

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۸

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۱۹

سال هجدهم، شماره ۷۱، بهار ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.18.71.13.6](https://doi.org/10.20080514.1401.18.71.13.6)

مقاله پژوهشی

### نگاهی به مرگاندیشی در اهم متون نثر عرفانی (قرن ششم تا دهم)

سارا شهسوار<sup>۱</sup>

فرهاد ادیسی<sup>۲</sup>

حسین آریان<sup>۳</sup>

#### چکیده

مرگ پرسشی بی‌پاسخ در زندگی انسان بوده که از دیرباز ذهن او را به خود مشغول کرده است. در ادبیات کشورهای مختلف اندیشمندان پاسخی درخور و نه قطعی به این پرسش داده‌اند. متون عرفانی نیز با توجه به اینکه بر آموزه‌های قرآنی و دینی تکیه دارند، مسئله مرگ را به نوعی واکاوی کرده‌اند. در مقاله حاضر که به شیوه تحلیلی توصیفی ارائه می‌شود، مهم‌ترین متون نثر ادبیات عرفانی از قرن ششم تا دهم مورد توجه بوده تا دیدگاه نثرنویسان را درباره مرگ مورد بررسی قرار دهد. آنچه از بررسی متون مورد نظر استنباط می‌شود این است که در متون عرفانی مسئله مرگ که اغلب به صورت تشبیه پرنده (آزادی روح از بدن) تصویر می‌شود جزء دغدغه‌های نثرنویسان است و در این میان آموزه‌های اسلامی با دیدگاه‌های صوفیانه و عرفانی تلفیق شده است. به لحاظ بسامدی در آثار سهروردی بیشترین توجه را به این موضوع می‌توان دید. در آثار سهروردی این مسئله در قالب انواع نمادها و استعاره‌ها بیان شده است که گاه تفسیر جزئیات آن‌ها نیازمند تلاش فکری بیشتری است. در دیگر آثار بحث در این زمینه از صراحت و سادگی برخوردار است. در آثار مولانا نیز سنت تفکر عرفانی پیش از او درباره مرگ به بیانی دیگر متجلی شده است. صوفیه مرگ را عمدتاً به دو گونه جسمانی (اضطراری) و ارادی (خودخواسته = مرگ پیش از مرگ) تقسیم‌بندی می‌کنند و این دیدگاه به سنتی در حوزه اندیشیدن به مرگ در متون عرفانی تبدیل شده است.

#### کلیدواژه‌ها:

تصوف، نثر صوفیانه، مرگاندیشی، مرگ ارادی، قرون ششم تا دهم.

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد خدابنده، دانشگاه آزاد اسلامی، خدابنده، ایران.

<sup>۲</sup> - دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. نویسنده مسئول:

fzedrisi@yahoo.com

<sup>۳</sup> - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

## پیشگفتار

مرگ بی‌گمان بزرگ‌ترین سؤالی است که در تاریخ بشر، ذهن انسان را به خود مشغول کرده‌است. پرسشی بی‌پاسخ که در سراسر لحظات زندگی انسان بوده و زیبایی آن را به تلخی آکنده‌است. مرگ پایانی است بر خوشی‌ها و لذت‌های این جهانی و فرصت حیاتی که چشم‌برهم‌زدنی پایان می‌گیرد. نیازی به گفتن نیست که «مرگ بزرگترین رویداد زندگی هر انسان است و از دغدغه‌های اصلی و از معماهای ذهنی و روحی انسان‌ها به‌شمار می‌رود» (داراب‌پور، ۱۳۹۰: ۱۴۸).

ادبیات فارسی پس از اسلام که از قرن چهارم دوران نوباوگی خود را آغاز نموده‌بود، به‌زودی با آمیخته‌شدن مفاهیم و اندیشه‌های صوفیانه، بسیار زود گام در راه غنی‌شدن نهاد. تصوف و عرفان به‌عنوان حرکت و جنبشی فرهنگی اجتماعی که از سده سوم هجری آغاز شده‌بود، رفته‌رفته در آثار مشهور فارسی نفوذیافت و اندیشه‌های صوفیان در آثارشان بازتاب پیدا کرد و موجب غنی‌تر شدن بُعدی از ادبیات فارسی شد که می‌توان ادبیات تصوف یا صوفیانه نامید. صوفیان با نگاه خاص خود به جهان اطراف و پدیده‌های آن و با نگرشی متقابل به انسان آغازگر راهی بودند که قرن‌ها ادامه‌یافت و به رشد و بالندگی رسید. اساساً بایستی اذعان نمود که «عرفان چیزی نیست مگر نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۵؛ مقدمه مترجم).

در قرن‌های آغازین پس از اسلام که هنوز تصوف و عرفان به چندان گسترش و بالندگی نرسیده‌بود، بیشتر نگاهی زاهدانه که ریشه در تعالیم و آموزه‌های اسلام داشت بر اندیشه متصوفه حاکم بود. در رساله‌هایی چون ترجمه رساله قشیریه، آشکارا می‌توان چنین دیدگاهی را دید. در کنار چنین بینشی برخی صوفیان تقسیم‌بندی‌هایی از این موضوع در حوزه تصرف ارائه دادند و موجب گسترش حوزه مفهومی مرگ در آثار صوفیه شدند. بعدها عطار از قول حاتم اصم از صوفیان بنام قرون اولیه اسلامی، نقل کرد که «گفت هر که در این راه آید او را سه مرگ باید چشید. موت‌الابيض و آن گرسنگی است و موت‌الاسود و آن احتمال است و موت‌الاحمر و آن مرقع‌داشتن است» (عطار، ۱۳۸۵: ۲۶۰).

از جانب دیگر با توجه به بازتاب اندیشه مرگ در آثار صوفیه می‌توان سه دیدگاه متفاوت را در این مورد مشخص کرد. دیدگاه نخست را می‌توان دیدگاه «مرگ‌ستایانه» یا ستایش از مرگ نام نهاد. «این دیدگاه در میان عارفان و صوفیان اسلام و ایران زمین پیروان فراوانی دارد. این گروه با فرار به جلو یا روی آوردن به مرگ می‌کوشند که از هول و هراس ناشی از مرگ بکاهند. زندگان را جسماً چون مرده‌ای

می‌خواهند تا روحاً جاویدان شوند. عارفان و صوفیان راستین نه تنها از مرگ نفرت ندارند و به آن به دید کراهت و نکوهش نمی‌نگرند، بلکه آن را سخت گرامی می‌دارند و می‌ستایند. این دسته عشق و علاقه خود به مرگ را بر بنیاد آیات و احادیث دینی پی می‌نهند» (فلاح، ۱۳۸۷: ۲۲۶). در آثار منشور فارسی به-ویژه نوشته های عین‌القضات همدانی می‌توان ردپای چنین نگرشی را به وضوح دید، همچنین در آثار شیخ اشراق. مولانا جلال‌الدین بلخی، نیز یکی از وارثان این اندیشه است. او این گفته را سرلوحه خود قرار داده که «مرگ ما هست عروسی ابد» از این رو می‌توان وی را جزء پیروان این دیدگاه (مرگ‌ستایی) دانست. از نظر مولانا مرگ «ملاقات عشق است و روز ملاقات با معشوق باید خوش‌لقا بود. این روز روز ماتم و غم نیست» (حسینی‌کازرونی و عبدی‌مکوند، ۱۳۹۱: ۱۷).

دیدگاه دوم، مرگ‌گریزی و هراس از مرگ است. بیشتر ابیاتی از خیام درباره تصور او از انسان و مرگش نقل شد. این دو بیت آشکارا جهت‌گیری خیام را نسبت به مسئله مرگ نشان می‌دهد. «خیام که اندیشه فیلسوفانه دارد در چنین اوضاعی به کل کائنات با دیده شک و حیرانی می‌نگرد. ناراحتی از مرگ یکی از علل پیدایش بدبینی فلسفی است. فلاسفه بدبین حیات و هستی را بی‌هدف و عاری از هرگونه حکمت تصور می‌کنند. ایشان با خود می‌اندیشند اگر بنا بر رفتن و مردن است نمی‌بایست می‌آمدیم. حالا که بدون اختیار آمده‌ایم این اندازه لااقل از ما ساخته‌است که نگذاریم این بیهودگی ادامه یابد» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷۶). به ندرت می‌توان در میان صوفیان و عارفان ایرانی به‌ویژه آن دسته از صوفیان که آثارشان در این پژوهش بررسی شده، کسی را یافت که به این عقیده قائل باشد. چراکه عقیده صوفیه درباره مرگ هر قدر هم که متفاوت باشد، نهایتاً در موازات با باور و ایمان مذهبی است. یا به عبارت دیگر ایجابی است و نه سلبی و انکاری.

در دسته سوم نگاهی واقع‌گرایانه نسبت به مرگ اشاعه داده می‌شود. «این دسته مرگ را جزئی از واقعیت زندگی به حساب می‌آورند؛ اما نه یک‌سر زندگی را فدای مرگ می‌کنند و نه مرگ را فدای زندگی و برای رهایی از مرگ به آفرینش و تولید و هنر روی می‌آورند» (فلاح، ۱۳۸۷: ۲۴۴).

پژوهش حاضر با شیوه تحلیلی-توصیفی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای سعی دارد مفهوم مرگ‌اندیشی و ابعاد گسترده و نیز تقسیم‌بندی‌های آن را در آثار صوفیان نثرنویس قرن ششم تا دهم هجری واکاوی و تجزیه و تحلیل کند. از این رو با بررسی آثار منشور عرفانی در فاصله این چهار قرن تعداد بیست متن با این عناوین انتخاب شد: سوانح‌العشاق، رساله‌الطیر، صغیر سیمرخ، آواز پر جبرئیل، روزی با جماعت صوفیان، عقل سرخ، تمییدات، شرح شطحیات، عبهرالعاشقین، تذکره‌الاولیاء، فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه، مرصادالعباد، مقالات (شمس تبریزی)، فیه مافیه، مکتوبات، مجالس سبعة، مصباح‌الهدایه، اشعه‌اللمعات، نفحات‌الانس.

بیان مسأله

عرفان دیدگاهی وسیع را درباره حیات انسان به صوفی و عارف می‌بخشد. بخشی از این دیدگاه نشأت‌گرفته از قرآن و آموزه‌های اسلامی است. چه حرکت عرفانی ریشه در اسلام دارد. بخشی دیگر از این نظرگاه نیز حاصل تفکرات و تأملات صوفیان و عارفانی است که در چارچوب آموزه‌ها و تعالیم صوفیانه پرورش یافته و سنت فکری و عقیدتی آن را در طول نسل‌ها برای آیندگان به یادگار گذاشتند. متون عرفانی از جمله حوزه‌هایی است که عارف یا صوفی دیدگاه‌های خود را درباره‌ی مهم مسائل تصوف در آن‌ها مطرح کرده‌اند. این دیدگاه‌ها نیز باز بخشی حاصل سنت فکری صوفیان است و بخشی دیگر حاصل تأملات و به‌نوعی خلاقیت‌های ذهنی نثرنویسان. در متون عرفانی مسئله مرگ به‌عنوان مهم‌ترین مسئله که صوفی یا عارف باید تکلیفش را با آن معلوم‌سازد، مورد توجه است. در برخی متون ذهن خلاق و تخیل صوفی یا عارف این مسئله را در قالب داستان‌هایی که مملو از استعاره و نماد هستند پرورش داده و در برخی دیگر، نثرنویس با صراحت و سادگی تمام بدون ذره‌ای تکلف در زبان به این موضوع پرداخته‌است. بررسی این دیدگاه‌ها در متون عرفانی قرن‌های ششم تا دهم که دوران مهمی در تاریخ عرفان و تصوف است، به شناخت بهتر و بیشتر اندیشه‌های صوفیان در این مورد یاری خواهد رساند.

### مبانی نظری

دیدگاه عارفان درباره‌ی مرگ تفاوت بسیاری با سایر دیدگاه‌های موجود در اندیشه و تمدن اسلامی دارد. از منظر یک عارف انسان متعلق به جهانی دیگر است. او در اینجا مهمانی بیش نیست و دیر یا زود باید قالب تن (قفس جسم) را ترک‌کند و روح خود را به‌پرواز درآورد. امری که این عمل را محقق می‌سازد همان مرگ است؛ اما دیدگاه عارفان و برخی متصوفه تنها به اینجا ختم نمی‌شود. عارفان و صوفیان با الهام و تأثیرپذیری از سنت‌های اسلامی و نگاه عمیق به آیات قرآنی و نیز گفته‌های امامان معصوم درباره‌ی مرگ، دیدگاهی را در مورد مرگ و اندیشیدن به آن ارائه می‌دهند که می‌توان گفت منحصر به فرد و خاص این قشر اجتماعی است. مرگ برای عارف به‌هیچ‌وجه تلخ نیست و حتی شیرین نیز هست. عارف در انتظار روزی است که روح خود را از جسم و پیکرش آزاد سازد و به دیدار معشوق ازلی نائل گردد. پیش از اینکه درباره‌ی عقاید عرفا درباره‌ی مرگ بحث مفصلی صورت گیرد، اشاره به این نکته حائز اهمیت است که «در کل تلقی‌ها از مرگ قابل فروکاستن به دو تلقی است. ۱: مرگ پایان‌بخش حیات است و حضور مرگ مساوی با غیاب زیستن است. ۲: مرگ حفاصل دو نوع حیات و ارزش‌بخش به زندگی است و اگر نبود زندگی قدر و ارزش نداشت» (قائمی و واعظی ۱۳۹۳: ۱۶۲). عارفان و برخی متصوفه در رویارویی با مسئله مرگ و مرگ‌اندیشی دیدگاه و تلقی دوم را برمی‌گزینند. آن‌ها مرگ را به‌هیچ‌وجه پایان حیات نمی‌دانند؛ بلکه با تلقی مثبت خود از آن، سعی دارند که شرنگ و زهر یادکرد آن را برای دیگران به شیرینی بدل‌کنند. از این رو، می‌توان دیدگاه متصوفه و

عرفا درباره مرگ را دیدگاه مرگ‌ستایانه نام‌نهاد. عارف از مرگ استقبال می‌کند و آن را امری غیرعادی در زندگی بشر تلقی نمی‌کند. عقیده دیگری که عارفان و متصوفه در ادامه این دیدگاه مطرح می‌سازند، دیدگاهی است که می‌توان آن را مرگ اختیاری نام نهاد. گفتمان مرگ اختیاری در آثار عارفان و شاعرانی که تمایلات عرفانی دارند، به خوبی بازتاب یافته و می‌توان این گفتمان را مختص این دسته خواند. نکته شایان توجه این است که عارفان برای اثبات این گفتمان و طرح دیدگاه مرگ اختیاری ضمن استناد به آیات قرآنی به برخی احادیث اقوال و اخبار رسول اکرم (ص) و نیز صحابه ایشان استناد می‌کنند. در واقع صحت برخی از این احادیث تأیید نشده است؛ با این حال در آثار منظوم و منثور عرفانی برای توجیه حالات و مقامات عارفان به کار گرفته می‌شود. مرگ ارادی یا اختیاری به‌عنوان گفتمانی مسلط در آثار عرفانی گستردگی فراوانی داشته است و به‌صورت سنتی درآمده که نسل‌ها در میان آثار عرفانی مطرح شده و مورد پذیرش قرار می‌گیرد. عارفان در آثار خود به احادیثی از پیامبر (ص) و امامان معصوم استناد جسته و تعبیری عرفانی از آن‌ها به دست می‌دهند. از احادیثی که بسیار مورد استناد صوفیه قرار گرفته حدیث «النَّاسُ بِنِيَامٍ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۱) است. به این معنا که انسان‌ها در خواب غفلت هستند؛ وقتی که مرگ به سراغشان می‌آید از این خواب بیدار می‌شوند. صوفیه از این حدیث برای اثبات مبانی فکری نظریه مرگ ارادی استفاده می‌کنند. همچنین به احادیثی چون «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ» اشاره دارند (رک: عین القضاة، ۱۳۴۱: ۵۲). مفهوم این احادیث برای متصوفه تداعی‌کننده شباهت قیامت کبری با قیامت صغری است یعنی «همان‌گونه که در قیامت کبری اسرار پنهان فاش می‌شود، یَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ؛ در قیامت صغری نیز پرده‌ها از پیش چشم عارفان برگرفته می‌شود. پاره‌ای از اسرار ازل را که نه تو دانی و نه من به عیان می‌بینند» (حسین‌پور، ۱۳۸۳: ۳۱).

### پیشینه پژوهش

درباره مرگ و بازتاب آن در شعر شاعران و آثار منثور پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. همچنین در برخی پژوهش‌ها به تقسیم‌بندی دیدگاه‌های شاعران درباره مرگ و نگاهی کلی به این مسئله در ادبیات فارسی اشاره شده است. فلاح در پژوهش خود با عنوان سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی ضمن تقسیم‌بندی آرا در این باره، به دیدگاه عرفانی نیز اشاره می‌کند: «نخست کسانی که آن را ستوده‌اند و به گرمی از آن استقبال کردند، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بزرگترین نماینده این گروه به‌شمار می‌رود. دوم دسته‌ای که با نفرت و کراهت به مرگ نگرستند و برای غلبه بر آن، به خوشباشی و اغتنام فرصت روی آورده، کوشیدند از هول و هراس ناشی از مرگ بکاهند. خیام را باید پیشرو و نماینده کامل این دسته به حساب آورد. سوم گروهی که واقع‌گرایانه به آن نگرسته مرگ و زندگی را چونان دو روی یک سکه دیده و کوشیده‌اند ضمن بهره‌بردن از نعمات این جهان و خدمت به جامعه انسانی،

توشه و زاد و راه زندگی دو جهان را در دوره زندگانی خویش فراهم آورند... سعدی شیرازی بزرگترین نماینده این دسته به حساب می‌آید» (فلاح، ۱۳۸۷: ۲۲۳).

حسین پور نیز در پژوهش خود با عنوان تولد دوباره، مرگ پیش از مرگ در عرفان و ادب فارسی درباره دیدگاه عارفان در خصوص مرگ می‌نویسد: «در این روش، عارف سالک پیش از آن که مرگ طبیعی او دررسد به خواست خویش از حیات و صفات نکوهیده نفسانی و جسمانی خویش می‌میرد و به اخلاق و اوصاف پسندیده روحانی و ربانی زنده می‌شود. یعنی از خود فانی می‌شود و به خدا باقی می‌شود» (حسین پور، ۱۳۸۳: ۲۵).

درخصوص بررسی دیدگاه‌های نثرنویسان در متون عرفانی در بازه زمانی قرن ششم تا دهم تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. تنها خرسندی شیرغان و همکارانش در پژوهشی با عنوان تأملات مرگ-اندیشانه در چند متن منثور صوفیانه تا قرن پنجم هجری به بررسی متون عرفانی از ابتدا تا قرن پنجم پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که «مرگ‌اندیشی در متون عرفانی قرن پنجم در مقایسه با متون عرفانی سده‌های پیش از آن بسامد بیشتری دارد. این نکته می‌تواند نشان‌دهنده عمق و اصالت تجربه‌های صوفیان و عارفان و اراده معطوف به مرگ در وجود آنان باشد» (خرسندی شیرغان و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۹). باتوجه به فقدان بررسی جامع در متون عرفانی قرن‌های ششم تا دهم ضرورت تحقیق حاضر آشکار می‌شود.

### مرگ‌اندیشی در ادبیات منثور عرفانی؛ از قرن ششم تا دهم هجری

برای بررسی دیدگاه نثرنویسان این قرون، تعداد ۲۰ متن از ۱۱ نثرنویس عارف و عرفان‌شناس انتخاب گردید. این متن‌ها به تفکیک قرن‌ها عبارتند از:

قرن ششم: سوانح‌العشاق از احمد غزالی، رساله الطیر، صفر سیمرخ، آواز پر جبرئیل، روزی با جماعت صوفیان، عقل سرخ از شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تمهیدات از عین‌القضات همدانی، تذکره‌الاولیا از عطار نیشابوری، شرح شطحیات و عبهرالعاشقین از روزبهان بقلی شیرازی؛  
قرن هفتم: مرصادالعباد از نجم‌الدین رازی، مقالات از شمس‌الدین تبریزی، فیه مافیه، مکتوبات و مجالس سبعة از جلال‌الدین مولوی، فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه از ابن عربی؛  
قرن هشتم: مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه از عزالدین محمود کاشانی؛  
قرن نهم: اشعه‌اللمعات و نفحات‌الانس از جامی.

### سوانح‌العشاق

برای این‌که با دیدگاه غزالی درباره مرگ آشنا شویم، باید به فصولی از کتاب سوانح‌العشاق رجوع کنیم که او درباره فنای عاشق در معشوق و نیز نیست‌شدن عاشق از خودی عاشقی پرداخته است.

فصول کتاب سوانح بسیار کوتاه است. طولانی‌ترین فصل کتاب که فصل سی‌ونهم است (صفحات ۳۲ تا ۳۵)، به موضوع فنای عاشق در معشوق می‌پردازد. غزالی در این فصل «برای اینکه نشان‌دهنده‌ی عاشق است که قوت یا غذای معشوق می‌شود نه برعکس، تمثیل پروانه و آتش را که از حلاج گرفته‌است، می‌آورد و برای این‌که نشان‌دهنده‌ی ساز یا اسباب وصال از آن معشوق است نه از آن عاشق، حکایت سلطان محمود و نمک‌فروش را که هر دو عاشق ایاز بودند نقل می‌کند» (همان: ۶).

غزالی در فصل سی‌ونهم از سوانح‌العشاق می‌نویسد: «حقیقت عشق چون پیداشود، عاشق قوت معشوق آید نه معشوق قوت عاشق. زیرا که عاشق در حوصله معشوق تواند گنجید، اما معشوق در حوصله عاشق نگنجد. عاشق یک موی تواند گشت در ذهن معشوق؛ اما یک معشوق را همگی مأوا نتواند کرد و برنتابد. پروانه عاشق آتش آمد. قوت او در دوری اشراق است. طلایه اشراق او را میزبانی‌کند و دعوت می‌کند و او به پر همت خود در هوای طلب او پرواز عشق می‌کند، اما پرش چندان باید که بدو رسید چون بدو رسید او را روشنی نماید. روش آتش را بود در او و او نیز قوتی نبود. قوت آتش را بود و این سری بزرگ است» (غزالی، ۱۳۷۶: ۱۴۴ و ۱۴۵). آنچنان‌که از گفته‌های غزالی در این مورد می‌توان استنباط کرد مرگ در اینجا مرگی است عارفانه و عاشقانه. به این معنا که عاشق باید در نهایت در معشوق فنا شود (بمیرد) تا بتواند به بقا برسد. در واقع دیدگاه مرگ‌اندیشانه غزالی در این کتاب دیدگاهی است عارفانه و مرگ‌ستایانه. چراکه به عقیده او معشوق است که باید اظهار نیاز و عجز کند و فراق را برای رسیدن به معشوق تحمل نماید. در جایی دیگر می‌نویسد: «فراق مرتبه تذلّل و افتقار عاشق است. لاجرم ساز وصال معشوق را تواند بود و ساز فراق عاشق را و وجود عاشق یکی از سازهای فراق است» (همان: ۱۴۶). به عقیده غزالی در راه رسیدن به وصال معشوق بی‌شک تحمل جفاهایی که از سوی معشوق است ضروری می‌نماید. به نظر او عشق بلاست و این بلا با جفا ملازم است: «چون عشق بلاست قوت او در عالم از جفاست که معشوق کند مادام که علم او و از او بود قوتش از جفای معشوق بود و برای این است که حجت بر معشوق دوست دارد و تا پیوندی ضرورت وقت آید جنگ به اختیار دوست‌تر از صد آشتی به اضطراب دارد» (همان: ۱۲۷ و ۱۲۸). به عقیده غزالی چون عاشق خواهد که به فنای معشوق برسد، اسیر وقت خواهد بود و در این میان وقتی که به مرحله فنا می‌رسد تمامی احکام محو می‌گردد: «تا به خود خود بود احکام فراق و وصال و رد و قبول و بسط و انده و شادی را در او مدخل بود و اسیر وقت بود. چون وقت بر او درآید تا وقت چه حکم دارد و او را به رنگ خود بکند و حکم وارد وقت را بود. در فنا خود این احکام محو افتد و این اضداد برخیزد» (همان: ۱۲۹). از سوی دیگر، باید توجه داشت که به عقیده غزالی برای اینکه عاشق تمام انانیت‌ها و هواهای نفسانی را در خود بکشد و به اصطلاح به مرگی ارادی (اختیاری) دست‌زند، زمان زیادی صرف خواهد شد. «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ‌الست بر بکم آن جا باز نهاده‌است. اگر پرده‌ها شفاف افتد، او نیز از درون حج بیرون آید و اینجا سری بزرگ هست که عشق این

حدیث از درون بیرون آید و عشق خلق از برون درون رود اما پیداست تا کجا تواند رفت نهایت او تا شفاف است که قرآن در حق زلیخا بیان کرد. قد شغفها حباً و شغاف پرده بیرون دل است و دل وسط ولایت است و منزل اشراق عشق تا بدو بود اگر تمام حجاب برخیزد و نفس نیز درکار آید اما عمری باید در این حدیث تا نفس در راه عشق آید مجال دنیا و خلق و شهوات و امانی در پرده‌های بیرون دل بود، نادر بود که به دل رسد و خود نرسد هرگز» (همان: ۱۴۰ و ۱۴۱). غزالی در ادامه جان‌باختن (مرگ) در راه معشوق را کمال عشق می‌داند و می‌نویسد: «کمال عشق چون بتابد کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در راه رضای او جان‌باختن بازی داند. عشق حقیقی آن باشد. باقی همه سودا و هوس و بازی و علت است» (همان: ۱۴۱). در واقع به عقیده غزالی جان‌باختن عاشق واقعی در راه معشوق همانند بازی است یعنی عاشق در نرد عشق با معشوق جان خود را می‌بازد و این برای عاشق واقعی کاری سهل و آسان است. غزالی در ادامه سخن خود را به مردم‌خواری عشق می‌کشاند که می‌توان مرگ ارادی (اختیاری) را از آن استنباط کرد: «عشق مردم‌خوار است او مرد می‌خورد و هیچ باقی‌نگذارد. چون مرد را بخورد صاحب ولایت شود» (همان: ۱۴۲). در واقع به باور او عشق (واقعی) تمام انانیت‌ها و نفسانیات و تعلقات را از مرد می‌گیرد و به کام خود درمی‌کشد. آن‌گونه که دیگر چیزی از آن‌ها باقی نمی‌گذارد و این زمان است که مرگ عاشق فرارسیده است. مرگی که خود اختیار کرده است. چنانکه پیشتر گفته شد غزالی در باب چهلیم کتاب حکایت سلطان محمود و نمک‌فروش را ذکر می‌کند و از آن نتایج مهمی می‌گیرد. در بخشی از این حکایت می‌نویسد: «گفت: ای گدا! تو که باشی که با محمود دست در کاسه کنی؟ مرا که هفت‌صد پیل بود و جهانی ولایت و تو را یک شبه نان نیست. گفت: ای محمود! قصه درازمکن که این همه تو می‌گویی. ساز وصال است نه ساز عشق. ساز عشق دلی است بریان و جگری کباب و آن ما را به کمال است و به شرط کار است. لابل دل ما خالی است و هفت‌صد پیل را در وی گنجایی نه و چندین ولایت و تدبیر و حساب نمی‌باید. الا دلی خالی سوخته عشق ایاز. یا محمود! این همه که تو برمی‌دمی ساز وصال است و عشق را از وصال هیچ صفت نیست. چون نوبت وصال بود ایاز خود را ساز وصال به کمال هست. ای محمود! این هفت‌صد پیل و این همه ولایت بی ایاز هیچ ارزش؟ گفت: نه. گفت: وا ایاز در ویرانه‌ای تاریک وصال به کمال بود؟ گفت: بود. گفت پس این همه که تو برمی‌شماری ساز وصال هم نیست که ساز وصال معشوق را تواند بود نه عاشق را و آن خلّ و خال و زلف و جمال و کمال است. در دیگ عشق تو نمک تجرید و ذلت درمی‌باید که زمین وصال نیستی آمد و زمین فراق هستی تا شاهد الفنا در صحبت بود، وصال بود. چون او بازگردد حقیقت فراق سایه‌افکند» (همان: ۱۴۷ و ۱۴۸). در واقع، به باور غزالی آنچه در عشق لازم است تجرید و ذلت است که عاشق باید در راه رسیدن به فنا و پیش از در رسیدن مرگ طبیعی آن را کسب کند تا به دیدار زیباروی فنا نایل آید. غزالی در فصلی دیگر از کتاب (فصل چهل و هشتم) برای حروف عشق تعبیری می‌آورد و از مرگ اختیاری و فانی عاشق سخن می‌راند: «اسرار عشق در حروف



عشق مضمهر است عین و شین عَش بود و قاف اشاره به قلب است چون دل نه عاشق بود معلق بود، چون عاشق شود آشنایی یافت. بدایتش دیده بود و دیدن. عین اشارت بدو است درابتدای حروف عشق. پس شراب مالامال خوردن گیرد. شین اشارت بدو است. پس از خود بمیرد و بدو زنده گردد. قاف اشارت به قیام بدو است» (همان: ۱۵۳). باتوجه به آنچه از متن سوانح العشاق نقل شد می توان دیدگاه غزالی را درباره مرگ چنین جمع بندی کرد: وی از عشق انسان به معشوق الهی سخن می گوید. عاشق (انسان) در این راه باید انانیت ها و خودپرستی ها را از خود دور کند تا بتواند قدم در راه سلوک نهد. یعنی پیش از رسیدن مرگ خود به مرگی ارادی (اختیاری) دست بزند. عاشق باید تمامی جفاها را که از سوی معشوق می رسد تحمل کند تا بتواند در راه رسیدن به فنای عاشقانه استوارتر گردد. او در راه رسیدن به معشوق و دست یافتن به فنا اسیر وقت است و پس از رسیدن به فنا، یعنی مرگ و نیستی عاشق از خود و زنده شدن به معشوق، تمامی این احکام محو خواهد شد. به قیده غزالی ترک انانیت ها و قدم نهادن در راه عشق واقعی زمان زیادی خواهد برد. از دیدگاه او جان باختن در نرد عشق میان عاشق و معشوق کمال عشق و نهایت راه است و عاشق واقعی را از این باکی نیست که جان خود را تعمداً در این راه ببازد. از سوی دیگر، غزالی صفت بارز عشق را مردم خواری می داند. به عقیده او عشق تمامی انانیت ها و شهوات نفسانی و جسمانی را از عاشق می گیرد (می خورد) تا عاشق را به معشوق زنده گرداند. او با بیان حکایت سلطان محمود و مرد نمک فروش قصه دارد این نتیجه را اخذ کند که در راه عشق تجرید و ذلت لازم است تا عاشق بتواند با این ابزار و ساز و اسباب به دیدار زیباروی فنا نایل گردد.

### رسالة الطیر

سهروردی در آغاز این رساله می نویسد: «ای برادران حقیقت! همچنان از پوست پوشیده بیرون آید که مار بیرون آید و همچنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس برآید و زهر نوشید تا خوش زبید. پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید که همه مرغان را از آشیانها گیرند و اگر بال ندارید که بپرید به زمین فروخزید... و همچون شتر مرغ باشید که در سنگهای گرم کرده فروبرود، چون کرکس باشید که استخوانهای سخت فروخورد و همچنین سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد تا فردا به شما گزندی نکند و همچون شب پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشید» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۹۸). روشن است که سهروردی در اینجا از ویژگی ها و خصوصیات حیواناتی مثل مار، شتر مرغ و... جنبه نمادین آنها را در نظر دارد. «پوست انداختن مار را می توان به ریاضت کردن و گذشتن از جسم ظاهر و پرداختن به تقویت روح تعبیر کرد. عارف باید به جایی برسد که بتواند تن را چون پیراهنی بکند و روح را آزاد کند. در عین حال باید توجه داشت که مثل مار پوست انداختن و مثل

مور بی صدا راه رفتن به کتمان حال اشاره دارد. یعنی سلوک صوفی باید برای حق باشد و نه برای خود را به خلق نمودن» (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۴۰۰). همچنین منظور سهروردی از سلاح کژدم در اینجا این است که «عارف باید سلاح بردوش راه رود راه دشمن درونی یعنی شیطان را که همان شهوات است ببندد. پس مقام کژدمی و سلاح‌داری مقام جهاد با نفس اماره است» (همان: ۴۰۰). باید توجه داشت در اینجا زهر نوشیدن و مرگ‌دوستی نیز کنایه از مقهورداشتن قوای شهوانی و غضبی باید گرفت که «برای انسان مساوی با خوردن زهر است» (همان: ۴۰۰). سهروردی در ادامه تعبیر مرگ را دوست‌دارید تا زنده‌مانید را مطرح می‌کند که آشکارا و صراحتاً به دیدگاه مرگ‌اندیشانه وی در چهارچوب نظام فکری و عقیدتی صوفیه اشاره دارد. در واقع این مرگ همان «مردن از صفات بشری و تخلق به اخلاق الهی است» (همان: ۴۰۰). از سوی دیگر باید توجه داشت که سهروردی در این رساله «با گزارش قصه پرنده‌گانی که آزادانه پرواز می‌کنند؛ اما به دام صیادان افتادند، سفر روحانی انسان را ترسیم می‌کند. پرواز آزادانه در این جا نمادی از وضعیتی است که انسان در ازل قبل از خلقت زندگی می‌کرده و به دام افتادن اشاره دارد به آمدن او به قلمرو وجود مادی. این تعبیر بیانگر انتقال از بی‌صورتی به عالم صورت است» (امین-رضوی، ۱۳۸۷: ۴۵). آنچه از بیان سهروردی در رساله الطیر استنباط می‌شود این است که مرگ در این رساله همان مرگ ارادی و اختیاری است. به تعبیر سهروردی مرغان که همان انسان‌های مستعد راه سلوک هستند، می‌توانند با پشت‌سر گذاشتن سختی‌ها و بندها یا همان تعلقات دنیوی و نفسانی را از خود بازکنند و با نیروی اراده خود را تاحدی از این وضع نجات دهند. مع‌ذلک برای بریدن همه بندهای علایق به راهنمایی پیری نیازمندند. گرچه امکان دستیابی به مرحله اشراق بالقوه برای انسان وجود دارد، این کار بدون شوق درونی و تصمیم به انجام آن سفر روحانی صورت نخواهد پذیرفت. این نکته وقتی روشن می‌شود که قهرمان اصلی داستان از مرغان دیگر می‌خواهد که به او نشان دهند چگونه خویشتن را آزاد کردند» (همان: ۴۵ و ۴۶). آنچه می‌توان از رساله الطیر استنتاج کرد این است که خاکدان عالم برای روح انسان که همچون پرنده‌ای در حکم زندان است، از این رو برای آزادی این روح از این زندان، سفری به سوی نورالانوار ضرورت پیدامی‌کند. در این میان فضل الهی به سالک کمک می‌کند تا دل‌بستگی‌ها و پیوندهای علایق دنیوی را از پای خویش بگسلد. از سوی دیگر این طی‌طریق و سفر با گسستن بندها هم مرگ اختیاری است که جزء اصول اصلی سیروسلوک عرفانی است و عارف و سالک باید که قدم در آن بگذارد. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان عنوان کرد که دیدگاه سهروردی در رساله الطیر درباره مرگ با دیدگاه متصوفه درباره مرگ پیش از مرگ یکسان است و اختلافی در آن نمی‌توان دید. به نوعی داستان رساله الطیر شرح و بازگویی مرگ اختیاری و ارادی در قالب داستانی نمادین است.

نکته بسیار مهمی که باید به آن پرداخت این است که سهروردی در بخشی از رساله می‌نویسد: «چون نگاه کردیم حلقه‌های دام در حلقه‌های ما بود و بندهای تله‌ها در پای ما بود. همه قصد حرکت-

کردیم تا مگر از آن بلا نجات یابیم. هرچند بیشتر جنبیدیم، بندها سخت تر شد. پس هلاک را تن-ب نهادیم و بدان رنج تن در دادیم و هریکی به رنج خویش مشغول شدیم که پروای یکدیگر نداشتیم. روی به جستن حيله آوردیم تا به چه حيلت خویش را برهانیم...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۰۰). آنچه می-توان از بیان سهروردی در اینجا استنباط کرد، نکته‌ای است که یکی از اصول طریقت را بیان می‌دارد. چنانکه سهروردی اشاره می‌کند حرکت دسته‌جمعی مرغان با هم موجب می‌شود که بندها محکم‌تر شوند و این بی‌شک بیانگر این حقیقت راه سلوک است که «در تصوف و عرفان راه رسیدن به مقصود برخلاف شریعت راه جمعی نیست. هرکس باید از راه خود برود؛ چون استعدادها مختلف است. به-همین سبب با حرکت جمعی بندها سخت‌تر می‌شود و مرغان که از این حرکت معکوس می‌شوند، هر یک تن به تلاش می‌سپارند و با ناامیدی به رنج خویش مشغول می‌شوند و توجهی به حال دیگری ندارند. می‌توان سخت‌تر شدن بندها را در نتیجه جنبیدن چنین تعبیر کرد که روح در جسم انسان مجبور می‌شود به تدبیر جسم پردازد و در نتیجه چنان به کار جسم مشغول می‌شود که به دام خویش خومی-گیرد و تعلقات دنیوی او را به خود مشغول می‌کند طوری که وطن اصلی خود را از یاد می‌برد و درست مثل باز اسیر در عقل سرخ خیال می‌کند همواره همین وضع را داشته‌است. این اسارت ادامه دارد تا وقتی مرغ روح وضع خود را در قفس و دام جسم و غربت خود را در زندان ماده تشخیص دهد و دوباره به فکر نجات بیفتد و این با دیدن مرغان آزاد شده از دام ممکن می‌شود. این کوشش برای نجات با آن کوشش ابتدای اسارت فرق دارد؛ زیرا بار اول مرغان روح که عالم به کلیات بودند، به جزئیات معرفت نیافته بودند و همه استعدادهای خود را فعلیت نبخشیده بودند؛ اما این بار در نتیجه اسارت در تن عالم ماده استعدادهای خود را فعلیت بخشیده و به جزئیات معرفت پیدا کرده‌اند» (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۴۰۵). سهروردی همچنین به مرغان آزاد اشاره می‌کند. این مرغان از دیدگاه سهروردی همان «حکیمان اشراقی‌اند که هم فلسفه می‌دانند و هم تجربیات عارفانه دارند. مرغان ابتدا گردن خود را که شامل سر هم می‌شود از دام آزادی کنند، یعنی مثل مرغان آزاد شده و یا حکمای اشراقی، اول به عقل که جای آن در سر و قوه نفس ناطقه است، روی می‌آورند و معرفت فلسفی پیدامی‌کنند و بعد بال‌های خود را آزاد-می‌کنند که وسیله عروج روحانی است و از راه تجارب عرفانی به دست می‌آید. این همان راهی است که مرغان آزاد یا حکمای اشراقی از طریق آن از دام رسته‌اند» (همان: ۴۰۶). می‌توان چنین دریافت که سیر روح سیری از عالم خاک به سوی عالم افلاک است که سالک به عالم غیب و درگاه سیمرغ (عنقا) می‌رسد که همان عقل کل یا حق تعالی است. اما «چنین سیری موقت است چون ارتباط و تعلق ارواح با جسم هنوز وجود دارد و زمانی به کلی قطع می‌شود که ارواح با مرگ جسم برای همیشه از دام جسم و بقایای آن آزاد شوند» (همان: ۴۰۶ و ۴۰۷). همچنین باید به دو نکته دیگر نیز اشاره کرد. سهروردی از بقایای بند در اواخر رساله سخن می‌راند. منظور از این بقایا، عناصر جسمانی و این جهانی است که همراه روح مانده‌است. «پیوند روح با آن جز با مرگ قطع نمی‌شود. اقامت دائم در قرب ملک و عالم

نور و روحانی برای روح وقتی ممکن است که همه نسبت‌های او با جهان و جسم قطع شود» (همان: ۴۱۰). در بخش دیگری از داستان نیز آمده است: «پس جواب داد که بند از پای شما کس گشاید که بسته است و من رسولی به شما فرستم تا ایشان را الزام کند تا بندها از پای شما بردارد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۰۱). در واقع منظور از «کس» در اینجا همان واجب‌الوجود است که مرگ اجباری (اجل) را برای روح معین ساخته است. در واقع سهروردی در اینجا با این رمز به مرگ اجباری که سرنوشت محتوم هر انسانی است اشاره می‌کند و از سوی دیگر منظور از رسول همان عقل فعال است که عقل دهم و جبرئیل نیز نامیده می‌شود. درباره این رسول که عقل اول همراه مرغان می‌فرستد تا ایشان را اعزام کند بند از پای مرغان بردارد؛ عمر بن سهلان ساوی (فیلسوف قرن پنجم از شاگردان شرف‌الزمان محمد ایلاقی) که شرحی بر رساله الطیر نوشته، رسول ملک را ملک‌الموت یا فرشته مرگ خوانده است که می‌تواند بقایای بندی را که هنوز بر دست و پای مرغان است بگشاید» (پورنامداریان، ۱۳۹۲: ۴۱۰). از سوی دیگر باید توجه داشت که «این فرشته می‌تواند انسانی را که به درجه عقل مستفاد رسیده است، یاری کند تا گهگاه از قید و بند جسم آزاد شود و در عالم روحانی سیاحت کند. این حال در صورتی ممکن است که نفس ناطقه انسانی، قوای نفسانی و جسمانی را که پای وی را بسته‌اند، از طریق ریاضت مقهور خود کند. ایشان همان قوای نفسانی و جسمانی‌اند که عقل فعال به سالک کمک می‌کند تا آنان را مقهور خود سازد و موقتاً روح خود را از بند آن‌ها آزاد کند و همراه عقل فعال به سیاحت روحانی پردازد. این مرگ اختیاری است که بازگشت مرغان همراه رسول ملک آن را تحقق می‌بخشد و آزادی کامل با مرگ طبیعی ممکن خواهد شد و رسیدن اجل که عزرائیل فرشته مرگ آن را محقق می‌کند» (همان: ۴۱۱). در مجموع می‌توان چنین استنباط کرد که دیدگاه و عقیده سهروردی در این رساله نسبت به مرگ همان دیدگاه مرگ اختیاری است که رگه‌هایی از آن پیش از او در ادبیات تصوف شکل گرفته بود و بعد از او در قرن‌های بعدی در آثار کسانی چون مولوی به کمال خود رسید.

### تمهیدات

عین‌القضات در تمهیدات خود هم به مرگ طبیعی اشاره دارد و هم نوع دیگری از آن را مورد بحث قرار می‌دهد. او می‌نویسد: «دریغاً اللّهُ یَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِهَا وَالَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنَامِهَا! اگر مدت بودن در قالب به آخر رسیده باشد خود تصرف جان یکبارگی منقطع شود و دیگر تصرف نکند و از خواب باز نیاید. فِیْمَسِکُ الَّتِی قَضَى عَلَیْهَا الْمَوْتَ و اگر از اجل و عمر مسمی پدید کرده چیزی مانده - باشد، دیگر باره پس از خواب به تصرف درآید و یُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى و مصطفی علیه‌السلام به وقت خواب همین معنی در دعا گفتی...» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۱۵۴). چنانکه می‌توان دید عین-القضات در اینجا به مرگ طبیعی اشاره دارد (اجل مسمی) که برای تمام انسان‌ها مشترک است. اما در ادامه از مرگ ارادی نیز سخن می‌گوید: «اگر آن عزیز می‌خواهد که جمال یُلْقِی الرُّوحَ مِنْ أَثَرِهِ عَلَی مَنْ-

يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ تَرَا جُلُوهَ كُنْدٍ مِنْ كُونٍ وَ مَكَانٍ دَرِگَزْدَرٍ چُونِ از هَر دُو جِهَانِ دَرِگَزْدَشْتِي از خُودِ نِيْزِ دَرِگَزْدَرِ تا رُوحِ رَا بِيْنِي بَرِ عَرَشِ مَسْتَوِي شُدِه كِه الرَّحْمَنُ عَلَيَّ الْعَرْشِ اسْتَوَى. پس از عرش نیز درگذر تا رفیع-الدرجات ذوالعرش را بینی در عالم وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ پس در این مقام تو خود کلید و مقالید آسمان و زمین شدی که لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (همان: ۱۵۴ و ۱۵۵). عین القضات در ادامه درباره آرای کسانی بحث می‌کند که درباره جسم انسان به اظهارنظر پرداخته‌اند. او خلق را به گروه تقسیم می‌کند: «گروهی از عوام چنین می‌پندارند که آدمی جز قالب نیست... و گروهی دیگر از علما هم جان فهم‌کنند و هم قالب... اما گروهی خواص اطلاق انسان و آدمی را جز جان ندانند و قالب را از ذات انسان ندانند. به هیچ حال بلکه قالب را مرکب دانند و آدمی را جان است راکب و سوار هرگز مرکب از ذات راکب نباشد اگر کسی بر اسب نشیند او دیگر باشد و اسب دیگر. قفص دیگر باشد و مرغ دیگر. نایبنا چون قفص ببند گوید: این مرغ خود قفص است اما بینا درنگرد مرغ را در میان قفص ببند، داند که قفص از برای مرغ باشد و از برای مرغ به کار دارند. اما مرغ را خلاص دهند. قفص را کجا برند؟» (همان: ۱۵۹ و ۱۶۰). عین القضات با تشبیه بسیار زیبایی جسم انسان را به همان قفس ماند می‌کند و مرغ را همان روح آدمی می‌داند که پس از مرگ و آزاد شدن روح، قفس در جای خود باقی می‌ماند و در واقع پرسش عین القضات که قفس را کجا برند، استفهامی انکاری دربردارد و معنای ایجابی ندارد. پس مرغ (روح) پس از آزاد شدن از دست قفس به پرواز درمی‌آید و مرگ سبب می‌شود که جسد (= جسم و تن) برجای بماند؛ اما روح پرواز کند و قالب را ترک نماید. عین القضات در ادامه به ویژگی‌های طایفه خواص یا همان سالکان سیروسلوک می‌پردازد و می‌نویسد: «دریغاً آنچه به صفات بشریت و قالب تعلق دارد چون اکل و شرب و جماع و نوم طایفه خواص این صفات را به اطلاق از خود نفی کنند. نگویند که خوردیم و خفتیم بلکه بخورد و بخفت و گرسنه است و تشنه است. ارباب بصایر را این احوال به طریق مشاهدت معلوم شده است و بدانسته‌اند که جان چون راکب است و قالب چون مرکوب. چون کسی اسب را علف دهد. او علف خورد. هرگز اضافت خوردن اسب با خود نکند. این قوم همچنین روا ندارند اضافت خوردن و خفتن با خود کردن. بعدما که حقیقت ذات انسان چیزی دیگر باشد و آنچه خورد و جنبد چیزی دیگر» (همان: ۱۶۰ و ۱۶۱). عین القضات بحث خود را همچنان درباره سرنوشت قالب و پیکر انسان پس از مرگ ادامه می‌دهد و می‌نویسد: «اما ای عزیز هر که گوید که آدمی مجرد قالب است و بپوسد و بریزد در گور و جان را عرض خواند و جز عرض نداند چنان که اعتقاد بعضی متکلمان است و گویند که روز قیامت خدا بازآفریند و اعادت معدوم از این شیوه دانند این اعتقاد با کفر برابر باشد. اگر آدمی به مرگ فانی شود پس مصطفی علیه السلام به وقت مرگ چرا گفت: بل الرفیق الاعلی و العیش الاصفی و الکمال الاوفی و آن که گفت: القبر روضه من ریاض الجنه او حفرة من حفر النیران؟ و آن که گفت با دختر خویش - رضی الله عنه - وری بخندید که و انک اسرع لحاقاً بی؟ دریغاً چرا بلال حبشی به وقت مرگ گفت: غدا نلقى الاحبه محمداً و حزبه و تمامی این معنا

از خدا بشنو ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم و مصطفی علیه السلام جای دیگر چرا گفت: المؤمن محاق فی الدارين و جای دیگر گفت: اولیاء الل لا یموتون و لكن ینقلون من دار الی دار» (همان: ۱۶۱). عین القضاة در جای دیگر با اشاره به صفات رحمانی و شیطانی انسان و اینکه برخی صفات شیطانی را مقهور کرده‌اند چنین می‌نویسد: «ای عزیز، آدمی یک صفت ندارد بلکه صفات بسیار دارد. در هریک از بنی آدم او باعث است یکی رحمانی و دیگر شیطانی. قالب و نفس شیطانی بود و جان و دل رحمانی بود و اول چیزی که در قالب آمد نفس بود. اگر سبق و پیشی قبل یافتی هرگز نفس را در عالم نگذاشتی. قالب کثافتی دارد به‌اضافه با قلب و نفس صفت ظلمت دارد و قالب نیز از خاک است و ظلمت دارد و با یکدیگر انس و الفت گرفته‌اند. نفس را وطن پهلوی چپ آمد و قلب را وطن صدر آمد. نفس را هر لحظه‌ای مزید هوا و ضلالت می‌دهند و دل را هر ساعتی به نور معرفت مزین می‌کنند که أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ. پس در این معنی خلق سه گروه آمدند. گروهی را توفیق دادند تا روح ایشان نفس را مقهور کرد تا سعادت یافتند... و گروهی را شقاوت در راه نهادند تا نفس ایشان روح را غلبه کرد و شقاوت یافتند و اولک حزب الشیطان این باشد. گروهی سوم را موقوف ماندند تا وقت مرگ. اگر هنگام مرگ جان آدمی رنگ نفس گیرد شقاوت بادید آید و اگر رنگ دل گیرد سعادت پیدا شود و اگر موقوف بماند از اهل اعراف شود که و علی الاعراف رجال یعرفون کلاً بسیماهم» (همان: ۱۹۵ و ۱۹۶). چنان‌که می‌توان دید عین القضاة کسانی را که روح‌شان نفس را شکست داده‌است اهل سعادت می‌داند و بقیه را اهل دوزخ.

### شرح شطحیات

شرح شطحیات رساله‌ای است به فارسی در شرح سخنان شطح‌آمیز بزرگان صوفیه. روزبهان بقلی در رساله خود به‌صراحت از مرگ سخن نمی‌راند، اما در برخی از جاها سالک را به مرگ ارادی ترغیب و تشویق می‌کند. در فصل ۶۹ کتاب می‌نویسد: «ای بدیع‌الصفه! از خود بیرون آی که ذرات وجود همه تویی. تو از ذره بیرون شو تا به زبان بی‌زبانی بی‌علت، دویی در هر مشهدی انالله گویی. ای صافی نظر! اگر از حادثه قبض و بسط بگذری بی‌ترقی بی‌تلوین احکام حق را بی‌خود و باخود بینی. اگر مهد قدمی در صورت آدمی کیستی؟ اگر جان عالمی، بی‌عالم کیستی؟» (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۷). باز در جایی دیگر سالک را به مرگ ارادی می‌خواند: «جانا! اگر خواهی که به چشم وحدت رنگ آن دلکش بینی، از خود بیرون آی که نام وی در علم و علم آدم الاسماء نیست از عالم قسمت اجرایی نفس بلاکش بیرون است. نعت او در حروف حدث سایه ندارد. جهان امر از وی مایه ندارد. زیرا که در قدس لاهوت سایه جان هر جان است» (همان: ۱۳۳ و ۱۳۴). در جایی دیگر از رساله در شرح شطح جنید در اشاره به اینکه کشتگان راه عشق زندگانند می‌نویسد: «هر که از رؤیت نفس و کون فانی گشت هوا را بدم ارادت دبور عشق دردمید. بر بندگان طبیعت آیت کل من علیها فان

برخواند صنم اکبر را که نفس روینده است پیش جان گوینده بکشد عروس بقا نفخ اول و نفخت فیه در آن آدم ثانی زند در کشته‌زار ناوک‌خورندگان قاب قوسین او را به حق زنده و جاوید بینی. مقتولان سیف عشق و مذبحان سنان شوق ذوالجلال وصف کرد گفت: و لاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله امواتاً بل احیاء» (همان: ۱۶۱ و ۱۶۲). همچنین در شرح شطح ابی‌بکر الطمستانی در فصل یک‌صدونودوششم رساله گوید: چون ازین هممه انسانی بیرون آمد به حیات رحمانی متصف‌شدم در جلال او ابدالآباد بمانم. اموات بل احیاء صفت این کشتگان است سرودن زند و پازند سبحانی صفت این زندگان است. چون سیمرغ جان از دار ناسوت به عالم لاهوت پرند نفس روینده در گلزار گل آدم یا نفس گویند. جوینده عکس آن عنقا سایه‌پذیر ظل‌الله شوند. صد هزار آسمان و زمین بینی» (همان: ۳۳۰ و ۳۳۱). چنان‌که می‌توان دریافت دیدگاه روزبهان بقلی تفاوتی با دیدگاه دیگر صوفیان و عارفان در این مورد ندارد. به عقیده او نیز سالک باید از هوا و هوس و تعلقات نفسانی دست بردارد و از خود بمیرد تا به خداوند زنده‌شود و این دیدگاهی است که پیش از روزبهان نیز در ادبیات صوفیه پدید آمده و به نسل‌های دیگر انتقال یافته‌است و در واقع می‌توان آن را جزء آموزه‌های مهم صوفیان دانست. چنان‌که در بررسی آثار قرن‌های بعد خواهیم دید این دیدگاه قرن‌ها در قالب آثار مثنوی صوفیه به‌عنوان دیدگاهی برتر نمود یافته و نهادینه شده‌است. روزبهان در بقیه صفحات این رساله، به مسئله مرگ اشاره‌ای نکرده‌است.

#### تذکره‌الاولیاء

عطار در ضمن شرح احوال و سخنان بزرگان صوفیه به مسئله مرگ اشاره دارد. در بیان احوال حاتم اصم از قول او می‌نویسد: «و گفت هر که در این مذهب درآید سه مرگش باید چشید: موت‌الابيض و آن گرسنگی است و موت‌الأسود و آن احتمال است و موت‌الأحمر و آن مرقع‌داشتن است» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۶۰). در واقع عطار با نقل سخنان حاتم اصم باور قلبی خود را به این گفته نشان می‌دهد. همچنین در ذیل احوال یحیی بن معاذ می‌گوید: «روزی به پیش او می‌گفتند که دنیا با ملک‌الموت به حبه‌ای نیارزد. گفت: غلط کرده اید؛ اگر ملک‌الموت نیست نیرزیدی. گفتند چرا؟ گفت الموت جسراً بوصل الحیب الی الحیب. گفت مرگ جسری است که دوست را به دوست رساند و یک روز بدین آیت برسید که آمنابر العالمین. گفت: ایمان یک‌ساعته از محو کردن کفر دوست‌ساله عاجز آید» (همان: ۳۱۵). چنان‌که می‌توان دید به‌باور یحیی بن معاذ و همچنین عطار مرگ تغییر و تبدیل است و نابودی کامل نیست؛ چراکه مانند پلی است که انسان را از این دنیا به دنیای باقی انتقال می‌دهد. عقیده عطار را در مورد مرگ تلویحاً در ماجرای قتل حسین بن منصور حلاج می‌توان دید. او ضمن نقل حادثه قتل حلاج هیچ عبارتی از خود برای تفسیر و شرح آن اضافه نمی‌کند؛ بلکه تنها به روایت می‌پردازد و تلویحاً بیان می‌دارد که عشق در راه خداوند آن‌چنان اشتیاقی در دل سالک پدید می‌آورد که عاشق از

مردن نمی‌هراسد: «حسین را ببرند تا بر دار کنند. صد هزار آدمی گرد آمدند و او چشم گردمی‌آورد و می‌گفت حق، حق، حق، اناالحق. نقل است که درویشی در این میان از او پرسید که عشق چیست؟ گفت: امروز بینی و فردا بینی و پس فردا بینی. آن روزش بکشتند و دیگر روزش بسوختند و سوم روزش بباد بردادند. یعنی عشق این است» (همان: ۵۱۵). بنابراین به عقیده او سفر سلوک که همراه با عشق باشد که انسان را به کمال می‌رساند. از جانب دیگر دیدگاه عطار درباره سفر با پر عشق این‌گونه است که «سفر سبب کمال می‌شود. پس انسان باید به لامکان سفر کند باید که در آنجا ازل با ابد یکی است و در آن ماضی و مستقبل حال معنی ندارد. سفر با پر عشق ممکن می‌گردد، همه آفاق در عشق پویانند و در وادی جهان، جوای کمال عشق‌اند. جسم و جان در حقیقت یکی است. در اینجا دو می‌نماید، هم‌چنان اگر پشت آینه را پاک‌کنند، پشت و روی آن یکی می‌شود. عشق بر خرد ترجیح دارد و در کار دین چون و چرا خطاست. عقل فلسفی از دین مصطفی بی‌نصیب است. حقیقت پیش‌اندیش بودن است. فلاسفه از حال بعدی خود در آن جهان غافل‌اند. آنچه در اینجا می‌دانی، چون جانت از صورت بیرون آید، در آنجا خواهی دید. آنچه در اینجا جهان است مثال و مجازی بیش نیست. بهشت و دوزخ با تو همراه است، حشر هرکس موافق حال او در اینجا است. شرط وصال حق تمنای فنای مطلق است؛ حتی اگر مویی از تو برجای‌ماند آن موی بند پای تو می‌گردد. حقیقت تو پوشیده و بی‌کرانه است. خداوند هرچه را هستی بخشیده است به تو می‌نماید؛ اما سر مویی از تو را به تو نمی‌نماید، اگر چشم تو بر حقیقت تو بیفتد، از عشق خود به فریاد می‌آیی» (پورنامداریان، ۱۳۹۱، ج ۴: ۶۴۵). این نکته را نیز نباید از یاد برد که عطار خود از مرگ عاشقانه جانبداری می‌کند و این را تلویحاً در ذیل احوال حلاج به‌ویژه در ابتدای ذکر حال او می‌توان دید. به عبارت دیگر، «وی که عشق به خدا حاکم بر کل زندگی و اندیشه اش بود، لقای حق را می‌طلبید و در شعله این آرزو می‌سوخت و وعده فردا و رؤیت در قیامت برایش مایه تسلیت نبود. دیدار فردا را جز برای طفلان راه مایه خرسندی نمی‌یافت. دیدار روز دیداری رویاروی دیدار این جهانی خاطرش را برانگیخته بود و گهگاه در نوعی شهود ناشی از خلصه، خود را با آن سیمرخ بی‌نشان که سراسر عمرش جستجوی آن بود، رویاروی می‌یافت» (زرین‌کوب، به نقل از کاکایی و جباره ناصرو، ۱۳۹۳: ۱۱۹).

دیدگاه عطار را در مورد سفر عاشقانه به سوی خداوند و گذشتن از پل مرگ اختیاری به وضوح می‌توان در منظومه عرفانی منطق‌الطیر نیز دید. در واقع او «از راه تحلیل دقیق و درست مرگ، امکانی برای فرارفتن از آن می‌جوید، درک شکنندگی هستی بشری یگانه زمینه‌ای است که آدمی را از زمین جدایی‌کند و او را به جستجوی جاودانگی فراهم می‌خواند. به تعبیری آنچه به واقع می‌تواند موجب رهایی گردد، تهور در پذیرش بی‌پایگی پریشان‌کننده واقعیت بشری است. مرگ تنها چیزی است که بر قدرت انسان فائق می‌آید و هر کمالی را ناقص جلوه می‌دهد. در نگاه عطار مرگ، امری زاید بر ذات انسانی نیست؛ بلکه با اوست و در درون او. عطار از سه نوع مرگ سخن به میان می‌آورد: نخست



نیستی ذاتی اشیا در قطع نسبت‌شان با وجود مطلق. بدین معنی که اشیا به‌مثابه باشنده‌های ممکن لوجود در میان دو حد وجود و عدم قرار گرفته‌اند و نسبت به این دو، وضع حالتی علی‌السویه و یکسان دارند» (عباسی داکانی، ۱۳۷۶: ۱۴۷).

### فصوص‌الحکم

ابن عربی در کتاب فصوص‌الحکم، فص بیست‌وپنجم در ذکر حکمت حضرت موسی درباره مرگ اضطرابی چنین سخن می‌گوید: «فأما موت الفجاء فعده ان يخرج النفس الداخل و لا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجاء و هذا غير المتحضر، و كذلك قتل الغفله بضرب عنقه من ورائه و هو لا يشعر فيقبض على ماكان عليه من ايمان او كفر» [ترجمه]: «اما مرگ ناگهانی، حدش این است که نفس داخل خارج شود و نفس خارج داخل نشود. این مرگ فجاءه و ناگهانی است و این غیر محتضر را می‌باشد. کشته شدن به غفلت از پشت سر شخص گردن او را زدن است درحالی که خود آگاهی ندارد. لذا بر آنچه از ایمان و یا کفر که بوده است [روحش] بازگرفته شود» (ابن عربی، ۱۳۸۷/۱۴۲۹: ۴۰۲ و ۴۰۳). در فص محمدیه عقیده خود را درباره مرگ بیان می‌کند و بر این باور است که خداوند با بشارت لقای خویش راه گریزی از مرگ برای بنده قرارداد: «فبشره و ما قال له لا بد له من الموت لئلا نعيمه بذكر الموت و لما كان لا يلقى الحق الا بعد الموت كما قال عليه السلام ان أحدكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك قال تعالى و لا بد به من لقائي» [ترجمه]: «پس او را به لقا بشارت داد و بدو فرمود که ناچار از مرگ است تا به ذکر مرگ او را غم فرانگیرد و چون [مؤمن] حق را جز بعد از مرگ ملاقات نمی‌کند چنان که فرمود علیه‌السلام. هیچ‌یک از شما تا نمیرد پروردگارش را مشاهده نمی‌کند. از این روی حق تعالی فرمود و او را از لقای من چاره نیست» (همان: ۴۱۴ و ۴۱۵). چنان‌که می‌توان استنباط کرد از دیدگاه ابن عربی در فصوص‌الحکم شوق و اشتیاق دیدار خداوند عاملی است برای تسکین درد و عذاب و تلخی مرگ. از سوی دیگر، ابن عربی در جایی از کتاب خود با نقل حدیث الناس نیامٌ فإذا ماتوا انتبهوا می‌نویسد: «و لما قال عليه السلام الناس نیامٌ فإذا ماتوا انتبهوا نَبَهَ علی انه کل ما يراه الانسان فی حياته الدنيا انما هو بمنزله الرويا للنائم خیال فلا به من تأویله. [ترجمه]: و چون رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وسلم فرمود مردمان خوابند چون مردند بیدار می‌شوند؛ آگاهی دارد بر این که آنچه را انسان در زندگی دنیایش مشاهده می‌کند به منزله رویای خفته است که خیال می‌باشد. پس ناگزیر از تعبیر آن است» (همان: ۲۶۸ و ۲۶۹). در واقع باید به این نکته توجه داشت که «ظاهر معنای حدیث این است که مردم در این دنیا در خواب غفلت به سر می‌برند و بسیاری از حقایق را نمی‌دانند اما وقتی می‌میرند و از دنیا درمی‌گذرند از خواب غفلت بیدار می‌شوند و آگاه می‌گردند که حقیقت جز آن بوده که می‌پنداشتند... اما ابن عربی چنان‌که خوی و روش وی است برای حدیث و آیه یاد شده معنا و تأویل عرفانی قائل است که معنای نوم را غفلت از معانی غیبی و حقایق الهی دانسته و موت را در معنای

موت اختیاری و فنا فی الله در نظر گرفته است. یعنی همان گونه که خفته در خواب از حقیقت تنها صورتی می بیند انسان هم در این حیات از حقیقت فقط صورت هایی درمی یابد و تنها در صورتی از معانی غیبی و حقایق الهی آگاه می گردد که حس و عقلش بمیرد یعنی به مقام فنا فی الله ارتقایابد» (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۳۱).

### فیه مافیہ

مولوی در یکی از فصول ابتدایی کتاب از نیازهای معنوی انسان، نیازهایی غیر از خواب و خور بحث می کند و بر این باور است که باید از تن پروری دست برداشت: «تو را غیر این غذای خواب و خور، غذای دیگری است که ایت عند ربی یطعمنی و یسقینی درین عالم آن غذا را فراموش کرده ای و به این طریق مشغول شده ای و شب و روز تن را می پروری. آخر این تن اسب توست و این عالم آخور اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد. او را به سر خود خواب و خوری است و تنعمی است اما سبب آنکه حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است، تو بر سر اسب در اخور اسبان مانده ای و در صف شاهان و امیران عالم بقا مقام نداری، دلت آنجاست، اما چون تن غالب است حکم تن گرفته ای و اسیر او مانده ای» (مولوی، ۱۳۸۸: ۲۹). درجایی دیگر به ضرورت مرگ پیش از مرگ سالک چنین اشاره می کند: «پیش او دو آنا نمی گنجد. تو آنا گویی و او آنا. یا تو بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد تا دوئی نماند اما آنکه او بمیرد امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن که و هو الحی الذی لایموت او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی تا دوئی برخاستی. اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دوئی برخیزد. دو مرغ را برهم بندی با وجود جنسیت و آنچه دو پر داشتند به چهار مبدل شد نمی پرد زیرا که دوئی قایم است اما اگر مرغ مرده را برو بندی بپرد زیرا که دوئی نمانده است. آفتاب را آن لطف هست که پیش خفاش بمیرد اما چون امکان ندارد می گوید که ای خفاش لطف من به همه رسیده است خواهم که در حق تو نیز احسان کنم. تو بمیر که چون مردن ممکن است تا از نور جلال من بهره مند گردی و از خفاشی بیرون آیی و عنقای قاف قربت گردی» (همان: ۳۷ و ۳۸). چنان که می توان دید مولوی ضمن اینکه به لطف بی نهایت خداوند اشاره دارد به مرگ ارادی نیز تأکید می کند و بر این باور است که برای رسیدن به درجات عالی (قاف قربت) باید عنقا باشی نه مانند خفاش نابینا و کور. مولوی در قصلی دیگر از کتاب از مقام فقر که در مرگ ارادی سیروسلوک عرفانی باید به آن رسید یاد می کند و می نویسد: «اکنون چون در عالم فقر آمدی و ورزیدی، حق تعالی تو را ملکها و عالمها بخشد که در وهم ناورده باشی. از آنچه اول تمنای کردی و می خواستی خجل گردی که آوه من به وجود چنین چیزی چنان چیز حقیر چون می طلبیدم؟» (همان: ۱۶۷). در جای دیگر از کتاب، مولوی از خلاص شدن در دم مرگ سخن یاد می کند و می نویسد: «فراخی آن عالم را مشاهده کنی و از این تنگنا خلاصی یابی مثلاً یکی را به چارمیخ مقید کردند او پندارد که آن خوش است و لذت خلاصی را

