

چیستی و اقسام مرگ از منظر عطار

علی محمد ساجدی*
دانشگاه شیراز

محبوبه جبارہ ناصرو**
دانشگاه قم

چکیده

مرگ از جمله رویدادهای رازآلود بشر از آغاز آفرینش بوده است. از آن‌جا که بشر همیشه خود را با این پدیده مواجه دیده و از آن گریزان و ترسان بوده، دغدغه‌ای همیشگی برای شناختن و شناساندن آن داشته است. بررسی اندیشه‌ی مرگ از دیدگاه عطار، عارف توانمند قرن ششم هجری، توجه به این دغدغه‌ی مشترک بشری است. مرور و تأمل بر کاربردهای واژه‌ی مرگ و مترادف‌های آن در آثار عطار، نشان می‌دهد که عطار به مرگ، بینشی چند جانبه دارد و هرگز در پی محدود کردن آن به معنایی خاص برنیامده؛ بلکه به فراخور موقعیت، هربار به یکی از معانی و جوانب آن پرداخته است؛ از این رو با توسعه در معنای مرگ، دو نوع مرگ را مطرح می‌کند: مرگ طبیعی و مرگ ارادی (عارفانه‌ی عاشقانه). برجسته‌ترین معنایی که عطار در آثار خویش برای مرگ آورده است، معنای اخیر است که در مقابل آن علاوه بر جسم و جان، بهشت نیز رنگ می‌بازد و حجاب راه به حساب می‌آید. از سوی دیگر، وی مرگ را امری همگانی و یک‌سان برای تمام موجودات عالم هستی می‌داند و همین به رخ کشیدن حادثه‌ای است که همواره بر آدمی فاتح و غالب است و مانند سدی عظیم و حادثه‌ای گریزناپذیر در برابر خواسته‌های بی‌پایان آدمی رخ می‌نماید. از این رو بشر نه تنها نمی‌تواند هیچ تدبیری در مواجهه با آن بیندیشد؛ بلکه حتی هیچ علم و آگاهی نیز در این باره ندارد و تنها راه درمان این درد، تسلیم و خموشی است. از طرف دیگر؛ دنیا کاروان‌سرای است که بشر مدتی محدود در آن زندگی می‌کند و سپس آن را در اختیار دیگران قرار می‌دهد. پس بشر باید بیدار بماند و آماده‌ی شنیدن آوای درای کاروان باشد.

واژه‌های کلیدی: مرگ، عطار، عارف، ناپایداری، دنیا، زندگی، آخرت.

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی drsajedi@yahoo.com (نویسنده مسئول)

** دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی n.jabbareh@gmail.com

۱. مقدمه

«مرگ» به معنی وفات، موت، مردن و فنا آمده است و «موت» عبارت از نداشتن حیات و آثار آن است. همچنین مفارقت روح از بدن را نیز موت گویند. فوت به معنی از دست رفتن، گم شدن و نابودگشتن است؛ اما وفات، هم ریشه با توفی است که معنی آن گرفتن چیزی به طور کامل و تام است.^۱ مرگ یکی از مراحل زندگی و رشد و تکامل موجودات است. از نظر علوم پزشکی و زیستی، مرگ عبارت است از تعطیل سازمان فعال بدن انسان که حافظ حیات اوست؛ این دیدگاه، به بدن، فقط از لحاظ ساختار جسمانی و به عبارت دیگر، فقط از نظر مادی و از منظر حواس خمس می‌نگرد و علایم مرگ را توقف فعالیت مغز و قلب و اندام‌ها و از بین رفتن حرارت جسم می‌داند و معمولاً به خروج چیزی به نام روح یا نفس اشاره نمی‌کند؛ اما مرگ در نگاه عرفان اسلامی، منظری بسیار زیباتر و باشکوه‌تر دارد؛ زیرا نه فقط بر خلاف نظر ماده‌گرایان و حس‌گرایان، مرگ، نابودی و فنا نیست؛ بلکه گاهی مرحله‌ی کامل‌تر زندگی و آغاز حیاتی دوباره و به تعبیر دیگر، در حکم تولد دوباره‌ی انسان است (وفات است نه فوت)؛ همانند تولد کودک و خروج از حالت جنینی به حالت مستقل بشری. از این منظر، جهان مادی برای انسان در حکم رحم مادر، برای فرزند است. از منظر دین و دینداری نیز، مرگ پایان راه انسان نیست؛ بلکه سرآغاز حیات دیگری است که بی‌تردید تمام آنچه در زندگی این جهانی اتفاق افتاده، در کیفیت آن تاثیر بسزایی دارد. بنابراین، مرگ پیش و بیش از آن که یک اتفاق ناگوار باشد، گونه‌ای رابط و واسط میان دو حیات به هم پیوسته است. به تعبیر دیگر، مرگ تغییر و تحولی است که برای زندگی انسان واجب و ضروری است. «مرگ در حقیقت فنا و زوال نبوده، حالتی است که صورت ظاهر آن تغییر می‌پذیرد؛ اما اصل و منشأ وجود که روح است، در وحدت دائمی، قائم و پایدار است.» (دنی، ۱۳۴۲: ۴۷)

از سوی دیگر؛ مرگ پدیده‌ای بیرونی نیست که از بیرون به قلمرو حیات، تجاوز کند؛ بلکه ذاتی زندگی و قانون طبیعت است. (معتمدی، ۱۳۷۲: ۳) انسان از همان لحظه‌ی حیات با امکان مرگ رودررو است. چون او می‌داند که هر جاننداری سرانجام باید بمیرد؛ ولی در میان تمام موجودات زنده، تنها انسان از این واقعیت آگاه است. این آگاهی از وجوه مهم افتراق آدمی از حیوانات به شمار می‌آید؛ اما بهایی که انسانیت باید در برابر آن پردازد، سپری کردن عمر در سایه‌ی ترس از مرگ یعنی بزرگ‌ترین دشمن شادی‌های بشر است. به تعبیر اریک فروم: «مهم‌ترین تفاوت میان انسان و حیوانات پست‌تر، در توانایی آگاهی از خود و منطق تخیل نهفته است. انسان می‌داند و ما می‌دانیم که سرانجام ناتوانیم، خواهیم

مرد و از سایر حیوانات و طبیعت جدایم.» (شولتس، ۱۳۸۷: ۶۳) به تعبیر انامونا «اندیشه‌ی مرگ و عوالم پس از مرگ، ضربان و نبضان آگاهی من است. اسپینوزا معتقد است که انسان آزاده، به مرگ کم‌تر از هر چیز دیگر می‌اندیشد؛ ولی این انسان آزاده، مرداری بیش نیست که فارغ از شوق زندگی است و محروم از عشق و برده‌ی آزادی خویش.» وی بر آن باور است که زبان کسانی را که پیش‌زی برای این تأملات ارزش قایل نیستند، نمی‌فهمد و می‌گوید: «چنین بی‌اعتنایی در موردی که مستقیماً به آنان مربوط است، در کار و بار ابدیت و تمامت هستی‌شان، مرا می‌آزارد و حتی به ترحم وامی‌دارد. چنین کسانی در چشم من، همچنان که در چشم پاسکال، کژطبع جانورند.» (اونامونو، ۱۳۸۰: ۷۶) در بین تمامی مکتب‌های فکری، مکتب آگزیستانسیالیسم بیش از همه به مسأله‌ی مرگ پرداخته است؛ هر چند متفکران این جنبش درباره‌ی مرگ نظریات متنوع، گسترده و گاه متضادی ابراز داشته‌اند. در این مکتب فکری، مرگ نقطه‌ی مرکزی زندگی انسان است؛ برای مثال؛ از دیدگاه «هایدگر»، مرگ‌اندیشی یکی از اوضاع و احوال مرزی است. (ملکیان، ۱۳۷۹: ۷۲) این نحله‌ی فکری، نخستین جوانه‌های خود را در اندیشه‌ی «سورن کی‌یرکگور»، فیلسوف دانمارکی می‌یابد. او از اضطراب وجودی که ناشی از آگاهی بر بودن و نبودن است، سخن به میان می‌آورد. در فلسفه‌ی اصالت وجود، مرگ کاملاً شخصی در نظر گرفته می‌شود و در هر موردی متعلق به خود فرد است. از این نظر، مرگ دیگران تجربه‌ای آموزنده برای درک مردن نیست و در نهایت - به قول هایدگر - تجربه‌ای جانشین شونده است. به عقیده‌ی او، اطمینان داشتن از وقوع مرگ یا حقیقی دانستن آن به عنوان احتمال پایان هستی ما برابر نیست و دانش انسان درباره‌ی مرگ او را از تناهی مطلق رهایی نمی‌بخشد. مع‌هذا، فلسفه‌ی وجودی به مرگ غیرانتزاعی، عنایت چندانی ندارد و به بودن تا انتها که در هستی بشر به عنوان یک مخلوق موجود نشان داده می‌شود، بیش‌تر توجه دارد. یکی از وضعیت‌های مرکزی که در آن‌ها انسان بیش‌تر از سایر موقعیت‌ها با شرایط خودش مواجه می‌گردد، موقعیت فناپذیری اوست. مرگ، نشانه و رمزی از ناپایداری هستی است؛ اما به هر یک از لحظات هستی، ارزشی بااهمیت می‌بخشد. بنابراین، مرگ هم هستی را محکوم به فنا می‌کند و هم موجب ارزش بی‌پایان آن است. (معتمدی، ۱۳۷۲: ۱۲۸) و در نهایت این‌که مرگ، یگانه امری است که بر آدمی فایق می‌گردد و هرچیزی را که نام کمال دارد، ناقص جلوه می‌دهد. مرگ نه تصادف، بلکه یک قانون است که از همان ابتدای حیات، با زندگی پیوستگی دارد. به همین ترتیب، انسان را از تفکر درباره‌ی مرگ و کوشش برای شناخت

آن، گریزی نیست. به ویژه انسانی که می‌خواهد همان‌طور که خواستار سامان بخشیدن به زندگی خویش است، مرگ خود را نیز انتخاب کند.

در این دوران پرآشوب که توفان حوادث، بشریت را به مقصدی مبهم و نامعلوم می‌کشاند و با پیش‌رفت بی‌بندوبار صنعت، حتی موجودیت او در این تنگنای خاک، مورد تهدید قرار گرفته است، تنها آواز دلنشینی که تا حدی مسکن آلام دردهای نهانی است، آوای مردان خدا و اصحاب صفاست. شاید انتخاب موضوع مرگاندیشی از دیدگاه عطار، عارف و شاعر توانای قرن ششم هجری، بهانه‌ای باشد برای بازگشت به اصل و هویت واقعی‌مان و از آن‌جا که هم مرگاندیشی یکی از موضوعات مورد توجه انسان است و هم یکی از دردهای نهانی او و به تعبیر زرین‌کوب، آثار عطار تماماً فریاد روح انسانی است، این پژوهش بر آن است که دیدگاه عطار را در این باره بررسی نماید. شخصی که به درون منظومه‌ی فکری عطار راه یابد، خواهد دید که عطار از آن مردانی است که «نه مرد روزگار خود و نه مرد روزگار ما؛ بلکه مرد زمان و عصری است که ممکن است تکامل بشر و علو انسانیت از این پس آن را به وجود آورد.» (فروزانفر، ۱۳۳۹: ۱۹) «قصه‌های عطار غالباً جدی، پرنکته و احياناً دردانگیز است. طنزهای گزنده‌ای را که ناظر به نقدهای جدی هست، بیش‌تر در زبان دیوانگان می‌گذارد. در عین حال، شعر عطار در مثنویات و دیوان، صدای روح و فریاد احساس روحانی است. حتی وقتی شعرش قصه است، چیزی از زخم و آزار روح شاعر در شکل و شیوه‌ی بیانش انعکاس دارد که دریافتنی هست؛ اما تفسیرکردنی نیست. بعضی از قدا این شعر را تازیانه‌ی سلوک خوانده‌اند. شاید خواننده‌ی این اشعار بارها آرزو کند که کاش می‌توانست بند تعلقات را از پای روح، بگسلد و آن را در سلوک از خلق به حق، آزاد بگذارد. مخاطب این شعر، روح است؛ روح انسانی.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۰۱-۱۱۱) از این‌رو است که در تمام آثار عطار، مرگاندیشی مستمر که نوعی مرگ‌آگاهی را در او به وجود آورده است، دائم افق ذهن شاعر را تیره می‌کند و شاعر آن را از زوایای مختلف، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد:

۲. ماهیت مرگ از منظر عطار

قبل از این که ماهیت مرگ از دیدگاه عطار را توضیح دهیم، ذکر یک نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن این‌که در تلقی استعاری و مجازی مرگ در حوزه تصوف، تقسیم‌بندی مرگ بر مبنای رنگ‌ها است؛ در این زمینه، چهار نوع مرگ بر اساس چهار رنگ ابیض، اخضر، اسود، و احمر ذکر شده است: ۱. موت ابیض گرسنگی است؛ به این معنا که در نگاه

صوفیان گرسنگی سبب روشنی باطن و سفیدی قلب می‌گردد. اگر سالک همواره گرسنه باشد، به مرگ سفید مرده است. از سوی دیگر، شکم‌پرستی نشانه سفاهت و عامل زوال هوشیاری و ذکاوت است و با این مرگ، هوش و ذکاوت سالک، زنده می‌گردد؛ ۲. موت اخضر، عبارت است از پوشیدن خرقة‌ی زنده و مندرس. با پوشیدن این خرقة که نشانه‌ای از زهد و قناعت است، سالک حیاتی سبز می‌یابد و رخسارش با جمال ذاتی که به آن زنده شده و از تجمل بی‌نیاز است، شادمان می‌گردد؛ ۳. مرگ اسود در حقیقت نوعی نیل به فنا در فعل خداست. معنای آن، تحمل آزار خلق است؛ ۴. موت احمر که همانا مخالفت با نفس و سرکوب لوازم و تمنیات آن است که در سایه ریاضت و مجاهدت و با راهنمایی‌های مرشد و شیخ انجام می‌گیرد. (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۱۱-۲۱۰) عطار از هیچ‌کدام از این انواع مرگ، سخنی به میان نیاورده است؛ ولی آثار او پر از مصداق‌های این تقسیم‌بندی است. از طرف دیگر، مرگ را از دیدگاه عطار، به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: الف) مرگ طبیعی؛ ب). مرگ ارادی (عارفانه‌ی عاشقانه).

۲. ۱. مرگ طبیعی

همان چیزی است که در نگاه نخست از مرگ به ذهن هرکسی می‌آید؛ یعنی همان‌که در واژه‌نامه‌ها، موت و مردن معنی می‌شود؛ یعنی مرگ تن که توده‌ی مردم آن را پایان‌بخش آمال و آرزوها و عامل نابودی لذات و کام‌جویی‌ها می‌دانند و در نهایت پایان حیات و سرنوشت قهری هر موجود حادث طبیعی است. به تعبیر قرآن «كُلٌّ مِّنْ عَلَیْهَا فَاَن»؛ هرکه در روی زمین است دستخوش فنا و نابودی می‌شود. (الرحمن/۲۶) حضرت علی (ع) در توصیف آن می‌فرماید: «مرگ، لذت‌ها را نابود می‌کند، خوشی‌ها را تیره، شما را از هدف‌هایتان دور می‌سازد. مرگ دیدارکننده‌ای است که کسی دوستش ندارد و هم‌اوردی است مغلوب ناشدنی، جنایت‌کاری است که نتوان در پیش رفت.» (شیروانی، ۱۳۸۸: ۲۲۰) عطار نیز مرگ طبیعی را چونان تقدیری که حیات زمین را یک‌سره رنگی تراژیک می‌بخشد، در نظر می‌گیرد. او در این باره در تمامی آثار خویش، به بحث می‌پردازد. عطار در مصیبت‌نامه داستانی نقل کرده که در آن به گونه‌ای بس عمیق، به تحلیل پدیدارشناسانه‌ی مرگ پرداخته و واقعیت بشری را در مواجهه با آن، به تصویر کشیده است. یکی از «عقلای المجانین» یا به تعبیر خود عطار، «دیوانگان»، در گورستان شهر بر سر جنازه‌ی مردگان حاضر می‌گردد. ظاهراً مرضی کشنده و مسری در شهر شایع است که پشت سر هم جنازه می‌رسد. حاضران بنا بر سنت اسلامی، بر هر جنازه‌ای نمازی جداگانه

می‌گزارند؛ اما هنوز خستگی این نماز تمام نشده، نماز دیگری آغاز می‌شود؛ تو گویی این کاروان بی‌پایان است. مرد مجنون که در صف نمازگزاران است و از بسیاری نماز خسته شده، می‌پرسد: تا کی بر جنازه‌ها نماز گزاردن؟ تدبیری بیندیشید و بر «هرچه در هر دو جهان دون خداست» یک‌بار برای همیشه نماز بگزارید و بر «هرچه هست»، «چار تکبیری» بگویید. اگر جز این باشد، دنیا شما را نیز «مردار» می‌سازد و به مرده‌تر از خویش، گرفتارتان می‌کند. (عطار، ۱۳۸۶: ب: ۲۷۳)

این قسم مرگ، واقعیت و عاقبت محتومی است که زمان و مکان معلوم و مشخصی ندارد و در آموزه‌های قرآنی از آن به «اجل حتمی (مسمی)» یاد شده است. لحن شکوه‌آمیز عطار از این نوع مرگ است که نومیدانه می‌پرسد: اصلاً چرا آمدیم و چرا حال که آمده‌ایم، باید برویم؟!

چرا زادی چو می‌مردی چنین زار	چرا زادی مرگ را گشتی سزاوار
چرا چون می‌شدی می‌آمدی تو	چرا می‌آمدی چون می‌شدی تو
نه از هیچ آگهی آن‌جا که هستی	نه آگه تا چه آن‌جا می‌فرستی
چرا بایست چندین بند آخر	ازین آمد شدن تا چند آخر

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۵۳)

و این همان معمای بزرگ بشر است که از آغاز خلقت تاکنون، او را به خود مشغول داشته و هر طایفه به شکل و طریقی، در تلاش برای حل آن معما برآمده‌اند و به نحوی در صدد توجیه و تعلیل آن بوده و هستند و بعثت انبیا و ظهور فیلسوفان و عرفا و پیدا شدن انواع مذاهب و مسلک‌ها، همه در حول و حوش این سه سؤال دور می‌زند: ۱. کجا بوده‌ام؟ (از کجا آمده‌ام)، ۲. کجا می‌رویم؟ ۳. آن‌جا چه باید بکنیم؟ این سه سؤال در حدیثی منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) آمده است: «رَحِمَ اللهُ إِمْرَةً أَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ وَ فِی أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ». بیت زیر از غزل معروف مولوی حاوی این سه سؤال است:

از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم آخر نمایم وطنم؟
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۵۳)

حافظ نیز که در عرفان، شراره‌ای از آتش مقدس مولوی است، در همین دریای حیرت غوطه‌ور است:

عیان نشد که چرا آمدم کجا بودم دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم
(حافظ، ۱۳۹۲: ۴۶۴)

گفت‌وگوی حکیم و اسکندر، در الهی‌نامه نیز حاکی از این نوع مرگ است:

چو زیر خاک می گشتی چنین گم
چرا می کردی آن چندان تنعم؟
شهبش گفت: «ای حکیم خوب گفتار
ندانستم که این است آخر کار»
(عطار، ۱۳۸۷: ۴۰۲)

باد پیمودم همه عمر تمام
عاقبت با خاک رفتم والسلام
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۰)

و گاه مرگ از نظر عطار به گونه‌ای توجیه و تحلیل می‌شود که به همه چیز این عالم رنگی از نسبیت می‌زند:

قصر تو گر خلد جنت آمدست
با اجل زندان محنت آمدست
گر نبود مرگ را بر خلق دست
لایق افتادی درین منزل نشست

(همان: ۱۰۰)

همین مرگ است که عطار آن را ضد زندگی تلقی می‌کند. او بر این باور است در جهانی که از اضداد آکنده شده است؛ آنجا که روشنایی هست، تاریکی هم هست، آنجا که نور خورشید هست، سایه هم هست و همان‌گونه که شب، به ناگزیر و ناچار از پس روز درمی‌رسد، مرگ نیز بعد از زندگی فراخواهد رسید و گریزناپذیر است. پس از آنجا که هر چیزی ضدی دارد، زندگی هم ضدی دارد که مرگ است:

از پی این زندگی مرگ آمدست
همچو ما را جملگی برگ آمدست
روز را ظلمت ز پی آید پدید
هستی اندر نیستی شد ناپدید

(عطار، ۱۳۸۷ الف: ۱۹۵)

بشر، گرفتار تخته‌بند تن است؛ زنجیر تعلقات دنیایی که بر دست و پای او پیچیده شده است، او را رنج می‌دهد؛ ناکامی‌ها و نامرادی‌ها و حوادث ناهنجار زندگی، هر دم غمی از نو به مبارک‌باد او می‌آورد؛ آرزوها و آمال او چندان زیاد و آشفته و از هم گسیخته است که به فرض محال، اگر تمام نیروهای امکانی را در اختیارش قرار دهند و حیاتش تا بامداد رستاخیز ادامه داشته باشد، باز برای رسیدن به همه‌ی آرزوها و امیالش کفایت نمی‌کند و چون به آرزوهای خود نمی‌رسد، دائم در شکنجه و عذاب است. به همین دلیل است که عطار از زبان یک بشر عادی می‌گوید: آخرین خشتی که بر روی آدم می‌گذارند، همه‌ی امیدهای او تمام می‌شود. و از قول حضرت سلیمان این خشت را بیش‌تر از همه‌ی خشت‌های جهان، به غم آغشته می‌بیند. از این رو با تعبیری رندانه از خدا می‌خواهد که تا همان‌طور که او را رایگان آفریده است، رایگان نیز بیمارزد و حال که با آخرین خشت، همه‌ی امیدها از کاینات قطع می‌شود، روی فضل و رحمت خویش را از او برنگیرد. (ر.ک:

عطار، ۱۳۷۴: ۲۱۸) البته دیدگاه عطار در مورد این نوع مرگ در همین حد باقی نمی‌ماند. وی گور را مانند گهواره‌ای می‌داند که انسان‌ها دوباره در آن متولد می‌شوند و مورد سؤال و جواب قرار می‌گیرند. انسان در این موقعیت تنها گرفتار شده است؛ نه مادر مهربانی دارد و همه جهان هم از او روی گردانیده‌اند. از این رو عطار از خدا می‌خواهد خودش گرفتار را به انسان بیاموزد و گرنه راه، خیلی دشوار می‌گردد:

چو در گهواره‌ی گور افتادیم چو طفلان ما، در آن عالم بزادیم...
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۹۳)

بنابراین، مرگ جسم از این منظر تنها رویدادی عینی و این جهانی است که در اثر آن، بقای روح برای بشر حاصل می‌گردد؛ به همین دلیل است که لحن عطار از شکوه و شکایت فراتر می‌رود و به انسان بشارت می‌دهد که راه رهایی از سختی‌ها و رنج‌های مرگ این است که با خود، جان پاک به آن‌جا ببری و این را هم در گرو کسب علم می‌داند و پارسایی تنها را برای نجات کافی نمی‌داند:

یقین می‌دان که راهی بی‌کران است رهی تیره چراغش نور جان است...
اگر بر هم نهی صد پارسایی چو علمت نیست کی یابی رهایی
(همان: ۱۴۰-۱۴۱)

و در نهایت بشر را به جهان نقد آخرت بشارت می‌دهد و می‌گوید چرا انسان باید ناراحت باشد؛ چرا که خوشی‌های بی‌شماری در پیش دارد:

چرا ناخوش دلی ای مرد درویش که بسیاری خوشی داری تو در پیش
زهی لذت کهنقد آن جهان است همه لذت علی الإطلاق آن است
از آنت گر بود ذره روزی ز شوق ذره‌ی دیگر بسوزی
مقابل این مرگ (مر طبیعی) را عرفا و اهل سیر و سلوک، «موت ارادی» اصطلاح کرده‌اند که در عین حیات طبیعی دست می‌دهد:

۲.۲. مرگ اختیاری

موت ارادی را «مرگ تبدیلی» و «فنای عرفانی» و «ولادت دوم» نیز می‌گویند و مقصود، از خودگذشتگی و تسلیم شدن پیش اراده و مشیت حق تعالی و به عبارت دیگر از خود رستن و به خود پیوستن و یا از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است. این مرگ از آموزه‌های ناب عرفانی است؛ به این معنی که انسان تا «نمیرد»، «نمی‌رود» و تا «نماندن» را تجربه نکند، «ماندن» را احساس نمی‌نماید. در واقع مرگ اختیاری حالت رهایی از ماده در

همین دنیا با حضور نفس در کالبد جسمانی است؛ به مدلول حدیث: «موتوا قبل أن تموتوا: بمیرید قبل از آن که شما را بمیرانند» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۷۰) که صوفیه آن را نقل کرده‌اند. یعنی مردن اجباری و طبیعی به سراغ شما خواهد آمد پس شما به سراغ و استقبال آن بروید و برای آن مهیا و مستعد گردید. عارفان مسلمان بر روی این مرگ خیلی تأکید داشته‌اند. (از خویش مردن، به معنی ترک حیات نیست؛ بلکه به معنی رها کردن امیال و هواهای نفس است.) راه رسیدن به این مسأله به عقیده‌ی مولوی، جز به وسیله‌ی اتصال روح به مظاهر کامل الهی میسر نمی‌شود؛ مانند فنای هیزم در آتش و محو شدن سایه در نور؛ یعنی نیست شدن در هستی مطلق و پیوستن به وجود منبسط حق که مقام وصال و آخرین مرتبه‌ی کمال انسانی است که لازمه‌اش سیر استکمالی و تبدیل خلق و خوی انسانی است:

مرگِ پیش از مرگ امن است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی
(مولانا، ۱۳۹۰: ۶۵۸)

ای خنک آن را که پیش از مرگ، مرد یعنی او از اصل این رز بوی بُرد
(همان: ۴۰۵)

نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی
(مولانا، ۱۳۹۲: ۳۵۱)

بنابراین با توجه به این که هیچ موجودی جز آدمی دارای «مرگ آگاهی» نیست و این آدمی است که وقوف به فنای خویش دارد و شاعر به مرگ خویشتن است و می‌تواند مرگ خویشتن را به دست خویش برگزیند، وقتی مشتاق این مرگ می‌گردد که همچون عرفا و صوفیه، حقیقت جاذبه‌ی عشق و حالت تسلیم و بی‌ارادگی عاشق را در پیشگاه معشوق، دریافت و مزه‌ی این فنا و نیستی را چشیده باشد. چنین کسی در حقیقت به قول علی (ع): «پیش از آن که بدن از این جهان خاکی جدا شده باشد، به جان و دل از این خاکدان پرواز کرده است.» (شیروانی، ۱۳۸۸: ۲۳۵) عرفا به این درجه‌ی طلب آگاهانه رسیده بودند؛ چون از تمام تعلقات دنیا دست شسته و تنها به خدا مشغول بودند. آن‌ها به حدیث: «موتوا قبل أن تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۸۵: ۳۷۰) کاملاً پای‌بند بودند؛ همان‌طور که ابراهیم ادهم بعد از آن که آوازی از غیب می‌شنود، تمام ملک و دارایی و پادشاهی را رها می‌کند و به تعبیر عطار، «جامه‌ی نجس دنیا بینداخت و خلعت فقر پوشید و همچنان در کوه‌ها و بیابان‌ها بی‌سر و تن می‌گشت و بر گناهان خود نوحه می‌کرد.» (عطار، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۰۷) و یا حضرت ابراهیم (ع) که لقب «خلیل الله» یافته است، تنها در مقابل طنین نام خداوند، تمام

مایملک خود را می‌بخشد. وی از قربانی کردن پسر خود و ایثار جان خود ابا نمی‌کند و از قبول هر نوع وساطت و شفاعتی سر باز می‌زند. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۷: ۳۵۵-۳۵۷)

عطار خیلی زیبا در داستان «طوطی هند» راه رهایی از تعلقات دنیا را مردن از خویش می‌داند و می‌گوید آن طوطی زمانی توانست به هم‌جنسان خویش برسد که مرد:

بمیر از خویش تا یابی رهایی	که با مُرده نگیرند آشنایی
هر آن‌گاهی که از خود دست شستی	یقین دان کز همه دامی بجستی
چو تو مُردی به هم‌جنسان رسیدی	به خلوت‌گاهِ علوی آرمیدی
چو مُردی زنده‌ی جاوید گشتی	خدا را بنده‌ی جاوید گشتی
چو خواهی کرد، گلخن جای تو نیست	قبای خاک بر بالای تو نیست

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۵۱)

و این همان از خویش رستن و به حق پیوستن یا از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است. البته باید به این نکته توجه داشت که اشتیاق انسان به مرگ یک حالت شگفت‌انگیز و اعجاز‌گونه است؛ برای این‌که هر انسانی به زندگی علاقه‌مند است و اگر کسی سودای مرگ در سر پیروRAND، حتماً به مقامی رسیده که دیگران نرسیده‌اند و چیزهایی دریافته که دیگران دریافته‌اند. در قرآن کریم، آرزوی مرگ نشان عشق انسان به خداست. خداوند در خطابی به قوم یهود می‌فرماید: «بگو ای یهودیان اگر از میان مردم تنها خود را دوستان خدا می‌دانید، آرزوی مرگ کنید، اگر راست می‌گویید.» (جمعه: ۶۱) بنابراین سالک تا پای بر روی نفس و عوارض آن نگذارد، به دروازه‌ی حقیقت نخواهد رسید. از سوی دیگر آن چه عرفا آن را مانع وصالشان به حق می‌دیدند، انانیتشان بود:

اگر از خویش می‌جویی خبر تو
بمیر از خود مکن در خود نظر تو

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۵۸)

چو می‌دانی که ناکامست مرگت	چرا نبود به مرگ خویش برگت
نه‌ای سرسبزتر از برگ، برخیز	بلرز و زرد شو وزهم فروریز
بدین در گر بخواهی اوفتادن	سرافرازیت ازین خواهد گشادن

(همان: ۱۷۰)

مرگ اختیاری به نحوی همان رهایی از زندان تن است. عرفا و از جمله عطار، خیلی شیرین بحث غربت انسان در دنیا و زندانی بودن نفس در بدن را مطرح می‌کنند؛ عطار بر این باور است که ما را از عالم‌الست جدا کرده‌اند و در زندان دنیا اسیر کرده‌اند؛ مگر این‌که ما را به آن عالم برگردانند، وگرنه حیران و سرگردان می‌مانیم. از سوی دیگر دنیا را نسبت

به آخرت، مانند رحم مادر برای کودک نسبت به جهان بیرون از شکم می‌داند و می‌گوید همان‌طور که طفل حاضر نیست دوباره به شکم مادر برگردد، کسی هم که از دنیا به سرای باقی رفت، محال است که بخواهد به این دنیا بازگردد. حال که چنین است، اگر انسان کاری می‌کند باید در جهت جان باشد نه تن؛ تا جان را از زندان بدن و دنیا رهایی دهد:

دلا چون نیست جانت این جهانی برانش زین جهان گر مرد آنی
(همان: ۲۴۷)

عطار خود به این مقام و مرحله رسیده بود؛ چرا که به تعبیر زرین‌کوب «وعده‌ی فردا و رؤیت در قیامت برایش مایه‌ی تسلیت نبود. دیدار فردا را جز برای طفلان راه مایه‌ی خرسندی نمی‌یافت. دیدار روز، دیدار رویاروی، دیدار این جهانی، خاطرش را برانگیخته بود و گه‌گاه در نوعی شهود ناشی از خلسه، خود را با آن سیم‌رخ بی‌نشان که عشق سراسر عمرش جست‌وجوی آن بود، رویاروی می‌یافت.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۹)

در این مرحله است که عطار به مقام فنا فی‌الله و بقای بالله یعنی نیست شدن در هستی مطلق و پیوستن به وجود منبسط حق که مقام وصال و آخرین مرتبه‌ی انسان کامل است، می‌رسد. می‌توان گفت این همان وحدت وجود عارفانه است که جایی برای غیریت باقی نهماده است.^۲ بر اساس این دیدگاه عرفانی، اشیاء اساساً وجود حقیقی ندارند تا سالک با نفی آن به رهایی برسد و وصال ربانی را درک کند. در این صورت فرض زوال اشیاء، فرضی متناقض است؛ چرا که اشیاء اصلاً فاقد وجودند و آنچه که هستی ندارد، نمی‌تواند از هست بودن زوال یابد. اثبات هرگونه وجودی جز وجود مطلق بدین‌سان گونه‌ای شرک است و فرض ثبات هستی در اشیاء بدینسان در تعارض با توحید مطلق قرار می‌گیرد. در این صورت اگر انسان خودش را بی‌هستی یا منقطع از وجود دریابد، آن‌گاه خداوند را می‌شناسد؛ در غیر این صورت، نمی‌تواند دم از شناخت خداوند بزند. عطار فنا فی‌الله ذاتی اشیاء و این‌که همه‌چیز خداست و غیر خدا چیزی وجود ندارد را به بهترین شکل، در ابیات زیر به تصویر می‌کشد:

پس همه بر چیست؟ بر هیچ است و بس هیچ هیچست، این همه هیچ است و بس
عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست اوست بس، این جمله اسمی بیش نیست
درنگر کاین عالم و آن عالم اوست نیست غیر او، و گر هست آن‌هم اوست
ای دریغا هیچ‌کس را نیست تاب دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب
ای ز پیدایی خود بس ناپدید جمله‌ی عالم تو و کس ناپدید

(عطار، ۱۳۷۴: ۶-۷)

وی همچنین برای تجسم سیر فنا، تصاویر مختلفی را به کار گرفته است. محو کامل در ذات احدیت مانند پیوستن قطره به دریا و ناپدید گشتن سایه در خورشید است؛ بنابراین انسان در صورتی لایق حق می‌شود و به کمال می‌رسد که خویش را در میانه نبیند و مانند قطره‌ای خویش را در دریای وجود حق غرقه و گم کند. اگر انسان توانست به این مرحله برسد، لایق حریم وصل می‌شود. باید توجه داشت که این تصویر را عطار در مقابل مفاهیم بدعت‌آمیز «حلول» و «اتحاد» قرار داده است:

تو چون در حق شوی فانی علی الحق	شوی در دو جهان مطلوب مطلق
اگر هستی به جان او را خریدار	برو گم گرد تا آیی پدیدار

(عطار، ۱۳۸۷: ۳۹۱-۳۹۴)

هر که یکدم اوفتاد این جایگاه	تا ابد جاوید برخیزد ز راه
نام او از هر دو عالم گم شود	همچو یک شبنم که در قلزم شود...
هر که قرب حق به دست آرد دمی	همچو در دریا نماید شبنمی
قطره‌ای کو غرقه در دریا بود	هر دو گونش جز خدا سودا بود
آب دریا باشد از شش سوی او	و او بمیرد تشنه اندر کوی او

(عطار، ۱۳۸۶ ب: ۴۰۳)

از این رو است که مرغان باید در سفر به درگاه سیمرخ، وادی «فقر و فنا» را طی کنند و در نهایت، همه چیز سیمرخ می‌شود و سی مرغ در میان نیست و به آن‌ها خطاب می‌شود که در وجود ما محو گردید تا به ما در خویش ره یابید. پس همه در سیمرخ محو می‌شوند و و بقای بعد از فنا حاصل می‌کنند. این جاست که معلوم می‌شود سالک طالب تا محو نگردد و خودی خویش را نفی نکند «کی رسد اثبات از عز بقا». (ر.ک: عطار، ۱۳۷۴: ۲۰۰)

لیک اگر فقر و فنا می‌بایدت	نیست در هست خدا می‌بایدت
سایه‌ای شو، گم شده در آفتاب	هیچ شو، والله أعلم بالصواب

(عطار، ۱۳۸۶ ب: ۳۹۸)

بعد از این فنای مطلق است که انسان به جاودانگی و بقا می‌رسد:

جان چو گردد محو در جانان تمام	جان همه جانان بگیرد بر دوام
گرچه در صورت بود رنگ دوی	جز یکی نبود، و لیکن معنوی

(همان: ۳۵۰)

اینک عارف به مرگ مرگ رسیده است. دیگر مرگی در کار نیست و او شانه به شانه‌ی ابدیت می‌ساید. بر خلاف دیندار غیر عارف که مرگ را پلی می‌داند برای انتقال به جهانی

که در ادامه‌ی هستی و حیات این جهانی است، شخص عارف با فنای خود، به بقا در «لحظه‌ی جاوید» یا «اکنون ابدی» می‌اندیشد؛ «بقای در فنا» که مستلزم انحلال فردیت به مثابه‌ی یکی از ویژگی‌های مشترک تجربه‌های عرفانی در سراسر عالم، مورد تأکید است. (استیس، ۱۳۷۵: ۳۲۸) تصریحات عطار در این باره خیلی زیاد است:

هر که جز جانان به چیزی زنده شد گر همه آدم بود افکنده شد
هر که عنقا راست از جان خواستار جنگ از جان بازدارد مردوار

(عطار، ۱۳۷۴: ۴۰)

در مقابل این عشق حتی بهشت و جهنم بی‌ارزش می‌شود، و اگر معشوق عاشق را بسوزاند فقط معشوق متوجه می‌شود:

عشق تو با جان من در هم سرشت من نه دوزخ دانم این جا نه بهشت
گر بسوزی همچو خاکستر مرا در نیابد جز تو کس دیگر مرا

(همان: ۱۴۳)

در تفسیر این معنی، عطار از عشق محمود و ایاز سود جسته است. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۲۳) بر این اساس است که عطار کسی را که طالب آب حیات است، سرزنش می‌کند و می‌گوید چنین کسی مرد راه نیست و از مغز، تهی است و فقط پوستی از انسان بودن برایش مانده است؛ چرا که جان برای این است که انسان آن را در راه جانان بدهد و گرنه ارزشی ندارد. وی حتی خضر را هم از زبان یکی از دیوانگان سرزنش می‌کند که چرا طالب عمر ابد شده و حاضر نشده در راه جانان، ترک جان بگوید؛ از این رو دیوانه ترجیح می‌دهد همان‌طور که مرغ خودش را از دام دور می‌کند، از خضر دور شود. (ر.ک: عطار، ۱۳۷۴: ۳۸-۳۹)

... زآنک خوردی آب حیوان چند راه تا بماند جان تو تا دیرگاه
من در آنم تا بگویم ترک جان زآنکه بی‌جانان ندارم برگ آن

(همان: ۳۹)

گر بختند عاشقی جز در کفن عاشقش گویم، ولی بر خوشتن
(همان: ۱۶۵)

از ابیات یادشده به دست می‌آید که در دیدگاه عطار، دینداری عاشقانه نیاز به جانبازی عاشقانه دارد. وی در این جا حکایت بت‌پرستی را ذکر می‌کند که جان خود را در راه بت می‌دهد. از این روی، از دیندار واقعی می‌خواهد یا در راه حق، ترک جان خویش کند و جان‌فشانانه دینداری کند یا دست از دینداری بردارد:

بترک جان بگو یا ترکِ دین کن چو نتوانی چنان کردن چنین کن
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۹۸)

این سخن عطار یادآور دیدگاه کی‌یرکگور است که می‌گوید: «اگر آن‌کس که در فرهنگ مسیحیت زندگی کند، به اندرون خانه‌ی خدا، خدای حقیقی، درآید و در حالی که تصور درستی از خدا در ذهن دارد، او را عبادت کند، اما پرستش او خالصانه نباشد و کس دیگری که ساکن سرزمین کفر است، با شوری از اعماق روح، نامتناهی را طلب می‌کند، به عبادت مشغول شود، در حالی که به تمثیل بتی چشم دوخته باشد، حقیقت در کجاست؟ یکی از سر خلوص، خدا را عبادت کند؛ هرچند بت می‌پرستد؛ دیگری خدای حقیقی را از سر ریا پرستش می‌کند و از این روی، بت پرستی بیش نیست.» (Kierkegaard, ۱۹۹۲: ۱۷۹-۱۸۰) نتیجه‌ی این دینداری عاشقانه این است که اگر هر دو عالم را بخواهند نثار تو کنند، کم است:

اگر جان نثارِ راهِ او شد دو عالم در نثار تو فرو شد
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۲)

توجه به این نکته لازم می‌نماید که علاوه بر تقسیم‌بندی‌های ذکر شده می‌توان از حیث انسان‌شناختی نیز مرگ را به دو قسم مرگ عوام و مرگ خواص، تقسیم کرد: عوام را امروز زندگانی است و فردا مرگ، ولی خواص را امروز مرگ است و فردا زندگانی. هرکه را حیات به روح است، مرگ او به زوال روح است و هرکه را حیات به محبت است، مرگ او به فراق و زندگانی او به وصال است. این‌جاست که حتی بهشت هم برای محب حق، بزرگ‌ترین حجاب‌ها می‌شود که خداوند را از انسان مستور می‌کند و او انسان‌ها را می‌فریبد تا از چیز دیگری سوای خدای تعالی آسایش یابند. عطار توضیح می‌دهد که در این دنیا سه قطره وجود دارد که دو قطره از آن‌ها پندار است که اگر پندار نیک باشد، بهشت است و اگر زشت، دوزخ است و قطره‌ی سوم، مقام وحدت کل است و معنی «اُترُکْ نَفْسَکْ» در آن‌جا آشکار می‌شود. در همین راستاست که می‌گوید: «نقل است که روزی شبلی در مناجات می‌گفت: بار خدایا دنیا و آخرت لقمه‌ای سازم و در دهان سگی نهم و از آخرت لقمه‌ای سازم در دهان جهودی نهم؛ هر دو حجابند از مقصود.» (عطار، ۱۳۸۷ ج: ۵۴۱)

۳. حیرت از مرگ

حیرت و سرگشتگی در مقابل مرگ، بن‌مایه‌ی تمام آثار عطار را تشکیل می‌دهد. وی با تمام عشق و شیدایی خود گام در راه سیر و سلوک و نیل به معرفت می‌نهد؛ ولی هرگز راه به

سرمنزل مقصود نبرده و به کشف و شهود نایل نمی‌شود. حیرت و حسرت از ابیات و افکارش می‌تراود. در اسرارنامه، همان نشان حیرت و سرگشتگی که در مصیبت‌نامه هست نیز دنبال می‌شود. حیرتی که در پایان راه مرغان منطق‌الطیر هست، در الهی‌نامه‌ی شیخ، به این صورت جلوه می‌کند که حقیقت اشیا را در ظاهر آن‌ها نباید جست؛ باید به رمز و معنی آن‌ها (که وجود آن‌ها بدان‌گونه که هست - کماهی - جز از شناخت آن‌ها حاصل نمی‌آید) توجه کرد. در اسرارنامه، شاعر از جست‌وجوها و اندیشه‌هایی که اندیشه‌وران در ادراک حقیقت احوال عالم کرده‌اند، جز حیرت هیچ حاصلی نمی‌یابد و با لحنی نومیدانه زمزمه می‌کند: چه بودی گر وجود ما نبود. سؤال بشر در این راه دائم «چه کنم؟» است؛ اما آگاهی از حقیقت نصیب هیچ کس نیست. همگان در فرجام، هرچه دارند، وامی‌گذارند و باد در دست بدون این‌که پاسخی برای این حیرانی یافته باشند، به کام مرگ فرومی‌روند. فرقی هم نمی‌کند که دانا یا نادان باشند.

گر تو را دانش اگر نادانی است آخر کار تو سرگردانی است
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۴۴)

ولی با وجود این‌که آن‌چه می‌جویی به دست نمی‌آید و جز تحیر هیچ‌چیز حاصل انسان نمی‌شود، حتی یک لحظه هم نمی‌توان از پای نشست؛ درست مانند کسی که عزم حج می‌کند و خانه و زندگی‌اش را رها می‌کند، بعد که می‌رسد کاری جز چرخیدن و طواف کردن انجام نمی‌دهد که آن هم به نحوی سرگردانی است:

جز طوافت کا نبود بر دوام کار سرگردانیت باشد مدام
تا بدانی تو که در پایان کار نیست کس إلا که سرگردان کار
عاقبت چون غرق خون افتادنست همچو گردون سرنگون افتادنست
آن‌چه می‌جویی نمی‌آید به دست وز طلب یک لحظه می‌نتوان نشست

(همان: ۲۴۵)

عطار در تأیید مضمون بالا، تمثیل مرغی را بیان می‌کند که عاشق حضرت سلیمان است. حضرت سلیمان از او می‌خواهد که چوبی را از درخت برای او بیاورد که نه کج، نه راست، نه خشک و نه تر باشد. مرغ به خاطر به دست آوردن این چوب، همه‌ی عمر به درختان نوک می‌زند؛ ولی هیچ وقت آن چوب را در هیچ جای عالم نمی‌تواند به دست آورد و جز نامی از آن نمی‌تواند بشنود. وی معتقد است این حکایت وصف حال ابنای بشر است. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۲)

همچنین در خاتمه‌ی منطق‌الطیر، آن‌جا که داستان مرگ شبلی و بخشایش الهی را درباره‌ی او نقل می‌کند، با زبان عجز و نیاز، مناجاتی بسیار مؤثر می‌کند که سرشار از درد و آکنده از تسلیم است. از لحن کلام او در این حکایت تضرع‌آمیز دردآلود، به خوبی پیداست که گوینده در آن ایام، به پایان عمر رسیده و از این‌که گمان می‌کرد بهره‌ای از عمر خویش حاصل نکرده، احساس گناه و احساس ندامت داشت؛ جانش به لب رسیده و عمرش به پایان آمده بود و هنوز در حیرت و سرگردانی بود. این مرتبه البته در سلوک روحانی او مرتبه‌ی کمال بود؛ اما احساس پیری که او را در اشک و آه، غرق می‌کرد در آن ایام او را به لب ورطه‌ی مرگ کشانده بود. (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۹۳) از این روست که شعر خویش را مقامات راه حیرانی و سرگردانی خوانده و خود را خشک‌لب غرق دریا. و با لحنی دردآلود از شناخت راز جهان، اظهار عجز می‌کند و می‌گوید:

کشته‌ی حیرت شدم یک‌بارگی من ندارم چاره جز بی‌چارگی
کس نداند کُنه‌ی یک ذره‌ی تمام چند گویی؟ چند پرسی؟ و السلام
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۱۴)

۴. همگانی و یک‌سان بودن مرگ

فلاماریون می‌گوید: «مرگ طبیعی‌ترین و عادلانه‌ترین چیزی است که با عدالت و مساوات بین بندگان خدا تقسیم می‌شود.» (فلاماریون، ۱۳۷۳: ۲۹) سرانجام زندگی آدمی چه به شادی و خوشی گذرد، و چه به ناخوشی و درد و رنج، مرگ است و نیستی و راست گفته‌اند که تنها داستان واقعی در دفتر حیات بشر، مرگ است و بس:

در دفتر حیات بشر کس نخوانده است در جز داستان مرگ حدیث مسلمی
این حدیث نیز حکیمان به گفت‌وگو افزوده‌اند عقده‌ی مبهم به مبهمی
(نصری، ۱۳۸۲: ۴۱)

و به تعبیر قرآن «إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف/۳۴) به تعبیر یکی از متفکران، مرگ به ما می‌آموزد که در هر جهتی نامساوی بوده‌ایم، در پدیده‌ی مرگ، مساوی هستیم. ما در هر بعدی از ابعاد زندگی، با هم متفاوتیم. از بعد «فقر و غنا»، «زیبایی و زشتی»، «باهوشی و کم‌هوشی»، «حیثیت اجتماعی»، «شهرت»، «محبوبیت»، «جاه»، «مقام» و...؛ ولی هیچ پدیده‌ای به اندازه‌ی مرگ، مساوی‌کننده نیست. مرگ همه چیز را مساوی می‌کند. زندگی را مثل بیابانی می‌کند که مثل کف دست، صاف و مساوی است. (ملکیان، ۳۴۳) عطار نیز به صد زبان در جاهای مختلف بیان می‌کند که نه همین آدمی، فانی است؛ که همه‌ی اجزای کاینات از کوه و دریا تا خورشید و ماه تا شیر و پلنگ و پیل، همه فانی

شونده‌اند و سراسر خاک و صحرای عالم، فرسنگ در فرسنگ، تن سیمین و زلفین سیاه است و قد سرو و چشم بادام. هر جا که گیاهی می‌روید، از هر برگش آهی برمی‌خیزد. در این جا عطار از منظری خیامی به مسأله‌ی مرگ می‌نگرد؛ همان چیزی که در باب بیست و چهارم مختارنامه، مجموعه‌ی رباعیاتش، نیز آن را تمثیل‌های زیبا و با بیانی هنری و خیام‌وار عرضه کرده است و عنوان آن باب، چنین است: «در آن که مرگ لازم و روی زمین خاکِ رفتگان است» و با رباعیاتی از این دست:

اجزای زمین تن خردمندان است ذرات هوا جمله لب و دندان است
 بندیش که خاکی که برو می‌گذری گیسوی بُتان و روی دل‌بندان است
 (عطار، ۱۳۷۵: ۱۹۶-۱۹۷)

و نیز، چه قدر زیبا در حکایت پسر هارون‌الرشید - که یادآور حکایت بودا نیز هست - این اندیشه به تصویر کشیده شده است: وی که هرگز از قصر بیرون نرفته بود، به محض بیرون رفتن از قصر، تابوتی را می‌بیند که گروهی آن را می‌برند و همه گریه می‌کنند. پسر از خادم می‌پرسد: «آیا مردن بر همه خلق لازم است؟» او در جواب می‌گوید:

جوایش داد کان جسمی که جان یافت ز دست مرگ نتواند امان یافت
 نباشد مرگ را عامی و خاصی کزو ممکن نشد کس را خلاصی
 (عطار، ۱۳۸۷: ۳۱۶)

همچنین:

مرگ نه احمق نه بخرد را، گذاشت نه یکی نیک و یکی بد را گذاشت
 (عطار، ۱۳۸۶: ب: ۱۸۷)

بیان بالا از عطار بسیار نزدیک است به وصیت اسکندر و پیامی که به مادرش داد که «مادر مرا بگویند که گر خواهی روان من از تو شادمانه باشد، غم من با کسی خور که او را عزیزی نمرده باشد یا با کسی که او نخواهد مرد»^۳ (کیکاووس بن وشمگیر، ۱۳۵۲: ۱۴۸)

وی همچنین از زبان دیوانه‌ای، یک‌سانی مرگ را برای شاه و گدا بیان می‌کند: دیوانه‌ای کاسه‌ی سری را پیش رویش نهاده بود و پادشاهی از کنار او گذشت و پرسید با این کاسه‌ی سر چه می‌کنی؟ مجنون پاسخ داد با خود فکر می‌کنم که این کاسه‌ی سر، کله‌ی گدایی چون من است یا پادشاهی چون تو؟! از سوی دیگر، هر چه در عالم نگاه می‌کنم، می‌بینم که تو هم مانند من سه متر پارچه با خود می‌بری و با دو گرده نان سیر می‌شوی. پس این همه لشکر و سپاه و تک و تاز را برای چه می‌خواهی؟! (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۹۳، عطار، ۱۳۸۶: ۹۰، عطار، ۱۳۷۵: ۱۹۵ و عطار، ۱۳۸۶ الف: ۲۰۶)

به تعبیر اوانامونو، مرگ چون بین همه‌ی انسان‌ها یکسان است باعث می‌شود شفقت آن‌ها نسبت به هم زیاد شود. «کسانی که محبت بیش از اندازه به هم‌نوع و همسایه‌ی خود دارند، از آن جهت آتش این محبت در دلشان روشن شده است که به کنه درماندگی و ناپایداری و ناچیزی خود پی‌برده‌اند و سپس چشمان نوگشوده‌شان را بر هم‌نوع و همسایه بازکرده‌اند و دیده‌اند که آنان نیز درمانده و ناپایدار و ناچیز و محکوم به نیستیند و بدین‌سان نسبت به آنان شفقت و سپس عشق پیدا کرده‌اند.»^۴ (اوانامونو: ۱۳۸۰: ۱۹۰ - ۱۸۹)

نتیجه‌ی توجه به یکسان و همگانی بودن مرگ برای همه باعث می‌شود که هیچ‌کس به این دنیا دل نبندد و حتی آن‌هایی که می‌گویند مال من، ثروت من، باغ من و ... همه دروغ‌گو هستند چون چیزی را که مال خداوند است، به خودشان نسبت می‌دهند. عطار خیلی زیبا این بحث را در قالب تمثیل بهلول و گورستان بیان می‌کند که بهلول چوبی در دست گرفته بود و به همه‌ی گورها می‌زد و می‌شکست، به او گفتند چرا این گورها را می‌زنی؟ گفت: چون این‌ها دروغ‌های بی‌شماری گفتند و چیزهایی را که به خدا تعلق داشت، به خود نسبت می‌دادند و خیر نداشتند که مال و ثروت دنیا را باید بگذارند و بروند.^۵ (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶: ۳۲۳)

۵. عدم آگاهی و اطلاع انسان‌ها از مرگ^۶

نه انسان، نه فرشته، نه جن و نه شیطان هیچ‌کدام از راز عالم هستی خبر ندارند؛ بسیاری می‌روند و بسیاری دیگر می‌آیند؛ ولی نه آن کسی که می‌رود، از راز هستی خبر دارد و نه آن که می‌آید. این جاست که عطار می‌گوید: کاش یکی از رفتگان سر بلند می‌کرد و رازی از عالم به ما می‌گفت و دری بز روی ما می‌گشود:

فرورفتند بسیاری بدین کوی بسی دیگر رسیدند از دگر سوی

نه آن‌کو می‌رود زین راز آگاه نه کو آمد خبر دارد ازین راه

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۸۹)

کاشکی یک تن برآوردی سری یک سخن گفتمی و بگشادی دری

(عطار، ۱۳۸۶ ب: ۲۸۵)

درمان این نادانی و بی‌چارگی انسان، خموشی و تسلیم است و کسی حتی جرأت آه کشیدن هم ندارد:

بباید داشت گردن زیر فرمان که جز صبر و خوشی نیست درمان

که دارد زهره در وادی تسلیم که بادی بگذراند بر لب از بیم

همه جز خاموشی راهی نداریم که یک تن زهره‌ی آهی نداریم
 (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۹۰ و ر.ک: عطار، ۱۳۸۷: ۱۱۵ و عطار، ۱۳۳۸ ب: ۱۲۰)

خداوند برای آفریدن از ما اجازه نگرفته است^۷، برای بردن (مرگ) هم از ما اجازه نمی‌گیرد و این می‌تواند یکی از دلایل عدم آگاهی ما از چرایی آمدن و رفتن باشد:

چو حق کرد از اوّل پدیدت نپرسید از تو چون می‌آفریدت
 به مرگت هم نپرسد از تو هیچی تو خوش می‌باش حالی چند پیچی
 چو بی‌تو آوریدت در میانه ترا بی‌تو برد هم بر کرانه
 (عطار، بی‌تا: ۱۶۷)

ولی با همه‌ی این اوصاف، باید با تمام وجود به استقبال مرگ شتافت. عطار حکایت یک زنگی را بیان می‌کند که چهل شتر را صحرا می‌برد و دائم حدی می‌خواند و شتران آن قدر مست می‌شوند و به دنبال صدا می‌دوند که همه‌ی آن‌ها می‌میرند. عطار با این حکایت بیان می‌کند که خدا به بشر می‌گوید: ای انسان! کم‌تر از شتر نیستی؛ چرا راه را گم کرده‌ای؟!
 چرا می‌آید این رفتن گرانت که می‌گوید خداوند جهانت
 که «گر آیی به پیش من رونده به استقبالت آیم من دونده
 خدا می‌خواندت ای خفته آخر چرا می‌باشی ای آشفته آخر
 کم از اشتر نه‌ای ای مرد درگاه که بر بانگ درایی می‌رود راه...
 (عطار، ۱۳۸۷ الف: ۳۳۹-۳۴۰)

۶. ناتوانی بشر در مقابل مرگ و اجل

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «مشکلات مرگ چنان پیچیده و دردناکند که به وصف در نمی‌آیند و با قوانین خرد مردم این دنیا سنجیده نمی‌شوند.» (شیروانی، ۱۳۸۸: ۴۳۰) عطار نیز مانند تمام خردمندان جهان، معتقد است عقل و خرد سرانجام در برابر برخی معضلات زندگی، عاجز خواهد ماند. مرگ یکی از این معضلات و معماهای غامض حیات است که به هیچ‌روی قابل حل و گریز نیست. از ابن‌سینا نقل کرده‌اند که گفته است: «من همه‌چیز را علاج کرده‌ام، جز مرگ که علاج ندارد.» (دینانی، ۱۳۹۰: ۱۶۵) عطار نیز کار عالم را زادن و مردن می‌داند؛ یکی را می‌آورد، دیگری را می‌برد و این چیزی نیست که با ناله و شکوه و شکایت ما حل شود؛ این موضوع، مانند یک درد بی‌درمان است:

این‌چنین کاری که بیش از حد ماست از زحیر ما نخواهد گشت راست
 (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۱۹)

وی برای ترسیم این بی‌چارگی بشر، از تمثیل زیر بهره می‌گیرد: پیرزنی بر در گورستان نشسته و خرقه‌ای در پیش نهاده بود که صد هزاران بخیه بر آن بود. هر بار که مرده‌ای به گورستان می‌آوردند او بخیه‌ای بر آن می‌زد؛ تا آن‌که خرقه در زیر بخیه‌های بی‌شمار، مستور ماند. روزی مرگ و میر بزرگی در شهر افتاد و مرده‌های بی‌شماری به گورستان آوردند؛ تا آن‌جا که بخیه زدن بر خرقه ممکن نشد. پس پیرزن،

گفت نیست این کار کار چون منی
تا کسی‌ام از رشته‌ای و سوزنی
این چنین کاری که هر ساعت مراست
کی شود از سوزن و از رشته راست
گشت عاجز، بُرد در فریاد دست
رشته را بگسست و سوزن را شکست

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۱۹)

عطار از این تمثیل نتیجه می‌گیرد که کار مرگ با عقل بشر تدبیر نمی‌شود و اگر انسان این نکته را در می‌یافت، هر دم پیراهن تنش برایش کفن می‌شد:

زان‌که، گر تو بشنوی، زین، یک سخن
در بر تو پیرهن گردد کفن
(همان: ۳۲۰)

عطار بر این باور است که انسان حتی اگر ذوالقرنین، بهرام گور، شیر نبرد و... باشد، چون به مرگ و گور می‌رسد، مانند مور می‌شود. (ر.ک: عطار، ۱۳۸۷: ۳۱۰) وی در قالب داستان ققنوس که بعد از هزار سال می‌میرد، بیان می‌کند که مرگ ققنوس به تو یاد می‌دهد که از دست اجل هیچ چاره‌ای نداری؛ پس جای هیچ تدبیر و چاره‌اندیشی نیست و این از عجایب است که انسان که مشکلات زیادی را از پیش پای خویش برمی‌دارد و آن‌ها را با تدبیر، حل می‌کند به مرگ که می‌رسد آن را سخت‌تر از تمام دردهای جهان می‌یابد:

تا بدانی تو که از چنگ اجل
در همه آفاق کس بی‌مرگ نیست
کس نخواهد برد جان چند از حیل
وین عجایب بین که کس را برگ نیست...
گرچه ما را کار بسیار اوفتاد
سخت‌تر از جمله، این کار اوفتاد
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۱۰)

بنابراین هر اقدامی که برای اجتناب از سرنوشت محتوم می‌شود، همچون تیری است که از کمانی بیرون می‌جهد و باز به سوی خود تیرانداز برمی‌گردد:

مکش چندین کمان بر تیرِ تدبیر
که از تو بر تو می‌آید همان تیر
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۸۸)

۷. تطابق مرگ با نوع زیستن

عطار گاهی از رابطه‌ی این جهان و آن جهان و ارتباطِ حشرِ هرکسی با کیفیتِ زندگانش در این نشئه سخن می‌گوید؛ بنابراین می‌گوید: بهشت و دوزخ در نهاد تو و با توست. وی در این راه، حواس را شرک می‌داند؛ خوی ناخوش را مرگ می‌داند و خشم را دوزخ و می‌گوید، چون از این جهان رفتی، حال تو از دو بیرون نیست: یا آلوده هستی یا پالوده؛ آن-که با آلودگی از این جهان به در رود، در نهادِ خویش گرفتار خواهد شد و اگر با دلی پالوده رفته باشد، به سوی درگاه، دست‌افشان خواهد خرامید. همه چیز از تو نشأت می‌گیرد و همراه توست؛ هم بهشت و هم دوزخ:

فراز عرش و شیب چاه با توست	بهشت و دوزخست همراه با توست...
اگر در پرده‌ای در پرده باشی	در آن چیزی که دروی مرده باشی
نمیرد هیچ بینادل، سفیهی	خیبزد هیچ کناسی، فقیهی
عزیزا هرکه دلال خری راست	خری زیست و خری مُرد و خری خاست

(همان: ۱۳۷-۱۳۸)

از دیدگاه عطار مرگِ هرکسی بازتابِ زندگی اوست. این مسأله را عطار در قالب تمثیلی بیان می‌کند؛ تمثیل مردی که پیشه‌اش آواز دادن خران گم شده بود؛ این فرد به حالتِ نزاع و احتضار درمی‌آید و چون عزرائیل بر او ظاهر می‌شود، می‌پندارد که وی از کسانی است که خری گم کرده است و از او به یاری طلبیدن آمده است؛ پس آواز درمی‌دهد که «هرکه خری با جُل دیده است به این‌جا فرستد.» عطار ازین تمثیل این‌گونه نتیجه می‌گیرد: «آن‌که همه عمر دلال خرائی زیسته است، خر زیسته و خر مرده و خر محشور خواهد شد. در این‌جا عطار خطاب به انسان می‌گوید: مانند عیسی زنده بمیر تا چون خری نمرده باشی:

مرگ از پیش و تو از پس می‌روی	بره مرداری چو کرکس می‌روی
پاک شو از جیفه‌ی دنیا تمام	ورنه چون مردار می‌مانی به دام
زان‌که هر چیزی که سودای تو است	چون بمردی نقد فردای تو است

(عطار، ۱۳۳۸: ب: ۲۱۰)

تو را هم چون سرآید زندگانی	در آن عالم بعینه، همچنانی
----------------------------	---------------------------

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۳۳)

عطار نوع بشر را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: تو این معنی را در خواهی یافت و مانند کسی خواهی بود که در زیر کوهی بزرگ، پرورش یافته و بدان خوی گرفته است و ناگهان از زیر تاریکی کوه بیرون می‌آید و از حجابی که در برابر نور خورشید، جلو چشمانش بود،

۶. _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۶، شماره‌ی ۲، تابستان ۹۳ (پیاپی ۲۰)

رهایبی می‌یابد. (در این جا انعکاسی از مثل غار افلاطون دیده می‌شود). (ر.ک: عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۴-۲۱۵)

عطار این مسأله را که رابطه‌ای ضروری میان زندگی این جهان و چگونگی حشر در آن جهان وجود دارد، همچنان گسترش می‌دهد و با اشاره به آیه‌ی قرآن کریم که «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (إسراء / ۷۲) بیان می‌کند:

کسی کاین جا ز مادر کور زاید دو چشم او به عقبی کی گشاید؟
(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۳۸)

وگر بی‌هیچ نوری مُرده باشی میان صد هزاران پرده باشی
(همان: ۱۳۹)

عطار عقیده‌ی دیگری را نیز در آثارش تذکر می‌دهد و آن این است که انسان‌ها پس از مرگ به صورتی دیگر که با صفات ایشان سازگار باشد، محشور خواهند شد؛ کسانی که بر ایشان حرص و شهوت غالب است، به صورت مورچگان و خوکان محشور می‌شوند و کسانی که بر ایشان خشم غالب است، به صورت سگ و گرگ درخواهند آمد؛ همچنین انسان خسیس به صورت موشی درمی‌آید که به دور گنجی که نهفته، می‌گردد. حتی موسی پیرو حریص خود را در روی زمین و در این جهان در صورت خوکی بازشناخت. (ر.ک: همان: ۱۱۸). و این همان «تناسخ ملکوتی» است که تجسم اعمال در صور برزخی و قیامتی است:

کسی کاین جا بود در کین و در زور کندش حشر اندر صورت مور
عوان آن جا سگی خیزد چو آذر سگ و بلعام در صورت برابر
(همان: ۱۱۹-۱۱۸)

او اهل بهشت را نیز بکر و جوان می‌داند که اشاره دارد به حدیث: «اهلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ كَحَلِّ: اهل بهشت جوان‌اند و موی بر صورت ایشان نرسته با چشمان سُرْمه کشیده.» (عطار، ۱۳۸۶ الف: ۳۲۲)

۸. گذرا بودن عمر

عطار به کرات گذرابودن عمر را با تعبیرهای مختلف بیان می‌کند؛ وی دنیا را کاروان‌سرای می‌داند که از یک درش وارد می‌شوند و از در دیگر خارج می‌گردند. میان این ورود و خروج، مدتی نیز به اقامت می‌گذرد که کم یا زیاد است؛ وی این مضمون را در حکایت

«ابراهیم ادهم و خضر» بیان می‌کند و از زبان خضر، آن قصر - و در معنایی گسترده، دنیا - را کاروان‌سرای می‌داند که هیچ‌کس در آن پایدار نیست:

مگر دیوانه‌ای ای مرد عاقل	رباطش از چه می‌خوانی تو غافل
که را بوده است اول این وطن‌گاه	زبان بگشاد خضر و گفت ای شاه
فلانی بود دایم شاه این‌جا	چنین گفت او که اول راه این‌جا
کنون اینک منم شاه جهانی	ز بعد او فلانی پس فلانی
رباط این‌ست و پس چیز دگر نیست	خضر گفتش که گر شه را خبر نیست
نکوخواهان و بدخواهان گذشتند	چو پیش از تو بسی شاهان گذشتند
وز این کهنه رباطت در ربایند	تو را هم نیز جان‌خواهان درآیند

(عطار، ۱۳۷۸: ۳۱۱-۳۱۲)

بنابراین زندگی در این دنیا به حال آن عنکبوت می‌ماند که با زحمت فراوان، خانه‌ای از تار برای خود می‌تند تا مگسی در آن گرفتار شود و او خونس را بمکد و خشک کند. ناگهان صاحبخانه از گوشه‌ای می‌آید و با جارویی عنکبوت و تار او را و مگسی را که در آن گرفتار شده، برهم می‌زند و نابود می‌کند. (رک: عطار، ۱۳۷۴: ۱۳۵)

عطار در جاهای مختلف، دنیا را زندان، مردار، قفس و ... می‌داند که انسان در آن گرفتار شده است؛ از این‌رو از انسان می‌خواهد که قدر لحظه و آنی را که در آن است بداند. حضرت علی (ع) در شعری که منسوب به ایشان است در این زمینه می‌فرماید:

مَا فَاتَ مَضَىٰ وَ مَا سَيَأْتِيكَ فَايْنِ قُمْ فَأَعْتَبْتُمْ أَوْرَاصَهُ بَيْنَ الْعَدَمَيْنِ.

«آن‌چه گذشت، گذشته و آن‌چه خواهد آمد، ناپیداست؛ برخیز، زمان میان دو نیستی را دریاب!» (علی بن ترکه، ۱۳۷۵: ۸۵). عطار با الهام گرفتن از این حدیث است که می‌گوید اگر صد سال هم عمر کنی، زندگی تو فقط همان لحظه‌ای است که در آنی:

اگر عمر تو صد سال است و گر بیست جزین دم، کاندرویی، حاصلت چیست؟
نصیب گر تو را صد سال داده است دمی حالی ست دیگر جمله باد است

(عطار، ۱۳۸۶ الف: ۱۹۴)

هم‌چنین در این‌باره (رک: عطار، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

پس این دم که گذشت، دیگر باز نیاید و نشانی از تو در عالم نماند. بانگ مزن، نوحه مکن، مرغ پریده از قفس به دام باز نمی‌گردد. (شجیعی، ۱۳۷۳: ۱۰۴) چه ارزشی دارد، درنگ در دنیایی که سنگی بیش از تو در آن باقی می‌ماند:

چو نه ملک است این‌جا و نه مالک نجاتِ توست اگر گردی تو هالک

چو سنگی صد هزاران سال بر جای
بمی ماند نمی مانسی تو برجای
چه خواهی کرد در جایی درنگی
که آنجا بیش ماند از تو سنگی

(عطار، ۱۳۸۷: ۳۲۱)

مباحث دیگری نیز از دیدگاه عطار در مورد مرگ، قابل طرح و بررسی است که از حوصله‌ی این مقاله خارج است.

۹. نتیجه‌گیری

آثار عطار، ترجمان روح بلندی است که در فراخنای جهانی بس بزرگ‌تر از جهان کوتاه-بینان، در تکاپوست. بیان دردی نهانی است که اگرچه با درمان، سازشی ندارد، در عوض دل را صفا می‌بخشد و زنگ آینه‌ی جان را می‌زداید. در تمثیل‌هایی که در آثار عطار آمده است، جهانی معنی نهفته است. کسانی که به ظاهر مجنونند، به مردمی که دم از عقل می‌زنند، تعالیمی گران‌بها می‌دهند. در مورد اندیشه‌ی مرگ نیز عطار به همین شیوه به بیان مطالب می‌پردازد و به کرات دیدگاه خویش را از زبان دیوانگان هشیار بیان می‌کند.

در این مقاله به شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی، اندیشه‌ی مرگ در آثار عطار مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. مباحث مختلفی در این زمینه قابل بحث و بررسی است؛ ولی به دلیل محدودیت مقاله عنوان‌هایی از قبیل «ماهیت مرگ»، «حیرت از مرگ»، «همگانی بودن مرگ»، «عدم آگاهی بشر از مرگ» و ... مطرح شده است. عطار با توسعه در معنای مرگ، سه نوع مرگ را مطرح می‌کند: مرگ طبیعی که پایان حیات مادی و جسمانی انسان است و در واقع همان مرگی است که توده‌ی مردم آن را درک می‌کنند؛ مرگ اختیاری یا ارادی که آنان که در این دنیا هواهای نفسانی را در خود کشته‌اند، با مرگ اختیاری که قبل از مرگ اضطراری است می‌میرند. و مرگ عارفانه‌ی عاشقانه که عارف مانند قطره‌ای در دریا، در حق فانی شده و کثرت، دوگانگی و غیریت از میان رفته است. حتی بهشت و جهنم در این جا بی‌ارزش و حجاب راه می‌شوند. می‌توان گفت برجسته‌ترین معنایی که عطار در آثار خویش برای مرگ آورده است، مرگ ارادی و عاشقانه است؛ چرا که عارف، مرگ را غایبی می‌داند که انتظارش شیرین‌ترین انتظارهاست و او را به لقای محبوب و معشوق می‌رساند؛ از این رو است که حیات و مرگ برای عارف، تفاوتی ندارد؛ آنچه عاشق اختیار می‌کند، همانا اختیار معشوق است. علاوه بر این، عطار مرگ را امری همگانی و یکسان برای تمام موجودات می‌داند و معتقد است که همگان در فرجام، هرچه دارند، وامی‌گذارند و باد در دست، به کام مرگ می‌روند. نیکان و بدان، احمقان و خردمندان به یک نسبت در بادیه-

ی هولناک عدم، صید ناگزیر مرگند. این یکسانی است که مرگ را تراژیک و رعب‌آور می‌سازد. از سوی دیگر، هیچ‌کس هیچ آگاهی‌ای از مرگ ندارد. حتی آن‌هایی هم که رفته‌اند، هیچ خبری برای ما نیاورده‌اند؛ چون مرگ تجربه‌ای مألوف نیست و فرصت آزمودن مرگ از آدمیان سلب شده است؛ آدمی یکبار با مرگ رویارو می‌شود و این مواجهه اولین و آخرین مواجهه‌ی اوست. با این حال، کسی حق اعتراض ندارد و تنها راه درمان این درد بی‌درمان، تسلیم و خموشی است. از دیگرسو، دنیا مانند مسافرخانه‌ای است که باید از آن نقل مکان کرد. پس چون جایگاه اصلی انسان این جهان نیست، به آن نباید دل بست و بدان مغرور نباید بود؛ بلکه باید به این نکته توجه داشت که هرکس همان‌طور که زندگی می‌کند، به همان نحو هم می‌میرد. پس حال که چنین است، لاجرم در فرصت عمر که باقی است، باید طالب کمال بود. با این همه مرگ‌اندیشی عطار نومیدانه نیست؛ برای او مرگ پایان همه‌چیز نیست؛ حتی آغاز سیر و پویه‌ای تازه است؛ ولی چون بعد از مرگ، هیچ‌چیز با انسان نخواهد ماند مگر سوز دل و آه سحرگاه، نباید در این جهان تن به خواب داد و عمر به غفلت سر کرد؛ چراکه چه صبح‌ها که خواهد دمید و تو در خاک خواهی بود؛ چه شب‌ها مهتاب خواهد تابید و خاک گور تو را روشن خواهد کرد.

یادداشت‌ها

۱. بدین سبب است که در ادبیات قرآنی کلمه‌ی فوت به کار نرفته؛ بلکه وفات استعمال شده است. یعنی دریافت کامل شخصیت و هویت انسانی و انتقال آن.
۲. «همه‌ی عرفا از اقالیم مختلف جهان، اوپانیشاده‌ها، عرفای مسلمان و مسیحی به همین وانهادن فردیت و گم کردن هویت، که همراه با بهجت است و نه نیستی، تصریح کرده‌اند.» (استیس، ۱۳۷۵: ۳۲۸).
۳. به گفته‌ی مترلینگ: «سرنوشت ثابت و دائمی انسان، مرگ است و آن‌هایی که زنده هستند، فقط به قدر یک لحظه از جاده‌ی مستقیم، منحرف شده‌اند و بزودی دوباره وارد آن جاده یعنی جاده‌ی مرگ خواهند شد.» (مترلینگ، ۱۳۲۸: ۲۶ و ۲۷)
۴. مولانا نیز در تأیید این مطلب می‌گوید:

خلق در بازار یکسان می‌روند آن یکی در ذوق و دیگر دردمند
هم‌چنان در مرگ یکسان می‌رویم نیم در خسران و نیمی در خسرویم
(مولوی، ۱۳۸۳: ۵۱۳)

۵. می‌توان گفت با وجود این‌که مرگ برای همه‌چیز و همه‌کس است، کم‌تر کسی پیدا می‌شود که بپذیرد خودش نه کسی که آگهی مرگش را در روزنامه‌ها خوانده است، خواهد مرد. به تعبیر تولستوی: «پیتر ایوان ایلچ پیش خود گفت: «سه روز زجر هولناک و بعد هم مرگ! بله، بله، این

- بلایی است که ممکن است هر لحظه بی‌خبر به سراغ من هم بیاید. و لحظه‌ای هول به جانم افتاد، اما یک دفعه از ذهنش گذشت که این بلای هولناک به سر ایوان ایلچ آمده است و نه به سر او؛ امکان ندارد، ممکن نیست این بلا به سر او بیاید و اگر به این مصیبت فکر کند، خود را تسلیم غم و افسردگی کرده است؛ چیزی که نمی‌خواست به آن تن دهد... این اندیشه که از ذهن او گذشت، احساس امنیت کرد و کم‌کم با علاقه از جزئیات مرگ ایوان ایلچ جويا شد؛ انگار واقعه‌ی مرگ، طبیعی ایوان ایلچ بود و هیچ ربطی به او نداشت...» (تولستوی، ۱۳۷۹: ۲۶)
۶. به تعبیر مترلینگ: «حتی در نزد مردگان نمی‌توانیم اسرار جهان دیگر را به دست آوریم. با وجود این‌که مادران و اطفال و عشاق، محبت زیادی بر یکدیگر دارند، حاضر نمی‌شوند اسرار خود را به ما بگویند.» (مترلینگ، ۱۳۱۴: ۱۲۶)
۷. برای چه راضی به تولد می‌شویم؟ زندگی برای چیست؟ برای چه می‌میریم؟ برای این‌که هیچ‌کس نظر ما را نپرسیده...» (مترلینگ، ۱۳۱۴: ۱۳۲)

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۴). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: سپهر.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۶). چهار گزارش از تذکره‌الاولیاء. تهران: مرکز.
- تولستوی، لئو. (۱۳۷۹). مرگ ایوان ایلچ. ترجمه‌ی علی اصغر بهرامی، تهران: جوانه رشد.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۲). دیوان غزلیات. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- خیام، عمر ابن ابراهیم. (۱۳۸۱). رباعیات خیام. تصحیح، مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و قاسم غنی، همراه با ترجمه‌ی انگلیسی فیتز جرالده، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: ناهید.
- دوانامونا، میگل. (۱۳۸۰). درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی). ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
- دنی، لئون. (۱۳۴۲). عالم پس از مرگ. ترجمه و اقتباس محمد بصیری، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- رضازاده، سیدمحسن. (۱۳۸۳). مرگ و جاودانگی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ریتر، هلموت. (۱۳۷۴). سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. ترجمه‌ی عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبری، تهران: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). صدای بال سیمرغ. تهران: سخن.
- شجعی، پوران. (۱۳۷۳). جهان‌بینی عطار. تهران: مؤسسه نشر ویرایش.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۸). *زبور پارسی*. تهران: آگه.
- شولتس، دوآن. (۱۳۸۷). *روانشناسی کمال*. ترجمه‌ی گیتی خوشدل، تهران: پیکان.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۸). *نهج البلاغه*. قم: نسیم حیات.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۱). *حیات پس از مرگ*. ترجمه‌ی مهدی نبوی و صادق لاریجانی، تهران: نور فاطمه.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۳۹-۴۰). *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*. تهران: انجمن آثار ملی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۰). *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه‌ی کامل و تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.
- فلاماریون، کامیل. (۱۳۷۳). *مرگ و اسرار آن*. ترجمه‌ی بهنام جمالیان، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق.
- کیکاووس بن اسکندر. (۱۳۵۲). *قابوس‌نامه*. تحقیق دکتر غلامحسین یوسفی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- گاندی، مهاتما. (۱۳۸۶). *چرا ترس از مرگ و مویه بر آن؟ گردآوری: آناند هینگورانی*، ترجمه‌ی شهرام نقش تبریزی، تهران: ققنوس.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *الهی‌نامه*. تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۸۷). *الهی‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۳۸ الف). *اسرارنامه*. تصحیح صادق گوهرین، تهران.
- _____ (۱۳۸۶ الف). *اسرارنامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۳۸ ب). *مصیبت‌نامه*. به اهتمام و تصحیح نورانی وصال، مشهد: زوار.
- _____ (۱۳۸۶ ب). *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۴). *منطق الطیر*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

- _____ (۱۳۷۵). مختارنامه. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۸۵). تذکره الاولیاء. تهران: طلوع.
- _____ (۱۳۸۷). تذکره الاولیاء. بررسی، تصحیح متن و توضیحات از محمد استعلامی، تهران: زوار.
- علی‌بن ترکه، صائِن‌الدین. (۱۳۷۵). عقل و عشق یا مناظرات خمس. محقق و مصحح: اکرم جوی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
- مترلینگ، موریس. (۱۳۱۴). از جهان تا ابدیت. ترجمه‌ی عنایت‌الله شکیباپور، مؤسسه‌ی مطبوعاتی تهران: فرخی.
- مترلینگ، موریس. (۱۳۲۸). دنیای دیگر. ترجمه‌ی ذبیح‌الله منصوری، تهران: کانون معرفت.
- مترلینگ، موریس (۱۳۳۷). دروازه‌ی بزرگ. ترجمه‌ی ذبیح‌الله منصوری و فرامرز برزگر، تهران: کانون معرفت.
- معتمدی، غلامحسین. (۱۳۷۲). انسان و مرگ، درآمدی بر مرگ‌شناسی. تهران: مرکز.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه‌ی غرب. تهران: پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰). «رویکرد وجودی به نهج البلاغه». پژوهشنامه‌ی علامه، دوره اول، شماره ۱۰، پاییز.
- مودی، ریموند. (۱۳۷۳). زندگی پس از مرگ. ترجمه‌ی شهناز انوشیروانی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۳). مثنوی معنوی. به کوشش مهدی آذریزدی، تهران: پژوهش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۱). کلیات دیوان شمس تبریزی. (۲ جلد)، با مقدمه‌ی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: میلاد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۰ و ۱۳۹۲). شرح جامع مثنوی، تألیف کریم زمانی، تهران: اطلاعات.
- نفیسی، سعید. (۱۳۲۰). جست‌وجو در احوال و آثار فریدالدین نیشابوری. چاپخانه‌ی اقبال: تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۹). کشف الحقایق. به کوشش مهدوی دامغانی، تهران: زوار.