

مرگ ارادی و تولد ثانی

اسماعیل سلیمانی*

چکیده

موضوع «مرگ ارادی و تولد ثانی» و به تعبیر دیگر، «مرگ اختیاری و ولادت معنوی»، از جمله موضوعات مشترک در ادیان مختلف است. در این نوشتار بر آنیم تا این موضوع را از منظر عرفان اسلامی بررسی کنیم. نخست با اشاره به دسته‌بندی‌های مرگ از نظر عرفا، به تعریف و بیان وجه نام‌گذاری مرگ ارادی یا اختیاری، به عنوان یکی از انواع مرگ پرداخته‌ایم. آن‌گاه، نظری هر چند گذرا به مفاهیم پیوسته و وابسته به این موضوع افکنده‌ایم و کوشیده‌ایم نسبت این مفاهیم را با مسئله مرگ ارادی نشان دهیم تا از این رهگذر، وجوه مختلف این مسأله و گستره معنایی آن را بیشتر بشکافیم. با توجه به اینکه مرگ ارادی و تولد ثانی یا موت اختیاری و زایش روحانی، در نزد اهل معرفت به عنوان دو پایه مهم سلوک روحانی و نماد جنبه سلبی و ایجابی سیر الی الله است، مطالب از نظر محتوا در دو بخش سامان یافته است: مطالبی که مفهوم مرگ را بسط می‌دهد و به جنبه سلبی عرفان نظر دارد که پیش‌تر طرح شده است و شامل مفاهیمی همچون کشتن نفس، توبه، فنا، قرب نوافل، سیر از ظاهر به باطن می‌گردد. نیز بخش دوم مباحثی است که به آثار این نوع مرگ می‌پردازد و به جنبه ایجابی عرفان ناظر است و مفاهیمی مانند بقاء، بینا شدن به حقایق عالم، قیامت معنوی، وصول به حیات حقیقی و تولد ثانی را دربر می‌گیرد.

روش طرح مطالب تقریباً همان شیوه رایج در بحث‌های عرفانی است. از این رو، در همه مباحث کوشیده‌ایم با بهره‌گیری از آیات و روایات و آوردن استنادها و اقوالی از بزرگان دین و عرفان، مطالب از غنا و اعتبار لازم برخوردار باشد.

واژگان کلیدی: مرگ ارادی یا اختیاری، فنا و بقاء، قرب نوافل، غرب ظاهر و شرق باطن، قیامت صغری و کبری، بینا شدن به عالم غیب، حیات حقیقی، ولادت مجدد، تولد ثانی یا ولادت معنوی.

* دانشجوی دکترای ادیان و عرفان تطبیقی (واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی).

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۸/۲ تأیید: ۱۳۸۶/۸/۲۸

انواع مرگ نزد عرفا

صوفیه و عرفا بر اساس تعاریفی که از موت و مرگ ارائه می‌دهند، انواع و اقسامی بر آن قائل شده‌اند که همچون دیگر مقوله‌ها، از عارفی به عارف دیگر متفاوت است؛ مانند: «موت ایض» (جوع و گرسنگی)، «موت احمر» (مخالفت با نفس)، «موت اخضر» (مرقع پوشی)، «موت اسود» (تحمل اذیت خلق)، «موت ارادی» (گذشتن از صفات بشری یا ولادت روحانی) و «موت طبیعی یا اضطراری» (آزاد شدن روح از تن).

از حاتم بن عنوان اصم (متوفی ۲۳۷ ق.) نقل می‌کنند که گفت:

هر که در این راه (طریق تصوف) آید، او را سه مرگ ببايد چشيد:

۱. موت ایض و آن گرسنگی است؛

۲. موت اسود و آن تحمل [آزار مردم] است؛

۳. موت احمر و آن مرقع داشتن است. (عطارنیشابوری، ۱۳۶۱: ص ۱۶۷؛ جنیدی، ۱۳۶۲: ص ۱۴۷ و

آملی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۳۱۱ - ۳۰۹)

شبستری در گلشن راز از سه نوع مرگ سخن می‌گوید:

سه گونه، نوع انسان را ممات است	یکی هر لحظه و آن بر حسب ذات است
دوم زان ها ممات اختیاری است	سوم مردن مر او را اضطراری است

اول - مرگی است که به اقتضای امکانیت انسان هر لحظه به وی دست می‌دهد؛ یعنی به حکم «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ»، هالک پیوسته در هر زمان نیست می‌گردد و به مقتضای «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» به تجلی نفس رحمانی در هر لحظه هست می‌شود، ولی از غایت تجلی وجودی، این مرگ و نیست شدن را درک نمی‌کند.

دوم - «مرگ اختیاری» است؛

سوم - «مرگ اضطراری» است (لاهیجی، ۱۳۷۸ ق: ص ۴۲۶)

مرگ ارادی

مرگ ارادی یا اختیاری از اصطلاح‌های رایج میان صوفیان و عارفان است که معمولاً آن را در مقابل مرگ اضطراری یا طبیعی قرار می‌دهند. بنابراین، برای روشن شدن معنا و مفهوم مرگ ارادی، نخست به تعریف مرگ اضطراری می‌پردازیم. در تعریف مرگ اضطراری گفته‌اند:

«مرگ اضطراری عبارت است از مفارقت روح از بدن و قطع تعلق روح به تن».

این مرگ، همه حیوانات داری شعور و فاقد شعور را شامل می‌شود و هیچ حیوانی از این اجل محتوم، گریز و گزیری ندارد. انسان در این نوع مرگ با دیگر حیوانات شریک است. در مقابل این مرگ، عرفا از موت و مرگ دیگری به نام «مرگ ارادی یا مرگ اختیاری» سخن گفته‌اند که همان «قمع (سرکوبی) هوای نفس و اعراض از لذات جسمانی و مشتهیات نفسانی» است. برخلاف مرگ اضطراری، این مرگ ویژه انسان است. و دیگر موجودات عالم را شامل نمی‌شود. شبستری در بیت زیر به این مطلب اشاره دارد:

جهان را نیست مرگ اختیاری که آن را از همه عالم تو داری

(همو، ۱۳۷۸: ص ۴۲۷)

با بررسی این موضوع در متون دینی و عرفانی، به مفاهیمی بر می‌خوریم که مضمونی یکسان و یا نزدیک به هم دارند؛ مفاهیمی همچون: «کشتن نفس»، «توبه»، «فنا و بقا»، «قرب نوافل»، «قیامت صغرا و کبرا»، «سیر از عالم ظاهر به عالم باطن»، «بینا شدن به حقایق عالم»، «وصول به حیات حقیقی» و «ولادت معنوی یا تولد ثانی». در این مجال کوتاه بر آنیم تا با بررسی این مفاهیم و تبیین نسبت آن‌ها با مرگ ارادی، این مسئله را بیشتر بکاویم و درباره آن شناخت بهتری به دست آوریم.

مرگ ارادی: کشتن نفس، توبه

از نظر عرفا و صوفیه، نفس سر چشمه اخلاق سوء مانند کبر، حسد، بخل، خشم، حقد، طمع و امثال آن و خاستگاه افعال ناپسند و گناهان است که باید از طریق ریاضت و کشتن نفس این صفت‌های رذیله را از خود زدود و با توبه گناهان را ترک کرد. بنابراین، اساس تربیت اخلاقی و پرورش روحی بر مبارزه با نفس و مهار غریزه‌های نفسانی نهاده شده است و برای رسیدن به سعادت و کمال انسانی، راهی جز این نیست. از همین رو، در روایت‌های اسلامی از مبارزه با نفس با عنوان «جهاد اکبر» یاد شده و آثار عرفا از آموزه‌های گوناگون درباره شناخت نفس و مخالفت با آن سرشار است.

به باور اهل عرفان مهار نفس سرکش و کشتن غرائز آن، بزرگ‌ترین مجاهدتی است که سالک باید به عمل آورد که اگر این مجاهده با اصول و شرایط لازم انجام پذیرد، سبب دگرگونی در هویت انسان می‌شود و او وجودی معنوی و روحانی می‌یابد و گفته‌اند معنای

روایت معروف «موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»^{*} همین است. شمس الدین محمد لاهیجی، شارح گلشن راز در این باره می‌گوید: ... و هرکه اجتناب از لذات و شهوات و آرزوهای نفسانی نمود، البته نفس خود را کشته است و در اصطلاحات صوفیه، مخالفت نفس را «موت احمر» گفته‌اند و «موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» اشارت به این موت اختیاری است که در شعر زیر به نظم در آمده است:

رمز موتوا قبل موت می‌شنو زندگی جویی پی این مرگ رو
ز آرزوی نفس هرکو مرده است از حیات جاودان دل زنده است...

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ص ۴۲۶)

سید حیدر آملی با ردّ برداشت اکثریت مردم از تعریف حکما درباره انسان، منظور از «میرنده بودن» انسان را همان غلبه بر قوای شهوانی و غضبی نفس و «مرگ با اراده» می‌داند و می‌گوید:

«... بعضی از حکما گفتند: گفتار کسی که گفت: «به راستی انسان، آن زنده ناطق میرنده است»، صحیح است و معنای این جمله آن نیست که بسیاری از مردم توهم کرده و گفته‌اند مراد از آن کسی است که برای او زندگی حیوانی، موت حیوانی و نطق بالقوه است، بلکه مراد از «زنده» کسی است که برای او حیات مذکور در قول خداوند است [که فرمود:] «و به او بیان را آموخت» (الرحمن (۵۵): ۴) و مقصود از «میرنده» کسی است که قوای شهوانی و غضبی نفس را بر مقتضای شریعت مقهور کرده باشد. پس در این هنگام، انسان با اراده مرده و با طبیعت زنده است؛ چنان که گفته شده: «با اراده بمیر و با طبیعت زنده بمان». (آملی، ۱۳۸۱: ص ۵۰۶)

و از آنجا که این مرگ با کشتن نفس همراه است، عرفا در تعبیرهای خود از آن با عنوان

* «بمیر پیش از آنکه مرگ تو را دریاابد»؛ یکی از اسنادهای عرفا درباره مرگ ارادی یا اختیاری این روایت مشهور است که علامه مجلسی آن را به نقل از پیامبر اکرم □ در بحار الانوار آورده است. (رک: بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۵۹ و در بعضی نسخه‌ها، ج ۶۶، ص ۳۱۷) گفتنی است شبیه این سخن را در کلام امیرمؤمنان حضرت علی □ نیز می‌بینیم، آنجا که می‌فرماید: «أخرجوا من الدنيا قلوبكم من قبل أن تخرج منها إبدانكم؛ بیرون کنید از دنیا دل‌هایتان را، پیش از آنکه بیرون برند تن‌هایتان را». (نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ۱۳۷۳: خطبه ۲۰۳، ص ۲۳۸) و در جای دیگر می‌فرماید: «عباد الله! زنوا أنفسكم من قبل أن تؤزّنوا، وحاسبوا من قبل أن تُحاسبوا؛ ای بندگان خدا! کردار و گفتار خود را بسنجید، پیش از آنکه آن را بسنجند و حساب نفس خویش برسید، پیش از آنکه به حسابتان برسند». (همان، خطبه ۹۰، ص ۷۴-۷۳)

«موت احمر» یا «مرگ سرخ» یاد کرده‌اند و در انتساب آن به سرخی دو وجه را برشمرده‌اند: یکی اینکه کشتن باخون ملازم است و دیگر اینکه پس از وقوع این مرگ، سیمای شخص در اثر تجلی نورالهی به سرخی گراییده، گل‌گون می‌شود. (آملی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۳۰۹)

پس همان گونه که در تعریف مرگ ارادی نیز اشاره شد، اساس این مرگ بر سرکوبی نفس و مخالفت با خواهش‌های جسمانی و شهوات نفسانی است و از این رو، شباهت بسیاری به «توبه» دارد. در قرآن کریم می‌خوانیم: «فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم». (بقره (۲): ۵۴)

صدر المتألهین در تفسیر خود از این آیه می‌گوید:

(قول خداوند که فرمود: «فاقتلوا انفسکم» از برای کامل کردن توبه شما بود؛ یعنی توبه شما با ترک شهوات، لذات و میراندن قوای حیوانی کامل و تمام است؛ چنان که گفته‌اند: کسی که نفس خود را عذاب ندهد، آن را منع نخواهد کرد و آنکه نفس خویش را نکشد، آن را زنده نخواهد کرد. (صدر المتألهین، ۱۳۶۴: ج ۳، ص ۳۹۹)

بنابراین، توبه حقیقی آن است که شخص در اثر آن بتواند بر نفس خویش چیره شود و بدون غلبه بر نفس و کشتن خواهش‌های نفسانی توبه کامل نخواهد بود.

در حدیثی منسوب به امام صادق \square از مرگ تعبیر به توبه شده و آورده است: «الموتُ هو التوبه». شاید شباهت اصلی مرگ به طور عام و به ویژه مرگ ارادی به توبه این باشد که همان گونه که مرگ ارادی برای سالک یک زایش دیگر و حیات جدید را رقم می‌زند، توبه حقیقی نیز چنین است و شخص تائب، با توبه تولدی دیگر می‌یابد و در حیات معنوی تازه‌ای گام می‌گذارد. آن گاه این حالت در اعمال، رفتار و اعراض او از گناهان و شهوات و دوری اش از متاع اندک دنیا تأثیر می‌گذارد و او با مراقبه و اخلاص، متوجه خدای سبحان می‌گردد و همان گونه که برای توبه مراتبی وجود دارد و برای هر مرتبه احکام و آثاری مترتب، برای مرگ نیز این چنین است. (ر.ک: آملی، ۱۳۸۰: ج ۳، متن و تعلیقات، ص ۳۰۶ و ۳۰۷)

فنا و مرگ ارادی

طریقه عرفان همواره دربردارنده یک جنبه سلبی است که همان تجرید از «صفات نفسانی» و وانهادن خواسته‌های خودی است و یک جنبه ایجابی که عبارت است از اتّصاف به صفات الهی. عرفا و صوفیه جنبه سلبی این طریقه را «فنا» یا «مرگ ارادی» و جنبه ایجابی آن را «بقا» یا «ولادت ثانی» نام نهاده‌اند. عبدالرزاق کاشانی از جمله کسانی است که در کتاب تأویلات القرآن، اصطلاح «فنا» یا «موت ارادی» را برای جنبه سلبی، و «بقا» و

«تولد ثانی» را برای جنبه ایجابی سلوک معنوی به کار برده است. از نظر کاشانی «فنا» می‌تواند در سه سطح از سیر معنوی به سوی حقیقت قرار گیرد:

۱. فنای در افعال، با پیروی از شریعت و تقید به آن؛
۲. فنای در صفات، از طریق تجرید از خصلت‌های خویش به منظور اتصاف به صفات الهی؛
۳. فنای در ذات، از طریق محو کلی هرگونه اثر خود خواهی در خود.

بنابراین، زمانی برای شخص سالک، حالت «موت ارادی» رخ می‌دهد که هر سه مرتبه «فنا» را به طور کامل بگذراند و در حق فانی شود یا به بیان دیگر، جهت بشریت او در جهت ربوبیت حق محو گردد.

بقا و تولد ثانی*

وقتی سالک راه الهی همه صفات انسانی را از خود سترد و خویشتن را از تمام ویژگی‌های بشری مجرد ساخت، خداوند در ازای این ترک اوصاف بشری و فنای خویشتن، صفات الهی را به او عطا می‌فرماید و به او وجودی حقّانی می‌بخشد.

کاشانی به گونه‌ای متقارن، این حالت جدید پس از فنا را «تولد ثانی» می‌نامد، حالتی که «بقاء بالله» و «وجود موهوب حقّانی» است. کاشانی به هنگام بحث درباره نقش شیخ در سلوک روحانی، به این تولد اشاره می‌کند و می‌نویسد:

همان گونه که در تولد ظاهری، بدن در رحم مادر از طریق نطفه پدر وجود می‌آید، قلب نیز در ولادت حقیقی در زهدان استعداد نفس از طریق نفحه شیخ و معلم صورت می‌بندد. حضرت عیسی □ نیز به همین تولد اشاره می‌کند و می‌فرماید: «کسی که دوبار متولد نشده است، به ملکوت آسمان‌ها وارد نخواهد شد». (لوری، ۱۳۸۳: ۱۱۵ - ۱۱۷. نقل با گزینش).

مرگ ارادی و نهایت مقام قرب

اگر غایت عرفان را عروج الی الله و تقرّب به خدا بدانیم، موت انسان از غیر حق سبحانه و تعالی و به عبارت دیگر، فنای او در حق و بقایش به او، اوج این عروج و نهایت مقام قرب است که از آن به «فنا در توحید» و یا «قرب نوافل» تعبیر می‌شود. (آملی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۳۲۴)

* راجع به «تولد ثانی» در بخش پایانی به تفصیل سخن گفته شده است.

در منابع عرفانی هر جا که سخن از «قرب»، به ویژه «قرب فرایض و نوافل» به میان می‌آید، صوفیه و عرفا به حدیث قدسی معروف به «قرب نوافل» استناد می‌کنند که متن آن بدین شرح است:

... هیچ کس به چیزی پسندیده تر از آنچه بر او فرض کرده‌ام به من نزدیک نمی‌شود. عبد من با انجام دادن نوافل پیوسته به من نزدیک می‌شود تا جایی که من دوستدار او می‌شوم و چون دوست دار او شدم، شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود، بینایی او می‌شوم که با آن می‌بیند، زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، دست او می‌شوم که با آن نیرو به خرج می‌دهد و پای او می‌شوم که با آن راه می‌رود... *

عبارت نخستین این حدیث که می‌فرماید: هیچ کس به چیزی پسندیده‌تر از آنچه به او فرض کرده‌ام به من نزدیک نمی‌شود» به قرب فرایض اشاره دارد و بقیه آن از «عبد من با انجام دادن نوافل پیوسته به من نزدیک می‌شود... تا آخر آن» مستند عرفا در موضوع قرب نوافل است. حال اینکه کدام یک از این دو نوع قرب برتر است، در میان اهل معرفت بحث و اختلاف است. قاضی سعید قمی مرتبه «قرب نوافل» را بالاتر از مرتبه «قرب فرائض» می‌داند و در شرح این حدیث می‌فرماید:

مؤمن با انجام دادن فرایض و واجبات به مقام سکونت در جوار الهی نایل می‌شود و با انجام دادن نوافل و مستحبات به مقام «محبوبیت تامه» می‌رسد که از مقام اسکان عظیم تر است؛ چه انسان از خود فانی گشته و به بقای مع الله می‌رسد. (قاضی سعید قمی، ج ۱، ص ۲۹)

ابن عربی نیز مانند بسیاری از عرفا در بحث وحدت وجود، فناء خلق در حق و بقای او با حق به این روایت فراوان استناد می‌کند، به شرح آن می‌پردازد. او بر خلاف قاضی سعید، مرتبه قرب فرایض را بالاتر از مرتبه قرب نوافل می‌داند** به باور ابن عربی، مرحله

* «... وما تقرب احدٌ أحبَّ الیَّ من اداءٍ ما فترضتُ علیه ولا يزال العبدُ يتقربُ الیَّ بالنوافلِ حتّٰی احبّه فاذا احببته كنتُ سمعَهُ الَّذی یسمعُ به و بصره الَّذی یبصرُ به و لسانه الَّذی ینطقُ به و یده التي یبسطُ بها و رجله الَّذی یمشی به...». این حدیث طولانی است و در منابع مختلف با اندکی اختلاف در عبارت آمده است. (برای اطلاع از نقل های مختلف این حدیث قدسی رک: الکافی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۳۵۲)

** ابن عربی در موضعی، برتری قرب فرایض را بر قرب نوافل چنین بیان می‌کند: «علت اینکه خدا فرایض را برگزیده، این است که در این جا عبد صفت - حق یعنی شنوایی و بینایی او - می‌شود و در حب نوافل، حق شنوایی و بینایی عبد می‌باشد. نافله در درجه پایین تری از فریضه قرار دارد. پس فریضه نسبت به آن اولویت دارد. (ابن عربی، ۱۳۹۲ق: ج ۲، ص ۱۷۳).

بالتر از قرب نوافل آنجا است که انسان به مقام «ولایت» و «خلیفه الّهی» می‌رسد که ویژگی انسان کامل است. در اینجا دیگر این خلق نیست که به صفات حقّ آراسته، بلکه حقّ است که با صفات خلق ظاهر شده است. از این مقام به «قرب فرایض» یاد می‌شود.

باید دانست که از اصطلاح نوافل و فرایض چنین برمی‌آید که این مقام جز باطاعت و پیروی از امر الّهی و سرسپردن به شرع به دست نمی‌آید. (ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۲: ص ۳۵۵ - ۳۵۸)

بنابراین، انسان با انجام دادن فرایض و نوافل و در سایه بندگی خالصانه می‌تواند خود را کاملاً از دل بستگی‌های مادی و اوصاف بشری پیراسته سازد و وجود خویش را به صفات الّهی بیاراید و از این راه، به مراتب عالی انسانی و کمالات الّهی برسد.

مولوی نیز با اشاره به مراحل مختلف مرگ انسان در عروج روحانی، وصول به مقام «قرب الّهی» را در گرو مردن از اوصاف بشری و فنای کامل از خود می‌داند.

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم به حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مُردن کم شوم
حمله‌ای دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیئی هالک الا وجهه
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

آری! اگر انسان لباس بشری را برکند و دست از دل بستگی‌ها بشوید، می‌تواند حتی از فرشتگان نیز به خداوند نزدیک تر شود و به مرتبه‌ای از قرب برسد که در اندیشه آدمی نگنجد.

مرگ ارادی: خروج از غرب ظاهر و ورود به شرق باطن

اگر غرب را نماد ظاهر و صورت عالم بدانیم و شرق را باطن و حقیقت آن، هم چنان که در لسان عرفا چنین تعبیرهایی دیده می‌شود، عارف در سایه مرگ اختیاری می‌تواند در متن همین زندگی دنیوی و نشئه مادی و محسوس از قید دل بستگی‌های مادی و چرخه محسوسات و خواهش‌های دنیایی آزاد و رها گردد. شاید مفهوم اصلی فرموده پیامبر ﷺ که فرمود: «موتوا قبل ان تموتوا» همین باشد. مرگ در متن همین زندگی دنیوی نیز یک جنبه اخلاقی دارد که به معنای ترک دل بستگی‌ها و تجرّد آدمی از جمیع ما سوی الله و بریدن از اغیار است. یک جنبه وجودی نیز دارد و جنبه وجودی آن، به معنای بیرون رفتن از ظاهر این عالم و زیستن در باطن آن است.

چنین مردنی موجب بقای جاودانی و حیات طیبۀ ابدی در بهشت صوری و معنوی است. از همین رو گفته‌اند: «مُت بالاراده، تحیی بالطبیعة». (رحمتی، ۱۳۸۶: ش ۸، ص ۱۶)

مایستر اکهارت، عارف مشهور مسیحی نیز با نقل نصیحت شخصی به نام دیانوزیوس به شاگردش، تیماتئوس، این سیر از ظاهر به باطن و بیرون شدن از خود و رفتن به سوی خدا را به زیبایی بیان می‌دارد:

فرزند عزیزم تیماتئوس! باید چنان باشی که حواست به هیچ چیز تعلق نداشته باشد. از خودت و از قوای خودت بیرون روی به جایی که ورای قوای ادراکی توست؛ ورای عقل توست؛ ورای فعل و صفت و ذات وجود است؛ یعنی به باطن (hidden)، ظلمت خاموش (silent darkness)، جایی که به ادراک خدای ناشناخته (unknown) که کم یوگد (trans begotten) است برسی. انسان باید خود را از همه تعلقات رها کند [تا به خدا برسد]. (کاکایی، ۱۳۸۲: ص ۳۲۱)

مرگ ارادی و بینا شدن به حقایق عالم

انسان تا چندی که گرفتار عالم محسوسات و غرق در خواسته‌های زندگی دنیوی است و پا را فراتر از حیات مادی ننهاده است، گویی در خواب و خیال به سر می‌برد و در وهم و پندار سیر می‌کند. چه بسیارند کسانی که در لذت این خواب، فرو رفته و چنان مست رؤیاهای آن شده‌اند که ندای هیچ منادی و نوای هیچ آهنگی، خواب را از چشمانشان نمی‌رباید. اینان تنها به واسطه مرگ طبیعی از خواب غفلت بر می‌جهند و چشمانشان به حقیقت بینا و گوش هایشان بدان شنوا می‌گردد.

کسانی هم هستند که در پرتو بندگی خالصانه از هر آنچه رنگ تعلق پذیرد آزاد گشته و در عروجی روحانی به ساحت ربوبی بار یافته و به عالم غیب پر گشوده‌اند. ایشان در همین نشئه مادی و پیش از موت طبیعی، به اراده خود، مرگ خویش را رقم زده، در خود مرده و به خدا زنده شده‌اند. اینان که در زمره بندگان آزاد و اولیای خدایند، چشم دل به روی حقایق عالم گشوده، آنچه راکه دیگران پس از مرگ طبیعی و در سرای دیگر می‌بینند، اینها در همین عالم به عین یقین و بی‌واسطه می‌یابند. عزیزالدین نسفی در کتاب الانسان الکامل می‌گوید:

بدان که انبیا و اولیا را پیش از موت طبیعی، موت دیگر هست، از جهت آنکه ایشان به

موت ارادی پیش از موت طبیعی می‌میرند، و آنچه دیگران بعد از موت طبیعی خواهند دید، ایشان پیش از موت طبیعی می‌بینند و احوال بعد از مرگ، ایشان را معاینه می‌شود، و از مرتبه علم یقین به مرتبه عین یقین می‌رسند، از جهت آنکه حجاب آدمیان جسم است. چون روح از جسم بیرون آمد، هیچ چیز دیگر حجاب او نمی‌شود. (نسفی، ۱۳۷۹: ص ۱۵۴)

حال باید دید میان «مرگ ارادی» و «بینا شدن به حقایق عالم» چه نسبتی وجود دارد. برای تبیین این مطلب به حدیثی از پیامبر خاتم □ توصل می‌جوئیم.

دریک روایت عرفانی به نقل از پیامبر اکرم □ آمده است: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا اتَّبَهُوا؛ مردمان در خواب به سر می‌برند و آن‌گاه که بمیرند، بیدار و آگاه می‌شوند».

ابن عربی با نقل این حدیث نبوی در فصوص الحکم، می‌گوید: پیامبر اکرم □ با بیان این حدیث ما را بر این نکته آگاه ساخته است که هرچه انسان در این عالم و حیات دنیا می‌بیند، به منزله رؤیا و خیال است. پس باید تأویل و تعبیر گردد؛ چنانکه در فصوص سلیمانی آورده است:

و لَمَّا قَالَ □ النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا اتَّبَهُوا، نَبَّهَ عَلَى أَنَّهُ كُلُّ مَا يَرَاهُ الْإِنْسَانُ فِي حَيَاتِهِ الدُّنْيَا، أَمَّا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الرَّؤْيَا لِلنَّائِمِ: خِيَالٌ فَلَا يَدُّ مِنْ تَأْوِيلِهِ». (ابی عربی، ۱۳۶۵: ص ۱۵۹)

شارحان فصوص الحکم هر جا که به این حدیث نبوی رسیده‌اند، مطالبی را در تفسیر آن آورده‌اند که سخن برخی از ایشان را نقل می‌کنیم.

عبدالرزاق کاشانی در تفسیر این قول پیامبر □ می‌گوید:

محمد □ صورت حسی بشر را خیال، بلکه خیال در خیال دانست و متنبه ساخت که بیداری و انتباه از این غفلت به وسیله موت؛ یعنی «فناء فی الله» تحقق می‌یابد. (کاشانی، ۱۳۲۱: ص ۱۱۳)

محسن جهانگیری در اثر ارزشمند خود درباره محی الدین، درباره حدیث یاد شده و برداشت ابن عربی از آن، چنین توضیح می‌دهد: «ظاهر معنای حدیث این است که مردم در این دنیا در خواب غفلت به سر می‌برند و بسیاری از حقایق را نمی‌دانند، اما وقتی می‌میرند و از دنیا در می‌گذرند، از خواب غفلت بیدار می‌شوند و آگاه می‌گردند که حقیقت جز آن بوده که می‌پنداشتند. به ظاهر معنای آیه «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدًا». (ق (۵۰): ۲۲) نیز همین باشد، اما ابن عربی چنان که خوی و روش وی است، برای حدیث و آیه یاد شده معنا و تأویل عرفانی قائل است که معنای «نوم» را غفلت از معانی غیبی و حقایق الهی دانسته و موت را به معنای «موت اختیاری» و «فناء فی الله» در نظر گرفته است؛ یعنی همان گونه که خفته در خواب از حقیقت تنها صورتی

می‌بیند، انسان هم در این حیات از حقیقت فقط صورت‌هایی در می‌یابد و تنها در صورتی از معانی غیبی و حقایق الهی آگاه می‌گردد که حس و عقلش بمیرد؛ یعنی به مقام «فناء فی الله» ارتقا یابد. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ص ۴۳۱ (پی نوشت) و ص ۴۳۳ و ۴۳۴؛ همچنین ر.ک: رضائزاد «نوشین»، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۴۶۹)

بنابر آنچه در تفسیرهای عرفانی این حدیث آمده است، تا چندی که انسان در عالم محسوسات و معقولات به سر می‌برد، درعین بیداری ظاهری درحقیقت خواب است و از حق و حقیقت غافل. آن گاه از این خواب بیدار می‌شود که از اوصاف بشری بمیرد و از ظاهر به باطن رود. تنها در این صورت است که بیدار گشته، برای او انتباه حاصل می‌شود و از حقایق عالم هستی و معارف الهی آگاه می‌گردد.

مولوی نیز با الهام از حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» همین مطلب را به گونه ای دیگر در قالب شعر بیان می‌کند. از نظر وی، شرط آگاهی از هر چیز، تبدیل شدن به خود آن چیز است. اگر می‌خواهی از مرگ و حقایق پس از آن آگاه شوی، باید به مرده بدل شوی و پیشاپیش قیامت را مشاهده کنی. همین طور برای درک امور دیگری مانند «عقل و عشق» و «نار و نور» باید از جنس خود آنها شوی:

بهر این گفت آن رسول خوش پیام	رمزِ موتوا قبل موتوا یا کرام
هم چنان که مرده ام من قبل موت	زان طرف آورده ام این صیت و صوت
پس قیامت شو، قیامت را ببین	دیدن هر چیز را شرط است این
تا نگردی این، ندانیش تمام	خواه کان انوار باشد یا ظلام
عقل گردی، عقل را دانی کمال	عشق گردی، عشق را بینی جمال
نار گردی، نار را دانی یقین	نور گردی هم بدان آن و این
گفتمی برهان براین دعوت مبین	گر بُدی ادراک اندر خورد این

(مولوی، ۱۳۷۳: دفتر ششم، ص ۹۵۶)

مرگ ارادی و قیامت معنوی

سید حیدر آملی در کتاب شریف *تفسیر المحيط الاعظم و البحر النخضم*، برای اهل طریقت و حقیقت از شش نوع مرگ سخن به میان می‌آورد و برای هر مرگی نیز یک قیامت قائل می‌شود؛ زیرا در پس هر مرگی، قیامتی وجود دارد. مقصود از مرگ و قیامت،

نوعی موت و معاد معنوی و باطنی است که در همین عالم و پیش از موت طبیعی و قیامت صوری موعود رخ می‌دهد. وی قیامت هر یک از دو طایفه اهل طریقت و اهل حقیقت را به سه درجه «صغری، وسطی و کبری» تقسیم می‌کند و آن گاه به توصیف هر کدام از انواع مرگ و قیامت می‌پردازد. هر چند کل این مبحث به موضوع این نوشتار مربوط می‌شود؛ به دلیل رعایت اختصار تنها به بیان نوع اول از مرگ و قیامت، یعنی «مرگ ارادی و قیامت صغرای معنوی اهل طریقت» که ارتباط موضوعی بیشتری با بحث ما دارد، بسنده می‌کنیم. سید حیدر در این زمینه می‌فرماید:

اما قیامت صغرای معنوی اهل طریقت، عبارت است از انتباه و قیامت پس از موت ارادی اختیاری، به حکم قول پیامبر اکرم \square [که فرمود]: «موتوا قبل أن تموتوا» و حکم سخن حکیم [(افلاطون) که بیان داشت]: «مت بالارادة تحیی بالطبیعة» و قول پیامبر اکرم \square [که فرمود]: «من مات فقد قامت قیامته»^{*} هر کس که مرد، قیامتش برپا داشته شد، خواه شخص به مرگ ارادی بمیرد یا به مرگ طبیعی تفاوتی نمی‌کند. مرگ ارادی نیز به نزد اهل معرفت بر چهار قسم است: مرگ سرخ، مرگ سفید، مرگ سبز و مرگ سیاه» (سید حیدر، ۱۳۸۰ش: ج ۳، ص ۳۰۴ و ۳۰۵)

بنابراین، به طور کلی از نظر سید حیدر موت معنوی دو نوع است: الف) موت صغیر یا مرگ ارادی اختیاری که به واسطه آن قیامت صغرا واقع می‌شود و این موت همان دل‌کندن از دل بستگی‌های دنیایی این مرگ خود بر چهار قسم (سرخ، سفید، سبز و سیاه) تقسیم می‌شود. ب) موت کبیر یا فنای در حق و بقای به او و یا فنای در توحید (موسوم به قرب نوافل) که به واسطه آن قیامت کبرا واقع شود. این موت عبارت است از بریدن از ماسوی الله. گفته‌اند قول مولی علی \square در مناجات شعبانیه که فرمود: «الهی هب لی کمال الإنقطاع إلیک» به همین موت کبیر اشاره دارد؛ یعنی خدایا در همین نشئه و پیش از مرگ طبیعی، مرگ از ماسوایت را به من عطا فرما. نکته مهم در این جا این است که انسان با مرگ ارادی و فنای در حق می‌تواند در همین

* نقل دیگر این روایت بدین صورت است که پیامبر \square فرمود: «الموت قیامة فمن مات فقد قامت قیامته». برای اطلاع از نقل‌های مختلف این روایت ر ک: ابونعیم، حلیة الاولیاء، ج ۶، ۲۶۸؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ۷۱۸.

دنیا و پیش از قیامت عظیم، قیامت خویش را برپا کند در یک معاد معنوی و رستاخیز روحانی از عالم محسوسات و جسمانیات بگذرد و آنچه را که قرار است در روز موعود به او نموده شود، در همین نشئه ناظر باشد و چشم بر حقایق عالم بگشاید و آنچه نادیدنی است، آن ببیند به یقین چنین انسانی دیگر یک فرد معمولی نخواهد بود و از نظر روحی و معنوی متحوّل خواهد شد و این تحوّل در تمام شئون زندگی و اعمال و رفتار او اثرگذار خواهد بود.

مرگ ارادی، طریق وصول به حیات حقیقی

۹۵

توبه

مرگ ارادی و تولّد ثانی / اسماعیل سلیمانی

حال باید در چه نسبتی میان «مرگ ارادی» و «حیات حقیقی» وجود دارد. اگر قرار باشد انسان به اراده و خواست خود، از تمام و دل بستگی‌ها و خواهش‌های نفسانی دست بردارد و خود را در معرض نوعی مرگ قرار دهد، زندگی او چگونه خواهد شد و در مقابل این ترک محسوسات و خواهش‌ها، چه چیزی نصیب وی می‌شود؟ آیا در آن صورت، زندگی معنایی خواهد داشت؟

درباره این مسأله نیز در منابع دینی و عرفانی مطالب بسیار ارزشمندی می‌توان یافت. به باور سیّد حیدر آملی همان گونه که حیات نفس به هوا و خواهش‌های آن است، حیات ذاتی و حقیقی انسان نیز در گرو کشتن نفس است. وی در تفسیر محیط الاعظم و البحر الخضمّ در این باره می‌فرماید:

و اما مطلق موت (معنوی) عبارت است از سرکوبی هوای نفس و به راستی حیات نفس به هوی و تمایلات آن است و نفس به لذّات و شهوات نفسانی و مقتضیات بدنی میل پیدا نمی‌کند؛ مگر به واسطه هوا و هرگاه نفس به سمت سفلی میل یابد، قلب را که همان نفس ناطقه است، به سوی مرکز خود جذب می‌کند؛ پس قلب به واسطه‌ی جهل از «حیات حقیقی علمی» ای که دارد، می‌میرد و آن گاه که نفس با سرکوبی هوای خود از آن مرد، قلب به واسطه طبع و محبت اصلی به عالم خویش عزیزت می‌یابد؛ همان عالم قدس، نور و حیات ذاتی که در اصل پذیرای مرگ نیست و حق تعالی در آیه زیر به این موت و حیات اشاره فرموده است:

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا. (انعام (۶): ۱۲۲) و معنای آیه این است که آیا کسی که به واسطه جهل مرده بود و ما او را به واسطه علم، حیات بخشیدیم و برای او نوری قرار دادیم که با آن نور به

صورت عالم کامل برخوردار از حیات ابدی در بین مردم راه برود، مثل کسی است که در تیرگی جهل قرار دارد و از آن خارج نگردد، بلکه تا او موصوف به آن صفت است، خروج او از آن ناممکن است». (سید حیدر، همان: ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

مولی علی □ در کلامی بسیار ظریف، نتیجه کشتن نفس و احیای عقل را چنین توصیف می‌فرماید:

عقلش را زنده کرد و نفس خویش را کشت تا آنجا که جسمش لاغر و خشونت اخلاقیش به نر می‌گرایید؛ برقی پر نور برای او درخشید و راه را برای او روشن کرد و او را به راه راست کشاند و از دری به در دیگر برد تا به در سلامت و سرای جاودانه رساند که دو پای او در قرارگاه امن با آرامش تن استوار شد. این، پاداش آن بود که دل را درست به کار گرفت و پروردگار خویش را راضی کرد. (نهج البلاغه دشتی، ۱۳۷۹: خطبه ۲۲۰، ص ۴۴۷ و ۴۴۸)

در اشعار عرفانی این مسأله به زیبایی و ظرافت هر چه تمام تر به تصویر کشیده شده است و شاعران اهل دل شرط رسیدن به حیات حقیقی و جاودان را همین مرگ دانسته‌اند. در این جا به چند نمونه از این عارفانه‌ها اشاره می‌کنیم.

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی
 که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کس از احیا
 (سنایی غزنوی، ۱۳۳۶: ص ۵۲ و ۵۳)

آزمودم مرگ من در زندگی است
 اقتلونی اقتلونی یا ثقات
 (مولوی، ۱۳۷۳: دفتر سوم، ابیات ۳۸۳۸ و ۳۸۳۹)

رمز موتوا قبل موت می‌شنو
 ز آرزوی نفس هر کو مرده است
 مردگی این جا به از صد زندگی است
 چون بکشتی نفس و ارستی ز غم
 هر که مرد از آرزوی نفس شوم

زندگی جوئی پی این مرگ رو
 از حیات جاودان دل زنده است
 هر که میرد یابد او پابندی
 گو نشین فارغ از لذات و الم
 هست قدرش برتر از درک فهوم

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۵: ۱۲۶، ۲۳۶ و ۳۳۴)

* بیت دوم برگرفته از این بیت معروف حلاج است:

اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلنی حیاتی
 و مماتی فی حیاتی و حیاتی فی مماتی

برابر آنچه گذشت میان مرگ ارادی و حیات حقیقی یک ملازمه و مناسبت قطعی وجود دارد. اساساً لازمه رسیدن به حیات حقیقی و جاودان، کشتن نفس و گذشتن از خود است و این مرگ در حقیقت یک حیات جدید و تولدی دیگر را برای انسان رقم می‌زند که در اصطلاح به آن «تولد ثانی» یا «ولادت معنوی» گفته می‌شود.

مرگ ارادی و تولد ثانی

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، اساساً سلوک معنوی در بردارنده دو جنبه «سلب» و «ایجاب» است. عبدالرزاق کاشانی جنبه سلبی را «فنا» یا «موت ارادی» و جنبه ایجابی آن را «بقا» یا «تولد ثانی» نامید. تاکنون جنبه‌های مختلفی از این دو، بررسی شد. در این جا به بررسی مقوله «تولد ثانی» و نسبت آن با مرگ ارادی می‌پردازیم.

«تولد ثانی» یا «ولادت روحانی» اصطلاحی اسلامی - عرفانی است که تقریباً در همه ادیان درباره آن صحبت شده است. معادل این اصطلاح در زبان انگلیسی Second birth و در زبان سانسکریت Jivan mukti یا Punar Janma است. البته در ادیان و فرهنگ‌های مختلف، اصطلاح‌ها و مفاهیم مشابهی نیز وجود دارند که نباید با این اصطلاح اشتباه شوند؛ اصطلاح‌هایی مانند «ولادت مجدد» (Rebirth)، «تکرار» (Recurrence)، «تناسخ» (Transmigration)، «انتقال نفس» (Metempsychosis)، «تجسم» (Reincarnation)، و... که هر کدام یک دیدگاه انسان‌شناختی ویژه‌ای را در آیین‌ها و فرهنگ‌های مختلف دربردارند. وجه مشترک همه این اصطلاح‌ها و مفاهیم «عقیده به تجدید حیات و تداوم زندگی انسان پس از مرگ طبیعی در کالبدی تازه در همین عالم» یا «عقیده به استمرار حیات و جاودانگی انسان در دنیا» است. این است.* این امر بامفهوم تولد ثانی و متفاوت است.

مفهوم تولد ثانی در ادیان

یکی از موضوع‌های مشترک در اکثر ادیان و مذاهب، تولد ثانی یا زایش روحانی است که معمولاً با یک نوع موت و گذر از خواهش‌های نفسانی همراه است و برای وقوع این مرگ و تحقق ولادت معنوی، آیین‌های متنوعی نیز به اجرا در می‌آید. هدف عمده این نوع آیین‌ها عبارت است: «شفا یافتن»، «غلبه بر مرگ»، «تشرّف به حیات روحانی» و «دستیابی

* برای آگاهی بیشتر از این اصطلاح‌ها (ر.ک: گوستاو یونگ، ۱۳۷۶: ص ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۸۲، ۸۳؛ اکبری، نقد و نظر ۱۳۸۳ش: ص ۳۱۷-۳۱۳).

به شهود و الهام عارفانه».

با مراجعه به دایرةالمعارف میرچا الیاده (Mircea Eliade)، دین شناس معروف، می‌توان به اطلاعات مفیدی در این زمینه دست یافت. در یکی از مقالات این منبع با عنوان «مقدّس و نا مقدّس» درباره عقیده ادیان در مورد مردن و تولّد ثانی آمده است:

این تولّد آیینی به معنای کشتن غریزه‌ها و خواهش‌های نفسانی در خویشتن است. این انگاره در آیین هندو و نیز در دین بودایی رواج دارد. یوگی «این حیات را در خود می‌میراند تا از نو در ساحت دیگری از هستی به دنیا آید که به رهایی و رستگاری راه می‌برد.* بودا راه و شیوه مردن از شرایط مادی بشری را آموخت - یعنی نجات یافتن از جهل و اسارت - تا با دست یافتن به آزادی، سعادت و حالت نا مشروط نیروانا از نو تولّد یابد. واژگان و تعبیر هندی گاهی مفهوم «جسم جدید» را به یاد می‌آورد که فرد مبتدی و نو آیین از طریق آیین تشرّف به آن دست می‌یابد. خود بودا این حالت را این گونه توصیف می‌کند: به علاوه، من به پیروانم راهی را نشان داده‌ام که از طریق آنها از این جسم و بدن (مرکب از چهار عنصر) روی برتافته و طالب بدن دیگری شوند که آفریده ذهن است و از لحاظ اندام‌ها و اعضایش کامل است و دارای قوای متعالی است.**

نماد گرایی تولّد ثانی یا تجدید حیات به عنوان وسیله دست یابی به کمال معنوی از سوی یهودیت اسکندارنی و مسیحیت پذیرفته شد و ارزش و اعتبار فراوانی یافت. فیلون (Philo) بارها از موضوع تجدید حیات برای اشاره به ولادت در حیات عالی‌تر، یعنی حیات

* [اساساً] گام نهادن در طریقت یوگیان، یعنی مردن به دنیا و زنده شدن به معنا. این است که یوگیان را «دوباره زاده» (dvija) می‌گویند؛ زیرا ورود به «یوگا در حکم زایش نوی است، یوگی پا به عرصه مرتبه جدیدی می‌نهد و مرتبه پیشین را ترک می‌گوید و نسبت به آن گسستگی و عدم تعلق کامل حاصل می‌کند. (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۲ش: ج ۲، ص ۶۳۰)

** داریوش شایگان در مقدمه کتاب خویش درباره ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، کلاً ایده‌آل ادیان هند را رسیدن به مقام «زنده آزادی» (Jivan mukti) می‌داند و در این باره می‌گوید: «ایده آل "زنده آزادی" هند ایجاد مردان عالی بر فراز بشریت عادی است، چون ابر مرد نیچه (Nietzsche) یعنی انسانی آراسته به فضایل و کرامت ملکوتی که به مصداق شعر حافظ «از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است». این مرد ممتاز، نه زنده است و نه مرده، یعنی به دنیا مرده و تا ابد زنده است و حواس را از محسوسات برکشیده و متوجه واقعیت کرده است. مفهوم «ارهاث» (Arhat) بوداییان نیز به وجود آوردن چنین مردان عالی بوده است. (ر.ک: شایگان، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱)

روح استفاده می‌کند. (برای مثال، ر.ک: ابراهیم، ۳۰، ۲۹). پل مقدس (Saint Paul)، نیز از «فرزندان روحانی» سخن می‌گوید؛ فرزندان که او را از راه ایمان آفریده است: تیتوس (Titus) را که فرزند حقیقی من بر حسب ایمان مشترک است. (رساله به تیتوس، باب ۱، آیه ۴) (الیاده، ۱۳۸۰: ص ۱۷۷ - ۱۷۶)

غسل «تعمید» در مسیحیت را می‌توان یکی از آیین‌های تشرّف به حیات روحانی برشمرد. این تشرّف در حقیقت به منزله پاک شدن از گناه اولیه و تولد دوباره در عالم قدسی است. جرج برانتل در این باره می‌گوید:

انسانی که به واسطه تعمید به نحو فوق طبیعی تولد دوباره می‌یابد و مشارکت در حیات پر فیض الهی را آغاز می‌کند، تمام سرمایه تجربه ایمانی کاتولیک به روی او گشوده می‌شود. این احیا در ایمان، کل ارزش‌ها و زندگی و سرنوشت او را دگرگون می‌سازد تعمید آیینی است که در آن، نفس از گناه اولیه پاک شده، فرزند خدا و وارث بهشت می‌گردد. شخص تعمید یافته که ننگ گناه آدم را تحمل کرده است، به دلیل شایستگی‌های عیسی مسیح، تولد معنوی دوباره‌ای می‌یابد، وارد حیات اسرار آمیز کلیسا می‌شود و شایسته بهشت می‌گردد (برانتل، ۱۳۸۱: ص ۲۰۳، ۱۳۴ و ۱۳۵)

انجیل یوحنا به نقل از عیسی □ شرایط ورود به ملکوت خدا را، غسل تعمید و تولد دوباره دانسته است:

عیسی در جواب او گفت: آمین آمین، به تو می‌گویم اگر کسی از سر نو مولود نشود، ملکوت خدا را نمی‌تواند دید. * نیکودیموس به او گفت: چگونه ممکن است که انسانی که پیر شده باشد، مولود گردد؟ آیا می‌شود بار دیگر، داخل شکم مادر گشته، مولود شود؟ عیسی در جواب گفت: آمین آمین به تو می‌گویم اگر کسی از آب و روح مولود نگردد، ممکن نیست که داخل ملکوت خدا شود. (یوحنا، ۳: ۵ - ۳)

همان گونه که الیاده در پایان این بحث بیان می‌کند. «موضوع کهن تولد ثانی، از دینی به دین دیگر، از معرفتی باطنی یا یک حکمت به حکمت دیگر، با ارزش‌های جدیدی غنا پیدا می‌کند و گاهی عمیقاً مضمون تجربه دگرگون می‌شود. با وجود این، یک عنصر مشترک ثابت، دست نخورده و بدون تغییر باقی می‌ماند. این عنصر را می‌توان به صورت

* گفتنی است مانند این سخن در منابع عرفانی ما نیز به نقل از حضرت عیسی □ وارد شده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

زیر تعریف کرد:

«دستیابی به حیات معنوی، مستلزم ترک تعلقات دنیوی است که به دنبال خود توکد تازه‌ای را در پی می‌آورد». (الیاده، ۱۳۸۰: ص ۱۷۷).

تعریف ولادت ثانی از زبان یک عارف مسلمان

در اسلام نیز همچون دیگر ادیان درباره این موضوع بحث شده است. در اسلام، توکد ثانی یا ولادت معنوی به عنوان یک مقوله عرفانی - اخلاقی به طور مشخص در متون عرفانی، به ویژه در علم النفس عرفانی به کار رفته است. البته مضمون این اصطلاح و مفاهیم نزدیک به آن در قرآن کریم و منابع روایی نیز بسیار به چشم می‌خورد. در عرفان اسلامی هر جا بحثی از فنا و موت معنوی پیش آمده است، مستقیم یا غیر مستقیم، از توکد ثانی و ولادت معنوی نیز به عنوان یک موهبت و پاداش الهی سخن به میان آمده است.

در این جا برای تبیین این مسأله از منظر عرفان اسلامی، کلام عزالدین محمود کاشانی را برگزیدیم. به نظر می‌رسد توضیحات او در این زمینه به نسبت گویاست. وی در تعریف ولادت معنوی و تفاوت آن با ولادت صوری می‌گوید:

ولادت دو قسم است: صورتی و معنوی. ولادت صورتی خروج اجنه (جنین‌های) ارواح بشری از مشیمه (زهدان) عالم غیب به فضای عالم شهادت به واسطه‌ی آبای صورتی و در این ولادت نسبت صورتی لازم شود. و میراث صورتی از اسباب و اموال، تابع آن بود. و ولادت معنوی بر عکس آن خروج اجنه ارواح مؤمنان است از مشیمه عالم شهادت به فضای عالم غیب به واسطه‌ی آباء معنوی. در این ولادت نسبت معنوی ثابت گردد و میراث معنوی از علوم و احوال به تبعیت لازم آید. و ابتدای این ولادت آن گاه بود که روح از قید تعلقات دنیوی و نظر محبت به دنیا و اهل آن به کلی خلاص یابد و مطالعه احوال آخرت و صورت غیب نصب العین او شود. این ولادت است که عیسی □ از آن خبر داد [و فرمود]: «لن یلیح ملکوت السماء من کم یؤکد مرتین؛ کسی که دوبار متوکد نشده باشد، هرگز به ملکوت آسمان راه نخواهد یافت».

آن گاه نطفه این ولادت را «ایمان قلبی» می‌داند و می‌گوید:

و هم چنان که ولادت صورتی، مشروط است به وجود نطفه و استقرار آن در رحم و تسویه اعضاء و نفخ روح در آن، همچنین ولادت معنوی مشروط است به وجود کلمه ایمان و استقرار آن در دل و تسویه حقایق ایمانی از توبه و زهد و توکل و صبر و شکر و

رضا و محبت و شوق و تفویض و تسلیم و فناء و بقاء و عین الیقین و حق الیقین و نفع روح توحید در صورت مسوآه ایمانی. پس خروج از عالم ملک و شهادت و ولوج در عالم ملکوت و غیب، جز به واسطه ایمان به غیب صورت نپذیرد؛ زیرا باطن چون به نور ایمان و اتقان منور شد و به استمرار مطالعه امور غیبی با غیب انس گرفت و از التفات به دنیا و احوال آن اعراض کرد، غیب او شهادت گشت و شهادت او غیب. از جهت آنکه دل او پیوسته حاضر در عالم غیب بود، پس آنکه به دل و جان دایماً در غیب متوطن بود و به تن در عالم شهادت و هر که به کلی از دنیا و اغراض آن اعراض نکند و روی به آخرت نیارد، علامت آن است که هنوز حقیقت ایمان در دل او فرو نیامده است، اگر چه به ظاهر مقلد احکام اسلام بود....

۱۰۱

تفسیر

مرگ ارادی و تولد ثانوی / اسماعیل سلیمانی

سپس کاشانی از انبیا و اولیا به عنوان پدران معنوی مؤمنان یاد می‌کند و می‌گوید:
 ... و چون واسطه ایمان به غیب سبب ولادت معنوی است، اولاً وجود انبیا و ثانیاً وجود اولیا، نسبت ابوت ایشان مر مؤمنان را ثابت بود و بدان سبب، میراث علوم ایمانی حاصل ...
 . . . و هم چنان که آدم □ در عالم صورت، پدر صوری است تا انقراض وجود عالم اولاً و اعقاب او بر طریق تولد و تناسل از یکدیگر متوارث باشند و اسباب و اموال دنیوی بطناً بعد بطن از اسلاف به اخلاف منتقل شود، همچنین رسول □ در عالم معنا، پدر معنوی است تا انقراض وجود، اولاً و اعقاب او به طریق تولد و تناسل معنوی، علوم از یکدیگر به میراث می‌یابند و موارد علوم و احوال و اخلاق و اعمال نبوی از اسلاف به اخلاف بطناً بعد بطن منتقل می‌گردد...
 (کاشانی، همان: ص ۶۶ و ۶۸)

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گفته شد، اهل معرفت برای «مرگ» گونه‌هایی قائل هستند. یکی از انواع مرگ، مرگ ارادی یا به تعبیری مرگ اختیاری است. این مرگ پیش از مرگ اضطراری و اجل محتوم و در همین نشئه حیات به سالکان طریق الهی دست می‌دهد. اساس مرگ ارادی بر مخالفت نفس و اعراض از خواهش‌های نفسانی است. مرگ ارادی به منزله یک توبه و بازگشت به سوی خدا است و توبه بدون مهار نفس و غلبه بر هوای آن به کمال خود نمی‌انجامد. اساساً یکی از پایه‌های بسیار مهم سلوک معنوی و پرورش روح، مبارزه با نفس و مهار آن است و آن گاه حقیقت انسان شکوفا می‌گردد که به خواسته‌ها و آرزوهای این نفس شوم پاسخ منفی دهد.

در توصیف مرگ ارادی گفتیم که از نظر عرفا این مرگ وسیله تقرّب انسان به خداوند است. شخص از طریق مرگ ارادی به نهایت مقام قرب می‌رسد؛ قربی که از آن به قرب نوافل تعبیر می‌شود و این قرب به تغییر درون و تبدیل صفات انسانی به صفات الهی می‌انجامد. انسان به واسطه مرگ ارادی از غرب ظاهر و عالم شهود خارج می‌گردد و به شرق باطن و عالم غیب راه می‌یابد. انسان مادامی که گرفتار عالم محسوسات و غرق خواهش‌ها و خواسته‌های زندگی دنیوی است، گویا در خواب و خیال به سر می‌برد. با وقوع مرگ ارادی، او از خواب غفلت بیرون می‌آید و به حقایق عالم آگاهی می‌یابد و آنچه را که دیگران پس از مرگ طبیعی می‌بینند، او در همین عالم با چشم بصیرت و عین یقین مشاهده می‌کند. پس از مرگ ارادی قیامت صغرا بر پا می‌شود و سالک در رستاخیزی روحانی به ساحت ربوبی بار می‌یابد و با فنای کامل در حق و بقای به او، قیامت کبرا واقع می‌شود. بدین سان، عارف از طریق سیروسلوک معنوی و مرگ با اراده پیش از فرارسیدن اجل محتوم و پیش از روز موعود، قیامت خویش را می‌بیند و حقایق عالم هستی را آن گونه که هست شهود می‌نماید و در اثر این کشف و شهود معنوی به مراتبی از کمال انسانی بار می‌یابد.

پس مرگ ارادی، طریق وصول به حیات حقیقی است و وقتی انسان از هوای نفس مرد، قلب او متوجه عالم قدس، نور و حیات ذاتی خود می‌شود که پذیرای هیچ گونه مرگی نیست و از لذت‌ها و آلام نفسانی فارغ می‌گردد. آن گاه که سالک به این مقام می‌رسد در

یک زایش روحانی، بار دیگر متولد می‌شود که نزد عرفا به «تولد ثانی» یا «ولادت معنوی» معروف است و به واسطه این ولادت، عارف به ملکوت الهی راه می‌یابد و قلب او تجلی‌گاه معارف و حقایق الهی می‌شود.

بدون تردید یکی از نگرانی‌ها و دل‌مشغولی‌های اساسی انسان، مسأله مرگ بوده است. حقیقتی که هیچ‌گاه انسان نتوانسته است آن را از خود دور کند و یا نادیده انگارد. اگر تنها یک معما باشد که فکر و ذکر انسان را پیوسته به خود مشغول دارد، همانا «مرگ» است. خواسته یا ناخواسته یک احساس ترس و نگرانی از این پدیده همراه ما بوده و مدام جان ما را می‌آزارد و این ترس و نگرانی می‌تواند دلایل بسیاری داشته باشد: نداشتن شناخت درست، ترس از و نابود شدن برای همیشه، جدایی از داشته‌ها و دلبستگی‌ها و ...

بشر برای درمان این درد همیشگی و رهایی از رنج و آلام جان‌کاه آن بسیار اندیشیده است و به هر گونه ابزار مادی و معنوی، از کیمیاگری و دانش پزشکی گرفته تا اسطوره پردازی و طلسم و افسون متوسل شده است. یکی از آرزوهای دیرین و همواره انسان یافتن اکسیر و جاودانگی بوده است و بشر برای به دست آوردن آن دست به هرکاری زده و گاه در این راه، همه چیز خود را سودا کرده است.

انسان اولیه، افسانه‌هایی از زندگانی جاوید و رستاخیز ساخته و پرداخته است. در افسانه‌ها، خدایان او یکی پس از دیگری نقشی دارند؛ همان‌گونه که در خیال آدمی این موجودات فراطبیعی و اسطوره‌ای بر مرگ چیره می‌شوند، آدمی نیز با نقل این اسطوره‌ها آرامش می‌گیرد. در بسیاری از ادیان به ویژه ادیان ابراهیمی، باور به زندگی درعالم دیگر و ترسیم یک زندگی اخروی، پاسخی است به این مسئله و تسکینی برای این درد مزمن. گاهی این ترس از مرگ از یک سو و غریزه نگهداری دارایی‌ها از سوی دیگر، او را وامی‌دارد تا آنجا که می‌تواند اندیشه مرگ و آگاهی به اینکه همواره همدم ما است را از خود دور کند. بالاخره برخی چاره کار را در آن دیده‌اند که به شیوه گذر از مرگ توسل جویند، ولی اما اهل عرفان برای حل مسأله مرگ و رهایی از آلام آن برآنند که پیش از فرا رسیدن مرگ حتمی و اضطراری این مسأله را به شیوه‌ای عرفانی حل کنند. از آنجا که مرگ اضطراری در پهنه زمان و مکان رخ می‌دهد، کوشیده‌اند تا با انجام دادن یک سری اعمال عبادی و مذهبی خود را از قید و بند زمان و زندان تن رها سازند. چه، انسان وقتی خود را

از امور جسمانی و محسوس آزاد کرد، دیگر به چیزی از امور فانی دنیا دل بسته نیست تا نگران از دست رفتن آن باشد، آن گاه انسان بی هیچ ترس و نگرانی از مرگ طبیعی به آرامشی ژرف همراه با امیدی شیرین در زندگی دنیا دست می‌یابد.

آری! برای رسیدن به بی‌مرگی و نامیرایی باید از قید و بند تن و محسوسات و زنجیر زمان و مکان و به طور کلی از هر آنچه میراست، رها شد. روش عرفان به طور عام و عرفان اسلامی به طور خاص برای نجات انسان از آلام مرگ اضطراری، مرگ ارادی یا اختیاری است که در اثر آن شخص بار دیگر متولد می‌شود و در یک زندگی روحانی و قدسی گام می‌گذارد.

نتیجه اینکه برای رهایی از درد و رنج مرگ طبیعی راهی جز دل‌کندن از خود و ماسوای الهی نیست و برای رسیدن به کمالات انسانی و رسیدن به مقام انسان کامل، باید از همه دل‌بستگی‌ها رهایی یافت. باید پیش از مرگ طبیعی، به اراده و خواست خود، مرگ هوای نفس را چشید، باید محفل تسلیم را پیش از مجلس ترحیم به پا داشت و باید خاک شد، پیش از آن که در خاک کنند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۶۵ق، فصوص الحکم، تصحیح دکتر ابوالعلا عفیفی، بیروت.
۳. _____، ۱۳۹۲ق، فتوحات مکیه (۵ سفر)، تحقیق عثمان یحیی، مصر.
۴. اسیری لاهیجی، محمد، ۱۳۶۵ش، اسرار الشهود، تصحیح دکتر برات زنجانی، تهران، امیر کبیر، چاپ اول.
۵. اکبری، رضا، ۱۳۸۳ش، صور جاودانگی، در فصل نامه نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. آملی، حیدر بن علی (سید حیدر)، ۱۳۸۰ش، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ج ۳، قم، نشر نور علی نور، چاپ سوم.
۷. _____، ۱۳۸۱ش، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران، نشر رسانش، چاپ اول.
۸. برانتل، جورج، ۱۳۸۱ش، آیین کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۹. جندی، مؤید الدین، ۱۳۶۲ش، نفخة الروح و تحفه الفتوح، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
۱۰. جهان گیری، محسن، ۱۳۷۵ش، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۱۱. رحمتی، انشاء الله، ۱۳۸۶ش، تأویل روحانی و ولادت ثانی، در ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۸.
۱۲. رضا نژاد «نوشین»، غلامحسین، ۱۳۸۰ش، هدایة الامم یا شرح کبیر فصوص الحکم محی الدین بن عربی، تهران، الزهراء، چاپ اول.
۱۳. رضی، سید شریف، ۱۳۷۹ش، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی، چاپ هشتم.
۱۴. _____، ۱۳۷۳ش، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
۱۵. سنایی غزنوی، ۱۳۳۶ش، دیوان شعر، تصحیح مظاهر مصفا، تهران، امیر کبیر.

۱۶. شایگان، داریوش، ۱۳۶۲ش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱ و ۲، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
۱۷. صدرالدین، محمد شیرازی، ۱۳۶۴ش، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
۱۸. عطار نیشابوری، فرید الدین، ۱۳۶۱ش، *تذکره‌الاولیاء*، تهران، چکامه، چاپ اول.
۱۹. قاضی سعید، محمد بن مفید قمی، بی تا، *شرح توحید صدوق*، ج ۱، بی جا.
۲۰. کاشانی، عز الدین محمود، ۱۳۲۱ق، *شرح فصوص*، مصر.
۲۱. ———، بی تا، *مصباح الهدایه و مفاتیح الکفایه*، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران، انتشارات مجلس.
۲۲. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۲ش، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس، چاپ دوم.
۲۳. کلینی، ابن جعفر بن محمد، ۱۴۰۵ق، *الکافی*، ج ۲، بیروت، دارالاضواء.
۲۴. لاهیجی، محمد، بی تا، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، کیوان سمعی، کتاب فروشی محمودی.
۲۵. لوری، پیر، ۱۳۸۳ش، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، موسسه انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲۶. مجلسی، محمد باقر، بی تا، *بحار الأنوار*، ج ۶۶ و ۷۲.
۲۷. مولوی، جلال الدین، ۱۳۷۳ش، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران، بهزاد، چاپ پنجم.
۲۸. نسفی، عزیز الدین بن محمد، ۱۳۷۹ش، *کتاب الإنسان الکامل*، تهران، طهوری، چاپ چهارم.
۲۹. الیاده، میرچا، ۱۳۸۰ش، *مقائس و نامقائس*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، نشر خرد، چاپ اول.
۳۰. یونگ، کارل گستاو، ۱۳۷۶ش، *چهار صورت مثالی: مادر، ولادت مجدد، روح و چهره ماندگار*، ترجمه پروین فرامرزی، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.