

فرا رفتن از خویش

مقدمه‌ای بر «مرگ اندیشی»
در حکمت دوره اسلامی

نوشته پرویز عباسی داکانی



فلسفه در عالم اسلامی، با ابن سینا به عجز خود در اثبات جاودانگی انسانی که پوست و گوشت و استخوان دارد، اعتراف کرد. ابن سینا بر آن بود که باور «معاد جسمانی» آموزه‌ای مطلقاً دینی است، و عقل فلسفی راهی به ساحت نفی و اثبات آن ندارد، و برکرسی اثبات یا نفی نشان دادن آن موضوعی خارج از حوزه عقل فلسفی است. فلسفه تنها قادر به دفاع از جاودانگی روح انسانی است.^۱ تواضع روشمندان بوعلی به مذاق متکلمان و فقیهان خوش نیامد و غیرت دینی اندیشمندی همچون امام ابو حامد محمد غزالی برانگیخته شد تا در دفاع از فروغ چراغ مصطفوی، تیغ تکفیر بر فیلسوفان بکشد، و آن لاادریگری را که چونان شرار بولهبی جلوه می‌کرد، به آب تعبد و سرسپردگی بشوید و خاموش کند. البته غزالی در مواردی دیگر نیز بر فیلسوفان معترض و متعرض بود.

برداشت غزالی از مرگ تا سرحد ممکن کلامی بود، اما کلامی که متأثر از آموزه‌های صوفیان نیز بود.^۲

در تفکر غزالی، مرگ «مَخْلَص اتقیا» تلقی می‌شد. او فنا را قانون جاری بر تمامی باشنده‌ها می‌دانست، اما درباره آدمی بر آن بود که مرگ پللی است به سوی «تشریف لقا».

جهش پیشاپیش به مرگ، نه خودکشی، که با سفر بستن و مهیای عزیمت بودن از این خاکدان به سوی حضرت خداوندی است. تمامی زیرکی در این انتخاب نهایی است. «استعداد مرگ» با ذکر آن در دل «تجدد» می‌پذیرد. غزالی، مرگ را نه امری در آن پایان زندگی، بلکه واقعیتی که دمام به تأخیر می‌افتد، می‌داند. مرگ در ماست، و با ماست و در ما حیات و حضور دارد. «رحلت نزدیک است» و تنها غفلت آدمی است که او را از وقوف به مرگ باز می‌دارد. بیگانگی با خود و دل بستن به تمنیات و اهوای فاصله انسان و مرگ را در نظر مستان جام حیات طولانی می‌نماید. اما این مسأله از حقیقت مرگ نمی‌کاهد. غزالی آدمیان را در برابر مرگ به سه دسته تقسیم می‌کرد: الف - حریصان مولع ب - تائبان مبتدی پ - عارفان منتهی .

حریصان مولع اگر یادی از مرگ کنند، در واقع این تذکر آنان را بیش از پیش متوجه دنیا خواهد کرد. چرا که مرگ در راه است، و آنان با خود می‌اندیشند که هنوز در جهت عملی کردن تمنیات آنگونه که باید نکوشیده‌اند. وضعیت این دسته یادآور وضعیت مردمان در رمان طاعون آلبر کامو است. طاعون باعث می‌شود تا هرکس در هرکاری که بود بیش از پیش شتاب ورزد. اما گروه دیگر یعنی تائبان مبتدی با یاد کرد مرگ و جهش در آن راهی بسوی یگانگی با خویش باز می‌کنند. اینان نسبت به مرگ در گونه‌ای بستگی و گشایش توأمان قرار دارند. مرگ برای اینان از سوئی رهاننده است و سالک را از بعد خداوند به قرب او می‌برد. و از سوی دیگر اگر رهنوشه‌ای و زاد راهی برای سفر فراسو فراهم نیامده باشد، معلوم نیست تا در این سفر چه بر سر ایشان خواهد آمد؟

در برابر مرگ گروه سومی نیز وجود دارند و ایشان عارفان منتهی‌اند. مرگ برای اینان «موعد لقای دوست» است، و دوست هرگز موعد دیدار دوست را فراموش نمی‌کند. مرگ رهاننده معبر لقای خداوند است. پس این گروهند که مرگ را دوست می‌دارند. حیات و مرگ برای عارف، تفاوتی ندارد. آنچه عاشق اختیار می‌کند، همانا اختیار معشوق است.

غزالی بر آن بود که در این هر سه گروه، مرگ اندیشی به «پهلوی تهی کردن از دنیا» می‌انجامد. رستن از شهوات در مرگ آگاهی ممکن است و این مسأله زمینه‌رهایی فرجامین است. عارف، مرگ را غایبی می‌داند که انتظارش شیرینترین انتظارهاست. یادکرد مرگ حیات را در تعادل قرار می‌دهد. نه شادی و نه غم هیچیک در جنب مرگ ارزشی مطلق ندارند، و مرگ بر همه چیز جهان رنگی از نسبیت زده است. پدران ما از آدم تا اکنون همه

مرگ را چشیده‌اند، و مرگ اینک چونان میراثی به ما رسیده است. نسیان مرگ نسیان خویشتن است، و غفلت از مرگ، غفلت از حقیقت حیات. مرگ دیگری، می‌تواند آینه‌ای باشد از مرگی که پیشاروی ماست. میان فانیان تفاوتی نیست، پس می‌توان و باید خویشتن را پیشاپیش از مسافران مرگ دانست و به سفر پایان اندیشید. اگر مرگ نبود، آدمی می‌توانست به بیگانگی با خود ادامه دهد و تا ابد چیزی باشد بیگانه با خود، اما مرگ کسوتی ترازیک بر اندام جهان می‌پوشاند و رنگی از اندوه بر آن می‌زند. مرگ میان انسان و آرزو حایل شده است. «این آدمی است، و این مرگهاست گرد برگرد سوی او درآینده، و پیری و رای مرگهاست. پس آدمی امید دارد؛ درحالی که این مرگها سوی او می‌آید. هرکدام که از آن براو بگذرد، بگیرد، و اگر از آن برهد، پیری وی را بکشد. او درامید می‌نگرد!»^۲ درنگاه غزالی، دنیا، خواب آشفته‌ای است که به بیداری آخرت می‌انجامد. مرگ ناگهان و نزدیک است. مرگ همواره اتفاق می‌افتد، اما این هربار عقب افتادن آن و «مکررشدن مشاهده مرگ دیگری»^۳، سبب می‌شود تا آدمی برای مرگ بودگی خود را از یاد ببرد و آن را فقط حادثه‌ای در آن پایان حیات پندارد.

این نحوه نگرش را بعدها در تفکر برگسون شاهدیم. برگسون مرگ‌اندیشی را موضوعی مختص آدمیان می‌داند. با درک مرگ و وقوف بر آن آدمی از طبیعت جهان جدا می‌گردد و در تقدیری ویژه رویاروی آن قرار می‌گیرد. مرگ‌اندیشی می‌تواند تفکری را سامان دهد و قوام بخشد که به فرارفتن از جهان محسوس آدمی بینجامد. مرگ رخدادی است که می‌تواند هر دم به وقوع بینجامد، اما در عمل ما هر دم شاهد عدم تحقق آن هستیم. این عدم وقوع که مدام تکرار می‌شود، نسبت ما را با مرگ از یقین داشتن بدان به شکی نیمه هشیار تنزل می‌دهد. و در واقع بدینسان ما در غفلت از مرگ فرومی‌رویم. و این امر به کاهش آثار مترتب بر مرگ آگاهی می‌انجامد. حیات دینی در واقع آرزوی بیمارگی است. عقل، تن دادن به مرگ را گریزناپذیر می‌نماید. در برابر این تصور، تجربه دینی، باور جاودانگی را قرار می‌دهد. تصویر جاودانگی انسانی، تصویری است که دل آگاهی دینی چونان یک برابر نهاد آن را درست در مقابل مرگ قرار می‌دهد. در چالش مداوم این دو وجه است که هستی انسانی استمرار می‌یابد.

از دیدگاه غزالی مرگ تجربه‌ای مألوف نیست، و فرصت آزمودن مرگ از آدمیان سلب

شده است. اگر من باشم مرگ نخواهد بود، و اگر مرگ باشد من وجود نخواهم داشت. آدمی یکبار با مرگ رویارو می‌شود، و این مواجهه اولین و آخرین مواجهه این دو است. مرگ توجه آدمی را به مسأله خلود معطوف می‌دارد. اگر آدمی تنها همین پوست و گوشت و استخوان باشد، تمامی اینها را مرگ از او بازستانده، به خاک می‌سپارد، می‌پوساند و بر باد می‌دهد. در این حال اشتیاق به ابدیت پاسخی درخور نمی‌یابد. اما اگر هستی انسانی محدود به ماده نیست، فانی به فنای تن نخواهد بود و این یعنی گسترش در ورای مرگ.

غزالی، مرگ آگاهی را زمینه دینی زیستن تلقی می‌کند. زندگی دینی از دید او ملازمه‌ای تام و تمام با مرگ اندیشی دارد: «بدانکه هر که در دل خویش صورت کرد که زندگانی بسیار خواهد یافتن تا دیر بزید و مرگ وی نخواهد بود، از وی هیچ کار دینی نیاید. که وی می‌گوید با خویشتن که روزگار در پیش است، هرگاه که خواهی می‌توان کرد، در حال راه آسایش گیر!»^۶ آنچه غزالی «کار دینی» می‌نامد در واقع اصیل زیستن است و یگانگی با خویشتن. در مقابل، زیستن غیراصیل یا بیگانگی از خویش در نگاه غزالی مرادف حیات تهی از تجربه دینی است. از اینجا بابتی برای مقایسه فکر غزالی و فیلسوفان معاصر بازمی‌شود. آنچه غزالی می‌گوید، از جهاتی بی‌شبهت با آموزه‌های هایدگر درباره «حیات مبتذل» و «حیات غیرمبتذل» نیست. از دیدگاه هایدگر، تکاپو در میدان مرگ آگاهی منجر به تجربه نهایی آزادی است. هستی انسانی در خلاء بنا نهاده شده است و آدمی ملتقای هستی نیستی است. بشر معطوف به عدم است: «ما به مرگ محدود شده‌ایم»^۷ از دید هایدگر، آدمی در برابر مرگ دو وضعیت ممکن را می‌تواند داشته باشد. وصول به هستی اصیل در برابر وجود غیراصیل در مواجهه‌ای «بی‌طرفه و تجاهل» با مرگ امکان دارد. مرگ اندیشی فرصت غلبه بر ابتذال روزمرگی و روزمره‌گی است. هایدگر می‌گوید: «اگر مرگی در کار نبود، من ناگزیر بودم به این دیگری بودن خود تا ابد ادامه دهم، و انسانی باشم بدلی.» هایدگر ولادت را نقطه عزیمت نیستی می‌داند. مرگ و زندگی با هم در رحم زن آبستن نفس می‌کشند. به تعبیر شاعر آلمانی راینر ماریا ریلکه:

«در بطن زن آبستن

در پشت چهره خسته، اما مهریانش

دو میوه در بالیدن است

زندگی و مرگ»^۹

قرنها پیش از ریلکه و هایدگر عارف نامدار مسلمان حکیم سنایی غزنوی در مثنوی گرانسنگ حقیقه الحقیقه این آموزه را با زیبایی شگفت آوری به نظم کشیده و بیان داشته است. از دید سنایی کاروان فانیان زمینی با خروج از جهان «رحم» که همان ولادت صوری است در واقع «سفر مرگ» را می آغازند. آدمیان مسافران عدمند و از دل مرگ عبور می کنند. «لحظه» معبری است که به نیستی می پیوندد، و «روز» و «شب» فاصله آدمی را با نبودن می کاهند. نفس کشیدن در واقع ریسمان عمر را بریدن است. آدمیان همه در کشتی زندگی بر دریای متلاطم وجود می رانند و این کشتی ساحلی جز مرگ در پیشاروی ندارد:

«زادگان چون رحم پردازند

سفر مرگ خویش را سازند

سوی مرگ است خلق را آهنگ

دم زدن گام و روز و شب فرسنگ

جان پذیران چه بینوا، چه به برگ

همه در کشتی اند و ساحل، مرگ

پیش آنکس که قدر دین داند

سرگذشت امل، اجل خواند»^{۱۰}

در نگاه امام غزالی، احساس نزدیکی مرگ یا برای مرگ بودگی، زمینه ساز دینی زیستن و به همین دلیل «اصل همه سعادت‌هاست». «آسودگی از آه اضطراب غرایز و هیاهوی ازدحام ماده تنها در کناره گیری از آن میسور و میسر است و اینهمه تنها در برای مرگ بودگی ممکن است. دنیا در برابر آدمی حقیر است، و شرافت هستی انسانی قابل مقایسه با هیچ چیز این جهان نیست. از این رو تنها حضور زمان معادی و عبور به ورای مرگ و سکنی گزیدن در قرب وجود است که می تواند حیات و هستی انسانی را معنا کند. ورای مرگ بودگی در تلقی دینی، با جدایی روح از تن معنا و مفهوم می یابد، و این جدایی بسی دشوار توصیف شده است. غزالی از پیامبر (ص) نقل می کند که درباره مرگ فرمود: «اگر یک موی [فرد] مرده، بر اهل آسمانها و زمین نهاده شود، هر آینه به فرمان خدا بمیرند، زیرا که در هر مویی مرگی است. و مرگ برجیزی نیفتد که نه بمیرد. اگر قطره ای از درد مرگ بر همه کوههای زمین نهاده شود، هر آینه بگدازند».^{۱۱}

غزالی بر آن است که آموزه زمان معادی و رستخیز جسمانی، آموزه‌ای دینی است که براستمرار هستی انسانی در ورای مرگ استوار می‌باشد، و حریم آن را درگه بسی بالاتر از عقل است، و کسی آن آستان را خواهد بوسید که در راه سلوک دینی جان درآستین داشته باشد. رویارویی ابن سینا و غزالی را در واقع باید نقطه برخوردی تازه از منازعه‌ای کهن میان تفکر فلسفی و بینش دینی در عالم اسلامی تلقی کرد.

غزالی بر آن است که هیچکس درک و دریافت صحیحی از رستخیز و جاودانگی نخواهد داشت، مگر آنگاه که به شناخت حقیقت مرگ نایل آید، و شناخت این حقیقت ممکن نیست، مگر پس از شناخت حقیقت حیات، و حقیقت حیات در شناخت حقیقت روح فرا چنگ می‌آید. کسی که حقیقت روح انسانی را نشناسد، ممکن نیست درک و دریافت صحیحی از مرگ داشته باشد.^{۱۳} در اینجا به دیالکتیک مرگ اندیشی و دل‌آگاهی در نزد غزالی می‌رسیم. تنها دل‌آگاهان مرگ‌اندیشند، و تنها با مرگ‌اندیشی می‌توان به دل‌آگاهی رسید: «این دو آینه به هم سخت مقابل هستند»

پس از غزالی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی کوشید تا میان بینش قرآنی و اندیشه فلسفی آشتی برقرار کند. سهروردی در حکمت اشراقی خود عناصر اصیل این دو تلقی را باهم جمع کرد، او ترکیبی از این هردو فراهم آورد. سهروردی فیلسوف عارفی است که می‌کوشد تا آراء و آموزه‌های مبتنی بر قرآن و حدیث باشد. آنچه در مرگ‌اندیشی سهروردی برجسته است مسأله نقش مرگ در صبرورت و فراروندگی وجودی آدمی است. فرارفتن از خویش از دید سهروردی معبری جز مرگ‌آگاهی ندارد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی برای عروج استعلایی بر مرگ اختیاری و جهش پیشاپیش به مرگ تأکید بسیار دارد. مردن از اهواء و شهوات به آدمی فرصت می‌دهد تا قوای ظاهر و باطن را محکوم خود کند. در این حالت تعیین به تن پایان می‌پذیرد و آدمی به عالم اصلی خود بازمی‌گردد. سهروردی به شعر مشهور سنایی غزنوی استناد می‌جوید، که گفت:

«بمیرای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهستی گشت پیش از ما»

سهروردی به مناسبت، دو بیت از سروده‌های خود را نیز نقل می‌کند:

۱۲ «گر پیشتر از مرگ طبیعی مردی

برخور که بهشت جاودانی بردی

۱۳ و رزاتک در این شغل قدم نفشردی

خاکت بر سر که خویشتن آزدی»^{۱۴}

مستی «غفلت» مانع اصلی بر سر راه فرارفتن از خویش است. جهانیان از «شراب غرور» یکسره مستند. «اگر کسی لذت خلوت بداند، و هستی را به نیستی مبدل گرداند، پس بر اسب فکرت سوار شود و در میدان علم غیب دواند، از مغیبات وی را آن لذت باشد که از غایت لذت حال خود بازتواند گفتن و از حال انسانیت بدر رود. دیوانگان وی را دیوانه خوانند.»^{۱۵}

در احادیث قدسی در وصف نیکان آمده است: «يموت الناس مزة و يموت احدهم في كل يوم سبعين مرة من مجاهدة انفسهم و مخالفة اهوائهم»^{۱۶}

این حدیث و حدیث مشهور: «موتوا قبل أن تموتوا»، اشاره به مرگ اختیاری دارند که به تعبیر شبستری مختص آدمی است. هیچ موجودی جز آدمی قدرت انتخاب مرگ و جهش پیشاپیش به سوی آن را ندارد:

«جهان را نیست مرگ اختیاری

که این را از همه عالم تو داری»

در نظر سهروردی نفس با به فعلیت رساندن حالات گوهری خود از پیوند تن رسته و به «عقل - فرشته» ها خواهد رسید. این مرتبه اوج وجود است و دیدار خداوند در این مرتبه است.^{۱۷} از افلاطون نقل می‌کنند که گفته است: «حکمت همانا برگزیدن مرگ ارادی بر مرگ طبیعی است.»^{۱۸}

سهروردی درباره جهش پیشاپیش به مرگ و نتایج و لوازم آن می‌نویسد:

«و چون ما خود را از شوغل بدن پاک کنیم، و در کبرای حق تعالی و انوار وی که بر موجودات ریزان است، در خیال آریم، بیاییم در نفوس انوار لامع همچون برق خاطف که تشریق کند نفس با عالم خویش، و از آنجا لذتها بیایم روحانی که در عالم شبه ندارد. چونکه حال ما چنین است، چه ظن است ترا به اشخاص کریم ربانی دایم صورت ثابت جرم ایمن از

فساد، نسبت بعد از عالم تضاد، محرم از شواغل که از ایشان هرگز شروق انوار رب الارباب منقطع نشود، و امداد لطایف الهی از ایشان بریده نشود؟ ... و ایشان را مقصودی و معشوقی هست از عالم اعلی که او نور قاهر و سبب و مدد اوست به نور خود. و واسطه‌ای هست میان او و حقیقتی تا مشاهدات انوار جلال الهی کند. بواسطه تأثیر اشراقی موجب حرکتی شود، و هر حرکتی موجب اشراقی».^{۱۹}

در این حالت عارف واصل در شرایطی است که به سبب بودن در قالب روح، دیگر نیازمند به مکان و زمان نیست. سهروردی در تلویحات به مسأله عروج افلاطونی روح اشارت دارد، عروجی که پی آورد مرگ آگاهی است. او در حکمة الاشراق نیز بدین موضوع اشارتی دارد: «و از افلاطون نقل است که در برخی احوالش هنگامی که خلع بدن کرده و مجرد و بری از هیولی گردیده است، سیر کرده و در ذات خویش نور و روشنی دیده است. پس به سوی علت الهی دربرگیرنده کل فرارفته است، به گونه‌ای که توگویی موضوعی در او بوده، و در او معلق بوده است. و نور عظیم را در موضوع الهی مشاهده کرده است. مختصر سخن او این است که فکرت، این نور را از من نهان داشته بود.»^{۲۰} سهروردی در مقام مقایسه حالات عرفانی عارفان و مردم دیندار عادی می‌نویسد:

«آنچه ایشان [حکیمان روشن روان و مجردان صاحب بصیرت] در این عالم دریابند، بیش از آن باشد یا مساوی آن بود که دیگران در آخرت بدان رسند.»^{۲۱}

از دید سهروردی، حکیم متأله که به حقیقت به کشف و شهود عارفانه رسیده کسی است که جسم وی به کردار پیراهن گشته است، که گاه از تن بیرون می‌کند و گاه بدان مخلع می‌گردد. هیچ کس نمی‌تواند در زمره عارفان قرارگیرد جز آنگاه که بواسطه خمیرمایه و فطرت مقدسه به حکمت عارفانه معرفت یابد، و بدان پیراهن پوشیدن و از تن بدرآوردن آن مجرب گردد. او از این زمان به بعد می‌تواند به جانب نور عروج کند، و اگر مایل باشد لازم داند به هر صورت که خود برگزیند، متظاهر شود. در این حال او به ذات خویش فرزند عالم نورا است.^{۲۲}

«آخرت شناسی» در معنای عارفانه‌ی آن تفاوتی جوهری با تلقی آخرت شناسانه‌ی اهل ظاهر دارد. آخرت اهل ظاهر امری است که در آن آخرزمان رخ خواهد داد. اما برای اولیای حق، آخرت رجوع به باطن وجود است، در برابر دنیا که صورت آن است. عبور از

صورت و سطح و ظواهر، جان تابناک را در میدان جاذبه ربانی و نفحات سبحانی قرار می‌دهد. این عبور به مثابه ورود به باطن وجود و ژرفای معنوی آن است.

از دید عرفای مسلمان جسم هرکس، دنیای وی است؛ و روح هرکسی، آخرت او.^{۲۳} جسم و روح هرکسی دنیا و آخرت اوست.^{۲۴} باین تلقی حق با حکیم است که گوید: «اهل گمان پندارند که قیامت هم به زمان دوراست و هم به مکان، و اهل یقین داند که هم به زمان نزدیک است و هم به مکان.»^{۲۵}

از دید حکیمان و عارفان مسلمان عروج عبارت از آن است که روح سالک در حال صحت و بیداری از بدن او بیرون آید، و احوالی را که بعد از مرگ بر وی مکشوف خواهد گشت، اکنون پیش از مرگ بر وی مکشوف گردد. او در این حال بهشت و دوزخ را مشاهده می‌کند، و احوال دوزخیان و بهشتیان را درمی‌یابد، و از مرتبه علم‌الیقین به رتبه عین‌الیقین می‌رسد، او هرچه از این بیشتر بود، از این پس می‌بیند، «روح بعضی تا به آسمان اول برود، و روح بعضی تا به آسمان دوم برود»، و همچنین روح بعضی دیگر تا به عرش برود، از جهت آنکه هر یک تا به مقام اول خود عروج می‌توانند کرد، «اما از مقام اول خود در نمی‌توانند گذشت. روح بعضی یک روز در آسمانها می‌ماند، و گرد آسمانها طواف می‌کند، آنگاه به قالب می‌آید، و روح بعضی دو روز می‌ماند و روح بعضی سه روز»، و روح بعضی بیشتر، و حتی ممکن است روح بعضی «تاده روز و بیست روز و چهل روز در آسمانها بماند.»^{۲۶}

سهروردی در رساله‌الابراج با اشاره به سخن پیامبر (ص) که فرمود: «حب الوطن من الایمان: دوستی وطن از ایمان است» تأکید دارد که «آن وطن مصر و عراق و شام نیست»، چرا که آدمی هیچ خاطره ازلی نسبت به این سرزمینها احساس نمی‌کند و از دیگر سوی وطن مورد اشاره پیامبر (ص) نمی‌تواند جایی در جغرافیای خاکی باشد چرا که حب دنیا در تلقی نبوی رأس همه خطایاست که فرمود: «حب الدنيا رأس کل خطیئة». وطن اصلی در دید سهروردی دیگر جایی در عالم علوی است که رسیدن بدان در گرو خروج از «قره‌ای که اهل آن ظالمند» یعنی دنیا میسر است و این امر تنها در سایه تجرید عارفانه میسر می‌گردد.

دراثر «ریاضت» و «خدمت اهل مشاهده» سالک می‌تواند «نور ساطع در عالم جبروت» را ببیند و ذاتهای ملکوتی و «انواری را که هرمس و افلاطون مشاهده کردند» به شهود بنشیند و «روشنیهای مینوی» و «سرچشمه‌های نورافشانتر از خورشید» را که در زبان فهلوی «خوره» یا

«قرّه» نامیده می‌شود و جانهای تابناک را «تأیید» و «رای» می‌بخشد، مشاهده کند. در کتاب الواح عمادی از عروج عرفانی کیخسرو پادشاهی که نزد شیخ اشراق مصداق بارزی از حکومت حکیمان و تأیید به خرّه ایزدی است، به میان می‌آید:

«پادشاه پیروز یعنی کیخسرو مبارک، تقدیس و عبودیت را برپای داشت، پس منطق پدر قدس بسوی او آمد و غیب جهان با او سخن گفت و به نفس خویش که به حکمت خدای متعال منقش بود، بسوی عالم اعلا عروج کرد و انوار ایزدی به گونه‌ای خاص او را دربرگرفتند و بواسطه این انوار او دریافت آنچه را که کیان خرّه نامیده شده و سبب گردن نهادن همگان بریک نفس قاهراست.»^{۲۷}

از دید سهروردی، حقیقت روح انسانی، نوری مجرد است. نوری از انوار خداوند که مدرک خویش است. نوری محض و از سنخ فرشتگان که تنها تفاوت آنها با انوار مقدس در دوری یا نزدیکی به نورالانوار یا نور مطلق است. سهروردی تأکید می‌کند که «نفس بشری از اصل ملکوت‌اند، و اگر نه شواغل بدن بودی، منقش شدی به نفوس ملکوتی.»^{۲۸}

سهروردی فایده تجرید را سرعت عروج و بازگشت به «وطن اصلی» و اتصال به «عالم معنوی» می‌داند. او حدیث شریف نبوی: «حب الوطن من الایمان» را به همین بازگشت به عالم علوی تعبیر می‌کند. از دید سهروردی آیه قرآنی «یا ایتهالنفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» نیز اشارت به همین معنا دارد. «رجوع» اقتضای «سابقه حضور» دارد. هیچ رجعتی بدون سابقه پیشباشی معنا نخواهد داشت. درمثل به کسی که هرگز در مصر نبوده، نمی‌توان گفت که به مصر بازگرد! بی‌تردید منظور از وطن، اصل ماورایی آدمی است. پس برای رسیدن به وطن می‌بایستی «از این قریه‌ای که اهل آن ستمکارند» خارج شد. برآستی پس حکمت و سیروسلوک چه فایده‌تی خواهد داشت اگر بدین خروج نینجامد؟ از دید سهروردی، آن کس که صورت ملکوتی روح را از هیولی مادی و علایق طبیعی جدا ساخته، اما به وصول توحید نمی‌اندیشد، همانند بیماری است که داروی شفا دهنده خود را نمی‌خورد. رستگاری و درواقع تمامی رستگاری در عروج به سوی «نور توحید» است. سهروردی می‌گوید: «آفتاب لاهوت» برسطوح امکان می‌درخشد، پس تاکی باید در «ظلمات زوایای اجسام» ساکن بود؟^{۲۹}

در رساله عقل سرخ نیز سهروردی از پیشباشی نفس انسانی نسبت به تن به گونه‌ای

تمثیلی سخن می‌گوید: «در ابتدای حالت، چون مصوّر به حقیقت خواست که مرا پدید کند، مرا در صورت بازی آفرید. و در آن ولایت که من بودم دیگر بازان بودند ما بایکدیگر سخن می‌گفتیم و می‌شنیدیم و سخن یکدیگر فهم می‌کردیم. روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر بازگسترانیدند و دانه ارادت در آنجا تعبیه کردند، و مرا بدین طریق اسیر گردانیدند. پس از آن ولایت که آشیان مابود، به ولایتی دیگر بردند.»^{۳۰} این روایت بسیار پر رمز و راز از هبوط روح آدمی از عالم علین به عالم اسفل سافلین، تصویری دیگرگونه از آمدن از ماوراءالنهر و اسارت در چاه قیروان است که سهروردی آن را در رساله *قصه الغریبه الغریبه* بیان می‌دارد. نظر سهروردی در اینجا سخت افلاطونی است: «آنگاه مرا در عالم غیرداشتمند. چنانکه آشیان خویش و آن ولایت و هرچه معلوم بود، فراموش کردم و می‌پنداشتم که من پیوسته خود چنین بوده‌ام.»^{۳۱}

سهروردی در همین جا از فروستگی بالهای روح در جریان هبوط سخن می‌گوید: «با خود می‌گفتم گویی هرگز بود که این چهاربند مختلف از من بردارند، و بال من گشوده شود، چنانکه لحظه‌ای در هوا طیران کنم و از قید فارغ شوم.»

سهروردی در بیان نظر خویش که بی‌شبهت به نظریه «استذکاری» افلاطون نیست، برای حقیقت انسانی دو مرتبه هستی قائل است. هستی پیشین یا سیر نزولی در مراتب پیشینی وجود که در نظام طولی هستی پیش از مرتبه وجود عنصری قرار دارند و دو دیگر هستی پسین که وجود مادی و عنصری آدمی است. انسان از عالم انوار می‌آید. روح نسبتی با قدس دارد و نسبتی با تن.^{۳۲} پس وقتی که به ظلمات زمین گام می‌نهد، در اعماق ناخودآگاه ضمیر خویش بارقه‌هایی را از آنچه پیش از این عالم در دیگر عوالم دیده، مشاهده می‌کند. و در واقع معرفت در این حالت یک یادآوری و استذکار و مروری بر خاطرات مثالی و ایده‌های ازلی است.

سهروردی تمامی شناختها را به نحوی درونی می‌کند. او بر آن است که هدف هر شاخه معرفتی و از جمله فلسفه در فرجام باید رساندن آدمی به شناخت خویشتن خویش باشد. دانشها اگر به این غایت نینجامد، حجاب بر حجاب خواهند افزود و «بحران در شناخت نفس» بیداری بی‌بنیاد را نصیب آدمیان خواهد ساخت. شناخت حضوری و بیواسطه خویشتن برای سهروردی سکوی پرتاب آدمی به مدارج عالیت و استعلایی

وجود است :

«بدانکه شناخت حقتعالی موقوف است برشناخت نفس خود. چنانکه مصطفی - علیه السلام - می فرماید : من عرف نفسه فقد عرف ربه. و بایزید - رضی الله عنه - حکایت می کند از حقتعالی که مراگفت : سافروا من انفسکم تجدوننا فی اول قدم. و سفراز نفس آنکه توان کرد که اول به نفس رسند و نفس را بشناسند و بعد از آن سفر را سازکنند. به اتفاق جمله خلائق، معرفت حقتعالی که واجب است موقوف است بر معرفت نفس، پس معرفت نفس نیز واجب باشد، زیرا که وصول به معرفت حق تعالی صورت نبندد الا به معرفت نفس.»^{۳۳}

شناسایی کنش پذیر محتاج برون آمدن از خویشتن و شریک شدن در شئییت و حضور دیگری است، و این یعنی بیگانگی از خویش. آدمی تنها در خلوت باخویشتن یگانگی به خویش را تجربت می کند. خواست و آرزوی رجعت به اصل سبب می شود تا شخص از منفعل بودن خارج شده و فعال ظاهر شود، و این «فعالیت» نقطه عزیمت او به قله های وجود است. به تعبیر مولوی : «هرچیز که در جستن آنی، آنی.» و به تعبیر هگل : «من انسانی، یک آرزوست.»^{۳۴}

سهروردی خودشناسی را حرکتی فرارونده می داند، که از ماده آغاز شده و به معنا می انجامد. این «راه بی نهایت» در دوسر خود دنیا و آخرت را دارد، که به دلیل همین بُعد بی نهایت از یکدیگر ضد هم هستند. سالک هستی از ظلمت محض سفر خود را آغاز می کند و از غرب به شرق می رود. زیستن جبری است و آدمی در انتخاب آن هیچ نقشی نداشته است. مرگ نیز جبری دیگر است که آدمی از پذیرش آن ناگزیر است. بدینسان زندگی تقدیری تراژیک دارد. به نظر سهروردی عروج آدمی نیز امری محتوم است و آدمی به اجبار یا اختیار مسافر این راه است :

«بدانکه عالم جسمانی ضد عالم روحانی است. چنانکه دنیا ضد آخرت است. و بدانکه درنگ ما دراین عالم اندکی خواهد بود، و مارا اینجا نخواهند گذاشتن. همچنانکه آمدن ما به اختیار نبود، رفتن هم به اختیار نخواهد بود. بدانکه این متاعی که اینجا می خیزد لایق آنجا نیست و آن عالم را متاعی است خاص. و آنچه از این عالم خیزد هم اینجا خرج می توان کرد. اما این عالم یک خاصیت دارد که متاع نیم کاران آن عالم، اینجا تمام کنند.»^{۳۵}

پس از سهروردی، دیگر فیلسوف شهیر اشرافی درعالم اسلامی، بابا افضل،

افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی حکیم و عارف بزرگ سده ششم هجری، سخن از کوشش آدمی برای گریز از نیستی به میان می‌آورد. او بر آن است که اگر مرگ پایان آدمی باشد، پس اندوه‌بارترین رنج عالم است. مطلق مرگ اندوه‌بار نیست، چرا که با فرض عدم شخص، دیگر مُدرکی درکار نخواهد بود تا این اندوه را حس کند و از عدم خویش آگاه شود.

پس برآستی آدمی نگران و اندوهناک چیست؟ باباافضل خود پاسخ می‌دهد که هراس آدمی همه و همه از غیبت از وجود و عدم حضور در هستی است. در واقع این مرگ نیست که گریبان نهاد بشری را به دست هراس می‌سپارد، بلکه این امکان از دست رفتن زندگی است که ترس از مرگ را برفانیان مستولی می‌سازد. زیر پای زندگی لرزان است و هرآن ممکن است که این بنا در هجوم سیل بنیان‌کن حادثه ویران گردد، پس سخت بیمناک و مضطرب، چشم‌انتظار وقوع واقعه‌ای هستیم که هر لحظه به عقب می‌افتد.

ممکن است گفته شود که جسم از بین نمی‌رود بلکه از حالتی به حالت دیگر تغییر و تحول می‌یابد. باباافضل متذکر می‌شود که اگر چه هستی تن باطل نمی‌شود، اما به هر حال بقای ماده فیزیکی به معنای بقای شخصیت انسانی نیست. زیرا وقتی که بناست ما حضوری بدون آگاهی و احساس داشته باشیم، از آنجا که در این وجود، آگاهی و دریافت نیست، سود و ثمری برای ما نخواهد داشت. چرا که ما در جستجوی وجودی آگاه به خود هستیم که در آن ناهشیاری راه نیابد و این امر جز در حیاتی آگاه صورت نخواهد بست.

این سخن رامی‌توان پاسخی به نظریه «بازگشت جاودانی» نیچه تلقی کرد. نیچه بر آن بود که ماده جهان کم و زیاد نمی‌شود و این رود در تبدیل، جریانی است که از ازل، از بی‌زمانی جریان داشته و تا ابدیت، تا همیشه جاری است. ماده وجود ما به عنوان جزئی از ماده وجود جهان در بی‌نهایت زمانی بارها و بارها در چرخه حیات قرار گرفته و تن به زندگی سپرده، و بعد مرگ و باز حیات، و این مرگ و حیات‌های بی‌پای بی‌وقفه و بی‌سکون در جریان بوده و باز هم خواهد بود.

به وجود آمدن و از بین رفتن؛ موجوار از دل دریای وجود سربرآوردن و در خود شکستن و دوباره چشم‌انتظار سربرآوردن دیگر! اما به واقع نظریه نیچه جز یک دلخوشکنک چیست؟ وحدت «من» در آگاهی است و اگر آگاهی از «من» سلب شود، دیگر اساساً «من» وجود نخواهد داشت و در این وجه، دیگر زندگی معنایی نخواهد پذیرفت تا بر بودن یا

نبودن آن افسوسى بخوریم. به تعبیر زیبای باباافضل درست است که «وجود جسمیت باطل نمی شود، ولیکن آن وجود ما را سودمند نیست، از آنکه در آن وجود آگاهی نیست. ما طالب وجودی هستیم که در آن آگاهی بود و بی خبری هرگز نباشد و آن جز وجود عقل نباشد.»^{۳۶} نظریه‌ی نیچه یک تناسخ مادی به نظرمی‌رسد. نظریه‌ی تناسخ نظریه‌ای بس کهن است، منتها این نظریه بیشتر بر وحدت «من» روحانی تکیه و تأکید دارد. نیچه با اخذ صورت این نظریه و رها کردن باطن آن به برداشتی مادی می‌رسد. نیچه به واقع مبلغ گونه‌ای حیاتگرایی بدوی است که پافشاری بیش از حد بر ارزش غرایز دارد.

تقدیر جهان بی‌اعتنایی در برابر عملکرد آدمیان است. «نیک» یا «بد»، دوباره باز خواهیم گشت و باز این گردونه‌ی پراز تضاد و تعارض با ما دوری دیگر خواهد داشت. صدها و هزارها بار دیگر چشم در چشم این آینه‌ی فریب خواهیم دوخت و این دور پوچ را به جبر تحمل خواهیم کرد. براستی دیگر کدام شوق برای بودن و کدام امید برای زیستن؟ در این تکرار بی‌پایان، به کدامین امید نو می‌توان دل سپرد؟ به تعبیر زیبای اقبال لاهوری آیا این نظریه به جای آنکه وجود بشری را برای ستیز با زندگی آماده سازد، تمایل به عمل را از آن سلب نمی‌کند و کشش و تمدد «من» را به رخوت مبدل نمی‌سازد؟^{۳۷}

در نگاه باباافضل، هستی بدون وقوف و بدون احساس، تمنای آدمیان نیست. بشر سودای وجودی توأمان آگاهی دارد. هستی بدون آگاهی و آگاهی بدون هستی مفید فایده‌ی نیست. تمنای بیمرگی در یگانگی هستی و آگاهی صورت می‌بندد. جستجو و تمنای بیمرگی مهمترین آرزوی خاکیان است و آگاهی دستاوردی مهمتر از جستجوی ابدیت ندارد. عبور از مرگ تنها از طریق آگاهی میسر است و این آگاهی جزیه «فراغ نفس» ممکن نیست. تنها، اندیشه‌ای که بر بستر رهایی از تعلقات سیر می‌کند، می‌تواند راه به ابدیت ببرد.

در آثار شاعران عارف نیز مرگ آگاهی جایگاهی رفیع دارد. نسبت شعر و مرگ آگاهی نسبتی است که در فرصتی دیگر باید بدان پرداخت. اما در اینجا تذکر این نکته لازم است که اگر شعر تنیدن در صور ازلی - مثالی است، مرگ نیز از اصلی‌ترین این صورتهاست. مسأله مرگ همواره توجه شعور شاعر را معطوف به خود داشته است. اما در شعر عرفانی ما این نسبت، نسبتی ویژه است. شعر عرفانی، طریقت مرگ آگاهی است. در تمامی این سروده‌های عظیم، شاعران را در چنبره مرگ اندیشی گرفتار می‌بینیم. (اگرچه تعبیر گرفتاری برای این

چالش شاید تعبیر مناسبی نباشد). سنایی غزنوی، عطارنیشابوری، فخرالدین عراقی، مولوی، حافظ، شبستری، بیدل و دیگرانی از این قبیل و قبیله چالشی شگرف با مسأله مرگ داشته‌اند، و درازدهان ایشان، این اندیشه به مثابه عنصری محوری، تمامی عناصر دیگر را سامان و سازمان بخشیده است.

منطق الطیر داستان عروج روان به سوی ژرفای بنیادین جهان است. به تعبیری برای کسانی که زندگی را شوخی تلقی می‌کنند، حیات کم‌دی است، و برای آنان که جدی‌اش می‌دانند، تراژدی. و برای عطار که حیات را شوخی تلقی نمی‌کند، بُعد تراژیک زندگی بروز و ظهور یافته است. سرشت سوگناک زیستن، در نگاه او باسکنی‌گزیدن در قرب وجود رنگی دیگرگونه می‌یابد.

پرسش شاعران و حکیمان و رازدانان تمامی تاریخ آن بود که چگونه می‌توان براین بی‌اعتبارگذران فایق آمد؛ دمی از خستگی این راه بی‌نهایت آسود؛ و در برابر مرگی که به ناگزیر می‌آید و کاری در برابر نمی‌توان کرد، مفری جست. می‌توان همه کاری کرد، اما نمی‌توان مرگ را نادیده گرفت. مرگ از درون می‌آید، و هیچ کس نمی‌تواند راه را براو ببرند. جستجوی بی‌مرگی در دل مرگ، اکسیری است که عرفا یافتند، تا مس وجود را به مدد کیمیاگری عشق عارفانه به زر مبدل سازند. تنها عشق است که می‌تواند غبار هول و هراس نیستی را ببرد، و آدمی را در نسبت با جاودانان قرار دهد. غربت، اسطوره رنج آدمی در تاریخی است که خدا را در حجاب برده است. تنها با خروج از این سراب فریب و این گردونه وهم است که به چشمه‌ی حیات می‌توان ره جست. مرگ همچون دیگر محرومیتها نیست. اگر مرگ پایان آدمی است، حدود این خسران را نمی‌توان مشخص کرد. با مرگ همه چیز از دست می‌رود و بردنی‌گرایان مصیبتی عظیم‌تر از این متصور نیست. در نگاه عطار، مرگ بر همه چیز رنگی از نسیت زده است، و در مقابل تقدیر ناگزیری که با ما و پیشاروی ماست، هرچیز دیگری بی‌اعتبار می‌نماید. امادرعین حال مرگ، فرصت غلبه بر بیگانگی است :

«قصر تو گر خلد جنت آمده ست

با اجل، زندان محنت آمده است

گر نبودی مرگ را بر خلق دست

لایق افتادی در این منزل نشست»^{۳۸}

بی خدا زیستن یعنی «سال و مه خون خوردن در حرص و آز»، و «روز و شب جان کندن بی زاد و ویرگ»، آماس تن را فریبهی روح انگاشتن، وهمی است که جهان و جهانیان گرفتار آوند. آگاهی از حقیقت نصیبه‌ی هیچکس نیست. همگان در فرجام هرچه دارند، وامی‌گذارند، و باد در دست به کام مرگ می‌روند. نیکان و بدان، و احمقان و بخردان، به یک نسبت در یادیه هولناک عدم، صید ناگزیر مرگند. تقدیر جهان چنان سوگناک و تراژیک است که «اولین آسایشش، مرگ» تلقی می‌گردد. جهان در نگاه عارف نیشابوری «دیگ پر خون» است، دیگی که هر روز گروهی عظیم از آدمیان را در آن سر می‌برند و قربانی مرگ می‌نمایند:

«تونمی‌دانی که هرکه زاد، مرد

شد به خاک و هرچه بودش بادبرد

هم برای مردنت پرورده‌اند

هم برای بردنت آورده‌اند

هست گردون همچو تشت سرنگون

وز شفق این تشت هر شب غرق خون

آفتاب تیغ‌زن در گشت او

این همه سر می‌برد در تشت او

تو اگر آلوده، گر پاک آمدی

قطره‌ای آبی که بر خاک آمدی

قطره‌ای آب از قدم تا فرق درد

کی تواند کرد با دریا نبرد؟

گرتو عمری در جهان فرمان دهی

هم بسوزی هم بسازی جان دهی»^{۳۹}

عطارد انسان را به «ققنوس» تشبیه می‌کند. ققنوس می‌کند. ققنوس می‌سوزد و آنگاه از میان خاک و

خاکستر سر برمی‌دارد، برمی‌کشد و برمی‌شود.

عطارد از راه تحلیل دقیق و درست مرگ، امکانی برای فرارفتن از آن می‌جوید. درک

شکندگی هستی بشری یگانه زمینه‌ای است که آدمی را از زمین جدا می‌کند، و او را به

جستجوی جاودانگی فرامی‌خواند. به تعبیری آنچه به واقع می‌تواند موجب رهایی گردد،

تهور در پذیرش «بی‌پایگی پریشان‌کننده‌ی واقعیت بشری»^{۴۰} است. «مرگ تنها چیزی است که بر قدرت انسان فایق می‌آید، و هر کمالی را ناقص جلوه می‌دهد.»^{۴۱}

در نگاه عطار مرگ امری زاید بر ذات انسانی نیست، بلکه با اوست و در درون او. عطار از سه نوع مرگ سخن به میان می‌آورد. نخست نیستی ذاتی اشیاء در قطع نسبتشان با وجود مطلق. بدین معنی که اشیاء به مثابه باشنده‌های ممکن‌الوجود در میان دو حد وجود و عدم قرار گرفته‌اند و نسبت به این دو وضع، حالتی علی‌السویه و یکسان دارند.

«امکان» وضعی سرشتی در تقرر باشنده‌هاست. وحدت وجود عارفانه، جایی برای غیریت باقی ننهاده است. لذا اشیاء داغ عدم را بر جبین ذات خود دارند. و آدمی نیز به عنوان یک باشنده محکوم به این معدومیت ذاتی است. تقریباً همزمان با عطار، در مغرب زمین نیز عارف بزرگ مسیحی مایستر اکهارت چنین آموزه‌ای را تعلیم می‌داد. عارف آلمانی، خدا را نه دارای وجود، که عین وجود می‌دانست، و بر آن بود که برای وصول به او باید به معرفت حقیقی رسید و این معرفت زمانی به چنگ می‌آید که بدانیم مخلوقات یکسره عدم محضند. و این حیات درونی است که روح را به استغراق در الوهیت می‌رساند.^{۴۲}

قرنها پیشتر، بودا نیز جهان باشنده‌ها را زندانی دو حد وجود و عدم دانسته بود. مقدسان از تنگنا فرامی‌روند، و میان این دو حد طریقتی بینابین را برمی‌گزینند. حقیقت در اینجاست؛ «تهی» ذات واقعی اشیاست. مرد عارف، «تهی» را نه چونان عوام، بلکه دیگرگونه می‌بیند. اشیاء اگر چه شکل تجربی دارند، اما نمودهایی خیالی‌اند، پس تنها خلاء در آنها اصالت دارد. انسان از واقعی انگاشتن نمودهای خیال رنج می‌برد؛ و تا آنگاه که این رنج هست، او احساس اسارت و رهایی نیافتگی دارد. تنها رسیدن به تهی رهاننده است.^{۴۳}

در ویرانی خیالها و آلودگیها، آزادی و رهایی از گردونه‌ی زاد و مرگ‌های متوالی ممکن می‌گردد. «آلودگیها از تصورات پیدا می‌شوند. و تصورات از کثرت‌اند. امان کثرت در تهیت بریده می‌شود.»^{۴۴}

شیخ محمود شبستری شاعر و عارف بزرگ قرن هشتم هجری نسبت اشیاء یا تعینات با یکدیگر را نسبت دو عرض با یکدیگر دانسته است، و به حکم «العرض لایبقی زمانین» بر آن است که باشنده‌ها به حکم طبیعت خویش گرایش به عدم دارند. چرا که وجود در آنها امری عارضی است، و فقر و عدم لازمه‌ی ذاتی آنهاست. نسبت تعینات با یکدیگر به حسب

اقتضای ذاتی، نسبت دو عرض است، و اعراض دو لحظه در یک حالت بقا ندارند. و به حسب اقتضای دو نسبت ممکن در هر باشنده یعنی هستی و نیستی، طالب و مشتاق عدم اند، و با سرعت به مرکز فطرت ذاتی خود یعنی عدم میل می‌کنند. و هریکی در طرفه‌العین به حسب خلع و لبس، تعین وجودی و عدمی خاص می‌یابند.

«عرض شد هیأتی کان اجتماعی است

عرض سوی عدم با لذات ساعی است

جهان کل است و در هر طرفه‌العین

عدم گردد و لایبقی زمانین

دگر باره شود پیدا جهانی

به هر لحظه زمین و آسمانی

در او چیزی دو ساعت می‌نپاید

در آن لحظه که می‌میرد، بزاید».^{۴۵}

پیش از شبستری، ابن عربی همزمان با عطار به آرای مشابه او رسیده بود. اگرچه میان این دو تفاوت‌هایی نیز وجود داشت. یکی از موارد مشابهت این دو، موضوع نفی هستی به مثابه مدخلی به جاودانگی بود. اما ابن عربی گامی فراتر می‌رفت. ابن عربی تأکید داشت که زوال وجود را چونان شرط اول به معرفت حق تلقی کرده‌اند، و این سهو خطایی عظیم است. زیرا معرفت حق در ذات خود مستلزم چنین نفیی نیست. زیرا اساساً اشیاء وجودی حقیقی ندارند تا سالک با نفی آن به رهایی رسیده و وصال ربانی را درک کند. فرض زوال وجود در اشیاء فرضی متناقض است. چراکه 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. اگر «خود» را بی‌هستی یا منقطع از باشندگی دریابی، آنگاه خداوند را شناخته‌ای والا، فلا. بنابر بینش ابن عربی انسان سایه‌ای است که در رسیدن به خدا که مبدأ نوراست، نورانی می‌گردد. سایه جز حجاب نور نیست. در رسیدن به نور سایه مضحل می‌گردد.^{۴۶}

عطار نیز بر فنای ذاتی اشیاء و مرگ سرشتی باشنده‌ها در نسبت با وجود مطلق تأکید

می‌کند:

«پس همه بر چیست؟ بر هیچ است و بس
 هیچ هیچ است، اینهمه هیچ است و بس
 عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست
 اوست بس، این جمله اسمی بیش نیست
 در نگر کاین عالم و آن عالم اوست
 نیست غیرو، وگر هست آن هم اوست
 ای دروغا هیچکس را نیست تاب
 دیده‌ها کور و جهان پر ز آفتاب
 ای ز پیدایی خود بس ناپدید
 جمله‌ی عالم تو و کس ناپدید»^{۲۷}

مرگ دیگری که عرفا از آن سخن گفته‌اند، مرگ طبیعی است که پیشتر بدان اشارت رفت. عطار مرگ طبیعی را چونان تقدیری که حیات زمین را یکسره رنگی ترازیک می‌بخشد، در نظر می‌گیرد. او در این باره در تمامی آثار خویش به بحث می‌پردازد. در مصیبت نامه عطار داستانی نقل کرده و در آن بگونه‌ای بس عمیق به تحلیل پدیدارشناسانه مرگ پرداخته و واقعیت بشری را در مواجهه با آن تصویر می‌کند. یکی از «عقلاء المجانین» یا به تعبیر خود او «یکی دیوانه کیش» در گورستان شهر بر سر جنازه مردگان حاضر می‌گردد. ظاهراً مرضی کشنده و مسری در شهر شایع است که جنازه می‌رسد. حاضران بنا بر سنت اسلامی بر هر جنازه‌ای نمازی جداگانه می‌گزارند. اما جنازه‌ها از پی یکدیگر از راه می‌رسند و 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، با سادگی خاص خویش می‌پرسد: تاکی بر جنازه‌ها نماز گزاردن؟ تدبیری بیندیشید، و بر «هرچه در هر دو جهان دون خداست» یکبار برای همیشه نماز بگزارید، و بر «هر چه هست»، «چارتکبیری» بگویید. اگر جزاین باشد، دنیا شمارا نیز «مردار» می‌سازد، و به «مرده‌تواز خویش» گرفتارتان می‌کند.^{۲۸}

چاره این امر در جهش پیشاپیش به مرگ است. از اینجا مرگ دیگری که عارفان

مسلمان بر آن تأکید داشته‌اند، یعنی مرگ ارادی یا «موت اختیاری» چهره می‌نماید. هیچ موجودی جز آدمی دارای «مرگ آگاهی» نیست. باشنده‌های غیرانسانی، صرفاً نابود می‌شوند. این آدمی است که وقوف به فنای خویش دارد و شاعر به مرگ خویشتن است و می‌تواند مرگ خویشتن را به دست خویش برگزیند:

«جهان را نیست مرگ اختیاری

که آن را از همه عالم تو داری»^{۴۹}

در واقع تحلیل مرگ، امکان برگزیدن از آن و جهش به جاودانگی را فراهم می‌آورد. مرگ ارادی در برابر مرگ طبیعی، عبور از هول و هراس نیستی و تقرب به ساحت قرب وجود است.

غایی یا «قیامت کبری» همانا بردمیدن آفتاب ذات احدی از مشرق مظاهر، و مکاشفه‌ی حقیقت مطلق و ظهور تام وحدت او و اضمحلال تمامی کثرات خواهد بود.^{۵۰}

مرگ آن امکان غایی است که دیگر امکاناتها را سامان و سازمان می‌دهد. هستی عبارت از برای مرگ بودگی است. مرگ مقدم بر هستی انسانی است، و یگانه امری که بر آدمی فایق گردد. و لذا هر چیزی را که نام کمال دارد، ناقص جلوه دهد. به تعبیری؛ پرسش از «زندگی پس از مرگ» آنگاه که درباره فرد مطرح می‌شود، «صرفاً موجود بینانه» است. این امر سبب می‌شود تا امری غیراصیل، اصیل تلقی گردد. پرسش واقعی از مرگ، پرسش وجودی است. تنها در این صورت است که می‌توان به نحوی شایسته و بایسته از «حیات بعد مرگ» پرسش کرد.

چنانکه اشارت رفت این عدم در ذات وجود جاری است. مرگ در هیأت عدم برهستی باشنده‌ها پیشی داشته و به صورت یک امکان در ذات آنها نهفته است. بدین لحاظ مرگ با حضوری همه جانبه در درون ساختار حیات نفوذ دارد. این «خلل مقدر» را باید به مثابه فقدانی اساسی در جوهره وجود تلقی کرد.

مرگ امکان‌گذار از پدیدارشناسی به وجودشناسی است. تنها با پذیرش عارفانه مرگ است که می‌توان به زندگی والائی بخشید. بدین معنا انسان تنها موجودی است که قابلیت «نیستی» دارد. دیگر موجودات صرفاً هستند یا می‌توانند باشند، اما آدمی می‌تواند نباشد.^{۵۱} این تجربه تنها آن بخش از حیات را منتفی اعلام می‌دارد که غیرحقیقی و نااصیل است،

بدینسان سالک گام در «لحظه جاودانه» می‌گذارد. اینک او به مرگِ مرگ رسیده‌است. دیگر مرگی در کار نیست، و او شانه به شانهٔ ابدیت می‌ساید. به تعبیر ابوالمعانی مولانا عبدالقادر بیدل دهلوی:

«نیستی هم به داد ما نرسید

مرگ مرد آن زمان که من زادم»

برخلاف دیندار غیر عارف که مرگ را پلی می‌داند برای انتقال به جهانی که در ادامه هستی و حیات این جهانی است، شخص عارف با فنای خود به بقا در «لحظه جاوید» یا «اکنون ابدی» می‌اندیشد. «بقای در فنا» که مستلزم انحلال فردیت است، به مثابه یکی از ویژگیهای مشترک تجربه‌های عرفانی در سراسر عالم مورد تأکید است. «همه عرفا از اقالیم مختلف جهان، اوپانیشادها، و عرفای مسلمان و مسیحی به همین وانهادن فردیت و گم کردن هویت که همراه با بهجت است و نه نیستی، تصریح کرده‌اند».^{۵۲}

تصریحات عطار در این باره بسیار است:

«تا تویی برجاست، در شرک است یافت

چون دویی برخاست، توحیدت بتافت

تو دراوگم گرد، توحید این بود

گم شدن کم کن تو، تفرید این بود»^{۵۳}

«تا نمیری از خود و از خلق، پاک،

بر نیاید جان ما از حلق، پاک»^{۵۴}

«ذره‌ای گر طعم هستی باشدت

کافری و بت پرستی باشدت

گر پدید آیی به هستی یک نفس

تیرباران آیدت از پیش و پس»^{۵۵}

«تا ز تو یک ذره باقی مانده است

صد نشان از تو نفاقی مانده است

گرتو روزی در فنای تن شوی

گر همه شب در شیی روشن شوی»^{۵۶}

«در رکاب محوکن مایی ز هیچ
 رخس نا چیزی برای جایی ز هیچ
 همچنین می روید این آسودگی
 تا رسی در عالم گم بودگی»^{۵۷}
 «تا که از هستی پدیدار آمدی
 در نهاد خود گرفتار آمدی
 کاشکی اکنون، چو اول بودی
 یعنی از هستی معطل بودی
 هرکسی را دوزخ پر مار هست
 تا ببردازی تو دوزخ کار هست
 گر برون آیی زیک یک پاک تو
 خوش به خواب اندر شوی در خاک تو
 ورنه زیر خاک، چه کژدم چه مار
 می گردشان سخت تا روز شمار
 هرکسی کو بی خبر زین پاکی است
 هرکه خواهی گیر، کرمی خاکی است»^{۵۸}

در نزد عرفا، ابدیت نه چنان زمانی در ادامهٔ زمان حال و لحظاتی در ادامهٔ لحظات زمان خطی، بل به صورت بی‌زمانی مکاشفه می‌شود. ابدیت در ورای عالم ظاهر، در باطن عالم قرار می‌گیرد. تنها با خروج از زمان خطی، می‌توان به زمان ابدی وارد شد (و تعبیر زمان البته در اینجا سخت مسامحه‌آمیز است). به نظر عرفا تنها اندیشیدن به مرگ کافی نیست، بلکه باید مرگ را چشید و حضور آن را در ذات هستی حس کرد. شجاعانه به مصاف مرگ رفتن امکان عبور از خویش را فراهم می‌آورد. شهادت در تلقی عارفانه در ذات خود چنین امکانی را مقدر و مقدر می‌سازد:

«مرگ اگر مرد است گونزد من آی
 تا در آغوشش بگیرم تنگ تنگ
 من زاو عمری ستانم جاودان

اوز من دلقی بگیرد رنگ رنگ»

«پیش شمشیر غمش رقص کنان باید رفت

کان که شد کشته‌ی او نیک سرانجام افتاد»

«گر، بخون مشتاقان تیغ او کشد گردن

تا قیامت از سرها جای مو دمد گردن»

«نشان مرد مؤمن با تو گویم

چو مرگ آید تبسم بر لب اوست»

در نگاه مولوی نیز هستی انسانی از آغاز تا انجام در معرض ولادت و مرگی مستمر قرار دارد.

برای مولوی مرگ چیزی است که هر دم در وجود واقع می‌گردد. در هستی‌شناسی عرفانی مولوی نمودهای جهانی به مثابه مظاهر بروز و ظهور اسما و تجلیات الهی به عنوان «وجود مطلق» تلقی می‌شوند. «فیض مطلق» از «عالم بی‌اتها» و از فراسوی وجود دمامد می‌رسد و در پیکر عالم جریان می‌یابد. بی‌وقفگی و پیوستگی در این جریان باعث می‌شود تا ما متوجه مرگ و عدم‌های دمامد در هستی نشویم. کافی است لحظه‌ای این فیض بخشی مستمر صورت نگیرد، آنگاه پردهٔ عدم بر جهان خواهد افتاد:

«هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نوشدن اندر بقا

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد»

«پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است

مصطفی فرمود: دنیا ساعتی است»

در دید مولوی جریان تحول عمومی عالم متکی بر عوالم دیگر وجود: «نوز کجا می‌رسد» و «کهنه کجا می‌رود»؛ این پرسشی است که در متافیزیک عارفانه «مولانا» پاسخ آن روشن است. از عدم هر لحظه صدها کاروان روانهٔ صحنه وجود می‌شوند و باز صدها کاروان از وجود روانهٔ عدمند. جهان ساحت دیالکتیک هستی و نیستی است. «عالم بی‌اتها» که در ورای «صور» یا نمودها قرار دارد، منشأ حیات و هستی است و خداوند به عنوان وجود مطلق

در فیاضیتی دمامد با تجلیات اسمایی و صفاتی خود خیل ممکنات را حیات و هستی می‌بخشد.

آغازین مرتبه وجودی ما، مرتبه جمادی است. بی حرکت، بی ادراک، بی تشخیص و بی احساس. پس از آن در تحولی فرایاز از این مرحله می‌میریم و ولادتی نور را در ساحت زندگی گیاهی تجربه می‌کنیم، گیاهواره حیات می‌یابیم و بی ادراک و احساسی فرایاز شاهد حیات را تنگ در آغوش می‌کشیم. بامرگ از این مرتبه پای در ساحت حیات شاهد حیوانی درک غریزی می‌نهیم. پس از آن، مرگ از حیوانیت، ما را در آستانه امکان آدمی بودن و خویش بودن قرار می‌دهد. هستی انسانی در این مرتبه آمیزه‌ای از عوالم قبلی و مرتبه فعلی وجود است. این صیوروت در نگاه مولوی تداوم می‌یابد. هستی انسانی در مرگها و ولادتها بوده که رشد کرد و بالید و به پیش رفت. پس اینک نیز برای تحول و بالندگی و فرارفتن تکاملی مرگ و ولادتی دیگر را باید جستجو کرد. مرگ آستانه ولادت است. بامرگ از مرتبه بشری، آدمی در افقی فراتر ولادت می‌یابد. مرگ بدینسان گسترش و امتداد آدمی است و نه پایان او. اساساً در دید عرفای مسلمان هستی انسان جز در سایه این امتداد نمی‌تواند معنایی بیابد. برخلاف هایدگر که مرگ را پایان تصعید کمالی آدمی می‌داند، عارفان و حکیمان مسلمان مرگ را خروج از گردونه زمان و رستن از تنگنای مادیت و نقطه عزیمت انسان به درک افقهای تازه وجود تلقی می‌کنند. مرگ بدرود حیات نیست، وداع با زمانه غیر معادی است. تعبیر مولوی بسیار شنیدنی است:

«از جمادی مردم و نامی شدم

وز نما مردم ز حیوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

جمله دیگر بمیرم از بشر

تا برآرم از ملایک بال و پر

بار دیگر از ملک پَران شوم

آنچه اندر وهم ناید آن شوم»

درنگرش مولوی هستی انسانی چونان جنینی در رحم طبیعت قرار دارد. مرگ در

واقع خروج آدمی از رحم طبیعت و قدم نهادن به جهانی فراختر است. جهان مادی آبتن آدمیان است، و بامرگ بار خود را بر زمین می‌نهد.

عارف نه فقط چهره مرگ را کریمه نمی‌انگارد، بلکه دوستداری آن را از نشانه‌های دوستی صادقانه با حضرت حق می‌داند. دوستی مشاهده می‌طلبد و دوستداری خدا، شهود او را از پی دارد. و برای وصول به او راهی جز فنای از خویش و جهان وجود ندارد و این کار تنها و تنها در هجرت از خراب‌آباد خاک و عبور از آن مسیرو میسور است و این عبور مرکبی جز مرگ ندارد. برحسب این معادله دوستدار شهود حق، دوستدار مرگ نیز هست، چراکه او از غربت آباد به سوی وطن مألوف سفر می‌کند، و از مستقری موقت به منزل جاودان می‌کوچد که سرای جان و جانان نیز هست.

درنگاه مولوی ولادت دوگونه است: صوری و معنوی. ولادت صوری، خروج ارواح بشری از مشیمه‌ی عالم غیب است و ورود به فضای عالم شهادت و ولادت معنوی برعکس آن، خروج ارواح انسانی است از مشیمه‌ی عالم شهادت به فضای عالم غیب، ابتدای این ولادت آنگاه است که روح از قید تعلقات دنیوی و نظر محبت به دنیا و اهل آن رهایی می‌یابد و مطالعه‌ی احوال آخرت و صور غیبی نصب‌العین او می‌گردد. این ولادت است که عیسی مسیح (ع) درباره‌ی آن گفته است: «لن یلج ملکوت‌السماء من لم یولد مرتین».^{۵۹}

اوج این نوزادنهای تکاملی در تعبیری از مولوی بیان مطلوب خود را می‌یابد:

«من نی‌ام موقوف نفخ صور همچون مردگان

هر زمانم عشق جانی می‌دهد از افسون خویش»

نقل است که قطب‌الدین محمود کازرونی شیرازی از مولانا جلال‌الدین مولوی

پرسید:

راه شما چیست ؟ مولوی در پاسخ گفت: «راه ما مردن است، و نقد خود آسان بردن. تا نمیری نرسی، چنانکه صدرجهان گفت: تا نمردی، نبردی».^{۶۰}

اما یک نکته بدیهی است که این مرگ آگاهی و جهش پیشاپیش به معنای دست شستن در خون زندگی نیست، بلکه مرگ اهواء و تمنیات و رستن از قیودات و تعلقات است. خودکشی از گناهان بزرگ است و هیچ عارفی فتوا به انجام چنین محرمی نمی‌دهد.

فلوطين در رساله‌ای به نام «درباره‌ی ترک تن به خواست خود» به مسأله عروج

استعلایی روان و انسلاخ آن از تن اشاره کرده و می‌نویسد:

«نباید روح خود را مجبور کنی از تن بدر رود، چه اگر بدینسان برود ناچار است چیزی با خود بردارد تا بتواند از تن بیرون رود. از این رو با چیزی بیگانه همراه خواهد بود و این بیرون رفتن به معنای تغییر مکان است. روح باید منتظر شود تا تن به کلی از او جدا شود، زیرا در این صورت مجبور نیست به مکانی دیگر برود، بلکه همین که تن از او جدا شود خود به خود جدا از تن می‌ماند. سرنوشت برای زندگی هرکس زمانی مقدر ساخته است و آدمی نباید پیش از سپری شدن آن زمان، زندگی را ترک گوید، چون سرنوشت روح در جهان دیگر بسته به حالتی است که هنگام مرگ دارد. آدمی نباید تا وقتی که پیشرفت و تکامل روح در این زندگی امکان دارد، روح را به ترک تن وادارد.»^{۶۱}

عارف بزرگ احمد غزالی در رساله الطیر خویش عزم برگام نهادن در مسیر سلوک عارفانه و مرگ آگاهی را نتیجه توفیق و موهبت الهی دانسته است. حاجبان سیمرخ خطاب به مرغان مهاجر می‌گویند: «همانا شما گمان برید که به خود آمدید، و آرزومندی شما از ذات شما برخاست. نه، لکن ما شما را آرزومند گردانیم و بی‌آرام کردیم و به نزدیک خویش آوردیم، که حملناهم فی البر والبحر.»^{۶۲}

حکیمان و عارفان از سفر مستمر و مدام آدمی بسیار سخن گفته‌اند. از دید اینان، آدمیان از هنگامی که خدایشان آفریده در سیر و سفری مدامند و از مرکب به زیر نمی‌آیند مگر در بهشت یا دوزخ و «بهشت و دوزخ هرکس بر حسب اوست.»^{۶۳} روش مردان مرد در این سفر بی‌پایان و قدسی «جدا کردن عادت» از خود است، و قطع منازل تعلق، که آدمی به هر چه از راه بمانند، از حق مانده است، و این مانده بت اوست و هلاکتش.^{۶۴}

حکیمان مسلمان از چهار مرگ سخن به میان می‌آورند:

الف: مرگ سرخ یا «موت احمر» که پی‌آورد مجاهده با نفس و پیکار در ساحت درونی وجود است علیه ابتذال خویشتن. این موت، موت جامع نیز هست، زیرا با حصول آن، دیگر مرگ‌ها حاصل می‌شود. سالک عارف جز با اینچنین مرگی هرگز بر آستانه حیات راستین نخواهد ایستاد. انتخاب نام «مرگ سرخ» برای این گونه مرگ به نسبتی است که بین شهادت و خونریزی وجود دارد.

ب: مرگ سفید یا «موت ابیض» که اندرون از طعام تهی داشتن است. زمینه‌رهایی از

تعلق مادی را فراچنگ سالک می آورد.

ج: مرگ سبز یا «موت اخضر» که عبور از زیبایی های گذران و صوری حیات است.
 د: مرگ سیاه یا «موت اسود» که عبارت است از احتمال آزار و اذیت دیگر آدمیان است،
 که اگر این الم نباشد آدمی طعم محبت خدا را نچشیده است.
 عرفای مسلمان تکیه بر وجود فردی را بالاترین گناه می دانستند.

«وجودک ذنب لایقاس به ذنبه...»

«سیه روی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد الله اعلم»

و شرط اصلی گناه آگاهی و قوف به نفاذ و سیطره مشیت خداوندی است. تنها در برابر خدا و با درک حضور او گناه آگاهی ممکن می گردد. بدون قوف بدین نسبت اساساً گناه بی معناست. بدینسان گناه آلودگی امری ژانما می نماید، چراکه از سویی به معنای دورافتادگی از خدا، از سوی دیگر و در همان حال احساس حضور در مقابل اوست. ایمان و قوف به این دوگانگی است. اگر گناه شرط دورافتادگی از خداست. پس باشندگی فردی بزرگترین گناه، و سرچشمه همه گناهان است. چراکه باشندگی خود سبب اصلی دورافتادگی آدمی از اصل الوهی خویش و هبوط به ارض غربت و ربیع مسکون فراق است. مرگ، در این تلقی آگاهی به گناه است. گناهی که فقط با مرگ یعنی «رجوع کثرت به وحدت» «ارتفاع تعین» می یابد. اما مرگ به معنای عدم مطلق نیست: «عدم، عدم ادراک است، واگر نه همه وجود است. زیرا که عدم، خود نیست، و نیست را چگونه وجود باشد؟» آدمی «عدم» را با خود به «وجود» می آورد. این اندیشه، وجهی وجودی و درعین حال تراژیک دارد. باشندگی، فراق و افتراق است. باشندگی با باشندگی خود از وجود مطلق جدا افتاده است، بودن، هبوط در ارض فراق است. تا لنگر باشندگی از آبهای متلاطم فراق بیرون کشیده نشود، کشتی هستی انسانی بسوی ساحل قرب مطلق بادبان برنخواهد افراخت.

عارف بزرگ مسلمان سید حیدر آملی مرگ را قوس صعود و رجعت به اصل می دانست. این امر چه به لحاظ صوری و چه به لحاظ معنوی، در انسان و جهان، در مراتب سه گانه قیامت صغری؛ قیامت وسطی و قیامت کبری جاری است. سید حیدر از قیامت سه فهم کلی ارائه می دهد:

الف - فهم اهل شریعت

ب - فهم اهل طریقت

پ - فهم اهل حقیقت

فهم معادی از دید عارف بزرگ تحول پذیر است. او میان فهم صوری «فرازمان» و فهم متعالی آن فرق می‌گذارد. معاد در نگاه سید حیدرآملی ظهور «حق» به صورت اسماء باطن است، در برابر دنیا که «ظهور» به صورت اسماء ظاهری است. اسماء حق به حسب جزئیات و اشخاص، نامتناهی است، و به حسب کلیات و انواع، متناهی است. پس واجب است که این اسماء دمام به صور اسماء و صفات دنیاوی و فرادنیایوی بروز و ظهور داشته باشند.

برای همین است که برخی از عرفای مسلمان این تعبیر را داشته‌اند که دنیا و آخرت دو مظهر از مظاهر اویند، پس ضروری است که دمام وی و وقته، هرآن و هر لحظه وجود داشته باشند. از این دید، قیامت عبارت است از تحول عالم ظاهر و تبدیل آن و رجعت مستمر آن به سوی باطن وجود. همچنانکه از نظرگاهی دیگر، دنیا، ظهور بطون وجود است به صور ظاهری. پس حقیقت معاد، رجوع مظهر به ظاهر است و محاط به محیط. معاد رجوع تمامی مظاهر به اسماء است؛ اسمایی که منشأ اثر در آن مظاهر بوده‌اند. هراسم دارای «دوری» است، و احکام و آثاری. پس ممکن است که این بروز و ظهور، توأم با غلبه مظاهر برخی از اسماء بر مظاهر برخی از اسماء دیگر باشد. مرگ، پیروزی بر اهواء نفسانی است. در گرایش به جهات پست و مبتذل حیات، وجود بی بهره از حیات راستین سربر بالین احتضار می‌گذارد. در رهایی از اهواء بشری است که هستی انسانی در زمینه اشتیاقی ازلی به سوی مرتبه قدسی وجود فرامی‌رود.^{۶۷}

درینش عارفان مسلمان، وجود، واحد است. هستی وحدتی بیکرانه است، و نظام آن، یگانه. در این بینش تقسیم وجود به جهان مادی و جهان غیرمادی؛ یا دنیا و آخرت موضوعی اعتباری و فاقد حقیقت است. این تقسیم، تقسیمی نسبی است که بر مبنای حضور در هستی شکل می‌گیرد. از این دید، دنیا و آخرت دو صفتند، که بر وجود اطلاق می‌شوند. ادنی مرتبه هستی انسانی و نازلترین آن، در مرتبه وجود عنصر است. در سلوک کمالی و تصعید عرفانی است که آدمی در خود و با خود دنیا را می‌برد تا به آخرت مبدل کند. وجود،

در حرکت گامهای آدمی از مرتبه‌ای به مراتب بالاتر فرامی‌رود و دنیا به آخرت تغییرهویت می‌دهد. انسان در مرتبه دنیا دارای دو وجه وجودی است: وجه «نوری» که به گونه‌ای نمادین برحقیقت فرارونده روح او اطلاق می‌گردد و وجه «ظلمانی» که حرکت انحطاطی و تنزلی آن را می‌نمایاند.

عبوراز مرگ به مثابه استمرار وجودی آدمی را همه عارفان و حکیمان مسلمان تأکید کرده‌اند. انسان، نامتناهی است و به گونه یک هستی درگسترش تا بی‌نهایت امتداد دارد، و درهر مرحله ازاین تصعید وجودی شدت و کمال فزونی می‌یابد. صیوررت انسانی دراین بینش به مثابه رهایی از تنگنای «اسارت» قیدها و عبور به رهایی «مطلق» است. این «شدن» افقی نیست، بلکه حرکتی عمودی و فرایاز است. اوج این تعالی را دراندیشه‌های ملاصدرا شاهدیم. بینشی که به تعبیر هانری کربن از قله آن می‌توان خطی را تشخیص داد که مارا به نوعی متافیزیک تخیل فعال و واقمیت مثالی رهنمون می‌شود، و به فلسفه معاد یا رستاخیز می‌انجامد.^{۶۸}

ملاصدرا در کتاب گرانسنگ خود؛ *اسفاراربعه*، دربحث پیرامون مرگ و پس از مرگ، میل به جاودانگی انسان را تحلیل می‌کند. صدرا راهی رامی‌رود که پیش از او عارفانی همچون جلال‌الدین محمد مولوی در آن گام زده‌اند.

برحسب روانشناسی عارفانه صدرا «محبت وجود و بقا» سرشته با سرشت آدمی است. حکمت خداوند برآن تعلق گرفته است، تا در نهاد آدمیان، کراهت از فنا و میل به بودن و همواره بودن نهفته باشد. در هستی‌شناسی «صدرالمتألهین» وجود؛ خیرمحض و نور صرف است. آدمی نیز در ذات خود گرایش به وجود و در نتیجه گرایش به خیر و نور دارد. میل به جاودانگی نمودار کشش وجودی آدمی بسوی خیر و نورانیت مطلق است. در طبیعت؛ طبیعتی که در آن مشیت خداوند جاری است و اسماء و صفات او در تجلیند، هیچ چیزی بیهوده نیست، و هرچه در اوست، به ضرورت بسوی غایتی روان است. پس تمنای جاودانگی و گریز از مرگ نیز غایتمند و حکیمانه است. این کشش ذاتی و این اشتیاق سرشتی بیهوده نیست، چراکه جهان بیهوده نیست و مشیت مطلق به عبث تعلق نمی‌گیرد. در جهان هدفدار و غایتمند میل به بقا نیز دارای هدف و غایتی خواهد بود و باید باشد. «طلب بقا و تداوم وجود» نشان و نشانه‌ای بر استمرار هستی انسانی و امکان وجودی «دیگرجهانی» است؛ وجودی که

شانه به شانه ابدیت می‌ساید و دست در دست سرمدیت دارد. جهان خاک در ذات خود ناتوان از فراهم آوردن این امکان است، پس باید در مرتبه‌ای دیگر از وجود این گرایش الهی متحقق گردد. اگر به فرض، این امکان نباشد و با جهانی دیگر تمنای جاودانگی تحقق نپذیرد، در آن صورت این «اشتیاق نهفته و فراگیر» که در ما به ودیعت نهاده شده، عبث خواهد بود، و «جاودانگی» بی‌معنا و از دست رفته جلوه خواهد کرد. اما «عبث» در وجود راه ندارد و مشیت «مطلق» جایی برای بیهودگی عبث بودن در جهان باقی نگذاشته است.^{۶۹}

حکیم و عارف قرن اخیر مرحوم آیت‌الله حاج شیخ محمدعلی شاه‌آبادی نیز پس از صدرا این بحث را پی می‌گیرد. در نگاه او، میل به حیات مطلق، حیاتی که ازلی و ابدی بوده و حدی بر آن متصور نباشد، از جمله آرزوهای همیشگی انسان در طول تاریخ بوده است. حیات، مناط آگاهی و توانائی است، و از این رو ما هستی را به مثابه آگاهی و اراده معطوف به عمل می‌شناسیم؛ دو خصالتی که از آثار اصلی وجودند؛ وجودی که تمنای فطری او حیات بی‌پایان و گسترده و جاودانه است. این گرایش بیش از هر چیز بر فرامادی بودن عنصر ذاتی آدمی دلالت دارد. «ماده» فیزیکی فاقد «حضور» و «خودآگاهی» است، و جسم و طبیعت مادی نیز به طبع چنینند، در حالی که آدمی وجودی آگاه و دارای حضور است. و «حضور»، جوهره آگاهی است.

آدمی، عاشق خویشتن، و خواهان کمال خویش است. حتی آنکه دست به خودکشی می‌زند، چنین نمی‌کند جز آنکه می‌پندارد بدینسان خواهد توانست از این زندگی ظلمت بار، خود را - خودی را که دوست می‌دارد - نجات دهد. این «خود» خواهی و این گرایش سرشتی نیز دلالت بر وجود حقیقی فرامادی در آدمی دارد.

انسان ولو اینکه معتقد به دین نباشد، شیفته نیک نامی است، حتی ماده‌گرایان و طبیعت‌گرایان ناباورمند به بقای پس از مرگ نیز دل‌باخته‌ی نیک‌نامی‌اند. این گرایش و دیگر گرایش‌های فطری، دلالت بر بقای نفس انسانی دارند. اگر آدمی فرض می‌کرد که مرگ پایان اوست، هرگز میل به جاودانگی و نیک‌نامی و خودخواهی در او وجود نمی‌داشت. رجوع این گرایش‌های به نفس انسانی ما را مجاب می‌کند که آدمی جاودانه باقی است و فنا در او راه ندارد. آدمی دارای دو حیات است. انسان به سبب انسان بودن خویش موجودی اجتماعی است و صحت حیات او ملازمت با حیات جمعی دارد. دستاوردهای فنی و پیشرفتهای مادی

اعم از صنایع و اکتشافات سبب سلامت حیات دنیوی است. و از دیگر سوی «دین»، مصحح زندگی در تمامی مراتب وجود است.^{۷۰}

در هستی شناسی ملاصدرا، بنابر حرکت جوهری و سرشتی انسان و جهان، روح دست در آغوش جسم مثالی یا «جسم مکتسب» سفر مرگ را می آغازد. جسم به کمال رسیده در این عبور قدسی روح را رها نمی کند و در دامن او می آویزد. باز به تعبیر هانری کرین فقط این نظریه، یعنی نظریه تخیل خلاق که نظریه ای است جوهری و جوهر بخش جسمی که روح را در دامن خود می پرورد، می تواند معنای درست معاد جسمانی را به طور کامل به ما بفهماند.^{۷۱}

ملاصدرا وجود و حضور را مقوله هایی مساوی هم می داند. هر چه «برای مرگ بودگی» تقلیل می یابد، برای «ورای مرگ بودن» اوج و ارتقاء و شدت می گیرد. صدرا برخلاف هایدگر که مرگ را غیبت از وجود می داند، آن را گسترش و امتداد وجود تلقی می کند. مرگ در این طرز تلقی امکانی برای عبور به سمت نورانیت و عوالم روشنی است. هستی انسانی باید تا فراسوی مرگ گسترش یابد و به «جاودانگی» رسد. در این مرتبه، هستی انسانی مواجهه ای جاودانه با تجلیات آن سوی وجود دارد. باران الوهیت بر او باریدن می آغازد و او پای به مرحله احدیت می نهد. فیض و قبول فیض، دایم است. هر فرد قابلی که به صفت وجود متصف می شود، به وجود «حق»، واجب الوجود بالغیر می گردد و بدین معنی مرگ در او پایان می یابد.

پی نوشتها:

- ۱- ابن سینا، الهیات الشفاء، تصحیح ابراهیم مذکور، چاپ انست ایران، انتشارات ناصرخسرو، سال ۱۳۶۳، ص ۴۲۳.
- ۲- نگاه کنید به: امام محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ دوم، انتشارات زوار، سال ۱۳۶۳، ص ص ۸- ۳۰۷.
- ۳- امام محمد غزالی، احیای علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ اول، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، نیمه دوم از ربع منجیات، ص ۱۲۷۳.
- ۴- همان، ص ص ۲- ۱۲۸۱.
- ۵- هانری برکسون، دو سرچشمه اخلاق ودین، ترجمه حسن حبیبی، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، ص ص ۸- ۱۳۷.
- ۶- امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش محمد عباسی، چاپ اول، انتشارات طلوع تهران، سال ۱۳۶۱، ص ۸۰۴.
- ۷- ویلیام بارت، انگزستانسیالیسم چیست؟، ترجمه منصور مشکین پوش، چاپ اول، انتشارات آگاه، سال ۱۳۵۹، ص ۵۹.
- ۸- همان، ص ۵۷.
- ۹- داریوش شایگان، آسپادریبرابر غسرب، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۷۱، ص ۲۵۶.
- ۱۰- ابوالمجد مجدودبن آدم سنایی، حدیقة الحقیقة الشریعة الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۹، ص ۴۲۰.
- ۱۱- امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، نشر طلوع، ص ۸۰۴.
- ۱۲- احیای علوم الدین، ص ۱۲۹۸.
- ۱۳- نگاه کنید به؛ دکتر غلامحسین عمرانلی، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، انتشارات حکمت، ص ۱.
- ۱۴- شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، تصحیح دکتر سیدحسین نصر، جلد سوم، ص ص ۵- ۳۹۴.

- ۱۵- همان، ص ۲۵۰.
- ۱۶- شیخ عباس قمی، سفینه البحار، انتشارات سنایی، ج ۱، ص ۱۹۵.
- ۱۷- نگاه کنیدیبه؛ کیخسرو اسفندیار، دبستان مذاهب، چاپ اول، انتشارات طهوری، ج ۱، ص ۳۱۸.
- ۱۸- دکتر عبدالحسین زرین کوب، سزنی، چاپ دوم، انتشارات علمی، سال ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۸۰.
- ۱۹- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۲۹.
- ۲۰- همان، ج ۱، ص ۱۱۲.
- ۲۱- همان، ج ۲، ص ۱۶۲.
- ۲۲- همان، ج ۱، ص ۵-۵۰۳.
- ۲۳- شیخ عزیزالدین نسفی، کشف العقایق، تصحیح محمد مهدوی دامغانی، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۵۸، ص ۲۰۶.
- ۲۴- دبستان مذاهب، ج ۱، ص ۳۲۳.
- ۲۵- خواجه نصیرطوسی، آغاز وانجام، تصحیح استادحسن حسن زاده آملی، چاپ اول، انتشارات ارشاد اسلامی، ص ۱۸.
- ۲۶- شیخ عزیزالدین نسفی، انسان الکامل، تصحیح مازیان موله، چاپ دوم، انستیتو ایران و فرانسه، ص ۱۰۸.
- ۲۷- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۷.
- ۲۸- همان، ج ۳، ص ۱۷۶.
- ۲۹- همان، ج ۳، ص ۳-۴۲۶.
- ۳۰- همان، ج ۳، ص ۷-۲۲۶.
- ۳۱- همان، ج ۳، ص ۲۲۷.
- ۳۲- شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، سه رساله، تصحیح نجفعلی حبیبی، چاپ اول، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ص ۶-۹۵.
- ۳۳- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۵۷.
- ۳۴- نگاه کنیدیبه: خدایگان وبنده، هگل، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، خوارزمی، سال ۱۳۵۷، ص ۷-۳۶.
- ۳۵- سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۷۴.
- ۳۶- افضل الدین محمد مرتی کاشانی، مصنفات، تصحیح یحیی مهدوی، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی،

ص ص ۲- ۶۱۱.

۳۷- علامه محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، نشر رسالت قلم، ص ۱۳۴.

۳۸- شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، منطق الطیر، تصحیح سیدصادق گوهرین، چاپ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۲۱.

۳۹- همان، ص ۱۲۹.

۴۰- بریان مگی، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ اول، خوارزمی، سال ۱۳۷۲، ص ۴۴۰.

۴۱- مجله فرهنگ، سال اول، شماره ۲ و ۳، مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۰، ص ۲۱۶.

۴۲- سروپالی رادا کریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه دکتر جواد یوسفیان، چاپ اول، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، سال ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۴.

۴۳- نگاه کنیده؛ کیهان فرهنگی، سال ۹ (مرداد ۱۳۷۱)، ش ۱۷۸، ص ص ۵- ۱۲.

۴۴- هانس ولفگانگ شومان، آیین بودا، ترجمه ع. پاشایی، چاپ اول، انتشارات مروارید، سال ۱۳۶۲، ص ص ۴۱- ۱۳۹.

۴۵- نگاه کنیده به: شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، تصحیح کیوان سمیعی، چاپ دوم، انتشارات محمودی، ص ۵۹.

۴۶- دکتر سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، خوارزمی، سال ۱۳۷۱، ص ص ۸- ۱۳۷.

۴۷- منطق الطیر، ص ص ۷- ۸.

۴۸- عطار نیشابوری، مصیبت نامه، تصحیح دکتر نورانی وصال، چاپ دوم، زوار، ص ۱۴۳.

۴۹- شرح گلشن راز، ص ۵۰۴.

۵۰- حسن حسن‌زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه حکیم و عارف، چاپ اول، فجر، ص ص ۳- ۳۲.

۵۱- مجله فرهنگ، ش ۲ و ۳، ص ۲۲۵.

۵۲- والتر ترنس استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگی، ص ۳۲۸.

۵۳- منطق الطیر، ص ۲۱۰.

۵۴- همان، ص ۹۷.

۵۵- همان، ص ۱۶۲.

- ۵۶- همان، ص ۱۶۳.
- ۵۷- همان، ص ۲۲۲.
- ۵۸- همان، ص ۲۰۸.
- ۵۹- نگاه کنید به؛ مصباح الهدایه، عزالدین محمود کاشانی، تصحیح مرحوم استاد علامه سید جلال‌الدین همایی، چاپ دوم، انتشارات هما، ص ۶۶.
- ۶۰- افلاکی، مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازجی، چاپ دوم، انتشارات دنیای کتاب، سال ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۶.
- ۶۱- دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، ج ۱، ص ۱۵۳۴.
- ۶۲- مجموعه آثار شیخ محمد غزالی، تصحیح احمد مجاهد، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۸۵.
- ۶۳- رسایل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ اول، انتشارات مولی، ص ۱۵۷.
- ۶۴- مجموعه آثار شیخ احمد غزالی، رساله بحرالحقیقه، ص ۱۹.
- ۶۵- لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۴۰۶ و ۴۹۵.
- ۶۶- حسن حسن‌زاده آملی، نصوص الحکم بر نصوص الحکم، چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی رجاء، سال ۱۳۶۵، ص ۲۹۵.
- ۶۷- نگاه کنید به؛ اسرارالشریعه و اطوارالطریقه و انوارالحقیقه، سید حیدرآملی، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲، ص ۱۳۶ - ۱۰۴.
- ۶۸- داریوش شایگان، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، چاپ اول، نشرآگاه، ص ۶۶.
- ۶۹- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الاسفارالاربعه، چاپ قم، ۹ جلد، ج ۹، ص ۲۴۱.
- ۷۰- میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، رشحات البحار، چاپ اول، نهضت زنان مسلمان، ص ۱۲ - ۸ - ۲۰ - ۱۹ و ۵۱ - ۵۰ - ۱۶۲.
- ۷۱- توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۱۶۷ - ۱۵۵.



پڙهه ښکاري ځايون انساني و مطالعات فرهنجی
پر تال جامع علوم انسانی