

تحلیل تفسیری آیات تجسم اعمال در تفاسیر المیزان و من وحی القرآن

* مصوومه امامی*

** طلعت حسنی*

چکیده

تجسم، تجسد و یا تمثیل عمل، تعابیری است که گرچه مضمون آن با صراحت در آیات و روایات مطرح شده اما این اصطلاح در متون روایی و آیات قرآن دیده نمی‌شود. طبق آیات قرآن کریم، مراد از تجسم اعمال این است که جزای اعمال انسان‌ها، صورت باطنی و ملکوتی همان اعمال دنیوی آنهاست و جزا و عمل اتحاد و عینیت دارند. اهمیت این موضوع را می‌توان از دو جهت برسی کرد؛ یکی از جهت پاسخگویی به شباهتی که با معاد و عدل الهی در کیفر گناهان مرتبط است و جهت دیگر، اثر تربیتی آن است؛ بدین صورت که انسان اگر ایمان داشته باشد که عمل وی از بین نرفته و از او جدا نخواهد شد، مراقبت بیشتری بر اعمالش خواهد داشت. این نوشтар به طرح دیدگاه دو منسق معاصر؛ علامه طباطبائی و علامه فضل الله به عنوان دو تن از موافقان و مخالفان نظریه تجسم اعمال، به روش تطبیقی پرداخته و با نقد و بررسی ادله آنها در نهایت دیدگاه علامه طباطبائی را تقویت می‌کند.

واژگان کلیدی

آیات معاد، تفسیر کلامی، تجسم اعمال، علامه طباطبائی، علامه فضل الله.

emami313@iran.ir

t_hasani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۱۱

*. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک.

**. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم(نویسنده مسئول).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱

طرح مسئله

آیات بسیاری از قرآن کریم مانند: بقره / ۲۶، ۲۴ و ۱۷۴؛ آل عمران / ۳۰؛ تحریم / ۷؛ نساء / ۱۰؛ پس / ۵۴؛ صافات / ۳۹؛ تکویر / ۱۴؛ کهف / ۴۹؛ نحل / ۹؛ طور / ۱۶؛ قصص / ۸۴؛ غافر / ۴۰؛ اعراف / ۱۴۷؛ توبه / ۳۵؛ نبأ / ۴۰؛ طه / ۱۰۰؛ سراء / ۱۳) تصریح دارند که اعمال دنیوی اذسان از بین نمی‌رود؛ جاویدانند و در قیامت به شکل جدیدی مجسم شده و در عرصه محشر حاضر می‌شوند. این اعمال مجسم شده آدمی او را در بر می‌گیرد و مایه عذاب و یا راحتی وی می‌گردد. این مضمون که با عنوان نظریه تجسم اعمال مطرح می‌شود، بیان می‌کند که نور و حور و ریحان بهشتی و یا غل و زنجیر و آتش دوزخ، همان اعمال نیک و بد انسان است که ذات حقیقی آنها در این دنیا به دلیل وجود موانع مادی قابل رویت نبوده است و پس از مرگ که پرده‌ها کنار می‌رود، انسان زشتی و زیبایی حقیقی اعمالش را مشاهده و درک می‌کند. یکی از مسائلی که پرداختن به این نظریه و تقویت ادله اثبات آن را ضروری می‌سازد، اثر تربیتی آن است؛ بدین صورت که انسان اگر ایمان داشته باشد که عمل وی از بین نرفته و از او جدا نخواهد شد و روزی با چهره حقیقی‌اش به وی نمایانده خواهد شد، مراقبت بیشتری بر اعمالش خواهد داشت. شباهت مهمی نیز در بحث عدل الهی و چرایی و چگونگی مجازات انسان‌ها در آخرت مطرح است که در صورت اثبات این نظریه که پس از مرگ، جزای انسان عین عمل اوست، پاسخ داده می‌شوند.

گروهی از اندیشمندان، موافق این نظریه قرآنی، کلامی و فلسفی‌اند و صراحةً بسیاری از آیات قرآن بر این مضمون و عدم وجود دلیل نقلی و عقلی متقن در دست برداشتن از ظاهر این دسته از آیات را گواهی بر اعتقادشان می‌دانند. در مقابل، گروهی دیگر از مفسران و متکلمان با بیان اینکه اعمال، اعراضند و عرض هم باقی نمی‌ماند و اعاده آن امکان‌پذیر نیست، با این نظریه مخالفت کرده و آیات دال بر آن را یا حمل بر مجاز و یا بر لوازم عمل تأویل کرده‌اند؛ بدین معنا که معتقد‌ند لازمه عمل، جزا و پاداش آن است که شخص آن را مشاهده می‌کند.

از آنجاکه اعتقاد به مسئله معاد و جزای اخروی در تمام ادیان الهی مطرح است، رد پای نظریه تجسم اعمال حتی در بیانات پیامبران و حکما و فلاسفه پیش از اسلام نیز مشهود است. (فیض کا شانی، ۱۴۱۸: ۲ / ۸۸۴) ملا صدرا نیز کلام فیثاغورس را در تأیید تجسم یافتن اعمال بیان می‌کند تا بدین وسیله برساند که این نظریه علمی، علی‌رغم نام و عنوان جدیدش سابقه و پیشینه‌ای دیرین دارد؛ تا آنجا که می‌توان آن را در اندیشه‌های یونان باستان نیز بازجست. (شیرازی، ۱۳۷۹: ۹ / ۲۹۴ و ۲۹۵) پس از ظهور اسلام نیز شاهد روایاتی از پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت ایشان در تأیید این

مضمون هستیم. (مجلسی، ۱۳۸۱: ۳ / ۲۵۹ و ۷ / ۲۲۸؛ مجلسی، ۹۵ / ۹: ۱۴۰۴) شاید بتوان گفت که این مضمون دیرین، در قرن نهم قمری در قالب و عنوان نظریه تجسم اعمال، توسط شیخ بهایی مطرح شد و به دست شاگردش ملاصدرا تقيق و گسترش یافت. صدرالمتألهین چنین به شرح و تبيين تجسم اعمال می پردازد که هر کدام از اعمال نیک و قبیح انسان، اثری بر روی نفس انسان می گذارد. این آثار در این دنیا به دلیل موانع دنیوی و بسته بودن چشم حقیقی انسان بر او پوشیده است و با مرگ وی که پرده از چشمانش کنار می رود و در قیامت که موانع دنیوی برطرف می شود و چشم حقیقی انسان گشوده می شود، آن ملکات نفسانی ظاهر و متجسم گشته و انسان را دربر می گیرد. اگر اعمال و کردار انسان قبیح بوده باشد، آثار آنها که همان آلم و رنج به اشکال متفاوت می باشد، آشکار گشته و انسان اکنون مدرک آنهاست و همین درک آثار گناه بر نفس انسان، مایه عذاب و رنج او می شود و او را احاطه می کند: «ان جهنم لمحيطه بالكافرين» سپس ملاصدرا به چندین آیه دیگر از قرآن و همچنین چند روایت به عنوان شاهدی بر این نظریه اشاره می کند. او همچنین وجه خلود انسان در عذاب و ثواب را همین ابدی بودن و بقای ملکات نفسانی انسان می داند. (شیرازی، ۱۳۷۹: ۹ / ۳۵) پس از ملاصدرا این ادعا، طرفداران زیادی از جمله ملا محسن فیض کاشانی، (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۲ / ۸۸۵ — ۸۸۳) ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۷۹) علامه مقصد^۶ سبزواری، (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۲۳) و در عصر حاضر امام خمینی، (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱) علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹۲ و ۴۲۶ / ۳) شهید مطهری، (مطهری، ۱۳۹۸: ۲۸۱) آیت الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۶۹: ۹ / ۴۱۸) و آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳ / ۶۸۳) و ... دارد.

میل غالب مفسران متقدم همچون طبری، (طبری، ۱۴۱۲: ۳۰ / ۱۷) فخر رازی، (رازی، ۱۴۲۰: ۳۱ / ۶۷) شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۰ / ۲۵۰) و شیخ طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۶۷۵) تأویل آیات مربوط به تجسم اعمال بوده است. علامه مجلسی نیز از دیگر مخالفان این نظریه بوده و به نقد آن پرداخته و آن را در تضاد با معاد جسمانی می داند. وی با تخطیه شدید شیخ بهایی، قول به این نظر را مستلزم انکار دین و خروج از اسلام می دانست. (مجلسی، ۱۳۸۱: ۷ / ۹۵) تاکنون مفسران، فلاسفه و متكلمان بسیاری در تأیید و یا رد نظریه تجسم اعمال سخن گفته و نظرات خویش را مستند به دلایلی کرده اند که بیان تمامی آن نظرها و دیدگاهها در این مجال نمی گجد. جستار حاضر در پاسخ به این مسئله که دیدگاه علامه طباطبایی و علامه فضل الله به عنوان دو مفسر برجسته و هم عصر شیعه درباره نظریه تجسم اعمال چیست؟ تحلیل تفسیری آیات دال بر تجسم اعمال را در تفاسیر *المیزان* و *من و هي القرآن* می کاود تا دریابد نظریات آنها بر چه مبانی ای

استوار بوده و حمل این آیات بر حقیقت یا مجاز صورت گرفته است.

دیدگاه علامه سید محمدحسین طباطبایی

مفسر تفسیر *المیزان* که از پاییندان و معتقدان به نظریه تجسم اعمال است، ذیل آیه ۲۶ بقره،^۱ گفتار خدای متعال درباره مسئله قیامت و زندگی آخرت را بر دو وجه می‌داند:

۱. وجه مجازات: که پاداش و کیفر انسان‌ها را بیان می‌کند، بسیاری از آیات قرآن دلالت بر این دارد که آنچه بشر در آینده با آن روبرو می‌شود چه بهشت و چه جهنم، جزای اعمالی است که در دنیا انجام داده است.

۲. وجه تجسم اعمال: بسیاری از آیات قرآن دلالت بر این دارد که خود اعمال و یا لوازم و آثار آن سرنوشت سازند.

ایشان سپس بیان می‌کند که میان این دو دسته هیچ منافاتی نیست؛ زیرا دسته اول می‌رساند که خدای متعال برای پاداش و کیفر بندگانش بهشت و دوزخ آفریده که همین الان آماده و مهیا است و دسته دوم بیان کننده این است که اعمال ما در قیامت به صورت نعمت‌های بهشتی یا عذاب‌های دوزخی مجسم می‌شود. ممکن است شخصی که سهمی از بهشت را خداوند برای او آفریده است به دلیل کاهمی بهشتی خالی از نعمت داشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۲ / ۱)

علامه طباطبایی برای اثبات عقیده خویش مبنی بر نظریه تجسم اعمال انسان در آخرت، به چند دلیل تمسک می‌کند:

الف) صراحة آیات بسیاری بر اینکه جزای عمل انسان در قیامت عین عمل اوست: آیات تحریم / ۷، بقره / ۲۴، ۲۸۱ و علق / ۱۸، آل عمران / ۳۰، نساء / ۱۰، ق / ۲۳ به صراحة بیان می‌کنند که جزای آدمی در قیامت، عین عمل اوست که او را در بر می‌گیرد و باعث عذاب یا راحتی وی می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۲ / ۱) علامه مخاطب جمله «ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون» در سوره یس را همه مردم می‌داند و بیان می‌دارد که هر کس هر چه کرد چه خوب و چه بد عین آن را جزای عملش قرار می‌دهند و تمامی اعمال همه انسان‌ها، چه آنها که اهل سعادتند و چه اهل شقاوت، مجسم می‌شود و تجسد عمل مربوط به افرادی خاص و یا قسمی از اعمال نیست.

۱. إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَخِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعْوَصَهُ فَمَا فُؤَقَهَا فَأَمَّا الْذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الْذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضَلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهُدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضَلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقُينَ.

(ب) استفاده از کاربرد لغت «غفلت»: «به جان خودم سوگند که اگر در قرآن کریم در این باره (تجسم اعمال) هیچ آیه‌ای نبود به جز آیه: **لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا*** فَكَشْفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ * فَبَدَّ مَرْكُ الْيَوْمَ حَدِيدُ؛ (ق / ۲۲) تو از این زندگی غافل بودی، ما پردهات را کنار زدیم، اینک دیدگانت خیره شده است» کافی بود، چون لغت غفلت در موردی استعمال می‌شود که آدمی از چیزی که پیش روی او و حاضر نزد او است بی‌خبر بماند، نه در مورد چیزی که اصلا وجود ندارد و بعدها موجود می‌شود، پس معلوم می‌شود زندگی آخرت در دنیا نیز هست، لکن پردهای میان ما و آن حائل شده، دیگر اینکه کشف غطاء و پردهبرداری از چیزی می‌شود که موجود و در پس پرده است. اگر آنچه در قیامت آدمی می‌بینند در دنیا نباشد، صحیح نیست در آن روز به انسان‌ها بگویند تو از این زندگی در غفلت بودی، و این زندگی برایت مستور و در پرده بود، ما پردهات را بر داشتیم و در نتیجه غفلت مبدل به مشاهده گشت». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹۳)

