

مرگ اختیاری و تفاوت آن

در نگرش عرفانی مولانا و اندیشه فلسفی افلاطون

محمد رضا عابدی *

مصطفی عابدی **

چکیده: بی تردید مرگ و گریزناپذیر بودن آن و سرنوشت انسان پس از مرگ، بزرگ‌ترین دغدغه انسان از آغاز پیدایش تاکنون بوده است. نوع نگاه دین و عرفان، و حکمت و فلسفه، در این زمینه دارای مشترکات و تفاوت‌هایی است. در فلسفه دیالکتیکی افلاطون و در عرفان عاشقانه مولانا به جز مرگ طبیعی و اجباری، از مرگ دیگری تحت عنوان مرگ ارادی نیز، به صراحت یا تلویحاً سخن رفته است. مبنای رهیافت مولانا در این زمینه نقلی بوده و مبتنی بر حدیث: «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» است. اما اساس دیدگاه افلاطون، عقلی و دیالکتیکی است. از این رهگذر، این مقاله در پی واکاوی گستره معنایی مرگ ارادی در مفهوم فلسفی و عرفانی آن است. نیز وجوه تفاوت و اشتراک تلقی عرفانی مولانا و برداشت فلسفی افلاطون از مرگ ارادی در این مجال تبیین می‌شود. نتایج حاصل نشان می‌دهد که افلاطون و مولانا، هر دو، مرگ ارادی را نتیجه نوعی سلوک می‌دانند که به قطع وابستگی مادی و جسمانی و علایق دنیوی در عین زندگی این جهانی منجر می‌شود. راه‌بردن سالک و فیلسوف به حقیقت عالم و پیوستن به خیر مطلق و هستی سرمدی، غایت آرمانی در این سیر خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: مرگ ارادی، مولانا، افلاطون، مُثُل، عشق

e-mail: abedi@tabrizu.ac.ir

* استادیار دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران (پردیس فارابی) e-mail: m.abedi2015@yahoo.com

مقاله علمی پژوهشی است؛ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۱۲؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۲/۱۱

دوفصلنامه علمی، سال دهم، شماره بیستم، صفحات ۹۱-۱۱۶

مقدمه:

روح به لحاظ سعه وجودی و ماهیت ملکوتی و الهی‌اش می‌تواند خود را از قید جسم و چهارچوب‌های مادی برهاند اوج این رهایی را مرگ می‌نامیم. صدرالدین شیرازی به عنوان یک حکیم متأله بر آن است که: [مرگ] مرحله تکمیل نفس ناطقه است که در آن مرحله خلع بدن و قشر کرده و به عالم روحانیت پیوندد (ملا صدرا، ۱۴۲۲: ۳۲۹).

روح با احراز چنین مقامی بر تن اشراف کامل پیدا می‌کند و می‌تواند آن را در هر مسیری که بخواهد سوق دهد. افلاطون نیز بر این باور است:

روح برخلاف تن عمل می‌نماید و بر همه احوالات بدن حکم می‌راند و بیشتر اوقات در برابر آن‌ها ایستادگی می‌کند و عنان آن‌ها را به دست می‌گیرد و گاه به آن‌ها رنج می‌دهد چنانچه هنگام مداوا و ورزش پدیدار است و گاه با آن‌ها به مهربانی رفتار می‌کند و زمانی در برابر آن‌ها به تهدید و سرزنش توسل می‌جوید و در موقع بروز ترس یا خشم عنان آن‌ها را می‌کشد و با همه نیروی خویش آن‌ها را از بسی حرکات باز می‌دارد و همچون موجودی جدا و مستقل در برابر تن می‌ایستد و به آن فرمان می‌راند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۹۸).

اندیشه فلسفی سقراط و افلاطون متأثر از فیثاغورثیان است که معنای جدیدی برای فلسفه ارائه کردند. فیثاغورث می‌گوید: «فلسفه تهذیب است» (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۰۷) ارائه چنین تعریفی از فلسفه را در رساله «فایدون» افلاطون که تحت تأثیر فیثاغورث به تحریر درآمده، نیز مشاهده می‌کنیم (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۷)؛ دانش سقراط یعنی فلسفه با عبارت دامن برچیدن روح از همه قیدهای تن و معطوف شدن تمام توجهش به فعالیت‌های خاص خویش تعریف شده است (ورنر، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۱۲). او می‌گوید:

آیا کوشش کسانی که به راستی به فلسفه می‌پردازند، برای رسیدن به همین مقصود نیست و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟ (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۴).

بر این مبنا است که افلاطون به فیلسوف، پشت کردن به بدن و تمایلات جسمانی را توصیه می‌کند. هرچند او به صورت صریح از موت ارادی سخن نمی‌گوید و هیچ‌گاه از چنین لفظی استفاده

نمی‌کند، اما مفهوم مرگ ارادی در اندیشه او وجود دارد و آن را می‌توان در رساله فایدون به‌وضوح مشاهده کرد.

سراسر رساله فایدون بی‌اندک مبالغه‌ای در خدمت این است که فلسفه را تنها کسانی

درمی‌یابند که از تن عاری باشند (پنج‌تن، ۱۳۹۲: ۶).

اما توصیه افلاطون به دور نگه داشتن نفس (روح) از وابستگی‌های جسمی و حسی، به منزله دعوت به ترک دنیا نیست، اگرچه برخی از دیدگاه او چنین برداشت کرده‌اند. حال آنکه افلاطون به هیچ‌روی خواهان نفی دنیا نیست. چون فیلسوف در پیوستگی روح و تن، برای روح مقامی برتر از تن قائل است. از این‌رو می‌تواند درباره زندگی جسمانی به درستی داوری کند و این زندگی را در سلسله مراتب روح و تن در جایی قرار دهد که سزاوار است (بورمان، ۱۳۸۹: ۵۵).

از تعلیمات افلاطون چنین برمی‌آید که آدمی تازمانی که در چهارچوب زندگی مادی و تعلقات آن گرفتار است تنها اندکی می‌تواند به حقیقت نزدیک شود. آن‌هم به شرط آنکه، تا حد امکان کاری به کار تن نداشته باشد و جز مقدار ضروری به آن نپردازد و نگذارد طبیعت، تن روحش را آلوده سازد بلکه تا می‌تواند خود را از آن کنار نگه دارد تا خدا او را از آن رهایی بخشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۳). به همین روی، در اندیشه سقراط و افلاطون فلسفه آمادگی برای مرگ است و کار فیلسوف آماده‌سازی روح برای اقامت دائم در جهان مُثُل و خلاصی از محکوم بودن به بازگشت مجدد به محدودیت‌های بدن فانی است (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۱۳) از این رهگذر، هراس از مرگ که در فرهنگ هومری و عصر طلایی یک امر بدیهی بود، دیگر در عصر فلسفه جایگاهی ندارد. زیرا سقراط و افلاطون معتقد بودند که فیلسوف از مرگ نمی‌هراسد بلکه فیلسوف حقیقی در کار آماده شدن برای مرگ است (صنعتی، ۱۳۸۴: ۲۶). دیدگاه فوق به چند نکته اشاره دارد: نخست اینکه نزدیک شدن به حقیقت با مفارقت روح از بدن (مرگ در درجات و اقسام مختلف آن، اعم از اختیاری یا اجباری طبیعی) رابطه مستقیم دارد. دیگر اینکه در زندگی دنیوی هم می‌توان به اندازه مفارقتی که روح از بدن دارد (به‌اندازه مرگ اختیاری) به آن نزدیک شد؛ یعنی این نزدیکی نسبی است، نه مطلق. به همین جهت، انسان نمی‌تواند در عین زندگی مادی حقیقت را به‌تمامی دریابد اما در هر صورت راه وصول به این درک دوری گزیدن از بدن و قید و بندهای آن است و مسیر معرفت انسان از کانال فرقت روح از جسم می‌گذرد.

چنین می‌نماید که روح آدمی هنگامی می‌تواند به نیکوترین وجه اندیشه و تعقل کند که حس بینایی و شنوایی و خوشی و ناخوشی او را مشوش نسازد بلکه از گرفتاری تن آزاد باشد و تا آنجا که میسر است دور از تن به جست‌وجوی حقیقت بپردازد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۲).

از این رهگذر، افلاطون میان فلسفه و مرگ رابطه تنگاتنگی می‌بیند؛ از نظر او «فلسفه مشق موت است» (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۰)، یعنی فاصله گرفتن ارادی و خودخواسته از تن و خواهش‌های آن. تفسیر گاتری از این گفته آن است که «فلسفه به معنی واقعی چیزی جز آمادگی برای مرگ نیست» (گاتری، ۱۳۷۷: ۲۰۳) البته در اندیشه افلاطون «خودکشی روا نیست ولی فیلسوف با اشتیاق تمام به مرگ روی می‌آورد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۰). بدین معنا که او مرگ را قطع وابستگی‌های روح از تن می‌داند. پس منظور او از مرگ، مرگ طبیعی نیست بلکه مرگ ارادی منظور است. از این منظر، تفکر افلاطونی ریشه در اندیشه سقراط دارد که مرگ را به منزله روشی برای درک حقیقت می‌دید. چنان‌که در جهان‌بینی مولانا نیز عاری شدن از لباس تن و ماده شرط وصال حق بیان شده است:

من شدم عریان زتن او از خیال می‌خرامم در نهایت الوصال
(افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۸۱)

مطابق این اندیشه، مرگ و فلسفه و عرفان در عواطف و احساسات و قوایی که همانند وزنه‌های سربی عقل را به جانب تن دوخته است، به نقطه اشتراکی می‌رسند. چون از یک سو کار عرفان، و فلسفه (در مفهوم افلاطونی آن) از بین بردن همین علقه‌ها و وزنه‌ها است که روح و عقل را به حوزه غیرشناختی محدود کرده و نمی‌گذارد تا شناسایی معرفت اتفاق بیفتد و از دیگر سو، مرگ نیز آزادی از همین قفس تمایلات جسمانی و احساسات و عواطف و قوای مربوط به آن است که مانع وصول نفس به حقیقت‌اند. به این معنا که، وقتی نفس انسان نسبت به جسم و تعلقات جسمانی حالت استعلایی داشته باشد، در آن صورت مرگ و فلسفه تحقق می‌یابد. براین اساس

کسانی که از راه درست به فلسفه می‌پردازند در همه عمر، بی‌آنکه دیگران بدانند هیچ آرزویی جز مرگ ندارند. اگر این نکته درست باشد شگفت خواهد بود که چون مرگ را نزدیک ببینند از آن بگریزند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۰).

مولانا نیز مرگ ارادی را طریقه خویش می‌داند چنان‌که در ملاقات با قطب‌الدین شیرازی به صراحت بیان می‌دارد: «راه ما راه مردن است تا نمیری نرسی» (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۹۸). مولانا

مرگ ارادی را از سنخ تجربه و صیروت می‌داند، نه از سنخ درک و شناخت، حال آنکه به نظر می‌رسد در تفکر افلاطون مرگ ارادی از سنخ شناخت است و از مسیر دیالکتیک تحقق می‌یابد، نه از مسیر دل. بنابراین، می‌توان در فلسفه او مرگ ارادی را مرگ دیالکتیک نامید. اما در تلقی عرفانی امثال مولانا این مرگ، شهود و شدن انسان در سیر از ماده به معنا است؛ متحول شدن و راه پیمودن است. چنان‌که در جواب قطب‌الدین شیرازی تصریح می‌کند:

راه ما مردن و نقد خود به آسمان بردن، تا غیری نرسد، چنان‌که صدر جهان گفت تا نمردی نبردی (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۰).

پس موت ارادی نتیجه سلوک عملی عارف است که با آن خلج نعلین ماده و تعلقات می‌کند و به مرتبه فنا می‌رسد:

شیخ چون از ما و من بگذشت و او بی‌اونا شد و نماند و در نور حق مستهلک شد که «موتوا قبل ان تموتوا» اکنون او نور حق شده است (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

در دیوان شمس از همین مرگ و استهلاک در نور حق و بقا در ذات او به «عروسی ابد» و «عیش ابد» تعبیر می‌شود یعنی بقا در نور الهی و رسیدن به سرخوشی ابدی در آن. این مضمون از داستان عیادت صدرالدین از مولانا نیز برمی‌آید. آنجا که مولانا در جواب صدرالدین که برایش طلب شفا و بهبودی می‌کند، به او می‌گوید:

بعد از این شفاک الله شما را باد. همانا که در میان عاشق و معشوق پیراهنی از شعر بیش نمانده است، نمی‌خواهید که بیرون کشند و نور به نور پیوند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۸۱).

براین پایه، مفهوم مرگ و زندگی جابه‌جا می‌شود. مرگ معنای زندگی به‌خود می‌گیرد و زندگی معنای مرگ؛ یعنی از منظر اهل معرفت مرگ آغاز حیات بی‌مرگ است. این مهم هم در مرگ اضطراری و اجباری صدق می‌کند و هم در مرگ اختیاری و ارادی. با این تفاوت که در مرگ اضطراری روح به اجبار به حیات حقیقی و ابدی می‌رسد، اما در مرگ ارادی با اراده و خواست سالک و با طی طریق حق و پیش از فرا رسیدن اجل این امر محقق می‌شود (بثربی، ۱۳۹۱: ۱۳). این زمانی است که عارف با شهود معرفتی به مفهوم حقیقی حیات پی می‌برد و درمی‌یابد که زندگی مادی، زندگی مجازی حقیقت‌نما است، حال آنکه خالی از حقیقت است:

مرگ حیات است و حیات است مرگ عکس نماید نظر کافری
جمله جانها که از این تن شدند حی و نهان اند کنون چون پری
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۷۵۶۱)

این موضوع در مفهوم «مُثُل افلاطونی» نیز نهفته است:

زندانیان در غار جز سایه‌ها هیچ چیز دیگری را حقیقی نمی‌دانند و همه حقیقت عالم را
در آن می‌بینند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۶).

آنچه مانع از دانایی راستین می‌شود، جهل مرکب آدمی است؛ یعنی او اشیای محسوس را به جای حقیقت می‌گیرد. هرچند «مثل» حجاب درک حقیقت است، اما شناخت درست آن می‌تواند نردبان پایه صعود باشد؛ زیرا «نخستین پله صعود، شناسایی این امر است که آنچه ادراک حسی بر ما همچون موجود حقیقی می‌نماید، تنها تصویر مبهمی از حقیقت است» (بورمان، ۱۳۸۹: ۹۷) از این رهگذر، در تفکر افلاطونی کسی که اهل دیالکتیک است، هرچند موضوع اندیشه‌اش صور دیدنی نیست، اما او دیدنی‌ها را به یاری می‌گیرد، برای بیان آن حقایقی که صور نماینده آن‌ها هستند. او می‌کوشد با استفاده از دیدنی‌ها مفاهیم مجردی را که جز با دیده روح رؤیت نمی‌شوند، بیان کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۵۲). پس عالم محسوسات اسباب رهیافت انسان به ساحت ایده‌ها است.

پارادوکس مرگ و زندگی

مرگ حیات است و حیات است مرگ عکس نماید نظر کافری
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۷۵۶۱ ب)

انسان به دلالت آیه شریفه: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸)، موجودی دوبعدی است: یک بعد الهی و ملکوتی و یک بعد حیوانی و شیطانی. در زندگی هر انسانی، خواسته و ناخواسته، تضاد و تقابل پیوسته‌ای میان این دو بعد وجود دارد. هرگاه آدمی به یکی از این دو بعد بیش‌تر بپردازد و آن را تقویت کند، این نزاع و تقابل تشدید شده و به قربانی شدن بعد ضعیف‌تر می‌انجامد؛ انسان با تهذیب نفس و دوری از تمنیات مادی روح الهی خود را در مقابل نفس شیطانی تقویت می‌کند. نتیجه استمرار و پیشرفت در چنین شیوه‌ای یک حالت تناقض‌نمایی از مرگ و زندگی در درون انسان است و آن عبارت است از مرگ نفس و تولد جان:

مردن تن در ریاضت زندگیست رنج این تن روح را پایندگیست
(مثنوی، د: ۳: ۳۳۶۵)

در فقره‌ای از کشف الاسرار میبیدی، اجتماع ضدین حیات و مرگ در وجود سالک، چنین به تصویر درآمده است:

زنده‌ای را بکشید تا کشته زنده شوید؛ یعنی نفس زنده را به شمشیر مجاهدات و عمل
بر وفق شریعت محمدی بکشید تا دل مرده با قتل نفس به نور مشاهدت زنده شود و به
حیات طیبه برسد (میبیدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۳۹).

مولانا از ظرفیت شگرف آدمی در تحمل و نمودار ساختن هم‌زمان مرگ و زندگی در خود به شکفت آمده و می‌گوید:

ای عجب یک چیز از یک‌سوی مرگ و آن ز یک‌سوی دگر احیا و برگ
آن یکی نسبت بدان حالت هلاک باز هم آن سوی دیگر امتساک
(مثنوی، د: ۴، ۳۰۹۶-۳۰۹۵)

در نظر افلاطون «اگر مرگ را جدایی نفس از امور جسمی و حسی تصور کنیم، پس به این معنا
زندگی فیلسوف طی طریق به‌سوی مرگ خواهد بود» (گادامر، ۱۳۸۴: ۵۴). یعنی مرگ نهفته در خود
زندگی است و زندگی راه و وسیله مرگ است؛ به دلالت اندیشه افلاطونی انسان در پرتو
دیالکتیک همواره در راه است و می‌توان او را در بین راه دید. وجود آدمی در مسیر چنین حرکتی
قرار می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۹۰). جرج سمیل می‌گوید:

در حقیقت مرگ توسط زندگی پوشیده شده است، از همان آغاز و از درون، مرگ
این نقطه مقابل زندگی، از هیچ‌جایی جز خود زندگی سرچشمه نمی‌گیرد (جف
مالپاس، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

دو بیت زیر از مولانا در تبیین همین معناست:

این حیاتی خفیه در نقش ممات و آن مماتی خفیه در قشر حیات
می‌نماید نور نار و نار نور و رنه دنیا کی بدی دارالغورور
(مثنوی، د: ۵، ۴۱۳۶-۴۱۳۵)

پس مرگ ارادی، پارادوکس مرگ و زندگی است؛ یعنی مرگی است در عین زندگی و
زندگانی‌ای است توأم با مرگ. زیرا از یک‌سو مرگ تمنیات جسمانی است و از سوی دیگر آغاز

زندگی حقیقی است. انسان عارف با رسیدن به این شناخت متعالی، درمی‌یابد که برای رسیدن به زندگی الهی باید به اراده خود از این دنیا دل بکند و طعم مرگ را با اراده خود پیش از رسیدن موعد مرگ طبیعی بچشد.

آزمودم مرگ من در زندگیست چون رهم زین زندگی پابندگیست
اقتلونی اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتل حیاتا فی حیات
(مثنوی، د، ۳، ۳۸۳۹-۳۸۳۸)

البته این امر به ظاهر متناقض جلوه می‌کند و چنین می‌نماید که «عارفان همواره در «مرگ و زندگی» به سر می‌برند» (درودر، ۱۳۸۶: ۱۲۴) به همین روی، مولانا درصدد رفع این شبهه که چگونه ممکن است یک چیز از ضد خود نشئت بگیرد یا در ضد خود مخفی شده باشد، برآمده و ضمن حتمی قلمداد کردن امر مذکور بر آن تأکید و توصیه می‌کند:

از کجا جویم علم از ترک علم از کجا جویم سلم از ترک سلم
از کجا جویم هست از ترک هست از کجا جویم سیب از ترک دست
(مثنوی، د، ۶، ۸۲۴-۸۲۳)

استاد جعفری از این مقوله به «حرکت در نوار مرزی مرگ و زندگی تعبیر می‌کند» (جعفری، ۱۳۶۳: ۳۸۶) از یک منظر دیگر، این مرگ مردن نیست، بلکه خود را مرده ساختن است. چنان‌که شمس تبریزی می‌گوید:

چون در دریا افتاد اگر دست و پای زند دریا درهم شکنندش، اگر خود شیر باشد آلا
خود را مرده سازد. عادت دریا این است که تا زنده است او را فرو می‌برد چندان که
غرقه شود و بمیرد، برگیردش و حمال او شود. اکنون از اول خود را مرده ساز و خوش
بر روی آب می‌روی (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

مولانا نیز برای تبیین مرگ اختیاری از همین تمثیل بهره می‌گیرد:

مرده گرده خویش بسپارم به آب مرگ پیش از مرگ امن است از عذاب
گر نمی‌خواهی که خردت بشکند مرده شو با موج و با دریا مکوش
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۳۴۱)

به باور مولانا، هرکس به اختیار، خود را از تعلقات و هوس‌های دنیوی بمیراند، پیش از مرگ طبیعی مشمول آیه: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ...» (روم: ۱۹) خواهد شد:

چون ز مرده زنده بیرون می‌کشد هر که مرده گشت او دارد رشد
چون ز زنده مرده بیرون می‌کند نفس زنده سوی مرگی می‌تند
مرده شو تا مخرج‌الحی الصمد زنده‌ای زین مرده بیرون آورد
دی شود بینی تو اخراج بهار لیل پر دی بینی ایلاج نهار
(مثنوی، ۵، ۵۴۹)

اولیا همچنان‌اند: پیش از مرگ مرده‌اند و حکم در و دیوار گرفته‌اند، در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است در دست قدرت حق همچون اسپری‌اند. جنبش سپر از سپر نباشد (مولوی، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این زر بوی برد
(مثنوی، ۴، ۱۳۷۲۴)

مرگ اختیاری، رهایی از قیود و تعلقات و امیال

رنج و اضطراب انسان ناشی از تقابل خواسته‌های او با خواست خداست؛ یعنی اگر انسان خود هیچ نخواهد، بلکه آن خواهد که محبوب ازلی می‌خواهد و «پسندد آنچه را جانان پسندد»، این تعارض برطرف خواهد شد:

خلع نعلین کند وز خود و دنیا بجهد همچو موسی قدم صدق زند بر در او
(مولوی، ۱۳۸۸: ب ۲۳۴۶۴)

در فقره‌ای از نهج البلاغه سالک الی‌الله چنین توصیف شده است: «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ وَ أَمَاتَ نَفْسَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰) منظور از موت نفس در این مقام همان مرگ ارادی است و ارادی بودن این مرگ از سیاق نحوی کلام به‌وضوح آشکار است. ابن عربی نیز بر آن است که فناء ارادی (مرگ اختیاری) را سالک با اراده می‌چشد و این در رأس احوال قرار دارد؛ سالک با مرگ ارادی، از هر چه جز حق، تجرد می‌یابد (ابن عربی؛ ۱۳۶۷: ۳۵). در تفکر سقراطی افلاطونی هم دوری نفس از تن به تلاش آدمی و اراده او منوط می‌گردد. درحالی که مرگ طبیعی مربوط به تلاش انسان نیست بلکه به

فعل خدا حادث می‌شود. از نظر آن‌ها این تلاش (تلاش انسان برای جدایی روح از تن) را نیز می‌توان مرگ نامید؛ یعنی مرگ ارادی؛

سقراط گفت: آیا مقصود از پاکی روح همان نیست که همواره در بحث‌های خویش می‌گفتیم که آدمی باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها از تن نگاه دارد و آن را عادت دهد به اینکه دامن از آلائش‌های تن برچیند و بکوشد که پیوسته تنها و مستقل بماند و از گرفتار شدن در دام تن برحذر باشد؟ ... سقراط گفت و این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی و رهایی روح از تن است؟ (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۴).

از این بیان سقراط برمی‌آید که تلاش برای رها ساختن روح از گرفتاری تن و رسیدن به موت ارادی، تفاوت فیلسوف با مردمان دیگر است و راه وصول به این مرتبه، مبارزه با تمنیات نفسانی است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۱) و این مقوله از جمله مشترکات اندیشه فلسفی سقراطی افلاطونی و تفکر عرفانی در معنای اعم آن به‌ویژه تفکر عرفانی مولانا است.

پس «موت ارادی را مرگ خواهش نفس گفته‌اند و حیات حقیقی علمی نفس با این مرگ آشکار می‌شود» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۸۸) ملاهادی سبزواری نیز موت اختیاری را قلع و قمع خواسته‌های نفس می‌داند: «هو قمع هوی النفس و قتلها و قلع شهواتها» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۳۰)؛ قیصری در مقدمه شرح فصوص، مرگ اختیاری را همان اعراض از متاع دنیا می‌داند که به‌وسیله آن، آنچه برای مرده آشکار می‌شود، برای سالک نیز انکشاف می‌یابد و آن را قیامت صغری می‌داند (قیصری، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۵۲)؛ لاهیجی نیز مرگ اختیاری را رهایی از قید امیال می‌داند؛ یعنی هر کس از شهوات و آرزوهای نفسانی اجتناب کند، نفس خود را کشته است و این همان است که در زبان صوفیه به آن «موت احمر» اطلاق می‌شود و «موتو قبل ان تموتوا» به این موت اشاره دارد:

رمز موتو قبل موتو می‌شنو	زندگی جویی پی این مرگ رو
ز آرزوی نفس هرکو مرده است	از حیات جاودان دل‌زننده است

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۴۲۶)

ابن سینا می‌گوید:

حکما گفته‌اند که مرگ دو است: مرگ ارادی و مرگ طبیعی... از مرگ ارادی
میراندن شهوات و خودداری از پرداختن به آن‌ها را اراده کرده‌اند... از این رو افلاطون

طالب حکمت را سفارش کرد که بمیر به اراده و زنده شو به طبیعت
(پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۸۲).

زیرا افلاطون بر این باور است که انسان در سایه مرگ است که آگاهی به دست می آورد. حال آنکه برخی مانند شوپنهاور بر آن اند که مرگ آگاهی را از میان می برد؛

افلاطون فلسفه را به معنای ترک تعلق به عالم محسوس و سیر در طریق عالم غیب و معقول می داند. به نظر او غرق بودن در عادات و مادیات زندگی روزمره نه تنها در شأن فیلسوف نیست، بلکه عین جهل و بی خبری است... افلاطون معتقد است کسی فیلسوف می شود که از زندان و مغاره عادات رهایی یابد و به تدریج سیر کند تا به عالم مثلی و اعیان برسد (داوری اردکانی، ۱۳۹۲: ۲۵۷).

ترک شهوت ها و لذت ها سخاست هر که در شهوت فروشد برنخاست
(مثنوی، ۲، ۱۲۷۲)

بی تردید، منظور مولانا سرکوب کامل و همه جانبه امیال و شهوات نیست. بلکه او می گوید مقهور خواسته های نفسانی نباشید و آن را در راه تعالی روح و ارتقای درجات اخلاقی به کار گیرید. بنابراین، شعار انسان کامل این است: شهوات در خدمت طیبات، نه طیبات در خدمت شهوات (زمانی، ۱۳۷۸: ۸۷).

چنان که از کلام افلاطون و اشعار مولانا برمی آید، هردوی آنها مرگ ارادی را برخلاف مرگ طبیعی که آنی و دفعی است، یک امر تدریجی، مستمر و تجدیدشونده می دانند. یعنی هر لحظه که انسان به مجاهده نفس روی آورد و از تمنیات دنیوی چشم پوشی کند، مرگ ارادی برای او محقق می شود و این اتفاق به صورت مستمر و پیوسته رخ می دهد:

عاشقان را هرزمانی مردنی است مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دوصد جان دارد از جان هدی وان دوصد را می کند هر دم فدی
(مثنوی، ۳، ۳۸۳۵-۳۸۳۴)

در حدیث معراج نیز در توصیف اولیای خدا، به مستمر بودن مرگ ارادی آنها تصریح شده است: مردمان در عمرشان یک بار می میرند اما آنها روزی هفتاد بار بر اثر مجاهده با نفس و مخالفت با هوس ها مرگ را تجربه می کنند (دیلمی، ۱۴۲۶: ۲۷۰) و بدون تردید تولد را و گذر از این جهان و دیدار با خدا و اسرار پنهان هستی و زندگی را تجربه می کنند (مظاهری سیف، ۱۳۸۷: ۲۳۳).

موت اختیاری واسطه اتصال به هستی سرمدی

روح به هر چیز روی آورد، آن چیز را می‌پذیرد. آن‌گاه که می‌کوشد به یاری حواس چیزی را بشناسد، نیروی شناسایش روی در موجودات غیر ثابت و متزلزل می‌آورد، در نتیجه خودش غیر ثابت و متزلزل می‌شود. تعلق پیوسته روح به تن آن را به حوزه جسمانیت تنزل می‌دهد و سبب می‌شود تا عواطفی که از جسم نشئت می‌گیرند، او را در بندهای خود گرفتار سازند و اجازه ندهند او به شناسایی امور سرمدی برسد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۳۴-۱۳۳ و ۸۲-۸۱) مولانا نیز چون افلاطون قطع علائق روح از جسم را تنها راه رسیدن به امور سرمدی و عشق سرمدی می‌داند. با این تفاوت که مولانا به اقتضای ذوق عرفانی‌اش تأکید بر راه دل دارد اما افلاطون بر راه عقل و شناخت تکیه می‌کند:

بهر روز مرگ این دم مرده باش تا شوی با عشق سرمد خواجه تاش

(مثنوی، ۳، ۳۷۶۰)

چون خداوند منشأ هرگونه خیر و فضیلتی است، به همین جهت، تلاش برای کسب فضایل، حرکت به سوی خدا است.

افلاطون در رساله ته‌تئوس کوشش فیلسوف را برای دستیابی به فضیلت شبیه خدا شدن می‌داند یعنی او تمام اعمالش را براساس مقیاس نیک برنامه‌ریزی و عمل می‌کند و معیار نیک را در ظاهر خود ظهور می‌دهد. ایده نیک در رساله جمهوری مقیاس مطلق و مبنای اندیشه تلقی فلسفه به عنوان عالی‌ترین هنر اندازه‌گیری است (پورمان، ۱۳۸۹: ۹۴۶).

از این منظر، فیلسوف کسی نیست که فلسفه می‌خواند یا فلسفه می‌سازد، بلکه کسی است که در عمل، در مسیر سیروسلوک عقلانی قدم برداشته و به سمت جهان حقیقت رهنمون شود (یانگ، ۱۳۹۰: ۹) یعنی اگر خداوند دانش مطلق است پس فیلسوف نیز کسی است که با تمام هستی خود در راه دانش بکوشد (باسپرس، ۱۳۵۷: ۳۴۶) بر این پایه، فلسفه در تلاش همه‌جانبه انسان که با کل هستی‌اش در پیوند است، حاصل می‌شود و عمل اخلاقی و تهذیب نفس به حوزه فلسفه ارتباط می‌یابد و تعلق نداشتن به مادیات و آزاد بودن از قیود رفتاری و عملی شرط فیلسوف شدن می‌گردد.

البته «علاقه افلاطون به عروج معرفت‌شناختی، علاقه صرف علمی و فرهنگی یا انتقادی باریک‌بینانه نیست، او به سلوک و رفتار زندگی، مراقبت نفس و خیر کشور علاقه‌مند است» (گاتری،

۱۳۷۷، ج ۱، ۱۹۲) یعنی افزون بر اینکه عروج از مراحل پندار و سایه و مقید به مرتبه مُثُل را مدّ نظر دارد، در حوزه سلوک عملی نیز می‌خواهد براساس مطلق و ارزش‌های مطلق عمل کند. از این رهگذر، «فیلسوف کسی است که می‌تواند هستی تغییرناپذیر سرمدی را دریابد. درحالی‌که دیگران از آن توانایی برخوردار نیستند و در عالم کثرت و دگرگونی و (زمانی) سرگردان‌ند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۱۵). سرمدیت یعنی فرازمان را یافتن، مرگ همانا به فرازمان عروج کردن و راه بردن به بارگاه ربوبی است؛ در اندیشه سقراطی افلاطونی همین معنا را به زبان دیگر و از منظری متفاوت می‌یابیم. «مرگ برای سقراط نوعی صعود به مقام الوهیت است و او با بشاشت روحی همچون مردی آزاد از همه قیود از شاگردان خود جدا می‌شود» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۸۱۲). مولانا نیز در سلوک عرفانی و در ورای مرگ ارادی با برطرف شدن حجاب‌ها عارف را در چنین جایگاهی می‌یابد:

بی‌حجابت باید آن ای ذولباب مرگ را بگزین و بر در آن حجاب

(مثنوی، ۶، ۷۳۸)

عارف در این مرحله مرگ ارادی و فنا را تجربه کرده و به مرحله بقا نائل آمده است:

مرده است از خود شده زنده به رب زان بود اسرار حقش در دو لب

(مثنوی، ۳، ۳۳۶۴)

براین پایه، در عرفان اسلامی و عرفان مولانا، فنا پایان سلوک نیست، بلکه عامل بقاست و سالک را به سوی بقای بالله و توحید واقعی رهنمون می‌شود.

تولد دیگر

اهل معرفت برای انسان دو تولد قائل‌اند: نخست تولد مادی و ظاهری و دیگر تولد معنوی و باطنی. تولد ظاهری همان است که کالبد مادی انسان قدم به پهنه هستی می‌گذارد. در این تولد، اختیاری در کار نیست ولی تولد معنوی خاص بندگان برگزیده است و به اختیار حاصل می‌شود (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۹۱). روح آدمی برای راهیابی به ملکوت عالم و وصول به سعادت حقیقی باید از جسم و کالبد عالم بیرون رود و به تعبیری بار دیگر زاده شود (صادقی، ۱۳۹۰: ۶۰). این ولادت مراتب تکامل نفس از امارگی به مقام اطمینان است؛ زدودن عادات و اخلاق زشت از دامن روح و برگرفتن طفل جان از

شرّ شیطان و متاع دنیا اعمّ از مال و جاه مهم‌ترین گام برای تجدید حیات روحانی و تولد دیگر است. افلاطون می‌گوید:

هیچ شاعری و رای گنبد آسمان را توصیف نکرده است اما روح فناپذیر پس از مشقت بسیار و طاقت‌فرسا به بلندترین نقطه می‌رسد و از دریچه آسمان بالا می‌رود و گردش گنبد آسمان کار ایشان است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۷).

رسیدن روح به این مرحله و ورود به ملکوت عالم، تولد دیگری برای آن است؛ بستن چشم دل از این عالم و گشودن چشم جان بر عالم بالاتری است. پس «موتوا قبل ان تموتوا»، یعنی اینکه حواس را از احساس معطل گردانید تا آنکه مشاعر ادراک امور آخرت پیش از موت طبیعی برای شما مفتوح گردد و صدرای شیرازی در این باب می‌گوید اگر می‌خواهی به کمال خود برسی قوای پنجگانه‌ات را مهر کن (صدرای، ۱۳۸۷: ۴۸۰).

ملاصدرا در جای دیگر در تبیین ولادت ثانویه انسان با استناد به روایتی از مسیح^(ع) می‌گوید:

فالفنفس الانسانیه مادام لم تولد ولاده ثانیه و لم تخرج عن بطن الدنيا و مشیمه البدن لم تصل الى فضا الآخرة و ملکوت السموات و الارض، كما قال المسيح^(ع): لن يلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین و هذه الولاده الثانیه حاصله للعرفا الکاملین بالموت الأردی و لغیرهم بالموت الطبیعی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴۶).

مولانا بر آن است که تا انسان به این تولد دوباره دست نیافته، مقهور اسباب و علل مادی است و حال آنکه با تولد دوباره از حوزه سیطره اسباب بیرون می‌آید:

چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
(مثنوی، د ۳، ۳۵۷۶)

این ولادت یک تولد روحانی و الهی است و در برابر تولد مادی که با آمدن انسان به این دنیا اتفاق می‌افتد، قرار می‌گیرد:

ای آنکه بزادیت چو در مرگ رسیدیت این زادن رحمانیست بزایید بزایید
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۰۹۳)

از نظر مولانا این تولد ثانویه بیش از همه در مورد پیامبر اسلام^(ص) به‌عنوان کامل‌ترین انسان و پیشرو سالکان صدق می‌کند:

پس محمد صد قیامت بود نقد زانکه حل شد در فای حل و عقد
 زادهٔ ثانیت احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان
 زو قیامت را همی پرسیده‌اند ای قیامت تا قیامت راه چند
 (مثنوی، د، ۶، ۷۵۳-۷۵۱)

عرفا این ولادت را ولادتی بزرگ‌تر از ولادت نخستین می‌دانند. چنان‌که سهروردی در «الواح عمادی» از آن به ولادت کبری انسان تعبیر می‌کند و بر آن است که نفس با رهایی از بند تن زندگی ابدی می‌یابد (سهرودی، ۱۳۵۶: ۵۶).

از دیدگاه مولانا، انسان برای طی مراحل کمال چاره‌ای جز مرگ و تولد پی‌درپی ندارد و این چرخه، پیش از این نیز به صورت تکوینی رخ داده است. تا اینکه انسان از جماد به نبات و از نبات به حیوانیت رسیده است. براین پایه، اکنون نیز باید وجود حیوانی و علقه‌های مادی مانند گاوی قربانی شود تا روح الهی انسان پدیدار گردد:

یا کِرامی اِذبحوا هذا البقر إن أردتم حشرَ أرواح النّظر
 از جمادی مردم و نامی شدم از نما مردم به انسان سر زدم
 مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
 (مثنوی، د، ۳، ۳۹۰۳-۳۹۰۱)

پس مردن از مرحله‌ای و تولد در مرحله‌ای بالاتر شرط لازم برای کمال است و نیل به مراتب کمال بدون مرگ از مرتبهٔ دانی و تولد در مرتبهٔ عالی امکان‌پذیر نیست. انسان در هر ولادت جدید مانند نوزاد که تا از خون زهدان بازگرفته نشود، از شیر پستان غذا نمی‌یابد و تا از شیر قطع علاقه نکند، از هر غذای لذیذ دیگر محروم است، باید از آنچه در مرتبهٔ پیش از ولادت موجب پرورش او می‌شد، قطع علاقه کند تا از حیات جدید تمتع یابد. پس سیر تکاملی انسان منوط به دل‌کندن از مألوفات مرتبهٔ سابق است و مفهوم مرگ ارادی نیز چیزی جز این نیست (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸: ۱۵).

وجود و زندگی آدمی جریانی کلی است که از طریق عبور پیاپی از حوزه‌های مختلف آن‌جهانی و این‌جهانی تحقق می‌یابد و زاده شدن و مردن به معنی مرور از یک حوزه و یک حالت به حوزه و حالتی دیگر است (گواردینی، ۱۳۸۲: ۱۶۸). پس مرگ و حیات ملازم هم‌اند؛ از دل مرگ

حیات بیرون می‌آید و از دل حیات مرگ. مرگ و زندگی طرفین صیروت آدمی است. در این صورت مرگ خود معنای ایجاد می‌یابد چون عدم نمی‌تواند یکی از طرفین صیروت قرار گیرد.

سفر چهارم و جایگاه آن در مرگ ارادی

افلاطون با طرح پرسش‌هایی مانند «آیا مرگ جز جدایی روح از تن است؟ و آیا مردن به حالتی نمی‌گوییم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و روح تنها و جدا از تن می‌ماند؟» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۶۰)، به این نتیجه می‌رسد که قطع وابستگی‌های روح از تن نیز نوعی مرگ خواهد بود. هرچند، این امر در عین زندگی در این دنیا محقق گردد. پس

نتیجه عروج افلاطون نه چشم‌پوشی از جهان است نه خلسه‌ای در انزوا و بی‌ارتباط با دیگران و نه رسیدن به مرتبه‌ی خدایی. اگر افلاطون را با فلوطین مقایسه کنیم می‌بینیم که در رهایی از قیود دنیا مشترک‌اند ولی این رهایی برای فلوطین هدف و غایت است و برای خود بسنده است، درحالی‌که تفکر فلسفی افلاطون وظیفه‌ای در این جهان برعهده می‌گیرد (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۱۰۴).

در نظر افلاطون مرگ معرفتی به فهم ایده‌ی نیک ختم نمی‌شود بلکه او مسیر معرفت را تا تمام شدن قوس نزول ادامه می‌دهد. او در پی آن است که کلیات را در مرتبه‌ی محسوسات یعنی هنگامی که در سیر دیالکتیکی از ایده‌ها به پایین می‌آید، مشاهده کند.

فیلسوف باید در یک سیر صعودی از عالم شهادت بالا رود و در عالم عقل مُثُل و اعیان اشیا را به چشم عقل ببیند. پس از آن، سیر دیگری شروع می‌شود که بازگشت و سیر نزولی است و آن بازگشت به میان مردم و تعلیم آن‌ها است. مطابق این تلقی، فلسفه سیر است و با آموختن کتاب‌های فلسفه حاصل نمی‌شود. بلکه مستلزم تغییر است؛ یعنی فلسفه مقامات دارد و فیلسوف باید طی مقامات و سیر منازل کند (داوری اردکانی، ۱۳۹۲: ۲۵۷۹).

از این رهگذر، دیالکتیک افلاطونی دوگونه سیر را شامل می‌شود یک سیر صعودی که به ادراک مُثُل می‌انجامد و به تدریج تا نیل به خیر مطلق و اصل و مبدأ کل ادامه می‌یابد و دیگر دیالکتیک نزولی که در آن فیلسوف سلسله مراتب مُثُل را به عنوان نتایج خیر مطلق می‌یابد. یعنی فیلسوف «پس از آنکه مبدأ نخستین را دریافت بازپس می‌گردد و درحالی‌که پیوسته آن مبدأ و همه چیزهایی را که با آن ارتباط دارند، مدّ نظر دارد تا پله‌ی آخرین پایین می‌آید ولیکن در این راه از هیچ

محسوس یاری نمی‌جوید، بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها انجام می‌دهد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۵۳). بنابراین «فرایند دیالکتیک که کلیاتی از آن در کتاب جمهوری بیان شده است، متضمن صعود به کلی‌ترین علت و نزول به اشیا جزئی است» (مهرنیا، ۱۳۸۸: ۵۳).

دیالکتیک نزولی که افلاطون از آن سخن می‌گوید، تقریباً معادل سفر چهارم از اسفار اربعه مطرح در سلوک عرفانی است که مرحله‌نهایی سلوک تلقی می‌شود و آن عبارت است از «سفر من الحق الی الخلق». این زمانی است که عارف به بالاترین مرحله سلوک راه یافته و مرگ ارادی را به‌طور کامل تجربه کرده است. عارف با این مرگ به حیات الهی و معنوی که با بیرون آمدن روح انسانی از پوسته طبیعت حیوانی حاصل می‌شود، دست می‌یابد. در عین حال، در میان مردم بوده و با آنان حشرونشر دارد؛ و روحش در ملکوت آسمان‌ها و جسمش در زمین است. مثل اعلای چنین عارف واصلی پیامبر اسلام^(ص) است و آیات زیر از مثنوی در مقام تبیین چنین جایگاهی ایراد شده است:

بهر این گفت آن رسول خوش پیام رمز موت قبل موت یا کرام
همچنان که مرده‌ام من قبل موت زان طرف آورده‌ام این وصیت و صوت
(مثنوی، ۶، ۷۵۵-۷۵۴)

همچنین، اینکه پیامبر^(ص) فرمودند: «من اراد ان ینظر الی میت یمشی فلینظر الی علی بن ابی طالب» (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ۷۴) ناظر به همین معناست:

مصطفی زین گفت کای اسرارجو مرده را خواهی ببینی زنده تو
می‌رود چون زندگان بر خاکدان مرده و جانش شده بر آسمان
جانش را این دم به بالا مسکنی‌ست گر بمیرد روح او را نقل نیست
زانکه پیش از مرگ او کرده‌ست نقل این به مردن فهم آید نه به عقل
نقل باشد نه چو نقل جان عام همچو نقلی از مقامی تا مقام
(مثنوی، ۶، ۷۴۶-۷۴۲)

حضرت علی^(ع) خود در توصیف این دسته از عارفان واصل می‌فرماید:

هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره و باشروا روح الیقین و السلطانو ما استوعره
المترفون و انسو بما استوحش منه الجاهلون و صحو الدنيا بأبدان ارواحها معلقه
بالمحل الأعلى (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰).

یعنی طی این منازل منافاتی با در دنیا بودن سالک و اشتغال به مشاغل دنیوی ندارد و واردات
قلبیه و تعالی روحانی او را از امور دنیا، نظیر نکاح، تجارت، زراعت و نظایر آن و هدایت مردم بر
مدار توحید، باز نمی‌دارد. سالک در عین آنکه در بین مردم بوده و امور دنیا را به جای می‌آورد،
روحش در ملکوت سیر نموده با ملکوتیان سروکار دارد (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ۹۸).

در این مرحله عارف به اراده خود مرده و از تعلقات بریده و به بقای بالله نائل شده است. بنابراین
سیر او در میان خلق به اراده خداوند بوده و مانند مرده‌ای است که از خود حرکتی ندارد بلکه آب
دریا مسیر حرکت او را تعیین می‌کند:

مرده گردم خویش بسپارم به آب مرگ پیش از مرگ امن است از عذاب
(مثنوی، ۴د، ۲۲۷۱)

به نظر مولانا، عارف واصل در این مرحله با وجود استمرار زندگی مادی، روحش متصل به
دریای بی‌کران وجود خیر مطلق است؛ او ولادت معنوی یافته و این ولادت محصول مرگ معنوی
است. بدین‌سان روح الهی انسان عارف شکوفا شده و میوه وجودش به ثمر می‌نشیند و حیات طیبه
را آغاز می‌کند. از این رهگذر، همه وجود و زندگی‌اش پیوسته در معرض خیر و برکت قرار
می‌گیرد و خود نیز تبدیل به خیر محض می‌گردد:

سرّ موتوا قبل موت این بود کز پس مردن غنیمت‌ها رسد
(مثنوی، ۶د، ۳۸۳۷)

سالک در این مقام حقایق الهی و آسمانی را همچون امور مادی و ظاهری به‌روشنی درمی‌یابد؛
اینکه امام علی^(ع) می‌فرماید: «لو كشف الغطا ما ازددت یقینا» (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۹۸) از این منظر قابل
تحلیل است. نیز بر این پایه است سخن افلاطون که می‌گوید:

اگر نیروی تعقل چنان روحی را از آغاز کودکی می‌پیراستند و زوایدی را که به سبب
زیاده‌روی در خوردن و نوشیدن و ارضای دیگر شهوات اطراف آن را فراگرفته و
چون وزنه‌هایی از سرب پیوسته آن را به سوی پایین می‌کشاند، برطرف می‌ساختند و

رویش را به سوی جهان حقیقت برمی گردانند حقایق را به همان روشنی می توانست

دید که امروز امور زمینی را می بیند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۶۱).

چون که مال و ملک را از دل براند زن سلیمان خویش جز مسکین نخواند

کوزه سرسته اندر آب رفت از دل پر باد فوق آب رفت

(مثنوی، ۱۵، ۹۸۷-۹۸۶)

تحقق مرگ اختیاری با گذر از کانال عشق

آنچه عارف را وامی دارد به مرگ اختیاری تن دهد، جوشش و فوران عشق و میل به اتحاد با مبدا خویش است. شوق به اتصال، عارف را به وصال پیش از وصال و مرگ پیش از مرگ دعوت می کند (صادقی، ۱۳۹۰: ۶۰).

گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان برافشانم بر او

(مثنوی، ۳۵، ب ۳۸۳۷)

عارف عاشق با طی این مسیر به لقای معشوق ازلی نائل می آید، بی آنکه برای رسیدن به این مرحله نیازمند مرگ طبیعی باشد:

نیست عزرائیل را دست و رهی بر عاشقان عاشقان عشق را هم عشق و سودا می کشد

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۱۷۲۸)

در شعر مولانا بحثِ فَنای عاشق در معشوق و بنده در معبود به کرات مطرح می شود. تا آنجا که

شاید بتوان این مضمون را عصارهٔ تعالیم عرفانِ عاشقانهٔ او برشمرد:

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

(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۲۷۱۴)

زیرا

پیش او دو انا نمی گنجد. تو انا می گویی او انا. یا تو بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد، تا

دویی نماند. اما اینکه او بمیرد امکان ندارد، نه در خارج نه در ذهن، که: «هوالحی الذی

لا یموت» او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی تا دویی برخاستی.

اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیز (مولوی،

۱۳۸۵: ۹۴).

در مثنوی، حکایت «قصه آن کس (عاشقی) که در یاری بکوفت...» در تبیین همین مضمون آمده است:

آن یکی آمد در یاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت: من گفتش: برو هنگام نیست	بر چنین خانی مقام خام نیست...
رفت آن مسکین و سالی در سفر	در فراق دوست سوزید از شرر
پخته گشت آن سوخته پس بازگشت	باز گرد خانه همباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب	تا بنجهد بی ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن	گفت بر در هم تویی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من درآ	نیست گنجایی دو من را در سرا...
کی شود باریک هستی جمل	جز به مقراض ریاضات و عمل...
زان سوی حس عالم توحید دان	گر یکی خواهی بدان جانب بران

(مثنوی، د ۱، ۱۳۷ به بعد)

پس ناگزیر، سالک عاشق، باید از وجود خود مهاجرت نموده و آن را یک باره طرد کند که نتیجه آن مسافرت به عالم وجود مطلق است و به این مرحله ناظر است گفتار بعضی از بزرگان که: دع نفسک و تعال. و نیز اشاره به این مرحله است کلام پروردگار که: «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي...» (فجر: ۲۹) چنین کسی در مضماری «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) وارد شده و قیامت عظمای انفسیه بر او قائم است. او به پای شوق از اجسام و ارواح و جمیع تعینات گذشته و از همه فانی شده و قدم در عالم لاهوت نهاده و از تحت «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (عنکبوت: ۵۷) بیرون می رود. چنین شخصی به موت ارادی میت خواهد بود (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ۷۴).

بنابراین، شوق اتحاد، انسان عارف کامل را در این نشئه دنیا مستعد وصال حق می گرداند و تحقق این اتحاد از مسیر مرگ ارادی امکان پذیر است. زیرا لازمه اتحاد سنخیت است و روح انسان تا از آلاش های مادی پاک نشود با محبوب ازلی سنخیت پیدا نمی کند.

بمیرید در این عشق بمیرید	در این عشق چو مردید همه روح پذیرید
بمیرید بمیرید وزین مرگ نترسید	کزین خاک برآید سماوات پذیرید...

بمیرید بمیرید به پیش شه زیبا بر شاه چو مردید همه شاه و شهیرید
(مولوی، ۱۳۸۸: ۶۶۲۸-۶۶۳۲)

ابن عربی عشق را علت رجوع به اصل حقیقی و پیوند با آن می‌داند که با خلع امیال نفسانی و مجرد شدن از طبایع و با زیر پا نهادن انانیت حاصل می‌شود و انسان به فنای ارادی می‌رسد. در این مرحله، عارف واصل حسن باقی حق را در همه صور هستی مشاهده می‌کند (عفی، ۱۳۷۰: ۳۲۷). در اندیشه فلسفی افلاطون نیز عشق از کارکرد نسبتاً مشابهی برخوردار است؛ عشق افلاطونی نوع خاصی از زندگی فلسفی است بدان جهت که آغاز بازگشت نفس از تبعیدگاه جهان مادی به حساب می‌آید (جولیان، ۱۳۹۰: ۵۰). افلاطون در رساله «مهمانی» در بحث از عشق در تبیین این تحول و بازگشت می‌گوید:

کسی که در راه عشق همه آن مراحل را طی کرد و زیبایی‌های فراوان را بدان ترتیب که برشمرديم مشاهده نمود، در پایان راه یکباره با زیبایی حیرت‌انگیزی که طبیعتی غیر از طبیعت زیبایی‌های دیگر دارد، روبه‌رو می‌گردد و آن زیبایی خاص همان چیزی است که همه آن کوشش‌ها و سیروسلوک‌ها برای رسیدن به آن صورت گرفته است. آن زیبایی، اولاً موجودی سرمدی است که نه به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود و نه بزرگ‌تر می‌گردد و نه کوچک‌تر. در ثانی، چنان نیست که از لحاظی زیبا باشد و از لحاظی زشت یا گاه زیبا باشد و گاه نازیبا. یا در مقایسه با چیزی زیبا باشد و در مقایسه با چیزی نازیبا. یا در مکانی زیبا باشد و در مکانی زشت، یا جزئی از آن زیبا باشد و جزئی نازیبا. از این گذشته آن زیبایی به دیده کسی که سعادت دیدار آن نصیبش گردیده است چون زیبایی چهره‌ای یا دستی یا عضوی از اعضای تن، یا مانند زیبایی سخنی یا دانشی یا زیبایی موجودی از موجودات زمینی نمودار نخواهد شد. بلکه چیزی است در خویشتن و برای خویشتن که همواره همان می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد و همه چیزهای زیبا فقط بدان سبب که بهره‌ای از او دارند، زیبا هستند ولی این بهره‌وری نه چنان است که پیدایش و نابودی آن چیزها برای آن سود و زیانی داشته باشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۳۶).

از این بیان روشن می‌گردد که افلاطون همه زیبایی‌ها را جلوه‌ای از آن زیبایی حقیقی می‌بیند و عشق به زیبایی حقیقی را منوط به گذشتن از زیبایی‌های دیگر و رفع تعلق به آن‌ها می‌داند.

بی تردید، تحقق این امر در گرو تغییر ذائقه مادی و دنیوی انسان به ذائقه معنوی و الهی است. تا بدین وسیله قابلیت درک زیبایی حقیقی را به دست آورد و عشق سرمدی را دریابد و در نور او مستغرق شود و این همان مقام مرگ تبدیلی است که مولانا از آن سخن می گوید:

بهر روز مرگ این دم مرده باش تا شوی با عشق سرمد خواجه تاش
(مثنوی، ۳، ۳۷۶۰)

بی حجابت باید آن ای ذولباب مرگ را بگزین و بر در آن حجاب
نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی
(مثنوی، ۶، ۷۳۹-۷۳۸)

به قول حافظ «آنکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد» یعنی به نیکی مطلق رسید و این مطابق پندار افلاطون است که باور دارد «عشق عبارت است از اشتیاق به دارا شدن نیکی برای همیشه» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۳۶). مولانا نیز موت اختیاری را برخلاف موت طبیعی اسباب طهارت و نیک شدن می داند:

من نه مردارم مرا شه کشته است صورت من شبه مرده گشته است
(مثنوی، ۴، ۱۰۶۰)

نتیجه:

مولانا مرگ ارادی را از سنخ تجربه و شهود و شدن، در سیر از ماده به معنا می داند، نه از سنخ درک و شناخت، حال آنکه به نظر می رسد در تفکر فلسفی افلاطون مرگ ارادی دیالکتیکی از سنخ شناخت است البته شناخت، نه به معنای آگاهی، بلکه شناخت، به معنای درک حقایق امور. افلاطون و مولانا، هر دو، مرگ ارادی را نتیجه سلوک می دانند؛ این سلوک در اندیشه آن ها تلاشی برای رها ساختن روح از قید تن است. با این تفاوت که مولانا، به اقتضای ذوق عرفانی اش تأکید بر راه دل و عشق دارد، اما افلاطون، بر راه عقل و شناخت تکیه می کند. اگرچه، عشق و راه دل را نیز در کنار عقل و به موازات آن، نه در تعارض و تقابل با آن، می بیند؛ او عشق را نوع خاصی از زندگی فلسفی می داند. براین پایه، در نگاه افلاطون، فیلسوف کسی نیست که فلسفه می خواند، یا فلسفه می سازد، بلکه کسی است که در عمل، در مسیر سیروسلوک عقلانی قدم برداشته و به سمت جهان حقیقت رهنمون شود. از این رهگذر، در تفکر افلاطونی عالم غیب، همان عالم معقول بوده و نقطه کمال

معقولات ایده نیک و خیر مطلق است. عرفان مولانا و فلسفه افلاطون غایت کار خود را نوعی وصول و راه بردن به هستی سرمدی می‌دانند که راه آن از مسیر عشق و گردنه مرگ ارادی می‌گذرد.

بنابراین، فلسفه افلاطون و عرفان مولانا در نقطه تلاقی «مرگ ارادی» به هم می‌رسند که براساس آن عارف و فیلسوف باید تمایلات، وابستگی‌ها و قوایی را که همانند وزنه‌های سربی عقل و روح آدمی را به جانب تن دوخته است، قطع کنند. چون از یک سو، کار عرفان و فلسفه (در مفهوم افلاطونی آن) از بین بردن همین علقه‌ها و وزنه‌ها است که روح و عقل را به حوزه غیرشناختی محدود کرده و نمی‌گذارد تا شناسایی و درک حقایق اتفاق بیفتد و از دیگر سو، مرگ نیز آزادی از همین قفس تمایلات جسمانی و احساسات و قوای مربوط به آن است که مانع وصول نفس به حقیقت‌اند.

عارف با شهود معرفتی به مفهوم حقیقی حیات پی‌می‌برد و درمی‌یابد که زندگی مادی، مجاز حقیقت‌نما است، حال آنکه، خالی از حقیقت است. این موضوع در مفهوم «مُثُل افلاطونی» نیز نهفته است: زندانیان در غار جز سایه‌ها چیز دیگری را حقیقی نمی‌دانند و همه حقیقت عالم را در آن می‌بینند. در نگاه افلاطون هرچند «مُثُل» مانع درک حقیقت است، اما شناخت درست آن می‌تواند نردبان پایه صعود باشد؛ زیرا نخستین پله در مسیر درک حقیقت، پی‌بردن به این امر است که آنچه در ادراک حسی همچون موجود حقیقی جلوه می‌کند، تنها تصویر مبهمی از حقیقت است.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۶۷)، *التجلیات الدیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن میثم، میثم بن علی. (۱۳۷۵)، *شرح صد کلمه*، ترجمه و تصحیح عبدالعلی صاحبی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اکبریان، رضا، علیرضا فاضلی. (۱۳۸۶)، «بررسی چستی مرگ از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا»، *قیسات*، شماره ۴۶.
- افلاطون. (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار افلاطون*، به کوشش محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.

- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲)، *مناقب‌العارفین*، تصحیح و حواشی تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب.
- بورمان، کارل. (۱۳۸۹)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۶)، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- پنج‌تن، منیژه. (۱۳۹۲)، «مرگ‌اندیشی و مرگ‌آگاهی»، *ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۹، آذر ۹۲.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۳)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، دروه هشت جلدی، چاپ نهم، تهران: انتشارات اسلامی.
- جف مالپاس، روبرت‌سی سولومون. (۱۳۸۵)، *مرگ و فلسفه*، ترجمه سعیدی، تهران: آزاد مهر.
- جولیان، یانگ. (۱۳۹۰)، *فلسفه و معنای زندگی (مجموعه مقالات)*، ترجمه محمد آزاده، تهران: معاصر.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۱۸)، *رساله لباب‌الالباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب*، مشهد: علامه طباطبائی.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۲)، *فلسفه چیست*، تهران: نقش جهان.
- درودگر، محمدجواد. (۱۳۸۶)، «مرگ اختیاری»، *قبسات*، سال دوازدهم، ۱۳۰-۱۰۷.
- دیلمی، الحسن بن ابی‌الحسن. (۱۴۲۶ ه. ق.)، *ارشاد القلوب*، تهران: موسسه الصادق.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸)، *سرنی*، تهران: علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۶)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، ج ۲، چاپ ۱۷، تهران: اطلاعات.
- ———. (۱۳۷۸)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، ج ۱، چاپ ۶، تهران: اطلاعات.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۵۶، *سه رساله از شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷)، *مقدمه و تصحیح غزلیات شمس*، تهران: سخن.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، *مقالات شمس تبریزی*، محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

- صادقی، مجید. (۱۳۹۰)، «انسان و تولد معنوی»، *انسان پژوهی دینی*، سال هشتم، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۹۰.
- صنعتی، محمد. (۱۳۸۴)، «درآمدی به مرگ در اندیشه غرب»، *ارغنون*، شماره ۲۷ و ۲۶، بهار و تابستان ۸۴، ص ۶۴-۱.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: الزهرا.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۶)، *اصطلاحات الصوفیه*، به کوشش گل‌بابا سعیدی، تهران: حوزه هنری.
- گاتری، دیلیوکی. سی. (۱۳۷۵)، *فلاسفه یونان از ارسطو تا طالبس*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- _____ (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- گادامر، گنورگ. (۱۳۸۴)، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- قرآن کریم.
- گواردینی، رومانو. (۱۳۸۲)، *مرگ سقراط*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو
- قیصری، داود. (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۷)، *جریان‌شناسی انتقادی عرفان‌های نوظهور*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ملاصدرا/ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الأسفار الأربعة (الحکمه المتعالیه فی الأسفار القطیبه الأربعة)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۲ق). *مجموعه رسائل فلسفی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۷)، *المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال آشتیانی*، قم: بوستان کتاب.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۴)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چاپ دوم، تهران: پژوهش.
- _____ (۱۳۸۵)، *فیه مافیه*، بر اساس نسخه فروزانفر، چاپ دوم، تهران: فردوس.
- _____ (۱۳۸۸)، *کلیات شمس*، تصحیح فروزانفر، چاپ پنجم، تهران: طلایه.
- _____ (۱۳۸۷)، *غزلیات شمس*، مقدمه و تصحیح شفیع کدکنی، تهران: سخن.
- مهرنیا، حسن. (۱۳۸۸)، *گادامر و نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: انتشارات نصایح.
- میبدی، احمدبن محمد. (۱۳۷۷)، *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.

- لاهیجی؛ شمس‌الدین. (۱۳۸۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*؛ ترجمه محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- نهج البلاغه.
- ورنر، یگر. (۱۳۷۶)، *پایندیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۵۷)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یانگ، جولیان. (۱۳۹۰)، *افلاطون و جهان حقیقی، فلسفه و معنای زندگی (مجموعه مقالات)*، ترجمه محمد آزاده، تهران: نشر نگاه معاصر.
- یشربی، سید یحیی. (۱۳۹۱)، «بازتاب مرگ ارادی در منطق‌الطیر»، *فصلنامه عرفان اسلامی*، سال نهم، شماره ۳۳، پاییز ۹۱.