

۱. تبیین مسئله

اگر نیم‌نگاهی به تاریخ فکری و عملی بشر بیفکنیم، با مفاهیم و واژگانی روبه‌رو می‌شویم که تأثیری ژرف در تفکر و فرهنگ اسلامی داشته‌اند و آینده روشن افراد و جوامع، در گرو برداشت صحیح از آنهاست. مصلحت از جمله واژگانی است که می‌توان با تحلیل صحیح معناشناختی، نقش آن را در حیات فرهنگی و آینده بشریت لمس کرد؛ چراکه دامنه به‌کارگیری این واژه تقریباً در همه علوم انسانی اسلامی، و نیز دامنه اجرایی کردن آن محرز است. برای مثال در الهیات، مصلحت مبنای بحث از حکمت الهی، فعل الهی و نظام احسن است. همچنین در فقه اسلامی، به‌ویژه در فقه اهل سنت بسیاری از احکام با استفاده از ملاک مصالح مرسله تعیین می‌شوند و در فقه شیعی نیز مصلحت دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ برای نمونه در باب تزاحم احکام، غالب فقها با توجه به مصلحت، معتقد به ترجیح یکی از متزاحمین هستند. «تشخیص مصلحت نظام» از مهم‌ترین بحث‌های فقه سیاسی است که بسیاری از احکام حکومتی بر اساس آن تعیین و تصویب می‌شوند. وجود اختلاف در به‌کارگیری واژه مصلحت، گواهی روشن بر نیاز به تبیین و تحلیل معناشناختی و گونه‌شناختی این واژه است. برای مثال برخی روشن‌فکران، مصلحت را به گونه‌ای تحلیل می‌کنند که سرانجام آن، عرفی شدن احکام الهی شود؛ اما با تحلیل درست به این نتیجه رهنمون می‌شویم که سرانجام تحلیل مصلحت، تثبیت الهی بودن احکام الهی است. از این‌رو بر آن شدیم تا با توجه به تفسیر گران‌سنگ *المیزان* به تحلیل معناشناختی و گونه‌شناختی مصلحت از دیدگاه علامه طباطبائی بپردازیم.

۲. معنای مصلحت

بیشتر اهل لغت، واژه مصلحت را به معنای صلاح می‌دانند و به همین جهت، علامه طباطبائی ذیل آیه ۸۳ سوره شعرا با ارجاع به کتاب *مفردات راغب* در صدد تعریف صلاح برمی‌آید و معتقد است که صلاح در مقابل فساد، بدین معناست: «بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خودش، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و درخور، بر آن مترتب گردد؛ بدون اینکه فاسد و از آثار خوب، محروم شود، این در حالی است که فساد عبارت است از «تغییر هر چیزی از مقتضای طبیعت اصلی اش» (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸).

۳. تحلیل معناشناختی مصلحت

با توجه به معنای ارائه‌شده از «مصلحت»، در مقام تحلیل این معنا، به نظر می‌رسد «صلاح» یا «مصلحت» دارای چند مؤلفه است:

تحلیل معناشناختی و گونه‌شناختی مصلحت در المیزان

Nashrieh@qabas.net

مهدی برهان مهریزی / دانشجوی دکتری فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۱۱

چکیده

بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی مصلحت عبارت است از «بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خودش، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و درخور، بر آن مترتب شود؛ بدون اینکه فاسد و از آثار خوب، محروم شود». این معنای مصلحت، قابل تحلیل به پنج مؤلفه است: ۱. «مصلحت»، امر وجودی مستمر است؛ ۲. «مصلحت»، مقتضای طبیعت اصلی اشیا است؛ ۳. شرط اقتضای طبیعت، فقدان مانع و قاصر است؛ ۴. اثر اقتضای طبیعت اصلی اشیا، در صورت فقدان مانع و قاصر، ترتب خیر و نفع درخور شأن اشیا است؛ ۵. طبیعت اصلی اشیا، به مصلحت میل دارد. تحلیل ارائه شده از «مصلحت»، عنوانی کلی است که قیودی می‌پذیرد و با اعتبار آن قیود، مصلحت به گونه‌های مختلف تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از مصلحت‌های «نفسی و نسبی»، «نسبی و مطلق»، «منسوب به ذات و عمل»، «تکوینی و تشریحی»، «ثابت و متغیر»، «فردی و اجتماعی» و «مادی و معنوی».

کلیدواژه‌ها: مصلحت، صلاح، طبیعت، کمال، نسبی.

۱-۳. مصلحت، امری وجودی و دارای استمرار

توضیح آنکه به قرینهٔ مقابلهٔ صلاح با فساد، روشن می‌شود که صلاح و مصلحت امری است از سنخ وجود و کمال که استمرار داشته باشد؛ در مقابل فساد که از سنخ عدم، نقص و تغییر است؛ چراکه فساد عبارت است از تغییر هر چیزی، از مقتضای طبیعت اصلی‌اش و صلاح عبارت است از بودن هر چیزی بر مقتضای طبیعت اصلی‌اش؛

۲-۳. مصلحت، مقتضای طبیعت

این امری که از سنخ وجود مستمر است، مقتضای طبع اصلی شیء است؛ یعنی طبیعت و سرشت اصلی شیء، مقتضی مصلحت است. در اینجا مناسب است تحلیلی از «مقتضی بودن» و «طبیعت اصلی» ارائه شود.

۱-۲-۳. مراد از مقتضی بودن

به نظر می‌رسد مراد از «اقتضا» در المیزان، «علت ناقصه» باشد و تأثیر اقتضا به نحو تمام مشروط به فقدان مانع است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۳۶؛ ج ۱۳، ص ۱۹۰، ۱۹۱ و ج ۸، ص ۱۰۰ و ج ۱۶، ص ۱۳۴ و ۱۳۶). توضیح اینکه «اقتضا» به این معناست که اگر پیدایش معلول از علت، متوقف بر وجود حالت و کیفیت ویژه‌ای باشد، در این صورت «ذات علت» را «مقتضی» گفته، حالت و کیفیت لازم را «شرط» می‌نامند (مصباح، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۵؛ سجادی، ۱۳۶۱، ص ۵۶۹).

۲-۲-۳. مراد از طبیعت در طبیعت اصلی

واژه «طبع اصلی» در همهٔ آثار علامه تنها در مقام تعریف مصلحت به نقل از مفردات راغب به کار برده شده است. با مراجعه به عبارات علامه در المیزان و دیگر آثار وی، چند احتمال در معنای واژه «الطبع اصلی» به نظر می‌رسد:

احتمال نخست: مراد از واژهٔ الطبع، چیزی است که انجام‌دهندهٔ «فعل طبیعی» است؛ در مقابل چیزی که انجام‌دهندهٔ «فعل قسری» باشد (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴، ۱۸۵؛ ج ۴، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲). به نظر می‌رسد که مراد علامه از واژهٔ «الطبع اصلی»، نمی‌تواند انجام‌دهندهٔ «فعل طبیعی» باشد؛ زیرا علاوه بر طبیعت فاعل طبیعی، طبیعت فاعل ارادی نیز مقتضی مصلحت است؛

احتمال دوم: ممکن است مراد از واژهٔ الطبع، طبیعت اشیا باشد، به معنای چیزی که فاعل قریب حرکت است. در این صورت «طبیعت» در همهٔ حرکات طبیعی، قسری و ارادی، مقتضی مصلحت است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۳-۲۱۴). به نظر می‌رسد مراد علامه طباطبائی از «الطبع اصلی» این معنا نیز نیست؛ زیرا بر اساس تعریف ارائه‌شده، مصلحت مقتضای طبیعت اصلی است و آن‌گونه که بیان خواهد شد، فاعل قاسر، مانع تحقق مصلحت است. به عبارت دیگر، مطابق تعریف ارائه‌شده، فاعل حرکت قسری، مانع مصلحت است، نه مقتضی مصلحت؛

احتمال سوم: مراد از اصطلاح الطبع، می‌تواند طبیعت شامل فاعل طبیعی و ارادی باشد. در واقع معنای ارائه‌شده، اعم از معنای نخست است؛ زیرا علاوه بر فاعل طبیعی، شامل فاعل ارادی نیز می‌شود. (ر.ک. همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ج ۱۶، ص ۱۹۰). هرچند این معنا نزدیک به واقع است؛ به نظر می‌رسد این معنا از مصلحت، شامل مجردات تامی همانند عقول و وجود حضرت حق، نمی‌شود؛ حال آنکه مصلحت مورد بحث مقتضای مجردات تام و به معنایی مقتضای وجود حضرت حق نیز هست؛

احتمال چهارم: منظور از واژهٔ الطبع، همان حقیقت و ذات اشیاست؛ به گونه‌ای که شامل مجردات تام و حتی حضرت حق -جلّ و علا- نیز می‌شود. به نظر می‌رسد منظور علامه از الطبع، همین معناست؛ چراکه تعریف به «حقیقت» و «ذات» اشیا، جامعیت دارد و براساس دیدگاه ایشان، شامل اموری مانند «ذات الهی»، «فعل الهی» و «جامعه» می‌شود. بدیهی است که اقتضای مصلحت داشتن «ذات» و «فعل» الهی، متفاوت با مصلحت داشتن «ذات» و «فعل» مخلوقات است؛ زیرا «طبیعت» او عین «مصلحت» است، برخلاف طبیعت مخلوقات که خواهان یافتن مصلحت هستند. از این رو مصلحت داشتن ذات و وجود او به این است که وجود و ذات او «مقتضی» مصلحت و خیر برای مخلوقات باشد. با توجه به این نکته، اقتضای «ذات» و «طبیعت» برای مصلحت، به این معناست که فاعلیت فاعل هستی‌بخش در اعطای مصلحت و خیر، تام است؛ منتها این اعطا، مشروط به این است که قابلیت قابل نیز تمام باشد. طبیعی است، اگر مخلوقی به «مصلحت» و «کمال» نمی‌رسد، ناشی از موانعی است که خود آن را ایجاد کرده است (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ج ۵، ص ۱۰-۱۲؛ ج ۸، ص ۱۸۷؛ ج ۲۰، ص ۲۳۴).

۳-۲-۳. مراد از «الاصلی» در «الطبع اصلی»

به نظر می‌رسد، قید «الاصلی» در «الطبع اصلی» به معنای «لو خلی وطبعه»، در برابر «القسری» باشد. توضیح اینکه آثاری که یکی شیء دارد، گاه ناشی از ذات خود شیئی، بدون دخالت عاملی دیگر است و

در واقع آن شیء در مسیر طبیعی حرکت خود، آن آثار را دارد و گاه ناشی از عاملی، بیرون از ذات شیء است؛ به گونه‌ای که شیء را از مسیر طبیعی حرکت خود تغییر می‌دهد. در صورتی که آثار، ناشی از ذات شیء باشند، واژه «الطبع الاصلی» و در صورتی که آثار، ناشی از عامل خارجی باشند، واژه «الطبع القسری» به کار می‌رود. برای مثال سنگ، چیزی است که طبیعت اصلی آن، به جهت جاذبه زمین، حرکت به سمت پایین است؛ اما اگر عامل خارجی، سنگ را به سوی آسمان پرتاب کند، سنگ از مسیر طبیعت اصلی خود خارج می‌شود و مقسور فاعل قاسر، به سمت بالا حرکت می‌کند. بنابراین «طبع اصلی» سنگ، حرکت به سمت پایین و «طبع قسری» سنگ، حرکت به بالاست (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۱۸۴، ۱۴؛ ج ۱۴، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۲).

۳-۳. فقدان مانع

برای تحقق آن امر وجودی مستمر، علاوه بر وجود مقتضی، مانعی نیز نباید وجود داشته باشد. با توجه به توضیحات گذشته، روشن می‌شود که فاعل طبیعی یا فاعل بالطبع، «وجود مقتضی» آن امر وجودی است، و فقدان فاعل قسری یا فاعل بالقسر، به معنای فقدان مانع است. در نتیجه، طبیعت اصلی شیء، مقتضی و فاعل آن امر وجودی مستمر است و فقدان عامل خارجی که موجب تغییر از طبیعت اصلی و عدم استمرار آن امر می‌شود، شرط آن امر وجودی مستمر است. تحلیل ارائه‌شده از این بخش کلام علامه برداشت می‌شود: «من غیر آن یفسد فیحرم من آثاره الحسنه». بر همین اساس، علامه طباطبائی باور و اعتقاد باطل، عمل زشت و گناه را مانع صلاح و مصلحت در انسان برمی‌شمرد (ر.ک. همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۷).

۴-۳. خیر و نفع شایسته، پیامد مصلحت

پیامد و اثر اقتضای طبیعت اصلی اشیا و فقدان مانع و قاسر، ترتب خیر و نفع درخور شأن اشیا است. توضیح اینکه «خیر» چیزی است که هر شیئی بر حسب طبیعت خود، آن را مطلوب، مقصود و محبوب می‌یابد و به همین جهت، همان انتخاب فاعل از میان چند امر مردد است. خیر دارای دو گونه ذاتی و غیر ذاتی است. خیر ذاتی یا حقیقی، خیری است که هدف انسان را تضمین می‌کند و ارزش ذاتی دارد و خیر غیر ذاتی، خیری است که واسطه برای رسیدن به هدف انسان و وسیله‌ای برای ایصال به خیر ذاتی و حقیقی است و دارای «ارزش غیر ذاتی» است (ر.ک. همان، ج ۳، ص ۱۳۳).

از واژه نفع یا منفعت در المیزان، تعریف روشنی ارائه نشده است و معمولاً این واژه، مرادف خیر یا حُسن، و مقابل ضرر بیان شده است. منتها این مفسر شهیر ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره، تفاوت میان نفع و خیر را چنین بیان می‌کند که نفع، خلاف ضرر است و این دو واژه بر اموری اطلاق می‌شوند که ارزش غیر ذاتی دارند؛ حال آنکه خیر و شر بر اموری اطلاق می‌شوند که دارای ارزش ذاتی‌اند (ر.ک. همان، ج ۲، ص ۱۹۷).

از اموری که در قرآن متعلق «نفع» قرار می‌گیرند نیز چنین برداشت می‌شود که واژه «نفع» مشعر به «ارزش غیر ذاتی» است. برای مثال متعلق نفع در آیه «وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعرا: ۸۸) مال و فرزندان است که در دنیا وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد مادی هستند. در واقع واژه نفع بیانگر ارزش غیر ذاتی این دو وسیله است؛ اگرچه این دو در آخرت سودی برای انسان نخواهند داشت؛ چرا که از اسباب اعتباری به‌شمار می‌روند (ر.ک. همان، ج ۱۵، ص ۲۸۹).

با توجه به توضیحات ارائه‌شده، معنای این عبارت که «پیامد و اثر اقتضای طبیعت اصلی اشیا، ترتب خیر و نفع درخور شأن اشیا است» روشن می‌شود؛ زیرا اگر اشیا بدون ایجاد مانع، در مسیر طبیعی خود حرکت کنند، آثاری بر آنها مترتب می‌شود که برخی از آن آثار دارای ارزش ذاتی و برخی دارای ارزش غیر ذاتی‌اند. برای مثال مقتضای طبیعت درخت سیب آن است که در بهار شکوفه دهد؛ در تابستان میوه سیب سالم از آن برداشت شود و در عین حال مردم از سایه آن درخت استفاده کنند. در واقع میوه سیب، خیر ذاتی آن درخت است و استفاده از سایه درخت، خیر غیر ذاتی آن یا همان نفع است که عاید دیگران می‌شود و دارای ارزش غیر ذاتی است.

۵-۳. طبیعت اشیا، میل به مصلحت و نفرت از مفسده

طبیعت و سرشت اشیا، به این امر وجودی که مصلحت باشد، میل و گرایش دارد و از امر عدمی که فساد باشد، متنفر است. نگارنده المیزان در مواضع گوناگون به این نکته اشاره کرده است (ر.ک. همان، ج ۲، ص ۱۵۰).

علامه دلیل این میل و گرایش را در فطرت و نوع آفرینش مخلوقات می‌جوید و در مقام توضیح به «طبیعت انسان» و گرایش‌های او اشاره می‌کند. البته بر اساس دیدگاه علامه این سنت الهی، در موجودات ذی‌شعور و غیر ذی‌شعور متفاوت است (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۳۴۷ و ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰).

بنا بر تحلیل ارائه‌شده مصلحت عبارت است از امر وجودی مستمری که مقتضای طبیعت اشیاست و چنانچه مانعی موجب انحراف مسیر طبیعت نشود، خیر و نفع شایسته و لایق، برآن مترتب می‌شود. طبیعت اشیا نیز به این امر وجودی مستمر، یعنی «مصلحت»، گرایش دارد.

براین اساس طبیعت کل عالم هستی و طبیعت تک‌تک موجودات عالم هستی، مقتضای مصلحت هستند و این همان عدل و حکمت الهی در نظام احسن است و هر عملی که موجب انحراف طبیعت کل عالم هستی و طبیعت تک‌تک موجودات عالم هستی شود، ظلم به‌شمار می‌آید (ر.ک. همان، ج ۴، ص ۱۳۳ و ج ۶، ص ۸۲ و ج ۷، ص ۴۷-۴۹ و ج ۷، ص ۲۹۸ و ج ۸، ص ۳۸، ۱۸۷ و ج ۱۱، ص ۱۹۸ و ج ۱۵، ص ۳۰۷ و ج ۲۰، ص ۲۳۴).

۴. گونه‌شناسی مصلحت

تحلیل ارائه‌شده از مصلحت، عنوانی کلی است که قیود و شرایطی می‌پذیرد. با افزودن شدن این قیود و شرایط، آن عنوان کلی، به اقسام گوناگونی تقسیم می‌شود. در این بخش، به اقسامی که از کتاب گران‌سنگ *المیزان* برداشت می‌شوند، اشاره می‌کنیم.

مصلحت نسبی و نفسی و مصلحت نسبی و مطلق

مصلحت به اعتبار مقایسه و نسبت‌سنجی با امری دیگر، به مصلحت نفسی و نسبی و مصلحت نسبی و مطلق تقسیم می‌شود. برای روشن شدن معنای واژگان نسبی و مطلق و جلوگیری از مغالطه، مناسب است؛ توضیحی درباره این دو واژه ارائه کنیم:

واژه نسبی گاه در مقابل واژه مطلق و گاه در مقابل واژه نفسی است. اگر واژه نسبی در مقابل واژه نفسی باشد، در این صورت این واژه به مفهومی اطلاق می‌شود که برای انتزاع آن نیاز به امری دیگر یا هدفی بالاتر داریم؛ اما اگر واژه نسبی در مقابل واژه مطلق باشد، در این صورت واژه مزبور به دو مفهوم اطلاق می‌شود:

اول: نسبی به معنای ناظر به برخی از اجزای عالم است، در برابر واژه مطلق به معنای نگاه کلی به عالم هستی؛

دوم: نسبی به معنای وابسته به شرایط زمانی، مکانی و سلايق اشخاص، در مقابل واژه مطلق به معنای عدم وابستگی به شرایط زمانی، مکانی و سلايق اشخاص و اینکه در هر شرایط به معنایی یکسان به کار می‌رود.

۴-۱. مصلحت نفسی و نسبی

بنا بر توضیحات ارائه‌شده مصلحت نسبی اصطلاحی است در برابر مصلحت نفسی و مصلحت مطلق، و خود واژه مصلحت مطلق نیز به دو معناست در اینجا به توضیح دو قسم مصلحت مصلحت نفسی و مصلحت نسبی می‌پردازیم.

هرچند در عبارات علامه، تصریح به تقسیم مصلحت نفسی و مصلحت نسبی نشده است، از آنجاکه حسن، قرابت معنایی به مصلحت دارد، به نظر می‌رسد که می‌توان این تقسیم را برای «مصلحت» نیز آورد. شاهد این ترادف، تعبیر *عَلَمَهُ طَبَاطِبَائِي* است مبنی بر اینکه احکام و افعال الهی همچون افعال انسان، منطبق بر مصالح واقعی و متصف به حسن هستند. در واقع احکام پس از آنکه تابع مصالح واقعی بودند، متصف به صفت حسن می‌شوند. در نتیجه، اتصاف حسن به نفسی و نسبی، بعد از مرحله اتصاف مصلحت به نفسی و نسبی است (ر.ک. همان، ج ۷، ص ۱۲۰). همچنین این مفسر قرآن، ذیل بحث «اسناد حسن و قبح به خداوند»، به بحث حسن نفسی و حسن نسبی اشاره می‌کند. (ر.ک. همان، ج ۵، ص ۱۴).

با توجه به عبارات علامه ذیل «حسن نفسی» و «حسن نسبی»، به این معنا رهنمون می‌شویم که «مصلحت نفسی» مصلحتی است که خود شیء یا طبیعت آن، فی حد نفسه، برای انتزاع آن کافی است، بدون اینکه با امر یا مفهوم یا هدف دیگری مقایسه شود که مصداق بارز آن حضرت حق است و در واقع همه مصالح نفسی در پرتو او دارای مصلحت نفسی‌اند؛ مانند مصلحت کل عالم هستی یا طبیعت اجزای عالم مانند انسان یا سنگ. در مقابل، مصلحت نسبی یا مصلحت قیاسی، مصلحتی است که خود شیء فی حد نفسه برای انتزاع آن بسنده نیست و در مقایسه با امر و هدفی دیگر به دست می‌آید؛ مانند مصلحتی که به فعلی از افعال بدیل در رسیدن به هدف نسبت داده می‌شود؛ همان‌گونه که انسان برای انجام مسافرت و رسیدن به مقصد، مخیر بین هواپیما، قطار یا خودروی خود است، اما در مقایسه با هدف مدنظر و نسبت به رسیدن به مقصد، خودرو برتری دارد؛ چراکه مقرون به صرفه است. از این رو، مسافرت با خودروی سواری نسبت به کارهای بدیل دیگر، دارای مصلحت است. ویژگی کلی مصلحت نفسی، عدم مقایسه با امری دیگر است و مصلحت نسبی، مقایسه با امر یا هدفی دیگر است.

تقسیم دیگری که به نظر می‌رسد، مرداف با تقسیم مصلحت نفسی و نسبی باشد، تقسیم مصلحت به ذاتی و غیر ذاتی است.

۲-۴. مصلحت مطلق و نسبی نوع اول

عَلَّامَه طباطبایی در ذیل معنای حقیقت فعل و حکم خداوند، به مصلحت مطلق و مصلحت نسبی نوع اول می‌پردازد و بر این اعتقاد است که اگر مصلحت مأخوذ از کل نظام حاکم بر عالم هستی باشد، مصلحت مطلق و اگر مصلحت برگرفته از برخی از اجزا و انواع موجود در عالم، مانند انسان یا سنگ باشد، مصلحت نسبی شکل می‌گیرد. حال اگر در مصلحت نسبی، مصلحت نوع انسان در نظر گرفته شود، مصلحت نسبی ثابت و اگر مصلحت امت یا قوم خاصی از انسان‌ها را که در شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی ویژه‌ای زندگی می‌کنند، در نظر بگیریم، مصلحت نسبی متغیر شکل می‌گیرد. البته صاحب تفسیر المیزان بر این باور است که همه اقسام این نوع مصلحت، حقیقی‌اند. (ر.ک. همان، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱).

۱-۲-۴. ویژگی‌های مصلحت مطلق و نسبی نوع اول

الف) مصلحت، محور حقانیت

مصلحت محور حقانیت است؛ حکم در صورتی حق مطلق است که موافق با مصلحت مطلق باشد و مصلحت در صورتی مطلق است که از سنت و نظام حاکم بر مطلق عالم هستی گرفته شده باشد. همچنین امر و حکم در صورتی حق نسبی است که موافق با مصلحت نسبی باشد و مصلحت نسبی، مصلحتی است که از سنت و نظام جاری بر برخی از اجزای عالم مانند انسان مأخوذ باشد (ر.ک. همان، ج ۷، ص ۱۱۹).

ب) مصلحت و حق، نفس فعل الهی

با توضیحاتی که آمد، روشن شد که:

۱. مصلحت و حق اعم از مطلق و نسبی، امری است که از عالم واقع و نظام ساری و جاری بر آن گرفته شده است؛
۲. عالم واقع و نظام جاری بر آن، فعل الهی است؛ زیرا آغاز، انجام و قوام هر چیزی به اوست و او آفریننده عالم هستی است؛

در نتیجه مصلحت و حق، همان فعل الهی‌اند، نه اینکه افعال الهی همانند افعال انسان، دارای مصلحت و حق باشند (ر.ک. همان، ج ۷، ص ۱۲۰).

ج) مصلحت، ملاک اذعان، اعتبار و اتباع احکام و قوانین

پرواضح است که احکام و قوانین جاری در جامعه بشری اعم از احکام و قوانین فردی و

اجتماعی، عقلی، شرعی و عقلایی همگی تابع مصالح واقعی‌اند. عَلَّامَه در مقام توضیح چنین می‌نویسند:

۱. انسان، موجودی مختار است؛

۲. وی با اختیار رفتارهایی، نواقص وجودی‌اش را کامل و نیازهای زندگی‌اش را تأمین می‌کند؛

۳. از آنجاییکه برخی از افعال انسان، موافق و برخی دیگر مخالف با سعادت مطلوب انسان است، ناچار است در کارهای خود جانب مصلحتی را که اذعان و ایمان به مصلحت داشتن آن دارد، ترجیح داده، رعایت کند؛

نتیجه: این اذعان و ایمان به مصلحت داشتن کاری، انسان را به اذعان و اعتبار و وضع قوانین، احکام و سنن اجتماعی (اعتباریات) وامی‌دارد تا رعایت آنها را لازم و پیروی از آنها را واجب بشمارد و بدین گونه به مصلحت و سعادت مطلوبش برسد. البته «اعتباریات»، اعم از احکامی عملی‌اند که خود انسان آنها را اعتبار کند یا از سوی خدای سبحان اعتبار شوند. (ر.ک. همان).

د) مصلحت، دارای ثبوت واقعی

اذعان و اعتبار به احکام عملی و اعتباریات و لزوم پیروی از آنها، انسان را بر آن می‌دارد که به ثبوت واقعی مصالح، جدا از دو عالم ذهن و خارج، اعتراف، و تصدیق کند که مصالح در ظرفی ویژه واقعیت دارند و در عالم خارج، آثار موافق و مخالفی باقی می‌گذارند؛ به گونه‌ای که اگر افعال و کارهای انسان مطابق با مصالح واقعی باشند، دارای مصلحت می‌شوند و به سعادت می‌انجامند و اگر با آن مصالح مخالفت داشته و موافق مفاسد واقعی و حقیقی باشند، انسان را به ضرر و شرّ می‌کشانند.

در واقع مصالح و مفاسد واقعی که ملاک احکام عملی و اعتباریات به طور کلی هستند، در ظرف و وعایی غیر از ظرف و وعای ذهن و خارج شکل می‌گیرند؛ یعنی مصلحت مفهومی فلسفی است که از ظرف خارج انتزاع می‌شود. این فیلسوف متأله بر این باور است که مصالح و مفاسد و صفات (حسن و قبح) و احکام (وجوب و حرمت)، ثبوتی دارند که هرگز پذیرایی زوال و تغییر نیست (ر.ک. همان، ص ۱۲۱).

۳-۴. مصلحت مطلق و نسبی نوع دوم

این تقسیم مصلحت، زیرمجموعه مصلحت نسبی نوع اول است؛ چراکه نگاه کلی به عالم هستی نداشته، تنها نوع ویژه‌ای از موجودات عالم هستی را مد نظر دارد. هرچند عَلَّامَه طباطبایی برای

این نوع مصلحت مطلق و نسبی، توضیحی مبسوط ارائه نداده، با مراجعه به صفات مصلح و مفسد که همان حسن و قبح باشند و دیگر عبارات *المیزان*، چنین به دست می‌آید که مصلحت مطلق نوع دوم، مصلحتی است که وابسته به شرایط زمانی، مکانی و سلاطین اشخاص نباشد و در همه جوامع انسانی دارای حکمی یکسان و ثابتی باشد؛ مانند مصلحت عدالت و مصلحت نسبی نوع دوم، مصلحتی است که وابسته به شرایط زمانی، مکانی و سلاطین اشخاص باشد و همچون مصلحتی است که در آداب و رسوم اقوام مختلف وجود دارد. (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۶۷ و ج ۵، ص ۱۰-۱۲ و ج ۱۲، ص ۳۴۶-۳۴۷)

با دقت در این تعاریف، می‌توان به تقسیم مصلحت به ثابت و متغیر پی برد.

۱-۳-۴. ویژگی مصلحت مطلق و نسبی نوع دوم

ویژگی نخست: ثبات و تغییر، خاستگاه این تقسیم‌اند؛ یعنی اگر مصلحت، با تغییر شرایط، تغییر نکند، مصلحت مطلق در میان است و اگر تغییر کند، مصلحت نسبی شکل خواهد گرفت؛

ویژگی دوم: تقسیم مصلحت به مطلق و نسبی نوع دوم به دو لحاظ نسبی است: لحاظ اول اینکه تنها نسبت به بخشی از عالم هستی توجه شده است، نه به کل عالم هستی؛ لحاظ دوم اینکه هم در مصلحت مطلق، هم در مصلحت نسبی نوع دوم، مقایسه با امر دیگری که همان کمال نوع انسانی است، کانون توجه است، به گونه‌ای که اگر آن کمال ثابت باشد، مصلحت مطلق است و اگر متغیر باشد، مصلحت نسبی شکل می‌گیرد. در واقع این تقسیم مصلحت به نوعی زیرمجموعه مصلحت نسبی در مقابل مصلحت نفسی نیز هست؛

۴-۴. مصلحت ذات و مصلحت عمل

علامه طباطبایی گاه مصلحت را عنوانی منسوب به ذات و عمل انسان بر می‌شمرد و واژه صلاح ذات و صلاح عمل را بر آن اطلاق می‌کند و گاه نقش مصلحت را به همان معنایی که تحلیل کردیم، در افعال اعم از افعال الهی و انسان مدنظر قرار می‌دهند. در ادامه، دیدگاه علامه را درباره مصلحت منسوب به ذات و عمل انسان تبیین می‌کنیم.

۱-۴-۴. مصلحت ذات

علامه طباطبایی ذیل آیه «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِنِّي لِالصَّالِحِينَ» (شعرا: ۸۳)، پس از تعریف

صلاح، بر اساس اسناد صلاح در قرآن به ذات انسان و عمل انسان، به تعریف صلاح در ذات و صلاح در عمل چنین اشاره می‌کند که ذات انسان به گونه‌ای است که واجد استعداد تام برای پذیرش رحمت الهی و افاضه هر خیر و سعادت است که شایسته آن است باشد و هیچ مانعی، اعم از «اعتقاد باطل» یا «عمل باطل» برای فعلیت یافتن این قابلیت و آمادگی، نداشته باشد.

معنای ارائه‌شده از صلاح، از لوازم موهبت حکم به معنای «اصابة النظر فی حقیقه الامر واتقان الرأی فی العمل به» است؛ یعنی از لوازم اعتقادات حق و عمل مطابق با آنها، این است که انسان دارای صلاح و مصلحت باشد؛ به عبارت دیگر تا زمانی که انسان، آمادگی کامل برای قبول رحمت الهی را ندارد، نمی‌تواند دارای سلامت رأی و عمل داشته باشد. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق. ج ۱۵، ۲۸۷).

علامه ذیل آیه ۱۳۰ سوره بقره، به بیانی دیگر به معنای «صلاح ذات» اشاره می‌کند. وی ضمن ارائه چند معنا برای «صلاح ذات» و نقد و بررسی آنها، معنای مختار خود را تبیین می‌کند. معانی مطرح شده عبارت‌اند از این قرارند: ۱. صلاحیت و شایستگی برای «مطلق رحمت عام الهی»؛ ۲. صلاحیت و شایستگی برای «رحمت خاص الهی»؛ ۳. صلاحیت و شایستگی برای «قرار گرفتن تحت سرپرستی و ولایت خدا»؛ ۴. صلاحیت و شایستگی برای «دخول در رحمت الهی یا بهشت» که همان امنیت عمومی از عذاب است. معنای اخیر از آیه ۳۰ سوره جاثیه و آیه ۵۵ سوره دخان به دست می‌آید (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۳۰۵). این فیلسوف متأله، معنای چهارم جامع و مانع را برای صلاح ذاتی می‌داند و همین معنا را اختیار می‌کند.

ویژگی‌های مصلحت ذاتی

علامه در ادامه چند ویژگی را برای صلاح ذات بیان می‌کند که بدین قرارند:

الف) خداوند، صلاح ذاتی یا همان دخول در بهشت را مستند به خود می‌کند. شاهد این ویژگی آیات ۷۵ و ۷۲ سوره انبیاست؛

ب) صلاح ذاتی، کرامت و موهبتی نیست که آدمی از راه عمل و اراده به دست آورد، به خلاف دیگر کرامت‌ها و موهبت‌های الهی که در برابر عمل و اراده به انسان داده می‌شوند. این ویژگی از بخش آخر آی، ۳۵ سوره ق. «لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا» به دست می‌آید؛ چراکه اشاره به موهبت‌هایی دارد که از راه عمل نصیب اشخاص می‌شود. همچنین عبارت «وَكَلَدْنَا مَرْيَدًا» اشاره

به موهبت‌هایی دارد که از راه عمل و اراده نصیب کسی نمی‌شوند، بلکه موهبت‌هایی مافوق اراده و مشیت اشخاص‌اند. چنین به نظر می‌رسد که «صلاح ذاتی» همان «کمال نهایی» است؛ (ج) صلاح ذاتی دارای مراتبی است. توضیح اینکه حضرت ابراهیم علیه السلام یکی از پیغمبران اولوالعزم که دارای مقام امامت و در این دنیا از صالحان بود، از خداوند درخواست می‌کند که او را به صالحان پیش از خود، یعنی حضرت محمد و آل او علیهم السلام ملحق کند. خدای سبحان درخواست ابراهیم علیه السلام را در آخرت اجابت کرده است که در چند آیه به این اجابت اشاره شده؛ از جمله آیه ۱۳۰ سوره بقره و آیه ۲۷ سوره عنکبوت.

بنابراین روشن شد که صلاح ذاتی دارای مراتبی است و حضرت محمد و خاندان مطهرش علیهم السلام دارای بالاترین مراتب آن هستند (ر.ک. طباطبایی، ۱۷۴۱۷ق. ج ۱، ص ۳۰۶).

۲-۴-۴. مصلحت عمل

عَلَّامَه طباطبایی معتقد است که از کلام الهی تفسیری روشن درباره «صلاح عمل» یا «مصلحت عمل» به دست نمی‌آید؛ اما با آثار و ویژگی‌هایی که برای آن ذکر شده، معنایش روشن می‌شود.

۱-۲-۴-۴. آثار و ویژگی‌های مصلحت عمل

۱. عمل، صلاحیت برای جلب رضایت و خشنودی خدای سبحان را داشته باشد؛ (رعد: ۲۲؛ بقره: ۲۷۲). مطابق این آیات، عمل صبر و انفاق، در صورتی مصلحت است که به منظور جلب رضایت پروردگار باشد؛

۲. عمل، صلاحیت برای ثواب دادن را داشته باشد؛ (قصص: ۸۰)؛

۳. عمل، صلاحیت برای کمک به بالا بردن باورهای پاک و درست به سوی خدا را داشته باشد (فاطر: ۱۰)؛

از انتساب این آثار به عمل صالح، استفاده می‌شود که «صلاح عمل» به معنای شایستگی و لیاقت عمل برای تلبس به لباس کرامت بوده، یاری کننده در بالا رفتن اعتقادات پاک به سوی خدای سبحان است. مطابق آیه ۲۰ سوره اسراء، عطای خدای سبحان به منزله صورت، و عمل صالح به منزله ماده است (ر.ک. طباطبایی، ۱۷۴۱۷ق. ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۵).

با دقت در تعریف ارائه شده از مصلحت ذات و مصلحت عمل، به این نتیجه می‌رسیم که مصلحت ذات از مصادیق مصلحت مطلق یا مصلحت ذاتی است و مصلحت عمل از مصادیق

مصلحت نسبی یا مصلحت غیره؛ چراکه مصلحت ذاتی، مصلحتی است که مقتضای طبیعت و ذات اشیا و هدف نهایی حرکت هر شیء است. در مقابل، مصلحت غیره هدف نهایی نیست، بلکه به منظور رسیدن به مصلحتی بالاتر انجام می‌شود؛ همان‌گونه که مصلحت عمل یا فعل، وسیله‌ای است برای رسیدن به مصلحت ذاتی که همان کمال یا غایت حرکت است؛

۵-۴. مصلحت تکوینی و تشریحی

مصلحت به لحاظ ظرف تحقق به دو گونه تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. علامه طباطبایی به صورت صریح مصلحت تکوینی و مصلحت تشریحی را تعریف نکرده‌اند؛ اما از برخی واژگان مرادف، مانند خیر و نیز با شناخت واژه مقابل آنها یعنی واژگان فساد تکوینی و فساد تشریحی، چنین به نظر می‌رسد که مصلحت تکوینی همان مصلحت مربوط به عالم تکوین است که در آن موجودات عالم تکوین به نوع آفرینش و فطرت خود باقی‌اند؛ به گونه‌ای که در مسیر حرکت خود، به کمالی که مقتضای ذات آنهاست برسند. در واقع، نوعی بودن در مقابل نبودن، و حیات در مقابل ممات است و مصلحت تشریحی به قرینه تقابل با فساد تشریحی، مصلحتی است که اولاً هدف از تشریح دین است؛ ثانیاً مربوط به افعال اختیاری بندگان است؛ ثالثاً در سایه افعال اختیاری دارای مصلحت، اخلاق و ملکات نفسانی انسان‌ها اصلاح می‌شود؛ رابعاً جامعه بشری به اعتدال می‌گراید و به سعادت دنیوی و اخروی می‌رسد. به طور خلاصه مصلحت تشریحی عبارت است از ملاک تشریح احکام الهی که با به‌کارگیری صحیح و عدم دخل و تصرف آن احکام، پیامدی جز صلاح اخلاق و وحدت کلمه جامعه، چیزی نخواهد داشت و در این دو عنصر، حیات دین، دنیا و انسانیت نهفته است (ر.ک. همان، ج ۲، ص ۹۸؛ ج ۳، ص ۱۳۵).

۱-۵-۴. ویژگی مصلحت تشریحی

۱-۱-۵-۴. اختصاص مصلحت تشریحی به افعال اختیاری

آن‌گونه که بیان شد، مصالح و مفاسد واقعی، ملاک تشریح قوانین الهی‌اند، همان‌گونه که ملاک تشریح قوانین عقلایی هستند. علامه طباطبایی از روش و منش عقلا در اوامر و نواهی، نتیجه می‌گیرد که هر حکم تشریحی‌ای متوجه فاعل مختار است، نه فاعل مضطر و مجبور (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۹۵، ص ۱۰۸-۱۱۱).

۲-۱-۵-۴. مصادیق مصلحت تشریحی

در جریان تغییر قبله، شبهه‌ای در دل مسلمانان ایجاد شد، مبنی بر اینکه اگر بنا بود خدای سبحان

قبله مسلمانان را از بیت‌المقدس به سوی کعبه تغییر دهد، چرا از همان روز اول این حکم را تشریح نکرد؟ حضرت رسول ﷺ بیان مصادیق مصلحت تشریحی، به این شبهه چنین پاسخ می‌دهد که مصالح تشریحی: الف) به تربیت و تکامل انسان بازمی‌گردند؛ ب) مؤمنان را از غیر مؤمنان تفکیک می‌کنند؛ ج) فرمان‌بران را از عاصیان متمرد مشخص و جدا می‌سازند. (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۳۲۵ و ۳۲۷-۳۲۸).

بنابراین پشتوانه تشریح احکام، مصالحی است که حضرت رسول ﷺ در سه مصداق آنها را بیان کرده است و در واقع بازگشت این سه مصداق به تکامل انسان بوده، به نوعی تبیین بازگشت مصلحت تشریحی، به مصلحت تکوینی است.

۴-۱-۵-۴. مصلحت تشریحی، تحکیم عواطف بر پایه حقایق

مطابق دیدگاه علامه طباطبایی، اساس تشریح دین و زیربنای آن، حکمت و مصالح حقیقی و واقعی است، نه عواطف وهمی؛ چراکه اسلام دین تعقل است، نه دین عاطفه و در هیچ‌یک از احکام شریعت اسلام، احکام عواطف و احساسات بر احکام عقلی که اصلاحگر نظام جامعه انسانی است، مقدم فرض نشده‌اند و از میان احکام عاطفی، اسلام تنها آن دسته احکامی را معتبر شمرده که عقل آن را معتبر می‌داند و در واقع بازگشت آن نیز به پیروی حکم عقل است (ر.ک. همان، ج ۵، ص ۱۸۶).

۴-۱-۵-۴. مصلحت تشریحی، شایسته‌ترین راه برای رسیدن به کمال

اوامر و نواهی الهی بر اساس مصالح و مفساد واقعی‌اند که در معاش و معاد انسان نقش دارند؛ به گونه‌ای که شایسته‌ترین راه برای رسیدن به کمال، تأمین مصالح واقعی و دوری از مفساد واقعی است. علامه در مقام تعلیل، به روش عقلا در جامعه انسانی تمسک می‌جوید و براین باور است که خداوند همانند عقلا، مصالح و مفساد واقعی را ملاک قانون‌گذاری قرار داده است. (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۹۴؛ همو، ج ۱، ص ۱۴۸ و ج ۲، ص ۱۴۹).

۴-۱-۵-۴. مصلحت تشریحی، مایه بقا و ترک آن، مایه فنا

در توحید از هشام بن حکم روایت شده که کافری نزد امام صادق ﷺ آمده، از آن جناب پرسید از چه راهی انبیا و رسل را اثبات می‌کنید؟ امام صادق ﷺ فرمود: ما پس از آنکه اثبات کردیم که آفریدگاری مافوق انسان و تمامی مخلوقات عالم وجود دارد و او صانع حکیم و مشاهده‌ناپذیر با حواس است و نه مخلوقات با او مباشرت دارند و نه او با مخلوقات خود مباشرت دارد، پس

ثابت می‌شود که باید سفرایی در خلق خود داشته باشد، تا آنان خلق را به سوی مصالح و منافعی و آنچه مایه بقایشان است و ترکش موجب فنایشان می‌شود، هدایت کنند (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۸؛ طبرسی، بی‌تا، ص ۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۸).

۴-۱-۵-۴. تأمین مصلحت تشریحی، در سایه رعایت اصول اخلاقی

علامه طباطبایی از آیه ۲۲۹ سوره بقره عدم جواز تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی را استظهار می‌کند. ایشان معتقد است که بسنده کردن به عمل به احکام فقهی و ظواهر دین، باطل کردن مصالح تشریحی و از بین بردن غرض دین است؛ چراکه اسلام دین عمل است، نه حرف. آنچه که مسلمانان را به این درجه از انحطاط و سقوط رسانیده، بسنده کردن به اجساد و ظواهر دین و روی‌گردانی از روح و باطن دین است. بنابراین صرف عمل به احکام فقهی، عمل به ظواهر دین و نادیده گرفتن روح اسلام است و در واقع تفرقه میان احکام فقهی و معارف اخلاقی، ابطال مصالح شریعت است (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۶، ۲۳۷).

۴-۱-۵-۴. مصلحت تشریحی، ملاک احکام مولوی و ارشادی

صاحب تفسیر المیزان ذیل آیات مربوط به طلاق بر این باور است که نهی «فَالْعَضُّ لُمُوهُنَّ» در آیه ۲۳۲ سوره بقره، نهی‌ای ارشادی است و آیه دلالت دارد بر اینکه خانواده زن مطلقه، نباید ممانعتی نسبت به آشتی زن نام‌برده با شوهرش داشته باشند. در واقع این حکم، حکمی ارشادی است و در صدد است که مردم را به مصالح و منافع این آشتی ارشاد کند؛ چراکه خداوند در پایان این آیه، ازدواج این دو را به پاکیزگی و طهارت نزدیک‌تر برمی‌شمرد (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

۴-۱-۵-۴. مصلحت تشریحی، ملاک قیومیت دین و کتب آسمانی

در آیات بسیاری واژه قیم به منزله صفت دین یا قرآن یا کتب آسمانی به کار رفته و بیانگر این نکته است که دین یا کتب آسمانی، قیام‌کننده امر خیر هستند؛ چراکه متضمن احکام و قوانینی هستند که مطابق مصالح بشر تشریح شده‌اند و بشریت را به کمال و سعادت واقعی رهنمون می‌شوند. به عبارت دیگر، قیومیت دین و کتب آسمانی، به معنای برآمدن از عهده تأمین همه مصالح دنیا و آخرت بشر است (ر.ک. همان، ج ۲، ص ۳۲۸، ۴۵۷ و ج ۷، ص ۴۱۷ و ج ۸، ص ۳۱۳-۳۱۵ و ج ۱۳، ص ۴۸-۴۹ و ج ۲۰، ص ۴۷۸).

۴-۱-۵-۴. مصلحت تشریحی، ملاک نسخ احکام

از آنجاکه علامه طباطبائی تشریح احکام را تابع مصالح واقعی می‌داند، نسخ احکام را نیز تابع

مصلحت اعلام می‌کند. ایشان بر این باور است که نسخ، نه از نسخ تناقض‌گویی، نه از نسخ اختلاف در حکم، بلکه ناشی از اختلاف در مصداق است؛ به این معنا که یک مصداق، روزی با حکمی، به سبب وجود مصلحتی انطباق دارد و روزی دیگر با آن حکم، به علت عدم مصلحت، منطبق نیست؛ بلکه به سبب مصلحتی دیگر، منطبق بر حکمی دیگر است. در واقع نسخ حکم، ریشه در تبدل مصلحت دارد. برای مثال در آغاز دعوت اسلام، که بیشتر خانواده‌ها مبتلا به زنا بودند، مصلحت در این بود که برای جلوگیری از زنا، ایشان را در خانه‌ها زندانی کنند؛ ولی پس از گسترش اسلام و قدرت یافتن حکومت، آن مصلحت جای خود را به مصلحتی دیگر داد که در زنا، غیر محصنه، تازیانه بزنند و در زنا، محصنه، سنگسار کنند (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۶۷).

۴-۱-۱۰. تابع مصالح بودن احکام در هر مرتبه‌ای، اعم از کل یا جزء

از آنجاکه در اعتباریات، به علت مصلحتی، امر فاقد حقیقتی را واجد آن حقیقت فرض می‌کنیم و آثار آن حقیقت را بر این امر فرضی هم مرتب می‌سازیم، از آثار حقیقت نیز آنچه مصلحت اقتضا می‌کند، مرتب می‌کنیم؛ اگر مصلحت مقتضی همه آثار بود، همه آثار را و اگر مقتضی بعضی آن بود، بعضی از آثار را مرتب می‌کنیم. برای مثال، شارع مقدس در نماز که مرکب از چند جزء است و آثار آن به حسب هر جزئی، متفاوت می‌شود، رکوع را رکن اعتبار کرده است، به گونه‌ای که اگر کم یا زیاد شود، اعم از سهوی یا عمدی، موجب بطلان نماز و از بین رفتن همه آثار نماز می‌شود؛ اما این اعتبار را درباره «تشهد» نکرده است (ر.ک. همان، ج ۱۸، ص ۳۱۶-۳۱۷).

۴-۱-۱۱. بازگشت مصلحت تشریحی به مصلحت تکوینی

بازگشت مصلحت تشریحی به مصلحت تکوینی به این معناست که همه احکام الهی، بر اساس فطرت و نوع آفرینش انسان وضع شده‌اند و تنها راه رسیدن به سعادت، عمل به احکام تشریحی مطابق طبیعت و فطرت است. در واقع با عمل به احکام الهی که تابع مصالح واقعی هستند، آموزه‌های بالقوه فطرت آدمی به فعلیت می‌رسند و انسان به سرمنزل مقصود بار می‌یابد. به تعبیر خود این فیلسوف نام‌دار، تشریح احکام الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست، بلکه برای تکمیل خلقت بشر و به نهایت رساندن هدایت تکوینی به هدف مورد نظر از خلقت عالم است (ر.ک. همان، ج ۳، ص ۳۰۰).

در واقع، مصلحت تشریحی در راستای مصلحت تکوینی است؛ چراکه دین اسلام، دین فطرت است و با احکام تشریحی، در صدد احیای آثار فطری‌ای است که در پس پرده جهل یا غفلت بشر قرار گرفته است؛ از این رو، آنچه حلال است، مطابق هدایت تکوینی و مقتضای فطرت آدمی، و آنچه حرام است بر خلاف فطرت و نوع آفرینش انسان است. عقل عملی و فطرت، حاکم بر این برداشت‌اند. برای مثال عقل آدمی حکم می‌کند که از خوردن هر گوشتی که ضرر جسمی یا روحی دارد، پرهیز کنیم. همچنین احساسات و عواطف باطنی انسان حکم می‌کند که از خوردن هر گوشتی که طبیعت بشر آن را پلید می‌داند، اجتناب ورزیم، مانند گوشت خوک، سگ و گوسفندی که برای غیرخدا قربانی شود. ریشه این احکام، به تصرف در تکوین بازمی‌گردد. توضیح بیشتر بازگشت مصلحت تشریحی به تکوینی، در ادامه خواهد آمد (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۷).

مسئله بازگشت مصلحت تشریحی به مصلحت تکوینی، به معنای عدم نیاز به احکام تشریحی و وحیانی نیست؛ چرا که بسیاری از آموزه‌های کمال‌بخش انسان، «عقل‌گریز» بوده، عقل توان حل آن‌ها را ندارد. در واقع نیاز بشر به دین و وحی، امر ثابت شده است و علامه طباطبائی در عبارات مختلف از جمله در مسئله «نبوت» در ذیل بحثی اجتماعی، به این مسئله اشاره می‌کنند که هر چند طبیعت جامعه بشری، در راستای کمال خود به سوی «عدالت اجتماعی» حرکت می‌کند؛ اما مصلحت و کمالی که جامعه به طور تکوینی به دنبال آنست، کمال و مصلحت جسمانی است و برای دستیابی به مصالح و کمالات معنوی جامعه بشری نیازمند به نبوت است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ ص ۱۹۸؛ ج ۹، ص ۳۱۷).

ویژگی مصلحت تکوینی

۱. مصلحت تکوینی، غایت خلقت

آن‌گونه که بیان شد، خداوند متعال، موجودات عالم هستی را به گونه‌ای آفریده است که رو به سوی کمال و مصلحت دارند و در این راستا حضرت حق هر وسیله و ابزاری نیاز بوده، تعبیه کرده است. بنابراین، مصلحت و کمال تکوینی، همان غایت خلقت عالم تکوین است، مشروط به اینکه عالم هستی از مسیر اصلی خود که همان «عدالت کلی» است، منحرف نشود؛

۲. مصلحت تکوینی، مرجع مصلحت تشریحی

توضیح آن در ویژگی‌های مصلحت تشریحی بیان شد؛

۳. مصلحت تکوینی، تابع ناموس تحول است

توضیح اینکه هیچ موجودی در عالم تکوین نیست، مگر آنکه می‌تواند به موجودی دیگر متحول شود یا موجودی دیگر به صورت او متحول گردد؛ همچنین هیچ موجودی به وجود نمی‌آید، مگر با معدوم شدن موجودی دیگر و هیچ موجودی باقی نمی‌ماند، مگر با فنا شدن موجودی دیگر. بنابراین، عالم ماده که بر اساس مصلحت آفریده شده، عالم تبدیل و تبدل است. این فرایند تبدیل و تبدل در موجودات مرکب زمینی، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها با تجربه به اثبات رسیده است. این تبدیل و تبدل در نظام تکوین و ناموس خلقت مطابق مصالحی و در راستای هدایت تکوینی است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۸۶).

با توضیحات ارائه شده به این نکته می‌رسیم که «مصلحت تشریحی»، مصلحتی غیر است؛ چراکه انسان‌ها با انجام افعال و تکالیف شرعی تابع مصالح، به کمال و مصلحت واقعی که هدف از خلقت آنها بوده، دست می‌یابند. در واقع افعال از آن جهت که ما را به کمال و غایت می‌رسانند، دارای مصلحت و ارزش‌اند.

۴-۶. مصلحت ثابت و متغیر

مصلحت به اعتبار موقعیت و شرایط زمانی و مکانی و دیگر شرایط، به ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. مصلحتی که به تغییر شرایط زمانی، مکانی و سلاقی اشخاص تغییر نکند، مصلحت ثابت است و مصلحتی که به تغییر شرایط تغییر کند، مصلحت متغیر نامیده می‌شوند؛ زیرا ثبات و تغییر از ویژگی‌های مصلحت مطلق و نسبی است و در واقع این دو نوع مصلحت، با مصلحت مطلق و نسبی تداخل دارند.

از سخن علامه ذیل آیه ۱۳ شورا، چنین برداشت می‌شود که مصلحت ثابت و متغیر بر دو گونه است: یکی مصلحت ثابت و متغیری که در ادیان الهی مطرح است و دیگری مصلحت ثابت و متغیری که در دین اسلام بیان می‌شود. توضیح اینکه اقامه دین و عدم تفرقه در اصل دین به معنای ایمان و عمل به احکام آن است؛ یعنی مردم موظف‌اند، مجموع شریعی را که خدا بر انبیا نازل کرده است، به طور کامل به پا دارند و در انجام این وظیفه تفرقه نداشته باشند، به

گونه‌ای که برخی از احکام دین را به پا دارند و برخی را رها کنند. در واقع برخی از احکام الهی که آسمانی، و مشترک بین همه ادیان هستند، تا هنگامی که بشر عاقل و مکلفی در دنیا باقی باشد، آنها هم باقی‌اند، و وجوب اقامه آنها واضح است. برخی دیگر از احکام وجود دارند که در شرایع پیشین بوده‌اند و در شریعت بعدی نسخ شده‌اند. این گونه احکام در حقیقت عمری کوتاه داشته‌اند و ویژه طایفه‌ای از مردم و در زمانی خاص بوده‌اند و معنای نسخ شدن آنها آشکار شدن واپسین روز عمر آن احکام است، نه اینکه آن احکام باطل شده باشند. پس حکم نسخ‌شده نیز تا ابد حق است، منتها ویژه طایفه‌ای معین و زمانی معین بوده و باید آن طایفه و اهل آن زمان هم ایمان به آن حکم داشته باشند؛ هم به آن عمل کرده باشند و اما بر دیگران واجب است که تنها به آن ایمان داشته باشند و عمل به آن واجب نیست (ر.ک. همان، ج ۱۸، ص ۳۱).

بنابراین اگر مصلحتی ناظر به اصل دین باشد، مصلحت ثابت است؛ زیرا اصل دین، امری ثابت و تغییرناپذیر است و اگر مصلحتی ناظر به احکام شرایع باشد، مصلحت متغیر است؛ زیرا احکام در شرایع مختلف در شرایط گوناگون دستخوش تغییر می‌شوند.

گاه این احکام در دین اسلام مطرح می‌شوند؛ به این معنا که برخی احکام در شریعت اسلام دارای مصلحت ثابت و برخی دارای مصلحت متغیرند. علامه مصلحت ثابت و متغیر را در ذیل آیات نسخ، مانند آیه ۱۰۶ سوره بقره و آیه ۱۰۱ سوره نحل و در ضمن بحث حسن و قبح مطرح می‌کند (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۶۷، ۳۸۱ و ج ۵، ص ۱۰-۱۲، ج ۱۲، ص ۳۴۷-۳۴۶).

۴-۷. مصلحت فردی و اجتماعی

مصلحت، به لحاظ گستره موضوع، به فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. اگر مصلحت انسان در اجتماع را در نظر بگیریم، مصلحت اجتماعی، و اگر مصلحت انسان را به صورت فردی و در شرایط خاص خودش در نظر داشته باشیم، مصلحت فردی نامیده می‌شود.

بر اساس دیدگاه علامه همچنان که طبیعت افراد رو به کمال و مصلحت فردی دارد، سو به کمال نوع و مصلحت نوع نیز دارد و اساساً کمال فرد در بعضی از موارد از کمال نوع مجزا نیست؛ اما اصل ثابتی که همواره باید رعایت شود و معیار قرار گیرد این است که رعایت مصالح فردی و خصوصی در سایه حفظ مصالح اجتماعی و عمومی است و تا جایی رعایت این حق صحیح است که مزاحم حق عموم نباشد. از این رو در جایی که مصلحت فردی و خصوصی،

مانند مالکیت فردی، مزاحم مصلحت عموم باشد، رعایت مصلحت جمع مقدم بر رعایت مصلحت فرد خواهد بود (ر.ک. همان، ج ۴، ص ۱۸۳ و مرزبان وحی و خرد، ص ۶۵۶).

علّامه طباطبایی بر این باور است که رسیدن جامعه به مصلحت و سعادت واقعی، تنها با هدایت تکوینی نوع انسان، تحقق‌پذیر نیست و نیازمند هدایت تشریحی از طریق ارسال رسل است. به عبارت دیگر، مصلحت اجتماعی واقعی در صورتی محقق می‌شود که علاوه بر عقل، از آموزه‌های وحی نیز استفاده کند (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱).

در واقع، آموزه‌های تشریحی، فعلیت‌بخش آموزه‌های بالقوه فطرت آدمی‌اند و به منظور تکمیل خلقت بشر و به هدف رساندن هدایت تکوینی وضع شده‌اند (ر.ک. همان، ج ۳، ص ۳۰۰).

این فیلسوف بزرگ، این دو گونه مصلحت را به طور مفصل، ذیل بحث حسن و قبح، مطرح کرده است (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۳۸۱ و ج ۵، ص ۱۰-۱۱-۱۲).

با توجه به توضیحات ارائه‌شده به نظر می‌رسد اگر در مصلحت اجتماعی، مصلحت نوع انسان در نظر گرفته شود، به نوعی یکی از مصادیق مصلحت مطلق نوع دوم محسوب می‌شود؛ چراکه در این صورت مصلحت دارای ثبات است و تابع شرایط نیست و اگر در مصلحت اجتماعی، مصلحت نوع انسان در نظر نباشد، بلکه مصلحت اجتماعی به گونه‌ای باشد که در شرایط ویژه تغییر کند، در این صورت مصلحت اجتماعی یکی از مصادیق مصلحت نسبی نوع دوم به‌شمار می‌آید؛ اما از آنجاکه مصلحت فرد انسان همیشه در شرایط خاص در نظر گرفته می‌شود، این مصلحت از مصادیق مصلحت نسبی نوع دوم خواهد بود.

۸-۴. مصلحت مادی و معنوی

جامعه بشری برای حفظ حیات خود و برقراری حکومت، نیازمند قوانینی است که ناشی از فطرت اجتماع و غریزه افراد جامعه‌اند تا بر طبق شرایط موجود در جامعه، همه طبقات بر حسب موقعیت اجتماعی‌شان، راه خود را به سوی کمال ببینند. در این راستا، طبقات مختلف جامعه با همکاری‌های گوناگون، در صدد برقرار کردن عدالت اجتماعی‌اند. قوانین مزبور بر اساس مصالح و منافع مادی و معنوی وضع شده‌اند؛ به گونه‌ای که اجتماع مادی برای رشد و تکامل نیازمند مصالح مادی است و اجتماع معنوی برای ارتقا، به مصالح و کمالات معنوی، همچون فضایل اخلاقی، از جمله صدق در گفتار، وفای به عهد و خیرخواهی نیاز دارد.

از این بحث اجتماعی به دست می‌آید که مصلحت به اعتبار نوع کمالات انسانی، به مصلحت مادی و مصلحت معنوی تقسیم می‌شود، به گونه‌ای که مصالح معنوی و کمالات روحانی، ملاک تشریح قوانین معنوی و اخلاقی‌اند و مصالح مادی، ملاک تشریح قوانین مادی (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷).

۵. نتیجه‌گیری

با تحلیل معناشناختی مصلحت، به این نتیجه رسیدیم که این واژه، امر وجودی و مستمری است که مقتضای طبیعت اشیا بوده، طبیعت اشیا به آن گرایش دارد و چنانچه مانعی، موجب انحراف حرکت مسیر طبیعت اشیا نشود، خیر و فایده شایسته، بر آن مترتب می‌شود.

با این تحلیل، چنین به دست می‌آید که امر وجودی مستمر، حکم جنس را برای مصلحت دارد، و مقتضای طبیعت اشیا بودن، حکم فصل را و نیز فقدان مانع و خیر و نفع شایسته، حکم عرض یا شرط را. بنا بر تحلیل ارائه‌شده، طبیعت کل عالم هستی و طبیعت تک‌تک موجودات عالم هستی، مقتضای مصلحت‌اند و این همان عدل در نظام احسن است و هر عملی که موجب انحراف طبیعت کل عالم هستی و طبیعت تک‌تک موجودات عالم هستی شود، ظلم به‌شمار می‌آید؛ چراکه اگر هر موجودی در نظام احسن بر طبق طبیعت و نوع آفرینش اولیه خود حرکت کند، به مقام سعادت خواهد رسید.

البته به نظر می‌رسد اگر به جای واژه مقتضای طبیعت، مقتضای وجود به کار گرفته می‌شد، معنایی واضح‌تر از مصلحت در ذهن شکل می‌گرفت؛ زیرا واژه طبیعت، مشترک لفظی است و فهم مراد طبیعت در تعریف مصلحت نیاز به توضیح و تفسیر دارد؛ اما واژه وجود مشترک لفظی نیست و معنایی روشن دارد. به عبارت دیگر، تعریف مصلحت به امر وجودی مستمری که مقتضای وجود هر موجودی است، روشن‌تر از تعریف ارائه‌شده برای مصلحت است.

با دقت در گونه‌شناسی مصلحت، متوجه خواهیم شد که برخی از اقسام مصلحت، هم‌پوشانی دارند و برخی زیرمجموعه یکدیگر هستند، هرچند لحاظ و ملاک تقسیم مصلحت‌ها متفاوت است. برای مثال، مصلحت مطلق و نسبی نوع اول و تمام تقسیمات آن، زیر پوشش مصلحت نسبی‌ای قرار دارند که در مقابل مصلحت نفسی است؛ چراکه در همه تقسیمات این نوع مصلحت، سنجش و مقایسه مدنظر بوده است. همچنین مصلحت مطلق و نسبی نوع دوم،

زیرمجموعه مصلحت نسبی نوع اول است. یا مصلحت تکوینی و تشریحی با توجه به بازگشت مصلحت تشریحی به تکوینی، زیرمجموعه مصلحت ذاتی و مصلحت مطلق است. هم‌پوشانی مصلحت ذاتی و غیره با مصلحت مطلق و نسبی و نیز مصلحت ثابت و متغیر با مصلحت مطلق و نسبی از دیگر مصادیق هم‌پوشانی‌اند؛ هرچند لحاظ و ملاک تقسیم در این اقسام متفاوت است.

منابع

- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
____، ۱۳۸۷، مرزبان وحی و خرد، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
____، ۱۴۱۶ق، نه‌ایه الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل‌بن حسن، بی‌تا، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة.
کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۷ق، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۰، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.