

## درآمدی بر بنیان‌های کلامی مصلحت در نظام تشریح

محمد رضا ایزدپور\*

### چکیده

عنصر مصلحت به‌منزله 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 هرکدام با مصلحت را بیان کردیم. در خاتمه برای تکمیل مطلب، با بررسی اجمالی مبحث کلامی جنجال‌برانگیز سکولاریزاسیون، نقطه تمایز جایگاه آن را با جایگاه مصلحت در فقه تبیین نمودیم.

### واژگان کلیدی

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

m\_ezadpour@yahoo.com

\*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (ع).

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۲۸

**طرح مسئله**

دغدغه اصلی ما در نوشتار حاضر، جست‌وجو در راستای 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 نازل تر قابل تحلیل است. توضیح آنکه، از آنجاکه مصلحت و سنجش آن به مفهوم فقهی که از حدود اختیارات حاکم اسلامی و مجتهد جامع الشرایط است، و از عناصر اصلی تشکیل دهنده حکم حاکم قلمداد می‌شود، باید مرحله نازله‌ای از تمام مواردی که ما در صدد تحقیق پیرامون آنها بر می‌آییم در حاکم و فقیه جامع الشرایط به‌عنوان شخصیتی که افزون بر 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. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۳۹) از این رو، ارائه

توضیحاتی مسوط و مطالبی گسترده درباره آن، توجیهی نخواهد داشت؛ بنابراین، در این مجال به صورت 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 دیگر، لذت، پیوسته در اثر پیدایش 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 انسان 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 نیرو بدن نگریسته شود، مثلاً: از نگاه نیروی شهوت، یک خوردنی خوش طعم یا پوشیدنی لطیف و مورد پسند، از نگاه نیروی غضب، برتری جویی و غلبه بر دیگران، در بُعد عقل نظری، جلوه‌های حق و حقانیت و در بُعد عقل عملی، «شیء جمیل» خیر است. به تعبیر دیگر، 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. (ابن‌سینا، 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 خواسته نفس، آن هم در محدوده محسوسات، مطمح نظر است، اما در مفهوم خیر خواسته 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 باوراند که «هر چیزی که خوشایند و لذت‌بخش برای انسان باشد، خوب، و هر چیزی که خوب است خوشایند و لذت‌بخش نیز هست». (فرانکنا، 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 جرئت تمام، لذت‌های حسی را مفهومی معادل، مرادف و هم‌وزن سعادت دانسته‌اند! مثلاً، تئودوروس که خود یکی از نظریه‌پردازان افراطی در این راستا 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، انسان عاقل، زندگی شخصی خود را برای کشور خود رها نمی‌کند و حتی اگر شرایط مهیا باشد، می‌تواند مرتکب دزدی، بی‌عفتی و امثال آن شود! (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۴۶)

تنها برخی از ایشان همانند آریستوییوس، با وجود اعتقاد به برابری دو مفهوم لذت و سعادت، معتقداند افراط در لذت، به الم و درد و رنج منتهی می‌شود؛ از این رو، محدود 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 ارائه نگرشی تنگ‌نظرانه و تک‌بعدی در این زمینه پرهیز کرد. واقعیت این است که هرکسی با دقت در امیال درونی و افعال خویش می‌تواند به این حقیقت دست‌یابد که انگیزه اصلی ما در تمام مقاصد و کارها، دستیابی به لذت و دوری از الم و ناملايمات 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 أُخروی، (اعلی / ۱۷) نیل به مقامات بلند أُخروی، لذت یک اختراع و اکتشاف علمی و خدمتگزاری به خلاق و ایثارگری، انگیزه اصلی انسجام برخی از کارها در انسان‌های شایسته بشمار نمی‌آید؟ آیا محرک واقعی چنین انسان‌هایی، رسیدن به لذات پایدار نیست؟ آیا لذت کشته یا اسیر شدن در راه خدا، 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، سنخیت 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، بااصاله لذیذ بشمار آمده، دارای غایتی لذت‌آور و سرورآمیز بوده، داخل در محدوده این مفهوم است. این مطلب از کلمات ابن‌سینا نیز، قابل استخراج و استنباط است. وی در قسمتی از کلام خود می‌گوید:

كل مستلذ به فهو سبب کمال يحصل للمدرک و هو بالقياس إليه خير ... (ابن‌سینا،  
۱۳۷۵: ۳ / ۳۴۵)

هر چیزی که انسان به‌وسیله آن به لذت دست‌می‌یابد، 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

لذّه فائها تتعلّق 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، به‌وضوح، 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 راستا باید با تأمل در مفهوم «مصلحت» به‌عنوان غایت و هدف والای 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 آنجاکه شارع متعال برای لحاظ مصلحت، به غایت و برآیند نهایی افعال نظر داشته و مطابق همان برآیندها جهت‌گیری می‌نماید، غوطه‌ور شدن فرد و جامعه در پاره‌ای مشکلات و ناملایمات به‌جهت غایت سازنده و تأدیب‌کننده‌ای است که براساس مصلحت ایشان در انتظار آنان است، هرچند 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. به‌تعبیردیگر، 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 افعال 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 ادله توجیه‌پذیر، مطابق با مصالح فرد و اجتماع دستورهای موجه و عقلانی صادر نماید.

#### معیار تشخیص کمال و سعادت انسان

پس از آنکه نیل به کمال و سعادت، به منزله 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 واژه سعادت در ردیف کمال، می‌تواند به واقعیت 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، هر قدر عبودیت در نهان او بارورتر شود درحقیقت، به کمال والاتری رسیده است؛ و به قدر دستیابی به قرب الهی، موجودی تکامل‌یافته‌تر، خواهد بود؛ بنابراین، ملاک کمال اختیاری انسان و سعادت او، قرب اختیاری او به خداوند متعال است. با نگاهی به کلمات امام سجاد علیه السلام به‌وضوح، می‌توان این مطلب را دریافت.

دو فراز کوتاه از آن عبارات عبارت‌اند از:

۱. «... و قریک غایة سؤلی...؛ ای پروردگار من! نهایت درخواست‌ها و تقاضاهای من از تو، رسیدن به قرب توست...». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱ / ۱۴۸)
۲. «الهی فاجعلنا من 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 آنجاکه مفهوم واژه 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 «انعکاس خارج بر ذهن در هنگام اتصال انسان به خارج» در موارد علم حصولی و «حضور مدرک در نزد مدرک بدون وساطت چیزی» در موارد علم حضوری و به‌طور کلی «حضور معلوم در نزد عالم» (سبحانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۱۰ - ۱۰۷) است.

### نحوه تعلق علم الهی به پدیده‌ها

در نگاه نظریه‌پردازان علم کلام همانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، علم الهی به صورت فعلی به تمام پدیده‌های خارجی تعلق می‌گیرد. فعلیت این‌گونه علوم از آن جهت است که علم الهی به مخلوقات به‌منزله 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 انفعالی یا علم بعدالخلق که از احاطه 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 انفعالی؛ نظیر علم خداوند به ذات اقدس خویش. (حلی، ۱۳۵۱: ۳۳۳) علم انفعالی 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 مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ



وَرَقَّةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.  
(انعام / ۵۹)

در نزد پروردگار تمام کلیدهای غیب موجود است به گونه‌ای که هیچ کس از آنها اطلاعی ندارد جز او. او کسی است که بر آنچه در خشکی و دریاست، آگاهی دارد. هیچ برگی 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 پیامبر به اینان بگو هر آنچه در سینه‌هایتان 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 مُّبِينٍ. (سبا / ۳)

خداوند بر تمام غیب آگاه است به گونه‌ای 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 وَنَعَلِمُ مَا تُوسْوِسُ 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 حَفِيفٌ. (ق / ۴)

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

علم بعدالخلق خداوند، که یکی از مصادیق آن آگاهی کامل و همه‌جانبه پروردگار بر انسان است، در فرازهایی از کلام امام سجاد علیه السلام، با واژه‌های گوناگونی تبیین گردیده است، برخی از آن جملات عبارت‌اند از:

۱. «تعلم ما في نفسي؛ خدایا تو بهتر از همه کس از نیازهای من اطلاع‌داری». (بخشی از مناجات شعبانیه) (قمی، ۱۴۱۰: ۲۸۴) بی‌شک، انسان 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 تصوری خام و غیر قابل اعتماداند. افزون بر آنکه نیازمندی‌های آدمی، محدود به پدیده‌های مادی و حسی نبوده، قسمت بیشتر نیازهای او، نیازهای روحی است که به دلیل عدم شناخت ابعاد گسترده روح، آن نیازها نیز، در بیشتر موارد، غیر قابل شناخت‌اند؛ 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 منقّلی و مثنوی» (همان) خدایا! نه تنها تو به آنچه فعلاً در نهان من موجود است آگاهی، بلکه بر تمام نوسانات، دگرگونی‌ها و جایگاه ابدی من نیز، اشراف داری؛ یعنی، خدایا، تو تنها مقامی هستی که می‌توانی از سرنوشت نهایی من و از تمام تحولات درونم اطلاع داشته باشی.

۴. «وما أرید أن أبدی من منطقی و اتفوه 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 ولادیب التمل علی الصفا ولا مقبل 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 انبوه آسمان و ذرات خاک همراه گردبادها در هوا و نه حرکات مورچگان بر سنگ‌های سخت، و نه استراحت‌گاه مورچگان ریز در شب‌های تار، او کسی است که از مکان ریزش برگ درختان و حرکات مخفیانه چشم‌ها آگاهی کامل دارد. (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۸)

۲. «قد علم السرائر و خبر الصّائر، له الاحاطه بكل شیء...» خداوند بر تمام اسرار نهان، آگاه، و از باطن همه اشیا با اطلاع [است]، 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 است، به‌گونه‌ای که در هیچ‌یک از موارد سنجش مصالح عباد، بدون احاطه کامل بر تمام ابعاد و نیازهای جسمی و روحی انسان، اقدام ننموده، مصلحت‌سنجی او صرفاً دارای پیشینه‌ای مبتنی بر علم است؛ از این رو، بدون شک مصلحت‌سنجی حاکم اسلامی نیز، در طول حاکمیت خداوند و در مرحله‌ای نازل، باید با توجه به علم و آگاهی نسبی از پدیده‌های اجتماعی و فراز و نشیب‌های آن باشد. او که درحقیقت، مجتهدی خبیر و فقیهی جامع‌الشرایط بوده، به چارچوب احکام و قوانین اسلامی کاملاً آشناست، در اتخاذ راهکارهای عملی به‌منظور رفع معضلات و پدیده‌های اجتماعی، باید با استفاده از معلومات و اندوخته‌های علمی خویش و تجارب و اندوخته‌های کارشناسان در موارد خاص، براساس مصالح طبقات جامعه، حکم مورد نظر خود را صادر نماید. بدیهی است 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 اسلامی لازم‌الاتباع نخواهد بود.

### ج) تدبیر الهی

سومین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریح الهی، عنصر تدبیر یا مدیریت است بدون شک پدیده مصلحت در افعال الهی از تدبیر و قدرت او بر سامان‌دهی امور و نظارت بر آنها نشئت می‌گیرد؛ زیرا، اگر توان سامان‌دهی و مهندسی امور بندگان، در دست قدرت پروردگار هستی‌بخش 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 موالی عادی و متولیان امور در جامعه، همواره با احاطه بر پدیده‌های اجتماعی و توان سامان‌دهی آنها همراه است؛ و الا بدون این توانمندی، 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 یكون مئی الی آخر عمری من سریرتی و  
علانیتی. (فرازی از مناجات شعبانیه) (قمی، ۱۴۱۰: ۲۸۴)

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

براساس کلام امام سجاده علیه السلام آگاهی خداوند صرفاً به مصالح و مفاسدی که سرنوشت انسان وابسته 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 ابتنا بر تدابیر مزبور، آنچه به صلاح و مصلحت بشر است، وضع می نماید.

تدبیر و ربوبیت الهی دارای دو مرحله است:

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

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

از دیدگاه قرآن هرگونه تدبیری به واسطه ملائکه الهی (طباطبایی، بی تا: ۲۰ / ۱۸۱) صورت می پذیرد؛ بدین گونه که این موجودات مجرد در مرحله ای بالاتر از اسباب مادی، اسباب واقعی تمام رخدادهای تشریحی و تکوینی عالم در آغاز و انجام شمرده می شوند. به تصریح آیات و احادیث سببیت آنها در انجام یعنی: ظهور نشانه های 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 به سوی 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 عبارت اند از:

۱. ... فَأَلْمَدِبِّرَاتِ أُمَّرَأَ؛ سوگند به آنها که امور را تدبیر می کنند. (نازعات / ۵)

چون در این آیه، تدبیر به صورت مطلق آمده است، می توان گفت: مقصود، تدبیر عالمی (طباطبایی، بی تا: ۲۰ / ۱۸۳) و تکوینی است.

۲. ... جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مَّتَنِي وَكُلُّاتٍ وَرَبَّاعٍ؛ آن فرشتگان را رسولانی قرار داد

که دارای بال های دوگانه، سه گانه و چهارگانه هستند. (فاطر / ۱)

این آیه بیانگر شأنیت ملائکه در وساطت بین خدا و خلق در خلقت آسمان و زمین و تمام

هستی است. (طباطبایی، بی تا: ۱۷ / ۵)

۳. یَخَافُونَ 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 واجد عنصر تدبیر باشد؛ زیرا او به منزله واسطه جعل قوانین حکومتی، با اتکا بر سنجش مصالح، باید مدیر بوده، بتواند به امور اجتماعی سامان داده، با تدابیر لازم و درخور، براساس مصلحت اقدام، و تصمیم نهایی را به صورت قانون یا حکم حکومتی ابلاغ نماید.

#### د) حسن و قبح عقلی

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

#### جایگاه حسن و قبح عقلی

مبحث حسن و قبح عقلی در بین تمامی مباحث کلامی ویژگی خاصی دارد. اهمیت این مبحث به قدری است که می‌توان ادعا کرد، ریشه‌ای عمیق در نحوه نگرش به هستی دارد. تا آنجا 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 خلاق 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 ابراز انزجار نموده است. همچنان که گاهی، ذات خود را با صفات زیبایی عقلی تمجید نموده، و از صفات ناپسند عقلی مبرا دانسته است که نمونه‌هایی از آیات مزبور عبارت‌اند از:

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

۲. «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ 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 داوری

می‌کنید به عدالت داوری 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 إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ؛ (بقره / ۳۲) فرشتگان

گفتند منزّهی تو، چیزی جز آنچه به ما یاد داده‌ای نمی‌دانیم، تو دانا و حکیم هستی.»

مسئله حسن و قبح عقلی از دیرباز به‌عنوان یکی از مسائل سرنوشت‌ساز، مطرح بوده است.

مسئله حسن و قبح عقلی قبل از ظهور اسلام، به‌منزله پشتوانه‌ای مستحکم برای آموزه‌های پایدار

اخلاقی مورد بحث فلاسفه یونان باستان، نظیر سقراط، ارسطو و همفکران او، و پس از ظهور

اسلام همواره، مطمح‌نظر اندیشمندان علم کلام، فقه، اصول، حدیث، تفسیر، تاریخ و اخلاق بوده

است. گفت‌وگوی سقراط و اثیفرن شاهد خوبی بر این مدعاست. در فرازی از این گفت‌وگو،

اثیفرن می‌گوید: «امر خداوند است که منشای خوبی یک کار بشمار می‌آید»، سقراط از او

می‌پرسد «آیا چون خدا به چیزی امر کرده است آن چیز، صواب است یا چون آن چیز صواب است

خداوند به آن امر کرده است؟» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲۸) عامل اصلی طرح این مبحث حیاتی

در حوزه‌های کلامی اسلام، تبادل اندیشه‌های صاحبان فکر و اندیشمندان علم کلام درباره

شناخت صفات و افعال خداوند بود؛ بدین‌معنا که آنها از این مسئله به‌عنوان یک اصل پایدار برای

شناخت صفات و افعال خدا یاد کرده، همیشه در مسائل مختلف کلامی بر این اصل اعتماد

می‌کردند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲) گویاترین و بهترین شاهد اثبات این مطلب، نگاهی کوتاه در متون

گذشتگان (حتی متون فقهی و تاریخی) به‌جز قرن سیزدهم هجری است. این مسئله در

اندیشه‌های کلامی شیعی همانند بحث از «امکان، وجوب و امتناع در فلسفه» محوریت خاصی

داشته است؛ به‌گونه‌ای که شناخت پاره‌ای از اصول و فروع شریعت و شناخت خدای متعال،

فرستادگان و اولیای او بر شناخت این اصل حیاتی استوار است. (انصاری خوئینی، ۱۴۱۳: ۷ / ۵)

تاآنجا که با تردید و انکار 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 خداوند با ستمکار،

جعل احکام الهی مطابق مصلحت بندگان، نهی بهره‌جویی از شهوات و لذت‌های نامشروع، اثبات

عدالت اثبات خدا و پرهیز از ظلم و اعتماد به قرآن و گفته‌های خداوند، بی‌معنا خواهد بود. با انکار این اصل، شخص کاذب نیز می‌تواند ادعای رسالت کند. پس چطور می‌توان امر حیاتی نبوت را به اثبات رسانید؟ به تعبیردیگر، چگونه می‌شود بین نبی واقعی و کسی که تنها ادعای نبوت می‌کند تفاوت گذارد؟ و به‌طور کلی چه الزامی بر ارسال پیامبران راستگو وجود دارد؟ و دهها پرسش دیگر...؟ (حلی، ۱۳۵۱: ۴۲۲؛ خرازی، ۱۴۰۸: ۱ / ۱۲۲)

#### تبعیت مصلحت و مفسده از حسن و قبح

چنان‌که در مبحث پیشین بیان کردیم مطابق نظریه صحیح، حسن و قبح اشیا در ذات آنها نهفته است و عقل انسان به‌تنهایی می‌تواند خوبی و بدی برخی از کارها را ادراک نماید. از این‌رو، حسن و قبح اشیا، واقعی و خارجی بوده، نقش محوری آنها در برابر مصلحت و مفسده، محفوظ خواهد ماند. بدین‌سان دو مفهوم «مصلحت و مفسده» نیز، واقعی و خارجی‌اند و پیوسته با حسن و قبح همراه بوده، از آنها تبعیت می‌کنند؛ هر جا 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.

به تعبیردیگر، «انسان در فطرت و ذات خویش غریزه‌ای به‌نام غریزه جلب مصلحت و دفع مفسده می‌یابد که همواره او را به‌سوی اشیا و افعالی که پسندیده است کشانده، و از اشیایی که مذموم و ناپسند است دور می‌گرداند». (انصاری خوئینی، ۱۴۱۳: ۷ / ۵۷) بنابراین، مصلحت و مفسده، پیوسته دنباله‌روی حسن و قبح‌اند نه حسن و قبح، دنباله‌روی مصلحت و مفسده؛ خواه، مصلحت و مفسده دنیوی باشد، خواه اخروی. بدین‌معنا که چه‌بسا انسان به‌دنبال شیء پسندیده یا کار شایسته می‌رود یا از شیء ناپسند و کار ناشایست پرهیز می‌کند، 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 دنیوی.

نکته شایان توجه اینکه برخی بر این باوراند، انسان می‌تواند در پاره‌ای 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، تنهاوتنها، حسن و قبح

ذاتی آن باشد. (همان: ۵۸) به نظر می‌رسد دیدگاه مزبور، ناتمام بوده، چنان‌که در آغاز سخن گفته شد جلب مصلحت و دفع مفسده در فطرت انسان نهفته است، و بدون توجه آدمی، خودآگاه یا ناخودآگاه، او را به‌سوی کار نیک سوق داده، یا از کار ناپسند دور می‌گرداند.

#### ه) عدل الهی

پنجمین عنصر ایجاد مصلحت در نظام تشریح، 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، به‌معنای 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 عقلی

مسئله عدل یکی از موارد ریشه‌ای اختلاف بین عدلیه و اشاعره است که به‌عنوان اصول و پایه عقاید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۴) و از مشخصات مذهب کلامی عدلیه 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 توانمندی عقل انسان به‌تنهایی و بدون استمداد از شرع، در تشخیص ضوابطی است که براساس آن مطلق افعال، از جمله افعال الهی ارزش‌گذاری شده، انجام یا ترک آن الزام‌آور باشد؛ مانند آنکه بگوید، خداوند باید انسان‌های نیکوکار را به بهشت خویش داخل و انسان‌های بدکار را از ورود به بهشت باز دارد.

از این‌رو، می‌توان به‌راحتی ادعا کرد که خواستگاه اصلی اختلاف، همان مسئله حسن و قبح عقلی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۷) که اشاعره همواره درصدد انکار آن برآمده و بر این باوراند که هر آنچه خداوند انجام دهد یا بدان امر کند شایسته و خوب، و هر آنچه انجام ندهد یا عمل به آن را نهی نماید، بد و ناشایست است؛ در مقابل، عدلیه معتقداند،



افعال، به‌خودی‌خود، واجد جهات حسن و قبح‌اند 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 سرنوشت‌ساز مسئله حسن و قبح عقلی، و از مباحث ویژه علم کلام بوده، اندیشمندان کلامی و اصولی همواره پس از مبحث حسن و قبح عقلی به این مبحث مهم پرداخته، بر این باوراند این موضوع نیز، با شناخت و بررسی حسن و قبح عقلی روشن شده، و جایگاه اصلی خود را می‌یابد. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۵)

از آنجاکه اراده و علم الهی به‌گزارف و بی‌حساب به‌هیچ‌چیزی تعلق نمی‌گیرد، هرآنچه در ابتدای امر به‌صورت ذاتی مورد تعلق امر الهی است، همان، جهت کمال و خیریت‌اشیاست، مقتضای محبت خداوند به کمال این است که هنگام ایجاد تراحم در عالم ماده و پدیدآمدن ضرر و زیان، پیدایش مجموعه اشیا و موجودات مادی به‌گونه‌ای 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 به‌نام حکیم صادر می‌شود.

از بررسی و سنجش تراحمات عالم ماده و انتخاب مجموعه‌ای از پدیده‌هایی که بر آنها کمال بیشتری مترتب باشد مفهومی به‌نام «مصلحت» به وجود می‌آید که درحقیقت، مستقل از وجود آفریده‌ها که در پیدایش آنها یا در اراده الهی مؤثر باشد نیست؛ زیرا «مصلحت» علت غایی فعل خداوند بشمار نمی‌آید و تنها نوعی هدف عَرَضی و تَبَعی برای خداوند شمرده می‌شود، درحقیقت، علت غایی برای فعل خداوند، همان علت فاعلی است و خداوند غرض و هدفی زائد بر ذات ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۱ و ۳۹۲)

### ۱. محدوده نزاع

از آنجاکه مبحث حکمت یا هدفمندی افعال الهی نیز با مبحث عدل ارتباطی تنگاتنگ دارد،

اختلافات گذشته نیز به این بحث تسری داده شده است.

توضیح آنکه با پیدایش پرسش‌هایی مانند: «آیا کارهای خداوند نیز مانند کارهای بندگان به اغراض و اهداف خاصی وابسته است؟ آیا می‌توان پدیده‌ای به نام انتخاب کار اصلح و ارجح را درباره کارهای خدا نیز، تصور کرد؟ آیا در افعال الهی نیز مانند کارهای بشر، «چرا» و «چگونه» قابل تصور است؟ آیا «هدفمند نمودن کارهای الهی» نحوه‌ای از تشبیه مخلوق ضعیف به خالق توانمند و قوی نیست؟» در آغاز اسلام، اندیشمندان کلام در قالب دو گروه عدلیه و اشاعره در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های مزبور برآمدند. عدلیه براساس تأکید قرآن، بر هدفمند بودن آفرینش الهی پا فشرده، معتقد شدند: کارهای خداوند براساس، اهداف و اغراض خاصی، مراعات انتخاب اصلح یا «کاربرتر» است.

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 «خداوند هر کاری را که انجام می‌دهد حکمت است نه آنچه حکمت است انجام می‌دهد» تأکید نموده‌اند. به تعبیردیگر، افعال خدا بر سلسله‌ای از مصلحت‌ها مترتب نیست؛ و هرچند او آفریننده مصلحت است، در نظر داشتن مصلحت بر افعال 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 بدین جا مشخص شد که دیدگاه صحیح و درخور درباره افعال الهی همان دیدگاه عدلیه است که افعال خدا را دارای حکمت دانسته، مصالح را بر آنها مترتب می‌داند.

پرسش دیگر اینکه چگونه می‌توان وجود مفاسد 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 افعال الهی با توجه به براهین و ادله قطعی، و قبول این اصل که تمام کارهای ریز و درشت او براساس مصلحت است، هنگام

ناتوانی در تشخیص مصلحت یا مصالح آفرینش آفریده‌ای یا فعلی از افعال 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 راستای تشریح 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 شرائط خاص بر دست فرزند خود جراحی وارد ساخت که علت و مصلحت این کار بر ما معلوم نیست، به‌راحتی 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 مضطری را می‌بینیم که در عین اضطرار و تشویش، خواسته‌هایش 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 به‌سوی 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 نابودی 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 عرفی‌شدن 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 علیه السلام، به معنای عرفی‌شدن فقه شیعه و تعطیلی برخی یا تمام احکام الهی، و به تعبیر دیگر، سکولاریزاسیون، است؟<sup>۱</sup> (صالح‌پور، ۱۳۷۴: ۲۴)

پیش از پرداختن به پاسخ، ریشه‌یابی و ارائه تعریف مختصری از واژه سکولاریزم ضروری است. معانی 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، به معنای جدایی دین از سیاست، نامقدس، جداانگاری دین و دنیا، عقلانیت، علم‌گرایی و نوگرایی، به کار 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 به کار رفته شد. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹: ۱۸ - ۱۵) از این رو، اندیشه سکولار در دیدگاه سکولاریست‌ها، در یک کلمه جامع و کامل می‌تواند به معنای دنیاگرایی و گرایش به مظاهر دنیا قلمداد گردد؛ زیرا، چنین تعبیری با توجه به ادله 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)

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

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

سکولاریزم یعنی مخالفت با شریعات 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 عرفی شدن فقه با بحثی که در مباحث پیش گفته درباره عرف مطرح شد کاملاً متفاوت است. در آن بحث گفته شد که فقیه برای استنباط صحیح برخی از مفاهیم و مصادیقی که در آنها عرف به عنوان مرجع شناخته می‌شود، با مراجعه به عرف، به فتوای مورد نظر خود دست می‌یازد. 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 واگذار شده است، عقاید (نه احکام)، عقلانی، و از حالت اعتقاد تعبدی خارج شده، در قالب گزاره‌های عقلی عرضه می‌گردد. خاستگاه این بخش، آیین مسیحیت در دوران کنونی است، که براساس 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 ارائه هرگونه پرسش و پاسخ در حوزه دین ممنوع بوده، دین و عرف، همواره در ستیز و تهافت‌اند.

ب) عقلایی شدن احکام رفتاری؛ در این نظریه عقل جمعی از طریق مجالس و محافل قانون‌گذاری، قوانینی را به جای قوانین و احکام شریعت وضع می‌نماید و دین، تنها متکفل تأمین سعادت اخروی و عقل جمعی متکفل تأمین سعادت دنیوی است. نتیجه و فرجام عمل

براساس این نظریه، حذف گوهر والای دین و حقایق انسان‌ساز آن از عرصه زندگی اجتماعی است. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۴۹)

عرفی شدن فقه شیعه به معنای اخیر، یعنی اتکا 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، اتکا بر عقل جمعی، نمی‌تواند سعادت بشر را تضمین نماید، عقل جمعی بشر در عصر کنونی ناهنجارها و مفاصدی را مورد تصویب قرار داده است که بشر تا ابد بایستی در سرافکنندگی آن باقی بماند، تصویب قوانین شرم‌آوری نظیر ازدواج با همجنس در برخی از پارلمان‌های غربی، بهترین گواه بر این مدعا است. تاریخ بشری بهترین شاهد نیازمندی انسان در زندگی فردی و اجتماعی به باور دینی بوده، ناتوانی انسان 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 تحصلی و پراگماتیستی یا سکولاریستی، در تهافتی آشکار است. (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۱۶۹) زیرا، مصلحت‌گرایی در نظام سکولار که دین را تنها در راستای تأمین منافع اخروی و معنوی مؤثر دانسته، آن را در تأمین منافع دنیوی ناکارآمد می‌پندارد، درحقیقت، به‌معنای سودجویی و سودگرایی مادی برای به‌چنگ آوردن دنیا است. بدین‌معنا که در این‌گونه 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 راستای نیل به منافع معنوی است. مصلحت سنجی و مصلحت اندیشی در فقه غنی شیعه، به‌منزله نادیده انگاشتن مبانی مستحکم شریعت نبوده، نه‌تنها هیچ‌گونه رویارویی با روح دین و شرع ندارد، بلکه در راستای تأمین و حفظ مقاصد عالی شریعت و ملاک‌های برتر احکام شریعت است.

اندیشمندانی چون گلنر نیز به تأمل و نقد روند عرفی‌شدن دین پرداخته‌اند. وی که از چهره‌های متفکر و صاحب‌نظر و آشنا با جوامع غیرغربی و ادیان غیرمسیحی است، با دست‌شستن از تلقی اسطوره‌ای از نظریه عرفی‌شدن، بر این باور است که با وجود واقعیت

انکارناپذیر روند فزاینده و روبه‌رشد عرفی‌شدن در جوامع مختلف، اسلام یک استثنای 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 مبانی 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. ابن‌سینا، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه، چ سوم.
۵. انصاری خوئینی، ابراهیم، ۱۴۱۳ ق، المقالات والرسالات، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ اول.
۶. ایتتایر، السدرمک، ۱۳۷۹، تاریخچه فلسفه اخلاق، انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.

۷. باربور، ایان، ۱۳۶۴، علم و دین، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاه، چ چهارم.
۸. تستری، قاضی نورالله، ۱۴۰۶ ق، احقاق الحق، قم، مرعشی نجفی، چ اول.
۹. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۵، تحلیل و بررسی سکولاریزم، قیسات، 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 ق، توضیح المراد، تبریز، بی‌نا.
۱۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۵۱، کشف المراد، قم، جامعه مدرسین، چ دهم.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، انوارالملکوت فی شرح الیقوت، قم، انتشارات رضی.
۱۴. خرازی، سیدمحسن، ۱۴۰۸ ق، بدایة المعارف الاسلامیه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ سوم.
۱۵. خسروپناه، 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 علیه السلام.
۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، عرفی شدن دین، کلام، شماره ۴۹، ص ۲۰ - ۶.
۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ ق، الالهیات، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چ دوم.
۱۹. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۰، «چند پرسش درباره عرفی شدن» بازنساب اندیشه، قم، مرکز پژوهش‌های صدا و سیما، شماره ۲۰، ص ۳۶ - ۲۲.
۲۰. شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق، حقایق الایمان، قم، انتشارات سید الشهداء علیه السلام.
۲۱. صالح‌پور، جهانگیر، ۱۳۷۴، فرآیند عرفی شدن فقه شیعه، کیان، شماره ۲۴، ص ۲۶ - ۱۹.
۲۲. صدوق، ابوجعفر علی بن الحسین ابن بابویه قمی، بی‌تا، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. \_\_\_\_\_، بی‌تا، المیزان، قم، اسماعیلیان.
۲۵. طبرسی، فضل بن الحسن، ۱۴۱۳ 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. قدردان ملکی، محمدحسن، ۱۳۷۹، سکولاریزیم در مسیحیت و اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. قمی، شیخ عباس، ۱۴۱۰ق، مفاتیح الجنان، تهران، مکتب القرآن.
۳۰. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه، سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، سروش، چ چهارم.
۳۱. گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۳۲. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، سرمایه ایمان، تهران، الزهراء.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، ۱۴۰۶ق، حاشیه احقاق الحق، تهران، اسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۱، آموزش عقاید، تهران، انتشارات بین‌الملل، چ اول.
۳۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، به سوی خودسازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۴، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات بین‌الملل.
۳۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، عدل الهی، قم، صدرا.
۴۱. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۱ق، عقاید الامامیه، نجف، چ دوم.
۴۲. ویلسون، براین. ر، ۱۳۷۴، جدا انگاری دین و دنیا، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.