

نقد و بررسی قاعده اصلح

در اندیشه کلامی

امیر شیرزاد

استادیار دانشگاه رازی

چکیده

یکی از مهمترین قاعده‌های کلامی قاعده وجوب رعایت اصلح بر خدای متعال است. این قاعده رابطه تنگاتنگی با قاعده لطف دارد. تصویر کلامی از رعایت اصلح بیشتر ناظر به بندگان و عباد و در امور دینی آنهاست. براهین آن نیز مبتنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی است. اشاعره و حکما هر یک از موضعی متفاوت این نظریه را مورد انتقاد قرار داده‌اند. اشاعره حسن و قبح را ملاک فعل الهی ندانسته و حکما ضمن قبول حسن و قبح ذاتی افعال، آن را درباره افعال الهی جاری دانسته‌اند. نقد دیگر حکما ناظر به تصویرسازی قاعده اصلح است که نگاه جامع به آفرینش ندارد. در این مقاله نخست به تصویر قاعده اصلح و براهین آن و سپس به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

کلیدواژگان

بدیهی
اصلح
حسن و قبح
لطف

طرح مسئله

قاعده رعایت اصلح از جمله مباحث مرتبط با حکمت الهی در علم کلام است. صرف نظر از

متکلمان اشعری که حکمت الهی را متأخر از فعل الهی و بدون هرگونه ضابطه در نظر گرفته‌اند، تلقی سایر متکلمان اعم از شیعه و معتزله از حکیم بودن خداوند بمعنای خاص آن، اینست که خداوند فعل بیغرض، عبث و سفه انجام نمی‌دهد^۱ و بمعنای عام اینست که از خداوند فعل قبیح و یا اخلال به واجب سر نمی‌زند.^۲ از نظر این دسته از متکلمان رعایت اصلح نیز بر خدای متعال ضروری است و لذا خدای متعال به آن خلل وارد نمی‌سازد. لطف نیز بر اساس قاعده اصلح و رعایت آن واجب است.

نقد و بررسی نظریه کلامی اصلح قبل از هرچیز منوط به ارائه تصویر کلامی این قاعده و شناخت چیستی آن و سپس بیان دلایل و براهین و آنگاه چگونگی توجیه موارد نقض آنست. پرسشهای اصلی درباره قاعده اصلح بطور عمده حول سه محور اصلی است. نخست اینکه تصویر کلامی از اصلح چیست؟ دوم آنکه مبانی و دلایل آن کدام است؟ و

۱. ر.ک.: لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۲، ص ۷۳.

۲. ر.ک.: قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۶۵، ص ۶۶؛ طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاضواء، ۱۹۸۶، ص ۱۰۸.

سوم اینکه موارد مغایر با اصلح چگونه قابل توجیه است؟

تصویر کلامی از اندیشه اصلح

صرف نظر از اندیشه کلامی اشعری، رعایت اصلح در دین و دنیا و یا فقط در دین بندگان از جمله اموری است که خدای تعالی به آن خلل وارد نمی‌سازد. متکلمان بغدادی از معتزله بر این نظرند که بر خدای تعالی، رعایت اصلح برای بندگان در دین و دنیا واجب است و متکلمان بصری گفته‌اند رعایت اصلح فقط در دین ضروری است.^۲ برخی نیز چون نظام، اسواری و جاحظ بر این رأی بودند که خدای تعالی قادر به ظلم و ترک اصلح نیست.^۴ برخی نیز چون ابوالحسین بصری گفته‌اند که رعایت اصلح در رزق و مال در برخی موارد واجب و در برخی موارد غیر واجب است.^۵ قاضی عبدالجبار بر آنست که خدای تعالی نظر احسن به بندگان خود دارد بگونه‌یی که خود آنها برای خودشان دارای چنان نظری نیستند. با اعتقاد وی قلمرو نظر احسن الهی، امور مربوط به دین و تکلیف بندگان است. این قید از آنرو ضروری است که مواردی یافت می‌شود که نظر بندگان به خودشان نظری احسن از نظر الهی است. بعنوان مثال خدای تعالی گناهکاران را عقاب می‌نماید در حالیکه اگر آنها در این امر مختار باشند هرگز عقوبت را برای خود بر نمی‌گزینند. و نیز کسی که می‌داند اگر بمیرد با توجه به اعمال خیری که تا کنون انجام داده، از اهل بهشت خواهد بود و اگر زنده بماند مرتد و کافر خواهد شد و اهل دوزخ خواهد گردید، مرگ را برای خود بهتر از بقاء می‌داند و آنرا اختیار خواهد کرد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که در این موارد نظر بنده برای خود احسن از نظر باری تعالی برای اوست و لذا قاعده

اصلح - برخلاف نظر بغدادیون معتزله - مقید به امور دینی و تکلیفی است.^۶

قاعده رعایت اصلح، خصوصاً با توجه به قید فوق‌الذکر، رابطه نزدیکی با قاعده لطف پیدا می‌کند که از مبانی مهم کلامی در اثبات بسیاری از موضوعات از جمله نبوت و امامت است. مقصود از لطف عبارت از امری است که مکلف بسبب آن امر، به ارتکاب طاعت نزدیک می‌شود و از ارتکاب معصیت دور می‌شود به حیثیتی که آن امر به سرحد الجاء و اضطراب به فعل طاعت و اجتناب از معصیت نکشد.^۷ بدین ترتیب قاعده لطف مبتنی بر قاعده اصلح است.^۸ برخی نیز گفته‌اند مسئله لطفی که خدا به بنده می‌کند تا به انتخاب صحیح بپردازد از نزدیک با مسئله اینکه خدا چگونه باید عمل کند تا برای بنده اصلح باشد، ارتباط پیدا می‌کند و بدنبال آن می‌آید. نظام هم بر آنست که چیزی اصلح از لطفی که خدا انجام نمی‌دهد، نیست.^۹ بدین ترتیب می‌توان گفت از نظر این دسته از متکلمان، «اصلح در دین» و «لطف» از اموری است که خدا به آن خللی وارد نمی‌سازد، گرچه مسئله اصلح در دنیا و رزق و مال مورد اختلاف است.

نقد و بررسی

تأمل در گفتار این دسته از متکلمان نشان از برخی

۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۹۸۹، ص ۴۳، ص ۳۳.
۴. بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۲۱.
۵. ر.ک.: حلی، حسن بن یوسف، کشف‌المراءد، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷، ص ۳۴۳.
۶. بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۶۱-۶۲.
۷. لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۷۹.
۸. بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۵.
۹. همان، ص ۲۱۰.

نکات قابل توجه در ارائه تصویر کلامی از اندیشه اصلح دارد. نخست آنکه مقصود ایشان از قاعده اصلح الهی، بیش از هر چیز ناظر به «بندگان و عباد» است و لذا توجه آنان معطوف به قاعده اصلح در حوزه افعال باری درباره انسانهاست و توجه چندانی به آفرینش بمعنای عام آن مشاهده نمی‌شود. دیگر آنکه درباره قاعده اصلح در خصوص بندگان نیز این اختلاف نظر وجود دارد که آیا این قاعده درباره امور مربوط به دین بندگان جاری است و یا شامل امور دنیوی آنها نیز می‌شود.

به نظر می‌رسد محدود ساختن قلمرو قاعده اصلح به بندگان و یا دین آنها، بدلیل وجود برخی موارد نقض - که پس از این خواهد آمد - بیش از هر چیز ناشی از آنست که متکلمان (غیر شیعه) در تلقی هستی‌شناسی خود کمتر به نظام‌مند بودن جهان توجه کرده‌اند و فهم ایشان از اصلح برای هر چیز، مستقل از نسبت آن با مجموعه دستگاه آفرینش بوده است. نفی نظام‌مندی آفرینش در رأی کلامی اشعری ظاهر است زیرا از نظر اشاعره نظام مشهود در جهان، واقعی و حقیقی نیست بلکه عادت خداوند بر آن تعلق گرفته است.^{۱۰} لیکن در اندیشه کلامی غیر اشعری نیز توجهی درخور به نظام‌مند بودن آفرینش نشده است و بعید نیست که تعبیر متکلمان از این قاعده به «اصلح» و یا «فعل اصلح» - نه نظام اصلح - از همینرو باشد. در جای خود ثابت شده است که نظام آفرینش، نظامی درهم‌تنیده و بهم‌پیوسته است و اصل ضرورت و وجوب بر همه پدیده‌های آن حاکم است. بر این اساس تصویر «اصلح» قبل از هر چیز در مجموعه آفرینش و سپس درباره انسان قابل طرح است. لذا ارائه تصویر اصلح درباره انسان و صرف نظر از رابطه انسان با مجموعه آفرینش، تصویری

■ متکلمان بغدادی

از معتزله بر این نظرند که بر
خداى تعالى، رعایت اصلح
برای بندگان در دین
و دنیا واجب است
و متکلمان بصری گفته‌اند رعایت
اصلح فقط در دین ضروری است.

بریده از یک هندسه جامع، و ناسازگار با سایر اضلاع آنهاست. از همینرو هر نقضی که بر آن وارد شود دایره آن را محدودتر می‌سازد.

چنانکه ملاحظه شد، قاعده اصلح درباره انسان از نظر برخی متکلمان به امور دینی آنها محدود شده است و اگر موارد نقض دیگر را نیز در نظر بگیریم قلمرو آن در حوزه دین هم محدودتر خواهد شد. با این همه شایسته توجه است که متکلمانی چون لاهیجی که از سویی حکیم نیز بوده‌اند، بدین نکته توجه داشته‌اند و اصلح بودن هر چیزی را در نسبت آن به مصلحت کل تلقی کرده‌اند.^{۱۱}

استدلال کلامی بر قاعده اصلح و لطف الهی

استدلال کلامی برای اثبات قاعده اصلح بطور عمده مبتنی بر اصل حسن و قبح است.

۱۰. ر.ک.: غزالی، ابوحامد، تهافت الفلاسفه، تحقیق موریس بریچ، دارالمشرق، بی‌تا، ص ۱۹۴؛ جرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف (مع حاشیبتین)، تصحیح بدرالدین الحلبي، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۰۷، ج ۸، ص ۲۰۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۰۲.

۱۱. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح زین‌العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۳۵۱.

■ برخی متکلمان
چون شیخ مفید برای
اثبات وجوب لطف، تأکید
بیشتر خود را بر جود و کرم الهی
قرار داده‌اند و در عین حال از
استحاله عبث، بخل و نیاز
درباره خداوند غفلت
نورزیده‌اند.

موارد، از طریق «وجود داعی و انتفاء صارف» استدلال کرده‌اند^{۱۳} و برخی دیگر چون تفتازانی این استدلال را ناظر به وجوب فعل از خدای تعالی - وجوب منه - دانسته و بر آنند که این بحث متفاوت از بحث مورد نظر یعنی وجوب بر خدای تعالی - وجوب علیه - است.^{۱۴} از نظر کسانی چون تفتازانی و شریف جرجانی هم نه وجوبی بر خداست و نه وجوبی از خداست.^{۱۵} با این همه می‌توان تبیینی از استدلال مذکور که ناظر به قاعده علیت دانسته شده ارائه کرد که بازگشت نهایی آن به استدلال کلامی باشد: وقتی گفته می‌شود «وجود داعی» و «انتفاء صارف» موجب فعل می‌گردد، مقصود آنست که خداوند داعی بر فعل حسن دارد چنانکه وقتی گفته می‌شود صارف منتفی است، منظور آنست که فعل قبیح از او سر نمی‌زند، همانطور که چون عالم به حسن افعال حسن و قادر بر آنست آنرا ایجاد خواهد کرد. بدین ترتیب دایره مدار

۱۳. طوسی، «قواعد العقائد» در: حلی، کشف المراد، ص ۶۷.

۱۴. لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۸۱.

۱۵. حلی، کشف المراد، ص ۳۴۳.

۱۶. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۳۱.

۱۷. همانجا: جرجانی، شرح المواقف، ج ۷، ص ۱۹۸.

بیان معتزله بغداد چنین است که «فعل صالح» و «اصلح» نسبت به قدرت باری تعالی یکسان است و قادر محسن هنگامی که دوشیء برای او یکسان باشد و در یکی از آن دو احسان بیشتری به غیر وجود داشته باشد، اصلح را بر می‌گزیند.^{۱۶}

ملا عبدالرزاق لاهیجی نیز پس از آنکه بیان می‌کند که جمهور قائلان به حسن و قبح عقلی، قائل به اصلح هستند، در مقام استدلال چنین می‌گوید:

هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مانع نداشته باشد و حال آنکه داعی بر وجودش البته محقق است، چه اصل مصلحت داعی است به وجود او، پس هر آینه امساک اصلح و افاضه غیر اصلح با وجود آن که ترجیح مرجوح است و ممتنع، از این جهت که ترجیح مرجوح است قبیح نیز هست عقلاً، از این جهت که ترک اصلح است و اخذ غیر اصلح، و این مذموم است عقلاً بالضروره. وی سپس در قالب یک قیاس استثنایی می‌گوید:

هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب است، لیکن ترک اصلح قبیح است، نتیجه می‌دهد که پس وجود اصلح واجب است.^{۱۷}

لاهیجی سپس به نکته مهمی می‌پردازد و آن اینکه گمان نرود وجوب اصلح از باری تعالی همان «وجوب عنه» است که به قاعده لزوم وجود معلول از علت تامه برمی‌گردد، بلکه وجوب اصلح، «وجوب علیه» است. این سخن لاهیجی در واقع ناظر به تفکیک بین موضوع اصلح از نظر کلامی و حکمی است، چه اینکه استدلال او بر مبنای قاعده حسن و قبح ناظر به استدلال کلامی آنست. توضیح آنکه کسانی چون خواجه طوسی برای اثبات ضرورت اصلح در برخی

داعی و صارف به حسن و قبح، و وجوب منه به وجوب علیه ارجاع خواهد گردید.

و اما بیان لاهیجی در اثبات قاعده لطف از طریق قبح نفی غرض و انتفاء آن از حکیم است.^{۱۷}

متکلمان برای توضیح ضرورت لطف الهی از یک مثال - که میان آنها رایج است - استفاده کرده‌اند. آن مثال چنین است که اگر فردی از ما کسی را برای صرف غذا دعوت نماید و غذا را آماده سازد و مقصود او نیز حضور مدعو باشد و از طرفی بداند و یا احتمال قوی دهد که اگر با او با روی گشاده و کلام لطیف سخن بگوید و یا دعوتنامه‌یی برای او ارسال نماید و یا یکی از خواص و عزیزان خود را برای دعوت او بفرستد، او دعوت وی را اجابت خواهد کرد و اگر چنین نکند، دعوت او را نخواهد پذیرفت، بر او لازم است که این افعال را انجام دهد زیرا در غیر این صورت معلوم می‌شود که یا اراده جدی برای حضور میهمان نداشته است که خلاف فرض است و یا موجب نقض غرض می‌شود که قبح آن پیدا است.

تأمل در این مثال که قاضی عبدالجبار^{۱۸}، شریف مرتضی^{۱۹}، شیخ طوسی^{۲۰}، علامه حلی^{۲۱}، ابن میثم بحرانی^{۲۲} و لاهیجی^{۲۳} از آن بهره برده‌اند، گویای وحدت نظر کلامی ایشان در استدلال بر قبح نقض غرض است که منافی با حکمت الهی است. بنابراین ایجاب لطف از جهت حکمت الهی است.

در این میان برخی متکلمان چون شیخ مفید برای اثبات وجوب لطف، تأکید بیشتر خود را بر جود و کرم الهی قرار داده‌اند و در عین حال از استحاله عبث، بخل و نیاز درباره خداوند غفلت نورزیده‌اند.^{۲۴} برخی دیگر هم از طریق استحاله نقض بر باری تعالی بر وجوب لطف استدلال کرده‌اند و گفته‌اند نقض غرض، نقص است و نقص بر خدای تعالی محال است.^{۲۵}

برخی از معاصرین نیز بر این نظر رفته‌اند که چنانچه لطف بگونه‌یی باشد که در رغبت اکثر مکلفین به طاعت و ترک معصیت موثر باشد از جهت حکمت الهی ضروری است و اگر بگونه‌یی باشد که در معدودی از آحاد مکلفین موثر است از باب فضل و کرم خواهد بود.^{۲۶}

xxx

از تأمل در دلایل کلامی فوق به دست می‌آید که مسیر فکری متکلم بر ضرورت رعایت اصلح و لطف بر خداوند چنین است که خداوند حکیم است؛ حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد؛ ترک اصلح و لطف قبیح است، پس خداوند ترک اصلح و ترک لطف نمی‌کند.

اما این پرسش قابل طرح است که آیا حقیقتاً ترک اصلح قبیح است، در گامی پیشتر این پرسش مطرح است که قبیح چیست، و حسن کدام است. از اینجا معلوم می‌شود که مبنای کلامی برهان مذکور، حسن و قبح است و اگر در این مبنا خدشه‌ای وارد شود استدلال نیز مخدوش خواهد شد.

۱۷. ربک: لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۸۰-۸۱.

۱۸. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۲۱.

۱۹. شریف مرتضی، علی بن حسین، الذخیره فی علم الکلام، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۱۱، ص ۱۱۱.

۲۰. طوسی، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۳۵.

۲۱. حلی، کشف المراد، ص ۳۲۵.

۲۲. ابن میثم بحرانی، کمال الدین، قواعد المرام فی علوم الکلام، به اهتمام سید محمود مرعشی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۶، ص ۱۱۸.

۲۳. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۲۵.

۲۴. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، تعلیق فضل الله زنجانی، تبریز، مکتبه سروش، ص ۶۳.

۲۵. ابن میثم، قواعد المرام، ص ۱۱۸.

۲۶. سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ص ۳۷۶.

از نظر متکلمان فعل قبیح فعلی است که در آن مدخلیتی برای ذم و سرزنش است و در مقابل، فعل حسن فعلی است که در آن مدخلیتی برای ذم و سرزنش نیست.^{۲۷} حسن عدل آنست که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد و قبیح ظلم آنست که مرتکب آن سزاوار ملامت و جزای بدی گردد.^{۲۸} از سوی دیگر اگر کسی فی المثل «عدل» و «حسن» و نسبت بین آندو را تصور نماید بیدرنگ به حسن عدل حکم خواهد کرد، همانطور که اگر تصور «ظلم» و «قبح» و نسبت بین آنها را نماید بیدرنگ به قبح ظلم حکم می‌کند. بنابراین حسن و قبح برخی افعال بدیهی و ضروری است.

بدیهی و ضروری بودن حسن و قبح برخی افعال که مبنای کلامی براهین متکلمان واقع شده، مورد انتقاد قرار گرفته است. ابن‌سینا تصور «عدل» و «حسن» را کافی برای حکم به حسن عدل ندانسته و آورده است:

برخی از مسلمات عمومی بگونه‌یی هستند که اگر شخص ممیزی آن را در نظر بگیرد که گویا با همین قوه تشخیص ناگهان خلق شده و ... بجز عقل به چیز دیگری توجه ندارد... و نظر به مصلحتی ندارد تا حکم او دارای حد وسط باشد... چنانچه در این قضایا شک کند امکان شک وجود دارد، مثل این قضایا که عدل نیکو است و ظلم قبیح است.^{۲۹}

بدین ترتیب از نظر ابن‌سینا حکم به حسن و یا قبح برخی افعال نیازمند حد وسط است و بدیهی اولی نیست. حد وسط نیز مصلحت و مفسده است. عدل از آنرو که مشتمل بر مصلحت است، نیک است و ظلم از آنرو که مستلزم مفسده است، بد و قبیح است.

لاهیجی در مقابل ابن‌سینا بصراحت حسن عدل و قبح ظلم را بنیاز از حد وسط مصلحت و مفسده دانسته و آورده است:

معلوم است که قبول عموم عقلاً آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است بلکه بسبب ضروری بودن آنست، چه هرکس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از مصلحت و مفسده حاکم به احکام مذکوره است.^{۳۰}

به نظر نمی‌رسد که بتوان با نظر لاهیجی که حکم به حسن عدل و قبح ظلم را فارغ از هرگونه جهت مصلحت و مفسده دانسته موافقت کرد، و در عین حال مصلحت عدل و مفسده ظلم نیز چنان نیست که بکلی از ذهن غایب باشد بلکه چه بسا از قضایای «قیاساتها معها» تلقی گردد. در اینصورت گرچه بدیهی اولی نیست اما قریب به بدیهی خواهد بود.

بدیهی اولی نبودن این قضایا و نقش مصلحت و مفسده در آنها، اعم از آنکه آنها را قریب به بدیهی و یا نظری بدانیم، اشکال دیگری را در استدلال کلامی پیش روی قرار می‌دهد و آن اینکه مصلحت و مفسده دو مفهوم جاری در زندگی انسان است. انسان موجودی ناقص و در صدد دفع مضار و جلب منافعش است و بعبارت دیگر در جستجوی کمال خود است. از اینرو برخی افعال که او را به کمالاتش

۲۷. ر.ک.: قاضی عبدالجبار، المغنی، تحقیق ماری برنان، قاهره، ۱۹۸۶، ج ۶، ص ۲۷؛ طوسی، تمهید الاصول، تعلیق عبدالحسین مشکاة‌الدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۸، ص ۹۸؛ لاهیجی، سرمایه‌ایمان، ص ۶۰.

۲۸. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۴۵.

۲۹. ابن‌سینا، الشفاء، المنطق، تحقیق ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۳، ص ۶۵-۶۶.

۳۰. لاهیجی، سرمایه‌ایمان، ص ۶۱.

■ خداوندا

آیا نمی دانستی که اگر

بالغ شویم مشرک خواهیم شد

پس چرا ما را در کودکی نمیراندی،

در حالیکه ما به کمتر از درجات آن

کودک مسلمان نیز راضی هستیم.

پس جواب ایشان چه باشد؟

به حوزه زندگی آدمی است در تعلیل افعال باری تعالی، نوعی انسان‌نگاری ناخودآگاه خداوند است که کم و بیش در تلقی کلامی اعم از اشاعره و دیگر متکلمان مشاهده می‌شود، با این تفاوت که در تلقی اشاعره خداوند همچون انسان حاکم بلامنازعی است که هرچه بکند هیچکس از او مؤاخذه نمی‌کند ولی در تلقی دیگر همانند انسان حکیم و دانایی است که با ملاکهای انسانی عمل می‌کند. در هر دو صورت ملاکهای حوزه عملی انسان درباره تعلیل افعال الهی جاری نیست. شهید مطهری در اینباره می‌نویسد:

حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند. اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشری می‌دانند و بس. از نظر حکماء الهی مفاهیم حسن و قبح در ساحت کبرایی بعنوان مقیاس و معیار راه ندارد. افعال باری تعالی را با این معیارها که صد درصد بشری است نمی‌توان تفسیر کرد.^{۳۱}

۳۱. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.

می‌رساند مشتمل بر مصلحت و حسن و برخی دیگر که او را از منافع و کمالاتش دور می‌سازد مشتمل بر مفسده و قبیح است. بدین ترتیب حسن قبح مبتنی بر مصلحت و مفسده و مصلحت و مفسده مبتنی بر ناقص بودن فاعل فعل است. می‌دانیم که نقص در خداوند بهیچ روی راه ندارد پس نمی‌توان هیچ فعلی را نسبت به او مصلحت یا مفسده دانست. بنابراین قاعده حسن و قبح افعال گرچه در دایره فاعلیت انسان جاری است اما محدود به همین دایره است و نسبت به فاعل مطلق الهی شمول ندارد و نمی‌توان از قاعده حسن قبح در تعلیل افعال الهی استفاده کرد.

ممکن است گفته شود مصلحت مفسده لزوماً درباره فاعل ناقص نیست، بلکه می‌توان فرض کرد که فاعل کاملی که خود بینای مطلق است، فعل را برای مصلحت دیگری انجام می‌دهد و یا عملی را بخاطر اشتغال آن بر مفسده برای دیگری ترک می‌کند. در این صورت می‌توان احکام حسن و قبح را درباره فاعل کامل، از آن نظر که متوجه کسی دیگر است، به کار برد. لیکن این نظر با این اشکال هستی‌شناسانه مواجه است که اگر فعلی برای فاعل بهیچ روی مشتمل بر مصلحت نباشد و مصلحت آن راجع به کس دیگری باشد، پس فاقد ترجیح است و صدور آن از فاعل قادر ممکن نیست.

حاصل آنکه مبنای حسن و قبح در تعلیل افعال باری تعالی مبنای صحیح و قویمی نیست و در نتیجه براهین مبتنی بر آن نیز همچون برهان محل بحث که «ترک اصلح قبیح است؛ قبیح از خداوند صادر نمی‌شود؛ پس ترک اصلح واجب است» برهانی استوار نیست.

ورود ملاک حسن و قبح بمعنای مذکور که ناظر

اشکالات وارد بر قاعده اصلح و لطف الهی و راه حل کلامی آن

نظریه اصلح صرف نظر از اشکال مبنایی حسن و قبح، از دو طریق دیگر مورد انتقاد واقع شده است. نخست از طریق مشاهده نمونه‌هایی از واقعیات عینی است که منافی با فعل اصلح است و دوم از جمله لوازم قول به اصلح که نمی‌توان به آن ملتزم بود.

اشاعره در نقد خود به هر دو طریق آن توجه داشته‌اند. از جمله غزالی در الاقتصاد فی الاعتقاد^{۳۲} بر آنست که مواردی از فعل باری تعالی ملاحظه می‌شود که جز اعتراف به اینکه در آن صلاحی برای بنده نیست چاره وجود ندارد. تفتازانی نیز در شرح المقاصد^{۳۳} علاوه بر طریق ابطال مبنای قاعده، به ده مورد از نمونه‌های عینی مغایر با فعل اصلح و لوازم نادرست آن پرداخته است.

مثال معروف اشاعره در این زمینه داستان سه برادری است که اشعری آن را برای استاد خود ابوعلی جبّالی مطرح کرد و جبّالی در برابر آن فروماند. این مثال پس از اشعری بصورت تقلیدی و با اندکی تغییر در لسان متکلمان اشعری رایج شده است.^{۳۴} غزالی نیز پس از تقریر داستان آن سه برادر (که یکی در کودکی، دیگری با ایمان، و سومی در حال کفر می‌میرد) فریاد کافران دوزخی را خطاب به خداوند چنین ترسیم می‌کند که:

خداوندا آیا نمی‌دانستی که اگر بالغ شویم مشرک خواهیم شد پس چرا ما را در کودکی نمیراندی، در حالیکه ما به کمتر از درجات آن کودک مسلمان نیز راضی هستیم. پس جواب ایشان چه باشد؟^{۳۵}

غزالی سپس می‌افزاید که این مثال نشان می‌دهد که افعال خدای تعالی بحکم جلال برتر از آنست که

با میزان اهل اعتزال سنجیده شود. وی در الاقتصاد فی الاعتقاد پس از ذکر همین مثال اظهار می‌دارد که پس اصلح برای عباد، نه واجب است و نه موجود.^{۳۶} نمونه‌های دیگری از این دست که تفتازانی فهرست کرده، چنین است: اگر رعایت اصلح واجب باشد باید خلق کافر فقیر معذب در دنیا و آخرت و گرفتار به اقسام بیماریها و دردها، خلود کفار در جهنم، امامت انبیاء و اولیاء بعد از مدتی و بقای ابلیس و ذریه او تا روز جزا از موارد اصلح تلقی شوند در حالیکه چنین نیست.^{۳۷}

و اما جهت دوم یعنی لوازم قول به قاعده اصلح که نمی‌توان به آنها ملتزم بود، عبارتست از اینکه اگر رعایت اصلح بر خدای تعالی واجب باشد مستلزم آنست که خدای تعالی مستوجب شکر نباشد، زیرا انجام فعل برای حق تعالی از قبیل رد ودیعه و دین لازم تلقی شده است. بعلاوه مقدورات خداوند نامتناهی است و لذا اصلح، میزان مشخصی نخواهد داشت زیرا هر قدر فرض شود بیشتر از آن ممکن است. همچنین مستلزم آنست که دعا برای رفع بلا — که مورد اجماع انبیاء و اولیاء و عقلاء است — به سؤال برای تغییر اصلح بینجامد. نیز لازم آید که میان ابوجهل و پیامبر از نظر انعام و احسان تساوی باشد، زیرا اگر خدای تعالی برخی مصالح و الطاف را از ابوجهل منع نماید، بنابر قاعده اصلح مستلزم ترک واجب،

۳۲. غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، تصحیح ابراهیم آگاه، کلیة الالهیات جامعة آنقره، ۱۹۶۲، ص ۱۸۵.
۳۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۳۳۰-۳۳۴.
۳۴. ر.ک.: بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۷۴۵.
۳۵. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌نا، ج ۱، ص ۱۱۲.
۳۶. همو، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۸۵.
۳۷. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۳۱-۳۳۳.

■ از اشکالات دیگر
 نظریه اصلح آن بود که
 اگر اصلح واجب باشد پس خدای
 تعالی تفضل نتواند کرد و شایسته
 شکر نخواهد بود و دعاء
 باطل خواهد شد.

لذا نظریه اصلح درباره فرد مقید به آنچه برای جمع اصلح است، می‌گردد. متکلمان متأخر چون لاهیجی همین موضوع را در نگاهی کلانتر مطرح کرده‌اند و آنرا درباره همه موجودات جهان که نظام کل عبارت از آنست، جاری دانسته‌اند، لیکن اصلح برای هر چیزی را در دایره «اصلح کل» تعریف نموده‌اند.^{۳۸}

لاهیجی بر همین اساس به پاسخ بسیاری از اشکالات منتقدان نظریه اصلح از قبیل خلق کافر، اماتة انبیاء و اولیاء، بقاء ابلیس و ذریه او و... می‌پردازد و در عین حال از منظر دیگری بر آنست که اصلحیت مذکور در محل منع است بلکه اصلح بحال کافر مذکور، ابقاء است تا در معرض خلود در جنت درآید و وجوب خلود در نار لازم نیاید مگر از سوء اختیار خود. همچنین اصلح به حال عباد مکلف اینست که در بعضی اوقات انبیاء نباشند و اوصیاء مختفی باشند تا سبب مجاهده مردم گردد در تحصیل علوم دینی و فوز به درجات و علماء راسخین.^{۳۹} وی در پاسخ به این اشکال که مقدرات الهی نامتناهی است و هر مرتبه از اصلح که فرض شود اصلح از آن نیز ممکن

سفه و ظلم باری تعالی است و اگر غایت مقدر از مصالح و الطاف را به او عطا نماید موجب تساوی پیامبر و ابوجهل در انعام و احسان خواهد بود. علاوه بر اینها اگر اصلح واجب باشد مجالی برای تفضل الهی باقی نخواهد ماند. تفتازانی پس از ذکر این موارد اظهار می‌دارد که مفاسد این اصل روشتر از آنست که مخفی بماند و فزونتر از آنست که احصاء شود. آنگاه به مورد دیگری اشاره می‌کند و آن اینکه اگر اصلح بر خدا واجب بود معتزله از طریق رشاد گمراه نمی‌شدند!^{۳۸}

متکلمان قائل به نظریه اصلح در برابر این پرسشها به دو وجه روی آوردند. نخست اثبات و تحکیم مبانی استدلال و دوم، پاسخ به هر یک از اشکالات بنحو جداگانه. این دو طریق غیر از آن راهی است که ممکن است بنحو اجمالی گفته شود که وقتی ضرورت فعل اصلح ثابت شود، موارد نقص مورد مشاهده، ناقص اصلح بودن آنها نخواهد بود بلکه در نهایت حاکی از جهل ما نسبت به وجه اصلح در آن است. بدین نکته نیز باید توجه داشت که پاسخ متکلمان به اشکالات مذکور - بخصوص داستان آن سه برادر - بنحوی یکسانی نبوده است و این بدان معنی است که این پرسشها در تبیین حدود و ثغور نظریه اصلح تأثیرگذاری متفاوت داشته است.

بدین ترتیب وضع اصلح برای آدمی از یک دیدگاه آنست که او در موقعیتی قرار گیرد که فرصت رسیدن به پاداش را داشته باشد. در این صورت اگر او این فرصت را از دست بدهد ناشی از سوء اختیار خود اوست و از دیدگاه دیگر آنست که صلاح مجموع بندگان مقدم بر صلاح فرد است. تقدم صلاح مجموع بر فرد بر این نکته دلالت دارد که در برخی موارد رعایت اصلح هم برای فرد و هم برای جمع ممکن نیست و

۳۸. همان، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۳۹. ر. ک. لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۸۲.

۴۰. همان.

■ مقصود از اصلح،

اصلح خیالی نیست. می توان

برخی امور را بهتر از آنچه هم اکنون

هستند، خیال کرد. لیکن مقصود از

قاعده رعایت اصلح، تحقق

هر آنچه در تصور اصلح

است، نیست.



...

...

است، به مقید بودن ضرورت اصلح به عدم مانع استناد کرده و می گوید گرچه اصلح از آن متصور است اما اصلح از آن قابل وقوع نیست.^{۴۱}

از اشکالات دیگر نظریه اصلح آن بود که اگر اصلح واجب باشد پس خدای تعالی تفضل نتواند کرد و شایسته شکر نخواهد بود و دعاء باطل خواهد شد. پاسخ لاهیجی به این شبهه - که بتعبیر او از اعظم شبهات این باب است - آنست که استحقاق شکر بر ابتداء وجود و اصل ایجاد است که تفضل محض است زیرا بر خدای تعالی واجب است که اگر خلق کند خوب - و نه بد - را انجام دهد. بنابراین اراده ابتدای ایجاد، تفضل محض است و موجب استحقاق شکر. لاهیجی در عین حال یادآور می شود که منافات وجوب فعل با استحقاق شکر مسلم نیست زیرا شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری، و وجوب منہ منافی اختیار نیست تا چه رسد به وجوب علیه، که متصور نیست مگر بنا بر اختیار.^{۴۲}

وی در خصوص شبهه بطلان فائده دعا و سوال نیز با نظر به نظام مندی و ترتیب اسباب حدوث حوادث، بر آنست که گاه دعاء و سوال خود، از اسباب و عوامل مقتضی مصلحت است و بسبب دعا مصلحت به هم رسد و رعایت اصلح واجب گردد.^{۴۳}

بدین ترتیب دعا خود از جمله عوامل موثر در برخی حوادث تلقی می شود که با حضور آن، آنچه از اصلح که ممکن الوقوع است و بسبب دعا ایجاد می گردد محقق خواهد شد.

نقد و بررسی

چنانکه گذشت شبهات وارد بر نظریه اصلح یکی ارائه موارد نقض و دیگری ارائه لوازم نادرست آنست. در مورد ارائه نقض از قبیل عذاب کافر، وجود بیماری و ... که گواه بر عدم رعایت اصلح دانسته شده از چند جهت می توان سخن گفت: نخست اینکه وقتی قاعده‌یی برحسب مبانی و دلایل غیر تجربی طرح می شود نمی توان آن را با شواهد حسی نقض کرد بلکه راه اثبات نادرستی آن قاعده نیز طریق غیرحسی است. از اینرو نمونه‌هایی که بعنوان نقض تلقی شده، مصداق نقض نخواهد بود، زیرا بنظر قائل به نظریه اصلح، همان چیزی که مورد نقض تلقی می شود مصداق اصلح است. نهایت اینکه وجه اصلح بودن آن بر ما معلوم و مکشوف نیست. طرفدار نظریه اصلح نیز هرگونه ادعای علم تفصیلی به وجوه اصلح در تمامی مصداقهای آن را ندارد.

از طرف دیگر همان انتقادی که بر نظریه اصلح از حیث تصویر حدود و ثغور آن وارد است و ما بیشتر آن را طرح کردیم، بر ارائه کنندگان موارد نقض نیز وارد است. اشکال این بود که قائل به نظریه اصلح، حوادث جهان را مستقل از یکدیگر، و نه در چارچوب یک نظام به هم پیوسته، تلقی کرده و بعبارت دقیقتر از نظام مندی آفرینش غفلت ورزیده است. از همینرو

۴۱. همان، ص ۸۳.

۴۲. همان.

۴۳. همان، ص ۸۴.

نظریه اصلح را در مورد انسان و آن را نیز در حوزه دین و تکلیف قرا ردا ده است. ارائه کنندگان موارد نقض نیز مواردی را بطور مستقل و صرف نظر از جایگاه آن در مجموعه نظام مند خلقت در نظر گرفته و آنرا نقض قاعده اصلح دانسته اند. عذاب کافر و ظالم وقتی بطور مستقل در نظر گرفته می شود اصلح برای آنها نیست اما اگر در مجموعه عواملی که به عذاب منجر شده نگریسته شود و به ستمها و جنایتهایی که ظالم دوزخی بر بسیاری از مردم روا داشته نظر شود چرا عذاب آنها اصلح نباشد؟!

از طرف دیگر باید توجه داشت که مقصود از اصلح، اصلح خیالی نیست. می توان برخی امور را بهتر از آنچه هم اکنون هستند، خیال کرد. لیکن مقصود از قاعده رعایت اصلح، تحقق هر آنچه در تصور اصلح است، نیست. اصلح در مقام واقعیت محدود به حدود است. از جمله این حدود «اصلح برای اکثر مردم» در مقابل «اصلح برای فرد» و یا «اصلح در دین» در مقابل «اصلح برای دنیا» است که متکلمان به آن توجه کرده اند. چنانکه گذشت، لاهیجی به «اصلح در نسبت با کل» نیز تذکر داده است. با این توضیحات به نظر نمی رسد اشکال نقضی بر نظریه رعایت اصلح وارد باشد.

و اما اشکال دوم برخی لوازم غیر قابل قبول نظریه اصلح است. این اشکال از اشکال اول از جهت عقلی بودن و حسی نبودن ممتاز است و در صورتی که بین نظریه اصلح و این رابطه لزومی برقرار شود، می توان بطریق قیاس استثنایی از نادرستی آنها (تالی) به نادرستی نظریه اصلح (مقدم) استدلال کرد. از اینجا معلوم می شود که راه برطرف کردن این دسته از اشکالات این است که رابطه تلازم بین نظریه اصلح و آنچه که لازم آن تلقی شده، نفی شود.

توضیح هریک از این لوازم و پاسخ آنها خارج از

■ وقتی قاعده‌یی بر حسب مبانی و دلایل غیر تجربی طرح می شود نمی توان آن را با شواهد حسی نقض کرد بلکه راه اثبات نادرستی آن قاعده نیز طریق غیر حسی است. از اینرو نمونه‌هایی که بعنوان نقض تلقی شده، مصداق نقض نخواهد بود، زیرا بنظر قائل به نظریه اصلح، همان چیزی که مورد نقض تلقی می شود مصداق اصلح است.

...
◇
حوصله این مقاله است، لیکن بعنوان نمونه به یکی از آنها و پاسخ لاهیجی اشاره می کنیم. تقریر اشکال در قالب قیاس استثنایی چنین است:

اگر رعایت اصلح لازم باشد مستلزم آنست که دعا برای رفع بلا جایز نباشد (زیرا مستلزم تغییر در رعایت اصلح است) لیکن دعا برای رفع بلا صحیح است پس رعایت اصلح لازم نیست.

پاسخ لاهیجی اینست که دعا خود یکی از عوامل موثر در برخی حوادث است که با حضور آن، آنچه از اصلح که ممکن الوقوع است و به دعا ایجاد می گردد، محقق شود. بنابراین دعا مستلزم تقاضای تغییر در رعایت اصلح نیست بلکه سبب تحقق اصلح است.^{۴۴} بهر روی راه نقد نظریه اصلح ارائه یک یا چند لازم نادرست است. با اینهمه از آنجا که ما پیش از این، مبنای حسن و قبح در استدلال کلامی را درباره تعلیل افعال الهی صحیح ندانستیم، نوبت به بررسی این لوازم نمی رسد. بنظر ما مبانی تحلیل افعال الهی را باید در مبانی هستی شناسانه جستجو کرد و بر مبنای آن نظریه‌های قابل دفاع را ارائه نمود. بحث از مبنای وجودشناسانه و ارائه نظریه‌ی قابل دفاع مقاله دیگری را می طلبد که امید است به تحریر درآید.

۴۴. همانجا.