

زندگی به روایت مرگ

رضا بابایی

زندگی با تولد یا کمی پیش از آن آغاز می‌شود، اما معناداری خود را از مرگ می‌ستاند. مرگ، در مقابل همه آنچه از ما می‌گیرد، بهای آن را نیز می‌پردازد؛ بهایی که می‌توانیم با آن، بسی بیش از آنچه داده‌ایم، باز پس گیریم.

مرگ اگر مرد است گو نزد من آی تا در آغوش بگیرم تنگ تنگ
من ز او عمری ستانم جاودان او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ^۱
در اینجا مولوی، در مقابل لباسی زنده و پراز وصله و پینه، عمری جاودان از مرگ طلب می‌کند و هم بدین روست که آن را «عروسی ابد» می‌خواند:

مرگ ما هست، عروسی ابد سر آن چیست؟ هو الله احد^۲
تفسیر زندگی و فهم اعماق نظری آن، بدون درک عمیق از مسئله مرگ، امکان ندارد. نه فقط بدان رو که گفته‌اند «تعرف الاشياء باضدادها» بلکه نیز از این جهت که هیچ جمله‌ای را تا پایان نگرفته است، اجازت تفسیر و مفهوم‌گیری و معنایابی نداریم. نقطه، به ما اجازه می‌دهد که درباره معنا و صدق و کذب جمله، قضاوت کنیم و تا پیش از آن، فقط باید انتظار کشید. وقتی در پایان عبارتی کوتاه یا بلند، نقطه می‌گذاریم، در واقع به خواننده خود اجازه داده‌ایم که درباره آن و

معنای ساده یا دشوارش، داوری کند. مفهوم‌گیری از جمله‌ای که هنوز «یصحّ السکوت علیها» نشده است، نوعی تعجیل شیطانی است. اگر گفته‌اند «عجله از شیطان است» چون او صبر نکرد تا بداند که با این خاک، چه روحی در خواهد آمیخت و این روح را سرنوشت چیست. «...دیو، آدم را نبیند غیر طین»^۳

برای پیدا کردن معنای زندگی - اگر بدان اعتقادی داشته باشیم - راه‌های بسیاری را می‌توان پیمود: از تجربی‌ترین کوره‌راه‌های بیولوژیکی گرفته تا عجیب و غریب‌ترین نگاه‌های شاعرانه. از میان همه این راه‌های کوتاه و بلند، یکی نیز این است که آن را از رهگذر آنچه ضد آن می‌دانیم، بشناسیم. اگرچه در هیچ تفسیر عمیقی از حیات، مرگ ضد زندگانی به شمار نیست، اما میان آن دو تقابلی است که به هم راه دارند. این دو، این امکان را در اختیار ذهن و امکانات علمی ما می‌گذارند که یکی را در پرتو دیگری بشناسیم. به ویژه آنکه در هر نظام اندیشگی و فلسفه قدیم و جدیدی، بحث معناداری زندگی، ربط ناگزیری با مرگ پیدا می‌کند. غیر از ادیان و جهان‌بینی‌های خدامحور، همه فلسفه‌های ریز و درشت بشری نیز خود را موظف به بحث و گزارش درباره مرگ دانسته‌اند. موضوع مرگ و حیات پس از آن، اهمیت ویژه‌ای نیز برای فلسفه دارد؛ زیرا «جاودانگی، تنها مسئله‌ای است که فلسفه در آن قدرت پیش‌گویی می‌یابد و می‌تواند از امکان یا استحاله جاودانگی و زندگی پس از مرگ، سخن بگوید و، در صورت امکان، آن را تبیین کند.»^۴ البته همه فلسفه‌ها یا گرایش‌های فکری، به یک اندازه، گرد موضوع مرگ نمی‌چرخند. در این میان، فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی بیش از همه به این موضوع شگفت توجه می‌کنند. شاید دلیل این توجه عمیق و درگیری تمام‌عیار، این باشد که این نوع نحله‌های فکری، بیش از سایر مکاتب رقیب خود، به «زندگی» اهمیت می‌دهند؛ یعنی دلیل اهتمام آنها به مسئله مرگ، احترام آنها به زندگی است. هر قدر که نظام‌های فکری - فلسفی، بیشتر موضوع زندگی را در دستور کار خود بگنجانند، به همان اندازه ناگزیر به پرداختن به موضوع مرگ هستند. بنابراین می‌توان این ادعا را کمابیش پذیرفت که اگرچه سیر طبیعی انسان «از زندگی به مرگ» است، اما سیر نظری و اندیشگی او باید «از مرگ به زندگی» باشد.

نگاه به زندگی و معنا و حقیقت آن، از این زاویه دستاوردهای ویژه و مغتنمی دارد که نمی‌توان از آنها چشم پوشید، یا آنها را پشت گوش انداخت. زاویه دیگری که نزدیک به این چشم‌انداز حیرت‌انگیز است، اختلاط مرگ و زندگی در هم است. یعنی یکی را بدون دیگری،

به میدان بحث نیاوردن، و همواره یکی را از چشم دیگری دیدن. تفاوت این دو زاویه دید، در نوع ترتب آنها بر یکدیگر است. در دیدگاه نخست، ترتب، می‌تواند از مقوله زمانی یا موضوعی باشد، اما از منظر دوم، تنها ترتب منطقی پذیرفته است؛ بدون اینکه گفته شود کدام علت است و کدام معلول. عارفان اسلامی، بیشتر از این چشم‌انداز به این دو موضوع نگریسته‌اند؛ یعنی همواره یکی را از منظر دیگری رازگشایی می‌کنند و هرکدام را که قفلی باشد، کلید آن را در دیگری می‌جویند.

آنچه از این پس می‌آید، دو ساحت توأم دارد: نخست آنکه «زندگی» را از منظر ضد ظاهری آن، یعنی «مرگ» می‌بیند و دیگر آنکه در این نگاه، چشم به گفته‌ها و یافته‌های عارفان نامی و گویندگان بزرگی همچون حافظ و مولوی دارد. و صد البته که جز گزارشی حدس‌آلود و برگرفته از بیرونی‌ترین سطح آثار نوشتاری آنان نیست.

همزادی مرگ و زندگی

هیچ انکار نمی‌توان کرد که سمت و سوی تعالیم دینی، یادآوری مرگ و پیش دید آوردن آن است. دین، که خواهان کنترل و دخالت در زنده‌ترین بخش‌های زندگی است، پیروان خود را همواره به اندیشیدن درباره مرگ و جهان پس از آن وامی‌دارد. این توصیه، گویا بیشتر برای آن است که بتواند زندگی آدمیان را سر و سامان دهد. مرگ و همه آنچه درباره او می‌دانیم و در متون دینی خوانده‌ایم، عامل مؤثری در تربیت اخلاقی و تنظیم روابط سالم میان انسان‌هاست. از همین جاست که می‌توان مدعی شد که بیشترین فایده «مرگ‌اندیشی» برای «زندگی» است. چنین تأثیر و تأثری، نمودهای عینی فراوانی در فکر و عمل مسلمانان داشته است. مسلمان همواره کوشیده‌اند مردگان خود را در نزدیک‌ترین مکان به محل زندگی خود به خاک سپرند. در مهندسی شهرهای قدیم، همیشه گورستان‌ها متصل و گاه در میانه شهر و روستا بوده است. اگر اکنون به شیوه فرهنگ‌ها و ملت‌هایی که آهنگ فراموش کردن مرگ را دارند، گورستان‌های خود را در دورترین مکان ممکن می‌سازیم، نوعی دوری و گریز از فرهنگ دینی نیز به شمار است. در میان مسلمانان، آنچه بیشتر و رایج‌تر بوده است، برگزاری مراسم‌های پی‌درپی و متناوب برای مردگان است: از تشییع پیکر بی‌جان گرفته تا شب سوم، هفت، چهل، سال، یادبود و... اما این رسم نیز در مقابل جشن‌هایی که برای تولد می‌گیریم، در حال رنگ باختن است. سنت‌های

شرقی، پیش از این، بیشتر به مرگ و پیامدهای آن توجه داشت؛ ولی اکنون به تأسی از فرهنگ‌ها و سنت‌های مدرن، اهمیت و اهمیتی که به «تولد» می‌دهد، بیش از توجهی است که به «مرگ» دارد. این، در حالی است که هرچه بیشتر به تولدها اهمیت می‌دهیم و هر تولدی را بهانه‌ای برای جشن و شادمانی می‌کنیم، بیشتر زندگی را فراموش می‌کنیم. گویا معادله پارادوکسیکالی که به نظر منطقی نمی‌آید، بسی معجرب‌تر است؛ یعنی هرچه بیشتر به مرگ می‌اندیشیم، لذت بیشتری از زندگی خود می‌بریم.

حال و هوای متون عرفانی - هم از نوع دینی آن و هم از گروه بشری‌اش - زندگی را با مرگ می‌آمیزد. کسانی که در این فضا و محیط تنفس می‌کنند و خود را در معرض این حال و هوا قرار می‌دهند، بی‌اختیار زندگی را از چشم انداز مرگ می‌بینند. این آمیختگی به قدری است که مولوی تعبیر «این جهان و آن جهان» را نمی‌پسندد و نهیب می‌زند که این قدر این و آن جهان نگویند؛ زیرا آن دو را یک جوهر و حقیقت است:

چند گویی این جهان و آن جهان آن جهان بین وین جهان آمیخته^۵

حتی دیوان حافظ نیز که شاداب‌ترین و زندگی‌جوترین دفتر شعر فارسی است، تصویر مرگ را همواره در ذهن خواننده خود زنده نگه می‌دارد. او به مرگِ مرگ رضایت نمی‌دهد و گاه با مؤثرترین بیان‌ها مرگ را در یادها زنده می‌کند:

- آخر الامر گل کوزه‌گران خواهی شد حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی

- عاشق شو و رنه روزی کار جهان سرآید ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی

- این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رُخش ببینم و تسلیم وی کنم

بیت اخیر، با همه وجود در اختیار و مغناطیس آیه‌ای است در قرآن که مرگ را بازپس‌گیری عاریت و توفی می‌خواند. به اقتضای پیام و محتوای این آیه قرآنی، مرگ جز وفا کردن به عهد و بازپس‌دهی جان عاریتی نیست. به همین سیاق و سائقه، مرگ را «توفی» خوانده‌اند؛ یعنی استیفای آنچه پیشتر گرفته‌ایم. توفی یا وفات، غیر از فوت است. یکی پایان نوعی زندگی استیجاری است و دیگری پایان مطلق. زندگی چنانچه استعاری و از نوع استیجاری باشد، پایان آن غم‌انگیز نخواهد بود، و اگر گفته‌اند: «مرگ، پایان کبوتر نیست» یعنی آغاز پروازی است که وامدار بال‌های عاریتی و اجاره‌ای نیست. آیه‌ای که در قرآن مجید، مرگ را زنده‌تر از زندگی عاریتی می‌شمرد، چنین است:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.^۶

این آیت شگفت قرآنی، دقیق‌ترین تصویر را از مرگ و زندگی ارائه می‌دهد. شرح و بیان آن را به مجالی دیگر باید سپرد، اما ترجمه آن به قلم ابوالفتح رازی، مفسر نامی شیعی در قرن ششم قمری، بدین قرار است:

خدای، جان بردارد جان‌ها را وقت مرگش، و آن که نمرود در خوابش بازگیرد جان، آن که حکم کرده بود بر او مرگ، و فرو گذارد دیگران را تا به وقت نامزده، در این علاماتی هست گروهی را که اندیشه کنند.

حاشیه‌ای که مرحوم علامه شعرانی در تفسیر ابوالفتح رازی بر این آیه دارد، زیرساخت نظری بیت حافظ را آشکارتر می‌کند: «اهل تفکر و اندیشه گویند برای فهماندن استقلال نفس و بقای آن پس از مرگ، بهتر از این تشبیه و تنظیر ممکن نیست، که خداوند عامه مردم را بدان متوجه ساخته است. چون جان آدمی در خواب، تن را فی الجمله رها می‌کند، و در عالم خویش با روحانیان و ملائکه عالم قدس مربوط می‌گردد. و در آن عالم از اسرار غیب اندکی بر او افزوده می‌شود؛ و خواب‌های صادق که خبر از آینده می‌دهند، می‌بیند، با آنکه چشمش بسته است و ناچار تصدیق می‌کند عالمی دیگر هست و موجودات آن عالم از اسرار هستی آگاهند و خودش هر قوایی دارد غیر از قوای مادی، و موجودی است مستقل و مرگ همان خواب است، و جان آدمی پس از مرگ باقی است، و مدام با اهل آن عالم محشور. فرق آن است که ارتباطش در خواب ناقص و موقت است و در مرگ کامل و ثابت.»^۷

از این بیان تصویری درباره مرگ و زندگی، برمی‌آید که از زندگی به سوی مرگ و عالم پس از آن، دو راه وجود دارد که یکی موقت اما متناوب است، و دیگری راه بی‌بازگشتی است که از آمیختن آن دو با هم، حاصل می‌شود. راه نخست، خواب، و راه دوم مرگ است.

هر ششبی از دام تن ارواح را	می‌رهانی، می‌کنی الواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفص	فارغان از حکم و گفتار و قصص
شب زندان بی‌خبر زندانیان	شب ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نی غم و اندیشه سود و زیان	نی خیال این فلان و آن فلان
حال عارف این بود بی‌خواب هم	گفت ایزد «هم رقود» زین مرم

خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب
آنکه او پنجه نبیند در رقم فعل پندارد به جنبش از قلم
شمه‌ای زین حال عارف وانمود خلق را هم خواب حسّی در رُبود...^۸

نظریه پردازی‌های عرفانی دربارهٔ مرگ و زندگی

چرا آمده‌ایم؟ و چرا می‌رویم؟ این دو، سؤالاتی است که هیچ مرام و اندیشهٔ نظام‌واری، از پاسخگویی به آنها گریزی ندارد. اگرچه مکاتب و مرام‌های گوناگون، توجه یکسانی به این دو پرسش نکرده‌اند، اما همگی خود را ملزم به پاسخ به یکی یا هر دو دانسته‌اند. از میان این دو سؤال، نمی‌توان گفت کدام مهم‌تر یا سخت‌تر است، اما می‌توان گفت که پاسخ به یکی، زمینه و جهت پاسخ به دومی را فراهم می‌کند. پاسخ‌هایی که به این گونه سؤالات داده‌اند، تنوع شگفتی در ادبیات و سطح مباحث نظری دارند. شاید بتوان یونانیان را نخستین مردمانی دانست که دربارهٔ مرگ، به اندیشه‌های نظری و فلسفی پناه بردند. سقراط، فلسفه را چیزی جز ژرف‌اندیشی دربارهٔ مرگ نمی‌دانست. افلاطون، از زبان سقراط و به استناد سخنی از او، همهٔ فیلسوفان را آرزومند مرگ می‌دانست (فایدون/۶۸). از نگاه او، فیلسوفان از مرگ هراسی ندارند؛ زیرا فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است، همهٔ عمر خود را در جستجوی حقیقت ناب سرمایه‌گذاری می‌کند؛ اما این جستجو در این جهان به نتیجه نمی‌رسد.

در مقابل، فیلسوفان رواقی، مرگ را رویدادی طبیعی و ناگزیر، همچون برف و باران می‌دانستند و گاه آن را به حرکت ستارگان در آسمان تشبیه می‌کردند. این تلقی، موجب می‌شد که اهمیت چندانی به این حادثه ندهند. در دوران معاصر، بیش از همه فیلسوفان اگزیستانسیالیست دربارهٔ مرگ سخن گفته‌اند و فلسفه ورزیده‌اند. آثار کسانی مانند سارتر و کامو، به خوبی دلمشغولی آنان را به موضوع مرگ نشان می‌دهد. بزرگ‌ترین نویسندگان جهان، همچون تولستوی و داستایوفسکی، رمان‌های خود را که به ظاهر شرح «زندگی» گروه‌هایی از مردم جهان است، سرشار از عبارات و اندیشه‌های نازک دربارهٔ «مرگ» کرده‌اند. رمان «ابله» از داستایوفسکی، نشان می‌دهد که او چه اندازه به پیوند مرگ و زندگی می‌اندیشیده و یکی را بدون دیگری سرگردان می‌یافته است. مارتین هایدگر، فیلسوف شهیر آلمانی، آدمی را وجودی رو به مرگ می‌خواند و بنیادی‌ترین پرسش هر فیلسوفی را معطوف به جستجوی معنا برای زندگی تلقی

می‌کرد. این عطف، با نظر داشت اجتناب‌ناپذیری مرگ است؛ و گرنه معنا و جستجوی آن در زندگی، معنایی نداشت. مرگ، طرح کلی و نظام‌مند جهان انسانی را کامل می‌کند و تا طرح و برنامه و هدفی، نتوان برای انسان انگاشت، زندگی او را معنایی نخواهد بود. مرگ، به فیلسوف کمک می‌کند که طرح کلی برای هستی و زندگی انسان، در نظر گیرد و همین طرح کلی است که زمینه و بستر معناداری را فراهم می‌کند. هایدگر می‌گفت: «فقط هنگامی که مرگ کاملاً در خصلت هستی شناختی خود درک شود، ما مجازیم پرسیم که پس از مرگ، جهانی وجود دارد.»^۹ سخیف‌ترین حرف را درباره بی‌اهمیتی مرگ اندیشی، شکاکان باستان در یونان گفته‌اند. آنان که زندگی را نیز به چیزی نمی‌گرفتند، مرگ را نیز شایسته‌اندیشیدن و فلسفه‌ورزی نمی‌دانستند. در استدلال آنان، مرگ اندیشی هیچ فایده و حسنی ندارد؛ زیرا تا ما هستیم، مرگ نیست و وقتی مرگ فرارسید، ما نیستیم؛^{۱۰} پس چه جای اهمیت دادن به آن؟! اینان فراموش کردند که این استدلال، زندگی را نیز از حیز انتفاع بیرون می‌کند و اگر زندگی، اهمیتی نداشت یا به صرفه نبود، غیر از مرگ، همه آنچه در قوه و هم آدمی می‌گنجد، بی‌اهمیت می‌شود؛ حتی همین اندیشه و استدلال. بازگردیم به سخن سقراط که می‌گفت: فیلسوفان در آرزوی مرگ‌اند؛ زیرا حقیقت پاک را جز در آن جهان نمی‌توان یافت. انجیل یوحنا (۸/۳۲) نیز از زبان عیسی، وعده دیدار با همه حقیقت را به آن جهان افکنده است: «شما حقیقت را خواهید شناخت و حقیقت، شما را آزاد خواهد کرد.»

پیوندی که میان حقیقت و مرگ هست و تأثیری که مرگ اندیشی بر سمت و سوی زندگی دارد، عارفان اسلامی را بیش از دیگران به این موضوع علاقه‌مند کرده است؛ تا آنجا که مولوی از این واقعه، به «عروسی ابد» یاد می‌کند^{۱۱} و از آن بالاتر، خداوند علاقه‌مندی به مرگ را نشانه صدق و راستگویی می‌خواند.^{۱۲} در واقع مرگ اندیشی ما را آماده مواجهه با حقیقت ناب و معنادار کردن زندگی می‌کند و این همه، تنها از کسانی ساخته است که منش آنان در زندگی خالی از صدق نیست.

خداوند در سوره جمعه از یهودیان مدینه می‌خواهد که برای اثبات دعاوی و نشان دادن صدق خود، مرگ را آرزو کنند، و یا حداقل مرگ را دشمن خویش بینگارند. سپس یادآور می‌شود مرگی که شما از آن می‌گریزید، روزی سراغتان خواهد آمد و همو شما را به نزد خدایی می‌برد که آگاه به غیب و آشکار است؛ اما آنان هرگز چنین آرزویی را از دل خود عبور

ندادند؛ زیرا می دانستند که از پیش چه فرستاده اند. هراس از «پس» به علت آنچه در «پیش» اتفاق افتاده است، پیوستگی این دو و استدامت یکی را در دیگری، تصویر می کند.

قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ مِنَ اللَّهِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. ۱۳

بگو ای آنان که یهودی شدید، اگر می پندارید شما دوستان خدایید، نه دیگر مردم، پس آرزوی مرگ کنید، اگر راست گویانید. ۱۴

دعوی یهودیان یثرب که خداوند برای اثبات آن، مطالبه شاهد می کند، دوستی با خدا است؛ یعنی چنانچه خود را دوست خدا می پندارید، ملاقات او را اکراه نداشته باشید، و مرگ را که رساننده شما به محل ملاقات است، دشمن خویش ندانید. دشمنی با مرگ، جهت زندگی را نیز تغییر می دهد و آن را با ملایمات موقت و آرزوهای کوتاه سازگارتر می کند. چنانچه مرگ را مرز نهایی زندگی دانستیم، در این محدوده جز به آنچه اقتضای ظرفیت های اندک است، عمل نمی توان کرد. توجه به گریزناپذیری مرگ، معنای زندگی را با مشکل مواجه نمی کند، بلکه ظرفیت ها را تا ابدیت بالا می آورد. به همین دلیل است که دخالت دادن مرگ در معنای زندگی، دست انسان را برای برنامه ریزی های بسیار طولانی تر و سرمایه گذاری های بسی افزون تر باز می گذارد.

قرآن، با دوستی یا دشمنی با مرگ، صدق ایمان ها را محک می زند و روشن است که ایمان، در طرح های کوچک و برنامه های خرد زندگی نمی گنجد:

شد نشان صدق ایمان ای جوان	آنک آید خوش تو را مرگ اندر آن
گر نشد ایمان تو ای جان چنین	نیست کامل رو بجو اکمال دین
هر که اندر کار تو شد مرگ دوست	بر دل تو بی کراهت دوست اوست
چون کراهت رفت آن خود مرگ نیست	صورت مرگست و نُقلان کردنی است
چون کراهت رفت مردن نفع شد	پس درست آید که مردن دفع شده ^{۱۵}

مولوی در ابیات بالا سخن از «نفع مردن» می گوید. در جایی دیگر با کنار هم نهادن یک اصل عقلانی و یک آیه قرآنی، هلاکت را نیز از معنای مرگ بیرون می برد. سعی او در ابیات بالا، بیرون کردن کراهت از معنای مرگ بود و اکنون همین کار را با «هلاکت» می کند:

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

خداوند در سوره بقره می فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ ۱۶» «میفکنید خویش را به دست خود در هلاکت». فضایی که بیت بالا از مثنوی تولید می کند این نتیجه را می دهد که مرگ، هلاکت نیست؛ زیرا اگر چنین بود، باید بتوان از آن گریخت. حال آن که گریختن از آن سودی ندارد:

اگر چرخ گردون کشد زین تو سرانجام خشت است بالین تو^{۱۷}
 وقتی خداوند از مؤمنان می خواهد که خود را در هلاکت نیندازند، بدین معناست که مؤمنان می توانند از آنچه فی الواقع هلاکت است بگریزند؛ زیرا نهی از آنچه بیرون از اراده و اختیار انسان است، معنا دارد. اما چون نمی توان از مرگ گریخت، پس نمی توان از آن نهی کرد. بنابراین مرگ نمی تواند تهلکه باشد؛ وگرنه باید نهی و گریز از آن ممکن باشد. از این همه می توان دریافت که دست کم نزد مولوی، مرگ هلاکت نیست و همچنین نباید از آن کراهت داشت؛ بلکه زندگی با بدرقه مرگ آغاز می شود و نیز در نهایت، همورا به استقبال می رود. از این روست که خداوند، یهودیان مدینه را به محک مرگ می آزماید.

در سوره مائده نیز، دعوی دیگری را از مدعیان دوستی با خدا نقل می کند. در این دعوی، عده ای زندگی را در بهترین وضع و موقعیت (بهشت) ملک طلق خود می دانند. پاسخ خداوند به آنان، این است که اگر زندگی در بهشت را می پسندید و حق خود می دانید، چرا سراغ مرگ را نمی گیرید؟ آیاتی این چنین که تمنای مرگ و مرگ دوستی را ملاک صدق و کذب گفتار انگاشته اند، در قرآن فراوان است و باز می توان نمونه هایی آورد که در همه آنها، میان صداقت و مرگ دوستی، رابطه ای عمیق و استوار است.

در تصویر و تابلویی که عارفان اسلامی، ترسیم می کنند، مرگ و زندگی، آدمی را از دو سو محاصره کرده اند و هیچ موجود زنده ای را از آن دو گریزی نیست. آن چنان که ورود ما به زندگانی این جهانی به اختیار ما نبوده است، داخل شدن به حیات جاودانی نیز بیرون از دایره اختیارات و اراده ماست. ابوسعید ابوالخیر، مرگ و زندگی را به لشکریانی مانند می کند که راه را از پیش و پس، بر آدمی بسته اند و او را مجالی جز تردد میان آن دو نیست:

القصه پی شکست ما بسته صفی مرگ از طرفی و زندگی از طرفی
 این دو سد سکندر را نه می توان شکست و نه می توان نادیده گرفت؛ ولی می توان یکی را در پای دیگری قربان کرد. بدین معنا که داد یکی را داد و بر دیگری بیداد کرد. اما همانان به ما

آموخته‌اند که این دو چنان پیوندی با یکدیگر دارند و چنان آغوش در آغوش هم گشوده‌اند که بی‌مهری به یکی، جفا به دیگری است. از همین جا می‌توان از یکی به دیگری نقب زد و شناخت دیگری را، سرمایه‌معرفت، برای آن یکی کرد. موقوف بودن شناخت زندگی، بر شناخت مرگ، از باب «شناخت اضداد به یکدیگر» نیست؛ که این دو هیچ‌گونه ضدیت یا تنافری با هم ندارند و یکی جای را بر دیگری تنگ نکرده است؛ بلکه این دو ادامه‌هم و هریک مرحله‌ای برای دیگری است. ولی به قطع شناخت آن دو بر هم توقف دارد و تا مرگ، دانسته نشود، زندگی حقیقت خود را آشکار نمی‌کند. و بالعکس، تنها با همین نگاه است که زندگی، همه‌طرح حیات جاودان را پوشش می‌دهد و دامنه‌های آن تا ابدالابد می‌گسترند.

راه عدم^{۱۸} را نپسندیده‌ای زان که به چشم دگران دیده‌ای^{۱۹}
مولوی، فسحت و وسعت زندگی این جهانی را در مقایسه با زندگی شگفتی که در آن سوی دیوار مرگ، انتظار انسان را می‌کشد، همچون تناسب زندگی جنینی با زندگی دنیایی می‌داند. در جایی از مثنوی، با جنین سخن می‌گوید و از او می‌خواهد که هرچه زودتر، زهدان مادر را رها کند؛ اما جنین به آنچه دارد و به آنچه بر او می‌گذرد، راضی‌تر است. می‌گوید: در بیرون از این فضای تنگ و تاریک که در آن جز خون نمی‌آشامی، جهانی است بزرگ و پر از میوه‌های خوش طعم و سرشار از رنگ‌ها و صداها. می‌گوید: آنجا تو را مجال آن است که راه روی، گام زنی، دست افشانی و از نو زندگی کنی. می‌گوید: آنجا گاه روز است و گاه شب. اما اکنون تو جز شب نمی‌بینی، جز خون نمی‌آشامی و بالاتر از سیاهی، رنگی نمی‌شناسی. سپس، انکار جنین را همچون انکار کسانی می‌خواند که خبرهای انبیا را از آن جهان انکار می‌کردند.

گر جنین را کس بگفتی در رحم	هست بیرون عالمی بس منتظم
یک زمین خرمی با عرض و طول	اندرو صد نعمت و چندین اکول
کوه‌ها و بحر‌ها و دشت‌ها	بوستان‌ها باغ‌ها و کشت‌ها
آسمانی بس بلند و پُر ضیا	آفتاب و ماهتاب و صد سُها...
در صفت ناید عجایب‌های آن	تو در این ظلمت چه‌ای در امتحان؟
او به حکم حال خود منکر بُدی	زین رسالت، مُعرض و کافر شدی ^{۲۰} ...

این‌گونه سفارش‌ها و توجه دادن‌ها به آن جهان، برای آن نبوده است که آدمیان، دل از زندگی حاضر بکنند و آن را به چیزی نگیرند. بیشترین فایده این‌گونه هشدارها و نهی‌ها به نفس

و ظرفیت‌های انسان باز می‌گردد؛ زیرا آن که دانست زندگی حاضر، چه پیشینه و عقبه‌ای دارد و تا کجا دامن خواهد کشید، در تدبیر منزل و سیاست مُدن، شیوه‌ای دیگر به کار می‌گیرد و همین حیات موقت و محدود را، ژرفا و معنایی دیگر می‌دهد. عارفان اسلامی، همیشه متهم به گریز از زندگی و بی‌توجهی به «اکنون» بودند؛ اما آنان که این پهنه درازدامن را از سر بصیرت مرور کرده‌اند، نیک می‌دانند که این طایفه در غنیمت شمردن دم و اکنون‌گرایی، سر حلقه‌رندان جهان‌اند. با این تفاوت که زندگی را تا آن سوی مرزهای مردن نیز دنبال می‌کنند.

استدلال حافظ نیز همین است که اگر زندگی در بهشت مطلوب و پسندیده است، پس شبیه آن نیز در دنیا همین حکم را دارد. اگر بهشت جای برخوردار است، نباید برخوردار را متهم کرد و در مقایسه آن با خودداری، حکم به مرجوحیت آن داد؛ زیرا یک بام را دو هوا نیست و یک شام را اگر هم دو صبح باشد، یکی کاذب است و دیگری صادق:

ز میوه‌های بهشتی چه ذوق دریابد هر آن که سیب زنخدان شاهدهی نگزید
او هرگاه که به یاد مرگ می‌افتد، نتیجه نمی‌گیرد که پس زندگی حرام است و باید به آخرتش تبعید کرد. اگر از پس امروز، فردایی هست، و آن فردا نیز موعد دیدار است و برخوردار است، پس امروز نیز باید چون فردا زیست و یکی را هزینه دیگری نکرد:

- نوبهار است در آن کوش که خوشدل باشی ورنه بس گل بدمد باز و تو در گل باشی
- آخرالامر گل کوزه‌گران خواهی شد حالیا فکر سبو کن که پر از باده کنی
حکایت امروز و فردا، نزد آنان، حکایت نقد و نسیه نیست که کسی از زبان خیام بگوید:
تو این نقد بگیر و دست از آن نسیه بردار کاواز دهل شنیدن از دور خوش است
حکایت دو نقد است که اگر یکی درهم است، دیگری دینار است و اگر یکی سیم است، دیگری زر. از زندگی باید لذت برد و دانست که آدمی برای لذت بردن از مایه نقد زمان نیاز به ضمان دارد. آخرت، ضامن دنیاست و دنیا مقدمه واجب آن.

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد
این‌گونه توصیه‌ها، از نوع خوشباشی‌های رندان دین‌گریز نیست؛ نهیبی است به آنان که زندگی را کوچک می‌شمارند و هیبت آخرت، دنیا را از نظر آنان انداخته است. آری؛ فقط آنان قادر به تمتع حقیقی از طیبات دنیا و زندگی حاضر هستند که دو سر دو حلقه هستی را به یکدیگر پیوسته می‌بینند:
دو سر دو حلقه هستی به حقیقت، تو به هم پیوستی

مرگ اندیشی، نشانه ژرف اندیشی

انسان معاصر، عادت کرده است که چندان به علت‌های غایی نیندیشد و تا می‌تواند از علل فاعلی و یا مادی و صوری بپرسد. علت‌های غایی، در حال حذف شدن از زندگی فکری و جهان اندیشگی بشرند؛ زیرا به کار او در ساخت و ساز دنیای مدرن نمی‌آید. «چرا انسان هست»، چندان اهمیت ندارد؛ اما اینکه چگونه باید باشد، در نظرش بسیار مهم است! حال آنکه در اندیشه‌های شرقی و دینی، به‌ویژه به قرائت عرفانی آنها، همه چیز از غایت شروع می‌شود؛ اگرچه غایت، خود در انتها قرار می‌گیرد. نظامی، قافیه را در شعر، در چنین وضعی نشان می‌دهد. به گفته او و هر شعرآشنای دیگری، قافیه اگرچه در پایان بیت می‌آید، اما همه بیت برای آن بسته شده است؛ یعنی شاعر، بیت را طوری مدیریت می‌کند که قافیه در جای خود قرار گیرد و اگرچه در پایان می‌آید، اما همه کلمات بیت برای آن اند که او بیاید و در جای خود، خوش بنشیند. بنابراین، قافیه که جای آن آخر بیت است، از اول بیت حضوری قاهرانه دارد:

اول بیت از چه به نام تو بست نام تو چون قافیه آخر نشست^{۲۱}

تمام علل غایی و یا هرچه که به نظر می‌آید پایانه باشد، چنین وضعی دارد؛ از جمله حکایت مرگ و زندگی در آثار و افکار مصنفان متون عرفانی. مولوی در ابیات بسیاری از مثنوی و دیوان غزلیاتش، مرگ را در زندگی و زندگی را در مرگ دیده است:

آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی، پابندگی است
اقتلونی اقتلونی یا ثقات إن فی قتلی حیاتاً فی حیات^{۲۲}

و آن را حتی هدیه‌ای می‌داند که خداوند، راز آن را بر اصحاب معرفت و صاحبان اندیشه‌های باریک گشوده است. وی برای روشن تر شدن سخن خود، مرگ را به وسیله‌ای مانند می‌کند که زرگران با آن، عیار طلا را می‌سنجند؛ یعنی گاز:

مرگ هدیه است بر اصحاب راز زر خالص را چه نقصان است گاز^{۲۳}

تشبیه گویاتر او، مانند کردن مرگ به شکستن سیب و انار است. میوه را غایتی مطلوب‌تر از آن نیست که بشکنند و بخورند؛ تا از این رهگذر جزئی از وجود انسان شود. این تبدیل و تحول، زندگی نباتی او را به حیات حیوانی راه می‌دهد. انسان را نیز نهایی شایسته‌تر از آن نیست که در زندگی خاکی خود روح افلاکی بدمد و این قطره را آماده پیوستن به دریا کند:

کشتن و مُردن که بر نقش تن است چون انار و سیب را بشکستن است^{۲۴}

سپس حرف دل کسانی را می‌گوید که مرگ را «فوت» می‌انگارند؛ نه وفات که ارتقا است، نه ارتقا:

آن یکی می‌گفت خوش بودی جهان گر نبود پای مرگ اندر میان^{۲۵}
پاسخ مولوی به این اندیشه سطحی که «جهان بی مرگ و میر» را بیشتر دوست می‌دارد، همه جهان بینی او را در موضوع مرگ و زندگی روشن می‌کند:

آن دگر گفت ار نبود مرگ هیچ که نیرزیدی جهان پیچ پیچ^{۲۶}
زیرا، در هنگام مرگ، آنچه اتفاق می‌افتد نوعی جهش کیهانی است که شامل عمده ترین تغییرات بیولوژیک نیز می‌شود. بنابراین «فوت» نیست، وفات یا بازپس دادن امانتی است که زمان استرداد آن فرارسیده است. حافظ این بازپس دهی را بهتر از همگان گفته است:
این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم
بدین ترتیب، حادثه مرگ، از نوع معاملات و دادوستدهایی است که گریزگاهی برای آنان نیست.

برخی، اعتقاد به حیات پس از مرگ را، حتی اساسی تر از اعتقاد به خدا دانسته اند. ۲۷ اگر چنین باشد، شاید بدان رو است که خداوند بدون چنین حیات جاودانه‌ای برای انسان، عدمی مساوی با وجود دارد، یا وجودی مساوی با عدم. یعنی بود و نبودش، فقط برای همین چند روزی است که می‌خوریم و می‌آشامیم. حشر، یا شروع زندگی مجدد که به واقع تجدید فراش است، سرّ زندگی پر مشقت این جهانی را بازگو می‌کند. مردمی که چشم باور خود را بر روی حیات جاودانه می‌بندند، نمی‌توانند این همه رنجی را که در این زندگی می‌بینند یا می‌کشند، دریابند. مرگ، سرّ زندگی است و حشر، سرّ مرگ:

حشر تو گوید که سرّ مرگ چیست میوه‌ها گویند سرّ برگ چیست^{۲۸}

زندگی برای مرگ یا...؟

نیچه، معتقد بود که «در آدمی، عیبی اساسی وجود دارد.» زیرا برخلاف جانداران دیگر که هریک، مطابق نوع ثابت خود به کمال رسیده است، آدمی هنوز «جانوری معین» نیست. اما همین کمال نیافتگی، به او فرصتی بی‌مانند می‌دهد و هزار راه پیش پای او می‌گذارد. اما برای دست یافتن به عالی ترین مراتب، باید بنیادی ترین تغییرات را در خود بدهد یا بپذیرد، و چه

تغییری اساسی تر از مرگ تن و تعویض قالب کهن و جایگزینی کالبد و جهان نو؟^{۲۹} به قول مولوی، وقتی آدمی، «جمله این سویی» بود، حق ندارد از «آن سو» دم زند، و تا «مرگ» پا پیش نگذارد، نوار این سویی بودن آدمی، پاره نشده است. پس سخنان علمی و حتی دینی ما درباره آن سوی جهان خاکی، نوعی گپ زدن است که نباید هنرش دانست:

جمله این سویی، از آن سو دم مزن چون نداری مرگ، هرزه جان مکن^{۳۰}

خود هنر دان دیدن آتش عیان نی گپ دلّ علی النار دُخان^{۳۱}

آنچه پرروشن است، وامداری زندگی در حقیقت خود، به مرگ است. این وامداری را پیشتر به وامداری جمله برای معناداری به نقطه، تشبیه کرده بودیم و اکنون می توان افزود که زندگی در پیدا کردن سمت و سو و حتی رنگ و بوی خود، چنان محتاج تفسیری روشن و واقع نما از مرگ است که گویی ما برای مرگ، زندگی می کنیم و یا به قول فردوسی: «ز مادر همه مرگ را زاده ایم». بسیاری از فیلسوفان جدید و قدیم که هیچ ربطی میان زندگی و معناداری آن به مرگ و حوادث پس از آن نمی بینند؛ اما حتی صاحب شاعرانه ترین اندیشه ها، مانند تولستوی و یا صاحب بی رحم ترین افکار فلسفی، مانند شوپنهاور، معتقدند که اگر مرگ نبود، حداقل سؤال از معناداری زندگی، بی وجه و پایه بود. آنان که در پی تفسیر و معنابخشی به زندگی هستند، هیچ راه و چاره ای ندارند جز آنکه این موهبت بزرگ الهی (یا طبیعی) را در سایه سار مرگ ببینند؛ و گرنه زندگی را کالبدی بیش نخواهند یافت که بی عمر هم می توان با او زیست:

بی عمر زنده ام من و این بس عجب مدار روز فراق را که نهد در شمار عمر

در پایان این مختصر، بی جا نیست اگر یادآور شوم که در میان بزرگان این سرزمین، هیچ گوینده بزرگی به سان حافظ، قادر به تفسیر زندگی از رهگذر مرگ نبوده است. دیگران یا فقط زندگی را یافته اند و یا تنها مرگ را دیده اند. دیوان حافظ، معجون و مجموعی است از همه آنچه اقتضای زندگی است: غم، شادی، خوشی، حسرت، خشم، لذت، اندیشه، انتقام، ترحم، دینداری، لایبالی گری، عشق، حکمت، تجربه، مردم آمیزی، مردم گریزی و... برخی به همین جهت، دیوان حافظ را سخنگوی وجدان و عقل جمعی ایرانیان دانسته اند؛ زیرا همه آنچه اقتضای زندگی انسان های معمولی است، در آن ردپایی دارد و اثری و خبری.

بنای نخست این قلم، آن بود که این مقاله را در نهایت به سمت تفسیرهای حافظ از زندگی بکشاند؛ اما مقدمه این خلدونی آن، چنان شد که کار از دست رفت. همه آنچه این نوشتار

عهدہ دار تبیین و تثبیت آن بود، نیاز معناداری زندگی به ژرف اندیشی درباره مرگ است. مرگ، نقشه حیات انسانی را وسعت می بخشد و چنان می کند که می توان بر این توده خاک، کاخی بنا کرد؛ و گرنه حق با همه آنان است که پوچ می اندیشند و خود می کشند و متاع زندگی در بازار جمعه می جویند. بدین رو است که خداوند از مدعیان دوستی با خود و از آنان که خوشایندترین زندگی را نصیب خود می دانند، می خواهد که مرگ را دوست داشته باشند. و اگر نتوانند به مرگ بیندیشند و آن را تمنا کنند، حقیقت زندگی و عاقبت خوشایند آن را نیز نشناخته اند. به گفته حافظ، جان گوهری است که باید فدا کرد تا به کار آید:

گر نثار قدم یار گرامی نکنم
گوهر جان به چه کار دگرم باز آید
این محک صدق و راستی را خداوند در سوره جمعه باز گفت، و شرح مولوی و تفسیر ابوالفتوح را از آن، به حسن ختامی باز می گوئیم:

من نیم سگ، شیر حقم، حق پرست	شیر حق آن است کز صورت برست
شیر دنیا جوید اشکاری و برگ	شیر مولا جوید آزادی و مرگ
چون که اندر مرگ بیند صد وجود	همچو پروانه بسوزاند وجود
شد هوای مرگ، طوق صادقان	که جهودان را بد این دم، امتحان
در نبی فرمود کای قوم یهود	صادقان را مرگ باشد گنج و سود
همچنان که آرزوی سود هست	آرزوی مرگ بر دل زان به است ۳۲

تمنای مرگ کنید اگر راست گوئید در این دعوی برای آنکه مرگ باشد که شما را به سرای ثواب رساند و آن کس که این دعوی کند و راستگو باشد در این دعوی، همه تمنای او آن باشد که از این زندان بجهد و بدان راحت پیوندد؛ چنان که امیرالمؤمنین علی (ع) گفت: «والله لا أبالی و قَع الموت علی أم و قَعَت علی الموت» [= سوگند به خدا مرا بیمی نیست که مرگ برمی آید یا من او را] و چون آن ضربت رسید او را که دانست از دنیا خواهد رفت، گفت: «فَرْتُ رَبَّ الكعبة» یعنی: ظفر یافتم به خدای کعبه. برای آنکه به یقین بود که چگونه می رود و به کجا می رود. ۳۳

پی نوشت ها:

۱. مولوی، دیوان شمس.
۲. همان، تصحیح فروزانفر، ج ۲، ص ۱۶۴ (انتشارات امیرکبیر)

۳. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۲۴۷: توز قرآن ای پس ظاهر مبین...
۴. ر.ک: رضا اکبری، جاودانگی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ص ۹.
۵. دیوان شمس.
۶. سوره زمر (۳۹) آیه ۴۲.
۷. ر.ک: تفسیر ابوالفتوح رازی، تصحیح شعرانی، ج ۹، ص ۴۰۵.
۸. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۹۵-۳۸۸.
۹. ر.ک: جان مک کواری، الهیات اگزیستانسیالیستی، ترجمه مهدی دشت بزرگی، ص ۱۶۳.
۱۰. این سخن به اپیکور (۳۲۴-۲۷۰ ه.ق) منسوب است.
۱۱. دیوان شمس، تصحیح فروزانفر، ج ۲، ص ۱۶۴.
۱۲. سوره جمعه، آیه ۶-۸.
۱۳. همان.
۱۴. ترجمه از سید جعفر شهیدی (شرح مثنوی، ج ۴، ص ۲۹۱).
۱۵. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳-۴۶۰۹.
۱۶. بقره، آیه ۱۹۵.
۱۷. فردوسی.
۱۸. عدم، در شعر فارسی گاه به معنای مرگ و جهان پس از آن به کار می رود.
۱۹. نظامی، مخزن الاسرار، گزیده آیتی، ص ۱۶۴.
۲۰. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۶۰-۵۳.
۲۱. نظامی، مخزن الاسرار، فی نعت رسول الله (ص).
۲۲. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۹-۳۸۳۸.
۲۳. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۶۸۱.
۲۴. همان، دفتر اول، بیت ۷۰۷.
۲۵. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۷۶۰.
۲۶. همان، بیت ۱۷۶۱.
۲۷. عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۱۹.
۲۸. همان، دفتر دوم، بیت ۱۸۲۵.
۲۹. ر.ک: کارل یاسپرس، نیچه و مسیحیت، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۱۲۰، با اندکی تغییر و تخلص.
۳۰. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۷۱۶.
۳۱. همان، دفتر ششم، بیت ۲۵۰۵.
۳۲. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۹-۳۹۶۴.
۳۳. تفسیر ابوالفتوح رازی، ذیل آیه ۶ سوره جمعه.