

تلقى حقیقت‌انگاران مولوی از موضوع تجسم اعمال

بهادر نامدارپور* - دکتر علی‌رضا پارسا** - دکتر سیدعلی علم‌الهدی*** - دکتر محمدصادق واحدی****

دانشجوی دکتری کلام (فلسفه دین) دانشگاه پیام نور - دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور - دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور - استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور

چکیده

آموزه تجسم اعمال به تبیین کیفیت پاداش و کیفر اخروی می‌پردازد. در الهیات اسلامی، دو تفسیر متفاوت درباره این موضوع ارائه شده است: الف- تفسیر حقیقت‌انگاران، ب- تفسیر مجازانگاران. تصدیق هر یک از این دو دیدگاه بر نوع بینش و رفتار انسان در دنیا و ارزیابی آدمی از چگونگی حیات آخرت تأثیر خاصی دارد. پذیرش تلقی حقیقت‌انگاران از تجسم اعمال تقویت باور به روز جزا و تخلف‌ناپذیری پاداش و کیفر اخروی و مدیریت هر چه بیشتر انسان بر افکار و اعمال خود را به دنبال دارد. هدف نگارندگان مقاله پیش رو بررسی مسأله تجسم اعمال، مزیت تلقی حقیقت‌انگاران از موضوع تجسم اعمال نسبت به تفسیر مجازانگاران، و روایت حقیقت‌انگاران مولوی از موضوع تجسم اعمال با روش توصیفی - تحلیلی است. نتیجه آنکه در تلقی حقیقت‌انگاران مولوی از تجسم اعمال، تبیین موضوع پاداش و کیفر اخروی اعمال انسان معقول‌تر و عادلانه‌تر به نظر می‌رسد و تأثیر تفکر و عمل آدمی در کیفیت سرنوشت اخروی اش به نحو جدی‌تری مورد تأکید قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: پاداش و کیفر، تجسم اعمال، حقیقت‌انگاری، مجازانگاری، مولوی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۱/۳۰

*Email: b.namdarpoor2011@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: azhdar@pnu.ac.ir

***Email: alamalhoda53@gmail.com

****Email: vahedi77@yahoo.com

مقدمه

آموزه تجسم اعمال به‌مثابه یکی از مباحث مهم معادشناسی در الهیات اسلامی، متکفل تبیین کیفیت پاداش و کیفر اخروی و نحوه ارتباط میان اعمال دنیوی انسان با جزای اخروی او است. این بحث در قلمرو دانش‌های کلام، فلسفه، اخلاق، عرفان، و تفسیر مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفته است و از آن با عناوین مختلفی مانند «تجسم اعمال»، (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۱: ۳۸۲) «تجسد اعمال»، (نراقی ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۰) «تمثل اعمال»، (خمینی ۱۳۷۳: ۴۳۹) یا «صور برزخی و اخروی» (عاملی ۱۴۱۵ق: ۲۰۲) یاد شده است.

بحث و بررسی در باب حقیقت موضوع تجسم اعمال از آن‌رو واجد اهمیت فوق‌العاده‌ای در حوزه عرفان و اخلاق اسلامی شمرده شده است که ضمن تأکید بر فناپذیری اعمال، بی‌پاسخ نماندن افعال انسان در دنیا و آخرت و عینیت پاداش و کیفر اخروی با عمل آدمی، تقویت باور به روز جزا و اعتقاد به تخلف‌ناپذیری پاداش و کیفر اخروی و همچنین، مدیریت و مراقبت هرچه بیشتر انسان بر اعمال و افکار خود را در پی دارد.

از آنجاکه آموزه تجسم اعمال درباره «جزای اخروی» است و موضوع پاداش و کیفر اخروی مورد اتفاق نظر همه ادیان الهی است، ردّ پای این مسأله را در تعالیم یهودیت و مسیحیت ضمن سخن از «مسخ» انسان‌ها می‌توان ملاحظه نمود. (اصفهانی ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۷۷) حکیمان و فلاسفه پیش از اسلام از قبیل فیثاغورث، امپدوکلس، سقراط، و افلاطون نیز به نحو مشابهی از اندیشه تجسم اعمال سخن به میان آورده‌اند و نباید آنچه در این زمینه گفته‌اند، حمل بر مفهوم تناسخ به معنای باطل آن شود. (رد‌ویراف‌نامه ۱۳۸۲: ۲۷؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۷۹، ج ۹: ۶)

در دنیای اسلام و فرهنگ اسلامی، علاوه بر آیات گوناگون قرآن کریم و روایات متواتر نبوی و سخنان متعدد ائمه اطهار، در بیانات بسیاری از فیلسوفان

س ۱۳- ش ۴۶- بهار ۹۶ _____ تلقی حقیقت‌انگارانه مولوی از موضوع تجسم اعمال / ۲۱۹

اسلامی، عارفان مسلمان، متکلمان برجسته شیعی، و مفسران اعتقاد به موضوع تجسم اعمال به وضوح مشاهده می‌شود. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) از جمله نخستین متفکران عارف مسلکی است که در کتاب *اربعین* خود ذیل عنوان «ذکر موت و حقیقت آن و انواع عقوبات روحانی»، به موضوع تجسم اعمال پرداخته است. (غزالی ۱۴۰۹ق: ۱۶۳)

عطار نیشابوری (۵۴۰-۶۱۸)، از نظریه‌پردازان عرفان اسلامی، در آثار خود به دفعات از آموزه تجسم اعمال سخن به میان آورده است؛ ابیات زیر از *منطق‌الطیر* این نکته را نشان می‌دهد:

باش تا از خواب بیدارت کنند در نهاد خود گرفتارت کنند
باش تا فردا جفاهای تو را کافری‌ها و خطاهای تو را
پیش رویت عرضه دارند آن همه یک‌به‌یک بر تو شمارند آن همه
در نهاد هرکسی بس خوک هست خوک باید کشت یا زنار بست
(۱۳۸۳: ۲۹۵)

عارف شبستری (۶۸۷-۷۴۰) دیگر سخنور حوزه عرفان است که به زیبایی اندیشه تمثّل افعال در قیامت را مطرح کرده است:

هر آنچه هست بالقوه در این دار به فعل آید در آن عالم به یک‌بار
همه افعال و اقوال مدخّر هویدا گردد اندر روز محشر
همه پیدا شود آنجا ضمائر فروخوان آیه «تبلی السرائر»
همه اخلاق تو در عالم جان گهی انوار گردد، گاه نیران
(شبستری ۱۳۸۰: ۷۶)

سعیدالدین فرغانی نیز آورده است که «گفتار، کردار، و نیت انسان در عالم آخرت متشخص و متجسد می‌شوند. هر عملی و قولی با نیت صحیح و از روی اخلاص از انسان صادر شود، تجسد او در فلکی عالی‌تر مقدر می‌شود و در بهشت، به صورت درخت‌ها، میوه‌ها، نهرها، حور، و قصور متجسد می‌شود. (فرغانی ۱۳۷۹: ۵۹۱)

