

ORIGINAL ARTICLE

Examining the basics of the embodiment of deeds from the point of view of Seyyed Haider Amoli

Mahdi Safaei Asl

Assistant Professor, University of Tehran, Farabi School, Qom, Iran.

Correspondence:
Mahdi Safaei Asl
Email: safaei.a@ut.ac.ir

Received: 03 May 2024
Accepted: 09 Sep 2024

How to cite

Safaei Asl, M. (2024). Examining the basics of the embodiment of deeds from the point of view of Seyyed Haider Amoli. SADRĀ'Ī WISDOM, 13(1), 89-98.
(DOI:[10.30473/pms.2024.71207.2081](https://doi.org/10.30473/pms.2024.71207.2081))

ABSTRACT

The formative relationship between our deeds and punishment, or the embodiment of deeds, is one of the most important issues of resurrection that has been considered in the works of Seyyed Haydar Amoli. The following article with a descriptive-analytical method aims to answer the question that what mystical foundations are effective in understanding the relationship between deeds and punishment? In this regard, the ontological, epistemological and anthropological foundations of Seyyed Haydar Amoli have been examined and the influence of topics such as visible world and invisible world, renewal of likes, Purgatory world and imagination, human nature, creative dominate and "Hemaat" in the embodiment of deeds have been explained. Based on the aforementioned principles, Amelie believes that nothing is lost in this world and it has simply gone from the outer world to the inner world and may appear again. Thus human actions and beliefs are embodied in other worlds, and the secondary nature of man is created by him, so that his fixed nature is the guarantee of the sameness of man in this world and the hereafter.

KEYWORDS

the embodiment of deeds, Seyyed Haider Amoli, renewal of likes, perfect human being and creativity of soul.



دوفصلنامه حکمت صدرایی

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ (۹۸-۸۹)

DOI: 10.30473/pms.2024.71207.2081

«مقاله پژوهشی»

بررسی مبانی تجسم عمل از دیدگاه سیدحیدر آملی

مهدی صفائی اصل

استادیار دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، قم، ایران.

چکیده

رابطه تکوینی بین عمل و جزاء یا همان تجسم اعمال یکی از کلیدی‌ترین مسائل معاد است که در آثار سیدحیدر آملی مورد توجه قرار گرفته است. مقاله پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ به این سوال است که چه مبانی عرفانی در برداشت رابطه تکوینی بین عمل و جزاء موثر است؟ در این رابطه مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی سیدحیدر آملی بررسی شده و تاثیر مباحثی مانند ظهور و بطون عالم، تجدد امثال، مثال منفصل و متصل، ماهیت انسان و تصرف خلاقانه در تجسم اعمال تبیین شده است. با توجه به مبانی وجودشناختی سیدحیدر در این عالم چیزی از بین نمی‌رود و صرفاً از موطن ظاهر به باطن عالم رفته و ممکن است دوباره ظاهر شود و بر اساس تجدد امثال، اعمال انسان در این دنیا از بین نمی‌رود بلکه در آخرت به صورت دیگری جلوه می‌کند. در حوزه مبانی معرفت‌شناختی نیز با اعتقاد به بقاء قوه خیال بعد از مرگ و درک لذات و آلام اخروی، راهی برای ساخت و ایجاد بدن اخروی ترسیم می‌کند. در نهایت با در نظر گرفتن مبانی انسان‌شناختی، سید معتقد به وحدت هویت انسان در عالم دنیا، برزخ و آخرت است، به طوری که بدن اخروی یکی از شئون روح بوده و سبب تجسم ملکات روح می‌گردد، به طوری که اعمال و اعتقادات انسان در عوالم اخروی تجسم یافته و ماهیت ثانوی و اخروی انسان به دست وی ساخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی

تجسم اعمال، سیدحیدر آملی، تجدد امثال، انسان کامل و خلاقیت نفس.

نویسنده مسئول:

مهدی صفائی اصل

ایمانامه: safaei.a@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹

استناد به این مقاله:

صفائی اصل، مهدی (۱۴۰۳). بررسی مبانی تجسم عمل از دیدگاه سیدحیدر آملی. دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۱۳(۱)، ۸۹-۹۸. (DOI: 10.30473/pms.2024.71207.2081)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۳. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

۱- مقدمه

جزای اخروی عمل از جمله مسائلی است که اغلب دانشمندان خداباور درباره آن بحث و گفتگو کرده‌اند و هر کس براساس میزان شناخت خود از دین و مبانی عقلی به این مسائل پاسخ داده است. یکی از بهترین پاسخ‌های مطرح‌شده به رابطه تکوینی عمل و جزا اختصاص دارد که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. رابطه تکوینی عمل و جزاء یا همان تجسم اعمال به معنای ظهور حقیقت اعمال و اعتقادات انسان بعد از مرگ است؛ به نحوی که ثواب و عقاب انسان در آخرت، همان حقیقت اعمال و اعتقادات او در دنیا است که در آخرت به اشکال مختلف ظهور می‌کند. به تعبیر بهتر جزای اخروی عین اعمال و اعتقادات انسان است که بعد از مرگ به او بازگردانده می‌شود و تبیین دقیقی از عدل الهی درباره جزای اخروی انسان است.

تجسم اعمال قبل از اینکه در آثار دانشمندان مسلمان ظهور پیدا کند، در قرآن (ر.ک: آل عمران: ۳۰؛ زلزال: ۸-۷؛ کهف: ۴۹) مورد اشاره قرار گرفته است. قبل از اینکه این دیدگاه در فلسفه اسلامی خصوصاً حکمت متعالیه به رشد و اعتلای خود برسد، عرفا در کتب خود به آن پرداخته‌اند، ایشان اتفاق دارند که حشر انسان براساس اعتقادات و اعمال او صورت می‌گیرد و این جریان براساس اسمائی انجام می‌گیرد که مقتضی مرگ و زندگی یا ظهور و بازگشت به نشئه اخروی است. (آملی، ۱۳۹۴: ۱۵۱۱/۳) به همین دلیل سیدحیدر معتقد است هر انسانی در برزخ در گروهی کارهایی است که در دنیا انجام داده و حقیقتاً در صور اعمال خویش محبوس است. (آملی، ۱۳۹۴: ۹۹۲/۲)

سیدحیدر نیز با استناد به آیاتی مانند آیه ۸۳ سوره یاسین و آیه ۲۱ سوره حجر معتقد است همان‌طور که عالم و قرآن دارای ملکوت و باطن است، هریک از موجودات عالم نیز دارای ملکوت و حقیقتی باطنی هستند. البته مشاهده این باطن و ملکوت عالم صرفاً توسط اولیای الهی و مقربین درگاه حق قابل مشاهده است و به همین دلیل خداوند متعال درباره حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ) (انعام: ۷۵) بر این اساس، حضرت ابراهیم علیه السلام ملکوت عالم را در همین دنیا مشاهده کرد. سید از این آیه برای تبیین تجسم اعمال استفاده کرده است و آیه ۱۲ سوره حجرات و آیه ۱۰ سوره نساء که غیبت را به مثابه خوردن گوشت برادر مرده یا خوردن اموال یتیم را به منزله خوردن آتش می‌انگارد، حاکی از

ملکوت داشتن عالم می‌داند. (آملی، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۲) وی به صراحت بین صوری که انسان در عالم برزخ مشاهده می‌کند و از آنها متأثر می‌شود و صور اعمال و نتایج کارهای انسان در دنیا این‌همانی قائل است و آیه ۳۱ سوره محمد را شاهد این معنا می‌داند که احوالات پس از مرگ مبتنی بر افعال دنیوی انسان است. (آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۰۷/۲)

مقاله پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی درصدد پاسخ به این سوال است که چه مبانی عرفانی در برداشت رابطه تکوینی بین عمل و جزاء موثر است؟ در این رابطه مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی از نظر سیدحیدر آملی مورد بررسی قرار گرفته است.

۱-۱. پیشینه بحث

با وجود اهمیت این بحث در عرفان اسلامی، تحقیق جامعی درباره مبانی تجسم عمل در آثار سیدحیدر آملی انجام نشده است. البته در بین مقالاتی که در حوزه تجسم اعمال نوشته شده است، بعضی به‌طور ضمنی به موضوع مورد پژوهش حاضر اشاره کرده‌اند. مهم‌ترین پژوهش صورت گرفته مقاله «بررسی تطبیقی تحلیلی نظریه تجسم اعمال با تکیه بر دیدگاه سیدحیدر آملی و ملاهادی سبزواری» نوشته احمد ولایتی یزدی منش و محمدعلی وطن‌دوست است که به بررسی تجسم عمل در دیدگاه سیدحیدر پرداخته ولی صرفاً به بررسی اتحاد عقل و عاقل و معقول و وحدت شخصی وجود و تطابق عوالم پرداخته است، درحالی‌که مقاله حاضر به بررسی ابعاد وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی مساله و در ذیل این عناوین به مباحث ظهور و بطون، تجدد امثال، مثال، منفصل و متصل، معرفت و شناخت، اهمیت انسان، انسان کامل، تصرف و خلاقیت انسان کامل در آثار سیدحیدر همت گماشته است. مقاله دیگری نیز تحت عنوان «تجسم اعمال و ملکات نفس از نگاه عرفا» نوشته اکبر اسد علیزاده، مجله عرفان اسلامی، ۱۳۹۳ است. مقاله به‌صورت کلی به دیدگاه‌های عرفا در زمینه تجسم اعمال پرداخته است. دو مقاله نیز از مهدی صفائی اصل و صدرالدین طاهری با عناوین: «نقش خیال در تجسم اعمال از دیدگاه ابن عربی»، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۳۹۷ و «تأثیر مبانی وجودشناسی ابن عربی بر شکل‌گیری آموزه تجسم اعمال» مجله حکمت صدرایی، ۱۳۹۹ نوشته شده است و به مبانی عرفانی تجسم اعمال در آثار ابن عربی پرداخته و اشاره‌ای به نظرات سیدحیدر آملی نشده است.

عبارت دیگر تکامل یا تنازلی که با علم و عمل در نفس و جان انسان شکل گرفته است، در ظرف آخرت و قیامت ظهور می‌کند. بنابراین هر عملی که انسان در موطن ظاهر یا همان دنیا انجام می‌دهد، در موطن باطن حفظ می‌گردد و با تحول مواطن و تبدیل ظاهر به باطن، همان عمل در آخرت به انسان برگردانده می‌شود و اعمال او تجسم پیدا می‌کنند.

سید معتقد است همان‌طور که عالم هستی ظاهر و باطنی دارد، انسان نیز دارای ظاهر و باطن است و منظور از باطن انسان، ملکوت او در قوس صعود نیست بلکه باطنی است که هم‌اکنون و بالفعل موجود است (آملی، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۲)؛ به عبارت دیگر لازم نیست برای مشاهده باطن انسان، منتظر ورود به عالم برزخ و قیامت شد بلکه در همین دنیا نیز انسان با اعمال خود محسوس است و هرکدام از اعمال او یک باطن بالفعل دارد. بنابراین هرچیزی که در عالم حس و ظاهر است، صورت و مثالی در عالم ملکوت دارد، مانند علم که در عالم رویا و کشف به صورت آب یا شیر مشاهده می‌شود و به همین دلیل نیازمند تاویل و تفسیر است.

۲-۲. تجدد امثال

تجدد امثال به این معناست که هر تجلی از باطن به ظاهر آمده و دوباره از ظاهر به باطن برمی‌گردد به طوری که معدوم شدن اشیاء همان مخفی شدن مظاهر است و موجود شدن چیزی جز ظاهر شدن امر مخفی نیست. (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۷۷) بر مبنای تجدد امثال، خلق به معنای ایجاد چیزی از عدم نیست و چنین چیزی از نظر عقل محال است. از سوی دیگر چنین حرکتی نهایت ندارد؛ چراکه از ذات الهی نشئت گرفته است. بنابراین عالم هستی در حال حرکت است و به صورت دائمی از حالی به حال دیگر تغییر و تبدیل می‌یابد.

سیدحیدر به تبعیت از عرفا معتقد است تجلیات الهی مکرر نیستند و حق تعالی به هیچ‌وجه در یک صورت دوبار تجلی نمی‌کند (آملی، ۱۳۸۵: ۳۹۶/۱) و از سوی دیگر ظهور و بقای این مظاهر الهی به صورت نامتناهی در دنیا و آخرت جریان دارد. (آملی، ۱۳۹۴: ۷۱۶) به همین دلیل سید معتقد است هر ممکن‌الوجودی در هر لحظه‌ای خلق جدیدی دارد (آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۴) بنابراین اعمال انسان نیز جزو تجلیات الهی است که در موطن دنیا به شکلی خاص ظاهر شده و در آخرت به نحو دیگری از بطون به ظهور مراجعت می‌کند.

با توجه به تغییر و تبدیل همیشگی در عالم، آیا می‌توان یک امر ثابت برای انسان در نظر گرفت یا همان‌طور که اعمال و اعراض

همان‌طور که مشاهده شد در بین پایان‌نامه‌ها و مقالات مذکور تنها مقاله اول به تجسم عمل از نظر سیدحیدر آملی به صورت مختصر پرداخته و دیگر مقالات و پایان‌نامه‌ها به مبانی عرفانی خصوصاً ابن عربی پرداخته‌اند. بنابراین با توجه به خلاء تحلیل مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی سیدحیدر در بحث تجسم اعمال، بررسی این مبانی در مقاله‌ای مستقل ضروری می‌نماید.

۲- مبانی وجودشناختی

گرچه مهمترین مبنای وجودشناختی عرفان اسلامی بحث وحدت وجود است و این اصل در سراسر آثار عرفا نقش اساسی بازی می‌کند اما در بحث تجسم اعمال برخی فروع وحدت وجود نقش روشن‌تری در اثبات و تبیین تجسم عمل دارند و در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱-۲. ظهور و بطون

عرفا معتقدند در عالم هستی غیر از ذات حق تعالی چیز دیگری وجود ندارد، به عبارت دیگر وجود اصیل، خدای متعال است و باقی موجودات مظاهر این ذات مقدس هستند (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۴۲۰) بر همین اساس، در عالم چیزی از بین نمی‌رود و صرفاً از موطنی به موطن دیگر منتقل می‌شود؛ به تعبیر دیگر با منتقل شدن یک شیء از موطن ظاهر به موطن باطن، ما گمان می‌کنیم آن شیء از بین رفته یا معدوم شده است. سیدحیدر نیز دنیا و آخرت را مظاهر الهی می‌داند با این تفاوت که میزان ظهور این دو عالم متفاوت است و از یکی به ظهور کلی یاد می‌کند و از دیگری به ظهور جزئی. از نظر او معاد به معنای رجوع مظهر به ظاهر یا رجوع محاط به محیط است و این امر غیرمتناهی است؛ چراکه ظهور و بطون از مظاهر افعال الهی است و افعال، مظاهر صفات الهی است و صفات، مظاهر اسماء الهی است و اسماء، مظاهر ذات الهی است و ذات خداوند متعال غیرمتناهی است. (آملی، ۱۳۸۳: ۳۲۲)

سید در رساله نقدالنقود عالم ملک را ظاهر عالم ملکوت و عالم ملکوت را ظاهر عالم جبروت می‌داند و شاهد آن را آیه شریفه: (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ) (سجده: ۵) معرفی می‌کند و غیب و شهادت را تعبیر دیگری از ظهور و بطون برمی‌شمرد. (آملی، ۱۳۶۴: ۷۶) همان‌طور که جایگاه ظهور و بطون متفاوت است، حکم آنها نیز تفاوت دارد و هرچیزی که از یک موطن به موطن دیگر وارد شود، احکام متمایزی خواهد داشت؛ به

که در ذهن و نفس انسان تحقق پیدا کند، یک صورت مثالی در این عالم وجود دارد که مطابق با آن معنای ذهنی است. وی معراج و شهود انبیاء الهی را از طریق همین تطابق مثال متصل و منفصل قابل توجیه می‌داند. (آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۰۳/۲) به همین دلیل است که انسان در خواب و بعد از مرگ، اعراض را به صورت اموری قائم به نفس مشاهده می‌کند و آنها را مخاطب خود قرار می‌دهد و در جسمانیت آنها هیچ شکی ندارد. احادیثی که حاکی از وزن کردن اعمال یا مشاهده مرگ به صورت گوسفند است به همین خاصیت عالم برزخ برمی‌گردد. (آملی، ۱۳۸۵: ۴۷۱/۳)

۳- مبانی معرفت‌شناختی

در حقیقت جنبه معرفتی انسان است که در وصول او به حقایق هستی و درک باطن امور نقش اصلی را بازی می‌کند؛ به همین دلیل کشف و شهود در عرفان اسلامی بسیار اهمیت دارد. یکی از مهمترین مبانی معرفت‌شناختی که سیدحیدر تاکید ویژه‌ای روی آن دارد، خیال متصل یا قوای خیال انسان است که وسیله درک عالم مثال منفصل است و در همین عالم صور اعمال مشاهده می‌شود. این امر آنقدر اهمیت دارد که برخی عرفا معتقدند هر کس جایگاه و مقام خیال را درک نکند، هیچ‌گونه شناخت و معرفتی برای او حاصل نشده است. (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱۳/۲) نکته‌ای که تفاوت عرفا با فلاسفه مشائی را کاملاً روشن می‌کند، این است که مشائین معتقد بودند قوه خیال انسان جزو قوای مادی بوده و پس از مرگ از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۳۳) ولی عارفانی مانند سیدحیدر آملی معتقد به حضور قوه خیال بعد از مرگ هستند و به همین دلیل از مشاهده صور خیالی در برزخ و آخرت صحبت کرده‌اند، هرچند دلایل اثبات این دیدگاه را مانند ملاصدرا تبیین نکرده‌اند. در ادامه به مبانی معرفت‌شناختی سیدحیدر پرداخته می‌شود:

۳-۱. علم و معرفت

سیدحیدر معرفت را یک حقیقت واحد می‌انگارد که سه مرتبه دارد: شریعت، طریقت و حقیقت. حد ابتدائی شریعت، حدوسط طریقت و حدنهایی حقیقت است. (آملی، ۱۳۸۳: ۵۷) این مراتب به صورت تشکیکی و در طول یکدیگر قرار دارند، به نحوی که مرتبه بالاتر

او در حال تغییر و تبدیل‌اند، ذات و هویت او نیز تغییر می‌کند؟ عرفا در پاسخ به این سوال جواهر را دارای نحوی ثبات می‌دانند که باعث ثبات صور گوناگون می‌شود. سیدحیدر با استناد به آیات: قمر: ۲۰؛ بقره: ۱۱۵ و قصص: ۸۸ معتقد است ملاک ثبات، جوهر منبسط و صور گوناگون مصداق تجدد امثال است. (آملی، ۱۳۸۵: ۷۰/۲) بنابراین اگر انسان صورتی عارض و جوهری ثابت داشته باشد و صورت او در آخرت به موجود دیگری تبدیل شود، جوهر ثابت او تغییری نمی‌کند و حتی اگر صور عارضی او فانی شود، هویت جوهری او باقی خواهد ماند. بقاء هویت جوهری انسان نیز ضامن این‌همانی و وحدت او در دنیا و آخرت است. بدین ترتیب تغییر و تبدیل در کل عالم جاری است ولی این تغییر سراسری سبب تغییر ماهوی انسان نمی‌شود، به تعبیر دیگر در عالم یک جهت ثبات و یک جهت تغییر وجود دارد تا سبب ثبات ماهوی اشیاء از جمله انسان‌ها شود. از سوی دیگر تغییرات انسان در آخرت وابسته به اعمال و افکار او در دنیا است، پس منظور از تغییر و تحول او در آخرت ظهور اعمال و اعتقادات او در ظاهر وی و مشاهده اعمال است.

۲-۳. مثال منفصل

سیدحیدر مثال یا خیال را به مطلق و مقید یا منفصل و متصل تقسیم می‌کند و منظور او از مثال مطلق، عالم کبیر یا همان عالمی است که بین دنیا و آخرت قرار دارد و گاهی نیز تعبیر دینی آن یعنی "برزخ" را برای این عالم استفاده می‌کند. از نظر او این عالم آنقدر وسیع است که طول و عرض آن برای ما معلوم نیست تا جایی که نسبت عالم دنیا به عالم مثال مانند حلقه‌ای در بیابانی بی‌انتهاست. (آملی، ۱۳۹۴: ۹۹۵/۲) این عالم واسطه بین مجرد بحت و جسمانیت محض است و به همین دلیل جوهری روحانی است که برخی خواص ماده مانند مقدار را داراست. (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷) همین عامل باعث می‌شود عالم خیال یا مثال، حالتی برزخی داشته و سبب تلطیف عالم ماده یا تجسم عالم معنوی بشود، خاصیتی که باطن عمل که امری معنوی است را به صورت‌هایی زیبا یا زشت در عالم خیال تجسم می‌بخشد.

سیدحیدر معتقد است رابطه بین دو عالم، چنین است که هرچه در عالم دنیا موجود شود، در عالم مثال هم موجود خواهد بود و عکس این قاعده صحیح نیست. (آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۰۵/۲) هر معنایی

مثال منفصل موجود است که در غیر این صورت نمی‌توان تطابق عوالم را پذیرفت. (آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۰۵/۲)

۱. از نظر سید خیال متصل نور خود را از عالم مثال منفصل دریافت می‌کند مانند رودهایی که متصل به دریا هستند یا پنجره‌هایی که نور خورشید را به داخل خانه راه می‌دهند. بدین ترتیب هر موجودی که در عالم ملک وجود دارد به نحوی قوی‌تر در عالم

او نمی‌داند. (آملی، ۱۳۸۵: ۳۸۹/۱) با ظهور این معنا در انسان نیز می‌توان اتحاد او با اعتقادات و افکارش را نتیجه گرفت و با توجه به اینکه انسان حقیقت واحدی است که در مراتب مختلف عالم حضور دارد، عقاید او نیز در عوالم مختلف، شکل و شمایل گوناگونی به خود می‌گیرد.

۳-۲. مثال متصل

منظور از مثال یا خیال متصل قوای نفسانی است که مطابق با عالم خیال منفصل است و وسعتی همتای گسترده‌ی عالم خیال دارد تا جایی که تصور عدم محض و امور غیرممکن در این قوا ممکن است و نفس توسط این قوا می‌تواند امور معدوم را موجود کند یا امور وجودی را معدوم فرض کند. سید روایت نبوی "أعبد الله كأنك تراه" را از همین باب می‌داند. (آملی، ۱۳۸۵: ۴۷۶/۳) در حقیقت قوه خیال بین محسوسات و معقولات ارتباط ایجاد کرده و گاهی موجودات مادی را تبدیل به صور مثالی و زمانی نیز معانی عقلی را مبدل به امور محسوس می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۳۰۶/۱) صور مثالی از نظر آملی از درجه اعتبار بالایی برخوردار است تا جایی که وی معتقد است خیال همانند حس، خطاناپذیر است؛ به عبارت دیگر خیال در درک، خطا نمی‌کند ولی زمانی که نفس، حکم خیال را به غیر آن می‌دهد، خطا صورت می‌گیرد، بنابراین خیال فاسد وجود ندارد و هر خیالی صحیح است. (آملی، ۱۳۸۵: ۴۸۰/۳)

با توجه به رابطه عالم مثال منفصل و قوه مثال متصل، سالک زمانی که از خیال مقید عبور کند، سیرش به عالم مثال می‌رسد و حقیقت امور برایش مشخص می‌شود؛ زیرا هرچه در عالم مثال وجود دارد با صور عقلی که در لوح محفوظ وجود دارد مطابق است. از اینجاست که انسان به عین ثابت خود علم پیدا می‌کند و احوالات عین ثابت خویش را مشاهده می‌کند و در حقیقت از معانی ذهنی به صور حقیقی قابل مشاهده منتقل می‌شود. سیدحیدر اخبار معصومین از آینده مانند روایات آخرالزمان و ظهور حضرت حجت علیه‌السلام یا پیشگویی حمله مغول را از همین مقوله می‌داند. (آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۰۶/۲) بنابراین مشاهده باطن امور به صورت‌های زشت و زیبا در این دنیا حاکی از ظهور این صور در برزخ و آخرت است^۱ و به همین دلیل سید معتقد است هرچیزی که انسان بعد از مرگ و در عالم برزخ درک می‌کند، نوعی ادراک حقیقی و واقعیت صور

واجد کمالات مرتبه مادون خود است. آملی با توجه به همین تثلیث، یقین را به سه قسم: علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین تقسیم می‌کند. علم الیقین براساس برهان بوده و به حکمای الهی اختصاص دارد و اولین قدم برای ورود به علوم حقیقی الهی است. عین الیقین نوعی علم حقیقی و ارثی است که از انبیاء به تابعین آنها می‌رسد. این نوع یقین مقدمه شهود و فناء فی الله است. حق الیقین نیز مخصوص انبیاء، اولیاء و عرفاست که هرچیزی را آنگونه که هست به واسطه کشف و شهود درک کرده‌اند. (آملی، ۱۴۲۶: ۶۰۴-۶۰۶) در حقیقت مرتبه سوم یقین که مستند به آیه شریفه (كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ) (تکواثر: ۷-۵) است، حاکی از مشاهده باطن عمل در همین دنیا است که البته مبتنی بر تطابق عوالم است. وی در جای دیگر با استناد به روایت دیدار رسول اکرم صلی الله علیه و آله و حارثه، مشاهده اهل بهشت و جهنم و عرش الهی را در همین دنیا میسر و حاکی از عین الیقین می‌داند. به نظر سیدحیدر ایمان حارثه به غیب همان شریعت است و کشف و وجدان بهشت و جهنم و عرش، حقیقت و در نهایت زهد و شبزنده‌داری او طریقت است. (آملی، ۱۴۲۶: ۳۴۵) بنابراین شریعت، طریقت و حقیقت همگی مراتب یک واقعیت هستند و اگر در این دنیا انسان عملی انجام می‌دهد، همان‌طور که مطابق با شریعت و طریقت است، ظاهری دارد و از آنجایی که مطابق با حقیقت است، باطنی دارد.

یکی از اقسام علم از نظر سیدحیدر کشف و شهود است. کشف از نظر لغوی به معنای برداشتن حجاب است و از نظر اصطلاحی نیز اطلاع یافتن از معانی غیبی و امور حقیقی است. وی همانند دیگر عرفا، کشف را به صوری و معنوی تقسیم می‌کند و منظور او از کشف صوری، شهوداتی است که در عالم مثال از طریق حواس پنجگانه برای انسان حاصل می‌شود. کشف صوری گاهی از طریق مشاهده صور ارواح تجسد یافته و ارواح روحانی است و گاهی از راه شنیدن صداهایی مانند زنگ قافله یا صدای زنبور است. (آملی، ۱۴۲۶: ۴۶۲)

مبحث دیگری که به تبیین تجسم عمل از نظر سیدحیدر کمک می‌کند، بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول است. از نظر او این بحث مبتنی بر اتحاد فاعل و قابل است و از همین طریق سعی می‌کند وحدت وجود را ثابت کند و عالم را چیزی جز حق تعالی و ظهورات

۱. سیدحیدر در ترتیب عوالم هستی، مرتبه‌ای را به صورت‌هایی که از اعمال و اعتقادات انسان خلق شده است، اختصاص می‌دهد. (آملی، ۱۳۸۵: ۳۶/۲) این مقام همان جایگاهی است که باطن اعمال انسان تجسم یافته و در برزخ صعودی توسط عرفا مشاهده می‌شود.

می‌کند، اعضاء و جوارح بدن شروع به لرزش کرده و مضطرب می‌شوند. (آملی، ۱۳۸۳: ۵۵۱) سیدحیدر مانند دیگر عرفا رابطه روح و بدن را به رابطه خدا و عالم تشبیه می‌کند (آملی، ۱۳۹۴: ۱۴۰/۱/۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹) بنابراین همان‌طور که عالم هستی مظهر خدای متعال است، بدن نیز مظهري از مظاهر روح است. بدین ترتیب بدن اخروی نیز یکی از شئون روح بوده و هر ملکه‌ای که در نفس و روح انسان حاصل شود، در بدن اخروی ظهور پیدا کرده و سبب تجسم عمل انسان می‌شود.

۴-۲. انسان کامل

عرفان اسلامی حول دو محور اساسی بحث می‌کند؛ توحید و موحد که انسان کامل مصداق بارز موحد است (آملی، ۱۳۸۳: ۲۸) اصطلاح انسان کامل نخستین بار توسط ابن‌عربی به کار رفت (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۵۰/۱؛ همو، بی‌تا: ۱۶۳/۱) پس از شیخ نیز شارحان و شاگردان او به تکمیل این مسأله عرفانی همت گماشتند. در ادامه به ویژگی‌هایی از انسان کامل پرداخته می‌شود که در اثبات تجسم اعمال دخیل است.

۴-۲-۱. رابطه انسان کامل با جهان

سیدحیدر منزلت انسان کامل نسبت به جهان را شبیه جایگاه روح به بدن می‌داند (آملی، ۱۳۹۴: ۱۴۰/۱/۳) بنابر تعبیر فوق، بین انسان کامل و عالم هستی نوعی وحدت و یگانگی وجود دارد که حاکی از تسلط انسان کامل بر جهان است؛ همانند تسلطی که نفس بر قوای خویش دارد. به دلیل شباهت مذکور، سید مانند دیگر عرفا برای انسان از اصطلاح «عالم صغیر» و برای جهان از تعبیر «عالم کبیر» استفاده می‌کند (آملی، ۱۳۹۴: ۱۱۷۲/۲) این تشبیه از تاثیر و تاجر انسان و جهان حکایت می‌کند تا جایی که خداوند متعال او را هدف اصلی خلقت عالم قرار داده است. از سوی دیگر نفس با استفاده از قوای باطنی قادر به خلق صور است و همین نقش را انسان کامل در عالم دارد؛ به طوری که قادر به خلق اشیاء عینی در عالم واقع است.

او در جای دیگر با استناد به کلام محی‌الدین بن عربی عالم هستی را قائم به حقیقت انسان کامل دانسته و معتقد است گردش افلاک به واسطه انسان کامل است. (آملی، ۱۴۲۶: ۱۰)

است، مانند عذاب قوم فرعون که صبح و شام آتش بر آنها عرضه می‌شود^۱. (آملی، ۱۳۹۴: ۹۹۲/۲) همچنین با توجه به بقاء قوه خیال پس از مرگ و همراهی آن با نفس انسان، این قوا با خلاقیت خود به ساخت بدن برزخی براساس اعمال و اعتقادات پرداخته و از طرف دیگر ادراک لذت و الم اخروی نیز به عهده همین قواست. بر همین اساس، آملی معتقد است هر انسانی در برزخ در گرو کارهایی است که در دنیا انجام داده و حقیقتاً در صور اعمال خویش محبوس است. (آملی، ۱۳۹۴: ۹۹۲/۲)

۴. مبانی انسان‌شناختی

مباحث انسان‌شناختی مهمترین مسائل عرفانی بعد از توحید است و عرفا کتاب‌های متعددی در این زمینه نگاشته‌اند. از طرف دیگر ظرفیت‌های وجودی انسان در تجسم اعمال و اعتقادات سبب می‌شود تا بخش مستقلی به این مباحث اختصاص داده شود. به این منظور ابتدا ظرفیت وجودی انسان و ماهیت او مورد بررسی قرار گرفته و سپس به مباحث انسان کامل پرداخته شده است.

۴-۱. ماهیت انسان

از نظر سیدحیدر حقیقت انسان نفس و روحی است که خدای متعال در او دمیده و دائم در حال تدبیر اوست و انسان منهای روح الهی دیگر انسان نیست (آملی، ۱۳۹۴: ۱۴۱۲/۳) و همین امر باعث شرافت انسان بر دیگر موجودات شده است (آملی، ۱۳۹۴: ۱۵۵۲/۳) با توجه به اینکه حقیقت انسان به روح مدبر اوست، در عوالم دیگر نیز همین روح الهی مدبر انسان است و اختصاصی به این دنیا ندارد؛ زیرا از نظر عرفا عالم هستی یک مجموعه‌ایست که نیمی از آن دنیا و نیمه دیگر آخرت است و البته بین آندو برزخ قرار دارد (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۲۴)، بر این اساس، هویت انسان در تمام عوالم هستی یکی خواهد بود. هویت واحد انسان در عوالم سه‌گانه نقش مهمی در اثبات تجسم اعمال عرفانی دارد؛ زیرا از سویی با اعتقاد به تجدد امثال، عالم در یک تغییر همیشگی است و وجود یک امر ثابت برای حفظ هویت واحد انسان لازم است، هویت واحدی که محل ظهور اعتقادات و اعمال تجسم یافته در برزخ و قیامت باشد.

روح و بدن علاقه شدیدی دارند؛ به طوری که این ارتباط وثیق سبب صعود الهیات بدنی به روح و نزول الهیات روحانی به بدن می‌شود. از همین رو وقتی روح، عظمت و جلال الهی را مشاهده

۱. فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور، إنما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن، وبنورها وهو إدراك حقيقي (آملی، ۱۳۸۵: ۴۸۰/۳)

۴-۲-۲. تصرف انسان کامل در عالم

همان سرینانی که حق تعالی در بین موجودات دارد، انسان کامل نیز به همان نحو در موجودات جاری و ساری است. (آملی، ۱۳۸۵: ۲۶۵/۲) وی برای اثبات تصرف انسان کامل به قیاس اولویت متوسل می‌شود، به طوری که ملائک و جنیان به هر شکلی که اراده کنند، درمی‌آیند و از آنجایی که ملائک بر انسان کامل سجده کرده‌اند، انسان کامل افضل از آنها بوده و بر چنین تصرفی اولویت دارد. (آملی، ۱۳۸۳: ۵۰۸-۵۰۵) بنابراین ولایت همان تصرف در خلق است به واسطه حق تعالی (آملی، ۱۳۸۵: ۳۷۶/۲) چراکه انسان خلیفه خداوند است و تصرفات او در ملک و ملکوت را تنفیذ کرده و تمام خلق را مسخر او قرار داده است. (آملی، ۱۳۸۵: ۶۳/۶) تصرفات انسان با دو اسم از اسماء الهی شکل می‌گیرد؛ یا به واسطه اسم مبداء و ظاهر است و یا به سبب اسم باطن و معاد. (آملی، ۱۳۹۴: ۹۱۹/۲)

از نظر عرفا انسان کامل با دست خدایی این تصرفات را انجام می‌دهد، محی‌الدین ابن بیان را با روایتی که حاکی از اعطای مقام "کن" به انسان است، تأیید می‌کند. بنابراین همان‌طور که اگر خداوند متعال به چیزی بگوید "باش" آن شیء موجود می‌شود، انسان نیز در بهشت قادر به تصرف خلقی خواهد بود. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۹۵/۳) بر این اساس تصرف و خلاقیت انسان در دو نشئه دنیا و آخرت ثابت می‌شود با این تفاوت که انسان کامل در همین دنیا تصرف خلاقانه می‌کند و بهشتیان در آخرت قادر به چنین تصرفی خواهند بود. تصرف خلاقانه محمل مناسبی برای توجیه تجسم اعمال در عوالم اخروی است.

خلافت انسان کامل نیز حاکی از تصرف خلاقانه او در عالم هستی است. سیدحیدر رسیدن به خلافت الهی را مقامی برتر از فناء فی الله و درک وحدت وجود می‌داند.^۱ (آملی، ۱۳۸۳: ۳۰) از آنجایی که خداوند در حجاب است، انسان کامل را خلیفه خود در جهان قرار داده و موجودات عالم را مسخر او قرار داده است. (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۰/۳) خلافت انسان با خلاقیت او رابطه تنگاتنگی دارد؛ زیرا خلافت گاهی مستلزم امر تکوینی و گاهی نیز امور قراردادی را شامل می‌شود. خلافت تکوینی که همان خلاقیت انسان است، گاهی در موطن نفس انسان سبب پیدایش صورت‌های ذهنی می‌شود و زمانی نیز فراتر رفته و باعث پیدایش اموری در عالم خارج

می‌شود. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۷-۸) خلق صورت‌های زشت و زیبا توسط تصرف خلاقانه انسان چیزی جز اثبات تجسم اعمال در عالم خارج نیست.

۴-۲-۳. همت

منظور از همت قدرتی است که عارف به واسطه آن صور خیالی را در عالم خارج خلق می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۱)، حضور ابدال در اماکن مختلف در زمان واحد یا تبدیل آنها از صورتی به صورت دیگر نیز از همین قبیل است. (آملی، ۱۳۸۵: ۹۹/۴) از نظر سیدحیدر عالم آخرت براساس دنیا ساخته شده است و اهل بهشت هر لذتی را از ذهن خود بگذرانند، بلافاصله در مقابل آنها حاضر می‌شود و اهل آتش نیز هرگاه امر مخوفی را تصور کنند، داخل در آن عذاب قرار می‌گیرند. (آملی، ۱۳۹۴: ۱۶۲/۱) در حقیقت همت به قدرت خلاق انسان برمی‌گردد و این وصف به دلیل شباهت انسان به خالق خویش است. قدرتی که در این دنیا مختص اوحدی از انسان‌هاست ولی در آخرت عمومی شده و منشأ خلق خارجی می‌شود و افراد بر اساس شاکله و سریرت خویش صور زیبا یا موحش را خلق می‌کنند.

۵- نتیجه‌گیری

ترسیم آموزه تجسم اعمال در هندسه عرفانی سیدحیدر آملی مستلزم نگاهی همه‌جانبه به ابعاد وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی او در مباحث معاد است. ارتباط و تاثیرگذاری این مبانی بر یکدیگر سبب شکل‌گیری یک مجموعه فکری منسجم در بحث تجسم اعمال می‌شود.

در مباحث وجودشناختی سیدحیدر سه مبنای ظهور و بطون عالم، تجدد امثال و عالم مثال نقش اساسی در تبیین تجسم عمل دارند. براساس مبنای ظاهر و باطن داشتن عالم هستی، چیزی از بین نمی‌رود و آنچه ما معدوم می‌پنداریم، در حقیقت از موطن ظاهر به موطن باطن رجعت کرده است و ممکن است در زمانی دیگر دوباره ظاهر شود. بر این اساس، اعمال انسان که به ظاهر از بین رفته است، به باطن رجوع کرده و در آخرت همین باطن به ظاهر او تبدیل شده و اعمالش تجسم می‌یابند؛ به تعبیر دیگر انسان در همین دنیا با اعمال خود محشور است و باطن اعمال و اعتقادات انسان بالفعل در او حاضر است و صرفاً در آخرت ظاهر می‌گردد. از سوی

۱. الهدف الأعلى و نهاية الكمال للإنسان الوصول إلى مقام الوحدة الصرفة و أمأ الوصول إلى مقام الخلافة الإلهية فهو المقام العالي و الهدف المتعالي.

او علم‌الیقین را نیز طوری معنا می‌کند که براساس تطابق عوالم، حاکی از مشاهده باطن عمل در همین دنیا است. اتحاد عاقل و معقول نیز از سوی دیگر اتحاد انسان با اعتقادات و افکارش را نشان می‌دهد؛ به تعبیر دیگر انسان حقیقت واحدی است که در مراتب عالم حضور دارد و در هر عالم و نشئه‌ای شکل مخصوص به آن عالم را دارد.

در نهایت براساس انسان‌شناسی عرفانی، تدبیر نفس انسان اختصاصی به این دنیا نداشته و همان‌طور که بدن دنیوی را تدبیر می‌کند در عوالم اخروی نیز تدبیر بدن برزخی یا آخرتی به عهده اوست و از آنجایی که انسان خلیفه خداست، هرگونه تصرفی در عالم برای او مجاز شمرده شده است، تصرفی که برخاسته از تسلط ویژه انسان در عالم است. براساس همین تصرف خلاقانه اهل بهشت قادر به خلق انواع مشتهیات و لذات اخروی هستند و از سوی دیگر چون این قدرت در ذات انسان نهادینه شده است، اهل جهنم نیز از هرچه هراس داشته باشند، همان برای آنها توسط نفس خلق می‌شود.

بنابراین سیدحیدر در قدم اول امکان تجسم عمل را با توجه به مبانی وجودشناسی عرفانی ثابت می‌کند و در مرحله بعد این امکان را با توجه به مبانی انسان‌شناسی تحقق می‌بخشد. او برای اینکه نشان دهد این تصرف خلاقانه در ذات انسان نهادینه شده است، به بحث "همت" در اولیای الهی تمسک می‌کند و معتقد است برخی انسان‌ها همان‌طور که بهشتیان قادر به خلق مشتهیات نفسانی خویش هستند، انسان کامل نیز در این دنیا قادر به خلق صور خیالی خویش در عالم خارج است.

دیگر بر مبنای تجدد امثال، عالم در حرکت دائمی است و اعمال و اعتقاداتی که در دنیا به صورتی خاص تجلی کرده‌اند، در آخرت به صورت دیگری تجلی می‌کنند و انسان در نشأت مختلف به صور گوناگونی تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که سیدحیدر انسان را ساخته و پرداخته علم و عمل خود می‌داند و بر این اساس معتقد است انسان قادر به کسب ماهیت جدیدی برای نفس خویش خواهد بود. (آملی، ۱۳۸۵: ۳۷/۱) به تعبیر دیگر ماهیت انسان در این دنیا امر ثابتی است که انسان در کسب آن دخالتی نداشته است، اما ماهیت ثانوی و اخروی انسان به دست وی ساخته می‌شود و این ماهیت ممکن است انسانی و یا حیوانی باشد. البته علی‌رغم تغییر و تبدل دائمی عالم، ثبات هویت انسان ضامن این‌همانی انسان در دنیا و آخرت است.

مبنای دیگر که تاثیر چشمگیری در تبیین تجسم عمل دارد، عالم مثال یا خیال منفصل است؛ عالمی که برزخ بین دنیا و آخرت است و موطنی برای جسمانیت امور معنوی یا روحانی شدن امور مادی است. در همین جایگاه است که صور زشت و زیبا قابلیت تجسم پیدا می‌کنند. به همین دلیل است که بعد از مرگ اعراض را به صورت امور قائم به نفس می‌بیند و وزن کردن اعمال نیز از این قبیل است.

از حیث معرفت‌شناختی نیز مطابق عالم مثال، قوایی نیز در انسان به ودیعت گذاشته شده که رابط انسان و عالم مثال است؛ به تعبیر دیگر اطلاع از باطن امور در عالم مثال منفصل از طریق مثال متصل امکان‌پذیر است. از نظر سید ادراکات این قوا بسیار قوی و واقعی است و قادر به درک جزئیات در عوالم اخروی است.

References

- The Holy Quran
 Ibn Arabi, Muhyiddin. (1988). *Majmu'at Rasail Ibn Arabi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
 Ibn Arabi, Muhyiddin. (1946). *Fusus al-Hikam*. Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya. (In Arabic)
 Ibn Arabi, Muhyiddin. (n.d.). *Al-Futuh al-Makkiyah* (4 Volumes). Beirut: Dar al-Sadir. (In Arabic)
 Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah. (1952). *Risalat al-Nafs*. Edited by Musa Amid. Tehran: National Heritage Society Publications. (In Arabic)
 Amuli, Haydar ibn Ali. (1985). *Risalat Naqd al-Nuqud fi Ma'rifat al-Wujud*. Translated and edited by Hamid Tabibian. Tehran: Ettelaat Publications. (In Persian)

- Amuli, Haydar ibn Ali. (2004). *Anwar al-Haqiqa wa Atwar al-Tariqa wa Asrar al-Shari'a*. Commentary by Mohsen Mousavi Tabrizi. Qom: Noor Ala Noor Publications. (In Arabic)
 Amuli, Haydar ibn Ali. (2006). *Tafsir al-Muhit al-A'zam wa al-Bahr al-Khaddam fi Ta'wil Kitab Allah al-Aziz al-Muhkam*. Edited by Mohsen Mousavi Tabrizi. Qom: Noor Ala Noor Publications. (In Arabic)
 Amuli, Haydar ibn Ali. (2015). *Nas al-Nusus fi Sharh Fusus li-Muhyiuddin Ibn Arabi*. Edited by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar Publications. (In Arabic)
 Amuli, Haydar ibn Ali. (2005). *Jami' al-Asrar wa Manba' al-Anwar*. Edited by Uthman Ismail Yahya and Henry Corbin. Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation. (In Arabic)

Jili, Abd al-Karim. (1997). *Al-Insan al-Kamil*. Edited by Abu Abd al-Rahman Salah ibn Muhammad ibn Uwaydah. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. (In Arabic)

Hussaini Khamenei, Muhammad. (2002). "Creativity and Human Vicegerency in Islamic Philosophy

and Mysticism." *Kheradnameh Sadra*, number 28: p 5– (In Persian)

Qaysari, Dawud. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Seyyed Jalal Ashtiani. Tehran: Scientific and Cultural Publications Organization. (In Arabic)

