

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره پنجاه و هشتم، پاییز ۱۳۹۹: ۱۳۳-۱۰۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

## بنیاد اسطوره‌ای استعاره مفهومی مرگ در مثنوی معنوی

علی‌رضا شهبانلو\*

### چکیده

در عرفان اسلامی، مسیر عمده رسیدن به شناخت حقیقت و اتصال به آن، مرگ است. مرگ، مرغ جان را از قفس تن می‌رهاند و به زندگی معنا می‌بخشد و مقصد و مقصودش را مشخص می‌کند؛ از این رو مرگ ثمره و میوه زندگی است. این تفکر در برخی از اساطیر نیز وجود دارد. مولوی از جمله عارفانی است که در تصویر سیمای مرگ، از اندیشه‌های اساطیری بهره برده است. در این مقاله با استفاده از روش و نظریه استعاره مفهومی، استعاره‌های حوزه مرگ را در مثنوی مولوی کاویدیم تا بدانیم چه نسبتی میان اندیشه مولوی درباره مرگ با اندیشه‌های اسطوره‌ای وجود دارد و نقش باورهای اساطیری در تعریف مسیر سلوک عرفانی چیست. دریافتیم که مولوی چون اغلب عرفا، مرگ (به‌ویژه مرگ بی‌مرگی) را در چارچوب «سفر بازگشت و بالارونده به سوی اصل/حق/حقیقت» شناخته و پرداخته است و از این رهگذر، راه سلوک عرفانی را باز نموده، و مرگ را روش شناخت حقیقت و نیل به عرفان معرفی کرده و نقش مهم آن را در فرایند دریافت معرفت الهی و سلوک عرفانی نشان داده است. مبنای این استعاره، اصل دوگانگی جان و تن در باور به ثنویت ایرانیان باستان است که در منطقه آسیای غربی و شمال آفریقا و جنوب اروپا گسترش یافته بود تا این که از خرقة «مُتَل» افلاطون سر برآورد.

**واژه‌های کلیدی:** مرگ، مثنوی مولوی، اسطوره، عرفان، فلسفه.

\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران



## مقدمه

به دلیل اهمیت مرگ در زندگی بشری، همواره دیدگاه‌ها و باورهای گونه‌گون و گاه متضادی درباره آن شکل گرفته و رواج یافته است. در اندیشه دینی، مرگ عامل رهایی مرغ جان از قفس تن است و زندگی بی‌مرگ، بی‌معنا می‌شود و در حقیقت مقصد و مقصودش ناپیدا می‌گردد؛ زیرا مرگ ثمره و میوه زندگی است. مرگ ما را از غفلت و بی‌خبری رها می‌سازد و ماهیت وجودی انسان و هدف از آفرینش او را بدو گوشزد می‌کند و به سؤالات مهمی چون «از کجا آمده‌ام، برای چه آمده‌ام و به کجا می‌روم؟» پاسخ می‌دهد. همه این سؤالات اساسی و غامض در پرتو شناخت مرگ پاسخ می‌یابند. این که سقراط گفته: فیلسوفان راستین در آرزوی مرگ‌اند و کمتر از همه مردمان از آن می‌ترسند (افلاطون، ۱۳۶۶: ۴۹۶)، یا فروید که به تعبیری دیگر گفته: هدف تمامی زندگی مرگ است (صنعتی، ۱۳۸۴: ۴)، سخنان بی‌راهی نیست؛ زیرا نوع نگرش انسان به مرگ مسیر زندگی او را مشخص می‌کند. کهن‌ترین اندیشه‌های بشری درباره مرگ، در اساطیر بازنتاب یافته‌اند؛ بنابراین پی‌گیری هر گونه بحث درباره انسان و شناخت وی، راه ما را به اسطوره‌ها می‌کشاند و این پیوند میان اسطوره با عرفان و دین، بیش از سایر حوزه‌های انسان‌شناسی است.

نگارنده برای پی‌جویی بنیادهای اندیشگانی شعرای عارف درباره مرگ، و یافتن پاسخ این پرسش که: خاستگاه فکری شاعران عارف در شناخت و تعریف مفهوم مرگ کجاست؟ در طرحی پژوهشی با نام «تحلیل استعاره‌های مرگ در ادبیات عرفانی»، استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی‌های سنایی و عطار و مولوی را بررسی کرد. در این پژوهش مشخص شد که: ۱. مولوی، بیش از عطار و سنایی درباره مرگ و گونه‌های آن سخن گفته و از ابعاد و زوایای بیشتری به مرگ نگریسته و درباره آن استعاره‌پردازی کرده است؛ ۲. منابع اندیشگانی مولوی در پردازش استعاره‌های مرگ از منابع فکری سنایی و عطار متنوع‌تر است؛ ۳. منابع اصلی اندیشگانی این شعرا درباره مرگ، دو گونه است: نخست اندیشه‌های قرآنی و اسلامی؛ دیگر اندیشه‌های دینی و فلسفی کهن (که ما گونه دوم را اندیشه‌های اساطیری می‌نامیم). از طرح پژوهشی فوق، سه مقاله استخراج شد که یکی با عنوان «نقد یک‌سوگی در نظریه استعاره مفهومی»، اصل یک‌سوگی

نگاشت در نظریه استعاره مفهومی را نقد کرده و بدین نتیجه رسیده است «که برخلاف دیدگاه لیکاف و جانسون، نگاشت استعاری دوسویه است و همان‌گونه که حوزه مقصد را از طریق حوزه مبدا سامان‌دهی و معرفی می‌کنیم، حوزه مبدا را نیز می‌توانیم بر اساس حوزه مقصد سامان‌دهی نماییم. اما اگر وجه شبه را، که از سوی لیکاف و جانسون نادیده گرفته شده، در نظر بگیریم، می‌توان گفت که برای بیان یک مفهوم یا وجه شبه، نمی‌توان دو حوزه را جابه‌جا کرد. یعنی با لحاظ کردن وجه شبه یا مفهوم واحد، نگاشت استعاری یک‌سویه می‌شود، مگر در استعاره‌هایی که وجه شبه به یک میزان وصف هر دو حوزه است» (شعبانلو، ۱۳۹۸: ۱-۳۰).

مقاله دوم که «منشأ قرآنی استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی مولوی» را تحلیل می‌کند، در مجله مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر شده است. با آگاهی از این امر که شناسایی آبخورها و تعیین حدود و ثغور اندیشه‌های بشری اگر غیرممکن نباشد، کاری بس مشکل است، در مقاله مذکور قرآن کریم را به عنوان منبع اصلی اندیشه‌های عرفانی تلقی نموده‌ایم و صرفاً استعاره‌هایی را بررسی کرده‌ایم که بر مبنای مفاهیم قرآنی آفریده شده‌اند.

و مقاله سوم که همین مقاله است، به بررسی استعاره‌هایی می‌پردازد که منابع فکری آنها، جز قرآن کریم است.

مبنای نظری در این مقاله نیز چونان دو مقاله پیشین، نظریه استعاره شناختی است که با روش تحلیلی-توصیفی و تطبیقی، بنیاد فکری مبتنی بر اندیشه‌های کهن در استعاره‌های مفهومی مرگ را بررسی کرده است.

### پیشینه پژوهش

درباره مرگ در عرفان اسلامی، به‌ویژه مثنوی مولوی، مطالب زیادی در کتاب‌ها و مقاله‌های متعدد نوشته‌اند و از ابعاد مختلف بدان نگریسته‌اند که اشاره علی‌حده بدان‌ها از حوصله این مقاله خارج است. اما پژوهش‌هایی که پیوند بیشتری با موضوع «مرگ در اساطیر و عرفان اسلامی» دارند، دو سه مقاله‌اند که در زیر بدان‌ها اشاره می‌شود.

حمیرا زمردی (۱۳۸۲) در «اسطوره حیات جاوید»، ضمن کاویدن مبانی اسطوره‌ای

نظریه مرگ پیش از مرگ، می‌نویسد: سرچشمه‌های اسطوره حیات جاوید، در آیین‌ها و اساطیر پیش از اسلام مطرح بوده و بشر همواره به راهی می‌اندیشیده‌است که پیش از مرگ جسمانی به حیات روحانی دست یابد. علی اکبر افراسیاب‌پور (۱۳۸۹) نیز در «عرفان و اسطوره‌شناسی مرگ» می‌نویسد: «عرفان و اسطوره در مواردی با هم اشتراک دارند؛ یکی از آنها مرگ‌اندیشی است. آن دو مرگ را مهم‌ترین دغدغه انسان و جاودانگی را شورانگیزترین آرزوی او معرفی می‌کنند؛ با استفاده از مکاشفه و شهود به تأویل و رمزپردازی پرداخته و مرگ را چون خواب و خلسه دانسته‌اند که با روش‌هایی می‌توان بر آن غلبه نمود. در اسطوره و عرفان، مرگ آغازی برای زندگی دوباره است و با فنا در حقیقت، راه به بقا می‌برد. مرگ‌اندیشی در اندیشه‌های مشترک آنها چون فنا و بقا، پرواز روح، آتش، هوم و آب حیات قابل مطالعه است.»

پس از این دو مقاله که در صدد اثبات مشابهت نگرش به مسئله مرگ در اساطیر و عرفان هستند، دو مقاله نیز به استعاره‌های مرگ در مثنوی توجه کرده‌اند: ۱. مقاله عباسی و خسروی (۱۳۹۶) با عنوان «بررسی مفهوم تکاملی مرگ در اشعار مولانا بر اساس نظریه استعاره شناختی مدل فرهنگی استعاره زنجیره بزرگ»، صرفاً به بررسی استعاره‌های جهتی مرگ پرداخته و نقش تکاملی مرگ را از منظر مولوی نشان داده‌اند. نویسندگان نتیجه گرفته‌اند که در نظام ذهنی مولانا تکامل انسان در گذشتن از قالب جمادات و گیاهان و حیوانات و حتی خود انسان و رسیدن به مراتب بالاتر یعنی فرشتگان و قرب الهی، منطبق با خصوصیات سلسله‌مراتبی استعاره زنجیره بزرگ است و مولانا شرط گذشتن از مراتب پایین‌تر را مردن و فنا می‌داند. این مقاله در حالی به تحلیل استعاره‌های جهتی پرداخته است که لیکاف و جانسون در سال ۲۰۰۳، به نادرستی نظر خود در تقسیم استعاره به انواعی چون ساختاری و جهتی و هستی‌شناختی اعتراف و اذعان کرده‌اند. ۲. مقاله «منشأ قرآنی استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی مولوی» (شعبانلو، ۱۳۹۸: ۶۲-۳۹) نیز استعاره‌های مرگ در مثنوی مولوی را در چارچوب نظریه استعاره مفهومی بررسی کرده و بدین نتیجه رسیده است که از سه نوع مرگ (ذاتی، اختیاری، اضطراری) که مولوی بدان‌ها قائل است، مرگ ذاتی و اختیاری در قرآن کریم نیست و تنها به مرگ اضطراری اشاره شده‌است که با استعاره‌های

گرداب، زندگی، خزان، خواب، نوشیدنی، مأمور و سفر بازتاب یافته است. اما مولوی به دلیل تبحر و توغل در قرآن کریم، بهره‌ وافر از کلام‌الله برده و سیمای مرگ را با تنوع بیشتر به صورت آب نیل، سیل، دریا، قاضی، سرهنگ، گرگ، خزان، کاشتن دانه و رویش آن، زادن، بلوغ، رهایی از زندان و جستن از جو ترسیم کرده‌است که همگی مفهوم حرکت را در خود دارند و در ذیل کلان استعاره «مرگ، سفر بازگشت است» می‌گنجند.

### استعاره مفهومی (مبنای نظری)

لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) با انتشار کتاب «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم»، نظریه استعاره مفهومی را طرح نمودند. پس از این لیکاف در ۱۹۸۷، کتاب «زنان، آتش و چیزهای خطرناک: آنچه مقوله‌ها درباره ذهن آشکار می‌سازند» را نوشت و دیدگاه قبلی را با نمونه‌های بیشتر تبیین کرد. وی در سال ۱۹۹۲ مقاله «نظریه معاصر استعاره» را منتشر کرد و دیدگاه‌های قبلی خود را با اندکی تغییرات اصلاح کرد. لیکاف در سال ۱۹۹۶، با مارک ترنر، به طور مشترک کتاب «فراتر از استعاره محض: راهنمای استعاره شعری» را منتشر نمود و در سال ۱۹۹۹، با مارک جانسون، کتاب مفصل و مهم «فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش آن برای اندیشه غرب» را منتشر کرد که در این کتاب هم به استعاره مفهومی و تبیین بیشتر آن پرداخته است. جدیدترین آثار لیکاف، درباره استعاره مفهومی دو مقاله است؛ یکی «نظریه عصب‌شناختی استعاره» که در سال ۲۰۰۹ منتشر کرده و دیگری «نگاشت (رونوشت) مدار استعاره مغز: تفکر استعاری در دلایل روزانه» که به سال ۲۰۱۴ منتشر کرده است.

از دید زبان‌شناسان شناختی «استعاره، سازوکاری شناختی است که از طریق آن یک قلمروی تجربی به طور تقریبی بر قلمروی تجربی دیگر نگاشت می‌شود، به طوری که قلمروی دوم از طریق قلمروی اول درک می‌شود» (بارسلونا، ۱۳۹۰: ۱۰) و بخش عمده‌ای از نظام مفهومی ما به شکل استعاری ساختار یافته است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۱۷۳). به همین دلیل آن را استعاره مفهومی در تقابل با استعاره زبانی نامیدند (راسخ مهند، ۱۳۹۳: ۵۶). استعاره‌های مفهومی از یک حوزه مبدأ و یک حوزه مقصد تشکیل شده‌اند که

انطباق‌هایی میان آنها وجود دارد. حوزه‌های مبدأ نوعاً عینی‌تر و مادی‌تر و در مقابل، حوزه‌های مقصد نسبتاً انتزاعی‌ترند و توصیفشان دشوارتر است (کوچش، ۱۳۹۳: ۳۴).

«جامع‌ترین ادعای نظریه استعاره مفهومی این است که ما می‌توانیم استعاره‌های مفهومی را با نگاشت‌های منظم از حوزه‌های مبدأ بدن پایه و حسی - حرکتی به حوزه‌های انتزاعی تعریف کنیم» (جانسون، ۱۳۹۷: ۲۵۰). استعاره‌های مفهومی بخشی از ناآگاهی شناختی ما هستند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۹۴) و بخش عمده اندیشه ما ناآگاهانه است، نه به مفهوم فرویدی سرکوب‌شده، بلکه به این معنی که در زیر سطح هوشیاری شناختی عمل می‌کند. به گونه‌ای که آگاهی به آن دسترسی ندارد و به قدری سریع اتفاق می‌افتد که در کانون توجه قرار نمی‌گیرد (همان: ۳۰). از نظر جانسون اهمیت استعاره مفهومی در این است که «وسیله عمده ما (گرچه نه تنها وسیله) برای مفهوم‌سازی و استدلال انتزاعی است. به ما امکان می‌دهد که از ساختار معنی و دانش مناسب یک حوزه مبدأ حسی - حرکتی برای فهم یک حوزه هدف انتزاعی استفاده کنیم» (جانسون، ۱۳۹۷: ۲۵۳). از نظر آنان اندیشه از بدن جدا نیست. یعنی هیچ شخص واقعی وجود ندارد که جسم او هیچ نقشی در معنی نداشته باشد، و معنی برای او کاملاً عینی و برخاسته از جهان خارج باشد و زبان او بتواند بدون هیچ نقش عمده‌ای از طرف ذهن، مغز یا بدن، بر جهان خارج منطبق شود. چون نظام‌های مفهومی ما محصول بدن‌های ما هستند، معنی در بدن‌های ما نهاده شده است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۲۳). «حرکات بدنی، دستکاری اجسام و برهم کنش‌های ادراک حسی شامل الگوهای تکراری‌ای هستند که بدون آنها تجربه ما یکسره آشوبناک و غیر قابل فهم است» (جانسون، ۱۳۹۸: ۲۱).

«این بدان معناست که ما دو نظام استنباطی و منطقی مجزا، یکی برای تجربه‌های بدنی و یکی برای مفاهیم و استدلال انتزاعی، تولید نکرده‌ایم. در عوض منطق تجربه بدنی ما تمامی منطق لازم برای اجرای استنباط عقلانی، حتی با انتزاعی‌ترین مفاهیم، را فراهم می‌سازد. در استدلال استعاره - مینای ما، استنباط‌ها مطابق منطق جسمانی توانایی‌های حسی - حرکتی ما اجرا و آنگاه، با نگاشت مبدأ - به - هدف، استنباط‌های منطقی متناظر در حوزه هدف استخراج می‌شوند» (همان، ۱۳۹۷: ۲۵۳). جرروم فلدمن، برای اثبات دیدگاه فوق، نظریه نوروئی زبان را ارائه کرد که بر اساس این نظریه، اندیشه

یک فعالیت نورونی ساختمند است و زبان از اندیشه و تجربه جدایی ناپذیر است. کل اندیشه و زبان ما ناشی از موهبت ژنتیکی و تجربه ماست... مغز انسان نظامی از نورون‌ها است. رابطه میان نورون‌ها و رفتار فیزیکی را می‌توان در حالت ساده فهم پرش غیرارادی زانو مشاهده کرد؛ وقتی که دکتر به زیر کشک زانو ضربه می‌زند. بیشتر مدارهای نورونی دخیل در حرکت در ادراک حرکت هم به کار می‌روند. اگر ما به تصویر کسی که توپی را شوت می‌کند نگاه کنیم، همان مدارهایی در مغز ما فعال می‌شوند که اگر خودمان توپ را شوت می‌کردیم فعال می‌شدند. لذا فهم زبان در مورد ادراک و حرکت عمدتاً شامل همان مدارهای نورونی‌ای است که ما ادراک و حرکت را اجرا می‌کنیم (فلمن، ۱۳۹۷: ۱۷-۱۹).

### مرگ در اساطیر و عرفان

در اساطیر ملل، دیدگاه‌های متنوعی درباره مرگ وجود داد، ولی اکثر این دیدگاه‌ها از یک جهت با هم مشترک‌اند و آن پایان راه دانستن مرگ است. صاحبان اساطیر زندگی را مانند سفر می‌بینند و مرگ را مقصد و نهایت راه می‌دانند و در آیین‌های خود برای نمادین کردن پایان و نهایت و کمال هر چیزی از مرگ استفاده می‌کند. لذا آیین‌های تشرف یکی از مظاهر اصلی نمادهای مرگ آیینی است؛ و مرگ ارادی (مرگ بی‌مرگی به تعبیر مولوی) در نزد عرفا، نمایشی از مرگ اصلی و بازنمایی مرگ و زایش دوباره است. «تاریخ دین سه مقوله یا سه نوع تشرف را از هم متمایز می‌سازد. نخستین مقوله شعائر جمعی است که کارکرد آنها عملی کردن گذار از مرحله کودکی یا نوجوانی به مرحله بزرگسالی است، مانند آیین‌های بلوغ. نوع دوم عبارت است از آیین‌های ورود به یک جماعت سرتی، یک گروه هم‌پیمان یا یک انجمن اخوت. نوع سوم تشرف با رسالتی عرفانی در پیوند است» (الیاده، ۱۳۹۵: ۲۵).

در عرفان اسلامی که آمیزه‌ای از اندیشه‌های دینی و تجربیات شخصی عارفان است، هدف اسطوره‌سازی‌های دینی و روایات و داستان‌های دینی مربوط به آفرینش و مرگ، تکوین انسان و خداست. در نظر عرفای اسلامی آفرینش چرخه‌ای مدور دارد که از خدا آغاز می‌شود و به خدا هم ختم می‌گردد. در این چرخه، آفرینش به منزله دور افتادن از اصل و جدایی از حق و حقیقت است؛ و مرگ و فنا به منزله نزدیکی به اصل و واصل

گشتن بدان است. از منظری دیگر که همان نگاه وحدت وجودی است، هیچ چیزی جز خدا نبوده و نخواهد بود و وجود، مراتب تنزل نور الهی از مرتبه احدیت به مرتبه واحدیت و مراتب بعدی است و همه چیزهایی که ما بر آنها نام «هست» می‌نهیم، سایه‌هایی از وجود اصلی (خدا) یا بازتاب‌هایی از نور الهی‌اند. پس این نگرش موضوع اسطوره‌های مرگ و آفرینش را به طور همزمان هم تکوین خدا می‌داند، هم تکوین انسان؛ زیرا تفکیکی میان انسان و خدا نیست تا بتوان یکی را بر دیگری مقدم دانست. اصولاً دوگانگی وجود ندارد. مولوی نیز متأثر از این اندیشه به مرگ نگریسته است که در ادامه بحث بدان توجه خواهیم کرد.

غالب تفکرات عرفای مسلمان، از جمله مولوی درباره مرگ، بر بنیاد دیدگاه قرآنی و اسلامی بنا شده است ولی از اندیشه‌های اسطوره‌ای و فلسفی کهن نیز بهره گرفته است. مولوی اندیشه بنیادی خود درباره رابطه میان هستی مادی و خالق را با تمثیل موج و دریا بیان می‌کند. از نظر وی انسان و دیگر مظاهر هستی موج‌هایی هستند که از دریا برآمده‌اند و بدان بازمی‌گردند؛ یعنی اجزائی‌اند که به حکم قاعده «يُرْجَعُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَىٰ أَصْلِهِ»، به سوی اصل خود باز خواهند گشت:

عقل پنهان است و ظاهر عالمی      صورت ما موج یا از وی نمی  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۵۲)

تمثیل موج و دریا نمونه‌های دیگری نیز در مثنوی دارد، از جمله:

از سخن صورت بزاد و باز مرد      موج خود را باز اندر بحر برد  
(همان: ۵۳)

مولوی موضوع «زادن صورت از بی‌صورتی» و «برآمدن موج از دریا» و «فروشدن در دریا» را به همین روال در بخش بعدی نیز پی می‌گیرد و تمثیل رایج موج و دریا را در توجیه و معرفی رابطه سخن و اندیشه به کار می‌برد؛ ولی از همین نتیجه، مقدمه‌ای می‌سازد برای نتیجه‌گیری نهایی خود که «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» است. مولوی از تمثیل موج و دریا به این نتیجه می‌رسد که زندگی و مرگ، وجود حقیقی مستقل از هم ندارند. این گونه نیست که در طول حیات فقط یکبار زاده شویم و یکبار هم بمیریم؛ بلکه هر لحظه زادنی و مردنی است و زندگی و مرگ پیوسته در جریانند. این اندیشه



مولوی متأثر از درک اسطوره‌ای از زمان است. زمان در بینش اسطوره‌ای، جریان خطی ندارد؛ بلکه حرکت زمان گردد و دایره‌وار است که در مقاطع مشخصی از سال، زمان نو می‌شود و جهان زندگی را از سر می‌گیرد.

چنان که می‌بینیم در این ابیات دو نظر مهم درباره مرگ و زندگی ارائه شده است که البته در سایر بخش‌های مثنوی نیز مکرر آمده است:

۱. زندگی و مرگ وجود حقیقی مستقل ندارند. زندگی برآمدن موج از دریاست و مرگ بازگشت موج به دریا.

۲. این زندگی و مرگ هست‌نما، فقط یکبار در زندگی انسان‌ها روی نمی‌دهد؛ بلکه پیوسته در جریان است.

موضوع اصلی سخن مولوی در بخش «جواب گفتن شیر خرگوش را» نیز این است که نباید فریب ظاهر چیزها را خورد:

آب خوش را صورت آتش مده      اندر آتش صورت آبی منه  
از شراب قهر چون مستیده‌ی      نیست‌ها را صورت هستی دهی  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۵۵)

مولوی در داستان «مرد عرب و جفت او» مرد را عقل می‌داند و زن را نفس. این طرز تلقی، بنیاد اسطوره‌ای اندیشه عرفانی و تأثیر اسطوره در اندیشه عرفانی یا دست‌کم مشابهت آنها را تأیید می‌کند.

ماجرای مرد و زن افتاد نقل      آن مثال نفس خود می‌دان و عقل  
این زن و مردی که نفس است و خرد      نیک بایسته است بهر نیکو بد  
(همان: ۱۱۳)

در اساطیر اغلب ملل کهن مانند ایرانی، چینی، یونانی، بابلی، شمال اروپا و آمریکا، تاریکی و زمین و دوزخ و دریا و آب، مؤنث هستند و روشنایی و آسمان، مرد هستند. مولوی متأثر از این اندیشه، برای نشان دادن برتری عقل بر نفس، از استعاره مرد و زن بهره برده است.

نمونه‌ای دیگر از اندیشه‌های مشابه عرفانی و اساطیری در مثنوی، دیدگاه‌های مربوط به رستاخیز است:

دردمی در صور گویی الصلا      بر جهید ای کشتگان کربلا  
ای هلاکت دیدگان از تیغ مرگ      برزید از خاک سر چون شاخ و برگ  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۷۳۵)

آنچه که در این بیت اهمیت دارد، این اندیشه است که مرگ مانند دروگر است و انسان‌ها نیز چون گیاه، همان‌گونه که گیاه پس از درویدن دوباره سر برمی‌آورد و می‌روید، بعد از مرگ سر بر می‌آورد (رستاخیز) و زنده می‌شوند.

این اندیشه، بسیار شبیه به اندیشه‌ی اسطوره‌ای خدایان شهیدشونده است که در جهان کهن روایی بسیاری داشته است. بنیاد اندیشه بر این بوده است که همانگونه که غلات پس از دروده شدن (بریده شدن سرشان و کشته شدنشان)، مدتی بعد در فصل بهار و موسم گرم سال می‌رویند و زندگی را از سر می‌گیرند و به همان بالندگی خود می‌رسند، انسان‌ها نیز به عنوان خدایان غله کشته می‌شوند تا در زمانی دیگر زنده شوند. برای نمونه، می‌توان به اسطوره سیاوش که از خورش گیاه سیاوشان می‌روید و به اسطوره‌ی ایزیس و اوزیریس اشاره کرد (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۶: ۴۳۶-۴۱۶).

بسیاری از استعارات مرگ در مثنوی، بنیاد اسطوره‌ای دارند. از جمله تشبیه انسان به دانه، که همان اسطوره فوق است؛ و تشبیه مرگ به زادن که بسیار نزدیک به همین تفکر و اندیشه است که زندگی انسانی را به زندگی گیاهی مانند می‌کردند.

### نمونه‌هایی از مشابهت‌های اندیشه‌های مولوی با باورهای اسطوره‌ای و فلسفی کهن درباره‌ی مرگ

در این بخش برخی از مشابهت‌هایی که میان اندیشه مولوی با دیدگاه‌های کهن دینی و فلسفی (که بعدها به عنوان اندیشه‌های اساطیری شناخته شدند) درباره‌ی مرگ وجود دارد، نموده می‌شود. اندیشه‌های کهن دینی درباره‌ی مرگ و زندگی و مسائل مرتبط بدان‌ها، در سراسر جهان، به‌ویژه در میان فرهنگ‌ها و اقوام نزدیک به هم از همبستگی و شباهتی بسیار برخوردار است<sup>(۱)</sup>.

یکی از باورهای مشترک و فراگیر در اساطیر ملل، پیدایش اعتقاد به وجود روح است که در بررسی اندیشه‌های مربوط به مرگ، به‌ویژه اعتقاد به دنیای پس از مرگ، بسیار

مهم است. باور به وجود روح یکی از اندیشه‌های اسطوره‌ای و باورهای کهن دیرپای لامکان و لازمان است که بر طبق آن «تمام موجودات اعم از متحرک یا ساکن، مرده یا زنده، دارای روحی هستند که در درون آن مخفی‌اند و خاصه افراد انسانی هر یک روحی دارند که در هنگام خواب و رؤیا از بدن آنها موقتاً خارج می‌شود، و بالاخره در لمحّه واپسین و هنگام مرگ، بدن را به طور قطع رها می‌کند» (ناس، ۱۳۵۴: ۱۴)؛ بنابراین «از بین‌النهرین تا پرو، تمدن‌های بزرگ از مرحله‌ای گذشته‌اند که مشخصه آن گونه‌ای از تدفین مردگان بوده که گویی آنها هنوز زنده‌اند» (جینز، ۱۳۹۳: ۱۸۷).

یکی از منابع فلسفی کهن که گمان می‌رود در ساختن منظومه اندیشگانی مولوی درباره روح و مرگ مؤثر بوده، فلسفه یونانی به‌ویژه فلسفه افلاطون است. بنیان فلسفه افلاطونی، در عین این که نام فلسفه بر خود دارد، تا حد زیادی بر پایه اندیشه‌های اسطوره‌ای و دینی مصری، اورف‌های، ایرانی و بابلی نهاده شده است. از این رو سخنان افلاطون یا تفسیر و تحلیل اساطیر باستان است، یا بازآفرینی و تدوین تازه‌ای از آنهاست؛ نه اندیشه‌های فلسفی ابداعی وی. مثلاً «جهان صور افلاطونی یا مثل افلاطونی، نمی‌توانست ابداع خاص او باشد. پیش از آن، متفکران یونانی با سفرهایی که به شرق کرده بودند، با آن آشنایی داشتند. اما در مغرب زمین به نام افلاطون شهرت یافت» (رضی، ۱۳۸۴: ۱۱)، لذا در این مقاله سخنان وی درباره مرگ و روح و عالم مثل به عنوان یکی از منابع اساطیر کهن تلقی شده است.

مشابهت‌های فراوانی میان اندیشه‌های مولوی با افلاطون دیده می‌شود که برخی از پژوهشگران به مواردی از این مشابهت‌ها اشاره کرده‌اند (ر.ک: رسولی بیرامی، ۱۳۸۷). ما یقین نداریم که مولوی به طور مستقیم از آثار افلاطون بهره جسته باشد، ولی در این که میان اندیشه‌های ایرانی و اسلامی و افلاطونی و بسیاری ملل دیگر درباره مسائل اساسی هستی و آفرینش، مانند مرگ، مشابهت‌هایی وجود دارد که ممکن است حاصل تبادلات فرهنگی باشد، بی‌گمانیم. شاید مولوی به دلیل آشنایی با زبان یونانی (که از برخی غزل‌هایش پیداست) آثار افلاطون را که در قسطنطنیه (استانبول) وجود داشته است، دیده و خوانده بوده یا آن که از طریق دوستان با آن آثار و اندیشه‌ها آشنا شده بوده است. از سوی دیگر رواج اندیشه‌های افلاطون در روم شرقی که بی‌گمان بر تمامی

فضاهای فکری آنجا اثر داشته، بر اندیشه مولوی هم اثر گذاشته است.

در شکل‌گیری شخصیت فکری و اندیشگانی مولوی منابع متعدد و متنوعی دخیل بوده‌اند؛ از جمله منابع دینی اسلامی (مانند قرآن کریم و روایت اسلامی)، آثار عرفانی کسانی چون عطار و سنایی، اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام و آثار فیلسوفانی چون بوعلی سینا و افلاطون.

یکی از منابعی که می‌تواند ما را در رسیدن یا نزدیک شدن به منشأ تفکرات مولوی عموماً، و استعاره‌های مرگ در مثنوی خصوصاً راه نماید، بررسی تفکرات ابوعلی سیناست. به نظر می‌رسد مولوی با اندیشه‌های ابوعلی سینا آشنایی دقیق داشته است، زیرا در داستان پادشاه و کنیزک، شیوه طبیب در درمان کردن کنیزک، همان شیوه ابوعلی سینا در درمان امیر نوح بن منصور سامانی است و مهمتر از این، اندیشه‌های وی درباره روح (نفس) و مرگ و ترس از مرگ، همان دلایل و توجیهات ابوعلی سیناست. وی رساله‌ای در بیان علت ترس از مرگ و راه‌های درمان آن با عنوان «الشفاء من خوف الموت و معالجه داء الاغتمام به» به عربی نوشته است. سخنان مولوی درباره مرگ بسیار شبیه به دیدگاه‌های ابوعلی سینا و گاهی عین آن است. بوعلی معتقد است: ترس از مرگ مهمترین و فراگیرترین ترس انسانهاست. کسی از مرگ می‌ترسد که، ۱. مرگ را نمی‌شناسد و ۲. از سرانجام خود پس از مرگ نا آگاه است و ۳. گمان می‌کند پس از متلاشی شدن کالبدش، حقیقت ذاتش نیز از میان خواهد رفت، ۴. نیز گمان می‌کند که مرگ با درد و رنج همراه است، ۵. و پس از مرگ دچار عقوبتی سخت خواهد شد، ۶. و اموالش را از دست می‌دهد. این گمان‌ها همگی باطل‌اند و حقیقتی ندارند (کمپانی زارع، ۱۳۹۶: ۸۹-۹۵).

لُبِّ کلام بوعلی سینا این است: نادانی و جهل عامل اصلی ترس از مرگ و مکروه دانستن آن است، پس شناخت و علم می‌تواند عامل اشتیاق به مرگ و محبوب دانستن آن باشد. سخنان بوعلی سینا در این رساله به سخنان افلاطون درباره مرگ و روح بسیار شبیه است و ممکن است متأثر از اندیشه‌های افلاطون باشد.

به دلیل این که شباهت بسیاری میان اندیشه‌های مولوی درباره هستی و آفرینش با اندیشه‌های افلاطون بویژه نظریه «مثل» وی وجود دارد، ما به دیدگاه‌های افلاطون بیشتر

توجه کرده‌ایم اما به همین حد بسنده نمی‌کنیم و به برخی آبشخورهای فکری افلاطون در ارائه نظریه مثل نیز اشاره می‌کنیم و مختصراً به تبیین تأثیر اسطوره‌های ایرانی بر جهان‌بینی فلسفی یونانی می‌پردازیم.

بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که دین ایرانی، به‌ویژه آیین زرتشتی، بر جهان‌بینی و عرفان یونانی و مسیحی و غربی، خاصه بر فلسفه کلاسیک یونان، اثر گذاشته است و افلاطون اصول فلسفه خود یعنی باورهایی چون اعتقاد به عالم صغیر و کبیر، عالم مثل، منشأ روان در ذات خداوند، بازگشت روان به سوی خداوند، انسان نخستین، افسانه آفرینش و ثنویت را از آیین و تعالیم زرتشت گرفته است (پانوسی، ۱۳۸۱: ۱۸). افلاطون در برخی از آثارش توضیحاتی در باب روش‌های تعلیماتی و شیوه حکومتی ایران، به‌ویژه آیین‌ها و عقاید مغان ارائه کرده است، به‌طوری‌که می‌توان احتمال داد آشنایی او با این موضوعات، تأثیراتی در برخی از عقاید و آرای او داشته است. هرمیپوس که خود یونانی است، گفته است که اوستا به یونانی ترجمه شده بود و این کافیست که یونانیان، از جمله افلاطون از جهان‌بینی ایرانیان آگاه شده باشند (همان: ۴۵).

افلاطون در رساله فایدون به مفاهیمی چون جهان صغیر و جهان کبیر<sup>(۲)</sup>، و تجلی کل در جزء اشاره کرده است و در کتاب جمهوری نیز از «ثنویت و دوگانه‌انگاری، سه جزئی بودن هستی و جامعه آرمانی، راستی و اصل خیر و خورشید، دروغ گفتن و وام گرفتن، چهار فضیلت برای کمال یافتن جامعه، حکومت یک‌ه شاهی، سال بزرگ» سخن رانده که متأثر از تفکرات ایرانی است. در رساله فایدروس نیز به موضوعاتی چون «سه جزئی بودن نفس، دوازده ماه و دوازده ایزدان اشاره کرده است که باز متأثر از اندیشه‌های ایرانی است. در آثار دیگر نیز درباره خیر و شر، و ثنویت سخن رانده است که از اصول دیدگاه‌های ایرانی است» (<http://www.iptra.ir/matter/1181/16>).

استفان پانوسی دلایل و نمونه‌های متعدد از پژوهشگران مختلف در تأیید اثرپذیری یونانیان، به‌ویژه افلاطون از اندیشه‌های ایرانی نقل کرده است که خوانندگان را بدان کتاب و منابعی که معرفی کرده، ارجاع می‌دهیم. هسته فلسفه افلاطون، نظریه مثل است که آموزه‌ای زردشتی است. از نظر زردشت هر چیز محسوسی دارای پیش‌نمونه (Prototype) در جهان مینوی است و هر پدیده و

موجود محسوسی، بازتابی از آن پیش‌نمونه است و از آن به وجود آمده است. زمین تکرار خشنی از آسمان است. زردشت معتقد است که این پیش‌نمونه‌ها از هم جدایند و در حکم موجودات آرمانی و ارواح پاک هستند که هرگونه زندگی را در جهان و در انسان به بار می‌آورند و پرورش می‌دهند و نیز نگاه می‌دارند. این پیش‌نمونه‌ها قبل از فردفرد موجودات، وجود داشتند و آنگاه به چیزها فرود آمدند و با تن آنها پیوستند؛ ولی پس از مرگ هر موجودی، به اتر (Aether) ناب هستی فروغ آرمانی برمی‌گردند. زردشت این اندیشه را از هندوستان به ارث برده است (پانوسی، ۱۳۸۱: ۶۵).

تفکر وحدت وجودی در نزد عرفا برآمده از این اندیشه است و مولوی نیز از عرفای باورمند به این نظریه است؛ لذا این نظریه به عنوان یکی از اصول فکری مولوی در دیگر افکار وی نیز اثر گذاشته است. او بر همین مبنای گوید دردها جزئی از مرگ هستند. وقتی که انسان توانایی راندن و دور کردن جزءها را ندارد، لذا امکان رهایی از چنگال کل را نیز نخواهد داشت.

پس از این مقدمه کوتاه، نمونه‌های تأثیر، اندیشه‌های اساطیری و فلسفی باستان در پرورش و پردازش استعاره‌های مرگ در مثنوی ارائه می‌گردد.

### استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی

برای آن که طبقه‌بندی بهتری از استعاره‌ها ارائه دهیم، آنها را بر اساس ویژگی‌هایشان یا وجوه شبه میان حوزه‌های مبدأ و مقصد چیده‌ایم، و برخی از نمونه‌های شعری مربوط به هر ویژگی را در ذیل آن نشانده‌ایم.  
مرگ عامل شناخت حقیقت و نزدیک شدن بدان است.

مولوی مرگ را عامل شناخت می‌داند و معتقد است که در اثر مرگ پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق روشن می‌شود:

باغها و سبزه‌ها در عین جان	بر برون عکسش چو در آب روان
آن خیال باغ باشد اندر آب	که کند از لطف آب آن اضطراب
جمله مغروران بر این عکس آمده	بر گمانی کاین بود جنت‌کده
چون که خواب غفلت آیدشان به سر	راست بینند و چه سود است آن نظر؟

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد  
یعنی او از اصل این رز بوی برد  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۵۶۶-۵۶۷)

هیچ کس با خویش زُرُ غِبّاً نمود؟  
آن یکی نه که عقلش فهم کرد  
ور به عقل ادراک این ممکن بدی  
با چنان رحمتکه دارد شاه هاش  
هیچ کس با خود به نوبت یار بود؟  
فهم این موقوف شد بر مرگ مرد  
قهر نفس از بهر چه واجب شدی  
بی‌ضرورت چون بگویند نفس کش  
(همان: ۹۵۵)

کشتن و مردن که بر نقش تن است  
چون انار و سیب را بشکستن است  
(همان: ۳۴)

مردن مثل پوست باز کردن و شکافتن انار و سیب است که باطن آنها را نشان می‌دهد.

مولوی در استعاره «مرگ زادن است» نیز به عاملیت مرگ در شناخت حقیقت و آشکار شدن حق از باطل اشاره دارد. همان‌گونه که رنگ و جنسیت کودک پیش از زاده شدن، مشخص نیست و پس از آن است که مشخص می‌شود به چه کسی تعلق دارد؛ و به قول مولوی زنگی است یا رومی؛ مرگ نیز آشکارکننده حقایق است.

تن چو مادر طفل جان را حامله  
جمله جانهای گذشته منتظر  
زنگیان گویند خود از ماست او  
رومیان گویند بس زیباست او  
مرگ درد زادن است و زلزله  
تا چگونه زاید آن جان بطر  
(همان: ۱۴۹)

افزون بر این، در حکایت «آوردن پادشاه جهود زنی را با طفل و انداختن او طفل را در آتش و بسخن آمدن طفل در میان آتش» نیز مرگ را عامل کشف حُجُب و پیدایی رحمت حق، و عامل زندگی می‌داند و از زبان کودک در میان آتش، خطاب به مادرش می‌گوید:

چشم بند است آتش، از بهر حجاب  
مرگ می‌دیدم گه زادن ز تو  
چون بزادم، رستم از زندان تنگ  
در جهانی، خوش هوای خوب رنگ  
رحمت است این، سر بر آورده ز جیب  
سخت خوفم بود افتادن ز تو

من جهان را چون رحم دیدم کنون چون در این آتش بدیدم این سکون  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۳۸)

حکایت اخیر، کاملاً مشابه بخشی از اسطوره ایزیس و اوزیریس است. بر اساس این اسطوره، «ست»، «اوزیریس» را فریفت و در صندوقچه نهاد و به آب نیل انداخت، سرانجام صندوقچه به قلمرو بایبلوس وارد شد. نهال کوچکی در کنار صندوقچه سبز شده بود که به مرور زمان به درختی ستر تبدیل شد و صندوقچه را در تنه خود بلعید. شاه بایبلوس تنه این درخت را قطع کرد و به عنوان ستون در کاخ خود نصب کرد. ایزیس (همسر اوزیریس)، در پی صندوق به سرزمین بایبلوس رفت و به دربار شاه ملکارت و ملکه آستارت راه یافت و پرستاری کودک آنان را بر عهده گرفت. ایزیس متوجه شد که از ستون بوی اوزیریس می‌آید. شب هنگام پنهانی تکه‌هایی از ستون حاوی اوزیریس را کند و در آتش افکند. چوب درخت بر اثر تماس با پیکر شوهر او خاصیتی جادویی پیدا کرده بود، به گونه‌ای که وقتی می‌سوخت، هر کسی می‌توانست بدون آسیب از میان شعله‌های آن بگذرد. ایزیس فرزند شاه را در میان شعله‌ها نهاد تا گرم شود و کودک بدون هیچ گونه صدمه بر جای ماند. در این هنگام مادر کودک که وارد تالار شده بود، از دیدن فرزندش در میان شعله‌های آتش وحشت‌زده شد و کودک را از میان آتش بیرون کشید. ایزیس گفت چنانچه کودک اندک‌زمانی دیگر در میان شعله‌ها بر جایی ماند، به جاودانگی دست می‌یافت، اما اکنون فقط عمر زیادی خواهد داشت (بیرلین، ۱۳۸۶: ۲۸۶-۲۸۹).

تعبیر استعاری مولوی از مرگ و نقش آن در ایجاد شناخت و وصول به حقیقت، متأثر است از اندیشه «جهان‌فروری در حکمت ایران باستان که بر اساس آن صور نخستین همه انواع از انسان و جماد و نبات به صورت ناپسودنی و مینوی در آن عالم مینو، در آغاز آفرینش توسط خدا آفریده شد» (رضی، ۱۳۸۴: ۱۱۲). این اندیشه بعدها از سوی افلاطون با نام نظریه مثل طرح شد. اساس این اندیشه اعتقاد به دو وجهی بودن انسان (بعد روحی و مادی داشتن) است. در این میان روح اصل است و کالبد در حکم مرکب یا زندان وی است. بر اساس این تفکر آفرینش دارای سلسله مراتب است. بدین صورت که روح از مرتبه خود تنزل یافته تا به مرتبه مادی و مظاهر هستی رسیده است و باید دوباره پالایش یابد و تصعید شود تا به مقر اصلی خود بازگردد.



این اندیشه که بر اساس اسناد موجود، نخستین بار در اوستا (بشت سیزدهم) طرح شده است و پس از آن در آثار افلاطون آمده است، به وجود مینوگ موجودات اصالت می‌دهد و صورت مادی و محسوس موجودات را سایه وجود مینوگ و فاقد اعتبار می‌شمارد. همه حقایق در جهان مینو یا عالم مُثُل است و در این دنیا فقط سایه‌های تحریف شده حقایق را می‌شود دید. پس برای آگاهی از راز هستی و شناخت حقایق راهی جز انداختن پرده‌ها و رسیدن به عالم مُثُل یا عالم صور مینوی وجود ندارد. از نظر افلاطون «اگر بخواهیم چیزی را به صورتی روشن بشناسیم، باید خود را از قید و بند تن رها سازیم و به وسیله خود روح، خود اشیاء را دریابیم. پس وقتی بمیریم، همان طور که استدلال ما روشن ساخت، به آرزوی خود خواهیم رسید و به آنچه که خود را عاشقش می‌خوانیم، یعنی حکمت، دست خواهیم یافت؛ اما چنین چیزی تا زمانی که در قید حیات هستیم ممکن نیست» (گاتری، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

پس از این افلاطون سخنی درباره امکان و احتمالات شناخت حقیقت و دست یافتن به حکمت می‌گوید که بعدها در زمره مبانی اندیشه‌های عرفان اسلامی یافت می‌شود و می‌توان این تفکر را به نوعی دیگر در مثنوی مولوی نیز دید. او معتقد است در زمان زندگی و اسارت روح در قالب تن، نمی‌توان شناخت روشنی از چیزی به دست آورد. لذا «دو حالت در پیش خواهیم داشت. یا هرگز به چنین شناختی دسترسی نخواهیم داشت، و یا بعد از مرگ به آن خواهیم رسید، زیرا فقط آن وقت است که روح به‌خودی‌خود و عاری از بدن تحقق دارد. تا زمانی که در قید حیات هستیم آنگاه به دانش نزدیکتر می‌شویم که مراد و پرداختن به تن را به حد اقل برسانیم - فقط به آنچه ضرورت دارد اکتفا کنیم - و خودمان را از آن دور نگه داریم، تحت طبیعت آن قرار نگیریم تا این که خدا ما را نجات دهد. در آن هنگام می‌توانیم مطمئن باشیم که با خلوص و آزادی کامل از بلاهت تن رها خواهیم شد و به اقران خود خواهیم پیوست و به وسیله قوای ادراکی خودمان به شناخت حقیقت بی‌آلایش دست خواهیم یافت» (همان: ۳۰۸).

آن سخن افلاطون که گفتیم به عنوان یکی از مبانی تفکر عرفانی است، «کاهش مراد و پرداختن به تن برای رسیدن به آگاهی و دانش» است. این سخن به زبان ساده و شفاف، همان مسئله غامض و متناقض نمای «مرگ پیش از مرگ» یا «مرگ بی‌مرگی» را

بیان می‌کند. در عرفان اسلامی نیز تا زمانی که از قید تن رها نشویم به حقیقت نمی‌رسیم و تا زنده‌ایم، قطع تعلق کامل از تن و کالبد ممکن نیست، لذا مرگ پیش از مرگ (مرگ بی مرگی) نمی‌تواند شناخت کامل و تمام از حقیقت به ما بدهد، فقط می‌تواند ما را به حقیقت نزدیکتر گرداند.

#### مرگ عامل بازگشت به اصل است

الیاده در تفسیر «ایده بازگشت به اصل» می‌گوید: «بازگشت به بنیان‌ها به این معنی است که نخستین مظهر چیز، مهم و معتبر است نه مظاهر متوالی آن. بازگشت به بنیان، عبارت است از ارزنده کردن دوباره زمانی است که چیزها برای نخستین بار در آن تجلی یافته‌اند» (الیاده، ۱۳۶۷: ۳۵). در استعاره «مردن زادن است»، کوشش بر این است که با مرگ بی‌مرگی همان زمان آغازین بازسازی شود. لذا «مردن» در معانی بازگشت به اصل و بنیان است. قدمای آرتک‌ها معتقد بودند «آنکه می‌میرد خدا می‌شود. لذا وقتی کسی می‌گوید: او خدا شده است، به معنای آن است که او مرده است» (جینز، ۱۳۹۳: ۱۸۶).

چنان‌که مرگ جسمانی، موجب بازگشت به اصل (ابتدا بازگشت به خاک و شکم مادر زمین، سپس بازگشت به حق) است، مرگ بی‌مرگی نیز با بازسازی حالت نخستین و قبل از تولد مادی انسان (یعنی تولد دوباره او در حالت جدید) موجب بازگشت انسان به اصل است.

در تفکرات اساطیری «مدرکی درباره این که زمین حالتی نرینه دارد، نزد هیچ قومی یافت نشده است. سنت نزد اقوام ابتدایی تاکنون بر این بوده است که زمین مادینه است. اجداد غارنشین انسان‌ها، در غارهای عمیق در دل زمین، یعنی زهدان مادر- زمین، می‌گشتند تا در آن به نیایش و نقاشی بپردازند» (بورلند، ۱۳۸۷: ۱۳۹) در روایت اسلامی، آفرینش آدم به عنوان ابوالبشر از خاک بوده است و دیگر انسانها از نسل وی‌اند. این تفکر که زمین مادر است، بنیاد و آبشخور استعاره‌هایی از قبیل «مرگ دانه است» (دانه مرگ) شده است.

در این جا دو چیز اهمیت دارد؛ یکی کالبد انسان که از خاک است، دیگر نیروی محرکه وی که از روح خداست. پس بازگشت به اصل به این دلیل به بازگشت تن به خاک و روح به حق تعبیر می‌شود و هرگز از بازگشت به آدم و حوا (پدر و مادر

نخستین) سخن نمی‌رود، زیرا که علاوه بر آفرینش آدم از خاک و نفخه الهی، در اساطیر اعتقاد بر این است که اصل مهم است، واسطه‌ها اهمیتی ندارند.

مولوی از این اندیشه در پردازش استعاری مرگ بهره برده است. وی اصل کشش جزء به سوی کل (عشق) را عامل مرگ می‌داند یا آن که مرگ را نامی برای این اصل محسوب می‌دارد و می‌گوید آب و خاک و باد و آتش به هنگام اجل، بهره خود از تن می‌جویند و عالم ارواح نیز جان (روح) را جذب می‌کند که این فرایند نامی جز مرگ ندارد.

جزوها را روی‌ها سوی کل است      بلبلان را عشق با روی گل است

(مولانا، ۱۳۸۲: ۳۷)

چون که هر جزوی بجوید ارتفاق      چون بود جان غریب اندر فراق

گوید ای اجزای پست فرشی‌ام      غربت من تلخ‌تر، من عرشی‌ام

(همان: ۴۹۴)

#### مرگ عامل گذر از یک مرحله وجودی به مرحله دیگر است

یکی دیگر از تفکرات کهن بشری که در اساطیر و ادیان کهن یافت می‌شود، اعتقاد به تناسخ است که افلاطون نیز بدان اشاره کرده است. اندیشه تناسخ در زمره اندیشه‌های اسطوره‌ای است که در آن مرگ را عامل جاودانگی و بازگشت به بنیاد تلقی می‌کنند. معتقدان به تناسخ، چون اکثر اسطوره‌باوران، انسان را دارای دو ساحت وجودی (تن و روح) می‌دانند که اصالت با روح است و تن مرکب و قالب روح تلقی می‌شود؛ لذا بر این باورند که مرگ، حقیقت وجودی انسان (روح) را نابود نمی‌کند بلکه از یک مرحله به مرحله دیگر از هستی یا از کالبدی به کالبد دیگر منتقل می‌کند.

مولوی در بخشی از مباحث خود، مرگ را دارای کارکردی مطابق با اندیشه قائلان به تناسخ می‌داند. در نظر وی مرگ مانند جستن از جو و گذر از یک مرحله به مرحله دیگر در مسیر تکامل است.

از جمادی مردم و نامی شدم      و ز 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 بر آرم از ملایک بال و پر...

(مولانا، ۱۳۸۲: ۴۷۳)

هستی حیوان شد از مرگ نبات      راست آمد اقلونی یا ثقات  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۴۸۴)

نه چنان مرگی که در گوری روی      مرگ تبدیلی که در نوری روی  
مرد بالغ گشت آن بچگی بمرد      رومی شد صبغت زنگی سترد  
(همان: ۸۷۹)

### مرگ، رهایی روح از زندان تن است

بر اساس اندیشه‌های ایران باستان درباره‌ی آغاز آفرینش، «اهورامزدا با همه آگاهی (دانایی کل) و بهی در بالاترین پایه در روشنی بی‌کرانه بود» (دادگسی، ۱۳۸۰: ۳۴). اهورامزدا اصل بنیادین است<sup>(۳)</sup> که آفرینش از آن پیدا شد؛ «آفرینشی که از بنابن سرشار شد یعنی از همان اصل اصیل صادر گشت و آفرینش عبارت است از یک نوع باهم‌بود و باهم‌ستیز روح و ماده؛ بنابن روشنایی با بنابن تاریکی» (پانوسی، ۱۳۸۱: ۵۴). در آیین مزدایی، اهورامزدا آفریننده‌ی روشنی (سپننه مینو) و تاریکی (اهریمن) است. اهورامزدا، روشنایی و نور محض، مطلق و جاویدان است و هر چیزی که به او نزدیکتر باشد، نور و فروغ بیشتری دارد و هر چه از آن دورتر باشد، به همان نسبت تیره‌تر و کم‌بهره‌تر از نور خواهد بود. نفس ناطقه هم که در تن (جسم = تاریکی) قرار دارد از جنس نور است و نور اسپهبد خوانده می‌شود. و معرفت نیز از جنس نور است. نفس که شور نور بی‌پایان را دارد، با فروگذارند اندیشه و گفتار و کردار بد، در پی وصال اهورا مزداست؛ اما راه وصال از وهومنه (بهمن) می‌گذرد که البته اردیبهشت هم میانجی بهمن است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۴۱-۶۸). بدین گونه نفس ناطقه از جسم و تن تاریک به سوی نور مطلق برمی‌شود. مولوی نیز هم‌نوا با سایر عرفای اسلامی، بارها در مثنوی تن را زندان روح محسوب کرده و مرگ را رهایی و آزادی روح از این زندان دانسته است:

هست هفتاد و دو علت در بدن      از کشش‌های عناصر بی‌رسن  
علت آید تا بدن را بسکلد      تا عناصر همدگر را واهلد  
چار مرغند این عناصر بسته پا      مرگ و رنجوری و علت پا گشا  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۴۹۴)

در اساطیر مصر باستان معتقد بودند «هر انسانی از سه بخش تشکیل می‌شود: پیکر، روح «کا»، و روح «با». پس از مرگ، «کا» به زندگی ادامه می‌دهد و پیکر انسان از طریق مومیایی کردن حفظ می‌شود، زیرا متعلق به «کا» و خانه اوست. هنگامی که اوزیریس در روز رستاخیز به مردگان ندا می‌دهد که برخیزند، «کا» می‌تواند پیکر را به تملک کامل خود درآورد» (بیرلین، ۱۳۸۶: ۲۸۹).

از نظر افلاطون مرگ جدایی پسوخه (روح / نفس / عقل) از زندان بدن است (افلاطون، ۱۳۶۶: ۴۹۱) گاتری معتقد است که افلاطون تحت تأثیر آیین‌های سری اورفه‌ای بدن را زندان عقل می‌داند (گاتری، ۱۳۷۷: ۲۲۲). چنان که پیشتر گفتیم، آیین‌های ایرانی در اورفه اجرا می‌شد و اندیشه‌های ایرانی توسط مغان و حکومت‌هایی ایرانی که در آسیای صغیر مستقر بودند، بدان جا راه یافته بود. این اندیشه مانند اندیشه نور و ظلمت در ادیان ایران باستان است و ممکن است متأثر از آن باشد.

مرگ جدایی عناصر است (زندگانی آشتی زدهاست / مرگ آن کاندرا میانش جنگ خاست)  
چار مرغند این عناصر بسته پا مرگ و رنجوری و علت پا گشا  
پایشان از همدگر چون باز کرد مرغ هر عنصر یقین پرواز کرد  
(مولانا، ۱۳۸۲: ۴۹۴)

به نظر می‌رسد سخن مولوی که می‌گوید: «زندگانی آشتی زدهاست» (همان: ۵۹)، همان اندیشه زرتشتی است که بر مبنای آن «در آغاز چیزی نبود جز آغازهای بُنایی (اصلی اصیل، مبدأ و سر آغاز اساسی و بنیادین) آنگاه پس از آفرینش به پیدایش آمد؛ آفرینشی که از بنابن سرشار شد یعنی از همان اصل اصیل صادر گشت و آفرینش عبارت است از یک نوع با هم بود و با هم ستیز روح و ماده؛ بنابن روشنایی با بنابن تاریکی» (پانوسی، ۱۳۸۱: ۵۴). این سخن مولوی از سوی دیگر با دیدگاه سقراط در رساله فایدون مطابقت دارد. سقراط می‌گوید: «چیزهایی که در نتیجه ترکیب پیدا آمده‌اند یا بالطبع مرکب‌اند، ممکن است روزی اجزاء ترکیب‌دهنده آنها از هم جدا شوند، در حالی که چیزهای غیرمرکب و بسیط از این عارضه مصون‌اند» (افلاطون، ۱۳۶۶: ۵۱۱).

مولوی بر اساس دیدگاه زرتشتی و افلاطونی زندگانی جسمانی را حاصل هماهنگی

اضداد می‌داند.

گاتری معتقد است که افلاطون در محاوره فایدون، تحت تأثیر ادیان عرفانی و آئین‌های تزکیه تله‌تای، بویژه آثار و دستوره‌های آئین اورفه‌ای بوده است (گاتری، ۱۳۷۷: ۲۲۱). بنابر این، شباهت اندیشه‌های مولوی به افلاطون هم می‌تواند محصول آشنایی مستقیم با آثار افلاطون باشد، هم می‌تواند متأثر از اندیشه‌های اورفه‌ای باشد که احتمالاً در آسیای صغیر آثاری از آن باز مانده بوده است. «افلاطون فیلسوفان را دارای عاقبت نیکویی می‌دانست که مذاهب سری برای خود وعده می‌دادند... برداشت افلاطون از فیلسوفان، متأثر از برداشت آنها از تزکیه‌یافتگان است. چاره‌ای جز قبول تأثیر عمیق این مذاهب بر اندیشه افلاطون نداریم، به‌ویژه دین اورفه‌ای که مخالفتش با تن بسیار جدی بوده است و جسم و جان را به صورت قاطع جدا می‌سازد و تن را فقط مایه زحمت و منشأ شر می‌داند و دوری گزیدن از آن را تکلیف همیشگی روح می‌داند» (همان: ۲۲۳).

#### مرگ سفر است

در نظر اقوام پولینزی، انتقال از این جهان به سرزمین مردگان، به‌سان سفر به جزایر جدید بود و جهان فرازین و فرودین برای آنها معنایی نداشت (بورلند، ۱۳۸۷: ۳۱۴). مصریان باستان نیز اعتقاد داشتند که مردگان به سرزمین مقدس غرب سفر می‌کنند؛ یعنی آنجا که خورشید فرومی‌رود (همان: ۳۱۶)

چنان که پیش از این نقل کردیم، از منظر افلاطون «نفس وقتی کامل است و باله‌ایش سالم است، میل به عالم بالا دارد... اما وقتی به صورت ناقص جلوه می‌کند، باله‌ایش پژمرده می‌شود و میل به نشیب می‌کند و به زمین فرود می‌آید و در قالب تن می‌رود» (افلاطون، ۱۳۹۲: ۱۰۱). این عقیده با اندکی تفاوت در اندیشه عرفای اسلامی نیز دیده می‌شود و چنان که پیشتر اشاره کردیم، قصیده عینیه ابن‌سینا حاوی همین نظریه است. افلاطون هنگام سخن گفتن درباره مرگ، آشکارا آن را با سفر می‌شناساند و می‌گوید: «کسی که می‌خواهد در این راه (مرگ) گام بگذارد، باید درباره چگونگی راه و آنچه در طی این مسافرت خواهد دید، بیندیشد (همان، ۱۳۶۶: ۴۸۸). مولوی نیز می‌گوید انسان (روح انسان) از عالم بالا به عالم خاکی نزول کرده است و باید به همان اصل خود بازگردد که این امر به‌واسطه مرگ محقق می‌شود. پس مرگ سفر است اما سفر به سوی

مبدأ و مبنای هستی؛ یعنی نیمه دوم چرخه سَفَرِ خلقت. نیمه اول جدایی از اصل و دوری از آن بود و نیمه دوم، بازگشت بدان است.

با عنایت به نمونه‌هایی که پیش از این، درباره منشأ اسطوره‌های استعاره‌های مرگ نقل کردیم، می‌توان نتیجه گرفت که استعاره «مرگ سفر است»، کلان‌استعاره مولوی و افلاطون و اسطوره‌ها درباره مرگ است، و استعاره‌های بالا همگی در ذیل کلان‌استعاره سفر می‌گنجند.

چنان‌که در مقدمه متذکر شدیم، اصول اندیشه عرفانی اسلامی در سه حوزه مفهومی مرگ و عشق و شناخت خلاصه می‌شود و عشق و مرگ، خود به ترتیب، ابزار و روش شناخت محسوب می‌شوند. از این رو کلان‌استعاره «مرگ» باید در ذیل استعاره شناخت بررسی شود و درگنجد تا نقش و جایگاه اصلی آن در معرفت الهی و سلوک عرفان مشخص و برجسته گردد. از آنجا که شناخت نیز خود به واسطه حوزه سفر مفهوم‌پردازی شده است؛ لذا اثرپذیری مولوی و عرفان اسلامی از اندیشه‌های اساطیری و کهن به همین موضوع مرگ ختم نمی‌شود و در سطوح دیگر نیز وجود دارد. افلاطون از زبان سقراط نقل می‌کند: «اگر کسی را آن رستگاری باشد که دانش واقعی به دست آورد و آن را به دیگران نیز بیاموزد، آن کس سایه حق در روی زمین و پیشوای واقعی مردمان است» (همان: ۸)، از این رو افلاطون معتقد است نفوسی که بیشترین قرابت را به حقیقت دارند هنگام هبوط، در کالبد فیلسوفان قرار می‌گیرند. عرفان اسلامی این آموزه را در پیکر پیر نمودار کرده است که راهنمای سالکان در سفر عرفانی است. پیران در عرفان اسلامی همان نقش فیلسوفان یونانی را در جامعه بشری دارند.

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش در پی یافتن منشأ اساطیری استعاره‌های مرگ در مثنوی بودیم. داده‌های پژوهش، نشان می‌دهند که:

مولوی از منابع اساطیری بهره فراوان جسته است و مرگ را از وجوه مختلف دیده و تصاویر خلاقانه‌ای از آن ترسیم کرده است که در جهت هدف تعلیمات عرفانی اوست. استعاره‌های مرگ از نظر وی عبارت‌اند از:

۱. مرگ عامل شناخت حقیقت و نزدیک شدن بدان است.
۲. مرگ عامل بازگشت به اصل است.
۳. مرگ عامل گذر از یک مرحله وجودی به مرحله دیگر است.
۴. مرگ رهایی روح از زندان تن است.
۵. مرگ جدایی عناصر است.
۶. مرگ سفر است.

پنج استعاره نخست همگی، مفهوم حرکت و سیورورت را در خود دارند؛ لذا می‌توان گفت کلان‌استعاره مرگ در اندیشه مولوی، «سفر» است؛ اما با ترکیب دیگر ویژگی‌های مرگ چون شناخت‌دهندگی، ارتقادهندگی و رهاندگی که در استعاره‌های فوق آمده است، می‌توان به استعاره مرکب «مرگ سفر بازگشت و بالارونده به سوی اصل و حقیقت است» دست یافت که راه سلوک عرفانی را بازمی‌نماید و مرگ را روش شناخت حقیقت و نیل به عرفان معرفی می‌کند و نقش مهم آن را در فرایند دریافت معرفت الهی و سلوک عرفانی نشان می‌دهد.

مولوی اندیشه عرفانی خود را که آمیزه‌ای است از معارف اسلامی و تفکر اسطوره‌ای و دینی ایران کهن و اندیشه‌های سایر ملل، به گونه‌ای نو و خلاقانه ارائه می‌دهد که نه تنها مؤمنان تعریف مرگ را می‌پذیرند بلکه منکران و غیرمسلمانان نیز (که در محیط زندگی وی بسیار بودند) در برابر این اندیشه تسلیم می‌شوند. استعاره‌های مرگ در مثنوی، به خواننده گوشزد می‌کند که به غلط مرگ را زندگی می‌بیند و زندگی را مرگ. پس مخاطبان فرضی فقط مسلمانان و مؤمنان نیستند بلکه مولوی نوع بشر را مخاطب خود ساخته و درصدد اقناع آنهاست.

اثرپذیری مولوی از اندیشه‌های دینی و اسطوره‌های ایران کهن، ممکن است به واسطه آثار عارفان و صوفیان ایرانی باشد که از اندیشه‌های زرتشتی بهره برده‌اند، یا این که مولوی آنها را از طریق آموزه‌های افلاطون و اندیشه‌های رایج در اورفه و روم شرقی اخذ کرده است.

اسطوره آفرینش ایرانی مبتنی بر ثنویت، موجب پیدایش استعاره‌ای چون «مرگ جدایی عناصر است» شده است و استعاره «مرگ بازگشت به اصل است»، از اعتقاد به



عالم مینوی پدید آمده است. در مجموع می‌توان گفت، استعاره‌های مرگ (و زندگی) در مثنوی اساساً بر مبنای اساطیر آفرینش ایرانی طرح‌ریزی شده است و هر استعاره به جنبه و بُعدی از اسطوره آفرینش منوط است و از آن منشأ می‌گیرد. این اثرپذیری و بهره‌گیری از منابع دینی ایرانی کهن، همراه اندیشه‌ها و آموزه‌های افلاطونی، موجب غنای اندیشگانی شگرف و زایدالوصف مثنوی شده است و آن را از تنگنای زمان و مکان و محدودیت‌های فکری و تعصبات مذهبی و دینی خاص رهانیده است. بسیاری از این اندیشه‌های اسطوره‌ای همچنان در ذهن و اندیشه مردم حضور دارند و در زمره باورهای انسانی از شیوع و گستردگی جهانی برخوردارند و به ملت و قوم خاصی اختصاص ندارند؛ بلکه می‌توان این باورها را از مقوله کهن‌نمونه‌های بشری تلقی کرد که بی‌زمان و بی‌مکان جریان و سریان دارند. حضور این آموزه‌های جهانی در مثنوی به گونه‌ایست که هر خواننده‌ای با هر مسلک و تفکری آن را می‌پسندد و هر خواننده‌ای با هر سطح دانشی، می‌تواند با آن پیوند برقرار سازد.

### پی‌نوشت

۱. نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل عناصر آشوب ازلی» (شعبانلو، ۱۳۹۶: ۱۴۷-۱۷۲) به برخی دلایل یکسانی و شباهت این اندیشه‌ها در اساطیر برخی ملل مهم مانند ایرانیان، یونانیان، چینیان، و ... پرداخته است.
۲. زردشت، و به پیروی از او سقراط، انسان را عالم صغیر مانند تصویری مینیاتوری از جهان می‌پندارند (پانوسی، ۱۳۸۱: ۵۴). آنچه سقراط دیمونیون خود می‌نامد چندی پیش از او آن را زردشت فروهر نامیده بود (همان: ۵۶). زندگانی بدون سروری کردن بر اراده و بدون رام کردن بدن و بدون فرماندهی جزمی روح میسر نیست. این را زردشت می‌دانست ولی سقراط آن را نادیده گرفت و این عمده‌ترین فرق میان هر دو است (همان: ۵۹). ابن سینا در منطقش به نام منطق المشرقین، معتقد بوده است که هیچ بعید نیست فلسفه از راه دیگری به ما رسیده باشد جز از راه یونانی (همان: ۷۲).
۳. مشکوکم. شاید اصل بنیادین، اهورا مزدا نباشد و سپنته مینو باشد. البته اهورا مزدا به عبارتی همان سپنته مینو است در اندیشه زرتشتیان متأخر.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۹۱) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، نقل از مقاله تأثیر پذیری شیخ اشراق از حکمت خسروانی، فصلنامه آیین حکمت، سال سوم، شماره ۱۱، صص ۶۸-۴۱.
- افراسیاب‌پور، علی اکبر (۱۳۸۹) «عرفان و اسطوره شناسی مرگ»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره پیاپی ۲۶، صص ۱۳-۳۰.
- افلاطون (۱۳۶۶) دوره آثار افلاطون، ج ۱، مترجمان محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۹۲) چهار رساله (منون، فدروس، ته تتوس، هیبیا بزرگ)، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس.
- (۱۳۹۳) پنج رساله (شجاعت، دوستی، ایون، پروتاگوراس و مهمانی)، ترجمه محمود صناعی، تهران، هرمس.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۷) افسانه و واقعیت، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران، پاپیروس.
- (۱۳۹۵) آیینها و نمادهای تشریف، مترجم محمد کاظم مهاجری، تهران، کتاب پارسه.
- بارسلونا، آنتونیو (۱۳۹۰) استعاره و مجاز با رویکرد شناختی، مترجم فرزانه سجودی و همکاران، تهران، نقش جهان.
- بورلند، سی. ای. (۱۳۸۷) اسطوره‌های حیات و مرگ، مترجم رقیه بهزادی، تهران، علم.
- بیرلین، ج. ف. (۱۳۸۶) اسطوره‌های موازی، مترجم عباس مخبر. تهران، مرکز.
- پانوسی، استفان (۱۳۸۱) تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جانسون، مارک (۱۳۹۷) زیبایی‌شناسی فهم انسان: معنای بدن، مترجم جهان‌شاه میرزابیگی، تهران، آگاه.
- (۱۳۹۸) بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال، مترجم جهان‌شاه میرزا بیگی، تهران، آگاه.
- جینز، جولیان (۱۳۹۳) خاستگاه آگاهی در فروپاشی ذهن دو جایگاهی، مترجم خسرو پارسا و دیگران، تهران، آگاه.
- دادگی، فرنخ (۱۳۸۰) بندهشن، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس.
- راسخ مهند، محمد (۱۳۹۳) درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی، تهران، سمت.
- رضی، هاشم (۱۳۸۴) حکمت خسروانی، تهران، بهجت.
- رسولی بیرامی، ناصر (۱۳۸۷) بررسی تطبیقی اندیشه‌های افلاطون و مولوی، تهران، بهجت.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۲) «اسطوره حیات جاوید، مردن پیش از مرگ و نوزایی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان و پاییز ۱۳۸۲، صص ۸۹ - ۱۰۸.

شعبانلو، علی‌رضا (۱۳۹۶) «تحلیل عناصر آشوب ازلی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، دوره ۱۳، شماره ۴۹، زمستان ۱۳۹۶، صفحه ۱۷۲-۱۴۷.

----- (۱۳۹۸) «نقد یک‌سویگی در نظریه استعاره مفهومی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی کهن‌نامه ادب پارسی، دوره ۱۰، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸.

----- (۱۳۹۸) «منشأ قرآنی استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی مولوی»، فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره سوم، ۶۹-۳۹.

صنعتی، محمد (۱۳۸۴) «درآمدی به مرگ در اندیشه غرب؛ دگرگونی‌های نگرشی و گفتمانی»، ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷.

عباسی، زهرا و امین خسروی (۱۳۹۶) با عنوان «بررسی مفهوم تکاملی مرگ در اشعار مولانا بر اساس نظریه استعاره‌شناسی مدل فرهنگی استعاره زنجیره بزرگ»، مجله ادبیات عرفانی، شماره ۱۷، صص ۷-۲۹.

فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۶) شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.  
فلدمن، جروم (۱۳۹۷) از مولکول تا استعاره: نظریه نورونی زبان، مترجم جهان‌شاه میرزابیگی، تهران، آگاه.

کمپانی زارع، مهدی (۱۳۹۶) مرگ‌اندیشی از گیل‌گمش تا کامو، تهران، نگاه معاصر.  
کوچش، زلتن (۱۳۹۳) مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره، مترجم شیرین پورابراهیم، تهران، سمت.  
گاتری، دلبلیو، کی. سی (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، مترجم حسن فتحی، تهران، فکر روز.  
لیکاف، جرج، و مارک جانسون (۱۳۹۴) فلسفه جسمانی. مترجم جهان‌شاه میرزابیگی، تهران، علم.  
----- (۱۳۹۵) استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم. مترجم هاجر آقابراهیمی، تهران، علم.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی رومی (۱۳۸۲) مثنوی معنوی، مصحح توفیق هـ سبحانی، تهران، روزنه.

ناس، جان. بی. (۱۳۵۴) تاریخ جامع ادیان، مترجم علی اصغر حکمت، تهران، پیروز.