

وحدت قرآن و برهان در تبیین «تجسم اعمال» بر اساس هندسه فکری علامه جوادی آملی*

□ امین دهقانی^۱

چکیده

معادشناسی و انسان‌شناسی، نقشی تعیین کننده در سعادت انسان دارد که اگر مبتنی بر نقل و حیانی و عقل برهانی باشد، می‌تواند زمینه‌ساز سعادت انسان و دوری وی از شقاوت گردد. از مهم‌ترین مسائل این دو عرصه، تجسم اعمال است. تجسم اعمال به معنای به شکل درآمدن عقاید، اخلاق، اوصاف، ملکات، اراده، افعال و آثار انسان و سیورورت آدمی به همان وزان است. در واقع، انسان با این امور حقیقت خود را می‌سازد و با همان هم محشور می‌شود. در این مقاله، به این مسئله بر اساس آراء و اندیشه‌های آیه‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود. ایشان در جایگاه مفسری توانمند و فیلسوفی متضلع، در زمینه تجسم اعمال با استفاده از وحی قرآنی و مبانی رصین حکمت متعالیه، به تبیین این مسئله می‌پردازد. در این مقاله با پرداختن به برخی اصول و امهات مقتبس از آراء وی، به ترسیم حقیقت تجسم اعمال پرداخته می‌شود، که با اقامه این مبانی و استخراج فروع آن‌ها،

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۹.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه فردوسی مشهد و سطح چهار حوزه علمیه قم
(dehghani.amin.67@gmail.com).

نقاب از چهره مسئله تجسم اعمال به کنار رفته و از این رو تفسیری عمیق از حقایق معاد و حشر انسان‌ها مبرهن می‌گردد و بسیاری از شبهات عرصه مهم معاد و حشر و قیامت و کیفیت پاداش اعمال، پاسخ خود را نقد می‌یابند و طنین روح‌نواز پیوند وحی و عقل در فضای اندیشه ناب اسلام شیعی نواخته می‌شود، که در صورت رسیدن آن به گوش هر مستمعی در هر جای جهان، اقناع نفوس عامه و خضوع دانشمندان صادق را در پی خواهد داشت. از آنجا که تجسم اخلاق از مصادیق بارز تجسم اعمال به حساب می‌آید، در بخش پایانی از آن برای اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی استفاده شده است.

واژگان کلیدی: تجسم اعمال، آیه‌الله جوادی آملی، انسان‌شناسی، معاد، فلسفه اخلاق، واقع‌گرایی اخلاقی، عام‌گرایی اخلاقی.

مقدمه

صعوبت استنباط از متون نقلی و دشواری استخراج از مبادی عقلی برای آشنایان به هر دو رشته، از آن جهت است که هر کدام به جای استماع واعی ﴿تَعِيهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (حاقه/۱۲)، داورانه وارد صحنه بحث می‌شوند؛ لذا نه متفکر عقلی و مأنوس با فلسفه و کلام به آسانی می‌تواند محتوای متن منقول را ادراک کند و نه ضابط نقلی و محشور با ظواهر روایی به سهولت می‌تواند پیام مبادی عقلی را بشنود. اگر کسی بین دو دسته از ادله را جمع کند و در هر دو رشته بهره‌ای داشته باشد، به اندازه برخورداری خود در استماع پیام منقول و دریافت داده‌های معقول موفق خواهد بود. البته کامیابی کامل نصیب کسی است که بین برهان، قرآن و پیام عترت جمع سالم کرده باشد، نه جمع مکسر. نموداری از گروه اندک را می‌توان مجلسی اول، صدرالمألهین، فیض کاشانی، نراقی، محقق اصفهانی، علامه رفیعی، امام خمینی و علامه طباطبایی نام برد (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۷۰۴/۱۶). در این مقاله، بر اساس برهان (حکمت متعالیه) و آیات قرآن بر پایه استدلالات و استنباطات آیه‌الله جوادی آملی که از نوادر جامع قرآن و برهان و عرفان (منقول و معقول و مشهود) است، به بررسی «تجسم اعمال» می‌پردازیم. مسئله تجسم اعمال، از مباحث راهبردی معادشناسی است که ارتباطی وثیق و جدایی‌ناپذیر با انسان‌شناسی دارد. تبیین و تشریح حقیقت آن و تثبیت حقانیت محققانه آن، از طرفی

برای خود شخص، مسائل مهمی را در زمینه سعادت و شقاوت روشن می‌کند و از طرف دیگر، قول سدید است که پاسخ بسیاری از شبهات و شبهه‌افکنان را می‌دهد. در این مقاله، ابتدا به مبانی فلسفی بحث و سپس به اتحاد سالک با صراط و نقش سالک در ایجاد آن پرداخته می‌شود و آنگاه پیوند عامل با عمل اثبات می‌گردد و بعد از آن، آیات مربوط به تجسم اعمال بیان می‌شود و سپس به مسخ ملکوتی و نیز برخی از لوازم تجسم اعمال پرداخته می‌شود و در بخش هفتم با اتخاذ از تجسم اخلاق به عنوان مصداقی مهم از تجسم اعمال، به اثبات واقع‌گرایی و عام‌گرایی در اخلاق پرداخته و در نهایت به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی می‌پردازیم. آیه‌الله جوادی آملی با جمع بین نقل و حیانی (قرآن) و عقل برهانی، به بیان چستی، چگونگی، اصول و فروع مسئله تجسم اعمال می‌پردازد و در نهایت، نقاب از چهره مسئله تجسم اعمال به کنار رفته و از این رو بسیاری از شبهات و اشکالات عرصه مهم معاد و حشر و قیامت، پاسخ خود را نقد می‌یابند و طنین روح‌نواز پیوند وحی و عقل در فضای اندیشه ناب اسلام شیعی نواخته می‌شود، که در صورت رسیدن آن به گوش هر مستمعی در هر جای جهان، اقناع نفوس عامه و خضوع دانشمندان صادق را در پی خواهد داشت. امید است تک‌تک معارف دینی، این گونه با جمع وحی و عقل و با استفاده از منابع و آثار دانشمندان جامع‌الاطراف شیعه، تبویب یابند و به عنوان توشه‌ای علمی و معرفتی به غرب و شرق صادر گردند.

۱. اصول، مبانی و مقدمات فلسفی تجسم اعمال

اصول و مبانی متعدد فلسفی برای ترسیم نهایی تجسم اعمال بر اساس هندسه فکری آیه‌الله جوادی آملی لازم است که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها در حد وسیع یک مقاله می‌پردازیم:

۱-۱. چستی انسان

از آنجا که نقطه مرکزی مسئله تجسم اعمال، انسان است، لذا در اینجا به اجمال و در ضمن چهار نکته به چستی انسان اشاره کرده و برای بررسی بیشتر، محققان را به رجوع به مصادر و منابع مذکور دعوت می‌کنیم:

یک) تعریف متعارف و مشهور انسان: در فرهنگ متعارف علوم حصولی معقول و

منقول، انسان یک نوع تامّ و محصّل بوده که فصل اخیر آن ناطق است. آنان ماهیت انسان را «حیوان ناطق» می‌دانند؛ به این معنا که جنس قریب آن حیوان، و فصل ممیز و مشخص آن نطق است. بنابراین تنها تفاوت انسان با دیگر حیوانات، همان نطق (به معنای سخنگو بودن یا شعور) است و نیز همه انسان‌ها ذیل یک نوع می‌گنجند و تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند؛ بلکه تفاوتشان صرفاً از سنخ تفاوت افراد و اصناف یک نوع به واسطه عوارض مشخصه خارج از ذات آنهاست.

دو) این تعریف مشهور و متعارف، اشکالات و نقض‌های مهمی دارد و نه مانع اغیار است و نه جامع افراد (ر.ک: همو، ۱۳۹۵: ۱/۴۱۹-۴۲۲).

سه) با توجه به نقد و نقض‌های اساسی، حکمت متعالیه انسان متعارف و محسوس را نوع تامّ و محصّل نمی‌داند و معتقد است که انسان ظاهری نوع متوسط است، نه نوع اخیر؛ یعنی انسان نیز همچون حیوان، جنسی است که در ذیل آن انواع فراوانی وجود دارد تا جایی که حکیم صدرالمتألهین می‌فرماید: حقیقت انسان که برای بیشتر مردم تنها در قیامت ظهور می‌کند، نوع متوسطی است که در ذیل آن، انواع بی‌شمار و غیرقابل احصایی وجود دارد:

«أَنَّ الْإِنْسَانَ نَوْعَ وَاحِدٍ مُتَّفَقِ الْأَفْرَادِ فِي هَذَا الْعَالَمِ وَأَمَّا فِي النِّشْأَةِ الْآخِرَةِ فَأَنْوَاعٌ مُتَكَثِّرَةٌ كَثْرَةٌ لَا تَحْصَى» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۲۲۵).

چهار) از این رو آیه‌الله جوادی آملی بر این باور است که در فرهنگ قرآن کریم، انسان حقیقی «حی متألّه» است، نه «حیوان ناطق». ایشان به تفصیل به بسط و بررسی عقلی و بسط این تعریف قرآنی از انسان می‌پردازد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۳۵-۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۵-۹۸؛ همو، ۱۳۹۹: ۹/۳۵۶-۳۵۸).

۲-۱. اصالت وجود و تشکیک در وجود

پس از پذیرفتن واقعیت عینی و موجود مطلق و امکان شناخت آن (مفاد اصل نفی سفسطه)، توجه می‌یابیم که هر یک از واقعیت‌های موجود در خارج، در ظرف ذهن به دو مفهوم متفاوت تحلیل می‌شوند: مفهوم هستی و مفهوم چیستی. صدرالمتألهین و هم‌فکران وی بر این باورند که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است؛ یعنی واقعیت عینی

مصدق بالذات وجود است (ر.ک: همو، ۱۳۹۷: ۱۰۲/۱-۱۰۴؛ همو، ۱۳۹۳: ۳/۳۲۶-۳۳۰).^۱ بنابراین هر واقعیت خارجی، در ظرف ذهن به دو امر تحلیل می‌شود: یکی مفهوم هستی است که مشترک بین تمامی قضایای ذهنی‌ای است که در مقام حکایت از واقعیات خارجی می‌باشند و دیگری مفاهیم ماهوی‌ای است که بیانگر چستی آن حقایق‌اند. در حکمت متعالیه به صورت مبسوط به ادله اثبات اصالت وجود و نقد دیدگاه‌های رقیب و پاسخ به اشکالات پرداخته شده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۶: ۱/۲۹۵-۴۷۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۱/۳۸۴-۳۹۰). از این رو، اساساً مسیر صیروت درونی انسان، امری حقیقی، واقعی و اصیل است نه اعتباری؛ و کمالی واقعی و تکوینی است نه وضعی و قراردادی. بدین ترتیب، مسیر صیروت حتماً اموری تکوینی و عینی‌اند نه اعتباری و ذهنی. در حکمت متعالیه ثابت شده است که آنچه عین خارج و متن واقع است، همانا وجود و درجات هستی است، وگر نه عناوین قراردادی مانند ریاست، وزارت، وکالت و... فاقد وجود عینی‌اند و نیز مفاهیم ذهنی و همچنین ماهیات در مکتب اصالت وجود، سهمی از تحقق اصیل ندارند (ر.ک: همو، ۱۴۰۰: ۶/۲۳۳).

مبنا و اصل مهم دیگر اینکه حقیقت وجود ذاتاً شدت و ضعف می‌پذیرد؛ به این معنا که حقیقتش واحدی بسیط است و اختلاف بین مراتبش به شدت و ضعف و کمال و نقص است. وجود حقیقتی واحد دارد که مشکک است و از مراتب مختلف آن ماهیات مختلف انتزاع می‌شود. اصل تشکیک در وجود، در اصول و مبانی مهم دیگری مانند حرکت جوهری نیز کاربرد دارد؛ زیرا حرکت جوهری متفرع بر تشکیک خاصی وجود است. در ضابطه کلی تمایز تشکیکی همیشه باید چهار عنصر برقرار باشد: وحدت حقیقی باشد؛ کثرت حقیقی باشد؛ رجوع کثرت به وحدت حقیقی باشد؛ ظهور و سریان وحدت در کثرت حقیقی باشد (همو، ۱۳۹۷: ۱/۱۰۵-۱۰۶).

۳-۱. اتحاد انسان با علم و عمل

دو قاعده «اتحاد عالم با معلوم» و «اتحاد عامل با عمل» از مبانی رصین حکمت

۱. در باب بررسی و توضیح شیئیت وجود و شیئیت ماهیت و فروع مسئله و سه برداشت متعارف، دقیق و ادق از اصالت وجود، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱/۴۵۰-۴۵۹.

متعالیه به شمار می‌روند که به صورت بسیار مستوفی مستدل شده‌اند و نقشی تعیین کننده در تبیین مباحث انسان‌شناسی و معادشناسی از جمله مسئله تجسم اعمال دارند:

۱-۳-۱. اتحاد عالم با علم

اتحاد عاقل و معقول از اصول و مبانی مهم حکمت متعالیه قلمداد می‌شود و صدرا ادله متعددی بر اثبات آن اقامه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/۳۱۷-۳۱۸) و همین طور به رفع اشکالات ابن سینا و پاسخ به آن‌ها می‌پردازد (همان: ۳/۳۳۴: ر.ک: دهقانی، ۱۴۰۰). البته ملاصدرا اتحاد ادراکی را منحصر در ادراکات عقلی نمی‌داند، بلکه آن را به صورت عام در تمامی ساحت‌های ادراکی (حس، خیال و تعقل) می‌داند و بر آن است که نفس آدمی در هر مرتبه و ساحت وجودی‌ای که علم پیدا می‌کند، از قوه به فعلیت درمی‌آید و با مدرک خود اتحاد پیدا می‌کند و جوهری می‌شود که به یک اعتبار عالم (عاقل، متخیل و حاس) و به اعتباری دیگر معلوم (معقول، متخیل و محسوس) است. بنابراین ملاصدرا بر این باور است که نفس آدمی هنگام تحقق علم برای او، حرکت و ضرورت جوهری می‌یابد و با آن معلوم، اتحاد می‌یابد، نه اینکه صرفاً اعراضی بر آن افزوده گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۰۶؛ همو، ۱۴۱۰: ۳/۳۲۷). آیه‌الله جوادی آملی معتقد است که ما دو معلوم بالعرض داریم؛ یکی موجود مادی خارجی و دیگری وجود ذهنی، و معلوم بالذات موجود مجردی است که خود علم و عالم و معلوم بوده و در اتحاد عاقل و معقول، نفس با آن متحد می‌شود، نه با وجود ذهنی که مفهومی است که سایه آن علم بوده و در پرتو علم حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱ الف: ۱/۲۶۲-۲۶۴) و اساساً علم آن‌چنان کبریایی دارد که به سوی عالم نمی‌رود، بلکه عالم است که با حرکت جوهری به سوی علم حرکت می‌کند (همان: ۱/۲۲۹).

آیه‌الله جوادی آملی بیان می‌دارد که از بیانات ملاصدرا دو برهان برای این اتحاد استفاده می‌شود؛ یکی برهان نسبت و اضافه و دیگری برهان تضایف. وی چنین به تنقیح مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌پردازد:

الف) حاصل شدن علم به شیء از طریق ربط وجودی می‌باشد و ربط وجودی هم منحصر به رابطه علی و معلولی است و ربط علی هم منحصر در انحای چهارگانه فاعل،

قابل، غایت و صورت است.

ب) علم به طرف عالم تنزل نمی‌یابد، بلکه جایگاه رفیعی دارد و این نفس است که باید به ساحت آن حرکت کند و با آن مرتبط شود.

ج) در سیر تکاملی نفس، سه مرحله قابل تصور است: یکی آنکه علم مستحکم نشده و حال است که در این مرتبه علم کیف نفسانی است. دوم آنکه علم به صورت ملکه درآمده و با نفس متحد شده است و در این مرتبه اساساً کیف نیست. سوم آنکه علم برای نفس به صورت تفصیلی درآمده و دیگر نه متحد با نفس است و نه حال در آن، بلکه قیام صدوری به آن دارد و اتحاد به نحو حقیقت و رقیقت است (همو، ۱۳۹۳: ۶۹-۵۷/۳-۱۳۹۶: ۱۹۶-۱۹۵/۴-۳۹۳/۱۷).

باید توجه داشت که پذیرش نظریه اتحاد، مبتنی بر پذیرش تعدادی از مسائل فلسفه صدرایی است که در جای خود به تفصیل مورد تحلیل و تثبیت قرار گرفته‌اند؛ مسائلی همچون: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت؛ تشکیک در حقیقت وجود؛ وحدت نفس با قوای آن؛ اشتداد و استکمال نفس؛ تقسیم وجود به رابط و مستقل؛ اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت نه انضمامی بودن؛ حرکت جوهری؛ حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس؛ اتحادی بودن رابطه علت و معلول (حمل حقیقت و رقیقت)؛ ملاک علم حضور است و ملاک حضور تجرد؛ قیام صدوری صور علمی به نفس (فاعلیت نفس نسبت به صور)؛ کُلّ القوی بودن نفس ناطقه.^۱

۱-۳-۲. اتحاد عامل با عمل

همان طور که در بُعد ادراکی، ما سه مرحله حال، ملکه و خلاقیت داریم، در ساحت تحریکی، گرایشی و کنشی نیز به همین صورت است که نیت، گرایش، عزم، اراده و امثال آن‌ها در ابتدا به صورت حال و سپس ملکه درآمده و ملکات حسنه و یا سیئه، خود خلاق اموری می‌شوند که خارج از حیظه نفس نمی‌باشند. در بخش سوم به صورت تفصیلی، براهین عقلانی و آیات وحیانی در تنویر و تنقیح این بحث آورده می‌شود.

۱. در جلد‌های ۱۷ تا ۲۰ کتاب رَحِیقِ مَخْتوم به تفصیل راجع به عقل و عاقل و معقول و اتحاد آن‌ها پرداخته شده است.

۴-۱. حرکت جوهری نفس و تبدل نوع انسان

صدرالمتألهین و حکمای صدرایی با مبرهن کردن حرکت در جوهر، اشتداد وجود، اتحاد عقل و عاقل و معقول و تبدل نوع انسان و اینکه انسان نوع الانواع نیست بلکه نوع متوسط است، حرکت جوهری نفس را به احسن وجه پذیرفته‌اند (ر.ک: معلمی، ۱۳۹۶: ۱۸۷-۲۰۹؛ عبودیت، ۱۳۹۱: ۳۰۲-۳۰۰). حرکت جوهری نفس دارای مقدماتی است که در جای خود و به تفصیل به آن پرداخته شده است. حکمای صدرایی به خلاف بسیاری از پیشینیان که تکامل نفس را فقط در اعراض و اوصاف نفس می‌دانستند، بر این باورند که تکامل، حرکت و صیوروت، در ذات و جوهر نفس متحقق است و تکامل آدمی در مرتبه اعراض خلاصه نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳/۳۳۰ و ۴۶۱/۲۲۳/۸ و ۱۶/۹). ملاصدرا بر این باور است که جوهر نفس از مرتبه جسمانی آغاز می‌شود و با حرکت جوهری اشتدادی به مجرد مثالی و در صورت داشتن همت و ادامه دادن، می‌تواند به مرتبه مجرد عقلی و مبادی عالیه بار یابد. ملاصدرا این حرکت را به صورت صیوروت جوهری و لبس بعد از لبس و ایجاد تدریجی و ایجاد بدون اعدام می‌داند (همان: ۲۴۵/۸ و ۲۹۳/۱۶/۹ و ۹۷) و برای آن ادله متعددی اقامه می‌کند (همو، ۱۴۱۰: ۳/۶۱-۶۲ و ۱۰۵-۱۰۲: ۴/۲۷۳-۲۷۴/۷-۲۸۹-۲۹۸؛ همو، ۱۴۲۶: ۶۶).

بر اساس حرکت جوهری، موجود دانی می‌تواند از مرتبه اضعف به ضعیف و از ضعیف به قوی و از قوی به اقوی حرکت کند و در هر یک از این مراحل حرکت، ماهیتی فراتر از مرحله پیشین از او انتزاع شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۸). ترقی موجودات در قوس صعود، بر اساس حرکت جوهری، از عالم طبیعت به عالم مثال و در صورت کسب کمالات انسانی به عالم عقل و وصول به اله، صورت می‌پذیرد (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۶).

«در فلسفه صدرایی بر اساس حرکت جوهری، هر گونه اعتقاد، انصاف اخلاقی و ارتکاب عملی، زمینه تحول جوهری را به همراه دارد، تا اینکه گوهر ذات انسان در اثر سیر جوهری به سمت خاص حرکت کرده، با به دست آوردن ملکات نفسانی و گذر از جنبه حال بودن اوصاف، زمینه تحوّل ذات را فراهم می‌نماید؛ به طوری که ملکه نفسانی رفته رفته به عنوان صورت نوعی و فصل مقوم درآید. در این مقطع، گوهر ذات انسان را همان صورت نوعی و فصل اخیر وی تشکیل می‌دهد که با ملکات اعتقادی و اتصافی تحصیل نموده است. با این تحلیل، هرگز انسان نوع اخیر نیست؛ بلکه نوع اخیر، چیزی است که با حرکت جوهری پدید آمد» (همو، ۱۳۹۳: ۳/۲۳۳).

قبل از صدرا می‌گفتند حیوان «جنس سافل» و انسان «نوع الانواع» و «نوع اخیر» است؛ اما وی بر اساس حرکت جوهری به این نتیجه رسید که حیوان «جنس متوسط» است و انسان هم «نوع اخیر» نیست، بلکه «نوع متوسط» و نیز جنس سافل است و تحت آن انواعی وجود دارد که ممکن است آن انواع هم دارای انواع گوناگونی باشد و در هر حال بر اساس حرکت جوهری، انسان نوع الانواع و نوع اخیر نیست. حکمت متعالیه بر اساس حرکت جوهری، تبیین و تثبیت کرده است که انسان هر کاری که می‌کند، در واقع با آن کار، حقیقت خود را می‌سازد و با همان هم محشور می‌شود (همو، ۱۳۹۲: ۱۲۸ و ۳۲۳).

۵-۱. عینیت عمل در قوس نزول و صعود

در آخرت، متن عمل فسق هر کس به او ارائه می‌شود. این ارائه به معنای ظهور عین صحنه فحشا و فسق جوارح یا جوانح دنیا نیست؛ چرا که عمل تنها به عامل متکی است، بلکه آنچه در دنیا بود، در قیامت به گونه‌ای مناسب با آن نشئه ظهور می‌کند که انسان یقین دارد مشهود او عین عمل وی در دنیا است. ظهور اخروی عمل به لحاظ خصوصیت نشئه دنیایی مانند عمل دنیایی نیست؛ لیکن به لحاظ نحوه‌ای از عینیت که بین این دو است، عین آن است و آنچه را که عامل می‌بیند، عین کار او در دنیا است و دیدن او نیز درست است. توضیح این مسئله در هر دو قوس، اینک:

الف) اشیا قبل از اینکه به عالم طبیعت تنزل کنند و به صورت ماده و عنصر تکوّن یافته و خصوصیت‌های این نشئه را بپذیرند، وجود خاص آن‌ها در عوالم دیگر (مانند عالم مثال و عالم عقل) است. حوادث نیز این گونه است که قبل از ظهور در این نشئه، در عالم دیگر، نقشه‌برداری و تنظیم شده و از آنجا با حفظ همه مبادی، مبانی و علل و عوامل اختیاری آن‌ها به این عالم تنزل و ظهور می‌کند. بر این اساس، آنچه در جهان طبیعت واقع شده و یافت می‌شود، عین آن در عالم برتر و الواح عالی به گونه مناسب با آن عوالم وجود داشته و دارد. اگرچه آنچه در عالم غیب و آنچه در عالم طبیعت است واقعاً دوتاست، یکی بر اثر تجرد، ماده ندارد، قابل تقسیم و مرگ‌بردار نیست، اما دیگری همه این احکام را داراست، ولی تردیدی نیست که عین آنچه در عالم طبیعت

است، در نشئه برتر نیز هست و عین همان به نحو تجلی نه تجافی ظهور کرده است. (ب) عینیت یادشده در قوس صعود نیز هست؛ در قوس صعود نیز آنچه در جهان طبیعت است، عین آن به عوالم دیگر می‌رود، نه غیر آن. البته در هر نشئه، حکم همان نشئه و در هر موطنی، اثر خاص همان موطن را داراست. روشن است که عینیت وجود طبیعی و فراطبیعی به معنای بودن وجود مادی و تدریجی و نیز تجزیه‌پذیری طبیعی در عالم مثال نیست. آن آب زلال یا قدح شیری که انسان در عالم رؤیا می‌بیند و می‌نوشد و تعبیر آن، بهره‌مندی از علم و حکمت است، عصاره علم یا حکمت چندین ساله‌ای است که نصیب عالم یا حکیم می‌شود. غرض آنکه حقیقت علم و حکمت در نشئه عقل، تمثل به آب زلال و شیر در نشئه مثال، رنج چندین ساله درس و بحث و دعای سحر و ورد پگاه در نشئه طبیعت و سرانجام نیل به مقام شامخ علم و حکمت در قوس صعود، همگی یک حقیقت است که هر لحظه به شکلی در نشئه‌ای جلوه می‌کند. این عینیت، عینیتی بین حقیقت و رقیقت شیء واحد است و مصحح آن، حمل و «این‌همانی» است؛^۱ چون همه مراتب هستی بر دیگر مراتب به حمل حقیقت و رقیقت حمل می‌گردند (ر.ک: همو، ۱۳۹۶: ۳۳/۶-۳۴). بر این اساس که هر چیز در هر نشئه و عالمی ظهور خاص و مناسب با همان عالم دارد، عمل در دنیا به صورتی و در قیامت به صورتی دیگر ظهور می‌کند و آن عملی که در قیامت به صورت مخصوص خود ظهور کرده، عین همان عمل است که در دنیا بود؛ اما چون دو ظهور جداگانه است، گفته می‌شود: «آن عمل، جزای این عمل است»، وگرنه در حقیقت همان عمل دنیا است که به آن صورت ظهور کرده و به عمل‌کننده ارائه می‌گردد. به بیان دیگر، نتیجه عمل، همان عمل است که به صورت خاص ظهور می‌کند. آن نتیجه که عین عمل است، اگرچه به جعل الهی است، اما جعل جدید تکوینی یا جعل تشریحی نیست و چنانچه به صورت جزا بیان شد، بیان مجعول تکوینی است.

غذای آلوده که در قرآن با تعبیر «صدید» (ابراهیم/ ۱۶)، «غسلین» (حاقه/ ۳۶) (چرکابه)

۱. برای بررسی تفصیلی حمل حقیقت و رقیقت، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۰۸-۱۰۴/۷؛ ۴۶۱-۴۶۰/۱۵؛ ۲۲۸-۲۲۹/۲۰؛ ۵۱۲-۵۱۱/۲۰. نیز راجع به نزول اشیاء از مخازن الهی در بیان آیات قرآن و حمل حقیقت و رقیقت صور مادی مادون بر صورت‌های مجرد اعلی، ر.ک: همان، ۲۲۳/۱۷-۲۲۵.

و «ضریع» (غاشیه/ ۶) (خار خشک) آمده است، حقیقت و عین گناهانی چون غیبت، زنا، زبان گزنده، قلم، خط مشی و سیره گزنده است، نه نتیجه قراردادی آن. از این رو در قیامت، آنگاه که این غذای آلوده و چرک و خون و تیغ را به شخص غیبت کننده - که به صورت سگ درآمده است (إِيَّاكَ وَالْغَيْبَةَ، فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ) - و زناکار و گزنده گو و هتک کننده حیثیت دیگران می خوراند، می گویند: ﴿ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (عنکبوت/ ۵۵)، ﴿وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾ (زمر/ ۲۴)، ﴿ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ (ذاریات/ ۱۴)؛ یعنی آنچه را می یابید، عین عمل شماست، همان گونه که تأسف و تحسر، عین تبعیت کاذب و باطل است: ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾؛ نه آنکه چون اعمال زشت دنیا سبب حسرت در معاد می شود، نام مسبب را به سبب داده باشند. بیان فوق، هم مطلق است و هم کلی؛ همه انسان ها اعم از مؤمن و کافر، و همه اعمال و شئون را هر اندازه که باشد، شامل می شود (همو، ۱۳۹۸: ۳۴۹-۳۵۴).

۱-۶. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس از اصولی ترین معارف و از زیربنایی ترین مسائل معادشناسی است و هرگز جریان تنوع انسان ها در قیامت به انواع گوناگون و تجسم اعمال و اتحاد نفس با علم و عمل و تصور آن به صورت ملکه های نفسانی خود و سایر مباحث پیچیده قیامت، بدون معرفت آن حل نمی شود (همو، ۱۳۹۶: ۳۴/۱-۳۵). بر اساس این نظریه، انسان جسمانی به وجود آمده است و در مرتبه بقا، به مجرد روحانی بار می یابد و به اصطلاح، حقیقتی است جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء؛ یعنی آدمی در طلیعه آفرینش خود، صورت جسمانی است و وقتی بر اساس حرکت جوهری تحول یافت و به مرتبه نباتی رسید، مقدمات پدیداری نفس حیوانی فراهم می شود و با پیدا شدن احساس، به قلمرو حیات حیوانی وارد شده، نفسانیتش کمال افزون تری می یابد و در ادامه حرکت جوهری، در صورت کسب کمالات عقلی و انسانی، حیات حیوانی را نیز چون نردبان زیر پا می نهد و به حریم تجرد انسانی واصل می شود (همو، ۱۳۸۳ الف: ۹۱).

بنابراین درباره پیدایش روح انسان، سخن از حدوث جسمانی و بقای روحانی

است. ملکات علمی و عملی انسان نیز این گونه است؛ یعنی حقیقت علم و عدل با همه زیرمجموعه‌های خود از حکمت نظری و حکمت عملی نیز جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء خواهد بود. علم از همین نشئه طبیعت و به گونه سیورورت، سیر می‌کند تا به مقام تجرد کامل برسد و وقتی به تجرد کامل رسید، معلوم می‌شود که همیشه بوده است؛ چون موجود مجرد، همیشگی است. همچنان که انسان وقتی روح مجرد پیدا کرد، درمی‌یابد که روح او همیشه بوده است؛ زیرا موجود مجرد، پیش از عالم طبیعت و با عالم طبیعت و بعد از آن همیشه حضور و ظهور داشته و دارد. همان گونه که روح، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، ملکات علمی و عملی روح نیز چنین است و همان طور که وحدت تشکیکی حقیقت روح، مایه حفظ وحدت در مراتب روح است، وحدت تشکیکی ملکات یادشده نیز سبب حفظ وحدت آنهاست (همو، ۱۳۸۹: ۱۶۳-۱۵۸).

۷-۱. مبدأ فاعلی و مجسم بودن خداوند

تجسم عمل که عنصر محوری آن را روح آن، مانند عدل، ظلم، حُسن، قُبْح و...، تشکیل می‌دهد و همان مجسم می‌شود، متوقف بر تجسیم و نیازمند مجسم است؛ یعنی همان گونه که در کشاورزی، انسان شیارکننده و بذرافشان است و احیای بذر و رویش گیاه به دست خداوند است: ﴿أَلَنْتُمْ تُرْعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (واقعه / ۶۴)، در باب تجسم اعمال نیز عمل (قلبی و بدنی) به خودی خود، مار و عقرب و مانند آن نمی‌گردد؛ زیرا تجسیم، فعلی است که همچون سایر افعال به فاعل نیازمند است. خود انسان عمل و فعل (اعم از عقاید و اخلاق و اعمال) را مار و عقرب نمی‌کند؛ زیرا اگر اختیار تجسیم به دست خود او باشد، می‌تواند آن را به صورت‌های دیگر نیز درآورد. آن کس که صورت را به ماده عطا می‌کند، «واهب الصور» است و هم اوست که باطن را آفریده است. البته نه اینکه آن صورت هیچ ارتباطی با عمل و عامل نداشته و خدای سبحان ابتدائاً آن را خلق کند، بلکه هر کس هر آنچه را که کِشْت، درو می‌کند: «کَمَا تَزْرَعُ تَحْصُدُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۳). تجسم اعمال یعنی انسان مبدأ قابلی است و نصاب علّت قابلی تمام است؛ نه اینکه تجسم، مبدأ فاعلی نخواهد. آنگاه که عمل به نصاب

استعداد رسید، خداوند سبحان که صورت به ماده، و فعلیت به قابل می‌دهد و هر اندازه مستعد استعداد داشته باشد، فیض افاضه و عطا می‌کند، به آن استعدادهای تام صورت می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۷۸-۳۷۹).

مؤمن که نور است، بهشت را روشن می‌کند: ﴿نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (تحریم/ ۸) و در آنجا نور دیگری نیست، زیرا بساط همه اختران برچیده شده است (قیامت/ ۸-۹؛ انسان/ ۱۳؛ تکویر/ ۲-۱)، با این حال، فضای بهشت روشن است. مؤمن در دنیا نیز نورانی است. این نور که در دنیا نیز هست: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (انعام/ ۱۲۲)، صاحب‌دلان آن را می‌بینند و برای دیگران در قیامت ظهور می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۹/۸). همان گونه که نور بهشت، نور بیرونی نمی‌باشد و از خود بهشتیان است، نار جهنم نیز بیرونی نیست؛ اگر جسمانی است و پوست را می‌سوزاند یا روحانی است و قلب را می‌سوزاند، همه و همه محصول اعتقاد و اخلاق و عمل خود آدم است و از درون خود او می‌جوشد؛ چه گناه بدنی مانند حرام‌خواری باشد که بدن را می‌سوزاند: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾ (بقره/ ۱۷۴؛ نیز رک: نساء/ ۱۰) یا گناه اعتقادی همچون کفر و نفاق که روح را می‌سوزاند: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ ۝ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (همزه/ ۶-۷). البته چنین نیست که انسان خود به خود تیر یا نار شود. انسان، قابل نور و نار است، نه فاعل و خالق آن. طلوع نور یا جوشش آتش از درون، همچون سایر افعال، فاعل می‌خواهد؛ زیرا فعل، خواه در دنیا یا در آخرت، هرگز بی‌فاعل نیست. انسان، مبدأ قابلی فعل است، نه مبدأ فاعلی. کاری که انسان انجام می‌دهد، اعم از عقیده و اخلاق و اعمال، در شمار و ردیف و حدّ علل قابلی است، حتی آن کس که مؤمن شده، تنها زمینه را فراهم کرده است. از همین رو مؤمنان در قیامت به خداوند عرض می‌کنند: ﴿رَبَّنَا آتِنَا نُورًا﴾ (تحریم/ ۸). بنابراین تصویر و صورت بخشیدن به دست دیگری است. فاعل که صورت افاضه می‌کند و نور یا نار می‌دهد، فقط ربّ العالمین است. از این رو، جهنم محصول اعمال قلبی و بدنی انسان است و عقاید و اخلاق و اعمال انسان، علت قابلی و زمینه آن است و خداوند این علت قابلی را به مستعدله می‌رساند و گناه حقیقتاً آتش است، و قود و ماده آتش‌زای آن آتش، انسان و فعل و عقیده اوست و موقد آن به ویژه موقد آن آتشی که مستقیماً به الله استناد داده شده: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾ (همزه/ ۶) و غیر از

نار جحیم، سَفَر و مانند آن، خداوند است؛ همان خدای مصوّر و واهب صور که به هیزم و مانند آن، که به سمت پذیرش آتشی می‌رود، صورت ناری و به شیئی دیگر صورت نوری می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۴۶/۸-۴۴۹). بنابراین آنان که به عقاید و اوصاف پلید آلوده‌اند، روح آنان گرفتار آتش روحی است. ماده آتش‌زای آتش معنوی، عقیده سوء خود انسان است و آتش‌زننده (مُوقِد) آن خداوند است که به عقیده باطل، صورت آتش جهنم می‌دهد؛ زیرا وی «واهب الصُّور» و «مُصوِّر» است و هیچ مبدأ قابل اعم از مادی و مجرد بدون افاضه واهب الصور و بدون تصویر خدای مصوّر، هیچ صورتی را دریافت نمی‌کند (همو، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۸). از این رو، منشأ تبدیل عقیده صائب، خُلُق حَسَن و عمل صالح به بهشت، اسم مبارک رحیم و نظیر آن است و منشأ تحویل عقیده باطل، خُلُق سَیِّء و قبیح و عمل طالح به دوزخ، اسم مبارک قَهَّار، منتقم و مانند آن است (ر.ک: همان: ۱۰۱/۲۴).

۸-۱. خلاقیت نفس و قیام صدوری صور به نفس

قیام صور علمی به نفس از قبیل قیام اعراض به موضوعات خود (قیام حلولی) نیست، بلکه از قبیل قیام فعل به فاعل (قیام صدوری) است. نفس جاعلی است که به اذن الهی، وجود علم و صوری را که در ظلّ آن موجود می‌شوند، جعل می‌نماید (همو، ۱۳۹۶: ۱۵۶/۴ و ۳۶۷). صدرالمتألهین صورت مدرک را قائم به نفس می‌داند و قیام آن به نفس قیام صدوری است؛ یعنی صورت ادراکی، امری مجرد است که به انشاء نفس موجود می‌شود و در مرتبه نازل نفس ناطقه قرار می‌گیرد (همان: ۱۶۳/۱۷). اساساً وجود علم یا قیام صدوری به نفس دارد و یا ظاهر برای آن است و نفس عالم یا مصدر و یا مظهر آن است (همان: ۳۳۸/۹). بنا بر نظر دقیق، پیوند صور علمی با نفس به نحو قیام صدوری یا ظهوری می‌باشد؛ بلکه طبق نظر اَدَقّ یعنی اتحاد عاقل و معقول، صور ذهنی از لحاظ وجود نه مفهوم یا ماهیت، عین نفس‌اند، نه عارض بر آن (همان: ۴۴۹/۹). اوصافی که به صورت ابزار در کار نفس، او را همراهی می‌کنند، سه صورت دارند: برخی در طلیعه پیدایش و حال هستند و برخی به صورت ملکه هستند و این دو قسم به گوهر ذات او وابسته‌اند و قیام صدوری به نفس دارند و قسم سوم در پایان سیر و

حرکت جوهری قرار گرفته و فصل مقوم نوع می‌باشند و استناد کار به این دسته از اوصاف، عین استناد به ذات انسان است (همان: ۲۵۰/۸). بنابراین علم و معلوم که قیام صدوری به نفس دارند، قیام صدوری آن‌ها به نفس، یا از این جهت است که نفس مصدر علم و آفریننده آن است یا به این صورت است که نفس مظهر و مجلای افاضه علم از مبدأ است (همان: ۸۸/۱۷ و ۸۹-۳۸۵ و ۴۵۶/۲۰؛ همو، ۱۳۹۴: ۹۳). نتیجه آنکه صور و تمثلات از انسان جدا نیستند و قوام‌یافته به انسان هستند و در عوالم مختلف دائماً همراه و حاضر نزد انسان‌اند.

۹-۱. انسان، جامع عوالم

عوالم وجود و مراتب نفس انسان بر هم منطبق‌اند و انسان نیز دارا و جامع عوالم سه‌گانه است. حکمت متعالیه، هستی (تعینات خلقی) را دارای سه مرتبه می‌داند که پایین‌ترین مرتبه آن عالم ماده و طبیعت مادی، و مرتبه وسط آن عالم مثال و مرتبه‌های آن عالم عقل است. نفس انسان نیز حقیقتی است که بالقوه این عوالم و نشئه‌های سه‌گانه وجودی را داراست؛ به این صورت که نفس هر انسانی در آغاز تکونش، وجود طبیعی مادی دارد که مبتنی بر حدوث جسمانی اوست، سپس بر اساس حرکت جوهری و سیر تکاملی در قوس صعود، مراتبی از کمال را طی می‌کند و وجودش به تدریج لطیف‌تر و قوی‌تر می‌شود تا به مرتبه نفس بودن می‌رسد، در این مرتبه موجودی مثالی است، سپس می‌تواند از این مرتبه وجودی با تحصیل کمالات عقلی به مرتبه عقلی و سپس حتی بالاتر از آن راه یابد. از این رو، روح آدمی عصاره جهان آفرینش است و عوالم سه‌گانه طبع و مثال و عقل را در خود دارد و توان طی آن مراحل نیز برایش میسر است (همو، ۱۳۹۴: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۶ الف: ۵۹-۶۱). در بخش بعدی مقاله به چگونگی تولید صراط و طی کردن قوس صعود توسط انسان پرداخته خواهد شد.

۱۰-۱. عقل نظری و عقل عملی

انسان دارای دو ساحت عقل نظری و عقل عملی است؛ ساحتی مربوط به اندیشه، دانش، ادراک و بینش و ساحتی مربوط به انگیزه، گرایش، تحریک و کنش. در هر دو ساحت، مسئله اتحاد مطرح است؛ در اولی اتحاد انسان با ادراکات خود و در دومی

اتحاد انسان با کنش خود (همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۳ ب: ۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۶ ب: ۱۶ و ۳۷؛ همو، ۱۳۸۶ ج: ۷۱؛ همو، ۱۳۸۶ د: ۹۴، ۱۵۶ و ۲۵۸؛ همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۲-۱۳۵؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۳۸۵). در قسمت سوم همین بخش، راجع به اتحاد انسان با علم و عمل خود در این دو ساحت، مباحثی شرح شد.

۲. اتحاد انسان با صراط (زونده با راه) و نقش انسان در ایجاد آن

در این بخش به اثبات و تبیین اتحاد سالک (انسان) با صراط پرداخته می‌شود. در هندسه و منظومه فکری آیه‌الله جوادی آملی که بر اساس استنباطات و اقتباسات وی از آیات قرآن و حکمت متعالیه چینش یافته است، انسان سالک از راهی که طی می‌کند، جدایی ندارد و آدمی با اعمال و اخلاق و اعتقادات خود به ایجاد راه و صراط مشغول بوده و به مهر الهی یا قهر الهی نائل می‌گردد. بنابراین با همین سیر و صیورورت است که راه ساخته می‌شود و با آن متحد است. از آنجا که این اصل رصین، نقش اساسی در مباحث مربوط به انسان‌شناسی و معادشناسی و مسائل زیرمجموعه آن مانند تجسم اعمال دارد، در ادامه با دلایل برهانی - قرآنی، به اثبات و تبیین این مبحث توسط آیه‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود. ایشان حداقل در هشت موضع و تقریر گوناگون به اثبات این مسئله پرداخته است که در اینجا فقط یک مورد به صورت تفصیلی واکاوی می‌شود و بقیه موارد با تلخیص فراوان و یا صرفاً با آدرس‌دهی عنوان می‌گردند:

(۱) دین، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام است. حرکت در این مسیر که صراط مستقیم تشریحی است، چیزی جز اعتقاد به عقاید، تخلق به اخلاقیات و عمل به احکام نیست. این حرکت در اوایل راه، تغییر جوهری در انسان ایجاد نمی‌کند؛ لذا تَنَعَم و بهره‌وری او بیرونی و عارضی خواهد بود؛ یعنی نعمت «برای او» آماده می‌شود: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ۝ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ۝ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾ (نبا/ ۳۱-۳۳)؛ ﴿أُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (شعراء/ ۹۰)؛ ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (انفال/ ۴)، اما پس از آنکه بر اثر مداومت و ممارست، تحول درونی در انسان ایجاد کرد و گوهر ذاتش هماهنگ با عقاید، اخلاق و اعمال الهی دگرگون شد، نه تنها بهشتی در برون، بلکه جنتی در درون نیز خواهد داشت. به بیان دیگر، این تحول و دگرگونی، بهشتی دیگر از وی خواهد ساخت و خود

سالک، به بهشت تبدیل خواهد شد. از این رو قرآن، مقرّبان را به رُوح و ریحان و جنت نعیم بودن: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۖ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ﴾ (واقعه/ ۸۸-۸۹) ستوده است. در مقابل، طاغیان معاند دین نیز بر اثر بی‌اعتنایی به دین حق و طی نکردن صراط مستقیم، خود به «سبیل غی» و «سبیل طاغوت» تبدیل می‌گردند، اما در قیامت که ظرف ظهور حق است، معلوم خواهد شد که این تبهکاران، طاغیان ممثّل بوده‌اند. صیوروت و دگرگونی آن‌ها را جهنم می‌داند که تحت ولایت و سرپرستی آتش قرار دارند: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (حدید/ ۱۵)؛ مادر آنان آتش است و در دامن آن زاده می‌شوند و پرورش می‌یابند: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (قارعه/ ۹). واضح است که هر مادری، فرزندی از سنخ خود می‌زاید و آن را مناسب خویش پرورش می‌دهد. از این رو درون و بیرون آن‌ها دوزخی سوزان است و در واقع به «هیزم افروخته و نسوز جهنم» تبدیل می‌گردند که همواره فروزان‌اند و می‌سوزانند، ولی خاکستر نمی‌شوند: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن/ ۱۵)؛ ﴿النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره/ ۲۴).

اتصاف نوع اول - که هنوز عارضی است و به تغییر جوهری در انسان نرسیده، وصف و حال نامیده می‌شود- زوال‌پذیر و زودگذر است و با اندک فشاری از دست می‌رود. در روایات از این اتصاف به «ایمان مستودع» یاد می‌شود. اما اتصاف نوع دوم، یعنی تغییر و دگرگونی جوهری که همان «ایمان مستقر» است و ملکه نام دارد، بر اثر ممارست، مداومت و استمرار، دیرگذر و پایدار می‌گردد. این گونه اتصاف، اندک اندک چنان پیوند و اتحادی بین سالک و مسلک ایجاد می‌کند که سالک را به صراط و مسلک تبدیل می‌کند. در نتیجه، صراط دارای دو مصداق خواهد شد: یکی مجموعه معارف و قوانین که وجود نوشتاری آن در کتاب و سنت آمده و وجود علمی آن در اذهان و وجود لفظی آن در دهان‌ها موجود است و صراط مستقیم تشریحی است و دیگری وجود شخصی پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام که صراط مستقیم تکوینی هستند. از این رو قرآن و عترت، دو مصداق صراط مستقیم خواهند بود؛ یکی تدوینی و دیگری تکوینی (همو، ۱۳۸۰: ب: ۲۸۸-۲۸۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۹۸: ۱/ ۴۹۷-۴۹۵؛ همو، ۱۴۰۰: ۲/ ۹۷-۹۹؛ ۲۴۶-۲۴۵/۷ و ۲۹۶).

۲) ایشان در برخی مواضع از راه قوه و فعلیت، این بحث را سامان می‌دهد و اثبات می‌کند: صراط دینی در جهان خارج به صورت راهی از پیش ساخته‌شده و کشیده‌شده نیست تا سالک، آن راه موجود را ببیند؛ چرا که اصولاً «راه» همواره «بالقوه» موجود است و سالکان و راهیان با رفتن خود، آن را از قوه به فعلیت درآورده، با خود متحد می‌کنند و در نتیجه به آن متصف می‌گردند (برای تفصیل، ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۱/۴۹۷-۵۰۱؛ همو، ۱۴۰۰: ۷/۲۴۶-۲۴۹).

۳) در جایی دیگر با اثبات اینکه در سیر درونی و جوهری انسان، امور پنج‌گانه متحرک، مبدأ، انتها، مسافت و زمان، یکی است؛ یعنی آن وجود حقیقی و واقعی، هم متحرک است هم مبدأ هم انتها هم مسافت هم زمان، تنها محرک است که از متحرک جداست، سپس یگانگی صراط با سالک را نتیجه می‌گیرد (برای تفصیل، ر.ک: همو، ۱۴۰۰: ۷/۲۴۲-۲۴۰).

۴) اثبات آن در مواضعی دیگر با تقریراتی متفاوت، مانند: الف- اثبات وحدت سالک، مسلک و هدف (جمال الهی یا قهر الهی) (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۲۴/۷۵-۸۴)، ب- بیان اتحاد سالک و مسلک در طریقه معرفت نفس و سرّ برتری آن بر سیر آفاقی که در آن راه غیر از رونده است (ر.ک: همو، ۱۳۹۵: ۲/۳۳۱)، ج- بیان نقشه راه سالک در قوس صعود و بیان صعوبت سیر درونی و شهودی (نه سیر آفاقی و علم حصولی و مفهومی) که گذشته از دشواری اصل رفتن، نبود راه است، یعنی تنها خود رونده است که باید هندسه عینی راه را بعد از دریافت نقشه علمی احداث کند (ر.ک: همان، ۲/۳۳۲-۳۳۵)، د- تبیین سخن صدرالمتهلین برای فهم اتحاد و عینیت صراط با نفس انسان و نیز عینیت صراط اقوم با انسان کامل و امام معصوم علیه السلام و ذکر شش مقدمه برای آن (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۹/۲۹۰؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۷/۲۳۸-۲۴۰)، ه- بحث و بررسی وجود عینی قوس صعود و سهم انسان سالک در ایجاد آن (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱/۳۶۸-۳۷۱).

۳. پیوند و اتحاد عمل با عامل

برای روشن شدن چیستی «عمل» در بحث «تجسم اعمال» لازم است که حقیقت تجسم اعمال تبیین شود. تجسم اعمال به معنای به شکل درآمدن موجودات غیر مادی

مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است. باطن انسان بر اثر عقیده، اخلاق و اعمال، شکل خاص را می‌پذیرد و به همین شکل انتخابی در جهان آخرت ظهور می‌یابد. قرآن مجید بر اساس یک اصل عقلانی می‌فرماید: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (طور / ۲۱) و ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (مدثر / ۳۸)؛ هر جانی در گرو دستاورد خویش است (همو، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۹). پیوند، اتحاد و یگانگی عمل با عامل از مهم‌ترین اصول زیربنایی تبیین دقیق مسئله تجسم اعمال است که هم ادله قرآنی و شواهد وحیانی دارد و هم ادله برهانی مبتنی بر حکمت متعالیه. در این بخش ضمن پنج مطلب و موضع به تبیین و تثبیت آن بر اساس آراء و اندیشه‌های برهانی - قرآنی آیه‌الله جوادی آملی می‌پردازیم.

۳-۱. ارتباط ضروری عمل با عامل

از اصول مسلم قرآن این است که هر کار نیک یا بد انسان به سود یا زیان خود اوست: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾^۱ (اسراء / ۷)، و روزی فرا رسد که عمل خود را می‌بیند: ﴿وَأَنْ سَعَيْهِ سَوْفَ يُرَى﴾ (نجم / ۴۰). در قیامت، تمامی اعمال گذشته انسان، مشهود و در محضر خود اوست و هیچ کس در اینکه عمل از آن اوست، تردیدی ندارد. راز و سرّ این مطلب آن است که بر اساس اصول سه‌گانه زیر، عمل با عامل ارتباط ضروری دارد:

۱- عمل هر کسی زنده است و هرگز از بین نمی‌رود. البته معیار عمل بودن هر کاری پیوند با عزم و اراده عامل است که در بحث از تجرد روح، بقای روح، حفظ اوصاف روح و مانند آن، اصل مطلب روشن‌تر می‌شود. به هر تقدیر، ممکن نیست موجودی، و از جمله عمل انسان، به کلی و از کل نظام محو شود. پس به یقین، عمل انسان موجود است؛ زیرا چیزی که موجود شد، منعدم گشتن عین همان شیء از همان مقطع خاص وجودی، همچنین منتفی شدن آن از مجموع دایره هستی که عین آن مقطع خاص را هم در بر دارد، تناقض است.

۲- چنین کرداری به موجود معینی ربط وجودی دارد؛ چون نظام جهان هستی بر

۱. «اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود [بدی نموده‌اید].»

اصل علت و معلول استوار است؛ زیرا هیچ موجودی در عالم، بی‌ارتباط با موجودات دیگر نیست. نظام عالم، همچون حلقات یک سلسله هر کدام به جایی مرتبط است.

۳- تنها تکیه گاهی که کردار هر کسی به آن مرتبط و از آن ناگسسته است، خود انسان است که مبدأ فاعلی عمل است. هیچ عملی عامل خود را رها نمی‌کند و به غیر عامل نمی‌پیوندد: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (اسراء/۷)؛ زیرا ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (نجم/۳۹). حرف «لام» در آیه نخست برای اختصاص است و منظور از اختصاص در اینجا اختصاص وجودی است.

نتیجه اصول سه گانه فوق این است که عمل، عامل را رها نمی‌کند؛ خواه آن عمل صلاح باشد یا طلاح. عمل صلاح مایه تکامل و حرّیت، و عمل طلاح مایه هبوط و بردگی عامل است، از همین رو جز صالحان و نیکوکاران که عمل در اختیار آنهاست، دیگران بدهکار و در رهن آن دین هستند: ﴿كُلُّ أَمْرٍ إِيمًا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ (طور/۲۱؛ نیز ر.ک: مدثر/۳۸). این سنت الهی اقتضا دارد که اثر هر کردار، خیر باشد یا شر، به صاحب آن بازگردد: امت‌های پیشین هر چه کردند، برای خود کردند و شما نیز هر چه کنید، به سود خود کنید (ر.ک: بقره/۱۴۱). هر انسانی مسئول کار خویش است و هر کرده‌ای از او سر زد، برگردن خود اوست (ر.ک: اسراء/۱۳). کردار انسان گویا از درون او پرواز می‌کند و نهان آدمی، سکوی پرواز عمل اوست و بعد از ظهور از درون و پرواز از نهان، به اوج گردن او می‌نشیند و گردنگیر او می‌شود. در پی این کردار، سعادت یا شقاوت خواهد بود و او به پاداش کامل عمل خود خواهد رسید: ﴿ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾^۱ (نجم/۴۱). از این رو قرآن فرمود: «آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در واقع در درون خود آتش جهنم ذخیره می‌کنند و به زودی در آتش دوزخ خواهند افتاد» (نساء/۱۰). این انعکاسی از عمل انسان و به شکل درآمدن آن (تجسم عمل) است (همان: ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۴۵-۳۴۷).

البته مقصود از عمل در این گونه مباحث، حرکات خارجی نیست. حرکات خارجی، مشترک بین صالح و طالح است. نقش اراده و نیت در تعالی، تنزل یا حبط عمل،

۱. «سپس هر چه تمام‌تر وی را پاداش دهند».

همچنین تطبیق عمل و تحصیل موافقت یا مخالفت آن با شرع، چنان است که گاه یک عمل که بدنه خارجی آن نسبت به دو نفر یکسان است، برای یکی نور و برای دیگری نار است (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۳۴۷/۸-۳۴۹). همه اعمال انسان، اعم از جوارحی و جوانحی، در معاد مجسم می‌گردند. عقیده نیز از آن رو که عمل قلبی و جزء اعمال انسان است، مجسم می‌شود. غرض آنکه مراد از عمل، خصوص عمل در برابر عقیده نیست (همان: ۴۵۴/۸-۴۵۵). بنابراین در قیامت، اعمال انسان‌ها را به آنان ارائه می‌کنند و هر کس عمل خویش را کاملاً می‌بیند و مراد باطن عمل است، نه صورت دنیایی آن؛ زیرا صورت دنیایی در آخرت ظهور نمی‌کند (همان: ۳۳۶/۸).^۱ شایان ذکر است که توجیه تجسم عمل در چهارچوب قوانین و علوم مادی و مباحث ماده و انرژی، مردود است (برای تفصیل بیشتر و نقد و ابطال این توجیه، ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۸۸-۹۱).

۲-۳. اتحاد کاتب، مکتوب و کتاب در نفس انسان

در بسیاری از تعابیر دینی آمده است که هیچ عملی از انسان فوت نمی‌شود؛ چرا که همه اعمال ضبط و ثبت می‌گردند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۹/۵-۳۲۰). در نوشتن اعمال، کاتب و کتاب و مکتوب مطرح است. اعمالی که دیده، نوشته و حاضر می‌گردند، ارتباط مستقیم با نفس انسان دارند. آیات پیوند اعمال با نفس انسان چند دسته‌اند:

الف) آیاتی که دلالت دارند بر اینکه نفس کار دنیایی‌اش را در قیامت می‌بیند؛ مانند ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله/ ۷-۸). شاید انسان در دنیا بر اثر گذشت زمان و اسباب دیگر، اعمال گذشته خود را فراموش کند، اما در قیامت همه آنها را می‌بیند و به یاد می‌آورد (نازعات/ ۳۵).

ب) آیاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه انسان در قیامت اعمال خود را حاضر و از نزدیک می‌بیند نه از دور (کهف/ ۴۹). بنابراین انسان همه اعمال را همان گونه که انجام داده، حاضر می‌بیند و بلکه می‌یابد.

ج) آیاتی که می‌رسانند عمل انسان خودبه‌خود نمی‌آید، بلکه آن را احضار می‌کنند (آل عمران/ ۳۰).

۱. در بخش «۵-۱. عنیت عمل در قوس نزول و صعود»، مراد از عنیت تشریح شد.

د) آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در احضار عمل، خود انسان سهم مؤثری دارد (تکویر/ ۱۴؛ انفطار/ ۵).

ه) آیاتی که بیان می‌دارند نفس به همه اعمال کهنه و تازه عالم است: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ (انفطار/ ۵).

آنچه در این قسمت مقصود و محور است، این است که:

اولاً: به دلالت آیاتی مانند ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (انفطار/ ۱۰-۱۲) و ﴿رُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ (زخرف/ ۸۰)، کاتبان اعمال متعددند، لیکن این کاتبان مزاحم یکدیگر نیستند؛ همان طور که شاهدان ذات اقدس الهی، انبیا و اولیا، فرشتگان و اعضا و جوارح انسان همه شهادت می‌دهند (نور/ ۲۴؛ فصلت/ ۲۱) و این شهدا مزاحم یکدیگر نیستند. بر این مبنا محذوری ندارد که با وجود کاتبان متعدد، خود انسان همه اعمال را در صحیفه نفسش بنویسد. کتابت اعمال در متن نفس به دست انسان است و در فضای نفس صورت می‌گیرد و بیرون از نفس هر چه باشد، منافی با این‌ها نیست.

ثانیاً: نوشتن اعمال با قلم انجام نمی‌شود؛ زیرا بر پایه ظاهر آیاتی مانند ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله/ ۷-۸)، انسان خود عمل را می‌بیند، نه وجود کتبی آن را؛ پس باید خود عمل و وجود عینی آن را بنگارد و در این صورت، معلوم می‌شود که عمل حقیقتی دارد که در صحیفه نفس محفوظ است. ناگزیر انسان قافله‌ای از اعمال می‌گردد که همه آن‌ها را در دنیا در وجود خود پیچیده و بسته است و در قیامت «نشر» و باز می‌شود: ﴿وَنُخْرِجُهُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ (اسراء/ ۱۳).

نتیجه آنکه در قیامت، متن عمل و وجود عینی آن به انسان نشان داده می‌شود که اگر احیاناً آن را قبلاً فراموش کرده باشد، یادش بیاید (نازعات/ ۳۵). اگر صرف وجود کتبی آن به انسان نشان داده شود، می‌تواند بگوید انجام ندادم یا یادم نیست. بلکه حقیقت عمل است که او را متذکر می‌کند. از همین رو، اعمال با نفس انسانی پیوند و اتحاد دارند. بنابراین انسان حقیقت اعمال را خودش در صحیفه نفس خویش می‌نگارد. در نتیجه وی کاتب، کتاب و مکتوب می‌شود و با نسخه‌های فرشتگان مطابقت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۰۱/۲۴-۱۰۵) و نیز روشن شد که مراد از کتابت و کتاب، امر

تثبیت شده خارجی است نه وجود لفظی و کتبی. قرائت کتاب نیز در حکم شهادت آن است؛ زیرا قرائت هر چیزی به حسب خود آن است و قرائت کتاب لفظی، تلفظ آن است و قرائت کتاب عینی، شهود آن. بنابراین معنای ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ آن است که بر کتاب خویش گواه شو و عالم باش (همان: ۶۶۸/۱۳).
 از این رو آیه الله جوادی آملی در تفسیر آیه ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ اَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا^۱ (اسراء/ ۱۳-۱۴)، به تفصیل به اثبات پیوند عمل با عامل، عینی بودن کتاب عمل و قرائت آن، الزام انسان به عمل خود، مجاری ادراکی انسان پس از مرگ و کفایت حسابرسی و داوری خود انسان می پردازد (ر.ک: همان: ۳۱۸-۲۹۳/۴۸).

۳-۳. نفس انسانی و اتحاد بایع و مبیع

تعبیرهای دینی درباره انسان، گاهی هم با عناوین دادوستد، خرید و فروش، ثمن و مثن و مانند آن است که این تعابیر نیز محور اصلی شأن نفس انسانی هستند و دو صورت دارند: الف) انسان نفس خود را به خدا می فروشد و با او بیعت می کند. جان آدمی، ارزنده ترین مبیعی است که در بازار بیع و بیعت با خدا خریدار دارد. انسان در بیع و بیعت با خداوند، مهم ترین کالای خود را به او می فروشد و جان خود را از اسارت شیطان آزاد می کند و آن متاعی که در مقابل می گیرد، بهشت است که اولاً در جان او ظهور می کند و ثانیاً در خارج یافت می شود: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ (توبه/ ۱۱۱).

ب) انسان خود را به شیطان می فروشد و در برابر آن جهنم می گیرد که از درون او ریشه می گیرد و در بیرون وی ظهور می کند: ﴿وَلَيْتَسَّ مَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ (بقره/ ۱۰۲)؛ ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ (بقره/ ۹۰).

بر این اساس، خود انسان بایع، مبیع، ثمن و مثن است؛ چون هسته مرکزی هویت آدمی یعنی قلبش در صورت اول تصمیم می گیرد که همه شئون را در اختیار خدا

۱. «ما نتیجه کردار نیک و بد هر انسانی را طوق گردن او ساختیم و روز قیامت کتابی برای او بیرون آوریم، در حالی که آن نامه چنان باز باشد که همه اوراق آن را یک مرتبه ملاحظه کند. تو خود کتاب اعمال را بخوان که تو خود تنها برای حسابرسی خویش کافی هستی».

بگذارد. آن فطرت بیدار به صورت قادرانه، قاهرانه و مالکانه همه شئون را می‌فروشد. انسان با این معامله از خداوند بهشت می‌گیرد، اما این جنت هم خود اوست؛ چنان که درباره مقربان فرمود: ﴿فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ﴾ (واقعه/ ۸۹)؛ یعنی خود انسان روح و ریحان و بهشت می‌گردد و همین حقیقت در قیامت به صورت ﴿جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (بقره/ ۲۵) ظاهر می‌گردد که همه‌اش ملک و مُلک اوست و هر جا را اراده کند، سبز می‌شود و اگر نخواهد، نمی‌شود. وقتی بایع و مبیع خود نفس‌اند، ثمن هم خود نفس است و چون درجات بهشت متفاوت است، ثمن آن‌ها نیز متمایز است (ر.ک: همان: ۲۴-۹۸-۹۹). امین‌الاسلام طبرسی ذیل آیه ﴿يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (انسان/ ۶) نقل کرده است که چنین نیست در بهشت چشمه‌هایی باشد نظیر دنیا، که انسان تابع چشمه باشد، بلکه در بهشت چشمه پیرو اراده انسان بهشتی است. او هر جا به آب و چشمه نیازمند شود و با دستش خط بکشد یا اشاره کند، چشمه می‌جوشد (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۱۶/۱۰). در مقابل، اگر انسان خود را به شیطان بفروشد، در معامله با شیطان جهنم را می‌گیرد و خود او هیزم جهنم می‌گردد: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن/ ۱۵) و اگر از سران ستم باشد، هم هیزم و هم آتشگیره می‌شود: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (بقره/ ۲۴). نتیجه آنکه آن هیزمی که باید گرد آید و آن ماده انفجاری که هیزم را مشتعل می‌کند و آن کسی که باید بسوزد، همه و همه خود انسان است و این سه عنصر در قیامت ظهور می‌کنند و منشأ هر سه نیز نفس انسانی است.

حاصل آنکه:

یک) بهشت و جهنم، موجودهای خارجی و حقیقی‌اند؛ لیکن تمام عناصر محوری بهشت و جهنم را انسان در دنیا تهیه می‌کند.

دو) تبدیل آن عناصر و تحویل آن مواد به صورت بهشت و دوزخ به قدرت خداست. منشأ تبدیل عقیده صائب، خُلق حَسَن و عمل صالح به بهشت، اسم مبارک رحیم و نظیر آن است، و منشأ تحویل عقیده باطل، خُلق سَيِّئ و قبیح و عمل طالح به دوزخ، اسم مبارک قَهَّار، منتقم و مانند آن است.^۱

۱. در بخش ۷-۱ تشریح شد.

سه) جسم ظالم، هیزم جهنم است: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن/ ۱۵) و جان خبیث او آتش الهی است که شعله‌ور می‌شود: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةُ ۝ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (همزه/ ۶-۷).

چهار) ادراک وجود خارجی جهنم، با اینکه هیزم آن خود ظالم و وقود آن پیشوایان کفرند، از امور صعب بلکه مستصعب است که با غور در آیات و تأمل در احادیث اهل بیت نبوت ﷺ و استمداد از براهین عقلی حل می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۰۱-۹۸/۲۴).

۳-۴. عامل، تنها حامل بار گناه

قرآن کریم در آیات زیادی خاطر نشان می‌کند که در قیامت، هر کس بار خویش را بر دوش می‌کشد و این از اصول مسلم قرآن است: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/ ۱۶۴): «هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نخواهد گرفت و برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده، ثواب و جزایی نخواهد بود و البته انسان پاداش سعی و عمل خود را به زودی خواهد دید» (نجم/ ۳۸-۴۰). بنابراین هر کس مالک کردار و تلاش خویش است. بر این مبنا، اجر و پاداش کردارش چه خوب و چه بد، به او می‌رسد. همین طور اگر کسی سنت نیکو یا بدی بر جای بگذارد، کردار عمل‌کنندگان به آن سنت، در نامه عمل سنت‌گذار نیز ثبت می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۶۸، ح ۵ و ۶). بنابراین کسانی که باعث گمراهی دیگران می‌شوند، بار گناه دیگران را نیز بر دوش خواهند کشید: «آنان افزون بر بار سنگین گناهان خویش، به قدر گناهان هر که را گمراه کرده‌اند نیز بر دوش می‌گیرند» (نحل/ ۲۵؛ نیز ر.ک: عنکبوت/ ۱۳). البته هر گنهکاری بار مخصوص خود را حمل می‌کند، ولی رهبران اغوا و اضلال، گذشته از بار غوایت و ضلالت خویش، بار اغوا و اضلال دیگران را هم می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۰).

۳-۵. جایگاه اساسی اراده و نیت

نیت و اراده در بحث تجسم اعمال و اتحاد عمل با عامل، جایگاه جوهری دارد و از

۱. برای آگاهی بیشتر درباره وجه اشتراک و افتراق تجارت بشری و الهی، عینیت فروشنده و کالا در معامله با شیطان، و رهاورد تجارت با خدا، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۰۶-۲۹۹/۲.

مصادیق مهم عمل در باب تجسم اعمال است. در این قسمت در دو موضع به آن پرداخته می‌شود:

۳-۵-۱. اتحاد مرید و اراده

انسانی که در مسیر علم و اراده حرکت می‌کند، در آغاز، این علوم و نیات و در نتیجه اوصاف برای او «حال» است و مانند طعم شیرین آب زوال‌پذیر و زودگذر است، ولی بر اثر مداومت فراوان، اوصاف برایش ملکه می‌گردد و همانند شیرینی عسل پایدار و دیرگذر می‌شود. محققان هر رشته علمی بر اساس «اتحاد عالم و معلوم» پس از فهم عمیق معارف و علوم آن رشته علمی، با آن معارف متحد می‌گردند. نیت و اراده نیز همین گونه است. انسان با اراده‌ها و نیت‌های خود متحد می‌شود و بر این اساس، در قیامت انسان‌ها بر اساس نیت‌هایشان محشور می‌شوند: «إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۹/۶۷)،^۱ نه برابر کارهایی که از آنان جداست. آنچه با نفس ارتباط دارد، اراده و نیت است که نیکو یا ناپسند است. نیت صحیح و مقبول یعنی اخلاص، دشواری فراوانی دارد که هرگز دشواری کار به اندازه دشواری نیت آن نیست و بر اساس: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا» (همان: ۱۹۱/۶۷)، نیت مؤمن از عمل او برتر است (همان: ۱۹۰/۶۷)، و همین «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ» است که جان انسان، با حرکت خود آن را می‌سازد و با آن متحد می‌گردد و در قیامت نیز بر همان صورت محشور می‌شود. پس نیت که روح عمل است، با روح آدمی متحد می‌گردد و در ابتدا برای انسان به صورت «حال»، ولی سرانجام برایش «ملکه و پایدار» خواهد گشت (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵۰۲/۱-۵۰۵).

۳-۵-۲. نیت، اساس عمل

نیت عمل جانحی است: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» (کلینی رازی، ۱۴۰۱: ۸۴/۲). از این رو انسان درباره خاطراتش نیز محاسبه می‌شود: «وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ» (بقره/۲۸۴)؛ زیرا عمل، خواه جارحی یا جانحی، باطن و حقیقتی دارد

۱. در بحث مسخ ملکوتی، حشر ده گروه از مردمان با صورت‌هایی مبدل‌شده بیان خواهد شد.

و این باطن و حقیقت گاهی در دنیا و عمدتاً در آخرت ظهور می‌نماید. نیت که هر فعلی بر اساس آن انجام می‌شود، موجود و ثابت و همان نار یا نور است. نیت‌های خیری که انسان به عملی کردن آن موفق نشده، نیز محاسبه و جزا داده می‌شود. نیتِ سوء کیفر دارد، اگرچه آن عملِ مورد نیت، نوشته و به آن کیفر داده نشود. تجزّی را نیز حتی کسانی که گناه نمی‌شمارند، کاشف از خبث سریره دانسته و گفته‌اند: متجزّی برای خبث سریره‌اش کیفر می‌شود.^۱ سخن گفتن از نقص کسی در غیاب او، گاهی برای تأدیب وی یا به عنوان «نُصح مستشیر» است و گاه گوینده قصد غیبت و عیبجویی و تنقیص دارد. نمود خارجی هر دو عمل یکی است، ولی تمایز و گوناگونی این عناوین به «نیت» است و آن در قیامت مجسم می‌شود؛ در آن روز، سخن نخست، نور و سخن دوم، «إدام کلاب النار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۶/۷۲) است. بنابراین همان گونه که علم که حقیقتی مجرد است یا حکمت که حقیقتی عقلی است، آنگاه که به عالم مثال تنزل کند، ظهور علم به صورت آب زلال و ظهور حکمت به صورت شیر است و دیدن و نوشیدن آب زلال یا شیر در عالم رؤیا، نشان بهره‌مندی از علم و حکمت است و از باب تشبیه معقول به محسوس، حکمت به شیر، و علم به آب زلال تشبیه می‌شود، نیت نیز هر گاه از موطن اخلاص عقلی به عالم مثال تنزل کند، از آن مرحله به صورت جسم ظهور می‌کند، و همان طور که اگر عمل به صورت جسم ظهور کند، صدها باغ خواهد شد، نیت و اراده و ایمان نیز اگر بعد از هبوط به عالم مثال، به عالم طبیعت ظهور کند، صدها باغ می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۵۴-۳۵۶/۸).

«راز ظهور اعمال در قیامت به صورت‌های گوناگون، همچون مار و عقرب یا رُوح و ریحان و مانند آن نیز این است که اساس اعمال، نیت و ملکات است و همین نیت‌ها و اراده‌ها و اوصاف نفسانی است که به اعمال شکل و صورت می‌بخشد: "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" [کلینی رازی، ۱۴۰۱: ۲۰/۵]. گونه‌گونی ظهور نیت در عوالم گوناگون نیز از آن روست که هر چیز در هر نشئه‌ای، ظهوری خاص دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۵۶/۸).

۱. خبث سریره، بحث‌های کلامی دارد، نه اصولی؛ هرچند بحث تجزّی در اصول مطرح شده است (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۶۲-۲۵۹).

گناه همچون ترک مقررات دنیایی نیست که اثر تکوینی به همراه نداشته باشد، بلکه قذارت باطنی است و تیرگی و آلودگی خارجی را به همراه دارد و همچون آلودگی‌های ظاهری بدبوست و اگر ملکه شد، روح را واقعاً بدبو می‌کند و با راسخ شدن آن ملکه، صورت نوعیه شخص تبه‌کار می‌گردد و چون انسان در قیامت با صورت نوعیه واقعی خود محشور می‌گردد، آن بوی بد در قیامت ظهور می‌کند. مؤمن فاسق برای نیل به مقام رفاقت با نیکان و شایستگی برای معانقه با حور و فرشتگان، باید از آن آلودگی‌ها پاک شود. از این رو چنانچه تا آن هنگام، مشمول شفاعت نگشته و بر اثر آن مطهر نشده باشد، وارد جهنم شده و تا آنگاه که تطهیر شود، معذب خواهد بود (همان: ۴۶۱/۸-۴۶۲).

تبه‌کاران به ویژه کافران و مرتدان، کردارشان در دنیا و آخرت نابود و تباه می‌شود و از زیانکاران شمرده خواهند شد و زیانکاری آنان در دنیا روشن است؛ زیرا اعمال آنان مطابق نظام هستی نبوده و در راستای اهداف صحیح سایر موجودات نیست. از این رو به مقصد نمی‌رسد (برای آگاهی از نحوه ظهور حبط عمل، ر.ک: همان: ۳۶۹/۸-۳۷۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۴۴-۲۱).

۴. پیوند انسان با جهان و پیوند عمل با انسان در آیات قرآن

در مباحث پیشین و مباحث بخش‌های بعدی، پیوند وثیق مباحث عقلی و فلسفی تجسم اعمال با آیات قرآن کریم به وضوح نمایان است. با این حال در اینجا به اجمال و به صورت کلی، به آیات مربوط به پیوند انسان با عمل (آیات تجسم اعمال) می‌پردازیم؛ چرا که بحث تفصیلی راجع به این آیات در این مقال نمی‌گنجد و باید به ارجاعاتی که داده می‌شود، رجوع شود. اما قبل از بیان آیات تجسم اعمال باید گفت که علاوه بر پیوند عمل با انسان، پیوند انسان با جهان نیز ضروری است؛ چرا که انسان مَهره‌ای از مهره‌های جهان آفرینش است، که هم می‌تواند بر بخشی از جهان اثر بگذارد و هم از آن اثر پذیرد و عمل وی موجب تأثیرگذاری او در جهان خارج می‌گردد. بنابراین عمل انسان با جهان، پیوند عینی دارد و در پیدایش پدیده‌های خوشایند یا ناگوار مؤثر می‌باشد (برای بررسی تفصیلی، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۵-۷۳). همین طور بر اساس آیات و روایات،

عمل آدمی در زندگی وی بازتاب و انعکاس دارد و منجر به شکل گیری آینده تاریک یا روشن می شود و کار نیک و بد، و عدل و ظلم، گذشته از اثر تشریحی، اثر تکوینی دارد و در نسل انسان اثر می گذارد. این ها اثر طبیعی عمل است و اثر از مؤثر جدا نیست (ر.ک: همان: ۵۵-۷۶).

اما آیات تجسم اعمال چند دسته اند:

یکم: آیاتی که بر زنده و مشهود بودن عمل پس از مرگ و اصل بودن عمل (خیر یا شر، کوچک یا بزرگ) و اینکه انسان در قیامت متن عمل خویش را می بیند، دلالت دارند؛ مانند: ﴿يَوْمَئِذٍ يُصَدِّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ ۚ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۖ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال / ۶-۸؛ نیز ر.ک: آل عمران / ۳۰؛ کهف / ۴۹؛ تکویر / ۱۴).

دوم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه آنچه انسان به عنوان «خیر» و کار نیک پیش می فرستد یا به عنوان «شر» و عمل قبیح انجام می دهد، همه را خواهد دید. طبعاً عامل نیز از عمل خویش جدا نیست. اگر کردار انسان از نوع خیر باشد، نزد خدا جای می گیرد و اگر از جنس شرور باشد، به قهر الهی گرفتار می آید؛ مانند: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ نَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره / ۱۱۰؛ نیز ر.ک: مزمل / ۲۰؛ نبأ / ۴۰) و چون عمل، عامل را رها نمی کند و هر عملی با عامل خود ارتباط ضروری دارد، جایگاه عامل خیر نیز «عندالله» است: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ ۖ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (قمر / ۵۴-۵۵؛ نیز ر.ک: یونس / ۲).

سوم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه همه کردار و حتی پنهانی های اسرار و رموز انسان در قیامت آشکار می گردد (بقره / ۲۸۴؛ نیز ر.ک: آل عمران / ۲۹؛ مؤمن / ۱۶؛ احزاب / ۵۴).

چهارم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه انسان در برابر کردار خویش به پاداش کامل خواهد رسید و آنچه کسب کرده، به او کاملاً بازپرداخت خواهد شد (بقره / ۲۸۱؛ نیز ر.ک: آل عمران / ۲۵، ۱۶۱ و ۱۸۵؛ زمر / ۷۰).

پنجم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت، انسان عین اعمال گذشته خویش را تجربه کرده و آن ها را می آزماید و مزه آن را می چشد. چه بسا کرداری که در دنیا شیرین جلوه کرده و در قیامت تلخ می نماید یا به عکس (مانند: یونس / ۳۰؛ عنکبوت / ۵۴-۵۵).

ششم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه پاداش، عین و متن عمل است و کردار انسان عین پاداش است؛ مانند: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نمل / ۹۰؛ نیز ر.ک: صافات / ۳۹؛ طور / ۱۶؛ تحریم / ۷؛ قصص / ۸۴؛ غافر / ۴۰؛ اعراف / ۱۴۷).^۱

هفتم: آیاتی که بر چگونگی ارائه عمل به انسان در قیامت دلالت دارند؛ مثلاً در برخی آیات، عمل انسان به صورت غل و زنجیر بر گردن آدمی بیان شده است (مانند: سبأ / ۳۳؛ نیز ر.ک: بقره / ۱۶۷). در قوس صعود، کردار انسان مانند غیبت، به شکل نان خورش سگ‌های جهنم نموده می‌شود. همچنین بردن حیثیت و آبروی مردم در دنیا و گزیدن و نیش زدن آنان با زبان در قیامت به صورت تیغ درمی‌آید: «غذایی جز تیغ دوزخ بر آنان نیست. با این غذا نه فریه شوند و نه سیر گردند» (غاشیه / ۶-۷).

هشتم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه اعمال انسان دارای ظاهر و باطنی است؛ مثلاً خوردن مال مردم آتش خوردن است و مصداق کامل آن، خوردن مال یتیمان است (مانند: نساء / ۱۰؛ توبه / ۳۵).

نهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه اگر ستم و گناه که در حقیقت آتش است، در جان انسان ملکه شود، خود انسان همیزم و مواد سوختنی جهنم می‌گردد؛ چنان که سران ستم و فتنه، مواد آتش‌زای دوزخ‌اند: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن / ۱۵)؛ ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۲۴)؛ ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ وَقُودُ النَّارِ﴾ (آل عمران / ۱۰؛ نیز ر.ک: انبیاء / ۹۸).

دهم: آیاتی که دلالت دارند بر اینکه در قیامت، قدرت عمل و کردار انسان به حدی قوی است که عامل را به صورت خود درمی‌آورد: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (نبأ / ۱۸)؛ هنگامی که در صور دوم دمیده شد، مردم گروه گروه وارد محشر می‌شوند. چنان که در بخش بعد می‌آید، ذیل این آیه، حدیثی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از طریق شیعه و سنی نقل شده است که هر گروه به تناسب اوصاف و ملکاتشان به شکل حیوانی وارد صحنه محشر می‌شوند (ر.ک: همان: ۸۸-۷۶؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۵۶-۳۶۹/۸). بنابراین نه تنها مثلاً آز و حرص انسان طمعکار به صورت آتش ظهور می‌کند، بلکه خود آن شخص حریص و

۱. در بخش «۵-۱». عینیت عمل در قوس نزول و صعود»، توضیحاتی درباره چگونگی «عینیت» داده شد.

آزمند نیز به صورت مورچه ظاهر می‌شود. همچنین نه تنها گزش انسان فحاش و هتاک و گزنده‌گو به صورت شعله نمایان می‌شود، بلکه خود او هم به صورت مار و عقرب درمی‌آید (همو، ۱۳۹۸: ۳۶۹/۸). این مطلب در بخش بعدی تحت عنوان «مسخ ملکوتی» بیشتر تشریح خواهد شد.

۵. مسخ ملکوتی

در بخش پیشین در بیان دسته دهم آیات مربوط به تجسم اعمال، گفته شد که برخی آیات دلالت دارند که قدرت عمل و اوصاف و ملکات آدمی به حدی قوی است که عامل را به صورت خود درمی‌آورد و در نتیجه هر گروهی از آدمیان به تناسب اوصاف و ملکاتشان به شکل حیوان درمی‌آیند. این دگرگونی را مسخ ملکوتی گویند. مسخ دو گونه است:

۱. مسخ مُلکی: یعنی روح از بدن انسانی مفارقت کند و به بدن حیوان یا گیاه یا جماد یا انسان دیگری وارد شود و تعلق بگیرد. تحقق این نوع مسخ عقلاً و نقلاً محال و باطل است (ر.ک: همان: ۱۴۳/۵).

۲. مسخ ملکوتی: روح انسان بر اثر گناه حیوان می‌شود؛ یعنی اوصاف حیوانی در نفس انسان رسوخ می‌کنند و به صورت ملکه درمی‌آیند تا آنجا فصل مقوم او می‌گردند. در نتیجه حقیقت انسان تغییر می‌کند و به فعلیت حیوان درمی‌آید (ر.ک: همان: ۱۹۳/۲۳؛ ۵۵۶/۳۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۱۸-۳۲۵؛ معلمی، ۱۳۹۸: ۲۳۹/۴-۲۹۴). مسخ ملکوتی آن است که آدمی در عالم طبیعت به کژراهه رود و بر خلاف مسیر مستقیم انسانیت حرکت کند و روزی که حق ظهور می‌کند و سرایر آشکار می‌گردد، حقیقت و درون او نیز ظهور می‌یابد. انسان با هر کاری که انجام می‌دهد، زمینه پیدایش ملکه‌ای از ملکات نفسانی را برای خویش فراهم می‌سازد. ملکات نفسانی به تدریج از حدّ عرض و کیف نفسانی می‌گذرد و در جان آدمی رسوخ کرده، با روح وی متحد و صورت و فعلیت برای نفس وی می‌شود؛ زیرا نفس تا هنگامی که به مجرد تام بار نیابد، قابل هر صورت و فعلیتی است؛ خواه آن فعلیت با فطرت اولیه انسان سازگار باشد یا نباشد.

فرد عادی هنگام تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است؛ سپس اگر از عقل و شرع تبعیت نمود، انسان بالفعل می‌گردد و اگر از راهی که ممنوع عقل و شرع است، عبور کرد، راه خوی حیوانی را طی کرده، در اوایل راه مانند حیوان: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ﴾ (اعراف/ ۱۷۹) و در اواخر راه از حیوان هم گمراه‌تر می‌شود: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف/ ۱۷۹). در اوایل مسیر باطل، مصداق آیاتی چون ﴿مَثَلُ الَّذِينَ... كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (جمعه/ ۵) و ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ (اعراف/ ۱۷۶) است و در انتهای مسیر، مصداق آیه ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ خواهد شد؛ یعنی اگرچه شکل ظاهری انسان تبهکار که عَرَض است، شکل آدمی باشد، لیکن نفس مجرد او که واقعیت و جوهر او را تشکیل می‌دهد، بوزینه است. البته این بدان معنا نیست که عقل انسانی که تأمین‌کننده آدمیت انسان است، به‌طور کلی از بین برود، بلکه بدین معناست که در درگیری با قوه غضب و شهوت و در میدان جهاد اوسط یا اکبر، به اسارت هوای امیر درمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۴۴/۵-۱۴۶). بنابراین هویت انسانی نیز با حفظ انسانیت، تبدل پیدا می‌کند و متناسب با خوی و ملکه خاصی که پیدا می‌کند، صورت حیوانی از حیوانات (که هماهنگ با آن ملکه است)، بر روی صورت انسانی می‌نشیند و پس از این تغییر و تبدل، اصل شعور و ادراک انسانی و عقل و فطرت ملکوتی او از بین نمی‌رود، بلکه چنین انسانی موجود عاقلی است که به تنزل و خواری خویش واقف است و به شدت از آن رنج می‌برد؛ زیرا وضع موجود را به خوبی ادراک می‌کند (همان: ۱۴۸/۵ و ۲۰۸). بدین جهت چنین بشری از حیوانات دیگر خطرناک‌تر است؛ چون درندگی‌اش به میزان هوشمندی اوست (همان: ۵۰۱/۲۰-۵۰۲). بر همین اساس می‌توان گفت که گرچه در دنیا و به حسب ظاهر، انسان نوع اخیر (نوع الانواع) است، اما به حسب باطن نوعی است که در تحت خود، انواع فراوانی دارد (همان: ۱۴۴/۵-۱۴۶).

مفسران شیعه و سنی ذیل آیه کریمه ﴿فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (نبأ/ ۱۸)، روایتی از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که عده‌ای در قیامت به صورت حیوانات درمی‌آیند. آن روایت این است: معاذ بن جبل، نظر رسول خدا ﷺ را در مورد آیه ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ پرسید. حضرت فرمود: از امر با عظمتی سؤال کردی. سپس دو چشم حضرت پر از اشک شد و فرمود: ده گروه از امت من با صورت‌های تبدیل شده برانگیخته می‌شوند.

آنان که به شکل بوزینه محشور می‌شوند، سخن‌چینان و آنان که به صورت خوک، حرام‌خواران و آنان که واژگونه محشور می‌شوند، رباخواران هستند. آنان که به جور حکم می‌رانند، کور و آنان که دچار عجب در عمل می‌شوند، کر و گنگ، و عده‌ای که زبانشان را می‌جوند، عالمان و قضاتی هستند که کردارشان با گفتارشان یکی نیست. دست و پابریده‌ها گروه همسایه‌آزارند و آنان که از مردم نزد حاکم سعایت می‌کنند، آویختگان بر شاخه‌های آتش، و آنان که بدبوتر از مردارند، کسانی هستند که در شهوات و لذات غوطه‌ور بوده‌اند و از پرداخت حق‌الله در اموالشان خودداری می‌کردند. گروهی که لباس آتشین پوشیده‌اند، کسانی هستند که به فخرفروشی و بزرگ‌منشی مبتلا بوده‌اند (همو، ۱۳۸۱: ۹۲-۹۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۴۷/۵-۱۴۸).

حقیقت نه مجاز، تحقیق نه تحقیر

بر این اساس، آیاتی که برخی انسان‌ها را حیوان و بدتر از حیوان (اعراف/ ۱۷۹) یا برخی از انس و جن را شیطان می‌دانند (انعام/ ۱۱۲)، صرف تشبیه و مجاز نیستند؛ بلکه گویای حقیقتی‌اند که برای اهل شهود و بصر در همین دنیا و برای بیشتر مردم که تنها اهل فکر و نظرند، در قیامت آشکار می‌شود (همو، ۱۳۹۸: ۵۵۷/۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶/۹). بنابراین قرآن از به کار بردن عنوان «حیوان»، صرفاً قصد توهین یا تحقیر ندارد، چون صدر و ساقه این کتاب الهی، ادب و هنر است که با توهین و تحقیر و سب و ناسزای محض نمی‌سازد. قرآن کتاب تحقیق است، نه تحقیر؛ پس حیوان نامیدن برخی افراد برای این است که حقیقتاً حیوان‌اند. قرآن که سراسرش ادب، علم و فرهنگ است، در صدد تحقیر کسی نیست، بلکه در مقام تحقیق است؛ هرچند این تحقیق با تحقیر برخی افراد همراه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۹/۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۴۳-۱۴۹).

۶. لوازمی از تبیین عقلانی - وحیانی تجسم اعمال

در این بخش صرفاً به دو مورد که هم از لوازم بررسی عقلانی - وحیانی تجسم اعمال محسوب می‌شوند و هم خود به نوعی از مبانی و مقدمات آن هستند، پرداخته می‌شود:

۶-۱. موجود بودن کنونی بهشت و جهنم

آیات و روایات فراوانی بر وجود کنونی بهشت و جهنم دلالت و تصریح دارند.

آیه‌الله جوادی آملی پس از بررسی آیات ناظر به مسئله تجسم اعمال (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۳۶۹-۳۵۶/۸) بر این باور است که انس با این گونه آیات و روایات، به برداشت بهتر از آیات مشابه آن با حفظ ظهور آن‌ها کمک خواهد کرد و دیگر نیازی نیست تا آیاتی نظیر «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا» (کهف/ ۲۹) را تاویل کنیم و بگوییم که چون مستقبل محقق الوقوع در حکم ماضی است، از احاطه آتش بر ظالمان که در آینده محقق خواهد شد، در اینجا با فعل ماضی یاد شده است. آیات و روایات مورد اشاره، مؤید این معناست که سراپرده آتش، هم‌اکنون ظالمان را احاطه کرده است. جهنم نیز هم‌اکنون بر کافران محیط بوده و کافران نیز محاط به جهنم‌اند: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (توبه/ ۴۹؛ نیز ر.ک: عنکبوت/ ۵۴-۵۵). جهنم، باطن اعمال، و هم‌اکنون موجود است. آیات و روایات فراوانی بر وجود فعلی بهشت و دوزخ و اینکه آن دو از اهل خود هیچ‌گاه خالی نیستند، دلالت می‌کنند (ر.ک: همان: ۴۴-۴۵/۵؛ ۳۷۷-۳۷۵/۸؛ ۳۱/۴۴؛ همو، ۱۳۹۶: ۵۰۸-۵۰۷/۱۸). آیه‌الله جوادی آملی برای تبیین موجود بودن فعلی بهشت و جهنم، به بحث مستقل روایی نیز می‌پردازد (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۴۴۱-۴۴۵). از این رو، ایشان به بیان خلقت کنونی بهشت و جهنم از دیدگاه علم کلام، آیات و روایات پرداخته و با استشهاد و استدلال به حداقل هشت مورد از آیات، به اثبات خلقت کنونی بهشت و جهنم می‌پردازد (ر.ک: همو، ۱۳۸۸: ۲۳۲-۲۴۱).

۲-۶. چیستی انتقام الهی از تبهکاران

با مطالب گفته‌شده، کیفیت و تکوینی بودن انتقام الهی روشن شد. از طرفی هم تبیین اقسام کیفر و تعذیب، تا حدودی در روشن شدن مسئله تجسم اعمال سودمند است. انتقام، کیفر، تعذیب و مجازات، حداقل دارای چهار قسم‌اند که تفاوت‌های آن‌ها در این است که بعضی تکوینی و برخی اعتباری‌اند. اعتباری گاهی در فضای شریعت الهی است و گاهی در حوزه تقنین اعتباری بشری. تکوینی نیز گاهی در حد قوه است و زمانی در حد فعلیت (ر.ک: همو، ۱۳۹۸: ۳۴۰-۳۴۲). انتقام خداوند سبحان از تبهکاران، از قسم چهارم (تکوینی و بالفعل) است؛ بدین گونه که صورت باطنی اعمال آن‌ها را ظاهر می‌کند. قسم چهارم این است که درون گناه، آتش و سم است، گرچه در

درازمدت معلوم می‌شود و گنهکار در قیامت می‌فهمد که سم و آتش می‌خورده است. گناه هم‌اکنون و بالفعل، سم و آتش است، نه اینکه عمل حرام در درازمدت به صورت سم درآید و عامل در قیامت مسموم شود. گناه مانند سم است که شخص نمی‌داند سم است و آن را می‌نوشد و از نوشیدنش لذت می‌برد؛ لیکن درون آن هلاکت است. ظاهر آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (نساء/ ۱۰) نیز این است که باطن گناه آتش است، نه اینکه بعداً آتش می‌شود. درون خود سیئات و معاصی، آتش و سم است، اگرچه گنهکار آنگاه که امعای وی تکه تکه شد: ﴿فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ (محمد/ ۱۵)، سمی و آتشین بودن آن را می‌فهمد. این آتش معنوی اثر دارد، اما محسوس نیست؛ همان گونه که اگر میزبان هنگامی که سرگرم پذیرایی از میهمانان جشن است، آسیبی به او برسد و مثلاً پایش خونین شود، آن را احساس نمی‌کند، نه اینکه درد و خون نباشد؛ بلکه هست و او پس از مجلس جشن آن را می‌فهمد. آیات فراوانی وجود دارد به این مضمون که انسان با عین عمل خود کیفر می‌بیند (ر.ک: همان: ۳۴۵-۳۴۳/۸).

۷. تجسم اخلاق؛ برهانی بر واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی

در شاخه فرااخلاق در فلسفه اخلاق، مباحثی از جمله واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی یا خاص‌گرایی اخلاقی مطرح می‌شود. الف) واقع‌گرایان بر این باورند که مطلوبیت و لزوم در گزاره‌های اخلاقی و خصوصیات اخلاقی، صرف‌نظر از سلیقه فرد یا خواست و توافق جمع، واقعیت نفس‌الامری دارند؛ اما ناواقع‌گرایان این امور را صرفاً وابسته به سلیقه فرد یا توافق جمع می‌دانند که هیچ‌گونه نفس‌الامریتی در ورای آن ندارند.

ب) عام‌گرایان اخلاقی بر این اعتقادند که ما می‌توانیم یک اصول و قواعد عام و کلی را برای عمل اخلاقی در نظر بگیریم؛ اما خاص‌گرایان بر منحصر به فرد بودن تصمیمات اخلاقی و بی‌فایده بودن اصول اخلاقی تأکید دارند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۹: ۵۷-۱۰۵).

تجسم اخلاق را که از مصادیق بارز تجسم اعمال است، می‌توان به عنوان دلیلی بر

اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی قلمداد کرد، با این بیان:

همان‌طور که با اثبات «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن روح و نیز «حرکت جوهری» در حکمت متعالیه صدرایی، بسیاری از مسائل فلسفه نظری دگرگون شده، بسیاری از مسائل اخلاقی نیز متحول گشته است. بر این مبنا، اخلاق در پیدایش، پرورش و ساختار حقیقت انسان نقش دارد؛ یعنی کاری را که انسان انجام می‌دهد، در آغاز «حال» است، ولی بعد «ملکه» می‌شود و سپس به حالت «صورت جوهری» ظهور می‌کند و چون به صورت جوهر درمی‌آید، نفس برای آن به منزله «ماده» و این صورت برای آن به منزله «صورت» می‌شود و جمعاً یک واقعیت را تشکیل می‌دهند.

نفس در مراحل اخلاق، عین همان خلق می‌شود. حیوانات بیانگر اوصاف انسانی‌اند؛ اگر انسان بخواهد غضب خود را خوب بشناسد، باید به حیوانات درنده بنگرد و اگر مایل باشد شهوت خویش را بنگرد، به بهائم شهوی نگاه کند و اگر درست بررسی کند، می‌بیند که حقیقت غضب، همان درنده‌خویی درندگان است و واقعیت شهوت، همان شهوت‌جویی چرندگان. انسانی که متحرک بالشهوه است، با اشتها و میل حرکت می‌کند، نه اینکه با اراده و عقل زندگی کند: ﴿لَبَّ يُرِيدُ الْإِنْسَانَ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾. بنابراین حیوان‌های شهوتران، آینه خوبی هستند تا انسان، اوصاف شهوت‌بازی و هوس‌مداری خود را در آینه آن‌ها به خوبی بررسی کند؛ زیرا اگر این اوصاف کامل شود، همان بهیمة یا درنده می‌شود و اگر برای موجود زنده این حقیقت به منزله صورت شود، حقیقتاً همان را داراست؛ خواه سخن بگوید و خواه سخن نگوید؛ خواه با دو دست و دو پا و خواه با دو پا یا دو بال حرکت کند؛ یا حیوان باشد ولی سخن بگوید. چون حقیقت حیوانیت، همان ملکه نفسانی است و آن نفسی است که منشأ این‌گونه آثار است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۲۳-۳۲۸).

روشن شد که از مصادیق بارز تجسم اعمال، تجسم اخلاق است. با قوام یافتن اصل و قاعده عام تجسم اعمال می‌توان به مصادیق آن به ویژه تجسم اخلاق در بستر فلسفه اخلاق، ورودی تطبیقی پیدا کرد و آن را به عنوان قاعده و اصلی عام و مستدل در فلسفه اخلاق و فرااخلاق مطرح نمود.

اگزاستانس‌ها اخلاق را به امری کاملاً گزاف تبدیل می‌کنند؛ چرا که از نظر سارتر،

اخلاقی زیستن صرفاً یک انتخاب است که آزادانه صورت می‌گیرد و به همین سبب ارزشمند است. از این منظر، هیچ عملی برتر و بهتر یا فروتر و بدتر از عمل دیگر نیست (سارتر، ۱۳۷۶: ۳۶؛ مورتون، ۱۳۸۱: ۱۶۰؛ Cooper, 1998: 1). کی‌یرکگور نیز با طرح سپهرهای سه گانه زندگی، یعنی سپهر حسی، سپهر اخلاقی و سپهر دینی، مسئله ضرورت انتخاب را نشان می‌دهد (Lawhead, 1996: 425). طبق یک تفسیر، وی این سه سپهر را برابر می‌داند و هیچ یک را بر دیگری ترجیح نمی‌دهد (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۵). طبق نگرش اگزیستانس، اخلاقی زیستن همان‌قدر ارزشمند است که غیر اخلاقی زیستن. در واقع، بحث اخلاقی زیستن تا حد انتخاب رنگ پوشش فروکاسته می‌شود. این نگرش، همان‌طور که وارنوک تصریح می‌کند، «می‌تواند به امری پوچ و بی‌معنا تنزل پیدا کند» (وارنوک، ۱۳۷۹: ۹۸). اما از منظر حکمت متعالیه، اخلاقی زیستن، حرکت و صیورورت به سوی کمال انسانی و شکوفا کردن ابعاد متعالی آدمی است. ثواب یا پاداش اخلاقی زیستن، جایزه‌ای نیست که کسی از بیرون به ما بدهد تا اشکالات کسانی چون لافوت بر آن وارد گردد (LaFollette, 2007: 108)؛ بلکه هر کس اخلاقی زندگی کند، به رشد معرفتی، شخصیتی و وجودی خود کمک کرده و کیفیتی در خود پرورانده که شکل نهایی و بروز و ظهور کامل آن در آخرت و باطن هستی متبلور و نمایان‌تر است.

تجسم اخلاق را می‌توان به عنوان برهانی بر اثبات واقع‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی در فرااخلاق مطرح نمود؛ چرا که در مورد همه انسان‌ها، این حقیقت ثابت است که اگر کسی در مسائل اخلاقی به جایی برسد که اخلاق فضیلت یا رذیلت برای او ملکه شود و کم‌کم صورت نوعیه او را بسازد، او حقیقتاً حیوان یا فرشته و یا شیطان می‌شود؛ زیرا انسان در سر چهار راه قرار دارد و واقعاً به سمت بهیمه یا فرشته یا شیطان شدن یا درنده‌خویی حرکت می‌کند. به بیان آیه‌الله جوادی آملی:

«سَرِّ سقوط دنیای غرب این است که بینش اخلاقی آنان در حدّ بینش اعتباری سلیقه و رسم و عادت و... است؛ زیرا برای آن‌ها روشن نشده است که واقعاً اخلاق، حقیقت انسان را می‌سازد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۲۷).

در مقاله «اخلاق جهان‌شمول و جاودانه» به تفصیل به چند دلیل در اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی پرداخته‌ایم؛ ادله‌ای همچون: «تجرد روح»،

«فطرت الهی و گرایش توحیدی انسان به اخلاق فاضله»، «خاستگاه احکام اخلاقی»، «تجسم اخلاق»، «کاشفیت و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی و نفی نظریه امر الهی» و «سعادت و کمال انسان». همین طور در مقاله «نظریه تجسم اخلاق به مثابه نقدی بر ناواقع‌گرایی و خاص‌گرایی اخلاقی»، با تفصیل بیشتر به این مورد پرداخته‌ایم.

نتیجه‌گیری

۱- مقصود از عمل در بحث تجسم اعمال، اعم است و جوانح و اعمال قلبی را نیز شامل می‌شود. از این رو تجسم اعمال به معنای به شکل درآمدن عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است.

۲- ترسیم موفق تجسم اعمال، متفرع است بر بسیاری از مبانی و اصول فلسفه صدرایی، مانند: چیستی انسان و تبدل نوع او، اصالت وجود، تشکیک در وجود، اتحاد عالم با علم، اتحاد عامل با عمل، حرکت جوهری نفس، عینیت عمل در قوس نزول و صعود، حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، خلاقیت نفس، قیام صدورری صور و اعمال به نفس.

۳- بر اساس برهان و قرآن، صراط امری از پیش ساخته‌شده که آدمی بخواهد بر روی آن راه برود، نیست؛ بلکه انسان با اعمال، اخلاق و عقاید خود در حال صیوررت خویش و ساختن صراط است. از این رو انسان با راه اتحاد دارد. حال اگر مطابق با نقل و حیانی و عقل منور و برهانی، به تصحیح اعمال، اخلاق و عقاید خود بپردازد، راه او و خود او به لقای مهر الهی نائل می‌شود و در غیر این صورت و با اعمال و ملکات ناشایست و عقاید باطل به قهر الهی منتهی می‌شود.

۴- انسان با اعمال، اخلاق، ملکات و عقاید، در حال صیوررت و حرکت جوهری است و از قوه به فعلیت درمی‌آید. در ابتدا این امور برای او عارضی است، اما با مداومت و ممارست، تحول جوهری برای وی حاصل می‌شود و گوهر ذاتش مطابق اعمال و اوصاف و عقایدش دگرگون می‌شود. از این رو، اگر مطابق با شریعت الهی باشد، به روح و ریحان و جنت مبدل می‌گردد و اگر راه دین تشریعی را طی نکند، سبیل غیّ و جهنم و هیزم آن می‌شود.

۵. از اصول مسلم قرآن است که عمل انسان مرتبط با اوست و هر چه از خوب و بد کند، به خود کرده است. برهان نیز ارتباط و اتحاد ضروری عمل با انسان را اثبات می‌کند؛ زیرا، نخست: عمل و اراده انسان بر اساس تجرد روح، زنده است و نیز چون امری وجودی است، منعدم نمی‌شود. دوم: بر اساس نظام علی و معلولی، هر فعل و کرداری به موجود معینی ربط وجودی دارد. سوم: انسان که عامل فعل است، فعلش ربط و اتحاد وجودی با وی دارد. حاصل آنکه: عمل، عامل را رها نمی‌کند، اگر صلاح باشد، مایه تکامل و سعادت عامل، و اگر طلاح باشد، مایه هبوط و شقاوت اوست.

۶- در امور نفس انسانی، خود انسان بایع و مبیع است؛ اگر هسته مرکزی هویتش و همه شئونش را به خدا واگذار کرد، خودش بهشت و روح و ریحان می‌شود و در قیامت ظهور تام می‌کند و اما اگر خودش را به شیطان فروخت، جهنم می‌گیرد و خود او هیزم جهنم می‌شود. در مورد کتاب و نامه اعمال نیز این حقیقت عمل است که در صحیفه نفس نگاشته می‌شود؛ زیرا نگارش و قرائت هر چیزی به حسب خود آن است. پس خود نفس انسان، کاتب و کتاب و مکتوب است و این سه امر، اتحاد وجودی دارند.

۷- نیت و عزم و اراده در بحث تجسم اعمال، جایگاه جوهری دارد. انسان با مداومت و ممارست با اراده‌ها و نیت‌های خود متحد می‌شود و شکل و صورت آن را می‌گیرد و در قیامت هم با همان‌ها محشور می‌شود. از این رو، نیت‌های خیر یا بدی که انسان به عملی کردن آن‌ها نایل نشده نیز جزا داده می‌شود. نیت، روح عمل است و با روح آدمی متحد می‌گردد و در ابتدا برای انسان به صورت «حال» و قابل زوال است، ولی سرانجام برایش ملکه و پایدار خواهد گشت. راز ظهور اعمال در قیامت به صورت‌های گوناگون همچون مار و عقرب یا رُوح و ریحان، این است که اساس اعمال، نیات و ملکات است و همین نیت‌ها و اراده‌ها و اوصاف نفسانی است که به اعمال شکل و صورت می‌بخشد.

۸- بر اساس آیات قرآن، اعمال انسان با جهان مرتبط است و بر آن اثرگذار است و نیز اعمال انسان بر آینده و نسل او اثر می‌گذارد. همین طور ده دسته (نه به حصر عقلی) از آیات، بر پیوند و اتحاد عمل انسان با وی و مسئله تجسم اعمال دلالت دارند.

۹- برخی آیات دلالت دارند بر اینکه قدرت عمل و کردار انسان به حدی قوی است که عامل را به صورت خود درمی‌آورد و هر گروهی از انسان‌ها به تناسب اوصاف و ملکاتشان به شکل حیوانی مبدل می‌گردند که به این مسخ ملکوتی می‌گویند. روح انسان بر اثر گناه حیوان می‌شود؛ یعنی اوصاف حیوانی در نفس انسان رسوخ می‌کند و کم‌کم از حال به صورت ملکه درمی‌آید و با روح وی متحد و صورت و فعلیت برای نفس می‌شود تا آنجا که اوصاف حیوانی، فصل مقوم او می‌گردند؛ در نتیجه، حقیقت انسان تغییر می‌کند و به فعلیت حیوان متناسب با آن ملکات درمی‌آید.

۱۰- منظور از عینیت پاداش با عمل، ظهور عین صحنه فحشا و فسق جوارح یا جوانح دنیا نیست؛ چرا که عمل، تنها به عامل متکی است؛ بلکه آنچه در دنیا بود، در قیامت به گونه‌ای مناسب با آن نشئه ظهور می‌کند که انسان یقین دارد مشهود او عین عمل وی در دنیا است. ظهور اخروی عمل به لحاظ خصوصیت نشئه دنیایی، مانند عمل دنیایی نیست؛ لیکن به لحاظ نحوه‌ای از عینیت (به حمل حقیقت و رقیقت) که بین این دو است، عین آن است. به عبارتی، این عینیت، عینیتی بین حقیقت و رقیقت شیء واحد است و مصحح آن، حمل و «این‌همانی» است.

۱۱- همین‌طور امور دیگری تبیین شد، مانند: خلقت و موجود بودن کنونی بهشت و جهنم؛ تکوینی بودن و بالفعل بودن انتقام الهی از گنهکار و تبهکار؛ مجسم و واهب‌الصور بودن و مبدأ فاعلی بودن خداوند در امر تجسیم.

۱۲- تجسم اخلاق را که از مصادیق بارز تجسم اعمال است، می‌توان به عنوان دلیلی بر اثبات واقع‌گرایی اخلاقی و عام‌گرایی اخلاقی قلمداد کرد؛ چرا که در مورد همه انسان‌ها این حقیقت ثابت است که اگر کسی در مسائل اخلاقی به جایی برسد که اخلاق فضیلت یا ردیلت برای او ملکه شود و کم‌کم صورت نوعیه او را بسازد، او حقیقتاً حیوان یا فرشته و یا شیطان می‌شود؛ زیرا انسان بر سر چند راهی قرار دارد و واقعاً به سمت بهیمة یا فرشته یا شیطان شدن یا درنده‌خویی حرکت می‌کند و سرّ سقوط دنیای غرب این است که بینش اخلاقی آنان در حد بینش اعتباری سلیقه و رسم و عادت و... است؛ زیرا برای آن‌ها روشن نشده است که واقعاً اخلاق، حقیقت انسان را می‌سازد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الاصول، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۷ ق.
۴. اندرسون، سوزان لی، فلسفه کی‌یرگگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم، اسراء، ۱۴۰۰ ش.
۶. همو، انتظار بشر از دین، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (الف)
۷. همو، انسان از آغاز تا انجام، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش. (الف)
۸. همو، تحریر ایقاظ النائمین، قم، اسراء، ۱۳۹۷ ش.
۹. همو، تحریر رساله الولاية شمس الوحي تبریزی، قم، اسراء، ۱۳۹۵ ش.
۱۰. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم (تفسیر ترتیبی)، قم، اسراء، ۱۳۹۸ ش.
۱۱. همو، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. همو، حکمت عبادت، قم، اسراء، ۱۳۸۳ ش. (ب)
۱۳. همو، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (ب)
۱۴. همو، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. همو، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (ج)
۱۶. همو، دانش و روش بندگی، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش. (د)
۱۷. همو، دین‌شناسی، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۱۸. همو، ریحی مخنوم (شرح حکمت متعالیه)، قم، اسراء، ۱۳۹۶ ش.
۱۹. همو، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۲۰. همو، سروش هدایت، قم، اسراء، ۱۳۹۹ ش.
۲۱. همو، شریعت در آینه معرفت، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش. (ب)
۲۲. همو، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۳. همو، عرفان و حماسه، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش. (الف)
۲۴. همو، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. همو، فطرت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۲۶. همو، فلسفه صدر، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش. (الف)
۲۷. همو، مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۹۲ ش.
۲۸. همو، مراحل اخلاق در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۲۹. همو، معاد در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. همو، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۳۱. همو، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریسم)، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش. (ب)
۳۲. همو، هدایت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش. (ب)
۳۳. دهقانی، امین، حسن معلمی، و مسعود اسماعیلی، «بررسی تطبیقی فناء فی الله از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره شانزدهم، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
۳۴. سارتر، ژان پل، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶ ش.

۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیة علی الالهیات الشفاء*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.

۳۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

۳۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.

۳۸. همو، *المشاعر، تحقیق و تصحیح هانزی کرین*، تهران، طهوری، ۱۴۲۶ ق.

۳۹. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ ق.

۴۰. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (جلد سوم: انسان شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.

۴۱. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی (اصول و فروع)*، بیروت، دار التعارف و دار صعب، ۱۴۰۱ ق.

۴۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۴۳. مصباح، مجتبی، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۹ ش.

۴۴. معلمی، حسن، *حکمت صدرایی*، قم، حکمت اسلامی، ۱۳۹۸ ش.

۴۵. همو، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.

۴۶. مورتون، آدم، *فلسفه در عمل (مدخلی بر پرسش های عمده)*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، مازیار، ۱۳۸۱ ش.

۴۷. وارنوک، مری، *اگزیستانسیالیسم و اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۷۹ ش.

48. Cooper, David E., "Existentialist Ethics", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor & Francis Group, 1998.

49. LaFollette, Hugh, *The Practice of Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.

50. Lawhead, William F., *The Voyage of Discovery: A History of Western Philosophy*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1996.