

مرگ و ابدیت از دیدگاه مولوی

*دکتر مرتضی شجاری

چکیده

مولوی در تعییراتی که از مرگ آورده، گاهی آن را امری ناپسند و گاهی مطلوب و پسندیده توصیف کرده است. از نظر وی حقیقتِ آدمی، روح اوست که مدتی در بدن محبوس گشته است. کسی که غافل از این معنی است؛ یعنی خود را بدن مادی می‌پندارد، مُرده است. از این‌رو کسانی که به دنیا دل بسته‌اند، مردگانی‌اند که این جهانِ تنگ و تاریک از نظر آنها فراخ و روشن است. در این معنی، زندگی و مرگ امری تشکیکی است و مراتبِ آنها، همان مراتبِ نزدیک بودن به خداوند یا دور بودن از اوست. علم و معرفت که خود نیز دارای مراتب شدت و ضعف است، موجب قُرب به خداوند است. از این‌رو انسانی که دارای معرفت بیشتری باشد، نزدیک‌تر به خداوند و زنده‌تر است. مرگ در معنایی دیگر، چیزی است که عارفان، مشتاقِ آنند و مولوی با تعییراتی مانند به وصال رسیدن و از حجاب خارج شدن از آن یاد کرده است. این مقاله با بیان تعییرات مختلف مولوی از مرگ و تحلیلِ آنها با مبانی عرفانی وی، می‌کوشد به تصویری که مولوی از زندگی و مرگ داشته است، نزدیک شود.

واژه های کلیدی: زندگی، مرگ، معرفت، وصال، حقیقتِ آدمی.

* دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۲/۲۷

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان
زانکه بدمرگی است این خوابِ گران
روح سلطانی ز زندانی بجست
جامه چه درانیم و چون خاییم دست؟

(مثنوی، ۷۹۷/۶-۷۹۶)

مقدمه

یکی از علوم قطعی و تردید ناپذیر آدمی این است که می‌داند باید بمیرد^۱. اما گرچه بنا بر آیه کریمه «کل نفس ذائقة الموت» (آل عمران/۱۸۵) مرگ واقعیتی تردید ناپذیر است و هیچ گریزی از آن نیست، در معنای آن اختلاف بسیاری وجود دارد؛ اختلافی که مبتنی بر تفاوت نگرش‌ها در مورد حقیقتِ آدمی است.

در تفکر اسلامی عده‌ای حقیقتِ آدمی را جز ماده نمی‌دانند و لذا مرگ از نظر ایشان معدوم شدن است و معاد، اعاده معدوم. عده‌ای دیگر انسان را مرکب از روح مجرد و بدن مادی می‌دانند که با مرگ، روح از بدن جدا شده و به عالم برزخ می‌رود و در قیامت کبری روح به بدن بازگشته و به بهشت و یا جهنم می‌رود^۲؛ اما اکثر عارفان حقیقتِ آدمی را روح مجرد او می‌دانند. از نظر ایشان بدن مرکبی است که مدتی همراه روح است تا آدمی به کمال برسد و آنگاه روح از بدن جدا شده و به جایگاه اصلی خویش باز می‌گردد.

این تفسیر از مرگ که مولوی بدان باور دارد و در جای جای آثار خویش آن را بیان می‌کند، پیشینه‌ای بس کهن دارد و در اسطوره‌ها نمونه‌های فراوانی از آن را - گرچه با مقدماتی متفاوت از آنچه مولوی می‌گوید - می‌توان یافت. در داستان گنوسی سرود مروارید (سرود نفس یا جامه فخر) حکایت سفر پادشاه از جهان علوی (مشرق و نور) به سوی عالم مادی (مغرب و ظلمت) بیان شده است. پدرش او را وعده ردای آسمانی و فرمانروایی عالم ملکوت به شرط یافتن مروارید (نماد نفس روحانی اوست که در جهان مادی مغرب مفقود گشته است) می‌دهد. اهل دنیا (مصریان) اغوا گرانی هستند که بر او جامه خویش می‌پوشانند (کنایه از حجب پلیدی دنیوی است). پیامبر (پسر) رسالت را به دست فراموشی می‌سپارد تا آنکه نامه و مکتوبی از سوی پدر به دستش می‌رسد که او را بشارت آزادی و یادآوری عهد دیرین داده و بر تلاش در تکمیل رسالت و باز یافت عزت نخستین، تحریض می‌کند. جامه آسمانی نماد خود متعالی یا احتمالاً همان دثنای آئین زرتشتی است. در متن این سرود آمده است: «چون رسول به بارگاه ملکوتی پدر با عزت فرا خوانده شد، او را ردای ملکوتی عطا کردند و چون رسول آن را بر تن کرد، هر گونه ثنویت میان

خود و جامه آسمانی را توهمی یافت که شاید تا آن دم، این وحدت ذاتی بر وی مختفی بود» (Jonos., ۱۲۳: ۱۹۶۳).

در منطق الطیر آمده است که هدهد در پاسخ به مرغی که از مرگ می ترسد، چنین می گوید:

تو نمی دانی که هر که زاد، مُرد شد به خاک و هر چه بادش بود، بُرد؟

هم برای مردنت پرورده‌اند هم برای بُردنت آورده‌اند (عطار، ۱۳۸۸: ۳۳۶)

از این روست که فیلسوفان نیز گاهی «مرگ» را به همراه «نطق»، فصل آدمی دانسته و در تعریف انسان می گویند: «حیوان ناطق مائت» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ج: ۱؛ ۱۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۴۳؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج: ۳: ۶۲۴). از نظر ایشان حیات طبیعی آدمی، علم و رهایی از جهل و بقای جاودان نفس است؛ حیاتی که جز با مرگ - ارادی یا طبیعی - حاصل نمی شود و از این رو کمال و تمام آدمی در مرگ است (رک: ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۴۲). بنابراین مرگ واقعیتی است که هر کس بر اساس نوع نگرشش به هستی، دیدگاهی خاص در مورد آن دارد. عده‌ای مرگ را به گونه‌ای تصور می کنند که بس ترسناک است و عده‌ای دیگر آن را زیبا می بینند

مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست (مثنوی، ۳/۳۴۳۹)

صوفیان با نقل حدیثی از پیامبر (ص) که «النَّوْمُ أَمُّ الْمَوْتِ. خواب برادر مرگ است.» (هجویری، ۱۳۸۷: ۵۱۶) بیان می کنند که «هر که به بیداری کار خود ساخته باشد، وی را از خواب و مرگ باکی نباشد» (همان: ۵۲۰)؛ زیرا روح چنین شخصی مانند طلای خالص است که با بریده شدن توسط قیچی نقصانی نمی بیند:

مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز زَرّ خالص را چه نقصانست گاز (مثنوی، ۴: ۱۶۸۱)

جلال‌الدین محمد مولوی به عنوان عارفی مرگ‌اندیش، در آثار خویش، از مرگ، اقسام آن و خصوصیات هر یک از آن اقسام، بسیار سخن گفته است. از بررسی مثنوی و غزلیات وی می توان معانی مرگ را به دست آورد و به دیدگاه مولوی در این مسأله مهم دینی نزدیک شد. هدف از این پژوهش جمع - آوری مهم ترین معانی مرگ از آثار مولوی و تبیین و تحلیل آنها بر پایه مبانی عرفانی وی است. یکی از مبانی با اهمیت برای درک مقصود مولوی، به خصوص آنگاه که از زیبایی مرگ سخن می گوید، دیدگاه وی در مورد حقیقت آدمی است. از این رو پیش از پرداختن به اصل بحث، اشاره‌ای به حقیقت انسان از نظر مولوی ضروری است.

حقیقتِ آدمی

عده‌ای از صوفیان مانند هجویری و قشیری حقیقتِ آدمی را امری مادی می‌دانند. از نظر ایشان دل یا روح نیز ماده‌ای لطیف و غیر قابل حس است که در قالبِ بدن قرار گرفته است؛ همان‌گونه که فرشتگان و شیاطین نیز - از نظر ایشان - مادی‌اند (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۹۶؛ قشیری، ۱۹۸۹: ۵-۱۷۴). اما مولوی همانند ابوحامد غزالی (بی‌تا، ج ۱: ۹۲) روح را امری مجرد از ماده می‌داند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که حقیقتِ آدمی روح مجرد است یا بدن نیز جزئی از این حقیقت است؟

با بررسی مثنوی و دیگر آثار مولوی دو نوع پاسخ برای این سؤال می‌توان یافت:

۱. مولوی گاهی انسان را مرکب از دو جوهر متضاد، جسم و روح یا شهوت و عقل، می‌داند: «آدمی مسکین که مرکب است از عقل و شهوت، نیمیش فرشته است و نیمیش حیوان» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۲۳). در این عالم این دو همراه هم و بدون یکدیگر ناتوان‌اند، و امور دنیا به واسطهٔ این همراهی، سامان می‌یابد:

روح بی قالب نداند کار کرد قالبت بی جان فسرده بود و سرد

قالبت پیدا و آن جانت نهران راست شد زین هردو اسباب جهان (مثنوی، ۴/۵-۳۴۲۳)

۲. گاهی نیز حقیقتِ آدمی را «روح» می‌داند که ارادهٔ الهی بر این تعلق گرفته که «این مرغ شریف در قفس کثیف این بدن» (کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۸۲) در بند شود: «حکمت این اضداد را با هم بیست» (مثنوی، ۳۴۲۲/۵). بنابر این رأی، روح آدمی مانند گوهری در صدف بدن است، همچنان‌که گوهر در صدف به کمال می‌رسد، روح نیز برای ترقی یافتن به بدن تعلق گرفته است:

اهبطوا افگند جان را در بدن تا به گل پنهان بُود دُرِّ عَدَن (مثنوی، ۶/۶-۲۹۳۶)

این همه بهر ترقی‌های روح تا رسد خوش خوش به میدان فتوح (کاشفی، ۱۳۶۲: ۳۸۳)

در واقع این دو قول منافاتی با یکدیگر ندارند؛ زیرا برای روح دو حیثیت است که هر یک حکم خاصی دارد: یکی روح از جهت جوهریت و تجردش و اینکه از عالم ارواح مجرده است که از این جهت، مغایر با بدن است. و دیگر از آن جهت که بدن، صورت و مظهر اوست و مظهر کمالات و قوای روح در عالم شهادت است. از این جهت روح، محتاج به بدن است و بین آنها انفکاک نیست.

به باور مولوی از آنجا که تن ظاهر است و جان در خفا، رابطهٔ آنها رابطهٔ ظاهر و مظهر است. روح انسان، جوهری مجرد است، و بدن و قوای آن مظاهر روح هستند. مثلاً روح در عضو سامعه، مظهر سمع

است و در لامسه، مظهر لمس و در عضو واهمه، مظهر وهم و در عضو متخیله، مظهر خیال است. مولانا رابطه انسان و خدا را نیز اینگونه می‌داند:

خود تو می‌خوانی، نه من، ای مقتدا
من گه طورم، تو موسی، وین صدا
کوه بیچاره چه داند گفت چیست؟
زانکه موسی می‌بداند، که تهی است
کوه می‌داند به قدر خویشتن
اندکی دارد ز لطف روح تن

تن چو اصطرب باشد ز احتساب آیتی از روح همچون آفتاب (مثنوی، ۱۹۰۱/۵-۱۸۹۸)

و لذا هرچه از بدن پدید می‌آید، مستند به تأثیر روح است. جان، تن را ادراک می‌کند و تن، شعور به جان دارد و هیچ یک از دیگری پوشیده نیست؛ ولی چون جان جوهری مجرد است به چشم دیده نمی‌شود:

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست (مثنوی، ۸/۱)

بنابراین اصل و گوهر آدمی، روح اوست. اگر آدمی را به زراعتی تشبیه کنیم، روح دانه آن است که اصل است؛ و جسم، برگ کاه و فرع اوست:

هر دو او باشد، ولیک از ریع زرع دانه باشد اصل و آن که پره، فرع (مثنوی، ۳۴۲۱/۵)

مولوی گاهی این عالم را صحنه پیکار روح و بدن می‌داند. در این پیکار اگر روح پیروز شود، آدمی به سعادت می‌رسد و اگر مغلوب شود، بیگانه‌ای وجود آدمی را اشغال کرده است.

ای تو در پیکار خود را باخته دیگران را تو ز خود نشناخته

تو به هر صورت که آیی بیستی که منم این، والله آن تو نیستی (مثنوی، ۸۰۴/۴-۸۰۳)

سفر روح - که مرغ باغ ملکوت است - به بدن برای به کمال رسیدن است؛ اما اگر این سفر نقشی معکوس داشته باشد مانند این است که کسی به مرکزی دینی سفر کند و در آنجا جز کفر و نفاق نصیب نیابد:

ای بسا کس رفته تا شام و عراق او ندیده هیچ جز کفر و نفاق (مثنوی، ۲۳۷۳/۴)

حال چنین شخصی مانند گاوی است که در شهری زیبا و سرشار از خوشی، فقط پوست خربزه است که او را جذب می‌کند:

گاو در بغداد آید ناگهان بگذرد او زین سران تا آن سران

از همه عیش و خوشی‌ها و مزه او نبیند جز که قشر خربزه (مثنوی، ۲۳۷۹/۴-۲۳۷۸)

در تمثیلی دیگر آدمی همچون عیسی است که همراه خر خود (بدن) در آخور (دنیا) آمده است؛ اما گاهی حقیقت را فراموش کرده و چون خود را در آخور می‌بیند، گمان می‌برد که خر است:

تو ز چرخ و اختران هم برتری گرچه بهر مصلحت در آخوری

میر آخور دیگر و خر دیگرست نه هر آن که اندر آخور شد خرس

چه در افتادیم در دنبال خر از گلستان گوی و از گل‌های تر (مثنوی، ۲۵۵۱/۵-۲۵۴۹)

در تمثیل فوق در آخور بودن میر آخور، راست است و خر پنداشتن او، دروغ. خصوصیت این دنیا مخفی بودن راست در دروغ است و همت آدمی باید معطوف به جدا کردن این دو از یکدیگر باشد:

جوهر صدقت خفی شد در دروغ همچو طعم روغن اندر طعم دوغ

آن دروغت این تن فانی بود راست آن جان ربانی بود (مثنوی، ۳۰۳۱/۴-۳۰۳۰)

معنای مرگ

مرگ در لغت ضدّ زندگی است و عده‌ای آن را به معنای سکون می‌دانند؛ چنانکه در زبان عربی «ماتت الریح» بکار می‌رود که معنای آن «باد ساکن شد» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۲). و در اصطلاح مشهور (نک: جرجانی، ۱۴۱۲: ۱۰۷) مرگ به معنای قطع تعلق روح حیوانی از بدن است. روح حیوانی بخاری است لطیف که حامل قوه حیات و حس و حرکت است و هنگام مرگ، نور آن از ظاهر و باطن بدن جدا می‌شود؛ همچنان‌که هنگام خواب نور آن فقط از ظاهر بدن جدا می‌شود. در واقع مرگ، انقطاع کلی و خواب، انقطاع ناقص روح حیوانی از بدن است. از این رو پیامبر (ص) خواب را برادر مرگ می‌داند: «النَّوْمُ أَخُ الْمَوْتِ» (نک: فروزانفر، ۱۳۸۵: ۲۳)

اسب جانها را کند عاری ز زین سیر النوم اخو الموت است این (مثنوی، ۴۰۰/۱)

عارفان با تأسی از قرآن کریم، سه نوع تعبیر برای مرگ دارند: یکی مذموم، دیگری ممدوح و سوم فانی شدن تمام ماسوی الله در حق تعالی.

در نوع اول، مرگ به کفر و ضلالت و یا جهل تفسیر می‌شود، چنانکه در آیه کریمه «أَوْ مَنْ كَانَ مُّتَبَاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» (انعام/۱۲۲)، عده‌ای «میت» (مرده) را به کافر و گمراه معنی کرده‌اند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۸۸) و عده‌ای به جاهل (کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۱۶)°.

در نوع دوم، مرگ ممدوح است؛ زیرا خداوند پیامبر را «میت» نامیده است: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» (زمر/۳۰) و احادیث مختلفی از پیامبر (ص) در مدح مرگ روایت کرده‌اند: «الموت ریحانة المؤمن» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۷۷)، «تحفة المؤمن الموت» (همان: ۳۷۶)، «الموت غنیمة لكل مؤمن» (غزالی، احمد، ۱۳۷۶: ۲۵۸) و یحیی معاذ گفته است: «الموت جسر یوصل الحبيب إلى الحبيب» (عطار، ۱۳۷۰: ۳۶۴). بی‌مرگی تعبیری است که مولوی برای این نوع مرگ آورده است.

در نوع سوم که کاملاً متباین با دو نوع قبل و مبتنی بر وحدت وجود است، مرگ به معنای بازگشت هر جلوه‌ای به اصل خویش است؛ امری که عارفان با بیان آیاتی مانند: «کلّ شیء هالک إلا وجهه» (قصص/۸۸)، «کلّ من علیها فان» (الرحمن/۲۶) و «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/۳) آن را توضیح می‌دهند.

الف. معنای مذموم مرگ

از دیدگاه مولوی - چنانکه اشاره شد - روح یا دل، حقیقت آدمی است که مدتی و بنا بر حکمتی در بدن که از آب و گل است، زندانی شده است. به تعبیری بدن مانند قبایی بر روح است و اگر آدمی خود را قبا پندارد، در واقع، مرده است:

پیش از این تن تو جان پاک بُدی چند خود را از آن جدا داری؟

جانِ پاکی میان خاکِ سیاه من نگویم، تو خود روا داری؟

خویشتن را تو از قبا بشناس که از این آب و گل قبا داری (مولوی، ۱۳۵۳/۰۶-۰۴-۳۳۷۰)

در توضیح این معنی می‌توان گفت که مرگ در مقابل حیات است و حیات انواع مختلفی دارد: حیات جمادی، حیات نباتی، حیات حیوانی و حیات انسانی. جماد گرچه در مرتبه جمادی زنده است؛ اما در مرتبه نباتی و حیوانی و انسانی مرده‌ای بیش نیست. همچنین است نبات و حیوان که هر یک در مرتبه خویش زنده و در مرتبه بالاتر مرده است. آدمی نیز اگر تنها صورت انسانی را داشته باشد و فاقد حیات انسانی - علم و معرفت یا مشاهده و یا عشق - باشد، در عالم انسانی مرده است، گرچه همانند حیوانات غذا بخورد و رشد و نمو داشته باشد. به تعبیر مولوی آدمی مادامی که مانند گیاه وابسته به این حیاتی باشد که از گل است، نمی‌تواند حیات انسانی داشته باشد، همچنان‌که نوزاد تا وقتی شیر خواری را رها نکند، غذا خور نمی‌شود.

بسته پای چون گیا اندر زمین سر بجنبانی به بادی بی‌یقین

لیک پایت نیست تا نقلی کنی یا مگر پا را از این گل بر کنی

چون گنی پا را؟ حیاتت زین گِل است این حیاتت را روش، بس مشکل است
چون حیات از حق بگیری ای روی! پس شوی مستغنی از گِل، می روی
شیر خواره چون ز دایه بگسلد لوت خواره شد مر او را می هلد (مثنوی: ۱۲۸۴/۳-۱۲۸۰)
از این رو اهل دنیا مردگانی اند که این جهان از نظر آنها فراخ است؛ در حالی که برای انبیا این جهان
سخت تنگ است:

انبیا را تنگ آمد این جهان چون شهان رفتند اندر لامکان
مردگان را این جهان بنمود فرّ ظاهرش زفت و به معنی تنگ بر (مثنوی، ۲۵۳۹/۳-۲۵۳۸)
مولوی در تعبیری دیگر حیات انسانی را نورِ دل نامیده است که بدون آن، آدمی جز گِل نیست:
چون نباشد نورِ دل دل نیست آن چون نباشد روح جز گِل نیست آن (مثنوی، ۲۸۷۸/۵)
روح آدمی اگر دارای چنین نوری باشد، می تواند تمام حقایق را نمایان کند، همچون آب صاف و زلالی
که آنچه زیر اوست و آنچه بالای اوست، نمایش می دهد؛ اما اگر این آب با خاک و رنگ های مختلف آمیخته
شود، خاصیت خود را از دست می دهد. روح انسان نیز با آمیخته شدن با دنیای مادی و در بند ان ماندن،
علوم خویش یا به تعبیر دیگر حقیقت خویش را فراموش کرده و خواهد مُرد؛ اما خود، گمان می کند که زنده
است:

مرگ را تو زندگی پنداشتی تخم را در شوره خاکی کاشتی (مثنوی: ۱۷۶۳/۵)
در تعبیری دیگر کسی که بی معرفت باشد و غایب از حق، مرده ای بیش نیست:
عمر بی توبه همه جان کندن است مرگ حاضر غایب از حق بودن است (مثنوی، ۷۷۰/۵)
بنابراین زندگی و مرگ امری تشکیکی است و مراتب آنها، همان مراتب نزدیک بودن به خداوند یا دور
بودن از اوست. نزدیک بودن به خداوند مبتنی بر علم و معرفت است که آن نیز دارای مراتب شدت و
ضعف است. از این رو انسانی که دارای معرفت بیشتری باشد، نزدیک تر به خداوند و زنده تر است:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خیر جانش فزون (مثنوی، ۳۳۲۶/۲)
معرفت حقیقی به واسطه وحی الهی حاصل می شود؛ یعنی همچنان که بارش باران بر خاک مرده،
موجب رویش گیاه زنده می شود، در معرض وحی الهی قرار گرفتن، آدمی را زنده می گرداند:

آب و حی حق بدین مرده رسید شد ز خاک مرده‌ای زنده پدید (مثنوی، ۱۶۵۶/۴)

ب. معنای ممدوح مرگ (مرگ به معنای بی‌مرگی)

اگر حقیقتِ آدمی آنگونه باشد که مولوی و بسیاری از عارفان بیان کرده‌اند، مرگ به معنای معدوم و فانی شدن نیست. انسان زنده‌ای جاوید است و مرگ تنها بر اوصاف آدمی - و نه بر ذات او - وارد می‌شود. عرفا با نقل احادیثی از پیامبر (ص) مانند «ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۴۹)، «خلقتم للأبد و إنما تنتقلون من دار إلى دار» (همان، ج ۳۷: ۱۴۶) و آیاتی مانند «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ» (آل عمران/۱۶۹) بیان می‌کنند که «مرگ امری نیست که ما را معدوم کند، بلکه فقط بین ما و غیر ما و غیر صفات لازم ما جدایی می‌اندازد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۰۱۷).^۶

مولوی تعبیرات گوناگونی در معنای مرگ آورده است و در تمام آنها، زیبایی مرگ به گونه‌ای است که مخاطب سالک را مشتاق آن می‌کند. این تعبیرات به گونه‌ای است که هم شامل مرگ طبیعی می‌شود و هم شامل مرگ ارادی؛ مرگی که پیامبر (ص) با حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۷۰) بدان اشاره کرده است.

۱. مرگ، جدا شدن آدمی از غیر خود است

به باور مولوی روح آدمی پیش از تعلق به بدن در عالم الهی بوده است^۷ و تعلق به بدن و زندگانی در این دنیا، همراه شدن آدمی با بیگانه‌ای به نام بدن است.

در زمین مردمان خانه مکن کار خود کن کار بیگانه مکن

کیست بیگانه تنِ خاکی تو کز برای اوست غمناکی تو (مثنوی، ۲۶۴/۲-۲۶۳)

مقصود مولوی این است که اگر آدمی به بدن وابسته شود، نه به عنوان وسیله‌ای برای کمال روح؛ بلکه به گونه‌ای که بدن را اصل بداند، و اگر غمناکی آدمی فقط برای بدن باشد، آنگاه این وابستگی و غمناکی، موجب دوری از خداوند می‌شود. حکایت روح و بدن شبیه به داستانِ مجنون است که به قصد کوی لیلی بر شتر سوار شده است (نک: مثنوی، ۱۵۶۱/۴-۱۵۳۳). اگر مجنون مهار شتر را رها کند و همراه او شود، بسی از کوی لیلی دور خواهد ماند؛ زیرا جایگاه معشوق شتر با کوی لیلی در تضاد است. بدن همچون شتری است که عشقِ خاربن او را به سوی خود می‌کشد؛ اما «جان» که حقیقتِ آدمی است و بر این شتر سوار شده تا به کمال برسد و شایستگی وصالِ حق یابد، اگر خود، اسیر بدن و تمایلات آن شود، از نیل به کمال باز

مانده، هلاک می‌شود:

جان ز هجر عرش اندر فاقه تن ز عشقِ خاربن چون ناقه
جان گشاید سوی بالا بالها در زده تن در زمین چنگالها (مثنوی، ۱۵۴۶/۴-۱۵۴۵)
بنابراین از آنجا که این بیگانه رهنِ آدمی است، باید از او جدا شد:
این دو هم‌ره همدگر را راهزن گمره آن جان کو فرو ناید ز تن (مثنوی، ۱۵۴۴/۴)
و مرگ - طبیعی یا اختیاری - جدا شدنِ آدمی از بیگانه‌ای است که موجبِ گمراهی می‌شود.
۲. مرگ، از حجاب بدر آمدن است

به باور مولوی بدنِ مادی حجابی بر حقیقتِ آدمی است:
عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند در حجاب از نورِ عرشی می‌زیند (مثنوی: ۶۱۹/۵)
و مرگ، مجرد گشتن از این حجاب و پرواز کردنِ آدمی به اصلِ خود است:
جان مجرد گشته از غوغای تن می‌پرد با پرّ دل بی پای تن (کاشفی، ۱۳۶۲: ۱۱۱)
به بیانی دیگر، بدن و اعضای آن مانند لباسی بر جان است و از آنجا که چنین لباسی در این دنیا لازمهٔ
جان است و هیچگاه از او جدا نمی‌شود، آدمی بدن را جزئی از حقیقتِ خود می‌پندارد.^۸

صورتِ تن گُو، برو من کیستم؟ نقش کم نآید، چو من باقیستم
چون نَفَخْتُ بودم از لطفِ خدا نفخِ حق باشم، ز نایِ تن جُدا (مثنوی، ۳۹۳۵/۳-۳۹۳۴)
جدا شدنِ نَفَخَةُ حق از نایِ تن، رها شدنِ آدمی از حجاب و واصل شدن به بقای مطلق است:
روحِ محجوب از بقا بس در عذاب رُوحِ واصل در بقا، پاک از حجاب (مثنوی، ۴۴۶/۴)

از این‌روست که پیامبر (ص) تحفهٔ مؤمن را مرگ دانسته است؛ زیرا به واسطهٔ مرگ است که حجاب
بین آدمی و خداوند از میان بر می‌خیزد. مرگ برداشتن حجابی است که بین عارف و معروف حایل گشته
است. به این دلیل است که مولوی معتقد است که هیچ انسانی بعد از مرگ از مردن خود ناراحت نیست؛
بلکه حسرتش از کم بودن توشه است:

هیچ مرده نیست پر حسرت ز مرگ حسرتش آن است، کِش کم بود برگ

ور نه از چاهی به صحرا افتاد در میان دولت و عیش و گشاد
 زین مقام ماتم و تنگین مُناخ نقل افتادش به صحرایِ فراخ (مثنوی، ۱۷۶۸/۵-۱۷۶۶)
 ۳. آزادی از زندان

پیامبر(ص) در حدیثی دنیا را زندانِ مؤمنان دانسته است: «الدنیا سجن المؤمن» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۴۸)؛
 زیرا دنیاست که مؤمن را از محبوبِ حقیقی جدا کرده است. فقط با مرگ است که می‌توان به حق رسید و
 لذا مرگ، آزادی از زندان است:

بی تو باغ حیات زندان است هست مُردن خلاص زندانی (دیوان، ۳۳۸۶۰/۷)
 و طبیعی است کسی که از زندان رهایی یابد، به ملاقاتِ محبوبِ نائل آمده و شاد و مسرور خواهد بود:
 مرگ ما شادی و ملاقاتست چونک زندان ماست این دنیا (دیوان شمس بیت ۲۴۶)
 مولوی در بیانی دیگر آدمی را در این دنیا مانند گدایی می‌داند که به واسطهٔ تعلق به بدن استعدادِ این را
 دارد که به کمال رسیده، شاه شود. طبیعی است که زندانی مانند چاه، لایقِ پادشاه نیست:

من گدا بودم در این خانهٔ چو چاه شاه گشتم قصر باید بهر شاه (مثنوی، ۳۵۳۶/۳)
 در تعبیری دیگر، انسان در دنیا، مانند محبوسی است که ادعای ورشکستگی کرده، و قاضی او را در
 زندان نگه می‌دارد تا بی‌پولی او ثابت شود؛ آنگاه است که حکم آزادی او را صادر می‌کند. انسان سالک نیز
 زمانی از زندان این دنیا آزاد می‌گردد که بفهمد در نسبت با حق تعالی ورشکسته و مفلس است، و هر چه
 دارد از آن حق است. این معنای فقری است که بنا بر حدیثِ «الفقر فخری» (نک: صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۳۵۰)
 افتخار پیامبر(ص) است.

آدمی در حبس دنیا زان بود تا بود کافلاس او ثابت شود (مثنوی، ۶۵۳/۲)
 مولوی با تقسیم زیرکی و مکر به دو قسم حقیقی و سرد، بیان می‌کند که مکر سرد آن است که آدمی
 خودِ حقیقی و وطنِ اصلی را فراموش کند و به زندانی همچون دنیا دل خوش باشد:
 بد محالی جُست، کاو دنیا بجُست نیک حالی جُست، کاو عقبی بجُست
 مکرها، در کسب دنیا بارد است مکرها، در ترک دنیا وارد است
 مکر آن باشد، که زندان حفره کرد آن که حفره بست، آن مکرست سرد

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کُن زندان و خود را وارهان (مثنوی، ۹۸۲/۱-۹۷۹)

علم و معرفت را می‌توان تیشه‌ای برای حفره کردن این زندان دانست؛ زیرا غذای جان آدمی علم است، که نوری الهی است، و پرورشِ جان تنها با آن میسر است:

مایده عقل است نی نان و شوی نور عقل است ای پسر جان را غدی

نیست غیر نور آدم را خورش از جُز آن جان بیابد پرورش (مثنوی، ۱۹۵۵/۴-۱۹۵۴)

«می‌گویند که اَلْأَدَمِيُّ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ پس آدمی دو چیزست آنچه درین عالم قوت حیوانیت اوست این شهوات است و آرزوها اما آنچه خلاصه اوست غذای او علم و حکمت و دیدار حق است» (مولوی، ۱۳۶۲: ۵۷-۵۶).

۴. مرگ، تولد و زندگی حقیقی است

به باور مولوی آدمی در این دنیا و در بدن مادی همانند جنین در رحم مادر است. همان‌گونه که مرگِ جنین از عالمِ رحم، تولد در این دنیا است، مرگ آدمی نیز تولد در آخرت است:^۹

تن چو مادر طفلِ جان را حامله مرگ دردِ زادنست و زلزله (مثنوی، ۳۵۱۴/۱)

مرگ آدمی در ظاهر، مرگ و در باطن، زندگی است. امری که مولوی آن را «مرگ بی‌مرگی» نامیده است:

مرگ بی‌مرگی، بُود ما را حلال برگ بی‌برگی، بُود ما را نوال

ظاهرش مرگ و به باطن زندگی ظاهرش ابتر نهران پایندگی

در رحم زادن، جنین را رفتن است در جهان او را ز نو بشکفتن است (مثنوی، ۳۹۲۹/۱-۳۹۲۷)

مولوی با تأکید بسیار توصیه می‌کند که نگرش خود را نسبت به مرگ تغییر دهیم. آب حیاتی که در ظلمت واقع شده است و زندگی جاوید می‌بخشد و قهرمانان اسطوره‌ها در فرهنگ‌های مختلف به دنبال آن بودند (نک: موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۸-۳۶)، مرگ است.

مرگ دان آنک اتفاق امت است کآب حیوانی نهران در ظلمت است (مثنوی، ۳۹۰۷/۳)

به این دلیل است که مولوی با اشاره به آیه‌ای از قرآن (الجمعه/۶) که خداوند خطاب به یهودیان مدعی می‌گوید: «اگر صادق هستید، تمنای مرگ کنید»، دوست داشتنِ مرگ را «طوقِ صادقان» می‌نامد:

چون که اندر مرگ بیند صد وجود همچو پروانه بسوزاند وجود
 شد هوای مرگ، طوق صادقان که جهودان را بُد این دم، امتحان (مثنوی، ۳۹۶۷/۱-۳۹۶۶)

و نیز به این دلیل است که حلاج ندای «مرا بکشید» سر می دهد:
 اقتلونی یا ثقاتی إن فی قتلی حیاتی
 و مماتی فی حیاتی و حیاتی فی مماتی (حلاج، ۱۳۷۹: ۲۵۱)

و مولوی آن را به زیبایی چنین تفسیر می کند:
 هستی حیوان شد از مرگ نبات راست آمد اقتلونی یا ثقات
 چون چنین بُردی است ما را بعد مات راست آمد إن فی قتلی حیات (مثنوی، ۴۱۸۷/۳-۴۱۸۶)

حبّ نفس و دوست داشتنِ زندگی جاوید، امری فطری است؛ اما اگر آدمی به یقین دریابد که حیات
 جاوید در مرگ است، طبیعتاً مشتاقِ مرگ خواهد بود:

گر تو بدانی که مرگ دارد صد باغ و برگ هست حیات ابد، جویش از جان مدام
 (دیوان/۱۷۹۶۴)

بیشتر آدمیان دارای عقلِ کاذب و معکوس بین‌اند، مرگ را زندگی و زندگی واقعی را مرگ می‌پندارند:
 مرگ را تو زندگی پنداشتی تخم را در شوره خاکی کاشتی
 عقل کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ بیند ای غبین! (مثنوی: ۱۷۶۴/۵-۱۷۶۳)

در حالی که ندای عقلِ راستین چنین است:
 مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ
 من از او جانی برم بی‌رنگ و بو او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ (دیوان/۱۴۰۳۶-۱۴۰۳۵)

از این روست که علی (ع) هنگام مرگ می‌فرماید: «و الله ما فجأنی من الموت وارد کرهته، و لا طالع
 انکرته و ما کنت إلا کقارب ورد و طالب وجد» «سوگند به خدا که مرگ به صورتی ناگوار بر من وارد نمی-
 شود. من در اشتیاق به مرگ چنانم که تشنه‌ای نسبت به آب یا جوینده‌ای که به مطلوب خود رسد» (مجلسی،
 ۱۴۰۳، ج ۴۲: ۲۵۴).

۵. مرگ، عروسی و به وصال رسیدن است

به یقین در عرفان مبتنی بر عشق که مولوی یکی از بزرگان آن است، معشوق حقیقی خداوند است و جان آدمی در این زندان دنیا به فراق گرفتار آمده و از او دور مانده است. مرگ، بیرون آمدن از زندان و رسیدن به محبوب است. از این روست که به تعبیر غزالی: «عارف دائماً به یاد مرگ است؛ زیرا مرگ موعد دیدار محبوب است و محب هرگز موعد دیدار محبوب را از یاد نمی برد» (غزالی، بی تا، ج ۱۵: ۱۰۴)

مولوی کسانی را که زندگی در دنیا برای آنها زیباست، مانند کودکانی می داند که عروسی بی جان را چون جان عزیز می دارند. این کودکان در بند حس و تصویر و خیال اند، در تصور و خیال آنها چیزی بهتر از عروسک نیست؛ اما چون بالغ شوند، عقل بر آنها حاکم شده، از عروسک بازی دست بر می دارند و به تشکیل خانواده می اندیشند.

تا به از جان نیست، جان باشد عزیز چون به آمد، نام جان شد چیز لیز

لُعبَتِ مرده بُودِ جان، طفل را تا نگشت او در بزرگی طفل را

این تصور، وین تخیل لعبت است تا تو طفلی، پس بدانت حاجت است

چون زطفلی رست جان، شد در وصال فارغ از حس است و تصویر و خیال (مثنوی، ۴۱۱۳/۳-۴۱۱۰)

عارف کسی است که جانش بالغ شده است، از این رو از لعبت دنیا دست کشیده و در فکر عروسی است. عروسی او مرگ است؛ یعنی رسیدن به وصال معشوق:

مرگ ما هست عروسی ابد سر آن چیست هو الله احد (دیوان/۸۶۹۴)

به این دلیل است که مولوی در غزلیات خود، مُردن را به: شکر، شیرین تر از جان، معدن طلا، گوهر، جنت و کوثر توصیف کرده است:

پیش او مُردن به هر دم از شکر شیرین تر است مُرده داند این سخن را تو مپرس از زندگان

(دیوان/۲۰۳۷۱)

چون جان تو می ستانی چون شکرست مُردن با تو ز جان شیرین، شیرین ترست مُردن (دیوان/۲۱۴۷۲)

از جان چرا گریزیم؟ جان است جان سپردن وز کان چرا گریزیم؟ کان ز رست مُردن

چون زین قفس برستی در گلشن است مسکن چون این صدف شکستی چون گوهرست مُردن

چون حق ترا بخواند سوی خودش کشاند چون جنتست رفتن چون کوثرست مُردن

(دیوان/۲۱۴۷۹-۲۱۴۷۷)

نمونه‌ای از این عاشقان که مُردن بر ایشان شیرین‌تر از جان است، بلال حبشی بود که به نقلِ مولوی در هنگام مرگ به همسرش که سخت نگران و ناراحت بود، از طرب و عیش و رسیدن به وصال سخن می‌گفت.^{۱۰}

۶. مرگ، آینه است

آدمی اگر بخوهد خویش را مشاهده کند، به یقین نیازمند آینه است. آینه‌ی ظاهری، صورت را نشان می‌دهد؛ اما کسی که در پی دیدنِ جانِ خویش است، نیاز به آینه‌ای سیرت‌نما دارد:

کی ببینم رویِ خود را ای عجب تا چه رنگم همچو روزم یا چو شب

نقش جانِ خویش می‌جستم بسی هیچ می‌نمود نقشم از کسی

گفتم آخر آینه از بهر چیست؟ تا بداند هر کسی کو چیست و کیست

آینه آهن برای پوست‌هاست آینه سیمای جان سنگی بهاست (مثنوی، ۹۵/۲-۹۲)

مولوی مصداق‌های این آینه سیمای جان را گاهی دل، گاهی یاری که از آن دیار است (انسان کامل) (مثنوی، ۹۶/۲)، گاهی معشوق و گاهی نیستی (مثنوی، ۳۲۰/۶/۱) و گاهی مرگ می‌داند؛ زیرا خصوصیتِ مشترک تمام اینها، نشان دادنِ حقیقتِ آدمی است. از این‌رو اگر کسی از آینه‌گریزان است، در واقع، از خود می‌گریزد: «گفت پیلی را آوردند بر سرچشمه که آب خورد، خود را در آب می‌دید و می‌رمید. او می‌پنداشت که از دیگری می‌رمد، نمی‌دانست که از خود می‌رمد» (مولوی، ۱۳۶۲: ۲۴-۲۳). بنابراین «زنگی [اهل دنیا] همیشه دشمن آینه بود» (مولوی، ۱۳۷۲: ۳۰)؛ اما تُرک (اهل آخرت) آینه را چون جان دوست دارد:

پیش تُرک آینه را خوش رنگی است پیش زنگی آینه هم، زنگی است

آن که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی، ای جان هوش دار (مثنوی، ۳۴۴۱/۳-۳۴۴۰)

با مرگ است که وصال با معشوق حاصل می‌شود و حجاب بر می‌خیزد. از این‌رو مولوی آن را آینه‌ای حقیقی می‌داند؛ یعنی با مرگ است که باطنِ آدمی، ظاهر او می‌شود و می‌تواند جان خود را ببیند. از این‌رو عارفان که جانی زیبا دارند، عاشقان مرگ‌اند؛ چنان‌که زیبارویان عاشقِ آینه‌اند؛ زیرا با آن می‌توانند زیباییِ خویش را مشاهده کنند.

مرگ آینه است و حسنت در آینه در آمد آینه بر بگوید: خوش منظرست مُردن (دیوان/۲۱۴۸۰)

از این رو مرگ مؤمن مانند خود او، مؤمن و شیرین است و مرگ کافر نیز کافر و مضطر است:

گر مؤمنی و شیرین هم مؤمنست مرگت ور کافری و تلخی هم کافرست مردن

گر یوسفی و خوبی آینه‌ات چنانست ورنی در آن نمایش هم مضطرست مردن

(دیوان/۲۱۴۸۲-۲۱۴۸۱)

و دلیل اینکه عارفان همواره به یاد مرگ‌اند؛ بلکه دائماً مرگ را تجربه می‌کنند، جز این نیست که زیبایند و عاشق آینه: «جمیل را که محب جمال باشد جز با آینه کار نیست، و از پرتو انوار دیدارش غیر آینه برخورداری نی. بیت:

ما فتنه بر توایم و تو فتنه بر آینه ما را نگاه بر تو، ترا اندر آینه

تا آینه جمال تو دید و تو حسن خویش تو عاشق خودی ز تو عاشق تر آینه»

(خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۲۷)

و از این روست که معشوق نیز بر عاشق خود، عاشق است: «خدا را بندگانند که ایشان معشوقند و محبوب. حق تعالی طالب ایشان است و هرچه وظیفه عاشقان است او برای ایشان می‌کند و می‌نماید. همچنان که عاشق می‌گفت: «إن شاء الله برسیم»، حق تعالی برای آن غریب إن شاء الله می‌گوید» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۵۴). بنابراین مرگ نیز - بنابر حدیث «المؤمن مرآة المؤمن» (نک: صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۵۵۶) - مؤمنی است که عاشق مؤمنان است.

ج. مرگ به معنای فانی بودن غیر خدا

بر مبنای «وحدت وجود» چیزی غیر از خداوند موجود نیست تا مرگ او را فرا گیرد. هر چیزی غیر از خدا همواره هالک است: «کلّ شیء هالک إلا وجهه» (قصص/۸۸). فقط عارفان‌اند که به این حقیقت، معرفت دارند و نسبت به ایشان خطاب «أَلسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف/۱۷۲) که از نگاه دیگران به گذشته تعلق داشت، غیر از خطاب «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/۱۶) که به قیامت تعلق دارد، نیست^{۱۱}.

«الفانی فان لم یزل و الباقی باق فی الأزل» (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۰۵)

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته (همان)

در این دیدگاه مرگ به معنای فناى غير خداست که غافلان آن را مشاهده نمی‌کنند:

«و چون پرده از چشم غافلان برداشته شود، کار را هم بر این جمله بینند. و در آن حال ندای لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، بشنوند و ملک خدای واحد قهار است در همه روزها، نه آن روز بخصوص، و لیکن غافلان این ندا جز آن روز نشنوند. و آن چیزی است از آن چه غافلان را متجدد شود از کشف حالها جایی که کشف سود ندارد» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۵۵-۱۵۴).

مولوی به وحدت وجود باور دارد؛ آنچنان که مثنوی خویش را «دکان وحدت» می‌نامد:

مثنوی ما دکان وحدت است غير واحد هر چه بینی آن بت است (مثنوی، ۱۵۲۸/۶)

از این رو موجودات دو عالم همگی حجاب هستند و غیر از حق تعالی چیزی موجود نیست

استخوان و باد روپوش است و بس در دو عالم غير يزدان نيست کس (مثنوی، ۱۰۲۳/۶)

کسانی که برای غير خدا وجودی قائل‌اند، احوال هستند.

این دوئی اوصاف دید احوالست ورنه اول آخر، آخر اول است (مثنوی، ۸۱۹/۶)

دیده اکمل می‌تواند حقیقت واحد را مشاهده کند

اصل بیند دیده چون اکمل بود فرع بیند چونکه مرد احوال بود (مثنوی، ۱۷۰۹/۵)

وجود واحد حقیقی، همچون دریا و هستی‌های ظاهری مانند جنبش کفها است. برای مشرکان و

گمراهان حقیقت پنهان و کف آشکار است.

جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی عجب (مثنوی، ۱۲۷۱/۳)

بحر وحدانست جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غير موج نیست

ای محال و ای محال اشراک او دور از آن دریا و موج پاک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با احوال چه گویم هیچ هیچ (مثنوی، ۲۰۳۰/۶ - ۲۰۳۲)

در قیامت است که حق آشکار شده و همه این معنی را درک خواهند کرد. از این رو خداوند در آیات

کریمه از قیامت با عنوان «یوم القیامة» یاد می‌کند؛ زیرا قیامت، روز است و در روز چیزی مخفی نمی‌ماند:

حق قیامت را لقب زآن روز کرد روز بنماید جمال سرخ و زرد (مثنوی، ۲۹۲/۲)

اما قیامت عارف، زمانی نیست بلکه نقد است؛ همچنان که مولوی در مورد پیامبر(ص) می‌گوید:

زو قیامت را همی پرسیده‌اند ای قیامت! تا قیامت راه چند؟

با زبان حال می‌گفتی بسی که ز محشر، حشر را پرسد کسی؟ (مثنوی، ۷۵۳/۶-۷۵۲)

توضیح مطلب چنین است که قیامت مرتفع شدن وجودات مقید و بازگشت آنها به وجود مطلق است؛ یعنی در قیامت همچنان که آیه کریمه «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر/۱۶) بدان اشاره دارد، دولت احدیت ظهور کرده، توهم وجود کثرت از بین می‌رود. به تعبیری دیگر در قیامت است که خداوند با اسمایی مانند: «القهار»، «الواحد الاحد»، «الغنی»، «العزیز» تجلی می‌کند. برای عارفی که «به چشمش سرمه ایمان کشیده و دلش به طلوع خورشید عیان نورانی شده» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۲) قیامت قائم شده است.

به تعبیر دیگر با مرگ است که حجابها مرتفع می‌شوند و این ارتفاع حجابها برای عارفانی که محبت و عشق به جانشان رسوخ کرده است، در حال است و برای دیگران در آینده؛ چنانکه شاعری گفته است:

لا يَعْرِفُ الْحَبَّ إِلَّا مَنْ يُكَابِدُهُ وَ لَا الصَّبَابَةَ إِلَّا مَنْ يُعَانِيهَا (همان: ۱۴۳)

چنین عارفانی تجلی اسم باطن خداوند؛ یعنی مرگ تمامی موجودات و نیز تجلی اسم ظاهر خداوند؛ یعنی ظهور موجودات را دم به دم مشاهده می‌کنند؛ آنچه را که در عرفان با نام «تجدد امثال» مشهور است:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود: دنیا ساعتی است (مثنوی، ۱۱۴۲/۱)

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عمر، همچون جوی، نو نو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد (مثنوی، ۱۱۴۵/۱-۱۱۴۴)

پی‌نوشت‌ها

۱. فطرت آدمی به گونه‌ای است که تصور پایان زندگی برای او دشوار است و «همان‌گونه که فروید و پیش از او شوپنهاور گفته‌اند: حتی انسان امروز هم در ژرفاهای ذهن خود «به راستی» به مرگ خود باور ندارد. همان‌گونه که مارتین هایدگر به زیرکی گفته است: این حکم که «همه انسانها میرا هستند» این حکم سلبی تلویحی را در خود دارد که «جز من» (شورون، «مرگ و بی‌مرگی»، ۱۳۸۵: ۲۳۴۹).

۲. «بدانستم که مرا طالبی است یعنی مرگ که از وی نتوانم گریخت» (هجویری، ۱۳۸۷: ۲۰).

۳. در شرح باب حادی عشر در مورد معاد پنج قول بیان شده است: ۱. عامه متکلمان که به نفس مجرد باور ندارند، معاد را فقط در بدن آدمی می‌دانند. ۲. فیلسوفان الهی به معاد روحانی معتقدند. ۳. قدمای معتزله و متأخرین امامیه به معاد جسمانی و روحانی باور دارند. ۴. فیلسوفان طبیعی قدیم به هیچ یک از دو معاد اعتقاد ندارند. ۵. قول به توقف در این اقسام که منسوب به جالینوس است (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۲۰۶-۲۰۷).

۴. قیصری نیز همین نکته را چنین بیان کرده است: «و من علم کیفیة ظهور الحق فی الاشیاء، و ان الاشیاء من ای وجه عینه و من ای وجه غیره، یعلم کیفیة ظهور الروح فی البدن، و انه من ای وجه عینه و من ای وجه غیره لان الروح رب بدنه فمن تحقق له حال الرب مع المرئوب يتحقق له ما ذکرناه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

۵. در آیات دیگری نیز کافران یا جاهلان، مردگان نامیده شده‌اند: «أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ» (نحل/۲۱) و «وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ» (فاطر/۲۲)

۶. ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید: «و ما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً، و ليس بإعدام و إنما هو تفريق، فيأخذة إليه، و ليس المراد إلا أن يأخذة الحق إليه» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۶۹).

۷. صوفیان در مورد تقدّم روح بر بدن اختلاف دارند. عده‌ای مانند ابونصر سراج آن را انکار کرده و معتقدین به آن را جزء گمراهان می‌دانند (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۲-۴۵۱). و گروهی دیگر مانند احمد غزالی و عین‌القضاة و مولوی بدان باور دارند. احمد غزالی در سوانح گفته است: «بارگاه عشق ایوان جان است که در ازل ارواح را داغ «الست بریکم» آنجا باز نهاده است. اگر پرده‌ها شفاف افتد، او نیز از درون حجب بیرون آید» (غزالی، احمد، ۱۳۷۶: ۱۴۰). و عین‌القضاة می‌گوید: «ای عزیز یاد آر آن روز که جمال «الست بریکم» بر تو جلوه می‌کردند و سماع «و إن احدًا من المُشْرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله» (توبه/۶) می‌شنیدی! هیچ جان نبود که نه وی را بدید و هیچ گوش نبود الا که از وی سماع قرآن بشنید. اما حجابها برگماشت تا بواسطه آن حجابها بعضی را فراموش شد و بعضی را خود راه ندهند تا مقام اول، و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت و بعضی جز این نمی‌گویند:

اول که بتم شراب صافی بی درد می‌داد، دلم ز من بدین حيله ببرد

و آنگاه مرا بدام هجران بسپرد با زار چنین کنند با غرچه و گرد» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶:

۱۰۶).

به باور عین‌القضاة، روح پیش از تعلق به بدن، با عشق آمیزش و اتحاد یافت. تنها بعد از هبوط و

فراموشی وطن است که حواس و عقل، میان آن دو جدایی انداخته است و اگر عشق به جنبش آید، عقل را - که مرتبه‌ای از روح است - به یاد وطن اصلی می‌اندازد (ر.ک: عین القضاة، ۱۳۷۷: ۱۸-۱۷).

۸. ابن سینا نیز در طبیعیات شفا گوید: «و لیست هذه الأعضاء لنا فی الحقیقة إلا کالشیاب التي صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندنا. و إذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة. بل تخيلناها ذوات أجسام كاسية، و السبب فيه دوام الملازمة. إلا أنا قد اعتدنا فی الثياب من التجريد و الطرح ما لم نعتد فی الأعضاء، فكان ظننا الأعضاء أجزاء منا أكد من ظننا الثياب أجزاء منا» (ابن سینا، ۱۹۶۰، ج ۲: ۲۲۵).

۹. در رسائل اخوان الصفا هم آمده است: «الموت و لادة النفس» (اخوان الصفا، ۱۹۵۷، ج ۳: ۵۱) در جای دیگر آرند: «و ذالك ان موت الجسد ليس شيئاً سوى مفارقة النفس له كما ان ولادة الجنين ليست شيئاً سوى مفارقة الرحم فاذا الموت حكمة كما ان الولادة حكمة» (همان: ۵۹). عطار نیز چنین سروده است:

چو در دنیا به مُردن او فتادی یقین می‌دان که در عَقبا بزادی
به دنیا در به مرگ افتادن تست به عَقبا در به مردن زادن تست
چو اینجا مُردی، آنجا زادی ای دوست سخن را باز کردم پیش تو پوست (عطار، ۱۳۶۱: ۷۴)

۱۰. چون بلال از ضعف شد همچون هلال رنگ مرگ افتاد بر روی بلال
جفت او دیدش بگفتا و ا حرب پس بلالش گفت نی نی و ا طرب
تاکنون اندر حرب بودم ز زیست تو چه دانی مرگ چه عیش است و چیست
این همی گفت و رخس در عین گفت نرگس و گلبرگ و لاله می‌شکفت
تاب رو و چشم پر انوار او می‌گواهی داد بر گفتار او (مثنوی، ۳۵۲۱/۳-۳۵۱۷)

گفت جفتش الفراق ای خوش خصال گفت نه نه الوصالست الوصال
گفت جفت امشب غریبی می‌روی از تبار و خویش غایب می‌شوی
گفت نه نه بلکه امشب جان من می‌رسد خود از غریبی در وطن (مثنوی، ۳۵۲۹/۳-)

(۳۵۲۷)

۱۱. «خطاب أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ که به نسبت با محجوب و محصور زمان و حکم او، دی واقع بود، در مبدأ

نشأت صورت آدم و زمان، او را به ماضی تعلق داد و گذشت، به نسبت با من غیر خطابِ لِمَنِ الْمُلْكُ نیست که فردای قیامت واقع خواهد بود، چه حال من آن است که زمان را که قاطع و فارق است میان دی و امروز و فردا، و شب و روز، و شام و بام، در من هیچ اثری نیست و دی من امروز، و شب من روز، و صبح من، شام است و این همه به نزد من حال است، زیرا که در این تحقّق من، به حقیقت هویت و مقام جمعیت، اوّلّم به آخر پیوسته است، و باطن و غیبم عین ظاهر و شهادت آمده» (فرغانی، ۱۳۵۷: ۵۲۶).

منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آملی، سید حیدر، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ سوم، تهران، ۱۴۲۲ق.
- ۳- ابن سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی، *الشفاء، الطبيعيات*، چاپ الاب قنواتی و...، قاهره، ۱۹۶۰م.
- ۴- _____، *الشفاء من خوف الموت*، در رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.
- ۵- ابن منظور، *لسان العرب*، به اهتمام سید جمال‌الدین میر دامادی، دار الفکر-دار صادر، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ۶- اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، دارصادر، بیروت، ۱۹۵۷م.
- ۷- بهمنیار بن المرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۷ش.
- ۸- جرجانی، میر سید شریف، *التعريفات*، انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۱۲ق.
- ۹- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش نجیب مایل‌هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۴ش.
- ۱۰- حلاج، حسین بن منصور، *مجموعه آثار حلاج*، تحقیق قاسم میر آخوری، نشر یادآوران، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۱۱- سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۱۲- سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۸ش.
- ۱۳- شورون، ژاک، «مرگ و بی‌مرگی»، در *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، جلد سوم، ویراستار فیلیپ پی. واینر، گروه مترجمان، انتشارات سعادت، تهران، ۱۳۸۵ش.

- ۱۴- صدری‌نیا، باقر، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، انتشارات سخن، چاپ اول (ویرایش جدید)، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- ۱۵- عطّار، فرید‌الدین محمد نیشابوری، *اسرارنامه*، به کوشش صادق گوهرین، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- ۱۶- _____، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، انتشارات زوار، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- ۱۷- _____، *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، چاپ ششم (ویرایش سوم)، تهران ۱۳۸۸ ش.
- ۱۸- علامه حلی، *الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر* (فاضل مقداد) و *مفتاح الباب* (ابوالفتح بن مخدوم حسینی)، مقدمه و تحقیق دکتر مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- ۱۹- *عین القضاة همدانی*، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران، منوچهری، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۰- _____، *رساله لوائح*، به تصحیح و تحشیه رحیم فرمنش، تهران، کتابخانه منوچهری، تهران ۱۳۷۷ ش.
- ۲۱- غزالی، احمد، *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به کوشش احمد مجاهد، دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- ۲۲- غزالی، ابو حامد محمد، *احیاء علوم الدین*، ۱۸ ج، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا
- ۲۳- _____، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- ۲۴- فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۷ ش.
- ۲۵- فروزانفر، بدیع‌الزمان، *احادیث و قصص مشنوی*، ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داودی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- ۲۶- فیض کاشانی، ملامحسن، *علم الیقین فی اصول الدین*، تحقیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار،

قم، ۱۴۱۸ق.

۲۷- قشیری، ابوالقاسم، *الرسالة القشيرية*، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، مؤسسه دارالشعب، قاهره، ۱۹۸۹م.

۲۸- قیصری، شرح *فصوص الحکم*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.

۲۹- کاشانی، عبدالرزاق، *تأویلات (چاپ شده با عنوان تفسیر ابن عربی)*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

۳۰- کاشفی، ملاحسین، *لب لباب مثنوی*، با مقدمه سعید نفیسی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲ش.

۳۱- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

۳۲- مکی، ابو طالب محمد بن ابوالحسن، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، المطبعة المینمئة، مصر، بی تا.

۳۳- موسوی بجنوردی، کاظم (ویراستار)، «آب حیات» در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش.

۳۴- مولوی، جلال الدین محمد، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۳ش.

۳۵- _____، *فیه مافیہ*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۲ش.

۳۶- _____، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳ش.

۳۷- _____، *مجالس سبعة*، تصحیح توفیق هـ سبحانی، سازمان انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۷۲ش.

۳۹- میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعید، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.

۴۰- نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور اسدی، *مرصاد العباد*، به کوشش محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۵ش.

۴۱- _____، منارات السائرين و مقامات الطائرين، تحقيق و تقديم سعيد عبدالفتاح، دار سعاد الصباح، قاهره، ۱۹۹۳ م.

۴۲- نسفی، عزیز بن محمد، بیان التنزیل، تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹ ش.

۴۳- نیکلسون، رینولد الین، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۴۴- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، انتشارات سروش، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۸۷ ش.

45-Jonos.Hans., 1963, The Gnostic Religion., Boston.