

تحلیل هستی‌شناختی مصلحت در المیزان

کرامت مهدی برهان مهریزی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

marifat@qabas.net

مجتبی مصباح / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

m-mesbah@qabas.net

دریافت: ۹۳/۶/۲۰ پذیرش: ۹۴/۲/۷

چکیده

براساس دیدگاه علامه طباطبائی، «مصلحت» دارای وجودی واقعی است. داشتن وجود واقعی، به معنای داشتن مابازای خارجی نیست، بلکه مصلحت از مفاهیم فلسفی است که منشأ انتزاع واقعی دارد. تبیین‌های گوناگونی بر واقعی بودن مصلحت ارائه شده است؛ از جمله اینکه مصلحت، امر وجودی و مستمری است که مقتضای طبیعت اشیاست؛ پشتوانه اعتباریات بوده، نفس حکم و فعل الهی است؛ نشانه حکیمانه بودن فعل است و ملاک حسن و خیر تکوینی می‌باشد. با دقت در آثار علامه طباطبائی، چهار نحوه هستی برای مصلحت می‌توان بیان کرد: هستی واقعی خارجی، هستی منحاز از خارج و ذهن، هستی ذهنی و هستی اعتباری. براساس دیدگاه علامه، مصلحت دارای مراتب وجودی شدید و ضعیف است و در این نوشتار تشکیک در مصلحت را براساس مصادیق مصلحت که عبارت‌اند از «حقیقت اشیا»، «غایت»، «فعل» و «جامعه»، تبیین کرده، ظرف تحقق مصلحت را در دو عالم «تکوین» و «تشریح» یافتیم.

کلیدواژه‌ها: مصلحت، هستی‌شناختی، وجود واقعی، تشکیک، المیزان، علامه طباطبائی.

مقدمه

از آنجا که «مصلحت» از اصولی‌ترین مفاهیم کاربردی در علوم انسانی است و ملاک احکام شرعی و مبنای وضع قوانین اخلاقی، حقوقی و سیاسی بوده، معیاری برای افعال الهی در فلسفه و کلام است، در صدد برآمدیم تا هستی و چگونگی هستی آن را براساس دیدگاه علامه طباطبائی تبیین کنیم. دانستن اینکه «مصلحت» دارای وجودی واقعی است یا اعتباری و نحوه اعتبار آن، نقشی مهم در مناسبات اجتماعی و داوری‌های ما دارد. در واقع اگر «مصلحت» را از مفاهیم اعتباری صرف بدانیم، به گونه‌ای که اعتبار و ارزش آن به دست معتبر بوده، هیچ ریشه‌ای در واقعیت نداشته باشد، طبیعی است که سلايق شخصی و نگرش‌های آدمی در ارزش‌گذاری مصالح اثرگذار باشند و مصلحت، امر همیشه نسبی تلقی شود؛ اما اگر «مصلحت» را از مفاهیم حقیقی فلسفی بدانیم، به این معناست که هستی مصلحت، هستی‌ای اعتباری صرف نبوده، موجودیتش به اعتبار معتبر نباشد. در این صورت، مصلحت امری وجودی و دارای ویژگی‌هایی واقع‌گرایانه است. در واقع آنچه در این نوشتار در صدد تبیین آن هستیم، اثبات هستی واقعی مصلحت است و اینکه معقول ثانی فلسفی است و وجودش اعتباری نیست.

۱. مصلحت دارای وجودی واقعی است

براساس دیدگاه علامه طباطبائی مصلحت، مفهومی است که از «طبیعت اشیا» و «سعادت مقدر» آن، انتزاع می‌شود؛ یعنی از دو امر واقعی موجود در عالم خارج انتزاع می‌شود. هرچند خود مصلحت، دارای مابازای خارجی نیست؛ دارای وجودی واقعی فلسفی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷؛ ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ ج ۳، ص ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۹۸). در ادامه به تبیین‌های ارائه شده درباره واقعیت وجودی مصلحت می‌پردازیم:

۱-۱. تبیین نخست: تحلیل معناشناختی مصلحت

براساس دیدگاه علامه طباطبائی «مصلحت» عبارت است از «بودن شیء بر مقتضای طبیعت

اصلی خودش، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و در خور بر آن مترتب گردد؛ بدون اینکه فاسد، و از آثار خوب، محروم شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷).

آنچه در تحلیل معناشناختی مصلحت برای تبیین هستی واقعی آن به کار می‌آید، مؤلفه نخست است که در آن تحلیل بیان شد. توضیح اینکه به قرینه تقابل مصلحت با مفسده، مصلحت عبارت است از «بودن هر چیزی بر مقتضای طبیعت اصلی اش»، در برابر «مفسده» که به معنای «تغییر هر چیزی، از مقتضای طبیعت اصلی اش» است. در واقع، «مصلحت» امری از سنخ وجود و کمال است، در برابر «مفسده» که از سنخ عدم، نقص و انحراف است. بنابراین مصلحت در برابر مفسده، امری است که وجود واقعی دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ ج ۲۰، ص ۴۵).

۱-۲. تبیین دوم: حق، ملاک مصلحت

«حق»، چیزی است که مخلوق و مصنوع ذهن آدمی نبوده، در جهان خارج، ثابت و واقع باشد؛ مانند «وجود انسان» یا «وجود گیاهان و حیوانات».

براساس دیدگاه علامه طباطبائی، حق یا ثبوت واقعی جهان خارج، اعم از بودن در جهان خارج (الکون الخارجی)، نظام حاکم بر آن و سنت‌های جاری در آن است؛ نظام و سنتی که تمام موجودات را به سعادت و خیر، هدایت می‌کند، اما «مصلحت»، مأخوذ از نظام حاکم بر عالم هستی و سنت جاری در عالم هستی است.

بنابراین، قلمرو حق، اعم از ثبوت واقعی در جهان خارج، نظام حاکم بر آن و سنت‌های جاری در آن است؛ اما مصلحت از موافقت با نظام حاکم و سنت جاری بر عالم هستی انتزاع می‌شود. از این رو قضیه در صورتی متصف به «حق» می‌شود که فی‌نفسه و مستقل از ذهن انسان، مطابق با واقع باشد و «حکم» و «قضاوت» در صورتی «حق» است که موافق با سنت و نظام جاری در عالم واقع باشد؛ یعنی در راستای نظام حاکم بر عالم هستی باشد؛ نظامی که به طور طبیعی اشیایی را به سوی «کمال» هدایت می‌کند.

براساس توضیحات ارائه شده، حق، ملاک و محور مصلحت است؛ زیرا مصلحت، همان

موافقت با حق، یا به تعبیر دقیق‌تر، موافقت با بخشی از حق است که همان نظام حاکم بر جهان هستی و سنت‌های جاری در آن است. به همین جهت، علامه بر این باور است که نظام حاکم بر مطلق و کل عالم هستی که همه‌اشیا را به سوی سعادت و خیر هدایت می‌کند، منشأ انتزاع «مصلحت مطلق» و سنت و نظام حاکم بر برخی از عالم هستی که برخی اشیا، مانند انسان را به سوی سعادت و خیر هدایت می‌کند، منشأ انتزاع «مصلحت نسبی» می‌باشد. پس، امر آمر و قضاوت قاضی، در صورتی «حق مطلق» است که موافق با «مصلحت مطلق» باشد و در صورتی «حق نسبی» است که موافق با «مصلحت نسبی» باشد. در واقع، چون امر آمر و قضاوت قاضی مربوط به بخشی است که موافقت با نظام حاکم (مصلحت) بر جهان هستی، در آن شرط است، علامه معتقد است که «حق مطلق» موافقت با «مصلحت مطلق» و «حق نسبی» موافقت با «مصلحت نسبی» است؛ به عبارت دیگر، «مصلحت» برگرفته از نظام حاکم بر عالم هستی است، از آن جهت که فطرت و خلقت تمام موجودات در آن رو به کمال داشته، به سوی سعادت هدایت می‌شوند. منتها اگر نگاه به کل و مطلق این نظام و مسیری که به سمت کمال طی می‌کند، داشته باشیم، «مصلحت مطلق» شکل می‌گیرد و اگر نگاه به برخی از اجزای این نظام و مسیری که به سمت سعادت طی می‌کند، داشته باشیم، مصلحت نسبی شکل می‌گیرد. بدیهی است حکمی که براساس مصلحت مطلق داده شود، حکم حق مطلق و حکمی که بر اساس مصلحت نسبی داده شود، حکم حق نسبی است.

مطابق این سخن، امر به التزام عدل و اجتناب از ظلم، حق مطلق است؛ چون نظام حاکم بر کل جهان هستی، اشیا را به سوی سعادت و خیر (مصلحت مطلق) هدایت می‌کند؛ همچنین حکم بر اجتماعی بودن انسان یا اعتقاد به توحید، حق نسبی است؛ چون نظام حاکم بر فطرت انسان، وی را به سوی سعادت و خیر (مصلحت نسبی) هدایت می‌کند؛ در مقابل، شرک، باطل است؛ چون انسان را به شقاوت، هلاکت و عذاب می‌کشاند؛ همچنین حکمی که قاضی به صورت عادلانه و براساس شرع مقدس اسلام در دادگاه برای دو طرف دعوا صادر می‌کند، «حق» بوده، منتها «حق نسبی»؛ زیرا

این حکم، براساس مصلحت نسبی شکل گرفته است؛ مصلحتی که برگرفته از نظام حاکم بر انسان است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴).
با توجه به توضیحات ارائه شده، پی خواهیم برد که «مصلحت» دارای وجودی واقعی است؛ زیرا اگر «مصلحت» دارای وجودی واقعی نباشد، ممکن نخواهد بود که ملاک و محور آن «حق» باشد و با «حق» سازگاری داشته باشد؛ حقی که مستقل از فاعل شناسا در عالم خارج، دارای ثبوت و وجودی واقعی است.

۱-۳. تبیین سوم: مصلحت، نفس حکم و فعل الهی

با توجه به مطالب ارائه شده در تبیین دوم، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که «حقیقت فعل و حکم خداوند» عین حق و مصلحت است، نه اینکه مطابق و موافق با حق و مصلحت باشد؛ زیرا حق؛ یعنی ثبوت در خارج واقعاً و مصلحت؛ یعنی موافق نظام حاکم بر هستی بودن که بخشی از حق است و از آنجاکه همه عالم و نظام حاکم بر آن و سنت‌ها جاری بر آن فعل الهی است، همه حق و مصلحت است و در واقع حق و مصلحت، نفس حکم و فعل الهی است و ماسوای الهی در سایه او متصف به حق و مصلحت می‌شود. به عبارت دیگر، او، حق بذاته است و دیگران به واسطه او حق هستند؛ به عبارت دیگر، عالم هستی، نظام و سنت‌های جاری بر آن، فعل خدای سبحان است و قوام، ابتدا و انتهای عالم هستی و نظام حاکم بر آن، بازگشت به او می‌کند. در نتیجه، هر حق و مصلحتی، تابع فعل او و مستند به اوست و هر چیزی در پرتو او حق و مصلحت می‌شود. در واقع، حکیمانه بودن و مشتمل بودن افعال الهی بر مصلحت، به این معناست که فعل الهی، متبوع مصلحت است، نه تابع و متأثر از آن. در واقع، مصلحت، داعی و محرک خدای متعال بر انجام کاری نیست؛ چراکه غیر این عالم خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن، خدای متعال را به فعل خلقت برانگیزاند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۴). با این بیان، به خوبی روشن می‌شود که «مصلحت» دارای وجودی واقعی است والا معنا ندارد که مصلحت و حق، نفس حکم و فعل الهی باشند.

۱-۴. تبیین چهارم: مصلحت، ملاک احکام و پشتوانه اعتباریات

مطابق دیدگاه علامه طباطبائی مصلح واقعی، ملاک و مبنای احکام الهی و قوانینی است که از ناحیه پیامبران برای هدایت بشر نازل شده است. در واقع، زیربنا و اساس احکام و شرایع دین «مصلح واقعی» است، نه عواطف و همی. ایشان ذیل بحث فعل و حکم الهی، با تبیین دیگری به واقعیت داشتن مصلح به عنوان پیشوانه «اعتباریات» می‌پردازند. توضیح اینکه عالم هستی و نظام حاکم بر آن، که حق و مصلحت از آن گرفته شده است، اشیا را به «سعادت»، هدایت می‌کند. بدیهی است ما آدمیان نیز مانند دیگر اشیا خواهان سعادت هستیم و درصدد هستیم با افعال اختیاری خود، نواقص وجودی مان را متمیم و جبران نموده، حوایج زندگی خود را تأمین نماییم، تا به سعادت و مصلحت برسیم. از آنجاکه برخی افعال اختیاری ما موافق و برخی مخالف با سعادت و مصلحت است، ناچاریم در کارهای خود جانب مصلحت را رعایت کنیم؛ چراکه به صلاح بودن آن و نتیجه‌بخش بودن تلاشمان، تصدیق و اذعان داریم. این تصدیق و اذعان، ما را بر آن می‌دارد که قوانین و احکام (اعتباریات) شرعی و اجتماعی را که در راستای سعادتمان است، معتبر و پیروی از آنها را بر خود لازم و واجب بشماریم؛ زیرا رعایت این احکام، آدمی را به سعادت و مصلحت مطلوبش می‌رساند؛ همچنین تصدیق به نتیجه و غایت فعل، ما را بر آن می‌دارد که باور کنیم که مصلح و مفاسد، جدای از عالم ذهن و خارج، واقعیت داشته، برای خود ظرف تحقق دارند؛ چراکه دارای آثار واقعی هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱).

