Theology Studies

Print ISSN: 2981-0450
Online ISSN: 2981-054X

Journal Homepage: https://kalampajouhi.whc.ir

An Analysis of the Ontological Identity of Action and Recompense in Islamic Eschatology: The Unity of the Soul and Its Acts in Ṣadrā's Transcendent Philosophy

Mohammad Hasan Ghadrdan Gharamaleki ✉ [1], **Seyyed Mohammad Salehi** [2]

1. Corresponding author, Professor of the Theology Department of the Institute of Wisdom and Religious Studies, Institute of Islamic Culture and Thought,Qom, Iran. Email: gharamalekimohammadhasan@gmail.com
2. Instructor, Department of Education, Urmia University, Iran. Email: salehiseyyedmohammad1@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 25 August 2025
Received in revised form 10 November 2025
Accepted 9 February 2026
Available online 6 September 2026

Keywords:
Ontological Identity of Action and Punishment; Celestial Forms; Origination of the Soul; Scriptural Evidence; Rational Evidence.

ABSTRACT

The relationship between human action and its recompense is among the most intricate philosophical issues in Islamic eschatology. The theory of the ontological identity of action and recompense emphasizes the ontological relationship between the soul and its acts, seeking to explain divine reward and punishment in terms of their unity. Although grounded in Qurʾanic and hadith sources, this theory faces philosophical challenges, particularly the distinction between identity through unity and identity through the embodiment of celestial forms. Employing a descriptive-analytical method and drawing on the principles of Ṣadrā's Transcendent Philosophy, especially substantial motion and the unity of agent and act, this study offers a philosophical account of this relationship within Islamic eschatology. The findings indicate that the identity of action and recompense can be coherently understood only within Ṣadrian metaphysics: through substantial motion, the soul becomes united with its acts and internalizes them as dispositions. Accordingly, reward and punishment in the Hereafter are neither external to the soul nor merely conventional; rather, they are manifestations of its inner dispositions at the imaginal and resurrected levels of its existence. A comparative analysis of Qurʾanic, hadith, and rational evidence reveals that resurrection, in Ṣadrian thought, constitutes the soul's complete self-disclosure, with Paradise and Hell representing two modes of this disclosure. The theory thus elucidates the unity of ethics, human ontology, and eschatology within Islamic philosophy and reconciles reason and revelation in its account of divine recompense.

Cite this article: Ghadrdan Gharamaleki, M. Salehi, S (2026 An Analysis of the Ontological Identity of Action and Recompense in Islamic Eschatology: The Unity of the Soul and Its Acts in Ṣadrā's Transcendent Philosophy. *Theology Studies*, *9*(5), 91-105. http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1630.1195

© The Author(s) retain the copyright. **Publisher**: Noor-al-Zahra Higher Education Institute.
DOI: http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1630.1195

کلام پژوهی

شاپای چـــاپی: 2981-0450

شاپای الکترونیکی: 2981-054X

Journal Homepage: https://kalampajouhi.whc.ir

تحلیل نظریه عینیت جزا در پرتو اتحاد نفس و عمل در نظام معادشناسی اسلامی بر پایه حکمت متعالیه صدرایی

محمدحسن قدردان قراملکی [۱] ✉، سید محمد صالحی [۲]

۱. نویسنده مسئول، استاد تمام گروه کلام پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. رایانامه: gharamalekimohammadhasan@gmail.com

۲. مربی گروه معارف دانشگاه ارومیه، ایران. رایانامه: salehiseyyedmohammad1@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی،

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۶/۱۵

کلیدواژه‌ها:
عینیت جزا و عمل، صور ملکوتیه، انشای نفس، ادله نقلی، ادله عقلی

چکیده

در میان مسائل بنیادین معادشناسی اسلامی، نسبت میان عمل انسان و جزای او از پیچیده‌ترین مباحث فلسفی است. نظریه «عینیت جزا و عمل»، با تأکید بر تکوین رابطه‌ای وجودی میان نفس و افعال، تلاشی برای تبیین ثواب و عقاب در پرتو «اتحاد نفس و فعل» است. این نظریه، در عین اتکا به نصوص قرآنی و روایی، در مقام تحلیل عقلی با چالش‌هایی همچون تمایز میان تفسیر «عینیت از راه اتحاد» و «عینیت از راه تجسم صور ملکوتی» مواجه است. پژوهش حاضر، با روش توصیفی ـ تحلیلی و بر بنیاد مبانی حکمت متعالیه صدرایی، مانند حرکت جوهری و اتحاد فاعل و فعل، در پی تبیین فلسفی این رابطه در نظام معادشناسی اسلامی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عینیت جزا و عمل تنها در پرتو مبانی صدرایی قابل تفسیر وجودی است؛ زیرا بر اساس حرکت جوهری، نفس در مسیر تکامل با افعال خود متحد می‌شود و آن‌ها را به‌نحو ملکات در خود می‌پرورد. بر همین مبنا، جزای اخروی، ظهور و فعلیت‌یافتگی همان ملکات در مرتبه برزخی و قیامتی نفس است، نه پاداش یا کیفری بیرونی و قراردادی. تحلیل تطبیقی آیات، روایات و براهین عقلی نشان می‌دهد که معاد در نگرش صدرایی، بازگشت به خویشتن و ظهور تامّ حقیقت انسان است؛ جایی که بهشت و دوزخ دو نحوه انکشاف نفس‌اند. ازاین‌رو، نظریه عینیت جزا و عمل، تبیینی از وحدت اخلاق، انسان و معاد در نظام فلسفی اسلام به دست می‌دهد و نسبت عقل و نقل را در تفسیر پاداش و عقاب هماهنگ می‌سازد.

استناد: قدردان قراملکی، محمدحسن؛ صالحی، سید محمد (۱۴۰۵). تحلیل نظریه عینیت جزا در پرتو اتحاد نفس و عمل در نظام معادشناسی اسلامی بر پایه حکمت متعالیه صدرایی. *کلام پژوهی*، ۹(۵)، ۱۰۵-۹۱. http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1630.1195

ناشر: مؤسسه آموزش عالی نورالزهرا(س) زنجان.

© نویسندگان.

http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2026.1630.1195

مقدمه

نسبت میان «عمل» انسان و «جزای» او در عالم آخرت، از بنیادی‌ترین مباحث کلام و فلسفه اسلامی است که از قرون نخستین تا دوران حکمت متعالیه صدرالمتألهین، موضوع اندیشه و مناقشه بسیار بوده است. پرسش محوری این حوزه آن است که آیا ثواب و عقاب اخروی، رابطه‌ای اعتباری و قراردادی با اعمال انسان دارند یا ارتباطی عینی و ذاتی میان کنش انسانی و جزای او برقرار است؟ به عبارت دیگر، آیا جزای اخروی بر اساس تجسّم و تعیّن درونی اعمال پدیدار می‌شود یا پاداش و کیفر از بیرون بر انسان عارض می‌گردند؟

این مسئله در قالب نظریه‌ای مشهور به «تجسّم اعمال» مطرح شده است. بر پایه این دیدگاه، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی چیزی جز تجلّی اعمال و ملکات نفسانی انسان نیستند که متناسب با شرایط عالم آخرت، به صور محسوس و عینی درمی‌آیند. در این نظریه، رابطه میان عمل و جزا نه قراردادی، بلکه تکوینی و وجودی دانسته می‌شود؛ رابطه‌ای از سنخ عینیت و اتحاد، نه علیّت دو امر متغایر. این تعبیر گاه با واژگانی چون «تجسّد اعمال» (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۰) یا «تجسّم اعراض» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۲) نیز به کار رفته است و در متون فلسفی و عرفانی اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد.

هرچند ریشه‌های نخستین این اندیشه را می‌توان تا برخی فیلسوفان یونانی نیز پی گرفت، در سنت اسلامی، مبنای آن بر آیات قرآن و روایات معصومان (ع) استوار است. تمثّل اعمال در آیات متعددی چون «ووجدوا ما عملوا حاضراً» (آل‌عمران/۳۰) و «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره» (زلزال/۷)، حاکی از آن است که انسان در قیامت با «صورت وجودی عمل خویش» مواجه می‌شود، نه با پاداشی بیرونی و قراردادی. شارحان متأخر، از مطهری (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۶۱) تا مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۵۶)، این معنا را بنیاد تفسیر جدیدی از «عینیت جزا و عمل» دانسته‌اند که در حکمت اسلامی، به‌ویژه در دستگاه صدرایی، به اوج تکوین خود می‌رسد.

در مقابل، گروهی از اندیشمندان، با استناد به ظواهر برخی آیات و مفاهیم کلامی سنتی، نظریه تجسم اعمال را نقد کرده یا آن را دست‌کم به‌عنوان یک «تمثیل تربیتی» تلقی کرده‌اند. قرطبی، با استناد به ظاهر آیات، پاداش و کیفر را اموری خارجی و منوط به اراده الهی دانسته و تجسّم اعمال را با اصل «جزاء وفاق الاعمال» نه هم‌معنا، بلکه متعارض شمرده است (قرطبی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۰، ص ۵۲). این گروه، ثواب و عقاب را پدیده‌هایی می‌دانند که در خارج از قلمرو وجودی انسان، به‌گونه‌ای عرضی و افزوده بر ذات او تحقق می‌یابند.

در کنار این دو قرائت، برخی اندیشمندان، مانند طالقانی (طالقانی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۴۶) و غروی اصفهانی (غروی اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۷)، کوشیده‌اند تحلیلی میانه ارائه دهند و رابطه عمل و جزا را نه قراردادی و نه عینی از سنخ اتحاد، بلکه علیت طبیعی میان فعل و پیامد آن توصیف کنند. آنان تحقق جزای اخروی را «اثر طبیعی و ضروری اعمال در نظام خلقت» می‌دانند، نه صورت مجسم همان عمل. اما این دیدگاه، هرچند از سطح اعتباری بودن فراتر می‌رود، در تبیین ملاک اتحاد وجودی عمل و جزا ناتوان می‌ماند.

در این میان، حکمت متعالیه صدرایی تبیینی نو از این مسئله عرضه کرد که پرسش‌های کلامی و عرفانی را در بستر هستی‌شناختی حل می‌کند. ملاصدرا، با ابتنا بر مبانی «حرکت جوهری»، «اتحاد فاعل و فعل» و «برزخ صعودی نفس»، رابطه انسان و عمل او را رابطه‌ای وجودی دانست که در آن، نفس انسان عین افعال خویش است. بدین‌ترتیب، تمام افعال انسان، اعم از

خیر و شر، به‌مثابه «شئون وجودی نفس» در بستر حرکت جوهری رسوب می‌یابند و در قیامت به صورت‌های ملکوتی ظاهر می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۳۵). در این تفسیر، نه‌فقط جزا از عمل جدا نیست، بلکه عمل، خود عین جزا و جزا همان ظهور نهایی عمل در مرتبه وجودی بالاتر نفس است.

پاداش و کیفر اخروی در دستگاه صدرایی، در واقع، بیان دیگری از «تجلّی ملکات نفسانی» است. هر فعل جوارحی، بازتاب مرتبه‌ای از کمال یا نقصان وجودی انسان است و چون نفس در مسیر حرکت جوهری به فعلیت می‌رسد، همه این ملکات فعلیت‌یافته در عالم مثال و سپس در قیامت انکشاف می‌یابند. ازاین‌رو، بهشت و دوزخ نه مکان‌های بیرونی، بلکه مراتب وجودی خود انسان‌اند. چنان‌که حسن‌زاده آملی در «اتحاد عاقل به معقول» تصریح می‌کند: «انسان در قیامت با نفس خویش محشور است و افعالش را به حقیقت وجودی در خود می‌یابد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۲۳۸). جوادی آملی و مصباح یزدی نیز در شرح همین مبنا تأکید کرده‌اند که «اتحاد فعل و فاعل مبنای تبیین عقلانی معاد و تجسّم اعمال» است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۷۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۵).

با وجود اهمیت این نظریه، پژوهش‌های موجود درباره تجسم اعمال، یا صرفاً از دیدگاه نقلی به بررسی موضوع پرداخته‌اند یا رویکردی فیزیکی و علمی برگزیده‌اند که از تبیین فلسفی و وجودی آن فاصله دارد. بسیاری از این آثار، از جمله تألیفات خواجویی (۱۳۸۱) و رضوی و نیز مقاله قدردان قراملکی، هرچند کوشیده‌اند پیوند میان عمل و جزای اخروی را نشان دهند، در تبیین «نقش نفس» و مبانی صدور عمل از گوهر وجود انسان، ناقص مانده‌اند. افزون بر این، معمولاً تمرکز این تحقیقات بر بُعد عقاب بوده است، درحالی‌که رابطه عمل و جزا در هر دو وجه ثواب و عقاب معنا دارد.

در این پژوهش، برای پر کردن همین خلأ، نظریه عینیت جزا و عمل در پرتو اتحاد نفس و عمل در نظام معادشناسی اسلامی، بر پایه حکمت متعالیه صدرایی، تحلیل می‌شود. نگارنده می‌کوشد با بازخوانی مبانی فلسفی صدرایی و بررسی ادله نقلی و عقلی، نشان دهد که «تجسم اعمال» در حقیقت برآمده از اتحاد وجودی نفس و فعل است؛ اتحادی که در آن، عمل نه حادثی بیرونی، بلکه تعیّن وجودی انسان در مسیر صعود روحانی اوست. بدین‌سان، معاد در اندیشه صدرایی، بازگشت انسان به صورت حقیقی خویش است؛ جایی که «جزا»، ظهور تامّ موجودیت او و «عمل»، صورت وجودی او در آینه ابدیت است.

۱. مفهوم‌شناسی عینیت

واژه «عینیت» از ریشه «عین» گرفته شده و در لغت، به «عین‌الشیء»، یعنی ذات و حقیقت شیء، اشاره دارد (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۴۰). در معنای لغوی، «عینیت» در برابر «غیریت»، به مفهوم «این‌همانی» است. اما در فلسفه اسلامی، این واژه کاربردهای متعددی دارد که در سه معنا قابل جمع است: «خارجیت»، «وحدت» و «اتحاد.«

الف. عینیت به معنای خارجیت: در برابر مفاهیمی چون «اعتباریت» و «ذهنیت»، عینیت به معنای وجود خارجی اشیاست؛ یعنی موجوداتی که مستقل از تصور و ادراک ذهنی انسان تحقق دارند. چنین اشیایی، چه درک شوند و چه نشوند، در جهان خارج وجود دارند، درحالی‌که وجود ذهنی آن‌ها تنها در اثر تصور ما پدید می‌آید (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۶۱).

ب. عینیت به معنای وحدت: در بعضی مباحث الهیات بالمعنی‌الاخص، «عینیت» ناظر به وحدت صفات با ذات واجب‌الوجود است؛ به‌گونه‌ای که هیچ دوگانگی میان ذات و صفات او راه ندارد. وجود واجب، بسیط و واحد است و علم، قدرت و

حیات او نه اموری زائد بر ذات، بلکه عین آن‌اند. تمایز میان مفاهیم صفات، صرفاً در سطح ذهنی است، نه در مرتبه وجود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۶۲).

ج. عینیت به معنای اتحاد: در مواردی که نوعی دوگانگی وجود دارد، «عینیت» به معنای اتحاد استعمال می‌شود. اتحاد از حیث ماهیت یا ماهیت و وجود، امری محال است؛ اما اتحاد از حیث وجود، یعنی پیوستگی چند وجود عینی، ممکن است و در چهار شکل تبیین می‌شود:

۱ .اتحاد عرض با جوهر؛

۲ .اتحاد صورت با ماده؛

۳ .اتحاد هیولای فاقد فعلیت با صورت فعلیت‌بخش؛

۴ .اتحاد علت هستی‌بخش با معلول که میان آن‌ها رابطه تشکیکی خاص برقرار است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۱۵). این نوع، به «اتحاد حقیقت و رقیقت» موسوم است.

افزون بر این، نوع پنجمی از اتحاد نیز مطرح است: اتحاد طولی در مسیر استکمال وجود؛ یعنی پیوند ناقص و کامل، چون هسته تا درخت یا نطفه تا انسان. در این نمونه‌ها، موجودی که در آغاز ناقص است، از رهگذر حرکت جوهری به مرتبه‌ای می‌رسد که مفاهیمی نو بر او صادق می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۸۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج، ص ۳۲۵). وجه اخیر، مختص نفس انسانی است که بر اثر حرکت جوهری، از قوه به فعلیت و از نقص به کمال می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۸۲). بنابراین، در تحلیل پیوند میان عمل و جزای اخروی، پیش از هر چیز باید روشن ساخت که در فرض عینیت میان آن دو، این رابطه بر کدام‌یک از اقسام اتحاد مبتنی است و بر اساس کدام معنای فلسفی «عینیت» می‌توان آن را تبیین کرد.

۲. .تبیین نظریه عینیت جزا و عمل

طرف‌داران این دیدگاه معتقدند که ماهیت پاداش و مجازات اخروی، چیزی جز تجلی و بازتاب صفات و ویژگی‌های درونی انسان نیست. این افراد، علاوه بر استناد به متون دینی، مانند آیات و روایات، بر اساس اصول و مبانی فلسفی تبیین‌شده در حکمت متعالیه ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۹، صص ۱۸۵-۱۹۹)، بر این باورند که رابطه عینی بین عمل و جزا، تنها از طریق اتحاد نفس با علم و عمل قابل توجیه و تفسیر است.

بر اساس این برداشت از تجسم اعمال، زندگی دنیوی بستری برای کسب و پرورش ملکات گوناگون، اعم از فضایل و رذایل، به شمار می‌رود. تا زمانی که انسان در قید حیات دنیوی است، امکان تحول، اکتساب یا تغییر این ملکات، چه به‌سوی خوبی‌ها و چه به‌سوی بدی‌ها، برای او فراهم است. اما هنگامی که صفتی در وجود انسان ریشه دوانده و در جان او نفوذ کرده باشد، آثار آن به‌صورت قهری و ناگزیر در او نمایان می‌شود. پس از انتقال به عوالم پس از مرگ، با سلب اختیار عمل از انسان ــ که این امر در آیه شریفه قرآن کریم نیز تصریح شده است: «لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا» (انعام/۱۵۸) ـ دیگر امکان کسب صفت یا ملکه‌ای جدید، یا زدودن صفتی و جایگزینی آن با صفتی دیگر از طریق تمرین و ممارست، از او سلب می‌شود.

در نتیجه، با ورود انسان به نشئه اخروی، تمامی صفات و ملکات اکتسابی او به‌صورت اجتناب‌ناپذیر آشکار می‌شوند و متناسب با ماهیت خود و در هماهنگی با نظام آخرت، تجسم و تجوهر می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۴، صص ۴۶۳-۴۶۴). بدین‌ترتیب، ویژگی‌ها و خصلت‌هایی که در جان انسان نفوذ کرده و ماهیت وجودی او را دچار تحول کرده‌اند، نه‌تنها باعث می‌شوند که فرد در قالب انواع موجودات متناسب با آن خصوصیات محشور شود، بلکه بر پایه اعمالی که در دنیا تحت تأثیر این ویژگی‌ها انجام داده است، شکل‌های مختلفی از نعمت‌ها یا عذاب‌ها را نیز به وجود می‌آورند.

۳ .مبانی نظریه عینیت جزا و عمل

ظهور ملکات نفسانی در صور ملکوتیه و ایجاد صور ملکوتیه به انشای نفس، از مهم‌ترین مبانی نظریه عینیت جزا و عمل محسوب می‌شوند که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۳ـ۱. صور ملکوتیه، ظهور ملکات نفسانی

تبیین مبنای نخست بر این اصل استوار است که حقیقت همه صورت‌های لذت‌ها و رنج‌های اخروی، همان تجلی ملکات علمی و عملی انسان است و این صورت‌ها، واقعیاتی وابسته به نفس او به شمار می‌روند. به این معنا که تمامی شکل‌های رنج‌آور در جهنم و همچنین همه صورت‌های خوشایند در بهشت، در همین دنیا و به‌صورت بالفعل، در درون انسان‌های بدبخت و خوشبخت وجود دارند. اما در مرحله دنیوی، به‌دلیل مشغولیت‌های فراوان مادی و موانع تاریک حجاب، نفس ضعیف و پنهان می‌شود و آثار مورد انتظار این ملکات آشکار نمی‌گردد. افزون بر این، محل ظهور این صورت‌ها منحصراً نشئه آخرت است و تنها در آنجاست که به‌صورت کامل نمایان می‌شوند. ازاین‌رو، میان ملکات علمی و عملی انسان و صورت‌های دردناک یا لذت‌بخش اخروی، هیچ تفاوتی جز از حیث پنهانی و آشکارگی وجود ندارد. در نتیجه، این صورت‌های لذت‌ها و رنج‌های اخروی، هرچند واقعیاتی خارجی‌اند، به نفس انسان وابسته‌اند و از قلمرو وجودی او بیرون نمی‌روند.

۳ـ۲. ایجاد صور ملکوتیه به انشای نفس

بیان مبنای دوم این است که جمیع صور لذت‌بخش و رنج‌آور در بهشت و جهنم، که ظهور ملکات نفسانی هستند، به‌طور قهری از نفس صادر خواهند شد. از این صدور به «انشا» تعبیر شده است و نفس، فاعل مباشر آن‌هاست و فاعلیت انسان در این چارچوب، فاعلیتی در امتداد فاعلیت الهی خواهد بود. بر اساس این دیدگاه، صورت‌های جسمانی در بهشت مادی، مانند حور، قصرها، غلمان، لؤلؤ، یاقوت و مرجان، همگی به‌واسطه خلق و آفرینش نفسی پدید می‌آیند که به فضایل اخلاقی، ملکات پسندیده، گفتار نیک و اعمال شایسته متصف است. این نفس، به اذن خداوند، هر آنچه را انسان صالح به آن تمایل دارد و در ذهنش خطور می‌کند، بی‌درنگ خلق می‌کند و او آن را به‌صورت عینی در خارج مشاهده می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۴۷۳).

این قاعده در مورد انسان‌های جهنمی نیز صادق است؛ بدین معنا که نفس آلوده و بدفرجام آن‌ها، متناسب با اعمال، اخلاق و ویژگی‌های ناپسندشان، به‌محض ظهور تصاویر رنج‌آور، شکل‌های وحشتناک و دردناکی را به‌صورت جبری ایجاد می‌کند و با آن‌ها همراه می‌شود. فرد در جهنم، مانند کسی است که گرفتار مصیبت شده و تنها غم و اندوه در ذهنش جاری می‌شود و جز با غم و اندوه انس نخواهد گرفت. او در جهنم، نه‌تنها از خلق صورت‌هایی جز صورت‌های رنج‌آور ناتوان است، بلکه حتی توان جلوگیری از پدید آوردن چنین صورت‌هایی را نیز ندارد و به بیان فیض کاشانی، رحمه‌الله:

»فلا یزال یرید ما لا یجده و یشتهی ما یضره و یفعل ما یکرهه و یختار ما یعذبه و یهرب عما یصحبه، قائلاً: یا لَیْتَ بَیْنِی وَبَیْنَکَ بُعْدَ الْمَشْرِقَیْنِ فَبِئْسَ الْقَرِینُ» (زخرف/۳۸).

انسان در جهنم، همیشه چیزی را اراده می‌کند که نمی‌یابد، آنچه را برای او مضر است می‌خواهد، آنچه را خوشش نمی‌آید انجام می‌دهد، آنچه را او را رنج می‌دهد اختیار می‌کند و از آنچه همراه و مصاحب اوست فرار می‌کند؛ درحالی‌که سخنش این است: «ای کاش میان من و تو فاصله مشرق و مغرب بود؛ چه بد همنشینی هستی«!

ازاین‌رو، هم اهل بهشت و هم اهل جهنم توانایی خلق صورت‌ها را دارند، اما با این تفاوت که اهل بهشت، به اذن الهی، هر آنچه را اراده کنند و بخواهند پدید می‌آورند، درحالی‌که اهل جهنم، به اقتضای باطن خویش، جز صورت‌های دردناک و رنج‌آور، قادر به خلق چیز دیگری نیستند. طرف‌داران این نظریه بر این دو محور تأکید می‌کنند و بر این باورند که شواهد فراوانی از آیات و روایات، این معنا را تأیید می‌کند. آن‌ها نه‌تنها این دیدگاه را مخالف عقل نمی‌دانند، بلکه آن را با اصول و مبانی حکمت متعالیه صدرایی سازگار و قابل تبیین عقلانی می‌شمارند و میان عقل و نقل در این زمینه هماهنگی می‌بینند.

۴ .ادله نظریه عینیت جزا و عمل

اکنون، با عنایت به مطالب گذشته، ادله مسئله عینیت جزا و عمل در سایه اتحاد با نفس را بیان می‌کنیم. این ادله را می‌توان به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم کرد و سپس ادله نقلی را نیز به آیات و روایات دسته‌بندی کرد. ابتدا ادله عقلی را ذکر می‌کنیم و پس از آن به بیان ادله نقلی می‌پردازیم؛ اما پیش از بیان ادله، یادآوری این نکته ضروری است که برخی از این ادله ناظر به اثبات اصل نظریه اول، یعنی عینیت در سایه اتحاد با نفس، هستند و برخی از آن‌ها لازمه این نظریه، یعنی مسئله انشای قهری نفس، را نیز مورد توجه قرار داده‌اند.

۴ـ۱. ادله نقلی

ادله نقلی، نخستین و مهم‌ترین ادله نظریه عینیت جزا و عمل محسوب می‌شوند که در ادامه، ابتدا آیات ناظر به آن را بررسی می‌کنیم و سپس به روایات ناظر به عینیت جزا و عمل می‌پردازیم.

۴ـ۱ـ۱. آیات دالّ بر حضور اعمال

قرآن کریم در آیات متعددی از حضور عینی اعمال انسان در قیامت سخن گفته و بدین‌وسیله، پیوند ذاتی میان عمل و جزا را تأیید کرده است. آیات «یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ...» (آل‌عمران/۳۰)، «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف/۴۹)، «وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِکُمْ مِنْ خَیْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» (بقره/۱۱۰) و نیز «وَأَنْ لَیْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَیٰ وَأَنَّ سَعْیَهُ سَوْفَ یُرَیٰ» (نجم/۳۹-۴۰)، به‌روشنی دلالت دارند که انسان در روز حساب با نفس عمل خویش مواجه می‌شود، نه با امری بیرون از ذات خود. تعبیراتی مانند «تجد»، «وجدوا»، «یره» و «محضرًا»، نشان‌دهنده نوعی حضور تکوینی‌اند، نه ادراک ذهنی. بنابراین، «مشاهده» در این آیات، ناظر به شهود ملکوتی حقیقت عمل است.

چون نشئه آخرت ساحتی فرامادی است، نمی‌توان ظهور مجدد حرکات جسمانی را در آن فرض کرد. ازاین‌رو، آنچه در قیامت حاضر می‌شود، صورت ملکوتی و حقیقت وجودی عمل است که در مراتب وجودی نفس ریشه دارد. از ظاهر آیات برمی‌آید که عمل در دایره هستی انسان حاضر می‌شود؛ بنابراین، تفسیر آیاتی چون «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» به مشاهده «جزا» یا «نامه عمل» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۳۷)، با ظاهر آیه سازگار نیست و تنها در صورت وجود قرینه معتبر می‌توان بدان تن داد.

بسیاری از مفسران و اندیشمندان بزرگ، این نظر را پذیرفته‌اند؛ از جمله علامه مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۵۰۷) که تصریح دارد: حقیقت جزا، همان عین عمل است. شیخ بهایی نیز در نقد کسانی که ضمیر «یره» را به «جزاء اعمال» برمی‌گردانند، می‌نویسد: «وَ مَن جَعَلَ التَّقدیرَ (لیروا جزاء أعمالهم) و لم یرجع ضمیر (یره) إلی العمل فقد أبعد» (بهایی، ۱۴۳۱ق، ج ۹، صص ۳۳-۳۹).

همچنین، آیه «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ» (تکویر/۱۴) می‌فهماند که نفس، فاعل مباشر احضار است. این احضار را می‌توان تکوین همان حقیقتی دانست که در دنیا، خود انسان آفریده است؛ چنان‌که جوادی آملی آن را تعبیر دیگری از «انشای نفس» دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۷۶). از ترکیب این آیات نتیجه می‌شود که نفس در قیامت، صورت‌های باطنی اعمال خود را به مرتبه فعلیت می‌آورد.

در نتیجه، قرآن از حضور عینی و وجودی اعمال سخن می‌گوید، نه از تمثیل ادبی آن‌ها؛ زیرا تمثّل، به تعبیر جوادی آملی، ظهور حقیقت شیء در مرتبه‌ای دیگر از وجود است، درحالی‌که تمثیل صرفاً نگاره‌ای استعاری و زبانی است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۱۲). بدین معنا، تجلی اعمال در قیامت نه بازآفرینی اعتباری، بلکه ظهور وجودی حقیقت فعل است که در سیر وجودی انسان ذخیره شده است. این فهم قرآنی، پایه قرائت «عینیت جزا و عمل در پرتو اتحاد با نفس» را تشکیل می‌دهد.

از منظر نگارنده، مجموعه این آیات، افزون بر اثبات اصل تجسم اعمال، ترجیح صریح نظریه «عینیت جزا و عمل در سایه اتحاد با نفس» بر نظریه «عینیت به‌مثابه تجسم مستقل صور ملکوتی» را ممکن می‌سازد. کلید فهم در آیه «عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ» نهفته است؛ زیرا احضار به فاعلیت نفس، تنها در صورتی مفهوم دارد که حقیقت عمل، نحوه‌ای از هستی خود انسان باشد. در غیر این صورت، نفس نمی‌تواند امری بیگانه را احضار کند. بنابراین، حضور اعمال، بازگشت مرتبه ملکوتی نفس به ظهور تامّ و شهود خویشتن است.

در نتیجه، تمایز «عینیت اتحاد» از «عینیت تمثّل» در همین‌جا روشن می‌شود: تمثّل، تجسد صور منفصل و بیرونی از فاعل است، درحالی‌که اتحاد، فعلیت‌یافتن شئون وجودی فاعل در مرتبه بالاتر وجودی خویش است. بر این اساس، جزای اخروی نه «انعکاس خارجی اعمال»، بلکه «انکشاف انفسی حقیقت وجود فاعل» است؛ همان‌گونه که صدرالمتألهین در حرکت جوهری، هر فعل را نحوه‌ای از تکامل وجودی نفس می‌داند که در برزخ صعودی به فعلیت می‌رسد.

همچنین، این قرائت با توالی آیات «نجم» و «زلزال» سازگارتر است؛ زیرا رؤیت «سعی» و «اعمال» در آن‌ها، تنها با پذیرش هویت وجودی مشترک میان فاعل و فعل توضیح‌پذیر می‌شود. بر این اساس، عینیت بین عمل و جزا نه صرفاً مسئله‌ای تفسیری، بلکه مبنایی انسان‌شناختی و معادشناختی است؛ یعنی انسان در قیامت با دیگری مواجه نمی‌شود، بلکه خود خویش را در صورتی مکشوف می‌بیند. به تعبیر دقیق‌تر، «جحیم» همان تجسم بُعد ظلمانی نفس و «نعیم» ظهور مرتبه نورانی آن است؛ پس بهشت و دوزخ، عین انسان‌اند، نه مکان او. این، عصاره نظریه عینیت جزا و عمل در پرتو اتحاد نفس و عمل است.

۴ـ۱ـ۲. آیات دالّ بر مجازات به‌واسطه اعمال

در دسته‌ای از آیات قرآن کریم، رابطه‌ای مستقیم میان اعمال انسان و کیفر اخروی بیان شده است؛ به‌گونه‌ای که جزا نه امری بیرون از عمل، بلکه تجسم و تکوین نفس اعمال است. خداوند در آیه «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ... أُولَئِکَ مَا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ» (بقره/۱۷۴) و نیز «إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوَالَ الْیَتَامَیٰ ظُلْمًا إِنَّمَا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَیَصْلَوْنَ سَعِیرًا» (نساء/۱۰)، بیان می‌کند

که اعمالی نظیر کتمان حق و تصـرف ظالمانه در اموال، در قیامت به‌صـورت آتش جلوه خواهند کرد. هدف آیات، نمایش تحول ماهوی عمل از صورت ظاهری به حقیقت ملکوتی متناسب با نشئه آخرت است. بنابراین، هر عمل دو بُعد دارد: بُعد ظاهری که در دنیا نمودار می‌شود و بُعد باطنی که در آخرت آشکار می‌گردد. این معنا در روزی که «یُبْلَی السَّرَائِر» است، به‌طور کامل عیان خواهد شد (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۳۹؛ خواجویی و محقق دوانی، ۱۳۸۱، صص ۱۷۹-۱۸۰).

علامه طباطبایی نیز در تحلیل این آیات، با تأکید بر اینکه گناهانی چون کتمان آیات الهی، حقیقتاً در آخرت به‌صـورت خوردن آتش متجلی می‌شـوند، این دگرگونی را ناشـی از عینیت ذاتی میان عمل و جزا دانسـته اسـت (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۹ق، ص ۲۷۳؛ ۱۴۲۸، ص ۱۵۵). وی بر آن اسـت که قرآن، به‌جای ذکر خود گناهان، از آثار و نتایج طبیعی آن‌ها سـخن گفته است تا نشان دهد هر عمل، چهره و ماهیت حقیقی خویش را در عالمی برتر آشکار می‌سازد.

به همین معنا، در آیه بعدی، «أُولَئِکَ الَّذِینَ اشْـتَرَوُا الضَّـلَالَةَ بِالْهُدَیٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ» (بقره/۱۷۵)، معصـیت و نتیجه‌اش در وحدت با یکدیگر آورده شـده‌اند: ضـلالت در حقیقت همان باطن گناه اسـت، چنان‌که هدایت عین درون‌مایه تقواسـت. مفسـران معاصر نیز این تغییر سیاق را نشانه اتحاد وجودی میان فعل و جزا دانسته‌اند.

بر همین قیاس، آیه «یَوْمَ یُحْمَیٰ عَلَیْهَا فِی نَارِ جَهَنَّمَ... فَذُوقُوا مَا کُنْتُمْ تَکْنِزُونَ» (توبه/۳۵)، بیانگر آن است که اموال انباشته‌شده در دنیا، در آخرت به‌صورت آتش ظاهر می‌شوند؛ یعنی انسان در حقیقت آنچه را «انشا» کرده است، می‌چشد؛ نه ماده یا طلا را، بلکه صورت ملکوتی حاصل از نحوه تصرف خود را (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۲۱). بدین‌ترتیب، قاعده «تبدّل صور اعمال»، اصلی عام در قرآن است که هم شامل معاصی و هم شامل طاعات می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۰).

از منظر نگارنده، آنچه در مجموعه این آیات نمود یافته، جریانی فراگیر و قانونمند است که بیانگر هم‌سنخی و نه صرف علیت صوری میان عمل و جزای آن است. این هم‌سنخی، به معنای اتحاد مرتبه‌ای در وجود انسان است؛ بدین معنا که فعل، نحوه‌ای از وجود فاعل است و هرچه در مسیر کمال یا انحطاط صورت گرفته، به درون هستی انسان ملحق می‌شود. از همین رو، در قیامت، «فاعل» و «فعل» دوگانگی ندارند؛ فاعل همان صورت مجسم عمل خویش است.

از حیث فلسـفی، این حقیقت با مبانی حکمت متعالیه منطبق اسـت؛ زیرا بر اسـاس حرکت جوهری، افعال، مراتب وجودی نفس‌اند که در طول حیات، وجود انسان را می‌سازند و در مرتبه اخروی به فعلیت تامّ می‌رسند. ازاین‌رو، آتش و عذاب چیزی خارج از نفس نیستند، بلکه تجلی جهت ظلمانی هستی اویند؛ چنان‌که معرفت و تقوا نیز جلوه نوری وجود اوست. از سوی دیگر، انتخاب تعبیرهایی چون «ما یأکلون إلا النار» یا «فذوقوا ما کنتم تکنزون» در قرآن، بیانی استعاری نیست، بلکه اشاره‌ای هستی‌شناختی به تبدّل مرتبه وجودی عمل است. این دگرگونی نه نقل به معنای مجازی، بلکه انتقال از مادی‌ترین نمود به ملکوتی‌ترین ظهور است.

اگر جزا را ناظر به این حقیقت بدانیم، ثواب و عقاب از قالب قرارداد دینی فراتر می‌روند و به بیانی وجودی ارتقا می‌یابند: پاداش و کیفر، نه فعل خدا پس از عمل، بلکه انکشاف خود عمل در موطن آخرت است. همین معنا، جوهره نظریه «عینیت جزا و عمل در پرتو اتحاد با نفس» است که پیوند میان معرفت نفس و معاد را به کامل‌ترین وجه تبیین می‌کند.

۴ـ۲. روایات ناظر به عینیت جزا و عمل

روایات اسـلامی، افزون بر آیات قرآن، به‌روشـنی بر عینیت عمل و جزا و ظهور باطنی اعمال در نشـئه آخرت دلالت دارند. در این متون، عمل نه صـرفاً منشـأ پاداش یا کیفر، بلکه عین حقیقت پاداش و کیفر دانسـته شـده اسـت. از این منظر، انسـان در قیامت با

محصـول و تجلی وجودی کردار خود مواجه می‌شـود و همین «بازگشـت عمل به فاعل»، مبنای نظریه عینیت جزا و عمل را تشـکیل می‌دهد.

پیامبر اکرم (ص) در روایتی فرمودند: «إِنَّمَا هِی أَعْمَالُکُمْ تُرَدُّ إِلَیْکُمْ» (فیض کاشـانی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸۴۴). مضـمون این روایت نشـان می‌دهد که هیچ جزایی از بیرون بر انسـان تحمیل نمی‌شـود؛ بلکه اعمال شـخص، در قالبی متناسـب با باطن خود، به او بازمی‌گردند. تأکید روایات بعدی بر «ردّ اعمال» و «ملاقات انسان با حقیقت افعالش»، مؤید این واقعیت است که ثواب و عقاب نه رابطه‌ای قراردادی، بلکه حضوری وجودی میان انسان و عمل اوست.

در همان راسـتا، شـیخ مفید از امام صـادق (ع) نقل می‌کند که فرمودند: «کُلُّ ما وَعَدَ اللهُ وتوعَّدَ علیه فَهو من أفعال العباد» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۵). بدین‌سـان، همه وعده‌ها و وعیدهای الهی، چیزی جز نتایج افعال بندگان نیسـتند. تأکید امام در ادامه بر سـخن پیامبر (ص) ـــ «إنما هی أعمالُکم تُرَدُّ إلیکم، فمن وجد خیراً فلیحمد الله ومن وجد غیر ذلک فلا یلومن إلا نفسـه» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۶) ـ نشان می‌دهد که ثواب و عقاب، نفس عمل و نحوه بازگشت ملکوتی آن به عامل است. بر اساس این روایت، خود انسان منشأ پاداش یا عذاب خویش است و در قیامت، جز حقیقت وجودی خود را ملاقات نمی‌کند.

امام صـادق (ع) نیز در روایت دیگری می‌فرمایند: «اعْمَل ما شِئتَ فإنَّکَ مُلاقیه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۵۵) و بدین‌سـان تأکید می‌فرمایند که انسـان در آخرت به ملاقات حقیقت عمل خویش خواهد رفت. در این بیان، عمل نه در قالب حرکات جسـمانی دنیوی، بلکه در صـورت ملکوتی و انشـایی خویش آشـکار می‌شـود؛ زیرا هر وجودی در نشـئه‌ای متناسـب با همان مرتبه از هسـتی متجلی می‌گردد. بدین معنا، قیامت صحنه انکشاف ملکات نفسانی و صورت‌های باطنی افعال است، نه ظهور صورت جسمانی و مادی آن‌ها.

از جمله روایات شـاخص، حدیثی اسـت که در مجمع‌البیان طبرسـی و بسـیاری از مصـادر دیگر آمده اسـت و به نقل از پیامبر (ص)، ده گروه از امت ایشـان را در قیامت به هیئت‌هایی مختلف و عبرت‌آموز توصـیف می‌کند: سـخن‌چینان به‌صـورت بوزینه، حرام‌خواران بـه هیئـت خوک، ربـاخواران وارونـه، حـاکمـان سـتمگر نـابینـا، ریـاکـاران کر و لال، دانشـمندان دوچهره زبان‌گزیـده، آزاردهندگان همسایه بی‌دست‌وپا، سخن‌چینان در دربارها مصلوب بر آتش، خوش‌گذرانان با بویی تعفن‌زا و متکبران در لباس آتشین (طبرسـی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۶؛ شـعیری، ۱۳۶۳، ص ۱۷۷؛ مشـکینی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۳). این روایت، تجسـم عینی ملکات و صـفات انسـانی را به‌خوبی تصـویر می‌کند؛ بدین معنا که صـفات اخلاقی در قیامت به صـورت‌های وجودی متناظر خود بدل می‌شـوند. از منظر فلسفی، این دگرگونی همان تبدّل اخلاق و ملکات نفسانی به ماهیات محسوس در عالم آخرت است.

امام خمینی، با اسـتناد به همین روایات، تصـریح می‌کند که برای هر عمل، صـورت ملکوتی خاصـی وجود دارد که در سـراسـر عوالم همراه انسـان اسـت و بهشـت مادی چیزی جز تمثّلات ملکوتی اعمال صـالح نیسـت. تأکید ایشـان بر اینکه «تجسـم اعمال از بدیهیات اسـت و نقل و عقل هر دو بر آن گواهی می‌دهند»، مهم‌ترین جمع عرفانی و فلسـفی از روایات اسـت. بر اسـاس این دیدگاه، همان‌گونه که اعمال نیک در جهان دیگر به صـورت‌های نیکو و نورانی جلوه‌گر می‌شـوند، اعمال زشـت نیز صـورتی مظلم و عذاب‌آور پیدا می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۵).

امام خمینی در شـرح حدیث جنود عقل و جهل، همین روایات را شـاهد اتحاد نفس با ملکات دانسـته و می‌نویسـد که انسـان در قیامت، ماهیت خویش را مشاهده می‌کند؛ زیرا اعمال در طول حیات دنیوی، در نفس رسوخ می‌کنند و به جوهر روح بدل می‌شوند.

ازاین‌رو، هرگونه تأویل این احادیث به بیانی تمثیلی، بدون قرینه قطعی، خلاف ظاهر و مغایر مراد اهل‌بیت (ع) است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۹).

در همین معنا، تعابیر مشهور روایی همچون «أنا عملک الصالح» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱۳، ص ۹۲)، «أنا رأیک الحسن...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۹۱)، «أنا السرور الذی کُنتَ أدخلته علی أخیک المؤمن» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، حدیث ۱) و «أنا الصلاة، أنا الصیام، أنا الولایة» (شیخ صدوق، ۱۴۰۲، ص ۶۶)، تأکید مضاعفی بر شخصیت‌بخشی به اعمال دارند. در این متون، عمل صالح در آخرت، به‌گونه‌ای ذی‌شعور و فاعل تصویر می‌شود که با عامل خود سخن می‌گوید یا همراه او حرکت می‌کند. این نوع احادیث، تنها در پرتو درک «اتحاد عمل و فاعل» معنا می‌یابند؛ زیرا در غیر این صورت، نسبت انسان با عملش نسبتی اعتباری و عرضی خواهد بود، نه وجودی و ذاتی.

مجموع این روایات، تصویری واحد و منسجم را ترسیم می‌کند: اعمال انسان از او جدا نمی‌شوند، بلکه اجزایی از هستی اویند که در همه مراتب حیات، از دنیا تا برزخ و قیامت، همراه او حضور دارند. ازاین‌رو، حسنات و سیئات، ماهیت نفس را دگرگون می‌سازند و سرانجام در عالمی دیگر، صورت‌های مستقل و محسوس به خود می‌گیرند. این حقیقت از دیدگاه عقل فلسفی نیز تأیید می‌شود؛ زیرا عمل به‌تدریج در باطن نفس تثبیت می‌شود و به‌صورت وجودی از مراتب آن درمی‌آید. در نتیجه، در قیامت جزایی فراتر از خود عمل وجود نخواهد داشت، بلکه همان عمل، ظهور تامّ خود را می‌یابد.

بر پایه تحلیل جامع فوق، می‌توان دریافت که روایات باب تجسم و عینیت اعمال، طرحی صرفاً اخلاقی یا ترهیبی ندارند، بلکه ناظر به یک اصل هستی‌شناختی و انسان‌شناختی‌اند که می‌توان آن را «قانون انکشاف وجودی عمل» نامید. مقصود از این قانون، وابستگی جوهری میان کنش و وجود انسان است: هر عملی، چه در سطح نیت و چه در مرتبه فعل خارجی، نحوه‌ای از تعیّن وجودی نفس است. به همین سبب، در قیامت که مرتبه وجودی انسان به کمال فعلیت می‌رسد، آنچه به نام جزا یا ثواب شناخته می‌شود، در حقیقت، ظهور تامّ همان تعیّن‌های وجودی است که در دنیا به صور فعلی درون روح نقش بسته‌اند.

از این منظر، «تمثّل اعمال» در روایات، به معنای تبدیل یک حادثه زمانی به تصویر خیالی نیست، بلکه بیانگر عینیت وجودی عمل با نفس در مرتبه‌ای فراتر از وجود است. بنابراین، سخن پیامبر (ص)، «إنَّما هی أعمالُکم تُرَدُّ إلیکم»، ناظر به بازگشت مکانیکی عمل به عامل نیست، بلکه اشاره به وحدت فاعل و فعل دارد؛ یعنی انسان، عمل خود را بازنمی‌یابد، بلکه خویشتن خویش را در چهره‌ای دیگر می‌بیند.

از نظر فلسفی، این برداشت با اصول حکمت متعالیه هماهنگ است. بر مبنای «حرکت جوهری»، نفس انسانی در مسیر تکامل خود، دائماً با افعال خویش متحد می‌شود و در پایان، آن‌ها را به‌صورت عینی دارا می‌گردد. در نتیجه، جزای اخروی، بیان دیگری از برزخ صعودی صور نفسانی و ملکات اخلاقی است که در متن هستی انسان رسوب کرده‌اند. آنچه در زبان دین به «بهشت» و «جحیم» تعبیر می‌شود، در واقع، ظهور دو وجه از یک حقیقت است: بُعد نورانی و الهی افعال، صورت نعیم می‌یابد و بُعد ظلمانی و خودخواهانه آن‌ها به دوزخ مبدّل می‌شود.

بر همین اساس، رؤیت اعمال در قیامت نه یک پاداش قراردادی، بلکه بازگشت وجودی به نفس است. این تحلیل، هم با روایات صریح و هم با مبانی فلسفی صدرایی تطابق دارد و از تضاد میان عقل و نقل جلوگیری می‌کند. در واقع، اتحاد نفس با عمل، محور اصلی تبیین معادشناسی اسلامی است؛ زیرا نشان می‌دهد که زمان، مکان و حتی عذاب و نعمت، در حقیقت، شئون نفس‌اند.

بنابراین، بر پایه روایات مورد بحث و با اتکا به پشتوانه فلسفی «تولد صور ملکوتی»، می‌توان گفت که قیامت، ظهور انسان در تمامی ابعاد خویش است؛ بهشتیان تجلی صفات رحمانی خویش و دوزخیان مجسمه صفات غضب‌آلود خویش‌اند. این امر، همان معنای دقیق «عینیت جزا و عمل» در پرتو «اتحاد نفس و فعل» است؛ بدین معنا که جزا حقیقتی انفسی و درونی است و انسان جز در آینه نفس خود، چیزی نمی‌بیند. چنین برداشتی، هم به اصالت نفس معنا می‌بخشد و هم راز جاودانگی اخلاق را در هستی انسان تبیین می‌کند.

۴ـ۳. ادله عقلی (برزخ صعودی، یعنی ظهور خیال متصل نفس)

از آنجا که مراتب نزول و صعود وجود و مراحل هستی، دوری و چرخشی است، به این معنا که نظام هستی دارای دو قوس نزولی و صعودی است و تکرار در تجلی امری محال است، برزخی که از آن به‌عنوان برزخ متصل یا مثال مقید یاد می‌شود و در حکمت متعالیه به‌عنوان یکی از مبانی معاد جسمانی مطرح شده است، همان قوه خیال یا حقیقت انسان در مرتبه نفس جزئی حیوانی است. در این مرتبه، نفس انسانی به‌عنوان جوهری مجرد و مستقل از ذات خود قرار دارد. ازاین‌رو، می‌توان گفت که برزخ متصل در وجود انسان، برزخی در قوس صعود و مرتبط با دایره وجود انسانی است و این عالم با برزخ در قوس نزول متفاوت است. در واقع، این برزخ از مراتب علم الهی و نظام هستی محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر، عالم برزخ پس از مرگ، از مراحل صعود انسانی است که پس از مرگ ظهور می‌یابد و تمامی صور اعمال و نتایج افعال انسانی در آن تحقق می‌یابند (محی‌الدین عربی، ۱۴۲۰، ص ۳۳۹؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷). اما برزخ در قوس نزول، یعنی برزخی که پیش از دنیا وجود داشته، عالمی است که هریک از پدیده‌های عالم طبیعت، جلوه‌ای از حقایق مثالی آن عالم به شمار می‌روند. در نتیجه، چنین عالمی در زنجیره علل عالم طبیعت قرار می‌گیرد.

بنابراین، با توجه به اینکه عالم برزخ پس از مرگ، مرتبط با وجود انسان است و در حقیقت، ظهور مثال متصل انسان، تجلی حقیقت‌های خارجی است که به‌صورت عینی درمی‌آیند، می‌توان بیان کرد که لذایذ و آلام برزخی، تجسم ملکات علمی و عملی نفس انسان در مرتبه خیال متصل آن هستند که مطابق با ویژگی‌های عالم برزخ ظاهر می‌شوند. این مفهوم در عالم آخرت نیز صادق است، با این تفاوت که لذایذ و آلام در این نشئه، متناسب با شرایط آن نشئه خواهند بود. بنابراین، ظهور حقیقت انسان در مرتبه نفس حیوانی جزئی در برزخ، تنها منعطفی از ظهور او در آخرت است. این ظهور، در واقع، چیزی جز بروز باطن انسان نیست؛ به همین دلیل، جزا خود همان عمل است و عینیت جزا و عمل در اتحاد با نفس انسان تحقق می‌یابد.

از دیدگاه نگارنده، تحلیل عقلانی برزخ صعودی در چارچوب «خیال متصل نفس»، کلید فهم فلسفی نظریه عینیت جزا و عمل است. آنچه در این بیان مورد تأکید قرار می‌گیرد، جایگزینی مفهوم فلسفی «علّیت خطی» با «تجلّی درونی» است؛ به این معنا که رابطه میان عمل و جزا، رابطه علت و معلول بیرونی نیست، بلکه نوعی تحول وجودی در حقیقت واحد انسان است. قوه خیال، که در حکمت صدرایی حدّ واسط میان ماده و تجرد تامّ تلقی می‌شود، در واقع، همان مرتبه ظهور اعمال و ملکات به صورت‌های محسوس است. بدین‌ترتیب، نفس در قوس صعود خویش، آنچه را در قوس نزول به‌صورت قوه و استعداد دریافت کرده بود، به مقام فعلیت و تجسم می‌آورد.

در این تبیین، قیامت و برزخ نه مکان‌های بیرونی، بلکه مراحل ظهور اجزای وجودی انسان‌اند. از منظر هستی‌شناختی، جزا چیزی جز بازگشت وجودی فعل به مبدأ خویش، یعنی نفس، نیست. از همین رو، وقتی آثار اعمال در مرتبه خیال متصل تحقق

می‌یابند، نه «مخلوقی جدید»، بلکه مرتبه‌ای آشکارتر از واقعیت انسان پدیدار می‌شود. در این مرتبه، لذت و رنج برزخی، بازتاب مستقیم صفات نفسانی و ملکات درونی است و تفاوت بهشت و جهنم در کیفیت همین تجلی‌هاست، نه در مکان یا ماده.

بر اساس این تحلیل، می‌توان گفت که برزخ صعودی، میدان اتحاد نفس با فعل خویش است؛ جایی که عمل به مرتبه وجودی عامل بدل می‌شود. پس معاد جسمانی از دیدگاه حکمت متعالیه، نه بازگشت ماده، بلکه عود وحدت‌یافته انسان به صورت‌های ملکوتی خود است. در نتیجه، «عینیت جزا و عمل»، حقیقتی عقلانی و تکوینی است که بر محور قاعده اتحاد نفس و مراتب فعل استوار است.

نتیجه‌گیری

بر مبنای استدلال‌های نقلی و عقلی، روشن می‌شود که رابطه انسان با اعمالش نه امری اعتباری و قراردادی، بلکه حقیقتی وجودی است که در نشئه آخرت به تمام صورت خود آشکار می‌شود. این حقیقت را می‌توان در دو تفسیر فلسفی متمایز توضیح داد: نخست، عینیت بر پایه اتحاد نفس و عمل و دوم، عینیت بر پایه ظهور صورت ملکوتی عمل.

در تفسیر نخست، که بر مبنای اصل اتحاد فاعل و فعل در حکمت متعالیه استوار است، عمل نه بیرون از انسان، بلکه نحوه‌ای از تعیّن وجودی نفس است. هر کنش در سیر حرکت جوهری، مرتبه‌ای از فعلیت‌یافتن وجود انسان به شمار می‌رود. ازاین‌رو، ثواب و عقاب چیزی جز بازگشت نفس به تعیّنات وجودی خویش نیست؛ بهشت و جهنم، در این تبیین، مراتب انکشاف وجود انسان‌اند.

اما در تفسیر دوم، عینیت از طریق تخیل متصل و ظهور صور ملکوتی افعال تبیین می‌شود. در این نگرش، اعمال انسان در بُعد مثالی و برزخی نفس، به‌مثابه صور عینی و محسوس متجلی می‌شوند. گرچه این تجسم از سنخ ایجاد نفس است، به‌نحو تجلی است، نه علت‌ومعلولی خطی. بدین‌ترتیب، جزای اخروی، صورت همان اعمال است که در برزخ و قیامت، به تناسب مرتبه وجودی هر نشئه، ظهور خارجی پیدا می‌کند.

با آنکه این دو تقریر در نحوه تبیین متفاوت‌اند، در نتیجه نهایی اشتراک دارند: هر دو به نفی دوگانگی میان جزء فاعلی (نفس) و اثر فعلی (عمل) می‌انجامند. بر پایه اتحاد یا تجلی، عمل از محدوده عرض و اعتباریات بیرون می‌آید و در متن هستی انسان جای می‌گیرد. ازاین‌رو، تمامی صور لذایذ و آلام اخروی، چیزی جز تجلّی مراتب وجودی نفس نیستند. بدین معنا، انسان در قیامت «محشور به خویشتن خویش» است و نظریه عینیت جزا و عمل، هم در سطح معرفتی و هم در سطح هستی‌شناختی، تبیین‌کننده وحدت نهایی انسان با اعمال خویش می‌شود.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از رساله/پایان نامه نمی باشد

منابع

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۳۷۹). الامالی. تهران: نشر کتابچی، چاپ اول.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۰۲ق). مصادقة الاخوان. کاظمین: مکتبة الامام صاحب‌الزمان العامة، چاپ اول.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱ش). شرح زاد المسافر. قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.

بهایی، محمد بن حسین (۱۴۳۱ق). الاربعون حدیثاً. قم: جامعه مدرسین، چاپ سوم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم. تهران: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۹). اتحاد عاقل به معقول. تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.

خواجویی، ملااسماعیل و محقق دوانی، محمد بن اسعد (۱۳۸۱). سبع رسائل؛ رسالة الزوراء. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول.

داورپناه، ابوالفضل (۱۳۶۹). الانوار العرفان. تهران: کتابخانه صدر.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). الفکر الخالد. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.

شعیری، تاج‌الدین (۱۳۶۳). جامع الأخبار. قم: انتشارات رضی.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۷۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۷۹). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. قم: انتشارات مصطفوی.

طالقانی، محمدنعیم (۱۴۱۹ق). منهج الرشاد فی معرفة المعاد. مشهد: آستان رضوی، چاپ اول.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب، چاپ اول.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیة. بیروت: مؤسسة النعمان، چاپ اول.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ق). الانسان و العقیدة. قم: نشر باقیات، چاپ دوم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان. تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم.

طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶). مجمع البحرین. تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چاپ سوم.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). التبیان. مطبعة مکتب الاعلام الاسلامی.

غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۸۹). نهایة الدرایة فی شرح الکفایة. قم: نشر وحی، چاپ اول.

فیض کاشانی، محمد بن شاه‌مرتضی (۱۳۸۸). قرة العیون. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

فیض کاشانی، محمد بن شاه‌مرتضی (۱۴۰۶). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع).

فیض کاشانی، محمد بن شاه‌مرتضی (۱۴۱۷ق). علم الیقین فی اصول الدین. تهران: نشر حکمت.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). مصباح المنیر. قم: مؤسسه دارالهجرة.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۵). الجامع لاحکام القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). اصول الکافی. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ دوم.

محی‌الدین عربی، محمد بن علی (۱۴۲۰ق). الفتوحات المکیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.

مشکینی، علی (۱۳۸۲). تحریر المواعظ العددیة. قم: نشر الهادی، چاپ هشتم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). آموزش فلسفه. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). معارف قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الحکایات. قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، چاپ اول.
موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ شانزدهم.
موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸ش). سرّ الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ هفتم.
نراقی، محمدمهدی (۱۳۷۹). جامع السعادات. قم: اسماعیلیان.