

مرگ‌اندیشی از منظر امام محمد غزالی و شیخ احمد غزالی

مأده حسینی زاده^۱

مسعود صادقی علی آبادی^۲

چکیده: در آثار مربوط به تصوف می‌توان دو رویکرد در مواجهه با مرگ را تشخیص داد: در رویکرد نخست مرگ به‌عنوان واقعیتهی انکارناپذیر پذیرفته شده و با توجه به عظمت و اهمیت آن سعی در آمادگی برای مرگ و یاد مرگ در دنیا است. در رویکرد دوم عارف از این مرتبه فراتر می‌رود و مرگ را به عرصه زندگی می‌کشاند و با تجربه فنا (مرگ پیش از مرگ) از تعاریف و چارچوب‌های تعریف شده برای مرگ عبور می‌کند. محمد و احمد غزالی نمایندگان مهم این دو رویکرد هستند. امام محمد غزالی که بزرگ‌ترین نماینده اخلاق عرفانی است، بر مبنای دنیاگریزی و آخرت‌اندیشی به مسئله مرگ می‌پردازد و با توجه به نگرش اخلاقی خود وجه هلاکت آن را پررنگ می‌سازد و بر آمادگی شدن برای مرگ تأکید می‌ورزد. اما محوریت عشق در اندیشه عرفانی احمد غزالی، باعث شده وی به مرگ نیز از این زاویه بنگرد. عشق در نگاه احمد غزالی عامل حرکت انسان برای دیدار با حق است و سالک در این مسیر به فانی عاشقانه دست می‌یابد. از سوی دیگر از بُعد معرفت‌شناختی دستیابی به مراتب بالای معرفت جز با مرگ تعینات حاصل نمی‌شود. این دو بعد به‌طور هماهنگ در اندیشه او با یکدیگر پیوند یافته و در مفهوم عشق تنیده شده‌اند.

کلیدواژه: مرگ‌اندیشی، زهد، آخرت، اخلاق، عشق، معرفت.

۱. دکتر عرفان اسلامی پژوهشگرده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: maedeh_hoseinzadeh@yahoo.com

۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران، تهران. Email: masoudsadeghi@ut.ac.ir

مقدمه

از مهم‌ترین اندیشه‌های بشر از آغاز تاکنون، که گذشت زمان از اهمیتش نکاسته و هر روز به مسائل و دغدغه‌های آن اضافه شده، اندیشیدن دربارهٔ مرگ است. مرگ و اندیشیدن به آن و هراس از آن، موضوعاتی است که ذهن بیشتر متفکران دیروز و امروز و خاور و باختر را به خود مشغول داشته‌است. مرگ از هر ذهنی لااقل گذری داشته و در پی خود، بزرگ‌ترین دغدغه‌ها و ژرف‌ترین غم‌ها را آورده‌است. در این زمینه، اندیشمندان از دیرباز تاکنون در فرهنگ‌های شرق و غرب به تحلیل چستی مرگ و مفاهیم مرتبط با آن پرداخته و به زعم خود راهکار و راه هراس‌زدایی ارائه کرده‌اند. در تحلیل مرگ و هراس از آن، عموماً به نوع باور فرد توجه می‌شود؛ مثلاً فردی که زندگی آن جهانی را باور نداشته باشد، طبیعتاً هراس وی از مرگ ناشی از این نخواهد بود. در واقع منشأ واکنش انسان به مرگ برگرفته از نوع تفکر و نگرش او از حیات دنیوی می‌باشد (فرامرز قراملکی و حسینی، ۱۳۹۰: ۸۰).

در حقیقت شیوهٔ نگرش به مرگ، تعیین‌کنندهٔ آن است که باید از آن گریخت و رنج آن را به فراموشی سپرد یا به آن اندیشید و با آن مواجه شد و به سوی آن رفت و آن را آگاهانه پذیرفت. اگر مرگ را به معنی «نیستی» و «مرگ مطلق و پایان محض» بدانیم، پیامدهایی همچون نومی‌دی، پوچی، ترس و... را به دنبال دارد؛ اما اگر آن را به‌عنوان پل عبور، رهیدن از قفس، وصول به جاودانگی، تکامل، تولد دوباره و آغاز یک مرحلهٔ نوین از حیات و... بدانیم، نگرش انسان نسبت به دنیا و زندگی کاملاً تغییر می‌یابد (اکبرزاده و دیگران، ۱۳۹۳: ۳)، در واقع نوع مواجهه با مرگ نمایندهٔ نوع نگاه به مرگ است و نگاه به مرگ برخاسته از نگاه به زندگی و نگاه به زندگی هم متأثر از نظام جهان‌بینی و الهیاتی هر فرد است.

بر همین اساس مرگ‌اندیشی عارفان نخستین نیز متأثر از تفکر کلی ایشان - زهدورزی و خوف از حق - نگرشی واقع‌گرایانه بوده‌است. به عبارت دیگر، مواجههٔ مستقیم با این پدیده و اغلب با در نظر گرفتن رویدادها و حوادث پس از مرگ یعنی عالم آخرت و گره خوردن سرنوشت آدمی در آن جهان به زندگانی این جهانی اش نیز نظر به ماهیت و حقیقت عالم دنیا و ویژگی‌هایش بود که عارفان را برای زندگانی آن جهانی آماده می‌ساخت و دنیا و زندگی در آن را در نظر آنان بی‌اهمیت و کم‌رنگ جلوه می‌داد. در این دوره تأمل در باب مرگ با برانگیختن ترس است که سالک را از اعمال و امیال گناه‌آلود دور می‌کند و علائق نفسانی را نزد او کم‌رنگ جلوه می‌دهد، نظر به این تأثیر ابوحامد غزالی نیز یاد مرگ را آخرین و دهمین مرحله در راه رسیدن به نجات می‌داند.



اما در قرن سوم و همزمان با تغییر جهت تصوف از زهد خشک مبتنی بر خوف به معرفت مبتنی بر عشق و محبت، مفهوم مرگ نیز دستخوش تغییر و تحول گردید و معانی‌ای برای آن در نظر گرفته شد که در صدر اسلام وجود نداشته‌است. نقطه عطف این نگرش ظهور «رابعه» و تعالیم او بود. در شیوه سلوک و زندگی او، فرارفتن از مرگ در سطوح مختلف دیده می‌شود. پس از وی ادعای اصلی برخی از صوفیه در قبال مرگ این شد که از راه عشق یا معرفت، از فناپذیری انسان فراتر روند که این فرارفتن از مرگ و حیات متداول، نتیجه تمرین‌ها و مقدمه‌سازی‌های منظم بوده و به ندرت چنین تجربه‌ای به‌طور اتفاقی رخ داده‌است. معمولاً مشاهداتی که عرفا تجربه کرده و از آن سخن رانده‌اند، از راه سیر و سلوک حاصل شده و به بار نشسته‌است. افزون بر آن، در تجربه عرفانی، فرارفتن از مرگ و حیات از طریق شهود، اغلب در طول راهی پی‌گیری شده که دارای مراحل مختلف است. عارفان صوفی مثل المحاسبی، جنید و احمد غزالی، برای طریقت عرفانی از آغاز تا انجام آن که فناى نفس در خداوند است، مراحل را ترسیم نموده‌اند. در مرتبه فنا، سالک از تعینات خویش می‌رهد و به حیاتی که شایسته خلافت انسان است، ولادت تازه‌ای می‌یابد. تعبیر ولادت ثانی که برگرفته از آیه «رَبَّنَا اٰمَنَّا اٰتٰتِنِ و اٰحِبَبْنَا اٰتٰتِنِ...» (هود: ۴۰) است، ناظر بر چنین برداشتی از مرگ است، چرا که در هر ولادتی ابتدا باید از مرتبه پیشین قطع علاقه شود تا مهیای ورود به مرتبه دیگر شد، همچون طفلی که تا از مرتبه جنینی نگذرد، به مرتبه حیات این جهانی راه نمی‌یابد.

بدین سان معنا و تعریف جدیدی از مرگ در اندیشه عارفان شکل گرفت که همان «مرگ اختیاری» یا «موت ارادی» نام دارد که در مقابل مفهوم مرگ اضطراری و رسیدن اجل قرار می‌گیرد. در تعریف این معنا آورده‌اند: «خلع جامه مادی و طرد قیود و علایق دنیوی» (سجادی، ۱۳۸۶: ذیل موت). در منابع صوفیان مراد از «مرگ سرخ» همان مرگ ارادی و اختیاری است که به معنای کشتن هوای نفس و دوری جستن از لذات جسمانی و شهوت‌های نفسانی است (قشیری، ۱۳۸۵: ۴۳) و در جای دیگر:

رمز موتوا قبل موت می‌شنو زندگی جویی پی این مرگ رو
(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۴۲۶)

از منظری دیگر سیر و سلوک به‌سوی حق معرفت‌زاست و زمانی این شناخت به کمال خود می‌رسد که سالک هویت یا منیت خویش را از دست بدهد و به فنا دست یابد. در این شناخت استغراقی، عارف غرق در معروف می‌گردد و تنها چیزی که می‌ماند معروف است (پورجوادی، ۱۳۹۴: مقدمه، ده). در اینجا مرگ خود یکی از بالاترین درجات شناخت محسوب می‌گردد.

مفهوم مرگ و معرفت در میان عارفان قرن سوم به بعد این چنین با یکدیگر می‌پیوند. لذا تأملات مرگ‌اندیشانه احمد غزالی نیز با مفاهیم فنا و معرفت پیوند یافته‌است.

با این مقدمه از آنجا که برادران غزالی دو شخصیت مهم و تأثیرگذار در جریان تصوف بوده‌اند، تأمل و تحقیق در منظومه فکری ایشان از جمله نگاه ویژه‌ای که مرگ و مسائل مرتبط با آن دارند، درخور ارزش و اهمیت است، ضمن اینکه نگاه هریک از آنها نماینده نگرش خاصی در عالم تصوف است که در تقابل با یکدیگر قرار دارد. در بیان پیشینه پژوهش باید گفت که تنها کتاب «بر فراز عقل و عشق» اثر آقای حشمت الله ریاضی است که اندیشه برادران غزالی را در مقابل یکدیگر قرار داده و مقایسه نموده‌است البته در این کتاب نویسنده محمد غزالی را نماینده جریان عقل محور می‌داند. این در حالی است که پژوهش حاضر مرگ‌اندیشی محمد غزالی را نگرشی خائفانه زاهدانه دانسته‌است. مقالاتی که در مورد شیخ احمد غزالی نگاشته شده‌اند، عبارتند از: «بررسی روان‌شناسی عشق در رساله سوانح العشاق احمد غزالی» از خانم فریبا خداشناس دستجردی در مجله فرهنگ اصفهان، شماره ۳۶؛ «لطیفه عشق و عرفان در سوانح العشاق احمد غزالی» از کریم شاکر در مجله عرفان اسلامی شماره ۵۷؛ «مبانی نظری عشق عرفانی در عرفان امام خمینی و مقایسه با مبانی بنیانگذار عرفان عاشقانه احمد غزالی» از آقای محمد رودگر در پژوهشنامه متین، شماره ۷۹، که همگی به عشق و مبانی و تجلی‌های آن در اندیشه و آثار احمد غزالی پرداخته‌اند و نگاه مستقلی به مرگ‌اندیشی وی نداشته‌اند. اما هدف این پژوهش تحقیق و بررسی مرگ‌اندیشی برادران غزالی و مبانی فکری آن است تا در پرتو آن تقابل دیدگاه‌های ایشان در بستر تصوف اسلامی نیز روشن گردد.

۱- نگرش خائفانه ابوحامد غزالی به مرگ

در میان انواع مواجهه‌ها با مرگ، مواجهه واقع‌بینانه با مرگ و پذیرش آن، واکنشی همراه با جرات و شجاعت است. این مواجهه بیشتر در قالب یاد مرگ و مرگ‌اندیشی جلوه‌گر می‌شود؛ یعنی وارد کردن مرگ به گوشه گوشه‌های زندگی و زیستن با آن. این حضور و احساس نزدیکی در نحوه نگرش و زیستن افراد تأثیر بسزایی دارد.

در منابع دینی بر ضرورت توجه و یاد مرگ، و در پی آن، گذرا و فانی دانستن دنیا و آمادگی برای آخرت بسیار تأکید شده‌است، چنانکه در قرآن ماهیت مرگ به معنای فنا و نابودی نیست، بلکه دریچه‌ای به سوی جهان جاودانگی است و فلسفه مرگ، برای آزمایش انسان است تا مشخص شود کدام شخص عملش بهتر است: «خدایی که مرگ و زندگانی را آفرید که



شما بندگان را بیازماید تا کدام نیکوکارتر (و خلوص رفتارش بیشتر) است و او مقتدر و بسیار آمرزنده است» (ملک: ۲).

بزرگان عرفان نیز همواره به آمادگی سالک برای ملاقات دوست و پذیرایی از مرگ تأکید دارند، به تعبیر ابوحماد غزالی: «عارف دائم مرگ را یاد کند، چه موعد لقای دوست است و محب هرگز موعد دیدار دوست را فراموش نکند» (غزالی، محمد، ۱۳۸۶: ۷۹۶). در حقیقت عارف مرگ را انتقال از گلخن دنیا به گلشن عقبی می‌داند، همچنانکه:

«مصطفی می‌فرماید: المؤمنون لایموتون بل ینقلون، پس نقل دیگر بود و مرگ دیگر بود... پس این سخن همچون آینه است روشن، اگر تو را روشنایی و ذوق هست که مشتاق مرگ باشی، مبارکت باد و ما را هم از دعا فراموش مکن و اگر چنین نوری و ذوقی نداری، پس تدارک بکن و بجو، جهد کن که قرآن خبر می‌دهد که اگر بجویی چنین حالت بیایی پس بجوی: فتمنوا الموت ان کنتم صادقین» (شمس تبریزی، ۱۳۹۲: ۳۶). پس برای رسیدن به لقای حق، زمینه‌ای لازم است که بی‌وجود آن وصال دست نمی‌دهد و آن زمینه چیزی جز مرگ نیست.

۱-۱. ارکان مرگاندیشی

به‌طور کلی مرگاندیشی گاه به خود پدیده مرگ و سختی‌های آن اطلاق می‌گردد و گاه به سرنوشت آدمی پس از مرگ و جهان ورای آن و حوادث پیش رو. دو رکن مهم در پذیرش پدیده مرگ و مرگاندیشی عبارتند از: یکی توجه به ماهیت دنیا و بی‌اعتباری آن و دیگری آخرت‌گرایی و اینکه انسان پس از مرگ زندگی جدیدی را بر مبنای زندگی دنیا آغاز می‌کند و مسیر دشواری را پیش رو دارد (غزالی، محمد، ۱۳۷۱: ۲۶۰)؛ البته مرگاندیشی مقوی این دو مورد نیز هست و در واقع میان این دو عامل و مرگاندیشی رابطه‌ای دوسویه برقرار است:

از یک سو میل به زهد و عزلت در میان جمعی از مسلمانان صدر اسلام که به‌نوعی واکنش به زیاده‌روی‌های زمامداران و مسلمانانی محسوب می‌شد که در تجمل و ثروت غرق شده بودند و در نهایت به نهضت زهدورزی در قرن سوم انجامید و از آنجا که دل‌بستگی انسان به زندگی دنیوی و جلوه‌های آن ریشه بسیاری از گناهان است، تأمل در باب مرگ، انسان را به این دنیای فانی بی‌رغبت می‌سازد و با یاد مرگ، عرصه دنیا بر انسان تنگ می‌شود و دیگر نمی‌تواند بر دارایی محدود خود بیبالد یا مغرور شود، زیرا ذات فانی دنیا بر او آشکار می‌گردد و بر همین مبنا در میان عارفان نخستین نیز خداترسی و زهدورزی با یاد مرگ و اعراض از دنیا در هم آمیخته شده بود. ضمن آنکه در ناپایداری جهان انسان را به شیوه صحیح تعامل با مرگ سوق می‌دهد

که سبک‌بار رفتن و ترک کردن همه تعلقات برای رسیدن آسان‌تر به مقصد الزامی است؛ چنانکه در احوال عارفان قرون نخستین این ویژگی برجسته شده است.^۱

از سوی دیگر، غلبه خوف بر صوفیان آن دوره خوف از فرجام آدمی و اعمالش در عالم آخرت را نیز در بر می‌گرفت. اینکه پس از مرگ بر او چه خواهد گذشت، اعمالش چگونه محاسبه خواهد شد و نهایتاً مقبول در گاه حق می‌شود یا نه، از مهم‌ترین دغدغه‌های زاهدان این عصر بود. نتیجه عملی این آخرت‌اندیشی و زهد، آمادگی برای مرگ و تهیه ره توشه برای آخرت می‌شود. اینکه راهی بس طولانی و پرمخاطره در پیش است که جز با آمادگی قبلی نمی‌توان از خطرات آن مصون ماند یا از آسیب‌های آن کاست. عطار در تذکره‌الاولیا و قشیری در رساله خویش حکایت‌های فراوانی از آخرت‌گرایی صوفیان آن دوره را ذکر نموده‌اند.^۲

۱. احوال رابعه (م ۱۸۵هـ.ق) در رابطه با ترک دنیا به زبان خود او چنین است: چنان دل از دنیا کندم که سی سال است هر نمازی گزاردم چنان دانستم که واپسین نمازهای من خواهد بود (عطار، ۱۳۷۴: ۸۱). فضیل عیاض (م ۱۸۷هـ.ق) نیز بر خورداری از دنیا را ملازم با کم شدن بهره‌های انسان در آخرت می‌داند (همان: ۹۸). معروف کرخی (م ۲۰۰هـ.ق) که در واقع او را بنیانگذار مکتب عرفانی بغداد به شمار می‌آورند، آتقدر در ترک دنیا و مظاهر آن اهتمام می‌ورزید که وصیت کرد پس از مرگش، تنها پیراهنش را نیز به صدقه دهند، زیرا می‌خواست در هنگام بیرون رفتن از دنیا همچون هنگام تولد برهنه باشد و هیچ در دنیا بر جای نگذارد (همان: ۳۲۶).

۲. چنانکه در شرح حال حسن بصری (م ۱۱۰هـ.ق) که در عصر خویش سرآمد زاهدان محسوب می‌شد، آورده‌اند: بر سر مرده‌ای که در گور کرده بودند رفت و گفت: ای مردمان اول و آخر لحد است. آخر دنیا گور است و اول آخرت نگری گور است که اقبر منزل من منازل الاخره. چه می‌نازید به عالمی که آخرش این است و چون می‌ترسید از عالمی که اولش این است. ای اهل غفلت کار اول و آخر بسازید (عطار، ۱۳۷۴: ۴۳). وی در پاسخ کسانی که به خاطر امید به خداوند در عمل کوتاهی می‌کردند، گفت: خداوند ما را به خوف هنگام معصیت امر کرده است و بر ما واجب است که از خشم خدا و عذاب دردناک او خود را بترسانیم تا به ترک گناهان تن دهیم (همان: ۲۱۹). عبدالله مبارک نیز یکی دیگر از عارفانی است که بر مراقبت خوف در دل تأکید داشته است. وی در خوف چنان بود که روزی به یاران خود می‌گوید: «دوش دلیری بکرده‌ام بر خدای و بهشت از او خواسته‌ام» (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۹۶). از معروف‌ترین زهاد این دوره سفیان ثوری است که گفته‌اند از فرط خوف جگرش پاره شده و طیب آن را تأیید کرده است. و این خداترسی و خوف او موجب می‌گشت تا هر وقت سخن مرگ می‌شنید چند روز از خود بیخود گردد (همان: ۱۹۷). بشر حافی نیز خوف را ملازم دل پرهیزکاران دانسته و از مرگ به جهت باریافتن به پیشگاه خداوند خوف داشته است (همان: ۱۹۳).

جمع این دو اندیشه در نگاه مستملی بخاری دیده می‌شود که تأکید او برای استعداد برای مرگ ناشی از دیدگاه او نسبت به دنیا و مستند به حدیث پیامبر است که: «شاید استعداد مرگ بر وصفی باشد که هرگاه که مرگ بر او رسد او را پشیمانی نباید خوردن؛ چنان که پیغمبر علیه‌السلام گفت: «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا و زنوا قبل ان توزنوا و استعدوا للعرض الاکبر» و تواند بود که معنی استعداد مرگ آن باشد که داند که دنیا جوار شیطان است و عقبی جوار رحمان. همیشه از جوار شیطان گریزان باشد و جوار حق را جویند (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ج ۳، ۱۰۶۰).

بدین سان ترس از خداوند و به تبع آن عالم آخرت موجب یادآوری دائمی مرگ و آمادگی برای ورود آن در میان صوفیان قرون اولیه می شده است.

۲-۱. نگرش اخلاق محور

استفاده از مرگ برای پند دادن همواره از مهم ترین راهکارهای عالمان اخلاق و حتی برخی مصلحان اجتماعی بوده است. از کهن ترین کتاب های اخلاق تا کتب متأخر اسلامی بحثی درباره آثار تربیتی مرگ داشته و عموماً نگاه عالمان اخلاق به مرگ از این دریچه است. آنها مردم را به مرگ اندیشی می خوانند تا اخلاقی بارشان بیاورند. اگر به کتاب ارجمند و متعالی نهج البلاغه امیرالمؤمنین^(ع) که خود سرمشق و الگوی اکثر کتب اخلاقی اسلامی است، نگاهی داشته باشیم آن را مشحون از توجه به مرگ از این زاویه خواهیم یافت!

در اخلاق اسلامی دو گونه به مرگ توجه شده است: گاه مرگ را توأم با دنیای پس از آن در نظر گرفته اند و اساساً آن را به مثابه آغاز زندگی دیگر و مقدمه سعادت و شقاوت اخروی دانسته اند. در این حالت، صرفاً خود پدیده مرگ واعظ نیست، بلکه دروازه ای است که عالمی دیگر را می نماید؛ در واقع، معاد باوری است که انسان را به امور خیر می خواند نه خود مرگ. نصیحه الملوک غزالی چنین حالتی را دارد و پند رعیت و پادشاه حول سعادت و شقاوت اخروی می گردد (غزالی، محمد، ۱۳۶۷: ۱۰-۱۶). در این نگاه، اعتقاد به آن سو محوریت دارد، لذا به نظر این عده، اعتقاد به زندگی پس از این جهان، پشتوانه اخلاق است و پایبندی به آن را تضمین می کند.

اما «یاد مرگ لزوماً با مسئله عوالم بعد از موت و بحث از عذاب و ثواب همراه نیست. مرگ فی نفسه نیز واعظ خوبی است. در این نگاه، به مرگ از آن جهت که دروازه است نگاه نمی شود، بلکه از آن جهت که پایان بخش زندگی دنیوی است به آن توجه می کنند. در این مرحله یاد مرگ باعث کوتاه کردن آرزوها و کاستن اندوه است. هرچند آرزو به میزان متعادلش برای زندگی لازم است، اما طولانی گردیدن و بلندپروازی در آن را دارای آسیب جدی دانسته اند؛ چنانکه مثلاً در بودیسم میل و آرزو را بنیاد محنت های انسان می انگارند و در نتیجه برای پایان دادن به آلام، توصیه به ریشه کن کردن آن شده است^۱. البته در اسلام صحبت از ریشه کن کردن به میان نیامده، اما برای تعدیل آن راه های گوناگونی ارائه شده که مهم ترینش یاد مرگ است. ابو حامد غزالی طول امل را که به نظر وی برخاسته از جهل و حب دنیا است،

۱. برای نمونه می توان به خطبه های ۲۸، ۸۳، ۸۵، ۱۱۴، ۱۸۳، ۱۸۸ و نامه های ۳۱ و ۵۳ اشاره کرد.

۲. رجوع کنید به «چنین گفت بودا»، ترجمه هاشم رجبزاده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴، چ دوم، ص ۵.



باعث ضعف عمل می‌داند؛ شاید بدان دلیل که انسان را از واقعیت و جهان خارج جدا کرده و در رؤیا و خیال غرق می‌نماید. وی برای لجام زدن به آن توصیه به مرگ‌اندیشی می‌کند (غزالی، محمد، ۱۳۸۶: ۴۵۰-۴۵۶).

۳-۱. مرگ‌اندیشی ابوحامد محمد غزالی

ابوحامد غزالی را می‌توان یکی از نمایندگان برجسته اخلاق عرفانی در تاریخ اسلام دانست.^۱ هدف وی از اخلاق ورزی تربیت صوفیانه است (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۲۸) و مرگ‌اندیشی در این تربیت جایگاه مهمی دارد. اندیشه ابوحامد در باب نقش تربیتی مرگ در بردارنده چند نکته کلیدی است:

اولین نکته در نگرش اخلاق‌محورانه او نسبت به مرگ که می‌توان آن را اصل نیز به حساب آورد، نگاه به دنیا به عنوان مزرعه و محل کشت و زرع برای عالم آخرت است (غزالی، محمد، ۱۳۷۱: ۱۶۴). در این نگاه جهان‌شناسانه (همان: ۵۳) غزالی دنیا را همچون کاروان‌سرای می‌بیند که روندگان به سوی خدا چند روزی در آن اقامت می‌گزینند و به قدر ضرورت از توشه‌هایش برای رسیدن به مقصد که سرای آخرت است برمی‌دارند (همان: ۱۴۶)، لذا سرّ حضور انسان‌ها در دنیا این است: «بدان که دنیا منزلی است از منازل راه دین و راه گذری است مسافران را به حضرت الهیت... و مقصود از دنیا زاد آخرت است» (همان: ۷۱).

از سوی دیگر غزالی دنیا و آخرت را در تضاد با یکدیگر و مقابل هم قرار می‌دهد و ادعای بعضی را که می‌گویند به ظاهر با دنیا در ارتباط هستند اما قلبشان از محبت به آن خالی است، رد می‌نماید. از نظر وی اینان فریب‌خورده‌اند، زیرا به فرموده پیامبر، دنیا دار مانند کسی است که در آب راه برود، آیا می‌تواند ادعا کند که پاهایش تر نشده است؟ (همان: ۱۴۹) در واقع غزالی به شیوه زاهدان و صوفیان قرون اولیه، زهدورزی را دوری از متاع و بهره‌مندی‌های دنیایی می‌داند و مرگ‌اندیشی عاملی مهم برای کناره‌گیری انسان از دنیا و متاع آن است. بر همین اساس وی در کتاب احیاءالعلوم خویش به یاد آوردن مرگ را دهمین و آخرین مرحله در سلوک به سوی خداوند می‌داند، زیرا تأمل در باب مرگ چشم‌پوشی از دنیا را آسان می‌سازد، امری که در تفکر

۱. بسیاری از اندیشمندان معتقدند که غزالی با استفاده از مفاهیمی چون عشق الهی به مباحث اخلاقی خود رنگ تصوف زده و با اهتمام به مراقبت از نفس روح اخلاق صوفیانه را وارد نموده. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به الجنایی، میثم، الغزالی، ج ۴، دمشق: دار المدی، ۱۹۹۸ م / زرین کوب، عبدالحسین، فرار از مدرسه، تهران: امیرکبیر، چ سوم، ۱۳۶۴ / کیایی‌نژاد، زین‌الدین، «ارزش عقل از نظر غزالی»، مجله معارف، شماره ۳، ۱۳۶۳.

صوفیانه برای جذب شدن در وحدت الهی ضروری است (چادستر، ۱۳۹۳: ۳۴۱).

ابوحامد غزالی در دو کتاب احیاءالعلوم و کیمیای سعادت انسان‌ها را از نظر یاد مرگ و نوع مواجهه با آن تقسیم نموده است؛ تقسیمی که شاید در کمتر کتابی - به ویژه کتب غیر معاصر - به این صراحت آمده باشد. البته تعبیری که وی در این مورد به معنای مرگ‌اندیشی به کار می‌برد، «ذکرالموت» در احیاء و «یاد کردن مرگ» در کیمیای سعادت است. همچنین از سبک سخن وی پیداست که قصد ارائه تقسیمی کامل دارد: «تَمَّ النَّاسُ إِذَا مَنَّهُمْ كَ وَإِذَا تَأْتَبُّ مَبْتَدِيٌّ أَوْ عَارِفٌ مُنْتَهَى...» (غزالی، محمد، ۱۳۸۶: ۴۴۹)؛ «بدان که یاد کردن مرگ بر سه وجه است...» (همو، ۱۳۷۵: ۶۱۵-۶۱۶). بر این اساس وی افراد مرگ‌اندیش را به سه گروه کلی تقسیم می‌کند:

الف) حریصان مولع؛ ب) تائبان مبتدی و پ) عارفان منتهی..

گروه اول که حریصان مولع نام دارند، اگر یادی از مرگ کنند، در واقع این تذکر آنان را بیش از پیش متوجه دنیا خواهد کرد، زیرا مرگ در راه است و آنان با خود می‌اندیشند که هنوز در جهت عملی کردن تمنیات آن گونه که باید نکوشیده‌اند. گروه بعدی یا تائبان مبتدی با یاد کردن مرگ و جهش در آن، راهی به سوی یگانگی با خویش باز می‌کنند و نسبت به مرگ در گونه‌ای بستگی و گشایش توأمان قرار دارند. مرگ برای این گروه از سویی رهاننده است و سالک را از بعد خداوند به قرب او می‌برد. و از سوی دیگر اگر ره‌توشه‌ای و زادراهی برای سفر فراسو فراهم نیامده باشد، معلوم نیست تا در این سفر چه بر سرشان خواهد آمد. به تعبیر وی «مرگ را کاره نبود، لیکن تعجیل مرگ را کاره باشد» و بالاخره مرگ برای گروه سوم یا عارفان منتهی «موعد لقای دوست» است و دوست هرگز موعد دیدار دوست را فراموش نمی‌کند. مرگ رهاننده معبر لقای خداوند است. پس این گروهند که مرگ را دوست می‌دارند. از این منظر «حیات و مرگ برای عارف، تفاوتی ندارد. آنچه عاشق اختیار می‌کند، همانا اختیار معشوق است.» آنگاه درجه‌ای را هم می‌افزاید که عارفانی که در آن مرتبه قرار دارند، چون به مرتبه رضا رسیده‌اند، نه از مرگ گریزانند و نه آن را می‌خواهند، بلکه خواستار همان چیزی هستند که حضرت دوست می‌پسندد: «مرگ را نه کاره باشد و نه طالب. نه تعجیل آن خواهد و نه تأخیر. بلکه آن را دوست‌تر دارد که خداوند حکم کرده است و تصرف و بایست وی، در باقی شده باشد و به مقام رضا و تسلیم رسیده باشد» (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۱۶).

تقسیم‌بندی غزالی، شاید به‌طور کل، از لحاظ نوع مواجهه کامل باشد، اما از نظر انگیزه‌های افراد جای سؤال دارد. وی در هر دو کتاب خود، هنگام تقسیم، به یادآور آن مرگ (فاعل) نظر دارد نه به یاد کردن مرگ (فعل)؛ و اگرچه در کیمیای یاد کردن مرگ را مقسم قرار می‌دهد

با صحبت از غافل و تائب و عارف در ادامه مطلب، تنها فاعل را در نظر می‌گیرد. حال یادآوری مرگ می‌تواند منحصر در سه قسم باشد: یعنی افراد به‌طور کل و صرف نظر از باورها و انگیزه‌هایشان، یا از مرگ غفلت می‌ورزند، یا می‌هراسند یا نسبت به آن مشتاقند. اما یادآوری مرگ بیش از سه قسم‌اند؛ چرا که همه آنهايي که از مرگ می‌هراسند، «تائب مبتدی» نیستند و همه کسانی را هم که اشتیاق به مرگ دارند، نمی‌توان «عارف منتهی» خواند. خوف از مرگ می‌تواند به‌خاطر بیم از نیستی باشد، همچنان که احساس پوچی و رنج می‌تواند نسبت به مرگ اشتیاق‌آفرین باشد. غزالی آنها را در تقسیم خود نیآورده‌است، حال آن که شاید شمارشان در هر زمانی بیشتر از عارفان و تائبان باشد. از جمله مرگ‌دوستان آن دوره که پیش از غزالی نیز زیسته‌است، ابوالعلاء معری (۳۶۳-۴۴۹ه.ق) است که دقیقاً به‌خاطر خستگی از زندگی و نه انگیزه‌های عرفانی، جویای مرگ است. گاهی اوقات بار هستی چنان بر دوش این‌گونه افراد سنگینی می‌کند که ادامه آن را بیهوده می‌بینند و خود به هستی خویش پایان می‌دهند. این تقسیم، اعم از تقسیم‌بندی غزالی است؛ زیرا این تقسیم ناظر به نحوه مواجهه است؛ بنابراین کسی را که خواسته یا ناخواسته به مرگ بی‌توجه است و یادی از آن نمی‌کند نیز شامل می‌شود، در حالی که تقسیم‌بندی غزالی پس از یادآوری مرگ است و دیگر شامل چنین افرادی که بی‌توجه به مرگ هستند، نمی‌شود؛ غافلان غزالی کسانی نیستند که مرگ را نمی‌بینند، بلکه آنها مرگ را می‌بینند و این مرگ‌بینی و مرگ‌اندیشی زندگی آنها را به دنیاگرایی و لذت‌جویی سوق می‌دهد، با این استدلال که زندگی هر لحظه در گذر است و باید از لحظات آن لذت برد. هر چند آنها اندیشیدن به مرگ را در ظاهر و در سخن پس می‌زنند، اما در عمل به آن بی‌توجه نیستند و در واقع تظاهر به فراموشی و غفلت می‌کنند.

	اصناف مرگ‌اندیشان از نظر غزالی	نحوه مواجهه با مرگ
۱	غافلان	دیدن مرگ ← اکراه از آن ← دنیا دوستی و دم‌غنیمت‌شماری با توجه به مرگ
۲	تائبان	اکراه از مرگ به‌خاطر بیم از عقوبت اخروی (هراس)
۳	عارفان	اشتیاق نسبت به مرگ
	عارفان در مرتبه رضا	واکنش نداشتن نسبت به مرگ؛ توجه تمام به خواست پروردگار

به عقیده غزالی در این سه گروه، مرگ‌اندیشی به «پهلوتی کردن از دنیا» می‌انجامد، زیرا رستن از شهوات در مرگ‌آگاهی ممکن است. «استعداد مرگ» با ذکر آن در دل «تجدد» می‌پذیرد (همو، ج ۴: ۷۹۴)، یعنی جهش پیشاپیش به مرگ، نه خودکشی که بار سفر بستن و مهبای عزیمت بودن از این خاکدان به‌سوی خداست.

غزالی مرگ را نه امری در پایان زندگی، بلکه واقعیتهایی می‌داند که دمام به تأخیر می‌افتد. مرگ در ماست و با ماست و در ما حیات و حضور دارد: «این آدمی است و این مرگ‌هاست گردد بر گرد سوی او در آینده و پیری و رای مرگ‌هاست. پس آدمی امید دارد؛ در حالی که این مرگ‌ها سوی او می‌آید. هر کدام که از آن بر او بگذرد، بگیرد، و اگر از آن برهد، پیری وی را بکشد و او در امید می‌نگرد!» (همان: ۳۰۷-۳۰۸). «رحلت نزدیک است» و تنها غفلت آدمی است که او را از وقوف به مرگ باز می‌دارد. بیگانگی با خود و دل بستن به تمنیات و اهوای فاصله انسان و مرگ را در نظر مستان جام حیات طولانی می‌نماید، اما این مسأله از حقیقت مرگ نمی‌کاهد. گرچه مرگ همواره اتفاق می‌افتد، اما این هر بار عقب افتادن آن و «مکرر شدن مشاهده مرگ دیگری» (همان: ۲-۱۲۸۱) سبب می‌شود تا آدمی نزدیکی مرگ خویش را از یاد ببرد و آن را فقط حادثه‌ای در پایان حیات بیندارد. غزالی به نقل از عمر بن عبدالعزیز می‌گوید: «یاد مرگ بسیار کن که اگر در محنت باشی آن سلوت دل تو بود و اگر در نعمت باشی بر تو منغض کند» (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۱۴). بدین سان یادکرد مرگ حیات را در تعادل قرار می‌دهد. دیگر نه شادی و نه غم هیچ‌یک در جنب مرگ ارزشی مطلق ندارند و مرگ بر همه چیز رنگی از نسبت می‌زند. در واقع در نگاه غزالی حب دنیا و آرزوی طولانی است که مرگ را از یاد انسان می‌برد: «بسیار کن یاد کردن مرگ که آن تو را در دنیا زاهد گرداند و گناه تو را کفارت کند» (همان: ۶۱۷، ۶۱۴) و در نتیجه در نظر وی اندیشه و یاد مرگ با زهدورزی پیوندی عمیق می‌یابد. دومین نکته اندیشه غزالی، نگرش به مرگ در کنار آخرت است که موجب می‌شود مرگ‌آگاهی، زمینه دینی زیستن تلقی شود. این مرگ‌آگاهی با در نظر گرفتن ابدیت و جاودانگی در زندگی دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اگر آدمی تنها همین پوست و گوشت و استخوان باشد، تمامی اینها را مرگ از او بازستانده، به خاک می‌سپارد، می‌پوساند و بر باد می‌دهد. در این حال اشتیاق به ابدیت پاسخی در خود نمی‌یابد. اما اگر هستی انسانی محدود به ماده نیست، فانی به فنا تن نخواهد بود و این یعنی گسترش در و رای مرگ. زندگی دینی از دید غزالی، ملازمه‌ای تام و تمام با مرگ‌اندیشی دارد: «بدانکه هر که در دل خویش صورت کرد که زندگانی بسیار خواهد یافتن تا دیر بزید و مرگ وی نخواهد بود، از وی هیچ کار دینی



نیاید. که وی می گوید با خویشتن که روزگار در پیش است، هرگاه که خواهی می توان کرد، در حال راه آسایش گیر! (همان: ۵۹). به این منظور ابوحامد غزالی در آثار اخلاقی خویش با استفاده از آیات و احادیث فراوانی که در باب آخرت و منازل و مراتبی که در پیش روی انسان آمده است، جایگاه و اهمیت آن را در زندگی انسان نشان می دهد. اینکه از دیدگاه وی مرگ برای جباران و اشقیاء «وحشت وحدت» و «حبس تنگ» است (همان: ۷۹۳) و افرادی همچون ام هارون به خاطر بار گناهان و نتیجه اعمالشان در آخرت آن را ناخوشایند تلقی می کنند (همان: ۶۱۵)، نشانگر نگاه زاهدانه و غلبه خوف از حق در اندیشه ابوحامد غزالی است. انواع عذاب هایی که در انتظار گناهکاران مختلف می باشد و هر یک ممکن است معانی و تأویلات مختلفی داشته باشد که در آثار غزالی کاملاً به آن پرداخته شده است.

بنابر این دو اصل، نگرش اخلاقی ابوحامد غزالی به مرگ شکل می گیرد. مهم ترین وجه این نگرش توجه به مهلک بودن مرگ است: «بدان که مرگ هایل است و خطر آن بزرگ و غفلت مردمان از آن بدان سبب است که در آن کم اندیشه کنند و ذکر آن نبرند» (همو، ۱۳۸۶، ج ۴: ۷۹۹)، البته مهلک بودن مرگ برای کسی که تمام ارزش ها و اعمال و آمال و در نتیجه شخصیتش محدود به چیزهایی است که با مرگ از بین می روند، برجسته می شود و از این رو اغلب در قرآن در ماجراهایی که انبیا کفار را به سوی حق دعوت می کنند، ابتدا با این ویژگی مرگ آغاز می کنند. یعنی تمام ارزش ها و وجود مشرکان را که وابسته به چیزهایی است که از سیطره مرگ خارج نیست، ابطال می کنند؛ موسی فرعون را انذار می دهد، ابتدا اثبات می کند که چون غذا و قوای بدنی فرعون از خاک است، پس اصل او نیز از خاک است و دوباره به خاک بازمی گردد و مال و جسم و جاه او بدین ترتیب فانی می شود. در این مرتبه شخص به این حد از معرفت می رسد که هر آنچه دارد و هست از بین رفتنی است. برجسته کردن این وجه از مرگ در آثار محمد غزالی نشانگر غلبه و برتری خوف نزد وی برای تربیت شخصیت انسان می باشد (همان: ۳۸۵) تا جایی که حتی پارسایان و پیامبران را نیز مشمول خوف از مرگ می داند: «پس میرس از حال تلخی مرگ و اندوه آن در ترادف سكرات و برای آن پیغامبر علیه السلام گفتی: «اللهم هون علی محمد سكرات الموت» (همان: ۸۱۷). در واقع او غایت این تربیت را مهیا شدن برای مرگی می نگرند که خود انتقال به آخرت است و تدبیر زاد و توشه برای بعد از مرگ را مختص عاقل ترین انسان ها می داند: «بدان هر که بشناخت که آخر کار وی به همه حال مرگ است...، هیچ اندیشه وی را مهم تر از اندیشه مرگ نبود و هیچ تدبیر او را غالب تر از تدبیر زاد مرگ نبود، اگر عاقل بود» (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۱۳) و از این نظر رویکرد ابوحامد غزالی به مرگ

ادامه نگاه خائفانه صوفیان نخستین است که مرگ را امری سترگ و هولناک می‌داند.

۲- نگرش عاشقانه احمد غزالی

از قرن سوم به بعد مرگ به مفهوم رایج خویش دیگر مطمح نظر عرفا نبوده و ورود اندیشه محبت و معرفت به عالم تصوف موجب شده مرگ‌اندیشی عارفان نیز رنگ و بوی آن را داشته باشد.^۱ در نیمه دوم قرن پنجم با ورود شعر عاشقانه به قلمرو تصوف زبان عارفان دستخوش تغییر و تحولی دیگر رارگر و مفهوم عشق و وصال به جای مفهوم معرفت در آثار عارفان به کار گرفته شد (پورجوادی، ۱۳۸۷: ۸۴-۸۹). شیخ احمد غزالی یکی از نخستین عارفانی است که در آثار او این تغییر قابل تشخیص و مشهود است. بر همین اساس محور اندیشه و اساس تصوف وی را مفهوم عشق شکل می‌دهد و از این زاویه به تمام مسائل و پدیده‌ها من جمله مرگ می‌نگرد (همو، ۱۳۵۸: ۴۲). «سوانح العشاق» نخستین کتاب مستقل درباره اوصاف عشق و نسبت آن با روح و روان‌شناسی عاشق و صفات معشوق است و متعلق به اوست. البته پیش از وی هجویری و امام محمد غزالی هم فصلی از کتاب خود را به مسئله عشق اختصاص داده بودند، اما تا آن زمان کتاب یا رساله مستقلی به زبان فارسی در موضوع عشق تألیف نشده بود (مختاری، ۱۳۹۵: ۹۲-۱۱۶). غزالی در سوانح تمام ملاحظات را که صوفیان پیشین در مورد لفظ عشق داشتند، کنار گذاشته و همه جوانب منفی را از این لفظ و معنی آن دور ساخته است و بدین ترتیب عشق را در ادبیات صوفیانه و عرفانی زبان پارسی، اعم از نظم و نثر، به صورت یک حقیقت باشکوه و آسمانی درآورده است.

مرگ‌اندیشی وی نیز متأثر از نگاه عشق‌محور اوست و تنها زمانی که بر منبر وعظ می‌نشیند و می‌خواهد بر مخاطب تأثیر بگذارد، از واعظ صامت یعنی مرگ به معنای رایج خویش استفاده نموده است. در این مقام شیخ احمد گاهی از ناگزیری مرگ سخن می‌گوید: «تو خواهی مرد، اگر خواهی و گرنه» (غزالی، احمد، ۱۳۱۹: ۲۳) و زمانی نیز تلاش می‌کند مردمان را از خواب غفلت بیدار کند. آنجا که می‌گوید: «و از شبیخون مرگ بر حذر بودن شرط است و از تنهای گور یاد آوردن شرع» (همو، ۱۳۷۶: ۱۹۲) یا می‌گوید: «اکثروا ذکر هادم اللذات فرمان است و

۱. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: مستملی بخاری، ابوالبراهیم، ۱۳۶۳؛ شرح تعرف لمذهب اهل تصوف؛ مقدمه و تصحیح و تحشیه: محمد روشن ج ۲: ص ۸۴۹ و ج ۳: ص ۲۳۵؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۴؛ نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی؛ تهران: سخن، ص ۱۶۷ و ۱۷۲؛ محمد بن منور، ۱۳۷۶؛ اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابو سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ چهارم، تهران: آگاه، ج ۲: ص ۲۰۳ و ۳۴۶.



کفی بالموت واعظا درمان» (همان: ۱۹۳) و «به گذشتگان نگریستن بیداری است و از ماندگان گسستن هوشیاری» (همو، ۱۳۱۹: ۲۵) این نگاه عموماً در مواعظ یا رساله عینیّه (تازیانه سلوک) وی به چشم می‌خورد؛ اما عشق محوری او و تعبیر و تفسیر خاصی که از آن دارد موجب شده که وی را نخستین نظریه پرداز و پرورش دهنده عرفان عاشقانه در تصوف اسلامی دانست (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۴۲ - ۹۱). گرچه پیش از او زمینه‌های این اندیشه در نگاه رابعه عدویه، بایزید، حلاج و... فراهم شده است (رودگر، ۱۳۹۰: ۳۸-۷۳).

بر همین اساس مرگ‌اندیشی عاشقانه وی را می‌توان بر چند رکن استوار ساخت:

۱- عشق نخستین حق و شوق انسان به دیدار؛

۲- سفر عشق و مراتب عاشقان؛

۳- معرفت و مراتب آن.

۱-۲. عشق نخستین حق و شوق انسان به دیدار

اولین رکن مرگ‌اندیشی احمد غزالی عشق ازلی حق تعالی به انسان و بازتاب آن در روح آدمی است. به نظر او روح انسان از ابتدای خلقت در ازل با عشق در آمیخته شده است. نگاه باطنی به آیات «الست بربکم...» (اعراف: ۱۷۲) و «یحبهم و یحبونه» (مانده: ۵۴) و پیوند دادن آنها به یکدیگر، این اندیشه را در احمد غزالی شکل داده که عهد الست را پیمانی بدانند که روح انسان در مقام عاشقی با معشوق می‌بندد: «بارگاه عشق را ایوان جان است که در ازل داغ الست بربکم آنجا بار نهاده است» (غزالی، احمد، ۱۳۵۹: فصل ۳۳)؛ یعنی زمانی که خداوند ذریه آدم را مخاطب خاص خویش قرار داد، انسان طعم محبت حق را چشید، لذا عشق در وجود انسان دنباله و انعکاسی از عشق حق به خویش است. اینکه رابطه میان انسان با خداوند از لطف ویژه حق به او آغاز می‌گردد، موجب امتیاز انسان و برتری او نسبت به دیگر موجودات شده و به قول شیخ احمد: «خاصیت آدم آن بس است که محبوبیتش پیش از محبی بود. این اندک منقبتی نبود» (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

ثمره عشق ازلی خداوند به وی و دیدار حق در روز میثاق در وجود انسان، شور و اشتیاق انسان در این عالم است، زیرا انسان در آرزوی تجربه دوباره دیدار حق است و این آرزو و اشتیاق، وی را به تلاش و تکاپو وامی‌دارد و در مسیر سلوک به حرکت می‌اندازد (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۳۳)، بنابراین از نظر غزالی عامل و انگیزه اصلی حرکت انسان و بازگشت او به سوی حق، عشق است. «اصل عشق از قدم روید، از نقطه «یاء» یحبهم تخمی در زمین «یحبونه» افکنند.

چون عبهر عشق بر آمد تخم هم‌رننگ ثمره بود و ثمره هم‌رننگ تخم» (غزالی، احمد، ۱۳۵۹: ۵۸). از دیدگاه عارفان از آنجا که انسان در ازل به دیدار خداوند نائل آمده و در آخرت نیز به لقای حق می‌رسد، سیر و سلوک در این عالم نقطه پیوند این دو دیدار بوده و بر این اساس، این دو تجربه از اهمیتی مضاعف برخوردار است، زیرا عشق و معرفت انسان در دنیاست که امکان دیدار حق در عالم آخرت را برای وی فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر حرکت معنوی انسان در این جهان آغاز نشده و به اینجا نیز ختم نمی‌شود. این حرکت ازلی و ابدی است. سفری است که ابتدای آن در روز میثاق و نهایت آن در بهشت است. این معنی را احمد غزالی بدین گونه بیان کرده‌است: «او مرغ ازل است، اینجا که آمده‌است، مسافر ابد آمده‌است. اینجا روی به دیده حدثان ننماید که نه هر خانه آشیان او را شاید» (همان: ۱۲). بدین سان احمد غزالی برای دیدار حق سه مرتبه را قائل می‌شود: دیدار حق در ازل، در ابد و در همین جهان. گرچه کامل‌ترین دیدار در عالم ازل رخ داده، زیرا تمامی عشق انسان به حق تنها پرتویی از عشق خداوند به وی در آن روز بوده‌است: «یحبههم چندان نزل افکنده بود آن گدا را پیش از آمدن او که الی الآباد نوش می‌کند هنوز باقی بود» (همان)؛ اما دیدار ناقص و مجمل عشق در این جهان نیز میسر است که با چشم دل و در عالم خیال صورت می‌پذیرد (همان، فصل ۲۹: ۲۶). البته این دیدار قلبی موقوف به وقتی است که روح از علایق و عوایق اینجایی وارهد و بندهای پندار علم و وهم و خیال را از هم بگسلد (همان، فصل ۹: ۱۳). به بیان عین‌القضات همدانی: «عشق ازلی در میان جان و دل انسان پنهان است و شغل‌های دینی و دنیوی نمی‌گذارد که عشق لم‌یزلی رخت بر صحرای صورت آورد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۶). این شغل‌های دنیوی یا به قول احمد غزالی «علایق و عوایق اینجایی» حجاب‌هایی است که میان روح و معشوق ازلی حائل شده و وظیفه انسان این است که بکوشد تا آنها را از میان بردارد، گرچه در این جهان فقط تعدادی از آنها از مقابل چشم دل برمی‌خیزند و رفع کامل آنها فقط در عالم آخرت ممکن است (غزالی، احمد، ۱۳۵۹: فصل ۲۹: ۲۶). به گفته عین‌القضات: «حجاب‌ها برگماشت تا به واسطه آن حجاب‌ها بعضی را فراموش شد و بعضی را خود راه ندهند تا مقام اول و کار بعضی موقوف آمد بر قیامت» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۶).

بنابراین نخستین رکن مرگ‌اندیشی احمد غزالی را عشق خداوند به انسان در روز الست و شوق انسان برای تجدید دیدار با حق و لزوم رفع حجب برای رسیدن به این مقصود شکل می‌دهد.

۲-۲. سفر عشق و مراتب عاشقان

از اینجاست که رکن دوم مرگ‌اندیشی شیخ احمد یعنی مراتبی که عاشق باید در سفر عشق طی کند، شکل می‌گیرد. وی در این بخش به مفهوم مرگ اختیاری یا فنای عاشقانه اشاره کرده‌است.

از نظر غزالی عشق دارای دو مرتبه است: بدایت یا خامی عشق و پختگی یا کمال یا حقیقت عشق. لذا سفر عشق نیز دو منزل کلی دارد. در مرتبه آغازین عشق، سالک هنوز در ابتدای راه است و هنوز از عشق و معشوق ازلی بهره چندانی نبرده‌است و مشاهداتی که در طی مسیر سلوک دارد، موجب می‌گردد تا آتش این عشق در دل سالک شعله‌ورتر گردد: «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افگند. تربیت او از تابش نظر بود اما یکرنگ نبود» (غزالی، احمد، ۱۳۶۸: ۳۹). خامی عشق در واقع ابتدای وصال است. زیرا عاشق تازه به معشوق رسیده و او را مشاهده می‌کند، بنابراین هنوز یک دوگانگی میان عاشق و معشوق برقرار است. عاشق قائم و باقی به هستی خویش است، لذا این مرتبه را نمی‌توان کمال عشق و حقیقت وصال نامید. سالک هرچه در این مسیر پیش رود و در عشق پخته‌تر گردد، معرفتش به اینکه همه عالم حق است و همه عالم همان معشوق است، بیشتر می‌شود. غزالی بقا را به معنای قائم بودن عاشق به ذات خود و فنا را قائم شدن عاشق به معشوق می‌داند.

از آنجا که صفات عاشقی و معشوقی در تقابل و ضدیت با یکدیگر هستند و امکان جمع صفات هر دو نیست، زیرا «الضدان لایجتمعان»، در مرتبه بعد عاشق در پیشگاه معشوق فانی می‌شود تا از وی و صفاتش اثری نماند. در نتیجه آنچه می‌ماند معشوق است و صفات اوست که باقی می‌ماند (همو، ۱۳۵۹: ۱۳۹): «چون طلایه وصال پیدا شود، وجود او رخت بریندد، به قدر پختگی او در کار آید» (همو، ۱۳۶۸: ۴۵) «و این قدم آن است که معشوق را کمال داند و اتحاد طلب کند و از وجود خود زحمت بیند» (همو، ۱۳۵۹: ۲۳). در این هنگام سالک از عشق خود فارغ و در معشوق و عشق او فانی شده، قائم به وجود معشوق گردیده و دیگر اثری از او باقی نمی‌ماند بلکه هر آنچه می‌ماند تنها عشق است و بس. این مرتبه دوم یا همان مقام پختگی و کمال عشق است. به تعبیر مولانا:

مرده است از خود شده زنده به رب زآن بود اسرار حقش در دو لب

(مولوی، ۳: ۳۳۶۴)

البته در نظر احمد غزالی، رسیدن به مرتبه معشوقی هنوز پایان راه نیست. زیرا در نهایت وجود معشوقی نیز باید در ذات عشق فانی شود تا همه به اصل خود بازگردند و تنها عشق بماند.



زیرا عاشق و معشوق هر دو غیر هستند و «در او غیری را گنجایش نبود. مادام که با او بود، قیام او بدو بود و قوت او هم از او بود، عاشق و معشوق او را همه غیر بود» (غزالی، احمد، ۱۳۵۹: فصل ۴) وی به همین نکته در ابیات ذیل نیز اشاره کرده می‌گوید:

ای ماه برآمدی و تابان گشتی
گردِ فلک خویش خرامان گشتی
چون دانستی برابر جان گشتی
ناگاه فرو شدی و پنهان گشتی
(مولوی، ۳: ۳۳۶۴)

این کامل‌ترین مرتبهٔ فنای عاشقانه است که عاشق سالک در مرتبه‌ای است که به اتحاد و یگانگی رسیده: «قوت کمال عشق از اتحاد بود و در او تفصیل عاشق و معشوق نبود» (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۱۳). شیخ احمد غزالی در وصف همین مرتبه است که می‌نویسد: «اینجا قوت بی‌قوتی بود و بود نابود و یافت نایافت و نصیب بی‌نصیبی» (غزالی، احمد، ۱۳۵۹: ۲۳). همه نمی‌توانند به این مرتبه دست یابند. مراتبی همچون مشاهده بیشتر در دسترس سالکان است؛ اما کمتر کسی است که بتواند به مرتبهٔ فنا یا هلاک خود برسد. اینجا هر کس راه نبرد «که مبادی او فوق‌النهائیات است» (همان: ۸). این مرتبه که ورای دویی عاشق و معشوق و شاهد و مشهود و عارف و معروف است، مرتبهٔ یگانگی عشق است که غزالی آن را حقیقت عشق می‌خواند. عشقی که عاشق نسبت به معشوق دارد یا بالعکس، حقیقت عشق نیست، حقیقت عشق به هیچ جانب تعلق ندارد و ورای عاشقی و معشوقی است: «آن که وصال فراهم رسیدن داند و از آن حال قوت خورد آن نه حقیقت عشق بود». حقیقت عشق فقط دریایی است با امواجی خروشان که غزالی این مرتبه را فقط با الفاظی نمادین بیان می‌دارد: «اینجا تلاطم امواج بحر عشق بود، بر خود شکند و بر خود گردد» (همان: ۱۰). در جای دیگر او یگانگی عشق را در عین کثرت عاشق و معشوق می‌بیند و می‌نویسد: «همو آفتاب و همو فلک. هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است چون عوارض اشتقاق بر خاست کار باز با یگانگی حقیقت افتاد» (همان).

احمد غزالی در «التجربید» هم به شیوه‌ای دیگر از فنا و مرگ سخن به میان آورده‌است، با این تفاوت که سیر سالک را دارای سه منزل دانسته و فنا را نخستین آن می‌داند: «بدان که سالک را سه منزل است: منزل نخست عالم فناست، منزل دوم عالم جذبه و منزل سوم عالم قبضه» (همو، ۱۳۶۸: فصل ۳۷). گرچه این سه عالم جدید کاملاً با عوالم درونی منطبق نیستند، اما از جهاتی با آنها ارتباط می‌یابند. خود شیخ احمد در این کتاب مقصود از این اصطلاحات جدید را در مورد عوالم این گونه شرح می‌دهد: «معنی سخن ما که می‌گوییم عالم فنا، این است که نفس سالک مرید در آن (عالم) فانی شود و وجودش باقی ماند و صفات مذموم او محو شود» (همان). این



تعریف کم و بیش با قول صوفیه در این زمینه، چنانکه مثلاً در رسالهٔ قشیریه آمده‌است، مطابقت دارد. مراد از فنای نفس غافل شدن از آن است و منظور از فنای صفات مذموم نیز تبدیل آنها به اوصاف پسندیده است. در این عالم وجود انسان هنوز باقی است و به همین جهت می‌توان از اقامت سالک در عالم فنا سخن گفت.

در جای دیگر احمد غزالی عنوان می‌کند که سالک با رسیدن به عالم فنا در واقع به عالم دل راه می‌یابد و لذا عالم دل را می‌توان حاصل ورود سالک به منزل اول دانست. از عبارت فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که عالم فنا از نظر احمد غزالی منزلی است که باب دل به تدریج به روی سالک گشوده می‌شود و چون وارد عالم دل شد به منزل دوم یعنی عالم جذبه می‌رود تا در عالم روح به روی او گشوده شود و سرانجام به عالم قبضه می‌رود و در تصرف حق درمی‌آید و به مشاهده و مکاشفهٔ عالم اسرار می‌پردازد (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۲۰۸-۲۱۵). در این عالم است که سالک یک ولی به شمار می‌آید: «چون به عالم فنا برسی تصرف حق در تو به تو می‌پیوندد و آنگاه سنگت اکسیری گرانمایه می‌شود و مس تو زرناب می‌گردد و انوار تنزیه و توحید بر تو افکنده می‌شود و از پرتو آنها شرک و تشبیه و تعطیل و تمویه از تو منتفی می‌شود. پس به صفای توحید ترا از کدورات صفات مصفا می‌گردانند و تو با آن از آلودگی مخالفت خود پاک می‌گردی. سپس ترا در زمرهٔ سالکان درمی‌آورد و به منازل السائرین می‌برد تا اینکه ترا به عالی‌ترین منازل قلب چون رضا و تسلیم و تفویض و طمأنینه و تسکین برساند» (غزالی، احمد، ۱۳۶۸: فصل ۳۷).

۳-۲. معرفت و مراتب آن

سومین رکن مرگ‌اندیشی احمد غزالی را معرفت شکل می‌دهد. زیرا در مکاتب عرفانی مباحث وجودشناختی با مباحث معرفتی پیوند یافته و از یکدیگر جدا نیستند، بدین معنی که روح یا نفس باید مراحل را طی کند تا به اصل و حقیقت وجود خود یا به اصطلاح احمد غزالی به حقیقت و ذات عشق برسد و طی این مراحل نیز مستلزم ادراکات متناسب با آن مراحل است. در واقع در مسیر سلوک، ادراک و وجود با یکدیگر تطابق می‌یابند (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۴۸).

غزالی برای روشن نمودن این مطالب از تمثیلاتی بهره برده‌است که سوختن پروانه در آتش یکی از بهترین آنهاست: پروانه وقتی خود را به آتش می‌زند برای چند لحظه آتش می‌گیرد و وجودش عیش آتش می‌شود. در این حالت پروانه قائم به وجود آتش است. به تعبیر احمد غزالی، وجود پروانه هیزم آتش عشق شده‌است. وقتی از پروانه چیزی جز خاکستر نماند، آنچه می‌ماند فقط آتش است: «اینجا بود که فنا قبلهٔ بقا آید و مرد محرم شود به طواف کعبهٔ قدس و

پروانه‌وار از سر حد بقا به فنا پیوندند و این در علم نگنجد الا از راه مثالی» (غزالی، احمد، ۱۳۶۸: ۳۲). از نظر احمد غزالی معرفت همانند حال پروانه‌ای است که برای شناخت شمع، خود را به آتش کشیده و عین آن شده است. در این حالت دیگر محال است که بتواند از شناخت خویش گزارش دهد. به قول وی: «اذا احترقت، من یاتی؟» (همو، ۱۳۷۶: ۶۱) خصوصیت معرفت آن است که آتش یعنی چیزی که پروانه در صدد شناخت آن برآمده بر جاننش افتاده و همه وجود او را فرامی‌گیرد. لذا در این مرتبه عارف با معروف یکی شده و به اتحاد رسیده‌اند.

در کنار پروانه و آتش، تمثیل دیگری که در بحث معرفت گویای مطلب است و احمد غزالی از آن نیز بهره می‌گیرد، تمثیل دریاست. او در فصل سوم کتاب «سوانح» می‌گوید: «نهایت او (عشق) در ساحت علم کی گنجد و در صحرای وهم کی آید؟ و این حقیقت درّی است در صدف و صدف در قعر دریا و علم را راه تا به ساحل بیش نیست، اینجا (قعر دریا) کی رسد؟» (همو، ۱۳۶۸: ۸) البته منظور از غرق شدن در دریا حقیقتاً به معنای مردن نیست. الفاظی چون «هلاک» و «اضمحلال» و «فنا» و «مردن» تنها در تمثیل عارفان به کار می‌روند. شیخ احمد در اینجا حرکت سالک از عالم مکان به لامکان و از زمان به عالم قدم را مد نظر قرار می‌دهد؛ یعنی اینکه عارف از ساحتی به ساحت دیگر سلوک می‌کند (همان: ۱۶۸). وی رفتن به دریا و رسیدن عاشق به معشوق را وصال می‌نامد. البته این نهایت راه سالک نیست، بلکه زمانی که سالک به حقیقت وصال دست یافت و در معشوق فانی شد، می‌توان وی را در پایان راه دانست (پورجوادی، ۱۳۹۴: ۱۳۱). حقیقت وصال همانند هلاک شدن عارف در دریاست. همان‌طور که عارف در دریا باید مراحل طی کند تا هلاک شود، عاشق هم ابتدا به معشوق می‌رسد و او را مشاهده می‌کند سپس او را در آغوش می‌گیرد و به او وصل می‌شود و سرانجام از خود بی‌خود شده و به کمال وصل نائل می‌آید. پس از طی مراحل عاشق وارد خیمه معشوق می‌گردد، اما طاقت دیدار او را ندارد. این مرحله‌ای است در معرفت که به آن «حیرت» می‌گویند. عاشق خود را در معشوق گم می‌کند و از خود غایب می‌شود (احمد غزالی، ۱۳۵۹: ۲۳)؛ لذا نمی‌تواند دریافته‌ها و تجربه‌های عاشقانه خود را بر زبان جاری سازد و بر مصداق «من عرف الله کل لسانه» دچار ناتوانی و درماندگی می‌گردد» (همان: ۴۴) و این از نظر غزالی نشانه کمال عشق است. لذا بالاترین مرتبه‌ای که سالک در معرفت خداوند به آن دست می‌یابد، حیرانی و اظهار عجز از معرفت خداوند است: «هرچند عشق به کمال تر بود بیگانگی بیشتر بود.» و برای این گفته است:

بفزودی مهر و معرفت کردی کم پیوندش با بریدنش بود به هم

(همان: ۸۶)



یکی از تعبیرات غزالی در این باب این است که عاشق در ابتدا بانگ و خروش و زاری سر می‌دهد، ولی همین که عشق در او به کمال رسید یعنی به معرفت دست یافت «زاری به نظاره و نزاری بدل گردد» (همان: ۲۳).

تمثیلاتی که احمد غزالی در توصیف مراتب معرفت به کار برده، میزان تأثیرپذیری و پیروی وی از بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج را نشان می‌دهد؛ همان‌طور که در کتاب سوانح از ایشان نام برده و اقوالشان را نقل کرده‌است. بایزید در توصیف معرفت از مثال دریا استفاده نموده و در جواب کسانی که از جانب سهل بن عبدالله سخن معرفت حق می‌گفتند، وی را در کنار دریا می‌داند نه در گرداب آن. زیرا زمانی که معرفت برای سالک حاصل شود، بساط گفت و گو دنوردیده شود که: من عرف الله کل لسانه (عطار، ۱۳۵۵: ۱۹۹). در جای دیگر نیز عارف را همچون جویی می‌داند که چون به دریا رسد به سکون دست می‌یابد (همان: ۱۶۶). حلاج در تبیین معرفت حق بیشتر از مثال‌هایی با محوریت نور بهره می‌برده‌است (جام، ۱۳۶۸: ۲۳). در واقع غزالی نظریه‌های آن دو را در قالب زبان عاشقانه تغییر داده و از تمثیل‌های ایشان بهره برده‌است؛ مثلاً غواص را عاشق و دریا را دریای عشق و ظهور جمال آن را معشوق خوانده و مرورید را ذات عشق دانسته که در صدف روح یا جان قرار گرفته و آخرین مرحله از مراحل سفر غواص را هم وصال عاشق و معشوق دانسته‌است. وصال از نظر غزالی در نهایت یکی شدن عاشق و معشوق است و وقتی این یکی شدن تحقق یافت فقط عشق می‌ماند و بس.

نکته قابل ذکر این است که احمد غزالی سیر معرفتی و تحول وجودی را در عاشق یکی می‌داند. به تعبیر او عاشق از «خودی عاشقی به خودی معشوقی» می‌رود: «خود را به خود خود بودن دیگر است و خود را معشوق خود بودن دیگر. خود را به خود خود بودن خامی بدایت عشق است. چون در راه پختگی خود را نبود و از خود برسد، آنگاه او را فرارسد. آنگاه خود را با او از او فرارسد» (همان: ۱۸). در واقع همچنانکه عارف به مصداق «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ابتدا خود و سپس پروردگارش را می‌یابد؛ عاشق نیز ابتدا خود را از راه مشاهده می‌بیند و سپس با معشوق یکی می‌شود. در ابتدا وقتی خودش هست و معشوق هم هست «وصال» صورت گرفته اما به «حقیقت» آن نرسیده‌است. حقیقت وصال زمانی تحقق می‌یابد که هر دو یکی شوند و تنها عشق بماند.

مراتب وجود و معرفت و نسبت آنها در سیر عاشق و تمثیلات وی از دیدگاه احمد غزالی

مراتب وجود	مراتب عشق	مراتب معرفت	تمثیل دریا	تمثیل پروانه
بقای عاشق به ذات خویش	بدایت یا خامی عشق / ابتدای وصال	معرفت (یافت)	ورود به دریا	وارد شدن در آتش
فناى عاشق (مرگ اختیاری)	کمال یا پختگی عشق (حقیقت عشق) / نهایت وصال	اتحاد (ورای ادراک) (حیرت)	غرق شدن در دریا	سوختن و از میان رفتن در آتش

نتیجه‌گیری:

مقایسه دیدگاه احمد غزالی با امام محمد غزالی نشان‌دهنده دو رویکرد کاملاً متفاوت به مرگ است. رویکرد امام محمد غزالی پذیرش مرگ و نگرستن به آن به‌عنوان امری در پایان حیات بوده که در پرتو اخلاق عرفانی، بر دو رکن نکوهش دنیا و آخرت‌گرایی اهتمام می‌ورزد و نگاه خائفانه بر آن غلبه دارد و در مقابل شیخ احمد غزالی از معنای متعارف مرگ فراتر رفته و در منظومه فکری عشق‌محور خود آن را مرحله کمال یا پختگی عشق معرفی می‌نماید. از سوی دیگر این تحول وجودی در عاشق جنبه معرفتی نیز یافته و عاشق به معرفت و در نهایت اتحاد دست می‌یابد. جایی که دیگر تنها عشق باقی مانده و اثری از عاشق و معشوق نیست. لذا مرگ در نگاه عاشقانه احمد غزالی به معنای فناى عاشقانه و معرفت استغراقی متناسب با آن به کار گرفته شده و بر این اساس دچار تحول مفهومی می‌گردد.

منابع

- قرآن کریم
- اکبرزاده، فریبا، مهدی دهباشی و جعفر شانظری، ۱۳۹۳؛ «بررسی و تحلیل تطبیقی مرگ و رابطه آن با معنای زندگی از دیدگاه مولوی و هایدگر»، *الهیات تطبیقی*، شماره ۱۱.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۷؛ *بادۀ عشق*، تهران: کارنامه.
- _____، ۱۳۹۴؛ *دریای معرفت*، تهران: هرمس.
- _____، ۱۳۵۸؛ *سلطان طریقت*، تهران: آگاه.
- جام، احمد (زنده‌بیل)، ۱۳۶۸؛ *انس‌التائبین*، تصحیح: علی فاضل، تهران: توس.
- چادستر، دیوید، ۱۳۹۳؛ *شور جاودانگی*، ترجمه: غلامحسین توکلی، ج دوم، قم: ادیان و مذاهب.
- رودگر، محمد، ۱۳۹۰؛ *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، قم: ادیان.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۴؛ *فرار از مدرسه*، ج سوم، تهران: امیرکبیر.
- سبزواری، هادی بن مهدی، بی‌تا؛ *شرح مثنوی موسوم به شرح اسرار*، تصحیح: مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۶؛ *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
- شمس تیریزی، محمد، ۱۳۹۲؛ *مقالات شمس*، کاظم عابدینی، ج پنجم، تهران: امیران.
- عباسی داکانی، پرویز، ۱۳۷۶؛ «فرارتن از خویش»، *نامه فلسفه*، شماره ۱.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۵۵؛ *تذکره‌الاولیا*، تصحیح: محمد استعلامی، تهران: زوار.
- عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱؛ *تمهیدات*، تصحیح: عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- غزالی، احمد، ۱۳۶۸؛ *التجربید فی کلمه التوحید*، تصحیح: احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۱۹؛ *تازیانه سلوک*، به اهتمام نصرالله تقوی.
- _____، ۱۳۵۹؛ *سوانح العشاق*، تصحیح: نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- _____، ۱۳۷۶؛ *مجالس*، تصحیح: احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- غزالی، محمد، ۱۳۸۶؛ *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه: محمد خوارزمی، تصحیح: حسین خدیوجم، ج پنجم، تهران: علمی فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵؛ *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، ج اول و دوم، تهران: علمی فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۱؛ *کتاب‌الاربعین*، ترجمه: برهان‌الدین حمدی، ج چهارم، تهران: اطلاعات.
- _____، ۱۳۶۷؛ *نصیحه‌الملوک*، تصحیح: جلال‌الدین همایی، ج چهارم، تهران: هما.

- فرامر زقرا ملکی، احد و زهرا حسینی، ۱۳۹۰؛ «نگاه رازی طیب و مولوی عارف به مرگ هراسی»، *ادب فارسی*، شماره ۳.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۸۵؛ *رسالة قشیریة*، ترجمه: ابوعلی عثمانی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی فرهنگی.
- مجاهد، احمد، ۱۳۷۶؛ *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، ج سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- مختاری، مسروره، پاییز و زمستان ۱۳۹۵؛ «معرفت در سوانح العشاق و لمعات»، *پژوهش های ادب عرفانی*، شماره ۳۱.
- مولوی بلخی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۹؛ *مثنوی معنوی*، به اهتمام رینولد نیکلسون، تهران: قطره.