ابن عربی (۷۹۳-۸۷۱)، پدر عرفان اسلامی، در همین‌باره گفته است: زندگی برزخی هر انسانی در گرو اعمالی است که در دنیا انجام داده است و تا روز قیامت، محبوس در صور اعمال خویش است. (ابن عربی ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۳۷) صدرالدین قونوی (۶۰۷-۶۷۳)، شاگرد و داماد ابن عربی، با استناد به آیات و روایات مختلف به نظریه تجسم اعمال در عرصه حیات پس از مرگ آدمی اذعان نموده است. (قونوی ۱۳۷۱: ۲۹)

مزیت گفتار و اندیشه مولوی در باب تجسد اعمال، نسبت به سایر عرفای پیش از او در این است که بیانات وی در این‌باره از گستره و عمق بیشتری برخوردار است؛ علاوه بر این، موشکافی‌ها یا به تعبیر خودش، «باریک‌ریسی‌ها»ی شگرفی کرده و این عویصه خردسوز را با تمثیلاتی دقیق به‌خوبی بازکرده است؛ زیرا در کاربرد صنعت تشبیه معقول به محسوس از نوادر تاریخ ادبیات ایران و جهان محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر، اگر سابقه بحث تجسم اعمال در ادبیات عرفانی ایرانی - اسلامی را جست‌وجو کنیم، کمتر کسی را خواهیم یافت که به اندازه ملای رومی تراوشات ذهنی و تجارب عرفانی وسیع را ظریف و دقیق بیان کرده و گفتمان تجسد اعمال را به‌مثابه یک فکر معقول و باورپذیر آخرت‌شناختی صورت‌بندی نموده باشد.

گرچه در روزگار ما، اثر مستقلی در باب تجسم اعمال از نگاه مولوی به رشته تحریر درنیامده است، لاقلاً در چند مقاله و فصلی از برخی کتب، مطالبی مفید و مرتبط با این موضوع در اختیار اهل تحقیق نهاده شده است؛ مقاله «تجسم اعمال و ملکات نفس از نگاه عرفا» نوشته اکبر اسدعلیزاده (۱۳۹۳) یکی از این پژوهش‌ها است. این نویسنده به بحث معناشناسی تجسم اعمال و ذکر شواهد و نمونه‌هایی از آثار عارفان مسلمان به نثر و نظم پیرامون این موضوع بسنده کرده است؛ محمدرضا افضلی (۱۳۸۸) به «مسئله تجسم اعمال و نتیجه اعمال در مثنوی» در فصلی از جلد دوم کتاب خود به نام *سروش آسمانی: شرح و تفسیر موضوعی مثنوی پرداخته است*. او نیز بی‌آنکه بحث نظری خاصی در مورد تجسد اعمال

مطرح کند، تنها معانی اشعار مولوی در زمینه موضوع تحقیق خود را بیان کرده است؛ ایرج شهبازی (۱۳۸۸) پژوهشگر دیگری است که به موضوع تجسم اعمال در آثار مولوی توجه نموده و در مقاله پرمضمون و ارزشمند «مکافات عمل: تبیین رابطه عمل و پاداش در مثنوی معنوی» به جوانب زیادی از مطلب که ارزش کاربردی قابل توجهی در تغییر بینش، روش، و اخلاق اجتماعی مردم جامعه دارد، پرداخته و بر اصالت عمل و زوال‌ناپذیری و بی‌پاسخ نماندن کنش‌های گوناگون فیزیکی، روحی، و ذهنی آدمی انگشت تأکید نهاده است. به نظر می‌رسد جستار حاضر علاوه بر مزایای نوشته‌های مذکور، از وجه نظری پررنگ‌تری نیز برخوردار باشد؛ چه در بخش میانی مقاله که بنیان تئوریک نوشتار را تشکیل داده است، دو رویکرد عمده در فرهنگ و معارف اسلامی درباره تجسم اعمال، یعنی رویکرد حقیقت‌انگارانه و رویکرد مجازانگارانه، توصیف، تبیین و نقد و ارزیابی و مبنای تلقی حقیقت‌انگارانه مولوی از موضوع تجسم اعمال روشن می‌شود. نگارندگان در این نوشتار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به ترتیب از چیستی تجسم اعمال، مفهوم حقیقت و مجاز، نقل و نقد دو دیدگاه رایج حقیقت‌انگاری و مجازانگاری درباره موضوع تجسم اعمال، و ابعاد مختلف تفسیر حقیقت‌انگارانه مولوی از این مسأله سخن می‌گویند.

معناشناسی مفاهیم کلیدی

۱- تجسم اعمال

مفهوم تجسم اعمال در اصطلاح، عبارت از آن است که عقاید و کردارهای نیک و بد انسان در دنیا و آخرت به‌ویژه در روز قیامت، پیکری متناسب با آن جهان می‌پذیرند و تجسم می‌یابند و با پیکری زیبا و هیأتی دلپذیر یا با پیکری زشت و شکلی نفرت‌انگیز پدیدار می‌شوند و او را شادمان یا اندوهگین می‌سازند و بدین ترتیب، انسان پاداش و کیفر کردار خود را می‌بیند. در واقع، اوصاف و ملکات

نفس مواد صورت‌های برزخی هستند؛ یعنی هر عملی صورتی دارد که در عالم برزخ، آن عمل به آن صورت بر عاملش ظاهر می‌شود. صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت و حقیقت فعل او در دنیا است و همنشین‌های او از زشت و زیبا همگی صور اعمال و آثار و ملکات او هستند. (طوسی ۱۳۷۴: ۸۴؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۷۵: ۴۰۳)

۲- مفهوم حقیقت و مجاز

حقیقت در لغت بر وزن «فعلیه» و از ریشه «حق» مشتق شده است و به معنی امر ثابت و مستقری است که زوال ندارد و از اصل خود جدا نمی‌شود. (علوی یمینی ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۲۸) مجاز از ریشه «جوز» است و افزون‌بر داشتن معنای مصدری، به معنای مکان و محل عبور است. (ابن منظور ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۳۲۶؛ نجاریان ۱۳۸۵: ۹۶)

قول مشهور در تعریف حقیقت و مجاز این است که حقیقت یعنی کاربرد لفظ در معنای «موضوع له» آن به نحوی که فقط مدلول ویژه خود را به ذهن وارد سازد و مجاز یعنی استعمال لفظ در «غیر ما وضع له» آن مشروط بر اینکه میان معنی حقیقی و معنی غیرحقیقی لفظ، به سببی علاقه و پیوندی وجود داشته باشد. در مجاز، ذکر قرینه صارفه که ذهن را از معنی حقیقی به معنی مجازی منصرف کند، ضروری است. (تفتازانی ۱۴۱۱ق: ۲۱۵)

تفسیرهای مختلف درباره تجسم اعمال

درباره تجسم اعمال در الهیات و فرهنگ اسلامی دو تفسیر متفاوت مطرح شده است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۱- تجسم اعمال به مثابه یک حقیقت کلامی

برخی از دانشمندان اسلامی موضوع تجسم اعمال را یک حقیقت متعالی و عمیق آخرت‌شناختی تلقی کرده و اعتقاد به آن را از ضروریات دین (سبزواری ۱۳۸۳: ۶۶۰) و بدیهیات مذهب (طالقانی ۱۳۷۳، ج ۲: ۵۶۱) دانسته‌اند و بنابراین، برای اثبات آن به تعداد زیادی از آیات قرآن و روایات پیشوایان دینی استناد کرده و به استدلال‌های عقلی و فلسفی روی آورده‌اند.

بنابه دیدگاه این گروه، پاداش و کیفر انسان‌ها در حیات پس از مرگ به صورت تجسم اعمال تحقق پیدا می‌کند و بر همین اساس، معتقدند که اعمال گوناگون دنیوی انسان‌ها یا پیامدهای ذاتی و تکوینی آن‌ها در برابر صاحبان خویش با سیمایی زیبا یا زشت مجسم می‌شوند و موجب لذت و سرور یا رنج و عذاب افراد خواهند شد. به هر روی، از نگاه این عده، بین افعال، ملکات، و افکار مستمر آدمی و نتایج دنیوی آن‌ها از یک سو و پاداش و کیفر اخروی‌شان از سوی دیگر پیوند تکوینی و اجتناب‌ناپذیر وجود دارد و ثواب و عقاب اعمال انسان‌ها در جهان آخرت انعکاس ذاتی و ملکوتی اعمال آدمی یا تجسم و شهود عینی نتایج و میوه‌های آن‌ها است. (ابن‌سینا ۱۳۶۴: ۸۵؛ صدرالدین شیرازی ۱۳۶۱، ج ۹: ۲۹۵؛ طوسی ۱۳۷۴: ۲۴؛ لاهیجی ۱۳۸۳: ۶۵۵؛ فیض کاشانی ۱۳۷۷، ج ۲: ۹۰۰)

دلایل حقیقت‌انگاری تجسم اعمال

کسانی که موضوع تجسم اعمال را به مثابه یک حقیقت دینی تلقی کرده و آن را بهترین و موجه‌ترین تفسیر درباره کیفیت پاداش و کیفر اخروی دانسته‌اند، دلایل چندی بر صحت رویکرد خود بدین موضوع عرضه داشته‌اند که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- اهل تحقیق و بصیرت معتقدند که حقیقت یک شیء مغایر با صورت‌هایی است که در مظاهر و ساحت‌های گوناگون پیدا می‌کند و نحوه ظهور یک شیء بستگی به ظرف تحقق آن دارد؛ بنابراین، در هر موطنی، صورت خاصی دارد؛ مانند رنگ آب که در ظرف‌های رنگارنگ، به صورت‌های متفاوت نمایان می‌شود؛ از این‌رو، بعید نیست یک شیء (مانند عمل دنیوی انسان) در موطنی (همانند دنیا) عرض و در موطن دیگر (مثل جهان آخرت) جوهر باشد. بر همین اساس، اعمال نیک زندگانی دنیوی انسان در روز رستاخیر تغییر شکل می‌دهند و به صورت باغ و چمن و سوسن و... درخواهند آمد؛ چنان‌که اعمال بد، قیافه دنیوی خود را از دست می‌دهند و به صورت آتش و زنجیر و انواع عذاب نمودار خواهند شد. (عاملی ۱۵: ۱۴۱؛ ۴۷۹)

۲- اگر کسی بگوید اعمال دنیوی انسان از سنخ اعراض هستند، پس چگونه قابل تجسم در حیات اخروی می‌گردند، پاسخ این است که اولاً باید توجه داشت که تبدیل اعراض به جوهر در این عالم محال انگاشته می‌شود، اما دلیلی بر عدم تبدیل آن‌ها در عالم آخرت نداریم و ثانیاً قول به تجسم اعمال با هیچ‌کدام از قواعد اسلام منافاتی ندارد. (طالقانی ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۳۳؛ ج ۲: ۵۶۴)

۳- هر عملی صورتی حقیقی و باطنی دارد که در عالم برزخ با آن صورت بر فاعلش ظاهر می‌شود و باید دانست که در عالم آخرت، علم انسان مشخص روح و عملش مشخص بدن او است؛ پس هرکس به صورت علم و عمل در نشأه اخروی برانگیخته می‌شود. با دقت و عنایت به آیه شریفه «و وجدوا ما عملوا حاضراً» (کهف: ۴۹) دانسته می‌شود که علم و عمل عرض نیستند، بلکه جوهر و مافوق مقوله‌اند که عین حقیقت گوهر انسان می‌شوند. اعمال در این نشأه به حسب ظاهر، حرکتند و باطن آن‌ها که لبّ و جان آن‌ها است، موجودی ابدی است که از حرکت جوهری ابدی به‌بار می‌آید و صورت هر انسان در آخرت،

س ۱۳- ش ۴۶ - بهار ۹۶ _____ تلقی حقیقت‌انگارانه مولوی از موضوع تجسم اعمال / ۲۲۵

نتیجه عمل او در دنیا است و لذات و آلام او انحصار ادراکات او است و همنشین‌های او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات او است که ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند. (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۱، ج ۴: ۱۵۴)

۲- تجسم اعمال همچون یک مجاز کلامی

دیدگاه برخی دیگر از دانشمندان مسلمان اعم از اهل شیعه و اهل سنت آن است که موضوع تجسم اعمال به مثابه یک حقیقت دینی و الهیاتی، غیرممکن و غیرقابل قبول است و با موازین عقلی و نقلی سازگاری ندارد و به صورت مجازی است. از نظر این دسته از متکلمان و مفسران اسلامی، همه آیات و روایات مطرح شده پیرامون مطلب مورد بحث را باید تأویل کرد و گونه‌ای بیان نمادین یا تمثیل ادبی و مجاز کلامی تلقی نمود که موجب تأثیرگذاری شدید بر مخاطب می‌شوند و توجه و اهتمام جدی او را نسبت به حساسیت و اهمیت موضوع پاداش و کیفر اخروی برمی‌انگیزند. (مفید ۱۴۱۳ق: ۲۰۲؛ مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۷: ۲۲۹؛ خویی ۱۹۷۴م، ج ۲: ۱۱۵)

بنابر تلقی مجازانگارانه از تجسم اعمال، خود اعمال جزای اخروی انسان نیستند، بلکه پاداش و کیفر آدمی نعمت‌ها و نعمت‌هایی است که خداوند برای آثار و لوازم اعمال نیک و بد موجود انسانی مقرر کرده است. حاصل چنین نگاهی به مسأله تجسم اعمال قبول دو اصل اساسی درباره کیفیت پاداش و کیفر در جهان آخرت است:

الف- عذاب و معذب اخروی هر دو خارجی و بیرونی هستند نه درونی و

باطنی؛

ب- پاداش و کیفر اخروی جنبه تکوینی ندارد و از گونه پاداش و کیفر قراردادی است؛ برای نمونه حامیان این دیدگاه در فهم «یومئذ یصدر الناس اشتاتاً لیرو اعمالهم» (زلزال: ۶) دو گونه تأویل و تفسیر ارائه کرده‌اند:

۱- تفسیر باطنی که عبارت است از معرفت اعمال یا شناخت کردارها با چشم دل و در پرتو رؤیت قلب؛

۲- تفسیر ظاهری و آن عبارت است از شناختی که در پرتو دیدن با چشم سر حاصل می‌شود که در این صورت، مراد از دیدن اعمال دیدن نتیجه اعمال یا رؤیت نامه و کتاب اعمال است، نه دیدن خود اعمال و حقیقت اخروی و ملکوتی اعمال. در هر حال و بر طبق هر دو تفسیر، آیاتی از این قبیل، صرفاً بیانگر «معرفت اعمال‌اند، نه تجسم اعمال.» (طبرسی ۱۳۷۹، ج ۵: ۵۲۶؛ رازی ۱۴۲۰، ج ۳۲: ۲۵۶؛ زمخشری ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۲۱۶؛ طبری ۱۳۷۳، ج ۳۰: ۲۶۸)

دلایل مجازانگاری تجسم اعمال

مهم‌ترین دلیل‌هایی را که سبب گرایش برخی دانشمندان به دیدگاه مجازانگاری آموزه تجسم اعمال شده است، می‌توان در دو استدلال صورت‌بندی کرد. هر دو استدلال بر تعریف و شناخت خاص آن‌ها از ماهیت «عمل» و «عرض» شمردن آن استوار است:

۱- عمل از سنخ عرض است نه جوهر؛ یعنی عرض از خواص جوهر مادی است و استقلال وجودی (شکل، بعد، و...) ندارد؛ بنابراین، اعاده عمل انسان در قیامت و تجسم و رؤیت آن به مثابه «انقلاب عرض به جوهر» است که عقلاً محال شمرده شده است؛ (مجلسی ۱۴۰۴، ج ۷: ۲۲۹)

۲- اعمال آدمی از سنخ عرض هستند و اعراض قائم به ذات نیستند و پس از تحقق یافتن از سوی انسان، محو و نابود می‌گردند و آثاری از افکار، گفتار، و

کردار گذشته افراد بر جای نمی‌ماند؛ «العرض لایبقی زمانین»؛ بنابراین، تجسم اعمال که همان احضار و اعاده اعراض تلقی می‌شود، مجاز است و وجود و حضور عمل در قیامت یا باید به معنای دیدن نامه عمل تلقی شود، یا رؤیت ثواب و عقاب عمل. (طبرسی ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۲۳)

نقد و بررسی

مجازانگاری آموزه تجسم اعمال دیدگاهی است که ضعف‌ها و چالش‌های عمده‌ای دارد و همین ضعف‌های بی‌پاسخ به نحوی سبب تأیید و تقویت نگرش حقیقت‌انگارانه به موضوع تجسم اعمال می‌گردد.

الف- امروزه دانش تجربی ثابت کرده است که ماده هیچ‌گاه نابود نمی‌شود، بلکه تغییر شکل پیدا می‌کند و به ماده دیگر یا انرژی‌ای تبدیل می‌شود که شکل متراکم ماده است؛ قانون بقای ماده و انرژی در جهان. اگر قانون بقای ماده و انرژی در جهان قانون درست و قابل قبولی است، اعمال گوناگون ذهن، زبان، و جوارح انسانی در جهان نیز جزئی از همین عالم است و در نتیجه، تابع همین قانون ارزیابی می‌شود؛ بنابراین، زوال‌پذیر تلقی کردن آن‌ها از سوی طرفداران دیدگاه مجازانگاری تجسم اعمال، مبنای علمی و عقلانی محکمی ندارد. (فلسفی ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۴۰)

ب- اگر مراد از آموزه تجسم اعمال بازتولید و اعاده حرکات فیزیکی و مادی مربوط به اعضا و جوارح بدن آدمی در عرصه حیات پس از مرگ باشد، مدعای صاحبان دیدگاه مجازانگاری تجسم اعمال درست و موجه به نظر می‌رسد، اما چنانچه منظور از ایده تجسم اعمال تمثّل و تشخیص وجه ملکوتی و حقیقی ملکات، اوصاف، و نیات نفسانی آدمی و بازسازی عین ملکات مکتسبه یا رؤیت حقیقت نتایج و عوارض آن‌ها باشد، پرواضح است که نظریه حقیقت‌انگاری

تجسم اعمال که مبتنی بر اصالت و تجرد روح انسان است، استوارتر و عمیق‌تر ارزیابی می‌شود.

دیدگاه مولوی درباره موضوع تجسم اعمال

مولوی بدون تردید یکی از بزرگ‌ترین نمایندگان مکتب سیروسلوک عرفانی در قلمرو فرهنگ عظیم اسلامی ایرانی محسوب می‌شود. وی درباره آموزه عمیق، تأثیرگذار، و آخرت‌شناختی تجسم اعمال در جای‌جای آثار درخشان خود مانند مثنوی معنوی و دیوان شمس سخن به میان آورده است. به عقیده او، گاهی عظمت، کمال، و رازآلود بودن معنی به اندازه‌ای است که صورت ظاهر لفظ به هیچ‌رو نمی‌تواند آن را بیان کند. (سلطانی و پورعظیمی ۱۳۹۳: ۱۳۲) تردیدی نیست که یکی از غنی‌ترین مفاهیم انسان‌شناسی دینی/عرفانی انگاره تجسم اعمال است و نگاهی هرچند مختصر به این دو اثر فاخر ادبی/عرفانی نشان می‌دهد که مولوی را باید بی‌هیچ مضایقه‌ای، از شاخص‌ترین مفسران دیدگاه حقیقت‌انگاری آموزه تجسم اعمال برشمرد. در ادامه نوشتار حاضر کوشیده‌ایم شمه‌ای از دیدگاه‌های او در باب حقیقت تجسم اعمال را بازخوانی کنیم تا منزلت فکری و تقدم فضل این متفکر بزرگ اسلامی در تبیین مفاهیم عمیق دینی، اخلاقی، و انسان‌شناختی هرچه بیشتر بر همگان آشکار شود.

۱- قانون عمل و عکس‌العمل گواه صدق تجسم اعمال

براساس این قانون، هر عملی دارای عکس‌العمل خاص و هر کنشی، برخوردار از واکنش مناسب خود است. یکی از قواعد مسلم دین، علم، و تجربه بشری این است که هر عملی که در صحنه زندگی به وقوع می‌پیوندد، عکس‌العمل آن نیز

دیر یا زود، ظهور خواهد یافت. افراد در زندگی خود و سایر اقشار مردم مشاهده می‌کنند که چگونه دست خداوند از آستین «عکس‌العمل‌ها» بیرون می‌آید و زندگی انسان‌ها را شکل و آرایش می‌دهد؛ به عبارت دیگر، این قاعده متضمن این نکته کلیدی است که کردار انسان - خواه نیک و خواه بد - دارای پیامد حتمی و تخلف‌ناپذیر در دنیا و آخرت است و درحقیقت، عمل آدمی به‌مثابه بذری است که در جهان کاشته می‌شود. اگر بذر گل (نیکی و فضیلت) کاشته شود، نتیجه و ثمره‌اش گل است و اگر بذر خار (بدی و رذیلت) کاشته شود، نتیجه و حاصلش از جنس خار خواهد بود.

آن که کشتستم پی مادون من می‌نداند که نخسبد خون من
بر من است امروز و فردا بر وی است خون چون من کس چنین ضایع کی است؟
گرچه دیوار افکند سایه دراز بازگردد سوی او آن سایه باز
این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا
(مولوی بلخی ۲۱۲/۱/۱۳۵۳-۲۱۵)

کی کژی کردی و کی کردی تو شرّ که ندیدی لایقش در پی اثر؟
کی فرستادی دمی بر آسمان نیکی‌ای کز پی نیامد مثل آن؟
گر مراقب باشی و بیدار تو هر دمی بینی جزای کار تو
چون مراقب باشی و گیری رسن حاجت نآید قیامت آمدن
آن که رمزی را بداند او صحیح حاجتش نآید که گویندش صریح
این بلا از کودنی آید تو را که نکردی فهم نکته و رمزها
از بدی چون دل سیاه و تیره شد فهم کن اینجا نشاید خیره شد
ورنه خود تیری شود آن تیرگی در رسد در تو جزای خیرگی
ور نیاید تیر، از بخشایش است نی پی نادیدن آرایش است
هین مراقب باش گر دل بابت کز پی هر فعل چیزی زایدت
(همان / ۴ / ۲۴۵۸-۲۴۶۷)

مولوی در مقام یک مربی بزرگ، قانون عمل و عکس‌العمل و به تبع آن، انگاره عمیق تجسم اعمال را یکی از مهم‌ترین عوامل سازندگی اخلاقی و تربیتی

انسان در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی می‌داند؛ برای مثال، نقش و مسئولیت کلیدی آدمی را در سرشت و سرنوشتش چنین به تصویر کشیده است:

از تو رسته‌ست ار نکویست، ار بد است
گر به خاری خسته‌ای خود کشته‌ای
چون ز دستت رست ایثار و زکات
چون ز دستت زخم بر مظلوم رست
چون ز خشم آتش تو در دل‌ها زدی
آن سخن‌های چو مار و کژدمت
ناخوش‌وخوش هر ضمیرت از خود است
ور حریر و قز دری خود رشته‌ای...
گشت این دست آن طرف نخل و نبات...
آن درختی گشت از آن زقوم رست
مایه نار جهنم آمدی...
مار و کژدم گشت می‌گیرد دمت
(مولوی بلخی ۳/۱۳۵۳/۳-۳۴۴۳-۳۴۷۵)

رازها را می‌کند حق آشکار
آب و ابر و آتش و این آفتاب
این بهار نوز بعد برگ‌ریز
در بهار آن سرها پیدا شود
بردمد آن از دهان و از لبش
هر غمی کز وی تو دل‌آزرده‌ای
لیک کی دانی که آن رنج خمار
این خمار اشکوفه آن دانه است
چون بخواهد رست تخم بد مکار
رازها را می‌برآرد از تراب
هست برهان بر وجود رستخیز
هرچه خورده است این زمین رسوا شود
تا پدید آید ضمیر و مذهبش...
از خمار می بود کآن خورده‌ای
از کدامین می برآمد آشکار
آن شناسد کآگه و فرزانه است
(همان/۵-۳۹۶۹-۳۹۷۷)

۲- تأثیر پیشه‌ها، فرهنگ‌ها، و خلیات آدمی بر سرنوشت انسان‌ها

پیشه و فرهنگ تو آید به تو
پیشه زرگر به آهنگر نشد
پیشه‌ها و خلق‌ها همچو جهیز
تا در اسباب بگشاید به تو
خوی آن خوش‌خو به آن منکر نشد
سوی خصم آیند روز رستخیز
(همان/۱-۱۶۸۸-۱۶۹۰)

خلق‌های خوب تو پیش‌ت دود بعد از وفات
آن یکی دست تو گیرد و آن دگر پرسش کند
چون طلاق تن بدادی حور بینی صف‌زده
بی‌عدد پیش جنازه می‌دود خوهای تو
حله‌ها پوشی بسی از بود و تار طاعتت
هین خمش کن تا توانی تخم نیکی کار تو
همچو خاتونان مه‌رو می‌خرامند این صفات
و آن دگر از لعل و شکر پیش بازآرد زکات
مسلمات مؤمنات قانات تا ثبات
صبر تو «والنازعات» و شکر تو «والناشطات»
بسط جانت عرصه گردد از برون این جهات
زانک پیدا شد بهشت عدن ز افعال ثقات
(مولوی بلخی ۱۳۷۶: ۱۱۶)

۳- ملکات اخلاقی؛ سازنده سیرت دنیوی و صورت برزخی و اخروی انسان

ملکات اخلاقی هم سیرت دنیوی انسان را می‌سازند و هم صورت برزخی و اخروی او را. تکرار هر عمل نیک و اصرار بر هر عمل زشت به تدریج، سبب نقش بستن آن‌ها در نفس و مبدل شدنشان به جوهر و محتوای روح و اتحادشان با جان آدمی می‌شود؛ از این‌رو، تشخیص هویت اخروی هرکس به خلیقات و مکتسبات ذهنی، روحی، و رفتاری او وابسته است؛ برای نمونه حسود به شکل گرگ، حریص به صورت خوک، زناکار با بدن گندیده، و شراب‌خوار با دهان متعفن محشور خواهد شد.

زانک حشر حاسدان روز گزند
حشر پرحرص خس مردارخوار
زانیان را گنده اندام نهان
گند مخفی کان به دل‌ها می‌رسید
بیشه‌ای آمد وجود آدمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک
سیرتی کآن در وجودت غالبست
ساعتی گرگی درآید در بشر
بی‌گمان بر صورت گرگان کنند
صورت خوکی بود روز شمار
خمرخواران را بود گنده دهان
گشت اندر حشر محشور و پدید
برحذر شو زین وجود ار زان دمی
صالح و ناصالح و خوب و خشوک
هم بر آن تصویر حشرت واجبست
ساعتی یوسف‌رخعی همچون قمر
(مولوی بلخی ۱۳۵۳/۲/۱۴۱۲-۱۴۲۰)

روز مرگ این حس تو باطل شود نور جان داری که یار دل شود...
این عرض‌های نماز و روزه را چونک لایقی زمانین انتفی
(مولوی بلخی ۱۳۵۳/۲/۹۴۰-۹۴۶)
این عرض‌ها نقل شد لون دگر حشر هر فانی بود کونی دگر...
وقت محشر هر عرض را صورتی است صورت هریک عرض را رؤیتی است
(همان: ۹۶۱-۹۶۳)

۴- تشبیه زندگی و مرگ به خواب و بیداری

طبق حدیث نبوی «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا»؛ (مردمان در خواب هستند. چون می‌میرند، بیدار می‌شوند)، (فروزانفر ۱۳۴۱: ۸۱) زندگی و مرگ انسان به خواب و بیداری تشبیه شده است. مولوی از این تمثیل نبوی استفاده کرده است و تصریح می‌کند که هر کار نیک و بدی که انسان در خواب‌گه دنیا انجام می‌دهد، در بیداری جهان آخرت حقیقت آن را آشکارا می‌بیند.

هرچه تو در خواب بینی نیک و بد روز محشر یک‌به‌یک پیدا شود
آنچه کردی اندر این خواب جهان گرددت هنگام بیداری عیان
(مولوی بلخی ۱۳۵۳/۴/۳۶۵۶-۳۶۵۷)

شاگردان مکتب قرآن این حقیقت را نیک آموخته‌اند که جزای آخرت عین کردار دنیا است و چیزی جدا از عمل نیست. مولوی اشعاری دارد که این حقیقت دینی را به‌خوبی بیان می‌کند و از نظر موعظه و تذکر خود ما نیز نقل آن‌ها مناسب است؛ (مطهری ۱۳۷۹: ۲۸۱) برای نمونه می‌گوید بیدادگرانی که به نیکان ستم روا می‌دارند و همچون برادران گرگ‌صفت یوسف، اقدام به خشونت و آزار و اذیت و قتل بی‌گناهان می‌کنند، شک نباید داشت که به دلیل غلبه ددمنشی و خوی درندگی بر ساختار وجودیشان، با صورت گرگ محشور خواهند شد و خلق‌و‌خوهای پلید آن‌ها در هیأت گرگانی درنده مجسم خواهند گشت و اعضا و

س ۱۳- ش ۴۶ - بهار ۹۶ _____ تلقی حقیقت‌انگارانه مولوی از موضوع تجسم اعمال/ ۲۳۳

جوارحشان را تکه‌تکه خواهند نمود و بدین طریق، به سزای کردار ناشایست خود می‌رسند.

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخی‌زی از این خواب گران
گشته گرگان یک‌به‌یک خوهای تو می‌درانند از غضب اعضای تو
(مولوی بلخی ۳۶۶۲/۴/۱۳۵۳-۳۶۶۳)

۵- تجسم افکار و اندیشه‌ها و نیت آدمی در جهان دیگر

از نظر مولوی، نه تنها اعمال جوارحی و اوصاف روحی انسان‌ها، بلکه افکار و اندیشه‌ها و پندارهای اولاد آدم که کنش‌ها و کارکردهای ذهن او هستند نیز در روز رستاخیز تبلور و تجسم پیدا می‌کند و در ساخت صورت و هیأت اخروی او تأثیر دارند.

لیک این نامه خیال است و نهان و آن شود در حشر اکبر بس عیان
این خیال اینجا نهان، پیدا اثر وین خیال آنجا برویاند صور
در مهندس بین خیال خانه‌ای در دلش چون در زمینی دانه‌ای
آن خیال از اندرون آید برون چون زمین که زاید از تخم درون
هر خیالی کو کند در دل وطن روز محشر صورتی خواهد شدن
آن یکی سرسبز «نحن الممتون» و آن دگر همچون بفشه سرنگون
چون خیال آن مهندس در ضمیر چون نبات اندر زمین دانه‌گیر
چون برآید آفتاب رستخیز برجهند از خاک زشت و خوب تیز
(همان/ ۱۷۸۹/۵-۱۷۹۵)

فعل تو که زاید از جان و تن همچو فرزنت بگیرد دامت...
چون بکاری جو، نروید غیر جو قرض تو کردی ز که خواهی گرو؟
جرم خود را بر کسی دیگر منه هوش و گوش خود بدین پادشاه
جرم بر خود نه که تو خود کاشتی با جزا و علق حق کن آشتی؟
(همان/ ۴۱۹/۶-۴۲۷)

به اعتقاد مولوی، اعمال آدمیان درحقیقت، چیزی جز ظهور اندیشه آن‌ها نیست و صورت انسان در روز محشر ظهور همین اندیشه است که حقیقت انسان را تشکیل داده و نشان‌دهنده قدر و اندازه او است.

تلخ با تلخان یقین ملحق شود کی دم باطل قرین حق شود
ای برادر تو همه اندیشه‌ای ملبی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو، گلشنی ور بود خاری، تو همیشه گلخنی
(مولوی بلخی ۱۳۵۳/۲۷۶، ۲۷۸-۲۷۸)

آدمی را فریبی هست از خیال گر خیالاتش بود صاحب‌جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی می‌گلآزد همچو موم از آتشی
(همان / ۵۹۴-۵۹۵)

۶- فناپذیری اعمال انسان

از دیدگاه مولوی، اعمال انسان گرچه از جمله اعراض هستند و ظاهراً نابود می‌شوند، آثار آن‌ها بر لوح دل و جان شخص در جهان هستی بر جای می‌ماند و در صورت لزوم، هم قابل یادآوری هستند و هم قابل تجدید حیات. در واقع، هر عملی هر قدر هم ناچیز، اثری در جان باقی می‌گذارد و همین آثار به تدریج، شخصیت و منش واقعی فرد را می‌سازند. مولوی چنین می‌اندیشد که اعمال انسان تنها یار جدانشدنی او هستند. همه همراهان انسان از قبیل دارایی، دوستان، و خانواده سرانجام روزی او را تنها خواهند گذاشت، اما اعمال فرد همچون رفیقی وفادار همواره همراه او هستند.

در زمانه مر تو را سه همراهند آن یکی وافی و این دو غدرمند
آن یکی یاران و دیگر رخت و مال و آن سوم وافی است و آن «حسن‌الفعال»
مال ناید با تو بیرون از قصور یار آید، لیک آید تا به گور
چون تو را روز اجل آید به پیش یار گوید از زبان حال خویش
تا بدینجا بیش همره نیستم بر سر گورت زمانی بیستم

فعل تو وافی است زو کن مُلتحد
پس پیمبر گفت بهر این طریق
گر بود نیکو، ابد یارت شود
این عمل وین کسب در راه سداد
که درآید با تو در قعر لحد
باوفا تر از عمل نبود رفیق
ور بود بد، در لحد مارت شود
کی توان کرد ای پدر بی اوستاد؟
(مولوی بلخی ۱۳۵۳/۵/۱۰۴۴-۱۰۵۳)

این صلوات و این جهاد و این صیام
هم نماند، جان بماند نیک‌نام
(همان/۵/۲۴۹)

نتیجه

مسأله تجسم اعمال یکی از معارف عمیق قرآنی و روایی است که اگرچه درک آن برای اندیشه‌های ظاهرین دشوار یا غیرممکن می‌نماید، اندیشمندانی چون مولوی از طریق مطالعه عمیق متون مقدس دینی و حالات نفسانی آدمی و بر پایه اصول مسلم حکمی به تبیین آن نایل آمده‌اند. از آنچه درباره تجسم اعمال گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- انسان در کسب ملکات نفسانی خود (افکار، صفات، و اعمال پایدار) بسیار نقش دارد.

۲- مجموعه ملکات نفسانی آدمی (فضایل یا رذایل) بر کیفیت زندگی دنیوی و اخروی او تأثیر اساسی و کلیدی دارد.

۳- رابطه عمل و نتیجه در دنیا و پیوند دنیا و آخرت در تلقی حقیقت‌انگاران از تجسم اعمال، تکوینی و عینی است نه قراردادی و اعتباری. بر این اساس، در دنیا «خودکرده را تدبیر نیست» و در آخرت «هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت». اگر چنان‌که مولوی گفته است، نتیجه عمل هرکس به سوی او بازمی‌گردد، پس چه جای اعتراض افرادی مثل راسل انگلیسی است که بگویند

چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرم‌های بسیار کوچک، مجازات نماید.

۴- اگر کسی بین شخصیت دنیوی خود و صورت مجسم اخروی‌اش تعارض یابد، حق اعتراض دارد، اما وقتی سرزمین مستعد وجود آدمی در اختیار فرد باشد و بذره‌های گوناگون فکری، روحی، و رفتاری را خود انتخاب نماید و در کشتگاه وسیع ذهن، ضمیر، و وجود خود بکار و نهادینه کند، روا نیست در فصل برداشت محصول در سرای آخرت، کسی جز خود را در خلق سرنوشت و یا نجات و هلاک اخروی خود دخیل بداند.

۵- معقولیت مسأله پاداش و کیفر اخروی و تأثیر غیر قابل انکار عمل انسان (ملکات ذهنی، روحی، و رفتاری) بر سرنوشت دنیوی و اخروی‌اش در گستره الهیات عرفانی بر پایه آموزه تجسم اعمال به‌ویژه به روایت عمیق و دقیق مولوی نسبت به سایر تقریرها، جاهت و اعتبار بیشتری دارد.

کتابنامه

قرآن کریم.

اردویراف‌نامه. ۱۳۸۲. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

ابن سینا، حسین‌بن عبدالله. ۱۳۶۴. رساله‌اضحویه. تصحیح حسین خدیو جم. تهران: اطلاعات.
ابن عربی، محیی‌الدین محمد. ۱۴۰۵ق. الفتوحات المکیه. تحقیق عثمان یحیی. بیروت: دارصادر.

ابن منظور، محمدبن مكرم. ۱۴۱۴ق. لسان‌العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
اسدعلیزاده، اکبر. ۱۳۹۳. «تجسم اعمال و ملکات نفس از نگاه عرفا». فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی. س ۱۱. ش ۴۱.

اصفهانی، محمدحسین. ۱۴۱۴ق. نهایت‌الدرایه فی شرح الکفایه. قم: بی‌نا.

س ۱۳- ش ۴۶ - بهار ۹۶ _____ تلقی حقیقت‌انگاران مولوی از موضوع تجسم اعمال / ۳۳۷

افضلی، محمدرضا. ۱۳۸۸. سروش آسمانی: شرح و تفسیر موضوعی مثنوی. ج ۲. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

تفتازانی، سعدالدین. ۱۴۱۱. مختصر المعانی. قم: دارالفکر.

حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۸۱. هزار و یک کلمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ ۱۳۷۵. اتحاد عاقل به معقول. قم: قیام.

خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۳. شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.

خویی، ابوالقاسم. ۱۹۷۴م. محاضرات فی اصول الفقه. تحقیق محمداسحاق فیاض. نجف: بی‌نا.

رازی، فخرالدین. ۱۴۲۰ق. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

زمخشری، محمودبن عمر. ۱۴۰۷ق. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: بی‌نا.

سبزواری، ملاهادی. ۱۳۸۳. اسرار الحکم. قم: بی‌نا.

سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی. ۱۳۹۳. «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در

باب صورت و معنا». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد

تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۴.

شبستری، شیخ محمود. ۱۳۸۰. گلشن راز. تصحیح پرویز عباسی داکانی. تهران: الهام.

شهبازی، ایرج. ۱۳۸۸. «مکافات عمل: تبیین رابطه عمل و پاداش در مثنوی معنوی». پژوهشنامه

ادب حماسی. س ۵. ش ۹.

صدرالدین شیرازی. ۱۴۱۰ق. الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: داراحیاء التراث

العربی.

_____ ۱۳۶۱. العرشیه. تهران: مولی.

طالقانی، نظرعلی. ۱۳۷۳. کاشف‌الاسرار. به کوشش مهدی طیب. تهران: مؤسسه فرهنگی رسا.

طبرسی، فضل‌بن حسن. ۱۳۷۹. مجمع البیان. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طبری، محمدبن جریر. ۱۳۷۳. جامع البیان. مصر.

طوسی، نصیرالدین. ۱۳۷۴. آغاز و انجام. مقدمه و شرح حسن‌زاده آملی. تهران: وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عاملی، بهاء‌الدین. ۱۴۱۵ق. الاربعون حدیثاً. قم: بی‌نا.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۳. منطق‌الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی.

تهران: علمی.

- علوی یمنی، یحیی بن حمزه. ۱۴۲۳ق. الطراز لاسرار البلاغه. بیروت: مکتبه عنصریه.
- غزالی، امام محمد. ۱۴۰۹ق. الاربعین فی اصول الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فرغانی، سعیدالدین سعید. ۱۳۷۹. مشارق الدراری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۴۱. احادیث مثنوی معنوی. تهران: دانشگاه تهران.
- فلسفی، محمدتقی. ۱۳۷۷. معاد از نظر روح و جسم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. ۱۳۷۷. علم‌الیقین. ج ۱ و ۲. تهران: بیدار.
- قونوی، صدرالدین. ۱۳۷۱. الفکوک. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. ۱۳۸۳. گوهر مراد. تهران: سایه
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳-۱۴۰۴ق. بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء؛ داراحیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۹. عدل الهی. تهران: صدرا.
- مفید، محمدبن محمد. ۱۴۱۳ق. اوائل المقالات. تحقیق ابراهیم الانصاری. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۵۳. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۷۶. کلیات دیوان شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: مستوفی.
- نجاریان، محمدرضا. ۱۳۸۵. «کاوش در مجاز عقلی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۲. ش ۳.
- نراقی، محمد مهدی. ۱۳۸۷ جامع السعادات. تصحیح سید محمد کلانتر. قم: اسماعیلیان.

Reference

The Holy Qurān.

‘Alavi Yamani, Yahyā ibn-e Hamzeh. (1423AH). *Al-tarāz al-asrār al-balāqah*. Beirut: Maktabah ‘Onsoriyah.

‘Āmoli, Bahā’ al-din. (1415AH). *Al-arba’oun hadisan*. Ghom: No publisher.

Afzali, Mohammad Rezā. (2009/1388SH). *Soroush-e āsemāni*. 2nd Vol. Ghom: Markaz-e Bein Al-melali-ye Tarjomeh va nashr-e Al-mostafā.

Ardāvīrāf-nāme. (2003/1382SH). With the Effort of Jāleh Āmouzgar. Tehrān: Anjoman-e Irān-shenāsi-ye Farans-e.

Asad alizādeh, Akbar. (2014/1393SH). “Tajassom-e a’*māl* va malekāt-e nafs az negāh-e orafā”. *Fsal-nameh-ye Tkhasosi-ye Erfān-e Eslāmi*. Year 11. No. 41. Zanjān: Daneshgāh-e Āzād-e Eslāmi.

Attar Neishābouri, Farid-ol din Mohammad. (2004/1383SH). *Mantegh al-tayr*. Ed by Mohammad Rezā Shafi’i kadkani. Tehrān: Enteshārāt-e Elmi.

Esfahāni, Mohammad Hosein. (1414AH). *Nahāyat al-derāyat fi sharh-e al-kefāyat*. Ghom: No Publisher.

Falsafi, Mohammad Taghi. (1998/1377SH). *Ma’ād az nazar-e rouh va jesm*. Tehrān: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmi.

Faraqāni, Sa’id al-din. (2000/1379SH). *Mashāregh al-darāri*. Ghom: Daftar-e Tahghihāt-e Eslāmi.

Feiz-e Kāshāni, Mollā Mohsen. (1998/1377SH). *‘Elm al-yaghin*. Tehrān: Enteshārāt-e Bidār.

Ghounavi, Sadr al-din. (1992/1371SH). *Al-fokouk*. Tr by Mohammad Khājavi. Tehrān: Enteshārāt-e Molā.

Hasan Zādeh Āmoli, Hasan. (1996/1375SH). *Ettehād-e āghel be ma’ghoul*. Ghom: Enteshārāt-e Ghiyām.

Hasan Zādeh Āmoli, Hasan. (2002/1381SH). *Hezār va yek kalameh*. Ghom: Daftar-e Tabliqāt-e Eslāmi.

Ibn-e Arabi, Mohiy-ol din. (1423-1405AH). *Al-fotouhāt al-makkiyeh*. Research by Osmān Yahyā. Beirut: Dār Sāder.

Ibn-e Manzour, Mohammad ibn-e Mokrem.(1414AH). *Lesān al-arab*. Beirut: Dār Ehyā Al-torās Al-arabi.

Ibn-e Sinā, Hosein ibn-e Abdollah. (1985/1364SH). *Resaleh-ye azhaviyeh*. Ed.by Hosein Khadivjam. Tehrān: Eenteshārāt-e Etelā’āt.

Khoi, Abolghāsem. (1974/1353SH). *Mohāzerāt fi osoul-e fegh*. Mohammad Eshāgh Fayāz. Najaf: No Publisher.

- Khomeini, Rouhollah. (1994/1373SH). *Sharh-e chehel hadis*. Tehrān: Mo'asseseh-ye Tanzim va Nashr-e Āsār-e Emām.
- Lāhiji, Abdol Razāgh. (2004/1383SH). *Gohar-e morād*. Tehrān: Nashr-e Sāyeh.
- Majlesi, Mohammad Bāgher. (1404-1473AH). *Behār al-anvār*. Beirut: Mo'asseseh-ye Al-vafā.
- Mofid, Mohammad ibn-e Mohammad. (1413ah). *Ava'el al-maghālāt*. Research by Ebrāhim Al-ansāri""Ghom: Al-mo'tamer Al-ālami lel-sheikh Al-mofid.
- Molavi Balkhi, Jalāl ol-din Mohammad. (1974/1353SH). *Masnavi-ye ma'navi*. Ed by Reynold Alleyne Nicholson""Tehrān:"Amirkabir.
- Molavi Balkhi, Jalāl ol-din Mohammad. (1997/1376SH). *Koliāt-e divān-e shams*. Ed by Forouzānfār. Tehrān: Enteshārāt-e Mostofi.
- Motahari, Mortezā. (2000/1379SH). *Adl-e elāhi*. Tehrān: Enteshārāt-e Sadrā.
- Najāriān, Mohammad Rezā. (2006/1385SH). "Kāvosh dar majāz-e aghli". *Fasl-nameh-ye Adabiāt-e Erfāni Ostoureh-shenākhti*. Year 2. No. 3.
- Narāghi, Mohammad Mahdi. (2008/1387SH). *Jāme' al-sa'ādāt*. Ed by Seyyed Mohammad Kalāntar. Ghom: Enteshārāt-e Esmaeiliān.
- Qazāli, Emām Mohammad. (1409AH). *Al-arba'in fi osoul al-din*. Beirut: Dār Al-kotob Al-'elmiyah.
- Rāzi, Fakhr Al-din. (1420AH). *Al-tafsir al-kabir (mafātih al-qeib)*. Beirut: Dār Ehyā Al-torās Al-arabi. ;
- Sabzevāri, Mollā Hādi. (2004/1383SH). *Asrār al-hekam*. Ghom: No Publisher.
- Sadr al-din-e Shirāzi. (1410AH). *Al-hekmat al-mote'āliyah fi al-asfār al-arba'eh al-'aghliyat*. Beirut: Dār Ehyā Al-torās Al-arabi.
- Sadr al-din-e Shirāzi. (1982/1361SH). *Al-arshiyeh*. Tehrān: Enteshārāt-e Molā.
- Shabestari, Mahmoud. (2001/1380SH). *Golshan-e rāz*. Ed. by Parviz Abbāsi Dākāni. Tehrān: Nashr-e Elhām.
- Shahbāzi, Iraj. (2009/1388SH). "Mokāfāt-e amal: tabeen-e rābeteh-ye amal va pādāsh dar masnavi-ye ma'navi". *Pajouhesh-nāme-ye Adab-e Hamāsi*. Year 5. No. 9. Roudehen. Dāneshgāh-e Āzād-e Eslāmi.
- Soltāni, Manzar and Saeed Pour Azimi. (2014/1393SH). "Bayān nāpaziri-ye tajrobeh-ye erf
- Tabari, Mohammad ibn-e Jarir. (1994/1373SH). *Jāme' Al- bayān*. Mesr. No publisher.

Tabarsi, Fazl ibn-e Hasan. (2000/1379SH). *Majma' Al-bayān*. Beirut: Dār Ehyā Al-torās Al-arabi.

Taftāzāni, Sa'ad al-Din. (1411AH). *Mokhtasar al-ma'āni*. Ghom: Dār Al-fekr.

Tāleghāni, Nazar Ali. (1994/1373SH). *Kāshef al-asrār*. With the Effort by Mahdi Tabib. Tehrān: Mo'asseseh-ye *Ārhangī Rasā'*

Tousi, Nasir ol-din. (1995/1374SH). *Āqāz va anjām*. With the Introduction and Explanation by Hasanzādeh Āmoli. Tehrān: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmi.

Zamakhshari, Mahmoud ibn-e Omar. (1366SH/1407AH). *Al-kashāf an haghā'egh-e qavāmez-e al-tanzil*. Beirut: No Publisher.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی