



قاعده اصلح از دیدگاه متکلمان اسلام

نویسنده: نکویی سامانی، مهدی

ادیان و عرفان :: اندیشه تقریب :: بهار 1385 - شماره 6

از 47 تا 64

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/137916>

دانلود شده توسط : کتابخانه مرکز تحقیقات حج حوزه نمایندگی ولی فقیه

تاریخ دانلود : 1393/06/27 08:59:40

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.com

قاعده اصلح از دیدگاه متکلمان اسلام

مهدی نکویی سامانی*

چکیده:

این نوشتار با بررسی دیدگاه‌های سه مکتب عمده کلامی (معتزله، اشاعره و امامیه) درباره قاعده اصلح، زمینه‌ها و مبانی نظریه وجود آن را مورد مطالعه و کنکاش قرار می‌دهد و با تبیین دیدگاه‌های گوناگون متکلمین اسلامی به بازیابی ریشه اختلاف آرا در این زمینه پرداخته و کوشش می‌کند بر اساس مبانی مشترک سه مکتب کلامی مزبور، راه حلی برای تقریب آرای موافقان قاعده اصلح و مخالفان آن عرضه نماید. مبنای مورد نظر این نوشته، تأکید بر ضرورت تنزیه خداوند است، که مورد اتفاق نظر همه متکلمان اسلامی است. ریشه اختلاف در بحث وجوب لطف و یا اصلح در واقع به اختلاف روش معرفت شناسانه متکلمان برمی‌گردد. امامیه و معتزله با تأکید بر روش عقل‌گرایانه و برون‌متنی و اشاعره با در پیش گرفتن روش نص‌گرایانه و درون‌متنی و تعبد به متون دینی به اثبات و نفی این قاعده پرداخته‌اند در واقع، اشاعره با همان مبنا و ادله‌ای که موافقان اصلح، به وجوب اصلح حکم نموده‌اند، یعنی ضرورت تنزیه خداوند، به نفی آن پرداخته‌اند. بنابراین این اختلاف در واقع روش شناختی است و به اختلاف در رویکرد عقلانی و یا حیوانی به مسایل کلامی برمی‌گردد، که اگر این اختلاف مبنایی حل شود، ثمرات شیرینی برای نهضت تقریب در پی خواهد داشت.

کلید واژه‌ها: قاعده اصلح - لطف - مصلحت و حکمت - غایت مندی - افعال الهی

مقدمه

مقاله حاضر به بحث پیرامون «قاعده اصلح» که یک قاعده کلامی است می‌پردازد و این موضوع کلامی را به تناسب اهمیت اعتقادی و کاربردی آن مورد مطالعه قرار می‌دهد. متکلمان اسلامی با انگیزه دفاع از حریم معتقدات دینی، ناگزیر بوده‌اند همواره برای شبهات اعتقادی و کلامی راه حل‌های معقول و قانع‌کننده بیابند.

* پژوهشگر - کارشناسی ارشد فلسفه و کلام.

یکی از مباحث جدی که همواره موجب دغدغه فکری و زمینه‌ساز مجادلات کلامی بوده، و به تبع بحث علم حق تعالی، قدرت و حکمت و غایت افعال الهی مطرح شده است، بحث در مورد وجوب لطف خداوند بر بندگان است، و این‌که آیا عقل قادر است حسن و قبح امور، و وجوب مصلحت و حکمت افعال و اوامر الهی را درک کند یا خیر. در پیش گرفتن مبانی مختلف عقلی یا نقلی در این زمینه، موجب شده متکلمین دریافت‌های جداگانه‌ای را در دفع شبهات اعتقادی به کار گیرند.

متکلمین در مورد توجیه علم و قدرت حق تعالی و حق و توانایی عقل آدمی در درک حکمت‌ها و مصلحت‌های نظام تکوین و تشریح با مسایل و مشکلات بسیاری رو به رو بوده‌اند، و در تبیین رابطه خالق هستی با مخلوقات، و نوع اراده و تدبیر حق تعالی، و حکمت آفرینش، و فلسفه تشریح، دیدگاه‌های گوناگونی را ابراز داشته‌اند که در این نوشتار، مهم‌ترین نظریات نمایندگان عمده سه مکتب کلامی اسلامی، یعنی اشاعره و معتزله و شیعه را براساس مبانی کلامی جداگانه آن‌ها بررسی می‌نماییم.

برخی با دریافت‌های عقلی و با ارج نهادن به دریافت‌ها و ادراکات بشری و این‌که عقل می‌تواند به طور مستقل به حسن و قبح و حکمت‌ها و مصلحت‌های امور تکوینی و تشریحی راه یابد، به تحلیل و تبیین این مسئله پرداخته و از مصلحت‌ها و حکمت‌های افعال الهی سخن گفته‌اند. برخی دیگر از متکلمان اسلامی، نظیر اشاعره، نیز با اصالت دادن به تعبد در برابر تعقل، دریافت‌های عقلانی بشر را در تشخیص حکمت‌ها و مصالح نظام تکوین و تشریح ناکارآمد شمرده‌اند.

در این بین، امامیه با الهام از پیشوایان دینی خود در مسایل کلامی، دریافتی متمایز در پیش گرفته و با الهام از سه منبع وحی و عقل و تعالیم لدنی اهل بیت عصمت و معادن حکمت، در مقام پاسخ‌گویی به شبهات کلامی و دفاع از معتقدات دینی برآمده است. آن‌چه در این میان قابل توجه است، این است که هر سه فرقه کلامی اسلامی، بر این مطلب تأکید دارند که افعال الهی خالی از حکمت و مصلحت و غایت نیست، چه این‌که ما برای عقل در این عرصه، مجال جولان و کنکاش قائل باشیم، و چه این‌که معتقد باشیم که حقیقت را باید از متون وحیانی الهام گرفت و حکمت‌ها و مصالح امور را در نفس الامر و عالم واقع، به خدا واگذار کرد. به هر حال، این تحقیق در مقام اثبات این نکته است که افعال الهی خالی و عاری از غایت و حکمت و مصلحت نیست، و تنها نزاع در حد کاوش‌های عقلی در این عرصه است و در واقع نزاع بر سر وجوب لطف بر خدا و رعایت اصلح از سوی او از این مبنا ناشی می‌شود، و از این رو می‌توان گفت هر سه فرقه مهم کلامی قائل به وجوب لطف و مصلحت در افعال الهی هستند، و در واقع موضع‌گیری اشاعره در برابر معتزله و شیعه به

معنای نفی وجوب لطف و اصلح نیست بلکه به معنای انکار وجوب بیرونی و عقلی آن است و همه سخن و سخن همه در این است که فعل خدا نمی‌تواند خالی از خیر و مصلحت باشد. اما ضرورت و وجوب این لطف و مصلحت، به حکم ذاتی فعل و تابع اراده و علم حق است نه وابسته به درک و تشخیص عقل بشری.

در این نوشتار ابتدا به طور اجمال به مفهوم حکمت و مصلحت در مورد خدا خواهیم پرداخت و سپس به بررسی «قاعده اصلح» به عنوان یک مسئله کلامی که مورد توجه متکلمین مسلمان اعم از اشاعره و معتزله و شیعه قرار دارد، می‌پردازیم.

۱ - مفهوم حکمت و مصلحت در مورد خداوند تعالی

گروهی از متفکران و متکلمان اسلامی براساس پیش‌فرض‌ها و مبانی فکری خاص خود، پاسخ برخی از موضوعات کلامی، نظیر مسئله شرور و نواقص خلقت را با حکمت و مصلحت حقیقی و غیبی خداوند توجیه کرده‌اند. در مقابل، برخی دیگر ادعا می‌کنند سخن گفتن از «حکمت» و «مصلحت خداوند»، معنا و مفهومی ندارد، و «حکمت و مصلحت» را مربوط به بشر و موجوداتی که از علم و قدرت محدود برخوردارند و در چارچوب نظام اسباب و مسببات قرار دارند، دانسته‌اند.

حکمت و مصلحت برای موجودی که فوق این نظام و پدیدآورنده آن است، نمی‌تواند معنا داشته باشد. توشل به اسباب و علل و قوانین این نظام، شأن بندگان است نه خدای متعال و قادر مطلق. بنابراین استدلال کسانی که بر مبنای اصل حکمت و مصلحت می‌خواهند شرور عالم و نواقص خلقت را توجیه کنند، با این اشکال عقیم خواهد بود، ولی حکمای الهی معتقدند حکمت بالغه الهی اقتضا می‌کند که هرچه موجود می‌شود، خیر و کمال و نظام موجود به طور تکوینی و تشریحی نظام احسن و اصلح و حکیمانه باشد. به نظر برخی از متکلمان و حکیمان اسلامی، به عادل بودن خداوند، ایجاب می‌کند که استحقاق و شایستگی و قابلیت‌های هر موجودی را بی‌پاسخ نگذارد.

معنای حکمت خداوند در واقع همان علم او به اشیاء است. علم خدا به اشیاء از طریق علم به ذات خود حق است، نه این‌که از طریق اعیان خارجی موجودات، تحقق یافته باشد. پس خدا هم در علم خود حکیم است، و هم افعال او محکم است. بنابر این چون خدا حکیم و عالم مطلق است، علم حق به نظام کل اقتضا می‌کند که فعل او اکمل و اتم باشد.

پس خدا به مقتضای حکمت خود، علم به خیرات دارد و آن‌ها را تعقل و اراده کرده و به وجود می‌آورد: «یعلم الخیرات و یرضاها فیعقلها و یخلقها و یفیضها جوداً و رحمةً و طولاً و امتناناً» (میرداماد، ص ۳۳۷).

از نظر حکمای الهی اصلح به چیزی اطلاق می‌شود که دارای مصلحت تامه بوده و در غایت کمال وجود خودش است.

معتزله معتقدند خداوند حکیم است و حکیم کسی است که افعالش دارای حکمت محکم و متقن و غرض و هدف باشد. (شهرستانی، بی‌تا، ص ۳۹۸)

معتزله تأکید می‌کنند که مسئله اصلح از یک سو با حکیمانه و هدفمند بودن افعال خداوند، و از سوی دیگر با عاقل بودن عقل داشتن انسان و لطف خداوند و صفات کمالی او رابطه دارد. مهم‌ترین دلیل معتزله این است که خداوند حکیم است و چون حکیم فعلی را بدون غرض و حکمت انجام نمی‌دهد، پس می‌تواند به بهترین شکل خیر و مصلحت بندگان را رعایت کند. به این ترتیب، معتزله تکلیف و پاداش و عقاب را عین حکمت و مصلحت الهی می‌دانند (پیشین، ص ۴۰۵).

اما اشاعره معتقدند جایز نیست افعال الهی را معلل به اغراض و علل غایی نماییم. آن‌ها چنین استدلال می‌کنند که اگر افعال الهی به خاطر تحقق مصلحت و یا رفع مفسده‌ای صورت گرفته باشد، لازم می‌آید که ذاتاً ناقص باشد و وسیله این مصلحت و فایده کامل شود» (فرشچی، ص ۲۲۴).

این در حالی است که متکلمین معتزله اعتقاد دارند: «ایجاد و خلق اشیاء از جانب حق تعالی، به مقتضای حکمت است و تمام افعال الهی حق و حکیمانه است» (پیشین) ولی اشاعره مدعی هستند که فعل حق، تابع اغراض و مصالح نیست؛ زیرا این امر، مستلزم ناقص دانستن ذات خداوند خواهد بود که با تحصیل غرض، کامل می‌شود، زیرا فاعل عاقل، فعلی را انجام نمی‌دهد که دارای فائده نباشد و تا وجود فعل، اصلح از عدم آن نباشد، آن را انجام نمی‌دهد» (پیشین).

در مورد مجادله‌ای که بین متکلمین اشعری با معتزله و حکما درباره غایت‌مندی افعال الهی صورت گرفته، می‌توان گفت ریشه اصلی این مباحث ناشی از سوء فهم و مغالطه معنوی است و الّا هر دو قول درباره نفی غایت از افعال الهی، مستلزم محذور عبث بودن فعل است و قول اشاعره به غایت و غرض داشتن افعال الهی نیز مستلزم نقص در فاعل است، که هر دو در مورد خدا محال است، پس حق با حکمای الهی است که هم غایت‌مندی را پذیرفته‌اند و هم نقص را از ساحت ربوبی نفی نموده‌اند. بنابراین باید گفت در این استدلال، بین غرضی که به فاعل بر می‌گردد و غرضی که به فعل بر می‌گردد، خلط شده است. خالی از غرض نبودن افعال الهی به این معنا است که این افعال عبث و لغو نبوده و خداوند منزّه از انجام کار عبث و باطل و لهو می‌باشد. پس باید بین حکیم بودن خدا از یک طرف، و مصالح و اغراض داشتن افعال الهی از طرف دیگر جمع کرد.

البته باید توجه داشت که در افعال الهی، مصلحت و غرض به خود فعل و نظام موجودات بر

می‌گردد نه به خداوند که فاعل تامّ و غنی بالذات است. پس لازمه حکمت و عنایت حق این است که جهان هستی غایت و هدف و مصلحت داشته باشد.

ملاصدرا بحث مبسوطی در مورد غایت‌مندی افعال الهی مطرح نموده و از طریق آن حکمت خداوند را ثابت می‌نماید.

وی می‌نویسد: «مفهوم غرض و غایت در اصطلاح حکمت عبارت است از چیزی که فعل از فاعل برای حصول آن صادر شود، و بالاخره چنین امری در واقع متمم فاعلیت فاعل است و بدون لحاظ آن فاعل ناقص الفاعلیه شمرده می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، ج ۶، ص ۳۷۳-۳۶۲).

مراد اهل حکمت از نفی چنین امری از حق تعالی این است که این ویژگی اختصاص به فاعل‌هایی دارد که دارای اراده و قصد زاید بر ذات‌اند، ولی در مورد حق تعالی نمی‌توان گفت فعل او بر سبیل قصد و معلل به اغراض است. ولی حقیقت آن است که حکمای الهی حکمت‌ها و مصالح مترتب بر افعال خداوند را انکار نمی‌کنند و از طریق اتقان فعل و از راه نظام خاص موجود در عالم، علم و سایر صفات کمالیه را برای حق اثبات می‌نمایند و به این اصل شامخ اعتقاد دارند که «ان العالی لایرید السافل و لایستکمل به» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۹). بنابراین افعال هیچ فاعل حکیم و مدبری، خالی از غایت و غرض و حکمت نیست، اما مفهوم غرض و غایت افعال الهی به خود فعل بر می‌گردد نه به ذات حق تعالی.

۲ - غایت‌مندی و مصلحت در افعال الهی

حکمای اسلامی فعل ارادی را تابع علم می‌دانند. از نظر آنان، هرگاه فاعل مختار، به رجحان و خیریت فعل، علم داشته باشد و آن را انجام دهد، در اصطلاح، این گونه فعل را فعل ارادی و دارای غایت می‌نامند. این‌که فعل باید مشتمل بر خیریت باشد تا تحقق یابد، در اصطلاح، «مصلحت فعل» نامیده می‌شود. پس مصلحت در نزد عقلا همان باعث فاعل، بر فعل و سبب اتقان فعل است، و به همین جهت فاعل چنین فعلی را «حکیم» می‌گویند و فعلی که دارای مصلحت و حکمت نباشد را «لغو» می‌نامند. مصلحتی که بر فعل مترتب است، قبل از وجود فعل وجود ندارد، بلکه از این نظر که باعث فاعل است وجود علمی برای فاعل دارد و چون علم خدا متوقف بر وجود نظام عینی اشیاء نیست، در واقع حکمت و مصلحت او، هم قبل از وجود اشیاء محقق است و هم بعد از وجود اشیاء. بنابراین، علم و حکمت و مصلحت در افعال الهی تابع مصالح و قوانین این عالم نیست، بلکه فوق آن و مقدم بر آن است.

در بسیاری از آیات قرآن کریم، هدف از خلقت، معلل به فواید و مصالح خاصی شده است، و برای هر فعل تکوینی و تشریحی، حکمت و مصلحت یا حسن فعلی و غایی بیان شده است. قرآن کریم به صراحت بر این مطلب تأکید می‌نماید که افعالی الهی خالی از حسن و حکمت خیریت نیست؛ «الذی احسن کل شی خلقه» (سجده / ۷).

در قرآن کریم هم، افعال الهی با وصف «حکیمانه و حق بودن» توصیف شده است. افعال حکیم به افعالی اطلاق می‌شود که مصون از خطا و عبث و لغو باشد. و از این جهت عدلیه معتقد شده‌اند که افعال الهی معلل به اغراض است.

ولی واجب الوجود در افعال خود غایتی غیر از ذات خود ندارد و به عبارت دیگر، واجب الوجود به لحاظ کمال وجودی خود و تام بودن و غایة الغایات بودن، به غیر خود محتاج نیست. بنابراین، معنای سخن برخی از متکلمین که می‌گویند: «افعال الله تعالی غیر معللة بالاغراض و الغایات و انه غایة الغایات» (صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۲۷۲) با این کلام که: هر فاعل عاقلی، در فعل خود غایت دارد و افعال الهی خالی از غایت و غرض نیست، منافات و تناقض ندارد؛ زیرا غایت در مورد موجودات ممکن و فقیر که به موجودات اشرف و علل عالیه خود وابسته‌اند و به وسیله آن علل کامل می‌شوند، مطرح است و با مفهوم غایت در مورد خدا که علم به نظام خیر دارد، و در واقع این علم عین ذات اوست، منافات ندارد. پس می‌توان گفت فعل واجب الوجود، خالی از غایت نیست، اما غایت به معنای «ما یطلبه الشیء و یتکمل به» که درباره ممکن صدق می‌کند در مورد خدا معنا ندارد، ولی غایت به معنای «لا یخلو عن غرض» که به معنای دارا بودن حکمت و مصلحت و افاده خیر به غیر است، در مورد خدا صادق است و نفی آن مستلزم عبث دانستن و باطل شمردن افعال الهی و غیر حکیمانه دانستن آن افعال خواهد بود.

بنابراین، نمی‌توان گفت: «لا یجب ان یكون لكل فعل غایة»، بلکه باید غایت فواعل طبیعی را به معنای استکمال این فاعل‌ها دانست، ولی در مورد خداوند، غایت به معنای ایصال خیر و افاضه وجود به موجودات است.

در مقابل نظریه «غایت‌مندی و مصلحت در افعال الهی»، نظریه گروهی از متکلمین که معطله نامیده می‌شوند قرار دارد که افعال الهی را خالی از حکمت و مصلحت شمرده‌اند. این گروه، برای اثبات مدعای خود به ادله‌ای سست و بی‌اساس و مصادیق جزئی تمسک جستند، نظیر: «طریقی الهارب، رغیفی الجایع، و قدحی العطشان و...» که این عقیده خالی از لغزش نبوده و ناشی از عدم آگاهی قائلین آن از مرجح خفی است، در حالی که خفای مرجح، دلیل بر نفی آن نیست، زیرا

نمی‌توان هیچ فعلی را بدون غایت دانست، حتی افعال طبیعی هم دارای غایت هستند. بنابراین می‌توان گفت غایت مترتب بر فعل، یا به ذات فاعل بر می‌گردد یا به فعل و قابل. این‌که در کلام برخی از متکلمین آمده است که «افعال الله تعالی غیر معلله بالاغراض و الغایات» و گفته‌اند «خدا غایت الغایات» است، به این معنا است که خدا «تام الفاعلیه» و «کامل من جمیع الجهات» است، و در فاعلیت احتیاجی به غیر ندارد، و این امر دلالت بر نفی غایت و غرض از افعال الهی نمی‌کند، پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که: «علم خدا به نظام خیر که عین علم او به ذات خود است، علت غایی و غرض در ایجاد است» (صدرالدین شیرازی، پیشین).

بنابراین علم و اراده را نمی‌توان از افعال الهی سلب کرد.

صاحب شوارق نیز در این باره می‌گوید:

«اگر کسی بپرسد آیا از نظر امامیه افعال الهی معلل به اغراض است یا خیر، پاسخ این است که امامیه در این مسئله بین غرض و غایت تفاوت قائل هستند و غرض را علت فاعلی حق تعالی نمی‌دانند. مراد از غرض در نزد آنان همان حکمت‌ها و مصالحی است که در افعال وجود دارد و عقل آن‌ها را درک می‌کند و براساس آن به حسن و قبح فعلی حکم می‌نماید. امامیه در این بحث هم عقیده با حکما هستند، به خلاف اشاعره که حکمت و مصلحت را در مورد خدا نفی می‌کنند».

طبق مسلک حکمای الهی، صدور افعال از حق تعالی بر سبیل قصد و معلل به اغراض نیست، بلکه آنان حق تعالی را فاعل بالرضا و بالعنايه و بالتجلی^۱ می‌دانند و این مسلک با مسلک اشاعره فرق دارد. حکمای الهی حکمت‌ها و مصالح مترتب بر افعال حق را انکار نمی‌کنند و از طریق اتقان صنع و اتقان افعال الهی، نظام خاص موجودات در عالم را براساس علم و حکمت و سایر صفات کمالیه اثبات می‌نمایند و این مصالح و حکمت‌های نظام هستی را علت بالذات صدور فعل حق ندانسته و چنین استدلال می‌کنند که: «لأنّ العالی و الفاعل التام لا یزید السافل ولا یتکمل به» ولی اصحاب امامیه «یثبتون الحکم و المصالح و ینفون الغایة و لکن یطلقون علی الحکم و المصالح اسم الغرض فهم یثبتون ما اثبت الحکماء و ینفون ما ینفونه» (فیض کاشانی، اصول المعارف، ۱۳۶۶، ص ۱۱۳).

نکته بسیار مهمی که در باب وجوب اصلح و رعایت مصلحت از جانب خدا مطرح است این است که لازمه چنین اعتقادی چیست. آیا اعتقاد به وجوب اصلح با معیارهای عقلی قابل درک و تشخیص است؟ آیا اعتقاد به وجوب اصلح، دارای مستندات و ادله عقلی و نقلی کافی است؟ آیا این اعتقاد، با

۱- شیخ اشراق و پیروان مکتب وی خدا را فاعل بالرضا می‌دانند ولی حکمای مشائیل ابن سینا و محقق طوسی حق تعالی را فاعل بالعنايه و حکیم صدر المتألهین و عموم عرفا خداوند را فاعل بالتجلی شمرده‌اند.

اصل مبنای تکلیف و اختیار آدمی منافات ندارد و آیا معیاری برای تشخیص حد و اندازه اصلح برای ما وجود دارد یا خیر؟ و آیا اگر اصلح، از حد خاصی تجاوز کند، به ضرر تبدیل نمی‌شود و موجب مفسده نخواهد بود؟

برخی از متکلمین اشعری اعتقاد به اصلح را واجب ندانسته و آن را مورد نقد قرار داده و گفته‌اند مصلحت در بردارنده نفع فرد و جامعه نیست و از این جهت، اصلحی که فاقد جنبه نظری و اعتقادی محض باشد و فایده عملی و کاربردی در اعتقاد و عمل نداشته باشد، هر چقدر ما بر وجوب آن تأکید کنیم، نمی‌توان گفت خوب است و نوعی احسان و نعمت و لطف و تفضل محسوب می‌شود. بلکه مصلحت و اصلح با جهد و تدبیر خود بشر مرتبط است و با تحمل مشقت و سختی‌ها به دست می‌آید، و اصلح وقتی ضرورت واقعی می‌یابد که تأمین کننده مصالح واقعی و عینی و دفع کننده مفاسد از زندگی فرد و جماعت باشد.

بر اساس این باید گفت این بحث نیازمند یک مبنای دقیق‌تر و علمی‌تر برای دست‌یابی به یک نتیجه قابل دفاع است. از این رو به جای این که با پیش فرض‌های ذهنی و کلامی محض، بر وجوب اصلح تأکید گردد، می‌توان مسئله را این گونه طرح کرد که آیا می‌توان گفت خدا قادر است به بندگان ضرر برساند و موجبات خیر و صلاح بنده را انجام ندهد و آیا می‌توان گفت خدا رشد و هدایت و نفع آدمی را اراده نکرده است.

مصلحت و منفعت آدمیان را باید براساس اهداف غایی خلقت و فلسفه تکوین و تشریح مورد توجه قرار داد. یعنی آیا خداوند از نظر نظام تکوینی، نظامی را آفریده که تأمین کننده خیر و کمال بوده و راه رسیدن انسان به درجات علم و ایمان و عقل و قرب الهی را فراهم نموده باشد و آیا نعمت‌ها و وسایل لازم برای دست‌یابی این هدف را در اختیار بشر قرار داده است یا خیر؟ و در نظام تشریح نیز، آیا خداوند اتمام نعمت و اكمال دین نموده و دستورهای لازم و بیان مکفی و حجت وافی را در اختیار بشر قرار داده است، و راه هدایت و صراط مستقیم را به آدمیان نشان داده است یا خیر؟

بنابراین با این مبنا بحث منفعت و مصلحت و وجوب اصلح، هم جایگاه عقلی و انسانی خود را می‌یابد و هم جایگاه شرعی و تکیه‌گاه وحیانی خود را، و به محذور نفی عقل و یا اختیار بشر و یا ذهن‌گرایی افراطی و توجیه‌های غیر مستند و مخالف شرع گرفتار نمی‌گردد.

۳- قاعده اصلح از دیدگاه متکلمین اشاعره و معتزله

از نظر اشاعره، صلاح و مصلحت انسان، به معنای چیزی است که برای عموم انسان‌ها منفعت داشته باشد و این منافع مربوط به همه انسان‌ها بوده و مختص زمان و مکان خاصی نیست و به نظر

متکلمین معتزله، فلسفه تشریح احکام و تکلیف عباد و ارسال کتب و رسل، دفع مفاسد و جلب مصالح می‌باشد. ایشان قائل‌اند که اختیار «اصلاح» برای انسان از نظر عقلی و نقلی واجب است و هم از جنبه نظری و عقلی، هم از جنبه عملی و هم از منظر وحی، مصلحت اساس شرع دانسته شده است. معتزله بغداد معتقدند بر خداوند واجب است بر اساس حکمت خود، اصلاح به حال بندگان را هم در امور دنیایی و هم در امور اخروی انجام دهد؛ زیرا چنین امری را بندگان که از درک و عقل کم‌تری برخوردارند در امور خود رعایت می‌کنند. (ابن میمون، ۱۴۰۷ ق، ص ۵۱۹-۵۲۲).

اما معتزله بصره برخلاف معتزله بغداد، رعایت اصلاح را فقط در امور دینی واجب می‌دانند. (پیشین، ص ۵۲۳).

اشاعره قول به وجوب اصلاح بر خداوند را باطل دانسته (حسینی شیرازی، ص ۵۲) و قول معتزله مبنی بر وجوب و لطف و اصلاح و عوض و... را فاسد شمرده‌اند (غزالی، ص ۸۳ و شهرستانی، ص ۳۹۷). غزالی واجبات عقلی را که معتزله بر خدا واجب می‌دانند، در هفت مورد خلاصه کرده و آن‌ها را انکار نموده است. وی در این باره چنین می‌گوید: «جملة افعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب، و لا يجب على الله شيء بالعقل، لا بالصلاح و لا الاصلاح و لا اللطف» (تفتازانی، عقاید النسفية، ۱۴۱۱ ق، ص ۹۶ و الفصل، ص ۱۴۸).

یعنی: همه افعال بر خداوند متعال جایز است، و هیچ فعلی را نمی‌توان به حکم عقل بر خدا واجب شمرد، چه این فعل از باب صلاح و مصلحت واجب و اصلاح باشد و چه از باب لطف واجب شمرده شود.

بنا به نظر اشاعره، «خداوند غنی بالذات است و نیازی به چیزی بیرون از ذات خود ندارد، و آلا واجب و کامل و غنی نخواهد بود، از این رو نمی‌توان گفت لطف و احسان و عوض و اصلاح بر خدا واجب است» (ایجی، ص ۲۰۵). بلکه «انه متصرف في ملكه و يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد»، (الملل، ج ۱، ص ۶۳). دلیل اشاعره بر این ادعا است این است که این امر مستلزم آن است که خداوند را مکلف و مستوجب مدح و ذم و ناقص فرض کنیم (شرح تفتازانی، ص ۱۱۱).

غزالی در ادامه می‌گوید: رعایت اصلاح بر خدا واجب نیست، بلکه خداوند می‌تواند هرچه را که بخواهد اراده کند و انجام دهد؛ «له ان يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد» (غزالی، پیشین). مؤلف عقاید النسفية نیز می‌گوید: «ما هو الاصلاح للعبد فليس ذلك بواجب على الله» (تفتازانی، عقاید النسفية، ص ۹۶). در بین سایر متکلمین، مشبهه نیز از نظر عقلی رعایت اصلاح را بر خدا واجب نمی‌دانند (شهرستانی، الملل، ج ۲، ص ۲۱).

و کز امیه نیز با این که مانند معتزله قائل به حسن و قبح عقلی هستند، ولی با این حال «لطف» و «اصلح» را بر خداوند واجب نمی‌دانند (پیشین).

ضمن این که در بین معتزله که از مدافعان اصلی قاعده اصلح هستند، برخی مثل قاضی عبدالجبار، قائل است که اصلح در امور دنیوی بر خدا واجب نیست (حنفی، ۱۹۸۸م، ص ۵۱۲).

غزالی معتقد است معتزله به خاطر تکیه بر عقل قاصر خود، در معارف الهی دچار اشتباه و انحراف شده‌اند. به نظر وی، معتزله در مورد صفات خداوند تعالی به ادله عقلی و حسن و قبح عقلی استناد کرده و می‌گویند: خداوند اگر لطف و مصلحت در مورد بندگان را رعایت نکند، مستحق ذم خواهد بود. از دیدگاه متکلمین اشعری نیز افعال الهی خالی از حکمت و مصلحت نیست، اما این مصلحت به خدا بر نمی‌گردد، بلکه مصلحت امری است که به انسان‌ها مربوط است، و خدا آن چه را که به صلاح انسان و اصلح به حال اوست، بر می‌گزیند. یعنی خداوند واجبات عقلیه مانند خلق، انعام، رساندن روزی و الطافی که مربوط به کمال خلقت و امور حیات بشری است را به بهترین شکل در اختیار بشر قرار داده است. و از نظر تشریح نیز، با رساندن پیام وحی و ابلاغ تکالیف و دستورهای مقتضی برای هدایت بشر به راه صواب و طریق کمال، مصالح عباد را در نظر گرفته است.

بنابراین از دیدگاه امامیه و معتزله، اعتقاد به «وجوب اصلح» هم از نظر عقلی و هم از نظر نقلی امری ضروری است، و به نظر معتزله، اگر ما اصلح را بر خدا واجب ندانیم، باید نقطه مقابل آن، یعنی آن چه که اصلح و انفع به حال بندگان نیست، را بر خدا واجب بدانیم، که این نظریه را هیچ فرد عاقلی نمی‌پذیرد.

می‌توان گفت رعایت اصلح هم ضرورت شرعی دارد و هم ضرورت عقلی. ضرورت شرعی از آن جهت که شرع متضمن مصالح و رافع مفاصد است. و ضرورت عقلی از این نظر که عقل قادر به درک بسیاری از مصالح تکوینی است. از طرف دیگر، لازمه حیات بشری و آزادی و تکلیف این است که تکالیف الهی مبتنی بر حسن و قبح باشد. قرآن کریم بسیاری از حکمت‌ها و مصلحت‌های احکام شرعی را تبیین و تلیل کرده و فلسفه وضع آن‌ها را روشن نموده است. نمی‌توان گفت نظر اشاعره نزدیک به واقع است و کلام معتزله و امامیه قیاس احکام الله و افعال الله به عقول و افعال بشری است.

به نظر می‌رسد گذشته از اختلاف مبانی اشاعره و معتزله از یک سو و اختلاف این دو با مبانی عقلی و کلامی و تفسیری شیعه از سوی دیگر، علم کلام نیاز به تنقیح مناظرات و مبانی دارد و بسیاری از مجادلات و سوء فهم‌ها به مغالطه و عدم مفاهمه بین الاذهان بر می‌گردد. به عنوان مثال، در

بحث وجوب لطف و عنایت و تفضل و اصلح بر خدا، معتزله و امامیه براساس مبانی خاص عقلی و از طریق اثبات برخی از صفات کمالی برای واجب تعالی، وجوب لطف و اصلح را نتیجه می‌گیرند، در حالی که اشاعره معنای صحیح وجوب را مورد غفلت قرار داده و وجوب عقلی را با وجوب شرعی خلط می‌نمایند.

۴ - بررسی ادله مخالفین و موافقین

الف - ادله قائلین به وجوب اصلح

کسانی که رعایت اصلح را بر خدا واجب می‌دانند، یا از باب حکم عقل، آن را نتیجه می‌گیرند و می‌گویند چون اصلح در مقابل افسد و فاسد قرار دارد، اگر اصلح بر خدا واجب نباشد باید افسد و یا فاسد را به خدا نسبت دهیم و چون استناد دادن امور قبیح به خدا قبیح است، پس عقل حکم می‌کند که بگوییم اصلح بر خدا واجب است. و یا از باب دلایل نقلی وجوب اصلح را نتیجه می‌گیرند.

دلیل دیگری که قائلین به وجوب اصلح، مثل غزالی و برخی دیگر از متکلمین اشعری در مورد وجوب اصلح ذکر کرده‌اند این است که چون خداوند علم و قدرت کافی به اصلح و خیر غالب دارد، و از طرف دیگر، بخل هم ندارد، پس اصلح بر خدا واجب است.

اما قائلین به وجوب اصلح از متکلمین اشاعره، آن را از باب دلایل تنزیهی خداوند دانسته و معتقدند خدا علم کافی به مصالح عباد دارد و هرچه انجام می‌دهد، همان اصلح است، و از این رو نیازی نمی‌بینند که به دلایل عقلی و بحث‌های کلامی و جدلی بپردازند. به همین دلیل، در بحث «وجوب اصلح» نیز نقش زیادی برای عقل و اختیار آدمی قائل نشده و پای عقل را در تشخیص اصلح لنگ شمرده‌اند، و معتقدند که هر کاری را که خدا انجام دهد، چه در امور تکوینی و چه در امور تشریحی، همان عین لطف، و خیر و اصلح است.

آنان لطف و یا اصلح را مشروط به ایمان یا هدایت و یا انجام تکلیف توسط بنده نمی‌دانند و رعایت مصلحت از جانب خدا را نوعی تفضل و لطف شمرده و معتقدند خود انسان نقشی در جلب مصلحت و منفعت ندارد.

اکثر معتزله قائل به وجوب اصلح هستند. آنان بر مدعای خود چنین استدلال کرده‌اند که: چون «اصلح و غیر اصلح نسبت به خدا از نظر تعلق قدرت مطلق الهی به این دو متساوی است و هر شخص قادری، در انجام یکی از دو امری که هر دو دارای حُسن و صلاح و خیر است، قطعاً امری را که حسن آن زیادتر است انتخاب می‌کند» (شیخ طوسی، ص ۴۶۶).

در مقابل، عده‌ای از متکلمین، با نظریه معتزله بغداد مخالفت کرده و گفته‌اند: قادر مختار اگر بخواهد یکی از دوکاری را که یکی صالح و نیک و دیگری اصلح و نیک‌تر است انجام دهد، اگر اصلح را انتخاب کند، باید جهت احسان فعل و اصلح بودن آن نامتناهی باشد، که این امر باطل است؛ زیرا قدرت به امر نامتناهی تعلق نمی‌گیرد. به این دلیل که هر امری را که ما اصلح بدانیم، نسبت به امر دیگر، یا اصلح است یا درجه اصلح بودن آن پایین‌تر است. و در اصطلاح، اصلح بودن، امری نسبی است. و چون هر اصلحی را که در نظر بگیریم، اصلح از آن وجود دارد، و پس قدرت به چنین اصلحی به معنای تعلق قدرت به بی‌نهایت خواهد بود، و قدرت به بی‌نهایت تعلق نمی‌گیرد. پس قدرت به اصلح، قدرت به دو امر مساوی نیست، بلکه قدرت به امر متناهی، و امر غیرمتناهی است.

در پاسخ به بی‌نهایت بودن اصلح، برخی چنین گفته‌اند که این زیادی حسن و مراتب بیش‌تر در اصلح را ما دیگر اصلح نمی‌دانیم، و اصلح را امری می‌دانیم که در مرتبه و درجه خود، نسبت به عمل دیگر، ارجحیت و اصلحیت داشته باشد. یعنی همواره درجه اصلح مافوق با اصلح مادون، سنجیده می‌شود و چون یکی از ارکان این دو نسبی و محدود است، تعلق قدرت به اصلح در واقع تعلق قدرت به امر مقدور و متناهی است نه امر غیر متناهی.

در مقابل، منکرین با نقد دیدگاه بالا، وجود اصلح را منکر شده و بر این عقیده‌اند که وجوب اصلح مستلزم احسان در حد بی‌نهایت است. [به بیانی که شرح آن قبلاً گذشت]، نامحدود بودن حد احسان، مستلزم نامعلوم بودن آن است، و این امری محال است و قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد.

علامه حلی رحمته الله به این اشکال، این گونه پاسخ داده است که: «محمذور لایتناهی بودن احسان در این جا لازم نمی‌آید، زیرا این اشکال وقتی وارد است که ما بر خدا امر صالح را به هر درجه و مرتبه که باشد واجب بدانیم، زیرا در آن صورت مرتبه و درجه بالاتر از آن هم قابل تصور خواهد بود. و هر امر اصلحی که فرض شود، چون بالاتر از آن وجود دارد، امر پایین‌تر امر صالح خواهد بود، نه اصلح. پس می‌توان گفت هر امر صالحی بر خدا واجب خواهد بود. در نتیجه، وجوب اصلح بی‌نهایت، لازم نخواهد آمد تا مستلزم محال باشد.» (پیشین، ص ۴۶۸).

از نظر علامه حلی احسان در حد بیش‌تر، امر اصلح شمرده نمی‌شود، زیرا اصلح در حد خاصی می‌تواند اصلح باشد و حد زاید آن چون مفسده دارد اصلح نیست و در نتیجه بر خدا لازم نیست آن را انجام دهد، و یک امر وقتی اصلح است که مفسده به حال بندگان نداشته باشد.

مبنای معتزله در قول به وجوب اصلح بر خدا، مستند به وجوب عقلی آن است. آن‌ها معتقدند اگر خدا آن چه را که مطابق علم و حکمت است انجام ندهد، موجب اضلال بندگان خواهد شد، که عقل

اضلال را بر خدا قبیح می‌دانند. یعنی در واقع معتزله براساس اصل حسن و قبح عقلی، رعایت اصلح را بر خدا واجب می‌دانند، در حالی که اشاعره براساس ملاک‌ها و معیارها و نصوص نقلی در مورد اصلح داوری می‌کنند.

ولی به هر حال معتزله هم متفق القول هستند که خدا از آن جهت که حکیم است «لا یفعل الاّ الصّلاح و الخیر و یجب من حیث الحکمة رعایة مصالح العباد» (شهرستانی، ج ۱، ص ۸۰ و ۶۷). ابوهذیل از متکلمین برجسته معتزله در این باره می‌گوید:

«خداوند فعلی را که در برگزیده صلاح و اصلح نباشد و مستلزم فساد باشد و هیچ مصلحت و خیریتی در آن نباشد انجام نمی‌دهد، و این امر شایسته مقام خداوند نیست، زیرا بر فعل اصلح قادر است، و فعل اصلح نسبت به غیر اصلح، بر خدا اولی‌تر و شایسته‌تر است، زیرا خداوند خود به آن نیازی ندارد و نسبت به بندگان هم بخلی ندارد» (مقالات، ج ۲، ص ۲۱۶ و النهایه، ص ۴۰۶).

ب - دلایل منکرین قاعده اصلح

تفتازانی در «عقاید النسفیة» می‌نویسد: «اصلح بر خدا واجب نیست، زیرا اگر اصلح بر خدا واجب بود، نباید خداوند کافر فقیری را که هم در دنیا معذب است و هم در آخرت، خلق می‌کرد، و نباید امتنان او بر پیامبر ﷺ بیش‌تر از امتنان و لطف او بر ابوجهل باشد، زیرا در مورد این دو نفر اصلح را رعایت نکرده است و همچنین لازمهٔ وجوب اصلح این است که لطف و کشف ضرر و بسط نعمت و آسایش ... از جانب خدا معنا نداشته باشند؛ زیرا سلب نعمت و مریض کردن برخی از افراد و مبتلا به انواع بلاها و مصائب کردن آدمیان به نوعی مفسده برای عبد و برخلاف مصلحت است» (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۱).

وی در نقد دیدگاه معتزله می‌گوید: «قابل شدن به این اصل یعنی [وجوب اصلح] مفسد زیادی در بردارد. سپس با اشاره به این که عمده دلیل معتزله بر وجوب اصلح، این است که ترک آن از جانب خدا مستلزم بخل و جهل بر خداست» (پشین، ص ۱۱۲)، به این استدلال معتزله جواب می‌دهد که: «منع چیزی که حق مانع است، عین لطف و حکمت و مصلحت است، زیرا خداوند از عواقب و نتایج امور تکوینی و شرعی آگاه است و آنچه را که بنده به عقل خود منفعت و مصلحت می‌داند، خداوند می‌داند که در واقع، به خیر و منفعت و مصلحت عبد نیست؛ مانند مال و ثروت زیاد، و یا مثل عذاب قبر برای کافرین یا برخی مؤمنان گناهکار که در واقع به خیر آنها است، اگرچه بنده آن را ضرر و غیر مفید بداند؛ «وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». (بقره / ۲۱۶).

۵ - نقد نظریه معتزله

اصلاح به نظر متکلمین معتزله اهل بصره که معتقدند بر خدا واجب است امری را که اصلاح به حال بندگان در امر دین و دنیا است انجام دهد، به معنای «انفع بودن» امر یا چیزی برای عباد است. در حالی که معتزله بغداد، اصلاح را به معنای حکمت و تدبیر خدا معنا کرده‌اند. اصلاح بودن امری به معنای نیک و صواب و مطابق مصلحت بودن، نیز معنا شده است. در این که هر امر سود مندی را می‌توان صواب و حسن هم شمرد، یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. شیخ طوسی از فقها و متکلمین شیعه، این دو را مترادف ندانسته و استدلال می‌کند که کار خوب و حسن، فزونی بردار نیست. ولی امر اصلاح به معنای سود مندی، درجات متفاوتی دارد. (شیخ طوسی، ص ۴۶۸)

بنابراین اصلاح یا نیک‌تر، اگر مربوط به زندگی ظاهری و امور دنیوی باشد، بر خداوند واجب نیست که ضامن اجرای آن باشد و هرچه را به نفع بندگان در تمتع و لذت بردن از زندگی مادی است برای ایشان به راحتی بر آورده کند. اما اگر اصلاح در دین، به معنای صواب در امور معنوی ملاک باشد، خداوند طبق قاعده لطف باید زمینه‌های هدایت و کمال بندگان را ایجاد کند؛ زیرا هم با هدف خلقت مطابق است و هم مقتضای حکمت و جود و لطف خداوند بوده و انجام ندادن آن مستلزم نقض غرض است.

شیخ طوسی نظریه قائلین به وجوب اصلاح به معنای بالا را، این گونه رد می‌کند: «اگر بگویند هر چیزی صفتی دارد که برای آن شیء متصف به اصلاح و نیکوتر می‌شود، و خداوند متعال هر کدام از موجودات را با این صفت (اصلاح) آفریده است، لازمه این سخن این است که خداوند در آفرینش، چیزی را فروگذاری نکرده است، و از این جهت، نمی‌توان گفت، بهتر از این که هست می‌توانست بیافریند، و یا اصلاح و نیکوتر بودن آن را بیش‌تر کند.» (شیخ طوسی، پیشین)

در جواب باید گفت: این مغالطه و سخن نادرست را درست نشان دادن است؛ زیرا خداوند آنچه آفریده است آن چنان است که می‌باید و ناگزیر باید حسن و فایده آن از اندازه بیش‌تر نشود. یعنی به همین حالت موجود اصلاح است. اما بیش از آن را که نیافریده، اگر بگویید نیکوتر و اصلاح از آن را می‌بایست می‌آفرید، یا می‌توانست بیافریند و نیافریده، این سؤال در همان حالت دوم که مورد نظر شماست نیز مطرح می‌شود که «هَلُمَّ جَرًّا» و در نتیجه، به تسلسل می‌انجامد.

از طرف دیگر، این قول با سخن پیشین شما که اصلاح بودن را وصف پدیده‌ها شمرده‌اید نیز در تعارض است، زیرا می‌گویید موجودات از آنچه که هستند می‌توانستند بهتر و اصلاح باشند، و در هر صورت لازمه گفتار شما، این است که موجودات، هرگونه که باشند، ناگزیر برای خدا اصلاح از آن هم

ممکن و مقدور است.» و نتیجه این کلام این است که خدا در کاری که باید انجام گیرد فروگذاری کرده است.

پس وصف اصلح بودن به معنای کامل و واقعی آن از نظر این عده، معیار و ملاکی ندارد، زیرا طبق این فرض، هر چه را اصلح بنامیم، به نظر آن‌ها اصلح از آن برای خدا مقدور و ممکن خواهد بود. این سخن که خداوند می‌تواند کاری را انجام دهد یا اشیاء را به نحوی بهتر و اصلح بیافریند مستلزم این است که اصلح بودن به هر اندازه که باشد، باز نتوان حد و اندازه‌ای معین برای آن در نظر گرفت. مبنای این سخن این است که چون محدودیتی برای علم و قدرت و حکمت خدا وجود ندارد، و همچنین او غنی بالذات است، از این رو می‌تواند درجه اصلح بودن امور را افزایش دهد.

در پاسخ باید گفت: اولاً، از جنبه فاعلی محدودیت و مانعی نیست بلکه محدودیت در این زمینه به ممکنات و ماهیات قوایل بر می‌گردد، وگر نه خدا از فیض و لطف مضایقه ندارد. ثانیاً، محکم‌ترین سخنی که در این باره گفته شده این است که اصلح بودن از وجود و مرتبه هر شیئی جدا نیست. یعنی هر چه را خدا بیافریند و یا به بندگان عطا کند، همان اصلح است، و بیش‌تر از آن مقتضای حکمت و مصلحت نبوده و در آن زیان و ضرر بوده است «وکل شی خلقناه بقدر» (شیخ طوسی، ص ۴۶۹). یعنی خدا می‌داند که مثلاً مال بیش‌تر و نعمت زیادتر برای برخی نه تنها اصلح به حال دین و دنیای آن‌ها نیست، بلکه ضرر دارد. در امر دین هم خدا می‌توانست همه را مؤمن بیافریند و یا کاری کند که همه مؤمن شوند، ولی این کار را اصلح ندانسته و انجام نداده است، زیرا در این صورت ایمان آوردن بندگان امر اختیاری محسوب نمی‌شد و از حالت اصلح بودن و مطابق حکمت و مصلحت بودن خارج می‌باشد.

استدلال دیگر معتزله و قائلین به وجوب اصلح، این است که ما قطع داریم به این که وقتی خدای حکیم بندگان را امر به اطاعت می‌کند و قدرت هم دارد که اسباب و لوازم اطاعت را برای مکلفین مهیا کند و این کار برای بندگان، مفسده و ضرری هم ندارد، اگر انجام ندهد عقلاً چنین امری را قبیح و مستحق مذمت می‌داند و چنین حکیمی را در زمره افراد بخیل می‌شمارند. پس آن چه که به حال مکلف و ایمان آوردن او مفید و لازم است، اصلح است و بر خدا واجب است آن را انجام دهد.

در پاسخ معتزله باید گفت: استدلال شما وقتی درست و تمام است، که این استلزام را بپذیریم که امر اراده شده از حکیمی باشد که محتاج به اطاعت دوستان و آشتی با دشمنان است و با کثرت دوستان عزت می‌یابد و قدرت او بیش‌تر می‌شود، ولی وجوب اصلح و لطف، بر خدایی که نیاز به عبادت و اطاعت بندگان ندارد، به معنای استحقاق ذم در صورت ترک، طبق آنچه که شما اصلح

می‌خوانید، صحیح نیست؛ زیرا صلاح و فساد بندگان بر عهده خود آن‌ها نیست تا اصلح را تعیین کنند و امری را بر خدا واجب بدانند.

مؤلف «شرح المقاصد» در رد نظریه قائلین به وجوب اصلح به وجوه و اشکالاتی تمسک جسته است (فتاوانی، ۱۴۰۹، ص ۳۳۱) که توسط قائلین به وجوب اصلح پاسخ داده شده است و ما به دلیل اجتناب از تطویل کلام از طرح این اشکالات صرف نظر نموده و آن را به مجال دیگری واگذار می‌نماییم.

اما در مجموع می‌توان نظریه اصلح را چنین تبیین و جمع‌بندی کرد که ضرورت پرداختن به اصلح در واقع به حکمت و مصلحت و غایت‌مندی افعال الهی بر می‌گردد، و این که آیا احکام و تکالیف بندگان براساس حسن و قبح عقلی تشریح شده است و یا این که عقل در تشخیص حکمت‌ها و مصالح و حسن و قبح امور توانایی دارد. در واقع، قاعده اصلح به وجوب لطف و تفضل الهی بر می‌گردد.

قائلین به وجوب لطف و اصلح، نقش عقل را در تشخیص مصالح و حکمت‌ها پر رنگ می‌بینند و تعبد به آموزه‌ها و احکام دینی را به معنای نفی ارزش ادراکات عقلی نمی‌شمارند. اما مخالفان قاعده اصلح که اکثر اشاعره و برخی دیگر از متکلمان هستند تفسیر و قرائت خاصی از اصلح دارند و آن این که وجوب اصلح را به معنای تکلیف انسان برای خدا تلقی نموده و آن را مردود می‌شمارند، ولی تأمل در نظریات دو گروه موافق و مخالف و بررسی مبانی کلامی و اعتقادی آن‌ها نشان می‌دهد که می‌توان میان این دو قرائت تعدیل ایجاد کرد و قول به وجوب را تقویت، و لوازم و محذورات هر دو دیدگاه را برطرف کرد. به این معنا که هم قائلین به اصلح اعتقاد به کمال ذات، و صفات الهی دارند و هم اشاعره و دیگر متکلمان اسلامی، بنابراین مبنای اعتقاد به وجوب اصلح که عقیده عدلیه و معتزله است، قول به وجوب لطف از جانب حق تعالی می‌باشد که در واقع به قدرت عقل در تشخیص حسن و قبح امور بر می‌گردد. لازمه چنین قولی این نیست که قدرت خدا محدود شود و یا حکمت و غایت‌مندی افعال الهی نادیده انگاشته شود. هم‌چنین لازمه آن این نیست که آدمیان برای خداوند تکلیف معین کنند.

بنابراین وجوب لطف و اصلح به معنای واجب دانستن انجام فعل و یا ترک فعلی توسط خداوند نیست بلکه این لطف و احسان و تفضل و اتمام نعمت مقتضای صفات ذاتی و فعلی حق تعالی است و چیزی از بیرون بر قدرت و اراده خدا تفوق و سلطنت ندارد، و معنای وجوب صرفاً تشخیص ذاتی بودن فیض و جود حق است و ضروری بودن لطف و احسان برای خدا به معنای مکلف دانستن خدا توسط بشر نیست تا اشکالات اشاعره بر قائلین به وجوب اصلح وارد باشد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، شرح الاشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ ش، ج ۳.
۳. ابن میمون، ابوبکر، شرح الارشاد، تحقیق احمد حجازی، مطبعة دار تضامن، قاهره، ۱۴۰۷ ق.
۴. ابو العز حنفی، علی بن علی بن محمد، شرح الطحاویة فی العقیة السلفية، تحقیق عبدالرحمن عمیره، مكتبة المعارف، ریاض، چاپ دوم، ۱۴۰۲ ق.
۵. احمد محمود، صبحی، فی علم الکلام، دار النهضة العربية، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۶. ايجی، قاضی عضد الدین، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۷. _____، شرح عقاید عضدیه، قاهره، ج ۲.
۸. تفتازانی، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ ق، ج ۴.
۹. _____، عقائد النسفية، تحقیق و تعليق محمد عدنان درویش، قاهره، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. حسینی شیرازی، محمد مهدی، القول السدید فی شرح التجرید، لجنة توزيع الكتب، تهران، ۱۳۴۷.
۱۱. حنفی، حسن، العدل، مكتبة مذبولى، قاهره، ۱۹۸۸، ج ۳.
۱۲. زعیم، سمیع، موسوعة مصطلحات الاشعري والقاضی عبدالجبار، مكتبة لبنان، ناشرون، بیروت، ۲۰۰۲.
۱۳. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. _____، مقامیم القرآن، انتشارات هدف، قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. سبزواری، ملاحادی، اسرار الحکم، با مقدمه اتوشیهیکو، ایزوتسو، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱.
۱۶. شافعی، حسن، الآمدی وآرائه الكلامية، دار السلام، قاهره، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. شهرستانی، عبدالکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، مكتبة المتنبی، قاهره، بی تا.
۱۸. صدر الدین شیرازی، اسفار اربعه، ج ۶، ۷، ۸ و ۹.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، تمهید الاصول، ترجمه و مقدمه و تعلیقات عبدالمحسن مشکوةالدینی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸ ش.
۲۰. عبدالعال، احمد بن علی، التکلیف فی ضوء القضاء والقدر، دار هجر للنشر و التوزیع،

بیروت، ۱۴۱۸ق.

۲۱. علامه حلی، شرح تجرید، الاعتقاد، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسن حسن‌زاده املی، مؤسسه انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.

۲۲. علامه حلی، کشف الفوائد فی شرح العقائد، تحقیق و تعلیق شیخ حسن مکی العاملی، دار الصفوه، بیروت، ط ۱، ۱۴۱۳ق.

۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ق.

۲۴. فخررازی، المحصل، انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول، قم، ۱۴۲۰ق.

۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۶.

۲۶. علم الیقین، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۸ق.

۲۷. لاهیجی، ملاعبد الرزاق، شوارق الالهام، فی شرح تجرید الکلام، مکتبه الفارابی،

تهران، ۱۴۰۱ق.

۲۸. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.

۲۹. مطهری، مرتضی، عدل الهی، انتشارات صدرا، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲.

۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ناشر، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۶۸.

۳۱. میرداماد، محمدبن باقر، القیاسات، تصحیح و مقدمه مهدی محقق، دانشگاه تهران، تهران،

۱۳۷۴.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



الاسلاميات

سال دوم / شماره ششم