

# کاوشی در کیفرهای اخروی

محمد حسن قدردان قراملکی

## چکیده

نوشتار حاضر تحلیل و نقدی است از نظریات ارائه شده در توجیه کیفرهای اخروی. در این مکتوب بعد از بررسی اقسام کیفر و انگیزه‌های متصور آن به تحلیل و ارزیابی ده نظریه و پاسخ دانشمندان اسلامی - که بر محور اعتباری بودن کیفرهای اخروی مبتنی است - می‌پردازیم و سپس بیان خواهد شد که بگانه فرضیه‌ای که توان توجیه و تصحیح کیفرهای اخروی را دارد عبارت از نظریه یازدهم «تجسم اعمال» است که مبتنی بر تکوینی بودن اصل کیفر اخروی است و تبیین خواهد شد که رابطه کیفر و عمل معصیت، رابطه طبیعی است و از رابطه معلول به علت نیز فراتر است، بلکه کیفر صورت واقعی و یا اثر طبیعی معصیت است. و از این رو، اطلاق لفظ کیفر به چنین عقاب‌ی می‌تواند از باب مجاز صحیح باشد.

## پیش‌گفتار

تمام گزاره‌هایی که انسان با آنها مواجه می‌شود و صحت و سقم آنها را مورد تحلیل و کنکاش قرار می‌دهد، از سه صورت ذیل خارج نیست:

۱ - خردپذیر (Rational) ۲ - خردگریز (Irrational) ۳ - خردستیز (Antirational)

متألهان و پیروان ادیان آسمانی معتقدند که تمام گزاره‌های دینی از قسم اول است، به این معنی که نه با عقل در ستیز و تقابلند و نه عقل از پذیرش آنها در گریز است، بلکه مطابق با حکم عقل و

به اصطلاح عقلانی (Rational) است، اما آنچه در بعضی مواضع از عقل ستیزی و یا عقل‌گریزی در برابر گزاره‌های دینی مشاهده می‌شود، معلول عدم تبیین و کشف گوهر و لب آن گزاره‌هاست. در اینجا می‌توان به عنوان مثال به کیفرهای اخروی اشاره کرد، کیفرهایی که خداوند به متخلفان و مجرمان وعده بدترین و شدیدترین شکنجه‌های قابل تصور را در موضعی به نام «جهنم» داده است. در این نوع گزاره‌ها وقتی عقل به تحلیل و بررسی اصل کیفر و انگیزه‌های متصور آن می‌پردازد، در پذیرش و تبیین عقلانی آن با بن‌بست مواجه می‌شود و ناچار برای تبیین بیشتر مسأله به نظریات و راه‌حلهای عالمان و دانشمندان شریعت مراجعه می‌کند. [متأسفانه این مسأله در آیین مسیحیت تنقیح نشده است و لذا شاهد شبهات فلاسفه ملحد و مثاله در این موضوع هستیم که بعداً به آنها اشاره خواهد شد.]

### شبهات فلاسفه غرب

امروزه یکی از شبهاتی که دربارهٔ صفت عدل و حکمت الهی، از سوی منتقدان و فلاسفه دین مغرب زمین، مطرح می‌شود؛ غیرمنطقی و ناعقلانه (Irrational) معرفی کردن کیفرهای عالم آخرت و وجود جهنم است. امری که مورد تأکید و پذیرش ادیان آسمانی؛ مانند آیین اسلام و مسیحیت قرار گرفته است. اغلب منتقدان در غرب، وجود جهنم<sup>۱</sup> و عذاب اخروی را ناهمگون و ناسازگار (Disagrement) با حکمت و عدالت و رحمت الهی تلقی می‌کنند. و بعضی در صحت استناد کیفرهای اخروی به پیامبران آسمانی، با دیدهٔ شک و تردید می‌نگرند. دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م) فیلسوف و منتقد معروف مغرب زمین در این باره می‌گوید:

«آنچنان که ما می‌فهمیم، کیفر باید با تجاوز تناسبی داشته باشد. در این صورت، چرا در ازای تجاوزهای موقتی موجود ضعیفی چون انسان، کیفر ابدی؟ آیا کسی می‌تواند خشم اسکندر را تأیید کند که می‌خواست ملتی را به سبب آنکه اسب محبوب او «بوسفالوس» را گرفته بودند، محو و نابود سازد؟»<sup>۲</sup>

موریس متزلینگ (۱۸۶۰ - ۱۹۴۹ م) فیلسوف مشهور بلژیکی در خصوص ناعقلانه بودن کیفرهای اخروی می‌گوید:

«به نظر من اهانتی که تاکنون به مقام خدا شده، این است که گفته شود خدا جهنم

۱ - جهنم مأخوذ از کلمه عبری به معنای وادی هنوم (Gehinom) است. این وادی در جنوب شهر اورشلیم واقع شده است که در عهد قدیم مسلخ قربانی اطفال بوده است. این لفظ بعدها در متون متأخر یهودی، به محلی اطلاق شد که شورران بعد از مرگ، در آنجا مورد عذاب واقع می‌شوند. رک: به دایرةالمعارف فارسی.

۲ - دیوید هیوم، شکاکیت در مورد جاودانگی روح، ص ۵۵، این مقاله به همراه چند مقاله دیگر، به عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد سال ۷۴ - ۷۳ مرکز عالی تربیت مدرس حوزهٔ علمیه قم ترسپ آقای سید محسن رضازاده ترجمه شده است.

را خلق کرده است. بشر ابتدایی که تصور اولیه جهنم متعلق به اوست، تمام رذایل و پستیها، حقد و کینه و وحشیگریها را ناشی از جهنم می‌دانست، بزرگترین و بهترین مذاهب عالم نیز چون نتوانستند از چنگ تصور جهنم خلاص شوند، کورکورانه به وجود آن اعتقاد حاصل کردند.<sup>۱</sup>

برتراند راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰ م) مشهورترین فیلسوف قرن معاصر نیز در این باره چنین

می‌گوید:

«فکر می‌کنم این عقیده که آتش جهنم یک نوع مجازاتی از برای گناهکاران است، عقیده‌ای ظالمانه می‌باشد. عقیده‌ای است که ظلم را در دنیا گسترش داده و شکنجه و بی‌عدالتی را نصیب نسل‌ها و نژادها می‌کند. چنانچه بتوانید مسیحی را که در انجیل ذکر شده مبتکر این نوع افکار بدانید می‌توانید مسلماً او را مسؤول بدانید.»<sup>۲</sup>

وی آنگاه در صحت استناد کیفرهایی که در انجیل ذکر شده به حضرت عیسی علیه السلام می‌گوید:

«تصور نمی‌کنم شخصی چون عیسی با آن خصایص انسانی، که در او سراغ داریم، امکان مجازات ابدی را پذیرفته باشد.»<sup>۳</sup>

عالمان اسلامی برای تصحیح و توجیه کیفرهای اخروی، نظریات و پاسخهای مختلفی را ارائه داده‌اند، و لکن این پاسخها و نظریات به صورت عنوان مستقل مطرح نبوده بلکه در ضمن مباحث تفسیر آیات و صفات مربوط به عدل الهی و یا در مباحث احوال قیامت و اصل حسن تکلیف بندگان، مطرح و مورد بررسی قرار گرفته، که این خود تحقیق بیشتری را می‌طلبد. در این مقاله نویسنده بر آن است به تبیین اصل ایراد و تدوین نظریاتی که در مقام توجیه کیفرهای اخروی هستند، پرداخته و از میان یازده نظریه‌ای که در این خصوص گزارش شده است - بعد از تحلیل و نقد سایر نظریات - نظریه مختار را با شواهدی از کتاب و سنت، تبیین و به رفع استبعادات و ایرادات آن پردازد.

## اقسام کیفر

ابتدا برای تبیین بیشتر اصل ایراد و پاسخ به آن؛ به بیان مختصری درباره کیفر و اقسام آن می‌پردازیم:

کیفر و مجازاتی که شخص گناهکار و مجرم تحمل می‌کند، به طور کلی از دو قسم ذیل

۱ - دروازه بزرگ، مورس مترلینگ، صص ۱۵۶ - ۱۵۵ با ترجمه ذبیح‌الله منصوری و فرامرزی بزرگ، انتشارات کانون معرفت، ۱۳۳۷، تهران.

۲ - چرا مسیحی نیستم، برتراند راسل، ص ۳۳، ترجمه س، الف، طاهری، انتشارات دریا.

۳ - همان، ص ۲۲، با ترجمه روح‌الله عباسی، انتشارات روز، ۱۳۴۷، تهران.

خارج نیست: الف - کیفر تکوینی (Nutural) ب - کیفر قراردادی (Conventional)

کیفرهای قراردادی و اعتباری، همان طوری که از نامش پیداست، کیفرهایی است که بین جرم و کیفر هیچ گونه رابطه حقیقی و علی و معلولی وجود ندارد، بلکه کیفر و مکافات جرم توسط عده‌ای قرارداد و اعتبار می‌شود. مانند اکثر کیفرهای محاکم قضایی که برای مجرمین به اجرا درمی‌آید؛ از قبیل انفصال از خدمت، تبعید، حبس با اعمال شاقه و غیره؛ و چون رابطه تکوینی بین جرم و کیفر وجود ندارد، لذا تحقق کیفر هم تخلف پذیر است و برای آن می‌توان سه فرض را در نظر گرفت: ۱ - اجرای کیفر بدون تخفیف ۲ - اجرای کیفر با تخفیف ۳ - عدم اجرای کیفر. اما کیفرهای تکوینی چنین نیستند بلکه فقط فرض اول برای آن قابل تصور است. مثلاً اگر شخصی دست خود را به آتش زند، خواه ناخواه آتش کیفر و اثر تکوینی خود را (یعنی سوزاندن دست) خواهد گذاشت، رابطه بین این دو، رابطه علی و معلولی و حقیقی است و اعتباری در کار نیست تا با وجود معتبر یا عدم آن، کیفر هم نوسان پیدا کند.

از مطالب گذشته دو نکته ذیل بین کیفر تکوینی و اعتباری به دست می‌آید:

الف - کیفر تکوینی تخلف و استثناء ناپذیر است.

ب - کیفر تکوینی یکنواخت و ثابت است.

### انگیزه کیفر

بعد از تبیین اجمالی کیفر و اقسام آن، به انگیزه‌هایی که از کیفر می‌توان تصور کرد اشاره می‌شود.

۱ - انگیزه رفورم و بهسازی شخص مجرم: در این قسم از کیفرها، هدف از کیفر اصلاح شخص مجرم است؛ مانند تأدیب معلم یا پدر، دانش آموز تنبیل و خاطی را.

۲ - انگیزه رفورم اجتماعی: در اینجا هدف از کیفر اصلاح جامعه و عبرت گرفتن سایرین است؛ مانند مجازات اعدام که در آن هیچ نفعی برای شخص مجرم نمی‌باشد، بلکه فقط برای عبرت دیگران به اجرا درمی‌آید.

۳ - انگیزه تشفی خاطر: کیفری که مظلوم برای تشفی خاطر خودش اجرا می‌کند.

۴ - انگیزه احقاق حق: این انگیزه به معنای عامش شامل احقاق حق مظلوم چه توسط خودش و چه توسط غیر می‌شود، مثل دفاع شخص ثالث از حق مظلومی که خودش قادر بر آن نیست.

۵ - انگیزه پیش گیرانه: اگر مجرمی را رها کنند، دست به جنایتهای هولناک خواهد زد؛ برای پیشگیری از تکرار جنایت، حاکم می‌تواند او را به کیفر رساند. وجه مشترکی که این انگیزه‌ها و کیفرها دارد، عبارت است از اعتباری بودن آنها و لذا طرف مقابل می‌تواند از حق و کیفر عدول یا با تخفیف و مدارا عمل کند.

## انگیزه خداوند از کیفر در آخرت

بعد از بررسی انگیزه‌های مختلف کیفر، به تحلیل انگیزه‌هایی که بر خداوند قابل تصور است، می‌پردازیم. در مورد عقلانی بودن انگیزه‌های پیشین در کیفرهای دنیوی توسط انسانها جای هیچ بحث و شبهه‌ای نیست؛ بلکه اصل ایراد متوجه کیفرهای اخروی است که توسط خداوند قادر مطلق و رحیم و حکیم و جواد مطلق اجرا می‌شود. کیفری که مطابق عقیده متألهان، گناهکاران و مجرمین در جهنم متحمل بدترین شکنجه‌های قابل تصور با مدت طولانی و در بعضی موارد ابدی می‌شوند. اگر در این نوع از کیفرها به دو نکته اساسی؛ یعنی شخص کیفر دهنده که عبارت است از خداوند رحیم و جواد و کریم و شخص معذب یعنی مجرمی که بنده و مخلوق خدا است و به خصوصیات عذاب و کیفر او تأمل و تدبّر لازم را داشته باشیم؛ به این رهیافت خواهیم رسید که انگیزه‌هایی که پیش از این گفتیم، به هیچ وجه، قابل انطباق با عقاب اخروی و الهی نمی‌باشد. اما انگیزه اول (تشفی خاطر)، این در ذات باری تعالی محال به نظر می‌رسد چرا که خداوند - العیاذ بالله - قلب و دلی به مانند انسانها ندارد که از شدت ظلم، دلش بسوزد تا دست به انتقام و قصاص بزند؛ اما تشفی خاطر مظلوم، این هم در قیامت معنا ندارد، زیرا که در قیامت مفهوم کینه و بغض معنای خود را از دست می‌دهد. اما انگیزه دوم، سوز و پنجم، اینها هم در آخرت جایگاهی ندارند؛ چرا که عالم آخرت هنگام حساب و جزای اعمال است نه زمان تکلیف تا با کیفر رسانیدن مجرمین، سایرین هم، گوش به تکلیف باشند. «الیوم عمل و لا حساب و غداً حساب و لا عمل»؛<sup>۱</sup> «الا و انکم فی یوم عمل و یوشک ان تکتونوا فی یوم حساب لیس فیه عمل».

اما انگیزه احقاق حق مظلوم: خداوند به خاطر ستمهایی که جنایتکارانی چون هیتلر و شمر، مرتکب شده‌اند، آنها را به کیفر اعمالشان می‌رساند. اما اگر در این انگیزه کمی تأمل کنیم، معلوم خواهد شد که این انگیزه به انگیزه‌های دیگری برمی‌گردد و خودش مستقلاً نمی‌تواند انگیزه و داعی کیفر باشد؛ توضیح این که: اگر مظلومی (کسی که پیش از پیش در حقش ظلم شده است) بخواهد، ظالم و متجاوز به حقوق خود را به اشد مجازات برساند، این هیچ نفعی به حال مظلوم ندارد تا از این کیفر، به احقاق حق تعبیر شود؛ چنان که شاعر می‌گوید:<sup>۲</sup>

تو ظالم را دهی گر کیفر آخر چه سود از بهر مظلومی محقر

بلی احقاق حق، در صورتی متصور می‌شود که به جای مجازات متجاوز، حقوق و ثوابهای او به مظلوم منتقل شود، و لکن این عمل در قیامت اصلاً متصور نیست، برای این که معنای آن این است که خداوند به جای کیفر و عذاب مجرم، قسمتی از حقوق و ثوابهای او را به مظلوم منتقل نماید. این کلامی است که عقل از آن استبعادی ندارد ولی این به خلاف فرضیه طرفداران کیفر است. برای این که آنها در عذاب ظالم در قیامت اصرار می‌ورزند (حداقل در ناحیه

۱ - نهج البلاغه، خطبه ۴۱.

۲ - نقل از کتاب اسرار خلقت، به اهتمام مرحوم سرهنگ انگر.

کفار و ملحدان). علاوه بر این اگر قرار باشد خداوند به جای مجازات ظالم، حق مظلوم را جبران کند، در اینجا عقل سؤال می‌کند که چرا خداوند که آلاء و نعمتهای بیکرانی دارد، این حق را خودش به مظلوم اعطا نمی‌کند.

به عبارت دیگر خداوند چه انگیزه‌ای از کسر حقوق و حسنات مجرم دارد؟ با توجه به این که انگیزه‌های پیشین منتفی است. شاید اینجا گفته شود که چون مجرم عامل اضرار مظلوم بوده و اگر قرار است کسی حق مظلوم را جبران کند از همه اولی‌تر شخص خود مجرم است؛ به نظر می‌رسد این استدلال خالی از اتقان است. برای این که آنچه عقل حکم به آن می‌کند جبران حق مظلوم است، بای‌ نحو کان. اما این که باید شخص جبران‌کننده خود مجرم باشد، عقل خصوصیتی در آن نمی‌بیند. و مؤید حکم عقل، سیره و روش عقلا در دنیا است که در بعضی از موارد اشخاص متمول و خیر غرامت دیگران را متحمل می‌شوند. نکته آخر این که تمامی این حرفها در کیفرهایی بود که مجرم شاکی داشت و اما اگر گناهکار شاکی نداشت؛ مثل حقوق الله، دیگر این استدلالها جاری نخواهد شد.

دیوید هیوم در باره فقدان انگیزه‌های کیفر در قیامت می‌گوید:

«کیفر بدون غایت یا هدف صحیح با تصورات ما راجع به خیر و عدالت، ناسازگار است، و پس از این که پرده نمایش زندگی کاملاً فرو افتد، با آن نمی‌توان هیچ غایتی را تأمین کرد. هیچ چیز نمی‌تواند هدف کیفر یا انتقام او باشد».

برتراند راسل بعد از تقسیم و تبیین انگیزه‌های کیفر در آخرت چنین می‌گوید:

«بر اساس تقسیم مذکور، خداوند ادیان نمی‌تواند کیفر قراردادی داشته باشد، اما انگیزه انتقام جویانه در مورد خداوند معنا ندارد، چون این غرض ناشی از عجز است و حال آنکه خداوند عجزی ندارد. و معروض حوادث نیست. و اما انگیزه بهسازانه هم در آخرت نمی‌آید. چون در آنجا مجال عمل وجود ندارد. به عقیده متألّهین، انگیزه عبرت‌آموزانه هم باز در قیامت مورد ندارد چون اجتماعی به صورت فعلی و زمینه عمل در جامعه دیگر وجود ندارد»<sup>۱</sup>.

استاد جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد:

«انتقامی که در آن روز از تسبّکاران گرفته می‌شود ﴿انا من المجرمین منتقمون﴾<sup>۲</sup> این به منظور تشفی و آرامش دل آزاده نیست (آن طور که در انتقام‌های فردی در دنیا به عمل می‌آید). و نیز نظیر انتقامی که محاکم قضایی از مجرمین می‌گیرند نیست، زیرا هدف مهم آن، برقراری نظم و امنیت اجتماعی است ولی در قیامت مجالی برای این قبیل هدفها وجود ندارد»<sup>۳</sup>.

۱ - چرا مسیحی نیستیم، با ترجمه دستغیب، نقل از جزوه مسائل جدید کلام، مصطفی ملکیان، ص ۵۹.

۲ - سوره سجده، آیه ۲۳.

درس ۲۰.

۳ - مبداء و معاد، جوادی آملی، ص ۳۲۱، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳. تهران.

از جمله متفکرانی که بین کفرهای تکوینی و اعتباری تمییز و فرق قایل شدند و به تحلیل آن پرداختند، علامه شهید مرتضی مطهری است. وی در باره انگیزه تشفی خاطر مظلوم در قیامت، می‌گوید:

«یک فلسفه کفرهای دنیوی، عقده خالی شدن‌هاست. آن دنیا دیگر صحبت این حرفها نیست. بعد از میلیاردها سال روز وانفاساست. هر کس به فکر یک ذره سعادت برای خودش است، چه کسی به فکر این می‌افتد که حالا آن کس که به من در دنیا ظلم کرده، عقده‌ام روی او خالی شود؟ این حرفها نیست»<sup>۱</sup>  
آنگاه استاد شهید درباره مقسده نظریه اعتباری بودن کفرهای اخروی می‌فرماید:

«اگر ما بخواهیم مسأله مجازاتهای اخروی را بر همین اساس «متکلمین» یعنی اساس دنیوی زندگی اجتماعی توجیه کنیم، نه تنها مسأله مدت و شدتش قابل توجیه نیست [بلکه] اصل آن نیز قابل توجیه نیست»<sup>۲</sup>.

بنابراین، انگیزه و هدف خداوند از عذاب مخلوقات خود در آخرت نمی‌تواند یکی از انگیزه‌های پیشین باشد، اما این که خداوند چه انگیزه‌ای از کفر دارد؛ عالمان اسلامی به آن پاسخ متفاوتی ارائه داده‌اند که اینک به گوشه‌هایی از آن پاسخ‌ها می‌پردازیم:

#### ۱- کفر مقتضای عدل الهی است

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 هیچ‌گونه 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 شيئاً﴾<sup>۳</sup>.

و در روایات هم به طرفداری از مظلوم سفارش شده است. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

«كونوا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً»<sup>۴</sup>.

شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) در وصف کفر به عدالت می‌گوید:

«ثواب از فضل خداست و عقاب عدل اوست»<sup>۵</sup>.

قاضی عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ هـ) می‌گوید:

«ثواب فضل و لطف خداوند است که وعده داده است بدون این که بر او واجب

۱- معاد، مرتضی مطهری، ص ۸۲، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۴. تهران. وایضاً ر.ک: به عدل الهی

۲- معاد، ص ۸۳.

۳- سوره انبیاء، آیه ۴۷. ر.ک: تفسیر صافی، تفسیر آیه ۷ سوره الرحمن.

۵- از آغاز و انجام جهان، شیخ طوسی، ص ۷۱ با تعلیقات استاد حسن زاده آملی.

باشد. اما عقاب و کيفر مجازاتی است که عين عدل است.<sup>۱</sup>  
 سعدالدين تفتازانی (۷۱۲ - ۷۹۳ هـ) می‌گوید:  
 «الشواب فضل والعقاب عدل».<sup>۲</sup>  
 مرحوم کمپانی (م ۱۳۶۱ هـ) می‌گوید:  
 «عدالت و وصف شديدالعقاب خداوند مقتضى کيفر است».<sup>۳</sup>  
**تحليل و بررسی:**

در تحليل اين نظريه نکاتی قابل تأمل است:

نکته اول - ابتدا برای روشن شدن عدل الهی باید به تعريف آن بپردازيم تا اين نکته روشن شود که اگر خداوند به جای عقاب ظالم در روز قیامت حقوق مظلوم را از حقوق ظالم و یا از دریای بیکران رحمت خودش اعطا کرد، واقعاً مطابق میزان قسط و عدل عمل کرده است یا نه؟ با نگرشی به تعبیر لغویین پیرامون مفهوم عدل درمی‌یابیم که لغویین نوعاً عدل را «جعل الشيء علی موضعه» یا «اعطی کل ذی حق حقه» تعريف و معنا کرده‌اند.

معنای مشترک و جامع عدل در اصطلاح اهل لغت عبارت است از قرار گرفتن هر شیء در جایگاه مناسب و رعایت حد وسط و پرهیز از هرگونه افراط و تفریط است. یعنی همان تعريفی که حضرت علی عليه السلام در تعريف خود به آن اشاره می‌فرماید: «العدل يضع الامور مواضعها»<sup>۴</sup> و شاید شعر مولوی هم متأثر از این روایت باشد که وی عدالت را چنین وصف می‌کند:

عدل چه بود وضع اندر موضعش      ظلم چه بود وضع در ناموضعش

قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ هـ) که یکی از طرفداران سرسخت عدل الهی در مقابل اشاعره است می‌گوید:

«وقتی ما خداوند را با صفت عدالت و حکمت وصف می‌کنیم، مقصود این است که نه خداوند کار قبیحی را انجام می‌دهد و نه اراده آن را می‌کند و نه اخلال به واجب می‌کند، و همانا تمام افعال باری تعالی نیکو و زیباست».<sup>۵</sup>

شیخ مفید (م ۴۱۴ هـ) ایضاً می‌گوید:

«عادل حکیم به کسی اطلاق می‌شود که نه مرتکب فعل قبیح شود و نه ترک واجب کند».<sup>۶</sup>

از این تعريفات معلوم می‌شود که آنچه متکلمان در تعريف عدل الهی به آن اصرار

۱ - شرح الموافف، ج ۸، ص ۳۰۴، مقصد ۸.

۲ - شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۱۲۵، انتشارات رضی قم.

۳ - نهاية الدراية، کمپانی، ج ۱، ص ۱۷۹، پاورقی.

۴ - نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۴۳۷. ۵ - شرح اصول الخمسة، ص ۳۰۱.

۶ - انوار الملکوت، ص ۱۰۵، طبع دوم.



می‌ورزند عبارت از این است که خداوند هرگز فاعل فعل قبیح نمی‌شود و تمام افعالش دارای جهت حُسن و نیکویی است. با توجه به این تعریفات آنچه عقل در دفاع از حقوق مظلوم تأکید می‌کند این است که خداوند عادل نباید موجب پایمال شدن حق مظلوم گردد و به هر نحوی که شده باید به نفع او حکم کند، و برای این کار خداوند می‌تواند یا از حقوق و حسنات ظالم کسر و به مظلوم منتقل نماید (بدین وسیله ظالم هم با از دست دادن حسنات خود به تناسب ظلم خودش، تقاصش را پس می‌دهد) و یا این که خداوند بدون کسر حقوق ظالم، خودش از لطف وجود بی‌انتهایش با اعطای حسنات به جبران ضرر و زیان مظلوم بپردازد. در این دو فرض هیچ‌گونه حقی از مظلوم پایمال نشده تا ادعای عدم رعایت عدالت از ناحیه باری تعالی مطرح شود؛ خصوصاً با توجه به این نکته که هر چقدر کیفر و عذاب ظالم در قیامت بیشتر باشد هیچ نفع و سودی عاید حال مظلوم نمی‌کند و لذا اصرار بر این که حتماً خداوند ظالم را به کیفر و عذاب برساند دلیل موجهی آن را توجیه و تصحیح نمی‌کند.

به عبارت دیگر، ما اینجا تسلیم صغرای قیاس نمی‌شویم که عدل الهی اقتضای کیفر ظالم را می‌کند؛ بلکه عدالت، احقاق و احیاء حق مظلوم را می‌طلبد نه فعل و کیفری که هیچ‌گونه نفی به حال مظلوم ندارد. شاید متکلمان امامیه در مقابل معتزله به این نکته ظریف التفات و توجه داشته‌اند که عذاب اخروی نمی‌تواند مدلل به دلیل عقلی باشد.

این نوبخت که از قدامت متکلمان امامیه محسوب می‌شود (متوفای حدودهای ده قرن پیش) در این زمینه می‌گوید:

«عقل به تنهایی نمی‌تواند حکم به عقاب و کیفر بکند، چرا که عقل در حکم به مجازات مجرمان در این دنیا (به صرف ارتکاب معصیت و بدون وجود انگیزه موجه) ناتوان است»<sup>۱</sup>.

به عبارت دیگر، نباید پاسخ کیفر را با کیفر داد، مگر این که انسان مجبور به آن باشد. نکته دوم - همان طوری که پیش از این بیان شد، عذاب ظالم و مجرم، هیچ نفع و ثمره‌ای را عاید حال مظلوم نمی‌کند، تا ایراد شود که در صورت عدم اجرای کیفر، حق مظلوم زایل و پایمال می‌شود و این با عدل الهی سازگاری ندارد. بر این اساس کیفرهای اخروی نه تنها احقاق حقی نیست، بلکه اگر به عنوان صرف کیفر باشد و خالی از انگیزه‌های موجه، این ناسازگار با صفت جود و رحمت الهی است که توضیح آن خواهد آمد.

نکته سوم - ایراد دیگری که به این نظریه وارد است عجز آن از تبیین کیفرهایی است که در آن ظلم و شاکیی وجود ندارد تا عنوان عدالت در آن کارگر افتد؛ تکالیفی مانند نماز و روزه که ارتباط به خود شخص خداوند دارد و از آن به «حقوق الله» تعبیر می‌شود. در این قسم از تکالیف

۱ - الباقوت فی علم الکلام، ابن نوبخت، ص ۶۳، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، در باره تاریخ حیات مؤلف اختلافات عجیبی در بین مورخان وجود دارد، طوری که بعضی او را متعلق به قرن دوم هجری می‌دانند، و بعضی دیگر او را به قرن نهم هجری نسبت می‌دهند، برای اطلاع بیشتر رجوع شود به مقدمه الباقوت.

بنده عاصی مرتکب گناہانی، مانند خوردن خمر و نگاه به نامحرم و ترک نماز و روزه می شود که به هیچ کس ضرر و زیان نمی رساند تا ادعای احقاق حقوق مظلوم و تشفی خاطر و طرح شکوائیه در دادگاه عدل الهی مطرح شود.

نکته چهارم - اگر از همه ایرادات پیشین صرف نظر کنیم، و کیفر و عذاب الهی را امری اجتناب ناپذیر بدانیم، اینجا شبهه متوجه خصوصیات و اوصاف غیر قابل تأمل کیفرهای اخروی می شود که از حیث مدت و شدت متناسب با نوع جرم و در حد احقاق حق مظلوم نیست.

اگر قرار است از عدل الهی دفاع شود، باید این دفاع عام و در حق هر دو طرف دعوی صورت گیرد. آیا عدالت الهی اقتضا می کند که به خاطر جرم و گناه محدود، انسانی متحمل هزاران سال بلکه میلیونها و بنا به دیدگاهی تا ابد در انواع عذاب و کیفرهای الهی شود؟ شاید به ذهن بعضی چنین خطور کند که علت عذاب بیشتر و یا ابدی برای مجرمان و کافران به خاطر سوء نیت آنهاست؛ چرا که قصد و نیت آنها در پایداری در انجام گناہان به صورت ابدی بوده است. و لکن این پاسخ نمی تواند رافع شبهه مورد نظر باشد برای این که به مجرد قصد و نیت گناه ابدی نمی توان شخصی را مبتلا به کیفر ابدی کرد که این همان قصاص قبل از جنایت است که در شأن و مرتبه الهی هرگز نمی گنجد.

اما آنچه مشابه چنین تعبیری در روایات ما وارد شده است آن ناظر به تجسم اعمال و تغییر و تبدیل فطرت و جوهره انسانی کفار است که فعلاً از حول و حوش بحث ما خارج است.

## ۲ - عدم بازخواست از خداوند

اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی، تمام افعال الهی را متصف به حسن شرعی می کنند و معتقدند که خداوند هر فعلی را انجام دهد، عین عدل است «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبیحه» و از سوی دیگر، افعال الهی را فاقد هر گونه غایت و انگیزه می دانند 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 می دانند و چون خداوند از افعال خویش انگیزه ای ندارد، لذا سؤال از انگیزه کیفر را سؤال باطلی می دانند. (هر چه آن خسرو کند شیرین بود) فخر رازی (م ۶۰۸ هـ) در پاسخ به این سؤال که اگر قدر و سرنوشتی وجود دارد، پس عقاب برای چیست؛ می گوید:

«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»<sup>۱</sup>

و چون مکتب اشاعره، از منابع و سرچشمه های حکمت و علوم لدنی به دور افتادند، از

۱ - ر.ک: شرح الاشارات، بو علی سینا با حواشی رازی، آخر نمط ۷، ص ۸۵، کتابخانه آیه... مرعشی نجفی،

این جهت نظریات عجیبی دارند؛ مثلاً جرجانی (م ۸۱۶، ه) منکر استحقاق ثواب و پاداش نیکوکاران شده است.<sup>۱</sup> و با همین طرز تفکر هم، استحقاق عقوبت را برای مجرمین رد کرده است. و فضل بن روزبهان<sup>۲</sup> 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. و لکن 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 نمی‌ماند تا از معقولیت آن بحث شود. اشاعره در مسأله مورد بحث تسلیم یک اشکال شده‌اند، همان طوری که فخر رازی ضمن اعتراف به آن، متذکر شده است که با قول به حسن و قبح عقلی، نمی‌توان دلیل و توجیهی برای کیفر اعمال انسان - خصوصاً عقاب ابدی کفار - از طرف خداوند اقامه کرد.<sup>۳</sup>

### ۳- کیفر غایت تکلیف است

معتزله و برخی از متکلمان امامیه، معتقدند که حکمت الهی مقتضی است که خداوند حکیم باید از اوامر و تکالیفی که در دنیا به عهده انسان گذاشته است، غایت و هدفی داشته باشد وگرنه جعل تکلیف - که موجب رنج بندگان می‌شود - 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.

قاضی عبد الجبار (م ۴۱۵، ه) در این مورد می‌گوید:

«خداوند قدیم، یک سری واجبات و محرماتی را، نسبت به ما وضع و ما را به آنها عالم کرده است، پس باید برای وضع تکلیف و عالم کردن ما به آنها، وجه و غایتی وجود داشته باشد که این همان استحقاق ضرر و عقاب است.»<sup>۴</sup>

فخر رازی نیز معتقد است که اگر ثواب و عقابی برای مطیعان و عاصیان در قیامت نباشد زندگی دنیوی و تکالیف الهی عبث و بیهوده می‌شود.<sup>۵</sup>

تفتازانی و قاضی ایجی نیز سخنی مشابه فخر رازی نقل کرده‌اند.

در پاسخ به این استدلال می‌گوییم که برای توجیه تکالیف در جهت نیل عبد به پاداش و ثواب تام، جای هیچ مناقشه‌ای نیست و با این غرض و هدف، فعل و تکلیف الهی، از حالت

۱- شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۴، مرصد ۲، مقصد ۸.

۲- رک: دلائل الصدق، ج ۱، ص ۲۵۴، کتابفروشی بصیرتی، قم.

۳- المطالب العالیة، فخر رازی، ج ۳، ص ۳۲۳، فصل ۹.

۴- شرح الاصول الخمسة، قاضی عبد الجبار ص ۶۹، انتشارات وهبة مصر، ۳۸۴، ه.

۵- الاربعین، فخر رازی.

عبث خارج شده و متصف به اتقان و حکمت می شود.

اما این که، خداوند باید بنده خودش را به مجرد نافرمانی، عذاب کند؛ این ادعایی است اعم از دلیل. برای این که دلیل، ضرورت وجود غایت در تکالیف الهی را اثبات می کند و این با ثواب و پاداش مطیع هم تأمین می شود و ضرورت کیفر عاصی را اثبات نمی کند. علاوه بر این، مطابق اصلی که مورد پذیرش مدعی نیز است «اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند». یکی از غایات و انگیزه های خداوند از نواهی و اوامر می تواند موجب درک مکلف به مصالح تکلیف در دنیا و اجتناب از مفاسد و آثار مخرب آن باشد. اما اگر اشکال شود که در صورت عدم وجود کیفر و مجازات برای گناهان، اکثر مردم عاصی می شوند؛ این ارتباطی به دلیل فوق ندارد بلکه مربوط به دلیل دیگری است که ذیلاً بدان اشاره می شود.

#### ۴ - 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 باز خواست 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 لایبالی و اقویا بر ضعفا و صالحان جامعه خواهد بود که لازمه آن ایجاد آناشیسیم و رواج ظلم در جامعه است. و لذا چنین نتیجه می گیریم که وجود کیفرهای اخروی برای ایجاد نظم و عدالت در جامعه لازم است. قاضی عضدالدین ایجی نظریه معتزله را چنین گزارش می کند:

«اگر گناهکار بداند که او به خاطر جرمش معاقب نخواهد شد، این موجب استمرار و تداوم گناهکار در گناهش خواهد بود»<sup>۱</sup>  
 ابو علی سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ) در این رابطه می گوید:  
 «خلف و عید منافات با حکمت الهی دارد و عامل نافرمانی و عدم توجه به تهدیدهای الهی است»<sup>۲</sup>.  
 علامه حلی (۷۲۶ هـ) می گوید:

«اگر عقاب و کیفری در بین نباشد این زمینه ساز ارتکاب فعل قبیح می شود، برای این که در ما انسانها یک میل و کششی به انجام گناه وجود دارد و اگر انسانی به عدم عقاب جزم پیدا کند، خواه ناخواه به سوی گناه کشانده خواهد شد و اغراء به قبیح نیز قبیح است»<sup>۳</sup>.

بشر پیوسته باشد طالب سود	کند راه ضرر بر خویش مسدود
نسینند کیفر خود گرستمکار	ستمکش را کند پیوسته آزار

۱ - شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۴. ۲ - شرح الاشارات، نمط ۳، ص ۲۳۹.

۳ - نهج الحق و کشف الصدق، علامه حلی، ص ۳۷۷، دارالهجرة قم، ۱۴۰۷ هـ.

پی تعدیل از آدمی زاد  
 خدا کیفر برای کار بد داد  
 اگر کیفر به کار بد نبود  
 به هر دم ظلم در دنیا فزودی<sup>۱</sup>

پاسخ: در تحلیل نظریه فوق باید گفت که آن از دو بخش تشکیل شده است، بخش اول مربوط به آثار دنیوی عدم وجود کیفر است از قبیل؛ تعدی و تجاوز به حقوق دیگران و وجود اغتشاش و بی نظمی در جامعه؛ بخش دوم نیز مربوط به عدم امتثال تکالیف دینی است. اما پاسخ بخش اول؛ اولاً ما نمی‌پذیریم که در صورت عدم وجود کیفرهای اخروی، ظلم و اغتشاش جامعه بشری را فرا خواهد گرفت، برای این که خداوند نیروی عقل و وجدان و فطرت، نوعدوستی، حقیقت طلبی و اجتماعی بودن را در سرشت انسان آفریده است که انسانها بدان وسیله می‌توانند چرخهای اجتماعشان را با تمسک به آن امور به خوبی بگردانند، و لازم نیست که در اینجا حتماً خوف از کیفرهای اخروی بوده باشد. دلیل و شاهد این ادعا، نگرش اولیه به جوامع غیر دینی و یا جوامعی که به معاد معتقد نیستند، است.

مثلاً کشور چین با جمعیت بیش از یک میلیارد و با عدم اعتقاد به معاد و وجود کیفرهای اخروی نه تنها موفق به اداره کشور خود شده بلکه در حال انتقال به ردیف کشورهای پیشرفته و صنعتی جهان است. و شاید روایت معروف «الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم»<sup>۲</sup> ناظر به این مدعا باشد. و ثانیاً کیفرهایی که برای کوچکترین گناهان جعل شده متناسب با مدعای فوق نیست.

اما پاسخ بخش دوم که عبارت است از عدم امتثال تکالیف شرعی، در پاسخ و تحلیل آن نکاتی یادآور می‌شود:

۱- اگر با کمی تأمل و تعمق در چگونگی ضمانت اجرایی تکلیف بنگریم، به این نتیجه خواهیم رسید که، آنچه که حقیقتاً ضامن اجرای تکلیف است خود کیفر در عالم آخرت نیست، بلکه آن تهدید و وعده به عذاب است که در متون دینی ما نسبت به انجام گناهان مکرراً تصریح شده است. برای این که بر شخص مجرم و گناهکار به مجرد ارتکاب آن فعل حرام، عذاب و کیفری نازل نمی‌شود تا شخص مجرم از ترس به آن گناه مرتکب گناهی نشود. بنابراین، آنچه انسان را از انجام معاصی و ترک واجبات الهی ردع می‌کند و به آن می‌توان ضامن اجرایی تکلیف گفت همان وعیدهای الهی است. مؤید این مدعا، عدم ارتکاب معصیت توسط کسانی است که علم و شناخت نسبت به وعیدها و خصوصیات آنها دارند.

اما این که در روز رستاخیز، خداوند شخص خاطی را که دستش از جبران مافات کوتاه است معذب نماید، انگیزه آن نمی‌تواند ضامن اجرایی باشد. برای این که در آن هنگام دیگر مجال تکلیف و امتثالی نیست؛ فلذا برای فرار و چاره از عقاب الهی در روز قیامت، محتاج به عنایت خاصی است.

مثلاً پدری بچه دبستانی خود را که در امتحانات مردود شده است اما مجال و فرصت امتحان دیگری را دارد به خاطر عبرت بچه برای قبولی در امتحانات دیگر تنبیه نماید؛ از این رفتار پدر می‌توان به ضامن اجرایی او نام برد. اما در همین مثال اگر بچه، برای آخرین بار امتحان بدهد و دیگر فرصت امتحان بعدی هم برای او نباشد، دیگر تنبیه پدر را نمی‌توان با عنوان ضمانت اجرایی و عبرت فرزند توجیه و تصحیح کرد.

کیفر آخرت هم از این قبیل است. خداوند چه انگیزه‌ای را از کیفر دادن گناهکاران دنبال می‌کند؟ در اینجا می‌توان گفت مورد بحث از قبیل «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» است که آنچه را که شخص قصد و ادعا می‌کند (ضمانت اجرایی) این در دنیا محقق نیست، اما آنچه در آخرت از کیفر واقع می‌شود، این نمی‌تواند ضامن اجرایی باشد.

۲ - علاوه بر این، تمام انسانها به خاطر ترس از کیفر و جهنم، مطیع تکالیف الهی نمی‌شوند، بلکه دو دسته دیگر از انسانها وجود دارند که اگر جهنمی هم در کار نباشد باز از راه راست منحرف نخواهند شد. دسته‌ای به نام تجار که به خاطر نیل به بهشت و دسته دیگر به نام احرار که به خاطر حب الهی شیفته دستگاہ ربوبی می‌شوند.

علاوه بر این در انسانهایی که به خاطر ترس خدا را عبادت می‌کنند نیروی وجدان و فطرت پاک حاکم است که آنها را به سوی خیرات می‌کشاند.

۳ - چنانچه بپذیریم که عقابی هم از طرف خداوند نبوده باشد در این صورت نیز برخی از انسانها مرتکب گناه می‌شوند؛ مثلاً نماز و روزه را ترک می‌کنند؛ خداوند خواسته است که از راه امثال تکالیف، بندگان به قلیل رفیع سعادت نایل آیند، این امثال تکالیف مانند نردبانی است که هر کس از آن بالا رود به کوی خوشبختی و سعادت می‌رسد و هر کس پایین نردبان ماند، به کوی خوشبختی و سعادت نخواهد رسید. سؤال اینجا نیست که چرا خداوند رحمان به کسانی که توانستند خودشان را از نردبان کمال - از روی عمل به تکالیف الهی - بالا بکشند، بهشت جاودان اعطا می‌کند؛ بلکه سؤال و اشکال در این نکته متمرکز است که چرا خداوند به آن دسته از انسانهای در راه مانده که نتوانسته‌اند از این لطف الهی، کمال استفاده را ببرند و در کوی محرومان و وادی حسرت ماندگار شده‌اند و به قولی، آب از سر آنها گذشته است، چرا خداوند آنها را دوباره زنده و مبتلا به انواع کیفرها و شکنجه‌های غیر قابل تحمل می‌کند؟

۴ - نکته آخر این که، اگر به ضرورت کیفر اخروی - فی الجمله - تسلیم باشیم این می‌باید به قدر ضرورت و متناسب با جرم و گناه باشد، اما - چنانچه قبلاً بدان اشاره شد - خصوصیتی که در متون دینی درباره کیفرهای اخروی وارد شده است، نه تنها به قدر ضرورت و متناسب با جرم نیست بلکه به مراتب بیشتر از نوع گناه و جرمی است که شخص مجرم در دنیا مرتکب شده است که توجیه آن با قول به اعتباری بودن کیفرهای اخروی بعید به نظر می‌رسد.

## ۵- کیفر مقتضای وعید است

در مکتب اعتزال همان طوری که وفا و عمل به وعده لازم و واجب است؛ وفا و عمل به وعید و تهدید نیز به همان اندازه لازم است. و چون در کتاب و سنت جهت مجرمان و متخلفان به وعده، عذاب و کیفر الهی منظور شده است، برای این است که خلف وعده و کذب لازم نیاید تا موجب گناه شود.

مسأله وعده و وعید در مکتب معتزله به حدی از اعتبار برخوردار است که این اصل را در عداد اصول پنجگانه خودشان قرار داده‌اند.

قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ هـ) که از اعظام و رجال معروف این مکتب است در این باره

می‌گوید:

«خداوند به نیکوکاران وعده پاداش و به بدکرداران وعده عذاب داده است و خداوند به هر دو (وعده و وعید) عمل می‌کند و جایز نیست خلف وعده کند برای این که آن کذب و فعل قبیح است. اما این که چرا خداوند فعل قبیح مرتکب نمی‌شود به خاطر این است که علم به قبح آن دارد و از انجام آن نیز بی‌نیاز است. آنگاه قاضی آیه شریفه ﴿و ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید﴾ (سوره ق/ ۲۹) را به عنوان شاهد ذکر می‌کند»<sup>۱</sup>.

ابن داوود (۶۴۷ - ۷۰۷ هـ) در أرجوزه خود چنین انشاء می‌کند:

«والحق صدق الوعد والوعید  
والعقل لایتهض بالتهدید»<sup>۲</sup>

بوعلی سینا در تعلیل کیفر می‌گوید:

«اجرای کیفر به خاطر عمل به وعید و تصدیق تهدیدهاست که در حکمت الهی واجب است. چرا که خلف وعید موجب تجری عاصیان و منافی حکمت آفرینش است»<sup>۳</sup>.

محقق میرداماد نیز اخلال به وعید را از نواقض حکمت الهی دانسته و می‌نویسد:

«لزوم وفا به تهدیدها و وعیدها از عوامل بازدارنده گناهکاران است و خلف وعید منافی حکمت است»<sup>۴</sup>.

بعضی از معاصران نیز از طریق قول به وجوب عمل به وعید و قبح تخلف آن، کیفرهای اخروی را توجیه و تصحیح می‌کنند.<sup>۵</sup> نکته حساس و مهم در نظریه این معاصر محترم، دروغ خواندن و کار زشت شمردن، تخلف وعید الهی است که فساد آن بر احدی پوشیده نیست. پاسخ: ما در صفحای مدعا یعنی وجود وعید و تهدیدهای متواتر در کتاب و سنت با

۱- شرح الاصول الخمسة، ص ۱۳۵.

۲- سه أرجوزه، ابن داوود، ص ۷۳، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۷. تهران.

۳- شرح اشارات، ص ۲۳۹، نمط سوم.

۴- القبسات، قیس ۱۰، ص ۴۳۷.

۵- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر پیام قرآن، ج ۶، ص ۴۱۲.

معتزله هم عقیده‌ایم. ولكن محل بحث و مناقشه در استنتاج کيفر از اين وعيدها است، و هر انسانی می‌تواند با رجوع به وجدان و عقل خویش دریابد که عمل به وعید در تمام موارد واجب نیست، زیرا عقل حکم می‌کند که مولی در صورت تخلف عبد می‌تواند عمل به وعید و یا راه عفو و گذشت را انتخاب کند. به هر حال باید حکم عمل به وعید را از جهات مختلف مورد بررسی و کاوش قرار داد. مثلاً اگر عمل به وعید و مجازات خاطی موجب اصلاح وی باشد، در این موارد شکی در حسن آن نیست، اما اگر عمل به وعید هیچ‌گونه اثری نه در شخص مجرم و نه در دیگران داشته باشد، بلکه صرفاً برای عذاب و عقاب باشد، عقل و عقلا نه تنها حکم به حسن آن نمی‌کنند بلکه حکم به اولی بودن عفو هم می‌کنند.

بعضی آیات الهی هم در تأیید حکم عقل آمده است؛ مثلاً در داستان نذر حضرت ایوب مبنی بر زدن صد ضربه [تازیانه] به همسرش، خداوند او را امر به مدارا می‌فرماید و می‌خواهد که با جمع کردن صد چوب کوچک در یک دسته، به نذر خود وفا کند.

حضرت پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید:

«من وعده الله علی عمل ثواباً فهو منجز له و من اوعدہ علی عمل عقاباً فهو فیه بالخيار»<sup>۱</sup>.

ارسطو در این زمینه می‌گوید:

«وعده‌های خود را با عمل به آن زیبا و نیکو کن چون که خلف به وعده قبیح و ناپسندیده است، اما وعید و تهدیدهای خود را با عفو و گذشت قرین کن چرا که آن کار نیکو و مایه فخر است»<sup>۲</sup>.

علاوه بر این، حسن گذشت و عفو نسبت به باری تعالی که متصف به غنا و جود و رحمت مطلق است، از آن به مراتب اولی‌تر از سایر موالی است و لذا عارف نامی محی‌الدین عربی، نه تنها مخالف وجود مرجح وفا به وعید در آخرت است بلکه عکس آن را یعنی وجود مرجح بر عفو و گذشت الهی را قایل است.<sup>۳</sup> و عرفا و شارحین کلامش نیز در این باره با وی هم سخن شده‌اند.<sup>۴</sup> جلال‌الدین دوانی در «عقاید»<sup>۵</sup> خود در تأیید مدعای مزبور بحث نسبتاً مبسوطی را کرده است که از حوصله این مقال خارج است.

نقل و نقد: بعضی از معاصران<sup>۶</sup> در مورد وعده عفو و گذشت در مورد تمام گناهان

۱- «خداوند بر هر کسی که وعده ثواب داده، بر آن عمل می‌کند، اما بر کسی که وعده کيفر داده، خداوند بین عمل به وعید و عدم آن مخیر است». ر.ک: توحید صدوق، باب ۶۱، امر و نهی، ص ۴۰۶ و ایضاً ر.ک: بحار ج ۵، ص ۳۳۴.

۲- مجموعه رسائل سبزواری، ص ۳۳۵، با تعلیق و تصحیح و مقدمه، سید جلال‌الدین آشتیانی.

۳- فصوص الحکم، ابن عربی فص هفتم، ص ۹۴ با تعلیقات عقیبی.

۴- شرح فصوص الحکم، قیصری، ج ۱، ص ۱۶۴، انتشارات المهدی و ایضاً ر.ک: شرح جندی و کاشانی.

۵- ر.ک: شرح العقاید المضدیة، ص ۱۶۰، با حاشیه خلخالی و مرجانی.

۶- درسهای استاد جوادی آملی بر فصوص، آخر فص ۷، (مورخه ۶۶/۱۱/۲۴).



معتقدند که خداوند چنین وعده گسترده‌ای نسبت به مؤمنین و کفار نداده است تا گفته شود چون خداوند وعده عفو داده است، پس عمل به عفو در قیامت واجب است و لذا دلیلی بر ضرورت عفو الهی موجود نیست و خداوند می‌تواند به جای عفو، عقاب نماید. و لکن چنین به نظر می‌رسد که اگر ما صفرای مسأله یعنی عدم وجوب عفو کلی را هم قبول نماییم باز این مصحح عقاب الهی نمی‌شود. به عبارت دیگر درست است که دلیلی بر ضرورت عفو نداریم، بلکه دلیلی بر کیفر هم نداریم. بلی مقتضی و علت ناقصه کیفر یعنی فعل معصیت، موجود است اما محل کلام در وجود علت تامه کیفر است.

#### ۶- 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.

خواجه نصیرالدین طوسی (۴۶۰ هـ) در این زمینه می‌گوید:

«انسان با ارتکاب گناه و ترک واجب استحقاق کیفر و مذمت را پیدا می‌کند برای این که عقاب مستلزم لطف الهی است»<sup>۱</sup>.

علامه حلی در تبیین استدلال مزبور می‌گوید:

«دلیل بر این که عقاب لطف است این است که اگر شخص مکلف عالم باشد، در صورت ارتکاب گناه، عقوبت دامن‌گیر او خواهد شد. در این صورت وی از ارتکاب معصیت سرباز زده و به انجام طاعات نزدیک می‌شود»<sup>۲</sup>.

علامه حلی در جای دیگر نیز همین تعلیل را ذکر می‌کند.<sup>۳</sup>

محقق میرداماد ایضاً عقوبت الهی را از مصادیق رحمت توصیف می‌کند.<sup>۴</sup>

علامه شعرانی نیز می‌گوید:

«فایده عقاب انتقام نیست بلکه لطف است؛ زیرا که اگر مکلف بداند در اطاعت ثواب است و در معصیت هیچ نیست اطاعت نمی‌کند»<sup>۵</sup>.

۱- کشف المراد، مبحث معاد، مسأله ۴، ص ۴۰۸ با تعلیقات حسن زاده آملی.

۲- همان.

۳- نهج الحق و کشف الصدق، ص ۳۷۷.

۴- القیاسات، ص ۴۶۰، قیس ۱۰.

۵- ترجمه و شرح کشف المراد، ابوالحسن شعرانی، کتاب فروشی اسلامیة، ص ۵۷۳، ۱۳۹۸ هـ.

## تحلیل و بررسی

روح کلی این پاسخ به پاسخ چهارم (یعنی ضمانت اجرایی تکلیف) برمی‌گردد و فرق مهم این دو نظریه مربوط به لطف بودن اصل کیفر است و لذا تحقق اصل کیفر ضروری و واجب می‌شود. ضعف این نظریه از مطالب گذشته روشن می‌شود، زیرا آنچه مقرب عبد است وعده و وعیدهای الهی است نه خود کیفر و لذا لطف بودن اصل عقاب اخروی از این جهت غیر معقول به نظر می‌رسد، در موضعی که دست بنده از تمام راههای تدارک و جبران گذشته خود کوتاه شده است، کیفر او چگونه می‌تواند از روی لطف باشد؟

اما اگر مراد طرفداران لطف، این باشد که چون عذاب موجب زوال غواسق نفسانی عبد می‌شود، و با زوال صفات رذیله شخص گناهکار از عذاب خلاص خواهد یافت، از این لحاظ معنای لطف محقق است.

اولاً این از ظاهر کلمات قایلین استفاده نمی‌شود و ثانیاً بحث و نظریه آن بعداً مفصلاً خواهد آمد.

علاوه بر این، اگر از ایراد فوق چشم پوشی نماییم و ملتزم به لطف بودن کیفر اخروی باشیم، این لطف بودن کیفر یک شرط دارد و آن این‌که: چیزی می‌تواند در حق بنده‌ای لطف باشد که موجب ایذاء و ضرر وی نباشد و یا لااقل اگر شخص لطف کننده از لطفی ناچار باشد که مشتمل بر ضرر و زیان است، در این صورت باید مصلحت و منفعت لطف مشتمل بر ضرر، نسبت به عبد از مصلحت و منفعت مقابل لطف بیشتر باشد و گرنه این لطف نخواهد بود؛ مثلاً اگر شخص منعم و خیر اعلام کند که هر کس در یک موضعی خطرناک و هولناک حضور داشته باشد من در حق وی لطف و احسان کم ارزش، خواهم کرد؛ برای هر عاقلی معلوم است که آن کار فاقد لطف است. اما در مورد بحث، باید ضرر و زیانی که از ناحیه مقابل لطف یعنی معاصی، متوجه شخص مجرم می‌شود باید به مراتب از ضرر و زیانی که از ناحیه عقاب اخروی به او می‌رسد، بیشتر باشد؛ تا اصل لطف تحقق پیدا کند.

و بدین خاطر، خداوند عقاب اخروی را که خود مشتمل بر اضرار و ایذاء عبد است، وضع و جعل کرده است تا مکلف در این دنیا از ابتلا به ضرر و زیان بیش از حد نجات پیدا کند. به عبارت دیگر، کیفر اخروی باید دفع افسد و اضرار به فاسد و ضرر باشد، در حالی که واقعیت عکس مسأله است. یعنی فساد و زیانی که عبد از ناحیه تحمل عقاب اخروی متحمل می‌شود اصلاً قابل قیاس با ضررهای ارتکاب معاصی نیست.

محقق کمپانی (۱۳۶۱ هـ) با تفتن به این نکته (در پاسخ به استدلال ملا علی نجفی نهاوندی که قایل بود عذاب آخرت دفع افسد به فاسد است) می‌گوید:

«لازمه وعیدهای الهی، ابتلاء عبد به کیفر اخروی است که مفسده آن به مراتب از مفاسد محرمات دنیوی و ترک مصالح آن بیشتر است. پس کیفر اخروی

نمی‌تواند از باب دفع افسد به فاسد باشد بلکه حقیقت، عکس آن است.<sup>۱</sup>  
وی در تعلیل نظریه خود می‌گوید:

«کیفرهای اخروی که به عنوان عامل بازدارنده انسان از فعل قبیح وضع شده است، در صورتی لطف و احسان در حق بنده محسوب می‌شود که مستلزم ضرر و مفسده بیش از مفسده خود فعل قبیح در دنیا نباشد، در حالی که واقعیت عکس آن است»<sup>۲</sup>.

نکته آخر این که اصل اشکال در لطف بودن عذاب ابدی برای کفار و مشرکین، مضاعف می‌شود. عذابی که جاودانه و سرمدی است چگونه می‌تواند در حق متألم لطف باشد؟!<sup>۳</sup>

### ۷- کیفر مقتضای معصیت است

بعضی از عالمان اسلامی کیفرهای اخروی را مستند به نفس ارتکاب فعل معصیت می‌کنند و معتقدند که اگر عبدی نسبت به مولای منعم و حقیقی خود به جای طاعت و انقیاد، راه عصیان و طغیان را پیش گیرد؛ چنین بنده‌ای مستحق عقوبت و کیفر متناسب با جرم خود است. پس نفس ارتکاب جرم در کیفر رساندن شخص مجرم کفایت می‌کند و داعی دیگری لازم نیست. مرحوم سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ هـ) در این باره می‌گوید:

«ملاکی که انسان با آن مستحق عقاب می‌شود عبارت از همان ملاکی است که انسان با آن مستحق ظن و سرزنش می‌شود و آن ارتکاب فعل قبیح و ترک واجب است»<sup>۳</sup>.

مرحوم آخوند خراسانی در کفایه خود می‌نویسد:

«کیفر تابع کفر و معصیت است که معلول فعل اختیاری انسان است و از شقاوت ذاتی انسان سرچشمه می‌گیرد»<sup>۴</sup>.

### تحلیل و بررسی

باید به این نکته اذعان کرد که محل بحث و کلام در اصل استحقاق کیفر و یا عدم آن نیست تا برای اثبات و یا نفی آن به ارائه دلیل پرداخت. به نظر می‌رسد تمام عقلا اصل استحقاق عقوبت شخص متخلف را امری مفروغ عته گرفته‌اند. ولیکن اساس نزاع و اختلاف در انگیزه و ضرورت کیفر است که به دنبال معصیت مولی به جای مدارا، کیفر را انتخاب و ترجیح می‌دهد. حال چه عامل و مرجحی موجب شده است که مولایی چون خدای مهربان و رؤوف به جای

۱- نه‌ایة‌الدراية، ج ۱، ص ۱۷۸ و ایضاً رجوع به کتاب دیگر وی به نام «بحوث فی الاصول» از انتشارات اسلامی، ص ۵۶.

۲- همان.

۳- الذخيرة، سید مرتضی، ص ۲۹۵، انتشارات اسلامی قم.

۴- کفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۰۰، چاپ اسلامیه.

عفو، کیفر و اشد مجازات را انتخاب کند. به عبارت دیگر استحقاق عقوبت، شرط لازم اصل کیفر است نه شرط تام و لذا رابطه بین گناه با کیفر فقط در حد اقتضا و علت ناقصه است و مدعی باید دلیلی را اقامه کند که شرط تام را اثبات می‌کند نه شرط ناقص و لازم را.

محقق کمپانی با توجه به این نکته ظریف می‌فرماید:

«اقدام بنده به ارتکاب معصیت یا ضرر به اختیار خود مخصوصاً در حقوق الله که ضرر آن فقط متوجه خود شخص است، این زمینه‌ساز سرزنش و ملامت دیگران می‌شود، نه مصحح کیفر. اما عقاب الهی، این هم در صورتی صحیح است که برای انسان لطف و حسن باشد در حالی که این طور نیست.»<sup>۱</sup>

از عالمان معاصری که بین استحقاق عقوبت و وجوب عقاب تمییز قایل شدند می‌توان به مرحوم حضرت آیه...العظمی مرعشی نجفی رحمته الله اشاره کرد، وی در تعلیقات ارزنده خود بر کتاب «احقاق الحق و ازهاق الباطل» می‌نویسد:

«مکتب عدلیه قایل به وجوب و لزوم ترتب کیفر بر مجرم نیست، بلکه فقط فتوی به استحقاق آن می‌دهند. و معلوم است که از استحقاق، به هیچ وجه لزوم وجوب عقاب استنتاج نمی‌شود. پس نباید سخن از وجوب کیفر به میان آورد.»<sup>۲</sup>

#### ۸ - عقاب مقتضای عبودیت و مولویت است

بعضی از حکما و متکلمان برای توجیه کیفر الهی به این نحو استدلال می‌کنند که چون خداوند یگانه خالق و مالک و مولای حقیقی انسانهاست، می‌تواند هر طوری که بخواهد در ملک و سلطنت خود، بسط ید و تصرف کند و عقل هم این حکومت و سلطنت مطلق مالک حقیقی را تأیید می‌کند.

علامه طباطبایی (۱۴۰۲. ه) با استناد به آیه شریفه: ﴿ان تعذبهم فانهم عبادک وان تغفر لهم فانک انت العزيز الحكيم﴾<sup>۳</sup> می‌فرماید:

«این آیه مبین یک تعلیل عقلی است به این بیان که اگر مولایی در اختیار خود یک عبد و غلامی را داشته باشد، از مسلمات عقل این است که مولی می‌تواند به هر نحوی که بخواهد در او تصرف کند و او را به مجازات برساند.»<sup>۴</sup>

ایشان در جای دیگر می‌فرمایند:

«خداوند در تصرف مطلق بندگان خود آزاد است بدون این که از طرف عقل و غیر آن قبح و ذمی متوجه مقام ربوبی باشد. برای این که قبح و ذم در صورتی متوجه فاعل می‌شود که وی در غیر ملک خود دخل و تصرف کند، و در این

۱ - بحوث فی الاصول، کمپانی، صص ۶۶ - ۵۶

۲ - ر.ک: به احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۱، ص ۲۷۳.

۳ - سوره مائده، آیه ۱۱۸. ۴ - تفسیر المیزان، ج ۶، ص ۳۳۹.

فرض عقل و قانون و یا یک سنت رایج جلوی وی را می‌گیرد و حکم به قبح آن می‌کند، اما اگر مولایی در ملک مطلق خود تصرف کند هیچ سرزنش و قبحی متوجه او نمی‌شود.<sup>۱</sup>

چکیده کلامشان این است که سنت و مشیت الهی بر این تعلق گرفته است که با بندگان خودش رفتاری محبت آمیز همانند رفتار حاکم عزیز و مهربان با بندگان خود داشته باشد و هیچ شیئی نمی‌تواند محدودیتی برای حکم و فعل الهی به وجود بیاورد حتی قواعد و اصول منطقی و عقلی نیز محکوم افعال باری تعالی هستند نه حاکم بر او. عقل عملی، عاجزتر از آن است که قوانینی وضع کند که خداوند را به وجوب فعلی مثل «عدل» و یا حرمت فعلی مثل «ظلم» و اداری کند؛ برای این که اگر این حاکم و ملزم، «عقل» باشد، سؤال از کیفیت حکم عقل به «وجوب یا تحریم» می‌شود که عقل در حکمش بالضرورة امور خارجی از قبیل مصالح و مفاسد، متعلق فعل را لحاظ و اعتبار کرده، پس در حقیقت عقل حاکم و ملزم مستقل و واقعی نیست، اما اگر فرض شود که ملزم واقعی همان مصلحت حقیقی در فعل است ایراد آن، این است که مصلحت لامحاله به خارج و به افعال الهی و در نهایت به ذات الهی منتهی می‌گردد که این فرض منتج مدعا نیست.

اما اگر گفته شود که عقل با توجه به مصالح و مفاسد اعتباری و غیر حقیقی حکم به حسن و قبح می‌کند ایراد آن این است که عقل بذاته و بدون لحاظ موجهات خارجی نمی‌تواند حکم به امری کند.<sup>۲</sup>

بعضی از متکلمان اشاعره هم مشابه تعلیل فوق را تقریر کرده‌اند. مثلاً، فضل بن روزبهان می‌گوید:

«هر کسی در حق خود بنحو مطلق تصرف کند، به آن ظلم اطلاق نمی‌شود، و چون انسانها نیز ملک خداوند هستند، لذا خداوند می‌تواند هر طور خواست تصرف کند».<sup>۳</sup>

شیخ اشاعره (۳۲۴. ه) در این باره می‌گوید: «خداوند مالک خلقش است و هر طور خواست عمل می‌کند؛ فلذا اگر تمام خلائق را به بهشت داخل کند، حیف و هدری صورت نگرفته است و نیز اگر تمام انسانها را اعم از نیکوکار و عاصی به جهنم داخل کند، باز ظلمی نکرده است برای این که ظلم در جایی محقق می‌شود که در ملک غیر تصرف شود، درحالی که خداوند مالک مطلق است پس ظلمی از وی قابل تصور نیست».<sup>۴</sup>

۱- همان.

۲- همان، ج ۷، ص ۵۸ و برای اطلاع بیشتر ر.ک: به جلد‌های ۸ ص ۵۳ و ۱۴ ص ۹۴ و ۴ ص ۹۷ و ۸ ص ۵۸.

۳- دلائل الصدق، ج ۱، ص ۲۵۵.

۴- اللمع، ابوالحسن اشعری، ص ۱۱۶ و ایضاً، غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۸۷ و شهرستانی، ملل و

ابوفراس شاعر معروف عرب نیز در پاسخ شعر سیف الدوله همدانی که گفته بود: لک  
«جسمی تعله فدمی لا تطله» چنین از عدل الهی دفاع می‌کند: <sup>۱</sup> «قال ان کنث مالکاً فلی الامر  
کله».

پاسخ: در مورد قدرت مطلقه و مالکیت حقیقی منحصر بفرد الهی، جای هیچ بحث و  
شبهه‌ای نیست؛ زیرا که باری تعالی واجب الوجود است و تمام کاینات به خاطر ممکن الوجود  
بودنشان، به وجود لایزال واجب الوجود، وابسته و محتاج هستند. و از طرفی هم ذات الهی فعال  
ما پیشاء است. اما محل کلام در جواز و صحت عقلی تمام افعال متصور در اذهان است که بر این  
اساس آیا خداوند می‌تواند انسانی را خلق کند و به او نفس لطیف اعطا نماید سپس او را به اشد  
مجازات و شکنجه‌ها برساند؟ آیا چنین امکانی متصور است که انسانهایی که در این دنیا با رنج و  
مشقت، طاعت او را کرده‌اند اما با اندکی عصیان و نافرمانی - به صرف این که بندگان او بند - به  
کیفر رساند؟

طرفداران حسن و قبح عقلی معتقدند که فعل قبیح، قبیح است چه فاعل آن انسان باشد و  
چه قادر مطلق. همان طوری که انسان نباید مرتکب فعل قبیح شود خداوند هم چنین است؛  
منتهی افعال انسانی به خاطر انگیزه‌های مختلف آن در برخی از موارد مرتکب فعل قبیح  
می‌شوند اما چون انگیزه‌های ارتکاب به فعل قبیح در خداوند به طور کلی متنفی و معدوم است،  
لذا باری تعالی هرگز فاعل فعل قبیح نمی‌شود و این حکم عقل عملی، ثمره فحص و کاوش آن  
در صفات باری تعالی است که از آن استنتاج می‌شود. به عبارت دیگر احکامی که عقل از قبیل  
و جوب ارسال رسل، قاعده لطف و امتناع تکلیف ما لایطاق و پاداش بنده مطیع بر ذات الهی،  
نسبت می‌دهد؛ این از باب این است که حکم کاشفیت و استنساخ را دارد نه حکم ایجاب و  
آمریت. به عبارت دیگر وجوبی که عقل در این احکام به خداوند نسبت می‌دهد و جوب کلامی  
و «عنه» است نه وجوب فقهی و «علیه» (دقت شود).

با تأمل و دقت در این فرق، بین دو قسم از وجوب، روشن می‌شود که ایراداتی که مرحوم  
علامه طباطبایی به طرفداران حسن و قبح عقلی وارد دانستند، موجه نیست و توالی و لوازم ادعا  
شده از قبیل مقهوریت و تأثر الهی نیز لازم نمی‌آید. اما در پاسخ به استدلال علامه درباره کیفیت  
حکم عقل به ایجاب و تحریم در افعال باری تعالی باید گفت که پشتوانه عقل در این حکم نه  
مصلحت حقیقی فعل است و نه اعتباری بلکه همان طوری که بیان شد عقل بعد از سیر و تتبع در  
صفات الهی به چنین ره‌آوردی منتهی می‌شود.

بنابراین به نظر می‌رسد که نمی‌توان با ادعای مرحوم علامه درباره جواز عقاب خداوند  
در تمامی بندگان حتی آنانی که خطایی از آنها سر نزنده است، موافقت کرد. ناگفته نماند که مرحوم  
علامه معتقد به عدم عقاب مطیعین و نیکوکاران توسط باری تعالی است. اما این را استناد به

سنت و عادت خداوند می‌دهد و معتقد است که سنت الهی بر آن تعلق گرفته است که رابطه خداوند با زیردستانش به مانند رابطه حاکم مهربان و عزیز باشد نه مثل حاکم مستبد و ظالم. ایشان در این باره می‌فرماید:

«سنت تکوینی الهی بر این اصل استوار است که اگر افعال الهی به عقل عرضه شود همه آنها را متصف به صفت عدالت می‌کند و به هیچ وجه عقل در افعال باری تعالی نمی‌تواند عنوان ظلم و جور پیدا کند»<sup>۱</sup>.

در جای دیگر می‌نویسد:

«خداوند متعال که شرایع و قوانین را وضع کرده است با ما مانند یک حاکم قدرتمند عزیز و مهربان رفتار می‌کند و لذا حکمی را متوجه ما نمی‌کند مگر این که واجد حجت و مصلحت باشد»<sup>۲</sup>.

اما آیه‌ای که علامه با آن به ادعای خود تمسک کرده‌اند، نمی‌تواند برای ما مؤیدی بوده باشد برای این که آیه مصحح عقاب را فقط صرف عبد بودن که مورد ادعاست، ذکر نکرده است، بلکه با توجه به رجوع ضمیر «تعذیبهم» و «انهم» به مشرکان آیین مسیحیت، معلوم می‌شود که مصحح و موضوع کیفر الهی مرکب از دو قید است؛ یکی بنده و عبد بودن برای معذب و دوم ارتکاب معصیت.

سید نورالله تستری در این باره می‌گوید:

«ما نمی‌پذیریم که خداوند صرف عبودیت را ملاک کیفر ذکر کرده است، برای این که اضافه (عبادک) اضافه عهدی است. و لذا خداوند نفرمود (عباد لک) یا (عبدک) پس مراد آیه این است که خدایا آنها بندگان گناهکار و مکذب تو هستند»<sup>۳</sup>.

علاوه بر این اگر ما چنین ادعایی را بپذیریم که خداوند «یفعل ما یشاء» است، این منافات با حکمت الهی ندارد که مفهوم آن عبارت است از وجود غرض و انگیزه و مرجع برای افعال الهی، و لذا باز سؤال از انگیزه الهی از کیفر اخروی به قوت خود باقی است. نکته آخر این که بعضی از آیات، قدرت و فاعلیت مطلق الهی؛ مانند هلاکت و کیفر معصومین از گناه را محدود کرده است؛ مثلاً در آیه شریفه: ﴿وَمَا كَانَ رَبِّكَ لِيَهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مَصلِحُونَ﴾<sup>۴</sup> خداوند هلاکت دنیوی را که از عذاب آخرت به مراتب آسان‌تر است، نسبت به خودش ظلم تلقی می‌کند. بنابراین، آیات نظیر این آیه مفسر و مبین آیات مخالف می‌شود و آیات مخالف را حمل بر این آیه می‌توان کرد. اکثر متکلمان و عالمان امامیه هم معتقد به عدم جواز عذاب غیر مجرمین شده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

۱- المیزان، ج ۴، ص ۹۷. ۲- همان، ص ۵۸.

۳- سید نورالله تستری، احقاق حق و ازهاق الباطل، ج ۱، ص ۲۷۳.

۴- سوره هود، آیه ۱۱۹.

- مرحوم شیخ مفید (ه. ۴۱۴) متکلم برجسته - در ده قرن پیش - در این مورد می‌گوید: «خداوند عادل کریم است و کسی را بدون استحقاق عذاب نمی‌دهد و این مذهب اهل توحید غیر از قول جهنم صفوان و جبایی، است»<sup>۱</sup>.

- علامه حمصی رازی (متوفای اوائل قرن هفتم) در رد عذاب بدون استحقاق می‌گوید: «ضرر و زیان رساندن به غیر بدون استحقاق و سابقه جرم خودش ظلم است. زمانی که در آن نفعی نباشد که جبران ضرر کند یا دفع زیان بزرگتر را بکند. علاوه بر آن، آن کار به عنوان فعل عبث امر قبیحی است»<sup>۲</sup>.

- عارف شهیر عالم اسلام محی الدین عربی (ه. ۶۳۸) هم مخالف تجویز کیفر مطلق برای بندگان است و آن را مناقض با صفت حکمت الهی توصیف می‌کند.

قیصری در پاسخ کسانی که معتقد به عقاب مطلق الهی هستند، می‌نویسد:<sup>۳</sup> «آنها واقف به حقیقت و سرّ «قدر» نیستند و گمان بردند که حق تعالی بدون حکمت، فعلی را انجام می‌دهد، ولذا کیفر مستحق رحمت و تنعیم مستحق کیفر را تجویز کرده‌اند. تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً»<sup>۴</sup>.

مرحوم حکیم سبزواری (ه. ۱۲۸۹) همچنین با اشاره به اختلاف نظریه اشاعره و عدلیه در این زمینه می‌گوید:

«اگر خداوند بنده مؤمن عابد و زاهد را داخل آتش و کافر مشرک را داخل بهشت کند، این پیش اصحاب اشاعره اشکالی ندارد و لکن مذهب تحقیق آن را نمی‌پذیرد برای این که رابطه تکوینی بین اعمال و ثواب و جزاء وجود دارد»<sup>۵</sup>.

## ۹ - عقاب ظهور اسماء الهی است

عرفای اسلامی با توجه به مشرب و وحدت وجودی خودشان، معتقدند که وجود، واحد است و آن هم منحصر در ذات واجب الوجود است و بقیه اشیایی که ما به نام وجود و هستی تصور می‌کنیم و در مقابل چشمهای ما لباس وجود پوشیده‌اند، آنها در حقیقت، نمود و تجلی وجود حق هستند. عرفا می‌خواهند که مسأله ثواب و عقاب را هم از این طریق حل و فصل نمایند با این توضیح که هر چه در دایره عالم ماده تحقق می‌یابد؛ تمام آنها، نمود و مظهر ماهیات و حقایق عوالم غیبیه و ظهور مقام و احدیت هستند. و به عبارت دیگر هر چه در عالم دنیا و ناسوت محقق می‌شود اصل آن در عالم بالا وجود دارد که این اصول بر حسب اقتضای اعیان مختلفه تنزل پیدا می‌کنند؛ مثلاً مقتضای اسم «رحمان» وجود الهی، ثواب و عفو است. همان

۱- اوائل الاعتقادات، شیخ مفید، ص ۲۸، چاپ چرندابی تبریز.

۲- المنقذ من التقليد، حمصی رازی، ج ۱، ص ۱۹۹، انتشارات اسلامی قم.

۳- فصوص الحکم، فصل شیشی، ج ۱، ص ۲۶۷.

۴- همان.

۵- رک: اسفار، ج ۷، ص ۸۴ حاشیه سبزواری.



طوری که مقتضای اسم قاهر و شدیدالانتقام و دیان، عقاب و عذاب است. نتیجه اختلاف اسماء الهی، وجود بهشت و جهنم است اما کیفیت تجلی این اسماء بر بندگان، این به اختلاف استعداد ذوات انسانها برمی‌گردد؛ مثلاً انسانی که طینت پاک و صافی دارد، ذات و عین او مقتضی تجلی اسم «رحمان» و جود الهی است و انسانی که ذات خبیث و آلوده‌ای دارد، ذات او مقتضی تجلی اسم قاهر و دیان خواهد بود. و چون خداوند رحمان و جواد است لذا به تمام درخواستها و استجابتها، بر حسب نوع سؤالشان پاسخ مثبت می‌دهد و فیض خود را از آنها دریغ نمی‌ورزد.

محمی الدین عربی، عارف نامی در این باره چنین می‌گوید:

«سز و باطن عقاب این است که عقاب تجلی اسماء الهی در آئینه وجود حق است و آنچه به ممکنات می‌رسد همان چیزی است که خداوند به ذوات آنها در اعیان ثابتة اعطا کرده است و اختلاف صور ممکنات در این عالم نیز معلول اختلاف احوال آنهاست و لذا تجلی اسماء الهی نیز مختلف می‌شود»<sup>۱</sup>.

عبدالرزاق کاشانی (۷۳۵ هـ) نیز می‌گوید:

«اگر مکلفی متقاد حق شد این مستدعی حالتی از جزاء است و تجلی آن (ثواب) نامیده می‌شود، اما اگر راه عصیان پیش گرفت، مستدعی حالتی از جزاء است و تجلی آن (عقاب) نامیده می‌شود. به هر حال صرفاً بر بنده از طرف حق تعالی آنچه می‌رسد مقتضای احوال آنهاست»<sup>۲</sup>.

سایر عرفا هم کلمات مشابه اینها را دارند که به خاطر خودداری از طولانی شدن آن از گزارش آنها خودداری می‌شود. از متأخرین نیز مرحوم کمپانی<sup>۳</sup> و آلوسی<sup>۴</sup> به این نظریه میل پیدا کرده‌اند.

طاعت روحانیان از بهر توسل خلد و دوزخ عکس لطف و قهر توسل<sup>۵</sup>.

## تحلیل و بررسی

در تحلیل نظریه عرفا نکاتی قابل دقت و تأمل است:

الف - با دقت در این نظریه متوجه این نکته خواهیم شد که نظریه عرفا به نوعی به نظریه متکلمین که قایل به استحقاق عقوبت برای گناهکاران بوده‌اند، برمی‌گردد. منتهی عرفا از تعبیر، اختلاف ذوات و اعیان چنین استفاده کرده‌اند؛ بالاخره هر دو طایفه علت عقاب را یکی می‌دانند. متکلمین، استحقاق شخص عاصی را موجب کیفر می‌دانند و عرفا هم افراد شقی را مستحق

۱ - الفصوص، فص ۸، ج ۲، ص ۹۶.

۲ - شرح الفصوص، عبدالرزاق کاشانی، ص ۱۲۸ و نیز شرح فصوص جندی، ص ۳۹۰.

۳ - نه‌ایة الدرایة، ج ۱، ص ۱۷۹، پاورقی.

۴ - تفسیر روح المعانی، ج ۱، ص ۱۳۸، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ.

۵ - عطار نیشابوری، نقل از اسفار، ج ۲، ص ۲۷۶.

اسماء جلالیه می‌دانند. و لذا ایرادی که متوجه نظریه سابق بود به این نظریه هم وارد است؛ به این بیان که رابطه‌ای که بین جرم و معصیت با ظهور اسماء منتقم و دیان الهی (عقاب) دارد، یا رابطه تکوینی و علی و معلولی است (که این امر از ظاهر عبارات استفاده نمی‌شود) و یا رابطه اعتباری و قراردادی است که در این صورت، تجلی اسم دیان و عقاب در حق بنده ولو مجرم، دلیل و مرجح می‌شود. ما این مدعا را می‌پذیریم که اگر عقابی در بین باشد باید از ناحیه تجلی اسماء الهی باشد. اما اصل ایراد و شبهه در وجه علت ظهور چنین اسمایی است. اما عرفا معتقد بودند که ذات و جوهره مجرمین از خداوند استدعای نزول عقاب را می‌کنند، این مسأله قابل فهم و درک نیست. زیرا چگونه ممکن است انسانی ولو آلوده، از خداوند بخواهد که او را به اشد مجازات برساند؛ مخصوصاً عذاب کفار که لاینقطع و ابدی است!

البته این درخواست عقاب توسط مجرمین و ظالمین در دنیا قابل تصور است که شخص ظالم از مظلوم می‌خواهد که او را قصاص کند. به خاطر انگیزه‌های مختلفی چون تشفی نفس خود و یا مظلوم. اما چون چنین انگیزه‌ای در قیامت نسبت به خدا قابل تصور نیست؛ لذا شناخت و درک حقیقت استدعای عقاب، مشکل به نظر می‌رسد. علاوه بر این، اگر به صحت و امکان چنین درخواستی قایل شویم، این می‌تواند به عنوان مقتضی عقاب مطرح باشد، نه علت تامه. اما این که چرا خداوند رثوف و کریم، چنین سؤالی را اجابت می‌کند و او را در قعر جهنم می‌سوزاند در حالی که طبق اعترافات خود عرفا، خداوند درباره معصیت دو راه مد نظر دارد یکی عفو و گذشت و دیگری مجازات و کیفر؛ در اینجا این سؤال مطرح است که چه مرجحی بر عقاب بنده وجود دارد؟ مرجحی که به حد ضرورت برسد؛ در حالی که خود عرفا نه تنها مخالف وجود مرجح عقاب اخروی هستند، بلکه قایل به وجود مرجح عفو الهی و استحاله عقاب هستند. محی‌الدین عربی در این باره می‌گوید:

«تنها مرجح عقاب، وعیدهای الهی است. و چون عمل به وعید واجب و لازم نیست و از طرفی خداوند وعده عفو به تمامی انسانها داده است و با وجود وعده عفو، امکان عمل به وعید از بین می‌رود، چراکه مرجحی بر آن نیست»<sup>۱</sup>  
 «فلم یبق الا صادق الوعد وحده و ما لوعید الحق عین تعاین»<sup>۲</sup>

#### ۱۰ - عقاب تصفیه نفس است

برخی از عرفا انگیزه عقاب را پالایش و تصفیه نفس از غواسق و معاصی ذکر کرده‌اند، بدین معنی که نفس انسانی، با ارتکاب معاصی، و کسب کردار و صفات رذیله، مقام و منزلت خود را از درگاه ربوبی از دست می‌دهد، و لذا برای نیل به مقام رفیع ربوبی، لازم است که انسان مدتی معذب و مبتلا به اقسام آلام ناریه گردد تا بدین وسیله، غواسق و صفات رذیله از نفس

۲ - همان، ص ۴۴۳.

۱ - الفصوص، آخر فص ۷، ج ۲، ص ۴۳۱.

انسانی، زایل گردد. و لذا انسانی که در مقام زدودن لباس معصیت و گناهان خودش است، چاره‌ای جز تحمل عذاب الهی را ندارد.

در این باره مولانا مولوی رومی (۶۷۲ - ۶۱۴ هـ) که خود یکی از عرفای بزرگ است در تطهیر نفس با عذاب، اشعار و تمثیلهای بلندی دارد که از جمله آنهاست:

پوست از دارو، بلاکش می‌شود	چون ادیم طایفی خوش می‌شود
ورنه تلخ و تیز مالیدی در او	گنده گشت و ناخوش و ناپاک بو
آدمی را نیز چو آن پوست دان	از رطوبت‌ها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیار ده	تا شود پاک و لطیف و بافره

قیصری در این باره می‌گوید:

«عذاب موقت جهنم هم به خاطر رسانیدن اهل آن به کمالات مقدوره خودشان است، (همین طوری که طلا و نقره را در آتش حرارت می‌دهند تا خالص گردد)، پس این عذاب متضمن بهترین الطاف الهی است.

چنان که شاعر می‌گوید:

تعذیبکم عذب و سختکم رضی	و قطعکم وصل و جورکم عدل» <sup>۱</sup>
گندمی را زیر خاک انداختند	پی زخاکش خوشه‌ها بر ساختند
بار دیگر کوفتندش ز آسیا	قیمتش افزون و نان شد جان‌فزا
باز نان را زیر دندان کوفتند	گشت عقل و جان و فهم سودمند

میرداماد ایضاً پالایش و تمحص نفس را غایت کیفر اخروی ذکر کرده است.<sup>۲</sup>

در این رهگذار شاگرد میرداماد صدر المتألهین می‌گوید:

«خداوند گناهکار را برای مدتی عذاب می‌دهد تا از مرضش پاک و به فطرت اولیه خود برگردد».<sup>۳</sup>

ابن قیم (۶۹۱ - ۷۵۱ هـ) از میان متکلمان در این زمینه بحث مبسوطی کرده است و

می‌گوید:

«خداوند به خاطر تشفی، گناهکار را کیفر نمی‌دهد بلکه به خاطر پاک و طاهر شدن وی و نیز به خاطر شمول رحمت، وی را معذب می‌کند. پس عذاب مصلحت و لطف خداوند در حق گناهکار است ولو این که متحمل بدترین عذابها گردد».<sup>۴</sup>

۱ - شرح فصوص الحکم، فص هودی، ج ۲، ص ۲۶ و ص ۲۴۶ طبع قدیم.

۲ - القیسات، ص ۴۶۰.

۳ - اسفار، ج ۹، ص ۳۴۷.

۴ - ابن قیم، حادی الارواح الی بلاد الافرا، دار الکتب العلمیة، بیروت، صص ۲۷۴ - ۲۶۰.

امام خمینی علیه السلام نیز می‌گوید:

«آتش دوزخ در حقیقت صورت رحمت الهی برای اهل توحید است، برای این که آن موجب وصول گناهکاران به کمالات عالیه است به این نحو که عذاب، هیئات ظلمانی و رذایل نفسانی را که معلول معصیت است، از بین می‌برد و آنها را آماده شفاعت می‌کند»<sup>۱</sup>.

### تحلیل و بررسی

آنچه از ظاهر عبارات طرفداران این نظریه استفاده می‌شود اعتباری و قراردادی بودن عقاب اخروی است. اما اثر و لوازمی که ارتکاب گناه در نفس انسان می‌گذارد، آثار تکوینی است، که آن مفاد و محتوی قسمتی از نظریه تجسم اعمال است که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد. اما در تحلیل نظریه مطهر بودن کیفر، نکاتی قابل مناقشه است:

الف - صغری و بنیاد اصلی این نظریه؛ یعنی کدر و آلوده شدن نفس انسانی از ارتکاب معاصی، میرهن نشده است. مثلاً دو انسانی که با رضایت یکدیگر مرتکب فعل حرامی می‌شوند، چگونه نفس آنها آلوده به خیانت و غواصق ظلمانی می‌شود به طوری که خودشان نیز از آن خصیصه به کلی غافلند.

ب - اگر ابتلای نفس به انواع صفات رذیله و غواصق ظلمانی را بپذیریم، ایراد بعدی متوجه کیفیت و چگونگی تطهیر خیانت نفسانی، توسط عذاب است. به این بیان که واقعاً چگونه ممکن است آثار تکوینی گناهان با کیفر و انواع عذابها، زایل گردند؟

ج - اگر از ایراد پیشین هم صرف نظر کنیم، اینجا سؤال و شبهه دیگری متوجه قدرت مطلقه واجب الوجود می‌شود و آن این که آیا یگانه راه حل تطهیر گناهان، همان عذاب و کیفر آن هم با اشد مجازات است؟ آیا خداوند نمی‌تواند از راه دیگری مثل امحاء آثار سوء گناهان از نفوس، موجب تطهیر و پالایش نفوس عاصیان شود؟ در پاسخ به آن اکثر متألهین قایل به وجود راه دوم؛ مانند شفاعت و عفو الهی هستند. در این صورت، این سؤال مطرح می‌شود که چرا خداوند برای تطهیر انسانها، راه سخت و عذاب را انتخاب کرده است و چه انگیزه و مرجحی بر این انتخاب وجود دارد؟

د - این نظریه از توجیه و تصحیح کیفر ابدی کفار و مشرکین، به طور کلی ناتوان و عاجز است. برای این که در مورد کفار، بهشت و آسایش دیگری متصور نیست تا گفته شود که عقاب آنها، مقدمه رسیدن به کمالات بعدی است. مگر این که معتقد به عدم خلود عذاب اخروی بر کفار و مشرکین باشیم و ملتزم به تبدیل عذاب به عذب (گوارا) شویم. نظریه‌ای که اکثر عرفا مانند محی‌الدین عربی و قیصری آن را برگزیده‌اند. در این صورت، این ایراد وارد نمی‌شود، اما

۱ - امام خمینی، تعلیقات علی شرح الفصوص، فص ابراهیمی، ص ۱۲۱، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ هـ.

ایرادات سابق همچنان به قوت خود باقی می‌ماند. علاوه بر این، اکثر فِرَق اسلامی، غیر از عرفا، مخالف با انقطاع عذاب کفار هستند. آنها باید برای توجیه این نوع عذاب، مصحح عقل پسند پیدا کنند.

ه‌نکته آخر این که اگر عذاب اخروی فقط به خاطر وصول به نعم جاودانه الهی است و نه به خاطر انتقام و تشفی خاطر و استحقاق؛ آیا شخص گناهکار، می‌تواند از خیر نعم الهی بگذرد، تا بدین وسیله خودش را از مجازات غیر قابل تحمل نجات دهد؟

با توجه به نکات مذکور به نظر می‌رسد که مطهر بودن کیفر اخروی هم نمی‌تواند مصحح عقاب باشد. یکی از معاصران در این زمینه می‌گوید:

«عذابهای قیامت به چه دلیلی بگوییم که برای تطهیر و تزکیه است؟ ... نفس ورود به جهنم و مخلد بودن در آن به هیچ دلیلی، نمی‌توان آن را علت تطهیر و تزکیه دانست»<sup>۱</sup>.

#### بررسی کلی نظریات پیشین

تا اینجا ما برای تصحیح و توجیه اصل کیفرهای اخروی ده نظریه از عالمان اسلامی گزارش و مورد بررسی قرار داده‌ایم. و بیان شد که وجه مشترک تمامی این ده نظریه در اعتباری بودن کیفرهای اخروی است؛ به این معنا که هیچ رابطه حقیقی و تکوینی بین معاصی انسان و کیفرهای الهی وجود ندارد و به تعبیر مرحوم حضرت امام علیه السلام در نظر طرفداران اعتباری بودن کیفرهای اخروی، خداوند برای مجازات شخص گناهکار، از خارج فراشی را استخدام می‌کند.

معلوم شد که هیچ کدام از این نظریات نتوانستند 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. شبهه‌ای که امثال شیخ الرئیس و حکمای مشائی مذهب نیز از گشودن گره آن ناتوان ماندند.

- ابو علی سینا وقتی به بحث عذاب جسمانی می‌رسد، اعتبار آن را فقط صرف سمع و نقل می‌داند و می‌گوید:

«اما اگر عذاب غیر از عذاب عقلانی باشد که مبدأ آن خارجی باشد اثبات آن از عهده عقل خارج است»<sup>۲</sup>.

خواجۀ طوسی در شرح عبارت فوق چنین می‌نویسد:

«یعنی منظور شیخ این است که اثبات عذاب مشهور جسمانی از راه سمع و نقل ممکن است»<sup>۳</sup>.

۱- معاد شناسی، محمد حسین طهرانی، ج ۱۰، ص ۳۶۷.

۲- شرح الاشارات، نمط ۷، ص ۸۵.

۳- همان.

حکمای مشاء نیز به تبع شیخ الرئیس از حل شبهه مزبور ناتوان بودند. یکی از معاصران در این باره می‌نویسد:

«بنابر اصول مشائیه، عذاب و لذات اخروی منحصر است در عذاب عقلی و تنعم و لذات روحانی. از آنجا که اکثر نفوس به مقام تجرد عقلانی و به مرتبه تروحن تام نمی‌رسند از این جهت مناقشاتی به مطالب این اعظام وارد می‌شود ... و دیگر آن که هیئات و قشور ناشی از قوای جزئی نفس که به مقام خیال و قوه متخیله قایمند، به تبع بدن و به متابعت قوای جزئی مادی بعد از موت معدوم می‌شوند»<sup>۱</sup>.

### ۱۱- کیفر مقتضای تجسم عمل است

همان طوری که بیان شد قرآن کریم در آیات متعدد اشاره و تصریح به حضور نفس اعمال انسانها در عالم قیامت دارد و عذابها و کیفرهای آخرت را به خود اعمال نسبت می‌دهد که در اینجا به بعضی از این آیات اشاره می‌شود.

الف - ﴿لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تَجْزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾<sup>۲</sup> در این آیه شریفه خداوند خطاب به مجرمین می‌فرماید: شما امروز معذور نیستید برای این که کیفر و جزای شما امروز نفس اعمالتان است.

ب - ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾<sup>۳</sup> در این آیه شریفه به حضور خود اعمال در روز قیامت تصریح و تأکید شده است و وقتی این آیه را با آیات دال بر کیفر رساندن به خود اعمال ضمیمه کنیم، تکوینی بودن کیفر بر ما واضح می‌شود.

ج - ﴿الْيَوْمَ تَجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾<sup>۴</sup> باز در این آیه شریفه خداوند اصل جزاء را استناد به فعل انسان می‌کند که آن را در دنیا کسب کرده است.

د - ﴿وَلَا تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾<sup>۵</sup> در این آیه اشاره به انحصار کیفرهای آخرت به تکوینی شده است که بحث آن بیان خواهد شد.

ه - ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾<sup>۶</sup> در این آیه خداوند می‌فرماید حقیقت اکل مسال حرام، خوردن آتش است که وسیله کیفر انسان می‌شود.

و دهها آیه دیگر که مجال بحث آن نیست،<sup>۷</sup> و از میان روایات متعدد دو روایت تیمناً

۱- شرح زاد المسافر صدر المتألهین، سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۰۵، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۹

۲- سوره تحریم، آیه ۷.

۳- سوره مؤمن، آیه ۱۷.

۴- سوره نساء، آیه ۱۰.

۳- سوره زلزال، آیه ۷.

۵- سوره یس، آیه ۵۴.

۷- برای اطلاع بیشتر از حقیقت تجسم اعمال و ادله موافقان و مخالفان به مقاله راقم در کیهان اندیشه سال

۷۵، ش ۶۸، تحت عنوان «تجسم اعمال» مراجعه شود.

ذکر می‌شود:

۱. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید:

«وقتی میت به قبر گذاشته شود، شخصی مقابل او مجسم می‌شود و وقتی میت سؤال از هویت او می‌کند او می‌گوید (کنث عملک قبیئت معک)<sup>۱</sup> همانا من اعمال تو در دنیا هستم که از این به بعد همیشه با تو هستم».

۲. امام سجاده علیه السلام نیز می‌فرماید:

«خود اعمال زنجیرهای عذاب در گردن گناهکار می‌شود. (و صارت الاعمال قلائد فی الاعناق)»<sup>۲</sup>.

این بود نظریه قرآن کریم و روایات در باره کیفرهای اخروی که به اشاره گذشت. اما در مورد کیفیت مجازات و مکافات توسط خود اعمال میان طرفداران آن، دو تقریر مختلف وجود دارد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

### ۱- کیفر، صورت ملکوتی گناهان:

طرفداران این نظریه معتقدند که اشیاء مادی دو چهره و حقیقت متفاوت دارند؛ یک صورت ظاهری که همه انسانها آن را مشاهده می‌کنند مانند صورت ظاهری خوردن مال یتیم؛ و یک صورت باطنی و ملکوتی دارند که کنه آن تنها برای عده‌ای از مردم معلوم است. در همین مثال صورت واقعی اکل مال یتیم، خوردن آتش است که برای خواص انسانها معلوم است. عمده‌ترین ادله این نظریه ظهور بعضی آیات و روایات و همچنین کشفیات و احوالات عرفا است که موفق به مشاهده چهره باطنی انسانها می‌شوند.

علامه محمد دهدار با تمسک به آیه شریفه ﴿و قد خلقکم اطواراً﴾<sup>۳</sup> می‌گوید:

«از جمله ضروریات، دانستن این مطلب است که هر فعل و عملی در عالم برزخ صورتی دارد که آن فعل بر آن صورت بعد از انتقال او به عالم برزخ بر فاعلش ظاهر می‌شود»<sup>۴</sup>.

### ۲- کیفر فعل نفس:

طرفداران این نظریه معتقدند چون نفس انسانی مجرد است هر فعل و اثری که از انسان صادر می‌شود در صقع نفس دارای اثر خاص خود است و این اثر با تکرار عمل تبدیل به ملکه و جزء رسوخات نفس می‌شود به نحوی که آثار مزبور حتی بعد از موت بدن نیز از نفس منفک نمی‌شود. نفس انسانی با قدرت خلاقیتی که دارد - به طوری که امروزه مورد اذعان عالمان

۲- صحیفه سجادیه، دعای ۴۲.

۱- رک: فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۰.

۳- سوره نوح، آیه ۱۵.

۴- قضا و قدر، علامه محمد دهدار، ص ۲۵ با تعلیقات حسن زاده آملی.

تجربی و فرا روانشناسی قرار گرفته است - در قیامت به انشاء و ایجاد صور حسنه و موحشه ناریه می پردازد. البته این انشاء و ایجاد به نوع اعمال دنیوی برمی گردد به این بیان که اگر نفس در دنیا مرتکب فعل گناه و قبیح بوده است، نفس انسانی با مجرد تصور آن امور و علم به قباح آنها خود به خود به انشاء صور ناریه و موحشه می پردازد. اما اگر نفس انسانی دارای روح پاک و قدسی بوده به انشاء صور حسنه از قبیل جنت و اشجار و انهار می پردازد.

البته تبیین بیشتر این موضوع مجال دیگری را می طلبد و ما به همین اندازه بسنده کردیم.

### تحلیل آیات مخالف

در پایان این بحث به تحلیل و بررسی آیات مخالف تکوینی بودن کیفیهای اخروی می پردازیم که دلیل معتبر و متقن طرفداران اعتباری بودن کيفر است. در آیاتی که اشاره می شود خداوند متعال اصل عذاب و کيفر را با تعابیر مختلف؛ نظیر آماده کردن جهنم، غضب و لعنت بر گناهکاران، انتقام از آنها را به خودش استناد می دهد و از این ظهورات چنین استفاده می شود که واقعاً مجری کيفر خود خداوند متعال است.

- ۱ - ﴿ انا اعتدنا للكافرين سلاسل و اغلالاً و سميراً ﴾<sup>۱</sup>. در این آیه شریفه خداوند آماده کردن زنجیرها که سبیل عذابند را به خودش نسبت می دهد.
  - ۲ - ﴿ انا اعتدنا جهنم للكافرين نزلاً ﴾<sup>۲</sup>.
  - ۳ - ﴿ غضب الله عليهم و لعنهم و اعدلهم جهنم و ساءت مصيراً ﴾<sup>۳</sup>.
  - ۴ - ﴿ فاتتقمننا من الذين اجرموا ﴾<sup>۴</sup>.
- و ...

در تفسیر و تأویل آیات موافق و مخالف مباحث عمیق و مفصلی بین مفسران و متکلمان مطرح است که در اینجا ما به بعضی از آنها به طور اشاره می پردازیم:

**الف - حمل آیات تکوینی بر اعتباری**

متکلمان و مفسران از قدما، اغلب ظواهر آیات اعتباری بودن کيفر را اخذ و آیات مخالف آن را حمل بر اعتباری بودن کردند که با تقدیر کلمات مناسب، مثل نتیجه و جزاء و صحائف بدین وسیله مفسران و متکلمان به تعارض ظاهری آیات پرداخته اند.

**ب - حمل آیات اعتباری بر تکوینی**

این نظریه درست مقابل نظریه قدما قرار دارد و به جای طرح ظواهر آیات تجسم اعمال، به تفسیر و تأویل آیات اعتباری بودن کيفر پرداخته اند. به این بیان که چون یگانه مؤثر حقیقی در

۲ - سوره کهف، آیه ۱۰۲.

۴ - سوره روم، آیه ۴۷.

۱ - سوره دهر، آیه ۵.

۳ - سوره فتح، آیه ۶.



عالم ممکنات خداوند متعال است و هر جنبنده‌ای که در حال حرکت است با نیرو و قدرت در حال افاضه خداوند است. لذا او علة‌العلل معلولات است و هر فعلی که از معلولات نزولی صادر می‌شود می‌توان آن را در عین حالی که به معلول و علت نسبت می‌دهیم به علة‌العلل نیز (یعنی خداوند) هم نسبت داد: «لا مؤثر فی الوجود الا الله».

بنابراین چون خداوند در حق بندگان جمل تکلیف و ارائه طریق و بهشت و جهنم کرده است و برای صعود انسان به اهداف متعالیه خویش اسباب تکوینی در اختیار او قرار داده است؛ صحیح است که اصل کیفر را نیز به خودش نسبت دهد و این هیچ منافاتی با اسباب تکوینی که در نهاد انسان است، ندارد.

علامه طباطبایی در تفسیر و جمع آیات فوق می‌فرماید که:

«کیفرهایی که به ظاهر اعتباری به نظر می‌آید به کیفرهای تکوینی برمی‌گردد. مقتضی براهین عقلی این است که ثواب و عقاب اخروی را بر کیفر تکوینی حمل کرد؛ برای این که بالاخره روابط اعتباری و وضعی به روابط تکوینی و حقیقی برمی‌گردد».<sup>۱</sup>

#### طرفداران کیفر تکوینی

در اینجا به خاطر اهمیت بحث و ارتباط با عنوان مقاله به گزارش بعضی از آراء موافقان می‌پردازیم. امام ابو‌حامد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ هـ) در مورد مبدأ کیفرهای اخروی مانند حیات و عقاب می‌گوید:

«کیفرهای اخروی از ذات نفس و قلب انسان به وجود می‌آید، در حقیقت کیفرها صفات رذیله انسان در دنیا است که با وی قرین است. پس همانا دوزخ در باطن انسان قرار دارد که باید آن را با علم و معرفت دریافت».<sup>۲</sup>

وی در جای دیگر نیز چنین می‌گوید:

«سؤال از این که چرا معصیت منجر به عقاب می‌شود، مانند سؤال از هلاکت حیوان بر اثر خوردن سم است و این که چرا سم موجب هلاکت حیوان می‌شود؟»<sup>۳</sup>

شیخ اشراق (۵۸۷ هـ) در این باره می‌گوید:

«کیفرهای اخروی به خاطر ملکات رذیله و هیئات ظلمانی در نفس است و ارتباطی به منتقم خارجی ندارد».<sup>۴</sup>

۱- المیزان، ج ۱، ص ۱۸۶ و نیز ج ۲، ص ۱۷۵.

۲- ر.ک: غزالی، الاربعین و منشایهات القرآن.

۳- المصنوعون به علی غیر اهله، غزالی ص ۱۱.

۴- مجموع مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۷۳ با مقدمه و تصحیح هنری کرین.

وی در ادامه کلامش کیفرهای اخروی را تشبیه به آلام و دردهای مریض می‌کند که مبدأ آنها جز طبیعت ناسالم، چیز دیگری نیست.

صدرالمتألهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰ هـ) می‌گوید:

«همانا ثواب و عقاب آخرت به سبب نفس اعمال حسنه و سیئه است و نه به

سبب چیز دیگر»<sup>۱</sup>.

و در جای دیگر می‌گوید:

«در قرآن آیات زیادی وجود دارد که دلالت می‌کند بر این که هر آنچه را که انسان

در قیامت ملاقات می‌کند و به آنها می‌رسد از انواع نعمتهای بهشتی و عذاب

جهنم؛ (مانند مارها و عقربها) همگی صورت واقعی اعمال و آثار اوست»<sup>۲</sup>.

حکیم سبزواری (۱۲۸۹ هـ) می‌گوید:

«اصل عذاب از سوء غرض خارجی نیست بلکه لازمه فعل خود شخص است.

هر ملکه و خویی، روحی است از برای صور برزخیه مثالیه و اخرویه متناسب با

آن»<sup>۳</sup>.

شیخ محمد عبده (۱۳۲۳ هـ) می‌گوید:

«جزاء قیامت اثر طبیعی عمل است؛ به این معنی که اعمال در نفس انسان دارای

اثر است. اعمال حسنه موجب تزکیه و طهارت نفس می‌شود که به وسیله چنین

نفسی انسان به متافعی می‌رسد، و اعمال قبیح نیز موجب کدورت و عذاب نفس

می‌شود. ولذا کیفرهای قیامت مانند کیفرهای حکام دنیا اعتباری نیستند»<sup>۴</sup>.

شهید مطهری می‌گوید:

«مجازاته‌های جهان دیگر، رابطه تکوینی قوی‌تری با گناهان دارند، نه قراردادی

است و نه رابطه علّی و معلولی، بلکه در اینجا رابطه تجسم اعمال و اتحاد، حکم

فرماست»<sup>۵</sup>.

آخرین مطلب را با کلام حضرت امام علیه السلام به پایان می‌بریم:

«یک جای دیگری هم است که در آنجا شکنجه‌هایی است که ما نمی‌توانیم

بفهمیم و آن از خود اعمال است، این طور نیست که نظیر اینجا یک فراشی از

خارج بیاید و شکنجه کند»<sup>۶</sup>.

۱- ر.ک: تفسیر قرآن کریم، صدرالمتألهین، ج ۵، ص ۱۸۷ و نیز اسفار ج ۹، ص ۲۹۵.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۲۹۵.

۳- مجموعه رسائل سبزواری، ص ۳۳۲.

۴- ر.ک: تفسیر المنار، ج ۴، ص ۳۰۹.

۵- استاد شهید مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۲۱۹.

۶- ر.ک: صحیفه نور، ج ۶، ص ۲۷۹ و نیز ج ۱۵ ص ۸۱ و ج ۱۷ ص ۱۲۸ و نیز اربعین حدیث ص ۳۶۰،

حدیث ۲۲.

## ج - جمع آیات موافق و مخالف

بعضی از معاصران وقتی ظهور هر دو قسم از آیات را قوی و غیر قابل طرح یافتند؛ خواستند که طریق احتیاط را پیشه کنند و ظهور هر دو را قبول نمایند و لذا قابل شدند که کیفرهای آخرت ترکیبی و تلفیقی از کیفرهای تکوینی و اعتباری است. و بدین وسیله طرفداران این نظریه به جای طرح آیات و روایات مخالف به مقتضای هر دو قسم ادله عمل می‌کنند. علامه کمپانی در این زمینه می‌گوید:

«ثواب و عقاب در آخرت دو نوع است؛ قسم اول مربوط به کیفرهای تکوینی است که از تبعات و لوازم اعمال انسان هستند. قسم دوم ثواب و عقاب از ناحیه غیر و خارج است و ظواهر آیات الهی بر این امر نیز دلالت می‌کند، و لذا حصر کیفرهای اخروی به نوع اول خلاف ظاهر قرآن و سنت رسول الله ﷺ است»<sup>۱</sup> و از ظواهر بعضی عبارات معاصران نیز اختیار این نظریه استفاده می‌شود.<sup>۲</sup>

## تحلیل و بررسی

از مطالبی که پیش از این بیان شد می‌توان نظر نهایی را در تفسیر و جمع‌بندی آیات مخالف و موافق ارائه داد و آن این که چون برای کیفرهای اعتباری ما دلیل و مصحح عقلانی پیدا نکردیم نمی‌توان آن را پذیرفت. با این که مصحح کیفرهای تکوینی در نزد عقل موجود است و آیات و روایات متواتری به ثبوت آن دلالت می‌کند. لذا اعتباری بودن کیفرهای اخروی را نمی‌توان چه به نحو مطلق و چه به نحو تلفیق، پذیرفت. به عبارت دیگر، در جمع آیات موافق و مخالف عمل به هر دو قسم، کار پسندیده و متشرعانه‌ای است و لکن به شرطی که عقل نیز بر آن صحه بگذارد، و به قول شهید مطهری اگر کیفرهای اخروی اعتباری باشد نه تنها کمیت و کیفیت عذاب با تردید عقل مواجه می‌شود، بلکه اصل کیفر نیز غیر قابل توجه خواهد بود.<sup>۳</sup>

## جمع بندی مطالب

در این نوشتار برای توجیه کیفرهای اخروی، ده نظریه و راه حل ذکر شد که تمام آنها در

۱- نهاية الدراية، ج ۱، ص ۱۷۷ و أيضاً بحوث فی الاصول، رسالة اجتهاد و تقلید.

۲- به منابع ذیل رجوع شود:

- جوادی آملی، تفسیر موضوعی، ج ۱، ص ۳۳۲ و أيضاً مبدأ و معاد، ص ۳۲۱.

- مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۸۳.

- مصباح یزدی، معارف قرآن، مبحث معاد، ص ۵۱۱.

- جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۱، ص ۲۹۳.

- جلال‌الدین آشتیانی، شرح زادالمسافر، ص ۱۳۸.

- احمدی میانجی، کتاب معاد.

۳- ر.ک: به کتاب معاد، شهید مرتضی مطهری، ص ۸۳.

اعتباری بودن کیفرها مشترک بودند ولی از حل اصل شبهه و ارائه یک انگیزه جامع و کامل عقلانی ناتوان بودند. برخلاف نظریه یازدهم «تجسم اعمال» که دلالت بر رابطه تکوینی و علی و معلولی بین جرم و کیفر داشت، به طوری که تمام عذاب و کیفرهای اخروی اعم از آتش موقت و سرمدی جهنم، نه تنها معلول تکوینی و ضروری اعمال انسانهای خاطی هستند، بلکه با نظر دقیق کیفر اخروی، عین عمل انسان است (رابطه عینیت و اتحاد) و در این صورت سؤال از انگیزه کیفرهای اخروی به جهل و ناشناخته ماندن ماهیت کیفرها برمی‌گردد. به عبارت دیگر خداوند در روز قیامت یک شکنجه گاهی به نام جهنم یا مأموران عذاب، برای خاطئان آماده نکرده است تا از انگیزه ایجاد آن برای عاصیان استیضاح شود، بلکه خالق و آتش بیار معرکه در حقیقت خود انسانهاست و اگر قرار است کسی پاسخگو و مسؤول عذاب اخروی و جهنم باشد، آن فقط در صلاحدید خود انسان گناهکار است. بنابراین از این نکته پاسخ نقد و جرح فلاسفه غرب در خصوص انگیزه کیفرهای اخروی ظاهر می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی