

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۳۰

بررسی تطبیقی رویکردهای اندیشه اسلامی به قیامت و بازتاب آن

در مثنوی مولوی و گلشن راز شبستری

پروین گلی‌زاده^۱

چکیده:

نزدیک بودن عرفان با دین اسلام و ارتباط گسترده آموزه‌های عرفانی با مسائل شرعی و اصول خاص این دین و تأثیرپذیری شاعران، نویسندگان و به ویژه عرفا از مکاتب اسلامی و مبانی اعتقادی آن در طول تاریخ شعر و ادب پارسی همواره منجر به پیدایش آثاری جامع در حوزه عرفان ایرانی-اسلامی شده است. توانمندی خاص عرفا و بزرگان علم فلسفه و کلام سبب تلفیق این دو حوزه (عرفان و آموزه‌های اسلامی) با یکدیگر شده و بر شمول کلی این آثار نیز افزوده است. در این میان، مولانا و شبستری، صرف نظر از وجوه مشترک اعتقادی در ایدئولوژی و سبک شخصی خویش، با بهره‌گیری از مشرب عرفانی و اسلامی، توانسته‌اند در آثار برجای مانده از خویش، سیمایی کامل از اصول اعتقادی خود را ارائه دهند که اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی، از موضوعات مشترک در جهان‌بینی این دو عارف است. اگرچه میزان توجه به مسائل اعتقادی و نگرش فکری در مثنوی معنوی (به دلیل حجم بالای مطالب) بیشتر و در گلشن راز (به دلیل حجم محدود مطالب) بسیار کمتر از سایر موضوعات و مسائل متشابه است؛ اما می‌تواند پژوهش‌های تازه و بی‌نظیری را به خود اختصاص دهد که نگارندگان در این جستار، مسأله قیامت را در اندیشه مولانا و شبستری با استناد به اصول و آموزه‌های اسلامی به طور تطبیقی بررسی می‌کنند تا از این رهگذر برخی از اعتقادات و شالوده‌های فکری این قبیل شاعران عارف مشرب، بر مخاطبان آشکار شود.

کلید واژه‌ها:

مرگ، قیامت، معاد جسمانی و روحانی، مولانا، شبستری.

^۱ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید چمران اهواز. Dr_golizadeh@yahoo.com

پیشگفتار

ارتباط تنگاتنگ میان آموزه‌های اسلامی و مباحث عرفانی با یکدیگر از یک طرف و بستر و شالوده مناسب و مستعد عرفان ایرانی از طرف دیگر، منجر به اثرپذیری بالقوه ادب عرفانی ایران زمین از امور اسلامی و مسائل معنوی گردیده است همان‌گونه که شریف‌پور در این زمینه بر این باور است که قرآن کریم از آغاز وحی تاکنون در اندیشه، روح، زبان و زندگی مسلمانان نفوذ زیادی داشته و سبب ایجاد ریشه‌دارترین افکار و معارف و نغزترین ادبیات شده و بر افکار و آثار شاعران و نویسندگان ایرانی تأثیر شگرف و شگفتی داشته به گونه‌ای که بسیاری از متون ادب فارسی را بدون آشنایی با قرآن نمی‌توان به خوبی دریافت. (ر.ک: شریف‌پور، ۱۳۹۰: ۱۸۴-۱۸۳).

معاد و حقایق آخر زمان و به طور کلی فلسفه حیات و مرگ، یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های اسلامی است که در تصوّف و عرفان ایرانی نیز بازتاب گسترده‌ای داشته است و به نوعی یکی از شالوده‌های اساسی در جهان‌بینی عرفانی به شمار می‌رود. آنجا که سخن از کمال آدمی و موت ارادی است، سخن از اعتقاد راسخ انسان به معاد و حضور بنده در پیشگاه الهی است. درحقیقت تلاش مکاتب بشری و نیز تمامی ادیان، در رسانیدن انسان به کمال حقیقی و سرچشمه هستی است و آموزه‌های این مکاتب، جهت همین امر تدوین و پایه‌گذاری شده است. از طرفی می‌دانیم مثنوی معنوی به مثابه یک اثر بی‌بدیل در ادب عرفانی پارسی است که تقریباً تمامی امور و موضوعات مختلف را در بر گرفته و مولانا با مهارت بی‌نظیر خود در وصف، از کوچکترین مسأله چشم‌پوشی نکرده و تمامی مباحث را به طور کامل و دقیق بررسی کرده است. در مقابل، گلشن‌راز شبستری، با وجود حجم اندک، دریایی از علوم و مباحث گوناگون است که تمامی این موضوعات، با دقت و ظرافت خاصی در این کتاب به صورت خلاصه بیان و بررسی شده‌اند. شایان ذکر است که توجه به جنبه‌های بارز عرفانی در این دو کتاب، خصوصاً اندیشه وحدت وجودی حاکم بر ایدئولوژی هر دو عارف، توجه پژوهشگران را به مسائلی از قبیل آموزه‌های دینی و اصول خاص مطرح شده، تا اندازه‌ای پایین آورده است. این در حالی است که بستر مناسب این دو منبع و ذوق و اندیشه توانای هر دو شاعر، به خوبی توانسته است از عهده بیان مطالب برآید و همین امر سبب جامعیت و شمول کلی این آثار شده است.

هدف از پژوهش حاضر بررسی قیامت در آموزه‌های اسلامی و بیان قوانین خاص مربوط به این حوزه و بحث درباره‌ی اندیشه و نگرش فکری مولانا و شبستری است که به مسائل کمتر توجه شده در متون عرفانی نیز پرداخته می‌شود. آنچه در ادامه بیان می‌گردد، شرح جامع این اصل با استناد به

آیات و روایات (در بستر تعالیم اسلامی) دو کتاب، مثنوی و گلشن راز (در بستر آموزه‌های عرفانی-اسلامی) است.

تعریف قیامت

قیامت از ریشه «قیام» به معنای خیزش و برخاستن است؛ یعنی برخاستن از خاک و جهان مادی و حضور در جهان جاویدان و ابدی. حضرت علی (ع) در نهج البلاغه ذیل خطبه (۱۰۲) در تعریف قیامت می‌فرماید: «روزی که حق تعالی پیشینیان و پسینیان را در آن گرد آورد و برای رسیدگی به حساب کار و پرداخت پاداش کار، آنان فروتنانه بر پا باشند، عرق تا گوشه دهانشان روان و زمین زیر پایشان لرزان است و نیکو حال‌ترین آنان کسی است که جای نهادن دو پای بیابد و برای جان خود فراخ جایی تهیه کند».

آنچه از تعاریف ذکر شده در باب قیامت در قرآن و روایات و نیز در آثار مختلف برجای مانده از بزرگان مشهود است این می‌باشد که در چنین روزی، حوادثی مهیب به وقوع می‌پیوندد و آدمی از آن گریزی ندارد و پناهگاهی نمی‌یابد. در این روز، تمامی دنیا ویران می‌گردد و تمامی پدیده‌های مادی و دنیوی نابود می‌شوند و آدمیان همگی در پیشگاه خدای یگانه جهت حساب اعمال و رسیدن به جایگاه نهایی خود حاضر می‌گردند. همچنین مطابق با آیات و روایات از جمله آیه (۴) سوره مبارکه «معارج»، این روز یک روز بسیار طولانی و سخت معرفی شده است و در تفسیرهای مختلف، از اعداد متفاوتی برای طول آن روز استفاده شده و تعدادی از منابع حتی طول آن را معادل پنجاه هزار سال دانسته‌اند؛ البته واضح است که تعبیر پنجاه هزار و ارقامی از این دست، برای بیان کثرت و در حقیقت نمادی از طولانی بودن روز قیامت است. بر اساس روایات مختلف، در روز قیامت، پنجاه موقف وجود دارد و هر موقف به اندازه یک هزار سال طول می‌کشد.^۱

مطابق با آیات و روایات، وقوع قیامت، شامل مراحل و درجات خاصی است که بر طبق تعبیر قرآن (سوره مبارکه محمد - آیه ۱۸) از آن‌ها تحت عنوان «اشراط الساعه» یاد شده است. «اشراط الساعه» بر مجموعه حوادثی اطلاق می‌شود که پیش از واقعه عظیم قیامت اتفاق خواهد افتاد. «اشراط» از نظر لغوی جمع «شرط» به معنای «علامت» است. معنای اصلی این واژه همان شرط است و شرط، عاملی است که وجود امری به تحقق آن بستگی دارد. دلیل پیوند معنایی شرط با علامت این است که تحقق شرط، علامت تحقق امری است که به وجود آمدنش منوط به آن شرط است. بدین سان

^۱ - جهت آگاهی بیشتر در خصوص طول روز قیامت و بحث‌های مفصل در این زمینه ر.ک: العروسی الحویزی، (۱۳۸۳) و مکارم شیرازی، (بی‌تا).

اشراط الساعه مجموعه حوادثی است که تحقق آن‌ها نشانه وقوع قیامت است» (مطهری‌نیا، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۴).^۱ در قرآن کریم نشانه‌های قیامت در سه مرحله ظهور می‌یابد:

الف) حوادث آخر زمان: نظیر طلوع خورشید از مغرب (انعام/۱۵۸) و دود در آسمان (دخان/۱۰)؛
ب) حوادث لحظه وقوع: نظیر درهم کوبیده شدن کوه‌ها (مزمل/۱۴)، برافروخته شدن دریاها (انفطار/۳)، زلزله‌های عظیم و ویرانگر (حج/۱)، تاریک شدن خورشید و ماه (تکویر/۱۰۲)، شکافته شدن آسمان (انشقاق/۱)

پ) حوادث آغاز رستاخیز و بازگشت به جهان ابدی: نظیر حضور در پیشگاه حق (ابراهیم/۴۸) در قرآن کریم حدود (۷۰) اسم به قیامت اختصاص داده شده است و در این میان، پرکاربردترین و رایج‌ترین اسامی به ترتیب، یوم‌القیامه (۷۰ مرتبه) و الساعه (۳۰ مرتبه) می‌باشند؛ دیگر اسامی عبارتند از: یوم‌الحساب (غافر، ۲۷)؛ یوم‌الدین (حمد، ۴)؛ یوم‌الجمع (تغابن، ۹)؛ یوم‌الفصل (نبا، ۱۷)، یوم‌الخروج (ق، ۴۲)، یوم‌الموعود (بروج، ۲)، یوم‌الخلود (ق، ۳۴)، یوم‌الحسره (مریم، ۳۹)، یوم‌التغابن (تغابن، ۹)، یوم‌التناد (مؤمن، ۳۲)، یوم‌التلاق (مؤمن، ۱۵)، یوم‌الازفه (مؤمن، ۱۸)، یوم‌الوعید (ق، ۲۰)، یوم‌الحق (نبا، ۳۹)، یوم‌البعث (روم، ۵۶)، الحاقه (حاقه، ۱)، الدار‌الآخرة (بقره، ۹۴)، الساعه (انعام، ۳۱)، الصاخه (عبس، ۳۳)، الطامه‌الکبری (نازعات، ۳۴)، الغاشیه (غاشیه، ۱)، القارعه (حاقه، ۴)، الميعاد (آل عمران، ۹)، الواقعه (واقعه، ۱)، الیوم‌الآخر (بقره، ۸)، یوم‌الوقت‌المعلوم (حجر/۳۷)، یوم تبلی السرائر (طارق/۹).

