


نوع مقاله: پژوهشی

غایت و مصلحت افعال فاعل ارادی از دیدگاه علامه طباطبائی

مهدی برهان مهریزی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Mehreezi@gmail.com  orcid.org/0000-0002-1086-5017

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۱۶

چکیده

علامه طباطبائی در سه گام به غایتمندی افعال می‌پردازد: گام نخست اثبات غایتمندی هر حرکتی؛ گام دوم اثبات غایتمندی فاعل‌های کمال‌پذیر در حرکت‌های عرضی و جوهری؛ و گام سوم اثبات غایتمندی فاعل‌های کمال‌ناپذیر. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، بعد از تحلیل عبارات علامه به این نتیجه رهنمون می‌شویم که تعریف جامع غایت عبارت است از «کمال و تمامی که مراد و مقصود بالذات فاعل برای انجام فعل است». در ادامه با توجه به تقارن معنایی غایت و مصلحت، به بحث مصلحت در افعال الهی و انسانی می‌پردازیم و درنهایت به این نتیجه می‌رسیم که غایت و مصلحت، در افعال انسانی به‌جهت کمال مفقودی که دارند، خارج از فعل است؛ اما در افعال الهی، نفس فعل الهی است. مطابق این برداشت، دیدگاه اشاعره که افعال الهی را دارای مصالح نمی‌دانند، همچنین دیدگاه معتزله که افعال الهی را دارای مصالح مربوط به خلاق می‌دانند، مردود می‌شود.

کلیدواژه‌ها: غایت، مصلحت، کمال، افعال الهی، افعال غیرالهی، علامه طباطبائی.

یکی از مسائلی مهم کلامی - فلسفی که از یونان باستان تا عصر حاضر کانون توجه اندیشمندان بوده، این است که هر فعلی برای تحقق، نیازمند اموری از جمله «غایت» است. در اینکه غایت به چه معناست، در میان متکلمان و فلاسفه دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. منظور از غایت در این نوشتار، همان هدفی است که در افعال فاعل‌های دارای شعور وجود دارد. هرچند مسئله غایت‌مندی افعال مسئله‌ای عام است، اما از آنجاکه غایت‌مندی افعال الهی تأثیرات الهیاتی مهمی در پی دارد، این مسئله در این نوشتار مورد اهتمام بیشتری قرار گرفته است؛ چراکه با تحلیل این مسئله می‌توان به توجیه صحیح غایت‌مندی افعال الهی از نگاه مکاتب مختلف اسلام، از جمله اشاعره، معتزله و شیعه دست یافت و باورهای دینی را تعمیق بخشید.

در این راستا آثاری به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله مقاله «تحلیل غایت افعال انسانی از منظر علامه طباطبائی» (امانی، ۱۳۹۵). نویسنده در این مقاله، تنها به دیدگاه علامه درباره افعال انسانی پرداخته و کلیت علت غایی را از طریق اصل تکامل عمومی اثبات کرده و دو اشکال اتفاق‌انگاری و عبث‌انگاری را پاسخ داده است. در پایان‌نامه «علت غایی از دیدگاه علامه طباطبائی، استاد مصباح، جوادی آملی (پورجهانی، ۱۳۹۲) نیز به بررسی ویژگی‌های علت غایی و ارتباط آن با علت فاعلی پرداخته شده و نویسنده نقش علت غایی در فاعل‌های مختار و غیرمختار و اشکالات مطرح‌شده و پاسخ به آنها از منظر سه متفکر مسلمان را بررسی کرده است. همچنین در مقاله «غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه متکلمان اسلامی» (شجاعی، ۱۳۹۸) به مسئله غایت‌مندی افعال الهی با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی از جانب امامیه، معتزله و ماتریدیه و عدم پذیرش این قاعده از جانب اشاعره پرداخته شده است. در این پژوهش‌ها رابطه بین غایت و مصلحت تبیین نشده؛ اما در نوشتار حاضر دیدگاه علامه طباطبائی این‌گونه تبیین شده است که ایشان با اثبات غایت‌مندی فاعل‌های کمال‌ناپذیر و کمال‌پذیر، حد وسطی بین این دو دیدگاه اشاعره و معتزله اتخاذ می‌کند، مبنی بر اینکه افعال الهی عین مصلحت‌اند؛ به‌خلاف افعال انسانی که براساس غایات و مصالحی انجام می‌پذیرد. همچنین با مراجعه به آثار ایشان، رابطه غایت و مصلحت و افعال الهی و غیرالهی با مصلحت، به قلم نگارنده تبیین شده است. بنابراین موضوع این نوشتار فاقد پیشینه خاص است.

پرسش اصلی آن است که براساس دیدگاه علامه طباطبائی، غایت‌مندی افعال فاعل‌های دارای شعور چگونه تحلیل می‌شود؟ برای دستیابی به پاسخ این سؤال، باید به سؤالات فرعی ذیل پاسخ داد: اثبات غایت برای فاعل‌های کمال‌پذیر و کمال‌ناپذیر چگونه است؟ با توجه به نزدیکی مفهوم غایت به مفهوم مصلحت، چه رابطه‌ای بین این دو مفهوم برقرار است؟ رابطه فعل الهی و غیرالهی با مصلحت چگونه رابطه‌ای است؟

۱. واژه‌شناسی

غایت در لغت به معنای پایان، نهایت مقصود و مقصد هر چیزی است و هم شامل «انتهای فعل» می‌شود و هم «مقصود فعل» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۵۸؛ عمید، ۱۳۸۹، ص ۷۰۹؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۰۸).

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی، غایت عبارت است از کمال و تمامی که مراد و مقصود بالذات فاعل برای انجام فعل است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱).

فعل در لغت به معنای کار، کردار، انجام دادن و رفتار کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۴۵؛ عمید، ۱۳۸۹، ص ۷۷۰؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۱۸۴). از برخی عبارات علامه چنین برداشت می‌شود که فعل عبارت است از انجام کار به گونه‌ای که شامل فاعل‌های کمال‌ناپذیر و کمال‌پذیر می‌شود؛ اما واژه «حرکت» برای فاعل‌های کمال‌پذیر است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰-۱۸۱).

وجه کاربرد این واژگان آن است که حرکت، فعل متغیر تدریجی است که در طول زمان انجام می‌پذیرد و مخصوص فاعل‌های کمال‌پذیر است؛ اما واژه «فعل»، اعم از فعل متغیر و ثابت است و با فاعل‌های کمال‌پذیر و غیرکمال‌پذیر تناسب دارد. بنابراین، غایتمندی افعال به این معناست که انجام فعل فاعل‌های کمال‌ناپذیر و کمال‌پذیر براساس کمال و مصلحتی است؛ البته با تفاوتی که در ادامه بیان خواهد شد.

۲. اثبات غایتمندی افعال

آن گونه که از عبارات علامه طباطبائی به دست می‌آید، روش ایشان برای اثبات غایتمندی افعال این است که در گام نخست، غایتمندی هر حرکتی را به صورت کلی و در گام دوم غایتمندی فاعل‌های کمال‌پذیر را در حرکت‌های عرضی و جوهری اثبات می‌کند و در گام سوم غایتمندی فاعل‌های کمال‌ناپذیر را تبیین می‌نماید (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

۲-۱. گام نخست: اثبات غایتمندی هر حرکتی

علامه با ارائه سه مقدمه، غایتمندی هر حرکتی را اثبات می‌کند.

۲-۱-۱. مقدمه اول: حرکت، کمال نخست و غایت، کمال دوم

هر متحرکی از آن جهت که قوه و قابلیت رسیدن به کمالی را دارد، دارای دو کمال است: کمال نخست «حرکت» است و کمال دوم چیزی است که مقتضای طبیعت متحرک به سوی آن توجه دارد و در نهایت به آن کمال منتهی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

۲-۱-۲. مقدمه دوم: تبیین رابطه غایت با حرکت

نسبت غایت به حرکت، نسبت وجود تام به وجود ناقص است و حرکت، وجود بالقوه و ناقص غایت است؛ یعنی غایت در حرکت موجود است، اما با یک وجود ضعیف و ناقص؛ و غایت همان وجود حرکت است که فعلیت یافته و تام شده است. بنابراین، هیچ حرکتی خالی از غایت نیست؛ زیرا اگر حرکت غایت نداشته باشد، به سکون تبدیل می‌شود (همان).

۳-۲. مقدمه سوم: تبیین رابطه غایت با محرک و متحرک

از آنجاکه تحقق وجود رابط و برقراری نسبت وجودی میان دو طرف موجب می‌شود که نوعی اتحاد وجودی میان آنها برقرار باشد، مطابق مقدمه دوم، غایت و حرکت نوعی اتحاد وجودی دارند. حرکت نیز با محرک و متحرک نوعی اتحاد وجودی دارد. در نتیجه، غایت با محرک و متحرک نیز نوعی اتحاد وجودی دارد.

توضیح کبرای قیاس آن است که حرکت، فعل محرک است و فعل با فاعل مرتبط است؛ از سوی دیگر، متحرک حرکت را قبول می‌کند و مقبول با قابل مرتبط است؛ در نتیجه، غایت نیز با محرک و متحرک مرتبط است؛ یعنی همان رابطه‌ای که میان «حرکت» و «محرک و متحرک» برقرار است، میان «غایت» و «محرک و متحرک» نیز برقرار می‌شود (همان).

۲-۲. گام دوم: غایتمندی فعل فاعل‌های کمال‌پذیر

فاعل‌های کمال‌پذیر دارای حرکت‌های عرضی و جوهری‌اند؛ اما از آنجاکه حرکات عرضی نسبت به حرکات جوهری محسوس‌تر و قابل مشاهده‌ترند، علامه اثبات غایتمندی را از حرکت طبیعی آغاز می‌کند؛ با این بیان که اگر حرکت‌های طبیعی دارای غایت نباشند، نباید محرکی تحریک می‌نمود و نباید متحرکی حرکتی را قبول می‌کرد؛ در نتیجه، بر عالم طبیعت سکون حاکم می‌شد؛ حال آنکه عالم طبیعت دائماً در حال شدن و صیورورت است؛ در نتیجه، حرکت‌های طبیعی دارای غایت‌اند.

اجسام با یکی از حرکات عرضی، اعم از حرکت وضعی، کیفی، کمی و اینی به حرکت درمی‌آیند و جسم به واسطه این حرکت استکمال می‌یابد. در اینجا غایت همان فعلیت و تمامیتی است که متحرک با حرکت خود به آن توجه دارد و طبیعت تحریک‌کننده، با تحریک خود، آن را می‌جوید و اگر آن غایت نمی‌بود، نه از محرک تحریک صدور می‌یافت و نه از متحرک حرکتی رخ می‌نمود؛ برای مثال، در جسمی مانند گل محمدی که به تناسب نور آفتاب از یک جهت به جهت دیگر حرکت می‌کند و حرکت خود را وسیله رسیدن به آن جهت قرار می‌دهد، بدیهی است که صورت نوعی این گل محرک گل است به جهت دوم و گل را از وضع اولی خود خارج می‌کند و حالتی سیال و گذرا می‌یابد؛ به گونه‌ای که هر لحظه در وضع ویژه‌ای قرار می‌گیرد و این وضع‌ها را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا بر یک وضع ثابت و بدون تغییر استقرار یابد و بر آن وضع بماند. این وضع نهایی همان تمامیتی است که مطلوب لنفسه است و طبیعت تحریک‌کننده نیز همان را طلب می‌کند.

در حرکت جوهری فاعل‌های کمال‌پذیر، که فاعل یک نحوه وابستگی به عالم ماده دارد، اگر فاعل غایت نداشته باشد، نباید وجودی سیال و تدریجی داشته باشد؛ حال آنکه فاعل‌های کمال‌پذیر وجودهایی سیال و تدریجی دارند که به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می‌شوند. این جوهرهای متحرک و گذرا وجود تام و کاملی دارند که به سوی آن در حال حرکت‌اند و همان وجود تام است که مراد بالذات و مقصود اولی است و حرکت‌های جوهری به سبب آن وجود تام و برای رسیدن به آن اراده شده‌اند و این همان غایت فاعل‌های کمال‌پذیر در حرکت جوهری است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱).

۲-۳. گام سوم: غایت‌مندی فعل فاعل‌های کمال‌ناپذیر

فعل فاعل‌های غیرکمال‌پذیر از قبیل جوهرهایی است که از جهت ذات و فعل، مجرد از ماده‌اند. در این صورت، فاعل موجودی را آفریده که فعلیت محض است و فاقد هرگونه قوه‌ای است. از این رو موجود غیرکمال‌پذیر موجودی است که فی‌نفسه تام و کامل است و خودش به‌خاطر خودش مراد و مقصود است، نه برای رسیدن به چیز دیگری. روشن است که در این صورت، فعل فاعل‌های غیرکمال‌پذیر و غایت یکی است؛ یعنی حقیقت فعل که در مرتبه وجود فاعل است، غایت رقیقه خودش است (همان).

علامه با این بیان، غایت‌مندی فعل را اعم از فاعل‌های ارادی و غیرارادی، ثابت می‌کند؛ اما آنچه موردنظر در این نوشتار است، اثبات غایت‌مندی فاعل‌های ارادی است.

۲-۴. تحلیل

آن‌گونه که بیان شد، واژه «حرکت» برای فاعل‌های کمال‌پذیر و واژه «فعل» برای فاعل‌های کمال‌ناپذیر است. متناسب با این دو گونه فاعل، واژه «غایت» در فاعل‌های کمال‌پذیر گاه بر منتهای حرکت و گاه بر مقصود و مطلوب فاعل اطلاق می‌شود که در بسیاری از مواقع، منتهای حرکت با مقصود و مطلوب فاعل سازگاری دارد؛ اما در فاعل‌های غیرکمال‌پذیر واژه «غایت» تنها بر مقصود و مطلوب فاعل اطلاق می‌شود؛ زیرا فاعل‌های غیرکمال‌پذیر کمال مفقودی ندارند تا با حرکت استکمالی، به آن غایت و کمال دست یابند. از این رو غایت به‌معنای منتهای حرکت، در فاعل‌های غیرکمال‌پذیر معنا ندارد. به همین دلیل، علامه طباطبائی بر این باور است که تعریف «غایت» به «کمال اخیری که هر فاعلی در فعلش به‌واسطه آن استکمال می‌یابد»، خالی از مسامحه نیست؛ چراکه این تعریف، تنها شامل فاعلی می‌شود که نوعی تعلق به ماده دارد و در سایه حرکت استکمالی، به کمال مفقود دست می‌یابد؛ حال آنکه فاعل‌های غیرکمال‌پذیر نیز غایت و کمال دارند؛ اما غایت و کمال فاعل‌های غیرمستکمل، عین ذاتشان است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۴).

به‌نظر می‌رسد که اگر بخواهیم تعریف جامعی از «غایت» ارائه دهیم، به‌گونه‌ای که شامل انواع فاعل، از جمله فاعل‌های غیرکمال‌پذیر شود، مستند به عبارت «بل هو تمام فی نفسه مراد لنفسه مقصود لاجله» (همان، ص ۱۸۱)، باید بگوییم: «غایت عبارت است از کمال و تمامی که مراد و مقصود بالذات فاعل برای انجام فعل است».

بنا بر تعریف مزبور، هر فاعلی دارای غایت است؛ اعم از اینکه فاعل، انجام‌دهنده فعل و حرکت «جوهری» باشد یا «عرضی»، و اعم از اینکه فاعل، «فاعل غیرمستکمل» یا «فاعل مستکمل» باشد و فاعل مستکمل، اعم از اینکه «فاعل طبیعی» باشد یا «فاعل علمی». البته فاعل‌های کمال‌پذیر در حرکات گوناگون خود، اعم از حرکت جوهری و عرضی، دارای غایات متوسطی در طول غایت اخیرند. برای مثال، شخصی قصد حرکت از قم به مشهد را دارد. وی علاوه بر غایت اخیرش که مشهد باشد، دارای غایات متوسط سمنان و شاهرود نیز هست و این غایات نیز در طول غایت اصلی‌اند.

به نظر می‌رسد که این یکسانی و این‌همانی غایت در ذهن و خارج، ریشه در بحث وجود ذهنی و یکسانی ماهیت در ذهن و خارج دارد؛ یعنی همان ماهیتی که در ذهن به وجود ذهنی وجود دارد، در خارج به وجود خارجی وجود دارد. در غایت نیز همان غایتی که در ذهن به وجود ذهنی وجود دارد، در خارج به وجود خارجی وجود دارد. در واقع ملاک اتحاد، ماهوی است؛ گرچه اختلاف وجودی دارند.

با دقت در مطالب بیان‌شده، چند نکته شایان ذکر است: اولاً مطابق اصالت وجود، یکسانی و این‌همانی ماهیت در ذهن و خارج قابل مناقشه است؛ از این رو نمی‌توان این نکته را در تبیین غایت و علت غایی به کار گرفت؛ ثانیاً بر فرض بپذیریم که این‌همانی بین ماهیت در ذهن و خارج صحیح است، علت امری متعلق به وجود است، نه ماهیت، تا گفته شود ماهیت در ذهن علت غایی و ماهیت در خارج خود غایت است؛ ثالثاً توجیه ارائه‌شده تنها برای فاعل‌های علمی راهگشاست؛ زیرا فاعل‌های طبیعی علم و آگاهی ندارند تا وجود ذهنی غایت در مرتبه قبل فعل، تحقق داشته باشد.

از برخی عبارات علامه پاسخ دومی به این اشکال می‌توان به دست آورد که اشکالات سابق را ندارد و آن پاسخ این است که تصور و وجود ذهنی غایت، همان علت غایی است و هر معلولی در مرتبه علت با وجود کامل‌تری موجود است؛ زیرا علت باید کمال معلول را دارا باشد تا بتواند آن را ایجاد کند. مبتنی بر این مقدمه، علامه معتقد است مرتبه‌ای از وجود شیء که در علت است، حقیقت، و همان وجود در مرتبه معلول، رقیقه آن است. حقیقت و رقیقت یک شیء است که دو وجود دارد. بنابراین، مشکل تقدم شیء بر خود شیء لازم نمی‌آید؛ گذشته از اینکه ثمره پاسخ ارائه‌شده این است که در فاعل‌های غیرکمال‌پذیر فعل علت غایی خودش می‌شود؛ یعنی حقیقت فعل، علت غایی رقیقه آن است؛ برای مثال، وقتی خداوند عقل اول را می‌آفریند، لازم نیست خداوند یک فعلی انجام دهد تا با حرکت به آن غایت برسد؛ بلکه غایت خداوند همان فعل خودش، یعنی خلق عقل اول است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱).

۳. غایت و مصلحت

آن‌گونه که گذشت، غایت همان کمال اخیری است که مقتضی، مقصود و مراد طبیعت اشیا، و محرک فاعل برای انجام فعل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۹۳؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۸-۱۱۹). این تعریف از غایت با تعریفی که علامه طباطبائی ذیل آیه ۸۳ سوره «شعراء»، با ارجاع به کتاب *مفردات راعب اصفهانی* از «مصلحت» ارائه می‌دهد، بسیار نزدیک است؛ زیرا وی مصلحت را این‌گونه تعریف می‌کند: «بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خود؛ به‌گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و درخور بر آن مترتب گردد؛ بدون اینکه فاسد شود تا از آثار خویش محروم شود». در مقابل، «فساد» یا «مفسده» عبارت است از «تغییر هر چیزی از مقتضای طبیعت اصلی‌اش» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۶).

گرچه در ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد که این دو واژه تفاوت مصداقی و ماهوی نداشته باشند، اما با دقت در تعاریف ارائه شده به نظر می‌رسد که رابطه این دو «عموم و خصوص من وجه» باشند؛ زیرا وجه اجتماع بین گایت و مصلحت، گایتی است که مقتضای طبیعت اصلی‌اش باشد و وجه افتراق گایت از مصلحت، طبیعت مقسوری است که دارای گایت است؛ اما مصداق مصلحت نیست و وجه افتراق مصلحت از گایت، فاعل ارادی است که براساس مقتضای طبیعت اصلی‌اش رفتاری را انجام می‌دهد؛ اما گایت، فاعل ارادی نیست.

چنان‌که گفتیم، رابطه گایت و مصلحت، عموم و خصوص من وجه است؛ منتها با توجه به تقارن معنایی گایت و مصلحت، که مستند به شواهدی، از جمله اینکه علامه «گایت» را به «مصلحت» تعریف کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۸) یا واژگان غرض، گایت و مصلحت را در بحث «حکمت الهی و معنای تقارن فعل با مصلحت»، به جای هم به کار برده‌اند (همان، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴). در ادامه به تحلیل رابطه فعل با مصلحت می‌پردازیم.

۴. رابطه فعل با مصلحت

علامه ذیل بحث حکمت الهی، ابتدا به تحلیل افعال ارادی انسان می‌پردازد و در ادامه، به تفاوت «مصلحت» در افعال الهی و افعال غیرالهی و در نهایت نتیجه بحث را در نقد دیدگاه اشاعره و معتزله تبیین می‌کند. ایشان در مقام تحلیل مصلحت فعل انسانی بر این باور است که حرکات گوناگونی که از انسان سر می‌زنند، هنگامی «فعل» شمرده می‌شوند که به نوعی به اراده تعلق داشته باشند. از همین رو سلامتی، مرض و رشد انسان در بستر زمان، «فعل» شمرده نمی‌شوند. بدیهی است که اراده یک فعل، به «علم به رجحان فعل بر ترک» و «دعای به کمال بودن آن» مسبوق است؛ به عبارت دیگر، اراده یک فعل مسبوق به این است که فاعل بداند انجام فعل، از ترکش بهتر، و نفع فعل از ضررش بیشتر است و این همان جهت خیری است که انسان را به انجام آن فعل برمی‌انگیزاند؛ یعنی آن جهت خیر، سببی است در فاعلیت فاعل، که «گایت» و «غرض» فعل نامیده می‌شود و این همان «مصلحت» است. در فلسفه نیز ثابت شده است که فعل به معنای اثری که از فاعل صادر می‌شود، اعم از ارادی و غیرارادی، دارای گایت خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

با توجه به این مقدمه، تقارن مصلحت با فعل را این گونه می‌توان تحلیل کرد:

- هر فعلی دارای جهت خیری است که عقلا، یعنی افراد شایسته جامعه، آن را «گایت» یا «مصلحت» می‌نامند؛

- گایت یا مصلحت، برانگیزنده و محرک فاعل در انجام یک فعل است؛

- از آنجاکه وجود خارجی گایت، قبل از فعل تحقق ندارد، صورت ذهنی گایت یا مصلحت، داعی و برانگیزاننده

فاعل بر انجام فعل است؛

- صورت ذهنی غایت و مصلحت، برگرفته از نظام حاکم بر عالم هستی است؛ چراکه قوانین و اصول حاکم بر عالم هستی، تمام اشیا را به‌سوی کمال و مصلحت، که غایت‌اشیاست، سوق می‌دهد؛ و این امری است که با تجربه ثابت شده است؛ به‌عبارت‌دیگر، نظام علمی و شناختی بشر، تابع و مترتب بر نظام خارجی است؛
- انسان برای رسیدن به آن غایت یا مصلحت خارجی باید تلاش کند تا فعلش منطبق با نظام شناختی‌اش باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، انسان به‌وسیلهٔ نظام شناختی‌ای که دارد، باید تلاش کند تا با افعال ارادی خود، به غایت متصورش عینیت ببخشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ ج ۱۸، ص ۳۸۷).

به‌عنوان مثال، فعل غذا خوردن دارای مصلحت و غایت سیری است. مفهوم غایت سیری، انگیزه بر انجام فعل خوردن است. این مفهوم غایت، از عالم خارج گرفته شده است؛ عالمی که نظام و قوانین خاصی بر آن حاکم است؛ به‌گونه‌ای که حرکات اشیا را به‌سوی غایات، و افعال را به‌سوی اغراضشان سوق می‌دهد؛ یعنی شناخت ما از این قضیه که «با غذا خوردن به مصلحت سیری می‌رسیم»، ریشه در نظام و قوانین حاکم بر عالم هستی دارد که با تجربه به‌دست آورده‌ایم؛ چراکه با تجربه، سیر شدن را معلول خوردن غذا یافته‌ایم. بنابراین، فاعل ارادی باید با انجام فعل ارادی خوردن، سعی کند خود را به مصلحت سیری، که آن را تصور کرده بود، عینیت ببخشد. درواقع، تلاش هر فاعل ارادی این است که افعالش را به‌گونه‌ای انجام دهد که موافق با آن نظام علمی‌اش باشد و مصالحی که به‌عنوان غایت در نظر گرفته است، به‌وسیلهٔ فعلش تحقق دهد.

در این صورت، اگر فاعل توانست فعل خود را با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصلحت و غایت خارجی برسد، فعلش «حکیمانه» و عملش «متقن» است، اگرچه ممکن است در تطبیق نظام علمی با عالم خارج خطا کرده باشد؛ و اگر نتوانست با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصالح خارجی برسد، حال چه به‌دلیل قصور یا تقصیر، او را «حکیم» نمی‌نامند؛ بلکه «لغو» و «جاهل» و امثال آن می‌نامند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۱).

علامه در ادامه به تفاوت «مصلحت» در افعال انسان با افعال خدای متعال اشاره می‌کند و معتقد است که فعل ارادی انسان در صورتی «حکیمانه» است که با وساطت نظام علمی، منطبق بر مصلحت و غایت واقعی باشد. ازاین‌رو در افعال انسانی، وجود فعل، غیر از وجود مصالح خارجی و عالم واقع است؛ اما در افعال الهی، وجود فعل، نفس خارج است و ازهمین‌رو فعل الهی، خود حکمت است، نه اینکه فاعل، به‌وسیلهٔ فعل و در صورت انطباق با صورت علمی، به غایت و مصلحت خارجی برسد. بنابراین، معنای مصلحت داشتن فعل الهی به این است که فعل الهی متبوع مصلحت باشد، نه تابع آن؛ به‌گونه‌ای که مصلحت، انگیزهٔ خدای متعال بر انجام کاری باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن خدای متعال را به انجام فعلی برانگیزاند؛ و این همان عینیت فعل الهی با مصلحت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۴-۱۸۵).

۵. تبیین عینیت فعل الهی با مصلحت

عین مصلحت بودن فعل الهی به معنای عین غایت‌مندی فعل الهی است؛ نه اینکه افعال الهی دارای مصلحت و غایت باشند. تبیین این مطلب، ریشه در این دارد که فعل و حکمت الهی نفس حق است، نه مطابق و موافق حق. علامه در مقام توضیح، چنین می‌گوید که حق بودن (حق تکوینی) منتزع از ثبوت عینی، نظام عالم هستی و سنت‌های حاکم بر آن است، نه ثبوت وهمی که ساخته‌وپرداخته ذهن بشر باشد. ازسویی دیگر، ثبوت عینی، نظام عالم هستی و سنت‌های حاکم بر آن، فعل الهی‌اند؛ در نتیجه، حق بودن، همان فعل الهی است. با این بیان، عینیت فعل الهی با مصلحت نیز روشن می‌شود؛ زیرا مصلحت منتزع از ثبوت عینی و بودن شیء بر طبیعت اصلی خود است؛ به‌گونه‌ای که خیر و فایده شایسته بر آن مترتب شود؛ به‌بیان دیگر، مصلحت منتزع از سنت و نظام جاری در عالم واقع است که به‌طور طبیعی و فطری، اشیا را به‌سوی خیر و سعادت هدایت می‌کند. مطابق این برداشت، حکم در صورتی «حق مطلق» است که موافق و سازگار با «مصلحت عام» باشد و مصلحت در صورتی عام است که از سنت و نظام حاکم بر مطلق عالم هستی گرفته شده باشد و امر و حکم در صورتی «حق نسبی» است که موافق با «مصلحت خاص» باشد و مصلحت خاص، مصلحتی است که از سنت و نظام جاری بر برخی از اجزای عالم، مانند نظام حاکم بر نوع انسان، گرفته شده باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۱۹). روشن است که آنچه نظام هستی و انواع موجودات به‌صورت فطری به‌دنبال آن هستند، غایت و هدف مقصود عالم‌اند. بنابراین، فعل الهی عین حق، عین مصلحت و عین غایت‌مندی است.

به‌بیان دیگر، تمام مصادیق مصلحت امکانی، اعم از مصادیقی که عین مصلحت‌اند، مانند حقیقت مخلوقات، یا دارای مصلحت‌اند، مانند افعال و احکام اعتباری، درنهایت به مصلحت مطلق که خدای سبحان باشد، بازمی‌گردند؛ چون همه مصادیق مصلحت، فعل خدای متعال و از ممکنات‌اند و هر ممکنی نیازمند به علت تامه و مرجح است و موجودی جز واجب تعالی در پس ممکنات نیست تا بخواهد علت تامه یا مرجح باشد. بنابراین، خدای متعال علت تامه مجموع فعل خود است و به کل هستی وجوب می‌دهد و مرجحی برای کل هستی جز خدای متعال نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳).

عینیت داشتن فعل الهی با مصلحت و غایت به این معنا نیست که اعطای مصلحت و خیر از جانب خدا مطلق است؛ بلکه مشروط به این است که قابلیت قابل نیز تمام باشد. طبیعی است که اگر مخلوق به مصلحت و غایت نمی‌رسد، ناشی از موانعی است که یا خود آن را ایجاد کرده یا تحت تأثیر فاعل قسری بوده است؛ به‌عبارت‌دیگر، «ذات» خداوند مقتضی «مصلحت» است، مشروط به اینکه مانع مفقود باشد و برخی از مخلوقات با اراده خود، مانع رسیدن به مصلحت و کمالی هستند که خداوند برای آنها رقم زده و اعطا کرده است. این معنا را می‌توان از آیاتی که «قیح»، «گناه» و «ظلم» را به انسان‌ها اسناد می‌دهند، به‌دست آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ج ۵، ص ۱۳؛ ج ۸، ص ۱۸۷)؛ همین‌گونه است عباراتی که پذیرش و ظرفیت مخلوقات را شرط تمام شدن سبب از جانب خداوند می‌دانند (همان، ج ۱۵، ص ۲۸۷).

به نظر می‌رسد که نرسیدن انسان یا هر مخلوق صاحب شعوری به مصلحت و غایت، تنها ناشی از موانعی نیست که خود آن را ایجاد کرده است؛ بلکه چه بسا آن مخلوق تحت تأثیر فاعل قسری از حرکت بازمانده باشد. البته این نرسیدن به مصلحت و غایت، تنها در مخلوقات دارای شعور نیست؛ بلکه ممکن است برخی از مخلوقات بدون شعور نیز تحت تأثیر فاعل قسری به غایت و کمال مطلوب نرسند؛ همان‌گونه ممکن است بادی بوزد و شاخه درختی را از بین ببرد و مانع از رسیدن آن شاخه به غایت شود.

بنابراین، نرسیدن مخلوقات دارای شعور به مصلحت و غایت، یا ناشی از سوء اختیار آنهاست یا ناشی از فاعل‌های قسری است و امکان نرسیدن به غایت در مخلوقات بدون شعور، ناشی از فاعل‌های قسری است.

۶. تبیین تغایر فعل غیر الهی با مصلحت

در آثار علامه طباطبائی اطلاق واژگان مصلحت و مفسده یا حسن و قبح بر فعل غیر الهی، به صورت‌های گوناگون بیان شده است. آنچه از عبارات علامه می‌توان به دست آورد، این است که اطلاق مصلحت بر فعل، به چهار وجه قابل تبیین است:

۶-۱. وجه نخست

اگر فعل از آن جهت که ثبوت و وجودی دارد، مورد توجه باشد، متصف به حسن و قبح نمی‌شود؛ گرچه فعل از جهت اسنادش به فاعل، متصف به این‌گونه صفات می‌شود.

باید توجه داشت که ثبوت «حسن و قبح»، بعد از ثبوت «مصلحت و مفسده» است؛ زیرا تا طبیعت و ذات شیء مقتضی کمال نباشد و مصلحت نداشته باشد، ملائمت و عدم ملائمت طبیعت شیء و انتزاع مفهوم حسن و قبح معنا ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴). توضیح اینکه شیخ مفید در کتاب اعتقادی‌اش، از امام هادی علیه السلام روایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه شخصی درباره افعال بندگان پرسید: آیا افعال ما مخلوق خداست یا مخلوق خود بندگان؟ امام علیه السلام فرمودند: «اگر خود خدا خالق افعال بندگان باشد، چرا از آنها بیزاری می‌جوید؟ (توبه: ۳) معلوم است که خدا از خود مشرکان بیزاری ندارد؛ بلکه از شرک و کارهای ناستوده‌شان بیزار است». علامه در توضیح این حدیث می‌گوید: افعال دارای دو جهت «ثبوت و وجود» و جهت «انتساب به فاعل» هستند. مطابق جهت اول، افعال متصف به «اطاعت» و «معصیت» یا «حسن» و «سئیه» نمی‌شوند؛ اما مطابق جهت دوم، متصف به امور یادشده می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳)؛ برای مثال، عمل «جفت‌گیری»، چه در قالب «نکاح» و چه در قالب «زنا»، یک عمل با وجود و ثبوت خاصی است و از نظر شکل با یکدیگر فرقی ندارند؛ تنها فرقی که بین آنها وجود دارد، این است که اگر به صورت نکاح انجام شود، واجد یک جهت صلاح یا موافق دستور خدا یا یک غایت اجتماعی است و اگر همین عمل به صورت زنا

انجام گیرد، فاقد آن جهت صلاح یا موافق دستور خدا یا یک غایت اجتماعی است و این به دلیل انتسابش به فاعل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۷).

۲.۲. وجه دوم

اگر توجه ما به فعل از آن جهت باشد که فعل، مخلوقی از مخلوقات خدای متعال و یکی از موجودات تکوینی است، در این صورت، فعل دارای حسن و مصلحت است. توضیح اینکه مطابق آیه «خداوند خالق هر شیئی است» (زمر: ۶۲)، هر شیئی مخلوق است و مطابق آیه «خدایی که آنچه را آفرید، زیبا و نیکویش ساخت» (سجده: ۷)، هر مخلوقی حَسَن است و از آنجاکه فعل، شیء است، در نتیجه فعل، حَسَن است. به تقریر دیگر، وجود فعل، شیء است (هر شیئی، مخلوق است)؛ هر مخلوقی، حَسَن است؛ در نتیجه، فعل به لحاظ وجود مخلوقی اش، حَسَن است. علامه در ادامه می‌افزاید: «حَسَن» و «خلقت» متلازم هم‌اند و هیچ‌گاه از هم جدا نمی‌شوند؛ از همین رو فعل گناه و قبیح، یا «امر عدمی» و «غیرمخلوق» است یا «امر نسبی»؛ یعنی نسبت به کسی عدمی است؛ مثل اینکه نیش عقرب نسبت به انسان بد و مضر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ج ۵، ص ۱۳).
با توجه به نسبت بین حسن و مصلحت، احکام ثابت شده برای حسن، برای مصلحت نیز ثابت است.

۲.۳. وجه سوم

گاهی توجه ما به فعل، از جهت تناسب و عدم تناسب فعل با غایت است؛ به عبارت دیگر، فعل در مقایسه با غایت، دارای مصلحت است. در این صورت، اتصاف فعل به حسن یا قبح، به اعتبار تناسب یا عدم تناسب فعل با غایت است. به نظر می‌رسد که کاربرد اصطلاح «حسن فعلی»، در این مقام باشد؛ چراکه مطابق دیدگاه علامه، حسن عبارت است از «موافقت و سازگاری امری با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن شیء» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ج ۵، ص ۱۳).

بنابراین، حسن فعلی به این معناست که فعل متناسب با غایت، قابلیت و شأنت دارد که فاعل را به غایت برساند؛ برای مثال، فعل «اتفاق» قابلیت دارد که انسان را به کمال برساند و در صورتی این قابلیت فعلیت می‌یابد که حسن فاعلی (نیت خالص) به آن ضمیمه شود؛ و فعل سرقت، این قابلیت را ندارد که انسان را به کمال برساند؛ اگرچه سرقت و هر فعل گناهی اقتضاء و قابلیت این را دارد که انسان را به نقصان برساند.

تناسب و عدم تناسب فعل با غایت فاعل، دارای شقوقی است: گاه تناسب و عدم تناسب فعل با غایت فاعل غیرکمال‌پذیر در نظر گرفته می‌شود و گاه با فاعل کمال‌پذیر و فاعل مستکمل، اعم از اینکه فاعل طبیعی باشد یا فاعل علمی، و فاعل علمی اعم از اینکه ارادی باشد یا غیرارادی. برای مثال، اگر توجه ما به عالم هستی باشد، از آن جهت که فعل الهی است، نظام حاکم بر آن متصف به «حَسَن»، بلکه به «احسن» می‌شود؛ چراکه فعل الهی با غایت فاعل آن در اوج تناسب است.

از همین رو علامه در مقام توضیح حسن فعلی انسان، تناسب با غایت و کمال را مطرح می‌کند. حال این غایت، گاه سعادت فرد انسان و گاه سعادت نوع انسان است. تناسب فعل با غایت نوع، حسن و قبح ثابت و دائمی را نتیجه می‌دهد؛ مانند «حسن عدل» و «قبح ظلم»؛ و تناسب فعل با غایت فرد، حسن و قبح ثابت و دائمی را نتیجه نخواهد داد؛ مانند «حسن خندیدن و مزاح کردن» نزد دوستان و قبح آن نزد بزرگان یا حسن خندیدن در مجالس سرور و جشن‌ها و قبح آن در مجالس ماتم و عزا. بنابراین، گرچه واژگان «حسن و قبح» دو مفهوم اضافی‌اند، اما حسن و قبح افعال نسبت‌به برخی غایات، دارای حسن دائمی‌اند و نسبت‌به برخی دیگر متغیرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۱؛ ج ۵، ص ۱۲-۱۱؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۳۲-۴۳۳).

توجیه اینکه فعل به این وجه، علاوه بر اتصاف به «حسن»، به «مصلحت» نیز متصف می‌شود، همان نسبت حسن با مصلحت است.

بنا بر این وجه، فعل از جهت تناسبش با غایت، دارای مصلحت می‌شود؛ و این مصلحت، مطابق دیدگاه علامه در فعل مخلوقات، مصلحت اعتباری است؛ زیرا حسن و مصلحت متنسب به افعال ارادی را مصداق فرضی یا اعتباری مصلحت، و مصلحت متنسب به عالم تکوین را مصداق مصلحت حقیقی می‌داند.

۶.۴. وجه چهارم

آن‌گونه‌که در وجه نخست بیان شد، افعال دارای دو جهت «ثبوت و وجود» و جهت «انتساب به فاعل» هستند. مطابق جهت اول، فعل متصف به حسن و قبح نمی‌شود؛ اما مطابق جهت دوم، متصف به این صفات می‌شود. به نظر می‌رسد که سه وجه برای حسن و قبح یا مصلحت و مفسده از جهت «انتساب به فاعل» می‌توان ارائه داد:

۱-۴-۶. وجه نخست

اتصاف فعل به حسن و قبح در گرو نیت و انگیزه فاعل است. از آنجاکه نیت، قالب و شاکله اعمال انسان است، اگر انسان فعلش را به نیت «خیر» انجام دهد، فعل او دارای «حسن» و «مصلحت» و اگر به نیت «شر» انجام دهد، فعل او دارای «قبح» و «مفسده» است. این همان «حسن فاعلی» است که نقش اساسی را در شکل‌گیری اعمال انسان‌ها دارد؛ به عبارت دیگر، حقیقت هر عملی تابع نیت فاعل است؛ نیتی که در باطن انسان‌هاست (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۷).

مطابق این تبیین می‌توان فاعلی را فرض کرد که به نیت خیر، فعلی را که طبیعت قبیح دارد، انجام دهد؛ همچنین به نیت شر، فعلی را که طبیعت حسن دارد، انجام دهد. به عبارت دیگر می‌توان فرض کرد که فعلی متناسب با غایت نباشد، درعین حال فاعل آن را به انگیزه و نیت خیر و به منظور رسیدن به کمال، انجام دهد یا فعلی متناسب با غایت باشد، درعین حال فاعل آن را به انگیزه و نیت شر انجام دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۳۲-۴۳۳).

بنا بر این تبیین، حسن و مصلحت، منتسب به نیت فاعل است که فعل جوانحی و شکل‌دهنده عمل است؛ و از آنجاکه نیت و انگیزه روح عمل است و رابطه عمل خارجی با کمال نفس در سایه نیت تحقق می‌یابد، دانسته می‌شود که ملاک اسناد فعل خارجی به حسن و مصلحت، فعل جوانحی نیت است که فعل خارجی را مصلحت‌ساز یا مصلحت‌سوز می‌کند. به بیان ساده، فعل خارجی به واسطه فعل نیت، دارای حسن و مصلحت می‌شود؛ یعنی اگر انسان اعمال و رفتارش را به نیت رسیدن به کمال اختیاری انجام دهد، اعمال و رفتارش دارای مصلحت می‌شود و اگر به نیت رسیدن به کمال اختیاری انجام ندهد، اعمال و رفتارش دارای مفسده می‌شود. این نوع از مصلحت، اعتباری است؛ چراکه از سنخ رفتارهای ارادی است که اعتبار در آن شرط است.

۲-۴-۶. وجه دوم

ممکن است مراد از حسن و قبح منتسب به فاعل، در سایه «اختیار فاعل» باشد. توضیح اینکه علامه بعد از تقسیم خیر و شر به تکوینی و تشریحی، در مقام تعریف معتقد است که خیر و شر تشریحی، همان اقسام طاعات و معاصی بندگان است که عبارت است از افعال نیک و زشتی که از انسان صادر می‌شود؛ و چون مستند به اختیار انسان است، فعل او به شمار می‌رود و از این جهت منتسب به غیر انسان نمی‌شود. علامه بر این باور است که استناد فعل انسان به اختیار، ملاک حسن و قبح افعال انسان است؛ زیرا اگر فرض کنیم که صدور افعال انسان از روی اختیار نباشد، در آن صورت کار نیک انسان متصف به حسن، و کار زشت او متصف به قبح نمی‌شد و از این جهت فعل انسان را نباید به خدا نسبت داد، مگر به این مقدار که بگوییم عمل نیک هر انسانی، به توفیق دادن خدا برای مصالح مقتضی اوست و عمل زشت او به ندادن توفیق است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵؛ ج ۵، ص ۱۴).

علامه در مقام تحلیل اینکه برخی از افعال اختیاری صادر از انسان، طاعت‌اند و برخی معصیت، چنین می‌فرماید که فعل اختیاری، اختیاری است؛ چون مسبوق به «علم» و «اراده» فاعل است و تحقق «طاعت» و «معصیت» در گرو صورت علمی‌ای است که از فاعل صادر می‌شود؛ یعنی اگر مقصود و مطلوب فاعل (صورت علمی‌ای که مشیت به آن اضافه شده است)، در راستای عبودیت باشد، «طاعت» تحقق می‌یابد و اگر پیروی از هوای نفس و تمرد از فرمان الهی باشد، «معصیت» تحقق پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ج ۲، ص ۱۳۸). به نظر می‌رسد که منظور از مصلحت در انتساب فعل به فاعل، همان غایت و علت غایی فعل باشد.

۳-۴-۶. وجه سوم

به نظر می‌رسد که تبیین دیگری براساس دیدگاه «اعتباریات» علامه طباطبائی می‌توان ارائه داد؛ به این بیان که مطابق دیدگاه اعتباریات، هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، با اعتبار «مصلحت» انجام می‌شود؛ همان‌گونه که با اعتبار «حسن» و «وجوب» از فاعل صادر می‌شود. این نوع مصلحت، براساس نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی است. از این رو مناسب است توضیح کوتاهی درباره این نظریه ارائه شود.

علامه طباطبائی علوم و ادراکات انسان را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند و بر این باور است که «علوم حقیقی» جنبهٔ حکایتگری از عالم خارج دارند؛ اما «علوم اعتباری» یا «علوم عملی» علمی‌اند که جنبهٔ حکایتگری از عالم خارج ندارند و محرک و انگیزه در انجام اعمال ارادی انسان و هر موجود صاحب شعوری هستند و در حقیقت، این علوم کارکرد عملی دارند. مطابق دیدگاه علامه، این دسته ادراکات، متأثر از عوامل احساسی یا احساساتی‌اند که خاستگاه آنها قوای فعاله است؛ قوایی که مقتضی انجام اعمال ملایم با طبع و مقتضی ترک اعمال مخالف با طبع‌اند. در ادامه، این اقتضا نسبت به انجام و ترک برخی افعال، موجب پیدایش صورت‌هایی از احساسات همچون حب و بغض می‌شود؛ سپس این صور احساسی فاعل ارادی را وامی‌دارند تا ادراکاتی از قبیل «حسن و قبح»، «باید و نباید» و «مصلحت و مفسده» اعتبار کند و آنها را میان خود، مادهٔ خارجی و فعل ارادی واسطه قرار دهد و درنهایت، عملی بر طبق آن انجام دهد و به کمال مقصود خود نائل آید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین، «اعتباریات» محرک «اراده»‌اند و با ایجاد انگیزه، فاعل ارادی را بر آن می‌دارند که نیازهای طبیعی خود را رفع کند و به کمال مطلوب برسد. برای مثال، نفس انسان به‌منظور تحریک و رسیدن به کمال مطلوب خود، رابطهٔ بین خود و فعل اختیاری خویش را که رابطه‌ای عادی و امکانی است، ضروری فرض کرده، مفهوم «باید» را اعتبار می‌کند یا حسن منتسب به عالم تکوین را به حسن افعال ارادی سرایت می‌دهد؛ به عبارت دیگر، تناسب اجزای عالم تکوین با غایتشان را به تناسب افعال ارادی با غایتشان سرایت می‌دهد و حسن را برای افعال ارادی اعتبار می‌کند. علامه طباطبائی به‌منظور مصلحتی که همان دستیابی فاعل به غایت باشد، مبدأ دیگری را به مبادی فعل ارادی اضافه می‌کند؛ به گونه‌ای که در ایجاد انگیزه و تحریک فاعل بر انجام فعل نقش اساسی را ایفا می‌کند. درواقع، علامه طباطبائی معتقد است که بعد از مبدأ شوق، مبدائی از سنخ بینش وجود دارد که محرک و برانگیزندهٔ نفس فاعل ارادی به انجام کار است. از این رو نقش «اعتباریات» برانگیختن ارادهٔ فاعل مختار در هر فعل ارادی - اعم از فردی و اجتماعی - و تمامیت بخشیدن به فاعلیت اوست.

ذهن فاعل شناسا با اعتبار مفاهیمی همچون «حسن و قبح» و «باید و نباید»، محرک ارادهٔ فاعل ارادی می‌شوند و از این طریق در برطرف کردن نیازهای طبیعی و رسیدن به مصالح و کمالات طبیعی، اعم از مادی و معنوی، نقش ایفا می‌کنند؛ مصالحی که از واقعیت عالم هستی و نظام حاکم بر آن گرفته است و موجودات را به «سعادت» هدایت می‌کند و به‌نوعی افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می‌کنیم؛ یعنی نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می‌سنجیم؛ سپس با خارجیت دادن به آن افعال، آن مصالح واقعی را به‌دست می‌آوریم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ ج ۸، ص ۵۴).

بنابراین، مطابق نظریهٔ اعتباریات، هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، با اعتقاد و اعتبار به «حسن» و «وجوب» صادر می‌شود؛ اعم از اینکه طبیعت آن فعل دارای حسن باشد یا نباشد (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۲۹).

از آنجاکه مطابق دیدگاه علامه، «حسن» صفت مصلحت و «وجوب» حکم مصلحت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۱)، به این نتیجه می‌رسیم که مصلحت نیز مانند صفت و حکم، اعتباری و حقیقی است. مصداق حقیقی مصلحت، بودن اشیا بر مقتضای طبیعت اصلی‌شان است که برگرفته از نظام حاکم و سنت جاری بر عالم هستی است؛ نظامی که به‌طور طبیعی اشیا را به‌سوی «کمال» هدایت می‌کند و مصداق فرضی آن، مصلحت اعتباری است که شامل برخی غایات افعال ارادی و ملاکات احکام تشریحی است؛ به‌گونه‌ای که محرک فاعل به‌سوی غایت و مقتضای طبیعت اصلی‌اش است.

براساس توضیحات ارائه‌شده چنین به‌دست می‌آید که مصلحت، مطابق وجه اول، مصلحت اعتباری منتسب به فعل نیت است و مطابق وجه دوم، همان علت غایی و غایت است و مطابق وجه سوم، مصلحتی است که فاعل قبل از انجام فعل ارادی آن را اعتبار می‌کند. در حقیقت، فاعل حین صدور فعل، مصلحتی را برای فعل اعتبار می‌کند تا محرک اراده بر انجام آن فعل باشد؛ همان‌گونه که وجوب و حسن را اعتبار می‌کند.

بنا بر توضیحات یادشده، چهار وجه برای حسن و مصلحت داشتن فعل به‌دست می‌آید:

الف) اگر توجه به صرف وجود و ثبوت فعل شود، بدون اینکه با امر دیگری مقایسه شود یا به فاعلی انتساب داده شود، فعل خالی از حسن و مصلحت است؛

ب) اگر توجه به مخلوق بودن فعل شود، از این جهت که منتسب به فاعل الهی است، فعل، همیشه دارای حسن و مصلحت تکوینی است؛

ج) اگر توجه به تناسب فعل با غایتش شود، فعل دارای حسن و مصلحت اعتباری می‌شود؛

د) اگر توجه به فعل از جهت انتسابش به فاعل باشد، دارای سه وجه است: حسن و مصلحت منتسب به «نیت فاعل»؛ مصلحتی که علت غایی و غایت افعال اختیاری فاعل است؛ و حسن و مصلحتی که قبل از صدور فعل ارادی فاعل آن را اعتبار می‌کند.

۷. نقد و بررسی

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی، مصالح اعتباری ادراکاتی‌اند که بین فاعل شناسا و فعل ارادی قرار دارند و به‌نوعی از قضایای مجازی شمرده می‌شوند؛ اما به‌نظر می‌رسد که اگر این ادراکات واسطه بین «فعل» و «نتیجه» در نظر گرفته شوند، با توجه به رابطه حقیقی و تکوینی بین علت و معلول، این نوع ادراکات از محکی واقعی حکایت خواهند داشت و دیگر، «اعتباریات» و قضایای مجازی معنا نخواهند داشت؛ از این‌رو مصلحت داشتن فعل در وجوه سوم و چهارم قابل مناقشه می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به بحث حکمت الهی و تقارن مصلحت با فعل، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که مهم‌ترین تفاوت در تقارن مصلحت در افعال الهی و افعال انسانی به این است که فعل ارادی انسان در صورتی «حکیمانه» است که با وساطت نظام علمی، منطبق بر مصلحت و غایت واقعی باشد. از این رو در افعال انسانی، وجود فعل، غیر از وجود مصالح خارجی و عالم واقع است؛ اما در افعال الهی، وجود فعل، نفس خارج است و از این رو فعل الهی خود حکمت است؛ نه اینکه فاعل به وسیله فعل و در صورت انطباق با صورت علمی، به غایت و مصلحت خارجی برسد. بنابراین، معنای مصلحت داشتن فعل الهی به این است که فعل الهی متبوع مصلحت باشد، نه تابع آن؛ به گونه‌ای که مصلحت، انگیزه خدای متعال بر انجام کاری باشد؛ به عبارت دیگر، غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن، خدای متعال را به انجام فعلی برانگیزاند؛ و این همان عینیت فعل الهی با مصلحت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱-۱۸۲ و ۱۸۴-۱۸۵).

تفاوت اغراض و مصالح خدای سبحان با اغراض و مصالح بندگان، از جهت دیگر در این دو امر نهفته است: نخست اینکه وجود غرض و مصلحت در افعال خداوند برای رفع نیاز یا استکمال نیست؛ برخلاف ما انسان‌ها و هر حیوان صاحب شعور و اراده که هر کاری را که انجام می‌دهد، به غرض رفع نیاز و وصول به کمال و جبران کمبودهاست؛ دوم اینکه مصلحت و مفسده در خدای سبحان حکومت ندارد و او را ناگزیر به انجام کاری نمی‌کند؛ اما بر صاحبان شعور حاکم است و آنچه آنان را به حرکت درمی‌آورد یا از حرکت باز می‌دارد، مصلحت و مفسده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵). به همین جهت، حضرت حق درباره افعال مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ اما از افعال صاحبان شعور سؤال پرسیده می‌شود و باید پاسخگو باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۳-۱۲۴).

متفرع بر این نتیجه، مناقشه دیدگاه اشاعره و معتزله در غایتمندی افعال الهی است؛ زیرا مطابق دیدگاه اشاعره، خدای سبحان در افعالش غرض و مصلحتی ندارد (ایجی، بی‌تا، ص ۳۳۱-۳۳۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۰۲-۲۰۶). مستند این دیدگاه را می‌توان در قالب قیاسی این‌گونه بیان کرد: خدای سبحان، ناقص بالذات نیست؛ بلکه غنی بالذات است؛ هر ناقص بالذاتی، فاعل بالغرض است؛ در نتیجه، خدای سبحان فاعل بالغرض نیست.

مطابق دیدگاه اشاعره، «مصالح» و غایات امری بیرون از ذات الهی‌اند؛ در حالی که مصالح و غایات امری خارج از فعل الهی نیستند تا موجب استکمال شود؛ به بیان دیگر، وجود غایت برای فاعل، مستلزم نیازمندی فاعل به غایت نیست؛ چراکه ممکن است غایت عین فاعل باشد (ایجی، بی‌تا، ص ۳۳۳-۳۳۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

مطابق دیدگاه معتزله، خدای سبحان در افعال خویش غایات و مصالحی دارد؛ اما امری نیستند که به سود خداوند باشند؛ بلکه مصالحی‌اند که به خلائق مربوط می‌شوند و بهره‌شان به آنان می‌رسد (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۰۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

این دیدگاه، اگرچه مانند دیدگاه اشاعره مستلزم نیازمندی خدا نیست، اما این اشکال بر آن وارد است که مطابق این دیدگاه، عالی ارادهٔ سافل کرده و موجود شریف‌تر طالب و خواهان موجود پست‌تر شده است؛ بنابراین اگر غایتی (مصلحت مترتب بر خلاق) محرک خداوند بر انجام فعلی باشد، مؤثر در فاعلیت اوست و اگر امری مؤثر در فاعلیت خدای سبحان باشد، به این معناست که فاعلیتش تام نباشد؛ حال آنکه فاعلیت خدای سبحان تام است و متوقف بر هیچ‌چیز نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

با دقت در دیدگاه‌ها به این نتیجه رهنمون می‌شویم که دیدگاه عدلیه امر بین الامرین است؛ یعنی نه افراط اشاعره و نه تفریط معتزله؛ یعنی نه مانند اشاعره کارهای خدای سبحان را بدون غایت و مصلحت می‌داند و نه مانند معتزله محکوم مصلحت خلاق؛ بلکه کارهای خدای سبحان را عین مصلحت می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵).

منابع

- امانی، میثم، ۱۳۹۵، «تحلیل غایت افعال انسانی از منظر علامه طباطبائی»، *اندیشه علامه طباطبائی*، سال سوم، ش ۴، ص ۴۵-۲۶.
- ایچی، عبدالرحمان، بی تا، *المواقف فی الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
- پورجهانی، مرزویه، ۱۳۹۲، *علت غایبی از دیدگاه علامه طباطبائی*، استاد مصباح، جوادی آملی، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- شجاعی، احمد، ۱۳۹۸، «غایت‌مندی افعال الهی از دیدگاه متکلمان اسلامی»، *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، سال اول، ش ۱، ص ۲۰۸-۲۳۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ب، *روابط اجتماعی در اسلام*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی و محمدجواد حجتی کرمانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهدای خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *بداية الحکمة*، تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم، جامعه مدرسین.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، رشد.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، هجرت.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی*، چ چهارم، تهران، ادنا.