

نگاه رازی طبیب و مولوی عارف به مرگ‌هراسی

دکتر احد فرامرز قراملکی^۱

استاد دانشگاه تهران

زهرا حسینی

دانش آموخته رشته فلسفه اسلامی از دانشگاه تهران

(ص ۱۰۰-۷۹)

تاریخ دریافت مقاله : ۸۸/۶/۸

تاریخ پذیرش قطعی: ۸۹/۱۲/۲۰

چکیده

رازی و مولوی هر دو به بررسی مرگ‌هراسی پرداخته‌اند؛ رازی آن را در هرحال و نسبت به هرکسی بیماری و برخاسته از وهم و هوی می‌انگارد و طبیبانه گاه از راه عقل و گاه با ابزار نقل می‌کوشد آن را بزدايد و به زعم خویش درمان کند. راهکار عمده او برای رفع آن، غفلت و رها کردن مرگ‌اندیشی است. زیرا اندیشیدن به مرگ همواره هراسی در پی دارد.

برخورد مولوی به‌گونه‌ای دیگر است؛ او مرگ‌هراسی هر فردی را در نظام باورهای او تحلیل می‌کند و به منشأیی که عامل ایجاد آن شده، توجه دارد؛ نتیجه‌ای هم که می‌گیرد و راهکاری که ارائه می‌دهد، نسبت به افراد گوناگون، متفاوت است. در نگاه او نه مرگ‌اندیشی مستلزم مرگ‌هراسی است و نه ترس از مرگ همواره غیر عاقلانه و بی‌فایده. به نظر مولوی به‌جای غفلت از مرگ باید به‌طور جدی به آن توجه کرد؛ این کار به یافتن ارزش‌های اصیل، تعدیل زندگی، بازگشت به اصالت و رهایی از مسخ کمک می‌کند.

واژه‌های کلیدی: زکریای رازی، مولوی، مرگ‌اندیشی، مرگ‌هراسی، مواجهه با مرگ هراسی

۱- مقدمه

اندیشیدن پیرامون مرگ، از مهمترین دغدغه‌های بشر از آغاز تا کنون بوده است و به اقتضای باورها، فرهنگ و نوع نگرش افراد به زندگی نتایج گوناگونی را از انکار مرگ و گریز از آن تا اشتیاق بدان در پی داشته است. واکنش عمده افراد در برابر مرگ، از دیرباز و در هر جامعه‌ای، گریز از مردن و وحشت از آن است که خود عوامل گوناگونی دارد. اندیشمندان بسیاری به بررسی مرگ هراسی پرداخته و اغلب درصدد رفع و دفع آن برآمده‌اند. درباره اینکه دقیقاً چه مسئله‌ای باعث بیم افراد از مرگ است، نظریات گوناگونی وجود دارد؛ برخی محققان که مرگ را سرچشمه هراسهای انسان دانسته‌اند، «ترس از تنها مردن، ترس از مردن در تاریکی و ترس از رنج مردن» را سه عامل مهم مرگ هراسی انگاشته‌اند (معتدی، ص ۴۲). و در مقابل برخی دیگر عامل اصلی آن را هراس از نیستی مطلق، و به یکبار فراموش شدن دانسته‌اند که اندیشیدن به آن زندگی سپنجی انسان را تاریک و بی معنا می‌نماید.

اغلب چنین فرض می‌شود که اندیشیدن به مرگ مستلزم مرگ هراسی و دلهره است؛ به این معنا که مرگ اندیشی همواره هراسی را در پی دارد. لذا برای حذف نتیجه (هراس) می‌کوشند مقدمه (اندیشیدن به مرگ) را از میان بردارند. می‌توان گفت نیندیشیدن به مرگ، تلاش مدرنیته و راهکار متفکرانی چون فردریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) است که «بر سرآند که دست به کاری زنند که غصه سرآید»^۱ و مرگ لااقل از وادی اندیشه رخت بریندد؛ نیچه خرسند است که می‌بیند «انسانها مطلقاً از اندیشه مرگ سر باز می‌زنند» (نیچه، ص ۲۴۸). در فرهنگ اسلامی، در آثار بزرگانی چون ابوعلی مسکویه، محمد بن زکریای رازی، خواجه نصیرالدین طوسی و امام محمد غزالی مرگ-هراسی و عوامل آن با رویکردهای نسبتاً متفاوتی بررسی شده است. برخی چون غزالی رویکردی خائفانه و زاهدانه برگرفته و برای ترویج اخلاق و دیانت درصدد القای هراس از مرگ برمی‌آیند (رک: غزالی، احیاء العلوم، ج ۴، ص ۴۴۹؛ همو، کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۶۱۵-۶۱۶). اما برخی دیگر چنین نیستند؛ برخی حکیمان مسلمان در متون خود از ترس از مرگ به مثابه نوعی مرض و بیماری یاد می‌کنند و از این‌رو می‌کوشند در هر حال مرگ‌هراسی را رفع و دفع کنند.

در این مقاله مرگ‌هراسی با دو رویکرد کاملاً متفاوت بررسی خواهد شد. رویکرد روان‌درمانگرانه و طبیبانه زکریای رازی که مرگ هراسی را بیماری می‌انگارد و نفی می‌کند و رویکرد عارفانه مولانا جلال الدین که قضاوتی متفاوت درباره مرگ اندیشی و

مرگ‌هراسی دارد. این مقاله به بررسی مرگ‌اندیشی و مرگ‌هراسی از دیدگاه این دو متفکر می‌پردازد. اینکه آیا مرگ‌اندیشی همواره مرگ‌هراسی را در پی خواهد داشت؟ آیا مرگ‌هراسی همیشه عارضه است و باید آن را کنار نهاد؟ و در صورت عارضه بودن آن، آیا رفع مرگ‌هراسی به معنی حذف مرگ‌اندیشی است؟ مسائل اصلی این مقاله اند.

۲- مرگ‌هراسی نزد رازی^۲

ترس از مرگ در بسیاری از متون اخلاقی در تمدن اسلامی، عرضی و مرضی است. عرضی است زیرا انسان گرفتار آن می‌شود و می‌تواند از آن فارغ و رها باشد. و مرضی است؛ زیرا به بیان رازی «حاصل گرایش از حکم عقل به حکم هوی است» (رازی، ص ۹۴). رازی «خوف مرگ» را عارضه بیماری می‌انگارد و تحلیلی که از آن ارائه می‌دهد، تا حدودی یأس‌آور است؛ زیرا وی معتقد است «پیشگیری و درمان ترس از مرگ ممکن نیست مگر از طریق اقناع به اینکه نفس پس از مرگ به وضعیت بهتری می‌رسد و این اقناع را نه از طریق خبر و نقل بلکه از طریق برهان، باید به دست آورد که آن هم راه دشوار و پُر پیچ و خمی دارد و مستلزم بررسی ره‌آورد‌های ادیان و مذاهبی است که به‌گونه‌ای باورمند به زندگی پس از مرگ برای انسان اند»^۳ (همان، ص ۹۳).

رازی مرگ‌هراسی را حاصل جهل به آن سوی مرگ، و درمان کامل آن را در گرو یک اقناع و دانستن می‌انگارد. مراد از «دانستن» در اینجا علم گزاره‌ای^۴ یا باور به این گزاره است که «نفس پس از مرگ به وضعیت بهتری می‌رسد». متعلق این باور، مقایسه بین دو وضعیت، یعنی وضعیت پیش از مرگ (زندگی) و وضعیت پس از مرگ و حکم به بهتر بودن دومی از اولی است. اگر عبور از وضعیت موجود (خوب یا بد) به وضعیت بهتر را نجات بنامیم، مراد رازی را با تعبیر «باور به نجات بخشی مرگ» می‌توان نشان داد. مفهوم نجات با مدعیات گوهری ادیان مرتبط است. عبور از وضعیت موجود به وضعیت بهتر پس از مرگ را با تعبیر کمال نفس نیز می‌توان تعبیر کرد. این تعبیر در منابع اخلاقی مشاء و حکمت متعالیه که آنها را اخلاق کمال‌محور می‌خوانیم آمده است، اما توضیحات رازی و سنجش وی از بهتر بودن براساس ملاک رنج و رهایی از رنج با تعبیر نخست سازگارتر است. در سیره فلسفی شواهدی بر همراهی رازی با تعبیر دوم قابل رویت است.

باور به اینکه وضعیت پس از مرگ بهتر از وضعیت قبل از مرگ است، چگونه حاصل می‌شود؟ این گزاره حاصل آموزه‌های دینی است. حال آنکه رازی از یکسو طریق حصول

این باور را منحصرأ برهان می‌داند و نه خبر و نقل و از سوی دیگر وی نه تنها رهاورد ادیان را نیز کنار نمی‌نهد، بلکه آنها را منبع و ظاهراً تنها منبع می‌داند که عقل می‌تواند با برهان به بررسی تطبیقی و انتقادی آنها پردازد و باور صادق و موّجه نسبت به وضعیت بهتر در پس مرگ را به دست آورد (همان). از نظر رازی تنها از طریق چنین باور و معرفتی می‌توان مرگ هراسی را به صورت کامل درمان کرد. اینکه دانستن گزاره‌ای صادق و موّجه (معرفت) ترس‌زدا و آرامش‌آور است، احتمالاً حاصل رهیافت تجربی و روان‌شناختی رازی است و می‌توان تصور کرد که وی الگوی آن را از بررسی‌های بالینی در مواجهه با بیماران برگرفته است: ترس از «دست دادن چیزی» با علم به اینکه به جای آن امر بهتری نصیب فرد می‌شود، قابل درمان است. رازی در تحلیل مرگ هراسی کاری به تغییر باور فرد ندارد، وی آن هراس را بر در دایره اعتقادات همان فرد بررسی می‌کند، خواه معتقد به جاودانگی باشد خواه نه. مهم آن است که این هراس حذف شود. لذا استدلال وی بر بهتر بودن مرگ از زندگی بر اساس باورهای مخاطب صورت می‌گیرد. جان کلام وی این است که: فرد یا بقای نفس را باور دارد، یا خیر. و در هر دو صورت، هراس وی از مردن برخاسته از هوی است. وی ابتدا از باور فرد در خصوص بقاء یا فساد نفس پس از مرگ می‌پرسد، آنگاه بر حسب گونه‌انگاره بیمار و تلقی وی از مرگ، به زدودن ترس از مرگ می‌پردازد. در این مقاله نیز به سیاق رازی، سخن خود را با هراس کسی آغاز می‌کنیم که باوری به بقای پس از مرگ ندارد:

۲-۱- بیم از مرگ در افرادی که به بقای روح اعتقاد ندارند

وی سخن خویش را درباره مخاطبی می‌آغازد که مرگ را پایان زندگی انسان می‌داند و هیچگونه بقایی را برای نفس انسان باور ندارد. به نظر رازی، مخاطب وی از رنج مرگ می‌هراسد، موشکافانه باید از گرفتار شدن وی به این بیماری علت‌یابی کرد: «رنج پنداری مرگ ناشی از گرایش فرد از حکم عقل به حکم هوی است»^۵. عقل، اگر با استقلال رأی حکم کند، مرگ را بهتر از زندگی می‌داند. زیرا در صورتی که این فرد معتقد است بعد از مرگ حس انسان از میان می‌رود و انسان دیگر از حیات و شعوری برخوردار نیست، هیچگونه رنجی را هم درک نمی‌کند و و حالتی که رنجی در آن نیست (مرگ) بهتر از حالتی است که رنج در آن است (زندگی)؛ پس از مرگ بهتر از زندگی است.^۶ (همان، ص ۹۳) عناصر مهم این استدلال، نیستی، پایان آگاهی و درک نکردن رنج است و نتیجه‌ی مشترکی که از این سه عنصر گرفته، بیهوده بودن و عاقلانه نبودن هراس از مرگ است. استدلال معروف اپیکورس نیز بیانگر همین است: مرگ برای ما

هیچ است زیرا زمانی که هستیم، مرگ نیست و آنگاه که مرگ می‌آید ما نیستیم که آلام آن را دریابیم. (Epicurus, P 30-34 به نقل از: Feldman, P 818) ما نیستیم یعنی ما آگاه نیستیم که مرگ را دریابیم، آن را درک نمی‌کنیم و اگر دردی داشته باشد، حس و تجربه نمی‌کنیم. مرگ نقطه پایان آگاهی و خارج از دایره ادراک ماست، پس برای ما هیچ است. در هر دو استدلال این فرضیه وجود دارد که هراس از مرگ به خاطر ترس از رنج و الم است و لذا با توجه به این نکته که چون دیگر هستی و آگاهی وجود ندارد، درک و تجربه‌ای از الم نخواهد بود؛ به این نتیجه می‌رسند که هراس از مرگ بیهوده است و رازی فراتر رفته مرگ را به لحاظ همین عدم آگاهی برتر از زندگی می‌داند.

رازی با این قُلّتی استدلال را ادامه می‌دهد؛ ممکن است مرگ هراسی مخاطب ماتریالیست وی تنها ناظر به الم نباشد و غم وی پایان یافتن لذات زندگی باشد؛ «زیرا مردگان محروم از لذت‌ها و مواهبی اند که زندگان برخوردارند.» فلدمن نیز در تحلیل عوامل مرگ‌هراسی تنها به همین دو عامل نظر دارد؛ بیم افراد یا از رنج مرگ است و یا بخاطر محرومیت از لذات زندگی. (همان) و زکریای رازی همچنان استدلال می‌کند که در اینصورت نیز مرگ از زندگی بهتر است؛ چه مرده را نیازی به آن لذات نیست! مرده نه جویای لذت است و نه از دست نیافتن به آن رنجی می‌برد؛ پس زنده از این حیث برتری بر مرده ندارد زیرا ملاک برتری این است که نیازمندان به امر واحد از حیث برخورداری از آن متفاوت باشند. در این مقایسه یک طرف (مرده) بی‌نیاز و غنی از لذت است و طرف دیگر (زنده) نیازمند آن. عقل مستقل و تابع ضوابط منطقی حالت مرگ را بهتر از حالت حیات می‌یابد. اما عقل پیرو هوی چنین نمی‌یابد. بنابراین مردگان بی‌نیاز از چیزی هستند که سبب برتری زندگان انگاشته می‌شود (لذت). (همان، ص ۹۳-۹۴)

در نگاه رازی، لذت چیزی جز رهایی از رنج نیست. پس لذت مطلوب و مقصود (به قصد اول) تلقی نمی‌شود. در جایی می‌توان دم از لذت زد که رنجی در میان باشد. کسی که از آزار در امان است، دیگر نیازی به رهایی از آزار ندارد. لذت یعنی رهایی از رنج و نیاز به لذت یعنی گرفتاری به رنج و نیاز به رهایی از آن. پس اینکه مرده نیازی به لذت ندارد یعنی در وضعیت رنج‌آور نیست (رک: ص ۹۳).

استدلال وی بر خوب بودن مرگ در اینجا پایان می‌پذیرد و به مسائلی دیگر نمی‌رسد. سپس رازی سخن خود را درباره اندوه حاصل از مرگ‌اندیشی، ادامه می‌دهد؛ به نظر او، اندوه از مرگ - که پدیده‌ای است ناگزیر - بیهوده است و راه رهایی از این غم

تنها نیندیشیدن به آن با سرگرمی به امور مختلف می‌باشد. وی تنها راه رهایی از این اندوهگینی را غفلت‌ورزی، و به عبارت خود وی «تلهی و تناسی»، می‌داند. زیرا فرد مرگ اندیش به دلیل هراس از مرگ در واقع هر لحظه‌ای که به مرگ می‌اندیشد، می‌میرد. چنین شخصی بارها خود را به مرگ هراسناک می‌اندازد و هر بار رنج و درد مرگ هراسی را تجربه می‌کند. وی در اینجا به بهائم غبطه می‌خورد که مرگ اندیش نیستند! به باور او، ابتدا باید دانست که غمگینی حاصل از مرگ اندیشی، مانند هر غم دیگر چگونه اندوهی است. آیا این غم، سبب قابل رفع دارد یا نه؟ اگر سبب این غم قابل رفع باشد، باید به یاری عقل تدبیر اندیش به رفع سبب آن پرداخت؛ اما اگر سبب آن غیر قابل رفع باشد، تلاش برای از بین بردن علت غم کار بیهوده‌ای است. غم حاصل از مرگ اندیشی چنین است. در اینجا تنها راه رهایی از اندوه، غفلت و خود را به بی‌خبری زدن است (ص ۹۴-۹۵).

۲-۲- مواجهه رازی با معتقدان به بقای نفس

پیش از این نیز اشاره شد که رازی در مواجهه با گرفتاران مرگ هراسی، به باور آنان توجه دارد. او هراس انسان‌های «خیّر، فاضل و کسی که در کمال خویش می‌کوشد»، را نیز غیر عاقلانه می‌داند؛ «زیرا چنین فردی به آنچه شرایع حقّه واجب ساخته است انجام داده است و شرایع حقّه وعده رستگاری، آسایش و دستیابی به نعمت همیشگی آمده است.»^۷ مخاطب سوم او کسی است که در آموزه‌های شرایع تردید دارد؛ چنین فردی «باید تحقیق و بررسی کند. اگر تحقیق وی به حقانیت شرایع انجامید، هراس از مرگ درمان می‌شود و اگر به نتیجه نرسید، ناتوانی او موجب سرزنش و عقوبت نیست چه اینکه کسی به بیش از وسع و توان خود مکلف نیست» (همان، ۹۶).

۲-۳- منابع دیدگاه رازی

عده‌ای دیدگاه رازی در خصوص مرگ را همانند سایر آراء اخلاقی و فلسفی وی به اپیکورس منسوب کرده‌اند. (Goodman, 5-26) اپیکورس با دو گونه ترس مبارزه می‌کرد: ترس از خدایان و ترس از مرگ. اما هم او مهم‌ترین فضیلت را که لازمه حیات مقرون به لذت است، حزم می‌دانست. حزم از خود فلسفه نیز گران بهاتر است. اگرچه رازی در اساس حزم را مبنای اخلاقی خود می‌داند ولی دعوت به غفلت برای رهایی از مرگ اندیشی، دعوت به غفلت و خلاف حزم است. اپیکورس به فناپذیری نفس باور دارد در حالی که رازی فناپذیری نفس را مبنای خود قرار می‌دهد. رازی مرگ هراسی را به

مساله حزن و اندوه ارجاع می‌دهد و گودمن بر این باور است که رازی در دور کردن حزن و اندوه از رساله معروف اپیکور بهره جسته است. (همان، ۴۲)

دیدگاه رازی با آنچه افلاطون از خطابه سقراط در پایان دفاعیه گزارش می‌کند قابل مقایسه است. رازی به صراحت در طب روحانی سقراط را پیشوای ما «امامنا» (ص ۹۹) می‌خواند. مواجهه سقراط با محاکمه‌ای که پایانش حکم به اعدام وی است، تجربه نادری است که در آن پیشوای رازی با مرگ روبرو می‌شود. سقراط پس از اعلام حکم اعدام در باب خوبی و بدی مرگ سخن گفته است.

سقراط استدلال میکند که مرگ خوب است. این استدلال در گزارش افلاطون به صورت قیاس ذو وجهین موجب صورت‌بندی شده است. مرگ یا نابود شدن است به این معنا که برای اثبات اینکه مرگ خوب است بدین گونه نیز می‌توان استدلال کرد: مرگ یا نابود شدن است، بدین معنی که کسی که می‌میرد دیگر هیچ احساس نمی‌کند، یا چنانکه می‌گویند، انتقال روح است از جهانی به جهانی دیگر. اگر احتمال نخست درست باشد و با آمدن مرگ نیروی احساس از میان برود و مرگ چون خوابی باشد که هیچ رویایی آن را آشفته نسازد پس باید مرگ را نعمتی بزرگ بشماریم.

ولی اگر مرگ انتقال به جهانی دیگر است، و «اگر این سخن راست است که همه درگذشتگان در آنجا گرد آمده‌اند، پس چه نعمتی والاتر از این که آدمی از این مدعیان که عنوان قاضی بر خود نهاده‌اند رهایی یابد و در آن جهان با داورانی دادگر روبرو شود... اگر سخن‌هایی که درباره آن جهان می‌گویند راست باشد، آدمی در آنجا نه تنها نیکبخت‌تر از این جهان به سر می‌برد بلکه زندگی جاودان دارد. پس شما نیز، ای داوران، از مرگ مه‌راسید بلکه به آن خوش‌بین باشید و دل قوی دارید و بدانید که نیکان نه در زندگی بدی می‌بینند و نه پس از مرگ، و خدایان هرگز نظر مهر و عطوفت خود را از آنان باز نمی‌گیرند. واقعه‌ای هم که برای من روی داده، بی‌علت نیست بلکه می‌دانم صلاح من در این است که بمیرم و از رنج و اندوه آسوده گردم» (آپولوژی، بند ۳۹).

۳- مرگ‌هراسی در مثنوی

مولانا بحث خاصی را به این موضوع اختصاص نداده است. بلکه به طور پراکنده از ابیات مثنوی و دیوان شمس می‌توان به مرگ اندیشی و نگاه وی به مرگ‌هراسی پی برد. مولوی در تحلیل منشأ مرگ‌هراسی با توجه به مخاطب خویش سخن می‌گوید و کلی‌گویی نمی‌کند که منشأ بیم از مردن را نسبت به همگان برخاسته از یک منشأ و بیهوده بداند

و سپس راهکاری هم که ارائه می‌کند، بر اساس آن باشد. وی نیز مرگ‌هراسی را عرضی می‌انگارد، زیرا می‌توان از آن رها شد؛ اما این هراس در همه‌جا مرضی نیست، بلکه نتیجه عقلانی و طبیعی برخی باورها است و در صورتی که آن باور دگرگون نشود، این بیم نیز زدوده نمی‌شود. زیرا چنین نیست که وی از مرگ‌هراسی در کنار مرگ‌اندیشی سخن گفته باشد؛ این نکته نشان می‌دهد مرگ‌اندیشی در نگاه مولوی مساوق مرگ-هراسی نیست. بحث وی در این باره به شدت مخاطب محور است؛ بنابراین ما نیز این مسئله را با توجه به باور مخاطبان او در دو قسمت جدا بررسی خواهیم کرد:

۳-۱ افرادی که زندگی پس از مرگ و ماندگاری روح را باور ندارند

بیشتر مواقع، هراس از مرگ، برخاسته از دغدغه نیستی و پایان بودن است. بیم از نابودی، قدیمی‌ترین هراس و به تبع آن، جاودانگی کهن‌ترین آرزوی انسان است (صنعتی، ۲) و انسان در پی آن بوده که این میل به همواره بودن را به نحوی ارضا کند. اوانامونو به حق تعبیر «درد جاودانگی» را در مورد آن به کار می‌برد و بر آن است که این درد در برخی به قدری شدید است که حاضرند نامشان به رسوایی بماند تا اینکه آبرومند و گمنام بمیرند! (اوانامونو، ۶۴) کسانی چون شوپنهاور نیز که این میل را در عالم واقع بی پاسخ می‌دانند، در پی آنند که به گونه‌ای آن را حل نمایند؛ وی گاه با لحنی تسکینی، پیشنهاد می‌کند که به پیش از مرگ بیندیشیم که نبودیم و سپس باینکه صحبت از نیستی بی‌نهایت می‌کند، گویا همچنان در پی جاودانگی است؛ زیرا می‌گوید هر انسانی، پس از مرگ، ماده‌ای از خود به جا می‌گذارد که زایشی نو در پی دارد و او را ماندگار می‌سازد (شوپنهاور، ۱۱۷).

مولانا برخلاف رازی، به این بیم کاملاً توجه دارد و تأکید وی در تحلیل بیم این عده، تحلیل ترس از نیستی است. به تعبیر مولانا، اینگونه افراد، «غیر این جهان» را عدم دیده و «حشر نهان موجود در عدم» را ندیده‌اند^۸ و لذا چون جنینی که بی خبر از جهان برون، گریزان از تولد است از مرگ می‌هراسند.^۹ نگاهشان به مرگ، به نگاه موش و پرنده به گربه‌های تیز چنگال می‌ماند (رک: مولوی، مثنوی، ۳ / ۳۹۶۰-۳۹۸۲). حکیمانی چون ابن مسکویه نیز این ترس را نه از مرگ، بلکه برخاسته از جهالت و راه درمان آن را رفع جهل می‌دانند. (مسکویه، ص ۲۴)

مولانا این ترس را برای این عده، ناگزیر، عقلانی و نتیجه طبیعی باورهای آنها می‌داند؛ اما در این مورد با روش‌هایی چون غفلت موافق نیست، گرچه غفلت را استن این

عالم می‌نامد.^{۱۰} ریشه این هراس در جهالت است و رفع جهالت یعنی دانستن؛ نه غفلت و تا ابدالدهر جاهل ماندن و دانستن در این مورد، در گرو تغییر باور است؛ یعنی این بار نیز فرد باید بداند که: مرگ، نیستی نیست. غفلت در این باره تنها سرنوشت انسان را تباه می‌کند. وی در این زمینه مناظره و چالشی میان انبیا و قومشان به تصویر کشیده و آن را منصفانه مدیریت نموده است. قوم به انبیای خود اعتراض می‌کنند و حضورشان را شوم می‌دانند، چون آن‌ها را مرگ اندیش کرده و آرامش آن‌ها را ستانده‌اند. (م، ۳/ ۲۹۴۸-۲۹۵۱) دلایل آن‌ها صرفاً جنبه روانی دارد؛ پیداست که آرامش را در غفلت می‌جسته‌اند و اکنون اندیشه هراس آلود مرگ آن‌ها را از غفلت و آرامش بیرون آورده است. مولانا چنین آرامشی را تأیید نمی‌کند؛ به نظر وی، مواجهه با حقیقت تلخ و سخت، ولی سرنوشت‌ساز مهم‌تر از آرامشی برخاسته از توهم است.

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| گر تو جایی خفته باشی با خطر | اژدها در قصد تو از سوی سر |
| مهربانی مر تو را آگاه کرد | که بجه زود ارنه اژدرهات خورد |
| تو بگویی فال بد چون می‌زنی | فال چه؟ بر چه ببین در روشنی... |

(رک: م، ۳/ ۳۹۶۰-۳۹۸۲).

از اینرو با اینکه مولوی همواره مرگ را زیبا می‌بیند، آنگاه که روی سخنش با این عده است که ورای مرگ چیزی نمی‌یابند، نه تنها برای اشاره به مرگ از تعابیر زیبا استفاده نمی‌کند، بلکه بالعکس با واژگان هولناک بر مهلک بودن مرگ تأکید می‌کند تا پیش از مرگ متوجه این باشند که هر که هستند و هر آنچه دارند، با مرگ پایان یافتنی است. درک این مطلب به آنها کمک می‌کند تا در جستجوی ارزش‌هایی حقیقی و پایدار باشند که با مرگ از میان نمی‌روند. استعارات و تشبیهاتی که در مثنوی در این موارد درباره مرگ آمده است، عبارتند از:

- سنگِ مرگ (۴/ ۱۶۷۴)؛
- شبانگاه اجل (۶/ ۴۶۲)؛
- خانه نسبت به آثار مرگ و پیری (۴/ ۳۱۰۵-۳۱۰۷)؛
- جاروب (۱/ ۱۳۵۶)؛
- اژدهای موسی در برابر سحر ساحران (۴/ ۱۶۶۲)؛
- آب نیل در برابر قوم فرعون (۴/ ۱۶۶۰)؛
- گربه نسبت به مرغ (۳/ ۳۹۸۴)

توصیفات وی نیز قابل توجه است؛ وی در اینگونه موارد، مرگ را همراه با توصیفات وی چون گور، لحد، خاک شدن، تنهایی و ... همراه می‌سازد. (رک: م ۴ / ۲۱۱۵-۲۱۱۸؛ ۵ / ۱۰۴۷-۱۰۵۰).

انسان در لحظه‌ی مرگ زندگی خود را در نظر می‌گیرد و بررسی می‌کند؛ گویا تازه به ارزش واقعی امور پی می‌برد. تولستوی این مطلب را در داستان مرگ ایوان ایلیچ به تصویر کشیده است؛ ایوان ایلیچ کارمند وظیفه‌شناسی که ناگهان به بیماری مرگباری دچار می‌شود؛ در آخرین روزهای عمرش از زاویه‌ی مرگ به زندگی خود می‌نگرد؛ همه کارهای خود را بی‌معنی، زندگی‌اش را فریبی پوچ، اطرافیانش را دروغین و خود را مغبون می‌بیند، او فکر می‌کند در زندگی درست نزیسته است (تولستوی، ص ۱۰۰-۱۰۱). آنچه انسان در لحظه مرگ پی می‌برد، ناپایداری اموری است که بخاطرشان زیسته است و این، زندگی را تباه شده و فاقد حقیقت، می‌نمایاند. مولانا برای نداشتن این غبن در پایان، توصیه به داشتن این نگاه و در واقع عاقبت‌نگری هنگام زندگی بی‌دغدغه می‌نماید. درواقع مولوی از مرگ‌اندیشی توأم با مرگ‌هراسی برای این دسته از مخاطبان خود، به‌عنوان محک استفاده می‌کند:

هرکسی را دعوی حسن و نمک سنگ مرگ آمد نمک ها را محک

(م، ۴ / ۱۶۷۴)

وی با این معیار بی‌اعتباری اموری چون مال و ثروت (م، ۴ / ۶۷۱-۶۷۲ و ۱۶۸۸)، دوست (م، ۵ / ۱۰۴۷-۱۰۴۹) حواس ظاهری (م، ۴ / ۳۱)، هنرهای ظاهری (م، ۲ / ۱۶۶۰-۱۶۶۲)، بدن (م، ۵ / ۳۸۳-۳۸۴) و ظواهر (م، ۶ / ۱۴۵۴)، را مطرح می‌کند و معرفت (م، ۴ / ۶۷۲)، احسان (م، ۴ / ۱۲۰۱) و عمل نیک (م، ۵ / ۱۰۵۰-۱۰۵۱) را اموری ارزشمن میدانند که با مرگ از میان نمی‌روند، زیرا پایدارند.

رویکرد الهیات و اخلاق اگزیستانسیالیستی نسبت به مرگ اندیشی، نگاه به پندار زدائی مرگ است. به نظر مک گواری مسیحیت و اگزیستانسیالیسم هر دو بر توهم زدائی مرگ توافق دارند؛ انسان در غفلت از مرگ خود را مالک سرنوشتش می‌پندارد و این پندار و فریب با مرگ از میان می‌رود (رک: مک گواری، ص ۱۶۶-۱۷۵).

۳-۲- افرادی که زندگی پس از مرگ و ماندگاری روح را باور دارند

مولانا در این مرحله فراتر رفته و درباره برخورد یک انسان دینی با مرگ سخن گفته است؛ او دو گونه مخاطب را در برابر خویش می‌بیند:

➤ معتقدان گناهکار که چه بسا آمال خود را در این جهان منحصر کرده اند؛
➤ آنان که به جهان پس از مرگ باور دارند و زندگی خود را درست زیسته‌اند.
در مثنوی بررسی واکنش این دو، متفاوت است. زیرا اصل بنیادی مولوی این است
که: مرگ کسی مبتنی بر زندگی و آیین زندگی و شخصیت اوست. این باور پایه‌ای
میگردد برای این که او با این دو گروه متفاوت سخن بگوید. مولانا این اصل را در چند
بیت از مثنوی و دیوان شمس به طور روشن بیان می‌نماید:

*مرگ هر یک ای پسرهرنگ اوست پیش دشمن دشمن و بردوست دوست
پیش ترک آیین را خوش رنگی است پیش زنگی آینه هم زنگی است
(م، ۳ / ۳۴۳۹-۳۴۴۰)

*مرگ آینه است و حسنت در آینه درآمد آینه برگوید خوش منظر است مردن
گر مؤمنی و شیرین، هم مؤمن است مرگت ور کافری و تلخی هم کافر است مردن..
(دیوان شمس، ۲ / ۱۰۱۹)

طبق دیدگاه مولانا نگاه هرکسی به مرگ برخاسته از زندگی و شخصیت اوست. لذا
اگر از مرگ می‌ترسد، درواقع از خویش ترسان است و اگر مشتاق، به خویشتن، مشتاق.
بررسی واکنش گروه اول: در این قسمت واکنش کسانی مطالعه می‌شود که به
زندگی پس از مرگ و ابتدای آن بر زندگی این جهانی اعتقاد دارند ولی درست زندگی
نکرده اند و به همین دلیل نیز از مرگ می‌ترسند. به نظر مولوی، این گروه درواقع از
خود می‌گریزند:

آن که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن ز خود ترسانی ای جان هوش‌دار
(م، ۳ / ۳۴۴۱)

نظام دینی یک نظام اصولی و دقیق است که در آن مرگ آغاز زندگی نوینی می‌باشد
که مشروط بر زندگی پیشین است و با یک گزاره شرطی تکلیف انسان دینی مشخص
می‌شود: «اگر زندگی این جهانی بر اساس اصول دینی نباشد، مرگ و پس از آن خوب
نخواهد بود.» ترس از مرگ و عقوبت برای کسی که به لحاظ فکری متأثر از این نظام
است، نه تنها بیهوده نیست؛ بلکه کاملاً هم عاقلانه و بجا است. مرگ در قرآن درواقع
آغازگر حیاتی است مبتنی بر حیات پیشین.^{۱۱}

به تعبیر مثنوی، مرگ برای این عده سیمای شحنه (۴ / ۱۰۹۷) و قاضی (۳ / ۳۹۸۵)
را در برابر مجرم دارد؛ در این دو تشبیه وی حتماً متوجه عقوبت پس از مرگ است؛ زیرا
روبرویی با شحنه و قاضی مقدمه داوری و مجازات است. از اینرو در اینجا نیز خود مرگ

عامل هراس نیست، بلکه شناخت خود از یک سو و باور به معاد و نظام داوری الهی از سوی دیگر، علت بیم از مرگ اند.

از اینرو مولانا این هراس را نیز رد نمی‌کند و غیرعقلانی نمی‌داند، بلکه از آن ابزاری برای تربیت و تزکیه می‌سازد^{۱۲}؛ مولوی در پی این نیست که به هر قیمتی هراس از مرگ را رفع کند، بلکه از آن برای هشیار نمودن فرد و حتی بازگشت به اصالت فراموش شده استفاده می‌کند. وی یاد خائفانه مرگ را برای این گروه از مخاطبان معتقد، عامل مهمی در مهار نفس و سرکوب طغیان های آن می‌داند و در ابیات ذیل همین راه حل را بیان می‌کند:

چون کند چک چک، تو گویش مرگ و درد تا شود این دوزخ نفس تو سرد
(م، ۱۲ / ۱۲۵۸)

بررسی واکنش گروه دوم: مخاطب سوم مولوی کسی است که عارفانه و یوسفانه زیسته است؛ از اینرو وی برای این گروه، تصویری کاملاً زیبا از مرگ می‌سازد. در واقع اینگونه افراد نیز تصویر خود را در مرگ می‌بینند. مرگ آنها یوسف است نه گرگ. (دیوان شمس، ۱۰۱۹ / ۲) حداقل تأثیری که مرگ در این مورد دارد، رفع کامل هراس است. اما تنها این نتیجه نیست، بلکه انسان شوق فراوانی نیز نسبت به مرگ می‌یابد. اشتیاق به مرگ بر اساس این باور را گاه در مکالمات افلاطون نیز می‌بینیم؛ یکی از دلایل اشتیاقی که سقراط در محاکمه خود نسبت به مرگ نشان می‌دهد، همین است: «اگر من معتقد نبودم که پس از مرگ ابتدا به نزد خدایان دانا و مهربان دیگری خواهم رفت ... در این صورت شاید صحیح نبود که به استقبال مرگ بشتابم ... بسیار خوشحالم از اینکه پس از مرگ زندگی دیگری هست و چنانکه همیشه گفته اند، نیکان عاقبتی بهتر از بدان خواهند داشت» (افلاطون، ج ۱، ص ۵۲۵) نظیر همین سخن را مولوی به صورت یک توصیه می‌آورد^{۱۳}:

چون نه شیری هین منه تو پای، پیش کآن اجل گرگست و جان تست میش
ور ز ابدالی و میشت شیر شد ایمن آ که مرگ تو سرریز شد
(م، ۳ / ۳۹۹۸ - ۳۹۹۹)

در مورد نیکان، استدلال مولوی فراتر از مواجهه‌ای بدون بیم است؛ وی با طرح تصویر زیبای مرگ که آمیخته‌ای است از ویژگی‌هایی چون کمال، وصال، جاودانگی و

نامیرایی، معرفت و ... نه تنها با ندای «پس چه ترسم؟ کی ز مردن کم شدم؟!» (م ۳ / ۳۹۰۲) مرگ‌هراسی را بیهوده می‌داند، بلکه واکنشی بسیار مشتاقانه نسبت به مرگ در پیش می‌گیرد که امری فراتر از اشتیاق به اجر و ثواب اخروی است:

گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان، جان برافشانم بر او
 آزمودم مرگ من در زندگیست چون رهم زین زندگی پایندگیست

(م، ۳ / ۳۸۳۷-۳۸۳۸)

زیرا در نگاه وی، مرگ افزون بر هر چیزی مقدمه ای است بر زندگی جدیدی که سرشار از حقیقت، وصال به معشوق، کمال، جاودانگی، بازگشت به اصل و... است. اینگونه اشتیاق که فارغ از توجه به مخاطب سخن خود مولانا است، حتی گاه لحن و زبان وی را نیز متأثر کرده و در تردد پارسی و عربی سرگردان می‌گرداند؛ مولانا آن را حیرانی زبان نامیده و دلیلش را پُرانی بوی دلبر می‌داند:

بوی آن دلبر چو پُرآن می‌شود آن زبانها جمله حیران میشود
 (همان / ۳۸۴۳)

او در اینگونه مواقع بسیار به بیت معروف منصور حلاج استناد می‌کند:

أقتلونی أقتلونی یاثقات ان فی قتلی حیاتاً فی حیات^{۱۴}
 (همان / ۳۸۳)

بنابراین او در ذکر مرگ، اشتیاق وصال به معشوق دارد. نمودار زیر خلاصه‌ای است از رویکرد مولوی نسبت به مرگ‌هراسی را نشان می‌دهد:

| گروه اول (ملحدان) | گروه دوم (گناهکاران) | گروه سوم (عارفان) | |
|---|-------------------------------|--------------------------------------|--------|
| شبیبه به ترس موش از گربه و جنین از تولد | هراس مجرم از قاضی و شحنة | — | نگاه |
| جهالت | اعتقاد به ابتدای مرگ بر زندگی | — | ریشه |
| عاقلانه و بجا بودن ترس از مرگ | عاقلانه بودن | بیهودگی هراس از مرگ | نتیجه |
| تغییر نگرش و رفع جهل | تغییر منش، رفتار و زندگی | ارائه تصویری زیبا از مرگ و ایجاد شوق | راهکار |

۴- مقایسه واکنش رازی و مولوی نسبت به مرگ‌هراسی

سخنان رازی را می‌توان بر دو ترازو می‌توان سنجید: موجه بودن و کارآمدی. آیا دیدگاه رازی دلایل توجیه‌کننده دارد؟ دلایل نفی‌کننده چطور؟ آیا این سخن لوازم منطقی فاسد دارد؟ این پرسش‌ها ناظر به سنجش دیدگاه رازی در ترازوی دیگری است. مقایسه سخنان وی با ابیات مولانا در این زمینه به ما کمک بسیاری می‌کند. در این قسمت نیز، نظر این دو متفکر را در مورد سه مخاطب به‌طور جداگانه مطالعه می‌کنیم.

❖ مخاطبان غیر معتقد

۱. رنج، لذت، نیاز به لذت: به‌نظر رازی هراس اینگونه افراد از رنج مرگ بیهوده و در واقع خودستیز است؛ او برای این عده استدلال می‌کند که مرگ بهتر از زندگی است؛ استدلال وی در این مورد ساخته‌شده از سه قسمت مبتنی بر سه مفهوم رنج، لذت، نیاز به لذت است؛ وی پس از تحلیل هر قسمت نتیجه می‌گیرد که مرگ از زندگی بهتر است. در مرحله نخست گویا مولوی نیز با وی موافق است که بیم از مرگ به‌خاطر رنج مرگ بیهوده است؛ هرچند جز در یک بیت آن هم به‌صورت گزاره‌ای شرطی به آن اشاره نکرده است:

چون جهان رنجور و زندانی بود چه عجب رنجور اگر فانی بود

(م، ۱ / ۱۲۹۵)

در مراحل دیگر سخن متفاوت می‌شود؛ استدلال رازی بر تعریفی شرح‌الاسمی از لذت بنیان نهاده شده است. این تعریف اعتباری و نقدپذیر است. اگر کسی لذت را دست‌یابی به ملایم طبع تعریف کند، استدلال رازی فرو می‌ریزد. لذت در نگاه مولوی فقدان رنج نیست؛ خود هستی و بودن است که در عدم و نیستی وجود ندارد، مثلاً آنجا که خطاب به خداوند می‌گوید: «لذت هستی نمودی نیست را» (م، ۱ / ۶۰۶) و خود هستی را لطفی از جانب پروردگار می‌داند، خود هستی مراد اوست نه مواهب و لذت‌های عرضی آن. بودن و هستی، لذت و لطفی است که هیچ انسانی با هر باوری در حالت طبیعی حاضر نیست آن را از دست بدهد و به‌کلی نابود شود.

رازی غنا را هم به‌صورت سلبی معنا کرده است: فقدان نیاز. اما آیا این فقدان نیاز به‌خاطر دارایی آن است، یا به‌خاطر نبود عاملی چون هستی، آگاهی و اراده که شأنیت نیاز را به‌وجود آورد؟ رازی عدم محض را که حتی در شأن محتاج بودن نیست، غنی به حساب آورده است^{۱۵}، مولوی احتیاج و تقاضا را فرع بر وجود (زمانی، ۱ / ۲۲۶) می‌داند

که انسان در حالت عدم و پیش از وجود از آن بی‌بهره است؛ «ما نبودیم و تقاضامان نبود» (م، ۱ / ۶۱۰) این بی‌بهرگی غنا نیست.

۲. نیستی: دگر بار به جان کلام زکریای رازی بازمی‌گردیم؛ اگر وحشت از مرگ صرفاً به‌خاطر بیم از الم باشد، حق با اپیکور و زکریای رازی است که این هراس را فاقد توجیه بدانند. اما اگر این هراس ناشی از «دیگر- نه- بودن» باشد، آیا این استدلال کافی و مناسب است؟ هراس از مرگ ابعاد و عوامل متعددی دارد که رازی به آنها توجه نداشته و با انحصار آنها در یک مورد آن هم نه به صورت شرطی^{۱۶} - گرفتار مغالطه کنه و وجه شده است. او متوجه بزرگترین عامل بیم از مرگ یعنی هراس از نیستی و دیگر نبودن نبوده یا نادیده گرفته است. درحالیکه مولوی کاملاً به این بیم توجه داشته و آن را موجه می‌دانسته و در صدد ارائه راهکار برآمده است.

از سوی دیگر، در سخن رازی مقایسه حالت پس از مرگ با حالت قبل از مرگ، در نسبت با شخص واحد انجام نمی‌شود. مرگ هراسی از آن فردی است که اینک به عنوان موجود زنده و دارای ادراک، مرگ را از دست دادن و از بین رفتن می‌انگارد. تصور حالت پس از مرگ برای کسی که مرگ را درک کرده است، سالبه به انتفاء موضوع است و کسی در میان نیست که رنجی بیابد، اما برای همین فرد که اینک درباره مرگ می‌اندیشد، صرف این تصور (فرض فساد نفس به فساد بدن) دردآور است. وی این رنج را چگونه درمان می‌کند؟

۳. مرگ‌اندیشی = مرگ‌هراسی: رازی علاج مرگ‌هراسی را در رها کردن مرگ‌اندیشی می‌داند، زیرا مرگ‌هراسی را مساوق و همراه با مرگ‌اندیشی می‌انگارد و بر حسب همین تلقی است برای علاج مرگ‌هراسی به غفلت‌ورزی توصیه می‌کند. اما در مثنوی مرگ‌اندیشی همواره مرگ‌هراسی را در پی ندارد، بلکه چه بسا شور و اشتیاق نیز ایجاد کند (نک: همین مقاله، واکنش گروه سوم)

۵. توصیه به غفلت: آیا تغافل که رازی در درمان مرگ‌هراسی توصیه می‌کند، همان است که مولوی اُستن این عالم دانسته است؟ ارجاع به غفلت حیوانی و تصریح به اینکه «ما به حال حیوانات غبطه می‌خوریم که به طبع (و غریزه) از این امور (مرگ‌اندیشی) غافلند» (رازی، الطب الروحانی، ۹۵) تصور او را از غفلت‌ورزی نشان می‌دهد. حال از او که پیش از این، دم از عقل منطقی و عقل برخاسته از هوا می‌زد (نک: قسمت نخست همین مقاله)، باید پرسید آیا توصیه به غفلت حیوانی برخاسته از عقلی منطقی است؟

غفلتی که سبب بیماری‌های نفسانی فراوان چون بدگویی یکدیگر، تکبر و حسد می‌شود. مولوی گوید:

* غافلند این خلق از خود ای پدر
لاجرم گویند عیب همدگر
(م، ۲ / ۸۸۲)

* این تکبر چیست؟ غفلت از لباب
منجمد چون غفلت یخ ز آفتاب
(م، ۵ / ۱۹۴۱)

در مثنوی، غفلت از واقعیت عامل تباهی است، نه نشان سلامتی. مولوی که انسان را «همه اندیشه» و آگاهی را «فزونی جان» می‌داند،^{۱۷} به حیوانات غبطه نمی‌خورد که مرگ‌اندیش نیستند و چون رازی و اپیکور مرگ را به دلیل عدم وجود آگاهی برتر از زندگی نمی‌داند؛ هر چند به دلایلی دیگر مشتاق مرگ است. به نظر او امید به جاودانگی پس از مرگ تنها راه دفع هراس از نابودی مطلق است. از این‌رو علاوه بر اینکه درصدد زدودن این بیم نیست، از آن در راستای تغییر جهان‌بینی مخاطب بهره می‌گیرد.

در متون روایی اسلامی نیز به بیماری آوری غفلت اشاره شده است. در روایتی از امام باقر غفلت سبب قساوت دل (رک: ابن شعبه، ص ۳۲۷؛ و مجلسی، ج ۷۵، ص ۱۶۴) است. امام علی نیز در جایی چیرگی غفلت بر فرد را عامل دل‌مردگی^{۱۸} او معرفی می‌کند و در جایی دیگر، زیان‌آورترین دشمن انسان (خوانساری، ج ۱، ص ۲۹).

غبطه رازی بر غفلت حیوانات مصداقی از آگاهی گریزی او است. این گریز ناشی از توجه به اضطراب آوری آگاهی است. اما آیا برای رهایی از اضطراب آگاهی باید از آن گریخت یا سپری از جنس آگاهی به دست گرفت؟ آموزه‌های اسلامی بر دومی تأکید دارند. در قرآن کسانی را که هوای^{۱۹} خود را خدای خویش گرفته‌اند به حیوانات تشبیه شده‌اند (نک: فرقان؛ ۴۳ و ۴۴). ابیات زیر از نصایح و خطبه‌های عمر بن عبدالعزیز در ادبیات اخلاقی فرهنگ اسلامی به همین نکته اشاره دارند:

نَسْرٌ بِمَا يُبْلَى وَ نَشْغَلٌ بِالْمُنَى
كَمَا سَرَّ بِالْأَحْلَامِ فِي النَّوْمِ حَالِمٌ
نَهَارُكَ يَا مَغْرُورٌ سَهْوٌ وَ غَفْلَةٌ
وَاللَّيْلُ نَوْمٌ وَ الرَّدَى لَكَ لَازِمٌ
سَعْيُكَ فِيمَا سُوْفَ تَكْرِهٍ غَبَّةٌ
كَذَلِكَ فِي الدُّنْيَا تَعِيشُ الْبِهَائِمُ^{۲۰}

(دینوری، ص ۳۳۱)

❖ مخاطبان معتقد

۱. معتقدان نیکوکار: وقتی مخاطب فردی است که زندگی پس از مرگ را پذیرفته و باور دارد که حیات اخروی مبتنی بر زندگی این جهانی و به قول مولانا آیینه آن است، قاعداً باید نگاهی نیز که به مرگ دارد، بر اساس شخصیتش باشد. این مطلب در مثنوی به صورت اصلی نمایان می‌شود: «مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست» و تا پایان گفتگو با معتقدان - اعم از نیک‌کار و بدکار - پیش می‌رود.

در مثنوی این اصل زیر بنای مواجهه بی‌واهمه اینگونه افراد با مرگ را ایجاد می‌کند و ندای «پس چه ترسم؟!» اقرار به بی‌مورد بودن هراس اینگونه افراد در مثنوی است. در این نتیجه مولوی و رازی هم عقیده‌اند. رازی وقتی با نیکان سخن می‌گوید متوجه این نکته است؛ و با استناد به شریعت الهی و وعده خداوند، از مخاطب می‌خواهد اگر در صحت وعده‌ی الهی شک ندارد، از عقاب نهراسد؛ وی هراس آنها را طبق اعتقاد به وعده الهی در این باره، بی‌مورد می‌داند.

اما سخن مولانا به اینجا ختم نمی‌شود. ندا از بانگ بی‌واهمه «پس چه ترسم؟» (م، ۳/ ۳۹۰۲) آغاز می‌شود و حلاج وار به صلا‌ی عاشقانه «أقتلونی یا ثقات» (همان/ ۳۸۳) می‌رسد؛ سخنی که شاید اندیشه طبیبانه رازی آن را برنتابد.

۲. باورمندان گنه‌پیشه: در این مورد، تحلیل و راهکار این طبیب و عارف به کلی متفاوت است. مولوی همچنان بر اصل خویش می‌ماند و ادامه می‌دهد که «مرگ آینه است» (دیوان شمس، همان) و «پیش زنگی آینه هم زنگی است» (همان/ ۳۳۴۰) از اینرو طبیعی می‌داند که اینگونه افراد از مرگ بیم داشته باشند؛ این بیم نه تنها مرضی نیست بلکه درمانگر دردی چون مسخ است و می‌تواند انسان گمراه را به زندگی صحیح رهنمون شود. البته تنها مولانا نیست که نسبت به ترس از مرگ در اینجا چنین رویکردی دارد، بلکه عالمان اخلاق و حتی برخی از روان‌شناسان معاصر نیز گاه مرگ‌هراسی را عنصری تربیتی دیده‌اند.^{۲۱} ابن مسکویه نیز که اینگونه هراس را نه از مرگ، بلکه از عقوبت و اعتراف به گناه و کردارهای ناپسندیده می‌داند، این دسته توصیه می‌نماید: «و هر که از یادافراه گناه ترسد واجب است او را از گناه دوری جستن و از اعمال سیئه که آن را گناه می‌خوانند...» (مسکویه، ص ۲۶)

اما برخورد رازی چنین نیست؛ او وقتی به هراس این عده می‌رسد، سعی دارد با تساهل آن را نیز ناچیز بشمارد؛ دیگر باور به عقاب را ادامه نمی‌دهد؛ بلکه از آنها می‌خواهد تا به غفران و رحمت الهی اعتماد نمایند و باز هم هراسی نداشته باشند (رازی،

ص ۱۶۳-۱۶۴). راهکار وی در اینجا نیز ناچیزشمردن امر برای حذف هراس است. در برخورد با این مخاطبان، این نقد بر رازی وارد است که وی در برخورد با نیکوکاران به اصول اعتقادی آنها که باور به وعده الهی بر اینکه عقوبت شامل حال گنهکاران می‌شود، استناد می‌کند ولی در برخورد با این مخاطبان (گناهکاران معتقد) این اصول را ادامه نمی‌دهد، حال آنکه آنها نیز عقوبت و راستین بودن وعده الهی را باور دارند! از اینرو با اینکه در ظاهر سخن وی مخاطب محور است، اما رازی کاری به اصول اعتقادی آنها ندارد؛ رازی پایبند یک اصل است و آن اینکه در هر حال ترس از مرگ، بیماری است و باید زودده شود. به نظر می‌آید روش او پاک کردن مسئله به جای حل آن است.

نتیجه

نحوه مرگان‌دیشی افراد بیش از هرچیز ریشه در نظام باورهای آنها دارد و می‌تواند بنا بر اعتقادات آنها نتایج گوناگونی از مرگ‌هراسی گرفته تا مرگ‌جویی به بار آورد. از اینرو مرگ‌هراسی با مرگان‌دیشی یکسان یا حتی لازمه آن نیست؛ بلکه برخاسته از عوامل گوناگون فکری و اعتقادی است که برای درمان - که اغلب آن را به‌گونه‌ای عارضه به حساب آورده‌اند- باید ابتدا عامل آن را یافت. چنانکه منشأی وهمی و غیر عقلانی داشت، مرضی است و باید آن را رفع کرد. اما همواره چنین نیست؛ چه بسا باوری نادرست سبب آن باشد، در اینصورت آن باور است که باید دگرگون شود، تا این بیم بتواند از میان برود.

از سوی دیگر باید به این نکته هم توجه داشت که گاه بیم از مرگی که منشأ آن آگاهی به زندگی نادرست و باور به عقوبت پس از مرگ است، خود می‌تواند عاملی در درمان بسیاری از نابهنجاری‌ها باشد.

پی‌نوشتها

۱. اشاره به: بر سر آنم که گر ز دست برآید/ دست به کاری زنم که غصه سرآید.
حافظ
۲. توجه این مقاله برگرفته از پژوهش در نظریه اخلاقی رازی با حمایت پژوهشگاه علوم انسانی است.

۳. عین عبارت وی در *الطب الروحانی*: «انّ هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كمالاً الا بان تتقن أنّها تصير من بعد الموت الى ما هو اصلح لها مما كانت فيه. و هذا بابٌ يطول الكلام فيه جداً اذا طلب من طريق البرهان دون الخبر. و لا وجه للكلام فيه البتة لاسيّما في هذا الكتاب، لانّ مقداره كما ذكرنا قبل ان يجاوز مقداره في شرفه و في عرضه و في طوله، اذ كان يحوج الى النظر في جميع المذاهب و الديانات التي ترى و توجب للانسان احوالاً من بعد موته»

4. propositional knowledge/ knowing that

۵. عین عبارت: فانه متى اقام على الخوف من الموت، كان مائلاً عن عقله الى هواه
۶. اصل عبارت: «اذ الاذى حس، و الحسّ ليس آلاً للحی و هو فی حال حیاتہ مغمور بالاذی منغمس فيه، و حاله التي لا اذی فیها اصلح من حاله التي فیها الذی؛ فالموت اذا اصلح للانسان من الحیاء.»

۷. «... ان لا يخاف الانسان الخیر الفاضل المكمل لاداء ما فرضت عليه الشریعه المحقه، لانها قد وعدته الفوز و الراحة و الوصول الى النعميم الدائم»

۸. یا عدم دیده است غیر این جهان/ در عدم نادیده او حشری نهان (۳/ ۳۹۶۳)

توجه: بعد از این ارجاع به مثنوی به صورت (م، دفتر/ شماره بیت)

۹. چون جنین کش می کشد بیرون کرم / می گریزد او سپس سوی شکم...

آن جنین هم غافلست از عالمی / همچو جالینوس او نامحرمی (۳/ ۳۹۶۴-۳۹۶۹)

۱۰. استن این عالم ای جان غفلت است / هوشیاری این جهان را آفت است (م، ۱/ ۲۰۶۶)

۱۱. آیات تبشیر و انذار قرآنی دلیل این مطلبند. زیرا ثواب و عقاب و تبشیر و انذار در واقع به منظور ترغیب انسان به کار نیک است. برای نمونه می توان به سوره مبارکه واقع که شرح حال اصحاب یمین و شمال است مراجعه نمود.

۱۲. مثلاً وقتی از زبان انبیا دارد سخن میگوید:

خیز بلقیسا کنون با اختیار / پیش از آنکه مرگ آرد گیر و دار

بعد از آن گوشت کشد مرگ آنچنان / که چو دزد آیی به شحنه جان کنان (م، ۴/ ۱۰۹۶-۱۰۹۷)

۱۳ البته مثالی که مولوی در اینجا می زند، متفاوت از مثال قبل است، قبلاً مرگ را یوسف خوبان و گرگ بدان می دانست ما در اینجا مرگ را گرگ می دانند در برابر همه این انسان ها هستند که یا میش اند یا شیر، شیران همان اولیای خدایند که گرگ مرگ را تحت سلطه خود دارند.

۱۴. دوستان! مرا بکشید؛ بکشید مرا / که در مرگم زندگی در زندگی است.

۱۵. تضاد دو مفهوم نیاز و غنا از نوع «عدم و ملکه» است و در مورد چیزی به کار می- رود که شأنیت آن را داشته باشد؛ مثال معروف اینگونه تصاد، «کوری و بینایی» است که نسبت به «سنگ» معنایی ندارد.

۱۶. رازی در نقد هراس از مرگ نگفته است اگر به این دلیل می ترسند، هراسشان بی مورد است. بلکه یک مورد را بیان نموده و سپس بر اساس آن یک نتیجه کلی گرفته است.

۱۷. ای برادر تو همه اندیشه ای / ما بقی خود استخوان و ریشه ای (م، ۲ / ۲۷۷) و جان نباشد جز خبر در آزمون / هر که را افزون خبر جانش فزون (همان / ۳۳۲۶)

۱۸. من غلبت علیه الغفلة مات قلبه.

۱۹. هوی پُر بسامدترین مفهوم در اخلاق رازی و ملاک وی در بیماری بودن حالات نفسانی است.

۲۰ ما به امور ناپایدار دل خوش کرده و به آرزوهای طولانی دل بسته ایم؛ همانگونه که انسان به خواب رفته، به رویایی که در خواب می بیند دلخوش است. روزهایت، ای غافل، در ندانم کاری و غفلت سپری می شود؛ شبها نیز در خواب می گذرد در حالی که ناگزیر، مرگ فرا می رسد.

۲۱. مثلاً ارنست بکر روان شناس در مقاله ای که با عنوان «وحشت / از مرگ» به فارسی ترجمه شده است، ترس از مرگ را به لحاظ روان شناختی بررسی نموده است. وی وجود آن را «در پس تمام کارکردهای بهنجار» لازم می داند «تا ارگانسیم برای خودپایی (صیانت نفس) مسلح گردد». (ص ۳۲۰)

منابع

قرآن کریم.

- ابن شعبه، حسن بن علی، (۱۳۷۸)، تحف العقول علی آل رسول (ص)، ترجمه احمد جنتی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ بین‌الملل.
- افلاطون، مجموعه آثار، (۱۳۷۵)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اونامونو، میگل.د، (۱۳۶۰)، درد جاودانگی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: امیرکبیر.
- بکر، ارنست، «وحشت از مرگ»، (۱۳۸۶)، ترجمه سامان توکلی، مرگ [مجموعه مقالات ارغنون]، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- تولستوی، لئو، مرگ ایوان ایلیچ، (۱۳۸۵)، ترجمه علی اصغر بهرامی، تهران، جوانه رشد.
- خوانساری، جمال‌الدین، (۱۳۶۵)، شرح غررالحکم و دررالکلم، تصحیح محدث ارموی، تهران، دانشگاه تهران.
- دینوری احمد بن داود، بی‌تا، اخبار الطوال، بغداد، المكتبة العربية، بی‌تا.
- رازی محمدبن زکریا، (۱۳۷۸)، الدراسة التحلیلیه للکتاب الطب الروحانی، به اهتمام مهدی محقق، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
- همو، السیره الفلسفیه، (۱۳۷۱)، تصحیح و مقدمه پُل کراوس، مترجم عباس اقبال، نویسنده شرح احوال و آثار و افکار مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- زمانی، کریم، (۱۳۸۲)، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ پنجم، تهران: اطلاعات.
- شوینهاور، آرتور، (۱۳۸۸)، «در تأیید و نفی خواهش زیستن»، مرگ [مجموعه مقالات ارغنون]، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- صنعتی، محمد، (۱۳۸۸)، «مرگ در اندیشه غرب»، مرگ [مجموعه مقالات ارغنون]، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۵۶)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- غزالی، محمد، (۲۰۰۴م)، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

-----، کیمیای سعادت، (۱۳۷۵)، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفا.

مسکویه، ابوعلی، (۱۳۸۹)، «رساله در ترس از مرگ»، تصحیح پوران زینالی، گزارش میراث، ش ۳۹، خرداد و تیر.

معمدی، (۱۳۷۹)، انسان و مرگ، تهران، مرکز.

مک گواری، جان، (۱۳۸۲)، الهیات اگزیستانسیالیستی، ترجمه مهدی دشت بزرگی، قم: بوستان کتاب.

مگی، براین، (۱۳۷۴)، مردان اندیشه، ترجمه عزت ا. فولادوند، تهران: طرح نو.

مولوی، جلال الدین، (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، باهتمام رینولد نیکلسون، تهران، قطره.

همو، غزلیات شمس تبریز، (۱۳۷۸)، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.

نیچه، فردریش، (۱۳۷۷)، **حکمت شادان**، ترجمه سعید کامران، جلال آل احمد، حامد فولادوند، تهران، جامی.

1. Epicurus, 1940, Letter to Menoeceus, trans. C. Bailey in W.J Oates (ed) The Stoic & Epicurean Philosophers, New York: The Modern Library, 1940.
2. Feldman, Fred, 1998, Death, Encyclopedia Routledge of philosophy, V2, ed by Edward Craig, London & New York: Routledge.
3. Goodman Lenn Evan, 1971. "The Epicurean Ethics of Mohammad Ibn Zakariyâ al-Razî, studia Islamica No.34.