



درد جاودانگی در مثنوی مولوی

هومان خورشیدی سیله

نویسنده مسئول، کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام

چکیده

آرزوی بی مرگی و جاودانگی از آغاز زندگی انسان با او بوده است. مرگ در معنای نیستی تلخ ترین سرنوشت محتمم برای نوع بشر محسوب می شده و از این رو همواره در جستجوی گریزگاهی بوده تا بتواند از این حس زوال رهایی یابد و به گستره‌ی بی مرگی و جاودانگی پناه برد. اما به حکم شریعت آسمانی چون تنها فنا ناپذیر هستی ذات پروردگار یکتا بوده و آفریدگان او را رخصت ورود به ساحت جاودانگی نیست؛ این آرزو هیچ گاه به حقیقت نپیوسته و او از دیرباز دریافته است که خواه و ناخواه نابودشدنی است و هیچ چیز نمی تواند او را در برابر این مرگ محتمم نجات بخشد. در باور انسانی که همواره در آرزوی نیل به جاودانگی دست و پنجه نرم می کند؛ آن چه می تواند او را به خواسته هایش برساند و به او امنیت و آرامش بخشد، ساختن شخصیت ها و مصادیقی است که در سایه ی نام و شأن آنان به نوعی زندگی ماورایی دست یابد. در مثنوی و آموزه های مولانا پرداختن به بُعد جاودانگی نه تنها صرفاً در زندگی خلاصه شده است، بلکه به باری عشق می توان بر فنا و نیستی غلبه کرد و به وادی کمال و جاودانه شدن دست یافت.

واژگان کلیدی: مولوی، مثنوی معنوی، درد جاودانگی، مرگ و مصادیق جاودانگی

۱. مقدمه

انسان از آغاز پیدایش برای درک و رسیدن به جاودانگی تلاش های بسیاری کرده است و آن چه توانسته است، عطش میل به جاودانگی او را فرو بنشانند، تصور یا ساختن نمونه های جاودانه است. این نمونه ها که از ساختن بناهای اسطوره ای تا شخصیت های ماورایی را شامل می شود، هیچ گاه آرزوی بی مرگی انسان را برآورده نکرده است.

معمولاً اسطوره ها جلوه گاه مناسبی برای پناه بردن به جاودانگی بوده است، پناهگاهی که در آن شخصیت هایی چون اسفندیار، آشیل، زیگفرید و... پرورش یافته اند که نه به حکم قوانین جاری طبیعت بلکه به واسطه ی کارهای خارق العاده به صفت روئین تنی دست یافتند؛ تا نماینده ی آمل انسان هایی باشند که در دنیا برای مقابله ی با زوال و رسیدن به جاودانگی در تلاش بوده اند. خلق چنین انسان های آرمانی که تا خدا شدن و به اوصاف او دست یافتن فاصله ی اندکی داشتند؛ اما به سبب مخلوق بودن ره به وادی بی مرگی نیافتند؛ فقط تسلی خاطر بود که برای مدت کوتاهی انسان ها را اقیان نمود، چرا که آنان نیز با همه ی خارق العاده بودن، نقطه ضعفی (flaw) داشتند که از همان نقطه از پای درآمدند و بسته بودن راه ورود به ساحت جاودانگی را برای بشریت همچنان بسته باقی گذاشتند.



نه تنها در اسطوره‌ها که در دوران بعد نیز که شریعت‌های آسمانی داعیه‌دار ارشاد خلق گشتند، این حس ماندگاری همچنان دغدغی بشر بوده و حتی در بین حاملان رسالت‌های آسمانی کسانی یافت شدند که به سرچشمه‌ی جاودانگی دست یافتند. خضر، ادریس، عیسی، الیاس، اسکندر و... در اندیشه‌های دینی انسان‌ها، نمایندگان ره‌یافتگان به جاودانگی بدون چشیدن طعم مرگ‌اند؛ با آن که دلخوش بودن به این اندیشه نیز هرگز درد جاودانگی انسان را تشفی نبخشید.

همه‌ی تلاش انسان‌ها برای رهایی به ابدیت و خلود، حاصل نگاهی است که به مسأله‌ی مرگ دارند و آرزوی دیرین آن‌ها برای رسیدن به جاودانگی به نوعی با مرگ گریزی و دست یافتن به زندگی بی‌پتیاره و طولانی، پیوند می‌خورد. یکی از نگرانی‌هایی که گریبانگیر بسیاری از انسان‌هاست، ترس از هیچ و پوچ شدن و نابودی پس از مرگ است و آنانی که خوشبینانه به مسأله‌ی مرگ می‌نگرند، تمامی آرزویشان ادامه‌ی همین زندگی است و در دنیای پس از مرگ خواهان «همین زندگی خاکی فانی، ولی بدون مرارت‌ها و شرارت‌ها، بدون مرگ و ملالش» (اوانامونو، ۱۳۷۵: ۲۹۴) هستند.

از دیدگاه اسلام و فلاسفه‌ی اسلامی، مرگ پایان زندگی آدمی نیست، بلکه آدمی دارای زندگی جاوید است که مرگ او را از مرحله‌ی به مرحله‌ی دیگر وارد می‌سازد که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه‌ی نیکو کاری و بد کاری مرحله‌ی پیش از مرگ و دوران زندگی استوار است. پیامبر اسلام در این باره می‌فرماید: «ما خَلَقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خَلَقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَأَنْتُمْ تَنْقُلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ. شما برای نابود شدن آفریده نشدید بلکه برای این آفریده شدید که همیشه باقی باشید. همانا شما از منزلی به سرمنزل دیگر منتقل می‌شوید.» (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۶، ۷۸) نهایت آن که همواره از مرحله‌ی ای به مرحله‌ی دیگر در حال انتقال و تکامل می‌باشید آری «آدمی با مرگ از بین نمی‌رود و همچنان باقی است و دارای زندگی خاصی بوده، طبق کرده‌های دنیوی خویش متنعم و متالم» (قربانی، ۱۳۸۷: ۲۳۴) می‌باشد.

شاید آن روزی که خداوند با دمیدن روح خود در کالبد خاکی انسان او را موجودی دو بعدی که در یک سویش جسم با خواسته‌های نامتناهی و در سوی دیگر آن روح را با تعلقی که به عالم بالا دارد، قرار داد و پایندی این روح پاک را که از سرچشمه‌ی انفاس خداوندی مدد می‌یافت، را در گوش انسان زمزمه نمود؛ احساس جاودانگی جسم در کنار روح برای انسان پدیدار گردید.

در مبحث جاودانگی اکثر تمایلات و گرایش‌ها به خلود تن منتهی می‌شود، آسیب پذیر نبودن و بی‌مرگی حول محور تن می‌گردد با این که در بیشتر فرهنگ‌ها به زندگی روح و جان پس از مرگ اعتقاد داشته‌اند. با این حال بسیاری از خیال تا واقعیت به دنبال دستیابی به کیمیای بی‌مرگی و جاودانگی، زندگی خود را به سر بردند و هیچ‌گاه ره به وادی ابدیت نیافتند.

خلود جسمانی و یافتن بی‌مرگی در دنیا، پیامدی جز انکار یا لا اقل تردید در معاد به همراه نخواهد داشت. چون اسلام به عنوان شریعت برتر آسمانی عقیده دارد که: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (عنکبوت، ۲۹: ۵۷) با استناد به همین آیه‌ی مختصر و با اعتقاد به مبانی جزئی اصول ارائه شده در قرآن، بحث جاودانگی بدانگونه که بسیاری به آن معتقدند، فاقد وجهت لازم است. اگر طعم مرگ برای همه چشیدنی است بنا بر این تلاش برای جاودانگی بی‌معناست و اگر قرار است معاد وجود داشته‌باشد که به خیر و شر اعمال رسیدگی گردد و کانال رسیدن به این معاد «مرگ» است؛ پس روان‌های بی‌مرگ جز آن که زاده‌ی تصور انسان‌ها و پدیده‌ی موهوم و خیالی بیش نیستند، مفهومی فراتر ندارند.

جاودانگی یا «ابدیت، شامل مکان بی‌انتهاست، همان طور که زمان بی‌انتهاست شامل ابدیت است فضای وسیعی که نه آغاز دارد و نه انتها» (مترلینگ، بی تا: ۱۱۲) در فرهنگ‌های لغت برای واژه‌ی «جاودانگی»، معانی نظیر، پایدار ماندن، خلود، (دهخدا، ذیل واژه‌ی جاودانگی: ۱۳۷۷) و ابدی،



دائمی و همیشگی (معین، ۱۳۸۶: ۸۸۱) ذکر گردیده است. معانی مذکور همه‌ی آن چیزی است که بخشی از اندیشه‌ی نوع انسان را برای فراهم نمودنش در زندگی دنیایی به خود مشغول نموده و او را واداشته است، تا بر خلاف قوانین هستی راهی را برای همیشه ماندن و تنعم جاودانگی در دنیا تجربه کند.

بی تردید مولوی «بزرگترین عارف انسان شناس فرهنگ ماست که همه‌ی ژرف نگری و روشن بینی و دل آگاهی خود را در شناخت ماهیت و چیستی آدمی و سرگذشت و سرنوشت او و طریق تربیت و تهذیب او به کار گرفته است» (خوانساری، ۱۳۵۴: ۱۷۲) و هیچ جنبه‌ای از زندگی انسان نیست که از نگاه تیز بین او دور مانده باشد و هیچ شاعر ایرانی از لحاظ وسعت دامنه‌ی تأثیر خود در خارج از ایران به پای مولوی نمی‌رسد.

مثنوی که خلاصه‌ی افکار مولوی است، «کتابی است که زبان از بیان حقیقتش عاجز و قلم از تحریر درباره‌ی آن قاصر است»، (سنگلجی، ۱۳۳۷: ۱۰۲) آن گونه که صاحب مثنوی گفته است:

گر شود بیشه قلم دریا مدید مثنوی را نیست پایانی پدید

*۲۲۴۸/۱۸۴۷/۶

این کتاب پر از «حقایق و مملو از دقایق است که از عالم حقیقت و ماوراء طبیعت تنزل نموده و به لباس حروف و عبارات منظوم ملبس گردیده است». (همان: ۱۰۳) شاید مولانا با آن همه شورمندانگی که در سرایش مثنوی برای بیداری نوع بشر و ارشاد او در مسیر معرفت داشته‌اند و به کمک تمثیل‌های بسیاری که در ضمن اثر خود آورده و بسیاری از حقایق عرفانی را ملموس نموده است؛ گام مؤثری در جهت جاودانه ساختن خود انجام داده است. مولانا دیندارانه، سوگمندانه و شورمندانه دریای بی کرانی از حقایق معرفت را برای انسان‌ها بیان نموده و نام خود را برای همیشه تاریخ جاودانه ساخته، اگر چه جسم او و کالبد خاکیش در خاکدان قونیه آرمیده است. «معرفی مولانا نیز کار آسانی نیست و مانند ذات لایزال محتاج معرفی و ستایش هم نمی‌باشد» (جمالزاده، ۱۳۳۷: ۳۱) چنانکه خود فرموده است:

دورم از تحسین و تشویق همه فارغ از تکذیب و تصدیق همه

از همه اوهام و تصویرات دور نور نور و نور نور و نور نور

۲۱۴۶ و ۲۱۴۵/۱۸۳۹/۶

از آن جا که مثنوی مولوی تمامی جنبه‌های زندگی انسان را در بر دارد؛ یکی از مفاهیمی که به کرات در مثنوی ذکر شده مبحث جاودانگی است. اما جاودانگی در نگاه مولوی معنایی بیش از آنچه اکثر ما در ذهن داریم، دارا می‌باشد. اگر بی مرگی در اندیشه‌ی ما جاودانگی است؛ مولانا مرگ را سرچشمه‌ی رسیدن به خلود و پابندگی می‌داند. مصادیق جاودانگی در مثنوی بیش از آنند که در خواسته‌های جسمانی

*بیت‌های مثنوی بر اساس مثنوی معنوی تصحیح و ترجمه نیکلسون است که عدد سمت راست بیانگر شماره‌ی دفتر، عدد میانی بیانگر شماره‌ی صفحه و عدد سمت چپ نشانگر شماره‌ی بیت یا بیت‌ها می‌باشد.



ما محدود و خلاصه شوند. مولانا در هر جا سخن از جاودانگی به میان آورده است، نظری به پالودگی انسان و رسیدن او به کمال داشته است، کمالی که سرچشمه اصلی آب حیات و زندگی جاوید برای اوست مگر «خواستگی انسانی همه‌ی مصلحان تاریخ جز این است که بایستی ارتباط با طبیعت و ارتباط انسان با انسان و تکاپوهای روانی، همه و همه برای صعود به قلّه‌ی تکامل باشد؟ این اصل سازنده‌ی علمی همواره در مغز مولانا می‌جوشد.» (جعفری، ۱۳۷۰: ۱۹۷)

۲. پیشینه و هدف تحقیق

مثنوی حاوی حقایق زنده و مطالب سرشاری است که هنوز پیشاپیش بشریت می‌رود و دنیا با همه‌ی ترقی که نموده و تمدن جدید با تمامی پیشرفت حیرت‌انگیزی که داشته است، هنوز نتوانسته است بسیاری از افکار مولانا را پشت سر بگذارد؛ چرا که مثنوی تمامی جنبه‌های هستی انسان را سوای رنگ و نژاد شامل می‌شود و هر گاه که این انسان نیازی در خود احساس کرد؛ صاحب مثنوی وی را به مطالعه و غور در دریای بیکرانیش ترغیب می‌کند:

گر شدی عطشان بحر معنوی فرجه ای کن در جزیره‌ی مثنوی

فرجه کن چندان که اندر هر نفس مثنوی را معنوی بینی و بس

۶/۱۶۷۵/۶ و ۶۷

به همین سبب سال‌ها پس از تولد مثنوی، آثار بسیاری در خصوص کتاب و نویسنده اش نگاشته شده که ذکر نام آن‌ها در این مجال میسر نیست. آثار ارزشمند از نویسندگان توانایی چون زرین کوب، فروزانفر، شهیدی، زمانی و... که در تدوین این مقاله کمک شایانی کردند هر چند که هیچ کدام به صورت اختصاصی به موضوع این مقاله نپرداخته بودند.

در میان آثار نگاشته شده در زمینه‌ی مثنوی، دو مقاله با عنوان‌های «مولوی و میل به جاودانگی» و «زندگی جاوید در مثنوی‌های حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی» موجود بوده که مقاله‌ی نخست ضمن پرداختن به برداشته‌های مختلفی که از جاودانگی وجود دارد، نظر مولانا را نیز در این خصوص ذکر کرده و پاره‌ای از حکایات و تمثیل‌هایی را که به موضوع مقاله ارتباط داشته‌اند؛ مورد استناد قرار داده و عشق را به عنوان یکی از مفاهیم و واژه‌های کلیدی مثنوی و اتصال آن به دنیای جاودانگی بررسی کرده است. در مقاله‌ی دوم که بیشتر جنبه‌ی مقایسه‌ای دارد، صرفاً شواهدی در خصوص قیامت، بهشت، دوزخ، برزخ و مرگ در دو کتاب حدیقه و مثنوی بیان شده است. اما مقاله‌ی حاضر با ریشه‌یابی اندیشه‌ی جاودانگی در اساطیر، مصادیق جاودانگی در مثنوی و مبحث جاودانه‌ها در این کتاب شریف و برداشتی که مولانا از این شواهد، واژه‌ها و اندیشه‌ی بی‌مرگی داشته‌اند؛ به صورت تحلیلی به واکاوی درد جاودانگی پرداخته، که به نظرم می‌رسد در مقالات حاضر این امر صورت نگرفته است.

پرداختن به موضوع این مقاله مستلزم این امر است که از چه دریچه‌ای به مبحث جاودانگی نگریسته شود؟ آیا جاودانگی صرفاً یافتن عمر جاوید در دنیای محدود و جسمانی است؟ یا آن که اسباب و عواملی سبب می‌شود زندگی پس از مرگ ما علیرغم نبود جسم در دنیا، ره به وادی خلود و جاودانگی یابد؟ اصولاً مولانا با کدام نگاه به مسأله‌ی جاودانگی نگریسته است؟ آیا راه یا راه‌هایی برای نیل به جاودانگی در ذهنیت جوشان او وجود داشته؟ یا این که صرفاً چون دیگران سطحی و بدون ژرف‌کاوی از کنار آن گذشته است؟



از آن روزی که انسان پا به عرصه‌ی حیات نهاده‌است، تمامی تلاش خود را برای ادامه‌ی خویشتن در طول قرون و اعصار متمرکز کرده‌است. اگرچه خداوند فرموده‌است: روح تنها از جسم خارج می‌شود و مرگ به معنای فنا و نیستی نمی‌باشد و حتی قیامت و معاد فقط روحانی نیست و جسمانی نیز می‌باشد و بسیاری از اندیشمندان با اعتقاد کامل بیان نموده‌اند که «حیات جاودان است» (فیندلی، بی تا: ۱۴۸)، با این حال هیچ‌گاه انسان قانع نشده و همچنان به دنبال یافتن راهی بوده‌است که در تمامی مراحل حیات، با این تن ملموس و دارای احساس خود ارتباط داشته‌باشد.

مطالعه در نظام آفرینش این حقیقت را برای ما روشن می‌سازد که تمام موجودات بزرگ و کوچک این عالم، از اتم‌ها و الکترون‌ها گرفته تا کهکشان‌ها و سحابی‌ها، از موجودات جاندار گرفته تا موجودات بی‌جان، از جمادات گرفته تا نباتات، حیوان‌ها و انسان‌ها، همه و همه در حال حرکت و رسیدن به کمال مطلوب خود هستند و این کاروان هستی که با حرکت عمومی و با سیر تکاملی همگانی خود از نقطه‌ی اشروع شده و به سوی مقصدی پیش می‌رود، بالاخره روزی فرا خواهد رسید که به کمال مطلوب نائل شده، این حرکت پایان پذیرفته و به سکون تبدیل گردد. بنا براین تلاش برای ماندن همیشگی در دنیا، انسان را از رسیدن به کمال باز می‌دارد.

از زمانی که فکر جاودانگی به ذهن بشر خطور کرده‌است، ابدیت را تنها در همین دنیا و بعد جسمانی خود خلاصه کرده و آن چه را برای رسیدن به آن دستاویز قرار داده صرفاً برای ماندن بیشتر در این دنیای خاکی است. همه چیز در نگاه انسان رنگ مادیّت دارد و اصولاً امور ماورایی در جنب خواسته‌های مادی انسان جایگاهی برای ابدیت نداشته‌است. همیشه زنده ماندن در دنیا آرزوی دیرینه‌ی انسان بوده‌است، چه بسیار اشخاص زنده‌ای که هیچ کس از آن‌ها یاد نمی‌کند و هرچند که ظاهرآ زنده باشند، اما در حال حیات هم مرده‌اند و با آن که این گونه زیستن‌ها چیزی کم از مرگ ندارد، با این حال بسیاری خواهان همین زندگانی در خمول و گمنامی‌اند.

بعدها که عملاً انسان جاودانگی بعد جسمانی خود را غیرممکن دانست و رؤیایش برای همیشه ماندن در دنیا تحقق نیافت، فرم‌های دیگری از جاودانه شدن را در بعد اخلاقی و معنوی وجود خود دنبال نمود. مواردی از قبیل به‌یادگار گذاشتن نام نیک و خیرخواهی در بعد اخلاقی و خودشناسی که زمینه‌ی خداشناسی و درنهایت آماده شدن برای فنای فی‌الله در بعد معنوی است که از تلاش‌های انسان برای رسیدن به پایداری محسوب می‌شوند.

۳. جاودانگی در پهنه‌ی اسطوره‌ها

بخش عمده‌ای از زندگی انسان‌ها رنج کشیدن است و محال است انسانی یافت شود که رنجی نداشته‌باشد. همواره تسلی رنج‌های نوع بشر با نگاهی به موجود بی‌رنج که همانا ذات الوهیت است امکان پذیر بوده‌است. چه می‌شد اگر انسان چنین توانی را داشت که وجودی بی‌رنج می‌گشت؟ این «دغدغه‌ی خود رنج ابدیت و جاودانگی است؛ رنج دیگری است که افزون بر سایر دردها و آلام بشری وجود او را فرا گرفته» (اونامونو، ۱۳۷۵: ۲۲۳) و همیشه برای غلبه‌ی بر آن به دنبال راه حلی بوده‌است.

مرگ کلمه‌ای است که در کتاب طبیعت با هیچ لغت و اصطلاحی تفسیر نمی‌شود. از روزی که اقوام ما مردند، بین ما و آن‌ها هیچ رابطه‌ای نیست. ما از آن وقت در روی زمین تنها مانده ایم تا در مقابل مخاطرات جهان دیگر دفاع نماییم. در دنیا «سرنوشت ثابت و دائمی انسان مرگ است و آن‌هایی که زنده هستند فقط به قدر یک لحظه از جاده‌ی مستقیم و طولانی منحرف شده‌اند و به زودی وارد آن جاده‌ی معنی‌جاده‌ی مرگ خواهند شد.» (مترلینگ، ۱۳۷۱: ۴۱) با آن که در تعالیم اکثر ادیان آسمانی از جاودانگی روح سخن به میان آمده و معاد را صرفاً روحانی نمی‌دانند و مرگ را پایان همه‌ی جنبه‌های وجودی انسان تلقی نمی‌کنند؛ با این حال هیچگاه عطش جاودانه شدن جسم در کنار روح، در وجود آدمی فروکش نکرده‌است و همیشه امیدوار و آرزومند بی‌مرگی است.



جاودانگی درد درمان ناپذیری است که در میان تمامی ملل دنیا به شکل‌های مختلف نمود یافته‌است. چون در برابر آفرینش و خلقت، همواره مسئله‌ی مرگ مطرح بوده‌است؛ انسان همیشه با مرگ دست به گریبان بوده و شاید بتوان گفت، تلخ‌ترین حادثه‌ای که هر انسان در زندگی با آن مواجه بوده، مرگ است که هیچ گریزی از آن نیست. در طول تاریخ انسان‌های بی‌شماری به دنبال یافتن راه گریزی از این پایان ناگزیر رفته‌اند. برخی به دنبال آب حیات رفته، اما به سرچشمه‌ی تیره‌ی ناامیدی و ظلمات رسیدند و ناچار به بازگشت و قبول آن واقعیت محتوم شدند و برخی با خلق انسان‌های خارق العاده‌ی رویین تن در اساطیر خود، لذت این جاودانگی را برای مدت کوتاهی ملموس نمودند؛ اما سرانجام راهی جز ورود به وادی مرگ نیافتند.

داستان‌های بسیاری در اساطیر برای جاودانگی انسان ساخته و پرداخته شده‌است، اما هر گاه این بخت برای او پیش آمده به خاطر نادانی خویش آن را از دست داده‌است. البته بهتر است بگوییم که انسان برای ورود به ساحت جاودانگی اجازه نداشته‌است و اندک خطایی شیرازه‌ی تفکرات او را در رسیدن به این آرزو از هم پاشیده‌است.

انسان ابتدایی برای ارواح به دو اصل معتقد بود: «یا او را جاودانه می‌پنداشت و یا به تناسخ معتقد می‌شد، کسانی که به تناسخ نظر داشتند بیشتر هندیان و قبایل آفریقایی و بعضی از فرق صوفیه بودند در حالی که اکثر ملل روی زمین به جاودانگی پس از مرگ اعتقاد داشتند.» (فاطمی، ۱۳۸۴: ۷)

در اساطیر سومری «آداپا» نخستین انسانی است که به طور استثنایی در معرض جاودانگی قرار می‌گیرد، اما به دلیل اشتباهاتی که در پیش رو دارد، از این سعادت ابدی محروم می‌ماند. اسطوره‌ی دیگر مربوط به یونان است که «زنوس» تصمیم می‌گیرد، انسان را جاودانه نماید تا چون به آینده می‌نگرد و مشکلات و مصائبی را که در پیش دارد، ببیند و دیوانه شود؛ اما کوزه‌ی آب حیاتی که زنوس به انسان‌ها می‌بخشد بر اثر بی‌توجهی و بلاهتی که خاص انسان‌هاست از دست می‌رود. در اساطیر بابلی «گیل گمش» گیاه جادویی جوانی که هر پیری را جوان می‌کند در پایان سفر خود از «اوتنا پیشین» قهرمان حادثه طوفان در اساطیر بابلی دریافت می‌کند؛ اما هنگامی که در راه بازگشت در کنار آبی به آب تنی مشغول می‌شود، ماری گیاه را می‌ریابد و گیل گمش از رسیدن به جاودانگی بازپس می‌ماند. (رضایی، ۱۳۸۳:)

در آیین برهمایی «هر کس که هیچ میل و هوا نداشته‌باشد از عالم آرزوها خلاصی یابد، آثار حیات پس از مرگ از بدن او به بدن دیگری منتقل نمی‌شود (روح او به شکل تناسخ تحویل و تحول نمی‌یابد) و او خود برهما می‌گردد و به سوی برهما بازگشت می‌کند و جاودانی می‌شود و آلاً دائماً به تولدهای جدید و آلام حیات و وجود» (ترابی، ۱۳۸۳: ۸۵) گرفتار است.

در آیین مسیحیت (کاتولیک) عشاء ربّانی آیینی است برای رسیدن به جاودانگی. عشاء ربّانی «خوردن و آشامیدن خدای جاودانی بخش و تغذیه کردن از او» (اونامونو، ۱۳۷۵: ۱۰۷) است. آیین عشاء ربّانی انعکاس ساده‌ای از اعتقاد به جاودانگی در مسیحیت تلقی می‌گردد.

یکی از مواردی که در اسطوره‌های بزرگ دنیا ارتباط نزدیکی با جاودانگی دارد، بحث «رویین تنی» است رویین تن کسی است که «هیچ حربه‌ای بر او اثر ندارد و نیروهای ما فوق طبیعی او را شکست ناپذیر کرده‌اند و فقط یک نقطه از بدن او رویینه نیست یعنی یک نقطه ضعف و نقص (flaw)» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۷۷) دارد. رویین تنان که بخشی از ادبیات حماسی ملل مختلف را به خود اختصاص داده‌اند؛ اما دیری نپاییده‌اند، برخی از این قرار هستند:

مادر آشیل، «تتیس» از ایزد بانوان بود. آشیل را در رودخانه‌ی (استیکس) یا استوکس که دورتا دور جهان مردگان را فرا گرفته‌است فرو برد و آشیل رویین تن شد. نقطه‌ی ضعف و آسیب پذیری او در پاشنه‌ی پای او بود که در جنگ تروا، پاریس تیری بر پاشنه‌ی پای او زد و آشیل مرد.



زیگفرید در حماسه‌ی آلمانی نیبلونگن رویین تن است. او ازدهایی را می‌کشد و با غوطه خوردن در خون او رویین تن می‌شود و نقطه ضعف او جایی است بین دوشانه که برگی بر آن افتاده و در نتیجه با خون ازدها تماس نیافته بود وهاگن Hagen با زدن ضربه‌ای بر آن جا او را از پای در آورد.

در افسانه‌های کهن اسکاندیناوی بالدر Balder هم رویین تن است. همه‌ی عناصر طبیعت سوگند خورده‌اند که به او آسیب نرسانند جز گیاه حقیر «دبق» و همین گیاه است که سر انجام بالدر را به هلاکت می‌رساند. (همان: ۷۷ و ۷۸)

در اساطیر ایرانی هم اسفندیار، پهلوان نام آور ایران، رویین تن است در رویین تنی او دو روایت است: یکی اینکه زردشت به او اناری خوراند و او را رویینه کرده است و دیگر اینکه اسفندیار به دستور زردشت در رودخانه مقدس «داهی تی» آب تنی می‌کند و رویینه می‌شود اما چشم اسفندیار رویینه نیست چون موقع فرو رفتن در آب به ناچار چشمان خود را می‌بندد و رستم به راهنمایی سیمرغ چوب‌گزر را در میان چشمان اسفندیار که نقطه ضعف وی به شمار می‌آید، نشانه می‌رود و کار خود و او را تمام می‌کند. رویین تنی می‌تواند «نشانه‌ای از آرزوی تشبیه پهلوانان بزرگ به خدایان باشد که نامیرا و آسیب‌ناپذیر بودند.» (همان: ۷۸) آرزویی که هیچ‌گاه برآورده نگردید و اگر هم چند صباحی در پرتو آن بی‌گزند ماندند دیری نپایید که به سرنوشت حتمی نوع بشر (مرگ) تسلیم شدند و آمال ابدیت انسان را درهاله‌ای از ابهام و همچنان لاینحل باقی گذاردند.

۴. مرگ در نگاه مولانا

هیچ کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در بارگاه کبریا
میوه‌ی شیرین نهان در شاخ و برگ
زندگی جاودان در زیر مرگ

۱۶۸۸/۶ و ۲۳۲/۱۹۴۴ و ۳۵۷۶

مولانا مرگ را تنها تجربه‌ای نمی‌داند که آدمی یکبار بدان دست می‌یابد، بلکه به نظر او آدمی مرگ‌ها و توگدها دارد و مهمترین و کارسازترین آن‌ها مرگی است که بواسطه‌ی آن انسان می‌تواند از نردبان کمال تا جایی بالا برود که پایش به بام ملکوت برسد و این هنگامی است که آدمی از همه‌ی خواسته‌ها و تمایلاتی که رنگ خودی دارد، بمیرد و به بیان دقیق تر از «رنگ بمیرد و به بی‌رنگی» (نصر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۰۸) برسد. سلسله‌ای از مرگ‌ها که بر اثر آن روح و جان به مرتبه‌ی بی‌مرگی عروج می‌کند، بی‌مرگی زندگی جاودانی است که صرفاً در سایه‌ی مرگ قابل جستجو است.

مولانا مرگ را به معنی نیستی مطلق نمی‌داند، بلکه مرگ را «تحویلی از مرتبه‌ی پست به مرتبه‌ی عالی حیات می‌بیند. به عقیده‌ی مولانا هر مرگ در واقع ظهور قیامتی است و هر قیامت نشان مرحله‌ی جدیدی در حیات کل موجودات و از آن جمله انسان است.» (زمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۰۲) بنابراین این به عقیده‌ی مولانا «مرگ بر همه‌ی موجودات عارض می‌شود، اما این عارضه به معنای اضمحلال مطلق نیست، بلکه به معنی خروج از مرتبه‌ی مادون به مرتبه‌ی عالی است. از این روست که اگر مرگ بر موجودات عارض نشود، تکامل از آن‌ها سلب می‌شود.» (همان: ۱۰۰۴) مولانا در سراسر مثنوی نه تنها مرگ را پایان همه چیز نمی‌داند، بلکه به جریان بی‌انقطاع حیات و جان در بستر طبیعت معتقد است آن جا که می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نونو می‌رسد
مستمیری می‌نماید در جسد



۱۱۴۵/۱۱۴۴/۹۵/۱

به نظر مولانا مشکل بیشتر آدمیان آن است که حقیقت عدم را در نیافته‌اند و از آن بیم دارند. به نظر ایشان نیستی زوال یافتن است و نابودی محض، ولی اگر حجاب‌های خودی را بدرند و غبارهای هستی را بشویند، در خواهند یافت که عدم پناه‌است و حیات جاودانگی. اگر قطره ای را از دست بدهند در برابر آن بهایی معادل دریا خواهند گرفت.

جمله عالم زین غلط کردند راه
کز عدم ترسند و آن آمد پناه
از کجا جویم علم از ترک علم
از کجا جویم سلم از ترک سلم
از کجا جویم هست از ترک هست
از کجا جویم سبب از ترک دست

۸۲۴۴۸۲۲/۱۷۳۷/۶

در حالیکه انسان باید بداند که سرانجام فنا رسیدن به توحید حق و بقا یافتن به وجود اوست و چه کمالی بالاتر از این:

آزمودم مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پابندی است

اقتلونی اقلونی یا ثقات
ان فی قتلی حیاتاً فی حیات

۳۸۳۷ و ۳۸۳۶/۹۲۰/۳

گر چه آن وصلت بقا اندر بقاست
لیک زاول آن بقا اندر فناست

سایه‌هایی که بود جویدای نور
نیست گردد چون کند نورش ظهور

۴۶۵۸ و ۴۶۵۷/۹۴۸/۳

مولانا در مثنوی « ولادت تازه‌یی که شایسته‌ی خلافت الهی انسان است به او می دهد، بقایی که جز در آن سوی فنای از خودی بدان دسترس نیست، برایش تأمین می کند و مرگ را که هرگز پیش از آستانه‌ی گور جرأت رویارویی با آن را نداشته‌است در مفهوم موت قبل از موت برایش از لطف و طراوت حیات سرشار می سازد. » (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۳) و این قول گوته را گوشزد می نماید که: « در این هستی بمیر تا در هستی متعالی تری از نو زاده شوی. » (شیمل، ۱۳۷۷: ۱۷۳)

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد
یعنی او از اصل این رز بوی برد

۱۳۷۲/۹ . ۱۱/۴

مولانا « جهان را جهان هست و نیست می خواند، جهانی که در عین بودن پای در نیستی دارد، نیستی که خود هستی دیگری است ». (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۶) به عقیده‌ی مولانا و بسیاری از صوفیه « اشیا و مظاهر آن در کشاکش فنا و بقا گرفتارند و میانه‌ی دو موج هستی و نیستی می



گذرانند و هر آن وجود می یابند و باز معدوم می شوند و خلاصه آن که حیات و وجود در نظر اینان به معنی ثابت و مستقر و لایتغیر نیست، بلکه مانند حرکت است که تا جزئی از آن در وجود آمد، جزء سابق معدوم می گردد. « (ژوزف، ۱۳۶۲ : ۱۱۱) و این که آدمی در این همه تغیر و تبدل بهانه ای برای جاودانه زیستن می یابد و از مرگ بیم دارد خود جای تعجب است.

من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران گنج پنهانی بود

۱۷۴۳/۱۴۲/۱

مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز زر خالص را چه نقصانست گاز

۱۶۸۱/۱۱۳۵/۴

پس رجال از نقل عالم شادمان و زبایش شادمان این کودکان

۲۵۹۳/۱۲۰۸/۴

آن که مردن پیش چشمش تهلکه است امر لاتلقوا بگیرد او به دست

و آن که مردن پیش او شد فتح باب سارعوا آید مر او را در خطاب

۳۴۳۲ و ۳۴۳۳/۸۸۸/۳

مولانا می دانسته است که ما چه وحشتی از مرگ داریم، به همین سبب کوشیده است « تا به ما حالی کند که نیستی ترس ندارد. همه ی ترس ها، رنج ها و زشتی ها در هستی است. » (مصفا، ۱۳۷۵ : ۲۶۶) در مجلد چهارم ضمن قصه ی آن پادشاه زاده که پادشاه حقیقی به وی روی نمود، فلسفه ی مرگ و فنای موجودات امکانی را ذکر می کند. از جمله می گوید:

چون فنا را شد سبب بی منتها پس کدامین راه را بندیم ما

۳۱۰۲/۱۲۴۸/۴

یعنی مرگ و فنای ما حتمی است و بشر قادر نیست که جلوی تمام آفات حیات و اسباب مرگ و فنا را بگیرد. ضمن آن که مولانا مرگ حقیقی خود را وقتی می داند که وابسته ی به زندگی مادی و حیوانی باشد و هرگاه از این حیات حیوانی رهایی یابد، در آن وقت است که به زندگی جاودان رسیده است.

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پابندی است

أقتلونی أقتلونی یا ثقات إن فی قتلی حیاتاً فی حیات



۳۸۳۶ و ۳۸۳۷/۹۲۰/۳

مثنوی در واقع «خط سیر روح را در قوس صعودی از عالم حس به عالم جانها» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۲۱) نشان می دهد. هر چند مولانا این سیر از جماد تا مقام فنای فی الله را بارها در مثنوی متذکر می شود، ولی در مرتبه‌ی انسانی سخت بر این باور است که توجه کردن و پرداختن به جسم به منزله‌ی تضعیف جان و روح است و پرداختن به توشه و برگ تن چیزی جز بی برگی جان نیست و تن غبار آینه‌ی جان است:

برگ تن بی برگی جان است زود این بیاید کاستن آن را فزود

۱۴۵/۱۳۲۲/۵

به اعتقاد مولانا پرداختن به جسم و آن چه بدان وابسته است، دقیقاً به منزله‌ی قوی ساختن درندگان وحشی و حمله ور ساختن آنها به آهوان بندی روح است که پس از این یورش نمی توان انتظار سلامت و فربهی روح را داشت و حتی جاودانگی روح نیز از این طریق به مخاطره می افتد.

مولوی از قول حضرت موسی (ع) در جواب حق تعالی که اگر خواهی به دعای تو مردگان زنده سازم:

گفت موسی این جهان مردن است آن جهان انگیز کآنجا روشن است

این فنا جا چون جهان بود نیست بازگشت عاریت پس سود نیست

۳۳۹۰ و ۳۳۹۱/۸۸۵/۳

پس در نگاه مولوی چون این جهان جای مرگ و فناست و محل دوام و بقا نیست، تجدید حیات عاریت که باز به مرگ منتهی خواهد شد، چه سود دارد؟ مرگ در نگاه مولانا با آن چه دیگران جز مرارت و تلخی نمی بینند متفاوت است. او می گوید: «آن چه مرگ را برای من شیرین کرده است، زندگانی جاودانه ای است که از پس آن خواهم یافت.» (شهیدی، ۱۳۷۶: دفتر سوم، ۲۷۸)

چون مرا سوی اجل عشق و هواست نهی «لأتلقوا بایدکم» مراست

زآنکه نهی از دانه‌ی شیرین بود تلخ را خود نهی حاجت کسی شود

دانه ای که تلخ باشد مغز و پوست تلخی و مکروهی خود نهی اوست

دانه‌ی مردن مرا شیرین شده است «بل هم احیاء» پی من آمده است

۲۹۳۲ تا ۲۹۲۹/۳۱۲/۱

تمام ذرات عالم برای بقای خویش ناچار به عبور از یک حیات به حیات دیگرند و مرگ تسهیل کننده‌ی این عبور است؛ چون زندگی دنیوی مانند مزرعه ای است که انسان باید توشه‌ی آخرت خود را در آن فراهم سازد و از آن بگذرد اما عده ای به ماندن همیشگی در آن علاقه داشته و آرزومند دنیای بی مرگی و زوال ناپذیر بوده اند که مولوی با نگاه نافذ خود این دو نگاه را شناسایی کرده است:



آن یکی می گفت خوش بودی جهان گر نبود پای مرگ اندر میان

آن دگر گفت ار نبود مرگ هیچ که نیرزیدی جهان پیچ پیچ

خرمنی بودی به دشت افراشته مهمل و نا کوفته بگذاشته

۱۷۶۲ تا ۱۷۶۰ / ۱۴۵۵ / ۵

اگر خوش بینانه به مرگ نگریسته شود، سرانجام آدمی نیستی و نابودی نیست، بلکه مرگ تبدیلی است که با دنیای نور مناسب و پیوستگی دارد.

بی حجابت باید آن ای ذولباب مرگ را بگزین و بردر آن حجاب

نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی

۷۳۸ و ۷۳۹ / ۱۷۳۰ / ۶

۵. مولانا، بدن مثالی و تناسخ

فلسفه‌ی الهی روح مجرد را متعلق به بدن جسمانی می‌داند و پس از قطع این علاقه، روح به حالت خود باقی است، ولی عرفا مرکب نخستین روح را بدن مثالی می‌دانند. « بدن مثالی که از موارث حکمای اشراقی و صوفیان است و حکمای فهلوی ایران بدان جسد هورقلیائی گفته‌اند؛ جوهر و ملکوت بدن مادی و جسد عنصری است. به این معنی که این بدن، ماده‌ی عنصری ندارد اما شکل و مقدار و طول و عرض دارد. » (زمانی، ۱۳۸۷: ۴۰۸ و ۴۰۹) چون بدن مثالی « مثل صورت خیال، فقط مقدار خالص است و بر خلاف قوه خیال شخص که در خارج نمی‌تواند تمثل پیدا کند، آن بدن در خارج هم تحقق می‌یابد، بدین سبب آن را خیال منفصل می‌گویند » (دانا سرشت، ۱۳۳۷: ۶۱) اعتقاد به جسم اثیری که پس از مرگ حاصل می‌شود می‌تواند پاسخگوی بخشی از اشتیاق انسان برای رسیدن به جاودانگی باشد بسیاری از اندیشمندان عقیده دارند « جسم اثیری از هر جهت شبیه جسم فیزیکی است، حتی آن جسم نسبت به محیط خود واقعی تر و اصیل تر می‌باشد. » (فیندلی، بی تا: ۲۹۱) به هر حال اعتقاد به بدن مثالی می‌تواند بخشی از آرزوی انسان را برای جاودانگی جسمش برآورده سازد. مولانا از کسانی است که به بدن مثالی معتقد بوده و این فکر را قبول داشته‌است. او در این باره می‌گوید:

دست و پا در خواب بینی و ائتلاف آن حقیقت دان ممدان آن را گزاف

آن تونی که بی بدن داری بسدن پس مترس از جسم و جان بیرون شدن

۱۶۱۰ و ۱۶۱۱ / ۷۴۱ / ۳

قبل از هر چیز مولانا ما را دلداری می‌دهد که تصور نکنید اگر این بدن شما خاک شود شما نیست می‌گردید، زیرا بدن حقیقی شما آن بدن است که در خواب با آن حرکت می‌کنید و همواره با شماست و مرگ بدن خاکی را هلاک می‌کند نه قالب اثیری و افلاکی را. هر چند نباید فراموش کنیم که « ما موقعی می‌توانیم حیات کامل و وسیعی را تصور کنیم که این جسم فیزیکی را به دور اندازیم و به آن جهان وارد شویم. » (همان: ۸۷)



یکی دیگر از اعتقاداتی که بعضی برای ارضای میل به جاودانگی خود بدان اعتقاد داشتند؛ مبحث تناسخ بود. مولانا در مثنوی بطلان امر تناسخ را که برخی ادیان بدان معتقدند؛ این گونه بیان می کند:

هیچ آینه دگر آهن نشد هیچ نانی گندم خرمن نشد

هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوه پخته باکوره نشد

۱۳۱۲ و ۱۳۱۳/۴۱۹/۲

۶. مصادیق جاودانگی در مثنوی

میل به جاودانگی در اندیشه‌ی مولوی با جلوه‌های گوناگون در مثنوی بازتاب دارد؛ چنان که وسعت نظر و عمق اندیشه‌ی وی این موضوع را از زوایای مختلف شایسته‌ی بررسی کرده است:

۱-۶. آب حیوان و آب حیات

آب حیات یا آب زندگانی «آب جاودانگی، آب جوانی، آب حیوان، آب بقا، عین الحیوه، نهر الحیوه، چشمه‌ای مفروض در ظلمات که هر کس از آن بنوشد یا سر و تن در آن بشوید، جوانی از سر گیرد، روزگار شادمان بگذراند و جاودانه زیدیا عمری بس دراز یابد.» (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱: ذیل واژه)

اندیشه‌ی نوشیدن آب حیات یا بهره‌ور شدن از هر داروی جاودان‌ساز، اندیشه‌ای به درازی عمر آدمی در این کره‌ی خاکی است، زیرا برای مردم آنچه هرگز چاره‌ای نداشته است و ندارد، مرگ است. نمود این اندیشه در فرهنگ بسیاری از ملت‌ها قهرمانانی است که در تحولات و داد و ستدهای فرهنگی میان ملت‌ها مبادله شده‌اند و گاه سایه‌هایی از آنها بر روی هم افتاده و آمیزه‌هایی مشابه پدید آورده است.

مراد از آب حیات در مثنوی «علم و عرفان و عشق به حق تعالی است که استعداد ظهور و فیضان آن در هر انسانی وجود دارد به شرط آن که از شیطان نفس و غول هوا متابعت نکند و در وادی عشق و ریاضت قدم نهد.» (زمانی، ۱۳۸۷: ۷۱۱) با این شرایط چشمه‌ی آب حیات علم و معرفت در چنین کسی جوشیدن می‌گیرد و گر نه این چشمه در روی زمین و در ظلمات و نقطه‌ای معین وجود ندارد.

آب حیات در اندیشه‌ی سیال مولانا دارای آن واقعیت خارجی که حتی در ظلمات بتوان بدان دست یافت، نمی‌باشد. آن چه او در مثنوی به عنوان آب حیات و آب حیوان معرفی کرده است صرفاً جهت القای مفاهیمی است که در ذهن او جریان داشته‌اند. در مثنوی مراد از آن، «آب عشق و حقیقت است که هر کس از آن نوشد، ثبت است بر جریده‌ی عالم دوام او». (همان: ۲۱۶) در نگاه مولوی وصول به هر یک از موارد زیر می‌تواند انسان را به سرچشمه‌ی آب حیات و جاودانگی برساند:

۱-۶-۱. مولانا «دید دوست» و فراهم آمدن شرایطی را که بتوان بی واسطه به لقای حق تعالی نایل شد، آب حیات و سبب جاودانگی می

داند.

تا رهد از مرگ و تا یابد نجات ز آنکه دید دوستت آب حیات



۶-۱-۲. « هرگاه انسان از وابستگی به تعلقات جسمی و ظواهر جسمانی رها شود، به حیات جاودانه واصل می گردد، در غیر این صورت رسیدن به خلود ممکن نیست و پرداختن به خواسته های تن مانع رسیدن به آب حیات است. » (همان: ۳۰۶) پس هر کس که هستی مجازی خود را در راه حق تعالی بذل کند، به آب حیات ابدی و جاودانه دست یافته است.

سجده نتوان کرد بر آب حیات تا نیایم زین تن خاکی نجات

۱۲۰۷/۴۱۱/۲

۶-۱-۳. مولانا روح پاک نیکو کار را آب حیات می داند. « این روح پاک قابلیت آن را دارد که شرّ و آزار آتش شهوت را از وجود انسان دفع کند و آب رحمت را بر دل آتش جاری سازد. » (همان: ۳۲۴)

چشمه ای آن آب رحمت مؤمن است آب حیوان روح پاک محسن است

۱۲۴۹/۴۱۵/۲

۶-۱-۴. رسیدن به حیات جاودانی و مقام های والای معنوی در انکسار قلوب و خواری است؛ پس پیوسته در ریاضت باش تا عمر جاودان به دست آری.

ای برادر موضع تاریک و سرد صبر کردن بر غم و سستی و درد

چشمه ای حیوان و جام مستی است کآن بلندی ها همه در پستی است

۲۲۵۱ و ۲۲۵۲/۴۹۰/۲

۶-۱-۵. مولانا همواره فکر مال و منال دنیایی را خس و خاشاکی می داند که مانع رسیدن آب حیات به گلوی تشنگان حقیقت جاودانگی می شود. پس رهایی از قید تعلقات می تواند سبب درک آب حیات و جاودانگی گردد.

مال خس باشد چو هست ای بی ثبات در گلویت مانع آب حیات

۱۳۲/۳۳۲/۲

و به آنانی که همه چیز را در دنیا خلاصه می کنند و حتی پابندگی را در این دنیای مادی بی ارزش خواهانند توصیه می کند که:

هر که سازد زین جهان آب حیات زوترش از دیگران آید ممت

۷۸۶/۱۳۷۵/۵



۶-۱-۶. مرگ و زندگی وقتی دلنشین است که هر دو در راه خدا باشد. انسان با خدا همه چیز است و بی او هیچ. بیگانگی با خدا حتی جاودانگی را عذاب و سختی و مرارت خواهد کرد.

عمر و مرگ این هر دو با حق خوش بود بی خدا آب حیات آتش بود

۷۸۶/۱۳۷۴/۵

۶-۱-۷. مولانا اگرچه «بر لزوم حفظ قالب و رسوم ظاهری نماز تأکید دارد؛ اما پرداختن به صورت عبادت و رعایت آداب ظاهری نماز را که با نوعی خود بینی همراه باشد، نمی پسندد، بلکه آه حاصل از فوت نماز را جاودانگی می داند.» (همان: ۶۸۲)

گفت دادم آه و پذیرفتم نماز او ستد آن آه را با صد نیاز
شب به خواب اندر بگفتش هاتفی که خریدی آب حیوان و شفی

۲۷۶۵ و ۲۷۶۴/۵۲۹ و ۵۲۸/۲

۶-۱-۸. یکی از پایه ای ترین آموزه های مولانا در مثنوی، عشق است که حتی قربانی شدن در آن نه به معنای مرگ بلکه رسیدن به زندگی دوباره در سطحی عالی تر است. او دستیابی به سرچشمه های آب حیات را در پرتو عشق برای انسان ممکن می داند. مولانا در یکی از رباعیات خود که ماحصل اندیشه هایش در باب جاودانگی است، فنا شدن و از دست دادن عمر دنیایی را در معیت عشق، رسیدن به آب حیات می داند، گویی در نزد او نیل به هر کمالی برای انسان و برای تمام کاینات فقط با عشق ممکن است:

گر عمر بشد، عمر دگر داد خدا گر عمر فنا نماند نک عمر بقا
عشق آب حیات است در این آب درآ هر قطره از این بحر حیات است جدا

(کلیات شمس، رباعی، ۶۳: ۱۳۴۲)

۶-۲. مرگ پیش از مرگ نوعی زندگی

ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد یعنی او از اصل این رز بوی برد

۱۳۷۲/۱۱۰۹/۴

بیت به حدیث معروف «موتوا قبل أن تموتوا» اشاره دارد که یکی از محوری ترین اندیشه های تصوف در ادوار مختلف بوده است و حتی پیش از مولوی نیز سایر عرفا در اقوال و افعال خود بدان پرداخته اند. مرگ پیش از مرگ که مستلزم رها کردن خودی است، همواره زمینه ای برای وصول به جاودانگی در نگاه مولانا بوده است.



مرگ آدمی از اوصاف بشری (موت ارادی) در حقیقت مرگ نیست، بلکه رسیدن به مرتبه ای از حیات است که در فراسوی مرزهای زندگانی این جهانی قرار گرفته است و تا آن هنگام که آدمی از بیغله‌ی دنیا کوچ نکند، بدان شهر شگفت نخواهد رسید. در نظر مولانا تا انسان از صفات بشری نگیرد، دم عیسی او را زنده نمی‌کند و چون از این اوصاف فارغ شود به نوعی بعثت نائل می‌گردد که حیاتی جاودان را واجد می‌شود.

در مثنوی سواى مرگ جسمانی « مرگ از خودی هم که عارف در پایان سیری که از مقامات تبتل تا فنا انجام می‌دهد، بدان دست می‌یابد؛ دریچه‌ی نیل به بقاء سرمدی را که اقتضای جوهر الهی انسان است، بر روی وی می‌گشاید و به وی نشان می‌دهد که حتی مرگ صورت هم نقطه‌ی پایان حیات نیست، نقطه‌ی تحول و نقطه‌ی عطف است و حاکی از تحرک و تبدیلی است که دایم آن را از یک صورت به صورت دیگر می‌کشد، در مراتب متعالی سیر می‌دهد و در هر سیر برای وی ولادتی دیگر حاصل می‌آورد که جز با فطام از حیات پیشین کمال نمی‌یابد. » (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۱۴ و ۱۵)

در مثنوی از زبان هر عارف عاشقی این بانگ اشتیاق، که طالب رهایی است به گوش می‌رسد؛ و این رهایی همواره با مرگ جسمانی تحقق نمی‌یابد، بلکه مرگ قبل از مرگ و رهایی از خودی هم می‌تواند مایه‌ی نیل روح به کمال ممکن گردد. مولانا در داستان طوطی و بازرگان که بهترین تمثیل این نوع مرگ است، گوشزد می‌کند که مرگ ارادی به نوعی زندگی دوباره است که بواسطه‌ی آن می‌توان از رنج زندگی مادی خلاصی یافت:

یعنی ای مطرب شده با عام و خاص مرده شو چون من که تا یابی خلاص

۱۸۳۱/۱۴۹/۱

۳-۶. سر بردن طبایع چهارگانه دروازه‌ی ورود به ساحت ابدیت

مولانا در این دنیا زندگی می‌کند، خوب و بد این جهان را با تجارب خود بررسی می‌کند و در میزان دقیق عقل عملی و نظری خود می‌سنجد و راه و روش آدمیزاد را در برابر آن‌ها مشخص می‌نماید. «سرانجام انسان باید به مرتبتی برسد که همه‌ی اسباب و علل و اضداد را به یک سو نهد و به مرتبتی برسد که مرتبت انسان کامل است و به جهانی قدم گذارد که جهان بی‌رنگی است و آن نهایت سیر بشریت است در جهان طبیعت». (سجادی، ۱۳۵۴: ۱۶۲ و ۱۶۳) و رهایی از طبایع می‌تواند گام نهادن به این جهان بی‌رنگی را تسهیل نماید.

زآنکه این تن شد مقام چار خو نامشان شد چار مرغ فتنه جو

خلق را گر زندگی خواهد ابد سر ببر زین چار مرغ شوم بد

بازشان زنده کن از نوع دگر که نباشد بعد از آن زیشان ضرر

چار مرغ معنوی راهزن کرده‌اند اندر دل خلقان وطن

سر ببر این چار مرغ زنده را سرمدی کن خلق نا پابنده را

۴۲۷۳۷/۱۳۱۴ و ۱۳۱۳/۵

۴-۶. ترک پادشاهی ظاهری برای دستیابی به ملک خلود



داستان زندگی ابراهیم ادهم و چگونگی ورود او به سلک عارفان همواره مورد استناد بسیاری از گویندگان عرفان و تصوف بوده است. در مثنوی ضمن اشاره به یکی از کرامات این پادشاه گریزان از ملک ظاهر و ره یافته‌ی به سریرمُلک عرفان، خاطر نشان می‌سازد که پادشاهی دنیا در مقابل دست یابی به ملک جاودانگی پیشیزی ارزش ندارد و این فرصت برای همگان و حتی پادشاهان فراهم است که ترک ملک ناپایدار دنیایی نموده و به ابدیت نائل گردند.

ملک بر هم زن تو ادهم وار زود تا بیابی همچو او ملک خلود

۷۲۶/۱۰۵۸/۴

۵-۶. میوه‌ی درخت علم سبب جاودانگی

مولانا در داستان جستن آن درخت که هر کس میوه‌ی آن درخت خورد نمیرد؛ پس از آن که گشتن بی نتیجه‌ی فرستاده‌ی آن پادشاه را با مزاح و تمسخر دیگران روبرو می‌بیند، همه‌ی ما و آن پادشاه را به پیروی از گفتار پیر و مرشدی سفارش می‌کند که می‌گوید: بیهوده به دنبال یافتن میوه‌ی نایاب جاودانگی نباشید، درختی با چنان میوه‌ای که شما به دنبال آن هستید واقعیت خارجی ندارد؛ اما درختی که ثمره‌ی آن جاودانگی را برای انسان در تمامی اعصار هدیه می‌آورد، درخت علم و دانش است.

شیخ خنددید و بگفتش ای سلیم این درخت علم باشد ای علیم

بس بلند و بس شگرف و بس بسیط آب حیوانی ز دریای محیط

تو به صورت رفته‌ای ای بیخبر ز آن ز شاخ معنی بی بار و بر

۳۶۵۷ تا ۳۶۵۵ / ۵۹۸ / ۲

درختی که نام صاحبانش را چون خود مولوی برای همیشه‌ی تاریخ زنده نگه داشته است. اگر آن درخت سحر آمیز مثنوی که هر کس از میوه‌ی آن خورد، به قول مولانا « نه شود او پیر و نه هرگز مرد » درخت علم است، « مثنوی که نی نامه تمام ابعاد آن را در یک ساحت واحد محدود می‌کند، جز رمزی از چنین درختی نیست و پیداست که در سایه‌ی آن، سالک نوپا آسایش می‌یابد و عارف واصل که از میوه‌ی آن فرصت و امکان تمنع دارد، مثل خود مولانا، با گذشت زمان کهنه و فرسوده نمی‌شود. مثل حیات وی نفخه‌ی زندگی ابدی و دم پایان ناپذیری را که حیات و وجود هدیه‌ی اوست؛ منعکس می‌کند و پایان بی پایان آن هرگز با یک نقطه‌ی انتها از ابدیت نامحدود انفصال نمی‌یابد. » (همان : ۱۶)

۷. جاودانه‌ها در مثنوی معنوی

تعدادی از حاملان شریعت‌های الهی و شخصیت‌های تاریخی در باورهای دینی به سرچشمه‌ی جاودانگی دست یافته‌اند، به گونه‌ای که هر جا نامی از آنان ذکر گردد، جاودانه بودن آن‌ها به ذهن خطور می‌کند مولانا جاودانه‌ها را، صاحب ادراکات غیبی، صاحب مروّت، جمله عقل و دیده، صاحب علم و حلم، کوه صبر و... می‌داند که نموده‌های آن در مثنوی امثال ادریس، خضر، عیسی و اسکندر هستند.

۱-۷. ادریس



یکی از پیامبرانی است که در روایات به عمر جاودان دست یافته است. روایت‌های متعددی در جاودانگی او در دست است، « پس از آن که ملک الموت در میان آسمان چهارم و پنجم جان ادریس را می گیرد، خدای تعالی بار دیگر او را زنده می کند؛ فرشته‌ی مرگ نخست او را به دوزخ و سپس به بهشت می برد ولی ادریس دیگر هرگز از بهشت خارج نشد. » (حاج منوچهری، ۱۳۷۵: ۳۳۰) نام آن حضرت در سوره‌ی انبیا ذکر شده و خدای تعالی در سوره‌ی مریم اوصافی را نیز برای آن حضرت بیان فرموده است: « وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ اِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا » (مریم ۵۶ و ۵۷) با آن که در معنای قسمت پایانی آیه اختلاف نظر وجود دارد، اما برخی آن را در معنای « او را به آسمان بردیم و در عالم بالا جای دادیم؛ تفسیر نموده‌اند هرچند که در علت و کیفیت صعود آن حضرت به آسمان نیز اختلاف نظر وجود دارد. » (رسولی، ۱۳۸۶: ۵۸)

قرآن کریم ادریس را از صابران می خواند و نزد صوفیه مظهر و نمونه‌ی مرگ قبل از مرگ است. حکما وی را با هرمس منطبق دانسته‌اند که یکی شمردن ادریس با هرمس حکیم احتمالاً ریشه در عصر هلنی و سیره‌ی اندیشه‌های یونانی بر سرزمین‌های کناره‌ی دجله، فرات و نیل دارد (حاج منوچهری، ۱۳۷۵: ۳۳۲) و بعضی با اخنوخ مذکور در تورات تطبیق کرده‌اند. البته در اشارات اهل عرفان جاودانگی ادریس ناشی از غلبه‌ی روحانیت بر طبیعت وی بود. « گویند چون مکرر انسلاخ و معراج برایش حاصل می شد به عقل مجرد تبدیل یافت و از این جا بود که به آسمان چهارم رفع گشت. » (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۴۹)

در ادبیات فارسی به خصیصه‌هایی چون دانش و حکمت، اندرزه‌های ادریس، صعود او به آسمان و رفتن وی به بهشت، توجه بسیار کرده‌اند. « مولانا داستان رفع وی را به آسمان مربوط به تجاذب جنسیت روحانیت با نجوم می‌داند و در قصه‌ی او که در شکل مذکور در مثنوی بی شک پاره‌ای اساطیر مربوط به هرمس هم با آن آمیخته است، به این جنسیت که بین او با نجوم بوده است، اشارت می کند. به موجب این قصه وی هشت سال با ستاره‌ی زحل در مشارق و مغارب یار و محرم بود و چون بعد از غیبت از حیات حسی - که چندی به موت اختیاری تن داد و به قولی شانزده سال از لوازم طبیعت و حیات انسانی جدا ماند - به عالم حیات زمینی بازگشت و به تدریس پرداخت، اختراش هم در درس او حاضر می شدند و خود آن‌ها نام خویش و احوال و خواص خویش را پیش سایر خلق نزد او به زبان می آوردند. » (همان: ۴۹).

عیسی و ادریس بر گردون شدند با ملایک چون که هم جنس آمدند

۲۶۷۲/۱۲۱۴/۴

هر جنس هم جنس خود را جذب می کند چنان که عیسی و ادریس مانند فرشتگان مظهر تهذیب نفس و تجرید و پاکی بودند به آسمانیان و کرویانی پیوستند. قصه‌ی ادریس، در مثنوی متضمن رمز عرفانی است. ادریس در اثر ریاضات شاقه و ترک خواب و خور به تجرید دست یافته است، مولوی « احوال وی را در رفع به آسمان به احوال عیسی تشبیه می کند و درباره‌ی آن هردو این رفع را به سبب جنسیت با ملایک می‌داند که شاید جنسیت با نجوم هم در مورد ادریس تعبیر دیگری از همین معنی باشد. » (همان: ۴۹) مولوی پس از تفسیری که از عبارت « موتوا قبل أن تموتوا » دارد جاودانگی ادریس را حاصل موت اختیاری می‌داند.

۲-۷. عیسی

عیسی در میان جاودانگان، بیشترین بسامد را در مثنوی دارد. بر طبق نظر قرآن عیسی(ع) به صلیب کشیده نشده و در باور بسیاری اکنون بر فراز آسمان چارمین و در همسایگی خورشید زنده و جاوید است. در سوره‌ی نساء آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ درباره‌ی عیسی آمده است: « وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ... » و این گفتارشان که ما مسیح بن مریم را کشتیم با این که فرستاده‌ی خدا بود، ولی نه او را کشتند و نه به دار آویخته بلکه از ناحیه‌ی خدا امر



بر آنان مشتبه شد و آن‌ها درباره‌ی وی اختلاف کردند و هنوز هم درباره‌ی عیسی در شکند، اگر ادعای علم می‌کنند، دروغ می‌گویند و مدرکی جز ظن ندارند و به‌یقین او را نکشتند. این در حالی است که بسیاری از مسیحیان نیز در انتظار ظهور مجدد وی به عنوان منجی در آخرالزمانند. در مثنوی علاوه بر آن که به تولد و معجزات و کرامات این پیامبر الهی اشاراتی شده‌است، به عنوان نماد در این اثر جاودان کاربردهای فراوانی دارد. عیسی در مثنوی نماد روح و خرا و نماد جسم می‌باشد. مولانا همواره در تعالی این روح، تعالیم آموزنده‌ای دارد و پرداختن به جسم را مانعی جدی در مسیر این تعالی معرفی می‌نماید:

عیسی روح تو با تو حاضر است نصرت از وی خواه کو خوش ناصر است

لیک بیگار تن پر استخوان بر دل عیسی منه تو هر زمان

زندگی تن مجو از عیسیست کام فرعونی مخواه از موسیت

۴۵۱ و ۴۴۹ و ۴۴۸/۳۵۶/۲

اما جاودانگی عیسی، از معتقدات مولاناست، آن گونه که ادریس و عیسی را به سبب هم جنسی با ملانک، استغراق مطلق در حق و جستن از دشمنان و آن چه انسان را اسیر مادیات می‌کند، شایسته‌ی جاودانگی می‌داند:

یک گره مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند

نقش آدم لیک معنی جبرئیل رسته از خشم و هوا و قال و قیل

۱۵۰۷ و ۱۵۰۶/۱۱۲۰/۴

نیست جنسیت به صورت لی و لک عیسی آمد در بشر جنس ملک

۲۹۷۲/۱۸۹۹/۶

پهلوی عیسی نشینم بعد از این بر فراز آسمان چارمین

۶۴۹/۵۵/۱

جست عیسی تا رهد از دشمنان بردش آن جستن به چارم آسمان

۲۷۸۷/۲۵۵/۱

از آن جا که در تعالیم اسلامی بر جاودانه بودن روح بعد از مرگ جسمانی تأکید شده‌است؛ به نظر می‌رسد انتخاب عیسی به عنوان نماد روح بی‌ارتباط با بحث جاودانگی این پیامبر آسمانی نیست و مولانا بی‌شک این نکته‌ی ظریف را نیز مدنظر داشته‌است.

۳-۷. خضر



خضر از دیگر پیامبرانی است که به سرچشمه‌ی جاودانگی دست یافته‌است. پیغمبری که صاحب موسی علیه السلام بود و نام اصلی آنرا تالیا گفته‌اند و پارسیان ایلیا یوهن می گویند. او پیغامبری بود که خداوند تعالی موسی علیه السلام را به تعلّم در نزد او فرستاد و موسی بر کرده‌های او انکار آورد. خضر حکمت اعمال خود بدو نشان داد و از او جدایی جست. خضر تا قیامت زنده‌است و مسافران خشکی را یاری دهد، چنانکه الیاس مسافران دریا را. «دهخدا، ذیل واژه‌ی خضر» مشهور است که خضر آب حیوان را خورده و همیشه زنده می باشد. معروفست که اسکندر ذوالقرنین قصد این آب کرد، ولی موفق بخوردن آن نشد اما خضر بر آن آب دست یافت. اسکندر بقصد آب حیوان حرکت کرده در ظلمات گم شد و خضر که رای زن او در این سفر بود به آب حیات دست یافت و از آن آب بخورد و تن بشت و زندگانی جاویدان یافت.

صوفیه و از جمله مولانا از ماجراهای موسی و خضر نتیجه گیری‌های بسیاری کرده‌اند که مهم ترین آن‌ها، «لزوم تسلیم مرید به پیر» (زرّین کوب، ۱۳۸۷: ۵۱۲) است. خضر به عنوان مظهر ولایت کلیه چون آفتابی است که رهروان طریق ولایت باید در مسیر خود از وی کسب فیض و نور معرفت نمایند. پیروی از پیر و تمسک به او از «محوری ترین آموزه‌های صوفیانه‌است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۴۸) و خضر مرشد کامل و ولی فاضلی است که در هر دوره ای از ادوار مختلف به دستگیری و ارشاد خلاق می پردازد. بنا بر این دست ارادت به انبیا و اولیای الهی دادن و سر سپرده‌ی فرامین آن‌ها شدن برای کمال بشری و یافتن راه نجات و رستگاری، امری مسلم و مقبول عامه‌است. صوفیه «خضر را مظهر اسم باطن می دانند از این رو خضر وقت در شمار اولیای مستور الهی است که هر کسی نمی تواند به حضور او راه یابد مگر آن که عاشق صادق باشد.» (زمانی، ۱۳۸۷: ۵۶۱)

ما ز موسی پند نگرفتم کو گشت از انکار خضری زرد رو

۴۳۴/۳۵۵/۲

آن فزونی با خضر آمد شقاق گفت رو تو مکتبی هذا فراق

۳۵۰۳/۵۸۶/۲

مولوی از زبان موسی (ع) می گوید:

با چنین جاه و چنین پیغمبری طالب خضرم ز خود بینی بری

۱۹۶۱/۷۷۰/۳

مولانا همه‌ی تشنگان غافل را به بهره مندی از آب خضر که در جوی نطق اولیا جاری است فرامی خواند و از تنهاروی در مسیر سلوک باز می

دارد.

آب خضر از جوی نطق اولیا می خوریم ای تشنه‌ی غافل بیا

۴۳۰۰/۹۵۶/۳

خضر وقتی، غوث هر کشتی تویی همچو روح الله مکن تنها روی

۱۴۶۱/۱۱۱۶/۴



مولانا برداشت‌های خاصی از داستان خضر و موسی و کارهای خضر دارد؛ آن جایی که شکستن و سوراخ کردن کشتی را توسط ایشان سبب رهایی آن از مالکیت فاجران می‌داند:

خضر کشتی را برای آن شکست تا تواند کشتی از فجّار رست

۲۷۵۶/۱۲۲۰/۴

گر خضر در بحر کشتی را شکست صد درستی در شکست خضر هست

۲۳۶/۲۴/۱

مولانا شکسته شدن مثبت وجود و رو به وادی فقر نهادن را سبب رهایی انسان از هفوات نفس و رسیدن به امن و آسایش می‌داند:

چون شکسته می‌رهد اشکسته شو امن در فقرست اندر فقر رو

۲۷۵۷/۱۲۲۰/۴

مولانا در دعای خود عمری چون خضر مسألت می‌نماید، عمری نه در خمول و گمنامی بلکه با ویژگی‌های زندگی بخش و جان فزا:

باد عمرت در جهان همچون خضر جان فزا و دستگیر و مستمر

چون خضر والیاس مانی در جهان تا زمین گردد ز لطف آسمان

۱۸۸ و ۱۸۷/۱۶۸۵/۶

۴-۷. اسکندر

اسکندر، یا اسکندر سوم (۳۵۶-۳۲۳ ق م)، فرزند فیلیپ دوم مقدونی، در منابع اسلامی مشهور به اسکندر مقدونی، یا اسکندر رومی، یا اسکندر ذوالقرنین؛ از سرداران و پادشاهان بلند آوازه‌ی تاریخ جهان باستان و فاتح گسترده‌ی پهناوری از کرانه‌ی خاوری مدیترانه تا فراسوی رود سند است. در میان بزرگان تاریخ، زندگی کمتر شخصیتی به اندازه‌ی اسکندر با آشفتگی‌ها و گزافه‌ها و افسانه‌ها در آمیخته است. «اسکندر در منابع اروپایی - قطع نظر از مبالغه‌ها و خیال‌پردازی‌های مورخان و گزارشگران که شخصیت او را تا اندازه‌ای در ابهام فرو برده است - چهره‌ای روشن و نسبتاً مشخص دارد؛ اما شخصیت تاریخی اسکندر در منابع ایرانی - اسلامی دستخوش تحریف و آشفتگی بسیار شده است، به گونه‌ای که در این منابع عنصر افسانه بر حقیقت تاریخی زندگی وی فزونی دارد.» (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷: ذیل واژه‌ی اسکندر)



در آثار ادبی فارسی معمولاً همه جا به نام اسکندر، و نه ذوالقرنین، بر می‌خوریم. منتها آنچه از جهانگیری، زیاده طلبی، مصاحبت با خضر و طلب آب حیات و غیره در اخبار آمده، همه به اسکندر نسبت داده شده‌است. پیداست که شعرا و ادبا این دو نام را از آن یک تن دانسته‌اند، یا اهمیتی به یکی بودن یا نبودن آن دو نداده‌اند. اینکه چرا لفظ ذوالقرنین مخصوصاً در شعر بسیار اندک به کار رفته‌است، می‌تواند فقط محدودیت شعری این لفظ بوده‌باشد. باری، تأثیر داستان اسکندر در ادب فارسی به دو گونه بوده‌است. یکی به صورت پرداختن مجموعه‌های منثور و منظوم که اسکندر قهرمان یا شخصیت اصلی آنهاست و دیگر به صورت خلق مضامین و نکته‌های حکمی، فلسفی یا ادبی و شاعرانه‌ای که اسکندر در آنها نماد پاره‌ای از خصلت‌ها، اصول و دیدگاه‌های خاص از جمله جاودانگی است.

ادبا و شعرای فارسی زبان بی‌آنکه منتظر اثبات یا ابطال اخبار ضد و نقیض و مبالغه آمیز اسکندر شوند، یا اساساً اهمیتی به صحت و سقم آنها بدهند، مضامین گوناگون بدیعی بر پایه‌ی آن اخبار ساخته‌اند. این شعرا و نویسندگان در بند آن نبوده‌اند که در اخبار، اسکندر صحیح را از ناصحیح باز شناسند. از این رو، در آثار آنان اسکندر ذوالقرنین است و ذوالقرنین اسکندر. خضر در مصاحبت اسکندر در جست و جوی آب زندگانی به ظلمات می‌رود و اسکندر خونریز نمونه و نمادی از جوانمردی، بخشندگی، عدالت و رحم می‌شود. شاعر با چشمه‌ی آب حیات و آیینی اسکندری همچون واقعیات مسلم معامله می‌کند. شعرای عارف و عارفان شاعر از حد تشبیهات و استعارات مرسوم فراتر رفته، و از آنچه درباره‌ی اسکندر خوانده‌اند، به زبان نمادین عرفان استفاده‌ها برده، و از این رهگذر بر غنای ادب عرفانی فارسی افزوده‌اند.

در مثنوی واژه‌ی «اسکندر» فقط یک بار در دفتر دوم ذکر شده‌است:

مطلع شمس آی اگر اسکندری بعد از آن هر جا روی نیکوفری

بعد از آن هر جا روی مشرق شود شرق‌ها بر مغرب عاشق شود

۴۶۴۵/۳۲۶/۲

اما لفظ «ذوالقرنین» دو بار در مثنوی مذکور است:

رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف دید او را کز زمرّد بود صاف

۳۷۱۱/۱۲۹۵/۴

چونش گویا یافت ذوالقرنین گفت چونک کوه قاف در نطق سفت

۳۷۳۰/۱۲۹۷/۴

و بدینسان اسکندر مولانا که در مثنوی بیشتر یادآور شمس تبریزی است. شمسی که اقیانوس وجود آرام او را به تلاطم انداخت:

شمس در خارج اگر چه هست فرد می‌توان هم مثل او تصویر کرد

۱۲۰/۱۵/۱



اسکندر در نگاه مولانا پیش از آن که در ظلمات یابنده‌ی آب حیات باشد، در مطلع شمس و سرچشمه‌ی نور، به جاودانگی ابدی دست یافته‌است.

۸. نتیجه گیری

جاودانگی در این جهان کیمیایی است که هرگز به دست نمی‌آید. این اندیشه که او پس از چند صباحی زندگی باید از همه چیز چشم‌پوشد و دنیا را با تمام علاقتش بگذارد و بگذرد، همیشه ذهن و اندیشه‌ی او را آزار داده و همواره او را برای یافتن راهی برای نجات از این سرنوشت محن‌آمیز کشانده‌است. «شاید این دغدغه و ترس از مرگ و نابودی زاده‌ی همان کشش انسان به سوی «بی‌مرگی» و «جاودانگی» باشد؛ اما دست یافتن بدان او را به هراس و چالش می‌کشاند.» (پیرانی، ۱۳۸۰: ۴۴)

تلاش برای دست‌یابی به خاصیت بی‌مرگی که معنایی حل‌ناشدنی برای بسیاری از انسان‌ها از اسطوره تا واقعیت بوده‌است و جاودانگی را راه مناسبی برای فرار از مرگ می‌دانستند؛ در باور مولوی حتی در این جهان حل‌شده‌است. «مولوی مرگ را نوعی انتقال از حیات به حیات دیگر، و مایه‌ی تکامل انسان می‌داند که گویی تنها لباس عوض می‌کند.» (همان: ۴۵) او حیات عاشقان را در این مرگ می‌یابد نه چیز دیگر:

ای حیات عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دل بردگی

۱۷۵۰/۱۴۲/۱

جوهره‌ی اندیشه‌ی مولانا این است که مرگ، راه‌هایی انسان از حیات گذرای نفسانی است و هر آن کس که حیات جاودان را بخواهد، می‌تواند بدان دست‌یابد. در بسیاری از تمثیل‌ها و مصادیقی که مولانا در مثنوی ذکر کرده‌است؛ به این حقیقت می‌توان دست‌یافت که او مرگ را نشان فنا و نیستی نمی‌داند، بلکه آن را «گامی در اتصال به عالم وحی و حیات «جاودان» می‌داند» (همان: ۴۵). جاودانه‌ها نیز در نگاه او کسانی‌اند که پیشتر از آنکه به جاودانگی دست‌یابند؛ با مرگ پیش از مرگ به سعادت خلود دست‌یافته‌اند. در نگاه مولانا انسان‌هایی که می‌میرند بر حسرت از مرگ نیستند، بلکه حسرت آنان این است که برگ و زاد سفر آخرت خود را آن‌گونه که باید فراهم نکرده‌اند:

هیچ مرده نیست بر حسرت ز مرگ حسرتش آن است کش کم بوده برگ

۱۷۶۶/۱۴۵۶/۵

در نظر مولانا مادامی که هستی در انسان ابزاری برای ابراز وجود باشد، نه تنها مانع از رسیدن به کمال است، بلکه انسان را در مسیر توحید دچار خودستایی و خود بینی می‌کند، بنابراین لزوم اعتقاد به توحید «خود سوختن» است:

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز

هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز

در من و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو هست



پس اگر در جاودانگی به دنبال یافتن راهی برای پایداری هستی خود هستیم، در این تلاش رهیافتی به حقیقت جاودانگی نخواهیم داشت.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مشکینی، قم، الهادی، ۱۳۸۵.
- استروس، لویی و مالیونوفسکی؛ **جهان اسطوره شناسی**، ترجمه جلال تباری، تهران، مرکز، ج اول، ۱۳۷۷.
- اوانامونو، میگل د؛ **درد جاودانگی**، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، البرز، ۱۳۷۵.
- پورنامداریان، تقی؛ **داستان پیامبران در کلیات شمس**، تهران، علمی و فرهنگی، چهارم ۱۳۷۵.
- پیرانی، منصور؛ «**مولوی و میل به جاودانگی در مثنوی معنوی**»، فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی، شماره پانزدهم، ۱۳۸۸.
- ترابی، علی اکبر؛ **تاریخ ادیان و مذاهب**، تبریز، فروزش، ۱۳۸۲.
- جعفری، محمد تقی؛ **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی**، تهران، اندیشه‌ی اسلامی، دوره ۱۴ جلدی، ۱۳۸۳.
- _____؛ **مولوی و جهان بینی‌ها**، تهران، بعثت، چهارم ۱۳۷۰.
- جمالزاده، محمد علی؛ «**مولوی و مثنوی**»، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷.
- چیتیک، ویلیام؛ **آنه ماری شیمل، کریستف بورگل و دیگران؛ میراث مولوی**، ترجمه مریم مشرف، تهران، سخن، ۱۳۸۶.
- حاج منوچهری، فرامرز؛ «**ادریس**»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران، حیّان، ج هفت، ۱۳۷۵.
- خوانساری، محمد؛ «**انسان شناسی مولانا در مثنوی**»، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
- دانا سرشت، اکبر؛ «**برای دانستن مثنوی چه معلوماتی لازم است؟**»، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷.
- دنی، لئون؛ **عالم پس از مرگ**، ترجمه و اقتباس محمد بصیری، تهران، عطائی، سوم ۱۳۴۸.
- دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، دوم ۱۳۷۷.
- رسولی محلاتی، سیدهاشم؛ **تاریخ انبیا**، قم، بوستان کتاب، نوزدهم ۱۳۸۶.
- رضایی، مهدی؛ **آفرینش و مرگ در اساطیر**، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳.



- زرین کوب، عبدالحسین؛ بحر در کوزه، تهران، علمی، سیزدهم ۱۳۸۷.
- _____، _____؛ پله پله تا ملاقات خدا، تهران، علمی، بیست و یکم ۱۳۸۲.
- _____، _____؛ تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، سخن، دوم ۱۳۸۵.
- _____، _____؛ سرفنی، تهران، علمی، دوره ۲ جلدی، یازدهم ۱۳۸۶.
- _____، _____؛ نردبان شکسته، تهران، سخن، سوم ۱۳۸۶.
- زمانی، کریم؛ شرح جامع مثنوی معنوی، تهران، اطلاعات، دوره هفت جلدی، بیست و یکم ۱۳۸۷.
- ژوزف، ادوارد؛ نخجیران، تهران، امیرکبیر، دوم ۱۳۶۲.
- سجادی، سیدضیاءالدین؛ «شریعت، طریقت و حقیقت»، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴.
- سنگلجی، شیخ محمد؛ «شرح حال مولانا محمد البلخی الرومی»، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷.
- سیف، عبدالرضا؛ «زندگی جاوید در مثنوی‌های حدیقه الحقیقه و مثنوی معنوی»، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۸۱.
- شفیع کدکنی، محمدرضا؛ گزیده غزلیات شمس جلال الدین محمد بلخی، تهران، کتاب‌های جیبی وابسته به انتشارات امیرکبیر، بیست و دوم ۱۳۸۸.
- شمیسا، سیروس؛ انواع ادبی، تهران، فردوسی، پنجم ۱۳۷۶.
- شهیدی، سید جعفر؛ شرح مثنوی، تهران، علمی فرهنگی، دوم ۱۳۷۶.
- شیمیل، آنه ماری؛ تو آتش و من بادم، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۷۷.
- فاطمی، سعید؛ اساطیر یونان و روم یا افسانه خدایان، تهران، دانشگاه تهران، ج ۱، ۱۳۷۴.
- فروزانفر، بدیع الزمان؛ احادیث مثنوی، تهران، امیرکبیر، دوم ۱۳۴۷.
- _____، _____؛ مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی، تهران، امیرکبیر، چهارم ۱۳۷۰.
- _____، _____؛ شرح مثنوی شریف، تهران، علمی فرهنگی، هشتم ۱۳۷۵.
- فیندلی، جیمز آرتور؛ تا کرانه‌های عالم اثیری، ترجمه کاظم خلخالی، تهران، مکتبه النجاشی، بی تا.



- قربانی لاهیجی، زین العابدین ؛ به سوی جهان ابدی، تهران، سایه، چهارم ۱۳۸۷.
- مترلینگ، موریس ؛ از جهان تا ابدیت، ترجمه عنایت الله شکبیا پور، تهران، فرخی، بی تا.
- _____ ؛ دنیای پس از مرگ، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران، صفا، ۱۳۷۱.
- مجلسی، محمدباقر ؛ بحار الانوار، تهران، اسلامیة، جلد ۶، ۱۳۶۲ .
- مصفا، محمد جعفر ؛ با پیر بلخ، تهران، گفتار، پنجم ۱۳۷۵.
- معین، محمد ؛ فرهنگ معین، تهران، نامن، دوره ۶ جلدی، ۱۳۸۶.
- مولانا، جلال الدین ؛ کلیات شمس، با مقدمه و تصحیح محمد عباسی، تهران، طلوع، چهاردهم ۱۳۸۴.
- _____ ؛ مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران، بوته، دوره ۲ جلدی، ۱۳۸۱.
- نصر اصفهانی، محمدرضا ؛ سیمای انسان در اشعار مولانا، اصفهان، هشت بهشت، ۱۳۷۷.
- همایی، جلال الدین ؛ « افکار و عقاید مولوی »، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷.
- _____ ؛ مولوی نامه، تهران، آگاه، دوره ۲ جلدی، ۱۳۶۲.