

تاریخ دریافت: 94/6/3

تاریخ پذیرش: 94/8/20

## تحلیل معاشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا

عبدالحسین لطیفی<sup>1</sup>

سیدنا در محمدزاده<sup>2</sup>

سید مجتبی ضمیری<sup>3</sup>

### چکیده:

مرگ همواره بغرنج‌ترین مسأله انسان بوده است. عرفای بزرگ همچون مولانا جلال‌الدین مرگ را نه تنها آغاز یک زندگی نو دانسته، بلکه در نگاهی عاشقانه آن را پلی به منظور نیل به وصال معشوق ازلی تلقی کرده‌اند.

لذا، این پژوهش متکفل بررسی این موضوعات است: مفهوم مرگ در نظام‌فکری مولانا؛ مفاهیم معنوی مرگ در نظر مولانا مانند: تکامل و تجربه (مکاشفه)، خواب و همسانی آن با مرگ، عدم و فنا، مرگ ارادی، شهادت.

این نوشتار در صدد آن است که اولاً مفهوم مرگ را که دغدغه مهمی است بر اساس آموزه‌های مولانا بازتیین کند؛ ثانیاً مفهوم شهادت که مقوله‌ای بس گرانسنگ در اسلام است با تکیه بر آرای عارفانه مولانا واکاوی کند.

در نتیجه می‌توان گفت از نظر مولانا شهادت بهترین نوع مرگ است، چرا که بر تکامل، موت ارادی و فنای فی الله ناظر است.

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای شیوه کتابخانه‌ای انجام پذیرفته است.

### کلید واژه‌ها:

تکامل، عدم، فنا فی الله، مرگ ارادی، شهادت.

<sup>1</sup> - استادیار گروه عرفان، واحد یادگار امام (ره)، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

[hoseinlatifi89@gmail.com](mailto:hoseinlatifi89@gmail.com)

<sup>2</sup> - استادیار گروه عرفان، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

<sup>3</sup> - کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (ره)، تهران، ایران.

## پیشگفتار

مرگ در پیمان معاد، یک یازدهم غده ها یا صلیر و حانساناسا... ت.  
 طبیعیا ستهر کسبنا بهگرایش فکر یخود، تلقی خاصیا از آن خواهد داش... ت.  
 تفاوتنگر شیکم معتقد به معاد با منکر آن از همینجا آغاز می شود؛ یکیمر گراپایانکار آدمیو پدیده ایزشتو منفور می داند  
 ودیگری آنرا سراسر آغاز دوره ایجاد پدر در حیاتوز نسدگیر تر و بهتر می پندارد. مرگ به معنای مردناست.  
 راغبدر مفرداتمرگراپنجنوعمی شمارد: 1- ماده (موت) 2- ماده (قتل) 3- ماده (هلاک)؛ 4- ماده (وفی)؛  
 5- ماده (صعق)؛ در معنایحقیقی می توان «غفراناز یاد خداوند» را مرگحقیقیانسانیا دکرد.

در میان حکما و فلاسفه، فارابی نفس انسانی را تا زمانی که کمالات ثانیه از آن بروز نکرده، محتاج  
 بدن می داند. وی همچنین نفوس انسانی را سه دسته تقسیم می کند: 1. انسانهایی که باقی اند و به  
 سعادت خواهند رسید. 2. گروهی که باقی اند اما در عذاب به سر خواهند برد. 3. نفوسی که با مرگ  
 نابود می شوند. (داودی، 1349: 234) شیخالرئیسنیز انسان را یک موجود دو رکنی می داند که یک  
 رکنش بدن مادی و رکن دیگرش نفس با روح مجرد است. او معتقد است که نفس همواره مجرد  
 بوده و مجرد هم باقی می ماند. بوعلی معتقد است اگر نتوان چیزی را رد کرد باید آن را ممکن  
 دانست. از این رو معاد جسمانی را به واسطه اعتماد به خبر مخبر صادق قبول می کند. (ابنسنینا: 145)  
 عرفا نیز با تاسی از قرآن مرگرا به دو گونه تقسیم کرده اند. غزالی ضمن تقسیم مرگ به مرگ روح  
 حیوانی و مرگ روح انسانی اشاره دارد که مرگ جسم موجب مرگ روح نمی شود؛ به این صورت  
 که او جسم را به آلت و مرکب و روح را به سوار تشبیه می کند. از این رو مرگ جسم را فقط دلیلی  
 بر بی مرکب شدن سوار (روح) عنوان می کند. (غزالی، 1390، ج 1: 74)

ساختار نظام اندیشه مولانا برگرفته از آیات و روایات و همچنین تعالیم بزرگان فلسفه، حکمت  
 و عرفان است. از اینرو در نگاه او ضرورت مرگ و حکمت آن، به نتیجه رسیدن خلقت آسمانها و  
 زمین است. وی مرگ را بازگشت به اصل و حیات واقعی می داند. در دایره اندیشه مولانا روح  
 اصالت داشته و به جسم تا بدانجا که در خدمت روح باشد بها داده می شود.  
 مولانا ضرورت مرگو حکمت آن را در حکایتی در جواب آن غافل که گفته بود: «خوش بودی  
 جهان اگر مرگ نبود» بیان می کند و به زیبایی پاسخ می دهد و در ادامه حکایت به جنبه های دیگر  
 مرگ اشاره می کند:

آن یکی می گفت خوش بودی جهان      گر نبود پای مرگ اندر میان  
 آن دگر گفت از نبود مرگ هیچ      که نیز زیدی جهان پیچ پیچ

**تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 255**

خرمنی بودی به دشت افراشته مهمـل و ناکوفتـه بگذاشته

(م، 5، 1762-1760)

اومی گوید اگر مرگ نبود هرگز انسان‌های گندم‌نما از انسان‌های بی ارزش کاه صفت، جدا نمی‌شدند و این را از عدل و حکمت خداوند به دور می‌داند که کاری را نیمه تمام گذارد و انسان‌های با ایمان و دل زنده که در طول زندگی در راه رضای خداوند تلاش کرده‌اند، با انسان‌های فاسق و ریاکاریکسان قرار دهد. مولانا معتقد است اگر مرگ نبود آدمی همچنان به حیات ناسره خود ادامه می‌داد. مرگ جداکننده روح از بدن و فاروق نیک و بد است و کسی که مرگ را کریه و بدمنظر می‌بیند گویی که نسبت به تکامل جهان بی میل است و می‌خواهد از سر هوا و هوس چرخه تکامل جهان را از حرکت باز دارد. (زمانی، 1372: ج5: 483)

مولانا همچنین حکمت مرگ را از زبان بلال حبشی چنین بیان می‌دارد:

من چون آدم بودم اول حبس کرب	پُرشد اکنون نسل جانم شرق و غرب
من گدا بودم در این خانه چو چاه شاه	گشتم قصر باید بهر شاه
قصرها خود مر شهان را مانس است	مرده را خانه و مکان گوری بس است
انبیاء را تنگ آمد این جهان	چون شهان رفتند اندر لامکان
مردگان را این جهان بنمود فر	ظاهرش زفت و به معنی تنگ بر

(م، 3، 3538 - 3534)

این گونه نگریستن به مرگ به او چنان جسارت و جرأتی می‌دهد که بی‌پروا مرگ را به زور آزمایشی‌ای فرا می‌خواند که در آن از پیش برنده است:

مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ

**(ب) انواع مرگ**

**1- تکامل انسان و مرگ**

مرگ هراسی عمده‌ترین واکنش در برابر مرگ‌اندیشی است. یکی از عوامل هراس از مرگ، ناشناخته بودن و درک ناپذیر بودن آن است. انسان‌گونه‌هایی از مرگ‌راند زندگی تجربه می‌کند. مولوی

معتقد است مرگ به انحا و گونه‌های مختلف در زندگی قابل تجربه است. این مفهوم، ریشه در عقاید کلامی، عرفانی، حکمی و علمی او دارد. او از پدیده‌هایی که شاید برای همگان پیش پا افتاده بنماید برای شناخت پدیده رمزآلود مرگ بهره می‌گیرد. به عقیده مولانا، وجود انسان طی یک سیر، مرحله به مرحله از جماد، نبات و حیوان می‌گذارد و به انسان می‌رسد؛ مولوی این سیر را همراه با مرگ و زایش می‌داند. از تکامل مورد نظر مولوی در مثنوی، برداشت‌های مختلف و متعدد چون تکامل تکوینی، تکامل عرفانی و حتی تکامل نوعی (داروینی) یاد کرده‌اند. (شیمل، 1367: 458؛ زرین کوب، 1366: 190؛ خلیفه عبدالحکیم، 1352: 45-36). البته منظور مولانا علاوه بر تکامل تکوینی، سیر و تکامل عرفانی و معنوی نیز بوده است. مطابقاً معتقد است انسان با گذر از چند مرحله بصورت‌های خود در آمده است. طبقت‌های تکوینی، انسانی، اندام‌های چهار روح (نباتی، حیوانی، نفسانی، انسانی) است که یکپساز دیگر برایش حاصل می‌شوند و وظایف متفاوتی را بر عهده دارند. (نسفی، 1386: 92-87) آنچه در اینجا مهم است، ارتباطی است که مولانا بین این مراحل و گنجینه‌های گوناگونی که در آن، نتیجه‌های گوناگون این ارتباطی می‌گیرد. و در هر دوره و بهر مرحله، صحبت از مرگ می‌کند، ولی چسبندگی آن را توضیح نمی‌دهد. (حسینی، 1390: 95)

از جماد می‌رود منو نامیست	وزنم	مردم به حیوان برزدم
مردماز حیوانیو آدمش	پس چه ترسم؟ کیزمردن کمش	مردم!
حمله دیگر بمیرم از بش	تا بر آرم از ملائک	الو پر
وز ملک هم باید مجس	کَلَشَ	ءهالک الا وجهه
بار دیگر از ملک قبر باش	آنچه اندر او هم نماید آنش	وم
پس مگر دم معدم چونار غنون	گویم	مدم کانا ایهر اجعون

(م. 3906-3901)

تکامل انسان با مرگ و زایش هم‌راه است. مفاهیمی که در این قسمت از تعبیر مرگ و تولد به دست می‌آید، نوعاً انتقال از مرتبه پایین به بالا و دوره‌ها را از زندگی به دورۀ دیگری؛ منتهی به جماد خود را از دست می‌دهد، لذا از جماد می‌میرد و با هویت دیگری زاده می‌شود؛ ویژگی خاص مرگ، پایان یافتن ویژگی‌های خاص است که انسان نسبت به انتقال و مرگ از زندگی و هویت پیشین، کوچک‌ترین آگاهی ندارد. مولوی به این آگاهی تو جه در باب تعبیر نسیان و غفلت‌ها می‌گوید:

**تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 257**

دهاولبهاقلمجماد	وزجمادی	در نباتیافتاد
سالهازان	وزجمادییاد	اوردازنبرد
وز نباتیچونه حیوانیفت	امدش	حالنبا تیهیچیاد...
همچنیناقلمتاقلیمرف	تاش	داکنونعافلوداناوزفت
عقلها یاولینشیادنیست	همازینعقلشتحولکردنیاست	...
گرچهخفتهگشتوشدناسیزپیش	گذارندشدرآنس	یانبخویش

(م، 4، 3650-3637)

مولوی می گوید: آگاهی تو در مرحله جمادی تا حدّ تقریباً «بی خبری» بود. با چنین کیفیتی، وارد مرحله نباتی (= نما = از نمو کردن) شدی. سپس از دوره نباتی، به حیات حیوانی و گرفتاری های (ابتلا) آن رسیدی و زمانی خواهد رسید که از بند حس (پنج - پنج حس) و مکان (- شش - شش جهت) رها خواهی شد. (سیاح زاده، 1391: 397)

از جمادی بی خبر سوی نما	وز نما سوی حیات و ابتلا
باز سوی عقل و تمییزات خوش	باز سوی خارج این پنج و شش

(م، 5، 800)

مولانا با تعبیر گذرا از مراحل کمال بهمرگ، در پیغرایت زدا بیو مانوسکردنمرگاست؛ ترساز مرگبرایما کهقبلا آنرا ابهش کلید یگر تجربهمکرده ایمونتیج... ایجز کمالنداشته، بیهودهاست. از اینرو هنگامیکهوجودمرگدر تکاملوترقیبامر درامطر حمی کند، نخستیننتیجهایکهمی گیرد «پسچهرتسم؟!» است. (حسینی، 1390: 98) در نمونهبالا و همچنین نسیانیکهوبیدانمعتقداستونیز صحبتناز داشتنصورت هایگونگوندر بیت:

صورتتنگو: برومنکیستم	نقشکمنایدچومنباقیستم
----------------------	----------------------

(م، 3، 3934)

اینظراپیشاوردکهنونیز معتقدبهتناسخاست. آنچه از بررسی اعتقاد به تناسخ در میان بزرگان اسلامی بر می آید این است که: تناسخ بر دو قسم است: حقیقی و مجازی. تناسخ مجازی که در اسلام مقبول است، نیز خود به دو گونه اتصالی (تحولات مختلف روح) و تمثیلی تقسیم می شود.

مراد مولانا تناسخ مجازی، اتصالی است. (زمانی، 1372، ج 3: 1013)  
 سلطانولدمی گوید: مولوی معتقد به یکنوع تناسخ است که آنرا تناسخ مملکتی یا تشابه و اتحاد ارواح گویند.  
 معقول نیست که او به تناسخ مملکتی یا جسمانی معتقد باشد که از مذهب هندوانو جماعتی از فلاسفه گریخته شده است.  
 خلاصه تناسخ مملکتی یا وحدت در تجلی و ظهور، آیه 136 سوره بقره است. (سلطان ولد، 1367: 107)

## 2- خواب و همسانی آن با مرگ

خواب و رؤیا از مسائل مهمی است که در قرآن و حدیث به صورت مبسوط بدان پرداخته شده است. تنها در سوره یوسف به سه نمونه خواب و رؤیای سرنوشت ساز اشاره شده است. قرآن مجید در آیات سوره هز مرد قیق تربیت تفسیر را برای مسأله خواب بیان کرده است؛ زیرامی گوید خواب یک نوع «قبض روح» و جدایی روح از جسم نه جدایی کامل است. در احادیث از خواب اینگونه تعبیر شده است: «خواب برادر مرگ است و مرگ، به آستان بهشتیان راهی ندارد». (کنز العمال، خ 39321؛ فروزانفر، 1361: 23) مولانا نیز در اشعار خود به این حدیث اشاره کرده و خواب و بیداری را دو گواه و نشانه برای مرگ و حشر دانسته است:

اسب جان ها را کند عاری ز زین سر النوم اخ الموت است این  
 (م، 1، 400)

نوم ما چون شد اخ الموت ای فلان زین برادر آن برادر را بدان  
 (م، 4، 3062)

بهره مولانا از این باور در درجه اول معرفتی است. وی خواب را برادر مرگ و شناخت مرگ را با خواب میسر می‌داند. به تصور مولانا، این امر روزمره قادر است مجهول‌ترین پدیده که همان شناخت مرگ است را معرفی کند. مولوی از بُعد دیگر هم به مرگ بودن خواب توجه می‌کند و آن این که ظاهر خواب را که نوعی خاموشی بر وجود انسان سایه می‌افکند و عقل و اندیشه انسان را که همه هویت اوست در بحر نیستی غرق در نظر می‌گیرد. (حسینی، 1390: 104) خواب و بیداری دو نمونه حشر است. مولانا در ابیاتی خواب را مرگ کوچک می‌خواند چنانکه می‌خواند چنانکه بیداری نیز نمودار برانگیختگی در قیامت کبری است.

صبح حشر کوچک است ای مستجیر حشر اکبر را قیاس از وی بگیر  
 هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر دو گوا  
 حشر اصغر حشر اکبر را نمود مرگ اصغر مرگ اکبر را زدود

## تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 259

(م، 5، 1786-1788)

استاد جلال الدین همائی در کتاب «مولوی نامه» در مورد این تمثیل شاعر می‌نویسد: «عرفا و فلاسفه هر دو برای تجسم و تمثیل حالت انقطاع از شواعل جسمانی و حصول قوت روحانی، نمودار حالت خواب را ذکر می‌کنند که مرگ کوچک و حشر اصغر است، چنانکه بیداری نیز بعث قیامت کبری و حشر اکبر است» (همایی، 1366: ج 1، ص 305). از اینرو مولانا به تحلیل جالبی از فهم مرگ می‌پردازد: اینکه هرشب ما به خواب می‌رویم و خواب می‌بینیم خود ناشی از این حقیقت است که خداوند در حین خواب به خاطر اینکه ما اسیر قفس تن هستیم روح ما را فارغ از گفت و شنود و هر اندیشه دنیوی آزاد می‌کند و از هر تعلقی رها می‌کند تا بدون آن حجاب‌های روزانه زندگی، به مشاهده حقیقت‌هایی ورای آنچه در طی روز و با حس‌های تن می‌بیند نائل شود:

هر شبی از دام تن ارواح را	می‌رهانی، می‌کنی الواحرا
می‌رهند ارواح هر شب زین قفس	فارغان، نه حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی‌خبر زندانیان	شب زدولت بی‌خبر سلطانان
نهغم و اندیشه سودوزیان	نه خیال این فلان و آن فلان

(م، 1، 388-391)

آدمیان در عالم خواب از اسارت عناصر اربعه و عالم محسوسات رهایی می‌یابند و از این خوابگاه دنیای محسوس به چراگاه روح پرواز می‌کنند و شیره روزهای پیشین را از دایه خواب می‌چسند:

گر فراموشم شدست آن وقت و حال	یادگارم هست در خواب ارتحال
می‌رهم زین چارمیخ چارشاخ	می‌جهم در مسرح جان زین مناخ

(م، 6، 221-222)

مولانا همچنین در داستان پیر چنگی، خواب را به عنوان دری به سوی عالم غیب معرفی می‌کند که خود حلال بسیاری از مسائل است. او معتقد است خواب ما در واقع پاره شدن حجابی است که میان ما و دنیای معنا قرار دارد. مولانا با بهره‌جویی از حدیث مولای متقیان «لناس نیام فادا ماتوا فانتبهوا» تأکید دارد که به واقع عالم معنا عالم بیداری است:

هر که او بیدارتر در خواب تر	هست بیدارتر از خوابش بر
چون بحق بیدار نبود جان ما	هست بیداری چو در بندهان ما

(م، 1، 309-310)

آنکه اشتغال دنیایی بیشتری دارد و همه هوش و حواس را در راه علم دنیوی و توسعه آن مصرف می‌کند بیشتر از دیگران به خواب رفته است. بیداری چنین شخصی در نظر مولانا جز اضغاث احلام یا خواب‌های آشفته توأم با اوهام و خیالات است. (تاجدینی، 1388: 375)

ای بسا بیدار چشم و خفته دل      خود چه بیند دید اهل آب و گل  
آن که دل بیدار دارد چشم سر      گر بخشید برگشاید صد بصر  
گر تو اهل دل نه‌ای بیدار باش      طالب دل باش و در پیکار باش

(م، 3، 27-1225)

### 3- عدم و فنا در اندیشه مولانا

از جمله مباحثی که مولانا در آثار خویش بدان بسیار پرداخته و ارتباطی تنگاتنگ با مرگ دارد، بحث درباره عدم است. مولانا به فراخور حال، بسیار به این مفهوم پرداخته و هر بار مفهومی از آن را مد نظر قرار داده است. برای پرداختن به این موضوع ابتدا لازم است درک درستی از آن در ذهن داشت و بعد به معانی به کار رفته در آثار مولانا پرداخت و ارتباط آن را با مرگ مشخص کرد.