این که قیامت در قرآن کریم با نام‌ها و عنوان‌های مختلف خوانده شده است هر کدام از آنها نشان دهنده وضع و نظام مخصوص حاکم بر آن است؛ مثلاً از آن جهت که ترتیب زمانی در روز قیامت نقض می‌گردد و همه در پیشگاه الهی حاضر می‌شوند «روز حشر»، «روز جمع» و «روز تلاقی» خوانده شده است؛ یا از آن جهت که پرده‌ها فرو می‌افتند و حقایق آشکار می‌گردند «یوم تبلی السرائر» نامیده شده است؛ همچنین به جهت فناپذیر بودن، «یوم‌الخلود» نامیده شده است؛ علاوه بر این، در این روز نتایج معاملات آدمی با پروردگار آشکار می‌شود و کسانی که زندگی اخروی خویش را به بهای اندک زندگی مادی و دنیوی فروخته‌اند دچار حسرت و پشیمانی می‌گردند و به نوعی مغبون واقعی می‌باشند و از بدین سبب، آن را «یوم‌التغابن» و «یوم‌الحسره» نامیده‌اند. مولانا در مثنوی با بهره‌گیری از آیات قرآن در توصیف قیامت می‌گوید:

همچو عرصه پهن روز رستاخیز نه گو و نه پشته نه جای عریض

^۱ - به نقل از: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۱۸.

بررسی تطبیقی رویکردهای اندیشه اسلامی به قیامت و بازتاب آن در مثنوی مولوی.../ ۱۶۱

گفت یزدان وصف این جای حرج بهر محشر لاتری فیها عوج
(مولوی، ۱۳۶۹، دفتر ۵: ابیات ۱۸۵-۱۸۴)

آشکار شدن حقایق

یکی از ویژگی‌های روز قیامت که در آیات و روایات نیز بیان شده این است که در چنین روزی پرده‌ها فرو می‌افتد و حقایق آشکار می‌شود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق، ۹) شبستری در گلشن راز به این امر اشاره می‌کند و می‌گوید:

چو عریان گردد از پیراهن تن شود عیب و هنر یکباره روشن
تنت باشد ولیکن بی کدورت که بنماید از او چون آب صورت
(لاهیجی، ۱۳۸۵: ابیات ۶۸۶-۶۸۵)

و مولانا نیز در این زمینه می‌گوید:

رازها را می‌کند حق آشکار چون بخواهد رُست، تخم بدمکار
(مولوی، ۱۳۶۹، دفتر ۴: بیت ۳۹۷۱)

تجسّم اعمال^۱

فلسفه تجسّم اعمال یکی از کلیدی‌ترین مسائل در خصوص قیامت و بازتاب اعمال و رفتار آدمی است. با استناد به آیات و روایات، تمامی رفتارها و حرکات آدمی در این دنیا به نوعی ذخیره-ای معنوی برای روز رستاخیز محسوب می‌گردد و سنجش اعمال و پاداش و جزای الهی بر مبنای اعمال و نیات انسان صورت می‌گیرد.

در قرآن کریم در آیات متفاوتی به این امر به طور مستقیم اشاره شده است؛ از جمله در سوره آل عمران در آیه شماره (۳۰) ضمن اشاره به اصل تجسّم اعمال، خداوند می‌فرماید در آن روز بنده آرزو می‌کند که ای کاش میان او و اعمالش مدت زمان درازی می‌بود و قیامت به تأخیر می‌افتاد. در سوره کهف آیه (۴۹) نیز به کتاب (نامه) اعمال بندگان اشاره شده است که در روز قیامت پیش رویشان نهاده می‌شود و گنهکاران و نیکوکاران درمی‌یابند که خداوند ذره‌ای چشم‌پوشی نکرده است و اکنون همه این اعمال مصداق قضاوت حق تعالی و نیز معیار پاداش و جزا قرار گرفته‌اند. در کلام و اندیشه ائمه اطهار و معصومین علیهم السلام نیز این امر بازتاب گسترده‌ای داشته است از جمله

^۱- جهت آگاهی بیشتر در این زمینه بنگرید به: فرمانی، (۱۳۹۲) و وحدانی، (۱۳۹۲).

پیامبر (ص) می‌فرماید: «ناچار با تو همنشینی دفن خواهد شد که آن زنده است و تو مرده‌ای! پس اگر خوب و کریم باشد، تو را گرامی خواهد داشت و اگر پست باشد، به تو بدی خواهد کرد و محشور نمی‌شود مگر با تو و آن همان عمل توست» (مجلسی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۷)؛ همچنین در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «هنگامی که مؤمن از قبر خود خارج می‌شود، همراه او مثالی نیز خارج می‌شود که به او می‌گوید: مژده باد بر کرامتی از خدا و سرور و شادمانی و همواره با آن مؤمن است، پس آن مؤمن می‌گوید: تو کیستی؟ می‌گوید: من همان شادمانی هستم که تو در دنیا بر دل برادرانت وارد کردی، من از آن آفریده شده‌ام» (کلینی، بی‌تا، ج ۲: ۱۹۲) پس با استناد به آیات و روایات، «پاداشی که خوبان و بدان در قیامت به آن خواهند رسید و نعمت یا عذابی که به آن‌ها داده خواهد شد، چیزی جز تجسم اعمال آن‌ها در دنیا و عینیت یافتن کارهای خوب و بد آن‌ها نیست؛ یعنی نعمتی که به مؤمن داده می‌شود و یا عذابی که گرفتار آن می‌گردد عین همان عمل او در دنیا است که تبدیل به نعمت یا عذاب شده است» (جعفری، ۱۳۸۵: ۲۴-۲۳).

اینکه در احادیث و روایات مختلف به صورتی نمادین، دنیا به مثابه مزرعه‌ای برای آخرت و در مقابل، زندگی دنیوی به عنوان توشه‌ای برای روز حساب دانسته شده درحقیقت ناشی از همین اصل تجسم اعمال و بازتاب آن‌ها در روز قیامت و جهان آخرت است. به دیگر سخن می‌توان گفت: «اعمال خوب و بد انسان در این جهان به صورت انرژی باقی می‌ماند و در عالم برزخ و قیامت تبدیل به صورتی می‌شود که متناسب با آن عالم است و همراه انسان خواهد بود و درواقع نعمت بهشتی و عذاب دوزخ، همان اعمالی است که در این دنیا انجام داده است» (همان، ۲۷).

این مسأله در مثنوی معنوی و گلشن راز نیز مکرر بیان گردیده و مولانا و شبستری، هرکدام به طور ضمنی، به حقایق و اصول این رویداد اشاره کرده‌اند. لاهیجی در شرح گلشن راز ذیل همین عنوان می‌نویسد: «چنانچه قوت باطنیت مبداء در معاش بروفق این نشأه حسّی ظهور یافت، دگر باره قوت باطنیت معاش بدنی و انفسی در معاد بر وفق آن نشأه اخروی و معادی به فعل آید و اخلاق و اعمال مناسب آن نشأه، مجسم و مشخص گردد؛ مانند آن که اگر بر شخصی عشق و محبت غالب بود، به صورت جوی‌های شراب ظاهر گردد و گاه به صورت اشتران مست پیدا آید، و اذکار و تسبیح به صورت انگور و سیب ظهور یابد؛ و لذت طاعت و عبادت به صورت گل‌های رنگارنگ هویدا شود». (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۴۴۲) مولانا درباره تجسم اعمال در روز قیامت می‌گوید:

نفس ما را صورت خسر بدهد او ز آن که صورت‌ها کند بر وفق خسر
این بود اظهار سرّ در رستخیز الله از تن چوون خسر گریز

بررسی تطبیقی رویکردهای اندیشه اسلامی به قیامت و بازتاب آن در مثنوی مولوی.../۱۶۳

(مولوی، ۱۳۶۹، دفتر ۵: آیات ۱۳۹۷-۱۳۹۶)

شبهت‌ری نیز در این زمینه می‌گوید:

همه افعال و اقوال مدختر هویدا گردد اندر روز محشر
همه پیدا شود آنجا ضمائر فرو خوان آیت تلبی السرائر
دگر باره به وفق عالم خاص شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۶۸۴ و ۶۸۸-۶۸۷)

با توجه به مسأله تجسم اعمال بد و نیک، بهشت و دوزخ نیز در حقیقت تعبیری از این اصل در جهان‌بینی عرفانی - اسلامی است. در فرهنگ اسلامی همواره به مسأله بهشت و دوزخ توجه فراوان شده و در آیات و احادیث به طور مکرر به این امر اشاره شده است. در قرآن کریم، بزرگ‌ترین منبع و مرجع اسلامی، آیات بی‌شماری به توصیف بهشت و دوزخ و بیان ویژگی‌های آن‌ها اختصاص یافته است؛ از جمله آیات زیر:

«لِيَدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (فتح، ۵)

«جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلَوْلُؤًا» (فاطر، ۳۳)

«يَوْمَ يَحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ» (توبه، ۳۵)

از این رهگذر در حیطه آثار ادبی نیز همواره به این مقوله توجه شده و به جنبه‌های مختلف آن اشاره گردیده است. کم‌دی الهی دانته^۱، ارداویراف نامه زرتشت بهرام و رساله الغفران از ابوالعلاء معری نمونه‌هایی از این قبیل آثار بر جای مانده هستند؛ اما آنچه که در جهان‌بینی عرفانی با استناد به روایات در زمینه بهشت و دوزخ مورد توجه قرار گرفته، مسأله تجسم اعمال است. «همیشه بهشت و دوزخ رمزی است برای انسان‌های مذهبی و حتی غیرمذهبی این که بهشت یا دوزخ جنبه روحانی دارد یا جسمانی نیز از موردهایی است که پیرامون آن، ادیان مختلف بحث کرده‌اند و حاصل آن مکتوباتی است که بر جای مانده است. دوزخ و بهشت نزد زرتشت به صورت یکی از پایه‌های اصلی دین مورد توجه بوده است. در اوستا، یشت‌ها و حتی تورات و اناجیل اربعه پیرامون دوزخ و بهشت عقاید مختلفی ابراز شده است. از انبیای بنی اسرائیل در زمینه رستاخیز و کیفیات آن مکتوباتی به جا مانده است.» (آذر، ۱۳۷۸: ۶، ۱۵) بر همین اساس بهشت را منبع صدور افعال نیک و تجسم صور حسنه و در مقابل، جهنم را منبع صدور شرور و تجسم ملکات نفسانی دانسته‌اند. مولانا

ملاحسین کاشفی در این زمینه می‌گوید:

^۱ . Danteh.

«بدان که نزد جمهور محققان بهشت چهار است: یکی جنت الافعال و آن را جنت صوریه و جنت الاعمال نیز می‌گویند و بهشتی که زبان شریعت نشان می‌دهد که دار نعیم است و مطاعم سازگار و مشارب خوش‌گوار و ملابس سفیه و مناكح بهبه دارد که «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُیْ أَنْفُسُكُمْ» اشارت بدین است و این جنت نفس است. دوم: جنت وراثت و آن نتیجه اخلاق حمیده است و حصول این اخلاق به کمال متابعت حضرت رسالت (ص) تواند بود و اهل وراثت علمای ربّانی باشند که «أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ» سوم: جنت‌الصفات است و آن را جنت معنوی نیز گویند و آن از تجلیات اسماء و صفات الهیه است و این جنت دل باشد که «فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَ أَدْخُلِیْ جَنَّتِیْ» چهارم: جنت‌الذات و آن مشاهده جمال احدیت است و آن جنت روح است و گفته‌اند: جنت عبارت است از قرب حق تعالی با تفاوت درجات آن؛ چنان که دوزخ اشاره شده است به بعد و حرمان از آن حضرت با اختلاف درکات آن و حقیقت دوزخ احتراق محجوبان است به صورت نفوس و شرر طبایع ایشان و رسوخ هیئات ردیه که متعلق است به امور سفلی در ایشان» (کاشفی، ۱۳۸۳: ۱۲۱-۱۲۰) شبستری نیز بهشت را تجسم اعمال نیک و جهنم را تجسم اعمال بد می‌داند و می‌گوید:

چنان کز ظلم شد دوزخ مهیا بهشت آمد همیشه عدل را جا
 جزای عدل نور و رحمت آمد سزای ظلم لعن و نفرت آمد
 (لاهیجی، ۱۳۸۵: ابیات ۶۰۸-۶۰۷)

و در جای دیگر، برزخ را حائل و واسطه میان این دو و نماینده تعینات و من و تو می‌داند:
 بود هستی بهشت امکان چو دوزخ من و تو در میان مانند برزخ
 (همان، بیت ۳۰۱)

و این همان چیزی است که دانه نیز در کمدی الهی به آن اشاره کرده است. از طرفی توارد و تقابل زمانی در دوره حیات شبستری و دانه و نیز تدوین آثار گلشن راز و کمدی الهی منجر به پیدایش وجوه مشترک طبیعی بین این دو اثر گردیده است. «در حقیقت دوزخ دانه تجلی رذایل بشری است؛ برزخ، گذشتن از این رذایل است و بهشت جای پاکان و دور شدگان از خصائص شیطانی و کسانی است که به فضایل انسانی گرویده‌اند.» (آذر، ۱۳۸۷: ۶، ۱۳) مسأله تجسم اعمال در روز قیامت در آیات و روایات نیز بازتاب وسیعی داشته است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَأَذِیْنَ الْوُحُوشِ حُشِرَاتٍ» (تکویر، ۵) و پیامبر اکرم (ص) نیز در این زمینه چنین فرموده است:

«مردم در قیامت به ده صنف محشور می‌شوند. سخن‌چین‌ها به شکل بوزینه و خورندگان اموال به شکل خوک و خورندگان ربا منکوس و آویزان با سر و تجاوزکاران از حکم الهی کور و اهل عجب و خودبینی لال و قضات ظالم و عالمان بی عمل به شکل جوندگان زبان و آزار دهنده همسایه بدون دست و پا و سخن‌چینان فتنه‌گر آویزان بر شاخه‌های آتش و اهل شهوت بد بو و اهل فخر با لباس آتشین» (آملی، ۱۳۷۸: ۱۶) بر همین اساس بهشت، تجسم روح پاک و تعالی یافته و جهنم، تجسم نفس دون و خبیث است. مولانا در این زمینه می‌گوید:

صورت نفس ار بجویی ای پسر! قصّه دوزخ بخوان با هفت در
آن که بوده است امّه الهاویّه هاویّه آید مر او را زاویه
(مولوی، ۱۳۶۹، دفتر ۱: ابیات ۷۸۱ و ۷۸۳)
بی مرادی شد قلاووز بهشت حفت الجنه شنو ای خوش سرشت
(همان، دفتر ۳: بیت ۴۴۷۰)

وی هم چنین دنیا پرستان و قدرتمندان را هیزم دوزخ و طعمه سگ‌های آن می‌داند:

گر نباشد جاه فرعون و سری از کجا یابد جهنم پروری؟
فرهش کن آن گهش کش ای قصاب ز آن که بی برگ‌اند در دوزخ کلاب
(همان، دفتر ۴: ابیات ۱۰۷۶-۱۰۷۷)

مولانا همچنین در دفتر چهارم با استناد به آیه «۱۵» سوره «محمد» که در آن از چهارجوی جاری در بهشت سخن به میان آمده است، این جوی‌ها را تعبیری از فضایل مومنان می‌داند و از یزدان پاک تقاضای پاک‌ی درون و رسیدن به این فضایل را می‌کند و می‌گوید:

بو که از تأثیر جوی انگبین شهد گردد در تنم این زهر کین
یا ز عکس جوی آن پاکیزه شیر پرورش یابد دمی عقل اسیر
یا بود کز عکس آن جوه‌های خمر مست گردم، بو برم از ذوق امر
یا بود کز لطف آن جوه‌های آب تازگی یابد تن شوره خراب
(همان، دفتر ۴: ابیات ۲۵۲۱-۲۵۱۸)

وی همچنین در (دفتر چهارم، ابیات ۲۷۱۶-۲۷۱۰) بیان می‌کند که دوزخ از فرد مؤمن می‌گریزد، آن گونه که مؤمن از دوزخ و آتش آن می‌گریزد، زیرا نور مؤمن و پاک‌ی او شعله آتش جهنم را

خاموش می‌کند. «لذا آنچه از ملکات در انسان هست، این ملکات بذر است و بذر، در ظرف قیامت بروز و ظهور می‌یابد. اعمال و اوصاف انسانی بذر است، این وقتی در ظرف قیامت قرار می‌گیرد، صورت می‌یابد. لذا انسان خالق بهشت و جهنم خودش می‌باشد، خالق لذات و آلام خودش می‌باشد. هر چه انسان در دنیا و قیامت می‌کشد، از خود می‌کشد نه از غیر» (آملی، ۱۳۷۸: ۲۱)

مواقف قیامت

در تعریف مواقف آمده است که: «بعد از آن که مردم در صحرای محشر جمع شدند، تا رسیدن به جایگاه نهایی موافقی وجود دارد که باید از آن‌ها بگذرند» (رشاد، ۱۳۸۵، ج ۵: ۴۱۲). شبستری شرط اصلی گذشتن از مواقف قیامت را در آشنایی با سرّ وحدت و آگاهی از حقایق الهی می‌داند و می‌گوید:

کسی بر سرّ وحدت گشت واقف که او واقف نشد اندر مواقف
(لاهیجی، ۱۳۸۵: بیت ۳۹۵)

همانطور که می‌دانیم اقوال در خصوص مواقف قیامت بسیار متفاوت است و این جایگاه‌ها به بخش‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که در این زمینه به مواردی از مثنوی معنوی و گلشن راز اشاره می‌شود:

۴-۱- نامه اعمال

در قرآن کریم از این موضوع، تحت عنوان «کتاب» یاد شده است از جمله در سوره کهف آیه (۴۹)؛ در تعریف نامه (کتاب) اعمال چنین آمده است: «نامه اعمال به معنای دفتر و کتاب دنیایی که کردار انسان در آن نگارش یابد نیست بلکه در آیات قیامت سخن از کتابت اعمال است و کتابت به معنای ثبت کردن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۲۵). بر مبنای تعریف ذکر شده درمی‌یابیم که کتابت اعمال در روز قیامت در حقیقت فهرست ثبت شده تمامی اعمال و رفتار آدمی در دنیای مادی است که ملاک و معیار سنجش اعمال وی به طور دقیق قرار می‌گیرد و جایگاه نهایی آن را مشخص می‌کند. مولانا در مثنوی، به حشر بندگان در روز قیامت و تقسیم بندی اعمالشان به نیک و بد اشاره می‌کند و بیان می‌نماید که در محک و میزان سنجش اعمال براساس نامه (کتاب) ثبت شده در پیشگاه حق، نیکوکاران به پاداش الهی و گنهکاران به عقوبت پروردگار جزا می‌یابند:

چون برآید آفتاب رستخیز برجهند از خاک، زشت و خوب تیز
سوی دیوان قضا پویان شوند نقد نیک و بد به کوره می‌روند

بررسی تطبیقی رویکردهای اندیشه اسلامی به قیامت و بازتاب آن در مثنوی مولوی.../۱۶۷

نقد نیکو، شادمان و ناز ناز نقد قلب اندر زحیر و در گداز
لحظه لحظه امتحان‌ها می‌رسد سر دل‌ها می‌نماید در جسد
(مولوی، ۱۳۶۹، دفتر ۵: ابیات ۱۸۰۱-۱۷۹۸)

وی همچنین به نامه اعمال بندگان در روز قیامت اشاره مستقیم می‌کند و بیان می‌نماید که اعمال بد و نیک آدمی معیار سنجش و حسابرسی قرار گرفته و حقایق رفتار آدمی در روز قیامت بر وی مکشوف می‌گردد:

در کفش بنهند نامه بخل و جود فسق و تقوی آنچه دی خو کرده بود
چون شود بیدار در خواب او سحر بازآید سوی او آن خیر و شر
گر ریاضت داده باشد خوی خویش وقت بیداری همان آید به پیش
ور بد او دی خام و زشت و در ضلال چون عزا، نامه سیه یابد شمال
(همان، ابیات ۱۷۸۷-۱۷۸۴)

مولوی همچنین به اصحاب یمین و شمال نیز اشاره می‌کند و می‌گوید:

آن چنان نامه‌ی پلید پر و بال در یمین ناید، درآید در شمال
خود همین جا نامه خود را بین دست چپ را شاید آن یا در یمین؟
موزه چپ، کفش چپ، هم در دکان آن چپ دانسی‌ش، پیش از امتحان
چون نباشی راست می‌دان که چپی هست پیدا نعره شیر و کپی
(همان، ابیات ۲۱۵۹-۲۱۵۶)

۲-۴- حسابرسی اعمال

علّامه طباطبایی در خصوص حسابرسی اعمال در قیامت می‌فرماید: «مراد از وقوع حساب در روز قیامت آن است که نتایج امور در آن روز به تمام معنی حقیقتاً ظاهر می‌گردد که در واقع ظهور نتیجه خلقت و وصول ممکنات است به غایت سیر خویش در طریقی که از پروردگار شروع و به وی ختم می‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۵۹). در قرآن کریم نیز از جمله در سوره مبارکه زلزال، آیات (۷-۸) به سنجش و حسابرسی دقیق اعمال انسان در روز قیامت اشاره شده است و حتی از کوچکترین رفتار وی نیز چشم‌پوشی نمی‌شود و به حساب تمامی اعمال و رفتار آدمی به طور دقیق رسیدگی می‌شود. به طور کلی در قرآن کریم، (۲۳) مرتبه لفظ «میزان» و (۵۱) مرتبه لفظ «حساب»

به کار رفته و این بیانگر اهمیت این مسأله نزد باری تعالی است. مولانا به حضور بندگان در پیشگاه حق تعالی در روز قیامت و پرسش پروردگار از آنان در خصوص اعمالشان اشاره می‌کند و می‌گوید:

چون قیامت پیش حق صف‌ها زده	در حساب و در مناجات آمده
ایستاده پیش یزدان اشک ریز	بر مثال راست‌خیز رست‌خیز
حق همی گوید چه آوردی مرا؟	اندر این مهلت که دادم مر تو را
عمر خود را در چه پایان برده‌ای؟	قوت و قوت در چه فانی کرده‌ای؟
گوهر دیده کجا فرسوده‌ای؟	پنج حس را در کجا پالوده‌ای؟

(مولوی، ۱۳۶۹، دفتر ۳: ابیات ۲۱۵۳-۲۱۴۹)

همانطوری که در آیات و روایات اشاره شده است، اعضای بدن آدمی بر اعمال وی در روز قیامت، شهادت و گواهی می‌دهند؛ مولانا نیز در مثنوی به این حقیقت اشاره می‌کند و می‌گوید:

دست و پا بدهد گواهی با بیان	بر فساد او، به پیش مستعان
دست گوید: من چنین دزدیده‌ام	لب بگوید: من چنین پرسیده‌ام
پای گوید: من شدستم تا منی	فرج گوید: من بکردستم زنی
چشم گوید: کرده‌ام غمزه حرام	گوش گوید: چیده‌ام سوء الکلام

(همان، دفتر ۵، ابیات ۲۲۱۷-۲۲۱۴)

شفاعت انبیا و اولیا از مواردی است که در آیات و روایات به آن اشاره شده است. مولانا نیز در مثنوی به حسابرسی اعمال در روز قیامت اشاره کرده و موضوع شفاعت را یادآوری نموده است.

گفت پیغمبر: که روز رستخیز	کی گذارم مجرمان را اشک‌ریز؟
من شفیع عاصیان باشم به جان	تار هانم‌شان ز اشکنجه گران
عاصیان و اهل کبایر را به جهد	وارهانم از عتاب نقض عهد
صالحان امم خود فارغند	از شفاعت‌های من روز گزند
بل که ایشان را شفاعت‌ها بود	گفتشان چون حکم نافذ می‌رود

(همان، دفتر ۳، ابیات ۱۷۸۹-۱۷۸۵)

یکی از مواقف مهم در روز قیامت، گذشتن از پل صراط است. با استناد به آیات و روایات، پل صراط (چینود پل) پلی به غایت باریک و کم عرض است که در مسیر عبور بندگان از مراحل مختلف قیامت قرار دارد به گونه‌ای که «همه را بر صراط، گذر فرمایند و صراط باریک‌تر از موی و تیزتر از شمشیر بود. هرکه در این عالم بر صراط مستقیم راست ایستاده باشد، به آسانی بر آن صراط بگذرد و هرکه راه راست نداشته باشد، بر صراط راه نیابد و به دوزخ افتد» (غزالی، بی تا، ج: ۱، ۱۱۳). مولانا در مثنوی معنوی نیز این لفظ را به کار برده است:

در ره اسلام و بر پل صراط در سر آید همچو آن خراسان
(همان، دفتر ۲، بیت ۲۵۵)

شیخ شبستری نیز دو بار این لفظ را در گلشن راز به کار برده است:

چو کرد او بر صراط حق اقامت به امر «فاستقم» می داشت قامت
(شبستری، ۱۳۸۵: بیت ۳۸۱)

میانہ چون «صراط‌المستقیم» است ز هر دو جانبش قعر جحیم است
(همان، بیت ۶۰۳)

قیامت کبرا و صغرا^۱

در تعبیر صوفیه، قیامت بر سه مرتبه اطلاق می‌شود؛ شیخ عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات می‌گوید: «قیامت، برانگیخته شدن است به حیات ابدیه بعد از موت و این بر سه قسم است: اول انبعاث است بعد از موت طبیعی به حیات برزخی یا علوی یا سفلی بحسب حال میت در حیات دنیوی؛ چنان که حضرت رسالت - علیه السلام - فرمود که: «كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ وَ كَمَا تَمُوتُونَ تَبْعَثُونَ» و این قیامت صغراست، و اشارت بدین قیامت است که آن حضرت فرمود که: «مَنْ مَاتَ قَامَتْ قِيَامَهُ».

دوم انبعاث است بعد از موت ارادی به حیات ابدیه قلبیه در عالم قدس کما قیل: «مُتَّ بِالْإِرَادَةِ تُحْيَى بِالطَّبِيعَةِ» و این قیامت وسطاست و اشارت به این قیامت است آنچه حضرت عزت - عز شأنه - می‌فرماید که: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ».

سیوم انبعاث است بعد از فناء فی الله به حیات حقیقه بقاء بالله و این قیامت کبراست و اشارت به این قیامت است که: «فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ الْكُبْرَى» (کاشانی، ۱۳۵۴: ۹-۱۶۸) شبستری از قیامت صغرا به مرگ تعبیر کرده است و در بیان تطابق آن با قیامت کبرا (روز حشر) می‌گوید:

^۱ - جهت آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک: مکارم شیرازی، (۱۳۸۳) و شریعتی سبزواری، (۱۳۸۰).

تنت در وقت مردن از ندامت
 دماغ آشفته و جان تیره گردد
 مسامت گردد از خوی همچو دریا
 شود از جان کنش ای مرد مسکین
 به هم پیچیده گردد ساق با ساق
 چو روح از تن بکلیت جدا شد
 بدین منوال باشد حال عالم
 بلرزد چون زمین روز قیامت
 حواست همچو انجم تیره گردد
 تو در وی غرقه گشته بی سر و پا
 ز سستی استخوانها پشم رنگین
 همه جفتی شود از جفت خود طاق
 زمینت قاع صفصف لاتری شد
 که تو در خویش می بینی در آن دم
 (لاهیجی، ۱۳۸۵: ایات ۶۶۷-۶۶۱)

اما مولانا در (دفتره، ایات ۱۷۹۶-۱۷۸۹) قیامت صغرا را به معنی خواب گرفته است، به جهت آن که گفته‌اند: «النوم أخو الموت» و در بیان تفاوت آن با قیامت کبرا می‌گوید که در این دنیا ما نامه اعمال خود را به صورت یک تخیل طرح می‌کنیم، مثلاً خواب‌های خوب یا بد می‌بینیم؛ اما در آن دنیا و در روز قیامت، نامه اعمال خویش و نیز داوری پروردگار را عیان می‌بینیم و به جزا یا پاداش اعمالمان هم می‌رسیم. در مقابل، شبستری در ایات (۱۷۶-۱۷۴) از خواب تعبیر به قیامت وسطی می‌کند؛ ولی در بیان تفاوت خواب با قیامت کبرا، همان دلیلی را می‌آورد که مولانا بدان اشاره کرده است پس نگرش هردو در این زمینه تقریباً یکسان است. شبستری در رساله حق‌الیقین، قیامت کبرا را بر سه قسم می‌داند: «اول آن که در هر طرفه‌العین بنسبت با هر شخصی و بنسبت با جمیع عالم واقع می‌شود. دوم آن که مخصوص است به عارف بعد از مرگ اختیاری، به حسب ترقی و تجدد احوال و سرعت سریان و کشف اسرار. سوم مشترک است میان اشخاص انسانی و مخصوص به نوع انسانی است بعد از موت طبیعی.» (شبستری، ۱۳۵۴: ۴۳-۴۴) وی همچنین معتقد است که چون فنا و تجدد عالم ممکن است این شبهه ایجاد شود که قیامت کبرا نیز همین است، بنابراین در بیان تفاوت میان این دو با هم می‌گوید که: فنا و تجدد عالم پیوسته در نشأه اولی و روز عمل است، در صورتی که قیامت کبرا در نشأه ثانیه و روز جزاست:

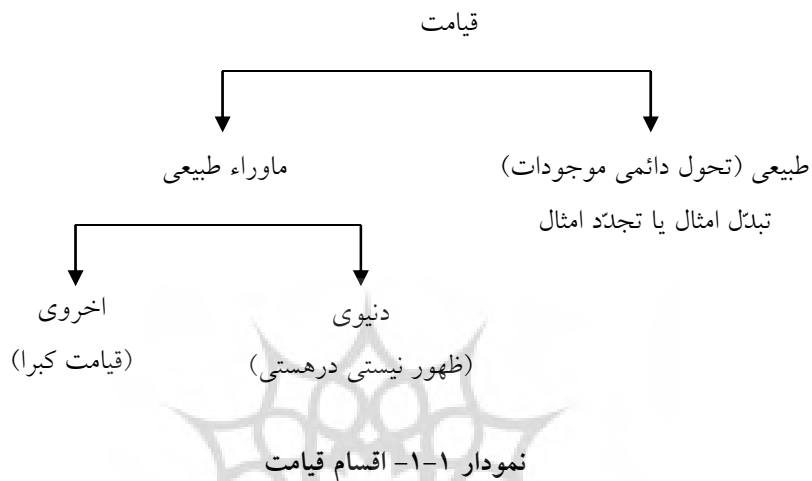
ولیکن طامه الکبری نه این است
 از آن تا این بسی فرق است زنهار
 که این یوم عمل و آن یوم دین است
 به نادانی مکن خود را گرفتار
 نظر بگشای در تفصیل و اجمال
 نگر در ساعت و روز و مه و سال

(شبستری، ۱۳۸۵: آیات ۶۴۹-۶۴۷)

ولی مولانا فنا و تجدد عالم را برهان وجود قیامت کبرا می‌داند:

این بهار نوز بعد برگ ریز هست برهان وجود رستخیز

(مولوی، ۱۳۶۹، دفتر ۵: بیت ۳۹۷۳)



نتیجه‌گیری:

براساس پژوهش صورت گرفته چنین استنباط می‌شود که:

مولانا و شبستری، هر دو، با آگاهی کامل از اصول و آموزه‌های اسلامی، مبانی اعتقادی و نیز تفسیر آیات و روایات، هر کدام به تنهایی، به خوبی توانسته‌اند از عهده بیان مطالب و حقایق موجود در این زمینه برآیند. روش کار و شیوه بیان مولانا در پاره‌ای از موارد، مستقیم و صریح و در برخی از امور، با استفاده از زبان تمثیل و اشاره است. نکته بسیار مهم در خصوص شبستری، برداشت‌های خاص عرفانی وی از قیامت و معاد جسمانی و مرتبط دانستن با موضوعات ظریف عرفانی و مسائل کلامی است. نتایج حاصل از مطالعه حاضر، روشن می‌کند که مسأله تجسم اعمال، یکی از محوری‌ترین مسائل در جهان‌بینی اعتقادی هر دو شاعر است و در خصوص قیامت کبرا و صغرا، تفاوت‌هایی میان محورهای اعتقادی هر دو وجود دارد و این موضوع یکی از بحث برانگیزترین مباحث، نه تنها در نگرش فکری مولانا و شبستری، بلکه بین دیگر شاعران، عارفان و نیز متخصصان امور دینی است.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- آذر، امیر اسماعیل، ۱۳۸۷، «دانته و تأثیرپذیری او از منابع شرقی»، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت، شماره ۳۴، صص ۹-۶.
- ۴- آملی، یاسین، ۱۳۷۸، ارمغان آسمان، آمل: چاپ شهر.
- ۵- جعفری، یعقوب، ۱۳۸۵، «تجسم عمل در روز قیامت»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۴۶، شماره ۴، صص ۲۷-۲۳.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، معاد در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، دمشق و بیروت: دارالعلم و دارالشامیه.
- ۸- رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵، دانشنامه امام علی (ع)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۹- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۵۴، حق‌الیقین، تصحیح: جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- ۱۰- شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۰، معاد در نگاه عقل و دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۱- شریف‌پور، عنایت‌الله و جعفرزاده، مریم، ۱۳۹۰، «جلوه قیامت در دیوان صائب تبریزی»، نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۲۹ (پیاپی ۲۶)، صص ۲۱۱-۱۸۳.
- ۱۲- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۱، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۴- عروسی حویزی، عبدعلی، ۱۳۸۳ق، تفسیر نور الثقلین، ترجمه: عبدالرحیم بخشایشی و همکاران، قم: انتشارات نوید اسلام.
- ۱۵- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، بی‌تا، کیمیای سعادت، تهران: کتابخانه مرکزی.
- ۱۶- فرمانی اردهایی، زهرا، ۱۳۹۲، «تطبیق آرای تفسیری در تجسم اعمال»، مجله بینات، سال ۲۰، شماره ۷۷ و ۷۸، صص ۲۷۷-۲۹۸.
- ۱۷- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۷۶، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح: جلال‌الدین همایی، قم: چاپخانه ستاره.
- ۱۸- کلینی، بی‌تا، اصول کافی، قم: انتشارات اسلامی.
- ۱۹- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات:

محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوآر.

۲۰- مجلسی، بی‌تا، بحارالأنوار، تهران: انتشارات ندای سبز.

۲۱- مطهری‌نیا، محمود و موحدی محب، عبدالله، ۱۳۹۱، «بررسی تطبیقی دیدگاه مفسران فریقین در موضوع اشراط الساعة»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، سال سوم، شماره ۱۱، صص ۳۳-۵۴.

۲۲- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۳، معاد و جهان پس از مرگ، قم: انتشارات سرور.

۲۳- مکارم شیرازی، ناصر، بی‌تا، تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامیه.

۲۴- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۹، مثنوی معنوی، شرح و تفسیر: محمد استعلامی، تهران: انتشارات

زوآر.

۲۵- واعظ کاشفی، محمد حسین، ۱۳۸۳، لب لباب مثنوی، تهران: انتشارات اساطیر.

۲۶- وحدانی بنام، رعنا، ۱۳۹۲، «تجسم اعمال و سوره یاسین»، مجله بینات، سال ۲۰، شماره ۷۷ و ۷۸،

صص ۱۹۵-۲۰۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی