

تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) به روایت مثنوی معنوی

دکتر محمد محمدپور* - دکتر نوید بازرگان - دکتر امیر حسین ماحوزی

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن - استادیار
زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن - استادیار دانشگاه پیام نور
واحد دماوند

چکیده

صاحبان معرفت برای انسان دو نوع تولد قائلند: یکی تولد صوری و دیگری تولد معنوی یا تولد ثانی که از آن به عنوان «عروسی ابد» یا «تولد آسمانی» یاد می‌کنند. مرگ نفسانی از مبانی عمیق عرفان و ادب تعلیمی مولانا است. مولانا همچون سایر عرفای اهل بسط و سکر پدیده مرگ دوستی در آثارش تجلی خاصی دارد و مرگ و مرگ نفسانی را در مسیر چرخه تکامل می‌داند و از آن به عنوان انتقال از عالم کثرت و طبیعت به عالم وحدت و ماوراءالطبیعه تعبیر می‌کند. این بررسی نشان می‌دهد مولانا تولد آسمانی را در مرگ نفسانی تحت تأثیر عوامل مؤثری همچون ایمان، ابوت معنوی و عشق می‌داند؛ بنابراین با استناد به حکایات مثنوی، در یک مقدمه و هفت محور انواع ولادت، عوامل مؤثر در تولد آسمانی، مرگ‌ها و زایش‌ها، چگونگی مرگ ارادی و انواع آن، راه‌های رسیدن به مرگ نفسانی، ویژگی راه‌یافتگان به مرگ نفسانی (ارادی) و فواید مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی مولوی، تولد آسمانی، مرگ نفسانی، ایمان، ابوت معنوی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۱۸

*Email: Mohammad poor100@yahoo.com. (نویسنده مسئول)

مقدمه

انسان و جهان دو عالم متناظر بر هم و احوال آن دو، در نگاهی اجمالی بر هم قابل انطباق‌اند؛ هر آن چه در عوامل طبیعی و آفاق رخ می‌دهد، در عالم درون و نفوس انسانی نیز نمونه و مظهري دارد. انسان به تعبیر عرفا جامع تمام موجودات عالم است و بر اساس این جامعیت، سزاوار خلافت گشته است. باطن آدمی فححه و روح الهی است و صورت ظاهر او بدن جسمانی و عنصری است. کتاب وجود انسان را این دو برگ تشکیل می‌دهند. حیات و کمال جسم بسته به روح است و بدن بی‌روح همانند جماد. نسبت جهان و انسان کامل نیز به همین‌گونه است که جهان همانند بدن انسان و انسان کامل به مثابه جان و روح، ساری در جهان است. انسان برای ورود به ملکوت عالم و رسیدن به سعادت واقعی باید از جسم و کالبد عالم بیرون بیاید و به عبارت دیگر، بار دیگر زاده شود. بر اساس تناظر انسان و هستی، از هر مرتبه از مراتب عالم، نصیبی در صورت انسانی می‌توان سراغ گرفت. حیات، مرگ و قیامت از حقایق غیر قابل انکار عالم امکان است که از قیاس احوال عالم با احوال انسان، این سه نشئه در آدمی نیز یافت می‌شود. عرفا برای انسان سه نوع حیات و در مقابل آن، سه نوع مرگ و نیز سه نوع قیامت، قائلند. یکی حیات مادی و طبیعی است که بر اساس نفَس رحمانی حضرت حق پیوسته بر عالم و تمام کاینات افاضه می‌شود و زندگی تمام موجودات از تجلی این فیض تجلی می‌یابد و در مقابل این حیات، مرگی است که در هر لحظه و طرفه‌العینی مخلوقات را در احاطه خویش دارد. به تعبیر مولانا هر لحظه دنیا با این دگرگونی نو می‌شود و این «نو شدن» لازمه حیات است؛ «چرا که موجودات به جهت وجود امکانی و افتخاری خود و به حکم "کلُّ شیءٍ هالکٌ" هیچ وجودی ندارند و در موت‌اند، اما با تجلی نفَس رحمانی در هر

لحظه هست می‌شوند. (لاهیجی ۱۳۸۵: ۴۲۶-۴۲۷)

«حیات دیگر حیات معنوی است که با انسلاخ روح از صفات نفسانی و اتصاف به صفات روحانی برای روح انسان در همین نشئه دنیایی رخ می‌دهد. در مقابل این حیات، موت اختیاری یا موت نفسانی است که همان قطع تعلقات مادی و الزام نفس به عبودیت و بندگی حضرت حق است. حیات سوم، حیات ابدی انسان و دیگر مخلوقات است که متعلق به حیات پس از مرگ است. در مقابل آن، مرگ اضطراری است که عبارت از قطع تعلقات روح از بدن عنصری و انحلال از طبیعت است. در آثار عارفان در کنار این موت و حیات به نوع قیامت صغری، وسطی و کبری اشاره شده است.» (لاهیجی ۱۳۸۵: ۴۲۷-۴۲۶)

انسان می‌تواند در همین عالم که حیات طبیعی او را رقم می‌زند، مرگ ارادی داشته باشد و به نوعی قیامت خود را مشاهده نماید. حقیقت انسان و به ثمر رسیدن وجود او - که اشرف کائنات است - و دستیابی وی به حیات طیبه، فقط از طریق دوباره زاده شدن (تولد آسمانی) به واسطه مرگ نفسانی (مرگ پیش از مرگ) امکان‌پذیر است. گرچه تاکنون پژوهش‌های مفصلی درباره موضوع «مرگ» در ادبیات فارسی صورت گرفته است، هیچ یک از آنها به معنی اخص به موضوع «تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) در مثنوی مولانا» نپرداخته‌اند. اهم این پژوهش‌ها عبارتند از: «مرگ از نظر مولوی» از سید محمد اکرم (۱۳۸۲)؛ «تقابل مرگ و زندگی در مثنوی» از تهمینه عطایی (۱۳۸۶)؛ «چهار نگاه به مرگ» از مجید نفیسی (۱۳۸۵)؛ «سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی» از مرتضی فلاح (۱۳۸۷)؛ «مبحث انسان و مرگ» از غلام‌حسین معتمدی (۱۳۸۶)؛ «مرگ پیش از مرگ» از عباس کی‌منش (۱۳۹۱)؛ «تأملات مرگ‌اندیشانه در چند متن منثور صوفیانه تا قرن پنجم هجری» از بتول مهدوی و همکاران (۱۳۹۳)؛ «فناي عارفانه، بقای جاودانه» از یدالله جلالی پندری (۱۳۸۷).

انواع ولادت

همه انسان‌ها در ولادت طبیعی و زاده شدن از مادر، وجه اشتراک دارند. در این‌گونه تولد انسان از خود اختیاری ندارد و ناخواسته پای در عرصه هستی می‌نهد؛ اما گونه‌ای دیگر از آدمیان در مسیر زندگی طبیعی خود به ولادت دیگری توفیق می‌یابند. به تعبیر دیگر، صاحبان معرفت برای انسان دو نوع تولد قائلند؛ یکی تولد صوری و دیگر تولد معنوی که از آن به عنوان «عروسی ابد» یاد می‌شود و در واقع «میوه شیرینی است که در شاخ و برگ زندگی» پنهان است و «زندگی جاودانه‌ای» را به همراه خود دارد. این تولد ولادت طفل جان از زهدان عالم طبیعت و ورود به جهان معنا و بازیابی شخصیتی دوباره است.

تولد معنوی خاص بندگان برگزیده است و بر اساس اختیار آنان صورت می‌گیرد. آدمی با تربیت نفس خود دل از تعینات و هوس‌های دنیوی می‌پردازد و از زهدان غرایز و محسوسات بیرون می‌آید و در عرصه ملکوتی و جهان بی‌تعینی تولد می‌یابد. متولدان این زایش کسانی هستند که در اثر نوعی بیداری و درد و طلب، عادات و تمایلات نفسانی و حیوانی خود را به کناری نهاده‌اند و وارسته از تعلقات مادی با میراندن هواهای نفسانی در خود، تولدی دوباره می‌یابند و زین پس جان آنان از عالم غیب و نور تغذیه می‌کند و در این زایش به بقایی می‌رسد. «آدمی تا دوباره نزاید او را بقایی نباشد، یکی از مادر و یکی از خود، تا چنین نشود نباید دانستن که در خطر است. ایمن نباید بودن در ابتهال و تضرع و خشوع باید افزودن.» (سلطان ولد ۱۳۷۷: ۲۷۲)

این تولد ثانی یا به تعبیر مولانا «فطام» مستند است به کلامی منسوب به حضرت مسیح (ع) که فرمود: «كُنْ يَلْجَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَنْ لَمْ يَتَوَلَّدْ مَرْتِينَ»، «به ملکوت آسمان‌ها و زمین وارد نمی‌شود، جز آن کس که دوباره زاده شود.» پس حاصل این تولد چیزی جز مردن از حلیت تیره شهوانی و اخلاق

ناپسند و زنده شدن به حیات روحانی و اخلاق پسندیده نیست. عین القضاة اهمیت این ولادت را این‌گونه بیان می‌کند: «چون این ولادت پیدا شد، قدم از ملک در ملکوت نهد و از هفت آسمان و زمین بیرون شود.» (عین القضاة ۱۳۶۲: ۹۰) این تولد همان مردن از بدی‌ها و رویش و زایش نیکی‌ها است؛ مردن از جهل و زایش علم است. سلطان ولد در تمثیلی این تولد دوباره را همان «موت قبل از موت» می‌داند و می‌گوید: «نمی‌دانی که آبی که سوی ریگستان و شورستان و خارستان می‌رود، بی‌فایده و ضایع است. چون از آن طرف سر آب را ببندی همان آب سوی گلستان و شبستان روان گردد. پس در آن کشتن زندگی باشد «موتوا قبل آن تموتوا» معنیش این باشد که از بدی‌ها بمیر تا از تو نیکی‌ها زاید و از جهل بمیر تا از تو علم‌ها زاید؛ پس نامش مردن است و در حقیقت زنده شدن حیات را نام مرگ نهادند تا مختان بگریزند و صورت‌بینان محروم شوند. چنانکه از کیمیا مس می‌میرد و زر می‌شود و رحم مادر منی می‌میرد و یوسفی می‌شود و در یک زمین دانه می‌میرد و درختی شود و در معده نان جان می‌شود.» (سلطان ولد ۱۳۷۷: ۲۳۷)

از نگاه مولانا حیات واقعی آدمی وابسته به همین تولد دوباره یا به تعبیر او «فطام» است و در این فطام، انسان، لقمان می‌شود، به تجرید محض می‌رسد و آنگاه بر تمام کائنات برتری می‌یابد:

اندک اندک جهد کن، تمَّ الکلام	پس حیات ماست موقوف فطام
از نجس پاکی بَرَد مؤمن، کذا	چون جنین بود، آدمی بُد خون، غذا
وز فطام شیر، لقمه‌گیر شد	از فطام خون غذایش شیر شد
طالب اشکار پنهانی شود	وز فطام لقمه، لقمانی شود

(مولوی ۱۳۶۲ / ۳ / ۴۹ - ۵۲)

پای خود بر فرق عَلت‌ها نهاد	چون دوم بار آدمی‌زاده بزاد
عَلت جزوی ندارد کین او	عَلت اولی نباشد دین او

می‌پرَد چون آفتاب اندر افق با عروس صدق و صورت چون تُتق
بلکه بیرون از افق وز چرخ‌ها بی‌مکان باشد چو ارواح و نُهی
بل عقول ماست سایه‌های او می‌فند چون سایه‌ها در پای او
(مولوی ۱۳۶۲/۳/۳۵۷۶ - ۳۵۸۰)

همه انسان‌ها برای تولدی دیگر متولد می‌شوند. آن بختیاران سخت کوشی که راز خلقت و کمال را یافته‌اند و از مواهب عالم برای کمال جان و روح خویش فایده برده‌اند، میوهٔ جان آنان به نهایت حرکت خود نائل و سپس با زایشی دیگر وارد عالمی با روح و ریحان می‌شوند و کثیری نیز در رحم طبیعت، سقط و به اعماق ظلمت رها می‌شوند. و اینان همان گروهی هستند به تعبیر امام محمد غزالی «در عجایب جزیرهٔ دنیا متحیر شدند و همچنان نظاره‌کنان می‌شدند تا از کشتی دور افتادند و کشتی برفت و منادی کشتی‌بان نشنیدند و در جزیره می‌بودند تا بعضی هلاک شدند، به گرسنگی و بعضی را سباع هلاک کرد و... خدا را و خود را و آخرت را فراموش کردند و همگی خود به دنیا دادند: استحبوا الحیة الدُّنیا علی الآخرة» (غزالی: ۱۳۷۴: ۷۸-۷۹)

این تولد دوباره همانند تولد جسم ملازم با احساس درد است. تا دل و جان انسان احساس درد ناشی از تنگنای حضور در عالم طبیعت نکند، به عالم پر فراخ معنا راه نمی‌یابد.

«درد همان "طلب" و انگیزه بالقوه‌ای است که مولانا از آن تعبیر به "گروگان خدا" در وجود انسان می‌کند و بر این باور است که در پرتو آگاهی و معرفت انسان نسبت به مبدئیت قدسی و هویت متعالی و ملکوتی است که به فعلیت می‌رسد و در درون انسان، تبدیل به امری پویا، مطلوب همراه با شور و شوق می‌گردد.» (نوروزی داوود خانی ۱۳۸۸: ۵)

این درد همان درد دوری و فراق از محبوب و وطن حقیقی روح است:
زان که او گر هیچ بیند خویش را مهلک و ناسور بیند ریش را

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ - تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) ... / ۲۶۹

درد خیزد زین چنین دید درون درد او را از حجاب آرد برون
(مولوی ۱۳۶۲ / ۲ / ۲۵۱۶ - ۲۵۱۷)

به نظر می‌رسد مولوی «جان»، «آگاهی» و «درد» را در یک شبکه تفسیری در پیوند با هم می‌بیند و بر آن است که هر کرا افزون خبر، جانش فزون و هر که او آگاه‌تر، با دردتر و رخ زردتر است. (همان / ۲ / ۱۴۸ - ۱۴۹) او در مقایسه‌ای ظریف می‌گوید: دل حامل امانت الهی است که باید آن را به صاحب حقیقی خود برساند. قابله‌ای معنوی لازم است که با نصیحت‌ها و پندها و رهنمودهایش امانت طفل جان را قابلگی کند. در ولادت طبیعی، قابله به تسکین درد مادر و رهایی کودک محبوس در رحم او می‌شتابد و با تدبیر خود راه تولد او را به این عالم ممکن می‌سازد. قابله معنوی نیز چنین است. تا روح آدمی به مرحله یقظه نرسد و از ناچیزی و مهجوری خود احساس درد نکند، هیچگاه کودک درون او قادر به راه‌یابی به ملکوت آسمان‌ها و زمین نخواهد بود. مسیر رهایی از حجاب‌های ظلمانی و مادی عالم را نخواهد پیمود.

این امانت در دل و دل حامله است این نصیحت‌ها مثال قابله است
قابله گوید که زن را درد نیست درد باید درد کودک را رهی است
(همان / ۲ / ۲۵۱۹ - ۲۵۲۰)

عوامل مؤثر بر ولادت معنوی

همان‌گونه که در مبحث قبل ذکر شد، در عالم طبیعت برای تولد یک موجود، شروط و عواملی ضروری است و بدون فراهم بودن آن شروط تولدی تحقق نمی‌یابد؛ از جمله این شروط وجود نطفه‌ای بارور، محیط پرورش مناسب و مراقبت‌های ویژه است. هر گاه این عوامل در یک فرایند منظم و فضای مناسب محقق گردد، زمینه رویش و زایش موجودی جدید فراهم می‌شود. ظهور تولد موجود ناقص‌الخلقه معلول نوعی خلل در همین عوامل است. در ولادت ثانی،

کار بسی حساس‌تر، ظریف‌تر و آگاهانه‌تر است. علی‌رغم تولد اول که حیوانی و طبیعی است، در تولد دوم کاملاً انسانی است. بنابراین عوامل دخیل در آن آمیزه‌ای است از اختیار، معرفت و اراده و به همین دلیل در معرض لغزش و اعوجاج است. اما چه عواملی ممکن است در این تولد ثانوی و یا به تعبیر دیگر، تولد آسمانی دخیل باشد و رکن رکین و عنصر اساسی آن باشد؟ با توجه به تجربه عرفانی عارفان واصل می‌توان اهم این عوامل را به شرح ذیل برشمرد:

۱- ایمان

ایمان به معنی «گرویدن، عقیده داشتن، ایمن کردن، بی‌بیم داشتن، باور داشتن، گروش، اعتقاد» (معین ۱۳۷۱: ۴۲۰) است.

یکی از شاخص‌های بنیادی انسان که او را از سایر موجودات هم‌سرخ خود متمایز می‌سازد، «ایمان» است. انسان در بعد حیوانی‌اش از جسم و روح تشکیل یافته است. روح حیات‌بخش جسم و جسم فاقد روح، لاشه‌ای متعفن بیش نیست. نسبت ایمان به روح نیز چنین است. روح زنده و ارزشمند روحی است که واجد ایمان باشد. صدرالمتألهین، ایمان را محصل حقیقت انسان می‌داند «الایمانُ محصلُ حقیقةِ الإنسان» (شیرازی ۱۴۰۲، ج ۵: ۲۸)

در واقع ایمان رمز تکامل انسان در طریق انسانیت و فعلیت یافتن قوای معنوی نهفته در او است. به همین سبب محوری‌ترین عنصری که در ادیان از انسان‌ها خواسته شده «ایمان» است؛ زیرا در سایه گرایش و باور و در پرتو ایمان و التزام عملی بدان، انسان می‌تواند محرم اسرار الهی گردد و به ملکوت راه یابد. در تولد آسمانی، ایمان به مثابه نطفه است در ولادت صوری این تولد نیز موکول به استقرار نطفه ایمان در دل آدمی است. سهروردی می‌گوید: «همانطور که از قران طبایع چهارگانه ولادت طبیعی صورت می‌گیرد، از مصاحبت چهار عنصر ایمان،

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ - تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) ... / ۲۷۱

توبه نصح، زهد و درستی، مقام عبودیت و ولادت معنوی حاصل می‌گردد که شرط اساسی آن صحت ایمان است.» (سهروردی ۱۳۷۴: ۱۱۰)

صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه معتقد است ولادت معنوی جز با ایمان و استقرار آن در دل حاصل نمی‌شود. «ولادت معنوی مشروط است به کلمه ایمان و استقرار آن در دل و تسویه حقایق ایمانی از توبه، زهد، توکل، صبر، شکر، رضا، محبت، شوق، تقوا، تسلیم، فنا، بقا و عین‌الیقین و حق‌الیقین و نفخ روح توحیدی در مسواه ایمان.» (عزالدین محمود کاشانی ۱۳۶۷: ۶۶)

از نگاه مولانا ایمان نعمتی عظیم و موجب رستگاری است:

ذات ایمان، نعمت و لوتی است هول
ای قناعت کرده از ایمان به قول
(مولوی ۱۳۶۲ / ۵ / ۲۸۷)

روز نجر رستخیز سهمناک
مؤمنان را عید و گاوان را هلاک
همچو کشتی‌ها روان بر روی بحر
جمله مرغان آب آن روز نجر
(همان / ۶ / ۱۸۷۶ - ۱۸۷۷)

اقرار به زبان، اولین مرتبه ایمان است و با گرایش بیشتر به حقایق ایمانی، روح قویتر می‌گردد. نمونه اعلا و کامل آن ایمان پیامبر است.

زاده ثانی است احمد در جهان
صد قیامت بود او اندر عیان
(همان / ۶ / ۷۵۱)

بنابراین ایمان به عنوان نشانه حیات روح، سیر استعلایی او است. ایمان واقعی هر وقت در دل انسان مأوی گزید، تمام قوای او را در جهت رسیدن و اتحاد با متعلق آن همسو می‌سازد، همانند فرماندهی توانمند قول و فعل انسان را در راه فتح درهای بسته آماده می‌کند و در نتیجه آدمی را با تمام هستی‌اش به جهان دیگر وارد می‌کند.

۲- ابوت معنوی

ابوت به معنی پدری، پدر شدن غذا دادن و پروردن است. (معین ۱۳۷۱: ذیل ابوت) آدمی برای رسیدن به حیات معنوی و حقیقی موقوف فطام‌هایی پی‌درپی و انقطاع از یکایک تعلقات دنیوی و مادی و نفسانی و تحمل پی‌درپی ریاضات و مجاهداتی است که جنین جان در ظل توجهات پیر و شیخ نکته‌دان می‌آموزد و غذای جان او را مهیا می‌سازد تا به رشد و رشد برسد.

شرط، تبدیل مزاج آمد، بدان کز مزاج بد بُود مرگ بدان
چون مزاج آدمی گل‌خوار شد زرد و بد رنگ و سقیم و خوار شد
چون مزاج زشت او تبدیل یافت رفت زشتی از رخس چون شمع تافت
(مولوی ۱۳۶۲/۳/۴۳ - ۴۵)

هدف اصلی رسالت رسولان الهی هدایت انسان به باطن آدم و عالم است. پیامبران آمدند تا افق‌های ناگشوده‌ای را برای انسان بنمایانند. مولوی این تعلیم مهم را در مثنوی چنین بیان کرده است:

قفل‌های ناگشوده مانده بود از کف انا فتحننا بر گشود
(همان/۶/۱۶۶)

پیشه‌اش اندر ظهور و در کمون اهد قومى انهم لا يعلمون
(همان/۶/۱۶۹)

در گشاد ختم‌ها تو خاتمی در جهان روح‌بخشان حاتمی
هست اشارات محمد المراد گل گشاد اندر گشاد اندر گشاد
(همان/۶/۱۷۵ - ۱۷۴)

عالم معنا و ملکوت عالم توبرتویی است که پیامبران قبل از پیامبر اسلام (ص) صرفاً لایه‌هایی از آن را برگشودند.

ختم‌هایی که انبیا بگذاشتند آن بدین احمدی برداشتند
(همان/۶/۱۶۵)

مولانا معتقد است که پیامبر (ص) نمونه کامل قیامت است. به تعبیر او صد قیامت در پیامبر اکرم نمود یافته بود. او هم زاده ثانی در جهان و هم در جایگاه کامل‌ترین مخلوقات الهی مظهر راستین قیامت بود؛ به این معنی که حضرت محمد (ص) به طور عجیبی جنبه بشری خود را در ذات الهی فانی کرد و چنان مستغرق و محو این فنا بود که هیچ‌گونه نشانی از جنبه شخصی و اثنییت در او دیده نمی‌شد. او در عشق الهی محو و از تمام صفات بشری مرده بود و به صفات الهی حیات یافته بود. به تعبیر دیگر تمام مراحل فنا را یکی پس از دیگری طی کرده بود. به گفته مولانا این صیت و صوت عظمت پیامبر (ص) به این خاطر است که او قبل از موت اجباری و طبیعی به موت ارادی مرده و قبل از مرگ طبیعی نفس خود را مقهور عقل ایمانی خود کرده بود.

پس محمد صد قیامت بود نقد
زان که حل شد در فنای حل و عقد
زاده ثانی است احمد در جهان
صد قیامت بود او اندر عیان
همچنان که مرده‌ام من قبل موت
زان طرف آورده‌ام این صیت و صوت
(مولوی ۱۳۶۲/۶/۷۵۰-۷۵۵)

دم انبیا و اولیای الهی جان مرده را که در گور تن خفته است، دوباره حیات می‌دهد. اولیای الهی در هر زمان اسرافیل زمان خودند. سور جان آنان وقتی به ارواح مستعد و گوش‌های شنوا برخورد، حیات و جاودانگی را به همراه خود می‌آورد.

هین که اسرافیل وقت‌اند انبیا
مرده را زیشان حیات است و حیا
جان‌های مرده اندر گور تن
برجهد ز آوازشان اندر کفن
گوید این آواز ز آواها جداست
زنده کردن کار آواز خداست
(همان/۱/۱۹۳۳ - ۱۹۳۱)

آدمی باید خود را در معرض گف‌های نرم و درشت و نهیب‌های سرد و گرم آنان قرار دهد تا جان او از سعیر عالم رهایی یابد. در طریقت عارفان، شیخ و پیر

در سلوک عرفانی از منزلت خاصی بهره‌مند است؛ شیخ نیابت نبی را عهده‌دار است و هیچ مقامی بالاتر از نیابت نبوت نیست.

بنابراین شیخ به طریقت متابعت از رسول به تربیت مریدان می‌پردازد و به دلیل پیوستگی او با انبیا و پیوندش با ولایت الهی، عین راه و طریق الهی است و وجود پیر روشن‌ضمیر هم راه است و هم راهنما و این نکته‌ی غزی است که مولانا در جای‌جای مثنوی بدان اشاره نموده است:

برنویس احوال پیر راهدان
پیر را بگزین و عین راه دان
(مولوی ۱۳۶۲ / ۱ / ۲۹۳۶)

شیخ نکته‌دان و پیر راه‌دان، نسبت ابوت معنوی با طفل جان دارد. طفل جان در سایه‌ی همت او به کمال و پرورش روحانی نائل می‌گردد و ولادت معنوی از طریق نطفه‌ی ایمان و به برکت وجود انبیا و اولیا است.

غایت جهد تمام سالکان رسیدن به درجه‌ی انسان کامل است که به تعبیر زرین‌کوب «در هر عصر در تمام عالم یک تن بیش نیست — که صوفی او را قطب وقت و صاحب عصر می‌خوانند.» (زرین‌کوب ۱۳۳۶: ۹۰)

۳- عشق

عشق یعنی به حد افراط دوست داشتن، دوستی مفرط، محبت تام، یکی از عواطف است که مرکب است از تمایلات جسمانی، حس جمال، حس اجتماعی، تعجب، عزت نفس و غیره. (معین ۱۳۷۱: ذیل عشق) «عشق از مسائل بنیادین عرفان و تصوف اسلامی است؛ چندان که بدون در نظر گرفتن آن عرفان و حکمت متعالیه قابل فهم نیست. البته عشق از مقولاتی است که تعریفش به ذات، نامیسر است و کنهش در غایت خفا و پوشیدگی است.» (زمانی ۱۳۹۱: ۴۳۲) یکی از بزرگترین موانع در تکامل معنوی و فکری انسان کثرت هموم و پراکندگی

انگیزه‌ها، گرایش‌ها، کنش‌ها و کشش‌های او است. قوه خیال اغلب انسان‌ها همانند مرغ سرگردانی است که هر آن بر شاخه می‌نشیند و همه توان و نیروی او را در این کثرت‌های بیهوده صرف می‌کند. انسان هر گاه هم واحد داشته باشد، تمام قوای او در یک جهت متمرکز می‌شود و او را به سوی هدف سوق می‌دهد. نکته دیگری که در مسیر تکامل معنوی و گام نهادن در عالم معنا بسیار ضروری و از لوازم لاینفک آن است، داشتن احساسات لطیف و لطافت سر و درون است. به عبارت دیگر هر ادراکی مستلزم نوعی قابلیت و آمادگی است. امر لازم دیگری که در مسیر تکامل ضروری است، سرعت در عمل و سیر و سلوک الی الله است. پیمودن راه معمولاً وقتی با کندی و تأنی بیش از حد همراه باشد، آفات زیادی را به دنبال دارد؛ پشیمانی، خستگی، دخالت و سوسه‌ها و تردیدها، راهرو راه را به حال خود وا نمی‌نهند و هر آن، جان و تن او را می‌گزند. عشق استاد هنرمندی است که از هر پنجه او هزاران هنر می‌ریزد؛ جدایی‌ها را پیوند و کثرت‌ها را به وحدت مبدل می‌گرداند. عشق اکسیری است که خیال متکثر آدمی را توحد می‌بخشد؛ هم انسان را واحد و او را یک دلبری می‌کند و از این رو عامل بسیار قوی برای حرکت جنبش و تکاپو است. همچنین عشق باعث جسارت و رهایی از خود محوری و برطرف کننده شک و وسواس است و تمام ذرات را متحد می‌سازد:

آفرین بر عشق کل اوستاد صد هزاران ذره را داد اتحاد
همچو خاک مفترق در رهگذر یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر
(مولوی ۱۳۶۲ / ۲ / ۳۷۲۸ - ۳۷۲۷)

«عشق غایت خلقت و مدار وجود آدمی است؛ چرا که روح انسان بازگشت و اتصال به مبدأ و منشأ اصلی خویش را می‌جوید از این رو در طلب حق به راه عشق می‌پوید.» (زرین‌کوب ۱۳۳۶: ۱۰۸ - ۱۰۹) عشق همچون رشته‌ای است که همه خوبی‌ها و حسن‌های معشوق را به طرف عاشق سرازیر می‌کند.

«مزیت عمده عشق انسانی در همین است که انسان را تزکیه می‌کند، خودی وی را مهار می‌زند و به وی یاد می‌دهد که غیر را بر خود مقدم بدارد و راحت و لذت خود را به خاطر راحت و لذت او فدا کند. این همان عشقی است که لایب نیست حکیم آلمانی در تعریف آن می‌گوید: تمتع بردن از سعادت غیرست و این که انسان سعادت دیگر کس را سعادت خویش بشمرد.» (زرین‌کوب ۱۳۷۲، ج ۱: ۵۰۲)

عشق جهت‌گیری آدمی را در مسیر زندگی مشخص می‌کند. و باعث اتحاد عاشق و معشوق می‌شود. خلیفه عبدالحکیم آرای مولانا را در مقوله عشق با مفاهیمی که افلاطون در مکالماتش بیان کرده است، تطبیق داده است و اینگونه بیان می‌کند: «عشق یکی از اصول اتحاد و فناست. نیروی جاذبه ذرات و استحاله شکلی از زندگی در شکل دیگر (جذب و انجذاب) که باعث رشد است - همه تجلیات عشقند و عشق به منزله یکی از اصول تکوین عالم، منشأ و مبدأ حیات است و این همان عقیده است که افلاطون آن را در رساله فدروس در قالب اساطیر نهاد و گفت: اروس^۱ از آن کهن‌ترین خدایان است. عشق به منزله اساس پیدایش جهان در اندیشه یونانی حتی پیش از افلاطون هم وجود داشت.» (عبدالحکیم ۱۳۳۶: ۵۲) بیانی نظریات عرفانی - فلسفی مولانا را مبتنی بر اصل «وحدت وجود» می‌داند و عشق را یکی از ارکان این اصل تلقی می‌کند: «ارکان این اصل وحدت وجود عبارتند از: هستی و نیستی، عشق، جمع و تفریق، تضاد و انسان کامل» (بیانی ۱۳۸۴: ۲۴۷)

این طرفه که با تن زمینی بر پشت فلک همی دوام
این بار که چرخ بر نتابد از قوت عشق، می‌کشانم
(مولوی ۱۳۸۶: ۵۸۰)

این‌گونه مولانا بر براق عشق می‌نشیند، در آسمان، و رای آن و زمین به سیر و سیاحت می‌پردازد و آنگاه محور کل هستی را «عشق می‌یابد». یا بهتر گفته شود، ملاط پیوند دهنده همه اعضا وجود را «عشق» می‌بیند. (بیانی ۱۳۸۴: ۲۸۱)

غرقه دریای عشق، غرقه‌تر شدن را می‌طلبد و تیر معشوق را بسیار دلنشین‌تر و دلکش‌تر از سپر می‌داند:

غرق حق خواهد که باشد غرق‌تر
زیر دریا خوش‌تر آید یا زیر
همچو موج بحر جان زیر و زیر
تیر او دلکش‌تر آید یا سپر
(مولوی ۱۳۶۲/۱ / ۱۷۴۵ - ۱۷۴۶)

ما بها و خون‌بها را یافتیم
ای حیات عاشقان در مردگی
جانب جان باختن بشتافتیم
دل نیابی جز که در دل‌بردگی
(همان/ ۱ / ۱۷۵۰ و ۱۷۵۱)

در عشق انسان به حق، گاه این شوق آنچنان فیضان دارد که آنها را به «لقاء خاص» می‌رساند؛ یعنی لقای که به دلیل جوشش عشق، انسان‌های خاص را در همین نشئه و سرخوشی دنیوی مشمول وصال حق تعالی می‌کند. این پیوند اشاره به کسانی دارد که فی‌الواقع به مرگ نفسانی رسیده و قبل از موت اضطراری و اجباری - که مربوط به همه موجودات است - با محبوب به اتحاد رسیده‌اند. «از نگاه ابن عربی عشق وافر و حب شدید علت رجوع و پیوند به حقیقت اصلی است که به صورت میراندن انیات و تعینات عدیده از خود و مجرد شدن از طبایع گوناگون و خلع هیأت‌های نفسانی و در نهایت رسیدن به فنای ارادی جلوه‌گری می‌کند و عارف واصل را به مشاهده حسن باقی حق تعالی در همه صورت‌های هستی می‌رساند. نکته آن است که چنین عارفی که به مرگ ارادی رسیده، دیگر مشتاق لقاء نیست، بلکه او اتصال دارد و مشتاق دوام و مشاهده و پیوند خود با حق تعالی است؛ زیرا که جمال وی در هر لحظه در صورتی نو طالع می‌شود. این صور، نامتناهی است و عارف نیز خواهان تداوم این شهود و وصول است.» (عفی ۱۳۷۰: ۳۲۷ - ۳۲۸)

جاذبه عشق الهی در حالت تسلیم و بی ارادگی عاشق در پیشگاه معشوق مرگ ارادی را به او می‌چشاند. مولانا - که عشق از بنیادترین مبانی عرفانی او است- اعتقاد دارد مردن عاشقان یک نوع نیست و خلع هر یک از تعینات و قطع هر یک از تعلقات خود تجربه مرگی تازه است. عاشق در مرگ نفسانی، هر دم جان خود را فدا می‌کند و صدها بار طعم مرگ را می‌چشد.

