

درآمدی بر بنیان‌های کلامی مصلحت در نظام تشریع

* محمد رضا ایزدپور

چکیده

عنصر مصلحت بهمنزله یکی از اصلی‌ترین بن‌مایه‌های نظام حکیمانه تشریع در قوانین الهی و حکومتی در نظام اسلامی، دارای زیرساخت‌های متعددی در دید کلامی است. در نوشتار کنونی بر آن شدیدم از رهگذر بررسی پاره‌ای از این زیرساخت‌ها، گوشه‌ای از جایگاه ویژه این عنصر تعیین کننده 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 سکولاریزماسیون، نقطه تمایز جایگاه آن را با جایگاه مصلحت در فقه تبیین نمودیم.

واژگان کلیدی

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

m_ezadpour@yahoo.com

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت مصطفی علیه السلام.

تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۲۸

طرح مسئله

دغدغه اصلی ما در نوشتار حاضر، جستجو جو 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 تشريع 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 این‌رو، مقصود ما در ارائه این تحقیق، به هیچ وجه، نفی موارد احتمالی دیگر نیست.

نکته در خور 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 آنجاکه مصلحت و سنجش آن به مفهوم فقهی که از حدود اختیارات حاکم اسلامی و مجتهد جامع الشرایط 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 الشرایط به عنوان 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 مینا 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 مصاديق آن بدیهی و بی‌نیاز از تعریف و مرزبندی باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۳۹) از این‌رو، ارائه

توضیحاتی مبسوط 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، (صبحاً بزدی، 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 بostenانی دلنشیں 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 این‌رو، 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 بدان نگریسته شود، مثلاً: از نگاه نیروی شهوت، یک خوردنی خوش‌طعم یا پوشیدنی لطیف و مورد پسند، از نگاه نیروی غصب، برتری جویی و غلبه بر دیگران، در بعد عقل نظری، جلوه‌های حق و حقانیت و در بعد 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، آن‌هم در محدوده محسوسات، مطمئن‌نظر 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 این‌رو، 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 پذیرفتی، 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 بسته نکرده و با جرئتی تمام، لذت‌های حسی را مفهومی معادل، مرادف و هموزن سعادت دانسته‌اند! مثلاً، تئودورووس 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، بی‌عفتنی و امثال آن شود! (کاپلستون، ۱۳۸۰ / ۱: ۱۴۶)

تنها برخی از ایشان همانند آریستیپوس، با وجود اعتقاد به برابری دو مفهوم لذت و سعادت، معتقد‌اند افراط در لذت، به الٰم و درد و رنج منتهی می‌شود؛ از این‌رو، محدود کردن تمایلات شخصی، یکی از شرایط ارضی آنهاست. (اینتایر، 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 به‌خودی خود، خوشایند آدمی است به‌خودی خود، نیز، خوب است؛
۳. تنها، لذات‌اند که ذاتاً خوب بشمار می‌آیند و هیچ پدیده‌ای جز لذت دارای ارزش ذاتی نیست. (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۴: ۱۹)

به نظر می‌رسد اساساً نبایستی مفهوم لذت را تنها در محدوده لذت‌های حسی و زودگذر خلاصه کرد؛ بلکه برای دستیابی به یک مبنای فکری صحیح، منطقی و پذیرفتی 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 الٰم و ناملایمات است. منتهای 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 اُخروی، (اعلی / ۱۷) نیل به مقامات بلند اُخروی، لذت یک اختراع و اکتشاف علمی و خدمتگزاری به خلائق و ایشارگری، انگیزه اصلی انسجام برخی از کارها در انسان‌های شایسته بشمار نمی‌آید؟ آیا محرك 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؟ مسلمًا کسی که رفاه جسم و لذات آن را در راه خدمت‌رسانی صادقانه به اجتماع از دست می‌دهد، درحقیقت به‌دبیل نیل به لذات ماندگار است.

با تأمل در مجموعه مطالب مزبور، می‌توان دریافت که بین دو مفهوم لذت و خیر، سنتیت 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، بالاصله 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 مستلذّ به فهو سبب كمال يحصل للمردك و هو بالقياس إليه خير ... (ابن‌سینا،

(۳۴۵ / ۳ : ۱۳۷۵)

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 وكل

لذه فائتها تعلق با میرین بکمال خیری و بادرک 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 لذید از حیث لذید بودن آن.

تا بدینجا 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؛ ازین‌رو، 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 ازسوی شارع متعال، و جعل تکالیف بر طبقات جامعه در موارد خاصی از رخدادهای فردی و اجتماعی ازسوی حاکم شرع، دریابیم که غایت مزبور، برگرفته از پدیده لذت و خیر است یا از مقوله ثالثی است که لذت و خیر نیز، نمی‌توانند 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 درپی نداشته باشد. فعل شارع در چنین مواردی «لحاظ کمال و سعادت بشر» نام دارد که باید در حد أعلى 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. به‌تغییردیگر، 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 از زیرساخت‌های کلامی مصلحت، برشمود. اما با توجه به وضوح این دو پدیده در غالب موارد بر مصاديق 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، منزه از فساد و تباہی 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، 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 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 الْجِنَّةَ وَالإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶) به این حقیقت دست یافتد 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 دستیابی به قرب الهی، موجودی تکامل یافته‌تر، 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 قربک غایة سؤلی ...؛ ای پروردگار من! نهایت درخواست‌ها و تقاضاهای من از تو، رسیدن به قرب توسّت ...». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۱ / ۱۴۸)
۲. «الهی فاجعلنا مُن 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 تشریع، پدیده علم است، از آنجاکه مفهوم واژه علم بدیهی است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲ / ۲۳۶) با 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 «اعکاس خارج بر ذهن در هنگام اتصال انسان به خارج» در موارد علم حضوری و «حضور مدرک در نزد مدرک بدون وساطت چیزی» در موارد علم حضوری و به‌طورکلی «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 پدیدآوردن 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: ۳۲۳) 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. وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ

وَرَقَةٌ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ.
(انعام / ۵۹)

در نزد پروردگار تمام کلیدهای غیب موجود است به‌گونه‌ای که هیچ‌کس از آنها اطلاعی ندارد جزو 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 اعماق‌زمین نیست و هیچ رطوبت و خشکی در عالم نیست، مگر آنکه در کتاب مبین (لوح محفوظ) ثبت گردیده است.

۲. قُلْ إِنْ تُحْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبَدُّوْهُ يَعْلَمُ 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. عَالِمُ الْعَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِنْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ. (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 تُوَسِّعُ بِهِ نَفْسُهُ (ق / ۱۶)

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

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

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

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

۱. «تعلم ما في نفسي؛ خديا تو بهتر از همه‌کس از نيازهای من اطلاع‌داری». (بخشی از مناجات شعبانیه) (قمی، ۱۴۱۰: ۲۸۴) بشک، انسان از بخش درخور توجهی از نيازهای 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، غیرقابل شناخت‌اند؛ اما خدای کریم، شخصیت منحصر به‌فردی 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 غیرقابل شناسایی است، عالمی.

۳. «لا يخفى عليك امر منقلي و مثواي» (همان) خدایا! نه تنها تو به آنچه فعلاً در نهان من موجود است آگاهی، بلکه بر تمام نوسانات، دگرگونی‌ها و جایگاه ابدی من نیز، اشرف داری؛ یعنی، خدایا، تو تنها مقامی هستی که می‌توانی از سرنوشت نهایی من و از تمام تحولات درونم اطلاع داشته باشی.

