

منشأ قرآنی استعاره‌های مفهومی مرگ در مثنوی مولوی^۱

علیرضا شعبانلو*

چکیده

کسی نیست که به حادثه مهم مرگ نیندیشده و تصاویر اغلب دهشتناک در مغز خود از آن نساخته باشد. برخی از تصاویر مرگ در ادبیات عرفانی بویژه در مثنوی مولوی، بازتابی از تصاویر و اندیشه‌های قرآنی است. در این مقاله، استعاره‌های مرگ در مثنوی مولوی را در چارچوب نظریه استعاره مفهومی با روش تحلیلی توصیفی بررسی کردیم. مشخص شد 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 شده است که به صورت گرداب، زندگی، خزان، خواب، نوشیدنی، مأمور و سفر بازتاب یافته است. اما مولوی به دلیل تبحر و توغل در قرآن کریم، بهره وافر از کلام الله 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 کرده است که همگی مفهوم حرکت را در خود دارند و در ذیل کلان استعاره «مرگ، سفر بازگشت است» می‌گنجند.

کلیدواژه‌ها: استعاره مفهومی، مرگ، قرآن کریم، مثنوی مولوی.

* استادیار زبان و ادبیات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، alirezashabanlu@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۴

۱. مقدمه

۱.۱ بیان مسئله

مرگ، یکی از مهمترین مراحل و وقایع زندگی بشری است که نوع مواجهه با آن و نحوه نگرش بدان همیشه مسئله مهمی در تاریخ حیات فکری انسانها بوده است. چگونگی مردن، هدف مردن، زمان و موقعیت مردن، تأثیر مهمی در نگرش انسان به مرگ دارد. مرگ ترسناکترین لحظه از دوره حیات انسان است که از دیدگاه برخی از انسانها به عنوان نقطه پایان زندگی و افتادن در آغوش عدم است؛ اما برای برخی دیگر آغاز زندگی دوباره است. نحوه نگرش به مرگ، در ادبیات نیز یکی از موضوعات اساسی است. به دلیل ملازمت مرگ و زندگی، و وقوع حتمی این امر برای خویشان و دوستان شاعران و نویسندگان، در بیشتر آثار ادبی سخنی درباره مرگ آمده است. در دوره‌های آغازین شعر فارسی، کسانی چون رودکی، مرگ را پایان زندگی دنیوی و زمان جدایی روح از کالبد دانسته‌اند و آن را بازگشت عناصر به خاک و رجعت جان به آسمان تلقی کرده‌اند. این تفکر، اندیشه غالب و مسلط است که با اندکی تفاوت در دیدگاه، به اندیشه عرفانی نیز راه یافته و تلقی عرفانی بر اساس آن شکل گرفته است. اما در نظر برخی دیگر که البته دیدگاه گروه اقلیت است، مرگ نقطه پایان آفریده‌ها است. در تفکر دینی و اسطوره‌ای اغلب ملل، بویژه ایرانیان و مسلمانان، زندگی دارای چرخه‌ای است که از جایی شروع می‌شود و باز به همان جا ختم می‌شود؛ تا بار دیگر این چرخه از همان نقطه آغاز شود و مکرر ادامه یابد.

بنیادین‌ترین تفکر اسلامی در حوزه مرگ، این اندیشه قرآنی است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»، که سابقه‌ای کهن در تفکر آسیای غربی دارد. این نوع نگرش به مرگ یعنی برگشتن به اصل (كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ إِلَىٰ أَصْلِهِ) در اندیشه عرفانی بسیار لذت بخش است؛ زیرا وسیله وصال است. اما در نگرش دینی، مردن لزوماً عامل رسیدن به حق (اصل) نیست، بلکه شروع مرحله‌ای دیگر از زندگی است. اندیشه‌های دینی در تصاویری که شعرا از مرگ ارائه داده‌اند، بسیار زیاد تبلور یافته است؛ بویژه در آثار عرفانی زبان فارسی. مثنوی مولوی از جمله این آثار است که به طور گسترده و عمیق از تصاویر قرآنی برای بیان استعاره‌های مفهوم مرگ بهره برده است.

در این مقاله بر آنیم تا در چارچوب نظریه استعاره مفهومی، به روش تحلیلی و توصیفی منشأ قرآنی استعاره‌های مرگ را در مثنوی مولوی بررسی و تحلیل کنیم.

۲.۱ پیشینه تحقیق

درباره مرگ در مثنوی مولوی، مقاله‌های متعدد نوشته‌اند و از ابعاد مختلف بدان نگریسته‌اند. موضوع و هدف نویسندگان اغلب این مقالات بازنمایی نوع نگاه مولوی به مرگ و معرفی انواع مرگ از منظر اوست؛ از جمله می‌توان به مقالات «تلقی عرفا از مرگ» (معمدی، ۱۳۷۵)، «تجربه گونه‌های مرگ در زندگی در مثنوی معنوی» (حسینی و قراملکی، ۱۳۹۰) و «مرگ از نگاه مولوی» (محسنی، ۱۳۹۱) اشاره کرد. تنها مقاله‌ای که در آن به استعاره‌های مرگ در مثنوی توجه شده، مقاله عباسی و خسروی (۱۳۹۶) است که 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 توجه کرده 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 سلسله مراتبی استعاره زنجیره بزرگ است و مولانا شرط عبور از مراتب پایین‌تر را مردن و فنا می‌داند. چنان که می‌بینیم در این مقاله استعاره‌های جهتی مرگ ذاتی بررسی شده‌اند، که موضوع مقاله ما نیست. از سوی دیگر لیکاف و جانسون در ویرایش سال ۲۰۰۳ کتاب استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، تقسیم‌بندی پیشین خود از استعاره و تقسیم آن به انواع جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری را شتابزده و بی‌اساس نامیدند و آن را مردود دانستند.

پژوهش دیگری که ارتباط بیشتری از لحاظ موضوع با تحقیق حاضر دارد، مقاله‌ای است با عنوان «Death Metaphor in Religious Texts: A Cognitive Semantics Approach» از فردوس آقا گل زاده و شیرین پور ابراهیم (۲۰۱۴). این مقاله، مفهوم مرگ را در زبان قرآن کریم و نهج البلاغه بررسی کرده‌است تا مشخص کند که مفهوم انتزاعی مرگ در این متون مهم اسلامی، چگونه ساخته و پرداخته شده‌است و نیز اینکه از میان حوزه‌های مبدأ عینی‌ای که به مفهوم سازی مرگ کمک می‌کنند، چه مولفه‌هایی بر روی حوزه مقصد مرگ منطبق می‌شوند و در فرایند الگوبرداری برجسته می‌شوند.

۲. مباحث نظری

۱.۲ استعاره مفهومی

جورج لیکاف (George Lakoff) نخستین بار در سال ۱۹۸۰ به طور مشترک با مارک جانسون (Mark Johnson)، در کتاب «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم» (Metaphors We Live By)، نظریه استعاره مفهومی (conceptual metaphor) را طرح نمود. پس از این در ۱۹۸۷، کتاب «زنان، آتش و چیزهای خطرناک: آنچه مقوله‌ها درباره ذهن آشکار می‌سازند» نوشت و دیدگاه قبلی خود 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 (Mark Turner)، به طور مشترک کتاب «فراتر از استعاره محض: راهنمای استعاره شعری» را منتشر نمود و در سال ۱۹۹۹، به همراه مارک جانسون، کتاب مفصل و مهم «فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش آن برای اندیشه غرب» را منتشر کرد که باز در این کتاب هم به استعاره مفهومی و تبیین بیشتر آن پرداخته است. جدیدترین آثار لیکاف، درباره استعاره مفهومی دو مقاله است. یکی «نظریه عصب شناختی 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.

اصول نظریه استعاره مفهومی به طور خلاصه این است که استعاره روش اصلی برای درک مفهوم‌های انتزاعی است. استعاره به ما امکان می‌دهد موضوعی نسبتاً انتزاعی یا ذاتاً فاقد ساختار را بر حسب موضوعی عینی‌تر یا دست کم ساختمندتر درک کنیم. بنیاد استعاره، مفهومی است و زبان استعاری تجلی‌رو ساختی استعاره مفهومی است. استعاره‌ها نگاشتهایی یکسویه، تغییرناپذیر و نامتقارن بین قلمروهای مفهومی هستند. نگاشتهای اختیاری نیستند، بلکه عمدتاً ناخودآگاه و خودکارند و زمینه آنها در جسم و در تجربه و دانش روزمره است (رک نیلی پور، ۱۳۹۴: ۲۱۸-۲۱۵).

مارک ترنر (۱۹۸۷: ۱۷) هنگام بررسی استعاره‌های مربوط به خویشاوندی، می‌گوید تعابیری چون «ماه مادر ترحم است»؛ «تاریکی برادر بزرگتر روشنایی است»؛ «ضرب المثل، فرزند تجربه است»؛ «نیاز مادر اختراع است» و نمونه‌های بیشماری از این دست را به این دلیل می‌توانیم براحتی بفهمیم یا مانند این تعابیر را بسازیم، که این استعاره‌های زبانی یا ایده‌هایی که به زبان در آمده‌اند، بر پایه تعداد محدودی از استعاره‌های مفهومی بنیادی

(اولیه) ساخته شده‌اند و ما با ترکیب و تطبیق این تعابیر با دانش تجربیمان از خویشاوندی، آنها را می‌فهمیم.

۲.۲ اهمیت استعاره در بیان اندیشه

لیکاف و همکارانش بنیاد زبان را استعاری می‌دانند. این دیدگاه، سابقه طولانی دارد و به زبان‌شناسان شناختی منحصر نمی‌شود. بعد از رنسانس، از منظر جامعه مسیحی، من جمله دانت، وظیفه غایی شاعر، کشف معنای خداوند بود و استعاره‌ها ابزار رسیدن به این هدف محسوب می‌شدند. شعرای قرن هفدهم، تصور می‌کردند که «استعاره، حقایق و اندیشه‌ها و ارزشهای مقبول عام را آشکار می‌سازد. باریک بینی و دقت فردی در توصیفات حسی چندان اهمیتی نداشت زیرا خلق روابط استعاری در وهله اول با خدا بود و شاعر تنها به کشف آنها می‌پرداخت» (هاوکس، ۱۳۷۷: ۳۷). در عصر پس از رنسانس، آندره شینی (۱۷۶۲-۱۷۹۴) می‌گوید «جنبشهای بزرگ روح، الهامبخش تعبیراتی فخیم است. از نظر وی شوق مستلزم زبانی استعاری است، تمثیل زبان ذهن است» (ولک، ۱۳۷۳: ۱۲۳). سمیوئل جانسون (۱۷۰۹-۱۷۸۴) بر این باور بود که طبیعت، منبع الهام شعرا و نویسندگان است و به عنوان حوزه مبدأ (مستعارمنه و مشبه‌به) در استعاره و تشبیه شناخته می‌شود. لذا پایه و مبانی اندیشه شعرا، طبیعت است و از طبیعت اخذ می‌شود. از این رو گوتهولد افرایم لسینگ (۱۷۲۹-۱۷۸۱) یکی از کارکردهای صناعات ادبی من جمله استعاره را نزدیکتر ساختن نشانه‌های من عندی به نشانه‌های طبیعی می‌داند. یوهان گوتفرید هردر (۱۷۴۴-۱۸۰۳) فیلسوف متأله و زبان‌شناس و شاعر آلمانی، زبان را دارای اصالت شعری می‌دانست و معتقد بود شعر و هنر ابزاری برای پیوند بیشتر با خدا و تقلید نقش وی است. هردر «معتقد بود زبان از ابتدا با ادبیات پیوند داشته‌است و نبوغ هر زبانی نبوغ ادبیات آن قوم نیز هست. نخستین زبان چیزی جز مجموعه‌ای از عناصر شعر نبود» (همان: ۲۴۷).

آثار دیدگاه‌های هردر امروزه نیز در نظریه فیسوفان زبان، مانند گادامر و ریکور قابل ردیابی است. هردر وقتی که شعر را بنیاد زبان و استعاره را بنیاد شعر می‌شمارد در حقیقت اصل و بنیاد زبان را استعاری می‌انگارد. همین اصل استعاری بودن زبان و فهم، در دیدگاه‌های گادامر و ریکور و دیگر فیلسوفان و زبان‌شناسان همسو با آنان بویژه زبان‌شناسان شناختی با برجستگی بیشتر و طبقه بندی و توصیفات مفصلتری قالب بندی و ارائه شده‌است.

۳.۲ ناگزیری تجارب و تعالیم عرفانی از بیان استعاری

منتقدین رمانتیک آلمانی، معتقد به «حلول و تجلی مثال در واقعیت» (فورست، ۱۳۷۵: ۸۱) بودند و این تفکر دینی ملهم از اندیشه افلاطونی، بر شیوه شاعری و اندیشه و نظریه ادبی آنها نیز اثر گذاشته بود. لذا اوگوست ویلهلم شلگل (۱۷۶۷-۱۸۴۵ م) پیشوای رمانتیسیم آلمان، می‌گوید: «امر متعالی تنها می‌تواند به گونه‌ای نمادین و از طریق صور خیال و نمادها آشکار شود و به بیان درآید» (همانجا). بدین ترتیب وی در نظریه شعری خود، اهمیت ویژه‌ای برای استعاره قائل است. وی

استعاره را شیوه اصلی شعر قلمداد می‌کند و آن را وسیله‌ای می‌داند برای دریافت تمام عیار نظام طبیعت و عالم وجود. از نظر او استعاره راهی است برای درک بی واسطه و بینش راستین. این عشق به یگانگی و شهود را در یک ویژگی سبکی اشعار رمانتیک یعنی حس آمیزی نیز می‌توان مشاهده کرد (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۹۱).

شلگل معتقد است:

همه امور با یکدیگر مربوطند، بنابر این همه امور دال بر یکدیگرند؛ هر جزئی از عالم وجود بازتابی از کل است. کلیت زنجیره به هم پیوسته امور را باید از طریق نماد سازی مستمر احیا کرد. پس استعاره حاکی از این حقیقت بزرگ است که هر جزئی کل و هر کلی جز است (ولک، ۱۳۷۴: ۵۷).

نووالیس، یکی از نظریه پردازان و پایه‌گذاران رمانتیسیم آلمانی، نیز با نگاهی عرفانی به هنر می‌نگرد و معتقد است هنر اصیل و آزاد، فعالیت آزادبخش روح، و لذت روح از روح است (سید حسینی، ۱۳۸۷: ۱۶۸) و برای رسیدن به شعور ظاهر باید از شعور باطن عبور کرد. این درجه اعلای شعور ظاهر نه خرد است و نه تعقل، بلکه اشراق است.

۴.۲ متون عرفانی نمونه‌ای از زبان طبیعی و نیندیشده

یکی از انواع متون ادب فارسی که زبان آن استعاری است و بیانی جز بیان استعاری را بر نمی‌تابد و بهتر می‌توان در آن به تحلیل حوزه مفهومی استعاره‌ها پرداخت، متون عرفانی است. با عنایت به این که لیکاف و همفکرانش معتقدند: نگاشته‌ها اختیاری نیستند و نظام استعاره مفهومی نیز عمدتاً ناخودآگاه و خودکار است؛ و عارفان نیز مدعی‌اند که سخنانشان، بویژه شطحیات آنان، اغلب در حالات نیمه هشیاری گفته می‌شود؛ لذا این سخنان منبعث از

ضمیر ناخودآگاه آنان است و بهتر از سخنان شاعران و نویسندگان هوشیار، متفکر، متفنن و صنعت‌پرداز می‌تواند ما فی الضمیر آنان را منعکس کند و با واسطه کمتری، مبانی تفکر و فهم و اندیشه آنان را باز نماید. لذا مولوی می‌گوید:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
(مولانا، ۱۳۷۱: ۱۷)

و تأکید می‌کند که سخنان عارفان، سخن خودشان نیست بلکه کلام الهی است که فقط از زبان آنان جاری است. به تعبیر روان شناسان، سخنان عارفان را باید منبعث از ناخودآگاهشان دانست:

یک دهان داریم گویا همچو نی یک دهان پنهانست در لبهای وی
(همان: ۹۷۶)

مطلق این آواها از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
(همان: ۹۲)

یعنی سخنانی و تجربیاتی که با این زبان عادی قابل بیان و ابراز نیست. لذا عارف ناگزیر است از زبانی استعاری استفاده کند که از نظر مردم عادی و غیر عارف متناقض به نظر می‌رسد و با تجربیات عموم مردم سازگار نمی‌نماید. عرفا به این گونه سخنان، شطحیات می‌گویند.

ابزار و روش دیگری که عرفا برای رسیدن به تجربه‌های عرفانی و رهایی روح از قید بدن، به کار می‌بردند؛ روشهایی چون سماع برای رسیدن به حالت سُکر^۲ (مستی) بود. روشهایی چون خواب و سکر که ابزار و وسایل عارفان در مسیر رسیدن به حالات ناهشیاری است، نهایتاً منجر می‌شود به خروج نویسنده و شاعر عارف از سلطه عقل و دستیابی به نگارش خودکار و رها از قیودات تفکر تصنعی و متکلفانه. بدین وسیله سخنان شاعر و نویسنده با واسطه کمتری از ناخودآگاه وی بر زبان جاری می‌شود و بهتر و شفاف‌تر از سخنان افراد عادی، بنیاد تفکری ناخودآگاه انسان را نمایان می‌کند.

دلیل دیگر که نشان می‌دهد متون عرفانی، طبیعی‌ترین نوع سخن را در دوره‌ای از زبان فارسی به ما ارائه می‌دهند، تأکید عرفا بر بیان مستقیم تجربیات و مشهودات خود است. عبارت مَنْ لَمْ يَدْخُلْ لَمْ يَدْرِ تعبیر از این ویژگی است.

متون عرفانی از بُعدی دیگر نیز برای بررسی مفاهیم استعاری بسیار مناسب و سودمندند و آن انتزاعی و غیر عینی بودن مفاهیم حوزه مقصد است که در عین عدم تعین، برای بسیاری غیر قابل تجربه نیز هستند. مثلاً مفهوم تجلی علاوه بر آن که مانند مفهوم محبت غیر حسی و غیر عینی است، برای اکثر مردم غیر قابل تجربه نیز هست. لذا مفاهیم عرفانی، مفاهیمی بکر و دست نخورده برای بررسی‌های بلاغی بویژه نظریه مفهومی استعاره هستند تا بتوان به روش درک و فهم عرفانی پی برد.

علاوه بر این، عرفا رابطه میان انسان و خدا را از نوع عاشقی و معشوقی می‌دانستند، لذا معتقد بودند غیرت معشوق، افشای اسرار معشوق را بر نمی‌تابد.

گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۷۱: ۱۰۲)

به همین دلیل از اصطلاحات مخصوص خود در گفتار و نوشتار بهره می‌بردند که رمزی، مبهم و دارای ابهام و کنایه بود. با وجود این، صوفیان در غلبه حال در هنگام سکر، اسرار را فاش می‌کردند اما در این هنگام، هم به دلیل رهایی از سلطه عقل و هم به دلیل عادت به اصطلاحات و زبان رایج در خانقاه‌ها و مجامع صوفیه، سخنانشان متناقض نما و خلاف قواعد معنایی می‌نمود.

از سوی دیگر حتی زمانی که می‌خواستند تجربیات و دریافتها و مواجید شخصی خود را به هم‌رده‌های خود انتقال دهند از زبانی متفاوت با زبان عامه بهره می‌گرفتند.

بنابر آنچه گفته شد (یعنی ناگزیری از بیان استعاری تجارب و مواجید عرفانی، تأثیر بخش ناخودآگاه ذهن در هنگام سکر و نیمه هوشیاری بر سخنان عارفان، و بیان تجربه‌های صرفاً شخصی عرفا)، زبان عرفانی به عنوان یکی از اصیل‌ترین و طبیعی‌ترین گونه‌های زبانی، محمل مناسبی برای تحلیل از منظر شناختی است.

۳. مرگ در مثنوی

مولوی از زوایای متعدد به مرگ می‌نگرد و تصویر مرگ را در چهره امور متنوعی می‌بیند که نشان از دل‌مشغولی و اهتمام ویژه مولوی به مرگ است. مرگ چنان در اندیشه و ذهن مولوی جایگیر و جاری است که هر لحظه به شکلی خود نمایی می‌کند. در اندیشه مولوی سه نوع مرگ را می‌توان از هم متمایز کرد. همان سه نوعی که شبستری در گلشن راز

معرفی کرده‌است: ۱. مرگ لحظه به لحظه که ذاتی نوع بشر است؛ ۲. مرگ بی مرگی؛ ۳. مرگ اضطراری.

سه گونه نوع انسان را ممات است یکی هر لحظه و آن برحسب ذات است
دو دیگر آن ممات اختیاری است سیوم مردن مر او را اضطراری است
(شبستری، ۱۳۶۸: ۹۴)

مهمترین مفاهیمی که مولوی در استعاره‌های مرگ اختیاری گنجانده، عبارتند از رهایی و آزادی، ارتقاء جایگاه انسان و بلوغ وی یا تکامل آفرینش، زایش و رویش، فتح باب، حلوا، روشنی، سفر، میوه زندگی، سود و مخزن دولت، آگاهی، امنیت، کیمیا، هدیه، معشوق و قبله است. سالک بوسیله این تدبیر با رهایی از زندان تن و مغاک دنیا و آزادی از تعلقات مادی و معنوی، میوه زندگی را می‌چیند و آب حیات را می‌نوشد و نهایتاً به وصال یار می‌رسد و جاودانه می‌شود، از اسرار آگاه می‌گردد و حقایق را می‌بیند.

مولوی مرگ ذاتی را در همه لحظه‌های زندگی جاری می‌داند، و معتقد است: دنیا و ما هر نفس نو می‌شویم و خوابیدن و بیدار شدن نمودار خوبی برای این مرگ و حشر مدام است. همانگونه که در جریان زندگی انسان هر لحظه زندگی و مرگی است، در روند پویایی خلقت وی و تکامل آفرینش او نیز چنین است.

مولوی همه انواع مرگ (ذاتی و ارادی و اضطراری) را دارای یک بعد یا رویه فقط زیبا می‌بیند، اما معتقد است هر کسی چهره خود را در مرگ می‌بیند؛ یعنی خوبان و مؤمنان چهره مرگ را زیبا می‌بینند و گنهکاران و کافران چهره مرگ را زشت می‌بینند:

آن که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی، ای جان هوش دار
روی زشت توست نه رخسار مرگ جان تو همچون درخت و مرگ برگ
(مولانا، ۱۳۷۱: ۴۷۹)

لذا مولوی مرگ اضطراری یا طبیعی را معجزه الهی، نابود کننده کافران و منجی مؤمنان، زهر، سموم، حلوا، زندان، رهایی، مرگ، اژدرها، گربه، دشمن، معشوق، جنگ، دوری، خزان و زمستان، مأمور خدا و محک نقد انسانها می‌داند.

بر اساس مقوله‌ای که حوزه‌های مبدأ بدان متعلق‌اند، استعاره‌های مرگ به ترتیب بسامد بیشتر از حوزه اشیا، مفاهیم معنوی، فعل و عمل، انسان و حیوان گرفته شده‌اند.

۴. منشأ قرآنی استعاره‌های مرگ در مثنوی

بخش عمده‌ای از نگرش مولوی به مرگ، بر اساس نگرش دینی و آموزه‌های قرآنی شکل گرفته است. مولوی تحت تأثیر مفاهیم و آموزه‌های قرآنی، تصویری تازه از مرگ و زندگی ارائه می‌دهد. در قرآن کریم بارها از مرگ با کلماتی مانند موت و وفات و قتل سخن به میان آمده است که منظور مرگ تن یا مرگ اضطراری است و آن را فرجام و انجام هر چیزی و هر کسی دانسته است.

به دلیل بزرگی مرگ در نظر مردمان، خداوند خود را خالق مرگ و زندگی، و توانا به زنده کردن مرده معرفی می‌کند و حتی حضرت ابراهیم (البقره/۲۶۰) از خداوند می‌خواهد که توانایی‌اش بر زنده کردن مرده را نشان دهد؛ زیرا از نظر اغلب مردم بویژه منکران اصولاً مرده دیگر زنده نمی‌شود. لذا خداوند هر جا که از توانایی‌اش بر زنده کردن مردگان سخن می‌راند، بلافاصله توانایی‌اش بر انجام هر کاری را متذکر می‌شود. محال‌ترین کارها زنده کردن مرده است. اگر کسی بتواند مرده را زنده کند پس هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد. در قرآن کریم، از میان انواع مرگ فقط مرگ تن یا مرگ اضطراری نمود یافته و به صورتهای متنوعی معرفی شده است و مولوی تقریباً از همه تصاویر قرآنی برای پردازش صورت مرگ در مثنوی بهره برده است. صور و ویژگی‌های مرگ در قرآن کریم عبارتند از:

۱.۴ مرگ گرداب است

«وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ» (الانعام/۹۳). غمرات جمع غمره از ریشه «غمر» است. «لفظ "غمر" در اصل لغت به معنای پوشانیدن و پنهان کردن چیزی است به طوری که هیچ اثری از آن آشکار نماند، و لذا آب بسیار زیادی را که ته آن پیدا نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۳۹۴) و فرورفتن در آب بسیار را غمر گویند. از این رو برخی مترجمین قرآن، غمرات الموت را به گرداب مرگ ترجمه کرده‌اند (فولادوند، ۱۳۷۶). غمر در این آیه، استعاره است از «گرفتاری و شدتی که احاطه به انسان داشته و از هر طرف راه نجات از آن مسدود باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۳۹۴).

در این استعاره از طرحواره تصویری ظرف استفاده شده است. با عنایت به این که حرف جر "فی" در "مفعول‌فیه" مفید معنای ظرفیت است، لذا مرگ به دلیل شدت و سختی و خوفناکی چون ظرف پنداشته شده و به چیزی چون گرداب یا باتلاق یا دریا تشبیه شده که

هر که به درون آن رود، غرق می‌شود و بیرون آمدن از آن ناممکن است. دیگر ویژگی ظرف (حوزه مبدأ) آن است که بی جان و ایستا است، لذا ظالمان (کافران) بواسطه کفر و منازعه با خدا، در حقیقت مانند کسی‌اند که با پای خود به سوی گرداب مرگ می‌رود و خود را گرفتار می‌سازد.

مرگ در اثر غرق شدن در آب (آب دریا، سیل و امثالهم)، بنیاد تجربی و زیستی این استعاره است.^۳ گرداب در حقیقت، عامل و ظرف وقوع مرگ است. مولوی با استفاده از این استعاره قرآنی، مرگ را دریا، آب نیل و سیل معرفی کرده‌است و مرادش از سیل، جریان خروشان آب رود نیل است.

۲.۴ مرگ دریا است

در خزان آن صد هزاران شاخ و برگ از هزیمت رفته در دریای مرگ
(مولانا، ۱۳۷۱: ۹۰)

به نظر می‌رسد که «دریای مرگ» ترجمه لفظ به لفظ و دقیقتر «غمرات الموت» باشد، زیرا گرداب جزئی از دریا است و شمولیت دریای مرگ را ندارد. انتخاب این ترکیب نشان دهنده اشراف مولوی بر تفاسیر قرآن کریم و دقت نظر وی در انتخاب واژگان است. دلیل دیگر بر دانش عمیق مولوی از قرآن کریم و تطبیق آن با تجربه زیسته انسانها، این است که در مصرع دوم بیت بالا از رفتن به سوی دریا سخن می‌گوید، در حالیکه در آیه مذکور از رفتن به سوی گرداب به طور صریح سخن نرفته، ولی همین معنا در نظر است. مولوی در بیت زیر نیز به پیروی از تصویر قرآنی، مرگ را دریا دانسته است و نام نگاشت «مرگ آب نیل است» بر آمده از همین استعاره است:

آن هنرهای دقیق و قال و قیل قوم فرعون‌اند، اجل چون آب نیل
(همان: ۶۰۸)

در این استعاره نیز مرگ چون رود نیل تصویر شده‌است که پای نهادن در آن موجب فرورفتن و مرگ می‌شود. همان گونه که فرعونیان با پای خود به نیل در آمدند و در آب آن غرق شدند.

۳.۴ مرگ سیل است

این استعاره شاید به ظاهر اندکی متفاوت از «گرداب مرگ» و «آب نیل» باشد ولی چنان که گفتیم از سیل، خروشان‌ی آب درون رود اراده شده است نه سیلابی که در شهر و روستا جاری می‌شود و خانه‌ها را ویران می‌کند. در حکایت «منازعت امیران عرب با مصطفی علیه الصلاة و السلام که ملک را مقاسمت کن با ما»، مرگ به سیل تشبیه شده است زیرا مخالفان پیامبر اسلام، مانند مخالفان حضرت موسی (قوم فرعون) به سبب مخالفتشان با حضرت رسول، خود را در سیل خروشان مرگ انداختند و نابود شدند.

نامشان را سیل تیز مرگ برد نام او و دولت تیزش نمرد
(همان: ۶۵۵)

۴.۴ مرگ شراب (نوشیدنی) است

«لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ» (الدخان/۵۶): در بهشت، دیگر طعم مرگ را نمی‌چشند مرگشان همان مرگ اول بود و خدا از عذاب دوزخ حفظشان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۲۱۹). «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران/۱۸۵، الانبیاء/۳۵): هر نفسی شربت مرگ را خواهد چشید (همان، ج ۴: ۱۲۸). «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ» (ق/۱۹). «و سكرات مرگ که قضاء حتمی خداست می‌آید و به انسان گفته می‌شود این همان بود که برای فرار از آن حيله می‌کردی» (همان، ج ۱۸: ۵۱۴). «مراد از سکره و مستی موت، حال نزع و جان‌کندن آدمی است، که مانند مستان مشغول به خودش است؛ نه می‌فهمد چه می‌گوید و نه می‌فهمد اطرافیانش در باره‌اش چه می‌گویند» (همان، ج ۱۸: ۵۲۱).

فعل «چشیدن» بیشتر برای نوشیدنیها به کار می‌رود تا خوراکیها، و «سکره» نیز به معنای مستی حاصل از شراب است؛ لذا در آیه فوق، مرگ نوشیدنی پنداشته شده است. در قرآن کریم، فعل «چشیدن» بیشتر برای اموری ناخوشایند چون وبال: «لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ» (المائدة/۹۵)، عذاب: «يَذُوقُوا عَذَابَ» (ص/۸ النساء/۵۶)، آب داغ و چرکابه: «فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ» (ص/۵۷)، بأس: «ذَاقُوا بَأْسَنَا» (الانعام/۱۴۸)، گرسنگی و هراس: «فَاذْذُقُوا اللَّهَ لِيَأْسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (النحل/۱۱۲) و خزی: «فَاذْذُقُوا اللَّهَ الْخِزْيَ» (الزمر/۲۶) به کار رفته است و در یکی دو مورد نیز برای امور خوشایند، چون خنکی و نوشیدنی گوارا: «لَا

يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا» (النبا/۲۴) و رحمت: «أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً» (الروم/۳۳) کاربرد یافته‌است. افزون بر این، در این چند آیه که خداوند درباره مرگ سخن گفته، زمینه بحث تهدید و انذار است؛ لذا مرگ، نوشیدنی ناگواری است که همگان ناگزیر باید آن را بنوشند؛ یعنی چیزی شبیه جام شوکران. از این منظر می‌توان گفت که مرگ از منظر بیشتر مردمان امری سخت و نامطلوب است ولی گزیری از آن نیست.

این استعاره نیز مبنای تجربی و زیستی دارد و از مرگهایی که بواسطه نوشیدن یا نوشاندن زهر واقع می‌شود، برآمده‌است. این تعریف از مرگ، مانند تعریف پیشین، مبتنی بر تعریف عوامل و روشهای مرگ است. نوشیدنیهای زهرآگین مرگ آورند، اما مرگ نیستند. مولوی با اثر پذیری از آیات فوق، مرگ را چشیدنی (هم نوشیدنی، هم خوردنی) تلقی کرده و به هر دو مزه عمده چشیدنیها، یعنی تلخی و شیرینی، اشاره کرده‌است؛ در حالی که مرگ در قرآن کریم فقط نوشیدنی است و ناگوار و تلخ است.

مولوی در ابیاتی که درباره مرگ از نظر مؤمنان است، مرگ را شیرینی و حلوا دانسته‌است. در حکایت «جزع ناکردن شیخی بر مرگ فرزندان خویش»، اهل بیت شیخ وی را به دلیل نگرستن بر مرگ فرزندش مواخذه می‌کنند و به سخت دلی منسوب می‌دارند. شیخ می‌گوید: من بر همگان حتی کفار و سگان نیز از خدا طلب رحمت می‌کنم و بر آنان مهربانم. اما من به قضای الهی راضا داده‌ام و بنده‌ای که چنین بود در حقیقت همه کارهای جهان بر وفق فرمان اوست:

پس چرا لابه کند او یا دعا؟ که بگردان ای خداوند این قضا
مرگ او و مرگ فرزندان او بهر حق پیشش چو حلوا در گلو

(همان: ۴۱۵)

مولوی در حکایت دیگر نیز از زبان عاشق مرگجو که به مسجد مهمان گش آمده بود و مردمان وی را از خوابیدن در آن مسجد بیم می‌دادند، می‌گوید:

مرگ شیرین گشت و نqlم زین سرا چون قفس هشتن پریدن مرغ را

(همان: ۵۰۰)

نیز مرگ را برای مؤمنان در حکم آب زندگانی و آب حیوان دانسته‌است:

پیش آب زندگانی کس نمرد پیش آبت آب حیوان است درد

مرگ آشامان ز عشقش زنده‌اند دل ز جان و آب جان بر کنده‌اند
تلخ نبود پیش ایشان مرگ تن چون روند از چاه و زندان در چمن
(همان: ۸۸۸)

آن گاه که از منظر گنهکاران مرگ را می‌بیند، آن را به پیروی از قرآن کریم، تلخ دانسته‌است:

من بمردم یک ره و باز آمدم من چشیدم تلخی مرگ و عدم
(همان: ۸۰۵)

۵.۴ مرگ مأمور خداست

این مفهوم برآیند آیاتی چند از قرآن کریم است که در آنها از حتمی بودن مرگ سخن رفته و گریز و حذر از آن را بیهوده دانسته‌است؛ مانند «فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ» (سبأ/۱۴). در اکثر ترجمه‌های قرآن کریم، «قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ» را چنین ترجمه کرده‌اند: چون مرگ را بر او (سلیمان) مقرر داشتیم. اما در ترجمه الهی قمشه‌ای؛ و چون ما بر سلیمان مرگ را مأمور ساختیم، آمده‌است. منظور این آیه این است که مرگ فقط به دست خداست و او می‌تواند کسی را بمیراند یا زنده کند. در آیاتی دیگر نیز به همین وجه مرگ توجه شده‌است، مانند «الْم تَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ» (البقره/۲۴۳). مگر داستان آنان که هزاران نفر بودند و از بیم مرگ، از دیار خویش بیرون شدند نشنیدی که خدا به ایشان گفت بمیرید، آنگاه زنده‌شان کرد که خدا بر مردم کریم است ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۲۱). «قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ» (الجمعه/۸): ای رسول ما (به جهودان) بگو عاقبت مرگی که از آن می‌گریزید شما را البته ملاقات خواهد کرد (همان، ج ۱۹: ۴۴۳). «أَئِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ» (النساء/۷۸). هر جا که باشید مرگ شما را در می‌یابد (همان، ج ۵: ۴).

در این آیات چون بسیاری از آیات دیگر، مرگ دارای هستی تلقی شده و دو ویژگی مهم بدان داده شده‌است: نخست فرستاده خدا برای بازخواست و بازداشت و نابود کردن کسی یا چیزی؛ دوم درشتناک و ترسناک بودن وی در نظر افراد، که هر دو متناظر با ویژگیهای عمده مأمور (شحنه و قاضی) است. این گونه از مفهوم پردازی مرگ، مستلزم مجرم و محکوم دانستن افرادی است که مرگ به سوی آنان فرستاده می‌شود. چون در این آیات نیز خداوند متعال، کافران و مشرکان و ناباوران به آیات الهی را مخاطب خود ساخته،

ناگزیر مرگ را در قالب مأمور جان‌ستان ترسناک ریخته‌است. به نظر می‌رسد این استعاره، دو منشأ دارد؛ یک منشأ، دانش دینی و اسطوره‌ای ما دربارهٔ ویژگی‌های عزرائیل و ملک الموت است که در نظر دین باوران، اغلب به صورت موجودی درشت اندام و زشت و وحشت‌آور متصور می‌شود. این تصویر عزرائیل، از سیمای خدایان مرگ در اذهان بازمانده‌است؛ خدایانی که هستی‌شان مرکب از پیکر انسان و حیوانات درنده بود که موجودیتی شیطانی و رعب‌آور بدانها می‌بخشید. منشأ دیگر، منشأ تجربی نوعی از مرگ است که به دست حکومتها روی می‌دهد و ساختارها و سازمانهای معینی برای این منظور طراحی شده‌اند، مانند سازمان قضایی که در رأس آن قاضی است؛ و عواملی چو داروغه و جلاد و سرهنگ در خدمت این سازمان برای تعقیب متهمان و کشتن آنهاست.

مولوی متأثر از این آیات و استعاره «مرگ مأمور است»، مرگ را انسانی ترسناک در نظر گرفته که از سوی خدا برای اجرای اوامر الهی به سوی کسی می‌رود؛ و این مفهوم را گاهی در استعاره‌های زبانی مانند مأمور و قاضی و سرهنگی که عامل اوامر الهی است گنجانده‌است:

۱.۵.۴ مرگ قاضی است

گوشه گوشه می‌جهد سوی دوا	مرگ چون قاضیست و رنجوری گوا
چون پیاده‌ی قاضی آمد این گواه	که همی‌خواند ترا تا حکم گاه
مهلتی می‌خواهی از وی در گریز	گر پذیرد شد و گرنه گفت خیز

(مولانا، ۱۳۷۱: ۵۰۲)

۲.۵.۴ مرگ سرهنگ است

مولوی با عنایت به تصویر قبلی، تصویر دیگری از مرگ ارائه داده و آن را سرهنگ تلقی کرده‌است که متناسب با همان ویژگی مأمور بودن مرگ است. در حکایت «عذر گفتن شیخ بهر ناگریستن بر مرگ فرزندان» (همان: ۳۸۹)، شیخ می‌گوید: فرزندانش را چه مرده، چه زنده با چشم دل می‌بیند؛ پس فرزندانش از او دور نشده‌اند. مولوی معتقد است با رهایی از اسارت حرص و صبر کردن بر قضای الهی، می‌توان چشمی یافت که با آن فرزندان مرده را دید؛ یعنی آن جهان را دید و مرگ را چون حلوا شیرین یافت. از سوی دیگر شیخ مدعی است که «زندگی و مرگ، سرهنگان او (شیخ)» هستند و در توجیه این سخن شگفت

می‌گوید: کسی که «قضای حق رضای او» است و می‌داند که هیچ امری بی فرمان خدا روی نمی‌دهد، پس به راستی «جهان بر امر و فرمانش رود».

به نظر می‌رسد مولوی در همین حد متوقف نشده‌است و با الهام از ویژگی‌ها جلادان و عزرائیل، مرگ را حیوان درنده دانسته‌است و برای بیان این استعاره، «مرگ حیوان درنده / بلعنده‌است»، از تعابیر زبانی گرگ، گربه، مار و اژدها بهره برده‌است.

چون نشیند بهر خور بر روی برگ در فتد اندر دهان مار و مرگ
(همان: ۱۰۶۰)

گریه مرگ است و مرض چنگال او می‌زند بر مرغ و پرو بال او
چون نه شیری هین منه تو پای پیش کان اجل گرگ است و جان تست میش
(همان: ۵۰۲)

سوی مردن کس به رغبت کی رود پیش اژدها برهنه کی شود
(همان: ۴۷۸)

۶.۴ مرگ خزان است

خشک شدن برگ درختان در خزان و زمستان و سبز شدن و رویدن دگرباره در بهار، به مرگ و زندگی تعبیر شده‌است. مرگ انسان‌ها مانند خشکیدن گیاهان است و دگرباره زنده شدن انسان‌ها مانند دوباره رویدن گیاهان است: «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (البقره/۱۶۴). این مفهوم در الاعراف/۵۷؛ النحل/۶۵؛ العنكبوت/۶۳؛ الروم/۱۹، ۲۴ و ۵۰؛ فاطر/۹؛ فصلت/۳۹؛ الجاثیه/۵؛ الحديد/۱۷، نیز تکرار شده‌است. خداوند در این آیات، می‌کوشد تا نقاب ترسناک مرگ را از چهره‌اش بردارد و آن را برای مؤمنان شیرین و نیکو گرداند. لذا مرگ را به خواب زمستانی درختان و خشکیدن آنان در خزان و زمستان تشبیه کرده‌است و زندگی را به رویدن دوباره گیاهان. بدین گونه زندگی و مرگ تداوم هم دیگر هستند و فرآیند مرگ و زندگی به طور متناوب رخ می‌نماید. بدون تحمل زمستان و از دست دادن برگ و بار، نمی‌توان به بهار و رویش دوباره رسید.

این اندیشه قرآنی، به همراه تشبیه مرگ و زندگی به خواب و بیداری از کهن‌ترین اندیشه‌های دینی در باره مرگ است که در اساطیر بسیاری از ملل کهن مانند ایرانیان، یونانیان، بابلیان، مصریان، سریانیان و ... نیز دیده می‌شود.

این استعاره بر پایه استعاره دیگری بنا شده است. نخست استعاره «انسان گیاه است» ساخته شده، سپس مرگ انسان با خزان نگاشت یافته است. وقتی که انسان بر اساس بینش اساطیری خود را در فرآیند هماهنگ سازی با طبیعت، گیاه می‌پندارد، یا آن که اصل خود را به گیاهی (مانند ریواس در نزد ایرانیان باستان) می‌رساند، در حقیقت روند زندگی خود را با روند زندگی گیاهی تطبیق می‌دهد و مرگ خود را با خواب زمستانی گیاهان و فرو ریختن برگ بار درختان همسان می‌پندارد از این رو مرگ را در چهره عامل فرو ریختن برگ یعنی خزان و زمستان می‌بیند.

مولوی با استفاده از این آموزه قرآنی، خزان را استعاره از مرگ تن آورده است، و در تعریف مرگ ارادی، مرگ را به دانه، برگ درخت جان و زمان برداشت ثمره زندگی تشبیه کرده است و تعریفی دگرگون از مرگ ارائه داده است، تعریفی که مرگ را برای نیکوکاران چون کاشتن دانه و رویدن آن به هنگام بهار می‌داند:

۱.۶.۴ مرگ کاشتن دانه است

دانه مردن مرا شیرین شده ست بل هم احیاء پی من آمده است
(مولانا، ۱۳۷۱: ۱۷۴)

۲.۶.۴ مرگ خزان است

یاد صنعت فرض تر یا یاد مرگ؟ مرگ مانند خزان تو اصل برگ
(همان: ۹۲۵)

۷.۴ خواب، مرگ است

«ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (البقره/۵۶). «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (الانعام/۶۰). در این آیات، خواب حوزه مقصد و مرگ حوزه مبدأ است اما با عنایت به این که این آیه بیانگر تمثیل بسیار کهنی است که خواب و مرگ را از یک نوع می‌داند و در

اساطیر یونانی و سخنان افلاطون نیز دیده می‌شود، و در اندیشه مولوی نیز اثر گذاشته، در اینجا نقل کردیم. در اندیشه‌های دینی و اساطیری، مرگ نهایت کار آدمی نیست، بلکه پایان مرحله‌ای از زندگی و آغاز مرحله‌ای تازه از زندگی است. این نگرش در اندیشه‌های عرفانی نیز از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است اما در اندیشه عرفا، بویژه قائلین به اندیشه وحدت وجود، آخرت به معنای بهشت و دوزخ چنان که دینداران تصور می‌کنند، نیست؛ بلکه مبدأ و اصل آفرینش است یعنی خدا. مولوی، به گمان نگارنده، هم متأثر از این آیات، نیز متأثر از فرهنگ مردم و باور رایج در میان عام و خاص درباره همسانی مرگ و خواب، مرگ را خواب خوانده‌است و بواسطه خواب مفهوم پردازی کرده و بیت زیر را سروده‌است:

همچو خفتن گشت این مردن مرا ز اعتماد بعث کردن ای خدا
(مولانا، ۱۳۷۱: ۸۸۹)

۸.۴ مرگ سفر است

«الَّذِينَ يَبْتَغُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره/۴۶)، «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره/۱۵۶)، «وَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ» (الانبیاء/۹۳)، «وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ» (المؤمنون/۶۰).

بنیادی‌ترین تفکر عرفان و چه بسا اندیشه‌های اساطیری، همین است که مرگ موجب رسیدن به اصل و حقیقت است. بازگشت به خدا، مقصد و مقصود عرفان اسلامی و سنگ بنای مثنوی و محوریت‌ترین موضوع آن است که مولوی همه سخنان و اندیشه‌های خود را معطوف بدان و راههای بازگشت به سوی او کرده‌است. منشأ این استعاره نیز یکی در دانش و دیگری در تجربه بشری است. دانش ما درباره خلقت انسان بدین گونه است که خداوند انسان را به صورت مجسمه‌ای از خاک آفرید و از روح خود در او دمید. بدین گونه روح الهی در کالبد خاکی فرود آمد و هنگام مرگ، روح از بدن جدا می‌شود و به سوی اصل خود می‌رود. از لحاظ تجربی نیز مرگ موجب می‌شود که فرد مرده از جمع خانواده و دوستان دور می‌شود و جسد وی به جایگاهی دور از خانه می‌رود. لذا خاکسپاری مرده با سفر از خانه تا گورستان همراه است. با عنایت به این دو منشأ دانشی و تجربی، می‌توان گفت که تعریف مرگ بواسطه سفر، تعریف عوامل، عواقب و عوارض مرگ است. در

حقیقت مرگ سفر نیست بلکه یا عامل سفر است یا معمول آن. اگر چنین بیندیشیم که در اثر مرگ روح از بدن جدا می‌شود و به سوی مبدأ خود می‌رود و بدن نیز به سوی گویستان فرستاده می‌شود، در این صورت ما مرگ را عامل سفر دانسته‌ایم. اما اگر جایی روح از بدن و بازگشت به سوی اصل خود را عامل مرگ بدانیم در این صورت، مفهوم پردازی مرگ با سفر، در حقیقت تعریف عوارض مرگ است نه خود مرگ.

مولوی بر اساس دانش و تجربه پیش گفته، می‌گوید که روح انسان از عالم بالا به عالم خاکی نزول کرده‌است و باید به همان اصل خود برگردد که این امر به واسطه مرگ محقق می‌شود. پس مرگ سفر است اما سفر به سوی مبدأ و مبنای هستی. اینک چند نمونه از مثنوی که بر اساس استعاره مفهومی «مرگ سفر است» مفهوم سازی شده، بسنده می‌کنیم:

۱.۸.۴ مرگ سفر است

زین همه انواع دانش روز مرگ دانش فقر است ساز راه و برگ
(همان: ۱۳۰)

مرگ شیرین گشت و قلم زین سرا چون قفس هشتن پریدن مرغ را
(همان: ۵۰۰)

۲.۸.۴ مرگ بازگشت به اصل است

کودکان سازند در بازی دکان سود نبود جز که تعبیر زبان
شب شود در خانه آید گرسنه کودکان رفته، بمانده یک تنه
این جهان بازیگه است و مرگ شب باز گردی کیسه خالی پر تعب
(همان: ۲۸۲)

افزون بر اینها، مولوی تعبیرات و استعاره‌های دیگری دارد که در آنها مرگ نوعی از سفر و حرکت و تغییر و تحول تلقی شده‌است که این استعاره‌ها را می‌توان در ذیل کلان استعاره «مرگ سفر است» قرار داد، مانند:

۳.۸.۴ مرگ شاه شدن است

ارتقاء مقام از گدایی به شاهی یا از چاه به قصر برآمدن.

من گدا بودم در این خانه‌ی چو چاه شاه گشتم قصر باید بهر شاه
(همان: ۴۸۳)

۴.۸.۴ مرگ بلوغ است: بلوغ / رومی شدن

مرگ انسان را از یک مرحله به مرحله دیگر می‌رساند. اگر از منظر اساطیری به مرگ
بنگریم، مرگ مادر آزمونه‌ای تشریف است. اگر هر آزمونی
مرد بالغ گشت آن بچگی بمرد رومی شد صبغت زنگی سترد
(همان: ۹۲۴)

۵.۸.۴ مرگ اکسیر است (یعنی موجب تغییر ماهیت است یا همان تغییر ماهیت مرگ نام دارد)

می‌توان گفت از نظر مولوی وقتی که انسان از مرحله پست حیوانی برتر می‌آید و خاک
وجودش به زر تبدیل می‌شود آن گاه مرگ فرامی‌رسد؛ به عبارتی مرگ درباره مؤمنان، مانند
اکسیری است که خاک وجودشان را زر می‌کند و اندوهشان را به شادی مبدل می‌سازد.
خاک زر شد هیات خاکی نماند غم فرح شد خار غمناکی نماند
(همانجا)

۶.۸.۴ مرگ جستن از جو است

وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شیء هالک الا وجهه
(همان: ۴۹۸)

۷.۸.۴ مرگ زادن است

مرگ می‌دیدم گه زادن ز تو سخت خوفم بود افتادن ز تو
(همان: ۴۵)

تن چو مادر طفل جان را حمله مرگ درد زادن است و زلزله
جمله جان‌های گذشته متظر تا چگونه زاید آن جان بطر
زنگیان گویند خود از ماست او رومیان گویند بس زیباست او

(همان: ۱۵۷)

۸.۸.۴ مرگ رویش است

باز رو سوی علی و خونی‌اش و آن کرم با خونی و افزونی‌اش
گفت: دشمن را همی‌بینم به چشم روز و شب بر وی ندارم هیچ خشم
دانهٔ مردن مرا شیرین شده است بل هم احیاء پی من آمده است
(همان: ۱۷۴)

۹.۸.۴ مرگ فتح باب است

و انکه مردن پیش او شد فتح باب سارِغُوا آید مر او را در خطاب
(همان: ۴۷۹)

۱۰.۸.۴ مرگ آزادی است

شیر دنیا جوید اشکاری و برگ شیر مولی جوید آزادی و مرگ
چون که اندر مرگ بیند صد وجود همچو پروانه بسوزاند وجود
(همان: ۱۷۵)

۵. نتیجه

از نمونه‌هایی که پیش از این نقل کردیم می‌توان نتیجه گرفت که کلان استعارهٔ مرگ در قرآن کریم استعارهٔ سفر است. در استعارهٔ گرداب، فرورفتن در تَه دریا مد نظر است که در آن، مرگ را مقصد و پایان راه تلقی کرده‌است؛ در استعاره‌های خزان و خواب نیز مرگ مرحله‌ای از جریان زندگی تصور شده‌است که ما را از مرحلهٔ قبل به مرحلهٔ بعد سوق می‌دهد؛ در استعارهٔ مأمور، مرگ مأموری پنداشته شده‌است که برای گرفتن و بازگرداندن مجرمی او را تعقیب می‌کند. این استعاره به قوس صعودی چرخهٔ بازگشت عارفانه اشاره دارد که انسان پس از آمدن به زمین و فراموش کردن مبدأ و مقصد خود، ناگزیر باید توسط کسی به اصل و موطن خود واقف شود و به سوی آن بازگردد. این استعاره‌ها هر یک نوعی

از سفر یا بخشی از آن را به تصویر می‌کشند و روی هم به لزوم بازگشت به اصل اشاره دارند و بدین‌گونه در ذیل کلان استعاره سفر می‌گنجند. تنها استعاره‌ای که در ذیل سفر نمی‌گنجد استعاره شراب (نوشیدنی) است.

در استعاره‌های مثنوی نیز استعاره‌هایی چون آب نیل، سیل، دریا (با همان توجیهی که برای استعاره گرداب آوردیم)، قاضی، سرهنگ، گرگ (مانند استعاره مأمور)، خزان، زندگی، کاشتن دانه و رویش آن، زادن، بلوغ، رهایی از زندان، جستن از جو، همگی مفهوم حرکت را در خود دارند و گذر از یک مرحله به مرحله دیگر را بیان می‌کنند لذا در ذیل کلان استعاره سفر می‌گنجند: سفر بازگشت.

مولوی با بهره‌گیری از مفاهیم بنیادین قرآنی، از تعبیرات زبانی متنوع‌تر و بیشتری برای مفهوم پردازی مرگ بهره برده است و علت این امر توجه مولوی به مرگ بی مرگی (ارادی) است که در آیات قرآن کریم بدین‌گونه مرگ اشاره نشده است.

با عنایت به این که مرگ از جمله مفاهیمی است که به رویدادی خاص و ویژه‌ای اشاره دارد که تجربه آن غیر ممکن است، لذا در مفهوم‌سازی آن از رسوبات اندیشه‌های اسطوره‌ای و دینی بشر استفاده شده است. یکی از باورهای دینی و اساطیری این است که مرگ به واسطه فرشتگان مرگ بر موجودات زنده گمارده می‌شود، لذا در ادبیات (در این جا اشعار مولوی) ویژگی‌های فرشتگان مرگ که کارگزاران خدایند، مجازاً به مرگ داده شده و مرگ به قاضی و داروغه تشبیه شده است. یعنی ویژگی‌های عزرائیل به ملازم آن (مرگ) منتقل گردیده و در ذهن شعرا مرگ جایگزین عزرائیل شده است و در مرحله بعد، با تشبیه مرگ به قاضی، ویژگی قاضی به جای آن که به عزرائیل داده شود به مرگ منتقل شده است. باور دیگر درباره مرگ، این است که روح از بدن جدا می‌شود، که استعاره رهایی از زندان منبعث از آن است. و باور دیگر این است که مردن، نابودی نیست، بلکه رفتن از جهان زندگان به جهان مردگان است. این اندیشه، در مفهوم سازی مرگ بواسطه زادن و رویدادن و جستن از جو و بلوغ بیان شده است.

رویکرد ترغیبی برای مؤمنان است و سعی می‌کند تا باور آنان را به جهان دیگر تقویت کند و با وعده بازگشت به سوی خالق، از تلخی مرگ بکاهد و مردن در راه حق را برای مؤمنان آسان نماید.

رویکرد تهدیدی نیز برای انذار منکران و کافران است تا با یادآوری ناگزیر بودن مرگ و بازگشت به سوی خداوند، آنان را از کارهای ناشایست و انکار و کفر منصرف گرداند و به راه راست هدایت کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله مستخرج از طرحی پژوهشی با عنوان «تحلیل استعاره‌های مرگ در ادبیات عرفانی» است که در سال ۱۳۹۵ در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی انجام یافته است.
۲. برخی از صوفی نمایان برای رسیدن به حالات عرفانی از مخدرات و مسکرات نیز بهره می‌بردند.
۳. تعاریفی که از مفاهیم انتزاعی مانند مرگ، عشق و ... ارائه می‌شود، تعریف ذات این مفاهیم نیست و هستی اینها را معرفی نمی‌کند، بلکه اغلب تعریف عوامل و عوارض این مفاهیم، و حالات و ویژگیهای عاشقان، معشوقان، و مردگان و افراد موصوف بدین اوصاف هست.
۴. در آیه ۵۷ و آیات بعد از آن درباره حتمی بودن مرگ و بازگشت انسانها به سوی حق و بهره گیری مؤمنان از نعمات بهشت سخن رانده است و برای این که باور مؤمنان را به وجود بهشت و زندگی پس از مرگ تقویت کند آیاتی را در تأیید قادر بودن خدا بر انجام هر کاری از جمله زنده کردن طبیعت و درختان نازل کرده است که زنده شدن طبیعت در حقیقت تمثیلی از زندگی پس از مرگ است.

کتاب‌نامه

- جعفری، مسعود (۱۳۷۸). سیر رماتیسم در اروپا، تهران: نشر مرکز.
- حسینی، زهرا و احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۰). «تجربه گونه‌های مرگ در زندگی در مثنوی معنوی». مطالعات عرفانی. ش ۱۳، صص ۸۷-۱۱۶.
- سید حسینی، رضا (۱۳۸۷). مکتبهای ادبی، ج ۱، تهران: نگاه.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸). گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸-۱). تفسیر المیزان، جلد ۲، ترجمه محمد تقی مصباح یزدی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸-۲). تفسیر المیزان، جلد ۴، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی و سید محمد خامنه، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸-۳). تفسیر المیزان، جلد ۵، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، محمد علی کرامتی قمی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.

- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸-۴). تفسیر المیزان، جلد ۷، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸-۵). تفسیر المیزان، جلد ۱۸، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸-۶). تفسیر المیزان، جلد ۱۹، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.
- عباسی زهرا، امین خسروی (۱۳۹۶). «بررسی مفهوم تکاملی مرگ در اشعار مولانا بر اساس نظریه استعاره شناختی مدل فرهنگی استعاره زنجیره بزرگ»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال نهم، ش ۱۷، پاییز و زمستان ۹۶، صص ۷-۲۹.
- فورست، لیلیان (۱۳۷۵). رمانتیسیم، مترجم: مسعود جعفری، تهران: نشر مرکز.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۶). ترجمه فارسی قرآن کریم، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- محسنی، شهباز (۱۳۹۱). «مرگ از نگاه مولوی». فصلنامه علمی-پژوهشی زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج، سال چهارم، ش ۱۲. صص ۱۳۰-۱۴۰.
- معمودی، مسعود (۱۳۷۵)، «تلقی عرفا از مرگ»، کیهان اندیشه. ش ۶۵، صص ۴۳-۶۱.
- مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۱). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسن، چاپ پنجم، تهران: نگاه و نشر علم.
- نیلی پور، رضا (۱۳۹۴). زبان شناسی شناختی، تهران: هرمس.
- هاوکس، ترنس (۱۳۷۷). استعاره، مترجم: فرزانه طاهری، تهران: مرکز.
- ولک، رنه (۱۳۷۳). تاریخ نقد جدید، مترجم: سعید ارباب شیرانی، جلد ۱، تهران: نیلوفر.
- ولک، رنه (۱۳۷۴). تاریخ نقد جدید، مترجم: سعید ارباب شیرانی، جلد ۲، تهران: نیلوفر.

Agha Golzadeh F, Pourebrahim S P. (2014). "Death Metaphor in Religious Texts: A Cognitive Semantics Approach". IQBQ. 20 (4) :61-78

Turner, Mark. (1987). Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism. University of Chicago Press.