

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هفتم، تابستان ۱۳۹۴، شماره مسلسل ۲۴

بررسی تجسم اعمال از دیدگاه ملاصدرا و علامه مجلسی

تاریخ دریافت: ۹۲/۶/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۳/۷/۷

محمد مهدی گرجیان *

سید محمود موسوی **

صدیقه شریعتی فر ***

در طول تاریخ، تجسم اعمال مخالفان و موافقانی سرسخت داشته است. ملاصدرا براساس مبانی حکمت متعالیه - از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، تشخیص وجود، حرکت جوهری نفس، فاعلیت نفس، مجرد خیال و خلق صور بدون مشارکت ماده - تجسم‌پذیری کردارها را تبیین نموده است. در مقابل، مرحوم مجلسی به شدت و با تعصب تمام نه تنها قائلان به تجسم اعمال را تکفیر نموده بلکه با ارائه ادله، آن را مستلزم محال می‌داند. در این مقاله، به ارزیابی این دو نظر، نقاط مشترک و موارد قوت و ضعف آنها پرداخته می‌شود. نگارنده نظریه ملاصدرا را پذیرفتنی می‌یابد و درستی آن را با برهان اثبات می‌نماید.

واژگان کلیدی: تجسم اعمال، حکمت متعالیه، حرکت جوهری، جوهر،

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

** دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

*** دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

عرض، قوه خیال، صدرالمتألهین، علامه محمدباقر مجلسی.

مقدمه

ایمان به آخرت در قرآن هم‌سنگ ایمان به خدا قرار داده شده است و، در نتیجه، مباحث، شبهات و سؤالات مربوط به آن از جایگاه ممتازی برخوردار خواهند بود. برای مثال، تبیین موضوعاتی چون خلود بهشت و جهنم، هدف خداوند از کیفر، و تفاوت کیفرهای دنیوی و اخروی همواره مورد عنایت صاحب‌نظران بوده است. تجسم اعمال موضوعی محوری در حل شبهات است و در آن با دو نوع تفکر روبرو هستیم. از یک طرف، صاحب جامع‌ترین دائرةالمعارف شیعی: علامه محمد باقر مجلسی (ره) تجسم اعمال را به شدت انکار می‌نماید و معتقدان به آن را تکفیر می‌کند و از طرف دیگر، حکیم گرانبقدر صاحب حکمت متعالیه با بهره گرفتن از ساختار عقلانی به اثبات تجسم اعمال می‌پردازد. اثبات تجسم اعمال، افزون بر ثمرات نظری، اثری عمیق و عملی در حیات انسانی دارد. بدین سبب، پرداختن به نظریات مختلف در این موضوع و یافتن بهترین ایده ضروری می‌نماید.

۱. اصول حکمت متعالیه و جایگاه آن در اثبات تجسم اعمال

مبانی صدرایی را در دو گروه مهم می‌توان جای داد.

۱-۱. مبانی بعید و ارتباط آن با موضوع تجسم اعمال

این مبانی مستقیماً تجسم اعمال را اثبات نمی‌کنند بلکه اصولی دیگر که مستقیماً در تبیین تجسم اعمال نقش دارند بر این اصول استوارند. این اصول عبارت‌انداز: اصالت وجود، تشخیص وجود و تشکیک وجود.

اصالت وجود (صدرالدین شیرازی، الف ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۸۵) - که اصل الاصول در حکمت متعالیه است - خطوط کلی بحث را روشن می‌کند و تکیه‌گاهی برای تشکیک و تشخیص وجود است.

تشخیص وجود (همان، ج ۹: ۱۸۶) عبارت است از نحوه وجود خاص، چه مجرد و چه مادی. عوارض مشخصه از علایم وجود شخص و لوازم آن هستند، نه مقومات آن. پس، با وجود ثابت ماندن هویت عینی ممکن است شخص به شخص دیگری تبدیل شود و سرّ این تساوق به وحدت وجود برمی‌گردد و تکثر اعتباری مخل به وحدت ذاتی نیست بلکه بر مراتب مشکک دلالت دارد.

تشکیک وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۲۶۲) یا ذومراتب بودن آن به‌خوبی از عهده تبیین کثرت عالم برمی‌آید و مراتب شدید و ضعیف را که بر مبنای وجود اصیل پی‌ریزی شده توجیه می‌نماید و خود مبنایی مهم برای حرکت جوهری به‌شمار می‌آید.

۲-۱. مبانی قریب و نقش آن در اثبات تجسم اعمال

مراد از این دسته مبانی همان اصولی است که ملاصدرا در اثبات تجسم اعمال به نحو مستقیم به کار می‌گیرد:

۱. صورت عامل تحصیل و شیئیت شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۶-۲۴۵؛ همو، ۱۳۸۹: ج ۷: ۳۷۱-۳۷۲)

۲. وحدت شخصیه (همو، الف ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۸۹-۱۸۸)

۳. نفس جامع عوالم سه‌گانه وجودی است (همان، ج ۹: ۱۹۴-۱۹۶)

۴. حرکت جوهری (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۵۹۶-۵۹۷؛ همو، الف ۱۳۸۲، ج ۹:

(۱۸۶)

۵. فاعلیت نفس (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۴ و ۳۹۱-۳۹۲)

۶. قیام صدوری صور ادراکی به نفس (همو، الف ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۹۴؛ ابن سینا،

۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۳-۳۲۶)

۷. تحصیل صور و مقادیر بدون مشارکت ماده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۶۲-

۲۶۳؛ همو، الف ۱۳۵۴: ۳۸۸-۳۹۰)

۸. تجرد قوه خیال (همو، الف ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۹۱)

از دیدگاه صدرالمتألهین، قوام هر موجودی به صورت آن است که مبدأ فصل اخیر آن موجود است و فصول و اجناس دیگر به منزله لوازم‌اند، نه عامل قوام. به عبارتی، هر چند انسان در دوران حیات دائماً ماده بدنش در حال تغییر است ولی هویت و حقیقتش به صورت که همان نفس اوست محفوظ می‌ماند و تشخیص می‌یابد. نفس انسانی با حفظ وحدت بر اثر حرکت جوهری از مراتب ضعیف، یعنی از ابتدای حدوث، به مراتب شدیدتر می‌رسد و جوهر انسانی از درجات بالاتر و عوالم بالاتر برخوردار می‌گردد؛ یک حقیقت واحد به همین وحدت شخصی حافظ مراتب است.

انسان تنها موجودی است که جامع اکوان ثلاثه و عین این سه مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی است؛ مقصود از اکوان ثلاثه کون طبیعی، کون نفسانی و کون عقلی است. نفس در طی مراحل حرکت از پست‌ترین مراتب به عالی‌ترین مراتب - که عقل فعال است - می‌رسد. (سیزوری، ۱۳۷۹: ۱۸۶)

خداوند متعال نفس انسان را به گونه‌ای آفریده که قدرت بر ابداع صورت‌های

غایب از حواس (اصل فاعلیت نفس) بدون مشارکت مواد (اصل تحصیل صور و مقادیر بدون مشارکت مواد) را دارد. بنابراین نفس در ذات خود عالمی مخصوص از جواهر و اعراض دارد.

از دیدگاه صدرالمتألهین، نفس که در ابتدای پیدایش جسمانی است در اثر حرکت جوهری به مرتبه خیال می‌رسد، یعنی صور ادراکی را خلق می‌کند (اصل قیام صدوری صور ادراکی به نفس). البته، این مبنا مبتنی بر اثبات تجرد قوه خیال است.

ملاصدرا با دلایل متعددی تجرد خیال را اثبات می‌نماید. وی بر این باور است که هر نفسی در قوه خیال در مراحل ابتدایی، صور را در صقع ذات خود خلق می‌کند. لذا، این صور هم مثالی و هم مجردند. اما در مراحل قوی‌تر، نفس قادر به خلق صور در عالم خارج و بیرون از صقع مثالی و خیالی متصل خود می‌باشد که در اصطلاح به آن «خیال منفصل» گفته می‌شود.

ملا صدرا در اسفار (صدرالدین شیرازی، الف ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۹۷) بر این باور است که نفس در قیامت کبری از طریق قوه خیال با تصور بدن خود، بدون مشارکت ماده، آن را در عالم خارج ایجاد می‌کند. از شواهدی که بر این ادعا می‌توان آورد خلق صور مادی در عالم خارج به وسیله اولیای الهی است.

از منظر حکمت متعالیه، قوه خیال - که جزء حیوانی انسان است - جوهری است مجرد که با فساد و فروپاشی بدن از میان نمی‌رود بلکه همراه نفس ناطقه باقی می‌ماند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۶۳)

عجب الذنب (همو، ۱۴۱۹: ۶۰۷) امری ضعیف‌الوجود است که، با استناد به

حدیث، بعد از مفارقت نفس وارد عالم آخرت می‌شود و به معنای دنباله می‌باشد. ملاصدرا (همو، ۱۳۱۷: ۳۵۳) آن را قوه خیال می‌داند که بعد از جدایی نفس از بدن، ذات خویش را در عالم برزخ ادراک می‌کند و بدنی متناسب با درجات و کمالات و رذایل کسب‌شده رتبه وجودی از او صادر و خلق می‌گردد. اعتقادات، نیات و کردارها نوع خلق و فعل نفس را تعیین می‌کند. فضایل به صورت نعمت‌ها و لذات برزخی و اخروی، و معاصی و گناهان و رذایل به صورت مار و عقرب و عذاب‌ها از نفس در مرتبه خیال منفصل صادر می‌گردد که این امر، در واقع، تبیین عقلانی از تجسم اعمال است، که براساس بسیاری از آیات و روایات به وسیله بسیاری از متفکران اسلامی پذیرفته شده است.

۲. دیدگاه مجلسی در تجسم اعمال

قبل از بیان ادله علامه مجلسی (ره) در این باب، آشنا شدن با ساختار فکری علامه در مواجهه با عقل و نقل ضروری است.

۲-۱. بررسی رویکرد علامه مجلسی در مواجهه با عقل و نقل

از نظر علامه مجلسی، عقل قوه ادراک بین خیر و شر بوده، ملکه‌ای در نفس است که برانگیزاننده آدمی به سوی انتخاب خیرات و منافع و اجتناب از شرور و زیان‌هاست. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۹۹)

علامه مجلسی عقل را مناط تکلیف و ثواب و عقاب می‌داند و به اعتقاد او، با قوه عقل است که درجات تکلیف تفاوت می‌کند. (همان، ج ۱: ۱۰۰) اما پاسخ علامه در قبال این پرسش که «آیا ادراک عقل معتبر است یا خیر» منفی است، زیرا به نظر علامه مجلسی، چه بسیار پیش می‌آید که عقل در ادراک خود خطا

کند و، بنابراین، تنها به عقلی باید اعتماد کرد و آن را معتبر دانست که موافق با قانون شریعت باشد. (همان، ج ۱: ۱۰۳-۱۰۴)

به عبارت دیگر، در نظر علامه مجلسی، اعتماد بر عقول و آرا، بدون مراجعه به شرع، فاسد و بی ارزش است و همواره سبب گمراه شدن و گمراه کردن است. (مجلسی، ۱۴۰۹: ۱۷)

وی در شرح حدیثی به این نتیجه می رسد که ائمه دین علیهم السلام باب عقل را بعد از معرفت امام بسته اند و امر نموده اند که در جمیع امور از ایشان تبعیت کنند و از تکیه بر عقول ناقصه در جمیع مسائل نهی کرده اند. (همو، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۱۳)

ظاهراً، در تنها مسئله ای که مجلسی به عقل حق نظر می دهد معرفت امام علیه السلام است و به نظر او، بعد از معرفت امام باید عقل را تعطیل کرد و دیگر به آن رجوع نکرد، مگر اینکه موافق قول امام باشد. (همان، ج ۲: ۳۱۴)

همچنین، باید افزود که مجلسی تنها منبع اخذ مسائل اعتقادی را روایات اهل بیت علیهم السلام دانسته، عقل بشر را از فهم این مسائل قاصر و ناتوان می شمارد و می گوید: «پناه بر خدا، اگر مردم در اصول عقایدشان بر عقل هایشان تکیه کنند، در این صورت، در مرتع جهالت حیران می شوند.» (مجلسی، ۱۴۰۹: ۱۷)

۲-۲. دلایل علامه مجلسی در رد نظریه تجسم اعمال

علامه مجلسی از جمله مخالفان نظریه تجسم اعمال است و در مواجهه با آیات و روایات دال بر تجسم اعمال، رویکردی تأویلی اتخاذ کرده است و این دسته از آیات و روایات را به وجوهی حمل و تفسیر نموده است. البته، باید گفت که مجلسی با اعتقاد به اینکه فهم کامل همه آیات و روایات

برای ما ممکن نیست، بارها از کسانی که به منظور هماهنگ کردن آنها با یافته‌های علمی و فلسفی به تأویل احادیث پرداخته‌اند یا روایاتی را به خاطر ناسازگاری با مبانی علمی انکار کرده‌اند انتقاد می‌کند. (طارمی، ۱۳۷۵: ۱۸۹)

وی در این باره چنین می‌گوید: «... تاویل ظواهر الاخبار بمحض الاستبعاد بعید عن الارشاد.» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷: ۱۳۰)

تاویل احادیث و دور کردن آنها از معنای ظاهری آنها تنها به این دلیل که با ذهنیت ما ناسازگار است به صواب نیست.

از نظر مجلسی، اگر باب تأویل را بدون رعایت ملاک‌های فهم الفاظ پیش گیریم، دیگر حدی برای تأویل نمی‌توان شناخت و هر کس می‌تواند براساس مؤلفه‌های ذهنی خود در این راه پیش رود. در این صورت، زبان تفهیم و تفاهم از بین می‌رود و از آن بالاتر، این‌گونه تأویلات سر از الحاد درمی‌آورد. علامه مجلسی دقیقاً به همین دلیل نگران بوده، می‌گوید: «اول الألحاد سلوک التاویل من غیر دلیل.» (طارمی، ۱۳۷۵: ۱۹۲)

با این‌همه، نمی‌توان گفت که مجلسی با هر گونه تأویلی مخالف است. وی تصریح می‌کند که در صورت ضرورت، راهی جز تأویل باقی نمی‌ماند. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۷۱)

بنابراین، شاید بتوان گفت: علامه مجلسی در مورد مسئله تجسم اعمال نیز براساس ضرورت، به تأویل و توجیه آیات و روایات دال بر تجسم اعمال پرداخته است.

با ذکر این مقدمه، به سراغ ادله‌ای می‌رویم که علامه مجلسی براساس آنها به

رد نظریه تجسم اعمال و تأویل ادله نقلی دال بر آن پرداخته است.

۲-۲-۱. تنافی مسئله تجسم اعمال با معاد جسمانی: یکی از دلایلی که علامه مجلسی بر رد نظریه تجسم اعمال آورده، این است که وی اعتقاد به تجسم اعمال را ناسازگار با معاد جسمانی دانسته و قول به تجسم اعمال را مستلزم مثالی و روحانی دانستن معاد می‌شمارد.

قسمتی از عبارت علامه مجلسی در این باره چنین است: «... پس، در اصل میزان شکی نیست و انکار بالکلیه کفر است، اما در معنی آن خلاف است. ... بعضی گفته‌اند: اعمال حسنه مصور می‌شوند به صورت‌های نورانی نیکو، و اعمال سیئه مصور می‌شوند به صورت‌های تاریک و سیاه، و آنها را با یکدیگر وزن می‌کنند، و بعضی به تجسم اعمال قایل‌اند و می‌گویند: به اعتبار اختلاف نشئات، انقلاب حقایق جایز است، چنانچه علم و معرفت در عالم رؤیا به آب و شیر مصور می‌شود، و این سخن از طریق عقل بسیار دور است و با معادی که اهل اسلام قایل‌اند، موافقت ندارد، زیرا ایشان به عود همین بدن قایل‌اند و به اختلاف نشئات قایل نیستند و با این حال، قول به انقلاب حقایق سفسطه است و اقرب به عقل آن است که حق تعالی مناسب آن اقوال و افعال و اخلاق از جواهر چیززی خلق کند از صور حسنه و قبیحه که حسن و قبح آنها مصور و معاین گردد. بلی، با مذهب کسی موافق است که معاد را در عالم خیال و مثال و اجساد مثالیه قایل باشد. ...» (مجلسی، ۱۳۳۲: ۴۹۳-۴۹۴)

نقد و بررسی: یکی از سؤالات بسیار مهمی که در مورد معاد مطرح است این است که پس از مرگ و مفارقت از بدن، آیا انسان بدون حضور جنبه مادی خود

به عالم آخرت ملحق می‌گردد و از آلام و لذات اخروی برخوردار می‌شود و یا این امر با همراهی جسم مادی صورت می‌گیرد.

در پاسخ به این سؤال اساسی، چند دیدگاه عمده و مطرح وجود دارد که به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

دیدگاه اول: تنها بعد غیرمادی انسان که همان روح است معاد دارد و پیکر جسمانی و بعد غیرمادی انسان دارای معاد نیست. قایلان به این دیدگاه اصطلاحاً به معاد روحانی معتقدند.

دیدگاه دوم: دیدگاه عمده دیگری که در میان متکلمان اسلامی درباره معاد مطرح است اعتقاد به معاد جسمانی است. مطابق این دیدگاه هم بعد جسمانی و هم بعد روحانی انسان دارای معاد است.

علامه مجلسی از جمله کسانی است که قایل به این دیدگاه می‌باشد. وی معتقد است که در عالم آخرت هم بعد مادی و هم بعد غیرمادی انسان، هر دو، معاد دارند. از نظر مجلسی، اعتقاد به معاد جسمانی از ضروریات دین است و انکار آن ممکن نیست، چراکه تصریح آیات قرآن بر این موضوع تأویل‌ناپذیر است و احادیث در این باب به تواتر رسیده‌اند به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را انکار نمود. وی از فلاسفه غیرمسلمان (ملاحده الفلاسفه) که این معاد را بر پایه قاعده «امتناع اعاده معدوم» رد می‌کنند انتقاد می‌کند و مدعی است که این گروه برای اثبات این قاعده برهان نیاورده‌اند و تنها شبهه‌هایی را مطرح کرده‌اند که هرکس با دیده بصیرت در آن بنگرد و تقلید متفلسفان را ترک نماید، ضعف این مطالب بر وی روشن می‌شود. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷: ۴۷) قسمتی از عبارت مجلسی

در این باره چنین است: «بدان که قول به معاد جسمانی که جمهور مسلمانان بر آن اتفاق دارند از ضروریات دین است و کسانی که معاد جسمانی را انکار کنند در زمره مسلمانان نیستند و آیات قرآن نص در معاد جسمانی است و به تأویل بردن این آیات معقول نیست و اخبار دال بر معاد جسمانی به حد تواتر رسیده‌اند به نحوی که امکان رد و انکار آنها نیست.» (همان)^۱

همان‌گونه که گذشت، علامه مجلسی بر پایه اینکه تجسم اعمال را منافی معاد جسمانی می‌داند و اعتقاد به تجسم اعمال را مستلزم روحانی و مثالی و خیالی دانستن آن می‌پندارد، قول به تجسم اعمال را به دور از حکم عقل و مخالف ضروریات دین قلمداد می‌کند، در حالی که هیچ منافاتی بین قول به تجسم اعمال و عقیده به معاد جسمانی - که جمهور مسلمانان به آن معتقدند - وجود ندارد. مراجعه به آثار بزرگانی که معتقد به تجسم اعمال‌اند نیز این مطلب را تأیید می‌کند. در اینجا، ذکر کلام امام خمینی (ره) که به همین مطلب اشاره می‌کند خالی از فایده نیست. ایشان می‌فرماید:

در این مقام، کلام غریبی از بعضی محدثین جلیل صادر شده است که ذکر نمودن آن اولی است و آن ناشی از آن است که گمان کردند منافات می‌باشد بین قول به تجسم اعمال و قول به معاد جسمانی، با اینکه این مطلب مؤکد آن است.

۱. «اعلم ان القول بالمعاد الجسمانی مما اتفق علیه جمیع الملیین، و هو من ضروریات الدین، و منکره خارج من عداد المسلمین، و الآیات الکریمه فی ذلک ناصه، لایعقل تأویلها و الاخبار فیه متواتره لایمکن ردها و لالطعن فیها».

... در هر صورت، صرف کردن امثال این آیات و روایات را از ظاهر خود، با آنکه مطابق برهان قوی است که در محل خود مقرر است، به مجرد آنکه به عقل ما درست در نمی‌آید و مطابق با مذهب حکما و فلاسفه است، مستحسن نیست. بهترین امور تسلیم در محضر قدس کبریایی حق و اولیای معصومین است. (خیمنی [امام]، ۱۳۸۳: ۴۳۹)

ملاصدرا، با وجود طرفداری از نظریه تجسم اعمال و ذکر ادله عقلی و نقلی آن، نه تنها معاد را روحانی و مثالی صرف نمی‌داند، بلکه خود قائل به نظریه معاد جسمانی و روحانی است.

نتیجه آنکه نظریه تجسم اعمال با نظریه معاد جسمانی - که از سوی ملاصدرا و پیروانش مطرح گشته - پیوندی ناگسستنی دارد، زیرا به نظر ملاصدرا، معنای حشر جسمانی آن است که نفس هر کس با ملکات نیک یا بدی که در طول حیات خود کسب کرده است، پیکر درخور آن ملکات را می‌آفریند، بدین صورت که خوی‌ها و ملکات نیک به صورت‌های نیکو و زیبا متصور و متمثل می‌گردد و ملکات و خوی‌های ناپسند به صورت‌های زشت و کریهه‌ی متمثل می‌گردند. بنابراین، از نگاه ملاصدرا، با پیکرپذیری کردارها و باورهاست که معاد یا حشر جسمانی آدمیان تحقق می‌پذیرد.

بنابراین، با اثبات تجسم اعمال و مجازات تکوینی، در حقیقت، معاد و حشر جسمانی ثابت می‌شود و «قضاوت صحیح عقل بر معاد جسمانی حکم می‌کند، بدون اینکه از درک این امر معطل بماند.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲،

ج ۹: ۲۰۷^۱

۲-۲-۲. **وهمی بودن حقایق اخروی پیامد پذیرفتن تجسم اعمال:** نکته دیگری که در این بیان علامه و بیانات دیگر وی به چشم می‌خورد این است که ایشان خیالی دانستن معاد و امور اخروی را مساوی پنداری و وهمی انگاشتن آنها می‌داند. به عبارت دیگر، علامه در عبارت «جسد آخرتی را از اجسام مثالی قرار داده و آن را جزء امور خیالی به حساب آورده» از خیال، معنای متعارف آن را که مقتضای «وهم» است منظور کرده است. دلیل این امر این است که علامه مجلسی بین قوه خیال در عالم دنیا و خیال در عالم آخرت تفاوتی قایل نیست. لذا، تفاوتی بین امور خیالی در عالم دنیا و امور خیالی در عالم آخرت نمی‌بیند و، در نهایت، میان خیال متصل و منفصل فرقی نگذاشته است.

نقد و بررسی: از نظر ملاصدرا، در آخرت - برخلاف دنیا - قوه خیال با حواس ظاهری تفاوتی ندارد بلکه یگانه می‌شوند. بنابراین، در دنیا، صور خیالی در مقایسه با صور حسی تأثیر عینی ندارند، اما در آخرت، تفاوت صور خیالی و حسی از میان می‌رود و صور خیالی به مجرد اختراع متخیله بالعیان و به گونه‌ای عینی مشاهده می‌شوند و موجودیتی عینی و حسی می‌یابند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۹۲)

به عبارت دیگر، براساس فلسفه صدررا، تفاوت خیال با حس در دنیا سبب

۱. «... ان الحق فی المعاد، عود البدن بعینه کالنفس بعینها، کما یدل علیه الشرع الصحیح، من

غیر تاویل، و یحکم علیه العقل الصحیح، من غیر تعطیل».

می‌شود که صور خیالی انسان در عالم دنیا، در مقایسه با صور حسی، غیرواقعی و غیرعینی به‌شمار آیند، زیرا در مقایسه با آنها فاقد تأثیر عینی هستند. اما در آخرت چنین تفاوتی وجود ندارد و صورتهای خیالی دیگر غیرواقعی نبوده، کاملاً واقعی هستند، حتی با تأثیری عمیق‌تر و شدیدتر بر قوای ادراکی انسان. به همین دلیل است که لذات و آلام اخروی کمّاً و کیفاً به مراتب برتر و فراتر از لذات و آلام دنیوی است. (همان)

تفاوت دیگری که صور خیالی اخروی با صور خیالی دنیوی دارند در این است که صور خیالی اخروی دل‌خواهانه نیستند بلکه پیامد قهری و اجتناب‌ناپذیر ملکات و نیات نفسانی بوده، گریزناپذیرند. (همان)

با توجه به توضیحاتی که داده شد، ارجاع معاد و امور اخروی به موجودات خیالی هیچ محذوری در پی ندارد و مساوی وهمی و پنداری انگاشتن معاد نیست.

به عبارتی، خیال منفصل امری تکوینی و از مراتب هستی است، به خلاف خیال متصل که امری ادراکی است، و ممکن است با خیال متصل وجودی هماهنگ باشد یا هماهنگ نباشد.

۲-۲-۳. امتناع تبدیل عرض به جوهر

دلیل دیگر علامه مجلسی در رد نظریه تجسم اعمال امتناع تبدیل عرض به جوهر است. توضیح اینکه از نظر علامه، اعمال ما از مقوله اعراض‌اند و اعراض وجود مستقل ندارند، بلکه وابسته و قائم به موضوع‌اند و همین‌طور که تبدیل عرض به جوهر در این جهان به حکم عقل محال است در جهان دیگر نیز چنین

امری امکان ندارد و تفاوتی بین این جهان و آن جهان جز فاصله شدن مرگ و زنده شدن دوباره نیست و نمی‌توان با قیاس دنیا به عالم خواب و آخرت به بیداری، مسئله تبدیل عرض به جوهر را حل نمود.

علامه، پس از نقل این کلام از سوی شیخ بهائی، به بیان دلیل خویش در رد نظریه تجسم اعمال می‌پردازد و می‌گوید که عالم دنیا و عالم آخرت هر دو وجود عینی دارند و تنها تفاوت و اختلافی که بین آنهاست ناشی از تخلخل موت و احیای مجدد است. بنابراین، نمی‌توان با قیاس دنیا به عالم خواب و آخرت به بیداری، مسئله تبدیل عرض به جوهر را حل نمود.

به عبارت دیگر، از نظر مجلسی، معتقدان به تجسم اعمال دنیا و آخرت را به عالم خواب و بیداری تشبیه نموده و نتیجه گرفته‌اند که اعراض در بیداری اجسام در خواب هستند و به این طریق، مدعی حل مسئله امتناع تبدیل عرض به جوهر در عالم آخرت شده‌اند. علامه این گفتار را برخلاف حکم عقل می‌داند و می‌گوید:

این گفتار که «تبدیل جوهر به عرض و عرض به جوهر در عالم دنیا محال است ولی در آخرت این امر ممکن می‌شود» نزدیک به سفسطه است، چراکه فرقی بین آخرت و دنیا نیست مگر اینکه بین دنیا و آخرت مرگ و زندگی فاصله شده است و این‌گونه صورت‌ها امکان ندارد و اینکه دنیا و آخرت با خواب و بیداری مقایسه شود شدت سفسطه آن بیشتر است، چراکه خواب ظهوری از اعمال است، در حالی که آنچه در خارج است با وجود عینی ظهور

دارد و جز این اختلافی بین آن دو نیست. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷: ۲۲۹-۲۳۰)^۱

نقد و بررسی:

۱. تکرار و مداومت بر اعمال موجب ایجاد ملکات قائم به نفس گردیده، که این ملکات جوهر و قائم به نفس اند. تجسم اعمال نیز با ظهور همین ملکات قائم به نفس تحقق می پذیرد. بنابراین دیدگاه، عمل جوارح که عرض است، اثرش جوهر است. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲: ۳۱۶)

بنابراین، چه کسانی که تجسم اعمال را به ظهور صورت ملکوتی و باطنی عمل معنا می کنند و چه افرادی که منظور از تجسم اعمال را تجسم ملکه راسخه در نفس عنوان می کنند، براساس هر دو دیدگاه، پاسخ به شبهه امتناع انقلاب عرض به جوهر به سهولت میسر است.

همان گونه که گذشت، ملاصدرا به نوعی قایل به هر دو دیدگاه است و دیدگاه وی را می توان تکمیل کننده دیدگاه های پیشین دانست. او در مورد چگونگی تجسم عمل، از سویی، به وجود صورت ملکوتی و باطنی برای عمل قایل بوده و،

۱. «... أقول: القول باستحالة انقلاب الجوهر عرضاً و العرض جوهرأ فی تلك النشأة، مع القول بامكانها فی النشأة الآخرة، قریب من السفسطة إذا النشأة الآخرة ليست إلا مثل تلك النشأة، و تخلل الموت و الاحياء بينهما لا يصلح أن يصير منشأ لامثال ذلك، و القياس على حال النوم و اليقظة أشد سفسطة، إذ ما يظهر فی النوم إنما يظهر فی الوجود العملي، و ما يظهر فی الخارج فأنما يظهر بالوجود العینی و لاختلاف بينهما إلا بما ذكرنا، و قد عرفت أنه لا يصلح لاختلاف الحكم العقلي فی ذلك...».

از سوی دیگر، معتقد است که در اثر تکرار عمل و اصرار بر انجام آن، این صور باطنی در نفس آدمی راسخ گشته و بر آن چیره می‌شوند. با توضیحاتی که داده شد، روشن می‌شود که در حکمت متعالیه صدرا نیز شبهه عنوان شده در کلام مجلسی به راحتی قابل حل بوده و اساساً این شبهه قابل طرح نیست.

۲. علامه در ادامه سخن خویش می‌گوید که معتقدان به تجسم اعمال با قیاس دنیا به عالم بیداری و آخرت به خواب چنین نتیجه‌گیری کرده‌اند که اعراض در بیداری اجسام در خواب‌اند و به این طریق، مدعی حل شبهه امتناع تبدیل عرض به جوهر در عالم آخرت شده‌اند.

باید گفت که این کلام علامه مجلسی نیز از حق و صواب به دور است، زیرا برای نمونه، ملاصدرا - به عنوان یکی از معتقدان سرسخت نظریه تجسم اعمال - نه تنها عالم آخرت را به خواب و دنیا را به بیداری تشبیه ننموده است بلکه نشئه دنیا و آخرت - هر دو را نشئه‌ای وجودی و عینی دانسته، وجود و عینیت در آخرت را قوی‌تر و شدیدتر از وجود و عینیت در عالم دنیا می‌داند. ملاصدرا در این باره در کتاب مبدأ و معاد چنین می‌نویسد:

امور آخرت در وجود، اقوا و در تحصیل، اشد و در تأثیر، قوی‌تر و در آثار، بیشتر از موجودات این عالم‌اند. این قدر هست که تصورات و تخیلات موجودات این عالم غیر وجودات عینی آنهاست و از این جهت، آنچه بر وجود خارجی آنها مترتب می‌شود بر تصور و تخیل آنها مترتب نمی‌گردد، به خلاف موجودات اخروی، که وجود عینی آنها عین تخیل و وجود خیالی آنهاست. پس، تخیل در

آنجا خود وجود عینی و تحصیل خارجی است و به این سبب، آنچه بر وجود خارجی مترتب می‌گردد بر متخیل بر وجه اقوا و اشد مترتب می‌گردد، به اعتبار صفای موضوع و قابل، زیرا موضوع صور جسمانیه دنیاوییه هیولای عنصریه است که در غایت کدورت و نقص و ضعف است و موضوع صور جسمانیه اخروییه نفوس انسانیه است به قوه علمیه خیالییه ...» (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۵۴: ۴۷۵)

خلاصه آنکه از نظر ملاصدرا، جهان آخرت به مراتب وسیع‌تر و گسترده‌تر از جهان طبیعی مادی است و به هیچ‌وجه نمی‌توان عظمت آنرا با اندازه‌های مادی و طبیعی قیاس کرد.

۳. علامه تفاوتی بین این جهان و آن جهان جز فاصله شدن مرگ و زنده شدن مجدد نمی‌بیند، در حالی که تفاوت بین نشئه دنیا و آخرت تنها به تخیل موت و احیای مجدد نیست و نمی‌توان قوانین و سنن حاکم بر عالم دنیا را همان قوانین و سنن حاکم بر جهان آخرت دانست و حکم جاری در یکی را به دیگری سرایت داد. در اینجا، به برخی از تفاوت‌های بنیادینی که میان این دو نشئه وجود دارد اشاره می‌کنیم:

- دنیا نشئه تکلیف، و آخرت دار پاداش و کمال است. (صدرالدین شیرازی،

۱۳۱۲، ج ۹: ۱۵۷-۱۵۸)

- دنیا محل اکتساب معرفت و ایمان و کمال، و آخرت محل مشاهده معارف

است. (همان، ج ۹: ۱۲۳)^۱

۱. «معرفة العقلیات فی النشأة الاولى منشأ الحضور فی العقبی كما مر أن المعرفة بذر المشاهدة».

- دنیا نشئه خلق است و آخرت نشئه ابداع و انشاء است
 - در دنیا توقف علیت فقط به فاعلیت نیست بلکه به علت قابلی هم می‌باشد
 ولی در آخرت این توقف به علت قابلی و ماده نیست بلکه فقط و فقط به علت
 فاعلی است. (همان، ج ۹: ۱۶۱-۱۶۲)^۱

تزامم، تضاد، فساد و آفت‌پذیری از تبعات ماده عنصری دنیوی است اما چون
 در برزخ و قیامت این ماده نیست، پس، لوازم و آفات آن نیز وجود ندارد. (همان،
 ج ۹: ۳۳)

در عالم آخرت، برخلاف دنیا، خیال عین حواس ظاهری بوده، با آنها متحد
 می‌باشد و آنچه در آخرت به تخیل درآید در واقعیت محسوس نیز موجود است،
 در حالی که در دنیا قوه خیال با حواس ظاهر متفاوت است، که در واقع، این
 تفاوت اختلاف خیال متصل و منفصل را تبیین می‌نماید.

۳. نقاط اشتراک دو دیدگاه

صدرالمتألهین و علامه مجلسی، هر دو، معاد جسمانی را پذیرفته‌اند و دیدگاهشان
 در تجسم اعمال مبتنی بر پذیرش معاد جسمانی است، اگر چه در معنای مستفاد از
 معاد جسمانی بین این دو عالم برجسته اختلاف عمیقی وجود دارد.
 این دو دانشمند اسلامی معنای ظاهری آیاتی که بر تجسم اعمال دلالت
 می‌کند را پذیرفته‌اند، اگر چه علامه نهایتاً به نوعی آن آیات را تأویل نموده‌اند.

۱. «وجود الاکوان الخرویه انما هو من باب الانشاء بمجرد الجهات الفاعلیة لامن باب

التخلیق من اصل مادی و جهات قابلیة».

هر دو در اثبات این امر اعتقادی از ادله و براهین عقلی بهره جسته‌اند. هر دو بر این امر پافشاری می‌نمایند که نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی باید عینی و واقعی باشند، نه تنها خیالی و مثالی.

۴. نقاط افتراق دو دیدگاه

در دیدگاه علامه محمدباقر مجلسی از علوم عقلی باید به روایات و علوم نقلی هجرت نمود و عقل ضعیف است؛ استدلال عقلی را باید در مسیر فهم روایت جهت داد، در حالی که ملاصدرا در فهم مسائل اعتقادی با تکیه بر قدرت عقل در تبیین صحیح مسائل اعتقادی اصرار می‌ورزد.

ملاصدرا به مجموعه‌ای از اصول و مبانی فلسفی معتقد است که قابل اثبات با براهین عقلی است و فهم آیات را آسان می‌کند، در حالی که علامه پایبند به این اصول نیست و، براساس ساختار فکری خویش، تنها منبع اخذ مسائل دینی را آیات و روایات می‌شمارد و به نحوی عقل را معطل می‌داند.

معاد جسمانی مورد پذیرش هر دو می‌باشد ولی تبیین معاد جسمانی علامه مجلسی عود بدن عنصری است، در حالی که در حکمت متعالیه بدن عنصری زوال‌پذیر است و در نشئه آخرت نفس انسان با قدرت فاعلیت خود بدن و جسم خود را به وسیله قوه خیال می‌آفریند، همان‌گونه که نعمت‌ها و آلام را براساس ملکات و رذایل می‌آفریند.

مهم‌ترین نقطه افتراق صدرالمتهلین و علامه یکسان دانستن قوه خیال در دنیا و آخرت است. از دیدگاه ملاصدرا، خیال در نشئه آخرت به مجرد اختراع، بالعیان و به گونه‌ای عینی مشاهده می‌شود و صورت‌های واقعی را ایجاد می‌نماید

و موجد بدن و لذات و آلام اخروی می‌گردد، در حالی که علامه مجلسی موجودات را مثالی می‌داند و مورد نقد قرار می‌دهد.

ملاصدرا حقیقت عمل را جوهر می‌داند، نه عرض و به همین جهت، دچار محذور علامه نمی‌گردد؛ درست است که عمل جوارح عرض است اما اثرش جوهر است.

اما علامه حقیقت عمل را عرض می‌داند و بدین جهت از عهده تبیین این امر برنمی‌آید.

از دیدگاه علامه، تفاوتی بین این جهان و آن جهان جز مرگ وجود ندارد، در حالی که از دیدگاه ملاصدرا، برزخ نشئه‌ای بالاتر و قوی‌تر است که قوانین و سنن حاکم بر آن با قوانین دنیوی متفاوت است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه علامه مجلسی در تجسم اعمال با انتقادات جدی روبروست:

۱. رویکرد علامه در مواجهه عقل و رجحان مطلق دلایل نقلی به نوعی تعطیل عقل‌گرایی می‌انجامد.

۲. کثرت آیات و مخصوصاً روایاتی که در باب تجسم اعمال وجود دارد ایجاب می‌کند که حتی اگر باب براهین عقلی بسته شود، نمی‌توان از تواتر روایات در این امر چشم‌پوشی نمود.

۳. با توجه به مبانی مستدل حکمت متعالیه، براساس مبانی یازده‌گانه، به راحتی می‌توان تجسم اعمال را اثبات نمود، و مؤیدات نقلی هم این نظریه را

مستحکم می‌نماید.

۴. ادله و براهین علامه، همان‌گونه که در مقاله اثبات شد، مخدوش است و نمی‌توان به مبانی ملاصدرا در اثبات این امر صدمه‌ای وارد نمود. بنابراین، با نگاه عمیق و دقیق و جامع می‌توان گفت: تجسم اعمال نه تنها قابل انکار نیست بلکه می‌توان ادعا کرد که پذیرش آن با ساختار تفکر صدرایی ضروری می‌نماید.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات [مع شرحه للطوسی]*. قم: البلاغه.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۹). *شرح بر زادالمسافر ملاصدرا: معاد جسمانی*، تهران: امیرکبیر.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران: حکمت.
- خمینی [امام]، روح‌الله (۱۳۸۳). *آداب الصلوة (آداب نماز)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹). *حاشیه اسفار [ج ۹]*، قم: مصطفوی.
- طارمی، حسن (۱۳۷۵). *علامه مجلسی*، تهران: طرح نو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۳۲). *حق الیقین*، تهران: شرکت سهامی کتاب.
- _____ (۱۳۶۲). *بحار الانوار [ج ۱ و ۷ و ۸]* تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۸۲). *بحار الانوار، [ج ۲]*، چ ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۰۹). *الاعتقادات و رساله فی حل حدیث مذکور فی العلل و العیون*، ترجمه مهدی الرجایی، اصفهان: مکتبه العلامه المجلسی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (الف ۱۳۸۲). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة [ج ۹]*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۵). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة [ج ۱]*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۴۱۹). *مفاتیح الغیب* - بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- _____ (۱۳۶۱). *العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی*، تهران: مولی.

- _____ (۱۳۷۰) *الشواهد الربوبية*، مترجم جواد مصلح، تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۷) *الشواهد الربوبية*، با حواشی حکیم ملاحادی سبزواری، مترجم علی بابایی، تهران: مولی.
- _____ (ب ۱۳۸۲). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*؛ با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: موسسه مطبوعات دینی.
- _____ (الف ۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد، تقديم و تصحيح سيدجلال الدين آشتیانی و پیشگفتار حسین نصر*، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- _____ (ب ۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد، تقديم و تصحيح سيدجلال الدين آشتیانی*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۹). *تفسیر القرآن الکریم*، [ج ۷]، تحقیق محمد خواجهوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.