

ادله اثبات نظریه تجسم اعمال و تبیین کارکردهای کلامی آن

از دیدگاه علامه طباطبائی*

nilsaz@modares.ac.ir

نصرت نیلساز / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

kolivand.naser@yahoo.com

ناصر کولیوند / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۰

چکیده

یکی از مباحث مهم مربوط به عالم پس از مرگ چگونگی دریافت جزای اعمال است. در آیات قرآن و روایات معصومان^{علیهم السلام} با تعابیر مختلف و تصویرپردازی‌های متعددی به چگونگی جزای اعمال در عالم آخرت اشاره شده است. بسیاری از عالمان و مفسران، این آیات و روایات را به انضمام دلیل عقلی نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس، ادله‌ای قطعی در اثبات نظریه تجسم اعمال در عالم آخرت قلمداد کرده‌اند. در این بین، علامه طباطبائی مفسر و حکیم برجسته معاصر، بیشترین عنایت را به این مسئله مبذول داشته است. وی با استناد به ادله مذکور، ضمن اثبات نظریه تجسم اعمال، به کارکردهای کلامی مهمی که بر این نظریه مترتب‌اند، اشاراتی کرده است. اثبات عدالت خداوند در جزای اعمال و توجیه علت خلود در جهنم، از اهم این کارکردها به‌شمار می‌آید. این مقاله ضمن بیان ادله اثبات نظریه تجسم اعمال، کارکردهای کلامی این نظریه را از دیدگاه علامه تبیین می‌کند.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، نظریه تجسم اعمال، کارکردهای کلامی، اعمال.

* مقاله مستخرج از پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس تهران

در اخبار گوناگون، از امور و حوادث مختلفی همچون سكرات موت و نامه اعمال در عالم پس از مرگ خبر داده شده است. بحث از پاداش یا کیفر اعمال در عالم آخرت یکی از مواردی است که در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام بدان توجه فراوانی شده است. شاید برای بسیاری از افراد این پرسش مطرح شود: حال که ما یک عمر در این دنیا زندگی کردیم، در عالم آخرت چگونه با ما رفتار می‌کنند؟ پاداش و کیفری را که بر اعمال ما مترتب است، چگونه دریافت خواهیم کرد؟ و پرسش‌هایی از این قبیل. برای دستیابی به پاسخ این‌گونه پرسش‌ها، هیچ راهی جز وحی وجود ندارد.

در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام به صورت تلویحی و یا بعضاً با اشارات مستقیم، جزای اعمال در عالم آخرت از سنخ خود عمل یا تجسم عمل معرفی شده است. بر همین اساس شمار فراوانی از علما و مفسران، نظریه تجسم اعمال را برای جزای اخروی استنباط کرده‌اند.

نظریه تجسم اعمال که به معنای عینیت یا هم‌سنخ بودن جزای اعمال در عالم آخرت است پیامدهای مثبت و کارکردهای اساسی متعددی دربردارد که باید با تأمل و دقت در آیات قرآن و روایات وارده، استنباط و استخراج شوند. علامه طباطبائی، حق مطلب را در این باره ادا کرده و به صورت پراکنده در جای‌جای تفسیر ارزشمند *المیزان* به کارکردهای کلامی این نظریه اشاره داشته است. این اشارات در این مجال به‌صورت یک‌جا و منسجم گردآوری شده است.

۱. طرح مسئله

حقیقت عالم پس از مرگ و دستیابی به تمامی جزئیات آن، یکی از مجهولاتی است که پیوسته خاطر هر انسان موحد و معتقد را به خود مشغول می‌دارد. در آیات بسیاری از قرآن و شمار فراوانی از احادیث معصومان علیهم السلام به حقایقی از عالم آخرت اشاره شده است. بحث از پاداش یا کیفر اعمال در عالم آخرت یکی از این حقایق است. آیات قرآن و روایات، با تعبیر مختلف و تصویرپردازی‌های متعدد به کیفیت و نحوه جزای اعمال در عالم آخرت پرداخته‌اند. همین امر سبب پدید آمدن سه دیدگاه در این زمینه شده است: برخی جزای اعمال در آخرت را همانند قانون جزا در این دنیا، قراردادی و اعتباری می‌دانند؛ شماری دیگر، جزای اعمال در آخرت را نتیجه خود عمل می‌دانند، و عده فراوانی از عالمان و مفسران، نظریه تجسم اعمال را اختیار کرده‌اند. هر کدام از این سه گروه، ادله‌ای عقلی یا نقلی برای اثبات دیدگاه خود آورده‌اند.

در این جستار که با تأسی از گروه اخیر، نظریه تجسم اعمال را صحیح می‌داند، دو پرسش اساسی پی گرفته می‌شود: یکی اینکه طرف‌داران نظریه تجسم اعمال چه ادله‌ای برای اثبات ادعایشان اقامه کرده‌اند؟

دیگر اینکه، نظریه تجسم اعمال، چه کارکردهایی دربردارد؟ در این تحقیق ضمن بیان ادله اثبات نظریه تجسم اعمال، کارکردهای اساسی و کاربردی این نظریه را با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی که بیشترین توجه را به این مسئله داشته است، تبیین می‌کنیم. براین اساس پرسش‌های اصلی این تحقیق عبارت است از اینکه اولاً ادله اثبات نظریه تجسم اعمال کدام‌اند؛ و ثانیاً نظریه تجسم اعمال چه کارکردهای کلامی‌ای دربردارد؟ ضمناً پرسش‌های فرعی تحقیق بدین قرار خواهد بود: علما و مفسران تجسم اعمال را چگونه معنا کرده‌اند؟ در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام از چه تعبیری درباره تجسم اعمال در عالم آخرت استفاده شده است؟

۲. پیشینه بحث

اگرچه درباره کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال هیچ‌گونه تحقیقی صورت نگرفته است، اما از آنجاکه این نظریه یکی از مباحث مربوط به معاد و عالم پس از مرگ است و با جزای اخروی انسان‌ها ارتباط دارد، ردپای آن را می‌توان در گفته‌های بسیاری از عالمان و مفسران یافت.

ابن عربی در فتوحات المکیه مطلبی آورده است که بر اعتقاد وی به این مسئله دلالت دارد: «کل انسان فی البرزخ مرهون بکسبه محبوس فی صور اعماله» (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۰۷).

حکیم و فیلسوف بزرگ، *صدرالمآلهین* که در آثار خود مکرراً به این مسئله توجه داشته است، در کتاب *مفاتیح الغیب*، این اعتقاد را به *فیثاغورث* نسبت داده است (صدرالمآلهین، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۲۹-۱۰۳۰). به گفته علامه مجلسی، نظریه تجسم اعمال در میان اخوان‌الصفای نیز سابقه داشته است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۹۵).

هرچند در آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام اشاره صریحی به تجسم اعمال نشده، ولی در مضمون و محتوای بسیاری از آنها که درباره چگونگی عذاب گنهکاران یا متنعم شدن نیکوکاران در عالم آخرت سخن رفته، این مسئله به راحتی قابل درک است؛ چنان که *آیت‌الله حسن زاده آملی* نیز می‌گوید: «تعبیرات تجسم اعمال و تجسد اعمال و تجسم اعراض در آیت و روایتی نیامده است، اما ظاهراً این تعبیر را از حاصل مضمون روایات که در تمثیل ملکات نفسانی وارد شده است، اتخاذ کرده‌اند» (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۰؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۸۷۱). پس می‌توان گفت نظریه تجسم اعمال، حاصل استنباط دانشمندان از شرایع و ادیان گذشته و به تبع آن، آیات و روایات وارده در این زمینه است.

گفتنی است که تاکنون تحقیقی چه به صورت جزئی و چه به صورت کلی در زمینه کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال انجام نشده و حتی در حاشیه هیچ منبعی، به آن اشاره‌ای نشده است. طرح حاضر نخستین تحقیق در این زمینه است.

۳. تعریف تجسم اعمال

تجسم مشتق از کلمه جسم است. «جسم عبارت است از هر چیزی که در مکانی مستقر شود یا حرکت کند و محسوس باشد اعم از انسان و حیوان و نبات و غیره» (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۸). پس تجسم اعمال به معنای به شکل، جسم و پیکر در آمدن موجودات غیرمادی مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۷). آیات و روایاتی که بر این معنا دلالت دارند، می‌رسانند که خود اعمال و یا لوازم و آثار آن سرنوشت‌سازند، و نتایجی گوارا یا ناگوار و خیر یا شر، برای صاحبش رقم می‌زنند که به‌زودی در روزی که بساط خلقت برچیده می‌شود، به آن نتایج می‌رسند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۳).

۴. ادله اثبات نظریه تجسم اعمال

عالمان و مفسران برای اثبات نظریه تجسم اعمال به ادله‌ای استناد کرده‌اند. این ادله به طور کلی به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم می‌شوند. دلیل عقلی عبارت است از نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس. ادله نقلی هم شامل آن دسته از آیات قرآن و روایاتی است که بر چگونگی جزای اعمال در عالم آخرت دلالت دارند.

در این میان، علامه طباطبائی بیش از همه از ادله مذکور در اثبات نظریه تجسم اعمال بهره گرفته است. وی در برخی موارد برای اثبات این نظریه به آیاتی از قرآن استناد کرده است که در گفته‌های هیچ‌یک از مفسران اشاره‌ای به آنها در دلالت بر تجسم اعمال نشده است (آیه ۲۲ سوره ق از آن جمله است). بر همین اساس و با توجه به اینکه این آیات و روایات در تبیین کارکردهای کلامی تجسم اعمال نقش اساسی دارند، ضمن بررسی و تبیین ادله مذکور از دیدگاه عالمان و مفسران، آیات قرآن و روایاتی را که علامه در اثبات نظریه آورده است، به صورت مجزا دسته‌بندی، بررسی و تحلیل خواهیم کرد.

۴-۱. دلیل عقلی

۱-۱-۴. بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس

مهم‌ترین دلیل عقلی در اثبات نظریه تجسم اعمال، نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس است که شمار فراوانی از دانشمندان طرفدار نظریه تجسم اعمال از جمله علامه طباطبائی، آن را در تأیید دیدگاه خود مطرح کرده‌اند. عصاره این نظریه به شرح زیر است:

در علم اخلاق که درباره ملکات نفسانی انسان بحث می‌کند، رابطه متقابل عمل و نفس اثبات شده است که به مقتضای آن هر فعلی که از انسان سر بزند و شکل مستمری به خود بگیرد، ارتباط عمیقی با احوال و ملکات درونی او دارد و از سرچشمه صفات نفسانی او تراوش می‌کند؛ یعنی افعال و حرکات ظاهری انسان نشئت گرفته از ملکات درونی اوست و در واقع شخص، ماهیت درونی و باطنی خود را در

اعمال ظاهری اش بروز می‌دهد؛ مثلاً تفاوت‌های بنیادینی که در حرکت‌های ظاهری یک شخص ترسو که معمولاً با بهت‌زدگی، دلهره داشتن و لرزیدن همراه است و عملکرد یک شخص شجاع که با اعتماد به نفس بالا، آرامش، مصمم بودن توأم است؛ نشان از تفاوت در ملکه وجودی آنها دارد که به صورت مناسب خودشان بروز می‌کنند.

از سوی دیگر هر عملی که از انسان صادر می‌شود، به نوبه خود اثری از آن عمل در نفس باقی می‌گذارد. این اثر ابتدایی در صورتی که تکرار نشود، از آن به عنوان «حال» یاد می‌شود که پس از مدت کوتاهی از بین می‌رود و در صورت تکرار عمل، تبدیل به «ملکه» می‌شود و مدت زمان طولانی‌تری بر روی نفس باقی می‌ماند و در صورتی که این تکرار عمل شدت یابد، همان ملکه، با ذات و نفس شخص یکی شده، به صورت «جوهر وجودی» او درمی‌آید و نهایتاً به صورتی ملکوتی یا برزخی تبدیل می‌شود. حال، اگر این صورت ملکوتی در نتیجه اعمال نیک پدید آمده باشد، صورت سعیده‌ای خواهد بود که موجب لذت و تنعم شخص خواهد شد و اگر در نتیجه اعمال بد حاصل شده باشد، صورت شقیه‌ای خواهد بود که شخص به موجب آن دچار عذاب و نعمت می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۰۴ق، ص ۸۳۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۲۶-۴۲۵؛ همو، ۱۴۰۱ق، ج ۹، ص ۲۲۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۳، ۲۰۹-۲۰۵، ۳۵۵-۳۳۷؛ ج ۲، ص ۱۵۰-۱۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵-۶).

آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز در آثار خود با بهره‌گیری از همین برهان، نوع و کیفیت زندگی اخروی انسان را در گرو همان صورت‌ها و هیئت‌هایی می‌داند که نفس به واسطه اعمال دنیوی اش به خود گرفته است و به صورت ملکه وجودی اش درآمده است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۴).

وی همچنین معتقد است که انسان در مابعدالطبیعه، هم روح دارد و هم یک بدن اخروی. علم انسان، روح او را شکل می‌دهد و عملش بدن اخروی او را؛ علم انسان مشخص روح او و عملش مشخص بدن اخروی اوست. انسان با علم و ایمان خود میزان قدرت و مرتبه روح خود را می‌سازد و با اعمال نیک و بد خود صورت و ظاهر بدن اخروی خود را شکل می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۲۴).

او در بیان دیگری آورده است:

تجسم اعمال به حسب لفظ، مرکب از دو کلمه است: یکی دال بر جوهر که تجسم است و دیگری حاکی از اعراض است که اعمال است. این ظاهر، عنوان باطن است که تجسم، اضافه به اعمال شده است؛ یعنی از دل اعراض، جوهر متکون می‌گردد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۴؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۹-۳۹۰).

به عبارت ساده‌تر، اعمالی که انسان انجام می‌دهد علاوه بر صورت ظاهری‌شان که جزو اعراض به‌شمار می‌آیند، دارای هیئتی باطنی هستند که بر اثر تکرار به صورت ملکات نفسانی بر روی نفس انسان باقی می‌مانند. لذا

می‌گوییم از دل اعراض (همان صورت خارجی اعمال)، جوهر (همان هیئت ملکوتی اعمال) متکون می‌شود. این جوهر در سرای آخرت به صورت مناسب خود تجسم می‌یابد.

۲-۴. ادله نقلی

آیات قرآن و روایاتی که بیانگر کیفیت جزای اخروی اعمال‌اند، از دیگر ادله‌ای هستند که طرفداران نظریه تجسم اعمال در تأیید دیدگاه خود اقامه کرده‌اند. صدرالمآلهین در تفسیر القرآن الکریم ضمن برشمردن آیاتی از قرآن که بر تجسم اعمال دلالت دارند (مانند نمل: ۹۰؛ یس: ۵۴) و با اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ که می‌فرماید: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ» (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۹۰) افزوده است:

این اعلام و اشعار دلالت دارد که ثواب و عقاب در آخرت، همان اخلاق و صفات دنیایی است که در نفس انسان رسوخ کرده است و در اثر تکرار به صورت ملکه درآمده و در آخرت به صورت‌های مناسب خود برای افراد مجسم می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۸۵).

آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز در آثار خود با استناد به آیاتی از قرآن نظیر آیه: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶) که خود فرزند حضرت نوح ﷺ را عملی غیر صالح معرفی کرده است و با اشاره به احادیثی از پیامبر اکرم ﷺ نظیر حدیث یادشده، ضمن بیان اینکه انسان به ادراکات و افکار و اقوال و اعمالش، سازنده خود است، نفس انسان را تجلی‌گاه بهشت و جهنم او دانسته است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۸؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۰-۳۷۴).

علامه طباطبائی ذیل ۲۱ آیه از آیات قرآن (بقره: ۱۷۴؛ آل عمران: ۳۰؛ نساء: ۱۰؛ یونس: ۳۰؛ بقره: ۱۷۴؛ اسراء: ۳۴؛ کهف: ۴۹؛ طه: ۱۰۰؛ فرقان: ۳۴؛ نمل: ۹۰؛ ق: ۲۲؛ شوری: ۲۲؛ جاثیه: ۳۳؛ أحقاف: ۱۹؛ تحریم: ۶-۷؛ انسان: ۵-۶؛ زلزال: ۶-۸؛ همزه: ۶-۷) به صراحت دلالت آیه بر تجسم اعمال را مطرح ساخته (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۲، ۴۲۶؛ ج ۳، ص ۱۵۶؛ ج ۴، ص ۲۰۳؛ ج ۱۰، ص ۴۷؛ ج ۱۳، ص ۹۱، ۳۲۵؛ ج ۱۴، ص ۲۰۹؛ ج ۱۵، ص ۲۱۵، ۴۰۳؛ ج ۱۸، ص ۴۲، ۱۸۰، ۲۰۵، ۳۵۰؛ ج ۱۹، ص ۳۳۴؛ ج ۲۰، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۳۴۳، ۳۸۵) و حتی در برخی موارد، قاطعانه براین مطلب تأکید ورزیده است. علامه با تأکید فراوان، آیه ۲۲ سوره ق را (لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) یکی از مشهودترین و واضح‌ترین آیات دال بر تجسم اعمال دانسته، می‌نویسد: «به جان خودم اگر در قرآن کریم در این باره هیچ آیه‌ای به جز (این آیه) نبود، کافی بود» (همان، ج ۱، ص ۹۲).

مجموع آیاتی که علامه ذیل آنها به نظریه تجسم اعمال اشاره کرده است، با توجه به اختلاف تعبیرشان در دلالت بر تجسم اعمال، به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شوند:

الف) تعبیر عینیت جزا و عمل

در بسیاری از آیات قرآن با تعابیر مختلف و ساختار نحوی متفاوت (اسلوب استفهام انکاری، حصر و غیره) به صراحت بیان شده است که انسان با چیزی جدا از عمل خود مجازات نمی‌شود؛ یعنی همان عملی که انجام داده است به عنوان جزا به وی بازگردانده می‌شود (برای مثال، آیات اعراف: ۱۴۷؛ سبأ: ۳۳؛ طور: ۱۶؛ قصص: ۸۴؛ نمل: ۹۰؛ جاثیه: ۲۸؛ تحریم: ۷؛ یس: ۵۴؛ غافر: ۱۷؛ ابراهیم: ۵۰؛ صافات: ۳۹). علامه این آیات را دال بر تجسم اعمال دانسته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۴۰۳؛ ج ۱۷، ص ۳۱۹).

در برخی آیات دیگر، از جزای عمل به مثل و مانند آن خبر داده می‌شود (انعام: ۱۶۰؛ شوری: ۴۰؛ غافر: ۴۰؛ رحمن: ۶۰). علامه مقصود نهایی از این آیات را مماثلت جزای عمل با خود عمل دانسته است (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۳۹؛ ج ۱۷، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ ج ۱۸، ص ۶۴؛ ج ۱۹، ص ۱۱۰).

به عبارت ساده‌تر، این آیات درصدد بیان کیفیت، شدت و ضعف عمل و جزای آن هستند که باید مثل هم و در یک حد و اندازه باشند؛ زیرا در غیر این صورت عدالت در جزا رعایت نمی‌شود.

ب) اشاره به ماهیت ملکوتی عمل

برخی آیات، از دوجنبه بودن اعمال خبر می‌دهند؛ یعنی بیان کرده‌اند که اعمال، علاوه بر صورت بیرونی‌شان دارای هیئت و ماهیتی ملکوتی هستند؛ مثلاً صورت دوم کتمان کردن حقایق نازله از طرف خداوند که در آیه ۱۷۴ سوره بقره بدان اشاره شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲۶؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۹)، و خوردن مال یتیم که آیه ۱۰ سوره نساء از آن خبر می‌دهد، در حقیقت و واقع امر به منزله خوردن آتش است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۰۳-۲۰۴). همچنین صورت باطنی احتکار طلا و جواهرات (ثروت‌اندوزی) که آیه ۳۵ سوره توبه از آن خبر می‌دهد، جمع‌آوری هیئت‌ها و صورت‌های آتشی است که در همان ثروت‌های اندوخته‌شده نهفته است (همان، ج ۹، ص ۲۵۲). در آیه ۱۲ سوره حجرات که ماهیت باطنی غیبت کردن، خوردن گوشت برادر مرده دانسته شده است نیز دلالتی بر این معنا دیده می‌شود.

علامه در تفسیر آیات ۵ و ۶ سوره انسان، که از تنعم ابرار در بهشت خبر می‌دهد «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» می‌گوید:

بعید نیست که این دو آیه در مقام بیان حقیقت عمل صالح ابرار بر اساس تجسم اعمال باشد، و بفهماند وفای به نذر و اطعام طعام برای رضای خدا که در آیات بعدی همین سوره، یعنی آیات ۷-۹ بیان شده است، ظاهرش وفا و اطعام طعام است، اما باطنش نوشیدن از کاسی است که مزاجش کافوری است (ر.ک: همان، ج ۲۰، ص ۱۲۵-۱۲۶).

در برخی آیات قرآن (نظیر سبأ: ۳۳ و یس: ۸) با اشاره به زنجیرهایی (آتشین) بر گردن کافران، نوع و کیفیت عذاب آنان مشخص شده است. علامه طباطبائی دلالت این گونه از آیات را به صورت مسلم، بر تجسم اعمال دانسته است (همان، ج ۱۷، ص ۶۵).

آیات ۴ و ۵ سوره همزه «وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِذْيِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ» حکایت از آن دارند که همسر بولهب در روز قیامت هیمه‌کش (آتش‌افروز) جهنم خواهد بود، درحالی که طنابی از لیف خرما بر گردنش آویزان است. علامه تعبیر به کاررفته در این آیه را از نوع مجسم شدن صورت باطنی اعمال دنیوی او قلمداد کرده است (همان، ج ۲۰، ص ۳۸۵).

از دیگر آیاتی که به ماهیت ملکوتی اعمال اشاره دارند، آیاتی هستند که اعمال نیک مؤمنان را به نور و اعمال زشت کافران و گناهکاران را به تاریکی تشبیه کرده‌اند. بیشتر مفسران و دانشمندان، این گونه تشبیه‌ها در قرآن را مجاز دانسته‌اند، اما علامه طباطبائی معتقد است که این تشبیه‌ها حقیقت و واقعیت‌اند که خداوند برای تقریب ذهن عامه مردم به فهم حقیقت و واقعیت بدین گونه بیانشان کرده است. برای نمونه اگر خدا می‌فرماید که بنده مطیع را از ظلمت به سوی نور، و گناهکار را از نور به سوی ظلمت می‌بریم، در پی مجازگویی نبوده است؛ بلکه خواسته بگوید این نور و ظلمت چیزی جدا از اطاعت و معصیت نیست و همواره با آنهاست و در باطن اعمال افراد قرار دارد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۴۵؛ ج ۷، ص ۳۳۶-۳۳۹).

ج) کاربرد تعبیر توفی در جزای اعمال

در برخی آیات دیگر، با واژگانی همچون وفی یا توفی، به بازپرداخت کامل اعمال انسان به او اشاره شده است (برای مثال: بقره: ۲۸۱؛ آل عمران: ۲۵؛ احقاف: ۱۹). تعبیری همچون «توفی کل نفس ما کسبت»، «توفیت کل نفس ما کسبت»، «لیوفیهم اعمالهم»، به این مطلب اشاره دارند که در روز قیامت و به هنگام بازگشت به سوی پروردگار، هر کس آنچه را کسب کرده دریافت می‌کند. علامه این آیات را دال بر تجسم اعمال می‌داند و می‌نویسد: «کلمه توفی به معنای دادن و پرداختن چیزی است به حد کمال و تمام؛ و معنای توفی و رساندن مردم به تمام و کمال اعمال این است که خدا عین اعمالشان را به خودشان برمی‌گرداند. پس دلالت این آیات بر تجسم اعمال روشن است» (همان، ج ۴، ص ۸۳-۸۴؛ ج ۱۵، ص ۱۳۱؛ ج ۱۷، ص ۲۹۶؛ ج ۱۸، ص ۲۰۵).

د) تعبیر حضور عمل و مشاهده آن

در برخی آیات، تعبیر حضور یا مشاهده اعمال به کار رفته است (همانند آل عمران: ۳۰؛ کهف: ۴۹؛ تکویر: ۱۴؛ نجم: ۴۰؛ ق: ۲۲). این گونه آیات دلالت دارند که در روز قیامت، آدمی آنچه را که از خوبی یا بدی برای خود انجام داده است، پیش‌روی خود حاضر و آماده می‌بیند. علامه تعبیر دیدن اعمال را که در این قبیل آیات به

کار رفته است، به معنای مشاهده با چشم سر، و ظرف این مشاهده را روز قیامت می‌داند. ایشان همچنین جمله «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» را در آیه ۴۹ سوره کهف، که بعد از توصیف نامه اعمال ذکر شده است، جمله‌ای استینافی می‌داند که دلالت بر حضور خود اعمال در روز قیامت دارد و عبارت «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» را که در ادامه آن آمده، دلیل بر این مدعا می‌شمارد؛ چراکه ستم نکردن بر مبنای تجسم اعمال روشن‌تر است؛ زیرا وقتی پاداش انسان، خود کرده‌های او باشد و کسی در آن دخالت نداشته باشد، دیگر ظلم معنا ندارد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۹۲؛ ج ۳، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ ج ۱۸، ص ۳۵۰).

علامه همچنین دلالت آیه ۳۴ سوره اسراء را که عهد را مسئول دانسته است، بر تجسم اعمال حمل می‌کند: «ممکن است عهد را که یکی از اعمال است در روز قیامت مجسم سازند تا به نفع و یا ضرر مردم گواهی دهد، یکی را شفاعت و با یکی محاصمه کند» (همان، ج ۱۳، ص ۹۱).

تا اینجا به آیاتی که علامه برای اثبات نظریه تجسم اعمال بدانها استدلال کرده، اشاره شد. در ادامه به روایاتی که ایشان در تفسیر *المیزان* در این باره آورده است، اشاره می‌کنیم.

مجموع روایاتی که علامه (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۵؛ ج ۸، ص ۱۳۶-۱۴۰؛ ج ۱۳، ص ۳۰) در این زمینه بدانها استناد جسته، در سه دسته جای می‌گیرند:

۱. روایاتی که کیفیت مرگ مؤمن و کافر را بیان می‌کند (ر.ک: عیاشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۷۸-۸۴؛ بحرانی، ۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۶)؛
۲. روایاتی که از مجسم شدن مال و فرزند و اعمال انسان در لحظه مرگ خبر می‌دهد (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۴۸۲-۴۸۴)؛
۳. روایات معراجیه که از مثل حقیقت باطنی برخی از اعمال خبر داده‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶-۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ بحرانی، ۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۷).

نمونه‌ای از این روایات بدین شرح است: در بخشی از روایات معراجیه آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: به راه خود ادامه دادیم تا به مردمی رسیدیم که پیش‌رویشان طعام‌هایی از گوشت پاک و طعام‌هایی دیگر از گوشت ناپاک بود. ناپاک را می‌خوردند و پاک را فرومی‌گذاشتند. پرسیدم ای جبرئیل اینها کیان‌اند؟ گفت: اینها حرام‌خوران از امت تو هستند که حلال را کنار گذاشته و از حرام استفاده می‌برند. آن‌گاه به سیر خود ادامه داد، به اقوامی برخوردیم که لب‌هایی داشتند مانند لب‌های شتر؛ گوشت پهلویشان را قیچی می‌کردند و به دهانشان می‌انداختند. از جبرئیل پرسیدم اینها کیان‌اند؟ گفت سخن‌چینان و مسخره‌کنندگان‌اند. باز به سیر خود ادامه داد، به مردمی برخوردیم که فرق سرشان را با سنگ‌های بزرگ می‌کوبیدند؛ پرسیدم اینها کیان‌اند؟ گفت آنان که نماز عشاء نخوانده می‌خوابند. باز به سیر خود ادامه دادم؛ به مردمی برخوردیم که آتش در دهانشان می‌انداختند و از پائینشان بیرون می‌آمد؛ پرسیدم اینها کیان‌اند؟ گفت اینها کسانی هستند که اموال یتیمان را به ظلم می‌خورند که در حقیقت آتش می‌خورند و به زودی به

سعیر جهنم می‌رسند. به عده‌ای از زنان برخوردیم که به پستان‌های خود آویزان بودند؛ از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت اینها زانی هستند که اموال همسران خود را به اولاد دیگران اربت می‌دادند؛ آن‌گاه رسول خدا ﷺ فرمود: غضب خداوند شدت یافت درباره زنی که فرزندی را که از یک فامیل نبوده، داخل آن فامیل کرده و او در آن فامیل به عورات ایشان واقف گشته، اموال آنان را حیف و میل کرده است (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶-۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۷).

علامه پس از نقل چند نمونه از این روایات، آنها را تمثالات برزخی دانسته است که نتایج اعمال و عذاب‌های آماده‌شده برای هریک از افراد را مجسم می‌سازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۰).

علاوه بر این، روایات بسیاری درباره کیفیت مرگ مؤمن و کافر در کتاب‌های حدیثی نقل شده است که از مجسم شدن عمل نیک مؤمنان به صورت انسانی نورانی و زیبا و نیز مجسم شدن عمل زشت کافران و گناهکاران به صورت یک انسان زشت و بدقیافه خبر می‌دهند (برای نمونه: عیاشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۵-۲۲۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۷۸-۸۴؛ ج ۳، ص ۳۰۱-۳۰۶). علامه هم در تفسیر خود به مناسبت موضوع به برخی از این احادیث اشاره کرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۵؛ ج ۸، ص ۱۳۶-۱۴۰).

۵. کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال

دقت و تأمل در برخی نظام‌های جزایی نظیر نظام جزایی این دنیا که بر اساس قرارداد و اعتبار است، شبهاتی را درباره نظام جزا در عالم آخرت به ذهن متبادر می‌کند؛ از جمله اینکه نظام جزایی که در عالم آخرت حکم‌فرماست چگونه نظامی است و بر چه اصل و اساسی استوار است؟ آیا می‌تواند تناسب عمل و جزای آن را توجیه کند؟ آیا می‌تواند کمال عدالت را درباره اشخاص ستمگری که جان هزاران نفر را به‌ناحق گرفته‌اند و افراد بسیاری را به فساد و فحشا کشانده‌اند اجرا کند؟ آیا می‌تواند علت خلود کافران در عذاب را که در برخی از آیات قرآن به‌صراحت ذکر شده است توجیه کند؟

بی‌شک دین مبین اسلام که کامل‌ترین دین بشریت است، این‌گونه شبهات را که بر موازین عقلی استوار است بدون پاسخ نگذاشته است. بر اساس آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام و به انضمام ادله عقلی-همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد- نظام جزا در عالم آخرت بر اساس تجسم اعمال معرفی شده است. اصلی‌ترین مشخصه این نظام، استوار بودن بر قاعده عینیت و سنخیت است. با تکیه بر این قاعده می‌توان به شبهاتی که بر نظام جزا در عالم آخرت وارد می‌شود (از جمله شبهات یادشده)، پاسخ گفت.

در ادامه به اهم کارکردهای کلامی نظریه تجسم اعمال که در واقع پاسخ به شبهات درباره نظام جزایی در عالم آخرت است اشاره می‌کنیم.

۵-۱. اثبات عدالت خداوند و نفی ظلم در جزای اعمال

شاید برای برخی، تصور این امر که خداوند همه اعمال انسان حتی ریزترین آنها را در روز قیامت مورد محاسبه و مؤاخذه قرار دهد، به گونه‌ای که عین عدالت در جزای اعمال رعایت شود، بسیار دشوار یا حتی ناممکن به نظر برسد؛ اما دقت نظر و تأمل در آیات دال بر تجسم اعمال، نه تنها مجال چنین تصویری را به انسان نمی‌دهد، در مرحله‌ای بالاتر، سبب می‌شود که خود انسان بر عدالت خداوند در جزای اعمال صحنه بگذارد.

علامه طباطبائی با استناد و بهره‌گیری از آیات قرآن دال بر تجسم اعمال، به شرحی که در زیر خواهد آمد، عدالت خداوند در جزای اعمال را اثبات، و بر نفی ظلم از خدا در جزای اعمال تأکید کرده است. آیاتی که جزای اعمال را عین اعمال دانسته‌اند (قصص: ۸۴؛ یس: ۵۴؛ صافات: ۳۹؛ طور: ۱۶)، از جمله این آیات‌اند. از نظر علامه در این گونه آیات بیان شده است که جزای هر کسی در روز قیامت همان اعمال اوست که این نکته کمال عدل الهی در جزای اعمال را می‌رساند؛ و آنچه این مطلب را تقویت می‌کند، تعبیرهای به‌کاررفته در خود این آیات است که می‌فرماید: هیچ ظلمی به کسی نمی‌شود؛ زیرا این نکته تأکیدی است بر عدم ظلم در جزای اعمال؛ چراکه ظلم به معنای بی‌جا مصرف کردن چیزی است، ولی عمل کسی را جزای او قرار دادن، بی‌جا مصرف کردن جزا نیست و بهتر از آن تصور ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۰۰، ۱۲۵-۱۲۶؛ ج ۷، ص ۳۹۰؛ ج ۱۳، ص ۳۲۳-۳۲۵؛ ج ۱۷، ص ۱۳۵، ۳۱۹؛ ج ۱۸، ص ۲۰۴-۲۰۵).

از دیگر آیاتی که بر عدالت خداوند در جزای اعمال دلالت دارند، آیاتی هستند که از توفی و بازپس‌گیری اعمال در روز قیامت خبر می‌دهند (نظیر: بقره: ۲۸۱؛ آل عمران: ۲۵ و ۱۶۱). علامه به دو دلیل این گونه از آیات را شاهدهی بر عدالت خداوند در جزای اعمال می‌داند:

۱. استعمال کلمه وفی - توفی: با توجه به اینکه در معنای این کلمه نوعی تمامیت نهفته است، به گونه‌ای که اگر درباره چیزی به کار گرفته شود، تمام و کمال آن چیز مدنظر است؛
۲. بخش انتهایی این آیات که خداوند را از نسبت دادن به هر گونه ظلمی مبرا دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۳-۸۴؛ ج ۱۵، ص ۱۳۱؛ ج ۱۷، ص ۲۹۶؛ ج ۱۸، ص ۲۰۵).

آیه ۱۷ سوره غافر شاهد قرآنی دیگری است که بر عدالت خداوند در جزای اعمال تأکید دارد: «أَلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ أَلْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ». علامه ضمن اشاره به اینکه این آیه از آیاتی است که جزای اعمال در آخرت را عین عمل دانسته است، در ادامه دو نوع نفی ظلم از خداوند را از این آیه استنباط می‌کند: یکی ظلم ناشی از اشتباه است که عبارت «إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ...» بر آن دلالت دارد؛ با این توضیح که رسیدگی خداوند به حساب یک نفر او را از حساب افراد دیگر باز نمی‌دارد تا به اشتباه بیفتد و پاداش این را به آن و کیفر آن را به این بدهد؛ دیگری ظلم عامدانه است که در توضیح آن گفته‌اند:

اما ظلم عمدی، به نفعی احتیاج ندارد؛ چراکه وقتی بنا شد عین عمل انسان را به عنوان جزا به انسان بدهند، دیگر چنین ظلمی تصور ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۹۶).

۲-۵. تعلیل لزوم عذاب و خلود در جهنم

یکی از نتایج و ثمرات بسیار مهم اعتقاد به تجسم اعمال، توجیه لزوم عذاب مجرمان و خلود کافران در عذاب است. برخی اشکال کرده‌اند که علت خلود برخی از افراد یا اصناف (نظیر کافران) در عذاب که در قرآن ذکر شده است (ر.ک: بقره: ۳۹، ۱۶۷، ۲۷۵) چیست؟ چرا کسی که مثلاً صد سال عمر کرده است با فرض اینکه همه عمر خود را با گناه سپری کرده باشد، باید الی‌الابد مجازات شود؟ آیا این با عدالت خداوند سازگار است؟

پیش از آنکه پاسخ علامه را بررسی کنیم، ذکر دو نکته درباره شبهه مطرح شده بایسته است:

نکته اول اینکه برخی اعمال با اینکه در مدت زمان اندکی انجام می‌شوند، پیامدهای مهیب و جبران‌ناپذیری دارند؛ مثلاً فرورفتن وسیله‌ای تیز در چشم، در کسری از ثانیه انجام می‌پذیرد، اما می‌تواند انسان را از نعمت بینایی محروم سازد. در این مثال نوع عمل و تبعات گسترده آن را نمی‌شود با هم قیاس کرد؛ چراکه مدت زمانی که این عمل صورت گرفته است، شاید به چند لحظه هم نرسد، اما تبعاتش تا پایان عمر دامن‌گیر شخص می‌شود.

نکته دوم اینکه نباید نظام جزای اخروی را با نظام جزایی این دنیا یکی دانست. نظامی که در قوانین و مقررات این دنیا از آن تبعیت می‌شود، نوعی نظام اعتباری و قراردادی است که عقلاً صرفاً برای جلوگیری از هرج و مرج و ایجاد نظم در جامعه وضع کرده‌اند؛ اما نظام جزایی که در عالم آخرت حکم‌فرماست، متکی بر قاعده سنخیت و عینیت است؛ یعنی هرگونه پاداش یا عقابی که به انسان می‌رسد، از سنخ یا عین همان اعمالی است که در دنیا انجام داده است.

علامه در چند جای تفسیر المیزان (نظیر: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۳؛ ج ۱۲، ص ۹۰؛ ج ۱۹، ص ۱۱، ۴۶-۴۷)، با استناد به آیات قرآن (آیات دال بر تجسم اعمال) و روایات معصومان علیهم‌السلام و همچنین با دلایل عقلی، استنباط کرده است که چنین عذابی افزون بر اینکه با عدالت خدا ناسازگار نیست، عین عدالت خدا در جزای اعمال را می‌رساند. علامه طی چند مرحله به شبهه مطرح شده پاسخ می‌گوید. وی نخست به عنوان تمهید بحث، یادآور می‌شود که تک‌تک احکام شرع از جمله جزئیات معاد را نمی‌توان با مقدمات کلی عقل اثبات کرد؛ زیرا دست عقل بشر از این ویژگی‌ها و جزئیات کوتاه است. به عقیده علامه تنها راه اثبات این جزئیات، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کرده است؛ چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقلی ثابت شد، دیگر لازم نیست که فروعات آن مسائل نیز با ادله عقلی جداگانه‌ای اثبات شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

در ادامه با استناد به آیاتی از جمله آیه ۱۶۷ سوره بقره «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (به هیچ وجه از آتش بیرون نخواهند شد) ظهور این نوع عذاب (خلود در جهنم) را در ظواهر قرآن کریم، مسلم دانسته است. علامه سپس درباره علت عذاب کافران و مخلد بودنشان در این عذاب، به آیاتی از قرآن دال بر تجسم اعمال استناد می‌کند و با استنباط مطالبی از این آیات به شبهه مطرح شده پاسخ می‌گوید:

