

بررسی تطبیقی تحلیلی نظریه تجسم اعمال باتکیه بر دیدگاه سیدحیدر آملی و ملاحادی سبزواری

احمد ولایتی یزدی منش*

محمد علی وطن دوست**

چکیده

مسئله تجسم اعمال یکی از مباحث مهم پیرامون معاد است که در آموزه‌های دینی مورد اشاره و تاکید قرار گرفته است و اندیشمندان بسیاری اعم از متکلمان، فیلسوفان و عرفا درباره آن سخن رانده‌اند. در این میان، عرفان و حکمت صدرایی به وجود رابطه عینی و تکوینی، میان اعمال انسان با ثواب و عقاب باور دارند. پژوهش حاضر با مبنا قرار دادن دیدگاه سیدحیدر آملی به‌عنوان نماینده عرفان و حکیم سبزواری به‌عنوان نماینده حکمت متعالیه، به شیوه توصیفی - تحلیلی، درصدد کشف شباهت‌ها، تفاوت‌ها و میزان تأثیرپذیری حکمت متعالیه از عرفان است. در پایان این نتیجه به‌دست آمده است که چیستی و چگونگی تجسم اعمال، از منظر هر دو اندیشمند بیانگر یک حقیقت است و دیدگاه حکمت متعالیه، قسیم دیدگاه عرفانی نیست. آنچه مسلم است، عرفان در تقریر این قاعده بر عینیت و حضور اعمال انسان در مراتب وجودی، به‌صورت بالفعل اشاره دارد و حکمت صدرایی با تقریری برهانی و نوآوری‌های عقلانی، بر علیت و ظهور ملکات نفس در مراتب مختلف وجودی تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تجسم اعمال، تناسخ ملکوتی، ملکوت اعمال، سیدحیدر آملی، ملاحادی سبزواری

* دانش‌پژوه رشته تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، مدرسه تخصصی عباس‌قلی خان. حوزه علمیه مشهد. (velayatyahmad@gmail.com)

** استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲)

باور به معاد یکی از اصول ضروری مشترک میان تمام ادیان الهی است و در همین راستا مسئله تجسم اعمال به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث مربوط به آن قلمداد می‌شود. این نظریه علاوه بر ایفاء نقش بنیادی در پاسخگویی به شبهات و پرسش‌های مهمی همچون مسئله خلود، دارای نتایج مهم دیگری در حوزه‌های تربیتی، تفسیری و اصولی است؛ و در عین حال از جمله بحث‌برانگیزترین مسائل مطرح شده در حوزه کلام، فلسفه و عرفان شمرده می‌شود، تا جایی که برخی متکلمان به تکفیر نظریه پردازان آن معتقدند.

تجسم اعمال یکی از سه نظریه اصلی مطرح شده در پاسخ به اساسی‌ترین پرسش پیرامون معاد، یعنی چگونگی تحقق پاداش و عذاب اخروی و از طرفی رابطه اعمال انسان با مکافات آن‌هاست. در پاسخ به این پرسش، دانشمندان مسلمان با توجه به منبع دست‌اول در مباحث معاد، یعنی آیات قرآن کریم و روایات، سه مبنا را اتخاذ کرده و به تفسیر و تأویل آن دو پرداخته‌اند. صاحبان اندیشه در مبنای نخست، قائل به اعتباری بودن رابطه میان اعمال و جزاء اخروی آن و طبق مبنای دوم یعنی تجسم اعمال، به تکوینی و حقیقی بودن آن، و در نظریه سوم، به جمع بین اعتباری و حقیقی بودن روابط و نتایج اعمال انسانی، قائل‌اند. در این میان، عرفان و حکمت صدرایی در دسته دوم قرار می‌گیرند. این در حالی است که یکی از چالش‌های پیشروی حکمت متعالیه به عنوان یک نظام عقلانی مستقل، میزان تأثیرپذیری و در مقابل نوآوری نسبت به مسائل مشترک با مکاتب دیگر، به ویژه عرفان است.

در همین راستا پرسش‌های اصلی پژوهش حاضر عبارت‌اند از:

۱. دیدگاه سیدحیدر آملی به عنوان نماینده عرفان نظری درباره چیستی و چگونگی تجسم اعمال چیست؟

۲. دیدگاه حکیم سبزواری به عنوان نماینده حکمت متعالیه درباره چیستی و چگونگی تجسم اعمال چیست؟

۳. نکات اشتراک و اختلاف میان این دو دیدگاه کدام است؟
در راستای پاسخ به پرسش‌های یادشده تلاش می‌شود در گام نخست، آراء عرفانی سیدحیدر آملی به عنوان نماینده عرفان شیعی و در گام دوم، دیدگاه ملاهادی سبزواری به عنوان نماینده حکمت متعالیه صدرایی، مورد تبیین و تحلیل قرار گیرد و سرانجام شباهت‌ها، تفاوت‌ها و میزان همخوانی این دو قرائت تبیین گردد.

پیشینه بحث

در میان پژوهش‌هایی که تاکنون پیرامون تجسم اعمال انجام شده است مواردی یافت می‌شود که به طور ضمنی با مسئله پژوهش حاضر مرتبط است. برخی از مهم‌ترین این پژوهش‌ها به شرح ذیل است:

۱. تبیین تجسم اعمال بر اساس نظریه «اضافه اشراقی» ملاصدرا، نویسندگان: محبتی، مریم؛ کهنسال، علیرضا؛ جوارشکیان، عباس؛ مجله: حکمت اسراء، تابستان ۱۳۹۴، ش ۲۴، صص ۹۷ - ۱۲۰.

۲. تجسم اعمال و ملکات نفس از نگاه عرفاً، نویسنده: اسدعلیزاده، اکبر؛ مجله: عرفان اسلامی، پاییز ۱۳۹۳، ش ۴۱، ۲۲، صص ۱۰۹ - ۱۳۰.

۳. تحلیل نظریه صورت ملکوتی در تجسم اعمال، نویسندگان: سنجری، غلامعلی؛ مهرآوران، محمود؛ مجله: پژوهش‌های اعتقادی کلامی، زمستان ۱۳۹۸، ش ۳۶، صص ۱۱۹ - ۱۴۴.

۴. تناسخ ملکوتی در فلسفه صدرالمتألهین، نویسنده: غفاری، ابوالحسن؛ مجله: خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۸۱، ش ۲۹، صص از ۷۸ - ۸۶.
۵. بررسی ترابط وجودی بدن با نفس پس از مرگ (تناسخ ملکوتی) از منظر مکتب ابن عربی، نویسنده: سیدی، حسن؛ زارع، حسین؛ مجله: پژوهش‌های هستی‌شناختی، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، سال سوم - ش ۶، علمی - پژوهشی، ۱۸ صفحه - از ۴۵ تا ۶۲.

در میان پایان‌نامه‌ها نیز مورد زیر به چشم می‌خورد:

مبانی عقلی تجسم اعمال از دیدگاه حکمت متعالیه، دکتری، سال ۱۳۹۳، رشته اخلاق و تربیت، نویسنده: صدیقه شریعتی فر، استاد راهنما: محمد مهدی گرجیان عربی، استاد مشاور: حسن معلمی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

باتوجه به موارد یادشده، وجه نوآوری پژوهش حاضر را می‌توان در تطبیقی بودن آن میان سیدحیدر آملی به‌عنوان عارف شیعی و ملاهادی سبزواری به‌عنوان حکیم شیعی دانست. این در حالی است که در پژوهش‌های یادشده، دیدگاه عرفانی بیشتر از منظر ابن عربی مورد بررسی قرار گرفته و در بخش دیدگاه فلسفی نیز غالباً به بیان نظریات ملاصدرا پرداخته شده است. برخی دیگر از پژوهش‌ها نیز به‌صورت مطلق به بحث تجسم اعمال پرداخته‌اند.

مفهوم‌شناسی تجسم اعمال

«تجسم» در لغت، از ماده «جسم» همانند تجسد از ماده جسد، به معنی جسم یافتن است (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۸۸۸/۵، الحسینی، ۱۴۱۴: ۳۹۱/۴)؛ «جسم» در کلام عرب به

مجموع اعضاء و بدن افراد یا حیوانات و یا هر شیء قابل اعتنایی گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۹/۱۲، فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶۰/۶). همچنین «جسم» بر تجمّع شیء دلالت دارد و به هر شخص مدرکی اطلاق می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۷/۱). پس جسم در لغت به معنی شخص و حقیقت افراد و یا مجموع بدن و اعضاء مردم و حیوانات یا هر شیئی، به کار گرفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۹/۶).

«اعمال» نیز جمع «عمل» است و باید توجه داشت که رابطه «فعل» و «عمل» اعمّ و اخص است. به این معنی که عمل با علم و اختیار مقرون است، ولی فعل اعم است (شرتونی، ۱۳۶۱: ۱۲۳/۱)؛ لذا غالباً واژه «عمل» به افعالی که از روی قصد صورت می‌پذیرد اطلاق شده و واژه «فعل» حتی در مورد جمادات نیز به کار برده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۷/۱).

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، درباره معنای اصطلاحی تجسم اعمال در بین متکلمان، فلاسفه و عرفا اختلاف وجود دارد. متکلمان، رابطه بین اعمال و تجسم اخروی آن را اعتباری می‌دانند، علامه مجلسی در این رابطه چنین می‌نویسد:

«... بعضی گفته‌اند اعمال حسنه مصور می‌شوند به صورت‌های نورانی نیکو و اعمال سیئه مصور می‌شوند به صورت‌های تاریک و سیاه و آنها را با یکدیگر وزن می‌کنند و بعضی به تجسم اعمال قائل‌اند و می‌گویند به اعتبار اختلاف نشئات، انقلاب حقایق جایز است، چنانچه علم و معرفت در عالم رؤیا به آب و شیر مصور می‌شود و این سخن از طریق عقل بسیار دور است و با معادی که اهل اسلام قائل‌اند موافقت ندارد؛ زیرا که ایشان به عود همین بدن قائل‌اند و به اختلاف نشئات قائل نیستند و باین حال قول به انقلاب حقایق سفسطه است و اقرب به عقل آن است که حق تعالی مناسب آن اقوال و افعال و اخلاق از جواهر چیزی چند خلق کند از صور حسنه و قبیحه که حسن و قبح آنها مصور و معاین گردد...» (مجلسی، ۱۳۸۴: ۴۲۹)

اما فلاسفه رابطه بین اعمال و تجسم اخروی آن را حقیقی و تکوینی می‌دانند، ملاصدرا تجسم اعمال را این‌طور توضیح می‌دهد:

«برای هر صفت و ملکه‌ی نفسانی انسان، متناسب با موطن و نشأت فعلی او، ظهوری خاص وجود دارد. در نتیجه برای صورتی واحد آثار مختلفی در موطن گوناگون قابل تصور است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۹).

آیت‌الله جوادی آملی در این رابطه می‌فرماید:

«برخی مفسران، غافل از اصل بقای کار و تجسم اعمال گفته‌اند: کار از بین می‌رود و انسان جزای آن را می‌یابد، در حالی که پاداش یا کیفر آخرت، تجسم عین عمل است که به صورت‌های گوناگون درآمده، نه امری قراردادی، همچون جزای دنیا. تجسم اعمال را، هم برهان عقلی و هم ظواهر آیات تثبیت می‌کند... در قیامت عمل هر کسی به صورت‌های گوناگون ظاهر و متصور می‌شود؛ به گونه‌ای که انسان می‌تواند بگوید عین آن کار را می‌یابد؛ مانند اینکه در دنیا غذای سالمی که انسان می‌خورد به صورت نمو در می‌آید، نه اینکه فربه‌ی، پاداش قراردادی خوردن غذای سالم باشد. همچنین غذای مسموم به صورت بیماری در می‌آید، نه اینکه غذای مسموم از میان برود و بیماری کیفر قراردادی آن باشد. هر چند تجسم اعمال از این مثال‌ها دقیق‌تر است، اما برای تقریب به ذهن می‌توان گفت: انتقام خدای سبحان از تبهکاران، مانند انتقام طیب از بیمار ناپرهیز است، نه مشابه انتقامی که قاضی از تبهکار می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۷۵/۶)

همچنین برخی از اندیشمندان قائل به جمع و تفصیل بین حقیقی و اعتباری بودن روابط میان اعمال و تجسم اخروی آنها هستند. (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۹۷/۱)

در ادامه با بررسی تفصیلی دیدگاه سیدحیدر آملی و حکیم سبزواری، چگونگی تقریر مسئله تجسم اعمال از نگاه این دو اندیشمند را بررسی خواهیم کرد.

۱. تجسم اعمال از دیدگاه سیدحیدر آملی

باتوجه به بررسی صورت گرفته در آثار عرفانی سیدحیدر آملی، در نگاهی کلی، می توان مطالب شکل دهنده به این مسئله را در سه دسته تقسیم بندی کرد:

الف. تقریر، شاهد مثال هایی که به صورت مستقیم به دیدگاه وی درباره تجسم اعمال اشاره می کند.

ب. مبانی که ذیل مبحث هستی شناسی قرار می گیرند، مانند اتحاد عاقل و معقول، وحدت وجود و تطابق عوالم.

ج. مؤیدات، مباحثی که در ذیل مسائل معادشناسی مطرح شده اند، مانند حقیقت موت و صراط.

براین اساس، نخست به بررسی و توصیف دیدگاه ایشان پیرامون مسئله تجسم اعمال و سپس به بررسی تطبیقی آن در کلام حکیم سبزواری پرداخته می شود و سرانجام نکات اشتراک و اختلاف تبیین و تحلیل خواهد شد.

۱-۱. تقریر دیدگاه

در این قسمت به بررسی تقریر سیدحیدر آملی در کیفیت تجسم اعمال می پردازیم. به عبارتی در این بخش به بررسی مواردی خواهیم پرداخت که وی در آنجا به صورت مستقیم از بحث تجسم اعمال و تفسیر آن، سخن به میان آورده است.

سیدحیدر آملی در کتاب أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة، به تفسیر آیات مربوط به این مسئله پرداخته اند و چنین توضیح می دهد که برای عالم و قرآن، ملکوت و باطنی است، همان طور که برای همه موجودات، ملکوت و حقیقتی در باطن عالم وجود دارد. مؤید این مطلب آیات ۲۱ سوره حجر و ۸۳ سوره یس می باشد:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (الحجر: ۲۱)
 فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ (یس: ۸۳)

سیدحیدر، عالم ملکوت و باطن موجودات را توسط اولیاءالله و مقربین در همین عالم قابل رؤیت می‌داند و آیه «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام: ۷۵) را دلیلی بر آن ذکر می‌کند. ایشان از همین جا حقیقت تجسم اعمال و آنچه که در قرآن نسبت به باطن اعمال گفته شده را تبیین می‌کند و آیات زیر را به‌عنوان مصادیق آن بیان می‌کند:

«وَ لَا يَغْتَبُ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ»
 (الحجرات: ۱۲)

«نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (الشعراء: ۱۹۳) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (الواقعة: ۷۸)
 «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷) (حیدرآملی، ۱۳۸۲: ۲۳)

در ادامه این بحث سیدحیدر آملی به نکته‌ای اشاره می‌کند که برای درک تفاوت نظر حکیم و عارف در این بحث راهبردی است، و آن اینکه همه موجودات عالم، ظاهر و باطنی دارند، انسان نیز دارای ظاهر و باطنی است؛ منظور از این ظاهر و باطن هم قوس صعود و نزول نیست، بلکه مقصود باطنی است که برای انسان به طور بالفعل محقق است. (حیدرآملی، ۱۳۸۲: ۲۴)

ابن عربی در این باره می‌فرماید: «همه انسان‌ها در عالم برزخ و امدار صور اعمال خویش‌اند و تا روز قیامت در گرو صور اعمالشان خواهند بود». (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳۰۷/۱) سیدحیدر نیز در عبارتی همچون ابن عربی، درباره ادراکات برزخی افراد و پیوند آنها با اعمال انسان در عالم دنیا می‌نویسد: «هرآنچه که انسان بعد از مرگ در برزخ

ادراک می‌کند، عیناً همان چیزهایی است که در دنیا درک کرده است» (حیدر آملی، ۱۴۲۲: ۴۸۲/۳) این سخن از همسویی کامل او با عرفان ابن عربی حکایت می‌کند. باتوجه به بررسی صورت گرفته می‌توان دیدگاه سیدحیدر آملی درباره تجسم اعمال را این‌طور تقریر کرد: تجسم عمل، رابطه بالفعل، حقیقی و عینی بین ظاهر و باطن اعمال است. ظاهر عمل عبارت است از اعمال انسان در عالم دنیا و باطن آن، صور ملکوتی حاضر در عوالم بعدی است. ملکوت اعمال در صورت نبودن حجاب دنیوی قابل مشاهده است.

۲-۱. مبانی

سیدحیدر آملی نقش مهمی در ادغام و انطباق مکتب محی الدین با معارف شیعی داشته است و در این بخش به بررسی اهمّ مبانی نظریه تجسم اعمال از دیدگاه سیدحیدر خواهیم پرداخت؛ البته در بین منابع عرفانی اثری از تقسیم‌بندی مستقل مبانی نظریه تجسم اعمال یافت نمی‌شود، اما با بررسی‌های تطبیقی صورت گرفته می‌توان به موضوعات قابل توجهی دست یافت که در شکل دهی چرایی تقریر عرفانی از مسئله، جایگاه مبانی قریب را دارند.

۲-۱.۱. اتحاد عقل و عاقل و معقول

سیدحیدر آملی در کتاب *تفسیر المحيط الأعظم* در ذیل مقدمات کتاب و درباره بحث اتحاد عقل، عاقل و معقول چنین می‌نویسد:

«این بحث بر این مطلب استوار است که فاعل و قابل، شیء واحد باشند، و در عرصه وجود، چیزی جز او (تبارک و تعالی) و کمالات او نباشد، پس خود او از جهتی فاعل و از جهت دیگر قابل است، همان‌طور که حکما در زمینه عقل و عاقل و معقول

می‌گویند، اینها همگی شیء واحد هستند و کثرتشان به اعتبار است، همچنین است در عشق و عاشق و معشوق». (حیدر آملی، ۱۴۲۲: ۳۸۹/۱)

این نحوه تقریر از مبحث اتحاد عاقل و معقول به روشنی از همفکری سید و ابن عربی در محور «وحدت وجود» حکایت دارد.

۱-۲-۲. وحدت شخصی وجود

تقریر عرفانی وحدت وجود بر پایه گزاره «تنها وجود حقیقی در هستی، خداوند متعال است» استوار است. بر اساس این دیدگاه، کثرات موجود در هستی، تنها مظهر و تجلی آن ذات مقدس اند؛ به عبارت دیگر وجودی که اصالتاً و ذاتاً تحقق دارد، وجود خداوند متعال می‌باشد و دیگر موجودات، ظهور و جلوه‌های اویند، و از وجود حقیقی برخوردار نیستند. ابن عربی در این باره چنین می‌نویسد:

«... فلو لم یکن الکن عینه لما صح له ظهور فالوجود المنسوب إلی کل مخلوق هو وجود الحق إذ لا وجود للممکن لکن أعیان الممکنات قوایل لظهور هذا الوجود فتدبر...» (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۶۹/۲)

پس در عرفان هیچ بینونتی میان خالق و مخلوق نیست، بلکه اختلاف از حیث ظهور و بطون است. (فناری، ۱۳۷۴: ۱۳۶)

سیدحیدر آملی در کتاب *نقد التقود فی معرفه الوجود*، در این رابطه بیانی دارد که به خوبی به همخوانی عرفانی قرائت وی از وحدت وجود با عرفا و ابن عربی دلالت دارد:

«... المظاهر لیست بالحقیقة غیره حتی یصدق علیها أنها منه، لأنها ظهرت عن تنزله تعالی فی مراتب أسمائه و صفاته و کمالاته و خصوصیاته. و الا، فهی بنفسها لیست بشیء. فحیث لا یكون فی الوجود حقیقة الا هو تعالی و أسماؤه و صفاته و کمالاته و

خصوصیاته. و لا يكون المظاهر و الخلق و العالم الا امرًا اعتباريا و وجودا مجازيا، في محلّ الفناء و صدد الهلاك، أزلا و أبدا. لهذا قال سبحانه كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸) أي كُلُّ شَيْءٍ مضاف اليه من الموجودات الممكنة على سبيل المجاز، «هَالِكٌ» أزلا و أبدا، «إِلَّا وَجْهَهُ» الذي هو عبارة عن ذاته و وجوده، فإنه باق أزلا و أبدا، كما قيل: «الباقي باق في الأزل و الفانى فان لم يزل و كذلك قوله تعالى كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ». (حيدرآملی، (۲) ۱۳۶۸: ۶۶۸)

به عبارتی تنها موجود حقیقی عالم، ذات باری تعالی است و تمام ممکنات و عوالم وجودی، منحصرأ ظهورات حق تعالی در مراتب نزولی هستند؛ لذا در نهایت تنها یک موجود شایستگی باقی بودن ازلی و ابدی را داراست و دیگر اشیاء از باب مجاز و به صورت اعتباری موجود نامیده می شوند. از همین رو در واقع هیچ غیریت حقیقی و استقلاللی بین آنها با حق تعالی وجود ندارد.

همان طور که در توضیح قاعده وحدت وجود گفته شد، حقیقت واحد است و اختلاف تنها در مراتب ظهور و تجلی است که اسماء و صفات الهی در این بین همان واسطه نمایان شدن بطون به ظواهر هستند. سیدحیدر درباره کیفیت ارتباط عالم با موجد آن می فرماید:

پس عیناً همانند ارتباط جسم و روح است و ارتباط موجد عالم با آن، از جهت حقیقت و ذات - که همان ظهور ذات به صورت های مختلف متناسب با مراتب است - بر طبق ترتیب اسماء تعالی و اقتضای آنهاست، پس در واقع حقیقت موجودات مذکوره، همان مراتب ظهورات مختلف است ... و این سلسله به صفت رحمت خاتمه می یابد که همان حقیقت محمدیه صل الله علیه و آله و تجلی آیه رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (الانبیاء: ۱۰۷) است. (همان: ۷۰۹)

پس مسئله تجسم اعمال بر مبنای این تعبیر، به معنی ظهورات متفاوت اعمال در

مراتب مختلف وجودی است که البته در حقیقت کاملاً یکسان بوده و فقط تفاوتشان در باطن و ظاهر بودن عمل در آخرت و دنیا است.

همچنین یکی از نتایج این قاعده آن است که در مقام ثبوت، هر سه اصطلاح شریعت و طریقت و حقیقت، کاملاً موافق و یکی هستند. این گزاره‌ای است که سیدحیدر آملی به آن تأکید دارد. وی تصریح می‌کند بر خلاف اعتقاد عوام که شریعت غیر طریقت و طریقت غیر حقیقت است، در واقع و نفس الامر هیچ تفاوتی بین این مراتب به جز اعتبار نیست. (حیدر آملی، ۱۴۲۲: ۶/۳)

برهان سیدحیدر بر این مطلب دارای سه مقدمه است:

الف: شریعت و طریقت و حقیقت، اسماء مختلف یک حقیقت هستند و هیچ اختلافی بین آنها نیست.

ب: حقیقت بزرگ‌تر از طریقت و طریقت بزرگ‌تر از شریعت است، اگرچه که هر سه بر یکدیگر مبتنی هستند.

ج: هیچ یک از عقل و شرع از یکدیگر مستغنی نیستند. (همان: ۱۱/۳)

در نهایت آنچه که باید در جمع‌بندی تقریر سیدحیدر از وحدت گفت این است که: اختلافات گوناگون موجودات، فقط اموری ظاهری است که به تناسب و اقتضاء مرتبه وجودی آنها نمایان شده است. به عبارتی تجسم عمل واحدی همچون غضب، می‌تواند در دنیا به صورت سرخی چهره، و در برزخ و آخرت به صورت آتش جلوه‌گر شود. لکن تمام این ظهورات در واقع یک چیز هستند که در ظرف‌های مختلف چهره‌ای متفاوت یافته‌اند.

در نتیجه اختلافات فقط در ظاهر است، که علت آن هم تناسب صور با عوالم

وجودی مختلف است؛ پس تجسم اعمال همان جلوه‌های متفاوت عمل واحد، در عالم دنیا، برزخ و قیامت است.

۱-۲-۳. تطابق عوالم

بنا بر دیدگاه سیدحیدر، عوالم وجود از جهتی دارای چهار مرتبه است؛ عالم اعلی که از آن به عالم بقاء یاد می‌کند، عالم استحاله یا عالم فنا، عالم تعمیر که عالم بقاء و فنا است و عالم نسب، و همه این عوالم در دو جایگاه ظهور دارند، اول در عالم اکبر که جهان آفرینش و به عبارتی هر آنچه بیرون انسان است و دوم در موطن عالم اصغر که همان انسان می‌باشد.

وی در بیان چگونگی تطبیق این عوالم با یکدیگر از عباراتی همچون رابطه آینه و تصویر در آن و یا زائل و باقی یاد می‌کند. به این صورت که با نظر در حقیقت عالم و با استناد به آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، هر چه در عالم است یا عرض زائل و یا در حکم زوال است، به‌غیر از وجود حق تعالی که باقی و حقیقت محض است. (حیدر آملی، ۱۴۲۲: ۲۹۷/۵-۳۰۲)

و یا در توضیح چگونگی رابطه شریعت و طریقت و حقیقت از مثال گردو، مغز و روغن آن و یا علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، استفاده می‌کند که اشاره به عینیت و درعین حال چگونگی تفاوت مراتب عوالم دارد. (حیدر آملی، ۱۳۸۲: ۲۳)

همچنین بحث مهم دیگری که درباره توضیح چگونگی تطابق عوالم توسط وی مورد بررسی قرار گرفته است، تبیین مسئله قوس صعود و نزول است. نزول یا تنزل، نوعی سیر و حرکت است که با تجلی و ظهور همراه است. نکته مهم اینکه نزول به معنای پایین آمدن از مرتبه عالی به دانی نیست، بلکه از باطن به ظاهر آمدن است و آن

ناشی از حبّ حقیقت وجود به ظهور است، از این رو عرفای عظام، اساس آفرینش را مبتنی بر میل و حبّ ظهور می‌دانند. (منصوری لاریجانی: ۱۷۲)

در نتیجه تفاوتی در عوالم مختلف وجودی جز در کیفیت ظهور و بطون دیده نمی‌شود و به عبارت دیگر بر اساس این مبنا، نمی‌توان از تشکیک حقیقی وجود، به خاطر اشکالات متعدد وارد به آن، سخنی به میان آورد. (منصوری لاریجانی: ۸۴)

۱-۳-۱. مؤیدات تقریر عرفانی

در این بخش به بررسی اموری خواهیم پرداخت که در سیر مبانی تقریر سیدحیدر از مسئله تجسم اعمال قرار داشته و منجر به تأیید آن خواهد شد؛ توجه به چگونگی این امور در تبیین پیامدهای رویکرد عرفانی نیز نقش مهمی خواهد داشت که در فصل سوم مورد تحلیل قرار گرفته است.

۱-۳-۱. حقیقت مرگ

از دیدگاه سید، مطلق معاد به معنی رجوع عالم و موجودات آن، به مبدأ آغازین خود می‌باشد؛ البته وی به حالات گوناگون و مراتب مختلفی برای معاد باور دارد. این مراتب عبارت‌اند از مرتبه آفاقی و انفسی. هر یک از دو مرتبه یادشده به دو قسم صوری و معنوی تقسیم می‌شود. در نهایت هر یک از آن اقسام دارای سه مرتبه صغری و وسطی و کبری می‌باشد؛ یعنی جمعاً دوازده مرتبه. (حیدر آملی، ۱۳۸۲: ۳۱۵)

سید در بیان چستی این مراتب و افراد آن، از اصطلاحات شریعت، طریقت و حقیقت بهره می‌گیرد و هر یک از آن‌ها دارای مرتبه‌ای خاص به خود می‌داند. (همان: ۳۱۶) البته وی اختلاف این اصطلاحات را اعتباری دانسته و همه آنها را داری یک حقیقت و در طول یکدیگر قرار می‌دهد. (حیدر آملی، ۱۴۲۲: ۶/۳) او از نخستین مرتبه

معاد آفاقی به «حشر ابدان» یاد می‌کند که مختص به اهل شریعت است. (حیدرآملی، ۱۳۸۲: ۳۱۶) و از معاد آفاقی با عنوان «رجوع مظاهر برخی اسماء به مظاهر برخی اسماء دیگر» تعبیر می‌کند که به اهل طریقت اختصاص دارد و آیه «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: ۸۵) بر آن دلالت دارد. (همان: ۳۱۹)

سیدحیدر آملی ذیل مرتبه «قیامت صغرای معنوی» که مختص به اهل طریقت می‌باشد و نام دیگر آن «موت اختیاری» است، به حقیقت مرگ اشاره می‌کند: «مطلق مرگ عبارت است از ریشه‌کن شدن هواهایی که نفس در زندگی مادی داشته است، لذا دیگر لذت و شهوت و دیگر مقتضیات طبیعی مادی را ندارد؛ پس در این هنگام قلب که مراد از آن همان نفس ناطقه انسانی است به سمت مرکز کشش پیدا می‌کند؛ مرکزی که همان عالم قدس و نور و حیات بدون مرگ است؛ و به این معنی از مرگ و حیات در این آیه شریف اشارتی رفته است: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام/۱۲۲)». (همان: ۳۳۳)

خلاصه آنکه، مطلق مرگ در دیدگاه سیدحیدر آملی، فارغ از حالت‌های گوناگون آن، عبارت است از «قطع رابطه نفس ناطقه انسانی از لوازم و تبعات مادی بدن».

۱-۳-۲. حقیقت صراط

سیدحیدر آملی در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار، حقیقت پل صراط را این‌گونه توصیف می‌کند:

«حقیقت آن است که پل کشیده شده، همان توحید امتدادیافته بر جهنم شرک و ظلمات آن که همان حقیقت آتش است، می‌باشد و همچنین هر عاقل صاحب‌خردی

می فهمد که عبور از صراط وعده داده شده، به شکلی که عوام می پندارند، کاری بی فائده است، چراکه عابرین آن یا انبیاء و اولیاء و مؤمنین هستند و یا خیر؛ اگر از دسته اول باشند که اهل بهشت هستند و نیازی به عبور از آن ندارند چراکه این کار نه به ثوابشان می افزاید و نه به مرتبه آنها چیزی اضافه می کند. دسته دوم نیز یا کفارند و یا غیر کفار. اگر کافر باشند، نیازی به عبور از صراط نخواهند داشت چون اهل آتش اند و عبور آنها چیزی از عذابشان کم نمی کند و اگر مؤمن فاسقی که توبه نکرده باشد و شفاعت نشود، باز هم چاره ای جز آتش نخواهد داشت، پس فائده ای بر این عبور مترتب نخواهد بود. پس به وسیله این دلایل عقلی ثابت شد که صراط مستقیم در واقع همان توحید حقیقی است و لاغیر و هذا هو المطلوب». (حیدر آملی، ۱۳۶۸: ۹۹)

همان طور که ملاحظه شد، سیدحیدر حقیقت صراط را باطن مسئله توحید دانست و از جهنم به حقیقت شرک یاد کرد. به عبارتی حقیقت صراط، همان ظهور عینی توحید در عالم دنیاست که متناسب با آخرت رخ نمایان کرده و جهنم، ظهور عینی و متناسب با باطن عمل شرک است؛ بنابراین تأویل، تفاوت توحید و شرک در دنیا و آخرت، تنها در چگونگی ظهور بواطن اعمال است و در حقیقت تنها یک عمل واحد با ظهورات متفاوت وجود دارد.

۲. تجسم اعمال از دیدگاه ملاحادی سبزواری

با بررسی شرح منظومه حکمت ملاحادی سبزواری، می توان اهم مبانی علمی تجسم اعمال از دیدگاه وی را به دودسته هستی شناسی و انسان شناسی تقسیم کرد:

الف. هستی شناسی: مانند اصالت وجود، تشکیک و تشخیص موجود، حرکت

جوهری، عوالم سه‌گانه (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۳/۱ و ۱۰۴/۱)

ب. انسان‌شناسی: چیستی مرگ طبیعی، فاعلیت نفس، تجرد نفس و قدرت بر انشاء صور جسمانی (همان: ۱۱۳/۵ و ۵۳/۵)

لیکن باتوجه‌به رویکرد نوشتار حاضر، مباحث به‌صورت تطبیقی دسته‌بندی و بررسی می‌شوند و ناگفته نماند که درباره اثبات علمی این مسئله و دسته‌بندی مبانی آن در حکمت متعالیه پژوهش‌های فراوانی صورت پذیرفته که به برخی از مهم‌ترین آنها در قسمت پیشینه نیز اشارت رفت.

۲-۱. تقریر دیدگاه

اینک به بررسی تقریر ملاهادی سبزواری در کیفیت تجسم اعمال می‌پردازیم.

۲-۱-۱. ملاهادی سبزواری در کتاب شرح اسماء‌الحسنی و در توضیح این فراز از دعای جوشن کبیر، «یا من وعده صدق، یا من عفوہ فضل، یا من عذابه عدل»، می‌فرماید:

چراکه قطعاً عذاب فرد عذاب شونده بر طبق ملکاتی است که کسب کرده و هر ملکه رذیله‌ای به صورتی مناسب با آن تبدیل می‌شود، بنا بر آنچه که قاعده تجسم اعمال اقتضا می‌کند، مانند صور النملیة لملکة الحرص، و الموذیة کصور الحیات و العقارب لملکة الأذیة، و هكذا، پس بین این صور و ملکات لزوم و علاقه طبیعی است. پس نسبت بین اینها یعنی عذاب و معذب یا صورت و صاحب ملکه، نسبت فعل به فاعل است نه مقبول به قابل، و باید دقت کرد که نسبت فعل برای فاعل واجب است، و از طرفی خداوند متعال هیچ مستحقی را محروم نمی‌کند، چه برسد به مستحق لزومی و تام الاستحقاق. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۹۷)

پس استدلال بر تجسم اعمال را می توان به شکل زیر تقریر کرد:
الف: رابطه بین عذاب و معذب، رابطه بین صورت و ملکه است.
ب: رابطه بین صورت و ملکه، لازم و ملزوم اند و مانند فعل حادث نسبت به فاعل، واجب است.

پس رابطه بین عذاب و معذب، لازم و ملزوم و فعل خود فاعل، و واجب است.
علاوه بر اینکه:

الف: خداوند هیچ حقی را ناحق نکرده و با هرکسی طبق استحقاق که لازمه عدل نیز هست، رفتار می کند.

ب: معذب، حقیقتاً و به نحو وجوب و استحقاق، مستحق عذاب است.
پس عذاب معذب به خاطر استحقاقی است که به واسطه ملکاتش کسب کرده یک رابطه حقیقی و لزومی است.

۲-۱-۲. حکیم سبزواری در کتاب شرح مثنوی، از تجسم اعمال صحبت به میان می آورد:

هست در دل زندگی دار الخلود در زبانم چون نمی آید چه سود

معنی این شعر از باب خواب برادر مرگ است، پس هرچه در خواب می بینیم، در واقع همه توسط نفس ایجاد شده است و همانها در بیداری هم هستند، لکن در خواب به امور عینی مبدل می شوند و این به معنی خَلَاقِيَّتِ نفس است و کلاً تَخَيُّلات چه در بیداری و چه در خواب به دستور و انشاء نفس ایجاد می شوند.

اگر گفته شود که جمعی از محققین متکلمین بر آن اند که جَنَّت و نار بالفعل خلق شده اند، و برخی از آنها بر آن اند که مخلوق نشده اند و بعد از این اعمال و ملکات و

نیات مخلوق خواهند شد، که ظاهر کلام مولوی مذهب ثانی است، گوییم که این خلاف تحقیق است. چراکه نظر مولوی مبنی بر این است که بهشت و جهنمی جداگانه خلق نشده است، بلکه بعد از این اعمال خلق خواهد شد.

تحقیق در مسئله این است بگوییم این از باب تجسم اعمال است، به علاوه اینکه بهشتی خلق شده است، لکن بهشت عقول کلیه و عالم کبریایی؛ و آن بهشتی که توسط اعمال شکل می‌گیرد بهشت صوری است، که تضادی با یکدیگر ندارند. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۴: ۲/۲۶۱)

در این تفسیر ایشان به صورت واضح از چیستی تقریر فلسفی خود نسبت به مسئله تجسم اعمال یاد کردند.

۲-۱-۳. همچنین در باب پاسخ به شبهات مطرح در حول معاد جسمانی، در شرح منظومه، از تجسم اعمال این چنین یاد می‌کند:

تناسخ ملکوتی یا همان تجسم اعمال از نظر ما منعی ندارد، بلکه تجسم اعمال امری است که با برهان ثابت شده است و نزد اهل کشف و عیان محقق است و از ارباب شرایع و ادیان برگرفته شده است. پس انسان به اعتبار اخلاقی که صورت آنها متصور می‌شود... و حمل شایع در این مواضع به این اعتبار است که اخلاق انسان سرچشمه‌های این صور است و به اعتبار اتحاد عقل و عاقل معقول می‌باشد. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/۳۴۱)

در این بحث نیز حکیم سبزواری به دقت به تقریر مبتنی بر علیت نفس در شکل‌گیری صور ملکوتی اشاره می‌کند.

باتوجه به بررسی صورت گرفته می‌توان دیدگاه ملاهادی سبزواری درباره تجسم

اعمال را این‌طور تقریر کرد: تجسم اعمال رابطه حقیقی بین اعمال یا ملکات برآمده از تکرار آنها با صورت های متناسب اخروی است. رابطه بین اعمال و ملکات نفس و صور ملکوتی آنها، رابطه فعل و فاعل، علیّت و انشاء و خلق است.

۲-۲. مبانی

صدرالمتألهین برای تبیین مبانی خویش در بحث معاد جسمانی، اصول یازده‌گانه‌ای را در اسفار مطرح می‌کند که همگی آنها جزء مبانی قریب یا بعید مسئله تجسم اعمال نیز هستند (شیرازی، صدرالدین، ۱۴۱۹: ۲۱۵-۲۱۴). گفتنی است همه این مبانی در اثبات نظریه تجسم اعمال نقش یکسانی نداشته؛ همچنین می‌توان برخی از آنها را داخل در برخی دیگر قلمداد کرد، به همین خاطر ملاصدرا در کتب مختلف تعداد این اصول را گوناگون ذکر کرده است. در کتاب مبدأ و معاد، شواهد الربوبیه و عرشیه هفت اصل (شیرازی، صدرالدین، ۱۳۵۴: ۳۸۲-۳۹۴؛ ۱۳۶۰: ۲۶۱-۲۶۵؛ ۱۳۶۱: ۲۴۵-۲۴۹)، در مفاتیح الغیب شش اصل (شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۳: ۵۹۵-۵۹۸)، و در رساله زاد المسافر متذکر دوازده اصل شده است (شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۱: ۱۸-۲۳). (۱)

اینک به بررسی اهم مبانی نظریه تجسم اعمال از دیدگاه حکیم سبزواری که از تابعان و شارحان بزرگ حکمت متعالیه صدرایی است می‌پردازیم و به برخی نوآوری‌های روشی او نیز اشاره خواهیم کرد.

۲-۲-۱. اتحاد عقل و عاقل معقول

سابقه طرح مسئله اتحاد عاقل و معقول به برخی حکمای مشاء و کلمات عرفا بر می‌گردد؛ ولی بسط کلام و تبیین عقلانی و برهانی کامل آن در نظام حکمت متعالیه

صدرايي شکل گرفته است.

يکي از براهين پيچيده اثبات اتحاد عاقل و معقول در حکمت صدرايي، برهان تضاييف نام دارد. ملاهادي سبزواري به صراحت اين برهان را بي اعتبار مي داند و پس از تضعيف برهان تضاييف از اصل نظريه دفاع کرده و خود برهاني براي اثبات آن اقامه مي کند (سبزواري، هادي، ۱۴۱۹: ۱۶۹/۶)؛ وي مراد از اين بحث را اتحاد مدرک با مدرک بالذات نمي داند. بلکه منظور اين اتحاد را در دو مقام توضيح مي دهد:

الف: مقام وحدت در کثرت، به اين معني که نور فعلي مدرک از باب اضافه اشراقيه، در مرتبه مدرک، متحد است که به عبارتي همان برداشت عارف و تقرير مورد تاکيد وي مي باشد.

ب: مقام کثرت در وحدت، مثل اتحاد و اجتماع عقول تفصيلي در عقل بسيط اجمالي. به اين معني که وجود مدرکات بالذات در وجود آن مدرک به نحو اعلي حضور دارند.

پس حقيقتاً مدرک با نور فعلي مدرک متحد است. اما اين نور فعلي و اشراق نفس چون مثل معني حرفي است نسبت به ذات مدرک، يعني نفس هيچ قوام و ظهوري جز به واسطه وجود و ظهور مدرک ندارد و از اين رو اتحاد مدرک و مدرک گفته مي شود. (ملاهادي سبزواري، ۱۳۶۹: ۱۵۱/۲)

بنابراين حکيم، تمام مراتب مختلف عالم را حقيقتاً موجود دانسته ولي در عين حال کاملاً وابسته و فقير به اصل و رکني ثابت که همان واجب الوجود بالذات است؛ به عبارتي حکيم با وسعت ديد هم از جهت مخلوقيت و هم از جهت خالقيت به بحث نظر داشته ولي عارف تنها به منظر وحدتي پافشاري دارد.

برای توضیح بیشتر این بحث به مفهوم کلام حاجی در کتاب اسرار الحکم نیز می‌توان توجه داشت:

چندین هزار ذره، سراسیمه می‌دوند در آفتاب و غافل از این، کآفتاب چیست؟ در تفسیر این بیت ایشان به‌قاعده‌ای اشاره می‌کنند: «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، یعنی در ادراک عقلی، متقوم را بدون قوام بخشش نمی‌توان شهود و یا ادراک عقلی کرد؛ و مراد از اتحاد نفس با عقل فعال هم اموری این چنین مثل استکمال یا توجه به‌غایت است. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۹۹)

لذا بر مبنای برداشت حکیم، در این بحث صحبت از عینیت مطرح نیست و تأکید بر کمال، حرکت و مراتبی است که توسط خود انسان در مرتبه‌های پایین کسب شده و این اسباب در شکل‌گیری آنها نقش اصیل داشته‌اند؛ هرچند همگی وابسته و غیرمستقل باشند.

۲-۲-۲. وحدت وجود

این گزاره در حکمت متعالیه در ذیل بحث‌هایی همچون وحدت و تشکیک وجود، اصالت وجود، امکان فقری و... بحث می‌شود که ارائه‌دهنده نظامی بر مبنای وحدت وجود و درعین حال حقیقی بودن مراتب و تجلیات اشراقی آن است. (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۰۴/۱ - ۶۳ - ۲۷۱)

ملاهادی سبزواری درباره وحدت وجود در شرح منظومه می‌نویسد:

«و أما نحن فنعتقد أن ذوق التأله يقتضى سنخا واحدا و أصلا فarda لأصالة الوجود و اعتبارية الماهية إذ الشئیة منحصرة فیهما و الأمر فی الأصالة یدور علیهما. فإذا بطل أصالة الثانی تعین أصالة الأول فالمضاف إليه هو الوجود و الإضافة إشراقية هی الوجود و المضاف أيضا أنحاء الوجودات التي هی المتعلقة بنفسها المتدلّيات بذاتها بالمرتبة

الغیر المتناهیة فی شدة النوریه. بل اصطلاحنا علی تسمیتها بالتعلقات و الروابط المحضة
لا أنها أشياء لها التعلق و الربط». (همان: ۱۱۶/۱)

بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که از جمله مسائلی است که حکمت
متعالیه برای اولین بار به نحو مستقل آن را مطرح کرد، تنها یک سنخ حقیقی اصیل و
فارد وجود دارد؛ و تمام موجودات بنا بر اضافه اشراقی یعنی اضافه یک طرفه (در
مقابل اضافه مقولی که مبتنی بر دو طرف است) و امکان فقری، عین وابستگی و ربط
و تعلق به مضاف الیه که خداوند تبارک و تعالی است می باشند نه اینکه اشیائی باشند
که مربوط و متعلق به حق هستند.

دقت در تقریر مختار ملاحادی سبزواری از وحدت حقیقت وجود، نقش بسیار
مهمی در فهم رابطه دیدگاه عارف و حکیم دارد، به شکلی که در صورت نادیده گرفتن
این دیدگاه، نظریه حکیم متأله در باب تجسم اعمال در جایگاه قسیم نظریه عرفانی
قرار خواهد گرفت؛ و از طرفی با توجه به این بحث یعنی اضافه اشراقی و امکان فقری،
همسویی عارف و حکیم مشخص می شود.

۲-۲-۳. تطابق عوالم

ملاحادی سبزواری بر اساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی، کیفیت و چگونگی
روابط بین عوالم را به وسیله نظریه تطابق عوالم تبیین می کند.

در شرح منظومه علاوه بر تقسیم عوالم به لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت،
به توضیح چگونگی رابطه کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، بر اساس اصول و
قواعد برهانی متعالیه می پردازد. اصولی همچون صرافت و بساطت وجود، تشکیک
وجود و وجود رابط. (همان: ۲۹۰/۲، ۷۲۶/۳، ۵۹/۲، ۱۷۸/۲، ۲۲۰/۲)

حکیم سبزواری از علم و عمل به روشنی به عنوان جواهر یاد می کند، به عبارتی در حکمت متعالیه مشکلات چگونگی وجود اعراض، انقلاب اعراض و عدم اعراض در عوالم مختلف حل شده است. (همان: ۳۷۵/۵)

ملاحادی سبزواری درباره عالم مثال با دقت بسیاری سخن گفته است و در توضیح چگونگی ارتباط این عالم با عالم ماده که یکی از خواستگاه های نظریه تجسم اعمال است، از اموری همچون مثال و خیال متصل و منفصل بهره برده است. (همان: ۷۳۱/۳-۷۳۲)

در نتیجه تطابق عوالم از دیدگاه ملاحادی سبزواری بر مبنای تشکیک وجود و بر پایه اصول و قواعد برهانی حکمت متعالیه تقریر شده است و رابطه بین عوالم به صورت عقلی تنقیح گردیده است.

۲-۳- مؤیدات

۲-۳-۱. حقیقت مرگ

ملاحادی سبزواری در کتاب شرح دعای صباح درباره تفسیر کلی مرگ می فرماید: بالجمله مرگ و فنا از لوازم حرکت جبلی و توجه غریزی همه موجودات به سمت خداوند است لِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا، (بقره: ۱۴۸) وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِیَتِهَا، (هود: ۵۶) و قطعاً برای طبائع غایاتی است و برای آن غایات، غایات دیگری که در نهایت منتهی به غایت الغایات است. و مقتضی حکمت و عنایت، رساندن هر ممکنی به غایت آن است. و این حرکت و توجه و رساندن، در انسان بسیار ظاهرتر است، «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ أَنْتَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) علی الخصوص انسان های کامل ... (ملاحادی سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۸)

ایشان در تفسیر یاد شده به حرکت اشاره کرده‌اند که مقصود از آن در نظام حکمت صدرایی، مبحث حرکت جوهری است.

۲-۳-۲. حقیقت صراط

باتوجه به مضمون بیان ملاهادی سبزواری درباره حقیقت صراط در کتاب اسرار الحکم فی المفتوح و المختوم باید گفت: برای هر معنا، صورت و برای هر حقیقت، رقیقتی است، پس منظور از صراط حق در اینجا راه و روشی است که در اثر افعال و نیات و اخلاق، در قیامت ظاهر می‌شوند و به شکل راهی امتدادیافته و جسری بر روی آتش جهنم که به سوی بهشت می‌رود، خواهد بود و سرعت و کندی و حالات مختلف افراد هم به سبب همان افعال و ... است و این آیه نیز شاهد بر این بحث است «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ، يَقُولُونَ: رَبَّنَا اْتِمِّمْ لَنَا نُورَنَا» (حشر: ۱۲، تحریم: ۸) و مراد از احادیثی که اشاره به روشن و خاموش شدن یا شدت و ضعف نور افراد مختلف دارد، همگی از همین باب هستند (ملاهادی سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۳۷)

خلاصه آنچه که وی در توضیح این احادیث، می‌نویسد این است که آنچه در حدیث گفته شده از باب تمثیل است و الا این صور از لحاظ حالات مختلفی که برای نفس ناطقه انسانی حاصل می‌شود، بسیار متفاوت است. برخی همچون ماه، برخی همچون آفتاب و برخی کم‌فروغ و برخی به شدت پر نورند. (همان: ۴۳۸)

باتوجه به بیان حکیم سبزواری در این بخش و مقایسه آن با بیانات سیدحیدر آملی به روشنی تکیه بحث حکیم و عارف نمایان می‌شود؛ از آن جهت که عارف صراط را باطن و در واقع عین عمل، و حکیم درحالی که عمل و اثر آن را لازم و ملزوم و یکی

دانسته بر علیّت و تحلیل چگونگی شکل‌گیری آن توسط نفس تأکید دارد.

۳. تحلیل و بررسی دیدگاه عارف و حکیم

در این بخش به شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه پرداخته و میزان اثرپذیری فلسفه صدرایی از عرفان را محک می‌زنیم.

۳-۱. وجه شباهت دیدگاه

عارف و حکیم، رابطه بین اعمال و جزای آن را حقیقی و تکوینی می‌دانند. به عبارتی در فلسفه و عرفان، پاداش و عذاب اخروی، همان صورت و باطن اعمال کسب شده توسط فرد در دنیا است، و عذاب اخروی چیزی جز ظهور همان اخلاق و نیات و ملکات نیست؛ طبق این قاعده، هر عمل و نیتی در دنیا، صورتی ملکی و در آخرت یک صورت ملکوتی خواهد داشت که این دو کاملاً متحد و یکی هستند. این مطلب در بخش مؤیدات به‌خوبی عیان گردید.

وجه اصلی شباهت این دو دیدگاه در اشتراک مبانی همچون وحدت وجود و تطابق عوالم است؛ تا جایی که با حذف دیدگاه حکیم و چگونگی تقریر وی در تطابق عوالم وجودی، نظریات آن دو همسو قلمداد خواهد شد. همان‌طور که در برخی مقالات این‌طور پنداشته شده است و نظر عارف و حکیم در یک دسته تلقی شده‌اند.

۳-۲. وجه تفاوت دیدگاه

در این‌بین تأکید عارف بر عینیت و حضور بالفعل اعمال در هر دو مرتبه است. یعنی همان‌گونه که در بررسی دیدگاه سیدحیدر آملی درباره ملکوت و باطن انسان گذشت، بعینه هرچه که در این دنیا هست، بالفعل در سرای دیگر هم موجود است، و یا در بحث تطابق عوالم تنها اختلاف اصلی در ظهور و بطون عوالم است.

باتوجه به دیدگاه سیدحیدر در این مسئله، درمیابیم که تمام تلاش وی، حکایت از وحدت حقیقی وجود است؛ البته یکی از ویژگی‌های شاخص مکتب عرفانی سیدحیدر، جمع بین شریعت به معنی آیات و روایات و احکام برآمده از آنها با طریقت، و از طرفی تلاش برای برهانی کردن این مطالب و هماهنگی آن با عقل، می‌باشد؛ کمااینکه در کتاب‌های، «أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة» و «تفسیر المحيط الاعظم» در قالب بحث‌هایی مستقل، به این نکته اشاره داشته است. این در حالی است که در مسئله تجسم اعمال، تأکید حکیم، بر علیت و ظهور ملکات نفس است، همان‌طور که در مبانی و مؤیدات این بحث بدان اشاره شد؛ و اگرچه این دو نظر در نتیجه یکی هستند، ولی تقریر حکیم متأله برهانی و از تطابق بیشتری با عقل، بهره می‌برد، و خود این روش، از اظهار نظرهایی که اصطلاحاً به شطحیات معروف‌اند جلوگیری می‌کند.

تأثیر نظریات عقلی و منحصر به فرد حکمت متعالیه، همچون حرکت جوهری، اضافه اشراقی و وجود رابط، همچنین تبیین امکان فقری، و تفاوت حاصل از آن در تقریر یک حقیقت عینی و یا شرعی، کاملاً روشن است؛ کمااینکه حکیم سبزواری در جایگاه‌های مختلف، چه زمانی که به شرح دعای جوشن کبیر پرداخته و چه آن زمان که بررسی اشعار ملای رومی می‌پردازد و یا آن موقع که به تقریر عقلانی این بحث در شرح منظومه اهتمام می‌ورزد، همگی حاکی از آن‌اند که حکیم متأله در تصویرکردن شواهد عرفانی با زبان عقلی، تفاوت و به عبارتی پیشرفت بسیاری دارد. این پیشرفت تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که نفس شناسی دقیق حکمت متعالیه نسبت به نحوه تأثیر نفس و جایگاه آن در مراتب هستی، و چگونگی اتحاد عوالم مختلف

وجودی در عین کثرت، زبانی کاملاً متفاوت از عرفان پیدا می‌کند؛ سرّ این تفاوت هم در چگونگی تقریر برهانی اوست که در غایت به لزوم هماهنگی گزارش شهودات حکیم متأله با عقل و از طرفی با شریعت منجر می‌شود.

۳-۳. میزان تأثیرپذیری دیدگاه فلسفی

باتوجه به تطبیق و پیگیری مباحث یکسان در هر دو علم، این تأثیرپذیری را می‌توان در حدّ طرح اصل مسئله دانست. چراکه نحوه تقریر و تصویر واقعیت در گفتار عارف و حکیم کاملاً تغییر کرده؛ هرچند در حقیقت، هر دو از یک واقعیت گزارش می‌دهند و تأکید هر دو بر وحدت حقیقت وجود است.

عارف تفاوت بین ملک و ملکوت را تنها حجاب ماده عنوان می‌کند و اعمال انسانی را بالفعل حاضر در ملکوت می‌داند، و بر عینیت آن دو و حضور اعمال پافشاری دارد.

حکیم متأله اگرچه قائل به اتحاد بین عاقل و معقول است ولی در تقریر چگونگی این واقعیت، شیوه‌ای برهانی‌تر و سازگار با ادراکات عقل دارد؛ فلذا بر علیّت و جایگاه نفس در شکل‌گیری صور ملکوتی و اخروی و ظهور آنها در سرای دیگر تأکید می‌کند. کما اینکه از نحوه اتحاد عاقل و معقول و بحث کثرت در وحدت و وحدت در کثرت به خوبی هویدا است.

نتیجه‌گیری

باتوجه به بررسی تطبیقی صورت گرفته در کلام سیدحیدر آملی و ملاهادی سبزواری شاهد نتایجی بودیم:

الف. وجه شباهتی که عارف و حکیم را در مسئله مورد بحث در طول یکدیگر قرار می‌دهد، مبحث وحدت وجود و از طرفی ربط حقیقی و تکوینی اعمال و جزای اخروی آنهاست؛ هرچند در این امر نیز حکیم متأله نوآوری‌های برهانی خاص به خود را داشت.

ب. وجه اصلی تفاوت این دو دیدگاه در نحوه تقریر عارف که بر عینیت و حضور اعمال در مراتب مختلف، و تقریر حکیم که بر علّیت و چگونگی ظهور اعمال نفس انسانی در مراتب مختلف تأکید داشت، خلاصه می‌شود؛

ج. این وجه تفاوت سبب قرار گرفتن نظریه عارف در عرض نظر حکیم نیست، چراکه هر دو در اصل مسئله هم رأی هستند، لیکن عارف در تبیین عقلانی این حقیقت، بیان ناقصی دارد که ناظر به یک جهت است، و حکیم تمام جهات را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

در آخر باید گفت در دوره‌های متمادی، عارف معمولاً به گزارش شهودات خود می‌پرداخت و عنایت برهانی خاص به بیان چگونگی تطابق این گزارش‌ها با کشف و عقل نداشت، و یا در این زمینه توفیق صحیح نمی‌یافت؛ لذا به دام تشبیهات لفظی و ظاهری مغالطه آمیز و یا به تأویلات دور از ظاهر، رهنمون می‌شد. سیدحیدر آملی که نمونه بارز یک عارف شیعی است، در این میان گام بزرگی برداشته و تلاش وافر بر تطبیق شریعت و طریقت، مبذول داشت که بعدها توسط حکمت صدرایی به اوج خود رسید.

آنچه که سیدحیدر و ملاهادی بدان معترف‌اند، عدم اختلاف بین عقل و نقل است. لیکن حکیم متأله در اثبات و به نمایش گذاشتن این ادعا موفق‌تر است؛ و به خاطر ثبات قدمی که در این روش برهانی دارد، مرتکب لغزش‌های کمتری در نظریه‌پردازی شده و به نوآوری‌های مهمی دست‌یافته است. توجه به این مهم، ارزش حکمت متعالیه را که فلسفه‌ای مطابق با عقل و دین است، بیش‌ازپیش روشن می‌سازد.

پی‌نوشت

اصول یازده‌گانه ذکر شده در اسفار عبارتند از: ۱. اصله الوجود؛ ۲. تشخیص هر چیز به وجود آن است؛ ۳. وجود حقیقت واحده دارای مراتب شدت و ضعف است؛ ۴. حرکت جوهری؛ ۵. هویت و شیئیت هر چیز به صورت آن است؛ ۶. وحدت شخصی هر موجودی به وجود آن است (مبنای این سخن اتحاد عالم و معلوم است)؛ ۷. وجود و تشخیص بدن به نفس است؛ ۸. قوه خیال مجرد است و مربوط به نفس مجرد است؛ ۹. صور خیالی مجرد است و قیام صدوری به نفس دارند؛ ۱۰. صورت‌های مادی و مقداری بدون دخالت ماده هم قابل ایجاد هستند؛ ۱۱. عوالم به سه عالم مادی و مثالی و عقلی تقسیم می‌شود.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آملی، سیدحیدر، أنوار الحقيقة و أطوار الطريقة و أسرار الشريعة، مصحح: سید محسن موسوی تبریزی، چاپ اول، قم، نور علی نور، ۱۳۸۲ش.
- ۳- _____، تفسیر المحيط الأعظم، مصحح: سید محسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- ۴- _____، جامع الأسرار و منبع الأنوار، چاپ اول، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸ش.
- ۵- _____، نقد النقود فی معرفة الوجود در جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، (۲) ۱۳۶۸ش.
- ۶- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات مکی، ۴ جلد، بیروت، دار صادر، ۱۴۰۵ق.
- ۷- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مصحح: هارون عبد السلام، ۶ جلد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- ۹- اصفهانی، محمد حسین، نهاییه الدرايه فی شرح الکفایه، بیروت، موسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- ۱۰- الحسینی، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت، الناشر دار الهدایة، ۱۴۱۴ق.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۹۱ش.
- ۱۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة، مصحح: عطار، احمد عبد الغفور، چاپ اول، بیروت، ۱۳۷۶ق.
- ۱۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق بیروت،

- دارالعلم الدار الشامیة، تحقیق: صفوان عدنان داودی ۱۴۱۲ ق.
- ۱۴- سبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء الحسنی، مصحح: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۵- _____، أسرار الحكم فی المفتیح و المختتم، مصحح: فیضی، کریم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۶- _____، شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)، چاپ اول، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ ش.
- ۱۷- _____، شرح دعاء الصباح، مصحح: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران، (۲) ۱۳۷۲ ش.
- ۱۸- _____، شرح مشنوی، مصحح: مصطفی بروجردی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۹- _____، تعلیقه بر اسفار، اسفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ ق.
- ۲۰- شرتونی، سعید، أقرب الموارد، قم، مکتبه آیت الله مرعشی، ۱۳۶۱ ش.
- ۲۱- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ ق.
- ۲۲- _____، الشواهد الربویه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- ۲۳- _____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- ۲۴- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ۲۵- _____، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- ۲۶- _____، رساله زاد المسافر، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۱.

- ۲۷- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ۶ جلد، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
- ۲۸- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۹ جلد، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- ۲۹- فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، مصحح: محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، مولی، ۱۳۷۴ش.
- ۳۰- مجلسی، محمد باقر، حق الیقین، تهران، انتشارات اسلامیة، ۱۳۸۴ش.
- ۳۱- منصوری لاریجانی، اسماعیل، ساحت ربوبی، تهران، آیه، ۱۳۸۰ش.