



The Nature of Man in Barzakh from the Viewpoint of the Transcendent Wisdom: Ḥasanzādh Ḥmulī's Account

Mahboobeh Golestanifar¹

Ebrahim Alipoor²

Received: 14/05/2020

Accepted: 26/05/2020

Abstract

Barzakh (the intermediate world between this world and afterlife) and psychological changes therein is a controversial issue in Islamic philosophy and theology. Knowledge of the nature of man in barzakh will have a tremendous impact on solutions to issues of happiness and misery as well as human perfection. As to existential degrees, barzakh is lower in existential strength and intensity than intellect and higher than matter, and as to its characteristics and consequences, it enjoys those of both sides. According to Ḥasanzādh Ḥmulī, the human soul is embodied in an afterlife body in proportion to its psychological characters. The intensity of one's existence is due to knowledge and actions. Adopting an analytic method and by considering the imaginal world (*'ālam al-mithāl*) in Ḥasanzādh Ḥmulī's view, this paper seeks to provide a clear picture of the relation between the human nature and his eschatology in the world of barzakh, on the one hand, and his this-worldly knowledge and actions, on the other hand. We conclude that the imaginal body always accompanies man, with abstract shapes, forms, and sizes; that is, those that are detached from matter. Moreover, after reaching a degree of perfection, the soul can leave the natural body, and in barzakh it can undergo perfections through knowledge and action.

Keywords

Human, imaginal body, imaginal world, barzakh, life in barzakh, Ḥasanzādh Ḥmulī.

1. Researcher, Jami'at al-Zahra, Qom, Iran (corresponding author): golestanifar@vatanmail.ir.

2. Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy and head of Research Institute of Islamic Studies, Qom, Iran: i.alipoor@isca.ac.ir.

ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه؛ بر اساس دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی

ابراهیم علیپور^۲

محبوبه گلستانی‌فر^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵

چکیده

برزخ و تحولات نفسانی انسان در آن، یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل فلسفی-کلامی است و شناخت ماهیت انسان در برزخ، تأثیر بسزایی در گسترده‌گی و حل مباحث مرتبط با سعادت و شقاوت و استكمال انسان خواهد داشت. برزخ به لحاظ رتبه وجودی فراتر از ماده و فروتر از عقل و به لحاظ ویژگی‌ها و پیامدها، از هر دو طرف بهره‌مند است. از نگاه علامه حسن‌زاده آملی، روح انسان پس از مفارقت از بدن مادی، در قالب حیات آخرتی متناسب با ملکات نفس حضور می‌یابد و علم و عمل مهم‌ترین نقش را در اشتداد وجودی انسان دارد. این مقاله با روش تحلیلی و با بررسی عالم مثال و تکیه بر نگاه علامه حسن‌زاده آملی، می‌کوشد تصویر روشنی از ارتباط میان ماهیت انسان و فرجام‌شناسی او در عالم برزخ با علم و عمل او در دنیا ارائه دهد. بررسی و تحلیل این موضوع در اندیشه ایشان، این دستاورد را به همراه داشت که بدن مثالی همواره همراه انسان بوده و شکل و صورت و مقدار مجرد از ماده و لوازم آن دارد. نیز نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها کرده، با بدن مثالی که انفکاک‌ناپذیر از نفس است، در برزخ نیز تکامل و ماهیتی متأثر از علم و عمل داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

انسان، بدن مثالی، عالم مثال، برزخ، حیات برزخی، علامه حسن‌زاده آملی.

۱. سطح ۳ و پژوهشگر جامعه الزهراء، قم، ایران (نویسنده مسئول) golestanifar@vatanmail.ir

۲. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و رئیس پژوهشگاه مطالعات اسلامی، قم، ایران.

i.alipour@isca.ac.ir

* گلستانی‌فر، محبوبه؛ علیپور، ابراهیم. (۱۳۹۹). ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه؛ بر اساس دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی. فصلنامه علمی - پژوهشی نقدونظر، ۲۵(۱۰۰)، صص ۱۲۹-۱۵۳.

Doi: 22081/jpt.2020.57650.1728



نظـر

ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه...

مقدمه

برزخ یا عالم پس از مرگ به عنوان یکی از مراحل وجودی حیات بشر، دغدغه‌ای مهم در انسان‌شناسی دینی است و از منظرهای گوناگون مورد اهتمام و پژوهش بوده است: الف) اعتقاد به عالم برزخ پیشینه‌ای فراتر از دین اسلام دارد و در جهان‌بینی دیگر ادیان ابراهیمی نیز از منظرهای مختلف بدان پرداخته و ویژگی‌هایی را برای آن برشمرده‌اند (کتاب مقدس، تثبیه، باب ۲۶، صص ۱۳-۱۴). افزون بر آن بسیاری از متفکران غربی بر اساس شواهد تجربی همچون رؤیاهای صادقانه، احضار ارواح، هیپنوتیزم و... استدلال‌هایی بر امکان عقلی برزخ ارائه کرده‌اند (پترسون، ۱۳۷۹، صص ۳۴۳-۳۵۲). در دین اسلام نیز آموزه برزخ اهمیت ویژه‌ای دارد و باور به زندگی پس از مرگ از اصول اساسی و باورهای اعتقادی مسلمانان به شمار می‌آید؛ از این رو متکلمان و فیلسوفان مسلمان بیش از اندیشمندان دیگر ادیان الهی به عالم برزخ، پیامدها و ویژگی‌های آن از منظر عقل یا نقل پرداخته‌اند.

ب) بحث درباره «ماهیت انسان برزخی»، تبیین عقلانی و اثبات برهانی یک امر درون‌دینی است که از وجوه مهم پسادنیای انسان و جاودانگی او به شمار می‌رود. این مسئله در قلمرو گسترده تبیین، اثبات و رفع شبهه‌های دینی نقش بسزایی دارد و از همین رو از مباحث مهم کلامی شمرده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ص ۸۴؛ کاشانی، بی‌تا، ص ۱۶۷؛ نراقی، بی‌تا، ص ۳۰).

ج) برزخ از مباحث مهم فرجام‌شناسی فلسفی است که فیلسوفان با نگاهی عقلانی برای شناخت ماهیت تشکیکی انسان، به سیر تحولات و تطورهای آن توجه کرده‌اند و عالم برزخ را از مصادیق عالم مثال منفصل دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۸)؛ بنابراین موضوع «ماهیت انسان برزخی» جایگاه مؤثری در تکمیل ساختار مباحث جاودانگی و سیر عوالم وجودی انسان دارد که پیش‌تر بدان پرداخته نشده است.

د) فیلسوفان و متکلمان مسلمان در اینکه انسان پس از مرگ، از عالم ماده عبور کرده و در سیر عوالم وجود وارد عالم برزخ می‌شود، هم‌نظرند و در این باره آثار



نظر
صدر

ارزشمندی نگاشته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، صص ۱۶۷، ۱۸۳؛ آشتیانی، بی‌تا، ص ۱۴۸؛ مکدرموت، بی‌تا، ص ۳۳۶)؛ گرچه دربارهٔ چگونگی وجود انسان در برزخ، ماهیت او، تکامل وی، تفاوت بدن برزخی با بدن دنیوی و اخروی، ویژگی‌ها و پیامدها، قدرت عملکرد و ... اختلاف نظر داشته‌اند.

