با این شریفه دانسته: «خُشِعَ أَبْصَارُهُمْ»^۲ و دومی را به این آیه نزدیک دانسته است: «یَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»^۳.

۱. نک: بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۳.

۲. قمر، آیه ۷.

۳. مطلقین، آیه ۶.

۴. نک: بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۳.





بدیهی است اوج خضوع حقیقی و نه خود رابه خضوع زدن وقتی اتفاق می‌افتد که فرد با تمام وجود از خویش و برای خویش و از ناحیه خویش هیچ نبیند و مقام اذکار چهارگانه «الله اکبر» و «لا اله الا الله» و «لا حول ولا قوة الا بالله» و همچنین جایگاه ذکر «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو الا هو» مشهود گردد. البته درجه شهود برای همگان یکسان نیست، چه رسد به کسانی که در موردشان فرمود: «كَلِمَاتُهُمْ عَنِ رَبِّهِمْ مِثْلُ مَحْجُوبُونَ».^۱ حال دریافت و وصول به خضوع در مورد اینان آیا طوعاً است یا کرهاً؟ خدا می‌داند! مگر اینکه خضوع برای آنان تنها از تنهایی و نداشتن افراد و ابزاری باشد که در تخیلاتشان همواره با آنان بود و امروز اثری از آن احساس نمی‌کنند و دریابند که این جایگاه، جایی تجربه نشده است.

اشاره‌ای دیگر به شدت و حدت آن شرایط با بیانی دیگر از امام در اینجا هست و آن بسیاری عرق از چانه است. چنین امری چه بسا برای اهل حضور از قرب و برای غایبان از فراق باشد. شاید برای اولی لذت‌بخش و برای دیگری اوج رنج و تعب است. دیگر اینکه فراگیری عرق که کنایه از شدت است، گاه از ترس است و گاه از شرم و گاه از اُبُهت حضور، که همه این موارد در قیامت ممکن است.

امام (ع) که فرمود: «ورجفت الراجفة» لرزش زمین و چنین پدیده‌ای در آن روز و یا بهتر است گفته شود در آغاز ظهور چنین روزی، اشاره به شریفه‌هایی در قرآن دارد: «یوم تحرف الارض الجبال و کانت الجبال کثیبه هیلاً».^۲

احتمال دیگری نیز در اینجا مطرح است: ممکن است مراد از ارض، زمین دلها باشد به سبب نزول و یا ظهور خشیت حق بر آنها که از شدت هراس آن روز به لرزه درآید. همچنان که بعضی از شارحان اشاره کرده‌اند. ولی بعضی گفته‌اند که این معنا منصرف کردن کلام از ظاهر آن است بدون اینکه نیازی بدان باشد،^۳ چرا که وجود چنین شرایطی مانند لرزش زمین امکان عقلی و یا تئوریک دارد. یعنی نه بداهت عقلی صرف بر انکارش دلالت دارد و نه علوم تجربی استمحال آن را بدیهی و یا مستدل می‌شمارد، بلکه در پایانی که دانش تجربی برای دگرگونی

۱. مطلقین، آیه ۱۵.

۲. مزمل، آیه ۱۴.

۳. نک: بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۴.

زمین پیش‌بینی می‌کند، این پیامد را بعید نمی‌داند، تا جایی که بشر امروز گاهی امید به آثار فراهم شدن زیست‌محیطی شدن مریخ می‌بندد و گاهی به سیاره‌ای که گلوله‌ای از یخ است، به امید روزی که ذوب شود و آنگاه که زمین شرایط زیستی را از دست بدهد، بشر بتواند با انتقال خود به آنجا زندگی از پیش تجربه نشده روی سطح آب را به گونه‌ای تجربه کند البته شاید این فرضیه‌ها را نتوان با کتاب حضرت حق در تعارض تام دانست که همه هستی، خود کتاب تکوینی اوست. کار بشر کشف حقایق نهفته در این خلقت عظیم است و نه شراکت با حضرت خالق در ایجاد و خلق!

حال اگر قرآن تو در تو و دارای بطون مختلف است، همان طور که مستفاد از روایات عدیده است، هم آنچه ظهور کلام حق می‌نماید و هم آنچه اهل خرد با عقل خویش و اهل نظر با نزول حقیقت به آنان بدان می‌رسند، همگی می‌تواند مراد کتاب حق باشد.

اما عطف واژه «جبال» بر «ارض» در قرآن، گرچه در کلام امام بدین گونه نیست، می‌تواند عطف خاص بر عام باشد؛ اگر منظور از ارض همان معنای ظاهری باشد. اما اگر مراد همان قلب انسانی باشد، باز منظور از جبل این است که اهل نظر به کوه انانیت در وجود انسانی قائل هستند و مخالفت با آن را از ضروریات اولیه می‌دانند و آن را مانع رؤیت و وصول به جناب حق می‌شمرند که تا برداشته نشود وصال را ممکن نمی‌دانند. در جریان ملاقات حضرت موسی با جناب حق نیز چنین گفته‌اند و خواجه شیراز نیز نیکو یافته و خوش سروده است:

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز^۱
امام(ع) در مورد کسانی که دارای نیکوترین حالات هستند می‌فرماید: آن گروه برای دو پای خود جای‌پایی و برای خویش جایگاهی وسیع و مناسب بیابند. آیا در زمین متزلزل مکانهای ثباتی یافت می‌شود؟ اگر چنین باشد، این با نسبت دادن لرزش به کل زمین ناسازگار است. ولی چنان که گفته شده، شاید مراد از دو پا و جایگاه آن معنای عنصری آن نباشد، بلکه منظور این باشد که با دو پای خرد یعنی با پای خرد نظری جایی برای شناخت حق و با خرد عملی جایگاهی در عبودیتش از پیش مهندسی کرده باشد. آنگاه که زمینیان لرزان هستند، او در جایگاه والای خرد نایش در ثبات و آرامش است و یا اینکه اهل شهود و وصول بوده و آنگاه

۱. دیوان حافظ، نشر اسلامی، ص ۱۵۶.





که ظلمت و مانعیت مادّه بر جای نماند، در بارگاه و حضرت قدس ربوبی خود را مشاهده نماید، زیرا وقتی همه به مجاز روی آورده‌اند و ابلیس برونی از استعداد ابلیسی درون استفاده کرده و بدو عملاً بنماید که چیزی جز این نیست، او به حقیقت راه یافته است:

گویند کسان بهشت با حور خوش است من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیرو دست از آن نسیه بدار که آواز دهل شنیدن از دور خوش است^۱
آن زمان که اهل زمین همه هم خود را در نقد مصروف کرده و بدان مشغول بوده‌اند، او به نسیه دست یافته و آن را نقد حقیقت دیده و نقد عمر را با باده مجاز معاوضه کرده است. آیا این همان تزلزل زمینی نیست که ما از غفلت آن را باثبات می‌بینیم و او نقد ما را از ما به وعده‌های نسیه و اندوه خُلف وعده‌هایش می‌ریاید؟!^۲

نقد عمرت ببرد غصه دنیا به گزاف گرشب و روز در این قصه باطل باشی^۲
بزرگان در این مقام تمثیلی دارند: تاجری خواست فرزندش را در تجارت مستقل کند. سرمایه به او داد و نکته‌ای در تجارت به او گفت که باید به راه افتی و به هر شهر یا روستایی رسیدی از کمبود اجناس پرسش کنی و آن را از شهری دیگر خریده و در آنجا بفروشی، اولین دیار روستایی بود که بوق حمام نداشت. تاجرزاده در بلادی دیگر همه سرمایه خویش را بوق حمام خرید و برگشت. حمامی تنها یک بوق خرید و باقیمانده سرمایه تاجرزاده هدر رفت. این نقد عمری است که ما اگر هم بهایی در مقابلش کسب می‌کنیم، همین بوق حمام است که به جای شناخت خویش و جایگاهی که حضرت حق در درون انسان می‌تواند داشته باشد، به ما می‌رسد. گاهی انسان به خیال خود پا به عرصه گسترده دانش می‌گذارد، ولی از خویشتن خویش در غفلت تام و تمام می‌ماند که در این مورد نیز به جز واپسینی پر از افسوس نخواهد داشت:

صد هزاران فضل داند از علوم جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز از لایجوز خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روا و آن ناروا دانی و لیک تو روا یا ناروایی بین تو نیک

۱. رباعیات عمر خیام، چاپ اقبال، ص ۱۶.

۲. دیوان حافظ، نشر اسلامی، ص ۲۷۵.

قیمت هر کاله می‌دانی که چیست	قیمت خود را ندانی احمقی است
سعدھا و نحسھا دانسته‌ای	ننگری تو سعد یا ناشسته‌ای
جان جمله علمها این است این	اینکه دانی من کیم در یوم دین
آن اصول دین ندانستی تو لیک	بنگر اندر اصل خود گر هست نیک
از اصولینت اصول خویش به	که بدانی اصل خود ای مرد مه ^۱

در این جایگاه، امام علی(ع) به گونه‌ای دیگر به معرفی معاد می‌پردازد.

«أیها الناس، إنا الدنیا دار مجاز والآخره دار قرار، فخذوا من ممرکم لمقرکم ولا تهتکوا
 أستارکم عند من یعلم اسرارکم، وأخرجوا من الدنیا قلوبکم من قبل أن تخرج منها أبدانکم،
 ففیها اختبرتم، ولغیرها خلقتم، إن المرء إذا هلک قال الناس ما ترک؟ وقالت الملائکة ما قدم؟
 لله أبواؤکم! فقدّموا بعضاً یکن لکم قرضاً، ولا تخلفوا کلاً فیکون فرضاً علیکم.»^۲

«ای مردم، دنیا جایگاهی است غیر واقعی و آخرت سرای واقعی و ماندن است. پس از
 محل گذر خویش برای جایگاه قرار و ثبات توشه بگیرید، و پرده‌های خود را در نزد کسی که بر
 پنهانیهایتان آگاه است پاره نکنید، و دل‌های خویش را قبل از آنکه بدنهایتان از دنیا خارج شود
 بیرون برید که شما در دنیا آزموده شدید، ولی برای غیر دنیا آفریده شدید. به راستی که هرکس
 بمیرد مردم می‌گویند: چه گذاشت؟ ولی فرشتگان می‌پرسند: چه فرستاد؟ خدا پدرانستان را
 بیامرزد! مقداری از داشته‌ها را جلو بفرستید تا برای شما باقی ماند و همه را وامگذارید که
 پاسخ درباره آن بر شما واجب است.»

اگر راجع به وجود و هستی، کما هو الحق، قائل به نفس الامر باشیم، می‌توان سخن امام
 را اشاره‌ای دانست به اینکه جهان سفلی و بعد پیدای آفرینش نفس الامر هستی نیست؛ که
 اگر چنین باشد نباید مجازش خواند. همچنان که هستی‌شناسان الهی گفته‌اند که در این عالم
 آنچه به نام لذت است لذت نفس الامر نیست، بلکه دفع و برطرف کردن آلم و رنج است. به
 عبارت دیگر، شخص لذت برنده به جای اول خویش برمی‌گردد و نه اینکه به تازه‌ای
 دست یابد. پس با خوراک در وقت گرسنگی رنج آن را برطرف می‌کند و به جای اول که سیری

۱. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، نشر روزنه، ص ۴۲۲.

۲. نهج البلاغه، کلام ۲۰۳.





بود برمی‌گردد. و هر گاه از حد اولیه تجاوز کند، باز دچار رنجی دیگر می‌گردد و همین علت خستگی و کسالت از تکرار مکررات در این دنیا است؛ به ویژه در مورد کسانی که نگاهی هر چند از دور بر افق اعلی دارند. بر همین اساس فرمودند که دنیا زندان مؤمن و بهشت غیر مؤمن است. ولی چرا در سرای دیگر کسالت و خستگی و تکرار نیست؟ گفته می‌شود در سرای حقیقت این گونه نیست، بلکه هر لذتی تجربه‌ای جدید است. پس کسالت‌آور نخواهد بود. اگر بخواهیم در این جهان نمونه‌ای را در نظر بگیریم، لذتی است که فرد از آموختن دانش می‌برد که هر آموخته‌ای تجربه لذتی جدید است. همین است که وقتی به اراده اهل بهشت میوه‌ای ایجاد می‌گردد، در ابتدا می‌گویند این همان است که در دنیا روزی ما شد، در حالی که آنچه در عالم ناسوت به ما دادند، تنها مشابهی از این بود. همچنین در هر بار که همان میوه را تجربه می‌کنند، لذتی جدید می‌یابند!

اما اگر سرای دنیوی حقیقی نیست، چگونه می‌توان از مجاز برای جهان حقیقت بهره گرفت؟ به عبارت دیگر، از نیستی برای هستی توشه برداشت! علاوه بر این، یک بعد انسان خود دنیوی است و ابزار برداشت بهره نیز همین گونه است. پس چگونه ممکن است بتوان با هیچ چیز به همه چیز رسید:

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ!^۱
در اینجا یکی از پاسخهای مناسب که می‌توان ارائه نمود، در مورد بعد ناپیدا و ژرف انسانی است که محتوای آن استعداد و قوه و وصول به حقیقت است. حال اگر انسان متوجه این واقعیت شود، تمام تلاشش را در جهت به فعلیت رساندن این استعداد می‌کند که در فراروی او دو چیز قرار دارند یکی عدم وجود حقیقی و مستمر برای انسان و جهان فیزیکی، البته نه آن گونه که سوفسطایی می‌گوید، و دیگری ابزار یا راه بازگشت یا وصول به نفس الامر یا حقیقت. عقل و شرع، حاوی این ابزار و راهنمای این حقیقت است. در نهایت، آنچه مهم است این است که انسان دریابد دنیا و آنچه در آن است، همگی اعدامی هستند هستی‌نما و هر گاه چنین بیابد، به طور کلی دامان خود را به فریب و نیرنگ نیستی آلوده نمی‌کند. آن چنان که مولا در جای دیگری فرمود:

۱. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، نشر روزنه، ص ۶۸

«إليک عَنِّي يا دنيا! فحبلك على غاربك! قدانسلتُ من مخالبك! وأقلت من حباثلک واجتنبت الذهب من مداحضک! أين القرون التي غررتهم بمداعبک؟! أين الأمم الذين فتنتهم بزخافک، فهاهم رهائن القبور ومضامين اللُحود؛^۱ دور شو از من ای دنیا! که افسارت بر گردنت نهاده است! من از چنگالهایت بیرونم! و از لغزشگاههایت دوری گزیده‌ام! کجایند آنانی که با بازیچه‌هایت فریفتی؟! کجایند مردمی که آنان را با زیورهایت در فتنه انداختی؟! اکنون آنان در گورها گرفتارند و درون لحدها پنهان شده‌اند!!» و در موردی دیگر می‌فرماید:

«یا دنیا، یا دنیا! إلیک عَنِّي، أبی تعرّضتِ؟ أم إلیّ تشوّقتِ لاحان حینک، هیهات! عَزّی غیری! قد طَلَّقْتِکِ ثلاثاً لارجعة فیها؛^۲ به دور باش از من ای دنیا! که تو را سه طلاقه کردم که رجعت و بازگشتی در آن راه نخواهد بود!» بنابراین، اگر انسان خویشتن را از دنیا نجات دهد، گویا از نیستی نجات داده و به هستی راه یافته است:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی ز فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطلس خویش بر دلقی بدوخت^۳
اگر پارچه‌ای زربافت به لباسی کهنه دوخته گردد به زیبایی آن نیفزاید، بلکه از وجاهت و ارزش زربافت کاسته می‌گردد. در این مورد امام علی(ع) سخنی دیگر بدین مضمون دارد:
«الدّنيا دار ممرّ لا دار مقرّ، والناس فیہ رجّالان؛ رجلٌ باع فیها نفسه فأوبقها، ورجلٌ ابتاع فیها نفسها فأوبقها؛^۴ دنیا جایگاه گذر است نه خانهٔ ثبات و مردم در آن دو گونه‌اند: کسی که خود را در آن فروخت، پس هلاک ساخت، و کسی که خویشتن را در آن خرید، پس آزاد ساخت!» و در کتاب حق اشارات زیادی در این زمینه وجود دارد، همانند آنجا که می‌فرماید:
«إنّما الدنیا لعبٌ ولهو ولدان الآخرة هی الحیوان؛^۵ دنیا جز بازیچه و سرگرمی چیزی نیست و البته زندگی به معنای واقعی همان جهان آخرت است.»

۱. نهج البلاغه، نامهٔ ۴۵.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۷۷.

۳. مولوی، ۹ مثنوی، دفتر سوم، نشر روزنه، ص ۳۵۷.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۱۳۳.

۵. عنکبوت، آیهٔ ۶۴.





وقت آن آمد که من عریان شوم نقش بگذارم سراسر جان شوم^۱

البته معلوم می‌گردد که آنچه ما در این جهان به عنوان قرار، آرامش و ثبات از آن تعبیر می‌کنیم، نیز هر چند به معنای نسبی آن باشد، باز حقیقت نیست. گویا بنابراین بوده که در این عالم شبهی و دورنمایی در اختیار انسان قرار گیرد تا شاید از این طریق دل به سمت حقیقت سوق یابد. جهان علوی، جهان ثبات، آرامش و پایداری است و حرکت انسان نیز در آنجا حقیقی است که هر بارانسان ثباتی و قراری و آرامشی جدید را تجربه می‌کند.

در ادامه حضرت به این نکته اشاره می‌کند که این جهان هر چند جهان غیب است، ولی این معنا از جانب ناس است و نه رب الناس، که اگر کاری درخور این جهان و نه جهان باقی مرتکب شویم، عشق و سرگرمی به مجاز سبب می‌گردد که بخشی از حقیقت از ما دور گردد و یا ما با آن فاصله ایجاد کنیم!

از نکات بسیار قابل توجه در کلام امام(ع)، امر به بیرون کردن دل از این جهان است قبل از آنکه بدن از آن خارج گردد. بنابراین، از نکات ویژه در این قسمت، توجه به مرگ اختیاری است. البته در چگونگی و انواع این مرگ سخن بسیار است، ولی آنچه در اینجا مورد توجه است، خروج دل از این جهان به معنای قطع هر نوع وابستگی احساسی به دنیاست. فرد به درصدی که در این زمینه دچار تمایل احساسی است مرده است و به همان اندازه از ارزش واقعی‌اش کاسته است و به همان اندازه در اخراج اجباری از این عالم دچار شدت می‌شود، به گونه‌ای که گفته می‌شود برای فارغ از دنیا مرگ همانند لحظه‌ای بوییدن یک گل است.

در جای دیگر فرموده‌اند: «موتوا قبل أن تموتوا؛ بمیرید قبل از آنکه بمیرید.» مرگ زیستی و بیولوژیکی مرگی اجباری است که فراگیر سایر موجودات زنده طبیعی نیز هست. ولی ویژگی مختص انسان مرگ اختیاری است که در اینجا به معنای قطع هر نوع علاقه به عالم سفلی و باقی گذاشتن جسم عنصری در این جهان است تا زمانی که اراده حق باشد. نکته دیگر این که دست‌کم تا قبل از به هم خوردگی در نظم فیزیکی جهان، خروج یا اخراج ماده از دیار هستی هر چند مجازی باشد ممکن نیست! اگر تمام دانشمندان جمع شوند تا یک نیستی همانند یک عنصر فرضی را به جهان هستی وارد کنند ممکن نیست. همچنان که اگر همگی تلاش کنند

۱. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، نشر روزنه، ص ۸۷۳.

عنصری موجود را و یا ملکولی و یا اتمی را از دیار هستی به دیار نیستی بفرستند امکان ندارد. هنر دانشمند یا کشف است و یا تبدیل و لاغیر. بنابراین، وقتی سخن از اخراج ابدان از این عالم می‌شود، خروج از ورطهٔ جانداران و تجزیه و بازگشت به وسیلهٔ باکتریها به صورت اولیهٔ خود یعنی جسمیت بالفعل و جاندار شدن بالقوه است.

حضرت در ادامه می‌فرماید: خلقت و ظهور شما در این عالم برای آزمون و آن هم آزمون خویشتن است و نه اینکه خداوند با این روش - نعوذبه - به نادانسته‌ای برسد. آنگاه که مرگ یعنی زندگی به معنای حقیقی فرارسد، اهل مجاز می‌گویند: چه گذاشت و اهل حقیقت که فرشتگان الاهی‌اند می‌گویند: چه فرستاد. سرانجام، امام مردم را به پدرانشان سوگند می‌دهد که دست‌کم مقداری نداشته را با قطع علاقه از آن به داشته تبدیل کنید و همه را در دیار نیستی فرومگذارید که همه به زیان شما درآید.

ای خنک آن مرد کز خود رسته شد
و ای آن زنده که با مرده نشست

در وجود زنده‌ای پیوسته شد
مرده گشت و زندگی از وی بجست^۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی