

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۳

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰

تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا

عبدالحسین لطیفی^۱

سیدناذر محمدزاده^۲

سید مجتبی ضمیری^۳

چکیده:

مرگ همواره بغرنج‌ترین مسأله انسان بوده است. عرفای بزرگ همچون مولانا جلال‌الدین مرگ را نه تنها آغاز یک زندگی نو دانسته، بلکه در نگاهی عاشقانه آن را پلی به منظور نیل به وصال معشوق ازلی تلقی کرده‌اند.

لذا، این پژوهش متکفل بررسی این موضوعات است: مفهوم مرگ در نظام فکری مولانا؛ مفاهیم معنوی مرگ در نظر مولانا مانند: تکامل و تجربه (مکاشفه)، خواب و همسانی آن با مرگ، عدم و فنا، مرگ ارادی، شهادت.

این نوشتار در صدد آن است که اولاً مفهوم مرگ را که دغدغه مهمی است بر اساس آموزه‌های مولانا باز تبیین کند؛ ثانیاً مفهوم شهادت که مقوله‌ای بس گرانسنگ در اسلام است با تکیه بر آرای عارفانه مولانا واکاوی کند.

در نتیجه می‌توان گفت از نظر مولانا شهادت بهترین نوع مرگ است، چرا که بر تکامل، موت ارادی و فنا فی الله ناظر است.

این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و بر مبنای شیوه کتابخانه‌ای انجام پذیرفته است.

کلید واژه‌ها:

تکامل، عدم، فنا فی الله، مرگ ارادی، شهادت.

^۱ - استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (ره). نویسنده مسئول: hoseinlatifi89@gmail.com

^۲ - استادیار گروه عرفان، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان. ایران.

^۳ - کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام (ره)، تهران، ایران.

پیشگفتار

مرگ و در پی آن معاد، یکی از دغدغه‌های اصلی روح انسان است. طبیعی است هر کس بنابه گرایش فکری خود، تلقی خاصی از آن خواهد داشت. تفاوت نگرش یک معتقد به معاد با منکر آن از همین جا آغاز می‌شود؛ یکی مرگ را پایان کار آدمی و پدیده‌ای زشت و منفور می‌داند و دیگری آن را سرآغاز دوره‌ای جدید در حیات و زندگی برتر و بهتر می‌پندارد. مرگ به معنای مردن است. راغب در مفردات مرگ را پنج نوع می‌شمارد: ۱- ماده (موت) ۲- ماده (قتل) ۳- ماده (هلاک)؛ ۴- ماده (وفی)؛ ۵- ماده (صعق)؛ در معنای حقیقی می‌توان «غفران از یاد خداوند» را مرگ حقیقی انسان یاد کرد.

در میان حکما و فلاسفه، فارابی نفس انسانی را تا زمانی که کمالات ثانیه از آن بروز نکرده، محتاج بدن می‌داند. وی همچنین نفوس انسانی را سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. انسان‌هایی که باقی‌اند و به سعادت خواهند رسید. ۲. گروهی که باقی‌اند اما در عذاب به سر خواهند برد. ۳. نفوسی که با مرگ نابود می‌شوند. (داودی، ۱۳۴۹: ۲۳۴) شیخ‌الرئیس نیز انسان را یک موجود دو رکنی می‌داند که یک رکنش بدن مادی و رکن دیگرش نفس با روح مجرد است. او معتقد است که نفس همواره مجرد بوده و مجرد هم باقی می‌ماند. بوعلی معتقد است اگر نتوان چیزی را رد کرد باید آن را ممکن دانست. از این رو معاد جسمانی را به واسطه اعتماد به خبر مخبر صادق قبول می‌کند. (ابن سینا:

(۱۴۵)

عرفا نیز با تأسی از قرآن مرگ را به دو گونه تقسیم کرده‌اند. غزالی ضمن تقسیم مرگ به مرگ روح حیوانی و مرگ روح انسانی اشاره دارد که مرگ جسم موجب مرگ روح نمی‌شود؛ به این صورت که او جسم را به آلت و مرکب و روح را به سوار تشبیه می‌کند. از این رو مرگ جسم را فقط دلیلی بر بی‌مرکب شدن سوار (روح) عنوان می‌کند. (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۷۴)

ساختار نظام اندیشه مولانا برگرفته از آیات و روایات و همچنین تعالیم بزرگان فلسفه، حکمت و عرفان است. از این رو در نگاه او ضرورت مرگ و حکمت آن، به نتیجه رسیدن خلقت آسمان‌ها و زمین است. وی مرگ را بازگشت به اصل و حیات واقعی می‌داند. در دایره اندیشه مولانا روح اصالت داشته و به جسم تا بدانجا که در خدمت روح باشد بها داده می‌شود.

مولانا ضرورت مرگ و حکمت آن را در حکایتی در جواب آن غافل که گفته بود: «خوش بودی جهان اگر مرگ نبود» بیان می‌کند و به زیبایی پاسخ می‌دهد و در ادامه حکایت به جنبه‌های دیگر

مرگ اشاره می‌کند:

آن یکی می‌گفت خوش بودی جهان گر نبود پای مرگ اندر میان
آن دگر گفت ار نبود مرگ هیچ که نیرزیدی جهان پیچ پیچ
خرمنی بودی به دشت افراشته مهممل و ناکوفته بگذاشته
(م، ۵، ۱۷۶۲-۱۷۶۰)

او می‌گوید اگر مرگ نبود هرگز انسان‌های گندم‌نما از انسان‌های بی ارزش کاه صفت، جدا نمی‌شدند و این را از عدل و حکمت خداوند به دور می‌داند که کاری را نیمه تمام گذارد و انسان‌های با ایمان و دل زنده که در طول زندگی در راه رضای خداوند تلاش کرده‌اند، با انسان‌های فاسق و ریاکار یکسان قرار دهد. مولانا معتقد است اگر مرگ نبود آدمی همچنان به حیات ناسره خود ادامه می‌داد. مرگ جداکننده روح از بدن و فاروق نیک و بد است و کسی که مرگ را کربیه و بدمنظر می‌بیند گویی که نسبت به تکامل جهان بی میل است و می‌خواهد از سر هوا و هوس چرخه تکامل جهان را از حرکت باز دارد. (زمانی، ۱۳۷۲: ج ۵: ۴۸۳)

مولانا همچنین حکمت مرگ را از زبان بلال حبشی چنین بیان می‌دارد:

من چون آدم بودم اول حبس کرب پُرشد اکنون نسل جانم شرق و غرب
من گدا بودم در این خانه چو چاه شاه گشتم قصر بیاید به شهر شاه
قصرها خود مر شهان را مأنس است مرده را خانه و مکان گوری بس است
انبیاء را تنگ آمد این جهان چون شهان رفتند اندر لامکان
مردگان را این جهان بنمود فر ظاهرش زفت و به معنی تنگ بر
(م، ۳، ۳۵۳۸-۳۵۳۴)

این گونه نگرستن به مرگ به او چنان جسارت و جرأتی می‌دهد که بی‌پروا مرگ را به زور آزمایی‌ای فرا می‌خواند که در آن از پیش برنده است:

مرگ اگر مرد است آید پیش من تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ

ب) انواع مرگ

۱- تکامل انسان و مرگ

مرگ‌هراسی عمده‌ترین واکنش در برابر مرگ‌اندیشی است. یکی از عوامل هراس از مرگ، ناشناخته بودن و درک ناپذیر بودن آن است. انسان گونه‌هایی از مرگ را در زندگی تجربه می‌کند. مولوی معتقد است مرگ به انحای مختلف در زندگی قابل تجربه است. این مفهوم، ریشه در عقاید کلامی، عرفانی، حکمی و علمی او دارد. او از پدیده‌هایی که شاید برای همگان پیش پا افتاده بنماید برای شناخت پدیده رمزآلود مرگ بهره می‌گیرد. به عقیده مولانا، وجود انسان طی یک سیر، مرحله به مرحله از جماد، نبات و حیوان می‌گذارد و به انسان می‌رسد؛ مولوی این سیر را همراه با مرگ و زایش می‌داند. از تکامل مورد نظر مولوی در مثنوی، برداشته‌های مختلف و متعددی چون: تکامل تکوینی، تکامل عرفانی و حتی تکامل نوعی (داروینی) یاد کرده‌اند. (شیمیل، ۱۳۶۷: ۴۵۸؛ زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۹۰؛ خلیفه عبدالحکیم، ۱۳۵۲: ۴۵-۳۶). البته منظور مولانا علاوه بر تکامل تکوینی، سیر و تکامل عرفانی و معنوی نیز بوده است. مطابق با آن معتقد است انسان با گذر از چند مرحله به صورت نهایی خود درآمده است. طبق تکامل تکوینی، انسان دارای چهار روح (نباتی، حیوانی، نفسانی، انسانی) است که یکی پس از دیگری برایش حاصل می‌شوند و وظایف متفاوتی را هم دارند. (نسفی، ۱۳۸۶: ۹۲-۸۷) آن چه در اینجا مهم است، ارتباطی است که مولانا بین این مراحل و مرگ ایجاد می‌کند؛ و مهم‌تر از آن، نتیجه‌ای که وی از این ارتباط می‌گیرد. وی در ورود به هر مرحله، صحبت از مرگ می‌کند، ولی چپستی آن را توضیح نمی‌دهد. (حسینی، ۱۳۹۰:

(۹۵)

از جمادی مُردم و نامی شدم	وز نما مُردم به حیوان بر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟!
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن زجو	کُل شَیْء هالک إلا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون	گویدم کائنا إلیه راجعون

(م، ۳، ۳۹۰۶-۳۹۰۱)

تکامل انسان با مرگ و زایش همراه است. مفاهیمی که در این قسمت از تعبیر مرگ و تولد به دست می‌آید، نوعی انتقال از مرتبه پایین به بالا و دوره‌ای از زندگی به دوره دیگر؛ منهویت جماد

تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / ۲۵۷

خود را از دست می‌دهم، لذا از جمادی می‌میرم و با هویتی دیگر زاده می‌شوم؛ ویژگی خاص مرگ، پایان یافتن هویتی خاص است که در هر دوره از حیات بشر تکرار می‌شود. (حسینی، ۱۳۹۰: ۹۶) ویژگی مهم تکامل تکوینی این است که انسان نسبت به انتقال و مرگ از زندگی و هویت پیشین، کوچک‌ترین آگاهی ندارد. مولوی به این ناآگاهی توجه دارد و با تعبیر نسیان و غفلت به آن یاد می‌کند:

آمده او لبه اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتادن	امدش حال نباتی هیچ یاد...
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقل‌های اولینش یاد نیست	هم ازین عقلش تحول کردنی است...
گر چه خفته گشت و شد ناسی زپیشکی	گذارندش در آن نسیان خویش

(م، ۴، ۳۶۵۰-۳۶۳۷)

مولوی می‌گوید: آگاهی تو در مرحله جمادی تا حد تقریباً «بی‌خبری» بود. با چنین کیفیتی، وارد مرحله نباتی (= نما= از نمو کردن) شدی. سپس از دوره نباتی، به حیات حیوانی و گرفتاری‌های (ابتلا) آن رسیدی و زمانی خواهد رسید که از بند حس (پنج- پنج حس) و مکان (- شش - شش جهت) رها خواهی شد. (سیاح‌زاده، ۱۳۹۱: ۳۹۷)

از جمادی بی‌خبر سوی نما	ور نما سوی حیات و ابتلا
بازسوی عقل و تمییزات خوش	باز سوی خارج این پنج و شش

(م، ۵، ۸۰۰)

مولانا با تعبیر گذر از مراحل کمال به مرگ، در پی غرابت زدایی و مأنوس کردن مرگ است؛ ترس از مرگ برای ما که قبلاً آن را به شکلی دیگر تجربه کرده ایم و نتیجه‌ای جز کمال نداشته، بیهوده است. از این‌رو هنگامی که وجود مرگ در تکامل و ترقی با مردن را مطرح می‌کند، نخستین نتیجه‌ای که می‌گیرد «پس چه ترسم؟!» است. (حسینی، ۱۳۹۰: ۹۸) در نمونه بالا و همچنین نسیانی که وی بدان معتقد است و نیز صحبت از داشتن صورت‌های گوناگون در بیت:

صورت تن گو: برو من کیستم نقش کم ناید چو من باقیستم
(م، ۳، ۳۹۳۴)

این ظن را پیش آورد که وی نیز معتقد به تناسخ است. آنچه از بررسی اعتقاد به تناسخ در میان بزرگان اسلامی بر می آید این است که: تناسخ بر دو قسم است: حقیقی و مجازی. تناسخ مجازی که در اسلام مقبول است، نیز خود به دو گونه اتصالی (تحولات مختلف روح) و تمثیلی تقسیم می شود. مراد مولانا تناسخ مجازی، اتصالی است. (زمانی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۱۰۱۳)

سلطان ولد می گوید: مولوی معتقد به یک نوع تناسخ است که آن را تناسخ ملکوتی یا تشابه و اتحاد ارواح گویند. معقول نیست که او به تناسخ ملکی یا جسمانی معتقد باشد که از مذهب هندوان و جماعتی از فلاسفه گرفته شده است. خلاصه تناسخ ملکوتی یا وحدت در تجلی و ظهور، آیه ۱۳۶ سوره بقره است. (سلطان ولد، ۱۳۶۷: ۱۰۷)

۲- خواب و همسانی آن با مرگ

خواب و رؤیا از مسائل مهمی است که در قرآن و حدیث به صورت مبسوط بدان پرداخته شده است. تنها در سوره یوسف به سه نمونه خواب و رؤیای سرنوشت ساز اشاره شده است. قرآن مجید در آیاتی از سوره زمر دقیق ترین تفسیر را برای مسأله خواب بیان کرده است؛ زیرا می گوید خواب یک نوع «قبض روح» و جدایی روح از جسم نه جدایی کامل است. در احادیث از خواب اینگونه تعبیر شده است: «خواب برادر مرگ است و مرگ، به آستان بهشتیان راهی ندارد». (کنز العمال، خ ۳۹۳۲۱؛ فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۳) مولانا نیز در اشعار خود به این حدیث اشاره کرده و خواب و بیداری را دو گواه و نشانه برای مرگ و حشر دانسته است:

اسب جان ها را کند عاری ز زین سر النوم اخ الموت است این
(م، ۱، ۴۰۰)

نوم ما چون شد اخ الموت ای فلان زین برادر آن برادر را بدان
(م، ۴، ۳۰۶۲)

بهره مولانا از این باور در درجه اول معرفتی است. وی خواب را برادر مرگ و شناخت مرگ را با خواب میسر می داند. به تصور مولانا، این امر روزمره قادر است مجهول ترین پدیده که همان شناخت مرگ است را معرفی کند. مولوی از بُعد دیگر هم به مرگ بودن خواب توجه می کند و آن این که ظاهر خواب را که نوعی خاموشی بر وجود انسان سایه می افکند و عقل و اندیشه انسان را که همه هویت اوست در بحر نیستی غرق در نظر می گیرد. (حسینی، ۱۳۹۰: ۱۰۴) خواب و بیداری

تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / ۲۵۹

دو نمونه حشر است. مولانا در ابیاتی خواب را مرگ کوچک می‌خواند چنانکه می‌خواند چنانکه بیداری نیز نمودار برانگیختگی در قیامت کبری است.

صبح حشر کوچک است ای مستجیر حشر اکبر را قیاس از وی بگیر
هست ما را خواب و بیداری ما بر نشان مرگ و محشر دو گوا
حشر اصغر حشر اکبر را نمود مرگ اصغر مرگ اکبر را زدود
(م، ۵، ۱۷۸۶-۱۷۸۸)

استاد جلال الدین همائی در کتاب «مولوی نامه» در مورد این تمثیل شاعر می‌نویسد: «عرفا و فلاسفه هر دو برای تجسم و تمثیل حالت انقطاع از شواغل جسمانی و حصول قوت روحانی، نمودار حالت خواب را ذکر می‌کنند که مرگ کوچک و حشر اصغر است، چنانکه بیداری نیز بعث قیامت کبری و حشر اکبر است» (همایی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۳۰۵). از این رو مولانا به تحلیل جالبی از فهم مرگ می‌پردازد: اینکه هرشب ما به خواب می‌رویم و خواب می‌بینیم خود ناشی از این حقیقت است که خداوند در حین خواب به خاطر اینکه ما اسیر قفس تن هستیم روح ما را فارغ از گفت و شنود و هر اندیشه دنیوی آزاد می‌کند و از هر تعلقی رها می‌کند تا بدون آن حجاب‌های روزانه زندگی، به مشاهده حقیقت‌هایی ورای آنچه در طی روز و با حس‌های تن می‌بیند نائل شود:

هر شبی از دام تن ارواح را می‌رهانی، می‌کنی الواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفس فارغان، نه حاکم و محکوم کس
شب ز زندان بی‌خبر زندانیان شب زدولت بی‌خبر سلطانیان
نه غم و اندیشه سود و زیان نه خیال این فلان و آن فلان
(م، ۱، ۳۸۸-۳۹۱)

آدمیان در عالم خواب از اسارت عناصر اربعه و عالم محسوسات رهایی می‌یابند و از این خوابگاه دنیای محسوس به چراگاه روح پرواز می‌کنند و شیره روزهای پیشین را از دایه خواب می‌چشند:

گر فراموشم شدست آن وقت و حال یادگارم هست در خواب ارتحال
می‌رهم زین چارمیخ چارشاخ می‌جهم در مسرح جان زین مناخ
(م، ۶، ۲۲۱-۲۲۲)

مولانا همچنین در داستان پیر چنگی، خواب را به عنوان دری به سوی عالم غیب معرفی می‌کند که خود حلال بسیاری از مسائل است. او معتقد است خواب ما در واقع پاره شدن حجابی است که میان ما و دنیای معنا قرار دارد. مولانا با بهره‌جویی از حدیث مولای متقیان «الناس نیام فادا ماتوا فانتبهوا» تأکید دارد که به واقع عالم معنا عالم بیداری است:

هر که او بیدارتر در خواب تر هست بیداریش از خوابش بتر
چون بحق بیدار نبود جان ما هست بیداری چو در بن‌دان ما
(م، ۱، ۳۰۹-۳۱۰)

آن که اشتغال دنیایی بیشتری دارد و همه هوش و حواس را در راه علم دنیوی و توسعه آن مصرف می‌کند بیشتر از دیگران به خواب رفته است. بیداری چنین شخصی در نظر مولانا جز اضغاث احلام یا خواب‌های آشفته توأم با اوهام و خیالات است. (تاج‌دینی، ۱۳۸۸: ۳۷۵)

ای بسا بیدار چشم و خفته دل خود چه بیند دید اهل آب و گل
آن که دل بیدار دارد چشم سر گر بخرسد برگشاید صد بصر
گر تو اهل دل نه‌ای بیدار باش طالب دل باش و در پیکار باش
(م، ۳، ۲۷-۱۲۲۵)

۳- عدم و فنا در اندیشه مولانا

از جمله مباحثی که مولانا در آثار خویش بدان بسیار پرداخته و ارتباطی تنگاتنگ با مرگ دارد، بحث درباره عدم است. مولانا به فراخور حال، بسیار به این مفهوم پرداخته و هر بار مفهومی از آن را مدّ نظر قرار داده است. برای پرداختن به این موضوع ابتدا لازم است درک درستی از آن در ذهن داشت و بعد به معانی به کار رفته در آثار مولانا پرداخت و ارتباط آن را با مرگ مشخص کرد.

در بیان منشأ پیدایش عالم هستی سه دیدگاه را مشخص و معرفی کرده‌اند: گروه اول؛ کسانی که منشأ هستی را وجود مطلق و سریان آن در مظاهر و تعینات دانسته‌اند. گروه دوم؛ اهل محبت‌اند که منشأ هستی را عشق ازلی می‌دانند. گروه سوم؛ طرفداران اصالت عدم‌اند. معتقدان به این عقیده، عطار و مولوی را به اعتبار وجود تعدادی از ابیات، اصالت عدمی می‌دانند که درباره مولانا در جای خود بدان خواهیم پرداخت (خوارزمی، ۱۳۶۴: ص ۱۳-۱۲).

