

## 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 پذیرفته‌شده در میان متکلمان و حتی اصولیان امامیه، یعنی: قاعده تلازم عقل و شرع (کَلِمَا حُكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ، حُكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ وَ كَلِمَا حُكْمٌ بِهَ الشَّرْعِ، حُكْمٌ بِهَ الْعَقْلِ). 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 گرایي اخلاقی، نسبی گرایي 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 گویم

«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 گویم

«دروغ گویی ناپسند است»، یعنی خداوند از آن نهی کرده است. یا:

۴. پیامد پرخطری دارد یا ندارد؛ برای مثال وقتی می گویم «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؟

نظریه‌ای که ارزشهای اخلاقی را مطلق و نامقید می‌داند، مطلق‌گرایی اخلاقی، و نظریه‌ای 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<sup>۱</sup> 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. بنابراین، 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<sup>۲</sup> پیشه کرده، گفته‌اند اساساً بی‌معناست که بپرسیم

۱. moral conventionalism  
 ۲. eliminativism

«کدام یک اخلاقاً درست است؟»، اینها تنها با یکدیگر «تفاوت» دارند. روشن است که حذف گرایی غیر از نسبی گرایی و به تبع قرارداد گرایی است. بنابراین قرارداد گرایی اخلاقی، جمله «سقط جنین نادرست است»، یعنی: «سقط جنین یک ناهنجاری اجتماعی است»، یا «مردم جامعه الف سقط جنین را نمی پذیرند»، یا «سقط جنین از نظر قوانین کشور الف ممنوع است». مطابق این نظریه، اصول اخلاقی محصول نوعی توافق عمومی درباره رفتارهای اجتماعی است که پس از تشکیل گروه اجتماعی یا جامعه با هدف رفع تعارضهای عام اجتماعی وضع و قرارداد می شود، هرچند به صورت غیرمکتوب. این قراردادها هیچ مابازاء عینی در جهان خارج ندارد، و از این روی احکام اخلاقی تنها برای جامعه ای که آن را پذیرفته، معتبر است. بنابراین این، پیش از تشکیل گروه یا جامعه و پیش از قرارداد اجتماعی، هیچ کاری خوب یا بد نیست.

دومین روایت از نسبی گرایی فرا - اخلاقی، عاطفه گرایی<sup>۳</sup> است. عاطفه گرایی، برخلاف قرارداد گرایی، ارزشهای اخلاقی را تابع فرد و احساسات و عواطف شخصی می داند؛ و از این رو گونه ای ذهن گرایی اخلاقی<sup>۴</sup> به شمار می رود. عاطفه گرا بر آن است که وقتی می گوئیم «عمل الف خوب است»، در واقع، احساسات و عواطف خود را ابراز کرده ایم، و گفته ایم «به! چه عمل خوبی!». بنابراین این، عاطفه گرا جملات اخلاقی را انشائی می داند، نه خبری و لذا جملات اخلاقی را جملاتی فاقد ارزش صدق می شمارد؛ و از این رو ناشناختی گرا<sup>۵</sup> محسوب می شود. مُبْرِزِ عواطف و احساسات ما می تواند لااقل یکی از این سه امر باشد:

۳. emotivism

۴. moral subjectivism

۵. non-cognitivist

۱. جمله‌ای به‌ظاهر خبری، مانند «عمل الف خوب است».

۲. عباراتی مانند «به‌به! چه قدر خوب!»

۳. دست‌زدن و هورا کشیدن.

از نظر عاطفه‌گرا واژهٔ 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 است»، درست مثل این است که فریاد کشیده باشیم و مخاطب فهمیده باشد که از دزدی متنفریم. همین‌طور است واژهٔ خوب.

سومین روایت از نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، نظریه‌ایست که ارزشهای اخلاقی را تابع اوامر و نواهی خداوند می‌داند، و از این‌رو نظریهٔ امر الهی خوانده می‌شود. بر پایهٔ خوانش زبان‌شناختی از این نظریه، احکام اخلاقی، حاکی از خواسته‌های خداوند است. برای مثال، جملهٔ «روابط جنسی آزاد (با غیرهمسر) نادرست است»، یعنی «زنا مکن!» یا «زنا حرام است» یا «خداوند از زنا نهی کرده است». بدین ترتیب، این خوانش از نظریهٔ امر الهی معنای جملات اخلاقی را وابسته به دین می‌داند و لذا این تقریر گاه وابستگی زبانی اخلاق به دین خوانده شده است. بر پایهٔ خوانش دیگری از نظریهٔ امر الهی، امر و نهی خداوند منشأ و سرچشمهٔ نیک‌ها و بدی‌های اخلاقی است و ارزشهای اخلاقی، فاقد هرگونه واقعیت عینی است. اگر خدایی نبود، یا بود و امر و نهی‌ای نداشت، ارزش اخلاقی عدل و ظلم، و راست‌گویی و دروغ‌گویی یک‌سان بود. پس فعل خوب، خوب است، چون مطلوب خداوند است، و فعل بد، بد است، چون منفور خداوند است: «هرچه آن خسرو کند، شیرین بود».

چهارمین روایت از نسبی‌گرایی فرا-اخلاقی، پیامد‌گرایی فرا-اخلاقی است. به اعتقاد پیامد‌گرا 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. پیامدگرایی، خود روایت‌های مختلف دارد، که روایت نسبی‌گرایانه آن، منفعت‌گرایی عمل‌بنیاد<sup>۶</sup> است. برپایه منفعت‌گرایی عمل‌بنیاد، احکام اخلاقی، کلیت و عمومیت ندارد و برای مثال نمی‌توان گفت: «هرگز راز کسی را بر ملا مکن!» یا «همواره از پدر و مادر خود اطاعت کن!» چرا که افشای راز دیگران همواره زیان‌آور نیست و اطاعت از پدر و مادر نیز همواره سودمند نیست.

چنان‌که گذشت، نسبی‌گرایی فرا - اخلاقی، در برابر مطلق‌گرایی فرا - اخلاقی قرار دارد. بر اساس مطلق‌گرایی فرا - اخلاقی، افعال به‌طور عینی و مستقل، بدون وابستگی به اندیشه و احساس فردی یا قرارداد جمعی، و به‌طور ثابت و بی‌استثنا و جهان‌شمول، اخلاقاً درست یا نادرست هستند. «درست» یا «نادرست» بودن افعال، امری عینی و واقعی است، درست همان‌گونه که می‌گوییم: «فلزات، بر اثر حرارت منبسط می‌شوند». در اینجا منظور از واقع، چیزی است که با صرف نظر از خواست، احساس، یا قرارداد، وجود دارد.

مطلق‌گرایان، عموماً شناختی‌گرا<sup>۷</sup> هستند، یعنی جملات اخلاقی را اخباری و در نتیجه محتمل‌الصدق و الکذب می‌دانند. بدین ترتیب، جملات اخلاقی، در صورت مطابقت با واقع مذکور، صادق و در غیر این صورت، کاذب هستند. البته بر پایه این نظریه هم می‌توان 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، هرچند همراه با ابراز احساسات خویش.

۶. act utilitarianism

۷. cognitivist

ما در ادامه، نخست نظریه فرا - اخلاقی ابن سینا و پیروانش را با نظریات پیش گفته می‌سنجیم 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.

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

و الذی علی سبیل تسلیم مشترک فیهِ: إما أن یكون رأياً یستند إلی طائفة أو یكون رأياً لا یستند إلی طائفة بل یكون متعارفاً فی الناس کلهم قبوله و قد مُرّنوا 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 إلی حاکم غیر العقل و لم ینفعل عن الحیاء و الخجل، فیکون حکمه خلیقاً لا عقلیاً و لم ینظر إلی موجب مصلحة فیکون بوسطٍ لا بضرورة، و أعرض عن الاستقراء أیضاً فیکون بوسط، و لم یلتفت إلی أنه هل ینتقض علیه بشيء؛ فإذا فعل هذا کلّه و رام أن یشکک فیهِ نفسه، أمکنه الشک، کقولهم: إنّ العدل جمیل، و إنّ الظلم قبیح، و إنّ شکر المنعم واجب. فإنّ هذه مشهورات مقبولة؛ و إنّ كانت صادقةً فصدقها لیس مما یتبین بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادقٌ و لكن یتحتاج فی أن یصیر یقیناً إلی حجة، و منها ما هو صادقٌ بشرط دقیق لا یفطن له الجمهور. و لا یبعد أن یكون فی المشهورات کاذبٌ.

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

فأمّا المشهورات من هذه الجملة، فمنها أیضاً هذه الأولیات و نحوها، مما یتطلب قبوله لا من حیث هی واجبٌ قبولها بل من حیث عموم الاعتراف بها، و منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربما خصّصناها باسم

المشهوره إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، و هي آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرّد و وهمه و حسه، و لم يؤدّب بقبول قضايها و الاعتراف بها، و لم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات، و لم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان، من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحمية و غير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه؛ مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح و أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه؛ و من هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس و إن صرف كثيرا عنه الشرع من: قبح ذبح الحيوان، اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك، و هم أكثر الناس؛ و ليس شيء من هذا يوجهه العقل الساذج. و لو توهم نفسه و أنه خُلق دفعة تامّ العقل و لم يسمع أدباً و لم يطع انفعلاً نفسانياً أو خلقياً، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله و يتوقف فيه؛ و ليس كذلك حال قضائه بأن الكلّ أعظم من الجزء.

بدين 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 ورای 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 «شرایع» است، که می‌تواند مکتوب یا غیرمکتوب باشد، اما هیچ واقعیت خارجی ندارد، و تنها تابع ذهنیات قراردادکنندگان است. به گفته ابن سینا (۱۴۰۴ق - ج، ۳۹):

فان 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 مکتوبة و تجري 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 می‌توان نوعی قراردادگرایی و به تبع نسبی‌گرایی 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 نه‌چندان سخت‌گیرانه از کلام ابن سینا می‌توان گفت که قضایای مشهوره در هرم منطق سینوی، همان نقش اعتبارات را در منظومه فکری اصولیان شیعه بازی می‌کند. بدین ترتیب، سخن ابن سینا را با زبان اصولیان، چنین می‌توان بازگفت که احکام اخلاقی، گونه‌ای از اعتبارات عقلایی است. محقق اصفهانی، و دو شاگرد برجسته‌اش، علامه مظفر و علامه طباطبایی، حامیان جدی این‌گرایش در میان اصولیان امامیه به‌شمار می‌روند. 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 الضرورية. فهذه القضايا غير معدودة من قسم

الضروریات . . . و من هنا يتضح لكم جيداً أنّ العدلیة اذ يقولون بالحسن و القبح العقليين، يريدون أنّ الحسن و القبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة المعدودة من التادیبات الصلاحية و هی التي تطابقت علیها آراء العقلاء بماهم عقلاء و القضايا المشهورة لیس لها واقعٌ وراء تطابق الآراء، ای: 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 نفس الامری 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 مدبر و هادی را ایفا می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۲۹) بنابر این، به ازای 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 به شمار 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، به منزله نماد فیلسوف - متکلمان امامیه، در آثار فلسفی خود جانب ابن سینا و در آثار کلامی خود جانب متکلمان را گرفته است و این خود اماره‌ایست بر اینکه با پذیرش مبانی کلامی، نمی‌توان رأی فرا - اخلاقی ابن سینا را پذیرفت. او در شرح عبارت ابن سینا (۱۴۰۳ق، ج ۱،

۲۲۱) افزون بر آنکه سخن اصلی ابن سینا را بازگفته 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 الصریح الذی لایلتفت إلى شیء غیر تصوّر طرفی الحكم، إنّما یحکم بالأولیات من غیر توقف، و لایحکم بها، بل یحکم منها بحجج تشتمل على حدود وسطی کسائر النظریات؛ و لذلك یتطرّق التّغییر إليها دون الأولیات، فإنّ الکذب قد یُستحسن، إذا اشتمل على مصلحة عظیمة، و الكلّ لایستصغر بالقیاس إلى جزئه فی حال من الأحوال.

بدین ترتیب، گویا وی به تبعیت از ابن سینا، از قراردادگرایی اخلاقی، و پی‌آمدگرایی فرا - اخلاقی، که هر دو از روایتهای نسبی‌گرایی به‌شمار می‌روند، حمایت کرده است. اما همو در قواعدالعقائد (۷۸ و ۸۰) از رأی متکلمان دفاع کرده است.

در هر حال، قراردادگرایی ابن سینا و اعتبارگرایی اصولیان، دو پیامد مهم دارد:

۱. ناواقع‌گرایی اخلاقی. ناواقع‌گرایی 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 به‌تبع اثبات و ابطال یقینی، در حوزه اخلاق؛ زیرا اقامه برهان در هر حوزه، متوقف است بر دراختیارداشتن قضایای اولی و یقینی در آن حوزه. و چنان‌که دیدیم از نظر ابن سینا در حوزه اخلاق، تنها قضایای مشهوره وجود دارد.

## ۱. پی‌آمدهای کلامی نظریهٔ فرا - اخلاقی ابن‌سینا

در آغاز باید بر این نکته تأکید کنیم که هر چند نظریهٔ ابن‌سینا با موضوعات مورد اختلاف عدلیه - اشاعره هم‌پوشانی‌هایی دارد، همان موضوعات نیست؛ از این‌رو پی‌آمدهای بحث معروف حسن و قبح عقلی - شرعی با پی‌آمدهای نظریهٔ ابن‌سینا یک‌سان نیست.

چنان‌که گذشت، نظریهٔ فرا - اخلاقی ابن‌سینا 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 ابن‌سینا لااقل سه پی‌آمد مهم کلامی دارد، که هیچ‌یک از منظر کلامی قابل‌پذیرش 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

چنان‌که گذشت، از نظر ابن‌سینا احکام اخلاقی، متغیر و به دو معنا نسبی است: هم قراردادگرایانه و هم پی‌آمدگرایانه. چنان‌که 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، تغییر و ثبات هر یک، پیوسته با تغییر و دوام دیگری است؛ و تغییر هر یک را می‌توان نشانهٔ تغییر دیگری دانست. از این‌رو اگر احکام عقلی، متغیر و بی‌ثبات باشد، احکام شرعی نیز متغیر و بی‌ثبات است. بدین ترتیب، انطباق احکام شرعی و اخلاقی، از یک‌سو و تغیر و

بی‌ثباتی احکام اخلاقی از سوی دیگر، مستلزم بی‌ثباتی و تغییر احکام شرعی است. به نظر نمی‌رسد دست کشیدن از انطباق احکام اخلاقی و شرعی، برای متکلمان و اصولیان چندان آسان باشد، چنان‌که پذیرش بی‌ثباتی احکام شرعی نیز به هیچ‌وجه موجّه نیست؛ بنابر این، از منظر کلامی نمی‌توان رأی نسبی‌گرایانه ابن‌سینا را پذیرفت.

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

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

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

۳) احکام عقل عملی متغیر است. (رأی ابن‌سینا)

۴) پس احکام شرعی متغیر است. (نتیجهٔ [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. مقدمهٔ [۳] نیز با توضیحات پیشین ما روشن به نظر می‌رسد، با وجود این، تأکید می‌کنیم که از نظر ابن‌سینا حسن و قبح افعال، تابع قراردادها و نهایتاً مصالح و مفاسد مترتب بر آنهاست و از این رو چنان‌که خواهی نیز تصریح کرد (۱۴۰۳ق، ج ۱، ۲۲۱) متغیر است. بنابر این رأی، اصول اخلاقی با تغییر مصالح و مفاسد مترتب بر افعال، دست‌خوش 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، 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 موصوفاند، 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 برهان‌ناپذیر 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 ابن سینا 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 ابن سینا)
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 ابن سینا احکام عقل عملی، هم جدلی است و هم برهانی؛ زیرا یک قضیه می‌تواند به اعتبار مسلم بودنش نزد خصم، در جدل به کار آید و به اعتبار اولی و یقینی بودنش، در برهان به کار رود. اما طرفداران این سخن به سختی دچار خلط و التباس شده‌اند؛ و قضایای مشهوره بالمعنی الاعم را با قضایای مشهوره بالمعنی الاخص خلط کرده، به هم آمیخته‌اند. چنان‌که ابن سینا در اشارات

(۱۲۶-۱۲۷) به صراحت گفته است، قضایای مشهوره بالمعنی الاعم، شامل یقینیات هم می‌شود، و از این رو در جدل نیز کاربرد دارند. روشن است که چنانچه ابن سینا قضایای اخلاقی و احکام عقل عملی را از مشهورات بالمعنی الاعم دانسته بود، اشکالی وجود نداشت. آنچه که سخن ابن سینا 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 الشهرة». 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، به طور 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 مفاسد 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 آن‌که آن افعال را از مشمول احکام اخلاقی خارج کنیم. اما چنان‌که 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 بر پایه مصالح و مفاسد 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 بر پایه 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 بی نیاز از توضیح به نظر می رسد. صحت مقدمه [۲] نیز با توضیحات قبلی روشن است.

اما آیا واقعاً عقلاء، شرور طبیعی، عذاب اخروی، خلقت شیطان و مانند آنها را قبیح می دانند؟ ما در ادامه، برای نمونه به بررسی دو مورد نخست می پردازیم. در آغاز، بر این نکته کلیدی تأکید می کنیم که از دیدگاه ابن سینا 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 حسن، و بالعکس، هر فعل دارای مفسده و فاقد مصلحت را قبیح می دانند.

ابتدا به بررسی شرور طبیعی می پردازیم. استدلال زیر، که در قالب برهان خلف صورت بندی شده، نشان می دهد که چنانچه مؤمنان شرور طبیعی را فعل خداوند بدانند، نخواهند توانست رأی ابن سینا را بپذیرند:

۱) اگر احکام اخلاقی، قراردادهای عقلایی بر پایه مصالح و مفساد انسانی باشد، آن گاه 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 ابن سینا)

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 ابن سینا 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، ابن سینا در قبیح و ناپسند بودن شرور طبیعی به این صورت تشکیک کرده است که شرور طبیعی، به طور 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. (ابن سینا، 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 ابن سینا منع مقدمه [۳] است: شرور طبیعی فعل خداوند نیست؛ زیرا اساساً شرور، فعل نیست. استدلال مضمور و نهفته ابن سینا 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، ۱۴۰۴ ق - ا، ۳۵۵). به گفته‌ی خواجه نصیرالدین طوسی:

إن الشر فی ماهیته عدمٌ وجودی، أو عدمٌ کمال لموجود من حیث إن ذلك العدم غیر لائق به أو غیر مؤثر عنده؛ و أن الموجودات لیست من حیث هی موجودات، بشرور. (۱۴۰۳ ق، 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 ابن سینا را بپذیریم، تمام مصالح و مفاسدی که مبنای عقلاء در قراردادهای اخلاقی است، نسبی و جزئی‌نگر است. اساساً

عقلاء، بر پایه 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. بنابر این، حکم به حسن و قبح در مورد ما مانند بقیه 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؛ چنان‌که 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 بیشینه بودن 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 مجنی‌علیه 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 مخلد 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 فوق‌طاعت 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 این‌رو، تخلف‌پذیر و تخفیف‌بردار است. اما کیفرهای تکوینی، ثابت و تخلف‌ناپذیر است؛ چون میان جرم و عقوبت رابطه‌ی علی وجود دارد و کیفر نتیجه‌ی تکوینی و ثمره‌ی واقعی عمل مجرمانه است.

ابن‌سینا 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 حسن 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 حسن ارزیابی می‌کنند. به گفته‌ی 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 مهارگسیخته و غیرقابل کنترل خواهند شد. و در نتیجه، اصل تشریح احکام، بی‌ثمر و لغو خواهد شد. از سوی دیگر، خداوند به نیکوکاران وعده‌ی پاداش داده است و بدین ترتیب، انسان‌ها را با وعده و وعید، به نیکوکاری ترغیب و از بدکاری بازداشته است.

اما پاسخ ابن‌سینا قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا نفس و عید 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 ابن سینا 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، چنان‌که 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 عقلانی 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 التنبیہات، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب قم.
۲. — (۱۴۰۴ق - أ)، الشفاء: الالهيات. تحقیق الأب القنوتی و سعید زاید. افست قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۳. — (۱۴۰۴ق - ب). "البرهان." تصحيح ابوالعلاء عفيفي. في حسين بن عبدالله بن سينا، الشفاء: المنطق، ج ۳. افست قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۴. — (۱۴۰۴ق - ج). "الجدل." تحقيق و تقديم احمد فؤاد الاهواني. في حسين بن عبدالله بن سينا، الشفاء: المنطق، ج ۳. افست قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۵. طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۳۶۲). نهاية الحكمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۶. — (۱۳۸۷). اصول فلسفة رثا لیسيم، به كوشش سيدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹). "قواعد العقاید." فی نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۸. — (۱۴۰۳ق). "شرح الاشارات و التنبیہات." فی حسین بن عبدالله بن سينا، الاشارات و التنبیہات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازی. تهران؟: دفتر نشر کتاب.
۹. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۲). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۹. تهران: دارالکتب الاسلامية.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). معاد. تهران: انتشارات صدرا.
۱۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۳ق). اصول الفقه، ج ۲. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.



١٢. هاشمی، محمود (١٤٠٥ق). بحوث فی علم الاصول: تقریرات الشہید السعید  
الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، ج ٤. قم: المجمع العلمی للشہید  
الصدر.



پرو، شہدائے علم و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی