پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی
س۱۰، ش۱۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
صفحات ۶۷ تا ۹۰

Bi-quarterly Journal of Hikmat & Islamic Philosophy
Vol.10, No.19, Autumn & Winter 2023

عوامل مؤثر در تکامل برزخی و مؤلفه اصلی آن از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی

محمدمهدی گرجیان عربی[۱] و سهیلا یاوری[۲]

چکیده

از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی، علم و عمل به‌عنوان عوامل اصلی، ارتباط مستقیمی با تکامل برزخی نفس دارند؛ بدین‌گونه که انسان ازسویی به‌وسیله علم که از سنخ وجود است، در عوامل وجودی که مطابق با نشئات ادراکی انسان‌اند، سیر وجودی و تجردی کرده، اشتداد وجودی می‌یابد. ازسوی‌دیگر به‌وسیله اعمالش که هویت و ذات او را می‌سازند، متناسب با احکام برزخ، آثار آنها به‌صورت نعمت یا عذاب برزخی، کشف حجاب و... بر او تجلی می‌کند و از آنها تأثیر می‌پذیرد و ازطریق همین تأثیرپذیری، نفس مراحلی از تکامل وجودی را طی می‌کند.

ازسویی علامه حسن‌زاده مؤلفه اصلی تکامل برزخی نفس را اشتداد وجودی می‌داند و آن را ذیل دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» مطرح می‌کند و معتقد است نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثال» منشعب شده است؛ ازاین‌رو هرجا حرکت جوهری باشد، تجدد امثال نیز هست، ولی عکس آن صحیح نیست.

نوشتار حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی ضمن تبیین مطالب مذکور، به این نتیجه می‌رسد که عوامل تکامل (علم و عمل)، در فرایند حرکت جوهری به‌معنای اشتداد وجودی نفس و تجدد امثال، مرتبه وجودی انسان را از حد تجرد برزخی تا مرتبه تجرد تام عقلی می‌تواند ارتقا دهد.

واژگان کلیدی: تکامل، برزخ، تکامل برزخی، نفس، حسن‌زاده آملی، تجدد امثال، حرکت جوهری.

تاریخ دریافت: ؟ تاریخ تأیید: ؟

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم و جامعةالمصطفی العالمیه (mm.gorjian@yahoo.com).
۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (s.yavari81@mail.com).

مقدمه

موضوع تکامل نفس انسان، یکی از مهم‌ترین مباحث دینی است که بخش عمده‌ای از مباحث مرتبط با نفس‌شناسی دینی و فلسفی بر محوریت آن شکل می‌گیرد. انسان موجودی است که بالقوه واجد مقام خلیفةالهی است و عالَم دنیا محل خودسازی و کسب فضایل و کمالات الهی می‌باشد، اما حقیقت این است که به‌خاطر محدودیت‌ها و موانعی که در مسیر تکامل وجود دارد، همه انسان‌ها نمی‌توانند به غایت حقیقی دست یابند؛ ازاین‌رو بر اساس آیات و روایات معصومان﵈، در دستگاه صنع الهی چنین مقدر شده است که حرکت تکاملی انسان در عوامل پس از دنیا که اولین نشئه آن عالَم برزخ است، ادامه یابد تا انسان‌های بازمانده از مقصد حقیقی با تکامل نفسانی به کمالات لایق خویش دست یابند.

براین‌اساس بحث در رابطه با تکامل نفس در عالَم برزخ و عوامل اخروی، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد و به‌همین‌دلیل حکما و فلاسفه اسلامی که خود را به تحقیق و تفحص در مبانی عقلی آموزه‌های دین ملزم می‌دانستند، این مسئله را در آثار فلسفی خویش مطرح کرده‌اند.

نوشتار حاضر از میان فلاسفه مسلمان معاصر، به دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی در این مسئله پرداخته است؛ چراکه ایشان رویکرد نوینی به علوم اسلامی داشته و در مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی، سعی در غنی‌سازی مطالب با ترکیب و تلفیق مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی دارد. در مسئله تکامل برزخی نیز ایشان با سهم‌بخشی به آیات، روایات و دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی، به ارائه دیدگاهی نسبتاً جامع اقدام کرده است و در کتاب **سرح‌العیون فی شرح‌العیون** که یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی و عرفانی ایشان می‌باشد، باب مستقلی برای مسئله تکامل برزخ گشوده، معتقد است تکامل برزخی یکی از سنگین‌ترین مباحث فلسفی در حکمت متعالیه است.

گفتنی است تحقیق حاضر درصدد بیان رابطه مستقیم عواملی مانند علم و عمل در حرکت اشتدادی نفس در عالَم برزخ از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی است؛ به‌همین‌دلیل به بیان همه جوانب تکامل برزخی خصوصاً مبانی فلسفی آن از دیدگاه ایشان نپرداخته است.

ازآنجاکه عالَم برزخ در طول عالَم دنیا و به‌تعبیری دنباله حیات دنیوی انسان است، سعادت و شقاوت انسان، حالات و تمامی اموری که با آنها در عالَم برزخ حشر و نشر دارد، به‌نحو عمیقی با اعمال، افکار و ادراکات زندگی دنیوی در ارتباط می‌باشد؛ برهمین‌اساس موضوع تکامل برزخی،

نفسی است که دارای عقبه‌ای چندین‌ساله از علم و ادراک است و با آن کمیت و کیفیت تکامل او در برزخ تعیین می‌شود؛ بنابراین هرچند بخشی از تکامل انسان در برزخ به ظهور آثار و احکامِ اندوخته‌های علمی و عملی او بازمی‌گردد، ولی بخش عمده تکامل برزخی تحقق آثار و پیامدهای این اندوخته‌های علمی و عملی می‌باشد. باتوجه به اهمیت این مطلب، در مباحث پیش رو، اهتمام ویژه‌ای به نقش علم و عمل دنیایی انسان در تکامل برزخی شده است.

یادآور می‌گردد ازآنجاکه تکامل یک مفهوم تشکیکی است و شیء متکامل علی‌الدوام از مرتبه ضعیف به مرتبه شدید صعود می‌کند، روند و تبیین تکامل برزخی بر اساس مهم‌ترین عنصر و مؤلفه آن که اشتداد وجودی نفس است، اهمیت بسیاری می‌یابد؛ براین‌اساس مبحث مذکور ازمنظر علامه، ذیل دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» بررسی شده است؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، رویکرد علامه در این مباحث، رویکرد تلفیقی میان فلسفه و عرفان می‌باشد؛ بنابراین ایشان در تبیین مؤلفه «اشتداد وجودی نفس» به هردو نظریه تمسک جسته، این دو نظریه را دوشادوش یکدیگر مطرح می‌کند و معتقد است نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثالِ» عرفا منشعب شده است؛ ازاین‌رو دایره شمول نظریه «تجدد امثال»، نظریه «حرکت جوهری» را نیز دربرمی‌گیرد. با این تفاسیر به‌اعتقاد علامه، هرجا حرکت جوهری باشد، تجدد امثال نیز هست، ولی عکس آن صحیح نیست.

باتوجه به مطالب پیشین، نوشتار حاضر درصدد است ضمن تبیین علم و عمل به‌عنوان عوامل تکامل برزخی و اشتداد وجودی نفس به‌عنوان مؤلفه اصلی تکامل برزخی از دیدگاه علامه حسن‌زاده، نشان دهد که ارتباط مستقیمی میان عوامل تکامل برزخی و اشتداد وجودی نفس وجود دارد و آدمی از این رهگذر می‌تواند مرتبه وجودی خود را از حد تجرد برزخی تا مرتبه تجرد تام عقلی ارتقا دهد.

برای دستیابی به این هدف، در نوشتار پیش رو نخست به مفهوم‌شناسی کلمات کلیدی بحث، دامنه تکامل برزخی، عوامل تکامل ذیل دو عاملِ علم و عمل اشاره شده و درنهایت به تبیین مهم‌ترین مؤلفه اصلی تکامل برزخی که اشتداد وجودی نفس است، از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی پرداخته شده است.

۱. مبادی تصوری

مفهوم‌شناسی اصطلاحاتی که در عنوان تحقیق و موضوع آن به‌کار می‌رود، در تبیین و

توضیح پژوهش مؤثر است؛ ازاین‌رو به توضیح معانی برخی اصطلاحات به‌کار رفته در موضوع تحقیق حاضر پرداخته می‌شود.

۱ـ۱. تکامل

«تکامل» واژه‌ای عربی و دارای معنای مصدری است که از مادّه کمال گرفته شده است و به‌معنای «تمام‌شدن» به‌کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ذیل واژه کمل). میان تمام و کمال مخصوصاً در مواردی که این دو لغت کنار یکدیگر بیایند، تفاوتی وجود دارد و آن اینکه کمال، وصفی بالاتر از تمام است؛ بنابراین در قاموس آمده است: «**کمّله: أتمّه و أجمله**». مصباح دراین‌باره گفته است: «کمل آنگاه گویند که اجرایش تمام و محاسنش کامل باشد» (قرشی، ۱۴۱۲، ذیل واژه کمل).

معنای اصطلاحی تکامل، خروج شیء از مرحله نقصان و رسیدن به مرحله کمال است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج۴، ص۱۴)؛ چنان‌که علامه طباطبایی آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «تکامل، پذیرفتن و به خودگرفتن کمال است» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج۴، ص۶۳). شهیدمطهری دراین‌باره می‌گوید: «تکامل این است که شیء، یک مرتبه از واقعیتی را داشته باشد، سپس در مرحله بعد همان واقعیت را در درجه بالاتر داشته باشد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج۱۱، ص۷۷۵).

باتوجه به اینکه در مفهوم تکامل، تعالی و رشد و ترقی خوابیده است، هر تغییری را نمی‌توان تکامل دانست. به‌عبارت‌دیگر در تکامل حقیقی[۱] لزوماً در شیء متکامل باید امر وجودی درنظر گرفته شود تا بعد بتوانیم بگوییم آن امری که این شیء در ابتدا آن را داشته است و ما آن را کمال تلقی می‌کردیم، در مرحله بعد همان را به شکل فزون‌تری داراست (همان، ج۳، ص۵۳۴)؛ براین‌اساس تنزل وجودی کفار و مشرکان را ـ که درحقیقت دوری از حق متعال، به‌معنای ضعف وجودی است ـ نمی‌توان تکامل نامید. گرچه با توسعه در مفهوم تکامل و با درنظر گرفتن اینکه شخص کافر و شقی با حرکات ارادی مبتنی بر شعور و آگاهی، دم‌به‌دم بر شقاوت خویش می‌افزاید و بدین‌گونه ارتقا می‌یابد، می‌توان تنزل وجودی آنها را تکامل دانست (حسنلو، ۱۳۹۴، ص۳۳).

---

۱. طبق یک تقسیم‌بندی تکامل به دو صورت حقیقی و اعتباری استعمال می‌شود. تکامل حقیقی آن است که شیء حرکت می‌کند و وجود ناقص آن به وجود کامل تبدیل می‌شود، درحالی‌که تکامل اعتباری یعنی شیء کامل در جای شیء ناقص می‌نشیند، نه اینکه ناقص به کامل متحول شده باشد، بلکه یک وجود ناقصِ متباین با وجود کامل جابه‌جا می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۴، ج۱۱، ص۷۹۵ـ۷۹۶).

توجه به این نکته اهمیت دارد که تکامل حقیقی که به خروج شیء از نقصان به‌سوی کمال معنا شد، به‌لحاظ مفهومی اعم از حرکت و خروج تدریجی از قوه به فعل است؛ بنابراین حرکتِ مصطلح فلسفی ـ خروج تدریجی شیء از قوه به فعل ـ تکامل تدریجی محسوب می‌شود، اما تکامل منحصر در این نوع نیست، بلکه تغیر دفعی نیز درصورتی که ملازم با خروج شیء از نقصان به‌سوی کمال باشد، نوع دیگری از تکامل است[1] (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۸، ج۲، ص۱۰۵/ مطهری، ۱۳۸۴، ج۴، ص۴۹)؛ براین‌اساس تکامل از این منظر بر دو قسم می‌باشد: ۱. تکامل تدریجی که موطن آن عالَم طبیعت و ملازم با حرکت فلسفی است؛ ۲. تکامل دفعی که موطن آن ورای طبیعت است و ملازم با حرکت فلسفی نیست.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، مقصود از «تکامل» در عنوان این تحقیق، تکامل حقیقی نفس انسانی در عالَم برزخ و ارتقای وجودی آن باتوجه به احکام عالَم برزخ است. همچنین تکامل در این تحقیق در معنایی وسیع‌تر از معنای اولی خود به‌کار رفته است و شامل تنزل وجودی کفار نیز می‌شود و درنهایت حرکت مصطلح فلسفی، بخشی از مسئله تکامل را تشکیل می‌دهد، نه همه آن را.

۲ـ۱. برزخ

«برزخ» واژه‌ای عربی از ریشه (ب ر ز)[2] در لغت به‌معنای حایل‌شدن میان دو چیز است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ذیل واژه برزخ). برزخ در اصطلاح قرآن کریم، روایات و مجموعه تعالیم اسلامی به‌معنای عالم پس از مرگ و حد فاصل میان دنیا و آخرت است و در برخی روایات (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص۲۴۲) از عالَم برزخ به عالم قبر نیز تعبیر شده است (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج۱، ص۳۴۵).

برزخ در اصطلاح حکمت اشراق، بر جسم ـ اعم از جسم فلکی و عنصری ـ اطلاق می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۱۰۷). طبق این اصطلاح، برزخ دقیقاً معادل جرم و جسم در اصطلاح مشاء است. در اصطلاح اهل معرفت، بر عالَمی که ازنظر رتبه وجودی میان عالَم عقل و عالَم طبیعت قرار گرفته است، اطلاق می‌گردد که از آن به اسامی گوناگونی همچون «عالَم مثال» و «برزخ نزولی» یاد می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص۳۷۸).

---

۱. در مباحث آتی به این بحث پرداخته می‌شود.

۲. حرف (خ) زایده بوده، بر تأکید دلالت می‌کند. البته عده‌ای واژه «برزخ» را معرّب «برزه» می‌دانند که آن هم به‌معنای حایل و حاجز میان دو شیء است؛ دراین‌صورت حرف خاء، جزء حروف اصلی خواهد بود.

علامه حسن‌زاده در تعریف اصطلاحی برزخ می‌نویسد:

> در اصطلاح علمی، برزخ عبارت از واسطه طولی بین دو چیز است که نه این است و نه آن و هم این است و هم آن؛ یعنی در حد هیچ‌یک از آن دو نیست، ولی به وجهی شبیه هریک از آن دو است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص۲۴۷).

برخی نیز نگاهی جامع به عالَم برزخ را به برزخ نزولی و صعودی تقسیم کرده‌اند و با استفاده از همین تقسیم، به تبیین قوس نزول و صعود پرداخته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج۹، ص۴۶/ جامی، ۱۳۷۰، ص۵۷).

۱ـ۲ـ۱. برزخ نزولی

اشراقیون، صوفیه و تمامی پیروان حکمت متعالیه معتقدند میان عالَم مجردات محضه (عالَم عقل) که از مادّه و مقدار مجردند و میان عالَم طبیعت که متلبس به مادّه و مقدار است، عالَمی وجود دارد که فقط از مادّه تجرد دارد، ولی متلبس به مقدار و شکل می‌باشد. به این عالَم واسطه، «برزخ نزولی» یا «مثال منفصل» گفته می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص۶۰۳/ سهروردی، ۱۳۷۵، ص۲۳۴/ شیرازی، ۱۴۲۳، ج۵، ص۲۵۹).

۱ـ۲ـ۲. برزخ صعودی

برزخ صعودی عالَمی است که نفوس بشری پس از مفارقت از بدن مادی و ترک حیات دنیوی در آن خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص۱۵۰).

گفتنی است برزخ موجود پس از دنیا، حاصل عروج وجود در قوس صعود است و چون مراتب تنزلات وجود و عروج آن دوری است، صعود عین نزول نخواهد بود؛ زیرا عینیت مستلزم تکرار در تجلی بوده و از محالات ذاتی است (همان، ص۱۵۰ـ۱۵۱).

از تفاوت‌های موجود میان این دو عالَم اینکه صور موجود در برزخ صعودی، صور اعمال و افعالی است که انسان‌ها در دنیا انجام داده‌اند. این صور به انشای خود نفس بوده و مواد آنها ملکاتی است که انسان در دنیا کسب کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص۶۲۶). درحقیقت این صور، بدن اخروی و برزخی انسان را می‌سازد. علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌گوید: «بدن اخروی، تجسم صور غیبی است که ملکات، مواد آنهاست؛ چنان‌که بدن دنیوی، تجسم صور کون و فسادی است که عناصر، مواد آنهاست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص۱۵۰).

این امر درحالی است که صور موجود در برزخ نزولی، ارتباطی با اعمال و ملکات نفوس انسانی ندارد؛ ازاین‌رو برزخ صعودی ملاک حشر نفوس در آخرت بوده و اعتقاد به تجرد برزخی نفوس در آن موطن، زمینه‌ساز اعتقاد به معاد جسمانی است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص۴۰).

۳ـ۱. تکامل برزخی

عنوان «تکامل برزخی» از دو واژه «تکامل» و «برزخ» ترکیب یافته و قهراً در مفهوم آن، معانی این دو واژه لحاظ شده است. البته مقصود از برزخ در این عنوان، برزخ صعودی است که نفوس انسانی پس از قطع تعلق از بدن عنصری، وارد آن عالَم می‌شود.

تعبیر «تکامل برزخی» با این ترکیب، در متون دینی و آثار کلامی، فلسفی و عرفانی پیشینه طولانی ندارد، بلکه بیشتر در آثار متأخران به‌ویژه علامه حسن‌زاده به چشم می‌خورد.

برای رفع ابهام از این عنوان و روشن‌شدن موضوع تحقیق، لازم است به نکاتی توجه شود:

۱. محور سخن در تحقیق حاضر، تکاملی است که پس از مرگ و انقطاع نفس از بدن عنصری در عالَم برزخ برای نفوس انسانی رخ می‌دهد؛ به‌عبارت‌دیگر تکاملی مد نظر است که ظرف وقوع آن، عالَم پس از مرگ باشد، نه تکاملی که در حیات دنیوی صورت می‌گیرد و بر اساس آن برخی نفوس متسعده، مدارج عالی انسانی را طی می‌کنند و کمالاتی که متعلق به ابدان و اطوار باطنی آنهاست، در ایشان شکوفا می‌شود.

۲. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، معنای تکامل، خروج شیء از مرحله نقصان و رسیدن به مرحله کمال است که ملازم با اشتداد وجودی شیء متکامل می‌باشد، اما تکامل برزخی در تحقیق حاضر به تأسی از متون دینی و دیدگاه اهل معرفت، دارای معنای وسیعی است و شامل سیر نزولی نفوس کفار در درکات جهنمِ برزخی و افزوده‌شدن شقاوت آنها نیز می‌شود.

۲. دامنه تکامل برزخی نسبت به نفوس انسانی

همان‌گونه که از عنوان «تکامل برزخی» برمی‌آید، عروج و ترقی در عالَم برزخ، مخصوص نفوس ناقصه است؛ انسان‌هایی که در بُعد علم و عمل به کمال مطلق نرسیده‌اند و استعدادهای ذاتی خویش را به‌فعلیت نرسانده‌اند. براین‌اساس نفوس کامل در علم و عمل، از بحث تکامل برزخی خارج‌اند. علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌گوید:

> کاملین در علم و عمل را تکامل برزخی نیست. آنان را مطلقاً جنت ذات و مقام عندیت است که عند ربهم یرزقون، فی مقعد صدقٍ عند ملیکٍ مقتدر (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج۵، ص۲۸۹).

کاملین در علم و عمل کسانی‌اند که در بُعد ادراک، مراتب کمالی ادراک حسی، خیالی و عقلی را یکی پس از دیگری به‌فعلیت رسانده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج۹، ص۲۰۰) و در بُعد عمل نیز با ریاضت و پرورش فضایل و ملکات انسانی از زشتی و پلیدی و از عقوبت و عذاب دوزخ رسته‌اند و در سلک موجود علوی درآمده‌اند (همان، ص۱۱۳).

از دیدگاه علامه حسن‌زاده، نفوسی که به این رتبه از کمال انسانی نرسیده‌اند، اعم از متوسط و سافله در علم و عمل، مشمول تکامل برزخی‌اند؛ چنان‌که در ذیل این کلام شیخ‌الرئیس در **الهیات شفاء**: «**بل تزول و تنمحی قلیلاً قلیلاً حتی تزکوا النفس و تبلغ السعادة التی تخصّها**» می‌گوید:

> و این تعمیم حکمی قویم است؛ زیرا شامل اصحاب یمین نیز هست؛ چه اینکه اصحاب یمین به مقام مقربین نیستند که از ابتدا روح و ریحان و جنت نعیم باشند: «**فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ‌الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّتُ نَعِيمٍ**»[1] (واقعه: ۸۸ـ۸۹)، بلکه آنان را در ابتدا حساب یسیر است: «**فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً**»[2] (انشقاق: ۷ـ۸) و در آخر امر آنان را سلام است: «**وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ**»[3] (واقعه: ۹۰ـ۹۱). بدان که تعمیم یادشده از فصول دیگر همان نمط مذکور اشارات نیز مستفاد است و همین تعمیم حق است که نفوس غیرکامله را مطلقاً تکامل برزخی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص۴۰۲).

ازاین‌رو می‌توان مشمولان تکامل برزخی را بدین‌صورت دسته‌بندی کرد:

۱. نفوس بُله و ساذجه؛ که از ابتدا به‌علت نداشتن استعداد ذاتی، به کمالات عقلی اشتیاق نیافته‌اند. اطفال و مجانین نیز به‌لحاظ فقدان استعداد و قابلیت ادراک و اتصاف به کمال علمی و عملی در نشئه دنیا، ملحق به نفوس بُله هستند (همو، ۱۳۸۹، ص۸۳ـ۹۶).

۲. نفوس سلیمه انسان‌های عوام؛ که باوجود دارابودن استعداد علمی و عملی، به کمالات

---

۱. «و اما اگر [او] از مقربان باشد، [در] آسایش و راحت و بهشت پُرنعمت [خواهد بود]».
۲. «ما کسی که کارنامه‌اش به دست راستش داده شود، به زودی‌اش حسابی بس آسان کنند».
۳. «و اما اگر از یاران راست باشد، از یاران راست بر تو سلام باد».

علمی شایق نبوده و به اخلاق ذمیمه و ملکات صفات حیوانی نیز تلبس نیافته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص۱۵۳).

۳. مستضعفین؛ که در عین برخورداری از استعداد ذاتی، به‌دلایل خاصی از شناخت حقیقت در این دنیا محروم بوده‌اند.

۴. گناهکارانی که مستحق خلود در جهنم نیستند؛ ایشان کسانی‌اند که کمال آنها در گرو گذر از جهنم برزخی است.

۵. نفوس متوسطه؛ اعم از اینکه در عمل کامل باشند؛ چون عباد و زهاد که از آنها به اصحاب یمین یاد می‌شود یا اینکه در علم و عمل هردو متوسط باشند (همان، ص۱۵۵).

در میان نفوس ناقصه فقط نفوسی که در دنیا دارای عقاید باطله باشند و این عقاید آمیخته با جهل باشد، از تکامل برزخی محروم خواهند بود؛ زیرا صور علمی بر مبنای اتحاد عاقل به معقول، با نفس انسان متحد می‌شود و صورت حقیقی انسان می‌گردد؛ درنتیجه قابل زوال نخواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷، ص۹۱). البته چنان‌که در بحث مفهوم‌شناسی واژه «تکامل» بیان شد، می‌توان با توسعه در مفهوم تکامل، تنزل وجودی کفار و مشرکان را که به فساد عقیده مبتلا هستند، نوعی تکامل دانست که استعمال این معنا نزد عرفا شایع است.

۳. عوامل مؤثر در تکامل برزخی از نگاه علامه حسن‌زاده آملی

نفس انسان در ابتدای تکون خویش در عالَم مادّه، نسبت به تمامی کمالات عقل نظری و عقل عملی بالقوه است؛ پس کمال نفس یا علمی است یا عملی. کمال علمی او رسیدن به صور اشیا و ماهیت آنها از طریق حرکت فکری و تأمل عقلانی می‌باشد تا با دستیابی معرفتی به ذات اشیا از عقل هیولانی به عقل بالفعل منتهی شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج۹، ص۱۰۹) و انسان عالَم علمی، مشابه عالَم عینی می‌گردد و کمال عملی او این است که نفس از علایق بدنی تهی شده و هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند و از مسیر حاکم‌کردن عقل بر قوای بدنی بر آنها مسلط شود و خشم، شهوت، اندیشه و اوصاف متضاده را در حد اعتدال نگه دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۴۳۶).

براین‌اساس انسان از مسیر علم و عمل باید به کمال انسانی خود نایل شود. علامه حسن‌زاده در عین ۶۱ عیون مسائل نفس که در موضوع معرفت نفس ناطقه انسانی نگاشته شده است و مشتمل

بر اصول و امهات نفس‌شناسی فلسفی و عرفانی می‌باشد، دراین‌باره می‌نویسد:

> **و من تلک‌العیون الباهرة، أنّ علم‌الإنسان و عمله المکسوبین جوهرانِ مقوّمان لذات الإنسان. أعلم أن‌الإنسان لیس إلا علمه و عمله و هما یتحدان بالنفس إتحاداً وجودیاً بل‌الأمر أرفع من‌التعبیر بالإتحاد فإن وزانهما مع‌النفس وزان الجدار مثلاً مع إحجاره و لبنه و طینة والجدار لیس إلا هی. والنفس تتسع بهما إتساعاً وجودیاً. والعلم مشخص الروح‌الإنسانی، والعملُ مشخصُ بدنِه الأخروی. فهما من حیث انهما یتحدان بالنفس وجوداً و یصیران عینها هویة، خارجان عن مقولتی الجوهر والعرض أی انهما من هذه‌الحیثیة الوجودیة، فوق المقولة** (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص۹۲۳).

ازاین‌رو رشد و ترقی وجودی انسان در گرو علم و عمل اوست و این دو، خمیرمایه‌های هویت وجودی انسانِ بما هو انسان‌اند. ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

> غذای نفس که موجب حیات و رشد و نما و سعادت ابدی اوست، ملکات فاضله علم و عمل است و ما هرچه داناتر می‌شویم و سرمایه ملکات فاضله ما بیشتر می‌شود، تأثیرات نفسانی و اعمال انسانی ما شدیدتر می‌گردد (همو، ۱۳۷۵، ص۳٤٤).

براین‌اساس تبیین چگونگی سیر تکاملی انسان در عالَم برزخ، منوط به شناخت جایگاه علم و عمل به‌عنوان عوامل اصلی تکامل است.

۱ـ۳. علم و ادراک

بیان نقش علم و ادراک در تکامل وجودی انسان، مبتنی بر اصول و قواعدی است که مختصراً به مهم‌ترین آنها که از آثار علامه حسن‌زاده اخذ شده است، اشاره می‌شود:

۱. انسان درعین‌حال که حقیقت واحده است، به‌حسب اشتداد و ارتقای وجودی‌اش، دارای مقامات و مدارج بسیاری می‌باشد (همان، ص۹۳).

۲. بر اساس اصالت وجود، اصل در موجودیت و شخصیت هرچیز، وجود است و وجود حقیقتی تشکیکی است که شدت و ضعف برمی‌دارد (همان، ص۱۳۹).

۳. علم یک نحوه وجود است (همان، ج۱، ص۲۸۴) و چون وجود فوق مقوله است، علم نیز چنین خواهد بود (همان، ص۱۹۳)؛ به‌دلیل اینکه حقیقت علم که عبارت از انکشاف است، هم در واجب و هم در ممکن، به یک معنا و مفهوم یافت می‌شود و هرچه در واجب و ممکن یافت شود یا در

چند مقوله دارای فرد ذاتی باشد، از سنخ ماهیات و مقولات بیرون خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج۱، ص۱۵۰)؛ پس علم نه جوهر است و نه عرض، بلکه فراتر از آنهاست.

۴. در فرآیند ادراک بر مبنای محکم اتحاد عاقل به معقول، جوهر عاقل یعنی نفس ناطقه، با اشیای بیرون از صقع قوه عاقله اتحاد نمی‌یابد؛ زیرا این امور، بیرون از نفس‌اند و معقول بالذات نیستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص۱۹۰). معقول بالذات آن حقیقت معقوله‌ای است که در متن و مرتبه نفس به وزان صورت مادی خارجی، با انشای نفس ایجاد می‌شود و مندک در وجود نفس شده است؛ بنابراین وجود معقول بالذات، شأنی از شئون نفس و بلکه عین نفس است و این معنا انقلاب حقیقت نیست، بلکه اشتداد وجود نفس از نقص به کمال است (همان، ص۱۹۳).

۵. بر اساس مبانی صدرالمتألهین در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، علم و ادراکِ نفس به معلومات و مدرکات حسی و تخیّلی، اشراق نفس و مقام خلاقیت نفس است (صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]، ص۱۳۰). علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌گوید: «چون نفس ناطقه با منشئات خود، اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و علت ایجاد و انشای صور علمیه خود به إذن‌الله تعالی است، پس منشئات وی را وجود نفسی نیست، بلکه وجود نفسی آنها عین وجود رابطی آنهاست» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص۱۵۷).

۶. بر مبنای اتحاد عاقل به معقول و حرکت و اشتداد جوهری، صور علمیه، صورت وجودی و نور ذاتی نفس ناطقه می‌شوند (همان، ص۶۲۶)؛ برهمین‌اساس حرکت جوهریه و اتحاد مذکور، منوّع نفس می‌شوند؛ بدین‌معنا که جوهر نفسانی، مادّه صور ادراکی قرار می‌گیرد و در اثر اتحاد با صور ادراکی، نفس به صور مختلفه‌ای از انواع جواهر فراطبیعی مبدل می‌شود؛ درعین‌حال که وحدت و هویت نفس همچنان محفوظ است (همان، ص۵۱۷).

باتوجه به اصول یادشده می‌توان گفت انسان به‌وسیله علم و ادراک که از سنخ وجود است، در عوالم وجودی که مطابق با نشئات ادراکی انسان‌اند، سیر وجودی و تجردی می‌کند و اشتداد وجودی می‌یابد و در عین تبدیل نشئات و اطوار وجودی او، هویت و شخصیتش محفوظ می‌ماند. به‌طور خلاصه ادراک، ارتباط مستقیم با تکامل انسان دارد. علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌گوید: «**و لیعلم أنّ الإدراک هو تکامل‌النفس فی أطوارها العلمیة**» (همو، ۱۳۷۵، ص۱۰۴).

آنچه تاکنون در باب تکامل وجودی انسان ازطریق علم و ادراک گذشت، به نشئه دنیا مربوط بود

که نفس، تعلق به بدن عنصری دارد، ولی ازآنجاکه تکامل و اشتداد وجودی به‌وسیله ادراکات، ذاتی انسان است و ذاتی هیچ‌گاه زایل نمی‌شود؛ ازاین‌رو این تکامل علمی پس از مفارقت از بدن عنصری نیز ادامه دارد، با این تفاوت که ادراکات انسان در عوالم اخروی ازجمله برزخ، به‌صورت ادراک حضوری است و چنان‌که پیش‌تر بیان شد، ادراکات حصولی در عوالم اخروی که عوالم ادراکی‌اند و موجودات آنها از حیات حقیقی برخوردارند، برچیده می‌شود و حقیقت انسان با حقیقت اشیا مرتبط شده و با آنها متحد می‌شود. علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌فرماید: «**أنّ الآخرة نشأة الوجود والنور والإدراک والحضور والحیاة والظهور و کلّ ما فیها حی مدرک**» (همو، ۱۳۷۹، ص۸۶۰). نحوه این ادراک حضوری و مدرکاتی که انسان در نشئات اخروی ادراک می‌کند، صور گوناگونی می‌تواند داشته باشد. یک مورد از این ادراکات که موجب تکامل انسان در برزخ می‌شود، لذایذ و آلامی است که انسان در برزخ با آنها روبه‌رو می‌شود.

توضیح اینکه نفس انسان در نشئه برزخ، شعور کاملی به ذات و احوالات خویش می‌یابد و صوری را که از عالَم دنیا در اثر اعمال خوب و بد کسب کرده و جزء ذاتش شده است، ادراک می‌کند و از این ادراک متلذذ یا متألم می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص۳۸۱). به‌طور قطع لذت و الم، فرع بر ادراک است. اگر در لذت و الم، ادراک، وجدان و نیل به مدرَک نباشد، عذاب و تنعم معنا نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۹، ص۹۷)، بلکه ازنظر علامه حسن‌زاده تعریف صحیح لذت و الم، همان تعریف صدرالمتألهین است (همو، ۱۳۷۵، ص۴۱۸) که می‌گوید: «**اللذة هی عین‌الإدراک بوجود الکمال و کذا الألم عین الإدراک بما یضادّ الکمال**» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج۴، ص۹۹).

این کلامی برهانی است و در باب معارف، حائز اهمیت فراوانی است و نیاز به تحقیق مستقل دارد؛ بنابراین وجود لذت و الم در برزخ، یکی از دلایل مهم وجود تکامل برزخی است.

۲ـ۳. عمل

یکی دیگر از عوامل اصلی مسئله تکامل برزخی که علامه حسن‌زاده بر آن تأکید دارد، موضوع عمل و اتحاد عمل با عامل است. ایشان در **سرح‌العیون فی شرح‌العیون** این‌گونه می‌نویسد: «انسان چیزی جز علم و عملش نیست و درحقیقت انسان با علم و عمل سعه وجودی می‌یابد. علم مشخِّص روح و عمل مشخِّص بدن اخروی است و ازآن‌جهت که این دو با نفس اتحاد وجودی می‌یابند، خارج از مقوله جوهر و عرض و فوق مقوله‌اند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص۹۲۵).

ازاین‌رو آدمی با ادراکات، افکار، اقوال، اعمال و حتی عقایدش، ذات و هویت خویش را می‌سازد و اعمال به‌واسطه ملکاتی که در نفس ایجاد می‌کنند، متن گوهر وجودی انسان می‌گردند (همو، ۱۳۷۵، ص۳۸۲).

به‌طور کلی اعمالی که در سعادت و شقاوت انسان مؤثرند و در تکامل او در سرای دنیا و آخرت نقش مستقیم ایفا می‌کنند، از یک منظر به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست، اعمال نیک و بدی که مدت عمر آنها بیش از عمر صاحب عمل نیست. بیشتر اعمال نیک و بد انسان‌ها در این دسته جای می‌گیرد. دسته دوم، اعمال نیک و بدی که عمر آنها بیش از عمر صاحب عمل است و با مرگ شخص عامل، عمل همچنان باقی است؛ مانند باقیات‌الصالحات. دسته سوم، اعمالی که شخص عامل آن عمل را به‌قصد شخص دیگری انجام می‌دهد و درواقع ثواب و آثار آن عمل را به او هدیه می‌کند؛ مانند خیرات و مبرّاتی که مؤمنان برای اموات خویش انجام می‌دهند.

دسته نخست و آن بخش از اعمال دسته دوم که در محدوده زندگانی دنیوی است، در نشئه دنیا گوهر وجودی انسان را می‌پرورانند و برهمین‌اساس حُسن یا سوء عاقبت انسان در سرای دیگر را رقم می‌زنند؛ چنان‌که پیامبر اکرمﷺ می‌فرماید: «**الدنیا مزرعةالآخرة**» (ورام، ۱۳۶۹، ج۱، ص۱۸۳).

تبیین نحوه تأثیر این اعمال در تکامل برزخی انسان، مبتنی بر چندین اصل فلسفی همچون اتحاد عمل و عامل، تجرد برزخی قوه خیال و تبدلات ناشی از جهات فاعلی در نشئه آخرت است ـ که مجال دیگری می‌طلبد تا به این مبانی فلسفی و ادله آنها پرداخته شود ـ ولی به‌اختصار می‌توان گفت بر اساس این اصول فلسفی، اعمال انسان ازقبیل حرکات، سکنات، اقوال، نیات و باورها، به‌حسب نشئه عنصری اعراض‌اند، ولی در اثر تکرار، مبدل به ملکات و حقایق جوهریه‌ای می‌شوند که در صقع نفس ناطقه به‌نحو قیام فعل به فاعل موجودند. علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌نویسد:

> **إن الأعمال و إن كانت بحسب نشأتها العنصرية إعراضاً، ولكن الملكات الحاصله منها المتقررة فی صقع‌النفس حقائق قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله. و إن شئت قلت: إن تلک الملكات قائمة بذاتها، لأنها من شئون النفس و أطوارها، و تلک الملكات هی مواد الصور البرزخية المثالية و ما فوقها و ما يتفرع عليهما فالعمل قشر والتجسم لبّه»** (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص۶۷۰).

این حقایق جوهریه موجود در صقع نفس، توسط قوه خیال که مجرد به تجرد برزخی است و

سرشت و جبلی آن بر محاکات و صورت‌گری معانی است،[۱] در عوالم اخروی به صور حسنه یا موحشه متمثل می‌شوند (همو، ۱۳۷۵، ص۳۸۶)؛ به‌عبارت‌دیگر چون بدن عنصری از انسان گرفته شد، در ماورای طبیعت و در عالَم برزخ، ملکات و کمالات ناشی از اعمال که با نفس متحد شده‌اند، با انشای نفس در موطن خیال، به صور حسنه یا قبیحه مناسب با اعمال متمثل می‌شوند (همان، ص۳۸۹) و همین صور، موجب تنعم یا عذاب انسان می‌گردند. از این فرایند پیکربندی کردارها و باورها نزد متکلمان، حکما و عرفا به «تجسم اعمال» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲) و «تمثل اعمال» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۷) تعبیر می‌شود که خاستگاه اصلی آن آیات قرآن کریم و روایات صادره از اهل بیت عصمت﵈ است.

براین‌اساس نفس انسان در عالَم برزخ بر اساس جهات فاعلی ـ بدون دخالت جهات مادی و قابلی ـ و با قدرت خلاقه خویش، بدن مثالی و صور حسنه و قبیحه را انشا می‌کند و از آنها متلذذ یا متألم می‌گردد و از آنها تأثیر می‌پذیرد و ازطریق همین تأثیرپذیری، نفس انسان در عالَم برزخ مراحلی از ترقی و تکامل وجودی را پشت سر می‌گذارد، ولی آن بخش از اعمال دسته دوم که در محدوده زندگانی دنیوی نیست، مانند دسته نخست موجب تکامل نفس انسانی می‌شوند؛ چون درحقیقت شخصی که عمل مستمری از خود به‌جای می‌گذارد، پس از مرگ نیز عامل به‌حساب می‌آید؛ چنان‌که نبی اکرمﷺ می‌فرماید: «**إذا مات إبن‌آدم إنقطع عمله إلا عن ثلاث؛ ولد صالح يدعوا له و علم ينتفع به و صدقة جارية**» (نوری، ۱۴۰۸، ج۱۲، ص۲۳۱).

علامه حسن‌زاده در بحث تکامل برزخی متذکر نکته‌ای می‌شود که می‌تواند در توضیح وجه تأثیر این دسته از اعمال و همچنین دسته سوم از اعمال در تکامل برزخی نفوس انسانی مفید باشد. ایشان معتقد است وجود ممدّ و عدم ممدّ، نقش بسزایی در تکامل برزخی دارد. نفوسی که در نشئه دنیا بعضی رذایل و اوصاف مذمومه را کسب نموده‌اند و با آن حال از دنیا رفته‌اند، برخلاف زمانی که هر شب و روز، آن اوصاف رذیله به‌وسیله امور دنیوی تقویت و پخته می‌شد، دیگر پس از مرگ، آن صفات غریبه که غباری روی فطرت و اعتقادات صحیحه بود، در اثر نرسیدن آن امدادات، خودبه‌خود زایل می‌شوند و انسان ازاین‌رو به تکامل می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۹).

ازسوی‌دیگر شخصی که در دنیا اولاد صالح، آثار علمی، صدقه جاریه و به‌طور کلی باقیات‌الصالحات

---

۱. «**إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكيه أو هيئة مزاجية**» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص۱۵۵).

به‌جای گذاشته یا سنّت حسنه یا سیئه‌ای بنا نهاده است، این اعمال درجهت تکامل و ترقی وجودی او در عالَم برزخ امداد می‌رسانند و باعث می‌شوند ارتباط انسان با عالَم دنیا به‌طور کامل قطع نشود؛ بدین‌ترتیب تأثیر این‌گونه اعمال در تکامل برزخی قطعی است، گرچه آثار این‌گونه اعمال، متناسب با احکام عالَم برزخ به‌صورت نعمت یا عذاب برزخی، تخفیف عذاب یا کشف حجاب تجلی کند. درحقیقت این امور و تأثیر آنها در تکامل انسان، مصداق آیه شریفه «**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يذْهِبْنَ السَّيئَاتِ**» (هود: ۱۱۴) است (همان).

۴. مؤلفه اصلی تکامل برزخی از نگاه علامه حسن‌زاده آملی

پیش از این مسئله علم و ادراک به‌عنوان عوامل تکامل بحث و بررسی شد. در این مقام مهم‌ترین عنصر و مؤلفه اصلی تکامل برزخی که درحقیقت هویت آن را شکل می‌دهند، باعنوان اشتداد وجودی نفس تحت دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۵. اشتداد وجودی نفس

همان‌گونه که در بحث مفهوم‌شناسی اشاره شد، تکامل یک مفهوم تشکیکی است و شیء متکامل علی‌الدوام از مرتبه ضعیف به مرتبه شدید صعود می‌کند؛ حال این اشتداد وجودی، تدریجی باشد یا دفعی. با این رویکرد در تبیین اشتداد نفس انسانی که موضوع تکامل برزخی است، از دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» می‌توان بهره جست. گرچه نظریه «تجدد امثال» مسئله‌ای عرفانی است، ولی به‌لحاظ رابطه تنگاتنگی که با بحث حرکت و تکامل دارد و علامه حسن‌زاده آن را دوشادوش حرکت جوهری مطرح می‌کند، در این تحقیق نیز جهت تتمیم دیدگاه ایشان در مسئله تکامل برزخی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵ـ۱. اشتداد وجودی بر اساس حرکت جوهری

به حکم براهین حرکت جوهری عالَم طبیعت، متن طبیعت و تار و پود آن، دم‌به‌دم در جنبش و دگرگونی بوده و یک آن آرام ندارد و دائماً در تجدد و سیلان است (همو، [بی‌تا]، ص۲۴۵) و چون حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعل (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج۷، ص۲۵۳) و از نقص به کمال بوده و شیء متحرک به‌وسیله حرکت، کمالات ناقصه و متوسطه را تدریجاً دریافت و سرانجام با

وصولِ به غایت، کمال اخیرش فعلیت می‌یابد، همیشه در متن حرکت، نوعی تشکیک وجود دارد (همان، ج۳، ص۶۶).

نفس انسانی نیز به‌حسب نشئه عنصری، مشمول قانون تحول و حرکت جوهری عالَم طبیعت است، ولی انسان در عالَم طبیعت دو مرحله از تکامل و تحول جوهری را تجربه می‌کند: یکی تحول طبیعی غیرارادی و دیگری تحول ادراکی و تحریکی ارادی. نفس انسان در عالَم طبیعت بر اساس نظریه جسمانیةالحدوث از دل مادّه ظهور می‌کند و با تحول ذاتی و حرکت جوهری، مرحله صوره معدنی، نباتی و حیوانی را سپری و سرانجام به نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود (همان، ج۸، ص۲۸۶ـ۲۸۷).

در مرحله بعد، پس از پیدایش و ظهور صوره انسانی که با پیدایش قوای مختلف همراه است، نفس شروع به حرکت ارادی می‌کند و همان‌گونه که نفس در فرآیند تکامل، با قوای ادراکی و تحریکی خود متحد می‌شود ـ بدین‌معنا که قوای نفس، شئون نفس محسوب می‌شود و نفس در تمامی قوا ساری و جاری است ـ با تمامی مدرکات حسی، خیالی و عقلی خود نیز اتحاد می‌یابد؛ بدین‌ترتیب لحظه به لحظه چهره ذاتی نفس ناطقه ذاتاً و وجوداً تغییر می‌یابد و درنهایت در اثر تحولات ذاتی، انسان به جوهر مفارق عقلی تبدیل می‌شود (همان، ص۳۲۸). صدرالمتألهین با اشاره به دو مرحله مذکور می‌نویسد:

> **للنفس الإنسانية نشآت، بعضها سابقة و بعضها لاحقة، فالنشآت السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية والنشآت اللاحقة كالعقل المنفعل والذى بعده‌العقل بالفعل و بعده‌العقل الفعّال و ما فوقه** (همان، ص۳۳۰).

به‌طور کلی در کلمات صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه، تکامل انسان در مرحله نخست و مرحله دوم بر اساس حرکت جوهری به‌معنای مرسومش که مبتنی بر اصل قوه و فعل است، تبیین می‌شود (همان، صص۲۹۰ و ۳۰۰ـ۳۰۲) و تفکیکی میان این دو مرحله قائل نمی‌شوند. شاید دلیلش این باشد که انسان وجودی بسیط است که از اولین مرتبه وجودی خود که صوره جسمانی است تا رسیدن به مقام عقل مستفاد، وحدت و شخصیت خود را حفظ می‌کند و درحقیقت یک وجود است که اطوار و مراتب گوناگون را پشت سر می‌گذارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص۴۳۱)؛ ازاین‌رو تحول این حقیقت بسیط، به یک ملاک تبین می‌شود. به این نکته

باید توجه کرد که نفس انسان ذاتاً مجرد است ـ بر اساس نظریه جسمانیةالحدوث‌بودن نفس، انسان در ابتدای حدوث، ذاتاً مادی است و با تحول ذاتی و حرکت جوهری به تجرد ذاتی می‌رسد ـ و بالضروره فاقد مادّه و استعداد مادی می‌باشد، درعین‌حال با گذشت زمان و رشد بدنی، رو به تکامل و بالندگی دارد و کمالات گوناگون علمی را به‌دست می‌آورد. براین‌اساس حرکت جوهری نفس در مقام تکامل علمی و تحصیل معقولات، به‌گونه‌ای باید توجیه گردد که با تجرد ذاتی‌اش تنافی نیابد؛ چنان‌که علامه طباطبایی در کتاب **نهایةالحکمه** (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۷۱) تصریحاً به تبیین این نکته می‌پردازد و علامه حسن‌زاده نیز در کتاب **گشتی در حرکت**، تلویحاً به همان دیدگاه استادش اشاره کرده است.

علامه حسن‌زاده در این موضوع بر همین باور است که رشد علمی انسان به‌معنای حرکت مادی نیست تا منافی با تجرد ذاتی نفس باشد، بلکه از باب اشتداد وجودی نفس، بر مبنای قویم اتحاد عاقل به معقول است و اصلی اساسی در حکمت متعالیه می‌باشد (آملی، [بی‌تا]، ص۳۱). نفس انسان در اثر اتحاد با صور معقوله، سعه وجودی می‌یابد و جوهر نفس متحول می‌شود؛ بنابراین مقصود از حرکت جوهری نفس مجرده انسانی، حرکت جوهری طبیعی نیست که مشحون با قوه و استعداد باشد، بلکه منظور اشتداد وجودی جوهر نفسانی و ارتقای آن به مراتب و اطوار وجودی خود، یکی پس از دیگری به‌نحو لُبس فوق لبُس است (همو، ۱۳۷۵، ص۱۷۲).

باتوجه به مطالب مذکور و نیز با درنظرگرفتن مطالبی که پیش از این در مقام بیان عوامل تکامل یعنی علم و عمل گذشت ـ ازقبیل اتحاد مدرکات و ملکات انسانی با نفس و ظهور آنها در نشئه برزخ و تأثیر آنها در تکامل انسان ـ می‌توان اشتداد وجودی انسان در عالَم برزخ را بر مبنای حرکت جوهری به‌معنایی که ذکر شد، توجیهی عقلی برای تکامل برزخی تلقی کرد.

۲ـ۵. اشتداد وجودی بر اساس تجدد امثال

«امثال» در لغت به‌معنای مِثل‌ها و مانندها آمده است و نیز «تجدد» به‌معنای نو شدن و تازه شدن است. «تجدد امثال» در اصطلاح عرفانی، آموزه‌ای است که به توضیح چگونگی فرایند خلقت می‌پردازد. عرفا بنا بر قاعده «عدم تکرار در تجلی» و با بهره‌گیری از شهود و شریعت، بر این باورند که خلقت بر پایه آفرینش‌های لحظه به لحظه، مدام و پی‌درپی مِثل‌ها شکل گرفته است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص۵۱۶).

هرگاه ضرورت ظهور تجلی را با قاعده «لاتکرار فی‌التجلی» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶) در کنار یکدیگر قرار دهیم، خودبه‌خود نظریه تجدد امثال اثبات خواهد شد؛ زیرا اگر بپذیریم خداوند هرگز در یک صورت برای دو شخص و هرگز در یک صورت، دو بار تجلی نمی‌کند: «**انّ‌الله سبحانه ما تجلی قطّ فی صورة واحدة لشخصین و لا فی صورة واحدة مرّتین**» (ابن‌عربی، [بی تا]، ج۱، ص ۲۶۶)، طبیعتاً باید بپذیریم هیچ ثباتی ـ آن‌گونه که ما در ظاهر می‌بینیم ـ وجود ندارد و همه موجودات دم‌به‌دم در حال نو شدن هستند (همان، ص۲۹۶)، ولی شخص عارف و انسان اهل کشف، حدوث مستمری و تجدد آنا فآنا (لحظه به لحظه) امثال را می‌بیند؛ برخلاف انسان غافل و محجوب که گمان می‌کند یک مثال، دائماً ثابت و باقی است (همو، ۱۳۷۰، ص۱۲۶): «**بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِیدٍ**».[1] علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌گوید:

> متن طبیعت و سرشت و تار و پود آن در جنبش و دگرگونی است که یک آن آرام ندارد و در عین حرکت طبیعت، وحدت و ثبات و صورت و جمال زیبایی هر موجود طبیعی از آغاز تا انجام محفوظ است؛ لاجرم این امر بدین‌معناست که دم‌به‌دم بدون وقفه و سکون صورتی مثال صورت نخستین، بدو فایض می‌شود؛ آنچنان‌که گویی نمرد و زنده‌تر شد. از این تشابه صور و تعاقب افراد متماثل، تعبیر به تجدد امثال می‌کنند (حسن‌زاده آملی، [بی‌تا]، ص۱۷۹ـ۲٤٥).

گفتنی است تبیین تفصیلی جریان تجدد امثال، ادله مبانی، بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها، به تحقیق مستقلی نیاز دارد، ولی در تحقیق حاضر به برخی نکات مهم آن در بحث تکامل برزخی به‌اختصار اشاره می‌شود:

۱. در دیدگاه عرفا موضوع تجدد امثال، نفس وجود ماسوی‌الله است؛ برخلاف موضوع حرکت جوهری که طبایع مادیه است. علامه حسن‌زاده دراین‌باره می‌گوید: «**ان تجددالأمثال جار فی‌الکون کله بخلاف الحرکتة فی‌الجوهر فإنّها جاریة فی أعیان الطبایع المادیة**» (همان، ص۱۷۸).

۲. بنا بر قول حق، نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثال» منشعب شده و صدرالمتألهین از گذر اندیشه تجدد امثال به حرکت جوهری رسیده است (همان، ص۱۷۳ـ۲۲۰). ارتباط این دو نظریه تا آنجاست که از برخی عبارات عرفا در مقام بیان تجدد

---

۱. «بلکه آنها از خلق جدید در شبهه‌اند» (ق: ۱۵).

امثال، حرکت جوهری استفاده می‌شود و همچنین از برخی عبارات صدرالمتألهین در تبیین حرکت جوهری، تجدد امثال استفاده می‌گردد (همان، ص۱۷۳)، بلکه فراتر از مقام نظریه‌پردازی که حرکت جوهری از تجدد امثال منشعب شده، در عالَم واقع و اعیان اشیای طبیعی، حرکت جوهری شعبه‌ای از تجدد امثال و به‌عبارتی ظلّ آن است؛ به‌همین‌دلیل علامه حسن‌زاده معتقد است گرچه تجدد امثال دایره شمولش وسیع‌تر از حرکت جوهری است، ولی حرکت در جوهر جسمانی، وجوداً، تحققاً و معنای منفک از تجدد امثال نیست (همان، صص۱۷۵، ۱۷۷ و ۱۹۰). ایشان در تبیین مقصود خویش به عبارات گوناگونی از بنیانگذار حکمت متعالیه تمسک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳، ج۳، ص۸۴).

ازاین‌رو هرجا حرکت جوهری هست، تجدد امثال نیز هست؛ زیرا وحدت و زیبایی صورت متحرک به حرکت جوهری، از آغاز تا انجام به تجدد و توارد امثال در تحت تدبیر مفارقات عقلی محفوظ است (همان، ص۲۰۹ـ ۲۱۸)، ولی عکس آن صحیح نیست؛ چون تجدد امثال در مادی و مجرد مطلقاً جاری است، اما حرکت جوهری اختصاص به طبیعت جوهر مادی دارد (همان، ص۲۲۶).

۳. تجدد امثال نیز مانند حرکت جوهری مطلقاً استکمالی و اشتدادی است. باتوجه به اینکه موضوع تجدد امثال، وجود ماسوی‌الله است، تمامی موجوداتِ ورای طبیعت ازجمله انسان، به تجدد امثال در استکمال و اشتداد وجودی‌اند و به‌سوی حق متعال رهسپارند. علامه حسن‌زاده به تکامل برزخی انسان ازطریق تجدد امثال ـ برخلاف تکامل برزخی ازطریق حرکت جوهری که از مجموع گفتار و نظرات ایشان در ابواب گوناگون استنباط می‌شود ـ به‌صراحت اذعان می‌کند، چنان‌که در **گشتی در حرکت** می‌نویسد: «و اما استکمال نفوس انسانی و تجدد امثال در قوس صعود اعنی بعد از ارتحال آنها از این نشئه دنیاوی باز صحیح است» (حسن‌زاده، [بی‌تا]، ص۲۴۸).

بر اساس آنچه بیان شد، تجدد امثال و ترقی حاصله از آن، بر مبنای تجلیات حق است و ازآنجاکه انسان قابلیت تام برای تجلی و مظهریت اسماء و صفات الهی دارد، ترقی و تکامل او نیز به‌مراتب اقوی و اشد از عروج دیگر موجودات به‌سوی حق می‌باشد و دم‌به‌دم انسان در دنیا و آخرت به‌اقتضای قابلیت و عوامل مؤثر در ظهور تجلیات الهی مانند علم و عمل به تجدد امثال، اشتداد وجودی می‌یابد و از این رهگذر به تکامل می‌رسد.

نتیجه

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، می‌توان گفت ازمنظر علامه حسن‌زاده آملی، عروج و ترقی در عالَم برزخ مخصوص نفوس ناقصه است؛ انسان‌هایی که در بُعد علم و عمل به کمال مطلق نرسیده‌اند و استعدادهای ذاتی خویش را به فعلیت نرسانده‌اند؛ ازجمله نفوس بُله و ساذجه، اطفال، اصحاب فترت و... . ازآنجاکه رشد و ترقی وجودی انسان در گرو علم و عمل اوست، در تحقیق حاضر به جایگاه علم و عمل به‌عنوان عوامل اصلی تکامل پرداخته شد و باتوجه به اصولی مانند حقیقت واحده نفس، اصالت وجود، اتحاد عاقل به معقول و... می‌توان گفت انسان به‌وسیله علم که از سنخ وجود است، در عوامل وجودی که مطابق با نشئات ادراکی انسان‌اند، سیر وجودی و تجردی کرده، اشتداد وجودی می‌یابد. درحقیقت نفس انسان در نشئه برزخ، شعور کاملی به ذات و احوالات خویش می‌یابد و صوری را که از عالم دنیا در اثر اعمال خوب و بد کسب کرده و جزء ذاتش شده است، ادراک می‌کند و از این ادراک متلذذ یا متألم می‌شود. به‌طور قطع لذت و الم نوع بر ادراک است و این یکی از دلایل مهم وجود تکامل برزخی می‌باشد.

یکی دیگر از عوامل اصلی مسئله تکامل برزخی که علامه حسن‌زاده بر آن تأکید دارد، موضوع عمل است. تبیین چگونگی تأثیر اعمال در تکامل برزخی انسان، مبتنی بر چند اصل از قبیل اتحاد عمل و عامل، تجرد برزخی قوه خیال و تبدلات ناشی از جهات فاعلی در نشئه آخرت است[1] که به‌اختصار می‌توان گفت ازآنجاکه بدن عنصری در عالَم برزخ از انسان گرفته می‌شود، در ماورای طبیعت و عالَم برزخ، ملکات و کمالات ناشی از اعمال که با نفس متحد شده‌اند، با انشای نفس در موطن خیال، به صور حسنه یا قبیحه متناسب با اعمال، متمثل می‌شوند و همین صور موجب تنعم یا عذاب انسان می‌گردند و ازطریق همین تأثیرپذیری، نفس انسان در عالَم برزخ مراحلی از ترقی و تکامل وجودی را پشت سر می‌گذارد.

مسئله اصلی دیگر نوشتار پیش رو، اشتداد وجودی نفس است که به‌عنوان مؤلفه اصلی تکامل برزخی ذیل دو نظریه «حرکت جوهری» و «تجدد امثال» بررسی شد. ازنظر علامه، نظریه «حرکت جوهری» از نظریه «تجدد امثال» منشعب شده است؛ گرچه ازنظر ایشان تجدد امثال دایره شمولش وسیع‌تر از حرکت جوهری است، ولی حرکت در جوهر جسمانی، وجوداً، تحققاً و معنای منفک از

---

۱. همان‌گونه که در متن مقاله ذکر شد، پرداختن به این مبانی مجال دیگری می‌طلبد.

تجدد امثال نیست؛ ازاین‌رو هرجا حرکت جوهری باشد، تجدد امثال نیز هست؛ زیرا ازنظر علامه، وحدت و زیبایی صورت متحرک به حرکت جوهری، از آغاز تا انجام به تجدد و توارد امثال در تحت تدبیر مفارقات عقلی محفوظ است، اما عکس آن صحیح نیست؛ چراکه تجدد امثال در مادی و مجرد مطلقاً جاری است، ولی حرکت جوهری اختصاص به طبیعت جوهر مادی دارد.

درنهایت باتوجه به آنچه بیان شد، انسان لحظه به لحظه در دنیا و آخرت به‌اقتضای قابلیت و عوامل مؤثر در ظهور تجلیات الهی همچون علم و عمل به تجدد امثال، اشتداد وجودی یافته و از این رهگذر به تکامل می‌رسد و می‌تواند در عوامل آخرت ازجمله برزخ، مرتبه وجودی خود را از حد تجرد برزخی تا مرتبه تجرد تام عقلی ارتقا دهد.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح بر زادالمسافر؛ چ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. ابن‌بابویه (صدوق)، محمدبن‌علی؛ التوحید؛ تحقیق و تصحیح هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن‌بابویه (صدوق)، محمدبن‌علی؛ الخصال؛ تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.
۴. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله؛ الإلهیات من کتاب‌الشفاء؛ تحقیق حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۵. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ فتوحات مکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۶. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ فصوص‌الحکم؛ چ۲، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۷. ابن‌فارس، احمد؛ مقائیس‌اللغة؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام و محمد هارون؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن‌منظور، محمد؛ لسان‌العرب؛ قم: نشر ادب‌الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۹. امینی‌نژاد، علی؛ حکمت عرفانی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۰. جامی، عبدالرحمن؛ نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص؛ چ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ ج ۵، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۵.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن؛ آغاز و انجام؛ مقدمه، شرح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی؛ چ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۳. حسن‌زاده آملی، حسن؛ دروس اتحاد عاقل به معقول؛ قم: انتشارات قیام، ۱۳۷۵.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن؛ دروس معرفت نفس؛ قم: انتشارات الف.لام.میم، ۱۳۸۱.
۱۵. حسن‌زاده آملی، حسن؛ سرح‌العیون فی شرح‌العیون؛ چ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن؛ شرح اشارات و تنبیهات؛ چ۲، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۹.

۱۷. حسن‌زاده آملی، حسن؛ گشتی در حرکت؛ تهران: نشر فرهنگی رجاء، [بی‌تا].

۱۸. حسن‌زاده آملی، حسن؛ مجموعه مقالات؛ چ۵، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن؛ هزار و یک نکته؛ چ۴، تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۷.

۲۰. حسنلو، نصیراله و محمدرسول نصرتی؛ تکامل برزخی از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی؛ تهران: دانشیاران ایران، ۱۳۹۴.

۲۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین؛ حکمة‌الإشراق؛ چ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲۲. شریف رضی، محمدبن‌حسین؛ خصائص‌الأئمة؛ تحقیق و تصحیح محمدهادی امینی؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.

۲۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ أسرارالآیات؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.

۲۴. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ الحاشیة علی إلهیات‌الشفاء؛ قم: انتشارات بیدار، [بی‌تا].

۲۵. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی‌الأسفار الأربعة؛ ج۳، چ۴، ۵، ۷، ۸ و ۹، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱۴۲۳ق.

۲۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ العرشیة؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.

۲۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ المظاهر الإلهیة فی أسرارالعلوم الکمالیة؛ تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.

۲۸. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ شواهدالربوبیة فی‌المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

۲۹. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ مبدأ والمعاد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

۳۰. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم؛ مفاتیح‌الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۳۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تعلیق مرتضی مطهری؛ ج ۴ و ۵، چ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.

۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ بدایةالحکمة؛ تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری؛ چ۱۸، قم: مؤسسة النشرالإسلامی، ۱۴۲۲ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهایةالحکمة؛ تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری؛ چ۳، قم: مؤسسة النشرالإسلامی، ۱۴۲۸ق.
۳۴. قرشی بنایی، علی‌اکبر؛ قاموس قرآن؛ چ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۳۵. قونوی، صدرالدین محمدبن‌اسحاق؛ مفتاح‌الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۳۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب؛ ألأصول من‌الکافی؛ تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ چ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۷. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۳۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالأنوار؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ ج۵، ۸ و ۶۸، بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۳ و ۱۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۴۰. نوری، حسین‌بن‌محمدتقی؛ مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل؛ قم: انتشارات آل‌البیت، ۱۴۰۸ق.
۴۱. ورام‌بن‌ابی‌فراس، مسعودبن‌عیسی؛ مجموعه ورام؛ ترجمه محمدرضا عطایی؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۰.