مطلب نخست اینکه آنچه به عنوان عذاب به کافران داده می‌شود، عین همان اعمالی است که در دنیا انجام داده‌اند. خطاب در آیه ۷ سوره تحریم «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (امروز - روز قیامت - پوزش نخواهید جز این نیست که جزا داده می‌شوید با آنچه که انجام داده‌اید) که خطابی است عمومی به همه کافران، دلالت دارد که کافران را راهی برای رهایی از عذاب نیست؛ چون روز قیامت روز جزاست و بس و جزایی که به کافران داده می‌شود عین اعمالی است که کرده بودند. خود اعمال زشت ایشان است که امروز حقیقتش برایشان به این صورت جلوه کرده است، و چون عامل آن اعمال خود کافران بودند، عامل بودنشان تغییرپذیر نیست و با عذرخواهی نمی‌توانند عامل بودن خود را انکار کنند؛ زیرا واقعیت تغییرپذیر نیست و کلمه عذاب که از ناحیه خدا علیه ایشان محقق شده، باطل نمی‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

صورت استدلال علامه را می‌توان این گونه تبیین کرد که واقعیت تغییرناپذیر است و عمل انسان است که واقعیت دارد؛ لذا عذرخواهی تغییری در واقع ایجاد نمی‌کند.

در اینجا شاید این پرسش مطرح شود که پس نقش توبه چیست؟ آیا توبه نیز تأثیری در تغییر واقعیت ندارد؟ در پاسخ این پرسش باید گفت که توبه نیز مانند دیگر اعمال نیک، اثرات خود را به همراه دارد و اگر کسی توفیق توبه در دنیا پیدا کند، اعمال زشتش به کلی از بین می‌رود و متناسب با اعمال نیک، صورتی تازه جای‌گزین اعمال زشت می‌شود؛ اما همان گونه که مسلم است، محل و جایگاه توبه به عالم دنیا محدود می‌شود و در سرای آخرت، توبه نیز همانند اعمال دیگر، به کلی ساقط می‌گردد و جایگاهی نخواهد داشت که به تبع آن اثراتی هم داشته باشد؛

مطلب دوم اینکه بر اساس برخی آیات، انسان مالک حقیقی اعمال خود است. این نوع مالکیت، سبب برقراری رابطه‌ای جدایی‌ناپذیر بین انسان و اعمالش می‌شود. شکل حقیقی این رابطه در سرای آخرت نمود می‌یابد و آنچه به انسان در سرای آخرت از پاداش یا کیفر داده می‌شود، از همین رابطه نشئت می‌گیرد. در واقع انسان در میان همان اعمال که تنها ملک حقیقی او هستند، زندگی ابدی خود را سپری خواهد کرد. پس اگر انسانی در عذاب جاودانه باشد، صرفاً باید خود را سرزنش کند که با انجام اعمالی، چنین عذابی را برای خود فراهم آورده است.

طبق مفاد آیه ۳۹ سوره نجم که اعمال انسان را ملک حقیقی او می‌داند «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»، مخلد بودن مجرمان در عذاب، به‌راحتی قابل توجیه است؛ زیرا بر پایه این آیه، انسان به ملکیت حقیقی، مالک اعمال

خویش است؛ پس مادامی که انسان هست، آن عمل نیز هست و هرگز از انسان جدا نخواهد شد. بنابراین پس از انتقال آدمی به سرای دیگر، همه اعمالش چه خیر و چه شر، چه صالح و چه طالح با او خواهند بود. این معنای ملک حقیقی است.

علامه میان مالکیت حقیقی و اعتباری تمایز قائل می‌شود. به عقیده او، آنچه انسان ملک خود می‌پندارد (همچون مال و فرزندان) هیچ‌یک ملک حقیقی آدمی نیست؛ زیرا قوام هستی چنین اموری به هستی آدمی نیست. پس هیچ انسانی هیچ چیزی را به ملکیت واقعی مالک نیست، تا اثر آن ملکیت عایدش شود؛ بلکه انسان تنها مالک عمل و جد و جهد خویش است و آنچه دیگران کرده‌اند، اثر خیر یا شرش عاید انسان نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۶-۴۷).

اما در میان روایات معصومان علیهم‌السلام به دو دسته از روایات برمی‌خوریم؛ یک دسته روایاتی که بر خلود کافران در جهنم دلالت دارند و دسته دیگر روایاتی است که دلالت دارند عذاب دوزخ قطع می‌شود و همیشگی نیست. علامه در داوری میان این دو دسته روایات معتقد است که روایات دسته اول در حد استفاضه‌اند و اگر اخبار دیگری از این حضرات روایت شده که عذاب دوزخ قطع می‌شود و همیشگی نیست، به سبب مخالفت با صریح کتاب، طرح می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲).

دلیل دیگر علامه در پاسخ به شبهه یادشده، نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس است که برخلاف ادله نقلی پیشین، دلیلی عقلی است. توضیح این نظریه و کاربرد اساسی آن در اثبات نظریه تجسم اعمال پیش‌تر بیان شد؛ اما کاربرد اساسی دیگری که بر این نظریه مترتب است، و علامه از آن بهره‌افری گرفته، پاسخ به شبهه مطرح‌شده یعنی علت خلود کافران در جهنم است.

علامه با استناد به این نظریه، خلود کافران در جهنم را مولود اعمال خود آنان دانسته است؛ با این توضیح که اگر عملی به صورت مداوم تکرار شود، حالتی از این عمل در نفس عامل رسوخ کرده، صورت و حالتی جدید بر روی نفس ایجاد می‌کند. این صورت جدید همواره با انسان خواهد بود و در عالم آخرت که حقیقت هر چیز آشکار می‌شود، حقیقت آن صورت نیز برای انسان آشکار می‌گردد. حال اگر آن حالت در پرتو اعمال صالحه پدید آمده باشد، موجب آسایش و رفاه شخص می‌شود؛ اما اگر خلاف این باشد، یعنی در پرتو اعمال طالح ایجاد شده باشد، موجب عذاب شخص می‌شود. علامه با اشاره به این مطلب در ادامه می‌افزاید:

نعمت و عذاب عقلی که عارض بر نفس می‌شوند، به خاطر تجردش و تخلقش به اخلاق و ملکات فاضله یا رذیله و یا به خاطر احوال خوب و بدی است که کسب کرده است. این احوال و ملکات در نفس، صورتی نیکو و یا قبیح ایجاد می‌کند که نفس سعیده از آن صورت نیکو منتعم، و نفس شقیه از آن صورت قبیح متألم می‌شود. اگر این احوال که در نفس ایجاد شده است به علت تکرار در نفس رسوخ نکرده باشد به‌زودی از بین می‌روند، اما در صورتی که صورت‌های عارضه بر نفس، در نفس

رسوخ کرده باشند، و در نتیجه صورت جدیدی و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشند، مثلاً او را که انسان بود و دارای صورت انسانیه بود، بخیل کند که چنین انسانی یک نوع جدیدی از انسانیت است، همان‌طور که ناطقه وقتی با جنس حیوان ضمیمه شود یک نوع حیوان درست می‌کند که نامش انسان است. پس انسان با اعمال اختیاری خود صورت‌های عذاب‌آوری را بر نفس خود عارض می‌کند و از آنجاکه ماهیت این اعمال و عوارضی که دارند هرگز از خود اعمال جدا نمی‌شود، لذا چنین نفسی دائماً در عذاب خواهد ماند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۳).

علامه در ادامه، برای تقریب مطلب به ذهن، چنین انسانی را که دائماً گرفتار و معذب به لوازم ملکات خویش است، به انسانی تشبیه کرده که به مرض مالیخولیا یا کابوس دائمی دچار شده است که دائماً صورت‌هایی هول‌انگیز و وحشت‌آور و زشت از قوه خیالی‌اش سر می‌زند. چنین کسی همواره از آن صورت‌ها فرار می‌کند و با آنها در جنگ و ستیز و نهایتاً در عذاب است؛ با اینکه خود او این صورت‌ها را درست می‌کند و صدور آن ز نفسش به قسر قاسر و به فشاری از خارج نیست. پس معلوم می‌شود که عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر برای انسان شقی، خود شقاوت و بدبختی ذاتی اوست، و کسی او را بدان مبتلا نکرده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

بنابراین طبق مطالب گفته‌شده و مطالب مشابه دیگری که علامه در تفسیر *المیزان* بیان کرده (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۹۰؛ ج ۱۹، ص ۱۱ و ۳۳۵)، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

بر اساس ادله عقلی و نقلی دال بر تجسم اعمال، خداوند عذاب ابدی را از جای دیگری نمی‌آورد که بخواهد آن را برگرداند؛ بلکه عین عمل هر کس را به او می‌دهد و (طبق دیدگاه عقلایی) معقول نیست که میان عمل و صاحب عمل سلب نسبت شود و همواره این نسبت برقرار است؛ یعنی الی‌الابد این عمل، عمل آن عامل است و اگر در ظرف قیامت عمل به صورت آتش جلوه کند تا ابد به جان عامل خود می‌افتد. پس مجازات مجرمان و انتقام گرفتن خداوند از آنان، از قبیل شکنجه دادن مجرم به سبب رضایت خاطر نیست، بلکه از باب به ثمر رساندن کشته اعمال است و به عبارت دیگر از باب رساندن هرکس به اعمال خویش است.

۳-۵. تجسم اعمال، مانع اعتراض مجرمان در روز قیامت

یکی دیگر از ثمرات نظریه تجسم اعمال این است که مانع اعتراض مجرمان به کیفیت و نحوه عذاب شدنشان در روز قیامت می‌شود؛ لذا دیگر نمی‌توانند اعمال زشت و به تبع آن عذاب حاصله از آن اعمال را که برای خود مهیا کرده‌اند، منکر شوند. از جمله آیاتی که بر این حقیقت دلالت دارد، آیه ۲۹ سوره جاثیه است که از سخن گفتن نامه اعمال در روز قیامت، خبر می‌دهد: «هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

علامه جمله «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» را تعلیل نطق کتاب علیه مجرمان می‌داند و با استناد به آن، معتقد است که راهی برای انکار و اعتراض گنهکاران نسبت به اعمالشان در روز قیامت وجود ندارد:

اگر نامه اعمال خلائق را طوری به ایشان نشان ندهد که دیگر جای شکی و راه تکذیبی باقی نگذارد، ممکن است شهادت آن را تکذیب کنند، و بگویند کتاب شما غلط نوشته، ما چنین و چنان نکرده‌ایم؛ به همین جهت می‌فرماید کتاب ما به حق گواهی می‌دهد و عین اعمال شما را که در آن ثبت است به شما نشان می‌دهد؛ همچنان که در جای دیگر می‌فرماید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُخَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳۱) (همان، ج ۱۸، ص ۱۷۸).

از دیگر آیاتی که بر این معنا دلالت دارند، آیه ۲۲ سوره ق است که از کنار رفتن پرده‌ها و حجاب‌ها در روز قیامت خبر می‌دهد: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»؛ [به او می‌گویند] واقعاً تو از این [حال] سخت در غفلت بودی [والی] ما پرده‌ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده‌ات امروز تیزبین است. قبل از آنکه نظر علامه را درباره این آیه بیان کنیم، لازم است ارتباط این آیه با بحث مورد نظر روشن شود. محتوای کلی این آیه درباره کشف حقیقت همه امور در روز قیامت است. اعمال انسان هم به عنوان یکی از امور این عالم از این امر مستثنا نیست و در روز قیامت حقیقت هر عملی برای انسان آشکار می‌شود. آشکار شدن حقیقت اعمال، سدی است مستحکم که مانع اعتراض گنهکاران نسبت به اعمالشان می‌شود. توضیحات علامه ذیل آیه به شرح زیر است:

اشاره کلمه هذا به آن حقایقی است که انسان در قیامت با چشم خود معاینه می‌کند و می‌بیند که تمامی اسباب از کار افتاده، و همه چیز ویران گشته، و به سوی خداوند واحد قهار برگشته است، و همه این حقایق در دنیا هم بود؛ اما انسان به خاطر رکون و اعتمادی که به اسباب ظاهری داشت، از این حقایق غافل شده بود و خیال می‌کرد سببیت آن اسباب از خود آنهاست، و نمی‌دانست که هر چه دارند از خداست و خدا روزی سببیت را از آنها خواهد گرفت، تا آنکه در قیامت خدای تعالی این پرده غفلت را از جلوی چشم او کنار زد؛ آن وقت حقیقت امر برایش روشن شده فهمید، و به مشاهده عیان فهمید، نه به استدلال فکری (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۰).

پس این مطلب دلالت دارد بر کشف حقایق در روز قیامت که این کشف با چشم ظاهری صورت می‌گیرد و کسی نمی‌تواند حقیقتی را که دیده است انکار کند.

۴-۵. تجسم اعمال و پاسخ به شبهه درباره آیه مسخ

دو آیه از قرآن کریم (بقره: ۶۵؛ أعراف: ۱۶۶) از مسخ شدن شماری از بنی‌اسرائیل خبر می‌دهد. در این باره، شبهه‌ای بدین قرار مطرح شده است: هر موجود که دارای قوه و استعداد و کمال و فعلیت است، پس از آنکه از مرحله استعداد به فعلیت رسید، دیگر محال است به حالت استعداد باز گردد، و همچنین هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است به موجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود و در عین حال همان موجود اول باشد. انسان پس از مردنش تجرد می‌یابد؛ یعنی نفسش از ماده مجرد می‌شود و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می‌گردد و مرتبه مثالی و عقلیت فوق مرتبه مادیت است؛ چون وجود، در

آن دو قوی‌تر از وجود مادی است؛ با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا چنین نفس تکامل‌یافته‌ای، دوباره اسیر ماده شود، و به اصطلاح زنده گردد؛ وگرنه لازم می‌آید که چیزی پس از فعلیت به قوه و استعداد برگردد و این محال است. همچنین نیز وجود انسان، وجودی قوی‌تر از وجود دیگر انواع حیوانات است و محال است که انسان به وسیله مسخ، حیوانی دیگر شود.

پیش از آنکه به پاسخ علامه ذیل شبهه مطرح‌شده بپردازیم، بایسته است که ضمن تبیین شبهه به اشکالات وارده بر آن اشاره‌ای کنیم. عمده اشکالی که در این شبهه جلب توجه می‌کند، خلط مباحث است. در این شبهه بحث از مسخ در کنار تناسخ قرار داده شده است و اعتقاد به مسخ را، اعتقاد به تناسخ قلمداد کرده‌اند؛ اما حق مطلب این‌گونه نیست و هیچ‌گونه رابطه‌ای میان مسخ و تناسخ وجود ندارد. در تناسخ اعتقاد بر این است که یک موجود زنده اعم از انسان یا حیوان، پس از آنکه تمام مراحل کمال وجودی خود را سپری کرد، به مرحله‌ای پست‌تر از کمال وجودی خود تنزل کند (بازگشتن چیزی که از قوه به فعلیت رسیده و دوباره بالقوه شدن آن). مثلاً انسانی که مراتب نباتی و حیوانی خود را سپری کرده است، بازگردد و دوباره حیوان یا نبات شود. پس آنچه در تناسخ مطرح است، بحث از مراتب و مراحل وجودی یک موجود است که از مرتبه یا مرحله‌ای به مرتبه و مرحله‌ای دیگر تنزل کند که چنین چیزی محال است؛ اما در مسخ چنین نیست. موجودیت یک موجود که تمام مراحل و مراتب جودی خود را سپری کرده است، دستخوش تغییر و دگرگونی نمی‌شود، بلکه صرفاً صورت و ظاهر یک موجود با حفظ مرتبه و کمال وجودی خود از حالتی به حالت دیگر در می‌آید؛ مثلاً یک انسان در عین حال که انسان است، دارای صورتی دیگر (مثلاً صورت یک حیوان) است. این صورت دوم که بر اثر اعمال شخص به وجود آمده، جای‌گزین اصل وجودی انسان نمی‌شود، بلکه شخص با حفظ مرتبه انسانی خود آن صورت دوم را نیز داراست. داشتن چنین صورتی در کنار مرتبه انسانی شخص، موجب خفت و عذاب او می‌شود.

علامه طباطبائی در پاسخ شبهه مطرح‌شده نیز بازگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده و دوباره قوه شدن آن را محال می‌داند، ولی زنده شدن مردگان و همچنین مسخ را از مصادیق این امر محال نمی‌داند و معتقد است که در مسخ اصلاً چنین چیزی مطرح نیست و چنین اتفاقی نیفتاده است.

خلاصه استدلال علامه در پاسخ این شبهه، بدین قرار است: زمانی که انسان برای مدت‌زمان طولانی بر انجام عملی مبادرت ورزد، قطعاً صورت نوعیه‌ای متناسب با ماهیت همان عمل بر نفسش ایجاد می‌شود که از آن به صورت ملکوتی اعمال یاد می‌گردد. در چنین حالتی، شخص با حفظ مرتبه انسانیت خود، از صورتی دیگر یعنی همان صورت ملکوتی اعمال برخوردار است که در همین دنیا نیز در درون شخص وجود دارد، ولی از دیده او پنهان است. این صورت ملکوتی قطعاً در عالم آخرت تجسم خواهد یافت؛ یعنی شخص در عالم آخرت، افزون بر انسانیت خود از صورت ملکوتی دیگری برخوردار است که اگر نیکو باشد از آن منتعم می‌شود و اگر غیر از این باشد، موجب

عذاب او خواهد شد. حال که چنین است، چه اشکالی دارد که خداوند همان صورت ملکوتی شخص را در همین دنیا مجسم کند و در معرض دید قرار دهد؟ قطعاً هیچ دلیلی بر محال بودن این امر نداریم. کیفیت مسخ نیز این گونه است؛ یعنی اشخاصی که خداوند در قرآن خبر مسخ آنها را داده است، به علت تمردهای پی در پی از دستور خداوند صورت نوعیه‌ای متناسب با عملشان که همان میمونیت است بر نفس خود ایجاد کرده‌اند و خداوند به سبب مصلحتی که دیده است، در همین دنیا ماهیت اعمالشان را مجسم ساخته و آنها را به این صورت عذاب کرده است؛ یعنی چنین اشخاصی، با حفظ مرتبه انسانیت خود در عین حال صورتی میمونی نیز دارند، و به اصطلاح انسان-میمون شده‌اند؛ در صورتی که در تناسخ قضیه فرق دارد و محال بودن آن به این علت است که طبق آن، انسانی که مثلاً همه مراتب کمال را سپری کرده، یعنی از قوه به فعلیت و از فعلیت به کمال رسیده، از مرتبه انسانیت به مرتبه پایین‌تری از کمال نزول کند؛ یعنی انسانیت خود را از دست بدهد و مثلاً حیوان شود، یا حیوانی که تمام مراتب کمال خود را پیموده، با از دست دادن حیوانیت خود به مرتبه پایین‌تری از آن، مثلاً مرتبه نباتی نزول کند که این امر محال است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۹).

علاوه بر این، عذاب زمانی تصور دارد که انسان قائل به انسانیت خود باشد، ولی در عین حال خود را به شکل موجودی پست‌تر از خود مانند میمون ببیند و اگر انسانیت شخص از بین برود و میمون شود، دیگر عذابی برای چنین شخصی متصور نیست؛ زیرا خود را آن گونه که هست می‌بیند. مثلاً میمونی که خود را به شکل میمون ببیند، چه عذابی برایش متصور است؟

نتیجه‌گیری

تجسم اعمال که در جریان آیات دال بر جزای اعمال بررسی می‌شود، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فهم و درک حقیقت آن موجب بیداری انسان از خواب غفلت می‌شود. دریافت این حقیقت که خداوند در روز قیامت عین عمل را به عنوان جزا به انسان بازمی‌گرداند، توجه و مراقبه بیشتر را می‌انگیزد.

کاربرد تعابیر مختلف در برخی آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام درباره جزای اعمال در عالم آخرت، سبب شده است که بسیاری از دانشمندان، نظام جزا در عالم آخرت را بر اساس تجسم اعمال یا جزای عمل با خود عمل قلمداد کنند. ایشان برای اثبات نظریه تجسم اعمال به دلیل عقلی نظریه بقای نفس و تأثیر متقابل عمل و نفس، و ادله نقلی، شامل آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام استناد کرده‌اند.

در این بین، علامه طباطبائی بیشترین توجه را به این مسئله نشان داده است. عنایت تام ایشان به این مسئله موجب شده که کارکردهای اساسی این نظریه از نظر دور نماند. علامه از شمار فراوانی از آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام در اثبات نظریه تجسم اعمال و تبیین کارکردهای کلامی آن بهره گرفته است. آیاتی که علامه در دلالت بر تجسم اعمال بدان استناد جسته، با توجه به اختلاف تعابیرشان، به چند دسته تقسیم می‌شوند: برخی از این

آیات از حضور اعمال در روز قیامت خبر می‌دهند و برخی از عینیت جزا و عمل و غیره. از جمله روایات استنادی ایشان می‌توان به روایات معراجیه و روایاتی که کیفیت مرگ مؤمن و کافر را بیان می‌کنند اشاره کرد.

نظریه تجسم اعمال، کارکردهای کلامی بسیار مهمی در تفسیر برخی آیات دارد. مهم‌ترین این کارکردها بدین شرح است:

۱. اثبات عدالت خداوند در جزای اعمال و نفی ظلم از او، با توجه به اینکه جزای هر کس را همان اعمال او قرار می‌دهد؛

۲. تجسم اعمال یکی از مهم‌ترین ادله‌ای است که علت خلود اهل آتش را توجیه می‌کند؛ چراکه طبق این نظریه انسان در سرای آخرت جز با اعمال خود زندگی نمی‌کند و مخلد بودن شخص در عذابی دائمی طبیعتاً در نتیجه آثار و پیامدهای همان اعمالی است که در دنیا انجام داده است و بر اثر تکرار، به صورت ملکه، بر روی نفس مجرد او باقی مانده است؛

۳. از آنجاکه تجسم اعمال سبب حضور اعمال در روز قیامت می‌شود، راهی برای اعتراض مجرمان بر نحوه عذاب شدنشان باقی نمی‌ماند؛

۴. تجسم اعمال به شبهه وارده بر آیه مسخ در قرآن (که برخی آن را راهی برای پذیرش تناسخ دانسته‌اند) پاسخ می‌گوید.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۱۸ق، *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، نشر طوبی.
- ۱۳۸۶، *مآثر آثار*، قم، الف لام میم.
- ۱۳۸۷ الف، *رساله علم و دین*، شارح داود صمدی آملی، قم، قائم آل محمد علیه السلام.
- ۱۳۸۷ ب، *شرح العیون فی شرح العیون*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ۱۴۰۴ق، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المآثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صدرالمآلهین، محمدین ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، ترجمه محمد حسینی اردکانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا)، چ دوم، قم، بیدار.
- ۱۴۰۱ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ط. الرابعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴۰۴ق، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مولی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، کوشش استاد سیدهادی خسروشاهی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- عباشی، محمدین مسعود، بی تا، *کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)*، بی جا، بی تا.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۰ق، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، چ چهارم، قم، دارالکتاب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، مصحح هاشم رسولی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۳۸۵، *اخلاق در قرآن*، چ سوم، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.