

بررسی حل تعارض آیات تجسم اعمال

علی غفارزاده*

حمزه علی بهرامی**

چکیده

یکی از مسائل بنیادی و چالش برانگیز معاد، کیفیت رابطه پاداش و مجازات الهی در جهان دیگر است. در باره اعتباری یا حقیقی بودن مجازات و پاداش الهی در میان مفسران سه دیدگاه متفاوت وجود دارد. در این مقاله برای رسیدن به پاسخ صحیح و روشن شدن حقیقت و صحت و سقم دیدگاه‌ها، در مرحله نخست به پیشینه‌شناسی موضوع به‌ویژه در تفاسیر اشاره شده است. آنگاه به بیان دو دسته آیات درباره چگونگی پاداش و کیفر اعمال - که گروهی بیانگر تکوینی و حقیقی بودن و گروه دیگر بیانگر اعتباری و قراردادی بودن آن است - همراه با تفسیر اجمالی آنها، پرداخته شده است. سپس دیدگاه معتقدین به تکوینی بودن رابطه اعمال و پاداش و کیفر و ادله آنها و شبهات مخالفان این دیدگاه مطرح گردیده است و نظریه معتقدان به اعتباری بودن رابطه و ادله آنها گزارش شده است. در پایان دیدگاه احتیاطی‌ها، طرح و با دلایل و مستندات کافی تقویت گردیده و مکانیزمی برای حل ناسازگاری ظاهری آیات ارائه گردیده است.

واژگان کلیدی

آیات تجسم اعمال، رابطه پاداش و مجازات، صورت باطنی اعمال.

a.ghafarzade@gmail.com

bahrame1918@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۶/۲۲

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان. (نویسنده مسئول)

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۵

طرح مسئله

جای هیچ‌گونه شک و تردیدی نیست که بر اساس بینش قرآنی، خدای متعال برای کسانی که مرتکب جرم و جنایت و گناه گردند، مجازاتی را در نظر گرفته است و همچنین برای صاحبان ایمان و عمل صالح، پاداش‌هایی را مقرر کرده است؛ به عبارتی، بین ایمان و عمل صالح و سعادت اخروی و از سوی دیگر بین کفر و عصیان و عذاب اخروی، رابطه ناگسستگی وجود دارد، اما کیفیت این رابطه در آیات قرآن به صورت روشن و واضح بیان نشده است. این مسئله در حوزه‌های مختلف علوم از جمله فلسفه، کلام، عرفان و به‌ویژه تفسیر مورد بحث و بررسی جدی قرار گرفته است.

سؤال اساسی این است که از منظر قرآن کریم، آیا مجازات و پاداش الهی، اعتباری و وضعی است یا حقیقی؟ به عبارتی، آیا هر عمل واجبی که ترک شده یا هر عمل واجبی که انجام گرفته، مجازات و پاداش خاصی برای آن اعتبار شده است یا مجازات و پاداش نتیجه طبیعی عمل است؟

در پاسخ به این پرسش، اندیشه‌وران و مفسران سه دیدگاه متفاوت دارند و هر یک از دیدگاه‌ها، طرفدارانی دارد. زبان بیشتر آیات - گاهی به صراحت و گاهی به‌ظهور - نشانگر آن است که کیفر و پاداش اخروی به صورت قراردادی و اعتباری است و خدا بر پایه علم و حکمت برای گناهان مجازات گوناگون، و از روی تفضل و رحمت خود برای طاعات و عبادات، پاداش‌هایی را مقرر فرموده است. غالب مفسران تا سده‌های دهم هجری، طرفدار اعتباری بودن مجازات و پاداش بوده‌اند و با نظریه تجسم اعمال بعد از مرگ مخالف بوده‌اند. در مقابل بزرگانی چون ملاصدرا، علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی با تمسک به گروه دیگری از آیات، معتقد به تجسم اعمال شده‌اند و آیات دسته مقابل را تأویل نموده‌اند. در این میان گروهی از مفسران و اندیشه‌وران معاصر، همچون کمپانی، سید جلال‌الدین آشتیانی، مکارم شیرازی، جعفر سبحانی و مصباح یزدی، راه احتیاط را در پیش گرفته و معتقد به حجیت هر دو دسته آیات قرآن شده‌اند و بر این باورند که پاداش و کیفر الهی به دو صورت خواهد بود؛ برخی به شکل قراردادی اعمال خواهد شد و بعضی دیگر نتیجه طبیعی اعمال و به شکل تجسم اعمال رخ می‌دهد. نگارندگان با مطالعه دقیق همه آیات مرتبط با موضوع و نگاه عالمانه و نقادانه به دیدگاه‌های مفسران، دیدگاه مختار خود را بیان خواهند کرد. برای روشن شدن حقیقت این مسئله، مقاله پیش‌رو را در محورهای زیر ساماندهی نموده و به بحث و بررسی پیرامون آن می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش

نظر به اینکه مجازات و پاداش اخروی، مورد توافق و اجماع همه ادیان الهی است، لذا ردپای این بحث را در ادیان قبل از اسلام نیز می‌توان یافت. بدین جهت علمای اسلام این بحث را نه تنها مقتضای آیات و روایات

بلکه مستفاد از ادیان گذشته دانسته‌اند. (طبرسی، ۱۳۶۵: ۲ / ۸۹۴؛ رازی، ۱۳۷۵: ۹ / ۲۰۰) این مسئله در اسلام برای نخستین بار در قرآن و به تبع آن، در روایات پیامبر و اهل بیت مطرح شده است. پس از آن تقریباً همه مفسران، متکلمان، فلاسفه و عرفای اسلامی فریقین ذیل آیات و روایات معاد به آن پرداخته‌اند. (طباطبایی، بی‌تا: ۱ / ۹۲، ۴۲۶ و ۳ / ۱۶۷؛ رازی، ۱۳۷۵: ۷ / ۱۶، و ۴ / ۲)

نگرش غالب مفسران متقدم از جمله طبری، طبرسی و شیخ طوسی تأویل آیات مربوط به تجسم اعمال بوده، اما در برخی از موارد که ظهور آیات در تجسم غیرقابل انکار و تاویل ناپذیر بوده، به نوعی آن را پذیرفته و یا با سخنان دوپهلوی به آن اذعان کرده‌اند. (الوسی، ۱۳۷۰: ۵ / ۱۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۶ / ۱۲۰)

موضوع تجسم اعمال هر روز طرف‌داران بیشتری پیدا کرده به گونه‌ای که گروهی آن را قول اکثر مفسران یا عقیده رایج میان اهل سنت و ضروری دین دانستند. (رازی، ۱۳۵۷: ۹ / ۷۳؛ رشید رضا، ۱۳۷۹: ۸ / ۳۲۲)

گروهی دیگر این عقیده را برگرفته از عقاید فلسفی دانسته‌اند، اما پس از حکمت متعالیه، عقیده تجسم اعمال مسیر رشد و بالندگی خود را طی نموده و امروزه تقریباً مقبولیت عام یافته و کمتر کسی دیده شده که با آن به مخالفت بپردازد. بنابراین، افزون بر قرآن کریم، این مسئله در میان حکما (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۶۸) عرفا (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۳۰۴) و متکلمان (کاشف الغطاء، بی‌تا: ۲۶۹) مطرح بوده است، و نیز این مسئله نزد کسانی که اهل کشف و شهود هستند، حقیقتی مسلم دانسته شده است. (تجری، ۱۳۷۱: مقدمه)

چگونگی پاداش و کیفر در قرآن کریم

در برخی از آیات به صراحت مسئله حضور اعمال و دیدن آنها توسط خود شخص اشاره شده است. در این گونه آیات، ضمن اثبات مسئله تجسم اعمال، رابطه میان اعمال دنیوی و جزا و پاداش اخروی، تکوینی ترسیم شده است. دسته‌ای دیگر از آیات، عقاب را به صورت از قبل مهیا شده و توسط معذب خارجی بیان می‌کند. در این آیات رابطه میان اعمال و جزای اخروی نه از نوع رابطه تکوینی بلکه از نوع اعتباری و قراردادی است. اینک به بیان این دو دسته از آیات پرداخته می‌شود.

یک. آیات بیانگر تکوینی و حقیقی بودن مجازات الهی

گروهی از آیات قرآن دلالت دارند که واقعیت پاداش و کیفر، در حقیقت همان تجسم اعمال و تمثل ملکات و اندیشه‌ها است. اجمالاً این دسته از آیات را می‌توان در سه قالب کلی تقسیم نمود.

۱. حضور عمل در قیامت

این گروه از آیات دلالت دارند بر اینکه عمل زنده و مشهود است و خود عمل در قیامت حاضر می‌شود و انسان بر آن آگاه می‌گردد:

- «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ اَشْتَاتًا لِيُرَوَّاْ اَعْمَالَهُمْ» (زلزال / ۶) تعبیر «لِيُرَوَّاْ اَعْمَالَهُمْ» حکایت از این امر می‌کند که خروج انسان‌ها و بیرون آمدن آنها از قبور، برای نشان دادن اعمال آنان به خودشان است. تعبیر «يَوْمَئِذٍ» بر این حقیقت دلالت می‌کند که هرکسی خود عمل را می‌بیند، نه جزای اعمال را. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۵۸۳)

- «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق / ۲۲) علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

به جان خودم سوگند، اگر در قرآن کریم درباره اینکه کیفر عین اعمال دنیا است، هیچ آیه‌ای نبود به جز این آیه، کافی بود؛ زیرا لغت «غفلت» در موردی استعمال می‌شود که انسان از چیزی که پیش‌روی او و نزد او حاضر است، بی‌خبر بماند، نه در مورد چیزی که اصلاً وجود ندارد و بعدها موجود می‌شود، پس معلوم می‌شود زندگی آخرت در دنیا نیز هست، اما پرده‌ای میان ما و آن حائل شده است. دیگر اینکه کنار زدن پرده‌ها در مورد چیزی استعمال می‌شود که موجود و در پس پرده است. اگر آنچه در قیامت انسان می‌بیند، در دنیا نباشد، صحیح نیست در آن روز به انسان‌ها بگویند: تو از این زندگی در غفلت بودی و این زندگی برای تو مستور و در پرده بود، ما پرده را از جلوی چشمانت برداشتیم، در نتیجه غفلت به مشاهده تبدیل شد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹۲)

- «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران / ۳۰) در این آیه، از حضور اعمال نیک و بد در قیامت پرده برمی‌دارد و در ادامه می‌گوید: انسان‌ها در روز قیامت دوست دارند میان آنها و اعمال بد آنان فاصله ایجاد شود «تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» و آرزو نمی‌کنند که اعمال بد آنها نابود شود؛ زیرا می‌دانند چیزی در جهان نابود نمی‌شود.

علامه طباطبایی می‌نویسد:

به‌جای کلمه «حاضر» از «محضرا» استفاده کرده است و این به‌خاطر نکته دقیقی است و آن نکته این است: احضار که به‌معنای حاضر ساختن موجود غایب از انظار است، به ما می‌فهماند اعمال نزد خدا محفوظ بوده و خدا در دنیا هم عالم بدان بوده و آن را محفوظ داشته، روز قیامت برای صاحبانش اظهار می‌دارد، همچنان‌که در جای دیگر فرمود: «وَرَبُّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ» (سبأ / ۲۱) و نیز فرموده: «وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ» (ق / ۴) و کلمه «تجد» از ماده وجدان است، که ضد فقدان را معنا می‌دهد و این آیه از آیاتی است که بر تجسم اعمال دلالت می‌کند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۲۴۵)

- «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ» (تکویر / ۱۴) مراد از جمله «مَّا أَحْضَرَتْ» اعمالی است که هر فردی در دنیا انجام داده است.

در سوره کهف، از حضور عمل سخن به میان آمد و در سوره آل عمران، از مُحْضَر بودن آن و اینکه عمل را احضار می‌کنند، بحث شد و در سوره تکویر، از سبب مباشر و قریب احضار سخن به میان آمد؛ یعنی خود نفس انسانی است که همه اعمال خود را با اذن خدای سبحان احضار می‌کند، گرچه در این آیه نکره در سیاق اثبات قرار گرفته نه نفی، ولی به حسب خصوصیت مورد و سیاق آیه دلیل بر عموم خواهد بود؛ یعنی هر نفسی و تمام نفوس هر چه کرده‌اند آن را حاضر می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۵ / ۷۷)

۲. عینیت عمل و پاداش

این گروه، آیاتی است که دلالت دارد بر اینکه پاداش، عین عمل و عمل، عین پاداش است. بیشتر این آیات به زبان حصر است و می‌فرماید: جز این نیست که به غیر کردار خویش پاداش داده نخواهید شد و در این زمینه آیات فراوانی است، از جمله آیه: «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». (یس / ۵۴)

علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه می‌نویسد:

جمله «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا...» عطف تفسیری برای جمله «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» است و در حقیقت بیانی برهانی برای نبودن ظلم در آن روز است؛ چون دلالت می‌کند بر اینکه جزای اعمال هر صاحب عملی در آن روز، خود اعمال او است، خود آن عمل برایتان مجسم می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷ / ۱۰۰)

همچنین مانند آیه شریفه: «أَصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

(طور / ۱۶)

علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه فوق می‌نویسد:

و جمله «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» در مقام تعلیل برای لازم بودن عذاب مذکور و یکسان بودن صبر و جزع است و معنایش این است که: اینکه گفتیم این عذاب برایتان حتمی است و از شما جداشدنی نیست، برای این بود که ما این عذاب را از جای دیگر نیاورده‌ایم، بلکه عین عمل خود شما است، همان کارهایی است که می‌کردید و معقول نیست میان عمل و صاحب عمل سلب نسبت شود و همواره این نسبت برقرار است؛ یعنی الی الابد این عمل، عمل آن عامل است، پس به‌همین جهت اگر در ظرف قیامت عمل به‌صورت آتش جلوه کند، تا ابد به جان عامل خود می‌افتد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹ / ۱۵)

آیات ذیل نیز از این دسته است:

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ (نمل / ۹۰)
وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ (صافات / ۳۹)

وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛
(اعراف / ۱۴۷)
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ (تحریم / ۷)
مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ. (قصص / ۸۴)

۳. باطن داشتن اعمال انسان

این گروه آیات بر چگونگی ارائه عمل به انسان در قیامت دلالت دارد و به عبارتی، در قرآن کریم آیاتی است
دال بر اینکه اعمال انسان دارای ظاهر و باطنی است.

- «وَجَعَلْنَا الْأَعْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سبأ / ۳۳) بر اساس این آیه،
حقیقت عمل انسان به صورت غل و زنجیر گریبان گیر او می شود. امام سجادی علیه السلام نیز در دعای ختم قرآن
می فرماید: «وصارت الاعمال قلاند في الأعناق». (صحیفه سجادیه، دعای ۴۲)

- «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ
بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره / ۱۶۷) بنابراین، پیروی از رهبران باطل در دنیا، در قیامت به شکل حسرت ظهور
پیدا می کند و نمایان می گردد.

- «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (آل عمران / ۱۸۰)

این آیه نیز به سان آیه قبل بیان گر آن است که اموالی که انسان بر خلاف حکم الهی روی هم انباشته
کند، در قیامت به صورت طوقی آزاردهنده تجسم خواهد یافت و مایه عذاب بخل ورزان می شود.

- «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نسا / ۱۰) نظیر این
تعبیر در آیه ۱۷۴ سوره بقره نیز دیده می شود.

- «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْتَرُونَ بِهِ تَمَنَّآ قَلِيلًا أَوْلَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا
يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره / ۱۷۴)

از این آیات استفاده می شود که اعمال ما افزون بر چهره ظاهری خود، یک چهره واقعی نیز دارد که در
این جهان از نظر ما پنهان است، اما این چهره های درونی، در جهان دیگر ظاهر می شوند و مسئله تجسم
اعمال را تشکیل می دهند.

- «يَوْمَ يُخَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَدُقُوا مَا
كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (توبه / ۳۵)

دو. آیات بیانگر اعتباری و قراردادی بودن مجازات الهی

در مقابل آیات دسته نخست، آیاتی وجود دارد که به اعتباری بودن جزای اخروی و قراردادی بودن آن دلالت می‌کند. این دسته از آیات بیانگر این مطلب است که عذاب آخرت از طریق معذب خارجی؛ یعنی خدای متعال صورت می‌گیرد و او بر مبنای حکمت و عدالت خویش، برای گناهان مجازات گوناگون، و از روی تفضل و رحمت خود برای طاعات و عبادات پاداش‌هایی را مقرر نموده است، برای نمونه آیاتی ذکر می‌شود.

لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. (ابراهیم / ۵۱)؛

إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا. (انسان / ۴)

فَأَنْتَقِمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرُمْوَا. (روم / ۴۷)

إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. (مائده / ۱۱۸)

غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا. (فتح / ۶)؛

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ. (نسا / ۱۲۳)

إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ. (انعام / ۱۲۰)

چنان که ملاحظه می‌شود در این دسته از آیات خدای متعال جزا، انتقام، عقاب و جهنم را به خود استناد نموده است که با آیات پیشین مغایرت دارد. افزون بر آیات فوق، اگر آیات شفاعت، توبه و افزایش حسنات و عذاب نیز ضمیمه شود، موجب استحکام آیات اعتباری و نیز تغایر دوچندان آن با آیات تکوینی می‌گردد. این دو قسم از آیات تکوینی و اعتباری، به ظاهر در مقابل یکدیگر و ناسازگار با هم به نظر می‌رسند. این ناسازگاری ظاهری جولانگاه مباحث تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی شده است که هر گروه به فراخور ذوق خود در صدد حل این تعارض برآمده‌اند.

مکانیزم‌های حل تعارض آیات

ناسازگاری ظاهری که میان بعضی از آیات قرآن در مورد چگونگی تجسم اعمال به نظر می‌رسد، موجب پدید آمدن سه نظریه برای حل این تعارض گردیده است که در این میان اکثر فیلسوفان و متکلمین با حمل آیات تکوینی بر وجه اعتباری، به تأویل این آیات دست زده‌اند، در حالی که اغلب متأخرین برخلاف آنان عمل کرده‌اند؛ یعنی آیات اعتباری را بر وجه تکوینی حمل نموده‌اند. در این میان نظریه سومی نیز مطرح است که هر دو وجه را پذیرفته است. در ادامه به توضیح نظرهای این سه گروه پرداخته می‌شود:

یک. دیدگاه اثباتی، تکوینی، تجسمی

دیدگاه اثباتی، تجسم اعمال را مفاد صریح آیات و روایات می‌داند و به مدد عقل، نقل، شهود و علوم جدید در

صدد اثبات آن است. عذاب‌ها و نعمت‌ها در آخرت را نتیجه تجسم عینی اعمال و عقاید و ملکات و لازمه لاینفک رفتارهای دنیوی می‌داند و در واقع به رابطه این‌همانی معتقد است.

مطابق این نظریه، هرگونه کیفر و عقابی که در آخرت متوجه انسان شود، فقط از ناحیه انعکاس اعمال معصیت است و هیچ‌گونه عذاب و کیفر خارجی متوجه انسان گناهکار نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۵۳ - ۵۲) طرف‌داران این نظریه با حمل آیات اعتباری بر تکوینی، قائل به عدم تأویل ظواهر آیات تجسم و حضور اعمال شده‌اند؛ بالعکس مخالفان، آیات اعتباری بودن کیفر اخروی را مطابق نظریه علل طولی، تفسیر و توجیه کرده‌اند؛ چون یگانه موثر حقیقی در عالم کائنات، خدای متعال است و هر جنبنده‌ای که در روی زمین حرکت می‌کند با قدرت و نیرویی است که خدا افزای فرموده است. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۱۱۹)

علامه طباطبایی از موافقین این دیدگاه، معتقد است که در عالم آخرت صورت ملکوتی عمل بر ما مجسم می‌شود. آن جزایی که مردم در برابر عمل خود به‌زودی مواجه با آن می‌شوند، در حقیقت همان عمل ایشان است و چنان نیست که خدای تعالی مانند جوامع بشری برای هر عملی جزا و کیفر معینی جعل و قرار داده باشد، بلکه محفوظ ماندن عمل در نزد خدای متعال، به محفوظ ماندن نفس عامل است و اثر عمل در نفس عامل همچنان محفوظ است تا آنکه در روز آشکار شدن نهانی‌ها آن را اظهار نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶ / ۳۷۶)

۱. قائلان به نظریه اثباتی

برخی از دانشمندان برجسته فریقین که معتقد به این دیدگاه هستند از جمله: شیخ بهایی، در این زمینه می‌نویسد: «و من جعل التقدير ليروا جزاء اعمالهم ولم يرجع ضميريره الي العمل فقد ابعده». (عاملی، ۱۳۸۲: ۴۶۹)، همچنین ملاصدرا می‌نگارد: «ان الثواب والعقاب في دار الآخرة انما يكونان بنفس الاعمال والاخلاق الحسنه و السيئة لا بشيء آخر يترتب عليها» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۲۱؛ همو، بی‌تا: ۳۰۲) علت انحصار کیفر به خود اعمال از استعمال کلمات «ان»، «اتما» و «لا بشيء آخر» کاملاً روشن است. ابوعلی سینا صاحب «الشفاء»، فیض کاشانی صاحب «علم اليقين»، حکیم سبزواری صاحب «شرح منظومه»، عبدالرزاق لاهیجی صاحب «شوارق الالهام»، علامه محمدحسین کاشف الغطاء صاحب «الفردوس الاعلی» و امام خمینی نیز از قائلین به این نظریه هستند، امام خمینی در این باره می‌نویسد:

یک جای دیگری هم هست که در آنجا شکنجه‌هایی است که ما نمی‌توانیم بفهمیم و آن از خود اعمال است؛ این‌طور نیست که نظیر اینجا یک فراشی از خارج بیاید و شکنجه کند؛ تمام عذاب‌هایی که در آن عالم است، از خود ما است، خدای تبارک و تعالی مهیا نکرده یک چیز را که ماورای خود ما، به ما بدهند. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۶ / ۲۷۹؛ و ۱۵ / ۸۱)

اساتید معاصر مانند شهید مطهری، آیت الله جوادی آملی، علامه حسن زاده آملی نیز معتقد به این نظریه هستند (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۱۲؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۲۱۹) و از علمای اهل سنت نیز ابوحامد غزالی، محیی‌الدین عربی بر این باورند.

علامه طباطبایی درباره حکمت وجود آیات بیانگر اعتباری بودن کيفر و پاداش بر این باور است که این گونه آیات با توجه به فهم اکثر مردم نازل شده است:

چون عقول عامه در حدی نیستند که به راحتی مسئله تجسم اعمال و تکوینی بودن عقاب اخروی را هضم نمایند، لذا خطابات شرع مقدس، با توجه به فهم مردم، نازل شده است و برداشت و استنتاج عامه مردم از مجازات و کيفرهایی که در اجتماع بشری سیلان و جریان دارد از نوع اعتباری و وضعی است. بنابراین، آیات دال بر اعتباری و قراردادی بودن کيفرهای اخروی، ناظر به فهم اکثریت مردم است و مطابق لسان خودشان نازل شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۷۵؛ همو، ۱۳۶۲: ۶۰)

از این رو، ایشان بر این باور است که این گونه آیات باید به کيفرهای اخروی تکوینی تفسیر و تأویل گردد؛ زیرا بر اساس براهین عقلی، روابط اعتباری باید به روابط حقیقی منتهی شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۱۸۶)

۲. شبهات عقلی خلاف دیدگاه اثباتی

افزون بر ادله نقلی و آیاتی که ظهور آنها خلاف این دیدگاه است، دلیل‌های عقلی هم برخلاف این دیدگاه اقامه شده است. حتی علامه مجلسی قول بر تجسم اعمال را برخلاف عقل قلمداد نموده و آن را مستلزم انکار دین و خروج از اسلام دانسته است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۹ / ۹۵) برخی از این دلایل عبارت‌اند از:

الف) معدوم شدن اعراض

بر اساس این قاعده، اعمال از مقوله اعراض می‌باشد و ثبات و اعاده اعراض ناممکن است. لذا پس از صدور از انسان، معدوم می‌شود و چیزی نمی‌ماند تا در سرای دیگر تجسم یابد. از برجسته‌ترین طراحان این شبهه شیخ طوسی و شیخ طبرسی و علامه مجلسی است. (سیدی بنایی، ۱۳۹۰: ۱۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۷۳۲)

ب) انقلاب عرض به جوهر

علامه مجلسی ضمن رد صراحت آیات در تجسم اعمال، در توجیه آیات تجسم اعمال می‌نویسد: اعمال اعراض‌اند و هیچ عرضی نمی‌تواند تبدیل به جوهر شود. پس اعمال در عالم برزخ و روز رستاخیز نمی‌تواند تبدیل به جوهر شده و تجسم یابند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷ / ۶۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۷ / ۲۲۹)

۳. پاسخ شبهات

به این اشکال‌ها، پاسخ‌های داده شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) خلط ثواب طاعت با خود عمل

علامه طباطبایی حقیقت نفس را موجودی مجرد دانسته و معتقد است این اشکال که عرض و چیزی که معدوم شده قابل نقل و انتقال نیست، بی‌مورد است؛ زیرا آنچه انتقال می‌یابد ثواب طاعت است نه خود عمل، ولی چون منظور از طاعت، ثواب آن است لذا از نقل ثواب به نقل طاعت تعبیر شده و اثر طاعت یک امری بیرون از انسان نیست تا اشکال شود به اینکه اگر در دنیا نقل می‌شود، نقل عرض است و آن محال است و اگر بعد از معدوم شدن در آخرت منتقل می‌گردد، از قبیل اعاده و نقل معدوم است و آن نیز ممتنع است و اگر ادعا شود که جوهر است، باید تعریف و اثبات شود، بلکه منظور از اثر طاعت، نورانیت دل است؛ چه دل، به واسطه حسنات، نورانی و به واسطه معاصی، ظلمانی می‌شود و به نور طاعت، ارتباط قلب با عالم نور و معرفت و مشاهدات استوار می‌گردد، چنان که به واسطه ظلمت ظلم و قساوت معصیت، استعداد بُعد و محجوبیت پیدا می‌کند و آثار طاعت و معصیت با یکدیگر متضاد و متعاقب است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۹)

ب) خلط مفهوم عمل با مفهوم فعل فلسفی

چنین به نظر می‌رسد که قدما در بحث‌های خود درباره عمل، فقط به صدور آن از عامل توجه نموده و اصلاً به ذات خود عمل نپرداخته‌اند و چون صدور عمل از عامل را مرادف با «فعل» در اصطلاح فلسفه، که قرار و بقایی در آن نیست، یافته‌اند، لذا حکم کرده‌اند که عمل، عرض است؛ یعنی به ذات عامل عارض می‌شود و پس از عروض فوراً فانی می‌گردد. (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۴) اما به نظر می‌رسد تمایز میان مفهوم عمل از مفهوم فعل فلسفی، ادعایی است که نیاز به اثبات دارد.

ج) منشأ اثر بودن اعراض

عمل، افزون بر ظاهر آن که عرضی بیش نیست، حقیقتی در ماورای این ظاهر دارد و آن نیرویی است که از ذات عامل خود اشتقاق می‌یابد و از بدن او جدا می‌گردد و جوهری است مانند خود عامل و عرض نیست اگر چه با اعراض مشاهده می‌شود و بدون آنها احساس نمی‌گردد. (رضوی، ۱۳۹۱: ۱۴۱)

ولی دقت در این جواب تناقض آن را آشکار می‌سازد. به هر حال عمل یا عرض است یا جوهر. اینکه عمل را در مفهوم همچون عرض بدانیم ولی در اثر همچون جوهر، بازی با مفاهیم و انقلاب عرض به جوهر است.

د) تفاوت عوالم وجودی

یک حقیقت واحد، می‌تواند در نشئه طبیعت عرض باشد و در نشئه ماوراء جوهر گردد، ولی این به معنای انقلاب عرض به جوهر نیست. اصل و ذات هر عملی با تغییر صورت متغیر نمی‌شود، بلکه در هر عالمی متناسب با احکام و قوانین آن عالم مجسم می‌شود. عرض که ضعیف‌ترین موجود عالم ماده است به دلیل شدت ضعف، از وجود استقلالی و جوهری ناتوان است، ولی اگر به نشئه بالاتر منتقل شود و از وجودی

شدیدتر برخوردار باشد، می‌تواند از وجودی مستقل بهره‌مند شود، همان‌طور که علت قیام استقلالی جوهر، برخورداری از شدت و کمال وجودی است. ثانیاً اعمال از سنخ وجودند و هر آنچه موجود شد و لباس هستی بر تن کرد، هرگز معدوم نمی‌شود. بنابراین، نظریه عرض بودن اعمال فقط می‌تواند با توجه به نظام موجود مادی درست باشد، اما تعمیم آن به دیگر مراتب وجود (برزخ و آخرت) نادرست است؛ زیرا یک حقیقت که در عالم ماده به صورت عرض در آمده است در عوالم برتر که از شدت وجودی و کمال بیشتر و بهتری برخوردار است، دیگر عرض نیست، بلکه می‌توان گفت که جوهر است و به این سبب می‌تواند تجسم و تمثیل یابد. (سیدی بنایی، ۱۳۹۰: ۱۱۴ - ۱۱۲)

ه) عرضی بودن اعمال و جوهری بودن آثار آنها

هر عمل و رفتاری که از انسان رخ می‌دهد متناسب با آن، اثری در نفس آن ایجاد می‌گردد. با تکرار آن اعمال، آثار آنها تبدیل به ملکات می‌گردد و آن ملکات قائم به نفس و عین جوهر نفس‌اند و در جهان دیگر به صور مختلف ظهور می‌یابند. بنابراین، اگرچه اعمال عرض‌اند ولی بر اثر تکرار آثار آنها تبدیل به جوهر می‌شود؛ به بیان دیگر، جوهر از دل اعراض متولد و متکون می‌شود. (شیرازی، ۱۴۱۰: ۵ / ۲۹۰ تا ۲۹۳)

ولی پرسیدنی است چگونه ممکن است اعمال که خود عرض و ممکن‌الوجود است منشأ اثر و ایجاد شوند؟ ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش؟

۴. تأملی انتقادی از دیدگاه اثباتی

علامه مجلسی پس از نقل عبارت و ادله شیخ بهایی در پذیرش تجسم اعمال، در نقد آن اظهار می‌دارد: محال دانستن انقلاب عرض به جوهر در نشئه طبیعت و ممکن دانستن آن در عالم آخرت نزدیک به سفسطه است؛ چرا که عالم آخرت مانند این عالم است فقط مرگ و حیات فاصله میان آن دو است و این مقدار تفاوت نمی‌تواند منشأ اختلاف حکم عقلی شود. همچنین شبیه دانستن عالم دنیا و آخرت به خواب و بیداری هم نزدیک به سفسطه است؛ زیرا آنچه در عالم خواب ظاهر می‌شود وجود ذهنی و خیالی است نه واقعی، درحالی که عالم آخرت عالم واقع و عینی است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷ / ۲۲۹)

ضمن اینکه تفاوت عوالم وجودی نیاز به اثبات دارد. این تفاوت باعث انقلاب اعراض به جوهر نمی‌شود، همچنان که در نشئه ماورای طبیعت اعراض از وجودی کامل‌تر بهره‌مند می‌شوند به همان میزان جواهر هم کامل‌تر شده، از این‌رو فاصله میان جوهر و عرض که در نشئه طبیعت وجود داشته در عوالم فوق طبیعی هم حفظ خواهد شد.

بنابراین، شبهه عقلی خلاف دیدگاه اثباتی کماکان به قوت خود باقی است و کلیه تلاش‌های عقلی در جهت دفاع از آن قابل خدشه و با اما و اگرهای مواجه هستند.

۵. جنبه‌های مثبت و منفی دیدگاه اثباتی

الف) جنبه‌های مثبت دیدگاه اثباتی

۱. از امتیازهای برجسته این دیدگاه تاکید بر ظاهر آیات و عدم تأویل آنها است. امام خمینی در این باره می‌نویسد: دست برداشتن از ظاهر آیات و روایات به مجرد عدم تطابق با احکام عقل، مستحسن نیست. بهترین امور تسلیم در محضر کبریای حق و اولیای معصومین است. (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۴۳۹)
۲. نظر به اینکه خواستگاه نظریه تجسم اعمال، کتاب و سنت است، برای کسانی که دغدغه پایبندی به نصوص دینی دارند، صرف نظر کردن از نصوص صریح سخت و بعضاً غیرقابل قبول است. از این رو، خود را ملزم دانسته‌اند تا جایی که مقدور و میسر است، به حل تعارض میان متون دینی و تحلیل‌های عقلی بپردازند، بنابراین، اگرچه ممکن است، برخی از استدلال‌های آنان ضعیف باشد، اما نفس کار آنها ستودنی و با ارزش است.
۳. از دیگر ویژگی‌های مثبت این نظریه ارائه راه حل مناسب برای مسئله عدالت الهی و تناسب جرم و جریمه و خلود کفار و مشرکین در جهنم است.

ب) جنبه‌های سؤال برانگیز دیدگاه اثباتی

۱. وجود آیات و روایات مخالف؛ خدای متعال در جای‌جای قرآن وعده بخشش برای همه گناهکاران داده است، چنان‌که در آیات ذیل ملاحظه می‌شود:

«قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر / ۵۳)؛

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود / ۱۰۷ - ۱۰۶)؛

«قَالَ النَّارُ مَثُوكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام / ۱۲۸)؛

«إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا * لِلظَّالِمِينَ مَأْبَا * لَا بُدَّ لَهَا حَقَابًا» (نبا / ۲۳ - ۲۱).
- در این آیه خدای متعال به جای عذاب خلد، قید «أَحْقَابًا» را آورده است که به معنای مدت زیاد و طولانی است که این مسیر به عدم خلود است. ده‌ها آیه دیگر وجود دارد که خدای سبحان مسئله خلود را معلق به مشیت خود کرده است.

۲. ناکارآمدی یا ناکافی بودن و سؤال برانگیز بودن ادله عقلی؛

۳. مخالفت دانشمندان برجسته‌ای از فریقین. (ابن قیم، بی تا: ۲۷۴ - ۲۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۷۳۲؛ مجلسی،

۱۴۰۳: ۷ / ۶۸)

۴. تعارض و تنافی با صفات کمالی خدای سبحان؛ معقول و منطقی نیست که یک لحظه غفلت و شرک موجب

خلود دائمی در عذاب گردد و این اثر تکوینی با عدل الهی سازگار نیست، علامه مجلسی در این باره می‌نویسد:

ان المعصية متناهية زمانا و هو ظاهر و قدرا لما يوجد من معصيته اشد منها فجزاءها يجب ان يكون متناهية لقاعدة العدل، بخلاف الكفر، فانه لا يتناهي قدرا و ان تناهي زمانه. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸ / ۳۷۲)

۵. تنافی اعتقاد به تجسم اعمال با عدم اعتقاد به اصل وعید؛ یکی از تفاوت‌های اصول اعتقادی شیعه با معتزله و زیدیه عدم اعتقاد به اصل وعید است. بر اساس این قاعده، خدای متعال می‌تواند به وعیدهای خود جامه عمل نپوشاند. به حکم عقل و بر اساس متون دینی، وفای به عهد واجب است و اگر خدا وعده ثوابی به بنده خود داد، باید به آن وعده عمل کند. به خلاف وعید که چون حق خدا است می‌تواند به آن عمل کند یا ترک نماید. پیامبر اکرم ﷺ در این باره می‌فرماید:

من وعده الله علي ثواب فهو منجز له و من اوعده علي عمل عقابا فهو فيه بالخيار. (صدوق، بی تا: ۶۱ / ۴۰۶)

۶. عدم تبیین درست میان تجسم اعمال و تناسخ توسط معتقدین به نظریه تجسم اعمال؛
۷. نظریه تجسم اعمال تداعی‌کننده آموزه معاد مثالی و خیالی افلاطون؛ معتقدان به تجسم، دنیا را شبیه عالم خواب و آخرت را به مثابه عالم بیداری گرفته‌اند. بنابراین نباید از احتمال تاثیر فلاسفه یونان و ادیان قبل از اسلام بر نظریه تجسم اعمال غافل شد.
۸. تنافی نظریه تجسم اعمال با آموزه‌هایی مانند شفاعت، غفران الهی و توبه؛ بر اساس این نظریه رابطه تکوینی و تخلف‌ناپذیر و یک رابطه عینیت و این‌همانی میان عمل و نتیجه حاکم است. در این صورت مسئله شفاعت و بخشش و غفران الهی و توبه بندگان و پذیرش آن توسط خدا معنای واقعی خود را از دست می‌دهد و معنای محصلی برای آنها قابل تصور نیست.

دو. دیدگاه سلبی، اعتباری

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، مستند این دیدگاه وجود برخی از آیات قرآن است. طرف‌داران این نظریه آیاتی که بر حضور اعمال در قیامت دلالت می‌کند را توجیه می‌کنند. اینان این قبیل آیات تکوینی را بر آیات اعتباری حمل می‌کنند و معتقد به مجاز در اسناد می‌شوند. مثلاً معتقدند، در آیاتی که در آنها مجازات و کیفر اخروی به خود اعمال نسبت داده شده است، کلمه‌ای مناسب با آن حذف شده است یا آیاتی که دلالت بر مشاهده خود اعمال می‌کنند کلمه نظیر «نتیجه و جزای اعمال» در تقدیر است. بر این اساس، در آیه «لیروا اعمالهم» منظور «لیروا جزاء اعمالهم» است که کلمه جزاء یا نتیجه، مقدر است. مفهوم و معنای آیه به این معنا است که: در قیامت بندگان جزا و نتیجه اعمالشان را، چه نیک و چه بد، مشاهده خواهند کرد و این نوع استعمال‌ها

در لسان عرب و غیرعرب شایع و متداول است. بعضی دیگر، احتمال می‌دهند که کلمه مقدر، کلمه (صحایف: نامه عمل‌ها) باشد؛ یعنی انسان‌ها در قیامت، کارنامه اعمال خود را چه اعمال حسنه و چه اعمال قبیح، مشاهده خواهند کرد. (رازی، ۱۴۲۰: ۳۲ / ۲۵۶)

علامه در توضیح این دیدگاه این گونه می‌نگارد: بنابر این مسلک، حال انسان نسبت به تکالیف الهی و اکتساب حسنات و ارتکاب سیئات و استحقاق ثواب و عقاب، مانند حال او نسبت به قوانین مدنی در اجتماعات عقلایی است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۵۳ - ۵۲)

فخر رازی از موافقان این دیدگاه در توجیه آیات تجسم اعمال، معتقد به تأویل و حمل آیات تکوینی به صورت اعتباری است. از نظر او عمل باقی نمی‌ماند و دیدن آن در روز قیامت ممکن نیست، از این رو ناگزیر باید آن را تأویل کرد. فخر رازی در مورد ضرورت تقدیر کلمه‌ای مناسب، در آیات تکوینی در ذیل آیه ۳۰ آل عمران، با استشهاد به آیات دیگر قرآن می‌نویسد:

بدان که همانا عمل باقی نمی‌ماند و ممکن نیست آن را در روز قیامت بیایی، پس ناگزیر از تأویل آن هستیم. در اینکه مقدر چه باشد دو احتمال وجود دارد:

۱. منظور، دیدن صحایف و کارنامه اعمال است و این را در آیه ۲۹ سوره جاثیه بیان کرده است: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».
۲. منظور یافتن جزای اعمال هست. بنابراین، در آیه شریفه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا» (آل عمران، ۳۰) منظور این است که انسان یا کارنامه اعمال را حاضر شده می‌یابد و یا جزای اعمال را می‌یابد. (رازی، ۱۴۲۰: ۸ / ۱۹۶)

ایشان در ذیل آیه ۱۱۰ بقره می‌نویسد:

ظاهراً مراد از «وَمَا تَقْدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ» این نیست که آنها عین آن اعمال را می‌یابند برای اینکه آن عمل باقی نمی‌ماند، پس مراد از آن، یافتن ثواب و جزای آن است. (رازی، ۱۳۸۳: ۲۲۳)

فخر رازی ذیل آیه «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ» (تکویر / ۱۴) ضمن اینکه احضار عمل را غیرممکن می‌داند، منظور از احضار راه، احضار نامه عمل یا احضار آثار آن اعمال در محاسبه بهشت و دوزخ می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰: ۳۱ / ۶۷) وی ذیل آیه «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَّمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس / ۵۴؛ نیز صافات / ۳۹؛ توبه / ۳۵) می‌نویسد:

منظور آیه جهت تاکید در بشارت و اطمینان خاطر و امیدواری مؤمنان و ترغیب آنها برای ثواب و حکم به نیکی و طاعت و تاکید و تعظیم در انذار و ناامیدی مجرمان و ترساندن آنها

از عقاب و نهی از زشتی‌ها است. همچنین آیه مفید عدالت الهی و نفی ظلم از حضرت حق است. (رازی، ۱۴۲۰: ۲۶ / ۲۹۳ و ۳۳۱ / ۳۶؛ همو، ۱۴۲۰: ۱۶ / ۴۰)

فخر رازی ذیل آیه ۱۰ نساء بعد از ذکر چند قول معتقد به مجاز می‌شود و خوردن مال یتیم را جاری مجرای خوردن آتش می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰: ۹ / ۵۰۶)

۱. قائلین به نظریه سلبی

شیخ مفید به دلیل اینکه ثبات و اعاده اعراض را ناممکن می‌داند و از طرفی اعمال را اعراض می‌داند، نمی‌تواند قول به تجسم اعمال را بپذیرد. سخن ایشان در این باره چنین است:

القول في قلب الأعراض وإعادتها أقول إن ذلك محال لا يصح بدلائل يطول ذكرها و هو مذهب أبي القاسم وجميع من نفى بقاء الأعراض من الموحدين. (مفید، ۱۴۱۳: ۹۹)

علامه مجلسی ضمن رد صراحت آیات، می‌نویسد:

اعمال اعراض هستند و هیچ عرضی نمی‌تواند تبدیل به جوهر شود. پس اعمال در عالم برزخ و روز رستاخیز نمی‌تواند تبدیل به جوهر شده و تجسم یابند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷ / ۶۸)

شیخ طبرسی نیز در مورد عدم بقاء اعمال می‌گوید:

اما اعمالهم فهي اعراض قد بطلت و لا يجوز عليها الاعادة فيستحيل أن تري محضرة. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲ / ۷۳۲)

سید ابوالقاسم خویی در این باره می‌نویسد:

فلا يكون مشعرا بذلك فضلا عن الدلالة ضرورة أن مدلوله جزاء الناس بسبب الاعمال الصادرة منهم في الخارج واما كونه من آثارها و لوازمها التي لا يتخلف عنها فلا يدل عليه اصلاً. (خویی، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۱۵)

قدمای متفکران اسلامی نیز مخالف تجسم اعمال بوده‌اند. از جمله؛ زمخشری، فخر رازی، فیض، کاشانی، طنطاوی، شبّر، بیضاوی و مراغی که در تفاسیر خودشان، ذیل آیه ۲۸ آل عمران آیات تجسم اعمال را حمل بر مجاز کرده‌اند.

۲. تفسیر آیات تکوینی در نگاه قائلین به نظریه اعتباری

چنان‌که پیش‌تر گفته شد مستند قائلین به نظریه تکوینی نیز، وجود برخی از آیات در قرآن است. این آیات نوعاً دربردارنده واژه «خلود» است، همچنین این آیات توجیه مناسبی برای نظریه تجسم اعمال و خلود

همیشگی کفار در جهنم است. در این صورت سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود این است که:

قائلین به نظریه اعتباری بودن ثواب و جزاء چه تأویل و تفسیری برای این نوع آیات دارند؟

با مطالعه در آثار این اندیشمندان دو گونه تأویل ذیل این آیات یافت می‌شود. نخست اینکه برخی در واژه خلود مناقشه کرده و آن را به معنای مدت طولانی گرفته‌اند نه جاودانگی و پایان‌ناپذیری عذاب. اقبال لاهوری بر این اعتقاد است که کلمه «ابد» که در برخی آیات مربوط به دوزخ آمده به دوره‌ای از زمان تفسیر می‌شود. بر این اساس، دوام امری نسبی است، همچنان که در قرآن جاودانگی نعمت‌ها و نعمت‌ها با این قید همراه شده است. «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ...» (هود / ۱۰۷ و ۱۰۸) (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۷۶؛ رشید رضا، بی‌تا: ۱ / ۳۴۶)

این تفسیر و توجیه، با نصوص صریح قرآنی مانند: «خَالِدِينَ فِيهَا، يَخْلُدُ فِيهَا، عَذَابٌ مُّقِيمٌ، مَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ، لَا يَخْفَىٰ عَنْهُمْ الْعَذَابُ...» در تضاد است.

تأویل دیگر این گروه این است که: آیات خلود بر انداز دلالت می‌کنند نه خبر از واقعیت. ولی با اندک تأملی به نظر می‌رسد که این تأویل نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر رابطه‌ای تکوینی بین اعمال و جزا نباشد، فلسفه مجازات لغو می‌شود. در این صورت گناه‌کاران با علم به اینکه وعیدهای الهی واقعیت ندارد یا دست‌کم رحمت الهی به وسعتی است که می‌تواند به وعیدهای خویش عمل نکند، به سادگی مرتکب گناه می‌شوند.

۳. جنبه‌های منفی دیدگاه سلبی

۱. تأویل و دست برداشتن از ظهور برخی از آیات؛
۲. مخالفت برخی از دانشمندان و برجستگان فریقین؛
۳. وجود آیات و روایات خلاف؛
۴. ناتوانی در حل شبهه تناسب جرم و مجازات و خلود ابدی کفار در جهنم و در نتیجه سؤال برانگیز بودن عدالت الهی.

سه. دیدگاه احتیاطی و تفویضی

بنابر آنچه گفته شد، دیدگاه اثباتی و سلبی ضمن بهره‌مندی از برخی ویژگی‌های مثبت، با چالش‌هایی روبرو است که پذیرش قطعی آنها را با تردید و مشکل مواجه می‌سازد، از این‌رو نظریه سوم، مقبول‌تر از دو دیدگاه دیگر به نظر می‌رسد.

این دیدگاه را می‌توان نظریه اثباتی سلبی یا نظریه تکوینی اعتباری، یا نظریه تجسیمی تأویلی یا نظریه تفویضی نام نهاد.

گفتنی است که افرادی چون ابن‌عربی و ملاصدرا به این نظریه اشاره کرده‌اند. (بنگرید: شیرازی، ۱۴۱۰:

۹ / ۳۴۶ و ۳۶۲؛ ۱۳۶۱: ۲۸۲) و از معاصران شخصیت‌هایی چون: جعفر سبحانی، (سبحانی، ۱۴۱۳: ۱ / ۴۵۳) مصباح یزدی، مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲ / ۲۸۳) و سید جلال‌الدین آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۳۸) و محمدتقی شریعتی (شریعتی، ۱۳۸۵: ۳۸۶) بر این دیدگاه گرایش دارند، اما بحث مفصلی در این زمینه نشده و ادله کافی بر اثبات این موضوع ارائه نگردیده است.

دلایل، شواهد و قراین اثباتی این نظریه

چنان‌که اندیشوران علم کلام و فلسفه بیان داشته‌اند؛ گرچه اصول و کلیت معاد با براهین عقلی و نقلی اثبات‌پذیرند، اما جزییات و چگونگی معاد در سایه نقل صریح و صحیح دست‌یافتنی است. بنابراین، در مسئله معاد هر جا نقل صحیح وجود نداشته باشد؛ یا به‌صورت اجمال و متشابه بیان شده باشد، یا در ظاهر دچار تناقضی باشد، که جمع صحیح و معقول آیات را ناممکن سازد، پای استدلالیان چوبین می‌گردد و تمسک به دلیل عقلی امکان‌پذیر نمی‌شود، از این‌رو در مسائل جزئی و فرعی معاد، مقتضای ایمان راسخ، تفویض و باور به معصومیت، وحی‌انیت و حقانیت همه آیات قرآن است: «قُلْ رَبِّيَ أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمُ إِلَّا قَلِيلٌ»، (کهف / ۲۲) «وَمَا أَوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»، (اسراء / ۸۵) «بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (فتح / ۱۵) با توجه به یادآوری فوق، جنبه‌های اثباتی این دیدگاه و قراین و شواهدی که ما را به پذیرش این نظریه سوق می‌دهند عبارتند از:

۱. عقلایی بودن عمل کردن به احتیاط در شبهات؛
۲. عمل به ظهور همه آیات تکوینی؛ این دیدگاه مانند اثباتیان، آیاتی را که ظهور در تجسم اعمال دارند، حجت دانسته و معتقد است که بر اساس این آیات برخی از مجازات به شکل تجسم اعمال است.
۳. عمل به ظهور همه آیات اعتباری؛ این دیدگاه مانند سلبیان، آیاتی را که ظهور در قراردادی بودن جزا و پاداش حجت دانسته و معتقد است که بر اساس این آیات برخی از مجازات و پاداش‌ها به شکل وضعی و قراردادی است.

در دیدگاه مختار، هم به محتوای آیات تکوینی پایبند می‌شویم و هم به محتوای آیات اعتباری و حجیت هر دو دسته آیات محفوظ می‌ماند و هیچ‌کدام به نفع دیگر تاویل نمی‌گردد. وجه احتیاط هم این است که هر دو قسم از آیات در دلالت بر مدلول خویش ظهور دارند و دلیل قانع‌کننده‌ای برای چشم‌پوشی از یکی از آنها به نفع دیگری نیست و به‌همین دلیل عذاب و کیفرت آخرت هم از ناحیه معذب خارجی است و هم از ناحیه معذب داخلی؛ به‌عبارت دیگر، برخی از عذاب‌ها به شکل تجسم اعمال است و برخی دیگر نتیجه جزای اعمال می‌باشد، از این‌رو حکم به احتیاط و پذیرش حجیت همه آیات قرآن یک امر عقلایی است و به‌دلیل فراوانی هر دو دسته آیات و روشنی دلالت آنها، تفسیر و تاویل یک طایفه بر طایفه دیگر امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر اعتقاد به این دیدگاه مستلزم هیچ‌گونه محذور عقلی نیست.

نتیجه

اندیشه‌وران و مفسران اسلامی درباره کیفیت رابطه پاداش و مجازات الهی در جهان دیگر هم‌داستان نیستند و ناسازگاری ظاهری آیات قرآن کریم موجب اصلی این اختلاف گشته است. دو دیدگاه نخست به دلیل مواجه بودن با اشکال‌های جدی و دارا بودن جنبه‌های منفی فراوان، مورد پذیرش قرار نگرفت. در این میان دیدگاه سومی با نام دیدگاه «تفصیل» مطرح گردید که به احتیاط نزدیک‌تر است و نگارندگان بر آن باورند. این دیدگاه در تفسیر و جمع آیات تکوینی و اعتباری بودن کیفر اخروی، راه احتیاط را پیش گرفته‌اند و قائل به حجیت ظهور هر دو قسم از آیات شده‌اند و هیچ‌کدام را بر دیگری حمل و مقدم نکرده‌اند. وجه این احتیاط هم روشن است؛ زیرا زبان بیشتر آیات نشانگر آن است که کیفر و پاداش اخروی به‌صورت قراردادی و اعتباری است و از سوی دیگر، آیات بسیار دیگری وجود دارد که آنها به‌روشنی دلالت دارند بر اینکه رابطه بین اعمال و نتایج اخروی آن، فراتر از حدّ قرارداد است و واقعیت پاداش و کیفر، در حقیقت همان تجسم اعمال و تمثیل ملکات و اندیشه‌ها است. بنابراین، حکم به احتیاط و پذیرش حجیت همه آیات قرآن یک امر عقلایی است و به‌دلیل فراوانی هر دو دسته آیات و روشنی دلالت آنها، تفسیر و تأویل یک طایفه بر طایفه دیگر امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر اعتقاد به این دیدگاه مستلزم هیچ‌گونه محذورات عقلی نیست.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد المسافر صدر، قم، بوستان کتاب.
- آلوسی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۰ ق، روح البیان فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۵، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیه، ج ۱، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
- ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر، بی‌تا، حادی الارواح الی بلاد الافراح، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۶۱، صحیفه نور، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۰، چهل حدیث، تهران، موسسه نشر آثار امام خمینی، چ ۲۴.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۹، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، شرکت خاص سهامی.
- تجری، محمدعلی، ۱۳۷۱، پایان‌نامه تجسم اعمال، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۳، تفسیر موضوعی قرآن، تهران، رجا.
- _____، ۱۳۸۱، معاد در قرآن، قم، اسراء.

- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، اتحاد عاقل و معقول، قم، قیام.
- خویی، سید ابولقاسم، ۱۴۲۲ ق، محاضرات فی الاصول، تقریر فیاض محمد اسحاق، قم، مؤسسه احیاء آثار امام خویی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۵۷، تفسیر کبیر، مصر، بی نا، ج ۲.
- _____، ۱۳۸۳، چهارده رساله، ترجمه سید محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- رشید رضا، محمد، ۱۳۷۹ ق، تفسیر المنار، مصر، مکتبه القاہرہ.
- _____، بی تا، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفة.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، معادشناسی در پرتو کتاب، عقل و سنت، ترجمه علی شیروانی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۴۱۳ ق، الالهیات، بی جا، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- شجاعی، محمد، ۱۳۷۱، بازگشت به سوی خدا، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، عرشیه، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، بی نا.
- _____، ۱۴۱۰، اسفار، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
- _____، بی تا، سه رساله فلسفی، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، بی تا، التوحید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین ۱۳۶۲، معاد در المیزان، تهران، نور فاطمه.
- _____، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- عاملی، بهاءالدین، ۱۳۸۲، الاربعین، ترجمه بخشایشی، تهران، کنگره بین المللی شیخ بهایی.
- کاشف الغطاء، محمدحسین، بی تا، الفردوس الاعلی، قم، فیروزآبادی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۹، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- _____، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۰۴ ق، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله، تهران دار الکتب الإسلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، عدل الهی، تهران، صدرا، ج ۷.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، أوائل المقالات فی المذاهب، به کوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.

۱۲۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، سال ۸، زمستان ۹۶، ش ۳۲

- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب العلمیه.

- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۰، پیام قرآن، قم، نسل جوان.

ب) مقالات

- اصفهانی، سید عبدالله، ۱۳۷۸، «تجسم اعمال از منظر دین، فلسفه و علم»، علوم اسلامی، شماره ۱۰، ص ۷۶ - ۵۷، ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی.

- سیدی بنایی، سید باقر، ۱۳۹۰، «حقیقت تجسم اعمال از دیدگاه متکلمان اسلامی»، علوم اسلامی، شماره ۲۱، ص ۱۲۴ - ۹۵، ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی.

- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۵، «کاوشی در تجسم اعمال»، کیهان اندیشه، شماره ۶۸، ص ۱۳۴ - ۱۱۵، تهران، مؤسسه کیهان.

- _____، ۱۳۷۶، «تأملی در جاودانگی عذاب کفار»، کیهان اندیشه، شماره ۷۲، ص ۱۴۱ - ۱۲۹، تهران، مؤسسه کیهان.