

تجربه گونه‌های مرگ در زندگی در مثنوی معنوی

زهرا حسینی*

احد فرامرز قراملکی**

◀ چکیده:

مرگ در مثنوی، امری دفعی نیست که به یکباره اتفاق افتد و کوس ختم حیات را بکوبد، بلکه پدیده‌ای است ساری در متن زندگی، که انسان در حیات جسمانی خود بارها آن را تجربه می‌کند یا می‌تواند تجربه کند. این اندیشه از آنجا می‌خیزد که مولانا مرگ را اعم از مرگ جسمانی و دارای مراتب و گونه‌های گوناگونی می‌داند. به نظر او، خواب، تکامل انسان، خلق مدام و موت اختیاری، گونه‌هایی از مرگ در زندگی دنیوی‌اند. شاید در نگاه نخست، به نظر آید که بیان او در این موارد، بیانی مجازی است و مولوی، قصد تشبیه و نمادسازی دارد، اما مبانی اعتقادی که در پس آن‌ها وجود دارد، از یکسو و نتایجی هم که وی از مرگ بودن آن‌ها می‌گیرد از سوی دیگر، نشان می‌دهد وی آن‌ها را گونه‌هایی از مرگ می‌داند، نه تشبیهات و نمادهایی برای مرگ. از آنجا که مولانا در شناخت، قائل به تجربه است: «در نیابد حال پخته هیچ خام» با این گونه‌ها نیز معمولاً به مثابه تجربه‌هایی از مرگ برخورد می‌کند، زیرا در پی ایجاد شناخت نسبت به مجهول‌ترین مسئله و ملموس ساختن آن و در نتیجه، زدودن هراس ناشی از جهل است؛ اگرچه اغلب آن‌ها ناآگاهانه‌اند.

◀ کلیدواژه‌ها:

مرگ، گونه‌های مرگ، تجربه مرگ، تکامل، خلق مدام، خواب، موت اختیاری.

* دانش‌آموخته دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) / Z.hosseini87@gmail.com

** استاد دانشگاه تهران / akhlaq_85@yahoo.com

مقدمه

مرگ‌هراسی، عمده‌ترین واکنش افراد در برابر مرگ‌اندیشی و کهن‌ترین بیم بشر (مرگ در اندیشه غرب، ص ۲) است که بسته به نظام باورهای فرد، عوامل گوناگونی چون بیم از نیستی، هراس از رنج مرگ یا ترس از عقوبت اخروی دارد، و از دیرباز تاکنون توجه حکیمان، فلاسفه، عالمان اخلاق و حتی عارفان را به خود جلب کرده است. یکی از عوامل هراس از مرگ، به دلیل ناشناخته بودن و درک‌ناپذیر بودن آن است. برای بسیاری از افراد، درک مرگ دشوار است، زیرا ارتباط آن را با زندگی، هستی و آگاهی گسیخته می‌بینند. مرگ برای این افراد، نقطه ختم هستی است؛ آنجا که نیستی محض است و آگاهی وجود ندارد و چون درک مرگ را غیر ممکن می‌یابند، اندیشیدن به مرگ را نیز بیهوده می‌دانند. کوبلر راس بر اساس مطالعه و بررسی رفتار بیماران در آستانه مرگ، پنج مرحله روانی از بیماری تا مرگ برای آن‌ها قائل است. به نظر وی، بیماران این‌چنینی، اگر در این فاصله گرفتار مرگ ناگهانی نشوند، طی پنج مرحله مرگ خود را باور می‌کنند. اولین مرحله، پس زدن آن است. (امید زندگی، ص ۴۱-۱۰۷)^۲ دلیل این انکار، بیگانگی با مرگ است. آن‌ها برخلاف اعتراف ظاهری، مرگ را از آن دیگران می‌انگارند و آنگاه که آن را در یک قدمی خود می‌بینند، دچار چنین حالتی می‌شوند. مرگ و من، دو چیزی هستند که هرگز با هم گرد نمی‌آیند.

نگاه مولوی در مثنوی می‌تواند راه حل خوبی باشد؛ او علاوه بر اینکه مرگ را ختم زندگی و غیرقابل شناخت نمی‌داند، حتی آن را پدیده‌ای ساری و عجین در متن زندگی می‌یابد، زیرا معتقد است: «این همه مردن نه مرگ صورت است» (مثنوی، ۵ / ۱۸۲۵)؛ مرگ پدیده‌ای اعم از مرگ جسمانی و شامل گونه‌های متعددی است که برخی از آن‌ها را انسان در زندگی خود می‌تواند تجربه کند. وی، اموری چون خواب و تکامل تکوینی انسان را گونه‌های دیگری از مرگ می‌داند که انسان در زندگی خود تجربه کرده یا می‌کند.

در نگاه اول، ممکن است به نظر آید منظور مولانا در مرگ نامیدن این‌گونه موارد، خود مرگ نیست، بلکه نماد، استعاره یا مشبه‌های مرگ است، اما با توجه به مبنای

باور مولوی، مقایسه این موارد با مجاز و تشبیهاتی که درباره مرگ به کار برده، و مهم‌تر از همه نتایجی که وی در صدد است از این مطلب بگیرد، می‌توان دریافت که مولوی در تمام این موارد مرگ را به معنای حقیقی آن به کار برده و با این بیان، علاوه بر نتایج دیگر، عمدتاً در صدد ایجاد شناخت نسبت به مرگ و زدودن بیم ناشی از جهالت است.

این مقاله، مبتنی بر مطالعه دقیق تمام ابیات مثنوی و گزینش ابیاتی می‌باشد که مولوی در آن‌ها خواب، خلق مدام، تکامل و موت اختیاری را مرگ یا دربردارنده مرگ نامیده، و نتایجی در ارتباط با مرگ جسمانی از آن‌ها گرفته است. همچنین از ابیات صریح دیوان شمس نیز برای درک بهتر مقصود استفاده شده است. از آنجا که حجم مقاله، اجازه نمایش تمامی ابیات را نمی‌دهد، در برخی از موارد، صرفاً به شماره بیت و دفتر ارجاع داده می‌شود.

در این مقاله، کوشیده‌ایم پس از روشن‌سازی مختصری از معنای نماد و تشبیه، و ارائه نمونه تشبیهات و استعارات مثنوی درباره مرگ، به مطالعه رابطه هر یک از این موارد (تکامل، خلق مدام و...) با مرگ، و باورهای مربوط به آن‌ها بپردازیم، و به ویژگی مشترکی که بین همه این موارد به عنوان مرگ وجود دارد، دست بیابیم. این کار به دست‌یابی تعریفی که مولوی از مرگ دارد، کمک خواهد کرد.

پیشینه

درباره مرگ در مثنوی، پژوهش‌های بسیاری اعم از پایان‌نامه‌ها و مقاله‌ها انجام شده است، مانند:

- پایان‌نامه «مرگ‌آگاهی در مثنوی و غزلیات شمس»، کبری بدر حصار، دانشکده

ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ۱۳۸۴.

این پژوهش با رویکردی کاملاً موضوع‌محورانه و کلی، مرگ را در این دو اثر مولوی و چند اثر عرفانی، فلسفی و کلامی دیگر بررسی کرده، و وارد حوزه ارتباط مرگ و زندگی نشده است.

- مقاله «زندگی جاوید در مثنوی‌های حدیقه و مثنوی معنوی»، عبدالرضا سیف،
مجله دانشکده ادبیات، ۱۳۸۴.

این مقاله به بررسی مرگ در ارتباط با قیامت، برزخ، نام‌های قیامت، بهشت و دوزخ در
مثنوی معنوی پرداخته، و زمینه و روش آن به طور کلی متفاوت از مقاله نگارنده است.

- «تلقی عرفا از مرگ»، مسعود معتمدی، کیهان اندیشه، ۱۳۷۵، شماره ۶۵.

ابعاد گوناگونی از مرگ، در مثنوی قابل بررسی است که اگر بخواهیم به تمام آن‌ها
بپردازیم، مقاله صرفاً جنبه گردآوری و دایرة المعارفی خواهد داشت. پژوهش حاضر به
موضوعی بسیار جزئی‌تر نظر دارد، و از زیرشاخه‌های ارتباط مرگ و زندگی در مثنوی
است. به صورت مطالعات مستقل در باب ارتباط مرگ و زندگی در مثنوی، در مجلات
علمی و پژوهشی تنها مقاله «تقابل مرگ و زندگی در مثنوی» از ته‌مینۀ عطایی در مجله
مطالعات عرفانی وجود دارد. این مقاله، موضوعات گوناگونی درباره مرگ، نظیر معانی
مرگ در مثنوی، ارتباط مرگ با تکامل و عشق، دارد و بیشتر پیرامون بررسی تمثیل‌های
مرگ و زندگی در مثنوی می‌گردد. نیز مقاله «زندگی به روایت مرگ» نگارش رضا بابایی
در مجله نقد و نظر که به نگاه به زندگی در پرتو مرگان‌اندیشی پرداخته و از مثنوی نیز
بهره جسته است.

تمامی این پژوهش‌ها برای این مقاله، مفید و راهگشا بوده‌اند، اما مسئله این مقاله با
آن‌ها متفاوت است و تاکنون پژوهش قابل اعتمادی در این باره گزارش نشده است.
پژوهش حاضر به صورت کاملاً مسئله‌محورانه، در صدد بررسی گونه‌هایی از مرگ
است که در متن زندگی این جهانی به تجربه درمی‌آیند. سپس نتیجه‌ای را که مولوی در
پی آن است یا بالطبع از چنین اندیشه‌ای حاصل می‌شوند، مطالعه می‌کند.

