

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهشنامه ادبیات تعلیمی

سال چهارم، شماره پانزدهم، پاییز ۱۳۹۱، ص ۶۶-۲۵

## حکمت‌های مرگ از نظرگاه مولوی در مثنوی

دکتر محمود براتی\* - سید منصور سادات ابراهیمی\*\*

### چکیده:

پدیده مرگ از جمله رازناک‌ترین مسائل بشر است که معمای آن را به حکمت کس نگشوده و نگشاید. اندیشمندان از هر دستی و به هر نوع و بیانی در تعریف و تبیین آن کوشیده‌اند و البته چنانکه باید بدین پرده راه نبرده‌اند. از این میان، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در مثنوی با نگاهی موشکافانه و راهگشا درباره این مسأله بارها سخن رانده و در خصوص اینکه ماهیت مرگ چیست، چه گونه‌هایی دارد؛ حکمت‌های مرگ کدامند و نیز عبرت‌پذیری از مرگ، ترس از مرگ، ذکر مرگ و غیر آن طرح موضوع کرده و با بیانهای تمثیلی زمینه آشنایی مخاطبان مثنوی را با مرگ فراهم آورده است که نشانگر توجه خاص مولوی به مقوله مرگ است. در این پژوهش کوشیدیم با تأمل در مثنوی، نظرگاه‌های مولوی را از پرده‌های سخن او و اندیشه‌های خلاق و ژرف شعر او دریابیم و حکمت‌های مرگ در آموزه‌های مثنوی را در قالب این نوشتار تقدیم کنیم.

---

\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان [mbk@ltr.ui.ac.ir](mailto:mbk@ltr.ui.ac.ir)

\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان [mansoor60\\_3000@yahoo.com](mailto:mansoor60_3000@yahoo.com)

تاریخ پذیرش ۹۱/۴/۲۲

تاریخ وصول ۹۱/۱/۱۹

## واژه‌های کلیدی:

مرگ، مثنوی، مولوی، حکمت‌های مرگ، تکامل، عرفان.

## مقدمه:

مرگ و زندگی دو مسأله همزاد در نظر بشر است و معمولاً با هم معنی می‌شوند و در نظر آوردن یکی، دیگری را به خاطر می‌آورد. آدمیان به سبب جلوه‌های مرگ در هستی و طبیعت اطرافشان و نیز از دست دادن هموعان و عزیزانشان پیوسته در دغدغه پایان زندگی به سر می‌برند و مرگ برای آنها یک مسأله است. آرزوی خلود و میل به جاودانگی و ماندن در این دنیا و گریز و پرهیز از حادثه مرگ و شکل گرفتن اسطوره‌ها و آیین دفن مردگان در نزد ملل مختلف نیز بیانگر اهمیت مرگ و درگیری بشر با آن نشان دهنده ناتوانی نسبت به حل آن است؛ البته ادیان آسمانی و مکاتب فکری، پیوسته در پاسخ دادن به پرسش مرگ کوشیده‌اند و کمتر متفکری است که به این موضوع نپرداخته باشد.

مسأله مرگ در آینه ادبیات فارسی نیز از تنوع و گوناگونی خاصی برخوردار است. در یک مقایسه اجمالی بین شاعران بزرگی چون حکیم فردوسی، خیام، سنایی و عطار از سویی و مولوی از سوی دیگر، درمی‌یابیم که مولانا از نظرگاهی بلند و در عین حال ژرف و دقیق به مرگ اندیشیده است و هندسه فکری او در مواجهه با انواع مرگ کامل‌تر و فراگیرتر است و بی سبب نیست که فریدون سپهسالار در این باره می‌گوید: «اینگونه کلمات که حضرت خداوندگار ما - عَظَّمَ اللهُ ذَکْرَهُ - در اسرار مرگ بیان فرموده است، عجب دارم اگر پیش از آن و بعد از ایشان از هیچ آفریده منقول باشد» (سپهسالار، ۱۳۸۷، ۹۶).

او برخلاف بزرگانی چون فردوسی، خیام، عطار و... که مرگ را پدیده‌ای هولناک و

هراس‌افکن و مخرب می‌دانند از حکمت‌های مرگ سخن گفته و آن را دانایی‌آور و رهایی‌بخش و هشیار کننده توصیف می‌کند. این نظرگاه و کیفیت بیان مولانا در این زمینه مسأله‌ای است که در این پژوهش در پی آنیم. موضوعی که کمتر بدان پرداخته‌اند و حق مطلب به شایستگی ادا نشده‌است و تنها با کلیاتی اشاره‌وار از آن گذشته‌اند. (برای نمونه رک: عطایی، ۱۳۸۶: ۹۸-۱۱۸؛ پروهان، ۱۳۸۴: ۹۲-۹۵)

### الف) تعریف مرگ

مرگ در نظر اهل حکمت و معرفت به صور گوناگون تعریف شده است. طبیعیون آن را از منظر طبیعی نگریسته «باطل شدن قوت حیوانی و حرارت غریزی دانسته‌اند» (ذخیره خوارزمشاهی، نقل از لغت نامه دهخدا، ذیل مرگ). در دانشنامه فارسی در تعریف واژه مرگ آمده است: «توقف همه فرایندهای (سوخت و سازی) حیات... از مشخصات مرگ کلی، باز ایستادن قلب و دستگاه تنفس از کار است» (دایرة المعارف مصاحب، ۱۳۷۴، ذیل مرگ) و این طبیعی‌ترین تعریف برای مرگ است.

برخی دیگر با دیدگاهی عرفانی در تعریف آن گفته‌اند: «عبارت از مفارقت روح است از بدن و تجرد او از تعلق به بدن و این موت شامل جمیع حیوانات است». (لاهیجی، ۱۳۸۷، ۴۲۶). به طور کلی مرگ، «در اصطلاح عرفا به معنی خلع البسه مادی و طرد قیود و علایق دنیوی و توجه به عالم معنوی و فنا در صفات و اسماء و ذات، آمده است» (فرهنگ اصطلاحات عرفا، به نقل از لغت نامه دهخدا). این گونه دوم از تعریف، به حالت خاصی از مرگ که از آن به مرگ اختیاری نیز تعبیر می‌شود اختصاص دارد و در این حالت مرگ شامل حیات دنیوی و حواس ظاهر است.

اما اگر بشود چیزی را با ضدش تعریف کرد باید گفت همانطور که حضرت علی (ع) می‌فرمایند، مرگ پایان زندگی دنیوی است: «وَبِالْمَوْتِ تُخْتَمُ الدُّنْيَا» (نهج البلاغه،

خطبه ۲۹۰، ۱۵۶). «صدرالدین شیرازی نیز به عنوان یک حکیم متأله در باب آن می‌گوید: مرگ آخرین مرحله تکمیل نفس ناطقه است که در آن مرحله خلع بدن و قشر کرده و به عالم روحانیت پیوندد» (مالپاس، ۱۳۸۵، ۲۹۳). سهروردی نیز در «الواح عمادی»، از مرگ به ولادت کبرای انسان یاد می‌کند و عنوان می‌کند که نفس با رهایی از بند تن، زندگی ابدی می‌یابد (رک: سهروردی، ۱۳۵۶، ۵۹).

### ب) اهمیت مرگ‌اندیشی

بشر از همان ابتدا که پا به عرصه گیتی نهاده و سعی در شناختن خود و جهان پیرامون خود داشته است، مرگ را به عنوان پدیده‌ای آشنا و نه بیگانه از حیات، با خود همراه دیده است به طوری که باید پدیده مرگ را ذاتی انسان و قانون طبیعت او دانست. آدمی موجودی است اندیشمند و مردنی که مرگ‌آگاهی ریشه در ذات او دارد.

کارل یاسپرس فیلسوف هستی‌گرای معاصر در پیش‌گفتاری بر فلسفه، می‌نویسد: «فلسفیدن آموختن مردن است» (نجم‌آبادی، ۱۳۸۶: ۲۷۵). «بعضی از پیروان هایدگر و دیگران، فناپذیری و محدودیت عمر را به عنوان بعدی ضروری از شرایط انسان در نظر می‌گیرند» (مالپاس، ۱۳۸۵: ۲۴۵). به گفته هایدگر: «هستی انسان آغشته به نیستی است»؛ به عبارت دیگر «فرد به اعتبار هستی خود زمان را می‌شناسد و شناختن هستی ناگزیر همزاد با شناختن نیستی - مرگ - است». (مسکوب، ۱۳۸۴: ۴۳). جورج سمیل، در مقاله‌ای که در سال ۱۹۱۸ با عنوان «مرگ و جاودانگی» منتشر کرده است، می‌نویسد: «در حقیقت مرگ توسط زندگی پوشیده شده است، از همان آغاز و از درون. مرگ این نقطه مقابل زندگی، از هیچ جایی جز خود زندگی سرچشمه نمی‌گیرد» (مالپاس، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

جستجو و کاوش آدمی در باب مرگ و شناخت آن، از آن جهت ضروری و ناگزیر است که این تکاپو باعث می‌شود تا وی به معنایی بس ژرف‌تر از هستی خود دست

یابد و از طرف دیگر توانایی رویارویی خود را با مرگ بالاتر برده و به ضرورت آن پی برد، در این صورت است که می‌تواند بر ترس از مرگ و تمامی دلهره‌های درونی خویش فائق آید و به عبارت دیگر، بر مرگ پیشدستی کند و وجود خود را که اساساً در نیستی ریشه دارد از آن بیرون بکشد.

اهمیت شناخت پدیدهٔ مرگ برای انسان تا حدیست که امروزه محققان، رشته‌ای با عنوان مرگ‌شناسی یا تاناتولوژی (Thanatology) ایجاد کرده‌اند. این واژه برگرفته است از «تاناتوس» که «در اساطیر یونان باستان به فرشتهٔ مذکر بالداری گفته می‌شد که مجسم‌کنندهٔ مرگ بود». (معتمدی، ۱۳۷۲: ۱۲۲). «وی همراه با برادرش هیپنوس، ایزد خواب، که هیپنوتیزم نیز از اسم او مشتق شده است، فرزندان ایزد شب به شمار می‌رفتند» (کاپلان، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

اندیشمندان و متفکران فارسی‌زبان پیش از مولانا نیز به این مسأله پرداخته و اغلب، مرگ را رعب‌آور و بدسیما معرفی کرده‌اند و هیچ وجه مثبت و چهرهٔ خوبی از آن تصویر نکرده‌اند. برای مثال فردوسی مرگ را آتشی هولناک می‌داند که همه را در بر می‌گیرد و دل سنگ و سندان نیز از آن در بیم و هراس است:

بترسد دل سنگ و آهن ز مرگ      هم ایدر ترا ساختن نیست برگ

(فردوسی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۶۵۵)

خیام نیز با نگاهی منفی به مرگ می‌نگرد و پیوسته از مردن انسانها پرسشگرانه چون و چرا می‌کند:

جامی است که عقل آفرین می‌زندش      صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش

این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف      می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

(خیام، ۱۳۷۳: ۱۴۳)

بنابراین می‌توان گفت اندیشه دم‌غنیمتی را فردوسی و خیام در سایهٔ چنین تلقی‌ای از

مرگ می‌پرورند. سنایی غزنوی نیز با وجود اینکه همچون مولوی مسأله مرگ را از جهات گوناگون می‌نگرد و اندیشه‌های او از این حیث مشابهت‌های زیادی با آرا و افکار مولانا دارد، اما در مواردی از مرگ تن و مرگ طبیعی به عنوان پدیده‌ای ترسناک بهره می‌برد تا نوع انسان را از عاقبت کار بترساند و با ذکر مرگ انبیا و پادشاهان همگانی بودنش را یادآور می‌شود (رک: سنایی، ۱۳۶۸: ۴۲۲-۴۲۰) و ترس از مرگ را لازم می‌شمرد:

چون ترسی تو از اجل خردی      آن ز غفلت شمر نه از مردی  
(همان: ۴۲۰)

وی در دیوان قصاید و غزلیات خویش نیز که سرشار از مواعظ و حکمت هاست با یادآوری مرگ شاهان پیشین، سعی در ترساندن غافلان از مرگ دارد و به حتمیت و فراگیری مرگ اشاره می‌کند (رک: همان، ۱۳۸۸: ۱۸۴، ۵۹، ۷۰۰ و ۷۰۹) و چنین می‌سراید:

در جهان شاهان بسی بودند کز گردون ملک      تیرشان پروین گسل بود و سنان جوزافکار  
بنگرید اکنون بنات‌النعش وار از دست مرگ      نیزه‌هاشان شاخ شاخ و تیرهاشان پارپار  
می‌نبیند آن سفیهانی که ترکی کرده‌اند      همچو چشم تنگ ترکان گور ایشان تنگ و تار  
(همان: ۱۸۳)

و گاه رگه‌هایی از شعر خیامی نیز در شعر او دیده می‌شود که البته از آن شک و حیرت خیام‌وار در آن اثری نیست بلکه بیشتر جنبه حکمی و پندآموز دارد. (همان: ۷۰۱) عطار نیز که مقتدای مولانا در شعر عرفانیست در مورد مرگ و ترسناک بودنش بسیار سخن رفته است. وی در مثنوی مصیبت‌نامه خویش ترس از مرگ را به حضرت عیسی (ع) نسبت می‌دهد (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۹۲) و در جای دیگر به دلیل خوفی که بر سرتاسر زندگی و شعر او سایه افکنده است، از تلخی مرگ چنین سخن می‌راند:

ما همه از بهر مردن زاده‌ایم      جان نخواهد ماند و دل بنهاده‌ایم

مرگ بنگر تا چه راه مشکل است  
کاندرین ره گورش اول منزل است  
گر بود از تلخی مرگت خیر  
جان شیرینت شود زیر و زبر  
(عطار، ۱۳۴۸: ۱۳۲)

اما مولانا چنانکه آشنایی‌زدایی در لفظ و معنی شیوه اوست، چنین مرگ را کور و کبود و هولناک و تلخ‌کننده جان شیرین نمی‌داند. در ادامه بحث به بررسی آرای وی در این زمینه می‌پردازیم. پیش از آن تفکیک و تعریف انواع مرگ از نظر مولوی ضروری است.

### ج) مرگ و انواع آن در نظرگاه مولانا

در یک نگاه کلی، در مثنوی با سه مفهوم از مرگ رو به رو می‌شویم: نخست مرگی که در تمام کائنات جاری و ساری است و از آن با عنوان **تجدد امثال** نیز یاد شده است و آن فیض ربانی است که هر نفس دنیا را نو می‌کند و هرکس این مرگ و رجعت را در نمی‌یابد. در حقیقت، **تجدد** یا **تبدل** امثال، اصلی عرفانی - فلسفی است که ظاهراً برگرفته از آیه ۶۱/سوره «واقع» و آیه ۱۵/سوره «ق» است و بر طبق آن تمام هستی و ممکنات و موجودات از جمله حیات انسانی به مقتضای ذاتی خود پیوسته در تحول و تبدیل به سر می‌برند؛ اما در نگاه افراد عادی و به حسب ظاهر همه چیز بدون تغییر و تحول و ثابت به سر می‌برد و خلع و لبس هر زمانی انسان و طبیعت در معرض مشاهده قرار نمی‌گیرد:

آب مبدل شد در این جو چند بار  
عکس ماه و عکس اختر برقرار  
(مولوی، ۱۳۸۶: دفتر ششم: ۳۱۷۷)

مولوی ضمن بیان این نوع از مرگ و حیات در مثنوی خویش، علت ناپیدایی آن را، استمرار بی‌وقفه و پیوستگی و سرعت تجلی فیض حق معرفی می‌کند:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است  
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است

فکر ما تیری است از هو در هوا  
 هر نفس نو می‌شود دنیا و ما  
 عمر، همچون جوی نونو می‌رسد  
 آن ز تیزی مُسْتَمِر شکل آمده‌ست  
 این درازی مدت، از تیزی صنع  
 در هوا کی باید آید تا خدا  
 بی خبر از نوشدن اندر بقا  
 مستمِری می‌نماید در جسد  
 چون شرر، کش تیز جنبانی بدست  
 می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع  
 (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۱۱۵۱-۱۱۴۵)

دوم، مرگ اختیاری و ارادی موسوم به مرگ پیش از مرگ. ابن سینا قول حکما را در این زمینه در «رساله فی دفع غم الموت» چنین بیان می‌کند: «حکما حکم کرده‌اند که مرگ دو است، مرگ ارادی و مرگ طبیعی، همانطور که حیات دو است، حیات ارادی و حیات طبیعی». (به نقل از پورنامداریان، ۱۳۸۶: ۲۸۲) مرگ اختیاری در مثنوی رنگ و بوی دیگری دارد و بخش عظیمی از تفکرات و اندیشه‌های مولوی در باب مرگ اختصاص دارد به مرگ ارادی و آنچه که در میان عرفا به فنا و بقا تعبیر می‌شود. (از جمله رک: مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۳۹-۳۸۳۴ و دفتر چهارم: ۱۳۷۱) این مسأله تا اندازه‌ای دارای اهمیت است که در دیباچه دفتر پنجم نیز مورد اشاره مولوی قرار گرفته است: «چون آدمی از این حیات بمیرد، شریعت و طریقت از او منقطع شود و حقیقت ماند». مضمون حدیث منسوب به پیامبر اکرم (ص): «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» (نک: فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۷۰) که تقریباً در تمامی کتب عرفانی با آن روبرو می‌شویم، اشاره به همین مرگ اختیاری و پیش از مرگ دارد.

مولوی در بیان سرّ این حدیث می‌گوید آدمی باید آگاه باشد که مرگ او را مورد عنایت و لطف خدا قرار می‌دهد و غنیمت‌های فراوانی را عاید انسان می‌کند. در ادامه مرگ ارادی را از آن جهت لازم می‌شمارد که در مقابل خدای متعال، غیر مردن، کاری دیگری جایز نیست و حتی رسیدن به نعمت مرگ ارادی نیز موقوف عنایت الهی است:



سر موتوا قَبْلَ موت این بود  
غیر مردن، هیچ فرهنگی دگر  
یک عنایت، به ز صدگون اجتهاد  
و آن عنایت هست موقوف ممات  
بلکه مرگش بی عنایت نیز نیست  
کز پس مردن، غنیمت‌ها رسد  
درنگیرد با خدای ای حیل‌گر  
جهد را خوف است از صدگون فساد  
تجربت کردند این ره را ثقات  
بی عنایت، هان و هان جایی مایست  
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ۴۰-۳۸۳۶)

سخنان مولوی در باب مرگ اختیاری در مثنوی بسیار گسترده و ژرف است و هرچند که در باب آن سخن‌ها گفته‌اند باز هم جای تحقیق و پژوهش پیرامون آنها باز است لکن آنچه موضوع اصلی این نوشتار است و در این مقاله بیشتر بدان پرداخته‌ایم، نوع سومی است از مرگ و آن عبارت است از **مرگ اضطراری طبیعی**.

مرگ اضطراری، جایگاه نظرات خاص عارفانه مولانا در مورد مرگ، حکمت و راز آن، و پیوند آن با حشر و معاد است. در مثنوی در چند جا عبارت «مرگ تن» در معنای مرگ اضطراری، به کار رفته است. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم: ۲۶۵؛ دفتر چهارم: ۱۶۸۰/ دفتر پنجم: ۳۸۴-۱۷۱۳، ۳۸۳؛ دفتر ششم: ۲۱۸۳) مولوی با مدد جستن از تمثیلات و تصویرسازی‌ها و نمادهای گوناگون و بدیع خود، ما را از فلسفه و حکمت مرگ و ریشه‌های ترس و کراهت مردم از آن آگاه می‌کند که در ادامه به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

#### د) حکمت‌های مرگ در مثنوی

در نظر مولانا مرگ پدیده‌ای ضروری و ارزشمند است. ارزش مرگ به حدی است که در نبود آن نمی‌توان معنایی برای جهان متصور بود زیرا اگر مرگ نمی‌بود، زنجیره تکامل از هم می‌گسست و بشر به صورت موجودی مهمل بر زمین باقی می‌ماند، در حالی که بر این حیات ناخالص خود حریص و آزمند بود. مرگ باعث جدایی روح از

بدن و سره از ناسره است و منتقل‌کننده روح از این دنیای تنگ به عرصه‌ای ناپیدا کرانه است. (نک دفتر پنجم: ۱۷۶۸-۱۷۶۰) مولوی آرا و اندیشه‌هایش درباره ماهیت و حکمت مرگ را در جای جای مثنوی معنوی خویش ارائه نموده است که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

### ۱- مرگ، عامل زایش و تکامل

مولوی در بیان حقیقت مرگ، همواره یادآور شده است که مرگ نوعی زاده شدن دوباره و رهایی انسان از زهدان تنگ دنیاست و وسیله ورودی است به مرحله‌ای جدید از زندگی‌ای زیباتر و وسیع‌تر:

تن چو مادر طفل جان را حامله	مرگ، درد زادن است و زلزله
جمله جان‌های گذشته منتظر	تا چگونه زاید آن جان بَطِر
زنگیان گویند خود از ماست او	رومیان گویند بس زیباست او
چون بزاید در جهان جان وجود	پس نماند اختلاف بیض و سود
گر بود زنگی برنش زنگیان	روم را رومی برد هم از میان
تا نژاد او مشکلات عالم است	آنک نازاده شناسد او کم است
او مگر یَنْظُر بنورالله بود	کاندرون پوست او را ره بود

(همان، دفتر اول: ۳۵۲۶-۳۵۲۰)

مرگ چون درد زادن است تا جان آدمی از مادر تن این دنیا به جهان دیگر وارد شود و معلوم گردد که از پاکان و سفیدرویان (رومیان) است یا ناپاکان و گناهکاران سیاه‌روی.

(نیز نک: همان، دفتر سوم: ۴۶-۶۸، ۶۱-۷۲، ۳۵۵۶-۳۹۶۲ و نیز دفتر اول: ۳۹۳۶)

مرگ در دیدگاه مولوی به طور کلی نوعی دگرگونی و تکامل است. افزون بر این، در مثنوی با مفهومی از مرگ روبرو می‌شویم که باید آن را «مرگ استکمالی» بنامیم.

مولانا با تشریح مرگ استکمالی طبیعی و توضیح این امر که مرگ تنها باعث استکمال عناصر طبیعی است، تلاش می‌کند تا ترس از مرگ را از جان آدمی زدوده و وی را با حقیقت مرگ آشنا کند. برخی این تبدیل احوال و نشو و ارتقا در مثنوی را تناسخ تکوینی و تناسخ ملک‌نامیده‌اند (نک: همایی، ۱۳۵۴: ۱۷).

مرگ تکاملی، در واقع در نظر مولوی، نوعی بیان ماهیت و حکمت برای مرگ است، بدین معنی که از نظر مولوی، مرگ باعث ارتقای حیات و تکامل وجودی هر موجودی است، از جمادی به نبات، از نبات به حیوان، از حیوان به آدم و از آدم به ملک و سپس بازگشت به عدم:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک پر و سر
وز ملک هم بایدم جستن ز جو	کل شیء هالک الّا وجهه
بار دیگر از ملک قربان شوم	آنچ اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم کائنا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۳۹۰۵-۳۹۰۰)

بر طبق این اندیشه و همچنین با نظر به عقیده تجدّد امثال و مرگ لحظه به لحظه، می‌توان گفت که مولوی مرز مشخصی میان مرگ و حیات قائل نیست. (همچنین نک:

همان، دفتر چهارم: ۳۶۳۸-۳۶۳۶)

مایه این اندیشه تکاملی، در آرای ارسطو نیز یافت می‌شود؛ اما بیش از آن در «اندیشه نوافلاطونیان دیده می‌شود که قائل به صدور از احد ازلی و رجوع به آن است». (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۳۶) این عقیده کاملاً مشابه با نظر مولانا است مبنی بر آغاز از عدم که از نظر مولانا همان عالم غیب است- و سیر تکاملی و در نهایت بازگشت به عدم که در ابیات فوق، ذکر آن رفت. نیروی محرک این تکامل نیز در نزد مولانا، عشق است که

در آن هر تنازع و تضادی به وحدت و اتحاد باز می‌گردد و سیر اطوار حیات را که خود از کارگاه عدم آغاز می‌شود، در مرتبه احراز کمال دوباره به همان عدم که فنای صوفی تعبیری از آن است راجع می‌کند و اینجاست که نظریه تکامل مولانا از مفاهیم عرفانی و الهی اشباع می‌شود و از هرچه جز آن است تمایز پیدا می‌کند». (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۷۱-۵۷۰) در نظرگاه مولوی زیادتها درون نقص‌هاست و از مرگ که ظاهراً نقصان است؛ کمال و تعالی می‌روید و چنین استدلال می‌کند:

پس زیادت‌ها درون نقص‌هاست	مر شهیدان را حیات اندر فناست
چون بریده گشت حلق رزق‌خوار	یُرزُقُون فَرحین شد گوار
حلق حیوان چون بریده شد بعدل	حلق انسان رُست و افزونید فضل

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۳۸۱-۳۸۷)

بنابراین هستی‌های در مرتبه پایین‌تر با مردن و حل شدن در هستی‌های برتر، از نظر روحی متکامل می‌گردند و مولانا این مسأله را با تمثیل «کدبانو و نخودها» بیان می‌کند (برای شرح و تفسیر داستان کدبانو و نخودها، نک: شیمیل، ۱۳۸۰: ۱۷۵-۱۵۳ و نیز، دفتر سوم: ۴۱۸۸-۴۱۷۷ / ۴۲۰۷-۴۲۰۲) و همانطور که گفته شد، آنچه این کشش و حرکت صعودی را سبب می‌شود، عشق است که در اندیشه مولانا جوهر حیات و مبدأ و مقصد آن است:

دور گردون‌ها ز موج عشق دان	گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ۳۸۵۵-۳۸۵۴)

عشق نان مرده را می‌جان کند      جان که فانی بود جاویدان کند

(همان: ۲۰۱۴)

برخی از مفسران، اندیشه‌های تناسخ‌گرایانه را از دل این ابیات بیرون کشیده‌اند و البته می‌دانیم که هیچکدام از این عقاید نمی‌تواند به مولانا منسوب گردد و خود مولانا

هم خواننده را از این گونه اندیشه‌ها برحذر داشته‌است. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۴۲۱۰-۴۲۰۸، نیز نک: دفتر چهارم: ۳۶۴۸-۳۶۳۶، در این زمینه نک: نجاریان، ۱۳۸۹)

به نظر می‌رسد باید با خلیفه عبدالحکیم همصدا شویم که می‌گوید: «ابدیت تکاملی محصول اصیل ذهن مولوی است». (شیمل، ۱۳۶۷: ۴۵۸) اما نباید از ریشه‌های قرآنی این اندیشه به سادگی عبور کرد. «بنا بر گواهی مکرر قرآن، مرگ از حیات و حیات از مرگ پدید آورده می‌شود. (قیاس کنید با آل عمران/ ۲۷، روم/ ۱۹)، حرکت و سکون، نیستی و هستی، فنا و ظهور، تنها در ژرفای بی انتهای ذات حق، یکی و یکسان است» (همان: ۴۴۴).

این مرگ و حیات‌های تکاملی در ساحت عقل و روح آدمی نیز جاری است. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ۳۶۴۵-۳۶۵۰) «پدیده حیات به طور کلی در سیر تکاملی خود از هر موقعیتی که عبور می‌کند، لطافت و گسترش و هشیری بیشتری به دست می‌آورد. به طوری که می‌توان گفت هر موقعیت پیشین در مقابل موقعیت بعدی مانند عروسک بی‌جان در مقابل انسان جاندار است». (جعفری، ۱۳۶۶، ج ۹: ۸۰-۷۹)

مولانا خود در باب حکمت ویران شدن تن به مرگ، آن را راهی برای کمال بیشتر معرفی می‌کند، به این معنی که خانه تن ویران می‌شود تا بدین وسیله قصری آبادتر درخورد روح انسانی برای وی مهیا شود:

کرده ویران تا کند معمورتر	قومم انبه بود و خانه مختصر
من چو آدم بودم اول حبس کرب	پر شد اکنون نسل جانم شرق و غرب
من گدا بودم در این خانه چو چاه	شاه گشتم قصر باید بهر شاه
قصرها خود مر شهان را مأنسست	مرده را خانه و مکان گوری بس است

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۳۵۴۴-۳۵۳۴)

بنابراین مرگ نوعی تکامل است که سراینده مثنوی از آن به نوعی معراج، معراج جینی نیز تعبیر می‌کند. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ۵۵۴) و این تحول و تکامل، هر

روز به طور مستمر از جماد به حیات از طریق ارتباط اصلاص و ارحام صورت می‌گیرد. (همان، دفتر پنجم: ۸۰۲-۷۸۹، دفتر ششم: ۱۲۸-۱۲۶، ۷۷۶-۷۲۳)

## ۲- مرگ وسیلهٔ سنجش و محک اعمال آدمی

مولوی با بیان این مطلب که مرگ، باطن آدمیان را مکشوف می‌کند و حقیقت جان هرکس را بر ملا می‌سازد، انسان را به معنی داشتن جان با معنی توصیه می‌کند و معنی را برای صورت به منزلهٔ پری برای پرواز آن نمودار می‌کند. (همان، دفتر اول: ۷۱۰-۷۰۶) خلقت مرگ و حیات در قرآن کریم، وسیلهٔ آزمایش آدمی بیان شده است: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنَ عَمَلًا» (ملک/ ۲) «بیافرید مرگ و زندگانی را تا بیازماید شما را که کیست از شما نیکوکارتر».

مرگ در نظر مولانا نیز محکی است برای اعمال. ملاک خوبی و بدی کارهایی که از انسان سر می‌زند، آن است که اگر مرگش در زمان اشتغال به آن کار رخ دهد، شادمان است یا غمگین. از نظر مولانا، نشان صدق ایمان و درستی هر کاری، خوش بودن در زمان فرا رسیدن لحظهٔ مرگ است، پس مرگ را باید معیار سنجش و میزانی برای شناسایی ایمان دانست:

کار، آن کار است ای مشتاق مست  
کاندرا آن کار آر رسد مرگت خوش است  
شد نشان صدق ایمان ای جوان  
آنک آید خوش ترا مرگ اندر آن  
گر نشد ایمان تو ای جان چنین  
نیست کامل رو بجو اکمال دین  
(همان، دفتر سوم: ۴۶۰۹-۴۶۰۷)

مولوی در این استدلال نیز از قرآن الهام گرفته است، آنجا که از مرگ به عنوان محکی برای خوبی و بدی اعمال یاد شده است. خداوند در مورد قوم یهود به پیامبر می‌گوید: «بگو ای مردمی که به یهودیت گرویده‌اید، اگر گمان می‌کنید که تنها شما اولیاء الله

هستید، نه سایر مردم، مرگ را آرزو کنید، اگر راست می‌گویید. آنان (قوم یهود) هرگز مرگ را جهت کردارهایی که با اختیار خود انجام داده‌اند، آرزو نخواهند کرد و خداوند به ستمکاران داناست» (جمعه/ ۸-۶) افزون بر این مولوی در جای دیگر، صریحاً مرگ را سنگ محک معرفی می‌کند، که اهل راز حقیقی را از منافقان جدا می‌سازد:

هر کسی را دعوی حسن و نمک	سنگ مرگ آمد نمک‌ها را محک
سحر رفت و معجزه موسی گذشت	هر دو را از بام بود، افتاد طشت
بانگ طشت سحر جز لعنت چه ماند	بانگ طشت دین بجز رفعت چه ماند
چون محک پنهان شدست از مرد و زن	در صف آای قلب و اکنون لاف زن
وقت لافست محک چون غایب است	می‌برندت از عزیز دست دست
قلب می‌گوید ز نخوت هر دم	ای زر خالص من از تو کی کم
زر همی گوید بلی ای خواجه تاش	لیک می‌آید محک آماده باش
مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز	زر خالص را چه نقصانست گاز

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ۱۶۸۰-۱۶۷۳)

بیت پایانی به روایاتی اشاره دارد که می‌فرماید: «تحفة المؤمن الموت» و «الموت ریحانة المؤمن». (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۷۷-۳۷۶. همچنین در این زمینه نک: مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۷۱۰-۷۰۶ و ۳۵۱۸-۳۵۱۴/دفتر چهارم: ۱۶۸۸-۱۶۸۷ / دفتر پنجم: ۱۰۱۱-۱۰۰۶ و ۱۷۲۶-۱۷۱۲ و ۲۸۲۶-۲۸۲۴)

### ۳- مرگ، پلی برای بازگشت به اصل

مولانا را عقیده بر آن است که هر جزئی به سوی کل خود در حرکت است و هر چیزی متمایل به همانجایی است که از آن آمده است و مرگ تجلیگاه این تمایل اجزاء به اصل خویش است، از این رو تمامی اضداد تشکیل‌دهنده انسان و موجودات دیگر، از نظر قدما مانند آب و باد و خاک و آتش و نیز دیگر اجزای وجودی آنها، به بازگشت به جایگاه

اولیه خویش تمایل دارند، اما به واسطه اراده خداوند در کنار هم جمع شده‌اند و تا روز اجل باهمند، اما با فرا رسیدن موعد مرگ هر جزئی به مبدأ خویش باز خواهد گشت. «در حقیقت عناصر بدن آدمی مانند چهار مرغ هستند که پایشان به زنجیر نامحسوس بسته شده است، مرگ و بیماری‌ها و رنجوری‌ها عامل بازکننده آن زنجیر می‌باشند؛ در آن هنگام که زنجیر از پاهای پرندگان عناصر باز می‌گردد، پرنده هر عنصری به طور یقین به جایگاه اصلی خود پرواز می‌کند. جذبه‌هایی که اصول و شاخه‌های عناصر آدمی دارا هستند، در جسم ما آدمیان هر لحظه‌ای رنجی و دردی به بار می‌آورد، تا آنگاه که این ترکیب‌ها متلاشی شود و مرغ هر جزئی به اصل خود به پرواز درآید.» (جعفری، ۱۳۶۶، ج ۹: ۱۶۰، نک: مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۴۴۳۲ - ۴۴۲۰)

مولوی در جای دیگر که در همین زمینه سخن می‌گوید، ابتدا به این نکته اشاره می‌کند که تمام کلیات، در هستی در اثر مرگ فاسد و پوسیده و فانی می‌شوند:

در من آمد آنچه از وی گشت مات      آدمی و جانور جامد نبات  
این خود اجزائند کلیات از او      زرد کرده رنگ و فاسد کرده بو  
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۱۲۷۹ - ۱۲۷۸)

و سپس چند مثال می‌زند، مانند آفتاب و ماه و زمین که در اثر افول و احتراق و زلزله‌ها گویی دچار مرگند، همچنین هوا و آب و آتش و چرخ گردون که دائماً در اضطراب و جست و جوست (همان، دفتر اول: ۱۲۹۱) و آنگاه به سراغ آدمی می‌آید:

از خود ای جزوی ز کل‌ها مختلط      فهم می‌کن حالت هر منبسط  
خاصه جزوی کاو ز اضدادست جمع      ز آب و خاک و آتش و بادست جمع  
این عجب نبود که میش از گرگ جست      این عجب کین میش دل در گرگ بست  
زندگانی آشتی ضدهاست      مرگ آنک اندر میانش جنگ خاست  
لطف حق این شیر را و گور را      الف دادست این دو ضد دور را  
چون جهان رنجور و زندانی بود      چه عجب رنجور اگر فانی بود  
(مولوی، ۱۳۸۶: ۱۲۹۸ - ۱۲۹۲)



بنابراین، مرگ و حیات را باید در آشتی و قهر میان اضداد جستجو کرد. زندگی انسان، در حقیقت حبس جنس‌های متضاد است و مرگ باعث رهایی هریک از این اضداد و رسیدن آنها به اصل و همجنس خویش است؛ مولوی این اندیشه را در حکایت سه مسافر مسلمان و ترسا و جهود و ماندن آنها در منزلی برای خوردن قوت، بیان می‌دارد. (همان، دفتر ششم: ۲۳۹۴-۲۳۸۰) به این ترتیب، جان نیز که در تضاد با جسم است، به هنگام مرگ، از او رها شده و به اصل خویش نقل مکان می‌کند.

اساساً از نظر مولوی، حیات از جفت‌ها بر می‌خیزد و زاده می‌شود و جدا گشتن و خرد شدن عامل فروپاشی و فناست. (همان، دفتر دوم: ۳۱۱-۳۱۰)

مرگ از نظر عرفا و همچنین مولانا، سبب‌ساز بازگشت روح آدمی به اصل و جایگاه واقعی خود است. «در فرهنگ عرفا «بازگشت به اصل»، معنای خاصی را افاده می‌نماید که گاه به وصل تعبیر می‌شود». (کسائیان، ۱۳۸۸، ۳۲) در فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی به معنی اتصال به محبوب آمده است که آن را بعد از هجران، لذتی است که به وصف در نیاید. (نک: سجادی، ۱۳۷۹: ۷۸۶) «این اصل و منشأ انسان بیکران و لایتنهایی است و هستی مطلق است». (کسائیان، ۱۳۸۸: ۴۰؛ نیز نک: مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۴۴۳۷) مولوی در نی‌نامه که آن را خلاصه تمام آنچه در مثنوی آمده است لقب داده است، اصل انسان را نیستان وجود معرفی می‌کند که از هنگامی که از آن جدا شده است، در فراق و اندوه و شکوه است و در آرزو و اشتیاق بازگشت بدان اصل به سر می‌برد. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۱-۴) وی در غزلیات خویش نیز به این بازگشت به اصل که حاصل و نتیجه مرگ است اشاره دارد:

آمد موج‌الست کشتی قالب بیست      باز چو کشتی شکست نوبت وصل و لقاست

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۰)

روح در عرفان اسلامی، پس از هبوط آدم به زمین، از اصل و منشأ خویش جدا افتاده

است و در حبس دنیا گرفتار آمده احساس غربت می‌کند، اما مرگ، باعث رهایی این مرغ دورافتاده از وطن می‌گردد و او را تا دیار مألوف خویش پرواز می‌دهد. آدمیزاده‌ای که در این زندان غم چون گدایی بود، اکنون به قصر شاهی خود می‌رسد. (همان، دفتر سوم: ۳۵۳۵) مولانا این بازگشت به اصل را به خلق سخن از اندیشه و مجدداً بازگشت آن به مبدأ تشبیه می‌کند. (همان، دفتر اول: ۱۱۴۵-۱۱۳۹) بنا بر قول مثنوی، مرگ و رجعت در هر لحظه برای آدمی رخ می‌دهد ولی آنچنان با سرعت که به چشم نمی‌آید. (همان: ۱۱۵۱-۱۱۴۶)

زندگی در نظر عرفا به معنی مهجور بودن از وطن اصلی است و مرگ پایان دهنده این غربت است و بازگشت به موطن اولیه، به این دلیل است که خداوند در قرآن از زبان ما آدمیان می‌گوید: «...انا لله و انا الیه راجعون» (بقره/۱۵۶) و رجوع همواره بازگشت به سمت وطن و جایگاه پیشین است و در اینجا بزرگترین رهایی است. شرح این فرقت آدمی از خداوند، در بیت زیر از قول آدم (ع) به هنگام زاری او به درگاه خداوند گفته شده است:

تلخ‌تر از فرقت تو هیچ نیست      بی پناهت غیر پیچاپیچ نیست

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۳۹۰۹)

اصولاً سراسر مثنوی، شرح جدایی روح از منشأ و میل به بازگشت است که این بازگشت از طریق مرگ میسر است. مولوی در دفتر دوم، این مطلب را در قالب تمثیل باز و افتادن او در ویرانه جفدان، به خوبی مطرح و روشن می‌کند. «باز» در اینجا نماد روح انسانی است که روزگاری در بارگاه شاهنشاه می‌زیسته و اینک از وطن خود دور افتاده و در غربت ویرانه این دنیا اسیر و گرفتار جسم است، جایی که هیچ یک از جفدان شوم دنیاپرست، سخن او را درک نمی‌کنند و از آن عالم غیبی بی‌خبرند، باز روح، آرزوی رهایی و بازگشت دارد. جفدان از اسرار غیبی

بی خبرند، اما اگر کسی از این جفدان بتواند اسرار روح را دریابد و سرّ او را درک کند، تبدیل به شهbaz خواهد شد. (همان، دفتر دوم: ۱۱۷۱-۱۱۳۲)

مولوی، این رهایی روح از جسم و تن را باعث شادی آنها می‌داند، چنانکه در دفتر اول، در داستان شیر و نخچیران، پس از کشته شدن شیر توسط حیلۀ خرگوش، به این امر گریزی می‌زند (همان، دفتر اول: ۱۳۴۸-۱۳۴۲) و می‌گوید:

جان‌های بسته اندر آب و گل	چون رهند از آب و گلها شاددل
در هوای عشق حق رقصان شوند	همچو قرص بدر بی نقصان شوند
جسمشان در رقص و جان‌ها خود می‌پرس	وانک گرد جان از آنها خود می‌پرس

(همان: ۱۳۵۱-۱۳۴۹)

وی در بیان حکمت این آمدن و بازگشتن با ذکر چند تمثیل مانند در خاک کردن دانه و سپس بالا رفتن و استکمال آن، نظرات خود را بیان می‌کند. (همان، دفتر سوم: ۴۶۴-۴۵۵) با این اوصاف باید گفت که مولوی، هدف از این قوس نزولی و صعودی روح و آمدن آن از بالا به پایین و مجدداً بازگشتش به عالم حیات جاوید را، دستیابی به نوعی تکامل برای روح می‌داند. دیگر اینکه اساساً، جایگاه روح، تن نیست؛ روح که بنا بر آیات قرآن از طرف خداوند در جسم دمیده شده است. و مرتبۀ «نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِي» را از آن خود دارد، میل به رهایی و بازگشت دارد و عاقبت به جایگاه اصلی‌اش باز خواهد گشت:

چون نفختُ بودم از لطف خدا	نفخ حق باشم ز نای تن جدا
تا نیفتد بانگ نفخش این طرف	تا رهد آن گوهر از تنگین صدف

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۳۹۳۵-۳۹۳۴)

مولوی با بیان اینکه، مرگ در حقیقت بازگشت هر جزوی از اجزای آدمی به سوی اصل خویش است و همانطور که جزء خاکی و آبی آدمی تمایل به خشکی و تری دارد،

به این مطلب اشاره می‌کند که جان نیز آرزوی رهایی از فراق و بازگشت به اصل خود را دارد. (همان: ۴۴۳۸ - ۴۴۲۰) از طرف دیگر، آن جهان و آن اصل و جایگاه نیز، طالب و جاذب روح و جان است و می‌خواهد او را به سوی خویش بازگرداند:

میل و عشق آن شرف هم سوی جان      زین یُحِب را و یُحِبُّون را بدان

(دفتر سوم: ۴۴۳۹)

بنابراین، روح همچون فیلی که از هندوستان غریب افتاده است، در غربت همواره به یاد آن اصل و مبدأ خود است و خواب آن را می‌بیند. (دفتر چهارم: ۳۰۷۲ - ۳۰۶۶) «از نظر مولانا خواب یک نوع آزادی موقتی و محدود است و رشته پیوند با ملکوت است» (براتی، ۱۳۸۹: ۷) رهایی ارواح از بدن در خواب، نموداری است از تمایل آنها به آزادی و رهایی از بند جسم و رجوع به عالم غیب (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر پنجم: ۴۱۸۳ - ۴۱۷۹)؛ اما حکمت خداوند باز هم هر صبح آنها را به این دنیا باز می‌گرداند، تا پس از دیدن و چشیدن درد غربت، قدر حق تعالی را بیشتر بدانند. (همان: ۴۱۸۴)

سالها هم صحبتی و همدمی      با عناصر داشت جسم آدمی

روح او خود از نفوس و از عقول      روح اصل خویش را کرده نکول

از عقول و از نفوس پر صفا      نامه می‌آید به جان کای بی‌وفا

یارکان پنج روزه یافتی      رو ز یاران کهن بر تافتی

(همان، دفتر ششم: ۴۵۲ - ۴۴۹)

بنابراین، عقول و نفوس، از عالم غیب، هر لحظه جان آدمی را به سوی خویش که جایگاه اصلی اوست می‌خوانند و از او می‌خواهند که ایشان را از یاد نبرد و به ارکان عنصری و مادی تن خو نکند و مرگ راهیست که عاقبت، جان و روح انسانی از راه آن به عالم خویش بازگشته و متصل می‌گردد. البته بسیاری از ارواح، مسکن مألوف و وطن اصلی خویش را به فراموشی سپرده و به این زندان دنیا خو می‌کنند و از نظر مولوی

این امری عادی است، چراکه این دنیا مانند خوابی عمیق پوشاننده حقیقت است و روح برای رسیدن به این دنیا مراحل و شهرهای بسیاری را پشت سر گذاشته که درک آدمی به آن‌ها نمی‌رسد. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ۳۶۳۵-۳۶۲۷) اینگونه افراد، حکم زندانیانی را دارند که راه اصلی نجات را فراموش کرده و نمی‌دانند که:

کی دهد زندانی در اقتناص	مرد زندانی دیگر را خلاص
اهل دنیا جملگان زندانی‌اند	انتظار مرگ دار فانی‌اند
جز مگر نادر یکی فردانی‌ای	تن به زندان جان او کیوانی‌ای

(همان، دفتر ششم: ۳۴۰۴-۳۴۰۲)

مولوی، همسو با تعالیم قرآن، اصل آدمی را جسم، از خاک می‌داند که هنگام مرگ و رفتن جان به سوی اصل و مرجع خویش، تن هم به مرجع خود یعنی خاک بازخواهد گشت. وی این مطالب را در گفتگوی موسی (ع) با فرعون از زبان موسی چنین نقل می‌کند:

نسبت اصلم ز خاک و آب و گل	آب و گل را داد یزدان جان و دل
مرجع این جسم خاکم هم به خاک	مرجع تو هم بخاک ای سهمناک
اصل ما و اصل جمله سرکشان	هست از خاکی و آن را صد نشان
که مدد از خاک می‌گیرد تنت	از غذای خاک پیچد گردنت
چون رود جان می‌شود او باز خاک	اندر آن گور مخوف سهمناک
هم تو و هم ما و هم آسباه تو	خاک گردند و نماند جاه تو

(همان، دفتر چهارم: ۲۳۱۷-۲۳۱۲)

به علت همین دیدگاه است که از نظر مولوی، بلای تن و ریاضت‌های جسمی، باعث بقای جان و روح آدمی خواهد بود (نک: مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۳۳۵۲-۳۳۴۹، ۳۳۹۸-۳۳۹۵) چراکه سختی‌های این دنیا روپوش راحتی برای روح، در دنیای دیگر است (همان: ۳۴۱۶-۳۳۹۹).

مردن تن در ریاضت زندگیست      رنج این تن روح را پایندگیست  
(همان: ۳۳۶۵)

مولوی با اشاره به اینکه، مرگ حقیقی، در کنار ضد خود زیستن است، به بیان ضدیت روح و تن می‌پردازد و با ذکر تمثیلاتی چند، عذاب و رنجی را که روح در این مقارنت متحمل می‌گردد، روشن می‌سازد. (همان، دفتر پنجم: ۸۴۴-۸۳۸)

#### ۴- مرگ به منزله رهایی

مولانا برطبق تعالیم و اندیشه‌های قرآنی، مرگ را به معنی فنا و نابودی نمی‌داند، بلکه تنها نوعی نقل مکان روح و رهایی او از غربت دنیا معرفی می‌کند. (همان: ۱۷۴۲-۱۷۳۶)

گر ز قرآن، نقل خواهی ای حرون      خوان جمیع هم کدینا مُحَضَّرُون  
مُحَضَّرُون معدوم نبود، نیک بین      تا بقای روح‌ها دانسی یقین  
(همان، دفتر چهارم: ۴۴۵-۴۴۴)

در مثنوی، ابیات بسیاری به چشم می‌خورد که حکایت از اسارت روح در زندان تن می‌کنند و تمایل روح برای رهایی از این حبس، یعنی حبس دنیا و بدن مادی را در خود مطرح می‌سازند. (نک: همان، دفتر اول: ۱۳۵۱-۱۳۴۳، ۱۵۴۹-۱۵۴۳ / دفتر دوم: ۱۲۱۲، ۱۲۷۱ / دفتر سوم: ۴۵-۶۸، ۳۵۳۴-۳۵۳۳، ۳۹۵۸-۳۹۴۵، ۳۹۸۰-۳۹۷۵ / دفتر چهارم: ۱۹۰۹، ۱۹۲۰، ۲۰۴۲-۲۰۳۶) او در ضمن سؤال رسول روم از عمر در باب «سبب ابتلای روح با این آب و گل جسم»، در واقع روح و جان را در حبس جسم و دنیا معرفی می‌کند:

گفت یا عمر چه حکمت بود و سر      حبس آن صافی در این جای کدر  
آب صافی در گلی پنهان شده      جان صافی بسته ابدان شده  
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۱۵۱۹-۱۵۱۸)

در داستان طوطی و بازرگان نیز، می‌بینیم که به وضوح، بنای این داستان بر تمثیل مرغ و قفس برای روح و جسم گذاشته شده است. این تمثیل ریشه در تصورات کهن دارد که گویا روح را واقعاً پرنده‌ای جاندار می‌پنداشته‌اند. در داستان پیر چنگی نیز می‌خوانیم:

خواب بردش مرغ جانش از حبس رست      چنگ و چنگی را رها کرد و بجست

(همان: ۲۰۹۳)

مولوی در جای دیگر نیز، وجود آدمی را در حبس دنیا معرفی می‌کند و در بیان علت آن می‌گوید:

آدمی در حبس دنیا زان بود      تا بود کافلاس او ثابت شود

(همان، دفتر دوم: ۶۵۵)

بنابراین روح می‌خواهد که از این حبس بگریزد و البته می‌دانیم که هستی آدمی به روح و جان اوست و از نظر مولانا با کشته شدن تن و مرگ تن، هستی حقیقی آدمی زنده خواهد شد:

چونک کشته گردد این جسم گران      زنده گردد هستی اسرار دان

جان او بیند بهشت و نار را      باز داند جمله اسرار را

(همان: ۱۴۴۴-۱۴۴۳)

و البته این کشتن تن در نظر مولوی، در همان مبارزه با نفس جلوه می‌کند که منجر به مرگ اختیاری خواهد شد (همان: ۱۴۴۷-۱۴۴۰)؛ بنابراین مرگ چه اضطراری و چه اختیاری سبب رهایی روح از قفس تن و بازگشت آن به جایگاه اصلی خویش خواهد شد. مولوی در جای دیگر، جهان را به دریایی تشبیه می‌کند که یونس روح، در بند ماهی تن گرفتار شده است و راه رهایی انسان از این بند را تسبیح خداوند می‌داند. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم: ۳۱۴۶-۳۱۴۰) همچنین دنیا مانند چاه تیره و تاریست که

یوسف جان در آن اسیر و گرفتار است. (همان: ۳۱۳۹) و نیز در باب گرفتاری روح در بند تن تمثیل زیبای زیر را ذکر و لزوم رهایی جان از حبس تن را مطرح می‌کند:

تخم بطنی گرچه مرغ خانهات	کرد زیر پر چو دایه تربیت
مادر تو ببط آن دریا بَدست	دایهات خاکی بُد و خشکی پرست
میل دریا که دل تو اندرست	آن طبیعت جانست را از مادرست
میل خشکی مر تو را زین دایه است	دایه را بگذار کو بدرایه است
دایه را بگذار در خشک و بران	اندر آ در بحر معنی چون بطنان
گر تو را مادر بترساند ز آب	تو مترس و سوی دریا ران شتاب

(همان، دفتر دوم: ۳۷۸۰-۳۷۷۵)

همین تمثیل را در غزلیات خویش نیز در بیتی زیبا به کار گرفته است:

خلق چو مرغایان زاده ز دریای جان      کی کند اینجا مقام؟ مرغ کزان بحر خاست  
(همان، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۰)

این اسارت روح در تن و حبس جان در دنیا به گرفتگی نفس آدمی در یک گرمابه گرم و تفتیده تشبیه می‌شود که با وجود عریض و طویل بودن آن، جان انسان در آن احساس تنگی و خفگی می‌کند و یا حضور در بیابانی فراخ در حالی که کفشی تنگ در پای آدمی است. (همان، دفتر سوم: ۳۵۵۱-۳۵۴۵) در این حالت گستردگی بیابان بر وی تنگ می‌شود هرچند شاید از دور وضعیت او، بسیار نیکو بنماید. از نظر مولوی، مرگ می‌تواند نجات‌بخش آدمی از این حبس‌ها و تنگی‌ها باشد؛ همانطور که خواب به طور موقت رهاننده جان وی از این سختی هاست. (همان: ۳۵۵۴-۳۵۵۲) بنابراین همانطور که در پس هر ویرانی، آبادانی و عمرانی است و مانند جنینی که با خروج از دنیای رحم مادر پا به عرصه دیگری می‌گذارد که بس فراخ‌تر و خوش‌تر است، مرگ نیز رهاننده جان آدمی از این زندان تن خواهد بود. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۳۵۶۳-۳۵۵۵)



مولانا، با مقایسه خواب و مرگ، تلویحاً، مرگ را راه رهایی از این دنیا معرفی می‌کند، چه مرگ اضطراری باشد و چه مرگ اختیاری، اما مسلم است که رستگار کسی است که پیش از مرگ، بمیرد:

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد

یعنی او از اصل این رز بوی برد

(همان، دفتر چهارم: ۱۳۷۱)

بنابراین آدمی نباید، ناامید شده و راه رستگاری را بسته بینگارد، بلکه همانطور که راه‌های آمدن آدمی به این دنیا، مخفی و ناپیداست، راه‌های رهایی نیز آشکار نیست، اما نشانه‌هایی از وجود این طرق، در خواب بر آدمی مکشوف می‌شود، پس باید به خدا توکل داشت. (همان، دفتر پنجم: ۱۱۱۸-۱۱۰۵) همچنین در ابیات ۱۷۲۸-۱۷۱۲، (نیز نک: همان، دفتر سوم: ۶۸-۴۹) و آن را عاملی می‌داند برای آزادی روح آدمی از زندان و چاه تن، علاوه بر این، وی انسان را ترغیب می‌کند که با درک این مطلب، با حرکت به سوی آسمان و رهایی از حبس تن، روح خود را از نظر مرتبه و درجه به مراتب بالاتر برساند (همان، دفتر پنجم: ۱۷۳۵-۱۷۲۹):

جهد کن تا این طلب افزون شود

تا دلت زین چاه تن بیرون شود

(همان: ۱۷۳۵)

در ابیات ۲۷۸۵-۲۲۷۵، که به بیهوش شدن نصوص از ترس، مربوط است نیز به اسارت جان در زندان تن اشاره می‌کند و می‌گوید:

جان چو باز و تن مر او را کُنده‌ای

پای بسته پرشکسته بنده‌ای

(همان، دفتر پنجم: ۲۲۸۰)

وی در ابیات ۱۷۷۰-۱۷۶۶ از همین دفتر نیز به اشاره، مرگ را عامل رهایی انسان از چاه تنگ عالم حس و رساندن آن به صحرای فراخ عالم غیب و رهایی از آب و گل دنیا و همجواری با حق معرفی می‌کند.

نوع دیگر رهایی که مولانا، مرگ را عامل آن می‌داند، رهایی از رنگ‌هاست و پیوستن به عالم بیرنگی:

کان جهان همچون نمکسار آمدست      هرچه آنجا رفت بی تلوین شدست  
 خاک را بین خلق رنگارنگ را      می‌کند یکرنگ اندر گورها  
 این نمکسار جسم ظاهر است      خود نمکسار معانی دیگر است  
 (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ۱۸۵۸-۱۸۵۶)

و این یکرنگی که در واقع، در روز محشر رقم می‌خورد، بر همه ظاهر خواهد شد. اما گونه‌ای دیگر از یکرنگی که از نظر مولوی، یکرنگی معنوی لقب می‌گیرد، خورشید راز وجود حضرت ختمی مرتبت (ص) است که از نظر مولوی، قیامت ثانی است و از اینجا می‌توان باز هم به این نکته اساسی پی برد که از نظر مولانا مرگ چه اختیاری و چه اضطراری، باعث رهایی جان آدمی از عالم حس و رنگ است. (نک: همان: دفتر ششم: ۱۸۷۲-۱۸۵۹)

روح انسان به وسیله مرگ از تن او که از نظر مولوی دشمن آزادی و رهایی جان است، (همان: ۴۴۴۷-۴۴۴۲ / ۴۵۸۷-۴۵۸۱) جدا شده و به اصل خویش یعنی خداوند می‌پیوندد. این نکته را مولانا در داستان بیهوش شدن نضوح از ترس در دفتر پنجم بیان کرده است. (همان، دفتر پنجم: ۲۲۸۰-۲۲۷۸) بنابراین مرگ در مثنوی عامل رهایی جان آدمی از صورت‌ها و رنگ‌های دنیایی و رفتن در بی صورتی و رنگ باقی یعنی همان صبغة‌الله است و این امر البته مختص جان صادقان و عابدان است. (همان، دفتر ششم: ۴۷۱۵-۴۷۰۰ و ۴۷۴۸-۴۷۴۲) و تنها مؤمنان بر ماهیت رهاندگی مرگ واقفند:

شیر دنیا جوید اشکاری و برگ      شیر مولی جوید آزادی و مرگ  
 (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول: ۳۹۷۲)

مولانا اشاره می‌کند که از آنجا که هر چیزی را به ضد آن می‌توان شناخت، این دنیا

نیز مقدمه‌ایست بر شناختن جهان غیب و مرگ راه‌رهایی از این دنیا و عذابهای روحی آن است و این نکته‌ایست که پس از مرگ بر آدمی مکشوف خواهد شد. (همان، دفتر پنجم: ۶۰۳-۵۹۹)

در مورد شخص مولانا، افلاکی نقل می‌کند که «همچنان در آن ایام [ایام بیماری مولانا] حرم خداوندگار دعا نمود که خدای متعال سیصد سال و یا بیشتر عمر وی را دراز گرداند. خداوندگار گفت: «چرا؟ ما فرعونیم؟ نمرودیم؟... همانا که جهت خلاص محبوسی چند در این زندان دنیا محتبس گشته‌ایم... اگر مصلحت حال این بیچارگان نبود در این نشیمن خاک دمی قرار نکرده‌ایم» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۷۹)

## ۵- معرفت‌زایی مرگ

مطلب مهم و قابل ذکر دیگر، معرفت‌زایی مرگ است. از نظر مولانا، مرگ، عامل آگاهی و معرفت و شناخت است. از نظر مولانا تا فرد «غرق دریای معرفت نشود، حقیقت را در نخواهد یافت. مردن آخرین پله نردبان آگاهی است» (محمّدی، ۱۳۸۷: ۴۶۵).

انسان‌ها همواره در مقابل حقیقت چشم خود را بسته و غفلت می‌ورزند اما مرگ باعث آگاهی آنان می‌شود به طوری که در دم مرگ با حقایقی روبرو می‌شوند که اطرافیان از ادراک آنها عاجزند (نک: مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم: ۱۲۱-۱۱۳). برای مثال، «چشم مرد فلسفی که مولانا عقل او را در ادراک حقیقت نارسا می‌داند، در روز مرگ باز می‌شود و او اگرچه نابهنگام، سرانجام عقل خود را بی بال و برگ می‌یابد و از سرکشی حسرت می‌خورد» (یوسف‌پور، ۱۳۸۹: ۴۳، نیز نک: مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ۳۳۵۶-۳۳۵۳).

از سوی دیگر، از آنجا که از نظر مولوی و بنابر قاعده «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا»، هرچیز را به ضد آن می‌توان شناخت، بنابراین یکی از راههای معرفت نسبت به هستی و وجود، شناخت مرگ است. (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ۷۴۲-۷۳۹)

انسان می‌تواند به واسطه موت ارادی نیز به آگاهی و معرفت دست یابد: «چون عاشق از صفات بشریت فانی گشت و به صفات معشوق بقا یافت، در حال در بهشت معرفت درآید: انَّ فِي الدُّنْيَا جَنَّةً مَّن دَخَلَ فِيهَا لَمْ يَشُقَّهٗ إِلَى الْجَنَّةِ وَ هِيَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ» (خلیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۹).

«از حکیم ترمذی نقل است که گفت: «تُرِيدُ أَنْ تَعْرِفَ الْحَقَّ مَعَ بَقَاءِ نَفْسِكَ فَيَكُ نَفْسِكَ لَا تَعْرِفُ نَفْسَهَا فَكَيْفَ تَعْرِفَ غَيْرُهَا؟» از این رو نیل به معرفت را فقط از طریق نیل به فنا و تجربه شهود که اتحاد عارف با معروف را الزام می‌کند ممکن می‌شمرند» (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۵۴۳).

«از جمله حقایقی که مولانا فهم آن را وابسته به مرگ اختیاری می‌داند، یگانگی عاشق و معشوق است» (یوسف پور، ۱۳۸۹: ۷۶) که ادراک آن نه کار عقل، که موقوف مرگ است (مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ۲۶۹۰-۲۶۸۶).

«مولانا در یک تعبیر از فقر به منزله دانش یاد می‌کند و در مقام مقایسه می‌گوید که هر شاگردی از نزد استاد خود بهره‌مند می‌شود» (یوسف پور، ۱۳۸۹: ۷۴) و استادی که به مقام فقر و فنا و محو رسیده است، به شاگرد خود دانش محو و فقر می‌آموزد. و می‌دانیم که در نزد عرفا و مولوی، دو اصطلاح «محو» و «فقر»، در معنی فنا فی الله به کار می‌روند که تعبیر دیگر آن مرگ اختیاری است. این دنیا از نظر عرفا و از جمله مولانا پرده و حجابی بیش نیست و مرگ است، که حجاب غفلت‌ها را پاره می‌کند و به این ترتیب سبب معرفت می‌گردد:

هرچه ما دادیم دیدیم این زمان	این جهان پرده‌ست و عین است آن جهان
روز کشتن روز پنهان کردن است	تخم در خاکی پریشان کردن است
وقت بدرودن گه منجّل زدن	روز پاداش آمد و پیدا شدن
	(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ۳۵۳۱-۳۵۲۹)

## ۶- مرگ محک تمییز خوبان از بدان

مولوی در ضمن پرسشی که موسی(ع) از خداوند در باب خلقت و مرگ و حکمت آنها می‌پرسد، از زبان حق تعالی به بیان سرّ حکمت مرگ می‌پردازد، موسی از خداوند سوالی دارد:

گفت موسی ای خداوند حساب  
نقش کردی باز چون کردی خراب  
نرّ و ماده نقش کردی جان‌فزا  
وانگهان ویران کنی این را چرا  
(همان، دفتر چهارم: ۳۰۰۱-۳۰۰۰)

خداوند در جواب این پرسش که «خَلَقْتَ خَلْقاً وَ أَهْلَكَتَهُمْ»، ابتدا به موسی(ع) می‌گوید که اگر این پرسش تو از روی انکار و غفلت و یا هوای نفس بود، به طور قطع و یقین مجازات و عتاب می‌شدی اما از آنجا که سؤال تو برای پاسخ دادن به عامه و پخته گردانیدن مردم است، جواب این پرسش را که نیمی از علم است به تو می‌دهم:

پس بفرمودش خدا ای ذو لباب  
چون پرسیدی بی‌با بشنو جواب  
موسیا تخمی بکار اندر زمین  
تا تو خود هم وادهی انصاف این  
چونکه موسی کشت و شد کشش تمام  
خوشه‌هاش یافت خوبی و نظام  
داس بگرفت و مر آن را می‌برید  
پس ندا از غیب، در گوشش رسید  
که چرا کشتی کنی و پروری  
چون کمالی یافت آن را می‌بری  
گفت یارب زان کنم ویران و پست  
که در اینجا دانه هست و گاه هست  
دانه لایق نیست در انبار گاه  
نیست حکمت این دو را آمیختن  
گفت این دانش تو از کی یافتی  
گفت تمییزم تو دادی ای خدا  
در خلایق روح‌های پاک هست  
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه

واجب است اظهار این نیک و تباه همچنانک اظهار گندمها ز کاه  
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر چهارم: ۳۰۲۸-۳۰۱۴)

همچنین در دفتر ششم در ضمن حکایت صوفی و قاضی، سؤالاتی را از زبان صوفی در باب حکمت مرگ مطرح می‌کند (دفتر ششم: ۱۷۴۴-۱۷۴۳) و البته جواب این سؤالات، همگی از نظر قاضی، لزوم شناخته شدن بندگان است به طوری که صابران و صادقان و منافقان از منافقین و کذابان متمایز گردند (نک: همان، دفتر ششم: ۱۷۵۷-۱۷۴۷).

#### ۷- مرگ افشاکننده ظرفیت‌ها

از نظر مولانا، مرگ و حیات، چون عود و آتش، ترکیبی خوشبو و مفید تولید می‌کنند و مرگ افشاکننده ظرفیت‌های وجودی این دنیاست. مولوی در خطاب به اولیاءالله که دم مسیحایی دارند و عیسی صفتند می‌گوید (البته در این اشعار مولوی، خطاب را به روح که آن را به عیسی تشبیه کرده است - در مقابل خر عیسی که مشبه بهی برای تن است - معطوف می‌کند):

کان عودی در تو گر آتش زنند	این جهان از عطر و ریحان آگند
تو نه آن عودی کز آتش کم شود	تو نه آن روحی کاسیر غم شود
عود سوزد کان عود از سوز دور	باد کی حمله برد بر اصل نور
	(همان، دفتر دوم: ۱۸۷۴-۱۸۷۲)

#### ۸- مرگ به مثابه آینه

گفته شد که مرگ از نظر مولوی، محک و وسیله سنجش اعمال و نیات آدمیان است، از طرف دیگر از نظر وی مرگ به مثابه آینه‌ای است که روبروی زندگی قرار گرفته است و هرکس در آن تصویر خود را می‌بیند بنابراین مرگ هر فردی هم‌رنگ خود او خواهد بود و صورت زیبا یا زشت او را برحسب اعمال نیک و بد می‌نمایاند؛ چهره زنگی، سیاه و چهره رومی، سفید و درخشان نمودار می‌گردد. بر این اساس، به عقیده مولانا

تمام ترس و هراس و کراهت آدمیان از مرگ، درحقیقت کراهت از بدیها و ناخوشیهای نفس ایشان است که هنگام مرگ در برابر آنان منعکس می‌گردد:

پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست	مرگ هریک ای پسر هم‌رنگ اوست
پیش زنگی آینه هم زنگی است	پیش ترک آینه را خوش‌رنگی است
آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار	آنک می‌ترسی ز مرگ اندر فرار
جان تو همچون درخت و مرگ برگ	روی زشت توست نه رخسار مرگ
ناخوش و خوش هر ضمیرت از خود است	از تو رسته است از نکویست از بد است
ور حریر و قز دری خود رشته‌ای	گر به خاری خسته‌ای خود کشته‌ای

(همان، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۴۴۴۴ - ۴۳۳۹)

#### ۹- مرگ عامل بیداری از خواب دنیا

از نظر مولوی ستون بقای عالم غفلت بشر است و «اگر انسان هوشیاری و خردمندی کامل داشت نظم جهان و ترتیب معاش و چگونگی تنازع بقا بر این حال که می‌بینیم نمی‌گذشت و وضع زندگی به کلی تغییر می‌کرد؛ پس مقتضی حکمت آفرینش این است که بشر در حال غفلت بماند و زد و خورد و جهد و تلاش و تنازع و تنافس حیات را ادامه بدهد تا نظام خلقت برقرار بماند» (همایی، ۱۳۵۴: ۱۴۶). بنا بر این، مرگ را به منزله‌ی رهایی از غفلت دنیا و بیداری از این خواب غفلت و ناهوشیاری باید دانست.

مولانا همچنین حیات دنیا را به خوابی تشبیه می‌کند که مرگ عامل بیداری و هشیاری از آن است و البته این آرای مولوی متکی است به حدیثی از پیامبر (ص) که می‌فرماید: «الناسُ نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا» (فروزانفر، ۱۳۸۷، ۴۱۷)، مولوی در این زمینه می‌گوید:

محتشم چون عاریت را مُلک دید	پس بر آن مال دروغین می‌طپید
خواب می‌بیند که او را هست مال	ترسد از دزدی که بر باید جوال
چون ز خوابش بر جهاند گوش‌کش	پس ز ترس خویش تسخر آیدش

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر سوم: ۲۶۴۱ - ۲۶۳۹)

و در جای دیگر، مرگ را بازکننده چشمان معرفی کرده و می‌گوید:  
 دیده را نادیده می‌آرید لیک چشمستان را واگشاید مرگ نیک  
 (همان: ۲۸۲۷)

#### ۱۰- حکمت پنهان مرگ ( لطف خفی خداوند)

مولانا در گفتگوی میان عزرائیل و خاک، از زبان عزرائیل به بیان حکمت مرگ می‌پردازد و می‌گوید:

در حدث پنهان عقیق بی بها	لطف مخفی در میان قهرها
منع کردن جان ز حق جان‌کندن است	قهر حق بهتر ز صد حلم من است
نعم رب العالمین و نعم عون	بترین قهرش به از حلم دو کون
جان سپردن جان فزاید بهر او	لطف‌های مضر اندر قهر او
سر قدم کن چونک فرمودت تعال	هین رها کن بدگمانی و ضلال

(همان، دفتر پنجم: ۱۶۶۹-۱۶۶۵)

بنابراین ابیات، در قهر خداوند نیز لطفی و بل الطافی خفی نهفته است، پس مرگ را نباید ناخوش شمرد بلکه با اعتماد به خداوند باید آن را از الطاف الهی دانست.

#### ۱۲- مرگ، ویژگی ذاتی دنیا است

آخرین مطلبی که درباره اندیشه‌های مولانا در باب حکمت‌های مرگ قابل ذکر است این نکته است که وی، صحت و بیماری و حیات و مرگ را ذاتی این دنیا می‌داند و معتقد است که موجودیت و تداوم این جهان مادی، در گرو وجود همین اضداد است:

همچنین دان جمله احوال جهان	قحط و جذب و صلح و جنگ از افتتان
این جهان با این دو پر اندر هواست	زین دو جانها موطن خوف و رجاست
تا جهان لرزان بود مانند برگ	در شمال و در سموم بعث و مرگ



تا خم یک رنگی عیسی ما بشکند نرخ خم صد رنگ را  
(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر ششم: ۱۸۵۵-۱۸۵۲)

گفت موسی این جهان مردن است آن جهان انگیز کانبجا روشن است  
این فنا جا چون جهان بود نیست بازگشت عاریت بس سود نیست  
(همان، دفتر سوم: ۳۳۹۳-۳۳۹۲)

این جهان و هرآنچه در آن است که به اندیشهٔ آدمی در می‌آید، حادث است و مرگ از ویژگیهای ذاتی آن است زیرا حادث میرنده است:

جوور و احسان، رنج و شادی حادث است حادثان میرند و حقشان وارث است  
(همان، دفتر اول: ۱۸۰۹)

#### ه) نتیجه‌گیری:

با توجه به آنچه گفته شد، مثنوی مولوی را باید منبعی اصیل از نظر بیان آرای عارفانه در زمینه مرگ دانست که در آن با انواع مرگ از جمله مرگ تن و بیان حکمت‌های مختلفی برای آن روبرو می‌شویم. هدف از بیان این نظرات، اساساً بالا بردن سطح آگاهی آدمی نسبت به ماهیت مرگ و بدین وسیله رها کردن جان و روان وی از ترس از مرگ است. مولوی مرگ را آگاهی‌بخش و معرفت‌زا و بازکننده اسرار و رموز معرفی می‌کند و آن را نتیجه جنگ اضداد و... تلقی می‌کند. مرگ از نظر وی، نوعی بیداریست، از خواب غفلت زندگی و این همه برخاسته از نگرش دینی و عرفانی است.

نباید فراموش کرد که مولانا بسیاری از این اندیشه‌ها، همچون اندیشهٔ محک بودن مرگ و خاصیت رهاوندگی آن را از قرآن کریم، اخذ کرده است. جایی که خداوند برای شناسایی قوم یهود و صحت و سقم نیت و اعمالشان و آزمایش راست‌گفتاری آنان، ایشان را به آرزوی مرگ دعوت می‌کند. (جمعه / ۸-۶)

در تعالیم اسلامی نیز اصالت و شخصیت آدمی به روح است که هرگز از بین

نمی‌رود. «عالم پس از مرگ از نظر قرآن کریم در دو مرحله طی می‌شود. یکی عالم برزخ که مانند این دنیا پایان‌پذیر است و دوم عالم قیامت کبری که ابدی است.» (معتمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۸) برزخ به معنی حائل میان دو چیز است و اینجا فاصله میان مرگ و قیامت (دنیا و آخرت)، برزخ خوانده می‌شود. (مؤمنون / ۱۰۰-۹۹) قرآن کریم قیامت را به عنوان پایان حرکت و استقرار آرامش و عالم قرار می‌داند و بر طبق آن معاد همان پایان جهان طبیعت است که با نیل به هدف، تحوّل آن پایان می‌گیرد. «وإن الآخرة هـی دارالقرار» (غافر / ۳۹)

مولانا گاه مرگ را جنگ میان اضداد می‌داند و گاه آن را از جنس رنج قلمداد و رنج را جزئی از آن معرفی می‌کند. گاه همزیستی با غیرهمجنس را مرگ می‌خواند و گاه مرگ را وسیله سنجش و آینه اعمال می‌داند. در مثنوی این مسأله به صورت‌های گوناگون و فلسفی با ذکر تمثیل‌های فراوان، آشکار می‌شود. ترس از مرگ خود محکی برای شناختن آدمیان است، آنکه اهل راز است، از مرگ آسیبی نمی‌بیند و ضرری متوجه او نمی‌شود، پس ترسی به دل راه نمی‌دهد. از اقوال او که در باب شناساندن حقیقت مرگ بیان نموده است این است که: «هل تعرفون ما الموت؟ الموت عند الرجال رؤیة الحق کیف یهربون من رؤیته. قیل وجدًا بحظّ حضرته» (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۹۶)

البته همانطور که پیشتر اشاره شد این طرز نگاه مولانا به پدیده مرگ، نه تنها در مثنوی که در دیگر آثار عرفانی وی از جمله کلیات شمس مشهود است. وی در غزلیات پرشور خویش نیز اشتیاق وافر خویش را به مرگ نشان می‌دهد. او می‌خواهد مرگ را تنگ در آغوش کشد و آرزوی آن لحظه‌ای را دارد که معشوق «شربت مرگ» را در ساغر او بریزد، و او بر جام بوسه دهد و مست و خرامان بمیرد:

مرگ اگر مرد است آید پیش من      تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ  
من از او جانی برم بی رنگ و بو      او ز من دل‌قی ستاند رنگ‌رنگ  
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۴۲)

وی نه تنها مرگ را حیات حقیقی و اصلی می‌داند و می‌بیند که می‌کوشد تا با نشان دادن چهره حقیقی مرگ به مردمان، آنان را از خوف و هراس مرگ ایمن گرداند و با بیان اسرار و حکمتهای آن در قالب تمثیلهای گوناگون، تلخی‌های آن را در کام عاشقان شیرین سازد. او خود در زمره همان عاشقانی است که به قول خودش باخبر و همچون شکر در پیش معشوق جان می‌دهند و از آنجا که از الست آب حیات حقیقی را نوشیده‌اند، مرگ آنها به شیوه‌ای دیگر و فرشته‌گون و نه «چون سگان از برون در» اتفاق می‌افتد. (همان، ج ۲: ۲۴۶)

از نظر مولوی مردمان در این دنیای تنگ و تار گرفتارند و تنها راه نجاتشان مرگ است که به دلیل جهل خویش از آن در وحشت و هراسند و باید ایشان را نسبت به ماهیت رهاندگی مرگ آگاه نمود. از این روست که وی خود را «جهت خلاص محبوسی چند در این زندان دنیا» محتسب می‌داند و البته همواره در آرزوی رجوع به سوی حبیب خویش است. (رک: افلاکی، ۱۳۶۲: ۵۷۹) چراکه مرگ در نظرش نه فنا به معنای نیستی و پایان محض بل آغاز «خرامیدن تا نهایات الوصال» و «عروسی ابد» است:

مرگ ما هست عروسی ابد      سر آن چیست؟ «هو الله احد»

(همان: ۱۶۴)

به روز مرگ چو تابوت من روان باشد      گمان میر که مرا درد این جهان باشد

جنازه‌ام چو ببینی مگو فراق فراق      مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۰۹)

شربت مرگ چو اندر قدح من ریزی      بر قدح بوسه دهم، مست و خرامان میرم

(همان، ج ۴: ۱۰)

بدین ترتیب مولوی با همه تعاریف و تعبیر عرفانی خویش و تقسیم‌بندیهای مختلفی که از مرگ، انواع و حکمتهای آن، بیان می‌دارد و شناختی که از ماهیت این پدیده به خوانندگان منتقل می‌کند محملی آراسته و دلپذیر فراهم می‌آورد که در فضای آن جایی برای ترس از مرگ و کراهت از آن باقی نمی‌ماند و حتی برای مؤمنان راستین، شور و اشتیاقی وافر برای رسیدن به مرگ و حیات سرمدی آن پدید می‌آورد همانگونه که خود در تمام عمر، به شهادت تذکره‌ها و تواریخ، با این عشق و شور زیست و یکی از «مرگ‌آشامان» حقیقی لقب گرفت.

#### منابع:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه. (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی، قم: مشرقین.
- ۳- افلاکی، شمس‌الدین احمد. (۱۳۶۲). مناقب العارفين، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات بکوشش تحسین یازجی، تهران: دنیای کتاب.
- ۴- براتی، محمود. (۱۳۸۹). "کارکردهای خواب و رویا در مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی"، نشریه تخصصی مولانا پژوهی، سال اول، شماره سوم، صص: ۱-۱۹.
- ۵- پروهان، مرضیه. (۱۳۸۴). "زندگی و مرگ از نگاه مولانا"، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال نهم، شماره ۹۵، صص: ۹۲-۹۵.
- ۶- پور نامداریان، تقی. (۱۳۸۶). رمز و داستانهای رمزی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- جعفری، محمد تقی. (۱۳۶۶). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: انتشارات اسلامی.

- ۸- خلیلی، خلیل‌الله. (۱۳۸۶). **نی‌نامه**، به اهتمام عفت مستشارنیا، تهران: عرفان.
- ۹- خیام نیشابوری. (۱۳۷۳). **رباعیات خیام**، با تصحیح و مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و قاسم غنی، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.
- ۱۰- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۳). **لغت‌نامه دهخدا**، تهران: مؤسسه دهخدا.
- ۱۱- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). **سرّ نی**، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۲- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۸۷). **رساله سپهسالار در مناقب حضرت خداوندگار**، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد افشین وفایی، تهران: سخن.
- ۱۳- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). **اصطلاحات و تعییرات عرفانی**، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۴- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۸). **حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه**، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۸). **دیوان سنایی غزنوی**، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- ۱۶- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۶). **سه رساله از شیخ اشراق**، به تصحیح و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- ۱۷- شیمل، آن ماری. (۱۳۶۷). **شکوه شمس**، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۰). **من بادم و تو آتش**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- ۱۹- عبدالحکیم، خلیفه. (۱۳۸۳). **عرفان مولوی**، ترجمه احمد محمدی، احمد میر علایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۲۰- عطار نیشابوری، محمدین ابراهیم. (۱۳۴۸). *منطق الطیر*، به اهتمام صادق گوهرین، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۱- ----- (۱۳۸۶). *مصیبت‌نامه*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۲- عطایی، تهمینه. (۱۳۸۶) "تقابل مرگ و زندگی در مثنوی"، *مطالعات عرفانی*، سال سوم، شماره ۵، صص: ۹۸-۱۱۸.
- ۲۳- فردوسی، حکیم ابوالقاسم. (۱۳۷۹). *شاهنامه فردوسی*، تصحیح محمد جیحونی، اصفهان: شاهنامه پژوهی.
- ۲۴- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۷). *احادیث و قصص مثنوی (تلفیقی از دو کتاب احادیث مثنوی و مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی)*، ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.
- ۲۵- کاپلان، هارولد. (۱۳۷۹). *خلاصه روانپزشکی علوم رفتاری (جلد اول)*، *روانپزشکی بالینی*، ترجمه نصرت الله پورافکاری، تهران: انتشارات شهرآشوب.
- ۲۶- کسائی، زهره. (۱۳۸۸). *بررسی تطبیقی مضمون بازگشت به اصل در ادبیات عرفانی جهان*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- ۲۷- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۷). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگرخالقی، عفت کرباسی، تهران: زوآر.
- ۲۸- مالپاس، جف؛ سولومون، روبرت سی. (۱۳۸۵). *مرگ و فلسفه*، ترجمه دکتر گل بابا سعیدی، تهران: انتشارات آذر مهر.
- ۲۹- محمدی، علی. (۱۳۸۷). *چکیده و تحلیل مثنوی*، تهران: نشر علمی.
- ۳۰- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۴). *ارمغان مور*، تهران: نشر نی.

- ۳۱- مصاحب، غلامحسین. (۱۳۷۴). *دایره المعارف فارسی (جلد دوم)*، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۳۲- معتمدی، غلامحسین. (۱۳۷۲). *انسان و مرگ*، تهران: نشر مرکز.
- ۳۳- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۳). *کلیات شمس تبریزی (جلد سوم)*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۳۴- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۵- نجاریان، محمدرضا. (۱۳۸۹). "تناسخ و رجعت از دیدگاه مولانا"، *نشریه تخصصی مولانا پژوهی*، سال اول، شماره دوم، صص: ۲۱۷-۲۴۷.
- ۳۶- نجم آبادی، کیوان. (۱۳۸۶). *هستی و جلال‌الدین محمد*، تهران: چشمه.
- ۳۷- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۵۴). *مولوی نامه*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر - مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- ۳۸- یوسف پور، محمدکاظم. (۱۳۸۹). *توتیای چشم جان (تحلیل موضوعی معرفت از گناه مولانا در مثنوی معنوی)*، تهران: خانه کتاب.

## References:

- 1-Holy Qoran.
- 2- Nahj al-Ibalagha. (1379). Translated by Mohammad Dashti, Qom: Mashreghain.
- 3- Aflaki, Shamsoddin Ahmad. (1362). Correction and Marginal notes by Tahsin Yaziji, Tehran: Donyay-e- Ketab.
- 4-Barati, Mahmood. (1389), " Functions of sleep and Dreams in Mathnavi Ma'navi of Mawlana Jalaluddin Mohammad Balkhi", Mawlana Pazhouhi. (Rumi Studies), first year, no. 3, pp. 1-19.

- 5-Paroohan, Marzieh. (1384),"Rumi's view of life and death", Journal Literature and Philosophy Book of the Month,ninth year,No.95, pp. 92-95.
- 6- Poornamdarian, Taghi. (1386). Symbol and Symbolic Stories: Scientific and Cultural Publications.
- 7- Jafari, Mohammad Taghi. (1366). Interpretation, criticism and Analysis of Rumi's Mathnavi, Tehran: Islami Publications.
- 8- Khalili, Khalilollah. (1386). Ney Nameh, Thanks to Effort of Effat Mostasharnia, Tehran: Erfan.
- 9- Khayyam Neishaboori. (1373). Robaiyat of Khayyam, Corrections, Preface and Marginal notes by Mohammad Ali Forooghi and Ghasem Ghani, Thanks to Effort of Baha-o-ddin Khorramshahi,Tehran:Nahid.
- 10- Dekhoda, Ali Akbar. (1343). Dictionary of Dekhoda, Tehran: Dekhoda Institute.
- 11-Zarrinkoob, Abdolhosein. (1364).Secret of Reed, Tehran: Scientific Publications.
- 12-Sepahsalar, Fereidoonibn Ahmad.(1387).Resaleye Sepahsalar, Corrections, Preface and Marginal notes by Mohammad AfshinVafaei, Tehran: Sokhan.
- 13- Sajjadi, Sayyed Jafar.(1379). Mystic Terms and Phrases, Tehran: Tahoori Publications.
- 14- Sanaei Gaznavi,Abol-Majd Majdoodibn Adam.(1368).Hadiqat al-haqiqah,Corrected by Modarres Razavi, Tehran: Tehran University Press.
- 15----- (1388).Divan, Thanks to Effort of Modarres Razavi, Tehran: Sanaei.
- 16- Sohrevardi, Shahab ad-Din. (1356).Three Essays of Shaikh al-Ishraq, Corrections and Preface of Najafgholi Habibi, Tehran: Iranian Philosophical Society.
- 17- Schimmel, Annemarie. (1387).The triumphal sun, Translated by Hasan Lahooti, Tehran: Scientific and Cultural Publications.



- 18- -----, (1380). I am the wind you are fire, Translated by Fereidoon Badrei, Tehran: Toos.
- 19- Abdolhakim, Khalifeh. (1383). *Mysticism of Molavi*, Translated by Ahmad Mohammadi and Ahmad Mir-Aalaei, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- 20- Attar Neishaboori, Mohammadibn Ebrahim. (1348). *Mantegh al-Teir*, Thanks to Effort of Sadeghgoharin, Tehran: BongahTarjomehvaNashrKetab.
- 21- -----, (1386). *Mosibatnameh*, Corrected by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan.
- 22- Ataei, Tahmineh. (1386), "The Oposition of life and death in Mathnawi", *Mysticism Studies*, third year, No. 5, pp. 98-118.
- 23- Ferdowsi, Abolghasem. (1379). *Shahnameh*, Corrected by Mostafa Jeihooni, Isfahan: Shahnameh Pazhouhi.
- 24- Foroozanfar, Badi'ozzaman. (1387). *Mathnavi Sayings and Stories*, Translated and Adjusted by Hossein Davoudi, Tehran: Amir Kabir.
- 25- Kaplan, Harold. (1379). *Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences (vol 1)*, Translated by Nosratollah Poorafkari, Tehran: Shahrashoob.
- 26- Kasaeian, Zohreh. (1388). *A Comparative Study on the Motif of Homecoming in the Worlds Mystic Literature*, Isfahan: Isfahan University.
- 27- Lahiji, Shamsoddin Mohammad. (1387). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh-e Golshan-e raz*, corrections and Marginal notes by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi, Tehran: Zavar.
- 28- Malpas, Jeff & Solomon, Robert.C. (1385). *death and Philosophy*, Translated by Golbaba Sa'idi, Tehran: Azarmehr.
- 29- Mohammadi, Ali. (1387). *Abstract and Analysis of Mathnavi*, Tehran: Scientific Publication.
- 30- Maskoob, Shahrokh. (1384). *Armaghan-e Moor*, Tehran: Ney Publication.

- 31- Mosaheb, Gholamhosein.(1374). Persian Encyclopedia, Tehran: Pocket Books Compani.
- 32- Motamedi, Gholamhosein.(1372). Man and Death, Tehran: Markaz Publication.
- 33-Mowlavi, Jalaaluddin Mohammad.(1363).Shams Genealities, corrections and Marginal notes by Badi'ozzamanForoozanfar, Tehran: Amir Kabir.
- 34- Mowlavi, Jalaaluddin Mohammad, (1386) Mathnavi Manavi, corrected and Preface by Abdol karim Soroush, Tehran: Elmi and farhangi publication.
- 35-Najjarian, Mohammad Reza. (1389), "Transmigration and Resurrection according to Mawlana", Mawlana Pazhuhi (Rumi Studies), first year, no.2, pp. 217-247.
- 36- Najmabadi, Keyvan. (1386).Existance and Jalaloddin Mohammad, Tehran: Cheshmeh.
- 37-Homaei, Jalaloddin.(1354).Mowlavinameh, Tehran: Supreme Council for Culture and the Arts.
- 38-Yousefpour, Mohammad Kazem (1389) Totiya cheshm jan (analysis of subject of sin from Molana perspective in Mathnavi), Tehran: house book.