

تبیین تجسم اعمال براساس ترتب عوالم کلی وجود (ماده، مثال، عقل)

جعفر هدائی*

چکیده

تجسم و تمثّل اعمال، از پیچیده‌ترین مباحث معاد است که آرای پرشماری در مورد عقلانی بودن یا نبودن آن وجود دارد؛ حتی برخی از متکلمان به دلیل اعتقاد به عرض بودن اعمال و عدم قابلیت عرض برای بقا، به لحاظ عقلی منکر تجسم اعمال شده‌اند. هر شیء، عقیده، عمل و موجودی در سه عالم ماده، مثال و عقل، یک حقیقت واحدی دارد که آن حقیقت در هر یک از این عوالم، متناسب با شرایط آن عالم، صورت و حالت خاصی به خود گرفته است و ملبس به لباس آن عالم می‌شود و این عوالم با هم، توالی و ترتب و تطابق دارند. در نتیجه اعمال آدمی، بعد از انجام در اثر تکرار، دارای آثار ماندگاری در نفس شده و به شکل ملکه درآمده‌اند و با استقرار در صقع وجودی نفس، با نفس آدمی به عوالم دیگر منتقل گشته، در آنجا ممثّل می‌شوند. برخی آیات قرآن هم مؤید عوالم سه‌گانه است و وجود اشیا با حقیقت واحد در این عوالم را تأیید می‌کند. نوشتار حاضر بر آن است تا وجود و تمثّل اعمال آدمی را در هر یک از نشئه‌های سه‌گانه تبیین و تحلیل عقلی کند.

واژگان کلیدی

تجسم اعمال، تمثّل، عوالم سه‌گانه، نشئه، ملکات، عرض، صور باطنی.

طرح مسئله

«تجسم اعمال» از مباحث پرچالش عقلانی در وادی معاد است. چگونه می‌شود اعمال که به‌ظاهر اعراض‌اند و بعد از گذشت لحظاتی از انجام، دیگر وجود ندارند، در آخرت نه‌تنها وجود دارند، که به شکل جوهر و جسم مثالی

JafarHodaiy@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۲۵

* دانشجوی دکترای رشته شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب.

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۴

درآمده و در عرصه معاد تمثل یافته، حاضر می‌شوند و قرآن هم بر حضور آنها صحه می‌گذارد: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران / ۳۰) و انسان بعینه اعمال به‌ظاهر معدوم در نشئه دنیا را در آخرت خواهد یافت: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره / ۱۱۰) و حتی آن اعمال را خواهد دید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ». (زلزله / ۸ - ۷)

از جمله مسائل اساسی در فهم صحیح عقلی در مسئله «تجسم اعمال»، تطابق و ترتیب عوالم هستی است؛ چراکه به لحاظ علوم عقلی و حکمی، وقتی می‌شود از «تجسم اعمال» سخن گفت که حضور و بقای اعمال را در نشئه مختلف و در سلسله عوالم هستی پذیرا باشیم و بتوانیم اثبات کنیم که مسئله تطابق عوالم گیتی و مراتب وجود با حفظ وحدت حقیقی ماهیت واحد در آن است.

گرچه در مورد عنوان مطرح شده در این مقاله، اثر مستقلی در جوامع علمی کشورهای اسلامی وجود ندارد، در آثار مربوط به تجسم اعمال به صورت ضمنی و جزئی در یک یا چند صفحه به این بحث پرداخته شده است که عبارتند از:

۱. رساله تجسم الاعمال، نوشته محمد بن حسین بن محمدرضا مازندرانی معروف به ملا اسماعیل خواجویی

(م. ۱۱۷۳ ق) که در سال ۱۳۸۳ به تحقیق رحیم قاسمی در مؤسسه الزهراء اصفهان به چاپ رسیده است.

۲. کتاب روح الارواح فی تجسم الاعمال بالاشباح، نوشته سید اکبر بن علی مصلح (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸:

۱۱ / ۲۶۲)

۳. کتاب تجسم عمل و شفاعت، محمد شجاعی، نشر کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳.

۴. کتاب تجسم اعمال، محمدمامین رضوی، به سرمایه حاج آل غفور و آقازاده سلطانی، ۱۳۵۰.

۵. پایان نامه «تجسم اعمال»، محمدعلی تجری، مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم.

۶. مقاله علمی - پژوهشی «کاوشی در تجسم اعمال»، محمدحسن قدردان قراملکی، کیهان اندیشه، ش ۶۸،

۱۳۷۵.

۷. مقاله علمی - پژوهشی «تجسم اعمال در حکمت متعالیه»، عبدالعلی شکر، خردنامه صدرا، ش ۴۹، ۱۳۸۶.

و ...

این مقاله بر آن است تا به صورت مستقل از این منظر به تجسم اعمال نگرسته، آن را تبیین و اثبات نماید و این خالاً را تا حدودی پر کند؛ گرچه مؤلف می‌داند که در مسئله، مخالفانی نیز وجود دارد؛ همان‌ها که با فلسفه و علوم عقلی و حکمی در ستیز یا بی‌مهری‌اند و با طرح ادله‌ای، این تبیین از تجسم اعمال را نپذیرفته یا به آن خدشه‌هایی وارد می‌کنند که طرح ادله و نقد و بررسی سخنان منکران مجالی دیگر می‌طلبید؛ گرچه در اواخر نوشتار به اختصار علل و ادله منکرین مطرح خواهد شد.

از طرفی روش تحقیق در این مقاله، تحلیلی - تبیینی است و نوشتار حاضر براساس حکمت صدرایی و وحی قرآنی و تفسیرهای محققانه از آیات مربوط به عوالم سه‌گانه تدوین و نگارش شده است. عوالم نشئه جزئی بی‌نهایت است؛ اما عوالم کلی در مرتبه امکان را می‌شود در سه عالم ماده، مثال و عقل خلاصه کرد؛ چراکه: وجود امکانی یا مادی است یا مجرد و مجرد یا مجرد محض و عقلی است یا مجرد مثالی و نیمه‌محض. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹ / ۲۹۹ - ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۷۸) عالم ماده یا طبیعت و موجودات آن دارای صورت‌های مادی بوده، نظام حرکت و سکون و تغییر و تبدل در آن حاکم است.

عالم دوم (مثال) وجودش برتر و فوق وجود این عالم است و در آن نیز صورت اشیا موجودند؛ اما بدون ماده. نسبت عالم طبیعت به عالم مثال، نسبت معقول به علت است و هر حادثه‌ای که در ماده واقع می‌شود، از آن عالم نازل می‌گردد. عالم سوم عقل است که مرتبه‌ای بالاتر و والاتر از مرتبه مثال دارد و در آن، حقایق اشیا بدون ماده طبیعی و صورت‌های مثالی وجود دارد و نسبت آن به عالم مثال نیز نسبت علت به معلول است و هر آنچه در مثال است، در واقع از عقل تنزل یافته است.

یک. حکمت متعالیه و عوالم سه‌گانه

علامه طباطبایی می‌فرماید: در فلسفه با برهان ثابت شده که ماده از جهت وجود، مسبوق به عالم دیگری است که مادی نیست؛ گرچه احکام ماده در آن یافت می‌شود و در واقع این عالم، علت عالم مادی است. همچنین ماده، مسبوق به عالم دیگری است که از ماده و احکام آن - هر دو - مجرد است که در حقیقت علت عالم مادی است. این دو عالم، «مثال و عقل» یا «برزخ و روح» نامیده می‌شود. از این بیان نتیجه می‌شود که انسان با جمیع خصوصیات ذات و صفات و افعالش در مثال موجود است؛ بدون آنکه اوصاف رذیله و افعال سیئه و لوازم نقصی و جهات عدمی با وی همراه باشند؛ به این ترتیب، انسان در مثال در زمره پاکیزگان و ملائکه پاک، زندگی مسرتبخش دارد و به مشاهده نور پروردگار و نورانیت ذات خویش مبتهج است و از مرافقت نیکان در التذاذ خواهد بود. در آنجا نه رنجی است و نه دردی، از کدورات نقایص و عیوب، منزّه و از وصول به مرادات و مشتتهیات بهره‌مند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹)

در مورد عوالم سه‌گانه گفته شده: هر کدام از این عوالم خصوصیتی دارد که در دیگری نیست. از خصوصیات ویژه ماده، وجود و حرکت و سکون و تغییر و تحول در آن است و اینکه هر موجودی در عالم طبیعت، مسبوق به قوه و استعداد است؛ اما مثال با اینکه مجرد از ماده بوده و از قوه و استعداد و تغییر و حرکت میرا و منزّه است، برخی از آثار ماده از قبیل شکل و وضع و مقدار و بعد را دارد. در واقع مثال، حد وسط دو عالم اجساد و عقل است؛ بدین معنا که در مثال، عقل کلی و مجرد محض نیست؛ چنان که جسم مادی و مقید به عناصر اولیه نیز نمی‌باشد؛ بلکه از جهتی به جسم شبیه است؛ چون دارای

مقدار طول و عرض است و از جهتی نیز به عقل شبیه است؛ چون از لوازم ماده و مادیات مجرد است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۱۹) علامه طباطبایی اضافه می‌کند که: در مقابل، عقل از جمیع خصوصیات طبیعت و مثال منزله بوده، در تجرد محض به سر می‌برد. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۱ / ۳۶۸؛ بنگرید به: جامی، ۱۳۸۱: ۵۵)

دو. مراتب انسانی براساس عوالم سه‌گانه

برپایه همین عوالم سه‌گانه است که صدرا سلسله‌مراتب انسان را سه مرتبه بیان می‌کند:

و اعلم ان القوى القائمة بالبدن و اعضائه و هو الانسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها و هي الانسان النفسي الاخروي و ذلك الانسان البرزخي بقواه و اعضائه النفسانية ظلال و مثل للانسان العقلي و جهاته و اعتباراته العقلية؛ فهذا البدن الطبيعي و اعضائه و هيأته ظلال ظلال و مثل مثل لما في العقل الانسان. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹ / ۲۷۰)

یعنی ایشان برای انسان، سه مرتبه و شأن معتقد است؛ انسان طبیعی، انسان نفسی و برزخی و انسان عقلی و هر یک از این نشأت، سایه مافوق خود است؛ انسان برزخی، سایه انسان عقلی است؛ چنان‌که انسان طبیعی، سایه انسان نفسی و برزخی است. بنابراین یک حقیقت ممتد از فرش تا عرش است و مرتبه نازل او بدن عنصری است که در این نشأت که در حقیقت روح متجسد است و روح که حد یقینی ندارد و دارای مراتبی از تجرد برزخی و عقلانی و فوق تجرد است، در هر مرتبه حکمی خاص دارد و همه مراتب ظهور و اطوار وجودی اوست.

این نکته را می‌توان براساس اصول فلسفی حکمت متعالیه که با براهین متعدد به اثبات رسیده و با شهود تأیید شده است، تقریر نمود. همچنان‌که سلسله‌مراتب هستی در سه مرتبه خلاصه می‌شود، به حکم تطابق کونین، مراتب حقیقت وجود انسان هم دارای سه مرتبه است: مرتبه فرودین (بدن مادی که همسنگ عالم ماده و محکوم به احکام آن است)؛ مرتبه میانگین (خیال که به خیال متصل و مثال نیز از آن یاد شده؛ در مقابل مثال یا خیال منفصل)؛ مرتبه برترین (عقل و روح مجرد که بسان عالم تجرد محض، دارای تجرد تام است همانند آن از احکام و سنن تجرد محض پیروی می‌کند).

استاد حسن‌زاده می‌فرماید:

عوالم به یک نظر به‌طور کلی سه است و در این عوالم سه‌گانه، آدم و عالم به حکم تطابق کونین یکسان‌اند و این مطلب، اصلی از اصول صدر المتألهین در حکمت متعالیه است و در شریعت ختمیه نیز امضا شده است. بنابراین از این اصول مسلمه نتیجه می‌شود که هیچ روح انسانی بدون برزخ نخواهد بود؛ منتهی اینکه محشر نفوس ضعیفه عالم برزخ است؛ ولی نفوس کامل‌تر از آنها را علاوه بر حشر عالم برزخ، حشر با عالم بالاتر نیز هست، در این مقام باید به

فرق میان برزخ نزولی و صعودی نظام خلقت به قاعده امکان اشرف و اخس و میان برزخ عروجی عالم حشر صور اعمال و اعتقادات توجه داشت. (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۳۷۸ - ۳۷۷)

در قوس صعود، براساس تطابق عوالم هستی در معاد و بازگشت به سوی معنا، هر کدام از اعمال و ملکات و باورها و نیات در عوالم بعد تجسم می‌یابند. با توجه به این حقیقت (تطابق و ترتب عوالم وجود) هرچه را انسان - از اعمال و ملکات و باورها و نیات و خصوصیات وجودی - دارد، صورت ملکوتی آن در عالم برزخ و آخرت، چهره متناسب با آن محقق و مجسم است.

سه. قوس صعود و قوس نزول در حکمت متعالیه

براساس قاعده امکان اشرف، (بنگرید به: آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۶۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۰۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۸۵؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶ / ۲۳۰؛ ۷ / ۲۴۴؛ ۸ / ۴؛ ۹ / ۲۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۷۸) در قوس نزولی، هستی از کامل‌ترین مرتبه آن - که واجب‌الوجود و مبدأ هستی است - آغاز شده، تا هیولای اولی ماده که مرز نیستی است، ادامه می‌یابد. از فعلیت تام و نامتناهی تا ناقص‌ترین درجه وجود - یعنی ماده‌المواد که قوه محض است - با نظام و ترتیب خاصی هر مرتبه مادون، دامنه و سایر مرتبه مافوق خود است و از آن نشئت گرفته است.

بدین ترتیب آنچه در ماده وجود دارد، در مثال نیز موجود است؛ اما به صورت مثالی که با قوانین و قواعد خاص خود مجسم می‌شود و همین‌طور، کمالات مثال به اضافه کمالات زائد، در تجرد محض موجود است و البته آن هم با معیارها و احکام و مناسبات خاص خود. پس هر حقیقتی که در ماده موجود است، چهره باطن و ملکوتی آن در مثال و در تجرد محض با لطافت و شرافت بیشتری وجود دارد؛ (شجاعی، ۱۳۸۲: ۴۰ - ۲۹) اما در قوس صعودی که تجسم اعمال براساس این اصل قویم، تبیین و تفسیر صحیح می‌یابد، براساس تطابق عوالم هستی در بازگشت اشیا (معاد) به سوی عالم معنا و مراتب بالاتر و مواطن اصلی خویش، در هر مرتبه از مراتب ضعیف، به احکام و قوانین و نیز صورتهای آن مرتبه متصف می‌شود.

براساس قاعده «امکان اخس» که از ابتکارات صدرالمتألهین است، هر موجودی در سلسله صعودی و استکمال وجودی خود از ناقص‌ترین مرتبه خود براساس حرکت جوهری رو به ترقی نهاده، عوالم وجود را یکی پس از دیگری طی می‌کند و با پشت‌سر گذاشتن ماده به وادی مثال قدم نهاده، به مرتبه تجرد مثالی راه می‌یابد و اگر توفیق رفیق او شود، می‌تواند به مرتبه تجرد عقلی نیز دست پیدا کند. (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۵۷ - ۲۵۶)

این صعود براساس حرکت جوهری از پایین‌ترین درجات عالم ماده آغاز شده، به حریم تجرد راه می‌یابد و براساس وحدت حقیقت وجود، وجود مستکمل در طی طریق کمال، همواره وحدت اتصالی خود را حفظ می‌نماید و براساس تشکیک وجود، در مراتب و درجات وجود، موصوف به اوصاف و محکوم به احکام و سنن آن مرتبه می‌گردد و در هر مرتبه‌ای به صورت خاص مجسم می‌شود.

مرحوم ملکی تبریزی می‌گوید:

كما ان العوالم في قوس النزول مترتبة، فكذلك في قوس الصعود، و ممّا يدلّ علی ذلك في قوس الصعود، الأخبار التي دلت على تجسم الأعمال في البرزخ و القيامة و اختلاف صور الآدميين في البرزخ و القيامة. (ملکی تبریزی، ۱۳۸۲: ۳۰۸)

ملا نظر علی طالقانی نیز چنین می‌گوید:

علم ظاهری، تحصیل آن منحصر است به راه حس. پس اول اشیا محسوس تر گردد، بعد به حس مشترک و به حس باطن و به عالم خیال تو رود، بعد کلی و مجرد شود و به عقل درآید و روح بلافاصله او را ادراک نماید و این علم صعودی و معادی است که از نقص رو به کمال و از مادی رو به مجرد رود. (طالقانی، ۱۳۷۹: ۵۶۴ - ۵۶۳)

نتیجه اینکه، حقایق اعمال در این سیر نزولی و صعودی، همواره عینیت و یگانگی خود را در عوالم مختلف حفظ می‌کنند. اگرچه آنچه در نشئه غیب و آنچه در عالم طبیعت است، واقعاً دوتا است، یکی بر اثر مجرد از خصوصیات ماده و لوازم آن مبرا است و دیگری همه احکام ماده را دارا است، با این حال، تردیدی نیست که عین آنچه در عالم طبیعت وجود دارد، در نشئه برتر نیز هست و عین همان به نحو تجلی - نه تجافی - ظهور کرده است. عینیت یادشده هم در قوس نزول هست و هم در قوس صعود؛ یعنی همان‌گونه که در قوس نزول، خواه در جهان تکوین و خارج یا در حیطة نفس انسان، بین مثال و طبیعت و در مرحله بالاتر بین عقل و طبیعت، نحوه‌ای عینیت است که در طول هم بوده، اصل آن در هر نشئه، مناسب با همان نشئه ظهور دارد. در قوس صعود نیز این‌گونه است که آنچه در جهان طبیعت است، عین آن به عوالم دیگر می‌رود، نه غیر آن. البته در هر نشئه، حکم همان نشئه را و در هر موطن، اثر خاص همان موطن را دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۸ / ۳۵۱ - ۳۵۰؛ ملکی تبریزی، ۱۳۸۵: ۴۱۰ - ۴۰۹) ناگفته نماند که در قوس نزول و صعود با هم تفاوت‌هایی دارند؛ از جمله:

۱. در نزول در طی سلسله‌مراتب نزولی، به قیودات افزوده می‌شود و موجودات به هر میزان که از مبدا هستی دور باشند، نقص بیشتری دارند و در نتیجه دارای محدودیت بیشتری خواهند بود. در طی این سلسله، موجودات هستی از وحدت به سوی کثرت می‌گرایند؛ اما در قوس صعود، تعینات و تقیدات یکی پس از دیگری از میان برداشته می‌شود و موجودات از نقص به سوی کمال رهسپارند و از کثرات به وحدت می‌گرایند.
۲. صور مثالی که در صعود قرار دارند، همان صورت‌های اعمال و ملکات و باورها و نیات هستند که در دار دنیا به دست آمده‌اند؛ اما صور مثالی که در عالم مثال نزولی واقع شده‌اند، تنزلات عوالم برتری می‌باشند که صورت‌هایی از تجلیات و شئون مراتب بالاتر خود هستند. (جامی، ۱۳۸۱: ۵۷)

۳. صور مثالی موجود در نزول قیام صدوری به عقل مجرداند اما صورت‌های مثالی در صعود، این صور قائم به جهت فاعلی نفس‌اند (بنگرید به: ابن‌ترکه، ۱۴۲۴: ۴۱۹؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۴۰۴: ۴۴۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۶۸ و ۲۹۴؛ همو، ۱۳۷۵: فصل ۶) در واقع مسئله تجرد ارواح و تروح اجساد در عالم مثال محقق می‌شود و در نزول و مثال نزولی، موجود مجرد و روحانی در سلسله تنزلات خود متجسد شده، موصوف به صفات جسمانیات می‌شوند و در مثال صعودی همین حقایق مادی و جسمانی، روحانی می‌شوند و صفات موجود مجرد را برمی‌گیرد.

در مرتبه مثال متصل نیز - که مربوط به خیال متصل انسانی است - ذهن انسان به محض ادراک اشیای خارجی، آنها را مطروح می‌سازد و ماهیت روحانی این اشیا در عالم خواب ظاهر می‌گردد. جامی گوید: «تجرد ارواح و تروح اجساد و تشخیص اخلاق و اعمال و ظهور معانی، به صورت مناسب و مشاهده ذوات مجردات در صورت اشباح جسمانی، همه در این عالم [عالم مثال] است» (جامی، ۱۳۸۱: ۵۲) و در ادامه می‌گوید: «فبعالم المثال و خاصيته تتجسد الأرواح في مظاهرها المثالية المشار إليها بقوله تعالى «فتمثل لها بشراً سوياً» و الی عالم المثال یترفی المتروحون في معارجهم الروحانية». (همان: ۵۵) بنابراین نظریه تجسم اعمال در سلسله‌مراتب هستی در صعود، معنا و مصداق و توجیه عقلانی می‌یابد.

مسئله دیگر اینکه مجموعه صورت‌های تخیلی نفس ناطقه، خارج از وجود او نیست؛ بلکه نوعی ظهور و تجلی نفس است که در هر مرتبه به صورت خاصی ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، نفس ناطقه این صور متخیله را می‌آفریند و علت هستی‌بخش آنهاست و روشن است که هر معلولی باید با علت هستی‌بخش خود، کمال سنخیت را داشته باشد. نتیجه اینکه، انسان با حفظ هویت و تعیین‌اش، واجد عوالمی است و همه این عوالم، جزء هویت و ذات انسان - نه خارج از او - است و هر مرتبه بالاتر، نسبت به پایین‌تر، حقیقت او شمرده می‌شود^۱ و هر مرتبه پایین‌تر نیز رقیقت آن حقیقت بوده، در سلسله‌مراتب صعودی اعمال و ملکات و باورها و نیات که در صقع ذات آدمی تحقق و تقرر یافته‌اند، با چهره ملکوتی خود در عالم مثال و با صورت‌های مناسب با آن عالم تمثیل می‌یابند.

تجسم اعمال و ترتب عوالم هستی

براساس تطابق و ترتب عوالم هستی، در بازگشت انسان به سوی خداوند سبحان، اوصاف، اعمال و عقاید انسان در عوالم بعدی ممتثل‌اند و تجسم دارند؛ چه این صفت یا عقیده خوب باشد، چه بد. با توجه به حقیقت تطابق عوالم وجود، هرچه انسان دارد، از عوالم بالا است؛ یعنی آدمی هرچه از اصل وجود و خصوصیات وجودی، آثار اخلاقی و روش‌ها دارد، صورت نازلی از عوالم بالاتر است. اگر صفت خوبی در ما محقق باشد،

۱. شاید به همین علت است که از انسان به «نبأ عظیم» در قرآن و به «عالم اکبر» در اشعار منسوب به علی علیه السلام یاد شده و در احادیث نیز شناخت انسان، مساوی با شناخت خدا معرفی شده است.

این صفت به‌عنوان یکی از خصوصیت از خصوصیات وجودی ما و یک واقعیت در روح و برای روح ما، براساس قاعده کلی «تطابق عوالم هستی»، صورتی در بالا، یعنی برزخ، عالم تجرد و عالم اسما دارد. البته صفت ما در اینجا صفت اینجایی است و در عوالم دیگر، صورتی بالاتر که متناسب با قوانین، احکام و آثار و معیار آنجاست. پس صورت بالاتر صفت، هم عین صفت اینجا است؛ چون باطن آن است و هم عین اینجا نیست؛ چون با صورتی بالاتر و متناسب‌تر با قوانین آن عالم است؛ مثلاً اگر کسی صفت سخاوت دارد، این صفت، صورت بالاتری در برزخ، صورت برتری در عالم تجرد و صورت والاتر و بالاتری در عالم اسما دارد که همه صورت‌ها در هر عالمی سخاوت است؛ ولی سخاوتی که متناسب با هر نظامی است، یا اگر صفت زشت و بدی در کسی باشد، این صفت در برزخ و عوالم پس از آن نیز وجود دارد؛ ولی با صورت‌هایی که متناسب با احکام، آثار و معیارهای آن نظام‌ها است.^۱ (ملکی تبریزی، ۱۳۸۲: ۳۰۷)

باید توجه داشت که صورت‌های این صفت، عمل، اخلاق و عقیده خوب یا بد با ما هست و ما از آنها جدا نیستیم؛ یعنی صورت‌های برزخی، تجردی و اسمایی، اوصاف، اعمال، اخلاق و عقاید در این جهان ماده نیز با ما هست؛ ولی از ما محجوب بوده، پشت پرده است؛^۲ به عبارتی دیگر، در این دنیا، صورت دنیوی آنها برای ما مکشوف است و پس از کنار رفتن پرده‌ها و حجاب‌ها، ما خود را با صورت‌های برزخی آنها خواهیم یافت.^۳ هنگامی که روح به برزخ منتقل می‌شود، یک پرده کنار می‌رود و ما در باطن اول اعمال، اوصاف، عقاید و اخلاق خود قرار می‌گیریم و در واقع تازه در عالم باطنی که داشتیم، واقع می‌شویم؛ مثلاً ما در اینجا سخاوت را از پشت حجاب می‌یابیم؛ ولی وقتی از دنیا رفتیم و از خواب غفلت بیدار گشتیم و یک پرده حجاب کنار زده شد، آن صفت را بدون حجاب می‌بینیم؛ یا فردی که صفت بدخلقی دارد، این صفت را در اینجا پشت پرده می‌بیند؛ ولی صورت‌های بالاتر در عوالم دیگر وجود دارد که هم‌اکنون با ما است؛ ولی در پشت حجاب است و وقتی پرده کنار رفت، بدخلقی به صورت انواع درنده‌ها بر ما عیان می‌شود؛ مثلاً مشاهده می‌کند که سگی بر او مسلط است، ماری سلطه دارد، عقرب بر او حاکم است. حال هرچه به عوالم بالاتر منتقل شویم و پرده‌ها بیشتر کنار برود، صورت‌های بالاتر و کامل‌تر از این اعمال، عقاید، اوصاف و اخلاق برای ما متمثل و ظاهر خواهد گشت و آنها را مشاهده کرده، خود را با آنها می‌یابیم. (شجاعی، ۱۳۸۳: ۴۶) به قول مولوی:

هر چه تو در خواب بینی نیک و بد / روز محشر یک‌به‌یک پیدا شود
آنچه کردی اندر این خواب جهان / گردت هنگام بیداری عیان
(مولوی، ۱۳۹۰: ۵۸۸)

۱. این مطلب برای خیلی از حکما مسلم است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۵۳ - ۲۵۲؛ جامی، ۱۳۸۱: ۵۶)
۲. مراجعه شود به تفسیر آیه: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». (ق (۵۰): ۲۲)
۳. اشاره به آیه: «يَوْمَ تُبَلَى السَّرَائِرُ». (طارق (۸۶): ۹)

ترتیب عوالم وجود در آیات قرآن مجید

«تطابق عوالم» مسئله‌ای است که از آیات قرآن استنتاج شده و قسمت عمده آیاتی که با واژه‌های نزل، منزل، نزل، منزل و ... آمده، به گونه‌ای مرتبط با همین مسئله است، در اینجا تنها به ذکر و توضیح دو آیه در این باب بسنده می‌کنیم:

یک. حجر / ۲۱: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ».

این آیه با لحن خاص خود، این حقیقت را برای ما بازگو می‌کند که هر چیزی که بر آن کلمه «شیء» اطلاق می‌شود - در واقع همه‌چیز شیء است - خزائن و گنجینه‌هایش که جنبه مرکزیت، مبدئیت و نقطه ثقل اشیا دارد و همه اشیا از آنجا نشئت می‌گیرد، به صورت جمعی و بالاتر آن نزد خداوند متعال است. همچنین آیه به‌وضوح به این نکته اشاره می‌کند که آنچه از موجودات در عالم ماده است، دارای حد، اندازه و مقدار بوده، تنزل یافته از همان خزائن و اصول کلی و جمعی موجود در نزد حق است؛ به این معنا که خود آن خزائن و سرچشمه‌های اصلی، از حدود و مقادیر موجود در حقایق مادی پاک است و حد و اندازه ندارد و همه اینها در مقام تنزل دادن به عالم ماده در حقایق پیدا می‌شود.

فخر رازی آیه را به رزق و حبوبات و میوه و نبات تفسیر کرده است. (رازی، بی‌تا: ۱۹ / ۱۷۴) برخی نیز آیه را با تکلف تمام، فقط و فقط به باران تفسیر کرده‌اند؛ چون میوه و نبات و حبوبات از آب است. (قمی، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۷۵) برخی نیز منظور از خزائن را قدرت مطلق خدا دانسته‌اند؛ (کاشانی، بی‌تا: ۵ / ۱۵۷) اما حقیقت این است که گستره تعبیر «وان من شیء» خیلی وسیع است؛ چنان که برخی‌ها گسترده‌تر تفسیر کرده و عناصر و ترکیبات و نور و نسیم را نیز بر ارزاق اضافه کرده‌اند؛ (حقی بروسوی، ۱۴۰۵: ۴ / ۴۵۲) ولی علامه طباطبایی در تفسیر آیه، «شیء» را «نوع» از هر چیزی می‌داند، نه شخص و فرد و معتقد است خزائن یادشده متعدد است که برخی فوق برخی دیگر است و تمام این خزائن مافوق عالم مشهود ماست.

از طرفی دلالت آیه ۲۱ سوره حجر، شامل وجود عالم یا عواملی است که نزد حق و نزدیک به اوست و از حدود و مقادیر منزه است و نیز بر وجود عالم یا عوالم مقداری و موجوداتی دلالت دارد که دارای حدود و مقادیر است و صورت تنزل یافته و موجودات مقداری، تنها عالم ماده و موجودات مادی را شامل می‌شود یا علاوه بر آن، عالم مثال و موجودات مثالی را هم که دارای حدود و مقادیر است، دربر می‌گیرد؛ مطلبی که باید با ضمیمه آیات دیگر و از جمله آیه بعد به آن دست یافت.^۱ بنابراین از آیه، وجود خزائن یا عوالمی که بالاتر از حدود، اندازه‌ها و مقادیر بوده و منشأ و اصول موجودات مقداری پایین‌تر است و نزد حق و نزدیک به اوست، استفاده می‌گردد؛ اما تجرد این خزائن و عوالم بالاتر از ماده و آثار و لوازم ماده و مجرد بودن آنها، از منزه بودن آنها از حدود و مقادیر استفاده می‌شود؛

۱. وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ. (حجر (۱۵): ۲۲)

زیرا نبود حدود به معنای کلیت و ارسال و ابهام است که با داشتن ماده نمی‌سازد. (شجاعی، ۱۳۸۳: ۴۳)

قیصری در این باره می‌گوید: «الفصل السادس: فيما يتعلق بالعالم المثالي؛ اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجواهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً و بالجواهر المجرد العقلي في كونه نورانياً و ليس بجسم مركب مادي و لا جوهر مجرد عقلي، لانه برزخ و حد فاصل بينهما و كل ما هو برزخ بين الشئيين لابد و ان يكون غيرهما بل له جتهان يشبه بكل منهما و ما يناسب عالمه». (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۹۷) از طرفی فرموده‌اند این عوالم بر همدیگر مترتب بوده و هر مرتبه مادون، از مافوق خود صادر شده است و اگر تعبیر به اصل و فرع یا علت و معلول یا حقیقت و رقیقت کنیم، بین اصل و فرع و علت و معلول و نیز حقیقت و رقیقت سنخیت وجود دارد؛ لذا بین مراتب موجودات، محاکات و مماثله است که «صورتی در زیر دارد آنچه در بالاست» و تفاوت به نقص و کمال است که فرموده‌اند: «موجودات عالم ادنی، ظلال موجودات عالم اعلی‌اند». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۵۲۱ - ۵۱۸)

بنابراین سراسر جهان هستی - از مبدأ (فعلیت نامتناهی) تا ماده‌المواد عالم اجسام - به صورت یک رشته واحد و مستقلی است که هیچ مرتبه‌ای از مرتبه دیگر جدا نیست. این مسئله براساس وحدت حقیقت وجود استوار است که در جای خود بیان شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱ / ۷۱) و چون وجود دارای حقیقتی تشکیکی و مراتب مختلف است، (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۳) این آثار و خواص و لوازم نیز مختلف است؛ چراکه دنیا و آخرت با هم تفاوت‌های جدی دارند و در بحث تجسم اعمال باید به این نکته کاملاً توجه داشت.

دو. رعد / ۸: «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ».

این آیه نیز به وجود با مقدار و اندازه اشیا که در محضر حق موجود است، اشاره می‌کند و از آنجا که هر چه نزد حق است، ثابت و باقی است،^۱ این وجود مقداری اشیا نیز ثابت و باقی است و زوال و تحول و تغییرات موجود در عالم ماده را به آن راهی نیست. براساس این تبیین می‌توان گفت این آیه با عالم مثال در قوس نزولی که عالم مقداری و در عین حال غیرمادی، است تطبیق می‌کند. به عبارت دیگر، این آیه می‌گوید هر چیزی که در عالم ماده وجود دارد، نزد خدای متعال با حد، اندازه و مقدار معین موجود است؛ یعنی برای همه اشیا مادی، وجودات دیگری را که مقداری و نزد حق است، اثبات می‌کند. پس مفهوم آیه این می‌شود که کل حقایق و موجودات عالم ماده، صورت‌های مقداری دیگر دارند که از نظر رتبه وجودی، بالاتر و به حق نزدیک‌تر هستند و این موجودات و صورت‌های مقداری را در نزد حق می‌داند (عنده) و هرچه نزد حق است، ثابت و باقی است و طبعاً غیر مادی و باقی هم هست^۲ و این همان عالم

۱. اشاره به آیه ۹۶ سوره نحل «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بِأَقْي».

۲. البته جای این سؤال باقی است که اگر عالم دنیا، عند الله است، پس چرا کلیات و جزئیات عالم دنیا، تغییرات و زوال ظاهری و حتی باطنی دارند؟

مثال در قوس نزولی وجود است که عالمی است دارای حدود، اندازه‌ها، مقادیر و اشکال و در عین حال، غیرمادی و مجرد از ماده، و آثار انفعالی آن و از نظر رتبه وجودی هم مقدم بر عالم ماده. (شجاعی، ۱۳۸۳: ۴۴)

با ضمیمه این دو آیه به هم، نتیجه گرفته می‌شود که غیر از عالم مادی، عوالم دیگری هستند: یکی عالم مقداری و دیگری عالم فوق‌مقدار. عالم مقداری، عالم مثال است که حقایق نظام مادی در آنجا با مقدار هست و عالم مجرد که بی‌مقدار و فوق‌مقدار است؛ مثلاً آبی که در اینجا داریم، حدود مادی، زمانی و مکانی دارد؛ اما حقیقت آب در عالم مثال، صورت بالاتری دارد که در آنجا مثلاً شکل دارد؛^۱ ولی زوال ندارد، آب در برزخ خیلی شباهت به آب مادی دارد؛ ولی رتبه وجودش بالاتر می‌باشد؛ چراکه تغییر و تحولات مادی و اینجایی را ندارد. حقیقت آب در عالم مجرد نیز وجود دارد؛ ولی در عالم مجرد همین حدود مقداری برزخی را نیز ندارد؛ بلکه مجرد و محض آب است.

با توجه به توضیحات قبل، این نکته روشن می‌شود که آبی که در عوالم بالا هست، در موقع نزول جای خود را خالی نمی‌کند؛ بلکه آب در عالم مجرد، علتی برای آب در عالم مثال است و آب در عالم مثال نیز علت برای آب در عالم مادی است و انتخاب واژه «تنزل» نیز به همین جهت است که هر معلولی، صورت نازل علت خودش است؛ یعنی نزول شیء مفروض از عالم مجرد تا عالم ماده، مرحله به مرحله است و هر مرحله که نازل شده، قدر و حد تازه‌ای به خود گرفته است. پس در واقع گویا علت پایین آمده و به این شکل شده است، نه اینکه جای خود را خالی کرده باشد. پس هر حقیقتی که در عالم پایین تر است، در عالم بالاتر به نحو کامل تری که متناسب با قوانین و احکام و آثار آن باشد، وجود دارد (شجاعی، ۱۳۸۳: ۴۶) این حقیقت را میرفندرسکی چه خوش بیان کرده است:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت برود بالا همان با اصل خود یکتاستی
(همان)

سه. آیات دیگر: آیات دیگری نیز شبیه به این آیات وجود دارد که شرح و نقل آنها به درازا می‌کشد:

قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا. (طلاق / ۳)
إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ. (قمر / ۴۹)
وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا. (فرقان / ۲)

۱. پیچیده بودن علم تعبیر خواب به جهت همین مطلب است که معبر باید به صورت‌های مختلف همه اشیا، اعمال، افکار و ملکات و ... در سه عالم متفاوت آشنا باشد تا بتواند حقایق عالم مثال را با عالم ماده تطبیق دهد و رؤیای مربوط به برزخ را تعبیر مادی و دنیایی کند.

کمال بدن اخروی نسبت به بدن دنیوی

براساس مبانی تبیین شده قبلی، در عوالم اخروی و عوالم بالاتر و برتر، در بهشت‌ها و جهنم‌های برزخی و اخروی، جسم و بدن، احکام و آثار و عوارض و تبعات و خصوصیتی را که در نظام دنیوی و مادی دارد، نخواهد داشت و در عوض، آثار و احکام دیگری دارد و این موضوع با مطالعه خصوصیتی که از آن عوالم به ما رسیده است، کاملاً روشن می‌گردد که برخی از آیات قرآن نیز به تفاوت بدن اخروی اشاره‌هایی دارد: (بنگرید به: حج / ۷ - ۵؛ یس / ۷۹ - ۷۸) که برای اختصار وارد آیات نمی‌شویم. آری، بدن برزخی و اخروی را «بدن سبک» و بدن دنیوی را «بدن سنگین» می‌گویند و این هر دو بدن در دنیا هم هست؛ ولی انسان مشغول بدن سنگین بوده، از بدن سبک غافل است. قدرت سیر و تحرک بدن سبک بیشتر است و آن همان است که در خواب می‌بینیم و آن را در اصطلاح «قالب مثالی» می‌گویند و سؤال و جواب از آن صورت می‌گیرد، (تهرانی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۹۰) نه از بدن خاکی که در قبر روی آن خاک می‌ریزند و بدن خاکی تحرکی ندارد، چشم و گوش و ادراک ندارد و بدن مثالی که همان حاکم صورت انسانی است، نمی‌میرد؛ بلکه زنده است و عمر طولانی دارد و دیده بصیرت و ادراکش نه تنها کم نمی‌شود، که بیشتر و افزون‌تر از بدن مادی خاکی است: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». (ق / ۲۲) حتی کار بدن اخروی به جایی می‌رسد که از شاهدان روز قیامت نیز می‌شود: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ (نور / ۲۴) لیکن با تمام این اوصاف، بدن محشور در یوم‌النشر و روز آخرت، عین بدن دنیوی است؛ چنان‌که حکیم سبزواری می‌گوید: «کون البدن المحشور يوم النشر عين البدن الدنيوي»؛ (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵ / ۳۳۲) به حیثی که هر کس آن بدن اخروی را ببیند، می‌گوید: «هو هو بعينه و هو فلان الذي كان في الدنيا». (همان)

منکران امکان عقلی تجسم اعمال

برخی از دانشمندان، منکر عقلی تجسم اعمال بوده و مجبور شده‌اند که آیات و روایات، مربوط به تجسم اعمال را تأویل و توجیه کنند و یا در آنها قائل به تقدیر شوند. انکار این گروه به سبب مسائل زیر است: عرض دانستن اعمال، استحاله تبدیل عرض به جوهر، پندار تجسم به جای تمثل.

یک. بررسی نظریه عرض بودن اعمال

گرچه کسی از دانشمندان، منکر عوالم سه‌گانه و وجود اعمال در آن عوالم نیست، برخی از آنها که از اثبات عقلی تجسم اعمال عاجز مانده‌اند، مجبور به انکار عقلی تجسم اعمال شده‌اند. انکار این گروه به سبب این است که آنان اعمال را عرض می‌دانند و معتقدند عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند: «العرض لایقی زمانین». (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۸۱) در نتیجه اعاده یا نقل و انتقال اعراض را غیرممکن دانسته‌اند. از این دانشمندان می‌توان به فخر رازی، (بی‌تا: ۸ / ۱۶) مجلسی، (۱۴۰۳: ۷ / ۲۳۰) مفید، (۱۳۷۱: ۱۴۲) ابن طاووس (۱۴۱۸: ۱ / ۴۲۰) و

طبرسی (۱۴۲۵: ۱ / ۴۳۱؛ ۲ / ۷۳۲) اشاره کرد. این بزرگواران آیات و احادیث مربوط به تجسم اعمال را به خلق صور حسنه و قبیحه یا بر استعاره و مجاز حمل کرده‌اند.

درحالی که باید گفت هرچند وجهه ملکی و زمانی عمل عرض است، در پس این عرض، حقیقتی نهفته است که از ذات عامل خود اشتقاق می‌یابد و مانند خود عامل جوهر می‌باشد. استاد حسن‌زاده می‌فرماید: «فاعل ان فعل الانسان ذو وجهین، وجه غیر قار يتصرم مع الزمان و وجه آخر يتحقق في النفس و يصير ملكة لها و يحشر معها». (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵ / ۳۵۱ - ۳۵۰) به عبارت دیگر، حقیقت و روح عمل عرض نیست؛ بدین بیان که مقصود از عمل در این‌گونه مباحث، حرکات خارجی نیست؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۸ / ۳۴۷) مثلاً نماز دارای حرکتی است که از بین می‌رود؛ ولی آنچه عمل شناخته می‌شود، همان اثری است که در جان انسان نمازگزار بر جای می‌ماند؛ از این رو در قبر به گونه‌ای نورانی ظاهر می‌شود؛ زیرا از نیت و اراده روح برخاسته و از نوعی ثبات درونی برخوردار است. (همو، ۱۳۸۳: ۵ / ۹۲)

با توجه به مسئله عوالم سه‌گانه می‌شود گفت یک حقیقت واحد می‌تواند در سلسله‌مراتب نزولی خود به مرتبه‌ای از شدت ضعف و نقصان برسد که به صورت عرض جلوه نماید؛ همانند آب که وقتی به کمترین حد وجودی خود می‌رسد، به صورت رطوبت و نم رقیق جلوه می‌کند که به باور ملاصدرا عرض است و همین حقیقت واحد در سلسله‌مراتب صعودی و سیر استکمالی با طی مراحل ترقی و مدارج کمال، به صورت جوهر مستقل نمایان می‌شود. اگر با دید سطحی به این فراز و فرود حقیقت واحد بنگریم، چنین قضاوت خواهیم کرد که آنجا که در نهایت سلسله‌مراتب نزولی خود جای گرفته است، واقعاً عرض است، نه چیز دیگر؛ زیرا وجودی تعلقی و وابسته به موضوع خود دارد و در آنجا که بر اثر ترقی و استکمال، اشتداد وجودی می‌یابد و چنین حکم می‌کنیم که آن جوهر است؛ چرا که وجودی مستقل و فارغ از موضوع دارد؛ ولی اگر نیک بنگریم، درمی‌یابیم که آن حقیقت واحد، نه عرض است و نه جوهر؛ بلکه در نشئه‌ای عرض و در نشئه دیگر جوهر است. دلیل مطلب هم این است که یک حقیقت در عوالم مختلف، شکل‌های متفاوت به خود می‌گیرد و در هر نشئه به لباس همان نشئه ملبس می‌شود. یک حقیقت ممکن است در یک نشئه به صورت عرض و در نشئه دیگر به صورت شکل جوهر ظاهر می‌گردد؛ چنان که شیخ بهایی می‌گوید: «إذا الحقيقة الواحدة تختلف صورها باختلاف المواطن، فتحلی في كل موطن بحلیة و تتزی في كل نشأة بزی» (بهائی، بی‌تا: ۲۴۷) «فلا بعد في كون الشيء في كل موطن عرضاً و في آخر جوهراً». (همان: ۸۰)

دو. بررسی ادعای استحاله تبدیل عرض به جوهر

منکران عقلی تجسم اعمال، کلمه تجسم را جدی گرفته‌اند و با این استدلال که «هیچ عرضی نمی‌تواند تبدیل به جوهر شود» منکر تجسم شده‌اند. در این باره باید گفت تبدیل عرض به جوهر محال است و همه حکما و متکلمان بر این نظریه اتفاق دارند؛ ولی شبهه انقلاب عرض به جوهر در مسئله تجسم اعمال، تصویری نادرست است؛ زیرا در اینجا انقلاب صورت نمی‌گیرد و عرض به جوهر تبدیل نمی‌شود تا شبهه فوق

مطرح گردد. این در واقع سالبه به انتفای موضوع است و با توجه به بیان‌های قبلی، عرض^۱ اضعف موجودات عالم طبیعت و ماده است و به دلیل شدت ضعف، از وجود استقلالی و جوهری ناتوان است؛ ولی اگر به نشئه بالاتر انتقال یابد و از وجودی شدید و قوی برخوردار باشد، می‌تواند از وجودی مستقل بهره‌مند باشد. نتیجه اینکه اعمال در عوالم بالاتر می‌توانند تجوهر و تجسم یابند و براساس قوانین و احکام موجود در آن عوالم، صورت‌هایی متفاوت با صور دنیوی داشته باشند. استاد ملکی تبریزی می‌فرماید: «و للاعراض فیها احکام جواهر هذا العالم» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۲: ۳۰۹) و کاشف‌الغطاء نیز می‌فرماید: تعبیر صحیح‌تر این است که بگوییم صفات مذموم در آن نشئه عیناً مار هستند، نه اینکه انقلاب یافته، مار می‌شوند؛ زیرا دنیا غلاف آخرت و پوست آن است و آخرت، مغز و حقیقت آن، و آخرت هم‌اکنون در باطن دنیا وجود دارد. (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶: ۱۷۵ - ۱۷۳)

سه. مثل یا تجسم

کلمه ترکیبی «تجسم اعمال» در آثار قدما یافت نمی‌شود و ظاهراً اولین بار شیخ بهائی این کلمه را در آثار خود به کار برد؛ خصوصاً در *اربعین حدیث*. این ترکیب بعد از ایشان در آثار صدرالمتألهین، آشکارا به کار رفته است و در رسائل متأخر مثل *روح الارواح فی تجسم الاعمال بالاشباح* تألیف سید اکبر بن علی مصلح و *تجسم الاعمال* تألیف ملا اسماعیل خواجه‌نوی (م. ۱۱۷۳ ق) این کلمه در عنوان کتاب و رساله نیز آمده است. علامه حسن‌زاده می‌فرماید: مقصود از تجسم، تحقق و تقرر نتیجه اعمال در صقع جوهر نفس است و چون نتایج اعمال و ملکات قائم به ذات نفس، بلکه عین گوهر و شئون و اطوار وجودی ذات نفس‌اند، از این معنا به تجسم تعبیر گردید؛ یعنی چیزی که قائم به ذات خود است، نه اینکه اعمال که اعراض‌اند، با حفظ مرتبه دنیوی، به اجسام منتقل گردند؛ یعنی اجسام گردند؛ چه اینکه تجافی مطلقاً محال است. (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۴۰۴) وی در جای دیگری می‌گوید جسم بودن اعمال قائم به روح معنا ندارد، جز اینکه بگوییم تمثیل را به تجسم تعبیر کرده‌اند و حقیقت تجسم، همان تمثیل است؛ چنان که مراد از تجسم اعراض، صفات اعمال است. (همان: ۳۹۰) در عالم برزخ، آن ملکات و کمالات، به انشای نفس در موطن خیال به صور حسن یا قبیح مناسب با اعمال متمثل می‌شوند. (همان: ۳۷۴)

نتیجه

با توجه به مطالب تبیین‌شده در این نوشتار و اصولی مثل: حرکت جوهری، اصل آزادی و اراده و اختیار انسان، اصل حدوث جسمانی نفس ناطقه، اصل تأثیر و تأثر هر کدام از نفس و بدن از یکدیگر و با مدنظر قرار دادن قواعد اثبات‌شده‌ای مثل: نقش آزادی و اراده و اختیار در تجسم اعمال، مجرد قوای حسی و خیالی و وهمی، قابلیت تحول و تغییر ذاتی نفس ناطقه، اصل و فرع حقیقت انسان، صبر و صبرورت انسان، فصل‌خیز بودن حقیقت انسان، ناشناخته و پیچیده بودن انسان، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. هر یک از اعمال، افعال و اندیشه‌ها و ملکات انسان، علاوه بر بعد مادی، از باطن و حقیقتی جاوید برخوردار هستند که مثالی و عقلی‌اند و متناسب با برزخ و آخرت در این دو عالم ممثل شده، انسان را در نشأت بالاتر و پیش‌رو همراهی می‌کنند و آن‌ها صور و تمثالات، انسان را غرق در سرور و رفاه می‌نمایند یا مایه غم و عذاب او خواهد بود.
۲. این صور و تمثالات از انسان جدا نیستند و براساس تطابق عوالم کلی وجود و اصول و قواعد ذکر شده، هم‌اکنون در صقع وجودی نفس او موجودند و این صور و بواطن اعمال که معلول انسان‌اند، دائماً علت و فاعل خود را همراهی نموده، در عوالم مختلف با او حضور خواهند داشت.
۳. براساس اصل ترتب عوالم کلی وجود، اگر انسان دیده باطن بین داشته باشد، هم‌اکنون هم تمثالات اعمال خویش را می‌تواند شهود کند؛ چنان که عرفا در همین نشئه دنیا این صور را ادراک می‌کنند.
۴. منظور از تجسم اعمال در روایات و آیات، همین استدلال‌ات عقلی و حکمی فلاسفه و همین مکاشفات شهودی و عینی عرفا است. پس می‌توان گفت «قرآن و برهان و عرفان از هم جدایی ندارند»^۱.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۵، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____، ۱۳۷۹، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، بی‌جا، نشر انتشارات امیرکبیر.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، بی‌جا، نشر مطالعات فرهنگی.
۵. ابن‌ترکه، صائِن‌الدین علی، ۱۴۲۴ ق، تمهید القواعد، تحقیق حسن رضانی خراسانی، بی‌جا، نشر مؤسسه ام‌القری.
۶. ابن‌طاووس، علی بن موسی بن جعفر، ۱۴۱۸ ق، الاقبال الأعمال، تحقیق جواد قیومی، قم، دفتر نشر اسلامی.
۷. بهائی، عبدالصمد، بی‌تا، الأربعین، مترجم عقیقی یخشایشی، بی‌جا، دفتر نشر نوید اسلام.
۸. تهرانی، آقابزرگ، ۱۴۰۸ ق، الذریعة الی تصانیف الشیعة، قم، نشر اسماعیلیان.
۹. تهرانی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، معادشناسی، مشهد، نشر علامه طباطبایی.
۱۰. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۱، نقد النصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، بی‌جا، نشر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____، ۱۳۸۴، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____، ۱۳۸۵، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.

۱. عنوان کتابی از علامه حسن‌زاده آملی.

- ۱۲۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۲، بهار ۹۵، ش ۴۴
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۶، *دروس معرفت نفس*، بی جا، انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۵. _____، ۱۴۰۴ ق، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، بی جا، انتشارات حکمت.
 ۱۶. حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۴۰۵ ق، *تفسیر روح البیان*، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
 ۱۷. حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۳، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، انتشارات دلیل ما.
 ۱۸. رازی، محمد بن عمر، بی تا، *التفسیر الکبیر*، تهران، نشر دار الکتب العلمیة.
 ۱۹. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، تعلیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی، بی جا، نشر ناب.
 ۲۰. شجاعی، محمد، ۱۳۸۳، *تجسم عمل و شفاعت*، بی جا، نشر کانون اندیشه جوان.
 ۲۱. طالقانی، مولی نظر علی، ۱۳۷۹، *کاشف الأسرار*، به کوشش مهدی طیب، بی جا، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
 ۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، بی جا، انتشارات الزهراء.
 ۲۳. _____، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بی جا، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 ۲۴. _____، ۱۴۲۲ ق، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۲۵ ق، *تفسیر مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
 ۲۶. طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *نقد المحصل*، بیروت، نشر دار الاضواء.
 ۲۷. قمی، ابی الحسن علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ ق، *تفسیر القمی*، قم، مؤسسه دار الکتب للطباعة و النشر.
 ۲۸. کاشانی، ملافتح الله، بی تا، *تفسیر مہنج الصادقین فی الزام المخالفین*، تصحیح علی اکبر غفاری، با حواشی سید ابوالحسن مرتضوی، تهران، انتشارات علمیه.
 ۲۹. کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۴۲۶ ق، *الفردوس الاعلی*، تعلیق محمد علی قاضی طباطبایی، بی جا، مطبعة انوار الهدی.
 ۳۰. مجلسی، محمداقبر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
 ۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۳۷۱، *اوائیل المقالات*، تقدیم و تعلیق شیخ الاسلام زنجانی، تبریز، مکتبه الداوری.
 ۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد، ۱۳۶۱، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، نشر مولی.
 ۳۳. _____، ۱۳۶۸، *الاسفار الأربعة*، قم، نشر مکتبه مصطفوی.
 ۳۴. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة*، با تعلیقات سبزواری، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، نشر بوستان کتاب.
 ۳۵. ملکی تبریزی، میرزا جواد، ۱۳۸۲، *اسرار الصلاة*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، بی جا، نشر بیدار.
 ۳۶. _____، ۱۳۸۵، *المراقبات*، تحقیق محسن بیدارفر، بی جا، نشر بیدار.
 ۳۷. مولوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۹۰، *مثنوی معنوی*، تهران، نشر انتشارات طلائی.