عدم نیز مانند وجود دو اطلاق دارد. عدم مطلق و عدم مقید. هر گاه عدم در مقابل مطلق وجود قرار بگیرد، عدم مطلق است و اگر مقابل وجود مطلق قرار بگیرد، مطلق عدم است. تفاوت میان

تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / ۲۶۱

وجود مطلق و مطلق وجود در این است که تحقق مطلق وجود با یک فرد از آن هم صادق است و نفی آن با نفی همه افراد وجود؛ یعنی عدم مطلق ممکن است اعم از افراد ذهنی وجود و افراد خارجی باشد. ولی وجود مطلق به واسطه تحقق یک فرد، محقق می‌گردد و با نفی فردی نیز منتفی می‌گردد (سجادی، ۱۳۷۹: ص ۱۲۴۵). عدم در واژگان مولانادر پنج معنی بکار رفته و وی به فراخور حال و مقتضای سخن هربار یکی از معانی عدم را استخدام کرده است.

اول در معنی حقیقی بطلان و نیستی محض؛ مقصود او این است که موجودات معدوم، کاروان در کاروان به وسیله وجودی که از ناحیه حق بر آنها افزوده می‌شود، از نهانگاه نیستی به عرصه هستی و وجود پای می‌گذارند. (زمانی، ۱۳۷۲: ج ۱: ص ۵۰۵)

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان
(م، ۱، ۱۸۸۹)

نه بدین معنی که در عدم از نوعی وجود یا ثبوت برخوردار است مولانا بطلان ذاتی عدم را در ابیات زیر گوشزد می‌کند:

ما نبودیم و تقاضا مان نبود لطف تو نا گفته ما می‌شنود
(م، ۱، ۶۱۰)

برگشا از نور پاک شه نظر تا نینداری تو چون کومه نظر
که همینی در غم و شادی و بس ای عدم کو مر عدم را پیش و پس
(م، ۱، ۲۰۰۹-۲۰۱۰)

دوم در معنی «نمود» در برابر «بود»؛ یعنی وجود عاریه‌ای و مجازی در برابر وجود حقیقی. مولانا در دفتر پنجم مثنوی تحت عنوان: «مثال عالم هست نیست نما و عالم نیست هست نما» به تفصیل سخن گفته که ابیاتی از آن برای نمونه نقل می‌شود:

نیست را بنمود هست و محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمودت غبار...
این عدم را چون نشاند او در نظر! چون نهان کرد آن حقیقت در بصر؟
(م، ۵، ۱۸۲۶-۱۰۳۴)

او معتقد است هستی محسوس، وجود خود را از عدم که در کارگاه صنع حق است گرفته، پس

منظور مولانا عدم نیستی است نه عدم مطلق (شیمل، ۱۳۶۸: ص ۳۶۵). محسوسات در واقع عدم‌اند که به جامه وجود خیالی در آمده‌اند. اما عالم الهی و معنویات، حقایقی هستند که در نگاه ظاهرینان معدوم به شمار آیند. (زمانی، کریم، ۱۳۸۲: ۵۹)

ما عدم هاییم و هستی های ما تو وجود مطلقى فانى نما
ما همه شیران ولى شیر علم حمله شان از باد باشد دم به دم
(م، ۱، ۲-۶۰۳)

مولانا «هست نیست نما» و وجود مطلق، فانی نما و عدم شکل را در بسیاری از ابیات و غزلیات، عدم می‌نامد و همین امر برخی از نویسندگان را بر آن داشته است که مولانا را قائل به ثبوت شیئیت معدوم تصور کنند؛ در حالی که در همه ابیات مورد نظر، قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد مقصود مولانا از عدم، وجود پنهان و فانی نما و عدم شکل است نه عدم به معنی نیستی (تدین، ۱۳۹۱: ص ۳۷).

سوم در معنی مرگ و تباهی جسم ظاهر؛ از آن جا که مرگ اعم از این که انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر از مراتب بی‌نهایت وجود باشد یا مرگ ابدی، در هر حال با نیستی و تباهی همراه است. مولانا در بسیاری از موارد از مردن به عدم شدن تعبیر کرده است.

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون
(م، ۱، ۳۹۰۶)

چهارم در معنی عالم غیب و ناپیدا؛ مولانا گاهی به جای عالم غیب، عالم نیستی یا عدم به کار می‌برد. در نزد مولانا تعبیر عدم هم شامل عدم مضاف و هم عدم مطلق است که وی آن را امری نمی‌داند که متعلق به قدرت نامحدود مبدع مطلق باشد. هر چند که از نظر او برای خداوند، خلقت از عدم مطلق نیز غیر ممکن نمی‌باشد. (زرین کوب، ۱۳۶۴، ج ۲: ۹۵۵)

چشم را ای چاره جو در لامکان هین بنه چون چشم کشته سوی جان
این جهان از بی جهت پیدا شدست که ز بی جایی جهان را جا شدست
باز گرد از هست سوی نیستی طالب ربی و ربانیستی
جای دخلست این عدم از وی مرم جای خرجست این وجود بیش و کم
کارگاه صنع حق چون نیستی است پس برون کار گه بی قیمتی است
(م، ۲، ۶۸۴-۶۹۰)

تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / ۲۶۳

در این ابیات لامکان و عالم بی جهت، یعنی عالمی که از جهات شش گانه بیرون است، نیستی و عدم و جایگاه دخل و کارگاه صنع الهی نامیده شده و مقصود از آن به هیچ وجه این نیست که این امور در نیستی و عدم به معنی حقیقی برخوردار باشند.

عدم و نیستی و مرگ در معنی فنای فی الله در اصطلاح عرفا و صوفیه

دیدار و وصال حق جز در حالت فنا و نیستی و بیرون رفتن از ادراک حسی امکان پذیر نیست و این از اصول و مبانی عرفان و تصوف است خواه از طریق مرگ طبیعی باشد یا مرگ ارادی و اختیاری؛ لیکن همه مواردی که مولانا و دیگر عرفا به عدم درآمدن و مرگ توصیه می کنند و نیستی را بر هستی ترجیح می دهند، مقصودشان مرگ اختیاری از طریق ریاضت و عمل بر خلاف عادت و ترک هواهای نفس است که در حقیقت دعوت به حیات واقعی و سعادت ابدی است. (تدین، ۱۳۹۱: ص ۵۰)

مردن تن در ریاضت زندگیست رنج این تن روح را پایندگیست

(م، ۳، ۳۳۶۵)

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی

(م، ۳، ۱۰۲۸)

به تعبیری می توان نیست شدن و نیستی را اولین آموزه مولوی دانست. از این روست که وی مثنوی خویش را با «نی» آغاز کرده که ما را به «نیستان» دعوت می نماید (به اشتراک لفظی دو کلمه نی و نی توجه داشته باشید):

بشنو از نی چون حکایت می کند از جدایی ها شکایت می کند

(م، ۱، ۱)

حتی خود بسم الله نمی گوید و نعت خدا و پیامبر نمی نماید و سخن را به دست «نی» می سپارد. اما چرا سخن را باید از «نی» شنید؟ چون که نی «نیست» است، از خود هیچ ندارد و صرفاً آن را می گوید که معشوق در وی دمیده است. کدام معشوق؟ معشوقی که در «نیستان» منزل و مأوا دارد. آن جا که دیار نیستی و بی رنگی است. این است که مولانا بر عدم عاشق است و مست نیستی است (کاکایی: ۲۵):

بر عدم باشم نه بر موجود مست زان که معشوق عدم وافی تر است
(م، ۵، ۳۱۵)

وی همچنین در غزلی دیگر در آمدن هستی را در عالم عدم مایه ارتقای مقام و منزلت و موجب
کامکاری می‌داند چنانکه سرور اولیا، علی(ع) با عدم شدن نزد پروردگار ملقب به مرتضی گشت:
عاقبت لبنی مکن تا عاقبت بینی شوی تاچو شیر حق باشی در شجاعت لافتی
تا ببینی هستیت چون از عدم سر برزند روح مطلق کامکار و شهسوار هل اتی
جمله عشق و جمله لطف و جمله قدرت جمله ید

گشته در هستی شهید و در عدم او مرتضی
آن عدم نامی که هستی موج‌ها دارد از او کز نهیب و موج او گردان شد صد آسیا
(غزل ۱۵۵)

چنان که گذشت، فنا از خود دست کشیدن و به دوست پیوستن است. اما راه رسیدن به آن در
سه امر خلاصه می‌شود: ترک اراده، ترک علم، ترک تعلق. به تعبیر عرفا «اسقاط الاضافات». این فقر
و پیرستن خویش سالک را «محمدوار بی سایه» می‌کند (کاکایی: ۳۲):

چون فناش از فقر پیرایه شود او محمدوار بی سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد چون زبانه شمع او بی سایه شد
(م، ۵، ۶۷۲-۶۷۳)

۴- مرگ اختیاری یا موت ارادی

همان طور که در مفهوم عدم به معنی نیستی در آمدن و فنا فی الله اشاره شد، منظور از این نوع
عدم مرگ اختیاری یا موت ارادی است. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی، موت اختیاری یعنی از بین
بردن هوای نفس و روی گرداندن از لذات و این سبب معرفت می‌شود و منشأ انسانیت است. انسان
در راه نیل به مطلوب و مقصود خود باید تمام موانع را دور کند تا به محبوب خود برسد (سجادی،
۱۳۷۹: ۷۴۶) عارفان مرگ اختیاری را به چهار گونه تقسیم کرده‌اند: نخست، مرگ سرخ است و آن
تحمل جفا و کف نفس از انتقام است. دوم، مرگ زرد است و آن گرسنگی و صبر بر دشواری آن
است. سوم، مرگ سفید است و آن عزلت و کناره‌گیری از مردمان دنیا طلب است. چهارم، مرگ سیاه
و آن مخالفت با نفس و هواهای آن است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۴)

مولانا در داستان طوطی و بازرگان با تمثیلی بسیار زیبا و تعبیری دل‌انگیز، سعی بر آن دارد که

تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / ۲۶۵

ماهیت حقیقی موت ارادی را برای سالکان طریقت آشکار کند تا آنان نیز با الهام از این داستان، مرغ جانشان را رهایی بخشند و به حیاتی واقعی واصل شوند. (زمانی، ۱۳۷۲: ۴۴۴)

آب بر رو زد در آمد در سخن کای شهید حق شهادت عرضه کن
تا گواهی بدهم و بیرون شوم سیرم از هستی در آن هامون شوم
(۵، ۱۷۲-۱۷۳)

طبق گفته افلاکی، قطب الدین شیرازی به محضر مولانا آمده و از او پرسید که «راه شما چیست؟» و مولانا فرموده است: «راه ما مردن و نقد خود را به آسمان بردن، تا غیری نرسد، چنان که صدر جهان گفت: تا نمردی نتردی». (مولوی، ۱۳۸۷: ۳۰)

مولانا خود در فیه ما فیه می گوید: در پیشگاه خداوند دو من نمی گنجد، تو من می گویی و او من، یا تو در پیش او بمیر یا او در پیش تو، تا دوییت از بین برود. اما اینکه او بمیرد امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن چرا که او زنده‌ای است. حال که مردن او ممکن نیست، تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دوییت از میان برخیزد. (مولانا، ۱۳۹۰: ۹۴)

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
(۱، ۳۰)

مولانا معراج را در دو ساحت خاص و عام مطرح کرده است. او ضمن تأکید بر معراج نبی، عقیده دارد که هر بشری بنا به استعداد و ظرفیت روحی خود، خاصیت عروج آسمانی دارد. چنانکه برخی از محققان نیز برای آدمی دو نوع عروج قائل شده‌اند؛ یکی عروج طبیعی که با غروض طبیعی مرگ رخ می‌دهد و دیگر عروج وضعی که خاص انبیاء و اولیاست و نوع اخیر به دو صورت حاصل می‌آید: یکی روحانی محض که خاص اولیاست و دیگر روحانی-جسمانی که خاص پیامبر صاحب ولایت است. (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۰۹)

تا انسان فانی نشود، به بارگاه حضرت کبریا راهی ندارد؛ یعنی تا از وجود موهوم و دام خودبینی و انانیت رها نشوی، مقرب درگاه حضرت حق نخواهی بود. از این روست که مولانا می‌گوید:

هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چيست معراج فلک؟ این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی
(۶، ۲۳۲-۲۳۳)

عشق معراجیست سوی بام سلطان جمال از رخ عاشق فروخوان قصه معراج را
(غ، ۱۳۳)

وسیله معراج معنوی همین فنا و نیستی است. یعنی فقط به وسیله نفی انانیت و رفع خودبینی می توان به مراتب عالیّه عرفانی رسید و خودبینان و متکبران به عروج معنوی نتوانند رسید (زمانی، ۱۳۷۲: ج ۶، ص ۸۷). از اینروست که مولانا پیروان راستین حضرت محمد (ص) را دعوت می کند تا در دل شب همچو ایشان به درگاه الهی روی آورند و با ترک انانیت و خود بینی، صفای باطن طلب کنند:

در تیره شب چون مصطفی می رو طلب می کن صفا

کان شه زمعراج شبی، بی مثل وبی اشباه شد

(غ، ۵۲۵)

به معراج برآید چو از آل رسولید رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

(غ، ۶۳۸)

شیخ (انسان کامل)، به جسم عارف سالک، صفت جماد یعنی خاک را می دهد تا بر او گل ها و نسرین های شاداب بروید و این مهم تحقق نمی یابد مگر به اینکه مشام روحش را از انکار و ستیز حضرت معشوق و یا عاشقان آن حضرت تهی کند (ترک انانیت) تا همان طور که حضرت محمد بوی خداوند رحمان را از جانب یمن شنید او نیز از جانب معشوق و یا اولیای او بوی دلاویز بهشت را بشنود.

در صف معراجیان گری نیستی چون براقیت بر کشانند نیستی

نه چو معراج زمینی تا قمر بلک چون معراج کلکی تا شکر

نه چو معراج بخاری تا سما بل چو معراج جنینی تا نهی

خوش براقی گشت خنگ نیستی سوی هستی آردت گری نیستی

(م، ۴، ۵۵۳-۵۵۵)

مولانا می گوید: همه پدیده ها اعم از طبیعی و ماوراء الطبیعی دارای معراجی مناسب با مقام و مرتبه خود هستند. و قهراً عالی ترین مرتبه معراج، معراج معنوی و ماوراء الطبیعی است و می گوید هر انسانی برای نیل به کمال مطلق باید در سلک اهل معراج درآید. اگر تو در صف اهل معراج قرار بگیری، نیستی (فنا) مانند براق تو را به سوی بالا می کشاند. (زمانی، ۱۳۷۲: ج ۴: ۱۸۱)

۵- شهادت

شهادت فنا شدن انسان برای نیل به سرچشمه نور و نزدیک شدن به هستی مطلق است. شهادت عشق به وصال محبوب و معشوق در زیباترین شکل است. شهادت مرگی از راه کشته شدن است، که شهید آگاهانه و بخاطر هدف مقدس و به تعبیر قرآن «فی سبیل الله» انتخاب می‌کند. بدین ترتیب عشق به فنا می‌انجامد و کمال عشق به حق پیوستن است و فناى عاشق در عرفان، شهادت است و چون عاشق از شمشیر غیرت معشوق کشته شود معشوق (خدا) خود خون‌بهای اوست. مولانا به هر دوی این تعاریف نظر داشته است.

مولوی در دفاتر مثنوی و غزلیات شمس این حالات را به نظم کشیده و گاه در قالب حکایت و تمثیل به بیان آن‌ها پرداخته است. او از انفاق جان توسط عارف و انسان کامل سخن می‌گوید و چنین جان بخشی را حیات جاوید می‌داند. او نیز شهادت را می‌ستاید و جان شهیدان را از غم و رنج و شقاوت، ایمن می‌داند:

خاصه آن منفق که جان انفاق کرد حلق خود قربانی خلاق کرد
حلق پیش آورد اسمعیل وار کارد بر حلقش نیارد کرد کار
(م، ۲، ۳۸۳-۳۸۵)

هست بر مومن شهیدی زندگی بر منافق مردن است و زندگی
(م، ۲، ۱۰۷۶)

انسان کامل و عارف در طی مدارج عرفان تا بدان جا پیش می‌رود که مرگ در راه حق برای او خوشایند و شیرین جلوه می‌کند و از چنین مرگ خرسند می‌شود و از معبود خویش می‌خواهد که او را در دریای وجودش غرقه سازد:

نی نی راضی ام که تو مرا هم کنی غرقه اگر باید تو را
هر زمانم غرقه میکنم، من خوشم حکم تو جان است، چون جان می‌کشم
(م، ۳، ۱۱۵۷-۱۱۵۸)

گر بمیرد استخوانش غرق ذوق ذره ذره در شعاع نور شوق
(م، ۵، ۹۷۶)

عارفان و واصلان درگاه حق تعالی در عشق خویش به حضرت محبوب تا بدان جا پیش رفته‌اند که مرگ خویش را مرگی ابدی می‌دانند که سرش اعتقاد به یگانگی خداوند می‌باشد. آنان با شادی

هر چه تمام‌تر به میدان جانبازی الله می‌شنابند و چنین می‌سرایند:

زهی میدان زهی مردان همه در مرگ خود شادان سرخودگوی باید کرد و انگه رفت در میدان
(غ، ۱۸۴۴)

در آثار مولانا عموماً شهید و حسین مترادف یکدیگرند (صفوی، ۱۳۸۸: ص ۹۰) به طوری که به جرأت می‌توان گفت تأثیرگذارترین شعر درباره عاشورا، شهید و امام حسین (ع) توسط او سروده شده و آن شعر «کجایید ای شهیدان خدایی» است.

مولانا در غزل ۲۳۰ دیوان شمس «دل»، را که عرش پروردگار است به امام حسین (ع) تشبیه می‌کند که در پی سفر و معراج به مبدأ اعلی است. امام حسین (ع) سنگ محک و معیاری است که دل، به مثابه جایگاهی رفیع که همه اعمال و احوال و مقامات وجودی آدمی به آن بستگی دارد، به آن تشبیه می‌شود، نه آن که حسین (ع) به دل تشبیه شود. از نظر عرفا در نظام هستی «انسان» خلاصه موجودات و خلاصه انسان، «دل» است (ابن بزاز، ۱۳۷۶: ص ۴۴۳). در بیان نهایت سرسپردگی و شیفستگی مولانا به امام حسین (ع)، بیت دوم غزل مذکور کفایت می‌کند. در تقابل با چنین رتبه متعالی، وجود اسفل یزید قرار دارد که سمبل کامل فراق و دوری از حضرت حق است. شهیدان قافله کربلا، سمبل اعلای شهیدان تاریخ‌اند که سرافرازانه مفهوم بیرونی و درونی شهادت را در هم آمیختند و مقامات سلوک خونین عاشقانه را در دشت پر بلای امتحان الهی طی کرده‌اند:

سوز شوق دل من همی زند عالا	که بوک در رسدش از جناب وصل صلا
دلست همچو حسین و فراق همچو یزید	شهیدگشته دوصد ره به دشت کرب و بلا
شهیدگشته به ظاهر حیات گشته به غیب	اسیر در نظر خصم و خسروی به خلا
میان جنت و فردوس وصل دوست مقیم	رهیده از تک زندان جوع و ورخص و غلا
اگر نه بیخ درختش درون غیب ملیست	چرا شکوفه وصلش شکفته است ملا
خמוש باش و ز سوی ضمیر ناطق باش	که نفس ناطق کلی بگویدت افلا

(غزل ۲۳۰)

غزل ۲۷۰۷ دیوان شمس، با مطلع «کجایید ای شهیدان خدایی» در باب عظمت و علو مقام امام حسین (ع) و شهیدان کربلاست. «معاشقه کربلایی» و پایان آن، ارجاعی والا به انسان کامل و خورشید موعود است که همواره شاهد و ناظر است و اصل اصل نزول انوار الهی در عالم ممکنات است. در این غزل، شهیدان و عاشقان مترادف‌اند. شهیدان به مدد تجرد وجودی و «معرفت»

تحلیل معناشناسی مفهوم مرگ و شهادت در نظام معرفتی مولانا / ۲۶۹

که مقدمه عاشقی است و «بال‌های عاشقی» برتر و فراتر از مرغان هوایی در ساحت حضرت دوست، پرواز می‌کنند. شهدا پادشاهان عالم غیب‌اند که به یاری عشق، باب‌های عوالم پنهان را گشوده‌اند و از جمله رموز توفیق آنها در این پرواز عاشقانه، رهایی از «انواع خود» است. شهیدان با فنا و بقا در «عقلِ عقل» در ناکجا آبادند. (صفوی، ۱۳۸۸: ۹۴)

کجایید ای شهیدان خدایی	بلاجویان دشت کربلایی
کجایید ای سبک روحان عاشق	پرنده تر ز مرغان هوایی
کجایید ای شهان آسمانی	بدانسته فلک را درگشایی
کجایید ای ز جان و جا رهیده	کسی مر عقل را گوید کجایی

(غ ۲۷۰۷)

مولانا از بیت پنجم غزل، به بیان رابطه شهیدان واصل با سالکان می‌پردازد. رهایی شهیدان در رهایی دیگر سالکان، اثر وجودی می‌نهد؛ چرا که آنها با شکستن در زندان تو در توی طبیعت و نفس خویش، باب مخزن اسرار الهی را گشوده‌اند. شهیدان واصلان به محبوب و حسین(ع) سید و سالار آنها، مقتدا و راهبر فقیران و درویشان کوی دوست‌اند(همان، ص ۹۵):

کجایید ای در زندان شکسته	ببداده وام داران را ره‌سای
کجایید ای در مخزن گشاده	کجایید ای نوای بی‌نوایی

(غ ۲۷۰۷)

شهیدان حسینی مقیم دریای وجود بیکران حضرت واجب‌الوجوداند که این عالم، تجلیات اسماء و صفات اوست.

در آن بحریدکاین عالم کف اوست	زمانی بیش دارید آشنایی
------------------------------	------------------------

(غ ۲۷۰۷)

مولانا در بیت هشتم با اشاره به یکی از اصول عرفان نظری که انواع دنیا‌های عالم ناسوت را هیچ اندر هیچ و تو خالی، گذرا و میرا می‌داند، انسان‌ها را به عرفان عملی فرامی‌خواند. آنگاه گویی پیام امام حسین(ع) را ابلاغ می‌کند که ای مدعیان، اگر از قبیله ما و کربلایی هستید اهل صفا شده، دل را به نور الهی منور گردانید(همان):

کف دریاست صورت‌های عالم ز کف بگذر اگر اهل صفایی
دل‌م کف‌کردکاین نقش سخن شد بهل نقش و به دل رو گر ز مایی
برآ ای شمس تبریزی ز مشرق که اصل اصل هر ضیایی
(غ ۲۷۰۷)

مولانا همچنین در دفتر ششم به نقد سوگواری‌های سرسری و بی‌اندیشه می‌پردازد. او در این میان در پی شناساندن بزرگی‌های قیام عاشورا و عظمت سرور و سالار شهیدان دشت کربلاست.

روز عاشورا همه اهل حلب باب انطاکیه اندر تا به شب
(م، ۶، ۷۷۷)

از نظر او، حسین بن علی(ع) خسرو دین است و مانند پادشاهی است که مردم و متدینین در حکم رعیت اویند. لذا در پاسخ مردمی که از شهادت امام(ع) متأثرند می‌گوید: اینک امام حسین(ع) به وسیله شهادت به روضه رضوان و جنت غفران الهی رسیده و شادمان و شادکام است:

چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد چوبشکستند بند
(م، ۶، ۷۹۸)

در بیت دیگری می‌گوید: شما نمی‌دانید امام چه موقعیت و منزلتی پیدا کرده است. او مثل یک سلطان و پادشاهی است که به وسیله دشمنانش به بند کشیده شده بود و با شهادت از اسارت آنها رهایی یافت:

روح سلطانی ز زندانی بجست جامه چه دریم و چون خایم دست؟
(م، ۶، ۷۹۷)

او امام(ع) را به تنهایی از تمامی مردم یک قرن بالاتر و والاتر می‌داند؛ «ماتم جانی که از قرنی به است» و نیز عاشورا را روز ماتم کسی می‌داند که «پیش مؤمن، ماتم آن پاک روح» است؛ مولانا در این تعبیر، امام(ع) را با عناوین روحانی یاد کرده است. یک دفعه می‌گوید امام «روح سلطان» است. بار دیگر امام را «جان مقدسی» که از یک قرن بهتر است، دانسته و بار سوم امام را «پاک روح» می‌داند. عنوان «پاک روح» غیر از اصطلاح روح پاک است. هر انسانی ترکیبی از جسم مادی و روان روحانی است. مولانا معتقد است که امام(ع) جنبه جسمانی و بُعد مادی ندارد، روح محض است، روح مجرد است و اصلاً «پاک روح» است. (زمانی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۲۴۵)

ج) نتیجه‌گیری:

مولانا معتقد است دلیل ترس مردم از مرگ این نکته است که نسبت بدان آشنایی ندارند. این درحالی است که انسان چندین نوبت مرگ را تجربه کرده اما از آنها را فراموش کرده است. وجود انسان طی یک سیر مرحله به مرحله، از جماد، نبات و حیوان می‌گذرد و به انسان می‌رسد؛ وی این سیر را همراه با مرگ و زایش می‌داند. در تکامل تکوینی، انسان نسبت به انتقال و مرگ از زندگی و هویت پیشین، کوچک‌ترین آگاهی‌ای ندارد. خواب از آن جهت که روح از بدن خارج می‌شود، نوعی مرگ به شمار می‌رود، با این تفاوت خواب مرگی ناقص و مرگ، خوابی کامل است. در عالم خواب حواس باطنی شخص با نیرویی خستگی‌ناپذیر به کار افتاده و بیداری حقیقی شامل حال انسان می‌گردد. مولانا خواب را حشر اصغر و تمرینی برای آمادگی مرگ و حشر اکبر در روز قیامت می‌داند. انسان آن جهانی است و باید برای رسیدن به معشوق حقیقی تلاش کند و خواب راهی هر چند مختصر برای اتصال به عالم بالاست. مولانا با الهام از حدیث حضرت علی(ع) که می‌فرماید: «مردم خوابند و وقتی می‌میرند بیدار می‌شوند»، ثابت می‌کند که عالم معنا و حقیقت، عالم پس از مرگ است و خواب به جهت شباهتش به مرگ می‌تواند پلی به سوی عالم معنا باشد. این بیداری بیشتر متوجه دل و قلب انسان است و ای بسا بیدارانی که از هر خوابی خواب‌ترند.

مردن پیش از مرگ طبیعی، از اصول تعلیمی مولانا در مبحث مرگ است. وی با استناد به گفته بزرگان عرفانی این نوع مرگ را دو گونه دانسته: اول آنکه تنها با روح است و آن شیوه اولیاست و دیگری با جسم و روح توأمان است که شیوه انبیاست. وی با استفاده از اصل «موتوا قبل ان تموتوا» معتقد است: حیات حقیقی و جاوید را باید در فنا فی الله یافت. مولانا این نوع مرگ را باعث سروری، امنیت و برخورداری از عنایات پروردگار می‌داند و نمونه‌اعلای این مرگ را معراج پیامبر مکرم اسلام می‌داند. مرگ پیش از مرگ در واقع جنبه عملی مبحث فنا و عدم گشتن در معشوق حقیقی است، بدین روی مولانا راهکاری عملی برای سالکان الی الله ارائه می‌کند و آن این است که با مجاهدت و ریاضت و ترک تعلقات دنیایی و انسانی از هواهای نفس؛ از بند تن رها شوند و به حقیقت وجود خداوند پی ببرند. در نهایت این گونه نتیجه می‌گیرد که مردن به دست خویش بقا و سامان گرفتن در آغوش معشوق است و عاشق هدفی جز این ندارد.

مولانا با بهره‌گیری از مفهوم شهادت در قرآن و حدیث و همچنین تعاریفی که عرفا از شهادت ارائه می‌دهند، به دو نوع شهادت در آثارش اشاره کرده است: مفهوم بیرونی و آن کشته شدن به واسطه عشق زیاد نسبت به خداوند در مقابل انسان‌های فرومایه است و دیگری مفهوم درونی که

شهید از درون به درجه رفیع موتوا می‌رسد؛ یعنی با دل‌کندن از هواهای نفسانی از قید تن و جسم رها می‌گردد و دریافت واقعی‌تری از حیات و ممات به دست می‌آورد. اما آن‌چه دید تیزبینانه مولانا را از دیگر عرفای اسلامی ممتاز می‌کند، تلفیق این هر دو در وجود مبارک امام حسین(ع) است. مولانا در توصیفی که از امام حسین(ع) ارائه می‌کند؛ مرگ سیاه و سرخ که از جمله مرگ‌های چهارگانه مورد اشاره عرفاست را در پاکبازی او در حادثه دشت کربلا بر می‌شمرد. مولانا این‌گونه مردن یعنی کشته شدن در راه معشوق را مایه شادمانی می‌داند چرا که او خسرو دینی است که از بند تن‌رهایی یافته از زندان دنیا به سوی محبوب می‌رود.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
- ۲- ابن سینا (بیتا)، الشفا، جلد ۲، فن ششم، مقاله پنجم.
- ۳- ابن بزاز، توکل بن اسماعیل، (۱۳۷۶)، صفوه‌الصفاء در ترجمه احوال و اقوال و کرامات شیخ صفی‌الدین اسحاق‌اردبیلی، تهران، زریاب.
- ۴- افلاکی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب‌العارفین، به تصحیح و حواشی: حسین یازیجی، تهران، دنیای کتاب.
- ۵- داودی، علیمراد، (۱۳۴۹)، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات دهخدا.
- ۶- تاج‌دینی، علی، (۱۳۸۲)، فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا، تهران، انتشارات سروش.
- ۷- تدین، مهدی، (۱۳۹۱)، «عدم و معانی آن در مثنوی و غزلیات مولانا»، نشریه علمی-پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۲۲.
- ۸- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۸۹)، شرح عیون مسایل نفس، ترجمه: ابراهیم احمدیان، مصطفی بابایی، قم، انتشارات بکاء.
- ۹- حسینی کازرونی، سید احمد؛ اسماعیل عبدی مکوند، (۱۳۹۱)، «عروسی ابد: بررسی مرگ اختیاری یا تولدی دیگر در شعر تعلیمی مولانا»، فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی، شماره ۱۳.
- ۱۰- حسینی، زهرا؛ احد فرامرز قراملکی، (۱۳۹۰)، «تجربه گونه‌های مرگ در زندگی در مثنوی معنوی»، فصلنامه مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره ۱۳.
- ۱۱- حویزی، عبد علی بن جمعه (بی‌تا)، تفسیر نورالثقلین، مصحح: هاشم رسولی، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- ۱۲- خلیفه، عبدالحکیم، (۱۳۵۲)، عرفان مولوی، ترجمه: احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، چاپخانه زر.
- ۱۳- خوارزمی، حسین، (۱۳۶۴)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
- ۱۴- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۸)، سرّ نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی: تهران، علمی.
- ۱۵- -----، (۱۳۶۶)، بحر در کوزه، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- ۱۶- زمانی، کریم، (۱۳۷۲)، شرح جامع مثنوی معنوی، ۶جلد، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۷- ----، ----، (۱۳۸۲)، میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران، نشر نی.
- ۱۸- سجادی، جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۹- سیاح‌زاده، مهدی، (۱۳۹۱)، و چنین گفت مولوی: نگرشی دیگر بر مثنوی معنوی، تهران، انتشارات مهراندیش.
- ۲۰- شیمل، آنه ماری، (۱۳۶۷)، شکوه شمس، با مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- صفوی، سلمان، (۱۳۸۸)، اهل بیت از دیدگاه مولوی، قم، انتشارات سلمان آزاده.
- ۲۲- ----، ----، (۱۳۶۸)، ساختار کلی دفتر سوم مثنوی مولوی، تهران. بی نا.
- ۲۳- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۴۲)، کلیات شمس یا دیوان شمس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- ----، ----، (۱۳۶۷)، شرح مثنوی شریف، تهران، انتشارات زوار.
- ۲۵- ----، ----، (۱۳۶۱)، احادیث مثنوی، تهران، بی نا.
- ۲۶- عزیزالدین نسفی، (۱۳۸۶)، الانسان الکامل، هانری کوربن، مترجم: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، طهوری.
- ۲۷- غزالی، امام محمد، (۱۳۹۰)، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیوچم، تهران، ناشر انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۹- ملاصالحی، حکمت‌الله، (۱۳۸۴)، تأملی در مرگ اندیشی حکمت مولوی و مفهوم شهادت در مثنوی شریف، مجموعه مقالات فرهنگ ایثار و شهادت، تهران، دبیرخانه همایش.
- ۳۰- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۷)، غزلیات شمس، مقدمه و تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- ۳۱- ----، ----، (۱۳۹۰)، فیه ما فیه، شرح کریم زمانی، تهران، معین.
- ۳۲- نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ۲ج، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۳- ----، ----، (۱۳۷۶)، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات ققنوس.
- ۳۴- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۰)، تفسیر مثنوی مولوی، تهران، انتشارات آگاه.
- ۳۵- ----، ----، (۱۳۶۶)، مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید)، تهران، موسسه نشر هما.