

## فلسفه تخویف و کیفر

زین الدین اسلام پناه □

### چکیده

با توجه به این که فیلسوفان و متکلمان اسلامی واجب‌الوجود را خیر محض می‌شناسند و به خیر بودن نظام آفرینش اعتقاد راسخ دارند، این سؤال مطرح است که چرا خداوند بندگان خود را از عذاب بیم داده است و چرا گنهکاران را در آخرت، کیفر می‌دهد. آیا تخویف و کیفر با خیر بودن نظام هستی و خیر بودن آفریدگار سازگار است؟ از آن جا که سؤال‌های فوق دغدغه همگانی است، این نوشتار به تبیین راه حل‌های مختلفی که از سوی فلاسفه و متکلمان اسلامی ارائه شده، می‌پردازد و سرانجام با نقد راه حل‌های کلامی نتیجه می‌گیرد که راه حل اشکال، همان است که فلاسفه پیموده‌اند.

واژگان کلیدی: خیر، شر، تخویف، کیفر، واجب‌الوجود

\*\*\*

### طرح مسئله

پاداش و کیفر الهی از مسلمات همه ادیان الهی است. پیامبران خدا مردم را

مژده داده‌اند که در صورتی که خدا را اطاعت کنند، از پاداش اخروی بهره‌مند می‌شوند و آن‌ها را از کیفر گناهان بیم داده و بر حذر داشته‌اند. به همین جهت است که قرآن کریم آن‌ها را با صفت مبشّر و منذر، معرفی کرده است.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، هم فیلسوفان و هم متکلمان اسلامی در خیر محض بودن خداوند و خیر بودن نظام آفرینش پای فشرده‌اند. از این رو این سؤال مطرح می‌شود که اگر خداوند، خیر محض است و اگر نظام آفرینش خیر است، چرا انسان‌ها را به وسیله پیامبران خود می‌ترساند و چرا گنهکاران را به شدیدترین عذابی که در خور هیچ‌گونه تخویفی نیست<sup>۲</sup>، گرفتار می‌سازد؟ تخویف و انذار، آرامش را از انسان‌ها سلب می‌کند<sup>۳</sup> و کیفر عذاب دوزخ، پوست گنهکاران را پخته و گداخته می‌سازد.<sup>۴</sup> چرا آن‌ها باید خوراکشان از درخت شوم زقوم فراهم شود و نوشابه‌شان از حمیم جوشان و تلخ و ناگوار جهنم فراهم گردد؟!<sup>۵</sup>

چرا نباید در نظام خیر، ترس از عذاب خاطر خطیر هیچ کس را نیازارد و چرا خدایی که خیر محض است، نباید بندگان خود را در این جهان از هر گونه ترس و بیمی نسبت به عالم پس از مرگ آسوده خاطر بدارد و چرا باید طبق وعده حتمی او دوزخ، مملو از پریان و انسان‌های گنهکار شود؟<sup>۶</sup>

هم تخویف، شر است و هم کیفر. یا باید گفته شود: نه خدا خیر محض است و نه عالم آفرینش بر کنار از شرور است و یا باید با حفظ خیر بودن هر دو، راه حلی برای رفع اشکال از تخویف و انذار و کیفر و عذاب، جستجو کنیم.

ممکن است این توهم برای برخی پیش آید که تخویف‌ها و انذارها دروغ است و از عالم پس از مرگ، خبری نیست و اگر هست، کیفر و عذابی مطرح

نیست؛ بلکه خدای مهربان، همه بندگان خود را مشمول الطاف بیکران خود می‌کند و عفو او از همه گناهان بزرگتر است.

شرمنده از آنیم که در روز مکافات اندر خور عفو تو نکردیم گناهی حقیقت این است که انکار خیر بودن نظام هستی و آفریدگار آن نه با مبانی فلسفی سازگار است (صدرالمآلهین، بی تا: ج ۷، ص ۶۱) و نه با مبانی کلامی (حلی علامه، بی تا: ۲۳۷) و نه با مبانی دینی (طباطبایی، ۱۳۸۴ق: ج ۱۱، ص ۱۹۱ و ۱۹۲).

و حقیقت این است که انکار عالم پس از مرگ، با تجرد آدمی و جاودانگی و فنا ناپذیری آن (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۲۶۶ و ۲۶۷) و ادله معاد و خلود انسان‌ها در بهشت و جهنم (همان) و براهین حقانیت وحی آسمانی و بعثت انبیاء ناسازگار است. (حلی علامه، بی تا: ۲۷۳ - ۲۷۱)

و نیز حقیقت این است که هر چند عفو خدا بیکران است، ولی نباید مغرور شد. بلکه عذاب جهنم برای کسانی که در خور عفو و شفاعت نیستند، حق است. (طباطبایی، ۱۳۸۴ق: ج ۱۱، ص ۳۴-۲۲)

بنابراین، چاره‌ای نیست، جز این‌که راه حلی برای رفع اشکال از تخویف و عذاب و کیفر و انذار جستجو کنیم.

از آن‌جایی که این مسأله، دغدغه خاطر همه فلاسفه و متکلمان اسلامی است، هم فلاسفه در راه رفع اشکال تلاش کرده‌اند و هم متکلمان اشعری و معتزلی، و چون مبانی آن‌ها با یکدیگر اختلاف دارد، ناگزیر راه حل‌ها هم مختلف است.

ما نخست راه حل فلاسفه را می‌آوریم، سپس راه حل معتزله و اشاعره را و با نقد دو راه حل اخیر، نشان می‌دهیم که راه حل فلاسفه، حق است.

## ۱- دیدگاه فلاسفه

انسان از آغاز خلقت موجودی است سرشار از قوا و استعدادات عالی‌ه‌ای که اگر درست به کار انداخته شوند و در مسیری صحیح هدایت گردند، می‌تواند بر قلّه کمال صعود کند و انسان آرمانی شود.

مقتضای حکمت عالی‌ه خداوندی است که بر نفوسی که قابلیت تام پیدا می‌کنند، افاضه کمال فرماید. در مقابل قوه کمال، قوایی وجود دارند که انسان را از رسیدن به کمال باز می‌دارند. به همین جهت است که انسان، گرفتار تضاد و تعارض قوای درونی است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۳۳۱ تعلیقه محاکم) برخی از انسان‌ها - همان‌هایی که خود را اسیر جهل مرکب می‌کنند و تسلیم قوای شهوی و غضبی می‌شوند - از جرگه انسانیت خارج می‌شوند و از انسانیت، فقط شکل ظاهر دارند.

برخی دیگر که در راه قطع و یقین گام نهاده‌اند، انسان‌های آرمانی شمرده می‌شوند. هر چند همین‌ها هم به لحاظ مراتب یقین، یکسان نیستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۶، ص ۲۰۰ و ۲۰۱)

جمع کثیری از انسان‌ها به واسطه جهل بسیط، نمی‌توانند از استعداد‌های نیکوی خود به سوی خیر و کمال بهره‌گیرند. اینان در نظام تکلیف و تشریح، معذور شمرده می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۳۲۶ و ۳۲۷)

به خاطر این‌که انسان در کشمکش قوای متضاد، بسیار دشوار، بلکه محال است که بتواند به خودی خود در معرض افاضات حکیمانه خداوند قرار گیرد و به کمال برسد، لازم است که از سوی آن حکیم علی‌الاطلاق، برنامه تشریح و تکلیف تنظیم شود و در اختیار وی قرار گیرد.

تنظیم چنین برنامه‌ای مستلزم بعثت پیامبران است. تنی چند از پیامبران، هم سمت تشریح دارند و هم سمت تبلیغ. اینان را پیامبران تشریحی می‌نامیم. سایر پیامبران سمت تبلیغ دارند. پیامبران تبلیغی عهده‌دار حفظ و تبیین شریعت و رساندن پیام انبیای تشریحی به صورت روشن و گویا به مردم می‌باشند. (طباطبایی، ۱۳۸۹ق: ج ۲، ص ۱۴۶) با خاتمیت پیامبر اسلام، طومار نبوت تشریحی و تبلیغی پیچیده می‌شود و وظیفه تبیین و تبلیغ و حفظ شریعت بر عهده امامان معصوم قرار می‌گیرد. (همان، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۷۹-۲۷۳)

هدف همه این‌ها یک چیز است و آن، در یک کلمه، ساختن انسان‌های آرمانی است.

انبیا و ائمه، انسان‌های معصومی می‌باشند (همان) که به دلیل عصمت و ارتباط با عالم غیب، از همگان برترند و وظیفه آن‌ها پروریدن انسان‌های آرمانی است و اگر اینان با ابزار شریعت آسمانی به کمک انسان نشتابند، به خاطر وجود قوای شهوی و غضبی و تضاد آن‌ها با قوای فطری و عقلی و فراهم بودن مناظر وسوسه‌انگیز و زرق و برق‌های زندگی مادی و حضور شیاطین جن و انس، تمام استعدادهای نیک، ضایع می‌شود و سرانجام از انسان چیزی جز یک حیوان دو پا باقی نمی‌ماند.

رهبرانی که عهده‌دار ساختن انسان‌های آرمانی می‌باشند، ناگزیرند که تنها به تأسیس و تبیین و تبلیغ شریعت اکتفا نکنند، بلکه باید به تبشیر و انذار پردازند.<sup>۷</sup> تبشیر و انذار، سلاح برنده‌ای در دست آن‌هاست. انسان باید به شوق پاداش نیک، به سوی خیر به حرکت درآید<sup>۸</sup> و از بیم عذاب و کیفر، از حرکت به سوی کارهای شهوی و غضبی باز ایستد؛ چرا که کارهای شهوی و غضبی موجب رکود و سقوط و کارهای خداپسندانه موجب تکامل انسان است.

بنابراین، برای ساختن انسانی آرمانی هم تکلیف و تشریح لازم است و هم وعد و وعید یا تبشیر و انذار. نه تنها وعد و تبشیر، نیکو و زیباست، بلکه تخویف و وعید و انذار نیز به لحاظ خاصیت بازدارندگی زیبا و پسندیده و نیکوست.

درست است که تخویف و انذار، موجب ترس و بیم و اضطراب انسان‌ها می‌شود و از این لحاظ، شر است، ولی خیر آن بر شر آن غلبه دارد و بنابراین، مانند بسیاری از امور این عالم که شرور نسبی شمرده می‌شوند و خیر آن‌ها بر شر آن‌ها غلبه دارد و به همین جهت، وجود آن‌ها در کلّ نظام هستی به خیر بودن نظام لطمه نمی‌زند، تخویف و انذار نیز چنین است.

شیخ الرئیس می‌گوید:

«قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً لأسباب التي تثبت فتنع في الأكثر  
يكون التخويف موجوداً في الأكثر» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۳۲۸ و ۳۲۹)

«واجب است که تخویف و انذار، در مبادی افعال آدمی موجود باشد؛ تا انسان‌ها قبل از آن‌که انجام فعلی را اراده کنند، به وجود تخویف و انذار، توجه یابند و از اراده آن خودداری کنند.»

به نظر شیخ الرئیس اکثریت مردم از وجود تخویف‌ها و انذارها بهره‌مند می‌شوند و از کارهای زشت دست می‌کشند و اگر احیاناً دست نکشند، ترس در وجود آن‌ها ریشه می‌دواند و سرانجام، درصدد جبران مافات و توبه و استغفار برمی‌آیند و می‌کوشند که آثار گناه را از وجود خود بزدایند.

شیخ الرئیس در بیان لزوم کیفر و عذاب می‌گوید:

«والتصديق تأكيداً للتخويف» (همان، ص ۳۲۹)

«تصدیق عملی، تأکیدی برای تخویف است.»

اگر تخویف و انذار باشد و کیفر و عذابی - که تصدیق عملی آن است - در کار نباشد، تخویف و انذار، هیچ و پوچ و بیهوده است و ضامن اجرا ندارد. در حقیقت، باید گفت: نظام تشریح و تکلیف و بعثت انبیاء، برای سعادت‌مند شدن بشر، لازم و ضروری و خیر است. اگر تبشیر و انذار مطرح نباشد و اگر تبشیر و انذار، به وسیله پاداش و کیفر از ضمانت اجرا برخوردار نباشد، خود نظام تشریح و تکلیف، عاطل و بیهوده خواهد بود و اگر نگوییم: همه مردم، باید بگوییم: اکثریت مردم از فیض آن بی‌بهره می‌مانند؛ زیرا انسان‌های قلیلی کار نیکو را بدون طمع پاداش و کار زشت را بدون ترس از کیفر انجام می‌دهند.<sup>۹</sup> اکثریت مردم با انگیزه ترس و طمع، از زشتی‌ها پرهیز می‌کنند و به نیکی‌ها روی می‌آورند.<sup>۱۰</sup> وانگهی اگر نظام تشریح نباشد و اگر با بودن نظام تشریح، تبشیر و انذار و کیفر و پاداش مطرح نباشد و انسان‌ها از آن‌ها در راه آرمانی شدن بهره‌مند نشوند، خلقت انسان هم بیهوده و عبث خواهد بود.<sup>۱۱</sup>

### شر قلیل و خیر کثیر

تصدیق عملی تخویف برای آن‌هایی که استحقاق کیفر پیدا می‌کنند، شر و برای آن‌هایی که گوش شنوا و چشم بینا و قلب بیدار دارند و از تخویف‌ها در راه خودسازی و آرمان‌گرایی بهره می‌گیرند، خیر است. قطعاً آن‌هایی که چشم و گوش خود را بر تخویف‌ها بسته و به مجازات ابدی گرفتار می‌شوند، اندک و آن‌هایی که کمابیش بهره می‌گیرند، اکثریت دارند و نباید تنگ‌نظرانه، رحمت خداوندی را محدود به گروه اندکی کرد و اکثریت را از آن، محروم پنداشت.

«ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۳۲۸) شیخ‌الرئیس با ذکر جمله»

اظهار داشته است که اکثریت مردم، دیر یا زود از رحمت بیکران خداوند بهره‌مند

می‌شوند و تنها اندکی از مردم برای همیشه از رحمت او محروم می‌مانند. این‌ها همان‌هایی‌اند که به جهل مرکب روی آورده و با وجود تبشیرها و انذارها و با شناخت کامل همه حقایق، مرتکب رذائلی شده‌اند که هرگز از آثار شوم آن‌ها رها نمی‌شوند. (همان)

آیا روا نیست که به خاطر نفع اکثر، از نفع اقل چشم‌پوشی شود؟ عذاب الهی نسبت به بندگان مطیع، خیر و نسبت به بندگان عاصی، شرّ است. بدون شک، صدور خیر محض و خیر غالب، از خدای حکیم، پسندیده و حکیمانه است؛ ولی صدور شرّ محض و شرّ غالب و حتی شرّ مساوی، حکیمانه نیست. خلق نکردن خیر غالب، به خاطر شرّ نادر، شرّ کثیر است و نشاید که خداوند حکیم، به خاطر شرّ نادر از آفرینش خیر غالب، خودداری کند. (صدرالمتألهین، بی‌تا: ج ۷، ص ۶۹)

بر خداوند لازم است که به خاطر مصالح عموم و هموار کردن راه تکامل انسان هم تخویف کند و هم گنهکاران را کیفر دهد. شیخ‌الرئیس می‌گوید:

«وَجَبَ التَّصْدِيقُ لِأَجْلِ الْغَرَضِ الْعَامِّ» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۳۲۹)

«تصدیق عملی تخویف، به خاطر مصلحت عموم انسان‌ها واجب است.»

کیفر الهی برای گنهکاران تلخ و ناگوار است؛ ولی برای آن‌هایی که از بیم کیفر به راه راست آمده و از هر گونه گناهی پرهیز کرده یا اگر به دام گناه افتاده‌اند، به آب توبه و استغفار، خود را شستشو داده‌اند، بسیار نافع است. چه مانعی دارد که برای نجات اکثر، اقلیتی قربانی شوند؟! اگر برنامه تخویف و کیفر تعطیل می‌شد، اکثر یا همه انسان‌ها از راه رسیدن به کمال محروم می‌شدند و استعدادها و نیکوی آن‌ها ضایع می‌شد؛ ولی با وجود این برنامه، اکثریت مردم نفع می‌برند و اقلیتی ضرر می‌کنند و این نیست مگر خیر کثیر و شرّ قلیل.

خداوند، رحیم بلکه ارحم الراحمین است و از کیفر گنهکاران نفعی نمی‌برد



و از ترک آن، ضرری دامن گیرش نمی‌شود. اگر تنها مسأله کسی که به خاطر تخلفاتش گرفتار عذاب شده است، مطرح بود، او را عذاب نمی‌کرد؛ ولی در مقام تعارض مصالح اکثر و اقل، رعایت مصالح اکثر تقدم می‌یابد و همان خدای «أرحم الراحمین» به حکم عدل و حکمت «أشدُّ المعاقِبین» (قمی، مفاتیح الجنان) می‌شود.

بدون این که مدعی شویم که در نظام آفرینش اصالت از آن کل و کلی است و جزء و جزئی، فرعی و تبعی است و بدون این که جزء و جزئی را کالای بی‌بها و کل و کلی را کالای بهادار، معرفی کنیم، اعلام می‌کنیم که سزاوار نیست که در صورت تعارض مصلحت کل و کلی با مصلحت جزء و جزئی، کل و کلی فدای جزء و جزئی شوند؛ بلکه هم عقل و هم عقلا می‌پذیرند که برای حفظ کل و کلی باید جزء و جزئی را فدا کرد.

شیخ‌الرئیس بدون این که اصالت را به کل و کلی بدهد و جزء و فرد را بی‌اعتبار بشناسد، به یک قانون عقلی که مورد قبول عقلا هم هست، اشاره کرده، می‌گوید:

«لکن لا یُلْتَفَتُ لِفَتِّ الْجَزْئِیِّ لِأَجْلِ الْكُلِّیِّ کَمَا لَا یُلْتَفَتُ لِفَتِّ الْجَزْءِ لِأَجْلِ الْكُلِّ»  
(ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۳۲۹)

«ولی به خاطر کلی، از توجه به جزئی خودداری می‌شود؛ چنان که به خاطر کل، از توجه به جزء خودداری می‌گردد.»

او سپس به قطع عضو بدن به خاطر سلامت کل بدن، مثال زده است. اگر رهبران دینی - که خود تجلی رحمت الهی می‌باشند - راضی می‌شوند که در میدان‌های جنگ، عده‌ای از انسان‌ها کشته شوند، به خاطر رعایت مصالح عموم است؛ چرا که جنگ، مانع‌ها را از میان برمی‌دارد و راه را برای گرایش مردم به حقیقت هموار می‌سازد.

اگر اولیای دین راضی می‌شوند که انسان‌های مجرم تازیانه بخورند یا به قطع عضو یا قتل مجازات شوند، به خاطر رعایت مصالح عمومی است.

این‌ها همه به خاطر این است که تحمل ضرر قلیل و شر نادر، بر تحمل ضرر کثیر و شرّ غالب، رجحان دارد. چنان‌که روی آوردن به نفع کثیر و خیر غالب و زیر پا گذاشتن نفع قلیل و خیر نادر، عقلانی و حکیمانه است. قانون اهمّ و مهم و قانون دفع افسد به فاسد از همین قبیل است.

آنچه در این جا گفته می‌شود، مقتضای عقل نظری و مطابق قواعد فلسفی است و ربطی به مقتضای عقل عملی و قواعد اخلاقی و حسن و قبح عقلی ندارد.

هر چند تعبیر شیخ‌الرئیس این است که کیفر گنهکاران از سوی خداوند حسن دارد، ولی خواجه بدون این که تحت تأثیر تعابیر لفظی قرار بگیرد، می‌فرماید:

«ارادَ بالحسنِ ههنا الخیرَ المقابلَ للشرِّ لا ماذهبُ الیه المتکلمون» (ابن سینا،

۱۳۷۹: ج ۳ ص ۳۳۰)

«شیخ‌الرئیس از حسن، اراده خیر مقابل شر کرده است، نه آنچه متکلمان

اراده کرده‌اند.»

تعبیر به وجوب در جمله «وَجِبَ التَّصَدِيقُ لِأَجْلِ الْغَرَضِ الْعَامِّ» (همان، ص ۳۲۹) نیز به معنای باید و نباید اخلاقی و شرعی - که در قلمرو حکمت عملی قرار دارد - نیست. این وجوب در مقابل امکان و امتناع است که جایگاه آن، حکمت نظری است، نه در مقابل حرمت و کراهت و استحباب و اباحه که از

احکام خمسه و از تکالیف محسوب می‌شوند. (حلی علامه، بی تا: ۲۳۵)

با این توضیحات، نه تنها فلسفه تخویف و کیفر معلوم می‌شود، بلکه فلسفه تکلیف هم از هاله ابهام بیرون می‌آید؛ چرا که تکلیف از ماده کلفت و به معنای به مشقت انداختن است. چرا خداوند به وسیله اوامر و نواهی، بندگان خود را به مشقت

می‌اندازد؟ آیا این همه مشقتهایی که مردم به خاطر تن دادن به اطاعت دستورات الهی متحمل می‌شوند، شر نیست؟ مگر نه انسان طالب آزادی مطلق است؟<sup>۱۲</sup>

اگر انسان در زندگی زودگذر این جهان به خاطر اجرای تکالیف الهی دچار زحمت و مشقت می‌شود، در سرای دیگر از فواید بیشمار آن بهره‌مند می‌شود و به همین جهت است که تحمل این اندازه شر قلیل به خاطر خیر کثیر، لازم است؛ حال آن که اگر انسان غوطه ور در شهوات و لذات این دنیا شود و تن به اطاعت و فرمانبرداری و کف نفس ندهد، به حرمان ابدی و عذاب جاودانی گرفتار می‌شود. (صدرالمتألهین، بی‌تا: ج ۷، ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

## ۲- دیدگاه معتزله

همان طوری که می‌دانیم کلام معتزلی در بسیاری از مسائل، مبتنی بر استدلال‌ات عقلی و فلسفی نیست. آنها کوشیده‌اند که اکثریت بسیار چشمگیری از مسائل اعتقادی را از راه حسن و قبح عقلی اثبات کنند. تنها اثبات وجود خدا و توحید و صفات جلال و جمال را باید از راه عقل نظری ثابت کرد. به آنها منسوب است که از خداوند نفی صفات کرده و ذات را نایب صفات پنداشته‌اند. (سبزواری، چاپ سنگی، ص ۳۸۴) ولی خود همین نیابت هم از مسائل عقل نظری است، نه عقل عملی. بنابراین، کلام معتزلی در حداقلی از مسائل، برهانی و استدلالی است و در حداکثر آنها، جدلی است.

خواجه طوسی کوشیده است که کلام شیعی را از صورت کلام جدلی خارج کند و آن را عقلانی و فلسفی سازد. معذک کلام خواجه هم در بسیاری از مسائل، جدلی است؛ چرا که در آنها از حسن و قبح عقلی استفاده شده است. متکلمان معتزلی در مسأله خیر و شر و این که از خداوند شری صادر

نمی‌شود، بر حسن و قبح عقلی روی آورده‌اند. از نظر آن‌ها صدور شر از خداوند، قبیح است و خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود؛ چرا که ارتکاب قبیح یا از روی جهل است یا از سر نیاز. خداوند متعال نه جاهل به قبیح است و نه نیازی به ارتکاب قبیح دارد. اگر خداوند ظلم نمی‌کند و بر مسند عدل قرار دارد، به واسطه این است که ظلم، قبیح و عدل، حَسَن است. (حلی علامه، بی تا: ۲۳۵)

حسن و قبح عقلی به عقل عملی مربوط است نه به عقل نظری. عقلای عالم، بر اساس مصالحی، برخی از کارها را نیکو و برخی از کارها را زشت می‌شمارند و درباره آن‌ها حکم به باید و نباید می‌کنند. لازم نیست که هر چه به صلاح‌دید عقل و عقل عملی خوب یا بد است، از دیدگاه عقل نظری و فلاسفه هم مورد امضاء باشد. (مظفر، ۱۳۸۶ق: ج ۱، ص ۲۲۵)

ممکن است عقلا سوار شدن بر هواپیما را نیکو بشمارند، ولی عقل نظری آن را نپسندد. عملیات انتحاری مجاهدان، ممکن است مورد امضای عقلا و عقل عملی باشد، ولی عقل نظری بر آن صحّه نگذارد و ممکن است در هر دو دیدگاه مورد امضاء باشد.

شرابخواری و اعتیاد به مواد مخدر از دیدگاه عقل عملی نامطلوب است؛ چرا که به نظام زندگی اجتماعی لطمه می‌زند. همین کارها از دیدگاه عقل نظری هم ناپسند است؛ چرا که موجب بیماری و اختلال بدنی و احياناً مرگ انسان می‌شود. بنابراین، میان عقل نظری و عقل عملی، عموم و خصوص من وجه است. برخی از امور هم مورد امضای عقل عملی و هم مورد امضای عقل نظری است. مانند مثال اعتیاد و مسأله خیر و شر. برخی از امور، تنها مورد امضای عقل عملی است، مانند مثال سوار شدن بر هواپیما و برخی از امور تنها مورد قبول عقل نظری است، مانند وجود خدا و صفات جمال و جلال.

کانت کوشیده است که با حکم به عجز عقل نظری در مسأله بود و نبود اشیاء، از راه عقل عملی به اثبات خدا و معاد و مسائل مربوط به عالم پس از مرگ، بپردازد. او معتقد است که مسائل اخلاقی پشتوانه می‌خواهند. اگر خدا و معاد و عالم پس از مرگ و کیفر و پاداش اخروی نباشند، مسائل اخلاقی همچون اسکناسهایی می‌مانند که پشتوانه‌ای ندارند و در نتیجه از ارزش و اعتبار ساقط می‌شوند. اعتقاد به خدا و معاد و عالم پس از مرگ و کیفر و پاداش، پشتوانه اخلاق و حکمت عملی می‌باشند. (پل فولکیه، ۱۳۴۷: ۲۳۹ و ۲۴۰)

بر کانت دو اشکال وارد است: یکی این که حکم به این که مسائل اخلاقی پشتوانه دارند یا ندارند، به عقل نظری مربوط است نه به عقل عملی. اگر عقل نظری را از کار بیندازیم، عقل عملی در بسیاری از موارد، عقیم و بی‌خاصیت می‌شود، حتی در مسأله نیاز به پشتوانه.

دیگری این که به فرضی که قبول کنیم که مسائل اخلاقی نیاز به پشتوانه دارند، عقل عملی پشتوانه را اثبات نمی‌کند، بلکه بر عقل نظری است که پشتوانه را اثبات کند و اگر اثبات نکرد، پشتوانه‌ای برای مسائل اخلاقی نداریم.

وانگهی اگر عقلا بنا بر مصالحی حکم به حسن یا قبح افعالی می‌کنند، منتظر نمی‌مانند که پشتوانه‌ای دارد یا ندارد. البته اگر عقل نظری پشتوانه‌ها را اثبات کند، بر استحکام باید و نبایدهایی که از حسن و قبح عقلی و مصلحت‌اندیشی‌های عقلانی پدید آمده‌اند می‌افزاید و گر نه از استحکام لازم برخوردار نیستند.

معتزله در مسأله مورد بحث، یعنی مسأله کیفر و تخویف - بلکه تکلیف و تشریح - نیز از راه حسن و قبح عقلی و مصالح و مفاسد عقلانی وارد شده‌اند.

اینان با پشت پا زدن به قواعد عقل نظری در مسأله خیرات و شرور و تکالیف الهی و تخویف و تبشیر و کیفر و پاداش، به داده‌های عقل عملی روی آورده و گفته‌اند:

۱- تکلیف بندگان نیکو و ترک آن قبیح است. بنابراین بر خداوند واجب است که آن چه به مصلحت دنیا و آخرت مردم است انجام دهد؛ چرا که برای کسی که رئیس و خالق عقلاست، سزاوار نیست که از قواعد عقلانی تخلف کند. (حلی علامه، بی تا: ۲۳۹ و ۲۴۹ و مظفر، ۱۳۸۶ق: ج ۲، ص ۲۳۷)

۲- تبشیر و انذار و وعد و وعید انسان‌ها بر طاعت و معصیت، نیکو و بر خداوند واجب است؛ چرا که آن‌ها را به طاعت نزدیک و از معصیت، دور می‌سازد.

۳- عذاب گنهکاران بر خداوند، نیکو و عادلانه است و ترک پاداش نیکان بر حضرت او زشت و ظالمانه است. او باید کارهای عادلانه را انجام دهد و کارهای ظالمانه را ترک کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹ق: ج ۳، ص ۳۳۱)

اگر نتوانیم این مقدمات را با عرضی بر قواعد عقل نظری به اثبات رسانیم، ناگزیریم که آن‌ها را از مشهورات بدانیم. مقدمات مشهوره، اگر چه از دیدگاه عقل عملی از بدیهیات شمرده شوند، ولی از دیدگاه عقل نظری نه تنها از بدیهیات نیستند، بلکه از یقینیات هم نیستند و اگر به وسیله برهان اثبات نشوند، در پیشگاه عقل نظری از درجه اعتبار ساقطند. (مظفر، ۱۳۸۶ق: ج ۱، ص ۲۲۵)

به همین جهت است که فیلسوف، مادامی که نتواند آن‌ها را با عقل نظری اثبات کند، برای آن‌ها ارزش فلسفی قائل نمی‌شود. شیخ الرئیس می‌گوید:

»

...

«(ابن سینا، ۱۳۷۹ق:

ج ۳، ص ۳۲۹)

«و اما حدیث ظلم و عدل و حدیث افعالی که از مقوله ظلم و عدل شمرده می‌شوند ... و مطرح کردن آن‌ها به عنوان بدیهیات اولی (مورد اشکال است) چرا

که وجوب و ضرورت آن‌ها به طور کلی معلوم نیست؛ بلکه بیشتر آن‌ها از مقدمات مشهوره‌ای می‌باشند که به خاطر رعایت مصالح عمومی بر آن‌ها اتفاق شده است.»

اگر نتوانیم لزوم تکلیف را از راه عقل نظری اثبات کنیم و اگر توجیه عقلانی و فلسفی تکلیف را که همان به فعلیت رسانیدن استعدادات وجودی انسان است، به دست نیاوریم، اصل لزوم تکلیف از دیدگاه عقل نظری خدشه دار می‌شود. در این صورت، نه برای لزوم تبشیر و انذار، پایگاه محکمی خواهیم داشت و نه برای کیفر و پاداش. این جاست که کل نظام شریعت با همه لوازم و توابع آن در دیدگاه عقل نظری متزلزل می‌شود و آن چه برای ما باقی می‌ماند، همان تکیه گاه ناستوار عقل عملی محض است. داده‌های عقل عملی هنگامی استوار و مستحکم است که بر زیربنای عقل نظری پایه‌گذاری شده باشد.

شیخ‌الرئیس و دیگر فلاسفه بزرگ اسلامی این زیربنا را یافته و از طریق عقل نظری به تبیین لزوم تکلیف و تخویف و تبشیر و ثواب و عقاب پرداخته‌اند. در این صورت، خواه حسن این امور و قبح مقابل آن‌ها از دیدگاه عقل عملی تصدیق شود یا نشود، عقل نظری راه را هموار کرده و مشکلی باقی نگذاشته است؛ هر چند چاره‌ای جز تصدیق ندارد.

شیخ‌الرئیس در ادامه سخن پیشین می‌گوید:

«و لعلَّ فیها ما یصحُّ بالبرهان بحسبِ بعضِ الفاعلین.» (همان)

«شاید در میان مقدمات مشهوره، قضایایی باشد که بعضی از اشخاص بتوانند

آن‌ها را از راه برهان اثبات کنند.»

کاری که بعضی از مردم نسبت به بعضی از قضایا می‌کنند، نه مشکل همه مردم را رفع می‌کند و نه مشکل خود آن‌ها نسبت به همه قضایا را. این فیلسوف است که صرف نظر از قضایای مشهوره به اثبات حقایق می‌پردازد و نظام ثواب و

عقاب و تخویف و تبشیر و تکلیف را در حوزه عقل نظری استحکام می‌بخشد. اموری که از افعال واجب الوجوب می‌باشند، فراتر از اینند که بر مقدمات مشهوره مبتنی باشند. در مقام بررسی حقایق باید به واجبات نظری و ضروریات فلسفی روی آورد، نه به واجبات عملی و ضروریات اخلاقی. باید از راه شناخت واجبات نظری به واجبات عملی رسید، نه بالعکس که کانت می‌گفت و نه غفلت از واجبات نظری و میخکوب شدن در واجبات عملی که متکلم معتزلی می‌گوید. این جمله شیخ الرئیس شعار توأم با شعور همه فلاسفه است:

«اِذَا حَقَّقْتَ الْحَقَائِقُ فَلْيَلْتَقِ الْوِاجِبَاتِ» (همان)

«هرگاه به تحقیق حقایق پرداخته شود، باید به واجبات توجه شود.»

و صد البته که منظور از واجبات، عقل عملی نیست؛ چرا که عقل عملی را با تحقیق حقایق کاری نیست.

### دیدگاه اشعری

از لا به لای اشکالاتی که امام فخر رازی در مسأله تخویف و کیفر بر شیخ الرئیس وارد کرده است، می‌توان دیدگاه اشعری را در مسأله به دست آورد. این نکته را باید توجه داشت که قضا و قدر از دیدگاه اشاعره، یعنی منحصر بودن فاعلیت و تأثیر در خداوند و انکار هر گونه سببیت و فاعلیت طولی و عرضی برای غیر خداوند. حال آن که از دیدگاه فلاسفه، سببیت و فاعلیت طولی غیر خدا انکار نمی‌شود و قضا و قدر به معنای نفی فاعلیت طولی ممکنات یا نفی علیت و سببیت آن‌ها نیست بلکه به معنای استناد امور به اسباب و علل و عوامل متکثر و متعدد است. هر چند خداوند، مسبب الاسباب و العلل و مبدأ المبادی است. با توجه به نکته فوق، از نظر اشاعره سؤال از کیفر و پاداش و تخویف و



تبشیر، بلکه تکلیف بیهوده است؛ چرا که اگر سؤال از غرض و علت غایی است، باید توجه شود که فعل خداوند، معلل به اغراض و غایات نیست و اگر سؤال از علت فاعلی است، معلوم است که: «لا مؤثر فی الوجودِ إلا اللهُ» هیچ کس و هیچ چیز در نظام هستی نقشی ندارد. نه فاعلی در طول اوست و نه فاعلی در عرض او. نه در دنیا کسی یا چیزی مؤثر است، نه در آخرت. اوست که فاعل بلاواسطه و سبب مباشر همه امور است و جای هیچ گونه چون و چرایی در کار او نیست. { (الانبیاء/۲۳) از کردار او سؤال نمی‌شود؛ ولی

از کردار دیگران سؤال می‌شود.

حقیقت این است که آیه فوق جواب آن‌ها را داده است. اگر جز او هیچ کس - طولاً و عرضاً- فاعل و مؤثر نیست، چرا آیه، سؤال از خدا را نفی و سؤال از غیر خدا را اثبات کرده است؟

حق این است که عدم سؤال از خداوند به خاطر مالکیت مطلق داشتن او و عین مصلحت بودن فعل اوست؛ چنان که سؤال از غیر خدا به خاطر این است که فاعلیت مطلق ندارد و فعلش عین مصلحت نیست، بلکه باید تابع مصلحت باشد. (صدرالمتألهین، بی تا: ج ۷، ص ۸۵ و ۸۶، تعلیقه طباطبائی) اگر کسی شراب بخورد، مؤاخذه می‌شود که چرا؟ زیرا بر خلاف مصلحت است، مگر این که ثابت کند که به خاطر حفظ جان، شرب خمر برایش مصلحت داشته و جایز بلکه واجب بوده است. اگر مردی با زنی هم بستر شود، مورد مؤاخذه واقع می‌شود که چرا؟ مگر این که ثابت کند که شرعاً و قانوناً مالک بضع بوده است و اگر نبوده، مجازات می‌شود.

به همین جهت است که از فعل خداوند سؤال نمی‌شود؛ زیرا فعل او عین قانون است، نه تابع قانون و عین مصلحت است، نه وابسته و تابع مصلحت و او مالک مطلق همه امور است که { (البقره/۲۸۴).

عدم سؤال از خداوند به این معنی نیست که فعل او مطلقاً معلل به اغراض و غایات نیست و بیهوده است؛ بلکه فعل نخستین او معلل به غرض و غایتی است که عین ذات اوست و افعال ثانویه او هم معلل به اغراض و غایات ثانوی است و در عین حال، همه این اغراض و غایات، بازگشت می‌کنند به ذات بی‌مانند او و به همین جهت است که هم سلسله طولیه فاعل‌ها به ذات او منتهی می‌شود و هم سلسله طولیه غایت‌ها و او مبدء‌المبادی و الغایات است.

عقلای عالم، فلسفه وجودی و غایات بسیاری از اشیاء را می‌شناسند و اگر نشناسند، حکم به قصور عقل خود می‌کنند، نه غایت نداشتن و معلل به اغراض نبودن آن‌ها. (صدر المتألهین، بی تا: ج ۷، ص ۴ و ۸۵) سؤال از افعال خداوند به معنای سؤال از غایات ثانوی و برای فهم آن‌هاست و منافاتی با آیه شریفه ندارد.

قرآن کریم هم به غایت‌مندی نظام آفرینش حکم کرده و هم غایات بسیاری از افعال خداوند را برشمرده است، و درباره غایت خلقت انسان که مورد تکریم و تفضیل واقع شده<sup>۱۳</sup>، یک بار «لیعبدون» (الذاریات/۵۶) و یک بار «لعلکم تتقون» (البقره/۲۱) و یک بار نفی «عبث»<sup>۱۴</sup> و یک بار نفی «سُدی»<sup>۱۵</sup> کرده است.

بنابراین، سؤال از اغراض و غایات افعال خداوند، اگر برای فهمیدن است، معقول و اگر برای مؤاخذة است، نامعقول است.

اگر از فلسفه تشریح سؤال کنیم، پاسخ ما { (الانبیاء/۲۳) } نیست؛ بلکه پاسخ ما { (الحدید/۹) } و { (الحدید/۲۵) } و دیگر آثار و فواید فردی و اجتماعی است. (ابن

سینا، بی تا: چاپ سنگی، ص ۵۵۶)

اگر بپذیریم که غرض داشتن فعل خداوند به این معنی نیست که از خود دفع ضرر یا برای خود جلب منفعت کند؛ چرا که او کمال مطلق و جمال مطلق و

غنی مطلق است، بلکه به این معنی است که همه چیز به خاطر اوست و سلسله طولی اغراض و غایات به او منتهی می‌شود، متوجه می‌شویم که او به تشریح احکام و تکلیف بندگان و عبادت و اطاعت بندگان نیازی ندارد.

گر جمله کائنات کافر گردند  
بر دامن کبریا نشیند گرد  
اما بندگان به خاطر خروج از ظلمت به نور و به خاطر قیام به قسط، نیاز به تشریح احکام و تکلیف دارند و اگر این نیاز ثابت شود، فلسفه تخویف و کیفر هم معلوم می‌گردد. چرا که اگر تخویف نباشد، انسان‌ها متنبه نمی‌شوند و اگر کیفر نباشد، تخویف‌ها پوچ و بی‌خاصیت می‌شوند و اگر این هر دو نباشد، تشریح بیهوده است.

بنابراین، تخویف و کیفر، نه منافاتی با قضا و قدر الهی دارد و نه منافاتی با آیه کریمه {

این جاست که تخویف و انذار جایگاهی ارجمند پیدا می‌کند و فلسفه حقیقی خود را در میان افراط و تفریط‌های معتزلی و اشعری باز می‌یابد؛ چنان‌که کیفر نیز جایگاهی ارجمند می‌یابد و فلسفه آن بر هر صاحب نظر منصفی روشن می‌شود.

### پی‌نوشت‌ها

۱. { (البقره/۲۱۳)
۲. { (البقره/۱۶۲)
۳. { (الانسان/۷)
۴. { (النساء/۵۶)
۵. { \* \* \* }
۶. { (السجده/۱۳)
۷. { (البقره/۲۱۳)
۸. { (البقره/۱۴۸)

{ (سبا/۱۳)	۹.
{ (الاعراف/۵۶)	۱۰.
{ (القیامه/۳۶)	۱۱.
{ ( ) / ۵)	۱۲.
{... (الاسراء/۷۰)	۱۳.
{ (المؤمنون/۱۱۵)	۱۴.
{ (القیامه/۳۶) «سدى» يعنى مهمل بودن و تكليف و مجازات نداشتن. (نگ:	۱۵.

تفسير كلمات القرآن، ص ۵۷۸)

### کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا. (۱۳۷۹). *التنبیهات و الاشارات*. تهران: مؤسسه نصر، مطبعه حیدری.
۳. .... (بی تا). *الالهيات من الشفاء*. قم: انتشارات بيدار.
۴. پول فولکیه. (۱۳۴۷). *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. حلّی علامه، حسن بن یوسف. (بی تا). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مکتبه مصطفوی.
۶. سبزواری، حاج ملا هادی. (۱۲۶۱). *شرح غرر الفرائد مشهور به شرح منظومه سبزواری*. چاپ سنگی ناصری.
۷. صدر المتألهین. (بی تا). *فی الأسفار الأربعة*. ج ۷. قم: مکتبه مصطفوی.
۸. طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۹. .... (۱۳۸۹). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۳. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. .... (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۶. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. .... (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. قمی، شیخ عباس. *مفاتیح الجنان*. دعای افتتاح.
۱۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۴ق). *اصول الفقه*. نجف اشرف: النعمان.