(ج) عدل الهی: اصل عدل الهی گستره وسیعی دارد و پذیرش یا رد این اصل نقش مهمی در تصویر ما از خداوند و به عبارت دیگر در خداشناسی ما ایفا می‌کند. این اصل با کل نظام تکوینی و تشریعی عالم در ارتباط است و قبول یا رد آن کل جهان‌بینی ما را دگرگون می‌سازد. عدل الهی یکی از پایه‌های مهم اثبات معاد و کیفر و پاداش اخرویست و این اصل صرفاً بعد نظری و عقیدتی ندارد. بلکه ایمان به دادورزی و عدالت‌پیشگی خداوند آثار تربیتی خاصی در رفتارهای آدمی و گرایش به تحقق عدل و ریشه کنی ظلم در روابط اجتماعی و انسانی بر جای می‌گذارد. در قرآن کریم واژه عدل و مشتقات آن هیچ‌گاه درباره خدا به کار نرفته است بلکه عدل الهی عمدتاً در قالب نفی ظلم بیان شده است. (سعیدی مهر، ۳ / ۱۳۸۱) به عنوان مثال خدای متعال در آیات ۲۸۱ سوره بقره،^۱ ۴۹ سوره کهف،^۲ ۱۱۱ نحل،^۳ بعد از بیان مضمون تجسم اعمال و اینکه در قیامت آدمیان اعمال خویش را بدون هیچ کم و کاستی حاضر می‌بینند، بلا فاصله بیان می‌کند که به هیچ‌احدی ظلم نمی‌شود. در نتیجه بیان عدم ظلم خداوند همان بیان عدالت الهی است که در قالب تجسم اعمال انسان‌ها، در این آیات مطرح شده است.

۱. وَ ائْتَقُواْ يَوْمًا ثُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ ثُوَفَّيْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ.
۲. وَوُضَعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفَقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيَلَّتَنَا مَالَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُعَادُرُ صَغِيرَهُ وَلَا كَبِيرَهُ إِلَّا أَخْصَّهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يُظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا.
۳. يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ ثُجَادُلُ عَنْ نَفْسِهَا وَ ثُوَفَّيْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ.

علامه طباطبایی نیز با بیان این نکته ذیل آیات فوق و برای اثبات دیدگاه خویش مبنی بر مجسم شدن اعمال و عقاید انسان‌ها در قیامت به صورت حقیقی خود، افروزن بر استناد به ظاهر آیات بسیاری که به صراحة بر تجسم اعمال دلالت دارد، به این دلیل عقلی و برهانی نیز پرداخته‌اند. ایشان در تفسیر آیه ۵۶ یس ضمن آنکه این آیه را یکی از بارزترین آیاتی می‌داند که بر تجسم اعمال در قیامت دلالت دارد، جمله: «**وَلَا تَجْزُون إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُون**» را عطف تفسیری برای جمله «**فَالْيَوْمَ لَا تَظْلِمُ نَفْسٌ شَيْئًا**» بیان کرده، معتقد است که این جمله بیانی برهانی برای عدم ظلم در روز رستاخیز است؛ زیرا دلالت می‌کند بر این که جزای اعمال هر صاحب عملی در آن روز خود اعمال اوست؛ دیگر با چنین جزایی ظلم تصور ندارد؛ زیرا ظلم عبارت است از بی‌جا مصرف کردن چیزی، ولی عمل کسی را جزای عملش قرار دادن بی‌جا مصرف کردن جزا نیست و بهتر از آن تصور ندارد، چه جزایی عادلانه‌تر از اینکه عین عمل کسی را مزد عملش قرار دهد؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۰ / ۱۷)

(د) علامه طباطبایی، معنای صفت «شديد العقاب» در آیه ۱۱ آل عمران^۱ را با استفاده از تجسم اعمال بدست می‌آورد. بدین شرح که: در این آیه، ظاهرا «باء» در «**بِذُنُوبِهِمْ**» معنای سببیت می‌دهد؛ یعنی خدای متعال آنها را به خاطر گناهانشان مجازات کرد، اما ایشان معتقدست که به مقتضای مقابله و مقایسه‌ای که در این آیات بین کفار عهد رسول خدا با کفار آل فرعون و قبل از ایشان شده است، «باء» به معنای آلت و وسیله است؛ به این معنا که عذابی که آنها دچارش شدند عین گناهانی است که مرتکب شده‌اند و انسان‌ها به وسیله عمل و گناهانشان دچار عقاب خدا می‌شوند و این عمل چه در ظاهر و چه در باطن همواره همراه انسان است و هیچ‌گاه از او منفک نمی‌شود و همین همراهی همیشگی با عمل، بهترین معنای صفت «شديد العقاب» برای خداوند می‌باشد. (طباطبایی، ۹۱ / ۳: ۱۴۱۷)

(ه) روایات: یکی از روایاتی که مفسر تفسیر *المیزان* در تأیید تجسم اعمال در قیامت ذکر می‌کند، روایتی از کتاب *الدر المنشور* است که: «حسین بن سفیان در کتاب مسندهش و ابونعمیم در کتاب حلیه‌اش از شداد بن اوس روایت کرده‌اند که گفت: من از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود: ایهالناس هر عملی که می‌کنید در حالی انجام دهید که از خدا خائف و بر حذر با شید و بدانید که روزی شما را بر اعمالتان عرضه می‌دارند و شما خواه و ناخواه، خدا را ملاقات خواهید کرد؛ پس هر کس هم وزن ذره‌ای عمل خیر کرده باشد، آن را خواهد دید و هر کس هم وزن ذره‌ای عمل زشت کرده باشد، آن را

۱. كَذَّابٌ آلٌ فِرْغُونَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا يَا يَأَيَّاتِنَا فَأَخْذُهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ

دیدگاه علامه سید محمدحسین فضل الله

سید محمدحسین فضل الله، صاحب تفسیر من وحی القرآن تجسم اعمال را نمی‌پذیرد و بدون ارائه هیچ دلیلی قائل به تأویل آیاتی است که بر این معنا دلالت دارند. وی معتقد است که آیاتی از این دست معنای حقیقی شان مقصود نیست، بلکه کنایه از مسئولیت انسان نسبت به نتایج و پیامدهای عمل است؛ بدین معنا که هر عملی از انسان یک نتیجه و پیامدی دارد که انسان هم آن را احساس می‌کند و می‌بیند و هم نسبت به آن مسئول است. خدای متعال از نتیجه عمل تعبیر به خود عمل کرده است و از رویت نتیجه به رویت عمل تعبیر داشته است. از این منظر، تجسم عمل نظریه‌ای مبتنی بر تفسیر ظاهری و به دور از روش بلاغی و ادبی است و باعث پدید آمدن نوعی جمود بر آیات قرآن است. «لکن به نظر ما نظریه تجسم عمل از فهم صرفی و تحت‌اللفظی از متن قرآنی برخاسته است که مناسب با شیوه بلاغی نیست؛ شیوه‌ای که دریچه نگاه را به استعاره، کنایه و مجاز از طریق قرآن موجود در متن گشوده است.» (فضل الله، ۱۴۱۹: ۶ / ۴۱۷) این در حالی است که نویسنده تفسیر پیام قرآن معتقد است:

تفسرانی که ظاهر آیات دال بر تجسم اعمال را رد می‌کنند دلیلی بر آن ندارند. اینکه بسیاری از مفسران تمام این آیات را کنایه از پرداخت جزای اعمال گرفته‌اند سخنی است که دلیل روشنی ندارد. آیات بسیاری گواه بر تجسم اعمال انسان در قیامت است؛ لذا باید این آیات را بر معنای ظاهریش حمل کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶ / ۱۲۵)

بررسی تفسیر آیات مربوط به تجسم اعمال در تفاسیر المیزان و من وحی القرآن

فضل الله در تفسیر آیه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْدَهَا وَبَيْدَنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَدِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ زَوْفُ بِالْعِبَادِ» (آل عمران / ۳۰) که برخی مفسران آن را حاکی از تجسم عمل و واژه «محضر» را به معنای حاضر ساختن امر غایب از انظار می‌دانند، بدین معنا که اعمال نزد خداوند حاضر بوده و روز قیامت برای صاحبانش اظهار می‌شوند، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۱۵۶) معتقد است این گونه برداشت ناشی از پدید آمدن نوعی جمود در آیات قرآن است، چنان‌که در این

نوع تفسیر آیات ۴۹ کهف^۱ و ۷ و ۸ زلزال^۲ (برا ساس تجسم اعمال) نیز این جمودگرایی بهو ضوح دیده می شود. به این ترتیب م شاهده اعمال، استعاره از م شاهده جزای اعمال است. انسان در آخرت نتایج خوب و بد اعمالش را حس می کند و می بیند نه خود اعمال را. حضور عمل کنایه است از عدم نسیان آن و عدم غفلت خداوند از اعمال بندگان. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۵ - ۳۳۷ - ۳۳۱)

علامه فضل الله همچنین ذیل آیه ۱۰ نساء^۳ ضمن نقد نظریه تجسم عمل، مؤیدی از خود قرآن به عنوان دلیلی بر ادعای خویش می آورد و آن تعبیر «يأكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ تَارًا وَ سَيَّدَ مُصلَوْنَ سَعِيرًا» است. در این تعبیر «يأكُلُونَ» ظهرور در زمان حال دارد، در برابر «سيصلون» که ظهرور در آینده دارد و از آنجا که در زمان حال (یعنی دنیا)، مال یتیم خوردن مساوی با خوردن آتش نیست، نتیجه می گیریم که این تعبیر کنایی است نه حقیقی. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۷ / ۱۰۶)

در مقابل علامه طباطبایی که این تعبیر را حقیقی و آیه را مؤید نظریه تجسم اعمال می داند، این شباهه را به دلیل غفلت از معنای تجسم اعمال دانسته است. غفلت از این حقیقت که تجسم به لحاظ باطن دنیاست نه ظاهر. بنابراین اگر در ظاهر زندگی دنیوی حقیقت عمل متجسم نمی شود، دلیل بر عدم حقیقت همان عمل در دنیا نیست؛ زیرا طبق آیه ۲۲ سوره ق^۴ این به دلیل پرده ای است که در دنیا در مقابل چشم آدمی قرار دارد و مانع از دیدن حقایق می شود اما در آخرت این پرده کثار می رود و حقایقی که در دنیا نیز وجود داشته و انسان قادر به دیدن آن نبوده است، هویتاً می شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۰۴)

بنابراین آنچه در آخرت مجسم می شود، حقیقت اعمال دنیوی و نه ظاهر آنهاست. ناگاهی انسان از حقیقت اعمالش، به دلیل حجاب های مادی است که با جدا شدن روح از بدن، از بین می روند و روح انسان متوجه و مدرک ذات و حقیقت اعمال جاویدانی است که مرتكب شده. «مال یتیم خوردن عیناً آتش خوردن است. اما انسان ها چون در این دنیا هستند نمی فهمند، به محض اینکه حجاب بدن کنار

۱. وَوْضَعَ الْكِتَابَ فَثَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِقَا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيَلَّئُنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَفَيْرَهُ وَلَا كَيْزَرَهُ إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا.

۲. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّهُ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّهُ شَرًّا يَرَهُ.

۳. إِنَّ الَّذِينَ يَأكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ تَارًا وَسَيَّدَ مُصلَوْنَ سَعِيرًا.

۴. لَقَدْ كُنَّتِ فِي عَقْلِهِ مِنْ هَذَا فَكَسَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَدَرْكُ الْيَوْمَ خَدِيدٌ.

رفت و با مرگ از این جهان بیرون شدند، آتش می‌گیرند و می‌سوزند». (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۰۷)

ایه ۱۳ اسراء^۱ از دیگر مستندات قائلان به تجسم اعمال است. علامه طباطبائی در این آیه مقصود از کتابی که در قیامت برای افراد انسان بیرون آورده می‌شود را حقایق اعمال هرکس می‌داند که به او نمایانده می‌شود تا دیگر جای حاشا و تکذیب نماند؛ چراکه هیچ دلیلی محکم‌تر از مشاهده و دیدن نیست. درنتیجه مراد از طائر و کتاب در آیه یک چیز است و آن اعمال آدمی است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۵۵ / ۱۳) اما علامه فضل‌الله در این آیه منظور از کتاب را علم پیدا کردن انسان به اعمالش می‌داند و بیان می‌کند که به گردن آویختن اعمال معنای حقیقی ندارد، بلکه کتابیه از این است که هر انسانی مسئول کارهای خویش است و این اعمال سرنوشت ابدی او را معین می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۵۸ - ۵۹)

ایشان ذیل آیه ۱۴ تکویر^۲ نیز مراد خدای متعال را در این می‌داند که نفس علم پیدا می‌کند به اعمال گذشته‌اش و آنچه هم آکنون در دست دارد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۴ / ۹۴) درحالی که علامه طباطبائی این آیه را در معنای آیه ۳۰ آل عمران می‌داند و بیان می‌کند که مراد از «ما احضرت» اعمالی است که هر فردی در دنیا انجام داده است و آنها را در آنجا حاضر می‌یابد. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۲۱۵)

تفسیر من وهي القرآن مقصود از سنتگینی در آیه ۱۰۰ طه^۳ را سنتگینی مسؤولیت اعمال بیان می‌دارد که به عهده هر فرد می‌باشد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۵ / ۱۵۵) لکن تفسیر المیزان این آیه را از روشن‌ترین آیاتی می‌داند که بر تجسم اعمال دلالت دارد و مؤلف آن چنین می‌نویسد:

کسی که از ذکر (قرآن) اعراض کند، در قیامت ثقلی بسیار عظیم الخطر و صاحب اثری تلح را حمل خواهد کرد، «خالدین فیه»، اینها در کیفر این گناه جاودانه‌اند. جاودانگی در کیفر یعنی تجسم عمل و اینکه آدمی در قیامت با عمل خودش معذب می‌شود. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۲۰۹)

یکی از مستندهای قائلان به نظریه تجسم اعمال، تکرار قرآن بر خلود و جاودانه بودن بهشتیان در نعمات و دوزخیان در عذاب است. چون اعمال باقی و فناناًپذیرند و در قیامت با چهره حقیقی خود بر انسان‌ها عرضه می‌شوند، درنتیجه درک زشتی یا زیبایی آنها که همان عقاب و پاداش آدمی است، نیز خالد و جاودانه می‌شود. برخی از مفسران در تفسیر آیه ۱۰۰ طه، ضمیر در «فیه» را به «وزر» ارجاع

۱. وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَةً فِي عُنْقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا.

۲. غَلِمَثْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ

۳. مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا.

داده‌اند و ضرورتی برای در تقدیر گرفتن «مجازات یا کیفر» نمی‌بینند. «آنها در همان وزر و مسئولیت و بار سنگینشان همیشه خواهند ماند و این خود اشاره‌ای است به مسئله تجسم اعمال» (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ۱۳ / ۳۹۷) از این منظر، «وزر» همان گناه اعراض از قرآن است که ملکوت این عمل در روز قیامت ظاهر خواهد شد. خلود در نفس گناه است نه در مجازات آن. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۳: ۱۹ / ۱۹۰) صادقی تهرانی با پذیرش نظریه تجسم اعمال در همین آیه نتیجه می‌گیرد که خلود اعم از ابدیت و غیر ابدیت است، لذا جاودانگی به تناسب عمل تعریف می‌شود. مجازات به میزان خطاب تعیین می‌شود «اذْ هَا تَجَزُونَ مَا كَنْتُمْ تَعْمَلُونَ». همانطور که اعراض از قرآن در کاتی دارد (اعراض از قرائت، استماع، تدبر، تفهم، تصدیق، تخلق، تطبیق، نشر) خلود در این گناه نیز در کاتی دارد. (صادقی تهرانی، همان)

نقد و بررسی دیدگاه علامه فضل الله

نکته‌ای که در تفسیر من وحی القرآن بسیار مشاهده می‌شود، تکیه شدید مفسر بر استفاده از اشکال و قالب‌های بیانی از قبیل: مجاز، کنایه، تشبيه، استعاره و ... است. شهید سید محمدباقر صدر استفاده فراوان از قالب‌های بیانی در کلام را ویژگی خاص زبان عربی و این توجه و تکیه علامه فضل الله بر بعد بلاغی آیات قرآن در تفسیر را وجه تمایز تفسیر او از سایر تفاسیر می‌داند.

این تفسیر از نگاه روشی، وجه تمایز آشکاری نسبت به بیشتر تفاسیر پیشین و معاصر خویش دارد که توانسته است به خمیمه گرایش اجتماعی و عینیت‌گرای آن از من وحی القرآن نگاشته‌ای متفاوت با دیگر تفاسیر قرآن به نمایش گذارد. وجه تمایزبخش آن، عبارت است از تکیه و تأکید شدید بر بعد بلاغت و بیان بلاغی قرآن در فهم و توضیح آیات. مقصود از بیان بلاغی، تمام شکل‌ها و قالب‌های بیانی است که در زبان عربی برای تلطیف، تزیین یا تأثیرگذاری سخن از آن استفاده می‌شود؛ مانند حقیقت، مجاز، استعاره، کنایه، تلمیح، تصريح، تمثیل، تشبيه و (صدر، ۱۳۸۹: ۶۵)

فضل الله خود نیز با بیان این ویژگی خاص زبان عربی، به فلسفه استفاده وافر از قالب‌های بیانی در تفسیرش اشاره می‌کند. «ویژگی زبان عربی این است که دلالت الفاظ بر معنا در این زبان از لحاظ وضوح و خفاء بسته به موارد نیاز که معنای حقیقی اراده شود یا مجازی، متنوع و متفاوت است و عناوین مختلفی چون استعاره و کنایه که در روش بلاغت باعث زیبایی و شیرینی و تحرک هنری سخن می‌شود، در آن به کار رفته است. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۵ / ۲۲۴)

فضل الله یکی از نیازهای مهم مفسر در تفسیر قرآن را آگاهی و معرفت عمیق به فرهنگ و ادبیات عرب و قواعد بلاغت می‌داند و از عدم این آگاهی عمیق در مفسران می‌نالد و مشکل بیشتر آنان را در

برداشت‌های تحتاللفظی از آیات قرآن و عدم توجه به روش‌های بلاught می‌داند. «مفسر نیازمند آن است که فرهنگ زبان عربی به معنای گوناگونی تعبیر هنگام استعمال واژگان را به خوبی بداند؛ زیرا زبان عربی گاهی به روش حقیقت تعبیر می‌کند و گاه مجاز و گاه استعاره و گاه کنایه، بهویژه این که قرآن در اوج بلاught زبان عربی است. بنابراین امکان ندارد انسانی قرآن را تفسیر کند مگر آن که فرهنگ‌شناس ممتاز و برجسته فرهنگ ادبی زبان عربی باشد. (فضل‌الله، ۱۴۲۹: ۱۵ / ۴۶۳)

خواننده در خوانش تفسیر من وحی القرآن کاملاً این امر را حس می‌کند که مفسر در تفسیر کلام خداوند، اصل و مبنا را بر غیر صریح سخن گفتن خداوند نهاده است. گویا اصل بر سبیل سخن گفتن خداوند بر طریق کنایه و مجاز و تشبيه و استعاره و ... بوده است و هر کجا که چنین روشنی میسر نبوده، صریح و بی‌تكلف با پسر سخن گفته شده است. گویا پسر برای آگاهی از برنامه زندگانی خویش و نیل به سعادت، نیازمند حل معماهای فراوان و کشف قالب‌های بیانی به کار رفته در کلام الهی است. «او خود در عمل می‌کوشد این وجه را مبنا و زیربنای تفسیر قرار داده، هرگونه فهم و برداشت از آیات را نخست با مقتضای بلاught بستجد و سپس به عنوان تفسیر ارائه کند. از این‌رو تفسیر من وحی القرآن تفسیری به تمام معنا بلاغی است. این تفسیر نکات و دقایق بلاغی و آنچه را که یک سخن بلیغ در رساندن و تفہیم معنا اقتضا دارد، مبنا و پایه فهم و کشف مقصود قرار می‌دهد.» (صدر، ۱۳۸۹: ۶۵)

شهید صدر و علامه فضل‌الله، این استفاده فراوان از اشکال و قالب‌های بیانی در تفسیر من وحی القرآن را ویژگی خاص زبان عربی و آگاهی عمیق مفسر نسبت به این ویژگی می‌دانند. درحالی که طبع روان علامه فضل‌الله و داشتن سه دیوان شعر ایشان را نیز نمی‌توان در این وجه تمایز من وحی القرآن از سایر تفاسیر، بی‌تأثیر دانست؛ چراکه بسیارند مفسران عرب زبان و آگاه به ویژگی‌های خاص زبان عربی که در تفسیر آیات، تا این حد متول به استفاده از قالب‌های بیانی نشده‌اند و دست از ظهور الفاظ قرآن تا اقامه دلیلی متعفن، نکشیده‌اند.

علامه فضل‌الله معتقد است در تفسیر خود، قرآن را از تئوری بودن خارج، و آن را وارد زندگی عملی پسر کرده است؛ چنان که برخی از بزرگان نیز به تلاش فضل‌الله در این مسیر اذعان کرده‌اند. «تفسیر من وحی القرآن تلاش می‌کند قرآن را همگام و متناظر با واقعیت‌های زندگی تفسیر و تبیین کند و از قرآن در فراز و نشیب زندگی و در ابعاد گوناگون سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و غیره الهام بگیرد و هدایت پذیرد.» (معرفت، ۱۳۷۷: ۲ / ۴۷۲)

اما چنین به نظر می‌رسد سبک تفسیری ایشان در محور قرار دادن قالب‌های بیانی در تفسیر آیات، باعث دور ساختن ذهن مخاطب از معنای حقیقی آیات می‌شود و قرآن را به کتابی شعرگونه

نرديك مى سازد و بر خلاف قصد ايشان آن را از واقعيت زندگي بشر دور مى سازد؛ چراكه آيات بسیاری در تفسير من و هي القرآن از جمله آيات مربوط به تجسم اعمال و غير آن، حمل به مجاز، کنایه، استعاره و ديگر قالب‌های بيانی شده‌اند. درحالی که برای داخل شدن در حقیقت زندگی مردم باید با زبان حقیقی سخن گفت. قرآن به زبان واقعی و حقیقی، واقعیات و حقایقی را برای سعادت بشر، به زبان خود بشر به سوی آنها نازل کرده است. گاهی نیز برای فهم بهتر دست به قالب‌های بيانی زده است. پر واضح است که اعجاز بلاغی قرآن و زیبایی‌های ظاهری آيات امری است که حتی بسیاری از منکران قرآن را نیز به خضوع واداشته، اما این بدان معنا نیست که در تفسير قاطبه آيات به قالب‌های بيانی متول شد و از این سبیل به تفسير و تأویل آیات پرداخت. یک دسته از آیاتی که ايشان اسلوب بلاغی را در تفسير آن مینا و اساس قرار داده‌اند و دست از حقیقی بودن منطق آن کشیده و قائل به مجاز بودن آنها شده‌اند، آیاتی است که در آنها تجسم اعمال انسان در آخرت مطرح می‌شود. این در حالی است که علامه طباطبائی بر معنای حقیقی این آيات اصرار ورزیده‌اند.

افزون بر آن برای دست برداشتن از معنای حقیقی یک لفظ باید قرائتی موجود باشد؛ زمانی که شک داشته باشیم که آیا متکلم از لفظ، معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی و معلوم نباشد که قرینه‌ای بر اراده معنای مجازی وجود دارد یا خیر، (ولی احتمال دارد وجود داشته باشد و به دست شنونده نرسیده باشد) در این موقعیت اصل اصولی «**ا صالة الحقيقة**» جاري می‌شود؛ یعنی اصل اقتضا می‌کند که کلام را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم و آن احتمال وجود قرینه را احتمالی سست و مرجوح فرض کنیم و درنتیجه معنای مجازی منتفی می‌گردد؛ زیرا اگر متکلم معنای مجازی را می‌خواست می‌بایست قرینه‌ای می‌آورد و چون قرینه نیاورده، اصل (ظاهر) این است که معنای حقیقی را اراده کرده است نه معنای مجازی را، بنابراین حمل کردن آن لفظ بر معنای حقیقی؛ یعنی **ا صالة الحقيقة**، هم برای گوینده نسبت به شنونده و هم برای شنونده نسبت به گوینده حجت است. پس هرگاه شنونده از معنای حقیقی تخطی کند عذر او پذیرفته نیست که به گوینده بگوید: شاید تو معنای مجازی را اراده کرده بودی و از گوینده نیز این عذر قابل قبول نیست که به شنونده بگوید: من معنای مجازی را اراده کرده بودم. (مظفر، ۱۳۹۱: ۸۷)

بر رسی آيات متعدد مربوط به تجسم اعمال در تفسير من و هي القرآن گواه آن است که مفسر برای دست برداشتن از معنای حقیقی این آيات و رد نظریه تجسم اعمال، هیچ دلیلی (اعم از عقلی و نقلی) اقامه نکرده است و سبک ايشان سبک استدلایلی نمی‌باشد. ظاهر آن است که مهم‌ترین مستمسک علامه فضل الله در رد صدق معنای حقیقی آيات تجسم اعمال و حمل این آيات بر قالب

استعاره و کنایه، تنها نامعقول پنداشتن آن بوده است.

شهید مطهری در دفاع از نظریه تجسم اعمال بیان کرده است؛ اینکه برگرداندن نفس عمل در قیامت به نظر برخی مفسران امر معقولی نیست، باید باعث شود که دست به تأویل این آیات زد؛ چراکه لحن صریح قرآن تجسم اعمال است و قرآن در بسیاری موارد جزای عمل را همان خود عمل می‌داند و می‌گوید که اعم از اینکه ما بتوانیم به لحاظ عقلانی توجیه کنیم یا نتوانیم، لحن و منطق قرآن این است که نفس اعمال شما به شما برگردانده می‌شود نه چیز دیگر. (مطهری، ۱۳۶۸: ۴ / ۸۰۸)

اصل حجت ظهور نیز یکی دیگر از اصول عملیه در علم اصول است. اصل اصله ظهور در مواردی به کار می‌رود که لفظ در معنای خاص ظهور داشته باشد، اما نه به صورت نص که در آن احتمال خلاف نمی‌رود، بلکه احتمال داده می‌شود که خلاف ظاهر اراده شده باشد، در این هنگام «اصل» آن است که کلام حمل شود بر معنایی که در آن ظهور دارد؛ لذا این اصل لفظی و عقلی به ما حکم می‌کند تا هنگامی که بر معنای خلاف ظاهر، دلیلی اقامه نشده است، باید همان معنای ظاهر کلام را اخذ کنیم و بدان پای بند باشیم و این اصل نیز همانند سایر اصول لفظیه برگوینده و شنونده حجت است. (مصطفوی، ۱۳۹۱: ۱ / ۹۲)

علامه فضل الله با تکیه بر ظواهر قرآن و اصل حجت ظهور تأکید بسیار دارد و معتقدند که تا جایی که قرائن عقلی و نقلی بر خلاف ظاهر نباشد باید برپایه ظاهر آیات قرآن کریم حکم کرد. ایشان در نقد تفسیرهای تأویل‌گرایانه می‌گوید: «اما تأویل به معنای حمل لفظ به معنای خلاف ظاهرش درست نیست؛ زیرا قرآن به زبان عربی بین نازل شده است. بنابراین باید فهم ما از قرآن تابع قواعد اصلی زبان عربی باشد. قواعدی که می‌گوید هر لفظی در یک معنا ظهور دارد و باید بدان ظهور اخذ کرد، مگر اینکه دلیلی لفظی یا عقلی خلاف آن باشد». (فضل الله، ۱۴۲۹: ۱۱ / ۵۷۹)

ایشان همچنین در مصاحبه‌ای که با فصلنامه پژوهش‌های قرآنی داشته، چنین بیان کرده است: «روش ما در تفسیر مبتنی بر ظواهر قرآنی است؛ زیرا به حجت ظهور ایمان داریم، مگر آنکه دلیلی عقلی یا نقلی بر خلاف آن اقامه شود. پس ظهور در صورتی که دلیل عقلی یا نقلی مانع از آن نشود حجت است؛ از این رو عقل بر ظهور مقدم است. (فضل الله، ۱۳۸۴: ۱۰)

با توجه به اینکه شمار آیاتی که تجسم عمل به صراحة در آن مطرح شده بسیار است و ظاهر آیات، مبنی بر پیکره یافتن اعمال آدمی است، این پرسش در ذهن ایجاد می‌شود که چه دلیل عقلی یا نقلی‌ای باعث شده تا علامه فضل الله دست از ظهور این آیات فراوان برداشته و به تأویل این آیات روی آورد. ایشان علی‌رغم تأکید بسیار بر اصله ظهور، ظاهر آیات دال بر تجسم اعمال را کنار گذاشته

و در عمل تقييدی به ۱ صالة الظهور نشان نداده است. مطابق بيان شهید مطهری لحن قرآن، لحن تجسم اعمال است و به صراحت مجسم شدن عمل را مطرح می کند و نمی توان بدون هیچ دليلی صراحت ظاهر قرآن را کنار گذاشت. علامه فضل الله در مقام رد حقیقت آياتی که آنها را مجاز پنداشته دليلی ارائه نمی کند. در حالی که اصل بر حقیقت بودن آیات و همچنین تکیه بر ظواهر قرآن است و برای رد آن دو، باید ادله‌ای محکم آورد که در تفسیر من وحی القرآن به چشم نمی خورد.

بی‌گمان ریزش بسیاری از روایات تفسیری در تفسیر من وحی القرآن به دلیل نگرش احتیاطی مفسر به روایات تفسیری نیز، می‌تواند علی برای دست کشیدن از ظاهر این دسته آیات باشد.

آیت الله سبحانی پس از بیان و شرح آیات و روایات بسیاری در تأیید نظریه تجسم اعمال می‌نویسد: گروهی از مفسران و متکلمان اسلامی تجسم اعمال را غیر ممکن دانسته و همه آیات و روایات دال بر آن را به گونه‌ای تأویل کرده‌اند. عمدۀ دلیل آنان بر این مدعای این است که اعمال انسان از مقوله‌های اعراض می‌باشند و بر این اساس نظریه تجسم اعمال از دو جهت با اشکال مواجه است:

۱. وجود عرض، قائم به خود نمی‌باشد و درنتیجه پس از تحقق یافتن از انسان نابود می‌گردد و دیگر چیزی نیست تا اعاده گردد.

۲. بنا بر نظریه تجسم اعمال، خود اعمال بدون تکیه بر جوهر تحقق می‌یابند و این امری غیرممکن است. (سبحانی، ۱۳۶۹ / ۹ : ۴۱۷)

امین‌الاسلام طبرسی ذیل آیه ۳۰ آل عمران می‌نویسد:

در کیفیت حضور عمل در قیامت آراء مختلف است، برخی گفته‌اند: مقصود صحیفه‌های عبادات و گناهان است که هر کس آن را می‌یابد، برخی دیگر گفته‌اند: مقصود پاداش و کیفر اعمال است و اما خود اعمال به حکم این که از مقوله عرض می‌باشند، معصوم گردیده و اعاده آنها ممکن نیست و درنتیجه حاضر شدن آنها در قیامت محل خواهد بود. (طبرسی، ۱۴۰۶ / ۱ : ۴۱۳)

علامه محمدباقر مجلسی پس از نقل نظریه شیخ بهائی درباره تجسم اعمال در مخالفت با آن می‌نویسد:

محال دانستن انقلاب عرض به جوهر در این دنیا و ممکن دانستن آن در سرای دیگر نوعی سفسطه است؛ زیرا دو نشئه دنیا و آخرت با هم تفاوتی ندارند، مگر از این جهت که مرگ و احیاء دوباره، میان آن دو فاصله ایجاد کرده است و این تفاوت نمی‌تواند وجه اختلاف یادشده باشد. (مجلسی، ۱۳۸۱ / ۷ : ۲۲۹)

دور از فهم دنیوی بـشربودن ظاهر برخی از آیات، نمی‌تواند دلیلی برای دست کشیدن از ظاهر و تأویل آنها باشد. با این وجود، دو اشکال مطرح شده در سطور پیشین، مهم‌ترین اشکال‌های فلسفی به نظریه «تجسم اعمال» می‌باشد، که برخی از مفسران در مقام دفاع از تجسم اعمال انسان پس از مرگ، به آنها پاسخ داده‌اند.

به مقتضای براهین عقلی آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد، دیگر به هیچ‌وجه معدهوم نمی‌گردد و در آن مرحله و در ظرف خود که تحقق یافته است، همیشه باقی خواهد ماند. افزون بر این قرآن کریم به صراحت می‌گوید: همه چیز در «امام مبین» ثابت و باقی است و اعمال انسان هم از این حکم کلی مستثنی نخواهد بود. (يونس / ۶۱؛ سباء / ۳؛ نمل / ۷۱؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۴۱۸ / ۹)

در پاسخ به اشکال دوم نیز می‌توان گفت که این سخن که همه قوانین مربوط به نظام دنیوی در حیات اخروی نیز جریان خواهند داشت و یگانه فرق میان این دو جهان فاصله شدن مرگ و احیاء دوباره مردگان است صحیح نیست؛ زیرا از آیات بسیاری از قرآن کریم استفاده می‌شود که نظام اخروی قوانین مخصوص به خود را دارد. پاره‌ای از اصول عقلانی مانند اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها اموری هستند که اختصاص به حیات دنیوی یا اخروی ندارند. ولی این مانع از آن نیست که یک رشته قوانین که عقلانی محض نیستند و با مطالعه واقیت موجود در این جهان به دست آمده‌اند، در سرای دیگر به گونه‌ای دیگر باشند. این که برخی از موجودات امکانی جوهر و برخی دیگر عرض می‌باشند و اعراض در هستی خود قائم به جوهرند و نمی‌توانند روی پای خود بایستند مطلبی است که انسان پس از مطالعه نظام آفرینش بر آن دست یافته است، حال اگر شرایط حیات دگرگون شد، مانع ندارد که آنچه در این نظام نمی‌توانست قائم به نفس باشد، در نظام دیگر قائم به نفس بوده و به صورت آتش و غل و زنجیر یا باغ و حور و قصور تجسم و تمثیل یابد. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۴۱۹ / ۹)

نتیجه

نظریه تجسم اعمال که مضمون آن در آیات و روایات بسیاری به صراحت بیان شده و یک نظریه کلامی - فلسفی و قرآنی است، تا کنون موافقان و مخالفان بسیاری داشته که هر گروه با ذکر دلایلی به دفاع از آن یا مخالفت با آن برخاسته‌اند. علامه طباطبائی^{علیه السلام} نیز که یکی از قائلان این نظریه می‌باشد، در تفسیر آیات بسیاری از قرآن در *المیزان*، به دفاع از آن پرداخته و با دلایل عقلی و نقلی آن را تقویت کرده است. از جمله اینکه نظریه مذکور مطابق با نص صریح شماری از آیات قرآن است که بی دلیل نمی‌توان دست از ظاهر این آیات برداشت. افزون بر آن، این نوع پاداش و عقاب، عادلانه‌ترین نوع جزا دادن به بشر است که طی آن هیچ ظلمی در حق کسی نمی‌شود. در مقابل

علامه فضل الله که از مفسران شیعه و معاصر علامه طباطبایی است، از مخالفان این نظریه به شمار می‌رود. ایشان در تفسیر *من و حی القرآن* بدون ارائه هیچ دلیل عقلی یا نقلی، دست از ظهور و حقیقت آیات دال بر این نظریه برداشت و تفسیر ظاهری این آیات را با اسلوب بلاغی قرآن ناسازگار و باعث پدیدار شدن نوعی جمودگرایی بر آیات قرآن می‌داند. به همین دلیل این دسته از آیات را برعنای مجازی و استعاری حمل نموده و آنها را دارای معنای کنایی می‌داند.

منابع و مأخذ

کتاب‌ها

- قرآن کریم .

- ابراهیم شریف، محمد، ۱۴۰۲ ق، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر*، قاهره، دار التراث.
- امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۶، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۳، نسخه دیجیتال، سایت شهید آوینی.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفآتیح الغیب / التفسیر الكبير*، ج ۳۱، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ج ۳.
- زراعت، عباس و حمید مسدسرایی، ۱۳۹۱، *ترجمه و تبیین اصول فقه مظفر*، ج ۱، قم، پیام نوآور.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۹، *منشور جاوید*، ج ۹، قم، مؤسسه سید الشهداء ره.
- سبزواری، هادی، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹، *شرح منظومه (مقصد)*، تهران، ناب.
- سبزواری، هادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحكم*، قم، مطبوعات دینی.
- سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۸۱، *آموزش کلام اسلامی*، ج ۱، قم، کتاب طه.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ ق، *الدر المنشور فی التفسیر بالتأثر*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۳، *الفرقان فی التفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، ج ۱۹، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۷۹، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۹، قم، مصطفوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۳، ۴، ۱۳، ۱۴، ۱۷ و ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- طبرسي، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البيان لعلوم القرآن، ج ۱۰، تهران، ناصرخسرو، ج ۳.
- طبري، محمد بن جرير، ۱۴۱۲ق، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ۳۰، بيروت، دار المعرفة.
- طوسي، محمد بن حسن، بيتا، التبيان في تفسير القرآن، ج ۱۰، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- فضل الله، سيد محمدحسين، ۱۴۱۹ق، من وحي القرآن، ج ۵، ۶، ۷، ۱۰، ۱۴، ۱۵ و ۲۴، بيروت، دار الملوك.
- فضل الله، سيد محمدحسين، ۱۴۲۹ق، الندوة، ج ۱۱ و ۱۵، قم، مكتب آیت الله سيد محمدحسين فضل الله.
- فيض كاشاني، محمد محسن، ۱۴۱۸ق، علم اليقين، قم، بيدار.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۱ق، بحارات الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، ج ۷، بيروت، دار التراث الاسلاميه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول ﷺ، ج ۹، تهران، دار الكتب الاسلامية.
- مطهري، مرتضی، ۱۳۶۸، مجموعه آثار، ج ۴، تهران، صدر ا.
- مطهري، مرتضی، ۱۳۸۲، عدل الهی، تهران، صدر ا.
- معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۷، التفسیر و المفسرون في ثوبه القشیب، ج ۲، مشهد، الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامية.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۵۳، تفسیر نمونه، ج ۱۳، تهران، دار الكتب الاسلامية.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، پیام قرآن، ج ۶، قم، مدرسه الامام علي بن ابی طالب.

(ب) مقاله‌ها

- صدر، سید موسی، ۱۳۸۹، «بلاغتمحوري در شیوه تفسیری علامه فضل الله»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۶۴، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی.
- فضل الله، سید محمدحسین، ۱۳۸۴، «ثابت و متغير در فهم قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۴۴، مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی.