

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال ششم، پاییز ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۱

بررسی تجسم و انعکاس اعمال از نگاه معارف عقلی

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۳

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۱۷

اکبر اسدعلیزاده*

تجسم اعمال از نگاه فلسفه و کلام متضمن این حقیقت است که ثواب و عقاب اعمال خوب و بد انسان‌ها چیزی جدا از آن اعمال نیست، زیرا اعمال انسان‌ها و عواقب آنها با یکدیگر رابطه تکوینی دارند و عذاب‌های خارج از اعمال در کار نیست. اگر خداوند در برابر گناهی آتش دوزخ وعده داده است، آن آتش چیزی جدا از آن فعل گناه نیست، بلکه حقیقت آن تمثیل پیدا کرده است.

پس، هر آنچه که انسان در این جهان انجام می‌دهد در جهان دیگر به صورت‌های متناسب با آن جهان نمودار خواهد گشت. یعنی همه پاداش‌ها، کیفرها، نعمت‌ها و نعمت‌ها، شادمانی و سرور، و درد و شکنجه‌های اخروی همان حقایق اعمال دنیوی انسان‌ها است که در حیات اخروی خود را نشان می‌دهند.

از این رو، حشر افراد به اشکال مختلف در آخرت چیزی جز ظهور صورت باطنی آنها نیست که از مجموع عقاید، نیت، ملکات، صفات و اعمال دنیوی آنها شکل گرفته است؛ هر خلق و ملکه‌ای که بر جان انسان چیره شود، به همان

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

صورت در روز رستاخیز محشور خواهد شد: چیره شدن تقوا به صورت فرشته، حيله و نیرنگ و اهریمن بودن و هوسبازی به شکل حیوان، و خشونت و تندخویی به صورت درنده. بنابراین، سرانجام، این روح و جان در آن عالم از لحاظ ملکات متعددی که دارد انواع زیادی خواهد داشت و خداوند در قیامت او را با صورتی که متناسب با آن ملکات است محشور می‌کند.

واژگان کلیدی: تجسم اعمال، تجسم ملکات، انعکاس اعمال، تجسد اعمال، صورت اخروی، صورت ظاهری، صورت باطنی.

مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم و مفصل در موضوع معاد بحث از تجسم اعمال و عقیده است که در حوزه‌های کلام، فلسفه، اخلاق و عرفان مطرح شده است. این موضوع غالباً ناظر به کردارهای مربوط به اعمال جوارحی و جوانحی انسان است که از آن به تبلور، تمثل و تجسد یا تجسم نیت‌ها و ملکات نفسانی تعبیر می‌شود. این سخن بدین معنا است: هر کرداری که انسان انجام می‌دهد - چه خوب و چه بد - یک صورت دنیوی دارد، که ما آن را مشاهده می‌کنیم، و یک صورت اخروی، که هم‌اکنون در دل و نهاد عمل نهفته است و روز رستاخیز، پس از تحولات و تطوراتی که در آن رخ می‌دهد، شکل کنونی و دنیوی خود را از دست می‌دهد و با واقعیت اخروی خود جلوه می‌کند و موجب لذت و شادمانی یا عامل آزار و اندوه وی می‌گردد.

انسان به اعتبار اخلاق و ملکاتش یا فرشته است یا حیوان درنده و یا شیطان، اگرچه از نظر صورت دنیوی یک نوع بیش نیست، از نظر صورت اخروی چهار

نوع خواهد بود: هرگاه شهوت و غضب بر او غلبه نماید و کارهای او پیوسته از این دو گزینه صادر گردد، صورت اخروی او حیوان درنده خواهد بود؛ اگر اهل مکر و حيله باشد، صورت اخروی او شیطان است؛ اگر دارای اعمال و اخلاق پسندیده و نیک باشد، به صورت‌های زیبای بهشتی تمثل خواهد یافت. (سبزواری، ۱۴۲۲: ۵/ ۳۲۵ - ۳۲۶).

پیشینه بحث

از آنجاکه مسئله تجسم اعمال درباره جزای اخروی است و جزای اخروی مورد اتفاق همه ادیان الهی است، ردپای آن را می‌توان در کلمات پیامبران، علما و حکمای قبل از اسلام مانند فلاسفه یونان باستان بازجست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۷۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱۴۴)، چنان‌که ملاصدرا این موضوع را به فیثاغورس بن مینارخوس (۵۷۰ - ۵۰۰ ق.م) نسبت داده و از او مطالب خوبی در این باره نقل کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/ ۲۹۴ - ۲۹۵). بدین جهت، علمای اسلام این موضوع را نه تنها مقتضای آیات و روایات بلکه مستفاد از شرایع و ادیان گذشته دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۶۵: ۲/ ۱۹۴؛ سبزواری، ۱۴۲۲: ۵/ ۳۵۲).

اما در اسلام، این موضوع برای اولین بار در قرآن کریم و، به تبع آن، در روایات مفسران حقیقی قرآن: پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام مطرح گشت. پس از آن، صریح عبارت بسیاری از فیلسوفان، عارفان، مفسران و متکلمان و دیگران از دیرباز با بیان مختلف عقیده به تجسم اعمال مشاهده می‌شود، که در کنار مباحث معاد بدان پرداخته‌اند. این مباحث در: رساله تجسم الأعمال، نوشته محمد بن حسین بن محمد رضا مازندرانی، معروف به ملا اسماعیل خواجه‌یوی، متوفای ۱۱۷۳ق، در سال ۱۳۸۳ش به تحقیق رحیم قاسمی در مؤسسه

الزهراء اصفهان به چاپ رسیده است.
 در رساله روح الأرواح فی تجسم الأعمال بالأشباح، اثر سید ابکرین علی مصلح،
 (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۶۲/۱۱) از این موضوع به تفصیل مطالبی را ارائه نموده است.
 البته، لازم به یادآوری است که ترکیب تجسم اعمال به عنوان یک لفظ و یک
 اصطلاح ساخته دوران متأخر است که ظاهراً اولین بار در آثار شیخ بهایی و سپس
 در آثار صدرالمتألهین آشکارا به کار رفته است.

مفهوم شناسی

«عمل» و «فعل» مجموعه‌ای از حرکات و سکنتاتی است که از انسان صادر
 می‌شوند، با این تفاوت که عمل اخص و فعل اعم است، زیرا فعل منسوب به
 قوای مادی است و ممکن است بدون اختیار و قصد از انسان صادر شود اما عمل
 فقط از فاعل عاقل و صاحب شعور و اراده و اختیار صادر می‌گردد و نیز عمل
 نیاز به گذشت زمان دارد اما فعل ناگهان انجام می‌گیرد. به همین سبب، عمل با
 علم همراه است.

مقصود از عمل در فلسفه هرگونه سعی و تلاش انسانی است که متضمن
 تفکر و اراده و تحقق بالفعل باشد. (صلیبا، ۱۴۲۳: ۲/۴۸۲).

آنچه در اینجا مورد بحث و نظر است اعمال است نه افعال، اعمالی که انسان
 آن را با فکر و عقیده اراده کند و انجام دهد، و مقصود از آن تنها اعمال جوارحی
 و جوانحی و قلبی است، که هم مربوط به رفتارهای صادره از اعضای جوارح
 انسان است و هم اعتقادات، اذکار، نیات، ملکات نفسانی و روحیات اخلاقی را
 که قلب در درون انسان آن را کسب می‌کند شامل می‌شود. از این روست که امام
 صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ»؛ بدانید نیت همان عمل است.

(کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶/۲)

تجسم در لغت به معنای مجسم شدن کاری، تناور شدن، جسم پذیرفتن، برکاری بزرگ شدن، در نظر آوردن، خیالی را واقعیت دادن و به پیکر درآمدن موجودات غیرمادی مانند: عقاید، اخلاق، اوصاف و افعال انسان و پیکرپذیری کردارها است. (شرتونی، ۱۴۰۳: ۱/۱۲۳؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ۱/۴۵۶۱؛ معین، ۱۰۳۱/۱).

مقصود از تجسم تحقق و تقرر نتیجه اعمال در صقع جوهر نفس است (طوسی، ۱۳۷۴: ۱۵) و چون نتایج اعمال ملکات قائم به ذات نفس اند بلکه عین گوهر و شئون و اطوار وجودی ذات نفس اند، از این معنا تعبیر به تجسم گردید، یعنی چیزی که قائم به ذات خود است نه اینکه اعمال که اعراض اند با حفظ مرتبه دنیوی به اجسام منتقل گردند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۰۳ - ۴۰۴)؛ هر عملی صورتی دارد که در عالم برزخ آن عمل بر آن صورت بر عاملش ظاهر می شود، که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیاست و همنشین های او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار و ملکات او است که در صقع ذات او پدید می آیند و بر او ظاهر می شوند. در نتیجه، انسان در این نشئه نوع و در تحت آن افراد، و در نشئه آخرت جنس و در تحت آن انواع است. از این امر تعبیر به تجسم اعمال یا تعبیر به تجسد اعمال و یا تعبیر به تجسم اعراض، و امثال این گونه تعبیرات کرده اند. (حسن زاده، ۱۳۶۵:

۴۴۲ - ۴۴۳)

تجسم عقیده

عقیده به معنای رأی، ایمان، مذهب، باور، آنچه انسان در دل و درون خود نگاهدارد و نیز حکمی است که صرف اعتقاد و باور در آن لحاظ شود و جنبه

علمی آن توجه نشود. (جرجانی، ۱۴۰۵: ۱۹). عقیده در اصطلاح عبارت است از صورت فکری که انسان به آن ایمان دارد و تصدیقش می‌نماید، مانند عقیده به اینکه هر چه در جهان هستی است آفریده‌ای جز خدا ندارد. و تجسم عقیده عبارت است از اینکه عقیده و افکار انسان در روز قیامت نیز همانند اعمال و اخلاق و ملکات نفسانی مجسم خواهد گشت.

امکان تجسم اعمال

همان‌گونه که یک ماهیت مادی در محل‌های گوناگون دارای آثار و جلوه‌های مختلفی می‌باشد، صفات، نیات و ملکات انسان نیز می‌توانند در جاهای گوناگون دارای آثار و لوازم مختلفی باشند.

از این‌رو، بُعدی ندارد که این صفات، همان‌طور که در این جهان آثار متعدد و خاصی از خود به جا می‌گذارد، در عالم برزخ و قیامت نیز تجسم یابد و به صورت روح، ریحان، حور و ... یا به صورت مار و آتش، خوک، میمون و ... ظاهر گردد. پس، نباید تعجب کرد که در عالم دیگر، علم و دانش - که کیفیت نفسانی هستند - به صورت چشمه سلسبیل (انسان: ۱-۸) و مال یتیم که به ناحق خورده شده به صورت آتش سوزان (نساء: ۹)، و حب دنیا و مظاهر آن به صورت مارها، عقرب‌ها و دیگر حیوانات موذی تجسم یافته، مشاهده شوند. (صدرالدین شیرازی، ۲۸۲: ۱۳۶۱ - ۲۸۳)

از این‌رو، شیخ بهایی در توضیح روایتی در تجسم اعمال و اعتقادات که در فرازی از آن این جمله آمده است: «و يُسَلِّطُ اللَّهُ عَلَىٰ رُوحِهِ تَسْعَةً وَ تَسْعِينَ تَتِينًا

تَنْهَشُهُ لَيْسَ فِيهَا تَنْبِيْنٌ تَنْفُخُ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ فُتَنْبِتَ شَيْئاً» (کلینی، ۱۳۶۵: ۳ / ۲۴۱) می نویسد:

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، ریا، حسد، کینه و سایر خوی‌ها و ملکات پست باشد، چراکه خلق و خوی‌ها به شاخه‌ها و انواع فراوانی منشعب می‌گردند و عیناً در آن عالم به مارهای بزرگ تبدیل می‌شوند. (عاملی، ۱۳۸۲: ۴۶۹)

ملاصدرا در تحلیل حدیث فوق می‌نویسد: «این مارها و اژدرهایی که در حدیث به آن اشاره شده است، هم‌اکنون بیرون از ذات و نهاد میت موجودند. این مارها پیش از مردن کافر نیز با او بوده، لکن او نمی‌توانست قبل از مرگ آن را احساس کند، زیرا حس باطنش به سبب غلبه شهوات و کثرت شواغل ظاهری که او را به خود مشغول و سرگرم می‌کرد. تخدیر شده بود. در نتیجه، نیش و گزش مارها را فقط پس از مرگ، که پرده زندگی مادی و طبیعی کنار می‌رود، به تعداد خلق و خوی‌های نکوهیده و شهوات و دل‌بستگی‌هایش به متاع دنیا در خود احساس می‌کند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۲۱ - ۶۲۲)

وی می‌افزاید که از نظر حکما و اهل کشف و شهود، مارهای بزرگی که رسول خدا ﷺ در حدیث به آن اشاره نموده است پنداری غیر واقعی و به هراس‌افکنندگی بدون حقیقت نیست.

این حدیث - که از تسلط نودونه مار بزرگ بر روح میت کافر در عالم دیگر

۱. خداوند بر روح میت کافر ۹۹ مار بزرگ مسلط گرداند که اگر یکی از آنها بر روی زمین بدمد،

از زمین چیزی نمی‌رویاند.

سخن می‌گوید - چیزی جز تفصیل و تشریح این آیه مبارکه: «يَوْمَ تَجْدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ»^۱ (آل عمران: ۳۰) و نیز این سخن پیامبر اکرم ﷺ: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تَرُدُّ إِلَيْكُمْ»^۲ نیست، بلکه این حدیث راز این گفتار خداست: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ، ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»^۳ (تکواثر: ۵-۷) و سرّ این سخن حق تعالی است: «يَسْتَجْعِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ»^۴ (عنکبوت: ۵۴)، و سرّ این آیه مبارکه است: «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سِرَادِقُهَا»^۵ (کهف: ۲۹). همین معنای سخن کسانی است که می‌گویند: بهشت و جهنم هم‌اکنون خلق شده‌اند. (صدرالدین شیرازی: ۱۳۸۷، ۳۰۲ - ۳۰۳) با توجه به استدلال فوق، امکان ذاتی و وقوعی تجسم اعمال به اثبات می‌رسد.

رابطه میان عمل و جزا

براساس معارف قرآنی و عقلی، هر کار نیک و بدی که از انسان صادر می‌شود به سود یا زیان خود او خواهد بود.^۶ (برای نمونه، ر.ک. اسراء: ۷؛ بقره: ۱۴۲)

۱. روزی که هر کس آنچه کار خوب و یا اعمال بد انجام داده، پیش روی خود حاضر یابد.
۲. در حقیقت، این همان آثار اعمال و کردار شما است که به خودتان برگردانده می‌شود.
۳. نه چنین است اگر شما به آخرت یقین داشتید، البته جهنم را خواهید دید، سپس با دیده یقین آن را خواهید دید.
۴. از تو تقاضای تعجیل در عذاب را دارند، در حالی که عذاب جهنم کافران را احاطه کرده است.
۵. ما برای ستمگران آتشی را مهیا ساخته‌ایم که شعله‌هایش آنها را احاطه می‌کند.
۶. إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا؛ اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده اید و اگر بدی

سرنوشت انسان بسته به عملکرد آدمی است؛ بدون چون و چرا هر آنچه که کاشته برداشت خواهد کرد: «وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى»؛^۱ روزی خواهد رسید که نتیجه اعمال خود را می بیند. (نجم: ۴۰)

هر انسانی مسئول کار خویش است و هر عملی که از او سرزند بر گردن خود اوست: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانَهُ طَائِرَةٌ، فِي عُثْقِهِ» (اسراء: ۱۳) در پی این رفتار، سعادت یا شقاوت انسان رقم می خورد و او به پاداش کامل عمل خود خواهد رسید. (ر.ک. نجم: ۴۱) به یقین، این پاداش بدون کم و کاست عین اعمال و رفتار او در دنیا است که خداوند متعال در قرآن کریم در آیات مختلف به آن تصریح دارد: گاهی به جمله استفهامی (اعراف: ۱۴۷؛ نمل: ۱۹)، و گاهی به زبان حصر (صافات: ۳۹؛ طور: ۱۶؛ تحریم: ۷؛ قصص: ۱۴؛ غافر: ۴۰)

با توجه به آیات یادشده، عمل هر کسی زنده است و هرگز از بین نمی رود؛ هر کرداری به موجود معینی ربط وجودی دارد؛ چون نظام جهان هستی بر اصل علت و معلول استوار است، تنها تکیه گاهی که عمل هر کسی به آن مرتبط و از آن ناگسسته است خود انسان است که مبدأ فاعلی عمل است. این سنت الهی اقتضا دارد که اثر هر عملی - چه خیر و چه شر - به صاحب آن بازگردد.

بدین ترتیب، پاداش یا مجازات های اخروی با اعمال انسان رابطه تکوینی دارند؛ رابطه عمل با جزای آن در آخرت مانند قوانین جزایی قراردادی و اعتباری نیست. و نیز مانند مکافات های دنیوی از نوع رابطه های علی و معلولی نیست، بلکه در اینجا رابطه عینیت و اتحاد برقرار است، بدین معنا که آنچه در آخرت

کنید، به خودتان بد کردید.

۱. و روزی فرا می رسد که نتیجه اعمال خود را می بیند.

به‌عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود تجسم اعمال آنهاست.

پس، جزا و پاداش الهی همین اعمال نیک و بد است که وقتی حجاب‌ها کنار بروند تجسم و تمثیل پیدا می‌کند. در واقع، اعمال ما صورتی ملکی دارند که فانی و موقت است و آن همان است که در این جهان به صورت اعمال و کردارها از ما بروز می‌کند و صورت ملکوتی دارد که هرگز فانی نمی‌شود و از همراهان همیشگی ما خواهد بود و روزی به آنها خواهیم رسید و با همان چهره مشاهده‌شان خواهیم کرد، که اگر زیبا و لذت‌بخش است، برایمان نعمت خواهد بود و اگر زشت و کریه است، برایمان آتش خواهد بود.

فیثاغورث در این باره خطاب به انسان‌ها می‌گوید: بدان که تو به‌زودی در معرض گفتار، کردار و افکار خود قرار خواهی گرفت و از هر حرکتی از حرکات فکری، قولی یا عملی صادر از تو صورتی روحانی یا صورتی جسمانی در وجود تو ظاهر و آشکار می‌گردد. پس، اگر حرکت مذکور حرکت غضبی یا شهوانی باشد، مادهٔ تکوین شیطانی می‌شود که تو را در مدت حیات دنیوی آزار می‌دهد و پس از مرگ تو را از ملاقات نور (انوار عقلیهٔ الهیه و ذوات قدسیهٔ نوریه) محجوب و محروم می‌سازد و اگر حرکت عقلی [و سیر و سلوک شما بر اساس معارف الهی] باشد، به صورت ملکی ظاهر می‌گردد که در این جهان همدمی و ملازمت با او مایهٔ لذت تو است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۱۱)

تناسب میان فعل و جزا

سؤالی در اینجا مطرح است: با توجه به لزوم تناسب و موازنه میان جرم و جزا و گناه و کیفر، چگونه و چرا کافران، مشرکان و ظالمان باید برای همیشه در

جهان دیگر در عذاب و دوزخ به سربرند؟ آیا رواست کسی که در مدت معین و محدودی در حال کفر، شرک و نفاق و یا چند گناه موقت بوده گرفتار عذاب ابدی شود؟

این سؤال نه تنها در اذهان افراد عادی وجود دارد، بلکه برخی دانشمندان غربی مانند: برتراند راسل نیز آن را مطرح کرده است. به نقل شهید مطهری، وی می گوید: چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرم‌های بسیار کوچک مجازات بسیار سنگین بنماید. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱/۲۳۷)

در پاسخ می‌گوییم: هر چند تناسب جرم و جزا در دنیا اصلی عقلایی و قرار دادی است، این تناسب مربوط به کمیت زمان و مکان نیست؛ این‌گونه نیست که اگر جنایتی در زمان کوتاهی صورت گیرد، کیفر آن نیز - با توجه به زمان - کوتاه و محدود باشد، بلکه این تناسب در کیفیت جرم مطرح است و در این زمینه میزان بزرگی و سنگینی جرم ارزیابی و در نظر گرفته می‌شود، هر چند لحظه‌ای کوتاه صورت گیرد.

برای مثال، فردی با پرتاب بمب و گلوله در لحظه‌ای کوتاه ده‌ها نفر را به خاک و خون می‌کشد و محکوم به حبس ابد یا مرگ می‌گردد. حال، آیا این جزا از نظر کیفیت و بعد زمانی با نوع جرم تناسب دارد؟ به یقین، پاسخ منفی خواهد بود.

رابطه جرم و جزا در مجازات‌های اخروی رابطه‌ای قرار دادی و جعلی نیست، بلکه در میان آنها رابطه تکوینی و علی و معلولی برقرار است، یعنی مجازات‌های اخروی اثر وضعی و نتیجه طبیعی جرم‌هاست. در حقیقت، تجسم عینی کارهای خود انسان است که از احوال و ملکات نفسانی او سرچشمه گرفته و در نتیجه

اندیشه باطل و عمل ناروای وی پدیدار شده است.

به قول صدرالمتألهین: هر خلق و خوی بدی که بر نفس انسان ملکه شود و در آن رسوخ کند، بدن‌های یک نوع حیوانی را دارد که آن حیوان همان خلق خاص را داراست. مثلاً، کبر و غرور با بدن شیر مناسبت دارد، خبثت و حيله با بدن روباه مانند است، تمسخر با بدن میمون، عجب با طاووس و حرص با خوک. همان‌گونه که هر خلق پستی با نوع خاصی از انواع حیوانات مناسبت دارد. چه بسا انسانی انواع زیادی از اخلاق و ملکات پست و ناشایست با مراتب مختلفی داشته باشد؛ تعلق نفس چنین شخصی، حسب شدت و ضعف خلق‌ها و ملکه‌های مذموم و اختلاف ترکیب‌های آن، به بدن بعضی از انواع حیوانات مذموم و پست خواهد بود. همچنین، حسب شدت و ضعف ملکات است که تعلق نفس به افراد نوع واحد مختلف می‌شود و در برخی به [بدنی] عظیم‌الجثه و در بعضی دیگر به جثه کوچکی از همان نوع حیوان تعلق می‌گیرد. آن که به عظیم‌الجثه تعلق گیرد به دلیل این است که وی مرتبه شدیدی از ملکه متناسب با خلق و خوی آن حیوان را دارد و آن‌که به بدن همان حیوان تعلق می‌گیرد ولی آن حیوان جثه کوچک دارد از این روست که وی مرتبه ضعیفی از آن ملکه متناسب با خلق و خوی همان حیوان را داراست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵ / ۳۰ - ۳۱)

حتی در دنیا نیز رابطه برخی اعمال و آثار آن جنبه قراردادی ندارد و با قرارداد نیز نمی‌توان آن را کم و زیاد کرد. برای مثال، کسی که در یک لحظه خودکشی می‌کند برای همیشه از زندگی دنیوی محروم خواهد بود، یا کسی که خود را نابینا می‌کند در تمام عمر از نعمت بینایی محروم می‌شود. عین این تفسیر درباره عذاب ابدی نیز جاری و ساری است.

خلاصه سخن اینکه مجازات‌های اخروی، واکنش و تجسم اثر اعمال خود انسان است و عذاب ابدی برای برخی افراد مانند مشرکان، کفار و منافقان، در حقیقت، همان آثار شوم و پیامدهای طبیعی کارهایشان است که پیوسته همراه روح مجرمان بوده و از آنها جدا نمی‌شود.

تجسم اعمال از نگاه عقل

هرچند در متون کلامی، فلسفی و عرفانی استدلال عقلی روشنی تحت عنوان براهین اثبات تجسم اعمال از سوی علما ارائه نشده است، با مراجعه و مطالعه این متون و از لابلائی مطالبی که بزرگان و صاحب‌نظران این فن در خصوص موضوع مورد نظر بیان داشته‌اند، می‌توان نکات قابل توجهی را به دست آورد.

۱. انسان حقیقتی دارای نفس ناطقه است که در تمام افراد به طور مساوی موجود است. آدمی طبق این وجود تحت نوعی واحد حقیقی مندرج است، ولی طبق وجودی دیگر قابل ملکات و هیئت‌های نفسانی است. آن ملکات در نشئه و وجودی دیگر نفوس را از قوه به فعلیت می‌رسانند. زمانی که آن ملکات در نفوس متمکن شوند نفوس از قوه به فعلیت رسیده، با آن ملکات و هیئات متحد می‌گردند. در نتیجه، نفس به صورت دیگری متصور می‌شود و وجود دیگری غیر از این وجود مادی در نشئه دیگری غیر از این نشئه پیدا می‌کند. بدین ترتیب، نفوس انسانی انواع و حقایق مختلفی می‌گردند و به صورت ملک یا شیطان یا چرنده و یا درنده در آن نشئه متصور شده، تجسم می‌یابند. نفس، مادامی که در ابتدای آفرینش بالقوه است، وصول به هر مرتبه و مقامی که بخواهد برایش ممکن می‌باشد، چون استعداد آن را دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵ / ۲۱ - ۲۲)

۲. آنچه عقیده تجسم اعمال را تأیید می‌کند این است که ملکات اخلاقی

صورت‌های روحانی باقی و جاویدان به خود می‌گیرند و موجب ابتهاج و التذاذ یا احساس وحشت و درد می‌شوند؛ اگر این ملکات و نیات باقی و ابدی نباشند، برای خلود در بهشت و دوزخ دلیل صحیحی نداریم، زیرا اگر پاداش یا عذاب را به اقتضای خود کردار و گفتار بدانیم، با توجه به اینکه کردار و گفتار زوال‌پذیرند، لازم می‌آید که مسبب با از میان رفتن سبب باقی بماند و حال آنکه چنین چیزی باطل است. چگونه رواست که خداوند حکیم بندگان خود را برای معصیت و نافرمانی در مدتی کوتاه تا ابد عذاب کند؛ پس، موجب و منشأ خلود همان بقا و ثبات نیات و رسوخ و پابرجایی در ملکات است؛ با این وصف است که هر کس به اندازه ذره‌ای نیکی یا بدی کند اثر آن را در نامه نفس خود یا در نامه‌ای که عالی‌تر و برتر از ذات اوست همیشه و تا ابد خواهد یافت. (نراقی، بی‌تا: ۴۷-۴۹)

۳. برخی از عرفا در تبیین عقلی این موضوع بر مبنای «تبدیل امر بالقوه به امر بالفعل» استدلال کرده‌اند. براساس این مبنای صفات و ملکات و باورهای ما انسان‌ها در این دنیا نسبت به جهان آخرت اموری بالقوه به‌شمار می‌آیند که با تجسم و عینیت‌پذیری آنها در عالم برزخ و قیامت فعلیت پیدا خواهند کرد، با این توضیح که انسان به حکم جامعیت ذاتی، چون مشتمل بر جمیع اشیاء حسّی و مثالی است، به گونه‌ای خلق شده که در او از مظاهر جمالی و جلالی و آنچه متعلق به معاد و جهان آخرت است در همین دنیا بالقوه وجود دارد که در او به سبب تعین حسّی مخفی مانده است؛ وقتی تعین حسّی بر طرف شد و از عالم صورت به عالم معنا انتقال یافت (در عالم آخرت)، تمام ملکات خیر و شر از افعال و اقوال که در نفس ذخیره گشته‌اند به یکباره ظهور پیدا کرد، به فعلیت می‌رسند و در هیئت‌های زیبایی چون حوریان، غلامان، کاخ‌ها، رضوان، نهرها،

درختان، میوه‌ها و گل‌های رنگارنگ یا هیئت‌های زشتی مانند سگ، خوک، گرگ، مار، کژدم و آتش تجسم پیدا می‌کنند. (لامیعی، ۱۳۷۱: ۵۱۸-۵۲۳)

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

هر آنچه آن هست بالقوه در این دار	به فعل آید در آن عالم به یکبار
همه افعال و اقوال مد خَر	هویدا گردد اندر روز محشر
چو عریان گردی از پیراهن تن	شود عیب و هنر یکباره روشن
همه پیدا شود آنجا ضمائر	فرو خوان آیه تَبَلَى السَّرَائِرُ ^۱
دگر باره به وفق عالم خاص	شود اخلاق تو اجسام و اشخاص
چنان کز قوت عنصر در اینجا	موالید سه گانه گشت پیدا
همه اخلاق تو در عالم جان	گهی انوار گردد، گاه نیران

(شبستری، ۱۳۸۰: ۷۶).

ولی متأسفانه انسان‌ها از حقیقت این معنا غافل‌اند، در خواب و سرمستی به سر می‌برند؛ وقتی از دنیا رفتند، بیدار می‌شوند و به حقیقت اخلاق و ملکات نفس خویش پی خواهند برد. به قول عطار:

باش تا از خواب بیدارت کنند	در نهاد خود گرفتارت کنند
باش تا فردا جفاهای تو را	کافری‌ها و خطاهای تو را
پیش رویت عرضه دارند آن همه	یک به یک بر تو شمارند آن همه

در نهاد هر کسی بس خوک هست خوک باید کشت یا زَنار بست

(نیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۹۵ - ۳۵۹).

۴. برهان دیگری را می‌توان مرکب از سه مقدمه به عبارت زیر تبیین و تقریر

کرد:

اول. باید به این معنا توجه داشت که براساس مقتضای براهین عقلی آنچه تحقق یافته و لباس هستی به تن می‌کند دیگر به هیچ‌وجه نیست و نابود نمی‌گردد، بلکه همیشه در ظرف وجود خود باقی و جاوید خواهد ماند و عدم بر آن محال است.

دوم. طبق بیان قران کریم، همه چیز در کتاب مبین ثابت و باقی است و اعمال انسان از این حکم کلی مستثنا نخواهد بود، چنان‌که می‌فرماید: «وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»؛ از علم پروردگار تو حتی هم‌وزن ذره‌ای از آنچه در زمین و آسمان است پنهان نیست، و نه چیز کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر از آن نیست مگر آنکه در کتاب مبین ثبت و محفوظ است. (یونس: ۶۱). پس، بدان که اعمال انسان با مرگ او از بین نمی‌رود بلکه با حفظ تمام آثار و ملکاتی که در صقع نفس وجود داشته است از نشئه‌ای به نشئه‌ای دیگر منتقل می‌شود.

سوم. همان‌طوری که انسان به یاد حوادث تلخ و شیرین گذشته در این دنیا می‌افتد، در آخرت نیز به یاد گفتار و کردار خوب و بد خود خواهد افتاد، و اولین عذابی که نفس در قیامت از ناحیه خودش تحمل خواهد کرد، علم نفس به کردار ناشایست خویش و تصور اعمال بد و معصیتی است که انجام داده. او همیشه از این ناحیه در عذاب خواهد بود، زیرا میان نفس با خارج رابطه‌ای از قبیل علت و

معلول و تأثیر و تأثر برقرار است؛ هم نفس بر بدن خود مؤثر واقع می‌شود و هم بدن و خارج بر نفس تأثیر دارد. مثلاً، انسان از شنیدن یک خبر مسرت‌آور خوشحال می‌شود و گاه از شدت خوشحالی ناخودآگاه دست به اعمال غیرارادی می‌زند و از شنیدن خبر هولناک و اسف‌باری ناراحت و اندوهگین می‌شود. در هر دو حالت، مؤثر و علت اصلی همان خبر و الفاظ و اصوات مادی است که هر کدام دارای آثار مخصوص به خود می‌باشد.

انفعال نفس از خارج از اصول بدیهی بشری است. اما اگر به کیفیت علم انسان به خارج و به علت لذت یا اندوه انسان از خارج تأمل کنیم، خواهیم فهمید آنچه موجب شادی یا غم انسان از مشاهده یک منظره زیبا یا نازیبا می‌شود، خود آن مناظر محسوس خارجی که با انسان فاصله مادی دارد نیست، بلکه عامل آن، در حقیقت، صورت ذهنی و علم حاصل از آن می‌باشد. به بیان دیگر، علت اصلی لذت و الم نفس همان علم او بر معلوم خود است.

حال، با توجه به این مقدمات، می‌توان گفت: هر چیزی که در این عالم لباس هستی به‌خود می‌گیرد و وجود می‌یابد دیگر به هیچ‌وجه معدوم نمی‌شود؛ اعمال انسان و علم آدمی از وجودات عالم هستی است که معدوم گشتن آن محال است و آثار خود را به صورت نوری زیبا یا به شکل حیوانی نشان می‌دهد؛ تبدیل آثار اعمال، اخلاق و ملکات نفس به صورت موجودات و حیوانات موزی مانند مار و عقرب یا به صورت نور و زیبایی نه تنها عقلاً هیچ استبعادی ندارد بلکه کاملاً موافق حکم عقل است. در آخرت همان صورت ذهنی شخص مجرم است که به سبب قدرت نفس تبدیل به آتش واقعی می‌شود. بدین ترتیب، صورت ذهنی تجسم عینی پیدا می‌کند.

رابطه تجسم اعمال با معاد جسمانی

تجسم اعمال با نظریه معاد جسمانی پیوندی ناگسستی دارد، چراکه جسم‌پذیری رفتارها و کردارهای زشت و زیبای انسان در عالم آخرت جسمانی بودن معاد را به اثبات می‌رساند. در حقیقت، اثبات معاد جسمانی نوعی اثبات تجسم اعمال است و اثبات تجسم اعمال به نحوی اثبات معاد جسمانی می‌باشد. معاد یا حشر جسمانی آن است که نفس هر کس با ملکات خوب و بدی که در طول زندگی خود در عالم دنیا کسب می‌کند جسم مناسب با آن اعمال را به وجود می‌آورد، بدین ترتیب، اخلاق و اعمال نیک به صورت‌های زیبا مجسم و ممثل می‌گردد و اعمال بد و حرام صورت‌های زشت و حیوانی را به وجود می‌آورد.

به همین جهت، صدرالمتألهین در باب معاد جسمانی از تبیین تجسم اعمال بهره برده است. طبق نظر وی، منشأ بدن اخروی و آفریننده پیکر آن جهانی خود نفس است، یعنی پیکر آن جهانی از نفس زاده می‌شود. به عبارت دیگر، جسمانی بودن حشر معلول بدن است و به زبان تمثیل و تشبیه بسان پرتوی است که بر دیوار می‌تابد. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۸۶-۱۸۷ و ۲۰۰؛ همو، ۱۳۴۰: ۵۶)

تجسم اعمال از نگاه متکلمان و فلاسفه

در تجسم اعمال دو نظر اساسی و مخالف در میان متکلمان و فلاسفه مطرح است:

۱. عده زیادی قایل به تجسم اعمال‌اند و در اثبات آن به آیات و روایات و استدلال‌های عقلی و فلسفی روی آورده‌اند. این گروه دلایل نقلی و عقلی خود را

به طور مفصل بیان کرده‌اند.^۱

۲. گروهی که تجسم اعمال را نفی و آیات و روایاتی که در این باره وارد شده را توجیه کرده‌اند. طبق این نظریه، تجسم اعمال با موازین عقلی و نقلی سازگاری ندارد. برخی از مفسران و متکلمان شیعه^۲ و سنی^۳ طرفداران این نظریه‌اند.

نظر مخالفان

بعضی از این گروه در توجیه و تأویل آیات تجسم اعمال می‌نویسند: آیاتی چون «لَيُرَوُّا أَعْمَالَهُمْ» (زلزال: ۶) بیانگر معرفت اعمال است، نه به معنای تجسم اعمال. این آیه را می‌توان دو گونه تأویل و تفسیر کرد:

۱. از طرفداران این نظریه ابوعلی سینا صاحب «الشفاء»، صدرالدین شیرازی صاحب «الاسفار»، فیض کاشانی صاحب «علم الیقین»، عبدالرزاق لاهیجی صاحب «شوارق الإلهام»، حکیم سبزواری صاحب «شرح منظومه»، شیخ بهایی صاحب «الأربعون»، علامه طباطبایی صاحب «المیزان»، و علامه شیخ محمد الحسین کاشف‌الغطاء صاحب «الفردوس الأعلى»، امام خمینی رحمته الله علیه، شهید مطهری، عبدالله جوادی آملی، حسن‌زاده آملی، جعفر سبحانی و مکارم شیرازی از علمای شیعه، و ابوحامد غزالی، محی‌الدین عربی و غیر اینها از علمای اهل سنت.

۲. شیخ مفید، فضل‌بن‌حسن طبرسی صاحب «مجمع البیان»، علامه مجلسی صاحب «حق الیقین»، سیدعبدالله شبّر صاحب «حق الیقین فی معرفة اصول الدین» و سیدابوالقاسم خوئی صاحب «المحاضرات».

۳. فخرالدین محمدبن‌عمر رازی صاحب «التفسیر الکبیر»، محمدبن‌جریر طبری صاحب تفسیر «جامع البیان»، محمودبن‌عمر زمخشری صاحب «تفسیر الکشاف» و عبدالله‌بن‌عمر بیضاوی صاحب «تفسیر بیضاوی».

- تفسیر باطنی که عبارت است از معرفت اعمال یا شناخت کردارها با چشم دل و در پرتو رؤیت قلب

- تفسیر ظاهری که عبارت است از شناختی که در پرتو دیدن با چشم سر به یاری می‌آید. در این صورت، مراد از دیدن اعمال در دیدن نتیجه اعمال یا رؤیت نامه اعمال است، نه دیدن خود اعمال. در هر دو صورت و طبق هر دو تفسیر، تجسم اعمال منتفی است. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۵: ۵/۵۲۶؛ فخرالدین رازی، بی تا، ذیل آیه شریفه؛ زمخشری، الکشاف، ذیل آیه شریفه)

مهم‌ترین دلیلی که سبب مخالفت برخی از بزرگان با نظریه تجسم اعمال شده و توجیه و تأویل آیات را از سوی آنان به دنبال داشته است این نکته بود که طبق قاعده «العرض لایبقی زمانین» (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۸۱) و از آنجا که اعمال انسان عرض است، وجود و حضور اعمال انسان‌ها در عالم آخرت محال است، زیرا اعراض وجود مستقل ندارند بلکه وابسته و قائم به موضوعی دیگر هستند که با مرگ انسان از بین می‌روند. آنگاه جای این پرسش است که چنین چیزی چگونه ممکن است تبدیل به جوهر شده و تجسم یابد؟!

فخرالدین رازی در این باره می‌نویسد: چون عمل انسان عرض است و با مرگ انسان نابود می‌شود، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم درآید و جوهر گردد. پس مراد از وجدان عمل در آیه شریفه: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ»؛ (آل عمران: ۳۰) یا به معنای یافتن جزای عمل است یا به معنای یافتن نامه اعمال است:

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ صَحِيفَةَ أَعْمَالِهَا» (فخرالدین رازی، بی تا: ۷ - ۱۷/۸)

طبرسی در کیفیت وجود عمل و حضور عمل اقوالی را نقل می‌کند:

أ. ابومسلم و قاضی گفته‌اند: مراد از وجدان عمل این است که انسان

صحیفه‌ها و نامه‌های اعمال حسنه و سیئه را می‌بیند و می‌گیرد.

ب: برخی دیگر بر این باورند که جزاء عمل‌های خود را: ثواب یا عقاب (بهشت یا دوزخ)، در آن روز می‌یابند، ولی خود اعمال اعراض‌اند و باطل و دیگر اعاده آنها بی‌معنا است. پس، حضور خود اعمال و تجسم آن محال است. (طبرسی، ۱۳۶۰: ۴/۳۴).

علامه مجلسی، پس از نقل عبارت شیخ بهایی در پذیرش تجسم اعمال، در نقد آن اظهار می‌دارد:

«محال دانستن انقلاب عرض به جوهر در این دنیا و ممکن دانستن آن در عالم آخرت نزدیک به سفسطه است، زیرا عالم آخرت مانند این عالم است؛ فقط مرگ و حیات میان آن دو عالم فاصله ایجاد کرده است. این مقدار تفاوت نمی‌تواند منشأ اختلاف حکم عقلی باشد.

همچنین، مقایسه دنیا و آخرت به خواب و بیداری بدتر و شدیدتر از سفسطه است، زیرا آنچه در خواب ظاهر می‌شود وجود علمی و ذهنی است و آنچه در خارج ظاهر می‌شود وجود عینی است و این دو نحوه وجود تفاوت‌های فراوان دارند. اما دنیا و آخرت هر دو وجود عینی دارند و به جز همان فاصله مرگ و حیات هیچ تفاوتی میانشان نیست.»

وی در ادامه می‌نویسد: «آیات و روایات صراحتی بر تجسم اعمال ندارند. پس، ممکن است آیات و اخبار را بر این معنا حمل نمود که خدای متعال در ازاء اعمال نیک صوری نیکو می‌آفریند تا حُسن آنها را برای مردم بنمایاند و در مقابل اعمال بد صورتی زشت خلق می‌کند تا بدی آن اعمال را آشکار سازد.» (مجلسی، ۱۳۷۹: ۷/۲۲۹ - ۲۳۰).

علامه مجلسی در کتاب *مرآة العقول*، اضافه بر مطالب یادشده، قول به تجسم

اعمال را برخلاف حکم عقل قلمداد کرده و آن را مستلزم انکار دین و خروج از اسلام تلقی نموده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹/ ۹۵)

پس، علت مخالفان نظریه تجسم اعمال را می‌توان در دو اشکال زیر خلاصه کرد:

- اعمال انسان با مرگ او از بین می‌رود و معدوم می‌گردد. پس، چیزی باقی نمی‌ماند تا در سرای دیگر تجسم یابد.
- عمل انسان عرض است و عرض فانی است و تبدیل آن به جوهر محال است. پس، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم درآید. (همان)

نظر موافقان

طرفداران نظریه تجسم اعمال در مقام پاسخ به این اشکالات دلایل اثباتی خود را بیان داشته‌اند.

واقعیت این است که هیچ‌یک از دو اشکال ذکر شده بر نظریه تجسم اعمال وارد نیست، زیرا به مقتضای براهین عقلی، آنچه تحقق می‌یابد و وجود می‌یابد معدوم نمی‌گردد، بلکه آنچه وجود پیدا می‌کند به طور دایم باقی خواهد ماند و عارض شدن عدم بر آن در آن مرحله از قبیل اجتماع وجود و عدم است که محال بودن آن بدیهی است. پس، اشکال نخست باطل است.

اما درباره اشکال دوم پاسخ‌های فراوانی وارد شده است که در حقیقت هر کدام خود دلیلی بر اثبات تجسم اعمال است:

۱. اینکه گفته می‌شود «تجسم عمل به‌عنوان یک عرض خلاف عقل است» سخن ظاهر بینانه و عامیانه‌ای بیش نیست. اهل تحقیق بر آنند که سنخ و واقع یک

شیء مغایر با صورت‌هایی است که بر مظاهر متعدد متجلی می‌شود و صاحبان ادراک‌های باطنی بر این امر آگاه‌اند. ظهور یک حقیقت با اختلاف مواطن و نشئات است که مختلف می‌شود و در هر موطن شکل و صورت خاصی دارد، مانند شکل آب که در ظرف‌های رنگارنگ متفاوت است. از این رو، بعید نیست که یک شیء در موطنی عرض و در موطنی دیگر جوهر باشد. (عاملی، ۱۳۸۳: ۴۷۹)

۲. هر کس کاری و عملی را انجام دهد یا سخنی را بگوید، اثری در نفس او می‌گذارد و حالت و کیفیتی در آن پدید می‌آورد؛ در صورت تکرار و تداوم آن گفتار و کردار، آثار آنها در نفس راسخ می‌شود و استحکام می‌یابد و آن آثار تبدیل به ملکات می‌گردد. آن ملکات قایم به نفس و عین جوهر نفس‌اند و در جهان دیگر به صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شوند و تجسم می‌یابند. بنابراین، هر چند اعمال عرض‌اند لکن آثارشان جوهرند. به بیان دیگر، جوهر از دل عرض متکون می‌شود و همین ملکات و صفات راسخ در نفس‌اند که در جهان دیگر با صور مناسب بر انسان آشکار و مجسم می‌شود. (ربک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۵/ ۲۹۰ و ۲۹۲ و ۲۹۳)

۳. آنچه در خارج واقع می‌شود عمل معنون به عنوان خاص نیست، بلکه یک سلسله حرکاتی است که از بین می‌رود. عمل همان عنوان اعتباری است که با روح عامل ارتباط دارد. مثلاً، نماز دارای حرکاتی است که از بین می‌رود ولی آنچه به عنوان عمل شناخته می‌شود همان اثری است که در جان انسان نمازگزار برجا می‌ماند. همین اثر در قبر به گونه‌ای نورانی ظاهر می‌شود، زیرا از نیت و اراده روح برخاسته و از نوعی ثبات درونی برخوردار است. پس، عمل وجود عینی ندارد تا در محدوده بحث‌های بود و نبود حکمت و کلام واقع شود و به جوهر و عرض متصف گردد، بلکه اعمال انسان از سنخ عناوین اعتباری باید و

نباید است که هرگز در تحت مقولات ده‌گانه (جوهر و عرض) و مانند آن مندرج نشده است؛ عرض‌انگاری اعمال از باب خلط تکوین و اعتبار است که در مواردی، آثار چنین اختلاط نامیمون مشهود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۲/۵)

۴. هر عملی صورتی دارد که در عالم برزخ بر آن صورت بر فاعلش ظاهر می‌شود. باید دانست که علم انسان مشخص روح است و عملش مشخص بدن او در نشئه اخروی. پس، هر کسی به صورت علم و عمل در نشئه اخروی برانگیخته می‌شود. با دقت و عنایت در آیه شریفه: «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۸)، دانسته می‌شود که علم و عمل عرض نیستند بلکه جواهرند بلکه مافوق مقوله‌اند که عین حقیقت گوهر انسان می‌شوند، و دانسته می‌شود که اعمال در این نشئه، حسب ظاهر، حرکت‌اند و باطن آنها که لب و جان آنهاست موجودی ابدی است که از حرکت جوهری ابدی به بار می‌آید. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۲۴)

صورت هر انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است، و همه لذات و آلام او انحاء ادراکات اوست، و همنشین‌های او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست، که ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند. پس، انسان که در اینجا نوع است و در تحت او اشخاص است در آن نشئه جنس است و در تحت او انواع است و آن انواع صور جوهریه‌اند که از ملکات نفس تحقق می‌یابند. (رک، همو، ۱۳۸۱: ۴/۱۵۳-۱۵۵)

۵. چنان‌که پیش از این اشاره شد هر گفتار و کرداری که از انسان صادر می‌شود عرضی است که بر اثر تکرار و اصرار سبب پیدایش صفات و ملکات در نفس می‌شود و جزء جداناپذیر آن می‌گردد، زیرا تکرار اعمال به تدریج سبب نقش بستن آن در نفس و تبدیل آنها به جواهر می‌شود. آنگاه، با مرگ انسان از بین

نمی‌روند، بلکه به‌عنوان یک اصل محفوظ و باقی می‌مانند که تشخیص در عالم آخرت به آن اصل قایم است.

مولوی در مثنوی معنوی هنرمندانه به این مطالب اشاره دارد و چنین می‌سراید:

روز مرگ این حسّ تو باطل شود نور جان داری که یارِ دل شود
 این عرض‌های نماز و روزه را چونک لایبقی زمانین انتفی
 این عرض‌ها نقل شد لَوَن دگر حشر هر فانی بود کونی دگر
 وقت محشر هر عَرَض را صورتیست صورت هر یک عَرَض را رؤیتیست
 (بلخی رومی، ۱۳۵۳: ۲۴۴ - ۲۴۵)

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه بیان شد، از نظر فلاسفه و متکلمان، اعمالی که انسان آن را با فکر و عقیده اراده کند و انجام دهد در آخرت مجسم خواهد شد، زیرا عمل هر کسی زنده است و هرگز از بین نمی‌رود؛ هر چیزی که در این عالم وجود پیدا می‌کند دیگر به هیچ‌وجه معدوم نمی‌گردد، اعمال انسان و علم نفس او از وجودات عالم هستی است که معدوم گشتن آن محال است و آثار و تبعات آن اعمال نیز از وجودات بوده، معدوم نمی‌گردد. همان‌گونه که یک ماهیت مادی در محل گوناگون دارای آثار و جلوه‌های مختلفی می‌باشد، صفات، نیات، ملکات، فکر و عقیده انسان نیز می‌تواند در جاهای گوناگون دارای آثار و لوازم مختلفی باشد از این‌رو، بُعدی ندارد که این صفات، همان‌طور که در این جهان آثار متعدد و خاصی از خود به‌جا می‌گذارند، در عالم برزخ و قیامت نیز تجسم یابند و به

صورت حیوانات یا نور و زیبایی ظاهر گردند، زیرا تبدیل آثار اعمال، اخلاق و ملکات نفس به صورت موجودات و حیوانات موذی مانند مار و عقرب یا نور و زیبایی نه تنها عقلاً هیچ استبعادی ندارد بلکه کاملاً موافق حکم عقل است. در آخرت، همان صورت ذهنی شخص مجرم به سبب قدرت نفس تبدیل به آتش واقعی می‌شود. بدین ترتیب، صورت ذهنی تجسم عینی پیدا می‌کند.



کتابنامه

- قرآن کریم.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه.
- بلخی رومی، جلال الدین محمد (۱۳۵۳)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- تهرانی، آقابرگ (۱۴۰۸)، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم: اسماعیلیان.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۵)، التعریفات، برگردان از ابراهیم ابیاری، بیروت: دارالکتب العربی.
- جعفری کوفی، مفضل بن عمر (۱۹۶۹م)، التوحید، قم: مکتبه الداوری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، اتحاد عاقل به معقول، قم: قیام.
- _____ (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: دفتر تبلیغات.
- _____ (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، تهران: نشر رجاء.
- شرتونی، سعید (۱۴۰۳)، أقرب الموارد، قم: منشورات مکتبه آیت الله مرعشی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (بی تا)، التفسیر الکبیر، تهران: دار الحیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
- سبزواری، هادی (۱۴۲۲)، شرح منظومه، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: ناب.
- شبستری، محمود (۱۳۸۰)، گلشن راز، تصحیح پرویز عباسی داکانی، تهران: الهام.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰)، *أسرار الآيات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیه*، برگردان: جواد مصلح، تهران: سروش.
- _____، (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- _____، (۱۴۱۰)، *الأسفار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: حکمت.
- _____، (۱۳۴۰)، *المظاهر الالهیه*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- _____، (۱۳۸۷)، *سه رساله فلسفی*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: صلیبا، جمیل (۱۴۲۳)، *فرهنگ فلسفی*، برگردان منوچهر صانعی، تهران: حکمت.
- _____، (۱۳۶۵)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- _____، (۱۳۶۰)، *ترجمه مجمع البیان*، برگردان جمعی از مترجمان، تحقیق رضا ستوده، تهران: فراهانی.
- _____، (۱۳۷۴)، *آغاز و انجام*، تعلیقات از حسن حسن‌زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، (۱۴۰۵)، *نقد المحصل*، بیروت: دارالأضواء.
- _____، (۱۳۸۲)، *الأربعین*، برگردان: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، تهران: کنگره بین‌المللی بزرگداشت شیخ بهایی.

- فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۸)، علم الیقین فی أصول الدین، قم: انتشارات بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۷۱)، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات سعدی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۹)، بحار الانوار، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۰۴)، مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۱)، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر.
- نراقی، محمد مهدی (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: اعلمی.
- نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، منطق الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی، تهران: علمی.