

تجسم اعمال و تبیین عقلانی آن در حکمت متعالیه

□ رضا کشاورز

چکیده:

تجسم اعمال، تبیینی از چگونگی ارتباط میان اعمال و ملکات دنیوی با جزای اخروی است. این نظریه فلسفی، حاصل تلاشی عقلانی با هدف تبیین فلسفی عقیده پیکرپذیری کردارهای ما باشد که به بهترین وجه، از سوی ملاحظه‌کنندگان و پیروان وی انجام گرفته است، به این صورت که افعال و اعمال انسان اگر چه بروز و ظهورش در این دنیا به نحو عرض است و بقا ندارد، تکرار آنها موجب پیدایش صفات و ملکاتی است که سبب پیدایش موجودات آن جهانی خواهد شد.

به عقیده ملاحظه‌کنندگان، اگر ثبوت و تقرر دائم ملکات نفسانی بر تجسم اعمال را تا ابد نپذیریم، خلود اهل معصیت در جهنم و عقاب آنها توجیهی ندارد؛ چرا که اگر منشأ خلود و جاودانگی را عمل یا حالت زائل شده بدانیم، به بقای معلول با زوال علت ملتزم شده‌ایم که آن نیز محال است. لذا مسئله خلود در عذاب را معقول دانسته است؛ چرا که کیفیتهای اخروی بازتاب عینی، بلکه تجسم واقعی اعمال دنیوی است، نه به صورت قراردادی و جدا از عمل؛ بنابراین، کیفر الهی ناعادلانه و نابرابر با جرم تلقی نمی‌شود.

کلید واژگان: تجسم اعمال، تجسد اعراض، ملکات نفسانی، صور اخروی.

مسئله مجازات اعمال، از مهم ترین بحثهای مربوط به معاد است؛ زیرا هدف از حشر و نشر و زندگی پس از مرگ، این است که انسانها پاداش و کیفر اعمالی را که در این دنیا انجام داده‌اند، دریافت کنند. مباحثی که در این باره باید با استناد به ادله دینی، روشن شود و در کنار آن، از تبیینهای عقلی نیز استفاده گردد، این است که چه رابطه‌ای بین اعمال دنیوی و پاداش و کیفر اخروی وجود دارد و مجازاتهای اخروی بر چه اساسی صورت می‌گیرد؟ آیا این رابطه به نحو اعتباری و قراردادی است که خداوند بر اساس عدل و حکمت خویش، از قبل مهیا کرده است یا رابطه‌ای تکوینی بین عمل و جزا وجود دارد و جزا در آخرت، تجسم خود عمل است؟

«تجسم اعمال» یکی از بحث‌انگیزترین مباحث کلامی است که مطالب بسیار عمیق و پیچیده‌ای را در پی دارد. شاید بتوان گفت این بحث، از مهم ترین مباحث در حوزه «معادشناسی» به شمار می‌رود، به طوری که در هر یک از حوزه‌های فلسفه، کلام، اخلاق و عرفان به نوعی مطرح بوده است، به گونه‌ای که بسیاری از علما به اثبات آن پرداخته و سخت از آن طرفداری کرده‌اند و برخی دیگر، آن را دور از حکم عقل شمرده، به انکار آن برخاسته‌اند.

به هر حال، پرسشهای فراوانی در این باره مطرح است که پاسخ به آنها، ما را در فهم بهتر این موضوع و معارف بلند قرآنی یاری می‌کند؛ از قبیل تجسم عمل چیست؟ با توجه به قوانین خاص حاکم بر نظام آخرت، چگونه باطن اعمال، افکار، عقاید و اوصاف آدمی جلوه گر می‌شود؟ تجلی آن سویی اعمال با اعمال این سویی آدمی چه ارتباطی دارد؟ آیا تبیین مسئله تجسم اعمال از حیث عقلانی، توجیه پذیر است یا نه؟ در این مقاله، این مسئله را با رویکردی فلسفی و محوریت نظر ملاصدرا^{علیه السلام} در حکمت متعالیه بررسی می‌کنیم. تذکر این نکته لازم است که تصویرسازی شفاف و همه‌جانبه از این موضوع، در توان بشر نیست، بلکه ابعاد مختلف و جزئیات آن، منحصراً در حیطه علم خداوند است. با این حال، آنچه در این نوشتار آورده می‌شود، صرفاً تبیین مسئله از منظر حکمت متعالیه است، با صرف نظر از خطا و اشتباهاتی که ممکن است در تطبیق این گونه از تبیین با متن واقع وجود داشته باشد.

تجسم اعمال یا به تعبیری دیگر، تجسم اعتقاد و تجسم احوال، اصطلاحی دینی-کلامی و نیز اصطلاحی فلسفی در حکمت متعالیه ملاصدراست و مراد از آن، پیکرپذیری کردارهای نیک و بد انسان پس از مرگ، به ویژه در روز رستاخیز است؛ بنابراین، تجسم اعمال به معنای ظهور پیدا کردن حقیقت اصلی اعمال انسان در حیات پس از مرگ است؛ به عبارت دیگر، پاداشها، کیفرها، نعمتها و نقمتهها، همان حقایق اعمال دنیوی است که در حیات اخروی، خود را نشان می‌دهد.

تحلیل چگونگی ارتباط میان اعمال و ملکات دنیوی با جزای اخروی این است که جزای اعمال هر انسانی، عین اعمال او خواهد بود. بدون اندکی مجازگویی، چیزی در محکمه عدل خداوند بهتر از این نیست که عین اعمال انسان را به خود او برگرداند که در اصطلاح علمی به «تجسم اعمال» تعبیر می‌شود.

بعضی در تبیین مسئله گفته‌اند: اعمال، حالات و اعتقادات انسان علاوه بر ظهور دنیوی و ملکی، دارای باطنی ملکوتی است که از دیده ظاهری انسانها پنهان است و حیات پس از مرگ و ثواب و عقاب آخرت، ظرف ظهور همان واقعیهایی است که انسان در تمام عمر خود در دنیا همراه آنها بوده و او از آنها غافل بوده است، چنانکه در آیه ۲۲ سوره ق به این واقعیت اشاره شده است.^۱

تجسم اعمال از نگاه حکمت متعالیه، به دو گونه متصور است:

۱. تجسم اعمال و ملکات در ذات انسان به شکل تغییر هویت و حقیقت آن؛
۲. تجسم اعمال در ناحیه همراهان و قرینهای اخروی و سایر خصوصیات ثواب و عقاب.

براساس این دیدگاه، اعمال جوارحی و جوانحی انسان باعث به وجود آمدن ملکاتی می‌شود که در نهایت، سازنده واقعیت ذات انسان است. از طرف دیگر، همین اعمال، در ناحیه خارج از ذات انسان، ظهوری ملکوتی دارد که سبب التذاذ و

۱. ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾.

۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۸-۲۷.

گاه رنج و عذاب می‌گردد.^۱

گرچه تفصیل این مسئله در آیات قرآن با صراحت بیان نشده است، در برخی روایات، تغییر هویت و حقیقت ذات انسان به حقایق دیگر و در بعضی دیگر، نعمتها و نعمتها به خصوص همراهان و قرینهای انسان را پس از مرگ، تجلی و ظهور ثانوی اعمال نیک و بد انسان دانسته شده است.^۲ ملاصدرا در این باره می‌گوید:

در بعضی روایات، نفس پس از مرگ، صورتها و ملکاتی را که به تناسب اعمال دنیوی در دنیا کسب کرده است، انشاء می‌کند. این منشآت، ثواب و عقاب اخروی را تشکیل می‌دهد.^۳

اهمیت نظریه تجسم اعمال

تجسم اعمال از مسائلی است که به صورتی خاص، در آیات و روایات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است. این نظریه، قطع نظر از قرآنی و روایی بودن آن، امروزه از مسائل مهم علم کلام است که متکفل پاسخگویی به شبهات بعضی از فلاسفه دین و متکلمان غرب در توجیه و تصحیح کفر و عذاب اخروی می‌باشد. طرح شبهه درباره وجود جهنم، غایت و انگیزه آن و ناسازگاری آن با حکمت و عدل الهی، عالمان متقدم و متأخر اسلامی را بر آن داشته است تا در مقام تصحیح و توجیه آن برآیند.

نظریه تجسم اعمال از موقف ترین راهها برای دفع شبهاتی از این قبیل است؛ لذا در میان متکلمان و فلاسفه دین، از اهمیت بسیاری برخوردار است، به گونه‌ای که انگیزه برای تحقیق و تحلیل دقیق این نظریه را دوچندان می‌کند.

تاریخچه نظریه

نظریه تجسم اعمال با تعبیری مشابه، در سخنان حکمای دوران باستان، همچون

۱. محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (صدرالمتألهین)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۸۹.
۲. ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۶، ج ۷۷، ص ۱۱۱.
۳. صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، تهران، مطبعة حیدری، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۹۳.

فیثاغورس می‌توان یافت^۱، بدین سبب دانشمندان اسلامی، این موضوع را نه تنها مقتضای آیات و روایات، بلکه مستفاد از شرایع و ادیان گذشته نیز دانسته‌اند.^۲

تاریخچه بحث از این نظریه به صورت بحثی جدی و عمده در میان مسلمانان به تاریخ ابداع این اصطلاح برمی‌گردد، اما زمینه‌های اولیه آن در اسلام به عصر نزول قرآن بازمی‌گردد؛ بنابراین، می‌توان گفت بحث تجسم اعمال، نخستین بار به وسیله قرآن کریم مطرح شده است. از آنجا که بعضی از آیات قرآن، جزای اخروی را به صورت‌هایی غیر از تجسم اعمال مطرح کرده‌اند، این عقیده از صدر اسلام تا کنون مورد بحث و گفت‌وگوی متفکران و مفسران اسلامی بوده است، به گونه‌ای که در دوره‌های نخستین تفسیر قرآن کریم، از جدی ترین مباحث تفسیری بود. رغبت غالب مفسران متقدم؛ نظیر طبری، طبرسی و شیخ طوسی، تأویل آیات مربوط به تجسم اعمال بود، لکن در برخی موارد که ظهور آیات در تجسم اعمال، غیر قابل انکار و تأویل ناپذیر بود، به نوعی آن را پذیرفته، یا لااقل سخنانی دوپهلوی ذکر کرده‌اند.^۳

این نظریه در ادامه سیر تاریخی خود، هر روز، طرفداران بیشتری پیدا کرد، به گونه‌ای که گروهی آن را قول بیشتر مفسران^۴ و یا عقیده رایج در میان متفکران اهل سنت^۵ و حتی ضروری دین^۶ دانستند. گروهی دیگر، این عقیده را بیگانه از متون دینی و برگرفته از عقاید فلسفی دانسته، به سختی با آن به مقابله برخاستند حتی آن را خلاف ضروری دین تلقی کردند.^۷ اما این مخالفتها با دفع شبهات و تبیین عقلی

۱. فیض کاشانی، علم الیقین، قم، انتشارات بیدار، ج ۲، ص ۸۸۴.

۲. محمد بن جریر طبری، جامع البیان، چاپ دوم، طبع مصر، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۶۸؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، چاپ دوم، طبع مصر، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۲۰۰؛ طبرسی، مجمع البیان، انتشارات ناصر خسرو، ج ۲، ص ۸۹۶.

۳. ر.ک: آلوسی، روح المعانی، دار احیاء التراث العربی، ج ۵، ص ۱۲۴؛ ملاهادی سبزواری، اسرار الحکم، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۷۲، ش ۳۷۳؛ ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۱۲۰.

۴. ر.ک: محمد بن جریر طبری، جامع البیان، ص ۱۹۱-۳؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۳، ص ۶۴.

۵. ر.ک: فخر رازی، التفسیر الکبیر، (۳۲ جلدی)، ج ۹، ص ۷۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۴، ص ۱۲۴.

۶. ر.ک: رشید رضا، تفسیر المنار، مکتبه القاهره، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۲۲.

۷. ر.ک: ملاهادی سبزواری، رسائل سبزواری، ص ۳۱۱.

تجسس اعمال، رو به افول گذارد و می توان گفت نظریه تجسس اعمال با دوران حکمت متعالیه و طرح مباحثی، همچون حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول به اوج شکوفایی خود رسید. حتی امروزه این عقیده، مقبولیت عام یافته، کمتر کسی دیده می شود که با آن مخالفت کند. بنابراین، علاوه بر قرآن کریم و احادیث شریف، تجسس اعمال در میان حکما^۱، عرفا^۲ و متکلمان^۳ مطرح و از نظر عقلی نیز اجمالاً مبرهن است و نزد کسانی که اهل کشف و شهودند حقیقتی مسلم می باشد.^۴ در دهه های اخیر نیز کسانی^۵ با توجه به دستاوردهای علوم طبیعی و علم فیزیک به تبیین مسئله پرداخته و بقا و زوال ناپذیری ماده را از آن به دست آورده اند، به این صورت که به موجب اصل اول ترمودینامیک، ماده هیچ گاه از بین نمی رود، بلکه به ماده دیگر و یا انرژی که صورت متراکم ماده است، تبدیل می شود.^۶

بررسی مسئله در حکمت متعالیه

نکته مهم و بنیادی که در تبیین و اثبات نظریه تجسس اعمال، نقش کلیدی دارد، توجه و تظنن به قدرت گسترده نفس انسانی در ایجاد صور موحشه و حسنه است. حقا که نفس انسانی، از نفخه الهی و خلیفه رحمانی است که در توثیقش روایت «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» وارد شده است.^۷ با توجه به این نکته مهم، نکاتی را به عنوان مقدمه تبیین و اثبات نظریه تجسس اعمال بیان می کنیم.

۱. ر.ک: حسن حسن زاده آملی، اتحاد عاقل و معقول، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۶۸؛ ملاحادی سبزواری، شرح منظومه، مقصد ۶؛ میرزا محمد تقی آملی، درر الفوائد، قم، انتشارات اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۵.
۲. ر.ک: محی الدین عربی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۳۰۴ به بعد.
۳. ر.ک: فیض کاشانی، علم الیقین، ج ۲، ص ۵-۸۸۳؛ محمد حسین کاشف الغطاء، الفردوس الاعلی، قم، انتشارات فیروزآبادی، ص ۲۶۹ و ۲۷۲.
۴. محمد علی تجرّی، پایان نامه «تجسس اعمال»، مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱ ش.
۵. ر.ک: محمدمامین رضوی، تجسس اعمال یا تبدل نیرو به ماده؛ مهندس مهدی بازرگان، راه طی شده، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۶. ر.ک: مهندس مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۲۰۴.
۷. ر.ک: محمد حسن قدر دان قراملکی، کیهان اندیشه، شماره ۶۸، ص ۸-۱۲۷.

۱. تجرد نفس

باید به جوهر غیر مادی و تجرد نفس اذعان داشته باشیم؛ زیرا تجرد نفس، این رهیافت را به ما می دهد که انسان با مرگ، از بین نمی رود، بلکه از نشستی به نشسته ای دیگر با حفظ تمام آثار و ملکاتی که در صقع نفس وجود داشته است، منتقل می شود و همان گونه که انسان به یاد حوادث تلخ و شیرین گذشته خود در این دنیا می افتد، در آخرت هم نفس انسان به یاد افعال قبیح یا حسن خود می افتد. پس، اصل تجرد نفس و همچنین قوه خیال را به عنوان اصلی مسلم می پذیریم؛ زیرا این امر در حکمت متعالیه، مبرهن شده است.^۱

۲. ارتباط نفس با خارج

رابطه ای که بین نفس و عالم خارج، اعم از خود بدن و طبیعت وجود دارد، رابطه ای دو طرفه، از قبیل تاثیر و تأثر است. هم نفس بر بدن خود مؤثر واقع می شود و آن را در سلطه و اختیار خود می گیرد و آن را تدبیر می کند و هم بدن (و خارج) بر نفس تأثیر می گذارد؛ مثلاً انسان از شنیدن یک خبر غیر مترقبه مسرت بخش یا هولناک و اسف بار، تحریک و تهییج می شود و به طور ناخود آگاه به اعمالی غیر ارادی دست می زند. مؤثر در هر دو حالت، همان خبر، الفاظ و اصوات مادی است که هر کدام دارای آثار مخصوص به خود است.

در مثال مزبور، تأثیر نفس مجرد بر اعمال مادی به روشنی بیان شده است؛ مثلاً نفس بعد از علم به واقعه ای دردناک و غیر منتظره، چنان عصبانی می شود که موجب بالا رفتن فشار خون، سرخی صورت، افزایش حرارت بدن و... که همه از خواص مادیات است، می شود. علت این حالات غیر طبیعی بدن، همان صفت نفسانی و مجرد انسان، یعنی غضب است. مرحوم صدرالمتألهین در این باره می گوید:

هر صفت رسوخ یافته در انسان یا هر ملکه نفسانیه، در هر موطن و نشسته ای، ظهور خاصی دارد، گاهی برای یک صورت واحد، آثار مختلفی در موطن گوناگون وجود دارد.^۲

۱. ر.ک: صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، مکتبه مصطفوی، قم، ص ۲۱۶.

۲. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش، ص ۳۲۹.

سخن ملاصدرا در مورد غضب خواهد آمد. ارتباط نزدیک بین نفس و عالم خارج، بنیان اجتماعی بشر را تشکیل می‌دهد. اگر تأثر نفس از خارج نبود، انسان بعد از تکرار و تمرین نمی‌توانست صاحب هنر و صنعتی مثل خط و نقاشی شود؛ زیرا انفعال نفس از خارج، از بدیهیات است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

اگر کسی عملی را انجام دهد یا سخنی را تکلم کند، اثری در نفسش ایجاد می‌شود، این اثر، برای مدتی باقی است و هنگامی که اعمال و گفتار تکرار شود، این آثار در نفس مستحکم و احوال به ملکات تبدیل می‌شود.^۱

۳. تألم و تلذذ از صورت علمی

اگر در کیفیت علم انسان به خارج و همچنین در علت لذت یا اندوه او از خارج با تأمل بنگریم، خواهیم دید آنچه مسرت و تحسین انسان را از مشاهده یک تابلوی نقاشی موجب می‌شود، خود تابلوی محسوس خارجی که با انسان فاصله مادی دارد، نیست، بلکه در حقیقت عامل آن، علم و صورتی ذهنی است که انسان از آن تابلو، در نفس خود مجسم کرده است. همین‌گونه است وقتی انسان از مشاهده یک حادثه دردناک، ناراحت و معذب می‌شود؛ مثل کشته شدن یا مثله شدن پدر و مادر کسی در برابر چشمانش. در حقیقت، علت اساسی عذاب نفس، همان علم او به معلوم خود می‌باشد، البته علت اعدادی بودن واقعه محسوس خارجی قابل انکار نیست، ولی نقش آن، همان اعداد و علت بعیده است که در فلسفه از آن به معلوم ثانی و یا معلوم بالعرض تعبیر می‌شود. نتیجه اینکه، انسان از معلوم و صورت ذهنی خود، معذب یا مفرح می‌شود. صدرالمتألهین در این مورد می‌نویسد:

همانا تصوّرات، اخلاق و ملکات نفسانی، آثاری خارجی را به دنبال دارد که زیاد اتفاق می‌افتد، مانند سرخی صورت شخص خجل، زردی صورت شخص ترسیده و....^۲

۱. همو، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۹۰ و ج ۷، ص ۸۲.

۲. صدرالمتألهین، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۹.

پس از بیان این نکات فلسفی باید گفت: ملاصدرا از نظریه خود در باب روح و معاد جسمانی در تبیین تجسم اعمال سود برده است. طبق نظریه وی، اگر روح (نفس)، جسمانیة الحدوث و در این جهان، معلول بدن است، به زبان تمثیل و تشبیه، همچون پرتویی است که بر دیوار می‌افتد^۱ و در آن جهان، منشأ بدن اخروی و آفریننده پیکر آن جهانی است، یعنی پیکر آن جهانی از نفس زاده می‌شود^۲ و به مثابه سایه و پرتو روح است. ملاصدرا در توضیح و تبیین این نظریه می‌گوید:

هر صفت نیک یا بد که انسان آن را کسب می‌کند، بر باطن و نفس وی چیره می‌شود و به اصطلاح، ملکه نفس او می‌شود. همین صفتهای چیره شده بر باطن و ملکات نفسانی، آفریننده کردارهای نیک یا بد انسان می‌گردد، یعنی موجب می‌شود تا از انسان، کردارهای نیک یا بد سرزند. طبق نظریه بقای نفس، روح جاویدان یا نفس پاینده با صفات و ملکاتی که کسب کرده است، پس از مرگ بدن به جهان دیگر می‌رود و در آنجا نیز منشأ آثار نیک یا بد می‌شود و بدین‌سان معنای حدیث «الدنيا مزرعة الآخرة» تحقق می‌یابد.^۳

صدرالمتألهین بر این اعتقاد است که اگر نفس با ملکات نفسانی نیک و بد خود، در این جهان، منحصرأ آفریننده کردارهای نیک یا بد است، در جهان دیگر، وضعیت به گونه‌ای است که نفس با همان ملکات نفسانی، توان آفرینندگی ویژه‌ای را می‌یابد و به کردارهای نیک و بد، به تعبیر دقیق‌تر، به حالات یا باورهای نیک و بد خود، پیکری مناسب می‌دهد و جسم یا بدنی در خور هر حالت یا باور غالب بر نفسش را می‌آفریند.^۴

فیض کاشانی که از پیروان و مفسران موفق و برجسته نظریات ملاصدرا به شمار می‌رود، قائل است که تکرار کردارها سبب پدید آمدن خوبیها (ملکات) می‌گردد و

۱. همو، المظاهر الالهيه، ترجمه و تعلیق سیدحمید طبیبیان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴، ص ۶۶.

۲. همو، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۲۰۰.

۳. همو، المبدأ و المعاد، با مقدمه و تصحیح آشتیانی، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴، ص ۵-۴۶۴.

۴. همو، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۷۷؛ همو، اسرار الآيات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۶۰، ص ۹-۱۸۸.

هر خوی (ملکه) که در این جهان بر نفس انسان چیره گردد، در جهان دیگر به صورتی مناسب متصوّر می‌شود و پیکر می‌پذیرد و از آنجا که کردارهای مردم بدکار تیره‌بخت، کردارهایی حیوانی و ناپسند است، ناگزیر در سرای دیگر به صورت حیواناتی زشت مجسم می‌شود و معنای سخن خداوند متعال که فرمود: ﴿و إِذَا الْوَحْشُ حُشِرَتْ﴾^۱ تحقق می‌یابد.^۲

این عبارتها، ما را به این امر رهنمون می‌کند که نظریه تجسم اعمال با نظریه معاد جسمانی که از سوی ملاصدرا و پیروانش مطرح شده است، پیوندی ناگسستنی دارد؛ چرا که با پیکرپذیری کردارها یا باورها، معاد یا حشر جسمانی آدمیان تحقق می‌یابد؛ زیرا به نظر ملاصدرا، معنای حشر جسمانی آن است که نفس هر کس با ملکات نیک یا بدی که در طول حیات خود، کسب کرده است، پیکر در خور آن ملکات را می‌آفریند، بدین صورت که اخلاق نیک به صورتهای نیک (کریمه) متمثل و متصوّر می‌گردد، (خویهای نیک، پیکرهایی زیبا می‌پذیرد) و اخلاق بد به صورتهای زشت (کریهه) متمثل و متصوّر می‌گردد، (خویهای بد، پیکرهایی زشت می‌پذیرد).^۳

طراحان نظریه تجسم اعمال از پیکرهایی نیز سخن گفته‌اند که آفریننده آنها، ملکات نفسانی است. ملاصدرا از حیوان برزخی که حدّ فاصل حیوان عقلی و حسی است، سخن می‌گوید و بر این عقیده است که این حیوان، در درون هر انسانی وجود دارد که با مرگ او نمی‌میرد و در روز رستاخیز به صورتی مناسب با ملکات نفسانی آن انسان محشور می‌شود و پاداش یا کیفر می‌بیند.^۴ فیض کاشانی ضمن طرح همین نظریه، از پیکرهایی نام می‌برد که هر یک متناسب با یکی از ملکات نکوهیده نفسانی است: پیکر روباه، متناسب با ملکه خبث؛ پیکر میمون، متناسب با ملکه سخریه؛ پیکر طاووس، متناسب با ملکه عجب؛ پیکر خوک، متناسب با ملکه حرص و آز و پیکر خروس، متناسب با ملکه شهوت.^۵

مولانا در دفتر چهارم مثنوی، هنگام بیان «أطوار و منازل خلقت آدمی» با استناد به حدیث «الناس نیام، فإذا ماتوا انتبهوا»^۱؛ از زندگی به عنوان خواب یاد می‌کند^۲ و درباره تجسم اعمال در آخرت می‌گوید:

هر چه تو در خواب بینی نیک و بد روز محشر یک به یک پیدا شود
آنچه کردی اندر این خواب جهان گرددت هنگام بیداری عیان^۳
سپس از پیکرپذیری کردارهای بد آدمی آشکارا سخن می‌گوید و به بدکاران که به نیکان ستم می‌کنند، با تعبیری هنرمندانه به «درندگان پوستین یوسفان» یاد می‌کند و هشدار می‌دهد که به صورت گرگ از خواب مرگ برمی‌خیزند و خویهای بدشان به گرگهای درنده‌ای تبدیل می‌شود که اندامهای آنها را می‌درند و آنان را به کیفر کردارهای زشتشان می‌رسانند:

ای دریوده پوستین یوسفان گرگ برخیزی از این خواب گران
گشته گرگان یک به یک خویهای تو می‌درانند از غضب، اعضای تو^۴
همچنین در دفتر اول، در داستان طوطی و بازرگان، مشاهدات خود را از طوطیان هند برای طوطی خود (قهرمان داستان) بازگو می‌کند و در پایان گزارش خود، از تأثیر پیشه‌ها، فرهنگها و خلقها در حالات انسان و تجسم اعمال او در آخرت سخن می‌گوید. بدین ترتیب مولانا، دقیقاً مسئله را به همان شکلی تبیین می‌کند که بعدها صدرالمتألهین با براهین فلسفی، تبیین و توجیه کرده است.

آثار و خواص ماهیتها در نشأت مختلف

صدرالمتألهین هنگام سخن گفتن از نشأت و عوالم مختلف روح، نشئه برزخ و قبر را اولین نشئه پس از مرگ می‌داند. وی مسئله تجسم اعمال، تشخص نیت و اخلاق و آشکار شدن باطن انسان در آن عالم را از عجایب آن نشئه ذکر می‌کند و درباره

۱. محمد بن علی بن ابراهیم احسانی (ابن ابی‌جمهور)، *عوالی اللئالی*، قم، مطبعة سیدالشهداء، ج ۴، ص ۷۳، حدیث ۴۸.

۲. محمد جلال‌الدین بلخی، *مثنوی*، چاپ نیکلسن، ج ۴، بیت ۳۶۵۴.

۳. همان، بیت ۳۶۵۷ و ۳۶۵۸. ۴. همان، بیت ۳۶۶۲ و ۳۶۶۳.

۱. تکویر / ۵.

۲. فیض کاشانی، *علم‌الیقین*، ج ۲، ص ۹۰-۹۰.

۳. صدرالمتألهین، *المبدأ و المعاد*، ص ۴۶۶-۴۶۶.

۴. همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۲۲۷-۲۲۷. ۵. فیض کاشانی، *علم‌الیقین*، ج ۲، ص ۹۰-۹۰.

حالات انسان در برزخ می‌گوید:

انسان کلیهٔ امور را با چشم باطنی خویش می‌بیند، حتی بدن خود را که در قبر مدفون گردیده است، همچنین آلام و رنجهایی را می‌بیند که به عنوان عقوبت حسّی بر وی وارد می‌شود؛ اگر اهل سعادت باشد، ذات خویش را با صور اعمال و نتایج و اوصاف و ملکات راسخ در ذات خویش (و همچنین سایر وعده‌ها و نویدهای صادره از مقام نبوّت را بالاتر از آنچه به نام بهشت، درختان سرسبز، باغها، بوستانها، حورالعین و جامهای مملو از آشامیدنیهای لذّت‌بخش معتقد بود، به نیروی خلاقهٔ تخیل و تصوّر) در برابر خویش متمثل و مجسم می‌بیند.^۱

صدرالمتألّهین در مقام توضیح چگونگی تجسم اعمال و تبیین و تقریب چگونگی ظهورات و آثار گوناگون اعمال و صفات نفسانی در جایگاههای گوناگون، همچون دیگر حقایق عالم وجود به ظهور آب یا جسم مرطوب به سه صورت متفاوت در خارج، خیال و عقل مثال زده است که به این مطلب، در دیگر آثارش^۲ اشاره می‌کند. به عقیدهٔ وی، هر ماهیّتی در هر نشئه‌ای، دارای آثار و خواص همان عالم و نشئه است، مثلاً آب در عالم طبیعت، خاصیت رطوبت و در مرتبهٔ ادراک حسّی، خیالی یا عقلی، دارای ویژگیهایی دیگر است. همین‌طور غضب که وصفی نفسانی است در مرتبهٔ بدن به شکل افزایش حرارت و برافروختگی چهره ظهور دارد که ممکن است در نشئهٔ اخروی به صورت آتش تجلی پیدا کند.

ملاصدرا با این تنظیم و تمثیل خواسته است اختلاف ظهورها و تفاوت تجلیات یک حقیقت و ماهیّت را در عوالم مختلف، به ذهن نزدیک سازد. طبق بیان وی، ماهیّتی مانند آب، در جسم مادی اثر خاصی می‌گذارد و در قوه یا جوهری دیگر اثر ویژه دیگری. هر یک از این سه موجود، از یکدیگر حکایت می‌کنند؛ زیرا ماهیّت، یکی بیش نیست، لکن وجود این ماهیّت واحد، در هر جایگاهی با وجودش در

۱. ر.ک: صدرالمتألّهین، الشواهد الربوبیه، ص ۳۰۴.

۲. همو، المبدأ و المعاد، ص ۶-۴۶۵؛ همو، عرشیه، ص ۲۸۲؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۳۰.

جایگاهی دیگر، متفاوت است. از نظر ملاصدرا همان‌طور که یک ماهیّت مادی در جاهای گوناگون، دارای آثار و جلوه‌های گوناگون است، صفات و ملکات انسان نیز در جاهای گوناگون، دارای آثار و جلوه‌های گوناگون است؛ لذا بعید نیست که صفات و ملکاتی که در این عالم به صور معهود بروز می‌کند و مشاهده می‌گردد، در عوالم دیگر (عالم برزخ و قیامت) به صورت روح و ریحان، حور و غلمان، چشمهٔ سلسبیل و... یا به صورت مار و کژدم و خوردن مال یتیم به صورت آتش سوزان و حبّ دنیا و مظاهر آن که در این عالم، أعراض نفسانی است به صورت مارها، عقربها و دیگر موجودات آزاردهنده تجسم می‌گردد.^۱

همان‌گونه که قبلاً در ارتباط نفس با خارج اشاره شد، صدرالمتألّهین در خصوص رابطهٔ متقابل ملکات نفسانی و اعمال ظاهری انسان به عالمان سفارش می‌کند که در صفات نفسانی و خلق و خواهی باطنی و کیفیت انشاء و خلاقیت آنها نسبت به آثار ظاهری و افعال خارجی آنها و چگونگی صدور این آثار و افعال در این جهان تأمل کنند تا به چگونگی منشأ بودن صفات و ملکات انسانی برای آثار مخصوصشان در جهان آخرت واقف شوند و نحوهٔ تحقق آنها را درک کنند. وی برای نمونه، صفت غضب را مثال می‌زند و می‌گوید:

وقتی خشم و غضب برافروخته می‌شود، خون به جوش و رگها به جنبش درمی‌آید، رخسار سرخ و بدن گرم می‌شود. این حالت، اخلاط و مواد رطوبتی بدن را می‌سوزاند و چه بسا، بیماریها و گرفتاریهایی را در پی داشته باشد و حتی به مرگ شخص منتهی گردد. غضب که از صفات نفسانی است و در روح که باطن و ملکوت آدمی می‌باشد، موجود است آثار و لوازمی، مانند حرکت خون، سرخی صورت، حرارت بدن و... دارد که از عوارض و ویژگیهای اجسام مادی است. وقتی این عوارض و آثار جسمانی از این صفت نفسانی در این جهان، این‌گونه پدید می‌آید، دیگر جای شگفتی و استبعاد نیست که این صفت نفسانی در جهان دیگر به صورت آتش دوزخ، ظاهر و مجسم شود.^۲

وی در تحلیل بخشی از حدیث «و یسلط الله علی روحه تسعة و تسعین تیناً»

۱. همو، عرشیه، ص ۲۸۳.

۲. همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۳۰.

تنهشه لیس فیها تنین، ینفخ علی ظهر الأرض فتنبت شیئاً^۱ می گوید:

این مارها که در حدیث به آنها اشاره شده است، در واقع، هم‌اکنون نیز موجود است، جز اینکه بیرون از ذات و نهاد میّت نیست. این مارها پیش از مردن شخص کافر نیز با او بوده‌اند، لکن او نمی‌توانست قبل از کنار رفتن پرده از برابر دیدگانش، یعنی قبل از مرگ، آن را احساس کند؛ زیرا حسّ باطنش به سبب غلبه شهوات و کثرت شواعل ظاهری تخدیر شده است، در نتیجه، نیش و گزش مارها را فقط پس از مرگ به میزان خلُق و خوهای نکوهیده و شهوات و دل‌بستگیهایش نسبت به متاع دنیا، در خود احساس می‌کند.^۲

از آنچه گفته شد این نتیجه حاصل می‌شود که بعید نیست آثار و ملکات نفس، به صور ناریه تبدیل گردد و این امر، کاملاً مطابق با حکم عقل است.

کیفیت عذاب حسّی

از جمله ادعاهای نظریه تجسّم اعمال، اتحاد ملکات و اخلاق نفس با جوهر مجرّد نفس است که بیان آن در کیفیت تأثیر اخلاق و ملکات در نفس گذشت.

انسانهایی که با انجام دادن اعمال معصیت‌بار، نفسشان را به اخلاقیهای رذیله آلوده و مکدّر کرده‌اند، در آخرت به طور دائم از وعیدهای الهی، مانند آتش جهنم و نیش عقربها و مارها و... در ترس و هراس هستند و هر آن تصوّر می‌کنند که عذاب و آتش الهی دامنگیر آنها می‌شود. به مجرّد اینکه نفس انسانهای شقی، امور موحشه را تصوّر می‌کند، نفس آنها که از قدرت خلاقیت زیادی برخوردار است، صور موحشه ذهن را خلق می‌کند و از همین ناحیه به انواع عذابها مبتلا می‌شود. صدرالمتألّهین این موضوع را به زبان فلسفی، این‌گونه بیان می‌کند که مطابق حرکت جوهری، وجود مادی به وجود مجرّد نفس مبدّل می‌گردد؛ بنابراین، تبدیل و حرکت یک قسم

۱. خداوند بر روح او (میت کافر)، ۹۹ مار بزرگ مسلط می‌گرداند که هر دم او را بیازارند که اگر یکی از آنها بر روی زمین بدمد، دیگر زمین چیزی نمی‌رویاند. محمد بن یعقوب کلینی، *فروع کافیه*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، مکتبه حیدری، ج ۳، ص ۲۴۲.

۲. صدرالمتألّهین، *مفاتیح الغیب*، ص ۹۱ به نقل از: مقاله «تجسّم اعمال از منظر دین و فلسفه»، *فصلنامه علمی - ترویجی دانشگاه قم*، سال سوم، شماره ۳ و ۴، ص ۲۰۵-۲۰۶.

از ماده (صورت عَرَض و ذهنی آتش) به ماده دیگر (صورت جوهری و حسّی آن) به طریق اولی ممکن است.^۱ صدرالمتألّهین با توجه به آثار اصل حرکت جوهری اشتدادی می‌گوید:

آنچه پیش ما محقق شده، این است که ملکات نفسانیه به صور جوهری و ذواتِ فَعَال و قائم به نفس، تبدیل می‌شود و این تبدّل، موجب نعمت و عذاب است.^۲

در پی بحث از قدرت خلاقیت نفس نسبت به خلق صور، ممکن است این شبهه به ذهن آید که تجسّم امور به واسطه قوه تخیل به معنای پوچ و موهوم بودن آن است و حال اینکه این امور، کاملاً عینی و واقعی و شدیدتر از امور دنیوی است. ملاصدرا در جایی دیگر، در این باره می‌گوید:

... صوری که شریعت از آنها خبر و نبوّت به آنها بیم داده است، موجوداتی عینی و خارجی و ثابتاتی حقیقی و واقعی‌اند. آنها در باب موجودیت و تحقق، از موجودات این عالم که صور مادی‌اند، قوی‌تر و پایدارتر می‌باشند، بلکه اصلاً بین این دو (صور) در قوه وجود، ثبات، دوام و ترتّب اثر بر آنها، هیچ نسبتی نیست... و محسوسات آنها، مانند محسوسات این عالم نیست که امکان داشته باشد با این دیده نابودشونده و حواس ازبین‌رونده پوسیده‌شونده، دیده شود، چنان که اهل ظاهر از مسلمانان بر این عقیده‌اند و نیز آنها اموری خیالی و موجوداتی مثالی هم نیستند که وجودی در خارج نداشته باشند، چنان که برخی از پیروان رواقیون بر این عقیده‌اند...^۳

رابطه تجسّم اعمال با دیگر مباحث در حکمت متعالیه

با اثبات اینکه مجازات در آخرت، تکوینی و توسط تجسّم خود اعمال است، مباحث دیگر مربوط به مجازات، مانند فلسفه کیفر و پاداش، جسمانی بودن لذتها و عذابها (معاد جسمانی)، توزین اعمال، دادن نامه اعمال به دست انسانها، گواهان

۱. ر. ک: صدرالمتألّهین، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۲۹۳ به نقل از: محمدحسن قدردان قراملکی، *جهنم چرا؟*، چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴. ۲. صدرالمتألّهین، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۲۹۳. ۳. همو، *عرشیه*، ص ۲۵۰.

اعمال، صراط، موجود بودن بهشت و جهنم، عدالت خداوند در کیفر و پاداش و... با بحث تجسس اعمال، ارتباط نزدیکی پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، چون بحث تجسس اعمال، متکفل بیان چگونگی کیفر و پاداش می‌باشد، هر موضوعی که به بحث مجازات اعمال مرتبط باشد، با بحث تجسس اعمال نیز ارتباط پیدا می‌کند. اکنون، موارد ارتباط تجسس اعمال را با دیگر مباحث در حکمت متعالیه، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. تجسس اعمال و «کیفر و پاداش»

گاه این سؤال مطرح است که با توجه به لزوم تناسب و موازنه میان گناه و کیفر آن، 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 مدتی معین و محدود، حداکثر به محدودیت عمر یک انسان، در حال کفر، شرک، نفاق و نافرمانی خدای متعال به سر برده است، تا ابد در عذاب الهی گرفتار باشد؟ این شبهه نه تنها در اذهان نوعی افراد عادی وجود دارد، بلکه در اذهان دانشمندان معروف غربی، مانند برتراند راسل نیز مطرح بوده است. راسل، شبهه خود را در این مورد، این‌گونه بیان می‌کند:

چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرمهای بسیار کوچک، مجازات بسیار سنگین کند.^۱

نظریه تجسس اعمال می‌تواند به شبهه مذکور پاسخ قانع‌کننده‌ای دهد؛ زیرا بر اساس این نظریه، رابطه میان اعمال با جزای اخروی، رابطه‌ای تکوینی و عینی است نه صرفاً وضعی و قراردادی؛ به عبارت دیگر، تجسس اعمال نوعی عینیت ماهوی و اساسی را بین پاداش و کیفر اخروی با اعمال دنیوی ثابت می‌کند.

فیلسوفان اسلامی، از جمله صدرالمتألهین با تجسس صفات، ملکات، اعتقادات و نیات راسخ در نفس، مسئله خلود و جاودانگی عذاب را معقول دانسته‌اند؛^۲ بنابراین، با اثبات این مطلب، انسان پس از مرگ، عذاب و عقابی جدا از حقیقت

اعتقادات باطل و خلق و خواهی نكوهیده و اعمال زشت خود ندارد و همین امور، در جهان دیگر به صورت عذاب و دوزخ نمودار می‌شود؛ به عبارت دیگر، کیفرهای اخروی بازتاب عینی و تجسس واقعی اعمال دنیوی است، نه آنکه مانند کیفرهای وضع شده از سوی قانون‌گذاران این جهان، صرفاً اعتباری و قراردادی باشد؛ در نتیجه، شبهه یادشده، خودبه‌خود دفع می‌شود و کیفر الهی، نا‌عادلانه و نابرابر با جرم، قلمداد نمی‌گردد.

۲. تجسس اعمال و «توزین اعمال»

ملاصدرا، حقیقت میزان را همان ظهور خلق و خواها و بروز ملکات خوب و بد می‌داند که بعد از کنار رفتن پرده‌ها، انسان، راجح بودن یکی از دو کفه میزانش را می‌بیند. دو کفه میزان، همان ظهور آثار و نتایج اعمال است. ظهور نتایج و آثار اعمال حسنه به منزله کفه‌ای است که به طرف بالا و بهشت و ظهور نتایج و آثار اعمال سیئه به منزله کفه دیگری است که به طرف پایین و جهنم می‌رود؛ بنابراین، هر کدام از آثار اعمال حسنه و سیئه که بیشتر باشد، به منزله کفه ترازویی است که متناسب با آن، آثار و نتایج اعمال به طرف بالا یا پایین میل می‌کند.^۱

ملاصدرا در اینجا، میزان را بر اساس مبنای خویش در تبیین تجسس اعمال توجیه کرده است و در اثر دیگرش *مفاتیح الغیب*، بعد از ذکر این مطالب، با تقسیم میزان به دو قسم محسوس و معنوی، بیان می‌کند که اعمال جوارحی، چه خیر و چه شر، داخل در میزان محسوس است، اما اعمال باطنی، میزان آنها عدل و این عدل، میزانی عقلی است؛ بنابراین، اعمال محسوس با میزان محسوس و اعمال معنوی و باطنی با میزان معنوی وزن می‌شود.^۲

۳. تجسس اعمال و «نامه اعمال»

مرحوم امام خمینی رحمته‌الله در تبیین لوح نفس و نامه عمل در تقریرات اسفار، در ذیل آیه

۱. همو، *الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۹، ص ۴-۳۰۳.

۲. همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۶۵۳.

۱. به نقل از: مرتضی مطهری، *عدل الهی*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۹ ش، ص ۲۸۱.

۲. ر.ک: صدرالمتألهین، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۲۹۳.

﴿و یا ویلکنا مال هذا الكتاب لا یُعَادِرُ صَغِيرَةً و لا کَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^۱ می‌گوید:

شاید مراد از این آیه که فرموده است تمام اعمال انسانی را احصا خواهند کرد، فقط احصای معاصی نباشد، بلکه منظور آن باشد آنچه از افعال و اعمال از انسان سر زده و از لوازم وجودی اوست، در وجود نفس جمع است و در «لوح نفس» ثبت می‌باشد و وقتی انسان از طبیعت بیرون رفت و به خود متوجه گشت، خواهد دید که همه اعمالش در لوح نفس محفوظ است... شاید کتابی که خداوند متعال در قرآن فرموده (که برای هر کس هست) همین لوح نفس باشد که ما گفتیم...^۲

صدرالمتألهین در ذیل آیه ﴿و نُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾^۳ آقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً^۴ و آیه ﴿و إِذَا الصَّحْفُ نُشِرَتْ﴾^۵ می‌گوید: بدان! هر آنچه انسان آن را بنفسه انجام دهد و آن را به حسش درک کند، اثری از آن در ذاتش ایجاد می‌شود و در صحیفه نفس و خزینه‌های مدرکاتش، آثار حرکات و افعالش جمع می‌گردد و آن کتابی است که امروز از مشاهده دیدگان ما غایب است و با مرگ ظاهر می‌شود و آیه ﴿لَا یُجَلِّیْهَا لَوْ قَتَلَهَا إِلَّا هُوَ﴾^۶ گواه بر این ادعاست.^۷

۴. تجسس اعمال و «صراط»

ملاصدرا در مورد حقیقت صراط می‌گوید:

صراط مستقیمی که تو را به بهشت می‌رساند، صورت و تجسس همان هدایتی است که برای خود انتخاب کرده‌ای و با اعمال و حالات درونی، بر آن بوده‌ای. این صراط مستقیم، حقیقتش مانند تمام مسائل اخروی از حواس انسان پنهان است، اما با مرگ که پرده‌ها کنار می‌رود، انسان پلی را که بر روی جهنم کشیده شده و تا بهشت امتداد دارد، مشاهده می‌کند.^۷

۱. کهف / ۴۹.

۲. روح‌الله خمینی، معاد از دیدگاه امام خمینی، تدوین فروغ‌السادات رحیم‌پور، مؤسسه تنظیم آثار

امام علیه السلام، ص ۲۸۶.

۳. اسراء / ۱۳ و ۱۴.

۴. تکویر / ۱۰.

۵. صدرالمتألهین، عرشیه، ص ۲۶۶.

۶. اعراف / ۱۸۷.

۷. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۷۳۴.

۵. تجسس اعمال و «معاد جسمانی»

طبق نظریه تجسس اعمال، کیفر و پاداش اخروی، چیزی جز تجسس همان اعمال دنیوی به صورت کیفر و پاداش نیست. در حقیقت، نظریه تجسس اعمال، کیفر و پاداش جسمانی را اثبات می‌کند. پس با اثبات تجسس اعمال و مجازات تکوینی، در حقیقت، معاد جسمانی ثابت می‌شود.

به نظر صدرالمتألهین، حشر جسمانی آن است که نفس هر کس با ملکات نیک یا بدی که در طول حیات خود، کسب کرده است، پیکر در خور آن ملکات را می‌آفریند؛ بدین ترتیب که اخلاق نیک به صورتهای نیک متمثل و متصور می‌شود (خویهای نیک، پیکرهای زیبا می‌پذیرد) و اخلاق بد به صورتهای زشت متمثل و متصور می‌شود (خویهای بد، پیکرهای زشت می‌پذیرد).^۱ معنای معاد جسمانی این است که ملکات نکوهیده و اخلاق رذیله انسان، موقعی به صورت انواع حیوانات درمی‌آید که متناسب با آن صفات حیوانی است و در شکل حیوانات گوناگون مجسم می‌شود.

شبهات مخالفان

با بررسی و تأمل در سخنان و نوشته‌های شکاکان و مخالفان نظریه تجسس اعمال پی می‌بریم که عامل اصلی تردید و مخالفتشان، وجود شبهاتی است که ذهن آنان را فرا گرفته است. برخی از این شبهات برخاسته از نحوه استنباط آنان از مجموعه متون اسلامی، به ویژه آیات قرآن، می‌باشد و پاره‌ای دیگر از مخالفتها به سبب شبهات عقلی است که مخالفتهای فخر رازی و علامه مجلسی علیه السلام را می‌توان از این قسم شمرد. اکنون، به بررسی اجمالی قسم دوم شبهات از جنبه عقلانی می‌پردازیم.

یکی از شبهات این است که اعمال ما از مقوله اعراض است و اعراض، وجود مستقل ندارد، با این حال، چنین چیزی چگونه ممکن است جوهر شود و تجسس یابد.^۲

۱. همو، المبدأ و المعاد، طبع سوم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۸۰ ش، ص ۷-۴۴۶.

۲. ر.ک: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۷، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

از این رو، قول به تجسم اعمال را «خلاف حکم عقل» دانسته‌اند.^۱
جواب: آنچه به صورت عرض و وابسته به بدن در این جهان نمود دارد، حقیقت و اصل عمل نیست؛ زیرا حقیقت و اصل عمل در همه عوالم محفوظ است و با اختلاف عوالم و نشأت، فقط صورتها تغییر می‌یابد. اعمال با تأثیر خود در روح به ملکات و جوهر نفسانی تبدیل می‌شود و دلیلی بر استحاله این تغییر و تحوّل وجود ندارد و هر حقیقتی در هر نشئه و عالمی، دارای احکام مخصوص به همان نشئه است.^۲

شبهه دیگر که باعث شده است برخی در پذیرش این مسئله، تردید و یا آن را انکار کنند، «شبهه عدم بقای عمل» است، بدین گونه که هر عملی در ظرف زمان معینی رخ می‌دهد و پس از عارض شدن بر اعضا و جوارح، معدوم می‌گردد. اگر چیزی بعد از تحققش، زائل و نابود گردید، امکان برگشت دوباره آن وجود ندارد؛ بنابراین، امکان تجسم عمل زائل شده، غیر معقول است.^۳

جواب: به مقتضای براهین عقلی و فلسفی، آنچه تحقق یابد و لباس هستی بر تن کند، به هیچ وجه معدوم و نابود نمی‌گردد و در آن مرحله و ظرفی که تحقق یافته است، برای همیشه باقی خواهد ماند و طریان عدم بر آن در آن مرحله (که از قبیل اجتماع وجود و عدم است) محال بودن آن بدیهی است. همچنین اگر چیزی که موجود گشت، معدوم شود، مستلزم آن است که آن چیز از علم خداوند نیز زائل گردد و چون این لازم، بدیهی البطلان است، ملزوم نیز باطل است، این سخن در مورد اعمال نیز کاملاً جاری است.^۴

۱. ر.ک: همو، *مرآة العقول*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۹۵.

۲. ر.ک: محمد بهاء الدین عاملی، *اربعین*، ص ۹۱؛ صدرالمتألهین، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۲۹۴؛ همو، *عرشیه*، ص ۱۶۲؛ همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۴۶۴؛ حسن حسن زاده آملی، *دروس اتحاد عاقل و معقول*، قم، انتشارات قیام، ص ۴۰۴.

۳. ر.ک: طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۲، ص ۷۳۲؛ فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، طبع مصر، ج ۷، ص ۱۶؛ قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، چاپ دوم، طبع مصر، ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ محمدجواد مغنیه، *تفسیر الکاشف*، بیروت، دارالعلم للملایین، ج ۲، ص ۴۴.

۴. ر.ک: صدرالمتألهین، *الشواهد الربوبیه*، ص ۲۸۳.

بعضی در پاسخ گویی به شبهه بقای عمل و یا عرض و تبدیل آن به جوهر، از مباحث علوم تجربی بهره جستند و معتقدند بر اساس قوانین تجربی، ماده و انرژی هیچ گاه از بین نمی‌رود، بلکه به یکدیگر تبدیل می‌گردد. بر اساس این، اعمال انسان که انرژی است می‌تواند به ماده و جسم تبدیل شود (تجسم یابد).^۱ ولی بعضی از محققان، این رویکرد را در مسئله نپذیرفته‌اند و ویژگیهای ماده و انرژی را از خصوصیات خوبی و بدی اعمال و نیز اعتقادات و نیات بیگانه دانسته و ارتباط این دو را مورد تردید و مناقشات جدی قرار داده‌اند.^۲

ثمرات نظریه تجسم اعمال

برای حقیقت تجسم اعمال ثمرات متعددی ذکر شده است. چنان که در خلال مباحث گذشته بدانها اشاره شد، از مهمترین ثمرات آن، تبیین چگونگی تناسب جزا و خلود اخروی با اعمال محدود دنیوی است.

به عقیده صدرالمتألهین اگر ثبوت و تقرر دائم ملکات نفسانی و تجسم اعمال را تا ابد نپذیریم، خلود اهل معصیت در جهنم و عقاب آنها، توجیهی ندارد؛ زیرا اگر منشأ خلود و جاودانگی را عمل یا حالت زائل شده بدانیم، در این صورت ملتزم به بقای معلول با زوال علت شده‌ایم که آن نیز محال است.^۳ البته این شبهه در جانب ثواب هم ممکن است مطرح شود، ولی توجه به فضل و رحمت الهی، شبهه را در این جانب کمرنگ می‌کند. در برخی روایات، در تعلیل خلود اخروی آمده است که خداوند می‌داند که فرد صالح یا غیر صالح اگر تا ابد هم عمر کند، به روش خود ادامه می‌دهد؛ از این رو، این افراد در نعمت و عذاب جاودانه می‌باشند.

بعضی از متفکران، بر این عقیده‌اند که مراد این روایات، تعلیق خلود بر علم الهی نیست، بلکه تأثیر افکار و نیات و قصدهای انسانی در ساخته شدن حقیقت و

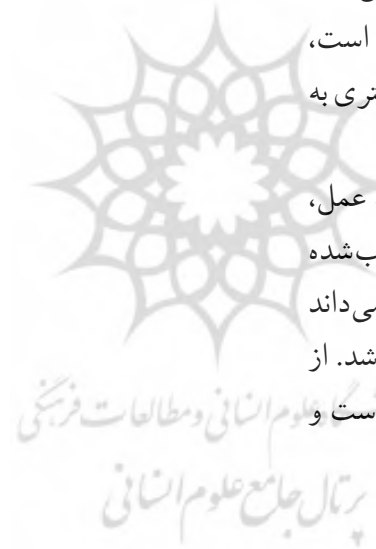
۱. ر.ک: مهندس مهدی بازرگان، *راه طی شده*، ص ۲۰۴.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش عقاید*، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات، ۱۳۷۶ ش، ج ۳، ص ۱۸۹.

۳. صدرالمتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۵، ص ۳۴ و ۴۰.

واقعیت انسان است.^۱ به همین علت در آثار غالب قائلان به تجسم اعمال، نوعی اصرار بر تعمیم مسئله تجسم به خصوصیات اعتقادی و نیات، علاوه بر اعمال و خصایص دیده می‌شود،^۲ البته منشأ این تعمیم را در روایات نیز می‌توان یافت.^۳ ثمره دیگر این است که تنها راه سازگاری جزای اعمال با موازین عدل الهی این است که جزا به شکل تجسم عمل باشد؛ زیرا اولاً، جزا، عین عمل است و دوگانگی بین آنها وجود ندارد.^۴ ثانیاً، نتیجه و جزای عمل بدون هیچ فاصله‌ای به عامل آن اعطا می‌گردد. البته در بعضی آیات به چندین برابر شدن جزای اعمال نیک اشاره شده است که ممکن است تداوی‌گر نوعی دوگانگی در جزای عمل باشد، آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلًا﴾^۵. همین خصوصیت ممکن است به عنوان مورد نقضی بر تجسم اعمال نیز مطرح گردد.^۶ اما در تبیین این آیه، گفته شده است از آنجا که اعمال حسنه، در راستای جهت‌گیری نظام عالم است، طبعاً بارور می‌شود؛ یعنی زمینه‌ای است برای آنکه از طرف خداوند فیض بیشتری به فاعل آن افزوده گردد.^۷

ثمره دیگر این بحث، اثر تربیتی آن است؛ زیرا اگر انسان مطمئن باشد که عمل، هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و هرگز از او جدا نمی‌شود، در اقدام به کارها، حساب‌شده عمل می‌کند و مواظبت بیشتری بر افکار و نیات و عملکرد خود دارد؛ زیرا می‌داند مسئولیت او سنگین است و آنچه انجام می‌دهد، هرگز محو و نابود نخواهد شد. از طرف دیگر، تجسم عمل در روز جزا، بهترین شاهد و گواه بر جرم و گناه است و همین امر، باعث سکوت معترضان به دستگاه عدل خداوند می‌گردد.^۸



۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۷۰۸.

۲. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۴۱؛ همو، عرشیه، ص ۲۸۲.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۱؛ محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۲۶۶.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۳۴۹.

۵. انعام / ۱۶۰.

۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶-۷۰۵.

۷. همان، ص ۷۰۶.

۸. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۸۲.