در بیان منشأ پیدایش عالم هستی سه دیدگاه را مشخص و معرفی کرده‌اند: گروه اول؛ کسانی که منشأ هستی را وجود مطلق و سریان آن در مظاهر و تعینات دانسته‌اند. گروه دوم؛ اهل محبت‌اند که منشأ هستی را عشق ازلی می‌دانند. گروه سوم؛ طرفداران اصالت عدم‌اند. معتقدان به این عقیده، عطار و مولوی را به اعتبار وجود تعدادی از ابیات، اصالت عدمی می‌دانند که درباره مولانا در جای خود بدان خواهیم پرداخت (خوارزمی، 1364: ص 12-13).

عدم نیز مانند وجود دو اطلاق دارد. عدم مطلق و عدم مقید. هر گاه عدم در مقابل مطلق وجود قرار بگیرد، عدم مطلق است و اگر مقابل وجود مطلق قرار بگیرد، مطلق عدم است. تفاوت میان وجود مطلق و مطلق وجود در این است که تحقق مطلق وجود با یک فرد از آن هم صادق است و نفی آن با نفی همه افراد وجود؛ یعنی عدم مطلق ممکن است اعم از افراد ذهنی وجود و افراد خارجی باشد. ولی وجود مطلق به واسطه تحقق یک فرد، محقق می‌گردد و با نفی فردی نیز منتفی می‌گردد (سجادی، 1379: ص 1245). عدم در واژگان مولانادر پنج معنی بکار رفته و وی به فراخور حال و مقتضای سخن هربار یکی از معانی عدم را استخدام کرده است.

اول در معنی حقیقی بطلان و نیستی محض؛ مقصود او این است که موجودات معدوم، کاروان



**تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 261**

در کاروان به وسیله وجودی که از ناحیه حق بر آنها افزوده می‌شود، از نهانگاه نیستی به عرصه هستی و وجود پای می‌گذارند. (زمانی، 1372: ج 1: ص 505)

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان  
(م، 1، 1889)

نه بدین معنی که در عدم از نوعی وجود یا ثبوت برخوردار است مولانا بطلان ذاتی عدم را در ابیات زیر گوشزد می‌کند:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو نا گفته ما می‌شنود  
(م، 1، 610)

برگشا از نور پاک شه نظر تا نپنداری تو چون کوه نظر  
که همینی در غم و شادی و بس ای عدم کو مر عدم را پیش و پس  
(م، 1، 2009-2010)

دوم در معنی «نمود» در برابر «بود» یعنی وجود عاریه‌ای و مجازی در برابر وجود حقیقی. مولانا در دفتر پنجم مثنوی تحت عنوان: «مثال عالم هست نیست نما و عالم نیست هست نما» به تفصیل سخن گفته که ابیاتی از آن برای نمونه نقل می‌شود:

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم  
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار...  
این عدم را چون نشاند او در نظر! چون نهان کرد آن حقیقت در بصر؟  
(م، 5، 1826 - 1034)

او معتقد است هستی محسوس، وجود خود را از عدم که در کارگاه صنع حق است گرفته، پس منظور مولانا عدم نیستی است نه عدم مطلق (شیمل، 1368: ص 365). محسوسات در واقع عدم‌اند که به جامه وجود خیالی در آمده‌اند. اما عالم الهی و معنویات، حقایقی هستند که در نگاه ظاهر بینان معدوم به شمار آیند. (زمانی، کریم، 1382: 59)

ما عدم هاییم و هستی های ما تو وجود مطلق فیانی نما  
ما همه شیران ولی شیر علم حمله شان از باد باشد دم به دم  
(م، 1، 2 - 603)

مولانا «هست نیست نما» و وجود مطلق، فانی نما و عدم شکل را در بسیاری از ابیات و غزلیات، عدم می‌نامد و همین امر برخی از نویسندگان را بر آن داشته است که مولانا را قائل به ثبوت شیئیت معدوم تصور کنند؛ در حالی که در همه ابیات مورد نظر، قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد مقصود مولانا از عدم، وجود پنهان و فانی نما و عدم شکل است نه عدم به معنی نیستی (تدین، 1391: ص 37).

سوم در معنی مرگ و تباهی جسم ظاهر؛ از آنجا که مرگ اعم از اینکه انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر از مراتب بی‌نهایت وجود باشد یا مرگ ابدی، در هر حال با نیستی و تباهی همراه است. مولانا در بسیاری از موارد از مردن به عدم شدن تعبیر کرده است.

پس عدم گردم چون ارغنون      گویدم انا الیه راجعون  
(م، 1، 3906)

چهارم در معنی عالم غیب و ناپیدا؛ مولانا گاهی به جای عالم غیب، عالم نیستی یا عدم به کار می‌برد. در نزد مولانا تعبیر عدم هم شامل عدم مضاف و هم عدم مطلق است که وی آن را امری نمی‌داند که متعلق به قدرت نامحدود مبدع مطلق باشد. هر چند که از نظر او برای خداوند، خلقت از عدم مطلق نیز غیر ممکن نمی‌باشد. (زرین کوب، 1364، ج 2: 955)

چشم را ای چاره جو در لامکان      هین بنه چون چشم کشته سوی جان  
این جهان از بی جهت پیدا شدست      که ز بی جایی جهان را جا شدست  
باز گرد از هست سوی نیستی      طالب ربیبی و ربانیستی  
جای دخلست این عدم از وی مرم      جای خرجست این وجود بیش‌و کم  
کارگاه صنع حق چون نیستی است      پس برون کار گه بی قیمتی است  
(م، 2، 684 - 690)

در این ابیات لامکان و عالم بی‌جهت، یعنی عالمی که از جهات شش‌گانه بیرون است، نیستی و عدم و جایگاه دخل و کارگاه صنع الهی نامیده شده و مقصود از آن به هیچ وجه این نیست که این امور در نیستی و عدم به معنی حقیقی برخوردار باشند.

عدم و نیستی و مرگ در معنی فنای فی الله در اصطلاح عرفا و صوفیه

دیدار و وصال حق جز در حالت فنا و نیستی و بیرون رفتن از ادراک حسی امکان پذیر نیست و این از اصول و مبانی عرفان و تصوف است خواه از طریق مرگ طبیعی باشد یا مرگ ارادی و

### تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 263

اختیاری؛ لیکن همه مواردی که مولانا و دیگر عرفا به عدم درآمدن و مرگ توصیه می‌کنند و نیستی را بر هستی ترجیح می‌دهند، مقصودشان مرگ اختیاری از طریق ریاضت و عمل بر خلاف عادت و ترک هواهای نفس است که در حقیقت دعوت به حیات واقعی و سعادت ابدی است. (تدین، 1391: ص 50)

مردن تن در ریاضت زندگست رنج این تن روح را پایندگست  
(م، 3، 3365)

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی  
(م، 3، 1028)

به تعبیری می‌توان نیست شدن و نیستی را اولین آموزه مولوی دانست. از این‌روست که وی مثنوی خویش را با «نی» آغاز کرده که ما را به «نیستان» دعوت می‌نماید (به اشتراک لفظی دو کلمه نی و نی توجه داشته باشید):

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند  
(م، 1، 1)

حتی خود بسم الله نمی‌گوید و نعت خدا و پیامبر نمی‌نماید و سخن را به دست «نی» می‌سپارد. اما چرا سخن را باید از «نی» شنید؟ چون که نی «نیست» است، از خود هیچ ندارد و صرفاً آن را می‌گوید که معشوق در وی دمیده است. کدام معشوق؟ معشوقی که در «نیستان» منزل و مأوا دارد. آن جا که دیار نیستی و بی‌رنگی است. این است که مولانا بر عدم عاشق است و مست نیستی است (کاکایی: 25):

بر عدم باشم نه بر موجود مست زان که معشوق عدم وافی‌تر است  
(م، 5، 315)

وی همچنین در غزلی دیگر در آمدن هستی را در عالم عدم مایه ارتقای مقام و منزلت و موجب کامکاری می‌داند چنانکه سرور اولیا، علی (ع) با عدم شدن نزد پروردگار ملقب به مرتضی گشت:

عاقبت لبنی مکن تا عاقبت بینی شوی تاچو شیر حق باشی در شجاعت لافتی  
تا ببینی هستیت چون از عدم سر برزند روح مطلق کامکار و شهسوار هل اتی

جمله عشق و جمله لطف و جمله قدرت جمله ید

گشته در هستی شهید و در عدم او مرتضی

آن عدم نامی که هستی موجها دارد از او کز نهیب و موج او گردان شد صد آسیا

(غزل 155)

چنان که گذشت، فنا از خود دست کشیدن و به دوست پیوستن است. اما راه رسیدن به آن در سه امر خلاصه می شود: ترک اراده، ترک علم، ترک تعلق. به تعبیر عرفا «اسقاط الاضافات». این فقر و پیرستن خویش سالک را «محمودوار بی سایه» می کند (کاکایی: 32):

چون فناش از فقر پیرایه شود او محمودوار بی سایه شود

فقر فخری را فنا پیرایه شد چون زبانه شمع او بی سایه شد

(م، 5، 672-673)

#### 4- مرگ اختیاری یا موت ارادی

همانطور که در مفهوم عدم به معنی نیستی در آمدن و فنا فی الله اشاره شد، منظور از این نوع عدم مرگ اختیاری یا موت ارادی است. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی، موت اختیاری یعنی از بین بردن هوای نفس و روی گرداندن از لذات و این سبب معرفت می شود و منشأ انسانیت است. انسان در راه نیل به مطلوب و مقصود خود باید تمام موانع را دور کند تا به محبوب خود برسد (سجادی، 1379: 746) عارفان مرگ اختیاری را به چهار گونه تقسیم کرده اند: نخست، مرگ سرخ است و آن تحمل جفا و کف نفس از انتقام است. دوم، مرگ زرد است و آن گرسنگی و صبر بر دشواری آن است. سوم، مرگ سفید است و آن عزلت و کناره گیری از مردمان دنیا طلب است. چهارم، مرگ سیاه و آن مخالفت با نفس و هواهای آن است. (حسن زاده آملی، 1389: 154)

مولانا در داستان طوطی و بازرگان با تمثیلی بسیار زیبا و تعبیری دل انگیز، سعی بر آن دارد که ماهیت حقیقی موت ارادی را برای سالکان طریقت آشکار کند تا آنان نیز با الهام از این داستان، مرغ جانشان را رهایی بخشند و به حیاتی واقعی واصل شوند. (زمانی، 1372: 444)

آب بر رو زد در آمد در سخن کای شهید حق شهادت عرضه کن

تا گواهی بدهم و بیرون شوم سیرم از هستی در آن هامون شوم

(5، 172 - 173)

طبق گفته افلاکی، قطب الدین شیرازی به محضر مولانا آمده و از او پرسید که «راه شما

### تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 265

چيست؟» و مولانا فرموده است: «راه ما مردن و نقد خود را به آسمان بُردن، تا غيری نرسد، چنان که صدر جهان گفت: تا نمردی نَبُردی». (مولوی، 1387: 30)

مولانا خود در فیه ما فیه می گوید: در پیشگاه خداوند دو من نمی گنجد، تو من می گویی و او من، یا تو در پیش او بمیر یا او در پیش تو، تا دوییت از بین برود. اما اینکه او بمیرد امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن چرا که او زنده ای است. حال که مردن او ممکن نیست، تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دوییت از میان برخیزد. (مولانا، 1390: 94)

جمله معشوق است و عاشق پرده ای زنده معشوق است و عاشق مرده ای

(م، 1، 30)

مولانا معراج را در دو ساحت خاص و عام مطرح کرده است. او ضمن تأکید بر معراج نبی، عقیده دارد که هر بشری بنا به استعداد و ظرفیت روحی خود، خاصیت عروج آسمانی دارد. چنانکه برخی از محققان نیز برای آدمی دو نوع عروج قائل شده اند؛ یکی عروج طبیعی که با عُرُوض طبیعی مرگ رخ می دهد و دیگر عروج وضعی که خاص انبیاء و اولیاست و نوع اخیر به دو صورت حاصل می آید: یکی روحانی محض که خاص اولیاست و دیگر روحانی-جسمانی که خاص پیامبر صاحب ولایت است. (زمانی، 1382: 109)

تا انسان فانی نشود، به بارگاه حضرت کبریا راهی ندارد؛ یعنی تا از وجود موهوم و دام خودبینی و انانیت رها نشوی، مقرب درگاه حضرت حق نخواهی بود. از این روست که مولانا می گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا  
چيست معراج فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی

(م، 6، 232-233)

عشق معراجیست سوی بام سلطان جمال از رخعاشق فروخوان قصه معراج را

(غ، 133)

وسيله معراج معنوی همین فنا و نیستی است. یعنی فقط به وسیله نفی انانیت و رفع خودبینی می توان به مراتب عالیہ عرفانی رسید و خودبینان و متکبران به عروج معنوی نتوانند رسید (زمانی، 1372: ج 6، ص 87). از این روست که مولانا پیروان راستین حضرت محمد (ص) را دعوت می کند تا در دل شب همچو ایشان به درگاه الهی روی آورند و با ترک انانیت و خود بینی، صفای باطن طلب کنند:

در تیره شب چون مصطفی می رو طلب می کن صفا

کان شه زمعراج شبی، بی مثل ویی اشباه شد

(غ، 525)

به معراج برآید چو از آل رسولید رخ ماه بیوسید چو بر بام بلندید

(غ، 638)

شیخ (انسان کامل)، به جسم عارف سالک، صفت جماد یعنی خاک را می دهد تا بر او گل ها و نسرین های شاداب بروید و این مهم تحقق نمی یابد مگر به اینکه مشام روحش را از انکار و ستیز حضرت معشوق و یا عاشقان آن حضرت تهی کند (ترک انانیت) تا همان طور که حضرت محمد بوی خداوند رحمان را از جانب یمن شنید او نیز از جانب معشوق و یا اولیای او بوی دلاویز بهشت را بشنود.

در صف معراجیان گریستی چون براق بر کشاند نیستی

نه چو معراج زمینی تا قمر بلک چون معراج کلکی تا شکر

نه چو معراج بخاری تا سما بل چو معراج جنینی تا نهی

خوش براقی گشت خنگ نیستی سوی هستی آردت گر نیستی

(م، 4، 553-555)

مولانا می گوید: همه پدیده ها اعم از طبیعی و ماوراء الطبیعی دارای معراجی مناسب با مقام و مرتبه خود هستند. و قهراً عالی ترین مرتبه معراج، معراج معنوی و ماوراء الطبیعی است و می گوید هر انسانی برای نیل به کمال مطلق باید در سلک اهل معراج درآید. اگر تو در صف اهل معراج قرار بگیری، نیستی (فنا) مانند براق تو را به سوی بالا می کشاند. (زمانی، 1372: ج 4، 181)

## 5- شهادت

شهادت فنا شدن انسان برای نیل به سرچشمه نور و نزدیک شدن به هستی مطلق است. شهادت عشق به وصال محبوب و معشوق در زیباترین شکل است. شهادت مرگی از راه کشته شدن است، که شهید آگاهانه و بخاطر هدف مقدس و به تعبیر قرآن «فی سبیل الله» انتخاب می کند. بدین ترتیب عشق به فنا می انجامد و کمال عشق به حق پیوستن است و فنای عاشق در عرفان، شهادت است و چون عاشق از شمشیر غیرت معشوق کشته شود معشوق (خدا) خود خون بهای اوست. مولانا به هر دوی این تعاریف نظر داشته است.

## تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 267

مولوی در دفاتر مثنوی و غزلیات شمس این حالات را به نظم کشیده و گاه در قالب حکایت و تمثیل به بیان آنها پرداخته است. او از انفاق جان توسط عارف و انسان کامل سخن می‌گوید و چنین جان بخشی را حیات جاوید می‌داند. او نیز شهادت را می‌ستاید و جان شهیدان را از غم و رنج و شقاوت، ایمن می‌داند:

خاصه آن منفق که جان انفاق کرد      حلق خود قربانی خلاق کرد  
حلق پیش آورد اسمعیل وار      کارد بر حلقش نیارد کرد کار  
(م، 2، 383-385)

هست بر مومن شهیدی زندگی      بر منافق مردن است و زندگی  
(م، 2، 1076)

انسان کامل و عارف در طی مدارج عرفان تا بدان جا پیش می‌رود که مرگ در راه حق برای او خوشایند و شیرین جلوه می‌کند و از چنین مرگ خرسند می‌شود و از معبود خویش می‌خواهد که او را در دریای وجودش غرقه سازد:

نی نی راضی ام که تو مرا      هم کنی غرقه اگر باید تو را  
هر زمانم غرقه میکن، من خوشم      حکم تو جان است، چون جان می‌کشم  
(م، 3، 1157-1158)

گر بمیرد استخوانش غرق ذوق      ذره ذره‌ش در شعاع نور شوق  
(م، 5، 976)

عارفان و اصلاان درگاه حق تعالی در عشق خویش به حضرت محبوب تا بدان جا پیش رفته‌اند که مرگ خویش را مرگی ابدی می‌دانند که سرش اعتقاد به یگانگی خداوند می‌باشد. آنان با شادی هر چه تمام‌تر به میدان جانبازی الله می‌شنابند و چنین می‌سرایند:

زهی میدان زهی مردان همه در مرگ خودشادان      سرخودگوی باید کرد و انگه رفت در میدان  
(ع، 1844)

در آثار مولانا عموماً شهید و حسین مترادف یکدیگرند (صفوی، 1388: ص 90) به طوری که به جرأت می‌توان گفت تأثیرگذارترین شعر درباره عاشورا، شهید و امام حسین (ع) توسط او سروده شده و آن شعر «کجایید ای شهیدان خدایی» است.

مولانا در غزل 230 دیوان شمس «دل»، را که عرش پروردگار است به امام حسین (ع) تشبیه

می‌کند که در پی سفر و معراج به مبدأ اعلی است. امام حسین(ع) سنگ محک و معیاری است که دل، به مثابه جایگاهی رفیع که همه اعمال و احوال و مقامات وجودی آدمی به آن بستگی دارد، به آن تشبیه می‌شود، نه آن که حسین(ع) به دل تشبیه شود. از نظر عرفا در نظام هستی «انسان» خلاصه موجودات و خلاصه انسان، «دل» است (ابن بزاز، 1376: ص 443). در بیان نهایت سرسپردگی و شیفتگی مولانا به امام حسین(ع)، بیت دوم غزل مذکور کفایت می‌کند. در تقابل با چنین رتبه متعالی، وجود اسفل یزید قرار دارد که سمبل کامل فراق و دوری از حضرت حق است. شهیدان قافله کربلا، سمبل اعلای شهیدان تاریخ‌اند که سرافرازانه مفهوم بیرونی و درونی شهادت را در هم آمیختند و مقامات سلوک خونین عاشقانه را در دشت پر بلای امتحان الهی طی کرده‌اند:

سوز شوق دل من همی زند عالا	که بوک در رسدش از جناب وصل صلا
دلست همچو حسین و فراق همچو یزید	شهیدگشته دوصد ره به دشت کرب و وبلا
شهیدگشته به ظاهر حیات گشته به غیب	اسیر در نظر خصم و خسروی به خلا
میان جنت و فردوس وصل دوست مقیم	رهیده از تک زندان جوع و رخص و غلا
اگر نه بیخ درختش درون غیب ملیست	چرا شکوفه وصلش شکفته است ملا
خموش باش و ز سوی ضمیر ناطق باش	که نفس ناطق کلی بگویدت افلا

(غزل 230)

غزل 2707 دیوان شمس، با مطلع «کجایی ای شهیدان خدایی» در باب عظمت و علو مقام امام حسین(ع) و شهیدان کربلاست. «معاشقه کربلایی» و پایان آن، ارجاعی والا به انسان کامل و خورشید موعود است که همواره شاهد و ناظر است و اصل اصل نزول انوار الهی در عالم ممکنات است. در این غزل، شهیدان و عاشقان مترادف‌اند. شهیدان به مدد تجرد وجودی و «معرفت» که مقدمه عاشقی است و «بال‌های عاشقی» برتر و فراتر از مرغان هوایی در ساحت حضرت دوست، پرواز می‌کنند. شهدا پادشاهان عالم غیب‌اند که به یاری عشق، باب‌های عوالم پنهان را گشوده‌اند و از جمله رموز توفیق آنها در این پرواز عاشقانه، رهایی از «انواع خود» است. شهیدان با فنا و بقا در «عقل عقل» در ناکجا آبادند. (صفوی، 1388: 94)

کجایید ای شهیدان خدایی	بلاجویان دشت کربلایی
کجایید ای سبک روحان عاشق	پرنده تر ز مرغان هوایی
کجایید ای شهان آسمانی	بدانسته فلک را در گشایی



تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 269

کجایید ای ز جان و جا رهیده کسی مر عقل را گوید کجایی  
(غ 2707)

مولانا از بیت پنجم غزل، به بیان رابطه شهیدان واصل با سالکان می‌پردازد. رهایی شهیدان در رهایی دیگر سالکان، اثر وجودی می‌نهد؛ چرا که آنها با شکستن در زندان تو در توی طبیعت و نفس خویش، باب مخزن اسرار الهی را گشوده‌اند. شهیدان واصلان به محبوب و حسین (ع) سید و سالار آنها، مقتدا و راهبر فقیران و درویشان کوی دوست‌اند (همان، ص 95):

کجایید ای در زندان شکسته بـداده وام داران را رهـایی  
کجایید ای در مخزن گشاده کجایید ای نوای بی نوایی  
(غ 2707)

شهیدان حسینی مقیم دریای وجود بیکران حضرت واجب الوجوداند که این عالم، تجلیات اسماء و صفات اوست.

در آن بحریدکاین عالم کف اوست زمانی بیش دارید آشنایی  
(غ 2707)

مولانا در بیت هشتم با اشاره به یکی از اصول عرفان نظری که انواع دنیاهای عالم ناسوت را هیچ اندر هیچ و تو خالی، گذرا و میرا می‌داند، انسان‌ها را به عرفان عملی فرامی‌خواند. آنگاه گویی پیام امام حسین (ع) را ابلاغ می‌کند که ای مدعیان، اگر از قبیله ما و کربلایی هستید اهل صفا شده، دل را به نور الهی منور گردانید (همان):

کف دریاست صورت‌های عالم ز کف بگذر اگر اهل صفایی  
دلم کف کردکاین نقش سخن شد بهل نقش و به دل رو گر ز مایی  
برآ ای شمس تبریزی ز مشرق که اصل اصل هر ضیایی  
(غ 2707)

مولانا همچنین در دفتر ششم به نقد سوگواری‌های سرسری و بی‌اندیشه می‌پردازد. او در این میان در پی شناساندن بزرگی‌های قیام عاشورا و عظمت سرور و سالار شهیدان دشت کربلاست.

روز عاشورا همه اهل حلب باب انطاکیه اندر تا به شب

(م، 6، 777)

از نظر او، حسین بن علی (ع) خسرو دین است و مانند پادشاهی است که مردم و متدینین در حکم رعیت اویند. لذا در پاسخ مردمی که از شهادت امام (ع) متأثرند می‌گوید: اینک امام حسین (ع) به وسیله شهادت به روضه رضوان و جنت غفران الهی رسیده و شادمان و شادکام است:

چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد چو بشکستند بند

(م، 6، 798)

در بیت دیگری می‌گوید: شما نمی‌دانید امام چه موقعیت و منزلتی پیدا کرده است. او مثل یک سلطان و پادشاهی است که به وسیله دشمنانش به بند کشیده شده بود و با شهادت از اسارت آنها رهایی یافت:

روح سلطانی ز زندانی بجست جامه چه دریم و چون خاییم دست؟

(م، 6، 797)

او امام (ع) را به تنهایی از تمامی مردم یک قرن بالاتر و والاتر می‌داند؛ «ماتم جانی که از قرنی به است» و نیز عاشورا را روز ماتم کسی می‌داند که «پیش مؤمن، ماتم آن پاک روح» است؛ مولانا در این تعابیر، امام (ع) را با عناوین روحانی یاد کرده است. یک دفعه می‌گوید امام «روح سلطان» است. بار دیگر امام را «جان مقدسی» که از یک قرن بهتر است، دانسته و بار سوم امام را «پاک روح» می‌داند. عنوان «پاک روح» غیر از اصطلاح روح پاک است. هر انسانی ترکیبی از جسم مادی و روان روحانی است. مولانا معتقد است که امام (ع) جنبه جسمانی و بُعد مادی ندارد، روح محض است، روح مجرد است و اصلاً «پاک روح» است. (زمانی، 1372، ج 6 ص 245)

### ج) نتیجه‌گیری:

مولانا معتقد است دلیل ترس مردم از مرگ این نکته است که نسبت بدان آشنایی ندارند. این درحالی است که انسان چندین نوبت مرگ را تجربه کرده اما از آنها را فراموش کرده است. وجود انسان طی یک سیر مرحله به مرحله، از جماد، نبات و حیوان می‌گذرد و به انسان می‌رسد؛ وی این سیر را همراه با مرگ و زایش می‌داند. در تکامل تکوینی، انسان نسبت به انتقال و مرگ از زندگی و هویت پیشین، کوچک‌ترین آگاهی‌ای ندارد. خواب از آن جهت که روح حازب دین خارج می‌شود، نوعی مرگ گهشمار می‌رود، باین تفاوت خواب مرگ، خوابی کاملاًست. در عالم خواب حواس باطنی شخص با نیرویی

## تحلیل معنائشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / 271

خستگی ناپذیر به کار افتاده و بیداری حقیقی شامل حال انسان می‌گردد. مولانا خواب را حشر اصغر و تمرینی برای آمادگی مرگ و حشر اکبر در روز قیامت می‌داند. انسان آن جهانی است و باید برای رسیدن به معشوق حقیقی تلاش کند و خواب راهی هر چند مختصر برای اتصال به عالم بالاست. مولانا با الهام از حدیث حضرت علی (ع) که می‌فرماید: «مردم خوابند و وقتی می‌میرند بیدار می‌شوند»، ثابت می‌کند که عالم معنا و حقیقت، عالم پس از مرگ است و خواب به جهت شباهتش به مرگ می‌تواند پلی به سوی عالم معنا باشد. این بیداری بیشتر متوجه دل و قلب انسان است و ای بسا بیدارانی که از هر خوابی خواب‌ترند.

مردن پیش از مرگ طبیعی، از اصول تعلیمی مولانا در مبحث مرگ است. وی با استناد به گفته بزرگان عرفانی این نوع مرگ را دو گونه دانسته: اول آنکه تنها با روح است و آن شیوه اولیاست و دیگری با جسم و روح توأمان است که شیوه انبیاست. وی با استفاده از اصل «موتوا قبل ان تموتوا» معتقد است: حیات حقیقی و جاوید را باید در فنا فی الله یافت. مولانا این نوع مرگ را باعث سروری، امنیت و برخورداری از عنایات پروردگار می‌داند و نمونه‌های اعلای این مرگ را معراج پیامبر مکرم اسلام می‌داند. مرگ پیش از مرگ در واقع جنبه عملی مبحث فنا و عدم گشتن در معشوق حقیقی است، بدین روی مولانا راهکاری عملی برای سالکان الی الله ارائه می‌کند و آن این است که با مجاهدت و ریاضت و ترک تعلقات دنیایی و انسانی از هواهای نفس؛ از بند تن رها شوند و به حقیقت وجود خداوند پی ببرند. در نهایت اینگونه نتیجه می‌گیرد که مردن به دست خویش بقا و سامان گرفتن در آغوش معشوق است و عاشق هدفی جز این ندارد.

مولانا با بهره‌گیری از مفهوم شهادت در قرآن و حدیث و همچنین تعاریفی که عرفا از شهادت ارائه می‌دهند، به دو نوع شهادت در آثارش اشاره کرده است: مفهوم بیرونی و آن کشته شدن به واسطه عشق زیاد نسبت به خداوند در مقابل انسان‌های فرومایه است و دیگری مفهوم درونی که شهید از درون به درجه رفیع موتوا می‌رسد؛ یعنی با دل‌کندن از هواهای نفسانی از قید تن و جسم رها می‌گردد و دریافت واقعی‌تری از حیات و ممات به دست می‌آورد. اما آنچه دید تیزبینانه مولانا را از دیگر عرفای اسلامی ممتاز می‌کند، تلفیق این هر دو در وجود مبارک امام حسین (ع) است. مولانا در توصیفی که از امام حسین (ع) ارائه می‌کند؛ مرگ سیاه و سرخ که از جمله مرگ‌های چهارگانه مورد اشاره عرفاست را در پاکبازی او در حادثه دشت کربلا بر می‌شمرد. مولانا این گونه مردن یعنی کشته شدن در راه معشوق را مایه شادمانی می‌داند چرا که او خسرو دینی است که از بند تن‌رهایی یافته از زندان دنیا به سوی محبوب می‌رود.

منابع و مأخذ:

- 1- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
- 2- ابن سینا (بیتا)، الشفا، جلد 2، فن ششم، مقاله پنجم.
- 3- ابن بزاز، توکل بن اسماعیل، (1376)، صفوه‌الصفاء در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی، تهران، زریاب.
- 4- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (1362)، مناقب‌العارفین، به تصحیح و حواشی: حسین یازنجی، تهران، دنیای کتاب.
- 5- داودی، علیمراد، (1349)، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهخدا.
- 6- تاجدینی، علی، (1382)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران، انتشارات سروش.
- 7- تدین، مهدی، (1391)، «عدم و معانی آن در مثنوی و غزلیات مولانا»، نشریه علمی-پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره 22.
- 8- حسن‌زاده آملی، حسن، (1389)، شرح عیون مسایل نفس، ترجمه: ابراهیم احمدیان، مصطفی بابایی، قم، انتشارات بکاء.
- 9- حسینی کازرونی، سید احمد؛ اسماعیل عبدی مکوند، (1391)، «عروسی ابد: بررسی مرگ اختیاری یا تولدی دیگر در شعر تعلیمی مولانا»، فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی، شماره 13.
- 10- حسینی، زهرا؛ احد فرامرز قراملکی، (1390)، «تجربه گونه‌های مرگ در زندگی در مثنوی معنوی»، فصلنامه مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره 13.
- 11- حویزی، عبد علی بن جمعه (بی‌تا)، تفسیر نورالثقلین، مصحح: هاشم رسولی، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- 12- خلیفه، عبدالحکیم، (1352)، عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، چاپخانه زر.
- 13- خوارزمی، حسین، (1364)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
- 14- زرین کوب، عبدالحسین، (1368)، سرّ نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی: تهران، علمی.
- 15- -----، -----، (1366)، بحر در کوزه، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- 16- زمانی، کریم، (1372)، شرح جامع مثنوی معنوی، 6جلد، تهران، انتشارات اطلاعات.
- 17- ----، ----، (1382)، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران، نشر نی.
- 18- سجادی، جعفر، (1379)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- 19- سیاح‌زاده، مهدی، (1391)، و چنین گفت مولوی: نگرشی دیگر بر مثنوی معنوی، تهران، انتشارات مهراندیش.
- 20- شیمیل، آنه ماری، (1367)، شکوه شمس، با مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- 21- صفوی، سلمان، (1388)، اهل بیت از دیدگاه مولوی، قم، انتشارات سلمان آزاده.
- 22- ----، ----، (1368)، ساختار کلی دفتر سوم مثنوی مولوی، تهران. بی نا.
- 23- فروزانفر، بدیع الزمان، (1342)، کلیات شمس یا دیوان شمس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- 24- ----، ----، (1367)، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات زوار.
- 25- ----، ----، (1361)، احادیث مثنوی، تهران، بی نا.
- 26- عزیزالدین نسفی، (1386)، الانسان الکامل، هانری کورین، مترجم: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، طهوری.
- 27- غزالی، امام محمد، (1390)، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیوچم، تهران، ناشر انتشارات علمی و فرهنگی.
- 29- ملاصالحی، حکمت الله، (1384)، تأملی در مرگ اندیشی حکمت مولوی و مفهوم شهادت در مثنوی شریف، مجموعه مقالات فرهنگ ایثار و شهادت، تهران، دبیرخانه همایش.
- 30- مولوی، جلال‌الدین، (1387)، غزلیات شمس، مقدمه و تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- 31- ----، ----، (1390)، فیه ما فیه، شرح کریم زمانی، تهران، معین.
- 32- نیکلسون، رینولد، (1384)، شرح مثنوی معنوی مولوی، 2ج، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- 33- ----، ----، (1376)، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات ققنوس.
- 34- همایی، جلال‌الدین، (1360)، تفسیر مثنوی مولوی، تهران، انتشارات آگاه.
- 35- ----، ----، (1366)، مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید)، تهران، موسسه نشر هما.