

فلسفه تخویف و کیفر

احمد بهشتی

واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

چکیده

با توجه به اینکه فیلسوفان و متکلمان اسلامی واجب الوجود 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 آنجا که سؤالهای فوق، دغدغه همگانی است، این نوشتار به تبیین راه‌حلهای مختلفی که از سوی فلاسفه و متکلمان اسلامی ارائه شده، می‌پردازد و سرانجام با نقد راه‌حلهای کلامی نتیجه می‌گیرد که راه حل اشکال، همان است که فلاسفه پیموده‌اند.

کلید واژه‌ها: خیر، شر، تخویف، کیفر، واجب الوجود، نظام هستی، آخرت، گنهکاران، بندگان، حسن و قبح عقلی.

طرح مسأله

پاسخ 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 برحذر داشته‌اند. به همین جهت است که قرآن کریم آنها را با صفت مبشر و منذر، معرفی کرده است.^۱

۱ - بعث الله النبيين مبشرين و منذرين (البقره، آیه ۲۱۳).

از سوی دیگر، هم فیلسوفان و هم متکلمان اسلامی بر خیر محض بودن خداوند و خیر بودن نظام آفرینش پای فشرده اند. از اینرو این سؤال مطرح می شود که اگر خداوند، خیر محض است و اگر نظام آفرینش خیر است، چرا انسانها را به وسیله پیامبران خود می ترساند و چرا گنهکاران را به شدیدترین عذابی که در خور هیچگونه تخفیفی نیست^۱، گرفتار می سازد؟ تخویف و انذار، آرامش را از انسانها سلب می کند^۲ و کیفر و عذاب دوزخ، پوست گنهکاران را پخته و گداخته می سازد^۳. چرا آنها باید خوراکشان از درخت شوم زقوم فراهم شود و نوشابه شان از حمیم جوشان و تلخ و ناگوار جهنم فراهم گردد^۴؟

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 هرگونه 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^۵؟

هم تخویف، شر است و هم کیفر. یا باید گفته شود: نه خدا خیر محض است و نه عالم آفرینش برکنار 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. چنانکه خواهد آمد.

ممکن است این توهم برای برخی پیش آید که تخویفها و اندازها 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 می کند 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^۶ و نه با مبانی کلامی^۷ و نه با مبانی دینی.

۱- لایخفف عنهم العذاب (البقره، آیه ۱۶۲)

۲- یخافونَ يوماً کان شره مستطیرا (الانسان، آیه ۷)

۳- کلما نضجتْ جلودهم بدلنا هُم جلوداً غیرها (النساء، آیه ۵۶)

۴- ثم إنکم أیها الضالونَ المکذبونَ لآکلونَ من شجر من زقوم فمالوونَ منها البطونَ فشاربونَ علیه

من الحمیم فشاربونَ شربَ الهیم هذا نُزلهُمَ یومَ الدین (الواقعه، آیه ۵۱ تا ۵۶)

۵- لأملنَ جهنمَ من الجنّةِ و الناسَ أجمعین (السجده، آیه ۱۳).

۶- نگ: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (۷، آیه ۴)

۷- کشف المراد، ص ۲۳۷.

و حقیقت این است که انکار عالم پس از مرگ، با مجرد نفس آدمی و جاودانگی و فناپذیری^۱ آن و ادله معاد و خلود انسانها در بهشت و جهنم^۲ و براهین حقانیت وحی آسمانی و بعثت انبیاء ناسازگار است.^۳

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.^۴

بنابراین، چاره ای 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 کرده اند 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 می آرئیم، سپس راه حل معتزله و اشاعره را و با نقد دو راه حل اخیر، نشان می دهیم که راه حل فلاسفه، حق است.

۱- دیدگاه فلاسفه

انسان از آغاز خلقت موجودی است سرشار از قوا و استعدادات عالییه ای که اگر درست به کار انداخته شوند و در مسیری صحیح هدایت گردند، می تواند بر قله کمال صعود کند و انسان آرمانی شود.

مقتضای حکمت عالییه خداوندی است که بر نفوسی که قابلیت تام پیدا می کنند، افاضه کمال فرماید. در مقابل قوه کمال، قوایی وجود دارند که انسان را از رسیدن به کمال باز می دارند. به همین جهت است که انسان گرفتار تضاد و تعارض قوای درونی است.^۵

برخی از انسانها- همانهایی که خود را اسیر جهل مرکب می کنند و تسلیم قوای شهوی و غضبی می شوند- از جرگه انسانیت خارج می شوند و از انسانیت، فقط شکل ظاهر دارند.

۱- نگ: شرحی الاشارات، ۲، ص ۵۶.

۲- نگ: همان صفحه ۸۳ و کشف المراد.

۳- کشف المراد، ۲۷۱ تا ۲۷۳ و الالهیات من الشفاء، مقاله ۱۰ فصل ۲.

۴- نگ: المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۱، آیه ۲۲ تا ۳۴.

۵- نگ: الاشارات و التنبیها، ۳، آیه ۳۳۱، (تعلیق محاکم)

برخی دیگر که در راه قطع و یقین گام نهاده اند، انسانهای آرمانی شمرده می شوند. هرچند همینها هم به لحاظ مراتب یقین، یکسان نیستند.^۱ جمع کثیری از انسانها به واسطه جهل بسیط، نمی توانند از استعدادهای نیکوی خود به سوی خیر و کمال بهره گیرند. اینان در نظام تکلیف و تشریح، معذور شمرده می شوند.^۲

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 علی الاطلاق، برنامه تشریح و تکلیف تنظیم شود و در اختیار وی قرار گیرد.

تنظیم چنین برنامه ای مستلزم بعثت پیامبران است. تنی چند از پیامبران، هم سمت تشریح دارند و هم سمت تبلیغ. اینان را پیامبران تشریحی می نامیم. سایر پیامبران سمت تبلیغ دارند. پیامبران تبلیغی عهده دار حفظ و تبیین شریعت و رساندن پیام انبیای تشریحی به صورت روشن و گویا به مردم می باشند. با خاتمیت پیامبر اسلام، طومار نبوت تشریحی و تبلیغی پیچیده می شود و وظیفه تبیین و تبلیغ و حفظ شریعت بر عهده امامان معصوم قرار می گیرد. هدف همه آنها یک چیز است و آن، در یک کلمه، ساختن انسانهای آرمانی است.

از نظر فلاسفه ای چون شیخ الرئیس و صدرالمتهلین و علامه طباطبائی، انبیاء و ائمه، انسانهای معصومی می باشند 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 و سوسه انگیز و زرق و برقههای زندگی مادی و حضور شیاطین جن و انس، استعدادهای نیک، ضایع می شود و سرانجام از انسان چیزی جز یک حیوان دوپا باقی نمی ماند.

رهبرانی که عهده دار ساختن انسانهای آرمانی می باشند، ناگزیرند که تنها به تأسیس و تبیین و تبلیغ شریعت اکتفا نکنند، بلکه باید به تبشیر و انذار پردازند.

۱- نگ: المیزان فی تفسیر القرآن، ۶، آیه ۲۰۰ و ۲۰۱.

۲- خواجه می گوید: «العام الفاشی هو الجهل البسیط الذی لایضر فی المعاد کثیر ضرر.» (شرحی

تبشیر و انذار، سلاح برنده ای در دست آنهاست. انسان باید به شوق پاداش نیک، به سوی خیر به حرکت درآید 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 انسان آرمانی هم تکلیف و تشریح لازم است و هم وعده و وعید یا تبشیر و انذار. نه تنها وعده 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 می شود 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 می شوند، خیر آنها بر شر آنها غلبه دارد و به همین جهت، وجود آنها در کل نظام هستی به خیر بودن نظام لطمه نمی زند، تخویف و انذار نیز چنین است.

شیخ الرئیس می گوید:

«... قد كان يجب أن يكون التخويفُ موجوداً في الأسباب التي تثبت فتنقح في الأكثر^۱.»

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 بهره مند می شوند و از کارهای زشت دست می کشند و اگر احیاناً دست نکشند، ترس در وجود آنها ریشه می دواند و سرانجام، در صدد جبران مافات و توبه و استغفار بر می آیند و می کوشند که آثار گناه را از وجود خود بزدايند.

شیخ الرئیس در بیان لزوم کیفر و عذاب می فرماید:

«التصديقُ تأكيدٌ للتخويف^۲»

«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 اجراء ندارد.

۱- شرحی الاشارات، ۲، آیه ۸۴

۲- همان.

در حقیقت، باید گفت: نظام تشریح و تکلیف و بعثت انبیاء، برای سعادت‌مند شدن بشر، لازم و ضروری و خیر است. اگر تبشیر و اندازی مطرح نباشد و اگر تبشیر و انداز، به وسیله پاداش و کیفر از ضمانت اجراء برخوردار نباشد، خود نظام تشریح و تکلیف، عاطل و بیهوده خواهد بود و اگر نگوییم: همه مردم، باید بگوییم: اکثریت مردم از فیض آن بی بهره می مانند؛ زیرا انسانهای خیلی کار نیکو را بدون طمع پاداش انجام می دهند و کار زشت را بدون ترس از کیفر ترک می کنند^۱. اکثریت مردم با انگیزه ترس و طمع، از زشتیها پرهیز می کنند و به نیکیها روی می آورند^۲. وانگهی اگر نظام تشریح نباشد و اگر با بودن نظام تشریح، تبشیر و انداز و کیفر و پاداش مطرح نباشد و انسانها از آنها در راه آرمانی شدن بهره مند نشوند، خلقت انسان هم بیهوده و عبث خواهد بود^۳.

شر قلیل و خیر کثیر

تصدیق عملی تخویف برای آنهايي که استحقاق کیفر پیدا می کنند، شر و برای آنهايي که گوش شنوا و چشم بینا و قلب بیدار دارند و از تخویفها در راه خودسازی و آرمانگری بهره می گیرند، خیر است. قطعاً آنهايي که چشم و گوش خود را بر تخویفها بسته و به مجازات ابدی گرفتار می شوند، اندک و آنهايي که کمابیش بهره می گیرند، اکثریت دارند و نباید تنگ نظرانه، رحمت خداوندی را محدود به گروه اندکی کرد و اکثریت را از آن، محروم پنداشت. شیخ الرئيس با ذکر جمله «استوسع رحمة الله» اظهار داشته است که اکثریت مردم، دیر یا زود از رحمت بیکران خداوند بهره مند می شوند و تنها اندکی از مردم برای همیشه از رحمت او محروم می مانند. اینها همانهايند که به جهل مرکب روی آورده و با وجود تبشیرها و اندازها و با شناخت کامل همه حقایق، مرتکب رذائلی شده اند که هرگز از آثار شوم آنها رها نمی شوند^۴. آیا روا نیست که به خاطر نفع اکثر، از نفع اقل چشمپوشی شود؟ عذاب الهی نسبت به بندگان

۱- و قلیل من عبادی الشکور (سبأ، آیه ۱۳).

۲- ادعوه خوفاً و طمعاً (الاعراف، آیه ۵۶).

۳- أیحسب الإنسان أن یتَرَکَ سدى (القیامه، آیه ۳۶).

۴- شرحی الاشارات، ۲، ۸۳.

۵- شیخ الرئيس می گوید: «إنما یُهَلِّکُ المَهْلَکَ السَّرْمَدَ ضَرْبٌ مِنَ الْجَهْلِ و إنما یعرضُ للعذاب ضَرْبٌ مِنَ الرَّذِیْلَةِ و حد منة و ذلك فی أقل أشخاص الناس.» (همان)

مطیع، خیر و نسبت به بندگان عاصی، شر است. بدون شک، صدور خیر محض و خیر غالب، از خدای حکیم، پسندیده و حکیمانه است؛ ولی صدور شر محض و شر غالب و حتی شر مساوی، حکیمانه نیست. خلق نکردن خیر غالب، به خاطر شر نادر، شر کثیر است و نشاید که خداوند حکیم، به خاطر شر نادر از آفرینش خیر غالب، خودداری کند.^۱

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

« وَجِبَ التَّصْدِيقُ لِأَجْلِ الْغَرَضِ الْعَامِّ. »

« 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 افتاده اند، به آب توبه و استغفار، خود را شستشو داده اند، بسیار نافع است. چه مانعی دارد که برای نجات اکثر، اقلیتی قربانی شوند؟! اگر برنامه تخویف و کیفر تعطیل می شد، اکثر یا همه انسانها از رسیدن به کمال محروم می شدند و استعدادهای نیکوی آنها ضایع می شد؛ ولی با وجود این برنامه، اکثریت مردم نفع می برند و اقلیتی ضرر می کنند و این نیست مگر خیر کثیر و شر قلیل.

خداوند، رحیم بلکه ارحم الراحمین است و از کیفر گنهکاران نفعی نمی برد و از ترک آن، ضرری دامنگیرش نمی شود. اگر تنها مسأله کسی که به خاطر تخلفاتش گرفتار عذاب شده است، مطرح بود، او را عذاب نمی کرد؛ ولی در مقام تعارض مصالح اکثر و اقل، رعایت مصالح اکثر تقدم می یابد و همان خدای «أرحم الراحمین» به حکم عدل و حکمت «أشد العاقبین»^۲ می شود.

بدون اینکه مدعی شویم که در نظام آفرینش اصالت از آن کل و کلی است و جزء و جزئی، فرعی و تبعی است و بدون اینکه جزء و جزئی را کالای بی بها و کل و کلی را کالای بهادار، معرفی کنیم، اعلام می کنیم که سزاوار نیست که در صورت تعارض مصلحت کل و کلی با مصلحت جزء و جزئی، کل و کلی فدای

۱- نگ: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۷، ۶۹.

۲- شرحی الاشارات، ۲، ۸۴.

۳- أنت أرحم الراحمین فی موضع العفو و الرحمة و أشد المعاقبین فی موضع الذکال و النعمة (دعای

افتتاح از ادعیه شبهای ماه مبارک رمضان از کتاب مفاتیح الجنان، صص ۱۷۹ تا ۱۸۳)

جزء و جزئی شوند؛ بلکه هم عقل و هم عقلا می پذیرند که برای حفظ کل و کلی باید جزء و جزئی را فدا کرد.

شیخ الرئیس بدون اینکه اصالت را به کل و کلی بدهد و جزء و فرد را بی اعتبار بشناسد، به یک قانون عقلی که مورد قبول عقلا هم هست، اشاره کرده، می گوید:

« لکن لا یلتفتُ لفتَ الجزئی لأجلِ الکلی كما لا یلتفتُ لفتَ الجزء لأجلِ الكل »

« ولی به خاطر کلی، از توجه به جزئی خودداری می شود؛ چنانکه به خاطر کل، از توجه به جزء خودداری می گردد. »

او سپس به قطع عضو بدن به خاطر سلامت کل بدن، مثال زده است. اگر رهبران دینی - که خود تجلی رحمت الهی می باشند - راضی می شوند که در میدانهای جنگ، عده ای از انسانها کشته شوند، به خاطر رعایت مصالح عموم است؛ چرا که جنگ، مانعها را از میان برمی دارد و راه را برای گرایش مردم به حقیقت، هموار می سازد.

اگر اولیای دین راضی می شوند 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 شر 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 اهم و مهم و قانون دفع افسد به فاسد از همین قبیل است.

آنچه در اینجا گفته می شود، مقتضای عقل نظری و مطابق قواعد فلسفی است و ربطی به مقتضای عقل عملی و قواعد اخلاقی و حسن قبح عقلی ندارد.

هرچند تعبیر شیخ الرئیس این است که کیفر گنهکاران از سوی خداوند حسن دارد، ولی خواجه بدو اینکه تحت تأثیر تعابیر لفظی قرار بگیرد، می فرماید:

« أرَادَ بِالْحَسَنِ هَيْهِنَا الْخَيْرِ الْمَقَابِلَ لِلشَّرِّ لَمَا يَذْهَبُ إِلَيْهِ الْمُتَكَلِّمُونَ »

« شیخ الرئیس از حسن، اراده خیر مقابل شر کرده است، نه آنچه متکلمان اراده کرده اند. »

تعبير به وجوب در جمله « وجب التصديق لأجل العرض العام^۱ » 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 خمسسه و از تکالیف محسوب می شوند^۲.

با این توضیحات، نه تنها فلسفه تخويف و كيفر، معلوم می شود، بلکه فلسفه تکلیف هم از هاله ابهام بیرون می آید؛ 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 می اندازد؟ آیا این همه مشقتهایی که مردم به خاطر تن دادن به اطاعت دستورات الهی متحمل می شوند، شر نیست؟ مگر نه انسان طالب آزادی مطلق است^۳؟ اگر انسان در زندگی زودگذر این جهان به خاطر اجرای تکالیف الهی دچار زحمت و مشقت می شود، در سرای دیگر از فواید بی شمار آن بهره مند می شود و به همین جهت است که تحمل این اندازه شر قلیل به خاطر خیر کثیر، لازم است؛ حال آنکه اگر انسان غوطه ور در شهوات و لذات این دنیا شود و تن به اطاعت و فرمان برداری و کف نفس ندهد، به حرمان ابدی و عذاب جاودانی گرفتار می شود^۴.

۲- دیدگاه معتزله

همان طوری که می دانیم کلام معتزلی در بسیاری از مسائل، مبتنی بر استدلالات عقلی و فلسفی نیست. آنها کوشیده اند 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 پنداشته اند^۵. ولی خود

۱- همان.

۲- نگ: کشف المراد، صفحه ۲۳۵.

۳- یرید الإنسان لیفجر أمامه (القیامة، آیه ۵)

۴- نگ: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۱۰۴/۷ و ۱۰۵.

۵- وقال بالنیابة المعتزلة (شرح منظومه السنواری، ص ۳۸۴).

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.^۱

متکلمان معتزلی در مسأله خیر و شر و اینکه از خداوند شری صادر نمی شود، به حسن و قبح عقلی روی آورده اند. از نظر آنها صدور شر از خداوند، قبیح است و خداوند مرتکب قبیح نمی شود؛ 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 نمی کند و بر مسند عدل، قرارداد، به واسطه این است که ظلم، قبیح و عدل، حسن است.^۲

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 می شمارند و درباره آنها حکم به باید و نباید می کنند. لازم نیست که هر چه به صلاح دید عقل و عقل عملی خوب یا بد است، از دیدگاه عقل نظری و فلاسفه هم مورد امضاء باشد.

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 صحنه 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 می زند. همین کارها از دیدگاه عقل نظری هم ناپسند است؛ چرا که موجب بیماری و اختلال بدنی و احیاناً مرگ انسان می شود.

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،

۱- نگ: کشف المراد، مباحث افعال صانع نبوت و امامت و معاد.

۲- نگ: اصول الفقه، ۱، ۲۲۵.

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.^۱

بر کانت دو اشکال وارد است: یکی اینکه حکم به اینکه 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 همه جا عقیم و بی‌خاصیت می‌شود، حتی در مسأله نیاز به پشتوانه.

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

وانگهی اگر عقلا بنابر 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 گرنه 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 عقلایی 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 آنچه 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.^۲

۱- نگ: مابعدالطبیعه، صص ۲۳۹ و ۲۴۰.

۲- کشف المراد، صص ۲۳۹ و ۲۴۹ و اصول الفقه، ۲، 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 می سازد.
 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.^۱

اگر نتوانیم این مقدمات را با عرضه بر قواعد عقل نظری به اثبات رسانیم، ناگزیریم که آنها را از مشهورات بدانیم. مقدمات مشهوره، اگرچه از دیدگاه عقل عملی از بدیهیات شمرده شوند، ولی از دیدگاه عقل نظری نه تنها از بدیهیات نیستند، بلکه از یقینات هم نیستند و اگر به وسیله برهان اثبات نشوند، در پیشگاه عقل نظری از درجه اعتبار ساقطند.^۲

به همین جهت است که فیلسوف، مادامی که نتواند آنها را با عقل نظری اثبات کند، برای آنها ارزش فلسفی قائل نمی شود. شیخ الرئیس می گوید: «و أما ما یوردُ مِنْ حَدِيثِ الظلم و العدل و مِنْ حَدِيثِ أفعالٍ یقالُ: إنها مِنَ الظلم و أفعالٍ مقابلهٍ لها . . . علی أن ذلکَ مِنَ المقدماتِ الأولیةِ فغیرُ واجبٍ وجوباً کلیاً، بلْ أَكثَرُهُ مِنَ المقدماتِ التي جُمعَ علیها ارتیادُ المصالحِ».^۳

«و اما حدیث ظلم و عدل و حدیث افعالی که از مقوله ظلم و عدل شمرده می شوند . . . 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 مشهوره ای می باشند 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 می شود. در این صورت، نه برای لزوم تبشیر و انذار، پایگاه محکمی خواهیم داشت و نه برای کیفر و پاداش. اینجاست که کل نظام شریعت با همه لوازم و توابع آن در دیدگاه عقل نظری متزلزل می شود و آنچه برای ما باقی می ماند، همان تکیه گاه نااستوار

۱- نگ: شرحی الاشارات، ۲، ۸۵ (توضیحات خواجه طوسی و امام فخر رازی)

۲- نگ: اصول الفقه، ۱، ۲۲۵.

۳- همان، صفحه ۸۴

عقل عملی محض است. داده های عقل عملی هنگامی استوار و مستحکم است که بر زیربنای عقل نظری پایه گذاری شده باشد.

شیخ الرئیس 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 پرداخته اند. 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 چاره ای جز تصدیق ندارد.

شیخ الرئیس در ادامه سخن پیشین می گوید:

« و لعل فیها ما یصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلین^۱. »

« 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 می کنند، نه مشکل همه مردم را رفع می کند و نه مشکل خود آنها نسبت به همه قضایا را. این فیلسوف است که صرف نظر از قضایای مشهوره به اثبات حقایق می پردازد و نظام ثواب و عقاب و تخویف و تبشیر و تکلیف را در حوزه عقل نظری استحکام می بخشد. اموری که از افعال واجب الوجود می باشند، 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 می گفت و نه غفلت از واجبات نظری و میخکوب شدن در واجبات عملی که متکلم معتزلی می گوید. این جمله شیخ الرئیس شعار توأم با شعور همه فلاسفه است:

« إِذَا حَقَّقْتَ الْحَقَائِقُ فَلْيَلْتَفَتْ إِلَى الْوَأَجِبَاتِ^۲ »

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

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

۱- همان.

۲- همان.

۳- دیدگاه اشعری

از لابه لای اشکالاتی که امام فخر رازی در مسأله تخویف و کیفر بر شیخ رئیس وارد کرده است، می توان دیدگاه اشعری را در مسأله به دست آورد.^۱ این نکته را باید توجه داشت که قضا و قدر از دیدگاه اشاعره، یعنی منحصر بودن فاعلیت و تأثیر در خداوند و انکار هرگونه سببیت و فاعلیت طولی و عرضی برای غیر خداوند حال آنکه از دیدگاه فلاسفه، سببیت و فاعلیت طولی غیر خدا انکار نمی شود و قضا و قدر به معنای نفی فاعلیت طولی ممکنات یا 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 علة العلل و مبدء المبادی است.^۲

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 غائی 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 الوجود إلا الله » 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 هیچگونه چون و چرایی در کار او نیست. « لا یسأل عما یفعل و هم یسألون^۳ » از کردار او سؤال نمی شود؛ ولی از کردار دیگران سؤال می شود. 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؛ چنانکه سؤال از غیر خدا به خاطر این است که فاعلیت مطلق ندارد و فعلش عین مصلحت نیست، بلکه باید تابع مصلحت باشد.^۴ اگر کسی شراب بخورد، مؤاخذه می شود که چرا؟ زیرا برخلاف مصلحت است، مگر اینکه ثابت کند که به خاطر حفظ جان، شرب خمر برایش مصلحت داشته و جایز

۱- نگ: همان، ص ۸۵ (شرح رازی)

۲- نگ: همان، صفحه ۸۵ (شرح خواجه)

۳- الانبیاء، آیه ۲۳.

۴- الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۷/ صص ۸۵ و ۸۶ (تعلیق ط)

بلکه واجب بوده است. اگر مردی با زنی هم بستر شود، مورد مؤاخذه واقع می شود که چرا؟ مگر اینکه ثابت کند که شرعاً و قانوناً مالک بضع بوده است و اگر نبوده، مجازات می شود.

به همین جهت است که از فعل خداوند سؤال نمی شود؛ 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 «لله ما فی السموات و الارض^۱»

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 می کنند به ذات بی مانند او و به همین جهت است که هم سلسله طولیه فاعلها به ذات او منتهی می شود و هم سلسله طولیه غایتها و او مبدء المبادی و غایه الغایات است.

عقلای عالم فلسفه وجودی و غایات بسیاری از اشیاء را می شناسند و اگر نشناسند، حکم به قصور عقل خود می کنند، نه غایت نداشتن و معلل به اغراض نبودن آنها^۲. سؤال از افعال خداوند به معنای سؤال از غایات ثانوی و برای فهم زیاد آنها منافاتی با آیه شریفه ندارد.

قرآن کریم به غایت مندی 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^۳، یکبار «لیعبدون^۴» و یکبار «لعلکم تتقون^۵» و یکبار نفی «عبث^۶» و یکبار نفی «سُدی^۷» کرده است.

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

۱- البقره، آیه ۲۸۴.

۲- نگ: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۷، صص ۸۴ و ۸۵.

۳- و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و فضلناهم ...

۴- الداریات، آیه ۵۶.

۵- البقره، آیه ۲۱.

۶- افحسبکم انما خلقناکم عبثاً (المؤمنون، آیه ۱۱۵).

۷- ایحسب الانسان ان ینترک سُدی (القیامة، آیه ۳۶)، «سُدی» یعنی مهمل بودن و تکلیف و مجازات

نداشتن. (نگ: تفسیر کلمات القرآن، ص ۵۷۸).

اگر از فلسفه تشریح سؤال کنیم، پاسخ، «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ^۱» نیست. بلکه پاسخ ما «لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ^۲» و «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ^۳» و دیگر آثار و فواید فردی و اجتماعی است.^۴

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 غنای مطلق است، بلکه به این معنی است که همه چیز به خاطر اوست و سلسله طولی اغراض و غایات به او منتهی می شود، متوجه می شویم 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 می گردد. چرا که اگر تخویف نباشد، انسانها متنبه نمی شوند و اگر کیفر نباشد، تخویفها پوچ و بی خاصیت می شوند 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 «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»

اینجاست که تخویف و انذار جایگاهی ارجمند پیدا می کند و فلسفه حقیقی خود را در میان افراط و تفریطهای معتزلی و اشعری باز می یابد؛ چنانکه کیفر نیز جایگاهی ارجمند می یابد و فلسفه آن بر هر صاحب نظر منصفی روشن می شود.

۱- الانبیاء، آیه ۲۳.

۲- الحديد، آیه ۹.

۳- الحديد، آیه ۲۵.

۴- نگ: *الالهيات من الشفاء*، صفحه ۵۵۶ تا ۵۵۸. (مقاله ۱۰ فصل ۲)

منابع:

- ۱- پل فولکيه، فلسفه عمومى يا مابعدالطبيعه، ترجمه دكتر يحيى مهدوى، دانشگاه تهران، شماره ۱۱۷۳، چاپ اول ۱۳۴۷.
- ۲- حلى، حسن بن يوسف، كشف المراد، مكتبة مصطفىوى قم، بى تا.
- ۳- شيخ الرئيس ابوعلی حسين بن عبدالله بن سينا، الالهيات من الشفاء، چاپ افست از روى چاپ سنگى، انتشارات بيدار قم؛ بى تا.
- ۴- صدرالدين محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعة العقلية، مكتبة المصطفىوى قم، جلد ۷ بى تا.
- ۵- شيرازى حاج سيد محمد، شرح منظومه السبزوارى، بيروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ هـ. ق.
- ۶- طباطبائى، محمد حسين، الميزان فى التفسير القرآن:
- ۷- جلد ۱، تهران، دارالكتب الاسلاميه، بى تا؛
- ۸- جلد ۲، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم ۱۳۸۹ هـ. ق؛
- ۹- جلد ۳، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم ۱۳۸۹ هـ. ق؛
- ۱۰- جلد ۶، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم ۱۳۹۰ هـ. ق؛
- ۱۱- جلد ۱۱، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۸۴ هـ. ق.
- ۱۲- طوسى خواجه نصيرالدين و رازى امام فخر، شرحى الاشارات، مكتبة آية الله مرعشى نجفى، قم ۱۴۰۴ هـ. ق.
- ۱۳- طوسى، خواجه نصيرالدين، الاشارات و التنبيهات، جلد سوم، چاپ اول، دفتر نشر كتاب ۱۳۷۹.
- ۱۴- قمى، حاج شيخ عباس، تعريف سيد محمد رضا نورى نجفى، تهران، انتشارات استقلال ۱۳۶۶.
- ۱۵- مخلوف، حسين محمد، تفسير و بيان كلمات القرآن الكريم، دارالفجر الاسلامى، دمشق و بيروت ۱۴۲۲ هـ. ق.
- ۱۶- مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، مطبعة دارالنعمان نجف ۱۳۸۶ هـ. ق.