

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۹/۲۰

دنیا؛ نماد عالم ظلمت در عرفان اسلامی

مصطفی سالاری^۱

سید احمد حسینی کازرونی^۲

چکیده:

در عرفان اسلامی، همواره شاهد ارائه سیمای ناخوشایند و فریبکار از دنیا هستیم. این نگرش، با آنچه در دیگر مکتب‌های عرفانی مشاهده می‌شود، همسو است؛ اما آنچه مخاطب را به بازنگری این نگرش فرا می‌خواند، همسویی غیر قابل انکاری است که دیدگاه مطرح شده در عرفان اسلامی را به نحوه‌ی مطرح شدن دنیا در برخی از متون اسلامی پیوند می‌زند. در این راستا، شاهد تلاش عرفا جهت ایجاد ارتباط میان مصداق دنیا و مفاهیم خاصی هستیم که در نهایت مبین جنبه ظلمانی دنیا است؛ نظیر فریبکاری، دشمنی و...؛ علاوه بر این، شیطان، بیشترین ارتباط را با دنیا برقرار می‌کند. از آنجا که دیگر عناصر شیطانی که با هم‌یاری خویش، عامل اخراج آدم از بهشت شدند، در کنار شیطان با دنیا در ارتباطند؛ می‌توان به این نتیجه رسید که مبحث مذکور، برگرفته از تعالیم و معارف اسلامی است؛ چرا که این بن‌مایه مأخوذ از قرآن است؛ همچنان که وجود پاره‌ای شواهد در آیات و احادیث بر این نظریه تأکید می‌کند.

کلید واژه‌ها:

عالم ظلمت، عالم نور، سیمای دنیا، عرفان اسلامی، نماد.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوشهر - ایران. (نویسنده مسئول)

m.salari11@yahoo.com

۲- استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بوشهر - ایران. sahkazerooni@yahoo.com

پیشگفتار

عرفان اسلامی، مکتبی فکری - عقیدتی است که قرن‌های متمادی، استیلای غیر قابل انکاری بر اندیشه و ادب پارسی داشته است. بازتاب این چیرگی فکری را می‌توان در تولیدات عرفانی - ادبی ملاحظه کرد. عمدتاً مباحث عرفانی در شیوه بیان مستقیم و بیان نمادین ارائه شده است. این مسئله، در مورد مبحث دنیا نیز صدق می‌کند. دنیا، یکی از مباحث مهم و مورد توجه در عرفان اسلامی است که همواره از بحث برانگیزترین مقوله‌ها نیز بوده است. لزوم ترک دنیا و عدم توجه به زیبایی‌ها، ظواهر و فریبندگی آن، مضمونی است که در کمتر کتاب عرفانی از نظر دور مانده است؛ البته در بسیاری از متون عرفانی، این عالم را با نام‌ها و عناوین متفاوت مورد خطاب قرار می‌دهند؛ از جمله عالم ملک، عالم ظلمت، عالم خلق و... شایان ذکر است که استفاده از این عناوین، علاوه بر این‌که با زبان نمادین به کار گرفته شده در عرفان اسلامی در ارتباط است، با معارف ملی-مذهبی نیز مرتبط است؛ توضیح این‌که برخی اصطلاحات به کار رفته در نام‌گذاری مباحث عرفانی؛ نظیر ملک و ملکوت، برگرفته از تعالیم اسلامی و مأخوذ از عبارات قرآنی است، همچنان که عنوان عالم ظلمت، اصطلاحی عاریت گرفته از پیشینه فرهنگی ایرانیان است که جهان را به دو بخش عالم نور و عالم ظلمت تقسیم می‌کردند.

اعتقاد به وجود دو جهان که دارای خصوصیات متفاوت هستند، اما یکی سایه و مشابه دیگری است، اگر چه همواره به فیلسوف نامور یونانی نسبت داده می‌شود؛ ابداع افلاطون نیست، بلکه ماحصل اندیشه‌ی اندیشمند پارسی، زرتشت است: «اعتقاد به وجوه جهانی مثالی که پیش از خلق دنیای مادی موجود بوده است، اگر چه بیشتر به افلاطون و نظریه‌ی عالم مثالی او منسوب می‌شود، ریشه در اندیشه‌های زرتشت و اعتقاد به جهان فروشی دارد.» (قائمی، ۱۳۸۶: ۳۹) همچنین اندیشه‌ی جهان فروشی، با عناوین متفاوتی، در عرفان و فلسفه‌ی اسلامی

مطرح گردیده است: «این باور در اندیشه فلاسفه و عرفای اسلامی نیز رسوخ کرده، از آن به " اعیان ثابتة " ، " عالم مثل معلقه " و ... تعبیر شده است.» (همان: ۳۹) مقدم نیز در " جستاری درباره‌ی مهر و ناهید " با توجه به بیتی از شبستری که در گلشن راز مندرج است، به ریشه شناسی این شهر پرداخته و نوشته این " شهرستان نیکویی " که شبستری در گلشن راز آورده، برگردانده‌ای از واژه‌های اوستائی " وَنَهْئوش خَشْتَر " یا " شهر خوبی " است که در خود گاهان یا سرودهای زردشت آمده (یسن ۴۸، بند ۸) و در گاهان نیز به گونه " شهر اهورمزد " و " شهر خواسته شده یا پرداخته‌ی (مدینه فاضله) " افلاطون و " ملکوت خدا " در انجیل و " شهر خداوند " در نوشته‌ی اوگوستین پدر کلیسای کاتولیک است.» (مقدم، ۱۳۸۰: ۳) ظاهراً این تقسیم بندی از دین زرتشت، وارد سایر مکاتب و اندیشه‌ها گردیده است. همچنین تحت تأثیر بن مایه‌هایی نظیر عالم فروشی، توجه به دو عالم متضاد که یکی عالم نور و دیگری عالم ظلمت خوانده می‌شود، در ادب پارسی رواج یافته است.

عالم نورانی و ظلمانی

در عرفان اسلامی، در میان نظرات متفاوتی که گاه یکدیگر را نقض کرده و گاه در تأیید یکدیگر بوده‌اند، به سختی می‌توان ترتیب مشخص و منظمی برای عوالم ارائه کرد. عده‌ای تعداد این عوالم را دو عالم دانسته و عده‌ای قائل به هجده هزار عالم و یا بیشتر بوده‌اند. آنچه در این میان اهمیت بسزایی دارد، اقتدار دو عالم ملک و ملکوت است که در برخی از متون با عنوان عالم نور و ظلمت شناخته شده‌اند؛ به عنوان مثال، نسفی معتقد به عوالم دوگانه‌ی ملک و ملکوت است؛ اما آن‌گونه که شیوه‌ی نگارش او در کتاب‌های چندگانه‌اش می‌باشد، به ذکر اسامی مختلف این دو عالم پرداخته و متذکر می‌شود که یکی از نام‌های این دو عالم، عالم نورانی و ظلمانی است: «بدان - أَعَزَّكَ اللهُ فِي الدَّارَيْنِ - که عالم اسم جواهر و اعراض است. مجموع جواهر و اعراض را عالم گویند. و هر نوعی از انواع جواهر و اعراض را هم عالم گویند. چون معنی عالم را دانستی، اکنون بدان که عالم که موجود است وجودی خارجی دارد در قسمت اول بر دو قسم است: عالم ملک و عالم ملکوت، یعنی عالم محسوس و عالم معقول. اما این دو عالم را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، عالم ملک و ملکوت، عالم خلق و عالم امر، عالم شهادت و عالم غیب، عالم ظلمانی و عالم نورانی، عالم محسوس و عالم معقول، و مانند این گفته‌اند، و مراد، از این جمله همین دو عالم بیش نیست،

یعنی عالم ملک و ملکوت. (نسفی، ۱۳۸۹: ۶-۱۹۵) نسفی، در راستای همین اندیشه عالم را دو دریا می‌داند، دریای نور و دریای ظلمت: «عالم دو چیز است، نور و ظلمت یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یک‌دیگر آمیخته‌اند، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهر شوند» (همان: ۹۱)

سهرودی نیز در "عوارف المعارف"، ملک را ظاهر هستی و ملکوت را باطن هستی می‌داند و از سالک می‌خواهد تا راهی از ملک به ملکوت بیابد: «عیسی صلوات الله علیه گفت: به عالم ملکوت نتواند رسید مگر کسی که دوبار زاده شده باشد. غرض از ولادت اول ارتباط به عالم ملک است، و از ولادت دوم ارتباط به عالم ملکوت. و غرض از کمال حصول به این ولادت است، و به این ولادت دوم استحقاق میراث انبیاء را توان یافت، و هر که به این میراث نرسد تولد ثانی نیابد اگر چه در کمال فطنت و ذکاوت باشد. چون فطنت و ذکاوت نتیجه عقل است، و اگر عقل با نور شرع همراه نباشد به ملکوت نتوان رسید و پیوسته در عالم ملک متردد خواهد ماند: چه ملک ظاهر هستی و ملکوت باطن آن] است». (سهرودی، ۱۳۷۴: ۸۵)

لاهیجی، از دو عالم می‌گوید که او آن را عالم خلق و عالم امر می‌نامد، عناوینی که بر اساس آیات قرآن، اخذ شده است: «"خلق" عالمی است که موجود به ماده و مدت شده باشد؛ مثل افلاک و عناصر و موالید و این را "عالم خلق" و "ملک" و "شهادت" می‌نامند. و "امر" عالمی است که به امر موجد، بی ماده و مدت موجود گشته باشد؛ همچو عقول و نفوس و این را "عالم امر" و "ملکوت" و "غیب" می‌خوانند.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۳) لاهیجی هم به مانند نسفی، عالم را دو نوع دانسته و در تعریف آن تصریح می‌کند که منظور او از دو عالم، عالم نور و عالم ظلمت است: «بدان که عالم دو نوع است: یکی عالم امکان که آن را عالم شهادت و عالم صورت و عالم خلق و عالم ملک و عالم ویران و عالم اوساخ و عالم غرور و عالم غفلت و عالم ناسوت و عالم ظلمات خوانند. و آن عالم اجسام است و اعراض است که قابل اشاره حسی است. و دیگر عالم لامکان که آن را عالم غیب و عالم معنی و عالم امر و عالم ملکوت و عالم عقل و عالم قدس و عالم حمد و عالم تسبیح و عالم تحمید و عالم خیال خوانند و عالم نور کونیه، و آن عالم مجردات است که قابل اشاره حسّی نیست؛ و مجموع ملائکه مقرب که آن را ملائکه اعلی گویند و حکما، عقول و نفوس خوانند، و ملائکه سماوی و ارواح بشری که نفوس ناطقه باشند از این عالمند.» (همان: ۹۷)

جمع نظرات عرفا، حاکی از آن است که اعتقاد به دو عالم متفاوت که ما آن را بر اساس

دنیای نماد عالم ظلمت در عرفان اسلامی / ۱۷

شواهد موجود در متون عرفانی، عالم نور و عالم ظلمت، نام نهاده ایم؛ اعتقادی پذیرفته شده و مقبول بوده است و اختلافی که البته مشهود نیست، در عناوینی است که در نامگذاری دو عالم، از آن استفاده کرده اند. تفاوت دو عالم ملک و ملکوت، در نحوه‌ی عملکرد و همچنین واکنش عرفا نسبت به هر کدام است. از یکی گریزانند و در دیگری آویزان.

- عالم نور

عالم نور، جایگاه بازگشت انسان، با چند عنوان مختلف در عرفان اسلامی مطرح شده است. گاه این شهر، با عنوان عالم نور، عالم علوی یا مفاهیمی نظیر این تعبیر معرفی شده و گاه با استفاده از نماد پردازی، نام یکی از شهرهای واقعی که برجستگی خاصی در مقطعی از زمان داشته، جایگزین آن گردیده و گاه با تعبیر و توصیفات که یادآور بهشت است، از آن یاد شده است.

غزالی عالم ارواح را عالم نور می‌نامد؛ البته این در راستای نظر دیگران مبنی بر نور بودن روح است: «در عالم ارواح - که از عالم انوار است - همچنین عقبات است و حجب بسیار بر درجات.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۷/۱)

در وصف این عالم، بابا افضل کاشانی سروده است:

ای آنکه ز دیده‌ی جهانی مستور از غایت نزدیکی خود باشی دور
خود می‌دانی که چشمها باشد کور بگشا به دلم روزنی از عالم نور

(بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۵۳)

و اوحدی مراغه ای گفته است:

عالم وحدتست عالم نور عالم کثرت این سرای غرور

(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۰۷)

اوحدی در مثنوی "جام جم"، عالم نور را در مقابل عالم ظلمت قرار داده و عامل بازماندگی از آن را، توجه به مظاهر هستی و ظلمت می‌داند:

نا تو داری خبر ز هستی خود میل داری به بت پرستی خود

دیده بازت نشد به عالم نور زان به ظلمت فرو شدستی دور

دیده بازت نشد به عالم غیب زان به ظلمت فرو نشستی و عیب

(همان: ۱۰۲)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تلاش مفرط عرفا جهت انتقال از عالم ظلمت که دنیا است به عالم نور، که جایگاه حقیقت و نور است، در شکل جدال با یکی و اظهار تمایل به دیگری نمود یافته است.

- عالم ظلمت

عالم ظلمت، عالمی تمثیلی است که عمده‌ترین مدلول آن دنیا است. از آن‌جا که نهایت تلاش سالک به خروج از عالم ظلمت و رسیدن به عالم نور ختم می‌شود، مکانی مطلوب قلمداد نمی‌شود و همواره تصویری ظلمانی از آن ارائه می‌شود.

ظلمت، بارزترین نماد دنیا است. سایر تشبیهات و تمثیل‌ها، برای اثبات ظلمت است؛ بنابراین لازم است متذکر شویم که این دیدگاه، گرچه ریشه در اعماق تاریخ که اسطوره خوانده می‌شود، دارد، برگرفته از مکاتب فکری بشری است که ستیزه با دنیا، از دستور العمل‌های رایج، بلکه اساس ایدئولوژی آن ادیان است. در این میان، سهم بسزایی را باید برای اندیشه‌ی مانوی، گنوسی و آیین قبلا قائل شد؛ به عنوان مثال در اندیشه‌ی مانوی، دنیا مخلوق اهریمن است. نگاهی که در میان گنوسیان نیز رایج است. آن‌ها به اهریمنی بودن دنیا باورمند بوده‌اند و آن را گاه آفریده‌ی اهریمن دانسته و سالک را به ترک آن فرا خوانده‌اند: «گنوسیان به خدایی بزرگ و دست نیافتنی معتقد بودند که در آفرینش این جهان مستقیماً دخالتی نداشت. به زعم آنان، خدایی دیگر به نام دمیورگوس یا "ایزد جهان آفرین" در کار آفرینش دست داشت و حتی برخی گویند که خلق جهان مادی به دست اهریمن بوده است. پس جهان در نزد گنوسیان اهریمنی، و آدمی نیز ساخته و پرداخته‌ی نیروهای دوزخی است و تنها پاره‌هایی از نور در کالبد یا تخته‌بند تن او زندانی‌اند. رسالت انسان، آزاد سازی همین پاره‌های روشنی یا روح است تا بتواند به جهان نور یا "بهشت روشنی" دست یابد.» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۲۵)

در عرفان، بارزترین صفت دنیا، ظلمت است. به نظر می‌رسد با توجه به تطبیق عالم ظلمت و دنیا، بتوان ادعا کرد که بیشتر با یک خصوصیت ذاتی یا یک باور فکری - مذهبی روبرو

هستیم تا صرفاً یک تشبیه ادبی. عراقی، دنیا را وادی ظلمانی می‌داند:

درین وحشت سرا امنی نخواهی یافتن هرگز درین محنت‌کده **روحی** نخواهی دید تا دانی
چو عیسی عزم‌بالا کن برون بر جان‌ازین پستی میا این جا که خر گیرند دجالان یونانی ...
هوای دینی دون را تو ازبی همتی می‌پسند تماشای دل خود کن، اگر در بند بستانی
چه بینی سبزه‌ی دنیا؟ که چشم جان کند خیره که وامانی به مرداری درین وادی ظلمانی

(عراقی، ۱۳۸۶: ۲ - ۳۸۱)

چهره‌ی منفور دنیا در متون عرفانی، تقریباً مغایر آن چیزی است که قرآن به آن اشاره می‌کند. اصولاً در قرآن، فرمان ستیز با دنیا صادر نشده است و همواره دنیا به عنوان فرصتی برای تمهید مایحتاج آخرت در نظر گرفته شده است. فرآیندی که در آثار عارفان مسلمان کمتر دیده می‌شود و بالعکس، ترسیم سیمایی ناخوشایند، فریبنده و در عین حال درد افزا، دنیا را به مکانی نا مناسب برای زیستن تبدیل کرده است.

سیمای دنیا در متون عرفانی

به طور کلی می‌توان مدعی شد که تصویر مثبت و روشنی از دنیا در متون عرفانی قابل ملاحظه نیست؛ اما نباید از یک نکته‌ی اساسی غافل بود و آن این‌که در برخی از متون عرفانی، تحت تأثیر روایات اسلامی که در نهایت، دنیا را فرصتی برای تمهید مایحتاج آخرت معرفی میکند، از بار منفی سیمای دنیا تا حدودی کاسته شده است. گرچه تأکید می‌کنیم که نگرش منفی در مورد دنیا، در نهایت بر نگرش مثبت تفوق دارد و این مسئله‌ای است که شواهد بسیار در متون عرفانی آن را تأیید می‌کند.

سیمای نورانی دنیا در متون عرفانی

همان‌گونه که متذکر شدیم، نگرش مثبت، به گونه‌ی محسوس در مورد دنیا در عرفان اسلامی مشاهده نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در برخی از متون عرفانی، نگرشی معتدل در مورد دنیا ملاحظه می‌شود که در ارتباط تنگاتنگ با روایات اسلامی است که دنیا را مزرعه‌ی آخرت می‌داند: «و چون مصطفی (ص) فرموده است که «الدُّنْيَا مَرْعَةُ الْآخِرَةِ» و این پادشاه در دنیا جز تخم عدل و انصاف با رعایا و احسان با ضعفا و زیر دستان و سخاوت و مروت با اهل دین و

خیر، نمی‌کارد هرآینه فردا این تخم جز چنین ثمره‌ای نتواند داشت که «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» امید این دعا گوی ملاحظت فرماید.» (محمدبن منور، ۱۳۷۸: ۲۵۴)

هجویری معتقد است که از آن‌جا که دنیا، سرای خدمت است، ارزش آن به مراتب بیشتر از آخرت است. ناگفته پیداست که این روایت، نگرشی است که متأثر از همان حدیث است. هجویری لقاء الله و رؤیت حق تعالی را به آخرت موکول می‌کند و فراهم کردن شرایط استحقاقش را مرهون تلاش در این دنیا می‌داند. «گفت: آری طریقت من مبنی برایشار است و عزیزترین چیزها زندگانی است. می‌خواهم تا این نفسی چند اندر کار این برادران کنم که یک نفس دنیا بر من دوست‌تر از هزار سال آخرت است. از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت به خدمت یابند.» (هجویری، ۱۳۷۸: ۸-۲۷۸)

جمله‌ی آشنای "الدُّنْيَا مَرْعَةُ الْآخِرَةِ"، که ظاهراً روایتی اسلامی است، مدّ نظر دیگر عرفا نیز بوده است؛ عین القضاة در تمهیدات به آن اشاره کرده است. (تمهیدات: ۱۹۳) و علاوه بر تمهیدات، در بسیاری از کتابهای عرفانی، ذکر گردیده است. (اسرار التوحید: ۱۰) (مرصاد العباد: ۶۴ و ۱۰۹ و ۳۹۹ و ۵۱۴) (فیه مافیه: ۴۸) (مجالس سبعه: ۱۱۵) (معارف سلطان ولد: ۱۶۶) (کشف الحقایق: ۲۱۲) (کاشف الاسرار: ۱۴۱) (مصباح الهدایه: ۲۸۵) [نقل: فرهنگ مآثورات عرفانی، ذیل دنیا] جمله‌ای که پیش از این، در انجیل متی، به آن اشاره شده بود: "آن کسی که زراعت کرده زراعت نیکو، فرزند آدم و مزرعه عالم است" (ترجمه اناجیل اربعه، ۱۳۷۵: ۹۷)؛ اما همان‌گونه که متذکر شدیم، سیمای ارائه شده از دنیا در عرفان اسلامی، شباهت چندانی به معارف قرآنی ندارد. این امر، در بادی امر این توهم را برمی‌انگیزد که سیمای ناخوشایند دنیا برگرفته از مکاتب غیر قرآنی است؛ این در حالی است که وجود پاره‌ای شواهد ما را متقاعد می‌کند که این نگرش، همچنان برگرفته از نظریه‌ها و معارف اسلامی است.

– ریشه اسلامی نگرش ظلمانی در مورد دنیا

به سختی می‌توان برای دنیا چهره‌ای ظلمانی در قرآن مشاهده کرد. گرچه آیاتی را می‌توان ارائه کرد که ضمن آن، عدم فریفته شدن به نعمت دنیا را گوشزد می‌کند، آن‌گونه که در آیات ذیل مشاهده می‌شود: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (حدید: ۲۰) «وَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (فاطر: ۵)؛ اما باز هم دنیا، قرارگاهی است که جهت تمهید نیازمندی‌های آخرت تعبیه شده است. البته، اگرچه در قرآن، صراحتاً به نفی و طرد دنیا اشاره نشده است؛ اما

همچنان باید به این نکته‌ی اساسی نیز توجه داشت که به گزینش و توجه به آن نیز دستور داده نشده است.

اندیشمندی، آیات مربوط به دنیا را به دو دسته تقسیم کرده و مدعی است که یکی مقدمه‌ی دیگری است که در نهایت عدم دل بستگی به دنیا را خواهان است: «آیات قرآنی درباره رابطه انسان و دنیا دو دسته است، اما یک دسته زمینه و مقدمه گونه‌ای است برای دسته‌ی دیگر در حقیقت دسته‌ی اول در حکم صغرا و کبرای یک قیاس است و دسته‌ی دوم در حکم نتیجه‌ی آن. دسته‌ی اول آیاتی است که تکیه بر تفسیر و ناپایداری و عدم ثبات این جهان دارد در این گونه آیات. واقعیت متغیر و ناپایدار و گذاری مادیات، آن چنان که هست، ارائه می‌شود، مثلاً گیاهی را مثل می‌آورد که از زمین می‌روید ابتدا سبز و خرم است و بالندگی دارد اما پس از چندی به زردی می‌گراید و خشک می‌شود و باد حوادث آن را خرد می‌کند و می‌شکند و در فضا پراکنده می‌سازد آنگاه می‌گوید: اینست مثل زندگی دنیا... دسته‌ی دوم آیاتی است که صریحاً مشکل ارتباط انسان را روشن می‌کند در این آیات است که صریحاً می‌بینیم آن شکلی که محکوم شده است «تعلق» یعنی «بستگی» و «اسارت» و «رضایت دادن» و «قناعت کردن» به این امور گذرا و ناپایدار است.» (مطهری، ۱۳۵۲: ۷۷)

با وجود آنکه تأثیر قرآن بر متون اسلامی غیر قابل انکار است؛ باز هم شاهد تولید آثاری هستیم که بازتاب زمانه‌ی خویش هستند و سخن به فراخور زمانه‌ی خویش عرضه کرده اند. از این میان، نقش مؤثری را باید برای نهج البلاغه، اثر ارزشمند مولای متقیان، در نظر گرفت.

به دور از اغراق است، اگر ادعا شود که نهج البلاغه، اولین اثر اسلامی است که تصویری ناخوشایند از دنیا و دل بستگی بدان ارائه کرده است. در بدو امر، عدم مشابهت نگرش امام علی (ع) در این متن، شبهه انگیز می‌نماید؛ اما باید توجه داشت که قرآن متنی آسمانی است که بیانگر ایدئولوژی یک مکتب بزرگ و برای قرن‌های متمادی است؛ در حالی که نهج البلاغه، بیشتر بازتاب شرایط اجتماعی زمان امام علی (ع) است. همچنین باید به این نکته توجه داشت که جامعه‌ی اسلامی در زمان امام علی (ع)، به خاطر خارج شدن حکومت‌های پیشین؛ به ویژه در زمان عثمان، از موازین و شرایع اسلامی دچار انحطاط گردیده و تجمل‌گرایی و دل بستگی به دنیا، جای ساده زیستی و قناعت پیشگی زمان پیامبر را گرفته است.

با توجه به تقدم نهج البلاغه بر سایر آثار و اقوال منسوب به ائمه‌ی اطهار، می‌توان ادعا نمود که این متن، اولین اثر اسلامی است که دنیا را به گونه‌ای منفور و ناخوشایند معرفی کرده

است. روند هشدار به ترک دنیا و کناره‌گیری از نعمت‌های زوال پذیر آن، همواره در نهج البلاغه مشاهده می‌شود: «اما بعد، همانا دنیا آدمی را سرگرم می‌سازد، تا جز بدان نپردازد. و دنیادار به چیزی از دنیا نرسد، جز که آزمندی و شیفتگی وی بدان فزون شود، و آنچه از دنیا بهره‌ی او گردیده وی را بی نیاز نکند از آنچه بدان نرسیده؛ و از آن پس جدایی است از آنچه فراهم آورده، و در هم ریختن آنچه استوار کرده، و اگر آنچه گذشته است پندت آموخت، مانده را توانی اندوخت.» (همان: ۳۲۲)

از نگاه امیر المؤمنین (ع)، دنیا همچون ماری است که موجب نابودی انسان می‌شود: «دنیا همچون مار است سودن آن نرم و هموار، و درون آن زهر مرگبار. فریفته‌ی نادان دوستی آن پذیرد، و خردمند دانا از آن دوری گیرد.» (علی بن ابی طالب، ۱۳۸۳: ۳۸۱)

او از دنیا می‌خواهد که رهایش کند؛ چرا که وی نیز دنیا را رها کرده است: «دنیا از من دور شو که مهارت بر دوش نهاده است گسسته، و من از چنگالت به در جسته‌ام و از ریسمان- هایت رسته و از لغزشگاه‌های دوری گزیده‌ام. کجایند مهترانی که به بازیچه‌های خود فریبشان دادی؟ کجایند مردمی که با زیورهایت دام فریب بر سر راهشان نهادی.» (همان: ۳۱۹)

گرچه او در گونه‌ای ادبی، دنیا را جاننداری می‌پندارد؛ اما باز هم آرزومند عینی بودن دنیاست، تا بتواند انتقام بندگان منحرف شده را از او بستاند: «به خدا اگر کالبدی بودی دیدنی و یا قالبی پسوندی تو را وانمی‌گذاشتم، و حد خود را دربارت برپا می‌داشتم. به کیفر بندگان که آنان را با آرزوها دست‌خوش فریب ساختی.» (همان: ۳۱۹)

به نظر می‌رسد، سایر احادیث و روایات اسلامی که صراحتاً به نفی دنیا و مظاهر آن روی آورده‌اند، متأثر از نهج البلاغه و نظرات ارزشمند مولای متقیان (ع) باشد.

سیمای ظلمانی دنیا در متون عرفانی

چهره‌ی ناخوشایند دنیا در چند محدوده قابل بررسی است. ابتدا از این نظر که عرفا، دنیا را مکانی نامناسب برای زندگی دانسته و سعی داشته‌اند تا سالک را به روی گردانی از آن فرا- خوانند. از جهتی دیگر استفاده از صفت ظلمت برای دنیا، سیمای ظلمانی آن را تشدید می‌کند. در کنار این صفت، صفاتی استفاده می‌شود که جنبه‌های ظلمانی آن با توجه به پیشینه‌ی فرهنگی- مذهبی، قابل اثبات است؛ از جمله چهار عنصری که در بهشت با همیاری ناخجسته، عامل اخراج آدم از آنجا شدند؛ یعنی زن، مار، طاووس و شیطان.

نویسنده‌ی روح الارواح دنیا را شراب شیطان می‌داند که هر کس از آن بنوشد، بهبود نمی‌یابد جز در تاریکی مرگ، در حال یأس: «الدُّنْيَا خَمْرُ الشَّيْطَانِ مَنْ شَرِبَ مِنْهَا لَمْ يُفْقِ أَلْمَا فِى عَسْكَرِ الْمَوْتِى خَائِبًا وَ خَاسِرًا» (سمعانی، ۱۳۸۲: ۴۴۰) او، علاوه بر دنیا، آخرت را نیز بی‌اساس دانسته و معتقد است که هدف حقیقی، جز ذات حق، نمی‌تواند باشد: «الْأُنْيَا مَعْبَرٌ وَ الْآخِرَةُ مَعْبَرٌ وَ الْمَقْصُودُ هُوَ اللهُ الْكَبِيرُ.» (همان: ۵۲۹)

عین القضاة، از صفت مار کشنده، برای دنیا استفاده کرده است: «الدُّنْيَا حَيَّةٌ قَاتِلَةٌ» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۱۹۲) و ژنده پیل، دنیا و هر آن چه در آن قرار دارد را ملعون می‌داند: «الْأُنْيَا مَلْعُونَةٌ وَ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا أَلَّا ذَكَرَ اللهُ وَ مَا وَالَاه.» (انيس التائبين و صراط الله المبين؛ نقل: فرهنگ مآثورات عرفانی: ذیل دنیا) قشیری، برای اثبات نا مطلوب بودن دنیا و لزوم ترک آن توسط سالک، روایت ذیل را نقل می‌کند: «احمد خضرویه گوید ابراهیم ادهم مردی را دید اندر طواف گفت درجه صالحان نبینی تا عقوبت دنیا اختیار نکنی، در نعمت بر خویشتن ببندی و در محنت بگشایی و در راحت ببندی، و در جهد بگشایی و در خواب ببندی و در بیداری بگشایی و در ...» (قشیری، ۱۳۴۵: ۲۶)

این اندیشه مختص به عرفان اسلامی نیست. عموماً در بسیاری از فرهنگ‌ها، سرزمین زیرین، سرزمین تاریکی است که با مرگ و ناخوشایندی در ارتباط است: در اساطیر ژاپن، یومی (yomi) جهان زیرین و سرزمین تاریکی است. (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۷) در اندیشه‌ی یونانیان، جهان زیرین متعلق به خدای هادس و نماد آن سیاهی است (همیلتون، ۱۳۷۹: ۳۴) البته در رابطه با عرفان اسلامی، یک تفاوت مشهود ملاحظه می‌شود که در نهایت، شیوه‌ی طرح عالم ظلمت را در این مکتب فکری از سایر مکاتب و فرقه‌های فکری - مذهبی متمایز می‌کند و آن توضیح دلایل ظلمانی بودن عالم و ناکارآمدی آن می‌باشد. بر این اساس، عرفا به شرح و توضیح دلایل خود در طرد و نفی دنیا پرداخته‌اند؛ دلایلی نظیر حجاب بودن دنیا، فریبندگی و دشمنی، ارتباط دنیا با شیطان و ...

حجاب

در عرفان اسلامی، در فرآیند ترسیم سیمای منفی دنیا، آن را یکی از حجاب‌های موجود بر سر راه سالک معرفی کرده‌اند. ناگفته پیداست که با توجه به لزوم رفع حجب در عرفان، لزوم ترک دنیا مبرهن است: «همام حارث گوید: مردی فرا خیز گفت که: پیران خراسان را بر آن

یافتم که حجاب سه است: یکی حجاب خلق، و دیگر دنیا و سه دیگر نفس» (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۸۳)

در حقیقت، بر اساس باور عرفا، دنیا حجاب عقبی است: «حارثه گفت: چون خویشتن را از دنیا دور کردم، قیامت و اصول قیامت مرا معاینه گشت، تا بدانی که دنیا حجاب عقبی است. تا این حجاب حاضر از پیش برنخیزد، غایب حاضر نگردد. تا نفس را از دنیا فراق نیاید به عقبی نرسد. هم چنین تا دلت از دنیا جدا نگردد عقبی نبیند» (مستملی، ۱۳۶۳: ۶۱۸)

و مهم‌ترین عاملی است که انسان را از دریافت محبت حضرت حق محروم می‌کند: «قال: فهم مبین استنباط عقل است از قرآن و حدیث و آن صحیح است یا الهام یا نطق روح یا حکمت قرآن. معنی خبر گفت: هر که روی در دنیا کند از معرفت جلال حق محجوب ماند و هر که روی در خلق کند از محبت حق محجوب شد. محب محقق امور دنیا نداند «أنتم اعلم بامور دنیاکم» هر که در نظر حق درآید، به نور و بیان موصوف شود. (روزبهان بقلی، ۱۳۸۲: ۲۷)

فریبکاری

فریبکاری دنیا، از مباحثی است که در بسیاری از متون منثور و منظوم عرفانی مورد توجه قرار گرفته است؛ البته شایان ذکر است که این مشخصه رفتاری، در بسیاری از مباحث مرتبط با دنیا؛ نظیر شیطان، زن و... نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

هجویری در این زمینه می‌نویسد: «آنچه مشایخ گفته‌اند: هر چه درویش دست‌تنگ‌تر بود حال بر وی گشاده‌تر بود، ازیرا چه وجود معلوم مر درویش را شوم بود، تا حدی که هیچ چیز را در بند نکند الا هم بدان مقدار اندر بند شود. پس زندگانی دوستان حق به الطاف خفی و اسرار سهی است با حق، نه به آلات دنیای غدار و سرای فجار پس متاع مناع باشد از راه رضا» (هجویری، ۱۳۸۷: ۳۰)

غزالی، ضمن اشاره به سخنان پیامبر اکرم (ص)، در باب فریبکاری و جادوگری دنیا که بر ساحران نیز پیشی گرفته است، می‌نویسد: «در پیدا کردن جادویی دنیا رسول (ص) گفت: پرهیزید از دنیا که وی از هاروت و ماروت جادوتر است. و اول جادویی او آن است که خویشتن به تو نماید چنان‌که تو پنداری که وی ساکن است و با تو قرار گرفته است، چون در وی نگری ساکن نماید و خود جهان است و از تو گریزان» (غزالی، ۱۳۸۸: ۸۶)

از دیدگاه احمد غزالی، فریبکاری دنیا در زیندگی و دلربایی خاصی است که برای مکتوم

نگه داشتن بلا و محنت ناگزیر خویش به کار می‌گیرد: «دیگر سحر او آن است که ظاهر خویش آراسته دارد، و هر چه بلا و محنت است پوشیده دارد تا جاهل به ظاهر وی نگردد و غره شود. و مثل وی پیرزنی زشت است که روی دربندد و جامه‌های نیکو پوشد و پیرایه‌ی بسیار بر خویشتن بندد تا خلق از دور او را می‌بینند و بر وی فتنه می‌شوند...» (احمد غزالی، ۱۳۷۶: ۸۷)

مستملی بخاری معتقد است که فریبکاری دنیا در زمینه‌ی انحراف دل انسان‌ها از حضرت حق صورت می‌گیرد، همان‌گونه که دور شدن از دنیا، مسبب نورانیت دل می‌شود: «دل مومن منور باشد چون منور گشت دوربین و بارکش گردد. گفتند: علامت این چیست یا رسول الله...؟ (ص) گفت: دور شدن از سرای فریب دنیا را سرای فریب خواند یعنی فریبده است مر دوستان خدای را تا ایشان را از خدای ببراند...» (شرح تعرف، ص ۱۴۴)

دشمن

دشمنی دنیا با انسان‌ها، از مباحثی است که برای آگاه کردن سالک و دعوت به پرهیز از دوستی با دنیا شکل گرفته است. به نظر می‌رسد، میان مبحث دشمنی و فریبکاری دنیا، نتوان تمایز قابل آشکاری را ملاحظه کرد. در حقیقت، تمام این مباحث از یک آبشخور مشترک برخوردارند و به یک بحر می‌ریزند و آن، چیزی نیست جز عدم اعتماد به دنیا و پرهیز از دلبستگی به آن و بالتبع، تلاش برای رسیدن به عالم نور که عالم اصلی است.

محمد غزالی حدیثی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که حاکی از این است که خداوند، پس از خلقت دنیا به آن ننگریسته است و دلیل آن، دشمنی دنیا است: «و گفت رسول (ص): حق سبحانه و تعالی هیچ چیز نیافرید بر روی زمین دشمن‌تر بر وی از دنیا و تا دنیا آفرید هرگز به وی ننگریست» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۲۲)

مشابه همین نظریه در شرح تعرف نیز ذکر گردیده است: «و ناخواستن بزرگان دنیا را یک معنی آن است که چون خدای تعالی بر زبان مصطفی (ص) خبر کرده است " ان الله تعالی منذ خلق الدنيا لم ينظر اليها بغضاً لها" گفت: خدای تعالی تا دنیا را بیافرید به وی ننگریست از دشمن او را و نظر و رحمت باشد اگر به حکم بندگی خویش نگاه کردید. نگرستن به چیزی که خدوند ننگرد محال است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ص ۶۷)

حقارت دنیا

حقارت دنیا در برابر ارزشمندی عقیبی، نمود واقعی خود را آشکار می‌کند. در حقیقت،

همواره در عرفان اسلامی و البته در معارف اسلامی، انسان را به عالمی جاویدان، سرشار از نعمت و بلند مرتبه دعوت کرده‌اند. از همین رو است که عطار از قول شافعی می‌گوید: دنیا را با یک گرده نان تعویض نخواهد کرد: «شافعی گفت: اگر دنیا را به گرده ای نان به من بفروشدند نخرم» (عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۴)

مستملی بخاری، معتقد است که عنوان ملک برای فرشتگان به این خاطر است که بلند همت هستند و به چیز حقیری؛ نظیر دنیا نمی‌نگرند: «قوله: شاید که ملک بدان معنی باشد که بزرگ همتان‌اند و بزرگ‌همتی نشان ملکان است و ملکان به چیز حقیر ننگرند و این طایفه از حقارت دنیا به همه دنیا باز ننگرند. همت ایشان برتر از همت ملکان آمد پس ملکان ایشان بدین نام اولیتراند. (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۸۵)

آنچه هجویری از ابوسهل صعلوکی روایت می‌کند، تلویحاً به این معنا است که ارزش دنیا، حتی از آن چه صدقه می‌دهد و بالتبع از مظاهر و نعمات دنیوی است، کمتر است: «ابوسهل صعلوکی که هرگز صدقه بر دست درویش ننهاده و چیزی که بخشیدی هرگز به دست کسی ندادی بر زمین ننهاده تا برداشتی تا از وی بپرسیدند گفت دنیا را آن خطر نیست که اندر دست مسلمانی باید داد تا ید من علیا باشد و از آن وی سفلی» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۶۶)

و در کیمیای سعادت از قول ابو حازم نقل شده است که: «ابوحازم می‌گوید: حذر کنید از دنیا که شنیده‌ام که هر که دنیا را بزرگ دارد در قیامت او را بدارند و بر سر او منادی می‌کنند که این آنست که چیزی که حق تعالی حقیر داشت او بزرگ داشته است.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۲۶)

مردار

یکی از جملات منسوب به پیامبر، حدیثی است که ضمن آن، دنیا به مردار و طالب آن به سگ تشبیه شده است. به دور از اغراق است، اگر گفته شود که در زمینه‌ی ترسیم سیمای ظلمانی دنیا، عرفا بیشترین استفاده را از این حدیث برده‌اند. از همین رو است که در کیمیای سعادت، دنیا به مردار تشبیه شده است: «اگر همه دنیا به من دهند حلال بی حساب، ننگ دارم از وی چنانکه شما از مردار ننگ دارید» (همان: ۵۲۷)

این تشبیه در رساله‌ی قشیریه نیز تکرار شده است: اگر همه دنیا بر من عرضه کنند بدان شرط که با من شمار نکنند نزدیک من چون مرداری بود که یکی از شما به وی بگذرد و جامه

از وی نگاه دارد» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۰۲)

مستملی بخاری، با استفاده از قانون شرعی حرام بودن مردار بر مسلمان و مباح بودن آن، صرفاً در حالت اضطرار بر این تشبیه تأکید می‌کند: «حسن بصری را رحمة... علیه پرسیدند که دنیا همه حرام گشت، چگونه کنیم قال کل بحاجه و کل من وسطها، هر چیز که آن به ضرورت باشد، حرام حلال گردد چون تناول مردار در بیابان در حال ضرورت یا تناول می به حال ضرورت چون آب و طعام نیابد پس بنزدیک این طایفه همه دنیا چون مردار و می است. روا ندارد دست به دنیا دراز کردن مگر به حال ضرورت» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۲۹)

هجویری، ضمن استناد به سخنان ابوالحسن احمد بن ابی الحواری، دنیا را مزبله‌ای مکی داند که جوینده‌ی آن، تنها سگ است: «دنیا چون مزبله‌ای است و جایگاه جمع گشتن سگان و کمتر از سگان باشد آن که بر سر معلوم دنیا بایستد از آنچه سگ از مزبله حاجت خود روا کند و برود و دوست دارنده‌ی دنیا از جمع کردن آن برنگردد. و از حقیری دنیا بود به نزدیک همت آن جوانمرد که دنیا را به مزبله مانند کرد و اهل آن را به کمتر از سگان و علت آورد که چون سگ از مزبله بهره خویش بگیرد از آن فراتر شود اما اهل دنیا پیوسته بر سر جمع کردن دنیا نشسته‌اند و از محبت و گرد آوردن آن هرگز برنگردد و این علامت انقطاع وی است از دنیا و اخوات آن و اعراض وی از اصحاب آن و مر اهل این طریقت را گستگی از دنیا مجالی خوش و روضه‌ای خرم است.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۸۰)

زندان

تشبیه دنیا به زندان، مقوله‌ای است که در بسیاری از متون عرفانی مورد توجه قرار گرفته است. سنایی می‌گوید:

عشق دنیا کافری باشد که شرط مومنست صحن بازی جان رندان را به زندان داشتن

(سنایی، ۱۳۸۵: ۴۶۳)

عین‌القضاء، پا را از این فراتر نهاده و معتقد است که همان‌گونه که دنیا، زندان مؤمن است، بهشت نیز همین خصوصیت را دارد: «دریغا مگر که بهشت نرسیده‌ای و «وجوه یومئذ نافذه الی ربها ناظره» با تو غمزه‌ای زده است آن بهشت که عامه را وعده کرده‌اند زندان خواص باشد چنانکه دنیا زندان مومن است. مگر یحیی معاذ رازی از اینجا گفت که «الجنه بیمن العارفین

كما أن الدنيا بيمن المومنين» خواص با خدا باشند.» (عين القضاة، ۱۳۸۶: ۱۳۶)
خواجه عبدالله انصاری، دنیا را سرای بهانه و زندان می‌داند: «شیخ الاسلام گفت: پنهان کردن غیب و اهل غیب از ... تعالی رحمت است که آن در این جهان نگوید، هر چیزی که از آن آشکار شود، یا اما که آن کس را در وقت ببرند، یا عقل وی طاقت آن ندارد، اصول و رسوم وی متغیر شود. غیبی و حقیقی نهان به، تا به سر آن شوی در سرای غیب و حقیقت که این دنیا سرای بهانه است و زندان، تا یک راه که مدت فرا سو شود و آنان خورده آید و در حقایق و غیب باز شود.» (انصاری، ۱۳۸۶: ۴۶۰)

مستملی بخاری علاوه بر زندان، از تشبیه دنیا به قفس نیز استفاده می‌کند. تشبیه دنیا به قفس می‌تواند از زیر مجموعه های تشبیه دنیا به زندان محسوب گردد. در بسیاری از متون عرفانی؛ به ویژه در محدوده‌ی شعر، از این تشبیه استفاده شده که بسامد بالای استفاده از آن، قابل توجه است: «روزی پیش یحیی بن معاذ الرازی رحمه ... علیه کسی چنین گفت که این دنیا با وجود ملک الموت به هیچ نیرزد. گفت ملک الموت نیستی خود دنیا به هیچ نیرزیدی. گفتند: چرا؟ گفت از بهر آنکه ملک الموت است که دوست را به دوست می‌رساند. و از این معنی است که پیغمبر(ع) دنیا را زندان خواند و مثل مومن در دنیا چون مرغی است در قفس بازداشته. اگر چه نکوش دارند، آخر هم زندانی است و هم آرزوی او آن باشد که یکبارگی از زندان خلاص یابد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۴۵)

این انگاره، ما حصل نگاه عرفا است مبنی بر ناکافی بودن و به عبارتی تنگی فضا:

گاهی کشم سری به گریبان خویشتن / از بس دلم ز تنگی دنیا گرفته است

(حزین لاهیجی، ۱۳۶۳: ۷۰)

نگرشی که در ادبیات اسماعیلی نیز به چشم می‌خورد:

پیش دنیا نکنم دست همی تا او / نکشد در قفس خویش به دستانم

(ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

شیطان

در ادیان توحیدی، اهریمن یا شیطان، صاحب قدرتی نامحدود در محدوده‌ی عمل در

دنیاست. در متون عرفانی، شیطان و دنیا، دو همزاد دیرینه هستند، همزادهایی که می‌توان در بسیاری نمونه‌ها پیوستگی‌شان را مشاهده کرد:
عطار، دنیا را به طور کامل از اقطاع شیطان شمرده است:

گلخن دنیا که زندان آمده ست سر به سر اقطاع شیطان آمده ست

(عطار، ۱۳۸۹: ۳۲۳)

و در تذکره‌الاولیا دنیا را به عنوان خمر شیطان معرفی می‌کند که مستی آن تا قیامت لایزال است و نتیجه‌اش، خسران و زیان: «یحیی معاذ رازی گفت: دنیا خمر شیطان است هر که از آن مست شد هرگز به هوش نیامد مگر در میان لشکر خدای، روز قیامت در ندامت و خسران» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۸)

غزالی از قول یحیی بن معاذ، دنیا را دکان شیطان دانسته که به هیچ عنوان نباید با او خرید و فروش کرد که سبب زیان انسان می‌شود: «یحیی بن معاذ: دنیا دکان شیطان است از دکان وی هیچ بر مگیر اگرچه اندر تو آویزد.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۲۶)
علاوه بر شیطان، عناصر هم‌داستان و همراه با او در اخراج آدم از بهشت، با سیمای دنیا در ارتباط هستند. طاووس که از هم‌دستان شیطان، در اخراج آدم از بهشت است، در این ابیات، با دنیا خویشاوندی دارد. اسیری لاهیجی، سروده است:

خود نمایی بود طاوس ای پسر کرکس و زاغست دنیا سر به سر

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۴۲)

مار، دیگر هم‌دست شیطان، در فریفتن حواست. بیدل دهلوی سروده است:

در حصول گنج دنیا از بلا ایمن مباش نقش روی در همش جز پیچ تاب مار نیست

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۹: ۳۸۶)

اما بیش از سایر همراهان شیطان، سیمای زن است که با سیمای شیطان ارتباط برقرار کرده، به گونه‌ای که در کمتر کتاب عرفانی به این همسانی بی‌توجهی شده است.

زن

تشبیه دنیا به زن، به ویژه عجوزه‌ای حيله‌گر که همه را ناکام می‌گذارد، تصویری رایج در متون عرفانی و غیر عرفانی است. البته لازم به ذکر است که در سایر زمینه‌ها نیز، تصویر روشن و مثبتی از زن ارائه نشده است و صرفاً چند متن معدود عرفانی، زن را به نیکویی یاد کرده‌اند؛ این در حالی است که در بسیاری از متون عرفانی، زن، نماد ظلمت و بعد ظلمانی آفرینش است.

از همین رو است که غزالی، از نمود دنیا در هیئت یک پیرزن سخن می‌گوید: «و عیسی (ع) دنیا را در مکاشفات خویش دید. بر صورت پیر زنی، گفت: چند شوهر داشته‌ای، گفت: در عدد نیاید بسیار گفت: بمرند یا طلاق دادند، گفت: نه که من همه را بکشتم گفت: پس عجب از این احمقان دیگر که می‌بینند که با دیگران چه می‌کنی و در تو رغبت می‌کنند و عبرت نمی‌گیرند!» (غزالی، ۱۳۸۸: ۸۷)

علاوه بر این؛ غزالی، ترکیبی از دیگر خصوصیات منفی دنیا؛ نظیر فریبکاری و دشمنی را در هیأت این زن نمودار می‌سازد: «دیگر سحر وی آن است که خویشان را به دوستی به تو نماید تا ترا عاشق کند و فرا تو نماید که با تو ساخته بودن و به کسی دیگر نخواهد شدن، آنگاه ناگاه به دشمن تو شود و مثل او چون زنی است نابکار و مفسده و بلایه که مردان را به خویشان غره می‌کند تا عاشق کند آنگاه به خانه برد و هلاک کند» (همان: ۸۷)

تشبیه دنیا به زن در این بیت و بی طهارتی و پلیدی در آن مشهود است.

زینت صورت دنیا مهل که دست طمع به دامن تو رساند که بی نماز شوی

(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۸۷: ۶۰۷)

احتمالاً با توجه به همین دیدگاه است که بایزید، توجه به دنیا را مکروه داشته و اندیشیدن به آن را عامل وجوب غسل دانسته است: «و از ابویزید رحمه الله علیه می‌آید که گفت هر گاه که اندیشه‌ی دنیا بر دلم گذر کند طهارتی بکنم و چون اندیشه‌ای عقبی گذرد غسلی؛ از آنچه دنیا محدث است اندیشه‌ی آن حدث باشد و عقبی محل غیبت و آرام با آن جنابت پس از حدث طهارت واجب شود و از جنابت غسل» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۲۸)

و یا در رساله‌ی قشیریه عیناً واژه‌ی پلید به عنوان صفت به دنیا نسبت داده شده است

«ابوالحسن مالکی گوید کسی را پرسیدم از آن که به وقت وفات خیر النساج حاضر بود گفت: "چون حال بر وی تنگ آمد" از هوش بشد و چون باهوش آمد گرد خانه بنگریست گفت: بباش عافاک... که تو بنده‌ی ماموری و من بنده‌ی مامورم و آن چه ترا فرموده اند از تو نمی-گذرد و آن چه مرا فرموده‌اند از من درمی‌گذرد و آب خواست و طهارت نو کرد و نماز کرد و پای راست فرو کرد و چشم بر هم نهاد، پس از مرگ او را به خواب دیدند گفتند: حال تو چه گونه است گفت مپرس و لیکن از دنیای پلید برستم» (قشیری، ۱۳۴۵: ۵۶۱)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، آن‌چه در متون عرفانی در توصیف دنیا نقل گردیده، بیانگر ناخوشایند بودن سیمای آن و عدم توجه عرفا به نعمات و ظواهر آن می‌باشد. همواره سعی پیران و مرشدان بر دور نگه داشتن سالکان طریقت از فریبندگی‌های دنیوی مقصور بوده و این خود، بر جنبه‌ی ظلمانی دنیا در عرفان اسلامی تأکید مضاعف کرده است.

نتیجه گیری

دنيا یا عالم ملک در عرفان اسلامی، مرتبه‌ای از آفرینش است که همزمان مبین عالم ظلمت است. علاوه بر تأکید عرفا بر ظلمانی بودن دنیا در متون عرفانی، صفاتی برای ترسیم سیمای دنیا به کار گرفته شده است که این نگرش را تشدید می‌کند؛ نظیر فریبندگی، دشمنی، حقارت و ...

دنيا، محدوده‌ی عمل شیطان است و سالک بایستی خود را از آلوده شدن به مکر و فریب شیطان مصون نگاه دارد. عرفا، علاوه بر شیطان، از دیگر همراهان او در اخراج آدم از بهشت؛ یعنی زن، طاووس و مار نیز در ترسیم سیمای ظلمانی دنیا مدد جسته اند. اگر چه در ابتدا به نظر می‌رسد که با توجه به عدم شباهت تام نگرش عرفا در مورد دنیا در عرفان اسلامی با آیات قرآن، شاهد نگرشی غیر اسلامی هستیم؛ اما با توجه به روایات و احادیث بازمانده از بزرگان مذهبی که به اقتضای زمانه، دنیا را طرد و نکوهش کرده اند، می‌توان به این نتیجه رسید که نگرش مذکور، برگرفته از تعالیم ائمه‌ی اطهار می‌باشد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانی، تهران: فکر روز.
- اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۶۵)، *دیوان اشعار و رسائل شمس الدین محمد اسیری لاهیجی*، به اهتمام: برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۸۶)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح: محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین، (۱۳۸۷)، *کلیات اوحدی مراغه‌ای*، (دیوان، منطق العشاق، جام جم)، به کوشش و با مقدمه: علی مرادی مراغه‌ای، تهران: اوحدی.
- بابا افضل کاشانی، محمد بن حسین، (۱۳۶۳)، *دیوان*، تصحیح: مصطفی فیضی، کاشان: وزارت فرهنگ و هنر.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق، (۱۳۸۹)، *دیوان*، به کوشش: علیرضا قزوه، تهران: شرکت تعاونی کار آفرینان فرهنگ و هنر.
- پیگوت، ژولیت، (۱۳۷۳)، *فرهنگ اساطیر ژاپن*، ترجمه: باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- حزین لاهیجی، محمد علی بن ابی طالب، (۱۳۶۲)، *دیوان*، با تصحیح، مقابله و مقدمه: بیژن ترقی، تهران: بی نا.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر، (۱۳۸۲)، *عبهر العاشقین*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری.
- سمعانی، شهاب الدین، (۱۳۶۸)، *روح الارواح*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، مجدود بن آدم، (۱۳۸۵)، *دیوان*، به سعی و اهتمام: مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۷۴)، *عوارف المعارف*، ترجمه: ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام: قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صدری نیا، باقر، (۱۳۸۸)، *فرهنگ مأثورات عرفانی*، تهران: سخن.
- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر، (۱۳۸۶)، *دیوان*، مقدمه و تصحیح: پروین قائمی، تهران: پیمان.

- عطار نیشابوری، فرید الدین محمد، (۱۳۷۸)، تذکره الاولیاء، محمد استعلامی، تهران: زوار.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۹)، منطق الطیر، مقدمه تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن
- علی بن ابی طالب، (۱۳۸۳)، نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عین القضاء، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- غزالی، احمد، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام: احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- -----، (۱۳۸۸)، نصیحه الملوک، به کوشش: قوام الدین طه، تهران: جامی.
- قشیری، (۱۳۴۵)، رساله‌ی قشیری، مترجم ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح: محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- کتاب مقدس، عهد جدید، (۱۳۷۵)، ترجمه‌ی انجیل اربعه، تعلیقات و توضیحات: محمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون آبادی، به کوشش: رسول جعفریان، تهران: نشر نقطه، {بی جا}:
- دفتر نشر میراث مکتوب.
- محمد بن منور، (۱۳۷۸)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، به اهتمام: ذبیح الله صفا، تهران: فردوس، عطار.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۲)، ارزش دنیا از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه، مجله‌ی درس‌هایی از مکتب اسلام، سال چهاردهم، شماره ی ۴، اردیبهشت‌ماه.
- مقدم، محمد، (۱۳۸۰)، جستاری درباره‌ی مهر و ناهید، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو قبادیانی، (۱۳۵۷)، دیوان، تصحیح: مجتبی مینوی ومهدی محقق، تهران:

مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.

- نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۹)، *الانسان الکامل*، تهران: طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
- هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۷)، *کشف المحجوب*، محمود عابدینی، تهران: سروش.
- همیلتون، ادیت، (۱۳۷۹). *اسطوره های یونان و رم*، ترجمه: حسن قائم مقامی، تهران: شهر کتاب، هرمس.

