

تجسّم اعمال از منظر دین و فلسفه

محمدعلی تجری

عضو هیأت علمی دانشگاه قم

تجسّم اعمال تبیینی است از چگونگی تأثیر اعمال بشر در سرنوشت نهایی او و تحلیلی است از نحوه ارتباط میان اعمال دنیوی با جزای اخروی.

در این مقاله که به بررسی تجسّم اعمال با رویکرد فلسفی آن می‌پردازد، پس از بیان خاستگاه، تعریف، پیشینه، اهمیت و ثمره این بحث، به ذکر دو دیدگاه در این زمینه پرداخته 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: تجسّم اعمال، تمثّل اعمال، تجسّد اعراض، صور اخروی.

مقدمه

مقاله‌ای که از نظر تان می‌گذرد به بررسی مسئله «تجسم اعمال» با رویکرد فلسفی آن می‌پردازد. تجسم اعمال، مسئله‌ای است که در هریک از حوزه‌های فلسفه، کلام، اخلاق و عرفان به نوعی مطرح بوده است. بسیاری به اثبات آن پرداخته و سخت از آن طرفداری کرده‌اند، برخی نیز آن را دور از حکم عقل شمرده و به انکار آن برخاسته‌اند. اینک قبل از هر چیز لازم است به خاستگاه و تعریف موضوع بپردازیم.

تجسم اعمال، خاستگاه و تعریف آن

گفتنی است عنوان یاد شده [=تجسم اعمال] به عینه در آیات و احادیث دیده نشده، ولی بی‌گمان، خاستگاه آن آیات کریمه قرآن و احادیث شریفه صادره از اهل بیت عصمت علیهم‌السلام است. در قرآن و روایات درباره اعمال انسان، اعم از اعمال ظاهری و باطنی یا جوارحی و جوانحی و نقش آن در جزای اخروی، مطالبی آمده که دانشمندان از آن به «تجسم اعمال»،^۱ یا «تجسد اعمال»^۲ و یا «تمثل اعمال»^۳ و نظایر آن^۴ تعبیر کرده‌اند. آنچه در قرآن کریم در این زمینه به چشم می‌خورد و منشأ این بحث در میان محققان شده، اجمالاً آیاتی است که مفاد آن از قرار ذیل است:

۱. اعمال انسان همواره ملازم و هم‌دم انسان است و هرگز از او جدایی ندارد.
۲. انسان در عالم دیگر، همه اعمال خوب و بد خود را نزد خود حاضر می‌یابد.
۳. آدمی در جهان دیگر، همه اعمال خود را می‌بیند و مشاهده می‌کند.

۴. در نشئه دیگر، همه اعمال و مکتسبات دنیوی انسان بی‌کم و کاست به وی بازگردانیده می‌شود.

۵. پاداش و کیفر انسان در سرای دیگر، همان اعمال و مکتسبات اوست.

۶. اعمال بشر در عالم دیگر به صورت بهشت و نعمت یا عذاب و نعمت ظاهر می‌شود.

۷. افراد بشر در قیامت به صورت‌های گوناگون محشور خواهند شد.^۵

در احادیث و روایات نیز از امور یادشده و امور دیگری مانند تمثّل اعمال، صورت یا تصویر عمل، گفت و گوی اعمال با عامل، کمک اعمال به انسان و حشر او به صورت‌های مختلف سخن به میان آمده است.^۶

از مجموع این آیات و روایات به دست می‌آید که:

اعمال خوب، خُلق نیک و اعتقادات حق افراد در جهان دیگر با صورت‌های بسیار زیبا و لذت‌بخش تجسّم می‌یابد و به صورت کانون لذت، بهجت و آسایش درمی‌آید و اعمال زشت، خلق بد و اعتقادات و گرایش‌های باطل با صورت‌هایی بسیار زشت، وحشت‌زا و آزاربخش معسّم می‌شود و به صورت کانون درد و رنج و عذاب در می‌آید. بنابراین، پاداش‌ها و کیفرها، نعمت‌ها و نعمت‌ها، بهشت و جهنم، حقیقت و چهره باطنی اعمال، صفات و عقاید انسان است که درجات اخروی به آن صورت‌ها بروز می‌کند و همین معنای تجسّم اعمال است.

پیشینه موضوع

از آن‌جا که این نظریه درباره جزای اخروی است و جزای اخروی مورد اتفاق همه ادیان الهی است، از این رو، ردّ پای این مسئله را در کلمات پیامبران و حکما و فلاسفه پیش از اسلام^۷ نیز می‌توان مشاهده کرد. بدین دلیل دانشمندان اسلامی این موضوع را نه تنها مقتضای آیات و روایات، بلکه مستفاد از شرایع و ادیان گذشته دانسته‌اند.^۸

با ظهور اسلام و نزول قرآن از ظاهر عبارات برخی صحابه مانند ابن عباس و ابن مسعود و برخی تابعیان^۹ و پس از آن صریح عبارت بسیاری از فیلسوفان،^{۱۰} عارفان،^{۱۱} مفسران^{۱۲} متکلمان^{۱۳} و جز آنان با بیانات مختلف عقیده به تجسّم اعمال مشاهده می‌شود. در عین حال، عده‌ای نیز در این موضوع تردید کرده، حتی به انکار آن برخاسته‌اند^{۱۴} که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

رابطه تجسم با پاداش و کیفر اخروی

ممکن است پرسیده شود که نظریه تجسم عمل چه مشکلی را حل می‌کند و چه نتیجه‌ای بر آن مترتب است؟ در پاسخ باید گفت که بررسی این مسئله، گذشته از آن‌که کاوش در یک مسئله‌ای کلامی و تبیین حقیقی علمی و دینی است، از این نظر نیز حایز اهمیت است که به سؤال یا اشکالی که در زمینه کیفر برخی از اعمال، به‌ویژه «خلود» مطرح است، می‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای دهد. توضیح کوتاه این‌که: گاه این سؤال مطرح است که با توجه به لزوم تناسب و موازنه میان جرم و جریمه و گناه و کیفر، چگونه و چرا افرادی مانند کافران، مشرکان و ... باید برای همیشه در جهان دیگر در عذاب و دوزخ به سر برند؟ آیا رواست کسی که در مدت معین و محدودی - حداکثر به محدودیت عمر - در حال کفر، شرک، نفاق و نافرمانی خدای سبحان به سر برده، برای ابد در عذاب الهی گرفتار باشد؟!

اتفاقاً این شبهه و ایراد نه تنها در اذهان نوعی افراد عادی وجود دارد، بلکه در اذهان دانشمندان معروفی مانند برتراند راسل^{۱۵} نیز مطرح بوده است. راسل می‌گفت: چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرم‌های بسیار کوچک مجازات بسیار سنگین بنماید.^{۱۶}

نظریه تجسم اعمال می‌تواند به سؤال مذکور پاسخ قانع‌کننده‌ای دهد، زیرا براساس این دیدگاه رابطه میان اعمال با جزای اخروی، رابطه‌ای تکوینی و عینی است نه صرفاً وضعی و قراردادی. به عبارت دیگر، تجسم عمل نوعی عینیت ماهوی و اساسی بین پاداش و کیفر اخروی با اعمال دنیوی را ثابت می‌کند. فلاسفه اسلامی از جمله صدرالمتألهین شیرازی^{رحمته‌الله} از طریق تجسم صفات، ملکات و اعتقادات و نیات راسخ در نفس، مسئله خلود جاودانگی عذاب را معقول دانسته است.^{۱۷}

بنابراین، با ثبوت این مطلب که انسان پس از مرگ عذاب و عقابی جدا از حقیقت اعتقادات باطل و خُلق و خوهای نکوهیده و اعمال زشت خود ندارند و همین امور است که در جهان دیگر به صورت عذاب و دوزخ نمودار می‌شود و خلاصه کیفرهای اخروی بازتاب عینی و تجسم واقعی اعمال دنیوی است نه آن‌که مانند کیفرهای وضع شده از سوی قانون‌گذاران در این جهان، صرفاً اعتباری و قراردادی باشد، دیگر شبهه یادشده خود به خود برطرف می‌شود و کیفر الهی ناعادلانه و نابرابر با جرم قلمداد نمی‌شود.

اقوال و دیدگاه‌ها

درباره این موضوع دو دیدگاه کلی وجود دارد:

۱. دیدگاه اثباتی که از تجسم اعمال به شدت جانب‌داری کرده و آن را مفاد، بلکه صریح برخی آیات و روایات می‌داند.
 ۲. دیدگاه سلبی که این موضوع را - به دلیل برخی شبهه‌ها که خواهد آمد - انکار می‌کند و یا حداقل در پذیرش آن از خود تردید جدی ابراز کرده و آیات و روایات مورد استناد دیدگاه مقابل را به گونه‌هایی توجیه و تأویل می‌کند.
- برخی از طرفداران دیدگاه اثباتی - که به نظر ما و به گواهی صاحب نظران^{۱۸} اکثر محققان را تشکیل می‌دهند - به تبیین فلسفی و عرفانی موضوع پرداخته و برداشت خود را علاوه بر آیات و روایات، مطابق برهان عقلی و موافق مشاهدات ارباب کشف و شهود قلمداد کرده‌اند.^{۱۹} در این میان، در دهه‌های اخیر، کسانی نیز به تبیین مسئله با توجه به دست‌آوردهای علوم طبیعی و علم فیزیک پرداخته^{۲۰} و برخی هم - در عین پذیرش اصل تجسم اعمال - از تبیین و تحلیل فلسفی یا عرفانی و یا تجربی آن پرهیز کرده و موضوع را مانند بسیاری از مسائل جزئی عالم دیگر، خارج از قلمرو درک عقلی و تجربی دانسته‌اند.
- اکنون ما به اختصار به تبیین فلسفی تجسم اعمال با محور قرار دادن دیدگاه ملاصدرا و هم مسلکان او می‌پردازیم و سپس شبهه‌ای عقلی را که به تردید و یا انکار موضوع انجامیده، بررسی خواهیم کرد.

تبیین فلسفی موضوع

از نظر صدرا،^{۲۱} افعال و اعمال صادره از انسان، اگرچه عرض بوده و بقا ندارد، تکرار آنها موجب پیدایش صفات و ملکات می‌شود و همین صفات و ملکات در جهان دیگر، سبب پیدایش موجودات آن جهانی خواهد بود. چنان‌که اخلاق و ملکات، نیک و انسانی باشد، موجودات آن جهانی به صورت حور و قصور و کوثر و شهد و شکر... درآید و اگر زشت و نکوهیده و غیرانسانی باشد، به صورت آتش و مار و کژدم و دد و دام درآید و صاحبش را هر دم بیازارد. بنابراین، هرچه در عالم دیگر به انسان می‌رسد از حور و قصور و علما و فواکه و لحوم و دیگر نعمت‌های بهشتی و نیز از جهنم و عذاب‌های گوناگون آن، چیزی جز غایت افعال و صور

اعمال و آثار ملکات و نیات و اعتقادات انسان نیست. آری، جزا به خود اعمال و در طول آن است نه به چیزهایی جدا و بیگانه از اعمال.

در نتیجه، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی، صورت‌هایی قائم به نفس از نوع قیام فعل به فاعل هستند، این صورت که همگی از منشآت نفس‌اند، مانند خود نفس از شعور و حیات ذاتی برخوردارند، چه این‌که از شئون، تطورات و اظلال اویند.

صدرالمآلهین در توضیح و تقریب این مطلب که چگونه اعمال و صفات نفسانی، بسان دیگر حقایق عالم وجود در موازن گوناگون دارای ظهورها و آثار گوناگون هستند، به ظهور آب یا جسم مرطوب در سه موطن خارج، خیال و عقل به سه صورت متفاوت مثال زده، می‌نویسد:

چنان‌که اگر جسم نمناکی را روی ماده خشک نمی‌پذیر نهند، آن ماده رطوبت می‌پذیرد و به شکل‌های گوناگون درمی‌آید. اگر همین جسم نمناک را روی ماده حس یا خیال، مانند چشم و مغز گذارند، بر فرض پذیرفتن رطوبت، دیگر شکل نمی‌پذیرد، با این‌که رطوبت در آن اثر گذارده و او هم این اثر را پذیرفته است. قوه عاقله هم از رطوبت اثر می‌پذیرد، لکن این اثر غیر از اثر سابق، یعنی به صورت کلی خواهد بود نه به صورت جزئی مانند حس و خیال.

بنابراین، ماهیت رطوبت با وصف این‌که یک ماهیت بیش نیست، در سه جای سه‌گونه اثر گذارد: نخستین بار تأثیر جسمانی و رطوبت و سهولت تشکیل و دوم بار در نیروی حس و خیال، صورت محسوس و متخیل نهاد و سوم بار در نیروی عقل، صورت کلی عقلی پدید آورد.^{۲۲}

ملاصدرا با تشبیه مذکور خواسته است اختلاف ظهور و تفاوت بروز یک ماهیت را در عوالم مختلف به ذهن نزدیک سازد. طبق بیان وی همان‌طور که یک ماهیت مادی در موازن گوناگون دارای آثار و جلوه‌های گوناگونی است، صفات، نیات و ملکات انسان نیز در جاهای مختلف، دارای آثار و لوازم مختلف هستند. از این‌رو، بُعدی ندارد که صفات و ملکات انسان که در این جهان به صور معهود بروز می‌کند و آثاری خاص از خود به جای می‌گذارد، در عالم برزخ و قیامت به صورت روح، ریحان، حور، قصور و... یا به صورت مار و کژدم و اغلال و آتش و... ظاهر شوند. آری، نباید تعجب کرد که علم و دانش که کیفیت نفسانی هستند، در عالم دیگر به صورت چشمه سلسیل^{۲۳} و مال یتیم که به ناحق خورده شده، به صورت آتش سوزان^{۲۴} و حب دنیا و مظاهر آن به صورت مارها، عقرب‌ها و دیگر موجودات آزاربخش تجسم یافته و مشاهده شد.

رابطه متقابل ملکات نفسانی و اعمال ظاهری انسان

صدرالمتألهین به عالمان سفارش می‌کند که در صفات نفسانی و خلق و خویهای باطنی و کیفیت انشا و خلاقیت آنها نسبت به آثار ظاهری و افعال خارجی و چگونگی صدور آثار از آنها در این جهان، تأمل کنند تا بر چگونگی منشأ بودن صفات و ملکات، نسبت به آثار مخصوص در جهان آخرت واقف شوند و نحوه تحقق آثار و لوازم را از آنها در جهان دیگر درک کنند. وی در این میان به عنوان نمونه صفت غضب را مثال می‌زند و می‌گوید:

همان‌طور که خشم و غضب چون برافروخته شود خون به جوش و رگ‌ها به جنبش درمی‌آید؛ رخسار سرخ، چهره برافروخته، و بدن گرم می‌شود و اخلاط و مواد رطوبتی بدن را می‌سوزاند و چه بسا بیماری‌ها و گرفتاری‌هایی را در پی داشته و حتی به مرگ شخص منتهی گردد (ما آن‌که غضب از صفات نفسانی و در روح موجود است که باطن و ملکوت آدمی است، ولی آثار و لوازم آن، مانند حرکت، خون سرخی صورت، حرارت بدن و... از عوارض و ویژگی‌های اجسام مادی است).

وقتی این عوارض و آثار جسمانی از آن صفت نفسانی در این جهان پدید می‌آید، دیگر جای شگفتی و استبعاد نیست که این صفت نفسانی در جهان دیگر به صورت آتش دوزخ ظاهر و مجسم شود.^{۲۵}

بنابراین، از نظر عقلی هیچ بُعدی ندارد که تمام صفات و آثار اعمال دنیوی، در آن جهان به صورت‌های گوناگون تجسم یابد. از این رو، شیخ بهایی رحمته‌الله در توضیح روایتی در تجسم اعمال و اعتقادات که در فرازی از آن این جمله آمده است: «و یسلط علی روحه تسعة و تسعون تیناً تنهشه لیس فیها تینین تنفح علی ظهر الارض فتبت شیئاً»^{۲۶}، می‌گوید:

شایسته نیست از اختصاص تعداد آن مارهای بزرگ به این عدد تعجب شود، زیرا شاید عدد این مارها به اندازه تعداد صفات نکوهیده از قبیل: کبر، ربا، حسد، کینه و سایر خوی‌ها و ملکات پست باشد. چه این‌که خلق و خوی‌ها به شاخه‌ها و انواع فراوانی منشعب می‌گردد و عیناً در آن نشأت به مارهای بزرگ تبدیل می‌گردد.^{۲۷}

ملاصدرا نیز خود در تحلیل این فراز از حدیث می‌گوید:

این مارها و اژدهاهایی که در حدیث به آن اشاره شده است، در واقع، هم‌اکنون نیز موجود است، جز این‌که بیرون از ذات و نهاد میّت نیست، این مارها پیش از مردن کافر نیز با او بوده، لکن او نمی‌توانست قبل از کنار رفتن پرده از برابر دیدگانش، یعنی قبل از مرگ، آن را احساس کند، زیرا

حس باطنش به خاطر غلبه شهوات و کثرت شواغل ظاهری - که او را به خود مشغول و سرگرم می‌کرد - تخدیر شده، در نتیجه، نیش و گزش مارها را فقط پس از مرگ - که پرده زندگی مادی و طبیعی کنار می‌رود - به مقدار تعداد خلُق و خوی‌های نکوهیده و شهوات و دل‌بستگی‌هایش نسبت به متاع دنیا در خود احساس می‌کند.^{۲۸}

ملاصدرا می‌افزاید:

از نظر حکیمان و اهل کشف و شهود، مارهای بزرگی که رسول خدا ﷺ در حدیث به آن اشارت فرمود، پنداری غیرواقعی و به هراس افکندنی بدون حقیقت نیست. این حدیث (که از تسلط نود و نه مار بزرگ بر روح میت کافر در عالم دیگر سخن می‌گوید) چیزی جز تفصیل و تشریح این سخن حضرت «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرَدُّ عَلَيْكُمْ»^{۲۹}، و این آیه مبارکه ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾^{۳۰} نیست، بلکه این حدیث راز این گفتار خداست: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^{۳۱} و سر این سخن حق تعالی: ﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^{۳۲} و این آیه مبارکه: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾^{۳۳} و همین معنای سخن کسانی است که می‌گویند بهشت و جهنم هم اکنون خلق شده‌اند.^{۳۴}

تجسم اعمال در حکمت صدرایی

در همین جا باید یادآور شویم که حشر افراد به اشکال مختلف در آخرت نیز چیزی جز ظهور صورت باطنی آنها - که شکل گرفته از مجموعه عقاید، بیات، صفات، و اعمال دنیوی آنهاست - نیست، زیرا در حکمت متعالیه مبرهن^{۳۵} است که افراد در این جهان نوع واحدند و تحت یک حد نوعی که مرکب از جنس قریب و فصل قریب است، قرار دارند، جنس و فصلی که برگرفته از ماده بدنی و صورت نفسانی هستند. این انسان پس از این‌که در نوع و حد هماهنگی دارد، گوهر ذاتش در جهان دیگر تغییر می‌یابد، گونه‌گون و دارای انواع فراوان می‌شود که همه این انواع تحت چهار جنس قرار می‌گیرند (دقت شود)، چون این جان‌ها و نفوس در آغاز پیدایش و ابتدای فعلیت، صورت کمال برای ماده محسوس جسمانی بوده و در همان زمان نیز ماده روحانی اند که یا با صورت عقلی متحد و دمساز شد و بدین وسیله از مرتبه قوه به مرتبه فعل رسید و یا با صورت پنداری اهریمنی و یا با صورت حیوانی کلبی و یا سبعی در آیه بدو با آن صورت روز حشر و بعثت به پاخیزند و در آن

جهان جلوه کنند.

پس سرانجام، انسان یا به صورت فرشته آسا خواهد بود، یا چهره شیطانی و اهریمنی خواهد داشت و یا چارپا و یا درنده آدم خوار. اگر دانش و حکمت و تقوا بر جان چیره شود، به صورت فرشته، اگر حيله و نیرنگ، به صورت اهریمن، اگر هوسبازی، به صورت چارپا و اگر خشم و غضب، به صورت درنده زیانکار درمی آید. بنابراین، هر خُلق و ملکه‌ای که بر جان انسان چیره شود، به همان صورت در روز رستاخیز محشور خواهد شد و سرانجام، این جان گویا در آن جهان از لحاظ ملکات متعددی که دارد، انواع زیادی خواهد داشت. گواه این سخن آیات و روایات است، از جمله آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا»^{۳۶} و روایت معروف ذیل آن^{۳۷} و نیز این روایت از امام صادق علیه السلام که فرمود: «يحشر الناس على صور اعمالهم...»^{۳۸} و در روایت دیگر «على صور نياتهم»^{۳۹} و در نقل دیگر «... علی صورة تحسن عندها القردة والخنزير».^{۴۰} حال، روایات این که مردم طبق صورت‌های اعمال و نیت خود محشور می‌شوند. برخی به صورتی محشور می‌شوند که میمون‌ها و بوزینه‌ها در برابر آن بسی زیبا هستند.

ملای رومی با الهام از آیات و احادیث نیز در تجسم اعمال و حشر افراد به صورت عقاید، اخلاق، اعمال و مباحث مربوط به آن در چند جای مثنوی، ابیاتی بلند دارد. از جمله گوید:

ای دریـده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی از این خواب گران
گشته گرگان یک به یک خوهای توی	می‌درایند از غضب اعضای تو ^{۴۱}
خشریر حرص خس مردار خوار	صورت خوچی بود روز شمار
بیشه‌ای آمد وجود آدمی	برحذر شو زین وجود از آدمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک	صالح و ناصالح و خوب و خشوک
سیرتی کاندرو وجودت غالب است	هم بر آن تصویر حشرت واجب است ^{۴۲}

گفتنی است صدرالمتألهین حشر بیشتر افراد را به شکل‌های مختلف طبق صفات و ملکات حاکم بر آنها نه تنها مورد تأیید اسلام، بلکه مورد تصدیق همه ادیان می‌داند. به گمان وی، تناسخی که حکمای پیشین، مانند افلاطون و فلاسفه بزرگ پیش از او، مانند سقراط، فیثاغورث، و انبازقلس بر آن اصرار داشته‌اند، چیزی جز همین حقیقت که در شریعت وارد شده، نبوده است.^{۴۳}

شبهه امتناع تبدیل عرض به جوهر

شبهه‌ای که در این جا مطرح است این است که اعمال ما از مقولهٔ اعراض اند و اعراض وجود مستقل نداشته، بلکه وابسته و قائم به موضوع هستند و چنین چیزی چگونه ممکن است جوهر شود و تجسم یابد. صاحب کاشف الاسرار می نویسد:

علما - قدس سرهم - هنوز تحقیق یقینی نفرموده‌اند که اعمال که اعراض هستند، چگونه اجسام و جواهر می‌شوند.^{۴۴}

مرحوم علامه مجلسی رحمته‌الله پس از نقل عبارت شیخ بهایی در پذیرش تجسم اعمال، به دلیل همین شبهه، آن را رد می‌کند و می‌فرماید:

القول باستحالة انقلاب الجوهر عَرَضاً و العَرَضُ جوهرأ في تلك النشأة مع القول بإمكانه في النشأة الآخرة قريباً من السفسطية إذ النشأة الآخرة ليست إلا مثل تلك النشأة و تخلل الموت بينهما لا يصلح أن يصير منشأً لذلك...؛^{۴۵}

این سخن که تبدیل جوهر به عرض و عرض به جوهر در نشئه دنیا محال و در نشئه دیگر ممکن باشد، به سفسطه نزدیک است، زیرا نشئه آخرت - در این جهت - جز مانند این نشئه و فاصله شدن مرگ و احیای این دو نشئه نمی‌تواند منشأ امکان این تحوّل و دگرگونی شود.

این شبهه موجب شده ایشان آیات و روایات دالّ بر تجسم اعمال را به و جوهی حمل و توجیه کند. نامبرده می نویسد:

ممکن است آیات و اخبار [دال بر تجسم] را بر این معنا حمل نمود که خدای متعال در ازای اعمال نیک، صوری نیکو می‌آفریند تا حُسن آنها را برای مردم بنمایاند و در مقابل اعمال بد، صوری زشت خلق می‌کند تا بدی آن اعمال را به طور عیسی آشکار سازد.^{۴۶}

آن‌گاه قول به تجسم اعمال را به صراحت برخلاف حکم عقل دانسته، می نویسد:

نیازی نیست به گفتن چیزی که مخالف حکم عقل است. او جز با تأویل نمودن معاد و قرار دادن آن در جسدهای متالی و باز گرداندن آن به امور خیالی رو براه نیست، چنان‌که تشبیه دنیا و آخرت به عالم خواب و بیداری (توسط قائلین به تجسم) و این‌که اعراض در بیداری، اجسام در خواب هستند، بر این مطلب را شعار دارد و این مستلزم انکار دین و بیرون رفتن از اسلام است...^{۴۷}

پاسخ به شبهه

به شبهه امتناع انقلاب عرض به جوهر در تحت تجسم اعمال پاسخ‌هایی داده شده که

مهم‌ترین آنها را ذکر می‌کنیم:

۱. 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 عَرَض نیست. یک حقیقت غیر عَرَضی ممکن است در عالمی به صورت عَرَض و در نشئه دیگر به صورت جوهر ظاهر شود. اشتباه است کسی عمل را صرفاً عبارت از حرکات و سکانات عارض بر بدن بدان، زیرا این اعراض تبلور و تجلی حقیقتی است که از مقوله 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 عوالم محفوظ و باقی است و با اختلاف عوالم و مواطن فقط صورت‌ها تغییر می‌یابد، پس مسئله تجسم عمل در جهان دیگر تحوّل و تبدل عرض به جوهر نیست، بلکه اصل عمل به حال خود پابرجاست و با تغییر صورت تغییر نمی‌یابد.

پاسخ صدرالمتألهین

۲. پیروان حکمت متعالیه عقیده دارند که اعمال خارجی و حرکات و سکانات عارض 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، اثری در روح می‌گذارد و حالت و کیفیتی در آن پدید می‌آورد که در صورت تکرار و تداوم آن حالت و اثر راسخ شده که از آن تعبیر به «ملکه» می‌شود و ملکات قائم به نفس، ملکه عین گوهر نفس می‌شود و در جهان دیگر به صور گوناگون ظاهر و تجسم می‌شوند. بنابراین، عمل جوارح که عرض است، اثرش جوهر است و به تعبیر یکی از پیروان حکمت متعالیه: ^{۴۸} «از دل اعراض جوهر متکوّن می‌گردد» و در جهان دیگر، همین ملکات و صفات راسخ در نفس، با صور مناسب بر انسان آشکار و مجسم می‌شود. حکیم سبزواری رحمته الله علیه در شرح این بیت مثنوی: گرنمودی بر عرض را نقل و حشر/ فعل بودی باطل و اقوال قشر می‌نویسد:

باید دانست که این عَرَض‌ها که حرکات و سکانات و اقوال و نیات باشد، چون تکرار یافت، جوهری می‌شوند از برای نفس و ملکات می‌شوند و ملکات، ملک‌ها می‌شوند یا شیاطین که انسان ملتذ باشد یا متألم به منادمت و مصاجت آنها.^{۴۹}

آقای حسن زاده آملی در این زمینه می نویسد:

اعمال، اگرچه به حسب صور نشئه عنصری آن، أعراض است، لیکن ملکاتی که از اعمال، حاصل و در صقع نفس متقرر و پابرجاست، حقایقی قائم به نفس هستند، از نوع قیام فعلی به فاعل و اگر خواهی این چنین بگو: این ملکات قائم به خود هستند، زیرا از شئون نفس و مراتب آن هستند و همین ملکات، مواد صور برزخی مثالی و مافوق آن و متفرعات این دومی باشند. پس عمل، عَرَض، قشر و ظاهر است و تجسّم، لُبّ و مغز آن است. این مطلب را نیک در یاب.^{۵۰}

سخنی با علامه مجلسی

در اظهارات علامه محمدباقر مجلسی (اعلی الله مقامه) نکاتی تعجب آور و قابل ملاحظه و نقد وجود دارند که عبارتند از: الف) ایشان تبدیل عرض به جوهر را - که در این جهان به حکم عقل محال است، در جهان دیگر نیز محال دانسته است، به دلیل این که تفاوتی بین این جهان و آن جهان جز فاصله شدن مرگ و زنده شدن دوباره نیست، ولی آیا واقعاً تفاوت بین این دو نشئه تنها به تخلل مرگ و زنده شدن مجدد است؟ آیا قوانین و سننی که در جهان آخرت حکم فرماست، همان قوانین و سننی است که در این جهان حاکم است؟

در آیات و روایات و نیز فلسفه، پاسخ به این سؤالها منفی است و ما اگر بخواهیم تنها آیاتی را که بیانگر نظام، قوانین و سنن حاکم بر عالم آخرت است، مطرح کنیم، بحث به درازا می کشد لکن ناچاریم به برخی از تفاوت های بنیادین میان این دو نشئه اشاره کنیم.

اولاً، در این عالم، انسانها به تدریج به دنیا می آیند و به تدریج از دنیا می روند، ولی در عالم آخرت همگی به یکباره سر از خاک برمی دارند و همه با هم برانگیخته می شوند.

ثانیاً، در این عالم، انسان دوران کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی، و کهنسالی دارد، ولی در عالم دیگر این مراحل و سنن وجود ندارد.

ثالثاً، در این جهان، پایان زندگی مرگ است، اما در جهان دیگر، حیات به مرگ منتهی نمی شود. خلاصه، عالم آخرت برخلاف این عالم، محل ثبات، قرار، فعلیت و حیات کامل است. با این وصف، چگونه می توان تفاوت میان این دو عالم را فاصله شدن مرگ و احیای مجدد دانست و حکم جاری در یکی را به دیگری نیز سرایت داد؟

ب) علامه مجلسی هم چنین ادعا فرموده اند که تجسّم اعمال جز با تأویل کردن معاد و مثالی

دانستن آن و بازگرداندن آن به امور وهمی و خیالی! روبه راه نیست و درست از کار در نمی آید، چراکه معتقدان به تجسم، دنیا را به عالم خواب و آخرت را به عالم بیداری تشبیه کرده اند! ولی آیا تشبیه دنیا به عالم خواب و تشبیه آخرت به بیداری مستلزم تأویل و توجیه معاد و خیالی دانستن و پنداری انگاشتن آن است؟! مگر در احادیث، دنیا به خواب و آخرت به بیداری تشبیه نشده است، مگر از امام علی علیه السلام نقل نشده است که: «الناس نیام و اذا ماتوا انتبهوا»^{۵۱}.

البته ما نمی خواهیم بگوییم که هیچ یک از طرفداران تجسم اعمال معتقد به معاد مثالی نیستند معاد قرآنی را تأویل نکرده اند، بلکه می خواهیم بگوییم که منافاتی بین قول به تجسم اعمال و عقیده به معاد جسمانی که جمهور مسلمانان به آن معتقدند، نیست. هم اکنون کتاب های زیادی درباره معاد و حقایق پس از مرگ وجود دارد که به وسیله عالمان معتقد به تجسم اعمال نوشته شده و در آنها اثری از تأویل معاد و مثالی دانستن آن یا وهمی و خیالی انگاشتن آن دیده نمی شود. حتی آن گروه از فیلسوفان و عارفان که احتمالاً مرحوم مجلسی رحمته الله به آنان نظر داشته، مانند صدر المتألهین، فیض کاشانی، شیخ بهایی و امثال آنان در منشورات علمی خویش تصریح می کنند که حقایق اخرویی و صور موجود در آخرت، اشباح مثالی و امور خیالی و وهمی نیستند که در خارج وجود نداشته باشند، بلکه این امور موجودات خارجی و امور عینی اند و وجودی قوی تر و شدیدتر از موجودات این عالم دارند.^{۵۲}

این شیخ بهایی است که با وجود طرفداری از تجسم اعمال و ذکر ادله نقلی و عقلی درباره آن تصریح می کند. عذاب قبر و ناراحتی ها و شکنجه های آن عالم نه تنها قابل مقایسه با ناراحتی ها و عذاب های انسان در عالم رؤیا، بلکه قابل مقایسه با ناراحتی ها و عذاب هایی او در حال بیداری نیز نیست و عذاب برزخی و اخروی به مراتب جان کاه تر و دردناک تر از عذاب دنیوی است.^{۵۳} این حکیم سبزواری است که به صراحت اعلام داشته که ملکات در عالم دیگر به صور جسمیه و ملکوتیه مصور می شوند. صوری که واقعاً جسم است و همه اشکال و اوصاف جسم و جسمانی را داراست، جز وصف دنیویت که خاصیت این نشئه فانی است.^{۵۴}

همین طور حکیمان و محققان دیگر که ضرورتی ندارد نام آنان را ذکر کنیم و دیدگاه شان را در این زمینه بیان نماییم. بهتر است در این جا سخنی را از حکیم فرزانه و عارف وارسته امام خمینی رحمته الله نقل کنیم که پاسخ بزرگان را از بزرگان شنیدن بهتر و نیکوتر است. حضرت ایشان در این زمینه می نویسد:

در این مقام کلام غریبی از بعضی محدثین جلیل صادر شده است که ذکر نکردن آن اولی است و آن ناشی از آن است که گمان کردند، 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 روایات را از ظاهر خود با آن‌که مطابق «برهان قوی» است که در محل خود مقرر است به مجرد آن‌که به عقل نادرست در نمی‌آید و مطابق با مذهب حکما و فلاسفه است، مستحسن نیست. بهترین امور تسلیم در محضر کبریای حق و اولیای معصومین است. ۵۵

خلاصه و نتیجه

از آنچه تا کنون گفتیم امور ذیل به دست می‌آید:

۱. خاستگاه و ریشه قول به تجسم اعمال، آیات شریفه قرآن کریم و احادیث و روایات است.
۲. این نظریه اشکال عدم تناسب میان اعمال با جزای اخروی را برطرف می‌کند و نشان می‌دهد که بین این دو، رابطه‌ای عینی و تکوینی برقرار است نه اعتباری و قراردادی.
۳. از نظر عقلی هیچ مانعی ندارد که اعمال انسان [اعمال به معنای عام آن] در عالم دیگر به صورت‌های مختلف تجسم یابد.
۴. از نظر پیروان حکمت متعالیه صور اخروی وجودی عینی و واقعی دارند نه وهمی و پنداری. این صور که بهشت و جهنم افراد را تشکیل می‌دهند به انشای نفس است و از افعال او و قائم به اوست.
۵. عقاید، اخلاق و اعمال، چهره باطنی افراد را در دنیا رقم می‌زنند و چهره باطنی تکوین یافته از این امور در ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ - که هر باطنی ظاهر و هر سریره‌ای آشکار خواهد بود - چهره ظاهری آنان خواهد بود.

۱. صدرالدین شیرازی، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۸۲.
۲. ملا محمد مهدی نراقی، جامع السعادات، تصحیح و تعلیق سید محمد کلاتر، انتشارات اسماعیلیان، قم، ط سوم، ج ۱، ص ۲۰.
۳. امام روح الله خمینی، چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، قم، ۱۳۷۳ ش، ص ۴۳۹.

۴. محمد عاملی بهایی، اربعین، مطبعة صابری، ۱۳۵۷ ش، ص ۲۰۲ و ۴۶۵؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرين، تحقیق سیداحمد حسینی، انتشارات المكتبة المرتضوية، تهران، ج ۵، ص ۴۷۱.
۵. ر.ک: جدول شماره (۱) که نشانی تعدادی از این آیات در آن آمده است.
۶. ر.ک: جدول شماره (۲) که منابع تعدادی از این روایات در آن آمده است.
۷. به عنوان نمونه نک: فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۲، ص ۸۸۴.
- ۸ و ۹. ر.ک: طبری، جامع البیان، ط مصر، ۱۳۷۳ هـ، چاپ دوم، ج ۳، ص ۲۶۸؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ط مصر، ۱۳۵۷ هـ، چاپ دوم، ج ۹، ص ۲۰۰؛ طبرسی، مجمع البیان، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۸۹۶.
۱۰. مانند بوعلی سینا، ر.ک: استاد حسن زاده، دروس اتحاد عاقل با معقول، ص ۳۶۷؛ ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، مقصد ۶؛ اسرار الحکم، ص ۳۲۳؛ میرزا محمدتقی آملی، در الفوائد، انتشارات اسماعیلیان، قم، ج ۲، ص ۴۶۵؛ امام خمینی در برخی از مکتوباتش از جمله: چهل حدیث و شرح حدیث خود عقل و جهل.
۱۱. ر.ک: محیی الدین عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۰۴ به بعد، ملای رومی، مثنوی، دفتر دوم، حکایت ۳۷ و دفتر سوم، حکایت ۹۲ و دفتر پنجم، حکایت ۱۵؛ شیخ بهاءالدین عاملی، اربعین، ذیل حدیث ۳۹، ۳۳، ۹؛ امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل.
۱۲. به عنوان نمونه ر.ک: محمدحسین طباطبائی، المیزان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۱، ص ۹۲ و ۴۲۶، ج ۳، ص ۱۶۷؛ سیدمصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی، تهران، ج ۴، ص ۶۸ و...
۱۳. ر.ک: ملامحسن فیض کاشانی، علم الیقین، انتشارات بیدار، قم، ج ۲، ص ۸۸۵-۸۸۳؛ محمدحسین کاشف العطاء، الفردوس الاعلی، تعلیقات قاضی، انتشارات فیروزآبادی، قم، ۲۷۲-۲۶۹؛ میرزا ابوالحسن شعرانی، حاشیه بر اسرار الحکم، ص ۳۷۳؛ مرتضی مطهری، معاد یا حیات جاوید اخروی، انتشارات صدرا، ص ۳۳-۳۶.
۱۴. به عنوان نمونه ر.ک: شیخ طبرسی، مجمع البیان، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ فخر رازی، تفسیر کبیر، ط مصر، ۱۳۵۷ ق، ج ۷، ص ۱۶، و ج ۴، ص ۲؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ط مصر، ۱۳۸۷ ق، ج ۲۰، ص ۵۲؛ مجمدجواد مغینه، الکاشف دارالعلم للملایین، بیروت، ج ۲، ص ۴۴.
15. brttandtasel
۱۶. مرتضی مطهری، عدل الهی، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۹۸ هـ، ص ۲۸۱.
۱۷. ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، انتشارات مصطفوی قم، ۱۳۷۹ هـ، ج ۹، ص ۲۹۳؛

- عرشیه، ص ۲۶۶؛ *مفاتیح الغیب*، انتشارات بیدار، قم، ص ۶۴۸.
۱۸. ر.ک: مهدی الهی قمشاهی، *حکمت الهی عام و خاص*، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ سوم، ص ۳۱۴.
۱۹. ر.ک: صدرالمتألهین، *اسفار*، ج ۹، ص ۲۲۰ و ۵۰۴؛ *عرشیه*، ص ۲۶؛ امام خمینی، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ص ۲۸۲.
۲۰. محمدامین رضوی، *تجسم عمل یا تبدیل نیرو به ماده*.
۲۱. ر.ک: صدرالمتألهین، *اسفار*، ج ۹، ص ۲۹۴-۲۸۹۰؛ *عرشیه*، ص ۱۶۲؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۴۴۶-۶۵۱.
۲۲. صدرالمتألهین، *عرشیه*، ص ۱۶۰.
۲۳. اشاره به آیه ۱-۸ سوره انسان.
۲۴. اشاره به آیه ۹ سوره نساء.
۲۵. صدرالمتألهین، *عرشیه*، ص ۱۶۲-۱۶۱؛ *مبدأ و معاد*، تصحیح و مقدمه جلال الدین آشتیانی، ص ۴۶۵.
۲۶. محمد بن یعقوب کلینی، *فروع کافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، ج ۳، ص ۲۴۱. ترجمه: «خداوند بر روح او [میت کافر] ۹۹ مادی بزرگ مسلط گرداند که هر دم او را بیازارد که اگر یکی از آنها بر روی زمین بدید دیگر زمین چیزی نمی رویاند.
۲۷. بهاءالدین عاملی، *اربعین*، ص ۲۵۶؛ نیز ر.ک: محمد غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۴، ص ۵۰۰؛ ملامحسن فیض کاشانی، *المحجة البيضاء*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ج ۸، ص ۳۰۵.
۲۸. صدرالدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، ص ۹۱.
۲۹. فیض کاشانی، *علم الیقین*، ج ۲، ص ۸۸۴.
۳۰. آل عمران (۳) آیه ۳۰.
۳۱. تکاثر (۱۰۲) آیه ۵-۷.
۳۲. عنکبوت (۲۹) آیه ۵۴.
۳۳. کهف (۱۸) آیه ۲۹.
۳۴. ر.ک: صدرالمتألهین، *مفاتیح الغیب*، ص ۹۱-۸۸.
۳۵. ر.ک: همو، *عرشیه*، ص ۲۵۹؛ *اسفار*، ج ۹، ص ۲۲؛ *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، سوره زلزله، ص ۳۹۴ و سوره یس، ص ۲۶۸.
۳۶. نبأ (۷۸) آیه ۱۸.
۳۷. ر.ک: طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۱-۹، ص ۶۴۲؛ جلال الدین سیوطی، *الدر المنثور*، دارالفکر، بیروت،

- ۱۴۱۴ ق، ص ۳۹۳.
۳۸. ملاصدرا، عرشیه، ص ۲۴۲.
۳۹. ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۲۲۷.
۴۰. همان.
۴۱. ر.ک: جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، حکایت ۱۵.
۴۲. ر.ک: همان، دفتر دوم، حکایت ۳۷.
۴۳. ر.ک: صدرالمتألهین، اسفار، ج ۹، ص ۶.
۴۴. ملا نظر علی طالقانی، کاشف الاسرار، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۲۷.
۴۵. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، دارالکتب السلامیه، تهران، ج ۷، ص ۲۲۹-۲۳۰.
۴۶. ر.ک: محمدباقر مجلسی، مرآة العقول، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش، ج ۹، ص ۹۵.
۴۷. همان.
۴۸. حسن حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ص ۳۸۹.
۴۹. حاج ملاهادی سبزواری، همان.
۵۰. تعلیقۀ استاد حسن زاده بر اسفار؛ ر.ک: همان، ص ۳۸۶.
۵۱. شرح ابن میثم بر صد کلمه از کلمات علی علیه السلام، با تصحیح و تعلیق محدث ارسوی، چاپ دانشگاه ۱۳۴۹ ش، ص ۵۵.
۵۲. ر.ک: صدرالمتألهین، همان، ص ۱۷۵ و ۱۷۹؛ مبدأ و معاد، ص ۴۲۷؛ مفاتیح الغیب، ص ۶۰۷؛ ملا محسن فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۲، ص ۸۸۹.
۵۳. شیخ بهایی، همان، ص ۲۵۸.
۵۴. حاج ملاهادی سبزواری، اسرار الحکیم، با مقدمه و تعلیقہ میرزا ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۷۳.
۵۵. امام خمینی، چهل حدیث، ص ۴۳۹.