

نگاه یک فیلسوف و یک عارف به مسأله خودکشی:

فلوطین و ابن عربی^۱

سیدرضا فیض^۱

هو یحیی و یمیت و الیه تُرجعون. (یونس ۱۰: ۵۶)

جان از او آمد، نیامد او ز جان صد هزاران جان دهد او رایگان

مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۶۷۹

چکیده

مطالعه و تأمل در مقاله عالمانه جناب آقای دکتر محقق داماد که نظر فقیه و قانون‌گذار را بر مسأله‌ای بنام خودکشی منعکس می‌نمود^۲، انگیزه‌ای شد تا نگاه یک فیلسوف و یک عارف را هم به این مسأله بشری^۳ مورد توجه قرار دهیم. برای این منظور از میان فیلسوفان، فلوطین (Plotin) و از میان عارفان، ابن عربی را برگزیدیم. البته در این مقال، مجال برای یک مطالعه تطبیقی نداریم و فقط به اختصار به بیان نظر هر یک می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

فیلسوف؛ عارف؛ خودکشی؛ فلوطین؛ ابن عربی

۱. معاون گروه سلامت معنوی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی و پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه و عرفان اسلامی، نویسنده‌ی مسؤل

Email: rezafaiz@free.fr

نگاه یک فیلسوف و یک عارف به مسأله خودکشی:

فلوطین و ابن عربی^۴

۱. فلوطین (۲۷۰ م. - ۲۰۵ م.)

از زندگی پلوتن (Plotin) یا فلوطین یا افلوطین، فیلسوف نوافلاطونی که در شهر روم مستقر بوده است، اخبار زیادی در دست نداریم. همه‌ی اطلاعات ما از زندگی و مکتب او از شرح حالی است که شاگرد برجسته و مشهور او فروریوس (Porphyre) در حدود سال ۳۰۱ م.، از وی به یادگار گذاشته است.^۵ باز ۵۴ رساله کوچک و بزرگ هم به وسیله همین شاگرد او در یک مجموعه تحت عنوان «Ennéades»، فراهم آمده است که تصویری از تعلیمات فلسفی او ارائه می‌دهد.^۶ بخشی از همین مجموعه را که به نام «اثولوجیا» معروف بوده است، فلاسفه اسلام به ارسطو نسبت می‌دهند و آن را می‌ستوده‌اند.^۷

جالب است بدانیم که فلوطین در سال ۲۴۳ م.، به شوق دیدار با حکمای ایرانی و هندی، در بین‌النهرین به ارتش امپراتور روم گردین (Gordien) پیوست، ولی با شکست امپراتور از ایرانیان دوباره به روم بازگشت.

فروریوس در کتاب «زندگی فلوطین» آورده است: «وابستگی او به فلسفه چنان بود که گاه می‌کوشید به گونه‌ای مستقیم از آنچه که نزد فیلسوفان پارسی می‌گذرد یا هندیان به آن حرمت می‌نهند، آگاه گردد.»^۸

فلوطین و مسأله خودکشی

فروریوس (Porphyre) ضمن شرح زندگی فلوطین، به قصه خودکشی خود و عکس‌العمل استادش اشاره می‌کند که آن را عیناً نقل می‌کنیم:

«یک روز احساس کرده بود که به فکر خودکشی افتاده‌ام. ناگهان در حالی که در خانه بودم، بر من وارد شد و گفت: این طرح از یک حال روحی واقعا معنوی (état d'âme vraiment spirituel) نشأت نمی‌گیرد، و جز یک افسردگی بیمارگونه (une mélancolie malade) نیست. «آنگاه به من توصیه نمود تا به سفر روم. از او اطاعت کردم و به سیسیل رفتم. بدین‌گونه بود که از طرح خودکشی منصرف شدم ولی این امر مرا از فرصت ماندن در کنار او تا زمان مرگش محروم نمود.»^{۱۰}

تفسیر پی‌یر آدو (Pierre Hadot)^{۱۱} پس از ذکر این داستان، روشنگر نکات برجسته‌ای است که باز آن را ملاحظه می‌کنیم:

«چه حکایت پرارزشی! به شاگردی که به بحران معنوی بسیار سختی دچار شده است، فلوطین می‌گوید و تکرار می‌کند [آری] باید از بدن جدا شد ولی چرا یک بار این امر به گونه‌ای ارادی انجام نشود؟^{۱۱} چرا هنگامی که از بدن و زندگی خسته شده‌ایم از اینجا فرار نکنیم؟ مگر رواقیون نمی‌گفتند که حکیم (Sage) در رفتن از این جهان، هر زمان که بخواهد آزاد است؟ ولی زمانی که اندیشه‌های سیاه خود را نشخوار می‌کنی، شگفت‌انگیز است که ببینی فلوطین به سوی تو می‌آید و به تو می‌گوید: «آنچه می‌اندیشی از روان تو نیست بلکه از تن تو می‌باشد. آری، از حالت بد صفرا است!». شگفت‌آور است که از عمیق‌ترین نقطه وجود تو آگاه گردند و باز شگفت‌آورتر آن که بگویند «چیزی هم نیست» و سرانجام باز شگفت‌آور آن که درمانی هم به این سادگی پیشنهاد نمایند! و این درمان هم همه هستی تو را دگرگون کند. شش سال است که [فررفریوس] می‌کوشد تا در مدرسه و در کنار استاد در رتبه اول شاگردان قرار گیرد،

ریاضت بکشد، به مراقبه پردازد، و اکنون استاد او را از کنار خود دور می‌کند و به او می‌گوید: «به هواخوری برو!».

چه عمقی و ظرافتی و چه حکمتی در روش تربیت معنوی فلوطین نهفته است! نه تنها بحران درونی او را حدس زده بلکه معنای واقعی آن را هم فهمیده است. فرفریوس تصور می‌کند که به پختگی روحی رسیده است ولی فلوطین فوراً می‌بیند که چنین نیست و هم می‌داند که فرفریوس مسئول این حال خود نمی‌باشد. این یک بیماری است و باید او را مانند یک بیمار، درمان نمود. درمان هم ساده است، باید اندیشه او را تغییر داد، باید سفر نمود. در این سفر هم فرفریوس به دور از تب و تاب شهر روم، به دور از خودنمایی‌ها، و چشم و هم‌چشمی‌هایی که شاید سبب اصلی افسردگی او بوده است، بی‌تردید خود را باز می‌یابد و بهره معنوی آن را می‌برد.^{۱۲}

این حکایت و تفسیر آن را، می‌توان چنین خلاصه نمود:

- در نظر فرفریوس جوان که در جستجوی یک زندگی فیلسوفانه و یا حیات حکیمانه‌ای^{۱۳} بوده است، احتمالاً هنوز مرز میان «مرگ ارادی» و «خودکشی» روشن نبوده و تصور می‌نموده است که با از میان‌بردن خود می‌تواند روان خود را از قید تن آزاد نماید. فلوطین با تأکید بر این که خودکشی، از روح یک انسان واقعا معنوی سرچشمه نمی‌گیرد، او را به این خطا آگاه نموده است.

- باز او میان افسردگی روانی که گاه از اختلالات جسمانی و یا شرایط دشوار زندگی اجتماعی در میان مردم شهرهای بزرگ ناشی می‌شود، و بحران معنوی که از ادراک و آگاهی عمیق به خود و شرایط تنگ و تاریک تن و تعلقات به آن نشات می‌گیرد، تفاوتی نمی‌گذاشته است.

– فلوطین حکیم که به این امور توجه داشته است، به او یادآور می‌شود که خودکشی شایسته و برازنده‌ی یک فیلسوف و یا سالک راه حکمت نیست و راه حل بحران او هم نمی‌باشد، بلکه خستگی و افسردگی وی یک بیماری و ناشی از شرایط زندگی در شهر پرغوغای روم است و تغییر آب و هوا و سفر به دیار دیگر می‌تواند او را از این وسوسه و بحران بیمارگونه نجات دهد، امری که اتفاق می‌افتد ولی فرفریوس را از محضر فلوطین محروم می‌سازد.

در آثار فلوطین، به جز روایت فرفریوس از طرح خودکشی خویش، فقره کوتاهی هم (رساله ۱۶) به مسأله خودکشی اختصاص دارد که در آن باز این عمل را محکوم می‌نماید. ولی در رساله دیگر (رساله ۴۶) آنجا که از «خوشبختی» یاد می‌کند، بار دیگر به گونه‌ای ضمنی به این مسأله می‌پردازد ولی این بار مانند فیلسوفان رواقی (Les Stoïciens) نوعی از خودکشی را (مانند مورد زندانیان جنگی) مجاز می‌شمرد^{۱۴}. در مورد فلوطین و مسأله خودکشی به همین اندازه بسنده می‌کنیم و خواننده علاقه‌مند را به مقاله‌ای که در یادداشت‌ها از آن یاد کرده‌ایم (شماره ۱۲)، ارجاع می‌دهیم.

۲. ابن عربی (۶۳۸ هـ - ۵۶۹ هـ)

محمّد الدین ابن عربی معروف به شیخ الاکبر پدیده شگفت‌آور عرفان اسلامی، در مرسیه در اندلس در غرب جهان اسلام به دنیا آمده و در شرق جهان اسلام در دمشق از دنیا رفته است. او را به «کبریت احمر»^{۱۵}، «قیانوس بیکران»^{۱۶} و «کوهی بلند که قله آن در ابرها ناپدید می‌شود» تشبیه کرده‌اند و وی را «بزرگترین حکیم مکاشف همه دوران‌ها»^{۱۷} دانسته‌اند. تأثیر عمیق مکتب او بر عرفان اسلامی، به ویژه در ایران امری آشکار است و تا به امروز هم ادامه دارد.

ابن عربی و مسأله خودکشی

همان گونه که ملاحظه نمودیم، فلوطین که از قصد خودکشی فرفریوس، شاگرد خود، آگاه شده به او گفته بود که این عمل برازنده یک روح واقعا معنوی نیست. برای ابن عربی نیز خودکشی شایسته یک روح مومن یعنی یک روح مرتبط با خدا نمی‌باشد. ولی بیان ابن عربی درباره خودکشی در یک دورنمای وجودی و ضمن نوعی «منازله» و رابطه میان حق و بنده مطرح شده است.

منظور ابن عربی هم از «منازله» یا «منازلات» تبادل غریبی است که میان بنده و حق، یعنی میان دو هویت متقابل که یکی در اوج بلندی و تعالی و دیگری در نهایت پستی است، صورت می‌پذیرد. بدیهی است که مبادله این دو وجود، مبادله شگفت‌انگیزی است، و شگفت‌آورتر آن‌که، این دو هویت متقابل، در حقیقت و در واقع امر، ذات واحدی است که دارای دو حکم مختلف می‌باشد.^{۱۸}

خلاصه کلام این‌که حق در این «منازلات» (جمع منازله از باب مفاعله که فعل دو طرف را نشان می‌دهد) از شدت رحمت بر بنده خود نزول، و بنده نیز از شدت شوق به سوی او صعود یا عروج می‌کند. ولی به لحاظ نزول بنده بر حق، از صعود او هم به نزول تعبیر می‌کند.^{۱۹} تلاقی هم طبعاً در میان راه (وسط الطريق) انجام می‌پذیرد. و البته در این منازلات نه حق از وصف ربوبی خود جدا می‌شود و نه بنده به وصفی جز بندگی و عبودیت متصف می‌گردد.^{۲۰}

در آغاز یکی از این منازلات شگفت‌آور است که ابن عربی به مسأله خودکشی اشاره می‌کند. منازله با ذکر آیه‌ای از قرآن چنین آغاز می‌شود:

«قال الله تعالى هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (حدید ۳: ۵۷) تنبیها انه الوجود كله فان هذا تقسيمه فليس الا هو و النعيم نفسی و هو الباطن و حسنی و هو الظاهر... والحال حالان، حال سابق و هو الاول و حال لاحق و هو الآخر و ما تم الا رحمة سابقة و غضب لاحق ثم رحمة شاملة سارية في الكل فهي لاحقه

سابقه ... تَبَّهَ ذلك بقاتل نفسه و انَّ الجنة محرمةٌ عليه فلا حجابٌ عليه فانه ظاهرٌ له لا يمكن ان يستتر عنه هو و جعل ذلك مبادرةً له لانه ذكر امرين من اول و آخر فقد يبادر الآخر فيكون له حكم الاوئيه و يكون للاول بالنسبة الى هذا المبادر حكم الآخريه و لهذا جاءت العبارة التي ذكرها الترجمان عن الله بادرني عبدى بنفسه حرمت عليه الجنة فلا يستتره شيء بعد هذا الكشف ...»^۱

بدیهى است که این مقاله جای بسط نظرات ابن عربى در بیان منازل مورد نظر وى و یا تفسیر آیه مورد استناد وى و یا حدیث مورد اشاره وى نمى باشد، ولى پیداست که ابن عربى مسأله خودکشی را در زمینه «منازله» و آیه و حدیثى جای داده که نشان مى دهد بنده با عمل خودکشی نظم وجودى و رابطه خود را با حق دگرگون نموده است. اینک مى کوشیم که بر اساس متن مورد اشاره و دیگر متون کتاب فتوحات، رای ابن عربى را درباره مسأله خودکشی به اجمال بیان کنیم.

برای ابن عربى عمل خودکشی به سه دلیل، عملى ناپسند و برخلاف نظم وجودى است:

۱- به دلیل معکوس نمودن وصف «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» در منازل حق با بنده

ابن عربى در بابى که در آن از خودکشی یاد مى کند (باب ۴۵۵)، به نوعى به «منازله» میان حق و عبد اشاره مى نماید که بر اساس آیه قرآن (حدید ۳:۵۷)، حق تعالی خود را «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» نامیده است. و مى دانیم که این اوصاف هم مانند هر وصف دیگری مجازاً در بنده نیز مى تواند موجود شود. بنده نیز مى تواند با مبادرت خود اول یا آخر امرى قرار گیرد یا امرى در ظاهر یا در باطن او اتفاق افتد. ابن عربى در این «منازله» این امر را در نعمت و عذاب و حال محدود نموده است. به این معنی که توجه و اقبال الهى به نعمت و یا عذاب برای عبد، یا ظاهرى و حسی و یا باطنى و نفسانى است، و حال نیز یا سابق و یا

لاحق می‌باشد که سابق را اول و لاحق را آخر می‌گویند. و باز همان‌گونه که اشاره کردیم، بنده (یعنی مقبول علیه) نیز دارای ظاهر و باطن و یا غیب و شهادتی است و حال او نیز می‌تواند سابق یا لاحق (اول و یا آخر) باشد.

اکنون انسانی که به خودکشی مبادرت می‌کند، نظم میان حق و بنده را در این منازل دگرگون می‌کند، به این معنی که وصف «اولیت» حق را در ایجاد و اعدام و یا مرگ و زندگی نادیده می‌گیرد. چه همان‌گونه که خدا در آغاز زندگی بخشید، در نهایت نیز هم او زندگی را می‌ستاند. «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا» (زمر ۴۲:۳۹) و این امر یعنی مرگ یا به وسیله او و یا به امر او انجام می‌پذیرد.^{۲۲} اکنون کسی که خود را می‌کشد، نه حق، جان او را گرفته و نه حق به این کار فرمان داده است، و فعل خودکشی به «مبادرت» بنده و با اراده وی آغاز شده است. لفظ «بادرنی عبدی» (بنده من بر من پیشی گرفت) در حدیث این نظر را القا می‌کند که بنده با قتل ارادی خود، بر خدا پیشی می‌گیرد و امری را که حق متولی انجام آن است، بنده آغاز می‌نماید. در این «مبادرت»، وی اکنون خود را در «اول» و حق را در «آخر» قرار داده و با اراده و اقدام خود و نه با اراده و فرمان خدا، با مرگ روبرو شده است، و این برخلاف نظام هستی در اسماء الهی می‌باشد. ابن عربی این نکته را چنین خلاصه می‌نماید: «لَا تَهْ ذَكَرَ اَمْرِيْنَ مِنْ اَوَّلٍ وَّ اَخْرَ فَقَدْ بَادَرَ الْاٰخِرَ، فَيَكُوْنُ لَهٗ حَكْمُ الْاَوَّلِيَّةِ، وَ يَكُوْنُ الْاَوَّلُ بِالنَّسْبَةِ اِلَى هٰذَا الْمَبَادِرِ حَكْمُ الْاٰخِرِيَّةِ وَ لِهٰذَا جَاءَتِ الْعِبَارَةُ الَّتِي ذَكَرَهَا التَّرْجَمَانُ عَنِ اللّٰهِ؛ بَادِرْنِي عَبْدِيْ بِنَفْسِهِ، حَرَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ.»^{۲۳}

در مورد ظاهر و باطن نیز به همین‌گونه در مقام «منازله»، کسی که به خودکشی اقدام نموده، نظم وجودی اسماء الهی «ظاهر» و «باطن» یا غیب و شهادت را بر هم زده است. در این مورد، از ذکر تفسیر آن صرف نظر می‌کنیم و تنها بیان ابن عربی را نقل می‌کنیم تا علاقمندان در آن تأمل نمایند:

«تَبَّ ذَلِكْ بِقَاتِلِ نَفْسِهِ وَ إِنَّ الْجَنَّةَ مُحْرَمَةٌ عَلَيْهِ فَلَا حِجَابَ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ لَهُ لَا يَتِمَكَّنُ أَنْ يَسْتَتِرَ عَنْهُ وَ جَعَلَ ذَلِكَ مَبَادِرَةً لَهُ.»^{۲۴} یادآور می‌شود که در این عبارت، ابن عربی کلمه «جنت» (یا بهشت) را با توجه به معنای لغوی آن (از ریشه جَنَّ) به باطن و غیب تأویل نموده است. به عبارت دیگر قاتل نفس خویش، با «مبادرت» خویش، خود را از ورود به «جنت» حق یعنی از ورود به غیب و باطن حق محروم نموده است. در حرکت هستی، همه موجودات با فنای خود، از ظاهر به باطن راه می‌یابند یعنی از عالم شهادت به عالم غیب می‌پیوندند ولی برای قاتل نفس خویش چنین عروجی میسر نیست و به «جنت» راه ندارد.

همان‌گونه که ملاحظه نمودیم، در نظر ابن عربی، «منازله» یا حرکت دوجانبه میان حق و عبد که در ذات خود بسیار غریب می‌نماید، ناظر بر مسأله خودکشی هم می‌شود. ابن عربی این امر را از طرفی در نظم اسامی مبارک «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن»، و از طرف دیگر در توان انسان برای آراستن به این نام‌ها می‌بیند. به عبارت دیگر، انسان می‌تواند مجازاً به اسماء الهی متصف گردد، چه حق او را بر صورت خود آفریده است. البته این اتصاف گاه مطلوب و شایسته و گاه مطلقاً نامطلوب و ناشایسته است. مثلاً آراستن به وصف رحمت الهی بسیار مطلوب ولی آراستن به وصف کبریایی یا جبروت حق بسیار نامطلوب و نابجاست چه او را از وصف ذاتی او که بندگی و عبودیت باشد، دور می‌سازد. در اینجا نیز قاتل نفس خویش، خود را در امری اول قرار می‌دهد که باید در آخر قرار گیرد.

۲- به دلیل هتک حرمت به نزدیک‌ترین همسایه (جار اقرب) و شکستن

«صورت الهی» جان

ملاحظه نمودیم که انسان را «بر صورت الهی» آفریده‌اند، ابن عربی مکرر، کرامت انسانی را به دلیل همین «صورت الهی» می‌داند^{۲۵}، در حقیقت انسان را به

گونه‌ای آفریده‌اند که مانند آینه‌ای در مقابل حق قرار دارد و اسماء و صفات حق را منعکس می‌کند. بنابراین تعریف، جان انسانی از چنان کرامتی برخوردار است که در میان سایر موجودات جهان معادلی ندارد.^{۲۶} به همین دلیل، هم اعدام و قتل نفس مانند شکستن آینه‌ای از آینه‌های حق و از میان‌بردن مظهري از مظاهر تجلیات اوست.^{۲۷} ولی آنچه درباره قتل نفس صادق است، به طریق اولی درباره خودکشی نیز صادق می‌باشد، چه با توجه به این که جان انسان نزدیک‌ترین موجود به انسان می‌باشد، جفای بر او نیز مانند جفای بر نزدیک‌ترین همسایه است. بیان ابن عربی در این زمینه که به خودکشی هم اشاره می‌نماید، بر دو نکته تأکید دارد: یکی آن که رابطه انسان با جان خود، رابطه با نزدیک‌ترین آشناست، چه اکنون تن و جان چنان به هم آمیخته‌اند که گویا نشانی از دوگانگی ندارند و طبعاً در این نزدیکی رعایت حق آشنایی دشوارتر می‌نماید. دوم آن که چون جان انسان را بر «صورت الهی» آفریده‌اند، انسان در کنار خود و با خود موجودی ملکوتی همراه دارد که یادآور حضور خداست. برای بیان نکته نخست، ابن عربی دلیلی شرعی هم ارائه می‌نماید: «هَإِنَّ اللَّهَ جَعَلَ رَحْمَتَكَ بِنَفْسِكَ اعْظَمَ مِنْ رَحْمَتِكَ بِغَيْرِكَ كَمَا جَعَلَ إِذَاكَ نَفْسَكَ اعْظَمَ فِي الْوَرُزِّ مِنْ إِذَاكَ بِغَيْرِكَ. قَالَ فِي قَاتِلِ الْغَيْرِ إِذَا لَمْ يُقْتَلْ بِهِ، أَمْرَهُ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَفَا وَإِنْ شَاءَ أَخَذَهُ وَقَالَ فِي قَاتِلِ نَفْسِهِ حَرَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»^{۲۸}

بنابراین، انسان در رحمت بر خود، دو کار شایسته انجام می‌دهد، یکی «صورت الهی» (الصورة اللّهیة) جان خویش را که بر مثال آن آفریده شده است، مراعات می‌نماید، و دیگر آن که حق نزدیک‌ترین همسایه (جوار اقرب) خود را به جا می‌آورد. برعکس در جفای بر خود که نهایت آن می‌تواند به خودکشی منتهی شود، انسان دو جرم یا دو جنایت مرتکب می‌شود: یکی بر «صورت الهی» خود

حرمت نمی‌نهد و آینه وجودی خود را که منظری ملکوتی دارد می‌شکند، و دیگر آن که به نزدیک‌ترین همسایه خود (جار اقرب) جفا می‌کند.

ابن عربی، این نکته را درباره آنان که طریق رحمت در پیش می‌گیرند (راحمون) چنین بیان می‌کند: «وقال صلى الله عليه و سلم الراحمون ليرحمهم الله، فمن رحم نفسه يسلك بها سبيل هداها و يحول بينها و بين هواها. فرحمه الله رحمة خاصة خارجة عن الحدود والمقدار فانه رَحِمَ اقرب جار اليه و هي نفسه و رَحِمَ صورة خالقها الله على صورته فجمع بين الحسنين مراعاة قرب الجوار و مراعاة الصورة و ائى جار سوى نفسه فهو ابعد منها...»^{۲۹}

در این بیان، توجه ابن عربی به رابطه میان «رحمان» و «راحمون» قابل توجه است. در واقع آنان که رحمت می‌کنند (راحمون) با «رحمان» نسبتی دارند، چه این دو کلمه از یک ریشه‌اند و هر دو از رحم و رحمت جدا شده‌اند. به بیان دیگر رحمت «رحمان» بر «راحمون» به دلیل این نسبت و این «قرب جوار» است. پروردگار در رحمت بر مردمان مهربان، رحمانیت خود را بر کسانی گسترده است که به دلیل وصف رحمت از طرفی، و به دلیل «صورت الهی» از طرف دیگر، به حق نزدیک و با او «همسایه» شده‌اند.^{۳۰} در رحمت بر ایشان، حق تعالی هم مراعات «حق جوار» و هم مراعات «صورت» خود را نموده است، چه غیر او از او دور، و با او بیگانه است.

انسان نیز در «منازله» خود با خدا به هنگام رحمت بر خود یا بر خلق خدا همین وضع را دارد، هم جانب حق «جوار اقرب» یعنی جان خود را نگه می‌دارد و هم بر «صورت حق» یعنی بر صورت خود! (چه او را بر صورت الهی آفریده‌اند) حرمت می‌نهد. یادآور می‌شود که در این مقام، البته نگاه انسان به خود، نگاه خودپسندانه نیست، چه در این حال، انسان وجود ملکوتی خود را بازیافته و به خدا پیوسته

است. به همین دلیل هم ابن عربی تأکید نموده بود که: «من رحم نفسه یسلک بها سبیل هداها و یحول بینها و بین هواها»

۳- به دلیل جفا بر نزدیک‌ترین همسایه و جفا بر «صورت الهی» جان ابن عربی به مناسبت مؤاخذه و عقوبت مشرکین باز به مسأله خودکشی باز می‌گردد. به نظر وی، مواخذه مشرکین نه به خاطر ستم بر خدا که بخاطر ستم بر خویش است، و باز یادآور می‌شود که این ظلم از ظلم به غیر سنگین‌تر است، چراکه این ستم بر نزدیک‌ترین موجود یعنی برجان او رفته است. در اینجا است که وی باز میان جرم سنگین خودکشی به عنوان ستم بر خود و بیان شرک به عنوان ستم بر خود، رابطه‌ای برقرار می‌کند:

«...فمواخذة المشركين لحق الغير لا من جهة نفسه تعالى، و ظلم انفسهم اعظم من ظلم الغير عندالله به دليل ماجاء في الذي يقتل نفسه من تحريم الجنة عليه فعظم الوعيد في حقه.»^{۳۱}

ملاحظه ابن عربی بسیار قابل توجه است چه شرک که از آن در قرآن به «ظلم عظیم» (لقمان ۱۳:۳۱) یاد شده، در واقع بر مبنای اعتقاد به وجودی واهی و امری عدمی پی‌ریزی شده است. و با همین امر عدمی هم، مشرک خود و دیگران را متعهد می‌نماید. باورداشتن به یک امر پوچ و بیهوده (مثلاً الوهیت سنگ و چوب) و آنگاه پرستش و ستایش آن، در حقیقت خوارکردن و کوچک‌نمودن خود و دیگران در برابر وجودی است که جز ساخته و پرداخته وهم و گمان انسان نمی‌باشد. و البته این ایمان ناروا و این آیین بی‌محتوا نمایشی از جهل آشکار و ستمی سنگین بر جان و خرد انسان می‌باشد. اما ابن عربی در یک توجه ظریف به «فردیت معنوی» مشرک یادآور می‌شود که جفای وی نه بر غیر و نه بر خدا که بر جان خویش است. و بر همین قیاس قاتل نفس خویش نیز بر نزدیک‌ترین همسایه (جار اقرب) یعنی جان خویش جفا می‌نماید، و ملاحظه نمودیم که در هر

دو مورد، جفا بر موجودی رفته است که ابن عربی از آن به «جار/اقرّب» یاد می‌کند.

و باید به یاد آورد که در فضای سنت عربی و اسلامی «جار» (همسایه) یا «جار اقرّب» (نزدیک‌ترین همسایه) از حرمتی ویژه برخوردار می‌باشد و جفا و خیانت بر او را سخت نکوهش نموده‌اند. بنابراین در نظر ابن عربی، در فعل خودکشی (به گونه‌ای محسوس) و در اعتقاد به خدایان واهی (به گونه‌ای نامحسوس)، نکوهیده‌ترین جفا بر جان انسان (یعنی نزدیک‌ترین موجود به شخص انسان) رفته است. افزون بر آن در خودکشی جرمی دیگر نیز رخ می‌دهد: قاتل نفس خود میان جان و تن که ملک اوست، جدایی می‌اندازد و او را از تصرف در ملک خود محروم می‌سازد و از این راه باز جرم را شدت می‌بخشد: «فانّ الذی قتل نفسه عظّم جرمه لحق الجوار الاقرب و حال بینها و بین ملکها و ما سوی نفسه فبعید عن هذا القرب الخاصّ الذی لنفسه.»^{۳۲}

نتیجه

به عنوان نتیجه گیری، چند نکته را درباره نظرات ابن عربی در مورد خودکشی یادآور می‌شویم:

الف - آنچه را که ابن عربی «جار اقرب» می‌نامد، و در مورد خودکشی و شرک از ظلم بر او یاد می‌کند، در واقع «نفس ناطقه» یا روح ملکوتی انسان است که در نظر ابن عربی و همه حکما و فلاسفه الهی به جهان ملکوت تعلق دارد و در این «نشأه» کالبد انسان را همراهی می‌کند. فردیت یا هویت معنوی انسان هم از جمع این جان ملکوتی و تن آدمی شکل یافته است. بنابراین شخص یا «فرد» انسان میان این دو قرار دارد و نه از او جدا و نه هم عین اوست. در نظر ابن عربی این جان ملکوتی است که از کرامت ویژه برخوردار می‌باشد، چه حق در آفرینش انسان او را به خود اضافه فرموده و او را نفخه‌ای از روح خود خوانده است «فأذا نفختُ فيه من روحی...». (حجر ۲۹:۲۹) در واقع «جار/اقرب» برای ابن عربی این موجود آسمانی و ملکوتی است که اکنون در «نشأه» زمینی، انسان را همراهی می‌کند. بدیهی است که در خودکشی، خسران مبین و ظلم آشکار آن است که انسان به «مبادرت» خود میان خود و موجودی چنین والا و آسمانی جدایی اندازد و در واقع خود را از «نفخه الهی» که با اوست، محروم سازد.

ب - باز از همین نگاه، «فردیت» انسان یا «فردیت معنوی» انسان به معنای فردگرایی (Individualisme) نمی‌باشد. برای مقایسه می‌توان یادآور شد که برخی از فلاسفه غرب به دلیل همین «فردگرایی» یا اعتقاد به استقلال اراده انسانی، نه تنها خودکشی را مذموم نمی‌شمرند و به آن وصف جرم نمی‌دهند، بلکه آن را در ردیف اعمال آزادی و اختیار هم به شمار می‌آورند و در نتیجه منطقاً آن

را هم مجاز می‌دانند، و برخی آن را در مواردی مانند بیماری‌های مزمن و حاد (مانند شرایط مرگ آسان یا Euthanasie) تجویز می‌کنند.^{۳۳}

برعکس، توجه به روح ملکوتی انسان که ابن عربی از آن به «جار اقرب» یاد می‌کند، هرگونه تجاوز به جان را غیر مجاز می‌سازد، چه انسان اساساً مالک این جان نیست تا بتواند آزادانه در او تصرف کند. او تنها حامل ودیعه‌ای الهی است و حدود و تصرفات وی در آن محدود می‌باشد.

بنابراین مطابق این نظر، «حق حیات» یا بهتر بگوییم «تکلیف به حفظ حیات»، به گونه‌ای وجودی و الهی تفسیر می‌شود و از ارزش بسیار والایی برخوردار است. حیات را نه کسی می‌تواند از دیگری سلب کند و نه می‌تواند آن را درباره خود نادیده بگیرد.

ج - برای ابن عربی، براساس آیات قرآنی، حق متعال باز از انسان به خود انسان نزدیک‌تر است. ولی البته این نزدیکی از جنس نزدیکی دو موجود در عرض یکدیگر نمی‌باشد، چه یکی آفریده و دیگری آفریدگار است. اما ادراک این نزدیکی به ایمان و معرفتی دیگر نیاز دارد^{۳۴} و از نوع علم حضوری برای درک نفس خود نمی‌باشد. در هر حال جان انسان به او نزدیک و حق متعال باز به او نزدیک‌تر است^{۳۵} و در هر حال رعایت این دو نزدیک (اقربین) که یکی قریب و دیگری اقرب است، ضروری می‌باشد. ابن عربی به مناسبت گسترش رحمت الهی و صدقه و این که بهترین آن لقمه‌ای است که انسان در دهان خود می‌نهد، به این قرب نفس و قرب حق، اشاره می‌کند: «وقد جاء فی الصدقه ان افضلها اللقمه يجعلها الانسان فی فمه لانه لا احد اقرب اليه من نفسه و الله اقرب الي العبد من نفسه فانه القائل و "نحن اقرب اليه من حبل الوريد" (ق ۱۶:۵۰) فاذا وصله العبد فقد وصل الاقرب بلاشك، فقد اتى هو اولی بالوصل فی الاقربین.»^{۳۶} و همان گونه که ملاحظه نمودیم،

قاتل نفس خویش نه رعایت نفس خود را نموده و نه به اوصاف خدای خود (وصف اول و آخر و ظاهر و باطن) توجه نموده است. به عبارت دیگر، او برای مرگ و زندگی خود نقشی قایل شده است که مطلقاً در اختیار حق متعال قرار دارد.

د - همان‌گونه که ملاحظه نمودیم در این دیدگاه که آن را می‌توان یک دیدگاه وجودی (Ontologie) و الهی نامید، جایی برای توجیه هیچ نوع خودکشی نیست. خودکشی با منشا بیمارگونه (Pathologique) و یا مرگ آسان (Euthanasie) و غیره، در این منظر جایگاهی ندارد، چه در همه این موارد شخص انسانی، مرگ را با اختیار و ارده خود بر خود تحمیل می‌نماید. و البته ناگفته پیداست که پیشگیری و جلوگیری از هرچه که آن را بالقوه روحا و جسماً در افراد بیمار و یا افراد ناتوان، از اسباب خودکشی می‌دانند، مطلوب و گاه واجب و ضروری است. مثلاً همه عواملی را که به خستگی و یا افسردگی می‌انجامد (مانند آنچه که برای فروریوس شاگرد فلوطین پیش آمده بود)، باید از میان برداشت، چه این امور مانند فراهم آوردن اسباب یک جرم تلقی می‌شوند، ولی هرگز و در هیچ حالت، خودکشی (یعنی کشتن خود به اختیار و اراده خود) وصف جرم را از دست نخواهد داد.

ه - با این وصف، ابن عربی به حال ویژه‌ای اشاره می‌نماید که می‌توان آن را شبه توجیهی برای نوعی خودکشی در شرایط خاص تلقی نمود. وی حال فردی را بیان می‌کند که بر او ستم کرده‌اند و او که توان مقابله با آن را ندارد، خشم خود را متوجه جان خود می‌کند و در واقع از ستمکار با از میان بردن خود انتقام می‌گیرد. البته ابن عربی این‌گونه خودکشی را که با کمال شگفتی مانند زمان ما از آن به «مقاومت» یاد می‌کند، توجیه نمی‌نماید و مجاز نمی‌شمرد، ولی آن را

همانند یک خودکشی معمولی هم نمی‌داند، و از خود می‌پرسد که آیا این دلیل کمال یا نقص اوست؟ و سرانجام هم چنین فردی را «ناقص کامل» می‌خواند و او را بر صبر و تحمل آزار و اذیت، ماجور می‌داند: «... و فيه علم من ردّ امره فكاد ان يقتل نفسه و هو دليل على الضيق و الحرج و هل هذا من كمال الانسان ام لا؟ فان الله وصف نفسه بالغضب و الانتقام فهذا الانسان لما لم يتمكن له قوته ان يجد على من يرسل غضبه بالانتقام منه اراد ان يرسله على نفسه فيقتل نفسه فهو ناقص كامل فاعطاه الله الصبر على حمل الاذى فقاوم به ما يجده الطبع من الغيظ على من يرّد كلمته و امره و يريد مقاومته...»^{۳۷} در مورد وصف «ناقص کامل» از چنین فردی که در شرایط «ضيق و حرج»، به اصطلاح روز به خودکشی «انتحاری» دست زده، نکته‌ای نهفته است که از بیان آن می‌گذریم چه این مقال گنجایش آن را ندارد و بر آشنایان با عرفان هم اگر در متن مزبور تأمل نمایند، پوشیده نمی‌ماند. والحمد لله رب العالمین.

پی‌نوشت‌ها

^۱ تایپ این مقاله به لطف مسؤولین محترم خانه فرهنگ در پاریس میسر گردید که بدین وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌نماید.

^۲ مجله اخلاق پزشکی، شماره ... سال ...

^۳ آلبر کامو (Albert Camus) (۱۹۶۰ م. - ۱۹۱۳ م.) نویسنده نامی فرانسه، کتاب «افسانه سیزیف» (Le mythe de Sisyphe) را با این جمله شگفت‌آور آغاز می‌کند: «تنها یک مسأله واقعاً جدی وجود دارد و آن خودکشی است». البته وی برای توضیح این مطلب بی‌درنگ می‌افزاید: «پاسخ به این پرسش که آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا نه؟ پاسخ به یک مسأله اساسی فلسفه است».

(«Le mythe de Sisyphe», Gallimard, 1942, p.17)

ملاحظه می‌کنیم که وی مسأله‌ای به نام خودکشی را که بیشتر یک امر روانی و یا اجتماعی در میان انسان‌ها می‌باشد، به صورت یک مسأله فلسفی مطرح نموده است. در واقع کامو مسأله خودکشی را با مسأله‌ای بنام «بیهودگی و عبث» (Absurde) مربوط نموده است. به عبارت دیگر، در نظر او اگر زندگی بیهوده است، ارزش زیستن هم ندارد. بدیهی است که فیلسوفان الهی و به طریق اولی عارفان هرگز چنین نگاهی به زندگی نداشته و ندارند.

^۴ تایپ این مقاله به لطف مسؤولین محترم خانه فرهنگ در پاریس میسر گردید که بدین وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌نماید.

^۵ پیر آدو، «فلوئین یا سادگی نگاه»، گالیمار ۱۹۷۷ م، ص ۱۳

Pierre Hadot, « Plotin ou la simplicité du regard », Gallimard, 1977, p.1

^۶ همان

^۷ هانری کربن در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» خود، ضمن اشاره به تأثیر این کتاب یعنی «اتولوجیا»ی منسوب به ارسطو بر فلاسفه اسلام، یادآور می‌شود که برخی از فلاسفه، از جمله ابن سینا در انتساب آن به ارسطو تردید نشان داده‌اند. این کتاب در واقع چیزی جز سه رساله اخیر از مجموعه رسائل فلوئین نبوده است.

Henry Corbin, « Histoire de la philosophie islamique », Gallimard, 1986, pp. 42-43

(هانری کربن، «تاریخ فلسفه اسلامی»، گالیمار ۱۹۸۶ م، ص ۴۳-۴۲)

^۸ به نقل از مقاله: (ژولین سیمان، «فلوئین و فلسفه هندی») (Julien Saiman, « Plotin et la philosophie indienne »

http://philo.pourtous.free.fr/Articles/Julien/plotin_et_la_philosophie_indienn.htm

ضمناً نویسنده مقاله، نظر آنان که می‌کوشند تا حضور فلوطین را در میان ارتش رومیان نوعی «جهاد فلسفی» (Croisade philosophique) وانمود کنند، رد می‌کند و آن را یک «افسانه تاریخی و فلسفی» (Fiction historique et philosophique) می‌داند.

پیر آدو (Pierre Hadot) نیز در بخش سالنمای زندگی فلوطین، ضمن وقایع سال ۲۴۳ م، یادآور می‌شود: «پلوتن در بین‌النهرین به ارتش امپراتور گِردین پیوست، چه آرزو می‌کرد که در این لشگرکشی با حکیمان ایرانی (Sages perses) یا هندی دیدار نماید.»

«Plotin ou la simplicité du regard», p. 205

باید افزود که درباره تأثیر حکمت و اندیشه ایران قدیم بر فلوطین تا آن‌جا که مطلعیم، پژوهشی انجام نشده است. ولی درباره تأثیر حکمت هندیان به ویژه ودانتا بر فلوطین، مقاله مورد اشاره پژوهشی قابل توجه به شمار می‌رود.

۹ «Plotin ou la simplicité du regard», p. 157

به نقل از "Vie de Plotin"، ضمن بیان پیشگویی‌ها و فراست فلوطین.

۱۰ پی‌یر آدو یا هادو (Pierre Hadot) (۲۰۱۰ م. - ۱۹۲۲ م.) استاد کرسی کلژ دوفرانس (Collège de France) در فلسفه یونان قدیم و مؤلف کتب مهمی در این زمینه است.

۱۱ پیداست که اشاره وی به «مرگ ارادی» است و البته با خودکشی ذاتاً تفاوت دارد.

۱۲ «Plotin ou la simplicité du regard», pp. 157 - 158

۱۳ باید در نظر داشت که در یونان قدیم و حتی در میان فلاسفه اسلام، فلسفه نوعی عشق به معرفت و نوعی سلوک علمی و عملی تلقی می‌شده و فیلسوف را در زندگی روزمره خود متعهد می‌ساخته است. برای ایشان فلسفه صرفاً پرداختن به مباحث نظری نبوده و به گونه‌ای رسم و آئین زندگی برای رسیدن به یک حیات معنوی و معقول بوده است. برای اطلاع بیشتر به ویژه:

Pierre Hadot, «La philosophie comme manière de vivre», Albin Michel, 2001, p. 144

(پیر آدو، فلسفه مانند آیین زندگی، مصاحبه... آلبین میشل، ۲۰۰۱ م، ص ۱۴۴، بخش ۶)

۱۴ فیلسوفان رواقی در پنج مورد خودکشی را مجاز می‌دانسته‌اند: برای وطن، به خاطر دوستان، در شرایط درد بسیار شدید، در شرایط قطع اعضا به گونه‌ای که زندگی را بسیار دشوار سازد و در بیماری‌های غیر قابل علاج. برای مطلب فوق و برای اطلاع بیشتر از نظر فلوطین در مسأله خودکشی و نیز تفسیرهای

مختلفی که از آرای وی شده است، نظر خواننده جستجوگر را به ملاحظه در مقاله کوتاه ولی جامع ذیل جلب می‌نماید:

Matthieu Guyot, « La question du suicide chez Plotin », Philotheos, 8 (2008), pp. 121 - 128

^{۱۵} این تعبیر از شعرانی (۹۷۳ هـ - ۸۹۸ هـ) عالم مصری است. کتابی به همین نام درباره شرح آراء ابن عربی دارد که عنوان کامل آن این است: «الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر» (تالیف الشیخ عبدالوهاب... الشعرانی المصری. شرح و تقدیم نواف الجراح دارصادر بیروت ۲۰۰۸ م.). خانم کلود عدس (Claude Addas) پژوهشگر فرانسوی نیز کتاب خود (ابن عربی یا جستجوی کبریت احمر) را از همین نام گرفته است:

« Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge », Gallimard, 1989

^{۱۶} میشل شودکویچ (Michel Chodkiewicz) درباره ابن عربی کتابی به نام «اقیانوس بی کران» نوشته است با این عنوان:

« Un océan sans rivage », Seuil, 1992

^{۱۷} این بیان از هانری کربن است که بخش مربوط به ابن عربی را (در تاریخ فلسفه اسلامی) با این جملات آغاز می‌کند:

« Nous abordons maintenant le rivage d'une mer sans limites, le pied d'une montagne au sommet se perdant dans les nues ... Ibn Arabi, un des plus grands théosophes visionnaires de tous les temps. » (Histoire de la philosophie islamique, P. 402)

باز شمس تبریزی که ابن عربی را در دمشق ملاقات نموده او را به کوهی تشبیه کرده است: «در سخن شیخ محمد (ابن عربی) این بسیار آمد که فلان خطا کرد... و نگاه او را دیدمی خطا کرد. وقتها با او بنمودی، سر فرو انداختی گفتم: فرزند! تازیانه می‌زنی قوی... کوهی بود، کوهی! مرا در این هیچ غرض نیست، اما صدهزار همچو اینها به هر بار که کلابه می‌گردانید، فرو می‌افتاد...» مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی ه ۱۳۷۷ ش.، ص ۲۳۹ - ۲۴۰

^{۱۸} «لأنّ النزاع وقع بينه وبينه لآته في نفس الامر ما ثمّ الآ حکمان ما ثمّ ذاتان فافهم!» فتوحات ج ۴ ص

۷۲

^{۱۹} «انّ المنازلة فعل فاعلين و تنزّل من اثنین کلّ واحد یطلب الآخر لینزل علیه او به کیف شئت فیجتمعان فی الطریق... و هذا النزول علی الحقیقة من العبد صعود و آتما سَمیناه نزولا لکونه یطلب بذلک الصعود النزول بالحق... فهذا نزول حقّ لخلق و منّا نزول خلق لحقّ...» فتوحات ج ۳ ص ۵۲۳

^{۲۰} «فهو الرفیع الدرجات مع النزول الذاتی و الخلق فی النزول مع العروج و الصعود الذآتی ...» فتوحات ج

۴ ص ۶۶

^{۲۱} فتوحات ج ۴ ص ۷۰

^{۲۲} ابن عربی در باب لزوم رعایت حق حیات در «فصوص الحکم» تصریح می‌کند: «خداوند متعال حیات و "نشأة انسانی" را در تمامیت خود یعنی "روحاً، جسماً و نفساً" بر صورت خود آفریده است و مرگ و اعدام انسان نیز باید یا به اراده حق و یا به امر او انجام پذیرد. به این دلیل ویران کردن بنای انسانی به وسیله غیر حق تعالی، ظلم و تجاوز و هدم بنیانی است که پروردگار آبادی و عمارت آن را اراده فرموده است» برای اطلاع بیشتر، مقاله: «کرامت ذاتی انسان در عرفان ابن عربی» سیدرضا فیض، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها، دانشگاه مفید، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵-۲۱۰

^{۲۳} فتوحات، ج ۴ ص ۷۰، ابن عربی در جای دیگر، درباره اخبار حق و تصدیق عبد، و برعکس، باز به حرکت غریب اول و آخر (میان حق و عبد) اشاره می‌کند. و به نکته‌ای می‌پردازد که جای بیان آن نیست: «... والخیر لایکون آلاً ابداً آلاً من الاول و التصدیق لایکون ابداً آلاً من الآخر و الاول و الآخر اسمان لله ...» فتوحات ج ۳ ص ۲۱۸

^{۲۴} همان

^{۲۵} مولانا نیز می‌فرماید:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او دارد سبق

(مثنوی؛ دفتر ۴، بیت ۱۱۹۴)

^{۲۶} برای آگاهی بیشتر از موقعیت «کرامت ذاتی انسان» در عرفان اسلامی به دو مقاله ذیل رجوع شود:

سیدرضا فیض، «کرامت ذاتی انسان در عرفان اسلامی»، مذکور

سیدرضا فیض، «مبانی عرفانی کرامت ذاتی انسان»، ترجمه و تفسیر متنی از ابن عربی در باب شرف نفس و تساوی نفوس، (مبانی نظری حقوق بشر، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، اردیبهشت ۱۳۸۲ خورشیدی، دانشگاه مفید و مرکز مطالعات حقوق بشر، ص ۴۳۹-۴۴۷)

^{۲۷} برای تمثیل آینه در عرفان اسلامی و کرامت انسانی:

Reza FEIZ, « Le symbole du miroir dans la gnose musulmane », Luqman, A.P.U.I, 11^{ème} année, n° 2, 1995

^{۲۸} فتوحات، ج ۴ ص ۴۷۵

^{۲۹} همان

^{۳۰} در این مقام یادآوری این دو بیت از عطار (در مصیبت‌نامه) هم بی‌مناسبت نیست:

هست رحمت آفتاب‌ی تافته جمله ذرات را دریافته
هر که او امروز رحمت می‌کند حق ز عرشش نور قسمت می‌کند

البته بر خواننده دقیق، لطف بیت اخیر در رابطه با «رحمن» و «عرش» پوشیده نیست، چه عرش محل «استوای رحمن» (طه ۲۰: ۵) است و نور رحمن هم بر اهل رحمت می‌تابد.

^{۳۱} فتوحات، ج ۳، ص ۱۱۸

^{۳۲} فتوحات، ج ۳، ص ۳۶۰

^{۳۳} برای نمونه در اینجا نظر فرانسوا داگونه (François Dagognet) را که پزشکی فیلسوف و معروف به انسان دوستی است، در مورد Euthanasie و خودکشی می‌آوریم، چه وی این دیدگاه را به روشنی بیان نموده است:

« En effet, l'euthanasie est le droit pour un individu de demander la mort. Peut-on choisir l'heure de sa mort ? Pour moi oui, à condition que ce soit un oui véritable. Il me semble qu'il y a des suicides qui devraient être tolérés ... , l'homme n'est-il pas celui qui peut dire 'non', maîtriser ce qui pèse sur lui ... »

« Pour une philosophie de la maladie », entretien avec Philippe Petit, Textuel, 1996, p. 81

خلاصه مطلب: در واقع مرگ برای فردی که مرگ خود را می‌طلبد، حقی به شمار می‌رود. آیا می‌توان زمان مرگ خود را انتخاب نمود؟ پاسخ من آری است به شرط آن که این آری یک آری واقعی باشد. به نظر من برخی از خودکشی‌ها را باید پذیرفت، مگر انسان موجودی نیست که می‌تواند «نه» بگوید، و درباره آنچه که بر دوش او سنگینی می‌کند، ارباب خود باشد.

^{۳۴} ایمان‌گاه با تقلید و گاه با اندیشیدن فراهم می‌شود ولی برای ابن عربی ایمان یقینی از راه «کشف نوری» میسر می‌گردد: «فانّ الايمان كشف نوري لا يقبل الشبهة». فتوحات ج ۳ ص ۲۱۸

^{۳۵} این نزدیکی در هنگام مرگ ادراک می‌شود و این آیه به آن اشاره دارد: «و نحن اقرب اليه منكم و لكن لا تبصرون» (واقع ۵۶: ۸۵)

^{۳۶} فتوحات ج ۳ ص ۵۳۲

^{۳۷} فتوحات ج ۳ ص ۵۳۲

یادداشت شناسه‌ی مؤلف

سید رضا فیض؛ معاون گروه سلامت معنوی مرکز تحقیقات اخلاق و حقوق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی، تهران، ایران و عضو انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی و پژوهشگر حوزه‌ی فلسفه و عرفان اسلامی (نویسنده‌ی مسؤل)
نشانی الکترونیکی: rezafaiz@free.fr

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۸/۱۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۵