ه) پژوهش در ماهیت انسان برزخی، امری پیچیده و دشوار به نظر می‌رسد؛ به دلیل اینکه این عالم از دسترس علم و ادراک عمومی بشر خارج بوده و همواره ابهام‌هایی دربارهٔ چگونگی و کیفیت عالم برزخ وجود دارد. با وجود این، حکیمان و متکلمان به تفصیل دربارهٔ برزخ و معاد بحث کرده‌اند. ابن‌سینا در رسالهٔ الاضحویه فی المعاد، ملاصدرا در سفر چهارم از اسفار اربعه و نیز در اسرار الآیات، محقق سبزواری در اسرار الحکم، نصیرالدین طوسی در کتاب آغاز و انجام، شیخ مفید در اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات و سید مرتضی در الذخیره فی علم الکلام به احوالات انسان پس از مرگ توجه کرده و عالمان معاصر نیز در پژوهش‌های متعددی به تأمل و تعمق دربارهٔ آن پرداخته‌اند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۵؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۹ و ج ۱۱، ص ۸؛ سبحانی، بی‌تا، ص ۳۸؛ ترکشوند، ۱۳۹۵، فصل دوم). اما در مورد ماهیت انسان برزخی آثار قابل توجهی به طور مستقل وجود ندارد؛ هرچند در منابع می‌توان اشاره‌هایی به این بحث را ملاحظه کرد. البته آثاری نیز با عنوان انسان برزخی دیده می‌شود؛ ولی محتوای آنها ناظر به عالم برزخ و ویژگی‌های آن است؛ از این رو این نوشتار تلاش دارد با استفاده از منابع موجود، به‌ویژه دیدگاه‌های علامه حسن‌زادهٔ آملی، ماهیت انسان برزخی و ویژگی‌های آن را بررسی کند.

و) علامه حسن‌زاده نیز از مباحث پسادنیای انسان غفلت نکرده‌اند و در آثارشان به‌ویژه در دو رسالهٔ مثل و مثال، عیون مسائل النفس و دروس معرفت نفس به عالم برزخ و عوامل مؤثر بر تطور نفسانی انسان در آن دقت نظرهایی داشته‌اند. ایشان در مقام یک فیلسوف نوصدرایی با تأکید بر نظریهٔ «اتحاد عاقل به معقول»، طرحی نو در انسان‌شناسی دینی در انداخته‌اند که حاصل آن بیان رابطه اتحاد عمل و عامل است؛ به گونه‌ای که هر فعل و عملی صورتی در عالم برزخ دارد و «علم، سازنده روح و عمل، سازنده بدن است





و همواره در همه عوالم، بدن آن عالم مرتبه نازل نفس است و بدن‌های دنیوی و اخروی در طول یکدیگرند...» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۵۲). در نگاه ایشان پی‌بردن به رابطه و سنخیت میان عمل و صورتی که حاصل از آن برای بدن ساخته می‌شود، امری دشوار است. گرچه با دقت در آیات و روایات و نظر بزرگان حکمت و عرفان می‌توان تا حدی این سنخیت را دریافت.

در مکتب حکمت متعالیه و پیروان آن، بیشتر به مبانی نظری و عقلی عالم برزخ پرداخته شده و به نقش عمل در تعیین ماهیت انسان در پسادنیای او کمتر توجه شده است. علامه حسن‌زاده با نگاهی به شدت عمل‌گرایانه و مبتنی بر فضائل اخلاقی و حکمت عملی به این موضوع پرداخته‌اند که بررسی این نگاه و اندیشه نو اهمیت بسیار دارد؛ از این رو با توجه به جایگاه زندگی پس از مرگ و اعتقاد به معاد به عنوان یکی از اصول اساسی اسلام، در این مقاله کوشیده‌ایم با بررسی دیدگاه ایشان به روش تحلیلی، ثابت کنیم بدن مثالی همواره همراه انسان است و همچون بدن طبیعی، شکل، صورت و مقدار دارد؛ ولی مجرد از ماده و لوازم آن است و نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها کرده و با بدن مثالی که انفکاک‌ناپذیر از نفس است، پس از مرگ نیز در برزخ تکامل یابد و ماهیتی متأثر از علم و عمل داشته باشد؛ از این رو به نظر می‌رسد ایشان با نگاهی به شدت عمل‌گرایانه و مبتنی بر فضائل اخلاقی و حکمت عملی به این موضوع پرداخته‌اند.

۱. حقیقت انسان

به باور علامه حسن‌زاده ادراک حقیقت نفس انسان گرچه امری دشوار است، امکان شناخت آن به طور مطلق محال نیست؛ زیرا معرفت به دو قسم عقلی و شهودی ذوقی تقسیم می‌شود. از آنجایی که انسان مورد خطاب آیه کریمه «نَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ در آن از روح خود دمیدم» (حجر، ۲۹) قرار گرفته و مفتخر به «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ آفرین بر خدا که نیکوترین آفرینندگان است» (مؤمنون، ۱۴) گردیده است، می‌توان حقیقت وجود صمدی (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۰۰) را نهفته در حقیقت نفس

دانست؛ از این رو معرفت نفس به لحاظ علوم عقلی، امری آسان و مبتنی بر شهود ذوقی، دشوار و به معنای احاطه به وجود صمدی باری تعالی، امری محال خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۵۴۷-۵۵۲).

در دیدگاه ایشان تنها راه پی بردن به حقیقت جهان هستی، شناخت انسان است و با تعمق در حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (نیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۸؛ جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق، ص ۱۳) دریچه‌ای برای ورود به معارف ربانی و شناخت حقایق هستی و ماورای طبیعی گشوده می‌شود؛ چنانکه می‌فرماید: «آنکه "من عرف نفسه فقد عرف ربه" را درست فهم کند، جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق متین عرفانی را از آن استنباط تواند کرد، لذا معرفت نفس را مفتاح خزائن ملکوت فرموده‌اند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۹۱). این عبارت بر گستره سعه وجودی انسان در نظام طولی عالم هستی اشاره دارد.

فیلسوفان و متکلمان مسلمان در یک تقسیم‌بندی کلی، انسان را از دو ساحت جسمانی و روحانی برخوردار می‌دانند و برای آن مراتب متعدد جسمانی، مثالی و عقلی قائل‌اند. از طریق تأمل در ساحت‌های وجودی انسان، اسم‌های متقابلی را در وی می‌توان یافت که با وجود تضاد میان آنها در مراتب مختلف حیات وی قابل جمع با یکدیگرند؛ از این رو می‌توان انسان را مظهري از مظاهر کلي حق دانست و مراتب و مقاماتی را از مرتبه نازلۀ عنصری تا مرتبه غیبی احدی الهی برای او لحاظ کرد که نفس متناسب با هر یک از آنها صورتی به خود می‌گیرد. از آنجایی که علامه به پیرو حکمت متعالیه به اصل حرکت جوهری در جوهر مادی قائل‌اند و نفس نیز یکی از جوهر مادی است، می‌توان گفت نفس انسانی این قابلیت را دارد که از عالم ماده عبور کرده و به عوالم بالاتر صعود نماید تا آنجا که به مجرد تام رسیده و از ماده و شوائب آن بی‌نیاز گردد و این بدن عنصری مرتبه نازلۀ نفس باشد؛ از این رو نفس انسان زمانی به سعادت دست می‌یابد که در سیر به سوی کمال وجودی‌اش از ماده بی‌نیاز گردیده و در شمار موجودات مفارق از ماده در آید و این حالت برای وی باقی بماند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶الف، صص ۷۶-۹۱).

بر این اساس علامه با پذیرش تعریف شرح الاسمی ارسطو، حیوان ناطق را تعریف



نظر
ص ۸۸



«مفهوم انسان» دانسته و فراتر از دانش منطق، و با نظر به مبانی مکتب حکمت متعالیه و صحیفه‌های عرفانی، معتقدند هویت هر یک از افراد انسانی بر اساس علم، عمل و اندیشه او ساخته و پرداخته می‌شود؛ یعنی انسان واقعی حقیقی در عرف عرفان آن کسی است که قابلیت‌های خود را به فعلیت رساند و متصف به صفات ربوبی و محاسن اخلاقی گردد؛ بنابراین نمی‌توان تعریف روشنی از ماهیت انسان ارائه کرد و همه تعریف‌های موجود شرح الاسمی هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، ص ۲۳۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۹-۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۳۴۳).

۲. رابطه نفس و بدن

علامه حسن‌زاده ساحت‌های وجودی انسان در عالم برزخ را از ماهیت دنیایی او جدا نمی‌داند و همچون دیگر فیلسوفان مسلمان در تعیین ماهیت انسان برزخی، به تبیین رابطه نفس و بدن بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌پردازد و معتقد است که بدن انسان برزخی در امتداد بدن انسان دنیوی و متحد با نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۲). آگاهی از ماهیت انسان برزخی می‌تواند وابسته به شناخت عمیق و دقیق تحولات وجودی انسان و متأثر از روابط میان نفس و بدن باشد.

حکیمان پیش از ملاصدرا حقیقت نفس را همان روح مجرد می‌دانستند که بدن تنها به عنوان ابزاری برای ارتقای روح به آن خدمت می‌کند. افلاطون به مجرد قدیم و فرازمانی بودن روح قائل بود که هیچ‌گونه حدوثی در آن راه ندارد. البته مراد افلاطون از قدم نفس، قدیم بودن مبدع و منشی آن است که نفس پس از انقطاعش از دنیا به سوی او باز می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰). نیز برخی دیگر بر این باورند که روح به صورت مجرد حادث شده است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۸، صص ۳۳۳-۳۳۴). ملاصدرا با نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن انسان»، رابطه نفس و بدن را این‌گونه تبیین می‌کند که میان مجرد و مادی مرزی نیست و افزون بر موجود مجرد محض و مادی محض گروه دیگری از موجودات هستند که در آغاز پیدایش مادی‌اند و با سیر جوهری خودشان، با حفظ مراتب، از مرزهای ماده گذر کرده

و فرازماني و فرامكاني مي گردند؛ از اين رو مي توان گفت نفس در آغاز مادي محض است که بر اساس حرکت جوهری، پیوسته در ذاتش رو به سوی کمال دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۳۴۵-۳۴۷).

علامه حسن زاده به عنوان یک حکیم نوصدرایی، با پذیرش بسیاری از مبانی فلسفی حکمت متعالیه، همچون اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، به تبیین رابطه آن با بدن در عالم ماده و ماورای آن می پردازد که در آن بدن مرتبه نازل نفس و «در حقیقت روح متجسد و نفس متجسم است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۲) و تغایر میان آنها همراه با گونه ای اعتبار در تحلیل عقلی است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۸). ایشان استدلال های متعددی در اثبات تغایر میان نفس انسان و بدن جسمانی تقریر کرده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۸۱-۲۹۶) که با در نظر گرفتن وحدت شخصی و مراتب تشکیکی انسان در سیر تعالی خود، منافاتی با یکدیگر ندارند. از طرفی نفس مجرد انسان نمی تواند بدون واسطه^۱ با این بدن عنصری طبیعی ارتباط برقرار کند؛ از این رو به واسطه یا واسطه هایی نیاز دارد. علامه همچون ابن سینا روح بخاری^۲ را مرکب اولی نفس می داند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۰؛ ابن سینا، بی تا، ص ۲۲۲) و ملاصدرا افزون بر پذیرش آن، بدن مثالی را چونان واسطه ای دیگر میان نفس و بدن عنصری معرفی می کند. به باور وی، هر چند روح بخاری لطیف تر از بدن مادی و به نفس مجرد نزدیک تر است، میان این روح بخاری و نفس از نظر مراتب

۱. در نظام وجود هر مرتبه ای واسطه برای انتقال کمالات مافوق به مادون است و از آن جهت که به اوصاف طرفین متصف است، عنوان واسطه بودن مطرح می شود؛ اما آلت به اوصاف دربردارنده آن متصف نیست؛ همان گونه که تیشه به اوصاف نجار نمی تواند متصف باشد (نک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، صص ۳۷۶-۳۷۷).
۲. روح بخاری لطیف ترین اجسام و واسطه میان موجود مجرد و مادی است و از آمیخته شدن لطایف اخلاط چهارگانه، یعنی دم، صفرا، بلغم و سودا پدید می آید. روح بخاری بر خلاف نفس ناطقه که مجرد از ماده است، کاملاً مادی بوده و همانند بدن طبیعی عنصری با مرگ فانی می گردد و می توان گفت که روح بخاری علت قریب حیات بدن و نفس علت بعید برای آن است. هر چه اعتدال روح بخاری بیشتر و بهتر باشد، آثار نفس قوی تر و نورانی تر است و علامه حسن زاده در عین یازدهم از عیون مسائل نفس و نیز در کلمه ۳۲۱ از هزار و یک کلمه به تفصیل بدان پرداخته اند (نک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۷۱-۳۹۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۰۸).





وجودی فاصله زیادی باقی می‌ماند که به واسطهٔ بدن مثالی ترمیم می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۷۵-۷۶).

علامه همچون دیگر حکیمان الهی حکمت متعالیه، حقیقت انسان را جوهری روحانی می‌داند که به این بدن جسمانی افاضه گردیده است تا آن را در کسب علوم و معارف عقلی یاری رساند. زمانی که انسان در سیر تکاملی خود به حقایق عالم و مجرد از ماده عارف گردد، این بدن عنصری را رها کرده و با بدن مثالی و اخروی خویش که متناسب با عوالم بالاتر وجودی است، به حیاتش ادامه می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۶). ایشان بدن را منفعل از هیئت‌های نفسانی و نفس را از حیث تعلق به بدن، متأثر از آن می‌داند و حتی معتقد است تصویرهای انسانی نیز انفعال‌هایی را در بدن موجب می‌گردد.^۱ این تأثیر و تأثر دوسویه به دلیل اختلاف در استعداد و ظرفیت هر انسانی، شدت و ضعف دارد و اخلاق نیک و بد متفاوتی را در افراد ایجاد می‌کند؛ بنابراین در عالم دنیا میان روح با بدن طبیعی عنصری ارتباطی وجود دارد که همین رابطه در عالم برزخ میان او و بدن مثالی و صفاتش برقرار است؛ زیرا بر مبنای اصالت وجود، مراتب متعدد نفس انسان، یعنی مرتبهٔ طبعی، مثالی (برزخی) و عقلی حقیقتی واحد هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۹) و بر مبنای حرکت جوهری، گذر از هر مرتبه‌ای به معنای حفظ صفات و کمالات مرتبهٔ قبل و اشتداد و تکامل آن در مرتبه بعد است.

بر این اساس می‌توان گفت صفات انسان دنیایی در عالم پس از مرگ نیز به همراه او هست و افزون بر آنها صفات دیگری را در اثر تکامل برزخی به دست می‌آورد؛ از این رو صور مثالی عالم برزخ از شئون نفس ناطقه و قائم به وجود نفس هستند و رابطه

۱. برای مثال در هنگام خوردن میوه‌ای ترش، تصویرهایی در دیگری حاصل می‌شود که به سبب آن دندان‌های خود را برهم می‌فشارد و یا به هنگام نگریستن از بلندی، ترس و وحشت سقوط، سقوط را ایجاد می‌نماید. از آنجایی که تخیلات و افکار انسان بسیار گسترده‌تر از حیوان است، گونه‌های حاصل از آن نیز متغیر بوده و موجب اختلاف زیاد در میان اشخاص انسانی شده است. در میان حیوانات نیز حیوان اهلی احساس و تخیلات بیشتری نسبت به حیوان وحشی دارد و تنوع بیشتر در انواع آنها را پدید آورده است (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۳۱۳-۳۲۰).

نفس با آنها به نحو ملکیت حقیقی خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۸۱)؛ بدین معنا که نفس تمام بدن است که با یکدیگر متحدند و به علت وحدت شخصی به طور ذاتی در یکدیگر تصرف دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۰؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۴۰۸)؛ بنابراین روح به اعتبار ربوبیتش که پیوسته تدبیر بدن را بر عهده دارد، همان حقیقت انسانی است و هیچ‌گاه عاری از بدن نیست و در هر نشئه، بدنی بر وفق همان خواهد داشت که این بدن‌ها در طول یکدیگر هستند و تنها تفاوت آنها در نقص و کمال خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۶).

۳. عالم مثال و بدن مثالی (برزخی)

برزخ در اصطلاح متکلمان، «سدی است ظلمانی میان مبدء و معاد» (طوسی، بی‌تا، ص ۱۵)؛ به بیان دیگر عالم میان مرگ و قیامت - یعنی زمان قبر و پراکنده‌شدن بدن محسوس تا گردآوری مجدد آن - است که در این مدت روح انسان با بدن مثالی‌اش همراه خواهد بود (کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۶۰). در نگاه هستی‌شناسانه علامه، برزخ یکی از مراتب عوالم هستی و حد فاصل میان عالم ماده و عالم عقل است که از آن به عالم مثال تعبیر کرده‌اند.

در تبیین ماهیت انسان برزخی به عنوان بخش مهمی از فرایند تکاملی حیات انسان پس از مرگ و در عالم مثال، یادآوری این نکته اهمیت دارد که علامه حسن‌زاده نیز همچون بیشتر حکیمان مسلمان مراتب عالم و آدم را بر می‌شمارد و عالم مثال را به مثال منفصل (مطلق) و مثال متصل (مقید) تقسیم می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۶۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۱۸؛ اخسیکتی، بی‌تا، ص ۱). این عالم منفصل است از آن جهت که جدای از انسان و ادراکات او بوده و تنها به انسان اختصاص ندارد و در سلسله طولی نظام هستی در مرتبه مافوق طبیعت و مادون عالم قیامت قرار می‌گیرد و عالم مثال متصل را هم شامل می‌شود^۱ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ب، ص ۲۹۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۳، ص

۱. حکما در اثبات عالم مثال منفصل اختلاف کرده‌اند و آنچه از بیان ایشان می‌توان نتیجه گرفت آن است که ←





۶۸۴؛ همچنین این عالم را متصل گفته‌اند از آن جهت که موجودات آن قائم به نفس انسان بوده و قوای ادراکی‌شان در پیدایش آن تأثیر دارد. ایشان در این نکته با ملاصدرا هم عقیده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۳۰۱-۳۰۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۱۸). مقصود متکلمان و فیلسوفان از عالم برزخ، همان مثال متصل است؛ زیرا نفس انسان تنها می‌تواند با تصرف در صور متخیله و قوای نفسانی خود که قائم به ذات او هستند، معلوماتی را در ظرف ادراکی خود به دست آورد. این صورت‌ها مطابق با مثال اعظم خود در اعیان حقایق خارجی‌اند که با توجه به نحوه تصرفات نفس و قوه خیال و دیگر قوای نفسانی متفاوت از صور اعیان خارجی‌ها تمثیل می‌یابند؛ همان گونه که در آینه‌های مختلف نیز از جهت صیقل، ابعاد و اشکال متعدد، تصویرهای متفاوتی از یک شیء را می‌توان مشاهده کرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۲۸۷-۳۰۴). عارف به واسطه اتصال با عالم قدس، وجود عینی حقایق در عالم خارج را مشاهده می‌کند؛ ولی افراد عادی که در مسیر تعالی خود ناقص و محجوب‌اند، حق را در آینه اشیا می‌بینند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵)؛ بنابراین ماهیت انسان برزخی که در این نوشتار به آن پرداخته‌ایم مرتبط با عالم مثال متصل است که هر انسانی به میزان سعۀ وجودی‌اش می‌تواند آن را ادراک کند.

به باور علامه حسن‌زاده آملی انسان نیز همانند جهان دارای مراتب و عوالمی از وجود است که در نظر برخی عارفان این مراتب وجودی انسان، منطبق با عالم هستی شناخته شده و از آن به «تطابق کونین» تعبیر کرده‌اند؛ یعنی نظام کیهانی، متشکل از عالم ارواح و عقول، عالم مثال منفصل و عالم شهادت مطلقه است. در نظام انسانی هم، عالم عقل، عالم مثال متصل و عالم شهادت مطلقه بدن وجود دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ب، ص

→

استدلال‌های اقامه‌شده بر اثبات عالم مثال منفصل، جامع و کافی نیست و درنهایت می‌توان با آنها عالم مثال متصل و تجرد برزخی آن را ثابت کرد. ملاصدرا در اسفار الأربعة چهار حجت بر تجرد برزخی قوه خیال و صور متخیله اقامه کرده است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۴۷۵-۴۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۰۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۳، صص ۶۸۴-۶۹۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۲۷۳-۲۷۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، صص ۳۶۱-۳۷۰).

۲۹۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، ص ۶۸۳). از سوی دیگر، بر اساس دیدگاه عرفانی، نظام وجود به شکل دایره‌وار ترسیم می‌شود که از دو قوس نزول و صعود شکل یافته و همان گونه که هستی در قوس نزولی خود از عالم عقول به سوی برزخ منفصل و پس از آن به عالم ماده رو کرده است، انسان نیز از مرتبهٔ مادی بودن عبور کرده و در سیر عوالم خود به عالم مثال متصل (برزخ صعودی) و عالم عقول راه می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۸).

موجودات جهان طبیعت بر اساس تدریج و تحول پدید می‌آیند و از همین رو ماده و احکام خاص آن مربوط به همین عالم دنیایی است و عوالم ماورای طبیعت، مجرد به مجرد برزخی و یا مجرد تام بوده و از ماده و احکام آن منفصل‌اند. همچنین از آنجا که عالم آخرت کامل‌ترین نظام امکانی به شمار می‌رود، هر کس به میزان سعۀ وجودی خاص خود می‌تواند هر چه را که اراده‌اش بدان تعلق گرفته، به اذن الله بی‌درنگ انشا کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۵۸، ۶۷). از ویژگی‌های خاص انسان است که می‌تواند با حفظ مراتب قبل، نفس و بدن خود را تعالی داده و رهسپار عالم مجردات گردد و فاصله میان خود و خدایش را تا «قاب قوسین أو أدنی» (نجم، ۸-۹) برساند؛ همان گونه که نفس قدسی حضرت ختمی مرتبت ۹ و امیر مؤمنان علی ۷ به مقام «أو أدنی» نائل گردیدند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ ب، ص ۲۶۸؛ کاشانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۰)؛ از این رو برخی حکیمان مسلمان میان برزخ صعودی (عالم مثال متصل) و برزخ نزولی (عالم مثال منفصل) تفاوت‌های فراوانی قائل شده‌اند؛ از جمله آنکه صورت‌های موجود در برزخ صعودی فعل انسان هستند که از اعمال، اخلاق و نیت‌های انسان‌ها نشئت می‌گیرند و در این عالم ثواب، عقاب، بهشت، جهنم و تکامل راه دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، صص ۴۷۶-۴۸۶). دیدار ارواح و ملاقات و احوال‌پرسی آنها با یکدیگر نیز در برزخ صعودی صورت می‌پذیرد که وجود کثرت در آن می‌تواند پذیرفتنی باشد؛ ولی عالم مثال منفصل فعل خداوند است که وجود قبیح در آن متصور نیست و چون عاری از ماده، استعداد و تشخیص است، کثرت در آن راه ندارد و این حقایق به صورت جمعی در آن موجودند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، صص ۶۸۴-۶۸۷) و





عالم مجرداتی غیر خداوند، یعنی ملائکه و ارواح شمرده می‌شود.

همان گونه که پیش‌تر بیان شد نفس می‌تواند با حرکت جوهری از مرزهای عالم ماده و ویژگی‌های آن فراتر رفته و به مجرد برزخی و درنهایت به مجرد تام عقلی برسد. از آنجاکه انسان در هر عالمی بدن متناسب با همان نشئه را دارد، در عالم ماده بدن طبیعی عنصری را به خدمت می‌گیرد و در قوس صعودی خود در عالم مثال، با رهاکردن بدن عنصری، بدن مثالی متناسب با خود را به همراه خواهد داشت؛ این به معنای فعلیت‌نداشتن بدن مثالی در عالم ماده نیست؛ بلکه هر فعل و عملی که انسان در دنیا انجام می‌دهد، بر اساس ملکات نفسانی، صورت بدن مثالی خویش را می‌سازد که بالفعل موجود و همراه اوست. قائلان به تجرد نفس، اعمال را از جهت تحریک و به کارگیری اعضا و جوارح مادی باقی نمی‌دانند؛ بلکه جنبه الهی آن را لحاظ می‌کنند که در شکل‌گیری پیکره حقیقی انسان نقش دارند؛ از این‌رو در باور علامه حسن‌زاده علم و عمل دو جوهر انسان‌ساز هستند که علم سازنده نفس و عمل سازنده بدن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۲۸۹-۲۹۸)؛ زیرا علم صورت نفس ناطقه و وجود نوری آن است که حقیقت انسان و صورت وی می‌گردد. شیء بودن شیء نیز با صورت آن شناخته می‌شود و هر عملی نیز صورتی دارد که در عالم برزخ بر عاملش ظاهر می‌گردد. در نتیجه می‌توان گفت صورت انسان در برزخ غایت افعال او در دنیا و ملکات نفسانی او هستند که در صقع نفس پدید آمده و بر او عرضه می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۵۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۷۷).

همان گونه که بدن مادی از ترکیب عناصر، هیئت جسمانی یافته، صورتی به خود می‌گیرد و استعداد و قابلیت کسب معارف را به دست می‌آورد، با ترکیب ملکات نفسانی (فضیلت‌ها یا رذیلت‌ها)، هیئت روحانی و بدن مثالی ترسیم می‌شود؛ بنابراین روح همه آلام و لذت‌های برزخی را با بدن مثالی خود که همواره در باطن بدن طبیعی و عنصری موجود بوده، خواهد چشید؛ زیرا لذت‌ها و آلام دنیایی انفعالاتی هستند که از خارج بر نفس وارد می‌شوند، درحالی که لذت‌ها و آلام آخرتی به واسطه افعال نفس برای او حاصل خواهند شد. افعال مثبت یا منفی نفس نیز از طریق ادراکات و از دریچه

قوای ادراکی آن می‌تواند صادر شود. بر این اساس، هشت باب بهشت یا هفت درب جهنم نیز می‌تواند بر پایه پنج حس ظاهر، قوه وهم و قوه خیال قابل استدلال باشد؛ چنانچه نفس فرمانبردار قوه عاقله بوده و به ادراک آیات الهی بار یابد، به همراه امیر قافله خود، یعنی قوه عاقله باب‌های بهشت انسان خواهد بود و اگر از قوه عاقله سرکشی کند، باب‌های جهنمی را به روی انسان خواهد گشود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، ص ۴۱۴)؛ از این رو می‌توان گفت: «بدن اخروی تجسم صور غیبی و ملکات نفسانی مواد آن بدن‌اند؛ چنان‌که بدن دنیوی تجسم صور طبیعی و عناصر مادی مواد این بدن هستند» و بدن انسان در هر عالم، ویژگی‌ها و احکام متناسب با آن را خواهد داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، صص ۲۸۲-۲۸۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۵۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۴۳).

۴. ویژگی‌های بدن مثالی

یکی از راه‌های شناخت و تبیین ماهیت انسان برزخی توجه به ویژگی‌ها و پرداختن به شرایط و احکام بدن مثالی است. از آنجا که بر مبنای حکمت متعالیه عوالم هستی در طول یکدیگرند، حقایق و معانی موجود در عالم عقول با عبور از این عالم، در مرتبه مثال، رقیق گشته و تجسد یافته و سپس با تنزلی دیگر در عالم ماده تجسم و ظهور می‌یابند. پس آنچه در عالم ماده وجود می‌یابد، در عوالم مافوق آن یافت می‌شود؛ با این تفاوت که موجودات هر یک از این عالم‌ها، احکام ویژه خود را دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۸۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۹۱)؛ از این رو عالم مثال به عنوان واسطه میان دو عالم، هم ویژگی‌های عالم ماده را دارد و هم از ویژگی‌های عالم عقل برخوردار است؛ یعنی اجسام عالم مثال و از جمله بدن مثالی هم مجرد برزخی دارند و هم از ماده و محدودیت‌های آن برکنارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۵۹).

ویژگی نخست بدن مثالی آنکه همچون بدن طبیعی، شکل، صورت و مقدار دارد؛ ولی مجرد از ماده و لوازم آن دانسته می‌شود که برای آنها محل و مکانی نیست و قائم به ذات خود هستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۶؛ حسن‌زاده؛ ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۲۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۳).





ویژگی دوم آنکه نسبت نفس به بدن مثالی همانند نسبت علت به معلول و یا نسبت شیء به سایه آن است؛ بر خلاف بدن طبیعی که بستر ظهور و تکامل نفس بوده و نفس در آن تصرف و تدبیر دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۸).

ویژگی سوم بدن مثالی نیز آن است که از سنخ مجردات است؛ یعنی لحظه‌ای خواب بر آن عارض نمی‌گردد و مظهر «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ؛ هرگز او را خواب سبک یا سنگین فرا نمی‌گیرد» (بقره، ۲۵۵) قرار می‌گیرد؛ بر خلاف بدن طبیعی عنصری که به سبب ویژگی‌ها و محدودیت‌هایش نیازمند خواب و استراحت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲، ص ۱۹۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۶۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۳۱).

ویژگی چهارم بدن مثالی آنکه نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها سازد؛ درحالی که بدن مثالی انفکاک‌ناپذیر از نفس بوده و پس از مرگ نیز همراه او خواهد بود؛ همان گونه که در خواب هر انسانی و نیز کشف و شهود هر عارفی در راه سلوک اتفاق می‌افتد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۵۵۹).

ویژگی پنجم آنکه چون حیات، ذاتی عالم آخرت است، می‌توان یکی از احکام خاص عوالم عالی را برخوردار می‌شود و با آن معیت وجودی طولی دارد. نیز سرمد از سنجش موجودات ثابت نسبت به ثابت اعتبار می‌شود و علت دهر خواهد بود؛ از این رو برخی از زمان‌ها که در روایت‌ها مورد خطاب قرار گرفته است، در واقع به اصل و مبدأ زمان، یعنی حقیقت معقول و مفارقات نوری آن اشاره دارد. علامه در بیان حیات، تکلم، شعور و ادراک اشیا در برخی عوالم ماورای طبیعت، به بیان اخبار و دعاهای وارد شده در این زمینه نیز پرداخته است؛ از جمله سلام کردن سنگ بر پیامبر ﷺ، لیلۃ القدر، وداع با ماه مبارک رمضان و... (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۱۸۷-۱۹۰؛ ج ۲، صص ۳۶۸-۳۷۱). شهادت اعضا و جوارح انسان به آنچه در دنیا مرتکب شده‌اند نیز بر نطق، شعور و ادراک آنها در عوالم مافوق طبیعت دلالت دارد.

۱. هر شیء از جمله زمان، دارای عوالم، مراتب و مظاهری است. در این نظام طولی، دهر از سنجش موجودات ثابت نسبت به متغیر اعتبار می‌شود و علت زمان است و با آن معیت وجودی طولی دارد. نیز سرمد از سنجش موجودات ثابت نسبت به ثابت اعتبار می‌شود و علت دهر خواهد بود؛ از این رو برخی از زمان‌ها که در روایت‌ها مورد خطاب قرار گرفته است، در واقع به اصل و مبدأ زمان، یعنی حقیقت معقول و مفارقات نوری آن اشاره دارد. علامه در بیان حیات، تکلم، شعور و ادراک اشیا در برخی عوالم ماورای طبیعت، به بیان اخبار و دعاهای وارد شده در این زمینه نیز پرداخته است؛ از جمله سلام کردن سنگ بر پیامبر ﷺ، لیلۃ القدر، وداع با ماه مبارک رمضان و... (نک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، صص ۱۸۷-۱۹۰؛ ج ۲، صص ۳۶۸-۳۷۱). شهادت اعضا و جوارح انسان به آنچه در دنیا مرتکب شده‌اند نیز بر نطق، شعور و ادراک آنها در عوالم مافوق طبیعت دلالت دارد.

مثالی برزخی که حاصل صورت‌های انشاشدهٔ نفس و ملکات او هستند نیز حیات ذاتی دارد؛ زیرا فساد و زوال در جسم برزخی و اخروی راه ندارد؛ بر خلاف بدن طبیعی که حیات، عرضی آن شمرده می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۶۱-۶۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، ص ۴۹۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۳). علامه در بیان مقام فوق تجردی نفس اذعان می‌دارد که هرچه نفس از علم و معارف و حقایق الهی بیشتر برخوردار باشد، سعهٔ وجودی‌اش گسترده‌تر و حیاتش قوی‌تر می‌گردد: «حیات و احکام آن در ماورای طبیعت غلبه دارد و همه انسان‌ها آن را ادراک می‌کنند؛ به خلاف حیات در عالم طبیعت که کَمَل بدن آگاهی می‌یابند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، صص ۶۱-۶۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۷). خداوند متعال نیز زندگی دنیا را جز سرگرمی و بازیچه ندانسته و حیات واقعی را در مافوق طبیعت انسان قرار داده است و می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاءُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ و این زندگی دنیا جز سرگرمی بیهوده و بازیچه نیست، و درحقیقت خانهٔ آخرت (حتی زمین، آسمان، جماد و نبات) دارای حیات است، اگر می‌دانستند» (عنکبوت، ۶۴).

ویژگی ششم بدن مثالی و انسان برزخی آن است که واجد اراده و اختیار است که البته در این زمینه اختلاف نظرهای متعددی وجود دارد. برخی به نبود اختیار در عالم برزخ قائل‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۷۴) و برخی دیگر بر اساس نتایج حاصل از مبانی حکمت متعالیه، بررسی آیات و روایت‌ها و نیز دقت در مفهوم این دو واژه، بر اثبات اراده و اختیار در عالم ماورای طبیعت اصرار ورزیده‌اند. فیلسوفان مسلمان دیدگاه دوم را موجه و قابل اثبات می‌دانند (شاهدی، ۱۳۸۲). اثبات حیات، علم و قدرت برای انسان، وجود ذاتی اختیار برای نفس را در پی دارد (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۳). پیش‌تر گفتیم که مطابق نظام هستی، عالم برزخ در ماورای عالم طبیعت قرار دارد و علت آن شمرده می‌شود. بر اساس قاعده «امکان اشرف و امکان اخس» هر آنچه در عالم مادون وجود دارد، به نحو کامل‌تری در عوالم بالاتر از آن یافت می‌گردد؛ بنابراین اراده و اختیار به عنوان یکی از کمالات وجودی انسان که لازمهٔ حیات، علم و قدرت وی است، در مرتبهٔ بالاتر از دنیا و در عالم برزخ نیز به نحو کامل‌تر وجود خواهد داشت. این استدلال عقلی را می‌توان





با تمسک به انواع علت فاعلی تأیید کرد^۱ که اراده نسبت به تناسب وجودی هر فاعلی معنا می‌شود. انسان در دنیا «فاعل بالقصد» و در عالم مجردات «فاعل بالعنايه» یا «فاعل بالرضا» است و همان گونه که فرشتگان از اراده و اختیار برخوردار هستند، انسان نیز پس از عالم ماده و در عالم مجردات اراده و اختیار دارد (شامدی، ۱۳۸۲).

اثبات حیات، علم و ادراک برای انسان در عالم مثال، تکامل برزخی وی را نیز نتیجه می‌دهد؛ زیرا انسان وجود ممتدی است که از فرش تا فوق عرش با یک شخصیت واحد و با مراتب متعدد حضور دارد و این سیر تکاملی بر مبنای حرکت جوهری، همواره با او همراه خواهد بود. از سوی دیگر، نفس در مقام فوق تجردی‌اش عاری از ماده و ماهیت می‌شود که مظهر کامل حق گردیده و برای او نمی‌توان حد یقینی قرار داد (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۹ق، ص ۷۵۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۰۰). با توجه به اینکه در ماورای طبیعت، ماده و استعداد و خروج از قوه به فعل وجود ندارد، اثبات برهانی تکامل در عالم برزخ و مابعد آن از دیرباز با چالش‌های جدی فلسفی مواجه بوده است. علامه بر اساس آیات و روایت‌ها، از جمله بهره‌مندی اموات از خیرات، ثواب آثار مکتوب و موقوفات تا یوم القیامه، اعمال فرزند صالح، آموزش کودکان نابالغ و مجانین، اصحاب فترت و نیز شفاعت و...، تکامل برزخی را امری مسلم و قطعی می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۷۱). به باور وی تکامل بدون ماده تحقق نمی‌یابد و در این باره مواردی را بر می‌شمارد که برگرفته از فضل و رحمت و عدالت الهی است. در آثار علامه حسن‌زاده هر نوع ترقی پس از موت تکامل به شمار می‌آید؛ زیرا فیض الهی پیوسته و مستدام بوده و خارج از عالم ماده نیز آن به آن بر همه موجودات افاضه می‌گردد؛ از جمله تجلی‌های متجدد بر هر عارفی و کناررفتن پرده‌های غیب از محجوبان مؤمن، کافر و مشرک سبب ترقی آنهاست؛ همچنین خلود در برزخ‌های

۱. فیلسوفان هر موجودی را که با علم و آگاهی‌اش فعلی را انجام دهد، دارای اراده دانسته و آنها را به فاعل بالقصد، بالرضا، بالعنايه و فاعل بالتجلی تقسیم کرده‌اند (برای آشنایی با انواع علت فاعلی و تعریف هر کدام نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۵).

بهستی و جهنمی از آن جهت که کمال ذاتی فرد است، و نیز رهایی از عذاب و شفاعت شفاعت گران، نوعی ترقی برزخی خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۴۱۷-۴۳۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۷، صص ۵-۱۰)؛ از این رو بر اساس دیدگاه ایشان، بدن مثالی انسان در سیر تکاملی‌اش بر اساس علم و عمل فرد ساخته و پرداخته می‌شود و افرادی که از این دو ویژگی نهایت بهره را برده باشند، دیگر تکامل برزخی نخواهند داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۳۸۵-۳۹۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۶۸).

دلیل دیگر بر اثبات تکامل برزخی، وجود قوه‌های بی‌شماری است که خداوند در انسان به ودیعه نهاده و انسان در مدت‌زمان کوتاه زندگی دنیایی‌اش قادر به فعلیت بخشیدن به همه آنها نخواهد بود. وجود موانع، بیماری‌ها و مرگ‌های زود هنگام دلیل دیگری بر فعلیت نیافتن تمامی قوه و استعدادهای نفس است. این قوه و استعداد، ذاتی نفس بوده و در سیر تکامل انسان حد یقینی ندارند. پس با عروج انسان از عالم دنیا به عالم برزخ و سپس به عالم قیامت، همواره قوه و استعداد همراه همیشگی او خواهد بود. از سوی دیگر، قوه به موضوعی نیاز دارد که حرکت به سمت فعلیت در آن تحقق یابد. در عالم دنیا موضوع قوه همان ماده و در عالم ماورای طبیعت، موضوع قوه نفس است؛ بنابراین وجود استکمال در برزخ محذور عقلی نخواهد داشت (هنری، ۱۳۸۹). البته باید توجه داشت که هر عالمی احکام خاص به خود را دارد و عالم برزخ عالمی مکتوم و پیچیده است و چگونگی برخورداری نفس از اختیار در آن عالم نیز از موارد مبهم پس‌اندیای انسان به شمار می‌رود.

به باور علامه حسن‌زاده از آنجاکه طفره در هیچ یک از عوالم راه ندارد، هر نفسی برزخی دارد که با آن محسوس می‌گردد، با این تفاوت که افراد به نسبت ظرفیت وجودی‌شان و آنچه برای نفس خود ساخته‌اند، می‌توانند آن را ادراک کنند؛ از این رو افرادی که نفس ضعیفی دارند، تنها می‌توانند حشر برزخی داشته باشند؛ بر خلاف نفوس کامل‌تر که افزون بر حشر برزخی، حشر با عالم بالاتر را نیز خواهند داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰، صص ۳۹۱-۳۹۵).



نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان دستاوردهای مقاله را در چند عنوان خلاصه کرد:

۱. شناخت عالم برزخ و ماهیت انسان برزخی به عنوان یکی از مراحل حیات بشر، از جمله مباحث کلامی و فلسفی است که همواره به دلیل نبود دسترسی بدان در پرده‌ای از ابهام بوده است و متکلمان و فیلسوفان درباره چگونگی آن اختلاف کرده‌اند.

۲. حقیقت وجودی هر انسانی بر اساس علم و عمل وی ساخته و پرداخته می‌شود؛ همچنین علم سازنده نفس و عمل سازنده بدن وی خواهد بود؛ از این رو تعریف هویت انسان به تناسب ظرفیت وجودی افراد متعدد، متفاوت بوده و نمی‌توان تصویر روشنی از حقیقت انسان ترسیم کرد.

۳. با وجود تغایر میان نفس انسان و بدن جسمانی، بر مبنای نظریه اصالت وجود، مراتب متعدد نفس حقیقی واحد هستند و بر پایه نظریه حرکت جوهری، گذر از هر مرتبه‌ای به معنای حفظ صفات و کمالات مرتبه قبل و اشتداد و تکامل آن در مرتبه بعد است؛ از این رو می‌توان گفت نفس با بدن متحد بوده و به علت وحدت شخصی به طور ذاتی در یکدیگر تصرف دارند و انسان هرگز عاری از بدن نخواهد بود و در هر نشئه بدنی متناسب با همان را خواهد داشت.

۴. برزخ همان عالم مثال متصل است که هر انسانی به میزان سعه وجودی‌اش می‌تواند آن را ادراک کند. این عالم از اعمال، اخلاق و نیت‌های افراد حاصل می‌شود. انسان در این عالم با بدن مثالی خود همراه بوده و ملکات نفسانی او صورت این بدن مثالی خواهد بود. می‌توان گفت بدن مثالی همچون بدن طبیعی، شکل و صورت و مقدار دارد؛ ولی مجرد از ماده و لوازم آن دانسته می‌شود.

۵. نفس با رسیدن به حدی از تکامل می‌تواند بدن طبیعی را رها سازد؛ درحالی که بدن مثالی انفکاک‌ناپذیر از نفس بوده و پس از مرگ نیز همراه او خواهد بود.

۶. عوالم وجودی نظام هستی (عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده) در طول یکدیگرند؛ به گونه‌ای که مرتبه مافوق علت مرتبه مادون و دارای تمامی کمالات آن به



نحو اتم و اشرف است؛ بنابراین انسان در عالم برزخ همچون عالم دنیا به شکلی کامل تر و قوی تر از حیات، علم، ادراک و اختیار بهره می برد و بر این اساس، تکامل برزخی نیز محذور عقلی نخواهد داشت؛ ولی با توجه به اینکه در ماورای طبیعت، ماده، استعداد و خروج از قوه به فعل وجود ندارد، تکامل در برزخ و مابعد آن از طریق شریعت الهی بیان گردیده و حکیمان الهی بر اقامه استدلال عقلی بر آن کوشیده اند و همچنان که گذشت علامه حسن زاده نیز بر اساس آیات قرآن و روایت های پیشوایان معصوم: تکامل برزخی را امری قطعی می داند.

۱۴۷



نظر
محقق

فهرست منابع

* قرآن کریم

** کتاب مقدس

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، میرزا احمد. (بی تا). بیست رساله. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). رساله فی الأدویة القلیبیه. بی جا: بی نا.
۴. اخسیکتی، احمد بن خدیو. (بی تا). ترجمه رساله الطیر. بی جا: انتشارات الزهرا.
۵. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین (چاپ سوم). تهران: طرح نو.
۶. تراکشوند، احسان. (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی حقیقت عالم برزخ از دیدگاه عقل و نقل و... (قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام).
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم. قم: دارالکتب الاسلامی.
۸. جعفر بن محمد (منسوب به). (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعه. بیروت: اعلمی.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). تفسیر موضوعی قرآن (ج ۴، چاپ یازدهم). قم: نشر اسرا.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۷). انسان در عرف عرفان (چاپ اول). تهران: سروش.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۰). عیون مسائل نفس و سرح عیون در شرح (مترجم: محمدحسین نائنجی، ج ۱ و ۲). قم: قیام.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه (ج ۱، ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶الف). گنجینه گوهر روان. تهران: نثر طویلی.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶ب). شرح فصوص الحکم قیصری (ج ۱، چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷الف). شرح فارسی الأسفار الاربعه (ج ۳، چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷ب). دروس شرح فصوص الحکم قیصری. قم: بوستان کتاب.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۰). اتحاد عاقل به معقول (چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.



۱۸. حسن زاده آملی، حسن. (۱۴۲۹ق). شرح العیون فی شرح العیون (چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.
۱۹. حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). مرآت الأکوان: تحریر شرح هدایة ملاصدرا (چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. سبحانی. (بی تا). الحیاة البرزخیة. بی جا: موسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. سبحانی، جعفر. (بی تا). الالهیات (ج ۲). بی جا: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۲۲. شاهدی، غفار. (۱۳۸۲). اختیار و اراده در عالم برزخ. کلام اسلامی، (۴۷)، صص ۱۱۶-۱۲۴.
۲۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). مبدأ و معاد (چاپ اول). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ الف). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ ب). أسرار الآیات وأنوار البینات (چاپ اول). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۲۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة (چاپ اول). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۳، ۸ و ۹، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (بی تا). تفسیر المیزان (ج ۱ و ۱۱)؛ بی جا: بی نا.
۲۹. فخر رازی. (بی تا). شرح الإشارات والتنبیهاة (ج ۲). بی جا: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۰. کاشانی، فتح الله بن شکر الله. (۱۳۸۹). تفسیر خلاصه منهج الصادقین (محقق: حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۳۱. کاشانی، فیض. (بی تا). علم الیقین فی اصول الدین (ج ۲). بی جا: انتشارات بیدار.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۳). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۶). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. مکدرموت، مارتین. (بی تا). اندیشه های کلامی شیخ مفید. تهران: دانشگاه تهران.



۳۵. نراقی، مهدی. (بی تا). انیس الموحدین. بی جا: الزهراء
۳۶. نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد. (بی تا). آغاز و انجام. بی جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. هنری، احمدرضا. (۱۳۸۹). استکمال برزخی و اختیار در عالم برزخ. نقد و نظر، ۱۵ (۶۰)، صص ۱۴۶-۱۶۹.



نظر
هدیه

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

References

* Holy Quran.

1. Akhsikti, A. (n.d.). *Translation of the bird treatise*. Tehran: Al-Zahra Publications. [In Persian].
2. al-Kulayni. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (Vol. 3). Tehran: Islamic Bookstore. [In Arabic].
3. Ashtiyani, M. A. (n.d.). *Twenty treatises*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian].
4. Ashtiyani, S. J. (1381 AP). *Description on the birth of travelers*. Qom: Bustaneketab. [In Persian].
5. Fakhr Razi. (n.d.). *Explanation of signs and warnings* (Vol. 2). n.p.: Association of Cultural Works and Honors. [In Arabic].
6. Fayz Kashani. (n.d.). *The science of certainty in the principles of religion* (Vol. 2). Qom: Bidar.
7. Hassanzadeh Amoli, H. (1377 AP). *Man in the custom of mysticis*. Tehran: Soroush. [In Persian].
8. Hassanzadeh Amoli, H. (1380 AP). *Eyes on the issues of the soul and the eyes of the eyes in the description* (M. H. Naieji, Trans.). Qom: Qiam. [In Persian].
9. Hassanzadeh Amoli, H. (1381 AP). *One Thousand and One Words* (2nd ed., Vol. 1, 3, 4, 5, 6, 7). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
10. Hassanzadeh Amoli, H. (1386 AP a). *Treasure of the flowing gem*. Tehran: Toobi prose. [In Persian].
11. Hassanzadeh Amoli, H. (1386 AP b). *Explanation of the chapters of Qaisari ruling* (2nd ed., Vol. 1). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
12. Hassanzadeh Amoli, H. (1387 AP a). *Persian explanation of the four journeys* (Vol. 3). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
13. Hassanzadeh Amoli, H. (1387 AP b). *Lessons Explained Fusus Al-Hakam Qaisari*. Qom: Bustaneketab. [In Persian].
14. Hassanzadeh Amoli, H. (1390). *Unity of the Wise to the Reasonable* (3rd ed.). Qom: Bustaneketab. [In Persian].



نظر
صدر

ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه...

15. Hassanzadeh Amoli, H. (1429 AH). *The eyes of the eyes in the description of the eyes* (3rd ed.). Qom: Bustaneketab. [In Persian].
16. Henry, A. R. (1389 AP). Purgatory completion and authority in the purgatory world. *Naqd va Nazar*, 15(60), pp. 146-169. [In Persian].
17. Hosseini Ardakani, A. (1375 AP). *Murad Al-Akwan: Writing a description of Mulla Sadra's guidance*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian].
18. Ibn Sina. (n.d.). *The message in the heart medicine*. n.p. [In Arabic].
19. Imam Sadiq. (1400 AH). *Mesbah al-Sharia*. Beirut: Science. [In Arabic].
20. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *Thematic interpretation of the Qur'an* (11th ed., Vol. 4). Qom: Esra. [In Persian].
21. Kashani, F. (1389 AP). Interpretation of the summary of the method of the righteous (H. Hassanzadeh Amoli, Ed.). Qom: Bustaneketab.
22. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
23. McDermott, M. (n.d.). *Shaykh Mufid Theological Thoughts*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
24. Mulla Sadra. (1354 AP). *Origin and Resurrection*. Tehran: Islamic Association of Islamic Wisdom and Philosophy. [In Arabic].
25. Mulla Sadra. (1360 AP a). *Divine Evidence in Behavioral Methods* (2nd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Arabic].
26. Mulla Sadra. (1360 AP b). *Secrets of Verses and Lights of Evidence*. Tehran: Islamic Association of Islamic Wisdom and Philosophy. [In Arabic].
27. Mulla Sadra. (1422 AH). *Explanation of Effective Guidance*. Beirut: Arab History Foundation. [In Arabic].
28. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (3rd ed., Vols. 3, 8, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
29. Naraghi, M. (n.d.). *Anis Al-Muwahhidin*. Tehran: Al-Zahra. [In Arabic].



30. Nasir al-Din al-Tusi. (n.d.). *Start and finish*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
31. Patterson, M. (1379 AP). Religious Wisdom and Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion (3rd ed.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
32. Shahed, Gh. (1382 AP). Authority and will in the purgatory. *Islamic Theology*, (47), pp. 116-124.
33. Sobhani, J (n.d.). *Theology* (Vol. 2). Qom: World Center for Islamic Studies. [In Persian].
34. Sobhani, J. (n.d.). *Isthmian life*. Qom: Imam Sadiq (PBUH) Institute. [In Arabic].
35. Tabatabaei, S. M. H. (n.d.). al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an (Vols. 1, 11). n.p. [In Arabic].
36. Tamimi Amadi, A. W. (1410 AH). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
37. Turkashvand, E. (1395 AP). *A comparative study of the truth of the purgatory world from the point of view of reason and narration*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian].

۱۵۳



نظر
صدر

ماهیت انسان برزخی از دیدگاه مکتب حکمت متعالیه...