

لوازم کلامی آراء فرا - اخلاقی ابن سینا

مصطفی اسکندری*

چکیده

در این مقاله بر این ادعا اقامه دلیل شده است که برخی از آراء کلامی و نیز برخی از اعتقادات عمومی مؤمنان مسلمان، با رأی فرا - اخلاقی ابن سینا ناسازگار است و بر این اساس، مؤمنان و متکلمان نمی‌توانند به نحوی سازگار و بدون تهافت، رأی ابن سینا را بپذیرند. به دیگر سخن، اگر فرض را بر صحت برخی آراء کلامی و آن اعتقادات عمومی بگذاریم، باید رأی ابن سینا را نادرست بدانیم. ما در این مقاله، پس از طبقه‌بندی کردن رأی ابن سینا و نشان دادن جایگاه آن در جغرافیای آرای فرا - اخلاقی، سه اشکال کلامی رأی وی را توضیح داده‌ایم. اشکال نخست، ناظر است به ناسازگاری قاعده‌عموماً پذیرفته شده در میان متکلمان و حتی اصولیان امامیه، یعنی: قاعده تلازم عقل و شرع (کلما حکم به العقل، حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع، حکم به العقل). اشکال دوم، ناسازگاری یک دیدگاه رایج کلامی (برهان‌پذیری احکام شرعی) را با رأی سینوی هدف قرار داده است. و اشکال سوم، به ناسازگاری یک اعتقاد بسیار رایج در میان مسلمانان (اخلاقی و نیکو بودن تمام افعال الهی) با دیدگاه سینوی نظر دارد.

واژگان کلیدی

آراء محموده، قرارداد گرایی اخلاقی، نسبی گرایی اخلاقی، قاعده تلازم، شریعت، افعال الهی، شرور طبیعی، عذاب اخروی.

درآمد

هیچ چیز نیست که به طور مطلق و بی قید و شرط «در سمت چپ» باشد، بلکه همواره سمت چپ این چیز یا آن چیز است. یعنی شیئی را معیار و محور قرار می دهیم و سمت چپ آن را تعیین می کنیم. حال، آیا می توان به همین منوال گفت هیچ فعلی نیست که به طور مطلق اخلاقاً درست یا نادرست باشد، بلکه یا:

۱. مورد تأیید هنجارهای یک جامعه هست یا نیست؛ برای مثال، «سقط جنین نادرست است»، یعنی: سقط جنین در فرهنگ ما پذیرفته شده نیست. یا:
۲. احساس ما نسبت به آن، مثبت است یا نیست؛ برای مثال، هرگاه می گوئیم «میگساری بد است» و «استعمال دخانیات ناپسند است»، به ترتیب، یعنی: نفرین بر میگساری! و استعمال دخانیات! ای ش...! یا:
۳. خداوند متعال آن را می خواهد یا نمی خواهد؛ برای مثال، وقتی می گوئیم «دروغ گویی ناپسند است»، یعنی خداوند از آن نهی کرده است. یا:
۴. پیامد پرخطری دارد یا ندارد؛ برای مثال وقتی می گوئیم «راست گویی در انتقال خبر سرطان لاعلاج فرزند، به مادرش پسندیده نیست»، یعنی راست گویی در این مورد، موجب آزار و نگرانی فوق العاده زیاد مادر می شود. یا آنکه: «درست» و «نادرست» مطلق اخلاقی وجود دارد، و ارزشهای اخلاقی، عینی و واقعی است و وابسته به فرهنگ، و احساس، و امر و نهی الهی، و پیامدهای عمل نیست؟

نظریه ای که ارزشهای اخلاقی را مطلق و نامقید می داند، مطلق گرایی اخلاقی، و نظریه ای که ارزشهای اخلاقی را مقید و مشروط به امور دیگر

می‌داند، نسبی‌گرایی اخلاقی خوانده می‌شود. مراد ما از نسبی‌گرایی، نسبی‌گرایی فرا - اخلاقی است، که مانند هر نظریه‌ی فرا - اخلاقی دیگر، نظریه‌ای مرتبه‌دوم است و ناظر به معناشناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی و روان‌شناسی واژگان و احکام اخلاقی است. ما در ادامه، به اختصار چهار روایت مختلف از نسبی‌گرایی فرا - اخلاقی را که در بالا به آنها اشاره شد، مرور می‌کنیم.

نخستین روایت از نسبی‌گرایی فرا - اخلاقی، قرارداد‌گرایی اخلاقی^۱ است. قرارداد‌گرایی اخلاقی کسی است که ارزشهای اخلاقی را وابسته به فرهنگ یا نظر و خواست اکثریت جامعه و در نتیجه تابع زمان و مکان می‌داند، و معتقد است هر جامعه‌ای، همان‌طور که به وجود آورنده سبکهای متفاوت خوراک و پوشاک است، به وجود آورنده نظامهای اخلاقی متفاوت نیز هست. بنابر این، از نظر وی، سقط جنین، به‌طور مطلق، نه درست است و نه نادرست؛ یا به عبارت دیگر هم درست است و هم نادرست. سقط جنین در جامعه و فرهنگ الف اخلاقاً نادرست است، یعنی آن را بر نمی‌تابد و تأیید نمی‌کند، در حالی که در فرهنگ ب کاملاً مورد تأیید و لذا اخلاقاً درست است.

البته برخی پا را از این هم فراتر گذاشته، بر اساس تفاوت نظامهای اخلاقی جوامع مختلف، حذف‌گرایی^۲ پیشه کرده، گفته‌اند اساساً بی‌معناست که پرسیم «کدام یک اخلاقاً درست است؟»، اینها تنها با یک دیگر «تفاوت» دارند. روشن است که حذف‌گرایی غیر از نسبی‌گرایی و به تبع قرارداد‌گرایی است.

بنابر قرارداد‌گرایی اخلاقی، جمله «سقط جنین نادرست است»، یعنی: «سقط جنین یک ناهنجاری اجتماعی است»، یا «مردم جامعه الف سقط جنین را نمی‌پذیرند»، یا «سقط جنین از نظر قوانین کشور الف ممنوع است». مطابق این نظریه، اصول اخلاقی محصول نوعی توافق عمومی درباره رفتارهای

۱. moral conventionalism

۲. eliminativism

اجتماعی است که پس از تشکیل گروه اجتماعی یا جامعه با هدف رفع تعارضهای عام اجتماعی وضع و قرارداد می‌شود، هرچند به صورت غیرمکتوب. این قراردادها هیچ مابازاء عینی در جهان خارج ندارد، و از این روی احکام اخلاقی تنها برای جامعه‌ای که آن را پذیرفته، معتبر است. بنابراین، پیش از تشکیل گروه یا جامعه و پیش از قرارداد اجتماعی، هیچ کاری خوب یا بد نیست.

دومین روایت از نسبی‌گرایی فرا - اخلاقی، عاطفه‌گرایی^۳ است. عاطفه‌گرایی، برخلاف قراردادگرایی، ارزشهای اخلاقی را تابع فرد و احساسات و عواطف شخصی می‌داند؛ و از این رو گونه‌ای ذهن‌گرایی اخلاقی^۴ به‌شمار می‌رود. عاطفه‌گرا بر آن است که وقتی می‌گوییم «عمل الف خوب است»، در واقع، احساسات و عواطف خود را ابراز کرده‌ایم، و گفته‌ایم «به! چه عمل خوبی!». بنابراین، عاطفه‌گرا جملات اخلاقی را انشائی می‌داند، نه خبری و لذا جملات اخلاقی را جملاتی فاقد ارزش صدق می‌شمارد؛ و از این رو ناشناختی‌گرا^۵ محسوب می‌شود. مبرز عواطف و احساسات ما می‌تواند لاقبل یکی از این سه امر باشد:

۱. جمله‌ای به ظاهر خبری، مانند «عمل الف خوب است».
۲. عباراتی مانند «به‌به! چه قدر خوب!».
۳. دست‌زدن و هورا کشیدن.

از نظر عاطفه‌گرا واژه بد حاکی از احساسات منفی است و همچون فریادزدن هنگام احساس درد شدید، عمل می‌کند. می‌دانیم فریادزدن، اخبار از چیزی نیست، بلکه صرفاً ابراز درد شدید است. همین‌طور وقتی می‌گوییم «دزدی بد

۳. emotivism

۴. moral subjectivism

۵. non-cognitivist

است»، درست مثل این است که فریاد کشیده باشیم و مخاطب فهمیده باشد که از دزدی متنفریم. همین طور است واژه خوب.

سومین روایت از نسبی گرایی فرا - اخلاقی، نظریه ایست که ارزشهای اخلاقی را تابع اوامر و نواهی خداوند می داند، و از این رو نظریه امر الهی خوانده می شود. بر پایه خوانش زبان شناختی از این نظریه، احکام اخلاقی، حاکی از خواسته های خداوند است. برای مثال، جمله «روابط جنسی آزاد (با غیر همسر) نادرست است»، یعنی «زنا مکن!» یا «زنا حرام است» یا «خداوند از زنا نهی کرده است.» بدین ترتیب، این خوانش از نظریه امر الهی معنای جملات اخلاقی را وابسته به دین می داند و لذا این تقریر گاه وابستگی زبانی اخلاق به دین خوانده شده است. بر پایه خوانش دیگری از نظریه امر الهی، امر و نهی خداوند منشأ و سرچشمه نیکها و بدیهای اخلاقی است و ارزشهای اخلاقی، فاقد هر گونه واقعیت عینی است. اگر خدایی نبود، یا بود و امر و نهی ای نداشت، ارزش اخلاقی عدل و ظلم، و راست گویی و دروغ گویی یکسان بود. پس فعل خوب، خوب است، چون مطلوب خداوند است، و فعل بد، بد است، چون منفور خداوند است: «هر چه آن خسرو کند، شیرین بود.»

چهارمین روایت از نسبی گرایی فرا - اخلاقی، پیامد گرایی فرا - اخلاقی است. به اعتقاد پیامد گرا دروغ، به خودی خود، نه خوب است و نه بد، بلکه هر جا پیامد مفیدی داشته باشد، خوب است و هر جا پیامد ناگوار و مضری داشته باشد، بد است. به بیان دیگر، ارزش اخلاقی هر عمل تابع نتایج و سود و زیان مترتب بر عمل است. پیامد گرایی، خود روایتهای مختلف دارد، که روایت نسبی گرایانه آن، منفعت گرایی عمل بنیاد^۶ است. بر پایه منفعت گرایی عمل بنیاد، احکام اخلاقی، کلیت و عمومیت ندارد و برای مثال نمی توان گفت: «هرگز راز کسی را بر ملا مکن!» یا «همواره از پدر و مادر خود اطاعت کن!» چرا که افشای راز

دیگران همواره زیان آور نیست و اطاعت از پدر و مادر نیز همواره سودمند نیست.

چنان که گذشت، نسبی گرایی فرا - اخلاقی، در برابر مطلق گرایی فرا - اخلاقی قرار دارد. بر اساس مطلق گرایی فرا - اخلاقی، افعال به طور عینی و مستقل، بدون وابستگی به اندیشه و احساس فردی یا قرارداد جمعی، و به طور ثابت و بی استثناء و جهان شمول، اخلاقاً درست یا نادرست هستند. «درست» یا «نادرست» بودن افعال، امری عینی و واقعی است، درست همان گونه که می گوئیم: «فلزات، بر اثر حرارت منبسط می شوند». در اینجا منظور از واقع، چیزی است که با صرف نظر از خواست، احساس، یا قرارداد، وجود دارد.

مطلق گرایان، عموماً شناختی گرا^۷ هستند، یعنی جملات اخلاقی را اخباری و در نتیجه محتمل الصدق و الکذب می دانند. بدین ترتیب، جملات اخلاقی، در صورت مطابقت با واقع مذکور، صادق و در غیر این صورت، کاذب هستند. البته بر پایه این نظریه هم می توان جملات اخلاقی را همراه با احساس به کار برد، اما این احساس، هیچ تأثیری در دلالت و معنای آن نخواهد داشت؛ مثلاً اگر کسی با اضطراب بگوید: «خیانت به ناموس دیگران، ناپسند است»، از یک واقعیت اخلاقی خبر داده است، هر چند همراه با ابراز احساسات خویش.

ما در ادامه، نخست نظریه فرا - اخلاقی ابن سینا و پیروانش را با نظریات پیش گفته می سنجمیم تا جایگاه آن را بیابیم، و سپس لوازم و پیامدهای کلامی آن را بررسی خواهیم کرد.

۱. جایگاه نظریه فرا - اخلاقی ابن سینا

بنابر تفسیر مشهور، ابن سینا احکام اخلاقی را از جمله آراء محموده و تأدیبات صلاحیه دانسته است. برای توضیح و بررسی این موضوع، نخست متن نوشته‌های او را در منطق شفاء و اشارات مرور می‌کنیم.

أ. در فن پنجم از کتاب برهان شفاء (۶۶) گفته است:

والذی علی سبیل تسلیمٍ مشترکٍ فیهِ: إما أن یكون رأياً یستند إلى طائفةٍ أو یكون رأياً لا یستند إلى طائفةٍ بل یكون متعارفاً فی الناس کلهم قبوله و قد مرّوا علیه، فهم لا یحلّونه محلّ الشک و إن کان منه ما إذا اعتبره الممیز و جعل نفسه كأنه حصل فی العالم دفعةً و هو ممیزٌ و لم یعود شیئاً و لم یؤدّب و لم یلتفت إلى حاکم غیر العقل و لم یفعل عن الحیاء و الخجل، فیکون حکمه خلقياً لا عقلیاً و لم ینظر إلى موجب مصلحةٍ فیکون بوسطٍ لا بضرورة، و أعرض عن الاستقراء أيضاً فیکون بوسط، و لم یلتفت إلى أنه هل ینتقض علیه بشیء؛ فإذا فعل هذا کله و رام أن یشکک فیهِ نفسه، أمکنه الشک، کقولهم: إنّ العدل جمیل، و إنّ الظلم قبیح، و إنّ شکر المنعم واجب. فإنّ هذه مشهوراتٌ مقبولةٌ؛ و إنّ کانت صادقةً فصدقها لیس مما یتبین بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادقٌ و لکن یتحتاج فی أن یصیر یقیناً إلى حجة، و منها ما هو صادقٌ بشرطٍ دقیقٍ لا یفطن له الجمهور. و لا یبعد أن یكون فی المشهورات کاذبٌ.

ب. در نهج ششم از منطق اشارات و تنبیهاات (۱۲۷-۱۲۶) گفته است:

فأمّا المشهورات من هذه الجملة، فمنها أيضاً هذه الأولیات و نحوها، مما یتوجب قبوله لا من حیث هی واجبٌ قبولها بل من حیث عموم الاعتراف بها، و منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، و هی آراءٌ لو خلّی الإنسان و عقله المجرّد و وهمه و حسه، و لم یؤدّب بقبول قضایاها و الاعتراف بها، و لم یمل الاستقراء بظنه القوی إلى حکمٍ لکثرة الجزئیات، و لم یستدع إليها ما فی طبیعة الإنسان، من الرحمة و الخجل و الأنفة و

الحمیة و غیر ذلك، لم یقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسبه؛ مثل حکمینا أن سلب مال الإنسان قبیحٌ و أن الكذب قبیحٌ لا ینبغی أن یقدم علیه؛ و من هذا الجنس ما یسبق إلى وهم كثير من الناس و إن صرف كثيرا عنه الشرع من: قبح ذبح الحيوان، اتباعاً لما فی الغریزة من الرقة لمن یرکون غریزته كذلك، و هم أكثر الناس؛ و لیس شیء من هذا یوجبہ العقل الساذج. و لو توهم نفسه و أنه خُلِقَ دفعةً تامَّ العقل و لم یسمع أدباً و لم یطع انفعالاً نفسانیاً أو خُلِقیاً، لم یقض فی أمثال هذه القضايا بشیء بل أمکنه أن یجهله و یتوقفَ فیہ؛ و لیس كذلك حال قضائه بأن الكلَّ أعظمُ من الجزء.

بدین ترتیب، ابن سینا قضایای اخلاقی را از مشهورات خاصه دانسته است و مشهورات خاصه را نیز قضایایی شناسانده است که قوای شناختی انسان (عقل و وهم و حس) به تنهایی قادر بر شناخت آنها نیست، بلکه تصدیق و پذیرش آنها تنها به یکی از سه راه زیر ممکن است:

۱. تربیت اجتماعی یا فرهنگ پذیری

۲. استقراء ناقص

۳. احساسات نفسانی

علت این امر نیز آن است که مشهورات خاصه، خود محصول استقراء، یا احساسات نفسانی، یا قوانین اجتماعی و قراردادهای عقلایی است. روشن است که هیچ یک از این سه طریق، راهی برای کشف واقعیت خارجی نیست. پس مشهورات خاصه، قضایایی هستند که و رای همسان اندیشی همگانی (توافق آراء) واقعیتی ندارند و بنابر این، خبر از واقعیتی مستقل نمی دهند و جز از یک توافق عمومی، که ضمانتی بر دوامش نیست، پرده بر نمی دارند. این مشهورات، قائم به تأیید همگانی است و واقعیتی جز این توافق ندارد، و با صرف نظر از «همگان» و «آرای آنان» و «توافق»، هیچ جایی در جهان خارج ندارد.

بدین ترتیب، از منظر ابن سینا مشهورات خاصه، گونه‌ای از قوانین اجتماعی یا به تعبیر او «شراعی» است، که می تواند مکتوب یا غیر مکتوب باشد، اما هیچ

واقعیّت خارجی ندارد، و تنها تابع ذهنیات قراردادکنندگان است. به گفته ابن سینا (۱۴۰۴ق - ج، ۳۹):

فانّ التسليم و الشهرة ليسا مبنيين على الحقيقة، بل بحسب مناسبتهما للأذهان، و بحسب أصناف التخيل من الأنسان. فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به و إجماع ارباب الملل عليه، و قدرآه متقدموهم و متأخروهم، حتى أنّها تبقى في الناس غير مستندة الى أحد و تصير شريعة غير مكتوبة و تجرى عليها التربية و التأديب، مثل قولهم: «العدل يجب فعله» و «الكذب لا يجب قوله» .

ابن سینا قضایای اخلاقی، همچون «دروغ گویی ناپسند است» را از این دسته قضایا برشمرده است. و بدین ترتیب، نظریه فرا - اخلاقی ابن سینا را می توان نوعی قراردادگرایی و به تبع نسبی گرایی دانست.

سخن ابن سینا در میان اصولیان متأخر امامیه، طرفداران جدی دارد. شهرت خاصه، مطابق تعریف ابن سینا، همان اعتبار اصولی است. پس بنابر یک تفسیر نه چندان سخت گیرانه از کلام ابن سینا می توان گفت که قضایای مشهوره در هرم منطق سینوی، همان نقش اعتبارات را در منظومه فکری اصولیان شیعه بازی می کند. بدین ترتیب، سخن ابن سینا را با زبان اصولیان، چنین می توان باز گفت که احکام اخلاقی، گونه ای از اعتبارات عقلایی است. محقق اصفهانی، و دو شاگرد برجسته اش، علامه مظفر و علامه طباطبایی، حامیان جدی این گرایش در میان اصولیان امامیه به شمار می روند. مرحوم مظفر گفته است (۲۸۱):

و تسمى هذه الاحكام العقلية العامة «الآراء المحمودة» و «التأديبات الصلاحية» و هي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات . . . و من هنا يتضح لكم جيداً أنّ العلية اذ يقولون بالحسن و القبح العقليين، يريدون أنّ الحسن و القبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية و هي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء و القضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، اي: إن واقعها ذلك.

مراد از «اعتباری» در اینجا/اعتباری در برابر «حقیقی» است: «مفاهیم و قضایای اعتباری» در برابر «مفاهیم و قضایای حقیقی». مراد از «اعتبار» در اینجا تصور یا تصدیقی است که برای آن جز در ظرف عمل، تحقیقی نیست. «اعتبار» در این اصطلاح، یعنی کاربرد مفاهیم حقیقی نفس‌الامری با حدودشان، در انواع رفتارها و متعلقات آنها به منظور دستیابی به اهداف مطلوب در زندگی؛ مانند اعتبار ریاست برای رئیس قوم، که او را همچون سر (رأس) در بدن فرض می‌کند؛ زیرا نقش مدبّر و هادی را ایفا می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۲۹) بنابر این، به‌ازای هر مفهوم و قضیه اعتباری، مفهوم و قضیه‌ای حقیقی وجود دارد که مفهوم و قضیه اعتباری از آن اخذ شده است؛ چنان که مفهوم اعتباری ملکیت، از مفهوم حقیقی ملکیت اخذ شده است (همان‌جا).

بدین ترتیب، از نظر این گروه، قضایای اخلاقی، محصول توافق جمعی انسانهاست و از این روی، بدیهی و اولی نیست و به تبع از صدق مطلق برخوردار نبوده، از یقینیات به‌شمار نمی‌رود.

در برابر این گرایش، عموم متکلمان امامیه قرار دارند که قضایای اخلاقی را حاکی از واقعیاتی عینی و مستقل از ذهنیات انسانی دانسته‌اند. در میان اصولیان متأخر، شهید صدر از این گرایش، به نحوی درخور توجه، حمایت کرده است (ن. ک. به: هاشمی، ۴۱).

خواجه نصیرالدین طوسی، به‌منزله نماد فیلسوف - متکلمان امامیه، در آثار فلسفی خود جانب ابن‌سینا و در آثار کلامی خود جانب متکلمان را گرفته است و این خود اماره‌ایست بر اینکه با پذیرش مبانی کلامی، نمی‌توان رأی فرا - اخلاقی ابن‌سینا را پذیرفت. او در شرح عبارت ابن‌سینا (۱۴۰۳ق، ج ۱، ۲۲۱) افزون بر آنکه سخن اصلی ابن‌سینا را باز گفته است، به یک مطلب اساسی دیگر نیز اشاره کرده است: حسن و قبح هر عمل، ذاتی عمل و یا تابع مصالح و مفاسد نوع عمل نیست، بلکه حسن و قبح هر مصداق از عمل، تابع مصلحت و مفسده همان مصداق است:

انّ العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شيء غير تصوّر طرفي الحكم، إنّما يحكم بالأوليات من غير توقف، و لا يحكم بها، بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات؛ و لذلك يتطرّق التغير إليها دون الأوليات، فإنّ الكذب قد يُستحسن، إذا اشتمل على مصلحة عظيمة، و الكلُّ لا يُستصغَر بالقياس إلى جزئه في حال من الأحوال.

بدین ترتیب، گویا وی به تبعیت از ابن سینا، از قرارداد گرایی اخلاقی، و پی آمد گرایی فرا - اخلاقی، که هر دو از روایتهای نسبی گرایی به شمار می روند، حمایت کرده است. اما همو در قواعد العقائد (۷۸ و ۸۰) از رأی متکلمان دفاع کرده است.

در هر حال، قرارداد گرایی ابن سینا و اعتبار گرایی اصولیان، دو پیامد مهم دارد:

۱. ناواقع گرایی اخلاقی. ناواقع گرایی اخلاقی، این نظریه وجودشناختی است که صفات اخلاقی، مانند خوبی و بدی یا حسن و قبح، هیچ مابازاء خارجی ندارند. بدین ترتیب، جملات اخلاقی نیز اخبار از واقعیات عینی مستقل از موجودات آگاه نیست.

۲. عدم امکان اقامه برهان و به تبع اثبات و ابطال یقینی، در حوزه اخلاق؛ زیرا اقامه برهان در هر حوزه، متوقف است بر در اختیار داشتن قضایای اولی و یقینی در آن حوزه. و چنان که دیدیم از نظر ابن سینا در حوزه اخلاق، تنها قضایای مشهوره وجود دارد.

۱. پی آمدهای کلامی نظریه فرا - اخلاقی ابن سینا

در آغاز باید بر این نکته تأکید کنیم که هر چند نظریه ابن سینا با موضوعات مورد اختلاف عدلیه - اشاعره هم پوشانیهایی دارد، همان موضوعات نیست؛ از این رو پی آمدهای بحث معروف حسن و قبح عقلی - شرعی با پی آمدهای نظریه ابن سینا یکسان نیست.

چنان که گذشت، نظریهٔ فرا - اخلاقی ابن سینا نوعی قراردادگرایی و پی‌آمدگرایی فرا - اخلاقی محسوب می‌شود، که از لوازم آنها یکی ناواقع‌گرایی اخلاقی است و دیگر عدم امکان اقامهٔ برهان در اخلاقیات. ما در ادامه، به بررسی لوازم و پی‌آمدهای کلامی این مواضع می‌پردازیم.

به اعتقاد ما نظریهٔ ابن سینا لااقل سه پی‌آمد مهم کلامی دارد، که هیچ‌یک از منظر کلامی قابل پذیرش نیست:

- ۱ . عدم ثبات شریعت
- ۲ . عدم امکان اقامهٔ برهان در شریعت
- ۳ . عدم امکان جریان احکام و حُسنهای اخلاقی در حوزهٔ افعال خداوند

عدم ثبات شریعت

چنان که گذشت، از نظر ابن سینا احکام اخلاقی، متغیر و به دو معنا نسبی است: هم قراردادگرایانه و هم پی‌آمدگرایانه. چنان که می‌دانیم، متکلمان و اصولیان، احکام اخلاقی را احکام عقل عملی می‌دانند. همچنین می‌دانیم که از نظر آنها بر پایهٔ اصل تلازم عقل و شرع (کلما حکم به الشرع حکم به العقل، و کلما حکم به العقل حکم به الشرع) احکام شرع، مطابق با احکام عقل عملی است و بالعکس، احکام عقل عملی مطابق با احکام شرع است. بنابر این، تغیر و ثبات هر یک، پیوسته با تغیر و دوام دیگری است؛ و تغیر هر یک را می‌توان نشانهٔ تغیر دیگری دانست. از این رو اگر احکام عقلی، متغیر و بی‌ثبات باشد، احکام شرعی نیز متغیر و بی‌ثبات است. بدین ترتیب، انطباق احکام شرعی و اخلاقی، از یک سو و تغیر و بی‌ثباتی احکام اخلاقی از سوی دیگر، مستلزم بی‌ثباتی و تغیر احکام شرعی است. به نظر نمی‌رسد دست کشیدن از انطباق احکام اخلاقی و شرعی، برای متکلمان و اصولیان چندان آسان باشد، چنان که پذیرش بی‌ثباتی احکام شرعی نیز به هیچ‌وجه موجه نیست؛ بنابر این، از منظر کلامی نمی‌توان رأی نسبی‌گرایانهٔ ابن سینا را پذیرفت.

استدلال فوق را می‌توان در قالب یک برهان خلف، به شکل زیر بیان کرد:

۱) تمام احکام شرعی، مطابق است با احکام عقل عملی، و بالعکس، تمام احکام عقل عملی، مطابق است با احکام شرعی. (قاعده تلازم: یک باور رایج کلامی - اصولی)

۲) پس اگر احکام عقل عملی، متغیر باشد، احکام شرعی نیز، مطابق با آن، متغیر است. (لازمه [۱])

۳) احکام عقل عملی متغیر است. (رای ابن سینا)

۴) پس احکام شرعی متغیر است. (نتیجه [۲] و [۳])

۵) احکام شرعی متغیر نیست، بلکه ثابت است. (یک باور رایج کلامی)

۶) احکام شرعی متغیر است و متغیر نیست. (عطف [۳] و [۵]: خلف)

۷) پس احکام عقل عملی متغیر نیست. (نقیض [۳])

روشن است که مقدمات [۱] و [۵] از باورهای رایج و شایع کلامی است و بعید به نظر می‌رسد متکلمان به آسانی آنها را تغییر دهند. مقدمه [۳] نیز با توضیحات پیشین ما روشن به نظر می‌رسد، با وجود این، تأکید می‌کنیم که از نظر ابن سینا حسن و قبح افعال، تابع قراردادها و نهایتاً مصالح و مفسد مترتب بر آنهاست و از این رو چنان که خواجه نیز تصریح کرد (۱۴۰۳ق، ج ۱، ۲۲۱) متغیر است. بنابر این رأی، اصول اخلاقی با تغییر مصالح و مفسد مترتب بر افعال، دست خوش تغییر می‌شود. علامه طباطبایی، از جدی‌ترین حامیان معاصر این رأی، گفته است: (۱۳۸۷، ۱۱۰):

... یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و ادراکات است که مطابق خارجی آنها اجزاء اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزاء و شرایط اجتماع ایجاد می‌کنیم خودمان می‌دهیم، ادراکات ویژه آنها تغییر می‌پذیرند.

اما یک سلسله ادراکاتی که مطابق آنها خارج از ظرف اجتماع می‌باشد و با فرض وجود و عدم انسان، مجتمع یا هر جانور زنده اجتماعی به وصف تحقق و وجود موصوف اند، یعنی بود و نبود حیوان

مدرک، در واقعیت آنها مؤثر نمی‌باشد، آنها با اختلاف محیط زندگی و تربیت و تلقین اختلاف پیدا نمی‌کنند.

از جمله ثمرات مهم این بحث، مسئله خاتمیت است. فرض کنید برای همراهی با ابن سینا مقدمه [۵] را که یک باور رایج کلامی است، نپذیریم. نتیجه چه خواهد شد؟ روشن است که بنابر این فرض، احکام شریعت از دوام و ثبات برخوردار نبوده، به تبع، ختم نبوت، به معنای متعارف و مقبول نزد عموم مؤمنان (آخرین تشریح و جای‌گزین نشدن هیچ شریعت دیگر بر جای آن)، بلاموضوع خواهد شد.

اگر احکام عقل عملی، اعتباریاتی باشد که بر حسب نیازهای جوامع مختلف و متناسب با زمان و مکان خاص، وضع و قرارداد می‌شود، پس با تغییر محیط‌های اجتماعی و نیازهایشان و متناسب با زمان و مکان، آن احکام نیز تغییر خواهد کرد و به تبع احکام شرعی نیز بر اساس قاعده تلازم، دچار تغییر خواهد شد و در نتیجه شریعت نهایی و خاتم بی‌معنا خواهد بود.

برهان ناپذیری شریعت

ابن سینا و تابعانش، به صراحت، احکام اخلاقی را غیر قابل استفاده در برهان دانسته‌اند. به اعتقاد آنها احکام اخلاقی را تنها در جدل و خطابه می‌توان به کار گرفت؛ زیرا اولی و یقینی نیستند. قیاس برهانی نمی‌تواند مبتنی بر مقدمات مشهوره و غیر یقینی باشد. مقدمات برهان، باید دارای سه شرط ضرورت، دوام و کلیت باشد. و این سه شرط تنها در قضایای حقیقی قابل حصول است، نه در اعتباریات. قضایای اعتباری، که از حد فرض و اعتبار فراتر نمی‌رود، نمی‌تواند متصف به این سه وصف شود. اما اگر احکام عقل عملی، غیربرهانی و جدلی باشد، به تبع نمی‌توان احکام شرعی را مبرهن کرد؛ زیرا تنها بر اساس احکام عقل عملی است که می‌توان احکام شرعی را مستدل کرد. پس لازمه رأی ابن سینا برهان ناپذیر بودن احکام شرعی است. اما این یک باور رایج کلامی است که

احکام شرعی برهان‌پذیر است. بدین ترتیب، متکلمانی که احکام شرعی را برهان‌پذیر می‌دانند نمی‌توانند رأی ابن‌سینا را بپذیرند. این استدلال را می‌توان در قالب یک برهان خلف، به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

۱. تنها بر پایه احکام عقل عملی می‌توان به نفع احکام شرعی استدلال کرد.
۲. اگر احکام عقل عملی، جدلی و غیربرهانی باشد، نمی‌توان به نفع احکام شرعی، برهان اقامه کرد. (لازمه [۱])
- تمام احکام عقل عملی، جدلی است و غیر برهانی. (رأی ابن‌سینا)
۳. احکام شرعی، برهان‌ناپذیر است. (نتیجه [۲] و [۳])
۴. احکام شرعی، برهان‌پذیر است. (یک باور رایج کلامی)
۵. احکام شرعی، برهان‌ناپذیر و برهان‌پذیر است. (عطف [۴] و [۵]: خلف)
۶. پس چنین نیست که تمام احکام عقل عملی، جدلی و غیر برهانی باشد. (نقیض [۳])

البته برخی در صحت مقدمه [۳] تردید کرده‌اند. به اعتقاد این گروه بنابر رأی ابن‌سینا احکام عقل عملی، هم جدلی است و هم برهانی؛ زیرا یک قضیه می‌تواند به اعتبار مسلم‌بودنش نزد خصم، در جدل به کار آید و به اعتبار اولی و یقینی‌بودنش، در برهان به کار رود. اما طرفداران این سخن به سختی دچار خلط و التباس شده‌اند؛ و قضایای مشهوره بالمعنی‌الاعم را با قضایای مشهوره بالمعنی‌الاخص خلط کرده، به هم آمیخته‌اند. چنان‌که ابن‌سینا در اشارات (۱۲۶-۱۲۷) به صراحت گفته است، قضایای مشهوره بالمعنی‌الاعم، شامل یقینیات هم می‌شود، و از این رو در جدل نیز کاربرد دارند. روشن است که چنان‌چه ابن‌سینا قضایای اخلاقی و احکام عقل عملی را از مشهورات بالمعنی‌الاعم دانسته بود، اشکالی وجود نداشت. آنچه که سخن ابن‌سینا را مناقشه‌انگیز کرده، این است که وی قضایای اخلاقی و احکام عقل عملی را از جمله مشهورات

بالمعنی الاخص طبقه‌بندی کرده است که به تعبیر وی (۱۳۸۱، ۱۲۷) «لاعمده لها

الا شهره». مشهورات بالمعنی الاخص، سه تفاوت اساسی با اولیات دارند:

۱. عقل آدمی، به تنهایی قادر بر تصدیق اولیات است، در حالی که عقل و

وهم و حس آدمی، به تنهایی قادر بر تصدیق مشهورات خاصه نیست. انسانی را

فرض کنیم که به یک‌باره با عقل کامل و حواس سالم و قوای ادراکی قوی،

آفریده شود، حال اگر چنین انسانی با هیچ قوم و ملتی معاشرت نکرده، با آداب

آنان آشنا نشود و از طریق استقراء نیز از نتایج اعمال آگاهی نیابد، هرگز

مشهورات و آراء محموده را تصدیق نخواهد کرد.

۲. قضایای اولی، ضروری‌الصدق بوده، احتمال کذب آنان متصور نیست. در

حالی که کاملاً محتمل است مشهورات کاذب و غیرمطابق با واقع باشند؛

بدان حد که مشهور شده است: «رب مشهور لا اصل له».

۳. اولیات، تغییرناپذیر هستند و در تمام زمان‌ها و مکان‌ها و نزد تمام ملل و

اقوام، به‌طور یک‌سان پذیرفته شده‌اند. در حالی که مشهورات خاصه، تغییرپذیر

بوده، بر حسب زمان و مکان و ملت و فرهنگ، گاه مشهور و گاه غیرمشهور

خواهند بود.

بدین ترتیب، مقدمه [۳] صحیح است.

عدم جریان احکام اخلاقی در مورد افعال الهی

اگر حسن و قبح افعال، تابع توافق آرای عقلاء باشد، یا افعال الهی مشمول احکام

اخلاقی نخواهد بود و یا برخی از افعال الهی قبیح خواهد بود. اما تالی باطل

است؛ یعنی هم تمام افعال الهی مشمول احکام اخلاقی است و هم هیچ‌یک از

افعال الهی قبیح نیست. پس حسن و قبح افعال، تابع توافق آرای عقلاء نیست.

کاملاً روشن است که این استدلال از نظر صوری منتج است. بطلان تالی نیز

بی‌نیاز از توضیح است. این یک اعتقاد بسیار رایج و شایع میان مسلمانان است

که تمام افعال الهی، اخلاقاً نیکوست؛ پس اولاً عموم مؤمنان، تمام افعال الهی را

مشمول احکام اخلاقی می‌دانند، و ثانیاً این افعال را نیکو ارزیابی می‌کنند، نه قبیح. اما بیان تلازم مقدم و تالی در مقدمه نخست این است که بنابر پذیرش رأی ابن سینا، برخی از افعال الهی، مانند شرور طبیعی، عذاب اخروی، و خلقت شیطان، اخلاقاً قبیح خواهد بود؛ زیرا عقلاء به دلیل مفساد این افعال برای انسان، آنها را به اتفاق قبیح می‌دانند. اما روشن است که هیچ مؤمنی نمی‌تواند این سخن را بپذیرد، در این صورت، اگر بخواهیم بر پذیرش رأی ابن سینا پافشاری کنیم، باید افعال الهی را مشمول احکام اخلاقی ندانیم. پس بنابر پذیرش رأی ابن سینا ما با یک دو راهی مواجه‌ایم: یا باید برخی از افعال الهی را قبیح بدانیم، و یا آن که آن افعال را از مشمول احکام اخلاقی خارج کنیم. اما چنان که گذشت، بنابر باور عمومی مؤمنان، هر دو راه نادرست است.

این استدلال را به شکل زیر هم می‌توان صورت‌بندی کرد:

(۱) احکام اخلاقی قراردادهای عقلاء برپایه مصالح و مفساد انسانی است. (نظریه سینوی)

(۲) اگر [۱]، پس یا افعال الهی مشمول احکام اخلاقی نخواهد بود و یا برخی افعال الهی قبیح خواهد بود.

(۳) یا افعال الهی مشمول احکام اخلاقی نخواهد بود و یا برخی افعال الهی قبیح است. (نتیجه [۱] و [۲])

(۴) تمام افعال الهی مشمول احکام اخلاقی است و هیچ‌یک از افعال الهی قبیح نیست. (باور عمومی مؤمنان)

(۵) عطف [۳] و [۴] (خلف)

(۶) پس چنین نیست که احکام اخلاقی، قراردادهای عقلاء برپایه مصالح و مفساد انسانی است. (نقیض [۱])

چنان که روشن است این استدلال از نظر صوری معتبر و منتج است. صحت مقدمات [۱] و [۴] نیز آشکار و بی‌نیاز از توضیح به نظر می‌رسد. صحت مقدمه [۲] نیز با توضیحات قبلی روشن است.

اما آیا واقعاً عقلاء، شرور طبیعی، عذاب اخروی، خلقت شیطان و مانند آنها را قبیح می‌دانند؟ ما در ادامه، برای نمونه به بررسی دو مورد نخست می‌پردازیم. در آغاز، بر این نکته کلیدی تأکید می‌کنیم که از دیدگاه ابن‌سینا مبنای عقلاء در توافق بر حسن و قبح افعال، مصالح و مفساد مترتب بر افعال است. بر این اساس، آنها به اتفاق، هر فعل دارای مصلحت و فاقد مفسدت را حَسَن، و بالعکس، هر فعل دارای مفسده و فاقد مصلحت را قبیح می‌دانند.

ابتدا به بررسی شرور طبیعی می‌پردازیم. استدلال زیر، که در قالب برهان خلف صورت‌بندی شده، نشان می‌دهد که چنانچه مؤمنان شرور طبیعی را فعل خداوند بدانند، نخواهند توانست رأی ابن‌سینا را بپذیرند:

(۱) اگر احکام اخلاقی، قراردادهای عقلایی بر پایه مصالح و مفساد انسانی باشد، آن‌گاه شرور طبیعی قبیح و ناپسند است؛ زیرا شرور طبیعی، فاقد مصلحت برای انسان است.

(۲) احکام اخلاقی، قراردادهای عقلایی بر پایه مصالح و مفساد انسانی است. (رأی ابن‌سینا)

(۳) شرور طبیعی فعل خداوند است.

(۴) پس فعل خداوند قبیح است. (نتیجه [۱] و [۲] و [۳])

(۵) فعل خداوند قبیح نیست. (باور عمومی مؤمنان)

(۶) عطف [۴] و [۵] (خلف)

(۷) پس احکام اخلاقی، قراردادهای عقلایی بر پایه مصالح و مفساد انسانی نیست. (نقیض [۲])

در آثار ابن‌سینا دو راه حل اصلی برای این استدلال در نظر گرفته شده است، که هر دو عقیم است. راه حل نخست، تشکیک در مقدمه [۱] است و راه حل دوم، منع مقدمه [۳].

در راه حل نخست، ابن‌سینا در قبیح و ناپسند بودن شرور طبیعی به این صورت تشکیک کرده است که شرور طبیعی، به‌طور مطلق، فاقد مصلحت

نیست، بلکه واجد مصلحت نیز هست. برای مثال، آتش هر چند مخرب است اما دارای فواید بسیاری است. به بیان دیگر، هیچ چیز در جهان، فی نفسه شر نیست؛ بلکه شر است نسبت به چیز دیگری که از کمال لایق خود بازمانده است؛ چنان که سرما فی نفسه شر نیست، بلکه برای میوه‌های درختان شر است چرا که آنها را از رسیدن بازمی‌دارد. تازه این شر سرما نیز نسبت به همه چیز نیست، بلکه نسبت به برخی چیزها چون میوه درختان است. پس شر محصول جزئی‌نگری است: محصول در نظر نگرفتن مصلحت کل، و چشم‌دوختن به مصلحت‌های جزئی است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۳۳۴) روشن است که اگر شرور طبیعی، اقلی باشد، پس فاقد مصلحت نیست و علی‌هذا مقدمه [۱] صحیح نبوده، به تبع، استدلال فوق ناتمام است.

راه حل دوم ابن‌سینا منع مقدمه [۳] است: شرور طبیعی فعل خداوند نیست؛ زیرا اساساً شرور، فعل نیست. استدلال مضموم و نهفته ابن‌سینا بر این ادعا این است که فعل، امر وجودی است، و شر، امر عدمی است؛ بنابراین، شر فعل نیست. شر، صرفاً فقدان خیر است (همان‌جا؛ همو، ۱۴۰۴ق - ا، ۳۵۵). به گفته‌ی خواجه نصیرالدین طوسی:

إنَّ الشرَّ في ماهيته عدمٌ وجودٍ، أو عدمٌ كمالٍ لموجودٍ من حيث إن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده؛ و أن الموجودات ليست من حيث هي موجودات، بشرور. (۱۴۰۳ق، ج ۳، ۳۲۱)

اما این دو راه حل، بی‌ثمر و عقیم است؛ زیرا راه حل نخست از منع مقدمه [۱] ناتوان است. اگر رأی فرا - اخلاقی ابن‌سینا را بپذیریم، تمام مصالح و مفاسدی که مبنای عقلاء در قراردادهای اخلاقی است، نسبی و جزئی‌نگر است. اساساً عقلاء، بر پایه‌ی مصالح و مفاسد نسبی و با توجه به مصالح جزئی و بدون در نظر گرفتن مصالح کل، حکم به حسن و قبح افعال می‌کنند. عقلاء علی‌الاصول نمی‌توانند مصالح کل را در نظر بگیرند. بنابراین، حکم به حسن و قبح در مورد ما مانند بقیه‌ی موارد حکم به حسن و قبح است، و نمی‌توان بی‌دلیل آن را تخصیص زد و مستثنا کرد. راه حل دوم نیز بی‌ثمر است؛ زیرا عدمی بودن

شر مانع از اسناد آن به خداوند نیست؛ چنان که در مورد شرور اخلاقی نیز چنین است.

اکنون به بررسی مسئله عذاب اخروی می‌پردازیم. استدلال زیر نشان می‌دهد که مؤمنان، به دلیل اعتقاد به عذاب اخروی، نمی‌توانند رأی ابن‌سینا را بپذیرند:

(۱) عقلاء عقوبت تشریحی بر جرم را در آخرت، حَسَن نمی‌دانند (بلکه قبیح و لغو می‌دانند)؛ زیرا قادر بر ادراک مصلحت آن نیستند.

(۲) آنچه که عقلاء، حَسَن نمی‌دانند، حَسَن نیست. (رأی ابن‌سینا)

(۳) خداوند، بنابر وعده خویش، مجرمان را در آخرت عقاب خواهد کرد. (باور عمومی مؤمنان)

(۴) پس فعل خداوند، حَسَن نیست. (نتیجه [۱]، [۲] و [۳])

(۵) تمام افعال خداوند، حَسَن است (نه قبیح است و نه لغو). (باور عمومی مؤمنان)

(۶) عطف [۴] و [۵]. (خلف)

(۷) پس چنین نیست که آنچه عقلاء حَسَن نمی‌دانند، حَسَن نیست. (نقیض مقدمه [۲])

توضیح مقدمه [۱] این است که عقلاء، عقوبت تشریحی بر جرم را تنها با دو شرط جایز و حَسَن می‌دانند:

الف) تناسب عقوبت با جرم. از نظر عقلاء بیشینه‌بودن عقوبت بر جرم، قبیح است.

ب) ترتب آثار مورد انتظار بر عقوبت؛ مانند اثر تربیتی، هم نسبت به مجرم و هم نسبت به کسانی که در معرض ارتکاب جرم قرار دارند؛ یا اثر اصلاحی برای جامعه از طریق بالابردن هزینه ارتکاب جرم، به تبع پیش‌گیری از وقوع جرم، یا تحصیل تشفی برای زیان‌دیدگان از وقوع جرم، اعم از مُجَنی علیه و بازماندگان. اما در مورد عذاب اخروی، هر دو شرط مفقود است. بنابر اعتقاد عمومی مؤمنان، مجرمان و نافرمایان از دستورات شرع، در آخرت بدترین و سخت‌ترین کیفرها

را خواهند دید، و برخی از آنان گرفتار عذاب ابدی خواهند شد و محلّد در دوزخ خواهند بود. پس شرط نخست به دلیل شدت عذاب و نیز خلود مفقود است. خلود در عذابی که از نظر شدت حتی یک لحظه آن بسی سنگین و سهمگین و فوق طاقت است، با هیچ جرمی تناسب ندارد. قصد راسخ برای ارتکاب جرم نیز مجوزی برای کیفر ابدی نیست؛ زیرا مصداق قصاص قبل از جنایت است. بر همین اساس، مرحوم مطهری (۸۳) گفته است:

اگر ما بخواهیم مسئله مجازات‌های اخروی را بر اساس دنیوی زندگی اجتماعی توجیه کنیم، نه تنها مسئله مدت و شدتش قابل توجیه نیست، بلکه اصل آن نیز قابل توجیه نیست.

شرط دوم نیز هرچند نسبت به حقوق الناس قابل تصور است، ولی نسبت به حقوق الله قابل تصور نیست؛ زیرا عذاب اخروی نه اثر تربیتی و اصلاحی دارد و نه برای خداوند موجب تشفی خاطر است. آخرت، دار عمل نیست تا برای مجرم و یا کسانی که در معرض ارتکاب جرم قرار دارند، اثر تربیتی داشته باشد. بر همین اساس، اصلاح جامعه و پیش‌گیری از جرم نیز از آثار مترتب بر عذاب اخروی نیست. تشفی خاطر نیز مناسب با قوه غضبیه است و از این‌روی برای عقلاء بماهم عقلاء هم پسندیده نیست، چه رسد به خداوند بزرگ. بنابر این، عذاب اخروی، از دیدگاه محدود بشری، حسن نیست، بلکه هم بی‌ثمر و لغو است و هم قبیح.

روشن است که این اشکالات بنابر کیفرهای تشریحی طرح می‌شود، نه بنابر کیفرهای تکوینی. در کیفرهای تشریحی، هیچ‌گونه رابطه علی و حقیقی میان جرم و عقوبت وجود ندارد، بلکه مکافات توسط نهاد یا شخصی، جعل می‌شود. و از این‌روی، تخلف‌پذیر و تخفیف‌بردار است. اما کیفرهای تکوینی، ثابت و تخلف‌ناپذیر است؛ چون میان جرم و عقوبت رابطه علی وجود دارد و کیفر نتیجه تکوینی و ثمره واقعی عمل مجرمانه است.

ابن سینا در مقام پاسخ به این استدلال، مقدمه [۱] را منع کرده است. به اعتقاد وی، عقلاء عذاب اخروی را دارای مصلحت و از این‌رو نه قبیح و نه لغو

می‌دانند؛ بلکه از نظر عقلاء عذاب اخروی حَسَن است. عذاب اخروی، پشتوانه و ضامن اجرای احکام شرعی است. اگر عذاب اخروی وجود نداشت، شارع بماهو شارع، عملاً نمی‌توانست انسان‌ها را ملزم به تبعیت از اوامر و نواهی خود کند. از نظر ابن‌سینا عقلاء این مصلحت مهم را درک می‌کنند، و لذا بر خلاف ادعای مقدمه [۱] عذاب اخروی را حَسَن ارزیابی می‌کنند. به گفته ابن‌سینا:

باید ترس از مکافات بر بدی‌ها باشد و انتظار بر خوبی‌ها برود؛ چراکه ثبوت چنین چیزی، خود، عامل بازدارنده از شر است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ا، ۴۳۸)

اگر انسان‌ها احساس کنند که ارتکاب جرم، هیچ هزینه‌ای در بر ندارد، در ارتکاب جرم بی‌پروا شده، به تدریج مهار گسیخته و غیرقابل کنترل خواهند شد. و در نتیجه، اصل تشریح احکام، بی‌ثمر و لغو خواهد شد. از سوی دیگر، خداوند به نیکوکاران وعده پاداش داده است و بدین ترتیب، انسان‌ها را با وعده و وعید، به نیکوکاری ترغیب و از بدکاری بازداشته است.

اما پاسخ ابن‌سینا قابل پذیرش نیست؛ زیرا نفس وعید برای ضمانت اجرای احکام شرعی، کافی است و نیازی به کیفر اخروی نیست. صرف تهدید به عذاب سخت و ابدی، برای بازداشتن عموم انسان‌ها از ارتکاب محرمات کارساز است، و کیفر کسی که در قیامت دستانش از همه چیز کوتاه است، هیچ نقشی در تربیت او یا اصلاح جامعه و دیگران ندارد؛ زیرا در آنجا مجالی برای عمل و امتثال اوامر و نواهی الهی نیست.

ممکن است اینجا در مقام دفاع از ابن‌سینا گفته شود که عمل به وعید و تهدید واجب و تخلف از آن قبیح است. اما از نظر عقلاء این ادعا پذیرفتنی نیست؛ زیرا عمل به این وعیدها چه اثری دارد؟ و آیا اساساً عمل به آنها عادلانه است؟ عذاب اخروی کسی که از وعیدها نهراسیده و راه سعادت در پیش نگرفته است، چه ثمری دارد؟ عذاب اخروی، موجب تربیت او و دیگران است، یا عامل پیش‌گیری از وقوع جرم؟ عمل به وعید در دنیا که دار عمل است، آثار تربیتی و اصلاحی دارد، و عامل پیش‌گیری از جرم است، اما عمل به وعید در

آخرت، که دار عمل نیست، چه فایده و مصلحتی دارد؟ می‌بینیم که عقلاء مصلحتی برای آن نمی‌بینند، حال اگر حُسنِ عمل، تابع رأی عقلاء باشد، چنان که ابن سینا بر آن است، به‌ناچار باید عذاب اخروی را قبیح بدانیم.

حتی اگر حسن اصل عذاب اخروی را بپذیریم، کیفیت و کمیت آن را چگونه می‌توان پذیرفت؟ از نظر عقلاء، کیفر باید عقلائی و متناسب با جرم باشد و اثبات کیفر خارج از این حدود، از عهدهٔ عقل خارج است. حال آیا خلود در عذاب بسیار سخت و شدید اخروی، از نظر عقلاء متناسب با نافرمانی‌های آنها هست؟

البته برای برون‌رفت از این مشکل، توسل به نظریهٔ تجسم اعمال، کارساز است. اما این کار، خروج از محل بحث و به بیان دیگر پاک کردن صورت مسئله است؛ زیرا بنابر نظریهٔ تجسم اعمال، رابطهٔ عمل مجرمانه و کیفر تکوینی است، و نه تشریحی، در حالی که بحث ما در حوزهٔ کیفرهای تشریحی بود. علاوه بر آنکه نظریهٔ تجسم اعمال، بحث‌انگیز است؛ تا بدان حد که علامهٔ مجلسی پذیرش آن را مستلزم انکار دین و خروج از دایرهٔ اسلام دانسته است (مجلسی، ۹۵). بدین ترتیب، هیچ راهی برای پذیرش حُسن عذاب اخروی، جز سخن صادق مصلدق نیست.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب قم.
۲. — (۱۴۰۴ق - ا)، *الشفاء: الالهیات*. تحقیق الأب القنواتی و سعید زاید. افست قم: مکتبهٔ آیه‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.
۳. — (۱۴۰۴ق - ب). "البرهان". تصحیح ابوالعلاء عقیفی. فی حسین بن عبدالله بن سینا، *الشفاء: المنطق*، ج ۳. افست قم: مکتبهٔ آیه‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.

٤. — (١٤٠٤ق - ج). "الجدل" تحقيق و تقديم احمد فؤاد الاهواني. في حسين بن عبدالله بن سينا، الشفاء: المنطق، ج ٣. افست قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
٥. طباطبائي، سيد محمد حسين (١٣٦٢). نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
٦. — (١٣٨٧). اصول فلسفه رئاليسم، به كوشش سيدهادي خسرو شاهي. قم: بوستان كتاب.
٧. طوسي، نصير الدين (١٣٥٩). "قواعد العقائد." في نصير الدين طوسي، تلخيص المحصل، به اهتمام عبدالله نوراني. تهران: مؤسسة مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل با همكاري دانشگاه تهران.
٨. — (١٤٠٣ق). "شرح الاشارات و التنبهات." في حسين بن عبدالله بن سينا، الاشارات و التنبهات، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي. تهران؟: دفتر نشر كتاب.
٩. مجلسي، محمدباقر (١٣٧٢). مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول، ج ٩. تهران: دارالكتب الاسلاميه.
١٠. مطهري، مرتضى (١٣٧٤). معاد. تهران: انتشارات صدرا.
١١. مظفر، محمدرضا (١٤٢٣ق). اصول الفقه، ج ٢. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
١٢. هاشمي، محمود (١٤٠٥ق). بحوث في علم الاصول: تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمدباقر الصدر، ج ٤. قم: المجمع العلمي للشهيد الصدر.