

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

معصومه امامی\*

طلعت حسنی\*\*

### چکیده

تجسم، تجسد و یا تمثّل عمل، تعبیری 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 بررسی کرد؛ یکی از جهت پاسخگویی به شبهاتی 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 نوشتار به طرح دیدگاه دو مفسر معاصر؛ علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله به‌عنوان دو تن از موافقان و مخالفان نظریه تجسم اعمال، به روش تطبیقی پرداخته و با نقد و بررسی ادله آنها در نهایت دیدگاه علامه طباطبایی را تقویت می‌کند.

### واژگان کلیدی

آیات معاد، تفسیر کلامی، تجسم اعمال، علامه طباطبایی، علامه فضل‌الله.

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 / ۲۴، ۲۶، ۲۸۱ و ۱۷۴؛ آل عمران / ۳۰؛ تحریم / ۷؛ نساء / ۱۰؛ یس / ۵۴؛ صافات / ۳۹؛ تکویر / ۱۴؛ کهف / ۴۹؛ نحل / ۹؛ طور / ۱۶؛ قصص / ۸۴؛ غافر / ۴۰؛ اعراف / ۱۴۷؛ توبه / ۳۵؛ نبا / ۴۰؛ طه / ۱۰۰؛ ا سراء / ۱۳) تصریح دارند که اعمال دنیوی از سان 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. شبهات 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 صراحت 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، ۱۴۰۴: ۹ / ۹۵) 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 تنقیح و گسترش یافت. صدرالمآلهین چنین به شرح و تبیین تجسم اعمال می‌پردازد که هر کدام از اعمال نیک و قبیح انسان، اثری بر روی نفس انسان می‌گذارد. 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 می‌رود و در قیامت که موانع دنیوی برطرف می‌شود و چشم حقیقی انسان گشوده می‌شود، آن ملکات نفسانی ظاهر و متجسم گشته و انسان را دربر می‌گیرد. اگر اعمال و کردار انسان قبیح بوده باشد، آثار آنها که همان ألم و رنج به اشکال متفاوت می‌باشد، آشکار گشته و انسان اکنون مدرک آنهاست و همین درک آثار گناه بر نفس انسان، مایه عذاب و رنج او می‌شود و او را احاطه می‌کند: «ان جهنم لمحیطه بالکافرین» سپس ملاصدرا به چندین آیه دیگر از قرآن و همچنین چند روایت به عنوان شاهدی بر این نظریه اشاره می‌کند. او همچنین وجه خلود انسان در عذاب و ثواب را همین ابدی بودن و بقای ملکات نفسانی انسان می‌داند. (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: مقصد۶؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۲۳) و در عصر حاضر امام خمینی، (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۲۱) علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹۲ و ۴۲۶، ۳ / ۱۶۷) شهید مطهری، (مطهری، ۱۳۹۸: ۲۸۱) آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۶۹: ۹ / ۴۱۸) و آیت‌الله 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 می‌داند. وی با تخطئه شدید شیخ بهایی، قول به این نظر را مستلزم انکار دین و خروج از اسلام می‌دانست. (مجلسی، ۱۳۸۱: ۷ / ۹۵)

تاکنون مفسران، فلاسفه و متکلمان بسیاری در تأیید و یا رد نظریه تجسم اعمال سخن گفته و نظرات خویش را مستند به دلایلی کرده‌اند که بیان تمامی آن نظرها و دیدگاه‌ها در این مجال نمی‌گنجد. جستار حاضر در پاسخ به این مسئله که دیدگاه علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله 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 وحي القرآن می‌کاود تا دریابد نظریات آنها بر چه مبانی‌ای

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

### دیدگاه علامه سید محمدحسین طباطبایی

مفسر تفسیر *المیزان* که از پایندگان و معتقدان به نظریه تجسم اعمال است، ذیل آیه ۲۶ بقره،<sup>۱</sup> 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 روبه‌رو 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 بندگان بهشت و دوزخ آفریده که همین الآن آماده و مهیاست و دسته دوم بیان‌کننده 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 کاهلی بهشتی خالی از نعمت داشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹۲)

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

الف) صراحت آیات بسیاری بر اینکه جزای عمل انسان در قیامت عین عمل او است: آیات تحریم / ۷، بقره / ۲۴، ۱۷۴ و ۲۸۱، علق / ۱۸، آل عمران / ۳۰، نساء / ۱۰، ق / ۲۳ به صراحت 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: ۱ / ۹۲) علامه م‌خاطب جمله «وَلَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» در سوره یس را همه مردم می‌داند و بیان می‌دارد که هرکس هرچه کرده 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 يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَهُ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ.

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 كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا \* فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك \* فَبَصُرَكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدًا» (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 اصلاً 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 می‌بیند 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 تشریحی 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 برجای 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، ۱۳۸۱: ۱ / ۳۱۳) به‌عنوان مثال خدای متعال در آیات ۲۸۱ سوره بقره،<sup>۱</sup> ۴۹ سوره کهف،<sup>۲</sup> ۱۱۱ نحل،<sup>۳</sup> بعد از بیان مضمون تجسم اعمال و اینکه در قیامت آدمیان اعمال خویش را بدون هیچ کم‌وکاستی حاضر می‌بینند، بلافاصله بیان می‌کند که به هیچ احدی 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. وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.
۲. وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا.
۳. يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ 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، افزون بر استناد به ظاهر آیات بسیاری که به صراحت بر تجسم اعمال دلالت دارند، به این دلیل عقلی و برهانی نیز پرداخته‌اند. ایشان در تفسیر آیه ۵۴ یس ضمن آنکه این آیه را یکی از بارزترین آیاتی می‌داند که بر تجسم اعمال در قیامت دلالت دارد، جمله: «ولا تجزون إلا ما کنتم تعملون» را عطف تفسیری برای جمله «فالیوم لا تظلم نفس شیئا» 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 م صرف کردن چیزی، ولی عمل کسی را جزای عملش قرار دادن بی‌جا م صرف کردن جزا نیست و بهتر از آن تصور ندارد، چه جزایی عادلانه‌تر از اینکه عین عمل کسی را مزد عملش قرار دهند؟ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۱۰۰)

(د) علامه طباطبایی، معنای صفت «شدید العقاب» در آیه ۱۱ آل عمران<sup>۱</sup> را با استفاده از تجسم اعمال بدست می‌آورد. بدین شرح که: در این آیه، ظاهراً «باء» در «بذنبهم» 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 غذایی که آنها دچارش شدند عین گناهی 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 «شدید العقاب» برای خداوند می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ / ۹۱)

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

۱. كَذٰبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوْا بِآيٰتِنَا فَاَخَذَهُمُ اللّٰهُ بِذُنُوْبِهِمْ وَاللّٰهُ شَدِيْدُ الْعِقَابِ

خواهد دید». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۳۴۴)

### دیدگاه علامه سید محمدحسین فضل‌الله رحمته‌الله‌علیه

سید محمدحسین فضل‌الله، 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 رؤیت نتیجه به رؤیت عمل تعبیر داشته است. از این منظر، تجسم عمل نظریه‌ای مبتنی بر تف سیر 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 قرائن موجود در متن گشوده است.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶ / ۴۱۷) این در حالی است که نویسنده تفسیر *پیام قرآن* معتقد است:

مفسرانی 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

فضل‌الله در تفسیر آیه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران / ۳۰) که برخی مفسران آن را حاکی از تجسم عمل و واژه «محضراً» 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 این‌گونه برداشت ناشی از پدید آمدن نوعی جمود در آیات قرآن است، چنان‌که در این

نوع تفسیر آیات ۴۹ کَهِف<sup>۱</sup> و ۷ و ۸ زلزال<sup>۲</sup> (بر اساس تجسم اعمال) نیز این جمودگرایی به وضوح دیده می‌شود. به این ترتیب مشاهده اعمال، استعاره از مشاهده جزای اعمال است. انسان در آخرت نتایج خوب و بد اعمالش را حس می‌کند و می‌بیند نه خود اعمال را. حضور عمل کنایه است از عدم نسیان آن و عدم غفلت خداوند از اعمال بندگان. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۵ / ۳۳۷ - ۳۳۱)

علامه فضل‌الله همچنین ذیل آیه ۱۰ نساء<sup>۳</sup> ضمن نقد نظریه تجسم عمل، مؤیدی از خود قرآن به‌عنوان دلیلی بر ادعای خویش می‌آورد و آن تعبیر «يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيِّئُلُونَ سَعِيرًا» است. در این تعبیر «يَأْكُلُونَ» ظهور در زمان حال دارد، در برابر «سَيِّئُلُونَ» که ظهور در آینده دارد و از آنجا که در زمان حال (یعنی دنیا)، مال یتیم خوردن مساوی با خوردن آتش نیست، نتیجه می‌گیریم که این تعبیر کنایی است نه حقیقی. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷ / ۱۰۶)

در مقابل علامه طباطبایی که این تعبیر را حقیقی و آیه را مؤید نظریه تجسم اعمال می‌داند، این شبهه 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 نمی‌شود، دلیل بر عدم حقیقت همان عمل در دنیا نیست؛ زیرا طبق آیه ۲۲ سوره ق<sup>۴</sup> این به دلیل پرده‌ای است که در دنیا در مقابل چشم آدمی قرار دارد و مانع از دیدن حقایق می‌شود اما در آخرت این پرده کنار می‌رود و حقایقی که در دنیا نیز وجود داشته و انسان قادر به دیدن آن نبوده است، هویدا می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۰۴)

بنابراین آنچه در آخرت مجسم می‌شود، حقیقت اعمال دنیوی و نه ظاهر آنهاست. ناآگاهی انسان از حقیقت اعمالش، به دلیل حجاب‌های مادی است که با جدا شدن روح از بدن، از بین می‌روند و روح انسان متوجه و مدرک ذات و حقیقت اعمال جاویدانی است که مرتکب شده. «مال یتیم خوردن عیناً آتش خوردن است. اما انسان‌ها چون در این دنیا هستند نمی‌فهمند، به محض اینکه حجاب بدن کنار

۱. وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا.
۲. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.
۳. إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا.
۴. لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَك فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ.



رفت و با مرگ از این جهان بیرون شدند، آتش می‌گیرند و می‌سوزند» (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۰۷).  
آیه ۱۳ اسراء<sup>۱</sup> از دیگر مستندات قائلان به تجسم اعمال است. علامه طباطبایی 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. در نتیجه مراد از طائر و کتاب در آیه یک چیز است و آن اعمال آدمی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۵۵) 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 کنایه از این است که هر انسانی مسئول کارهای خویش است و این اعمال سرنوشت ابدی او را معین می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۴ / ۵۹ - ۵۸)

ایشان ذیل آیه ۱۴ تکویر<sup>۲</sup> نیز مراد خدای متعال را در این می‌داند که نفس علم پیدا می‌کند به اعمال گذشته‌اش و آنچه هم اکنون در دست دارد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۴ / ۹۴) درحالی‌که علامه طباطبایی این آیه را در معنای آیه ۳۰ آل‌عمران 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. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۲۱۵)  
تفسیر **من وحي القرآن** مقصود از سنگینی در آیه ۱۰۰ طه<sup>۳</sup> را سنگینی مسئولیت 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 عظیم‌الخطر و صاحب اثری تلخ 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. (طباطبایی، 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 فناپذیرند و در قیامت با چهره حقیقی خود بر انسان‌ها عرضه می‌شوند، در نتیجه 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. وَكُلُّ إِنسَانٍ أَلْمَنَاءُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا.
۲. عَلِمَتْ 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 / ۲۹۷) 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 خطا تعیین می‌شود «انما تجزون ما کنتم تعملون». 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 فضل‌الله

نکته‌ای که در تفسیر من وحي القرآن بسیار مشاهده می‌شود، تکیه شدید مفسر بر استفاده از اشکال و قالب‌های بیانی از قبیل: مجاز، کنایه، تشبیه، 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 فضل‌الله 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 ضمیمه گرایش اجتماعی و عینیت‌گرایی آن از من وحي 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، تزئین یا تأثیرگذاری سخن از آن استفاده می‌شود؛ مانند حقیقت، مجاز، استعاره، کنایه، تلمیح، تصریح، تمثیل، تشبیه و ... (صدر، ۱۳۸۹: ۶۵)

فضل‌الله 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. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۵ / ۲۲۴)

فضل‌الله 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 عدم‌توجه به روش‌های بلاغت 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 بلاغت 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 وحي 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 سیل سخن گفتن خداوند بر طریق کنایه و مجاز و تشبیه و استعاره و ... بوده است و هر کجا که چنین روشی میسر نبوده، صریح و بی‌تکلف با بشر سخن گفته شده است. گویا بشر 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 بلاغت بسنجد و سپس به‌عنوان تفسیر ارائه کند. از این رو تفسیر *من وحي القرآن* تفسیری به تمام معنا بلاغی است. این تفسیر نکات و دقایق بلاغی و آنچه را که یک سخن‌بلیغ در رساندن و تفهیم 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 وحي القرآن* را ویژگی خاص زبان عربی و آگاهی عمیق مفسر نسبت به این ویژگی می‌دانند. درحالی‌که طبع روان علامه فضل‌الله و داشتن سه دیوان شعر ایشان را نیز نمی‌توان در این وجه تمایز *من وحي القرآن* از سایر تفاسیر، بی‌تأثیر دانست؛ چراکه بسیاری مفسران عرب زبان و آگاه به ویژگی‌های خاص زبان عربی که در تفسیر آیات، تا این حد متوسل به استفاده از قالب‌های بیانی نشده‌اند و دست از ظهور الفاظ قرآن تا اقامه دلیلی متقن، نکشیده‌اند.

علامه فضل‌الله معتقد است در تفسیر خود، قرآن را از تئوری بودن خارج، و آن را وارد زندگی عملی بشر کرده است؛ چنان‌که برخی از بزرگان نیز به تلاش فضل‌الله در این مسیر اذعان کرده‌اند. «تفسیر *من وحي 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

نزدیک می‌سازد و بر خلاف قصد ایشان آن را از واقعیت زندگی بشر دور می‌سازد؛ چراکه آیات بسیاری در تفسیر *من وحي القرآن* از جمله آیات مربوط به تجسم اعمال و غیر آن، حمل به مجاز، کنایه، استعاره و دیگر قالب‌های بیانی شده‌اند. درحالی که برای داخل شدن در حقیقت زندگی مردم باید با زبان حقیقی سخن گفت. قرآن به زبان واقعی و حقیقی، واقعیات و حقایق را برای سعادت بشر، به زبان خود بشر به سوی آنها نازل کرده است. گاهی نیز برای فهم بهتر دست به قالب‌های بیانی زده است. پرواضح است که اعجاز بلاغی قرآن و زیبایی‌های ظاهری آیات امری است که حتی بسیاری از منکران قرآن را نیز به خضوع واداشته، اما این بدان معنا نیست که در تفسیر قاطبه آیات به قالب‌های بیانی متوسل شد و از این سبیل به تفسیر و تأویل آیات پرداخت. یک دسته از آیاتی که ایشان را سبب بلاغی را در تفسیر آن مبنا و اساس قرار داده‌اند و دست از حقیقی بودن منطوق 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 طباطبایی بر معنای حقیقی این آیات 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 «*إصالة الحقیقة*» جاری 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 در نتیجه 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 *إصالة الحقیقة*، 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: ۱ / ۸۷)

بررسی آیات متعدد مربوط به تجسم اعمال در تفسیر *من وحي القرآن* گواه آن است که مفسر برای دست برداشتن از معنای حقیقی این آیات و ردّ نظریه تجسم اعمال، هیچ دلیلی (اعم از عقلی و نقلی) اقامه نکرده است و سبک ایشان سبک استدلالی نمی‌باشد. ظاهر آن است که مهم‌ترین مستمسک علامه فضل‌الله در ردّ صدق معنای حقیقی آیات تجسم اعمال و حمل این آیات 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، نباید 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 حجیت ظهور نیز یکی دیگر از اصول عملیه در علم اصول است. اصالة الظهور 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 بر گوینده و شنونده حجت است. (مظفر، ۱۳۹۱: ۱ / ۹۲)

علامه فضل‌الله با تکیه بر ظواهر قرآن و اصل حجیت ظهور تأکید بسیار دارند و معتقدند که تا جایی که قرائن عقلی و نقلی بر خلاف ظاهر نباشد باید بر پایه ظاهر آیات قرآن کریم حکم کرد. ایشان در نقد تفسیرهای تأویل‌گرایانه می‌گویند: «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 می‌گویند هر لفظی در یک معنا ظهور دارد و باید بدان ظهور اخذ کرد، مگر اینکه دلیلی لفظی یا عقلی خلاف آن باشد». (فضل‌الله، 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 حجیت 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. (فضل‌الله، ۱۳۸۴: ۱۰)

با توجه به اینکه شمار آیه‌ای که تجسم عمل به صراحت 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 فضل‌الله دست از ظهور این آیات فراوان برداشته و به تأویل این آیات روی آورد. ایشان علی‌رغم تأکید بسیار بر اصالة الظهور، ظاهر آیات دال بر تجسم اعمال را کنار گذاشته

و در عمل تقیدی به اصالۃ الظهور نشان نداده است. مطابق بیان شهید مطهری لحن قرآن، لحن تجسم اعمال است و به صراحت مجسم شدن عمل را مطرح می‌کند و نمی‌توان بدون هیچ دلیلی صراحت ظاهر قرآن را کنار گذاشت. علامه فضل‌الله در مقام رد حقیقت آیاتی که آنها را مجاز پنداشته دلیلی ارائه نمی‌کند. در حالی که اصل بر حقیقت بودن آیات و همچنین تکیه بر ظاهر قرآن است و برای رد آن دو، باید ادله‌ای محکم آورد که در تفسیر *من وحي القرآن* به چشم نمی‌خورد.

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

آیت‌الله 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. عمده دلیل آنان بر این مدعا 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 در نتیجه پس از تحقق یافتن از انسان نابود می‌گردند 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 هرکس آن را می‌یابد، برخی دیگر گفته‌اند: مقصود پاداش و کیفر اعمال است و اما خود اعمال به حکم این که از مقوله عرض می‌باشند، معدوم گردیده و اعاده آنها ممکن نیست و در نتیجه حاضر شدن آنها در قیامت محال خواهد بود. (طبرسی، ۱۴۰۶: ۱ / ۴۱۳)

علامه محمدباقر مجلسی پس از نقل نظریه شیخ بهایی 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 به شربودن 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» می‌باشند، که برخی از مفسران در مقام دفاع از تجسم اعمال از انسان پس از مرگ، به آنها پاسخ داده‌اند.

به مقتضای براهین عقلی آنچه تحقق یافت و لباس هستی بر تن کرد، دیگر به هیچ‌وجه معدوم 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. (یونس / ۶۱؛ سبأ / ۳؛ نمل / ۷۱؛ سبحانی، ۱۳۶۹: ۹ / ۴۱۸)

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 واقعیت 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، مانعی 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 تمثل یابد. (سبحانی، ۱۳۶۹: ۹ / ۴۱۹)

## 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 طباطبایی رحمته‌الله 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 فضل‌الله که از مفسران شیعه و معاصر علامه طباطبایی است، از مخالفان این نظریه به شمار می‌رود. ایشان در تفسیر *من وحی القرآن* بدون ارائه هیچ دلیل عقلی یا نقلی، دست از ظهور و حقیقت آیات دال بر این نظریه برداشته 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 بر معنای 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 روح‌الله، ۱۳۸۶، *شرح جهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۳، نسخه دیجیتالی، سایت شهید آوینی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب / التفسیر الکبیر*، ج ۳۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۳.
- زراعت، عباس و حمید مسجدسرای، ۱۳۹۱، *ترجمه و تبیین اصول فقه مظفر*، ج ۱، قم، پیام نوآور.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۹، *منشور جاوید*، ج ۹، قم، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.
- سبزواری، هادی، ۱۳۶۹ – ۱۳۷۹، *شرح منظومه* (مقصد ۶)، تهران، ناب.
- سبزواری، هادی، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۸۱، *آموزش کلام اسلامی*، ج ۱، قم، کتاب طه.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ ق، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- صادقی‌تهرانی، محمد، ۱۳۶۳، *الفرقان فی التفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، ج ۱۹، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۷۹، *الحکمة 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، ناصر خسرو، چ 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 محمد حسين، ۱۴۱۹ ق، *من وحي القرآن*، ج ۵، ۶، ۷، ۱۰، ۱۴، ۱۵ و ۲۴، بيروت، دار الملاك.
- فضل الله، سيد محمد حسين، ۱۴۲۹ ق، *الندوة*، ج ۱۱ و ۱۵، قم، مكتب آيت الله سيد محمد حسين فضل الله.
- فيض كاشاني، محمد محسن، ۱۴۱۸ ق، *علم اليقين*، قم، بيدار.
- مجلسي، محمد باقر، ۱۳۸۱ ق، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، ج ۷، بيروت، دار التراث الاسلاميه.
- مجلسي، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، *مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول*، ج ۹، تهران، دار الكتب الاسلاميه.
- مطهري، مرتضي، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، ج ۴، تهران، صدرا.
- مطهري، مرتضي، ۱۳۸۲، *عدل الهي*، تهران، صدرا.
- معرفت، محمد هادي، ۱۳۷۷، *التفسير و المفسرون في ثوبه القشيب*، ج ۲، مشهد، الجامعة الرضويه للعلوم الاسلاميه.
- مكارم شيرازي، ناصر و همكاران، ۱۳۵۳، *تفسير نمونه*، ج ۱۳، تهران، دار الكتب الاسلاميه.
- مكارم شيرازي، ناصر و همكاران، ۱۳۷۴، *پيام قرآن*، ج ۶، قم، مدرسه الامام علي بن ابي طالب.

#### (ب) مقاله‌ها

- صدر، سيد موسي، ۱۳۸۹، «بلاغت محوري در شيوه تفسيري علامه فضل الله»، *پژوهش‌هاي قرآني*، ش ۶۴، مشهد، دفتر تبليغات اسلامي شعبه خراسان رضوي.
- فضل الله، سيد محمد حسين، ۱۳۸۴، «ثابت و متغير در فهم قرآن»، *پژوهش‌هاي قرآني*، ش ۴۴، مشهد، دفتر تبليغات اسلامي شعبه خراسان رضوي.