

تبیین کلامی و فلسفی پیامدهای اعمال

احمد بهشتی^۱

چکیده

در این جهان با دو نوع کیفر و پاداش روبه‌رویم: یکی قراردادی که بر حسب شرایط زمان و مکان و جوامع و اشخاص، مختلف است و دیگری طبیعی که تابع قانون علیت، و متفرع بر رابطه تکوینی میان عمل و نتیجه آن است. پرسش اصلی نوشتار پیش‌رو این است که پاداش و کیفر اخروی، قراردادی یا طبیعی و یا سنخ دیگری است؟ برخی از فلاسفه اسلامی آنها را نتیجه عمل و برخی خود عمل دانسته‌اند؛ ولی مقتضای آیات و روایات این است که قسم دیگری نیز داریم که شبیه کیفرها و قراردادهای دنیوی است. نگارنده با توجه به آیات و روایات، هم نظریه عینیت را پذیرفته است و هم جعل و قرارداد را. بر نظریه جعل و قرارداد نیز اشکالی وارد است که پاسخ اجمالی آن در متن آمده است.

کلید واژه‌ها

کیفر و پاداش، دنیا و آخرت، عمل، عکس‌العمل، قرارداد، عینیت.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسئله

این نوشتار در پی اثبات کیفر و پاداش اخروی نیست؛ چراکه این موضوع، هم از نظر شرع مقدس قطعی و مسلم است و هم از نظر مکاتب فلسفه اسلامی (فلسفه سنیوی، فلسفه اشراقی و فلسفه صدرایی).

خواجه طوسی معتقد است که خدای متعال وعده ثواب و عقاب داده و وفای به وعده نیز واجب است. از سوی دیگر، خداوند برای بندگان تکالیفی مقرر داشته و آنها را به زحمت انداخته است و حکمت او اقتضا می‌کند که به آنها عوض بدهد. (حلی، کشف المراد، ص ۴۰۶)

ابن سینا معتقد بود خیرات و شروری که در عالم دیگر به انسان می‌رسد، بر دو دسته‌اند: دسته اول که از شرع رسیده و عقل را راهی به نفی و اثبات آن نیست و تصدیق آن لازم است و دسته دوم که با عقل و قیاس برهانی اثبات می‌شود و مورد تصدیق شرع است. (ابن سینا، الهیات شفا، ص ۴۲۳)

شیخ اشراق معتقد بود نفوس انسانی، یا در حکمت عملی و نظری هر دو کامل‌اند، یا هر دو متوسط‌اند، یا در نظری کامل و در عملی ناقص‌اند و یا در هر دو ناقص‌اند. قسم اول مقربان، قسم دوم و سوم متوسطان، قسم چهارم از اصحاب یمین و قسم پنجم کامل در شقاوت و از اصحاب شمال‌اند و هر کدام متناسب با موقعیت خود به پاداش و کیفر

می‌رسند. (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمه الاشراف، ص ۴۸۶ و ۴۸۷).

صدرالمতألهین درباره آنچه منکران معاد و کیفر و پاداش اخروی گفته‌اند، این‌گونه داوری می‌کند: سخن آنها هم تکذیب عقل و هم تکذیب شرع است؛ چراکه هم فلاسفه محقق و هم شریعت‌مداران مدقق، برخلاف آن نظر داده‌اند. (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۹، ص ۲۲۵).

آنچه در این نوشتار دنبال می‌شود، این است که از دیدگاه فلسفه اسلامی آیا کیفر و پاداش اخروی از سنخ کیفر و پاداش دنیوی است، یا به گونه‌ای دیگر است؟ آیا کیفر و پاداش اخروی، تنها یک سنخ است، یا اینکه دو سنخ است که هم با کیفر و پاداش دنیوی، نامساخ و هم به گونه‌ای نیز مساخ است؟

اقسام کیفرها و پاداش‌های دنیوی

در این جهان با دو گونه کیفر و پاداش روبه‌رویم: یکی کیفر و پاداش قراردادی و دیگری کیفر و پاداش طبیعی.

۱. پاداش‌ها و کیفرهای قراردادی، همان‌هاپند که تابع جعل و وضع و اعتبارند. بدیهی است که میان این‌گونه کیفرها و پاداش‌ها و عملی که به اختیار از انسان سر می‌زند، هیچ‌گونه مشابهت و سنخیتی نیست؛ مانند جرائم و پاداش‌های مالی و غیرمالی از قبیل تشویق، تنبیه، زندان، تبعید، تازیانه و اعدام و کاستن رتبه یا بالا بردن درجه که به لحاظ شرعی یا قانونی یا عرفی در میان مردم رواج دارد و به حسب آداب و رسوم و اعتقادات و گرایش‌ها اختلاف می‌یابد، بلکه چه‌بسا به حسب افراد نیز تفاوت قائل می‌شوند؛ حال آنکه اگر میان عمل و کیفر و پاداش سنخیتی باشد، اختلاف بر حسب زمان و مکان و محیط و شخص، بی‌معناست.

از آنجا که در این‌گونه کیفرها و پاداش‌ها رابطه علی و معلولی نیست و به اراده و خواست کیفردهندگان یا پاداش‌دهندگان و قراردادهای معمول بستگی دارد، ممکن است برخی را از کیفر معاف و یا از پاداش محروم سازند و ممکن است خود عامل از چنگال کیفر بگریزد، یا بیش از حق خود یا بدون حق پاداش بگیرد. اینجاست که اجرای عدالت،

خداشمار می‌شود و جامعه متضرر می‌گردد و سیستم مراقبت نیز باید چندان قوی باشد که جلو تخلفات گرفته شود.

۲. پادشاه‌ها و کیف‌های طبیعی آنها ایند که به‌عنوان نتیجه طبیعی عمل به انسان می‌رسند و به اراده کسی بستگی ندارند. کسی که از مواد مخدر و مسکرات مصرف می‌کند، به نتیجه آن می‌رسد، چه بخواهد و چه نخواهد و خواه مصرف مواد مخدر و مسکر، به اراده و اختیار خودش باشد یا نباشد. کسی که در خوردن و آشامیدن و خوابیدن و کار تلاش و برآوردن نیازهای بدنی جانب اعتدال را رعایت می‌کند و از هرگونه تخلفی خود را به دور می‌دارد، از سلامت و طول عمر و نشاط و موفقیت برخوردار می‌شود. آری، کسی که اعتدال را مراعات نکند و قوانین بهداشتی را زیر پا نهد، گرفتار انتقام می‌شود و لازم نیست کسی او را مجازات کند. (صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۱۱۴) مولوی می‌گوید:

این جهان کوه است و فعل ما ندا
سوی ما آید نداها را صدا
(مولوی، کلیات مثنوی، ج ۱، ص ۷)

نیز می‌گوید:

این جهان کوه است و گفتگوی تو
از صدا هم باز آید سوی تو
(همان، ج ۲، ص ۱۶۶)

قانون عمل و عکس‌العمل، به طور دقیق در این جهان حاکم است. هر عملی عکس‌العملی و هر کنشی واکنشی دارد. اصل علیت، اصلی است حاکم و اگر علتی به مرحله تمامیت و کمال رسید و از لحاظ اقتضا و عدم مانع، ضرورت یافت، معلول آن نیز ضرورت می‌یابد. متکلمان اشعری و معتزلی، هرچند به طور کلی اصل علیت را انکار کرده‌اند، خواجه طوسی معتقد است که همان‌ها نیز ناخواسته و چه‌بسا ناخودآگاه، اصل علیت را در مواردی پذیرفته‌اند. (بهشتی، *صنع و ابداع*، ص ۸۲) اگر در برخی موارد بپذیرند، دلیلی ندارد که در موارد دیگر انکار کنند. آری، اگر تخلف معلول از علت تامه جایز باشد،

برای وجود معلول، علتی دیگر لازم است و این با تمامیت علت منافات دارد. (همان، ص ۲۲۷). از همین روست که سلسلهٔ علل، سرانجام به علت واحدی منتهی می‌شود که آن هم به جز علت فاعلی نیست. (بهستی، هستی و علل آن، ص ۱۰۷). همان پاداش‌ها و کیفرهای قراردادی نیز به نحوی به اصل علیت باز می‌گردد؛ یعنی از آنجا که قانونگذار دیده است که میان عمل و عکس‌العمل رابطه‌ای طبیعی و تکوینی وجود دارد، خواسته است این رابطه را در عالم وضع و اعتبار و قرارداد، میان کارهای نیک و بد انسان و پاداش‌ها و کیفرها تعمیم دهد. اگر اعمال انسان به گونه‌ای طبیعی و تکوینی در این جهان سبب خوشی و رنج او می‌شوند و به دنبال خوشی اولیه ممکن است رنجی طولانی یا لذتی ثانوی و پایدار عایدش شود، با کیفرها و پاداش‌های قراردادی نیز می‌توان به فاعلی که از کار خود لذت یا رنج برده، عذابی طولانی (مانند زندان) یا پاداشی ماندگار (نظیر پست و مقام) تحمیل کرد یا ارزانی داشت. این رابطهٔ اعتباری و قراردادی ممکن است چنان در اذهان تودهٔ مردم قوت یابد که در نظر ایشان با رابطهٔ تکوینی تفاوتی نداشته باشد و چه خوب است که مجربان قوانین چنان با قاطعیت برخورد کنند که تودهٔ مردم، رابطه را رابطهٔ تکوینی بنگرد.

اصل علیت، تخصیص‌ناپذیر است و هرگز عقیم نمی‌شود. محققان، معجزهٔ انبیا و امامان و کرامت اولیا و نخبگان را نیز از حیطةٔ قانون علیت خارج نمی‌دانند. (ابن‌سینا، شفا، ص ۴۳۹). اگر مولوی می‌گوید:

از قضا سر کنگبین صفرا فزود روغن بسادام خشکی می‌نمود
از هلیله قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت

(مولوی، کلیات مثنوی، ج ۱، ص ۳).

مقصودش این نیست که در مورد مثال‌های چهارگانه، اصل علیت از درجهٔ اعتبار ساقط شده است، بلکه اینها تحت‌تأثیر علتی برتر و قوی‌تر، آثار غیرمترقبه‌ای از خود نشان داده‌اند.

کیفرها و پاداش‌های اخروی

ممکن است نوع سومی از کیفر و پاداش نیز باشد که نه وضعی و قراردادی و نه طبیعی و

تابع قانون علیّت، بلکه فراتر از هردو و از مقولهٔ عینیت باشد. (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۳۰).

اگر چنین کیفر و پاداشی برای اعمال نیک و بد انسان مطرح باشد، قطعاً به قانون تجسم عمل بازمی‌گردد و چون کیفرها و پاداش‌های دنیوی از این نوع نیستند، جایگاهی جز آخرت برای آن متصور نیست.

از برخی آیات و احادیث برمی‌آید 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. (صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۱۱۴). مطابق نقل وی، امام صادق علیه السلام فرموده است:

رُبَّ شَهْوَةٍ سَاعَةٍ أَوْرَثَتْ حُزْناً طَوِيلاً؛^۱ چه بسا یک ساعت شهوترانی، حزن و اندوهی طولانی به جا می‌گذارد.

البته این روایت، صراحتی در مدعای وی ندارد؛ چراکه با کیفر طبیعی نیز سازگار است. در روایت دیگری که وی نقل کرده، چنین آمده است:

إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ؛^۲ جز این نیست که اعمال شما به شما بازگردانده می‌شود.

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

در قرآن کریم نیز آیاتی داریم که در دلالت بر نوع سوم پاداش و کیفر صراحت دارد، مانند:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (الزلزال، ۷ و ۸)؛ هر کس به اندازهٔ ذره‌ای کار نیکویی کند، آن را می‌بیند و هر کس به اندازهٔ ذره‌ای کار بدی کند، آن را می‌بیند.

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا

۱. در بحارالانوار آمده است: «رُبَّ شَهْوَةٍ أَوْرَثَتْ أُمَّلَهَا حُزْناً طَوِيلاً.» (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۳۲۷).
۲. در بحارالانوار از قول امام صادق علیه السلام آمده است: «يَخَافُونَ أَنْ تُرَدَّ عَلَيْهِمْ (إِلَيْهِمْ) أَعْمَالُهُمْ.» (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷، ص ۳۴۱ و ۳۹۳).

بعیدا (آل عمران، ۲۹)؛ روزی که هر کس هر عمل نیک و بدی انجام داده است، حاضر می‌یابد و دوست می‌دارد که میان او و عمل بدش فاصله‌ای دور باشد.

و ما تُجَزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (الصفات، ۳۹ و ۴۰)؛ تنها آنچه عمل کرده‌اید، پاداش داده می‌شود، مگر بندگان مخلص خداوند که پاداشی فوق عمل دارند.

اکنون باید توجه داشت که کیفر و پاداش اخروی، خواه از نوع دوم باشد و خواه از نوع سوم، به عمل خود انسان بازمی‌گردد. اگر در عالم آخرت، شروری دامنگیر انسان‌های گنهکار می‌شود، عین عمل آنها یا نتیجه عمل آنهاست و ارتباطی به خالق هستی — که خیر محض و محض خیر است — ندارد. این خود انسان است که با انجام اعمال زشت، آنچه کشته، درو می‌کند. انسان در نظام قضا و قدر الهی دست و پا بسته نیست، بلکه می‌تواند با انجام کارهای نیک از تجسم نیکی‌ها یا نتایج آنها بهره‌گیرد؛ چنان‌که می‌تواند با انجام کارهای بد، خود را گرفتار تجسم بدی‌ها یا نتایج آنها گرداند. هم رسیدن به سعادت از راه نیکی‌ها داخل در قضا و قدر الهی است و هم رسیدن به شقاوت. کیفرهای طبیعی دنیوی نیز همچون کامیابی و خوشبختی این جهان، از نظام قضا و قدر بیرون نیست و هیچ‌یک با توحید افعالی و مسبب‌الاسباب بودن خداوند منافاتی ندارد. نظام منسجم و تغییرناپذیر کشت و درو چیزی جز مقتضای توحید افعالی نیست.

ای دریده پوستین یوسفان	گرگ برخیزی تو از خواب گران
گشته گرگان یک به یک خواهی تو	می‌درانند از غضب اعضای تو
گر ز خاری خسته‌ای خود کشته‌ای	ور حریر قزدری خود رشته‌ای
خشم تو تخم سعیر دوزخ است	هین بکش این دوزخ را کاین فح است
چون ز دستت زخم بر مظلوم است	آن درختی گشت از آن زقوم رست

(مولوی، کلیات مثنوی، ج ۳، ص ۳۰۲ و ۳۰۳ و ج ۴، ص ۴۳۴).

با اینکه صدر المتألهین برای رفع اشکال صدورش از خداوند در مسئله کیفر اخروی به تجسم عمل گرایش یافته، ولی شیخ‌الرئیس کیفر اخروی را نتیجه عمل دانسته است.

او می‌گوید:

و هو كالمريض للبدن علي نهيمه (بهشتی، تجرید، ص ۴۰۰)؛ عقاب اخروی مانند بیماری بدن به دلیل پرخوری است.

طبق این بیان، او معتقد است که کیفر اخروی از قبیل کیفرهای طبیعی است. او تقریر مرام خود می‌افزاید:

فهو لازمٌ من لوازم ما ساقٍ إليه الاحوال الماضية التي. لم يكن من وقوعها بدٌ ولا من وقوع ما يتبعها (همان)؛ کیفر اخروی از لوازم کارهای گذشته‌ای است که از وقوع آنها و از وقوع لوازم آنها چاره‌ای نیست.

بنابراین وی کیفر اخروی را هم نتیجه عمل و هم عین عمل شناخته است.

اگر کسی به واسطه پرخوری دچار چاقی مفرط و زخم معده و روده و سوءهضم و عوارض دیگر شود، باید خود را ملامت کند، یا نظام هستی و نظام قضا و قدر و فاعل آن را که هر دو خیرند؟

آیا گنهکاران کوردلی که به هیچ تذکر و موعظه و انزاری بیدار و متنبه نمی‌شوند و گرفتار عذاب اخروی می‌شوند، باید خود را ملامت کنند، یا اینکه گناه خود را به گردن نظام قضا و قدر یا شیطان یا عوامل استکبار ببندازند؟ حتی شیطان نیز به آنها می‌گوید: من کاره‌ای نبودم؛ فقط دعوت می‌کردم. بنابراین:

لاتلوموني ولوموا انفسكم (ابراهیم، ۲۸)؛ مرا ملامت نکنید، بلکه خود را ملامت کنید.

فرشتگان به آنهايي که مدعی استضعاف‌اند و خود را در دام استکبار اسیر و مسلوب‌الاختیار معرفی می‌کنند، می‌گویند:

ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها (النساء، ۹۷)؛ آیا زمین خدا وسیع نبود که در آن مهاجرت کنید؟

در نظام قضا و قدر، مطابق تقریر فلاسفه، علل و اسباب طولی و واسطه‌ها و معدات نقش دارند. همان‌گونه که نتیجه پرخوری، بیماری و کوتاهی عمر است، نتیجه اعتدال و

کم‌خوری، سلامت و عمر طولانی است و هر دو، مقتضای نظام قضا و قدر است. انسان هر کدام را که اختیار کند، به نتیجه همان می‌رسد: «بد کنی بد آیدت، جفأ العَلم.» (ابن‌سینا، شفا، ص ۴۴۰).

همان‌سان که نتیجه اعمال نیک یا عین اعمال نیک، بهشت و انهار و حور و قصور است، نتیجه اعمال بد یا عین آن، جهنم و حمیم و غل و زنجیر آن است و این هر دو نیز 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 نسازد.

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو
(حافظ، دیوان اشعار، ص ۳۴۳)

کسی که خار کشته، خرما نمی‌چیند و کسی که پشم رشته، حریر و دیبا نمی‌بافد و کسی که زشت تنیده، زیبا نمی‌پوشد.

عقاید باطل و اخلاق زشت و ملکات ناپسندی که در نفس راه یافته و ریشه روانیده است، انسان را به شدت می‌آزارد. گویی شعله‌های عذاب از تنور جان گنهکاران زبانه می‌کشد و آنها را گرفتار سوز و گداز می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح نظر شیخ‌الرئیس می‌گوید:

این نوع از کیفر به خاطر ملکات زشتی که در نفس رسوخ یافته، دام‌گیر انسان می‌شود. گویی از درون ذات خود اوست. همان آتش برافروخته خداست که حرارت آن، دل‌ها را فرا می‌گیرد. (خواجه نصیرالدین طوسی، شرحی الاشارات، ج ۲، ص ۸۵)

امام فخر رازی نیز در تبیین مراد شیخ‌الرئیس می‌گوید:

جمله اخیر ترجمه آیه‌های ۶ و ۷ سوره هُمزه است: از آنجا که شخص به کسب عقاید باطل و اخلاق زشت پرداخته، ناچار حصول عذاب ضرورت پیدا می‌کند. همان‌گونه که بیماری لازمه تدبیرات زشت گذشته است. (همان.)

یک اشکال مهم

پاسخ فلاسفه بر این مبناست که دوزخیان در عالم آخرت، تنها از اعمال یا نتایج اعمال

خود معذب باشند و کیفردهنده‌ای جز عمل یا نتیجه عمل مطرح نباشد، اما از بسیاری از آیات و روایات برمی‌آید که خداوند یا فرشتگان عذاب - که مأموران اویند - گنهکاران را کیفر می‌دهند. قرآن کریم در وصف آتش دوزخ می‌گوید:

عليها ملائكة غلاظٌ شدادٌ لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون (تحریم، ۶)؛
بر آتش دوزخ فرشتگان سختگیر و تندخو گمارده شده‌اند که فرمان خدا را (در مورد عذاب گنهکاران) سرپیچی نمی‌کنند و آنچه مأموریت دارند، انجام می‌دهند.

گویی کیفر اخروی نیز از سنخ کیفرهای دنیوی، یعنی وضعی و قراردادی است و یا اینکه نوع چهارمی است که با نوع اول مشابهت دارد. در هر حال، پاسخ فلاسفه نسبت به کل کیفرها (در صورت انحصار کیفرها در همین قسم) و نسبت به این‌گونه کیفرها (در صورتی که دو گونه کیفر قائل شویم) بی‌اعتبار می‌شود. البته مقتضای جمع میان آیات و روایات این است که در آخرت به دو گونه کیفر و پاداش معتقد شویم: یکی آنکه نتیجه عمل یا خود عمل است و دیگری آنکه به وسیله فرشتگان انجام می‌گیرد. به هر حال، اگر کیفر گنهکاران از ناحیه عمل نباشد، بلکه از سوی خداوند باشد، اشکال صدور شر از خدایی که خیر محض است، همچنان پا بر جا و استوار می‌ماند.

شیخ‌الرئیس به این اشکال توجه کرده است:

و أمّا الَّذي يكونُ علي جهنمٍ آخري من مبدلٍ له من خارجٍ فحديثٌ آخرٌ (بهشتی، تجرید، ص ۴۰۰)؛ و اما کیفری که از ناحیه عامل خارجی است، حدیثی دیگر است.

مقصود او این است که دلیلی که بر وجود عامل خارجی عذاب دلالت می‌کند، سمعی و نقلی است و دلیلی که می‌گوید عذاب و کیفر، نتیجه عمل یا خود عمل است، عقلی است و اگر دلیل عقلی معارضه کند، چاره‌ای جز تأویل دلیل سمعی نیست، مگر اینکه دلیل نقلی به اندازه‌ای از نظر صدور و دلالت قوی باشد که یقین حاصل از دلیل عقلی را متزلزل کند. در این صورت، فیلسوف باید در دلیل عقلی خود تجدیدنظر کند تا به حقیقت برسد. راه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه اگر عقل راه به جایی نبرد، از مخبر صادق تبعیت کند؛ چنان که شیخ‌الرئیس در مسئله معاد جسمانی تسلیم خبر مخبر صادق شد. (ابن‌سینا، الهیات

شفا، ص ۴۲۳).

در مسئله 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 دارد و نه به تجدیدنظر. مهم این است که معلوم شود آیا صدور شروری از قبیل کیفر و عذاب، از مبدأ هستی - که خود خیر محض و عادل و محسن است - سازگاری دارد؟

پاسخ تفصیلی این پرسش نیازمند مقاله‌ای مفصل است. اندیشمندان اسلامی - اعم از فیلسوف و متکلم معتزلی و متکلم اشعری - کوشیده‌اند بر طبق مبانی خود به آن پاسخ دهند و به همین روست که هر کدام به نقد و نقض پاسخ طرف‌های مقابل و ابرام بر رأی و نظر خود پرداخته و این رشته سر دراز پیدا کرده است. (خواجه نصیرالدین طوسی، شرحی *الاشارات*، ج ۲، ص ۸۶ - ۸۴؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۳۳۳ - ۲۳۰).

از آنجا که طرح یک اشکال - آن هم اشکالی که جنبه اعتقادی دارد - بدون ذکر پاسخ آن به دور از شیوه تحقیق است، ناگزیریم بدون پرداختن به نقض و ابرام‌های نحله‌های مختلف، پاسخ فلاسفه را در اینجا بیاوریم.

محقق طوسی نظر فلاسفه را در رفع اشکال این‌گونه تقریر کرده است: «تخویف و انذار در مبادی افعال آدمی خیر و نیکوست؛ چراکه برای اکثر مردم نفع دارد.» (خواجه نصیرالدین طوسی، شرحی *الاشارات*، ج ۲، ص ۸۵) بسیاری از مردم تحت تأثیر تخویف‌ها و انذارهای دینی، از اراده کارهای زشت خودداری می‌کنند و حتی اگر مرتکب کاری زشت شدند، در صدد جبران گناه برمی‌آیند. از این‌رو بر شارع مقدس واجب است بندگان را انزار و تخویف کند.

اگر تخویف و انذار، به خاطر خیر غالب و شر نادر، واجب و لازم است، تصدیق عملی آن نیز امری ضروری است؛ چراکه اگر تخویف و انذار باشد، ولی کیفر و عقاب - که تصدیق عملی آن است - نباشد، خاصیت بازدارندگی نخواهد داشت. درست است که کیفر و عقاب برای اقلیتی از مردم که گرفتار می‌شوند، شر است، ولی برای سایر مردم، خیر

است و البته خیر غالب و شر نادر از خدای حکیم واجب است. (همان)

در عین حال باید دانست که انذار و تیشیر و به دنبال آن ثواب و عقاب، برای واجب‌الوجود که از جمیع جهات واجب‌الوجود و کمال و جمال و خیر مطلق است، هیچ‌گونه نفعی در انجام و هیچ‌گونه ضرری در ترک آن نیست. از همین روست که این‌گونه اغراض به مخلوق بازمی‌گردد؛ اما نه به گونه‌ای که معتزله گفته‌اند؛ چرا که در این صورت، خداوند فاعل بالقصد خواهد بود و مستلزم این است که غرض زاید بر ذات برای او اثبات شود، بلکه او فاعل بالعنایه است و معنای عنایت، سببیت و علم و رضاست. (صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۸۲؛ همو، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۴۹۹؛ بهشتی، *غایات و مبادی*، ص ۷۰ - ۶۳)

نتیجه

اعمال انسان هم پیامد دنیوی دارد و هم پیامد اخروی. پیامد اولی که طبیعی یا وضعی است، تابع اصل خلل‌ناپذیر علیت است که حتی معجزات و کرامات از قلمرو آن بیرون نیستند. پیامد وضعی تابع جعل عرفی یا شرعی است که بر حسب زمان و مکان و شرایط و اوضاع و احوال و اشخاص، متغیر است. همین‌گونه پیامدها نیز در عالم جعل و اعتبار به اصل علیت بازمی‌گردد؛ یعنی جاعل، میان عمل و پیامد جعلی آن نوعی رابطه علیت لحاظ می‌کند و در حقیقت، رابطه تکوینی را در عالم اعتبار تعمیم می‌دهد.

پیامدهای اخروی بنابر نظر صدرا و یکی از دو وجه محتمل در کلام ابن‌سینا، از سنخ آنچه در این جهان رایج است نیست، بلکه باید گفت خود عمل به فاعل بازمی‌گردد. از سخن ابن‌سینا استفاده می‌شود که پیامدهای اخروی یا از لوازم اعمال است، یا خود اعمال. حکیم اشراقی، قطب‌الدین شیرازی نیز معتقد است نفس گنهکار از ناحیه منتقم خارجی عذاب نمی‌شود (ابن‌سینا، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۴۹۸). لازمه این سخن آن است که نفس نیکوکار نیز از ناحیه پاداش‌دهنده خارجی پاداش نمی‌گیرد؛ اما چنان‌که دیدیم، از برخی آیات و روایات برمی‌آید که پیامدها یا از ناحیه خود عمل است، یا از ناحیه عامل خارجی.

اینجاست که باید به کمک عقل قطعی آیات را تأویل یا به کمک نصوص قطعی، عقل را تخطئه کرد، ولی هیچ کدام لازم نیست، بلکه مقتضای آیات و روایات، هم تجسم اعمال و عینیت است و هم اینکه ثواب و عقابی نیز از خارج به شخص می‌رسد.^۱



منابع

قرآن مجید.

۱. ابن سینا، الشفاء، الالهیات با مقدمه دکتر مذکور، قاهره، وزاره الثقافه و الاسماء القومی، ۱۳۸۰ ق.
۲. _____، الاشارات و التنبیحات، مع شرح المحقق نصیرالدین، تهران، مطبعه حیدری، مؤسسه النصر، ۱۳۸۰ ق.
۳. بلخی، جلال الدین محمد، کلیات مثنوی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۳۸.
۴. احمد بهشتی، صنع و ابداع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۸۵.
۵. _____، غایات و مبادی، قم، بوستان کتاب، چ ۱، ۱۳۸۲.
۶. _____، هستی و علل آن، قم، بوستان کتاب، چ ۱، ۱۳۸۳.
۷. _____، تجرید، قم، بوستان کتاب، چ ۱، ۱۳۸۵.
۸. حافظ شیرازی، دیوان حافظ، تصحیح قزوینی و غنی، تهران، انتشارات جمهوری، چ ۳، ۱۳۷۵.
۹. حلی، کشف المراد، تصحیح حسن زاده، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۰. شیرازی صدرالدین، الحکمه المتعالیه فی الاسفاء و الاربعه، تصحیح اکبریان، بی جا، بنیاد

حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۲.

۱۱. شیرازی قطب‌الدین، شرح حکمه الاشراق سهروردی، به اهتمام عبدالله نورانی و محقق، تهران، دانشگاه تهران و مک گیل، ۱۳۷۹.
 ۱۲. طوسی و امام فخر، شرح الاشارات، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۹۰ ق.
 ۱۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۲، جلد ۷۰، ۱۳۷۹ ق.
- و جلد ۱۴، بی‌تا.

۱۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چ ۶، ۱۳۷۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی