

### نگاه عرفا به مرگ

مسعود معتمدی<sup>۱</sup>

دکتر ملک محمد فرخزاد<sup>۲</sup>

دکتر عباسعلی وفائی<sup>۳</sup>

#### چکیده

مرگ در نگاه عرفا به دو گونه کلی، یعنی مرگ اضطراری و مرگ ارادی تقسیم می‌شود، برای رسیدن به مقام مرگ ارادی، نخست باید مرگ را شناخت و برای شناخت مرگ باید فلسفه آفرینش درک شود، به همین دلیل نگاه درست به زندگی، به دنبال زندگی درست به دست می‌آید، و در نتیجه مرگ زیبا و درست را نیز در پی خواهد داشت، بر همین مبنا، همانگونه که زندگی زیباست، مرگ نیز زیباست چرا که دروازه آن جهانی است و آن جهان موعود دیدار دوست است و برای لقای دوست باید از این گیتی گذشت و این خود ولادتی دیگر است، چرا که پای نهادن بدین جهان خود منوط به مردن از مراحل چون نبات و حیوان بود، بر همین اصل گذشتن از این جهان نیز منوط به مردن از صفات بشری است چرا که با داشتن این صفات، رسیدن به دوست غیر ممکن است و تنها مرگ است که گشاینده این گره است، پس مرگ خود عین زندگانی جاوید است.

**واژگان کلیدی:** زندگی، مرگ، عرفا، ولادت ثانی، مرگ اضطراری، مرگ ارادی.

۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه

masood.motamedi2@gmail.com

۲- عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه (مسئول مکاتبات)

mmfzad@yahoo.com

۳- استاد دانشگاه علامه طباطبایی

a\_a\_vafaie@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۵/۷/۴

تاریخ دریافت

۹۵/۲/۲۲

## مقدمه

داستان مرگ هر کس، داستان چگونه زیستن اوست در حقیقت، هر کس آنگونه می‌میرد که زیسته است، پس نگاه به مرگ، خود، نگاه واقعی به زندگی است، اینکه یک دهری دنیا دار به هنگام مرگ بگوید:

ما همه از بهر مردن زاده ایم ( عطار، ۱۳۸۵: ۳۳۸ ) نگاهی منطقی به مرگ است ؟ یا این قول سنایی که می‌گوید:

از این مرگ صورت نگر تا نترسی از این زندگی ترس کاکنون در آنی

( سنایی، ۱۳۸۹: ۳۴۵ )

در هر حال، هر دو نگاه، بی‌گمان برگرفته از دو شیوه زندگی گونه‌گون است، زندگی برای یکی با مرگ پایان می‌یابد و برای دیگری آغازی تازه است. رد پای این برداشت از مرگ را در تمام ادیان و مذاهب می‌توان دید.

بسیاری از ادیان الهی و غیر الهی این وادی از حیات را به دیده یک پرسش عظیم نگریسته‌اند و شاید برای پاسخ بدان، به هر راه نرفته‌ای گام نهاده‌اند، از ساختن اهرام مصر و مومیایی فراعنه گرفته تا کندن استودان‌ها در دل کوهها و بسیاری شیوه‌های دیگر؛ را می‌توان پاسخی به این پرسش عظیم دانست.

در اسلام نیز اهل فن و محققان در شریعت با تحقیق و تفکر در موضوع مرگ و اسرار پنهان آن، به بررسی‌های عمیق دست زده‌اند. چنین جستجویی از آنجا که شامل کاوش در حیات دنیوی بوده و خصوصیات مرگ و کیفیت عرضه آن بر خلایق را پیش می‌کشد، و معادشناسی و پرداختن به رازهای روز رستاخیز نیز از شاخه‌های لازم در این نگرش است، مسلماً در این وجیزه پژوهشی ندارد، بنابراین به بررسی تلقی عرفا از مرگ و حلاوت آن در نظر ایشان خواهیم پرداخت و تحلیلی که آنان از مرگ دارند مشخصه‌ای است که در این جستجو به دنبال آنیم.

بی‌گمان ادبیات عرفانی که با موضوعات بی‌شماری گره خورده است و همواره چگونه زیستن را می‌آموزد؛ در باره چگونه مردن نیز سکوت نکرده است، از کتابهای بسیار کهن این وادی همچون ترجمه رساله قشیریه و کشف المحجوب گرفته، تا کتابهای قرون اخیر همه و همه در باب مرگ و مراحل گونه‌گون آن سخن رانده‌اند، رابطه زندگی و مرگ، انواع

مرگ، آمادگی مرید برای پذیرش مرگ، حالات محتضر، لذت مرگ و تعبیرات و تأویلات بسیار گسترده آن در این کتب مجال ظهور یافته است، این مقاله از میان این موضوعات منحصرأ به نگاه عرفا به مرگ و انعکاس و تحلیل آن در این کتب پرداخته است .

**ارائه یافته ها:**

**نگاه عرفا به مرگ:**

**هر نفس، صد زندگی در زندگی است**

صوفیه مرگ را به دو گونه کلی مرگ ارادی و مرگ طبیعی ( اضطراری ) تقسیم کرده‌اند. مرگ ارادی - نه در معنای تسلط بر نفس - آن است، که روح به مرتبه ای برسد که خود از بدن جدا شود، و مرگ طبیعی یا اضطراری آن است که آدمی در اثر حادثه‌ای بمیرد. نوع اول حکم میوه‌ای را دارد که بعد از رسیدن حتی اگر چیده نشود ؛ خود به زمین می‌افتد و مرگ دوم مانند میوه‌ای نارس است که از درخت زندگی چیده می شود، حتی اگر نرسیده باشد.

این جهان همچون درخت است ای کرام  
سخت گیرد خامها مر شاخ را  
ما بر او چون میوه های نیم خام  
زانکه در خامی نشاید کاخ را  
چون بیخت و گشت شیرین لب گزان  
سست گیرد شاخه ها را بعد از آن

( مولوی، ۱۳۶۶، دفتر ۳: ۷۳ )

مرگ اول از آن نفوس به کمال رسیده‌ای است که نفس یا روح، دیگر به بدن نیازی ندارد و بدن همچون وسیله ای بوده است که او را به هدف خود رسانده است، و مرگ دوم که بیشتر همان مرگهای رایج است، هنوز تمام علایق نفس از بدن منقطع نشده و با مرگ بدن، روح نیز از بدن جدا می شود، در مرگ اولی، رفتن روح - البته به اختیار - مایه ویرانی بدن می‌شود چنانکه مولوی می گوید:

چون بجویی تو به توفیق حسن  
چون بیفزایند می توفیق را  
باده، آب جان بود، ابریق، تن  
قوت می بشکند ابریق را

( همان، ۳: ۲۷۱ )

اما در مرگ دوم، ویرانی بدن موجب رفتن روح می گردد، دربیتی برگرفته از یک رباعی منسوب به خیام چنین آمده است:

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو      گفتا چه کنم؟ خانه فرو می آید

( خیام، ۱۳۸۳: ۲۲۵ )

این مرگ که مرگ اضطراری ؛ تعبیر دیگری از آن است: « انسان را واقع می شود که عبارت از مفارقت روح است از بدن و تجرد او از تعلق به بدن، و این موت شامل جمیع حیوانات است » ( لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۲۶ ) با این تعریف روشن می شود که مرگ اضطراری صرفاً شامل قطع تعلق روح از بدن است، تا آنجا که حیوانات نیز در آن با آدمی مشترکند، به زبانی دیگر آن مرگی نیست که صوفیه از آن با تقدس یاد کنند بلکه بنا به جبر و ناخواسته حادث می شود بی آنکه اراده آدمی در آن دخیل باشد .

باری، در زبان عرفا مرگ به گونه ها و نام های گونه گون تقسیم می شود، چنانکه ابرقوهی در مجمع البحرین به موت طبیعی، موت معنوی، موت از حیات طیبه و موت از حیات حقیقی اشاره می کند ( ابرقوهی، ۱۳۶۴: ۲۴۴ ) همچنین لاهیجی به پیروی از شبستری سه نوع مرگ « لحظه ای، ارادی و اضطراری » را پیش می کشد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۲۶) و میبیدی به مرگ لعنت(مرگ کافران)، مرگ حسرت(مرگ عاصیان)، مرگ کرامت(مرگ مؤمنان) و مرگ مشاهدت(مرگ پیامبران) نیز معتقد است ( میبیدی، ۱۳۷۶: ج ۴: ۷۱ )

زنده بودن نیز عبارت از زندگی به حق است، نه به جان و نه به دنیا: «زنده دنیا محدث است و زندگی، زندگانی جاودانی، اگر چشم از خویش فاکنی این را بدانی هر که به جان زنده است، زنده نیست، زندانیست، هر که به حق زنده است، جاودانی است.» ( انصاری، ۱۳۷۲: ۳۷۸ )

این گونه تلقی از زندگی که قطعاً نتیجه نفسی خود ساخته و در عین حال واقع گرا نیز هست، زندگی را مانند خوابی می انگارد که با مرگ از آن بیدار می شود، آنگونه که حدیث «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» ( فروزانفر، ۱۳۶۱: ۸۱ ) نیز به آن دلالت دارد. همچنین حدیث « النوم اخ الموت » ( همان: ۵ ) نیز که جلوه ای دیگر را از آن تبیین می کند، از نظر صوفیه از دو جهت قابل مقایسه و سنجش است « یکی غفلت است از عالم شهادت و دوم مشاهده عالم غیب » ( سمنانی، ۱۳۶۶: ۶۹ ) در واقع مرگ با تمام دهشتی که دارد و برای ظاهر بینان ملال انگیز است، در نظر عارف وسیله رفع تمام حجابهایی می شود که او را به دنیای خودیها بر می گرداند و در عین حال طریقی است هموار که او را با ملکوت پیوند

می‌دهد. مرگ در حکم دو نوع دانه متفاوت است که برای یکی، بعد از رویش، صدها و هزاران دانه شیرین و معطر را به بار می‌آورد و برای دیگری، مانند دانه‌ای تلخ است که ثمری جز خارهای خنده و جان‌آزار نخواهد داشت که: «هر لحظه گوید کاشکی نبودی و در عالم نیامدمی. چون بمیرد و نیست شود آن زشتی او یکی در هزار می‌شود، اینچنین مردن را مرگ گویند (سلطان ولد، ۱۳۶۴: ۷۷) اینگونه مردن و خلع روح از جسم که در یک روایت عطار و از زبان نایبی محضّر مجال بیان می‌یابد، با اینکه نمی‌تواند بر دیدگاه یک دهری ظاهر بین دلالت کند، در عین حال نمایانگر پوچ‌انگاری‌های عوام نیز هست:

ما همه از بهر مردن زاده‌ایم	جان نخواهد ماند و دل بنهاده‌ایم
مرگ بنگر تا چه راه مشکل است	کاندر این ره گورش اول منزل است
گر بود از تلخی مرگت خبر	جان شیرینت شود زیر و زیر

(عطار، ۱۳۸۵: ۳۳۸)

این برداشت از مرگ آنگونه که در اقوال بزرگان نیز آمده تنها مختص به طبقه فروتر اجتماع نیست چه، آنچه که کوتاه‌بینی آنان را توجیه می‌کند، نامأنوس بودن ایشان با منابع اهل مدرسه و در عین حال اشتغال به اموری است که قطعاً مانع از گسترش افق دید آنان می‌شود، با این حال گاه تقوا و زهد این دسته نیز انقطاع آنان را از غور در مسأله مرگ و چگونگی آن را سبب نمی‌شود و در میان ایشان صافی دلانی یافت می‌شوند که حقایق عرفانی را بیش از اهل فن و به ایمان دریافته‌اند، چرا که طرز نگرش و نحوه برداشت از امور ماورای طبیعی نه تنها با تعالیم مدرسه و قیل و قال آن چندان میانه‌ای ندارد، بلکه این گونه موضوعات پیش از آنکه در حیطه علم عالمان در گنجد، امری فطری و قلبی است، مرگ نیز از آنجا که به امور فراحسی مربوط می‌شود، چندان با بحث و فحص اهل مدرسه به ویژه استدلالیون پای چوبین، میانه‌ای ندارد. تا آنجا این گروه با تمام علمی که دارند قادر به تحلیل زوایای تو در توی آن نیستند، چنانکه مولوی در باب جالینوس نقل می‌کند که دلبستگی او به دنیا تا بدانجا بود که گفت: «دوست دارم نیم جانی از من بماند و از زیرینه استری دنیا را ببینم و از این زندگانی جسمانی که حیات این جهانی است بی بهره نمانم (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۶۵) نظیر این گفتار و نگاه خاص به دنیا از زبان عرفا به گونه‌ای دیگر مجال ظهور می‌یابد چرا که دنیا را با دیدگاهی بسیار دلنشین می‌نگرد از این جهت که فرصتی است یگانه که به انسان عطا شده است تا با آن مجال قربت به حق را بیشتر

کند، چنانکه ابوالحسن نوری گفت: « یک نفس دنیا بر من دوست تر از هزار سال آخرت است، از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت به خدمت یابند ( هجویری، ۱۳۸۹: ۲۸۸) بنا براین دنیا که در واقع تجارتخانه اهل آن است نمی تواند مذموم باشد. چرا که اگر دنیا نمی بود؛ ترک آن نیز مفهومی نداشت. این ترک دنیا در تعالیم صوفیه آنچه را به سالک طریقت می آموزد صرفاً چشم پوشی از آن نیست، بلکه ترک آن است برای خدا، به تعبیر سمنانی:

« مرد باید که ترک دنیا برای خدا کند نه برای دنیا ... برای آنکه ترک دنیا کردن برای دنیا بس آسان است، چه کسی باشد که از برای آنکه خلق بگویند که: فلان به کلی روی از دنیا گردانیده است و زر و خاک در چشم او یکیست زر و مال بسیار را رد کند» ( سمنانی، ۱۳۶۶: ۸۶) پس حتی ترک دنیا نیز باید خالی از هر شبهه ای باشد چرا که بیم ریا در نیت این ترک وجود دارد دنیای نیک و بد هر کس بسته به جهانی است که او برای خود می سازد برای اهل معنا، دنیا کاروانسرای است باید دمی در آن بیاسایی و بعد رخت سفریندی:

خوشست عمر دریغا که جاودانی نیست      پس اعتماد بر این پنج روز فانی نیست  
دل ای رفیق بر این کاروانسرا میند      که خانه ساختن آیین کاروانی نیست

( سعدی، ۱۳۸۶: ۷۰۹ )

مرگ پلی است که رساننده عارف است به تمام آن چیزهایی که عمری را صرف آن کرده است، موعد لقای دوست است و زمان دیدار . حکایت این پل را در نگاه یحیی بن معاذ نیز می بینیم آنجا که در پیش او گفتند که دنیا با وجود ملک الموت حبه ای نیرزد گفت: «اگر ملک الموت نیستی، حبه ای نیرزیدی، الموت جسر یوصل الحبيب الی الحبيب» (عطار، ۱۳۷۴: ۳۶۴) باز همین دیدگاه را از زبان مغفلی می بینیم که جهان را بی وجود مرگ، زیبا می انگاشت و پاسخی که مولوی به او می دهد نه تنها حاکی از رفع شبهه اوست بلکه بیان شخصی خویش را نیز در پی دارد:

آن یکی می گفت خوش بودی جهان      گر نبود پای مرگ اندر میان  
آن دگر گفت ار نبود مرگ هیچ      که نیرزیدی جهان پیچ پیچ  
خرمنی بودی به دشت افراشته      مهمل و ناکوفته بگذاشته  
مرگ را تو زندگی پنداشتی      تخم را در شوره خاکی کاشتی

عقل کاذب هست خود معکوس بین زندگی را مرگ بیند ای غبین

( مولوی، ۱۳۶۶، د ۵: ۱۱۳ )

درواقع زنده بودن جاودانی انسانها در جهان، چیزی جز انباشتن و انبوه گشتن آنها در کره خاک نخواهد بود و زندگانی این چینی، عبارت از مرگ در مفهوم نابودی است، اما زندگانی واقعی در مرگ با هدف، و رفتن از این عبرت سراسر است .

باری در نظر عارف مرگ عبارت از یک انتقال است، نقل از گلخن دنیا به گلشن عقبی. به تعبیر شمس تبریزی:

«مصطفی می فرماید: المؤمنون لا یموتون بل ینقلون، پس نقل دیگر بود و مرگ دیگر بود... پس این سخن همچون آینه است روشن، اگر تو را روشنایی و ذوقی هست که مشتاق مرگ باشی، مبارکت باد و ما را هم از دعا فراموش مکن و اگر چنین نوری و ذوقی نداری، پس تدارک بکن و بجو، جهد کن که قرآن خبر می دهد که اگر بجویی چنین حالت بیایی پس بجوی: فتمنوا الموت ان کنتم صادقین.» ( شمس تبریزی، ۱۳۹۲: ۳۶ )

در ابیاتی از حضرت علی ( ع ) این مضمون دیده می شود:

اشدد حیا: یمک للموتِ فان الموت لا قیکا .

دل را برای مرگ استوار دار که مرگ ناگزیر تو را به دیدار آید

و لا تجزع من الموتِ اذا حلَّ بوادیکا .

آنگاه که مرگ به کوی تو آید هیچ مهراس (بییهی نیشابوری، ۱۳۸۱: ۴۰۰)

اینکه بزرگان دین و عرفان، همواره بر آمادگی سالک برای ملاقات دوست و پذیرایی از مرگ تأکید دارند، به ایمانی دلالت دارد که مرگ را در نظر آنان تنها نابودی صرف معرفی نمی کند. چنانکه غزالی می گوید: «عارف دایم مرگ را یاد کند چه موعد لقای دوست است و محب هرگز موعد دیدار دوست را فراموش نکند.» ( غزالی، ۱۳۸۶، ربع منجیات: ۷۹۶ ) پس برای رسیدن به موعد لقا، زمینه ای لازم است که بی وجود آن این وصال دست نمی دهد، و آن زمینه چیزی جز مرگ نیست، از همین روی نه تنها نباید از آن ترسید بلکه باید مشتاق آمدن آن نیز بود در داستان روی آوردن حمزه به جنگ بی آنکه زره ای در بر کند، مولوی این اشتیاق را از زبان او به تصویر می کشد:

مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست

روی زشت توست نه رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ، برگ  
( مولوی، ۱۳۶۶، ۳۵: ۱۹۶ )

تعبیر ولادت ثانی که برگرفته از آیه « ربنا اُمَّتْنَا نَتِّين و اٰحِييتْنَا نَتِّين ...» (قران کریم ۱۱/۴۰) است نیز ناظر بر تلقی عارف از مرگ است چرا که در هر ولادتی ابتدا باید از مرتبه پیشین قطع علاقه شود تا مهیای ورود به مرتبه پسین گردد، همچون طفلی که تا از مرتبه جنینی نگذرد، به مرتبه حیات این جهانی ورود نمی یابد:

پس حیات ماست موقوف فطام اندک اندک جهد کن تمّ الکلام

( همان، ۳: ۵ )

در احوالات مرگ بلال نیز گفته اند که در جواب زوجه غمناکش که او را در آن حال می دید، مرگ را عبارت از دیدار دوستان و زندگی دوباره تعریف می کند ( بخاری، ۱۳۶۳، ربع اول: ۱۴۶ )

از همین روی، این عبارت نه تنها از مرگ چهره‌ای مخوف ترسیم نمی‌کند، بلکه به ولادتی دلالت دارد که در نظام هستی و ذره ذره موجودات ساری و جاری است، و انسان نیز از آن مستثنی نیست. زندگانی آدمی با مرگ و ولادت پی در پی به تواتر و تداوم، بدون انقطاع جریان دارد و این خلع و لبس آنقدر سریع انجام می‌شود که به تعبیر لاهیجی ادراک انعدام نمی‌شود: « مرگی که در هر طرفه العینی به حسب اقتضای ذاتی ممکن، که لازم امکانیت است انسان را واقع است» ( لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۲۶) درست مانند نوار یک فیلم که سرعت آنها مجموعه‌ای از تصاویر را بر پرده سینما می‌نشانند و بیننده بیش از یک تصویر را نمی‌بیند. چنین تولد و مرگی در تفسیر کریمه «کل شیء هالک» (قران کریم ۸۸/۲۸) آمده که: «ای هالک دائما لانه هالک فی وقت من الاوقات» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۲۶) اما مماتی که در مقابل حیات واقع می‌شود و باز تواتر و تداوم آن دیدنی و محسوس است، مرگ انسانها و از بین رفتن موجودات و آمد و شد فصول و سالهاست. این مرگ نیز در حقیقت ولادتی است که انسان را در مسیر کمالات تازه‌ای می‌اندازد که نیل به آن در عالم ملک برای وی ممکن نبود و همین حرکتها از عدم به هستی و از هستی به عدم سالک را به جهانی دیگر رهنمون می‌شود که غور در انتظام خلقت را به دنبال دارد، به علاوه این نظم لآبد از ناظمی است که هر چه هست، مراتب عدمی و وجودی هستی به اقتدار اوست.

چیست نشانی آنک هست جهانی دگر نو شدن حالها رفتن این کهنه هاست

روز نو و شام نو، باغ نو و دام نو هر نفس اندیشه نو، نوخوشی و نوعناست  
 نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود؟ گر نه ورای نظر عالم بی‌منتهاست  
 عالم چون آب جوست، بسته نماید و لیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست؟ (مولوی، ۱۳۶۰: ۱۸۵)  
 باری این تواتر و تبادل نباید تنها به یک تکرار یا تصادف محدود باشد، سر مرگ قطعاً به هدفی منتهی می‌شود که تمام حوادث عالم اعم از خیر و شر در جهت استکمال آنند گفتار قرآن که می‌فرماید: «فحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون» (قران کریم ۲۳ / ۱۱۵) نه تنها ناظر بر هدفمند بودن این تواتر است، بلکه تلویحاً به تفکر و تدبیر درباره مرگ و زندگی نیز اشارت دارد، و خلق و رجوعی نیز که در آن مطرح می‌شود با اینکه به نظامی متقن و حساب شده دلالت دارد، بر عبث نبودن رجوع نیز که در ظاهر آیه به آن اشاره نشده، تأکید دارد. چرا که وقتی خلق بی‌هوده نباشد، رجوع نیز نباید عبث باشد.

به هر حال شیرینی مرگ در نظر عارف بی‌گمان برخاسته از آزاد اندیشی و آزادگی او از جهان است چرا که با این کار مجال دیدار معشوق فراهم می‌شود، چنانکه حکایت شیخ محمد سرری غزنوی در مثنوی بر شوق این ملاقات تا بدانجا پیش می‌رود که هر چند شیخ عجایبی از عالم غیب را می‌بیند اما جز به دیدار خدا خرسند نمی‌شود، از همین روی بر سر کوهی می‌رود تا خود را به زیر افکند اما اقتضای حکمت الهی مانع از این کار می‌شود و با اینکه به پایین کوه می‌افتد نمی‌میرد، پاسخ خداوند به این کار او، نشان می‌دهد که مهلت عمر هر کس تا سر نیاید نخواهد مُرد هر چند که خود طالب آن باشد:

گفت نامد مهلت آن مکرمت و فروافتی نمیری، نکشمت

(مولوی، ۱۳۶۶: ۲۶۷۱/۵)

این داستان در باب شبلی نیز نقل شده است چنانکه او ابتدا خود را دجله انداخت اما بر کناره آمد و بعد: «خویشتن از سر کوهی فرو گردانید، باد او را برگرفت و برزمین نشاند» (عطار تذکره الاولیاء، ۱۳۷۴: ۶۱۷) چنین شوق و ذوقی برای مرگ، چنان تصویری دلنشین از آن را القاء می‌کند که گویی جسم تنها پرده ای میان عارف و معبود است که برای رسیدن به او باید از آن گذشت به تعبیر ابوسعید ابی‌الخیر:

جسمم همه اشک گشت و چشمم بگریست در عشق تو بی جسم همی باید زیست

از من اثری نماند این عشق ز چیست چون من همه معشوق شدم، عاشق کیست؟  
( محمد بن منور، ۱۳۸۶: ۹۲ )

در مثنوی نیز در داستان به سخن آمدن طفل در آتشی که شاه جهودان بر افروخته بود، همین بی اعتباری جسم مجال بیان می یابد، همچنین لذت مرگ و تفوق آن بر زاده شدن، به تصویر کشیده می شود، شاه جهودان آتشی می افروزد و بتی در کنار آن می گذارد و از همه می خواهد که یا باید به بت سجده کنند و یا در آتش افکنده می شوند، در ایی میان طفلی را از آغوش مادر بیرون می کشند و در آتش می افکنند، مادر برای رهایی طفل قصد سجده بر بت می کند اما کودک از میان آتش بانگ بر می آورد که:

اندر آئی مادر اینجا من خوشم	گرچه در صورت میان آتشم
اندر آ مادر بین برهان حق	تا ببینی عشرت خاصان حق
مرگ می دیدم گه زادن ز تو	سخت خوفم بود افتادن ز تو
اندر این آتش بدیدم عالمی	ذره ذره اندراو عیسی دمی

( مولوی، ۱۳۶۶، د ۱: ۵۰ )

گه گاه انتظار فرا رسیدن مرگ برای اهل عرفان نیز چنان لذت بخش است که گویی همه هدف ایشان از زندگی چیزی جز همین انتظار و رسیدن به مرگ نبوده است « احمد خضرویه را در حال وفات از مسأله ای پرسیدند، چشمه‌هایش پر آب شد و گفت ای پسر نود و پنج سال دری می کوفتم و این ساعت برای من بگشادند - به سعادت و یا شقاوت - مرا چه وقت جواب است » ( غزالی، ۱۳۸۶، ربع منجیات: ۸۵۵ )

جهان و هرچه در او هست گاه در نظر عارف آنقدر کوچک و محدود می شود که گنجایی وی را با تمام وسعت خود ندارد، تنها مرگ است که او را به فراخنای عالمی دیگر می برد، به آن سوی نا کجا آباد. در عین حال گه گاه دانش اندوزی را نیز همچون حجابی می انگارد که او را از رسیدن به معبود باز می دارد و در دل خویش آرزوی دلپاکی کسانی را می کند که دلیسته علم نیستند و با اندرونی منزه روی به خداوند خویش می آورند چنانکه غزالی « آرزو داشت بر اعتقاد پیرزنان خراسان بمیرد » ( زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۱ ) عقیده ای این چنینی مبتنی بر گرایشی است که اهل مدرسه گه گاه ورای قیل و قال مسأله، به طبقه عوام و طرز تلقی آنها نسبت به مرگ و جاودانگی دارند، مگر نه اینکه آدمی خواهان تکامل معنوی خویش است و اگر پیرزنی آنچه را که از جهان هستی درک می کند تنها به

رعایت اوامر و نواهی خلاصه می شود؛ چرا فیلسوفی از فلسفه برگشته با کوله باری از اندوخته‌های علمی و عرفانی به او رشک نبرد؟ بسیار اتفاق افتاده است که اصحاب مدرسه با تمام دانش خود، هنوز مرگ را نه تنها نشناخته اند، بلکه نپذیرفته اند، همانگونه که در ذکر جالینوس گذشت. اما چه بسا عوام بی دانشی که همه زندگی را در بی احتیاجی به غیر دانسته‌اند و خود را تنها نیازمند خدا می‌دانند و بی دغدغه خاطر پذیرای مرگ می‌شوند. چرا که زندگی را به نیکی شناخته اند، در واقع کسی مرگ را می‌شناسد که زندگی را شناخته باشد، چنانکه قول کنفوسیوس تاییدی بر این گفتار است «ما که هنوز زندگی را نمی‌شناسیم، مرگ را چگونه می‌توانیم شناخت» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۵۵) به همین دلیل است که صوفیه در تعریف عوام و خواص با آنچه که ما از تعریف آن می‌دانیم اتفاق نظر ندارند، در حقیقت خواص در نظر آنان کسانی هستند که واصل و رسیده به حقیقتند، هر چند جزو عوام جامعه باشند، اما عوام کسانی هستند که بویی از عشق نبرده اند هر چند که در نظر جامعه جزو خواص باشند، در این نگرش حال بر قال برتری می‌یابد و اخلاص و صفای باطن از هیاهوی دنیای مدرسه، و یجوز و لایجوز اهل علم، سبب می‌برد، این پاکی درونی تا بدانجا پیش می‌رود که تنها آشنایی آنان از علم، شاید خواندن آیاتی چند از قرآن باشد، چنانکه عین القضاة در باب پیرش شیخ برکه می‌گوید «ای دوست، برکت مثلاً جز الحمدالله، اعنی فاتحة الكتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد، و آن نیز به شرط هم بر نتواند خواندن و قال يقول نداند که چه بود و اگر راست پرسی حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند کردن، ولیکن من دانم که قرآن او داند درست و من ندانم الا بعضی از آن.» (عین القضاة، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۵)

همین برداشت دگرگون از واژه عوام و خواص را می‌توان در طرز تلقی آنان از مرگ و زندگی واقعی نیز دید چنانکه می‌گویند: «عام را امروز زندگانی است و فردا مرگ، و خاص را امروز مرگ است و فردا زندگانی، هر که را حیات به روح است مرگ او به زوال روح است و هر که را حیات به محبت است مرگ به فراق است و زندگانی به وصال» (بخاری، ۱۳۶۳، ۱۴۷)

سرّ مرگ و زندگی را نیز که موسی در قالب حدیث «خلقت خلقا و اهلکتهم؟» از خدا می‌پرسد، به پاسخی از سوی خداوند مختوم می‌شود که مولانا با تمثیلی بسیار زیبا به بیان

آن می‌پردازد. به این صورت که هاتف غیب به او امر می‌کند که گندم بکارد و وقتی موسی این کار را می‌کند، هنگام درو میرسد .

پس خطاب می‌آید که چرا کشتی و اینک می‌دروی؟:

گفت یا رب زان کنم ویران و پست	که در اینجا دانه هست و گاه هست
دانه لایق نیست در انبار گاه	گاه در انبار گندم هم تباه
نیست حکمت این دو را آمیختن	فرق واجب می‌کند در بیختن
در خلایق روحهای پاک هست	روحهای تیره گلناک هست
بهر اظهارست این خلق جهان	تا نماند گنج حکمتها نهان
واجبست اظهار این نیک و تباه	همچنانک اظهار گندم ها زکاه

( مولوی، ۱۳۶۶، ۴: ۴۵۶)

این نتیجه شاید رساترین تعریف از رازهای تو در توی آفرینش و مرگ باشد و حشر که همان تفکیک گندم از گاه است، مقایسه‌ای دقیق را نشان می‌دهد که در طی آن انفکاک گندم از گاه، مستلزم درو، یعنی مرگ گندم و به تعبیری مردن انسانی است. پس اجرای این عدالت در گرو مرگ و نیستی است مولوی همین نتیجه را در جایی دیگر از زبان موسی به خداوند ای دیگر و باز در قالب یک پرسش از خداوند مجال بیان می‌دهد بدین گونه که خداوند سرّ غلبه ظالمان بر مردمان چیست؟ و اینکه چرا آفریدی اما تخم فساد در آن افکندی؟ اما یقین موسی به حکمت الهی، خود چنین پاسخ می‌دهد که:

حشر تو گوید که سرّ مرگ چیست	میوه ها گویند سرّ برگ چیست
سرّ خون و نطفه حسن آدمی است	سابق هر بیشیبی، آخر کمیست
چون اساس خانه ای می‌افکنند	اولین بنیاد را بر می‌کنند
از حجامت کودکان گریند زار	که نمی‌دانند ایشان سرّ کار

( همان، ۲: ۳۴۷)

پس اساس هر آبادانی، ویرانی است با همین ابیات هم راز وجود ستمگران روشن می‌شود و هم سرّ آفرینش مرگ، یعنی وجود ستمگر برای تمییز او از ستمدیده لازم است و آفرینش مرگ هم در حقیقت نوعی ویرانی است تا زمینه یک آبادانی به نام حشر فراهم گردد. نزدیک به همین پرسش و پاسخ را نیز در برداشتی ذوقی از زبان عارفی می‌بینیم که از خداوند راز خلقت خود را پرسید و او جواب داد که: « حکمت آن است که تا جمال خود در

آینه ی روح تو بینم و محبت خود در دل تو افکنم « ( عین القضات، ۱۳۷۳: ۲۷۲) این سوالهای صوفیانه را می توان با پرسشهای خیام گونه نیز سنجید:

جامی است که عقل آفرین می زندش      صد بوسه زمهر بر جبین می زندش  
این کوزه گر دهر چنین جام لطیف      می سازد و باز بر زمین می زندش

(خیام، ۱۳۸۳: ۲۳۳)

چرا که خرسندی ذهن یک فیلسوف متکلم با نگرشی فلسفی و تا حدودی دهری، به جوابهایی که عارفی چون مولوی را قانع می کند، از ثری تا ثریاست. نگاه موشکافانه فیلسوف به مقوله آفرینش و مرگ، بی آنکه یقینی به ازل و ابد داشته باشد نگاهی عاقلانه است که، آنچه را که می بیند، می پرسد و تفاوت آن با نگاه عارفی چون مولوی در این است که آنچه را که به یقین در یافته است، به نگاهی دنیایی نیز ممزوج سازد از همین روی است که از زبان موسی راز مرگ و آفرینش را می پذیرد و می گوید:

من یقین دانم که عین حکمت است      لیک مقصودم عیان و رؤیت است  
آن یقین می گویدم خاموش کن      حرص رؤیت گویدم نه جوش کن  
مر ملایک را نمودی سرّ خویش      کین چنین نوشی همی ارزد به نیش

( مولوی، ۱۳۶۶، ۲: ۳۴۶)

به این ترتیب عارف که بر پیشینه‌ای روشن و حبلی متین معتصم است، بیش از پیش خواهان فرا رسیدن مرگ است، تا هر چه زودتر در رسته رستگان در آید، پس ترس از مرگ نه تنها برای وی بی معنی است بلکه واقعه‌ای عادی مانند تمام حوادث دوران زندگی وی است که به نوعی طبیعی نیز می‌نماید، چرا که ابتدای هر مردنی برای او ورود به زندگانی تازه‌ای است و مرگ هم از این قاعده مستثنی نیست. یعنی اگر از جمادی مرده است به نما، زنده شده و وقتی از نما، می‌میرد به حیوان سر می‌زند و بعد:

مردم از حیثتوانی و آدم شدم      پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم  
حمله دیگر بمیرم از بشر      تا برآرم از ملایک بال و پر  
بار دیگر از ملک قربان شوم      آنچه اندر وهم ناید آن شوم  
مترگ دان آنک اتفاق امت است      کاب حیوانی نهان در ظلمت است  
همچو نیلوفر بر او زین طرف جو      همچو مستقسی حریص و مرگ جو

مرگ او آب است و او جویای آب می خورد والله و اعلم بالصواب  
( همان، ۲: ۲۲۲ )

این مردگی و زندگی بی آنکه در نقطه‌ای ثابت بماند همچنان ادامه می‌یابد، تا به مقامی که ورای حد تقریر است ختم می‌شود. بنابراین مرگ رویدادی منفک از زندگی و مجزا از انسان نیست که او را از چیزی جدا کند، بلکه یک روند معمولی است که به دنبال استکمال جریانات پیشین خود، حادث می‌شود. حتی در فلسفه رواقی نیز که بر ارضاء خواسته‌های انسانی تاکید دارد و عمل به دلخواه را از نوع بشر نفی نمی‌کند، مرگ چیزی نیست که برای طبیعت زیان آور باشد بلکه بسیار سودمند نیز هست، زیرا مرگ یعنی انحلال و به یمن انحلال اجزاء، اشیاء و مرکبات دیگر تولید می‌شود، بنابراین انتظار مرگ را با قلبی آرام و مطمئن پیشنهاد می‌کند و این را سرنوشت همگان معرفی می‌کند چه اسکندر کبیر باشد و چه مهتراسبان او ( ژان برن، ۱۳۶۲: ۱۵۷) به تعبیر فردوسی بزرگ :

به چیزی که آید کسی را زمان بیچد دلش، کور گردد گمان  
به دریا نهنگ و به هامون پلنگ همان شیر جنگاور تیز چنگ  
ابا پشه و مور در چنگ مرگ یکی باشد، ایدر بُدن نیست برگ

( فردوسی، ۱۳۷۶، ج ۶: ۳۳۰ )

در فلسفه رواقی مرگ مانند یک کشتی بزرگ در حال غرق است که مسافران خود را به آرامی به تهلکه می‌کشاند، تنها کاری که از آنان بر می‌آید این است که خونسرد و آرام منتظر باشند تا وقتی که بمیرند ( ژان برن، ۱۳۶۲: ۱۲۷ ) این طرز تلقی از مرگ با تمام بی‌قیدی و سکونی که دارد آن را چیزی منفک از زندگی نمی‌شمارد، بلکه آن را لازمه حیات نیز می‌داند و حساسیتی منفی را هم نسبت به آن بر نمی‌انگیزاند نزدیک به این قول را در نگاه سنایی نیز می‌توان دید:

زادگان چون رحم پردازند سفر مرگ خویش را سازند  
سوی مرگ است خلق را آهنگ دم زدن گام و، روزوشب فرسنگ  
جان پذیران چه بی نوا چه به برگ همه در کشتی اند و ساحل مرگ

( سنایی، ۱۳۵۹: ۴۲۰ )

از قول اپیکور فیلسوف شهره رواقی نیز نقل است که گفت: « خو کن به این باور که مرگ برای ما هیچ است، زیرا زمانی که هستیم مرگ با ما نیست و آنگاه که مرگ می آید ما نیستیم» ( صنعتی، ۱۳۹۳: ۳ )

این بینش با تمام طنزی که دارد، مرگ را در قالب زمانی مشخص بیان می کند که اگر حتی به صورت حادثه ای نا بیوسیده حادث شود، باز هم در زمان مشخص خود اتفاق افتاده است، با این دید می توان گفت مرگ هم جزئی از زندگی است، فروید نیز با نگاه خاص خود به انسان، مرگ را هدف تمامی زندگانی می داند و می گوید: « اگر می خواهی زندگی را تاب آوری، خود را برای مرگ آماده کن » (همان: ۶) حتی متکلمی چون اسپینوزا نیز، در یک نگاه کلامی - عرفانی، زندگی را، خیر مطلق و مرگ را هم شر مطلق نمی بیند، در نظر او آنچه را که ما خیر یا شر می پنداریم بر مبنای نتیجه ای است که عقل ما بدان حکم می کند و گرنه فی نفسه چیزی به نام خیر یا شر وجود ندارد و این دو در خارج از ذهن ما و در نظام طبیعی عالم بی معناست و علت آن نیز این است که ما از نظم عالم بی خبریم: « خیر و شر نسبت به انسان و حتی به سلیقه ها و اغراض شخصی است و در ملاحظه و در نسبت به تمام عالم که در آن اشخاص و موجودات، فانی و زود گذر هستند و سرنوشت نژادها و اقوام نقش بر آب است، خیر و شری وجود ندارد » ( زریاب خویی، ۱۳۷۶: ۱۵۸ ) با این نگرش به عالم، ملاک سنجش خیر و شر، انسان نخواهد بود بلکه حکمت الهی و علم خداوند نسبت به پدیده های عالم و به ویژه انسان خواهد بود که در این صورت خیر و شر چیزی مغایر با تعریف انسانی از این دو مقوله را رقم می زند، شاید گفتار الهی در آیه « عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم » ( قران کریم ۲ / ۲۱۶ ) نیز تأکیدی بر همین بینش باشد. به این ترتیب عارف بنا بر این آیه، مرگ را شر، و حتی زندگی را خیر، نمی انگارد، چرا که مرگ بنا بر قاعده معمول، امری کراهیتی است و زیستن امری ستودنی، اما در این نگاه، داستان به گونه ای دیگر رخ می نماید، یعنی شاید در مرحله ای، مرگ، خیر باشد و زندگی شر، البته زمانی عارف به این درجه از بینش می رسد که به سرچشمه های معرفت الهی رسیده باشد، و گرنه آنچه روشن است تعریف خیر و شر در عالم مادی چیزی جز این است، اما التذاد معرفت مانع از این برداشت می شود، شناختی که به دنبال زندگانی واقعی به دست می آید و به تبع آن مرگ واقعی نیز حاصل می گردد. صوفیه به احادیث و روایات زیادی برای اثبات دیدگاه های خود استناد می کنند مانند: « کما تعیشون، تموتون »

(فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۸) و یا: «تحفة المومن الموت» «الموت ریحانه المومن» (همان ۱۲۱) همچنین در حدیثی پر مغز و تعریض گونه، مرگ و شیوه زندگی را به تصویر کشیده می‌شود: «عش ما شئت، فانک میت؛ اساس تنبیه است، واحبب ما شئت، فانک مفارقه؛ قاعده تجرید است، واعمل ما شئت، فانک مجزی به؛ تشدید تهدید است» (غزالی احمد، ۱۳۷۰، ۲۲۱) جان سخن اینکه، مرگ رهایی است، دروازه ورود به جهانی است که در پس پشت آن دغدغه‌ها و آلامی است که عمری عارف را در مبارزه با خود غرق کرده بود، ستیزه با خواسته‌ها و شهوات دنیایی، اینکه مرگ برادر خواب است، درست گویای حقیقتی بی انکار است چرا که همچون خواب آدمی را به عالمی فراتر از عالم ماده می‌برد کشفی و شهودی واقعی است که تمام حجابهای دو جهان را کنار می‌زند: «انکم تموتون کما تنامون و تبعثون کما تستیقظون» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۶۴) از طرفی مرگ را درست در نقطه مقابل خواب نیز انگاشته اند، یعنی بیداری، بیداری از خوابی به نام دنیا، آنگونه که احادیث «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» و الدنيا حلم و اهلها علیها مجازون و معاقبون» (همان، ۸۱) ناظر بر آن است با این تعریف، دنیا خوابگاهی بیش به نظر نمی‌آید که آدمی با مرگ از آن برمی‌خیزد و زمینه رستاخیزی سترگ فراهم می‌شود، حتی عالم ملکوت نیز با همه شکوهش سرنوشتی جز مرگ ندارد. شاید تمام این بودو نبودها، آمدن و رفتنها در ذره ذره وجود، چیزی جز رستگاری نوع بشر نباشد و مرگ آزمونی است که طی آن عارف، پیروز از آن به در می‌آید و چه بسا هر دم انتظار دیدارش را می‌کشد همچون لذت وصال که در قالب حروف در نمی‌گنجد. ابوبکر سگاک گوید: «مشتاق به در مرگ، لذتی بیش از آن یابد که زنده از شربت شهد، شیخ الاسلام گفت: به آن خدای که جز او خدای نیست که بنده نیکبخت را هرگز روزی نیابد نیکوتر و با راحت‌تر و خوشتر از آن روزی که عزرائیل به وی گوید: مترس به ارحم الراحمین می‌شوی و با وطن خود می‌رسی و عید مهین می‌روی، این جهان منزل است و زندان مؤمن است. این بودن عاریتی اینجا بهانه است و به یک بار بهانه را ببرد و دور کند و در حقیقت باز شود و مرد به زندگانی جاوید برسد.

موت اتقی حیاة لا انقطاع لها      قد مات قوم و هم فی الناس احیاء»

(جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۱)

نظیر این نگاه را از زبان یکی از یاران سقراط به نام آنتیس تنس (۳۶۵-۴۴۵ ق م) می‌توان دید که وقتی از او در باره اوج لذت انسان پرسیدند گفت: «شادمانه مردن» (کریچلی،

۱۴۴ فصل نامه علمی پژوهشی « عرفانیات در ادب فارسی »

۱۳۹۱، ۶۵) بنا براین به درستی می توان چنین انگاشت که اگر یک فیلسوف یونانی، نتیجه زندگی را در شادمانه مردن می بیند، پس دیدگاه عرفای اسلامی نیز کمتر از او نخواهد بود « جنید را گفتند بوسعید خراز به وقت مرگ تواجد بسیار نمود گفت عجب نبود اگر جان او بپریدی از شوق » (قشیری، ۱۳۷۴، ۵۲۵) مولوی نیز مرگ را زندگی دوباره و پابندی واقعی می شمارد:

آزمودم مرگ من در زندگی است      چون رهم زین زندگی پابندی است  
اقتلونی اقتلونی یا ثقات      ان فی قتلی حیاتاً فی حیات

(مولوی، ۱۳۶۶، د ۳: ۲۱۸)

**بحث و نتیجه:**

مرگ در نگاه عرفا پایان همه چیز و مقوله ای جدا شده از زندگی نیست، بلکه نوعی ولادت است و در عین حال راه رسیدن به دوست است، کسی می تواند خوب بمیرد که به خوبی زیسته باشد، پس باید نخست درست زیستن را آموخت، بر همین مبنا نگاه او به مرگ بسیار زیبا خواهد بود و در نتیجه مرگ نیز چهره مخوف خود را به او نشان نمی دهد، عارف مشتاق مرگ است همانگونه که دیگران مشتاق زندگی‌اند.

کتاب‌نامه:

قران کریم

- ابر کوهی، شمس‌الدین ابراهیم. ۱۳۶۴، **مجمع البحرین**. تصحیح نجیب‌مایل هروی، چاپ اول، تهران: مولى
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۶۲. **طبقات الصوفیه**. تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ اول، تهران: توس.
- ، ۱۳۶۲. **مجموعه رسائل**. تصحیح محمد سرور مولائی. چاپ اول، تهران: توس.
- برن، ژان، ۱۳۶۲، **فلسفه رواقی**، ابوالقاسم پور حسینی، چاپ اول، تهران: رامین.
- بیهقی نیشابوری، قطب‌الدین. ۱۳۸۱. **دیوان امام علی**. ترجمه ابوالقاسم امامی، چاپ چهارم، تهران: اسوه .
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۷۰. **نفحات الانس**. محمود عابدی. چاپ اول، تهران: اطلاعات.
- خیام، عمر. ۱۳۸۳. **ترانه های خیام**. محمد باقر بارفروش. چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۸. **سرنئی**. چاپ سوم. تهران: علمی.
- ، ۱۳۶۹. **فرار از مدرسه**. چاپ چهارم. تهران: امیر کبیر.
- سعدی، مصلح‌الدین. ۱۳۸۶. **کلیات**. محمدعلی فروغی. چاپ چهاردهم. تهران: امیرکبیر.
- سلطان ولد، محمد. ۱۳۷۷. **معارف**. نجیب‌مایل هروی. چاپ سوم. تهران: مولى.
- سمنانی، علاالدوله. ۱۳۶۶. **چهل مجلس**. نجیب‌مایل هروی. چاپ اول. تهران: ادیب.
- سنایی، مجدود ابن آدم. ۱۳۸۹. **دیوان**. مظاهر مصفا. چاپ اول. تهران: زوار.
- ، ۱۳۵۹. **حدیقه**. مدرس رضوی. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.
- شمس تبریزی، محمد. ۱۳۹۱. **مقالات شمس**. کاظم عابدینی. چاپ پنجم. تهران: امیران.
- صنعتی، محمد. ۱۳۹۳. «درآمدی به مرگ در اندیشه غرب». **مجموعه مقالات مجله ارغنون**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات سازمان اوقاف.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۷۴. **تذکره الاولیا**. محمد استعلامی، چاپ هشتم، تهران: زوار

۱۴۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- ، ۱۳۸۷. **منطق الطیر**. محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- عین القضاة، ابوالمعالی. ۱۳۷۳. **تمهیدات**. تصحیح علینقی منزوی. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- غزالی، محمد. ۱۳۸۶. **احیاء علوم الدین**. ترجمه محمد خوارزمی. تصحیح حسین خدیو جم. چاپ پنجم. تهران: علمی فرهنگی.
- غزالی، احمد. ۱۳۷۰. **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی**. تصحیح حمد مجاهد. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۶. **شاهنامه**. سعید حمیدیان. چاپ چهارم. تهران: قطره.
- قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۷۴. **ترجمه رساله قشیری**. بدیع الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: علمی فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. **احادیث مثنوی**. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- کریچلی، سایمون. ۱۳۹۱. **کتاب فیلسوفان مرده**. عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: مرکز.
- لاهیجی، شمس الدین. ۱۳۷۱. **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ اول، تهران: زوار
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. **شرح التعرف لمذهب التصوف**. تصحیح محمد روشن. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- مولوی، جلال الدین. ۱۳۶۶. **مثنوی**. تصحیح نیکلسون. چاپ پنجم. تهران: مولی.
- ، ۱۳۶۰. **دیوان شمس**. م. درویش، چاپ پنجم. تهران: جاویدان.
- منور، محمد. ۱۳۸۶. **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید**. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: آگاه.
- میبدی، رشید الدین. ۱۳۷۶. **کشف الاسرار و عدة الابرار**. علی اصغر حکمت. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- هجویری، ابوالحسن. ۱۳۸۹. **کشف المحجوب**. تصحیح محمود عابدی. چاپ اول. تهران: سروش.
- یاسپرس. کارل. ۱۳۶۳. **کنفوسیوس**. ترجمه احمد سمیعی. چاپ اول. تهران: خوارزمی.