۴. «وما أريد أن أبدي من منطقى واتفاقه به من طبقي» (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 يعزب عنه عدد قطر الماء ولا نحوم السماء ولا سوا في الريح في الهواء ولا دبيب التمل على الصفا ولا مقيل الذر في الليلة الظلماء، يعلم مساقط الاوراق و خفي 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. (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۷۸)

۲. «قد علم السرائر و خبر الضمائر، له الاحاطه بكل شي ...» 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 مذبور، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که عنصر

مصلحت در خدای متعال برگرفته از علم بی‌متهما 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 این‌رو، 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 در حقیقت، مجتهدی خبیر و فقیهی جامع‌الشرایط بوده، به چارچوب احکام و قوانین اسلامی کاملاً آشناست، در اتخاذ راهکارهای عملی بهمنظور رفع مضلات و پدیده‌های اجتماعی، باید با استفاده از معلومات و اندوخته‌های علمی خویش و تجارت 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 لازم‌الاتّباع نخواهد بود.

ج) تدبیر الهی

سومین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریع 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 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 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 مقادیر ک علی یا سیدی فيما یکون 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 سجاد علیه‌آکاهی خداوند صرفاً به مصالح و مفاسدی که سرنوشت انسان وابسته به آن است محدود نبوده، تدبیر 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 مدر بوده، با ابتنا بر تدبیر مجبور، آنچه به صلاح و مصلحت بشر است، وضع می‌نماید.

تدبیر و ربویت الهی دارای دو مرحله است:

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

ربویت تشریعی: 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 اسباب مادی، اسباب واقعی تمام رخدادهای تشریعی و تکوینی عالم در آغاز و انجام شمرده می‌شوند. به تصریح آیات و احادیث سببیت آنها در انجام یعنی: ظهور نشانه‌های مرگ، قبض ارواح، سؤال و جواب در قبر، میراندن و زنده کردن خلائق با نفح 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. ... فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا؛ سوگند به آنها که امور را تدبیر می‌کنند. (نازعات / ۵)

چون در این آیه، تدبیر به‌صورت مطلق آمده است، می‌توان گفت: مقصود، تدبیر عالمی (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰ / ۱۸۳) و تکوینی است.

۲. ... جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَى أَجْنَحَةٍ مَّنْتَنِي وَكُلَّاً وَرَبُّاعٌ؛ آن فرشتگان را رسولانی قرار داد که دارای بال‌های 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، بی‌تا: ۱۷ / ۵)

۳. يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَقْعُلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ؛ از پروردگارشان که مافق 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 تدبیر 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 تشریع «حسن و قبح عقلی» است.

جایگاه حسن و قبح عقلی

مبث 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. تأنجاکه خدای متعال در نقطه آغازین آفرینش، با در نظر گرفتن جهات مختلف حسن و قبح، ممکنات را ایجاد کرده است.

توجه خدای متعال در ابتدایی ترین مرحله آفرینش خلائق به صفاتی مانند: جود، فضل، احسان، حلم، مغفرت، محبت، عدل، حکمت، تدبیر، رحمانیت، رحیمیت و رازیت، بهوضوح، 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 زیبای عقلی تمجید نموده، و از صفات ناپسند عقلی مبرا دانسته است که نمونه‌هایی از آیات مذبور عبارت‌اند از:

۱. «إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ؛ (مائده / ۸) عدالت پیشه کنید که به پرهیزکاری نزدیک‌تر است.»
۲. «وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ 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 مِنْ قَاتَلَ ذَرَّةً؛ (نساء / ۴۰) خداوند به اندازه سنگینی ذرهای ظلم نمی‌کند.»

۵. «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلِمْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ؛ (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 دیرباز به عنوان یکی از مسائل سرنوشت‌ساز، مطرح بوده است.

مسئله حسن و قبح عقلی قبل از ظهر اسلام، به منزله پشتونهای مستحکم برای آموزه‌های پایدار

اخلاقی مورد بحث فلاسفه یونان باستان، نظری سقراط، ارسسطو و همفکران او، و پس از ظهر اسلام

همواره، مطمئن نظر اندیشمندان علم کلام، فقه، اصول، حدیث، تفسیر، تاریخ و اخلاق بوده

است. گفت‌وگوی سقراط و اثیرون شاهد خوبی بر این مدعای است. در فرازی از این گفت‌وگو،

اثیرون 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؟» (صبح‌یزدی، 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؛ بدین معنا که آنها از این مسئله به عنوان 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) به جز قرن سیزدهم هجری است. این مسئله در

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

داشته است؛ به گونه‌ای 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: ۵ / ۷)

تأنجاکه با تردید و انکار آن، همه اعتقادات و ارکان محکم دین متزلزل خواهد شد؛ زیرا، اگر

هیچ کاری قبیح نباشد، و عده بهشت یا وعید دوزخ، انتقام مظلوم از ظالم، دشمنی خداوند با ستمکار،

جعل احکام الهی مطابق مصلحت بندگان، نهی بهره‌جویی از شهوت 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؟ به‌تعییردیگر، چگونه می‌شود بین نبی واقعی و کسی که تنها ادعای نبوت می‌کند تفاوت گذارد؟ و به طور کلی چه الزامی بر ارسال پیامبران راستگو وجود دارد؟ و ده‌ها پرسش دیگر ...؟ (حلی، ۱۳۵۱: ۴۲۲؛ خرازی، ۱۴۰۸: ۱۲۲)

تبغیت مصلحت و مفسدہ 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 به‌تهایی می‌تواند خوبی و بدی برخی از کارها را ادراک نماید. از این‌رو، حسن و قبح اشیا، واقعی و خارجی بوده، نقش محوری آنها در برایر مصلحت و مفسدہ، محفوظ خواهد ماند. بدین‌سان دو مفهوم «مصلحت و مفسدہ» نیز، واقعی و خارجی‌اند و پیوسته با حسن و قبح همراه بوده، از آنها تبعیت می‌کنند؛ هرجا عنوان حسن، صادق باشد، مفهوم مصلحت نیز صادق، و هر کجا عنوان قبح، صادق باشد مفهوم مفسدہ نیز صدق خواهد کرد، اعم از آنکه عنوان حسن یا قبح در نگاه شخص، صادق باشد یا در نگاه نوع، در نگاه شارع صادق باشد یا غیرشارع.

به‌تعییردیگر، «انسان در فطرت و ذات خویش غریزه‌ای به‌نام غریزه جلب مصلحت و دفع مفسدہ 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 مفسدہ، پیوسته دنباله‌روی حسن و قبح‌اند نه حسن و قبح، دنباله‌روی مصلحت و مفسدہ؛ خواه، مصلحت و مفسدہ دنیوی باشد، خواه اخروی. بدین‌معناکه چه‌بسا انسان به‌دبال 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 مفسدہ را از هم تفکیک نماید؛ و بدون توجه به مصلحت و مفسدہ 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 تشریع، عنصر عدل است که در دیدگاه اندیشمندان کلامی و اصولی، باید بعد از حسن و قبیح عقلی مطرح شود. (مرعشی نجفی: ۱۴۰۶: ۱ / ۲۷۱) این واژه که در اصطلاح متكلمين (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 قبیح عقلی

مسئله عدل یکی از موارد ریشه‌ای اختلاف بین عدیله و اشاعره است که به عنوان اصول و پایه عقاید (جمعی از نویسندها، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۴) و از مشخصات مذهب کلامی عدیله قلمداد می‌گردد. هرچند این اختلاف بدین معنا نیست اشاعره عدل الهی را به کلی متفقی دانسته، (همان: ۴۷؛ مطهری، ۱۳۷۱: ۱۸ و ۱۹) برخلاف تصریح آیات قرآن، خدای متعال را ظالم بدانند، بلکه اختلاف آنان در توانمندی عقل انسان به تنها یی و بدون استمداد از شرع، در تشخیص ضوابطی است که براساس آن مطلق افعال، از جمله افعال الهی ارزش‌گذاری شده، انجام یا ترک آن الزاماًور 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 به راحتی ادعا کرد که خواستگاه اصلی اختلاف، همان مسئله حسن و قبیح عقلی است (جمعی از نویسندها، ۱۳۷۸: ۲ / ۴۷) که اشاعره همواره در صدد 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، عدیله معتقداند،

افعال، بهخودی خود، 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؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱ / ۱۶۱ و ۱۶۲)

و) حکمت

ششمین عنصر پدیدآورنده مصلحت در نظام تشریع، 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 مهتم پرداخته، بر این باوراند این موضوع نیز، با شناخت و بررسی حسن و قبح عقلی روشی روشن شده، و جایگاه اصلی خود را می‌یابد. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۰۵)

از آنجاکه اراده و علم الهی به گزارف و بی‌حساب به هیچ‌چیزی تعلق نمی‌گیرد، هرآنچه در ابتدای امر به صورت ذاتی مورد تعلق امر الهی است، همان، جهت کمال و خیریت اشیاست، 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 در حقیقت، 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 عَرضی و تَبعی برای خداوند شمرده می‌شود، در حقیقت، علت غایی برای فعل خداوند، همان علت فاعلی است و خداوند غرض و هدفی زائد بر ذات ندارد.

(مصطفی‌یزدی، 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 بهنام انتخاب کار اصلاح 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 تشییه مخلوق ضعیف به خالق توانمند و قوی نیست؟» در آغاز اسلام، اندیشمندان کلام در قالب دو گروه عدیله و اشاعره در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های مزبور برآمدند. عدیله براساس تأکید قرآن، بر هدفمند بودن آفرینش الهی پا فشrede، معتقد شدند: کارهای خداوند براساس، اهداف و اغراض خاصی، مراعات انتخاب اصلاح 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 تعبیر دیگر، 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 بدینجا مشخص شد که دیدگاه صحیح و درخور درباره افعال الهی همان دیدگاه عدیله 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، به جای 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. به عنوان نمونه وقتی شارع می‌فرماید، زن‌های مطلقه باید به مدت سه طهر، عده نگاه دارند تا از اختلاط میاه (آب‌ها) پیش‌گیری به عمل آید (قره / ۲۲۸)، با وجود علم درباره مصدق 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 تشریع 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 جراحتی 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. (صدقه، بی‌تا: ۳۹۶)

از این‌رو، امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش شخصی که از او پرسید، چرا با وجود وعده خداوند در قرآن بر استجابت دعا (غافر / ۶۰) انسان مضطربی 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:

و ای 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 قرارخواهد 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: ۲۲۸ و ۲۲۹)

بررسی یکی از شباهات

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 فقهاء نظیر امام خمینی^{ره}، به معنای عرفی شدن فقه شیعه و تعطیلی
برخی یا تمام احکام الهی، و به تعبیر دیگر، سکولاریزاسیون، است؟^۱ (صالح پور، ۱۳۷۴: ۲۴)
پیش از پرداختن به پاسخ، ریشه‌بابی و ارائه تعریف مختصری از واژه سکولاریزم ضرور
است. معانی سکولاریزم در لغتنامه‌ها و دایرة المعارف‌های 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، جدالنگاری 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 این‌رو، 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. (باریور، ۱۳۶۴: ۱۰)

۱. لازم به ذکر است، برخی معنای صحیح و اصلی سکولاریزاسیون را، دنیاگرایی شدن و دنیاگرایی 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 شرعیات و مطالب دینی، روح دنیاداری، جانبداری از اصول دنیوی و عرف؛ و سکولاریست یعنی شخصی که مخالف با تعلیم شریعت و آموزه‌های دینی و طرفدار اصول دنیوی و عرفی می‌باشد. (آریان پور 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 پیش‌گفته 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 می‌یابد. 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 قرارمی‌گیرد؛ از این‌رو، هنگامی که در مسئله تبلیغ، 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 متكلف تأمین سعادت اخروی و عقل جمعی متكلف 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 مفاسدی را مورد تصویب قرار داده است که بشر تا ابد بایستی در سرافکندگی آن باقی بماند، تصویب قوانین شرم‌آوری نظیر ازدواج با همجنس در برخی از پارلمان‌های غربی، بهترین گواه بر این مدعای 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 پراغماتیستی 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 می‌پنداشد، در حقیقت، به معنای سودجویی و سودگرایی مادی برای به چنگ آوردن دنیاست. بدین معنا 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 مكتب شیعه، به هیچ‌وجه، 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 اندیشه در فقه غنی شیعه، به منزله نادیده انگاشتن مبانی مستحکم شریعت نبوده، نه تنها 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 غیر‌عربی و ادیان غیر‌مسيحی است، با دست‌شستن از تلقی اسطوره‌ای از نظریه عرفی‌شدن، بر این باور است که با وجود واقعیت

انکارنایزیر روند فزاینده و روبه‌رشد عرفی شدن در جوامع مختلف، اسلام یک استثنای بزرگ است. اسلام مانند قرن گذشته، همچنان با نفوذ و قدرت بسیار باقی مانده، بلکه قدرتمندتر نیز شده است؛ در حالی که تمدن‌های سه‌گانه غربی (مسيحی)، چینی و هندی به میزان چشمگیری از این روند در امان نمانده، به سکولاريزاسیون تن داده‌اند. (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۴)

نتیجه

با توجه به جایگاه ویژه عنصر مصلحت در نظام تشریع اسلام، در نوشتاری که از پیش رو گذشت به بررسی دقیق آن دسته مبانی‌ای پرداختیم که در قالب زیرساخت‌های اصلی این عنصر مطرح بوده، در حقیقت دربردارنده پاره‌ای از شباهات رایج درباره این عنصر مهم بوده‌اند. بی‌تردید، عنصر مصلحت صرفاً در نظام تشریع خدای متعال و در فرآیند تشریع قوانین آسمانی مطمح 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 هریک با طرح مباحثی ضمن کمک به فهم صحیح‌تر آن، برخی از شباهات وارد را ختنی نموده‌ایم. در خاتمه با بررسی استدلالی یکی از اصلی‌ترین شباهات 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، ۱۴۱۳ق، المقالات والرسالات، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ اول.
۶. اینتایر، السدرمک، ۱۳۷۹، تاریخچه فلسفه اخلاق، انشاء الله رحمتی، تهران، حکمت.

۷. باربور، ایان، ۱۳۶۴، علم و دین، بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاه، چ چهارم.
۸. تستری، قاضی نورالله، ۱۴۰۶ ق، احراق الحق، قم، مرعشی نجفی، چ اول.
۹. جعفری، محمد تقی، ۱۳۷۵، تحلیل و بررسی سکولاریزم، قبسات، سال اول، شماره اول، ص ۶۹ - ۵۵.
۱۰. جمعی از نویسنده‌گان، 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 الیاقوت، قم، انتشارات رضی.
۱۴. خرازی، سید محسن، 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 العالی للدراسات 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 علیه السلام.
۲۱. صالح‌پور، جهانگیر، ۱۳۷۴، فرآیند عرفی شدن فقه شیعه، کیان، شماره ۲۴، ص ۲۶ - ۱۹.
۲۲. صدقوق، ابو جعفر علی بن الحسین ابن‌بابویه قمی، بی‌تا، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۲۳. طباطبایی، سید محمد‌حسین، ۱۳۶۲، نهایة الحكمه، 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، محمد حسن، ۱۳۷۹، *سکولاریزیم در مسیحیت و اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. قمی، شیخ عباس، ۱۴۱۰ق، *مفایع الجنان*، تهران، مکتب القرآن.
۳۰. کاپلستون، فردیک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، سید جلال الدین مجتبوی، تهران، سروش، چ چهارم.
۳۱. گمپرس، تودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۳۲. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمایه ایمان*، تهران، الزهراء.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، لبنان، دار احیاء التراث العربي.
۳۴. مرعشی نجفی، شهاب الدین، ۱۴۰۶ق، *حاشیه احقاق الحق*، تهران، اسلامیه.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۱، *آموزش عقاید*، تهران، انتشارات بین‌الملل، چ اول.
۳۶. ———، ۱۳۸۲، *بهسوی 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، *التحقيق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *عدل الہی*، 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.

