

## بررسی و تحلیل نظر مولوی در باب تجسم اعمال با محوریت غزلیات شمس تبریزی

nadiasafari70@gmail.com

parastou\_karimi@yahoo.com

asibadi97@yahoo.com

کلیه علی آهنچی / دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه شهرکرد

پرستو کریمی / استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

علی محمدی آسیابادی / دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث مربوط به عوالم پس از مرگ چگونگی دریافت جزای اعمال در آخرت است. دیدگاه متفکران اسلامی در این باب بر دو گونه است: برخی معتقدند که جزای اعمال در آخرت، نظیر کیفر و پاداش‌های دنیوی از سنخ اعتبار و قرارداد بوده، مخالفان نظریه تجسم اعمال به‌شمار می‌آیند. ایشان در تأیید دیدگاه خود به دلایلی از جمله آیات قرآن و عرَضی بودن اعمال استناد کرده‌اند. در مقابل مدافعان نظریه تجسم اعمال معتقدند که رابطه عمل و جزای آن در آخرت، تکوینی، از سنخ این‌همانی و تجسم باطن و ملکوت اعمال می‌باشد. مولوی نیز در آثار خود در مقام اثبات تکوینی بودن عمل و جزای آن در قالب تجسم ملکوتی برآمده و در این راستا به اقامه دلیل پرداخته است. وی با استناد به ادله نقلی دال بر تخلف‌ناپذیر بودن وعده الهی در باب اعطای جزای اعمال و بر پایه اصل عقلی جوهری بودن ملکوت عمل در صقع نفس انسان و عدم امکان اضمحلال آن، به تبیین مبانی و نتایج نظریه تجسم اعمال پرداخته است.

**کلیدواژه‌ها:** تجسم اعمال، جزای عمل، ملکوت جاودانه، مولوی، غزلیات شمس.

اعتقاد به معاد از اصول مسلم ادیان توحیدی است. یکی از مباحث مهم مربوط به عوالم پس از مرگ در گفتمان اسلامی چگونگی دریافت جزای اعمال در نشئات برزخ و قیامت است. دیدگاه اندیشمندان مسلمان در این باره بر دو گونه است: برخی معتقدند که جزای اعمال در آخرت، نظیر کیفر و پاداش‌های دنیوی از سنخ اعتباریات و قراردادهای وضع شده در راستای تدبیر جامعه مدنی است. این گروه که مخالفان نظریه تجسم اعمال به‌شمار می‌آیند، در تأیید دیدگاه خود به ادله نقلی از جمله آیات قرآن و احادیث نبوی بر قراردادی بودن جزا و اصل کلامی عَرْضی و غیرقابل انتقال بودن اعمال استناد کرده‌اند. در مقابل مدافعان نظریه تجسم را اعتقاد بر آن است که جزای اعمال در آخرت از سنخ خود عمل و دارای رابطه تکوینی ظهر و بطنی با آن است. جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی نیز در آثار خود در مقام تبیین نظریه «تجسم ملکوت اعمال» برآمده است. وی در جهت اثبات این مدعی ضمن بهره‌گیری از نظریات بزرگان علم کلام، از تمسک به ادله نقلی از جمله قرآن کریم، روایات نبوی و همچنین استشهادات شهودی عارفان مسلمان غافل نبوده است. وی با استناد به ادله نقلی‌ای که جزا را ظهور باطن عمل در قالب تجسم دانسته و بر پایه اصل عقلی عدم امکان اضمحلال حقیقت معنایی عمل که خود مشابهت‌های بسیاری با نظریات کلامیون قبل و بعد از وی دارد به تحکیم مبانی، مبادی و نتایج نظریه تجسم عمل پرداخته است. نقد و تحلیل این مدعا، وجهه نظر پژوهش حاضر است. گفتنی است که «مقصود از عمل در این گونه مباحث صرف حرکات خارجی جوارحی و جوارحی که مشترک بین صالحین و طالحین می‌باشد نیست» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۷)؛ بلکه «آنچه به عنوان عمل شناخته می‌شود اثری است که از این حرکات در جان انسان برجای می‌ماند...؛ زیرا از اراده نفس برخاسته و از نوعی ثبات درونی برخوردار است» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۹۲). لذا منظور نظر جستار حاضر عبارت است از: نقد و تحلیل امکان وقوع تجسم عمل که خود بر ساخته اعتقادات، افکار، نیات و روحیات اخلاقی‌ای است و نفس در درون خویش آن را وجدان کرده و بر اثر تکرار به عنوان ملکات بر صحنه نفس ثبت شده است.

در باره پیشینه پژوهش باید گفت در زمینه موضوع حاضر کتاب و مقاله‌های فراوانی نگاشته شده که هریک به نوبه خود به نقد و تحلیل و ارائه دلیل و پاسخ به شبهات پیرامون موضوع پرداخته‌اند که با توجه به وسعت مباحث و قلت مجال در مقاله حاضر از ذکر تمامی جوانب و ساحات آن معذور بوده‌ایم؛ لذا با ذکر مقدماتی به مبحث تجسم در اندیشه مولوی خواهیم پرداخت. با وجود اینکه در اثر تعلیمی *مثنوی معنوی* تحقیقاتی درباره موضوع پیش‌رو صورت گرفته، اثر تغزلی وی در این باب مغفول مانده است. این امر پژوهشگران این جستار را بر آن داشت که به بررسی دیدگاه وی حول محور چیستی و چگونگی تجسم اعمال در نشئات پس از مرگ در غزلیات شمس تبریزی بپردازند. بدیهی است که انتخاب غزلیات به عنوان متن پژوهش، پژوهشگران این مقال را از استناد و استشهاد به آثار دیگر این حکیم الهی بی‌نیاز نساخته است. لذا اگر در تبیین مطلب به شواهدی از دیگر آثار وی برخورد نموده‌ایم که ما را در روشن‌تر شدن زوایای پنهان بحث یاری نموده است، در استشهاد به آنها کوشیده‌ایم.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. معنای لغوی

تجسم: در لغت به معنای مجسم شدن کاری، تناور شدن، جسم پذیرفتن، برکاری بزرگ شدن، درنظر آوردن، خیالی را واقعیت دادن و به پیکر درآمدن موجودات غیرمادی مانند: عقاید، اخلاق، اوصاف و افعال انسان و پیکرپذیری کردارهاست (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۲۳؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۵۶۴۱؛ معین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۳۸).

### ۱-۲. معنای اصطلاحی

در گفتمان کلامی، فلسفی مقصود از تجسم، تحقق و تقرر نتیجه اعمال در صقع جوهر نفس است (طوسی، ۱۳۶۵ق، ج ۶، ص ۸۵). علامه حسن‌زاده آملی هم در تبیین و تشریح چرایی استعمال لفظ تجسم می‌گوید: «چون نتایج اعمال، ملکات قائم به ذات نفس‌اند، بلکه عین گوهر و شئون و اطوار وجودی ذات نفس‌اند، از این معنا تعبیر به تجسم می‌گردد» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۳-۴۰۴).

## ۲. رابطه اعمال با جزای اخروی

رابطه اعمال با جزای اخروی، بر چند نوع است:

۱. رابطه اعتباری و قراردادی: که بر مبنای آن در برابر هر فعلی از انسان از جانب شارع مقدس جزا و پاداشی مقرر گردیده است که با قوانین نشئه دنیا و مصادیق آن شباهت و همانندی دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳۰). اغلب معتقدان به این رابطه با اقتباس از برخی آیات قرآن کریم و احادیث نبوی که با اتکا به علم شامل و حکمت بالغه الهی، وجود معذب بیرونی را برای اعطای جزا در ازای اعمال قالبی و منویات درونی انسان لازم دانسته‌اند، انکار خود نسبت به نظریه تجسم را مستدل می‌نمایند. منکران تجسم اعمال اعتقاد دارند رابطه اعمال و جزای اخروی آنها قراردادی است و خداوند به ازای اعمال، در آخرت بهشت و یا جهنم را آفریده است؛

۲. رابطه تجسم تکوینی: که در آن، میان فعل و نتیجه هیچ دوگانگی وجود ندارد، بلکه فعل و نتیجه یکی هستند. درواقع یک فعل است که دو جلوه و ظهور دارد: یکی در دنیا که با حواس پنج‌گانه درک می‌شود، دیگری در آخرت؛ تنها تفاوت آنها نیز بروز در دو نشئه متفاوت است (همان).

### ۲-۱. نقد ادله منکران تجسم اعمال

در نگاه قائلان به قراردادی بودن جزای اعمال، مجازات گناهان بر پایه علم و حکمت الهی و ثواب‌ها براساس تفضل و رحمت سرمدی وضع و مقرر گردیده است. در این بین مهم‌ترین دلیل متکلمان مخالف تجسم اعمال را می‌توان اعتقاد به عرضی و زائل بودن اعمال، استحاله تبدیل عرض به جوهر و عدم امکان انتقال آنها به نشئات برزخ و قیامت دانست که در ادامه درصدد ارائه پاسخ به آنها خواهیم بود.

## ۱-۱-۲. رفع شبهه عرضی بودن اعمال

الف) کلیت نظر متکلمان قائل به عدم بقا و ثبات اعراض و در نتیجه عدم امکان تجسم اعمال در این استدلال فخررازی خلاصه می‌شود که: «چون عمل انسان عرض است و عرض فانی می‌شود، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم درآید و جوهر گردد» (فخررازی، ۱۴۰۵ق، ج ۷-۸، ص ۱۷). همچنین اسحاق بن نوبخت می‌گوید: «والاعراض لا یصح علیها البقاء والانتقال، لانهما عرضان والاعراض لا یقوم بالعرض» (اسحاق بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲)؛ بقا و انتقال اعراض ناممکن است و روا نیست؛ چراکه این هر دو یعنی بقا و انتقال خود عرض بوده؛ عرض قائم به عرض نتواند بود. بنا بر این اصل کلامی، اعمال که اعراض اند نمی‌توانند از وجود مستقل و فارغ از موضوع و محل برخوردار باشند و در نتیجه قابل تجسم هم نخواهند بود. برای رفع این شبهه اعتقاد به این امر که اعمال به حسب درجات تشکیک خاصی منطبق با عوالم ماده، مثال و عقل خود دارای مراتبی هستند، ضروری به نظر می‌رسد؛ یعنی «... انسان یک وجود خارجی بیشتر نبوده و این وجود در یک جا، به خاطر آثار و خواص مادی، موجود مادی است و در یک جا موجود مثالی و در جایی دیگر طوری دیگر است» (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۸-۲۴۰). براین اساس می‌توان گفت که اعمال و رفتار آدمی دارای دو بعد ظاهری و باطنی هستند، که بعد ظاهری آن عرض است و محکوم به قوانین عالم طبیعت، قائم به جوهر تن و در معرض زوال و نابودی، اما بعد باطنی و وجهه ملکوتی عمل که پایه اصلی عمل نیز به‌شمار می‌آید، جوهری است اصیل و مستقل که اتکا به نفس عامل دارد و در موطن متناسب با خود ظهور خواهد کرد. همان‌طور که صدرالمتألهین می‌گوید: «اعمال اگرچه عرض بوده و از ثبات و بقاء برخوردار نیستند؛ ولی تکرار آنها موجب پیدایش صفات و ملکات در نفس عامل شده...» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۸۸)؛ «به طوری که به جوهر نفس تبدیل گردیده و قابل زوال و تغییر نمی‌باشند» (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۲۰). این جوهر غایی را که از مقدماتی عرضی پدید آمده و قائم به نفس جاودانه انسان است، می‌توان حقیقت قابل انتقال به نشئات ماورای ماده به‌شمار آورد که در سرای آخرت تجسم یافته است و صورت غایی انسان را شکل می‌دهد؛

ب) پاسخ دیگر به منکران اینک:

صفات و ملکات و باورهای انسان‌ها در این دنیا نسبت به جهان آخرت اموری بالقوه به‌شمار می‌آیند که با تجسم و عینیت‌پذیری آنها در عالم برزخ و قیامت فعلیت پیدا خواهند کرد؛ با این توضیح که انسان به حکم جامعیت ذاتی، چون مشتمل بر جمیع اشیای حسی و مثالی است، به‌گونه‌ای خلق شده که در او از مظاهر جمالی و جلالی و آنچه متعلق به معاد و جهان آخرت است در همین دنیا بالقوه وجود دارد که در او به سبب تعین حسی مخفی مانده است؛ وقتی تعین حسی برطرف شد و از عالم صورت به عالم معنا انتقال یافت، تمام ملکات خیر و شر از افعال و اقوال که در نفس ذخیره گشته‌اند به یکباره ظهور پیدا می‌کنند، به فعلیت می‌رسند و در هیئت‌های زیبایی چون حوریان، غلامان، کاخ‌ها، رضوان‌ها، نهرها، درختان، میوه‌ها و گل‌های رنگارنگ یا هیئت‌های زشتی مانند سگ، خوک، گرگ، مار، کژدم و آتش تجسم پیدا می‌کنند (لایه‌چی، ۱۳۷۱ق، ص ۵۲۳).

علامه حسن زاده آملی نیز در شرح منظومه حکیم سبزواری به وجوهی دیگر از این حقیقت اشاره می‌کند:

فأعلم ان فعل الانسان ذو وجهین، وجه غیر قار یتصرم مع الزمان و وجه آخر یتحقق فی النفس و بصیر ملکه لها

و یحشر معها؛ بدان که فعل انسان دو صورت دارد، یکی ثابت نداشتنه و زمان مند است و دیگری در ذات و نفس انسان به صورت ملکه درآمده و با او محشور می شود (حسن زاده املی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۳۵۱).

لذا می توان گفت که نشئه آخرت چهره باطنی و ملکوت موجود در همین دنیاست و بین فعل و نتیجه آن حتی تقدم و تأخر رتبی که بین علت و معلول برقرار است، قابل تصور نیست؛ بلکه رابطه این همانی حاکم است، چراکه جدایی چیزی از خودش قابل تصور نیست. بدیهی است که این امر به معنای انقلاب عرض به جوهر نیست، زیرا اصل و ذات عمل چیزی است که با تغییر صورت متغیر نمی شود، بلکه «... اذا الحقیقة الواحدة تختلف صورها باختلاف المواطن، فتحلی فی کل موطن بحلیة و تتریی فی کل نشأة بزی» (بهائی، بی تا، ص ۲۴۷)؛ یک حقیقت در اثر اشتداد وجودی در هر نشئه به لباس همان نشئه ملبس و به حلیه آن موطن متحلی می گردد. لذا نظریه عرض بودن اعمال فقط می تواند با توجه به نظام موجود مادی که ضعیف ترین نظام هاست درست باشد؛ اما تعمیم آن به مراتب برزخ و قیامت نادرست است و در عوالم برتر که از شدت وجودی و کمال بیشتر برخوردارند، دیگر عرض نیست، بلکه می توان گفت طبق احکام آن عوالم جوهری قائم به خود بوده و قادر به تجسم و تمثل خواهند بود.

## ۲-۱-۲. دلایل نقلی تجسم ملکوتی اعمال

ریشه اعتقاد به تجسم باطن اعمال دنیوی در نشئه آخرت را می توان در باور به ظهور و بطن داشتن نشئه دنیا و اعمال انسان در آن و حاصل ظهور باطن عمل در نشئه و ظرف تجلی متناسب با آن دانست. «طبق اصل متمثل شدن اعمال اختیاری انسان، که با توجه به روابط حاکم بر جهان دیگر صورت می پذیرد، اعمال ما در آخرت هويت واقعی خویش را بازمی یابند و به صورت تمثالی متناسب در اختیار ما قرار می گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۱).

*آیت الله جوادی آملی* نیز بر عینیت و این همانی فعل دنیایی و جزای اخروی تأکید دارد و نحوه انتقام الهی را همان ظهور باطن افعال می داند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۱-۳۴۲). لذا در تفسیر آیاتی از قرآن که به این اصل اشاره دارد می فرماید: «ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطنونهم ناراً و سبیلون سعیرا» (نساء: ۱۰). اکنون آتش می خورند نه اینکه در آینده آتش ایجاد شود و این از باب مثال است و هر گناهی این گونه است؛ لذا تقدیر «انما یأکلون فی بطنونهم اشیاء کالنار» درست نیست و این عبارات صریح ترین عبارات بر تجسم اعمال به معنی صورت ملکوتی و این همانی دنیا و آخرت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۴۴).

به گفته استاد مطهری و با استناد به تفسیر آیه ۲۲ سوره «قاف» در *المیزان* که راه وقوف به حقایق مستتر در باطن اتفاقات دنیوی را تیزی چشمها و برداشته شدن حجابها در اثر قطع تعلق نفس از بدن عنصری و وقوع قیامت می داند: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) این دو اتفاق را ممد ظهور صورت ملکوتی عمل و دال صریح بر تجسم اعمال می توان دانست (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۶۸۸).

## ۲-۱-۳. ملکوت جاودانه عمل

به مقتضای براهین عقلی حکما را اعتقاد بر این است که: «آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد، دیگر به هیچ وجه معدوم نمی گردد و در آن مرحله و در ظرف خود که تحقق یافته است همیشه باقی است و طریان عدم بر آن در آن مرحله از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال بودن آن بدیهی است» (سبحانی، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۴۱۸).

همان طور که خود وجود انسان محفوظ است؛ اعمال انسان که از عوارض اوست محفوظ است. این عوارض به تبع صورت‌های مختلفی که ماده انسان و بدن انسان به خود می‌گیرد از بین می‌رود، ولی هنگامی از بین می‌رود که صورت عوض شده است. اما در آن حالی که آن عمل از انسان سر زده است آن صورتی را که انسان داشت، این عمل از لوازم آنست؛ یعنی از بین رفتنی نیست؛ یعنی صورت انسان با قید اینکه این صورت در دیروز بوده است، اعمال ملازم با آن است و قابل انعدام نیست (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۲۷۳).

همان طور که گفتیم منظور از عمل همان اثری است که در نفس عامل از آن باقی مانده و در صورت تکرار تبدیل به ملکه خواهد شد:

هر عملی بر روح و قلب انسان اثرگذار است و در باطن نفس شکلی دارد، هیچ عملی خاطره‌اش و تصورش و شکلی از لوح نفس محو نمی‌شود، صورت هر عملی همان طور که واقع شده و وارد نفس گردیده باقی می‌ماند، آنگاه یا ملایم با فطرت واقعی نفس است و لذا بهجت‌زا و مسرت‌آور است و یا منافی با فطرت نفس است و موخس و مولم است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۱۱۷-۱۱۹).

لذا آنچه باقی می‌ماند و در نشئه قیامت بر انسان ظاهر می‌شود، ملکوت عمل است که در متون بزرگان از آن به نیت یا صورت عمل نیز تعبیر می‌شود:

هر عملی صورتی دارد که در عالم برزخ آن عمل بر آن صورت بر عاملش ظاهر می‌شود، که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیاست و همنشین‌های او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار و ملکات اوست که در صقع ذات او پدید می‌آیند و بر او ظاهر می‌شوند. در نتیجه، انسان در این نشئه نوع و در تحت آن افراد، و در نشئه آخرت جنس و در تحت آن انواع است. از این امر تعبیر به تجسم اعمال یا تعبیر به تجسد اعمال و یا تعبیر به تجسم اعراض، و امثال این‌گونه تعبیرات کرده‌اند (حسن زاده املی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۲-۴۴۳).

### ۳. رابطه عمل و جزا از دیدگاه مولوی

مولوی معتقد به تجسم اعمال در قالب صورت ملکوتی آنهاست. او بین دنیا و آخرت جدایی قائل نیست و آخرت را چهره ملکوتی و زیرین دنیا می‌داند که هم‌اکنون نیز موجود است. وی اعتقاد دارد که فعل به محض تحقق در دنیا دارای چهره‌ای است که مادیت، حائل بین آن چهره و چشم ظاهرین انسان هاست که با رخت بر بستن جان از کالبد مادی قابل ادراک به وسیله شئون ملکوتی نفس در عوالم برزخ و قیامت است. وی به ذومراتب بودن امور جاریه در نشئه دنیا و نفس انسانی (عالم تکوین و انفس) قائل است و در مقام تبعیت از رسول ختمی مرتبت: «اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» انسان را به کشف آستار و خرق حجب مادی ترغیب نموده، به شهود مراتب باطنی اشیا فرامی‌خواند:

تو هر گوهر که می‌بینی بجو دری دگر در روی تو هر ذره همی گوید که در باطن دلفین دارم  
تو را هر گوهری گوید مشوقانع به حسن من که از شمع ضمیر است آن که نوری بر جبین دارم

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۴۲۶).

روی ایمان تو در آینه اعمال ببین برده بردار و درآ شعشعه ایمان بین

(همان، غزل ۲۰۰۲).

پس از پرداختن مختصر به دیدگاه مولوی در رابطه با عمل و جزای آن که مبتنی بر ظهور بواطن اعمال است، در ادامه به ارائه مبانی و ادله‌ای خواهیم پرداخت که وی به کمک آنها توانسته اعتقاد خود را درباره موضوع تجسم در قالب متنی ادبی و با زبان شعر بیان نماید.

### ۳-۱. مبانی امکان تجسم اعمال در نگاه مولوی

#### ۳-۱-۱. استحاله تبدیل عرض به جوهر

از دیدگاه مولوی که معتقد به عرض بودن صورت اعمال در نشئه طبیعت و باورمند به اصل کلامی «العرض لا یبقی زمانین» است نابودی ظاهر اعمال که خود از جنس اعراض اند جزء لاینفک اقتضائات عالم ماده است. در این میان وی اعتقاد دارد که اعراض به عنوان مقدمات می‌توانند به زایش جواهر بینجامند.

این عرض‌های نماز و روزه را	چونک لا یبقی زمانین اتنفی
نقل نتوان کرد مر اعراض را	لیک از جوهر برزند امراض را
تا مبدل گشت جوهر زین عرض	چون ز پرهیزی که زائل شد مرض
گشت پرهیز عرض جوهر به جهد	شد دهان تلخ، از پرهیز، شهید
آن نکاح زن عرض بُد شد فنا	جوهر فرزند حاصل شد ز ما
گر نبودی مر عرض را نقل و حشر	فعل بودی باطل و اقوال فشر
این عرض‌ها نقل شد لونی دگر	حشر هر فانی بود کونی دگر
وقت محشر هم عرض را صورتی است	صورت هر یک عرض را نوبتی است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۴-۹۶۲).  
در ابیات بالا اعمال عرضی نماز و روزه که خود محکوم حکم عدم بقا در دو زمان متوالی هستند با اثری که در نفس و جان عامل خویش بر جای می‌گذراند تبدیل به جوهری قائم به نفس شده، قابلیت انتقال به عالم آخرت را پیدا می‌کنند و بدین طریق به شبهه باطل بودن افعال و اقوال در صورت عدم امکان انتقال و حشر آنها در برزخ و قیامت پاسخ داده می‌شود. همچنین اعمالی چون پرهیزهای طبی برای بیمار، شهید و شیرینی سلامتی در نفس وی را به دنبال خواهد داشت و عمل نکاح زوجین به غرض جوهری زایش فرزند خواهد انجامید. مولوی از مقدمات فوق به این نتیجه می‌رسد که هر صورت عرضی قابلیت تبدیل به جوهری نفسانی را دارد و این امر را لازمه حکمت غایی خداوند در تشریح احکام و وضع قوانین حاکم بر گستره عالم تکوین می‌داند.

#### ۳-۱-۲. جاودانه بودن عمل

به اعتقاد مولوی آنچه از اعتقاد و عمل باقی می‌ماند آثار و ملکاتی است که بر اثر تکرار آنها بر صحیفه نفس و لوح جان آدمی نقش بسته‌اند و قابل اضمحلال نیستند. وی اعمال، نیات، اعتقادات و خلیات را سازنده شاکله،

و مشخص‌کننده مشی و ممشای آدمیان و در تمامی نشئات همراه آنان می‌داند. این نسبت میان عمل و نفس عامل همان چیزی است که مفارقت تعلقات سببی، نسبی، مایملک و دارایی‌های دنیوی‌ای را که با وقوع اجل مقدر و مرگ محتوم خویشکاری خود را از دست داده، تدارک کرده و در قالب صورت‌های ملکوتی در نشئه آخرت به وی عرضه خواهد نمود.

در زمانه مر تو را سه هم‌رند	آن یکی وافی و این دو غدرمند
آن یکی یاران و دیگر رخت و مال	و آن سوم وافیست و آن حسن فعال
مال ناید با تو بیرون قصور	یار آید لیک آید تا به گور
فعل تو وافی است زو کن مُلتخِذ	که در آید با تو در قعر لحد
بس پیمبر گفت بهر این طریق	با وفاتر از عمل نبود رفیق
گر بود نیکو، ابد یارت شود	ور بود بد، در لحد مارت شود

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، بیت ۲-۱۰۵۰).

وی با بیان این نکته که آنچه فانی می‌شود تنها صورت اعمال است و جان و حقیقت آنها را بوار و فنا می‌نخواهد بود اعتقاد دارد که این ظاهر از بین رفتن موجودات به دلیل گرفتاری انسان در قید زمان خطی و ارکان مکانی است و خارج از حیطه زمان و حیز مکان از میان رفتنی در کار نخواهد بود. وی در بیان مصداقی از این معنا به حقیقت جانی اشاره می‌کند که به مدد طغرای باقی و منشور ابدی که از جانب پروردگار به وی اعطا شده است حیات جاودانی یافته و آنچه در وی دستخوش مرگ و بوار می‌گردد تنها صورت جسمانی است که در مقام معیت، چند روزی در این نشئه با وی همراه بوده است.

جان من طغرای باقی دارد اندر دست خویش      صورت‌م امروز و فردا بیست او را مرده گیر

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۰۷۲).

این نسبت را که میان جان باقی و کالبد فانی برقرار است در ابیات بسیاری از غزلیات شمس می‌توان سراغ گرفت. آنچه بر اثر وقوع مرگ اضطرابی رخ می‌دهد چونان عوض شدن نقش‌ها و تغییر جامه‌هایی است که وقوع مرگ را از چهره اتمام فرصت حیاتی چند روزه به امتداد هستومندی‌ای ابدی تغییر هویت می‌دهد.

به چشم مردم صورت پرست خواجه برفت      ولیک خواجه ز نقش دگر قبا سازد

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۹۰۹).

با تو برهنه خوشترم جامه تن برون کنم      تا که کنار لطف تو جان مرا قبا بود

(همان، غزل ۵۵۱).



### ۳-۱-۳. تخلف‌ناپذیر بودن وعده‌های الهی

مولوی با استناد به آیات قرآنی و اصل حکمی واقعی بودن امور در عالم ملکوت که: «صدق محض است، واقعیت محضه است، تدلیس و تلبیسی که احياناً در این جهان می‌شود، در آنجا راه ندارد و حقیقت اشیا آن‌طور که هست در آنجا ظهور پیدا می‌کند و کسی نمی‌تواند خود را به غیر از آنچه که هست معرفی کند و جلوه دهد» (طهرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۰). برای هر عملی که با اراده و خلوص همراه باشد مابازایی حتمی و ثمر و نتیجه‌ای قطعی را به مخاطب خویش نوید می‌دهد. وی این قطعیت پاداش را به پشتوانه برداشت‌هایی هنری از آیات قرآن که خداوند را با صفت صادق‌القول بودن «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷)؛ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّقِيَاءِ» (نساء: ۱۲۲) و «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِأَيْدِيهِ» (آل عمران: ۱۵۲) به بندگان معرفی نموده است، مستند می‌نماید.

وی با بهره‌گیری از آیه «إِنَّ اللَّهَ أَشْرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» (توبه: ۱۱۱) ادعای کسانی را که در ازای تهذیب و تزکیه نفس و عدم پیروی از هواهای نفسانی منکر اخذ پاداش از خداوند کریم هستند تخطئه می‌کند.

بهای باده من المؤمنین انفسهم      هوای نفس بمان گر هوات بیع و شراست

هوای نفس رها کردی و عوض نرسیدی      مگو چنین که بر این مکرم این دروغ خطاست

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۴۸۹).

وی همچنین در بیتی دیگر که مقتبس از آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال: ۷) است، انکار وصول جزای نیک و بد اعمال را برآمده از دروغ‌گویی قائلان دانسته، وعده حتمیه خداوند در این آیه را برای پاسخ به این مدعا کافی می‌داند.

گویند ذره ذره بد و نیک خلق را      آن آفتاب حق نرساند جزا دروغ

(همان، غزل ۱۲۹۹).

### ۳-۲. ادله تجسم اعمال در نگاه مولوی

#### ۳-۲-۱. شهود باطن عمل در اثر خرق حجب

مولوی با استناد به آیاتی چون «يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) و «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲) که به بیان خصوصیات نشئات غیب از جمله آشکار شدن پنهانی‌ها و تیزبین شدن دیدگان در اثر خرق حجاب‌ها پرداخته است، به مشهود شدن باطن اعمال در قیامت اشاره می‌نماید:

چون رهد شیر روح از این صندوق      اندر آن مرغزار خواهد بود

چون از این لاشه خر فرود آید      شاه جان شهسوار خواهد بود

تو نهان بودی و شمدی پیدا      هر نهان آشکار خواهد بود

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۹۷۴).

وی همچنین با استناد به بنیانی روایی و با بهره‌گیری از حدیث نبوی «النَّاسُ نِيَامُ فَيَأْذَنُ فَيَأْذَنُ مَاتُوا أَنْتَبَهُوا» (فروزانفر، ۱۳۴۱، ص ۸۱) و اتکا به خویشکاری خواب که از آن میان می‌توان به دیدن صورت‌ها و اشخاصی عجیب اشاره کرد، آن را سرنمونی از مشاهده ثمرات اعمال در قالب تجسماتی متناسب با آنها در نشئات برزخ و قیامت می‌داند:

هزار صورت و شخص عجب ببیند روح  
چو خواب نقش جهان را از او فروساید

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۹۴۳).

درون خود طلب آن را نه پیش و پس نه بر گردون  
نمی‌بینی که اندر خواب تو در باغ و گلزاری

کدامین سوی می‌دانی کدامین سوی می‌بینی  
تو آن باغی که می‌بینی به خواب اندر به بیداری

(همان، غزل ۲۵۵۵).

او معتقد است چونان خوابناکی که هر آنچه در خواب می‌نگرد را حاصل اعمال و افکار خویش می‌یابد، کسانی هم که با مالش بیدارگر مرگ از خواب این جهان بیدار می‌شوند، بیداری‌شان در عالم آخرت را برساخته منویات و ظهور باطن کردارهایی خواهند یافت که در خواب حیات دنیوی به آنها پرداخته و از وجهه ملکوتی آنها غافل بوده‌اند.

هر چه تو در خواب بینی نیک و بد  
روز محشر یک به یک پیدا شود

آنچه کردی اندر این خواب جهان  
گرددت هنگام بیداری عیان

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، بیت ۳۶۵۷-۸).

مولوی با استناد به آیه مبارکه «وَلَا يَتَّبِعْ بَعْضُكُمُ بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَخَذَكُمُ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات: ۱۲) که به ملکوت و باطن عمل غیبت اشاره دارد و به صورت خوردن گوشت برادر مرده تصویر شده است، آن را شاهد و سرنمونی برای سایر اعمال و افعال انسان می‌داند:

گوشت‌های بندگان حق خوری  
غیبت ایشان کنی کیفر بری

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر سوم، بیت ۱۰۸).

وی همچنین با بهره‌گیری از آیه ۱۵ سورة «جن»: «وَأَمَّا الْفَاسِقُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا» که خداوند در آن ستمکاران را هیزم آتش جهنم معرفی می‌نماید، در قالب بیانی ادبی، انسان‌ها را به مرغانی تشبیه می‌کند که بر اثر وقوع مرگ از قفس تن رسته‌اند و آنها را مخاطب قرار می‌دهد و با اتکا به اعتقاد به حاضر و ناطق بودن آنها پس از مرگ، از ایشان می‌پرسد که در روز آشکار شدن واقعیات آیا هیزم آتشی هستند که خود برای خویش برافروخته‌اند یا به تبع کشتن آتش‌های حاصل از خلیقات، صفات و ملکات ذمیمه، به نور خداوند تبدیل شده‌اند. پاسخ مقدر به این پرسش حاکی از آن است که آتش و هیزم دوزخ و نعمات بهشت چیزی جز ظهور ملکات نفس انسان در نشئه آخرت نیست.

مرغان که کنون از قفس خویش جدایی  
رخ باز نمایند و بگویند کجایی

امروز شما هیزم آن آتش خویشید  
یا آتشتان مُرد و همه نور خداید

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۶۵۶).

هین خمش کن تا توانی تخم نیکی کار تو

زانکه پیدا شد بهشت عدن ز افعال ثقات

(همان، غزل ۳۸۵).

### ۲-۳. مشابهت تجسم عینی اندیشه‌ها با تجسم اخروی

مولوی با اشاره به برخی مصادیق تحقق آفاقی افکار و اندیشه‌ها که آنها را ماحصل فکر مصور خویش می‌داند مشابهت‌هایی با بحث مثل اعمال در عوالم آخرت را متذکر می‌شود و به اثبات وجوهی دیگر از اعتقاد خویش می‌پردازد. وی بدین وسیله مقدمات فهم تجسم اعمال جوارحی و نیات قلبی در نشئات برزخ و قیامت را پی‌ریزی می‌کند و با دعوت به تأمل در چگونگی تبدیل این منویات به مابهازای خارجی، پذیرش رخداد محتوم اخروی را آسان‌تر و دل‌پذیرتر می‌نماید. یکی از وجوه دیگر این کارکرد تمثیلی را می‌توان غرابت‌زدایی از ذهن مخاطب اثر دانست که آشنایی محسوس وی با مبادی و مبانی آخرت شناختی این تبدلات را در پی دارد. از آن میان می‌توان به تجسم خیالات خانه‌ای در ذهن مهندسی، نقشی در ضمیر نقاشی و پیکره‌ای در سویدای جان درودگری اشاره نمود. مولوی همانندی این تجسم‌ها را که با بهره‌گیری از ابزار تیشه و قلم، خیالات موطن ضمیر انسانی را مجال ظهور می‌دهد چونان مثل خیالاتی می‌داند که در روز محشر به فراخور خویش و در قالب صورت‌هایی بی‌آلت و تنها حاصل انشاء ملکات نفس انسانی ظهور می‌یابند.

در دلش چون در زمینی دانه‌ای

در مهندس بین خیال خانه‌ای

روز محشر صورتی خواهد شدن

هر خیالی که کند در دل وطن

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر پنجم، بیت ۱۷۹۱-۲).

وی در ابیاتی دیگر با برقراری توازن مفهومی میان سرّ اندیشه مهندس و تقدیر الهی که هر دو را تحقق عینی اراده خدا و انسان در آفرینش ساختمان جهان و ساخته‌های دست آدمیان می‌داند، به این همانی ظهور اندیشه‌ها و تمثلات آنها اشاره می‌کند. با این توضیح که اگرچه سر تقدیر ازل در بیت آخر عین اراده و متحقق شدن ابزارمند و آلت‌محور قصر و سرا در ذهن مهندس است، این امر در خداوند به دلیل فاعلیت بدون آلت به مجرد اراده به خلق جهان‌های بیکران می‌انجامد. طبق آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) اراده خداوند عین تحقق آن است و هیچ‌گونه تباین و ترتبی میان آنها متصور نخواهد بود. لذا حور، قصور، اولاد و ظهورات دهشتناکی چون دیوهای کلان در گور و لحد نیز جز تجسم ظاهری و فارغ از ابزار و آلات اندیشه‌های انسان در حیات پس از مرگ وی نخواهد بود.

شهوت پنهان خود را بین یکی شخصی دوان

تخم پنهان کرده خود را نگر باغ و چمن

گرد جان خویش بینی در لحد باباکنان

چند فرزندان به هر اندیشه بعد مرگ خویش

زاده از اندیشه‌های زشت تو دیو کلان

زاده از اندیشه‌های خوب تو ولدان و حور

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۹۴۰).

۳-۲-۳. ملازم بودن باطن اعمال در نشئه دنیا

اعتقاد مولوی بر آن است که فعل به محض تحقق در دنیا دارای چهره‌ای مختص به خویش است که حجب تعلقات و اقتضات حیات مادی و زندگی دنیوی از جمله لزوم تدارک بدن عنصری حائل و مانع میان این صور و قوای ادراکات حسی در انسان می‌باشند. وی مشاهده موجوداتی از جنس مجردات و نورانیان عوالم وراى ماده را برای اهل معنا و کسانی که چشم جانشان در همین عالم به حقایق و بواطن امور گشوده شده است نشان‌های از حتمی بودن ظهور این حقایق به تبع خرق حجب و تیزی بینایی و بر مبنای خصوصیت آشکارکنندگی قیامت می‌داند:

حوریان بین نوریان بین زیر این ازرق تنق  
مسلمات مؤمنات قاتنات تائبات

(همان، غزل ۳۸۶).

بین بی‌نان و بی‌جامه خوش و طیار و خودکامه  
ملایک را و جان‌ها را بر این ایوان زنگاری

(همان، غزل ۲۵۰۲).

به پیش چشم محمد بهشت و دوزخ عین  
به پیش چشم دگر کس مستر و مغمود

مذللست قطوف بهشت بر احمد  
که کرد دست دراز و از آن بخواست ربود

که تا دهد به صحابه ولیک آن بگداخت  
شد آب در کفش ایرا نبود وقت نمود

(همان، غزل ۹۴۱).

وی در **مثنوی** و در جایی که به بیان شواهدی در راستای اثبات حقانیت اثر خویش می‌پردازد در خطاب به **حسام‌الدین چلبی** دشمن حرف خویش را که آن را برآمده از غیب و خود را چونان واسطه‌ای در افاضه آن به جهانیان می‌داند در حالتی توصیف می‌کند که در سقر و نیران دوزخ سرنگون شده است. این‌همانی این دشمنی و جزای آن را که در دیده غیب بین اولیاء الهی متمثل گردیده است می‌توان نشانی از ظهور بواطن اعمال و اعتقادات در دیده اولیا الهی در همین نشئه به حساب آورد:

دشمن این حرف این دم در نظر  
شد ممثل سرنگون اندر سقر

ای ضیاءالحق تو دیدی حال او  
حق نمودت پاسخ افعال او

دیده غیبت چو غیب است اوستاد  
کم مبادا زین جهان این دید و داد

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، بیت ۳۴-۳۶).

وی سراسر گستره گیتی را سرشار از این دست صورتهای غیبی می‌بیند که خلق در مواجهه با آنها در مقام نسیه و انتظاری هستند که با وقوع قیامت و از میان رفتن پرده‌ها نقد خواهد شد.

جهان پر بین ز صورتهای قدسی  
بدان صورت که راهت بست منگر

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۱۰۴۴).

انسان با وقوع مرگ طبیعی و خلع نفس از جسم عنصری، رجعت به سوی مقام مقدر خویش در نشئات پس از مرگ را آغاز کرده است و در نخستین منزل راهی برزخ قبر می‌شود. وی به محض وقوع این رخداد محتوم با حقیقت و باطن اعمال خویش روبه‌رو خواهند شد؛ صفات و خلقیاتی که هریک به‌صورتی بر صاحب خویش متمثل خواهند شد:

خلق‌های خوب تو پیش‌ت دود بعد از وفات	همچو خاتونان مه‌رو می‌خرامند این صفات
چون طلاق تن بدادی حور بینی صف زده	مسلمات مؤمنات قانتات تائبات
بی‌عدد پیش جنازه می‌دود خواهی تو	صبر تو و النازعات و شکر تو و الناشطات
حله‌ها پوشی بسی از پود و تار طاعتت	بسط جانت عرضه گردد از برون این جهان

(همان، غزل ۳۸۵).

در آیات فوق به ارکانی از اندیشه مولوی در خصوص اتفاقات پس از قبض و استرداد روح اشاره شده است که در این مقام بدان‌ها خواهیم پرداخت:

الف) آنچه به سمت انسان روانه شده و از او دستگیری می‌نماید، همان خلق‌ها و صفت‌هایی است که بدانها متصف است و در نشئه قبر در قالب صورتی متناسب به عامل خود عرضه می‌شوند؛

ب) تجسم عمل منوط به توفی است که تعبیر طلاق تن در بیت دوم را نیز می‌توان مساوق با آن و به معنای جدایی روح از بدن یا عدم التفات و توجه به وجهه مادی وجود انسانی دانست. بساطت روح در عرصه‌ای فراخ و خارج از جهات امکانی عالم ماده نیز حاصل و نتیجه محصل این رهایی و جدایی است؛

ج) هر کدام از خصلت‌های انسان، مرتبط با حقیقتی است که ملکوت آن خصلت را تشکیل می‌دهد. برای مثال می‌توان به دو خصلت صبر و شکر که به ترتیب با عبارات قرآنی «النّازعات» و «النّاشطات» مرتبط دانسته شده‌اند، اشاره کرد. توضیح اینکه آنچه انسان صبور در ناملاپمات، ابتلائات و امتحانات الهی در نشئه دنیا تحمل نموده، سختی‌های نزع و قبض روح وی توسط فرشتگان عذاب را بر وی آسان می‌سازد و از وی دستگیری خواهد کرد؛ همان‌طور که صفت شکر در وی سبب گشادگی و فتوح حالات مشرف به وقوع مرگ که در تعبیر ناشطات مستتر است، خواهد شد.

مولوی درباره مواد تشکیل‌دهنده بهشت و جهنم، این دو را بر ساخته اعمال و نیت انسان‌ها در آخرت می‌داند. وی در این میان به جاودانگی تمثالات اخروی در مقابل خلل‌پذیر بودن ساخته‌های دنیوی (که متکی به ابزار و آلات و متشکل از آب و گلی مرده و بی‌روح‌اند) اشاره می‌نماید:

زانکه جنت را نه زآلت بسته‌اند	بلکه از اعمال و نیت بسته‌اند
این بنا زآب و گل مرده بدست	وان بنا از طاعت زنده شد دست
این به اصل خویش ماند پر خلل	وان به اصل خود که علم است و عمل

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر چهارم، بیت ۳-۴۷۰).

وی همچنین در ابیات بسیاری به مدد بهره‌گیری از آیات و نشانه‌های عالم طبیعت و توالی مقدر تغییر فصول و بیان این‌همانی این رویداد هر ساله با قیامت اعمال به مشهود شدن محتوم باطن آنها اشاره کرده است. دانه‌هایی که در خاک نهان شده و در منظر حواس ظاهری انسان قرار نداشتند، چونان نَفَس‌هایی هستند که هر کدام در مزرعه نَفَس کاشته شده‌اند و در قالب تجسماتی پرده از راز و رمز آنها برداشته شده و منظور نظر عامل خویش قرار خواهند گرفت.

به بهار بنگر ای دل کقیامت است مطلق	بد و نیک بردمیده همه ساله هرچه کاری
که بهار گوید ای جان دم خود چو دانه‌ها دان	بنشان تو دانه دم که عوض درخت آری
چو گشاد رازها را به بهار آشکارا	چه کنی بدین نهانی که تو نیک آشکاری

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۲۸۴۹).

### ۳-۲-۵. وجوب حشر براساس صفات غالب نفسانی

مولوی در قالب مثال‌هایی این نکته را یادآور می‌شود که هر کس بر همان صفات و ملکاتی که پیش از مردن کسب کرده است، محشور می‌شود؛ همان‌طور که پیشه و صنعت زرگر به آهنگر منتقل نمی‌شود، اخلاق و ملکات انسان‌ها نیز انتقال نمی‌یابد و کمالات و نواقص هر فرد پس از بیداری (دنیوی یا بیداری پس از مرگ) به خودش بازمی‌گردد نه به دیگری (ر.ک: زمانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۳).

پیشه و فرهنگ تو آید به تو	تا در اسباب بگشاید به تو
پیشه زرگر به آهنگر نشد	خوی این خوش‌خو به آن منکر نشد
پیشه‌ها و خلق‌ها همچون جهیز	سوی خصم آیند روز رستخیز
پیشه‌ها و خلق‌ها از بعد خواب	واپس آید هم به خصم خود شتاب

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر اول، بیت ۱۶۸۴-۱۶۹۰).

وی حشر آدمیان در نشئه آخرت را براساس صفت و خلق و خویی می‌داند که بر ممکت جان و روان آنان غالب است؛ یعنی از طرفی حشر را به صورت صفات، و از سویی تمثیل نهایی انسان را متوقف بر غلبه ملکه‌ای می‌داند که با آن از دنیا گذر کرده است.

در حسن صفت کوش که در روز جزا	حشر تو به صورت صفت خواهد بود
------------------------------	------------------------------

(مولوی، ۱۳۷۱، رباعی ۳۷۲).

حکم آن خو راست کو غالب‌تر است	چون که زر بیش از مس آمد آن زر است
سیرتی کان بر وجودت غالب است	هم بر آن تصویر حشرت واجب است

(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۱۴۱۸-۱۴۱۹).

کلمات «تصویر» و «صورت» در ابیات فوق می‌توانند نشانی از اعتقاد به تمثیل ظواهر اعمال در نشئه آخرت و در فضای گفتمانی شعر و غزل باشند. وی در پرسش از انسان‌هایی که به‌تازگی از دنیا به سمت آخرت رخت برپسته‌اند، اموری چند را جویا می‌شود که می‌تواند به بحث ما ارتباط داشته باشد. پرسش از حالت رفتن و غایت جایگاه اخروی و همراهی با ظهور و بروز نفس در قالب تمثیل ملکوتی سگ یا شیر خود نمودی از تجسم صفات است. در این میان مولوی به خویشکاری گور اشاره می‌کند و در مقام تفسیر، آن را چونان سنگی می‌داند که با کوبیدن داروها بواطن آنها را به ظهور می‌رساند و با متحول کردن چهره حقیقی، امتحان و ابتلائات نشئه دنیوی را ظاهر می‌نماید. وی در پرسش از اینکه این امکان وجود ندارد که از دانه‌ای پوسیده و فاسد ثمره‌ای با صفت دارندگی معانی یعنی غایت تعالی حاصل شود به حشر هر چیزی مطابق با صورت جبلی و بر مبنای ملکوت آن اشاره می‌نماید:

خبر واده کز این دنیاى فانى	به تلخی می‌روی یا شادمانی
عجب یارا ز اصحاب شمالی	عجب ز اصحاب ایمان و امانی
عجب همراز نفس سگ‌پرستی	عجب همراه شیر راه دانسی
ازیرا گور باشد چون صلایه	پی تحویل‌های امتحانی
چو دانه فاسدی را دفن کردی	بروید زو درخت بامعانی

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۲۶۶۸).

مولوی هر خلق و صفتی در آدمی را به حیوانی که آن صفت در وی غالب و بدان شهره است مانند نموده تا در همین عالم به آشکار بودن چهره حقیقی اعمال در دیده باطن بین انسان‌های الهی اشاره کند و تشخیص هویت اخروی هر نفسی را به خلیات و مکتسبات ذهنی، روحی و رفتاری آن نفس وابسته بداند:

چون انسانیت انسان به عقل و قوه ناطقه است و فصل ممیز انسان همان ملکه الهیه عاقله است و اگر انسان خود را بدین مقام نرساند، خود را به مقام واقعی خود که انسانیت است نرسانیده و خواه‌نخواه در رتبه پایین‌تر از انسان - که شیاطین یا حیوانات‌اند - در خواهد آمد و در عالم برزخ به صورت برزخی آن شیطان یا آن حیوان، موجودیت خود را احراز می‌کند (حسینی طهرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۸۹).

دیوی ست نفس تو که حسد جزو وصف اوست	تا گل او چگونگیی و مقدریست
آن مار زشت را تو کنون شیر می‌دهی	نک ازدها شود که به طبع آدمی خوریست

(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۴۵۸).

گو سگ نفس این همه عالم بگیر	کی شود از سگ لب دریا پلید
هیچ شکاری نرهد زان صیاد	کو زسگی‌های سگ تن رهید

(همان، غزل ۱۰۰۶).

رو تو قصاب هوا شو کبر و کین را خون بریز  
چند باشی خفته زیر این دو سگ چالاک شو  
(همان، غزل ۲۱۹۸).

جز صفات ملکی نیست یقین مجرح عشق  
تو گرفتار صفات خسر و دیو و دده‌ای  
(همان، غزل ۲۸۵۹).

بیشه‌ای آمد وجود آدمی  
بر حذر شو زین وجود از زان دمی  
در وجود ما هزاران گرگ و خوک  
صالح و ناصالح و خوب و خشوک  
(مولوی، ۱۳۷۵، دفتر دوم، بیت ۱۴۲۱).

پیرکی گنده دهانی بسته صد چنگ و جلب  
سر فرو کرده ز بامی تا درافتد زیرکی  
کیست کمپیرک یکی سالوسک بی‌چاشنی  
تو به تو همچون پیاز و گنده همچون سیرکی  
خود ببینی چونک بگشاید اجل چشمت ورا  
رو چو پشت سوسمار و تن سیه چون قیرکی  
(مولوی، ۱۳۷۱، غزل ۲۷۷۶).

به روز حشر که عریان کنند زشتان را  
رمند جمله زشتان ز زشتی دنیی  
(همان، غزل ۳۰۶۰).

جلال‌الدین بلخی با وام‌گیری از فصل بهار که در آن بذرها چهره حقیقی خویش را آشکار می‌نمایند با ارائه تصویری از حقیقت رستاخیز و بهار جان افزای قیامت، به انسان‌ها نهیب می‌زند که اگر تجسم صفات ذمیمه و اخلاق دنیه غالب بر نفوس آنها در نشئه آخرت در قالب صوری چون گرگ و حیوانات درنده، موجبات رسوایی و آزارشان را فراهم آورند، نباید نفع بهاری عالم ظهور حقایق را که پرده از صورت این صفات کنار زده است، متهم کنند و پیش از این اتفاق به درمان بیماری‌های ناصور نفس خویش همت گمارند. وی همچنین با اشاره به این نکته که در گور مار و مور و موجود مودی و آزاردهنده‌ای وجود ندارد که بتواند نفس مجرد انسانی را بیازارد، آنچه را موجب آزار متوفی خواهد بود چیزی جز صفات ذمیمه و خلقیات ناپسند در سبد جان وی نمی‌داند که در مقام اظهار هریک چنان ماری بدخصال و دشمنی خونخوار قصد وی را می‌نمایند:

بر بهار جان فزا زنهار تو جرمی منه  
علت ناصور تو گر زانکه گرگ و دد شود  
(همان، غزل ۷۵۶).

در گور مار نیست تو پر مار سله‌ای  
چون هست این خصال بدت یک به یک عدو  
(همان، غزل ۱۸۲۰).



## نتیجه‌گیری

از آنجا که چگونگی حیات غایی و زیست ابدی انسان در تفکر وحیانی، ارتباطی مستقیم با عملکرد وی در فرصت هستومندی‌ای به نام حیات دنیوی دارد، از دیرباز در میان متفکران مسلمان از جمله کلامیون، فلاسفه، حکما و عرفا تفحص حول موضوع چگونگی تحقق جزای اعمال که خود ارتباطی وثیق و دقیق با معادباوری آنان دارد از اهمیت فراوانی برخوردار بوده است. گروهی از این طایفه به قراردادی بودن عمل و جزای آن در نشئات آخرت و عده دیگری به تکوینی بودن این رابطه در قالب ظهور باطن اعمال معتقد بوده‌اند و هریک استدلال‌هایی را در جهت اثبات نظر خویش مطرح ساخته‌اند. لذا در قدم نخست این پژوهش به شبهات مخالفان نظریه تجسم اعم از امتناع تجسم اعمال و استحاله تبدیل عرض به جوهر پاسخ داده شد. در ادامه با ورود به متن مورد پژوهش به گزینش تنها بخشی از شواهد فراوان شعری که به نحوی با موضوع تجسم اعمال ارتباط داشتند پرداخته شد. مولوی با بیان مبانی و ادله خود، به طرح موضوع تجسم تکوینی جزای عمل پرداخته است و در راستای تبیین این مهم توانسته از پتانسیل قالب شعری غزل به بهترین شکل استفاده کند. تجسم اعمال، عقاید، اوصاف و اخلاق در ابیات مولوی در قالب تصاویر متنوع و بدیعی مجال ظهور یافته است. در این میان می‌توان به مباحثی چون تخلف‌ناپذیر بودن جزای عمل با استناد به صادق‌القول بودن خداوند در بیان آیات و روایات، ذوب‌طون و ذومراتب بودن عوالم وجود، مساوق و همراه بودن بواطن اعمال در نشئه دنیا، ظهور ملکوت اعمال در ظرفی متناسب در نشئات آخرت، مشهود بودن بواطن اعمال در منظر نظر انسان‌های الهی، ارتباط روح مجرد و بدن عنصری و خویشکاری آن در تجسم ملکوت اعمال اشاره کرد. نتیجه اینکه با توجه به مقدماتی چون معدوم نشدن باطن اعمال و آثار و جلوه‌های آنها در ظرف آخرت، صورت غایی انسان‌ها در آن عالم چیزی جز تجسم ملکات غالب بر نفس آنها نبوده، که در اثر تجسم عینی در عوالم برزخ و قیامت؛ موجب سرور و شادمانی، یا آزار و اذیت نفس ایشان خواهد بود.

## منابع

- ابواسحاق، ابراهیم بن نوخت، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- بهائی، محمدعبدالصمد، بی‌تا، *الاربعون حدیثاً*، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، ج سوم، تهران، نوید اسلام.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، رجاء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *اتحاد عاقل به معقول*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *شرح المنظومه*، قم، مؤسسه تاریخ العربی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، *معادشناسی*، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *معادشناسی*، تهران، علامه طباطبائی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *توحید علمی و عینی*، ج دوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- زمانی، کریم، ۱۳۷۰، *میناگر عشق*، قم، قیام.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۹، *منشور جاوید*، تهران، مؤسسه سیدالشهداء.
- شرتونی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۶۰، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، حکمت.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۵ق، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۵ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الفکر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۴۱، *احادیث و قصص مشوی*، تهران، امیرکبیر.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۵ق، *انوار الحکمه*، مراجعه و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- لاهیجی، محمدبن یحیی، ۱۳۷۱ق، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران، سعدی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۱، *کلیات شمس تبریزی*، مطابق نسخه تصحیح‌شده فروزانفر، تهران، نگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مشوی معنوی*، تصحیح ری‌نولد نیکلسون، تهران، توس.