

مصلحت در افعال الهی بررسی دیدگاه علامه طباطبائی*

جمال‌الدین سلیمانی کیاسری / دانش‌پژوه سطح چهارم مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی.

jamaleddin_soleimani@yahoo.com

پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۹

دریافت: ۹۳/۶/۱۹

چکیده

این مقاله درصدد بررسی مصلحت و حکمت در افعال الهی است. آیا افعال الهی بر یک سلسله مصالح و حکمت‌ها مبتنی است؟ آیا می‌توان فرض کرد افعال الهی خالی از مصالح و به‌گزارف صادر شود؟ هدف این نوشتار بررسی دقیق سنخ افعال الهی و یکسانی و یا تفاوت آنها با افعال انسان‌هاست. پاسخ به این سؤال باب وسیعی از معرفت ذات ربوبی را به روی ما می‌گشاید و شناخت برخی از افعال و صفات الهی را برای ما تسهیل می‌کند. روش نوشتار در مقام گردآوری، اسنادی و در مقام تبیین، توصیفی و تحلیلی بوده و با محوریت دیدگاه علامه طباطبائی در تفسیر شریف المیزان صورت گرفته است. با بررسی دیدگاه مؤلف تفسیر المیزان، به تعریف جدیدی از مصلحت در افعال الهی - غیر از آنچه بین اشاعره و معتزله مشهور بود - می‌رسیم. این دیدگاه نوعی جمع‌بندی ابتکاری و بدیع بین آیاتی از قرآن کریم است که در این مقاله به آنها اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: مشیت، فعل الهی، اشاعره، معتزله.

مقدمه

آیات قرآن - و همچنین احادیث - روشن می‌شود. به هر حال، باید تفسیر درستی از آیات یادشده ارائه کرد و در واقع، به این سؤال پاسخ داد که آیا مشیت الهی مطلق است و یا مقید؟ و اینکه در صورت مقید بودن، چه چیزی آن را محدود می‌کند؟ و سؤال‌های دیگری از این قبیل که پاسخ خود را در این بحث می‌یابند. بر اساس این ضرورت، بیشتر کتاب‌های کلامی در ضمن بحث از افعال الهی به این مسئله پرداخته‌اند، البته با عناوینی همچون «هل أفعال الله تعالی معللة بالأغراض؟ و هل يجب على الله رعاية الأصلاح؟» بررسی آراء متکلمان نشان می‌دهد که عده‌ای با استناد به آیات بیانگر مشیت و اراده مطلق الهی، به محدود بودن افعال الهی به مصالح و حکمت‌ها معتقد شده‌اند، و عده‌ای نیز به آیات دیگر استناد کرده و مقید بودن افعال الهی به مصالح را پذیرفته‌اند. در این میان، علامه طباطبائی در تفسیر شریف المیزان قول میانه‌ای را بیان کرده‌اند که بین دو دسته آیات مذکور هماهنگی کامل نفی می‌نمایند و با حفظ مشیت مطلق الهی و عدم محکومیت افعال حق تعالی به چیزی غیر خود، گزارف و بی‌ضابطه بودن را نیز از افعال حق تعالی نفی می‌نمایند. به عبارت دیگر، ایشان مصلحت را در افعال الهی اثبات می‌کنند، بدون اینکه حق تعالی را تابع و محکوم چیزی قرار دهند. می‌توان علامه طباطبائی را مبدع این نظریه دانست - دست‌کم با این بیان - و از این رو، بررسی دیدگاه ایشان، ضروری می‌نماید. اختلاف متکلمان در پاسخ این سؤال، بیانگر ضرورت بررسی دقیق آن است.

آنچه به عنوان جنبه نو در نوشتار پیش‌رو وجود دارد این است که دیدگاه علامه درباره این مسئله به صورت مستقل تبیین نشده و تاکنون اثری بدان نپرداخته است. در این نوشتار، نگاهی به بحث‌های گوناگون تفسیر المیزان افکنده شده است تا رأی مؤلف در این باره به درستی استخراج شود.

هنگامی که قرآن را می‌گشاییم با دو گونه آیات به ظاهر ناهمگون مواجه می‌شویم: دسته‌ای از آیات که مشیت و اراده مطلق را برای حق تعالی اثبات می‌کنند؛ از قبیل:

- ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ (رعد: ۲۷)؛

- ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (ابراهیم: ۲۷)؛

- ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (بروج: ۱۶).

دسته دیگر آیاتی است که افعال و احکام حق تعالی را مقید به بعضی مصالح و حکمت‌ها می‌کنند؛ از قبیل:

- ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفُحْشَاءِ﴾ (اعراف: ۲۸)؛

- ﴿قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (اعراف: ۲۹)؛

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ﴾ (نساء: ۵۸).

همین نکته زمینه طرح موضوع مصلحت در افعال الهی شده است؛ به این معنا که آیا افعال الهی تابع مصالح است و در واقع، محکوم به حکم آن است؟ و یا افعال الهی تابع هیچ چیزی نیست و جلال و عظمت حق تعالی مانع از آن است که کسی یا چیزی افعال او را محدود کند؟ این پرسش مهم از دیرباز، پژوهشگران قرآنی و فلاسفه و متکلمان را به تکاپو انداخته است تا پاسخی درخور برای آن بیابند. و البته دوگانگی ظاهری آیات قرآن بررسی مسئله را با دشواری خاصی همراه کرده است.

پیشینه طرح این بحث به آغاز روی آوردن دانشمندان مسلمان به مباحث کلامی بازمی‌گردد. در واقع، قرآن کریم و همچنین روایات مبتکر اصلی این مسئله‌اند و از این رو، نظر دانشمندان اسلامی از ابتدا، به این بحث معطوف شده است. در مباحث پیش‌رو، عبارت‌هایی از متکلمان اسلامی نقل می‌کنیم تا معلوم شود چقدر این مسئله مورد نظر آنان بوده است.

ضرورت این بررسی با ملاحظه دوگانگی ظاهری

با این حال، مضمون اراده الهی قرار می‌گیرند. با توجه به این نکته، محبت الهی به کمال موجودات مقتضی آن است که پیدایش مجموعه موجودات به نحوی باشد که همراه با خیر و کمال بیشتری باشد. از سنجش این روابط و ترجیح برخی بر برخی دیگر برای حصول خیر بیشتر، مفهوم «مصلحت» به دست می‌آید (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۴).

علامه طباطبائی «مصلحت» را این‌گونه تعریف می‌کند:

«مصلحت فعل» یعنی فعل مشتمل بر جهت خیری

باشد که فاعل را بر انجام آن برانگیزاند. همچنین

مصلحت سبب اتقان فعل است و در نتیجه آن،

فاعل حکیم شمرده می‌شود؛ و اگر مصلحت در

میان نباشد، فعل لغو شمرده می‌شود (طباطبائی،

۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

ایشان نکات دیگری نیز در تبیین و تفسیر مصلحت دارند،

اما چون متضمن دیدگاه ایشان درباره مصلحت است، از

بیان آن در این قسمت خودداری می‌کنیم.

حکمت

کتاب‌های لغت توضیح مفصلی در معنای «حکمت» و

«حکیم» بیان کرده‌اند که چندان مدنظر این نوشتار نیست.

آنچه می‌توان گفت این است که «حکمت» در اصطلاح،

در مقابل «عبث» قرار دارد و «عبث» به معنای فعل فاقد

غایت است. بنابراین، فعل حکیمانه فعلی است که غایت

داشته باشد، و به عبارت دیگر، دارای غرض معقولی باشد

و علاوه بر این، همراه با انتخاب اصلح و ارجح باشد

(مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۶).

همچنین گفته شده است که اگر افعال به صورتی

تحقق یابند که دارای مصلحت باشند، یعنی بیشترین کمال

و خیر بر آنها مترتب گردد، «حکیمانه» نامیده می‌شوند

(مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۴).

«حکمت» در کلام علامه اینچنین تعریف شده است:

سؤال اصلی در این نوشتار این است که آیا فعل و

حکم الهی مقید به مصلحت و حکمت است، یا مشروط

به آن نیست؟ برای پاسخ به این سؤال، سؤال‌های فرعی

ذیل نیز باید پاسخ داده شود: «مصلحت» و «حکمت» به

چه معناست؟ آیا افعال الهی دارای مصلحت است؟ رابطه

نفس الامر و مصلحت چیست؟ دیدگاه‌های رقیب کدام

است؟ و جواب بر حق تعالی به چه معناست؟ مشیت

مطلق، حکیمانه است و یا گزاف؟ چرا حق تعالی در افعال

خود مسئول قرار نمی‌گیرد؟

در مباحث پیش‌رو، به تعریف «مصلحت» و

«حکمت» می‌پردازیم، سپس مصلحت در افعال الهی را

بررسی می‌کنیم. رابطه مصلحت و نفس الامر و همچنین

مصلحت و غایت در افعال الهی در ادامه مطرح می‌شود.

علاوه بر بررسی دیدگاه علامه طباطبائی، اشاره‌ای به

دیدگاه اشاعره و معتزله نیز می‌شود. در ادامه، و جواب بر

حق تعالی و مشیت حکیمانه و گزاف و سؤال از افعال

الهی بررسی می‌شود.

یادآور می‌شویم که منظور از «مصلحت نفس الامر»،

مصلحت در عالم ثبوت است، با صرف نظر از اینکه عقل

انسان آن را درک کند یا خیر. همچنین مقصود از «اطلاق

مشیت الهی»، مقید نبودن آن به هر چیزی خارج از ذات

اقدس الهی است، حتی مصلحت نفس الامر.

مصلحت

«مصلحت» در لغت، در برابر «مفسده» قرار دارد. مؤلف

مجمع البحرین می‌نویسد: «فی الأمر مصلحة أى خیر، و

الجمع: المصالح» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۹).

اما در اصطلاح، «مصلحت» به این معناست که جهت

کمالی هر چیزی بالاواله مضمون اراده الهی قرار می‌گیرد.

لکن عالم ماده، عالم تراحم است که در نتیجه، بعضی از

موجودات از رسیدن به خیر و کمال خود محروم می‌شوند و

حکمت به این معناست که فعل فاعل منطبق بر نظام و صورت علمی، که منطبق بر نظام عینی خارجی است، باشد. در واقع، «حکمت» صفت ذاتی خارج است و فاعل یا فعل او به واسطه انطباقشان بر خارج، دارای حکمت می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

مقصود از این عبارت آن است که «حکمت» پیش از اینکه وصف فعل خارجی قرار گیرد، دارای صورتی علمی در ذهن انسان است؛ یعنی فعل دارای حکمت برخوردار از چارچوب تعریف شده‌ای در ذهن انسان است. فعل انسان در صورتی متصف به حکمت می‌شود که با صورت علمی یادشده مطابقت داشته باشد. این صورت علمی نیز از نظام عینی خارجی - که مخلوق حق تعالی است - اخذ شده است. با این بیان، روشن شد که حکمت در حقیقت وصف نظام عینی خارجی است و با واسطه صورت علمی یادشده وصف فعل انسان و در مرحله بعد، صفت خود فاعل قرار می‌گیرد.

آیا افعال الهی مصلحت دارد؟

پاسخ به این سؤال را با طرح دیدگاه علامه طباطبائی پی می‌گیریم، و دیدگاه‌های رقیب ایشان را در بحث‌های پیش‌رو بیان می‌کنیم. این نکته را هم یادآور می‌شویم که مقصود از افعال الهی در این بحث، همه افعال، اعم از تکوینی و تشریعی است.

علامه طباطبائی در جاهای متعددی از تفسیر المیزان به تبیین مصلحت در افعال الهی می‌پردازند. ایشان با ردّ خالی بودن افعال الهی از مصلحت، معنای صحیح «مصلحت در افعال الهی» را بیان می‌کنند. از دیدگاه ایشان بین افعال ما و افعال الهی فرق وجود دارد؛ زیرا ما در کارهای خود، از قوانین و اصول مأخوذ از وجود خارجی تبعیت می‌کنیم و این اصول بر اراده و افعال ما حاکم است؛

مثلاً، هنگامی که بر اثر گرسنگی غذا می‌خوریم و یا بر اثر تشنگی آب می‌نوشیم، رفع گرسنگی و تشنگی هدف ماست؛ زیرا این اصل را از وجود عینی به دست آوردیم که خوردن و آشامیدن موجب سیری و سیراب شدن می‌شود. اما افعال الهی نفس وجود خارجی است و اصول و قوانین کلی، مأخوذ از آن است. در نتیجه، این قوانین متأخر از آن است و نمی‌تواند حاکم و مقدم بر آن باشد.

نتیجه سخن آنکه معادله بین عناصر یادشده - یعنی افعال حق تعالی و افعال ما و قوانین و اصول کلی و وجود خارجی - بدین قرار است: «افعال الهی همان وجود عینی خارجی است. این افعال منشأ قوانین و اصول کلی است. افعال ما با هماهنگی با قوانین یادشده دارای مصلحت خواهد بود» (همان، ج ۱۹، ص ۸۶).

علامه در ذیل آیه ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (آل عمران: ۶۰) مطلب را با بیان دیگری توضیح می‌دهند و چنین می‌نویسند: این سخن از بدیع‌ترین سخنان قرآن است؛ زیرا حق را به «مِنْ رَبِّكَ» مقید کرد، نه چیز دیگر که شائبه شرک در آن باشد. توضیح مطلب آنکه همه سخنان حق و قضایای نفس‌الامری - حتی اگر ضروری و غیرقابل تغییر باشند مانند زوجیت چهار و ... - از وجود خارجی به دست می‌آیند و منشأ همه وجود، حق تعالی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱۳).

ایشان همچنین معتقدند: فعل خداوند سبحان نفس حکمت است، نه اینکه حکایت از امر دیگری باشد که حکمت است؛ به این معنا که فعل الهی متبوع مصلحت است - و مصلحت تابع آن - نه تابع مصلحت. و هر فاعلی غیر از حق تعالی از فعل خود مورد سؤال قرار می‌گیرد و هدف این است که فعل خود را با نظام خارجی به کمک نظام علمی، که نزد اوست، هماهنگ کند. اما خدای سبحان از فعل خود سؤال نمی‌شود؛ زیرا فعل او نفس نظام خارجی

حق تعالی هستند و با استناد به او ثابت می‌شوند، نه اینکه حق تعالی در افعالش تابع حق باشد. حق تعالی حق بالذات است و ماسواى او با استناد به او حق‌اند (همان، ص ۱۱۹).

ایشان همچنین در موضع دیگری همه علوم و تصدیقات ما را به دو بخش حقیقی و اعتباری تقسیم می‌نمایند و با توضیح هر کدام از دو قسم، چنین نتیجه می‌گیرند که همه احکام عقلی ما، اعم از عقل نظری، که حاکم به ضرورت و امکان است، و عقل عملی، که حاکم به حسن و قبح است، از مقام فعل حق تعالی اخذ می‌شوند و بدان اعتماد دارند. با این بیان، هر کدام از دو طرف افراط و تفریط در افعال الهی را تخطئه می‌کنند و مردود می‌شمرند. به تعبیر ایشان، از یک سو، عقل ما دارای ادراک نظری و عملی است، و از سوی دیگر، این ادراکات از افعال حق تعالی اخذ شده‌اند. از این رو، نباید عقل را بر افعال الهی حاکم کنیم و اطلاق ذات الهی را تقیید بزنیم؛ زیرا حاکم کردن عقل نظری بر حق تعالی به معنای محدود کردن اوست و حد داشتن نیز مساوی با معلول بودن است. حاکم کردن عقل عملی بر حق تعالی نیز به معنای ناقص قرار دادن او و حاکمیت قوانین و سنت‌های اعتباری بر اوست. همچنین نباید عقل را از تشخیص افعال الهی در دو مرحله تکوین و تشریح کنار نهیم؛ به این معنا که عقل نظری در معارف حقیقیه متعلق به حق تعالی مصیب است و ما همان صفات کمالی که نزد خود می‌یابیم برای حق تعالی نیز اثبات می‌کنیم؛ البته با این توضیح که صفات کمالی ما محدود است، اما حق تعالی محدودیتی ندارد و دارای اطلاق ذاتی است. عقل نیز برای رفع این نقص، به صفات سلبيه و تنزیهیه متوسل می‌شود. در نتیجه، مجموع تشبیه و تنزیه ما را به حقیقت امر نزدیک می‌کند. درباره عقل عملی نیز می‌گوییم: احکام آن درباره حق تعالی جاری است، اما تشریح و اعتبار خداوند سبحان به سبب نیاز ذات بی‌نیازش نیست، بلکه

است که با سؤال، تطبیق فعل با آن خواسته می‌شود. در حقیقت، صورت علمی فعل خداوند است که مصلحت داعی به سوی فعل است (همان، ج ۱۴، ص ۲۷۲).

بر این اساس، هرگز غیر باری تعالی بر او حکم نمی‌کند و بر او تأثیر ندارد، چه مصلحت و چه غیرمصلحت؛ زیرا غیر خدای متعال هرچه باشد، در صورتی که دارای واقعیت و وجود باشد، مخلوق و تحت تدبیر الهی است. خداوند سبحان أجل از آن است که چیزی بر او حکم کند یا تحت تأثیر آن واقع شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۵۳).

از نظر مؤلف، مصلحت و مفسده مفاهیمی انتزاعی‌اند که از نظام هستی انتزاع شده‌اند و محال است که مفاهیم انتزاعی بر آنچه از آن انتزاع شده‌اند، پیشی بگیرند. لازمه تأثیرگذاری این مفاهیم بر خداوند این است که این مفاهیم بر فاعل وجود نیز - علاوه بر تقدم بر آنچه از آن انتزاع شده‌اند - پیشی بگیرند و آن را تحت تأثیر قرار دهند (همان). ایشان در جای دیگر، نسبت تبعیت حق تعالی از مصلحت

و حق را منافی ادب قرآن بیان می‌کند و چنین می‌نویسد: اگرچه خداوند سبحان تنها به حق حکم می‌کند، لکن ادب قرآن کریم از نسبت تبعیت به حق تعالی ایسا دارد. خداوند می‌فرماید: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ (آل عمران: ۶۰) و فرمود: «الحق مع ربك»؛ زیرا در تعبیر به معیت شائبه کمک و تأیید دیگران و توهم ضعف حق تعالی وجود دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۸).

در ادامه نیز می‌نویسد:

حق به هر معنایی که باشد، از نظام هستی و سنت‌های آن اخذ شده است. وجود با همه سنن و قوانین آن، فعل حق تعالی است؛ یعنی از او آغاز می‌شود و به او قائم است و به او مستتهی می‌شود. بنابراین، حق و مصلحت در هر صورت، تابع افعال

انسان در کارهای عقلانی و منطقی خود، هدف و غرضی دارد و در برابر هر «چرا» یک «برای» دارد، و اگر انسان کاری که انجام می‌دهد در مقابل «چرا»، «برای» نداشته باشد، آن کار لغو و عبث و بیهوده و پوچ تلقی می‌شود. نقطه مقابل عبث، «حکمت» است. خداوند چگونه؟ آیا کارهای خدا نیز مانند کارهای انسان «چرا» و «برای» و انتخاب اصلح و ارجح دارد؟ یا اینها از مختصات انسان است؟ (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۴۵).

ایشان در ادامه، دیدگاه اشاعره و معتزله را نقد می‌کند و سپس دیدگاه شیعه را، که همان حکیمانانه بودن افعال الهی است، بیان می‌نماید.

آیت‌الله سبحانی نیز به این مسئله پرداخته است. ایشان به نقد دیدگاه اشاعره در این باره پرداخته و چنین نتیجه می‌گیرد که حق تعالی به مقتضای حکمت خود، جز فعل دارای حسن و رجحان را بر نمی‌گزیند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۳۵).

همچنین در جای دیگر، دو معنا برای «حکمت» ذکر می‌کند: اول آنکه افعال فاعل در نهایت اتقان و استواری و کمال باشد. و دوم آنکه فعل فاعل قبیح و بیهوده نباشد. آنگاه هر دو معنای «حکمت» را برای حق تعالی اثبات می‌کند (سبحانی و محمدرضایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

آیت‌الله مصباح نیز در آثار خود، به این مسئله پرداخته است. ایشان معتقد است: در مرتبه مادیات، میان کمالات وجودی شان تراحم پدید می‌آید؛ از یک سو، استمرار موجوداتی که در یک مقطع زمانی خاصی قرار دارند با پدید آمدن موجودات بعدی مزاحمت پیدا می‌کند، و از سوی دیگر، تکامل یافتن بعضی متوقف بر دگرگونی و نابودی بعضی دیگر است. در اینجا است که حکمت الهی مقتضی نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتری باشد. این همان است که در لسان فلاسفه به «نظام احسن» نامیده می‌شود و صفت اقتضاکنده آن را «عنایت»

برای تفضل بر انسان است. بنابراین، حق تعالی در تشریح خود، دارای غرض است، لکن غرضی که قائم به انسان است و نه به ذات اقدس اله. با این بیان، روشن شد که عقل می‌تواند درباره تشریحات حق تعالی بحث کند و در پی حسن و قبح و مصلحت و مفسده برآید، ولی نه برای اینکه بر خداوند حکم نماید و به او امر و نهی کند و چیزی را بر او واجب یا حرام سازد (همان، ج ۸، ص ۵).

ایشان همچنین مجموعه‌ای از آیات قرآن را برای تأیید سربان حکم عقل نظری و عملی درباره حق تعالی ذکر می‌کنند. آیات عقل نظری عبارتند از:

- ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾

(آل عمران: ۶۰)؛

- ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعْتَبَءَ لِحُكْمِهِ﴾ (رعد: ۴۱)؛

- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ (یوسف: ۲۱).

نمونه آیات عقل عملی نیز عبارتند از:

- ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا بَحِيبِكُمْ﴾

(انفال: ۲۴)؛

- ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (اعراف: ۲۸).

پس از روشن شدن دیدگاه علامه، بجاست اشاره‌ای گذرا به سخنان تنی چند از اندیشمندان دیگر نیز داشته باشیم: علامه حلی در کتاب کشف المراد در تعلیل غرض داشتن افعال الهی، می‌گوید: اگر غرضی در افعال الهی نباشد عبث خواهد بود، که قبیح است و انجام آن بر حق تعالی محال است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۶۴).

با این تعلیل، معلوم می‌شود که خالی بودن افعال الهی از مصلحت نیز محال است؛ زیرا عبث خواهد بود. شارح کشف المراد نیز در بیان این مسئله می‌گوید: «قرآن و احادیث ائمه علیهم‌السلام تصریح به وجود حکمت و غرض در افعال حق تعالی دارند، چه در افعال تکوینی و چه افعال تشریحی» (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۲).

استاد شهید مطهری نیز مسئله را این‌گونه بیان می‌کند:

مفاسد، ثبوت واقعی و نفس الامر - مستقل از دو عالم ذهن و خارج - دارند. این نوع ثبوت، واقعی و غیر قابل زوال است و همچنین حاکم بر ما و بر افعال ماست. عقل نیز به این امور نفس الامری مانند سایر اجزای هستی دست می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹).

پس از این توضیح مقدماتی، چنین می‌افزاید:

هنگامی که ملاحظه شد احکام و قوانین الهی از حیث حکم بودن فرقی با احکام و قوانین انسانی ندارند و همچنین افعال الهی از حیث فعل بودن تفاوتی با افعال ما ندارند، چنین حکم کردند که احکام و افعال الهی در انطباق بر مصالح و اتصاف به حسن، مانند احکام و افعال ماست. بنابراین، مصالح واقعی تأثیر در افعال الهی دارند و حاکم بر احکام او هستند (همان).

ایشان این سخن را به نقد می‌کشند و حقیقت فعل و حکم الهی را چنین تبیین می‌کنند: این امور اعتباری و غیرحقیقی‌اند که احتیاجات طبیعی، انسان را به اعتبار آنها کشانده و ضرورت‌های زندگی اجتماعی تنها در ظرف اجتماع وجود دارند. البته این امور اعتباری به یک حقیقت برمی‌گردند و آن اینکه انسان در مسیر حیاتش نیازمند است و نقص خود را با اعمالش مرتفع می‌کند. این امر انسان را وادار کرد که اعمال و اموری را که کارهایش به آن تعلق می‌گیرد، به اوصاف امور خارجی متصف کند؛ مانند حسن و قبح و وجوب و حرمت و جواز و ملک و حق، و همچنین در این امور قوانین اسباب و مسببات را جاری کند و در پی آن، یک سلسله قوانین خاص یا عام وضع کند و همچنین برای آنها نوعی ثبوت از همان نوع ثبوت امور خارجی در نظر بگیرد تا با آن حیات اجتماعی‌اش شکل بگیرد. و چون حق تعالی دین خود را در قالب سنت‌های عام اجتماعی قرار داد، در بیان معارف حقیقی

می‌نامند. همچنین سخن کسانی را که گفته‌اند «اراده الهی تنها به اموری تعلق می‌گیرد که دارای مصلحت باشد و مصلحت است که اراده الهی را محدود می‌کند»، باید به همین معنا گرفت، وگرنه مصلحت یک امر عینی خارجی نیست که در اراده الهی اثر کند (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶۲).

ایشان در جای دیگری چنین می‌گوید:

آنچه اصالتاً مورد تعلق اراده الهی واقع می‌شود، جهت کمال و خیر اشیاست، و چون تراحم مادیات موجب نقص و زیان بعضی از آنها به وسیله بعضی دیگر می‌شود، مقتضای محبت الهی به کمال این است که پیدایش مجموع آنها به گونه‌ای باشد که خیر و کمال بیشتری بر آنها مترتب گردد. از سنجیدن این‌گونه روابط مفهوم «مصلحت» به دست می‌آید (مصباح، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷).

حقیقت فعل و حکم حق تعالی

با توضیحات گذشته روشن شد که بین افعال ما و افعال حق تعالی تفاوت وجود دارد. حال این سؤال پیش می‌آید که حقیقت فعل و حکم خداوند و تفاوت آن با فعل و حکم ما چیست؟ علامه طباطبائی بر این مطلب نیز دقت کرده و درباره آن به تفصیل سخن گفته است. خلاصه بیان ایشان بدین قرار است:

ما آدمیان در افعال اختیاری‌مان در پی برآوردن حوایجمان هستیم و افعال ما ممکن است مطابق سعادت ما باشد و ممکن است نباشد. از این رو، ناچار به رعایت جانب مصلحت هستیم. در نتیجه، به یک سری قوانین و احکام اذعان داریم که باید مراعات شوند. این مطلب به نوبه خود، مسنجر به پذیرش امر دیگری شد و آن اینکه مصالح و

و مصلحت را از آن انتزاع می‌کنیم. در این صورت، چگونه ممکن است فعل حق تعالی متفرع بر مصالح باشد؟ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۰).

در پایان، اساس مطلب و حقیقت امر درباره فعل و حکم حق تعالی را چنین بیان می‌کند:

مصالح نسبت به افعال ما علت غایی است، اما نسبت به حق تعالی لازم غیرمنفک است. ما فعل انجام می‌دهیم و حکم می‌کنیم؛ زیرا می‌خواهیم به خیر و سعادت برسیم و آنچه را نداریم به دست آوریم. اما حق تعالی انجام می‌دهد آنچه انجام می‌دهد و حکم می‌کند آنچه حکم می‌کند؛ زیرا او خداست - لأنه الله (همان، ص ۱۲۳).

نفس الامر و مصلحت

تاکنون به این نتیجه رسیدیم که حق تعالی در افعال خود، تابع مصالحی نیست که حاکم بر او باشد و اراده و قدرت حق تعالی را محدود کند. و اگر در فعل الهی سخن از مصلحت داریم، آن نیز مخلوق حق تعالی و با اراده اوست. برخی در این باره خواسته‌اند مسئله را به گونه دیگری تبیین کنند که در نتیجه، حق تعالی مانند ما تابع مصالح باشد و از این لحاظ، تفاوتی بین افعال حق تعالی و افعال ما نباشد.

بیان مطلب این است که حق تعالی قبل از ایجاد اشیا به آنها علم تفصیلی دارد و علم نیز تابع معلوم است. در نتیجه، همه چیز قبل از ایجاد، دارای ثبوت و نفس الامرند و علم به آنها تعلق می‌گیرد و آن‌گاه وجود براساس همان علم به آنها افاضه می‌شود.

علامه طباطبائی در پاسخ به این احتمال، هر نوع ثبوت و نفس‌الامری را پیش از ایجاد حق تعالی رد می‌کند و آن را محال می‌داند. پاسخ ایشان به این اشکال بدین قرار است: اول. این سخن مبتنی بر این است که علم تفصیلی حق تعالی به اشیا قبل از ایجاد آنها، حصولی باشد.

آن، آنچه را ما در مسیر حیاتمان اعتبار می‌کنیم، اعتبار کرد. این مطلب به ما اجازه می‌دهد که در معارف اعتقادی و عملی دین، مانند معارف اعتقادی و عملی اجتماعی بحث کنیم. با این بیان، خداوند سبحان هیچ تکلیفی برای بندگانش بر نمی‌گزیند جز آنچه برای آنها مصلحت داشته باشد و صلاح دنیا و آخرتشان باشد و جز به امر دارای حسن تکلیف نمی‌کند و جز از قبیح و زشت نهی نمی‌کند و تنها فعلی از او صادر می‌شود که عقل برگزیند و کاری را ترک می‌کند که شایسته است ترک شود (همان، ص ۱۲۰).

ایشان با بیان حقیقت فعل و حکم حق تعالی بر این نکته نیز تأکید می‌کند که با این حال، حق تعالی دو نکته را به ما متذکر می‌شود:

نخست اینکه مسئله بسیار بزرگتر از این بیان است. همه

آنچه گفته شد، معارفی است که در ظرف اجتماع قرار دارد و از آن تجاوز نمی‌کند و به آسمان نمی‌رسد. حق تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ (زخرف: ۵۴). پیامبر اکرم ﷺ نیز فرمودند: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۳).

البته معنای این سخن آن نیست که حق تعالی خالی از حسن و مصلحت است که در نتیجه، مقابل آن، یعنی قبح و مفسده اثبات شود، یا افعال حق تعالی از اعتبار عقلایی ساقط شود - تعالی عن ذلک.

دوم اینکه اگرچه افعال و احکام حق تعالی با مصالح تعلیل می‌شود، همان‌گونه که احکام و اعمال عقلایی ما تعلیل می‌شود اما در تعلیل به مصالح، بین حق تعالی و ما فرق وجود دارد؛ زیرا این مصالح حاکم بر اراده ما و مؤثر در ماست. ما هنگامی که کاری را دارای حسن و مصلحت بباییم، به انجام آن برانگیخته می‌شویم، و هنگامی که حکمی را دارای این صفت بباییم، به آن حکم می‌کنیم. اما فعل حق تعالی همان وجود عینی خارجی است که حسن

محض نیست و هیچ نقصی ندارد، نمی‌توان نسبت به ذات پاکش فرض غرض کرد، گرچه نسبت به فعل خداوند می‌توان چنین فرضی کرد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۸۷).

ایشان در تبیین بیشتر این مطلب می‌گوید:

غرض در جایی تحقق می‌پذیرد که فعل و فاعل یا تنها فعل نقصی داشته باشد که با غرض رفع شود. غرض فعل کمال فعل و غرض فاعل کمال فاعل است... . فاعل گاهی ناقص است و پس از فعل کمال خود را می‌یابد و گاهی تام و کامل است. در این صورت، هم فاعل است و هم غایت و غرض. از این رو، غرض خداوند از آفرینش جهان ذات خودش می‌باشد و بس، و غرض فعلش که این جهان ناقص باشد، جهان کامل تری است (همان).

با این بیان، معلوم شد که افعال حق تعالی - اعم از تکوینی و تشریحی - همان‌گونه که دارای مصلحت است، مشتمل بر غایت نیز هست. و همان‌گونه که نمی‌توان مصلحتی خارج از ذات الهی را حاکم بر او قرار داد، نمی‌توان غایتی خارج از ذات الهی برای حق تعالی - غایت فاعل - تصور کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۲).

سخن اشاعره و معتزله و تفاوت آن با دیدگاه مؤلف

درباره مسئله «أفعال الله هل تعلق بالأغراض؟» و مسائل مرتبط با آن، اختلاف زیادی بین متکلمان واقع شده است. اشاعره اراده گزاف - بدون مصلحت - را درباره خداوند جایز دانسته و گفته‌اند: خداوند می‌تواند آنچه را می‌خواهد انجام دهد، اگرچه غرض و مصلحتی نداشته باشد. عقل هم حق ندارد درباره افعال حق تعالی همچون افعال دیگران به وجوب غرض و مصلحت حکم کند. معتزله برخلاف اشاعره، فعلی را که دربردارنده غرض و مصلحت نباشد بر حق تعالی محال می‌شمرند؛ زیرا آن را مستلزم لغو و گزاف می‌دانند که از حق تعالی دور است.

این سخن باطل است؛ زیرا علم مذکور حضوری است و تابع معلوم نیست، بلکه معلوم تابع آن است. دوم، ثبوت و نفس الامر قبل از وجود معقول نیست؛ زیرا وجود و شیئیت در مصداق یکسانند. آنچه وجود ندارد شیئیت ندارد و آنچه شیئیت ندارد، ثبوت ندارد (همان، ج ۱۴، ص ۲۷۲).

بنابراین، طبق دیدگاه علامه طباطبائی نمی‌توان افعال حق تعالی را به این معنا نیز تابع مصالح و حکمت‌ها دانست که در نتیجه، مصالح نفس‌الامری حاکم بر افعال حق تعالی و متبوع آن باشد. هیچ چیز در هیچ مرتبه‌ای حاکم بر افعال و احکام حق تعالی نیست، بلکه این اراده حق تعالی و افعال اوست که حاکم و متبوع همه چیز در همه مراتب هستی است. سبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً.

مصلحت و غایت در افعال الهی

گذشت که مصلحت درباره افعال ما علت غایی است، ولی درباره افعال حق تعالی لازم غیرمنفک است و نه علت غایی. حال این سؤال پیش می‌آید که علت غایی در افعال

الهی چیست و رابطه مصلحت در افعال الهی و علت غایی چگونه است؟ این مطلب بخش زیادی از سخنان علامه را تشکیل می‌دهد که در آن به بررسی غایت در افعال الهی می‌پردازد. از آنجاکه سخن از غایت افعال الهی مسئله اصلی این مقاله نیست و بررسی مستقلی می‌طلبد، به اختصار بسنده می‌کنیم.

ایشان در یکی از مقالات خود، با عنوان «انگیزه آفرینش»، به تبیین دقیق غرض و غایت خداوند از آفرینش می‌پردازد. از نظر ایشان، غرض و هدف رابطه‌ای با فعل دارد که حرکت فعل را به سکون تبدیل می‌کند، و رابطه‌ای با فاعل دارد که نقص وجودی‌اش را تبدیل به کمال می‌کند. و چون ذات خداوند سبحان جز کمال

بر آن متوقف باشد، بلکه خلق و عدم خلق برای او جایز و نسبت به او مساوی بودند (تغلبی آمدی، ۲۰۰۴، ص ۱۹۶). ایشان پس از بیان استدلال این طایفه، این‌گونه نتیجه می‌گیرد: روشن شد که غرض در افعال الهی و وجوب رعایت صلاح و اصلح بر او محال است (همان).

در ادامه، نتایج مترتب بر دیدگاه مقابل را نیز مردود می‌شمرد: آنچه مبتنی بر این دیدگاه فاسد است، مانند وجوب ثواب و عقاب و خلق و اصلح و... نیز فاسد است (همان).
۵. فخررازی می‌نویسد: معتزله متفقند که افعال و

احکام خداوند تعالی معلل به رعایت مصلحت بندگان است. این نظر بیشتر فقهای متأخر است. و این سخن نزد ما باطل است (فخررازی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۵۰). ایشان در ادامه، پنج دلیل بر ابطال دیدگاه معتزله بیان می‌کند (همان). قاضی عبدالجبار، از علمای معتزله، در بحث «تکلیف بما لایطاق» چنین می‌نویسد: سخنی در قبیح تکلیف بمالایطاق نداریم. همه سخن در وجه قبیح آن است. از نظر ما، دلیل این قبیح آن است که هرگاه تکلیف را با صفت «مالایطاق» ملاحظه کنیم قبیح آن را نیز می‌شناسیم (همدانی اسدآبادی، ۲۰۰۱، ص ۲۷۰).

همچنین در بحث عدم جواز اراده معاصی از حق تعالی می‌نویسد: اراده فعلی، از افعال است که هرگاه به قبیح تعلق گیرد، واجب می‌شود. و صفت عدل حق تعالی مقتضی نفی اراده قبیح از اوست» (همان، ص ۲۹۰).

با توضیح و تبیین دیدگاه علّامه طباطبائی، تفاوت آن با سخن معتزله و اشاعره روشن شد. ایشان در نقد دیدگاه معتزله و اشاعره چنین می‌نویسند:

معتزله معتقدند که افعال خداوند سبحانه با اغراض تعلیل می‌شود و تابع مصالح و جهات حسن است... درحالی‌که غیر خداوند سبحانه بر او حکم نمی‌کند و بر او تأثیر نمی‌گذارد. و مواردی از تعلیل افعال الهی نیز، که در آیات قرآن وارد شده است، بیان فواید و

آنها معتقدند: خداوند حکیم است و هرگز عمل قبیح و گزاف مرتکب نمی‌شود. به چند عبارت از کتب کلامی دو مذهب اشاعره و معتزله توجه کنید:

۱. غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* چنین می‌نویسد: مدعای چهارم: می‌گوییم رعایت اصلح نسبت به بندگان بر خداوند واجب نیست، بلکه او حق دارد آنچه می‌خواهد انجام دهد و به آنچه می‌خواهد حکم کند، برخلاف معتزله که آنها... رعایت اصلح را بر خدا واجب کرده‌اند (غزالی، ۲۰۰۰، ص ۲۰۵).

۲. الامام عضدالدین عبدالرحمان در کتاب *المواقف* می‌نویسد: قبیح یعنی آنچه شرعاً از آن نهی شده است و حسن برخلاف آن است. و عقل هیچ حکمی در حسن و قبح اشیا ندارد. و حسن و قبح اشیا به یک امر حقیقی در فعل باز نمی‌گردد که شرع کاشف از آن باشد، بلکه شرع مثبت حسن و قبح اشیاست. و اگر شرع آنچه را قبیح شمرد، حسن بشمارد و آنچه را حسن شمرد، قبیح بشمارد محال نیست و قضیه عکس می‌شود (ایچی، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۲۶۸).

نویسنده در پی این دیدگاه، چنین می‌نویسد: تکلیف به مالایطاق نزد ما جایز است؛ زیرا هیچ چیزی بر خداوند واجب نیست و صدور هیچ چیز از او قبیح نیست. او هرچه بخواهد انجام می‌دهد و به هرچه بخواهد حکم می‌کند و کسی نمی‌تواند حکم او را نقض کند (همان، ص ۲۹۰).

۳. شارح *المواقف* نیز در پاسخ به معتزله، که رعایت اصلح را بر خداوند واجب می‌شمرند، چنین بیان می‌کند: برای کافر فقیر، که در دنیا و آخرت در رنج و عذاب است، اصلح آن است که آفریده نشود، درحالی‌که مخلوق است. بنابراین، رعایت اصلح بر حق تعالی واجب نیست (جرجانی، بی تا، ج ۸، ص ۱۹۵).

۴. سیف‌الدین آمدی این مطلب را چنین بیان می‌کند: دیدگاه حق این است که باری تعالی جهان را آفرید نه برای غایتی که ابداع به آن مستند باشد و نه برای حکمتی که خلق

بر خداوند تأمل کنیم. به طور قطع، محال است غیر خداوند چیزی را بر او واجب یا تحریم کند و به طور کلی، هرگونه تکلیف تشریحی برای خداوند جعل کند. به عبارت دیگر، خداوند سبحانه در تشریح، همانند تکوین، محکوم و متأثر از چیزی نیست. در غیر این صورت، حق تعالی مملوک و تحت سلطه غیر قرار می‌گیرد که محال است. همان‌گونه که حق تعالی در افعال خود تابع مصلحت الزامی از غیر خود نیست - حتی مصلحت نفس الامری - نمی‌توان پذیرفت که غیر حق تعالی - هر که باشد - چیزی را بر خداوند ایجاب و یا تحریم کند. اینک باید تفسیر قابل قبولی از این مسئله ارائه کرد. مؤلف المیزان با رد هرگونه الزامی از سوی غیر حق تعالی، حقیقت و جوب بر خداوند را این‌گونه بیان می‌کند:

آن چیزی که می‌خواهد بر حق تعالی حکم کند و با تکلیف او را مقهور کند، کیست؟ اگر فرض شود که عقل چنین کاری می‌کند، سؤال به حکم عقل برمی‌گردد؛ زیرا عقل در حکم خود به امور خارج از خود استناد می‌کند و بنابراین، حاکم بذاته نیست. و اگر فرض شود که مصلحت نفس الامری، که توسط عقل درک می‌شود، چنین کاری می‌کند، این سؤال پیش می‌آید که این مصلحت امری اعتباری است یا حقیقی؟ در صورت اعتباری بودن، بدون دخالت امر خارجی اشکال قبلی وارد می‌شود، و در صورت حقیقی بودن مصلحت یادشده، معلوم است که این مصلحت واقعی معلول و ممکن است و وجود آن به حق تعالی منتهی می‌شود و فعلی از افعال حق تعالی است. در واقع، حق تعالی فعلی از افعال خود را، که در آن مصلحت است، بر دیگری، که خالی از مصلحت است، برمی‌گزیند. آن‌گاه عقل را به این نکته رهنمون می‌شود که فعلی که برگزیده است بر او واجب

مصلح مترتب بر افعال الهی است. مقتضای این سخن این نیست که بگوییم: معنای «حُسن» چیزی است که از خداوند صادر شود و یا خداوند به آن امر کند، حتی اگر عقل آن را قبیح بداند. و یا بگوییم: معنای «قبیح» چیزی است که از خداوند صادر نشود، یا آنچه از آن نهی کند، حتی اگر عقل آن را نیکو بداند و تأیید کند. این سخن با آیاتی مانند ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (اعراف: ۲۸) منافات دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۵۳). همچنین در جای دیگری چنین می‌نویسند:

معتزله که قایل به تفویض‌اند، معتقد به مصلح و مفاسد نفس الامری و حسن و قبح واقعی‌اند. از نگاه آنان، این امور نفس الامری ثبوت ازلی و ابدی دارند و قابل تغییر و تبدیل نیستند. همچنین نفس الامر حاکم بر خداوند در حکم به وجوب و تحریم و مؤثر در افعال تکوینی و تشریحی اوست. معتزله با این پندار، حق تعالی را از سلطه‌اش خارج و اطلاق ملکش را محدود کردند. اما اشاعره - که قایل به جبرند - سخن معتزله را رد کرده‌اند. آنها معتقد شدند که حسن هر چیزی با تعلق امر به آن تحقق می‌یابد و قبح نیز با تعلق نهی به آن تحقق می‌یابد، و هیچ غرض و غایتی در تکوین و تشریح نیست (همان، ج ۷، ص ۱۲۰).

وجوب بر خداوند

آیات قرآن گویای حقیقت عرشی دیگری است که منظور اهل معرفت قرار گرفته است. بیان مطلب آنکه حق تعالی گاهی چیزی را بر خود لازم می‌شمرد و ایجاد و فعلیت بخشی به آن را بر عهده خود می‌نهد. اگر بخواهیم بین این آیات و نتیجه‌ای که از بحث گذشته به دست آوریم، تنافی حاصل نشود، باید درباره حقیقت وجوب

اصلح و مصلحت را از حق تعالی نفی می‌کند. ایشان خلق کفر و کافر را دلیلی بر این اعتقاد ذکر می‌کند. البته ایشان دربارهٔ ادخال جمیع خلائق بدون معصیت در آتش عذاب، پاسخ صریحی نمی‌دهد و به این سخن اکتفا می‌کند که بعضی از اهل سنت آن را نیکو دانسته‌اند و بعضی از مشایخ ما آن را نیکو ندانسته‌اند (غزنوی حنفی، ۱۹۹۸، ص ۱۹۵). در تعلیق همین بخش از کتاب نیز چنین می‌خوانیم: الله تعالی در افعال و اقوالش، به کمال حکمت متصف می‌شود، و در ملکش به نحو کامل تصرف می‌کند. خلق و امر و حکم از آن اوست و بازگشت به سوی اوست. و اگر خلق را نیافریند، از حکمت خارج نمی‌شود... و اگر حق تعالی کافران را خلق کند و مؤمنان را نیافریند، یا بالعکس، جایز است... همهٔ این چیزها برای او صواب و عدل و حکمت است (همان).

مشیت حکیمانه و مشیت گزاف

نکتهٔ دیگری که با بحث مصلحت در افعال الهی ارتباط پیدا می‌کند این است که آیا اطلاق در مشیت الهی که قرآن به آن تصریح کرده است، امکان مشیت گزاف و لغو را دربارهٔ حق تعالی دربر می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، از آنجاکه هیچ قدرتی خارج از ذات حق تعالی الزام و اکراه بر مشیت حق تعالی ندارد، آیا ممکن است مشیت گزاف و خلاف حکمت از حق تعالی محقق شود؟

برای پاسخ به این سؤال، از همان نکته‌ای کمک می‌گیریم که در بحث فعل و حکم حق تعالی بهره گرفتیم. حقیقت امر آن است که مشیت خداوند سبحان همچون فعل و حکم الهی، مقید به مصالحی است که متزاع از افعال حق تعالی و در واقع، مخلوق حق تعالی هستند. از این رو، هرگونه گزاف و مشیت غیرحکیمانه از ساحت ذات الهی دور است. مشیت خدای سبحان مقید به مصالحی است که خود تعیین نموده است، بدون اینکه هیچ قهر و الزامی از

است؛ یعنی با لسان عقل، حکم بر وجوب فعل بر خودش می‌نماید. خلاصهٔ سخن آنکه وجوب بر خداوند به غیر او بر نمی‌گردد، بلکه حق تعالی - چیزی را بر خود واجب می‌کند (همان، ج ۱۴، ص ۹۴). این مطلب را می‌توان این‌گونه نیز بیان کرد:

خداوند سبحان خود را در مقام تشریح قرار داد و چیزهایی را بر سر خود واجب کرد و خود را از چیزهایی منع کرد، و چیزهایی را برای خود نیکو شمرد؛ مانند عدل و احسان، و چیزهایی را برای خود قبیح شمرد؛ مانند ظلم و ستم. از این رو، منعی از وجوب تشریحی چیزی بر خدا نیست، مشروط به اینکه تشریح‌کننده خود او باشد (همان).

دیدگاه علامه در الزام بر حق تعالی با دیدگاه ایشان در مسئلهٔ مصلحت در افعال الهی تناسب کامل دارد. اشاعره در این مسئله نیز بر اساس نگاه توحیدی! خود هرگونه ایجابی را بر خداوند نفی کردند. علامه تغلبی این مسئله را چنین بیان می‌کند: هنگامی که ثابت شد غرض در افعال الهی و وجوب رعایت صلاح و اصلح ممتنع است، نتایج آن مانند وجوب ثواب و عقاب و خلق و تکلیف نیز باطل می‌شود (تغلبی آمدی، ۲۰۰۴، ص ۱۹۹). غزالی نیز این مسئله را چنین بیان می‌کند: و همهٔ افعال الهی جایز است و هیچ کدام از آنها به وجوب متصف نمی‌شود (غزالی، ۲۰۰۰، ص ۱۸۳).

ایشان مبتنی بر همین دیدگاه، نتایج ذیل را بیان می‌کند: می‌گوییم که برای خدا جایز است که بندگان را تکلیف نکند، و جایز است آنها را به مالایطاق تکلیف کند، و جایز است که بندگان را بدون عوض و بدون جنایت عذاب کند، و رعایت اصلح بر او واجب نیست، و چیزی بر او با حکم عقل واجب نیست، بلکه با حکم شرع واجب است، و بعثت پیامبران بر او واجب نیست (همان).

عالم دیگر اشاعره، احمد غزنوی حنفی، وجوب

سؤال از افعال الهی

حقیقت دیگری که قرآن بیان می‌کند این است که حق تعالی در افعال خود مسئول واقع نمی‌شود. این حقیقتی است که قرآن کریم از آن پرده برمی‌دارد: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (انبیاء: ۲۳).

آیه در بردارندهٔ مطلب بلند و مهمی است که چندان سهل الوصول نیست. از این رو، تکاپوی زیادی از مفسران و حکما برای کشف مقصود آیه شریفه به چشم می‌خورد. سؤال مهمی که پیش می‌آید این است که چرا حق تعالی در افعال خود مسئول واقع نمی‌شود، ولی دیگران مسئول واقع می‌شوند؟

علامه طباطبائی در پاسخ به این سؤال و جوهی را بیان و آن را بررسی می‌کند. وجوه گفته شده در بیان ایشان بدین شرح است:

۱. سؤال از فعل، سؤال از جهت مصلحت در آن است، و چون خداوند سبحان حکیم علی‌الاطلاق است - و حکیم کسی است که فقط برای مصلحت کار انجام می‌دهد - سؤال از فعل حق تعالی معنایی ندارد.

علامه می‌گوید: این وجه فی نفسه صحیح است، لکن اتصال به سیاق آیات پیشین ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۸).

۲. عدم سؤال از حق تعالی از این روست که افعال الهی تعلیل به اغراض نمی‌شود؛ زیرا حق تعالی اجل از این است که به غیر خود محتاج باشد و برای استکمال خود کاری کند. علامه می‌گوید: این وجه مردود است؛ زیرا غایت افعال الهی ذات خودش است و نیازی به غیر خود ندارد (همان).

۳. وجه دیگر این است که عظمت و عزت حق تعالی همه چیز را مقهور کرده و غیر او حقیرتر از آن است که حق تعالی را مورد سؤال یا مؤاخذه قرار دهد.

علامه این وجه را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا اینکه کسی قدرت سؤال از حق تعالی را ندارد غیر از این است که افعال

طرف غیر حق تعالی نسبت به او متصور باشد.

مؤلف المیزان در تفسیر آیه ۲۴۷ سوره بقره، این مطلب را چنین بیان می‌کند: «ایتاء و افاضه الهی اگرچه هرگونه او خواست و برای هر که خواست، حاصل می‌شود، و لکن به صورت گزاف و خالی از حکمت‌ها و مصالح واقع نمی‌شود. از این رو، مقصود از اینکه می‌گوییم: «إِنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤْتِي الْمَلِكَ مِنْ يَشَاءُ» و امثال آن، این نیست که حق تعالی در فعل خود مصلحت را مراعات نمی‌کند؛ زیرا ظواهر دینی و براهین عقلی چنین سخنی را ابطال می‌کند. مقصود از این سخن این است که چنانچه همهٔ خلق و امر به خداوند سبحان باز می‌گردد، مصالح و جهات خیر نیز مانند سایر چیزها مخلوق حق تعالی است. در نتیجه، خداوند سبحان در کار خود مقهور و محکوم هیچ مصلحتی نیست. فعل و خلق خداوند سبحان دارای مصلحت و برای صلاح بندگان است، لکن حق تعالی محکوم و مقهور مصلحتی نیست. از همین رو، این سخن حق تعالی ﴿وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَةً مَّنْ يَشَاءُ﴾ با ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ منافاتی ندارد. استدلال نخست مشتمل بر تعلیل به مصالح و اسباب است و استدلال دوم مبنی بر اطلاق ملک حق تعالی که آنچه بخواهد انجام می‌دهد. اگر اطلاق ملک حق تعالی و فعال ما یشاء بودنش منافاتی با اقتران افعالش با مصالح داشت جمع بین این دو کلام صحیح نبود، تا چه رسد به تعلیل یکی از این دو با دیگری. این مطلب را ذیل آیه به نیکی توضیح می‌دهد؛ زیرا می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾. «واسع» بر عدم ممنوعیت حق تعالی از هرگونه فعل و اعطایی دلالت می‌کند، و «علیم» بر این دلالت می‌کند که فعل حق تعالی از روی علم ثابتی که خطا نمی‌کند، واقع می‌شود. بنابراین، خداوند سبحان هر آنچه بخواهد انجام می‌دهد و هیچ فعلی انجام نمی‌دهد، الا اینکه دارای مصلحت باشد (همان، ج ۲، ص ۲۸۸).

۲. فعل و حکم و مشیت حق تعالی مقید به مصالحی است که از سوی خود او تعیین شده و منتزع از خلقت حق تعالی هستند. و اطلاق مشیت و فعل و حکم حق تعالی به معنای امکان گزارف و لغو در اراده و فعل و حکم حق تعالی نیست (ردّ کلام اشاعره).

۳. گرچه حق تعالی در فعل و حکم خود از گزارف منزّه و در نتیجه، مقید به مصلحت است، اما این مصلحت از غیر ذات اقدس الهی بر او حکم نمی‌کند، بلکه تابع اراده اوست. عقل انسان نیز در بررسی افعال الهی از قواعد و سنن جاری در هستی بهره می‌گیرد و در واقع، تابع فعل الهی است، نه اینکه به‌طور مستقل حاکم بر افعال الهی باشد و متبوع آن قرار گیرد در عین حال، عقل می‌تواند با استفاده از همان قوانین و اصول درباره افعال الهی سخن بگوید. در حقیقت، عمل عقل تشخیص خصوصیات و کشف مجهولات و به عبارت دیگر، تبعیت از افعال الهی است.

۴. با توجه به آنچه گذشت، وجوب بر خداوند به معنای الزام چیزی از غیر بر حق تعالی نیست. با این حال، مشیت الهی هیچ‌گاه گزارف نیست، بلکه مقید به مصلحت است.

خداوند سبحان به گونه‌ای است که هرگز نقص و عیب ندارد، و کلام حق تعالی بر دومی دلالت دارد (همان).

۴. آنچه مناسب سیاق آیه قبلی به نظر می‌رسد این است که آیه پیشین ملکیت مطلق را برای حق تعالی اثبات می‌کند، و مالک مطلق در اراده و امر خود مطاع است.

با توجه به این نکته، حق سوءظن به افعال الهی را نداریم، تا چه رسد به سؤال از افعال حق تعالی. البته حق تعالی به ما خبر داد که حکیم است و هرگز فعل بدون مصلحت انجام نمی‌دهد و حتی آن را اراده نمی‌کند (همان).

علامه در موضع دیگر، سه وجه ممکن برای تعلیل - سؤال از - افعال الهی بیان می‌کنند. ایشان می‌نویسند:

افعال حق تعالی مورد سؤال - به معنای سبب خارجی - قرار نمی‌گیرد؛ زیرا سببی نیست که به حق تعالی در افعالش کمک کنند، و همچنین به معنای اصل کلی عقلی که مصحح فعل باشد؛ زیرا اصول عقلی از فعل حق تعالی انتزاع می‌شوند و متأخر از آنند. بله، تعلیل فعل الهی به سه صورت در کلام حق تعالی آمده است:

۱. تعلیل فعل به غایات و فوایدی که به مخلوقات برمی‌گردد؛

۲. تعلیل فعل حق تعالی به چیزی از اسما و صفات مناسب فعل؛

۳. تعلیل فعل خاص الهی به فعل عام الهی (همان، ج ۱۹، ص ۸۶).

نتیجه‌گیری

خلاصه دیدگاه علامه طباطبائی درباره مصلحت در افعال الهی را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد:

۱. حق تعالی در فعل و حکم و مشیت خود مقهور و محکوم به هیچ قانون و حکم الزامی خارج از ذات خود نیست، حتی مصلحت نفس الامری (ردّ کلام معتزله).

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، **مجموعه آثار**، ج ۱ (عدل الهی)، ج ششم، تهران، صدرا.
همدانی اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد، ۲۰۰۱م، **شرح الأصول الخمسة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

* مقاله حاضر برای همایش بین‌المللی اندیشه‌های علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ارائه شده است.

منابع

ایچی، عضدالدین عبدالرحمن، ۱۹۹۷م، **المواقف**، بیروت، مکتبه دارالجهیل.

تعلبی آمدی، علی بن محمد بن سالم، ۲۰۰۴م، **غایة المرام فی علم الکلام**، بیروت، دارالکتب العلمیة.

جرجانی، علی بن محمد، بی تا، **شرح المواقف**، قم، شریف رضی.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تحقیق جعفر سبحانی، ج دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، **ایضاح المراد فی شرح کشف المراد**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

سبحانی، جعفر، ۱۴۲۱ق، **محاضرات فی الإلهیات**، ج هشتم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی، ۱۳۸۷، **اندیشه اسلامی**، ج چهل و سوم، قم، معارف.

طباطبائی، سید محمدحسین، بی تا، **معنویت تشیع**، قم، تشیع.

—، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، جامعه مدرسین.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، **مجمع البحرين**، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

غزالی، ابوحامد، ۲۰۰۰، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، بیروت، دارالهلال.

غزنوی حنفی، جمال‌الدین احمد بن محمد، ۱۹۹۸، **کتاب اصول الدین**، بیروت، دار البشائر الاسلامیة.

فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۶ق، **الأربعین فی اصول الدین**، قاهرة، مکتبة کلیات الازهریة.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، **الکافی**، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

مصباح، محمد تقی، ۱۳۷۵، **آموزش عقائد**، ج چهاردهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۷۹، **آموزش فلسفه**، ج دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

—، ۱۴۰۵ق، **تعلیقة علی نهیة الحکمة**، قم، مؤسسه در راه حق.

—، ۱۳۷۶، **معارف قرآن**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.