

دو فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۷: ۲۵۴-۲۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۰/۱۱

## سه نگاه به مرگ در ادبیات فارسی

مرتضی فلاح\*

### چکیده

مرگ بزرگ‌ترین رویداد زندگی هر انسانی است و همیشه ذهن و اندیشه آدمیان را به خود مشغول می‌دارد. در ادبیات مکتوب دینی و غیر دینی ایران قبل و بعد از اسلام، بیشترین جست و جوها و دل مشغولی‌های نویسندگان و شاعران و عالمان، در این خلاصه می‌شود تا راهی برای فرار از مرگ یا چیرگی بر هول و هراس ناشی از آن بیابند. اگر از ادبیات باستانی ایران و نخستین اسطوره‌ها و حماسه‌های آن دوران بگذریم، در آثار ادبی منثور و منظوم فارسی بعد از اسلام، که نخستین آثارش از میانه قرن سوم بر جای مانده است، جا به جا، شاهد چنین دغدغه تاریخی هستیم. با کمی اغماض، تلاش‌های شاعران و نویسندگان ایران بعد از اسلام برای غلبه بر مرگ یا کاهش دغدغه ناشی از آن را می‌توان در سه شیوه یا در سه اندیشه منحصر و محدود کرد: نخست کسانی که آن را ستوده‌اند و به گرمی از آن استقبال کردند. مولانا جلال الدین محمد بلخی، بزرگ‌ترین نماینده این گروه به شمار می‌آید. دوم، دسته‌ای که با نفرت و کراهت به مرگ نگریستند و برای غلبه بر آن، به خوشباشی و اغتنام فرصت روی آورده، کوشیده‌اند، با این کار، از هول و هراس ناشی از مرگ بکاهند. خیام را باید پیشرو و نماینده کامل این دسته به حساب آورد. سوم، گروهی که واقع‌گرایانه به آن نگریسته، مرگ و زندگی را چونان دو روی یک سکه دیده و کوشیده‌اند، ضمن بهره بردن از نعمات این جهان و خدمت به جامعه انسانی، توشه و زادِ راه زندگی دو جهان را در دوره زندگانی خویش فراهم آورند. اینان نه زندگی را فدای مرگ کردند و نه مرگ را فدای زندگانی. سعدی شیرازی بزرگ‌ترین نماینده این دسته به حساب می‌آید.

**واژگان کلیدی:** مرگ ستایی، مرگ گریزی، مرگ پذیری، مولوی، ختّام، سعدی.

## مقدمه

در جهان هستی از آغاز تاکنون، هیچ پرسشی جدی‌تر از چیستی مرگ و فرجام کار انسان مطرح نبوده و نیست و هیچ رویدادی چون مرگ، ذهن و ضمیر آدمیان را به خود مشغول نکرده است. در طول تاریخ، انسان‌ها برای فرار از مرگ یا غلبه بر این پدیده و کاهش هول و هراس ناشی از آن، راه‌های گوناگونی پیمودند و شیوه‌های متفاوتی برگزیدند. آنان در این راه دست به خلق حماسه‌ها و اسطوره‌های گوناگون زدند و آثاری بزرگ و سرشار از تخیل و تفکر آفریدند تا شاید راه رسیدن به آرامش و جاودانگی را به چنگ آورند. بن مایه‌ی اساسی اسطوره‌ها و حماسه‌های جهان بر مرگ‌گریزی و آرزوی زندگی جاودانی دلالت دارد. صرف نظر از ادبیات دیگر اقوام و ملل، در ادبیات ایران قبل و بعد از اسلام، جا به جا، شاهد تلاش و کاوش مردمان، به ویژه عارفان و ادیبان، برای غلبه بر هول و هراس ناشی از این رخداد هستیم. شاعران و ادیبان بعد از اسلام ایران، بنا بر استناد آثاری که از آنان بر جای است، از این دغدغه همگانی بر کنار نبوده‌اند و برای غلبه بر این دل مشغولی و چاره‌جویی در گشودن بند این مشکل به شیوه‌های گوناگونی دست یازیدند، تا راه برون رفتی از این کار جهان بیابند. در این نوشته فرض نویسنده این است که مرگ بزرگ‌ترین دغدغه و دل مشغولی همگان از جمله شاعران و نویسندگان بوده و هست و تلاش خواهیم کرد تا به شیوه اسنادی و بر مبنای قیاس و تحلیل محتوای شعر شاعران و نوشته‌های عارفان و نشان دادن نمونه‌هایی از نثر و شعر آنان، به ویژه سه تن از شاعران تراز اول شعر فارسی، نگرش‌های گوناگون آنان را نسبت به پدیده مرگ باز نمایم و نظرشان را در این باره نشان دهیم. و به این پرسش‌ها پاسخ گوئیم که:

- اندیشه مرگ چه جایگاهی در ذهن و ضمیر شاعران داشته است؟
  - شاعران و عارفان ایران به پدیده مرگ با چه دیدگاهی و از چه زاویه‌ای نگریسته‌اند؟
  - کدام یک از این نگرش‌ها با زندگی امروز تناسب دارد و می‌تواند تأمین کننده زندگی این جهانی و آن جهانی همگان باشد؟
- بی گمان مرگ رازناک‌ترین و مهم‌ترین رویداد زندگی هر انسان است و همواره و همیشه، فکر او را به خود مشغول داشته و می‌دارد. تلاش همه ادیان و آیین‌ها و مذاهب و مکاتب گوناگون از آغاز تاکنون، در این خلاصه می‌شود، تا راه حلی برای

کاهش هول و هراس ناشی از مرگ و رازگشایی از آن بیابند و فرجام کار او را در پایان زندگی و جهان پسین نشان دهند. نخستین اسطوره‌ها و حماسه‌هایی که در تاریخ جهان از گذشته‌های بسیار دور بر جای مانده است، بر بنیاد دستیابی و غلبه بر مرگ یا کاهش هول و هراس ناشی از آن قابل ارزیابی است.

گیل گمش کهن‌ترین اسطوره جهان، با بیش از پنج هزار سال پیشینه تاریخی، حماسه مرگ و زندگی است و سراسر آن کاوش و جست‌وجوی قهرمانی است، برای یافتن راهی در مسیر غلبه بر مرگ یا کشف رمز و راز آن. تلاشی که در فرجام به ناکامی منجر می‌شود. «در حماسه گیل گمش قدیم‌ترین تفکرات فلسفی- اندیشیدن به راز مرگ و زندگی- به نمایش گذارده شده است.» (شمیسا، ۱۳۸۳: ۸۱).

فکر رویین تنی که در حماسه‌ها و اسطوره‌های پرآوازه جهان، از قبیل یونان و ایران و هند و آلمان و اسکاندیناوی و انگلیس و حتی در میان اقوام و قبایل بدوی سرخ پوست آمریکا و سیاه پوستان آفریقا به چشم می‌خورد، بیانگر آرمان انسان‌ها در سراسر جهان هستی برای چیرگی بر مرگ و نیستی است.

جست‌وجوی آب حیات یا آب حیوان، درخت زندگی، نوشابه بی مرگی، آب خضر، عین‌الحیات، نهرالحیات، چشمه زندگانی، آب حیوان، آب زندگی و دیگر باورهایی از این دست که در میان ادیان و ملل و ادبیات کشورهای گوناگون به دید می‌آید. جملگی از کاوش‌های انسان، برای دستیابی به عمر جاویدان و گریز از مرگ حکایت می‌کند.

سفر روحانی «ارداویراف» به جهان دیگر و کسب آگاهی از سرنوشت مردگان در جهان برین و در عوالم برزخ و دوزخ و بهشت، تلاش انسانی گرفتار مانده در چنگال مرگ است، برای یافتن آگاهی از رمز و راز مرگ و سرنوشت انسان‌ها در جهان دیگر و کاستن از هول و هراس مرگ. کاری که بعدها در معراج نامه‌ها و *سیرالعباد الی المعاد*، دنبال می‌شود و از نمونه مشهور آن در فرهنگ مغرب زمین، می‌توان از کتاب *کمدی الهی* دانته نام برد.

حتی ژرف ساخت اندیشه تناسخ هندی که در آن انسان‌ها و جانوران و جمادات در یک چرخه پیوسته به یک دیگر تبدیل می‌شوند و اندیشه حلول ایرانی که حلاج مروج آن بود و در آن انسان و خدا، یا آفریده و آفرینشگر به همسانی و اتحاد می‌رسند و در پیکره یگانگی خود را می‌نمایانند، در حقیقت کوششی است برای گریز یا غلبه بر مرگ

یا کاستن از ترس و هراس ناشی از آن. اما انسان‌ها با همه تلاش‌ها و کنکاش‌هایی که کرده‌اند، هیچ‌گاه نتوانستند و نمی‌توانند، بر این قضای حتمی، غلبه یابند و بند این مشکل را فرو گشایند: «هر بند گشاده شد به جز بند اجل» و «به کس بر نشد این در راز باز». در ادبیات مکتوب فارسی بعد از اسلام که نخستین آثارش از میانه قرن سوم هجری برجاست، سه دیدگاه یا رویکرد را دربارهٔ مرگ و غلبه بر هول و هراس ناشی از آن می‌توان پی‌جویی کرد. نخست دیدگاه مرگ‌ستایانه، دوم نگاه مرگ‌گریزانه و سوم؛ دیدگاه واقع‌گرایانه، دیدگاهی که زندگی این جهانی را وا نمی‌نهد، اما از فکر زندگی اخروی نیز غافل نمی‌ماند. در زیر این سه نگاه را بررسی می‌کنیم.

### ۱. دیدگاه مرگ‌ستایانه

این دیدگاه در میان عارفان و صوفیان اسلام و ایران زمین، پیروان فراوانی دارد. این گروه با فرار به جلو؛ یا روی آوردن به مرگ، می‌کوشند که از هول و هراس ناشی از مرگ بکاهند. زندگان را جسماً چون مرده‌ای می‌خواهند تا روحاً جاویدان شوند. عارفان و صوفیان راستین، نه تنها از مرگ نفرتی ندارند و به آن به دید کراهت و نکوهش نمی‌نگرند، بلکه آن را سخت گرمی می‌دارند و می‌ستایند. این دسته، عشق و علاقه خود به مرگ را بر بنیاد آیات و احادیث دینی پی می‌نهند. آیاتی که فرجام انسان‌ها را در جهان برین و در جوار حضرت حق به بهترین شیوه ترسیم می‌کند. مرگ از نظرگاه ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام، فرجام رنج‌ها و مصیبت‌های این جهانی است و رسیدن به جهان آرمانی و خواستنی، در قرآن مجید آمده است: «لَنْ لِّلْمُتَّقِينَ مَفَازٌ، حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا وَكَوَاعِبَ وَآتِرَابًا وَكَاسًا دِهَاقًا» (سوره نباء، آیه ۳۴-۳۱) در آیه دیگر، پرهیزگاران را مژده می‌دهد که: «لَنْ لِّلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ، ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ» (سوره حجر، آیه ۴۵). قرآن کوشش انسان را به اعمال نیک تعبیر کرده و فرصت این کوشش را زندگی نامیده است. «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (سوره ملک، آیه ۲) آیات فراوان دیگری در قرآن هست که به انسان‌های پرهیزگار و درستکار، برای پس از مرگ بشارت‌های شیرین و شگفت می‌دهد. خداوند در قرآن خویش ملاک «اولیاء الله» بودن را تمنای مرگ اعلام می‌کند. هنگامی که یهودیان

خود را تنها اولیاءالله به حساب می‌آوردند، خداوند به پیامبرش می‌فرماید که به آنها بگو اگر واقعاً بر ادعای خود راست عقیده‌اند، از خدا مرگ خویش را درخواست کنند «قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین» (سوره جمعه، آیه ۶) در سوره بقره هم آورده است که: «ولتجدنهم احرص الناس علی حیوه و من الذین اشرکوا یؤذوا حدیثهم لو یعمّر الف سنه..» (سوره بقره، آیه ۹۵-۹۶) اینها نه تنها جرئت و جسارت چنین خواستی را ندارند، بلکه دوست دارند، هزار سال زندگی کنند. از این آیات و بسیاری آیات دیگر می‌توان استنباط کرد که مرگ، ویژه اولیای خداست و در دل مومنان به دین، کمترین شک و شبهه‌ای برای استقبال از مرگ بر جای نمی‌گذارد.

مرتضی مطهری در کتاب *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، زیر عنوان «زندگی جاوید یا حیات اخروی» بحث مستوفایی در این باره کرده و پیوند آن را با آیات قرآنی و باورهای دینی نشان داده است (ر. ک. مطهری، بی تا: ۴۹ به بعد). همو در کتاب *عدل الهی* نگرانی از مرگ را زاییده خلود می‌داند و همین میل را در انسان دلیلی بر بقای بشر پس از مرگ به حساب می‌آورد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷۷).

علاوه بر قرآن، احادیث زیاد دیگری هم از بزرگان و امامان دینی می‌توان یافت، که بر این باور پافشاری می‌کنند. از جمله در *نهج البلاغه* و *نهج الفصاحه* و احادیث مربوط به امام حسین (ع)، شواهد فراوانی مبتنی بر این باور یافت می‌شود. علی (ع) می‌فرماید: «والله لا بن ابی طالب، انس بالموت من الطفل بشدی أمه» (نهج البلاغه، کلام پنجم: ۵۷) در خطبه همام آن حضرت نیز، همین مفهوم به زیبایی بیان شده است (همان، خطبه ۸۴: ۶۵۰؛ نیز حسین پور، ۱۳۸۲: ۲۸).

پس مرگ ستایی از نگاه عارفان و صوفیان که خود را دنباله رو اسلام می‌دانند، برگرفته از مبانی دینی است و دریچه‌ای به سوی نور، یا پلی که عاشق را به معشوق پیوند می‌زند. باورمندان دینی می‌پنداشتند اگر «مرگ پایان زندگی باشد دیگر میل و آرزوی جاودان ماندن فوق العاده رنج‌آور است و چهره مرگ در آیینۀ اندیشه روشن و درونگر انسان بسیار وحشت زاست» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۸۲). مبارزه با چنین اندیشه‌ای را به عیان در آموزه‌های نخستین عارفان و صوفیان ایران می‌توان دید.

ابوسعید ابی‌الخیر، از عارفان بزرگ خراسان، در حکایاتی که از وی باز گفته‌اند،

به زیبایی تمام مرگ را می ستاید و همین باور دینی را باز می گوید. مرگ از نگاه او رفتن دوست در بر دوست است، نه مایه ترس و هراس: «از شیخ ما سؤال کردند که ای شیخ، در پیش جنازه شما کدام آیت خوانند از قرآن؟ شیخ گفت آن کاری بزرگ باشد، در پیش جنازه ما این بیت باید خواند؛ بیت:

خوبتر اندر جهان، زین چه بود کار؟      دوست بر دوست شد، یار بر یار  
آن همه اندوه بود، وین همه شادی      آن همه گفتار بود، این همه کردار  
پس آن روز که جنازه شیخ از سرای بیرون آوردند، مقریان به حکم اشارت شیخ، این بیت می خواندند.» (ابن منور، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳۴۶)

عارف حیات حقیقی زندگی خود را در ملمات می بیند و آشکارا از آن استقبال می کند، منصور حلاج، که بزرگ ترین مروج اندیشه حلول در تصوف است و از وی با عنوان شهید طریقت تصوف یاد می شود، بر همین باور است. او نه تنها از مرگ واهمه ای ندارد، بلکه آشکارا به پیشباز مرگ می رود و می خواهد وی را بکشند تا به حیات ابدی دست یابد:

اقتلونی یا ثقاتی      ان فی قتلنی حیاتی  
و ملماتی فی حیاتی      و حیاتی فی ملماتی  
(زرین کوب، ۱۳۷۷: ۳۰۷، نیز مقدمه دیوان حلاج: ۲۴)

در آموزه های عین القضاة همدانی، که او نیز چون حلاج، شهید راه حقیقت شد، همین برداشت از مرگ دیده می شود. عین القضاة در کتاب تمهیدات، با استناد به آیات و روایات دینی و سیره نبوی، بی مهابا به استقبال مرگ می رود: «اما ای عزیز... اگر آدمی به مرگ فانی شود، پس مصطفی علیه السلام به وقت مرگ چرا گفت: «بل الرفیق الاعلی و العیش الأصفی و الکمال الأوفی»؛ و آنکه گفت: «القبر روضه من ریاض الجنه او حفرة من حفر النیران...، درینا چرا بلال حبشی به وقت مرگ گفت: غداً نلقی الأحبّه؛ محمداً و حزبه» (عین القضاة، بی تا: ۱۶۲-۱۶۱).

در اندیشه های شیخ شهاب الدین سهروردی نیز که جان بر سر اندیشه والای خود نهاد، همین باور را می توان یافت. وی در داستان سمبلیک خفاش و حربا مرگ را برای عاشقان راه حقیقت، چون آفتابی برای حربای گرفتار مانده در تاریکی، تصور می کند و

وسیله‌ای برای حیات جاودانی می‌داند (ر. ک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۲-۳۰۱). ابوالقاسم قشیری که کتابی در شرح حال عارفان و صوفیان قرون اولیه اسلامی دارد، سراسر باب چهل و هفتم کتاب خود را به «بیان احوال این طایفه به وقت بیرون شدن از دنیا» اختصاص داده و درباره ۴۷ تن از مشایخ تصوف به هنگام رفتن از این جهان داد سخن داده است. سخنانی که بسیار مهیج و در خور توجه است و در جای جای آن، اندیشه پذیرش و پیشبازی از مرگ به چشم می‌خورد (ر. ک. قشیری، ۳۷۴: ۵۳۸-۵۲۳؛ نیز حسین پور، ۱۳۸۲: ۳-۳۲).

اما از صوفیان و عارفان نخستین ایرانی که بگذریم، فربه‌ترین این اندیشه را در آثار مولانا، به خصوص در دیوان شمس و مثنوی معنوی می‌یابیم. شادی و نشاطی که مولانا نسبت به مرگ نشان می‌دهد و آرامش و اطمینان خاطر که او از راه دستیابی به مرگ دنبال می‌کند، شگفت‌انگیز است. مولانا و یارانش خود را «بناء السرور» می‌دانستند و بر این باور، نگاهشان به مرگ، نگاه درد و دریغ و آه و ماتم و اشک و غم نبود. هیچ صوفی و عارفی نمی‌توان یافت که چون مولانا، به ظرافت و زیبایی از مرگ سخن گفته باشد و نسبت به آن اظهار وجد و نشاط کرده باشد. شیفتگی و شیدایی مولانا به مرگ، بکر است و شورانگیز و نمونه آن را در شعر هیچ کس دیگری نمی‌توان یافت.

مولانا در غزلیات شمس، جا به جا، مرگ را می‌ستاید. او نه تنها از مرگ هراسی ندارد، بلکه در پی آن است تا آن را به گرمی در آغوش کشد. «چون او می‌داند که او از مرگ نمی‌میرد و ضرری نمی‌بیند بلکه تا ابد جان جاودان را خواهد ستاند.» (محمداکرم، ۱۳۵۶: ۴۲۳).

مرگ اگر مرد است آید پیش من      تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ  
من از او جانی برم بی رنگ و بو      او زمن دلقی ستاند رنگ رنگ  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۲۶)

مولوی بین مرگ و عشق رابطه‌ای تنگاتنگ می‌یابد، زیرا عشق چون مرگ آدمی را از هستی نازل می‌گسلاند و از پای‌بندی رها کرده به جانب بقای حقیقی رهنون می‌شود (عطایی، ۱۳۸۶: ۱۱۱). پس او مرگ را واپسین گام عاشقی و عروسی ابد می‌انگارد:

مرگ ما هست عروسی ابد      سر آن چیست؟ هو الله احد  
(مولوی، ۱۳۶۳ ج ۲: غزل ۸۳۳)

مرگ را شادی و ملاقات می‌انگارد و کسانی را که چنین باوری ندارند از خود می‌راند:  
مرگ ما شادی و ملاقات است      گر تو را ماتم است رو زینجا  
(همان، ج ۱، غزل ۲۴۶)

مولانا از مرگ پیام عیش ابدی می‌شنود و عمر ابدی را در فرا رسیدن زمان مرگ و  
راهیابی به دوست تصویر می‌کند:

ز مرگ خویش شنیدم پیام عیش ابد      زهی خدا که کند مرگ را پیمر عیش  
(همان، ج ۳، غزل ۱۲۸۴)

مولانا با تأسی به حدیث «الدنیا سجن المومن» دنیا را حبس و زندانی می‌پندارد که  
او را، از بهر مصلحتی، در آن گرفتار کرده‌اند:

من از برای مصلحت در حبس دنیا مانده‌ام      من از کجا، حبس از کجا، مال که را دزیده‌ام  
(همان، غزل ۱۳۷۱)

تنها راه ویران کردن دژ استوار این زندان و رهایی از آن را، در مرگ خلاصه می‌بیند  
و بس. انسان تا وقتی در زندان دنیا است نباید توقع مهر و وفا داشته باشد.

چون که زندان ماست این دنیا      عیش باشد خراب زندان ها  
آن که زندان او چنین خوش بود      چون بود مجلس جهان آرا؟  
تو وفا را مجو از این زندان      که در این جا وفا نکرد زندان  
(همان، ج ۱، غزل ۲۴۶)

مولوی از همگان می‌خواهد، تا عالم خاک را وانهند و به گوهر پاک مرگ، چنگ زنند  
و بار سفر از این جهان خاکی ببرند و گوهر پاک وجود خود را برهانند.

عالم خاک از کجا، گوهر پاک از کجا      از چه فرود آمدیت، بار کنید، این چه جاست؟  
(همان، غزل ۴۶۳)

مولوی باور دارد که مرگ، چون آینه‌ای است که منظر خوب و بد را نشان می‌دهد.  
ترس از مرگ به دلیل ترس از اعمال نادرست انسان است. اگر کسی مؤمن باشد، مرگ  
مؤمنانه با وی عمل خواهد کرد و اگر کافر، کافرانه:

مرگ آینه است وحسنت در آینه درآمد      آینه بر بگوید: خوش منظر است مردن  
گر مومنی و شیرین، هم مؤمن است مرگت      ور کافری و تلخی، هم کافرست مردن



گر یوسفی و خوبی، آینه ات چنان است  
ورنی در آن نمایش، هم مضطر است  
(همان، ج ۴، غزل ۲۰۳۷۴)

بر مبنای همین باور است که در شب مرگش، وقتی فرزند بزرگش، بهاءالدین ولد،  
بی‌تابی می‌کند و سر بر در و دیوار می‌کوبد، او را به تندی شماتت می‌کند و می‌گوید:  
رو سر بنه به بالین، تنها مرا رها کن  
ترک من خراب شبگرد مبتلا کن...  
دردی است غیرمردن، کآن را دوا نباشد  
پس من چگونه گویم، کاین درد را دوا  
(همان، غزل ۲۰۳۹۴)

در غزلی دیگر، توصیه می‌کند که پس از مرگش، کسی نگرید و درد و دریغ نگوید.  
چرا که آن روز، زمان وصال او با معشوق ابدی است و هنگام شادی و سرور، نه غم و  
اندوه. او مرگ را «غروب از یک نشئه و طلوع در نشئه دیگر» می‌داند «به عبارت دیگر  
مرگ نیستی است ولی نه نیستی مطلق، بلکه نیستی نسبی، یعنی نیستی در یک نشئه  
و هستی در نشئه دیگر.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۸۲).

به روز مرگ چو تابوت من روان باشد  
گمان مبر که مرا درد این جهان باشد...  
جنازه ام چو بیننی مگو وداع وداع  
که گور پرده جمعیت جنان باشد  
فرو شدن چو بدیدی، برآمدن بنگر  
غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد  
تو را غروب نماید، ولی شروق بود  
لحد چو حبس نماید، خلاص جان باشد  
(مولوی، ج ۲، غزل ۹۱۱)

شگفت‌انگیزتر آنکه، توصیه می‌کند «هنگام دفن، او را در درون گور، بر روی لحد  
نهند، تا چون حشر در رسد و صور رستاخیز، مردگان را به حیات و شمار صلا زند، او هر  
چه زودتر به عرصه قیامت گام گذارد.» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۳۴۰-۳۳۹). از دید مولانا،  
مرگ نسبت به دنیا مرگ است و نسبت به جهان دیگر تولد است؛ همچنان که تولد یک  
نوزاد نیز نسبت به دنیا تولد و نسبت به زندگی پیشین او مرگ است (مطهری، ۱۳۷۳:  
۱۸۰).

سفارش دیگر وی این است که اگر کسی به زیارت قبرش می‌رود، بدون دف و تنبور  
نرود؛ چرا که وصال عاشق و معشوق پس از فراق طولانی جای جشن و سرور دارد، نه  
ماتم و سوگ:

اگر بر گور من آیی زیارت تو را خرپشته ام رقصان نماید  
میابی دف به گور من برادر که در بزم خدا غمگین نشاید  
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲، غزل ۶۸۳)

مولانا مرگ را نه تنها برای خود تقبیح نمی‌کند، بلکه در مرگ یارانش هم از درد و دریغ و آه حسرت خوداری می‌کند و «مرگ یاران خود را با کمال بهجت و سرور پذیره می‌رود و جنازه آنها را با گروه نوازندگان ورقص و سماع بدرقه می‌نماید.» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۷۲۱).

غزل‌های فراوان دیگری در ستایش از مرگ در دیوان شمس می‌توان یافت که ژرفای دل بستگی مولانا را به این پدیده نشان می‌دهد (از جمله ر. ک. غزل‌های ج ۸۳۳/۲- ج ۲۱۵/۱- ج ۹۴/۱- ج ۷۲۸/۲- ج ۲۴۳/۵ نیز بنگرید به حسین پور، ۱۳۸۲: ۲۵-۴۵).  
فریدون سپهسالار، احمد افلاکی، معین‌الدین پروانه و سلطان ولد، فرزند مولوی، نیز داستان‌های زیادی از دل بستگی و شیفتگی مولانا به مرگ، آورده‌اند (برای نمونه ر. ک. افلاکی ۱۳۶۲: ۵۸۲-۵۸۱، و سپهسالار ۱۳۶۳، ۱۱۴-۱۱۱. نیز مجالس سبعة، ص ۳۹).  
مولانا در مثنوی معنوی نیز، بارها و بارها، در ستایش مرگ داد سخن داده است. در مثنوی با دو نوع مرگ مواجهیم: «یکی مرگ اختیاری و دیگری مرگ اجباری، مراد از مرگ اختیاری آن است که، آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی، بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان کشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد، حدیث معروف «موتوا قبل ان تموتوا»، بمیرید پیش از آنکه بمیرید» (زمانی، ۱۳۸۴: ۱۷۴) بیانگر این گونه مرگ است.

مردم گردهم خویش بسپارم به آب	مرگ پیش از مرگ، امن است از عذاب
مرگ پیش از مرگ، امن است ای فتی	این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت: موتوا کُلُّکُمْ، من قبل ان	یأتی الموت تَموتوا بالافتن
	(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر چهارم، بیت ۲۲۷۱)

مولوی باور دارد که مرگ اختیاری، زندگی واقعی در لباس مرگ است و زندگی دنیوی، مرگی در لباس زندگی:

این حیاتی خفته در نقش ممات	وان مماتی خفته در قشر حیات
	(همان، دفتر پنجم، بیت ۴۱۳۵)

«ترجیح مرگ ارادی بر اجل طبیعی در آن است که از طلب سالک بر می خیزد، به همین سبب، مرگ ارادی پایه سیر و سلوک است.» (عطایی، ۱۳۸۶: ۱۱۰) کسانی که مرگ اختیاری را برگزینند، جسماً در میان زمینیان اند، اما روحاً به آسمانها پیوند دارند: مصطفی زین گفت کای اسرار جو      مرده را خواهی که بینی زنده تو؟ می رود چون زندگان بر خاکدان      مرده و جاننش شده بر آسمان (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر ششم، بیت ۷۴۲)

مرگ اختیاری شرط اصلی تکامل انسان و تعالی روح و روان است:

چون نمردی، گشت جان کندن دراز      مات شو در صبح، ای شمع طراز  
تا نگشتند اختران ما نهان      دان که پنهان است خورشید جهان  
گزر بر خود زن، منی درهم شکن      زان که پنبه گوش آمد چشم تن ...  
(همان، بیت ۷۲۹)

مرگ را نه تنها فنا نمی داند، بلکه آن را اصل بقا به حساب می آورد که باعث حضور همگان در نزد خدای خواهد شد:

گر ز قرآن نقل خواهی ای حرون      خوان: جمیع هم لدنیا محضرون  
محضرون معدوم نبود، نیک بین      تا بقای روح ها دانی یقین ...  
(همان، دفتر چهارم، بیت ۴۴۴)

مولانا مرگ را باعث گشایش درهای رزق و روزی انسان در آسمانها می بیند و سبب باز شدن درهای هفت جنت بر روی آدمیان:

خلق گوید، مرد مسکین آن فلان      تو بگویی: زنده ام ای غافلان!  
گر تن من همچو تن ها خفته است      هشت جنت در دلم بشکفته است ...  
گر نخواهد بی بدن جان تو زیست      فی السماء رزقکم روزی کیست؟  
(همان، دفتر پنجم، بیت ۱۷۳۶..)

مولوی کسانی را که از مرگ می هراسند، به خرائی تشبیه می کند، که بی خبر از آب جان جاودان اند و شقی و نادان:

نیست آسان مرگ بر جان خران      که ندارند آب جان جاودان  
چون ندارد جان جاوید، او شقی است      جرئت او بر اجل از احمقی است

جهد کن تا جان مخلص گرددت      تا به روز مرگ، برگی باشدت  
(همان، دفتر پنجم، بیت ۲۸۲۴)

غفلت از زندگی این جهانی، از بدترین مرگ‌ها به شمار می‌آید.

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان      زان که بد مرگی است، این خواب گران  
(همان، دفتر ششم، بیت ۷۹۶)

مولانا مرگ را یکی از مراحل رشد و تکامل انسان می‌شمارد و باور دارد که گذر از هر مرحله حیات، باعث تکامل و برتری است. نه خواری و واپس ماندگی «مرگ برای انسان نیستی نیست تحول و تطور است... انسان مرگ مطلق ندارد مرگ از دست دادن یک حالت و به دست آوردن یک حالت دیگر است و مانند هر تحول دیگر فنای نسبی است.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷۸).

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا بر آرم از ملایک پر و سر
بار دیگر از ملک قربان شوم	آن چه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون	گویدم کآنا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۶۳، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۱)

«این نظر حتی برای پیروان داروین نیز جالب است؛ زیرا تقدم تاریخی بر داروین دارد. نظریه مولوی اگر چه مانند نظر داروین دقیق نیست ولی از آن به مراتب کامل‌تر و جامع‌تر است. زیرا به عقیده داروین سیر حیات از مرحله انسانی جلوتر نگذاشته است در حالی که مولوی سیر حیات را به مرحله بالاتر یعنی لاهوت والوهیت رسانده و آن را جاودانی و نامتناهی ساخته است» (محمد اکرم، ۱۳۵۶: ۴۲۹).

اما مرگ اجباری از نگاه مولوی، همان است که گریبان همگان را خواهد گرفت و کسانی از آن واهمه دارند که به مرگ اختیاری نرسیده باشند. «در مثنوی اجل که مایه هراس و بیم جاهل منکر است، با استعارات و تشبیهاتی نظیر اژدها، تهلکه، خزان و باد توصیف می‌شود که بیانگر وحشت جاهل از مرگ است.» (عطایی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

بیش از این ذکر نمونه‌های دیگر از مرگ ستایی مولانا در مثنوی ممکن نیست، خوانندگان می‌توانند برای دیدن ده‌ها نمونه دیگر از این گونه ابیات به دفاتر شش‌گانه

مثنوی مراجعه کنند.<sup>(۱)</sup>

ذکر این نکته تهی از فایده نیست که نگاه مولوی به مرگ چند بعدی است، از نگاه اسطوره ای مرگ را پدیده‌ای راز آلود، از منظر حکمی آشتی ناپذیر و اتحاد اضداد و از نگاه عرفانی و دینی، زایش جان و دروازه ورود به یک زندگی دیگر، در مراتب عالی تر حیات و بازگشت به اصل و مبدا حقیقی انسان به شمار می‌آورد (نوروزی، ۱۳۷۹: ۸۱). اما در همه این ابعاد مرگ را می‌ستاید.

ناگفته نماند که مرگ ستایی در ادبیات عرفانی، از جمله در شعر مولوی، به دلیل هدف مقدس اجتماعی، سیاسی یا فرهنگی نیست، بلکه مردن، صرفاً برای مردن است و بس. زیرا در نیستی است که عارف به هستی واقعی دست می‌یابد.

چه دانم؟ نیستم؟ هستم؟ و لیک این مایه می‌دانم      چو هستم نیستم ای جان، ولی چون نیستم، هستم

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳، غزل ۱۴۱۹)

بن مایه چنین اندیشه‌ای را در شعر دیگر شاعران کلاسیک چون سنایی غزنوی (ر.ک. شفیع کدکنی، ۱۳۷۲: ۴۵ و ۲۰۹) و شاعران و باورمندان به وحدت وجود هم به فراوانی، البته با بسامد کمتری، می‌توان دید و نشان داد. شاعرانی چون عطار نیشابوری، فخرالدین عراقی، نعمت الله ولی و دیگران.

در میان شاعران معاصر سهراب سپهری که او را متأثر از فرهنگ و عرفان «بودایی و ذن شرقی» می‌دانند، در اشعارش، با اندکی تسامح بر همین باور است. با این تفاوت که مرگ در غالب اشعار مولوی دارای ماهیت آسمانی واصل زندگی است، اما در نگاه سپهری امری است طبیعی در کنار زندگی «در نگاه سپهری مرگ شرط مقدس و جزء لاینفک زندگی است که نظام خلقت در بطن خویش به آن، همچون ضروری‌ترین عنصر در زندگی، برای دوام و بالندگی خویش نیازمند است و هستی انسان را پس از آن پایانی نیست» (نوروزی، ۱۳۷۹: ۸).

سهراب در شعر صدای پای آب، به همان زیبایی مولانا، مرگ را می‌ستاید و به استقبال آن می‌رود

و نترسیم از مرگ

مرگ پایان کیوتر نیست

مرگ وارونه یک زجره نیست  
مرگ در ذهن اقاقی جاری است  
مرگ در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد  
مرگ در ذات شب دهکده، از صبح سخن می گوید  
مرگ با خوشه انگور می آید به دهان  
مرگ در حنجره سرخ گلو، می خواند.  
مرگ مسئول قشنگی پر شاپرک است  
مرگ گاهی ریحان می چیند...  
گاه در سایه نشسته است به ما می نگرد...

(سپهری، ۱۳۸۰: ۲۹۶)

در این نگرش، نگاه سهراب به مرگ نه تنها مایه نابودی زندگی و حیات آدمی نیست، بلکه مایه بقا و شادابی زندگانی است. نگرشی که برابر اندیشه موروثی اساطیری ما جاندار و روانمند انگاشته شده است (نوروزی، ۱۳۷۹: ۸۴). نگاه سهراب به مرگ جزء جدایی‌ناپذیر زندگی است که نظام خلقت در بطن خویش، به آن همچون ضروری‌ترین عنصر زندگی، برای دوام و بالندگی خویش نیازمند است و هستی انسان را پس از آن پایانی نیست (نوروزی، ۱۳۷۹: ۸).

علاوه بر سهراب، شاعران زیاد دیگری را در ادبیات معاصر فارسی، به ویژه پس از دوران مشروطیت، می‌توان نشان داد که شعر انقلابی و مقاومت سروده و در آن مرگ را ستوده‌اند. تفاوت آنها با شاعران عارف مسلک، در این است که شعر مقاومت و سیاسی ایران از مشروطیت به بعد و به خصوص شعر شهادت، شاعر مرگ را برای هدفی دینی و اجتماعی و سیاسی می‌خواهد، نه صرفاً مرگ را برای مرگ. ناگفته نماند، فضای غالب فکری و فرهنگی جامعه ایران، از گذشته‌های دور تاکنون، در بردارنده و پذیرنده این هر دو گونه او مرگ بوده است و ستایشگر آن. در فرهنگ ایران در طول تاریخ، بیش از آن که به زندگی اندیشیده شود، به مرگ توجه شده است.

## ۲. دیدگاه مرگ‌گريزانه

در ادبیات فارسی اگر از رودکی که وی را پدر شعر فارسی می‌نامند و رگه‌های

کم‌رنگی از این اندیشه در اشعارش به چشم می‌خورد بگذریم، منوچهری دامغانی در قرن پنجم در میان اشعار خود به شیوه غیرمستقیم چنین مرامی را ترویج می‌کند. اما نماینده کامل این اندیشه در شعر فارسی و در میان اندیشمندان ایرانی، بی‌هیچ شک و شبهه‌ای، خیام نیشابوری است. خیام بزرگ‌ترین نماینده بدبینی نسبت به مرگ و جهان دیگر و روز رستاخیز است. اندیشه وی البته باید، تا حد زیادی متأثر از اوضاع اجتماعی و سیاسی دورانش باشد، دوره‌ای که از یک سو، پادشاهان سلجوقی، در هم‌پیمانی و همسویی با خلیفگان عرب عباسی، با زور نیزه و شمشیر و ضرب زوبین، مذهب فقهی حنفی و شافعی و کلام اشعری را ترویج می‌کردند و از دیگر سوی اسماعیلیان، که خود روزی نماینده روشنگری و روشنفکری بودند، در منجلا بجزمیت و جموداندیشی گرفتار آمده بودند، با این همه خود را مدعی رواج عقل‌گرایی و خردورزی می‌دانستند. خیام برای حمله به این هر دو گروه، که جامعه را به رکود و جمود و جزم‌اندیشی کشانده بودند، به باورهای آنان یورش می‌برد و از اساس پندارهای ایشان را نادرست و تهی مایه می‌انگارد. «کاری که بعدها حافظ نیز با لحنی پر شور تر اما با ابهام و ابهام» بیشتر باز می‌گوید (شایگان، ۱۳۷۸: ۳۱).

در نیشابور یعنی زادگاه و زیست‌جای خیام در این دوران سخت‌گیری و تعصب در اوج است و به پیروان فلسفه و عرفان با دید زندقه و کفر و نامسلمانی نگریسته می‌شود. اندک زمانی پس از خیام است که محمد غزالی کتاب *تهافت الفلاسفه* را می‌نویسد و در آن با سلاح دیالکتیک عقلی به نبرد با مسلمات فیلسوفان می‌رود (همان). و واپسین ضربه را بر علوم عقلی وارد می‌کند.

خیام که اندیشه فیلسوفانه دارد در چنین اوضاعی به کل کائنات با دیده شک و بدبینی و حیرانی می‌نگرد، ناراحتی از مرگ، یکی از علل پیدایش بدبینی فلسفی است. فلاسفه بدبین، حیات و هستی را بی‌هدف و عاری از هر گونه حکمت تصور می‌کنند. اینها به خود می‌اندیشند اگر بنا رفتن و مردن است نمی‌بایست می‌آمدیم. حالا که بدون اختیار آمده‌ایم این اندازه لااقل از ما ساخته هست که نگذاریم این بیهودگی ادامه یابد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۷۶).

گرچه پاره‌ای از پژوهندگان، ریشه‌های اندیشه خیام را در افکار ابوالعلائی معری یافته‌اند (متقی، ۱۳۸۴: ۵-۲۳). اما ابوالعلا و دیگران هم باید بن مایه فکری و اندیشگی

خود را از اپیکور و دیوژن و دیگر فیلسوفان کلبی مسلک یونان، وام گرفته باشند. این گروه از حکمای یونان باور داشتند که رنج و درد انسان تا زمانی است که حس و شعور او باقی است. ولی زمانی که شعور و حس از آدمی رفت و جسم به هیكلی بی جان مبدل شد، دیگر چیزی را در نمی یابد، از این روی مرگ را هم احساس نمی کند، تا رنج بکشد. این جمله اپیکور معروف است که می گفت: «مرگ بیخ تمام زشتی‌ها و بدی‌هاست ولی بر ما حکمرانی ندارد زیرا وقتی که ما زنده هستیم مرگ وجود ندارد و هنگامی که مرگ است ما نیستیم» (محمد اکرم، ۱۳۵۶: ۴۳۳. نیز حلبی، ۱۳۷۷: ۷۷).

اما به نظر می رسد رواج چنین اندیشه‌ای در میان مردم ایران را باید در ایران قبل از اسلام، به ویژه در دوره ساسانیان، دید و واکاوید. شک و حیرت و چون و چرا درباره هستی و نیز جبر و جبرگرایی و انکار معاد و رستاخیز و اغتنام فرصت که در رباعیات خیام دیده می شود بن مایه‌های اصلی آیین «زرروانیسم» به شمار می آید. کریستین سن درباره این آیین می نویسد: «طایفه‌ای موسوم به دهری که منکر وجود خدای تعالی هستند بر آن اند که هیچ تکلیف دینی بر آنان وارد نیست و مکلف به عمل خیر نیستند... گویند: این عالم با حوادث گوناگونی که در آن رخ می دهد و ترکیب اجسام و ترتیب اعمال و تضاد اشیاء و اختلاط عناصر با یکدیگر همه ناشی از تحولات «زمان نامتناهی» است و مدعی اند که نه برای اعمال نیک پاداشی هست و نه برای گناه کیفری، نه بهستی و نه دوزخی، نه چیزی که انسان را به عمل نیک یا کار زشت بکشاند؛ و نیز گویند که جز مادیات چیزی در عالم نیست، روح وجود ندارد...» (کریستین سن، ۱۳۷۶: ۴۵۸).

درباره خیام و تعداد رباعیات منسوب به وی البته اختلاف نظرهای جدی وجود دارد. تا آنجا که مرحوم فروغی و غنی در مقدمه خیام خویش، از بیش از هزار رباعی منسوب به خیام، فقط انتساب بین صد تا دویست رباعی را به وی روا دانسته اند (فروغی و غنی، ۱۳۷۲: ۲۶). با این حال تعداد رباعی‌هایی که بتوان با یقین یا قطعیت بیشتر از خیام دانست، از شانزده رباعی تجاوز نمی کند. یعنی رباعیات که در جهانگشای جوینی، تاریخ گزیده و مونس الاحرار نقل شده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۴: ۱۲۶). اما اگر همین شانزده رباعی، یا به گفته هدایت، صرفاً چهارده رباعی را بی شک از خیام بدانیم (هدایت، ۱۳۴۲: ۱۴) باز هم، همان مبانی فکری به چشم می خورد. پرسش اصلی اندیشه خیام بر دو محور اصلی دور می زند؛ زندگی و مرگ (دشتی، ۱۳۴۴: ۱۷۴). پرسشی که



برای هیچ یک جواب عقلی در خوری نمی‌یابد.

در شعر خیام، مرگ امری متعالی و آرمانی نیست، بلکه دارای سرشت زمینی و زادهٔ زمان و چرخ دوار است و در مجموع پدیده‌ای است ناپسند که به شادی‌های زندگی و عیش و نوش پایان می‌دهد (نوروزی، ۱۳۷۹: ۸۱).

برگیر پیاله و سبو، ای دلجوی      فارغ بنشین به کشت زار و لب  
بس شخص عزیز را که چرخ بدخوی      صد بار پیاله کرد و صدبار  
(خیام، ۱۳۷۱: ۱۰۶، رباعی ۱۶۶)

خیام مرگ را مجازی می‌داند. دوزخ را شرار و شرری از آه و رنج و درد و دریغ انسان می‌انگارد و بهشت، آن دمی که آدمیان در آسایش و آسودگی و به دور از غم و محنت در این جهان می‌زیند.

دوزخ شرری ز رنج بی‌هودهٔ ماست      فردوس دمی ز وقت آسودهٔ ماست

«جهانی که خیام ترسیم می‌کند در خارج از حیطهٔ مذهب و اسطوره قرار دارد. در این جهان نه از عوالم کشف و شهود از آن گونه که نزد حافظ سراغ داریم و نوعی جغرافیای هستی را به دست می‌دهد خبری است و نه از بی خودی مولانا که از طریق جریان سیل آسای، صور جان را به سوی پردهٔ هفت افلاک می‌کشد اثری.» (شایگان، ۱۳۷۸: ۳۵).

مرگ از دید خیام «تحول و تبدیل مستمر صورت‌ها یا همان تناسخ مادی است که خیام مبانی فلسفی شناختی‌اش را از این نوع مرگ در نماد کوزه و خاک و سبزه بر دمیده از خاک بیان داشته و با تأثیری فراوان به گردش پایان‌ناپذیر ذرات را از مرگ تا زندگی و از زندگی تا مرگ با افسوس شاعرانه‌ای تنظیم می‌کند.» (اعتماد، ۱۳۶۲: ۴۸؛ هدایت، ۱۳۴۲: ۴۵-۴۷) از دید خیام، جام‌ها و پیاله‌ها و کوزه‌های می، روزی کاسه سر شاهان و امیران و فرمانروایان بوده است و این فرجام زندگی همه انسان‌هاست:

مرغی دیدم نشسته بر باره توس      در پیش نهاده کله کیکاووس  
با کله همی گفت که افسوس، افسوس      کو بانگ جرس‌ها و کجا نالهٔ کوس  
(همان: ۹۳، رباعی ۱۱۴)

اندیشهٔ خلقت خیام، همسانی زیادی به باورهای دینی ادیان ابراهیمی، درباره پیدایش انسان دارد. همچنان که خدای بزرگ با استناد به آیات قرآن کریم، انسان را از

گل کوزه‌گری می‌سازد و سپس روح خود را در وی می‌دمد، خدای خیام نیز کوزه‌گری است که کوزه‌های جدید خود را از خاک کوزه شکسته‌های پیشین می‌سازد و دم آسمانی‌اش، همان شراب خوشگواری است که درون آنها می‌ریزد، تا دمی از اندیشه سنگین مرگ خلاصی یابد (نفیسی، ۱۳۸۵، ب: ۲۵).

از کوزه‌گری کوزه خریدم باری      آن کوزه سخن گفت ز هر اسراری  
آشاهی بودم که جام زرینم بود      اکنون شده ام کوزه هر خماری  
(همان: ۱۰۲، رباعی ۱۵۹)

یا:

می لعل مذاب است و صراحی کان است      جسم است پیاله و شرابش جان است  
(همان: ۷۶، رباعی ۴۶)

خیام از طریق تصاویر کوزه‌گر، کوزه، اعضای پخش و پلا شده اجساد پوسیده موجودات که با اشکال گوناگون گل کوزه‌گری همسان می‌شود، تکرار متوهم پدیده را نشان می‌دهد. او دسته و سر کوزه‌ها را که کوزه‌گر می‌سازد، از کله پادشاه و دست گدایان می‌پندارد (شایگان، ۱۳۷۸: ۳۹). خیام آرزوی انسان برای جاودانگی که در افسانه‌هایی چون، اسکندر و اسفندیار و الیاس و خضر روایت شده است، از اساس، پنداری نادرست می‌داند و تنها و تنها، همین دم خوش را، سهم آدمی از کل هستی به شمار می‌آورد.

این کوزه چو من عاشق زاری بوده است      در بند سر زلف نگاری بوده است  
این دسته که بر گردن او می‌بینی      دستی است که بر گردن یاری بوده است  
(همان: ۶۸، رباعی ۱۵)

در منظومه فکری خیام مرگ مایه عبرت و سبب غنیمت داشتن زندگی دنیوی است و پدیده‌ای است که به لذت‌ها و خوشی‌ها پایان می‌دهد (نفیسی، ۱۳۸۵: ۱۱۰). پس او می‌گوید که پیش از آنکه مرگ گریبان انسان را بگیرد و بر او شبیخون آورد، باید برای کاهش هول و هراس ناشی از آن به باده گلگون پناه برد:

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند      فرمای که تا باده گلگون آرند  
تو زر نه ای، ای غافل نادان، که تو را      در خاک کنند و باز بیرون آرند

(خیام، ۱۳۷۱: ۸۵)

حال که سرنوشت انسان نامشخص است و کسی فردا را تعهد نمی کند و باز آمده‌ای نیست که از جهان دیگر خبر آورد، باید در این چند روزه عمر خوش بود و داد عمر را با می نوشی و فراموشی، از این جهان گرفت.

چون عهده نمی شود کسی فردا را      حالی خوش دار این دل پر سودا را  
می نوش به ماهتاب، ای ماه، که ماه      بسیاری بتابد و نیابد ما را  
(همان: ۱۳۱، رباعی ۲)

خیام باور دارد که همه ما به خاک تبدیل خواهیم شد و بقایای ما به منزله کودی خواهد بود برای دگردیسی‌های دیگر، بدن ما آجری خواهد شد برای ساختن گورهای دیگر و برای قربانیان دیگری که در پی می‌آیند (شایگان، ۱۳۷۸: ۳۸).

از تن چو برفت جان پاک من و تو      خستی دو نهند بر مغاک من و تو  
وانگاه برای خشت گور دگران      در کالبدی کشند خاک من و تو  
(همان: ۱۰۲، رباعی ۱۵۱)

برای خیام ماورای ماده چیزی نیست. دنیا در اثر ذرات به وجود آمده که بر حسب اتفاق کار می‌کنند. این جریان دایمی و ابدی است و ذرات پی در پی در اشکال و انواع داخل می‌شوند و روی می‌گردانند (هدایت، ۱۳۴۲: ۴۵). و عاقبت کار جهان نیستی است پس حال که چنین است و ترکیب طبایع با خواست آدمیان، همخوانی ندارد و باز آمدنی برای انسان متصور نیست، تنها راه باقی مانده شاد زیستن است (خیام: ۳۷، رباعی ۶). قافله عمر با سرعت در حال گذر است، باید پیش از آنکه فرصت‌ها زایل شود، دم را غنیمت شمرد (همان: ۸۱، رباعی ۶۶). عمر جاودانی و حاصل حتمی از زندگی این جهانی در می‌نوشی و خوش باشی، منحصر می‌شود و بس (همان: ۷۶، رباعی ۴۷). بهشت و حور را وعده نسیه‌ای است که نباید نقد را به دلیل آن نسیه از دست داد (همان: ۷۵، رباعی ۴۱). آمدن و رفتن و ماندن را به دست خود نمی‌بیند و آرزو می‌کند، کاش اصلاً به وجود نیامده بود تا با مشکلات زندگی و مرگ دست و پنجه نرم کند (خیام، ۱۳۷۱: ۱۰۸، رباعی ۱۷۴ و رباعی ۴۲). هیچ توجیه عقلانی برای آفرینش موجود ظریفی چون انسان و سپس شکستن آن وجود ندارد و دنیای پس از این، دنیایی است ناروشن و تاریک، کسی هم تا کنون از جمله این راهیان راه دراز و دور، باز نیامده است

تا احوال مسافران رفته را از او باز پرسند (همان، رباعی ۱۱۲، ۱۱۵). چنان که گفته شد پژوهندگان میان اندیشه های خیام و ابوالعلائی معری، وجوه مشترک فراوانی نشان داده‌اند. از جمله ترکیب گل کوزه گران، بدبینی نسبت به آفرینش، تحیر و سرگردانی، تقدیر و سرنوشت و باور به اینکه، انسان در تغییر سرنوشت خویش هیچ گونه اختیار و دخالتی ندارد و تردید یا انکار معاد و غیره (متقی، ۱۳۸۴: ۲۵-۵). و خیام را متأثر از وی دانسته‌اند.

هرچند بعضی از ناقدان و پژوهندگان ادبیات، درباره شخص خیام و مبانی فکری اش، به ویژه انکار معاد، چندان همداستان و همساز نیستند و عده‌ای ضمن بی ربط دانستن رباعیات خیام به وی، از او دفاع کرده‌اند.

«از جمله بنگرید به: ذکاوتی فراگزلو: ۱۳۷۹: ۸۹ به بعد، و جعفری، ۱۳۶۵: ۱۱۵ به بعد» اما به هر حال چنان که گذشت، از رباعیات قطعی منسوب به خیام هم می‌توان چنین مایه‌های فکری را آشکارا دید و نشان داد.

علاوه بر خیام در اشعار ابن یمین فریومدی نیز که در دوره آشفته قرن هشتم زندگی می‌کرد. افکار و اندیشه‌های ختیمی، آشکارا به چشم می‌خورد و این همسان‌اندیشی باعث شده است تا پژوهشگران او را خیام کوچک بنامند (یاسمی، ۱۳۰۳: ۴۱۴. نیز مشتاق مهر: ۱۳۸۳).

ای دوست بیا تا نفسی شاد شویم	وز بند غم زمانه آزاد شویم
بر آتش اندوه زنییم آب طرب	زان پیش که همچو خاک بر باد شویم
	(ابن یمین، ۱۳۱۸: ۶۸۵، رباعی ۴۷۴)

یا:

ماییم و می ناب و بت خوب سرشت	نه بیم ز دوزخ و نه امید بهشت
گر دوست به دست است فراغت داریم	از کعبه و بتخانه و محراب و کنشت
	(همان، ۶۴۳: رباعی ۱۳۹)

نیز بنگرید به همان: رباعی‌های ۶۱، ۶۸۰، ۳۹۱، ۴۳۷ و ۶۷۵: و ۶۳۳ قطعاً و رباعیات بسیاری در دیوان ابن یمین موجود است که همسانی اندیشه این دو شاعر خراسانی را به خوبی نشان می‌دهد.<sup>(۲)</sup>

در میان شاعران معاصر از جمله شاعرانی که با خیام هم‌اندیشی دارند می‌توان از

فریدون توللی نام برد. توللی مجموعه آثاری دارد به نام‌های *رها*، *نافه*، *شگرف* و *بازگشت* که بازتاب چهره اندوهیار مرگ و ناکامی را به ویژه در مجموعه‌های *رها* و *نافه* او می‌توان بازجست.

*رها* از جمله آثاری است که در کل مجموعه آن، اندوه و ناامیدی و تیرگی و زشتی و نامرادی و وحشت مرگ موج می‌زند و غمنامه‌ای است سرشار از عشق رمیده و غمگین شاعر (زرین کوب، ۱۳۵۸: ۹۱).

ناجسته ماند و مرگ بر او سایه بان گرفت	گنج مراد در دل ویران انتظار
با مهربان، قیافه نا مهربان گرفت	بدبینی از شمار فزون گشت و دل ز بیم
با مهربان قیافه نا مهربان گرفت	تابوت زندگی به سراشیب زندگی
دام حیات این شد و دامان آن گرفت	من خواستار مرگم و آوخ که دست مرگ

(توللی، ۱۳۳۳: ۱۶۵)

درونمایه مجموعه نافه که در دههٔ چهل سروده شده است نیز در بردارندهٔ عشق هوسناک، همراه با مرگ اندیشی و یأس باوری است (نوروزی، ۱۳۷۹: ۸۸).

بیمارم از غروب شفق پیوند  
ببیزارم از فروغ سحرگاهی  
مرگ آشنای درد خودم هر چند  
با زندگان به همهمه در جوشم  
پرهیز از پلیدی من، پرهیز  
من با امید مرده هماغوشم (توللی، ۱۳۶۹: ۱۸۱).

توللی در برخورد با پدیدهٔ مرگ گاه گوشه چشمی هم به همان اندیشهٔ معروف اپیکوریان دارد که برای فرار از ترس مرگ می‌گفتند: تا زمانی که هستیم مرگی وجود ندارد و هنگامی که مرگ هست ما نیستیم (نصری، ۱۳۷۱: ۱۵۸). او در کتاب *بازگشت*، از قول افلاطون این باور را چنین وا می‌گوید:

زنده، کی گردد به مردن روبرو	گفت: ای یارِ خوش بیهوده گو
ور منم؛ کو مرگ دهشتزای من	جا، که او باشد، نباشد جای من
آن چه گفتم نزد دانا، بی شکاست	بود این یک، تا نبود آن یک است
ور نه خود روزی بود در تیرگی	مرگ ما بر ما نیابد چیرگی

گر سخن بی‌پرده‌تر خواهی به جدّ  
ضد نبیند تا قیامت روی‌ضد...  
(توللی، ۱۳۷۰: ۷۲-۷۳)

موارد بسیاری دیگری از اندیشهٔ نفرت از مرگ و چهرهٔ نامطلوب آن را در آثار توللی می‌توان یافت.<sup>(۳)</sup>

### ۳. دیدگاه سوم: نگاه واقع‌گرایانه

مرگ به عنوان یک واقعیت زندگی و پدیده‌های متافیزیکی تصویر می‌شود، اما بهره‌مندی از زندگی این جهانی را فرو نمی‌گذارد. این دسته، مرگ را جزئی از واقعیت زندگی به حساب می‌آورند. اما نه یکسره زندگی را فدای مرگ می‌کنند و نه مرگ را فدای زندگی و برای رهایی از مرگ به آفرینش و تولید و هنر روی می‌آورند. از دید آنها هر انسانی که آفریده می‌شود، عضوی از جامعه است و پاره‌ای از هستی. او می‌تواند، ضمن باور و پذیرش مرگ و اعتقاد به روز بازپسین، از راه احساس وحدت با کل جهان و هستی و جامعه انسانی، نیروهای ذاتی خود را بارور کند و به پرورش و استفاده از نیروهای فردی خویش روی آورد. اندیشه این گروه، انسان را فراتر از مرگ فردی قرار می‌دهد و به جامعه پیوند می‌زند. این گروه برای چیرگی بر مرگ و اندیشه نیستی، به نیروهای سازنده درونی و زندگی پناه می‌آورند و نگاهی خلاقانه یا آفرینش‌گرایانه به هستی دارند. در میان شاعران اولیه زبان فارسی، رگه‌هایی از این بینش را در اشعار رودکی سمرقندی، فرخی سیستانی و نظامی گنجوی می‌توان دید و ردیابی کرد. اما در قرن چهارم، فردوسی توسی را باید مروج بزرگ چنین اندیشه‌ای دانست. با این حال نماینده واقعی چنین اندیشه‌ای سعدی شیرازی، شاعر قرن هفتم هجری است (نفیسی، ۱۳۸۵: ۲۶).

با همهٔ عقاید ضد و نقیض و گاه ناخوشایندی که در بارهٔ سعدی ابراز داشته‌اند، در میان شاعران تراز اول ایران، شاید کسی به زنده دلی و بردباری و واقع‌گرایی وی نتوان یافت. سعدی به تمام ابعاد زندگی علاقه‌مند است و در حکایات و اشعار خود، معمولاً هر دو جنبه زندگی و مرگ را چون دو روی سکه با هم می‌بیند، نه مرگ ستایی مولانا را دارد و نه بدبینی خیام را. افکار و اندیشه‌های او هر انسانی را به اعتدال فکری و خردگرایی و نوپردازی و نوآوری و بردباری دینی و فلسفی فرا می‌خواند.

سعدی می‌داند که زندگی ناپایدار است و بنیادش بر باد، اما راه غلبه بر این ناپایداری را در این می‌بیند که انسان بکوشد تا در این سرای و در درازای عمر چند روزه، نام نیک و آثار ارزنده از خویش باقی گذارد و اگر از دستش بر آید، چون نخل باشد کریم و بخشنده و به خود و به دیگران بهره رساند و اگر نه، دست کم چون سرو باشد آزاد و سرافراز و بالنده:

جهان بر آب نهاده است و زندگی بر باد	غلام همت آنم که دل بر او ننهاده
جهان نماند و خرم روان آدمی	که باز ماند از او در جهان به نیکی یاد...
گرت زدست برآید، چو نخل باش کریم	ورت زدست نیاید چو سرو باش آزاد

(سعدی، ۱۳۶۶: ۸۹۲)

سعدی نظر مهر به روزگار و هنگامه نه چندان مساعد دوران خود دارد و در دوره نابسامانی‌ها و جنگ‌ها و خونریزی‌ها و بیداد و ستم‌ها و در زمانه ویرانی تمامی مبانی مدنیت و اقتصاد و سیاست، همگان را به عاقلانه عمل کردن و خاطر دیگران را نیاززدن و قناعت و خودبسندگی و به شادی و شادمانه زیستن فرا می‌خواند:

کسی که او نظر مهر در زمانه کند	چنان سزد که همه کار عاقلانه کند
هر آن چه خاطر موری از او بیازارد	اگرچه آب حیات است از او کرانه کند
قناعت است و مروت نشان آزادی	نخست خانه دل وقف این دوگانه کند
چو نیک و بد به سر آید، جهان همان بهتر	که زندگی همه بر طبع شادمانه کند...
به نقد، خوش خور و خوش بنوش و نام‌نیک‌اندوز	که عاقل از پی یک نوش صد بهانه کند

(همان: ۱۱۱۱)

سعدی شاعر اجتماعی است، نه چون مولوی است که در سكرات عشق معنوی غرق باشد و بریده از مردم و جامعه و نه چون خیام، است، بدبین و گوشه‌گیر. دردهای مردم او را می‌آزارد و شادی‌هایشان وی را شاد می‌دارد. او در بوستان می‌گوید:

چو بیند کسی زهر در کام خلق	کیش بگذرد آب نوشین به حلق...
خنک آن که آسایش مرد و زن	گزیند بر آسایش خویشتن
نکردند رغبت هنر پروران	به شادی خویش از غم دیگران

(همان: ۲۳۲)

در شعر دیگری در گلستان خویش، که می توان آن را بزرگ‌ترین مرامنامه فکری جهانی و وحدت همه مردمان جهان نامید، از افراد جامعه خود چنین داد سخن دهد:

بنی آدم اعضای یکدیگرند      که در آفرینش ز یک گوهرند  
چو عضوی به درد آورد روزگار      دگر عضوها را نماند قرار  
تو کز محنت دیگران بی‌غمی      نشاید که نامت نهند آدمی

(همان: ۳۵)

وظیفه مردمان در این جهان آن است که به هم‌نوعان خود خدمت کنند و دردی از افراد جامعه را درمان و کام‌های تلخ را شیرین کنند (همان، ۱۳۶۶: ۸۷ و ۵۱). دغدغه اصلی سعدی، رنج محرومان و پراکنده دلان و خستگان است. او پیوسته مردم را سفارش به رعایت حال این گروه از مردم می‌کند (همان: ۲۶۷).

سعدی عاشق همه جهان و پدیده‌های آن است که خدای بزرگ آفریده است. دنیا را دوست می‌دارد و دیگران را به بهره‌گیری از آن فرا می‌خواند.

به جهان خرم از آنم که همه عالم از اوست      عاشقم بر همه عالم، که همه عالم از اوست  
به غنیمت شمر ای دوست دم‌عیسی صبح      تادل مرده مگر زنده کنی کاین دم از اوست

(همان: ۱۰۰۱)

انسان‌ها باید اکنون که امکان زندگی دارند از آن بهره‌برند و زبان لطف و خوشی در پیش گیرند، چرا که وقتی پیک اجل در رسد دیگر امکان آن نیست:

کنونت که امکان گفتار هست      بگو ای برادر به لطف و خوشی  
به غنیمت شمر ای دوست دم      تادل مرده مگر زنده کنی کاین  
که فردا چو پیک اجل در رسد      به حکم ضرورت زبان درکشی

(همان: ۱۷)

سعدی همچون مولانا و خیام، مرگ را قضای حتمی همه انسان‌ها می‌داند، دردی که برای آن درمانی متصور نیست، اما باور دارد تا زمانی که مرگ گریبان کسی را نگرفته است، باید با نیکی کردن به دیگران و بهره‌بردن از زندگی وظیفه خود را انجام دهد:



بالای قضای رفته فرمانی نیست      چون درد اجل گرفت، درمانی نیست  
امروز که عهد توست نیکویی کن      کاین ده همه وقت از آن دهقانی نیست

(همان: ۱۰۷۸)

شاعر شیرین سخن شیراز، دنیای پسین را سخت باور دارد و از خدا می‌خواهد در آن  
جهان، از لغزش‌های این جهانی او درگذرد:

روزی که زیر خاک تن ما نهان شود      و آنها که کرده‌ایم یکایک عیان شود  
یا رب به فضل خویش ببخشای بنده را      آن دم که عازم سفر آن جهان شود  
بیچاره آدمی که اگر خود هزار سال      مهلت بیاید از اجل و کامران شود  
هم عاقبت چو نوبت رفتن بدو رسد      باصد هزار حسرت از اینجا روان شود

(همان: ۱۱۰۶)

سعدی همانند اکثر مردم، بر این باور است که کسی توانایی گریز از دست اجل ندارد  
و بهشت و دوزخ حق است و در آن جهان به ذره ذره حلال و حرام انسان رسیدگی  
خواهد شد:

تو را زدست اجل کی فرار خواهد بود      قرارگاه تو دارالقرار خواهد بود  
اگر تو ملک جهان را به دست آوردی      مباش غره که ناپایدار خواهد بود  
بهشت می‌طلبی، از گنه نپرهیزی؟      بهشت منزل پرهیزگار خواهد بود...  
به قطره قطره حرامت، عذاب خواهند کرد      به ذره ذره حلالت، شمار خواهد بود

(همان: ۱۱۰۵)

سعدی درویشان روزگار خود را پند می‌دهد که اگر بار فاقه این دنیا را تحمل کنند،  
در عوض به هنگام مرگ، سبک بار از این جهان خواهند رفت (همان: ۱۶۱). شاعر عذاب  
آن جهانی را نتیجه اعمال این جهانی به حساب می‌آورد (همان: ۲۶۶). انسان اگر قرب  
خدا را می‌خواهد باید طاعت برد و سرپیچی از دستورات خدا نکند (همان: ۹۹۷).

شاعر باور دارد که انسان باید هم در این دنیا تلاش کند و هم از دسترنج خود بهره بردارد: «مال از بهر آسایش عمر است، نه عمر از بهر گرد کردن مال. عاقلی را پرسیدند که نیک بخت کیست و بدبختی چیست؟ گفت نیکبخت آن که خورد و کشت و بدبخت آنکه مُرد و هشت.

مکن نماز بر آن هیچ کس که هیچ نکرد که عمر بر سر تحصیل مال کرد و نخورد.

(همان: ۱۰۲)

در حکایت دیگر از گلستان خویش، آنجا که داستان مالدار بخیل را، باز می‌گوید و از فرجام کارش سخن به میان می‌آورد، به سره مردان نصیحت می‌کند که:

از زر و سیم راحتی برسان خویشان هم تمتعی برگیر

(سعدی، ۱۳۶۶: ۱۰۲)

در بوستان نیز می‌گوید:

زر از بهر خوردن بود ای پدر ز بهر نهادن، چه سنگ و چه زر

زر از سنگ خارا برون آورند که با دوستان و عزیزان خورند

(همان: ۲۸۸)

خود سعدی نیز در سراسر زندگی‌اش در شیراز، همین مرام را در پیش می‌گیرد. او هم از زندگی بهره می‌گیرد و هم به دیگران بهره می‌رساند. نگاهش به جهان خلاقانه است، خدایش آن گونه که در آثارش هویداست، خدایی است آبادگر و طبیعت‌گرا. سعدی به زیبایی هر چه تمام، در مقدمه گلستان خود، این موضوع را بیان می‌کند. هنگامی که می‌بیند، سنش از پنجاه فراتر رفته است و مرگ به زودی گریانش را خواهد فشرده، به جای عزلت و گوشه‌گیری و عبادت و انزوا، تصمیم می‌گیرد، با پیروی از خلاق گلستان جهان، گلستانی بیافریند که دست تطاول خزان و زمستان را در آن راهی نباشد و گل‌های بهاری آن همیشه شکوفا و بویا باشد (نفیسی، ۱۳۸۵: ۲۸).

«گل همین پنج روز و شش باشد، وین گلستان، همیشه خوش باشد» سعدی ضمن آفریدن آثار جاویدان خویش، از زندگی هم بهره لازم و کافی می‌برد. او حتی در پیرانه

سر، از عشق‌ورزی به زیبارویان واهمه و ترسی ندارد و از شماتت‌های دیگران چندان  
باکی به خود راه نمی‌دهد، بسی از عزل‌های سعدی این اندیشه را در بر می‌گیرد:  
مشنوی دوست که غیر از تو مرایاری هست      یا شب و روز به جز فکر توام کاری هست  
به کمند سر زلف تو نه من افتادم و بس      که به هر حلقه مویبت گرفتاری هست...  
هر که عیبم کند از عشق و ملامت گوید      تا ندیدست تو راه بر منش انکاری هست  
عشق سعدی نه حدیثی است که پنهان ماند      داستانی است که بر هر سر بازاری هست  
(سعدی، ۱۳۶۶: ۵۱۰)

(نیز ر. ک. همان: ۵۸۹ و ۵۰۵)

سعدی چنان به زندگی دلبستگی دارد که در هنگام پیرانه سری، تن به قضای عشق  
می‌دهد و از کف نازنینان زهر را چون جَلاب می‌نوشد (همان: ۴۵۸).  
فردوسی توسی را نیز می‌توان پیش از سعدی، در ردیف این دسته از شاعران به  
حساب آورد. وی نیز مرگ را روند طبیعی عالم و از امور مسلم و ضروری آفرینش به  
حساب می‌آورد و هر گونه شکوه وزاری از دست آن را نوعی بیداد تلقی می‌کند.  
چنان دان که داد است و بیداد نیست      چو داد آمدش جای فریاد نیست  
جوانی و پیری به نزدیک مرگ      یکی‌دان چو ایدر بُدن نیست برگ  
(فردوسی، ۱۹۶۶، دفتر دوم، بیت ۱۷۰)

حال که مرگ داد است و گریبان همگان را خواهد فشرد و «شکاریم یکسر همه پیش  
مرگ» باید پیش از فرا رسیدن آن بکوشیم تا نام نیکی از خویش بر جای گذاریم. چرا  
که نام نیک باعث جاودانگی انسان خواهد شد. قهرمانان شاهنامه جملگی به دنبال نام  
نیک هستند، و باور دارند که؛ «مرا نام باید؛ که مرگ تن راست» پس باید با شکوه و  
جلال مُرد تا نام نیک ابدی به دست آورد.  
به گیتی ممانید جز نام نیک      هر آن کس که خواهد سرانجام نیک  
(فردوسی، ۱۹۶۶، دفتر هفتم: ۱۸۰)

## نتیجه‌گیری

مرگ از آغاز آفرینش انسان تاکنون، از پدیده‌های راز ناک و خوفناک هستی و دغدغه اصلی زندگی همه انسان‌ها بوده و هست. در ادبیات فارسی و در میان شاعران تراز اول این زبان، در مواجهه با این رخداد، سه شیوه نگرش می‌توان ردیابی کرد. اول، نگرش مرگ‌ستایانه که زندگی را وامی‌نهد و مرگ را عاشقانه می‌جوید، مولوی بزرگ‌ترین نماینده این اندیشه است. دوم، نگاه مرگ‌گریزانه، که با نکوهش و نفرت به مرگ می‌نگرد و برای رهایی از چنگال مرگ تلاش می‌کند تا در این زندگی ناخواسته دنیوی، داد عمر را از زندگی بگیرد و جهان دیگر را فرو نهد. خیام بزرگ‌ترین نماینده این دسته به شمار می‌آید. سوم؛ نگاه آفرینشگرانه که ضمن پذیرش مرگ به عنوان یک واقعیت هستی، از زندگی و نعمت‌های آن نیز بهره می‌برد و به دیگران هم بهره می‌رساند. سعدی را می‌توان نماینده تمام عیار این گروه به حساب آورد.

دو گروه نخست با جامعه و زندگی انسان‌ها پیوند چندانی ندارند، اما گروه سوم در اجتماع هستند و در کنار مردم زندگی می‌کنند، کار و تلاش می‌کنند و در غم و شادی همگان شریک‌اند. دیدگاه سوم، تنها دیدگاهی است که می‌تواند برای انسان‌های امروز هم مفید باشد و با تلاش و کوشش و کار و تولید، توشه این جهانی را فراهم آورد و زمینه توسعه و پیشرفت جامعه را هموار کند و همراه با زندگی این جهان زادراه آن جهانی را اندوخته و مهیا سازد.

## پی نوشت

۱. از جمله ر.ک. دفتر اول، ابیات ۲۲۹۸ به بعد، ۱۲۷۳ به بعد، ۳۴۹۵ به بعد، ۷۰۶ به بعد، ۳۵۱۴ به بعد، ۲۳۰۰ به بعد. ۱۶ به بعد. دفتر دوم. ابیات ۱۴۴۲ به بعد، دفتر سوم ابیات ۳۹۱۰ به بعد، ۳۸۳۴ به بعد، ۳۹۱۰ به بعد، ۳۵۳۵ به بعد، ۳۹۰۱ به بعد، ۱۲۳ به بعد، ۴۴۲، ۳۴۳۹ به بعد، ۴۵۳۶ به بعد و... دفتر چهارم: ۱۳۷۲ به بعد، ۳۳۶۴ به بعد، ۱۰۹۷، ۳۱۰۲ به بعد، ۳۶۳۷ به بعد، ۴۴۴ به بعد، ۱۶۷۴ به بعد و... دفتر پنجم ۵۴۹ به بعد، ۴۱۳۵، ۱۷۶۰ به بعد، ۱۷۶۳ به بعد، ۴۲۲۶ به بعد، ۱۰۰۶ به بعد، ۱۷۱۲ به بعد، ۲۸۲۴ به بعد، ۶۰۴ به بعد، ۷۷۱ و ۴۲۲۳ و... دفتر ششم ابیات ۳۸۳۷ به بعد، ۴۴۱، ۷۴۲ به بعد، ۷۲۳ به بعد، ۷۶۱ به بعد، ۷۳۹ به بعد، ۷۵۴ به بعد، ۷۵۴ به بعد، ۷۹۶ به بعد، ۷۷۳ به بعد، ۱۴۵۰ به بعد، ۳۸۰۶ به بعد و... از همه مهم‌تر داستان فرا رسیدن زمان مرگ بلال و گفت‌گویی وی با همسرش، دفتر سوم، بیت ۳۵۱۷ به بعد.

۲. برای دیدن نمونه‌های بیشتری از اشعار و رباعیات همسان ابن یمین با خیام نیشابوری، ر.ک. ص ۶۳۳، رباعی ۶۱- ص ۶۳۲، رباعی ۵۳- ص ۶۳۵، رباعی ۷۲- ص ۶۳۶، رباعی ۸۳- ص ۶۴۵، رباعی ۱۵۰- ص ۶۳۲، رباعی ۴۹- ص ۶۸۵، رباعی ۴۷۴- ص ۶۴۳، رباعی ۱۳۹- ص ۶۷۸، رباعی ۴۳۱- ص ۵۲۷، قطعه ۱۵- ص ۳۱۵، قطعه ۱۶- ص ۳۱۶، قطعه ۸۶۲- ص ۵۴۰، قطعه ۳۲- ص ۳۲۰، قطعه ۵۵۱- ص ۴۰۳، قطعه ۸۱۳- ص ۵۲۷، قطعه ۷۵۴- ص ۵۱۱، قطعه ۱۷۵- ص ۳۵۵ و... نیز مشتاق مهر، رحمان ۱۳۸۳: صص ۴۵-۲۵).

۳. از جمله ر.ک.: (رها، صص ۱۸۹-۱۹۹، ۱۲۲، ۱۶۵، ۲۱۳. نافه، صص ۴۰-۴۱، ۴۸، ۸۰-۸۱، ۸۸، ۳۰-۳۱، ۵۸، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۷، ۱۲۱، ۱۸۱، ۱۸۳ و... بازگشت، صص ۷۲، ۷۳، ۷۷ و .. نیز؛ نوروزی، ۱۳۷۹: صص ۸۵-۹۷)

## منابع

- نهج البلاغه (۱۳۶۵) ترجمه فیض الاسلام، تهران، مرکز نشر فیض الاسلام.
- ابن منور، محمد (۱۳۷۶) اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید. با تصحیحات و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
- اکرم، سید محمد (۱۳۵۶) مرگ در نظر مولوی (دوره مجله یغما)، ش ۷، س ۳۰، مهر ماه ۱۳۵۶. تهران، انتشارات ایران، صص ۴۲۶-۴۳۵، چاپ ۱۳۶۷.
- ابن یمین فریومدی، محمد بن امیر یمین الدین ظغرایبی (۱۳۶۳) دیوان. به کوشش حسینعلی باستانی راد، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
- ابن یمین فریومدی، محمد بن امیر یمین الدین ظغرایبی (۱۳۱۸) دیوان قطعات و رباعیات ابن یمین، به کوشش سعید نفیسی، تهران، سنایی.
- اعتماد، محمود (۱۳۶۲) شعر فلسفی خیام. تهران، انتشارات سحر.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۷۴) جام جهان بین. چاپ ششم، تهران، انتشارات جامی.
- افلاکی، شمس الدین احمد (۱۳۶۲) مناقب العارفین. ۲ ج، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- بلان، یانیک (۱۳۸۰) پژوهش در ناگزیری مرگ گیل گمش، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
- توللی، فریدون (۱۳۶۹) بازگشت، شیراز، انتشارات نوید.
- توللی، فریدون (۱۳۳۳) رها، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- توللی، فریدون (۱۳۷۰) شگرف. تهران، جاویدان.
- توللی، فریدون (۱۳۶۹) ناه، چاپ دوم، تهران، پازنگ.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۵) تحلیل شخصیت خیام، تهران، انتشارات کیهان.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴) آیین زروانی: مکتب فلسفی - عرفانی زردشتی بر مبنای اصالت زمان. تهران، امیر کبیر.
- حسین پور، علی (۱۳۸۲) تأملی در مسئله مرگ ستایی در ادب عرفانی و دیوان غزلیات مولانا. پژوهش‌های ادبی، (سال اول، ش اول) تابستان ۱۳۸۲. تهران، انجمن زبان و ادبیات فارسی.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۷۳) دیوان منصور حلاج. چاپ هشتم، تهران، انتشارات سنایی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۷) مبانی عرفان و احوال عارفان. چاپ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم (۱۳۷۱) رباعیات خیام. تصحیح محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: انتشارات اساطیر.

- دشتی، علی (۱۳۶۴) در قلمرو سعدی. تهران، نشر اساطیر.
- دشتی، علی (۱۳۶۴) دمی با خیام. چاپ پنجم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ذکاوتی فراگزلو، علیرضا (۱۳۷۹) عمر خیام، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
- زرین کوب، حمید (۱۳۵۸) چشم انداز شعر نو فارسی. تهران، انتشارات فکر روز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) پله پله تا ملاقات خدا. ج ۷، تهران، انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷) شعله طور، درباره زندگی و اندیشه حلاج، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
- زمانی، مصطفی (۱۳۸۴) میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- سپهری، سهراب (۱۳۸۰) هشت کتاب، چاپ سی ام، تهران، انتشارات طهوری.
- سپهسالتر، فریدون بن احمد (۱۳۶۳) زندگینامه مولانا جلال الدین. به کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران.
- سعدی شیرازی، شیخ مصلح الدین (۱۳۶۶) کلیات سعدی. از روی نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰) مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق. با مقدمه و تصحیح و تحشیه دکتر حسین نصر، چاپ سوم: تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، لغت موران، صص ۳۰۲-۳۰۱.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸) خیام شاعر لحظه‌های برق آسای حضور، ترجمه نازی عظیمی، مجله بخارا، ش ۶۶، مرداد- شهریور ۱۳۸۷، تهران.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۷۲) تازیانه های سلوک. تهران، انتشارات آگاه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۳) انواع ادبی. چاپ دهم، تهران، انتشارات فردوس.
- عطایی، تهمنه (بهار و تابستان ۱۳۸۶) تقابل مرگ و زندگی در مثنوی مجله مطالعات عرفانی، ش ۵، کاشان، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان. صص ۹۸-۱۱۸.
- عین القضاة همدانی (بی تا)، تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیق عسیران، چاپ دوم، تهران، انتشارات منوچهری.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم (۱۹۶۶م). شاهنامه. تصحیح انیستیتو علوم جماهیر شوروی، ج ۹.
- فصلنامه ارغنون (تابستان ۱۳۸۴) ویژه نامه مرگ، (شماره ۲۶-۲۷). تهران.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴) رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۶۷) ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی، چاپ پنجم،

تهران، امیرکبیر.

مشتاق مهر، رحمان (تابستان ۱۳۸۲) ابن یمین خیامی محافظه کار در خراسان قرن هشتم، نامه باری، سال نهم، ش دوم، (ش پیاپی ۳۳). تهران، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی.

متقی، امیرمقدم (تابستان ۱۳۸۴) بررسی آرا و اندیشه های خیام و ابوالعلا معری. نامه باری، سال دهم، شماره دوم، صص ۲۵-۵. مطهری، مرتضی (بی تا) مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی. (زندگی جاوید یا حیات اخروی)، قم، صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۳) عدل الهی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات صدرا. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳) مثنوی معنوی. تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، ۶ دفتر (۴ مجلد) تهران، امیرکبیر.

مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳) کلیات شمس تبریزی. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، ۱۰ ج، (۹ مجلد) چاپ سوم، تهران، امیرکبیر. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۵) مجالس سبعة. تصحیح توفیق سبحانی، تهران، انتشارات کیهان.

نصری، عبدالله (۱۳۷۱) انسان کامل از دیدگاه مکاتب. چاپ سوم، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

نوروزی داوودخانی، ثورالله (۱۳۷۹) بررسی و تحلیل مضامین مرگ در شعر مولوی، خیام، سهراب سپهری و فریدون توللی. پایان نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس تهران. [استاد راهنما دکتر حسینعلی قبادی]

نفیس، مجید (تابستان ۱۳۸۵) چهار نگاه به مرگ. مجله آرش، شماره ۹۶-۹۷. صص ۱۹-۲۷) هخامنشی، کیخسرو (۲۵۳۵) حکمت سعدی. چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

هدایت، صادق (۱۳۷۷) مقدمه‌ای بر رباعیات خیام. تهران، نشر تاخ.

هدایت، صادق (۱۳۴۲) ترانه‌های خیام. چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.

یاسمی، رشید (۱۳۱۳) احوال ابن یمین. تهران، کتابخانه شرق.