فراموش کرد چون از چارمیخ برهد بداند که در چه عذاب بود و همچنان طفلان را پرورش و آسایش در گهواره باشد و در آنک دست‌هایش را بندند الا اگر بالغی را به گهواره مقیدکنند عذاب باشد و زندان» (همان: ۱۹۴). کودک در اینجا می‌تواند استعاره‌ای باشد از کسی که از تعلقات دست‌نشته و قدم در راه مرگ ارادی نگذاشته از این‌رو، این تعلقات برای وی خوش است. فرد بالغ نیز می‌تواند استعاره‌ای باشد از کسی که تعلقات را از خود زوده، پس برای او سخت است که حتی تار مویی او را دوباره گرفتار زندان دنیا کند. مولوی همچنین در سطور دیگری از کتاب در بیان مرگ اولیا که همان مرگ ارادی است می‌نویسد: «اولیا پیش از مرگ مرده‌اند و حکم در و دیوار گرفته‌اند. در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است. در دست قدرت حق همچو سپری‌اند. جنبش سپر از سپر نباشد و معنی انال‌حق این باشد. سپس می‌گوید من در میان نیستم حرکت از دست حق است. این سپر را حق ببینید و با حق پنجه مزیند که آن‌ها که بر چنین سپر زخم زدند درحقیقت با خدا جنگ کرده‌اند و خود را بر خدا زده‌اند!» (همان: ۲۱۳). می‌توان استنباط کرد مولوی در فیه‌ما‌فیه بیشتر بر مرگ ارادی تأکید دارد تا بر مرگ اضطراری و همه جا به سالک توصیه می‌کند که پیش از در رسیدن اجل خود را از تمامی تعلقات برهاند و مرگ ارادی را تجربه کند.

### مصباح الهدایه

عزالدین کاشانی در کتاب خود صراحتاً به مسئله مرگ اشاره نمی‌کند. او در فصل دهم از کتاب خود توجه به امور اخروی از جمله عذاب قبر و مسائلی از این دست را بر همه واجب می‌داند: «پس بر همه کس واجب و لازم است به عالم غیب و احوال آخرت چنان‌که نص قرآن مجید و احادیث نبوی رسیده است از عذاب قبر و سؤال منکر و نکیر و نشر و حشر و حساب و میزان و صراط و بهشت و دوزخ و خروج امم بشفاعت انبیاء و اولیاء از آتش ایمان داشتن و به عقل ضعیف و فهم رکیک در تأویل و تفسیر آن به رأی خود شروع نمودن و گرد کیفیت و کمیت آن نگشتن. چه احاطت بر علوم ایمانی نه پایه عقل بشری است...» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۹). چنان‌که می‌توان دریافت کاشانی در اینجا تنها به پس از مرگ و مسائلی که برای یک مؤمن پیش می‌آید توجه دارد و نگاه او نگاهی است در راستای دین اسلام و البته زاهدانه. او در فصل چهارم از باب نهم در موضوع فقر اگرچه باز به‌طور مستقیم از لفظ مرگ یا مرگ ارادی نامی نمی‌برد، اما تلویحاً می‌توان فهمید که منظور او از این گفته‌ها همان مرگ ارادی است. مرگی که رنگ زاهدانه آن بسیار غلیظ‌تر از رنگ عاشقانه است: «سالک راه حقیقت به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب نرسد الا بعد از عبور بر مقام زهد چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف‌نگردد عدم تملک از او دست نیاید. و اسم فقر بر کسی که رغبت دارد به دنیا اگرچه هیچ ملک ندارد عاریت و مجاز بود...» (همان: ۳۷۵). کاشانی در فصل هشتم از باب دهم به فنا و بقا می‌پردازد و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «فنا عبارت است از نهایت سیرالی الله و بقا عبارت

است از بدایت سیرفی‌الله چه سیرالی‌الله وقت منتهی‌شود که بادیه وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع- کند و سیرفی‌الله آنگاه محقق‌شود که بنده را بعد از فنای مطلق وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارند تا بدان در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربانی ترقی می‌کند» (همان: ۴۲۶). کاشانی در جایی دیگر از کتاب خود (در علم دراست و وراثت) با اشاره به دو نوع ولادت، به مرگ اختیاری اشاره دارد: «ولادت دو قسم است: صورتی و معنوی. ولادت صورتی خروج اجنه ارواح بشری است از مشیمه عالم غیب به فضای عالم شهادت به واسطه آبای صورتی و در این ولادت نسب صورتی لازم‌شود و میراث صورتی از اسباب و احوال تابع آن بود و ولادت معنوی برعکس آن خروج اجنه ارواح مؤمنان است از مشیمه عالم شهادت به فضای عالم غیب به واسطه آبای معنوی و در این ولادت نسب معنوی ثابت گردد و میراث معنوی از علوم و احوال به تبعیت لازم‌آید و ابتدای این ولادت آنگاه بود که روح از قید تعلقات دنیوی و نظر محبت با دنیا و اهل آن به کلی خلاصی‌یابد و مطالعه احوال آخرت و صورت غیب نصب‌العین او شود و این ولادت است که عیسی علیه‌السلام از آن خبر داد. لن یلج ملکوت الاسماء من لم یولد مرتین و همچنان‌که ولادت صورتی مشروط است به وجود نطفه و استقرار آن در رحم و تسویه اعضاء و نفخ روح در آن. همچنین ولادت معنوی مشروط است به وجود کلمه ایمان و استقرار آن در دل و تسویه حقایق ایمانی از توبه و زهد و توکل و صبر و شکر و رضا و محبت و شوق و تعویض و تسلیم و فنا و بقا و عین‌الیقین و حق‌الیقین و نفخ روح توحید در صورت مسواه ایمانی پس خروج از عالم ملک و شهادت ولوج در عالم ملکوت و غیب جز به واسطه ایمان به غیب صورت‌نپذیرد. زیرا که باطن چون به نور ایمان و ایقان منور شد و با استمرار مطالعه امور غیبی با غیب انس گرفت و از التفات به دنیا و احوال آن اعراض کرد. غیب او شهادت گشت و شهادت او غیب. از جهت آنکه دل او پیوسته حاضر عالم غیب بود. پس آنگه بدل و جان دائماً در غیب متوطن بود و به تن در عالم شهادت و چون واسطه ایمان به غیب سبب ولادت معنوی است اولاً وجود انبیاء و ثانیاً نسبت ابوت ایشان مر مؤمنان را ثابت بود و بدان نسب میراث علوم ایمانی حاصل. هر که به کلی از دنیا و اغراض آن اعراض نکند روی به آخرت نیارد علامت آن است که هنوز حقیقت ایمان در دل او فروود نیامده‌است» (همان: ۶۶ و ۶۷). باتوجه آنچه نقل شد می‌توان چنین گفت که کاشانی در کتاب خود از مرگ اضطراری و ارادی سخن به‌میان آورده‌است، اما نگاه وی بیشتر از آنکه عاشقانه باشد، زاهدانه است.

### اشعة‌اللمعات

جامی در لمعه دوازدهم از اشعة‌اللمعات تلویحاً به مرگ ارادی که همان ترک هواهای نفسانی است اشاره می‌کند: «بر هر که به حقیقت از راه سلوک یا جذب به این در بگشایند باید که در خلوت خانه نابود خود نشیند و از ذات و صفات خود کرانه‌گزیند و خود را و دوست را آینه یک دیگر بیند. در آینه

دوست خود را نگرد و در آینه خود مطالعه اسماء و صفات دوست کند. بیش سفر که سیرالی‌الله است نکند زیرا که سیرالی‌الله تا فنا فی‌الله که فتح عبارت از آن است بیش نیست. لاهجره بعد الفتح یعنی همچنان که بعد از فتح مکه هجرت به مدینه نماند و اجری که بر هجرت مترتب می‌شد منقطع شد همچنین بعد از فنا فی‌الله که به منزله فتح مکه است هجرت سیرالی‌الله نماند زیرا که سیرالی‌الله تا فنا فی‌الله بیش نیست» (جامی، ۱۳۸۳: ۵۷). همچنین در بخشی دیگر از کتاب خود به مقام فقر که نوعی مرگ و نیستی از حوائج دنیوی است اشاره می‌کند و می‌نویسد: «و در فقر مقامی است که فقیر چنان که هیچ چیز در نظر شهود وی به وی محتاج نتواند بود وی نیز به هیچ چیز محتاج نشود. چنان‌که آن فقیر گفت الفقیر لایحتاج الی‌الله زیرا که احتیاج صفت موجود باشد علماً او عیناً و فقیر چون در بحر نیستی غوطه‌خورد نه در عین وجود دارد و نه در علم ثبوت. زیرا که حیثیت عین ثابت خود را از جمله تجلیات حق داند، به صور قابلیت پس وی نیز از جمله اسماء حق باشد...» (همان: ۸۳). در بقیه لمعات کتاب، جامی سخنی از مرگ به میان نمی‌آورد.

## نتیجه‌گیری

مرگ بزرگترین دغدغه زندگی انسان است. یادکرد آن تلخی بخش لحظه‌های خوش حیات، امیدها و آرزوهاست. از روزگاران گذشته دغدغه این حادثه تلخ و ناگوار در اسطوره‌ها، افسانه‌ها و آثار ادبی سرزمین‌های گوناگون به نوعی بازتاب یافته‌است. انسان در طول تاریخ در مواجهه با این مسئله گاه از دین و مذهب برای غلبه بر حیرت و شگفتی‌اش از مرگ یاری‌جسته و گاه بی‌اعتنا به آن خود پاسخی برای پرسش‌چرایی مرگ برای خویشتن تراشیده تا روح و ذهن خود را اقناع نماید.

ادبیات فارسی مانند ادبیات ملل در سرزمین‌های مختلف، این اندیشه و دغدغه خاطر انسانی را در خود منعکس ساخته‌است. شاعران و نثرنویسان ایرانی از همان روزگار نخستین این اندیشه را در شعر و نثر خود مطرح کرده و به فراخور حالات، شرایط و زمینه‌های فکری‌شان، پاسخ‌هایی به آن داده‌اند. باتوجه به این آثار سه رویکرد برجسته در مواجهه با مرگ و اندیشه درباره آن، در آثار شاعران و نویسندگان به‌وضوح دیده می‌شود. رویکرد نخست، نگاه مرگ ستایانه به آن است که در آثار شاعران، عارفان و صوفیان برجسته‌ای چون ابوسعید ابوالخیر، مولوی، سنایی، عطار و... دیده می‌شود. از نگاه این عارفان، مرگ پایان زندگی نیست، بلکه پلی است که انسان را از حیات دنیوی به حیات اخروی انتقال می‌دهد. اوج این رویکرد را در آثار مولوی می‌توان دید. مولوی با نگاه عاشقانه به مرگ نه تنها آن را تلخ نمی‌داند، بلکه با عقیده به مرگ ارادی (مرگ پیش از مرگ طبیعی) به مخاطب شعر خود توصیه می‌کند که پیش از رسیدن اجل از هواها و نفسانیات خود دست بردارد و در راه سیر سلوک عاشقانه، مرگ را در آغوش کشد. رویکرد دوم که نگاهی مرگ‌گريزانه و توأم با مخالفت با آن است، در اشعار خیام منعکس شده‌است. خیام هول و هراسی از مرگ دارد و پرسش اصلی او این است که چرا کوزه‌گر دهر (خداوند) این جام لطیف (انسان) را به بهترین شکل ساخته، اما در نهایت آن را به زمین می‌زند. چنین رویکرد و اندیشه‌ای باعث می‌گردد که خیام در واکنش به هول هراس مرگ داروی تسکین‌دهنده خوش‌باشی و غنیمت شمردن دم و فرصت‌ها و پناه‌بردن به شراب‌نوشی را توصیه‌کند تا تلخی یاد مرگ به فراموشی سپرده شود. این رویکرد تنها در شعر خیام و گاهی در اشعار ابن‌یمین و نیز حافظ دیده می‌شود و شاعران و نثرنویسان چندان از این دیدگاه استقبال نکرده‌اند. در رویکرد سوم، نگاهی واقع‌گرایانه به مرگ دیده می‌شود.

پژوهش حاضر که به بررسی مرگ‌اندیشی در متون منثور فارسی از قرن ششم تا دهم هجری پرداخته‌بود، با انتخاب مهم متون منثور صوفیانه، ابعاد این مسئله و نگاه صوفیان و عارفان نثرنویس را

در فاصله این چهار قرن بررسی کرد. هدف پژوهش حاضر پاسخ به این سؤال بود که آیا رویکرد نثرنویسان در این چهار قرن، تفاوتی با رویکرد نثرنویسان پیشین داشته است. بررسی های انجام شده در این مورد، نشان داد که تقریباً عمده رویکرد نثرنویسان در این فاصله همان رویکرد صوفیان پیش از آن بوده و اغلب آن ها مخاطب را به مرگ ارادی (= ترک تعلقات و دست شستن از هواهای نفسانی) دعوت می کنند و این رویکرد حالت و صبغه پررنگ تری به خود گرفته است. احمد غزالی در سوانح-العشاق نگاهی مرگ ستایانه ارائه می دهد. شهاب الدین سهروردی به عنوان فیلسوفی عارف، مرگ پیش از مرگ را اصلی برای آغاز سفر معنوی به سوی معشوق می داند. روزبهان بقلی و عطار نیشابوری و نیز نجم الدین رازی از مرگ ارادی سخن می گویند. شمس تبریزی در مقالات خود از مرگ اختیاری یاد می کند. مولوی در مجالس سبعه اگرچه نگاه زاهدان به مسائل از جمله مرگ دارد؛ اما مرگ را به-عنوان یکی از اصول زیربنایی سفر معنوی مورد توجه قرار می دهد. در مکتوبات و فیه مافیه نیز این دیدگاه را بسط می دهد. عزالدین محمود کاشانی از ولادت معنوی در مقابل ولادت صورتی سخن به-میان می آورد و بر اهمیت مرگ ارادی و تولد دوباره معنوی تأکید دارد. جامی نیز کم و بیش در دو اثر خود، تلویحاً مرگ ارادی را بر مرگ اضطراری ترجیح می دهد. این عربی در کتاب فصوص الحکم و فتوحات مکیه خود مرگ را نه حادثه ای تلخ می داند؛ بلکه با تفسیر عرفانی حدیث پیامبر اکرم (ص) و برداشت عارفانه از آیات قرآن کریم، آن را نوعی بشارت دیدار در نظر می گیرد؛ یعنی خداوند مرگ را بشارتی قرارداده تا ضمن تقلیل تلخی مرگ، شوق و اشتیاق بنده برای دیدار معبودش فزونی گیرد. با توجه به بررسی های صورت گرفته و مثال های متعددی که از آثار یاد شده ذکر گردید، می توان با ضرس قاطع گفت که رویکرد نثرنویسان عارف و صوفی در فاصله قرن های ششم تا دهم رویکردی مرگ-ستایانه و تأکید بر مرگ ارادی (اختیاری) است.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، ۱۳۸۹، چاپ سی ام، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، فصوص الحکم، ترجمه و تحقیق محمد خواجوی، چاپ اول، تهران: مولی.
۴. اسفندیار، محمودرضا و سلیمانی کوشانی، فاطمه، ۱۳۸۹، «مفهوم عشق از دیدگاه روزبهان بقلی»، پژوهشنامه ادیان، س ۴، ش ۷، صص ۳۱-۴۶.
۵. امین رضوی، مهدی، ۱۳۸۷، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، چ ۴، تهران: مرکز.
۶. بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۶۰، شرح شطحیات، به تصحیح هانری کربن، چ ۲، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
۷. \_\_\_\_\_، عبهرالعاشقین، ۱۳۶۶، به اهتمام هانری کربن و محمد معین، چ ۳، تهران: منوچهری.
۸. پورنامداریان، تقی، ۱۳۹۲، عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی، چ ۳، تهران: سخن.
۹. جامی، نورالدین، ۱۳۶۶، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح، مقدمه و پیوست مهدی توحیدی پور، چاپ اول، تهران: سعدی.
۱۰. \_\_\_\_\_، اشعه‌اللمعات، ۱۳۸۳، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۱۱. جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، محی‌الدین ابن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۸، دیوان، به تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی، به کوشش رضا کاکایی دهکردی، چاپ دوم، تهران: ققنوس.
۱۳. حسین آبادی، رضا، ۱۳۹۴، «معاد از نظر امام محمد غزالی و نجم‌الدین رازی»، مجموعه مقاله های دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی، اردیبهیل، انتشارات دانشگاه محقق اردبیلی، صص ۷۵۳-۷۵۷.
۱۴. حسین پور، علی، ۱۳۸۳، «تولد دوباره، مرگ پیش از مرگ در عرفان و ادب فارسی»، فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی، س ۱، ش یک و دو، صص ۲۵-۴۶.



۱۵. حسینی، زهرا و فرامرزقراملکی، احد، ۱۳۹۰، «تجربه گونه‌های مرگ در زندگی در مثنوی معنوی»، مطالعات عرفانی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۳، صص ۸۷-۱۱۶.
۱۶. حسینی کازرونی، سیداحمد و عبدی‌مکوند، اسماعیل، ۱۳۹۱، «عروسی ابد؛ بررسی مرگ اختیاری یا تولدی دیگر در شعر تعلیمی مولانا»، فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی بوشهر، ش ۱۳، صص ۳۰-۱۱.
۱۷. حقیقی، آیت الله و زمانی، مهدی و صدقی، افلاطون و مؤمنی، ناصر، ۱۳۹۷، «جستجوی معنای زندگی در اندیشه ابن‌سینا و ابن‌عربی درباره مرگ و معاد»، الهیات تطبیقی، سال ۹، شماره ۲۰، صص ۱-۱۴.
۱۸. حلاج، حسین‌بن‌منصور، ۱۳۷۳، دیوان، چ ۸، تهران: سنایی.
۱۹. خرسندی شیرغان، مصطفی و بهنام فر، محمد و مهدوی، بتول، ۱۳۹۲، «تأملات مرگ اندیشانه در چند متن منثور صوفیانه تا قرن پنجم هجری»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال نهم، شماره ۳۲، صص ۶۸-۳۹.
۲۰. داراب پور، عیسی، ۱۳۹۰، «تأملات عرفانی مولانا در زمینه مرگ اجباری و اختیاری»، مجله عرفانیات در ادبیات فارسی، دوره ۲، ش ۷، صص ۱۶۳-۱۴۸.
۲۱. رازی، نجم‌الدین، مرصادالعباد، ۱۳۸۸، تصحیح عزیزالله علیزاده، چ ۲، تهران: فردوس.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۳. \_\_\_\_\_، مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰، تصحیح سیدحسین نصر، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. سهلگی، محمدبن‌علی، دفتر روشنایی، ۱۳۸۴، از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.
۲۵. شجاع‌کیهانی، جعفر، ۱۳۸۴، «آواز پر جبرئیل»، در دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، چاپ اول، ج ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، صص ۷۰ و ۷۱.
۲۶. شمس تبریزی، محمدبن‌علی، ۱۳۸۵، مقالات، به تصحیح محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۸. عباسی داکانی، پرویز، ۱۳۷۶، «فرارفتن از خویشتن؛ مقدمه‌ای بر مرگ‌اندیشی در حکمت دوره اسلامی»، نامه فلسفه، ش ۱، صص ۱۶۵-۱۳۱.
۲۹. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۸۵، تذکره‌الاولیا، از روی نسخه رینولد نیکلسون، مقدمه محمد قزوینی، چاپ ۵، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
۳۰. عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی، ۱۳۷۳، تمهیدات، به تصحیح عقیق عسیران، چاپ ۴، تهران: منوچهری.
۳۱. غزالی، احمد، ۱۳۷۶، مجموعه آثار فارسی، به‌اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۶۱، احادیث مثنوی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۳۳. فلاح، مرتضی، ۱۳۸۷، «سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره یازدهم، صص ۲۵۴-۲۲۳.
۳۴. قائمی، محمدمهدی و واعظی، احمد، ۱۳۹۳، «حقیقت مرگ، مرگ‌اندیشی و معنای زندگی»، فصلنامه آیین حکمت، سال ۶، شماره پیاپی ۲۰، صص ۱۸۳-۱۵۵.
۳۵. کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۹۴، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۳، تهران: هما.
۳۶. کاکایی، قاسم و جبار ناصر، محبوبه، ۱۳۹۳، «بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه خیام و عطار»، اندیشه دینی، ش ۵۲، صص ۱۳۶-۱۱۳.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، عدل‌الهی، چ ۸، تهران: صدرا.
۳۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، فیه‌مافیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: زوار.

## Death-Thought in Mystical Prose of Sixth to Tenth Centuries

Sara Shahsavar

PHD Student, Persian Language and Literature, Khodabandeh Branch, Islamic Azad  
University, Khodabandeh, Iran

Farhad Edrisi\*  
Associate Professor, Department of Science of Quran and Hadith, Zanjan Branch,  
Islamic Azad University, Zanjan, Iran

Hossein Arian  
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zanjan Branch,  
Islamic Azad University, Zanjan, Iran

### Abstract

Death is an unanswered question in human life that has occupied his mind for a long time. In the literature of different countries, each of the thinkers has given an appropriate and not a definite answer to this question. Mystical texts have also studied the issue of death in a way, considering that they rely on Quranic and religious lessons. In the present article, which is presented in a descriptive analytical way, the most important prose of mystical literature from the sixth to the tenth century are considered to examine the prose writers' views on death. What can be deduced from the study of the texts in question is that in mystical texts the issue of death, which is often depicted as a metaphor of the bird (release of the soul from the body), is one of the concerns of prose writers. In terms of frequency, the most attention to this issue can be seen in Suhrawardi's works. In Suhrawardi's works, this issue has been expressed in the form of various symbols and metaphors, and sometimes interpreting their details requires more intellectual effort. In other works, the discussion in this field is explicit and simple. In Rumi's works, the tradition of mystical thinking about death before him is manifested in another way. Sufism divides death mainly into physical (emergency) and voluntary (death before death), and this view has become a tradition in the field of death- thought in mystical prose works

Keywords: Sufism, Sufi prose, death- thought, voluntary death, sixth to tenth centuries

\*Corresponding Author: fzedrisi@yahoo.com

