

درآمدی بر بنیان‌های کلامی مصلحت در نظام تشریح

محمد رضا ایزدپور*

چکیده

عنصر مصلحت بمنزله یکی از اصلی‌ترین بن‌مایه‌های نظام حکیمانه تشریح در قوانین الهی و حکومتی در نظام اسلامی، دارای زیرساخت‌های متعددی در دید کلامی است. در نوشتار کنونی بر آن شدیم از رهگذر بررسی پاره‌ای از این زیرساخت‌ها، گوشه‌ای از جایگاه ویژه این عنصر تعیین‌کننده را تبیین نماییم. بر این اساس، ضمن تشریح شش زیرساخت اصلی «کمال و سعادت، علم، تدبیر و مهندسی امور، حسن عقلی، عدل و حکمت» ارتباط هر کدام با مصلحت را بیان کردیم. در خاتمه برای تکمیل مطلب، با بررسی اجملی مبحث کلامی جنجال‌برانگیز سکولاریزاسیون، قطعه تمایز جایگاه آن را با جایگاه مصلحت در فقه تبیین نمودیم.

واژگان کلیدی

مصلحت، مبنای کلامی، لذت و خیر، کمال و سعادت، سکولاریزاسیون.

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (ع). m_ezadpour@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۲۸

طرح مسئله

دغدغه اصلی ما در نوشتار حاضر، جست‌وجو در رستای دستیابی به مبانی و ملاک‌های عنصر «مصلحت» یا به تعبیر دیگر، زیرساخت‌ها و بنیان‌های کلامی آن است. بدین معنا که مبانی زمینه‌ساز عنصر مصلحت در نظام تشریح کدام‌اند؟ تمام سعی ما در این قسمت، یافتن عوامل مزبور و ارائه توضیحاتی درباره آنها است. بدیهی است عناصری که ما در این فصل بدان‌ها تصریح می‌کنیم انحصاری نبوده، عناصر دیگری را نیز می‌توان بر این فهرست افزود؛ از این رو، مقصود ما در ارائه این تحقیق، به هیچ وجه، نفی موارد احتمالی دیگر نیست.

نکته درخور توجه اینکه مصلحت به مفهوم فقهی آن، یعنی لحاظ منافع فرد و جامعه با مبحث فوق قابل پیوند بوده، در مرحله‌ای نازل‌تر قابل تحلیل است. توضیح آنکه، از آنجا که مصلحت و سنجش آن به مفهوم فقهی که از حدود اختیارات حاکم اسلامی و مجتهد جامع لشرایط است، و از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده حکم حاکم قلمداد می‌شود، باید مرحله نازله‌ای از تمام مواردی که ما در صدد تحقیق پیرامون آنها بر می‌آییم در حاکم و فقیه جامع لشرایط به عنوان شخصیتی که قزون در نقش تبیین احکام شرع، نقش تقنین را نیز عهده‌دار است، متصور باشد.

بنیان‌های کلامی مصلحت

الف) کمال و سعادت

در مبنای آغازین مصلحت با این پرسش مواجه می‌شویم که ملاک مصلحت چیست؟ آیا ملاک، خیر یا لذت فرد و جامعه است یا چیزی دیگر؟ به جهت اهمیت ویژه این مبحث، شایسته است، ابتدا برای روشن شدن مبنا و اجتناب از اشتباه در انتخاب آن، مفهوم دو واژه لذت و خیر را تبیین و تعریف نماییم.

لذت

مفهوم لذت از سلسله مفاهیمی است که به نظر می‌رسد، تصور ماهیت آن، خصوصاً با لحاظ مصادیق آن بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و مرزبندی باشد. (بن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۳۹) از این رو، ارائه توضیحاتی مبسوط و مطالبی گسترده درباره آن، توجیهی نخواهد داشت؛ بنابراین، در این مجال

بصورت کوتاه به آن خواهیم پرداخت: برخی از صاحب‌نظران لذت را به معنای ادراک و دستیابی به چیزی قلمداد می‌کنند که نزد شخص ادراک‌کننده، کمال شمرده می‌شود (همان: ۳۳۷) به تعبیر دیگری، لذت، پیوسته در اُرپیدایش امری پدید می‌آید که با وجود فرد، همخوانی و ملایمت داشته، (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۶۱) پدیده‌ای تشکیکی است؛ بدین‌ نحو که مراتب گوناگون آن وابسته به شدت و ضعف نیروی ادراک و توجه لسان و یا مطلوبیت آن است، مثلاً ممکن است کسی به جهت قوت حسن ذائقه یا بینایی هنگام غذا خوردن یا مشاهده بوستانی دلنشین بیش از دیگران احساس لذت کند. (همو، ۱۳۸۲: ۸۷)

خیر

خیر به آن چیزی گفته می‌شود که هر شخصی با طبع خویش به آن توجه پیدا کرده، آن را دوست داشته و مطالبه می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲ / ۳۱۰) از این رو، هنگام تردید بین چند شیء آن چیزی خیر است که بیشتر مورد محبت و مطالبه باشد؛ و درست به همین دلیل است که در دیدگاه برخی از اندیشمندان، خیر پدیده‌ای قیاسی و نسبی است که بستگی دارد از چه زاویه و کدام نیروی بدن نگریسته شود، مثلاً از نگاه نیروی شهوت، یک خوردنی خوش طعم یا پوشیدنی لطیف و مورد پسند، از نگاه نیروی غضب برتری‌جویی و غلبه بر دیگران، در بُعد عقل نظری، جلوه‌های حق و حقیقت و در بُعد عقل عملی، «شیء جمیل» خیر است. به تعبیر دیگری، خیری که به یک شیء نسبت داده می‌شود همان کمال خاصی است که با استعداد اول شخص مدرک قصد و مطالبه می‌شود؛ و هیچ چیزی مطالبه نمی‌شود، مگر زمانی که برای شخص مزبور، تأثیرگذار و منفعت‌آمیز باشد. (بن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۴۰ و ۳۴۱)

در نگاه نخست، با اندکی تأمل در مفهوم این دو واژه، می‌توان بین دو مقوله لذت و خیر به تمایز روشنی دست یافت؛ بدین صورت که در مفهوم لذت صرفاً خولسته نفس، آن هم در محدوده محسوسات، مطمح نظر است، اما در مفهوم خیر خولسته عقل و غایت و نتیجه فعلی مدنظر است، که در برآیند سنجش و قیاس موارد مختلف با یکدیگر، انتخاب و دارای منفعت بیشتری باشد.

توضیح اینکه واژه لذت، اغلب با نگاهی محدود و تنگ‌نظرانه و صرفاً محدود به لذت‌های

حسی و زودگذر به کار گرفته می‌شود. از این رو، تمام هم‌مکاتبی که شاخه‌هایی از لذت‌گرایی بشمار می‌آیند، بر لذات حسی متمرکز بوده، مبانی علمی و اخلاقی خویش را بر همین مفهوم استوار کرده‌اند. مثلاً: برخی از این چهره‌ها بر این باورند که «هر چیزی که خوشایند و لذت‌بخش برای لسان باشد، خوبه و هر چیزی که خوب است خوشایند و لذت‌بخش نیز هست». (فرلکنا، ۱۳۷۶: ۱۸۰) در نگاه آنها، عمل و رفتار صحیح و پذیرفتنی، رفتاری است که دست‌کم به اندازه هر رفتار و عمل رقیب دیگر، یا بیش از آن لذت‌بخش باشد. (همان: ۱۷۹)

بنیان‌گذاران چنین تفکری به این مقدار نیز بسنده نکرده و با چرّتی تمام، لذت‌های حسی را مفهومی معادل، مرادف و هم‌وزن سعادت دانسته‌اند! مثلاً، تئودوروس که خود یکی از نظریه‌پردازان فراطبی در این رستا شمرده می‌شود، بر این مطلب اصرار دارد که لذت را در هر کجا که دیدید غنیمت شمارید و هرگز در قید و بند اخلاقیات نباشید! (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۲/۷۷۸) وی معتقد بود، لسان عاقل، زندگی شخصی خود را برای کشور خود رها نمی‌کند و حتی اگر شرایط مهیا باشد، می‌تواند مرتکب دزدی، بی‌عفتی و امثال آن شود! (کلستون، ۱۳۸۰: ۱/۱۴۶)

تنها برخی از ایشان همانند آریستوپوس، با وجود اعتقاد به برابری دو مفهوم لذت و سعادت، معتقدند فراط در لذت، به لیم و درد و رنج منتهی می‌شود؛ از این رو، محمود کردن تمایلات شخصی، یکی از شرایط ارضای آنهاست. (ایتنایر، ۱۳۷۹: ۲۰۶)

خلاصه کلام اینکه می‌توان گفت، تمام کسانی که در قالب مکاتب اخلاقی لذت‌گرا، بدین‌سان به لذت نگریسته‌اند، بر چند اصل مشترک پا فشرده‌اند:

۱. سعادت همان لذت است و اصولاً سعادت چیزی جز لذت و دستیابی به لذت بیشتر نیست؛
۲. همه لذت‌ها خوب‌اند و اصولاً هر چیزی که به‌خودی‌خود، خوشایند آدمی است به‌خودی‌خود، نیز، خوب است؛

۳. تنها، لذات‌اند که ذاتاً خوب بشمار می‌آیند و هیچ پدیده‌ای جز لذت دارای ارزش ذاتی نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۹)

به نظر می‌رسد اساساً نیابستی مفهوم لذت را تنها در محدوده لذت‌های حسی و زودگذر خلاصه کرد؛ بلکه برای دستیابی به یک مبنای فکری صحیح، منطقی و پذیرفتنی می‌بایست با توسعه مفهوم لذت از ارثه نگرشی تنگ‌نظرانه و تک‌بعدی در این زمینه پرهیز کرد. واقعیت

این است که هرکسی با دقت در امیال درونی و فعال خویش می‌تواند به این حقیقت دست‌یابد که لگیزه اصلی ما در تمام مقاصد و کارها، دستیابی به لذت و دوری از لیم و ناملایمات است. منتها آشکار و در دسترس همگان بودن لذت‌های حسی نمی‌تواند دلیلی بر نفی پدیده لذت در کارهای دیگری باشد که همگان توان درک لذت و شیرینی آن را ندارند. آیا لذات ماندگاری مانند اطاعت از خالق و شکرگزاری از وی، دریافت پاداش‌های چشم‌گیر از خدای تعالی، نیل به مقامات بلند از روی، لذت یک اختراع و اکتشاف علمی و خدمتگزاری به خلائق و ایثارگری، لگیزه اصلی نسجام برخی از کارها در انسان‌های شایسته بشمار نمی‌آید؟ آیا محرک واقعی چنین انسان‌هایی، رسیدن به لذات پایدار نیست؟ آیا لذت کشته یا لیسیدن در راه خداه و امثال آن با ارزش‌تر از لذت‌های زودگذر، و درگیری با دشمن نیست؟ مسلماً کسی که رفاه جسم و لذات آن را در راه خدمت‌رسانی صادقانه به اجتماع از دست می‌دهد، درحقیقت به دنبال نیل به لذات ماندگار است.

با تأمل در مجموعه مطالب مزبور، می‌توان دریافت که بین دو مفهوم لذت و خیر، سختی و تقارب محسوسی وجود داشته، شاید بتوان این دو مفهوم را به یک معنا قلمداد کرد؛ زیرا همان‌طور که مفهوم خیر، شامل خیر مطلق و خیر نسبی است، مفهوم لذت نیز، چنین بوده، تنها دربرگیرنده لذایذ مادی و قابل حس نیست. بدین معنا که مطلق لذت، حتی لذایذ معنوی و چیزهایی که ظاهر آنها برای انسان لذیذ و مطلوب نیست، بالاصاله لذیذ بشمار آمده، دارای غایتی لذت‌آور و سرورآمیز بوده، داخل در محدوده این مفهوم است. این مطالب از کلمات ابن‌سینا نیز، قابل استخراجه و استنباط است. وی در قسمتی از کلام خود می‌گوید:

كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرک و هو بالقياس إليه خير ... (ابن‌سینا،
۳۷۵: ۱ / ۳ / ۳۴۵)

هر چیزی که انسان به‌وسیله آن به لذت دست‌یابد، همان چیز، برای وی کمال را فراهم می‌سازد و آن چیز، به قیاس به‌همان شخص «خیر» نیز بشمار می‌آید ...

همچنین وی می‌گوید:

كل خير بالقياس الى شيء فهو الكمال الذي
يختص به وينحوه باستعداد الاول و كل لذة

فانها تتعلق بامرین بکمال خیری و بادارک
 له من حیث هوکذلک. (همان: ۳۴۱)
 هر خیری با مقایسه به شیء خاص، همان کمالی محسوب می‌شود که به همان
 شیء اختصاص داده و آن شیء با استعداد اول خویش آن را مطالبه می‌کند و
 هر لذتی به دو امر تعلق می‌گیرد: ۱. کمالی که در آن خیر وجود دارد؛ ۲. ادراک
 شیء لذیذ از حیث لذیذ بودن آن.

تا بدین جا می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که چون دو مفهوم خیر و لذت، بیشتر درباره
 منافع مادی و دنیوی به کار گرفته می‌شوند، نمی‌توانند از زیرساخت‌های کلامی عنصر
 مصلحت در فرامین الهی و حکم حاکم اسلامی شمرده شوند؛ زیرا، به وضوح، در موارد بسیار،
 برای قضا و قدر و فرمان الهی خیر و لذت مادی قابل تصور نیست؛ از این رو، برای دستیابی به
 پاسخی جامع در این رستا باید با تأمل در مفهوم «مصلحت» به عنوان غایت و هدف و الای
 وضع تکالیف و حکم به قضا و قدر از سوی شارع متعال، و جعل تکالیف بر طبقات جامعه در
 موارد خاصی از رخدادهای فردی و اجتماعی از سوی حاکم شرع، دریابیم که غایت مزبور،
 برگرفته از پدیده لذت و خیر است یا از مقوله ثالثی است که لذت و خیر نیز، می‌توانند در متن
 آن موجود باشند؟

از آنجا که شارع متعال برای لحاظ مصلحت، به غایت و برآیند نهایی فعال نظر داشته و
 مطابق همان برآیندها جهت‌گیری می‌نماید، غوطه‌ور شدن فرد و جامعه در پاره‌ای مشکلات و
 نامالیقات به جهت غایت سازنده و تأدیب‌کننده‌ای است که بر اساس مصلحت ایشان در انتظار
 آنان است، هر چند به ظاهر هیچ‌گونه توجیه مادی، لذت‌بخش و خیرآمیزی در نگاه اهل دنیا
 در پی نداشته باشد. فعل شارع در چنین مواردی «لحاظ کمال و سعادت بشر» نام دارد که باید
 در حد اعلی و کامل آن در تکلیف‌سازی شارع برای بندگان از یکسو، و در قضا و قدر وی بر
 ایشان از سوی دیگر، نمایان و جلوه‌گر باشد. به تعبیر دیگری، با تجدیدنظر منطقی در دو مفهوم
 لذت و خیر تعمیم گستره آن دو به تمام لذت‌های نامحسوس و خیرات حقیقی و غیرمادی،
 می‌توان آن دو را از زیرساخت‌های کلامی مصلحت، برشمرد. اما با توجه به وضوح این دو
 پدیده در غالب موارد بر مصادیق دنیوی و منفعت‌آمیز حسی، چنین برداشتی از آن دو، دور از

ذهن و فهم بشر بوده، جا دارد در این مجال پدیده ثالثی به نام «کمال و سعادت» را به‌عنوان یکی از مبانی کلامی مصلحت، بشمار آوریم تا با پیشگیری از خلط مباحث، به مخاطب تفهیم کنیم که عنصر مصلحت در فعال الهی برگرفته از هدفمندی و دلیل‌پذیری مصلحت است؛ نکته درخور توجه اینکه خدای متعال در مقام قانون‌گذاری و جعل حکم، به مصلحت توجه داشته، منزله از فساد و تباهی است.

شایان توجه است که در مرحله نازل لحاظ مصلحت در قانون‌گذاری توسط حاکم اسلامی نیز، باید با توجه به کمال و سعادت جامعه، دربرگیرنده مجموعه لذات و خیرات حسی و غیرحسی باشد؛ هرچند، در مواردی برای عموم جامعه قابل هضم و فهم نباشد. بدیهی است حاکم اسلامی می‌باید براساس امله توجیه‌پذیر، مطابق با مصالح فرد و اجتماع دستورهایی موجه و عقلانی صادر نماید.

معیار تشخیص کمال و سعادت انسان

پس از آنکه نیل به کمال و سعادت، به‌منزله یکی از مبانی کلامی مصلحت بشمار آمد، پرسشی که در این مجال باید بدان پاسخ داد، تشخیص معیار و ملاک کمال و سعادت آدمی است. قبل از ارائه پاسخی کوتاه به این پرسش، نکته درخور توجه اینکه مراد از کمال انسان در این مبحث، همان کمال اختیاری اوست نه مطلق کمال که مشتمل بر ارتقای مادی و تکوینی است؛ بی‌شک، کمال اختیاری انسان صرفاً در محدوده انتخاب مفهوم واقعی خود را پیدا کرده، دارای صدق خواهد بود. از این‌رو، قرار دادن ویژه سعادت در ردیف کمال، می‌تواند به وقعیت مزبور رهنمون شود. اما برای تشخیص ملاک کمال و سعادت، می‌توان با استناد به آیات قرآن کریم از جمله آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶) به این حقیقت دست‌یافت که هدف اصلی خلقت انسان، رسیدن به مقام عبودیت و شناخت حق تعالی است؛ از این‌رو، با توجه به ارتباط مستقیم شکوفایی انسانیت انسان با میزان قرب وی به خالق، بدیهی است، هرقدر عبودیت در نهان او بارورتر شود درحقیقت، به کمال والاتری رسیده است؛ و به‌قدر هستیابی به قرب الهی، موجودی تکامل‌یافته‌تر، خواهد بود؛ بنابراین، ملاک کمال اختیاری انسان و سعادت او، قرب اختیاری او به خدای متعال است. با نگاهی به کلمات امام سجاده علیه السلام به‌وضوح، می‌توان

این مطلب را دریافت.

دو فراز کوتاه از آن عبارات عبارتند از:

۱. «... و قریب غایة سؤلی...؛ ای پروردگار من! نهایت درخوستها و تقاضاهای من از تو، رسیدن به قرب توست...». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱ / ۱۴۸)
۲. «الهی فاجعلنا ممّن اصطفیته لقربک...؛ ای خدای من! مرا از کسانی قرار ده که برای قرب خویش، آنان را برگزیدی...». (همان)

ب) علم الهی

دومین عنصر پدید آورنده مصلحت در نظام تشریح، پدیده علم است، از آنجا که مفهوم ویژه علم بدیهی است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲ / ۲۳۶) به اختصار به توضیح و تعریف آن می‌پردازیم، علم عبارت است از: «صورت پدید آمده از یک شیء در صفحه ذهن انسان» (حلی، ۱۳۵۱: ۳۲۸) یا «عکاس خارج بر ذهن در هنگام اتصال لسان به خارج» در موارد علم حصولی و «حضور مدرک در نزد مدرک بدون وساطت چیزی» در موارد علم حضوری و به طور کلی «حضور معلوم در نزد عالم» (سبحانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۱۰ - ۱۰۷) است.

نحوه تعلق علم الهی به پدیده‌ها

در نگاه نظریه پردازان علم کلام همانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، علم الهی به صورت فعلی به تمام پدیده‌های خارجی تعلق می‌گیرد. فعلیت این گونه علوم از آن جهت است که علم الهی به مخلوقات به منزله پدید آوردن مخلوقات، قلمداد می‌شود. نظیر تصور نقش یا منظره‌ای فاقد صورت خارجی، در ذهن و ایجاد نقشی مطابق با آن صورت ذهنی، در خارج. این علوم دو بدیل و قسیم دیگر نیز دارند: علم ثفعالی یا علم بعدلخلق که از لحاظه بر اشیا و اعیان خارجی پدید می‌آید، همانند علم و آگاهی ما به آسمان و زمین و سایر پدیده‌های خارجی؛ و علمی که نه فعلی است، نه ثفعالی؛ نظیر علم خداوند به ذات اقدس خویش. (حلی، ۱۳۵۱: ۳۳۳) علم ثفعالی خداوند در آیات قرآن و در کلمات معصومین، به صورت‌های متنوعی تبیین شده است که برای نمونه چند مورد از آنها را بیان می‌کنیم:

۱. وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ
وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ
وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا
زَيْتٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. (انعام / ۵۹)

در نزد پروردگار تمام کلیدهای غیب موجود است به‌گونه‌ای که هیچ‌کس از آنها اطلاعی ندارد جز او. او کسی است که بر آنچه در خشکی و دریاست، آگاهی دارد. هیچ‌برگی از درختی بر زمین نمی‌افتد، مگر آنکه از آن اطلاع دارد. هیچ ذره‌ای در تاریکی‌ها و اعماق زمین نیست و هیچ رطوبت و خشکی در عالم نیست، مگر آنکه در کتاب مبین (لوح محفوظ) ثبت گردیده است.

۲. قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ
يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي
الْأَرْضِ. (آل عمران / ۲۹)

ای پیلبر به اینان بگو هر آنچه در سینهایتان دارید چه آنها را پنهان کنید چه آشکارش سازید، خداوند از آنها آگاه است. او از هر چه در آسمان‌ها و زمین است آگاهی دارد.

۳. عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي
السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا
أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ. (سبا / ۳)

خداوند بر تمام غیب آگاه است به‌گونه‌ای که حتی به اندازه ذره‌ای یا کوچکتر و یا بزرگتر از آن در آسمان‌ها و زمین از سیطره علم او مخفی نیست و علم تمام آنها در کتاب مبین موجود است.

۴. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ
نَفْسُهُ (ق / ۱۶)

ما انسان را آفریدیم و بر هر چیزی که باعث وسوسه نفس وی می‌گردد آگاه هستیم.

۵. قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا
كِتَابٌ حَفِيظٌ. (ق / ۴)

مامی دانیم که خاک از کفار چگونه خواهد کاست و در نزد ما کتابی است که همه چیز در آن نگهداری خواهد شد.

علم بعدلخلق خداوند، که یکی از مصادیق آن آگاهی کامل و همه‌جانبه پروردگار بر

لسان لست، در فرازهایی از کلام امام سجاده علیه السلام، با واژه‌های گوناگونی تبیین گردیده است، برخی از آن جملات عبارتند از:

۱. «تعلّم ما فی نفسی؛ خدایا تو بهتر از همه کس از نیازهای من اطلاع داری». (بخشی از مناجات شعبانیه) (قمی، ۱۴۱۰: ۲۸۴) بی شک، لسان از بخش درخور توجهی از نیازهای حقیقی خود آگاهی نداشته، در موارد بسیاری نیز، تنها تصور می‌کند که موارد خاصی از اشیا می‌توانند نیازمندی‌های وی را تأمین نمایند؛ در صورتی که واقعیت، چیز دیگری است و اینها تصویری خام و غیر قابل اعتمادند. قزون در آنکه نیازمندی‌های آدمی، محدود به پدیده‌های مادی و حسی نبوده، قسمت بیشتر نیازهای او، نیازهای روحی است که به طویل عدم شناخت بعد گسترده روح، آن نیازها نیز، در بیشتر موارد، غیر قابل شناختند؛ اما خدای کریم، شخصیت منحصر به فردی است که به تمام لایه‌های زیرین روح ما کاملاً عالم است؛ زیرا او قادر و علیم مطلق است.

۲. «تعرف ضمیری» (همان) خدایا! تو بهتر از خودم باطن مرا می‌شناسی؛ یعنی، تو به هر آنچه در باطن برای خودم غیر قابل شناسایی است، عالمی.

۳. «لا یخفی علیک امر منقلبی و مثوای» (همان) خدایا! نه تنها تو به آنچه فعلاً در نهان من موجود است آگاهی، بلکه بر تمام نوسانات، دگرگونی‌ها و جایگاه بدی من نیز، اشراف داری؛ یعنی، خدایا، تو تنها مقامی هستی که می‌توانی از سزوست نهایی من و از تمام تحولات درونم اطلاع داشته باشی.

۴. «وما أرید أن أبدي من منطقی واتفوه به من طلبتی» (همان) خدایا تو هر آنچه را من اراده می‌کنم و هر آنچه را می‌خواهم بدان لب بگشایم بر آن آگاه هستی.

در برخی از جملات امام علی علیه السلام نیز چنین آمده است:

۱. «... ولا یعزب عنه عدد قطر الماء ولا نجوم السماء ولا سوا فی الریح فی الهواء ولا دبیب النمل علی الصفا ولا مقیل الذر فی اللیلة الظلماء، یعلم مساقط الاوراق و خفی طرف الاحداق...» هیچ چیزی از خداوند پنهان

نیست، نه تعداد قطرات فراوان آبها و نه ستارگان لُبوه آسمان و ذرات خاک هم‌راه گردبادها در هوا و نه حرکات مورچگان بر سنگ‌های سخت، و نه لست‌راحت‌گاه مورچگان ریز در شبهای تار، او کسی لست که از مکان ریزش برگ درختان و حرکات مخفیانه چشم‌ها آگاهی کامل دارد. (نهج لبلاغه: خطبه ۱۷۸)

۲. «قد علم السرائر و خبر الضمائر، له الاحاطه بكل شیء...» خداوند بر تمام لسرائر نهران، آگاه، و از باطن همه اشیا با اطلاع [لست]، و بر همه چیز احاطه دارد ... (همان: خطبه ۸۶)

با دقت در مجموعه آیات و احادیث مزبور، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که عنصر مصلحت در خدای متعال برگرفته از علم بی‌منتها و نامحدود وی لست، به گونه‌ای که در هیچ‌یک از موارد سنجش مصالح عباد، بدون احاطه کامل بر تمام ابعاد و نیازهای جسمی و روحی انسان، اقدام نموده، مصلحت‌سنجی او صرفاً دارای پیشینه‌ای مبتنی بر علم لست؛ از این رو، بدون شک مصلحت‌سنجی حاکم لسلامی نیز، در طول حاکمیت خداوند و در مرحله‌ای نازل، باید با توجه به علم و آگاهی نسبی از پدیده‌های اجتماعی و فرارز و نشیب‌های آن باشد. او که در حقیقت، مجتهدی خیر و فقیهی جامع لشرایط بوده، به چارچوب احکام و قولین لسلامی کاملاً آشناست، در اتخاذ راهکارهای عملی به منظور رفع معضلات و پدیده‌های اجتماعی، باید با استفاده از معلومات و لندوخته‌های علمی خویش و تجارب و لندوخته‌های کارشناسان در موارد خاص، بر لساس مصالح طبقات جامعه، حکم مورد نظر خود را صادر نماید. بدیهی لست حکمی که چنین پیشینه‌ای نداشته، علمیت و تخصص در ابعاد مختلف آن، مد نظر قرار نگرفته باشد، فاقد اعتبار شرعی و عقلایی بوده، برای طبقات جامعه لسلامی لازم‌الاتباع نخواهد بود.

ج) تدبیر الهی

سومین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریح الهی، عنصر تدبیر یا مدیریت لست بدون شک پدیده مصلحت در افعال الهی از تدبیر و قدرت او بر سامان دهی امور و نظارت بر آنها نشئت می‌گیرد؛ زیرا اگر توان سامان دهی و مهندسی امور بندگان، در دست قدرت پروردگار هستی بخش نباشد، لحاظ مصلحت بندگان نیز بی‌معنا خواهد بود. با دقت در نمونه‌های عرفی

نیز، به‌وضوح می‌توان دریافت که سخن از سنجش مصالح و لحاظ آن در مولای عادی و متولیان امور در جامعه، همواره با لحاظ بر پدیده‌های اجتماعی و توان سامان‌دهی آنها همراه است؛ و الا بدون این توئمنندی، در نظر گرفتن مصالح عباد امری ناممکن خواهد بود.

عنصر تدبیر در کلام معصوم نیز، بدین‌سان، به تصویر کشیده شده است:

و قد جرت مقادیرک علی یا سیدی فیما یکون
منی الی آخر عمری من سریرتی و علانیتی. (فرزای
از مناجات شعبانیه) (قمی، ۱۴۱۰: ۲۸۴)

ای مولای من، مقدرات تو تا آخر عمر چه بصورت آشکار چه بصورت پنهان
بر من جاری است.

بر اساس کلام امام سجاده علیه السلام آگاهی خداوند صرفاً به مصالح و مفاسدی که سزوشت
نسان و بسته به آن است محدود نبوده، تقدیر و تدبیر تمام امور انسان و شئون وجودی او
همانند سایر امور هستی، به دست پرتوان اوست، و تنها اوست که به معنای واقعی مدیر و مدبر
بوده، با لبتنا بر تدبیر مزبور، آنچه به صلاح و مصلحت بشر است، وضع می‌نماید.

تدبیر و ربوبیت الهی دارای دو مرحله است:

ربوبیت تکوینی: عبارت است از اداره تمام موجودات و تأمین نیازمندی آنان و به‌تعبیر
«کارگردانی جهان».

ربوبیت تشریحی: عبارت است از اداره موجودات ذی‌شعور و مختار، در محدوده جعل احکام
و قوانین، از طریق نزول کتب آسمانی و ارسال انبیا و حجج الهی.

از دیدگاه قرآن هرگونه تدبیری به‌واسطه ملائکه الهی (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰ / ۱۸۱)
صورت می‌پذیرد؛ بدین‌گونه که این موجودات مجرد در مرحله‌ای بالاتر از سبب مادی،
سبب واقعی تمام رخدادهای تشریحی و تکوینی عالم در آغاز و انجام شده‌اند. می‌شوند.
به‌تصریح آیات و احادیث سببیت آنها در انجام یعنی: ظهور نشانه‌های مرگ، قبض ارواح،
سؤال و جواب در قبر، می‌راندن و زنده کردن خلائق با نفخ صور، حشر، دادن نامه اعمال،
وضع موازین و حساب بردن به‌سوی دوزخ و بهشت و

سببیت ملائکه در مراحل آغازین هستی و در کلیه شئون آن، در آیاتی از قرآن تبیین شده است؛ برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. ... **فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا**؛ سوگند به آنها که امور را تدبیر می‌کنند. (نازعات / ۵)
چون در این آیه، تدبیر به صورت مطلق آمده است، می‌توان گفت: مقصود، تدبیر عالمی (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰ / ۱۸۳) و تکوینی است.

۲. ... **جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَعْيُنٍ مِثْلِي وَثَلَاثَ رُبَاعٍ**؛ آن فرشتگان را رسولانی قرار داد که دارای بال‌های دوگانه، سه گانه و چهارگانه هستند. (فاطر / ۱)

این آیه بیانگر شأیت ملائکه در وساطت بین خدا و خلق در خلقت آسمان و زمین و تمام هستی است. (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷ / ۵)

۳. **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**؛ از پروردگارشان که مافوق آنان است می‌ترسند و همان را انجام می‌دهند که بدان امر گردیده‌اند. (نحل / ۵۰)

حاصل اینکه حاکم اسلامی نیز، باید در محدوده توانمندی و تعقل بشری و اجده عنصر تدبیر باشد؛ زیرا او به منزله واسطه جعل قوانین حکومتی، با انکا برستجش مصالح، باید مدیر بوده، بتواند به امور اجتماعی سامان داده، با تدبیر لازم و درخور، بر اساس مصلحت اقدام، و تصمیم‌نهایی را به صورت قانون یا حکم حکومتی ابلاغ نماید.

د) حسن و قبح عقلي

چهارمین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریح «حسن و قبح عقلي» است.

جایگاه حسن و قبح عقلي

مبحث حسن و قبح عقلي در بین تمامی مباحث کلامی ویژگی خاصی دارد. اهمیت این مبحث به قدری است که می‌توان ادعا کرده ریشه‌ای عمیق در نحوه نگارش به هستی دارد. تأنجا که خدای متعال در نقطه آغازین آفرینش، با در نظر گرفتن جهات مختلف حسن و قبح،

ممکنات را ایجاد کرده است.

توجه خدای متعال در ابتدایی‌ترین مرحله آفرینش خلایق به صفاتی مانند: جود، فضل، احسان، حلم، مغفرت، محبت، عدل، حکمت، تدبیر، رحمانیت، رحیمیت و رازقیت، به وضوح، دلیلی است بر اثبات مدعای فوق.

همچنین، خداوند در برخی آیات قرآن کریم، از قالبهای گوناگون حسن عقلی به نیکی یاد کرده و از قبح آن لبراز لئزجار نموده است. همچنان که گاهی، ذات خود را با صفات زیبای عقلی تمجید نموده، و از صفات ناپسند عقلی مبرا دلسته است که نمونه‌هایی از آیات مزبور عبارتند از:

۱. «إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده / ۸) عدلت پیشه کنید که به پرهیزکاری نزدیک‌تر است.

۲. «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» (انعام / ۱۱۵) و کلام پروردگار تو با صدق و عدل به پایان رسید هیچ کسی نمی‌تواند کلمات او را دگرگون سازد.

۳. «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء / ۵۸) هنگامی که میان مردم دوری می‌کنید به عدالت دوری کنید.

۴. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء / ۴۰) خداوند به اندازه سنگینی ذره‌ای ظلم نمی‌کند.

۵. «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّنَا كُنَّا نَعْتَمِدُ عَلَى الْعُلَمَاءِ» (بقره / ۳۲) فرشتگان گفتند منزهی تو، چیزی جز آنچه به ما یاد داده‌ای نمی‌دانیم، تو دانا و حکیم هستی.

مسئله حسن و قبح عقلی از دید باز به‌عنوان یکی از مسائل پژوهش‌ساز، مطرح بوده است. مسئله حسن و قبح عقلی قبل از ظهور اسلام، به‌منزله پشت‌پرده‌ای مستحکم برای آموزه‌های پایدار اخلاقی مورد بحث فلاسفه یونان باستان، نظیر سقراط، ارسطو و همفکران او، و پس از ظهور اسلام همواره، مضمخ‌نظر اندیشمندان علم کلام، فقه، اصول، حدیث، تفسیر، تاریخ و اخلاق بوده

لست. گفت‌وگوی سقراط و ثیفرون شاهد خوبی بر این مدعاست. در فرای از این گفت‌وگو، ثیفرون می‌گوید: «لمر خدلوند لست که منشای خوبی یک کار بشمار می‌آید»، سقراط از او می‌پرسد «آیا چون خدا به چیزی لمر کرده لست آن چیز، صواب لست یا چون آن چیز صواب لست خدلوند به آن لمر کرده لست؟» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۸) عامل اصلی طرح این مبحث حیاتی در حوزه‌های کلامی اسلام، تبادل نُدیشه‌های صاحبان فکر و نُدیشمندان علم کلام درباره شناخت صفات و فعال خدلوند بود؛ بدین معنا که آنها از این مسئله به‌عنوان یک اصل پایدار برای شناخت صفات و فعال خدا یاد کرده، همیشه در مسائل مختلف کلامی بر این اصل اعتماد می‌کردند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲) گویاترین و بهترین شاهد ثبات این مطلبه نگاهی کوتاه در متون گذشتگان (حتی متون فقهی و تاریخی) به‌جز قرن سیزدهم هجری لست. این مسئله در نُدیشه‌های کلامی شیعی همانند بحث از «لمکان، وجوب و امتناع در فلسفه» محوریت خاصی داشته لست؛ به‌گونه‌ای که شناخت پاره‌ای از اصول و فروع شریعت و شناخت خدای متعال، فمستادگان و اولیای او بر شناخت این اصل حیاتی استوار لست. (نصاری خوئینی، ۱۴۱۳: ۷ / ۵) تا آنجا که با تردید و لکار آن، همه اعتقادات و ارکان محکم دین متزلزل خواهد شد؛ زیرا اگر هیچ‌کاری قبیح نباشد، وعده بهشت یا وعید دوزخ، انتقام مظلوم از ظالم، دشمنی خدلوند با ستمکار، جعل احکام الهی مطابق مصلحت بندگان، نهی بهره‌جویی از شهوات و لذت‌های نامشروع، ثبات عدلت ثبات خدا و پرهیز از ظلم و اعتماد به قرآن و گفته‌های خدلوند، بی‌معنا خواهد بود.

با لکار این اصل، شخص کاذب نیز می‌تواند ادعای رسالت کند. پس چطور می‌توان امر حیاتی نبوت را به ثبات رسانید؟ به‌تعبیر دیگر، چگونه می‌شود بین نبی واقعی و کسی که تنها ادعای نبوت می‌کند تفاوت گذارد؟ و به‌طور کلی چه لازمی بر ارسال پیامبران رلستگو وجود دارد؟ و دهها پرسش دیگر...؟ (حلی، ۱۳۵۱: ۴۲۲؛ خرازی، ۱۴۰۸: ۱ / ۱۲۲)

تبعیت مصلحت و مفسده از حسن و قبح

چنان که در مبحث پیشین بیان کردیم مطابق نظریه صحیح، حسن و قبح اشیا در ذات آنها نهفته لست و عقل انسان به‌تنهایی می‌تواند خوبی و بدی برخی از کارها را ادراک نماید.

از این رو، حسن و قبح اشیاء، واقعی و خارجی بوده، نقش محوری آنها در برابری مصلحت و مفسده، محفوظ خواهد ماند. بدینسان دو مفهوم «مصلحت و مفسده» نیز، واقعی و خارجی اند و پیوسته با حسن و قبح همراه بوده، از آنها تبعیت می کنند؛ هرچا عنوان حسن، صادق باشد، مفهوم مصلحت نیز صادق، و هر کجا عنوان قبح، صادق باشد مفهوم مفسده نیز صادق خواهد کرد. اعم از آنکه عنوان حسن یا قبح در نگاه شخص، صادق باشد یا در نگاه نوع، در نگاه شارع صادق باشد یا غیر شارع.

بمعنی دیگر، «لسان در فطرت و ذات خویش غریزه ای به نام غریزه جلب مصلحت و دفع مفسده می یابد که همواره او را به سوی اشیاء و فعلی که پسندیده است کشانده، و از اشیایی که مذموم و ناپسند است دور می گرداند». (لصاری خوئینی، ۱۴۱۳: ۷ / ۵۷) بنابراین، مصلحت و مفسده، پیوسته دنباله روی حسن و قبح اند نه حسن و قبح، دنباله روی مصلحت و مفسده؛ خواه، مصلحت و مفسده نیوی باشد، خواه اخروی. بدین معنا که چه بسا لسان به دنبال شیء پسندیده یا کار شایسته می رود یا از شیء ناپسند و کار ناشایست پرهیز می کند، اما هدف اصلی او تنها رسیدن به مصالح اخروی آن یا دوری از مفاسد اخروی آن است نه مصالح و منافع یا مفاسد و مضرات نیوی.

نکته شایان توجه اینکه برخی بر این باورند، لسان می تواند در پاره ای موارد حسن و قبح و مصلحت و مفسده را از هم تفکیک نماید؛ و بدون توجه به مصلحت و مفسده نهفته در آن، و انگیزه اصلی و نهایی او بر انجام آن کار پسندیده یا ترک کار ناپسند، تنها و تنها، حسن و قبح ذاتی آن باشد. (همان: ۵۸) به نظر می رسد دیدگاه مزبور، ناتمام بوده، چنان که در آغاز سخن گفته شد جلب مصلحت و دفع مفسده در فطرت لسان نهفته است، و بدون توجه آدمی، خودآگاه یا ناخودآگاه، او را به سوی کار نیک سوق داده، یا از کار ناپسند دور می گرداند.

۵) عدل الهی

پنجمین عنصر ایجاد مصلحت در نظام تشریع، عنصر عدل است که در دیدگاه اندیشمندان کلامی و اصولی، باید بعد از حسن و قبح عقلی مطرح شود. (مرعشی نجفی: ۱۴۰۶: ۱ / ۲۷۱) این واژه که در اصطلاح متکلمین (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸ / ۵۳) با معنای لغوی آن همخوانی و تلازم دارد، به معنای تنزیه و دور دانستن ذات الهی از تمام کارهای زشت و قبیح،

و توصیف او به تمام کارهای پسندیده و نیکوست. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۵۷؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۹۷؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۵؛ مظفر، ۱۳۸۱: ۱۸؛ حلی، ۱۳۸۷: ۲ / ۵۴۰ و ۵۴۱)

رابطه عدل با حسن و قبح عقلي

مسئله عدل یکی از موارد ریشه‌ای اختلاف بین علییه و اشاعره است که به‌عنوان اصول و پایه عقاید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۴) و از مشخصات مذهب کلامی علییه قلمداد می‌گردد. هرچند این اختلاف بدین معنا نیست اشاعره عدل الهی را به کلی منتفی دانسته، (همان: ۴۷؛ مطهری، ۱۳۷۱: ۱۸ و ۱۹) برخلاف تصریح آیات قرآن، خدای متعال را ظالم بدانند، بلکه اختلاف آنان در توئمنندی عقل لسان به‌تنهایی و بدون استمداد از ش.ع، در تشخیص ضوابطی است که براساس آن مطلق فعال، ازجمله فعال الهی ارزش‌گذاری شده، انجام یا ترک آن لازم‌آور باشد؛ مانند آنکه بگویند، خداوند باید لسان‌های نیکوکار را به بهشت خویش داخل و لسان‌های بدکار را از ورود به بهشت باز دارد.

از این‌رو، می‌توان به‌راحتی ادعا کرد که خولستگاه اصلی اختلاف همان مسئله حسن و قبح عقلی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۷) که اشاعره همواره درصدد لکار آن برآمده و بر این باورند که هر آنچه خداوند انجام دهد یا بدان امر کند شایسته و خوبه و هر آنچه انجام ندهد یا عمل به آن را نهی نماید، بد و ناشایست است؛ در مقابل، علییه معتقدند، فعال، به‌خودی‌خود، واجد جهات حسن و قبح‌لد و عقل آدمی نیز، می‌تواند پاره‌ای از آن جهات را درک نماید؛ از این‌رو، صدور فعل ناشایست از خداوند را محال می‌دانند. (همان: ۴۴ و ۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۶۱ و ۱۶۲)

و) حکمت

ششمین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریح، عنصر حکمت است که مانند عدل، از برآیندهای کلیدی و سؤشتساز مسئله حسن و قبح عقلی، و از مباحث ویژه علم کلام بوده، نیشمندان کلامی و اصولی همواره پس از مبحث حسن و قبح عقلی به این مبحث مهم پرداخته، بر این باورند این موضوع نیز، با شناخت و بررسی حسن و قبح عقلی روشن شده، و جایگاه اصلی

خود را می‌یابد (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۵)

ز آنجاکه اراده و علم لهی به گزارف و بی‌حساب به هیچ چیز ی تعلق نمی‌گیرد، هر آنچه در ابتدای امر بصورت ذاتی مورد تعلق امر لهی لست، همان، جهت کمال و خیریت لشیلاست، مقتضای محبت خدلوند به کمال این لست که هنگام ایجاد تزاحم در عالم ماده و پدید آمدن ضرر و زیان، پیدایش مجموعه لثیا و موجودات مادی به گونه‌ای باشد که کمال و خیر بیشتری بر آنها متصور شود (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۴۸) چنین اراده‌ای را «اراده حکیمانه» نامیده، و چنین پدیده‌هایی ناشی از «حکمت» اند که تنها از موجودی به نام حکیم صادر می‌شود.

ز بررسی و سنجش تزاحمات عالم ماده و لنتخاب مجموعه‌ای از پدیده‌هایی که بر آنها کمال بیشتری مترتب باشد مفهومی به نام «مصلحت» به وجود می‌آید که در حقیقت، مستقل از وجود آفریده‌ها که در پیدایش آنها یا در اراده لهی مؤثر باشد نیست؛ زیرا «مصلحت» علت غایی فعل خدلوند بشمار نمی‌آید و تنها نوعی هدف عَرَضی و تَبَعی برای خدلوند شمرده می‌شود. در حقیقت، علت غایی برای فعل خدلوند، همان علت فاعلی لست و خدلوند عرض و هدفی زائد بر ذات ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۱ و ۳۹۲)

۱. محدوده نزاع

ز آنجاکه محبت حکمت یا هدفمندی فعال لهی نیز با محبت عدل ارتباطی تنگاتنگ دارد، اختلافات گذشته نیز به این بحث تسری داده شده لست.

توضیح آنکه با پیدایش پرسش‌هایی مانند: «آیا کارهای خدلوند نیز مانند کارهای بندگان به لراض و اهداف خاصی ولسته لست؟ آیا می‌توان پدیده‌ای به نام لنتخاب کار صلح و ارجح را درباره کارهای خدا نیز، تصور کرد؟ آیا در فعال لهی نیز مانند کارهای بشر، «چرا» و «چگونه» قابل تصور لست؟ آیا «هدفمند نمودن کارهای لهی» نحوه‌ای از تشبیه مخلوق ضعیف به خالق تو لئمند و قوی نیست؟» در آغاز لسلام، لئیشمندان کلام در قالب دو گروه عدلیه و اشاعره در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های مزبور برآمدند. عدلیه بر لساس تأکید قرآن، بر هدفمند بودن آفرینش لهی پا فشرده، معتقد شدند: کارهای خدلوند بر لساس، اهداف و لراض خاصی، مراعات لنتخاب صلح یا «کار برتر» لست.

اما اشاعره با انکار این نوع هدفمندی در کارهای خدا مفهوم حکمت در قرآن کریم را همانند مفهوم عدل، توجیه و تأویل نموده، بر این باور که «خدایوند هر کاری را که انجام می‌دهد حکمت است نه آنچه حکمت است انجام می‌دهد» تأکید نموده‌اند. به‌تعبیر دیگری، فعال خدا بر سلسله‌ای از مصلحت‌ها مترتب نیست؛ و هرچند او آفریننده مصلحت است، در نظر داشتن مصلحت بر فعال او، نگرشی ناصواب بوده، اصولاً هیچ‌گونه رابطه تکوینی و علی و معلولی بین آفریده‌ها و مصلحت‌هایی که برای آنها در نظر گرفته می‌شود، وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۳)

۲. ناتوانی در تشخیص مصلحت

تا بدین‌جا مشخص شد که دیدگاه صحیح و درخور درباره فعال الهی همان دیدگاه عدلیه است که فعال خدا را دارای حکمت دانسته، مصالح را بر آنها مترتب می‌داند. پرسش دیگر اینکه چگونه می‌توان وجود مفلسد و زشتی‌ها را در بسیاری از پدیده‌ها و آفریده‌های هستی، به‌جای مصلحت یا مصالح، توجیه کرد؟ این موارد با اعتقاد به حکمت الهی چگونه قابل جمع است؟

در پاسخ به پرسش مزبور می‌توان گفت، پذیرش حکیمانه بودن فعال الهی با توجه به برهین و اطله قطعی، و قبول این اصل که تمام کارهای ریز و درشت او بر اساس مصلحت است، هنگام ناتوانی در تشخیص مصلحت یا مصالح آفرینش آفریده‌ای یا فعلی از فعال الهی باید ضمن بازگشت به باور قبلی خود، تأکید کنیم که عدم تشخیص یا شناخت ما از علت و مصلحت خلق این پدیده، دلیل فقدان آن نبوده، بدون شک، مصلحت یا مصالحی در پس این کار نهفته است. اصولاً حکمت را از این جهت، حکمت نامیده‌اند که عقل آدمی توان ادراک آن را ندارد؛ برخلاف علت که در دسترس فهم و درک بشر است. به‌عنوان نمونه وقتی شارع می‌فرماید، زن‌های مطلقه باید به مدت سه طهر، عده نگاه دارند تا از اختلاط میاه (آبها) پیش‌گیری به عمل آید (بقره/۲۲۸)، با وجود علم درباره مصداق خاصی که یکسال هیچ‌گونه نزدیکی‌ای با همسر خویش نداشته است، چرا او نیز باید عده نگاه دارد؟ پاسخ این است که نحوه بیان شارع در رستای تشبیح این حکم، نحوه حکمت است نه علت؛ بدین معنا که عقل از درک و حکمت آن عاجز و ناتوان است.

همچنین، در صورتی که مواجه شدن پدری عاقل، عادل و حکیم که شدیداً مراقب خوشبختی و سعادت فرزند خویش است، در شرایط خاص بر دست فرزند خود جراحی وارد ساخت که علت و مصلحت این کار بر ما معلوم نیست، به راحتی خواهیم گفت، حتماً این کار او بر اساس مصلحتی است که ما نمی‌دانیم. (صدوق، بی‌تا: ۳۹۶)

از این رو، امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش شخصی که از او پرسید، چرا با وجود وعده خداوند در قرآن بر استجاب دعا (غافر / ۶۰) انسان مضطرب را می‌بینیم که در عین اضطراب و تشویش، خولسته‌هایش به اجابت نمی‌رسد، یا مظلومی که از خدا درخواست کمک می‌کند به او کمکی نمی‌شود؟ فرمود:

وای بر تو! مگر نمی‌دانی خدا حاجت همه درخواست‌کنندگان را اجابت می‌کند، مگر شخص ظالم و زورگو؛ و اگر او نیز به سوی خدا بازگشته، توبه نماید، مورد توجه قرار خواهد گرفت؟! همچنین خداوند پس از دعای انسان شایسته، ایشان را از بلا و مصیبت‌هایی که خود آنها متوجه آن نیستند دور ساخته، یا برای آنان پاداشی عظیم در روزی که سخت بدان پاداش نیازمنداند ثبت خواهد کرد (طبرسی، ۱۴۱۳: ۲ / ۲۲۸)

در جای دیگر امام می‌فرماید:

برای انسان مؤمن عارف، سخت است که از خدا چیزی را درخواست کند که نمی‌داند برای او خیر است یا شر؛ چه بسا انسان از خدا نپودی کسی را می‌طلبد که عمر او هنوز به اتمام نرسیده است یا نزول باران را می‌خواهد که در آن هنگام به صلاح او نیست (طبرسی، ۱۴۱۳: ۲ / ۲۲۸ و ۲۲۹)

بررسی یکی از شبهات مصلحت و عرفی شدن فقه

در صفحات پایانی این نوشتار برآنیم مسئله عرفی شدن فقه و ارتباط آن با نظریه مصلحت را به شیوه پرسش و پاسخ بررسی نماییم.

پرسش مورد نظر این است که آیا پذیرش نظریه مصلحت در فقه شیعه و نظریه ولایت فقیه در اندیشه برخی از فقها نظیر امام خمینی رحمته الله علیه، به معنای عرفی شدن فقه شیعه و تعطیلی

برخی یا تمام احکام الهی، و به‌تعبیر دیگر، سکولاریزاسیون، است؟^۱ (صالح‌پور، ۱۳۷۴: ۲۴)

پیش از پرداختن به پاسخ، ریشه‌یابی و ارائه تعریف مختصری از واژه سکولاریزم ضروری است. معنای سکولاریزم در لغت‌نامه‌ها و دایرة‌المعارف‌های مختلف عبارت است از: دنیا‌گرایی، جانبداری از اصول دنیوی و عرفی، بی‌دینی و بی‌خدایی و پشت کردن به دین؛ و در غرب قبل از رنسانس نیز، به‌معنای جدایی دین از سیاست، نامقدس، جدانگاری دین و دنیا، عقلانیت، علم‌گرایی و نوگرایی، به‌کار گرفته می‌شد. (جعفری، ۱۳۷۵: ۵۴ و ۹۲)

از زمان رنسانس و توأم با تحولات اجتماعی نیز، در مفاهیم جدیدی مثل تفکیک دین از سیاست، تسلط دولت بر کلیسا، تفکیک کشیشان عرفی و دارای گرایش مردمی و دنبال‌ه‌روی عرف از کشیشان دینی و مذهبی، تحریف، حذف و طرد دین و آموزه‌های دینی به‌کار رفته شد. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۱۸ - ۱۵) از این‌رو، اندیشه سکولار در دیدگاه سکولاریست‌ها، در یک کلمه جامع و کامل می‌تواند به‌معنای دنیا‌گرایی و گرایش به مظاهر دنیا قلمداد گردد؛ زیرا چنین تعبیری با توجه به امله آنان در گرایش به دو مقوله دنیا و ظواهر آن، و روی‌گردانی از مسیحیت که عبارت‌اند از انسان‌مداری، عقل‌گرایی، علم‌گرایی، فهم بشری و آزادی انسان، به مقصود واقعی این گروه نزدیک‌تر است. (باربور، ۱۳۶۴: ۱۰)

در این رستا تعاریف دیگری، ارائه شده است که، یکی از آنها عبارت است از:

سکولاریزم یعنی مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، روح دنیا‌داری، جانبداری از اصول دنیوی و عرفی؛ و سکولاریست یعنی شخصی که مخالف با تعلیم شریعت و آموزه‌های دینی و طرفدار اصول دنیوی و عرفی می‌باشد. (آریان‌پور کاشانی، ۱۳۷۰: ۵ / ۴۹۵۲۲ و ۴۹۵۲۳)

با روشن شدن تعریف واژه سکولاریزم، نوبت به ارائه پاسخ به این پرسش می‌رسد که آیا عرفی شدن فقه یا سکولاریزاسیون با پذیرش نظریه مصلحت در فقه شیعه، متلازم است؟

بی‌شک، بحث عرفی‌شدن فقه با بحثی که در مباحث پیش‌گفته درباره عرف مطرح شد

۱. لازم به ذکر است، برخی معنای صحیح و اصلی سکولاریزاسیون را، دنیا‌یابی‌شدن و دنیا‌یابی نمودن گرفته‌اند. (بنگرید به: ویلسون، ۱۳۷۴: ۱۲۴)

کاملاً متفاوت است. در آن بحث گفته شد که فقیه برای استنباط صحیح برخی از مفاهیم و مصداقی که در آنها عرف به عنوان مرجع شناخته می‌شود، با مراجعه به عرف به فتوای مورد نظر خود دست می‌بازد. این مطلب با عرفی شدن فقه که به معنای عبور از مفاهیم و آموزه‌های قدسی است تفاوت بسیاری خواهد داشت. توضیح آنکه چکیده نظریه عرفی شدن به اختصار، در دو بخش بیان می‌شود:

الف) عقلانی شدن مفاهیم عقیدتی و قدسی؛ در این بخش که عملیات آن به عقل فردی و اگذار شده است، عقاید (نه احکام)، عقلانی، و از حالت اعتقاد تعبدی خارج شده، در قالب گزاره‌های عقلی عرضه می‌گردد. خستگاه این بخش، آیین مسیحیت در دوران کنونی است، که بر اساس آن جایگاه عقاید و معارف دینی، فراتر از عقل قلمداد شده، ایمان، قبل از خرد و عقل قرار می‌گیرد؛ از این رو، هنگامی که در مسئله تثلیث، بدان‌ها گفته می‌شود، این اعتقاد از نظر عقل مردود است. در پاسخ می‌گویند این رمزی است که با ایمان قابل حل بوده، عقل نمی‌تواند راهی به سوی آن باز نماید؛ ابتدا بایستی ایمان ورزید سپس فهمید، در این نظریه ارثه هرگونه پرسش و پاسخ در حوزه دین ممنوع بوده، دین و عرفه همواره در ستیز و تهافت‌اند.

ب) عقلایی شدن احکام رفتاری؛ در این نظریه عقل جمعی از طریق مجالس و محافل قانون‌گذاری، قولینی را به جای قولین و احکام شریعت وضع می‌نماید و دین، تنها متکفل تأمین سعادت اخروی و عقل جمعی متکفل تأمین سعادت دنیوی است. نتیجه و فرجام عمل بر اساس این نظریه، حذف گوهر والای دین و حقایق لسان‌ساز آن از عرصه زندگی اجتماعی است. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۴۹)

عرفی شدن فقه شیعه به معنای اخیر، یعنی انکا به عقل جمعی در باب قانون‌گذاری و سپس طرد و حذف احکام شریعت، امری مذموم و ناپسند و کاملاً در تضاد با روح دین بشمار می‌آید؛ زیرا انکا بر عقل جمعی، نمی‌تواند سعادت بشر را تضمین نماید، عقل جمعی بشر در عصر کنونی ناهنجارها و مفاسدی را مورد تصویب قرار داده است که بشر تا بد بایستی در سرفکندگی آن باقی بماند، تصویب قولین شرم‌آوری نظیر ازدواج با همجنس در برخی از پارلمان‌های غربی، بهترین گواه بر این مدعا است. تاریخ بشری بهت‌زین شاهد نیازمندی

لسان در زندگی فردی و اجتماعی به باور دینی بوده، ناتوانی لسان در تنظیم قوانین فردی و اجتماعی کارآمد نیز، گویاترین دلیل بر نیاز او به حقیقتی به‌نام دین و آموزه‌های دینی است. همچنین عنصر مصلحت در فقه شیعه با عنصر مصلحت در نظام‌های غربی و دیدگاه‌های تحصیلی و پراگماتیستی یا سکولاریستی، در تهافتی آشکار است. (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۱۶۹) زیرا، مصلحت‌گرایی در نظام سکولار که دین را تنها در رستای تأمین منافع اخروی و معنوی مؤثر دانسته، آن را در تأمین منافع نیوی ناکارآمد می‌پندارد، درحقیقت، به‌معنای سودجویی و سودگرایی مادی برای به‌چنگ آوردن دنیا است. بدین معنا که در این گونه نظام‌ها، عنصر مصلحت تنها یک‌سویه و یک‌جانبه بوده، تمام نظر آن به دنیاگرایی محض، و در تقابل کامل با شریعت است. اما عنصر مصلحت در مکتب شیعه، به‌هیچ‌وجه، یک‌جانبه و تک‌محوری نبوده، هم تأمین‌کننده اهداف و اغراض والای شرع، و هم تأمین‌کننده منافع مادی در رستای نیل به منافع معنوی است. مصلحت‌سنجی و مصلحت‌اندیشی در فقه غنی شیعه، به‌منزله ناپایده نگاشتن مبانی مستحکم شریعت نبوده، نه‌تنها هیچ‌گونه رویارویی با روح دین و شرع ندارد، بلکه در رستای تأمین و حفظ مقصد عالی شریعت و ملاک‌های برتر احکام شریعت است.

اندیشمندانی چون گلر نیز به تأمل و نقد روند عرفی‌شدن دین پرداخته‌اند و می‌گویند که از چهره‌های متفکر و صاحب‌نظر و آشنا با جوامع غیر غربی و ادیان غیر مسیحی است، با دست‌شستن از تلقی لسطوره‌ای از نظریه عرفی‌شدن، بر این باور است که با وجود واقعیت نگارن‌پذیر روند فزاینده و روبه‌رشد عرفی‌شدن در جوامع مختلف، اسلام یک استثنا بزرگ است. اسلام مانند قرن گذشته، همچنان بانفوذ و قدرت بسیار باقی مانده، بلکه قدرتمندتر نیز شده است؛ درحالی‌که تمدن‌های سه‌گانه غربی (مسیحی)، چینی و هندی به میزان چشمگیری از این روند در امان نمانده، به سکولاریزاسیون تن داده‌اند. (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۴)

نتیجه

با توجه به جایگاه ویژه عنصر مصلحت در نظام تشریح اسلام، در نوشتاری که از پیش رو گذشت به بررسی دقیق آن دسته مبانی‌ای پرداختیم که در قالب زیرساخت‌های اصلی این

عنصر مطرح بوده، درحقیقت دربردارنده پاره‌ای از شبهات رایج درباره این عنصر مهم بوده‌اند. بی‌تردید، عنصر مصلحت صرفاً در نظام تشریح خدای متعال و در فرآیند تشریح قوانین آسمانی مطرح نظر نبوده، فرآیند حاکمیت حاکم اسلامی در عصر حضور و غیبت نیز، در دایره این بحث بوده، دقیقاً به همین جهت، اهمیت آن دو چندان می‌گردد.

مبانی مطرح شده در این نوشتار در قالب شش مبنای کلامی معرفی، و در ذیل هر یک با طرح مباحثی ضمن کمک به فهم صحیح‌تر آن، برخی از شبهات وارده را خنثی نموده‌ایم.

در خاتمه با بررسی استدلالی یکی از اصلی‌ترین شبهات حوزه کلامی مصلحت که با حوزه فقهی مصلحت نیز مرتبط است، به این نتیجه رهنمون شدیم که مفهوم سکولاریزاسیون از مفهوم نظریه مصلحت در فقه شیعه کاملاً متمایز است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آریان‌پور کاشانی، عباس، ۱۳۷۰، فرهنگ کامل انگلیسی فارسی، تهران، امیرکبیر.
۴. ابن سینا، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه، چ سوم.
۵. نصاری‌خوئینی، برهیم، ۱۳۹۳، ق، المقالات و الرسائل، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ اول.
۶. اینتایر، المسلمک، ۱۳۷۹، تاریخچه فلسفه اخلاق، نشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.
۷. باربور، ایان، ۱۳۶۴، علم و دین، بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاه، چ چهارم.
۸. تستری، قاضی نورالله، ۱۴۰۶، احقاق الحق، قم، مرعشی نجفی، چ اول.
۹. جعفری، محمدمتقی، ۱۳۷۵، تحلیل و بررسی سکولاریزم، قبسات، سال اول، شماره اول، ص ۶۹-۵۵.
۱۰. جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، چ دوم.
۱۱. الحلی، حسن بن یوسف بن المطهر، ۱۳۸۷، توضیح المراد، تبریز، بی‌نا.

۱۲. _____، ۱۳۵۱، **کشف المراد**، قم، جامعه مدرسین، چ دهم.
۱۳. _____، ۱۳۶۳، **انوار الملکوت فی شرح الیاقوت**، قم، انتشارات رضی.
۱۴. خرازی، سیلم‌حسن، ۱۴۰۸ ق، **بداية المعارف الاسلامیه**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ سوم.
۱۵. خسرویناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹، **گفتمان مصلحت در پرتوی شریعت و حکومت**، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، **حسن و قبح عقلی**، قم، مؤسسه امام صادق*.
۱۷. _____، ۱۳۸۳، **عرفی شدن دین**، کلام، شماره ۴۹، ص ۲۰-۶.
۱۸. _____، ۱۴۰۹ ق، **الالهیات**، قم، مرکز العالمی للمراسات الاسلامیه، چ دوم.
۱۹. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، «چند پرسش درباره عرفی شدن» **بازتاب اندیشه**، قم، مرکز پژوهش‌های صدا و سیما، شماره ۲۰، ص ۳۶-۲۲.
۲۰. شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق، **حقایق الایمان**، قم، انتشارات سید الشهداء*.
۲۱. صالح‌پور، جهانگیر، ۱۳۷۴، **فرآیند عرفی شدن فقه شیعه**، کیان، شماره ۲۴، ص ۲۶-۱۹.
۲۲. صلوق، ابو جعفر علی بن الحسین ابن بلویه قمی، بی‌تا، **التوحید**، قم، جامعه مدرسین.
۲۳. طباطبایی، سیلم‌محمدحسین، ۱۳۶۲، **نهایة الحکمه**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. _____، بی‌تا، **المیزان**، قم، اسماعیلیان.
۲۵. طبرسی، فضل بن الحسن، ۴۱۳ ق، **الاحتجاج**، قم، اسوه.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۳۶۲، **تمهید الاصول**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۷۶، **فلسفه اخلاقی**، هادی صادقی، قم، طه.
۲۸. قلردان ملکی، محمدحسن، ۱۳۷۹، **سکولاریزیم در مسیحیت و اسلام**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. قمی، شیخ عباس، ۱۴۱۰ ق، **مفاتیح الجنان**، تهران، مکتب القرآن.
۳۰. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، **تاریخ فلسفه**، سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، سروش، چ چهارم.

۳۱. گمپرتس، تئودور، ۳۷۵، **متفکران یونانی**، ترجمه محمدرحمن لطفی، تهران، خوارزمی.
۳۲. لاهیجی، عبدالرزاق، ۳۶۴، **سرمایه ایمان**، تهران، الزهراء.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، **بحار الانوار**، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. مرعشی نجفی، شهنازالدین، ۱۴۰۶ ق، **حاشیه احقاق الحق**، تهران، اسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۳۸۱، **آموزش عقاید**، تهران، انتشارات بین الملل، چ اول.
۳۶. _____، ۳۸۲، **بمسوی خودسازی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. _____، ۳۸۴، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. _____، ۳۶۴، **آموزش فلسفه**، تهران، انتشارات بین الملل.
۳۹. مصطفوی، حسن، ۳۶۸، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۳۷۱، **عادل الهی**، قم، صدرا.
۴۱. مظفر، محمدرضا، ۳۸۱ ق، **عقاید الامامیه**، نجف، چ دوم.
۴۲. ویلسون، براین. ر، ۳۷۴، **جدا انگاری دین و دنیا**، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی