تجسم اعمال از منظر دین و فلسفه

محمدرضا تجری
عضو هیئت علمی دانشگاه قم

تجسم اعمال تبیینی است از چگونگی تأثیر اعمال بشر در سرتوشتهایی از و تحلیلی است از نحوه ارتباط میان اعمال دینی با جزای اخروی.

در این مقاله که به بررسی تجسم اعمال با رویکرد فلسفی آن می‌پردازد، پس از بیان خاستگاه، تعريف، پيشینه، اهميت و ثمره اين بحث، به ذكر دو ديدگاه در اين زمينه برداخته شده و پس از تبیین فلسفی موضوع، شبهه عقلی وارد در مسئله مطرح و به آن پاسخ داده شده و در پایان به خلاصه و نتایج بحث اشاره شده است.

کلید واژه‌ها: تجسم اعمال، تمثیل اعمال، تجسم اعراض، صور اخروی.
مقدمه
مقاله‌ای که از نظر تران می‌گذرد به بررسی مسئله "تجسم اعمال" با رویکرد فلسفی آن می‌پردازد. تجسم اعمال، مسئله‌ای است که در هریک از جویه‌های فلسفه، کلام، اخلاق و عرفان به نوعی مطرح بوده است. بسیاری از این افکار‌ها و سنگ‌آمادگی‌های طرفداران کردستان برخی نیز آن را در حکم عقل شمرده و به انگار آن برخاسته‌اند. اینک بقای از هر چیز لازم است به خاستگاه و تعیین موضوع بردازیم.

تجسم اعمال، خاستگاه و تعیین آن
گفتی است عنان باد شده [تجسم اعمال] به عینه در آیات و احادیث دیده نشده، ولی بگو، خاستگاه آن آیات کریمه قرآن و احادیث شریفه صادره از اهل بیت عصمت است. در قرآن و روایات درباره اعمال انسان، امام از اعمال ظاهری و باطنی یا جوازی و جوانی و نقش آن در جزای اخروی، مطلبی آمده که داشتماند از آن به "تجسم اعمال" یا "تجلی اعمال" و "نمای اعمال" و "نظری آن" تعیین کرده‌اند.
آنچه در قرآن کریم در این زمینه به جسم می‌خورد و منشا آن بحث در میان محققان شده، اجمالاً آیاتی است که مفاد آن از قرار ذیل است:
1. اعمال انسان همواره ملازم و هیچ انسان است و هرگز از او جداپذیر ندارد.
2. انسان در عالم دیگر، همه اعمال خوب و یک خود را نزد خود حاضر می‌یابد.
3. آدمی در جهان دیگر، همه اعمال خود را می‌بیند و مشاهده می‌کند.

۲۰۰
پیشینه موضوع
از آن جا که این نظریه درباره جزای اخیری است و جزای اخروی مورد اتفاق همه ادیان الهی است، از این رو، رد پای این مسئله راد در کلمات پیامبر و حکما و فلاسفه بیش از اسلام یز می‌توان مشاهده کرد. بدین دلیل دانشمندان اسلامی این موضوع را به‌نه‌من‌مفتضای آیات و روایات، بی‌پاسخ و ناکافی‌العمل از شرایط و ادیان گذشته دانستند. 

با ظهور اسلام و نزول قرآن از ظاهر عبایرات برخی صحباء سادات این عباسی و این مسعود و برخی تابعیان و پس از آن صریح عبایرات بسیاری از فیلسوفان، عارفان، مفسران، متکلمان و جز آنان با بیانات مختلف عقیده به تجمع اعمال مشاهده می‌شود. در عین حال، عده‌ای نیز در این موضوع تردیدکرده، حتی به انگار آن برخاسته‌اند. ۳۴ که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

۲۰۱
رابطه تجسس با پاداش و کیفر اخروی

ممکن است پرسیده شود که نظریه تجسس عمل چه مشکلی را حل می‌کند و چه نتیجه‌ای بر آن متیر است؟ در پاسخ به این‌گونه که بررسی این مسئله، گذشته از آنکه کاوایی در یک مسئله‌ای کلاسی و نبیع حکمت علی و دینی است، از این نظر نیز حائز اهمیت است که به سوال با اشکالی که در زمینه کیفر برخی از اعمال، به‌ویژه «خلود» مطرح است، می‌تواند پاسخ قائل کند. این مهم‌تر دارد. توییسی که این که‌گاه این سوال مطرح است که به دنبال یافتن نتایج و موانع میان هم و جرمیه و گنگه و کیفر، چگونه و چرا افرادی مانند کافران، منشکان و… باید برای همیشه در جهان ویگر در عدالت و دوستان به سر برده؟ آیا روستا کسی که در مدت معين و محدودی حدارا کثره به صورتی عمر در حال کفر، شرکت، نفاق و نافروشانی خدای سیحان به سر برده، برای این‌گونه عذاب الهی گرفتار باشد؟

اتفاقاً این سه شبه و ایراد نه تنها در اذهان نوعی افزود عادی وجود دارد، بلکه در اذهان دانشمندان معرفی مانند برتراند راسل ۱۵ بی‌مطم عوده است. راسل می‌گفت:

چگونه ممکن است خداابی باشد و ما در برادر جرم‌های بسیار کوچک مجازات بسیار سنگین

بنماید.

نظریه تجسس اعمال می‌تواند به سوال مذکور پاسخ قائل کند. این نظریه رابطه میان اعمال اخروی و رابطه‌ای تکوینی و عینی است که صرفأ وضعی و قراردادی بر عبارت‌های، تجسس عمل نوعی عینی ماهوی و اساسی بین پاداش و کیفر اخروی با اعمال دیگر نسبت می‌کند. فلسفه اسلامی از جمله صدرالمتأهلین شیرازی از طریق تجسس صفات، ملکات و اعتقادات و نیات را از راه نسبت، مسئله خلود چاودانگی عذاب را

معقول دانسته است.

بنابراین، با ثبوت این مطلب که انسان بس از اخلاق عذاب و عقاید جدا از حقیقت اعتقادات باطل و چال و خوکه شده و اعمال زشت خود ندارد و همین امر است که در جهان ویگر به صورت عذاب و دوز دوست می‌شود و خلاصه کیفر اخروی بازتاب عینی و تجسس واقعی اعمال دوبی نسبت به آنکه مانند کیفر اخروی وضع شده از سوی قانون‌گذاران در این جهان، صرفاً اعتباری و قراردادی باشد، ویگر شهی بی‌حدوده خود به خود بطرف می‌شود و کیفر الهی ناعادلانه و ناپایدار با جرم قلمداد نمی‌شود.
تیبین فلسفی موضوع

از نظر صدر، ۱۱ اعمال و اعمال صادره از انسان، گرچه غریب بوده و بقات ندارد، تکرار آنها
موجب پیدایش صفات و ملکات می‌شود و همین صفات و ملکات در جهان دیگر، سبب
پیدایش موجودات آن جهانی خواهد بود. جان‌ها اخلاق و ملکات، نیک و انسانی باند،
موجودات آن جهانی به صورت حور و قصور و کوثر و شهد و شکر... در آید و اگر زشت و
نکوهید و غیرانسانی باشد، به صورت آتش و مار و زن و ددم و دام در آید و صبح و فراغت
یکازاده. بنابراین، هرچه در عالم دیگر بیان می‌شود رسد از حور و قصور و علنی و وقایع و
دلیل نعمت هم بهشتی و نیاز از جهان و عذاب هم گوناگون آن، چیزی جز غایت انفعال و صور

۲۰۳
اعمال و آثار ملکات و نبات و افکادان انسان نپست. آری، چگونه بی خود اعمال و در طول آن
است نه به چهار می‌گندا و پیگیرانه از اعمال.
در نتیجه، پاداش‌ها و کفشهای اخروی، صورت‌هایی قائم به نفس از نوع قیام فعل به فاعل
همانند، این صورت‌های همگی از منشات نفس‌اند، مانند خود نفس از شهور و حیات ذاتی
برخوردانده، چه این که از نشون، تطورات و اطلال اونده.
صفرالملتهن در توضیح و ترکیب این مطلب که چگونه اعمال و صفات نفس انی،
بان دیگر، حقایق عالم و وجود در مواطن گوناگون دارای ظهورها و آثار گوناگون هستند، به
ظهور آب پا جمع مربوط در سه مصون خارج، خیال و عقل به چه صورت متفاوت مثال زده،
می‌نویسد:
چنانکه اگر جسم نمک‌رسی را روي ماده خشک نپذیرد به، آن ماده رطوبت می‌پذیرد و به
شکل‌هایی ساخته می‌گردد. اگر همین جسم نمک‌رسی را روی ماده حس یا خیال، مانند زمین و
مجزا بگردد، بر فرضی اگر رطوبت، دیگر شکل نمی‌پذیرد با اینکه رطوبت در آن اثرگاردند.
او هم این اثر را پذیرفته است. قوه عاقل هم از رطوبت اثر می‌پذیرد، ولی این اثر غیر از اثر
سابقی، یعنی به صورت کلی خواهد رود، نه به صورت جزئی مانند حس و خیال.
بابایان، ماهیت و جسمانی و در طول و سوهول تشکیل و دوام در نه رو حس و خیال، صورت
محصور و مختل نهاد و سوم بر در نه رو عقل، صورت کلی عقل پدید آورد 22

ملاصدرا با تشیب مذکور خواسته است اختلاف ظهور و تفاوت بر روی ماهیت را در علوم
مختلف به ذهن نزدیک تازه. طبق بیان وی همان طورکه پیک ماهیت باد در مواطن گوناگون
دارای آثار و جلوه‌های گوناگون است، صفات، نبات و ملکات انسان نیز در جهات مختلف،
دارای آثار و لوازم مختلف هستند. از این رو، بعدها نادرکند صفات و ملکات انسان که در این
جهان به صورت معروف بروز می‌کند و آثاری خاص از خود به جای می‌گذارد، در عالم برزد و
قیامت به صورت روح، روحانی، خور، قصور و... با به صورت مار و کز دم و اغلال و آتش و... 
ظره شوند، آری، نایب تعجب کرد که علم و دانش که کیفیت نفس‌اندی، در عالم دیگر به
صورت دیگری سلسله 23و مالیمیم که به ناحی خورده شده، به صورت آتش سوزان 24و حب
دیگ و مظاهر آن به صورت مارنا، عقرها و دیگر موجودات آزاربخش نتیجه یافته و مشاهده
شد.

۲۰۴
رابطه متقابل ملک‌های نام‌های و اعمال جوامع انسان

صدروالله‌ای به علما و فارس‌ها می‌کند که در صفات نام‌نام و خلق و خویاها بین بالاتن و کفیت اند و خلقی آنها نسبت به آثار ظاهراً و اعمال خارجی و چگونگی صدور آنها در این جهان، تأثیری که پر چگونه می‌شود و به صفات و ملک‌های را به آثار مخصوص در جهان آخر واقف شوند و نحوه تحقیق آثار و لوازم را از آنها در جهان دیگر درک کند، و در این میان به عناوین نامه‌نام صفت غصب را مثال می‌زنند و می‌گویند:

همان‌طور که خشمش و غصب جو به روایت شود خون به جوش و رگ‌ها به جنسیتیه آید، رخسار سرخ، چهاره به فاهمه، و بدن گرم می‌شود و اخلاق و معرف را خواند و چه بسا بیماری‌ها و گرفتاری‌هایی را در پی داشته و حتی به مرگ شخص منتهی گردید (اما آن‌که غصب از صفات نام‌نام و در ناحیه است که بدان و ملک‌های آدمی است، در آثار و لوازم
آن، مندن حکمت، خون سرخ صورت، حرارت بدن و... از عوارض و بزگ‌های احساسی مشایی (است).

وقتی این عوارض و آثار جسمانی از آن صفت نام‌نام در این جهان و دلید می‌آید، دیگر جای شگفتی و استعداد نیست که این صفت نام‌نام در جهان دیگر با صورت آن‌اند زوره و مجسم شود. ۲۵

بنابراین، از نظر عقلی هیچ‌چیز بی‌سخس تنداری که تمام صفات و آثار اعمال دیوری، در آن جهان به صورت های گوناگون تجسم یابد، از این رو، شریک به‌نافذی در توضیح رواها در تجسم اعمال و اعتقادات که در فرازی از آن این جمله آمده است: و با استفاده از یک واحد زیر و سه تجویزی تنهایی
لیس نیمه تنبنی تنبنی علی ظهور الارض فیت شیت می‌گردد: ۲۶ می‌گوید:

شایسته نیست از اخاصص تعداد ان مارهاش بزرگ به این عادت تجرب شود، زیرا شاید عدد این مارها به انتظار تعداد صفات نکوهیده از قبل: گیا، گیا، گیا، گیا، گیا، و ملک‌های پست باشد. چه اینکه خلق و خویاها به شاخه‌ها و انواع فروانی منشی می‌گردد و عینا در آن نشان
به مارهاش بزرگ تبدیل می‌گردد: ۲۷

ملاصدرا نیز وجود در تحلیل این فراز از حدودی می‌گوید:

این مارها و ازده‌ها، که در حدی به ان شاوه شده است، در واقع، هم‌اکنون نیز موجود است، جز اینکه بی‌روی از ذات و نهاد می‌شود، این مارها بیش از مردم کافی نیز بوده و بنده، ولک این نمی‌توانست قبل از کتار ونف پرده از دیگرانش، بین قبیل از مارگ، آن را احساس کند، زیرا

۲۰۵
حتی باطش به خاطر غلبه شهرات و کرکت شواغل ظاهره - که این از عوامل بزرگ، می‌کرد - تخدیر شده، در نتیجه، نیش و گرزش مارها را فقط پس از مرگ که برده زندگی مادی و طبیعی کار می‌رود به مقادیر بسیار خلو کرده و به شوته و دلستگی هاش نسبت به منابع دیگر در خود احساس می‌کند.

ملایندرا می‌افرايد:

از نظر حکیمان و اهل کشف و شهره، مارهای بزرگی که رسول خدا در حیده به آن اشارت قرموه، پنداری غیرواقعی و به هر هندی بدون حقیقت نیست. این حیده (که از تسلیط نود و هم مار بزرگ بر روح میت کافر در عالم دگر سخن می‌گوید) جزیر جز تقصیل و تشخیص این سخن حضرت «آم، اما عامل که تزد علیکم»، و این آیه مبارکه. 

تجسّم اعمال در حکمت صدرایی

در همینجا یادآور شویم که حصر افراد به اشکال مختلف در آخرت نیز جزئی گزاره شورای باطن آنها - به شکل گرفته از جمع‌آوری بیانات، صفات و اعمال دنبال آن‌ها - نیست، زیرا در حکمت متعالیه مسیرن است که افراد در این جهان نوع واحده تنها تحت یک حالت فردی که مرکب از جنگ قلب و فصل قرب است، قرار دارند، جنس و فصلی که برگرفته از ماده بدنی و صورت نفسانی هستند. این انسان پس از اینکه در نوع و حالت فردی دارد، گوهر داشت در جهان دیگر تغییر می‌یابد، گوهر گون و دارای انواع فراوان می‌شود که همه این انواع تحت چهار جنس قرار می‌گیرند (دقت شود)، چون این گونه و نفس در آغاز پیدایش، اندیش عقلی، صورت کمال برای ماده محصور جسمانی پیدا و در همان زمان نیز ماده و روحانی اند که یا باید عقلی متحد و در دمای برده و بدین وسیله از مرتبه قوه به مرتبه فعل رسیده و یا با صورت پنداری اهمیت و یا با صورت جویایی کبی و یا معی در آیه بودی باید آن صورت روز حشر و بیش به پاک‌شدن و در آن
جهان جلوه کنند.

پس سرانجام، انسان به صورت فشرده‌ای خواهد بود، یا چهار‌شهیر شیطانی و اهریمنی

خروج‌دشت و یا جاریا و یا درنده آدم خوار. اگر داشت و حکمت و تفن قبلاً خوده‌شود،

به صورت فشرده، اگر حیله و نرده‌گی، به صورت اهریمن، اگر هووژا، به صورت چار ایه

و اگر خشم و غصب، به صورت درنده زبان‌گیار درمی‌آید. ابنا وارین، نهر عظیم و ملک‌های که

بر جان انسان جهه‌شود، به همان ترتیب در روز رستاخیز ممحور خواهد شد و سرانجام،

این چنان گویا در آن جهان از لحاظ ملک‌ها تعدادی که دارد از نوع زیادی خواهد شد.

گواه این سخن‌آمیج و روایات است، از جمله آیه‌ای: «یوهم یتفق في الصور فساتون أفواجا»

و روایت معروف ذیل آن: "و نیز این روایت از امام صادق(س) که فرمود: «بحث الناس

على صور اعمالهم...» 37 و در روایت دیگر: «علی صور نیاتهم» 38 و نقل دیگر: «عن

مرة تحسن عندها乐园ة والخناریه». 39 حال، روایات این که مردم طبق صورت‌های اعمال و

نیات خود ممحور می‌شوند. برخی به صورت محشر می‌شوند که میمون‌ها و بوزی‌های در برابر

آن بسی‌زیا هستند.

ملای رومی، البته آمداً از آیات و احادیث نیز در تجمع اعمال و حشراف به صورت عقاید،

افراط، اعمال و مباحث مربوط به آن در جنده جای منتهی، ایبایی بنده دارد. از جمله گوید:

ای دریسده یوسفین یوسفان

گشته گرگان بی‌یک خویاء تنوی

خشیر حرسم خس مردار خوار

برحق شر زین ووجود ادمی

سیرتی کسانی ووجود غالب است

گفتن است صدرالمتاهلین حشر بنشین افراد را به شکل‌های مختلف طبق صفات و ملک‌های

حاکم بر آنها نه تها مورد تایید اسلام. بلکه مورد تصمیم همه ادبان می‌دانند. به گمان

وی، تابتینی که حکم‌های پیشین، مااند افلاطون و فلاسفه‌ی بزرگ پیش از او، مااند سقراط،

فیلاغرث، انبیاقتسر بر آن اخبار داشته‌اند، چهی که همین حقیقت‌که در شریعت وارد شده،

نبوخذ است. 32

۲۰۷
شيهة امتناع تبديل عرض به جوهر

شيهة كـه درأ عـين جـا مطرخ است الـى كـه أعمال ما اـن ما قـول عـرض وـين وـين وجـود

 المستقل نداشه، بـلـك وـاحـه وقائم بـه موضوع هـسن وـين وـين. جـيزي جـيزيه مـمـكن است جوهر

شود و تجـمـب باـذ. صاحب كـاشـه الـأـرات مـي نوـيسـد:

علماً قـدـس سراً.. هـل تـحـقيق بـقـتـي نـفوـمودانـد كـه اـعمال كـه عـرض هـسن.. جـوـنـه اـجـام

ومـحو عـلامه مـجـمسٌ بـس اـن نـقل عـبارـت شـخ بـهاي في بذيرة تجـمـب اـعمال.. به دـليل

همين شهـه، آن رـادر مـي كـدن و مـي فرـياـد:

القول باـستحالة إـنـقلاب الجـوـهر عـرض وـين وـين جوهرًا في تلك انتـشـاـه مع الـقول باـمانـه

في النـشـاـه الاخـرة قريب من السـيـفيـة إذا انتـشـا الـأخـرة ليست الـاً مثل تلك الـنشـاـه و تخلـع

الموت بينهما لا يـصـلح أن يـصير مشاـناً لذالـك...؟

اين سخـن كـه تبديل جوـهر به عـرض وـين وـين جوهر في نـشـنـة دنيـا محـال و دـين نـشـنـة دـيـگر

مـمـكن باـشـه به سـفـسطه تـدـيـك اـست، زـيرا نـشـنـة آخرـت اـن لـيـمـت جـز ماـنـد اـبـه

فاصل شدن مرك و اـجـابـان اـبـه دو نـشـنـة نـيـم توـنـد مشـاـشا اـمـكان اـبـه تحـوـل و دـكـروـت شـورد

اين شـيهـه موـجـب شـده اـيـشـان اـيـات و رواـيات دـال بر تجـمـب اـعمال را به وـيهـي حـمل و توجـيه

كنـد. ناـمـرده مـي نوـيسـد:

مـمـكن اـبـات و اخبار [دـال بر تجـمـب] را اب اـين مـعـت حـمـل نـموده كـه خـدى مـتـعال اـن

اـعمال تـي، شـويـر مـي نـيـك مـي أـفـرين تـا خـسـن اـبـه را بـرـا مـرـمـم نـيـمـانـد و دـن مـقـبـل اـعمال بـد

شـويز نـتـبـت خـلـق مـي كـدن تـا بـدي اـن اـعمال را به طـور عـيـسي أشـكار سـازـد.

آـنـغأـه قولـه تجـمـب اـعمال را به صـراحـة بـرـخـلاف حـكم غـلـق داـنشـه، مـي نوـيسـد:

نايزي نـيـسـب به غـفـتـي كـه مـخـلف حـكم غـلـق اـست. او جـز با تاوـيل نمودـن مـعـاد و قـرار دادـن

أن دـن جـنـهـا مـتـال و بـاز كـرـدـامـنـد اـن به مـخـالي رو بـرـا نـيـسـت، جـنـهـا تـشـيـه دـنيا و اـخـرـت

بـه عـالم خـوـب و بـيـداـر اـنـموـقـلاـضـن (تـوـسـع قـلـانـين بـه تـجـمـب) و اـبـه كـه اـعـراض دـر بـيـداـر، اـجـسان دـر خوـب

هـسنـة، را اـين مـتـلمـ را شـعـار دـاد و اـين مـستلـم اـكـنـدـين و بيـرن نـفتـن اـسـلام اـست...

پاـسـخ بـه شـبهه

به شـهـه امتناع اقلاب عرض به جوهر در تحت تجـمـب اـعمال پآـسـخ هـاي دادـه شـده كـه

۲۰۸
مهم ترين آنها را ذكر می‌کنیم:

1. پاسخ نخست مخدوش دانستن صغرای قضیه است، به این بیان که عمل در این عالم،
اگرچه به صورت عرض نمودار می‌شود، روح و حقیقت عمل عرض نیست. یکی حقیقت غیر
عرضی ممکن است در عالمی به صورت عرض و در نتیجه دیگر به صورت جوهر ظاهر شود.
اشتیاء است کی ضرر را صرفاً عبارت از حركات و سکات عارضی برد بدن بداند، زیرا این
اعراض تبلور و تجلی حقیقت است که از مقولة عرض نیست و همان در جهان دیگر به صورت
جوهر ظاهر می‌شود.

خلاصه آنچه به صورت عرض و وابسته به بدن در این جهان نمودار است، حقیقت و اصل
عمل نیست. حقیقت و اصل عمل در همه عوامل محتفظ و باقی است و با اختلاف عوامل و مواطن
فقط صورت‌ها تغییر می‌یابد، پس مستقل تجسم عمل در جهان دیگر تحوّل و تبدیل عرض به
جوهر نیست، بلکه اصل عمل به حال خود پایости و با تغییر صورت تغیر نمی‌یابد.

پاسخ صدرالمتألّفین

2. پیروان جهان متعالیه عقیده دارند که اعمال خارجی و حركات و سکات عارضی بر بدن،
اگرچه عرض است و در وجودش مستقل نیست و وابسته به موضوع و قائم به بدن است، لکن هر
عملی که از انسان صادر می‌شود، از روح می‌گذرد و حالت و کیفیت در آن پدید می‌آورد
که در صورت تکرار و تداوم آن حالت و اثر راهش شده که آن تجسم به «ملکه» می‌شود و
ملکات قائم به نفس، ملكه عین گوهر نفس می‌شود و در جهان دیگر به صورت گوناگون ظاهر و
تجمّع می‌شود. بنابراین، عمل‌های در جهان ساکر به عرض است، اثر جوهر است و به تعبیر یکی از
پیروان حکمت متعالیه:89 از دل اعراض جوهر ممکن می‌گردد و در جهان دیگر، همین
ملکات و صفات راهش در نفس، با صور مناسب انسان آشکار و مجمّع می‌شود. حکیم
سیزوازی در شرح این بیت متینی: گرچه‌ی بر عرض را نقل و حضر/فعل بودی باطل و اقوال
قصر می‌نویسد:

بابی دانست که این عرض‌ها که حركات و سکات و اقوال و نبات باشند، که تکرار یافته،
جوهری می‌شوند از برای نفس و ملکات می‌شود و ملکات، ملكها می‌شوند یا شیاطین که
اینسان ملÚد باشد یا مألّم به متاند و مصاحبت آنها.

89
آقای حسن زاده آملی در این زمینه می‌نویسد:

اعمال، اگرچه به حسب صور شنطه عنصری آن آباعض است، لیکن ملكاتی که از اعمال، حاصل و در ضعف نفس متقرور و پاپراجاست، حقایقی قائم به نفس هستند، از نوع قائم فعال به فعال و اگر خواهی این چنین بگو: این ملكات قائم به خود هستند، زیرا از شهن نفس و سرائی آن هستند و همین ملكات، مواد صور برخی مثلی و مواقف آن و مفرعتان این دومی باشد. پس عمل، عرض، پر و ظاهر است و تجسم، لقب و مکروس، این مطلب را نیک کدیم.

سخن با علاء مجلی

در اظهارات علاء مجلی محمدی‌افاق مجلی (اعلی‌الله مقامه) نکاتی تعبی آور و قابل ملاحظه و نقد وجود دارد که عبارت از این است: ایشان تبدیل عرض به جوهر را که در این جهان به حکم عقل محل است، در جهان دیگر نیز محل دانش است، به دلیل اینکه تفاوتی بین این جهان و آن جهان جز محاصل شدن مرگ و زندگی دنیای دنیا نیست، ولی آیا واقعاً تفاوت بین این دو دو نشته تناها به تخلیل مرگ و زندگی دنیا مجدداً است؟ آیا قوانین و سننی که در این جهان آخر حکم فرمود، همان قوانین و سننی است که در این جهان حاکم است؟

در آیات و روایات و نیز فلسفه، پاسخ به این سوال‌ها منفی است و ما اگر بخواهیم تنها آبایی را که بیانگر نظام قوانین و سنن حاکم بر عالم آخیر است، مطرح کنیم، به بحث در زمینه می‌کنند، ناجابرم به برخی از تفاوت‌های نیازی به دانش اشاره کنیم.

یکی از این الاما، انسان‌های به تدریج به دنیا می‌آیند و به تدریج از دنیا می‌روند، ولی در عالم آخرت همگی به یکباره سر از خاک برده می‌دانند و همه به هم برانگیخته می‌شوند. بنابراین، در این عالم، انسان دارای کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی، و کهنسالی دارد، ولی در عالم دیگر این مراحل و سنن وجود ندارد.

ثالثاً، در این جهان، یکان زندگی مرگ است، اما در جهان دیگر، حیات به مرگ منتهی نمی‌شود. خلاصه، عالم آخرت پر خلاف این عالم، محل ثرات، قرار، فعالیت و حیات کامل است. با این وصف، چگونه می‌توان تفاوت میان این دو عالم را فاصله شدن مرگ و احیای جدید دانست و حکم جانی در یکی را به دیگری نیز سرات داد؟

ب) علاء مجلی هم چنین ادعا می‌کند که تجربه اعمال جز با تأویل کردن معاد و متفاوت

210
دانست‌آن و بازگردانیدن آن به امور وهمی و خیالی، روبه راه نیست و درست ازکار درنیمات آید،
چراکه معقیدان به تجزیه، دنبال را به عالم خواب و آختر را به عالم بیداری تشبه کرده‌اند. ولی
آیا تشبه دنبال به عالم خواب و تشبه آختر به بیداری مسلمان تأمل و توجیه معاد و خیالی
دانست و پنداری اگناشت آن است؟! مگر در احادیث، دنبال به خواب و آختر به بیداری تشبه
نشده است، مگر از امام علی ﷺنقل نشد است که: «الناس نیام و اذا مانوا انتبها».

البته ما نمی‌خواهیم بگوییم که هیچ‌یک از طرفداران تجسم اعمال معقید به معاد مثالی نیستند
معاد نهایی را تأمین نکرده‌اند، بلکه می‌خواهیم بگوییم که مناقبی بین قول به تجسم اعمال و
عقدیه به معاد جسمانی که جهان سیمیان به آن معقیدان، نیست. هم‌اکنون کتاب‌های زیادی
درباره معاد و حقایق پس از مرگ وجود دارد که به‌وسیله عالمان معقید به تجسم اعمال نوشتند
شدند و در آن‌ها اثبات از تأمین معاد و مثالی دانستن آن یا وهمی و خیالی اگناشت آن به
نیست. حتی آن‌گونه از فیلسوفان و عارفان که احتمالاً مرحم مرجعی به‌این نظر داشتند،
مانند صدر المتألقین، فیض کاشانی، شیخ بهایی و مثال آن در منشورات علمی خویش تصریح
می‌کنند که حقایق اخروی و ضوور موجود در آن، اشباح مثالی و امور خیالی و وهمی نیستند
که در خارج وجود نداشته باشند، بلکه این امور موجودات خارجی و امور عین‌اند و وجودی
قوی‌تر و شدیدتر از موجودات این عالم دارن. ۵۲

این شیخ بهایی است که با وجود طرفداری از تجسم اعمال و ذکر ادله تقلیل و عقیق درباره آن
تصرف می‌کند. عذاب قرآن و ناورحیل و شکت‌های آن عالم نه تنها قابل مقایسه با ناراحتی و
عقده‌های انسان در عالم رؤیا، بلکه قابل مقایسه با ناراحتی و عذاب‌هایی که در حال بیداری
نیز نیست و عذاب برخی و اخروی به مراد جان کام‌تر و در دنیا کمتر از عذاب دنیوی است. ۵۳
این حکیم سیبزواری است که به صراحت عقلانی داشته که ملل‌های در عالم دیگر به صورت
جسمی و ملکوتی مصور می‌شوند. شوری که واقعاً جسم است و همه اشکال و اوصاف جسم و
جسمانی را داردی، جز وصف دینی که خاصیت این نشته‌فانی است. ۵۴

همین طرف حکیمان و محققان دیگر که ضروری ندارد نام آنان را ذکر کنیم و دیگر اطلاع
در این زمینه بیان نماییم. بهره است در این جا سخنی راز حکیم فرانسه و عارف وارسته امام
خمینی ﷺنقل کنیم که پاسخ برگز را از برگز را باید بفرماید و نیکوتور است. حضرت ایشان در
این زمینه می‌نویسد:
در این مقام کلام غربی از بعضی محدثین جلیل صادر شده است که ذکر نکردن آن اولی است و آن ناشی از آن است که گمان کردن، منافات می‌باشد بین قول به تجسم اعمال و قول به معاد جسمانی با اینکه این مطلب مؤکد آن است. در هر صورت صرف کردن امثال این آیات و روايات را از ظاهر خود با آنکه مطالب «برهان قول» است که در محل خود مقرر است به مجرد آنکه به عقل نادرست در نمی‌آید و مطالب با مذهب حکما و فلاسفه است مستحسن نیست. بهترین امور تسليم در محضر کربای حج و اولیای مخصوصی است.

خلاصه و تنبیه

از آنجه تا کنون گفتگی امور ذیل به دست می‌آید:  
1. خاستگاه و ریشه قول به تجسم اعمال، آیات شریعة قرآن کریم و احادیث و روايات است.
2. این نظر به اشکال عدم تناسب میان اعمال با جزای اخروی را برطرف می‌کند و نشان می‌دهد که بین این دو، رابطه‌ای عینی و تکنیکی برقرار است نه اعبارتی و قراردادی.
3. از نظر عقیده هیچ مانعی ندارد که اعمال انسان [اعمال به منعی عام] در عالم دیگر به صورت های مختلف تجسم یابد.
4. از نظر پرون حکمت متعالیه ضرور اخروی وجودی عینی و واقعی دارند هن و همی و ندادار، این ضرور بهشت و جهنم افراد را تشکیل می‌دهد به انشای نفس است و از افعال او و قائم به اوست.
5. عقاید، اختلاف و اعمال، جهره باطنی افراد یا در دنیا رقم متند و جهره باطنی تکوین یافته از این امور در «پیام‌تی یکه» چهر باطنی ظاهر و هر سیر براهی آسکار خواهد بود - جهره ظاهری آنان خواهد بود.

1. صدرالدین شیرازی، عرفیه، تصحيح و ترجمه غلامحسین آهتی، انتشارات مولی، تهران، 1361، ص. 282.
2. ملا محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، تصحيح و علیه سیدمحمدکاظم، انتشارات اسماعیلیان، فم. سوم، ج. 1، ص. 20.
3. امام‌روح الله خمینی، جهله حقیقی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، قم، 1372، ش، ص. 439.

212
2. محمد عامل بالله، إ吖م، مطبعة صابر، 1375 ش، ص 204، 365، فخري الدين طريحي، جمع

البحرين، تحقيق سيد أحمد حسين، انتشارات المكتبة المرتبطة، تهران، ج 5، ص 247.

5. رك: جدول شمارة 1 (1) نشأة تعدادات فيatin آيات روايات آية في آية است. تعدادات اخوات آيات روايات آية في آية است.

6. رك: جدول شمارة 2 (2) ما ان تعدادات فيatin آيات روايات آية في آية است.

7. به عنوان نموذج: فیض كاشاني، علم البيان، ج 1، ص 872.

8 و 9. رك: طريقي، جامع البيان، ط: مصر، 1373 هـ، ج 26، ص 168، فخر رازي، مفتاح الغيب، ط: مصر، 1375 هـ، ج 9، ص 200، طريقي، مجمع البيان، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ص 896.

10. مانند: بوثي سينا، رك: أستاذ حسن زادة، دروس اتحاد عاليا بالأمريقي، ص 376، ملاهادي بهاری، شرح منهجون، مفصل 7، اسرار الحكم، ص 323، مجموع أمثال، مراجع النحو، انتشارات اسماعلیان، ج 2، ص 765، مجمع خمینی، در برخی از مکتوبات از جمله: جهل حديث و شرح.

11. رك: محبی الدين عربی، الفتوانات المکبر، ج 1، ص 204، به بعد، ملایة رومی، متشوری، فخر دوم، حکایت 27 و دفتر سوم، حکایت 26 و دفتر پنجم، حکایت 15، شیخ بهایی، الدين عامل بالله، اریمن، دیل.

حکایت 7 و دفتر سوم، حکایت 26 و دفتر پنجم، حکایت 15، شیخ بهایی، الدين عامل بالله، اریمن، دیل.

12. به عنوان نموذج: رک: محمدحسن ضیاتی، المیزان، دارالکتب الإسلامیا، تهران، ج 1، ص 92، حکایت، ج 2، ص 427، ص 167، سید مشتاق خمینی، تفسیر القرآن الكريم، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، تهران، ج 2، ص 48، و...

13. رک: ملاحمین فیض کاشانی، علم البیان، انتشارات بیدار، قلم، ج 3، ص 876، محمدحسن کاشانی، علوم القرآن، الفرجوس الاعلی، تعليقات فاضی، انتشارات فیروز آبادی، قلم 2، 367، میرزا ابوالحسن شریانی، حاشیه بر اسرار الحكم، ص 763، مرکز مطبوعی، معاذ بن حبانی جهادی، انتشارات صدر، ص 33.

14. به عنوان نموذج: رک: شیخ طریقتی، مجمع البيان، انتشارات ناصر خسرو، تهران، 1365 ش، فخر رازی، تفسیر کبیر، ط: مصر، 1363، قلم 16، ج 1، قلم 2، ط: فلسطین، دارالکتب الإسلامیا، ط: مصر، 1363، قلم 16، ص 20، مجمع جواد مغنی، الكاشانی، دارالعلم للمعلموین، بیروت، ج 2، ص 24.

15. brttandtasel

16. مرکز مطبوعی، عمل الهی، انتشارات اسلامی، تهران، 1389 هـ، مجم 281.

17. رک: صدر الدين شیرازی، الحکمہ المتعالی، انتشارات مصطفوی، قلم 2 مجم 1799، هـ، ج 9، ص 1993.
۱۴۱۴ ق، ص ۳۹۳.
۲۸. ملاصدرا، عرشیه، ص ۲۴۲.
۲۹. رک: ملاصدرا، استخاره، ص ۲۷۲.
۳۰. همان.
۲۱. رک: جلال الدین محمد بیلکی، مثنوی معنوی، دفتر نجم، حکایت ۱۵.
۲۲. رک: همان، دفتر دوم، حکایت ۷۷.
۳۳. رک: صدرالملأین، استخاره، ص ۶.
۲۴. ملاحظه علی طاقی‌پور، کاشف الادوار، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۷.
۲۵. محمدباقر مجلسی بحرالانوار، دارالکتب السلامیه، تهران، ج ۷، ص ۲۳۰-۲۲۹.
۲۶. رک: محمدباقر مجلسی، مرای العقول، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۴ ش، ج ۹، ص ۹۵.
۲۷. همان.
۴۸. حسن حسن زاده‌آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۸۹.
۲۹. حاج ملاهادی سیوازی، همان.
۵۰. تعلیمی استاد حسن زاده بر استخاره، رک: همان، ص ۳۸۶.
۵۱. شرح ابن میثم بر صد کلمه از کلمات علمی، با تصحیح و تعلیق محدث آرسوی، چاپ دانشگاه.
۵۲. صدرالملأین، همان، ص ۱۷۵، ۱۷۸-۱۷۹ و ص ۱۲۷، صفایت الفضیب، ص ۶۷۱.
۵۳. ملاحسن فیض کاشانی، علم الیتین، ج ۴، ص ۸۸۹.
۵۴. شیخ بهایی، همان، ص ۲۵۸.
۵۵. حاج ملاهادی سیوازی، اسرار الحكم، با مقدمه و تعلیقه میرزا ایبالحسن شعرائی، انتشارات
اسلامیه، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۶۷۳.
۵۶. همان، میلاد، ص ۰۴۹.
۵۵. امام خمینی، جهنم حدث، ص ۰۳۹.

۲۱۵