

هستی و مرگ در پرتو تجربه‌های شهودی عطار^۱

مقاله علمی - پژوهشی

همایون جمشیدیان^۲

لیلا نوروزپور^۳

میثم صدیقی^۴

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۶/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۰/۰۷

چکیده

نگرش عطار به هستی و مرگ برآمده از تجربه شهودی است. این تجربه‌ها حاکی از مواجهه آدمی با سطح پنهان هستی است. عطار شرح این شهود را تنها از طریق زبان خواب یا زبان فکرت میسر می‌داند. مسئله اصلی مقاله این است که هستی در تجربه‌های شهودی عطار چگونه تصویر شده و تأثیر چنین نگرشی به تصور مرگ چیست؟ با بررسی مثنوی‌های عطار این نتایج حاصل شد که عناصر هستی در ظاهر، امور مقدر فیزیکی خود را انجام می‌دهند و در باطن، درد طلب آنان را به جنبش وامی‌دارد. آدمیان عموماً گرفتار سراب‌اند. آنکه به گنجِ فعر دریای عالم دست یابد، خداوند را چون آفتابی تابنده در این عالم خواهد دید. در قالب تمثیل ایاز و سلطان، وجه معشوقانه سلطان تصویر می‌شود که تنها در شهود و با «ترک عدد» آشکار می‌شود و خدا، جهان و انسان یکی است. با چنین

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2021.32755.2077

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، گرگان، ایران (نویسنده مسئول)؛ h.jamshidian@gu.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، گرگان، ایران؛ l.nowruzpur@gu.ac.ir

۴. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، گرگان، ایران؛ m.sadighi97@stu.gu.ac.ir

نگرشی به هستی، با مرگ، جزء به کل می‌رسد و عین کلی می‌شود که با صورت‌پذیری از او جدا گشته بود. مرگ را نیز از طریق تجربه‌های شبه‌مرگ مثل فنا، شهود تجلی خداوند و تجربه احوال قیامت در دنیا می‌توان تجربه کرد. برخی تصاویر شهودی از مرگ عبارت‌اند از رسیدن نور از بی‌جا، احساس خورشید در درون، خوردن خورشید، فرود آمدن خورشید و محو شب‌نم در دریا. عارفان گویی همزمان در دو جهان به سر می‌برند. آدمیان به مراتب کوشش خود در فراروی از حواس ظاهر امکان چنان تجاربی را خواهند داشت. چنین نگرشی در زوال ملال و معنادار گشتن هستی و مرگ مؤثر خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: عطار، تجربه شهودی، هستی، مرگ.

۱- مقدمه

مرگ در تاریخ بشر همواره مسئله زندگان بوده است و هر کس براساس مبانی معرفتی و هستی-شناسی خود در قبال آن موضعی گرفته و در اثر باورهای لازمه آن به احوال روانی و عواطف و شیوه زیستی دست یافته است. گاه چون گیلگمش در سودای زندگی جاودان شکست خورده و با اندوه و یأس تسلیم مرگ گشته‌اند. اگر جاودانگی روح جایی در باورهایشان نداشت، اجساد مردگان را مومیایی می‌کردند تا در برابر تلاشی و فساد محفوظشان بدارند. گاه در گور مردگان قایق و خوراک و لباس می‌نهادند تا در سفر مرگ به کارشان بیاید (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۳۷)، یا مرگ چاره‌ناپذیر را با ساختن مترسک‌ها و دمیدن اوراد و عزایمی بر آن از روستای خود به روستای همسایه می‌راندند (فریزر، ۱۳۸۴: ۳۴۳-۳۴۶). سقراط با بیان دوگانگی جسم و روح فیلسوف واقعی را مشتاق مرگ می‌داند، چرا که پس از مرگ «به نیکبختی می‌رسد و از گمراهی و نادانی و ترس و شهوت و همه پلیدی‌های طبیعت بشری آزاد می‌شود و چنانکه رازدانان می‌گویند با خدایان همنشین می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۲).

کسانی نیز مسئله اندوه مرگ را بی‌خردانه دانسته‌اند، زیرا هرگز کسی مرگ را در زندگی تجربه نخواهد کرد. یا اندوه مرگ بی‌فایده است چون ما زمان اندکی بوده‌ایم و به نیستی پیش از آن، که درکی از آن نداریم، بازمی‌گردیم. (بالوم، ۱۳۹۲: ۷۷-۸۲) بدیهی است چنین تصویری مبتنی بر پیش‌فرض گرفتن نبود عالمی دیگر است.

در کنار این تصورها از مرگ، در دیدگاه دینداران نیز تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. اشاعره علی‌رغم زهدورزی در خوف حکم «دم خاتمت» بی‌آرام‌اند. در مقابل، اهل شهود و در اینجا عطار اصولاً رویکردی به مرگ دارند که حاصل مکاشفه است نه صرفاً دانستن و باورمند بودن و این از معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی شهودی آنان برآمده است.

از بررسی آثار عطار چنین برمی آید که نه تنها هراسی از مرگ ندارد که مشتاق آن است. ترس انسان ناشی از شیوه درک او از دنیاست. به عبارت دیگر تفسیر آدمی از هستی و وقایع آن شیوه زیست عملی و روحی و روانی او را شکل می دهد. عطار در مثنوی هایش به تفصیل در قالب حکایات و بیانات حکمت آمیز و شرح احوال و تجارب عارفان به بیان و تبیین مفاهیم عرفانی پرداخته و موضوعاتی از قبیل تلقی از زندگی، مرگ، جایگاه انسان در هستی و ماهیت حقیقی هستی را طرح کرده است. عطار از دیده ها و مکاشفات خود می گوید و از دیگران نیز دعوت می کند تا با طی مسیری که رفته است به آن تجربیات دست یابند. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش های زیر است:

- رویکرد عطار به هستی و مرگ بر چه مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی استوار است؟
- هستی و مرگ در تجربه های شهودی عطار چگونه تصویر می شود؟

۲- پیشینه پژوهش

پژوهش های زیادی درباره عطار و دیدگاه های او صورت گرفته و طبعاً هریک روشنگر جنبه هایی از معرفت معنوی او بوده است. و کیلی و اقبالی (۱۳۸۶) برای تجربه های نزدیک به مرگ مراحل را بر شمرده و با مقایسه احوال عارفان نتیجه گرفته اند که مشاهده امور غیبی لزوماً نیازی به جدایی نفس از بدن ندارد. رحیمیان و جباره (۱۳۸۹) که به بررسی ترس از مرگ در آثار عطار پرداخته اند، ترس از مرگ را ناشی از نداشتن توشه آخرت عنوان کرده و نوشته اند ارزش زندگی این جهان برای رسیدن به آن جهان است و مرگ برای محب حق عاشقانه است. ساجدی و جباره (۱۳۹۳) در پژوهش خود این طور نتیجه گیری کرده اند که مرگ به طبیعی و اختیاری تقسیم می شود که در مورد اخیر علاوه بر جسم و جان، بهشت نیز رنگ می بازد و سد راه محبوب می شود. کاکایی و جباره (۱۳۹۳) به بررسی وجوه شباهت و تفاوت اندیشه خیام و عطار در باب مرگ پرداخته اند و شباهت آنها را در همگانی و چاره ناپذیر دانستن مرگ عنوان کرده و تفاوتشان را در این دانسته اند که عطار قائل به مرگ اختیاری است و نومیدی در اشعارش راهی ندارد. خدایاری (۱۳۹۵) با بررسی تمثیل هایی درباره راه های وصول به مرگ ارادی در اشعار سنایی، عطار و مولانا، شباهت و تفاوت آنان را تبیین کرده و نتیجه گرفته است که عمق فکر و ظرافت خیال مولانا از دو شاعر دیگر برتر است. جمشیدیان و همکاران (۱۳۹۵) در بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات، براساس نظریه ویلیام جیمز مکاشفات عرفانی عطار را در غزلیات دسته بندی و تحلیل کردند. طایفی (۱۳۹۶) در نموده های عرفان عملی و وحدت شهود در دیوان عطار نیشابوری، وحدت وجود خاص خود را که بینش تلفیقی و از نوع شهودی است، ارائه کرده است.

سرانجام، درخصوص موضوع این مقاله تاکنون پژوهشی انجام نشده است. تفاوت این مقاله با دیگر آثار در این است که نگرش به هستی و مرگ از طریق تجربه‌های شهودی خود عطار یا نقل تجارب شهودی دیگران در این زمینه از مثنوی‌های عطار استخراج، طبقه‌بندی و تحلیل شد و تأثیر نگرش شهودی در باب هستی و مرگ در خصوص معناداری هستی بررسی و نیز تصویرسازی‌های بدیع عطار از هستی و مرگ بر مبنای درک شهودی او تحلیل شد.

۳- مبانی نظری

عارفان از طریق تجربه شهودی با وجه دیگری از هستی مواجه می‌شوند و در نتیجه تصورشان با فاقدان چنان تجربه‌ای تفاوت دارد. مقصود از شهود «عبارت است از واقعیتی که انسان با حادثه‌ای که طبیعی نیست به این معنا که براساس قوانین طبیعت توضیح‌ناپذیر است، مواجه می‌شود» (اتو، ۱۳۸۰: ۲۶۷).

تجربه شهودی برانگیزاننده ادراکی است که در راه‌های دیگر کسب معرفت خاموش می‌ماند: «گویی در شعور انسانی، حسی از واقعیت، احساسی از وجود عینی و ادراکی از چیزی وجود دارد که از هر یک از حواس خاص و ویژه‌ای که روان‌شناسی امروز آنها را قادر به کشف اصل واقعیت‌های موجود می‌داند، عمیق‌تر و کلی‌تر است. اگر چنین باشد می‌توان فرض کرد این حواس گرایش‌ها و رفتار ما را به شیوه معمول و نخست از طریق برانگیختن این حس واقعیت برمی‌انگیزند» (جیمز، ۱۳۹۱: ۷۸).

عارفان به واسطه این شهود به ادراکی از عالمی و رای حس راه می‌یابند که معرفت‌بخش نیز هست. «عروج اهل تصوف عبارت از آن است که روح سالک در حال صحت و بیداری از بدن سالک بیرون آید و احوالی که بعد از مرگ بر وی مکشوف خواست گشت اکنون پیش از مرگ بر وی مکشوف گردد و بهشت و دوزخ مشاهده کند و احوال بهشتیان و دوزخیان را مطالعه کند و از مرتبه علم‌الیقین به مرتبه عین‌الیقین رسد» (نسفی، ۱۳۸۱: ۵۸-۵۹). آنچه نسفی می‌گوید در حد معرفت بهشت و دوزخ است، اما تجربه‌های شهودی عطار فراتر از این عوالم است.

حصول این تجربه‌ها از تسلط بر نفس میسر می‌شود. عطار با توجه به سلوک عرفانی خود همچون مرغان منطوق‌الطیر یا عارفانی که شرح حالشان را نوشته، با تزکیه نفس سودای شهود و دیدار پیش از مرگ داشت و آن عوالم را می‌دید و در خلسه حضور سیمرخ از خود بی‌خود می‌شد. اگر بتوان دستاوردهای حاصل از شهود و مکاشفات را بیان کرد، زبان ارائه آن به قول عطار زبان فکرت یا زبان خواب خواهد بود.

عطار همچون دیگر عارفان ارتباط با باطن عالم را از طریق مراقبه و تزکیه نفس میسر می‌داند و زبان گزارش از آن عالم را «زبان خواب» می‌نامد. از نظر او سخن گفتن سالک با ملک و پیامبران و شنودن سخن ذرات از این طریق است (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۵۸).

عطار راه رسیدن به زبان حال یا فکرت را چنین شرح می‌دهد که ذکر، فکر را پدید می‌آورد، صدهزاران معنی بکر از آن حاصل می‌شود و آن را در تمایز با فکرت حاصل از عقل و وهم می‌داند که نه از غیب که از نقل پدید می‌آید. چنین فهمی از مقوله دانستن نیست، از مقوله لمس کردن و مواجهه و دیدار است و درافتادن در دریای اسرار (همان: ۱۵۹)، و برای تقریب به ذهن آن را با خواب که در قلمرو تجربه همگانی است، مقایسه می‌کند:

چون روا باشد همه دیدن به خواب گر کسی در کشف بیند سر متاب
(همان)

با دیده باطن حقایق باطنی عالم و بهشت و دوزخ در این عالم پدیدار می‌شود (عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۱۸). معرفتی که عطار با زبان فکرت یا زبان خواب از آن سخن می‌گوید، مرتبط با خداوند و سطح پنهان هستی است.

۴- بحث و بررسی: دیدگاه‌های حاصل از تجربه شهودی عطار

۴-۱ هستی

در مکاشفات عطار، در مقابل این جهان تشکیل شده از چهار عنصر ناسازگار رو به زوال که هر دلبستگی به آن بی‌سرانجام خواهد بود (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۲۶)، عالم دیگری هست برکنار از این آشوب‌ها که آن را عالم جان می‌نامد و اتصال با آن و جانانِ نهان در آن از طریق عشق ممکن می‌شود. از لوازم آن وصال، آسودگی و آرامش و بی‌قدر شدن عالم ماده است (همان: ۳۸۸).

از دیدی دیگر، هستی به گونه‌ای است که در همین سطح نیز می‌توان عالم دیگر و پس از مرگ را به شهود دریافت و این مشروط به فراهم کردن قابلیت خود برای پذیرای مواجهه با آفتاب شدن است:

هر که را آن آفتاب اینجا بتافت آنچه آنجا وعده بود اینجا بیافت
(همان: ۲۲۸)

آفتاب در اینجا نماد خداوند و یادآور تجربه خورشیدخواری معجون است. اگر کسی قابلیت دیدار آفتاب را داشته باشد، به واسطه نور، در تاریکی‌های این عالم، عالم پس از مرگ را و وعده‌های خداوند را مشاهده خواهد کرد. معنای هستی و مرگ برای چنین کسی متفاوت خواهد بود.

۱-۱-۴ ظاهر و باطن

از مصائب آدمی این است که بیشتر به سطح و ظاهر این عالم که چون امواج دریا در نوسان و زوال دائم است، وقوف دارد و به حقیقت پنهان در اعماق که تنها با به در کردن لباس تن می‌توان تجربه کرد، بی‌توجه است:

لیک آگه نیست از قعرش کسی	آگهند از روی این دریا بسی
بشکند آخر طلسم و بند جسم	گنج در قعر است گیتی چون طلسم
جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت	گنج یابی چون طلسم از پیش رفت

(عطار، ۱۳۸۷، ب: ۲۳۹)

جویندگان و به‌سربندگان در سطح، گرفتار بند طلسم‌اند و در نتیجه از حقیقت دریا و حقیقت گنج‌گون خود، آگاه نیستند. استعاره گنج به جانان تفسیر می‌شود. پیش از رسیدن به جان و ترک جسم، آدمی از جان یا جان حقیقی بهره‌ای نداشته است. بر رهایی‌یابندگان از طلسم پیش‌گفته، وجهی شگفت نمودار می‌شود که عبارت است از حرکتی دائم و پرجوش و خروش به سوی مقصدی متعالی. عالم به گونه‌ای است که با سلوک می‌توان آن عالم را هم‌اکنون نیز مشاهده کرد. در موردی دیگر، عطار پس از ذکر تجربه شهودی بایزید و گفتگو با خداوند، او را آفتابی می‌داند که در این عالم نیز می‌توان او را یافت. این موضوع تداعی‌کننده آیه‌ای است که خداوند از انسان‌ها می‌پرسد چرا در دنیا به ملکوت ننگریسته‌اید که دلالت ضمنی آن ممکن بودن چنان دیدنی در این دنیا پیش از مرگ است: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۱۸۵).

۲-۱-۴ عناصر عالم در جستجوی خداوند

عطار از زبان خود یا دیگر عارفان از وجود پنهان و کارکرد عناصر هستی می‌گوید؛ مثلاً سالک فکرت در مواجهه با «کرسی» احوال او را جویا می‌شود و او خود را و همه کواکب را جویندگان دائم وصال خداوند معرفی می‌کند:

می‌نیاساید زمانی روز و شب	هست هر کواکب درو درد طلب
می‌دواند آسمان‌ها را ز پس	می‌دود از شوق حضرت هر نفس
تحفه او هر زمان ذوقی بود	هر کرا دایم چنین شوقی بود

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۲۰۷)

مطلوب کواکب چون دردی گوارا بر جانان نشسته است و همواره با شوق به سوی مقصد خود در حرکت‌اند. این سخن تداعی‌کننده آیه‌ای در خصوص خواهندگی تمام عناصر هستی است که «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹).

در *منطق الطیر* با تفصیلی بیشتر و زبانی صمیمی تر در خطاب به معشوق از اجزای عالم نام برده می-شود و شوق حرکت در آنها تصویر می شود:

آفتاب از شوق تو رفته ز هوش
هر شبی در روی می مالید لوش
ماه نیز از بهر تو بگداخته
هر مه از حیرت سپر انداخته
بحر در شورت سرانداز آمده
دامنی تر خشک لب باز آمده
آتش از شوق تو چون آتش شده
پای بر آتش چنین سرکش شده..
(عطار، ۱۳۸۷، ب: ۲۳۶)

در نمونه‌های ذکر شده، در سطح ظاهر، اجزای عالم بنا به اقتضای ذاتی و فیزیکی خود رفتار می-کنند، مثلاً آفتاب غروب می کند، ماه هلال می گردد، دریا با باد متلاطم می شود، آتش سرکش و بالارونده است، اما در نگاه شهودی و نظر به باطن در پس این کنش‌ها معنا و شوقی مندرج است که باطن‌بینان درک خواهند کرد؛ همه در طلب خداوند هستند و آدمی را به هم گامی با هستی دعوت می کنند. عطار جهان‌های دیگری را به شهود درمی یابد که به سبب عاشقی از خون موج می زنند (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۶۷).

۳-۱-۴ نسبت دو عالم

در مقابل چنان عوالمی، این عالم خواب و خیال می نماید. عطار به نقل از دیوانه‌ای جهان را خواب و خیال می انگارد:

هر چه می بینند خوابی بیش نیست
خلق عالمشان سرابی بیش نیست
عالمی پرشور و فریاد آمده
جمله همچون دبه پر باد آمده
(همان: ۴۲۷)

اگر دیده‌ها یا محسوسات صوری باشد که در خواب دیده می شود، پس عالم آخرت بیداری است و تنها آن گاه است که رؤیایی به رؤیایی بودن دیده‌هایش آگاه می شود. خواب و خیال بودن عالم را دیوانه دیگری با وضوح بیشتری تصویر می کند: جهان ماده اگر زیبایی دارد، همچون تصاویر منعکس بر حباب، بازتاب چیز دیگری است. دیر یا زود حباب خواهد ترکید و ما نشستگان و خیرگان بر حباب محو خواهیم شد (عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۳۶). اما پیش از آن فرصت و امکانی هست تا با معرفت به منشأ تصاویر به سوی آن برویم. صورت انعکاسی، همچون تصویر منعکس بر خیالِ احوال، عاری از حقیقت و زیبایی اش موهوم است.

۴-۱-۴ آدمی همچون هستی

آدمی نیز چون جهان ظاهر و باطنی دارد. عطار می‌گوید: خداوند فرشتگان را امر به سجده نطفه نمی‌کند. آدمی در دنیا می‌تواند خود را از ماده‌ی بی‌ارزش به جایگاه مسجود فرشتگان برساند (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۶۱).

در مکاشفات، خداوند با عطار / انسان / سخن می‌گوید و در جایگاه معشوق راه رسیدن به خود را می‌نمایاند:

آدم اول سوی هر ذره شتافت	تا به خود در ره نیافت او ره نیافت در نهادت
گرچه بسیاری بگشتی پیش و پس	ره نبردی یسک نفس
این زمان کاینجا رسیدی مرد باش	غرقه دریای من شو فرد باش
بر لب بحر قدم از فرق کن	دل ز جان برگیر و خود را غرق کن
هر که شد چون قطره‌ای دریاست او	آنچه بود او هم دران سوداست او

(همان: ۴۳۸ - ۴۳۹)

آدمی پیش از گشادن چشم باطن در پی نور عارضی ذره می‌رود. غافل از اینکه نور حقیقی از آن خورشید یا خداوند است. ذره چیزی بیرون از خود را می‌جوید، اما نور و خورشید در درون آدمی است و تنها از طریق تزکیه می‌توان به آن وقوف یافت. خورشید از آدمی می‌خواهد در او غرق شود، این استعاره در فعل، نماد دریا را نیز تداعی می‌کند.

یکی از کارکردهای تجربه‌ی خداوند در ادیان الهی نشان دادن راه ارتباط خداوند و انسان است و این امکان را فراهم می‌کند که در ارتباط شخصی با خداوند قرار گیریم (Alston, 1996: 29). قرب موجب انحلال جزء و یکی شدن با کل می‌شود. وصال تعبیر استعاری از این امر و شرط آن ترک خودیت است:

هر که قرب حق به دست آرد دمی	همچو در دریا نماید شبنمی
قطره‌ای کو غرقه دریا بود	هر دو کونش جز خدا سودا بود
آب دریا باشد از شش سوی او	و او بمیرد تشنه دل در کوی او ...
خورد روز و خواب شب گردان حرام	تا مگر در قرب حق یابی مقام

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۴۰۳ - ۴۰۴)

بیت اول جایگاه وجودی فرد را نشان می‌دهد و بیت دوم موقعیت معرفتی و اندیشگانی او را. بیت چهارم از راه رسیدن به قرب و در نتیجه محو شدن می‌گوید. قرب حق یا یکی شدن با خداوند از طریق ترک نفس میسر می‌شود که در بیت آخر در قالب ترک خورد و خواب که زمینه‌ی فناست، تصویر می‌گردد. با گذر از این مرحله، صاحب مکاشفه خود را با خداوند در وحدت می‌یابد:

چون نگه کردم به شاه حق شناس
چون ایاست را نگه کردم نهان
بود از سر تا قدم جمله ایاس
بود هفت اعضای او شاه جهان
(همان: ۳۵۱)

نگاه کردن تعبیری است از مکاشفه و تجربه شهودی. یکی شدن شاه و ایاس استعاره است از محو خود. جستن شاه یا خداوند جستن خود است و وقوف به اینکه با تزکیه درون، شاه یا خداوند حاضر در وجود ایاز بر او آشکار می شود.

پس از رسیدن به وحدت و کسب محبت، سالک، هر دو جهان را در درون خود می بیند:
سالک از آیات آفاق ای عجب
گرچه بسیاری ز پس و ز پیش دید
رفت با آیات انفس روز و شب
هر دو عالم در درون خویش دید
وز دو عالم جان خود را بیش یافت
چون به سر جان خود بیننده شد
زنده ای گشت و خدا را بنده شد
(همان: ۴۴۶)

این تصاویر نشان می دهد که اصولاً انسان و هستی یکی و در کل با خداوند یکی است. این وحدت که به گونه های مختلف بیان می شود، مهم ترین مبانی هستی شناسی عطار است.
نزول از عالم بالا و به تعبیری خلقت، ملازم کثرت و دوری است. جهان به سبب نزول از جایگاه متعالی اش در جوار حق کثیر می نماید:

هر چه از قرب احد آید پدید
هست قرآن در حقیقت یک کلام
چون شود نازل عدد آید پدید
بی عدد آمد چو منزل شد تمام
صد هزاران قطره یک عمان بود
هر چه اسمی یافت و آمد در وجود
آن همه یک شبنم است از بحر جود
(همان: ۴۴۵)

این مرحله دقیقاً عکس مرحله پیشین است. اگر رسیدن به خداوند موجب وحدت است، دوری از او یا به تعبیری نزول موجب کثرت و فراق است. یعنی صور مخلوقات و تعیین موجودات موجب کثرت است. تمام شدن منزل یعنی رسیدن به جایگاهی در ورای این عالم که قرآن از آنجا نازل شده است و به تعبیری عالم وحدت. صاحب مکاشفه با فراتر رفتن از کثرت موجود در عالم حس جوایب رسیدن به وحدتی است که در شهود تجربه کرده است. نمودار شدن راه و محبت پس از ترک عدد از متعلقات عالم وحدت است (همان: ۴۱۵).

