New Research in Islamic Humanities Studies
Online ISSN : 2980 - 8944
https://api.lu.ac.ir/

Philosophical and Ontological Explanation of the Embodiment of Actions Based on Principiality of Existence and Substantial Motion, with Emphasis on the Views of Mulla Sadra and Ayatollah Javadi Amoli

Zeinab Sedaghatian

Department of Humanities(Islamic learning), National University of Skills (NUS), Tehran, Iran.
Email: zeinab.sagvand@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 24 April 2025
Received in revised form 09 August 2025
Accepted 16 September 2025
Available online 23 September 2025

Keywords:
Embodiment of Actions,
Substantial Motion,
Principiality of Existence,
Transcendent Philosophy,
Eschatological Hereafter

ABSTRACT

Objective: The question of the embodiment of deeds and the quality of the reflection of human thoughts, ethics, and conduct in the hereafter is one of the deepest and most challenging discussions in the field of philosophical and theological eschatology. In the Islamic philosophical tradition, particularly in Transcendent Theosophy, this question transcends the level of a religious convention or theological allegory and has become a principle grounded in precise ontological and anthropological foundations. The present study undertakes to elucidate how the transient acts of the human being are transformed into substantial otherworldly realities.

Method: The present study employs a descriptive-analytical method with a critical approach. To this end, the primary texts of Transcendent Theosophy, the works of Ayatollah Javadi Amuli, and the views of Islamic theologians concerning the embodiment of deeds have been examined and analyzed. This method facilitates the systematic rereading of Sadrian foundations and the assessment of their efficacy in resolving theological objections.

Results: The findings indicate that, on the basis of the gradational principality of existence, the personal unity of the soul, and the fundamental principle of intensifying substantial motion, the voluntary acts of the human being persist within the context of the soul and gradually transform into firmly established dispositions (malakat) and then into imaginal (barzakhi) and otherworldly forms. In this regard, the profound analyses of Ayatollah Javadi Amuli in explicating the relation among action, conventional designation, and existential reality have paved the way for resolving the longstanding objections of theologians, such as the principle of the impossibility of the persistence of accident and the impossibility of the transmutation of substance.

Conclusions: The conclusion is that the otherworldly paradise and hell are identical with the presence of the very content of the human being's worldly deeds, which appear through embodiment in the hereafter. This explanation, while preserving the philosophical foundations of Transcendent Theosophy, offers a coherent and consistent reading of the verses and traditions concerning the resurrection and provides the ground for a constructive dialogue among philosophy, theology, and Quranic teachings.

Cite this article: Sedaghatian, Z. (2025). Philosophical and Ontological Explanation of the Embodiment of Actions Based on Principiality of Existence and Substantial Motion, with Emphasis on the Views of Mulla Sadra and Ayatollah Javadi Amoli. *New Research in Islamic Humanities Studies*, *4* (7), 1-17. https://doi.org/10.22034/api.2026.2110173.2028

© Author retain the copyright and full publishing rights.
Publisher: Lorestan University.
DOI: https://doi.org/10.22034/api.2026.2110173.2028

Introduction

Many divine sages have regarded the world as the tillage of the hereafter and a creational passageway toward human eternity; at the intersection of philosophy, theology, and Quranic teachings, one of the most fundamental and complex questions is the linkage between worldly life and the otherworldly realm. In Islamic philosophy, particularly in Transcendent Theosophy, this relation is explained through two interconnected principles: the substantial motion of the soul and the embodiment of deeds. The theory of substantial motion among the grand innovations of Sadr al-Mutaallihin Shirazi extends transformation and flux beyond accidents to the very essence of substance; and the theory of the embodiment of deeds presents otherworldly reward and punishment as the objective and creational crystallization of human dispositions and acts, rather than conventional matters external to the essence. Ayatollah Javadi Amuli, relying upon the foundations of Transcendent Theosophy and drawing upon the firmly established verses of the Quran and the traditions of the Ahl al-Bayt, has systematically reread this linkage.

The question of motion has long been fundamental in first philosophy. Earlier sages defined motion as the gradual exit of a thing from potentiality to actuality, confined it to the accidental categories, and regarded change in substance as impossible. Sadr al-Mutaallihin, however, by establishing the principality of existence, the gradation of existence, and the innovative theory of substantial motion, extended transformation to the very core of essences, demonstrating that the material world is continually renewed and evolving. The human rational soul is not exempt: at its origination it is bodily in its origination (jismaniyyat al-huduth), but through intensifying substantial motion it ascends to imaginal and intellectual immateriality.

This substantial transformation is the key to unlocking the dilemma of the embodiment of deeds. Three major views have taken shape in Islamic thought: the deniers, relying on the theological principle that the accident does not persist for two moments; the proponents led by the Sadrian philosophers; and those combining the creational system of action with religious convention. Ayatollah Javadi Amuli vigorously defends the second view, regarding the embodiment of deeds as definitive, rational, and Quranic, and argues that whatever act a person performs, he will see the very text of that act and behold the act itself.

The research addresses the question of precisely what structural and creational correlation exists between the substantial motion of the soul and the embodiment of deeds in Javadi Amuli's view; how the transition from material acts to substantial dispositions and their embodiment in otherworldly imaginal forms is explained; what role the faculty of imagination and the imaginal body play; and how theological objections can be answered. The research is necessary from three perspectives: scholarly-philosophical (substantial motion as the key innovation for resolving dilemmas such as bodily resurrection and refuting transmigration), theological-Quranic (confronting objections about otherworldly punishment and reward), and educational-

ethical (demonstrating that human existence is nothing but the objective embodiment of one's achievements).

The research hypothesis is that the human spirit, possessing a nature bodily in origination and spiritual in subsistence, attains perfection and existential immateriality through intensifying substantial motion; and that Quranic verses and authentic traditions indicate the objective and creational embodiment of deeds in the realms of barzakh and resurrection, such that the soul, intensified through substantial motion, becomes united with its acts, which are then manifested in objective forms of blessing or punishment.

Method

The present study employs a descriptive-analytical method with a critical approach. To this end, the primary texts of Transcendent Theosophy, the works of Ayatollah Javadi Amuli, and the views of Islamic theologians concerning the embodiment of deeds have been examined and analyzed. This method facilitates the systematic rereading of Sadrian foundations and the assessment of their efficacy in resolving theological objections.

Results

The findings indicate that, on the basis of the gradational principality of existence, the personal unity of the soul, and the fundamental principle of intensifying substantial motion, the voluntary acts of the human being persist within the context of the soul and gradually transform into firmly established dispositions (malakat) and then into imaginal (barzakhi) and otherworldly forms. In this regard, the profound analyses of Ayatollah Javadi Amuli in explicating the relation among action, conventional designation, and existential reality have paved the way for resolving the longstanding objections of theologians, such as the principle of the impossibility of the persistence of accident and the impossibility of the transmutation of substance.

Conclusions

The present study aimed at a deep and argumentative examination of the relation between substantial motion and the embodiment of deeds based on the philosophical system of Transcendent Theosophy and the exegetical and theological views of Ayatollah Javadi Amuli. The analysis demonstrates that the question of the resurrection and the quality of otherworldly reward and punishment is not extrinsic, conventional, or contractual; rather, it is profoundly rooted in the creational and ontological structure of the human soul.

The systematic analysis of Javadi Amuli's views indicates that the theory of the embodiment of deeds is not rationally explicable without reliance upon the fundamental principles of Sadrian philosophy, including the principality of existence, individuation through existence, gradation in the reality of existence, intensifying existence, the personal unity of the soul, mental existence, and the separate imaginal world. In this system, the human soul is a multileveled reality that

begins from the lower material level and ascends through intensifying substantial motion to the higher levels of imaginal and intellectual immateriality.

Anthropologically, the human being is composed of material and spiritual aspects; in this world, it is associated with a material body, and in the interworld and resurrection, it is resurrected with an imaginal body harmonious with its existential level. Principality, however, belongs to the spirit, and the body's life finds meaning in the shadow of the soul's manifestations. This anthropology demonstrates that human acts are not transient; rather, they are existentially united with the soul and possess complete congruity with the substance of their agent.

A key achievement of this research is the explication of how outward acts are transformed into substantial dispositions and then appear as imaginal forms. According to the theory of substantial motion and the principle of investing after investing (lubs bad lubs), successive forms and repeated acts do not nullify previous limits; rather, the higher form encompasses and expands the previous one while preserving its perfections. Thus, intentions, resolutions, and voluntary behaviors, through repetition, become firmly established dispositions and part of the soul's substance and identity.

In this process, the faculty of imagination plays a fundamental role. Possessing imaginal immateriality, it is obscured in this world due to the soul's occupation with governing the material body; but with the severance of material attachments at death, it is liberated and becomes active at will. The soul, adorned with virtues or stained with vices, creates forms suited to the interior of its dispositions and embodies them in the imaginal world. Therefore, paradise and hell are objective realms created from within the human essence, and otherworldly reward and punishment are the creational reflection of the very reality of the act.

The study, by reexamining the verses and traditions, demonstrated that Javadi Amuli's approach based on conventional attribution to the creational and the acceptance of the objective embodiment of deeds is the most consistent reading. In response to traditional objections such as the principle that the accident does not persist for two moments and the impossibility of the transmutation of accident into substance, the decisive answer of Transcendent Theosophy is that in the resurrection, neither does a perishing accident persist nor does a substantial transmutation occur; rather, it is the substantial interior of the soul's dispositions that comes to manifestation, and the act itself is witnessed as the recompense.

The outcome of these arguments is the demonstration that between substantial motion and the embodiment of deeds there exists an inseparable, essential, and creational relationship. The intensifying substantial motion of the soul provides the necessary ground for the dynamism and emergence of dispositions; and the embodiment of deeds is the goal and objective crystallization of that very journey. The human being, through free choice and practical reason, is the engineer of his own eternal existential geometry.

The research acknowledges limitations, including time constraints and the impossibility of direct interviews with His Eminence. Future research is proposed on: (1) a deeper reexamination

of the soul-body relation in philosophical psychology and its comparison with cognitive sciences; (2) a comparative study of Javadi Amuli's views with other later exegetes and philosophers on the embodiment of deeds; and (3) an examination of the precise structure of the types of embodiment and its determining factors in the three realms.

Author Contributions

The author is solely responsible for the conceptualization, writing, and revision of the manuscript.

Data Availability Statement

Data are available upon request from the author.

Acknowledgements

The author would like to thank and appreciate all participants in the present study.

Ethical Considerations

The author strictly adhered to the highest standards of research integrity. The author avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of scientific misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not for profit sectors.

Conflict of Interest

The author declare no conflict of interest.

پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۹۸۰-۸۹۴۴
https://api.lu.ac.ir/
دانشگاه لرستان

تبیین فلسفی و هستی‌شناختی تجسم اعمال بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری با تأکید بر آرای صدرالمتألهین و آیت‌الله جوادی آملی

زینب صداقتیان

گروه علوم انسانی(معارف اسلامی)، دانشگاه ملی مهارت، تهران، ایران. رایانامه: zeinab.sagvand@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

کلیدواژه‌ها:
تجسم اعمال،
حرکت جوهری،
اصالت وجود،
حکمت متعالیه،
معاد اخروی

چکیده

هدف: مسئلهٔ تجسم اعمال و کیفیت بازتاب افکار، اخلاق و رفتار انسان در سرای آخرت، یکی از عمیق‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث در حوزهٔ معادشناسی فلسفی و کلامی است. در سنت فلسفی اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه، این مسئله از سطح یک اعتبار شرعی یا تمثیل کلامی فراتر رفته و به قاعده‌ای مبتنی بر مبانی دقیق هستی‌شناختی و انسان‌شناختی تبدیل شده است. پژوهش حاضر به تبیین چگونگی تبدیل افعال عرضی انسان به حقایق جوهری اخروی می‌پردازد.

روش پژوهش: پژوهش حاضر با روشی توصیفی–تحلیلی و رویکردی انتقادی انجام شده است. برای این منظور، متون دست‌اول حکمت متعالیه، آثار آیت‌الله جوادی آملی و آرای متکلمان اسلامی در باب تجسم اعمال بررسی و تحلیل شده‌اند. این روش امکان بازخوانی نظام‌مند مبانی صدرایی و سنجش کارآمدی آن در حل اشکالات کلامی را فراهم می‌سازد.

یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بر پایهٔ اصالت تشکیکی وجود، وحدت شخصیهٔ نفس و اصل بنیادین حرکت جوهری اشتدادی، افعال اختیاری انسان در بستر نفس تداوم یافته و به‌تدریج به ملکات راسخ و سپس به صور برزخی و اخروی مبدل می‌گردند. در این میان، تحلیل‌های عمیق آیت‌الله جوادی آملی در تبیین نسبت میان عمل، عنوان اعتباری و حقیقت تکوینی، راه را برای حل اشکالات دیرپای متکلمان همچون قاعدهٔ امتناع بقای عرض و استحالهٔ انقلاب جوهر هموار ساخته است.

نتیجه‌گیری: نتیجه آنکه بهشت و دوزخ اخروی، عین حضور متن اعمال دنیوی انسان است که با تجسد در نشئهٔ آخرت ظهور می‌یابند. این تبیین، هم‌زمان با حفظ مبانی فلسفی حکمت متعالیه، خوانشی منسجم و سازوار از آیات و روایات معاد ارائه می‌دهد و زمینه را برای گفت‌وگوی سازنده میان فلسفه، کلام و معارف قرآنی فراهم می‌آورد.

استناد: صداقتیان، زینب. (۱۴۰۴). تبیین فلسفی و هستی‌شناختی تجسم اعمال بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری با تأکید بر آرای صدرالمتألهین و آیت‌الله جوادی آملی. *پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی*، (۷) ۴، ۱۷-۱. https://doi.org/10.22034/api.2026.2110173.2028

ناشر: دانشگاه لرستان.

© نویسنده.

DOI: https://doi.org/10.22034/api.2026.2110173.2028

مقدمه

بسیاری از اندیشمندان و حکیمان الهی، دنیا را مزرعهٔ آخرت و گذرگاهی تکوینی برای ابدیت انسان دانسته‌اند و در این میان، یکی از بنیادی‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین مسائل در تقاطع فلسفه، کلام و معارف قرآنی، تبیین چگونگیِ پیوند میان حیات دنیوی و نشئهٔ اخروی است. در سنت فلسفهٔ اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه، این نسبت از رهگذر دو اصلِ کلیدی و به هم‌پیوسته یعنی حرکت جوهری نفس و تجسم اعمال تبیین می‌گردد. نظریهٔ حرکت جوهری که از ابتکارات سترگ صدرالمتألهین شیرازی است، تحول و سیلان را از عوارض خارج کرده و به ذات جوهر تسری می‌دهد؛ و نظریهٔ تجسم اعمال نیز پاداش و کیفر اخروی را نه اموری اعتباری و قرارداد بیرون از ذات، بلکه تبلور عینی و تکوینیِ ملکات و افعال انسان معرفی می‌کند. فیلسوف و مفسر برجستهٔ معاصر، آیت‌الله جوادی آملی، با اتکا به مبانی حکمت متعالیه و استمداد از آیات محکمات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت (ع)، این پیوند را به‌گونه‌ای نظام‌مند بازخوانی کرده است که مسألهٔ حرکت از دیرباز یکی از مباحث بنیادین در فلسفهٔ اولی بوده است؛ حکیمان متقدم، حرکت را به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کرده و آن را در مقولات عرضیِ کم، کیف، أین و وضع محصور دانسته و تغییر در جوهر را محال می‌شمردند، اما صدرالمتألهین با اثبات اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود و طرح نظریهٔ بدیع حرکت جوهری، دگرگونی و صیرورت را به حاقِ جوهر اشیاء تسری داد و نشان داد که جهان مادی پیوسته در حال نو به نو شدن و تکامل است و بنا بر این اصل، نه‌تنها عوارض موجودات مادی، بلکه ذات و جوهر آن‌ها از ریزترین ذرات تا کهکشان‌های عظیم، همگی در سیری اشتدادی و رو به جلو قرار دارند. نفس ناطقه‌ی انسانی نیز از این قانون کلی مستثنا نیست و در آغاز پیدایش، جسمانیه الحدوث است؛ یعنی از بستر ماده و هیولای اولی سر برمی‌آورد، اما به واسطهٔ حرکت جوهریِ اشتدادی، به مراتب تجرد مثالی و عقلی صعود می‌کند و این تحول جوهری، کلیدِ اصلیِ گشایش یکی از معضلات دیرپای کلامی و فلسفی، یعنی تجسم اعمال است، چرا که در باب کیفیت جزای اخروی و رابطهٔ افعال دنیوی با پاداش و آخرت، در تاریخ اندیشهٔ اسلامی سه دیدگاه عمده شامل منکران تجسم با تکیه بر قاعدهٔ کلامیِ العرض لایبقی زمانین، موافقان تجسم به زعامت حکیمان صدرایی، و دیدگاه جمع‌کنندگان میان نظام تکوینیِ عمل و اعتبار شرعی شکل گرفته است و آیت‌الله جوادی آملی در مقام یکی از مبرزترین مفسران و مروجان حکمت متعالیه، با جدیت از دیدگاه دوم دفاع کرده و تجسم اعمال را امری قطعی، عقلانی و قرآنی می‌داند و با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی نظیر اصالت وجود، تشکیک، وجود اشتدادی و وحدت شخصیه و مبانی انسان‌شناختی استدلال می‌کند که انسان هر عملی را که انجام دهد، متن آن عمل را می‌بیند و عین آن عمل را مشاهده می‌کند و نه‌تنها به جزای عمل می‌رسد، بلکه خودِ عمل را می‌یابد. با وجود این، در ادبیات پژوهشیِ موجود، این پرسش بنیادین مطرح است که از دیدگاه استاد جوادی آملی، دقیقاً چه تلازم ساختاری و تکوینی میان حرکت جوهری نفس و تجسم اعمال برقرار است و مراحل انتقال و صیرورت از افعال مادی به ملکات جوهری و سپس تجسم آن‌ها در قالب صور مثالی اخروی چگونه تبیین می‌شود و نقش قوهٔ خیال و بدن مثالی در این فرآیند چیست و چگونه می‌توان از عهدهٔ پاسخ به شبهات کلامیِ پیرامون آن برآمد. انجام این پژوهش از سه منظر ضرورت دارد؛ نخست از منظر ضرورت علمی و فلسفی که حرکت جوهری را کلیدی‌ترین نوآوری در حکمت پس از صدرا برای حل معضلاتی چون معاد جسمانی و ابطال تناسخ می‌داند، دوم از منظر ضرورت کلامی و قرآنی که در مواجهه با شبهات پیرامون کیفیت عذاب و پاداش اخروی اهمیت می‌یابد، و سوم از منظر ضرورت تربیتی و اخلاقی که اثبات می‌کند وجود انسان چیزی جز تجسم عینی دستاوردهای او نیست و هیچ عملی از هویّت او جدا نمی‌شود که این امر آگاهی اخلاقی انسان را به شدت ارتقا می‌دهد. اهداف این پژوهش بر واکاوی و تبیینِ نسبت و تلازم میان حرکت جوهری نفس و تجسم اعمال از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی متمرکز است و در پی آن است تا مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، مستندات قرآنی و روایی، سازوکار تبدیل افعال به ملکات و پاسخ به چالش‌های کلامی را به روش استدلالی و استقرایی واکاوی کند و بر اساس پرسش اصلی پژوهش پیرامون نوع تلازم میان حرکت جوهری و تجسم اعمال، این فرضیه را به آزمون می‌گذارد که روح انسانی با داشتن ماهیت جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء و به واسطهٔ حرکت جوهریِ اشتدادی به کمال و تجرد وجودی می‌رسد و آیات قرآنی و روایات معتبر، گویای تجسم عینی و تکوینیِ

اعمال در نشأۀ برزخ و قیامت‌اند، به‌گونه‌ای که نفس با حرکت جوهری اشتداد یافته، اعمال با آن متحد می‌شوند و در نشآت بعدی به صورت‌های عینیِ نعمت یا عذاب متمثل می‌گردند.

بحث و تحلیل فلسفی

بنیادهای وجودشناختی نظریۀ تجسم اعمال در دستگاه حکمت متعالیه

نظریۀ تجسم اعمال و کیفیت بازتاب اخرویِ منظومۀ فکری، انگیزشی و رفتاری انسان، در زمرۀ پیچیده‌ترین مسائل فلسفه و کلام اسلامی به شمار می‌رود. تلقی بدوی از نظام پاداش و کیفر، مبتنی بر تفکیک هستی‌شناختی میان «عامل»، «عمل» و «جزا» است؛ الگویی که در آن جزا به‌مثابه پیامدی قراردادی، اعتباری و بیرونی لحاظ می‌شود که به مقتضای عدل الهی یا جعل شارع بر عامل بار می‌گردد. در مقابل این رویکرد انضمامی، حکمت متعالیه با تأسیس مبانی نوپدید وجودشناختی، افق نوینی گشوده است که در آن، رابطۀ میان عمل و جزای اخروی، رابطه‌ای عینی، تکوینی و اتحادی است. تحقق این پیوند ذاتی، متوقف بر سلسله‌ای از ارکان فلسفی است که هرگونه اختلال در اثبات هر یک، کل بنای تجسم اعمال را با چالش‌های سهمگین مواجه می‌سازد.

نخستین و بنیادین‌ترین پایه در تبیین تکوینی تجسم اعمال، قاعدۀ امهاتِ فلسفۀ صدرایی، یعنی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. در تفکر مشائی، با وجود التزام به جدایی وجود از ماهیت در ذهن، اصالت به ماهیات داده می‌شد یا دست‌کم در مقام تحلیل اعراض و افعال، تحلیلی ماهوی غلبه داشت. صدرالمتألهین اثبات می‌کند که ماهیت فی‌حدنفسه امری اعتباری و مفهومیِ محض است که در قوام ذاتی خویش، بویی از واقعیت و منشأیت اثر نبرده است و آنچه متن عینیت را پر کرده و سرچشمۀ آثار است، حقیقت بسیطِ وجود است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۸). علامه طباطبایی در تحکیم این مبنا با اقامۀ برهان‌های ناظر بر تمایز، وحدت و سنخیت واقعیت عینی، تصریح می‌کند که نفی اصالت وجود، مستلزم سفسطه و انکار هرگونه ثبوت خارجی و نفی ترتب آثار است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۷۷–۸۱؛ ۱۴۲۲ق: ۹).

پیامد بنیادین این اصل در بحث حاضر آن است که افعال و کنش‌های صادر از انسان، اموری عدمی یا قالب‌های ماهوی خشک و بریده از فاعل نیستند، بلکه رقیقه‌ای از ساحت وجودیِ نفس و تجلیاتِ فاعلیِ او به شمار می‌روند. اگر کنش‌ها اعراضی انتزاعی و ماهویِ صرف بودند، با انقضای زمان مادی، عدم محض می‌شدند و امکان بازگشت یا بقای آن‌ها منتفی بود؛ اما از آنجا که افعال، حظی از وجود عینی دارند و وجود هرگز به عدم مطلق بدل نمی‌شود، فعل انسانی واجد ثبات وجودی است. از این منظر، از آنجا که افعال از صقع نفس صادر می‌شوند و معلول بی‌واسطه یا باواسطۀ اراده و عزم نفسانی‌اند، بر اساس قاعدۀ سنخیت علت و معلول، با مبدأ خویش سنخیت وجودی دارند و در قوس صعود، به ریشه و جوهرِ فاعلِ خود بازمی‌گردند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۱۳۵). بنابراین، اصالت وجود امکان انتولوژیستیِ بازگشت و ماندگاری عمل در صقع فاعل را توجیه می‌کند.

حقیقت وجود در نگاه صدرایی، گرچه اصیل و بسیط است، امّا حقیقتی متواطی نیست؛ بلکه دارای مراتبی مشکک و ذومراتب است که شدت و ضعف، تقدم و تأخر، و نقص و کمال، عینِ ذاتِ همان حقیقت واحد است (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۱۸۶؛ ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۷). ملاصدرا مبرهن می‌سازد که اگر حقیقت وجود دارای کثرت مشکک نبود، ناگزیر ترکیب از وجود و عدم، یا وجدان و فقدان پیش می‌آمد که این امر بالضروره محال است؛ زیرا عدم در متن وجود راه ندارد. علامه طباطبایی در تبیین سازوکار تشکیک وجودی نشان می‌دهد که در مراتب تشکیک، مرتبۀ قوی‌تر واجد تمام کمالات مرتبۀ ضعیف‌تر به انضمام یک کمال و قوت افزون‌تر است، بی‌آنکه مرتبۀ ضعیف از دایرۀ حقیقت نور وجود خارج باشد؛ درست مانند مثال مشهور شدت و ضعف در نور حسی (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۸۳).

کاربست مستقیم اصل تشکیک در نظریۀ تجسم اعمال و مسألۀ ارادۀ آزاد در آن است که ساختار وجودی انسان، پیوستاری چندسطحی و مشکک است. مرتبۀ نازل نفس متصل به کالبد مادی، عضلات و جوارح است، مرتبۀ میانی آن به نشئۀ خیال و تمثل متصل است و مرتبۀ عالیِ آن در افق عقل مجرد قرار دارد. با تکیه بر تشکیک وجود، تعارضی میان ثبوت یک فعل در مرتبۀ نازل زمانی–مادی (مانند حرکت دست در انفاق یا عدوان) و ظهور همان حقیقت در مرتبۀ برزخی–مثالی (مانند نور یا آتش) وجود ندارد؛

زیرا یک حقیقت مشکک می‌تواند در مرتبه‌ای از مراتبِ خود، متلبس به خواص مادی باشد و در مرتبه‌ای والاتر، خواص تجرد برزخی و لطافت مثالی را بروز دهد، بدون آنکه انفکاک هویتی رخ دهد.

از دیرباز این اشکال مطرح بوده است که با فروپاشی کالبد عنصری انسان در هنگام مرگ، چه عنصری ضامن تداوم هویت فاعل اخلاقی است تا بتوان همان شخص را پاسخگو، مثاب یا معاقب دانست؟ ارسطو و به تبع او ابن‌سینا، تشخص را به عوارض مادی و پیوند با ماده نسبت می‌دادند؛ امری که تبیین معاد جسمانی و هویت فردی پس از مرگ را در فلسفهٔ مشاء با بن‌بست روبه‌رو ساخت. در نظام حکمت متعالیه، تشخص، لازمهٔ ذاتیِ وجود عینی است، نه عوارض ماهوی یا مادهٔ مبهمه (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۰). علامه طباطبایی تأکید می‌کند که تشخص، عین تحقق خارجیِ وجود است و هرگز از ماهیت ناشی نمی‌شود؛ چرا که ماهیت حتی با انضمام هزاران قید و مفهوم کلی، همچنان در ساحت عقل قابلیت صدق بر کثیرین را حفظ می‌کند و تنها به برکت افاضهٔ وجود است که امتناع اشتراک و تشخص عینی تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۰۸؛ ۱۳۷۶: ۴۸–۴۹).

از این رو، تغییر، دگرگونی، زوال اعضای فیزیکی و حتی فروپاشی کامل هیولای عنصری در برزخ، کمترین خدشه‌ای به تشخص فاعل اخلاقی و هویت نفس انسانی وارد نمی‌آورد. انسانی که در نشئهٔ قیامت برانگیخته می‌شود و عین افعال خود را مشاهده می‌کند، به‌دلیل برخورداری از همان مرتبهٔ وجودی و هویت جوهری، عینا و شخصاً همان فردی است که در دار دنیا دست به گزینش و اقدام زده است (ملاصدرا، ۱۴۰۹ق: ۳۶۸). تشخص عمل نیز تابع تشخص نفس صادرکنندهٔ آن است؛ بنابراین عمل تجسم‌یافته، هویتی اجنبی و بیگانه نیست، بلکه شأنی از شئون فاعلِ متشخص است.

حرکت جوهری اشتدادی و فرآیند تکوّن ملکات در جوهر نفس

نقطهٔ عطف حکمت متعالیه در تبیین تجسم اعمال، حرکت جوهری است. فلاسفهٔ پیشین تغییر را منحصر در چهار مقوله از اعراض (کم، کیف، این و وضع) دانسته و جوهر را مستقر، ثابت و فارغ از حرکت می‌شمردند. صدرالمتألهین با اقامهٔ براهین متعدد، از جمله عدم انفکاک وجود اعراض از جوهر، اثبات کرد که اعراض تابع و شأن جوهرند و اگر تغییری در عوارض شیء رخ می‌دهد، حاکی از سریان دگرگونی در ذات و بسترِ جوهری آن شیء است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۳۴۷). این دگرگونی در عالم طبیعت و به‌ویژه در جوهر نفس ناطقه، حرکتی اشتدادی و استکمالی است که پیوسته از قوه به‌سوی فعلیت و از نقص به‌سوی تمامیت به پیش می‌رود.

نفس انسانی برخلاف دیدگاه افلاطونی که آن را روحی قدیم و هبوط‌یافته در قفس تن می‌دانست، جوهری است که در آغازِ تکون خویش، جسمانی است و با حرکت جوهری اشتدادی در بستر نطفه و جنین استکمال می‌یابد تا به تجرد مثالی و سپس تجرد عقلی نائل گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۱۳). این پیوند اصیل میان ماده و روح، بیانگر آن است که اعمال، حرکات و رفتارهای ظاهری انسان که در ساحت ماده و اندام‌ها تحقق می‌پذیرند، در حقیقت افعال مرتبهٔ نازل نفس‌اند.

هنگامی که انسان در مقام عمل، فعلی را مکرراً انجام می‌دهد، این افعال تنها به رخدادهای فیزیکیِ تمام‌شده در زمان گذشته بدل نمی‌شوند؛ بلکه به دلیل سریانِ حرکت جوهری، اراده‌ها و کنش‌های جزئی به انفعالات و سپس به کیفیات نفسانی (حال) و با استمرار و تکرار، به ملکات راسخ تبدیل می‌گردند. ملاصدرا اثبات می‌کند که ملکات نفسانی در پی حرکت اشتدادی جوهر نفس، از مرز اعراض خارج شده و به فصول جوهریِ نفس مبدل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۵: ۲۹۰–۲۹۳). انسان با اعمال خویش، جوهر وجودی خود را شکل می‌دهد؛ به تعبیر دیگر، نوع انسانی برخلاف سایر انواع طبیعی، نوع اخیرِ منحصر در یک حقیقت واحد نیست، بلکه نوعی است در بر دارندهٔ انواع گوناگون که هر انسانی با حرکت جوهری و با گزینش‌های آزادانهٔ خویش، فصل اخیر و صورت نوعیهٔ اخروی خود را می‌سازد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۱۸۶).

در حکمت مشاء، کون و فساد به معنای خلع صورت پیشین و پوشیدن صورت جدید لحاظ می‌شد که لازمهٔ آن بطلان هویت قبلی بود. اما ملاصدرا با طرح نظریهٔ شگرف لبس بعد لبس تبیین می‌کند که در حرکت اشتدادیِ نفس، صورت‌های متوالی، حدهای پیشین را از میان نمی‌برند، بلکه صورت عالی‌تر، صورت پیشین را با حفظ کمالات آن در بر می‌گیرد و بسط می‌دهد (شریعتی فر،

۱۳۹۰: ۱۰۲). بدین ترتیب، وقتی عمل به ملکه و ملکه به حقیقت جوهری نفس بدل می‌گردد، افعال و ملکات انسانی، درون‌مایهٔ هویت فرد را می‌سازند.

آیت‌الله جوادی آملی با ابتنا بر همین اصل تصریح می‌کند که انسان با افعال خویش، سازندهٔ هندسهٔ وجودی خویشتن است؛ کارهای نیک و اراده‌های معطوف به حق، جوهر نفس را نورانی، لطیف و هم‌سنخ با عوالم تجرد می‌سازد، و افعال زشت و انگیخته از شهوت و غضب، نفس را متکاثف، ظلمانی و گرفتار در مرتبهٔ حیوانی یا درندگی نگاه می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۰۹–۲۱۱). بنابراین، جزای اخروی چیزی جز ظهور بیرونیِ همان صورت‌های جوهری نیست که نفس با دستان خود و در جریان حرکت جوهری در متن ذات خویش تنیده است.

قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کل القوی» و سازوکار تمثل مثالی

یکی از دشواری‌های عمده در فهم چگونگی تجسم عمل، تبیین نحوهٔ صدور آثار حسی و رنج‌ها یا لذت‌های جسمانی از جوهرِ مجرد نفس است. چگونه حقیقتی که به تجرد رسیده است، در عذاب یا نعمت با آتش، بوستان، حوریان یا مار و عقرب دست‌به‌گریبان می‌شود؟ پاسخ حکمت متعالیه در گرو درک عمیق اصل «النفس فی وحدتها کل القوی و معلولاتها» است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۹: ۱۸۹).

نفس انسانی در عین بساطت و وحدت شخصیه، به جهت سعهٔ وجودیِ خویش، مرتبه‌فرودین ندارد که از آن بیگانه باشد؛ نفس، عین بینایی در چشم، عین شنوایی در گوش، عین متخیله در ساحت خیال و عین تعقل در افق عقل است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۳۸۷). این شأنیتِ فراگیر به نفس اجازه می‌دهد که جامعِ متقابلات باشد. در قوس صعود و پس از انقطاع از بدن عنصری، قوا در نفس فانی نمی‌شوند، بلکه به نحو وحدت در کثرت و کثرت در وحدت در ساحت نفس باقی می‌مانند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۹۱).

نفس انسانی به‌ویژه در مرتبهٔ قوهٔ خیال، دارای شأن «انشاء» و فاعلیت بالملکه است. انسان در این نشئه مظهر اسم شریف البارئ و المصور الهی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۳۴). در دار دنیا، اشتغال نفس به تدبیر بدن مادی و هجوم محرکات خارجی حواس، مانع از آن است که صور خیالی انشاشده توسط نفس، دارای سنگینی و تجسم عینیِ محسوس برای دیگران شوند؛ اما با فرارسیدن مرگ و انقطاع علایق مادی، قوهٔ خیالِ نفس فعال مایشاء می‌گردد. نفس، صور متناسب با ملکات اخلاقی خود را انشاء می‌کند و چون در آن نشئه مانعی از تزاحمات مادهٔ عنصری وجود ندارد، این صور خیالی، با واقعیتی فوق‌العاده شدیدتر، روشن‌تر و دردناک‌تر یا لذت‌بخش‌تر از اشیای مادیِ این جهان، برای نفس ظاهر می‌گردند (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۴۲۷). بنابراین، بهشت و دوزخ، ساحت‌های عینیِ انشاشده از متن ملکات و صور باطنیِ خودِ نفس هستند؛ آتشی که در قیامت زبانه می‌کشد، «*نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ*» (همزه: ۶–۷) است؛ یعنی آتشی است که نه از بیرون، بلکه از عمق جان و فؤادِ نفس مشتعل گشته و ساحت وجودی او را در بر می‌گیرد (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۴۳۶).

واکاوی و ابطال شبهات فلسفی و کلامی منکران تجسم اعمال

اندیشهٔ تجسم عینی اعمال در بستر تاریخ تفکر اسلامی همواره با مقاومت‌هایی از سوی متکلمان معتزلی و اشعری و نیز برخی از فیلسوفان مشاء روبرو بوده است. عمدهٔ این مخالفت‌ها نه ناشی از انکار نصوص دینی، بلکه برخاسته از تعارض ظاهری این ایده با پاره‌ای از اصول موضوعهٔ منطقی و هستی‌شناختی سنت ارسطویی بوده است. در این میان، دو شبههٔ بنیادین نقشی محوری در رد یا تأویل آیات تجسم اعمال ایفا کرده‌اند: قاعدهٔ امتناع بقای اعراض در دو زمان و اصل امتناع انقلاب حقیقت وجودی. بازخوانی انتقادی این دو شبهه در افق مبانی حکمت متعالیه و تحلیل‌های آیت‌الله جوادی آملی، راهگشای حل گره‌های دیرپای این مسأله است.

قاعدهٔ کلامی–فلسفیِ العرض لایبقی زمانین که به‌ویژه در دستگاه کلام اشعری و بخش‌هایی از فلسفهٔ مشاء مورد تمسک قرار گرفته است، بیان می‌دارد که عرض به جهت ضعف ذاتی در نحوهٔ ثبوت، در هر آن متجدد می‌شود و بقای شخصی در بستر زمان ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸: ۱۷). متکلمان با تکیه بر این اصل مدعی شده‌اند که افعال اختیاری انسان (نظیر سخن گفتن، انفاق

کردن، نماز گزاردن یا ظلم و تعدی)، همگی از مقولهٔ اعراض، اصوات، حرکات بدنی و اضافات نسبیه‌اند که با اتمام زمانِ وقوع، یکسره معدوم گشته و از صفحهٔ عینیت زائل می‌شوند. بر این اساس، ادعای حضور عینی همان عمل در نشئهٔ رستاخیز، مستلزم اعادهٔ معدوم یا فرض بقای امری زوال‌پذیر در ظرفی نامحدود است که بطلان عقلی آن مبرهن است (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۳۴). از این‌رو، متکلمان ناگزیر گشته‌اند افعال را تنها واجد استحقاقِ قراردادی جزا دانسته و آیات ناظر بر حضور عمل را بر مجاز، حذف مضاف (جزاء العمل) یا ثبت مکتوب در نامهٔ اعمال حمل کنند.

پاسخ صدرالمتألهین و علامه طباطبایی به این شبهه بر پایهٔ بازتعریف نسبت میان اعراض و جوهر و تمایز میان ساحت ظاهری فعل و حقیقت باطنی آن شکل می‌گیرد. اولاً، در دستگاه حکمت متعالیه، اعراض وجودی مستقل و منحاز از جوهر ندارند؛ بلکه بر اساس نظریهٔ اتحاد عرض و جوهر و حرکت جوهری، اعراض شئون، اطوار و نحله‌های وجودیِ همان حقیقت جوهری‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸: ۳۴۷). ثانیاً، چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی به دقت تصریح می‌کند، در تحلیل کنش اخلاقی باید میان افعال اعتباری و فیزیکی از یک‌سو و حقیقت و باطن تکوینیِ فعل از سوی دیگر تفکیک قائل شد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۵: ۹۲). حرکت فیزیکیِ دست، زبان یا عضلات در جهان ماده گرچه به عنوان یک پدیدهٔ طبیعی با سپری شدن زمان پایان می‌پذیرد، اما فعل اخلاقی هویت خود را از نیت، عزم و جهت‌گیری عقل عملی اخذ می‌کند.

نیت و تصمیم فاعل اخلاقی، کیفیتی نفسانی است که به واسطهٔ تکرار و استمرار، به ملکه و نحوهٔ وجودِ جوهر نفس بدل می‌گردد. آنچه در برزخ و قیامت حاضر می‌شود و تجسم می‌یابد، حرکاتِ مادی و اعراض منقضی‌شده نیست تا بقای عرض در دو زمان لازم آید، بلکه حقیقتِ راسخ‌شده و متجسم‌شدهٔ همان ملکه در صقع نفس است. به بیان دیگر، تجسم عمل، تجسمِ صورتِ باطنی و پایدارِ کنش است، نه تجسمِ انفعالات فیزیکی زودگذرِ جهان ماده (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۲۰–۳۲۱). از این منظر، نصوصی چون «*وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا*» (کهف: ۴۹) به معنای بقای صوری اعراض حسی نیست، بلکه شهود حقیقتِ تکوین‌یافتهٔ فاعل در پرتو اعمال خویش است که ثبوتی دائم و فرازمانی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۳۴۲).

دومین شبههٔ اصولی که از سوی محدثان و متکلمانی چون علامه مجلسی اقامه شده است، مبتنی بر قاعدهٔ فلسفی امتناع انقلاب حقایق است. مجلسی بر این باور است که اگر بپذیریم اعمال دنیوی از مقولهٔ عرض‌اند، تبدیل شدن آن‌ها به موجوداتی عینی و جوهری در جهان آخرت (همچون حوران و غلمان، یا مار و کژدم و آتش جهنم)، مستلزم استحالهٔ ماهوی و انقلاب عرض به جوهر خواهد بود؛ امری که به اتفاق جمیع حکما محال عقلی است (مجلسی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۲۲۹–۲۳۰؛ ۱۴۰۴ق، ج ۹: ۹۵). وی با تکیه بر این استحاله، نظریهٔ تجسم اعمال را خلاف مبانی عقلی دانسته و نظریهٔ پاداش و کیفر قراردادی و جعل الهی را برمی‌گزیند.

پاسخ عمیق حکمت متعالیه به این مناقشه، با انهدام مقدمهٔ مشترک میان خصم و مدعی آغاز می‌شود؛ یعنی نفی تلقیِ «مقوله‌ای» از ساحت اخروی. چنان‌که ملاصدرا و پیروانش نشان داده‌اند، در تجسم اعمال هیچ‌گونه انقلاب ماهوی رخ نمی‌دهد؛ زیرا اصلاً تبدیلِ یک مقوله به مقولهٔ دیگر در کار نیست. عاملی (۱۳۸۲: ۴۳۹) و ملاصدرا (۱۳۸۲، ج ۵: ۲۹۰–۲۹۳) توضیح می‌دهند که حقیقتِ فعل اخلاقی در مرتبهٔ نفس، امری جوهری است؛ زیرا اراده و ملکات از مراتب و شؤون جوهر نفس به شمار می‌آیند. آنچه انسان در دنیا انجام می‌دهد، ظاهری عرضی در عالم ناسوت و باطنی مثالی و عقلی در عوالم بالاتر دارد.

به تعبیر دیگر، صور برزخی و اخرویِ جزا، معلولِ خلاقیت و انشای نفس متناسب با مرتبهٔ تجرد آن هستند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۸: ۳۲۸). نفس انسانی به مقتضای قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کل القوی»، در نشئهٔ تجرد برزخی، مظهر فاعلیت الهی گشته و به تناسب صفات و ملکات رسوخ‌یافته در ذات خویش، اقدام به انشای صور عینی، حسی و واقعی در عالم مثال متصل و منفصل می‌کند (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۴۲۷). آتش یا نعمتی که در آخرت تحقق می‌یابد، انقلابِ حرکتِ مادیِ عرضی نیست، بلکه تجلیِ ماهیتِ نوری یا ظلمانیِ ملکهٔ نفس در نشئه‌ای است که در آن، مادهٔ عنصری و مزاحمات ناسوتی رخت بربسته‌اند. بنابراین، شبههٔ انقلاب جوهر ناشی از خلط میان مراتب وجود و غفلت از تفاوت میان عوالم نزول و صعود است.

تحلیل کارکرد عقل عملی، ارادۀ آزاد تشکیکی و تبیین خطا، جهل و مسئولیت

پیوند وثیق نظریۀ تجسم اعمال با ساختار رفتار انسانی، لزوم تبیین دقیق جایگاه عقل عملی و ارادۀ آزاد را در انسان‌شناسی فلسفی حکمت متعالیه آشکار می‌سازد. در این دستگاه، اراده مفهومی دوارزشی (یا صفر و یک) نیست، بلکه هویتی تشکیکی است که مستقیماً از میزان حاکمیت عقل عملی بر قوای نازل نفس اثر می‌پذیرد.

در حکمت متعالیه، عقل عملی مرتبه‌ای از نفس ناطقه است که شأن آن تدبیر، گزینش و تطبیق احکام کلیِ عقل نظری بر موارد جزئی رفتاری است. عقل عملی برخلاف عقل نظری که کارویژۀ آن ادراک کلیات و کشف هست‌ها و نیست‌هاست، عهده‌دار حوزۀ بایدها و نبایدها و صدور فرمان به قوای محرکه (شهوت و غضب) است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۹۷). هنگامی که عقل عملی از تعالیم عقل نظری و انوار شریعت الهی سیراب شود، قوای دون‌پایه را در مسیر اعتدال به حرکت درمی‌آورد. حاصل این مهار و اعتدال‌بخشی مداوم، تولد فضائل اخلاقی و استحکام ملکاتی چون حکمت، شجاعت، عفت و عدالت در ذات نفس است.

در مقابل، چنانچه عقل عملی در معرض استیلای وهم، غضب و شهوت قرار گیرد، از موقعیت حاکمیت ساقط شده و به ابزاری برای ارضای تمایلات فرودین بدل می‌شود؛ فرآیندی که در سنت فلسفی از آن به اسارت عقل تعبیر شده است. در چنین وضعیتی، عقل عملی مقهور تخیلات کاذب گشته و به تدریج ملکات رذیله در نفس تکوّن می‌یابند. این تکوّن، نقشی مستقیم در سنخیت‌بخشی به هویت تجسم‌یافتۀ اخروی ایفا می‌کند؛ زیرا نفس در فرجام کار، عینا با ملکاتی که در عقل عملی نهادینه ساخته محشور خواهد شد.

یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای انسان‌شناسی صدرایی، تبیین مراتب اراده است. اراده در موجود انسانی، به میزان تجرد نفس و رهایی آن از جبریت مادی و کشش‌های غریزی، اشتداد می‌یابد. انسانی که تسلیم انگیزش‌های حیوانی است، گرچه از کمترین مرتبۀ اختیار برخوردار است، اما دامنۀ آزادی اراده‌اش به دلیل انفعال مکرر از طبیعت، بسیار ضعیف و محدود است. برعکس، هر اندازه که نفس با ریاضت‌های معقول و انقیاد در برابر حق تعالی به مراتب برتر تجرد و عقلانیت نائل آید، ارادۀ او از حالت انفعالی به مرتبۀ فاعلیت محض نزدیک‌تر می‌شود و آزادی حقیقی که همان رهایی از غیر و پیوند با خیر مطلق است، تجلی می‌یابد.

بر پایۀ این نگرش، خطا و جهل در ساحت عمل، محصول انفکاک میان عقل نظری و عقل عملی، یا انحراف قوۀ عاقله در تمییز مصداق کمال است. انسان بر اساس فطرت خویش همواره طالب کمال و گریزان از نقص است؛ بنابراین حتی در پلیدترین افعال، شر را از آن حیث که شر است انتخاب نمی‌کند، بلکه خیر موهوم یا التذاذ مقطعی را با کمال حقیقی خلط می‌نماید. این خطا، ناشی از حجاب وهم و تیرگی‌های حاصل از اشتغالات مادی است. با این حال، وجود چنین خطایی موجب سلب مسئولیت اخلاقی نیست؛ زیرا انسان با سوء اختیارِ آغازین خود، مقدمات تسلط وهم و تاریکی جهل را بر خانۀ جان فراهم ساخته است.

مسئولیت در حکمت متعالیه، امری اعتباری و تشریفاتی نیست که صرفاً با وضع قوانین کیفری اعتبار یابد؛ بلکه مسئولیتی هستی‌شناختی و تکوینی است. فاعل اخلاقی در قبال هر فعل، در واقع مسئول دگرگونی جوهر ذات خویش است. هر انتخابی که از عقل عملی صادر می‌شود، مستقیماً قلمی بر صحیفۀ هستی نفس می‌کشد و هندسۀ ابدی او را معماری می‌کند. بنابراین، فرد خطاکار در روز بازپسین نمی‌تواند مجازات را تحمیلی ستمگرانه از سوی مبدأ متعال بداند، چرا که آتش دوزخ ریشه در تاریکی‌های درونی و جهل مرکبی دارد که خود با عقل عملی واژگون‌شده آن را در ذات خویش پرورانده است: «*إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ*» (طور: ۱۶).

هرمنوتیک تطبیقی آیات قرآن پیرامون معاد و نقد چهار دیدگاه مفسران

نصوص قرآنی پیرامون نحوۀ دریافت پاداش و کیفر در قیامت را می‌توان در یک دسته‌بندی موضوعی به چهار گروه عمده تقسیم کرد که مفسران در تفسیر آن‌ها رویکردهای متفاوتی اتخاذ نموده‌اند:

۱. نظریۀ جزای قراردادی و مجازی دانستن ظهور عمل (رویکرد متکلمان و مفسران سنتی): این گروه با استناد به آیاتی چون «*مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا*» (انعام: ۱۶۰)، جزا را پیامدی خارجی قلمداد کرده و آیاتی نظیر «*وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا*» (کهف: ۴۹) یا «*يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا*» (آل‌عمران: ۳۰) را بر مجاز در حذف حمل می‌کنند؛ یعنی «وجدوا جزاء ما

عملوا حاضراً». نقطهٔ ضعف بنیادین این دیدگاه، ارتکاب خلاف اصل (حمل بر مجاز بدون قرینهٔ قطعی عقلی) و تنزل دادن ساحت قدسی معاد به نظام‌های کیفری اعتباری بشری است.

۲. نظریهٔ نامهٔ اعمال و انعکاس صوری: مفسرانی دیگر حضور عمل را به معنای حاضر شدن پرونده، کتاب یا گزارش تفصیلیِ ثبت‌شده توسط ملائکه دانسته‌اند. هرچند اصل وجود نامهٔ اعمال در قرآن مسلم است، اما تساوی آن با متن عمل در آیات متعدد که تصریح به ادراک و چشیدن «عین عمل» دارند (مانند: «*فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ*»)، فاقد کفایت تفسیری است.

۳. نظریهٔ تمثیل صوری و تشبیه: این گرایش جزا را تمثیل‌هایی سمبلیک برای ملموس ساختن حقایق اخروی برای اذهان بشری تلقی می‌کند. این دیدگاه نیز با نفی عینیت و اصالت گزاره‌های قرآنی، به ورطهٔ نسبی‌گرایی و نفی واقعیت عوالم پس از مرگ سقوط می‌کند.

۴. نظریهٔ عینی و تکوینی تجسم اعمال (دیدگاه صدرایی–جوادی آملی): در این نگرش، نصوص قرآنی بر حقیقتِ بی‌پیرایهٔ خود حمل می‌گردند. آیاتی که سخن از خوردن مال یتیم به منزلهٔ بلعیدن آتش دارند: «*إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا*» (نساء: ۱۰)، بیانگر چهرهٔ باطنیِ همان عمل در دار دنیا هستند که به دلیل حجاب مادی پوشیده مانده و در قیامت کشف غطاء می‌شود: «*فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ*» (ق: ۲۲). آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر اینکه رابطهٔ عمل و جزا در قرآن در بالاترین مرتبهٔ هم‌سویی یعنی «عینیت» بیان شده است، نشان می‌دهد که هرگونه تأویل و دست کشیدن از ظاهر این آیات ناشی از تنگناهای هستی‌شناختی در مکاتب کلامیِ پیشین بوده است که با دستگاه فلسفی حکمت متعالیه برطرف گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۳۲–۳۳۳).

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی عمیق و استدلالیِ نسبت میان حرکت جوهری و تجسم اعمال بر مبنای دستگاه فلسفی حکمت متعالیه و آراء تفسیری و کلامیِ آیت‌الله جوادی آملی سامان یافت. بازخوانی و تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده از متون دست‌اول و آرای این متفکر برجسته، نشان می‌دهد که مسألهٔ معاد و کیفیت پاداش و کیفر اخروی، امری برون‌ذاتی، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه ریشه‌ای عمیق در ساختار تکوینی و هستی‌شناختیِ نفس انسانی دارد. در این بخش، دستاوردهای پژوهش در ابعاد گوناگون مبانی، سازوکارها و نتایج نهایی به تفصیل تبیین می‌گردد.

تحلیل نظام‌مندِ آرای آیت‌الله جوادی آملی حاکی از آن است که نظریهٔ تجسم اعمال بدون اتکا به اصول بنیادینِ حکمت صدرایی قابل تبیین عقلی نیست. مبانی هستی‌شناختیِ این نظریه بر پایه‌هایی چون اصالت وجود، تشخص به وجود، تشکیک در حقیقت وجود، وجود اشتدادی، ملاک شیئیت به صورت و فصل اخیر، وحدت شخصیهٔ نفس، تساوق وجود و صفات کمالی، وجود ذهنی، انشاء و مظهریت نفس ناطقه و عالم مثال منفصل استوار است. در این دستگاه، نفس انسانی حقیقتی استوار بر پیوستاری مشکک و ذومراتب؛ از مرتبهٔ نازل مادی و جسمانی‌الحدوث آغاز کرده و با حرکت جوهری اشتدادی به مراتب عالی تجرد برزخی و عقلی صعود می‌کند.

در ساحت انسان‌شناسی نیز، حقیقتِ انسان مرکب از دو حیثیت مادی و معنوی (جسم و روح) است؛ در دار دنیا با بدن مادی و در نشئهٔ برزخ و قیامت با بدنی مثالی هماهنگ با مرتبهٔ وجودی خود محشور می‌گردد. با این حال، اصالت با روح و جان است و حیات جسم نیز در سایهٔ تجلیات روح معنا می‌یابد. این انسان‌شناسیِ دوارحلی، بستر مناسبی را فراهم می‌سازد تا نشان دهیم اعمال انسان اموری گذرا و زوال‌پذیر نیستند، بلکه با نفس از لحاظ وجودی متحدند و سنخیتِ تام با جوهرِ فاعلِ خود دارند.

یکی از دستاوردهای کلیدی این پژوهش، تبیین نحوهٔ تبدیل افعال ظاهری به ملکات جوهری و سپس ظهور آن‌ها در قالب صور مثالی است. بر اساس نظریهٔ حرکت جوهری نفس و قاعدهٔ لبس بعد لبس (به‌جای کون و فساد مقولی)، صور متوالی و افعال مکرر انسانی، حدهای پیشین را باطل نمی‌سازند، بلکه صورت عالی‌تر، صورت پیشین را با حفظ کمالات در بر می‌گیرد و بسط می‌دهد. بدین ترتیب، نیت‌ها، عزم‌ها و رفتارهای اختیاری در بستر تکرار به ملکات راسخ بدل شده و جزء جوهر و هویت نفس انسان می‌گردند.

در این فرآیند، قوهٔ خیال نقشی بنیادین و مستقیماً ایفا می‌کند. قوهٔ خیال که تجردی مثالی و برزخی دارد، در این جهان به دلیل اشتغال نفس به تدبیر بدن مادی و تزاحمات ناسوتی در محاق است؛ اما با انقطاع علایق مادی در هنگام مرگ، از قید ماده رها گشته و فعال مایشاء می‌گردد. نفسِ متخلق به اخلاق نورانی یا متلوث به رذایل، به مدد قوهٔ خیال، صور متناسب با باطنِ ملکات خود را انشاء می‌کند و در عالم مثال متصل و منفصل مجسم می‌سازد. ازاین‌رو، بهشت و دوزخ، ساحت‌های عینیِ انشاشده از درون ذات خودِ انسان است و پاداش و عذاب اخروی، بازتاب تکوینی و عینِ حقیقتِ عمل است که بر فاعل عرضه می‌شود.

پژوهش حاضر با بازکاوی آیات و روایات (از جمله ۱۷ آیهٔ تصریح‌کننده به حضور و تجسم عمل و روایات وارده در منابع معتبر فریقین)، نشان داد که رویکرد مختارِ آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر حمل اعتباری بر تکوینی و پذیرش تجسم عینی اعمال، سازگارترین و منطقی‌ترین قرائت است. در برابر شبهات سنتیِ منکران تجسم نظیر قاعدهٔ کلامی العرض لایبقی زمانین و شبههٔ محال بودن انقلاب عرض به جوهر (که متکلمان اشعری، معتزلی و برخی محدثان برجسته همچون علامه مجلسی بر آن‌ها تکیه کرده‌اند) پاسخ قاطع حکمت متعالیه آن است که در معاد، نه عرض منقضی باقی می‌ماند و نه انقلاب ماهوی رخ می‌دهد، بلکه باطنِ جوهریِ ملکاتِ نفسانی است که به ظهور می‌رسد و خودِ عمل به‌مثابه جزا مشهود می‌گردد. انتقام و پاداش اخروی، همچون اثر تکوینیِ دارو یا سم بر بدن است، نه یک قرارداد بیرونیِ دادگاهی.

برآیند تمامی استدلال‌های پیش‌گفته، اثبات این مدعای محوری است که میان حرکت جوهری و تجسم اعمال رابطه‌ای ناگسستنی، ذاتی و تکوینی برقرار است. حرکت جوهریِ اشتدادیِ نفس، بستر لازم برای پویایی، استکمال و ظهور ملکات فراهم می‌آورد؛ و تجسم اعمال، غایت، فرجام و تبلور عینیِ همان سیر اشتدادی است. انسان با اختیار و عقل عملی خود، مهندس هندسهٔ وجودی و ابدی خویش است؛ نفس با حرکت جوهری اشتداد می‌یابد، اعمال با آن متحد می‌شوند و در نشآت بعدی، به صورت‌های عینی نعمت یا عذاب متمثل می‌گردند.

این پژوهش نیز مانند هر کاوش علمی دیگر با محدودیت‌هایی روبه‌رو بوده است؛ از جمله محدودیت زمانی و عدم امکان مصاحبهٔ مستقیم با معظم‌له جهت استدلال‌های تفصیلی‌تر. بر این اساس، برای پژوهش‌های آتی پیشنهاد می‌گردد:

۱. بازکاوی عمیق‌ترِ نسبت میان نفس و بدن در علم‌النفس فلسفی و مقایسهٔ آن با رویکردهای نوین علوم شناختی؛

۲. مطالعهٔ تطبیقیِ میان آرای آیت‌الله جوادی آملی و سایر مفسران و فیلسوفان متأخر در باب کیفیت تجسم اعمال؛

۳. بررسی ساختار دقیق انواع تجسم و عوامل تعیین‌کنندهٔ مراتب آن در عوالم سه‌گانه (دنیا، برزخ و قیامت).

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده به تنهایی مسئول مفهوم‌پردازی، نگارش و بازبینی مقاله است.

تعارض منافع

بر اساس اظهارات نویسنده، این مقاله تعارض منافعی ندارد.

حامی مالی

بنابر اظهارات نویسنده این پژوهش هیچگونه حامی مالی ندارد.

سپاسگزاری

از تمامی مشارکت کنندگان در این پژوهش سپاسگزاری می شود.

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۹). *شرح زاد المسافر*. تهران: امیرکبیر.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد (چاپ سوم). قم: الزهراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تفسیر موضوعی قرآن کریم (جلد ۱: مباحث معاد؛ و رحیق مختوم، با تصحیح و تحقیق حمید پارسانیا). قم: اسراء.

شریعتی‌فر، م. (۱۳۹۰). تحلیل فلسفی تجسم اعمال و کیفیت انکشاف ملکات [پایان‌نامه دکتری، دانشگاه باقرالعلوم(ع)].

صمدی آملی، داود. (۱۳۸۶). *شرح دفتر دل؛ شرح رساله لقاءالله*. قم: الف لام میم.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۰). *بدایة الحکمة*. قم: جامعه مدرسین.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۶). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). *بدایة الحکمة* (با تعلیقات علی شیروانی). قم: دارالعلم.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). ترجمه و شرح بدایة الحکمة (ترجمه علی شیروانی، چاپ یازدهم). قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶ق). *العروة الوثقی فی مبانی الحکمة* .قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۲ق). *رسائل فی الإنسانیة و المعرفة* .قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۵). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.

عاملی، شیخ بهاءالدین، مشهور به شیخ بهایی. (۱۳۸۲). *الأربعین* (ترجمه محمدعلی عقیقی بخشایشی). تهران: کنگره شیخ بهایی.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب* .بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۷۹). بحارالأنوار (جلد ۷). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول* (جلد ۹). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

ملاصدرا، صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (با تصحیح و مقدمه رضا خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۰۹ق). *عرشیه* (تصحیح غلامحسین آهنی). تهران: مولوی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* .بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

References

Amili, S. B. A. D. (2003). *Al-Arbain* (M. A. Aqiqi Bakhshayishi, Trans.). Tehran: Kungirahi Shaykh Bahai. [Original work published 1382 SH].

Ashtiyani, S. J. A. D. (2010). *Sharh-i Zad al-Musafir*. Tehran: Amir Kabir. [Original work published 1389 SH].

Fakhr al-Din Razi, M. B. U. (1999). *Al-Tafsir al-Kabir: Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [Original work published 1420 AH].

Javadi Amuli, A. (1993). *Dih Maqalah Piramuni Mabda wa Maad* (3rd ed.). Qom: Al-Zahra. [Original work published 1372 SH].

Javadi Amuli, A. (2016). *Tafsiri Mawḍuiyi Qurani Karim* (Vol. 1: Mabahithi Maad; and *Rahiqi Makhtum*, with correction and research by H. Parsaniya). Qom: Isra. [Original work published 1395 SH].

Majlisi, M. B. (2000). *Bihar al-Anwar* (Vol. 7). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [Original work published 1379 SH].

Majlisi, M. B. (1983). *Mirat al-Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* (Vol. 9). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [Original work published 1404 AH].

Mulla Sadra, S. A. M. Shirazi, M. B. I. (2003). *Al-Hikmat al-Mutaaliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arbaah* (R. Khamenei, Ed. & Intro.). Tehran: Bunyad-i Hikmati Islamiyi Sadra. [Original work published 1382 SH].

Mulla Sadra, M. B. I. (1988). *Arshiyyah* (Gh. H. Ahani, Ed.). Tehran: Mawlawi. [Original work published 1409 AH].

Mulla Sadra, M. B. I. (1998). *Al-Hikmat al-Mutaaliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arbaah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [Original work published 1419 AH].

Samadi Amuli, D. (2007). *Sharhi Daftari Dil: Sharhi Risalahi Liqa Allah*. Qom: Alif Lam Mim. [Original work published 1386 SH].

Shariati far, M. (2011). *Tahlili Falsafiyi Tajassumi Amal wa Kayfiyyati Inkishafi Malakat* [Doctoral dissertation, University of Baqir al-Ulum]. [Original work published 1390 SH].

Tabatabai, S. M. H. (1981). *Bidayat al-Hikmah*. Qom: Jamiahi Mudarrisin. [Original work published 1360 SH].

Tabatabai, S. M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (S. M. B. Musawi Hamadani, Trans.) (5th ed.). Qom: Daftari Intisharati Islami. [Original work published 1374 SH].

Tabatabai, S. M. H. (1997). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Muassasahi Intisharati Islami. [Original work published 1376 SH].

Tabatabai, S. M. H. (2008). *Bidayat al-Hikmah* (with commentary by A. Shiravani). Qom: Dar al-Ilm. [Original work published 1387 SH].

Tabatabai, S. M. H. (2009). *Tarjamah wa Sharhi Bidayat al-Hikmah* (A. Shiravani, Trans.) (11th ed.). Qom: Bustani Kitab. [Original work published 1388 SH].

Tabatabai, S. M. H. (1995). *Al-Urwat al-Wuthqa fi Mabani al-Hikmah*. Qom: Bustani Kitab. [Original work published 1416 AH].

Tabatabai, S. M. H. (2001). *Rasail fi al-Insaniyyah wa al-Marifah*. Qom: Muassasahi Nashri Islami. [Original work published 1422 AH].

Tabrisi, F. b. H. (1986). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Nasir Khusraw. [Original work published 1365 SH].