

## نقد تطبیقی نظریهٔ تجسم عمل در مثنوی معنوی و گلشن راز

حسین اسماعیل لو

استادیار گروه آموزشی ادبیات فارسی عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، نرده، ایران

Arwin.fani-1@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰

### چکیده

سرنوشت هراس‌انگیز انسان پس از ترک عالم ظواهر متلون و چگونگی پاداش یا کیفر او در قبال اعمالش، یکی از اسرار سر به مهری است که در طول تاریخ، همواره ذهن بشر را به خود مشغول کرده‌است. پیش از اسلام، به واسطهٔ برداشتهای متفاوت از این امر، سرنوشتی نامعلوم که اکثراً بر پایهٔ تناسخ استوار بود، پیش روی پیروان ادیان گوناگون ترسیم می‌شد. اما ظهور دین اسلام خط بطلانی بر تمام برداشتهای نادرست و خرافه‌آمیز بود. اسلام، از یک سو باور تناسخ را کاملاً مردود دانسته، از سوی دیگر، فلسفه مرگ و سرنوشت انسان پس از مرگ را با عملکرد او در این جهان گره می‌زند. بازتاب این طرز نگرش را در قالب بحث «تجسم اعمال»، در شاخه‌های متعدد علوم اسلامی از تفسیر و کلام گرفته تا فلسفه و عرفان؛ می‌توان مشاهده کرد که برخی از فلاسفه اسلامی آن را رد کرده‌اند و برخی دیگر نیز- بویژه در قرون اخیر- به طرق گوناگون و با استمداد از مباحث فلسفی و کلامی و البته با ذکر آیات و احادیث متعدد و تفاسیر مربوط، آن را به اثبات رسانده‌اند. این مقاله، با طرح نظریهٔ «تجسم عمل» و تبیین آن با اصل فیزیکی «بقای آثار اعمال انسان»، بازتاب آن را در مثنوی مولانا و گلشن راز شیخ محمود شبستری؛ مورد بررسی قرار داده‌است.

**کلیدواژه:** عمل، تجسم عمل، جوهر و عرض، تجسم اندیشه.

### ۱. مقدمه

میل به جاودانگی و عروج به جایگاهی ماورایی، همواره از آرزوهای بشر در گذر زمان بوده است. نیل به این آرزوی دیرینه مستلزم فراهم آوردن زمینه‌های باطنی و ایجاد رابطه‌ای معنوی با آن عالم ماورایی و روحانی بود تا از این طریق اسباب عروج فراهم گردد. بدین ترتیب رفتارها و پندارهایی شکل گرفتند که هر یک از افراد بشر، خود را متقاعد می‌ساختند تا با التزام خویش به آنها، به گونه‌ای شایستگی حضور خویش در آن عالم متعالی و متفاوت را فراهم آورند. اعتقاد به نیروی معنوی نهفته در هر عاملی که به گونه‌ای نفع مادی بشر را تأمین می‌کرد، به مرور تبدیل به زمینهٔ اصلی شکل‌گیری ادیان متعدّد گردید. وجه مشترک تمامی آن ادیان، باور داشتن به خرافاتی بود که در بستر جهل روز به روز نهادینه‌تر می‌شد. ظهور ادیان آسمانی در تمدنهای بین‌النهرین و گسترش تدریجی قلمرو جغرافیایی آن ادیان به سرزمینهای خاور دور، هرچند از تنوع ادیان محلی و خرافه‌گرای خرافه‌پرست کاست، اما هیچ‌گاه پندارهای باستانی مردمان آن بخش از عالم به طور کلی، تحت‌الشعاع ادیان ذکر شده قرار نگرفتند. از آن میان، اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین ادیان آسمانی، خطّ بطلانی بر ادیان، مذاهب و نحله‌های فکری غیر آسمانی بود که بر اساس پندارها و رفتارهای خرافی بنیان نهاده شده بودند. بدین ترتیب افقهای روشن‌تری از معنویت و تعالی، پیش روی عالم بشریت قرار گرفت. بین تمام اعتقادات رایج در عصر باورهای خرافی، مرگ و سرنوشت شوم بعد از آن، یکی از اسراری بود که با هیچ منطقی قابل تعبیر نبود. ترس از مرگ و گرفتار شدن در چنگال نیروهای اهریمنی و گزند انواع سباع، نقطهٔ اوج باورهای موهومی بود که گاهی اوقات به دلیل اندیشیدن به آن، از زندگی روزمره هیچ‌گونه لذتی احساس نمی‌شد. از این روی، در کنار زندگی آمیخته با این دلهرهٔ خوفناک، بخش عظیمی از تلاشهای بشر به سوی جلب رضایت خدایان موهومی و نیروهای اهریمنی، معطوف می‌شد. به همین دلیل تمام تمهیدات لازم را از قبیل آرامگاه مطلوب، اسباب راحتی و آسایش و حتی آب و غذای کافی، برای بعد از مرگ خویش فراهم می‌آوردند. اما دین مبین اسلام، مرگ را عاملی برای انتقال انسان از این عالم به عالمی فراتر دانسته، آنرا به عنوان واسطه‌العقدی که رابط مابین دو جهان مادی و معنوی است، معرفی کرد. بنابراین از این نقطه نظر، مرگ نه تنها سرنوشتی شوم و مبهم نیست بلکه متناسب با عملکرد انسان، می‌تواند به عاملی برای فلاح اخروی بدل گردد.

## ۲. پرسش‌های پژوهش

یکی از مهم‌ترین و زیباترین جلوه‌های عالم بعد از مرگ، به تصویر کشیده شدن آن عالم در قالب بهشت و دوزخ یا همان «تجسم اعمال» است. بر این اساس، تمام اعمال انسان نیز با این دو معیار سنجیده خواهند شد. بدیهی است که در بادی امر، تصویری از وجود باغیابی بزرگ و آباد، یا تنوره‌ای از آتش فروخته؛ در ذهن نقش بندد. واقعیت آن است که ریشه بحث مذکور را باید در همان ادوار اولیة ظهور دین اسلام جستجو کرد اما در باورهای ایران باستان هم اشاراتی در این زمینه را می‌توان یافت. به عنوان مثال در آیین زرتشت، بهشت در قالب زنی زیبارو و جهنم نیز در قالب پتیاره (= اهریمن و نیروی آفت زا) معرفی شده‌اند. قرآن کریم به عنوان چشمه فیاض علوم و معارف اسلامی و سراجی منیر، در موارد فراوانی در قالب بشارت یا انداز، با تأکید بر نقش اعمال در فلاح دنیوی و اخروی؛ طریق خیر و صلاح را مشخص نموده است. ۲. حتی احادیث و روایات فراوانی از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین)، ثبت و نقل شده‌است که با توسل به آیات قرآنی و تفاسیر آنها، همگی بر نقش اعمال انسان و کیفیت ثواب و عقاب در عالم پس از مرگ، تأکید دارند. ۳. بر اساس آنچه نقل شد، تمام اعمالی که در این عالم از انسان سر می‌زند، در عالم پس از مرگ قابلیت تجسم و پیکر پذیری دارند و در آن عالم، هر یک از اعمال انسان، با هیبتی متناسب با آن ذات آن اعمال نمایان خواهند شد.

## ۳. ضرورت تحقیق

بحث مربوط به «تجسم اعمال»، یکی از جالبترین مباحث کلامی در شعر فارسی است که تا حدود اوایل قرن دهم هجری (دوره فترت شعر فارسی)، به صورتهای مختلف، مابین اشعار مشاهده می‌شود. با توجه به این که موضوع مذکور، یکی از مهم‌ترین اشارات قرآنی نیز محسوب می‌شود که در جای جای کلام وحی و به صور گوناگون بیان شده، توصیفات نیز از جهان بعد از مرگ انسان و کیفیت بازنمایی اعمال او صورت گرفته است؛ لازم بود تا این بعد از تفکرات شعرای فارسی نیز مورد توجه قرار گرفته، شواهدی نیز از بین اشعار آنان در اثبات این مبحث کلامی برای آشنایی بیشتر، در اختیار علاقمندان به مباحث کلامی در شعر فارسی قرار گیرد.

## ۴. پیشینه پژوهش

در رابطه با این موضوع تاکنون پژوهشی به صورت جامع و فراگیر صورت نگرفته است؛ اما با این وجود به تمام آثار و مقالات موجود در این زمینه مراجعه گردید که از جمله مهم ترین آن‌ها می‌توان به کتاب‌هایی نظیر ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت از محمد رضا شفیعی کدکنی (۱۳۸۷)، مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی از احمد بابک (۱۳۷۳)، محرمان سراپرده‌ی وصال از رضا اشرف زاده (۱۳۸۹)، چشم انداز شعر معاصر ایران از مهدی زرقانی (۱۳۸۳)، - رمانتیسیم در شعر معاصر ایران از دارا مژگان (۱۳۷۹) و مقالاتی چون زبان و کارکرد های باستان گرایانه م. امید (مهدی اخوان ثالث) از علی احمدپور (۱۳۸۷)، ایران و هویت ملی در اندیشه‌ی مهدی اخوان ثالث از یوسف عالی عباس آباد (۱۳۸۹)، نگاه بومی و اقلیمی از آمنه عنابستانی (۱۳۶۹) به اشعار مهدی اخوان ثالث اشاره کرد. در هریک از پژوهش‌های بالا به جنبه‌ای از مکتب رمانتیسیم و بازتاب مولفه‌های حاکم بر آن در آثار مهدی اخوان ثالث پرداخته شده و به صورتی جامع این مقوله را مورد توجه قرار نداده است لذا پژوهش حاضر بر آن برآمده تا از منظری دیگر و به صورتی جامع مبانی و اصول این مکتب را در اشعار این شاعر برجسته‌ی معاصر بررسی نموده و با ارائه‌ی نمونه‌هایی متعدد در جهت هرچه روشن تر شدن ابعاد تاریک آن موثر افتد.

## ۵. پیشینه تحقیق

درباره موضوع تجسم اعمال در شعر فارسی، تحقیقی خاص و مستقل شکل نگرفته است اما سه مقاله با مضامین مشابه را می‌توان نام برد:

۱) مقاله «تبیین عمل و پاداش در مثنوی معنوی» توسط استاد ارجمند جناب آقای دکتر ایرج شهبازی در پژوهشنامه فرهنگ و ادب حماسی پاییز ۱۳۸۸ به چاپ رسیده است که در آن مقاله، ایشان ضمن اشاره به پاداش عمل در مثنوی و رابطه اعمال انسان با پاداشهای آن، بر مواردی از قبیل:

فناپذیری اعمال، بی پاسخ نماندن اعمال، یگانگی پاداش و عمل، حیط اعمال و تجسم اعمال؛ اشاره کرده اند.

۲) مقاله «تلقی حقیقت انگارانه مولوی از موضوع تجسم اعمال» توسط آقای بهادر نامدارپور دانشجوی دکتری کلام دانشگاه پیام نور در فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی در شماره بهار ۹۶، به چاپ رسیده است.

۳) مقاله «تجسم اعمال از منظر عرفانی و اخلاقی امام خمینی(ره)» نیز توسط محمدباقر شریعتی سبزواری در مجموعه مقالات کنگره اندیشه های اخلاقی- عرفانی امام خمینی(ره)، چاپ شده است

## ۶. بحث اصلی

چنانکه پیشتر اشاره شد، طبق نظریه «تجسم عمل»، تمام اعمال انسان- هرچند اندک، قرین او در عالم برین خواهند بود. اعمال نیک، اخلاق پسندیده و حتی تفکرات مثبت انسان، با ظواهری زیبا، دلنشین و سرور افزا جلوه‌گری خواهند نمود و در مقابل، گناهان، اعمال ناپسند و افکار پلید نیز در صورت زشت، وحشت انگیز و ملالت‌زای، مجسم خواهند شد. با این بیان، آنچه از نعمتها و پاداش‌ها یا نعمت‌ها و عذاب‌ها درباره سرنوشت انسان پس از مرگ عنوان می‌شود در حقیقت همان صورت تجسم یافته اعمال هستند. از دیدگاه فلسفی، گروهی این نظریه را مردود دانسته، گروهی دیگر نیز با براهین منطقی و کلامی، در صدد اثبات آن برآمده‌اند. مخالفان، با نگرش فلسفی خویش، عمل را جزو اعراض دانسته‌اند و معتقدند چون اعراض بقایی ندارند، پس تجسم اعمال امری مردود است. گروهی دیگر نیز با در نظر گرفتن آیات و احادیث و حتی استدلال‌های فلسفی و کلامی، امر تجسم اعمال انسان در عالم پس از مرگ را اثبات نموده‌اند. بدین ترتیب، در این زمینه بحث‌های گسترده‌ای در عرصه‌های عرفان، فلسفه، کلام و حتی تفسیر، در رد یا قبول آن شکل گرفته‌است. میان اندیشمندان عالم اسلام، بزرگانی چون: فخر رازی، طبرسی و شیخ مفید، از مخالفان سرسخت این نظریه بودند و معتقد بودند که: «عمل باقی نمی‌ماند چون عرض است و به محض وجود یافتن، معدوم و فانی می‌شود و متلاشی می‌گردد.» (رضوی سلدوزی، ۱۳۴۳: ۱۳۲) در مقابل و در قرون اخیر، فلاسفه‌ای چون: شیخ بهایی و ملاصدرا، نه تنها آنرا اثبات نموده‌اند بلکه بحث «تجسم اعمال» را به عنوان اصطلاحی مستقل وارد مباحث فلسفی کرده‌اند. در این زمینه، شیخ بهایی گوی سبقت را از دیگر فلاسفه هم عصر خویش ربوده‌است. او معتقد بود «عمل نیک به روح توانایی صورتی خاص متناسب با عمل نیک و عمل بد نیز به روح قوت آفریدن صورتی ویژه متناسب با عمل بد می‌دهد و بدین سان کردارهای نیک و بد پیکر می‌پذیرند و اعمال تجسم می‌یابند.» (شیخ بهایی، ۱۳۸۳: ۴۰۲) بدیهی است که این نظریه شیخ بهایی، نظریه کسانی را که اعمال را جزو اعراض می‌دانستند، کاملاً نفی می‌کند. ۴ از این رو شیخ بهایی را باید به عنوان بزرگترین طرفدار نظریه «تجسم عمل» در نظر گرفت که فلاسفه بزرگ بعد از او نیز اگر از این نظریه طرفداری کرده یا سخنی گفته‌اند در حقیقت سخنان شیخ را جامه‌ای دیگر پوشانده‌اند. در دوره معاصر، آیت‌الله محمدامین رضوی سلدوزی، نظریه «تجسم عمل» را با استفاده از شیوه‌ای ابداعی و با در نظر گرفتن قوانین علم فیزیک و تلفیق آن با استنتاجات عقلانی و فلسفی، تشریح و تبیین نموده‌اند. ایشان با در نظر گرفتن آن قوانین و اصل تبدیل «نیرو به ماده»، نه تنها عرض بودن عمل را مردود دانسته، بلکه ثابت نمودند که اعمالی که از انسان صادر می‌شوند همگی جوهر هستند. همچنین ایشان معتقد بودند: «عمل در نظر ما، نیرویی است که از عامل جدا می‌گردد و عمل و عامل، هر دو جوهر هستند فلذا از گفتگوهای فوق و امثال آنها فارغ می‌باشیم و علاوه بر آن، اصل تقسیم اشیاء خارجی به دو قسم جوهر و عرض، نادرست به جهت این که عرضی در خارج از ذهن، موجود نیست و به جز جوهر، موجودی دیگر در جهان نیست. جهان پر از ماده و نیروست و هر دوی اینها جوهرند. ... هیچ عرض به هیچ عنوان در خارج وجود ندارد و هر چه که در جهان هست، فقط جوهر است و بنابراین، تقسیم اشیاء خارجی به جوهر و عرض، از اصل نادرست است.» (رضوی سلدوزی، ۱۳۴۳: ۱۴۱-۱۳۶). بر پایه همین استدلال‌های فلسفی- فیزیکی بود که نظریات فلسفی و تفاسیر مربوط به تجسم عمل در قرون گذشته را به سطحی نگری و بی اعتباری متهم می‌ساختند و معتقد بودند: «نتیجه نظر بدوی و نگاه سطحی، بیشتر و بهتر از این نمی‌شود. نه شرع به آن اهمیت داده و نه عقل حجیتی. قرآن کریم کسانی را کسه به نظر ظاهری قانع می‌شوند ملامت فرموده «یعلمون ظاهرا من الحیوه الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون (روم، ۷) بلی تا وقتی که به ظاهر عمل نظر می‌شود و در فهم حقیقت آن پیشرفتی نشود، تصور بقای عمل، متعذر شناخته خواهد شد و بحث همان خواهد بود و فتوی همین.» (همان، ۱۳۱). با توجه به طرح مسایل فوق و اثبات «جوهر بودن اعمال و رفتار انسان» و «تجسم اعمال» در روز قیامت؛ ادامه مباحث این مقاله، صرفاً بر همین مبنا و با استناد به نظرات مولانا و شیخ محمود شبستری خواهد بود.

## ۷. نگرش کلامی- عرفانی مولانا به اصل «تجسم عمل»

اگرچه در عصر مولانا، بحث «تجسم عمل» به معنای اصطلاحی آن به عنوان ترکیبی خاص مورد توجه قرار نگرفته بود اما اشاراتی که مولانا در تمام آثار خویش بویژه مثنوی معنوی، درباره آثار اعمال انسان بر سرنوشت اخروی، همراهی اعمال با انسان، آثار ماتقدم و ما تأخر اعمال، درد و رنج‌های روحی ناشی از اعمال، زنده بودن اعمال انسان و تفکرات و صفات و خلق و خوی انسانی دارد؛ حاکی از آن است که در جامعه عصر مولانا نیز از نظر فکری همان سوالات درباره سرنوشت انسان بعد مرگ و نحوه ثواب و عقاب اعمال او و همچنین تأثیر آن اعمال در زندگی دنیوی او وجود داشته است و لازم بود به آن سوالات پاسخی منطقی و عقلانی داده شود. مولانا براساس شیوه اصلی بیان خویش در مثنوی - که همواره سعی بر آن دارد تا سخنان خویش را با جامه‌ای فاخر و مخاطب پسندانه ارائه نماید، به سوالات و ابهامات عصر خویش و تمام اعصار با بیانی کاملاً صریح و دلنشین پاسخ داده است.

## ۸. مولانا و «تبیین اصل عمل»

مولانا بر این باور بود که اصل عمل اگرچه به ظاهر جزو اعراض محسوب می‌شود اما در حقیقت چون آثار اعمال پس از انجام یافتن عمل، باقی می‌ماند، بنابراین ذات عمل جوهر محسوب می‌شود. در حالی که اصل عرض بر پایه زوال است. سپس به شیوه تمثیل، اصل عبادات را به عنوان عمل مثال می‌زند و می‌فرماید اگر نماز و روزه‌ای که از انسان صادر می‌شوند فاقد آثار دنیوی و اخروی بودند در این صورت فلسفه به جای آوردن آنها چیست؟ اگر دانه‌ای که به امید ثمری در زمین کاشته می‌شود، به بار ننشیند پس چرا کاشته می‌شود؟ در نهایت پس از طرح تمثیلات متعدد، نتیجه می‌گیرد که این همان انقلاب عرض به جوهر است که بسیاری از فلاسفه آن را مردود دانسته‌اند:

این عرضهای نماز و روزه را چونک لایبقی زمانین إنتفی  
نقل نتوان کرد مر اعراض را لیک از جوهر برند امراض را  
تا مبدل گشت جوهر زین عرض چون ز پرهیزی که زایل شد مرض

(مثنوی: ۸/۲-۹۴۵)

و سپس نتیجه می‌گیرد:

گرنبودی مر عَرَض را نقل و حَشْر فعل بودی باطل و اقوال فَشْر

(همان: ۹۶۰)

جمله عالم خود عَرَض بودند تا تادریں معنی بیامد هل آتی  
این عَرَض‌ها از چه زاید؟ از صُور وین صُور هم از چه زاید؟ از فِکْر  
این جهان یک فکرت است از عقل کُل عقل چون شاه است و صورت‌ها رُسل  
عالم اول جهان امتحان عالم ثانی جزای این و آن

(همان: ۷۹-۹۷۶-۵)

مولانا در حقیقت، نظر کسانی را که صرفاً به بُعد عینی عمل توجه داشته‌اند و از ذات عمل غافل بوده‌اند مورد نقد قرار داده و می‌فرماید: «آنان در بحث عمل، فقط به حادث شدن آن از یک عامل توجه داشته‌اند، به بحث در خصوص ذات عمل نپرداخته‌اند و پس از طرح مباحثی در این زمینه، کلاً از مبحث اصلی به دور افتاده‌اند. در نقد نظریات قائلین به تجسم عمل نیز مطلب را بی پاسخ گذاشته، حتی آیاتی را نیز که مرتبط با تجسم عمل هستند بی تفسیر گذاشته‌اند. و در نهایت، برای خود عمل نیز تعریفی متفنن ارائه نکرده، بلکه عمده توجه خویش را به جای تفکر در جوهر عمل، به جنبه‌های صدور آن معطوف داشته‌اند. ... عمل، علاوه بر ظاهر آن که عرضی بیش نیست، حقیقی در ماورای این ظاهر دارد و آن نیرویی است که از ذات عامل خود اشتقاق می‌یابد و از آن جدا می‌گردد و جوهری است مانند خود عامل. عمل عَرَض نیست اگر چه با اعراض مشاهده می‌شود و بدون آنها احساس نمی‌گردد چنانکه خود عامل هم همین طور است.» (رضوی سلدوزی، ۱۳۴۳: ۱۳۲).

## ۹. مولانا و «ماندگاری آثار اعمال بعد انسان»

اگر اعمال انسان جزو اعراض شمرده می‌شوند، چرا بعد از مرگ انسان، آثار آن اعمال از بین نمی‌روند؟ پاسخ این سوال را مولانا این‌گونه بیان می‌دارد که اگر عمل نیک یا بدی که از انسان صادر شده است و اثرش هنوز باقی است، طبق قاعده بایستی با مرگ عامل، اثر آن عمل نیز از بین می‌رفت. در حالی که چنین نیست. به عنوان مثال، اگر کشفی که در زمینه‌ای از علوم صورت گرفته است قرار بود طبق اصل اعراض، از بین برود با وجود درگذشت کاشف، نه آن کشف از بین رفته‌است و نه آثار آن کشف. و بدین طریق، درباره ماندگاری آثار اعمال، این‌گونه بیان می‌کند:

محسنان مردند و احسانها بماند ای خنک آن را که این مرکب براند  
ظالمان مردند و ماند آن ظلمها وای جانی کو کند مکر و دها  
گفت پیغمبر خنک آن را که او شد ز دنیا مانند ازو فعل نکو  
مرد محسن لیک احسانش نمرد نزد یزدان دین و احسان نیست خرد  
وای آنکو مرد و عصیانش نمود تا نپنداری به مرگ او جان ببرد

(همان: ۴/۵-۱۲۰۱)

## ۱۰. مولانا و «تجسم عمل»

در زمینه «تجسم اعمال»<sup>۶</sup>، مولانا همانند سایر مباحث خویش، این مبحث را نیز در قالب تمثیلات متعدّد ریخته، سپس تندیس‌شکوهمند و خیره کننده پیش چشم مخاطب خویش قرار داده است. پس از اثبات اصل عمل، که جوهر است؛ بحث تجسم اعمال را مطرح نموده است. در حقیقت هدف او از بیان این مبحث، اثبات این نکته است که همیشه امر بالقوه، قابلیت تبدیل شدن به امر بالفعل را داراست. از بین فلاسفه متأخر مولانا که پیش از این نیز ذکری از ایشان به میان آمد، شیخ بهایی بود که ترکیب «تجسم عمل» را به عنوان یک اصطلاح مستقل وارد مباحث فلسفی کرد. ملا صدرا و سپس فیض کاشانی به تبعیت از او، در تبیین و تشریح «عالم مثالی» (کرین، ۱۳۵۸: ۱۵۱) که شیخ اشراق آن را معرفی کرده، سپس آنجا را محلّ تجسم اعمال دانسته است؛ با زبانی دیگر بر اصل «تجسم اعمال» صحّه گذاشته‌اند. در دوره معاصر نیز حضرت امام خمینی (ره) در شرح چهل حدیث خویش (امام خمینی، ۱۳۸۳: ۴۳۸)، این مسأله را با ذکر حدیثی مفصل از امام جعفر صادق (ع) طرح فرموده، سپس با استناد به آیات و روایات متعدّد از ائمه معصومین (سلام الله علیهم اجمعین)؛ اثبات نموده‌اند. ۸ فیلسوف شهیر، آیت الله جوادی آملی نیز در تفسیر گران سنگ خویشدر بحث مربوط به معاد از دیدگاه قرآن، ضمن بررسی اصل عمل از نظر جوهر یا عرض بودن، بحث مربوط به «تجسم عمل» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۵-۷۶) را مطرح و به اثبات آن پرداخته‌اند. ۹ مولانا نیز پس از اثبات جوهر بودن اصل عمل، مبحث «تجسم عمل» را در دفتر دوم با اساس قراردادن داستان حضرت یوسف، سرنوشت ایشان را نه به گرگ ظاهر بلکه به گرگ باطن برادرانش - که عبارت از حسدورزی بودن نسبت داده است. پس از آن با در نظر گرفتن کلیت داستان، حشر انسان در قیامت را به صورت اعمالی که در این جهان انجام داده‌است، به تصویر می‌کشد:

زانک حشر حاسدان روز گزند      بی گمان بر صورت گرگان کنند  
حشر پر حرص خس مردارخوار      صورت خوکی بود روز شمار  
زانیان را گند اندام نهان      خمرخواران را بود گند دهان

(مثنوی: ۴/۲-۱۴۱۲)

سپس در پایان، نتیجه می‌گیرد که دل آدمی در هر لحظه‌ای محلّ تردّد خواطر، حالات و هواجس مختلفه است. این خود انسان است که باید همانند شیرینی که تمام نقاط بیشه محلّ زندگی خویش را می‌شناسد، از کمینگاه‌های مخاطره‌آمیز پیش رویش به سلامت گذر کند:

هر زمان در سینه نوعی سر کند      گاه دیو و گاه ملک، گاه دام و دد  
زان عجب بیشه که هر شیر آگهست      تا به دام سینه‌ها پنهان رهست  
دزدی کن از درون مر جان جان      ای کم از سگ از درون عارفان

(همان: ۲۸-۱۴۲۶)

در بخشی دیگر، داستان شجاعتهای حضرت حمزه سیدالشهدا را درونمایه بحث خویش قرارداده، ۱۰ پس از طرح مسأله حقیقت مرگ مردان خدا و مقایسه آن با اسیران دنیا و مافیها، علت ترس از مرگ را ناشی از تجسم اعمالی دانسته‌است که انسان در این جهان انجام می‌دهد:

مرگ هر یک ای پسر هم‌رنگ اوست      پیش دشمن دشمن و بردوست، دوست  
آن که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار آن      آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار  
پیش ترک آینه را خوش رنگی است      پیش زنگی آینه هم زنگی است  
روی زشت توست نه رخسار مرگ      جان تو همچون درخت و مرگ برگ

(مثنوی: ۳/۳-۳۴۴۰)

و در ادامه بحث، آثار اعمال بشر را به صورت مجسم، چنین به تصویر می‌کشد:

چون سجودی یا رکوعی مرد کشت      شد در آن عالم سجود او بهشت  
چونک پرید از دهانش حمد حق      مرغ جنت ساختش رب الفلق  
حمد و تسبیح نماند مرغ را      گرچه نطفه مرغ بادست و هوا  
چون ز دست رست ایثار و زکات      گشت این دست آن طرف نخل و نبات  
آب صبرت جوی آب خلد شد      جوی شیر خلد مهر توست و ود  
ذوق طاعت گشت جوی انگبین      مستی و شوق تو جوی خمر بین

(همان: ۳/۳-۳۴۵۷)

در پایان این بحث، نتیجه می‌گیرد که سرنوشت انسان در آخرت، در این جهان در اختیار خود اوست و بستگی به اعمالش دارد. این خود انسان است که با اعمال خویش، می‌تواند سرنوشتی جاوید برای خود رقم زند:

چون به امر تست اینجا این صفات	پس در امر تست آنجا آن جزات
چون ز دستت زخم بر مظلوم رست	آن درختی گشت از او زقوم رست
چون ز خشم آتش تو در دلها زدی	مایه نار جهنم آمدی
آتش تو قصد مردم می‌کند	نار کز وی زاد بر مردم زند
آن سخنهای چو مار و کژدمت	مار و کژدم گشت و می‌گیرد دمت
اولیا را داشتی در انتظار	انتظار رستخیزت گشت یار
و عده فردا و پس فردای تو	انتظار حشرت آمد وای تو
منتظر مانی در آن روز دراز	در حساب و آفتاب جان‌گداز
کآسمان را منتظر می‌داشتی	تخم فردا ره روم می‌کاشتی
خشم تو تخم سعیر دوزخست	هین بکش این دوزخ را کین فحست
کشتن این نار نبود جز به نور	نور کاطفا نارنا نحن الشکور

(همان: ۸۱/۴-۳۴۷۰)

در تمام ابیات پیشین مولانا سعی بر آن دارد تا مخاطب خویش را به این نکته مجاب نماید که انسان دایم در معرض تغییرات روحی و باطنی است. لحظه‌ای صفات و ملکات روحی چون یوسفی، دلربایی می‌کنند و دمی دیگر، خطورات شیطانی چون گرگ جامه لطیف روحانی را می‌درند. گاه چون ترکان طناز، میدانگاه سینه را جولانگاه جلوه‌های خویش می‌سازند و گاه چون زنگیان روسیاه، سیاهکاری می‌نمایند. گاه چون دیو و دد، ملالت‌زای و گاه چون حور و ملک، سرور افزای. او این همه را در قالب هشدار برای مخاطبان خود بازگو می‌کند تا آنکه دیده حقیقت بین دارد بداند که هر عملی مرتکب می‌شود، روزی همان عمل در هیبتی روح‌انگیز یا ملالت خیز، تجسم خواهد یافت و اسباب راحتی و سعادت یا گرفتاری و شقاوت او را فراهم خواهد ساخت و مهمتر این که، تا قیامت در آن حال باقی خواهد بود.

#### ۱۱. مولانا و «تجسم افکار و اندیشه‌ها»

نطق و عمل، دو طفل مادری به نام اندیشه‌اند بنابراین اندیشه عامل اصلی را در شکل‌گیری عمل برعهده دارد. از سوی دیگر، گاهی اوقات نیز تکرار نطق، از سوی انسان به عمل تبدیل شده، جامه عمل بر تن می‌کند. چگونه ممکن است عملی که زائیده اندیشه است و بعد از انسان تجسم خواهد یافت، خود اندیشه‌ای که تولید کننده عمل است، قابل تجسم نباشد؟ مولانا می‌فرماید که ارزش انسان وابسته به اندیشه اوست همان اندیشه‌ای که الفاکر عمل به عامل خویش است. اندیشه‌ای که تعالی گرا و تعالی بخش باشد، حاصلش عملی نیک و تحسین انگیز خواهد بود و در مقابل، اندیشه‌ای که میل به پستی داشته داشته باشد، ثمره‌اش عملی اهریمنی و نفرت آمیز خواهد شد آنگونه که مولانا می‌فرماید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گلست اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو هیمة گلخنی
گر گلابی بر سر جیبت زبند	ور تو چون بولی برون افکنند

(مثنوی: ۹/۲-۴۷۷)

در جایی دیگر نیز حدیثی از پیامبر در خصوص روز قیامت را مقدمه‌ای قرار می‌دهد برای بیان این نکته مهم که اندیشه، مخفیگاه بالقوه اعمال انسان است. اندیشه چون ویرانه‌ای خراب‌آباد است که گنجینه‌های اعمال بالقوه انسان را در خود جای داده است تا به هنگام ضرورت و به مقتضای حال، جامه فعلیت بر تن کنند همانند هیبت ساختمانی که نمای کلی آن در ذهن مهندس است و به اراده او عینیت می‌یابد:

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
چون خیال آن مهندس در ضمیر	چون نبات اندر زمین دانه‌گیر

(همان: ۹۴/۵-۱۷۹۱)

عالم محشر محلّ یکرنگی و برافتادن پرده‌ها از مقابل دیدگان است. روزی است که بندگان ثواب و عقاب اعمال خویش را متناسب با اعمال و افکار خویش دریافت خواهند کرد. روز تجسم اندیشه‌ها و افکاری است که در سر پرورنده می‌شدند:

لیک یکرنگی که اندر محشرست	بر بد و بر نیک کشف و ظاهرست
که معانی آن جهان صورت شود	نقشه‌امان در خور خصلت شود
گردد آنکه فکر نقش نامه‌ها	این بطانه روی کار جامه‌ها

(همان: ۶۷/۶-۱۸۶۵)

و در نهایت اینکه، معتقد است افکار پلید، علاوه بر جسم، حتی نفس مطمئنه را نیز آزاده می‌سازد و چون چنگالی زهرآگین، چهره جان را زخمی می‌کند:

روی نفس مطمئنه در جسد	زخم ناخنهای فکرت می‌کشد
فکرت بد ناخن پر زهر دان	می‌خراشد در تعمق روی جان

(همان: ۸/۵-۵۵۷)

### ۱۲. مولانا و «تجسم خلق و خوی»

خصال آدمی متناسب با افکاری که از ذهن می‌گذرند و تبدیل به عمل می‌شوند، دایم در حال تغییر و تبدل هستند. در حقیقت، از نظر مولانا، نهاد آدمی همانند جنگلی است پر از حیوانات وحشی (= افکار پلید و خصال ناپسند) و درندگانی است که فقط خود انسان قادر است با قدرت تمییز خویش، آنها را رام و رهوار سازد:

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
حکم آن خوراست کان غالبترست	چونک زر بیش از مس آمد آن زرست
سیرتی کان بر وجودت غالبست	هم بر آن تصویر حشرت واجبست
ساعتی گرگی در آید در بشر	ساعتی یوسف‌رخی همچون قمر
می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها	از ره پنهان صلاح و کینه‌ها

(همان: ۲۰/۲-۱۴۱۶)

### ۱۳. مولانا و «تجسم گناهان در قالب آلام روحی»

مولانا معمولاً گناهان را به انواع سبب و وحوش تشبیه می‌کند که درد و رنجهای روحی انسان به واسطه خوی درندگی آنهاست. قبض و بسطهای روحی نیز که انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، ناشی از اعمال و افکار انسان است. در حقیقت اگر بسطت روحی حاصل می‌شود و آسایش خاطر فراموش می‌شود، ناشی از بازتاب عمل نیکی است که از انسان سر می‌زند و اگر حالت قبض روحی حادث می‌شود ناشی از معصیت و افکار پلید و شیطانی است که در ذهن آشیان دارند:

ای دریده پوستین یوسفان	گر بدرد گرگت آن از خویش دان
زانک می‌بافی همه ساله بپوش	زانک می‌کاری همه ساله بنوش
فعل توست این غصه‌های دم‌به‌دم	این بود معنی «قد جف القلم»
که نگردد سنت ما از رشد	نیک‌را نیکی بود بد راست بد

(همان: ۳/۵-۳۱۸۰)

در تفسیر حدیث نبوی «جفّ القلم بما هو کائن إلیّ یوم الدین»، می‌فرماید که این حدیث به ظاهر درباره قضا و قدر است اما در اصل، دربرگیرنده تأثیر اعمال بر شخص عامل است:

هم‌چنین تاویل «قد جف القلم»	بهر تحریض‌ست بر شغل اهم
پس قلم بنوش که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کز روی «جف القلم» کز آیدت	راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری «جف القلم»	عدل آری بر خوری «جف القلم»
چون بدزد، دست‌شد «جف القلم»	خوردباده‌مست‌شد «جف القلم»

(همان: ۳۵/۵-۳۱۳۱)

در همین راستا، حکایت شخصی را بیان می‌کند که در زمان پیامبر از ایشان درخواست کرده بود تا دعایی در حق او کند و از درگاه باری تعالی بخواهد تا او را در این جهان کیفر دهد و از عذاب آخرت وارهاوند. پس از برآرده شدن خواسته‌اش در بستر بیماری افتاد. حضرت رسول به عیادت آن مرد رفته بود که در محضر ایشان، آن مرد از درخواست خود توبه کرد. مولانا از این حکایت، چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

این جهان تیه‌است و توموسی و ما	از گنه در تیه مانده مبتلا
قوم موسی راه می‌پیموده‌اند	آخر اندر گام اول بوده‌اند
سالها ره می‌رویم و در اخیر	همچنان در منزل اول اسیر
گر دل موسی ز ما راضی بدی	تیه را راه و کران پیدا شدی
ور بکل بیزار بودی او ز ما	کی رسیدی خوانمان هیچ‌ازسما

(همان: ۷/۲-۲۴۸۴)

در عین حال، مولانا معتقد است هرگاه که سیئه‌ای از انسان سر می‌زند یا ترک واجبی حادث می‌شود، خداوند متعال بنده را به گونه‌ای گوشمال می‌دهد تا از آن عمل بازگردد تا از عقوبت آن عمل در امان باشد:

چون جفا آری فرستد گوشمال	تا نقصان وا روی سوی کمال
چون تووردی ترک کردی در روش	بر توقیضی آید از رنج و تبش
آن ادب کردن بود یعنی مکن	هیچ تحویلی از آن عهد کهن
پیش از آن کین قبض زنجیری شود	این که دلگیریست پاگیری شود
رنج معقولت شود محسوس وفاش	تانگیری این اشارت را بلاش
در معاصی قبضها دلگیر شد	قبضها بعد از اجل زنجیر شد
نعت من اعرض هنا عن ذکرنا	عیشه ضنک و نجزی بالعمی

(همان: ۵۳/۳-۳۴۸)

در ادامه، تمثیلی زیبا را در قالب حکایتی کوتاه در بطن داستان اصلی، بیان می‌دارد. آن، حکایت دزدی است که بعد از ارتکاب عمل خویش، گرفتار نوعی قبض روحی و گرفتگی احوال می‌شود. با وجود این که خاصیت احوال آن است که موقتی‌اند اما برای او این حال دوام می‌یابد. در آن حال از خود می‌پرسد که علت آن قبض و گرفتگی روحی چیست؟ غافل از آن است که آن ناشی از تأثیر گرفتگی خاطر مال‌باخته است که بر او نیز عارض شده است. مادام که بر کار خویش اصرار ورزد، آتش قبض وی شعله‌ورتر خواهد شد و در نهایت تبدیل به زنجیر و چهارمیخی خواهد شد و که تن او را نیز اسیر خود خواهد کرد. بعد از این حکایت کوتاه، نتیجه اخلاقی زیر را بیان می‌کند:

چونک بیخ بد بود زودش بزن	تا نروید زشت‌خاری در چمن
قبض دیدی چاره آن قبض کن	زانک سرها جمله می‌روید ز بن
بسط دبدی بسط خود را آب ده	چون بر آید میوه با اصحاب ده

(همان: ۶۴/۳-۳۶۱)

لذتی که از گناهان عاید می‌شود، همانند حالت خماری می‌خواره‌ای است که لذت خویش را به بهای خماری به دست می‌آورد. در اصل، تمام اندوهی که انسان در درون خویش احساس می‌کند، آثار گناهانی است که به عمد یا سهو، انجام می‌دهد:

هر غمی کز وی تو دل آزده‌ای	از خماری می بود کان خورده‌ای
لیک کی دانی که آن رنج خماری	از کدامین می بر آمد آشکاری
این خماری اشکوفه آن دانه است	آن شناسد کاگه و فرزانه‌است

(همان: ۷۷/۵-۳۹۷۵)

#### ۱۴. مولانا و «بازگشت آثار عمل به عامل»

مولانا که خود مفسری والا مقام در علم تفسیر است، در تفسیر آیه شریفه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ و إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» ۱۴ چنین بیان می‌دارد:

چون عسل خوردی نیامد تب‌به غیر	مزد روز تو نیامد شب به غیر
درچه کردی جهد کان، و اتونگشت	توجه کاریدی که نامدریع کشت
فعل تو که زاید از جان و تنت	هم‌چو فرزندت بگیرد دامت

(مثنوی: ۲۰/۶-۴۱۷)



فعل را در غیب صورت می‌کنند فعل دزدی را نه داری می‌زنند؟

همین نظر را بار دیگر با استفاده از آیه شریفه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» و حدیث معروف: «الدنیا مزرعه الآخرة» کسوتی دیگر می‌پوشاند:

چون بکاری جو نروید غیر جو	قرض تو کردی ز که خواهد گرو
جرم خود را بر کسی دیگر منه	هوش و گوش خود بدین پاداش ده
جرم بر خود نه که تو خود کاشتی	با جزا و عدل حق کن آشتی
رنج را باشد سبب بد کردنی	بد ز فعل خود شناس از بخت نی
آن نظردر بخت چشم احوال کند	کلب را کههدانی و کاهل کند
متهم کن نفس خود را ای فتی	متهم کم کن جزای عدل را
توبه کن مردانه سر آور به ره	که فم عمل بمثقال یره

(همان: ۳۱/۶-۴۲۶)

سرنوشت شوم قوم سبا و کفران نعمت آن قوم، درونمایه مبحثی است که مولانا طی آن، هواهای نفسانی، زیاده خواهی و کفران نعمت را به عنوان سه عامل گمراهی و نزول عذاب الهی معرفی می‌کند. این سه عامل به سان خار سه گوشه‌ای است که به هر شکل بر زمین قرار گیرد، در پای جان و دل فرو خواهد رفت و تنها راه از بین بردن آن، سوزاندنش می‌باشد. سپس بیان می‌کند که تمام حیوانات از حسی برخوردارند که خطر شکارچیان را احساس می‌کنند و از ترس جانشان فرار می‌کنند. به صورت تلویحی، قوم سبا را از نظر فهم، پست‌تر از حیوانات در نظر گرفته است که از فرط حمیت جاهلیشان، خطر نابودی را احساس نکردند و گرفتار عذاب شدید الهی شدند و در نهایت، اینچنین نتیجه می‌گیرد:

بهر مظلومان همی کنند چاه	در چه افتادند و می‌گفتند: آه
پوستین یوسفان بکشافتند	آنچ می‌کردند یک یک یافتند
کیست آن یوسف، دل حق جوی تو	چون اسیری بسته اندر کوی تو
جبرئیلی را بر آستن بسته‌ای	پر و بالش را به صدجا خسته‌ای

(همان: ۸/۳-۳۹۶)

## ۱۵. مولانا و «ملازمت اعمال با انسان در گور»

بیان سحرآمیز و وجد انگیز مولانا در توصیف عالم هست نمای چنین است که خداوند متعال، هستی را از عدم به وجود آورد و چهره آن را با اضداد زینت بخشید. باد را پرده غبار پنهان داشت و آنگاه غبار را به واسطه گردباد، به عزت رساند. آرامش سکوت دریا را در پس حجاب کف روی آب، مخفی نگاه داشت. معادن را در دل خاک و خاک را در زیر آبها قرار داد. آنچه به چشم نمی‌آید، دلیل بر عدمش نیست بلکه در پس حجابها، حقایق نهفته است که انسان به خاطر گرفتاری در پرده دیده ظاهر بین خود، قادر به درک آن حقایق نیست و از این روی، طریق ضلالت را در پیش گرفته است. چاره آن است که پیوسته ذکر حق گوید و طریق حق جوید. معوذات خواند و از شر نفاتات، به باری تعالی پناه برد. پس از مباحث فلسفی متعدد درباره فلسفه آفرینش، بحث خویش را اینگونه به پایان می‌رساند:

در زمانه مر تو را سه هم‌رهنند	آن یکی وافی و این دو غدرمند
آن یکی، یاران و دیگر رخت و مال	وان 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 ملتحذ	که در آید با تو در قعر لحد

(همان: ۵۰/۵-۱۰۴۵/۱۷)

آنچه مذکور شد، بیان مجملی از نظرات مولانا در بحث تجسم اعمال از دیدگاه او و مختصری از بحثهای مرتبط با آن بود. پس از مولانا، شیخ محمود شبستری نیز در گلشن راز خویش، در فصلی کوتاه و در پاسخ به سوالی در زمینه ملکات روز قیامت، به بحث درباره «تجسم عمل» پرداخته است. آن هنگام

که شوریده بلخ با دنیایی از معارف نهفته در سینه‌اش، رهسپار سفر آخرت گردید؛ در آنسوی ایران زمین و در قصبه‌ای دور افتاده و گمنام در شمال غرب ایران، عارف شوریده سر شیبستری، اندک زمانی پس از مولانا پای در این عالم نهاد. اثر مجمل او که دفتری مفصل از معارف فلسفی، کلامی و متوج به مباحث عرفانی بود و در عهد او کمتر شناخته شده بود، دیری نیابید که انیس عارفان و عاشقان مباحث مذکور گردید. اثری که او را به اوج اشتها رسانید، گلشن راز نام داشت که انگیزه شکل‌گیری آن، پاسخ سوالاتی منظوم بود که امیر حسینی هروی از محضر ایشان درخواست داشته بود و شیخ شیبستری متناسب با ذوق خویش و مکاشفات باطنی، پرده از اسرار و غموض آن سوالات برداشته بود. سوالاتی از قبیل: حقیقت تفکر، کیفیت سیر انسان در کمالات و احوال، انسان کامل، قول انالحق، کیفیت وصال، حقیقت وجود، حقیقت حیات و ممات و حادث و قدیم و مباحثی از این دست هستند که در حقیقت دربرگیرنده اشکالاتی در کیفیت معانی بوده‌اند و شیخ شیبستری با بیان خویش، مخاطب را با خود به «گلشن راز» برده‌است تا با شمیم اسرارش، مشام جان او را بنوازد و طرحی نو از معارف سربه‌مهر را پیش رویش اندازد. در این مقال، مجالی برای شرح و بیان احوال و افکار این شاعر عارف و عارف شاعر، نیست اما در مبحث مورد بحثمان که همان «تجسم اعمال» است، شیخ بزرگوار، فصلی مجزا در قالب احوال و ملکات قیامت، بیان داشته‌است که در عین اختصار، سرشار از نکات و دقایق عرفانی و فلسفی است. پیش از ورود به بحث، لازم می‌نماید که نظر شیخ محمود نیز در زمینه «جوهر و عرض بودن افعال» به اختصار مطرح گردند و پس از آن، دیدگاه‌های ایشان درباره اصل «تجسم عمل» تبیین شوند.

#### ۱۶. شیخ محمود و «تبیین جوهر و عرض»

شیخ شیبستری معتقد است که «هر مخلوقی از دو جزو وجود و عدم، مرکب است»<sup>۱۸</sup> و بر آن است که واجب‌الوجود مطلق، فقط خداوند متعال است. وجود مخلوقات به طور اعم و انسان بالخاص، در حقیقت نمود بی بود است و تعینات و کثراتی که در این عالم به چشم می‌خورد، همگی ناشی از کثرت اعراض است که از جوهر مطلق (=خداوند متعال به عنوان واجب‌الوجود) صادر شده است. نظیر همین سخنان را در قالبی دیگر در رساله حق‌لیقین نیز ابراز داشته‌است: «از ظهور وجود در عدم که ضداست و بضدها تبیین الاشیاء، موجودی دیگر یعنی ممکن‌الوجود، نموده می‌شود.» (شیبستری، ۱۳۸۷: ۵۴) لاهیجی نیز این بحث را بدین صورت جمع‌بندی می‌کند که: «موجودیت ممکن است که فی‌الحقیقه از ترکیب وجود عدم، بازدید گشته است؛ از امور اجتماعی است که وجود اجتماعی‌ه البته عرض است زیرا که نبود و پیدا شد.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۲۱) ۱۹

عرض شد هستی کان اجتماعی است	عرض سوی عدم بالذات ساعی است
به هر جزوی ز کل کان نیست گردد	کل اندر دم ز امکان نیست گردد
جهان کل است و در هر طرفه‌العین	عرض گردد و لایبقی زمانین

(گلشن راز: ۴۲-۶۴۰)

سپس مسأله مرگ و زندگی را مطرح کرده، از تمثیل حیات و ممات طبیعت برای بیان مقصود خویش استفاده می‌کند. وجود انسان نیز همانند طبیعت، دایم در حال تغییر و حیات و ممات است تا اینکه سرانجام از این جهان فانی می‌گذرد رحل در جهان باقی می‌افکند. معتقد است که «هر مخلوقی، بالضرورت دارای دو عالم ظاهر و باطن است. این عالم ظاهر در صورت، فانی است و عالم باطن که عالم حقیقت است، بعد از انتقال انسان به آن عالم، شکل جاودانگی خواهد یافت.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۹۴) می‌توان این عوالم را همان عوالم غیب و شهادت، ملک و ملکوت و یا حقیقت و مجاز دانست که در ادبیات عرفانی، کاربرد بیشتری دارند و این همان حشر و نشری است که مولانا نیز به آن اشاره کرده است

#### ۱۷. شیخ محمود و «جوهر یا عرض بودن عمل»

رمانتیک‌ها به شدت به روح ملی باور دارند و رگه‌های دلبستگی به فرهنگ و هویت بومی و ملی در جای جای اشعارشان به چشم می‌خورد. به گفته شیلر آنان «تبعیدیانی هستند که در آرزوی وطن می‌سوزند.» (هاوزر، ۱۳۶۲: ۸۲۵). این عنصر در شعر اخوان از بسامد بالایی برخوردار گردیده و تقریباً تمامی مجموعه‌های شعری اش به نوعی متأثر از این حس دلتنگی و میل به رجعت می‌باشند. در «آخر شاهنامه» که از ملی‌گرایانه‌ترین اشعار اخوان به شمار می‌رود، وی با یادآوری شکوه و عظمت پیشین سرزمینش، حسرت خود را نسبت به از دست رفتن آن بیان می‌دارد و از تحقیر ملت و سرزمین خود سخن می‌راند: «هان، کجاست / پایتخت این کج آیین قرن دیوانه؟ / با شبان روشنش چون روز / روزهای تنگ و تارش، چون شب اندر قعر افسانه / با قلاع سهمگین سخت و دشوارش / با لئیمانه تبسم کردن دروازه هایش، سرد و بیگانه» (همو، ۱۳۷۵: ۷۱) در شعر «تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم» به توصیف ایران پرصلابت گذشته می‌پردازد، ایرانی که فراتر از مرزهای جغرافیایی امروز قرار دارد و در اثنای آن، بر بزرگی و وسعت آن تأکید ورزیده، علاقه‌ی خود را نسبت به جای جای آن ابراز می‌دارد:

«خوشا رشت گرگان و مازندران که شان همچو بحر خزر دوست دارم

خوشا حوزه‌ی شرب کارون اهواز شیرین‌تر از شکر دوست دارم

## زهی شهر شیراز جنت طرازت

من آن مهد ذوق هنر دوست دارم»

(همان، ۱۳۷۶/۱: ۱۵۸)

اخوان به عنوان شاعری ملی گرا و وطن دوست خود را ناگزیر از واکنش به مسائل سیاسی و اجتماعی کشورش می داند. نادر ابراهیمی با اشاره به شعر «تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم» می گوید: «مهدی اخوان ثالث از آن عاشقان حرفه ای وطن است. از آن عاشقانی است که هر چیزی را که بخواهند عاشق شوند ابتدا به وطن تبدیلی می کنند و بعد عاشقش می شوند. عشق به خیلی چیزها را به خود حلال کرده اند به شرط آن که آن چیزها لیاقت تبدیل شدن به وطن را داشته باشند و یا دست کم بشود وصله تن وطنشان کرد.» (عنابستانی، ۱۳۹۶: ۱۵) شعر «باغ من» حکایت از وطن شاعر دارد که دچار خزان شده و اثری از زیبایی در آن باقی نمانده است. در این فضا تنها صدایی که به گوش می رسد صدای باد و باران است.

«ساز او باران، سرودش باد / جامه اش شولای عریانی است / گرچه ز چشمش پرتو گرمی نمی تابد / ور به رویش برگ لبخندی نمی روید، / باغ بی برگی که می گوید که زیبا نیست / داستان از میوه های سر به گردون سایه اینک خفته در تابوت پست خاک می گوید» (همو، ۱۳۸۰: ۱۵۳)

«میراث» شعر میهنی دیگری است که در آن شاعر از پوستین کهنه ی به یادگار مانده از نیاکان و اجدادش سخن به میان می آورد. در این جا پوستین، نماد فرهنگ و سنت های کهن ایران است.

«پوستین کهنه دارم من / یادگار از روزگاران غبارآلود / مانده میراث از نیاکانم مرا / این روزگار آلود / های فرزندم! بشنو هشدار / من این سالخورده جاودان مانند / با بر و دوش تو دارد کار / لیک هیجت غم مباد از این، / کو کدامین جبه ی زربفت رنگی رنگی می شناسی تو / کز مرقع پوستین کهنه ی من پاک تر باشد؟ با کدامین خلعتش آیا بدل سازم / که م نه در سودا ضرر باشد؟ / آی دختر جان! / همچنانش پاک دور از رقعہ ی آلودگان می دار» (همان، ۱۳۷۵: ۱۳۱).

## ۱۸. شیخ محمود و «تجسم عمل»

انسان به عنوان خالق اعمال خویش، قادر به ایجاد تغییر یا تکرار اعمال خود است. از نظر عرفانی، حالاتی که بر دل انسان حادث می شوند، به مدد اندیشه، پرورش می یابند و تبدیل به خلق و خوی می شوند. گاهی نیز همین خلق و خوی به واسطه عمل یا فعلی خاص، از مرحله بالقوه بودن به مرحله فعلیت می رسند. بنابراین، عملی که به واسطه وسایطی چون تکرار و ممارست احوال و ملکات باطنی شکل می گیرد، در هر مرحله ای از شکل گیری قابل دخل و تصرف است. این تصرف گاه در جهت خیر و کسب ملکات فاضله روحانی است و گاه بر اثر تلقینات شیطانی، در راستای گام نهادن در طریق رذایل شقاوت و گمراهی است. شیخ محمود با بیان این حقایق، زمینه را فراهم می کند تا ذهن مخاطب را برای بیان اصل «تجسم اعمال» در روز حشر، آماده سازد:

همه افعال و اقوال مدخّر	هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن	شود عیب و هنر یکباره روشن
تنت باشد و لیکن بی کدورت	که بنماید از او چون آب صورت
همه پیدا شود آنجا ضمائر	فرو خوان آیت «تبلی السرائر»

(همان: ۸۶-۸۴)

لاهیجی در این باره می فرماید: «جمیع ملکات خیر و شر از افعال و اقوال که در نفس مدخّر و مخزون گشته باشد، در یوم المحشر که روز جمع است، متمثل و متشکل به اشکال و صور مناسبه گشته، هویدا و ظاهر گردد و از قوه به فعل آید و از ممکن بطون به منصفه ظهور جلوه گیری نماید.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۱) چرا که صفات جسمانی حجاب عوالم روحانی است. نظر شیخ محمود آن است که چون روح از لباس تن معری شد و به عالم برزخ گام نهاد، تمام اعمال و افکار انسان، اعم از اعمال رذیله و افکار خبیثه که در عالم ماده از انسان صادر شده بودند، تماماً آشکار گردند و مصداق آیه شریفه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» ۲۲ بر تو روشن گردد. در این هنگام است که تمام رذایل با جامه ای زجرآور و آزار دهنده و فضایل افکار و اعمال نیز با ظاهری آراسته و دلنواز، مجسم شوند.

در باره حالاتی که در این هنگام بر انسان عارض می شوند، در حق الیقین می گوید: «... قوت باطنیه معاش نفسی و بدنی در معاد به فعل آید و ظاهر گردد و مناسب آن نشاء، مصور و مجسم شود و بر وفق آن قوت از علم و عمل و خلق که نتیجه آن بود و صور هیئات و اسماء آن در نصوص وارد است چون حور و قصور و رضوان و ائمار و انهار و باز اعداد آن از مار و کژدم و آتش و مالک و وجه مناسب هر یکی از اجزاء با عملی که مترتب است بر آن» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۳).

دگر باره به وفق عالم خاص	شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
چنان کز قوت عنصر در اینجا	موالید سه گانه گشت پیدا
همه اخلاق تو در عالم جان	گهی انوار گردد گاه نیران
تعیین مرتفع گردد ز هستی	نماند در نظر بالا و پستی

(گلشن راز: ۹۰-۶۸۷)

لاهیجی نیز در تفسیر این ابیات، درباره تجسم اعمال و افکار انسان نکات زیبایی بیان داشته‌است: «اگر بر شخص 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. صدق و اخلاص و ورع و تقوی و معرفت و توجه تام به صورت حور و غلمان و قصرهای از در و مروارید و لعل و فیروزه جلوه‌گری نماید و شهوت به صورت سگ و مار ظاهر گردد و بی‌غیرتی به صورت خوکی بنماید و ناموس دنیا به صورت اژدها و تکبر به صورت شیری و درندگی به صورت گرگی ظاهر شود و بخل و حرص به صورت کژدم و مور ظهور نماید.» (لاهیجی ۱۳۸۳: ۵۲۴) هرچند شیخ محمود فقط در حد پاسخ به سوالات امیرحسین هروی، سعی در رعایت اختصار داشته است اما در باب ذکر ملکات روز قیامت، تفسیر همین چند بیت محدود، خود معنایی قابل ذکر در بطن خود گنجانده است. با توجه به تشابهات گسترده الفاظ و ایراد مطالب در باب «تجسم اعمال» از سوی شیخ محمود با بیانات مولانا و ایراد مباحث بر پایه استدلال‌های کلامی و فلسفی و آمیخته شدن آن مباحث با حالات و بیانات عرفانی، و از سوی دیگر، قرابت دوره زندگی این دو شاعر عارف مسلک؛ می‌توان گفت که شیخ محمود، مثنوی مولانا را دیده بوده است و یا حداقل، به گونه‌ای از شیوه مولانا در بیان مسایل فلسفی و کلامی آمیخته با مفاهیم والای عرفانی، آشنایی داشته، سعی کرده‌است تا به گونه‌ای از شیوه او در خلق آثار خویش تقلید کند. با این حال، در مقایسه مباحث مطرح شده در مجموعه حاضر از نظر تنوع موضوعات مرتبط با مبحث اعمال انسان در این سرای محنت افزای، مطالبی که شیخ محمود مطرح کرده‌است با شیوه بیان مولانا تفاوت‌های فراوانی دارد چرا که مولانا در بحث مربوط به «تجسم اعمال»، با توجه به قدرت سیر تفکر او در آفاق افکار، به سان شهبازی تیزپرواز و تیزبین، بر تمام زوایا و خبایای افکار و جنبه‌های عینی اعمال اشرافیت لازم و کافی را داراست و در بازگویی نکات و ظرایف مربوط به آنها، هیچ نکته‌ای را ناگفته نگذاشته است.

## ۱۹. نتیجه گیری

- (۱) اگرچه افعال انسان بظاهر جزو اعراض شمرده می‌شوند اما حقیقت آن است که ذات عمل، جوهر است نه عرض. بنابراین، عمل هیچ‌گاه از بین نمی‌رود.
  - (۲) تصوّر عرض بودن عمل، با استناد به آیات قرآنی، براهین عقلانی و فلسفی؛ تصوّر کاملاً غیر عقلایی و سطحی‌نگری محص محسوب می‌شود.
  - (۳) بر اساس منابع اصلی معارف اسلامی یعنی قرآن و احادیث، اصل «تجسم عمل» در قیامت، امری مسلم است.
  - (۴) هیچ عملی هر چند اندک، از بین نمی‌رود و به اندازه خویش، ثواب یا عقاب دریافت خواهد کرد.
  - (۵) سعادت یا شقاوت هیچ‌کس، امری جبری نیست بلکه خود انسان است که جایگاه اخروی خویش را در عالم دیگر مهیا می‌کند.
  - (۶) عالم مثال یا برزخی که فلاسفه اشراقی نیز سخت مدافع آن هستند، همان عالمی است که «تجسم اعمال» در آن عینیت خواهند یافت.
  - (۷) تجسم اعمال بر روح حادث می‌شود نه بر جسم، چرا که روح باقی است و جسم باقی.
  - (۸) آثار عمل پس از مرگ عامل، نه تنها از بین نمی‌رود بلکه به عنوان آثار متأخر، می‌تواند عاملی برای تغییر وضعیت صاحب عمل در برزخ باشد.
  - (۹) بهشت و جهنم در حقیقت تجسم اعمال نیک یا سیئات انسان در جهان مادی است.
  - (۱۰) اعمال متناسب با نوعشان، به شکلی دل‌انگیز یا نفرت‌آمیز تجسم خواهند یافت.
  - (۱۱) خلق و خوی انسان نیز همانند افعالش، قابل تجسم در قیامت هستند.
  - (۱۲) ترس از مرگ در حقیقت برخاسته از معاصی، اعمال و افکار ناپسندی است که از انسان سر می‌زنند.
- آنچه ذکر شد، قطره‌ای بود از دریای بی‌کران مباحث و استنباط‌های کلامی و فلسفی از مباحث مربوط به تجسم اعمال، افکار و کردار انسان در روز قیامت و بازتاب آن در ادبیات عرفانی، که متأسفانه برخی از فلاسفه اسلامی و بویژه مفسران قرون اولیه اسلامی، به عمد یا سهو، مباحث خویش را با نظرات فلسفی صرف در هم آمیخته، در بسیاری از موارد به بیراهه رفته‌اند و مباحث خویش را صرفاً بر مبنای ظاهر آیات و روایات قرار داده‌اند. از این روی، استنتاج‌های آنان نیز چون دلایلشان، «کمثل بیت العنکبوت»، علیرغم ظاهر قانع‌کننده، بر اساس براهین غیر عقلانی بنا نهاده شده‌اند. اما این ظاهر بینی، هیچ‌گاه پرده‌ای بر حقایق نپوشانده، حقیقت، راه خویش را خواهد یافت.

## پی‌نوشت‌ها:

- (۱) به عنوان مثال: ر.ک: آشنایی با ادیان بزرگ، صص: ۱۴-۱۰، مانی و دین او، صص: ۱۵۰-۱۴۷، آیین مهر، صص: ۸۹-۷۸، دیدار با سیمرغ، صص: ۴۸، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، صص: ۲۹-۲۶، اسطوره‌های بین‌النهرین، صص: ۸۸-۱۸۶، تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا، صص: ۱۱۸، اساطیر و آیین‌های باستانی جهان، صص: ۹-۴۶.
- (۲) به عنوان مثال آیات شریفه: سبأ، آیه: ۳۳؛ کهف، آیه: ۴۹؛ یس آیه: ۵۴؛ عنکبوت، آیه: ۷؛ تکویر، آیه: ۱۴- بقره، آیه: ۱۶۷؛ شوری، آیه: ۲۰؛ نهج الفصاحه، حدیث ۳۲۱۰؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰، همان، حکمت ۷.
- (۳) نهج الفصاحه، صص: ۳۸۹، ۵۶۸، ۴۵۶.
- (۴) نظر ایشان در این زمینه، بدین قرار است: «آنچه گفته می‌شود که جسم شدن عرض بر خلاف عقل است سخنی است که فقط ظاهر دارد و عوام پسند است و آنچه که خواص اهل تحقیق بر آنند، این است که اصل شیء و حقیقت آن غیر از صورت آن است. صورت فقط وسیله تجلی اشیاء به حواس ظاهری است و در نزد صاحب ادراکات باطنی، لباسی است که به قامت حقایق اشیاء پوشانیده شده و ظهور شیء در صورتهای خود به حسب اختلاف مواطن و نشئه‌ها، گوناگون می‌شود. در هر موطن لباسی می‌پوشد و در هر نشئه، چادری دیگر به خود می‌پبچد.» (چهل - حدیث شیخ بهایی، صص: ۵-۹۵، ذیل شرح حدیث ۹)
- (۵) و نیز ر.ک: مولوی نامه، صص: ۳۵۶-۳۵۳؛ شرح مثنوی استعلامی، ج ۲، صص: ۲-۲۳۱؛ جعفری، محمد تقی، ج ۲، ذیل ابیات ۷۸-۹۴۵؛ نردبان شکسته، صص: ۵۴-۲۵۱؛ مکاشفات رضوی، صص: ۳۴۴.
- (۶) برای اطلاع بیشتر ر.ک: نردبان شکسته، صص: ۷۶-۲۷۴؛ آفتاب معنوی، صص: ۹۷-۹۱؛ آب آتش فروز، صص: ۵۷؛ حکمت الهی، عام و خاص، صص: ۳۱۴؛ حکیم سنایی نیز پیش از مولانا، به زبان تمثیل، حشر و نشر انسان با اعمال خویش در روز قیامت را به صورت زیبایی به تصویر کشیده‌است. جهت مطالعه، ر.ک: حدیقه، صص: ۸۰-۳۷۹.
- (۷) «برخلاف جهان خاکی ما که در آن حالات درونی نامشهود می‌مانند و ظواهر اعمال ما به ظواهر خارجی قابل تحقق محدود می‌گردد، در زمین آسمانی، همین اعمال صورت دیگری می‌یابند و حالات درونی صوری قابل رویت را منعکس می‌سازند. برخی به شکل کاخها در می‌آیند، برخی دیگر به صورت حوران، جمع دیگر به صورت گلها، گیاهان، درختان، جانوران، باغها و جویبارهای آب روان و غیره. همه این صور و اشکال از خارج دیده می‌شوند و حقیقت دارند ولی در عین حال، صفات و صور هستی بشرند.» (ارض ملکوت، صص: ۱۵۲). ... «و فی الجملة به واسطه همین

- عالم مثالی و در همین عالم مثالی است که اخلاق و اعمال، تشخیص و تجسم یابند و معانی به صورت های متناسب با خود ظهور کنند و به وجودهای مجرّده و اشباح به صور و اشکالی که با آن تناسب دارد، تجلی نمایند.» (همان، ص: ۲۵۶). همچنین جهت اطلاع بیشتر از عالم مثال در ادب فارسی، ر.ک: رمز و داستان های رمزی در ادبیات فارسی، صص: ۲۶۴-۲۲۷.
- ۸) ر.ک: چهل حدیث، ذیل حدیث ۲۷، صص: ۹-۴۳۸. همچنین ر.ک: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص: ۸۴.
- ۹) ر.ک: تفسیر موضوعی قرآن، ج ۵، ذیل معاد در قرآن، صص: ۷۶-۹۵. همچنین جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: معاد از نظر فلسفه و وحی، صص: ۸-۳۰۳؛ انسان و قرآن، صص: ۶۶-۷۵؛ معاد، صص: ۱۲-۲۱۰.
- ۱۰) برای مطالعه اصل داستان، ر.ک: مثنوی، دفتر سوم: ۴۵-۳۴۱۹.
- ۱۱) نظیر این افکار مولانا در دیگر اثر وزین او یعنی فیه ما فیه نیز با بیانی دیگر بیان شده است. ر.ک: فیه مافیه، فصول ۱۵، ۱۶ و ۵۵. حکیم سنایی غزنوی نیز در مثنوی طریق التحقیق، با استفاده از تمثیل یوسف و گرگ، همین مفاهیم را در قالبی دیگر بیان کرده است. (مثنوی طریق التحقیق، ص: ۱۴۹)
- ۱۲) در دفتر ششم مثنوی، این موضوع را به صورتی دیگر بیان کرده است. ر.ک: مثنوی: ۴۴/۶-۳۷۴۰.
- ۱۳) و نیز ر.ک: مکاشفات رضوی، ص: ۴۰۷.
- ۱۴) سوره مبارکه اسراء، آیه ۷. در این زمینه، جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: نردبان شکسته، ص ۲۵۰.
- ۱۵) سوره مبارکه زلزال، آیات ۸-۷؛ و نیز ر.ک: کلیات اشعار شیخ بهایی، صص: ۹۳-۱۹۱.
- ۱۶) نهج الفصاحه، حدیث: ۲۶۴.
- ۱۷) این غزل در دیوان شمس، دقیقاً در برگزیده همان معنایی است که در مثنوی ذکر کرده است:
- |                                      |  |
|--------------------------------------|--|
| خلق های خوب تو پیشتر دود بعد از وفات | همچو خاتونان مه رو می خرامند این صفات  |
| آن یکی دست تو گیرد وان دگر پرسش کند  | وان دگر از لعل و شکر پیش باز آرد زکات  |
| چون طلاق تن بدادی حور بینی صف زده    | مسلمات مؤمنات قانتات تائبات            |
| بی عدد پیش جنازه می دود خوهای تو     | صبر تو و النازعات و شکر تو و النشاطات  |
| در لحد مونس شوندت آن صفات با صفا     | در تو آویزند ایشان چون بنین و چون بنات |
- (دیوان شمس، غزل ۳۸۴)
- ۱۸) برای مطالعه بیشتر در این خصوص، ر.ک: اساس الاقتباس، صص: ۳۸-۳۴.
- ۱۹) همچنین ر.ک: شرح گلشن راز سبزواری، صص: ۵-۵۰۱.
- ۲۰) هر دمی مرگی و حشری دادیم تا بدیدم دستبرد آن کرم
- ۲۱) همچو خفتن گشت این مردن مرا ز اعتماد بعث کردن ای خدا (مثنوی: ۷/۵-۴۲۲۵)
- ۲۲) و نیز: ر.ک: شرح گلشن راز سبزواری، صص ۳۷-۵۲۱.
- ۲۳) سوره مبارکه آل عمران، آیه ۲۹.
- ۲۴) این صفات و مجسمات در حدیقه سنایی نیز به تصویر کشیده شده اند و شاید، شبستری نیز در بیان این ابیات، به مطالب حدیقه نظر داشته است. جهت مطالعه بیشتر، ر.ک: مثنوی های حکیم سنایی، طریق التحقیق، ابیات ۴۹۱-۴۸۴؛ مثنوی سیرالعباد، ابیات ۱۸۵-۱۷۵؛ انسان و اندیشه، صص: ۲۴۱-۲۰۳.

## منابع

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، انتشارات زهد، تهران.
- ۳) استعلامی، محمد (۱۳۷۹)، شرح مثنوی، انتشارات سخن، تهران.
- ۴) اشرف زاده، رضا (۱۳۷۶)، آب آتش فروز، انتشارات جامی، تهران.
- ۵) الهی قمشهای، مهدی (۱۳۸۸)، حکمت الهی، عام و خاص، انتشارات اسلامی، تهران.
- ۶) امام خمینی (ره)، روح الله (۱۳۸۲)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
- ۷) \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
- ۸) بهایی، شیخ محمد بن حسین (۱۳۸۳)، کلیات اشعار و آثار فارسی، با مقدمه و شرح استاد سعید نفیسی، نشر چکامه، تهران.
- ۹) \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ ه. ق)، الاربعون حدیثاً، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- ۱۰) پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲)، دیدار با سیمرغ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- ۱۱) \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۱۲) تقی زاده، سید حسن (۱۳۳۵)، مانی و دین او، به اهتمام انجمن ایران شناسی، تهران.
- ۱۳) توفیقی، حسین (۱۳۸۷)، آشنایی با ادیان بزرگ، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی (سمت)، تهران.
- ۱۴) ثروتیان، بهروز (۱۳۸۶)، شرح ساده گلشن راز، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران.
- ۱۵) \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، اسرار الجلالیه در شرح فیه ما فیه، انتشارات مهتاب، تهران.
- ۱۶) ثقفی تهرانی، حسن (۱۳۷۱)، انسان و اندیشه، انتشارات هاد، قم.
- ۱۷) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی قرآن، انتشارات اسراء، قم.
- ۱۸) رضوی سلدوزی، محمد امین (۱۳۴۳)، تجسم عمل یا تبدیل نیرو به ماده، چاپخانه محمدی علمیه، تبریز.
- ۱۹) رضی، هاشم (۱۳۷۱)، آیین مهر، میترا بیسم، انتشارات بهجت، تهران.
- ۲۰) زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴)، نردبان شکسته، انتشارات سخن، تهران.
- ۲۱) زمردی، حمیرا (۱۳۸۸)، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، انتشارات زوآر، تهران.
- ۲۲) سبزواری، حاجی ملا محمد (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز، به تصحیح و مقدمه دکتر پرویز عباسی داکانی، نشر علم، تهران.
- ۲۳) سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۴) شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، گلشن راز، به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان، انتشارات طلایه، تهران.
- ۲۵) \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، حق الیقین فی معرفت رب العالمین، به تصحیح دکتر رضا اشرف زاده، انتشارات اساطیر، تهران.
- ۲۶) شریعتی، محمد باقر (۱۳۶۳)، معاد از نگاه وحی و فلسفه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۷) شیمیل، آنه (۱۳۷۰)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۸) طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، به تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- ۲۹) فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۷)، شرح مثنوی شریف، انتشارات زوآر، تهران.
- ۳۰) کرین، هنری (۱۳۵۸)، ارض ملکوت، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها، تهران.
- ۳۱) کرمی فریدنی (۱۳۸۶)، پرتوی از پیام پیامبر اکرم (ص) (نهج الفصاحه)، انتشارات حلم، قم.
- ۳۲) لاهوری، محمد رضا (۱۳۸۱)، مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی، با مقدمه و تصحیح رضا روحانی، انتشارات سروش، تهران.
- ۳۳) لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۸۳)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح دکتر علینقی محمودی بختیاری، نشر علم، تهران.
- ۳۴) \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح دکتر محمد رضا بزرگ خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوآر، تهران.
- ۳۵) مدرس رضوی، تقی (۱۳۶۰)، مثنوی های حکیم سنایی، انتشارات بابک، تهران.
- ۳۶) مشیدی، جلیل (۱۳۸۲)، کلام در کلام مولانا، انتشارات دانشگاه اراک، اراک.
- ۳۷) مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، عدل الهی، انتشارات صدرا، تهران.

- ۳۸) \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، معاد، انتشارات صدرا، تهران.
- ۳۹) معصومی، غلامرضا (۱۳۸۸)، **اساطیر و آیین های باستانی جهان**، انتشارات سوره مهر، تهران.
- ۴۰) مک کال، هنریتا (۱۳۷۵)، **اسطوره های بین النهرین**، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران.
- ۴۱) موسوی بجنوردی و همکاران، کاظم (۱۳۸۵)، **دایره المعارف بزرگ اسلامی**، انتشارات مرکز دایره المعارف، تهران.
- ۴۲) مولوی جلال الدین محمد (۱۳۸۶)، **فیه ما فیه**، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات زوار، تهران.
- ۴۳) مولوی جلال الدین محمد (۱۳۸۸)، **مثنوی معنوی**، با مقدمه و شرح حال بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات راستین، تهران.
- ۴۴) \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، **غزلیات شمس**، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، به اهتمام پرویز بابایی، انتشارات نگاه و نشر علم، تهران.
- ۴۵) نیکلسن، رینولد (۱۳۸۲)، **تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران.
- ۴۶) وزین پور، نادر (۱۳۸۰)، **آفتاب معنوی**، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- ۴۷) همایی، جلال الدین (۱۳۸۵)، **مولوی نامه**، مؤسسه نشر هما، تهران.



## The place of Romanticism School in the Poems of Mehdi Akhavan Sales

Hussein Ismail Lu

Assistant Professor, Department of Persian Literature, Faculty Member, Islamic Azad University, Naghadeh, Iran

**Arwin.fani-1@yahoo.com**

Date of receipt: 05/05/1400, Date of acceptance: 20/11/1400

### Abstract

Literary schools influenced European literature in parallel with political and social developments and gradually spread to other parts of the world with the growth of new sciences and technologies. Meanwhile, Romanticism was considered as a rebellion against the idealism of classicism and described the untouched nature relying on components such as freedom, individuality, escape or travel, discovery and intuition, the magic of speech, and the influence of deep human feelings and emotions. This school was seriously introduced in contemporary Persian literature with the return of expatriate students, the prosperity of the translation movement, etc., and was used by modern poets such as Mehdi Akhavan Sales. The author of this research intends to consider the main features of the Akhavan poetry with using a descriptive-analytical method to examine the place of the school of Romanticism in the works of this prominent contemporary poet, to discover how much he is affected by it and to examine the method of narrative expression while emphasizing on archaic and theological literature; use of the Khorasani style elements connecting to the vernacular; composition and creation of new images along with adhering to the characteristics of Nimai poetry in form and music; overcoming of the spirit of despair and hopelessness in the atmosphere of poetry; praising of the manifestations and glories of ancient Iran, naturalism, expressing emotions and feelings and finally expression of extreme hatred and despair of the existing conditions.

**Keywords:** School of Romanticism, Poetry, Mehdi Akhavan Sales, Component (Principle), Poetic Perspective