

فصلنامه علمی - ترویجی
سال شانزدهم - شماره پیاپی ۴۸
بهار ۱۳۹۶

بررسی مسأله ثواب و عقاب در نظام عدل جزایی خداوند* (از منظر معتزله، اشاعره و امامیه)

محمد مهدوی**

احمد بخشی پور***

چکیده

یکی از مباحث اختلافی مهم اشاعره با معتزله و امامیه مسأله ثواب و عقاب اعمال می‌باشد. و از آنجایی که عدل به عنوان یکی از صفات الهی، رابطه تنگاتنگی با ثواب و عقاب دارد. لذا در پژوهش حاضر ثواب و عقاب در اندیشه معتزله و اشاعره و امامیه مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه بررسی این شد که معتزله و امامیه معتقد به ثواب و عقاب استحقاقی هستند ولی اشاعره ثواب و عقاب را تفضلی می‌دانند. متکلمان امامیه و معتزله ثواب و عقاب را نشانه اختیار انسان دانسته‌اند. ولی اشاعره نظریه کسب را مطرح کرده و تأکید کرده‌اند که ثواب و عقاب از باب «عاده الله» بوده و نشانه اختیار نیست. دیگر اینکه اشاعره کیفرهای الهی را عین عدل و حسن می‌دانند؛ ولی متکلمان معتزلی و امامیه در اینکه انگیزه خداوند

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۰

* تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۲۰

mahdavi319@yahoo.com

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز

*** دانشجوی کارشناسی ارشد کلام اسلامی دانشگاه تبریز

متعال از عقاب و کیفر بندگان چيست موارد مختلفی را بيان کرده اند از جمله:
کیفر مقتضای عدل الهی؛ کیفر مقتضای حکمت الهی؛ عقاب ضامن اجرای تکلیف
است؛ کیفر مقتضای وعید الهی؛ عقاب لطف است. ولی دیدگاه مختار این است که
ثواب و عقاب را همان تجسم اعمال انسانها بدانیم.

واژگان کلیدی: ثواب، عقاب، عدل جزایی، معتزله، اشاعره، امامیه

مقدمه

یکی از مباحث مهم در علم کلام اسلامی بحث از مسأله ثواب و عقاب می‌باشد چرا که غایت و هدف، برای بشر بسیار مهم است و به صورت فطری در هر عملی که انجام می‌دهد غایتی مد نظر دارد به طوری که از نظر تصور ابتدا غایت را قبل از انجام فعل مد نظر می‌گیرد هر چند از نظر وقوعی غایت در آخرین مرحله جا دارد به هر حال نتیجه هر فعلی برای فاعل آن مهم و ضروری است به طوری که شوق به غایت است که شخص را بر یک فعل راغب می‌کند از آنجا که ما معتقد به معاد هستیم و آیات و روایات بسیاری در مورد معاد و ثواب و عقاب اعمال از طریق کتاب و سنت بر ما وارد شده است لازم است با چگونگی، بود، نبود ثواب و عقاب آشنا باشیم که بتوانیم با اعمال اختیاری، خود را از مهلکه عقاب نجات و به مقرین درگاه حق نزدیک کنیم. در این نوشتار برآنیم تا دیدگاه متکلمان عدلیه و اشاعره در پاسخ‌گویی به فلسفه ثواب و عقاب، چرایی و چگونگی عذاب اخروی بررسی کنیم.

معناشناسی ثواب، عقاب و عدل

واژه ثواب از ریشه «ث و ب» به معنی رجوع، بازگشتن به حالت قبلی است. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۴۲؛ ابن احمد، العین، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۳۳۲، ص ۱۷۹؛ الزبیدی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۶۹) و در زبان فارسی می‌توان آن را معادل پاداش نیک، انگبین، زنبور عسل (زنبور با تلاش و کوشش خود شهد گلها را به عسل که زی قیمت است تبدیل می‌کند) در نظر گرفت. (سیاح، ۱۳۸۲، ص ۵۸۹)

واژه ثواب در قرآن در ۹ آیه به کار رفته و در همه موارد به معنی پاداش کار نیک می‌باشد. مانند آیه شریفه: «والباقیات الصالحات عند ربک ثوابا» لذا در قرآن مجید ثواب به معنی مطلق جزا - اعم از خیر و شر - استعمال شده، که از قرائن در آیه

دانسته می‌شود که مراد، جزای بر خیر یا شر است که همان ثواب و عقاب اعمال اختیاری انسان می‌باشد. (بقره/۱۰۳ و ۱۲۵؛ آل عمران/۱۴۵؛ نساء/۱۳۴؛ القصص/۸۰) معنای اصطلاحی ثواب، عبارت است از نفعی که شخص مستحق آن است و همراه با بزرگداشت و اکرام است و به عبارت دیگر بازگشت نتیجه افعال خیر به صاحب فعل است که از طرف خداوند به اعمال صالح مومنان تعلق می‌گیرد. (راغب اصفهانی، همان) واژه عقاب از ریشه «ع ق ب» به معنای دنبال کردن و در پی چیزی رفتن است و در اصطلاح به عذاب و کیفر الهی اطلاق می‌شود که در نتیجه گناه اعتقادی یا عملی شخصی به او می‌رسد. (راغب اصفهانی، همان؛ جوهری، ۱۳۶۸ ش، ذیل عقب) عقاب آن محنت و عذابی است که به دنبال ارتکاب گناه، در آخرت دامنگیر انسان می‌شود. قرآن در سوره رعد آیه ۳۲ می‌فرماید: «و لقد استهزی برسل من قبلک فأملیت للذین کفروا ثم أخذتهم فکیف کان عقاب».

ناصر خسرو شاعر نامی می‌گوید:

مرغ درویش بی‌گناه مگیر که بگیرد ترا عقاب عُقاب

(لغت نامه دهخدا)

ملا عبدالرزاق در کتاب گوهر المراد در مورد تعریف معاد می‌نویسد؛ آنگاه شرح می‌دهد که معاد همان جایست که انسان برای یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر شده باشد از نیک و بد در آنجا حاضر می‌شود که نتایج اعمال خود را ببیند. (عباس زاده، ۱۳۸۸، ص ۷۲) به هر حال انسان به سبب انجام اعمال صالح یا طالح (که با اختیار) انجام می‌دهد مستحق پاداش و یا کیفر خواهد شد.

معنای اصطلاح عقاب عبارت است از ضرر و زیانی که شخص مستحق آن است و

همراه با سبک شمردن و اهانت می‌باشد. (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۴۰۵)

معنی لغوی عدل، جای گرفتن هر چیزی در جای شایسته و بایسته خود، راستی و درستی، برابری و انصاف در داوری آمده است. راغب عدل را به معنای تقسیم مساوی دانسته است. (راغب اصفهانی، همان) ابن منظور می‌گوید: عدل عبارت است از هر چیزی که در ذهن مردم درست، مستقیم و راست باشد و در مقابل جور قرار دارد. و عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران، در برابر ظلم (تجاوز به حقوق دیگران) به کار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۰۸، ماده عدل) در روایتی از علی (ع) آمده است: عدالت عبارت است از وضع و قرار دادن هر چیزی در جایگاه مناسب آن. (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷) بنابراین این باید نخست موجودی را در نظر گرفت که دارای حقی باشد تا رعایت آن عدل و تجاوز به آن ظلم نامیده شود، عدل مرادف با حکمت و کار عادلانه مساوی با کار حکیمانه می‌گردد. (طوسی، همان، ص ۱۶۲-۱۶۵)

عدل سه قسم است

عدل تکوینی: و آن اهدای امور مورد استحقاق و شایسته از سوی خدای متعال به موجودات است به گونه‌ای که هیچ قابلیت را مهمل نگذارد و هیچ استعدادی را در مقام افاضه و ایجاد تعطیل نکند.

عدل تشریحی: آن اینکه خدای متعال چیزی از تکالیف مقید و کمال بخش انسان و خوش بختی آفرین او را که قوام زندگی مادی و معنوی وی به سبب آن است فرو نگذارد، چنان که هیچ کس را بیش از مقدار توانش موظف نمی‌کند.

عدل جزایی: آن است که خدای متعال بین نیکوکاران و بدکاران، مومن و کافر در مقام پاداش‌دهی مساوات برقرار نکند، بلکه هر انسان نیکوکار را مطابق کارش ثواب و انسان بدکار را مطابق اعمالش عقاب کند. (سبحانی، ۱۴۳۹، ص ۱۶۰)

از تبیین مفهوم لغوی و اصطلاحی ثواب و عقاب می‌توان نتیجه گرفت: ثواب و عقاب به معنی دادن جزای اعمال طالح یا صالح به بندگان می‌باشد که در این دنیا با اختیار خود مرتکب شده‌اند و باید در سرای آخرت به آنچه مستحق آنها است برسند و خداوندی که عادل است محال است ذره‌ای به کسی ستم کند و انسان را به آنچه مستحق اوست نرساند شاهد بر مدعا آیه قرآن است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء/۴۰) چنان که در سوره مبارکه رعد در آیه ۷ و ۸ نیز به همین مطلب اشاره دارد.

ثواب و عقاب از منظر مکاتب سه گانه

آیا پاداش‌های الهی بر اساس استحقاقی است که بندگان پیدا می‌کنند و یا نوعی تفضل و کرم پروردگار است. در این مسئله اختلاف نظر فراوانی در میان علمای علم کلام به ویژه اشاعره و معتزله وجود دارد. که در اینجا این مساله را از دیدگاه سه مکتب معتزله، اشاعره و امامیه بررسی می‌کنیم.

ثواب و عقاب از منظر معتزله: معتزله اعطای پاداش را بر خداوند واجب دانسته‌اند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۳۳۴؛ همان، ج ۱۹، ص ۱۹۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۴) و اعتقاد دارند که ثواب و عقاب الهی نتیجه استحقاقی تکالیف شرعی هستند یعنی از آن جهت که خداوند بندگان را به تکالیف مشقت‌آور مکلف کرده، بنده مستحق دریافت این پاداش می‌باشد. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹۴) و این استحقاق را می‌توان با مقدمات عقلی ثابت کرد. (اسدآبادی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۲)

ابوعلی و ابوهاشم دو شخصیت برجسته مکتب اعتزال هر دو، ثواب را امری استحقاقی می‌دانند گر چه استحقاق در ازای فعل است یا در ازای ترک نیز به وجود می‌آید اختلاف است. (سمیح - دغیم، ص ۴۱۵)

قاضی عبدالجبار، علت استحقاق را دو امر می‌داند، اول: استحقاقی که ناشی از عمل خود شخص است که به دنبال خود اموری مانند: مدح و بزرگداشت و مانند آن را در پی دارد. دوم: استحقاقی است که تنها از فعل دیگری ناشی می‌شود، مانند کسی که اگر زبانی را به خود وارد کند مستحق عوض نمی‌شود ولی اگر به دیگری زیان وارد کند باید عوض آن را بدهد. (اسد آبادی، همان، ص ۳۸۸-۳۸۷)

اصول مذهب معتزله پنج تاست که یکی از آنها (وعده و وعید) می‌باشد اصل وعده و وعید از مصادیق قاعده لطف و وجوب وفای به وعده به حکم عقل مورد قبول هر دو مذهب است از اینجا به بعد در این مورد مکتب معتزله دو دیدگاه دارد. دیدگاه وعیدیه... که می‌گویند عمل به وعید نیز واجب است (برخلاف امامیه) دسته دیگر که تفضلیه می‌باشند مانند امامیه عمل به وعید را واجب نمی‌دانند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰ و ۲۵۱)

ثواب و عقاب از منظر امامیه: بیشتر متکلمان امامیه نیز ثواب را امری استحقاقی می‌دانند ولی از نظر عقلی دلیلی برای استحقاقی بودن عقاب وجود ندارد؛ بلکه استحقاق ثواب و عقاب به دلیل آیات و روایات ثابت می‌شود. (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۸؛ حلی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۱۸-۱۱۹) در برخی آیات اعطای پاداش الهی را در مقابل عمل بنده قرار می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۴۵۷) مانند: «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ إِن تَوَمَّنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/۱۷۹) تعبیر از «ثواب» به «اجرت» در این آیه و آیات مشابه است و اجرت بر عوض در مقابل عمل اطلاق می‌گردد. آیه دیگری که

به آن استناد می‌کنند آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُضْعِفْهَا» (نساء/ ۴۰) زیرا هنگامی ظلم محقق می‌شود که فردی حق دیگری را که ادای آن لازم است ندهد. از نظر سید مرتضی ثواب مانند: مدح و شکر و ذم و عقاب و عوض، از افعال استحقاقی است. (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۷۶)

همچنین خواجه نصیرالدین طوسی نیز ثواب را استحقاقی می‌داند که در اثر انجام دستورهایی واجب و مستحب الهی و کارهایی که با اعمال زشت منافات دارد و موجب اخلال در آنها می‌شود بر خداوند واجب می‌گردد او نیز مانند سید مرتضی و شیخ طوسی، دلیل استحقاق را مشقتی می‌داند که باید شخص در راستای اطاعت خداوند تحمل کند و اگر به شخص اطاعت کننده در برابر مشقت وارده ثواب نرسد ستم خواهد بود. (طوسی، همان، ص ۳۰۱)

شهید مطهری بر حق بنده بر خدا به جهت اطاعت اشاره دارد، هر طاعتی که بنده انجام می‌دهد حق دارد، خداوند اجر بنده‌اش را ضایع نمی‌گرداند. (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۱۵)

ثواب و عقاب از منظر اشاعره: اشاعره استحقاق را نپذیرفتند. آنان ثواب را فضل الهی و عقاب را حاصل عدل الهی دانسته‌اند. آنان با رد حسن و قبح عقلی، ثواب و عقاب را به خدا واگذار کردند و عقیده داشتند که به لحاظ عقلی چیزی بر خداوند واجب نیست چون انسان و همه اعمال او ملک خداوند است، و عدل الهی چیزی جز تصرف خدا در ملک خودش نیست. حاکم اوست و هر حکمی را که انجام دهد حسن و شایسته است خواه مومنان را ثواب دهد، و خواه عقاب کند. (شهرستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ۴۲- ۷۴) در واقع هیچ فعلی از ابتدا حسن یا قبیح نیست آنچه حسن یا قبیح است که شارع

بگوید و خداوند انسان را بجای ثواب، عقاب یا به جای عقاب ثواب دهد قبیح نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۱۵۴)

اشاعره به آیاتی تمسک کرده‌اند که پس از بیان برخی پاداش‌ها، آن را فضل الهی می‌شمرد. (فخر رازی، ۱۴۱۳، ج ۲۷، ص ۲۵۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۵۸؛ طباطبایی، همان، ج ۱۸، ص ۱۵۱)؛ مانند «كَذَلِكَ وَرَوَّجْنَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ * يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فِكْهَةٍ آمِنِينَ * لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَّهْمُ عَذَابَ الْجَحِيمِ * فَضَلًا مِّن رَّبِّكَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (دخان/۵۴ - ۵۷) بعضی هم از برخی آیات استفاده کرده‌اند که بیشتر ثواب تفضّل است و تنها اندکی از آن که در مقابل انجام تکلیف قرار دارد استحقاقی است؛ مانند «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ» (نساء/۱۷۳؛ نیز نور/۳۸؛ فاطر/۳۵) که مراد از کامل دادن اجرت: «فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ» پاداش استحقاقی است و مقصود از مقداری که خدا اضافه می‌کند: «وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ» پاداش تفضلی است. (طبرسی، همان، ج ۳، ص ۲۵۱) همچنین در تفسیر آیه «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» (یونس/۲۶) گفته شده که «الحُسْنَىٰ» ثواب استحقاقی «زیادَةٌ» ثواب تفضلی است. (طوسی، همان، ج ۵، ص ۳۶۵؛ طبرسی، همان، ج ۵، ص ۱۷۹) برخی هم یک قسمت از ۱۰ قسمت پاداش را که خداوند برای انجام کار نیک عطا می‌کند: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَالِهَا» (انعام/۱۶۰) استحقاقی و ۹ قسمت دیگر را تفضلی دانسته‌اند. (طوسی، همان، ج ۴، ص ۳۳۰؛ طبرسی، همان، ج ۳، ص ۲۵۱)

از عقاید متکلمین مکاتب اسلامی می‌توان به این نتیجه رسید که: عدلیه در مسأله ثواب و عقاب با هم در استحقاقی بودن آن تفاهم دارند یعنی در واقع بندگان بر اثر انتخاب خود از افعال، مستحق یا ثواب یا عقاب خواهند شد ولی اشاعره خود را مجبور دانستند و گفتند خدا ثواب دهد یا عقاب مختار است پس انسان هر فعلی انجام

دهد این خداوند است که تشخیص می‌دهد ثواب دهد یا عقاب چنان که اشاعره می‌گویند خداوند می‌تواند به جای ثواب، عقاب و بجای عقاب، ثواب به بندگان بدهد.

رابطه ثواب و عقاب با اختیار بندگان

در اینکه منشا ثواب و عقاب کجاست و چه عملی باعث می‌شود فعل صادر از بندگان مستحق ثواب یا عقاب بشود، بین متکلمان اسلامی اختلاف وجود دارد. متکلمان امامیه و معتزله ثواب و عقاب را نشانه اختیار انسان دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که اگر انسان در افعال خویش مختار و صاحب اراده نباشد، مدح و ذم، و ثواب و عقاب او بی‌معنا می‌شود و تکلیف کردن به او نیز بر خلاف عقل است. (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۵۴-۱۵۵) آنان معتقدند چون انسان موجودی مختار است و می‌دانیم که اختیار با هیچ شکلی از موجبیت سازگار نیست، محال است خداوندی که به بندگان قدرت اختیار داده است آنها را تنها به صورت جبری به سوی خیرات که نتیجه آنها ثواب باشد راهنمایی کند، در واقع انسان هم می‌تواند راه خوب را انتخاب کند هم راه بد و این بستگی به شخص دارد. انسان یک سرنوشت ندارد بلکه سرنوشتها دارد و انتخاب یکی از آنها بر عهده خود او است. پس می‌گوییم ثواب و عقاب نتیجه اعمال اختیاری خود انسان می‌باشد در واقع انسان وقتی می‌خواهد فعلی را انجام دهد، اگر اهل اندیشه باشد نتیجه و غایت آن فعل را قبل از انجام می‌بیند یا لااقل تصویری از آن در نزد خود دارد. همچنین اگر اهل اندیشه نباشد باید از اهلش سوال کند، لذا در هر صورت ثواب و عقاب نتیجه افعال اختیاری اوست چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و ما أصابکم من مصیبة فبما کسبت أیدیکم و یعفوا عن کثیر؛ هر

مصیبتی که به شما می‌رسد به خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید و بسیاری را نیز عفو می‌کند» (شوری/۳۰)

از عقل‌گرایان متأخر اشاعره شیخ شلتوت مطلبی دارد که جا دارد در اینجا به آن اشاره کنیم. «خداوند قدرت و اراده را در انسان بیهوده نیافریده است، این دو مناط تکلیف و جزا و ملاک انتساب افعال به انسان می‌باشند، هر گاه انسان طرف خیر یا شر را برگزیند، خداوند وی را به طور قهری از ادامه آن باز نمی‌دارد هر چند اگر بخواهد می‌تواند. وی می‌گوید: حکمت الهی در مسأله تکلیف و آزمایش ایجاب می‌کند که انسان خود راه خود را بیابد». (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۲)

اما اشاعره نظریه کسب را مطرح کرده و تأکید کرده‌اند که ثواب و عقاب از باب «عاده الله» بوده و نشانه اختیار نیست. (جرجانی، همان) پس انسان هر فعلی انجام دهد این خداوند است که تشخیص می‌دهد ثواب دهد یا عقاب، آنان معتقدند خداوند می‌تواند به جای ثواب، عقاب و به جای عقاب، ثواب به بندگان بدهد.

فلسفه ثواب و عقاب از منظر عدلیه و اشاعره

پاداش و کیفر اخروی مورد اتفاق همه ادیان الاهی است. از این‌رو، پرسش از فلسفه و چگونگی آن نیز پرسشی فراگیر است. امام (علیه السلام) در کلام نورانی خود می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَضَعَ الثَّوَابَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَالْعِقَابَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ، زِيَادَةً لِعِبَادِهِ عَنْ نَقْمَتِهِ وَحَيَاةً لَهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ؛ خداوند سبحان ثواب را بر اطاعتش و کیفر را بر معصیتش مقرر داشته است تا بندگان را از عذاب خود بازدارد و آن‌ها را به سوی بهشتش سوق دهد» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۱۹، ص ۲۸۹) ایشان در این کلام نورانی به طور فشرده و کوتاه به فلسفه ثواب و عقاب در برابر اطاعت و معصیت اشاره کرده،

تعبیر به «وضع الثواب...» سبب شده است که در میان شارحان نهج البلاغه بحث‌هایی درباره هماهنگی این کلام با مذهب اشاعره یا عدلیه صورت گیرد.

پیروان مکتب عدل (شیعه و معتزله) معتقدند که حسن و قبح، عقلی است؛ آنچه خداوند امر فرموده دارای مصلحتی بوده و آنچه نهی کرده دارای مفسده‌ای و این مصالح و مفاصد سبب اوامر و نواهی پروردگار شده است. ثواب و عقاب نیز یک امر عقلی است چراکه مطیع و عاصی نمی‌توانند در ترازوی عقل یکسان باشند به همین دلیل خداوند به مطیعان پاداش نیک و به عاصیان کیفر و مجازات می‌دهد. ولی قابل توجه این که اگر خداوند هیچ ثواب و عقابی بر اطاعت و معصیت قرار ندهد بلکه همان مصالح و مفاصد را که در طاعات و معاصی است سبب امر و نهی قرار دهد کاری برخلاف عدالت و حکمت و حکم عقل انجام نداده است. مثلاً اگر طیب به بیمار دستور دهد فلان دارو را مصرف کن و این امر طیب دارای فوایدی برای این بیمار باشد، همین نکته برای صحت امر طیب کافی است و نیاز به پاداش و جزای اضافه‌ای ندارد و همچنین اگر بیمار را از بعضی کارها بازدارد به دلیل زیانی که در آن کارهاست، نهی او حکیمانه است و نیازی به کیفر ندارد. اوامر و نواهی الهی نیز اگر تنها به دلیل مصالح و مفاصد آنها باشد، کاملاً حکیمانه است و نیازی به پاداش و کیفر ندارد. ولی خداوند برای لطف و رحمت بیشتر و ایجاد انگیزه در طاعات و نفرت از معاصی، برای اطاعت ثوابی قرار داده و برای معصیت عقابی. این در واقع شبیه همان قاعده لطف است که ارباب علم کلام می‌گویند و خلاصه‌اش این است که شخص حکیم هنگامی که چیزی را از کسی می‌خواهد آنچه او را به اطاعت نزدیک می‌کند و از معصیت باز می‌دارد در نظر می‌گیرد بی آن که او را اجبار کرده باشد: (اللُّطْفُ هُوَ مَا يَكُونُ الْمَكْلُفُ مَعَهُ أَقْرَبَ إِلَى فِعْلِ الطَّاعَةِ وَأَبْعَدَ مِنْ فِعْلِ الْمَعْصِيَةِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ حِظٌّ فِى

التَّكْمِينِ (أَي الْقَدْرَةِ) وَلَمْ يَبْلُغْ حَدَّ الْإِلْجَاءِ. بنابراین حسن و قبح عقلی، و وضع ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت بر اساس حکمت الهی نه تنها منافاتی با یکدیگر ندارند بلکه مؤید یکدیگرند. در حالی که اشاعره منکر حسن و قبح عقلی هستند بنابراین اوامر و نواهی را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند و همچنین ثواب و عقاب را امر عقلی نمی‌شمرند بلکه معتقدند همه این‌ها قراردادی و طبق وضع شارع مقدس است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱۵، ص ۵۴)

انگیزه و چرایی عقاب و کیفر الهی

سوال مهمی که ذهن کاوشگر را به خود مشغول می‌دارد چرایی عذاب آخرت یا همان دوزخ، با آن شدتی است که در منابع دینی توصیف شده است. 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. ابتدایی‌ترین پاسخی که به نظر اغلب متفکران حتی عامه مردم می‌رسد، تمسک به اجرای عدالت در حق ظالم است، باید مجرمین و ظالمین به سزای اعمالشان در آخرت برسند، و بدین وسیله انتقام مظلومین گرفته شود. اما اگر خداوند عادل در آخرت ظالمین را بدون هیچ گونه عذابی، به حال خودشان رها کند؛ این به وصف عدالت او آسیب و خلل وارد می‌کند. در حالی که خودش می‌فرماید: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا» (انبیاء/۴۷) اما در این مساله هم بین متکلمان عدلیه و اشاعره اختلاف وجود دارد. هر کدام از آنها در اینجا نظراتی دارند که در ذیل بیان می‌کنیم.

دیدگاه اشاعره درباره چرایی عقاب الهی

اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی، تمام افعال الهی را متصف به حسن شرعی می‌کنند و معتقدند که خداوند هر فعلی را انجام دهد، عین عدل است «الحسن ما حسنه الشارع و القبح ما قبحه» و از سوی دیگر، افعال الهی را فاقد هر گونه غایت و انگیزه می‌دانند و معتقدند که هر گونه سؤال و بازخواست از افعال الهی، جایز نیست «لا یسئل عما یفعل». با توجه به این دو اصل، اشاعره کیفرهای الهی را عین عدل و حسن می‌دانند و چون خداوند از افعال خویش انگیزه‌ای ندارد، لذا سؤال از انگیزه کیفر را سؤال باطلی می‌دانند.

فخر رازی در پاسخ به این سؤال که اگر قدر و سرنوشتی وجود دارد، پس عقاب برای چیست؛ می‌گوید: «این سؤال، سؤال باطلی است برای این که خود عقاب هم از قدر است و چون عقاب از قدر است، سؤال از علت آن، باطل است». (قدران قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۹)

و چون مکتب اشاعره، از منابع و سرچشمه‌های حکمت و علوم لدنی به دور افتادند، از این جهت نظریات عجیبی دارند؛ مثلاً جرجانی منکر استحقاق ثواب و پاداش نیکوکاران شده است. با همین طرز تفکر هم، استحقاق عقوبت را برای مجرمین رد کرده است. فضل بن روزبهان قایل به جواز کیفر و هر نوع عذاب توسط خداوند است؛ گرچه انسان به گناهی مرتکب نشده باشد. در پاسخ به این مسأله باید گفت که در اینجا مجالی برای بحث در موضوع «حسن و قبح عقلی» و همچنین «وجود غرض در افعال الهی» نیست. ولیکن آنچه که می‌بایست در اینجا بدان اشاره شود، این است که با انکار حسن و قبح عقلی، نه تنها حسن و قبح شرعی اثبات نمی‌شود بلکه اثبات نبوت و اساس شریعت هم زیر سؤال می‌رود، به طوری که جایی برای بحثهای فرعی

چون فلسفه کیفر الهی هم باقی نمی ماند تا از معقولیت آن بحث شود. اشاعره در مسأله مورد بحث تسلیم یک اشکال شده اند، همان طوری که فخر رازی ضمن اعتراف به آن، متذکر شده است که با قول به حسن و قبح عقلی، نمی توان دلیل و توجیهی برای کیفر اعمال انسان - خصوصاً عقاب ابدی کفار - از طرف خداوند اقامه کرد. (همان)

دیدگاه معتزله و امامیه در چرایی عقاب الهی

متکلمان معتزلی و امامیه در اینکه انگیزه خداوند متعال از عقاب و کیفر بندگان چيست موارد مختلفی را بیان کرده اند که به برخی از آنها اشاره می کنیم.

کیفر مقتضای حکمت الهی

معتزله و برخی از متکلمان امامیه، معتقدند که حکمت الهی مقتضای است که خداوند حکیم باید از اوامر و تکالیفی که در دنیا به عهده انسان گذاشته است، غایت و هدفی داشته باشد و گرنه جعل تکلیف - که موجب رنج بندگان می شود - فعل عبث خواهد بود و این از شخص حکیم محال است؛ بنابراین غایت و هدف خداوند از جعل تکالیف، پاداش مطیع و کیفر مجرم است.

عقاب ضامن اجرای تکلیف است

برخی از متکلمان معتزله و امامیه چنین استدلال می کنند که اگر انسانی احساس کند که هر گناه و جرمی را در این دنیا انجام دهد به هیچ وجه از او بازخواست نخواهد شد آنچنان که تقاص و تاوانی در کار نیست؛ چنین اشخاصی در ارتکاب به جرایم بی باک و بی پروا می شوند. این خود زمینه ساز سیطره و حاکمیت اشخاص لایابالی و اقویا بر ضعفا و صالحان جامعه خواهد بود که لازمه آن ایجاد آنارشیسم و رواج ظلم

در جامعه است. لذا چنین نتیجه می‌گیریم که وجود کیفرهای اخروی برای ایجاد نظم و عدالت در جامعه لازم است.

کیفر مقتضای وعید الهی

در مکتب اعتزال همان طور که وفا و عمل به وعید لازم و واجب است وفا و عمل به وعید و تهدید نیز به همان اندازه لازم است. مسأله وعده و وعید به دلیل اهمیتش نزد معتزله از اصول پنجگانه محسوب می‌شود. قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: خداوند به نیکوکاران وعده پاداش و به بدکاران وعده عذاب داده است و خداوند به هر دو (وعده و وعید) عمل می‌کند و جایز نیست خلف وعده کند برای اینکه خلف وعده، کذب است و کذب فعل قبیح ، و قبیح از حکیم صادر نمی‌شود.

عقاب لطف است

برخی از متکلمین امامیه، عقاب اخروی را زیر مجموعه قاعده لطف قرار داده‌اند و معتقدند که عقاب سبب لطف حق تعالی در حق بندگان است. برای این که عقاب موجب طاعت و تقرب الهی می‌شود و اگر این لطف و کیفر نباشد، بندگان به بی‌پروایی نسبت به گناهان روی می‌آورند، به طوری که در آن پرده عبودیت بین مخلوق و خالق دریده می‌شود و این موجب هلاکت ابدی انسانها می‌شود. «انسان با ارتکاب گناه و ترک واجب استحقاق کیفر و مذمت را پیدا می‌کند برای این که عقاب مستلزم لطف الهی است». (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، ص ۲۵ - ۲۸)

دیدگاه مختار در چرایی عقاب الهی

وجه مشترک تمامی نظریه‌هایی که در توجیه کیفرهای اخروی از طرف متکلمان اسلامی در بالا ذکر شد، اعتباری خواندن کیفرهای اخروی است؛ به این معنا که هیچ رابطه حقیقی و تکوینی بین معاصی انسان و کیفرهای الهی وجود ندارد و معلوم است که هیچ کدام از این نظریات نمی‌توانند توجیه روشن و عقلانی از کیفرهای آخرت، تبیین و ارائه نمایند و لذا باید به دنبال پیدا کردن راه دیگری غیر از اعتباری بودن کیفر گشت. راهی که می‌توان آن را به آسانی از کتاب عزیز و سنت جلیل استحصال کرد. نظریه‌ای که شبهه عذاب جسمانی آخرت را به خوبی حل و پاسخ می‌دهد. بنابراین 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: یعنی همان طور که قانونگذاران در قبال جرایم، مجازات‌هایی را وضع و اعتبار می‌کنند، خداوند متعال نیز کیفر کردار ناپسند را با در نظر گرفتن جرم از لحاظ کمیت و کیفیت، تعیین می‌کند؛ و در آخرت به انسان داده می‌شود. و چون در این موارد رابطه حقیقی و علی و معلولی بین جرم و کیفر وجود ندارد، لذا تحقق کیفر، هم تخلف‌پذیر است و هم تخفیف‌پذیر. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۰)
۲. مجازات‌های تکوینی: در این نوع مجازات‌ها، که مکافات طبیعی نامیده می‌شوند، میان عمل و کیفر رابطه علی 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. (همان، ج ۴، ص ۸۰۶)

۳. مجازات به وسیله خود عمل: در این نوع مجازات، کیفر به وسیله خود عمل صورت می‌پذیرد و خود عمل عیناً کیفر 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 (همان، پیشین) برخی رابطه عمل دنیوی با کیفر اخروی را از این قسم می‌دانند.

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.

علامه طباطبایی معتقد است در اوامر و نواهی عقلایی، یعنی همان قوانین دایره 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 وفا 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، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۵۳۶-۵۳۷)

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، ص 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، ص ۲۵-۲۷)

به طور کلی، درباره رابطه میان معاصی با کیفر الهی دو دیدگاه متفاوت وجود

دارد:

۱. دیدگاهی که رابطه میان معاصی با کیفر الهی 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 معصیت پیشه‌اش 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 انسان‌هايند

و اگر قرار است کسی پاسخ گو و مسئول عذاب اخروی و جهنم باشد، خود انسان گنهکار است. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۸)

قائلان به تجسم اعمال، هر گونه دوگانگی و انفکاک میان جزای اعمال و خود عمل را نفی کرده و به عنیت جزا و عمل معتقد شده اند. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۰) چنان که از آیات بسیار استفاده می شود ثوابی که خداوند در قیامت به انسان می دهد همان اعمال نیک وی است که از زمان انجام عمل محقق شده و همراه انسان است و در قیامت مجسم می شود. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۳۷۶)؛ مانند آیاتی که از نشان دادن خود اعمال به انسان ها در قیامت سخن به میان آورده است: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ * فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال/ ۶ - ۷)؛ «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى» (نجم/ ۳۹ - ۴۰) یا از حضور اعمال در قیامت یاد کرده: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا» (آل عمران/ ۳۰) یا از پرده برداشتن از اعمال پس از مرگ - که تا موجود نباشد پرده برداشتن از آن معنا ندارد. (طباطبایی، همان) - خبر داده است: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمُ فَبَصُرْتُمْ الْيَوْمَ حَدِيدًا» (ق/ ۲۲) بر این اساس همه ثواب های اخروی، مانند بهشت، درختان و میوه های بهشتی، جویبارها، حورالعین و غلمان، همان اعمال و اخلاق نیک انسان ها هستند که به صورت این نعمت ها مجسم می گردند. (مشهدی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۹۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۸۷) روایات نیز گواه این امرند؛ از جمله در روایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ثواب ها و نعمت های اخروی را همان اعمال انسان ها برشمرده که به آن ها بازگردانده می شوند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۳۷؛ مشهدی، همان، ص ۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۹۰) در روایتی دیگر، از ورود اعمال خیری چون نماز، زکات و صبر به درون قبر همراه انسان نیکوکار سخن به میان

آمده است. (کافی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۰؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۸۹؛ مجلسی، همان، ج ۶، ص ۲۶۵) پاره‌ای از آیات، واژه‌های ثواب و اجر را درباره پاداش‌های دنیوی نیز به کار برده و به صراحت از ثواب دنیوی و اخروی یاد کرده اند: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نساء/۱۳) «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ» (آل عمران/۱۴۸) مفسران برخی از مصادیق ثواب دنیا را پیروزی بر دشمن و گرفتن غنایم جنگی و امنیت جانی و مالی دانسته‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۲ - ۳۵۳؛ طبرسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۲؛ ابن کثیر، همان، ج ۱، ص ۴۱۹)؛ همچنین در آیه‌ای از دادن پاداش دنیوی به حضرت ابراهیم یاد شده است. (طبرسی، همان، ج ۸، ص ۲۱) «وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (عنکبوت/۲۷) در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به صراحت از اعطای ثواب دنیوی و اخروی به برخی انسان‌ها از سوی خداوند یاد شده است. (عروسی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۰۱؛ مجلسی، همان، ج ۷، ص ۲۶۰ - ۲۶۱؛ محمودی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۷-۱۰۹) برخی با توجه به این گونه آیات و روایات گفته‌اند که خداوند قسمتی از ثواب انسان‌ها را در دنیا می‌دهد و در قیامت آن را کامل می‌کند. (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۱۲)

بنابراین تمام کیفرها و مجازاتهایی که شخص مجرم و گناهکار در سرای آخرت تحمل خواهد کرد از ناحیه غیر و خارج از نهاد آدمی نیست، بلکه اعمال انسان است که در قیامت به صورت عذاب‌ها و پدیده‌های دهشتناکی همانند مارها و عقارب متمثل و متجسم خواهد شد. اما اینکه اعمال انسان چگونه متبدل به اشکال مختلف خواهد شد دو نظریه وجود دارد که اولی مورد قبول حکماست و دومی عقیده متکلمین است.

الف) عذاب تجسم و صورت فعل و لوازم نفسانی است: انسان در دنیا با انجام هر فعلی (چه نیکو چه زشت) در صقع نفس وی که جوهر مجرد و فعالی است اثر و خاصیت آن فعل پدیدار می‌شود. این اثر و هیأت موجود در نفس، در ابتدا به صورت حالتی موقت و قابل زوال است اما با تکرار و مداومت فعل توسط انسان، این اثر و هیأت در نفس او به صورت ملکه و کیفیتی ثابت و راسخ، ماندگار می‌شود، و گاهی آن اثر از صورت ملکه بودن خارج و مبدل به صورت جوهر ثانویه و غیرقابل زوال می‌گردد، این صور و هیأت رذیله نفس، با توجه به نوع رذیله بودن آنها، مبدل به اقسام عذاب و کیفر می‌شود.

ب) عذاب صور ملکوتی و باطنی اعمال دنیوی: برای هر عمل دنیوی انسان، دو شکل است. نخست، صورت ظاهری عمل است مانند: غیبت کردن و اکل مال الیتیم، نماز خواندن و روزه گرفتن. دوم، چهره واقعی و ملکوتی اعمال است که فعلا از دید ما نهان است مثلا آنچه از روایات بر ما وارد شده؛ صورت واقعی غیبت: خوردن گوشت میت یا صورت اکل مال الیتیم؛ خوردن آتش همچنین صورت واقعی مجازات روزه نگرفتن سپری در برابر آتش و ... (حبیبیان، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸)

انسان های وارسته ای وجود دارند که می توانند در پرتو تهذیب نفس خود موفق به رؤیت صور واقعی و ملکوتی اعمال بشوند.

نتیجه گیری:

آنچه از بررسی مباحث مختلف در این پژوهش به دست آمد عبارت است از:
 ۱. در تبیین آموزه ثواب و عقاب، معتزله بیشتر بر آن بودند که ثواب یا عقاب الهی نتیجه استحقاقی تکالیف شرعی هستند و می توان با مقدمات عقلی، این

استحقاق را ثابت کرد. اشاعره استحقاق را نپذیرفتند. آنان ثواب را فضل الاهی و عقاب را حاصل عدل الاهی دانسته‌اند. آنان با رد حسن و قبح عقلی، عقیده داشتند که به لحاظ عقلی چیزی بر خداوند واجب نیست و عدل الاهی چیزی جز تصرف خدا در ملک خودش نیست. متکلمان شیعه بر آن بودند که از نظر عقلی دلیلی برای استحقاقی بودن عقاب وجود ندارد، بلکه استحقاق عقاب به دلیل آیات و روایات ثابت می‌شود.

۲. در ارتباط ثواب و عقاب الهی با اختیار بندگان نیز آنان نظرات مختلفی دارند. متکلمان امامیه و معتزله ثواب و عقاب را نشانه اختیار انسان دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که اگر انسان در افعال خویش مختار و صاحب اراده نباشد، مدح و ذم، و ثواب و عقاب او بی‌معنا می‌شود و تکلیف کردن به او نیز بر خلاف عقل است. اما اشاعره نظریه کسب را مطرح کرده و تأکید کرده‌اند که ثواب و عقاب از باب «عاده الله» بوده و نشانه اختیار نیست.

۳. در انگیزه و چرایی عقاب الهی نیز آنان دیدگاه‌های متفاوتی را بیان کرده‌اند. اشاعره کیفرهای الهی را عین عدل و حسن می‌دانند و چون خداوند از افعال خویش انگیزه‌ای ندارد، لذا سؤال از انگیزه کیفر را سؤال باطلی می‌دانند. ولی متکلمان معتزلی و امامیه در اینکه انگیزه خداوند متعال از عقاب و کیفر بندگان چیست موارد مختلفی را بیان کرده‌اند از جمله: کیفر مقتضای عدل الهی؛ کیفر مقتضای حکمت الهی؛ عقاب ضامن اجرای تکلیف است؛ کیفر مقتضای وعید الهی؛ عقاب لطف است. ولی آنچه به نظر می‌رسد در این زمینه دیدگاه درستی می‌باشد، عبارت است از اینکه ثواب و عقاب الهی همان تجسم اعمال انسانها می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۳۷۸ ق): شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن احمد، خلیل (۱۴۰۹ ق): ترتیب العین، به کوشش المخزومی و دیگران، قم: دارالهجرة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۹ ق): تفسیر القرآن العظیم، به کوشش مرعشلی، بیروت: دار المعرفة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ ق): لسان العرب، به کوشش علی شیری، بیروت: احیاء التراث العربی.
- اسد آبادی، القاضی ابی الحسن عبدالجبار (۱۳۸۲ ش): المغنی، تهران: انتشارات دارالکتاب.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰ ش): شرح المواقف، چاپ محمد بدرالدین نعسانی حلبی، قم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸ ش): الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، تهران: حیبیان، احمد (۱۳۸۳ ش): تصویری از بهشت و جهنم، چ هفتم، انتشارات امیر کبیر.
- حلّی، جعفر (۱۳۷۹ ش): المسلك فی اصول الدین، به کوشش رضا استادی، مشهد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۳۲ ش): المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سیدگیلانی، تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۲ ش): قم: انتشارات دارالفکر.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۸۵ ق): تاج العروس فی شرح القاموس، بیروت: دارالهدایه.

- سبحانی، جعفر (۱۴۳۹ق): *المحاضرات فی الالهیات*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سمیح، دغیم (بی تا): *موسوعه مصطلحات علم الکلام*، بیروت: مکتبه لبنان.
- سیاح، احمد (۱۳۸۲ش): *فرهنگ بزرگ جامع نوین*، ترجمه المنجد (با اضافات).
- سید مرتضی، علی بن حسین علم الهدی (قم ۱۴۱۱): *الذخیره فی علم الکلام*، چاپ احمد حسینی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۰۴ق): *الملل والنحل*، بیروت: دارالمعرفه.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶ ش): *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش خواجهی، قم: پیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش): *ترجمه المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۹۳ ق): *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: اعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۳ش): *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۲): *ترجمه و شرح کشف المراد*، شرح علی شیروانی، انتشارات دار العلم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق): *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، به کوشش حسن سعید، تهران: مکتبه جامع چهل ستون.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عباس زاده، عباس (۱۳۸۸ ش): *دلایل امکان و ضرورت معاد و پاسخ به شبهات*، گنج معرفت.
- عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۷۳ ش): *تفسیر نورالثقلین*، به کوشش رسولی محلاتی، اسماعیلیان.

- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۲ ق): *اللوامع الالهية في المباحث الكلامية*، به كوشش قاضی طباطبائی، قم: دفتر تبلیغات.
- فخررازی، محمد بن عمر فخررازی (۱۴۱۳ ق): *التفسير الكبير*، قم: دفتر تبلیغات.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ ق): *القاموس المحيط*، بیروت: مؤسسه الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ هشتم.
- فیض الكاشانی، محسن (۱۴۰۲ ق): *تفسير الصافي*، بیروت: نشر اعلمی.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۷ ش): *جهنم چرا*، قم: بوستان کتاب.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۷۵ ش): *كاوشی در كیفرهای اخروی*، مجله نامه مفید، شماره ۷.
- کلینی، یعقوب (۱۳۷۵ ش): *الكافي*، به كوشش غفاری، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
- متقی الهندی، علاءالدین علی بن حسام‌الدین (۱۴۱۳ ق): *كنز العمال*، به كوشش صفوة السقاء، بیروت: الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۰ ش): *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران: اسلامیه.
- محمودی، محمد باقر (۱۳۸۵ ق): *نهج السعادة*، بیروت: التضامن الفکری.
- مشهدی، محمد قمی (۱۴۱۱ ق): *تفسير كنز الدقائق*، به كوشش درگاهی، تهران: وزارت ارشاد.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵ ش): *عدل الاهی*، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۴ ش): *معاد*، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۷ ش): *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق): *أوائل المقالات*، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.

- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام امام امیرالمؤمنین (ع) شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، قم:
- نوری، حسین (۱۴۰۸ ق): مستدرک الوسائل، بیروت: آل البيت عليهم السلام للاحياء التراث.