

تولد دوباره

(مرگ پیش از مرگ در عرفان و ادب فارسی)

علی حسین پور

استادیار دانشگاه کاشان

چکیده

آرامش روحی و روانی، آزادی از آزمندی، و وارستگی از وابستگی، رویای شیرین و دیرینی است که عارفان مسلمان در گفته‌ها و نوشته‌های خویش با شور و شوقی تمام آن را برای ما تعبیر و تفسیر کرده‌اند. آنان برای تحقق این رویای رنگین راه‌های بسیاری را پیش پای ما گشوده‌اند، و یکی از مهمترین این راه‌ها توسل به «مرگ پیش از مرگ» یا «مرگ ارادی» و به تعبیر دیگر، «فناء فی الله» است. در این روش، عارف سالک، پیش از آنکه مرگ طبیعی او در رسد، به خواست خویش از حیات و صفات نکوهیده نفسانی و جسمانی خویش می‌میرد، و به اخلاق و اوصاف پسندیده روحانی و ربّانی زنده می‌شود؛ یعنی از خود فانی می‌شود و به خدا باقی می‌شود. جستجوی مقصود عارفان از «مرگ ارادی»، آثار خجسته این مرگ، منبع الهام عارفان مسلمان در پی ریزی و پیشنهاد چنین طرحی، یافتن ارتباط میان «مرگ پیش از مرگ» در عرفان اسلامی با مفهوم «نیروانا»ی بودایی، و همین‌طور تبیین «تولد دوباره» که رویه دیگر «مرگ پیش از مرگ» است، مسئله اصلی نگارنده در نگارش این مقاله است.

کلید واژه‌ها: مرگ پیش از مرگ، تولد دوباره، نیروانا، عرفان ایرانی، مرگ، فناء فی الله.

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۳/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۸۳/۴/۶

فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی، سال ۱، ش ۱ و ۲، (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، صص ۲۵-۴۶

مقدمه

یکی از نکاتی که در بررسی مفهوم «مرگ» در عرفان و ادب فارسی باید بدان توجه داشت، اعتقاد و اشاره عارفان به دو نوع مشخص و متمایز از مرگ است که عدم تفکیک و بازشناسی این دو از یکدیگر، در پاره‌ای موارد به کژفهمی‌هایی از کلام عارفان منجر می‌شود. توضیح آنکه گاه در آثار و اقوال عارفان از مرگ سخن می‌رود و از راز و رمزهای آن پرده برداشته می‌شود و از آن چونان راهی به سمت رهایی و دری به دنیایی دیگر ستایش می‌شود، و منظور آنان از این نوع مرگ، همان مرگ طبیعی است که فرجام و سرانجام همه آدمیان است. اما گاه نیز آنان از مرگ سخن به میان می‌آورند و مقصود آنها از آن نه اجل طبیعی و اضطراری، که مرگ ارادی یا اجل اختیاری است. آنچه در این مقاله مورد توجه ماست همین نوع اخیر مرگ است که معمولاً عرفا از آن با تعبیر «مرگ پیش از مرگ» یاد می‌کنند. «فنا»ی عارفانه نیز تعبیری دیگر از این گونه مرگ است.

مرگ پیش از مرگ یا مرگ ارادی

چگونه می‌توان پیش از مرگ خویش مرد؟ مراد از این نوع مرگ چیست و چه سود و ثمری در پی دارد؟ این پرسشی است که مدتها ذهن عارفان را به خود مشغول داشته است. به نظر می‌رسد خاستگاه اصلی این باور عارفانه، سخنی باشد که عارفان همواره آن را به‌عنوان حدیثی نبوی حکایت و روایت کرده اند: «موتوا قبل ان تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۱۶): بمیرید پیش از آنکه بمیرید. اما منظور از این مرگ پیشین یا آغازین چیست؟

شکی نیست که همه ما به مصداق آیه کریمه «کل نفس ذائقة الموت» (آل عمران: ۱۸۵) روزی خواهیم مرد و رخت به دیاری دیگر خواهیم برد. این همان مرگ طبیعی یا اجل اخترامی انصرامی است که گریز و گزیری از آن نیست، و اگر زمان آن در رسد ذره‌ای مجال درنگ نیست: «و لكل أمه اجل فإذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون» (اعراف: ۳۴).

مطابق تعبیر «لاستقدمون» در این آیه، کسی نمی‌تواند پیش از مرگ خویش بمیرد؛ پس «مرگ پیش از مرگ» چه مفهومی می‌تواند داشته باشد و چگونه است که عارفان، ما را بدین نوع از مرگ فراخوانده‌اند؛ آن‌سان که سنایی گوید:

بمیر ای دوست پیش از مرگ، اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

(سنایی، ۱۳۶۴: ۵۲)

و آن طور که عطار سراید:

اگر پیش از اجل مرگیت باشد ز مرگت جاودان برگیت باشد

(عطار، ۱۳۵۱: ب ۴۰۲۴)

یا آن گونه که مولانا می‌فرماید:

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز بوی برد

(مولوی، ۱۳۷۰: دفتر ۴، ب ۱۳۷۲)

داوود قیصری در شرح مبسوط خویش بر فصوص الحکم ابن عربی، در تفسیر و توجیه «موتوا قبل ان تموتوا» و تبیین مسئله مرگ ارادی (مرگ پیش از مرگ) می‌نویسد: «...الموت الارادی الذی یحصل للسالكین المتوجهین الی الحق قبل وقوع الموت الطبیعی؛ قال علیه السلام: موتوا قبل ان تموتوا؛ فجعل

علیه السلام الاعراض عن المتاع الدنيا و طیباتها، والامتناع عن مقتضیات النفس و لذاتها، و عدم الاتباع الهوی موتاً» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۰).

می‌بینیم که از نظر قیصری، تحقق مرگ ارادی در حصول چند چیز است: رویگردانی از مال و متاع دنیوی، اجتناب از لذایذ نفسانی و پیروی نکردن از هوی و هوس.

عین القضاة همدانی نیز در کتاب مستطاب تمهیدات خویش با استناد به آیات و روایات و تأویل عارفانه آنها بدین گونه به مسئله مرگ پیش از مرگ اشاره می‌کند: «ای دوست! آن عالم همه حیات در حیات است، و این عالم همه موت در موت. تا از موت بنگذری، به حیات نرسی: و إنّ الدار الآخرة لهی الحیوان. و دیگر جا گفت: لا یدخل ملکوت السموات من لم یولد مرتین. گفت: سالک باید دو بار بزاید: یک بار از مادر بزاید که خود را و این جهان فانی را ببند؛ و یک بار از خود بزاید تا آن جهان باقی و خدا را ببند. اگر تمامتر خواهی از خدا بشنو که چگونه خبر می‌دهد از قومی که: قالوا ربنا امّتنا اثنتین و احييتنا اثنتین. اما یک مرگ، و رای این مرگ قالب می‌دان؛ و حیات دیگر بجز این حیات قالب می‌شناس. اگر تمامتر خواهی که از حیات و موت معنوی بدانی از مصطفی بشنو که در دعا چه می‌گوید: اللّهمّ بک احيی و بک اموت. می‌گوید: خدایا! به تو زنده‌ام و به تو میرم» (عین القضاة، ۱۳۴۱: ۳۱۹-۳۲۰).

نکته نظرگیری که در سخنان نقل شده از عین القضاة شاهد آن هستیم تأویل آیه «امّتنا اثنتین و احييتنا اثنتین» (غافر: ۱۱): خدایا دو بار ما را میراندی و دو بار زنده‌مان کردی، است که مفسران درباره آن سخنان متفاوت و

متناقضی گفته‌اند. علامه طباطبایی در *المیزان* پس از نقل این نظرات، مقصود از دو مرگ و دو زندگی را «میراندن بعد از زندگی دنیا و میراندن بعد از زندگی در برزخ، و احیای در برزخ و احیای در قیامت» (طباطبائی، بی‌تا: ۱۷/۴۷۵) می‌داند. اما عین القضاة طبق مشرب عارفانه خود دست به تأویل این آیه می‌زند و منظور از دو مرگ و دو زندگی را مرگ و زندگی مادی و جسمانی، و مرگ و زندگی معنوی و روحانی می‌داند؛ یعنی همان مسئله «مرگ پیش از مرگ» و «تولد دوباره».

اگر بخواهیم با توجه به مجموع سخنانی که عارفان در باره مرگ پیش از مرگ گفته‌اند، تعریفی خلاصه و نسبتاً جامع از آن عرضه کنیم، باید بگوییم که مرگ پیش از مرگ یعنی: مردن از حیات و صفات نکوهیده نفسانی و خوی و خصلت ناپسند جسمانی، و زنده شدن به حیات طیبه روحانی و اخلاق و اوصاف پسندیده ربّانی؛ و به عبارت دیگر، مردن از «خود» و زنده شدن به «خدا»؛ یا همان که که نجم رازی به کوتاهی و گویایی از آن سخن می‌گوید: «مردگی نفس از صفات ذمیمه، و زندگی دل به صفات حمیده» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۶۴).

اینکه منظور از «مرگ پیش از مرگ» درحقیقت، مرگ صفات نفس است و نه خود نفس، مطلبی است که در این سخن حاتم بن عنوان الاصبم، از صوفیان مشهور متقدم، نیز بازتاب یافته است: «هرکه اندر این مذهب آید چهار گونه مرگش بیاید چشید: موت الابیض، و آن گرسنگی است؛ و موت الاسود، و آن احتمال بود و بار کشیدن خلق؛ و موت الاحمر، و آن عمل بود و مخالفت

هوی؛ و موت الاخضر، و آن مرقع داشتن یعنی جامه پاره پاره بر هم دوخته» (قشیری، ۱۳۶۷: ۴۳).

همسانی‌ها و همسویی‌های مرگ ارادی و مرگ اضطراری

با تعریف و توصیفی که از مرگ پیش از مرگ یا مرگ ارادی ارائه شد می‌توان نتیجه گرفت که مرگ ارادی و مرگ اضطراری شباهت شکلی و صوری چندانی با هم ندارند و این دو در حقیقت از یک مقوله نیستند؛ چرا که این یک، مرگ جسم است، و آن یک، مرگ صفات جسم؛ اما آنچه باعث می‌شود عارفان این دو را به هم شبیه بدانند و هردو را با یک نام یعنی «مرگ» بخوانند، شباهت و وحدت در نتایج و پیامدهای آنهاست. از این منظر البته می‌توان به همسانی‌ها و همسویی‌هایی بین این دو گونه مرگ قائل شد که مهمترین موارد این همسویی را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. در مرگ اضطراری، انسان به حقایقی دست می‌یابد که این حقایق برای انسان‌های زنده دست‌یافتنی نیست. برای انسان مرده بسیاری از پرده‌ها کنار زده می‌شود و او بسیاری از حقایق پنهان هستی را آشکارا می‌بیند. در قرآن کریم در این باره می‌خوانیم: «و جاءت سكره الموت بالحقّ ... لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (ق: ۱۹-۲۲). در حدیثی نیز مفهوم همین آیه به گونه دیگر تأکید شده است: «النّاس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۱): مردم خوابند و وقتی که مردند، بیدار می‌شوند. به همین قیاس، در مرگ اختیاری نیز برای عارف حقایقی کشف می‌شود که او پیشتر قادر به شهود آنها نبوده است. نظر به همین نکته است که قیصری در شرح *فصوص الحکم* پس از سخن گفتن از مرگ ارادی می‌نویسد:

«لذلك ينكشف للسالك ما ينكشف للميت» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۰). و بدین گونه آشکار می‌شود برای سالک آن چیزهایی که برای مرده آشکار شده است. به همین دلیل، قیصری به پیروی از عارفان دیگر از مرگ ارادی با تعبیر "قیامت صغری" یاد کرده است: «و یسمی بالقیامه الصغری» (همان جا). این نامگذاری البته وام گرفته از مضمون و محتوای این حدیث است که: «من مات فقد قامت قیامته» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۵۲). هرکس که مرد، قیامتش برپا شد. پس همان گونه که در قیامت کبری اسرار پنهان فاش می‌شود: یوم تبلی السرائر (طارق: ۹)؛ در قیامت صغری نیز پرده‌ها از پیش چشم عارفان برگرفته می‌شود و آنها پاره‌ای از اسرار ازل را که نه تو دانی و نه من، به‌عیان می‌بینند.

۲. همان گونه که در مرگ اضطراری، مرده دستش از مال و متاع دنیوی کوتاه می‌شود و به ناچار از دنیادوستی دست برمی‌دارد، در مرگ ارادی نیز عارف از وابستگی به دنیا آزاد می‌شود و به وارستگی و آزادی از هر چه که رنگ تعلق دارد دست می‌یابد. اما فرق بسیار است میان کسی که به‌اجبار او را از دنیاخواهی جدا کرده‌اند (مرگ اجباری یا اضطراری) و کسی که به‌اختیار از دنیاگرایی و نفس‌پرستی رسته است (مرگ اختیاری). پس در مرگ اختیاری مفهومی ارزشی نهفته است، و به همین دلیل، اگر مرگ اضطراری همه انسان‌ها را قسراً و قهراً دربرمی‌گیرد، مرگ اختیاری فقط شامل انبیا و اولیا می‌شود.

۳. در مرگ اجباری، مرده از خود اختیاری ندارد؛ دیگران او را از این روی به آن روی می‌گردانند و از جایی به جای دیگر می‌برند. در مرگ پیش از مرگ نیز عارف به اختیار خود از اراده و اختیار خویش می‌میرد و پس از آن

دیگر تنها اراده خداوند بر او و حرکات و سکناتش جریان می‌یابد. در این حالت، اگر عارف سخنی بگوید، یا عملی انجام دهد، یا حالی، قبضی و بسطی به او دست دهد، در همه این موارد، او از خود اختیاری ندارد و خداست که از طریق او، اراده و احکام خویش را به اجرا در می‌آورد. این درست همان چیزی است که در حدیث قدسی مشهور «قرب بالنوافل» بدان اشاره شده است: «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبني و احبه، فاذا احببته كنت له سمعاً و بصراً فبی یسمع و بی يبصر» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۲۵): پیوسته بنده من با عمل به نافله‌ها و مستحبات به من نزدیک می‌شود، تا آنگاه که من او را دوست بدارم؛ پس وقتی که من او را به دوستی برگرفتم، من گوش و چشم او خواهم بود و او به واسطه من می‌شنود و می‌بیند.

مولانا نیز در مثنوی معنوی خویش با استناد به آیه قرآنی «و تحسبهم ايقاظاً و هم رقود و تقلّبهم ذات اليمين و ذات الشمال» (کهف: ۱۸): تو اصحاب کهف را بیدار می‌انگاشتی، در حالی که آنها خواب بودند، و ما آنها را به راست و چپ می‌گردانیدیم؛ و با تشبیه حال اولیا به حال اصحاب کهف، درصدد بیان همین نکته است:

اولیا اصحاب کهفند ای عنود	در قیام و در تقلّب، هم رقود
می‌کشدشان بی تکلف در فعال	بی خبر ذات اليمين ذات الشمال
چیست آن ذات اليمين، فعل حسن	چیست آن ذات الشمال، اشغال تن
می‌رود این هر دو کار از اولیا	بی‌خبر از هر دو ایشان چون صدا

(مولوی، ۱۳۷۰: دفتر ۱، ب ۳۱۸۷-۳۱۹۰)

۴. از نظر عارفان، دیدار خداوند (لقاءالله) - با همه معانی حقیقی و مجازی و همه اماواگرها و چون‌وچندهایی که در مورد آن وجود دارد - مستلزم مرگ

و رخت بریستن از این جهان مادی است. در این زمینه، عارفان احادیثی نیز نقل می‌کنند که البته باید در آنها تأمل بیشتری کرد. در یکی از این احادیث آمده است: «إِنَّ أَحَدَكُمْ لَنْ يَرَى رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶۰). کسی از شما تا نمیرد، پروردگارش را نبیند. این حدیث و نظایر آن باعث شده است تا عارفان که شیفته دیدار یارند با توسل به مرگ پیش از مرگ، پیش از آنکه واقعاً با اجل اجباری از این جهان رخت بربندند، با مرگ ارادی، به مزیت بزرگ مرگ اجباری که همان دیدار با پروردگار است، نائل شوند. داوود قیصری حدیث فوق را که در «فَصَّ مُحَمَّدِيَه» از کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی بدان استناد شده، چنین شرح می‌دهد: «... ذَلِكَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْمَوْتِ، لِأَنَّ الْمَلَاقَاتَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَ بَيْنَ رَبِّهِ مَوْقُوفٌ عَلَى الْمَوْتِ... . وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا الْخُطَابَ أَيْ قَوْلِهِ: أَحَدَكُمْ، لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُوَحَّدِينَ لَا لِلْكَافِرِينَ الْمَحْجُوبِينَ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَوْتِ إِمَّا الْمَوْتَ الْإِرَادِيَّ أَوْ الطَّبِيعِيَّ، وَالْأَوَّلُ الْحَاصِلُ لِلْعَارِفِينَ مُوجِبٌ لِلْقَاءِ الْحَقِّ بِحَسَبِ تَجَلِّيَاتِهِ الْأَسْمَائِيَّةِ أَوْ الصِّفَاتِيَّةِ أَوْ الذَّاتِيَّةِ... . وَالْعَابِدُونَ وَ الزَاهِدُونَ وَ الصَّلْحَاءُ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ ... فَلَا يَحْصُلُ لَهُمُ اللَّقَاءُ حَتَّى يَحْصُلَ لَهُمُ الْمَوْتُ الطَّبِيعِيُّ» (همان جا).

۵. همان‌گونه که با مرگ اضطراری، مرده از رنج‌ها و دردهای جسمی و روحی می‌رهد و در برابر آفات و بلیات ایمن می‌شود، عارف نیز با مرگ ارادی به امنیتی روحی و روانی دست می‌یابد و به آرامش و آسایشی بزرگ نائل می‌شود و در یک کلام، به آزادی و رهایی می‌رسد؛ آن‌گونه که حتی از ترس و دغدغه مرگ و نیستی نیز خلاصی می‌یابد. مولانا این آزادی و رهایی را در مثنوی با نقل داستان عبرت آموز «سه ماهی» به بهترین شکل ممکن بیان

می‌کند. یکی از این ماهی‌ها پیش از آمدن صیادان از برکه می‌گریزد و نجات می‌یابد، ماهی دیگر در دام صیادان اسیر می‌شود و می‌میرد، اما ماهی سوم خود را به مرگ می‌زند و از مرگ می‌گریزد:

مرده گردم، خویش بسپارم به آب	مرگ پیش از مرگ امن است از عذاب
مرگ پیش از مرگ امن است ای فتی	اینچنین فرمود ما را مصطفی
گفت موتوا کلکم من قبل ان	یاتی الموت تموتوا بالفتن

(مولوی، ۱۳۷۰: دفتر ۴، ب ۲۲۷۱-۲۲۷۳)

مولوی همچنین در داستان «نحوی و کشتیبان» و به تعبیر گویاتر، داستان «نحوی و محوی» به طرزی نکته پردازانه، مسئله مرگ ارادی را تبیین می‌کند. از نظر او باید در دریای موج خیز حقیقت محو و مرده و تسلیم محض بود و برای نجات دست و پا نزد؛ چون این دریا از آن دریاها نیست که با دست و پا زدن و تلاش و تقلا بتوان از آن به سلامت گذشت. در اینجا برای زنده ماندن باید مرد. اینجا هشیاری و نحو به کار نمی‌آید، باید به حیرت و محو روی آورد؛ زندگی کارگشا نیست، باید به مردگی متوسل شد:

محو می باید نه نحو اینجا بدان	گر تو محوی، بی خطر در آب ران
آب دریا مرده را بر سر نهد	ور بود زنده، ز دریا کی رهد
چون بمردی تو ز اوصاف بشر	بحر اسرار نهد بر فرق سر

(همان: دفتر ۱، ب ۲۸۴۱-۲۸۴۳)

۶. کسی از مرده توقع و چشمداشتی ندارد، اما همه از زنده توقعات بجا و بیجای بسیاری دارند؛ به‌ویژه اگر کسی حسنی و جمالی، مالی و منالی، و فضلی و کمالی داشته باشد، همواره یا مورد رشک و حسد دیگران است و یا حرص و طمع آنان را برمی‌انگیزد، و چنین فردی به قول مولانا:

دشمنان او را ز غیرت می‌درند دوستان هم روزگارش می‌برند

(همان: ب ۱۸۳۷)

در این مورد نیز چاره کار، مرگ ارادی است. مولانا این مسئله را به‌زیباترین وجه در داستان «طوطی و بازرگان» نشان داده است. در این داستان با طوطی آشنا می‌شویم که به سبب «لطف آواز و وداد» خویش در قفس بازرگان اسیر شده است. او عاشق آزادی است، اما راه حصول آن را نمی‌داند. این راه و راز را طوطی دیگری که آزاد است به او می‌آموزد. او برای اینکه رمز آزادی را به دوستش بیاموزد، خود را به مردن می‌زند و از شاخه فرو می‌افتد و برجای خویش چون مرده‌ای سرد می‌شود. طوطی دربند که درسش را به‌درستی آموخته است، در قفس خود را مرده می‌نماید و رهایی می‌یابد:

گفت طوطی کاو به فعلم پند داد	که رها کن لطف آواز و وداد
زانک آواز تو را در بند کرد	خوبشستن مرده پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص	مرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی، مرغکانت برچنند	غنچه باشی، کودکانت برکنند
دانه پنهان کن، بکلی دام شو	غنچه پنهان کن، گیاه بام شو
هرکه داد او حسن خود را در مزاد	صد قضای بد سوی او رو نهاد

(همان: ب ۱۸۳۰-۱۸۳۵)

مولوی در پایان این داستان مقصودش را از «مردن» این گونه تبیین می‌کند:

معنی مردن ز طوطی بد نیاز در نیاز و فقر خود را مرده ساز

(همان: ب ۱۹۰۹)

مرگ پیش از مرگ، تعبیر دیگری از «فنا»

با توجه به آنچه پیش از این بیان کردیم و تعریفی که از مرگ پیش از مرگ ارائه کردیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که درحقیقت، مرگ پیش از

مرگ تعبیر دیگری از همان فنای عارفانه است که بارها در اقوال و آثار عارفان بدان برمی‌خوریم. در کتاب *التَّعَرَّفُ* که جزو نخستین و مهمترین کتاب‌هایی است که به تبیین مباحث صوفیانه و عارفانه پرداخته است، در تعریف «فنا» چنین آمده است: «معنی فنا نزد این طایفه آن است که حظ‌های او فانی گردد و او را در چیزی حظ نماند و تمییز او ساقط گردد. فنا باشد این کس را از همه چیزها ... به آن کس که به وی فانی گشته است. ... این است معنی قول بزرگان که گفته‌اند: فانی باشد از صفات خویش، باقی باشد به صفات حق» (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۲۷-۴۲۹).

می‌بینیم که سخن صاحب *تعرف*، کلابادی، در باره فنا همان سخنی است که ما پیشتر با استفاده از سخنان عارفان، در باره مسئله مرگ پیش از مرگ بیان کردیم: فنا از صفات خویش و بقا به صفات حق.

عزالدین محمود کاشانی نیز در کتاب *مصباح الهدایه* تعاریف عارفان را از مفهوم فنا نقل می‌کند. توجه به این تعاریف کاملاً نشان می‌دهد که «فنا» و «مرگ پیش از مرگ» به حقیقتی واحد اشاره دارند. در واقع، همه این تعاریف‌ها می‌تواند تعریف مرگ پیش از مرگ نیز تلقی شود: «بعضی گفته‌اند مراد از فنا، فنای مخالفات است و از بقا بقای موافقات... . بعضی گفته‌اند: فنا زوال حظوظ دنیوی است... و بقا، بقای رغبت در آخرت. ... بعضی گفته فنا زوال حظوظ دنیوی و اخروی است مطلقاً و بقا بقای رغبت به حق تعالی. ... و بعضی گفته‌اند فنا زوال اوصاف ذمیمه است و بقا، بقای اوصاف جمیله. ... و بعضی گفته فنا غیبت است از اشیا و بقا حضور با حق. ... و شیخ الاسلام رحمه‌الله گفته است: *الفناء المطلق هو ما يستولى من امر الحق سبحانه و تعالی*

علی العبد، فیغلب کون الحق سبحانه علی کون العبد؛ و حقیقت فنای مطلق این است» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۲۶).

همچنین همان‌طور که مرگ پیش از مرگ (مردن از خود و صفات نفسانی) مقدمه زنده شدن به خدا و اوصاف الهی است، فنای عارف در خدا نیز مقدمه بقای او در حق است؛ یعنی «فناء فی الله» مقدمه «بقاء بالله» است. البته کمال فنای عارف بدین است که از رویت فنا نیز فانی شود؛ یعنی فنای خود را نیز نبیند. هجویری در این مورد می‌نویسد: «فنا مر بنده را از هستی خود با رویت جلال حق و کشف عظمت وی بود تا اندر غلبه جلالش دنیا و عقبی فراموش کند و احوال و مقام اندر نظر همتش حقیر نماید، کرامات اندر روزگارش متلاشی شود، از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی شود...؛ و یکی گوید از مشایخ (رض) اندر این معنی...:

ففسی فنائی فنا فنائی	و فی فنائی وجدت انت
محوت اسمی و رسم جنسی	سئلت عنی فقلت انت»

(هجویری، ۱۳۷۱: ۳۱۷)

از بهترین آثار ادب فارسی که در آن به فناء فی الله و بقاء بالله پرداخته شده است کتاب *منطق الطیر عطار* است. عطار در این اثر، ماجرای سفر نمادین مرغان (سالکان) را به رهبری هدهد (پیر و مرشد) برای رسیدن به شاه مرغان، سیمرغ (خداوند بیان می‌کند: سی مرغ پس از گذراندن وادی‌ها و مراحل ششگانه طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید و حیرت سرانجام به وادی هفتم، فقر و فنا، می‌رسند و بی‌تابانه دیدار سیمرغ را به انتظار می‌نشینند. ناگهان از حضرت سیمرغ خطاب می‌آید که:

محو ما گردید در صد عزّ و ناز تا به ما در خویش را یابید باز

(عطار، ۱۳۷۴: ب ۴۲۵۸)

مطابق این دستور، سی مرغ چونان سایه‌ای که در خورشید گم و فانی شود، در وجود سیمرغ محو شدند:

محو او گشتند آخر بردوام سایه در خورشید گم شد والسلام

(همان: ب ۴۲۵۹)

بعد از فدا و فانی شدن سی مرغ در وجود سیمرغ که نمادی از فنا و عارفان در خداست (فناء فی الله)، عطار بدین گونه از بقای بعد از فنا (بقاء بالله) سخن می گوید:

بعد از آن، مرغان فانی را به ناز بی فنای کل به خود دادند باز

چون همه بی خویش با خویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند...

تا نیابی در فنا کم کاستی در بقا هرگز نبینی راستی

اول اندازد به خواری در رهت باز برگردد به عزّت ناگهت

نیست شو تا هستی ات از پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد

تا نگردي محو خواری فنا کی رسد اثبات از عزّ بقا

(همان: ب ۴۲۷۱ به بعد)

مرگ پیش از مرگ (فنا) و «نیروانا»

نیروانا از اصطلاحات مربوط به آیین بودایی است. بودا در سی و پنج سالگی پس از تحمل ریاضت‌های طاقت‌سوز و آموختن دانش‌های بسیار سرانجام به چهار حقیقت روشن و شریف دست می‌یابد: «۱- هرآنچه به هستی می‌گراید محکوم به درد و رنج فراوان است؛ ۲- مبدأ این رنج، تولد و پیدایش دوباره است؛ ۳- ایستاندن گردونه مرگ و حیات باعث رهایی از رنج خواهد بود، یا به عبارت دیگر باید این رنج را فرونشاند؛ ۴- راهی که به

سوی آزادی مطلق می‌رود هشت‌گانه است...» (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۴۱-۱۴۳). پس از دستیابی به این حقایق چهارگانه است که خانه جان بودا روشن می‌گردد و او که پیش از آن «سیدهاها گوتاما» نام داشته، به لقب آیینی «بودا» ملقب می‌شود و به نیروی «نیروانا» دست می‌یابد. اما «نیروانا» (Nirvana)، لغت سانسکریت، که شوپنهاور فیلسوف آلمانی به همان معنی اصلی هندی وارد زبان‌های اروپایی ساخت... به معنی خاموش ساختن و از میان بردن و فناست، و در اصطلاح بودا به معنی مرگ به اراده است؛ یعنی پشت پا زدن به اضغاث و احلامی که حیات و حس نامیده می‌شود و به اشتباه سعادت می‌شمیریم و در پی آن روانیم» (غنی، ۱۳۶۶: ۱۶۱/۲).

با توجه به برخی مشابهت‌های معنایی که بین مسئله مرگ پیش از مرگ یا فنا در عرفان و تصوف اسلامی با مفهوم نیروانای بودایی وجود دارد، برخی از محققان، سنت فنا در تصوف اسلامی را متأثر از آموزه‌های بودا در زمینه نیروانا دانسته‌اند. از جمله، دکتر مرتضوی در کتاب ارزشمند مکتب حافظ در این باره می‌نویسد: «جلوه‌های مربوط به بودا در عرفان اسلامی و عرفان عاشقانه ایرانی رنگ مشخص و خاصی دارد و امکان تصادف و توارد در این موارد کمتر است تا در جلوه‌های اشراقی که کلیت تام دارد؛ از آن جمله است نیروانا یعنی فنا و مرگ ارادی یا مرگ پیش از مرگ که عالی‌ترین مراحل و مقامات بودایی است... . فنای محض از خود که مقدمه بقا به دوست است یا فناء فی‌الله رابطه‌ای ناگسستنی با درجه نیروانای بودا دارد. باید از خود و خودپرستی و توجه به شخصیت فانی خود مرد و از بود خود و از کائنات دست کشید تا به دوست بقا یافت» (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۳۳۳).

حقیقت آن است که گرچه همسانی‌هایی بین نیروانای بودایی و فنا یا مرگ ارادی در عرفان و تصوف اسلامی وجود دارد و به همین دلیل، نفس و اصل تأثیرپذیری عارفان مسلمان در اعتقاد به مرگ پیش از مرگ از نیروانای بودایی توجیه‌پذیر و پذیرفتنی می‌نماید، باید توجه داشت که به سبب نگاه کاملاً متفاوتی که در آیین بودایی و عرفان اسلامی نسبت به بسیاری از مباحث خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی وجود دارد، بی‌شک بین مفهوم نیروانای بودایی و فنا یا مرگ ارادی در عرفان اسلامی و ایرانی تفاوت مبنایی و ماهوی وجود دارد.

نیروانایی که بودا از آن سخن می‌گوید مقصودش رهایی انسان از گردونه «کارما» (کنش و واکنش متقابل) و چرخه «سامسارا» (حیات‌ها و ممات‌های مکرر) است. به عبارت دیگر، بودا با توجه به این اصل که آدمی در چرخه زندگی‌ها و مرگ‌های پی‌درپی در بند است و روح آدمی اسیر و سرگردان گردونه تناسخ است و همین امر موجب رنج همواره آدمی است، راه نجات را در نیروانا یعنی قطع هرگونه تعلق خاطر نسبت به دنیا و کشتن امیال در خود جستجو می‌کند؛ اما از آنجا که این اصل، یعنی فرضیه کارما و چرخه سامسارا و مسئله «تناسخ» در عرفان اسلامی به کلی مطرود است، مفهوم فنا یا مرگ اختیاری نیز مقصود و معنایی دیگرگونه به خود می‌گیرد. از این رو، برخی از محققان به درستی به این نکته اشاره کرده‌اند که «فنا‌ی صوفیه و نیروانای بودایی کاملاً یک چیز نیست؛ زیرا اگرچه هر دو از فنا‌ی فردیت و انعدام شخصیت حکایت می‌کنند، ولی نیروانا کاملاً منفی است، یعنی در فنا‌ی محض می‌ایستند، درحالی‌که فنا‌ی صوفیه همراه با بقاست، یعنی حیات ابدی

در خداست. فنای صوفی که در عالم وجد خود را در جمال الهی باخته و گم کرده و محو ساخته است و باقی به بقای خداست، به کلی با آرامش نیروانا که هیچ سودایی در سر ندارد متفاوت است... . مطلوب بودایی این است که از درد زندگی نجات یابد و به سعادت نداشتن درد، یعنی یک سعادت منفی، برسد؛ ولی صوفی مطلوبش بیشتر از این است و با فنای در خدا می‌خواهد به بقاء بالله برسد... . حاصل آنکه راجع به تأثیر بودایی در تصوف مبالغه شده است» (غنی، ۱۳۶۶: ۱۶۸).

نیکلسون نیز در کتاب *عرفان عارفان مسلمان* پس از بیان مراتب فنا در عرفان اسلامی، فقط مرحله اول آن یعنی «خاموش کردن جمیع هوس‌ها و میل‌ها» را با نیروانای بودایی قابل مقایسه می‌داند. مراتب فنا از نظر او عبارتند از: «۱. تحول اخلاقی روح از راه خاموش کردن جمیع هوس‌ها و میل‌ها؛ ۲. تجرید یا بی‌خبری ذهن از تمام مدرکات، افکار، اعمال و احساسات از راه تمرکز اندیشه در خدا؛ یعنی تأمل و استغراق در مشاهده صفات الوهیت؛ ۳. انقطاع تمامی اندیشه آگاه. عالی‌ترین مرتبه فنا زمانی است که حتی شعور نیل به مقام فنا هم از میان برود، و این حال را صوفی *فناء الفناء* می‌خواند. اینک عارف محو در مشاهده ذات الوهی است» (نیکلسون، ۱۳۷۲: ۱۳۴). پیداست که مرحله دوم و سوم فنا که لازمه‌اش تمرکز اندیشه در خدا و محو شدن عارف در مشاهده ذات الهی است نمی‌تواند ارتباطی با اندیشه‌های بودایی داشته باشد؛ بلکه این تفکر خدامحورانه مختص عارفان موحد مسلمان است.

مرگ پیش از مرگ و «تولد دوباره»

تولد دوباره رویهٔ دیگر مرگ پیش از مرگ یا مرگ ارادی است. تا مرگی صورت نگیرد، تولدی در پی نخواهد بود. در یکی از سخنان منقول از عیسی (ع) آمده است: «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۹۶): به ملکوت آسمان‌ها راه نمی‌یابد کسی که دو بار زاده نشود. تفصیل این مطلب را از کتاب آسمانی *انجیل می‌خوانیم*: «یک شب یکی از روحانیان بزرگ یهود برای گفت و شنود پیش عیسی آمد. اسم او نیکودیموس و از فرقهٔ فریسی‌ها بود. ... عیسی جواب داد: اگر تولد جدید پیدا نکنی، هرگز نمی‌توانی از برکات سلطنت خدا برخوردار بشوی. این که می‌گویم عین حقیقت است. نیکودیموس با تعجب گفت: تولد جدید؟! منظورتان چیست؟ پیرمرد ریش‌سفیدی مثل من چطور می‌تواند به شکم مادرش برگردد و دوباره متولد بشود؟ عیسی جواب داد: آنچه می‌گویم عین حقیقت است. تا کسی از رحم مادرش تولد جسمانی، و از روح خداوند تولد روحانی پیدا نکند نمی‌تواند از برکات سلطنت خدا بهره‌ای ببرد. زندگانی جسمانی را انسان تولید می‌کند، ولی زندگی روحانی را روح پاک خدا از بالا می‌بخشد. پس تعجب نکن که گفتم باید تولد جدید پیدا کنی» (*انجیل عیسی مسیح*: ۱۱۶).

اما برای رسیدن به تولد دوباره ناچار باید پیش از آن مرد، و این یعنی مرگ پیش از مرگ. از این روست که «اهل معرفت برای انسان دو تولد قائلند: یکی تولد صوری و دیگر تولد معنوی. تولد صوری همان است که کالبد عنصری انسان از زهدان مادر گام به پهنه دنیا می‌گذارد. این تولد، عام است و

همه حیوانات و افراد بشری را شامل می‌گردد. در این تولد اختیاری نیست. ولی تولد معنوی خاص بندگان برگزیده است و به اختیار صورت بندد؛ بدین گونه که انسان با تربیت و ترویض نفس خود، دل از زنگار هوس‌ها می‌پردازد و از زهدان محسوسات و مشیمه غرایز خارج می‌شود و در جهان معنوی و عرصه ملکوتی تولد می‌یابد. این زایش دوباره را تولد دوم گویند» (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۹۱). درحقیقت، تولد دوباره همان تولد روح انسان است که طی آن، انسان به حیات طیبه روحانی دست می‌یابد؛ درحالی‌که تولد اول بیشتر جنبه جسمانی و نفسانی دارد.

تولد دوباره نیز همچون مرگ پیش از مرگ در شعر و ادب فارسی دستمایه مضمون‌پردازی‌های شاعرانه و عارفانه قرار گرفته است؛ آنچنان‌که حکیم ناصرخسرو گوید:

گرچت یک بار زاده‌اند، بیابی
عالم دیگر اگر دوباره بزایی
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۹۱)

عطار هم در *اسرارنامه* خویش چنین از رمزوراز مرگ ارادی و تولد دوباره برده برگرفته است:

چو در دنیا به مردن اوفتادی یقین می‌دان که در عقبی بزادی
به دنیا در به مرگ افتادن توست به عقبی در به مردن زادن توست
چو اینجا مردی آنجا زادی ای دوست سخن را باز کردم پیش تو پوست
(عطار، ۱۳۳۸: ب۱۱۸۲-۱۱۸۰)

مولانا نیز همین مضمون را چنین پرورده است:

چون دوم بار آدمیزاده بزاد پای خود بر فرق علتها نهاد
(مولوی، ۱۳۷۰: دفتر ۳، ب۳۵۷۶)

هم او در دفتر پنجم از مثنوی شریف خویش می‌فرماید:

چون ز مرده، زنده بیرون آورد
هر که مرده گشت، او دارد رشد...
مرده شو تا مخرج‌الحی صمد
زنده‌ای زین مرده بیرون آورد
(همان: دفتر ۵، ب ۵۴۹ و ۵۵۵)

با توجه به همین نکته عارفانه است که مولانا شخصیت بلند و بی‌نظیر پیامبر اکرم (ص) را «زاده ثانی» معرفی می‌کند:

زاده ثانی ست احمد در جهان
صد قیامت بود او اندر عیان
(همان: دفتر ۶، ب ۷۵۱)

به همین قیاس، بسیاری از ادیبان و عارفان را می‌توانیم «زاده ثانی» بخوانیم؛ چراکه آن‌ها نیز با تحقق بخشیدن به مرگ پیش از مرگ و تولد دوباره، در زندگی خویش تحول ایجاد کرده و مسیر زندگی خود را عوض کرده‌اند و به انسانی دیگر و متعالی‌تر بدل گشته‌اند. عارفانی چون فضیل عیاض، ابراهیم ادهم، معروف کرخی و بزرگانی چون ناصر خسرو، سنایی، عطار و مولانا از این دسته‌اند.

به بیان دیگر، زندگی حقیقی هر فرد تنها همان مدت زمانی را شامل می‌شود که از تولد دوباره او می‌گذرد. حکایت درس آموز زیر - که پایان بخش مطالب ما در این مقاله نیز هست - دقیقاً به همین نکته اشاره دارد: «اهل مشاهدت را عمر آن بود که اندر مشاهدت بود، و آنچه اندر مغایه بود آن را عمر نشمرند که آن مر ایشان را مرگ بر حقیقت بود؛ چنان‌که از ابویزید (رح) پرسیدند که: عمر تو چند است؟ گفت: چهار سال. گفتند: این چگونه باشد؟ گفت: هفتاد سال است تا در حجاب دنیاام، اما چهار سال است تا وی را می‌بینم؛ و روزگار حجاب از عمر نشمرم» (هجویری، ۱۳۷۱: ۴۲۹).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. انجیل عیسی مسیح: ترجمه تفسیری عهد جدید؛ چ ۲، تهران: انتشارات آفتاب عدالت، ۱۳۶۴.
۳. زمانی، کریم؛ میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی؛ تهران: نشرنی، ۱۳۸۲.
۴. سنائی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم؛ دیوان اشعار، به اهتمام مدرس رضوی؛ چ ۳، تهران: کتابخانه سنائی، ۱۳۶۴.
۵. شایگان، داریوش؛ ادیان و مکتبهای فلسفی هند؛ ۲ جلد، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶.
۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۷. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد؛ اسرارنامه؛ به کوشش سیدصادق گوهرین؛ تهران: شرق، ۱۳۳۸.
۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد؛ الهی نامه؛ تصحیح فواد روحانی؛ تهران: زوار، ۱۳۵۱.
۹. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد؛ منطق الطیر؛ به اهتمام سیدصادق گوهرین؛ چ ۱۰، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۰. عین القضاة همدانی، ابوالعالی عبدالله ابن محمد؛ تمهیدات؛ تصحیح و تعلیق عقیف عسیران؛ چ ۲، تهران: منوچهری، ۱۳۴۱.
۱۱. غنی، قاسم؛ بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد دوم، قسمت اول: تاریخ تصوف در اسلام تا عصر حافظ؛ چ ۴، تهران: زوار، ۱۳۶۶.
۱۲. فروزانفر، بدیع الزمان؛ احادیث مثنوی؛ چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.

۱۳. قشیری، ابوالقاسم؛ *رساله قشیریّه*؛ ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح و تعلیق بدیع الزمان فروزانفر؛ چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
۱۴. قیصری رومی، محمد داوود؛ *شرح فصوص الحکم*؛ به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۵. کاشانی، عزالدین محمود بن علی؛ *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*؛ تصحیح جلال‌الدین همایی؛ چ ۳، تهران: موسسه نشر هما، ۱۳۶۷.
۱۶. کلابادی، ابوبکر محمد؛ *کتاب تعرف* (متن و ترجمه)، به کوشش محمدجواد شریعت؛ تهران: اساطیر، ۱۳۷۱.
۱۷. مرتضوی، منوچهر؛ *مکتب حافظ*؛ چ ۳، تبریز: ستوده، ۱۳۷۰.
۱۸. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ *مثنوی معنوی*؛ به اهتمام رینولد آین نیکلسون؛ ۳جلد، چ ۸، تهران: مولی، ۱۳۷۰.
۱۹. ناصر خسرو قبادیانی، حکیم ابومعین؛ *دیوان ناصر خسرو*؛ تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۰. نجم رازی، عبدالله بن محمد؛ *مرصاد العباد*؛ به اهتمام محمد امین ریاحی؛ چ ۵، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۱. نیکلسون، رینولد آین؛ *عرفان عارفان مسلمان*؛ ترجمه اسدالله آزاد؛ مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
۲۲. هجویری، علی بن عثمان جلابی؛ *کشف المحجوب*؛ تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری؛ چ ۲، تهران: طهوری، ۱۳۷۱.