عاشقان را هر زمانی مردنی است
او دو صد جان دارد از جان هدی
مردن عشاق خود یک نوع نیست
و آن دو صد را می‌کند هر دم فدی
(مولوی ۱۳۶۲/۳ / ۳۸۳۵ - ۳۸۳۴)

مولانا راه درمان رذیلت‌های نفسانی را «عاشق شدن» می‌داند؛ «یعنی در میان آوردن یک آهنربای قوی که خودی‌ها را از بیگانه‌ها جدا کند. درمانگری عشق از اصیل‌ترین و اصولی‌ترین تعلیمات مولانا است.» (سروش ۱۳۸۶: ۳۹)

هر که را جامه زعشقی چاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
او زحرص و عیب کلی پاک شد
ای طیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما
(مولوی ۱۳۶۲/۱ / ۲۲ - ۲۴)

بمیرید بمیرید در این عشق بمیرید
بمیرید بمیرید وزین مرگ مترسید
بمیرید بمیرید وزین نفس ببرید
بمیرید بمیرید وزین ابر برآید
در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
کز این خاک برآید سماوات بگیریید
که این نفس چو بند است و شما همچو اسیرید
چو زین ابر بر آید همه بدر منبریید
(مولوی ۱۳۸۶: ۳۶۹)

مرگ‌ها و زایش‌های جان

انسان دارای ساحت‌های مختلف و لایه‌های وجودی گوناگون است. برخی از آنان اصیل و دارای ارزش غایی‌اند و برخی بالعرض و دارای ارزش تبعی‌اند و بالطبع باید در خدمت ابعاد اصیل انسان بکار گرفته شوند. ادا نمودن حق هر یک

و تعیین جایگاه هر کدام و ایجاد یک انتظام روانی و روحی از جمله ضروریات یک انسان سالک و متعادل است. آدمی طرفه معجونی است که در درون او به تعبیر مولانا هم عیسی وجود دارد و هم حیوان دراز گوش. (مولوی ۱۳۶۲ / ۲ / ۱۸۵۴ - ۱۸۵۰) تعیین جایگاه هر یک و لجام زدن به قوای سرکش نفس، مهم‌ترین فلسفه ریاضت و مجاهدت عارفانه است. این همان چیزی است که در جهاد اکبر به تولدهای معنوی و آسمانی می‌انجامد و نفس او از مرتبه‌ای می‌میرد و به مرتبه‌ای دیگر تولد می‌یابد. ولادت طفل جان، داستان سیر و مراتب تکامل انسان است که در زبان عارفان از مرتبه امارگی به لوامه، مُلهمه و سپس به نفس مطمئنه تبدیل می‌شود. بنابراین در این صیوررت جان آدمی از حالتی به حالت دیگر مبدل می‌گردد و در واقع به دنبال هر مرگی زایشی در جان آدمی رخ می‌دهد.

الف) مرگ نفسانی (مرگ ارادی)

«تولد و مرگ دو امر متضایف‌اند که وجود و درک هر یک منوط و موقوف به دیگری است.» (صادقی حسن آبادی و عروجی ۱۳۹۰: ۷۹) ذکر شد که تولد معنوی تحولی اختیاری و آگاهانه است. ولادت اختیاری مسبوق به نوعی مرگ اختیاری و ارادی است. مرگ و ولادت دو امر متوالی هستند که به دنبال هم تحقق می‌یابند؛ بدین معنی که هر مرگی حیات تازه‌ای را به دنبال خواهد داشت و هر ولادت و حیاتی هم یک مرگ در پی آن خواهد بود. پس از هر مرگ زندگی جدیدی غیر از آنچه در قبل بوده است، اتفاق می‌یابد. و هر ولادت و حیاتی مسبوق به مرگ است. ولادت ثانوی و مرگ اختیاری نیز دو امر پیوسته هستند که هر یک نتیجه و ثمره دیگری است. با مرگ نفسانی ولادت آگاهانه و اختیاری و به تعبیر دیگر حیات دوم انسان حاصل می‌شود. و در این زندگی دوباره انسان به

آسمان‌ها راه پیدا می‌کند. مرگ ارادی (مرگ نفسانی) یا مرگ معجل پیش از مرگ مؤجل است؛ یعنی قبل از آن دست اجل نفس را از حبس رها کند، انسان خود به اختیار در رهایی آن تعجیل می‌کند و با مؤانست آن به «فقر، صبر، جوع و دور ماندن از جمله رعونت» در تعالی آن و رسانیدن وی به حیات معنوی می‌کوشد و با قتل وی سعادت و تعالی و رستگاری او را به ارمغان می‌آورد. (اسفراینی ۱۳۸۵: ۱۲۳)

مرگ نفسانی مرگی است تبدیلی؛ یعنی در گور رفتن نیست؛ بلکه تبدیلی است که در آن وجود تاریک و ظلمانی انسان با کشتن نفسانیات و تمایلات و گرایش‌های شیطانی به صورت ارادی به نور تبدیل می‌شود. مرگ اختیاری یا کشتن نفسانیات وسیله معرفت است و این معرفت مختص انسان است.

«بدان که موت اختیاری، وسیله معرفت است که مقصود ایجاد است و آن معرفت مخصوص نشئه انسانی است؛ فلهدا سبب و وسیله آن معرفت نیز که موت اختیاری است، خاصه نوع انسان است.

پس هر آینه جهان را موت اختیاری نباشد و از جمیع موجودات عالم، مرگ اختیاری به نوع انسانی مختص باشد و هیچ شیء در این امر با انسان شریک نباشد و حیات ابدی سرمدی در ضمن این مرگ اختیاری است.» (لاهیجی ۱۳۸۵: ۴۲۶)

وقتی انسان به میل و اراده خود از تعلق به این عالم کنده شد و به شمشیر مجاهدت و ریاضت تمایلات نفسانی خود را نابود ساخت، وجود تاریک او مبدل به روشنایی می‌گردد. این تحول به اعتباری همان مرگ نفس و تولد جان است که در واقع تولدی است نه از جنس عالم خاکی، بلکه، از جنس عالم علوی و ملکوتی و یا به تعبیری تولدی آسمانی است.

با این تبدیل، روح قوت راه یابی به جهان غیب و غیب جهان را پیدا می‌کند. و از هر آنچه غیر الهی است می‌میرد. در نگاه مولانا مرگ نفسانی اصلی بنیادین و رکن رکین عرفان محسوب می‌شود؛ چرا که سالک هر چند زحمات و ریاضات

را در مسیر خود متحمل شود، تا زمانی که از قید خودبینی رها نشده باشد، همچنان در حجاب می‌ماند. اساس راه‌یابی به حقیقت، مردن است و مرگ اختیاری بسان نردبانی است که انسان را بر فراز بام حقیقت می‌رساند و جوینده حقیقت را محرم اسرار نهانی غیب می‌کند. عارف واصل که مرگ پیش از مرگ را چشیده است، به اختیار خود روحش را به عالم ملکوت پرواز می‌دهد. او در این خاکدان با آدمیان زیست می‌کند، ولی در واقع در عالم قدس طیران دارد و هنگامی که مرگ به کالبد عنصری او چنگ اندازد، روح او به عالم حقیقی و موطن اصلی خود منتقل می‌شود. انتقال روح از نوع انتقال روح عوام الناس نیست، بلکه انتقال از مقامی به مقام دیگر و مرتبه‌ای از تکامل است.

مرگ نفسانی و یا تولد آسمانی، دو روی یک سکه و دو امر متلازم‌اند. ولادت معنوی روح، نتیجه مرگ اختیاری و فنای ارادی است؛ به این معنا که ولادت طفل جان به عالم ملکوت و رهایی آن از تعلقات عالم ماده همزمان و بلکه مسبوق به میراندن امور نفسانی، شهوانی و شیطانی در وجود انسان است. به عقیده عزیزالدین نسفی، موت اختیاری زمانی محقق می‌شود که عارف مراتب و مراحل سیر و سلوک را طی کرده، به کمال واقعی رسیده باشد؛ چنین کسی از مرحله علم الیقین عبور کرده، به مقام عین الیقین و مشاهده رسیده باشد. «حجاب آدمیان جسم است، وقتی که روح از کالبد جسمانی بیرون آمد، دیگر هیچ حجاب و مانعی برای رؤیت حقایق نیست. عارف نیز به مرگ ارادی قادر است کالبد جسم را ترک و اسرار و احوال پس از مرگ را شهود کند و به تعبیر خود آنان به رؤیت قیامت وسطی دست یازد، یعنی او در همین دنیا بهشت و دوزخ را مطالعه و احوال اهل آن را مشاهده می‌کند. هر چه را که دانسته بود، اکنون با چشم دل می‌بیند و به مرتبه نهایی ایمان، یعنی عبور از مرتبه علم الیقین به مرتبه عین الیقین نائل می‌گردد. این امر سعادت و دولت عظمایی است که قاطبه آدمیان از آن

غافلند و گرنه لحظات و ساعات شب و روز خود را آن چنان صرف می‌کردند تا بر احوال پس از مرگ در همین عالم آشنا شوند.» (نسفی ۱۳۵۹: ۱۰۸)

شرح این سعادت را از زبان شارح گلشن راز بشنویم: «نور حق تعالی بر وجود عارف کامل تجلی پیدا می‌کند. عارف حقیقی با مرگ ارادی تعینات و کدورات و ظلمات را که حاجب و مانع رؤیت حق تعالی بوده از خود مرتفع کرده، به مرتبه‌ای می‌رسد که دیده بصیرت مشاهده جمال الهی را پیدا می‌کند و حق تعالی را بی‌کیف و اطلاق مشاهده می‌کند. طالب صادق در هوای شهود جمال احدیت پا در فرق دو عالم دنیا و عقبی نهاده، از لذت آن در می‌گذرد و تابش نور تجلی حق وی را مست و از خود بی‌خود می‌کند. درپرتو همین تجلی است که کوه به رقص در می‌آید و موسی بی‌هوش می‌شود. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ، جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» چشیدن و ادراک شراب تجلی، عارف را مست می‌گرداند. در این مکاشفه و مستی عارف می‌بیند که حق تعالی ساقی شده و شراب طهارت از هستی مجازی را بر ایشان می‌نوشاند.» (لاهیجی ۱۳۸۵: ۴۹۹)

ب) انواع مرگ ارادی

مرگ نفسانی در اثر استکمال نفس در دو بعد علمی و عملی و پیروی از شریعت محمدی (ص) و خلوص فعلی و ذاتی حاصل می‌شود. در آثار عارفان در یک تقسیم موت ارادی را به چهار گونه تقسیم نموده‌اند که عبارتند از: احمر، ابیض، اسود، اخضر. توفیق سالک در هر یک از این مرگ‌ها نوید و طلوعه طلوعی جدید در عالمی جدید است.

۱- مرگ سرخ (موت احمر) و آن جنگ نفس است که به جهاد اکبر موسوم و معروف است که به آن «موت جامع» گویند؛ زیرا با پیروزی در این میدان مهلک،

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ _____ تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) .../۲۸۳

سایر پیروزی‌ها در مبارزه با نفس غالباً حاصل می‌شود و این در واقع محور تمام مرگ‌ها است.

جهاد با نفس و پیکار با هواها و امیال نفسانی، اساسی‌ترین عامل صعود و خروج روح انسان است. پیکار نفس و قتل او یک‌باره ممکن نیست. باید هر روز و هر لحظه او را با تیغ مجاهدت و ریاضت سرکوب کرد. قتل نفس به جهت ضربت‌های پی‌درپی که در خفا بر نفس زده می‌شود، بسی صعب‌تر از قتل یک‌باره در میدان جنگ و در انظار است.» (مبیدی ۱۳۷۷ ج ۴: ۶۵-۶۱)

مرگ صوفی از یک جهت و با یک ضربت نیست، بلکه از جهات بسیار نفس را ضربت می‌زند و هر یک خون‌بهای خود را دارد.

مرده از یک روست فانی در گزند صوفیان از صد جهت فانی شوند
مرگ یک قتل است و این سیصد هزار هر یکی را خون‌بهایی بی‌شمار
(مولوی ۱۳۶۲ / ۶ / ۱۵۳۸ - ۱۵۳۹)

دلیل نامگذاری این مرگ این است که قتال با نفس مستلزم پیکار خونین است. «در مرگ سرخ نفس ذبح می‌شود و چون ذبح با خون همراه است، لذا قتل نفس را موت احمر می‌نامند.» (ابن عربی ۱۹۷۵، ج ۴: ۱۴۶)

۲- مرگ سفید (مرگ ایض)؛ تحمل گرسنگی و خالی داشتن درون از طعام‌های رنگارنگ است. (همان: ۱۴۵) تحمل گرسنگی سبب می‌شود تا غفلت‌ها از دل بیرون رود و چشم به رؤیت و مشاهده حق برسد. در خبر است که «اوحی الله الی عیسی تجوع ترانی تجرد تَصِلُ اِلَیَّ» خدا به موسی وحی نمود اگر خود را گرسنه گردانی، مرا می‌بینی و اگر خود را از تعلقات برهنه گردانی به من می‌رسی. و یا این که «جوعوا بطونکم و عطشوا اکبادکم و اعروا اجسادکم حتی تری الله قلوبکم عیاناً فی الدنیا» شکم‌هایتان را گرسنه نگه دارید و جگرهایتان را تشنه و بدنهایتان را رها کنید تا اینکه قلب‌هایتان در دنیا بطور آشکار خدا را ببیند. (اسفراینی ۱۳۵۸:

۱۲۳) مولانا- که خود همه این مرگ‌ها را تجربه کرده بود و در وصیت‌نامه‌اش هم بدان اشاره نموده است^(۱) - اعتقاد دارد در جوع طعام وافری نهفته است. از راهکارها و تدابیر مورد تأکید او برای راه یافتن آدمی به مرحله کمال، بازداشتن نفس از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها است و به تعبیر او تحمل فطام است که از نگاه او بهترین حالت پذیرایی است. طعام جوع، نور است. تحمل گرسنگی، باعث تغذیه انسان از نور است. او از سالک می‌خواهد که همانند فرشتگان تسبیح حق را «غذای» خود کند. تا همچون ایشان از «اذی» در امان باشد.

اِيْهَا الْمَجْبُوْسُ فِي رَهْنِ الطَّعَامِ سَوْفَ تَنْجُوْا اِنْ تَحَمَلْتِ الْفَطَامَ
اِنَّ فِي الْجُوعِ طَعَامًا وَاَفْرًا اِفْتَقِدْهَا وَ اُرْتَجِ يَا نَافِرًا^(۲)
چون ملک تسبیح حق را کن غذا تا رهی همچون ملک تو از اذای
(مولوی ۱۳۶۲ / ۵ / ۲۹۴-۲۹۶)

او معتقد است «گوهرهای اجلالی» که همان معرفت است، زمانی حاصل می‌شود که انسان «انباش» را از نان خالی کند. و نیز لذت طعام را در گرسنگی می‌داند:

لذَّتْ از جوع است، نه از نُقْلِ نو با مجاعت از شکر به، نان جو
پس ز بی‌جوعی است و ز تخمه تمام آن ملالت، نه ز تکرار کلام
(همان / ۶ / ۲۹۷-۲۹۶)

وجه اتصاف این مرگ به سفید به خاطر تناسب نور و سفیدی است. تحمل جوع باطن را تابناک می‌گرداند و قلب را روشن می‌سازد (ابن عربی ۱۹۷۵: ج ۴: ۱۴۵) شیخ اشراق برای تأثیر غذا در سلوک عملی انسان اهمیت خاصی قائل است. وی معتقد است همچنان که بنای خانه بدون زیرساخت استحکام ندارد، سلوک روحی نیز بدون توجه به طعام مترتب به فایده نیست. وی با ذکر این حدیث از پیامبر (ص) که «ضیقی مجاری الشیطان بالجوع» می‌گوید رهگذر اصلی شیطان برای ورود به روح انسان دهان و طعام است. (سهروردی ۱۳۸۰: ۳۹۶) مولوی نیز چشم بند آن عالم را حلق و دهان می‌داند:

آفت این در هوا و شهوت است ورنه این جا شربت اندر شربت است
چشم بند آن جهان حلق و دهان این دهان بر بند تا بینی عیان
ای دهان تو خود دهانه دوزخی وی جهان تو بر مثال برزخی
(مولوی ۱۳۶۲ / ۲ / ۱۳۱۰)

۳- مرگ سیاه (موت اسود)؛ تحمل آزار خلق و بردباری در جفای مردم است. ریاضاتی که عارف تحمل می‌کند دو قسم است: دسته‌ای در خلوت صورت می‌گیرد و دسته‌ای در جمع. عموم صوفیان معمولاً توجه به ریاضات در خلق دارند؛ از قبیل کم گفتن، کم خفتن، کم خوردن و عبادت‌ها و... این‌گونه سیر و سلوک در واقع بعد منفی آن دنبال می‌شود؛ زیرا صوفی واقعی و تصوف در معنای اصیل آن، یعنی ریاضت و سیر و سلوک در میان مردم و ستد و داد با مردم، اما یکی از مشکل‌ترین ریاضت‌ها قسمی است که در جمع صورت می‌گیرد. بعضی از لایه‌ها و زوایای نفس صرفاً وقتی برای سالک نمایان می‌شود که وارد متن جامعه می‌شود. انسان تا در معرض مسئولیت‌ها قرار نگیرد، حتی برای خود او هم مشخص نیست که آیا جاه طلب است یا نه؟ آیا حسن خود در مزایده می‌گذارد یا نه؟ آیا تعریف و تمجیدها را قبول دارد یا نه؟ عارفان بلندمرتبه کسانی‌اند که با حضور فعال در متن جامعه و مردم تمام زوایا و حیل‌های نفس مکار را کشف و بر آن غالب آمده‌اند؛ یعنی همان زهد مثبتی است که عرفان اسلامی و عارفان مسلمان غالباً بر آن صحه گذاشته‌اند. سخت‌ترین ریاضت‌ها برای سالک تحمل جفای خلق، شفقت ورزیدن بر خلق است و این همان خلق و خوئی است که در سیمای واصلان حقیقی که مولوی در مثنوی به آنان پرداخته، مشاهده می‌شود.

سالکان کوی دوست در مسیر حفظ طریقت خویش چه بسا شماتت‌ها بشنوند و از خلقی که آنها را دوست دارد، خشونت‌ها، بی‌اعتنایی‌ها و نامردمی‌ها ببینند. خم به ابرو نیابردن و روی ترش نکردن در مقابل جفای خلق یکی از عقبه‌ها و

سنگلاخ‌های مهمی است که روح باید طی کند. همانطور که اشاره شد، انسان از مدح دیگران خوشحال می‌شود و از سرزنش بدحال. «از پوشیدگی‌های آفات نفس و اسرار علت‌های نفس آن است که مدح دوست دارد و هرکه جرعتی از وی بخورد، هفت آسمان و هفت زمین به مژه چشم بردارد.» (قشیری ۱۳۷۴: ۱۴۹)

مولانا رمز رعونت و تفرعن فرعون را در وفور مدح مادحان می‌داند که او به همین منظور دور خود جمع کرده بود.

از وفور مدح‌ها فرعون شد کُن ذلِيلَ النَّفْسِ هَوْنًا لَا تَسْدُ
(مولوی ۱۳۶۲ / ۱ / ۱۸۶۷)

عمل کردن برخلاف عادت این میل، جز با تحمل جفای خلق و بی‌اعتنایی مخدومان و شفقت بر آنان مقدور نمی‌گردد. حافظ طریقه رنجیدن از مردم را طریقت کافری می‌داند و خود را از آن مبرا می‌کند. سیر و سلوک خود را وفاداری و تحمل ملامت دیگران و خوش‌باشی می‌داند.

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری ست رنجیدن
(حافظ ۱۳۸۲: ۳۹۳)

ابن عربی وجه تسمیه این مرگ را در «غمین» شدن نفس می‌داند. «وجه تسمیه این مرگ به سیاهی» بدان جهت است که در اثر این مرگ، نفس غمین می‌گردد و غم با ظلمت و تاریکی مناسبت دارد. (ابن عربی ۱۹۷۵، ج: ۴: ۱۴۵)

۴- مرگ سبز (موت اخضر)؛ پرهیز از لباس‌های فاخر و بسنده نمودن به پوششی ساده؛ زیرا پوشش فاخر باعث غفلت و فخرفروشی می‌گردد. در واقع ساده‌زیستی و ساده‌پوشی به نوعی قناعت است و قناعت خرسندی را به همراه دارد. به عبارت دیگر مرگ سبز که زهدورزی و ساده‌پوشی است تا زندگی به آن سبز شود و با قناعت امکان پیدا کند. (ابن عربی ۱۹۷۵، ج: ۴: ۱۴۵)

ج) طرق رسیدن به مرگ نفسانی

با توجه به مطالب پیشین، مرگ اختیاری عقلاً و عادتاً تحقق یافتنی است و پدیده‌ای دور از انتظار نیست. اکنون این پرسش مطرح می‌شود از چه راه‌هایی می‌توان به مرگ ارادی دست یافت؟ آیا این تجربه عرفانی به گروه و جنس خاصی از آدمیان تعلق دارد؟ در پاسخ باید گفت «ماهیت مرگ اختیاری» گویای این حقیقت است که در اختیار گروه و جنس خاصی از انسان‌ها نیست و همه انسان‌ها قابلیت این تجربه عرفانی را دارند. مرگ اختیاری نتیجه مجاهدت و سیر و سلوک بر پایه «عقل و شرع» است.

«انسانی که در جبهه «جهاد اصغر» (مبارزه انسان با دشمن بیرونی) و «جهاد اوسط» (جنگ در صحنه نفس، بین رذیلت‌ها و فضیلت‌ها، فجور و تقوا، حرص و قناعت و جهل و عقل) و «جهاد اکبر» (که جنگ عقل و عشق است تا عقل در مقابل عشق به عقل عشق در آید) پیروز گردید، در حقیقت «مرگ» را در طول جهادهای سه‌گانه‌اش تجربه کرده است و لحظه به لحظه در حال مردن و شهود مرگ است و مرگ‌های پی‌درپی او را به «مرگ ارادی» به معنای جامع و کاملش می‌رساند.» (رودگر ۱۳۸۶: ۱۲۰)

بنابراین مبارزه با نفس هم فرازمینی است و هم فرازمانی؛ یعنی مختص به زمان و مکان خاصی ندارد و این پیکار باید به طور دائم صورت پذیرد. برای رسیدن به مرگ نفسانی اصولی و شروطی لازم است، اصول آن عبارتند از: الف) بصیرت؛ ب) صبر و پایداری؛ ج) شرح صدر و شکیبایی؛ د) آگاهی به منازل سلوکی و راه‌های رسیدن به کمال؛ و شروط آن عبارتند از: ۱- خودشناسی؛ ۲- خودسازی؛ ۳- محاسبه نفس در تمام فعالیت‌های روزمره؛ ۴- مراقبت نفس یا صیانت از حیث ظاهری و باطنی؛ ۵- داشتن دوستان فرزانه‌ای که انسان را به سوی قرب الهی مشوق باشند.

سالک باید به درجه «فنا» چه فنای فعلی و صفاتی و چه فنای ذاتی برسد و از کثرت به وحدت سیر کند و در واقع به «توحید ناب» در پرتو «ولایت الهیه» دست یابد و از «تعلقات» و «تعینات» رهایی یابد و به کمال «انقطاع» و به تعبیر قرآنی آن «تبتّل» برسد که در سوره مبارکه مزمل بدان اشاره شده است: «وَأذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا». (مزمل: ۸)

در حقیقت بهترین و برترین راه درک مرگ ارادی همان «عبودیت» و تسلیم حقیقی و توکل محض در برابر خدا است که انسان «عبدالله» به معنی حقیقی کلمه می‌تواند «مرگ نفسانی» را بچشد. حافظ بندگی و عبودیت خداوند را بدون خواسته و تعیین می‌داند:

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن
که خواجه خود روش بنده‌پروری داند
(حافظ ۱۳۸۲: ۱۷۷)

مولانا در قصه‌های متعدد طرق رهایی و پرواز به سوی محبوب و فنا شدن و آزادی حقیقی را به نیکویی تمام نشان داده است؛ از جمله در قصه طوطی و بازرگان که اصلی‌ترین و محوری‌ترین پیام آن رهایی از اسارت‌های دنیوی است و تا انسان از خود آزاد نشود و آزاد نگردد، به آزادی نخواهد رسید و تا نمیرد هرگز زنده ماندن و زنده بودن را نمی‌تواند تجربه کند. مضمون این داستان مرگ است و مرگ جسمانی ظاهر کار است؛ رهایی از بند تن از راه تزکیه نفس تحقق می‌پذیرد. مولانا در این داستان و داستان‌های دیگر که مضمون آنها، موت ارادی است، راه‌های رسیدن به مرگ ارادی را به خوبی بیان می‌کند که عبارتند از: الف) فنا شدن در پیر کارآموده - که همان مرحله اول فنا است - و تسلیم شیخ نکته‌دان و انسان کامل مکمل شدن؛ یعنی تأسی از کس و یا کسانی که رهروی کردند و رهبری می‌کنند.

ب) در حقیقت راه از خود رها شدن و خروج از اثنییت، هجرت از «من و ما» یا امور اعتباری و اضافات است.

ج) مادام که انسان گرفتار دام‌های تنیده به دور خویش است، و در بند هوس‌ها و خودنگری‌ها و جلوه‌گری‌های دنیوی است، در زندان تن قدرت عروج ندارد و این همان نکاتی است که مولانا در قصهٔ بازرگان و طوطی بدان اشاره کرده است. در این قصه شخصیت اصلی طوطی است. او قهرمان داستان است و نمادی از «پروتوگونیست»^۱، یعنی همان شخصیتی که پیش برنده است و موانع راه را به انسان تذکر می‌دهد، اما بازرگان که شخصیت دوم داستان است، به عنوان «آنتاگونیست»^۲ (بازدارنده) نمادی از انسان‌هایی است که نیمه تاریک و تیره وجودشان مانع و حجابی است بر سر راه رسیدن به مرگ ارادی.

د) راه اصلی مردن و فنای فی الله، رسیدن و پرواز کردن است؛ زیرا در نگاه عرفا بالاحص مولانا، «نو شدن» و «استحاله» مدار و میزان نظام خلقت است و در این صیوروت هر چیز باید به اصل خود برگردد. این همان نکته‌ای است که مولانا از آغاز تا انجام مثنوی بر آن مصر و پای‌بند است.

هر انسانی خود باید زیرک باشد و اراده کند که از دام‌هایی که «جان و روح» او را در سیطره دارد، رهایی یابد؛ زیرا تا نمیرد، آزاد نمی‌شود که مردن و کشتن نفس همان و آزاد شدن همان.

د) ویژگی راه‌یافتگان به مرگ نفسانی (مرگ اختیاری)

مولانا در مثنوی در حکایات متعدد، ویژگی کسانی را که توانسته‌اند به مرگ اختیاری برسند، معرفی می‌کند. او می‌گوید این افراد ره‌یافته به مرگ نفسانی،

1. protagonist

2. antagonist

کسانی هستند که با سلوک عرفانی به دگردیسی روانی رسیده‌اند؛ به گونه‌ای که حیات تیره نفسانی آنها به حیات تابناک طیبه مبدل شده است و هیچ اثری از تعلقات عالم خاک در آنان مشاهده نمی‌شود. شناخت این گونه اشخاص را از این حیث مهم می‌داند که چون ظاهر آنها مانند انسان‌های عادی است، افراد ظاهربین نمی‌توانند عظمت آنان را دریابند و در واقع اولیای مستوری هستند که «کم کسی ز ابدال حق آگاه شد» (مولوی ۱۳۶۲ / ۱ / ۲۶۴)

مولوی در قصه «ذوالنون مصری» که «او ز ننگ عاقلان دیوانه شد» در تمثیلی ناشناختگی اولیای حق را این گونه بیان می‌کند:

دیده این شاهان ز عامه خوف جان	کین گره کورند و شاهان بی‌نشان
چون که حکم اندر کف رندان بود	لاجرم ذوالنون در زندان بود
یک سواره می‌رود شاه عظیم	در کف طفلان چنین درّ یتیم
در چه؟ دریایی نهان در قطره‌ای	آفتابی مخفی اندر ذره‌ای

(همان / ۱۳۹۲ / ۲ - ۱۳۹۵)

بنابراین ابدال حق و اولیای الهی چون دست حق بر روی زمینند، کم‌ترین بی‌حرمتی به ساحت آنان، اسائه ادب به ساحت حضرت حق تلقی و بی‌تردید موجب هلاکت خواهد شد. در نظر مولانا انسان‌های عادی چون هنوز گرفتار حجاب بشریند، قادر به درک این حقیقت نیستند و این عاشقان الهی را همچون خود فرض می‌کنند.

همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند
(همان / ۱ / ۲۶۵)

تا تو باشی در حجاب بوالبشر سرسری در عاشقان کمتر نگر
(همان / ۵ / ۲۷۶۱)

مولانا این مطلب را در تهدید کردن نوح - علیه السلام - قومش را که با من می‌پسید که من رو پوشم، با خدای می‌پسید، بیان می‌کند:

گفت نوح ای سرکشان من من نیم
چون بمردم از حواس بوالبشر
چونک من من نیستم این دم ز هوست
هست اندر نقش این روباه شیر
گر ز روی صورتش می‌نگروی
گرنبودی نوح شیر سرمدی

من زجان مرده به جانان می‌زیم
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
پیش این دم هر که دم زد کافر اوست
سوی این روبه نشاید شد دلیر
غره شیران از او می‌نشوی
پس جهانی را چرا برهم زدی؟
(مولوی ۱۳۶۲ / ۱ / ۳۱۲۴-۳۱۲۹)

یعنی تحمل آزار قوم مدت نهصد سال دعوت مستمر، صیقل آینه روح حضرت نوح (ع) بوده است؛ همان تجربه عرفانی که عرفا از آن به عنوان «موت اسود» یاد می‌کنند، وی را از حواس بوالبشر که خودنگری و انتقام‌جویی با آن ملازم است، خالی داشته است، پس چون نشانه‌ای از خودی در او نیست، (موت احمر) آنچه می‌گوید، مثل نوایی از نی برمی‌آید، دم حق را که نوازنده است منعکس می‌کند و تهدیدی هم که از زبان او بر می‌آید، وعید حق و زبانه قهر او است؛ از این رو است که این تهدید دنیایی را به دست فنا می‌سپارد ورنه نوح سال خورده، یک تنه چگونه می‌توانست مثل آتش سوزان تمام خرمن هستی را در عالم تباه کند؟

تواضع و ترک رعونت در آغاز، برد دو اصل گردن نهادن به امر حق و پیروی از انسان کامل یا به تعبیر دوری کاشفی «فروتنی با مردان الهی» استوار است: «در تعالیم مسیح نخستین گام اتحاد عرفانی با تواضع و فروتنی است و انسان متواضع به همان اندازه که اختیار خود را در دست دارد، اختیار خدا را نیز به دست دارد؛ خدا و فروتن یکی‌اند نه دوتن، چراکه هرچه خدا انجام می‌دهد، او نیز عمل می‌کند و خدا همان را می‌خواهد که او می‌خواهد و آنچه خدا هست، او نیز هست.» (بحرانی ۱۳۸۹: ۲۳۴) بنابراین شخص ره یافته به مرگ نفسانی صفات خدایی پیدا می‌کند و در اثر دگرذیسی فعل او حق می‌شود.

در واقع آنچه تهدید نوح را بدین گونه موجب فنای سرکشان عالم ساخت، فنای او در صفات حق بود که رهایی از خودی نیل به آنچه صوفیه آن را مرگ قبل از مرگ می‌خوانند، آن را برای وی ممکن ساخت.

ه) فواید عمده تجربه مرگ نفسانی (مرگ ارادی)

موت اختیاری در آموزه‌های صوفیه، متأثر از حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» از یک سو و از سویی دیگر بسیار به کلام عیسی مسیح - که در صفحات آغازین این جستار بدان اشاره شد - تشابه دارد. مولانا نیز در این باره می‌گوید:

ای آن که بزادیت چو در مرگ رسیدید / این زادن ثانی است بزایید بزایید
(مولوی ۱۳۸۶: ۳۷۹)

او همچنین در فیه ما فیه موت اختیاری را رستن از تعینات هستی و طرد کامل رعونت نفس می‌داند. «اولیا پیش از مرگ مرده‌اند و... در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است. در دست قدرت همچون اسپری‌اند. جنبش سپر از سپر نباشد و معنی اناالحق این باشد: سپر می‌گوید من در میان نیستم.» (مولوی ۱۳۹۰: ۷۳) و در مثنوی هم در ذیل داستان طوطی و بازرگان به همین معنی اشاره می‌کند:

یعنی ای مطرب شده با عام و خاص / مرده شو چون من که تا یابی خلاص
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۱۸۳۲)

مولانا برای تجربه «مرگ نفسانی» فوایدی برمی‌شمارد که عبارتند از:

۱- رهایی از علت‌ها

چون دوم بار آدمی زاده بزاد / پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
(همان/ ۳/۳۵۷۶)

۲- جاودانگی

آزمودم مرگ من در زندگی است / چون رهم زین زندگی پابندگی است
أقتلونی أقتلونی یا ثقات / إن فی قتلی حیاتاً فی حیات
(همان/ ۳/۳۸۳۸ - ۳۸۳۹)

۳- امنیت از عذاب الهی

لیک زان نندیشم و برخود زخم
پس برآرم اشکم خود بر زبر
می‌روم بر وی چنان که خس رود
مرده گردم، خویش بسپارم به آب
مرگ پیش از مرگ امن است ای فتی
خویشتن را این زمان مرده کنم
پشت زیر و می‌روم بر آب بر
نی به سبّاحی چنان که کس رود
مرگ پیش از مرگ امن است از عذاب
این چنین فرمود ما را مصطفی
(مولوی ۱۳۶۲/۴ / ۲۲۶۸ تا ۲۲۷۲)

هم مرگ طبیعی و هم مرگ اختیاری هر دو کشف غطا می‌کنند. نظر کردن به «وجه الله» و ادراک او صرفاً از طریق مرگ ممکن است.

۴- مرگ اختیاری باعث شکستن می‌شود. «مولانا در جایی از این مرگ ارادی به "شکستن تعبیر می‌کند و معتقد است در هر صورت مرگ انسان را درمی‌شکند" چه بهتر این "شکستن" به دست خود انسان باشد و با مرگ نفسانی (مرگ پیش از مرگ) روح را تعالی بخشد» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۷: ۱۲۹۱)

تو اگر نشکنی، آن کت بسرشت او شکند
چون که مرگت شکند، کی گهر فرد شوی
(مولوی ۱۳۸۶: ۱۵۱۰)

۵- مرگ اختیاری امکان دست‌یابی به گنج یا همان نور لطیف را فراهم می‌نماید. این نور لطیف و گنج از طریق ترک رعونت نفس و تعینات هستی امکان ظهور و بروز آن حاصل می‌شود؛

مرگ جو باشی، ولی نز عجز رنج
پس به دست خویش گیری تیشه‌ای
که حجاب گنج بینی خانه را
بلکه بینی در خراب خانه گنج
می‌زنی بر خانه بی‌اندیشه‌ای
مانع صد خرمن این یک دانه را
(مولوی ۱۳۶۲/۴ / ۲۵۳۳۴ - ۲۵۳۵)

۶- مرگ نفسانی طریقی است منحصربه‌فرد برای رسیدن به غنایم الهی:

گفت لیکن تا نمردی ای عنود
سر موتوا قبل موت این بود
از جناب من نبردی هیچ جود
کز پس مردن غنیمت‌ها رسد

غیر مردن هیچ فرهنگی دگر در نگیرد با خدای ای حیلہ‌گر
(مولوی ۱۳۶۲/۶/۳۸۳۶-۳۸۳۸)

«این غنیمت‌های الهی را البته در جایی جز صقع نفس نباید جست. یکی از ابیات مولانا در مورد فنا و موت اختیاری یادآور جمله معروف کتاب مقدس است که "اگر دانه بمیرد، تنها ماند اما اگر نمیرد، ثمر بسیار آرد"» (بحرانی ۱۳۸۹: ۲۴۹) مولانا هم این مفهوم را این‌گونه بیان می‌کند:

چو دانه‌ای که بمیرد هزار خوشه شود شدم به فضل خدا صد هزار، چون مردم
(مولوی ۱۳۸۶: ۵۳۲)

۷- مرگ نفسانی تمهیدی است برای جذب و مقدم بر کشش الهی است؛ ابتدا آدمی در دو قدم رسیدن به معشوق ازلی، با ترک خودی گام نخست را برمی‌دارد و سپس در گام دوم به سوی مطلوب، کشانیده می‌شود:

نه که قصاب به خنجر چو سر میش ببرد نهلد کشته خود را، کشد آنگاه کشاند؟
(همان: ۲۹۷)

۸- مرگ اختیاری مدخل بحر اسرار الهی است:

آب دریا مرده را بر سر نهد و ر بود زنده ز دریا کی رهد؟
چون بمردی تو ز اوصاف بشر بحر اسرار نهد بر فرق سر
(مولوی ۱۳۶۲/۱/۲۸۴۲-۲۸۴۳)

۹- مرگ نفسانی زیستی آگاهانه به دنبال خواهد داشت:

تو مردی و نظرت در جهان جان نگریست چو باز زنده شدی زین پس بدانی زیست
(مولوی ۱۳۸۶: ۱۸۶)

۱۰- صاحب مرگ نفسانی جسماً در میان زمینیان است، اما روحاً به آسمانیان پیونده خورده است:

مصطفی زین گفت کای اسرارجو می‌رود چون زندگان بر خاکدان
جانش را این دم به بالا مسکنی است زان که پیش از مرگ، او کرده است نقل
مرده را خواهی که بینی زنده تو؟
مرده و جانش شده بر آسمان
گر بمیرد، روح او را نقل نیست
این به مردن فهم آید نه به عقل

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ _____ تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) ... / ۲۹۵

نقل باشد، نه چو نقل جان عام همچو نقلی از مقامی تا مقام
(مولوی ۱۳۶۲ / ۶ / ۷۴۲ - ۷۴۹)

نتیجه

تولد آسمانی حیات دوباره‌ای است که آدمی می‌تواند در همین دنیا به آن دست یابد. این زادن دوباره منوط به ایجاد تحولاتی در حوزه معنویت است و به تعبیری، ولادت طفل جان از دامن ایمان است که ولایت وی را پیامبر اکرم (ص) و به تبع او پیر راهدان برعهده دارد. ولایت ثانی مراتب تکامل نفسانی است که از حالت امارگی به مقام اطمینان نایل می‌گردد و در این صیروت و دگرذیسی صورت‌ها و پوشش‌های ناصواب را یکی پس از دیگری به کناری می‌نهد و سرانجام به صورت الهی و ملکوتی خود دست می‌یابد. این تولد آسمانی جز با مرگ نفسانی و یا به تعبیر عرفا موت اختیاری حاصل نمی‌شود. این مرگ نوعی فنای اختیاری و میراندن نفسانیات و تعیینات دنیوی است که در پرتو آن روح به زندگی جاودانه و ایمن و آگاهانه می‌رسد. «مرگ پیش از مرگ» از اصول اساسی ادب تعلیمی مولانا است. دیدگاه او درباره مرگ همچون سایر عارفان اهل بسط و سکر، مرگ نهراسی است. او با توجه به اصل «موتوا قبل ان تموتوا» باور دارد که حیات حقیقی جاوید را باید در مرگ و فنا سراغ گرفت. آدمی با مرگ نفسانی و با هدایت پیری راستین از چنبره عالم خاکی رهایی می‌یابد و به قلمروی برتر و والاتر که همان تولد ثانی است، گام می‌گذارد. به عقیده مولانا، ایمان، ابوت معنوی و عشق مهم‌ترین عوامل مؤثر در ولادت معنوی است.

پی‌نوشت

(۱) جامی می‌گوید: «مولانا در وصیت اصحاب فرموده است: "شما راسفارش می‌کنم به ترس از خدا در نهان و عیان و اندک خوردن و اندک خفتن و اندک گفتن، و کناره گرفتن از جرم‌ها

و جریرت‌ها و روزه داشتن و نماز برپاداشتن و فرونهادن هواهای شیطانی و خواهش‌های نفسانی و شکیبایی بر درشتی مردمان و دوری گزیدن از هم‌نشینی با نابخردان و سفلگان؛ و هم‌نشینی با نیکان و بزرگواران، همانا بهترین مردم کسی است که برای مردم مفید باشد و بهترین گفتار، کوتاه و گزیده است و ستایش از آن خداوند است." (جامی ۱۳۷۰: ۴۶۵)

(۲) ای محبوسی که گرفتار طعام‌های دنیوی هستی، اگر پرهیز از طعام‌های دنیوی را تحمل کنی، در آینده نجات خواهی یافت. همانا در گرسنگی طعامی فراوان است، ای آنکه از گرسنگی گریزانی، آن را طلب کن و بدان امید بند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین. ۱۹۷۵. *الفتوحات المکیه*. تحقیق عثمان یحیی. قاهره: بی‌نا.
- اسفراینی. نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۵۸. *کاشف الاسرار*. به اهتمام هرمان لندنت. تهران: زوار.
- اکرام، سید محمد. ۱۳۸۲. «مرگ از نظر مولوی»، در *تحفه‌های آن جهانی*. به کوشش علی دهباشی.
- بحرانی، اشکان. ۱۳۸۹. *آینه‌های نیستی*. (الهیات سلبی در آثار مولانا و مایستر اکهارت). چ اول. تهران: نشر علم.
- بیانی، شیرین. ۱۳۸۴. *دمساز دو صد کیش*. چ اول. تهران: جامی.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۳۷۰. *نفحات الأنس فی حضرات القدس*. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش.
- جلالی، پندار، یدالله. ۱۳۸۷. «فناى عارفانه، بقای جاودانه»، *فصلنامه مطالعات عرفانی*. ش ۷.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۲. *دیوان*. به کوشش قاسم غنی و قزوینی چ ۷. تهران: دوران.
- رودگر، محمدجواد. ۱۳۸۶. «مرگ اختیاری»، *مجله علمی ترویجی قیسات*. سال دوازدهم.
- زمانی، کریم. ۱۳۹۱. *میناگر عشق*. چ نهم. تهران: نی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۳۶. *ارزش میراث صوفیه*. چ چهارم. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۷۲. *سرتنی ج ۱*. چ چهارم. تهران: سخن.

س ۱۱ - ش ۳۹ - تابستان ۹۴ _____ تولد آسمانی با مرگ نفسانی (مرگ اختیاری) ... / ۲۹۷

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین عمر. ۱۳۸۰. *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابو منصور بن عبدالمومن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: بی‌نا.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۸۶. *قمار عاشقانه*. چ نهم. تهران: صراط.

سلطان‌ولد. ۱۳۷۷. *معارف*. به کوشش نجیب مایل هروی. چ دوم. تهران: مولی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۷. *گزیده غزلیات شمس*. تهران: سخن.

شیرازی، محمدابراهیم. ۱۴۰۲. *تفسیر القرآن‌الکریم*. تصحیح محمدخواجوی. ج ۵. چ ۲. قم: بیدار.

صادقی حسن آبادی، مجید و راضیه عروجی. ۱۳۹۰. «انسان و تولد معنوی»، *انسان‌پژوهی* دینی. س ۸. ش ۲۵.

عبدالحکیم، خلیفه. ۱۳۳۶. *عرفان مولوی*. ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی. چ ۳. تهران: چاپخانه سپهر.

عزالدین محمود کاشانی. ۱۳۶۷. *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۳. تهران: هما.

عطایی، تهمنه. ۱۳۸۶. «تقابل مرگ و زندگی در مثنوی»، *فصلنامه مطالعات عرفانی*. ش ۵. صص ۹۸-۱۱۸.

عفیفی، ابوالعلاء. ۱۳۷۰. *شرح فصوص‌الحکم*. چ ۲. تهران: الزهراء.

عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله. ۱۳۶۲. *نامه‌های عین‌القضات*. به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران. چ ۲. تهران: زوار.

غزالی طوسی، ابوحامد. ۱۳۷۴. *کیمیای سعادت*. ج ۱. چ ششم. تهران: علمی و فرهنگی.

فلاح، مرتضی. ۱۳۸۷. «سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی»، *دو فصلنامه پژوهشی زبان و ادبیات فارسی*. ش ۱۱.

قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن. ۱۳۷۴. *رساله قشیریّه*. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کی‌منش، عباس. ۱۳۹۱. «مرگ پیش از مرگ»، *فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر. ش ۱۳. صص ۴۵-۴۶.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵. *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا بزرگ خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.

۲۹۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — محمد محمدپور- نوید بازرگان- امیرحسین ماحوزی

معمدی، غلامحسین. ۱۳۸۶. *انسان و مرگ*. تهران: مرکز.

معین، محمد. ۱۳۷۱. *فرهنگ معین*. ج ۱. چ هشتم. تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۸۶. *کلیات شمس تبریزی*. بر اساس چاپ بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: هرمس.

_____ ۱۳۶۲. *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد البین نیکلسون. چ نهم. تهران: امیرکبیر.

_____ ۱۳۹۰. *فیه ما فیه*. شرح کریم زمانی. تهران: معین.

مهدوی، بتول و همکاران. ۱۳۹۳. «تأملات مرگ‌اندیشانه در چند متن مثنوی صوفیانه تا قرن پنجم هجری»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۳۲.

میبدی، احمدبن محمد. ۱۳۷۷. *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*. به کوشش علی اصغر حکمت. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

نسفی، عزیزالدین محمد. ۱۳۵۹. *کشف‌الحقایق*. به اهتمام احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نفیسی، مجید. ۱۳۸۵. «چهار نگاه به مرگ»، *نشریه آرش*. ش ۹۶ و ۹۷. صص ۱۹-۲۷.

نوروزی داوودخانی، ثورالله. ۱۳۸۸. «بررسی و تحلیل درد و رنج‌های بشری در اندیشه مولوی». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۵. ش ۱۷.

References

- 'Abd-olhakim, Khalifeh. (1957/1336SH). *'Erfān Mowlavi*. Tr. by Ahmad Mohammadi va Ahmad Mir-'Alā'i. 3rd ed. Chāp-khāneh0ye Sepehr.
- 'Afifi, Abol'alā'. (1991/1370SH). *Sharh-e Fosous-ol hekam*. 2nd ed. Tehran: Alzahrā.
- 'Atā'i, Tahmineh. (2007/1386SH). "Taghābol-e marg o zendegi dar Masnavi". *Motāle'āt-e 'Erfāni*. No. 5. Pp. 98-118.
- 'Ein-ol-Qozāt Hamedāni, Abol-ma'ālī 'Abdollāh. (1983/1362SH). *Nāme-hā-ye 'Ein-ol-Qozāt*. With the effort of Alinaqi Monzavi and 'Afif 'Oseirān. 2nd ed. Tehran: Zavvār.
- Bayāni, Shirin. (2005/1384SH). *Damsāz-e do sad kish*. 1st ed. Jāmi.
- Bohrāni, Ashkān. (2010/1389SH). *Āyenehā-yeisti (Elāhiyāt-e salbi dar āsār-e Mowlānā va Meister Eckhart)*. 1st ed. 'Elm.
- Ekrām, Seyyed Mohammad. (2003/1382SH). *Marg az nazar-e Mowlavi dar tohfeh-hā-ye ān jahāni*. With the efforts of 'Ali Dehbāshi.
- Esfarāyeni, Nour-oddin 'Abd-orrahmān. (1979/1358SH). *Kāshef-ol-asrār*. With the Efforts of Herman Landlet. Tehran: Zavvar.
- Fallāh, Morteżā. (2008/1387SH). "Seh negāh be marg dar adabiyāt-e fārsi". *Do-faslnāme-h-ye Pazhouhesh-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsi*. No. 11.
- Ghazzālī, Abou Hāmed. (1995/1374SH). *kimiya-ye sa'adat*. Vol. 1. 6th ed. Tehran: 'Elmi o Farhangi.
- Ghosheiri, 'Abdolkarim Ibn-e Hovazan. (1995/1374SH). *Resāleh Ghosheiriyeh*. Tr. by Abou 'Ali 'Osmāni. Ed. by Badi'-oozamān Forouzānfar. Tehran: 'Elmi o Farhangi.
- Hāfez, Shams-oddin Mohammad. (2003/1382SH). *Divān*. With the effort of Ghāsem Ghani. 7th ed. Tehran: Dowrān.
- Ibn-e 'Arabi, Mohi-oddin. (1975). *Al-Fotouhāt-ol-makkiyah*. Research by 'Othmān Yahyā. Cairo: Anonimous.
- Jalāli Pandri, Yadollāh. (2008/1387SH). "Fanā-ye 'ārefāneh, baghā-ye jāvdāneh". *The Quarterly Journal of Mythic Studies*. No. 7.
- Jāmi, Nour-oddin 'Abd-orrahmān. (1991/1370SH). *Nafahāt-ol-ons*. Edition, Introduction & Explanation by Dr. Ma'hmod 'Abedi. Tehran: Soroush.
- Key Manesh, 'Abbās. (2012/1391SH). "Marg pish az marg". *The Quarterly Journal of Tahghighāt-e Ta'limi and Ghanā'i-ye Zabān and*

- Adab-e Fārsi*. Islamic Azad University of Boushehr. No. 13. Pp. 45-46.
- Lāhiji, Shams-oddin Mohammad. (2006/1385SH). *Mafātih-ol-e'jāz fi sharh-e Golshan-e rāz*. With the efforts of Mohammad Rezā Barzegar Khāleghi and 'Effat Karbāsi. Tehran: Zavvar.
- Mahdavi, Batoul and et. al. (2014/1393SH). "Ta'ammolāt-e marg-andishāneh dar chand matn-e Mansour-e soufiyāneh tā gharn-e panjom-e hejri". *The Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Islamic Azad University of Tehran Jonoub. No. 32.
- Mahmoud Kāshāni, 'ezzoddin. (1988/1367SH). *Mesbāh-ol-Hedāyeh va Meftāh-ol-Kefāyeh*. Ed. by Jalāl-eddin Homāei. 3rd ed. Tehran: Homā.
- Meibodi, Ahmad Ibn-e Mohammad. (1998/1377SH). *Kashf-olasrār va 'Oddat-olabrār*. With the effort of 'Ali Asghar Hemmat. 5th ed. Tehran: Amirkabir.
- Mo'in, Mohammad. (1992/1371SH). *Farhang-e Mo'in*. Vol. 1. 8th ed. Tehran: Amirkabir.
- Mo'tamedi, Gholām-Hosseini. (2007/1386SH). *Ensān va marg*. Tehran: Markaz.
- Mowlavi, Djālāl-oddin Mohammad. (1983/1362SH). *Masnavi ma'navi*. With the efforts and edition of Nicholson. 9th ed. Tehran: Amirkabir.
- Mowlavi, Djālāl-oddin Mohammad. (2011/1390SH). *Fih mā fih*. Explained by Karim Zamāni. Tehran: Mo'in.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (2007/1386SH). *Kolliyāt-e Shams-e Tabrizi*. Ed. by Badi'-ozzamān Frouzānfār. Tehran: Hermes.
- Nafisi, Majid. (2006/1385SH). "Chāhār negāh be marg". *Nashriyeh Ārash*. No 96-97. Pp. 19-27.
- Nasafi, Aziz-oddin Mohammad. (1980/1359SH). *Kashf-ol-haqāyeq*. With the effort of Ahmad Mahdavi Dāmghāni. Tehran: Bongāh-e Tarjomeh o Ketāb.
- Nouroizi Dāvoud-khāni, Sour-ollāh. (2009/1388SH). "Barresi va tahlil-e dard o ranj-hā-ye bahsri dar andisheh-ye Mowlavi". *The Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 5. No. 17.
- Roudgar, Mohammad Javād. (2007/1386SH). "Marg-e ekhtiyāri". *Ghabasāt*. Year 12.
- Sādeghi Hasan Abādi, Majid va Rāziyyeh 'Orouji. (2011/1390SH). "Ensān va tavallod-e ma'navi". *Ensān Pazhouhi-ye Dini*. Year 8. No. 25.

- Shirāzi, Mohammad Ebrāhim. (1982/1361SH). *Tafsir-ol qorān-ol karin*. Ed. by Mohammad Khājavi. Vol. 5. 2nd ed. Qom: Bidār.
- Sohravardi, Sheikh Shahāb-oddin 'Omar. (2001/1380SH). *'Avārez-olma'āref*. Tr. by Abou-mansour ibn-e 'Abdol-mo'men Esfahāni. With the effort of Ghāsem Ansāri. Tehran: Anonimous.
- Soroush, 'Abd-olkarim. (2007/1386SH). *Ghomār-e 'āsheghāneh*. 9th ed. Tehran: Serāt.
- Sultan Valad. (1998/1377SH). *Ma'āref*. With the effort of Najib Māyel Heravi. 2nd ed. Mowlā.
- The Holy Quran*.
- Zamāni, Karim. (2011/1391SH). *Mināgar-e eshgh*. 9th ed. Tehran: Ney.
- Zarrinkoub, Abd-ol-hossein. (1957/1336SH). *Arzesh-e mirās-e Soufiyeh*. 4th ed. Tehran: Amirkabir.
- Zarrinkoub, Abd-ol-hossein. (1993/1372SH). *Serr-e ney*. Vol. 1. 4th ed. Tehran: 'Elmi o Farhangi.