

# ماهیت و موطن صور تمثلیافته در نظریه جزای تکوینی

رضا حسینی فر<sup>۱</sup>

سمیه امینی کهریزسنگی<sup>۲</sup>

**چکیده:** اعتقاد به جزای تکوینی و تجسم اعمال به عنوان صور باطنی اعمال در دو حوزه نفس و عالم برزخ، از مسائل پذیرفته شده در میان اهل معرفت است. اما ماهیت و موطن صور تمثلیافته و چگونگی شکل گیری آن و نیز ارتباط این صور با حقیقت انسان، از منظر اهل معرفت از ابهامات موجود در این مسئله است که در این نوشتار بررسی شده است. طبق یافته های این تحقیق، اعمال و احوال نفس، افزون بر صورت ظاهری آن، در صقع نفس نیز حقیقتی می یابد و در واقع نفس، صورتهایی را در خیال متصل و به تبع آن خیال منفصل انشا می کند. اعمال اگر به مرتبه رسوخ در نفس و تبدیل شدن به ملکه نرسند، زوال پذیر هستند و در غیر این صورت، تبدیل به عرض لازم نفس و در مراتب بعدی فطرت ثانیه و صورت جوهری نفس می شوند. نکته مهم آنکه با وجود چنین تبدیل و تبدیلی، به دلیل استحاله نشدن ذات و باقی ماندن جوهره انسانی، ادارک انسانی زائل نمی شود و همین امر خلود در عذاب را با وجود تبدیل صورت جوهری قابل فهم و توجیه می سازد. این یافته ها با بهره گیری از مبانی متنوع و فراوانی از عارفان و حکیمان صدرایی به دست آمده است که از جمله می توان به مراتب طولی عوالم در قوس نزول و صعود؛ حضرت جامع بودن انسان و تناظر انسان و عالم؛ حرکت جوهری؛ تبدیل انسان از نوع به جنس در عوالم فوقانی برخی مبانی و آموزه های دیگر... اشاره کرد.

**کلیدواژه ها:** تمثلی، جزای تکوینی، خیال متصل و منفصل، قوس صعود، تناظر انسان و عالم.

---

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران. Email: rezahoseinifar@yahoo.com  
۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Amini.somaye@gmail.com

## مقدمه

نمی‌توان انکار کرد که اعتقاد به جزای قراردادی، ساده‌ترین و آسان‌فهم‌ترین برداشت از آیات جزا در قیامت است؛ اما این فهم از جزا با مشکلات کلامی مهمی از قبیل فلسفه مجازات‌های قراردادی، تنبیه مجرم، عبرت گرفتن دیگران، یا تشفی خاطر و تسلی قلب ستم‌دیده مواجه است که معتقدان به آن، از عهده حل آنها برنیامده‌اند. روشن است که هیچ‌یک از این موارد درباره مجازات اخروی مطرح نیست؛ زیرا در آخرت اساساً امکان تکرار جرم از جانب مجرم نیست و عبرت گرفتن دیگران نیز در آخرت موضوعیت ندارد؛ انگیزه تشفی و تسلی خاطر هم درباره خداوند صادق نیست؛ زیرا در خداوند عقده و حس انتقام‌جویی نیست تا بخواهد از راه عقوبت مجرم، خاطر خود را تسکین دهد. بنابراین تنها درباره حق‌الناس می‌توان پذیرفت که به اقتضای عدل الهی اگر مظلومی تنها با عذاب ظالم، تشفی و تسلی یابد، عذاب قراردادی توجیه‌پذیر است؛ اگرچه حتی در این زمینه نیز نقدهایی قابل طرح است (مطهری، ۱۳۵۷: ۲۴۰-۲۳۹؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۲۶-۲۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۹۹).

از دیگر مشکلات مجازات قراردادی می‌توان به منافات داشتن آن با صفات رحمانی و جمالی خداوند اشاره کرد، به‌ویژه با توجه به تقدم رحمت بر غضب و سعه اسمای جمالی نسبت به اسمای جلالی. از نظر فهم متعارف عرفی نیز باور این موضوع حتی برای بسیاری از مؤمنان نیز دشوار است که خداوند، بنده ضعیف و حقیرش را بابت نافرمانی‌هایی که کرده، چنین سخت و طولانی عذاب کند. به هر روی، عارفان و به پیروی از آنها، حکیمان صدرایی، با بهره‌گیری از آموزه‌ها و مبانی قویم عرفانی و نیز دقت در شمار دیگری از آیات مربوط به قیامت، جزای در قیامت را بازگشت «ظاهر به باطن» و ماجرای تکوینی دانسته‌اند و بر این بنیان، فهم و شرحی دیگر از ماجرا دارند (حیدر آملی، ۱۳۶۲: ۱۱۰ و ۱۱۱؛ ملاصدرا، ۱۹۹۸م، ج ۹: ۱۳۵). از منظر اهل معرفت، جزای الهی در حقیقت، صورت و شکل باطنی اعمال است که در دو حوزه درون یعنی روح و نفس و حوزه برون یعنی عالم آخرت ظهور و تجسم می‌یابد و از نظرگاه آنان، جزا مخلوق نفس آدمی است و امری قراردادی به شمار نمی‌آید (ملاصدرا، ۱۹۹۸م، ج ۹: ۱۳۵). اهل معرفت سخنان اندک و گاه صرفاً اشاراتی در این باره دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۵: ۱۸۵؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۹: ۲۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۷۸)، اما می‌توان با بهره‌گیری از مبانی و آموزه‌های عرفانی، شرح دقیق‌تری از ماجرای جزای تکوینی را عرضه کرد و به برخی از اشکالات و ابهامات پاسخ داد. در این نوشتار ورودی به ادله جزای تکوینی و نقد دلایل مخالفان نخواهیم داشت و با پیش‌فرض گرفتن اصل مدعا، همت خود را مصروف واکاوی نظریه جزای تکوینی، آن هم صرفاً از نظر ماهیت و نیز موطن صور تمثیل یافته خواهیم کرد.

## ۱. پیشینه نظریه تمثیل صور و رسالت این نوشتار

عارفان بسیاری به تأیید تمثیل صور و جزای اخروی تکوینی پرداخته و برخی نیز تلاش کرده‌اند تا بر اساس مبانی و آموزه‌های عرفانی به اثبات یا شرح و بسط برخی از مؤلفات نظریه تجسم اعمال و جزای تکوینی بپردازند؛ گو اینکه در میان اهل معرفت نیز اختلافاتی در این خصوص مشاهده می‌شود (ر.ک ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۹۹ و ۳۲۱ و ج ۳: ۲۳۲ و ۷۸؛ کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۹۰۰، خمینی، ۱۳۸۴: ۳۶۲ و ۴۷۱ و ۴۲۷). اهل معرفت با تأکید بر مراتب و عوالم طولی و اقتضائات مراتب و عوالم و نیز با در نظر گرفتن تناظر جهان و انسان و نسبتی که میان جسم و نفس آدمی وجود دارد، به ذکر ساختار حقیقی اعمال و پیامدهای آن پرداخته و تلاش کرده‌اند تا با پیراستن حجاب مادیات، اصل و صورت حقیقی اعمال را معرفی کنند (ابن عربی، همان).

در میان فلاسفه نیز بیش از همه صدرالمتألهین با بهره‌گیری از اندیشه‌های عارفان و استفاده از حرکت جوهری، به اثبات تأثیر اعمال بر نفس پرداخته و با توجه به صورت باطنی و ملکوتی اعمال، آن را ماندگار و قابل انتقال به عالم آخرت دانسته‌است؛ وی تجسم و تمثیل اعمال در آخرت را از این طریق اثبات کرده و چگونگی عذاب اخروی را با آن پیوند زده‌است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ب، ج ۴: ۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۹: ۲۹۶). پس از ملاصدرا، شارحان مکتب صدرایی با بسط و شرح این نظریه سهم فراوانی در تثبیت و ترویج آن داشته‌اند که از جمله آنها می‌توان به فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۹۰۰) و ملاحادی سبزواری (۱۳۷۹، ج ۹: ۲۹۵) و در میان معاصران، علامه طباطبایی (۱۳۷۴، ج ۶: ۳۷۷ و ج ۲: ۱۷۵)، مطهری (۱۳۵۷: ۲۱۹)، جوادی آملی (۱۳۶۳: ۸۸)، مصباح یزدی (۱۳۹۲: ۵۱۱)، سبحانی (۱۳۸۶، ج ۱: ۴۵۳) اشاره کرد؛ هرچند در این باره همچنان مخالفان مهمی نیز وجود دارد (خویی، ۱۹۷۴م).

البته برخی پیشینه این مسئله را حتی به زمان فیثاغورث نیز ارجاع داده‌اند (نقل از اسفراج ۹: ۲۹۶)، اما در میان متکلمان و فیلسوفان مسلمان تا پیش از ملاصدرا و شیخ بهایی، اغلب بر این عقیده بوده‌اند که جزا و عقاب انسان در آخرت، وضعی و قراردادی بوده و عوامل خارجی سبب این عقاب است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۹: ۹۵؛ طبرسی (۱)، ۱۳۷۲، ذیل آیه ۳ آل عمران).

اما در میان پژوهشگران معاصر نیز مسئله جزای تکوینی و تجسم اعمال، از جمله مباحث مورد توجه مسئله معاد بوده‌است و برخی از پژوهشگران عرفان و فلسفه صدرایی تلاش کرده‌اند تا ضمن واکاوی ابعادی از این مسئله، پاسخگوی ابهامات، اشکالات و پرسش‌های آن باشند و با استناد به آیات و روایات و ذکر دیدگاه‌های موافق و مخالف، تقریر صحیحی از این مسئله را ارائه دهند که از آن جمله برخی به دنبال بررسی انحصار جزای اخروی در تجسم اعمال بوده‌اند (کاظم استادی، ۱۳۹۲) یا با پیوند این مسئله با هویت انسان (بلانیان، ۱۳۹۳) و جمع بین آیات به



تبیین جزای اخروی پرداخته‌اند (عموسلطانی، ۱۳۹۵) و یا با استناد به آیات و روایات سعی در طرح تجسم بیرونی و درونی داشته‌اند (امامی، ۱۳۹۶).

با وجود تحقیقات صورت گرفته، از جمله مسائلی که همچنان در شمار ابهامات جدی جزای تکوینی است و به نظر می‌رسد تحقیقات چندانی درباره‌اش صورت نگرفته‌است، ماهیت و موطن صور تمثلی یافته و چگونگی ارتباطش با حقیقت انسان، به‌ویژه با تأکید بر رویکرد عرفانی است؛ اینکه نسبت این صور با حقیقت انسانی چیست؟ این صور در کدام موطن و عالم یا عوالم متمثل می‌شوند؟ و پرسش‌هایی از این دست.

## ۲. واژه‌شناسی تمثّل، تجسّم و تجسّد

در متون عرفانی از واژه‌های تمثّل، تجسم و تجسد اعمال به‌ویژه در مباحث مربوط به معاد، استفاده فراوانی شده‌است. میان این واژه‌ها تفاوت‌های ظریفی وجود دارد که در زیر به آن می‌پردازیم:

- تجسم، پیدایش چیزی در جهان طبیعت و دارای جسم و تن شدن آن است (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۳۱)، بنابراین تجسم اعمال به شکل و جسم درآمدن موجودی غیر مادی مانند عقاید، اخلاق، افکار، افعال و آثار انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۷).

- تمثّل یعنی مثال چیزی تحقق یابد؛ تحقق مثال یا تمثّل یافتن اعم از آن است که موضوع آن بدن طبیعی مادی باشد یا نه، در حالی که تجسم اختصاص به بدن جسمانی دارد. پس تمثّل اعم از تجسم است. ابن سینا در بحث ادراک اشارات می‌گوید: «درک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثله عند المدرك...» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۲).

- تجسّد به معنی جسمیت یافتن و به صورت جسم درآمدن است (دهخدا، ۱۳۴۳، ج ۱۴: ۳۹۴) و تنها برای ذوی‌العقول یعنی انسان، ملائکه و جن استفاده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۸). در برخی از لغت‌نامه‌ها نیز به معنی ظاهر و نمایان شدن آمده‌است (آذرنوش، ۱۳۸۴: ۸۵)، همچنین در اصطلاح، از بروز و ظهور ملکات نفسانی به صورت‌های روحانی برزخی در ظرف ادراک انسان که صقع نفس است، تعبیر به تجسد کرده‌اند و فراتر از تجسم و فروتر از تمثّل است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۷).

با وجود تفاوت‌های دقیقی که میان این واژگان وجود دارد، در متون عرفانی و به‌طور خاص در مباحث مربوط به تجسم اعمال، این سه واژه با اندکی اغماض و تسامحی مقبول، اغلب به یک معنا به کار گرفته می‌شود. در این نوشتار نیز این سه واژه بر همان معنای مشترک خود دلالت دارند؛ یعنی ظهور اعمال به صورت و اندام روحانی که تجرد برزخی داشته باشد، در برابر

تعقل که ادراک حقایق کلیه است و عاری از هرگونه احوال و اوصاف ماده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵ الف: ۲۵۷ و ۲۵۶).

### ۳- اعمال اختیاری و نسبت آن با تمثلات

می‌دانیم که اهل معرفت، برای توضیح عوالم وجودی و تجلیات الهی، به دو قوس نزول و صعود اشاره دارند. به باور عارفان، همچنان که در قوس نزول پس از گذر از تعینات حقانی، عالم عقل و عالم مثال و در نهایت، عالم ماده قرار دارد، در مسیر برگشت و قوس صعود نیز باید به ترتیب از عالم ملک و مثال و عقل گذر کرد و به عوالم حقانی، یعنی تعین ثانی و اول راه یافت (ر.ک قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۹؛ جامی، ۱۳۸۱: ۳۰؛ فناری، ۲۰۱۰م: ۲۶۲؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۳۰۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۵۳ و ج ۲: ۳۴۰ و ۳۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۲)، همچنین عرفا ضمن شمارش حضرات و تعینات الهی، انسان را «حضرت جامع»، یعنی جامع همه حضرات و عوالم وجودی می‌دانند و بر این باورند که این حضرت در همه حضرات وجود دارد و خود، جامع همه آنهاست (ر.ک فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۴). بر این اساس همچنان که در قوس صعود باید از عوالم پیش گفته به همان ترتیب گذر کرد، همین عوالم در درون انسان و با همان ترتیب وجود دارند و آدمی نیز در مسیر درونی رجعت به اصل خویش، باید از این مراتب بگذرد و این همان تناظری است که میان انسان و عالم هستی وجود دارد و اهل معرفت به مناسبت به آن پرداخته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۲ و ۱۳۶۳: ۵۵۴؛ خمینی، ۱۳۸۴: ۳۸۷-۳۸۸).

همچنان که در قوس نزول، نسبت عوالم فوق به عالم مادون، نسبت بطون و ظهور و جلوه و متجلی است (جندی، ۱۳۸۱: ۵۱۰) و به همین دلیل، آثار و خواص و انفعالات هر مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سرایت می‌کند، در قوس صعود نیز آثار و اعمالی که در عوالم پایین انجام می‌شود، در عوالم و نشئات بالا صورت و حقیقتی می‌یابد؛ «چنانچه اگر حاسه بصری چیزی را ادراک کند، از آن اثری در حس بصر برزخی به مناسبت آن نشئه واقع شود؛ همچنین اثری در بصر قلبی باطنی خواهد داشت و همین‌طور آثار قلبیه در دو نشئه دیگر نیز ظاهر می‌گردد. پس همه آداب صوریه در باطن، اثر بلکه آثاری دارند و هر یک از اخلاق جمیله که از حظوظ مقام برزخیت نفس است، نیز در ظاهر و باطن آثاری دارد، لذا هر یک از این مراتب ثلاثه ناسوت و ملکوت و جبروت به گونه‌ای به هم مرتبط است که آثار هر یک به دیگری سرایت می‌کند؛ چه در جانب کمال یا طرف نقص؛ و این از شدت ارتباطی است که بین مقامات است» (خمینی، ۱۳۸۴: ۳۸۸-۳۸۷؛ جامی، ۱۳۸۱: ۵۱-۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: فصل ۶؛ کرین، ۱۳۹۵: ۱۲۵-۱۲۱).



صدرالمثالیین نیز از منظری فلسفی به ارتباط عوالم در قوس صعود و نزول توجه کرده‌است؛ از دیدگاه وی بین عوالم رابطه‌ی علی و معلولی و طولی برقرار است؛ هر علتی دربردارنده‌ی تمام کمالات معلول خود و هر معلولی در علت خود موجود است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ج ۱: ۲۳۱) و در سیر صعودی، هر عملی در این عالم دارای متناظری در عوالم دیگر است که با آن عوالم متناسب است (همو، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۰۷-۲۰۶ و ۱۳۶۳: ۵۵۴)؛ بنابراین حرکت جوهری صرفاً حرکتی اشتدادی مربوط به عالم ملک نخواهد بود، بلکه به صورت طولی و در همه‌ی عوالم جاری است (همو، ۱۳۷۵: ۲۸۹).

نکته‌ی مهمی که باید به آن توجه ویژه داشت اینکه از نظر اهل معرفت همان گونه که یک شیء در عوالم حس، مثال و عقل، ظهورات متفاوتی دارد و به صورت‌های محسوس، متخیل و عقلی نمودار می‌گردد، اعمال و افعال نیز در عوالم دیگر دارای ظهورات گوناگونی هستند (همو، ۱۳۶۱: ۱۶۰) و هر عمل، صفت و ملکه‌ی نفسانی در هر نشئه‌ای، دارای نمود و آثار خاصی است. نمونه آنکه از نگاه علمای اخلاق و عرفان، انسان دارای چهار قوه «عاقله و روحانی»، «غضب»، «شهوة» و «واهمه‌ی شیطانی» است؛ اگر بتواند در این عالم، آن سه قوه‌ی غضب، شهوة و قوه‌ی واهمه‌ی شیطانی را معتدل سازد و تابع قوه‌ی روحانی و عقل گرداند، در عالم آخرت به شکل زیبایی انسانی و نور خواهد بود؛ زیرا مقام جسمانیت و صورت ظاهری انسان در عالم آخرت، تابع صورت روحانی و مقام نفس است و اگر قوای سه‌گانه بر قوه‌ی عقل روحانی غلبه یابد، به شکل نار یا حیوان و شیطان ظهور خواهد کرد (خمینی، ۱۳۸۹: ۲۸۳ و ۲۸۴). توجه به این نکته هم ضروری است که از نگاه اهل معرفت، نه تنها اعمال بلکه اخلاق، عقاید و اندیشه‌ها و حتی تصورات و خیالات انسان نیز از این قاعده و قانون مستثنا نیستند و همه‌ی آنها، چه خیر باشند و چه شر، در نشئه‌ی ملکوت و عالم غیب، صورت ملکوتی و غیبی دارند و در آخرت متمثل می‌شوند (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۲۵۷؛ مجموعه‌ی نویسندگان، ۱۳۹۲: ۳۵۴).

### ۳-۱- نفس؛ نخستین موطن تمثلات اعمال

از منظر صدرائیان، نفس گرچه ولیده‌ی عالم طبیعت است (ملاصدرا، ۱۹۹۸، ج ۶: ۲۳۸ و ۲۵۷؛ محمدتقی آملی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۴۲-۳۴۴)، اما این قابلیت را دارد که با حرکت جوهری، سیر تدریجی کمالی از طبیعت داشته باشد و به تدریج از عالم طبیعت خارج شود؛ گویا جهت طبیعت نه از لوازم ذات نفس و نه از ذاتیات آن است، بلکه از لوازم غیر ذاتی نفس است (شریعتمداری، ۱۳۸۶: ۲۸) این سیر را که ملاصدرا به واسطه‌ی حرکت جوهری توضیح داده (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۲۹)، ابن سینا و

سهروردی به واسطه حرکت شوقی بیان می کنند که نفوس ناقصه‌ای که شوق به کمال دارند، پس از مرگ به سوی مشتاق خود حرکت می کنند (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۴۷۳؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۷۳) و این سخن، بیان دیگری از کلمات عرفا در سیر الی الله و قوس صعود است.

بر اساس آموزه‌های حکمی و عرفانی، نفس از یک سوی در قوس نزول، ظهور مظاهر خیالی و عقلی خویش است و از سوی دیگر همین نفس، در قوس صعود، علت، فاعل و انشاکننده کلیه افعال و اندیشه‌هاست و در حقیقت کلیه افعال و شئون انسان یا به منزله قوای نفس هستند یا فعل و جلوه نفس به شمار می آیند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۰ و ۱۹۹۸م، ج ۸: ۲۲۱ و ۱۳۷۵: ۲۴۸).

کلیه اعمال و رفتار آدمی نیز اگرچه ظهور و بروزی در عالم ماده و خارج دارد، اما در نخستین مرحله، در صقع نفس او صورتی متناسب با آن عمل تحقق می یابد. این صورت، نه از جنس ماده است و نه موطئش عالم ماده. مطابق آنچه اهل معرفت درباره عوالم طولی ذکر کرده‌اند و به آن اشاره شد، نخستین عالمی که فوق عالم ماده است، عالم برزخ یا مثال است که متناظر با آن در انسان، قوه خیال اوست (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۶۳؛ جامی، ۱۳۸۱: ۵۱-۴۷) و این صورت‌ها در نخستین مرحله در عالم خیال متصل نفس، تحقق و ثبوتی می یابند. این صورت‌های مثالی و برزخی در حقیقت انشایافته نفس و متناسب با آن است و در این زمینه تفاوتی میان اعمال جوارحی و جوانحی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۵۷ - ۴۵۸ و همو، ۱۹۹۸م، ج ۹: ۳۳۷ و خمینی، ۱۳۸۴: ۴۶۲).

به بیانی دقیق‌تر، در واقع قوه خیال که متصل به نفس و از قوای مهم آن به شمار می آید، مدام در حال خلق و انشای صورت‌های متنوع و متکثر است؛ همچنان که معانی کلی عقلی و جزئی مانند ادراکات و محسوسات را بر اساس صور اشیای خارجی انشا می کند. این انشای صور همان تجسم یا تمثّل است و چون همه این انشاها در صقع نفس صورت می گیرد، طبیعتاً محل آن نیز نفس خواهد بود؛ البته چنانچه اهل معرفت اشاره کرده‌اند، باید توجه کرد که این انشای صور و تجسم، بی قاعده نیست بلکه دارای وجوه تناسبی است که تناسب صورت با معنی از آن جمله‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۵ و ۸۲؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

### ۳-۲- تشکیل ملکات یا صورت‌های راسخه در صقع نفس

ثبوت و پایداری صور تمثّل یافته در نفس متناسب با به مقطعی یا نهادینه شدن آنها در نفس، حالات متفاوتی دارد و رسوخ و نهادینه شدن آن نیز به مداومت و تکرار آن عمل بستگی دارد؛ البته کلیه صورت‌های تحقق یافته در نفس از یک جهت دوام و ماندگاری خواهند داشت و از



جهتی دیگر، بسیاری از صورت‌ها به گونه محو و اثبات هستند و اغلب در خیال انسانی پس از مدتی زایل می‌شوند و صورت‌های دیگری جایگزین آنها می‌شود (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۷۴؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۹) و به عبارت حکما و اهل معرفت، تحقق صور اعمال به شکل محو و اثبات یا خلع و لبس و به تعبیر دقیق‌تر لبس بعد از لبس است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۹۸؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۳۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۹۳؛ صمدی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۷۱).

بی‌دوامی و زایل شدن صورت‌ها مربوط به صورت‌هایی است که راسخ در نفس نشده و به اصطلاح ملکه نفسانی نشده باشند؛ اما اگر اندیشه یا عملی به میزانی تکرار گردد، باعث ثبوت و ریشه‌دار شدن این صور در نفس و ایجاد ملکات در آن خواهد شد و در واقع صورت‌ها جزئی از نفس می‌گردند. در حقیقت ملکات برای این صور نقش ماده را خواهند داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۲۱۶).

به نظر می‌رسد از این منظر، تفاوتی که میان سخن اهل معرفت درباره پایداری یا ناپایداری خلود در عذاب وجود دارد، توجیه‌پذیر می‌نماید؛ با این بیان که گرچه اعمال صادره از انسان، در شمار اعراض هستند و اموری غیر لازم و ناپایدار به حساب می‌آیند و از این نظر، در قیامت ذوات باقی می‌مانند و عوارض رخت می‌بندند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۳ و ۱۳۹۵، ج ۱۴: ۲۵۶)، اما تکرار اعمال موجب پیدایش صفات و ملکاتی خواهد شد که خاصیت ذاتی و جوهری می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۹۸م، ج ۹: ۲۹۴) و البته در این باره در آینده مطالبی خواهد آمد.

### ۳-۳- تحقق تمثلات در خیال منفصل

گذشت که انسان به واسطه داشتن خیال متصل و روح مجرد، موجودی است که ماده و تجرد را در برداشته و از این طریق، صور اعمال را که همان صورت باطنی آن است، انشا کند، همچنین با توجه به آنچه درباره تناظر عالم برون و حضرت جامع اشاره شد، طبیعت نیز بر اساس رابطه بطون و ظهور بین عوالم، این صور را در باطن خود حفظ کرده و به عوالم فوق سوق می‌دهد که نخستین این عوالم، عالم خیال منفصل است؛ یعنی در حقیقت موطن اصلی تجسم اعمال، عالم برزخ متصل و منفصل است که مرتبه نخست آن در مثال متصل خواهد بود و تحقق در این مرتبه مقدمه‌ای برای ورود به مثال مطلق و منفصل است. به دیگر سخن بر خلاف قوس نزول که گستره خیال از برزخ اول یعنی خیال منفصل آغاز و به نفس انسان منتهی می‌شود، این سیر در قوس صعود از خیال متصل یا مثال مقید آغاز و دوباره به خیال منفصل و عالم برزخ منتهی می‌شود (جامی، ۱۳۸۱: ۵۱-۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: فصل ۶).

عالم ملکوت یا مثال که خود به دو عالم مثال مقید و مطلق تقسیم می‌شود، شباهت‌هایی با عالم ناسوت دارد؛ از جمله اینکه این عالم نیز دارای کثراتی است؛ با این تفاوت که این کثرات همچون عالم ملک سبب تراحم و غیبت برخی از برخی دیگر نمی‌شود (کاشانی، ۱۴۲۸م، ج ۱: ۲۸۰) و دیگر اینکه موجودات این عالم در عین تجرد برزخی، برخی از خصوصیات ماده مانند کم و کیف و وضع را دارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۳).

ابن عربی در کیفیت تجسم صور تأکید می‌کند که فعالیت خیال همیشه در همبستگی با صورت‌های محسوس رخ می‌دهد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۶)، بنابراین تجسد ارواح، اخلاق، معانی و افکار در عالم خیال منفصل رخ می‌دهد که بر اساس ارتباط عوالم با یکدیگر، با خیال متصل مرتبط است (جامی، ۱۳۸۱: ۵۲).

با این وجود این پرسش همچنان باقی است که این صورت‌ها دقیقاً در کجا تحقق می‌یابند و کیفیت تکوین و شکل‌گیری آنها چگونه است؟ در پاسخ، می‌توان چنین گفت که انسان با وجود حضور در عالم ناسوت، وجهه‌ای از برزخ را در خود داشته که اولاً صورت هر عمل در آن شکل گرفته و ثانیاً این عالم مجرد تنیده در وجود انسان، در پیچه و جزئی است از برزخ منفصل که در سیر عوالم قوس صعود وجود دارد. این صور در مرحله اول به صورت بالقوه و با ثبوت نسبی هستند؛ اما از آنجا که انسان در عالم ناسوت در حجاب مادیات قرار دارد، قادر به دیدن این صور نیست.

می‌توان درباره اعمال و نسبتشان با صور برزخی از مبنای «تبدیل امر بالقوه به امر بالفعل» نیز بهره گرفت؛ بر اساس این مبنا، صفات، ملکات و باورهای انسان در این دنیا، نسبت به عوالم دیگر، اموری بالقوه هستند که با تجسم و عینیت‌پذیری آنها در برزخ متصل و پس از آن منفصل، فعلیت خواهند یافت؛ زیرا انسان به حکم جامعیت ذاتی، مشتمل بر جمیع اشیای حسی و مثالی است و مظاهر جمالی و جلالی و آنچه متعلق به معاد و جهان آخرت است، در این دنیا بالقوه در انسان وجود دارد؛ اما در عالم ملک، به سبب تعیین‌های حسی، در او پنهان و ناپیدا است. از این رو، وقتی تعیین حسی برطرف می‌شود و از عالم صورت به عالم معنی انتقال می‌یابد، تمام ملکات خیر و شر از افعال و اقوال که در نفس ذخیره شده‌است، در عالم آخرت به ظهور و فعلیت می‌رسند و در هیئت‌های زیبا یا زشت تجسم می‌یابند (لاهیجی، ۱۳۸۳ق: ۵۱۸-۵۲۳) و به همین دلیل، سالکی که در عالم ملک به مرتبه برزخی و روحی می‌رسد، می‌تواند تعیینات مادی را کنار گذاشته، با حقیقت اعمال روبه‌رو شود و صور برزخی را مشاهده کند.

شبستری در مثنوی گلشن راز به این معنا اشاره کرده و چنین می‌سراید:

هرآنچه آن هست بالقوه در این دار  
به فعل آید در آن عالم به یکبار  
(محمود شبستری، ۱۳۹۳، بخش ۴۶)

بنابراین در برزخ و آخرت، صورت باطنی شخص مجرم به وسیله قدرت نفس به آتش واقعی تبدیل می‌شود که برخی آن را همان صورت ذهنی و برخی صورت متکون در خیال متصل خوانده‌اند و بدین ترتیب، تجسم عینی شکل می‌گیرد.

#### ۴- یگانگی یا غیریت تمثلات با حقیقت انسانی

با توجه به مباحث پیشین، این پرسش اساسی مطرح است که آیا صورت‌های برزخی، حقایقی جدای از نفس هستند یا با نفس، یگانگی دارند؟ به دیگر سخن، آیا نفس آدمی با انشای صور، خالق موجوداتی برزخی خواهد بود که در عین حال که خالق و انشاکنده آنهاست، اما جدای از او هستند، یا اینکه همه این صور، در ذیل وحدت و یگانگی نفس قابل توضیح هستند و به منزله قوا یا صفات لازم یا مفارق نفس به شمار می‌آیند؟

#### ۴-۱- بررسی ادله نقلی

مراجعه به روایات فراوانی که به صور برزخی و تمثل اعمال پرداخته‌اند، گویای این حقیقت است که ادله نقلی در این زمینه، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

بسیاری از روایات مربوط به تمثل اعمال، ظهور در غیریت میان نفس انسانی و صور تمثلی یافته دارد؛ یعنی انسان در برزخ یا قیامت، با موجوداتی، با چهره‌هایی زیبا و آرام‌بخش، یا زشت و دهشتناک مواجه می‌شود که صورت برزخی اعمال او هستند. در بعضی از این روایات حتی تصریح شده که شخص، در نخستین مواجهه خود آنها را نمی‌شناسد و ملائکه آنها را به او معرفی می‌کنند (نهج الفصاحه: ۱۳۶۳، ح ۱۰۷۲؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۷، ح ۹). روشن است که ظهور این روایات غیریت موجود میان انسان و صور برزخی است؛ زیرا مطابق با این روایات، صورت‌هایی خارج از انسان و مستقل از او تشکیل می‌شود که ملازم و قرین او خواهند بود و روایات بسیاری از معصومان در این باره وجود دارد که به همراهی انسان با صورت‌هایی در عالم برزخ و آخرت اشاره می‌کنند و آنها را صورت‌های اعمال آن شخص معرفی کرده‌اند (ر.ک بابویه، ۱۳۸۹: ۱۱۸، ح ۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۲۳۰-۲۲۸ و ج ۳: ۲۵۷؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۹: ۹۵؛ صحیفه سجادیه، دعای ۴۲).

برخی نیز آیه «یوم تجد کل نفس ما عملت محضراً» (آل عمران: ۳۰) را دلالت بر این امر و ظهور صور برزخی در کنار حقیقت انسانی دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۷۰: ۴۳)، همچنین آیات ۸-۶ سوره زلزال و ۴۹ کهف و ۴۰ نبأ و ۱۰ تکویر نیز مشیر به این حقیقت هستند، اما از سوی دیگر آیات و روایات قابل توجهی دلالت بر یگانگی نفس و صور دارند و تصریح می‌کنند که خود انسان با صورت خاصی محشور می‌شود، نه اینکه صورت، وجود و تمثلی جدای از خود انسان باشد؛ مثلاً مطابق با برخی از روایات که در ذیل آیات معراج آمده‌است، برخی از انسان‌ها به دلیل گناهی که داشته‌اند، به صورت مسخ شده و شبیه حیوانات محشور می‌شوند که از آن تعبیر به «مسخ ملکوتی» شده‌است؛ زیرا روح انسان بر اثر گناه و رسوخ آن در نفس به صورت حیوان محشور می‌شود و اوصاف حیوانی فصل مقوم وی می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲۲: ۱۹۳؛ طبرسی (۱)، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۵۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۳۰۹؛ کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۷: ۳۸۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: ۴۳۳؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۳۱: ۱۰).

در روایتی چنین نقل شده‌است که هنگامی که معاذ بن جبل از رسول خدا درباره آیه یوم ینفخ فی الصور فتاوتن افواجاً... (نبأ: ۱۸) پرسید. رسول خدا (ص) فرمودند: «روز قیامت امت من در ده گروه مختلف محشور می‌شوند که خداوند سبحان حساب اینها را از سایر مسلمانان جدا کرده‌است. بعضی از آنان به صورت میمون و بعضی چون خوک وارد می‌گردند و... (طبرسی (۱)، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۴۲ و (۲)، ۱۳۹۶: ۲۳۲). برخی از مفسران نیز در تفسیر همین آیه، به مسئله حشر انسان‌ها به اشکال و صور حیوانی اشاره کرده‌اند (کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۷: ۳۸۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ج ۷: ۴۳۳؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۳۱: ۱۰). علامه مجلسی با توجه به آیات و روایات مسخ، حیواناتی را که بعضی از مردم به شکل آنها محشور می‌شوند، سی نوع دانسته‌است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۸: ۱۱۱ و ج ۷۷: ۸۹).

#### ۴-۲- مبانی معرفتی غیریت یا یگانگی

با توجه به اینکه ظاهراً اهل معرفت درباره غیریت یا یگانگی، به صورت مستقل و مستوفای سخنی نگفته‌اند، تلاش می‌کنیم با بهره‌گیری از مبانی و آموزه‌های عرفانی، پاسخ درخوری را ارائه دهیم. این مهم را ذیل عناوین زیر جستجو خواهیم کرد:

#### ۴-۲-۱- ترکیب صورت و بدن در برزخ

همچنان که پیش‌تر اشاره شد، نفس در هر عالم همراه با بدن و جسمی متناظر با آن عالم است. به



عقیده عرفا انسان در قوس صعود، با گذر از عالم ناسوت، در هر نشئه و عالمی، ظهوری متفاوت خواهد یافت و بدنی متناسب با آن عالم خواهد داشت (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۹۱). این بدن ساخته اعمال و ملکات نفس است و گذشت که ملکات در چگونگی حشر بدن مؤثر هستند (همان: ۱۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۶۶).

بنابراین ابدان مثالی، خواه در مثال متصل و خواه در مثال منفصل، تجرد برزخی دارند؛ به این معنی که مجرد از ماده‌اند. صور قائم به نفس در ظرف خیال بر حسب اقتضای جبلّی، ابدان معلّقه هستند و با در نظر گرفتن تجردشان از ماده به آنها ابدان اخروی و روحانی نیز گفته می‌شود و وقتی به آنها عالم مثال برزخی خیالی گفته می‌شود، مراد خیال متصل است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۲۷۱ و ۲۷۲). صورت برزخی انسان را جسد مثالی و بدن مکتسب گویند. پس بدن اخروی و جسد مثالی، تجسم صورت‌هایی است که از ملکات ساخته شده و آن دو از شئون نفس هستند. با این وجود باطن انسان در دنیا عین ظاهر او در آخرت است و همه اینها همان تمثّل علوم و اعمال انسان است (همو، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

### ۲-۴-۲- تبدیل انسان از نوع به جنس در عالم مثال

نکته مهم دیگری که می‌تواند در تبیین مسئله راه گشا باشد، اینکه به باور اهل معرفت، انسان در حقیقت برزخی خود، از نوع به جنس تبدیل می‌شود. گرچه انسان در مباحث منطقی به عنوان نوع اخیر یا نوع‌الانواع مطرح است، اما از دیدگاه قرآن کریم انسان نوع متوسط و جنس سافل است و در ذیل آن چهار نوع قرار می‌گیرد: فرشته‌منشی، درنده‌خویی، شهوت و شیطنت (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲: ۲۸۹) که این انواع، در مواردی در دنیا تمثّل و ظهور می‌یابند، مانند آنچه برای اصحاب السبت رخ داد یا در عالم برزخ و قیامت ظهور و بروز می‌یابند (همان، ج ۵: ۱۴۶ و ج ۸: ۴۳۳).

توضیح آنکه نفوس، جوهرهایی هستند با قابلیت پذیرش صورت‌های گوناگون. این صورت‌ها با صورت‌های عالم طبیعت و متناسب با عوالم فوقانی فرق دارند. به سخن دیگر، نفوس می‌توانند پذیرای ملکات و صفاتی باشند که با تحقق آنها نحوه دیگری از وجود به فعلیت می‌رسد و در نتیجه صورت دیگری به خود می‌گیرند و در عالم دیگر، صورت ملکی یا شیطانی می‌یابند (ملاصدرا، ۱۹۹۸، ج ۹: ۱۹-۲۱)؛ بنابراین انسانی که در عالم ناسوت نوع است و دارای صورت نوعیه انسانی است و تحت او اشخاص قرار دارد، در آن عالم جنس می‌شود و تحت او انواع گوناگونی از جمله حیوانات قرار می‌گیرد؛ مثلاً انسانی که به صورت

پلنگ است و انسان هم است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۱۱۹-۱۲۲).

تبیین دیگر این مسئله مطابق با ذوق حکما آن است که هر معنای معقولی دارای ماهیت کلی است که از داشتن افراد کثیر ابایی نخواهد داشت و نفس انسان نیز از این امر مستثنا نیست (ابن سینا، ۱۳۸۹ق: ۶۵؛ ملاصدرا، ۱۹۹۸م، ج ۸: ۳۳۰).

### ۳-۴- غیریت و یگانگی در تحلیل نهایی

با بهره‌گیری از سخنان اهل معرفت و با توجه به مبانی پیش‌گفته، آیات و روایات با مضمون غیریت نفس با صورت‌های برزخی و نیز آیات و روایاتی که بر یگانگی دلالت دارند، قابل فهم خواهند بود.

توضیح آنکه هر فعل جوارحی یا جوانحی انسان در دنیا، خوب یا بد، با وجود آنکه هنوز در شمار صفات راسخ در نفس نشده و به مرتبه ملکه نرسیده‌است، در صقع نفس که جوهر مجرد و فعالی است، اثر و خاصیتی مثالی و برزخی در درون نفس پدید می‌آورد و به موازات آن، در عالم برزخ منفصل نیز چنین رخدادی تحقق می‌یابد. این صورت‌های تمثیل‌یافته در برزخ، انشای نفس و در حقیقت موجوداتی هستند که در عین حال که می‌توان مغایرتی با نفس برایشان فرض کرد، اما قائم به نفس و عین‌الربط به آن هستند. روشن است که این صورت‌ها به دلیل ماهیت برزخیشان، مجرد از ماده هستند و به آنها ابدان اخروی و روحانی نیز گفته می‌شود و از این نظر که راسخ در نفس نیستند و تبدیل به ملکه نشده‌اند، غیریت واضحی میان نفس و آن افعال وجود دارد و می‌توان از سویی آنها را با تسامح، وجودات برزخی مستقل و متمایزی دانست و از سوی دیگر، آنها را وابسته به نفس و با اندکی تسامح، به منزله اعراض غیر لازم نفس به شمار آورد. مهم آن است که چنین تمثالات و صوری اولاً ماهیتی متفاوت با نفس آدمی دارند و از دیگر سوی، به آسانی زوال‌پذیر هستند.

اما افعال و صفاتی که به دلیل ممارست و تکرار، در نفس رسوخ می‌یابند و تبدیل به ملکات شخص می‌شوند، ماجرای دیگری خواهند داشت. در حقیقت در عالم برزخ، صفات راسخه و ملکات انسانی، عملکردی همچون ماده در عالم ملک دارند، پذیرش صورت‌ها را برعهده داشته و همان‌گونه که در عالم ملک، اشیا نتیجه ترکیب حقیقی ماده و صورت هستند، در برزخ نیز ماده و صورت مثالی شخصیت و شیئیت آن را می‌سازند و می‌دانیم که حکما شیئیت شیء را به صورت و فصل اخیر آن می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۹۰؛ خمینی، ۱۳۸۴: ۳۳۱-۳۳۲). ملاصدرا در حشر نفوس *اسرارالآیات* آورده که انسان‌ها به صورت ملکات و هیئات خودشان متصور



می‌شوند و همین‌طور که به اقتضای ملکات آنهاست، ابدان اخروی آنها هستند که در دنیا کسب کرده‌اند، اینها ابدان معلقه‌اند که قائم به ماده طبیعی بوده و مثل این بدن طبیعی دنیوی و در جهتی از جهات عالم وضعی (چون این نشئه دنیوی) نیستند. نسبت ابدان معلقه به نفوس نسبت فعل لازم به فاعل خود است که قائم به نفوس‌اند؛ زیرا آن‌ها صورت، ملکات نفوس و ساخته آنهایند و نفس است که ابدان صورت در آمده و مغایرت با یکدیگر ندارند؛ نه نسبت قابل به مقبول که در حقیقت غیر هم‌دیگرند و قابل سبب فاعلی مقبول نیست و نه نسبت ماده مستعد برای تعلّق نفس به نفس که باز ماده فعل نفس و نفس سبب فاعلی آن نیست و غیر هم‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۵۰-۲۴ و حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

فیض کاشانی که از پیروان و مفسران فلسفه صدرایی است، در این باره می‌گوید: «تکرار کردارها در این جهان، سبب پدید آمدن خوی‌ها و ملکات می‌گردد و هر ملکه‌ای که در این جهان بر نفس چیره گردد، موجب ظهور صورت و پیکری مناسب خود در آن جهان می‌شود و تجسم می‌یابد و از آنجا که کردارهای مردم بدکار، کردارهایی است حیوانی و ناپسند، ناگزیر در سرای دیگر به صورت حیواناتی زشت مجسم می‌گردند» (کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۹۰۰). این صور و هیئات رذیله نفس، با توجه به نوع رذیله بودنشان، مبدل به اقسام عذاب و کیفر می‌شود که در عالم آخرت، نفس با مشاهده و ادراک آنها که در حقیقت فعل خود نفس است، معذب و متألم خواهد شد.

پس ماده اخروی برای ایجاد و انفعال، نیازی به فاعل خارجی ندارد. در حقیقت فاعل و منفعل امر واحدی است. به عبارت دیگر نفس به واسطه آنچه در دنیا کسب کرده و ذاتی آن شده است، اقدام به انشای صور و موجوداتی متناسب با آنها می‌کند که اگر نیک باشد از آن لذت برده و اگر نه، در عذاب خواهد بود. قونوی بدن برزخی و صور موجود در آن عالم را معلول افعال و اعتقادات فرد می‌داند که به صورت ملکاتی در نفس راسخ گشته است (قونوی، ۱۳۷۵: ۹۲). امام خمینی نیز با وجود پذیرش فطرت توحیدی، به تأثیر ملکات و صورتهای نوعیه در خلود در دوزخ یا نجات از دوزخ و جزای اعمال اعتقاد دارد و تصریح می‌کند: «خود عمل انسان اگر صالح باشد یا نادرست، به انسان می‌رسد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۶: ۲۷۸).

همچنین نظریه حرکت جوهری و نیز اتحاد عاقل و معقول و نفس و شئون و قوای آن، مؤید این مسئله است که هر انسانی به واسطه علم و عمل، اشتداد وجودی یافته و در هر آئی از حرکت، ماهیت و سرشت وجودی جدیدی می‌یابد که در تشکیک و تضعیف است (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۱۳۹ و ۱۴۳)؛ لذا انسان می‌تواند به حسب طبیعت بشری، نوع واحدی باشد اما بر اساس روح و

باطن، انواع گوناگونی باشد که این خود به دلیل اختلاف در ملکات ناشی از تکرار اعمال است (همان: ۱۸۳).

اما در گام سوم، اگرچه اثر و هیئت موجود در نفس، ابتدا به صورت حال و موقت و قابل زوال است، اما با تکرار و مداومت، به صورت ملکه و خاصیت پایدار، ماندگار می‌شود؛ گاهی این آثار از صورت ملکه بودن نیز خارج و مبدل به صورت جوهره ثانویه غیر قابل زوال می‌گردند (همو، ۱۳۸۲ب: ۴۵۷، ۴۵۸). چنین صورت‌هایی جوهرهایی هستند که از نفس منفک نیستند و به تعبیر برخی از اهل معرفت، تبدیل به فطرت ثانویه فرد می‌شوند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۸؛ خمینی، ۱۳۸۹: ۸۳).

به دیگر سخن، ملکاتی که در اثر تکرار اعمال در نفس رسوخ می‌یابند، در ابتدا همانند عرض لازم عمل می‌کنند و همواره همچون صفات لازم، قرین نفس می‌شوند؛ اما مداومت و تکرار همین اعمال سبب می‌شود تا به مرور، صورت نوعیه جدیدی در فرد ایجاد شود. این ملکات با استقرار در روح، نهادینه می‌شوند. چنین ملکاتی در آخرت نیز از بین نمی‌روند و در قالب صورت نوعیه، همیشه ملازم فرد خواهند بود.

#### ۴-۴- تبدیل صورت انسانی و مسئله عذاب و خلود

با توجه به آنچه درباره ملکات و تبدیل صورت انسانی گذشت، زمینه مباحثی درباره عدم خلود در عذاب و به قولی، انقطاع عذاب یا تبدیل شدن «عذاب» به «عذب» فراهم می‌آید و می‌دانیم که در این زمینه دو قول متفاوت در میان عرفا وجود دارد. نظر به اینکه پرداختن به این بحث خارج از رسالت این نوشتار است، قول مختار خویش را عدم انقطاع عذاب برای فطرت‌های ثانوی و ملکات راسخه معرفی می‌کنیم و از آن پس به توضیح لوازم این مبنا و رفع شبهات آن می‌پردازیم. بر مبنای آنچه گذشت، اگر صورت نوعیه انسانی در اثر مداومت، صورت شیطانی و بهیمی شد، چنین شخصی گرفتار عذاب غیر منقطع خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۹۶). نمودار زیر مسیر تبدیل را در دو سوی نعمت و نعمت مشخص می‌سازد:

تکرار اعمال ← ملکات نفسانی ← صورت نوعیه ← خلود در عذاب یا نعمت

با توجه به این نمودار مشخص است که اعمال انسان مؤثر در عقاب یا ثواب است؛ اما نه به‌طور مستقیم و بی‌واسطه، بلکه به‌واسطه ملکات، عذاب یا ثواب را به دنبال دارند و ملکات نیز عرض نیستند که زایل‌شدنی باشند. همین صفات راسخه و ملکات است که سبب پیدایش موجوداتی موحشه یا هادئه می‌شود و عذاب و نعمت یا بهشت و نعمت را تحقق می‌بخشد؛



صورت‌هایی قائم به نفس که شئون و تطورات آن محسوب می‌شود (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۸۴) و به همین جهت برخی از اهل معرفت می‌گویند: «از دل اعراض، جوهر متکون می‌گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۳۰۴) و به گفته علامه طباطبایی بر اثر تکرار رفتار؛ تغییر در صورت نوعیه ایجاد می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۳) یا به تعبیر ملاصدرا ملکات نفس حاصل از تکرار عمل، به ذاتی جوهری و تغییرناپذیر تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۸م، ج ۷: ۸۹).

شبهه‌ای که در اینجا امکان طرح می‌یابد، اینکه در این صورت و با توجه به تغییر نوع از انسان به حیوان، وقتی انسانی به حیوان تبدیل شده‌است، همچون حیوانات از حیوانیت خود معذب نخواهد بود و در این صورت دیگر خلود در عذاب معنایی نخواهد داشت.

در پاسخ باید گفت که این تبدل همراه با حفظ هویت انسانی است که به تناسب خوی و ملکه‌ای که پیدا کرده، صورتی می‌یابد که هماهنگ با آن ملکه است و به همین دلیل پس از تغییر و تبدل، اصل شعور و فطرت انسانی فرد، از بین نمی‌رود. پس انقلاب در ذات رخ نداده‌است تا نبود امکان چنین چیزی مطرح شود. در واقع، ماهیت انسانی همراه با آن تبدل نمی‌شود تا گفته شود که یک نوع به‌طور کون و فساد تبدل به نوع دیگری در عرض خود شده‌است؛ بلکه با حفظ نوع قبلی به سمت نوع جدیدی در حرکت است. در این تبدل که به آن مسخ ملکوتی نیز گفته شده، علاوه بر تبدل صورت مادی، هویت فرد با حفظ انسانیت او تغییر می‌کند و با آنکه صورت‌های حیوانی مختلف بر او عارض می‌شود و مجمع انواع شده و حقایق نوع‌های مختلف حیوانی را درون خود دارد. در عین حال حقیقتاً انسان است و شعور انسانی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ج ۸: ۱۴۹-۱۴۸ و ۴۳۶)، هر چند به قول حضرت علی<sup>(ع)</sup> «فالسوره صوره الانسان والقلب قلب الحيوان... و ذلك ميّت الاحياء» (نهج البلاغه: خطبه ۸۷)، چنین انسانی به دلیل داشتن شعور انسانی، به خواری و تنزل خویش واقف است و از آن رنج می‌برد.

ابن عربی نیز با اشاره به این مسئله، تأکید می‌کند که جوهر نفس انسان از جوهره نفس رحمانی گرفته شده‌است و به همین دلیل با این تبدلات و انشای صور، لطمه‌ای به وحدت او وارد نمی‌شود؛ وی گاه از این جوهره ثابت به «عجب‌الذنب» نیز تعبیر کرده‌است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۵۲).

اهل معرفت همچنین با استناد به قیومیت درونی و بیرونی خداوند نسبت به انسان، چنین پاسخ داده‌اند که خداوند نسبت به انسان، قیّم مطلق است؛ یعنی هم قیومیت تکوینی و هم تشریحی دارد. فطرت الهی قیّم درون و دین قیّم بیرون است (جوادی آملی، ۱۳۸۸الف، ج ۱۲: ۱۴۶) و از این منظر انسان هر چند به صورت‌های حیوانی محسوس گردد، باز هم درک انسانی دارد و لذا تألم ناشی

از آن را حس می‌کند؛ یعنی چنانچه به صورت سگ محشور شود، هستی‌اش شاهد درنده‌خویی اوست و بر آن شهادت می‌دهد (همو، ۱۳۸۹ج، ج ۱۳: ۳۹۳ و ۱۳۸۸ب: ۳۴۱). کلید فهم این مطلب آن است که تعارض و تراحم دنیایی در آن عوالم برقرار نیست و فرد، درک می‌کند که انسان بوده، ولی به چهرهٔ خوک یا میمون یا مار و... محشور گردیده‌است (همو، ۱۳۸۸ج، ج ۱۵: ۵۵۱). به عبارت دیگر انسان هنگام تولد، انسان بالقوه و حیوان بالفعل است. اگر مسیر صعودی را پیماید، به جایی می‌رسد که فرشتگان الهی در برابرش فروتن و فرمان‌بردارند. اما اگر سیر نزولی را برگزیند، از هر موجودی فرومایه‌تر می‌شود. قرآن، انسان را در این باره مختار می‌داند (کهف: ۲۹). در این سیر قهقرایی، نخست به حیوانیت نزدیک و مانند حیوان می‌شود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ» (اعراف: ۱۷۹)، سپس کاف تمثیل رخت برمی‌بندد و چنین شخصی حقیقتاً حیوان می‌گردد و صورت حقیقی‌اش در قیامت ظهور می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۰۶)، چنانکه در روایتی آمده‌است: «يُحْشِرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلٰی صُورِهِ تَحْسِنُ عِنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرُ» (کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۲۴؛ ملاصدرا، ۱۹۹۸م، ج ۵: ۲۲۸)؛ از این رو با وجود ارتباط یگانگی و عینیت بین حقیقت انسانی و این صور موحشه، به دلیل وجود فطرت ثابت در انسان‌ها و درک انسانی، عذاب و رنج برزخ و آخرت نیز معنا می‌یابد و نمی‌توان به حکم این یگانگی، معذب نبودن و آرامش داشتن خالدان در عذاب را تأیید کرد.

طبق بیان اهل معرفت و با توجه به تقسیم چهارگانه‌ای که برای قوای نفس آدمی دارند، صور اصلی اهل برزخ و آخرت به طور کلی بر چهار قسم است. اما اینکه شخص به صورت کدام شیطان یا کدام حیوان شهوت‌ران یا غضبناک می‌کند، بستگی به سنخیت روح با هر یک دارد؛ برای مثال، سگ و گرگ و مار و تمساح و آتش همگی جزء موجودات غضب، ولی نوع غضب و خشونت آنها یکسان نیست؛ به همین صورت افراد گرفتار غضب نیز اصناف گوناگونی دارند که هر کدام با یکی از این موجودات مناسبت دارد؛ لذا ارتباط قوی نفس و بدن باعث می‌شود که حالات و تحولات روحی در بدن نیز تأثیرگذار باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۱۲۱) و چه بسا منظور فلاسفه قدیم از تناسخ و نیز آیاتی که در این باره وجود دارد، نیز به همین مسئله بازگردد (خویی، ۱۹۷۴م، ج ۱۵: ۳۰۳).

اما سؤال اینجاست که اگر فردی گرفتار چندین رذیله یا فضیلت اخلاقی باشد، صورت و بدن مثالی و اخروی او چگونه خواهد بود؟

در پاسخ به این سؤال با توجه به آنچه در کلام اهل معرفت آمده، اگر در وجود کسی هم وهم غالب بود و هم غضب و هم شهوت، او را صورتی مرکب از سه صورت پیشین خواهد بود.



همچنین اگر وهم با شهوت یا وهم با غضب یا غضب با شهوت در وجود کسی حاکمیت داشت، صورتی مرکب از دو صورت مربوط به آن قوا را خواهد داشت که حاصل این صور کلی، هفت صورت حیوانی و شیطانی خواهد بود که به نظر اهل معرفت اینها همان ابواب هفتگانه دوزخ است (طبرسی (۱)، ۱۳۶۰، ج ۶: ۲۲۳).

اما صور انسانی در جهت فضایل نیز اقسامی دارند؛ آنکه تنها عقل در او غلبه دارد و دیگر قوا ظهور چندانی ندارند، انسان حکیم است؛ و آن کس که قوه واهمه‌اش تحت فرمان عقل باشد، انسان عادل شود و آنکه شهوت عقلانی در او غالب است، انسان عقیف خواهد بود و هر که غضب عقلانی‌اش غالب باشد، انسان شجاع خواهد بود؛ و در هر کس که ترکیبی از این قوا حاکم باشد، به شرط آنکه همه قوا تحت فرمان عقل باشند، ترکیبی از این انسان‌ها خواهد شد و کامل‌ترین آنها کسی است که انسان حکیم و عادل و عقیف و شجاع باشد. اگر این اقسام هم شماره شوند، تعدادشان هشت صنف کلی خواهد بود که اهل معرفت آنها را به درهای هشتگانه بهشت می‌شناسند (همان، ج ۲۶: ۲۲۳).

سیدحیدر آملی در رابطه با تبدیل نفس به صور یا ایجاد صور به وسیله نفس چنین استدلال کرده که فرشتگان به هر شکلی که بخواهند متشکل می‌شوند، انسان نیز از آنجا که از نظر مقام و مرتبت تکوینی، اشرف و بالاتر از آنهاست، می‌تواند در عالم ملکوت از صورتی به صورت دیگری متبدل شود و بدون هیچ قیدی صور فراوانی را در عالم ملکوت ایجاد کند (آملی، ۱۳۶۷: ۱۶۰). این معنا را ملاصدرا با تأکید بر قدرت نفس که از سنخ ملکوت است، تبیین کرده است (ملاصدرا، ۱۹۹۸م، ج ۱: ۶۱). ابن عربی نیز تصریح کرده که روح انسانی در عالم برزخ همراه با بدن مثالی است که ساخته ملکات است (همان: ۳۰۷) و در ادامه صور برزخی را به نفس انسان تشبیه می‌کند و نفس را محلی برای این صورت‌های حاصل از ملکات (همان، ج ۴: ۶۶) وی تأکید می‌کند که هر موجودی در هر زمانی از صورتی به صورتی دیگر منتقل می‌شود، صورت اول فانی و صورت دوم باقی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۳۳).

## ۵- تمثلات و حقیقت بهشت و جهنم از منظر عارفان

می‌دانیم که آرای متنوعی در میان اندیشمندان علوم اسلامی درباره بهشت و دوزخ وجود دارد؛ از جمله درباره مخلوق بودن بهشت و دوزخ برخی از معتزله بر این عقیده‌اند که بهشت و دوزخ وجود خارجی ندارد و بعد از قیامت خلق خواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳م، ج ۸: ۲۰۰؛ تفتازانی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۱۸) و برخی دیگر بر این باورند که خلق شده و همینک موجودند (حلی، ۱۴۲۲ق: ۵۴۲؛

مجلسی، همان، ج ۸: ۲۰۵ و صالحی مازندرانی، ۱۳۸۴: ۱۸۰) و پیامبر<sup>(ص)</sup> به هنگام معراج وارد بهشت شد و دوزخ را نیز مشاهده نمود (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۲؛ حلی، همان: ۲۷۰ و تفتازانی، همان، ج ۲: ۲۱۸). از جمله این مباحث که به موضوع این نوشتار مرتبط است، رابطه بهشت و دوزخ با تمثیل صور و کیفیت عذاب و نعمت از منظر اهل معرفت است؛ عارفان به اقتضای توجه به جنبه‌های انفسی و باطنی، بهشت و دوزخ را در درون و باطن انسان جستجو می‌کنند و آن را انشایده و مخلوق نفس می‌شمارند؛ به باور آنها انسان با انجام و تکرار هر عمل خوب یا بد، بهشت یا دوزخی در باطن خویش ایجاد می‌کند که دائماً همراه اوست و در حقیقت، بهشت و جهنم حقیقی، حقیقت وجود خود آدمی است (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۸۸) که جلوه‌ای از آن با تمثیل و مشاهده صورت‌های برزخی در همین دنیا تجلی می‌یابد؛ هر چند در دار طبیعت به دلیل غلبه حجاب‌ها، برای بسیاری قابل درک نیست و هنگامی که انسان از غلبه ماده و جسم رها می‌شود، پرده‌ها کنار رفته و باطن دوزخی یا بهشتی خود را خواهد یافت و از آن در عذاب یا نعمت خواهد بود.

البته این نگاه به معنای نفی وجود خارجی بهشت و دوزخ نیست؛ بلکه همان گونه که حقیقت وجود انسان بهشت یا جهنم می‌گردد، در عوالم طولی وجودی که انسان با آنها در ارتباط است نیز، بهشت و جهنم ظهور و بروز خاص خود را خواهد داشت، می‌توان گفت که بهشت و جهنم نهایی محصول تناظر و تعامل مشترکی است که بین وجود آدمی با عوالم وجودی پدید می‌آید. اهل معرفت همچنین به مناسبت، اغلب از دو دوزخ و بهشت جسمانی و روحانی یاد کرده‌اند؛ بهشت محسوس نتیجه عمل و بهشت معنوی نتیجه معرفت است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۱۷ و ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴۷)، زیرا علم روح عمل و عمل جسد آن است (قیصری، رسائل، ۱۳۵۷: ۵۴۵) آنها در مقام مقایسه، جنبه جسمانی را نسبت به جنبه‌های روحانی ناچیز دانسته‌اند. به باور غزالی «دوزخ جسمانی در پیش دوزخ محروم ماندن از جمال حق، چون گوشمالی بیش نیست» (غزالی، ۱۳۸۷: ۱۰۸). در کلمات عرفا موارد فراوانی می‌توان یافت که بهشت و دوزخ را در اوج خود، با لقای الهی و رسیدن به مقصود نهایی یا حرمان از آن معنا کرده‌اند؛ به نمونه، گاه رؤیت حق را بهشت و حجاب را دوزخ خوانده‌اند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۳۵) و گاه حقیقت و ذات انسان را بهشت می‌دانند؛ زیرا محل تجلی اسمای الهی است (ابن عربی، همان: ۴۰۰؛ عقیفی، ۱۳۸۰: ۹۰ و ۹۱) و گاه نیز در مسیر عشق، دیدن معشوق حقیقی را بهشت و فراق آن را دوزخ خوانده‌اند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۹۲) که این همه گواه روشنی بر غلبه جنبه باطنی و درونی بهشت و جهنم در نگره عارفان است.



به باور عرفا بهشت خواص که نزد پروردگار است، از دایره زمان و زمانیات خارج است؛ زیرا خدا فراتر از زمان است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۴۳) و منظور از آخرت خواص آن است که آخر امر عارف بدان منتهی شود (خوارزمی، ۱۳۶۴ ج ۱: ۵۱)، ملاصدرا نیز در بحث معاد اسفار اربعه، در بیان حقیقت احوال بهشت و دوزخ می گوید که دوزخ همان دنیای فانی است که به آخرت کشیده می شود و به طور نفسی است و از خود بقا و استقلالی ندارد؛ همان حقیقت دنیا با تمامی قوای مادی و امیال نفسی آن است (ملاصدرا، ۱۹۹۸ م، ج ۹، فصل ۲۷).

با در نظر گرفتن نظام اسمایی در عرفان اسلامی، هر یک از بهشت و دوزخ در همه عوالم از حضرت علمیه تا عالم جسمانی دارای مظاهری است و هر یک از این مظاهر، مظهر اسمی از اسماء الله است و نیز هر یک از این مظاهر، لوازم و اقتضائاتی دارد که متناسب با همان عالم است (سبحانی، ۱۴۲۸ م، ج ۸: ۲۹۷؛ بحرانی، ۱۴۰۶ م؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵: ۲۳۶-۲۳۸ و ۱۳۸۸: ۱۸۰)، لذا هر که در مقام قلب و روح داخل شد و به اخلاق حمیده و صفات مرضیه متصف گردید، در همین عالم به انواع نعمت‌ها منتعم می شود و هر که با لذات نفسانی و هوا و شهوات همراه شد، به انواع بلاها متعذب می شود و آخرین مراتب مظاهر، جنّت و نار در دار آخرت است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۲: ۴۱۹-۴۲۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: فصل ۹).

بعضی از اهل معرفت، دار طبیعت را صورت جهنم خوانده و جهنم را باطن دار طبیعت و تأکید می کنند که جهنم و عذاب‌های گوناگون عالم ملکوت و قیامت، صورت‌های عمل و اخلاق خود انسان است که به دست خود، خویشتن را دچار ذلّت و زحمت کرده و با پای خود به جهنم می رود و با عمل خود، جهنم درست می کند؛ لذا جهنم را باطن عمل‌های ناهنجار می دانند. ظلمت‌ها و وحشت‌های برزخ و قبر و قیامت نیز ظل ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطل بنی انسان است (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲: ۳۶۸) و لذا محل آلام و نعمت‌ها نفس انسان است؛ مثلاً صورت غضب در این عالم، صورت آتش غضب خدا در آن عالم است و چنانچه خود غضب از قلب بروز کند، شاید آتش غضب الهی که مبدأ آن، غضب و سایر رذایل قلبیه است، از باطن قلب بروز کند و بر ظاهر سرایت کند و از مدارک ظاهره انسان، از قبیل چشم و گوش و زبان و غیر اینها، شعله‌های سخت دردناکش بیرون آید. بلکه خود این مدارک ابوابی است که به آن جهنم گشاده شود و آتش جهنم اعمال و دوزخ جسمانی، بر ظاهر بدن انسان احاطه کند و رو به باطن رود. پس انسان بین این دو جهنم در عذاب است که یکی از باطن قلب بروز کرده و شعله‌اش از طریق ام‌الدماغ به ملک بدن وارد می گردد و دیگری صورت قبیح اعمال و تجسم افعال است و از ظاهر رو به باطن تصاعد می کند (همان: ۳۸۳).

بهشتیان نیز خود جنت و روح و ریحان آن هستند (واقعه: ۸۸-۸۹) و این به دلیل اتحاد نفس و اعمال و تأثیر این دو بر یکدیگر است؛ بنابراین پایان سیورورت بهشتیان، بهشت است و این مقامات و اعمال فرد است که به صورت بهشت یا دوزخ جلوه می‌کند و چشمه‌های شراب و شیر و درختان و... ظهور اعمال بهشتیان است (ر.ک انسان: ۶ و محمد: ۱۵).

در حقیقت بر اساس آیات قرآن هنگامی که اعمال آشکار گشته: «اذا الصحف نشرت» (تکویر: ۱۰)، هر کس آنچه را انجام داده به صورت دوزخ و عذاب یا بهشت و نعمت حاضر می‌یابد (تکویر: ۱۴)؛ بنابراین می‌توان چنین بیان کرد که خود فرد با ورود به عالم مجرد از ماده، اعمال خود را احضار و انشا و محاسبه کرده و سپس حکم می‌دهد (ر.ک اسراء: ۱۴؛ کهف: ۴۹؛ آل عمران: ۳۰).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

تمثل به معنای ظهور اعمال به صورت‌های روحانی است که در عالم خیال متصل که همان مثال مقید است، رخ می‌دهد و از آنجا که این مرتبه درجه‌ای به مثال مطلق است، صور اعمال به مرتبه خیال منفصل راه می‌یابد که این امر با توجه به اصول و مبانی معرفتی قابل اثبات است. از جمله:

- ۱- مراتب عوالم در قوسین و ارتباط آنها با یکدیگر که آثار و انفعالات مرتبه مادون در مافوق تأثیرگذار است، چه در جانب کمال یا نقص؛
- ۲- حرکت جوهری که در طول عوالم جاری است و اتحاد عاقل و معقول و مسئله نفس و شئون آن نیز مؤید این امر است که نفس در هر آنی از حرکت، ماهیت جدیدی می‌یابد که در تشکیک است؛

- ۳- تناظر انسان و هستی و تأکید بر حضور این حضرت جامع در حضرات دیگر. چنانچه هر انسانی دارای قوای گوناگون عقل، شهوت، غضب و... است که از غلبه هر یک بر دیگری صورتی در نفس او انشا می‌گردد.

همه اینها ما را به این امر می‌رساند که هر عمل جوانحی و جوارحی ارادی، دارای ظهورات متفاوتی در نشئات گوناگونی است و البته با حفظ تناسب صورت و معنا.

بنابراین نفس نیز که از سنخ مجردات است، اولین محل ظهور صور اعمال خواهد بود و در حقیقت همه افعال و اندیشه‌های انسان، به منزله قوای نفس یا تطورات آن هستند؛ البته این صور از جنس ماده نخواهند بود. لذا دارای ثبوت نسبی هستند که با تکرار به ثبوت دائم خواهند رسید. به عبارت دیگر صورت نوعیه جدید یا فطرت ثانویه‌ای برای فرد ایجاد خواهند کرد که اگر



در جهت فضایل باشد، از آن در تنعم و اگر در جهت رذایل باشد، از آن در تألم است. از این مسئله با عنوان تبدیل امر بالقوه به بالفعل نیز می‌توان نام برد، همچنین در قول اتحاد یا دوگانگی صور اعمال با حقیقت انسانی به جمع بین دو قول رسیدیم. چنانچه در آیات و روایات به هر دو شکل آن اشاره شده است که با اصول و مبانی صورت و بدن برزخی، تبدل انسان از نوع به جنس در عالم مثال و تبدل صورت انسانی توجیه‌پذیر می‌نماید. با علم به این مسئله که این تبدیل همراه با حفظ هویت انسانی است. به عبارتی انقلابی در ذات رخ نداده و با حفظ فطرت انسانی به صورت دیگری تبدیل شده است و لذا شعور انسانی او باقی مانده و همچنان درک دارد به اینکه خوی حیوانیت یافته است که همان مسخ ملکوتی است و همین خود عذاب دیگری را به همراه خواهد داشت.

پس آنچه به صورت ملکات در نفس راسخ گشته، دارای رابطه عینیت و اتحاد با نفس است که زوال‌ناپذیر است و آنچه به صورت عدم ملکه باشد، زوال‌پذیر است؛ لذا با حقیقت انسانی رابطه دوگانگی و غیریت خواهند داشت و حقیقت معنای این سخن را می‌توان در کلام اهل معرفت و عرفا درباره بهشت و دوزخ، حقیقت و انواع آن دریافت، زیرا با تأکید و قبول بهشت و دوزخ جسمانی و روحانی، بهشت و دوزخ حقیقی را حقیقت وجود انسان دانسته‌اند که با اعمال خود به خلق آن پرداخته‌اند و از آن در راحتی یا عذاب‌اند.

## فهرست منابع

- نهج البلاغه.
- صحیفه سجاده.
- نهج الفصاحه. (۱۳۶۳) ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات جاویدان.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۴) فرهنگ معاصر، تهران: نشر نی.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص، قم: بوستان کتاب.
- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت دارالکتب العلمیه.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۲) جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷) نقد التقود فی معرفه الوجود در جامع الاسرار، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- آملی، محمدتقی. (۱۳۷۴) درر الفوائد تعلیقه بر شرح منظومه، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
- ابن سینا. (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ق) الشفا، کتاب النفس و الطبیعیات، قاهره: دارالکتب العربی.

- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا) **الفتوحات**، ۴جلدی، بیروت: دارالصادر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵) **الفتوحات المکبیه**، تحقیق عثمان یحیی ۱۴ جلدی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰) **فصوص الحکم**، قم: انتشارات الزهراء.
- استادی، کاظم. (۱۳۹۲) «نقد و بررسی نظریه انحصار جزای اخروی در تجسم اعمال»، **حکمت معاصر**، سال چهارم، شماره ۱.
- امامی، مرتضی. (۱۳۹۶) «تأملی دیگر بر آیات و روایات ناظر بر تمثیل اخلاق و تجسم اعمال»، **معارف قرآنی**، دوره ۸، شماره ۲۹.
- بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۹) **توحید صدوق**، باب ماجاء فی الرویه، قم: انتشارات نسیم کوثر.
- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۰۶ ق) **قواعد المرام فی علم الکلام**، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- بلاتیان، محمدرضا. (۱۳۹۳) «خلود در عذاب با تقریری بر تجسم اعمال»، **قیسات**، دوره ۱۹، شماره ۴۷.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۷۹) **شرح المقاصد**، قم: انتشارات شریف رضی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۸۱) **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تهران: نشر وزارت ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱) **تفسیر قرآن تسنیم**، ج ۵، قم: انتشارات اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ الف) **تسنیم**، ج ۲: محقق علی اسلامی، قم: انتشارات اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ ب) **تسنیم**، ج ۲۲، محقق حسین شفیعی و محمد فراهانی، قم: انتشارات اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ ج) **تسنیم**، ج ۱۳، محقق عبدالکریم عابدی، قم: انتشارات اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ الف) **تسنیم**، ج ۱۲، محقق محمدحسین الهی زاده، قم: انتشارات اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ج) **تسنیم**، ج ۱۵ و ۸ و ۷، ج دوم، قم: انتشارات اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ب) **صهای حج**، محقق حسین واعظی محمدی، قم: انتشارات اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) **ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد**، قم: انتشارات الزهراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ د) **معاد در قرآن**، مصحح علی زمانی قمشه‌ای، قم: انتشارات اسراء.
- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱) **شرح فصوص الحکم**، قم: بوستان کتاب.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۲) **اتحاد عاقل به معقول**، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳) **انه الحق**، قم: انتشارات قیام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲) **دو رساله مثل و مثال**، تهران: نشر طوبی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) **دروس معرفت النفس**، چ سوم، قم: ناشر الف لام میم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) **هزار و یک کلمه**، ج ۶، چ سوم، قم: بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) **گنجینه گوهر روان**، تهران: نشر طوبی.



- حلی، حسین بن یوسف. (۱۴۲۲ق) **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، بیروت، صیدا.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین کمال. (۱۳۶۴) **شرح فصوص الحکم**، تهران: انتشارات مولی.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۹۷۴م / ۱۴۰۰ق) **المحاضرات فی اصول الفقه**، قم: نشر انصاریان.
- خمینی، روح‌اله. (۱۳۸۴) **اربعین حدیث**، ج ۳۳، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹) **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، ج ۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰) **آداب الصلاة**، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۹) **صحیفه نور**، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۳) **لغتنامه**، ج ۱۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۹) **تعلیقات اسفار اربعه**، ج دوم، قم: مکتبه المصطفی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۶) **الالهیات**، تنظیم رضا استادی، ج سوم، قم: دفتر نشر برگزیده.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۸ق) **مفاهیم القرآن**، ج سوم، قم: مؤسسه امام صادق.
- سهروردی، یحیی. (۱۳۷۲) **مجموعه مصنفات**، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی (موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه).
- شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶) **رشحات البحار**، کتاب‌الانسان و الفطره، ترجمه زاهد ویسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شبستری، محمود. (۱۳۹۳) **گلشن راز**، ویراسته فرشید اقبال، ج چهارم، تهران: انتشارات ایران یاران.
- شریعتمداری، شایسته و مرضیه اخلاقی. (۱۳۸۶) **اخلاق: «انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی»**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد بن حسین. (۱۳۸۷) **الاربعین**، ترجمه عبدالرحیم عقیق بخشایشی، تهران: نشر فکر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴) **المیزان فی تفسیر القرآن الکریم**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات درالعلم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۶/۱۳۹۵ق) **بدایه الحکمه**، قم: جامعه مدرسین حوزه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹) **نهایه الحکمه**، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.
- طبرسی (۱)، فضل بن حسن. (۱۳۷۲) **مجمع البیان فی تفسیر القرآن الکریم**، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰) **مجمع البیان**، گروه مترجمان، ج ۶ و ۲۶، تهران: انتشارات فراهانی.
- طبرسی (۲)، فضل بن حسن و اسماعیل بن احمد نوری. (۱۳۹۶) **کفایه الموحدين**، تهران: نشر مهر.
- صالحی مازندرانی، محمدعلی. (۱۳۸۴) **معاد**، قم: انتشارات صالحان.

- صمدی آملی، داود. (۱۳۹۳) *شرح دروس معرفت نفس*، تهران: انتشارات روح و ریحان.
- همدانی، عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹) *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، چ هشتم، تهران: انتشارات منوچهری.
- عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰) *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
- عموسلطانی، محمدمهدی. (۱۳۹۵) «بررسی تناقضات نظریه تکوینی جزای اخروی» *آینه معرفت*، زمستان ۹۵.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۷) *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، چ دوازدهم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، محقق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۷) *رسائل*، تهران: انتشارات حکمت و فلسفه.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵) ترجمه النفعات الالهیه، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- فخر رازی، عبدالله محمد بن عمر. (بی تا) *تفسیر کبیر (مفاتیح)*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- فرغانی، سعدالدین. (۱۳۷۹) *مشارق الدراری*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمد. (۲۰۱۰ م) *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کاشانی، ملامحسن فیض. (۱۴۱۶ق) *تفسیر صافی*، تهران: انتشارات الصدر.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۸ق) *علم الیقین فی اصول الدین*، قم: نشر بیدار.
- کرین، هانری. (۱۳۹۵) *تصویر خلاق در تصوف ابن عربی*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: نشر جامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷) *اصول الکافی*، تحقیق مهدی آیت‌اللهی، تهران: نشر جهان آرا.
- لاهیجی، محمد. (۱۳۱۲) *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح میرزامحمد ملک‌الکتاب، بمبئی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق) *بحار الانوار*، تصحیح محمدباقر محمودی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۳) *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تصحیح هاشم رسولی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجموعه نویسندگان. (۱۳۹۲) *معاد از دیدگاه امام خمینی (ره)*، تهران: انتشارات عروج.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲) *معارف قرآن*، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی حسن. (۱۳۶۸) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامیه.
- مطهری مرتضی. (۱۳۵۷) *عدل الهی*، چ دهم، تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۴) *مجموعه آثار*، ج ۱ و ۲۳، تهران: انتشارات صدرا.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰) *حرکت و زمان*، تهران: انتشارات حکمت.



- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق) *اوائل المقالات*، قم: المؤتمر العالمی لالفیه شیخ مفید.
- ملاصدرا (شیرازی)، محمد صدرالدین. (۱۳۶۰) *اسرار الآیات و انوار البینات*، تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) *اسرار الآیات و انوار البینات*، تحقیق و ترجمه سید محمد موسوی، تهران: انتشارات حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸م) *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، قم: انتشارات مصطفوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ الف) *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ ب) *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ الف) *شرح و تعلیقه الهیات شفا*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ ب) *شواهد الربوبیه*، گردآورنده: محمد خامنه‌ای، ویراسته مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی ملاصدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱) *رساله عرشیه*، تصحیح و ترجمه محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) *مجموعه رسائل فلسفی*، به کوشش حامد ناجی، تهران: نشر حکمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱) *مفاتیح الغیب*، ترجمه محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.