

چرایی و چگونگی عذاب اخروی: بررسی دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبایی

محمد مهدی مشکاتی*

سید روح الله فاطمی زاده**

چکیده

در پاسخ به پرسش از چرایی و چگونگی عذاب اخروی با دو رویکرد مواجهیم؛ رویکرد نخست، ارتباط میان کیفر و عذاب اخروی را همانند ارتباط جرم و جریمه دنیوی، اعتباری دانسته، خداوند را به عنوان عذاب کننده خارجی جاعل و خالق عذاب می‌شمارد؛ رویکرد دوم ارتباط کیفر و عذاب را حقیقی و تکوینی دانسته، ناظر به مفاد نظریه تجسم اعمال می‌داند و عذاب اخروی را صورت و تجسم گناه فرد گنهکار می‌شمارد. مجلسی از مدافعان دیدگاه نخست و طباطبایی از مدافعان دیدگاه دوم است. در این مقاله دیدگاه این دو اندیشمند را در این خصوص بررسی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: عذاب اخروی، تجسم اعمال، مجلسی، طباطبایی.

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان mahdimeshkati@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

[دریافت مقاله: ۹۲/۱۰/۱؛ پذیرش: ۹۲/۱۲/۲۵]

طرح مسئله

مجازات و کیفر اخروی مورد اتفاق همه ادیان الاهی است. از این‌رو، پرسش از فلسفه و چگونگی آن نیز پرسشی فراگیر است. چرایی عذاب آخرت یا همان دوزخ، با آن شدتی که در منابع دینی توصیف شده، ذهن انسان کاوشگر را به خود مشغول می‌دارد. مطلب آنگاه جدی‌تر می‌شود که دریابیم، چنین عذاب سختی را خداوند کریم و مهربان وعده داده و انگیزه و اهداف مجازات‌های دنیوی در مورد آن، تسری و جریان ندارد. از همین روی برخی، همانند موریس مترلینگ، نسبت دادن عذاب‌های اخروی و جهنم به خداوند را اهانت به مقام پروردگار می‌شمارند:

به نظر من، اهانتی که تاکنون به مقام خدا شده، این است که گفته شود خدا جهنم را خلق کرده است. بشر ابتدایی که تصور اولیه جهنم متعلق به اوست، تمام رذایل و پستی‌ها، حقد و کینه و وحشی‌گری‌ها را ناشی از جهنم می‌دانست. بزرگ‌ترین و بهترین مذاهب عالم نیز چون نتوانستند از چنگ تصور جهنم خلاص شوند، کورکورانه به وجود آن اعتقاد حاصل کردند (مترلینگ، ۱۳۳۷: ۱۵۵).

از سوی دیگر، این پرسش مطرح است که با توجه به لزوم تناسب و موازنه میان جرم و مجازات، گناه و کیفر، چرا و چگونه مجازات و کیفرهای سخت و دهشتناک اخروی در مقابل گناهان دنیوی، قرار می‌گیرد؟! راسل می‌گوید: «چگونه ممکن است خدایی باشد و ما را در برابر جرم‌های بسیار کوچک، مجازات بسیار بزرگ بکند» (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۱۳).

در این نوشتار برآنیم تا نظرگاه مجلسی و طباطبایی را در پاسخ‌گویی به چرایی و چگونگی عذاب اخروی بررسی کنیم. پیش از شروع بحث، آشنایی اجمالی با افکار و روش این دو بزرگوار در مطالعات دینی‌شان، می‌تواند تا اندازه‌ای راه‌گشا باشد.

۱. درباره مجلسی

مجلسی را می‌توان در شمار عالمانی دانست که درصددند بین علوم منقول و معقول

جمع کنند؛ تخصص و تبحر وی در علوم حدیث و فنون مربوط به آن و تفسیر قرآن بر کسی پوشیده نیست، همچنان که بسیاری از تألیفاتش گواهی می‌دهد که با علوم عقلی و دیدگاه‌های فلسفی آشنایی دارد (مجلسی، ۱۳۸۸: ۴۱۹-۴۲۱). با این حال از دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی برای تبیین مطالب استفاده نمی‌کند. وی نمی‌خواهد دین را از منظر فلسفه یا عرفان ببیند و نگران تحریف حقایق شرعی با تأویلات عقلی است (همو، ۱۴۰۳: ۲۳۴/۵۴).

روش مجلسی در پرداختن به موضوعات اعتقادی، غالباً روشی نقلی است؛ بدین معنا که هر موضوعی را از طریق علوم وحیانی تبیین می‌کند. دلیل او در اتخاذ چنین روشی، اعتقاد به وجود حقیقت علم در علوم وحیانی است؛ بلکه معتقد است علم حقیقی را تنها باید در علوم وحیانی جست‌وجو کرد (همان: ۳/۱). لذا مطالب وی در موضوعات مختلف، چه در ناحیه توصیف و چه در ناحیه اصول و مبانی، بیشتر برگرفته از کتاب و سنت است.

وی از سویی در مقابل اخباریون از اجتهاد و استنباط دفاع می‌کند و از آنان به خاطر تعطیل کردن هر گونه عقل‌گرایی در برخورد با آیات و روایات انتقاد دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۱). از سوی دیگر، هر چند از مطلق عقل‌گرایی دفاع می‌کند اما با عقل‌گرایی از نوع فلسفی آن به مخالفت می‌پردازد و از متفکران مسلمان به جهت کرنش در مقابل فلسفه‌ای که در نگاه او از یونان برگرفته شده و تحمیل آن بر آیات و روایات به شدت انتقاد می‌کند (اصفهانی و برنجکار، ۱۳۹۱) و با آنکه گاه از اصطلاحات فلسفی همچون علت و معلول، علت تامه و استحاله تخلف معلول از علت تامه در شرح روایات بهره می‌برد (مجلسی، ۱۳۶۳: ۲۲۲/۱) اما معتقد است عقاید و مبانی فلاسفه، باطل و واهی است و کسانی که به اصول فلاسفه اعتقاد دارند و به ضرورت با مسلمانان زندگی می‌کنند، از ترس قتل و تکفیر، ضروریات دین را بر زبان می‌آورند؛ در حالی که در دل منکر آنها هستند. مجلسی عقاید فلاسفه را باطل و شبهات شیطانی می‌خواند و معتقد است کسانی که با تقلید از فلاسفه به اصول آنها قائل‌اند، نمی‌توانند به عقاید دینی اذعان کنند. وی نتیجه می‌گیرد که اعتقاد به اصول فلاسفه با اعتقاد به بیشتر ضروریات دین جمع نمی‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۴۲۰).

به طور خلاصه، مجلسی از دو جهت فلسفه و مدافعان فلسفه را نقد می‌کند:

۱. فلسفه متداول جز ترجمه‌ای از تفکرات فلاسفه یونان نیست که اساساً به دلیل تعطیل کردن مکتب عقلانی اهل بیت (ع) از سوی خلفای بنی‌عباس رواج یافته است.

۲. فلاسفه مسلمان، به ویژه فیلسوفان شیعه، به رغم برخورداری از گنج عظیم تفکر قرآنی و روایی، در مقابل این اندیشه وارداتی سر فرود آورده‌اند و تلخ‌تر اینکه برای دفاع از آن به تطبیق متون دینی با آنها و تحمیل آن مبانی بر کتاب و سنت روی آورده‌اند (نصیری، ۱۳۸۱: ۷۴).

مجلسی، از مدافعان حجیت ظواهر آیات و روایات است. به اعتقاد او، نباید به جهت استبعادات وهمی، از ظواهر آیات و اخبار دست کشید (مجلسی، ۱۳۸۸: ۴۹۲). با چنین نگاهی است که صراحتاً می‌گوید آنچه در قرآن مجید و احادیث معتبر در توصیف قیامت و مقدمات آن وارد شده، همه را باید اذعان کرد و نباید راه تأویل را در آنها گشود؛ «زیرا که اعظم اسباب الحاد و تضلیل، فتح باب ایراد و تأویل است و عمده اسباب ایمان و یقین، انقیاد و تسلیم است» (همان: ۳۳۳). به نظر وی، تأویل یک موضوع با انکار آن تفاوتی ندارد و به همین دلیل فلاسفه را به جهت تأویل بهشت و دوزخ جسمانی، همانند منکران بهشت و جهنم جسمانی کافر می‌داند (همان: ۴۱۹).

به نظر مجلسی، به جای تأویل، باید ابهام در متون مقدس را پذیرفت. مبهم گذاردن برخی موضوعاتی که در منابع دینی به ابهام گفته شده، خود روشی عقلانی است؛ زیرا توانایی عقل محدود است و به تفکر در این گونه امور تکلیف نشده است؛ تفکر در این مطالب، نه تنها او را به صواب نمی‌رساند، بلکه پذیرش و اذعان به امری غیرمطابق با واقع را سبب می‌شود (اصفهانی و برنجکار، ۱۳۹۱: ۹۵).

۲. درباره طباطبایی

طباطبایی را باید در جرگه فلاسفه‌ای برشمرد که در جهت جمع بین نقل و عقل بسیار کوشیده‌اند. وی با وجود بهره‌مندی کافی از فقه و اصول و سایر علوم اسلامی، مرکز ثقل فعالیت‌های علمی خود را تفسیر قرآن و تدریس فلسفه قرار می‌دهد و علت را خود این‌گونه بیان می‌کند:

هنگامی که از تبریز به قم آمدم مطالعه‌ای در نیازهای جامعه اسلامی و مطالعه‌ای در وضع حوزه قم کردم و پس از سنجیدن آنها به این نتیجه رسیدم که این حوزه نیاز شدیدی به تفسیر قرآن دارد تا مفاهیم والای اصیل‌ترین متن اسلامی و عظیم‌ترین امانت الهی را بهتر بشناسد و بهتر بشناساند. از سوی دیگر، چون شبهات مادی رواج یافته بود نیاز شدیدی به بحث‌های عقلی و فلسفی وجود داشت تا حوزه بتواند مبانی فکری و عقیدتی اسلام را با براهین عقلی اثبات و از موضع حق خود، دفاع نماید. از این‌رو وظیفه شرعی خود دانستم که به یاری خدای متعال، در رفع این دو نیاز ضروری، کوشش نمایم (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱: ۴۰).

طباطبایی نیز، همانند مجلسی، در مقابل جریان اخباری‌گری، ظواهر قرآن را حجت می‌شمارد. وی قرآن را از سنخ کلام دانسته، معتقد است همانند کلام‌های دیگر، کاشف از مراد خود بوده و در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن باشد، که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود (حیدری، بی‌تا: ۱۱۱-۱۱۲).

از سوی دیگر، روش برخورد فلاسفه، خاصه فلاسفه مشاء را با قرآن ناصحیح برشمرده، آن را تطبیق و تأویل می‌داند نه تفسیر:

و اما فلاسفه؟ آنان نیز به همان دچار شدند که متکلمین شدند، وقتی به بحث در پیرامون قرآن پرداختند، سر از تطبیق و تأویل آیات مخالف با آرای مسلم‌شان درآوردند. البته منظور ما از فلاسفه، فلسفه به معنای اخص آن، یعنی فلسفه الهی به تنهایی، نیست، بلکه منظور، فلسفه به معنای اعم آن است که شامل همه علوم ریاضیات و طبیعیات و الاهیات و حکمت عملی می‌شود. ... مشایبان وقتی به تحقیق در قرآن پرداختند، هرچه از آیات قرآن درباره حقایق ماورای طبیعت و نیز درباره خلقت و حدوث آسمان‌ها و زمین و برزخ و معاد بود، همه را تأویل کردند، حتی باب تأویل را آن‌قدر توسعه دادند، که به تأویل آیاتی که با مسلمت فلسفه ناسازگار بود قناعت نکرده، آیاتی را هم که با فرضیاتشان ناسازگار بود تأویل نمودند. مثلاً در طبیعیات، در باب نظام افلاک،

تئوری و فرضیه‌هایی برای خود فرض کردند، و روی این اساس فرضی دیوارها چیدند، و بالا بردند، ببینند آیا فرو می‌ریزد یا خیر، که در اصطلاح علمی این فرضیه‌ها را (اصول موضوعه) می‌نامند، ... و معذک با اینکه خودشان تصریح کرده‌اند که همه این خشت‌ها روی پایه‌ای فرضی چیده شده، و هیچ شاهد و دلیل قطعی برای آن نداریم، با این حال اگر آیه‌ای از قرآن مخالف همین فرضیه‌ها بود تأویلش کردند (زهی بی‌انصافی) (همان).

طباطبایی در ادامه با اذعان به باطن قرآن، تأویل در لسان پیامبر و ائمه (ع) را متفاوت از پندار برخی صوفیان خیال‌پرداز می‌شمارد؛ چه اینکه تأویل به اصطلاح این اشخاص عبارت است از معنایی که مخالف ظاهر کلام باشد، و با لغات و واژه‌های مستحدثی که در زبان مسلمانان و بعد از نزول قرآن و انتشار اسلام رایج شده جور درآید، ولی تأویلی که منظور قرآن کریم و معصومین (ع) است، و در آیاتی از قرآن نامش برده شده، اساساً از مقوله معنا و مفهوم نیست (همان: ۱۱).

۳. نقد طباطبایی بر مجلسی

از فعالیت‌های حدیثی طباطبایی حاشیه‌هایی است که وی بر بحارالانوار نوشته است. از جمله این حواشی، دو حاشیه‌ای است که ذیل بحث «ماهیت عقل و اختلاف آرا و اصطلاحات» آورده که گویا موجب شدت گرفتن اعتراض‌ها بر وی و سرانجام توقف نگارش و چاپ حواشی شده است.

مجلسی در بحث خود راجع به ماهیت عقل، شش نظریه در تفسیر عقل ارائه می‌کند که دیدگاه ششم مربوط به فلاسفه است. وی پس از ذکر آن، با رد نظر فلاسفه، لازمه چنین گفتاری را انکار بسیاری از ضروریات دین می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۱۰۱).

طباطبایی در حاشیه این مطلب، اساس بحث مجلسی در تبیین معانی اصطلاحی عقل را، ناصحیح می‌داند و معتقد است آنچه وی را به اشتباه انداخته دو چیز است:

۱. بدبینی در مواجهه با کسانی که در معارف از طریق عقل و برهان بحث می‌کنند.

۲. راهی که او در فهم معانی اخبار برگزیده است. زیرا وی همه احادیث را در یک سطح دانسته و قابل فهم برای عامه؛ در حالی که در میان احادیث، اخبار درخشان و نابی وجود دارد، که تنها برای صاحبان فهم‌های عالی و عقل‌های ناب قابل فهم است و نادیده گرفتن مراتب، به معنای نابودی معارف حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۲۱: ۲۵-۲۶).

طباطبایی، حجیت ظواهر شرعی را مبتنی بر برهانی عقلانی می‌داند و معتقد است از آنجایی که ظواهر لفظی دلیل ظنی هستند، نمی‌توانند با براهین عقلی که قطعی‌اند به مبارزه برخیزند. از سوی دیگر، تمسک به براهین عقلی در اصول دین و سپس کنار گذاشتن عقل در حوزه معارفی که اخبار آحاد وارد شده، مستلزم تناقض آشکار است. زیرا ظواهر دینی به کمک همین براهین عقلی اعتبار پیدا کرده‌اند، پس چگونه می‌توانند مقدمه‌ای را که به برکت آن سندیت پیدا کرده‌اند، باطل کنند (همان: ۵۸).

۴. انگیزه و چرایی کیفر با توجه به اقسام مجازات

برای پی بردن به فلسفه و چرایی عذاب باید توضیحی درباره اقسام مجازات و مکافات داده شود؛ به طور کلی، مجازات‌ها بر سه قسم‌اند:

۱. مجازات‌های قراردادی

۲. مجازات‌های طبیعی

۳. مجازات به وسیله تجسم خود جرم

در مجازات‌های قراردادی و اعتباری، بین جرم و کیفر هیچ‌گونه رابطه حقیقی و علّی و معلولی وجود ندارد و کیفر کردار ناپسند را قانون‌گذار با در نظر گرفتن جرم از لحاظ کمیت و کیفیت، تعیین می‌کند؛ و چون در این موارد رابطه تکوینی بین جرم و کیفر وجود ندارد، لذا تحقق کیفر، هم تخلف‌پذیر است و هم تخفیف‌پذیر.

در نوع دوم مجازات‌ها، که مکافات طبیعی نامیده می‌شوند، میان عمل و کیفر رابطه علّی و معلولی برقرار است؛ یعنی عمل، علت، و کیفر معلول و نتیجه آن است. آثار دنیوی برخی گناهان از این قسم‌اند. چنین کیفری تخلف‌بردار و استثناپذیر نیست.

اما در نوع سوم، کیفر به وسیله خود عمل صورت می‌پذیرد و خود عمل عیناً کیفر است و رابطه بین آنها عینیت است. برخی رابطه عمل دنیوی با کیفر اخروی را از این قسم می‌دانند.

مجازات‌های جهان دیگر، رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان دارد. رابطه عمل و جزا در آخرت نه مانند نوع اول، قراردادی است و نه مانند نوع دوم از نوع رابطه علی و معلولی است، بلکه از آن هم یک درجه بالاتر است. در اینجا رابطه «عینیت» و «اتحاد» حکم فرماست؛ یعنی آنچه در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران داده می‌شود، تجسم خود عمل آنهاست (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

شکی وجود ندارد که نظام جاری در جوامع بشری و رابطه بین نافرمانی و مجازات‌های تعیین شده؛ قراردادی و اعتباری است. از این جهت انگیزه مجازات در این نظام‌ها را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد: تشفی خاطر؛ تربیت و اصلاح شخص مجرم؛ اصلاح اجتماعی؛ احقاق حق؛ پیش‌گیری از تکرار جرم.

وجه مشترک آنها این است که طرف مقابل می‌تواند از حق و کیفر، عدول کند، یا نسبت به مجرم با تخفیف و مدارا رفتار کند. چنین انگیزه‌هایی در خصوص مجازات‌های دنیوی، که در روابط اجتماعی انسان‌ها مطرح است، کاملاً عقلایی است.

طباطبایی معتقد است در اوامر و نواهی عقلایی، یعنی همان قوانین دایر بین عقلا، غرض عقلا از ترتیب آثار حسنه یا آثار سیئه بر اعمالی خاص، به کار بردن حیل‌های است برای وادار کردن مردم در عمل به آن قوانین و تحذیر از مخالفت با آن قوانین. در این موارد رابطه میان عمل و جزا رابطه‌ای جعلی و قراردادی است، که خود اجتماع یا زمامداران، آن را وضع کرده‌اند، و داعی ایشان در این وضع و قرارداد، حاجت شدیدی بوده که به اجرای قوانین مذکور داشته‌اند؛ تا با وجود این نظام کیفر و پاداش، از اختلال نظام جلوگیری به عمل آورند، و لذا هر وقت از عمل به قوانین بی‌نیاز شوند و دیگر به آن قوانین احتیاجی نبینند در وفای به قراردادهای خود، یعنی دادن پاداش و کیفر، سهل‌انگاری می‌کنند. همچنین شدت و ضعف کیفرها به حسب اختلاف نیازمندی به قوانین و عمل به آن مختلف می‌شود، به این معنا که هر وقت نیاز به اجرای قوانین زیاد شود پاداش و کیفرها نیز به همان نسبت شدت می‌یابد و هر گاه احتیاج کمتر شود پاداش و کیفر نیز کمتر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۵۳۶/۶-۵۳۷).

اینکه همین انگیزه و اهداف را به عذاب اخروی سرایت دهیم، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ توضیح آنکه در خصوص کیفرهای اخروی اگر در شخص کیفردهنده، یعنی خداوند رحیم، و شخص کیفرشونده، یعنی مجرمی که مخلوق خداست، و نیز در مورد خصوصیات کیفر، تأمل کنیم به این نتیجه می‌رسیم که انگیزه‌های پیش‌گفته قابل انطباق با کیفر و عذاب اخروی نیست. مطهری درباره انگیزه اول چنین می‌آورد:

یک فلسفه کیفرهای دنیوی، عقده خالی شدن‌هاست. آن دنیا دیگر صحبت این حرف‌ها نیست؛ بعد از میلیاردها سال، روز وانفاس است. هر کسی به فکر یک ذره سعادت برای خویش است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۲-۸۳).

انگیزه دوم و سوم و پنجم نیز در آخرت جایگاهی ندارد؛ چراکه آخرت هنگام حساب و جزای اعمال است نه زمان تکلیف تا با کیفر مجرم، خود مجرم یا دیگران متأثر شوند. انگیزه احقاق حق مظلوم نیز در حقیقت بازگشت به انگیزه‌های دیگر دارد و الا مجازات مجرم هیچ نفعی به حال مظلوم ندارد تا از آن به احقاق حق تعبیر شود. آنچه عقل به آن حکم می‌کند، جبران حق مظلوم است، به هر صورت که باشد؛ اما لزومی ندارد که شخص جبران‌کننده خود مجرم باشد، چراکه خصوصیتی در آن وجود ندارد. نکته دیگر آنکه تمام این سخنان در خصوص کیفرهایی مطرح است که مجرم، شاکی داشته باشد، اما اگر گنهکار فاقد شاکی باشد، مثل موارد مربوط به حق‌الله، دیگر این استدلال‌ها جایی نخواهد داشت (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۷).

به طور کلی، درباره رابطه میان معاصی با کیفر الاهی دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

۱. دیدگاهی که رابطه میان معاصی با کیفر الاهی را اعتباری می‌داند.

۲. دیدگاهی که ارتباط را تکوینی و حقیقی می‌شمارد.

ادعای مدافعان دیدگاه نخست آن است که کیفر و عذابی که فرد گنهکار در آخرت تحمل می‌کند از ناحیه خداوند بوده و این خداوند است که در ازای معاصی، بنده معصیت‌پیشه‌اش را به عذابی متناسب با معصیتش، مبتلا می‌کند. اما مدعای دیدگاه دوم آن است که کیفرها و مجازات‌هایی که شخص مجرم و گنهکار در سرای آخرت، تحمل خواهد کرد، از ناحیه غیر و خارج از نهاد آدمی نیست؛ بلکه اعمال انسان است که در قیامت به صورت عذاب و پدیده‌های دهشتناکی مانند مارها و عقرب‌ها متمثل و متجسم خواهد شد.

برخی بر این نکته اصرار دارند که در صورتی که رابطه حقیقی و تکوینی میان معاصی با کیفر اخروی را نپذیریم به هیچ وجه نمی‌توانیم پاسخی عقلانی به چرایی عذاب و کیفر اخروی بدهیم و پاسخ به چرایی عذاب تنها با قبول رابطه حقیقی میان معاصی با کیفر، سامان می‌یابد.

با نظری دقیق، کیفر اخروی، عین عمل انسان است (رابطه عینیت و اتحاد) و در این صورت، پرسش از انگیزه کیفرهای اخروی به جهل و ناشناخته ماندن ماهیت این کیفرها برمی‌گردد. به عبارت دیگر، خداوند در روز قیامت شکنجه‌گاهی به نام جهنم با مأموران عذاب، برای عاصیان و تبهکاران آماده نکرده است تا از انگیزه ایجاد آن برای چنین کسانی استیضاح شود، بلکه خالق و آتش‌بیار معرکه در حقیقت خود انسان‌هایند و اگر قرار است کسی پاسخ‌گو و مسئول عذاب اخروی و جهنم باشد، خود انسان گنهکار است (همان: ۸۲-۸۳).

و در جای دیگر چنین می‌آورد:

لازمه عذاب برای گناه مانند لازمه زوجیت برای عدد چهار و شوری برای نمک و شیرینی برای عسل است؛ چنان‌که از علت زوجیت عدد چهار پرسش نمی‌شود، به همین دلیل نیز از علت عذاب فعل معصیت سؤال نمی‌شود، چراکه عذاب لازمه و صورت باطنی و ذاتی عمل گناه است و از اول صدور گناه با آن همراه و عجین بوده است؛ آتش عمل و فعل عارضی بر انسان و عملش نیست تا از علت عروض و وقوع آن پرسش شود. به قول فلاسفه: «الذاتی لایعلل» (همو، ۱۳۹۰: ۳۳۲).

در ادامه خواهیم گفت که طباطبایی، هرچند از قائلان تجسم اعمال و رابطه حقیقی بین عمل و جزاست، با این حال چرایی عذاب را به گونه‌ای دیگر، و البته عام‌تر، پاسخ گفته است.

۵. دیدگاه مجلسی درباره چرایی عذاب

مجلسی عذاب و کیفر اخروی را مخلوق خداوند و از ناحیه خداوند می‌داند؛ وی در آثار خود مستقیماً و به صورت مستقل به موضوع چرایی عذاب و انگیزه خداوند از

چنین عقوبت سختی برای گنهکاران، نپرداخته است؛ اما در بحث فرجام مرتکبین گناهان کبیره و اعتقاد امامیه به عدم خلود ایشان در عذاب، بعد از نقل دو روایت از نبی مکرم اسلام و علی (ع)، چنین می‌آورد:

اعتقاد ما در وعد و وعید آن است که کسی را که خداوند به خاطر انجام عملی، به او وعده ثواب داده، انجام این وعده حتمی و منجز است و کسی را که خداوند بر انجام عملی وعده عقاب داده، اختیار دارد؛ اگر عذاب کرد پس به واسطه و مقتضای عدل اوست و اگر از او گذشت، پس به اقتضای فضل اوست و خداوند نسبت به بندگانش ظالم نیست و به تحقیق خداوند فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۵/۵).

از عبارت فوق دو نتیجه می‌توان گرفت:

۱. رد و نقد دیدگاه کسانی که قائل اند کیفر مقتضای وعید الهی است. مدافعان این دیدگاه، همان‌طور که وفا و عمل به وعده را لازم و واجب می‌دانند، وفا و عمل به وعید و تهدید را نیز به همان اندازه لازم می‌شمارند. در نتیجه اجرای کیفر را به خاطر آن می‌دانند که عمل به وعید الهی شده باشد. از مدافعان این دیدگاه، طرفداران مکتب معتزله را می‌توان نام برد (همان: ۷/۶-۸).
۲. اینکه کیفر، مقتضای عدل الهی است.

اما اینکه «عدل خداوند اقتضای کیفر را دارد» نمی‌تواند پاسخ کاملی به پرسش از انگیزه الهی در کیفر گنهکاران باشد؛ چه اینکه مسلماً منظور مجلسی این نبوده که عفو و بخشایش گنهکار، خلاف عدل و ظلم است. وی خود به این مطلب، این‌گونه اشاره می‌کند:

اعتقاد ما درباره عدل آن است که خداوند تبارک و تعالی ما را به عدل امر کرده در حالی که خود با ما به بالاتر از عدل، یعنی تفضل، رفتار کرده است و به همین دلیل است که می‌فرماید: «هر کس یک حسنه انجام دهد، برای او ده برابر آن حسنه است و کسی که یک سیئه مرتکب شود، جزای آن تنها به همان اندازه است و به آنها ظلم نمی‌شود» (همو، ۱۴۰۳: ۳۳۵/۵).

پس باز این پرسش به حال خود باقی است که با وجودی که خداوند کریم می‌تواند از گناه گنهکاران درگذرد و این با عدل هیچ‌گونه تنافی ندارد، چرا و به چه انگیزه‌ای بندگان ضعیف خود را با چنان عذاب شدیدی معذب می‌کند؟

۶. دیدگاه طباطبایی درباره چرایی عذاب

طباطبایی با اشاره به شباهت ظاهری نظام و قوانین الهی با قوانین اجتماعی بشر، علت این شباهت را سهولت در تلقی دین و ناشی از فضل خداوند برمی‌شمارد؛
 خدای سبحان هم، میان ما و خودش همین مطالبی را که ما بین خود اجرا می‌کنیم، معمول داشته، یعنی سعادت را که به وسیله دین خود، ما را بدان هدایت نموده در قالب همین سنن اجتماعی ریخته، امر و نهی کرده ترغیب و تحذیر نموده بشارت داده و انذار کرده، به ثواب‌ها وعده و به عقاب‌ها وعید داده. و در نتیجه کار تلقی دین را عیناً به اندازه سهولت تلقی قوانین اجتماعی آسان نموده و قرآن کریم در اشاره به این مطلب فرموده: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْنَا وَمِنْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا» (نور: ۲۱)؛ و اگر فضل و رحمت خدا نبود احدی از شما به هیچ وجه و هیچ وقت تزکیه نمی‌شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۳۷/۶-۵۳۸).

اما طباطبایی این شباهت را ظاهری دانسته، معتقد است خدا، نفوس مستعد برای درک حقایق را مهمل نگذاشته و در خلال آیات خود به این مطلب اشاره کرده است که در ماورای آنچه ظواهر کتاب و سنت مشتمل بر آن است، امری مهم‌تر و اسراری نفیس‌تر و گران‌بهاتر، وجود دارد؛ از آن جمله می‌فرماید: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴).

با این مقدمه، طباطبایی، ماورای ظاهر، و حقیقت رابطه بین عمل و جزای اخروی را رابطه‌ای تکوینی می‌داند نه قراردادی و اعتباری.

[خداوند] در آیات دیگری بیان می‌کند که آن جزایی که مردم در برابر عمل خود به زودی مواجه با آن می‌شوند در حقیقت همان عمل ایشان است، و چنان نیست که خدای تعالی مانند اجتماعات بشری عملی را در نظر گرفته و

جزای معینی را ردیف آن قرار داده و به سبب جعل و قرارداد این را، اثر آن کرده باشد (همان: ۵۴).

طباطبایی با آنکه از طرفداران تجسم اعمال است، در پاسخ به چرایی عذاب، راهی دیگر جدای از تلازم و عینیت عمل با کیفر را پیموده است. وی ذیل آیه ۴۹ از سوره قمر چنین می‌آورد:

آیه مورد بحث [إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ] در مقام تعلیل عذاب مجرمین در قیامت است که در دو آیه قبل از آن سخن می‌گفت، گویا شخصی پرسیده: چرا کیفر مجرمین ضلالت و سعیر در قیامت و چشیدن مس سقر شد؟ در پاسخ فرموده: برای اینکه ما هر چیزی را به «قدر» خلق کرده‌ایم، و حاصلش این است که: برای هر چیزی قدری است، و یکی از قدرها که برای انسان معین شده، این است که خدای سبحان او را نوعی کثیرالافراد خلق کرده، طوری خلق کرده که با ازدواج و تناسل، افرادش زیاد شود، و نیز مجبور باشد در زندگی دنیایی‌اش اجتماعی زندگی کند، و از زندگی دنیایی ناپایداریش برای آخرت پایداریش، زاد و توشه جمع‌آوری کند، و نیز یکی دیگر از قدرها این است که در هر عصری رسولی به سوی ایشان بفرستد، و به سوی سعادت دنیا و آخرت دعوتشان کند، هر کس دعوت آن رسول را بپذیرد رستگار و سعادت‌مند شود، و داخل بهشت و در جوار پروردگارش قرار گیرد، و هر کس آن را رد کند و مرتکب جرم شود در ضلالت و آتش قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۰/۱۹).

سپس به پندار برخی اشاره می‌کنند که این نحو پاسخ دادن را مصادره به مطلوب می‌خوانند، چه اینکه پرسش از چرایی کیفر گنهکاران به دست خداوند، در حقیقت پرسش از علت چنین تقدیری است، و گویا پرسیده‌ایم چرا خداوند مجازات با آتش را برای مجرمان تقدیر کرد؟ و در پاسخ، عین پرسش آمده که، خدا آتش را برای مجازات مجرمان مقدر کرده است. طباطبایی این پندار را از اساس نادرست می‌شمارد و معتقد است قیاس افعال الهی با افعال انسانی باعث چنین پندار ناصحیحی شده است.

طباطبایی معتقد است بین افعال ما و افعال خداوند متعال تفاوتی اساسی وجود دارد، و آن اینکه، افعال ما تابع قواعدی کلی و ضوابطی عمومی است، که از وجودات خارجی انتزاع شده، و این قوانین حاکم، و اراده و افعال ما محکوم این قوانین کلی است. برای مثال، وقتی به علت گرسنگی، غذا و به علت تشنگی، آب می‌خوریم، منظورمان از خوردن سیر شدن، و از نوشیدن سیراب شدن است؛ چون این قانون کلی در خارج وجود دارد که غذا خوردن انسان را سیر می‌کند، و آب نوشیدن سیرابی در پی دارد، و وقتی بپرسند چرا می‌خوری پاسخ همین خواهد بود که می‌خواهم سیر شوم. در مقابل، افعال خداوند این‌گونه نبوده، بلکه فعل او همان وجود عینی خارجی است، و اصول و ضوابط کلی عقلی از فعل او انتزاع می‌شود و در مرتبه بعد از فعل او قرار دارد.

بعد از آنکه خدا عالمی آفرید، و نظامی در آن جاری ساخت، ما از آن نظام قوانینی کلی اتخاذ می‌کنیم، پس قوانین ما بعد از فعل خدا و محکوم به حکم خدا است، نه اینکه آن ضوابط و قوانین حاکم بر فعل خدا، و جلوتر از آن باشد، و به همین جهت است که فرموده: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُونَ» و نیز فرموده: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» و نیز فرموده: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» (همان: ۱۴۱).

طباطبایی چنین نتیجه می‌گیرد که در افعال خداوند نه باید چون و چرا کرد، و نه از علت خارجی آن پرسید. چون غیر از خود خداوند، علت دیگری برای افعال الهی وجود ندارد تا وی را در فعلش مساعدت کند. همچنین نباید از اصلی کلی و عقلی جست‌وجو کرد تا مصحح و مجوز فعل خدا باشد؛ چراکه اصول عقلی منتزع از فعل اوست نه جلوتر از فعل او (همان: ۱۴۲).

۷. چگونگی عذاب اخروی

چنان‌که اشاره شد، در پاسخ به چگونگی عذاب اخروی، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد. دیدگاه موافق با تجسم اعمال و حضور اعمال در قیامت و اینکه نفس اعمال، کیفر اخروی آنهاست و دیدگاه مخالف تجسم اعمال و قائل به وجود عذاب‌کننده خارجی و کیفری جدا از عمل.

مخالفان با تجسم اعمال معتقدند خداوند برای هر عملی، کیفر و یا پاداش خاصی معین کرده، هر کس طبق مقررات الهی به سزای اعمال خود می‌رسد و هر گونه پاداش و کیفر، مخلوق خداوند است.

اما موافقان با تجسم اعمال خود بر دو گروه عمده تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی که معتقدند تمام کیفرها و پاداش‌ها مخلوق نفس و روح انسانی است و این نفس انسان است که در آن جهان آنها را خلق می‌کند. ایشان معتقدند کردار نیک و بد در این جهان در نفس انسان، ملکاتی خوب و بد ایجاد می‌کند و این ملکات خمیره انسان و جزء ذات او محسوب می‌شود و هر ملکه‌ای متناسب با خویش صورتی از نعمت و نعمت می‌آفریند؛ همچنانی که انسان در این جهان متناسب ملکات و روحیات خود یک سلسله افکار و معانی را در ذهن خویش ترسیم می‌کند.

۲. گروه دیگر معتقدند پاداش‌ها و کیفرها، حقایق اعمال دنیوی ماست؛ هر کردار ما، یک صورت دنیوی دارد که ما آن را مشاهده می‌کنیم و یک صورت ملکوتی و اخروی دارد که هم‌اکنون در دل آن عمل نهفته است. روز رستاخیز پس از تحولات و تطوراتی که در آن رخ می‌دهد شکل دنیوی خود را از دست می‌دهد و با واقعیت اخروی خود جلوه می‌کند. جزای اعمال هر انسانی عین اعمال خود او خواهد بود. بنابراین، پاداش‌ها و کیفرها، نعمت‌ها و نعمت‌ها، بهشت و جهنم، حقیقت و چهره باطنی اعمال، صفات و عقاید انسان است.

۸. دلالت آیات قرآن بر چگونگی عذاب

آیات قرآن درباره مسئله قیامت و جزای اخروی بر دو وجه است؛ یک دسته آیاتی که ثواب و عقاب را جزای آنچه در دنیا انجام گرفته می‌شمارند و خداوند به صورت صریح، جزا (ابراهیم: ۵۱) و انتقام (روم: ۴۷) و کیفر دادن (مائده: ۱۱۸) و آماده ساختن جهنم (فتح: ۶) را به ذات خود استناد داده است؛ و دسته دیگر که ظهور در تجسم اعمال داشته یا دلالت بر حضور اعمال دنیوی در آخرت دارند (آل عمران: ۲۸؛ زلزال: ۷؛ کهف: ۴۹؛ نبأ: ۴۰) و یا دلالت بر مجازات به وسیله اعمال (غافر: ۱۷؛ تحریم: ۷؛ یس: ۵۴؛ تکویر: ۱۳؛ بقره: ۱۷۴؛ نساء: ۱۰).

طباطبایی در این باره چنین می‌گوید:

خلاصه کلام آنکه کلام خداوند بر دو وجه است:

وجه اول: وجه مجازات به وسیله ثواب و عقاب؛ جمعی از آیات بر این وجه است. از این آیات استفاده می‌شود: آنچه انسان از خیر یا شر مانند بهشت و آتش با آن روبه‌رو خواهد شد تنها جزای آن عملی است که در دنیا انجام داده است. وجه دوم: وجه تجسم اعمال است و عده‌ای دیگر از آیات بر آن دلالت دارند؛ و این آیات دلالت دارند که اعمال به وسیله خودشان یا به واسطه لوازم و تأثیرشان، امور مطلوب یا غیرمطلوب، یعنی خیر یا شر، که انسان روز قیامت از آنها مطلع می‌شود، را مهیا می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹۲-۹۳).

در برخورد با این آیات و روایات مشابه، دو گروه موافق و مخالف تجسم، یکی از سه مسیر ذیل را پیموده‌اند:

۱. حمل آیات و روایات موافق بر مخالف (اخذ ظاهر آیات و روایات مخالف و

تأویل و توجیه آیات و روایات موافق)

۲. حمل آیات و روایات مخالف بر موافق (اخذ ظاهر آیات و روایات موافق و

تأویل و توجیه آیات و روایات مخالف)

۳. جمع بین آیات و روایات موافق و مخالف، به این نحو که هم قائل به عذاب و

کیفر از ناحیه معذب خارجی شده‌اند و هم از ناحیه معذب داخلی (تجسم

اعمال) (برای مشاهده دیدگاه گروه سوم نک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۲۱).

۹. نظرگاه مجلسی درباره چگونگی عذاب

مجلسی را باید از پویندگان مسیر نخست برشمرد؛ وی در مخالفت با شیخ بهایی، که نظریه تجسم اعمال را مفاد برخی آیات قرآن و روایات می‌داند، قائل است که تجسم و تمثیل افعال و احوال دنیا در آخرت را که از ظاهر به دست می‌آید، به دو صورت می‌توان تصور کرد: نخست اینکه شبیه آن اعمال، به ازای آنها خلق شود و دیگر اینکه أعراض به جواهر تغییر کند. وی شق اول را صحیح و بدون محذور برشمرد، معتقد است در نفی آن چیزی به صراحت نقل نشده است (مجلسی، ۱۳۸۰: ۲۲۸/۷). با این توضیح وی آیات و اخبار را در تجسم اعمال، غیرصریح می‌داند.

چرایی و چگونگی عذاب اخروی: بررسی دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبایی / ۱۰۱

اما آیات و اخبار در تجسم اعمال غیرصریح‌اند. زیرا ممکن است آنها را حمل کنیم بر اینکه خداوند این صورت‌ها را به ازای اعمال خلق می‌کند یا صورت‌ها جزای اعمال هستند و مانند این مجاز شایع است و به این وجه در بسیاری از اخبار و آیات، تصریح شده است و خداوند و حجج او می‌دانند (همان: ۲۳۰).

در جای دیگر، مجلسی دلیل خود را این‌گونه بیان می‌کند:

حاصل آنکه حمل آیات و اخبار ممکن است؛ بر اینکه خداوند به ازای اعمال حسنه، صورت‌های حسن خلق می‌کند تا حسن آنها برای مردم ظاهر گردد؛ و به ازای اعمال سیئه، صورت‌های زشت خلق می‌کند تا زشتی آنها آشکار گردد؛ و احتیاجی نیست به قولی قائل شویم که با طور عقل مخالف است و سامان نمی‌یابد مگر با تأویل در معاد و قرار دادن آن در اجساد مثالی و ارجاع دادن معاد به امور خیالی (همو، ۱۳۶۳: ۹۵/۹).

مجلسی همچنین ذیل روایت ابی‌سیار با اذعان به ظهور روایت در تجسم اعمال، باز هم برای منکران تجسم اعمال، امکان تأویل و توجیه را ممکن می‌شمارد:

ابی‌سیار از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: وقتی مؤمن وارد قبرش شد، نماز سمت راست او و زکات در چپ و نیکوکاری مشرف بر او هستند و صبر در گوشه‌ای منتظر می‌ماند. بعد از ورود دو فرشته مسئول پرسش، صبر به نماز و زکات و نیکوکاری گوید: به کمک صاحبان بروید و اگر نتوانستید من هستم.

این روایت به ظاهرش دلالت بر تجسم اعمال و اخلاق در آخرت دارد؛ ولی منکر تجسم این روایت و مانند آن را چنین تأویل می‌کند: یا اینکه خداوند صورت‌هایی را متناسب با اعمال خلق می‌کند و برای شاد کردن یا غمگین کردن شخص به او نشان می‌دهد؛ و یا اینکه کلام مشتمل بر استعاره تمثیلی است. گوشه‌گیری و مکث صبر در کمک کردن به صاحبش، مناسب ذات صبر است (همان: ۲۱۳/۱۴-۲۱۴؛ همو، ۱۴۰۳: ۷۳/۶۸).

۱۰. نظرگاه طباطبایی درباره چگونگی عذاب

در مقابل، طباطبایی آیات موافق با تجسم اعمال را مفسر آیات دیگر دانسته و تنافی بین آیات را توهم می‌شمارد. وی معتقد است چون عقول عامه به حدی نیست که به راحتی مسئله تجسم اعمال و تکوینی بودن عقاب اخروی را هضم کند، لذا خطابات شرع مقدس با توجه به فهم مردم، نازل شده است و از آنجایی که برداشت عامه از مجازات و کیفر، اعتباری و وضعی بودن است، بنابراین، آیات دال بر اعتباری بودن کیفرهای اخروی، ناظر به فهم اکثریت مردم است و مطابق زبان آنها نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷۵/۲-۱۷۶).

طباطبایی در حاشیه خود بر *اسفار* به گونه‌ای دیگر آیتی که در آنها مثبت و معاقب بودن، به خداوند نسبت داده شده را توجیه کرده است. راهکار وی در خصوص چنین آیات و روایاتی استفاده از نظریه علل طولی است و اینکه یگانه مؤثر حقیقی در عالم وجود، خداوند متعال است و وجود، چه در مظاهر لطف و چه در مظاهر قهر، فیض خداوند و از ناحیه اوست؛ گاه بدون واسطه و گاه با واسطه واحد یا متعدد. در اینجا نیز نفس آدمی واسطه فیض و وجودبخشی خداوند است (همو، بی‌تا: ۸۲/۷).

وی بسیاری از آیات را دال بر عینیت جزا با عمل می‌داند و اینکه جزای اخروی همان اعمال دنیوی است.

فكثير من الآيات دالة على أن الجزاء يوم الجزاء بنفس الأعمال و عينها كقوله تعالى: «لَا تَخْتَدِرُوا اليَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»: (التحریم: ۷)، و قوله تعالى: «ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ» الآية: (البقره: ۲۸۱)، و قوله تعالى: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ»: (البقره: ۲۴)، و قوله تعالى: «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَدْعُ الزَّبَانِيَةِ»: (العلق: ۱۸)، و قوله تعالى: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ»: (آل عمران: ۳۰)، و قوله تعالى: «مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ»: (البقره: ۱۷۴)، و قوله: «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»: (النساء: ۱۰)، إلى غير ذلك من الآيات (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹۲/۱).

سپس به آیه «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا، فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ، فَبَصُرَكُ الْيَوْمَ حَدِيدًا» اشاره کرده، همین یک آیه را به تنهایی برای اثبات تجسم اعمال کافی می‌شمارد و چنین

دلیل می آورد که، اولاً؛ لغت «غفلت» در موردی استعمال می شود که آدمی از چیزی که پیش روی او و حاضر نزد اوست، بی خبر بماند، نه در مورد چیزی که اصلاً وجود ندارد، و بعدها موجود می شود؛ پس زندگی آخرت در دنیا نیز وجود دارد، اما پرده ای میان ما و آن حائل شده است؛ ثانیاً، کشف غطاء و پرده برداری از چیزی می شود که موجود و در پس پرده است، اگر آنچه در قیامت آدمی می بیند، در دنیا نباشد، صحیح نیست در آن روز به انسان ها بگویند: تو از این زندگی غافل بودی، و این زندگی برایت مستور و در پرده بود، ما پرده ات را برداشتیم و در نتیجه غفلت مبدل به مشاهده شد (همان).

۱۱. تقریر طباطبایی از تجسم اعمال

وی تجسم اعمال وارد در شرع مقدس را همان تجسم و صورت یافتن فعل و لوازم نفسانی می داند که به واسطه تکرار عمل و شکل گیری ملکات در نفس حاصل می شود؛

این معنای تجسم اعمال است که در دین آمده است؛ یعنی تکرار اعمال، منشأ پیدایش ملکات می شود و ملکات به اذن خداوند خلاق قدیر، دارای خلاقیت هستند (همو، بی تا: ۸۲/۷).

وی معتقد است، در آیات قرآن به این مطلب اشاره شده که قلب در اثر عمل، حالت و هیئت مخصوصی به خود می گیرد، لذا خدای متعال می فرماید: «ولی بر آنچه دل های تان فراهم آورده، شما را بازخواست می کند» (البقره: ۲۲۵)، و یا می فرماید: «و اگر صفات و حالات نیک و بدی را که در نفوس شما استقرار یافته است، آشکار کنید یا آنها را نهان دارید، خداوند شما را به آن محاسبه می کند» (البقره: ۲۸۴) و آیات فراوان دیگری مشتمل بر این مطلب است. همچنین از این آیات برمی آید که جمیع آثار مترتب بر اعمال، از ثواب و عقاب، همه در حقیقت مترتب بر حالاتی است که دل ها از راه عمل کسب می کنند، و اعمال تنها و تنها واسطه این ترتب اند؛ و در آیات دیگر بیان شده که آن جزایی که مردم در برابر عمل خود به زودی با آن مواجه می شوند در حقیقت همان عمل ایشان است، و محفوظ ماندن عمل نزد خداوند به واسطه محفوظ ماندن نفس فاعل عمل خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۷۶/۶).

طباطبایی در جای دیگر ایجاد صورت‌های سعید و شقی را این‌گونه بیان می‌کند که انسان از ابتدا، هر فعلی که انجام دهد، از آن فعل هیبتی و حالی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می‌آید، آنگاه اگر همین فعل تکرار شود، رفته رفته آن حالتی که از فعل در نفس پدید آمده، شدت یافته، و نقش می‌بندد، و به صورت یک ملکه، درمی‌آید، و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعید، و یا شقی در نفس ایجاد می‌کند، و مبدأ هیبت‌ها و صورت‌های نفسانی می‌شود. حال اگر آن ملکه سعید باشد، آثارش، وجودی و ملائم با صورت جدید، و با نفسی می‌شود که در حقیقت به منزله ماده‌ای است که قابل و پذیرای آن است، و اگر شقی باشد، آثارش اموری عدمی خواهد بود، که با تحلیل عقلی به فقدان و شر برگشت می‌کند.

پس نفسی که سعید است، از آثاری که از او ظاهر می‌گردد، لذت می‌برد؛ چراکه نفس او نفس یک انسان است، و آثار هم آثار انسانیت و او می‌بیند که هر لحظه انسانیتش فعلیتی جدید به خود می‌گیرد.

برعکس نفس شقی، هرچند که آثار، ملائم با نفس اوست، چون آثار آثار اوست، ولی بدان جهت که انسان است از آن آثار متألم می‌شود (همان: ۱/۱۸۴).

۱۲. اشکال‌های وارد بر تجسم اعمال از نگاه مجلسی

چنان‌که گذشت، مجلسی با این نظریه به شدت مخالف است. این مخالفت تا آنجا پیش می‌رود که وی لازمه قول به تجسم اعمال را انکار دین و خروج از دایره اسلام برمی‌شمارد و تبعیت از فلاسفه و غفلت از لوازم این نظریه را موجب تمایل علمای متأخر شیعه، به این نظریه می‌داند:

و این دیدگاه مستلزم انکار دین و خروج از اسلام است و بسیاری از علمای متأخر امامیه (که خدایشان رحمت‌کناد) از برخی نظریات فیلسوفان متقدم و متأخر مشایی و اشراقی پیروی کرده‌اند در حالی که توجه نداشته‌اند که لازمه این پیروی، مخالفت با ضروریات دین است (مجلسی، ۱۳۶۳: ۹۵/۹).

علت مخالفت وی را می‌توان در سه مورد زیر خلاصه کرد:

۱. امتناع انقلاب عرض به جوهر در آخرت همان‌گونه که در این جهان ممتنع

است؛ چه اینکه نشئه آخرت چیزی متفاوت با این نشئه نیست و تنها تفاوتش این است که مرگ و احیا در این میان اتفاق افتاده است. اعمال ما از مقوله اعراض اند و اعراض وجود مستقل نداشته، بلکه وابسته و قائم به موضوع هستند و چنین چیزی چگونه ممکن است جوهر شود و تجسم یابد.

۲. تنافی مسئله تجسم اعمال با معاد جسمانی؛ چه اینکه وی معتقد است تجسم اعمال جز با تأویل کردن معاد و مثالی دانستن آن و بازگرداندن معاد به امور خیالی سامان نمی‌یابد.

۳. عدم وجود دلیل نقلی صریح در موافقت با نظریه تجسم اعمال.

۴. این نظر که تبدیل شدن جوهر به عرض و بالعکس در دنیا محال است ولی در آخرت ممکن است، سفسطه است؛ زیرا آخرت همانند دنیاست و فاصله افتادن مرگ و زنده شدن دوباره نمی‌تواند موجب چنین تفاوت‌هایی شود. مقایسه دنیا و آخرت با خواب و بیداری سفسطه بدتری است، زیرا آنچه در خواب دیده می‌شود، وجود علمی دارد و آنچه در بیداری هست وجود عینی دارد و استبعادی ندارد که این دو نوع وجود، حقیقت متفاوتی داشته باشند. اما دنیا و آخرت هر دو وجود عینی دارند و بدین جهت یک حکم عقلی نمی‌تواند در مورد آنها متفاوت باشد. از سوی دیگر، آیات و احادیث نیز صریح در این معنا نیستند؛ زیرا ممکن است چنین تأویل شوند که خدا آن صور را خلق می‌کند یا اینکه نتیجه آن اعمال‌اند؛ و این‌گونه مجازگویی فراوان است (همو، ۱۳۸۰: ۲۹۹/۷-۲۳۰).

پاسخ به اشکال‌های مجلسی

الف. پاسخ به شبهه امتناع انقلاب عرض به جوهر

به دو وجه می‌توان به این شبهه پاسخ گفت:

۱. اگر تجسم اعمال را به معنای تجسم صورت ملکوتی عمل بدانیم: صغرای قضیه مخدوش خواهد بود، به این بیان که عمل در این عالم، اگرچه به صورت عرض نمودار می‌شود، روح و حقیقت عمل عرض نیست. اشتباه است عمل را صرفاً عبارت از حرکات و سکانات عارض بر بدن بدانیم، زیرا این اعراض تبلور و

تجلی حقیقتی است که از مقوله عرض نیست و همان در جهان دیگر به صورت جوهر ظاهر می‌شود.

۲. اگر همانند طباطبایی، تجسم اعمال را به صورت تجسم ملکه راسخه در نفس تصویر کنیم:

اعمال خارجی و حرکات و سکانات عارض بر بدن، اگرچه عرض است و در وجودش مستقل نیست، اما هر عملی که از انسان صادر می‌شود، اثری در روح می‌گذارد و حالت و کیفیتی در آن پدید می‌آورد که در صورت تکرار و تداوم آن حالت و اثر، راسخ می‌شود - که از آن تعبیر به «ملکه» می‌کنند - و ملکات قائم به نفس و عین گوهر نفس می‌شوند و در جهان دیگر به صور گوناگون ظاهر و متجسم می‌شوند. بنابراین، عمل جوارح که عرض است، اثرش جوهر است و به تعبیر یکی از شاگردان طباطبایی: «از دل اعراض جوهر متکون می‌گردد» و در جهان دیگر، همین ملکات و صفات راسخ در نفس، با صور مناسب بر انسان آشکار و مجسم می‌شود (تجری، ۱۳۸۱: ۲۰۹).

ب. در پاسخ به شبهه منافات مسئله تجسم اعمال با معاد جسمانی

باید گفت منافاتی بین قول به تجسم اعمال و عقیده به معاد جسمانی که جمهور مسلمانان به آن معتقدند، نیست. هم‌اکنون کتاب‌های زیادی درباره معاد و حقایق پس از مرگ وجود دارد که به وسیله عالمان معتقد به تجسم اعمال نوشته شده و در آنها اثری از تأویل معاد و مثالی دانستن آن یا وهمی و خیالی انگاشتن آن دیده نمی‌شود. حتی آن گروه از فیلسوفان و عارفان که احتمالاً مجلسی، به آنان نظر داشته، مانند ملاصدرا، فیض کاشانی، شیخ بهایی و امثال آنان در آثار علمی خویش تصریح می‌کنند که حقایق اخروی و صور موجود در آخرت، اشباح مثالی و امور خیالی و وهمی نیستند که در خارج وجود نداشته باشند، بلکه این امور موجودات خارجی و امور عینی‌اند و وجودی قوی‌تر و شدیدتر از موجودات این عالم دارند.

از آنجایی که معاد، بازگشت اشیا با تمام وجودشان، به حقیقتی است که از آن وجود یافته‌اند، و همان‌طور که گذشت این بازگشت امری ضروری است، در نتیجه وجودی که دارای مراتب و جهات مختلفی است که بعضی از آنها با هم

چرایی و چگونگی عذاب اخروی: بررسی دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبایی / ۱۰۷

متحدند، می‌باید که با تمام وجودش به آنجا باز گردد. پس ملحق گشتن «بدن» به «نفس» در معاد امری است ضروری، آلا اینکه نشئه دنیا به نشئه دیگری در نهایت کمال و حیات تبدیل می‌گردد و بدن همچون نفسی زنده، زنده و نورانی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۶: ۱۱۱).

ج. پاسخ به شبهه عدم وجود دلیل نقلی صریح

اگر منظور وی عدم وجود نص و دلیل قطعی در بین آیات و روایات است اولاً، مخالفان با تجسم نیز، نص و دلیل قطعی بر مخالفت خود ارائه نکرده‌اند؛ ثانیاً، برای اثبات این دیدگاه دلالت ظاهر آیات و روایات کافی است و وجود نص ضرورت ندارد و اگر ظهورات را دلیل نقلی صریح می‌دانند، همان‌گونه که قبلاً به برخی آیات و روایات اشاره شد، ظاهر بسیاری از آیات و روایات دال بر تجسم اعمال است. و این دلالت آنچنان واضح است که طباطبایی بعد از نقل آیات دال بر تجسم اعمال، امکان بیان این مسئله بدون مجازگویی را منحصر در عبارات و تعابیر قرآنی دانسته است.

و لعمری إنک لو سألت نفسک أن تهذیک إلی بیان ینفی بهذه المعانی حقیقه من غیر مجاز لما أجابتک إلا بنفس هذه البیانات و الأوصاف التي نزل بها القرآن الکریم (همو، ۱۳۷۱: ۹۲/۱).

نتیجه‌گیری

۱. هر چند مجلسی به صراحت به نوع رابطه میان عمل و جزا اشاره نمی‌کند؛ اما لازمه دیدگاه‌ها و سخنان وی اعتباری‌انگاری رابطه میان عمل و جزای اخروی است.
۲. مجلسی در پاسخ به چرایی عذاب، عدل الهی را مقتضی عذاب می‌داند که قابل نقد است.
۳. مجلسی در پاسخ به چگونگی عذاب، خداوند را خالق کیفر و صورت‌های اخروی می‌داند و نظریه تجسم اعمال را نمی‌پذیرد. وی با قبول ظاهر آیاتی که در آنها، جزای اخروی به ذات خداوند استناد داده شده، آیات موافق با تجسم اعمال را بر این آیات حمل می‌کند.

۴. در مقابل، طباطبایی با پذیرش ارتباط تکوینی و حقیقی میان عمل و جزای اخروی قائل به تجسم اعمال است.
۵. طباطبایی در پاسخ به چرایی عذاب معتقد است در افعال خداوند نباید چون و چرا کرد، چراکه نه غیر از خود خداوند، علت دیگری برای افعال الهی وجود دارد، و نه اصلی کلی و عقلی تا مصحح و مجوز فعل خدا باشد؛ چراکه اصول عقلی منتزع از فعل اوست، نه قبل از فعل او.
۶. طباطبایی با رد تنافی بین آیات قرآن در خصوص رابطه عمل و جزا، دو راه برای جمع آیات موافق و مخالف تجسم اعمال ارائه می‌کند؛ یکی اینکه آیاتی که ظاهرشان جزای اخروی را به خود خداوند نسبت می‌دهد، برای مخاطبان عام قرآن و به دلیل تسهیل در تصور ساز و کار دین است و آیاتی که بر حضور خود عمل در قیامت دلالت دارد - که حقیقت رابطه عمل و جزا در این آیات منعکس است - برای مخاطبان اندیشمند و ژرف‌اندیش. دوم آنکه در سلسله علل طولی، خداوند در طول نفس انسان، علت و موجب کیفر و عذاب اخروی است. پس دو دسته آیات هم‌خوانی داشته، تعارض و تنافی ندارند.
۷. طباطبایی در خصوص تجسم اعمال معتقد است با انجام هر فعلی، آن فعل، اثری بر نفس انسانی می‌گذارد که با تکرار و مداومت، این اثر، به صورت ملکه و کیفیتی راسخ، ماندگار می‌شود، این ملکات، قائم به نفس و عین گوهر نفس بوده، در جهان دیگر به صور گوناگون ظاهر و متجسم می‌شوند.
۸. با وجود آنکه مجلسی و طباطبایی هر دو داعیه دفاع از حریم دین دارند و تلاش مجددانه خود را مبذول جمع بین نقل و عقل کرده‌اند، و هر دو بر حجیت ظهورات تکیه داشته، با تطبیق و تأویل آیات و روایات به واسطه نظریات و فرضیات فلسفی یا کلامی مخالف‌اند، اما در مسئله تجسم اعمال، در دو نقطه مقابل قرار دارند! علت این اختلاف آن است که مجلسی در این مسئله، از آنچه خود قائل بوده، عدول کرده، چیزی را انکار کرده است که باید به ظاهر آن اکتفا می‌کرد و ابهام در آن را برای خود می‌پذیرفت. بدینی مجلسی به فلاسفه که شاید تا حدود زیادی معلول عملکرد ناصواب فلاسفه مشاء در تأویل و توجیه آیات و متون دینی بوده است، را می‌توان از علل این لغزش دانست. به هر روی، قول طباطبایی در اینجا بی‌مناسبت نیست که می‌گوید:

چرای و چگونگی عذاب اخروی: بررسی دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبایی / ۱۰۹

راه احتیاط برای کسی که با مباحث عمیق عقلی آشنایی کامل ندارد، آن است که به ظاهر کتاب و ظواهر احادیث مستفیض قناعت کند و علم به حقایق آنها را به خداوند واگذارد و از اظهار نظر اثباتی یا سلبی در این مباحث اجتناب کند. اثباتاً از این جهت که احتمال غلتیدن در گمراهی و در معرض هلاک ابدی قرار گرفتن وجود دارد و نفیاً از این جهت که گناه «قول بغیر علم» و دفاع از دین به گونه‌ای که مورد رضایت خداوند سبحان نیست و مبتلا شدن به تناقض‌گویی در اندیشه را به همراه دارد (همو، ۱۴۲۱: ۵۸).

منابع

قرآن کریم.

- اصفهانى، جعفر و برنجكار، رضا (۱۳۹۱). «مبانی و لوازم دیدگاه علامه مجلسی درباره حیات پس از مرگ»، در: پژوهش‌نامه فلسفه و دین (نامه حکمت)، س ۱۰، ش ۲ (۲۰)، ص ۹۱-۱۱۲.
- تجرى، محمدعلی (۱۳۸۱). «تجسم اعمال از منظر دین و فلسفه»، در: پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۱۲ و ۱۱، ص ۱۹۹-۲۱۵.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۶۱). یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی، قم: شفق.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران: انتشارات الزهراء.
- حیدری، کمال (بی‌تا). اصول التفسیر و التأویل، قم: دار فراق للطباعة و النشر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۱). تقدیم‌های علامه طباطبایی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)، محقق: مرتضی رضوی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۶). الانسان و العقیده، قم: باقیات.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). حاشیه بر الحکمة المتعالیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۷). جهنم چرا، قم: بوستان کتاب.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۰). معاد، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مترلینگ، موریس (۱۳۳۷). دروازه بزرگ، ترجمه: ذبیح‌الله منصوری و فرامرز برزگر، تهران: کانون معرفت.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۰). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الاطهار، تهران: اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۸). حق الیقین، قم: مؤسسه انتشاراتی امام عصر (عج).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۱۰ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال اول، شماره ۱

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). معاد، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). عدل/الاهی، تهران: انتشارات صدرا.

نصیری، علی (۱۳۸۱). «علامه مجلسی و نقد دیدگاه‌های فلاسفه»، در: مجله علوم حدیث، ش ۲۶،

ص ۷۰-۹۵.