۱. نماد، تشبیه یا گونه

نماد، تشبیه و استعاره - که خود تشبیهی است که مشبه یا مشبه‌به آن حذف شده - اشکالی
از بیان غیر صریح‌اند که در برابر سخن صریح، مستقیم و فاقد هر گونه رمز و کنایه قرار
دارند. ابتدا به توضیح هر یک از این موارد به طور جداگانه می‌پردازیم:

– نماد(رمز / سمبل):

عبارت از «هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنی و مفهومی ورای آنچه ظاهر آن دلالت می‌نماید، دلالت دارد.» (رمز و داستان‌های رمزی، ص ۴) لذا در واقع، نماینده آن چیز است نه خود آن؛ و این نمایندگی از طریق اشاره‌ای مبهم یا رابطه‌ای قراردادی یا اتفاقی است، نه از طریق شباهت. (فرهنگ اصطلاحات ادبی، ص ۳۰۰)

– تشبیه:

به معنای «یادآوری همانندی و شباهتی است که از جهتی یا جهاتی میان دو چیز مختلف وجود دارد.» (صور خیال در شعر فارسی، ص ۵۳)

بنابراین، وجه اشتراک نماد و تشبیه این است که در معنای حقیقی خود منظور نمی‌شوند و به معنای مجازی به کار می‌روند. حقیقت، لفظی است دال بر موضوع اصلی‌اش، و مجاز، لغتی است که در آن از معنایی جز معنایی که در اصل لغت برایش وضع شده است، اراده می‌شود. (الجامع الکبیر، ص ۱۴۸) از جمله دلایل بیان غیر صریح، این است که گوینده بخواهد از احساسی که واضح نیست، سخن بگوید و احساسش را به دیگری انتقال دهد. (میعاد با ابراهیم، ص ۷۶-۷۸) یعنی آنجا که سخن از مبهمات و اسرار پس پرده است، بیان به مجاز می‌گراید، و گوینده از راه «این مانند آن»، می‌کوشد تا راهی به سوی درک آن بگشاید. برای درک قصه غریب مرگ نیز از این‌گونه استمدادها بسیار شده است. نمونه تشبیهات مولوی درباره مرگ، عبارت‌اند از:

– قاضی؛ وجه شبه: آغاز بازخواست و عقوبت. (مثنوی، ۳/ ۳۹۸۵)

– تشبیه ترس از مرگ به ترس طفل از تولد؛ وجه شبه: ترس از امر مجهول و تجربه نشده. (همان، ۱/ ۷۹۳-۷۹۱، ۳۱۸۱، ۳۵۱۲، ۳۵۲۶-۳۵۲۵، ۳/ ۵۳، ۳۹۶۷-۳۹۶۸، ۳۵۵۶-۳۵۶۱/ ۶/ ۳۴۱۶)

– آیین؛ وجه شبه: مانند مخاطب بودن. (غزلیات شمس تبریزی، ۲/ ۱۰۱۹)

– جاروب؛ وجه شبه: فراگیر بودن در هلاکت: «... همچنان جاروب مرگش هم بروفت.» (۱۳۵۶/۱)

- اژدهای موسی در برابر سحر ساحران (۱۶۶۲/۴)؛ آب نیل در برابر قوم فرعون (۱۶۶۰/۴)؛ گربه در برابر موش (۳۹۸۴/۳) و گرگ (۳۹۹۸/۳) وجه شبه: مهلک بودن.
- من (عسل)؛ وجه شبه: شیرینی. (۳۹۲۶/۱)

این تشبیهات و استعارات، در معنایی غیر از معنای اصلی خود به کار رفته‌اند و تنها به خاطر وجود وجه اشتراکی، حکایت از مرگ می‌کنند. در این موارد، بیش از اینکه طرفین تشبیه مراد باشند، وجه شبه مد نظر است. مثلاً آنگاه که از مرگ تعبیر به گرگ یا اژدها می‌شود، هلاکت‌بار بودن مرگ برای عده‌ای مراد است نه خود گرگ و اژدها.

- گونه:

گونه یا صنف به مفاهیم کلی‌ای گفته می‌شود که بر مجموعه‌ای از افراد متفق الحقیقه، که تحت نوع واحدی قرار دارند و عوارض مشترکی دارند، اطلاق می‌شود (ر.ک: منطق، ۷۹/۱) مثلاً مفاهیم ایرانی، عرب، ژاپنی و... گونه‌هایی هستند که تحت نوع انسان قرار دارند، در حقیقت انسان بودن، مشترک‌اند.

در این مقاله، بر آنیم که مرگ نامیدن خواب، موت اختیاری و... یک بیان مجازی نیست که در آن‌ها تأکید بر وجه شبه باشد؛ از باب اشتراک لفظ نیز نیست که مثلاً اصطلاحاً مرگ نامیده شوند و در حقیقت معنای دیگری داشته باشند. منظور مولوی، از سرگذراندن مرگ در مرتبه‌ای پایین‌تر است. او می‌کوشد تا از مرموزترین پدیده با بیانی حقیقی و از طریق معرفی هم‌نوعان آن، رازگشایی کند. در نتیجه به نظر مولوی اینها همانند مرگ نیستند، بلکه گونه‌ای مرگ و در مرتبه‌ای پایین‌ترند؛ بنابراین، رابطه مرگ جسمانی و هر یک از موارد مذکور لا اقل در مثنوی، رابطه حقیقت و مجاز نیست، بلکه رابطه حقیقه و رقیقه است؛ رقیقه، همان حقیقه به نحو ضعیف است و حقیقه، همان رقیقه به نحو شدید. (الشواهد الربوبیه، ص ۴۸۹)

این سخن در ادامه با توضیح هر یک از این موارد که در اینجا گونه نامیده شدند، و مقایسه آن‌ها با همدیگر روشن می‌شود. مرگ نامیدن آن‌ها ریشه در باورهای حکمی و دینی مولانا دارد و با توجه به آن‌ها می‌توان عرض خاصی (ویژگی مشترک خاص یک نوع) را اقتباس کرد که آن‌ها را ذیل نوع خاصی به نام مرگ قرار می‌دهد. این گونه‌ها

البته منحصر در چهار قسم نیستند، بلکه با توجه به آن ویژگی مشترکی دارند، هر چیز دیگری نیز که دارای آن خصوصیت باشد، حکایت از گونه‌ای مرگ دارد.

۲. تجربه مرگ در ارتباط با مواجهه با آن

برای ورود به بحث لازم است ابتدا تصویری روشن از معنای تجربه و مصادیق آن داشته باشیم. تجربه به لحاظ مصادیق و اقسام، بسیار گسترده است؛ از زندگی شخصی تا علم، دین، عرفان و شعر گونه‌های متنوعی دارد و از مهم‌ترین منابع معرفتی در جهان امروز به شمار می‌آید. (Religious experience, v12, p.323) عموماً آن را چنین تعریف کرده‌اند: «واقعه‌ای که شخص از سر می‌گذراند. خواه به عنوان عامل یا ناظر و نسبت به آن آگاه و مطلع است.» (عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۶) عناصر «از سر گذراندن آگاهانه در گذشته» (Experience, v3, p.156) را نمی‌توان از هیچ نوعی از تجربه حذف کرد؛ و از قدیم تاکنون در تمام تعاریف آن از تجربه دینی تا تجربه شعری ذکر شده است. (ر.ک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۸-۵۰؛ صور خیال در شعر فارسی، ص ۱۷-۲۰)

گفته شد، مولوی معتقد است انسان گونه‌هایی از مرگ را در زندگی تجربه می‌کند. مراد ما از تجربه در اینجا، نظارت مرگ دیگران نیست که در آن، انسان صرفاً تماشاگر مرگ هم‌نوعان خود باشد، و سپس از راه حکم الامثال بداند که او نیز خواهد مرد، چنان‌که به نظر برخی از اندیشمندان، نوع انسانی تنها موجودی است که می‌داند خواهد مرد و این را از طریق تجربه - که همان مشاهده مرگ اطرافیان است - درمی‌یابد. (Death, v.2, p.65) مشاهده مرگ دیگران، معرفتی نسبت به خود مرگ برای من حاصل نمی‌کند؛ از مرگ آنان که می‌میرند، جز تجربه فقدان - و نه تجربه مرگ - برای بازماندگان باقی نمی‌ماند. «مرگ البته که خود را همچون فقدان آشکار می‌سازد... با این همه در این تحمل فقدان، خود فقدان هستی آن سان که شخص می‌رنده یا محتضر آن را از سر می‌گذراند، دسترس پذیر نمی‌گردد. ما مردن دیگران را به معنایی خالص و اصل تجربه نمی‌کنیم، بل نهایت آن است که همواره در کنار [آن] هستیم.» (هستی و زمان،

بنابراین، تصوّر عموم بر آن است که ما مرگ خویش را تجربه نمی‌کنیم و فقط شاهد مرگ دیگرانیم و از سوی دیگر، مرگ خود را هم تا وقتی که در موقعیتش قرار نگرفته باشیم، درک نمی‌کنیم. با چنین تصوّری، انسان جرأت اندیشیدن جدی به مرگ خود را ندارد و وقتی واقعاً با موقعیت مرگ خود مواجه می‌شود، طبیعتاً به لحاظ روانی دچار بحران می‌شود. (ر.ک: امید زندگی، ص ۴۱)

تجربه مرگ در مثنوی: مولوی علاوه بر تصویر زیبایی که در مثنوی از مرگ ساخته است^۳، به گونه‌ای دیگر نیز در صدد هراس‌زدایی برآمده است؛ او مرگ را آنقدر دور و دراز نمی‌بیند. به نظر وی، مرگ به انحاء و گونه‌های مختلف قابل تجربه در زندگی است. مرگ «قصه‌ای عجیب و حدیثی غریب» نیست که دفعی و یکبار برای همیشه اتفاق افتد، بلکه بارها اتفاق افتاده و پدیده‌ای ایجابی و ساری در خود زندگی است. این انسان است که نسبت به آن‌ها بی‌توجه بوده و برادران مرگ را نشناخته است. این تصوّر مولانا، ریشه در عقاید کلامی، عرفانی، حکمی و علمی او دارد؛ او از پدیده‌هایی که شاید برای همگان پیش پا افتاده بنماید، برای شناخت پدیده‌ای رمزآلود، بهره می‌گیرد. در کل، چهار مورد وجود دارد که مولوی به صراحت، آن‌ها را مرگ نامیده و در ارتباط با مرگ جسمانی آن‌ها را تفسیر کرده است: تکامل، خلق مدام، خواب و موت اختیاری.

سه مورد نخست، گونه‌هایی از مرگ‌اند که همه انسان‌ها ناخودآگاه و بی‌اختیار، آن را از سر می‌گذرانند. اما گونه‌ای دیگر هم وجود دارد که اختیاری است و خواص و اولیاء الله می‌توانند داشته باشند. کاربرد واژه تجربه برای سه مورد نخست، توأم با تسامح خواهد بود، زیرا عنصر آگاهی در این موارد وجود ندارد و در خوشبینانه‌ترین حالت، بسیار ضعیف است و البته این ناآگاهی، چنان‌که خواهیم دید، به خاطر محدودیت حس انسان است، اما از آنجا که مولانا با آن‌ها مانند یک تجربه آگاهانه برخورد می‌کند، و نظیر نتایجی را می‌گیرد که کسانی که تجارب نزدیک به مرگ داشته‌اند، حاصل می‌نمایند، واژه تجربه را برگزیدیم. همچنین واژه مناسبی نیز نبود که بتواند منظورمان را به طور کامل افاده نماید.

۲-۱. تکامل انسان و مرگ

از مهم‌ترین مفاهیم مرتبط با مرگ، که در مثنوی بسیار همراه با مرگ به کار رفته است، کمال است. به عقیده مولانا، وجود انسان طی یک سیر مرحله به مرحله، از جماد، نبات و حیوان می‌گذرد و به انسان می‌رسد؛ مولوی این سیر را همراه با مرگ و زایش می‌داند. از تکامل در مثنوی، تفاسیر متعددی چون تکامل تکوینی، تکامل عرفانی و حتی تکامل نوعی (داروینی) کرده‌اند. (ر.ک: شکوه شمس، ص ۴۵۸؛ بحر در کوزه، ص ۱۹۰؛ عرفان مولوی، ص ۳۶-۴۵) اگر منظور مولانا تکامل تکوینی باشد که البته حتماً مولانا تکامل تکوینی را نیز مد نظر داشته، اما افزون بر آن، سیر و تکامل عرفانی و معنوی نیز مراد او 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.^۴ (الانسان الکامل، ص ۸۷-۹۲)

در مثنوی، از این مراحل به طور کلی یاد شده است. آنچه در این جا مهم است، ارتباطی است که مولانا بین آن 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 چيستی آن را توضیح نمی‌دهد:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟!
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم کائنا اِلیه راجعون

(مثنوی، ۳/۳۹۰۱-۳۹۰۶)

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 زندگی و به عبارت دیگر، ختم مرحله‌ای از حیات و آغاز مرحله‌ای دیگر است، یعنی انتقالی توأم با پایان و از دست دادن چیزی و آغاز و به دست آوردن چیزی دیگر. ختم و از دست دادن آن مرحله، مرگ است، اما این مرحله نیز باید دارای خصوصیتی باشد، مثلاً او پایان دوره کودکی، نوجوانی و... که مرحله‌ای از زندگی هستند، مرگ نمی‌نامد؛ با اینکه اینها هم ادواری از زندگی هستند. این ختم یک زندگی دارای هویتی خاص است: «از جمادی مردم و...» من هویت جماد خود را از دست می‌دهم، لذا از جمادی می‌میرم و با هویتی دیگر زاده می‌شوم: من جماد می‌میرد. در مورد کودکی و نوجوانی چنین نیست؛ من باقی است و سیر در دوره‌های مختلف هویت آن را به این صورت نمی‌گیرد، لذا در این مورد، ویژگی خاص مرگ، پایان یافتن هویتی خاص است که در هر دوره از حیات بشر تکرار می‌شود.

تکامل و تجربه مرگ: چنان‌که پیش از این گفته شد، آگاهی از عناصر ضروری، تعریف تجربه است، اما در تکامل تکوینی، انسان نسبت به انتقال و مرگ از زندگی و هویت پیشین، کوچک‌ترین آگاهی‌ای ندارد. مولوی به این ناآگاهی توجه دارد و با تعبیر نسیان و غفلت به آن اشاره می‌کند. در ابیات زیر از دفتر چهارم که دومین بار است که مولانا به طور اختصاصی و گسترده‌تر به تکامل می‌پردازد، این فراموشی بیشتر به نمایش نهاده شده است:

آمده اول به اقلیم جماد	وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی <u>یاد ناورد</u> از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد	نامدش حال نباتی هیچ یاد...
هم‌چنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقل‌های اولینش <u>یاد نیست</u>	هم ازین عقلش تحول کردنی است...
گرچه خفته گشت و <u>شد ناسی</u> ز پیش	کی گذارندش در آن <u>نسیان</u> خویش

(همان، ۳/۳۶۳۷-۳۶۵۰)

انسان در هر مرحله که وارد می‌شود، دوره قبل خود را فراموش می‌کند و به این ترتیب، از مهم‌ترین هدف خلقت نیز که کمال او است، غافل می‌گردد. استفاده از تعبیر

نسیان به جای ناآگاهی مطلق، خود جالب توجه است. گویا انسان می‌بایست مراتب نخست را به یاد داشته باشد و حال شواخل دنیوی وی را غافل کرده و به نسیان کشیده است. 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
(همان، ۳/۳۹۳۴)

شاید این ظن را پیش آورد که وی نیز معتقد به تناسخ و انتقال روح از ابدانی به ابدان دیگر است. در این صورت، حتی مراد وی از مرگ می‌تواند مرگ جسمانی هم باشد که روح فرد پس از تهی کردن قالبی، در قالب دیگری منزل می‌گزیند و قالب پیشین را از یاد می‌برد، لکن اطلاعی کوتاه درباره نظام اعتقادی مولوی، داشتن این گونه افکار را رد می‌کند.^۹

پیش از این نیز اشاره شد که مولانا از مطرح کردن این موارد، به لحاظ معرفتی تقریباً همان نتیجه‌ای را می‌گیرد که افرادی که تجربه نزدیک به مرگ داشته‌اند، به دست می‌آورند. وی با تعبیر گذر از مراحل کمال به مرگ، در پی غرابت‌زدایی و مأنوس کردن مرگ است؛ ترس از مرگ برای ما که قبلاً آن را به شکلی دیگر تجربه کرده‌ایم و نتیجه‌ای جز کمال نداشته، بیهوده است. منظور از تجربه نزدیک به مرگ، تجربه‌هایی است که افراد به طور تصادفی در اثر سانحه یا چیز دیگر مرگ را ولو برای لحظاتی کوتاه تجربه می‌کنند، اما دوباره به این جهان بازمی‌گردند. دید این گونه افراد نسبت به جهان و زندگی و مرگ دگرگون می‌شود، لذا اغلب پس از این تجربه، تحولی عمیق در شخصیت و معرفت این گونه افراد ایجاد می‌شود. ملوین مورس که مصاحبه‌ای با این گونه افراد داشته است، می‌نویسد: «همه آنها پس از این ماجراها دچار تحولات عمیق روحی شده بودند... آنها دیگر ترسی از مردن نداشتند» (ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن، ص ۳۶ و ۴۴) تأکید وی بر از بین رفتن وحشت از مرگ است. به نظر او، کلاً پیام این تجربه آن است که «از مرگ نترسیم و به زندگی عشق بورزیم». (همان، ص ۱۱۸)

مولانا نیز هنگامی که وجود مرگ در تکامل و ترقی با مردن را مطرح می‌کند، نخستین نتیجه‌ای که می‌گیرد، «پس چه ترسم؟!» است. در تجربه نزدیک به مرگ، فرد آگاهانه مرگ را تجربه کرده و به این نتیجه رسیده که اگر مرگ چنین است، پس ترسی ندارد، اما مولوی در اینجا می‌کوشد از ناآگاهانه‌ترین مرگ که کسی—لااقل در حالت عادی—آن را به خاطر ندارد، این نتیجه را بگیرد. او از «پس چه ترسم» آغاز می‌کند و در نهایت، به مرگ خواهی و اشتیاق نسبت به مرگ نیز می‌رسد، زیرا به نظر او «آب حیوانی نهان در ظلمت است» (مثنوی، ۳/۳۹۰۷) و حیات و بقا، وصال، کمال و... از مرگ زاده می‌شود، بنابراین شور و شوقی نسبت به مرگ در او غوغا می‌کند:

هستی حیوان شد از مرگ نبات راست آمد اُقْتُلونی یا ثقات
چون چنین بردی است ما را بعد مات راست آمد ان فی قتلی حیات

(همان، ۳/۴۱۸۶-۴۱۸۷)

این نتیجه را نمی‌توان از نماد و تشبیه و به طور کل از مجاز به دست آورد. به عبارت دیگر، اگر مرگ در اینجا صرفاً استعاره و مجاز از انتقال از دوره‌ای به دوره دیگر یا نماد آن باشد، نمی‌توان چنین نتیجه‌ای را به دست آورد، پیوندی عمیق‌تر از نماد و استعاره را می‌طلبد. از این رو، ما بدان به صورت یک تجربه ناآگاهانه از گونه‌ای مرگ می‌نگریم. هرچند نوع سخن مولوی در ابیات دیگر هم—چنان‌که اشاره شد—نشان می‌دهد که وی معتقد به ناآگاهی از آن نیست بلکه صحبت از فراموشی به دلیل غفلت می‌کند.

۲-۲. خلق مدام و مرگ

در جهان‌بینی مولانا، عالم هر لحظه در حال شدن است و بقا در جهان مادی، معنایی ندارد. همه چیز در حال تغییر و تبدیل، هست و نیست شدن، مردن و زنده شدن است. این قاعده در تمام جهان، جاری است و انسان نیز به عنوان جزئی از این جهان بزرگ از چنین قاعده‌ای مستثنا نیست:

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان

(همان، ۱/۱۸۸۹)

ریشه اعتقاد به نو شدن مدام عالم را، که از اصول مولاناست، باید در آیاتی نظیر «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق / ۵۰) یا «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹) جست. (مولوی‌نامه، ۹۶۴/۲) این باور با نام‌های گوناگونی در عرفان اسلامی متجلی شد «مانند تجدد امثال، خلع و لبس، تجدد مظاهر، خلق جدید، مرگ و رجعت، حشر نوین، تعاقب امثال، قیامت نقد، ساعت حاضر و نظایر آن را از این حقیقت گفت‌وگو کرده‌اند، زیرا به عقیده آنان، اعیان موجودات مانند اعراض، به خودی خود هیچ گونه قرار و ثباتی ندارند.» (خلق مدام در عرفان اسلامی و آئین بودایی ذن، ص ۷۷-۷۸) مولانا نیز این موضوع را به صورت‌های گوناگون مانند کهنه و نو شدن و نیز مرگ و رجعت مطرح کرده است که هر آن در همه ما اتفاق می‌افتد:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
فکر ما تیری است از هو در هوا	در هوا کی پاید آید تا خدا
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما	بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد	مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شرر کش تیز جنبانی به دست

(مثنوی، ۱۱۴۲/۱، ۱۱۴۶)

شارحان، این چند بیت را ناظر به همین قاعده تجدد امثال می‌دانند. (ر.ک: اسرار الغیوب، ۱۰۹/۱؛ شرح مثنوی شریف، ۴۴۰/۲) به نظر انقروی، چنین پدیده‌ای در نتیجه دو گروه از اسماء لطف و قهر خداوند است که همواره در حال کار و عمل‌اند و تعطیل برایشان ممکن نیست. (شرح کبیر انقروی بر مثنوی، ۴۹۰/۲) سخن از تشبیه و تمثیل در میان نیست که به خاطر وجود خصوصیتی شبیه مرگ باشد؛ بلکه خود مرگ یعنی نیست شدن است. باوری است که عالم را به صورت رشته‌ای بافته از نیستی و هستی، مرگ و زندگی می‌نمایاند. خصوصیتی که از مرگ در اینجا خود را می‌نماید، نیست شدن است. نیست شدنی که هستی بعدی را نو می‌کند. هستی بعدی دیگر هستی پیشین نیست و همان هویت را ندارد، بنابراین هویت ثابتی وجود ندارد. شعار معروف هراکلیتوس بسیار به درک این مطلب یاریمان می‌کند: «دو بار

نمی‌توان در یک رودخانه قدم گذاشت» (تاریخ فلسفه، ۶۵/۱) و مقایسه با مولانا در غزلیات شمس:

عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست؟!
(غزلیات شمس تبریز، ۳۱۰/۱)

یعنی اعتراف به بی‌ثباتی جهان و به طور خاص، انسان. از این رو، در مکتب مولانا انسان با هویت بی‌قرار خود هر دم در خود مرگ و قیامتی دارد و لذا من و هویت ثابتی ندارد. در اینجا نیز همچون تکامل، انسان هویت و زندگی خود را از دست می‌دهد و در آنی دیگر، هستی دیگری می‌یابد؛ هرچند این کاملاً ناآگاهانه است و نمی‌توان گفت یک انسان عادی آن را آگاهانه تجربه می‌کند. این چنین اعتقادی بر نوع نگاه به زندگی و عمر بسیار مؤثر است و آن را به صورت صحنه دیالکتیک وجود و عدم می‌نماید. هیچ یک از موارد دیگر تا این حد مرگ را به عرصه زندگی وارد نمی‌سازد. طبق این باور، مرگ تبدیل به امری عجیب و آمیخته با حیات می‌شود و مرز بین مرگ و زندگی کلاً از میان رود.

به طور کلی، می‌توان نتایج حاصل از این اعتقاد در نظر مولوی را این گونه شمرد:

۱. کوتاهی عمر و دنیا:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
(مثنوی، ۱۱۴۲/۱)

۲. آمیختگی شدید مرگ و زندگی و در نتیجه مستمر نبودن عمر:

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد
مستمری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است
چون شرر کش تیز جنبانی به دست
(همان، ۱۱۴۵/۱-۱۱۴۶)

طبق این قاعده، استمرار و پیوستگی عمر در نظر او، ظاهر قضیه است و انسان به دلیل ناتوانی و در تشخیص واقعیت و خطای حس آن را پیوسته و ممتد می‌بیند و متوجه مرگ و حیات جدید نمی‌شود. عمر نیز یکپارچه زندگی نیست، بلکه خطای حس بشر است که عمر را سراسر زندگی بدون وقفه، چون خطی که آخرش به

مرگ ختم می‌شود، می‌بیند، در حالی که مرگ در لحظه لحظه زندگی ما حضور دارد و هر نفسی که می‌کشیم تدریجاً ما را به سوی مرگ جسمانی سوق می‌دهد:
وین نفس جان‌های ما را همچنان اندک اندک دزدد از حبس جهان
(همان، ۸۱/۱)

۳. اثبات جهانی دیگر:

در دیوان شمس، وی از طریق این قاعده، عالم بالا را اثبات می‌کند. او تعبیر نو شدن در این جهان را هم در مثنوی (۱۱۴۲/۱) به کار می‌برد، هم در دیوان کبیر؛ که در آنجا می‌کوشد از طریق همین نو شدن مداوم، وجود عالمی دیگر را اثبات کند:

چیست نشانی از آنک هست جهانی دگر؟ نو شدن حالها، رفتن این کهنه‌هاست...
نو ز کجا می‌رسد کهنه کجا می‌رود؟ گر نه و رای نظر عالم بی‌متهاست
عالم چون آب جوست بسته نماید ولیک می‌رود و می‌رسد نو نو این از کجاست
(غزلیات شمس تبریز، ۳۱۰/۱)

کهنه و نو شدن پیوسته عالم، حکایت از جهانی دیگر دارد، که هر لحظه کهنه‌ها را می‌ستاند و نو صادر می‌کند.

۴. نتیجه‌ای اخلاقی: نگاه باعظوفت به دیگران

در همه عالم اگر مرد و زنند دم به دم در نزع و اندر مردند
آن سخن‌هاشان وصیت‌ها شمر که پدر گوید در آن دم با پسر
تا بروید رأفت و رحمت بدین تا ببرد بیخ بغض و رشک و کین
تو بدان نیت نگر در اقربا تا ز نزع او بسوزد دل تو را
(مثنوی، ۷۶۱/۶-۷۶۴)

نتایج پیشین، معرفتی و بیانگر جهان‌بینی هستند و بیشتر جنبه ایدئولوژیک و نظری دارند، اما وی نتیجه‌ای اخلاقی و عمل‌گرایانه نیز از این قاعده می‌گیرد که توجه به آن، ما را بیشتر در اثبات اینکه مولوی به این قاعده به صورت یک تجربه از مرگ می‌نگرد، یاری می‌کند. به نظر وی، همان‌گونه که وقتی ما از نزدیکی مرگ و نزع کسی مطلع شویم، نسبت به او رئوف می‌گردیم، وقتی هم با این دید به مردم جهان- که هر لحظه در

حال جان کندن‌اند- بنگریم، با آن‌ها به گونه‌ای دیگر رفتار می‌کنیم. هرچند تبدل امثال کاملاً ناآگاهانه است، مولانا در صدد است آن آگاهی را ایجاد و القا کند و به صورت تجربه‌ای آگاهانه با آن‌ها برخورد نماید:

بنابراین رابطه خلق مدام با مرگ نیز رابطه‌ای مجازی نیست، بلکه از آن جهت که عالم هر لحظه فنا می‌شود و دوباره در آنی دیگر موجود می‌گردد، تعبیر مرگ و رجعت، حاکی از رابطه‌ای حقیقی است. هرچند کسی که معرفتش صرفاً مبتنی بر حواس پنج‌گانه ظاهری است، هرگز این را به خودی خود متوجه نخواهد شد و تجربه آگاهانه نخواهد داشت و همواره دنیا را به صورت شرری «کش تیز جنبانی به دست» (همان، ۱۱۶۷/۱) خواهد دید؛ اما به هر حال واقعیتی است که آن را پشت سر می‌نهد.

۳-۲. خواب و مرگ

مولانا دو نوع به مرگ بودن خواب توجه دارد. یکی ریشه در باورهای دینی او دارد که خواب را روحانی می‌داند. این نگاه به خواب، تأثیر بسیاری در معرفت‌شناسی دارد و گاه حتی خواب را به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفتی معرفی می‌کند مانند اعتقاد به رؤیاهای صادقه و حتی حجت بودن رؤیا به عنوان نوعی از مکاشفه و شهود. علم النفس شفا که بحثی گسترده درباره خواب دارد، وقوع آن را کلاً در ارتباط با نفس و نه بدن، توضیح داده و بیداری را حالتی دانسته است که نفس در آن حالت حواس را به کار می‌گیرد. (روان‌شناسی یا علم النفس شفا، ص ۱۵۱) در مثنوی نیز، خواب به عنوان دری به سوی غیب، در داستان‌هایی نظیر پیر چنگی در دفتر دوم، یا کنیزک و پادشاه در دفتر اول، حلال بسیاری از مسائل بوده است.

به نظر آن‌ها، بر طبق آیات و روایات و همچنین طب و حکمت زمانه که خود متأثر از منابع دینی بوده است، روح از بدن خارج می‌شود تا «کارهای بیرونی ساز دهد و چون کارهای بیرونی ساز داد، باز به اندرون بازمی‌رود.» (کشف الاسرار و عدة الابرار، ۴۲۰/۸) بنابراین، خواب از آن جهت که روح از بدن خارج می‌شود، نوعی مرگ به شمار می‌رود، با این تفاوت که در مرگ جسمانی، روح به طور کامل از بدن خارج می‌شود، اما در هنگام

خواب به طور ناقص. خواب مرگی است ناقص؛ و مرگ، خوابی کامل. در این مورد، می‌توان به تشکیک و اختلاف مرتبه به کمال و نقص قائل شد؛ خواب رقیقه مرگ است. قرآن کریم در آیه شریفه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر/ ۴۲) به صراحت خواب را نوعی قبض روح می‌داند، اما قبض روحی که روح دوباره به بدن بازمی‌گردد. درباره اینکه روح چه روحی است و خروج آن چه نوع خروجی، می‌توان توضیحاتی در تفاسیر و احادیث یافت.^۶ مولوی از این باور که در خواب، روح از بدن خارج می‌شود، چند بار استفاده کرده است. شارحان مثنوی آیات زیر را دقیقاً تفسیر آیه مذکور دانسته‌اند:

هر شبی از دام تن ارواح را	می‌رهانی می‌کنی السواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفس	فارغان از حکم و گفتار و قصص...
روح‌های منبسط را تن کند	هر تنی را باز آبستن کند
اسب جان‌ها را کند عاری ز زین	سرّ النوم اخ الموتست این

(مثنوی، ۳۸۸/۱-۳۸۹ و ۳۹۹-۴۰۰)

چنان‌که دیدیم، وی با تمسک به آیه مذکور، خواب را خروج روح می‌داند و روایت «النوم اخ الموت» (احادیث مثنوی، ص ۵) را با توجه به همین مطلب تفسیر می‌کند. در اینجا نقطه مشترک خواب و مرگ جسمانی، خروج روح از بدن است، یعنی در هر دو انسان، هویت روحانی خود را که با آن زنده و هشیار است، از دست می‌دهد، اما در یکی ناقص و موقت، و در دیگری کامل و دائم.

بهره‌ای که مولوی از این باور می‌گیرد، در درجه اول، معرفتی است. وی با اشاره به حدیث یاد شده، خواب را برادر مرگ، و شناخت مرگ با خواب را میسر می‌داند:

نوم ما چون شد اخ الموت ای فلان زین برادر آن برادر را بدان

(مثنوی، ۳۰۶۲/۴)

این نتیجه، مهم‌ترین و مؤثرترین کارکرد این باور است. به تصور مولانا امری روزمره، قادر است مجهول‌ترین پدیده را معرفی کند. مهم‌ترین اتفاقی که در مرگ

جسمانی می‌افتد، خروج روح است و این چیز عجیبی نیست و روزانه چه بسا چند بار برای هر کسی پیش می‌آید؛ هرچند خود متوجه آن نباشد؛ بنابراین جای هراسی از خود مرگ جسمانی بما آنه مرگ، که چیزی جز جدایی روح از بدن و به عبارت دیگر، از دست رفتن هویت روحانی نیست، نمی‌ماند، زیرا این جدایی و از دست دادن به معنای نابود شدن نیست.

مولوی از بعدی دیگر هم به مرگ بودن خواب توجه می‌کند. این بار وی کاری با جدایی روح ندارد، بلکه ظاهر خواب را که در آن، نوعی خاموشی بر وجود انسان سایه می‌افکند و عقل و اندیشه انسان که همه هویت آدمی بدان است:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

(همان، ۲۷۷/۲)

در بحر نیستی غرق می‌شود، در نظر می‌گیرد:

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان
خاصه هر شب جمله افکار و عقول نیست گردد نیست در بحر نغول
باز وقت صبح آن اللهیان بر زنده از بحر سر چون ماهیان

(همان، ۱۸۸۹/۱-۱۸۹۱)

در این ابیات، وی فراتر رفته و قصدش فقط تقریب مرگ به ذهن نیست، بلکه می‌خواهد حشر را نیز به ذهن نزدیک سازد. او در اینجا این مطلب را در ادامه همان قاعده خلق مدام و برای توضیح قدرت بی‌چون خداوند که قادر است هر آنچه «در» هزیمت رفته در دریای مرگ» (همان، ۱۸۹۲/۱) را دوباره به حیات و هستی بازگرداند، بیان کرده است؛ و به نظر وی، خواب و بیداری برای این است که خداوند به انسان همین نکته را یادآور شود:

آن زمانی که درآیی تو ز خواب هوش و حس رفته را خواند شتاب
تا بدانی کان از او غایب نشد باز آید چون بفرماید که عد

(همان، ۱۷۶۱/۳-۱۷۶۲)

در اینجا شاید گفته شود که وی به ظاهر خواب- که توأم با خاموشی و عدم

هشیاری است، جدا از خروج روح- و بیداری- که قیام و هشیاری است- به صورت نمادی از مرگ و حشر نگریسته است نه گونه‌ای مرگ؛ اگر نیز چنین باشد این نماد قراردادی و انسانی نیست، بلکه به نظر وی، خداوند خواب و بیداری را نمادی از مرگ و حشر در زندگی قرار داده است که باز هم می‌توان گفت خود گونه‌ای مرگ و حشرند.

۲-۴. موت اختیاری و مرگ

عرفا، موت و رجوع به مبدأ را بر دو نوع اجباری و اختیاری دانسته‌اند. موت اجباری، همان مرگ طبیعی و جسمانی است که همه‌گیر بوده، اراده و اختیاری در پذیرش آن برای احدی نیست و «آدمی و جانور، جامد، نبات» (مثنوی، ۱/۱۲۷۵) در برابرش عاجزند. در برابر آن، عرفا اصطلاح موت اختیاری را ساخته‌اند که «در عین حیات طبیعی دست می‌دهد به مدلول قضیه "موتوا قبل ان تموتوا" ... و مقصود از خودگذشتگی و تسلیم شدن پیش اراده و مشیت حق تعالی و به عبارت دیگر، از خویش رستن و به حق پیوستن یا از خود مردن و به حیات الهی زنده شدن است که حصولش به عقیده مولوی جز به وسیله اتصال روح به مظاهر کامل الهی میسر نمی‌شود.» (مولوی‌نامه، ۲/۷۸۷-۷۸۸) موت اختیاری مورد نظر ما صرفاً به معنای فنای عرفانی و میراندن نفس است، و آن را نباید با خلع بدن و آن‌گونه مرگ جسمانی اختیاری که نوعی مکاشفه به شمار می‌رود، اشتباه گرفت. موت اختیاری، نام‌های دیگری همچون مرگ تبدیلی، ولادت دوم، قیامت صغری، قیامت وسطی، فنای عارفانه و حشر قبل از نشر دارد. (ر.ک: میناگر عشق، ص ۸۷۵؛ مولوی‌نامه، ۲/۷۸۷-۷۸۸)

اگر بگوییم در مثنوی سخن از مرگ اختیاری کمتر از مرگ جسمانی و طبیعی گفته شده و یا مولوی مرگ اختیاری را کم‌اهمیت‌تر از موت طبیعی نمی‌دانسته است، سخن به گزاف نگفته‌ایم چه در مثنوی، گاه موت ارادی در برابر مرگ طبیعی رنگ می‌بازد و حتی بسیار دشوارتر از مرگ طبیعی است:

مرده از یک روست فانی در گزند صوفیان از صد جهت فانی ترند
مرگ یک قتل است و این سیصد هزار هر یکی را خون‌بهای بی‌شمار

(مثنوی، ۱۵۳۸/۶-۱۵۳۹)

این مبحث، بحثی مفصل و حتی فصلی جداگانه می‌طلبد و در این مختصر نمی‌گنجد. از این رو، از پرداختن به جزئیات بیشتر در این زمینه، پرهیز می‌کنیم و گزیده‌ای از ابیات آن را بیشتر به لحاظ ارتباط با مرگ طبیعی و تأثیر روان‌شناختی و معرفتی نزد مولانا مورد توجه قرار می‌دهیم. موت اختیاری بسیار به مرگ جسمانی نزدیک است و به نظر می‌آید تنها در اختلافاتی جزئی مانند جسمانی نبودن (نمردن بدن) متفاوت از آن باشد، و گرنه در بسیاری مسائل به‌ویژه مسائل معرفتی در حد مرگ جسمانی است و حجاب به طور کامل از برابر مرده اختیاری کنار می‌رود. در مرگ اختیاری، انسان در واقع به اختیار و خواست خود، من و هویت خود را نفی می‌کند و از دست می‌دهد و این ویژگی، برجسته‌ترین ویژگی موت اختیاری است که در سایر گونه‌ها به صورت کم‌رنگ‌تر دیدیم. به نظر مولوی، تا انسان به نفی وجود و میراندن من‌های کاذب خود نپردازد، به هستی و وجود واقعی خود نیز نمی‌رسد، زیرا راه وصال به حقیقت و حق تعالی از نفی و مرگ می‌گذرد. (شرح مثنوی معنوی [نیکلسون]، ۲۰۳۷/۶؛ شرح مثنوی [اکبرآبادی]، ۲۳۴۷/۶) بنابراین، مشخصه اصلی موت اختیاری، از دست دادن هویتی و به دست آوردن هویتی دیگر است و لزوم اثبات هویت جدید، نفی هویت پیشین است. (ر.ک: ۷۲۱/۶-۷۲۳)

موت اختیاری و تجربه: اگر بتوان در این مورد، سخن از تجربه به معنای واقعی آن زد، تجربه موت اختیاری است که بیش از سایر موارد به مرگ جسمانی نزدیک است. در مثنوی، شخصیتی وجود دارد به نام مرده زنده که همچون سایر آدمیان زمینی زندگی می‌کند، اما «مرده و جانش شده بر آسمان» و خود او هم بر این انتقال واقف است، این شخصیت مرده اختیاری است:

مصطفی زین گفت کای اسرار جو مرده را خواهی که بینی زنده تو
می‌رود چون زندگان بر خاکدان مرده و جانش شده بر آسمان

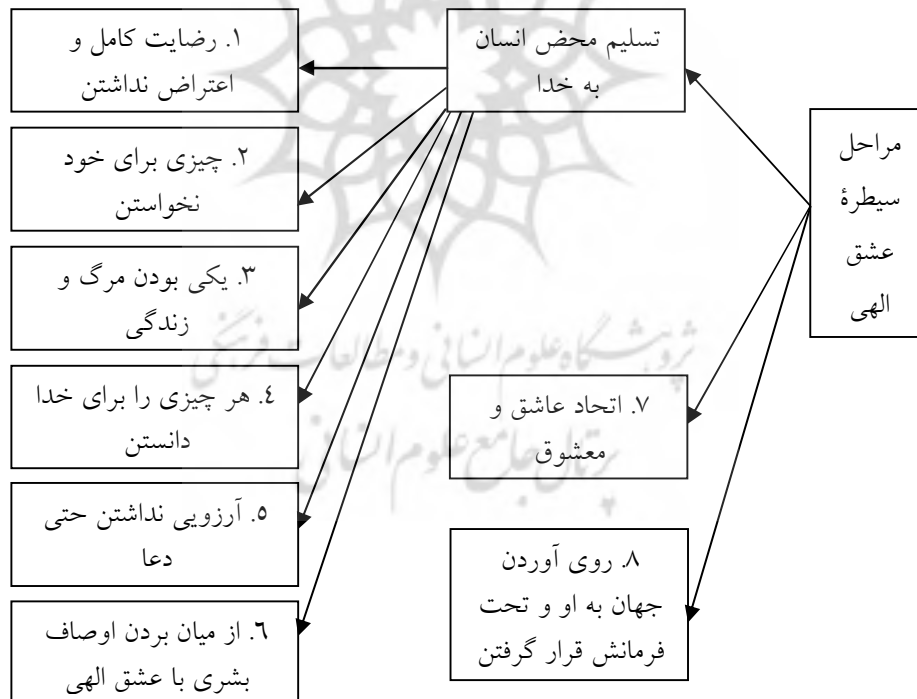
(مثنوی، ۷۴۲/۶-۷۴۳)

این ابیات برگرفته از روایتی منسوب به پیامبر(ص) است: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيِّتٍ يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ.»^۷ (احادیث مثنوی، ص ۱۹۴) و از آن جهت که برخلاف موارد قبلی، کاملاً آگاهانه می‌باشد، عنوان تجربه بر آن نهادن، کاملاً به‌جاست.

موت اختیاری دارای کارکردهای گوناگونی در زندگی است که ما در اینجا به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. دگرگونی زندگی و جایگاه فرد در نظام عالم:

مولانا مرگ اختیاری را تسلیمی عاشقانه می‌بیند، نه صرفاً ریاضتی عابدانه. وجود و جایگاه انسان در این تسلیم عاشقانه دگرگون می‌شود؛ مراحل سیطره عشق الهی بر سالک را در مثنوی می‌توان به صورت نموداری آورد:



ابیات مربوط از مثنوی:

- بشنو اکنون قصه آن رهروان که ندارند اعتراضی در جهان...
(۱۸۸۳-۱۸۷۸/۳)
- زندگی خود نخواهد بهر خود نه پی ذوق حیات مستلذ
هر کجا امر قدم را مسلکی است زندگی و مردگی پیشش یکی است
(۱۹۰۹-۱۹۰۸/۱)
- بهر یزدان می‌زید نی بهر گنج بهر یزدان می‌مرد نه از خوف رنج...
(۱۹۱۴-۱۹۱۰/۱)
- پس چرا لابه کند او یا دعا؟ که بگردان ای خداوند این بلا...
(۱۹۱۹-۱۹۱۶/۱)
- دوزخ اوصاف او عشق است و او سوخت این اوصاف خود را مو به مو
(۱۹۲۲/۱)
- هیچ عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او
(۴۳۹۳/۱)
- بنده‌ای کش خوی و خصلت این بود نی جهان بر امر و فرمانش رود؟
(۱۹۱۵/۱)
- آن دعا حق می‌کند چون او فناست آن دعا و آن اجابت از خداست
(۲۲۲۰/۱)
- مردۀ اختیاری، «مردۀ حق» است و اراده، خواسته و من خود را قربانی او کرده است. برای چنین فردی، مهم، خواست خداوند است و زندگی و مرگ تفاوتی ندارد، این مطلب در دفتر سوم، داستان وکیل صدرجهان به تفصیل آمده است وقتی چنین اتفاقی می‌افتد، اتحاد عاشق و معشوق رخ می‌دهد و امور عالم در اختیار همین عاشق بی‌اختیار قرار می‌گیرد، و معشوق، عاشق او می‌شود:
- هیچ عاشق خود نباشد وصل جو که نه معشوقش بود جویای او
(همان، ۴۳۹۳/۳)

۲. مهم‌ترین نقش موت ارادی، کارکرد معرفتی آن است که بر تمام دیدگاه‌های سالک اثر می‌گذارد. پس از موت اختیاری، حجاب از برابر دیدگان انسان کنار می‌رود. وی با وجود جسم و حس خود، حقایق و اسرار جهان را مشاهده می‌کند و عالمش به یکباره دگرگون می‌شود. وجه تسمیه آن به تولد دوم نیز از این لحاظ است. روایتی از حضرت عیسی در این باره ذکر کرده‌اند که «لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَنْ لَمْ يَتَوَلَّدْ مَرْتَيْنِ»^۸ این روایت در کتاب مقدس نیز ذکر شده است که بیان آن بی‌مناسبت نیست: «عیسی او را جواب داده گفت که هرآینه به تو راست می‌گویم تا کسی تولد تازه نیابد، ملکوت خدا را نمی‌تواند دید... تا هر کس که بر او ایمان آورد، هلاک نشود بلکه زندگانی جاوید یابد.» (انجیل یوحنا، باب سوم، آیه ۳ و ۱۵) همان‌گونه که پس از مرگ جسمانی، به واسطه زدوده شدن حواس، حقایق آشکار می‌گردد و انسان به ارزش‌های واقعی پی می‌برد، با مرگ اختیاری نیز چنین حالتی در خود زندگی رخ می‌دهد؛ بنابراین چیزی به لحاظ معرفتی، پس از مرگ جسمانی بر وی افزوده نمی‌شود، چنان‌که حضرت امیر(ع) می‌فرماید: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا از دَدْتُ يَقِينًا.»^۹ (شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ص ۵۳)

از این رو، مولانا مردن را اصل معرفت واقعی می‌داند و توضیح هم می‌دهد که مرادش از مردن، مرگ طبیعی نیست:

تا نمیری نیست جان‌کندن تمام بی‌کمال نردبان نایی به بام...
بی‌حجابت باید آن ای ذو لباب مرگ را بگزین و بر در آن حجاب
نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی
(مثنوی، ۷۲۴/۶ و ۷۳۸-۷۳۹)

۳. سومین تأثیر آن، که با توجه به دو مورد قبل بدیهی می‌نماید، از میان رفتن ترس از مرگ و ایجاد مواجهه آسان با آن است. مولوی، راه مواجهه آسان با مرگ را تجربه مرگ قبل از مرگ می‌داند. در این صورت، نه تنها ترسی برای انسان باقی نمی‌ماند، بلکه مرگ بسیار هم آسان می‌نماید، زیرا مرگ اجباری در برابر مرگ اختیاری چیزی نیست.

مرگ کاین جمله از او در وحشتند می‌کنند این قوم بر وی ریشخند

(همان، ۳۴۹۵/۱)

نظیر این سخن را در تعلیمات بودا نیز می‌بینیم. دلایلی لاما(رهبر بوداییان) در مرگ‌اندیشی مداوم، که خود مانند تجربه مرگ است، سخنی دارد که گمان می‌کنم بتواند تفسیر بسیار خوبی برای ابیات مولوی باشد: «هر کسی دارما [از تعلیمات بودا] را به جا آورد، هر روز به مرگ می‌اندیشد و در باب رنج بشری- دردهای تولد، کهنسالی، بیماری و مرگ- را تأمل می‌کند. این شبیه آن است که هر روز به طور ذهنی بمیرد. چنین کسی به دلیل آشنایی‌اش با مرگ، در هنگام رویارویی واپسین با آن آماده خواهد بود.» (انسان، خدا یا معنای زندگی، ص ۲۵) در مثنوی، این از مرتبه اندیشه صرف به وادی عمل می‌رسد و فرد با مرگ اختیاری بسیاری از آنچه را با مرگ رخ می‌دهد، به طور آگاهانه تجربه می‌کند. از این رو، دیگر جایی برای ترس نمی‌ماند.

مولانا دلیل سخت مردن را نمردن پیش از آن می‌داند، چون به اختیار نمردی، حال مجبوری بمیری. با این سخن، چنین تصوّر می‌شود که مرگ اختیاری تمرینی باشد برای مرگ طبیعی:

چون نمردی، گشت جان‌کندن دراز مات شو در صبح ای شمع طراز

(مثنوی، ۷۳۰/۶)

تفاوت موت اختیاری با سه مورد نخست:

- اولاً سه مورد اول همگانی‌اند و همه حیوانات نیز از آنها برخوردارند، اما مرگ اختیاری خاص انسان است، چنان‌که شیخ محمود شبستری می‌گوید:

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

(گلشن راز، ص ۸۷)

- ثانیاً موارد قبل، کاملاً ناآگاهانه‌اند و اعتقاد به آنها در درجه نخست برگرفته از منقولات و معقولات است و چنین نیست که هر فردی بتواند در حال عادی و با تکیه بر حواس ظاهری، خود به طور بی‌واسطه به کشف آن برسد.

- بیش از بقیه، می‌تواند نسبت به مرگ و بلکه نسبت به کل هستی، معرفت ایجاد کند. مولانا مرگ اختیاری را راه مناسبی برای شناخت و معرفت مرگ می‌داند، زیرا به طور کل معتقد است که «درنیابد حال پخته هیچ خام» و موت اختیاری، نسبت به مرگ، پختگی به معنای واقعی آن است:

بهر این گفت آن رسول خوش پیام رزمز موتوا قبل موت یا کرام
همچنان که مردهام من قبل موت زان طرف آوردهام این صیت و صوت
پس قیامت شو قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این
(مثنوی، ۶/۷۵۴-۷۵۶)

۴. وجه مشترک گونه‌های مرگ:

هر کدام از این گونه‌های مرگ، ویژگی یا ویژگی‌های مشترکی با مرگ جسمانی دارند که در برخی موارد با بقیه متفاوت‌اند، یا ویژگی‌هایی در برخی از آن‌ها برجسته‌تر از بقیه است، مثلاً مشخصه مشترک خلق مدام و مرگ جسمانی، نیست شدن است. علاوه بر این ویژگی‌های خاص، می‌توان خصوصیت مشترکی را هم یافت که بر تمام این موارد با تفاوت در شدت و ضعف صدق می‌کند و آن از دست دادن هویت یا امری هویتی و [غالباً] در پی آن، به دست آوردن هویت دیگر و زندگی‌ای جدید، که گویا آن نیز رستاخیزی دیگر است. این ویژگی را می‌تواند عرض خاص مرگ نزد مولانا دانست؛ خاصه‌ای که با صدق بر تمام این موارد، آن‌ها را گونه‌ای از مرگ قرار می‌دهد و به طور کامل از تشبیه و نماد جدا می‌سازد. مرگ تبدیل به امری تشکیک‌پذیر و دارای مرتبه‌ای می‌شود که با اختلاف مرتبه بر بسیاری از امور از خواب گرفته تا موت بدن صدق می‌کند.

چنان‌که پیش از این اشاره شد، ادعایی در حصر این گونه‌ها در چهار مورد نداریم، بلکه هر جا این خاصه حضور داشته باشد، می‌توان سخن از گونه‌ای مرگ در مثنوی زد. شخص مولانا که چنین برخوردی را دارد. نمونه ساده‌ی آن را می‌توان در داستان نصح دید. تغییر سرنوشت نصح در پی اضطرابی است که برای وی در لحظه دشواری که در حمام زنانه تجربه می‌کند، حاصل می‌شود؛ در آن موقعیت حساس،

اضطرابی که بر وی چیره شده، هویت وی را عوض می‌کند. مولانا آن را مرگ و رجعتی می‌داند که نصوح آگاهانه تجربه می‌کند. نصوح در توصیف آن لحظات می‌گوید:

من بمردم یک ره و باز آمدم من چشیدم تلخی مرگ و عدم

(مثنوی، ۲۳۲۳/۵)

چشیدن مرگ جز یک تجربه نیست. همچنین است موارد دیگری همانند قرار گرفتن در موقعیت‌های دشواری چون بلا و بیماری‌های سخت که مولانا آن‌ها را موهبت‌های آن‌سویی و مفید می‌داند؛ هرچند از واژه مرگ در مورد آن‌ها استفاده نکرده است مثلاً:

هم از آن سو جو که وقت درد تو می‌شوی در ذکر یا ربی دو تو

(همان، ۱۱۴۰/۳)

حسرت و زاری گه بیماری است وقت بیماری همه بیداری است

(همان، ۶۲۳/۱)

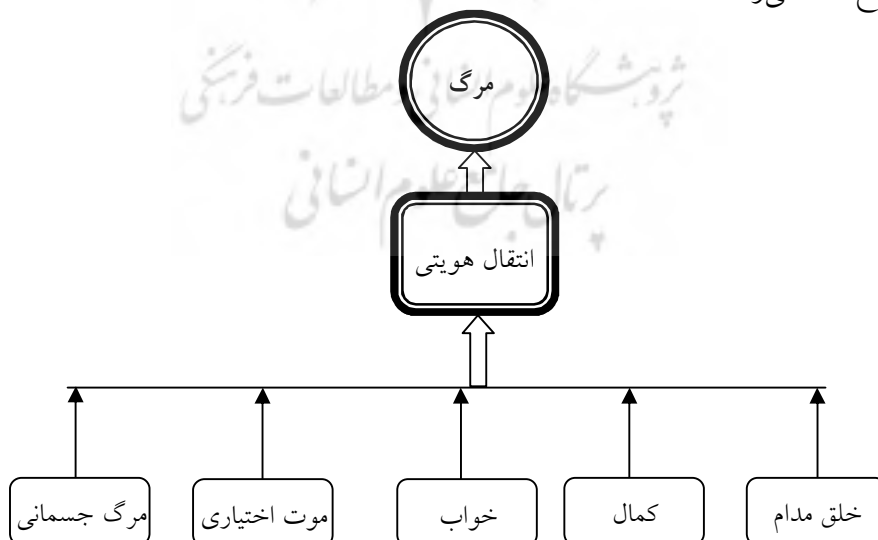
بس بلا و رنج می‌باید کشید عامه را تا فرق را توانند دید...

بس بلا و رنج بایست و وقوف تا رهد آن جان صافی از حروف

(همان، ۲۹۸۳/۴ و ۲۹۸۵)

چون انسان را به اصالت خود بازمی‌گردانند و از من‌های دروغین و هویت‌های

مسخ شده می‌رهانند.



در نتیجه می‌توان گفت راه حل مولوی در زدودن بیم از مرگ، به دلیل جهل نسبت بدان، برخلاف راه حل افرادی چون اپیکور است. اپیکور در واقع، راه حل هراس را تجربه نشدن مرگ می‌داند. او اندیشیدن به مرگ و هراس از آن را بیهوده می‌داند چون به نظرش: «آنگاه که من هستم مرگ نیست و آنگاه که مرگ هست من نیستم، پس مرگ برای ما هیچ است.» (Letter to Menoeceus, p.30-34, R. ک. در: Death, Encyclopedia of Philosophy, v2, p.818) یعنی من مرگ را تجربه نمی‌کنم و نقطه‌ای که آگاهی من تمام شود، مرگ می‌آید، پس من هیچ چیزی از مرگ نمی‌فهمم. مولانا همان نتیجه را از مبنایی برعکس می‌گیرد. به نظر وی، مرگ تجربه می‌شود و بارها هم تجربه شده است و بدین سبب نیز هراسی ندارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «همرنگی مرگ و زندگی در مثنوی معنوی».
۲. مراحل پنج‌گانه عبارت‌اند از:
انکار و کناره‌گیری؛ خشم؛ معامله و چانه زدن (بیمار شروع به چانه زدن و بده بستن‌هایی می‌کند مثلاً التماس به خدا و نذر کردن و...)؛ افسردگی؛ پذیرش.
۳. درباره تصویرسازی مولانا از مرگ، به تفصیل در فصل سوم پایان‌نامه «همرنگی مرگ و زندگی در مثنوی معنوی» گفت‌وگو شده است؛ واکنش مولوی نسبت به مرگ بسیار مشتاقانه است، و در این موارد مرگ را با شش مفهوم عمده همراه می‌سازد: عشق، کمال، اصل، جاودانگی، معرفت، رهایی. و مرگ را با واژگان مربوط به این مفاهیم می‌نماید.
۴. البته کسانی همچون صدرالمتألهین، انسان را دارای یک روح و قوای متعدد می‌دانند و آن وظایف را منسوب به آن قوا می‌دانند. (ر.ک: الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۴-۳۱۵)
۵. 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 تمثلی تقسیم می‌شود. مراد مولانا تناسخ مجازی، اتصالی است. (ر.ک: همان، ص ۳۱۸؛ شرح جامع مثنوی، ۱۰۱۳/۳)
۶. درباره نحوه خروج روح در خواب نیز، اغلب به حدیثی از حضرت علی (ع) استناد می‌شود که طبق آن، روح موقع خواب از بدن خارج می‌شود، ولی شعاعی از آن در بدن می‌ماند. وقتی انسان

- از خواب بیدار شود، روح فوراً به بدن بازمی‌گردد. در تفاسیر دیگر قرآن و نیز تفاسیر مثنوی، آن‌ها را به ترتیب روح انسانی و حیوانی دانسته‌اند که با سخن میبیدی منافاتی ندارد، بلکه وجه تقسیم متفاوت است. (ر.ک: شرح مثنوی شریف، ۱/۱۷۹-۱۸۱؛ شرح کبیر، ۱/۱۸۰-۱۸۱)
۷. هر کس می‌خواهد به مرده‌ای بنگرد که بر روی زمین راه می‌رود، به پسر ابی قحافه نگاه کند.
۸. کسی که دو بار زاده نشود، هرگز به ملکوت آسمان‌ها و زمین داخل نمی‌شود.
۹. اگر پرده‌ها کنار رود، چیزی بر یقینم افزوده نمی‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- احادیث مثنوی؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۴.
- ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن؛ ملوین مورس، ترجمه رضا جمالیان، اطلاعات، تهران ۱۳۸۰.
- اسرار الغیوب؛ خواجه ایوب، تصحیح محمد جواد شریعت، ج ۱، اساطیر، تهران ۱۳۷۷.
- امید زندگی؛ الیزابت کوبلر راس، ترجمه احمد حجاران، ویس، تهران ۱۳۶۸.
- الانسان الكامل؛ عزیزالدین نسفی، پیش‌گفتار هانری کرین و تصحیح ماژیران موله، کتابخانه طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران ۱۳۷۷.
- انسان، خدا یا معنای زندگی؛ لوک فری، ترجمه عرفان ثابتی، ققنوس، تهران ۱۳۸۳.
- بحر در کوزه؛ عبدالحسین زرین‌کوب، ج ۱، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- تاریخ فلسفه (یونان و روم)؛ فردریک کاپلستون، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، سروش و علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- الجامع الکبیر؛ عزیزالدین علی بن اثیر، تصحیح عبدالحمید هنداوی، دارالآفاق العربیه، قاهره ۲۰۰۷ م.
- خلق مدام در عرفان اسلامی و آئین بودایی ذن؛ توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه منصوره کاویانی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴.
- رمز و داستان‌های رمزی؛ تقی پورنامداریان، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۸.
- روان‌شناسی یا علم النفس شفا؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، ترجمه صیرفی بنگاه افشاری، تهران، بی‌تا.

- شرح جامع مثنوی معنوی؛ کریم زمانی، اطلاعات، تهران ۱۳۷۲.
- شرح کبیر انقروی بر مثنوی؛ رسوخ‌الدین اسماعیل انقروی، ترجمه عصمت ستارزاده، چ ۱، چاپخانه ارژنگ، تهران ۱۳۴۸.
- شرح مثنوی؛ ولی محمد اکبرآبادی، تصحیح نجیب مایل هروی، قطره، تهران ۱۳۸۶.
- شرح مثنوی شریف؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۷، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۳.
- شرح مثنوی معنوی؛ رینولد الین نیکلسون، ترجمه حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه سید حسین نصر و هانری کربن، دانشگاه مشهد، ۱۳۸۵.
- شکوه شمس؛ آنه ماری شیمل، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.
- الشواهد الربوبیه؛ صدرالمتألهین شیرازی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۴، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۶.
- صور خیال در شعر فارسی؛ محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۶۶.
- عرفان مولوی؛ خلیفه عبدالحکیم، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، چاپخانه زر، تهران، ۱۳۵۲.
- عقل و اعتقاد دینی؛ مایکل پترسون، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران ۱۳۷۶.
- غزلیات شمس تبریز؛ جلال‌الدین مولوی، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۷.
- فرهنگ اصطلاحات ادبی؛ مارتین گری، ترجمه منصوره شریف‌زاده، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۸۲.
- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)؛ ترجمه فاضل خان همدانی، اساطیر، تهران ۱۳۸۰.
- کشف الاسرار و عدة الابرار؛ ابوالفضل میبدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۶.
- گلشن راز؛ محمود شبستری، تصحیح حسین محیی‌الدین الهی قمشه‌ای، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۸۶.
- مثنوی معنوی؛ جلال‌الدین مولوی، به اهتمام رینولد نیکلسون، قطره، تهران ۱۳۷۹.
- «مرگ در اندیشه غرب» از مجموعه مقالات مرگ [مجموعه مقالات ارغنون]؛ محمد صنعتی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران ۱۳۸۸.
- منطقی؛ احد فرامرز قراملکی، دانشگاه پیام نور، تهران ۱۳۷۱.
- مولوی‌نامه؛ جلال‌الدین همایی، چ ۶، آگاه، تهران ۱۳۸۵.

- میعاد با ابراهیم؛ علی شریعتی، مونا، تهران ۱۳۶۱.
- میناگر عشق؛ کریم زمانی، نی، تهران ۱۳۸۲.
- هستی و زمان؛ مارتین هایدگر، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، تهران ۱۳۸۶.
- *Death*; Fred Feldman, Encyclopedia Routledge of philosophy, V2, ed by Edward Craig, Routledge, London & New York, 1998.
- *Death*; Robert G.olson, Encyclopedia of philosophy, V2, ed by Donald M.Borchert, 2nd edition, Tomson Gale, 2006.
- *Experience*; Heath, P.H, The encyclopedia of Philosophy, V3, Macmilan, U.S.A: New York, 1972.
- *Letter to Menoeceus*; Epicurus, trans. C. Bailey in W.J Oates(ed) The Stoic & Epicurean Philosophers, The Modern Library, New York, 1940.
- *Religious experience*; James Alferd Martin, Encyclopedia of religion, V12, Macmillan library reference, U.S.A: New York, 1995.



تبیین تازه از اسباب و عوامل تأخیر مثنوی در دفتر دوم

رضا روحانی*

چکیده:

یکی از مسائل چالش برانگیز و حل نشده درباره مثنوی، علل پیدا و پنهان تعطیلی مجالس مثنوی در انتهای دفتر اول، و شروع با تأخیر آن در دفتر دوم است. برای این موضوع، هم در مثنوی و هم در آثار معاصران مولانا می توان عللی جستجو کرد، اما هیچ کدام از این اسباب یا عوامل به تنهایی قانع کننده به نظر نمی رسد، از این رو، شارحان و محققان قدیم و جدید، به دنبال عوامل دیگری رفته اند، عواملی که فی المجموع پذیرفتنی می نماید و غالباً از فحوای ابیات مثنوی قابل اخذ و استنباط است. نگارنده در مقاله حاضر، ضمن بیان پیشینه بحث، و نقل لب اقوال و آرای صاحب نظران قدیم و جدید، و نیز استخراج و تشریح آرای مولوی، با قرائت و تأملی تأویلی (نقد هرمنوتیکی) مجموعه این آرا و اقوال را با سه رویکرد (گوینده محور، مخاطب محور و متن محور) دسته بندی و تبیین علی می کند، و به نتایج تازه ای دست می یابد.

این تقسیم بندی و رویکرد تازه، خواننده را بیشتر از آنکه به اسباب و عوامل تأخیر توجه دهد، به پیشینه، عوامل، دلایل و درس های پیدا و پنهان معرفتی و سلوکی آن متوجه می کند؛ عواملی که در فهم موارد مشابه دیگر در مثنوی (مانند خاموشی نابهنگام در دفتر ششم) و غیر مثنوی (مانند علاقه عارفان به خاموشی و مواضع آن در آثار عرفانی) نیز قابل استنباط یا تطبیق است. همچنین با این دسته بندی و تأمل تازه نگارنده در منابع برون متنی و درون متنی، برخی اسباب و عوامل ناکفته تأخیر، کشف و توجیه و تبیین می شود که بیشتر بدانها توجه یا اشاره ای نشده بود. اسباب و عوامل معرفتی و سلوکی و آموزشی، نقش و اهمیت صبر و خاموشی، تشخیص و دستور سلوکی مولوی به خاموشی، توجه به اقتضائات ادبی و بلاغی، نقش مخاطب مطلق و حکمت و اراده او، نقش مخاطبان عام، و نیز توجه به نیازهای متن (مثنوی) و تأثر متن از احوال گوینده و مخاطب از اهم آن عوامل است.

کلیدواژه ها:

جلال الدین محمد مولوی، مثنوی، تأخیر دفتر دوم، نقد تأویلی.