

اندیشه‌های فلسفی
سال اول - شماره اول - زمستان ۸۳
ص ۱۶ - ۵

نقد و بررسی عقاب و کیفر در نظام قضا و قدر*

دکتر احمد بهشتی**

چکیده

این نوشتار به دنبال پاسخ دادن به این پرسش است که آیا عقاب و کیفر الهی با نظام قطعی و حتمی قضا و قدر سازگار است یا نه؟ چگونه ممکن است خدایی که منبع عدل و احسان است، بندگان خود را - که مغلوب و مقهور قضا و قدر می‌باشند - در برابر رفتارشان مؤاخذه و مجازات کند؟ بدون شک چنان چه رفتار آدمی خارج از چارچوب نظام قضا و قدر باشد، یا اگر به فرض محال، خداوند اهل عدل و احسان نباشد، عقاب و کیفر مبنای منطقی و عقلی پیدا می‌کند. نگارنده با تکیه بر قواعد متقن کلامی و فلسفی، مجازات و کیفر گنهکاران را با قضا و قدر و عدل و احسان الهی سازگار می‌داند. واژگان کلیدی: کیفر، مؤاخذه، قضا و قدر، عدل، احسان الهی.

** تاریخ دریافت: ۸۳/۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۸۳/۷/۲۷

** استاد دانشگاه تهران.

مقدمه

طرح مسأله:

از دیدگاه فلاسفه «قدر» تفصیل قضای الهی است (ابو علی سینا، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۳۳). به گفته خواجه طوسی «قضا» عبارت است از وجود جمعی و اجمالی و ابداعی موجودات در عالم عقلی؛ و «قدر»، عبارت است از وجود آن‌ها در مواد خارجی، بعد از حصول شرایط آن‌ها بتدریج و بترتیب و یکی بعد از دیگری (ابو علی سینا، ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۳۱۷). او این مطلب را با توجه به آیه شریفه: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (الحجر، ۲۲) بیان کرده است.

در بیان بسیار زیبایی از امام رضا (ع) آمده است که قضا همان ابرام و اقامه عین؛ و قدر، مهندسی اشیا و تعیین حدود آن‌ها از نظر بقا و فناست (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۱۵۸).

با توجه به این که کردار آدمی همچون سایر پدیده‌های این عالم، تابع نظام قضا و قدر است و پیشاپیش ابرام یافته و حدود و مشخصات آن معین شده و از نظام مهندسی کل این عالم، تبعیت می‌کند، این سؤال پیش می‌آید که چگونه انسان به خاطر کردار خود مؤاخذه و مجازات می‌شود؟

چگونه ممکن است که خداوند بندگان خود را - که مقهور و مغلوب نظام قضا و قدر می‌باشند - عذاب کند؟! آیا عذاب اخروی با عدل و احسان پروردگار سازگار است! (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۷، ص ۸۹). آیا زنجیر هفتاد ذراعی جحیم برگردن گنهکاران (الحاقه، ۳۰-۳۲) و خوراک میوه زقوم و نوشابه جوشان و ناگوار جحیم هر چند از روی عدالت باشد، احسان شمرده می‌شود! آیا سموم جهنم - که بادی سوزان است - و سایه یحمووم (الواقعه، ۴۲-۴۴) - که دودی بسیار سیاه و غلیظ است - و عذاب‌های دیگری که بحق در انتظار ستمکاران است و صد البته عدالت محض است، با احسان پروردگار سازگاری دارد؟!

درباره قضا و قدر، دو گونه بحث مطرح است: یکی این که آیا قضا و قدر با اختیار آدمی سازگار است

یا نه و بحث دیگر این که آیا قضا و قدر با کبیر و مؤاخذه آدمی هماهنگی دارد یا نه.

در این مقاله نگارنده به دنبال پاسخ دادن به سؤال دوم است و پاسخ سؤال اول را در نوشتار دیگری دنبال کرده است (نگارنده، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۵۲).

سؤال دوم را شیخ الرئیس مطرح کرده است. او می‌گوید: «ان كان القدر فلم العقاب»؛ اگر نظام خلقت، نظام قضا و قدر است، چرا باید گنهکاران کیفر ببینند؟ (ابوعلی سینا، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۳۷).

اکنون با توجه به تفسیر نظام قضا و قدر و قبول قطعیت و تخلف ناپذیری آن و با اعتقاد به این که خداوند متعال، منبع عدل و احسان است، به تبیین پاسخ این سؤال می‌پردازیم:

تبیین و تحلیل

آیا کیفر و پاداش اخروی از سنخ کیفرها و پاداش‌های دنیوی است یا از سنخ دیگری است؟ بدیهی است که کیفر و پاداش دنیوی قراردادی و وضعی است. نظام‌های کیفری در این جهان، جرائم و بدی‌ها را با شلاق و زندان و جریمه مالی و قصاص و تبعید و محرومیت شغلی و سایر مجازات‌ها کیفر می‌دهند و اصولاً نیکی‌ها را یا پاداش نمی‌دهند، یا با یک تشکر یا به وسیله پول و سایر امور مادی پاداش می‌دهند. به همین جهت است که کیفرها و پاداش‌ها، نوعاً تابع وضع و قرار داد و احیاناً تابع میل و خواست افراد است و چه بسا میان عمل و بازده عمل - یعنی کیفر و پاداش - هیچ گونه تناسب و سنخیتی نباشد.

در این جهان، نوع دیگری از کیفر و پاداش داریم که با نوع قبل، هیچ گونه ارتباط و سنخیتی ندارد. این نوع را باید کیفر و پاداش طبیعی بنامیم. در حقیقت، هر عملی به طور طبیعی، عکس‌العملی دارد. هر عملی برای عکس‌العملی علت است و هر عکس‌العملی برای عملی معلول به حساب می‌آید؛ و قانون عام و فراگیر علیت، بر عمل و عکس‌العمل، حاکمیت دارد.

بنابراین، اعمالی از قبیل پرخوری و شراب‌خوری و اعتیاد به مواد مخدر نتایج خود را به طور طبیعی به بار می‌آورند و محال است که انسان بتواند از نتایج آن‌ها در صورت ارتکاب و اهرد.

در مقابل، کارهای نیکو هم نتایج خود را می‌دهند و در حقیقت این عمل و عکس‌العمل اصل اجتناب‌ناپذیر می‌ماند:

از مکافات عمل غافل مشو گندم از گندم بروید جو زجو
در نظام قضا و قدر الهی، قانون علیت هرگز عقیم نمی‌شود. محال است که با تحقق علت، معلول تحقق نیابد. محققین، معجزه انبیا و کرامات آن‌ها را نیز از حیطة قانون علیت، خارج نمی‌دانند.
مولوی می‌گوید:

این جهان کوه است و فعل ما ندا سوی ما آید نداها را صدا
این جهان کوه است گفت و گوی تو از صدا هم باز آید سوی او
ممکن است نوع سومی از کیفر و پاداش داشته باشیم که نه وضعی و قراردادی باشد و نه طبیعی و تابع قانون علیت، بلکه فراتر از هر دو، و از مقوله عینیت باشد (مطهری، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۰۳-۲۳۰).
اگر چنین کیفر و پاداشی برای اعمال نیک و بد انسان مطرح باشد، قطعاً به قانون تجسم عمل بر می‌گردد و چون کیفرها و پاداش‌های دنیوی از این نوع نیستند، جایگاهی جز آخرت برای این پاداش‌ها و کیفرها متصور نیست.

از برخی آیات و احادیث استفاده می‌شود که در عالم آخرت، خود عمل در برابر چشم انسان مجسم می‌شود و او را می‌آزارد یا شادمانی می‌بخشد.

صدر المتألهین به برخی از روایاتی که بر تجسم عمل دلالت دارد، اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ۷۴۰، ص ۸۳). مطابق نقل وی، امام صادق (ع) فرموده است:

«رب شهوة ساعة أورثت حزناً طويلاً؛ چه بسا یک ساعت شهوترانی، حزن و اندوهی طولانی به جای می‌گذارد» (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ج ۲، ص ۳۵۱).

البته این روایت، در مدعای وی صراحتی ندارد؛ چرا که چنین مجازاتی با کیفر طبیعی هم سازگار است.

در روایت دیگری که وی نقل کرده، چنین آمده است:

«أنا هي أعمالكم ترد اليكم»؛ جز این نیست که اعمال شما به شما بازگردانده می شود (مجلسی،

بی تا، ج ۳، ص ۹۰).

این روایت، صریح در مدعاست و شاید بتوان به قرینه این روایت، روایت اول را هم بر همین معنا حمل کرد.

در قرآن کریم هم آیاتی داریم که در دلالت بر نوع پاداش و کیفی صراحت دارد؛ مانند

نمونه های زیر:

«فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره»؛ هر کس به اندازه ذره ای کار نیکویی کند، آن را ملاحظه می کند و هر کس به اندازه ذره ای کار بدی مرتکب شود؛ آن را می بیند (زلزال، ۷ و ۸).

«يوم تجد كل نفس ما عملت من خیر محضاً و ما عملت من سوء تود لو أن بینها و بینها أمداً بعيداً»؛ روزی که هر کس هر عمل نیک و بدی را انجام داده است، حاضر می یابد و دوست می دارد که میان او و عمل بدش فاصله ای دور باشد (آل عمران، ۳۰).

«و ما تجزون الا ما كنتم تعملون الا عباد الله المخلصين»؛ تنها آنچه عمل کرده اید، پاداش داده می شوید؛ مگر بندگان مخلص خداوند که پاداشی فوق عمل دارند (الصفافات؛ ۳۹ و ۴۰).

اکنون باید توجه داشت که کیف و پاداش اخروی، خواه از نوع دوم باشد و خواه از نوع سوم، به عمل انسان بر می گردد. اگر در عالم آخرت، مجازات و عذابی دامنگیر انسان های گنهکار می شود، عین عمل یا نتیجه عمل آن هاست. این خود انسان است که با انجام دادن اعمال زشت، آن چه راکشته است، درو می کند. انسان در نظام قضا و قدر الهی دست و پا بسته نیست؛ بلکه می تواند با انجام دادن کارهای نیک از تجسم نیکی ها یا نتایج آن ها بهره بگیرد؛ چنان که می تواند با انجام دادن کارهای بد، خود را گرفتار تجسم بدی ها یا نتایج آن ها گرداند. هم رسیدن به سعادت از راه نیکی ها داخل در قضا و قدر

الهی است و هم رسیدن به شقاوت. کیفرهای طبیعی دنیوی نیز همچون کامیابی و خوشبختی این جهان، داخل در نظام قضا و قدر است و هیچ یک با توحید افعالی و مسبب الاسباب بودن خداوند، منافاتی ندارد. نظام منسجم و تغییرناپذیر کشت و درو چیزی جز مقتضای توحید افعالی نیست:

ای دریده پوستین یوسفان گِردِگِ برخیزی تو از خواب گِبران
گشته گِردگان یک به یک خواهی تو می‌درانند از غضب اعضای تو
(مولوی، ۱۳۳۸ ش، دفتر ۴، ص ۴۳۴).

خشم تو تخم سعیر دوزخ است هین بکش این دوزخت را کاین فح است

چون ز دستت زخم بر مظلوم آن درختی گشت از آن ز قوم رست

چون ز خشم آتش تو در دامان زدی مایهٔ نار جهنم آمدی
(همان، ص ۳۰۲).

چون ز دستت رست ایثار و زکات کشت این دست آن طرف نخل و نبات
با این که صدر المتألهین برای رفع اشکال صدورش از خداوند در مسأله کیفر اخروی به تجسم عمل‌گرایش یافته؛ شیخ الرئیس کیفر اخروی را نتیجهٔ عمل دانسته است.

او می‌گوید:

«و هو كالمرض للبدن علی نهمه»؛ عقاب اخروی مانند بیماری بدن به خاطر پر خوری است
(ابوعلی سینا، ۱۳۸۱ ق، ص ۳۳۷).

طبق این بیان او معتقد است که کیفر اخروی از قبیل کیفرهای طبیعی است، وی در تقریر مرام خود اضافه می‌کند:

«فهو لازم من لوازم ما ساق الیه الأحوال الماضیه الّتی لم یکن من وقوعها بدّ و لا من وقوع ما

یتبعها؛ کیفر اخروی از لوازم کارهای گذشته‌ای است که از وقوع آن‌ها و از وقوع لوازم آن‌ها چاره‌ای نیست.

آیا اگر کسی به واسطهٔ پر خوری دچار چاقی مفرط و زخم معده و روده و سوء هضم و عوارض دیگر شود، باید خود را ملامت کند یا نظام هستی و نظام قضا و قدر و فاعل آن را زیر سؤال ببرد؟ آیا گنهکاران کوردلی که با هیچ موعظه و اندازی بیدار و تنبه نمی‌شوند و گرفتار عذاب اخروی می‌شوند، باید خود را ملامت کنند یا بدبختی خود را به گردن نظام قضا و قدر و شیطان و عوامل استکبار بیندازند؟ حتی شیطان هم به آن‌ها می‌گوید: من کارهای نبودم؛ بلکه فقط دعوت می‌کردم. بنابراین:

«لا تلومونی و لوموا أنفسکم»؛ مرا ملامت نکنید. خود را ملامت کنید (ابراهیم، ۲۲).

فرشتگان به کسانی که مدعی استضعافند و خود را در دام استکبار اسیر و مسلوب الاختیار معرفی می‌کنند، می‌گویند:

«الم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فیها»؛ آیا زمین خدا وسیع نبود که در آن مهاجرت کنید؟ (نسا،

۱۷).

مطابق تقریر فلاسفه در نظام قضا و قدر، علل و اسباب طولی و واسطه‌ها و معدّات، نقش دارند. همان طور که نتیجهٔ پر خوری، بیماری و کوتاهی عمر است؛ نتیجهٔ اعتدال و کم خوری، سلامت و برخورداری از عمر طولانی است و هر دو، مقتضای نظام قضا و قدر است؛ انسان هر کدام را اختیار کند، به نتیجهٔ همان می‌رسد: «بد کنی بد آیدت جفّ القلم».

همان طور که نتیجهٔ اعمال نیک یا عین اعمال نیک، رسیدن به بهشت و نهرها و حور و قصور است؛ نتیجهٔ اعمال بد یا عین آن، جهنم و زقوم و حمیم و غل و زنجیر آن است و این هر دو مقتضای نظام قضا و قدر است و این انسان است که باید راه را از چاه تمیز دهد و خود را در قعر چاه ویل عذاب و کیفر اخروی سرنگون ن سازد:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشته‌خویش آمد و هنگام درو
 کسی که خار کشته، خرما نمی‌چیند و کسی که پشم رشته، حریر و دیبا نمی‌بافد:
 خرما نتوان خورد از این خار که کشتیم دیبا نتوان بافت از این که رشتیم
 عقاید باطل و اخلاق زشت و ملکات ناپسندی که در نفس رسوخ یافته و ریشه دوانیده است،
 انسان را بشدت می‌آزارد. گویی شعله‌های عذاب از داخل تنور جان گنهکاران زبانه می‌کشد و آن‌ها را
 گرفتار سوز و گداز می‌کند. خواجه نصیر الدین طوسی در نظر شیخ الرئیس می‌گوید:
 «و هذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملکاتها الردئية الزاسخة فيها فكأنها
 تكون من داخل ذاتها و هو نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة»؛ این نوع از کیفر به خاطر ملکات
 زشتی که در نفس رسوخ یافته، دام‌گیر انسان می‌شود؛ گویی از درون ذات خود اوست؛ همان آتش بر
 افروخته‌خداست که حرارت آن دل‌ها را فرا می‌گیرد (طوسی و رازی، ۱۴۰۴ ق، ص ۸۵).
 امام فخر رازی نیز در تبیین مراد شیخ الرئیس می‌گوید:

«أنه لما اكتسب العقائد الباطلة و الأخلاق الردئية ... لا جرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة
 كالمرض فإنه لازم للتدبيرات الردئية السالفة»؛ از آن جا که شخص به کسب عقاید باطل و اخلاق زشت
 پرداخته، ناچار حصول عذاب ضرورت پیدا می‌کند. همان گونه که بیماری لازمه تدبیرات زشت گذشته
 است.

یک اشکال مهم

نظر فلاسفه در خصوص پاداش و کیفر اخروی بر این مبناست که دوزخیان در عالم آخرت، تنها از
 اعمال یا نتایج اعمال خود معذبند، و کیفر دهنده‌ای جز عمل یا نتیجه عمل آن‌ها مطرح نیست؛ لکن
 این نظر فلاسفه است؛ از بسیاری از آیات و روایات استفاده می‌شود که خداوند متعال یا فرشتگان
 عذاب - که مأمورین پروردگار می‌باشند - گنهکاران را کیفر می‌دهند. قرآن کریم در وصف آتش

دوزخیان می‌گویند:

«عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون»؛ بر آتش دوزخ فرشتگانی سخت گیر و تندخو گمارده شده‌اند که فرمان خدا را [در مورد عذاب گنهکاران] سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را مأموریت دارند، انجام می‌دهند (التحریم، ۶).

گویی کیفر اخروی نیز از سنخ کیفرهای دنیوی یعنی وضعی و قراردادی است و یا این که نوع چهارمی است که با نوع اول مشابهت دارد. به هر صورت پاسخ فلاسفه نسبت به کل کیفرها، در صورت انحصار کیفرها در همین قسم، و نسبت به این گونه کیفرها - در صورتی که دو گونه کیفر قائل شویم - بی اعتبار می‌شود و البته مقتضای جمع میان آیات و روایات این است که در آخرت به دو گونه کیفر و پاداش قائل شویم: یکی مجازات‌هایی که نتیجه عمل یا خود عمل است و دیگری آن چه به وسیله فرشتگان انجام می‌گیرد.

به هر حال اگر کیفر گنهکاران از ناحیه عمل نباشد - بلکه از ناحیه خداوند باشد - اشکال همچنان بابرجا و استوار می‌ماند.

شیخ الرئیس به این اشکال توجه کرده و فرموده است:

«و اما الذی یکون علی جهة آخری من مبدأ له من خارج فحدیث آخر»؛ و اما کیفری که از ناحیه عامل خارجی است، حدیثی دیگر است (طوسی و رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۴).

مقصود او این است که آنچه بر وجود عامل خارجی عذاب دلالت می‌کند، سمعی و نقلی است و دلیل این که عذاب و کیفر، نتیجه عمل یا خود عمل است، عقلی است و اگر دلیل نقلی با دلیل عقلی معارضه کند، چاره‌ای جز تأویل دلیل سمعی نیست؛ مگر این که دلیل نقلی به اندازه‌ای از نظر صدور و دلالت قوی باشد که یقین حاصل از دلیل عقلی را متزلزل سازد. در این صورت، فیلسوف باید در دلیل عقلی خود تجدید نظر کند تا به حقیقت برسد. راه دیگری هم وجود دارد و آن این که چنانچه عقل راه به جایی نبرد، از مخبر صادق تبعیت کند؛ چنان که شیخ الرئیس در مسأله معاد جسمانی تسلیم خبر

مخبر صادق شد (ابوعلی سینا، بی تا، ص ۵۴۴).

در مسأله مورد بحث، مقتضای آیات و روایات، وجود دو گونه کیفر و عذاب اخروی است؛ بنابراین آنچه فلاسفه گفته‌اند، با بخشی از آیات و روایات موافق است و نه به تأویل نیاز است و نه به تجدید نظر. مهم این است که معلوم شود آیا کیفرهای قسم دوم، با نظام قضا و قدر سازگار است یا نه. پاسخ تفصیلی این پرسش نیازمند یک مقاله مفصل است و این نوشته گنجایش پرداختن به آن را ندارد؛ چرا که اندیشمندان اسلامی - اعم از فلاسفه و متکلمان معتزلی و اشعری - کوشیده‌اند که بر طبق مبانی خود به آن پاسخ بدهند؛ به همین جهت است که هر کدام به نقد و نقض پاسخ طرف‌های مقابل و ابرام رأی و نظر خود پرداخته و این رشته سر دراز پیدا کرده است (طوسی و رازی، ۱۴۰۴، ق، ص ۸۴).

از آن جا که طرح یک اشکال - آن هم اشکالی که جنبه اعتقادی دارد - بدون بیان پاسخ آن، از انصاف و به دور از شیوه تحقیق به دور است، ناگزیریم بدون ورود در نقض و ابرام نحله‌های مختلف، پاسخ فلاسفه را در این جا بیاوریم (نگارنده، فصلنامه برهان و عرفان، شماره ۲).

محقق طوسی نظر فلاسفه را در رفع اشکال این گونه تقریر کرده است:

«تخویف و انذار در مبادی افعال آدمی خیر و نیکوست؛ چراکه برای اکثر مردم نفع دارد» (طوسی و رازی، ۱۴۰۴، ق، ج ۲، ص ۸۵).

بسیاری از مردم تحت تأثیر تخویف‌ها و انذارهای دینی، از ارتکاب کارهای زشت خودداری می‌کنند؛ حتی در صورت ارتکاب کار زشت در صدد جبران گناه بر می‌آیند؛ از این رو بر شارع مقدس واجب است که بندگان را انذار و تخویف کند.

اگر تخویف و انذار به خاطر خیر غالب و شر نادر، واجب و لازم است؛ تصدیق عملی آن نیز واجب و لازم می‌باشد؛ چراکه اگر تخویف و انذار صورت بگیرد، ولی کیفر و عقاب - که تصدیق عملی آن است - در کار نباشد، خاصیت بازدارندگی نخواهد داشت. درست است که کیفر و عقاب برای اقلیتی از مردم که

گرفتار می‌شوند، شر است، برای سایر مردم، خیر به حساب می‌آید و البته صدور خیر قالب و شر نادر از خدای حکیم، واجب است (همان).

مأخذ

- ۱- شیخ الرئيس ابو على حسين بن عبدالله سينا؛ الاهيات من الشفاء (قم، انتشارات بيدار، بی تا (افست از روی چاپ سنگی)).
- ۲- شیخ الرئيس ابو على حسين بن عبدالله سينا؛ الاشارات و التنبيهات، به تحقيق مجتبی زارعی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش).
- ۳- شیخ الرئيس ابو على حسين بن عبدالله سينا؛ الاشارات و التنبيهات، مع الشرح المحقق نصير الدين، جلد سوم (تهران، مطبعة الحيدري، ۱۳۷۹ ق).
- ۴- صدرالدين، محمد بن ابراهيم: الحكمة المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعة، چاپ سوم (بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م).
- ۵- طباطبائي، محمدحسين؛ الميزان في تفسير القرآن، جلد اول (تهران، دار الكتب الاسلاميه، بی تا).
- ۶- طوسی، خواجه نصير الدين و رازی امام فخر؛ شرحی الاشارات (قم، مکتب آية الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق).
- ۷- کلینی، ثقة الاسلام محمد بن يعقوب؛ الكافي، جلد ۲ (چاپ سوم: تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۸ ق).
- ۸- مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، جلد ۳ (تهران، دارالکتب الاسلاميه، بی تا).
- ۹- مطهری، مرتضی؛ عدل الهی (قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه، ۱۳۶۱ ش).
- ۱۰- مولوی، جلال الدين، محمد بلخی؛ مثنوی مولوی (تهران، کتاب فروشی اسلاميه، ۱۳۳۸ ش).