

صدق الهی و مسئله خلف وعید

soleimani@isca.ac.ir

عبدالرحیم سلیمانی بهیمانی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۴

چکیده

به دست دادن تصویر درست از صفات ذاتی و فعلی خداوند، و تلاش در جهت زدودن شبیهات مرتبط با اوصاف الهی، نقشی برجسته در تعمیق باور دینی و جلوگیری از انحرافات اعتقادی دارد. صفت صدق الهی هرچند از اوصاف مورد اتفاق است، اما گاهی ممکن است در تعارض با یکی دیگر از باورهای دینی، یعنی جواز عفو و عدم عذاب برخی گناهکاران بر طبق مشیت الهی، جلوه کند. تفضلیه که معتقد به جواز عفو هستند، برای نشان دادن سازگاری میان این عقیده با صفت صدق الهی و وعیدهای موجود در قرآن و احادیث، نظریه‌های مختلفی عرضه کرده‌اند، که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: نظریه مبتنی بر انکار اطلاق قبح کذب؛ نظریه انشاءانگاری وعد و وعید؛ نظریه عدم واقع‌نمایی زبان وعد و وعید؛ نظریه انکار تنجز و حمل وعیدها بر استحقاق عقاب، و نظریه مشروط بودن وعیدهای الهی. نوشتار حاضر، که به شیوه کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی تحلیلی سامان یافته، بر آن است که نظریه اخیر- یعنی مشروط بودن آیات و اخبار وعید و عدم اطلاق و عمومیت آنها- نظریه‌ای استوار و دارای پشتوانه عقلی، قرآنی و حدیثی است، و چهار نظریه دیگر دارای اشکال‌اند.

کلیدواژه‌ها: صدق الهی، وعد و وعید، خلف وعید، کذب نافع، وعیدیه، تفضلیه.

در میان مسلمانان دو امر، مورد اتفاق است: ۱. انصاف خداوند به صفت صدق؛ ۲. وجود وعید کیفر و عذاب از جانب خداوند به افراد عاصی. گروهی از متکلمان که وعیدیه خوانده می‌شوند (شامل: معتزله، خوارج و زیدیه)، به استناد این دو امر، سرنوشت مسلمانانی را که مرتکب گناه کبیره شده و بدون توبه از دنیا رفته‌اند همسان با سرنوشت کفار و مشرکان دانسته، و عفو و خروج آنها از جهنم را برخلاف وعید الهی و در تعارض با صفت صدق خداوند به‌شمار می‌آورند. غالب متکلمان معتزله، خوارج و زیدیه بر این عقیده‌اند. گروهی دیگر از متکلمان که به تفضیلیه (و در برخی منابع: تفضیلیه) مشهورند، به جواز عفو و عدم عذاب برخی گناهکاران - بر طبق مشیت الهی - و خروج مرتکبان کبیره از دوزخ اعتقاد دارند. غالب متکلمان امامیه و اشاعره بر این عقیده‌اند. تفضیلیه باید نشان دهند که اعتقادشان چگونه با این دو امر مورد اتفاق قابل جمع است. برای نشان دادن این سازگاری، راه‌حل‌های متعددی ابراز شده است.

پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که شبهه ناسازگاری مذکور چگونه قابل رفع است؟ در همین راستا، ابتدا حقیقت وعد و وعید بررسی شده، سپس راه‌حل‌های تفضیلیه برای پاسخ به شبهه ناسازگاری عفو مجرمان و عدم عذاب آنها با وعیدهای خداوند و صفت صدق الهی ارزیابی و نقد می‌شود. هرچند به این مسئله به صورت گذرا در برخی منابع کلامی، ذیل مباحث وعد و وعید اشاره شده است، اما بحث مستقل و جامعی در این‌باره یافت نشد.

چیستی وعد و وعید

وعد و وعید، هر دو به معنای وعده و تمهید کردن به انجام کاری در آینده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۳، ص ۱۵۷). غالب اهل لغت به تعریف این دو واژه - به دلیل معروف بودن معنای آن دو - نپرداخته و به این نکته بسنده کرده‌اند که واژه وعد درباره خیر و شر هر دو به کار می‌رود - و اختصاص یافتن به یکی از آنها به واسطه قرینه معین می‌شود - به خلاف واژه وعید که فقط درباره شر به کار می‌رود (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۶۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۸۵؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۸؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۵۱). به گفته ابن‌فارس وعد بر ترجیه (امیدوار کردن و به کسی امید دادن) دلالت می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۵). ابن‌سیده از فرآیند نقل کرده که وعد اگر بدون قید خیر یا شر به کار رود، مختص خیر است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۲۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۷). عسکری در بیان تفاوت وعد و عهد می‌گوید: عهد، در وعده مشروط به کار می‌رود، و در مورد عهد از «نقض عهد» و «وفای به عهد» استفاده می‌شود؛ ولی در وعد، «خُلْف وعد» و «انجام وعد» استعمال می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴۸). این در حالی است که در روایات، «وفای به وعد» نیز به کار رفته است:

«مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُفِئ إِذَا وَعَدَ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۴)، و در کلمات عرب نیز این کاربرد شایع است؛ چنان که گفته‌اند: «أَنَّ الْكَرِيمَ إِذَا أَوْعَدَ عَقًا وَإِذَا وَعَدَ وَفَى».

جمهور متکلمان وعد و وعید را از سنخ اخبار دانسته و در معنای این دو گفته‌اند: وعد، یعنی خبر دادن از ایصال نفع به دیگران یا دفع ضرر از آنها از طرف مُخْبِر در آینده؛ و وعید، یعنی خبر دادن از وصول ضرر به دیگران یا فوت منفعت از آنها از طرف مُخْبِر در آینده. نفع مذکور را «ثواب»، و ضرر مذکور را «عقاب» گویند (نیشابوری مقری، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۱۱؛ نیز ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۹۱؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱۱، ص ۳۷). از برخی عبارات اهل لغت می‌توان استنباط کرد که کاربرد آن اعم از انشاء و اخبار است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۸۸).

اما برخی آن را از سنخ انشاء می‌دانند، و در بیان متعلق انشاء، آن را انشای ترغیب و ترهیب (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳)، یا انشای عزم بر ایقاع متعلق وعد و وعید (کستلی، ۱۳۲۶، ص ۱۴۷؛ چلبی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷)، یا الزام امری بر خود یا بر کسی دیگر (مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱۱، ص ۲۹)، و یا جعل حق برای کسی یا علیه کسی (ربانی گلیپاگانی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۵۸) دانسته‌اند.

علامه مجلسی با اینکه وعد و وعید را از انشائیات می‌داند، اعتراف می‌کند که از ظاهر عبارات محققان - از امامیه و غیرامامیه - برمی‌آید که وعد و وعید را از سنخ خبر و قابل صدق و کذب می‌دانند، و - ظاهراً به قصد تعریض و اشکال بر آنها - چنین ادامه می‌دهد: این در حالی است که ظاهر عبارات اکثر امامیه این است که وفای به عهد را مستحب می‌دانند و در مورد بسیاری از شروطی که در ضمن عقد لازم نیست از باب وعده، حکم به استحباب وفای به آن شروط می‌کنند. علامه مجلسی در این باره می‌گوید:

ظاهر المحققین من أصحابنا والمخالفین أن الوعد من نوع الخبر وهو محتمل للصدق والكذب وكذا الوعيد، مع أن ظاهر أكثر أصحابنا أن الوفاء بالوعد مستحب كما قالوا في كثير من الشروط إذا لم يكن في ضمن العقد اللازم: هو وعد يستحب الوفاء به (مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱۱، ص ۳۱).

برای قول جمهور متکلمان می‌توان مؤیداتی از ظاهر قرآن و روایات نیز پیدا کرد. در قرآن، یکی از پیامبران الهی با تعبیر «صادق الوعد» توصیف شده است: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۴). البته غالب مفسران آیه را چنین تفسیر کرده‌اند که به وعده وفا کرده و هرگز خلف وعده نمی‌کند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۷۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۴۹).

در کلماتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، در مذمت [طول] امل و آرزو چنین آمده است: «إِنَّ الْأَمَلَ يَسْهِي الْقَلْبَ وَيَكْذِبُ الْوَعْدَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۷۵، ص ۳۵)، و می‌دانیم که قابلیت صدق و کذب، ویژگی خبر - در مقابل انشاء - است.

قول جمهور متکلمان می‌تواند از باب تعریف شیء به لوازم آن باشد؛ زیرا هر انشایی متضمن خبر از عزم شخص

بر انجام متعلق انشاست، و احتمال صدق و کذب در آن جاری است؛ و یا اینکه از باب جعل اصطلاح و توسعه در معنای وعد و وعید باشد، به گونه‌ای که علاوه بر انشا، اخبار از آینده را نیز شامل شود.

خُلف وعد و وعید

درباره اصل عمل به وعده‌هایی که خداوند به مؤمنان و اهل طاعت بشارت داده، اختلافی میان متکلمان نیست. متکلمان عدلیه که قائل به حسن و قبح عقلی‌اند، علاوه بر ادله نقلی، عمل به وعده ثواب را از باب حکم عقل بر خدا واجب می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۲؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۷)؛ اما اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند، تنها به دلیل آیات و روایات، آن را ثابت می‌دانند و می‌گویند هرچند خداوند عقلاً می‌تواند از اعطای ثواب سر باز زند، اما چنین نمی‌کند؛ زیرا وعده ثواب داده است و خلف وعده نقص است و خداوند از نقص مبراست (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۲۶؛ غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۶).

اما درباره وعید، یعنی وعده عذاب (به‌ویژه عذاب مؤمنان گنه‌کار و فاسق) اختلاف است که آیا امری حتمی است، یا خداوند می‌تواند- به اقتضای مشیت و حکمت خود- تهدیدهای خود را عملی نکرده، از عذاب اهل معصیت صرف‌نظر کند؟

جمهور معتزله و زیدیه عمل به وعید را- همانند عمل به وعد- بر خداوند واجب می‌دانند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۰۴، ۲۴۰، ۳۲۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۵؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۳)، و به همین مناسبت، آنها را وعیدیه می‌گویند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص ۴۶۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۹۲)، اما به اشاعره و مرجئه و امامیه نسبت داده شده که ترک عمل به وعید را برای خداوند جایز می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷) و به همین مناسبت، آنها را تفضلیه می‌گویند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۹۲).

تفضلیه ادعای خود را مستند به آیات عفو (مثل: شوری: ۳، ۲۵؛ نساء: ۴۸؛ رعد: ۶؛ زمر: ۵۳؛ آل عمران: ۱۲۹؛ ر.ک: شریف مرتضی، ۱۳۸۷، ص ۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۹۹)، و آیات شفاعت (مثل: محمد: ۱۹؛ ضحی: ۵؛ ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۵؛ قاری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۵۹-۱۶۰) و احادیث شفاعت (مثل: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۷؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۷۴؛ ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۶۵) می‌کنند.

دلایل عدم جواز خلف وعید

وعیدیه بر مدعای خود دلایلی اقامه کرده‌اند:

۱. خداوند در نهاد مکلفان تمایل به معاصی و قبیح را خلق کرده است، و اگر مکلف به عقاب بر ارتکاب معصیت

یقین نداشته باشد، به ارتکاب گناه تحریک می‌شود و این موجب اغرا به فعل قبیح است و فعل قبیح بر خداوند محال است (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

نقد: در دفع اغرا، علم مکلف به جواز عقاب- و نه حتمیت عقاب- کافی است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۵۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۴)، و عبد، یقین دارد که به سبب معصیت، به صورت قطعی و بدون تعلیق بر چیزی، مستحق عقاب است؛ اما عفو الهی، مشروط به مشیت الهی و غیرقطعی است (نساء: ۴۸) و شخص عاقل، جانب امر قطعی را بر امر محتمل ترجیح می‌دهد (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۶)؛

۲. خلف وعید، کذب است و کذب صفت نقص است و نقص بر خدا محال است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۷؛ ج ۱۳، ص ۱۲۵؛ دوانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۱).

۳. خلف وعید، کذب (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۸) و یا مستلزم کذب (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۸) است، و کذب قبیح است و صدور فعل قبیح بر خدا جایز نیست.

دلیل سوم فقط بر مبنای قائلان به حسن و قبح ذاتی جاری است، اما دلیل دوم بر مبنای انکار حسن و قبح ذاتی نیز جاری است. از نظر عدلیه، اشکال دوم و سوم به یک اشکال باز می‌گردند، و بین نقص و قبح ملازمه برقرار است؛ زیرا مدح و ذم عقلا بدون ملاک و معیار نیست، بلکه عقل فاعل کذب را بدان سبب مذمت می‌کند که آن را صفت نقص می‌داند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۹)، و اساساً ارائه معانی سه‌گانه حسن و قبح و تعیین معنای مدح و ذم به عنوان محل نزاع از طرف اشاعره برای فرار از اشکال‌های عدلیه است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۱-۳۲).

اینک باید دید که قائلان به جواز خلف وعید، چه پاسخی در این زمینه دارند؟ آیا خلف وعید مصداق کذب نیست؟ و یا اینکه کذب، قبیح نبوده، از صفات نقص نیست؟

راه‌حل‌های رفع ناسازگاری خلف وعید و صفت صدق الهی

۱. پاسخ نقضی

برخی، به پاسخ نقضی بسنده کرده و گفته‌اند: اگر ترک عمل به وعید را به سبب اینکه مستلزم کذب است جایز ندانیم، با همین استدلال عمل به وعید و عقاب عاصیان را هم نباید جایز بدانیم؛ زیرا قول به حتمیت عقاب عاصیان مستلزم کذب وعده الهی مبنی بر عفو گنهکاران و تکذیب آیات و روایات دال بر عفو آنان است، و هر پاسخی که وعیدیه در آن زمینه بدهند، ما نیز درباره خلف وعید می‌دهیم (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۸-۴۲۹). این پاسخ جدلی، مشکل را حل نمی‌کند و تنها برای اسکات خصم سودمند است.

۲. پاسخ‌های حلّی

۱-۲. راه‌حل اول: عدم واقع‌نمایی زبان وعد و وعید الهی

برخی نویسندگان معتقدند زبان وعد و وعید، زبان تهدید و تشویق بوده، برای ایجاد خوف و رجا است، و چنین زبانی

اگر عام نباشد کارایی خود را از دست می‌دهد. آنان از این مینا چنین استنتاج کرده‌اند که این زبان اولاً: از تخصیص ابا دارد، و لذا تفسیری که برای حل مشکل کذب سخن الهی، وعیدها را مشروط می‌انگارد، کارکرد این زبان را نفی می‌کند؛ ثانیاً: زبان وعد و وعید از حیث واقع‌نمایی، بر ابهام استوار است و از وضوح و روشنی ابا دارد و هر گونه تلاشی برای کشف مسئله واقع‌نمایی که کارکرد آن را مخدوش کند، ناپذیرفتنی و با هدف آن ناسازگار است (ملایری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).

این دیدگاه دچار اشکالاتی است:

۱. لازمهٔ تحلیل یادشده این است که آیات عفو و مغفرت هیچ‌گاه در کنار آیات عذاب ذکر نشوند، تا آیات وعید کارایی خود را از دست ندهند؛ و حال آنکه اولاً قرآن این دو را کنار هم ذکر می‌کند و می‌فرماید: «تَبَيَّنَ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ» (حجر: ۴۹-۵۰)؛ به بندگان من خبر ده که منم آمرزنده مهربان و اینکه عذاب من، عذابی است دردناک؛

ثانیاً: در موارد متعددی مفاد آیات وعید با اموری مثل مشیت خدا، توبه، مغفرت و رحمت الهی مقید و مشروط شده است، و تقیید و تخصیص و شرط و استثنا با تحلیل مذکور سازگار نمی‌افتد. برخی از این آیات بدین قرارند: الف) «قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۲۸)؛ [خدا] می‌فرماید: جایگاه شما آتش است؛ در آن ماندگار خواهید بود، مگر آنچه را خدا بخواهد [که خود تخفیف دهد]؛ آری، پروردگار تو حکیم داناست. در این آیه عذاب وعده‌داده‌شده به مشیت خداوند مقید شده است؛

ب) «يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُخْلَدُ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَدْعُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان: ۶۹-۷۰)؛ برای او در روز قیامت عذاب دوچندان می‌شود و پیوسته در آن خوار می‌ماند. مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند. پس خداوند بدی‌هایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند و خدا همواره آمرزنده مهربان است. در این آیه نیز عذاب وعده‌داده‌شده به توبه و عمل صالح و مغفرت و رحمت خداوند مقید شده است؛

ج) «ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرُبُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳۳-۳۴)؛ این، رسوایی آنان در دنیا است و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت. مگر کسانی که پیش از آنکه بر ایشان دست یابید، توبه کرده باشند. پس بدانید که خدا آمرزنده مهربان است. در این آیه نیز عذاب وعده‌داده‌شده به توبه و مغفرت و رحمت خداوند مقید شده است (نیز ر.ک: بقره: ۱۵۹-۱۶۰)؛ آل عمران: ۸۸-۸۹؛ نساء: ۱۴۵-۱۴۶؛ انشقاق: ۲۴-۲۵)؛

۲. اشکال دیگر بر این دیدگاه آن است که اصرار بر نفی واقع‌نمایی آیات وعد و وعید، و ابهام‌آمیز انگاشتن آیات مذکور، انکار معرفت‌زایی این آیات را در پی دارد و در این صورت خواننده‌ای که با این پیش‌فرض سراغ قرآن می‌رود، به چه دلیل باید از این آیات تأثیر بپذیرد؟ اگر او اطمینانی از وقوع مفاد وعد و وعید خداوند نداشته باشد،

می‌تواند به خود حق دهد که مطابق این آیات عمل نکرده است و در آخرت نیز در محضر خدا به همین مطلب احتجاج کند و راهی برای محکومیت وی وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، این دیدگاه دچار تناقض درونی است و لازمه پذیرش آن، منتفی شدن همان چیزی است (کارآمدی و تأثیرگذاری بر مخاطب در ترک محرمات و عمل به تکالیف) که برای اثبات حقانیت خود به آن تمسک می‌کند.

۲-۲. راه حل دوم: انشاء انگاری وعد و وعید

برخی در حل شبهه ناسازگاری خلف وعید و صدق الهی گفته‌اند وعد و وعید از سنخ اخبار نیست، بلکه از سنخ انشاست و اطلاق صدق و کذب بر آنها از باب توسع و مجاز است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۳۷). حقیقت وعد، جعل و انشای حق برای دیگران، و حقیقت وعید، جعل و انشای حق علیه دیگران است، و جواز اسقاط حق از طرف صاحب حق - مثل وجوب اعطای حق غیر- از مستقلات عقلیه است (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۵۸؛ ربانی گلیپایگانی، بی تا، ص ۱۳۱)؛ و صرف نظر کردن از حق خود نه تنها ظلم نیست، بلکه ممدوح است (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳).

این عده در تعیین متعلق انشا تعبیر مختلفی به کار برده‌اند. برخی گفته‌اند غرض از وعد و وعید، انشای ترغیب و ترهیب است (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳؛ دوانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۲) و بعضی معتقدند غرض، انشای عزم بر ایقاع متعلق وعد و وعید است، که در صورت خلف، کذبی لازم نمی‌آید (چلپی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷).

می‌توان کسانی همچون *ماوردی* را- که اطلاق خبر بر اخبار از مستقبل را مجازی می‌دانند (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۱)- به این دیدگاه ملحق کرد؛ هرچند اصل این قول طرفداران چندانی ندارد و دیگران فرقی بین ماضی و مستقبل نمی‌بینند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۹)، و آیه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُ فِئِكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ بِشَهَدِهِمْ لَكَاذِبُونَ» (حشر: ۱۱-۱۲) را نیز مؤید آن می‌دانند؛ زیرا در این آیه اخبار منافقان- که مربوط به آینده است- متصف به کذب شده است (دوانی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۴).

ارزیابی

در تبیین معنای وعد و وعید گفته شد که جمهور متکلمان وعد و وعید را از سنخ اخبار دانسته‌اند و مؤیداتی از ظاهر قرآن و روایات و اهل لغت نیز بر این قول ذکر شد. نتیجه گرفتیم که حتی اگر وعد و وعید در لغت از سنخ انشا باشد، قول جمهور متکلمان می‌تواند از باب تعریف شیء به لوازم آن باشد؛ زیرا هر انشایی متضمن خبر از عزم شخص بر انجام متعلق انشاست و احتمال صدق و کذب در آن جاری است؛ یا اینکه ممکن است از باب جعل

اصطلاح و توسعه در کاربرد وعد و وعید باشد، به گونه‌ای که شامل هر کلامی بشود که متضمن وعده به نفع و پاداش و یا تهدید به ضرر و کیفری در آینده است. در هر صورت، وعید به دلالت مطابقی یا التزامی حاکی از اراده خدا بر کیفر متخلفان است و اخبار از چنین عزمی، متصف به صدق و کذب می‌شود.

از سوی دیگر، بسیاری از آیات قرآن در شکل جمله خبری از پاداش و کیفر انسان‌های نیکوکار و بدکار خبر داده‌اند که توجیه آنها بر مبنای نظریه انشانگاری امکان‌پذیر نیست؛ چنان که برخی از طرفداران این نظریه نیز به آن معترف‌اند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، بی تا، ص ۱۳۱).

نتیجه آنکه نظریه انشانگاری، بر فرض پذیرش مبنای آن، حداکثر در برخی مصادیق مورد نزاع نزاع توان برطرف کردن مشکل را دارد، اما درباره آیات و اخبار وسیعی که متضمن اخبار از پاداش و کیفر هستند کاربرد ندارد و مشکل همچنان باقی خواهد بود. علاوه بر اینکه این نظریه حتی بر فرض انحصار بیان وعید در قالب انشا نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا هر «وعید انشایی» به دلالت التزامی مستلزم خبری است که قابلیت صدق و کذب دارد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸۷) و باید اشکال تعارض را نسبت به آن برطرف کرد.

البته باید توجه داشت که خبردهنده گاهی از نفس انجام فعل در آینده، و گاهی از عزم خود بر انجام فعل در آینده خبر می‌دهد. خلف- یعنی ترک فعل در وقت مقرر- در فرض اول مستلزم کذب خواهد بود؛ اما در فرض دوم، در صورتی کذب خواهد بود که زمان اخبار، قصد عمل به وعده خود را نمی‌داشت؛ اما اگر ترک عمل به سبب تغییر عزم باشد، مصداق کذب نخواهد بود؛ اما درباره خداوند، فرض اخیر منتفی است؛ زیرا مسئله تغییر عزم در حق خداوند متصور نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴) و بنا بر انتفای تغییر عزم در حق خداوند، اگر وعد و وعید را از سنخ خبر بدانیم، خلف در وعد و وعید از جانب خداوند، در هر صورت از مصادیق کذب خواهد شد.

۳-۲. راه حل سوم: جواز کذب و عدم قبح آن در موارد خاص

یکی از پاسخ‌هایی که از اشکال تعارض میان خلف وعید و صفت صدق الهی داده شده، انکار کلیت و اطلاق قبح و عدم جواز کذب است. در توضیح این پاسخ گفته شده: خلف وعد قبیح است، اما خلف وعید قبیح و نقص نیست (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۷۸). بلکه جایز، و موجب مدح عقلاست (جرجانی، ۱۳۳۵، ج ۸، ص ۳۰۷)؛ زیرا اظهار کرم است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۲). و قول شاعر عرب نیز مؤید این امر است:

وإنی إن أوعدتَه أو وعدتَه لمخلف إیادی ومصدق موعدی
(آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۷۸)

ترجمه: من اگر وعده یا وعید بدهم، همانا خلف وعید کرده و عمل به وعده خواهم کرد

ظاهر برخی روایات نیز بر این تفکیک دلالت دارند؛ مثل حدیث امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله: «من وعده الله علی عمل ثوابا فهو منجز له، ومن أوعده علی عمل عقاباً فهو فیه بالخیار» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۶؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۶).

ممکن است در تأیید این قول، به کلام برخی اندیشمندان نیز تمسک شود که معتقدند گفتار، وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف است. پس اگر هدفی مباح باشد و جز از طریق دروغ نتوان به آن دست یافت، دروغ گفتن برای رسیدن به آن مباح می‌گردد و اگر هدف واجب باشد و جز از طریق دروغ نتوان به آن رسید، دروغ گفتن واجب می‌شود (غزالی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق-ب، ج ۱۰، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۴)؛ و یا به کلام برخی دیگر که معتقدند موضوع واقعی و ذاتی حکم، آن چیزی است که موجب مصلحت و مفسده اجتماعی می‌شود، و بالعرض به راست گفتن و دروغ گفتن نسبت داده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷-۱۸۸).

ارزیابی

درباره نحوه و منشأ انصاف صدق و کذب به حسن و قبح، دو دیدگاه اصلی در میان قائلان به حسن و قبح عقلی وجود دارد:

۱. حسن صدق و قبح کذب، ذاتی (دائمی و عام) است و از فعل زایل نمی‌شود؛ یعنی در هیچ شرایطی صدق، قبیح نشده، کذب هم حسن نخواهد شد و اگر در موردی، صدق منشأ فتنه و فسادی مثل قتل انسان بی‌گناهی شود، و کذب موجب اصلاح و حفظ خون محترمی گردد، این امر سبب زوال حسن صدق و قبح کذب و جابه‌جایی حسن و قبح آن دو نمی‌شود، بلکه تنها در مقام عمل، به قواعد باب تراحم عمل می‌شود؛ یعنی برای پرهیز از عملی که قبح بیشتر دارد (در این مثال: قتل انسان بی‌گناه) عقل حکم به جواز ارتکاب عملی می‌کند که قبح کمتری دارد (یعنی کذب) (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ نه‌اوندی، ۱۳۲۰، ص ۷۷؛ خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۳؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۸۸).

۲. حسن صدق و قبح کذب، در حد اقتضا و مشروط به عدم عروض مانع است، و گاهی به سبب عروض برخی عناوین، صدق می‌تواند قبیح گردد و کذب، حسن شود. بر این مبنا، در مثال پیش گفته، حسن صدق زایل، و قبیح می‌گردد؛ چنان که قبح کذب نیز از بین می‌رود و حسن می‌شود (ر.ک: شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۴). البته باید توجه داشت که فرق است بین کذب به قصد جلب منفعت (کذب نافع) و کذب به قصد دفع ضرر. قول به جواز کذب نافع، ضعیف و خلاف مشهور است (ر.ک: نه‌اوندی، ۱۳۲۰، ص ۷۷)، و حصر جواز دروغ در موارد ضرر، به مشهور متأخرین نسبت داده شده است (ر.ک: شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۷۸).

مستند راه‌حل سوم، هر کدام از دو دیدگاه- جواز کذب به واسطه تراحم یا جواز کذب (عدم قبح کذب) به واسطه وجود مانع- باشد، موجب جواز خلف وعید برای خدا نمی‌شود؛ زیرا با توجه به اوصاف کمالی خداوند، ارتکاب قبیح از سوی خدا محال است و اضطرار هم در حق او متفی است، و ترک وعید کاذب مستلزم ضرر بر کسی هم نیست. حتی اگر کذب نافع را از دایره کذب قبیح خارج کنیم و قائل به حسن آن شویم (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹) مشکل خلف در وعید الهی حل نمی‌شود؛ زیرا اگر با تمسک به اینکه خلف وعید مصداق کرم است، کذب در

وعید بر خدا روا باشد، چرا کذب در قصص و دیگر اخبار به سبب مصلحت جایز نباشد؟ با تجویز چنین امری از صحت تمام قرآن و شریعت سلب اعتماد می‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۸۴).

۴-۲. راه‌حل چهارم: حمل وعید بر استحقاق عقاب و انکار تنجز

چهارمین راه‌حل بر آن است که آیات وعید را می‌توان بر استحقاق عقاب حمل کرد نه بر تنجز و حتمیت عذاب (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹؛ قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۴). بر این اساس اطلاق و کلیت صدق الهی به حال خود باقی خواهد بود و در مواردی که حکمت الهی ایجاب کند، گناهان افراد عاصی مشمول عفو قرار می‌گیرد.

ارزیابی

این پاسخ به حسب مقام ثبوت بدون اشکال است و می‌تواند شبهه را دفع کند و تنها اشکالی که می‌توان بر آن وارد کرد، این است که به حسب مقام اثبات و دلالت، حمل آیات وعید بر استحقاق عقاب خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد و تنها در صورتی می‌توان این حمل را پذیرفت که راه دیگری بر ما گشوده نباشد تا حکم عقل را به عنوان قرینه برای عدول از ظاهر قرار دهیم. در این صورت، با این مقدمات می‌توان برای این احتمال چنین استدلال کرد: حکم خداوند به بهشتی یا جهنمی بودن افراد گزاف نیست و حتماً شخص باید زمینه این احکام را داشته باشد. پس هر گاه خداوند تبارک و تعالی وعید بر گناهی می‌دهد، این وعید دو امر را اثبات می‌کند: الف) استحقاق گنهکار برای آن وعید؛ ب) تحقق خارجی یا عزم بر تحقق آن از طرف خداوند (بنا بر اختلاف‌های مذکور)؛ اما در مقام جمع‌بندی بین آیات، علاوه بر آیات وعید، آیات عفو و همچنین قیودی نظیر مشیت الهی و توبه نیز مذکور است. پس این دسته از آیات حتمیت تحقق خارجی آیات وعید را نفی می‌کنند و اصل استحقاق عقاب باقی می‌ماند.

البته کسانی هم که این راه‌حل را ارائه کرده‌اند، آن را نیز به عنوان نخستین گزینه خود در دفع شبهه ناسازگاری، بلکه به عنوان واپسین راه‌حل و با فرض عدم پذیرش راه‌های دیگر ذکر کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹؛ قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۴).

۵-۲. راه‌حل پنجم: مقید بودن وعیدهای الهی

صاحبان این دیدگاه معتقدند وعده‌هایی که در قرآن و سنت آمده‌اند، از سنخ خبرند و یا دست‌کم مستلزم خبری هستند که قابلیت صدق و کذب دارد. از سوی دیگر، کذب را در حق خداوند قبیح و محال می‌دانند. با التزام به این دو امر، برای سازگاری میان اعتقاد به صدق الهی و جواز تخلف وعید از طرف خداوند، به مشروط بودن وعیدهای الهی قائل شده‌اند و آیات عفو و همچنین آیات و اخبار شفاعت را قید، شرط یا مخصص - به حسب اختلاف در تعبیر - نسبت به آیات وعید می‌دانند. مشهور متکلمان امامیه (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۸؛ حلی، ۱۴۲۶ق،

ص ۲۲۵؛ قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳-۵۹۴) و اشاعره (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۹۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ج ۳، ص ۵۷۶؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۷۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۲) این نظریه را پذیرفته‌اند.

متکلمان معتزلی بر این دیدگاه اشکال کرده‌اند که وعیدهای الهی در آیات وعید، بدون هیچ استثنا و شرطی ذکر شده‌اند و جایز نیست که خداوند از خطابی که متوجه بندگان می‌کند، ظاهر آن را اراده نکند و با این حال، مراد خود را نیز بیان نکند؛ زیرا چنین خطابی در حکم لغز و معماست و صدور آن از خدای حکیم روا نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵).

برخی نویسندگان معاصر نیز همان اشکال را با بیانی دیگر تکرار کرده و گفته‌اند: کثرت آیات وعید و صراحت آنها در عموم، و عدم مخصص آشکار، سبب تبادر قطعیت و عمومیت عذاب تهدیدشوندگان و متخلفان است. حال اگر آیات خلود مشروط‌اند، چرا حتی در یک مورد به قید تصریح نشده تا مانع بدفهمی و گمراهی شود؟ و به چه دلیل کلام خدا که باید سراسر بیان و روشنی باشد، خود منشأ چنین ابهام و خطایی شده است؟ (ر.ک: ملایری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۷).

ارزیابی

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا اولاً معتزلیان هم می‌پذیرند که تجزّ آیات وعید در حق متخلفان از اوامر الهی مشروط به عدم توبه است؛ هرچند در بسیاری از آیات وعید به این شرط تصریح نشده است. اگر عدم تصریح به شرط در عدم توبه موجب کذب آیات وعید نمی‌شود؛ چرا عدم تصریح به شرط عدم عفو موجب کذب آیات وعید باشد؟ (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹).

ثانیاً: وجود قیود و مخصص‌های منفصل که آیات عام و مطلق را قید یا تخصیص می‌زند، مورد اتفاق همه فرق و مذاهب اسلامی است و به شیوع و رواج این امر تصریح شده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۳). سخن فخررازی در اشاره به دو نکته یادشده چنین است:

أليس أن جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمي ذلك كذباً، أليس أن كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها، ولا يسمي ذلك كذباً فكذا هاهنا. وثالثها: أليس أن آیات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في صريح النص، فهي أيضاً عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص صريحاً (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹).

احادیث متعددی نیز در این باره وارد شده‌اند که به وجود عام و خاص، نسخ و منسوخ، و محکم و متشابه در قرآن تصریح کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۳). امام علی علیه السلام می‌فرماید در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله نیز نسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه وجود دارد و پرهیز می‌دهد از اینکه در فهم قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله از این امر غفلت شود (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۲-۶۴). در همین مورد خاص، وقتی در محضر امام رضا علیه السلام از

عقیده معتزله نسبت به عدم بخشش گناهان کبیره بحث شد، آن حضرت در رد عقیده معتزله فرمودند: که قرآن برخلاف این نظر معتزله نازل شده است؛ چراکه خداوند می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ» (رعد: ۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود، آن حضرت از آیه مذکور برای تقييد آیات وعيد بهره برده است.

براین اساس منشأ اشکال مذکور، نادیده گرفتن سبک و شیوه بیانی قرآن است؛ زیرا بنای قرآن بر این نبوده است که لزوماً درباره هر مطلبی، قیود و شرایط مربوط به آن را بلافاصله و به صورت متصل ذکر کند؛ اما اینکه حکمت و فلسفه استفاده قرآن از این شیوه بیانی برای بیان مقصود خود چیست، امری است که می‌تواند وجوه مختلفی داشته باشد و البته عدم علم به این وجوه، ضرری به اصل مطلب وارد نمی‌کند. در این مورد، یکی از وجوه عدم استفاده از قید متصل در آیات وعید، می‌تواند نکته‌ای باشد که برخی مفسران ذکر کرده‌اند و آن اینکه هدف از آیات وعید، مبالغه در تقييح گناهان و ترساندن و برحذر داشتن مخاطبان از ارتکاب گناه است و در چنین مقامی، تخصیص و تصریح به قید با هدف موردنظر سازگار نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۵۰).

ثانیاً در مواضعی از قرآن، پس از تهدید گناهکاران به عذاب، با امری مثل مشیت خدا و رحمت الهی وقوع عذاب مقید و مشروط شده است؛ مانند آیه شریفه: «قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۲۸)؛ [خدا] می‌فرماید: «جایگاه شما آتش است؛ در آن ماندگار خواهید بود، مگر آنچه را خدا بخواهد [که خود تخفیف دهد]؛ آری، پروردگار تو حکیم داناست». در این آیه، عذاب وعده داده شده به مشیت خداوند مقید شده است.

ثالثاً چنان‌که گفته شد، به دلیل آیات عفو- که مواردی از آن قبلاً ذکر شد- و برای دفع توهم تناقض در قرآن، چاره‌ای جز جمع عرفی بین دو دسته آیات و عمل به سیره عقلا در تقييد مطلقات و تخصیص عمومات نداریم (ر.ک: ابن نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۶۴)، و التزام به حفظ عمومات و اطلاقات آیات وعید مستلزم پذیرش تناقض بین دو دسته آیات قرآن است، و البته پذیرش چنین امری با حکمت الهی در تعارض خواهد بود. این در حالی است که اشکال مستشکل بر پیش فرض حکمت الهی استوار است و اگر از این پیش فرض صرف نظر شود، اصل اشکال هم متفی خواهد شد.

نکته: از همه آنچه تا کنون گذشت، می‌توان متوجه این مطلب شد که آنچه گاهی به تفضیله نسبت داده می‌شود- یعنی جواز خلف وعید از جانب خداوند- نسبتی نادرست و شهرتی بی‌اساس است و حقیقت مطلب این است که مشهور تفضیله همانند وعیدیه منکر خلف در وعید الهی هستند؛ همچنان‌که صدق الهی را نیز استثناپذیر می‌دانند و آنچه بدان معتقدند، مشروط و مقید بودن وعیدهای الهی است.

نتیجه گیری

۱. انکار اطلاق قبح کذب نمی‌تواند مشکل ناسازگاری جواز خلف وعید با صفت صدق الهی را حل کند؛ زیرا صدق الهی مقید به هیچ قیدی نیست، و دروغ مشتمل بر مصلحت اهم یا دفع مفسده‌ای اهم، اگرچه در مواردی برای انسان‌ها منعی ندارد، اما درباره‌ی خداوند چنین فرضی صحیح نیست؛
۲. نظریه‌ی انشانگاری وعد و وعید نیز در رفع تعارض ظاهری میان آیات وعید و صدق الهی کارآمد و تام نیست؛ زیرا شیوه‌ی بیان وعد و وعیده‌های الهی منحصر در یک قالب نیست، بلکه در دو قالب اخبار و انشا وارد شده است. علاوه بر اینکه نظریه‌ی انشانگاری حتی بر فرض انحصار بیان وعید در قالب انشا، نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا هر «وعید انشایی» به دلالت التزامی مستلزم خبری است که قابلیت صدق و کذب دارد، و اشکال تعارض را نسبت به آن باید برطرف کرد؛
۳. نظریه‌ی عدم واقع‌نمایی وعد و وعید علاوه بر وجود شواهد قرآنی بر خلاف آن، دچار تناقض درونی است و لازمه‌ی پذیرش آن، منتفی شدن همان چیزی است که برای اثبات حقانیت خود به آن تمسک می‌کند. از این رو این نظریه نیز نمی‌تواند مشکل ناسازگاری را حل کند؛
۴. نظریه‌ی انکار تنجّز و حمل وعیده‌ها بر استحقاق عقاب، هرچند ثبوتاً محذوری ندارد، اما در مقام اثبات و دلالت، بر خلاف تبادر است؛
۵. از میان رویکردهای مختلف در رفع تعارض ظاهری میان آیات وعید و صدق الهی، نظر مشهور امامیه و اشاعره- یعنی مشروط بودن آیات و اخبار وعید و عدم اطلاق و عمومیت آنها- نظریه‌ای استوار و دارای پشتوانه‌ی عقلی، قرآنی و حدیثی است؛
۶. مشهور تفضلیه همانند وعیدیه منکر خلف در وعید الهی هستند؛ همچنان که صدق الهی را نیز استثناپذیر می‌دانند، و آنچه بدان معتقدند، مشروط و مقید بودن وعیده‌های الهی است.

منابع

- ابن درید، محمد بن حسن، ١٩٩٨م، *جمہورۃ اللغۃ*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن سیدہ، علی بن اسماعیل، ١٤٢١ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، تصحیح عبدالحمید ہندوی، بیروت، دار الکتب العلمیۃ.
- ابن فارس، احمد، ١٤٠٤ق، *معجم مقاییس اللغۃ*، تصحیح عبدالسلام محمد ہارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن محمد بن علی، قاسم المنصور باللہ، ١٤٢١، *الأساس لعقائد الأكياس*، مقدمہ و پاورقی محمد قاسم عبداللہ ہاشمی، چ سوم، صعده، مکتبۃ التراث الإسلامی.
- ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراہیم، ١٤١٣ق، *الباقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی.
- ازہری، محمد بن احمد، ١٤٢١ق، *تہذیب اللغۃ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ١٤٠٠ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، چ سوم، آمان-ویسبادن، فرانس شتاینر.
- الوسی، سید محمود، ١٤١٥ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیۃ، بیروت، دارالکتب العلمیۃ.
- آمدی، سیف الدین، ١٤١٣، *غایۃ المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیۃ.
- _____، ١٤٢٣، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمد مہدی، قاہرہ، دار الکتب.
- بحرانی، ابن میثم، ١٤٠٦ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، مکتبۃ آیۃ اللہ المرعشی النجفی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ١٣٧١، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیۃ.
- بغدادی، عبد القاہر، ٢٠٠٣، *أصول الإیمان*، تحقیق ابراہیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبۃ الہلال.
- تفتازانی، سعد الدین، ١٤٠٧ق، *شرح العقائد النسفیۃ*، قاہرہ، مکتبۃ کلیات الأزہریۃ.
- _____، ١٤٠٩ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- جرجانی، میرسید شریف، ١٣٢٥، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نغسانی، قم، شریف رضی.
- جوہری، اسماعیل بن حماد، ١٣٧٦، *الصاحح: تاج اللغۃ و صحاح العربیۃ*، تصحیح احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
- چلبی، ١٣٢٥، *حاشیہ بر شرح المواقف (ضمن شرح المواقف)*، تصحیح بدرالدین نغسانی، قم، شریف رضی.
- طوسی، محمد بن حسن، ١٤٠٥ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- _____، بی تا، *قواعد العقائد*، تعلیقات علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
- خوئی، سید ابوالقاسم، بی تا، *مصباح الفقاهۃ (المکاسب)*، مقرر محمدعلی توحیدی، نرم افزار جامع فقہ اہل البیت علیہم السلام.
- دونائی، محمد بن اسعد، ١٤٢٣، *التعلیقات علی شرح العقائد العزیدیۃ*، مقدمہ سیدہادی خسرو شاہی و تحقیق عمارہ و تحریر شیخ محمد عبدہ، نرم افزار کتابخانہ کلام اسلامی نسخہ ١/٢.
- راغب اصفہانی، حسین بن محمد، ١٤١٢ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- ربانی گلپایگانی، علی، ١٤١٨، *القواعد الکلامیۃ*، قم، مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
- _____، بی تا، *تعلیقہ قواعد العقائد (ضمن قواعد العقائد)*، قم، مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
- زیبیدی، سید مرتضیٰ، ١٤١٤ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.
- سبحانی، جعفر، ١٤٢٠ق، *رسالۃ فی التحسین و التقیح العقلیین*، قم، مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
- _____، ١٤٢٨ق، *محاضرات فی الإلهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چ یازدهم، قم، مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
- _____، بی تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسۃ النشر الإسلامی - مؤسسہ امام صادق علیہ السلام.
- شیر، سید عبداللہ، ١٤٢٤ق، *حق البقیین فی معرفۃ أصول الدین*، چ دوم، قم، أنوار الہدی.
- شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، ١٤١٥ق، *عدۃ الأكياس فی شرح معانی الأساس*، صنعاء، دار الحکمة الیمانیۃ.
- شرف مرتضیٰ، علی بن حسین موسوی بغدادی، ١٣٨٧، *جمل العلم و العمل*، نجف اشرف، مطبوعۃ الآداب.

- ، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضیٰ*، قم، دارالقرآن الکریم.
- شیرازی، سیدصادق حسینی، ۱۴۲۶، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد و التقلید)*، چ دوم، قم، دار الانصار.
- صاحبین عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- صدوق، محمدین علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طبری، محمدین جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمدین حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- ، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیدة.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دار الأسوه.
- ، ۱۴۲۶، *تسلیک النفس إلى حظيرة القدس*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- غزالی، ابو حامد محمدین محمد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ، ۱۴۱۴ق، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الفکر.
- فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، مولی محسن، بی تا، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- قاری، ملاعلی، ۱۴۲۸ق، *شرح کتاب الفقه الأكبر*، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- قاضی طباطبائی، سیدمحمدعلی، ۱۴۲۲ق، *تعلیقات بر اللوامع الإلهیة (ضمن کتاب اللوامع الإلهیة)*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قاضی عبد الجبار، ابوالحسن ابن احمد، ۱۴۲۲ق، *شرح الأصول الخمسة*، مقرر: قوام الدین مانکدیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، دارالنهضة الحدیثة.
- کستلی، مصالح الدین مصطفی، ۱۳۲۶، *حاشیة الکستلی (ضمن شرح العقائد النسفیة)*، تحقیق قاسم محمد الرجب، بغداد، مکتبه مثنی.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۰۹ق، *أعلام النبوة*، بیروت، مکتبه الهلال.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ الف، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ، ۱۴۰۴ ب، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، چ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۰ق، *أصول الفقه*، چ پنجم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
- مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق، *الفصول المختارة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ملایری، موسی، ۱۳۹۱، «زبان وعد و وعید در قرآن، چالش ها و مختصات آن»، *لسان صدق*، ش ۱، ص ۱۲۱ - ۱۵۰.
- مؤیدی، ابراهیم بن محمدین احمد، ۱۴۲۲، *الإصباح علی المصباح فی معرفة الملك الفتحاح*، صنعاء، مؤسسه الإمام زیدین علی.
- نهلوندی نجفی، علی بن فتح الله، ۱۳۲۰، *تشریح الأصول*، تهران، نشر میرزا محمدعلی تاجر طهرانی.
- نیشابوری مقری، محمدین علی، ۱۴۱۴ق، *الحدود*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.