



The Theory of Embodiment of Actions and Its Theological Applications to Resurrection

Rahim Dehghan¹

Received: 23/11/2019

Accepted: 19/02/2020

Abstract

A requirement for theological discussions today is to account for the role of kalām (Islamic theology) in solving practical problems and to show the consequences of theological theories. This article seeks to account for practical consequences of the theory of the embodiment of actions as a philosophical-theological theory. In this article, I tackle the question: How does the theory of the embodiment of actions impact the solutions to theological problems, particular the problem of resurrection? By adopting an analytic-library method, I show that this theory plays a crucial role in justifying and rationalizing doctrines such as bodily resurrection, divine justice, crime-punishment proportionality, eternal life in the Heaven and the Hell, the nature of the book of actions, metempsychosis, and God's kindly power in afterlife punishments.

Keywords

Embodiment of actions, resurrection, generation, validity, afterlife punishment.

1. Assistant professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran: r_dehghan@sbu.ac.ir.

Dehghan, R. (2021). The Theory of Embodiment of Actions and Its Theological Applications to Resurrection. *Jornal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 25(100), pp. 105-127.

Doi: 10.22081/jpt.2020.56078.1672

نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد

رحیم دهقان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۲

چکیده

تبیین نقش علم کلام در حل مسائل کاربردی و نشان دادن پیامدهای نظریه‌های کلامی، از ضرورت‌های مباحث الهیاتی در جامعه امروزی است و از این رو هدف این مقاله، تبیین پیامدهای کاربردی نظریه تجسم اعمال به عنوان یکی از نظریه‌های فلسفی - کلامی است. در این نوشتار به بررسی این مسئله پرداخته‌ایم که نظریه تجسم اعمال چه تأثیری در حل مسائل الهیاتی به‌ویژه مسئله معاد دارد؟ یافته‌های این پژوهش که با روش تحلیلی و استنادی انجام شده است، نشان می‌دهد که تبیین معاد جسمانی، عدالت الهی و تناسب جرم و جریمه، خلود در بهشت و دوزخ، هویت صحیفه اعمال، آموزه مسخ، و اقتدار مهربانانه خداوند در مسئله عذاب اخروی از جمله مباحثی هستند که نظریه تجسم اعمال در موجه‌سازی و ارائه تبیین معقول از آنها نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها

تجسم عمل، معاد، تکوین، اعتبار، عذاب اخروی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

^۱ r_dehghan@sbu.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

* دهقان، رحیم، (۱۳۹۹). نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد. فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر،

Doi: 10.22081/jpt.2020.56078.1672

صص ۱۰۵-۱۲۷.

تجسم اعمال بدین معناست که اعمال جوانجی و جوارحی انسان مشتمل بر نیت‌ها و اندیشه‌ها، در عالم پس از مرگ به صورت اجسام برزخی ظاهر می‌شوند و انسان با ملاحظه عین عمل خود به پاداش یا مجازات عمل خود می‌رسد؛ به بیان دیگر طبق این نظریه، باورها و کردارهای انسان یا به تعبیر دقیق‌تر اوصاف و ملکات نفس، پیکری متناسب با جهان پس از مرگ به خود گرفته و در روز قیامت، برای دریافت پاداش و کیفر حاضر می‌شود (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۴). این نظریه در دوران صدرالمতالہین طرح شد؛ هرچند ایده آن در آثار اندیشمندان پیش از ملاصدرا و حتی به اذعان خود وی، در زمان برخی اندیشمندان یونان از جمله افلاطون و فیثاغورث نیز یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۷۹). با این حال، در نگرش شیخ بهایی و به‌ویژه در نگرش ملاصدرا به این آموزه توجه خاصی شده است.^۱ شیخ بهایی معتقد بود مارها و عقرب‌ها و حتی آتش اخروی، عین همان اعمال قبیح و عقاید باطل انسان‌هاست که در عالم آخرت بدان صورت ظهور می‌یابد؛ چنانکه حور و میوه‌های بهشتی نیز ظهور همان اعمال صالح و باورهای حق است که انسان در دنیا با خود داشته است (بهایی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۶). پس از وی، ملاصدرا با استفاده از مبانی فلسفی خود از جمله اصالت وجود، تشکیکی بودن مراتب وجود، اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری، و تجرد قوه خیال، تقریری عرفانی - عقلانی از این مسئله ارائه داد. در حالی که تا پیش از صدرالمتالہین، بیشتر اندیشمندان پاداش و کیفرهای اخروی را بر اساس وعد و وعیدهای خداوند بنا بندگانش تحلیل می‌کردند، وی با مبانی فلسفی خود مسئله ماندگاری اعمال در عمق وجود و نفس انسان را طرح کرد و با استفاده از تجرد قوه خیال، تجسم آن را در عالم آخرت به اثبات رساند و معتقد شد صفات و ملکات نفسانی و اعمال انسان در عوالم دیگر به تناسب ویژگی‌های همان عالم و بر اساس اقتضائات آن عالم ظهور می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹). در نظر وی، با انجام هر فعل از سوی انسان، اثری در نفس ایجاد می‌شود و با تکرار



۱. البته بزرگانی همچون ابن‌سینا نیز به این نظریه توجه داشته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، صص ۱۴۹-۱۵۳).

عمل به تدریج ملکه‌ای حاصل می‌شود که همواره در نفس باقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۱؛ ج ۷، ص ۸۲).

نظریه تجسم اعمال با آیات قرآن نیز مطابق است و می‌توان درباره پیشینه آن چنین گفت که این نظریه ریشه قرآنی دارد. البته اندیشمندان مسلمان و به‌ویژه ملاصدرا آن را تنقیح کرده و از پیامدهای آن در حل مسائل الهیاتی بهره برده‌اند. با این حال، کاربرد این نظریه در حل مسائل کلامی نشان داده نشده است و این تحقیق، در پی بررسی این مسئله است که نظریه تجسم اعمال، چه پیامدها و کاربردهایی را در حوزه کلام و به‌ویژه مسائل مربوط به معاد در پی داشته است؟ در پاسخ به این مسئله تلاش خواهد شد نخست این نظریه به اجمال تبیین شود و سپس به مهم‌ترین مسائلی پرداخته شود که از طریق نظریه تجسم عمل، تقریر معقول‌تری در کلام اسلامی به خود گرفته‌اند. پیش‌تر درباره پیشینه تحقیق اشاره به این نکته لازم است که تا به حال درباره موضوع تجسم اعمال، با رویکرد فلسفی و کلامی بحث‌های زیادی شده و پژوهش‌های وزینی انجام یافته است؛ اما تحقیق مهمی درباره پیامدهای کلامی این نظریه به‌ویژه در حوزه معاد و ابعاد آن انجام نشده است.

۱. نظریه تجسم اعمال؛ تحلیل نگرش موافقان و مخالفان

همواره دو نظریه قراردادی بودن و تکوینی بودن در ادبیات کلامی اسلامی درباره جزا و پاداش اعمال مطرح بوده است. طرفداران قراردادی بودن عذاب، به آیاتی همچون آیات ذیل استناد می‌کنند که در جزای قراردادی ظهور دارند: «عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ؛ عَذَابِ خُودِ رَا بَه هِر كَس بَخَوَاهِم مِي رَسَانِم» (اعراف، ۱۵۶)؛ و «حُدُودُهُ فَعْلُوهُ ثُمَّ الْجَجِيمِ صَلْوُهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ؛ او را بگیرید و در زنجیر کنید، سپس او را در دوزخ بیفکنید و او را با زنجیری که هفتاد ذراع است ببندید» (الحاقه، ۳۰-۳۲) و یا «حُدُودُهُ فَاغْتَلَوْهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ؛ او را بگیرید و به میان دوزخ بکشانید، سپس از عذاب آب جوشان بر سرش فرو بریزید» (دخان، ۴۹) و همچنین آیاتی مانند «لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا؛ تا خدا





آنها را به بهتر از آنچه کرده‌اند پاداش دهد» (نور، ۳۸).

در مقابل طرفداران نظریه تجسم اعمال که از تکوینی بودن جزای اعمال سخن می‌گویند، به دسته‌ای دیگر از آیات تمسک جسته و این نظریه را مورد تأیید قرآن کریم می‌دانند؛ به‌ویژه آیاتی که بر زنده و مشهود بودن عمل پس از مرگ دلالت دارند، از این دسته آیات دانسته شده‌اند؛ از جمله «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسُ أَسْتَاتًا لِّئِيْزُواْ أَعْمَالَهُمْ. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ؛ در روز قیامت مردم از قبرهای پراکنده بیرون آیند تا اعمالشان به آنها ارائه شود. هر کس به قدر ذره‌ای کار نیک کرده باشد، آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذره‌ای کار زشت مرتکب گشته باشد، آن را خواهد دید» (کهف، ۷۸)؛ و «وَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا؛ همه اعمال خود را حاضر می‌بینند» (زلزال، ۸) یا «تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا؛ هر کس آنچه کار نیک به جای آورده را حاضر شده می‌یابد» (آل عمران، ۳۰)؛ «مَا تَقَدَّمُواْ لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ؛ آنچه برای خود پیش می‌فرستید، نزد خدا خواهید یافت (بقره، ۱۱۰؛ مزمل، ۲۰)؛ «مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ؛ آنها آنچه می‌خورند جز آتشی نیست که به درون خود می‌ریزند» (بقره، ۱۷۴)؛ «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا؛ درحقیقت در شکم خود آتش جهنم فرو می‌برند» (نساء، ۱۰) و نیز آیاتی که دلالت می‌کنند انسان با عین آنچه انجام داده مواجه می‌شود و عین عمل به عنوان جزا و پاداش به او اعطا خواهد شد. همچنین آیاتی که دلالت می‌کنند جزا، نفس کار و متن عمل است و جز آن چیز دیگری نیست؛ مانند «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ آیا جز بدانچه عمل کرده‌اید، جزا داده می‌شوید؟» (نمل، ۹۰) از آیات موید نظریه تجسم اعمال دانسته شده‌اند. مطابق این آیات انسان در روز قیامت عین عمل را دریافت می‌کند.

در مواجهه با آیات یادشده، دو دسته نظریه در میان اندیشمندان مسلمان می‌توان یافت که هر یک بر ادعای خود دلایلی بیان کرده‌اند:

۱-۱. مخالفان نظریه تجسم اعمال

برخی همچون فخر رازی در تفسیر آیاتی مانند «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ

مُحَضَّرًا؛ روزی که هر کس آنچه از نیکی انجام داده است حاضر می‌یابد» (آل عمران، ۳۰)، معتقدند ممکن نیست خود عمل حاضر شود؛ بلکه آنچه در روز قیامت در زمان محاسبه و در نامه اعمال حاضر می‌شود، آثار اعمال است، نه خود اعمال (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۷). استدلال فخر رازی و طرفداران وی این است که چون عمل انسان عَرَض و فانی است، نمی‌تواند در آخرت به صورت جسم و جوهر درآید؛ به بیان دیگر عرض امری زائل است و نمی‌تواند در نشئه آخرت باقی بماند و اگر بخواهیم به نظریه تجسم اعمال تن دهیم، به طبع باید به انقلاب عرض به جوهر تن دهیم که امری محال است؛ بنابراین مراد از وجدان عمل در آیه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ» (آل عمران، ۳۰) یافتن خود عمل نیست؛ بلکه یافتن جزای عمل است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۳۰). فخر رازی همچنین در تفسیر آیه «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ» (تکویر، ۱۴) معتقد است در این آیه حاضر شدن خود عمل مراد نیست؛ بلکه منظور حاضر شدن آثار عمل در نامه اعمال، یعنی همان استحقاق بهشت یا جهنم داشتن است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶۷). وی همچنین درباره مراد آیه «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا؛ هر کس عمل زشتی کند، فقط کیفری مثل آن خواهد داشت» (غافر، ۴۰) می‌گوید که انسان‌ها به مثل آنچه استحقاق دارند مواجه می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۱۸).

برخی دیگر نیز در این رأی با فخر رازی هم‌نظرند؛ برای نمونه در تفسیر آیه «وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ؛ آنچه از خیر برای خودتان پیش فرستید، آن را نزد خدا خواهید یافت» (مزل، ۲۰) بیان داشته‌اند که تقدیر آیه چنین است که «تجدوا ثوابه و نفعه عند الله» (جرجانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۵۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۲۲۸). همچنین تفتازانی بر اساس قانون «العَرَضُ لَا يَبْقَى زَمَانِينَ» معتقد است اگر عرض بخواهد باقی بماند، لازمه‌اش قیام عرض به عرض است که امری محال است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۱۶۰-۱۶۱). طبرسی و علامه مجلسی نیز با طرح این مسئله، معتقد شده‌اند که پذیرش نظریه تجسم اعمال، به معنای پذیرش تبدیل شدن اعراض به جوهر است؛ حال آنکه چنین چیزی ممکن نیست و چون اعمال از





مقوله اعراض هستند، ثبات و اعاده عین آنها ناممکن است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۶۸).

۲-۱. مدافعان نظریه تجسم اعمال

در مقابل، شیخ بهایی معتقد است عذاب‌های اخروی، چیزی جز همان کردار ناشایست و عقاید باطل در این دنیا نیست؛ همان گونه که نعمت‌های بهشتی نیز جلوه تکوینی کردارهای شایسته انسان در دنیا است (بهایی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۶). ملاصدرا نیز معتقد است صفات و ملکات نفسانی و اعمال انسان در عوالم دیگر به تناسب ویژگی‌های آن عوالم ظهور می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹). به باور وی با انجام هر فعلی، اثری در نفس ایجاد می‌شود و با تکرار عمل به تدریج ملکه‌ای در نفس حاصل می‌شود که ثابت و باقی است و این همان هویت فرد در عالم قیامت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۱؛ ج ۷، ص ۸۲). علامه شعرانی نیز بر همین مبنا معتقد است انسان در روز قیامت با عین عمل خود مواجه می‌شود (شعرانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۳۷۸). علامه طباطبایی نیز از دیگر مدافعان این رهیافت است. به اعتقاد ایشان، انسان با تکرار هر فعلی که انجام می‌دهد، از آن فعل هیئتی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می‌آید. اگر آن ملکه سعیده باشد، آثارش وجودی، و مطابق با نفسی می‌شود که مستعد و پذیرای آن است، و اگر شقیه باشد، آثارش اموری عدمی می‌شود که به فقدان و شرّ برگشت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸۳). علامه جوادی آملی نیز با نقد نگرش فخر رازی، معتقد است پاداش یا کیفر آخرت، تجسم عین عمل است؛ نه امری قراردادی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۷۶). به تعبیر وی، تجسم اعمال را هم برهان عقلی و هم ظواهر آیات تثبیت می‌کند؛ آیاتی همچون «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا؛ روزی که هر کس آنچه از نیکی انجام داده است حاضر می‌یابد»، بر یافتن عین اعمال دلالت دارند و در قیامت عمل هر کسی به صورت‌های گوناگون ظاهر و متصور می‌شود؛ به گونه‌ای که انسان می‌تواند بگوید عین آن کار را می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۷۷). افزون بر اندیشمندان یادشده، برخی دیگر نیز نظریه تجسم عمل را پذیرفته‌اند (نک: خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۶۶۰).

۳-۱. نقد رهیافت مخالفان نظریه تجسم اعمال

برای داوری درباره اینکه کدام یک از دو رویکرد یادشده موجه تر است، به بررسی دو دسته یادشده از آیات قرآن باز می‌گردیم. به نظر می‌رسد اولاً آیات ناظر به تکوینی بودن کیفرهای اخروی، ظهور قوی‌تری دارند؛ برای نمونه «لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ امروز عذر نیاورید؛ چون کیفر شما همان عملی است که انجام می‌دادید» (تحریم، ۷) که بارها در قرآن با این مضمون بیان شده است؛ ثانیاً به تعبیر علامه طباطبایی آیات ناظر بر اعتباری یا قراردادی بودن جزای اعمال در روز قیامت، با نظر به فهم عامه مردم نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۷۶)؛ و از این رو میان دو دسته آیات می‌توان جمع کرد. در عین اینکه به نظر می‌رسد آیات مؤید تکوینی بودن و یا نظریه تجسم اعمال، علاوه بر قوت ظهور، از تعداد بیشتری برخوردارند.

افزون بر این، مفاد روایت‌های موجود در سنت نبوی و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کند؛ از این رو ملاصدرا برای تأیید نگرش خود، روایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خطاب به قیس بن عاصم را بیان می‌کند که فرمود: «ای قیس! تو ناگزیر همنشینی داری که همراه تو دفن می‌شود؛ درحالی که زنده است و تو مرده‌ای. اگر کریم باشد، تو را اکرام خواهد کرد و اگر لئیم باشد، بر تو سلطه خواهد یافت» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۴). ملاصدرا معتقد است پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با این سخن، در پی آن بوده تا کیفیت نشئه آخرت و تجسم اعمال را بفهماند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۷۹). روایت‌های دیگری نیز این مطلب را تأیید می‌کند؛ از جمله بیان امام سجاد علیه‌السلام که فرمود «وَصَارَتِ الْأَعْمَالُ فَلَانْدَ فِي الْأَعْنَاقِ؛ اعمال انسان برگردن وی آویزان خواهد بود» (علی بن الحسین، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰) و نیز امام صادق علیه‌السلام فرمود: «هنگامی که مؤمن مبعوث می‌شود، مثالی را می‌بیند که همراه اوست و همواره به او سرور می‌بخشد. وقتی از او می‌پرسد که کیستی؟ می‌گوید: سروری هستم که در دل برادر مؤمن خود وارد ساختی»^۱.

۱. «إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ خَرَجَ مَعَهُ مِثَالٌ يَتَقَدَّمُهُ أَمَامَهُ فَيَقُولُ لَهُ الْمُؤْمِنُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ نِعْمَ الْحَارِجُ خَرَجْتَ مَعِيَ مِنْ قَبْرِي وَ مَا زِلْتُ تُبَشِّرُنِي بِالشُّرُورِ وَ الْكَرَامَةِ مِنَ اللَّهِ حَتَّى رَأَيْتُ ذَلِكَ فَمَنْ أَنْتَ فَيَقُولُ أَنَا الشُّرُورُ الَّذِي كُنْتَ أَدْخَلْتَهُ عَلَيَّ أَحَبُّكَ الْمُؤْمِنُ فِي الدُّنْيَا خَلَقَنِي اللَّهُ مِنْهُ لِأُبَشِّرَكَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۳۵۲).





علاوه بر قرآن و سنت، مدافعان نظریه تجسم اعمال با بهره‌گیری از ادله عقلی - فلسفی نیز، به نقد نگرش فخر رازی و موافقان وی پرداخته و استدلال مبتنی بر محال‌بودن انقلاب عرض به جوهر را وارد ندانسته‌اند. شیخ بهایی در نقد مخالفان تجسم اعمال معتقد است حقیقت هر عمل در هر ظرف و جایگاهی، متناسب با همان جایگاه ظهور می‌یابد و بنابراین استبعادی ندارد که چیزی در نشئه دنیا به صورت عرض باشد و در نشئه آخرت به صورت جوهر در آید؛ بسان نور خورشید که در ظرف خارج صورتی متفاوت از ظرف ذهن دارد (بهایی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲). به تعبیر ملاصدرا، هر ماهیتی در هر نشئه‌ای از عالم وجود، آثار و خواص همان نشئه را به خود می‌گیرد و متناسب با اقتضائات همان نشئه ظهور می‌یابد؛ برای مثال آب در عالم طبیعت ویژگی رطوبت و آتش ویژگی سوزاندگی دارد؛ ولی این دو در عالم ذهن، نه خاصیت رطوبت و نه سوزاندگی دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲)؛ ازاین‌رو همان‌گونه که یک ماهیت می‌تواند در عوالم مختلف نموده‌های متفاوت داشته باشد، صفات و ملکات انسان نیز چنین هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۸۳)؛ ازاین‌رو مطابق قاعده اصالت وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود و نیز حرکت جوهری، اعمال انسان اگرچه عرض است، در اثر اشتداد وجودی، به جوهری ثابت و باقی تبدیل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲۹۱). علامه جوادی آملی در پاسخ به فخر رازی معتقد است «عمل همان عنوان اعتباری است که با روح عامل ارتباط دارد؛ مثلاً نماز دارای حرکاتی است که از میان می‌رود؛ ولی آنچه به عنوان عمل شناخته می‌شود، همان اثری است که در جان نمازگزار برجا می‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۹۳)؛ ازاین‌رو اشتباه افرادی همچون فخر رازی در عرض‌انگاری اعمال فقهی و حقوقی، خلط تکوین و اعتبار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۹۳).

۲. پیامدهای کلامی نظریه تجسم اعمال در مسئله معاد

از اصل تبیین نظریه و موافقان و مخالفان که بگذریم، آنچه ارزش یک نظریه را افزون می‌کند کاربردهایی است که می‌تواند در حل مسائل داشته باشد؛ ازاین‌رو آنچه تاکنون

در دفاع از نظریه تجسم اعمال بیان شد، به جهت دفاع از نفس این نظریه در قالب یک بحث کلامی - فلسفی نیست؛ بلکه به دلیل پیامدهای الهیاتی آن به ویژه در مباحث مربوط به معاد و به سبب تأثیراتی است که حل این مسائل در پرورش نفوس انسان‌ها خواهد داشت. برخی از پیامدها و کاربردهای این نظریه، بدین قرارند:

۲-۱. عدالت الهی و تناسب جرم و جریمه

با توجه به لزوم تناسب و موازنه میان جرم و جریمه و گناه و کیفر، اینکه افرادی مانند کافران و مشرکان باید برای همیشه در جهان دیگر در عذاب به سر برند، چگونه با عدالت الهی سازگار است؟ چگونه می‌توان تصور کرد خدایی قادر و رحیم، بنده ضعیف خود را به دلیل ارتکاب گناهی، به عذابی جاویدان گرفتار سازد؛ به بیان دیگر خداوند در آیات متعددی از قرآن، از عذاب ابدی کافران سخن گفته است؛ مانند اینکه می‌فرماید: «أَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ برای کافران عذابی سوزان مهیا کرده که در آن تا ابد جاوید خواهند بود» (احزاب، ۶۴-۶۵) یا «لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغَيِّرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا؛ همانا کسانی که کافر شدند و ستم کردند، خداوند بنا ندارد که آنها را بیمارزد و به راهی جز طریق جهنم هدایتشان کند تا در آن جاویدان باشند» (نساء، ۱۶۸-۱۶۹).

طبیعی است کسی که مجازات عمل خود را می‌کشد، عملش پاک شود و با پاک شدن عمل، معلول نیز باید از بین برود و جاودانگی عذاب برداشته شود؛^۱ حال آنکه بر اساس اعتقاد به جاودانگی، به بقای معلول در عین زوال علت ملتزم شده‌ایم که امری محال است (ملاصدرا، ۱۳۷۲، ج ۵، صص ۳۹-۴۰)؛ از این رو فخر رازی که تجسم اعمال را

۱. این مسئله حتی در مورد بهشتیان نیز می‌تواند مطرح باشد که چگونه ممکن است فردی به مدت محدودی کار خوب انجام دهد و جایگاه او در بهشت جاودانی باشد. در قرآن می‌خوانیم: «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْمَقَرُّ الْعَظِيمُ» (التغابن، ۹)؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَسِبَ رَبَّهُ» (بینه، ۸).





نپذیرفته، خلود را به معنای مکث طولانی دانسته است: «خلود در این آیات بر طولانی بودن مکث دلالت دارد، نه بر ابدی بودن عذاب» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۶) یا اینکه می‌گوید: «خلود، مفید دوام نیست؛ بلکه مراد از آن طول مکث است» (دغیم، بی‌تا، ص ۳۱۱). به نظر می‌رسد فخر رازی در تبیین معنای خلود بی‌دلیل از ظاهر آیات عدول کرده و خود را به تکلف انداخته است. این در حالی است که نظریه تجسم اعمال توجیه معقولی برای مسئله خلود فراهم می‌سازد و مادام که چنین توجیه معقولی وجود دارد، دلیلی بر انداختن خود در تکلف نیست. مطابق این نظریه، منشأ جاودانگی در عذاب خود انسان است. کیفرهای اخروی بازتاب عینی و تجسم واقعی اعمال دنیوی است؛ نه آنکه مانند کیفرهای وضع شده از سوی قانون‌گذاران دنیوی، صرف اعتبار و قرارداد باشد. بر این اساس، رابطه میان اعمال با جزای اخروی، رابطه‌ای تکوینی و عینی است، نه قراردادی؛ به بیان ملاصدرا عقوبت‌های آخرت، نه از باب انتقام و نه به جهت تشفی خاطر منتقم است؛ بلکه همان نفوسی که در دنیا اعمالی را انجام داده‌اند، عین خود آنها هیزم برای آتش جهان دیگر خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۷۲، ج ۷، صص ۸-۱۱). بر این اساس، نفس انسان در این عالم با انجام دادن اعمال خود، صورت‌هایی را می‌آفریند که از جان نفس برآمده‌اند و رابطه آنها با نفس، رابطه اضافه اشراقی است. این صورت‌ها در عالم آخرت ظهور و فعلیت می‌یابند.

به بیان متفاوت، بر اساس نظریه تجسم اعمال، رابطه میان جرم و جریمه در مجازات‌های اخروی از نوع رابطه اعتباری و قراردادی نیست تا توقع تناسب داشته باشیم؛ بلکه از نوع رابطه ائحادی است؛ یعنی خود عملی که انجام می‌دهیم، هویت و واقعیت بعدی ما را تشکیل می‌دهد و ما عین همان عمل را در روز قیامت به عنوان پاداش یا جزا خواهیم یافت؛ از این رو قرآن کریم همان طور که در مورد جهنمیان می‌فرماید: «وَقُوْدُهَا النَّاسُ»؛ هیزم آن آتش مردم هستند» (بقره، ۲۴)، درباره بهشتیان نیز می‌فرماید: «إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ» (واقعه، ۸۸ و ۸۹)؛ یعنی خود

۱. «إِنَّ الْخُلُودَ يَدُلُّ عَلَى طَوْلِ الْمَكْثِ، وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّائِيدِ».

انسان بهشتی، روح و ریحان بهشت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۶)؛ بنابراین هویت انسان در جهان پس از مرگ با خُلق و عمل خود متحد است؛ از این رو انسان هر عملی که انجام می‌دهد، عین همان عمل را در روز قیامت خواهد دید و از همین رو وقتی پیامبر ﷺ از جبرئیل امین خواست تا آن حضرت را موعظه کند، جبرئیل مسئله تجسّم عمل را به ایشان یادآوری کرد: «يَا مُحَمَّدُ اَعْمَلْ مَا شِئْتَ فَإِنَّكَ مُلَاقِيهِ؛ هرگونه می‌خواهی زندگی کن، اما بدان که اعمال خود را ملاقات خواهی کرد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۲). انسان با هر انتخاب و با هر نوع عمل، نحوه بودن خود را در جهان پس از مرگ می‌سازد؛ بنابراین مجازات جاودانه اعمال با عدالت و رحمت الهی سازگاری تام دارد؛ زیرا انتخاب خود فرد بوده است. هر انسانی با اراده و انتخاب خود تصمیم می‌گیرد برای خود در جهان پس از مرگ هویت بهشتی یا هویت جهنمی ایجاد کند و این، هویت ابدی او خواهد بود.

۲-۲. تفسیری عقلانی و بی‌تکلف از معاد جسمانی

از دیگر کاربردهای نظریه تجسّم اعمال، ارائه تقریری معقول از معاد جسمانی است که البته بسیار دشوار می‌نماید، تا آنجا که بزرگانی مانند ابن سینا اگرچه به سبب برخورداری از ایمان راستین معاد جسمانی را می‌پذیرند، فهم عقلانی آن را مشکل می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۲۳). در پرتو نظریه تجسّم عمل، معاد جسمانی تبیینی معقول می‌یابد؛ زیرا معنای معاد جسمانی این است که هویت جسمانی انسان در عالم آخرت نمایان می‌شود. بر اساس این نظریه، صفات و ملکاتی که انسان در این جهان به دست می‌آورد، هویت جسمانی او در عالم برزخ و قیامت را تشکیل می‌دهد. مطابق این نظریه، حشر جسمانی انسان، همان تجسّم کردارهای اوست که هویتی را برای او ایجاد کرده است. به اقتضای این نظریه، انسان آفریننده هویت آن جهانی خود است و پیکر او در جهان پس از مرگ، از طریق انتخاب‌ها و اعمال ارادی وی در این دنیا شکل می‌گیرد.

ملاصدرا در مقام مبین نظریه تجسّم اعمال، از تجرد قوه خیال در جهت دستیابی به این تبیین روشن از معاد جسمانی بهره می‌گیرد. به باور او قوه خیال، جوهری است مجرد





که با فروپاشی بدن از میان نمی‌رود؛ بلکه همراه نفس ناطقه باقی می‌ماند و به جهان دیگر منتقل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸). در نظر او، نفس انسان در مراحل ابتدایی با قوه خیال خود می‌تواند صورت‌هایی را در ذات خود خلق کند؛ ولی در مراحل قوی‌تر، همین نفس قادر خواهد بود به آفرینش صورت‌ها در عالم مثال و حتی عالم خارج پردازد؛ از این رو نفس در عالم قیامت، با تصوّر بدن دنیایی خود از طریق قوه خیال، آن را ایجاد می‌کند. ملاصدرا تعبیر «عجبُ الذَّنْبِ» در برخی متون روایی را همان قوه خیال انسان دانسته که پس از مفارقت نفس از بدن به همراه نفس وارد عالم آخرت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۵۳). مطابق این رهیافت، در قیامت به دلیل قوت یافتن قوه خیال، انسان هرچه اراده کند، بی‌درنگ تکوین می‌یابد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ادراک صور، عین ایجاد آنهاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۳۴۲-۳۴۳). وی معتقد است قدرت خلق صورت‌های واقعی برای تمام انسان‌ها پس از مرگ ثابت خواهد بود؛ هر چند خیال صالحان به جهت صفای طینت‌شان حور و قصور، و اشقیاء به دلیل خبث طینت‌شان، زقوم یا عقرب‌ها و مارهای اخروی ابداع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۴).

از این رو این ادعا که «انسان آفریننده هویت آن جهانی خود است و پیکر او در جهان پس از مرگ، از طریق انتخاب‌ها و اعمال ارادی‌اش در این دنیا شکل می‌گیرد»، در کنار این امر که «در قیامت به سبب قوت یافتن قوه خیال، انسان هرچه اراده کند، بی‌درنگ تکوین می‌یابد»، به خوبی ما را به این امر رهنمون می‌سازد که علم نفس به ذات خویش سبب ایجاد صوری واقعی می‌شود؛ یعنی در عالم آخرت به محض اینکه فرد اعمال خود را تصور کند، عینیت خواهد یافت. این صور پیش از مرگ به صورت بالقوه در نفس موجود بوده‌اند و پس از مرگ در اثر مفارقت از عالم ماده، اشتداد یافته و قابلیت حضور می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۴۴). بر این اساس، معاد به معنای بازگشت روح به بدن موجود در عالم دنیوی نیست؛ بلکه به معنای تحقق روح با بدنی عین بدن دنیوی در نشئه اخروی است که از خود نفس نشئت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹).

۲-۳. تبیین معنای صحیفه اعمال

بر اساس نظریه تجسم اعمال، نامه اعمال نیز تعریفی متفاوت خواهد یافت؛ بدین معنا که نامه اعمال انسان نوشته‌ای نیست که در روز قیامت به دست آدمیان داده می‌شود؛ بلکه صحیفه اعمال هر فرد، وجود خود آن فرد خواهد بود. تعبیر «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِتَفْسِيكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» بخوان نامه‌ات را که تو خود برای رسیدگی و محاسبه اعمال خویش کفایت می‌کنی» (اسراء، ۱۴) بیانگر همین مطلب است؛ زیرا مطابق این گونه آیات، اعمال انسان توسط خود صاحب عمل محضّر و ظاهر می‌شود.^۱ درحقیقت انسان خود با حاضر شدن و در معرض دید نهادن هویت خویش، نامه اعمالش را احضار می‌کند و می‌خواند.

بر اساس این نظریه، اعمال تمام انسان‌ها در صحیفه وجودی آنها ثبت می‌شود و هویت وجودی آنها کافی است تا روز قیامت بر مبنای آن محاسبه شوند؛ از این رو هرگونه کیفر و عقاب انسان در عالم آخرت، انعکاس اعمال خود اوست. به تعبیر علامه طباطبایی «جزائی که مردم به‌زودی در برابر عمل خود با آن مواجه می‌شوند، درحقیقت همان عمل ایشان است... اثر عمل در نفس عامل همچنان محفوظ هست تا آنکه در روز آشکار شدن نهانی‌ها آن را اظهار نماید» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۷۶). بر این اساس، نامه عمل هر فرد هویت خود اوست و اینکه قرآن می‌فرماید: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» به‌درستی ما از آنچه شما می‌کردید، نسخه‌برداری می‌کردیم» (جاثیه، ۲۹) و یا «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» هیچ سخنی نمی‌گوید جز اینکه در همانجا مراقبی آماده است» (ق، ۱۸)، نشان می‌دهد که تمام اعمال و حتی اندیشه‌ها و حرکات انسان در صحیفه وجودی او مکتوب می‌شود و به صورت تکوینی هویت فرد در دنیای پس از مرگ را می‌سازد.

۱. «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخَضَّرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران، ۳۰).





۲-۴. موجه بودن مسخ و تبدیل شدن به صورت‌های حیوانی

در آموزه‌های دینی آمده است که در روز قیامت، انسان‌هایی در هیئت حیوانات ظهور می‌یابند؛ برای مثال در تفسیر آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَأْتُونَ أَفْوَاجًا» روزی که در صور دمیده می‌شود، شما گروه گروه به محشر وارد می‌شوید» (نبأ، ۱۸)، برخی مفسران از جمله فخر رازی به این مطلب اشاره داشته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۶۶). برخی دیگر از مفسران نیز بر پایه روایتی از پیامبر ﷺ بیان می‌دارند که در روز قیامت انسان‌ها در قالب ده گروه میمون، خوک و... ظاهر می‌شوند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۰۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۴۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۴۲۴). پیش از تبیین نظریه تجسّم اعمال تصور می‌شد که چون خداوند از برخی افراد به خشم آمده بود، آنها را به حیوان تبدیل کرده است، حال آنکه بنابر نظریه تجسّم اعمال این افراد با دست خود و به اختیار خود هویت انسانی‌شان را به هویتی حیوانی مبدل ساخته‌اند. به طبع فردی که قوه شهوانی‌اش در دنیا بر او غلبه یافته و به اراده خود، تمام رفتارهایش را بر مبنای شهوت و نه عقل انجام می‌دهد، به مرور هویت خوک خواهد یافت و در عالم قیامت که روز آشکار شدن حقایق امور است، هویت واقعی‌اش به صورت حیوانی شهوت‌ران نشان داده خواهد شد. مطابق نظریه تجسّم عمل، در این گونه موارد این اراده الهی نیست که انسانی را به خوک یا میمون تبدیل می‌کند؛ بلکه اراده و اختیار خود انسان است که چنین امری را رقم می‌زند؛ از این رو انسانی که بر خود ظلم کرده باشد، وقتی در روز قیامت هویت خویش را مشاهده می‌کند، خود را ملامت می‌کند و از حسرت بی‌پایان هر دو دستش را می‌گزد (فرقان، ۲۷).

۲-۵. تبیین رابطه میان انسان و خدا

نظریه تجسّم اعمال تصوّر نادرست برخی متفکران را که تصویری خشن از خداوند ارائه می‌دهند را نیز اصلاح کرده است. کسانی که عقوبت‌های اخروی را از نوع اعتباری و قراردادی می‌دانند، چهره‌ای خشن و غیررحمانی از خداوند ارائه می‌دهند که گویا منتظر

است تا بنده‌ای پا را فراتر از امر و نهی‌های او بگذارد و خلاف حکم او عمل کند تا او را به بدترین وضع عذاب کند. این نگرش تصویر موهوم و ترس‌آوری از خداوند به عنوان عذاب‌دهنده و انتقام‌گیرنده در ذهن انسان‌ها ارائه می‌دهد که با رحمانیت خداوند چندان سازگار نیست؛ اما باورمندی به جزای تکوینی برای اعمال یا همان نظریه تجسم عمل، می‌تواند این تصوّر ناصحیح از خداوند را اصلاح کند. به بیان علامه جوادی آملی، مجازات‌های الهی اگر انتقام هم باشد، انتقام برای تشفی خاطر نیست؛ بلکه انتقامی است که ولیّ مهربان از کودک بازیگوش می‌گیرد، آن‌گاه که به او می‌گوید: «به آتش دست نزن که می‌سوزی» یا «به مار سمی دست نزن که مسموم می‌شوی». چنین نیست که اگر کودک، هشدار ولیّ را نادیده گرفت، در آینده مصدوم یا مسموم شود، بلکه هم‌اکنون مصدوم می‌شود. این آتش که به ظاهر شعله‌ای زیبا دارد، حقیقت آن سوزاننده است و آن مار که به ظاهر نرم است، حقیقتی زهرآگین دارد. کودک چون از سمی و گزنده‌بودن مار و سوزاننده‌بودن آتش بی‌خبر است، فریب نرمی پوست مار یا زیبایی شعله آتش را می‌خورد. در این حال، اگر او با بی‌اعتنایی به سخن ولیّ خود به آتش دست زد، دست‌زدن همان و سوختن همان (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۴۳)؛ بنابراین انتقام خدای سبحان از تبه‌کاران بدین‌گونه است که صورت باطنی اعمال آنها را ظاهر می‌کند. درون گناه، آتش و سمّ است، اگرچه در درازمدت معلوم می‌شود و گنه‌کار در قیامت می‌فهمد که به هنگام ارتکاب گناه در واقع سمّ و آتش می‌خورده است. گناه، هم‌اکنون سمّ و آتش است؛ نه اینکه عمل حرام در درازمدت به صورت سمّ درآید و عامل در قیامت مسموم شود. گناه مانند سمّ خوشگوار است که شخص نمی‌داند سمّ است و آن را می‌نوشد و از نوشیدنش لذت می‌برد؛ ولی درون آن هلاکت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۳۴۴).

۲-۶. عینیت یافتن اندیشه‌ها و نیت‌ها در قیامت

مطابق این نظریه، تجسم عمل منحصر به معنای تجسم مادی عمل نیست؛ بلکه آرا و عقاید انسان نیز در باب تجسم عمل داخل است و منظور از عمل در اینجا، تنها عمل





فیزیکی دست، پا، چشم، گوش و زبان نیست؛ بلکه دستاوردهای عقل عملی مانند نیت و خلوص، و اعمال جوانحی را نیز شامل می‌شود که مجرد بوده و قابل توجیه مادی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، صص ۹۰-۹۱)؛ از این رو از جمله پیامدهای نظریه تجسم عمل این است که انسان همواره باید مواظب باشد که به چه اموری می‌اندیشد و اعمال خود را با چه نیتی انجام می‌دهد. طبیعی است که نیت‌ها و اندیشه‌های او در عالم قیامت هویت جسمانی‌اش را رقم خواهد زد. ملاصدرا می‌نویسد: «موطن القیامة موطن ظهور البواطن یحشر الناس علی صور نیاتهم و ملکاتهم؛ قیامت جایی است که باطن اعمال ظاهر می‌شود و مردم صورت نیت‌های خود را مشاهده می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶). بر این اساس، اندیشه‌ها و نیت‌های انسان در هویت بخشی به وی در عالم قیامت نقش اساسی دارد و انسان نباید به خود اجازه دهد به هر چیزی بیندیشد، یا اعمالش را با هر نیتی انجام دهد؛ از این رو در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است که «یحشر الناس علی صور نیاتهم؛ انسان‌ها مطابق با صورت‌های نیت‌هایشان محشور می‌شوند» (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۳۰۱).

نتیجه‌گیری

مطابق نظریه تجسم عمل، انتخاب‌ها و اعمال انسان در این عالم، سازنده هویت جسمانی وی در سرای باقی است. این نظریه در ادبیات فلسفی - کلامی، توانسته است برخی چالش‌های نظری در حوزه مسائل کلامی را پاسخ گوید و یا تبیین معقول‌تری از آنها به دست دهد. ارائه تبیین موجه از معاد جسمانی، تبیین رابطه اتحادی بین جرم و جریمه در مجازات‌های اخروی، ارائه پاسخی معقول به چالش ناشی از چرایی جاودانگی و پایان‌ناپذیری عذاب‌های اخروی برای کافران و مشرکان، پاسخ به مسئله مسخ برخی انسان‌ها در عالم پس از مرگ، ارائه تصویری رحمانی از خداوند در ارتباط با بندگان، و تعیین بخشیدن به نیت‌ها و اندیشه‌های انسان‌ها در آخرت، از جمله مسائلی است که نظریه تجسم اعمال برای حل آنها به یاری کلام اسلامی آمده است. برای نمونه درباره مجازات‌های اخروی، تا پیش از تبیین شدن نظریه تجسم عمل، تصور برخی مفسران این

بود که حکمت عذاب‌ها و عقوبت‌های اخروی انتقام و تشفی خاطر خداوند و یا عبرت‌گیری مؤمنان و تکرار نکردن اعمال نادرست است؛ ولی این نظریه اثبات کرد که فلسفه عقوبت‌های اخروی، چیزی جز اثر تکوینی اعمال انسان‌ها نیست. تبیین این گونه پیامدها درباره نظریه‌های فلسفی - کلامی، می‌تواند کلام اسلامی را به سمت کاربردی تر شدن سوق دهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۱). قم: بی نا.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۱، چاپ دوم). قم: بی نا.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر (ج ۴). لبنان - بیروت: دار الکتب العربی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۲). الاضحویه فی المعاد (محقق: حسن عاصی). تهران: نشر شمس تبریزی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). الهیات شفا؛ تهران: نشر ناصر خسرو.
۷. بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۱۵ق). الأربعون حدیثا (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (محقق: عبدالرحمن عمیده، ج ۲). قم: انتشارات رضی.
۹. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف والبیان المعروف بتفسیر الثعلبی (ج ۱۰). لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق). درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم (ج ۱). اردن - عمان: دار الفکر.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). معاد در قرآن (محقق: علی زمانی قمشهای، ج ۵). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم (محقق: حسن واعظی محمدی، ج ۸). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (محقق: حسن واعظی محمدی، ج ۶). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (محقق: علی اسلامی، ج ۲). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. حر عاملی، شیخ محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۱۶). قم: بی نا.



۱۶. خفاجی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). حاشیه الشهاب المسماة عناية القاضی وكفاية الراضی على تفسیر البضاوی (ج ۵). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۱۷. دغیم، سمیح. (بی تا). موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی. لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج ۶). قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۹. شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۸۶). پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان (ج ۳، چاپ دوم). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. زین العابدین، علی بن الحسین. (۱۳۷۶). الصحیفة السجادیة. قم: بی نا.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲ و ۶، چاپ دوم). قم: اسماعیلیان.
۲۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی) (ج ۱ و ۶). اردن - اربد: دار الکتب الثقافی.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲ و ۱۰، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۴). آغاز و انجام (مقدمه و شرح: حسن حسن زاده آملی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۱۶، ۲۵، ۳۱ و ۳۲، چاپ سوم). لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۷). بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۲۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مصحح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). العرشیه (مصحح و مترجم: غلامحسین آهنی). تهران: انتشارات مولی.
۲۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (مقدمه و مصحح: محمد خواجوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۲). تفسیر القرآن الکریم (ج ۵ و ۷). قم: انتشارات بیدار.



۳۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح أصول الكافي (ج ۱ و ۴). تهران: بی نا.
۳۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ الف). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (با حواشی: حکیم ملاحادی سیزواری، مترجم: علی بابایی). تهران: انتشارات مولی.
۳۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ ب). المبدأ والمعاد (مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۳۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة العقلیه (ج ۷، ۹). بیروت: دار الإحياء التراث العربی.
۳۵. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۰ ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (ج ۱۹، چاپ چهارم). تهران: مکتبه الإسلامیه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



نظر
هدیه

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

References

* *Holy Quran*.

* *al-Sahifa al-Sajjadiyya*.

1. al-Hurr al-amili. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'a* (Vol. 16). Qom: n.p. [In Arabic].
2. al-Shaykh al-Saduq. (1362 AP). *al-Khisal* (Vol. 1). Qom: n.p. [In Arabic].
3. al-Shaykh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (2nd ed., Vol. 1). Qom: n.p. [In Arabic].
4. al-Suyuti, J. (1404 AH). *al-Durr al-manthur fi al-tafsir al-ma'thur* (Vol. 6). Qom: Library of Grand Ayatollah Marashi Najafi.
5. Alusi, M. (1415 AH). *Ruh al Ma'ani Fi Tafsir Qur'an al Azim Wa al Sab' al Mathani* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
6. Bahaei, M. (1415 AH). *The four hadiths* (Vol. 1). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
7. Daghim, S. (n.d.). *Mostalahat al-Emam al-Fakhr al-Razi*. Lebanon: Lebanese School of Publishers. [In Arabic].
8. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)* (3rd ed., Vols. 16, 25, 31, 32). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
9. Hashemi Khoei, M. H. (1400 AH). *Minhaj al-Bara'a in Sharh Nahj al-Balaghah* (4th ed., Vol. 19). Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
10. Ibn Jawzi, A. R. (1422 AH). *Zad al-masir fi 'ilm al-tafsir* (Vol. 4). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic].
11. Ibn Sina. (1363 AP). *Kitab al-Shifa'*. Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic].
12. Ibn Sina. (1382 AP). *al-Adhhawiyah fi al-ma'ad* (H. Asi, Ed.). Tehran: Shams Tabrizi. [In Arabic].
13. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Ma'ad in the Qur'an* (A. Zamani Ghomshei, Ed., Vol. 5). Qom: Esra. [In Persian].
14. Javadi Amoli, A. (1388 AP). *Tasnim* (H. Vaezi Mohammadi, Ed., Vol. 8). Qom: Esra. [In Persian].

۱۲۵



نظر
صدر

نظریه تجسم عمل و کاربردهای کلامی آن در حوزه معاد

15. Javadi Amoli, A. (1389 AP a). *Tasnim* (A. Eslami, Ed., Vol. 2). Qom: Esra. [In Persian].
16. Javadi Amoli, A. (1389 AP b). *Tasnim* (H. Vaezi Mohammadi, Ed., Vol. 6). Qom: Esra. [In Persian].
17. Jorjani, A. Q. (1430 AH). *Darj al-Durrar fi Tafsir al-Qur'an al-Azim* (Vol. 1). Oman: Dar al-Fikr. [In Arabic].
18. Khafaji, A. (1417 AH). *The margin notes of the witness is the name of the judge and the sufficiency of the consent on the interpretation of the ellipse* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic].
19. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
20. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-Rububiyah fil Manahij al-Sulukiyyah* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Mashhad: Jamei Publishing Center. [In Arabic].
21. Mulla Sadra. (1361 AP). *Al-Arshiyah* (Gh. H. Ahani, Ed.). Tehran: Mola. [In Arabic].
22. Mulla Sadra. (1363 AP). *Mafatih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Cultural Research Institute. [In Arabic].
23. Mulla Sadra. (1372 AP). *Tafsir of the Holy Quran* (Vols. 5, 7). Qom: Bidar. [In Arabic].
24. Mulla Sadra. (1383 AP). *Sharh Usul al-Kafi* (Vols. 1, 4). Tehran: n.p. [In Arabic].
25. Mulla Sadra. (1387 AP a). *al-Shawahid al-Rububiyah fil Manahij al-Sulukiyyah* (M. H. Sabzevari, Ed., A. Babaei, Trans.). Tehran: Mola. [In Arabic].
26. Mulla Sadra. (1387 AP b). *al-Mabda' wa l-Ma'ad* (S. J. Ashtiyani, Ed.). Qom: Bustaneketab. [In Arabic].



27. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vols. 7, 9). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
28. Nasir al-Din al-Tusi. (1374 AP). *Beginning and ending* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Guidance. [In Arabic].
29. Sha'rani, A. (1386 AP). *Allamah Sha'rani's Quranic researches in the Tafsir al-Majma' al-Bayan* (2nd ed., Vol. 3). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
30. Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir Al-Kabir: Tafsir Al-Quran Al-Azeem (Al-Tabarani)* (Vols. 1, 6). Arbad: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic].
31. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-bayan fi Tafsir al-Quran* (3rd ed., Vols. 2, 10). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic].
32. Tabatabaei, S. M. H. (1371 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (2nd ed., Vols. 1, 2, 6). Qom: Ismailiyan. [In Arabic].
33. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid* (A. R. Amideh, Ed., Vol. 2). Qom: Razi. [In Arabic].
34. Tha'labi, A. (1422 AH). *al-Kashf va al-Bayan* (Tafsir al-Thalabi) (Vol. 10). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].

