



### احباط و تکفیر عمل، از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

اقدس یزدی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۲

زینب عباسی آغوی<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۸/۰۱

#### چکیده

در مسئله «احباط و تکفیر»، معتزله قائل به احباط کلی بوده، دلایل عقلی و نقلی ذکر می‌کنند. در مقابل، اشاعره و اکثر امامیه در حال کفر، ارتداد، شرک و نفاق، منکر احباط کلی هستند و آن را مستلزم ظلم، ترجیح بلامرجح و یا تناقض و دور می‌دانند. آیت‌الله جوادی آملی درباره کفر، شرک، نفاق و ارتداد، قائل به حبط محضند که انسان بر اثر آن‌ها همه هستی خود را از دست می‌دهد و درباره معاصی قائل به حبط غیرمحض هستند. ایشان بر اساس حرکت جوهری نفس معتقدند، نفس مادامی که رابطه تعلقی با بدن دارد، قابلیت دگرگونی دارد و افعال انسانی با نفس، اتحاد وجودی دارند و صورت متناسب با خود را ایجاد می‌کنند.

#### واژگان کلیدی

احباط، تکفیر، آیت‌الله جوادی آملی، موافات.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم.

۲. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم و دانش‌آموخته حوزه علمیه.

مقدمه

«احباط و تکفیر» از مباحث مهم کلامی است که مربوط به اعمال نیک و بد انسان است. «احباط» در اصطلاح متکلمان به این معناست که معصیت متأخر موجب از بین رفتن طاعت متقدم و ثواب آن می‌شود؛ در مقابل «تکفیر» به معنای آن است که طاعت یا ثواب متأخر باعث از بین رفتن معصیت متقدم و عقاب آن می‌گردد.

واژه «احباط» و «تکفیر» و مشتقات این دو به ترتیب شانزده و چهارده بار در قرآن به کار رفته است. در برخی آیات نیز با الفاظ دیگری به کار رفته است؛ بنابراین می‌توان گفت در اسلام، بحث «احباط و تکفیر» ریشه قرآنی دارد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»؛ به تو و همه پیامبران پیشین وحی شده که اگر مشرک شوی، تمام اعمال تبه می‌گردد و از زبان کاران خواهی بود (زمر: ۶۵). طبق این آیه، مسئله «احباط و تکفیر» در زمان پیامبران پیشین هم به نحوی مطرح بوده است. بنابراین بر اساس آیه شریفه می‌توان گفت، سابقه این بحث به قدمت وحی است و اولین کسی هم که اعمالش حبط شد، ابلیس بود؛ چنانچه حضرت علی علیه السلام فرمودند: «فَاعْتَبِرُوا بِمَا كَانَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ بِإِبْلِيسَ إِذْ أَحْبَطَ عَمَلَهُ الطَّوِيلَ وَ جَهْدَهُ الْجَهْدَ وَ كَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرَى أَمْ مِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الْآخِرَةِ عَنْ كَثِيرِ سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ فَمَنْ ذَا بَعْدَ إِبْلِيسَ يُسَلِّمُ عَلَى اللَّهِ بِمِثْلِ مَعْصِيَتِهِ»؛ از آنچه خدا با ابلیس انجام داد عبرت بگیرید که عمل طولانی و تلاش فراوان او از بین رفت؛ در حالی که خدای را شش‌هزار سال عبادت کرده بود که معلوم نیست از سال‌های دنیاست یا از سال‌های آخرت. و این به دلیل کبر لحظه‌ای اندک بود. پس بعد ابلیس کیست که نسبت به خداوند از مانند چنین گناهی در امان باشد؟ (سید رضی، بی‌تا)، نهج‌البلاغه: خطبه (۱۹۲).

بحث «احباط و تکفیر» در کلام اسلامی به صورت گسترده‌ای در مباحث مربوط به معاد مطرح شده و دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه ارائه شده است. ظاهر آن است که ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) و فرزندش ابوهاشم (م. ۳۲۱ق) از این مسئله با صراحت و روشنی دفاع کردند. متکلمان، نظریه «احباط» را به ابوعلی و نظریه «موازنه» را به ابوهاشم نسبت می‌دهند و به دنبال آن معتزله را معتقد به «احباط و تکفیر» و اشاعره و اکثریت امامیه را مخالفان این نظریه معرفی می‌کنند. ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۱ق) که شاگرد ابوعلی جبائی بوده است، قول به «موازنه» را به مرجئه نیز نسبت می‌دهد (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۴۴).

از آن‌جا که مسئله احباط و تکفیر موضوعی قرآنی است، لازم است این مسئله به گونه‌ای تبیین شود که با آیات و روایات سازگار باشد. آیت‌الله جوادی آملی متکلم، فیلسوف و مفسر معاصر، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، تبیینی از مسئله احباط و تکفیر در این راستا دارند که با ظاهر آیات و روایات سازگار است. در مقاله حاضر، پس از مفهوم‌شناسی و بیان اجمالی دیدگاه‌های مختلف کلامی پیرامون «احباط و تکفیر»، به تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به عنوان چهره شاخص معاصر کلام امامیه می‌پردازیم.

### مفهوم‌شناسی

برای تبیین صحیح «احباط و تکفیر»، باید ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی برخی واژگان مرتبط را بررسی کرد:

**احباط:** احباط از ماده «حبط» در لغت به معنای اعراض، باطل کردن و از میان بردن عمل و ثواب است (زبیدی، بی‌تا، ۵: ۱۱۷؛ ابن‌فارس، بی‌تا، ۲: ۱۴۳) و زمانی به کار می‌رود که شخصی عملی را انجام دهد و سپس آن را فاسد کرده و از بین ببرد (ابن‌منظور، بی‌تا، ۷: ۲۷۲؛ فراهیدی، بی‌تا، ۳: ۱۷۴).

در آثار دانشمندان علم کلام، شاید بتوان به طور کلی «احباط» را به معنای از بین رفتن طاعت یا ثواب متقدم به موجب معصیت یا عقاب متأخر تعریف کرد (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۶۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۸؛ نیشابوری مفری، ۱۴۱۴ق: ۸۲؛ دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۲۷).

**تکفیر:** تکفیر از ماده «کفر» به معنای پوشانیدن چیزی است (ابن‌فارس، بی‌تا، ۵: ۱۹۱؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ۵: ۱۴۶-۱۴۷؛ زبیدی، بی‌تا، ۵: ۵۲۵-۵۲۶) و در اصطلاح متکلمان به معنای آن است که طاعت یا ثواب متأخر باعث از بین رفتن معصیت یا عقاب متقدم گردد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۴۲؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۸۶؛ سبحانی، ۱۳۷۳، ۱: ۵۷۷).

**موازنه:** «موازنه» مصدر باب مفاعله از ریشه «وزن» است. چیزی را موازنه چیزی قرار دادن، به معنای معادل، مقابل و محاذات دیگری قرار دادن است (فیروزآبادی، بی‌تا، ۴: ۲۷۵). منظور از «موازنه» در اصطلاح کلام اسلامی این است که ثواب و عقاب یا استحقاق آن‌ها با یکدیگر سنجیده می‌شود و هر کدام که بیش از دیگری بود، طرف مقابل را ساقط می‌کند و به همان اندازه از خودش نیز ساقط می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق: ۳۵۴؛ دغیم، ۱۹۹۸: ۱۳۴۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۶۲۸).

**موافات:** «موافات» از «وفاء» گرفته شده و مصدر باب مفاعله است و اصل آن به معنای اکمال و اتمام می‌باشد (فراهیدی، بی‌تا، ۶: ۱۲۹؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ۱۵: ۳۹۸) و در اصطلاح متکلمان معانی متعددی دارد؛ عده‌ای آن را استمرار در طاعت و عده‌ای آن را استمرار بر ایمان معنا کرده‌اند. به عبارتی، موافات به این معناست که انسان در صورتی مستحق ثواب می‌شود که تا لحظه مرگ بر ایمان خود باقی باشد (ر.ک: علامه حلی، بی‌تا: ۸۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۲۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۱۶؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۳۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۲، ۳: ۳۷۸).

### دیدگاه‌های مختلف کلامی درباره «احباط و تکفیر»

همه متکلمان معتقدند ایمان موجب تکفیر و از بین رفتن معاصی گذشته می‌شود و هم‌چنین کفر بعد از ایمان سبب احباط اعمال نیک گذشته می‌گردد. اختلاف نظر متکلمان در جایی است که مؤمنی عمل زشتی انجام دهد و پیش از توبه از دنیا برود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۲). عمده محل اختلاف در این مسئله در جانب احباط است و درباره تکفیر اختلاف اساسی وجود ندارد. تکفیر به بخشش گناهان از جانب خداوند مربوط می‌شود و از نظر عقلی و کلامی مانعی ندارد که خداوند از عقاب گناه‌کاری درگذرد (سبحانی، ۱۳۹۴، ۸: ۵۳۳).

#### ۱. دیدگاه معتزله

متکلمان معتزله که قائل به اصول پنج‌گانه توحید، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر هستند، مسئله «احباط و تکفیر» را ذیل اصل «وعد و وعید» مطرح کرده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۴). اکثر معتزله طبق مبانی خود، قائل به «احباط و تکفیر» هستند و آن را مقتضای حکم عقل می‌دانند، اما در جزئیات آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند. ابوعلی جبائی معتقد است عمل بیشتر، عمل کمتر را ساقط می‌کند، بدون این که از کمیت عمل بیشتر کاسته شود (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۱). بر اساس این دیدگاه، متعلق «احباط و تکفیر»، طاعت و معصیت است، نه ثواب و عقاب، زیرا ثواب و عقاب با هم محقق نمی‌شوند تا یکی در دیگری اثر گذارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۴). ابوعلی جبائی قائل به «احباط و تکفیر» اعمال به صورت مطلق است و برای دیدگاه خود دلایل عقلی و نقلی ذکر می‌کند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۳۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۱۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۵).

ابوهاشم، فرزند ابوعلی جبائی، نظریه «احباط و تکفیر» ارائه شده از سوی ابوعلی را رد کرده و در مقابل، نظریه «موازنه» را مطرح می‌کند. او معتقد است عمل بیشتر، عمل کمتر را ساقط می‌کند و از خود عمل بیشتر نیز به اندازه عمل کمتر کاسته می‌شود. طبق نظر وی، متعلق «احباط و تکفیر»، ثواب و عقاب است، نه طاعت و معصیت. قاضی عبدالجبار از طرفداران این نظریه است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۲۳۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۴-۴۲۶).

غیر از دو دیدگاه ذکر شده، چند نظر دیگر نیز به معتزله نسبت داده شده است. عبدالقاهر بغدادی به معتزله نسبت می‌دهد که معتقدند اگر مکلف حتی یک گناه کبیره مرتکب شود، تمامی طاعات او «حبط» می‌گردد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۴۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۱۰: ۶۲). نظر دیگری که تفتازانی به معتزله نسبت می‌دهد، این است که گناه کبیره چه قبل از طاعت باشد و چه بعد از طاعت، طاعت را «حبط» می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۴۱). با توجه به این که معتزله مرتکب گناه کبیره را مخلد در آتش می‌دانند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۵۰)، نسبت این دیدگاه‌ها به معتزله قابل توجیه است. از سویی، معتزله معتقدند طاعات، تنها گناهان صغیره را تکفیر می‌کنند و در گناه کبیره اثری ندارد (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۳۴-۴۳۵).

نظر دیگری را فخر رازی به معتزله نسبت می‌دهد که به اعتقاد آن‌ها، گناه صغیره بعضی از اجزای ثواب را حبط می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۷: ۴۴)؛ اما این نظر جای تأمل دارد و در منابع دیگر ذکر نشده است. از میان معتزلی‌ها، عباد بن سلمان مخالف احباط و تکفیر، به طور مطلق است. وی معتقد است گناهان تنها با توبه از بین می‌روند و طاعات و معاصی در یکدیگر اثر نمی‌گذارند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۲۲).

## ۲. دیدگاه اشاعره

در مقابل معتزله که قائل به احباط و تکفیر هستند، اشاعره منکر آن هستند (سیحانی، بی تا، ۶: ۲۶۲). از آن رو که در قرآن کریم، تصریح به احباط و تکفیر شده است، آن را به طور کلی رد نمی‌کنند، بلکه معتقدند «احباط و تکفیر» به معنای مجازی آن صحیح است، نه به معنای حقیقی که اهل اعتزال قائل به آن هستند، و این به مبنای آن‌ها در نفی عقلی بودن حُسن و قبح بازمی‌گردد که بر اساس آن نمی‌توانند درباره ردّ یا اثبات «احباط و تکفیر» نظری داشته باشند.

آن‌ها معتقدند مردم در آخرت سه دسته هستند: سابقون مقرب، اصحاب یمین و اصحاب شمال. «سابقون» کسانی هستند که بدون حساب وارد بهشت می‌شوند؛ مانند کودکان مؤمنان، بچه‌های سقط‌شده و هفتاد هزار نفر از امت اسلام. «اصحاب شمال» کافران هستند و «اصحاب یمین» مؤمنان. خداوند در قرآن، کافران را تکذیب‌کننده قیامت معرفی کرده است. مسلمان گناه کار، تکذیب‌کننده نیست؛ بنابراین جزء اصحاب یمین است. اعمال اصحاب یمین در آخرت محاسبه می‌شود و اگر گناهی مرتکب شده باشند، مدتی عذاب می‌شوند و سپس داخل بهشت می‌گردند (ر.ک: اشعری، بی‌تا: ۱۲۷؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۹۳-۱۹۴؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۷-۱۱۸؛ جوینی، ۱۴۱۶ق: ۱۵۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۶: ۳۹۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۷۷؛ ابن‌خلدون، ۱۴۲۵ق: ۳۵۳؛ ایچی، ۱۳۲۵ق: ۸: ۳۱۰).

### ۳. دیدگاه امامیه

غالب محققان امامیه در علم کلام و تفسیر، به طور کلی «احباط» را در غیر از حالت کفر و ارتداد و نفاق نفی کرده و گفته‌اند: «هرگز کارهای نیک و بد، به نحو احباط کلی یا جزئی در یکدیگر اثر نمی‌گذارند» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲: ۱۷۰-۱۷۲)؛ یعنی نه کار نیک موجب نابودی کارهای بد می‌شود، نه عکس آن، بلکه هر عمل نیک یا بد در جایگاه خود قرار دارد تا در قیامت اعمال با یکدیگر سنجیده شوند و در پایان به کیفر یا پاداش اعمال رسیدگی گردد؛ اما حبط اعمال به وسیله کفر، شرک، ارتداد و نفاق، مطلب مسلمی است که در قرآن کریم به آن تصریح شده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۲-۸۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۳).

قائلان به بطلان احباط و تکفیر کلی (اشاعره و اکثر امامیه) معتقدند از روز نخست، استحقاق انسان به پاداش ایمان و عمل صالح، مشروط است؛ یعنی ایمان و عمل نیک در صورتی مایه پاداش می‌شوند که در آینده، کفری به دنبال آن نیاید و یا گناه کبیره‌ای صادر نشود. اگر این شرط مفقود شد، یعنی انسان کفر ورزید یا گناه کبیره کرد، روشن می‌شود که از روز نخست این فرد مستحق پاداش نبوده است، زیرا خداوند پاداش را مشروط و مقید کرده بود و چون فرد به شرط عمل نکرده، مستحق پاداش نگردیده است. این سخن در واقع همان معنای موافات است. اکثر منکران احباط و تکفیر، قائل به موافات هستند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۲-۸۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۰۲).

به عبارت بهتر، بقای معلول، مستلزم بقای علت تامه است و علت تامه استحقاق ثواب، ایمان است. اگر علت، یعنی ایمان، بعینه باقی باشد، معلول هم باید باقی خواهد بود (طوسی، بی تا، ۲: ۲۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۵۵۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۴؛ سبحانی، ۱۳۷۳، ۴: ۱۹۶؛ سبحانی، ۱۳۹۴، ۸: ۵۰۷-۵۰۶؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۶: ۳۹۳). در این صورت، کلمه «احباط» معنای مجازی دارد<sup>۱</sup>، زیرا مقتضی و زمینه ثواب موجود بوده، اما کفر یا گناه بعدی آن را از بین برده است؛ بنابراین زمینه ثواب خنثی گردیده است، نه خود ثواب (برخلاف نظر معتزله) (سبحانی، ۱۳۹۴، ۸: ۵۰۷).

حاصل دیدگاه غالب امامیه چنین است:

۱. نفی تحایط اعمال به طور کلی؛ جز در موارد کفر، ارتداد و نفاق که موجب احباط کلی اعمال می‌شود.

۲. اثبات اجمالی تکفیر سیئات با حسنات.

۳. نفی کلی تکفیر سیئات با حسنات (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۵-۶۰۴).

در مقابل دیدگاه اکثر امامیه، نوبختیان هم‌چون معتزله قائل به احباط و تکفیر بودند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۲).

۴. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

آیت‌الله جوادی آملی این بحث را در دو کتاب تفسیری خود، «تسنیم» و «معاد در قرآن»، به طور مفصل بیان کرده‌اند.

الف. دیدگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

«احباط و تکفیر» از مسائل مهم قرآنی است که به کتاب‌های کلامی راه یافته است. از نظر ایشان، اصطلاح «احباط» و «تکفیر» در تفسیر با آنچه در کلام آمده، متفاوت است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۲).

«حبط» تفسیری و قرآنی، بطلان و نابودی همه کارهای نیک بر اثر خصوص کفر، ارتداد، شرک و نفاق است که در آیات قرآن بدان تصریح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۱۰). از دیدگاه اهل تفسیر، «حبط» و «احباط» بدان معناست که اگر کسی کفر ورزید، از اعمال

۱. مراد از معنای مجازی این است که احباط به معنای لغوی و حقیقی آن که از بین رفتن است، به کار نرفته است؛ بلکه مراد از احباط این است که عمل از ابتدا به صورت صحیح انجام نشده است. ثواب محقق نشده است تا به واسطه عقاب بعدی از بین برود.

صالح پیشین خود، بهره‌ای نخواهد برد و کفر موجب محروم شدن از کردار نیک گذشته است. بت پرست هیچ اثری از پرستش بت نخواهد دید و عبادت او بی‌اثر و بیهوده است؛ به عبارتی، اصلاً عمل صالح او محقق نمی‌شود تا چیزی موجب حبط آن گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). «تکفیر» از دیدگاه قرآن بدان معناست که برخی اعمال نیک، همچون اجتناب از کبائر، سبب محو شدن برخی سیئات می‌شود و به قرینه، مراد از سیئات خصوص گناهان صغیره است، نه گناهان کبیره. شایان ذکر است، تکفیر درباره گناهانی صورت می‌گیرد که شخص از آن‌ها توبه نکرده است، زیرا با توبه تمام گناهان صغیره و کبیره بخشیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۴۴۸-۴۴۹).

طبق نظر آیت‌الله جوادی آملی، آنچه از آیات قرآن برداشت می‌شود این است که اعمال انسان از نظر حبط و تکفیر و تأثیر متقابل، یکسان نیستند؛ برخی اعمال آثار کلی بر یکدیگر دارند و به منزله احیا یا اماتة دیگری هستند. اعمالی همچون کفر، شرک و ارتداد به منزله مرگ است که بر اثر آن، انسان همه هستی خود را از دست می‌دهد و اعمالی همچون ایمان و اسلام، به منزله حیات است. اگر کافری ایمان آورد، گویا مرده‌ای زنده شده است و اگر مؤمنی کافر و مرتد گردد، گویا زنده‌ای مرده شده است. کفر، ارتداد و شرک، همه کارهای نیک گذشته را از ریشه می‌خشکاند و انسان تا توبه نکند و اسلام نیاورد، نقص و عیب ترمیم نمی‌شود؛ چنان‌که ایمان و اسلام همه کارهای بد و آسیب‌ها را از ریشه می‌سوزاند و زمینه رشد را مساعد می‌کند. بعضی اعمال تأثیر جزئی بر یکدیگر دارند. حسنات یا سیئات جزئی (غیر از ایمان و کفر)، آثار جزئی بر یکدیگر دارند که گاهی به صورت «حبط» است، گاه به صورت «تکفیر» و گاهی به صورت «تبدیل»<sup>۱</sup> و مانند آن (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴ و ۶۱۴). در این زمینه آیات قرآن به چند دسته تقسیم می‌شود:

۱. آیاتی که پاره‌ای از معاصی را حبط‌کننده تمام حسنات در دنیا و آخرت می‌دانند (حبط محض).
۲. آیاتی که برخی اعمال نیک را محوکننده همه بدی‌ها و گناهان در دنیا و آخرت می‌شمارند (تکفیر محض).
۳. آیاتی که به این مضمون که برخی گناهان، پاره‌ای از کارهای نیک را نابود می‌کنند (حبط غیر محض).

۱. «تبدیل سیئات به حسنات» و برعکس، خارج از بحث «احباط و تکفیر» می‌باشد و نیاز به بررسی مستقل دارد.



۴. آیاتی که برخی حسنات و طاعات را محوکننده پاره‌ای گناهان معرفی می‌کنند (تکفیر غیر محض).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم خود، ذیل آیات مورد بحث، قائل به حبط محض و غیر محض شده‌اند؛ اما احباط را به معنای معدوم شدن نمی‌دانند، زیرا چیزی که موجود شد، معدوم نمی‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴-۵۸۵ و ۶۱۴-۶۱۷).

ب. دیدگاه کلامی آیت‌الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

«احباط» کلامی به معنای نابودی حسنات گذشته بر اثر سیئات آینده بوده و «تکفیر» عکس آن است؛ خواه این نابودی به صورت کلی باشد یا جزئی. برای مثال، اگر کسی نماز خواند و پس از آن دروغ گفت، ثواب نماز او با این دروغ نابود می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۱). آیت‌الله جوادی در بحث کلامی «احباط و تکفیر»، پس از بیان دیدگاه‌ها، دیدگاه خود را تبیین می‌کنند.

ایشان درباره قبولی اعمال می‌فرمایند: عملی نزد خداوند پذیرفته می‌شود و عامل آن به بهشت می‌رود که دارای دو رکن باشد: ۱. حُسن فاعلی؛ یعنی اعتقاد صحیح عامل (ایمان و نیت خالص)؛ ۲. حُسن فعلی؛ یعنی نیک بودن عمل (عمل صالح) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۸: ۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۶: ۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۵: ۴۱). برای ورود به بهشت، اجتماع دو حُسن فعلی و فاعلی لازم است، اگرچه برای سقوط در جهنم فقدان یکی کافی است.

در قرآن کریم، نوعاً ایمان و عمل صالح با هم ذکر شده است و در جایی که هر یک به تنهایی آمده باشد، باید آن را تقیید کرد. بنابراین کسی که حسن فعلی داشته باشد، ولی حسن فاعلی نداشته باشد، اعمالش پذیرفته نمی‌گردد؛ مانند کافر، مشرک و مرتد. همچنین اگر کسی دارای حسن فاعلی باشد، ولی هیچ حسن فعلی نداشته باشد، ایمانش سودی به حال او ندارد و مانند کسی است که ایمان نیاورده است، جز این‌که خالد در آتش نیست، زیرا ایمان مانند ریشه درخت و عمل صالح به مثابه میوه آن است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۶۵ و ۴۷۳).

سرّ کافی نبودن حسن فعلی بدون حسن فاعلی برای ورود به بهشت، آن است که میزان و معیار در تأثیر عمل، اراده و نیت انسان است. کسی که معتقد است زندگی انسان با مرگ پایان می‌پذیرد، نیت و اراده او برای بعد از مرگ نبوده است؛ پس عمل او در سطح دنیا می‌ماند و به عالم دیگر نمی‌رسد. قرآن کریم درباره کافران می‌فرماید: اعمال آنان مانند سرابی است که انسان

تشنه در بیابان آن را آب می‌پندارد: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (نور، ۳۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۷۴).

ایشان اساس حیات انسان را عقیده او می‌داند و معتقد است عقیده حق، کارهای بد گذشته را جبران می‌کند و عقیده باطل، کارهای خیر گذشته را باطل می‌سازد. مشرک یا ملحد، اگر مسلمان شود، همه بدی‌های او که مهم‌ترین آن شرک به خداست، بخشوده می‌شود. همچنین اگر مسلمانی از دین برگردد، این ارتداد موجب حبط و بطلان همه اعمال نیک او خواهد شد. در حقیقت، چنین مسلمانی با دست خود همه اعمالش را نابود کرده است؛ مانند کسی که سال‌ها با زحمت درخت‌کاری می‌کند و بعد همه آن را با دست خود به آتش می‌کشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۳-۵۸۴).

عقیده و عمل با یکدیگر رابطه دارند و حبط اعمال به سبب قطع پیوند آن دو از یکدیگر است. کار مخلصانه مؤمن در نامه عمل او ثبت می‌شود، ولی با انکار خدا، رابطه خود را با آن عمل قطع می‌کند؛ نظیر غیبت که موجب جدا شدن عمل از عامل است. بر پایه روایات، کارهای نیک غیبت‌کننده در نامه عمل غیبت‌شونده نوشته می‌شود و این روایات بر آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷-۸) حاکمند، زیرا با قطع رابطه، دیگر عمل برای غیبت‌کننده نیست تا در قیامت آن را ببیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴).

با توجه به آنچه بیان شد، آیت‌الله جوادی حبط اعمال را دو قسم می‌داند: ۱. حبط محض؛ ۲. حبط غیرمحض. حبط محض مربوط به اعمالی می‌شود که به منزله مرگ است که بر اثر آن، انسان همه هستی خود را از دست می‌دهد؛ مانند کفر، شرک، نفاق و ارتداد. و حبط غیرمحض مربوط به آن دسته از اعمالی است که از مؤمنان سر می‌زند و به منزله مرض است و پاره‌ای از اعمال را حبط می‌کند؛ ماند غیبت که به همان مقداری که آبروی غیبت‌شونده را ریخته است، از غیبت‌کننده می‌گیرند و به حساب غیبت‌شونده می‌آورند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۵۸۴). از سخنان آیت‌الله جوادی چنین برداشت می‌شود که از نظر ایشان، تکفیر سیئات از باب لطف و رحمت خداوند است. وی معتقد است، حسنات به خودی خود مکفر گناهان نیستند، بلکه تنها زمینه‌سازی می‌کنند تا خداوند گناهان انسان را از بین ببرد؛ بنابراین مکفر اصلی سیئات، ذات اقدس الهی است. تکفیر، ستر، مغفرت و تبدیل سیئات به حسنات، همه به لطف خدا وابسته‌اند. اسناد این فعل (اذهاب و تکفیر سیئات) به دو فاعل (حسنات و خدا) ناظر به این نیست که این‌ها دو کارند، یکی را خدا انجام می‌دهد و دیگری را حسنات و نیز بدین معنا نیست

که حسنات در برابر خدا مؤثرند، بلکه به این معناست که شرط تکفیر سیئات، اطاعت خدا، تقوای الهی و ترک محرمات است که اگر شما حسنات را انجام دهید، خداوند سیئات شما را می‌آمرزد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۴۶۶-۴۶۷).

ج. دیدگاه فلسفی آیت‌الله جوادی آملی درباره «احباط و تکفیر»

احباط و تکفیر از مسائل دشوار فلسفی و کلامی است، زیرا همان‌طور که گذشت، «احباط» به صورت اجمالی به معنای از بین رفتن اعمال نیک و «تکفیر» به صورت اجمالی به معنای از بین رفتن گناهان است. این دو معنا در نگاه فلسفی چنین رخ نشان می‌دهد که عمل نیکی موجود شده و پس از آن معدوم شده است، یا از سویی دیگر گناهی موجود شده و سپس معدوم شده است؛ بنابراین در نگاه اولی، احباط و تکفیر، «معدوم شدن امری موجود» شناخته می‌شود، خواه عمل نیک باشد یا گناه. مهم‌ترین وجه دشوار بودن بیان فلسفی «احباط و تکفیر»، معدوم شدن امری موجود است.

با وجود این دشواری، این مسئله بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با مباحث حرکت جوهری، ثواب و عقاب و تجسم عمل قابل توجیه است. البته این مباحث درهم‌تنیده است و به صورت کامل نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر مستقل دانست، اما در این رساله، ارتباط هر یک از این مبانی با «احباط و تکفیر» به صورت مجزا بیان شده تا درک بهتری از آن حاصل شود.

#### احباط و تکفیر و حرکت جوهری

از نظر حکمت متعالیه، حرکت در موجودات مادی، امری ذاتی و جزء اساسی آن است؛ یعنی هیچ موجود مادی نیست مگر آن‌که ذاتاً متحرک باشد؛ به عبارتی، مادیت همان متحرک بودن است و حرکت شیء، عین موجودیت آن است. بنابراین حرکت در جوهر شیء به موضوع خارجی نیازی ندارد، زیرا خود شیء در هر لحظه غیر از خود آن در لحظه سابق است و محرک همان متحرک است. حقیقت وجود دو مرتبه دارد: مرتبه وجود ثابت و مرتبه وجود سیال. حرکت در جوهر، نحوه وجود شیء را نشان می‌دهد که وجودی سیال است، اما همین سیالیت نحوه ثابت وجود شیء است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۱: ۲۳۱-۲۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۴: ۸۴).

نفس انسانی هم امری ثابت نیست، بلکه تا زمانی که متعلق به بدن است، جوهری متغیر و تحول‌پذیر است که قابلیت تحول را هم در ذات و هم در آثار ذات داراست؛ به عبارتی، انسان هویتی خاص و مرتبه وجودی ثابتی ندارد، بلکه بدن در حرکت جوهری خود، روح متناسب با

خود را می جوید و با آن هم گام می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱-۴: ۱۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۳۰: ۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ق، ۲: ۱۷۱).

بر اساس حرکت جوهری نفس و نظریه اتحاد عاقل و معقول، انسان همان چیزی است که می داند و عمل می کند و نفس او به واسطه دو گوهر علم و عمل ساخته می شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۸: ۳۲۸-۳۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱-۵: ۹۳). هر عملی از اعمال انسان، بر نفس انسان تأثیر می گذارد. اگر عمل انسان از باب حسنات و طاعات باشد، مانند نماز، روزه، حج و...، این عمل نفس انسان را نورانی می کند و از بند شهوات رها می کند. هرچه حسنات بیشتر شود، نفس نیز نورانی تر می گردد. همین عمل درباره سیئات نیز مطرح است. هنگامی که انسان مرتکب گناه شود، نفسش ظلمانی می شود و اگر معاصی زیاد شود، ظلمت و تیرگی نیز شدت می یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ۹: ۴۲۱-۴۲۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۳۰، ق: ۷۴۱).

از دیدگاه صدرالمتهین، حرکت کون و فساد نیست، بلکه اُبس بعد اُبس است؛ بدین معنا که کمال تازه ای روی کمال سابق می آید و این گونه نیست که کمال سابق از بین برود. در بحث احباط و تکفیر نیز، اعمال و آثار وجودی آن از بین نمی روند، بلکه اعمال بعدی تنها آن ها را می پوشانند. تا هنگامی که نفس متعلق به بدن است، این حرکت ادامه دارد و صورتی از پس صورتی دیگر شکل می گیرد؛ اما صورت هایی پیشین (اعمالی که انسان مرتکب شده) از بین نمی رود، بلکه توسط صورت های بعدی پوشانده می شود؛ بنابراین ثواب و عقاب نیز با تغییر این صورت ها تغییر می یابد. با مرگ و جدایی نفس از بدن، این حرکت متوقف شده و نفس صورت و آثاری ثابت پیدا می کند؛ یعنی دیگر تحول و دگرگونی نمی پذیرد، مگر به واسطه آموزش یا شفاعت از ناحیه خدای متعال (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱-۵: ۴۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱-۳: ۲۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱-۲: ۴۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۳۰: ۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ق، ۲: ۱۷۱).

با توجه به مطالب مزبور، روشن شد که احتمال دگرگونی انسان تا پایان عمر، بنا بر حرکت جوهری به خوبی ترسیم می شود؛ اما اگر کسی حرکت جوهری را هم نفی کند، باز هم اصل تحول و دگرگونی ثابت است، زیرا دگرگونی در اعراض و عوارض برای انسان تا لحظه آخر عمر، امری معقول و مقبول است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۳۰: ۳).

## احباط و تکفیر و استحقاق ثواب و عقاب عمل

برای این که شخصی مستحق ثواب باشد، چهار شرط لازم است: فعل دارای حسن باشد؛ فاعل از حسن آن آگاه باشد؛ انگیزه عمل او حسن فعل باشد؛ فعل یا مقدمات و لوازم آن دشوار باشد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۲۷۸-۲۷۹؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۲۵۰-۲۵۱). با توجه به شروط ذکر شده، استحقاق ثواب، به معنای انجام دادن فعلی بر اساس حسن است که به خاطر دشواری و رنج آن (مثل دوری از شهوات)، خداوند بر آن پاداشی مقرر کرده است و این پاداش به خاطر فضل الهی و قاعده لطف است (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق: ۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۸-۳۴۷؛ ایچی، ۱۳۲۵ق: ۸: ۳۰۳-۳۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۳۸). استحقاق عقاب به این معناست که خداوند به مقتضای فعلی که از آن نهی نموده، برای عصیان آن عقابی مقرر کرده است. این عقاب، حقی بر خداوند است و خدا می تواند از آن بگذرد (ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق: ۶۳؛ غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۸-۳۴۷؛ ایچی، ۱۳۲۵ق: ۸: ۳۰۷-۳۰۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۳۸).

تا به این جا مراد از استحقاق ثواب و عقاب روشن شد. اکنون لازم است درباره زمان و مکان استحقاق ثواب و عقاب نیز بحث شود. درباره زمان و مکان جزا و استحقاق آن چند نظر مطرح است:

الف. عده ای معتقدند استحقاق ثواب و عقاب، مشروط به چیزی نیست و انسان «منجزاً» به ثواب یا کفیر عمل خود می رسد. منظور از منجز این است که مشروط و معلق به عدم کفر یا ارتداد و یا عدم توبه و اسلام آوردن قبل مرگ نیست (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹). این گروه که استحقاق ثواب و عقاب را مطلق می دانند، سه نظر متفاوت دارند:

۱. برخی استحقاق ثواب و عقاب را هنگام عمل می دانند.
۲. برخی دیگر معتقدند انسان زمان مرگ جزای عمل خویش را می بیند، زیرا در آن هنگام پرونده اعمال وی بسته می شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹).
۳. گروهی دیگر بر این باورند که انسان ثواب و عقاب اعمال خویش را در آخرت دریافت می کند، زیرا در قیامت به حساب کارها رسیدگی می شود، نه در دنیا. این گروه به آیه ۱۶۰ سوره انعام استدلال می کنند: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ»

هُمَّ لَا يَظْلُمُونَ» هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت، و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹).

ب. عده‌ای دیگر استحقاق ثواب و عقاب عمل را مشروط می‌دانند. این گروه معتقدند، انسان ثواب و عقاب عمل خود را هنگام صدور عمل دریافت می‌کند، اما مشروط به آن‌که تا دم مرگ با کفر یا ارتداد، کارهای نیک را نابود نکرده باشد و یا با توبه و اسلام آوردن، کارهای بد را جبران نکند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹).

صاحبان این قول در واقع قائل به موافقت هستند؛ به این معنا که اگر حالی را که هنگام عمل داشت، تا دم مرگ حفظ نکند، مستحق جزا نیست، مگر آن‌که خدا بداند سرانجام حال او چیست؛ بنابراین همان جزائی را که در حال عمل مستحق بود، برایش نوشته می‌شود (رازی، ۱۴۲۰ق: ۶: ۳۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲: ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۹). به اعتقاد طرفداران این نظریه، موافقت به معنای بقای بر ایمان تا هنگام مرگ، گونه‌ای شرط متأخر برای استحقاق ثواب (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۶؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۴۳۶) یا نشانه استحقاق ثواب (طوسی، ۱۳۶۲: ۴۳۶) یا نشانه ایمان حقیقی در دوران ایمان (طوسی، ۱۳۶۲: ۲۸۵) است.

انسان به مجرد این‌که عملی انجام دهد، مستحق ثواب یا عقاب می‌شود، اما این استحقاق دائمی نیست و ممکن است دستخوش دگرگونی شود. هنگامی که انسان بمیرد، صلاحیت مبدأ فاعلی از او سلب می‌شود و از معرض دگرگونی درمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲: ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۱).

صاحبان این اقوال، برای خود استدلال‌هایی از آیات قرآن آورده‌اند و گاه شواهد عقلی ذکر کرده‌اند. طبق نظر آیت‌الله جوادی آملی، از این چهار نظریه، نظر اول حق است؛ یعنی استحقاق ثواب و عقاب «منجزاً» هنگام صدور کار نیک یا بد است و مشروط به کارهای بعدی تا زمان مرگ نیست. ایشان معتقدند استحقاق ثواب و عقاب، غیر از تحقق خارجی آن است. انسان به محض صدور فعل، مستحق ثواب یا عقاب می‌گردد، ولی این ثواب و عقاب تا زمان مرگ قابل تغییر و تحول است و ممکن است محقق نشود؛ نه آن‌که مشروط و معلق به زمان مرگ باشد (چنانچه خواجه طوسی، علامه حلی و برخی دیگر از محققان معتقدند استحقاق ثواب و عقاب

مشروط است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۶)) (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۰۹ و ۶۱۲-۶۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۲).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۶۱۲) ضمن بیان اقوال، دیدگاه معتقدان به موافات (از جمله علامه طباطبائی) را شرح می‌دهد و سپس آن را رد می‌کند. وی معتقد است، کسانی که استحقاق ثواب و عقاب را مشروط به زمان مرگ می‌دانند، دچار اشتباه و انحراف شده‌اند؛ اما ایشان در تفسیر موضوعی معاد در قرآن (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰)، دیدگاه علامه طباطبائی را (که قائل به موافات هستند) به گونه‌ای بیان کرده‌اند که گویا با علامه هم‌عقیده‌اند.

#### احباط و تکفیر و تجسم عمل

تجسم اعمال به معنای به شکل، جسم و پیکر درآمدن موجودات غیرمادی مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۷) و به معنای مجسم شدن کارها یا پیکر پذیرفتن کردارهاست؛ به بیان دیگر، کردارهای نیک و بد آدمی پس از مرگ، در عالم برزخ و نیز در رستاخیز مجسم می‌شوند و با پیکری زیبا و یا زشت پدیدار می‌شوند و بدین ترتیب، به او پاداش یا کیفر می‌دهند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ذیل واژه «تجسم»).

صدرالمتألهین تسجیم عمل را بر اساس «حرکت جوهری» و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس» تبیین می‌کند. هر حرکت طبیعی یک غرض دارد و یک غایت ضروری که بین این دو فرق است. رفتار و کردار انسان همان‌گونه که در خارج نفس اثر می‌گذارد، نفس را نیز متأثر می‌کند و در جوهر نفس تقرر می‌یابد، به گونه‌ای که جزء ملکات راسخ نفس و از شئون وجودی آن می‌گردد؛ بنابراین این اعمال که جزئی از نفس و جوهر وجودی آن هستند، غایتی ضروری دارند که همان ثواب و عقاب است. به عبارتی، ثواب و عقاب از تبعات و لوازم خود اعمال هستند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۴۹-۳۵۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۴۰۴).

کاری که انسان انجام می‌دهد در آغاز، «حال» است، ولی به مرور تبدیل به «ملکه» می‌شود. هریک از ملکات نفسانی در هر موطن و قابل، ظهوری مختص به همان دارد که با دیگری متفاوت است. همان‌گونه که اعمال خارجی در نفس اثر می‌گذارد، ملکات نفسانی نیز در خارج اثر می‌کنند و به حالت «صورت جوهری» ظهور می‌کند؛ به عبارتی، نفس انسانی به سبب استعداد بدن حادث می‌گردد، اما به سبب ملکات نفسانی راسخی که صورت ذاتش می‌شود و به

واسطه آن‌ها از قوه به فعل خارج می‌شود، باقی می‌ماند. چون نفس در اول حدوث، امری بالفعل در نشئه طبیعی است، در حالی که همین نفس در نشئه آخرت امری بالقوه است؛ بنابراین نفس، صورت در این عالم و هیولا در عالم آخرت است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۹۵ و ۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۹، ۳۱۴ و ۴۰۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۶، ۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۲-۱۴۳).

صفات و ملکات نفسانی به مرور، ذات و حقیقت انسان را تشکیل می‌دهند و در آن باقی می‌مانند. همان‌طور که خداوند در این عالم، انواع مختلف حیوانات را خلق کرده، در آخرت نیز از ماده نفسانی انسان، انواع مختلفی از فرشته و شیطان و حیوانات را خلق می‌کند؛ بنابراین افراد انسان، بعد از این‌که در ابتدای خلقت متفق الماهیه هستند، در آخر امر به حسب باطن، مختلف الماهیه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۴۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۹، ۳۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۶، ۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۲-۱۴۳).

بنا بر آنچه گفته شد، باطن انسان بر اثر عقیده، اخلاق و اعمال، شکل خاص را می‌پذیرد و به همین شکل انتخابی در جهان آخرت ظهور می‌یابد. تجسم عمل مانند انتقام ولیّ مهربان از کودک بازیگوش است. پدر یا مادر مهربان از کودک خردسال خود می‌خواهند که به آتش دست نزند تا نسوزد. اگر کودک به طمع رنگ سرخ آتش به سوی آن برود، دچار سوختگی می‌شود. این نوع انتقام مانند انتقام پزشک از بیمار ناپرهیز نیست که مدتی طول بکشد، بلکه شخص خطاکار بی‌درنگ نتیجه عمل خویش را می‌بیند. در حقیقت، جزا متن عمل و عین انتقام است، هرچند اکنون احساس نشود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰، ۶۱۰).

بر پایه برخی آیات نیز، دوزخیان هم‌اکنون میان شعله آتش و آب داغ سوزنده طواف می‌کنند: «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ فِيهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ» (الرحمن، ۴۳-۴۴)، ولی لذت‌های طبیعی آنان را تخدیر کرده و در مستی خویش حیرانند: «لَعْمُرُكُ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (حجر، ۷۲)؛ از این رو مستانه زندگی می‌کنند و وقتی از مستی بیرون آیند یا قیامت برپا و پرده‌ها برداشته شود، همه اعضایشان را سوخته و در حال سوختن می‌بینند: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق، ۲۲)؛ بنابراین انسان هم‌اکنون نتیجه عملش را می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰، ۶۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۷).



بر مبنای تجسم عمل، چون جزا عین عمل است و استحقاق همراه با طاعت و معصیت است، ثابت می‌شود که هیچ تعلیق یا اشتراطی در استحقاق ثواب و عقاب و تحقق عینی آن مطرح نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۰: ۶۱۱؛ ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۱۷۶-۱۷۷)؛ بنابراین احباط و تکفیر به معنای از بین رفتن عمل قبلی نیست، بلکه هر عملی که از انسان سر زند، صورت‌های برزخی و اخروی ایجاد می‌کند که به شکل ثواب یا عقاب ظاهر می‌گردند.

### نتیجه‌گیری

احباط و تکفیر عمل، مسئله‌ای است که در قرآن به آن تصریح شده است. با بررسی ادله متکلمان، درمی‌یابیم که معتزله قائل به احباط کلی و مطلق هستند. ابوعلی جبائی معتقد است، به صرف ارتکاب گناه کبیره، تمام اعمال صالح قبلی از بین می‌رود؛ در مقابل، ابوهاشم معتقد است بین اعمال صالح و گناهان موازنه برقرار می‌شود؛ یعنی اکثر، اقل را از بین می‌برد و از میزان اکثر نیز به اندازه اقل کاسته می‌شود. در مقابل معتزله، اشاعره و اکثر امامیه، منکر احباط کلی هستند. مخالفان احباط با دلایل عقلی و نقلی ادعای معتزله را رد می‌کنند. در میان امامیه، آیت‌الله جوادی آملی به تبیین دقیقی از احباط و تکفیر پرداخته‌اند. ایشان ذیل آیات مربوط با تأکید بر رابطه بین عقیده و عمل معتقدند که حبط عمل به سبب قطع پیوند آن دو از یکدیگر صورت می‌پذیرد. از نظر ایشان، حبط اعمال بر دو قسم است: حبط محض و حبط غیرمحض، زیرا کارهای انسان دو گونه است: برخی همانند کفر، شرک، نفاق و ارتداد به منزله مرگ است که بر اثر آن، انسان همه هستی خود را از دست می‌دهد و بعضی چون معاصی به منزله مرض است. آیت‌الله جوادی آملی با مبانی حکمت متعالیه نیز مسئله احباط و تکفیر را تبیین کرده‌اند. ایشان با حرکت جوهری و مسئله تجسم عمل، نظر خود را تبیین کرده‌اند. بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا بیان می‌کند که نفس انسان مادامی که متعلق به بدن است، دچار دگرگونی می‌شود. افعال انسانی با نفس اتحاد وجودی دارند و نفس انسان را شکل می‌دهند. اعمال و رفتار زمانی که تکرار شوند، تبدیل به ملکه شده و راسخ در نفس می‌گردند. این ملکات نفسانی، در هر نشئه صورت متناسب با خود را ایجاد می‌کند. بنابراین انسان تا زمانی که در عالم ماده است و امکان حرکت جوهری برای او فراهم است، تغییرپذیر است، اما به محض انقطاع از بدن، نفس او (نسبت به افعال دنیوی) ثابت شده و صورت متناسب با نفس برای او آشکار می‌گردد. ایشان معتقدند زمان و مکان استحقاق ثواب و عقاب، لحظه صدور فعل است و مشروط به زمان مرگ نیست. بر مبنای تجسم عمل صدرا، جزا عین عمل است؛ بنابراین هر عملی که از انسان سر

بزند، صورت‌های برزخی و اخروی ایجاد می‌کند که به شکل ثواب یا عقاب ظاهر می‌شود. این‌گونه تبیین از احباط و تکفیر با ادله نقلی هم سازگاری دارد.

### برداشت و تحلیل نهایی نگارنده

مسئله احباط و تکفیر عمل، در ضمن بیان مقدماتی روشن می‌گردد:

**مقدمه اول:** ثواب و عقاب، رابطه مستقیم با عمل و نیت دارد و بین آن‌ها رابطه سببیت بر اساس اصل سنخیت بین علت و معلول برقرار است. معنای «جَزَاءٌ وَفَاقًا» در آیه ۲۶ سوره نبا نیز همین است. اعمالی که با یکدیگر مسانخت دارند نیز در قالب «احباط و تکفیر» در یکدیگر تأثیر دارند، اما اعمال غیرمسانخ دلیلی ندارد در یکدیگر اثر داشته باشند.

**مقدمه دوم:** هیچ وجودی در هستی، به عدم تبدیل نمی‌شود؛ پس هیچ فعلی، بد یا خوب، نابود نمی‌شود و فقط اثرش در شکل‌دهی به صورت نهایی کم یا زیاد می‌گردد.

**مقدمه سوم:** بر اساس حرکت جوهری، نفس انسانی صورت‌های مختلفی می‌یابد و در سیر حرکت افعالی خود صورت‌های جدیدی پیدا می‌کند. صورت‌های پیشین معدوم نمی‌شوند، بلکه دگرگون می‌گردند.

**مقدمه چهارم:** بر اساس قاعده فلسفی که «حقیقت شیء به فصل اخیر یا صورت اخیر آن است» و این‌که «نفس انسان نیز صورت اوست»، هر صورتی که انسان در هنگام مرگ داشته باشد، ابتدای صورت برزخی او و صورت اخیر هنگام قیامت، ابتدای صورت اخروی اوست و همان صورت متعلق جزا در قیامت است.

در نهایت، با توجه به این مطالب، «احباط و تکفیر» به معنایی که معتزله می‌گویند، معنا ندارد. «احباط و تکفیر» از دیدگاه ما یک صورت انسانی و یک جزاست؛ در واقع چیزی از بین نمی‌رود، بلکه جزاء بر اساس صورت اخیر داده می‌شود و صورت اخیر، واجد صور قبلی است. احباط و تکفیر جزئی در دنیا به این معناست که صورت جدید، صورت قبلی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. از سویی، احباط و تکفیر کلی مانند شرک و ارتداد و کفر، اعتقاداتی است که در نفس صورت‌سازی می‌کند که اگر انسان با همان صورت از دنیا برود، صورت اخیر فرد شده بر اساس همان جزا می‌گیرد. خود این صورت دارای مراتب است، چون کفر مراتبی دارد؛ کافری که همراه با اعتقاد فاسد کارهای خوب هم انجام می‌دهد، درجه‌ای خاص از کفر را دارد که جزایش بر اساس همان درجه است. این دگرگونی مراتب را به نام احباط و تکفیر می‌خوانند و در واقع یک جزاست که مسانخ با همان صورت خاص اخیر و مطابق با درجه تشکیکی خاص است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن خلدون، (۱۴۲۵ق)، لباب المحصل فی أصول الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۴. ابن فارس، احمد، (بی تا)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
۶. ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، (۱۴۱۳ق)، الیاقوت فی علم الکلام، تحقیق: علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۷. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح و تعلیق: حموده غرابه، قاهره، المکتبۃ الأزهریة للتراث.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۹. ایجی، عضالدین، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعلانی، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبۃ آیت الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۱۱. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، بیروت، دار و مکتبۃ الهلال.
۱۲. پژوهشکده تحقیقات اسلامی، (۱۳۸۶)، فرهنگ شیعه، قم، زمزم هدایت، چاپ دوم.
۱۳. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، (۱۳۸۸)، فرهنگ موضوعی تفاسیر، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، شرح العقائد النسفیة، تحقیق: حجازی سقا، قاهره، مکتبۃ الکلیات الأزهریة، چاپ اول.
۱۶. جمعی از نویسندگان، (۱۴۱۵ق)، شرح المصطلحات الکلامیة، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۷. جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۴)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، بی جا، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، تسنیم، قم، اسراء، چاپ هشتم.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، تفسیر موضوعی (معاد در قرآن)، تحقیق: علی زمانی قمشه ای، قم، اسراء، چاپ چهارم.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، رحیق مختوم، تحقیق: حمید پارسانیا، قم، اسراء، چاپ سوم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، قم، الزهراء، چاپ اول.
۲۲. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶ق)، الإرشاد إلی قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.

۲۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، چاپ دوم.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ چهارم.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الباقوت، قم، الشریف الرضی، چاپ دوم.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران، دار الأسوة، چاپ اول.
۲۷. \_\_\_\_\_ (بی تا)، نهج المسترشدين فی اصول الدین، تحقیق: احمد حسینی و هادی یوسفی، قم، مجمع الذخائر الاسلامیة.
۲۸. حمصی رازی، سدید الدین، (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول.
۲۹. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا، چاپ اول.
۳۰. دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعة مصطلحات علم الکلام الإسلامی، بیروت، مکتبة لبنان ناشرون، چاپ اول.
۳۱. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، چاپ اول.
۳۳. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد، (بی تا)، تاج العروس، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
۳۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۴)، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چاپ ششم.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چاپ اول.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ سوم.
۳۷. \_\_\_\_\_ (بی تا)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۳۹. شریف مرتضی، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.
۴۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیة، قم، کنگره بین المللی شیخ مفید، چاپ اول.

۴۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریعة*، تصحیح و تحقیق: رضا اکبریان، اشراف: محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
۴۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۴۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم.
۴۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، *شواهد الربویة فی مناهج السلوکیة*، حواشی: ملاحادی سبزواری، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۴۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱)، *العرشیة*، تصحیح: غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۴۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۳۰ق)، *مفاتیح‌الغیب*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.
۵۰. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۵۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۵۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع‌البحرین*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، چاپ سوم.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۵۴. \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۲)، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، مشهد، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۵۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم.
۵۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰ق)، *الاقتصاد الیهادی الی طریق الرشاد*، تهران، کتابخانه جامع جهل ستون.
۵۸. طوسی، نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، *قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق: عالی حسن خازم، لبنان، دار الغربیة، چاپ اول.
۵۹. غزالی، ابو حامد، (۱۴۰۹ق)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۶۰. مقداد ابن عبدالله، جمال‌الدین، (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة*، تحقیق و تعلیق: قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۶۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین الی نهج‌المسترشدین*، تحقیق: مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، چاپ اول.

۶۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (بی تا)، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
۶۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، القاموس المحيط، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۶۴. قاضی عبدالجبار و...، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۶۵. \_\_\_\_\_، (۱۹۷۱)، المختصر فی أصول الدین، تحقیق: محمد عماره، بیروت، دار الهلال.
۶۶. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چاپ اول.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
۶۸. نیشابوری مقرئ، ابو جعفر، (۱۴۱۴ق)، الحدود، تحقیق: یزدی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.