عالم وحدت همان جایی است که پیش از نزول و در قرب حق پیش از خلقت موجود بوده است؛ آن قرب، وادی محبت است. لازمه دیدن خداوند ترک عدد است:

کی دهد هرگز کمال جانت دست تا نگردی پاک نیست از هر چه هست
تا تو با خویشی عدد بینی همه چون شوی فانی احد بینی همه
(همان: ۳۱۴)

کمال جان، پاک گشتن از غیر خداست. با فنا تنها احد دیده می‌شود. به باور عارفان، معرفت به ذات خداوند جز برای کسانی که از طریق تجارب صوفیانه در فنا او را شناخته‌اند، امکان‌پذیر نیست.

سرانجام، عطار تأکید می‌کند که لازمه قطعی شهود وجوه پنهان هستی و خود، ترک نفس است که با تحقق آن هم‌اکنون در این دنیا نیز آن عوالم بر صاحب تجربه آشکار می‌شود:

زمین و آسمان‌ها پر فرشته است تو کی بینی که چشم تو سرشته است
هرآنکه کز سرشت آبی برون تو بینی هر دو عالم هم کنون تو
شود معنی هر چیزی تو را فاش چه می‌گویم یکی می‌دانی کاش
(عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۱۹-۱۲۰)

عطار با طرح مدعا و پرسش از مخاطب کنجکاوی و شوق را در او برمی‌انگیزد تا راه دیدن آن عالم را که با رها کردن نفس، قطع تعلق و به تعبیری فنا میسر می‌شود، نشان دهد. قید «هم کنون» تأکید بر این نکته است. باتوجه به آیات قرآن روزی با بر طرف شدن حجاب، آنچه نادیدنی می‌نمود، پدیدار می‌شود و تأکید عطار به این معناست که ما در این عالم هم امکان دیدارش را داریم. باتوجه به آنچه در باب سطوح هستی، جایگاه آدمی در آن و چگونگی ارتباط با هستی و یکی بودن عالم، آدم و خداوند سخن گفته شد، در ادامه بررسی خواهد شد این نگرش چگونه به دیدگاه شهودی عطار از مرگ خواهد انجامید.

۲-۴ مرگ

۱-۲-۴ تأثیر شهود در ادراک مرگ

باتوجه به نگرش شهودی عطار به هستی، مرگ نیز حاوی ابعاد ظاهری و باطنی است. با تجربه باطن، تمامی تصورات، باورها و احساسات دگرگون می‌شود. تصور مرگ به مثابه زوال جزئی ناچیز، هولناک است و ممکن است معنا را از زندگی بزدايد، اما در نگرشی که عطار از شهود به دست آورده، مرگ یعنی رسیدن جزء به کل و به کل بدل شدن و پایان فراق و این واقعه نه تنها در پایان حیات که در مسیر زندگی به انحای گوناگون نیز امکان وقوع دارد. تأثیرپذیری از این شهود، نخست در ذیل سه نمونه از قرآن، داستان پیامبران و حلاج تبیین می‌شود:

حضرت ابراهیم از خداوند درخواست می‌کند زندگی پس از مرگ را نشان دهد، خداوند می‌پرسد: آیا ایمان نداری: «قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيْطْمَئِنُّ قَلْبِي» (بقره: ۲۶۰). لازمه چنین

سخنی این است که حضرت ابراهیم اطمینان را غیر از باور و حاصل مشاهده می‌انگارد که حاکی از جایگاه شهود در قرآن و متون دینی است.

در سوره جمعه خداوند نشان اولیای خود را به استقبال مرگ رفتن می‌داند: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (جمعه: ۶) و نیز در آیات ۹۴-۹۵ سوره بقره نیز به این نکته اشاره می‌کند. این تمنای مرگ را در مورد حضرت موسی پس از شهود جایگاه خود در قیامت می‌توان دید: ملک‌الموت روزی برای قبض روح به نزد موسی رفت و برای احترام از او پرسید روحش را از کدام قسمت از بدنش قبض کند و او با آوردن عذرهایی به مرگ تن نداد، سرانجام ملک‌الموت گفت تا وقتی خودت خواستار مرگ نشوی رهایت می‌کنم. پس از مدتی موسی در راهی مردی را مشغول کندن قبر می‌بیند و کمکش می‌کند. موسی در پایان از مرد می‌خواهد لحظه‌ای در قبر بخوابد. پس از خفتن در گور، جایگاه خود را در بهشت می‌بیند و از شوق آرزوی مرگ می‌کند و همانجا قبض روح می‌شود. آن شخص عزرائیل بود (ابن‌بابویه، ج ۱: ۲۵۵).

ماجرای حلاج خندان ایستاده بر چوبه دار نیز حکایتی دیگر از این ماجراست: «حلاج از خداوند می‌خواهد آنانکه بر کشتن او گرد آمدند ببخشد و تعصب آنان را در این می‌دانست که آنچه او می‌بیند، نمی‌بینند: «در گذر از آنان که هر گاه آنان را آگاهی می‌دادی از آنچه مرا آگاهی بخشیدی، هرگز نمی‌کردند آنچه اکنون می‌کنند. اگر بساط قرب بر من پوشیده می‌داشتی چنانکه بر آنان داشتی، من به این نعمت محنت مبتلا نمی‌شدم.» (حلاج، ۱۳۷۸: بخش یکم، شماره ۱). حلاج به تصریح، تفاوت حال خود با دیگران را در دیدن یا شهودی می‌داند که دیگران از آن بی‌بهره بوده‌اند و این شهود به او دلیری می‌بخشد. بنا بر آنچه گفته شد، اشتیاق به مرگ و اطمینان به زندگی پس از مرگ با تجربه شهودی و دیدار ارتباط مستقیم دارد. در دیدگاه عطار، مرگ حادثه‌ای در پایان دنیا نیست، می‌توان آن را با تجربه‌ای که شبه‌مرگش می‌توان نامید در زمان حیات تجربه کرد.

۲-۲-۴ شبه‌مرگ

مقصود از شبه‌مرگ تجربه‌هایی است که عارفان نشانه‌هایی از مرگ را به حقیقت یا استعاره در آن یافته‌اند. این تجربه‌ها احساس مرگ را عینی‌تر می‌کنند.

الف) فنا؛ مردن از نفس

در کشف‌المحجوب از قول ابویعقوب نهرجوری در خصوص فنا چنین آمده است: «صحت بندگی کردن اندر فنا و بقاست؛ از آنچه تا بنده از کل نصیب خود تبرا نکند، شایسته خدمت به اخلاص

نگردد. پس تبرا از نصیب آدمیت فنا بود و اخلاص اندر عبودیت بقا» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۶۵). مقصود از «نصیب» بهره‌های نفس است و گشونده نفسانیات از این جهان مرده و جانس را از پیش فرستاده است. تمامی عرفا با دین‌ها و نگرش‌های متفاوت بر این «وانهادن فردیت و گم کردن هویت که همراه با بهجت است و نه نیستی تصریح کرده‌اند» (استیس، ۱۳۷۵: ۳۲۸). زندگی راستین از نظر عطار همین است:

مرده‌ای کومی‌رود بر روی خاک	هست از قول نبی صدیق پاک
چون صفات نفس در وی مرده بود	سربه صدق زندگی آورده بود
او بدین عالم نیفتاده ز خویش	جان بلدان عالم فرستاده ز پیش
جان او چون آن جهانی گشته بود	غرق دریای معانی گشته بود

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۴۱)

به روایت عطار، پیامبر خلیفه اول را چون نفسش را کشته و جانس به آن عالم منتقل گشته، مرده- ای رونده بر خاک می‌نامد. رفتن به آن عالم یعنی غرق در معانی شدن و ترک صورت. خاصان با تزکیه نفس، مرگ را تجربه می‌کنند؛ همانکه شمس تبریزی گفت: «لباسهم فیها حریر. هم اینجا حریر پوشیده‌ام تو نمی‌بینی آن لطافت را چنانکه حیوان نبیند و نداند آن لطافت حریر را» (شمس- تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۸۹).

در *اسرارنامه* بر مبنای مفهوم فنا تعریف دیگری از مرگ و زندگی ارائه می‌شود:

کسی کونقش بی‌نقشی پذیرفت	چو مردان ترک این صورتگری گفت
اگر بی‌صورتی و بی‌نشانی	پذیرفتی تو داری ز ننگدگانی
و گرنه مرده مغرور می‌باش	نداری زندگی از دور می‌باش

(عطار، ۱۳۸۶، ب: ۱۳۶)

متناقض‌نمای نقش بی‌نقشی و ترک صورت، نمودار زندگی معنوی عارفان است. در بیت سوم، به زبان استعاری تعریف دیگری از مرگ و زندگی ارائه می‌دهد و زندگی (زندگی حقیقی) را بی‌صورت و بی‌نشان بودن معرفی می‌کند و کسی که چنین نباشد در اصل مرده است و گویی از دور به زندگی نظر می‌کند و بهره‌ای از زندگی واقعی ندارد.

در *منطق الطیر* نیز سی مرغ با فنای در سیمرخ به شهود حقیقت وجودی خود می‌رسند:

آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم ز عکس روی سیمرخ جهان	چهره سیمرخ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی‌شک این سی مرغ آن سیمرخ بود

(عطار، ۱۳۸۷، ب: ۴۲۶-۴۲۷)

بنا بر آنچه ذکر شد، فنا معرفت بخش است و تجربه ای است همچون تجربه مرگ. به روایت قرآن، با مرگ، چشم باز و انسان به حقایق آگاه می شود که پوشش جسم محبوبش می گرداند. «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي عَفْوِهِ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَيْفَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲). تجربه وصال با خداوند نیز با نشانه هایی همچون مرگ مشخص می شود:

مباش ای دوست تا محبوب باشی	که گر باشی به خود محبوب باشی
ز خود بگذر که بی خود جمله مایی	چو بی خود خوش تری با خود چرایی
چو معدوم آیی و موجود باشی	چو بر هیچی همه محمود باشی

(عطار، ۱۳۸۷، الف: ۲۶۵)

ب) تجلی خداوند

ادراک تجلی خداوند برای صاحب مکاشفه معرفتی را میسر می کند که همچون کنار رفتن پرده از دیدگان پس از مرگ است و در نتیجه، چنان تأثیر شدیدی برای صاحب مکاشفه دارد که شیوه زیست و نگاه او را به هستی و مرگ دگرگون می کند.

در تاریخ و فلسفه اسلامی تصورات متفاوتی از خداوند وجود داشته است. نتن در قرون میانه اسلامی به چهار تلقی از خداوند اشاره می کند: نخست الگوی کاملاً ظاهری و تشبیهی که متکلمانی چون احمد بن حنبل و اشعری بر آن راه رفته اند؛ دوم وجه تمثیلی که معتزله بدان باور داشته اند؛ سوم رویکرد عرفانی که به خداوند همچون محبوبی عشق می ورزند و صوفیان بر این روش می رفته اند؛ و چهارم نگرش نوافلاطونی مبتنی بر انگاره هایی چون عقل کلی و نفس کلی که عموماً مورد قبول اسماعیلیه بوده است (نتن، ۱۳۹۷: ۲۳-۲۵). خدای حاضر در آثار عطار نوع سوم است که به تفصیل، به تصریح و تلویح و در قالب تصاویر ارتباطش با عاشقان بیان می شود. این عشق مبتنی بر تجربه های روحانی شخصی است. در آثار عطار از خداوند متجلی در درون و بیرون و از نحوه ارتباط انسان با او سخن گفته می شود. برای مثال در خصوص تجلی خداوند در درون می گوید:

خداوند را باید درون جان جست (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۳۲) و یا به رابعه می گویند از خانه خارج شو تا صنع خداوند را در بهار ببینی و او می گوید: کسی که خداوند را به واسطه تجربه شهودی در درون خود ببیند، دیگر او را در بیرون نخواهد جست (همان: ۲۹۱).

همچنین در مورد تجلی بیرونی خداوند در قالب تمثیل هایی می گوید بی بهرگان از تجربه شهودی تصورشان از خداوند و حقیقت زاده تصورات و خیالات القاشده از دیگران است. عطار

در تمثیلی این مفهوم را چنین تصویر می‌کند: سلطان محمود در یکی از لشکرکشی‌ها با طفلی هندو مواجه و شیفته او می‌شود، او را به قصر می‌برد، زر و گوهر بر او می‌افشانند و بر تختش می‌نشانند. روزی کودک را گریان می‌بیند و علت را جویا می‌شود. کودک می‌گوید: مادرم همواره مرا از تو بیم می‌داده و برحذر می‌داشته و می‌گفته است اگر سلطان بر تو دست یابد «بدهد او سزای تو مقیم». امروز از آن می‌گیریم که تاکنون از محمود ناآگاه بودم، مادرم کجاست تا مرا غرق در زر، نشسته بر تخت ببیند (همان: ۳۶۸).

ای دریغابی خبر بودم بسی / زنده بی محمود چون ماند کسی
(همان)

محمود نماد خداوند، قیامت، مرگ و عالم معناست. کسانی که اهل شهود نیستند با توجه به اظهارات بی‌بهرگان از تجربه شهودی او را دور می‌انگارند. مادر نماد تصورات و تخیلات حاصل از علم حصولی است. کودکی نماد پاکی است و نشستن بر تخت و برخورد مستقیم با محمود نماد در جوار حق بودن. این برخورد یادآور آیه‌ای است که بهشتیان با شادمانی در جوار خداوند به او می‌نگرند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ / اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳).

در داستان تمثیلی ایاز و محمود، ارتباط دو سویه تصویر می‌شود: ایاز بیمار و محمود از فراق او دل‌تنگ می‌گردد. مأموری را به جویایی حالش می‌فرستد و از کوچک‌ترین درنگ در راه بیمش می‌دهد. مأمور به سرعت به حجره ایاز می‌رود، با دیدن محمود بر بالین ایاز، لرزه بر جانش می‌افتد، عذرخواهان و شگفت‌زده سوگند می‌خورد که کمترین درنگی نکرده است. شاه معذورش می‌دارد و می‌گوید من راهی دزدیده به سوی او دارم که بر دیگران نامکشوف و همچون اندرونی و بیرونی قصر پادشاهان است. بیرونیان شاه را در شکوه سلطانی می‌بینند و درونیان هم‌خانه‌ای صمیمی، بیرونیان باید خبری از او بیابند و درونیان در حضورش به سر می‌برند (عطار، ۱۳۸۶، الف: ۳۴۹). شگفتی دیگر این است که خداوند نیز از همان راه پنهان به سوی بنده می‌آید (همان: ۳۵۰). در جایی دیگر به وضوح بیشتری از خداوند متجلی سخن گفته می‌شود:

چون همه سوی حق آمد بوی تو / حق خود آید بی‌شک اکنون سوی تو
پاک شو از هر چه داری و بباز / تا حقت در پاکی آید پیش باز
(همان: ۴۰۰)

چنین تجربه‌ای را در احوال بومه از عارفان مسیحی نیز می‌توان دید که می‌گوید من به الوهیت صعود نکردم بلکه او بر من وارد شد و تولدی دوباره یافتم و می‌دیدم که حتی علف‌ها و سبزه‌ها هم خداوند را می‌فهمیدند (فانینگ، ۱۳۸۴: ۲۸۴).

ج) تجربه احوال قیامت پیش از مرگ

بر مبنای متون عرفانی، احوال قیامت را می‌توان پیش از مرگ تجربه کرد. سالک فکرت در مصیبت‌نامه در مواجهه با حضرت ابراهیم با بیان حوادث مختلف زندگی او همچون استقبال از آتش، قربانی کردن، ترک پدر... به زبان حال، سیر کار را از او می‌پرسد. مفهوم اساسی در این خصوص عبارت «وجهت وجهی» است. هنگامی که ابراهیم با خداوند متجلی، مواجه شد وقایعی را تجربه کرد و احوالی به او دست داد که آدمیان در آستانه قیامت تجربه می‌کنند. در بیت‌های زیر عطار به تفسیر و تأویل این امر می‌پردازد:

جان نهادی پیش جانان در میان	جمله ملکوت چون دیدی عیان
لاجرم جبریل را گفتی که برد	چون شدی از خویش و از فرزند فرد
بی‌جهان راز نهان برداشتی	پرده از روی جهان برداشتی
حجت از وجهت وجهی ساختی	چون جهان بر یکدیگر انداختی

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۳۶۸)

عطار حالات ابراهیم را هنگام دیدار با خداوند منطبق بر آیات مبتنی بر مرگ تفسیر کرده است. آدمیان پس از مرگ با ملکوت الهی مواجه می‌شوند، اما حضرت ابراهیم در جهت عکس، با دیدن ملکوت، حالات مرگ را تجربه می‌کند. برای مثال جدایی از خویش و فرزند منطبق است با:

«يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ / وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ / وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ» (عبس: ۳۴-۳۶).

پرده از روی جهان برداشتن یادآور آیه زیر است:

«لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲).

سرانجام بیت چهارم علاوه بر آیه ۷۹ سوره انعام، دیدار با خداوند پس از مرگ را تداعی می‌کند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ / إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳).

میبیدی «وجهت وجهی» را به فنای به واسطه خدا و برای خدا و محو بودن در خدا تاویل می‌کند (میبیدی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۴۱۱).

۳-۲-۴ تصویرسازی از مرگ

بنا به قول عارفان و صاحبان مکاشفه توضیح دقیق دیده‌ها و شنیده‌ها در مواجهه با امر متعالی و سطح پنهان هستی ممکن نیست. آنان هنگام گزارش از آن عوالم از زبان نمادین که زبان رؤیا نیز هست، استفاده می‌کنند تا آنچه را که خود لمس کرده‌اند، تقریب به ذهن کنند. تصاویری که عطار در باب تجربه مرگ یا حالات پیش از وقوع آن تجربه کرده است، به قرار زیر است:

الف) احساس خورشید در درون

فردی هنگام مرگ می‌گفت که اکنون خورشید را در درون خود دارم. شب به پایان رسید و روز در رسید، سپس به صراحت از دیدار با خورشید عزت یا خداوند می‌گوید:

چون شود خورشید عزت آشکار
هشتت جنت گردد آنجا ذره‌وار
بی‌جهت چندان که بینی پیش و پس
از همه سوئی یکی بینی و بس
جمله او بینی چو دائم جمله اوست
نیست در هر دو جهان بیرون ز دوست
(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۲۲۸ - ۲۲۹)

«دوست» همان خورشید عزت است که با دیدن او دیگر چیزی جز نور دیده نمی‌شود. تصویر وجود خداوند در درون به مثابه خورشید، شبیه است به تجربه نزول خداوند در تجربه‌های شهودی. با خیره شدن به خورشید همه چیز بدل به نور می‌شود. نعمات الهی که مؤمنان در حیات دنیایی چشمی به آن داشته‌اند، در پرتو خداوند بی‌فروغ می‌گردد. با ترک عالم ماده، جهات از بین می‌رود و هر چیز به صورت واقعی خود که «یکی» است، پدیدار می‌گردد. نکته در این است که همواره چنین بوده که جمله عالم سرشار از دوست بوده است، اما آدمیان پیش از تجربه مرگ از درک آن محروم بوده‌اند.

ب) رسیدن نوری از بی‌جا

در نگاه متعارف، عزرائیل ترسناک و ناخوشایند است، اما در خطاب «سالک فکر» رساننده جان به جانان، فراهم آورنده عیش خوش در جوار معشوق بودن و پایان بخش جدایی‌هاست (همان: ۱۸۶). عطار در تبیین این موضوع آدمی را با چراغ قیاس می‌کند؛ با وزش باد، چراغ خاموش می‌شود و زاری بر آن بی‌فایده است و این تصویری است از مرگ و نیستی، اما در نگاه شهودی، آدمی چراغی است که نورش از جای «بی‌جایی» می‌رسد و سرانجام به همان جا باز می‌گردد. تصویر این نور مبداء و مقصد، برگرفته از قرآن کریم است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) و «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) که به ترتیب آغاز و پایان را نشان می‌دهد. روح آدمی دمیده از همان خداوند یا نور است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲). بنابراین نور به اصل خود بازمی‌گردد.

چون چراغ از جای بی‌جایی رسید
چون بدانجا باز شد شد ناپدید...
زین جهان تا آن جهان بسیار نیست
جز دمی اندر میان دیوار نیست

(عطار، ۱۳۸۶، الف: ۱۸۸)

ج) افزون شدن نور چراغ

عطار در خصوص مرگِ خلیفهٔ دوم می گوید:

روشنایی از جهان در پرده شد
نی نمرد او زنده جاوید گشت
کان چراغ هشت جنت مرده شد
گر چراغی بود صد خورشید گشت
(همان: ۱۴۲)

در صورت ظاهر با مرگ چراغی خاموش می شود، اما درحقیقت آن چراغ نه تنها بسیار پر نور که مظهر روشنایی می شود.

سالک القصة چو در دریای جان
جانش چندان کز پس و از پیش دید
غوطه خورد و گشت ناپروای جان
هر دو عالم ظل ذات خویش دید
(همان: ۴۴۰)

در این بیت نیز به صورت مضمّن سالکِ ناپروای جان به خورشیدی تشبیه شده است که سایهٔ دو عالم گواهی بر خورشید وجود اوست.

د) خوردن خورشید

مجنون پس از سالها بیماری از عشق در بستر مرگ می افتد. کسی بر بالین او می آید و از جنونش می پرسد:

گفت یک روزی در آمد آفتاب
خویشستن را کرده ام زان روز گم
در گلویم رفت و من گشتم خراب
بر سر او رفت در وقت وفات
گم شود هر دو جهان زان سوز گم
این زمان چونی که جان خواهی سپرد
نیکم مردی گفتش ای پاکیزه ذات
گفت آنکه تو چه دانی و بمرد
(همان: ۳۶۳)

پاسخ کوتاه و مبهم مجنون را با توجه به بیت‌های پیشین که از مواجههٔ خود با خورشید و بیماری جنون گفته بود و با توجه به نمونه‌های دیگر که همچون تجربهٔ مرگ، تجربهٔ دیدار با خورشید و نور است، می توان چنین تأویل کرد که در این حال سراپا خورشید گشته و از جزء به کل بدل شده و آخرین سخن نیز سکوت مرگ است. «چه دانی» یعنی از مقولهٔ دانستن نیست و باید تجربه کرد. از وجوه بیان ناپذیری این تجربه این است که در قالب متناقض‌نما چنین بیان می شود که آفتابی که مظهر روشنی است، موجب گم شدن او می شود و این گم شدن، گم شدن از زندگی و حیات دنیایی است. این خورشید را می توان به تجلی خداوند تأویل کرد، تجربهٔ فرود آمدن خورشید در حکایتی دیگر چنین است که خداوند چون خورشیدی هر شب فرو می آید و تنها شب بیداران توان دیدنش را دارند (همان: ۲۵۴).

۵) محو شبنم در دریا

مرگ بازگشت است، همچون بازگشت قطره به دریا. دریا کنار و ساحلی ندارد، پس قطره هم دریاست و تنها با بازگشت به اصل خود و یکی شدن با دریا و مرگ این را درخواهد یافت. آدمی چون قطره پیش از رسیدن به دریا آنچه درخصوص دریا می‌اندیشد زادهٔ تصورات اوست، ولی در مواجهه با دریا با او یکی و محو شود.

بازگشتت سوی دریاست ای پسر	زین چه باشد کار آنجاست ای پسر
چون ندارد هیچ این دریا کنار	قطره چون بیند کناریش آشکار
گر کناری بیند آن تصویر اوست	ور خیالی بیند آن تقدیر اوست

(همان: ۴۳۹)

۵- نتیجه‌گیری

عطار به هستی و مرگ بر مبنای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مبتنی بر شهود می‌نگرد. شهود از راه‌های کسب معرفت است که از مواجهه با باطن یا سطح پنهان هستی به دست می‌آید. عطار و بسیاری از عارفان مبانی معرفتی خود را از شهود و مکاشفهٔ سطح دیگر عالم یا باطن آن کسب کرده‌اند و در پرتو این رؤیت، احوال روحی و روانی، باورها و شیوهٔ زیستشان دگرگون گشته است. مسئلهٔ اصلی مقالهٔ حاضر این است که هستی در تجربه‌های شهودی عطار چگونه تصویر شده است و آثار و نتایج چنین نگرشی در باب مرگ چیست؟ در تبیین این مسئله، مثنوی‌های عطار که وجه تعلیمی دارند و در مواضعی تصویرگر احوال روحی و عاطفی شاعر هستند، بررسی شد.

عطار در مکاشفات خود از عوالم بسیار دیگری سخن می‌گوید که عالم محسوس در برابر آن خواب و خیال می‌نماید. آن عوالم با شورمندی و عشق به سوی مقصدی روان‌اند، همچنانکه عناصر محسوس این عالم نیز چنین‌اند. به عبارتی آنچه به‌عنوان افعال محسوس اجزای عالم می‌بینیم مثلاً برآمدن ماه، طلوع و غروب آفتاب، تلاطم امواج و... همه سیر به سوی معشوق ازلی است که تنها با نظر به باطن دریافت می‌شود و گزارش از آن تنها با آنچه عطار آن را زبان فکرت یا زبان خواب می‌نامد، میسر می‌شود. اصولاً هستی با شوق به سوی مبدائی که روزی تمام هستی به صورت‌پذیری از او جدا گشته‌اند، سیر می‌کنند.

سرگذشت آدمیان از هستی جدا نیست. آدمی پیش از ترکیه با نظر به سطح عالم به ذرات مشغول و دلبستهٔ نور بازتاب یافته از ذرات می‌شود، درحالی که خود جزئی از نور است و چون همهٔ عناصر هستی به سوی مبدأ نور روان است. در این دیدگاه، آدمی با مرگ به مثابهٔ جزء به سوی کل می‌رود. از آنجاکه خداوند نور است و از روح خود بر آدمی دمیده، پس بازگشت، بازگشت نور به

نور است. خداوند در تصور کسانی که با شهود با او مواجه نگشتند دور و پر حشمت است، اما صاحبان تجربه شهودی او را دوستی نزدیک می‌بینند. مرگ حادثه‌ای ناگوار در پایان هستی نیست، عارفان هم‌اکنون نیز در این جهان آن را به انحای گوناگون تجربه می‌کنند. پشتوانه چنین نگرشی آیات قرآنی، داستان‌های پیامبران و سرگذشت و تجربه‌های عارفان است. مرگ را از طریق شبه مرگ یعنی فنا، تجلی خداوند و تجربه احوال قیامت در این دنیا نیز می‌توان تجربه کرد و امکان چنین تجربه‌ای کمابیش برای همگان میسر است. چنین نگرشی به هستی و مرگ موجب زوال ملال و معنادار گشتن هستی و مرگ می‌شود و به زندگی معنای دیگری می‌دهد. نیکویی تجربه مرگ صرفاً با شهود باطن عالم میسر می‌شود. در پرتو تجربه شهودی از هستی، مرگ نیز رنگ دیگری می‌یابد و نه تنها درشتی و خوفناکی‌اش زدوده می‌شود که امری خواستنی و مقدمه‌ای برای وصال و عیش خوشی می‌گردد که سودای عارفان در هستی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۰). *علل الشرایع*. جلد ۱. ترجمه محمد جواد ذهنی تهرانی. قم: نشر مؤمنین.
- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*. ترجمه همایون همتی. چاپ اول. تهران: انتشارات نقش جهان.
- استیس، و.ت. (۱۳۷۵). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سروش.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*. جلد ۱. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- جمشیدیان، همایون و همکاران (۱۳۹۵). «بررسی مکاشفات عرفانی عطار در غزلیات براساس نظریه ویلیام جیمز». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. شماره ۴۳. صص ۱۱-۴۱.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. چاپ اول. ترجمه حسین کیانی. تهران: انتشارات حکمت.
- حلاج، حسین بن منصور. (۱۳۷۸). *اخبار الحلاج*. تصحیح لویی ماسینیون. ترجمه محمد فضاییلی و سودابه فضاییلی. آبادان: نشر پرشس.
- خدایاری، مصطفی. (۱۳۹۵). «مرگ و موت ارادی از دیدگاه سنایی، عطار و مولانا». *تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی*. شماره ۲۷. صص ۴۱-۶۶.
- رحیمیان، سعید و محبوبه جباره. (۱۳۸۹). «ترس از مرگ در آثار عطار». *ادبیات عرفانی*. دوره دوم، شماره ۳. صص ۶۵-۹۲.
- ساجدی، علی محمد و محبوبه جباره. (۱۳۹۳). «چیستی و اقسام مرگ از نظر عطار». *شعرپژوهی*. سال ششم. شماره ۲. صص ۳۹-۶۶.

- شمس تبریزی. (۱۳۶۹). *مقالات شمس*. تصحیح محمدعلی موحد. چاپ اول. تهران: انتشارات خوارزمی.
- طایفی، شیرزاد. (۱۳۹۶). «نمودهای عرفان عملی و وحدت شهود در دیوان عطار». *ادب فارسی*. شماره ۲. صص ۸۱-۱۰۰.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶). الف. *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- _____ . (۱۳۸۶). ب. *اسرارنامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سخن.
- _____ . (۱۳۸۷). الف. *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن
- _____ . (۱۳۸۷). ب. *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سخن.
- فانینگ، استیون. (۱۳۸۴). *عارفان مسیحی*. ترجمه فریدالدین رادمهر. چاپ اول. تهران: انتشارات نیلوفر.
- فریزر، جیمز جرج. (۱۳۸۴). *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ دوم. تهران: نشر آگاه.
- کاکایی، قاسم و محبوبه جباره. (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه خیام و عطار». *اندیشه دینی*. دوره ۱۴. شماره ۵۲. صص ۱۱۳-۱۳۶.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۷۶). *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*. جلد ۳. به کوشش علی‌اصغر حکمت. چاپ ششم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نتن، یان ریچارد. (۱۳۹۷). *خدای متعال*. ترجمه سیده لیلا اصغری. چاپ اول. تهران: انتشارات حکمت.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۸۱). *زبده‌الحقایق*. تصحیح حق‌وردی ناصری. چاپ دوم. تهران: انتشارات طهوری.
- و کیلی، هادی و آزاده اقبالی. (۱۳۸۶). «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE». *تبسات*. سال دوازدهم. صص ۱۳۱-۱۴۶.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۴). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
- یالوم، اروین. (۱۳۹۲). *خیره به خورشید*. ترجمه مهدی غبرایی. چاپ چهارم. تهران: نیکونشر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
- Alston, William P. (1996). *Religious Experiences as Perception of God*, in *Philosophy of Religion*, Oxford University Press.

References

The Holy Quran

- Alston, W. P. (1996). *Religious experiences as perception of God*, in *Philosophy of Religion*. Oxford University Press. 20- 29
- Attar Neishabouri, F. M. (2007a). *Mosibat-Nama* [Book of affliction] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.). Sokhan Publications.
- Attar Neishabouri, F. M. (2007b). *Asrar-Nama* [Book of secrets] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.) (3rd ed.). Sokhan Publications.

- Attar Neishabouri, F. M. (2008a). *Ilahi-Nama* [Book of God] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.). Sokhan Publications.
- Attar Neishabouri, F. M. (2008b). *Mantiq-ut-Tayr* [Conference of the birds] (M. R. Shafiei-Kadkani, Ed.) (4th ed.). Sokhan Publications.
- Fanning, S. (2005). *Christian mystics* (F. Radmehr, Trans.). Niloofar Publications.
- Fraser, J. G. (2005). *The golden bough* (K. Firoozmand, Trans.) (2nd ed.). Agah Publications.
- Hallaj, H. M. (1999). *Akhbar al-Hallaj* [The words of Hallaj] (L. Massignon, Ed.) (M. Fazayeli & S. Fazayeli, Trans.). Porsesh Publications.
- Hujwiri, A. H. (2005). *Kashf ul-mahjoob* [Revelation of the veiled] (M. Abedi, Ed.) (2nd ed.). Soroush Publications.
- Ibn Babawayh, M. A. (2001). *'Ilal al-sharia'* [Reasons of the rulings] (M. J. Zehni Tehrani, Trans.). Mo'menin Publications.
- James, W. (2012). *The varieties of religious experience* (H. Kiani, Trans.). Hekmat Publications.
- Jamshidian, H. Leila Nourouzpour. Motahareh Choubineh (2015). Mystical experiences in the Ghazals of Attar: A review based on William James' theory. *Quarterly Mytho-Mystic Literature Journal*, 12 (43), 11-41.
- Jung, C. G. (1973). *Man and his symbols* (A. Saremi, Trans.). Amir Kabir Publications.
- Kakaie, Gh., & Jabbareh, M. (2014). A comparative study of the death: Thinking from Attar's and Khayyam's viewpoints. *Religious Thought*, 14 (3), 113-136.
- Khodayari, M. (2016). Death and voluntary death from Sanai's, Attar's and Mowlana's points of view. *Quarterly Journal of Pedagogic and Lyric in Persian Language and Literature Studies*, 8(27), 41-66.
- Meybodi, A. R. (1997). *Kashf al-asrar va odah al-abrar* [The unveiling of secrets] (Vol. 3) (A. A. Hekmat, Ed.) (6th ed.). Amirkabir Publications.
- Nasafi, A. M. (2002). *Zobdat al-haqayeq* [The quintessence of reality] (N. Haghverdi, Ed.) (2nd ed.). Tahoori Publications.
- Netton, I. R. (2018). *Allah transcendent* (S. L. Asghari, Trans.). Hekmat Publications.
- Otto, R. (2001). *The idea of the holy* (H. Hemmati, Trans.) Naqsh-e Jahan Publications.
- Plato. (2001). *Plato: Complete works* (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.) (3rd ed.). Kharazmi Publications.
- Rahimian, S., & Jabbareh, M. (2010). Fear of death in Attar's writings. *Mystical Literature*, 2 (3), 65-92.
- Sajedi, A. M., & Jabbareh, M. (2014). A study of the concept of death in Attar's works. *Poetry Research*, 6 (2), 39-66.
- Shams Tabrizi, M. (1990). *Maqalate Sham* [Shams articles] (M. A. Movahed, Ed.). Kharazmi Publications.
- Stace, W. T. (1996). *Mysticism and philosophy* (B. Khorramshahi, Trans.) (4th ed.). Soroush Publications.
- Taefi, Sh. (2016). Aspects of practical mysticism and unity of intuition in Attar of Nishapur's Divan. *Persian Literature*, 7 (2), 81- 100.
- Vakili, H., & Eghbali, A. (2007). Mystical experience of death based on NDE studies. *QABSAT*, 12, 131-146.
- Yalom, E. (2013). *Staring at the sun: Overcoming the terror of death* (M. Ghabraei, Trans.) (4th ed.). Nikoo Publications.

Existence and Death in the Light of Attar's Intuitive Experiences¹

Homayun Jamshidian²
Leila Nowruzpur³
Meysam Sadighi⁴

Received: 2020/09/01
Accepted: 2020/12/27

Extended Abstract

Death has always been an important matter in human history. Everyone takes a stance on it based on his/her epistemological and ontological orientation and reaches psychological state, emotions and lifestyle as a result of essential beliefs in it. Some do not believe in the life after death; some feel afraid of it; and others, like Socrates, see the soul of the real philosopher as longing for death. Some have considered the grief over death to be unwise, because no one will ever experience death in life. According to some, the grief over death is pointless because we live a short life and would return to nonexistence before we realize it. Obviously, such an idea is based on the assumption that there is no world after death. In addition to these perceptions of death, differences could also be seen in the views of religious people. In Ash'ari theology, the man, despite piety, restlessly feels afraid of the "final moment". In contrast, the intuitionists, and here Attar, basically have an approach to death which is the result of revelation; not just knowing and believing, and this is derived from their intuitive epistemology and ontology. Attar's view of existence and death is based on intuitive experience. These experiences emanate from man's encounter with the hidden layer of the universe. Attar maintains that intuitive perception is attained only through the language of dreams or the language of deep reflection. How existence has been depicted in Attar's intuitive experiences and the impact this view has on the perception of death are the main problems of this article. To answer the question, Attar's Masnavies that both explain his mystical teachings and represent his states were analyzed. The results showed that Attar's attitude towards death emanates from his intuition-based epistemological and ontological view. Intuition is one of the means of acquiring recognition which is achieved via facing the depth or hidden layer of the universe.

1. DOI: 10.22051/jml.2021.32755.2077

2. Associate Professor of Persian Language and Literature, Golestan University, Iran (Corresponding author) h.jamshidian@gu.ac.ir

3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Golestan University, Iran.l.nowruzpur@gu.ac.ir

4. MA student of Persian Language and Literature, Golestan University, Iran. m.sadighi97@stu.gu.ac.ir
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

His works show that without intuition there would be no way to reach the truth of existence and death. Ontologically, in contrast to the tangible and material world, which appears to be dreams and fantasies, there are many other worlds whose components, like tangible components of this world, move towards God passionately and with great love; the spiritual world and the world after death is buried below the surface of this world. According to Attar, existents in the universe apparently do their destined physical affairs but inwardly they yearn for moving towards the origin of the universe. Humans are generally caught in a mirage. The one who reaches the treasure at depth of the sea of the world will see God as a shining sun in this world. In the form of the allegory of Ayaz and the Sultan, the loving face of the Sultan is depicted, which is revealed only in intuition and by "leaving the number". God, the world and man are united. With such an attitude to existence, with death, the part reaches the whole and becomes the whole that was once separated from Him by form. Death can be experienced through quasi-death experiences like annihilation, the self-manifestation of God, and the experience of the state of resurrection in this world; such experiences is feasible for almost everyone. Some intuitive images of the mystic's encounter with death and eternal life are: appearance of the sun from nowhere, increase of light with death, feeling the sun inside, eating the sun, landing of the sun, and fading the dew in the sea. Mystics seem to live in two worlds simultaneously. Individuals will be able to have such experiences based on their efforts to transcend the external senses. Such an attitude will be effective in reducing the boredom of mundane life and giving meaning to existence and death. Death is not a tragic event at the end of life as mystics keep experiencing it in various forms in this world. Such an attitude is supported in Qur'an, the stories of the prophets, and the stories and experiences of the mystics. The man's destiny is not separate from existence. Before self-purification, man, depending on the level of the universe, becomes enchanted by the light reflected from the sun, i.e. God, while he himself is a part of the light and like all existents is moving towards the source of light. In this view, with death, man goes to the whole as a part of it. Since God is light and has breathed from his soul into man, then return is the return of light to light. Such an attitude towards existence and death removes the boredom and gives life and death a different meaning. The exquisiteness of death experience is possible only through the intuitive understanding of the universe. In light of the intuitive experience of existence, death takes on a different color, and not only is its dreadfulness removed, but also it becomes a desirable thing and a prelude to a blissful union; which is what the mystics yearn for in their life.

Keywords: Attar, Intuitive experience, Existence, Death