

فصل‌نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

صفحات ۹۷-۱۲۷

مرگ از نگاه غزالی و عطار

مه‌دی محمدی^۱

چکیده

مرگ از جمله مفاهیمی است که در فرهنگ بشری معانی گوناگونی دارد. معنای رایج آن از بین رفتن حیات است و علاوه بر آن دارای مفاهیم ضمنی دیگری نیز می‌باشد؛ از جمله جهالت، اندوه، بد خوئی و... و در نهایت از دیدگاه عرفانی موت یا مرگ، یعنی موت ارادی یا مرگ اختیاری که مردن است از هوا و مراد دنیا و صفات مذموم نفسانی و زنده شدن به حیات طیبه الهی. با توجه به کلام وحی و روایات و احادیث درک عمیق تری از مفاهیم گوناگون مرگ حاصل می‌شود. غزالی و عطار از جمله کسانی هستند که تحت تأثیر مباحث انسان پژوهی در قرآن و حدیث همچنین دیدگاه عرفانی خویش به این موضوع پرداخته‌اند. اگرچه غزالی دارای مشرب عرفانی است ولی وقتی سخنانش را با کلام عطار می‌سنجیم تفاوت آشکار می‌شود. غزالی متکلمی زاهد و اندیشمند است که صبغه‌ی شریعت و عنصر تعقل در کلامش بسیار پر رنگ می‌باشد و عطار عارفی است با نگاهی ذوقی و هنری به الاهیات و تخیل و رمزگونی به کلامش صبغه‌ی هنری می‌بخشد. واژگان کلیدی: غزالی، عطار، مرگ، احتضار، برزخ، رستاخیز.

۱- دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هنر شیراز، مدیریت دانشجویی فرهنگی دانشگاه، شیراز، ایران.

mahdimohammadi@shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش

۱۴۰۲/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت

۱۴۰۲/۸/۶

۱- مقدمه

مرگ را در لغت، متضاد حیات (زندگی) دانسته‌اند و از آن روی که زندگی و حیات معانی گوناگون دارد، مرگ و موت نیز معانی مختلفی یافته است و زبان‌شناسان به همین دلیل، یعنی کثرت معانی مرگ و زندگی (موت و حیات) برای مرگ معنایی خاص یا تعریفی محدود ارائه نداده‌اند. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷: ۳۹ و ۲)؛ رایج‌ترین و پرکاربردترین مفهوم مرگ از بین رفتن حیات و فقدان تظاهرات حیاتی در موجودات زنده از جمله انسان است. مرگ در این معنا محور اصلی این نوشتار است. مرگ در معنای رایج آن واقعیتی غیرقابل انکار است که انسان از آغاز زندگی خود با آن روبرو بوده است؛ به همین سبب از اولین روزهای تاریخ حیات معقول خویش به تأمل در هویت آن پرداخته و در آن اندیشیده و این جست‌وجو هم چنان ادامه دارد. با توجه به اهمیت این مسأله تمام ادیان و مذاهب و فلسفه‌های بشری هر کدام خود را موظف دانسته‌اند درباره این امر خطیر به کاوش و تحقیق بپردازند؛ در همین راستا مسلمانان نیز با تکیه بر کلام وحی و روایات کوشیده‌اند زوایای تاریک این امر را روشن سازند که در این میان نقش عرفا بسیار چشمگیر بوده است.

آراء و اندیشه‌های امام محمد غزالی (۴۵۰ ه. ق - ۵۰۵ ه. ق) متکلم، فیلسوف و عارف قرن پنجم، تأثیر فراوانی در فرهنگ اسلامی گذاشته است. به عقیده‌ی سروش از محققان معاصر، در جهان اسلام کمتر متفکری است که از نفوذ اندیشه و تأثیر بلیغ نهضت احیاگرانه او مصون مانده است. (سروش، ۱۳۶۳: ۹۳) غزالی در آثار خود مکرر از مفهوم مرگ و مسائل متفرع آن - عالم قبر، قیامت سخن گفته است به طوری که فصلی از کتاب ارزشمند احیاءالعلوم را به این موضوع اختصاص داده است. در این نوشتار برای بررسی موضوع مرگ، اهم آثار غزالی، بررسی شده؛ اما از آن جا که احیاءالعلوم مهم‌ترین و کامل‌ترین اثر غزالی می‌باشد تأکید بیشتری بر آن شده است.

فریدالدین محمد عطارنیشابوری (۵۳۸ ه. ق - ۶۱۸ ه. ق) به عنوان یک عارف شاعر با تأثیرپذیری از حکیم سنایی، در تکامل شعر و اندیشه‌های عرفانی نقش بسزایی داشته است.

مرگ و مسائل جانبی آن از جمله موضوعاتی است که عطار در آثار خود فراوان به کار برده است. در طول تاریخ آثار منظوم زیادی به عطار نسبت داده شده است؛ اما محققان در انتساب دیوان و تذکره الاولیا و چهار مثنوی منطق الطیر، الهی نامه، اسرارنامه و مصیبت نامه به عطار تردیدی ندارند؛ به همین دلیل در این مقاله از منابع یاد شده استفاده شده است. هنگام بررسی و تحلیل مرگ از دیدگاه اسلام و عرفان، خود به خود پرداختن به موضوعات فرعی دیگری نظیر حالت احتضار، عالم برزخ و رستاخیز اجتناب ناپذیر است. بنابراین این مقاله به بررسی و تحلیل مرگ و متفرعات آن از دیدگاه غزالی و عطار پرداخته است.

۱-۱- اهمیت و ضرورت پژوهش

بررسی مرگ از دیدگاه غزالی و عطار، یکی از موضوع های مهم و کلیدی در بحث معرفتی و اخلاقی است. از همین رو ضرورت برجسته نمودن چنین مباحثی در متون عرفانی، زمینه بسیار خوبی برای تبیین و روشن نمودن مفاهیم والای عرفانی و انسانی می باشد.

۱-۲- هدف پژوهش

این پژوهش در نظر دارد تا با واکاوی و پردازش مرگ از نگاه غزالی و عطار با استفاده از آثار این دو عارف برجسته، با رویکردی عرفانی، معرفتی و اخلاقی بپردازد.

۱-۳- پیشینه تحقیق

با جستجویی در پایگاه های اطلاعات علمی و منابع کتابخانه ای پژوهشی با این عنوان و مفهوم انجام نشده بود اما پژوهش هایی نزدیک به موضوع این پژوهش یا مرگ از نگاه دیگر شاعران برجسته انجام شده بود که تعدادی از آنها به عنوان پیشینه آورده شده است. محسنی (۱۳۹۱) پژوهشی تحت عنوان مرگ از نگاه مولوی را انجام داده است یافته ها حاکی از آن بود که مرگ در آثار مولوی در دو منظر کاویده شده است: مرگ به طور کلی که به سراغ همه خلایق می آید و همگی از آن مرحله در

عمرشان عبور خواهند کرد و دیگری مرگ اختیاری که از حیث معرفتی، مبنای قرآنی و حدیثی دارد. مولوی در جای جای آثارش در خصوص مرگ اختیاری با آوردن تمثیلاتی بسیار دقیق به تصویر این پدیده پرداخته و نسبت به دیگر صوفیه‌ای که در این باره سخن گفته‌اند بهتر و بیشتر توانسته است شناخت خود را از آن به خواننده آثارش انتقال دهد.

فدوی (۱۳۹۲) پژوهشی تحت عنوان مفهوم مرگ اختیاری از دیدگاه سنایی و عطار انجام داده است. نتایج پژوهش وی نشان داد که به عقیده سنایی با مرگ تن، جان زنده می‌شود و انسان خالص و یکرنگ نباید از مرگ هراس به دل راه دهد. مرگ اختیاری انسان را به زندگی جاودانه راهنمایی می‌کند. در این نوع مردن، تمام مشتبهات نفسانی، از جمله حرص، آز، خشم و شهوت و... باید کشته شود. زیرا از نظر او اینها حجاب‌هایی هستند که مانع از رشد و کمال نفس انسان می‌شوند. و چون مرگ ارادی، گامی در جهت کمال نفس است و به اراده خود انسان می‌باشد، پس انسان باید نگاهی وسیع و روشن‌گرانه نسبت به مرگ داشته باشد و خود را برای رفتن از این جهان آماده کند تا به حیات ابدی دست یابد. عطار نیز مطالبی درباره مرگ اختیاری در همه آثارش بیان کرده است. وی مانند سنایی نتیجه مرگ اختیاری را بقای بالله می‌داند.

رحیمیان و جباره ناصرو (۱۳۸۹) ترس از مرگ در آثار عطار را مورد بررسی قرار دادند. نتایج نشان داد که از دیدگاه عطار راهی برای غلبه بر این ترس وجود دارد و آن، توجه به این نکته است که زندگی این جهان به منظور آمادگی برای آن جهان است و معنا و ارزش آن در همین است. نگرش عطار به مرگ با انسان‌های عادی متفاوت است؛ مرگ برای محب حق بیشتر جان‌فشانی عاشقانه است؛ پلی است که معشوق را به عاشق می‌رساند.

۲- مفهوم مرگ در آیات و روایات

دیدگاه بزرگان و اهل عرفان نسبت به مرگ متأثر از مباحث انسان‌پژوهی در قرآن و حدیث است؛ بنابراین نخست مفهوم مرگ را در کلام وحی و حدیث جست‌وجو می‌کنیم. در قرآن مرگ به معانی گوناگون به کار رفته است. با رجوع به دانشنامه‌ی قرآن کریم (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۲۰۴۰-۲۰۳۹)، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- نداشتن قوه‌ی نامیه موجود در انسان، حیوان و گیاه (روم/۵۰)

- زوال قوای حسی انسان که از آن بیشتر با عنوان توفی یاد شده است (مریم/۲۳؛ نساء/۹۷؛ انفال/۵۰؛ سجده/۱۱؛ اعراف/۳۷؛ غافر/۷۷؛ مائده/۱۱۷؛ نحل/۲۸؛ یونس/۴۶؛ رعد/۴۰؛ زمر/۴۲؛ محمد/۲۷).

- زوال قوه‌ی عاقله‌ی بشر که به جهالت منجر می‌شود (انعام/۱۲۲)

- اندوهی که زندگی را به مرگ تبدیل می‌کند (ابراهیم/۱۷)

- خواب (انعام/۶۰).

از جمله آیات یاد شده که تصویر دقیقی از مرگ و چگونگی آن ارائه می‌دهد و محققان نیز در بحث مرگ به آن استناد می‌کنند، آیه‌ی ۴۲ سوره‌ی زمر است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى.»

و خداست که روح [مردم] را هنگام مرگشان به طور کامل می‌گیرد و روحی را که [صاحبش] نمرده است نیز به هنگام خواب [می‌گیرد] سپس روح کسی که مرگ بر او حکم کرده، نگه می‌دارد [و به بدن باز نمی‌گرداند] و دیگر روح را تا سرآمدی معین باز می‌فرستد (قرآن، ترجمه الهی قمشاهی، ۱۳۷۳).

علامه طباطبایی در ذیل آیه یاد شده می‌نویسد: «مراد از نفس، ارواح است؛ ارواحی که متعلق به بدن‌هاست نه مجموع روح و بدن چون مجموع روح و بدن کسی در هنگام مرگ گرفته نمی‌شود و تنها جان‌ها گرفته می‌شود؛ یعنی علاقه‌ی روح از بدن قطع می‌گردد و

۱۰۲ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی‌پردازد و مراد از کلمه‌ی موتها، مرگ بدن‌هاست... خدای تعالی مابین همین ارواح و انفسی که در هنگام خواب قبض می‌شوند، تفصیل می‌دهد و آن را دو قسم می‌کند و می‌فرماید: «فَيُمَسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْآخَرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»؛ یعنی آن ارواحی که فضای خدا بر مرگشان رانده شده، نگه می‌دارد و دیگر به بدن‌ها برنمی‌گرداند و آن ارواحی که چنین قضایی بر آنها رانده نشده آنها را روانه به سوی بدن‌ها می‌کند تا آنها برای مدتی معین که منتهی‌الیه آنهاست زنده بمانند... از این جمله دو نکته استفاده می‌شود: اول این که نفس آدمی غیر از بدن اوست؛ برای این که در هنگام خواب از بدن جدا می‌شود و مستقل از بدن و جدای آن زندگی می‌کند. دوم این که مردن و خوابیدن هر دو توفی و قبض روح است؛ فقط این فرق بین آن دو هست که مرگ قبض روحی است که دیگر برگشتی برایش نیست و خواب قبض روحی است که ممکن است دوباره برگردد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۴۰۸-۴۰۷).

حال با توجه به اینکه در خواب و مرگ هر دو قبض روح صورت می‌گیرد و این که در هنگام خواب فعالیت‌های حیاتی انسان منقطع نمی‌گردد، پس تفاوت شخص خوابیده با فرد مرده در چیست؟ در بحارالانوار حدیثی از امام موسی کاظم^(ع) نقل شده است که به این پرسش پاسخ می‌دهد: «إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَوَانِ بَاقِيَةٌ فِي الْبَدَنِ، وَ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ» انسان وقتی که می‌خوابد روح حیوانی در بدن اوست آن چه خارج می‌شود، روح عقل است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۸: ۴۳).

پس با توجه به مطالب یاد شده، مرگ از دیدگاه قرآن تحویل روح انسان و گرفتن آن از بدن است؛ از این رو مرگ امری وجودی و متعلق به خلقت است؛ چنان که در جایی دیگر خداوند می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ أَعْمَالًا» (ملک/۲)؛ بنابراین حیات یعنی نفخ روح به بدن و موت، یعنی اخراج روح از بدن؛ پس هر دو امر وجودی هستند.

با توجه به مطالب یاد شده می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه آیات و روایات، وجود انسان از روح و جسم ترکیب یافته است و به بیان دقیق‌تر ممزوج از یک اصل و یک فرع است: اصل، روح و فرع، بدن آدمی است. روح که حقیقت اصلی انسان است از عالم مجردات بوده و به عالم مادی هبوط کرده است؛ اما بدن خاکی از عالم طبیعت و ماده بوده، با حقیقت روح که از عالم مجردات است، بیگانه می‌باشد. انسان از ابتدای خلقتش در حال سلوک است. با مرگ نیز سرفصل خاصی از این حرکت را در سیر به سوی کمال خویش آغاز می‌کند. با مرگ میان روح مجرد و جسم خاکی تفریق و جدایی می‌افتد و روح به منزلی از منازل که در مسیر حرکتش به سوی موطن اصلی خود وجود دارد، برمی‌گردد. بزرگان و عرفا نیز با چنین دیدگاهی به موضوع مرگ پرداخته‌اند.

۲-۱- مفهوم مرگ از دیدگاه غزالی و عطار با توجه به آیات و روایات

غزالی در آثار خود مرگ را به دو معنا به کار برده است: یکی مرگ دل که ظاهراً با همان معنای سوم در قرآن، یعنی زوال قوه‌ی عاقله بشری که به جهالت منجر می‌شود، مطابقت می‌کند: «همچنین دل را چون سه روز حکمت و علم ندهند، بمیرد و به حقیقت راست گفته است؛ چه غذای دل، علم و حکمت است؛ حیات او بدان است؛ چنان که غذای تن طعام است. هر که علم نیابد دل او بیمار شود و مرگ او لازم آید ولکن او را از آن شعوری نبود؛ چه دوستی دنیا و مشغولی آن دریافتن او را باطل کرده است؛ چنان که غلبه‌ی ترس دریافتن درد خستگی را در آن حالی که خسته شود، باطل کند.» (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۲)

معنای دیگر مرگ در آثار غزالی همان جدایی روح از بدن است که به طور مفصل و مشروح درباره‌ی آن بحث کرده است. وی در تعریف این‌گونه مرگ می‌گوید: «و مرگ عدم نیست بل فراق محبوبات دنیاست و قدوم بر حق تعالی» (همان، ج ۳: ۴۶۱). غزالی در جایی دیگر شناخت حقیقت مرگ را وابسته به معرفت حقیقت زندگی و روح دانسته است: «ممکن است مایل باشی که به حقیقت مرگ پی بری ولی تا حقیقت زندگی را ندانی

۱۰۴ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
حقیقت مرگ را نمی‌فهمی و حقیقت زندگی را نمی‌فهمی تا حقیقت روح را نشناسی و
روح که حقیقت تو است، برایت پنهان‌ترین و پوشیده‌ترین چیزهاست و تو اگر خودت را
نشناسی، خدا را نیز نمی‌شناسی» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۶۳).

غزالی چگونگی مرگ را نیز بسیار دقیق و روشن بیان کرده است. همان گونه که پیش
از این ملاحظه شد روح در آیات قرآن به دو نوع تقسیم می‌شود: یکی روح حیوانی و
دیگری روح تعقل. غزالی نیز ضمن بیان چگونگی مرگ، برای انسان دو نوع روح قایل
است: «اگر خواهی که از حقیقت مرگ اثر بدانی که معنی وی چیست، بدان که آدمی را دو
روح است: یکی از جنس روح حیوانات و ما آن را روح انسانی نام کنیم و یکی از جنس
روح ملائکه، و ما آن را روح انسانی نام کنیم و این روح حیوانی را منبع، دل است؛ آن
گوشت که در جانب چپ نهاده است و وی چون بخاری لطیف است از اخلاط باطن
حیوان، و وی را مزاجی معتدل آمده است و وی از دل به واسطه‌ی عروق ضواری که آن
را نبض و حرکت باشد به دماغ و جمله‌ی اندام‌ها می‌رسد. این روح، حمال قوت حس و
حرکت است... و چشم از وی قوت بصر پذیرد و گوش از وی قوت شنیدن پذیرد و
همچنین همه‌ی حواس...

همچنین شایستگی قبول این بخار لطیف و معتدل - که آن را روح حیوانی نام کردیم -
در اعتدال مزاج وی بسته است؛ چون از اعتدال باطل شود، قبول نکند و چون قوت‌های
حس و حرکت قبول نکند، اعضاء اعطای انوار او محروم ماند و بی‌حس و حرکت شود،
گویند: بمُرد و معنی مرگ حیوانی این بود... اما مرگ آدمی بر وجهی دیگر است که وی را
این روح که حیوانات را باشد، هست و روحی دیگر هست که ما آن را روح انسانی و دل
نام کردیم و وی نه از جنس آن دیگر روح است که آن جسمی است چون هوای لطیف و
چون بخاری پخته شده و صافی گشته و نضج یافته.» (غزالی، ۲۵۳۵: ۷۵-۷۴)

غزالی در جایی دیگر روح انسانی را جاودانه و بدون مرگ دانسته است: «بدان که روح
مخصوص انسان نابود شدنی نیست و مردن ندارد بلکه با مرگ بدن حال او دگرگون و
منزلش عوض می‌شود و از منزلی به منزلی ارتقاء می‌یابد.» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۶۴)

غزالی ارتباط میان روح حیوانی و روح انسانی را این‌گونه بیان می‌کند: «پس این روح حیوانی چون مرکبی است روح انسانی را از وجهی و از وجهی چون آلتی. چون این روح حیوانی را مزاج باطل شود، قالب بمیرد و روح انسانی به جای بماند؛ و لکن بی‌آلت شود و بی‌مرکب شود و مرگ مرکب و تباهی آلت، سوار را ضایع و معدوم نگرداند و لکن بی‌آلت کند.» (همان: ۲۷۴)

غزالی مرگ را پدیده‌ای فراگیر می‌داند که نه تنها انسان بلکه تمام عوالم وجود را در بر می‌گیرد: «مرگ البته سرنوشت تمام عالم است، سرنوشت تمام عوالم، نه فقط عالم ملک که دنیای فرزندان آدم است به مرگ محکوم است به مرگ است عالم ملکوت هم که جهان فرشتگان است از مرگ در امان نیست؛ چنان که عالم جبروت نیز که مقرر کروبیان عالم بالاست از این سرنوشت رهایی ندارد.» از نظر وی مرگ هم مثل خواب، کشف است: کشف حجاب. (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱۹۱-۱۹۰)

نظر غزالی احادیث «النوم اخ الموت» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵) و «الناسُ نيامٌ إذا ماتُوا انْتَبَهُوا» (همان: ۸۱) را به ذهن متبادر می‌کند.

در حقیقت، زندگی بر خلاف آن چه ظاهرینان می‌پندارند، خوابی بیش نیست؛ خوابی که فقط با مرگ می‌توان از آن بیدار شد. با مرگ حجابی که مانع دیدار حقیقت است، از مقابل چشم دل انسان غافل، برطرف می‌شود. اگر زندگی آن‌گونه که جهان‌بینی عارف اقتضا دارد- در صورت غفلت- خود سراسر حجابی است که نمی‌گذارد انسان از حیات واقعی و حیات ملکوتی جز اندکی، خبری بیابد، مرگ همان حادثه‌ای است که در آن هر حجابی برگرفته می‌شود.

در آثار عطار نیز واژه‌ی مرگ به معانی گوناگونی به کار رفته است. یکی از این معانی، معادل بدخویی است. در مصیبت‌نامه فردی از امیرالمومنین^(ع) می‌پرسد که درویشی و بیماری و مردن چیست؟ امام^(ع) در پاسخ وی می‌فرماید: درویشی، جهل است؛ بیماری، حسادت و مرگ، بدخویی است:

پیش حیدر آمد آن درویش حال	کرد از آن دریای دانش سه سوال
گفت از هفتاد فرسنگ آمدم	همین جوابم ده که دلتنگ آمدم
چیست درویشی و بیماری و مرگ	داد حیدر سه جواب او به برگ
گفت درویشی توجـهـل آمدست	فقر تو گر عالمی سهل آمدست
هست بیماری حسد بردن همه	هست بدخویی تو مردن همه

(عطار، ۱۳۳۸: ۲۱۲)

در حقیقت عطار افسردگی را نوعی مرگ می‌پندارد و به انسان توصیه می‌کند که در زندگی گرم رو باشد و افسردگی را از خود دور کند. وی حیات و زندگی حقیقی را در این دنیا وابسته به درد و شوق می‌داند و این درد است که هر لحظه او را زنده نگه می‌دارد و از سوی دیگر انسانی را که فاقد درد طلب باشد، مردار و صورتی بی جان می‌پندارد:

هر که را نبود طلب مردار اوست	زنده نیست او صورت دیوار اوست
هر که را نبود طلب مرد آن بود؟	حاش لله صورتی بی جان بود

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۸۵)

هیچ سالک راه را پایان ندید	هیچ کس این درد را درمان ندید
گر باستی همچو سنگ افسرده‌ای	که مرداری و گاهمی مرده‌ای

(همان: ۲۰۱)

حقیقت عمر، ظهور زمان حقیقی انسانی در قالب زمان کمی است. طبق این دیدگاه عطار اعتقاد دارد انسان، زمانی زنده و دارای عمر حقیقی است که جانش در حضور معشوق باشد:

تو را عمر حقیقی آن زمان است	که جانت در حضور دلستان است
-----------------------------	----------------------------

(عطار، ۱۳۵۱: ۵۷)

استتار حق و محجوب شدن از معشوق برای عارف همسان است با مرگ. آن که از حق غافل شود و به غیر او مشغول گردد به درد هجران و اندوه فراق از حق مبتلا می‌گردد و از

فضل او محروم می‌شود. در واقع کسی که با عوالم حقیقت آشنا نیست و از معشوق ازلی غافل است از آغاز مرده و در نهایت مردار محسوب می‌شود:

وگر زنده به دنیا باشی ای غافل در آن عالم بمانی مرده و هرگز نیابی زندگانی تو
(همان: ۵۶۶)

مرتفع چون شد به توحید آن حجب خفته از خواب هوس بیدار شد
هر که او زین زندگی بویسی نیافت مرده زاد از مادر و مردار شد
وان کز این طوبی مشک افشان دمی برد بویی تا ابـــد عطار شد

(عطار، ۱۳۶۲: ۷۰)

با توجه به مطالب یاد شده ملاحظه می‌شود که عطار سه معنا برای مرگ ذکر می‌کند به این ترتیب که انسان بدخو، فرد فاقد درد طلب و افسرده، همچنین شخص محجوب از حق را مرده می‌داند. این موارد با معنای چهارم در قرآن، یعنی اندوهی که زندگی را به مرگ تبدیل می‌کند، مطابقت دارد؛ زیرا بدخویی و محجوب شدن از معشوق ازلی نیز در نهایت به اندوهی عمیق و افسردگی محض می‌انجامد.

اما مرگ به معنای... مصطلح آن- جدا شدن روح از بدن- در آثار عطار بیش از معانی دیگر آن به کار رفته است، عطار تعریف مشخصی از این نوع مرگ به دست نمی‌دهد و بیشتر آن را توصیف می‌کند.

همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد در بینش اهل عرفان انسان ترکیبی از روح و جسم می‌باشد که روح اصل و پایدار است و جسم خاکی فانی و فرع. شیخ عطار نیز ضمن بیان شأن والای انسان، آدمی را ترکیبی از روح و جسم می‌داند و روح را کل و جسم را امر جزئی محسوب می‌کند:

جزو کل شد چون فرو شد جان به جسم کس نسازد زین عجایب تر طلـــسم
جان بلندی داشت تن پستی خاک مجتمع شد خاک پست و جان پاک
چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجـــوبه ی اســـرار شد

(عطار، ۱۳۷۲: ۱۲)

و همچنین در جایی دیگر در ضمن حکایتی این موضوع را روشن تر می‌سازد: زنی، جوان خود را از دست داده بر سرخاک او می‌گریست. مجنون علت زاری او را جویا می‌شود. زن در پاسخ می‌گوید: جوانم در زیر خاک مانده است. مجنون خطاب به او می‌گوید: تا زمانی که جوان تو در تن مکان داشت در عالم خاک بود؛ اکنون که مرده، از خاک رها شده و جان او در حریم حضرت دوست به سر می‌برد:

تا که در تن بود جایش خاک بود چون بمرد از خاک رست و پاک بود
گرچه تن را نیست قدری پیش دوست یوسف جان از حریم خاص اوست
(عطار، ۱۳۳۸: ۹۲)

از نظر عطار هر چند مرگ پایان همه چیز نیست؛ اما پایان دفتر عمر است و فرو ریختن گهر دندان‌ها از درج صدف لب و فرو ریختن لب هم چون شکر و رخ هم چون قمر... و در هر حال واقعه‌ای است که جای بسی نوحه دارد:

ای هم‌نفسان تا اجل آمد به سر من از پای درافتادم و خون شد جگر من
دردا و دریغا که چو در شست فتادم از درج صدف ریخته شد سی گهر من
دردا و دریغا که فروریخت به صد درد همچو گل سرخ آن لب همچون شکر من
دردا و دریغا که مرا خار نهادند تا شد چو گل زرد رخ چون قمر من
(عطار، ۱۳۶۲: ۸۱۴)

حال که اجل در پی آدمی است دل‌بستگی به دنیا سزاوار نیست:

قصر تو گر خلد جنت آمد دست با اجل زندان محنت آمد دست
گر نبودی مرگ را بر خلق دست لایق افتادی درین منزل نشست
(عطار، ۱۳۷۲: ۱۲۰)

مرگ پیوسته در کمین است و امری فراگیر است که عام و خاص را از آن گریزی نیست: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (انبیاء / ۳۵)

عزم ره داریم نتوان بیش ازین کردن درنگ زانکه جلاد اجل در انتظار جان ماست
(عطار، ۱۳۶۲: ۲۷)

و به همین مناسبت حکایتی نقل می‌کند که روزی عزرائیل در بارگاه سلیمان جوانی را می‌بیند و با خشم به او می‌نگرد. جوان می‌ترسد و از سلیمان می‌خواهد که او را به سرزمینی دور بفرستد. ابر به فرمان سلیمان او را به هندوستان می‌برد. پس از چند روز عزرائیل به بارگاه سلیمان می‌آید و سلیمان علت تند نگریستن به آن جوان را جویا می‌شود. عزرائیل علت این امر را این گونه بیان می‌کند که من از دیدن او در این جا متعجب شدم؛ زیرا من دستور داشتم جان او را پس از سه روز در هندوستان بگیرم و با خود گفتم او چگونه در این مدت کوتاه به هندوستان خواهد رفت:

چو می‌سُغ آورد تا هندوستانش	شدم آنجا و کردم قبض جانش
مدامت این حکایت حسب حال است	که از حکم ازل گشتن محال است
چه برخیزد ز تدبیری که کردند	که ناکام است تقدیری که کردند

(همان: ۱۲۶)

لازم به یادآوری است که غزالی پیش از عطار این حکایت را در کیمیای سعادت آورده است. (غزالی، ۲۵۳۵ : ۴۲۷)

عطار مطابق حدیث نبوی «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ» (فروزان فر، ۱۳۷۶: ۱۱۲) زندگی دنیوی را که با مرگ به آخر می‌رسد، پایان فرصت‌ها می‌داند:

چو دنیا کشتزار آن جهانست	بکار این تخم که اکنون وقت آن است
زمین و آب داری دانه در پاش	بسکن دهقانی و این کار را باش

(عطار، ۱۳۶۱ : ۷۹)

بنابراین آدمی در این دنیا پیش از فرارسیدن مرگ باید توشه‌ای فراهم آورد و خود را مهیا کند:

کار خود در زندگانی کن به برگ	زان که نتوان کرد کاری روز مرگ
این زمان دریاب کاسان باشدت	ورنسه دشواری فراوان باشدت

(عطار، ۱۳۳۸ : ۲۰۸)

انسان تا زمانی که آزاد و رهاست می‌تواند کار و تلاش کند؛ اما زمانی که مرگش فرا رسد دیگر توان انجام کاری را ندارد:

این زمان کن شاخ را پیوسته تو ز آن که چون مردی بمانی بسته تو
بسته نتواند بلا ششک کار کرد کاراین جا بایدت نهمار کرد

(همان: ۱۲۱)

۲-۲- مرگ ارادی

یکی از گونه‌های مرگ که اهل عرفان در آثار خود مکرر از آن یاد کرده‌اند مرگ ارادی یا موت پیش از مرگ است. «موت ارادی» را «مرگ تبدیلی» و «فنا‌ی عرفانی» و «ولادت دوم» نیز می‌گویند و منظور، از خود گذشتگی و تسلیم شدن پیش اراده و مشیت حق تعالی و به عبارت دیگر از خویشتن رستن و به حق پیوستن یا از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است. (همایی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۷۸۲) و یا به تعبیر دیگر «و این معنی [مرگ ارادی] در مردگی نفس از صفات ذمیمه و زندگی دل به صفات حمیده میسر شود.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۱: ۳۶۴)؛ یعنی «مرد در خود از خود بی‌خود مرده گردد تا از حق با حق زنده شود.» (میبدی، ۱۳۷۶، ج ۸: ۱۳۴)

عرفا این تعبیر را از قرآن و حدیث اخذ کرده‌اند؛ بعضی در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم» (بقره/۵۴) گفته‌اند منظور از قتل، قطع شهوات نفسانیه و قلع وساوس شیطانیه است. (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱: ۱۹۲)

این تفسیر و برداشت به نوعی در حیظه‌ی تعریف موت اختیاری قرار می‌گیرد. احادیثی هم که بر مرگ ارادی و مبارزه با نفس دلالت می‌کند در آثار متصوفه دیده می‌شود از جمله حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» (فروزان‌فر، ۱۳۷۰: ۱۱۶) و همچنین حدیث «لن یلج ملکوت السماوات من لم یولد مرتین» (همان: ۹۶) و نیز حدیث «اعدی عدوک نفسک التی بین جنییک» (همان: ۱۶)

از مطالب یاد شده این گونه بر می‌آید که یکی از ارکان اساسی در موت اختیاری مبارزه با نفس می‌باشد؛ امری که در همه ادیان الهی نیز به آن سفارش شده است. حاصل این

کوشش آن است که روح سالک در همین دنیا به عوالم برتر عروج می‌نماید و حجاب‌ها از برابر او کنار می‌رود تا جایی که بهشت و دوزخ را مشاهده می‌کند.

در آثار غزالی هر چند اصطلاح موت ارادی به کار نرفته؛ اما بحث معرفت نفس و شیوه‌های مبارزه با آن که از لوازم موت اختیاری است، مطرح شده است. غزالی برای تسلط بر نفس قواعد شش‌گانه‌ای پیشنهاد می‌دهد که عبارتند از: مشارطت، مراقبت، محاسبت، معاقبت، مجاهدت و معاقبت (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۶۸۸) «البته در مجاهده‌ی با نفس هدف غزالی کشتن غرایز نیست؛ تصفیه‌ی آنهاست. نزد غزالی این غرایز به منزله‌ی ریشه‌های نباتی هستند که درخت فضیلت از آن به وجود می‌آید و آن‌ها را به هیچ وجه نباید یکسره قطع کرد. (زرین کوب، ۱۳۵۳: ۱۸۹)

همچنین در آثار غزالی سخن از کسانی به میان می‌آید که موت ارادی را تجربه کرده‌اند؛ به عنوان مثال وی در کتاب میزان العمل، حدیث معروف زید بن حارثه را نقل می‌کند که خطاب به رسول خدا^(ص) می‌گوید: من اکنون اهل بهشت و دوزخ را مشاهده می‌کنم. (غزالی، ۱۳۷۱: ۱۵۵)

در آثار اهل عرفان حکایت‌هایی دیده می‌شود مبنی بر این که گاهی سالک به اختیار خود می‌میرد (هجویری، ۱۳۷۵: ۴۲۶)؛ شاید بتوان این نوع مرگ را هم از اقسام موت ارادی به شمار آورد. در احیاء العلوم حکایتی آمده است که بیانگر این گونه مردن می‌باشد: «نزدیک ممشاد دینوری درویشی بیامد و گفت: السلام علیکم. این جا موضعی پاکیزه هست که آدمی بتواند مرد، روی سوی جانبی اشارت کردند و آن جا چشمه‌ی آبی بود. درویش وضو تازه کرد و چندان که خدای خواسته بود، نمازگزارد و سوی آن جای رفت و پای‌ها دراز کرد و به آخرت پیوست». (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۸۵۲)

عطار نیز در آثار خود، چه در مثنوی‌ها و چه در دیوان، مکرر از مرگ اختیاری یاد کرده و سالکان طریقت را به آن دعوت نموده است. در اسرارنامه چنین آمده که اگر در این دنیا مرگ اختیاری را تجربه کنید به عالم حقیقت متصل خواهید شد:

گر این جا از وجود خود بمیری هم این جا حلقه‌ی آن در بگیری

(عطار، ۱۳۶۱: ۱۱۲)

سپس برای تبیین این معنا حکایتی نقل می‌کند. حکیمی هندو به قصر شاه ترکستان می‌رود و در آن جا یک طوطی را در قفس می‌بیند. طوطی به حکیم می‌گوید: از بهر خدا گر به هندوستان بازگشتی سلام مرا به یارانم برسان و به آنان بگو که من سوگوار و اندوهگین در قفس اسیرم؛ چه چاره‌ای بیندیشم تا بتوانم نزد شما بیایم. حکیم چون به هندوستان باز می‌گردد گروهی از طوطیان را می‌بیند که آسوده خاطر در میان شاخه‌های درختان پرواز می‌کنند. وی پیام طوطی را به آن‌ها می‌رساند. هنگامی که طوطیان سخن حکیم را می‌شنوند همه از درخت به زمین می‌افتند. حکیم متعجب می‌شود و از گفته‌ی خود پشیمان می‌گردد. سرانجام دوباره به ترکستان باز می‌گردد و ماجرا را برای طوطی بیان می‌کند. طوطی همین که ماجرا می‌شنود در قفس پروبالی می‌زند و گویی جان می‌دهد. فردی می‌آید و به گمان این که طوطی مرده او را در گلخن می‌افکند. طوطی بلافاصله پرواز می‌کند و بر بام قصر می‌نشیند و خطاب به حکیم می‌گوید:

مرا تعلیم دادند آن عزیزان	که هم چون برگ شو برخاک ریزان
طلب کار خلاصی هم چو ما کن	رهایی بایدت خود را رها کن
بمیر از خویش تا یابی رهایی	که با ———— نگیرند آشنایی

(عطار، ۱۳۶۱: ۸۷)

لازم به یادآوری است که استاد فروزانفر این حکایت را یکی از مآخذ مولانا در سرودن حکایت طوطی و بازرگان می‌داند. (فروزانفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۹۱)

از دیدگاه عطار آدمی تا زمانی که به موت ارادی نرسیده، فردی بی‌ادب است:

تا نمیری و نگردی زنده باز صد هزاران بار هستی بی‌ادب

(عطار، ۱۳۶۲: ۹)

انسانی که مرگ اختیاری را برمی‌گزیند گوی سبقت را از دیگران می‌رباید و حجاب‌ها از برابر او کنار می‌رود و ملکوت هر دو عالم را مشاهده می‌کند و به بقای جاودان دست می‌یابد:

که هرگاهی که تو از پیش مردی بسا کس را که گوی از پیش بردی
(عطار، ۱۳۶۱: ۶۷)

اگر جانت برون اید ز صورت ببینی هرچه می‌دانی ضرورت
حجاب تو نیاید هر دو عالم ببینی هر دو عالم را به یک دم
(همان: ۵۲)

اگر پیش از اجل مرگیت باشد زمرگ جاودان برگیت باشد
(عطار، ۱۳۵۱: ۶۶)

عطار این مرگ اختیاری را در حقیقت تولد در عقبی و بقا در آخرت می‌راند:
چو در دنیا به ———ردن اوفتادی یقین می‌دان که در عقبی بزادی
به دنیا در به مرگ افتادن تست به عقبی در به مردن زادن تست
چو اینجا مُردی آنجا زادی ای دوست سخن را باز کردم پیش تو پوست
(عطار، ۱۳۶۱: ۷۲)

۳- یاد مرگ و فواید آن

یکی از تعالیم مهم ادیان یادآوری مرگ است. دین که خواهان نظارت و دخالت در زندگی آدمیان می‌باشد پیروان خود را همواره به اندیشیدن درباره‌ی مرگ و مراحل پس از آن وا می‌دارد. در اسلام نیز یادآوری مرگ از جمله اموری است که به آن توجه فراوان شده است. پیامبر اکرم^(ص) زیرک‌ترین مردم را کسی می‌داند که بیش از همه یاد مرگ کند و پیش از همه خود را برای این سفر آماده نماید. (فیض کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸: ۲۴۱)

یادآوری مرگ برای انسان فواید زیادی در بردارد که در کلام اولیای دین به آن‌ها اشاره شده است؛ از جمله این که انسان را از پرداختن به کارهای بیهوده باز می‌دارد (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: ۶) و مانع انجام کارهای زشت و ناروا می‌گردد (همان: ۳۸۳) و همچنین یاد مرگ موجب انجام اعمال و کردار نیک می‌شود (همان: ۳۶۱) و نیز تذکر مرگ سبب بی‌رغبتی به دنیا و میل به قناعت می‌گردد. (همان: ۴۲۳)

در مجموع می‌توان گفت یادآوری مرگ بیشتر برای آن است که انسان بتواند زندگی خود را سروسامان دهد و همچنین به عنوان عامل مهمی می‌تواند در تربیت اخلاقی و تنظیم روابط سالم میان آدمیان موثر باشد.

از دیدگاه غزالی هر کس بداند که سرانجام وی مرگ و قرارگاهش مرگ می‌باشد نباید هیچ اندیشه‌ای برای او مهم تر از اندیشه‌ی مرگ و تدبیر توشه‌ی آن باشد. (غزالی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۱۳).

این نکته را با هم باید افزود که غزالی شیوه‌هایی ارائه می‌دهد که با کمک آنها انسان می‌تواند یاد مرگ را در خود تقویت کند. (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۶۱) وی یاد مرگ را نوعی ثواب و فضیلت می‌داند (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۴: ۷۹۶) و فوایدی برای آن بیان می‌کند از جمله این که مرگ‌اندیشی آرزوهای دور و دراز و طول امل را طرد می‌کند و دشواری‌ها را آسان می‌گرداند و مانع طغیان انسان می‌شود. هر کس یاد مرگ کند به رزق و روزی خود قناعت می‌کند و توبه می‌نماید و گرد رشک و حسد نمی‌گردد و حرص دنیا را نمی‌خورد و برای عبادت شور و نشاط پیدا می‌کند. (غزالی، ۱۳۷۴: ۱۰۴)

در مقوله‌ی مرگ اندیشی نگاه عطار نگاهی دوگانه است به این ترتیب که از یک سو مرگ را نیرویی مقهور کننده می‌یابد تا جایی که هنگام اندیشه درباره‌ی آن عالم در برابر چشمش سیاه می‌گردد:

چون براندیشم ز مردن گاه گاه عالمم بر چشم می‌گردد سیاه

(عطار، ۱۳۳۸: ۹۲)

و نیز هشدار می‌دهد که انسان باید از مرگ بترسد؛ چه شیران جهان از هیبت مرگ زهره شان دریده است:

هان ای دل گمراه چه خسبی که درین راه

تو مانده ز پس و عمر تو از پیش دویده است

اندیشه کن از مرگ که شیران جهان را

از هیبت شمشیر اجل زهره دریده است

(عطار، ۱۳۶۲: ۷۴۱)

از سوی دیگر مرگ را زمان ملاقات با معشوق ازلی و روز رهایی از عالم خاک
می‌پندارد:

لیک وقتی هست کز شادی مرگ پای می‌کوبم ز سرسبزی چو برگ
ز آن که می‌دانم که آخر جان پاک باز خواهد رست از زندان خاک

(همان: ۹۲)

در همین راستا عطار حکایتی نقل می‌کند که عاشقی هنگام مردن می‌خندید؛ فردی از او پرسید: هنگام مرگ که وقت گریستن است، چرا می‌خندی؟
عاشق در جواب گفت:

من که روزم آمد و شب در گذشت یارم آمد رب و یارب درگذشت
گر کنم شادی و گر خندم رواست گر گشایم لب و گر بندم رواست

(همان: ۱۳۳)

همچنین در حکایتی دیگر عطار اشتیاق اهل معرفت را به مرگ نشان می‌دهد؛ خضر از دیوانه ای عالی‌مقام درخواست می‌کند تا با وی مصاحبت نماید. دیوانه به او می‌گوید: من و تو نمی‌توانیم با هم همنشینی کنیم:

ز آن که خوردی آب حیوان چند راه تا بمسند جان تو تا دیرگاه
من بر آنم تا بگویم تـرک جان ز آن که بی جانان ندارم برگ آن
چون تو اندر حـفظ جانی مانده مـن به نو هر روز جان افشاند
بـهتر آن باشد که چون مرغان ز دام دور باشیم از هـم والسلام

(همان: ۱۳۸)

به نظر می‌رسد دیدگاه عطار و غزالی در مقوله‌ی اشتیاق به مرگ متأثر از کلام اولیای دین است. امیرالمومنین^(ع) شوق خود را به مرگ از علاقه‌ی طفل به پستان مادر بیشتر می‌داند. (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: ۱۳)؛ همچنین «وجود مقدس سیدالشهداء چقدر عاشق مرگ

بوده است! در خطبه‌ای که در مکه مکرمه هنگام عزیمت به کوفه ایراد نمود، فرمود: و ما اوله‌نی الی اسلافی اشتیاق یعقوب الی یوسف» (حسینی طهرانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۹)؛ چقدر مشتاق و واله پدران و گذشتگان خود هستم و تا چه حد من به وله و حیرت در آمدم از شوق دیدار آنها مانند اشتیاقی که یعقوب به فرزند گمشده اش یوسف داشت.

اما در زمینه‌ی فواید مرگ اندیشی، عطار آن را سبب بیزاری از ظلم و ستم می‌داند:

هر که او یک دم زمرگ اندیشه داشت چون تواند ظلم کردن پیشه داشت

(عطار، ۱۳۳۸: ۹۲)

و همچنین اندیشه‌ی مرگ و تفکر در مردگان پیشین، سبب عبرت آموزی است:

ای دل خفته عمر شد تجربه گیر از جهان زندگی به دست کن مردن مرد و زن نگر

از سر خاک دوستان سبزه دمید خون گری ماتم دوستان مکن رفتن خوشتن نگر

(عطار، ۱۳۶۲: ۳۳۱)

۴- گذر از مرگ و مراحل پس از آن

آدمی در گذر از دنیا چندین مرحله را طی می‌کند که عبارتند از: احتضار یا لحظات نزدیک مرگ، قبض روح، عالم برزخ، عالم آخرت و قیامت. مراحل یاد شده از موضوعات متفرع مرگ محسوب می‌شوند که در منابع دینی به طور مبسوط و مفصل درباره‌ی آنها بحث و گفتگو شده است. از میان مباحث یاد شده بحث قیامت بسیار مفصل‌تر و گسترده‌تر از سایر موضوعات است و همچنین خود قیامت نیز شامل مباحث فرعی دیگری نظیر: دمیدن در صور، عبور از صراط، حشر و نشر و بهشت و دوزخ و... می‌باشد؛ به همین دلیل پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد و در این نوشتار نمی‌گنجد؛ بنابراین از بحث درباره‌ی آن صرف نظر می‌شود و مباحث دیگر که غزالی و عطار نیز به آنها اشاراتی داشته‌اند، به طور اختصار بررسی می‌شوند.

۴-۱- حالت احتضار

«واژه احتضار، مصدر ثلاثی مزید از باب افتعال و از ریشه‌ی «حضر» و از نظر لغوی به معنی غایب نبودن و در اصطلاح به معنای جان‌کندن و حضور مرگ است و مراد از حضور مرگ (انتقال از دنیا به آخرت) حضور اسباب و مقدمات آن می‌باشد؛ به گونه‌ای که شخص چیزهای غیر مادی مانند فرشته‌ی مرگ را می‌بیند و از زندگی دنیایی ناامید شده، به مرگ خویش اطمینان می‌یابد... کلمه‌ی احتضار (به معنای حضور مرگ) در قرآن نیامده؛ اما با تعبیر دیگر از جمله حاضر شدن مرگ (نساء/ ۴، ۱۸) آمدن سكرات مرگ (ق/ ۵۰، ۵۹) قرار گرفتن در غمرات مرگ (انعام/ ۶، ۸۲) آمدن مرگ (انعام/ ۶، ۶۱) رسیدن جان به گلو (واقعه/ ۵۶، ۸۳) و نظایر آن سخن رفته است.» (دایره‌المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۷)

غزالی در آثارش با تأثر از قرآن کریم به جای اصطلاح «احتضار» از عبارت «سکرات مرگ» استفاده کرده است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وجاءت سكره الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد» (ق/ ۱۹) و سكرات و بیهوشی مرگ حق را [که همان واقعیت جهان پس از مرگ است] می‌آورد و به [محتضر می‌گویند:] این همان چیزی است که از آن می‌گریختی. علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌نویسد: «و مراد از سكره و مستی موت حالت نزع و جان‌کندن آدمی است؛ مانند مستان مشغول به خودش است؛ نه می‌فهمد چه می‌گوید و نه می‌فهمد اطرافیانش درباره‌ی او چه می‌گویند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۵۲۲)

از نظر غزالی اندوه و درد سكرات مرگ از زدن با شمشیر و بریدن با اره و برداشتن گوشت با ناخن‌گیر شدیدتر است تا جایی که حتی پیامبر اکرم^(ص) نیز از خدا می‌خواهد که سكرات مرگ را بر وی آسان گرداند و همچنین حضرت عیسی^(ع) به حواریان می‌گوید که از خدا بخواهید تا مرگ را بر من آسان کند. (همان: ۸۱۹)

به عقیده‌ی غزالی بهترین حالت برای فرد محتضر این است که از نظر ظاهری ساکن و آرام و زبانش به کلمه‌ی شهادت گویا باشد و در دل به خدا گمان نیکو برد؛ سپس نشانه‌های حالت احتضار را بیان می‌کند و توصیه می‌کند که چون انسان در حال نزع باشد باید «لا اله الا الله» او را تلقین کرد. (همان: ۸۲۳)

همان‌گونه که اشاره شد در حالت نزع، پرده‌ها از برابر انسان برداشته می‌شود و آدمی حقایقی را مشاهده می‌کند. غزالی در این باره می‌گوید: هم‌چنان که در خواب منکشف شود آنچه در مستقبل باشد و آنچه به سبب خفت مشغولی‌های دنیا باشد از دل، پس همچین در سكرات مرگ بعضی كارها منكشف شود.» (همان : ۲۹۹)

از جمله اموری که انسان هنگام سكرات موت مشاهده می‌کند، یکی دیدن ملك الموت است که غزالی چندین حکایت در ارتباط با آن نقل کرده است. (همان: ۸۲۶-۸۲۵) و دیگر این که انسان پس از مرگ پی می‌برد که آیا در زمره‌ی اهل بهشت قرار می‌گیرد و یا این که دوزخی است. (همان: ۸۷۶)

عطار حالت احتضار یا نزع را تعریف نکرده است؛ اما در مواضع متعددی سختی و تلخی این حالت را بیان می‌کند؛ از جمله این که روزی عیسی^(ع) از جویباری کفی آب می‌نوشد که بسیار گوارا و شیرین است. سپس از خمی که از آب همان جویبار پر شده بود، می‌نوشد و دهانش تلخ می‌گردد. وی از این امر تعجب می‌کند و خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد که علت این امر چیست؟ در این لحظه خم به سخن می‌آید:

فصیح در سخن آمد به پیش او خم	که بوده ام تن مردی ز مردمان کبار
هزار بار خم و کوزه کرده‌اند مرا	هنوز تلخ مزاجم زمرگ شیرین کار
اگر هزار رهم کنند از سر باز	هنوز تلخی جان کندم بود به قرار

(عطار، ۱۳۶۲: ۷۸۷)

همچنین در حکایتی دیگر آمده است که حضرت ابراهیم^(ع) هنگامی که جان را به حق تسلیم می‌کند، خداوند از او می‌پرسد در جهان چه چیزی برای تو سخت بود. ابراهیم^(ع) در جواب می‌گوید که قربانی کردن پسر و دیدن این که جای پدرش در دوزخ است و این که نمرود او را در آتش می‌افکند؛ اما همه‌ی این عذاب‌ها برای او در برابر سختی جان دادن ناچیز بوده است. حق - تعالی - خطاب به او می‌گوید: آنچه پس از مرگ خواهی دید از سختی جان دادن بدتر است. (عطار، ۱۳۳۸: ۹۲)

از نظر عطار آدمی اگر بخواهد به راحتی جان بدهد باید از کار بیهوده دست بردارد:

زکار بیهوده خو بازکن به آسانی که تا تو جان بدهی کار نبودت دشوار
(عطار، ۱۳۶۲: ۷۸۹)

عطار عزرائیل را فرشته‌ی موکل مرگ می‌داند که پیوسته در کمین انسان‌هاست و
وظیفه‌اش، قبض روح آدمی است:

چون به دست تست جان را زندگی مانده‌ام دل مرده در افکندگی
(عطار، ۱۳۳۸: ۸۷)

۲-۴- عالم برزخ

«واژه‌ی برزخ در اصل به معنی چیزی است که در میان دو شیء حایل می‌شود و سپس
به هر چیزی که میان دو امر قرار بگیرد، برزخ گفته شده است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴،
ج ۱۴: ۳۱۵). برزخ در اصطلاح قرآن و روایات و مجموعه تعالیم اسلامی به معنای عالم
پس از مرگ و حد فاصل بین دنیا و آخرت است. واژه‌ی برزخ به معنای مذکور تنها یک
بار در قرآن آمده است: (مومنون / ۱۰۰)

برزخ در حقیقت ادامه‌ی وجود عالم دنیا و استمرار حیات انسان پس از مرگ تا بر پایی
قیامت است. یکی از مباحث مربوط به برزخ، عمومیت آن و مقدار مکث انسان در برزخ
است: «عالم برزخ مرحله‌ی قهری از مراتب وجود است و عبور از آن برای همه ضروری
است.» (دایره‌المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۵، ج ۵: ۳۷)؛ غزالی عالم برزخ را حد فاصل بین دنیا
و آخرت دانسته (غزالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۲) و آگاهی از این عالم را تنها از راه مکاشفه میسر
می‌داند: «بدان که راه نیست اهل عالم را به معرفت احوال مردگان الا از راه مکاشفه‌ی باطن،
اما در خواب و اما در بیداری، اما از راه حواس به ایشان راه نیست که ایشان به عالمی
دیگرند که جمله‌ی این حواس از دریافتن ایشان هم چنان معزول بود که گوش معزول
است از ادراک رنگ‌ها و چشم معزول از ادراک آوازه‌ها.» (همان: ۶۳۷)

در آثار عطار نامی از عالم برزخ نیامده است، تنها به حالتی که پس از مرگ در عالم
برزخ بر انسان عارض می‌شود اشاره شده است که در جای خود به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۴-۲-۱- پرسش و عذاب قبر

یکی از مراحل عالم برزخ که انسان باید آن را طی کند پرسش در قبر است «اجماع مسلمانان است که در قبر سوال می‌باشد و روح را برای سوال به بدن بر می‌گردانند، بلکه از ضروریات دین اسلام و منکر آن کافر است. ابن‌بابویه از حضرت صادق^(ع) روایت کرده است که کسی که سه خیر را انکار کند شیعه‌ی ما نیست؛ یکی معراج و دیگری سوال قبر و شفاعت و همچنین آمدن دو ملک از برای سوال، متواتر و ضروری است و در اکثر اخبار وارد است که یکی منکر و دیگری نکیر و در بعضی روایات وارد شده است که نسبت به مومنان مبشر و بشیر است و نسبت به مخالفان نکیر و منکر؛ زیرا که از برای مومنان به صورت نیکو می‌آیند و بشارت می‌دهند ایشان را به ثواب‌ها و نعیم دائم و برای کافران و مخالفان به صورت مهیب و ایشان را وعده‌ی عذاب می‌دهند.» (زمردیان، ۱۳۴۱: ۱۶)

اما در مورد عذاب قبر پیش از شروع بحث باید متوجه بود که مقصود از قبر تنها حفره‌ای که آدمی را در آن دفن می‌کنند، نیست؛ بلکه فضا و محیط جدیدی است که آدمی با مرگ وارد آن می‌شود. در روایات و احادیث از عالم برزخ در برخی مواضع با واژه‌ی قبر یاد شده؛ از این‌رو بیشتر مسائل مربوط به قبر در واقع مسائل برزخ است. (شجاعی، ۱۳۸۳: ۶۵)؛ بنابراین مقصود از فشار قبر این نیست که در این قبر خاکی محسوس - که جزئی از عالم ماده است - فشاری بر بدن مادی انسان‌ها وارد می‌شود؛ بلکه مقصود از آن عذاب خاصی است که انسان در آن عالم متناسب با اعمال خود می‌بیند. آیات متعددی از قرآن کریم دلالت دارد بر این که انسان بعد از حیات دنیوی (در عالم برزخ) متنعم و یا معذب است.

از نظر غزالی اولین فتنه‌ای که پس از مرگ دچار انسان می‌شود پرسش در قبر است و هر کس به آن اعتقاد نداشته باشد ایمانش پذیرفته نمی‌شود: «و ایمان بنده را قبول می‌نفرمایند تا آنگاه که بگردد بدان چه اخبار کرده است پس از مرگ و اول آن سوال منکر و نکیر است و آن دو شخص هایل‌اند که بنده را در گور راست تمام با جان و تن بنشانند و از توحید و رسالت بپرسند و پرسیدن ایشان اول فتنه‌ای است که پس از مرگ باشد.»

(غزالی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۰۹). وی در جایی دیگر این مطالب را با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم^(ص) نقل می‌کند. (همان، ج ۴: ۸۸۸)

همچنین غزالی با نقل حدیثی از پیامبر اکرم^(ص) افراد بیمار را از سوال و جواب قبر معاف می‌داند (همان: ۸۷۶)؛ اما در مورد عذاب قبر، وی با استناد به قرآن کریم و روایات ثابت می‌کند که انسان بعد از مرگ، قبل از وقوع قیامت، متنعم و یا در عذاب است. (همان: ۸۷۶-۸۷۵). وی عذاب قبر را عذابی روحانی می‌داند که تا برپایی قیامت ادامه دارد و آن را به سه دسته تقسیم می‌کند: «عذاب روحانی آخرت سه نوع است: اول، درد و سوز جدا شدن از آرزوها، دوم، خواری و حقارتی که بر اثر شرمندگی اعمال رسوا کننده بر روح انسان عارض می‌شود و سوم، حسرت محروم ماندن از چیزهایی که مطلوب و دوست داشتنی هستند و این سه نوع عذاب در روح افرادی که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح دادند همیشه مانند آتش زبانه می‌کشد و این عذاب تا قیامت که پایان کار است و باید آتش جسمانی را تحمل کنند، ادامه دارد.» (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۷۵)

غزالی در پاسخ به پرسش سائلی در مورد عذاب قبر به وسیله آتش و مار و عقرب، این امر را درست می‌داند؛ اما آنها را تأویل می‌کند به اوصاف و اخلاق بدی که در نهاد انسان متمکن شده، باعث عذاب وی در قبر می‌شوند. (همان: ۲۷۸)

در آثار عطار به موضوع پرسش قبر توسط دو ملک و همچنین عذاب قبر چندین بار اشاره شده؛ اما از جزئیات و چگونگی آنها سخنی به میان نیامده است:

این جاش این همه غم و آن جاش بر سری

چندان عذاب و حسرت و اندیشه‌ی دگر

اول سوال گور و عذابی که دور باد

و آن گه به زیر خاک شدن خاک رهگذر

(عطار، ۱۳۶۲: ۷۷)

عطار برای دو ملک مأمور پرسش در قبر، تعبیر « دو زنگی » را به کار می‌برد :

۱۲۲ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

تو طفل این جهانی و نادیده آن جهان گهواره‌ی تو گور و تو در رنج و در عنا
دو زنگی عظیم در آید به گور تو وز نیکویی و بدیت بپرسند ماجرا

(همان: ۷۰۹)

شده آن گور چون گهواره تنگ کفن بر دوش ما پیچیده چون سنگ
درون آیند دو زنگی پر از زور بجنبانندمان گهواره‌ی گور
چو طفلان ما در آن سختی و تنگی بلرزیم از نهیب و سهم زنگی

(عطار، ۱۳۶۱: ۱۰)

۵- نتیجه‌گیری

مرگ و موضوعات متفرع آن در آثار غزالی و عطار حضوری چشمگیر دارد و دیدگاه آنان در این مباحث مطابق آیات و روایات است. معانی مرگ در آثار عطار متنوع‌تر از آثار غزالی است؛ با این توضیح که غزالی مرگ طبیعی و چگونگی آن را به خوبی تعریف کرده، ولی در آثار عطار تعریف و چگونگی این نوع مرگ دیده نمی‌شود و تنها به توصیف آن پرداخته شده است.

نگاه غزالی و عطار در مقوله‌ی مرگ اندیشی تقریباً یکسان است؛ هر دو یاد مرگ را برای انسان لازم دانسته‌اند و همگان را به آن دعوت نموده‌اند. غزالی در بحث گذر از مرگ، حالت احتضار و سختی جان دادن را به خوبی توصیف کرده است؛ اما در آثار عطار فقط از تلخی جان دادن سخن گفته شده که به گفته‌های غزالی شباهت دارد. در آثار غزالی عالم برزخ، عذاب قبر، پرسش قبر توسط دو ملک همراه با جزئیات آنها شرح داده شده است اما عطار به موارد یاد شده تنها اشاره‌ای نموده است.

گاهی ادب عرفانی رنگ تعلیم به خود می‌گیرد و به شکل موعظه، تحقیق، قصه و تمثیل عرضه می‌شود. اگرچه غزالی دارای مشرب عرفانی است ولی وقتی سخنانش را با کلام عطار می‌سنجیم؛ تفاوت آشکار می‌گردد. غزالی متکلمی است زاهد و اندیشمندی که صبغهی شریعت و عنصر تعقل در کلامش بسیار پُررنگ می‌باشد و عطار عارفی است با نگاهی ذوقی و هنری به الاهیات و دین که تخیل، رمزگونگی، تشبیه و تمثیل به کلامش

صبغ‌های هنری می‌بخشد. در همین راستا، موت ارادی که از مباحث محوری عرفان اسلامی محسوب می‌شود در آثار عطار نمودش بیشتر از آثار غزالی است. عطار با کمک تمثیل و زبان شعر این موضوع را به خوبی شرح داده است؛ اما در آثار غزالی بدون ذکر اصطلاح «موت ارادی» و همچنین عدم تعریف آن، تنها به لوازم آن پرداخته شده است.

کتاب‌نامه

- قرآن مجید
- حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۳۷۴)، معاد شناسی، تهران: حکمت.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۷)، دانش نامه ی قرآن کریم، تهران: ناهید.
- دایره المعارف قرآن، (۱۳۸۵)، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳)، فرار از مدرسه، تهران: انجمن آثار ملی.
- زمردیان، احمد، (۱۳۴۱)، سرنوشت انسان، چاپ موسوی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۳)، «غزالی و مولانا» معارف، سوم، صص ۴۲-۲۶.
- نهج البلاغه امیرالمومنین (۱۳۸۳)، گردآورنده سیدرضی؛ ترجمه ی سید جعفر شهیدی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- شجاعی، سید محمد (۱۳۸۳)، عروج روح، تهران: کانون اندیشه ی جوان، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه ی سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم.
- عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۶۱)، اسرارنامه، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: زوار، چاپ دوم.
- _____، _____ (۱۳۵۱)، الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، تهران: زوار، چاپ دوم.
- _____، _____ (۱۳۶۲)، دیوان اشعار، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- _____، _____ (۱۳۳۸)، مصیبت نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران: زوار.
- _____، _____ (۱۳۷۲)، منطق الطیر، تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- غزالی، ابوحامد امام محمد (۱۳۸۱)، احیاء علوم الدین، ترجمه ی موید الدین خوارزمی، تهران: علمی و فرهنگی.

- _____ ، _____ (۲۵۳۵)، کیمیای سعادت، تصحیح احمد آرام، تهران: کتابخانه‌ی مرکزی، چاپ هفتم.
- _____ ، _____ (۱۳۶۱)، کتاب الاربعین، ترجمه‌ی برهان‌الدین محمدی، تهران: اطلاعات، چاپ اول.
- _____ ، _____ (۱۳۷۴)، میزان‌العمل، ترجمه‌ی علی‌اکبر کسمایی، تصحیح سلیمان دنیا، تهران: سروش، چاپ اول.
- فروزان فر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۰)، احادیث‌مثنوی، تهران: امیرکبیر.
- فیض‌کاشانی، ملا محسن (۱۳۳۶)، المجحه‌البيضاء فی تهذیب‌الاحیاء، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ چهارم.
- کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۳۶)، منهج‌الصادقین فی الزام‌المخالفین، تهران: کتاب‌فروشی علمی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار‌الانوار، بیروت: موسسه‌الوفاء.
- مکارم، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- میددی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۶)، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- نجم‌الدین رازی (۱۳۷۱)، مرصاد‌العباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۵)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: کتابخانه‌ی طهوری، چاپ چهارم.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۹)، مولوی‌نامه، تهران: آگاه.
- محسنی، شهباز. (۱۳۹۱). مرگ از نگاه مولوی. زبان و ادب فارسی، ۴(۱۳)، ۱۲۹-۱۴۰.
- رحیمیان، سعید، و جباره‌ناصر، محبوبه. (۱۳۸۹). ترس از مرگ در آثار عطار. ادبیات عرفانی (علوم انسانی الزهرا)، ۲(۳)، ۶۵-۹۲.

- ۱۲۶ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
- فدوی، طیبه. (۱۳۹۲). مفهوم مرگ اختیاری از دیدگاه سنایی و عطار. عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان (ادبستان)، ۵(۲) (پیاپی ۱۷))، ۸۵-۱۰۲.

references

- The Holy Quran
- Attare neyshaboori(1981) Asrarnamēh, Tehran. Zavvar.
- _____ (1971) Elahinamēh, Tehran. Zavvar.
- _____ (1982) Divan, Tehran. Zavvar.
- _____ (1958) Mosibat nameh, Tehran. Zavvar.
- _____ (1992) Manteq Altyr, Tehran. Zavvar.
- Dayratealma'arefe Qoran(2005) qom. Boostane ketab.
- Fadavi (2012) Mafhoome marge ekhtiyari az didgahe sana'i va 'Attar, Erfaniyat dar adabe farsi, V.17, p.85-102.
- Foruzanfar (1990) 'Ahadise masnavi, Tehran, amirkabir.
- Hosini Tehrani, Mohamadhosen(1994) Ma'ad shenasi, Tehran: hekmat.
- Hojviri (1995) Kashfolmahjoob, Jekovski, Tehran, tahoori.
- Homai (1989) Molavi nameh, Tehran, agah.
- Kashani (1956) Manhaj-Alsadeqin, Tehran, elmi.
- Khoramshahi, Bahaaldin(1997) Daneshnameye Qorane karim, Tehran, nahid.
- Majlesi (1984) Behar-Al'anvar, byroot, Alvafa.
- Meybodi (1996) Kashfol'asrar, tashihe Hekmat, Tehran, amirkabir.
- Moseni (2011) Marg az negahe molavi, majalleye zaban va adabe farsi, p.129-140.
- Najme razi (1991) Mersad-Alebad, tashihe Riyahi, Tehran, elmi farhangi.
- Qazzali, Mohammad(2001) Ehya-e olumedin, Tehran, elmi farhangi.
- _____ (1975) kimiyaye sa'adat, Ahmad Aram, Tehran. Zavvar.
- _____ (1981) Ketabe Al'arbaein, tarjomeye mohamadi, Tehran, etela'at.
- _____ (1994) Mizane 'amal, tarjomeye Kasma'ai, Tehran, soroush.
- Rahimiyan (2009) Tars az marg dar asare attar, Adabiyate erfani, p.65-92.
- Shoja'i (2003) Oruje rooh, Tehran, kanoone andishe.

- Sorosh, Abdolkarim(1983) “Qzzali va molana” , ma’aref, p.26-42
- Tabataba’I (1994) Tafsire Almizan, Qom, Hozeye elmiye.
- Zarrinkob, AbdoAlhoseyn(1973) Farar az madrese, Tehran. Anjoman asare melli.
- Zomorrediyān (1961) sarneveshte ensan, mosavi...