بنابراین، از آنجاکه نتیجه و پیامد هر فعل اختیاری مورد تصدیق انسان است و به وجود واقعی او ایمان دارد، بدیهی است که پشتوانه احکام و قوانینی که انسان را به آن نتیجه می‌رساند نیز باید دارای وجود واقعی بوده، مستقل از عالم ذهن و خارج وجود داشته باشد و این پشتوانه همان «مصلح» و «مفاسد» واقعی هستند. در واقع، در این فراز، از تصدیق به «غایتمندی افعال اختیاری»، تصدیق به «واقعیت داشتن مصلح» را نتیجه می‌گیریم.

۱-۵. تبیین پنجم: مصلحت، نشانه حکیمانه بودن فعل

علامه طباطبائی در *المیزان* و دیگر آثار خود، ذیل بحث «حکمت الهی»، نخست به تحلیل افعال

ارادی انسان می‌پردازد و در ادامه، به تفاوت مصلحت در افعال الهی و افعال انسان و اختلافی که میان اشاعره، معتزله و عدلیه وجود دارد، اشاره می‌کند. خلاصه‌تحلیلی که علامه طباطبائی از تقارن مصلحت با فعل ارائه می‌دهد از این قرار است:

۱. هر فعلی، دارای جهت خیری است که به آن «غایت» یا «مصلحت» فعل می‌گویند؛
۲. از آنجاکه وجود خارجی غایت قبل فعل تحقق ندارد، صورت ذهنی غایت یا مصلحت، داعی و برانگیزاننده فاعل بر انجام فعل است؛
۳. صورت ذهنی غایت و مصلحت، برگرفته و تابع نظام حاکم عالم هستی است؛ چراکه قوانین و اصول حاکم بر عالم هستی، تمام اشیا را به سوی کمال و مصلحت که غایت اشیاست، سوق می‌دهند و این امری است که با تجربه ثابت شده است. به عبارت دیگر، نظام علمی و شناختی بشر، تابع و مترتب بر نظام خارجی است؛
۴. انسان، برای رسیدن به آن غایت یا مصلحت خارجی، باید کوشید تا فعلش منطبق با نظام شناختی‌اش باشد. به عبارت دیگر انسان، به وسیله نظام شناختی‌ای که دارد، باید کوشید با افعال ارادی خود، به غایت متصورش، عینیت ببخشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴؛ ج ۱۸، ص ۳۸۷؛ ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲).

برای مثال فعل غذا خوردن، دارای مصلحت و غایت سیری است. مفهوم غایت سیری، داعی و انگیزه فعل خوردن است. این مفهوم غایت، از عالم خارج گرفته شده است؛ عالمی که نظام و قوانین ویژه‌ای بر آن حاکم است، به گونه‌ای که حرکات اشیا را به سوی غایات، و افعال را به سوی اغراضشان می‌کشاند؛ یعنی شناخت ما درباره این قضیه که «با غذا خوردن به مصلحت سیری می‌رسیم»، ریشه در نظام و قوانین حاکم بر عالم هستی دارد که با تجربه به دست آورده‌ایم؛ چراکه با تجربه، سیر شدن را معلول خوردن غذا یافته‌ایم. بنابراین فاعل ارادی باید با انجام فعل ارادی خوردن، بکوشد خود را به مصلحت سیری که آن را تصور کرده بود، عینیت بخشد. به عبارت دیگر، تلاش هر فاعل ارادی این است که افعالش را به گونه‌ای انجام دهد که موافق با آن نظام علمی‌اش باشند و مصالحی را که در نظر گرفته، به وسیله فعل خود تحقق بخشد. در این صورت

اگر فاعل بتواند فعل خود را با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصالح خارجی برسد، در فعلش حکیم بوده، و عملش را با اتقان و احکام انجام داده است؛ اگرچه ممکن است در تطبیق نظام علمی با عالم خارج خطا کرده باشد. حال اگر نتواند فعل خود را با آن نظام علمی وفق دهد و به آن مصالح خارجی برسد، حال چه به خاطر قصور و چه به سبب تقصیر، او را به حکیم، بلکه لاغی و جاهل و امثال آن می‌نامیم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴).

در نتیجه حکمت وقتی صفت فاعلی می‌شود که فعل او منطبق با نظام علمی و نظام علمی او، منطبق با نظام خارجی باشد و معنای مشتمل بودن فعل بر مصلحت، این است که فعل فاعل با صورت علمی‌ای که از خارج در ذهن ترسیم کرده، مطابق باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۷۲-۲۷۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱ و ۱۸۲ و ۱۸۴-۱۸۵).

با توجه به توضیحات ارائه‌شده، به این نتیجه می‌رسیم که مصلحت، دارای وجودی واقعی است؛ زیرا اگر مصلحت دارای وجودی واقعی نمی‌بود، فاعل غیرالهی، تصویری از غایت نمی‌داشت و در نتیجه فعل وی بدون غایت می‌شد و انگیزه‌ای نیز در وی ایجاد نمی‌شد و حکیمانه بودن فعل برای فاعل، بی‌معنا می‌شد. در فاعل الهی نیز اگر مصلحت دارای وجود واقعی نباشد، حکیمانه بودن فعل الهی خدشه‌دار می‌شود؛ زیرا غیر این خارج، خارجیت دیگری نیست تا صورت علمی آن، خدای سبحان را به فعل خلقت عالم برانگیزاند و در واقع فعل الهی عین مصلحت است. بنابراین در این فراز، از حکیمانه بودن فعل به واقعیت داشتن مصالح می‌رسیم.

۱-۶. تبیین ششم: مصلحت، ملاک حسن و خیر تکوینی

عَلَّامَه طباطبائی «مصلحت» را به «امری وجودی که مقتضای طبیعت اشیا بوده و در صورتی که مانعی موجب انحراف مسیر طبیعت نشود، خیر و فایده‌شایسته بر آن مترتب می‌گردد» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸) و «حسن» را به «سازگاری اجزای هر شیء نسبت به هم و سازگاری همه اجزا با غرض و غایتی که خارج از ذات آن شیء می‌باشد» تعریف می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵۰). با دقت در این دو تعریف و مقایسه آنها به این نتیجه

می‌رسیم که رابطه «مصلحت» با «حسن»، رابطه ملاک با صاحب ملاک است و به نوعی رابطه علی و معلولی دارند؛ زیرا تا طبیعت و ذات چیزی مقتضی «کمال» و «مصلحت» نباشد، انتزاع مفهوم «حسن» از آن منطقی نیست. در واقع پس از آنکه طبیعت چیزی مقتضی «کمال»، «مصلحت» و «غایتی» باشد، نوبت به ملائمت و عدم ملائمت طبع شیء با آن «کمال» و «مصلحت» می‌رسد. به همین جهت، به تعبیر علامه، اتصاف احکام به «حسن و قبح» پس از تبعیت احکام از «مصلحت و مفاسد» واقعی است و ثبوت «حسن و قبح»، بعد ثبوت «مصلحت و مفاسد» است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ ج ۸، ص ۵۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۲۷-۱۲۸).

بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که «مصلحت» دارای وجودی واقعی است؛ زیرا انتزاع «حسن» و «قبح» از امر اعتباری صرف امکان ندارد و در واقع انتزاع مفهوم «سازگاری اجزای هر شیء نسبت به هم و سازگاری همه اجزاء با غرض و غایتی که خارج از ذات آن شیء می‌باشد»، بدون تحقق خارجی «مصلحت»، معنا نخواهد یافت. همچنین از آنجا که «مصلحت» ملاک و جهت «خیر» و «نفع» است، می‌توان دلیل مناسبی بر وجود واقعی آن دانست.

با توجه به تبیین‌های ارائه‌شده، روشن می‌شود که مصلحت دارای وجودی واقعی است، البته نه به گونه‌ای که در عالم خارج مابه‌ازای مستقل داشته باشد، بلکه دارای منشأ انتزاع واقعی خارجی است و شاید بتوان گفت که دارای وجود واقعی فلسفی است.

۲. نحوه هستی مصلحت

در بحث گذشته تبیین کردیم که مصلحت دارای وجودی واقعی است. در این بخش درصدد بیان نحوه هستی مصلحت هستیم. با مراجعه به آثار علامه طباطبائی، چنین به نظر می‌رسد که چهار نحوه هستی برای مصلحت می‌توان بیان کرد:

۲-۱. نحوه نخست: هستی واقعی خارجی

توجه انسان به نظام کلی حاکم بر عالم هستی، او را به این نکته رهنمون می‌کند که این نظام،

نظامی احسن و بدون عیب و نقص است؛ چراکه ساختار وجودی هر موجودی در این عالم به گونه‌ای است که رو به کمال داشته، در هر مرتبه از مراتب وجودی‌اش، مصداق بالفعل مصلحت خارجی است. در واقع از آنجاکه هر مخلوقی در هر مرتبه از مراتب وجودی‌اش در نظام هستی، فعل الهی است و فعل الهی، عین مصلحت است، روشن می‌شود که هر موجودی، در هر مرتبه‌ای عین مصلحت است. این همان مضمون آیه شریفه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) است. توضیح اینکه مصلحت، ملاک حسن است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق ج ۸، ص ۵۷؛ ج ۷، ص ۱۲۱) و حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن شیء و از آنجاکه میان اجزای این نظام هستی توافق و سازگاری است، پی می‌بریم که نظام حاکم بر این عالم، در بالاترین مرتبه حسن، و مطابق مصلحت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۲). مطابق دیدگاه علامه طباطبائی این‌گونه مصلحت، همان «مصلحت مطلق» است؛ مصلحتی که از سنت و نظام حاکم بر مطلق و کل عالم هستی، انتزاع شود و ملاک حقانیت مطلق نیز باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹).

بنابراین با دقت در نظام حاکم بر کل عالم هستی، پی می‌بریم که موجودات در این نظام، به صورت بالفعل، دارای مصلحت واقعی خارجی‌اند. برای مثال اگر درخت سیبی را به‌منزله یک موجود، در نظام کلی عالم هستی در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که درخت سیب در مسیر خود به سوی کمال، بهار شکوفه می‌دهد، در آغاز تابستان سیب به صورت سبز رنگ و ترش مزه رخ می‌نماید و در پایان تابستان با رنگی سرخ و مزه‌ای شیرین به کمال وجودی و غایت حرکت خود که همان مصلحت درخت سیب باشد، دست می‌یابد؛ البته مشروط بر اینکه آفتی این درخت را از مسیر طبیعی خود منحرف نکند. از این رو درک هستی واقعی خارجی مصلحت، در بسیاری از موجودات در نظام کلی هستی به صورت بالفعل برای انسان‌ها امکان‌پذیر است.

علاوه بر مصلحت مطلق هستی که شامل حقایق غیرمستکمل و مستکمل در نظام کلی هستی می‌شود، غایات (مصالح اصلی) حقایق غیرمستکمل، و غایات و مصالح حقایق مستکمل اعم از مصالح اصلی و غیری که در مسیر حرکت استکمالی خود به فعلیت می‌رسند نیز هستی عینی

دارند. توضیح برخی از این غایات و مصالح در فراز بعدی بیان خواهد شد. علاوه بر این امور، حقیقت فعل و جامعه نیز مشمول حقایق مستکمل است؛ اما به جهت اهمیت، این موارد را به صورت مستقل مطرح می‌کنیم.

در نتیجه، هستی واقعی خارجی مصلحت به این معناست که در عالم هستی، مصالحی به صورت بالفعل، دارای وجود عینی‌اند که در نظام حاکم بر کل عالم هستی و در مصالح فعلیت‌یافته حقایق مستکمل و غیرمستکمل موجود در عالم هستی، به بهترین وجه قابل درک‌اند.

۲-۲. نحوه دوم: هستی واقعی ذهنی

نحوه هستی «غایت» در افعال اختیاری فواعل مستکمل و نحوه هستی ملاک و معیار احکام اعتباری، نفس‌الامری است. براساس دیدگاه علامه غایت، عبارت است از کمال اخیری که مقتضا، مقصود و مراد طبیعت اشیا بوده، برانگیزاننده و محرک فاعل برای انجام فعل است. هرچند تعریف ارائه‌شده، شامل فاعل مستکمل و غیرمستکمل است، آن غایت و مصلحت اصلی‌ای که هستی نفس‌الامری دارد، مربوط به فاعل مستکمل است. در واقع غایت و مصلحت اصلی آن دست فواعلی که در سایه افعال اختیاری به فعلیت می‌رسند، دارای هستی نفس‌الامری است. البته پس از رسیدن فاعل مستکمل به غایت و کمال نهایی، بدیهی است که آن غایت و مصلحت اصلی، وجودی خارجی و تحقق‌ی عینی خواهد یافت. از همین نکته روشن می‌شود که نحوه هستی غایات متوسط که مصلحت‌گیری دارند، متناسب با مراحل حرکت است؛ یعنی تا پیش از به فعلیت رسیدن غایات در مراحل حرکت، دارای هستی نفس‌الامری، و پس از به فعلیت رسیدن غایات متوسط، دارای هستی عینی‌اند. به عبارت ساده، نحوه هستی غایت و مصلحت اصلی در افعال اختیاری، نفس‌الامری و نحوه هستی مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، تابع فعل و نتیجه آن است؛ چراکه مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، همان تناسب میان فعل و غایت است. در واقع فعل، چون در راستای غایت و متناسب با غایت (مصلحت اصلی) است، مصلحت‌گیری دارد. بدیهی است که اگر فاعل ارادی در مسیر حرکت به سوی کمال نهایی، در هر مرحله‌ای از

مراحل وجودی به غایت و مصلحت‌گیری دست یابد، وجود و هستی غایت و مصلحت در آن مرحله از نفس‌الامری بودن به هستی عینی تبدیل می‌شود. برای مثال مصلحت اصلی و غایت نهایی انسان رسیدن به تکامل و مقام قرب الهی است و رسیدن به این مقام در سایهٔ افعال اختیاری در مراحل متعدد است و هر مرحله‌ای غایت متوسط برای آن مصلحت اصلی و غایت نهایی است. روشن است که مصلحت اصلی و غایات متوسط پیش از به فعلیت رسیدن، وجودی نفس‌الامری دارد، و با انجام افعال اختیاری و به فعلیت رسیدن هستی عینی غایات متوسط، نحوهٔ هستی مصلحت اصلی نیز عینیت خواهد یافت (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ ق ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۱؛ ج ۵، ص ۱۱-۱۲؛ همو، بی‌تا، ص ۱۲۷-۱۲۸).

بنابراین هستی مصلحت نفس‌الامری را این‌گونه می‌توان تبیین کرد که فواعل ارادی مستکمل از جمله انسان، افعال اختیاری خود را براساس غایت و مصلحتی انجام می‌دهند. حال اگر این مصلحت اصلی یا غایی، دارای وجود واقعی نفس‌الامری نباشد، انگیزه‌ای در فاعل ارادی شکل نمی‌گیرد و او اقدام به فعل نخواهد کرد. همچنین احکام و قوانین اعتباری که برای هدایت تکوینی و تشریحی انسان وضع شده‌اند، به ملاک و معیار مصالح و مفاسد غایی است و اگر مصالح و مفاسد غایی، وجود واقعی نفس‌الامری نداشته باشند، احکام و قوانین بدون پشتوانه و تمام اوامر و نواهی اعتباری لغو خواهند شد. از این رو اگرچه مصالح و مفاسد غایی، وجودی بالفعل ندارند، دارای وجود واقعی نفس‌الامری‌اند.

روشن است که در هستی نفس‌الامری غایت و مصلحت اصلی، توجه و نگاه ما به خود غایت و مصلحت اصلی است، نه تصور وجود ذهنی غایت و مصلحت که محرک و برانگیزندهٔ فاعل است.

۲-۳. نحوهٔ سوم: هستی واقعی منحاز از ذهن و خارج

به تعبیر خود علامه طباطبائی نحوهٔ هستی غایت در افعال اختیاری فواعل مستکمل و نحوهٔ هستی ملاک و معیار احکام اعتباری، منحاز از ذهن و خارج بوده، دارای ثبوت در نفس‌الامر دارد. علامه گاه غایت و مصلحت احکام اعتباری را مستقل از ملاک و غایت و مصلحت افعال اختیاری بیان می‌کنند

و گاه در ذیل افعال اختیاری بیان می‌کنند؛ در این مقام به دو نحوه تبیین علامه اشاره می‌کنیم. براساس دیدگاه علامه یکی از مصادیق مصلحت، غایت است و غایت، عبارت است از کمال اخیری که مقتضا، مقصود و مراد طبیعت اشیا بوده، برانگیزاننده و محرک فاعل برای انجام فعل می‌باشد. هرچند تعریف ارائه‌شده، شامل فاعل مستکمل و غیرمستکمل است؛ اما آن غایت و مصلحت اصلی‌ای که دارای هستی منحاز از ذهن و خارج داشته، مربوط به فاعل مستکمل است. در واقع، غایت و مصلحت اصلی آن دست فواعلی که در سایه افعال اختیاری به فعلیت می‌رسند، دارای هستی منحاز ذهن و خارج است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۱؛ ج ۵، ص ۱۱-۱۲؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۲۷-۱۲۸).

البته پس از رسیدن فاعل مستکمل به غایت و کمال نهایی، بدیهی است که آن غایت و مصلحت اصلی، وجودی خارجی و تحقیقی عینی پیدا خواهد کرد. از همین نکته روشن می‌شود که نحوه هستی غایات متوسط که دارای مصلحت‌گیری هستند، متناسب با مراحل حرکت می‌باشد؛ یعنی تا پیش از به فعلیت رسیدن غایات در مراحل حرکت، دارای هستی منحاز از ذهن و خارج (نفس‌الامری) و پس از به فعلیت رسیدن غایات متوسط، دارای هستی عینی می‌باشند؛ به عبارت ساده، نحوه هستی غایت و مصلحت اصلی در افعال اختیاری، نفس‌الامری و نحوه هستی مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، تابع فعل و نتیجه فعل است؛ چراکه مصلحت‌گیری در افعال اختیاری، همان تناسب بین فعل با غایت است. در واقع، فعل، چون در راستای غایت و متناسب با غایت (مصلحت اصلی) است، دارای مصلحت‌گیری است. بدیهی است، فاعل ارادی در مسیر حرکت به سوی کمال نهایی، در هر مرحله‌ای از مراحل وجودی به غایت و مصلحت‌گیری دست یافت، وجود و هستی غایت و مصلحت در آن مرحله از نفس‌الامری بودن و منحاز از ذهن و خارج، به هستی خارجی تبدیل می‌شود؛ برای مثال، مصلحت اصلی و غایت نهایی انسان رسیدن به تکامل و مقام قرب الهی است و رسیدن به این مقام در سایه افعال عبادی است و افعال عبادی، منوط به داشتن قدرت بدنی است؛ در واقع، غایت نهایی، «تقرب» و غایت متوسط «توان بر انجام افعال عبادی» است. روشن است که تقرب (مصلحت اصلی) و توان بر انجام افعال

عبادی (غایت متوسط) قبل از به فعلیت رسیدن، دارای وجودی نفس‌الامری بوده، با انجام افعال اختیاری خوردن، غایت متوسط به فعلیت می‌رسد و دارای هستی عینی می‌شود و با انجام افعال عبادی، غایت نهایی که وجودی منحاز از خارج و ذهن داشت، عینیت پیدا خواهد کرد.

عَلَّامَهُ طَبَاطِبَائِي پس از تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری، در خلال تفاوت این دو علم، به این نکته اشاره می‌کند که «اعتباریات» یا «علوم عملی» جز در ذهن، ظرف تحقیق نداشته، با خارج انطباق ندارد. منتهی مصلحتی از مصالح، انسان را وادار ساخته که اعتباریات را معتبر شمرده، متحقق در عالم خارج فرض کند و به طور ادعایی منطبق بر خارج بداند، هرچند حقیقتاً منطبق بر خارج نباشد. در واقع، عَلَّامَهُ به نوعی به هستی منحاز از خارج و ذهن مصلحتی که پشتوانه اعتبار هستند، اشاره دارند؛ همان‌گونه که انسان در مقام عمل در عالم ماده، حکم به وجود استخدا می‌کند، در واقع، اعتبار استخدا، اذعان به سزاور بودن انتفاع و توسل به هر طریق ممکن، برای بقای حیات است. از این رو انسان از تصرف در عالم ماده شروع کرده، وسایلی از آن درست می‌کند تا با آن وسایل، در دیگر مواد تصرف کند؛ همان‌گونه که چاقو را برای قطع کردن استخدا می‌کند، سوزن را برای خیاطی، ظرف را برای مایعات، نردبان را برای بالا رفتن و نیز انواع صنعت‌ها و فنون را برای رسیدن به هدف و مصلحت مطلوب خود، استخدا می‌کند. به همین جهت، در گیاهان به صورت‌های مختلف تصرف می‌کند و آنها را در مسیر خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر نیازهایش استخدا می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ ج ۸، ص ۵۵).

تبیین دیگری که عَلَّامَهُ به طور مستقل به تبعیت قوانین و احکام (اعتباریات) از مصالح پرداخته‌اند از این قرار است که ملاک و معیار قوانین عقلایی، همان ملاک و معیار احکام و قوانین شرعی است؛ چراکه خدای سبحان خود را در مقام تشریح و قانون‌گذاری همانند یکی از عقلا به شمار آورده، کارهای نیک را نیک می‌داند و بر آن مدح و شکر می‌گذارد و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند؛ برای مثال، در قرآن کریم آمده است: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ (بقره: ۲۷۱)؛ اگر صدقه را آشکارا بدهید، خوب است. و نیز فرموده: ﴿يُسَسِ الْأَسْمُ

الْفُسُوقُ﴾ (حجرات: ۱۱)؛ فسق، نام زشتی است. و نیز فرموده آنچه از قوانین برای بشر تشریح کرده، به منظور تأمین مصالح انسان، و دوری از مفسد است و در آن رعایت بهترین و مؤثرترین راه برای رسیدن انسان به سعادت و جبران شدن نواقص شده است و در این باره فرموده: ﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال: ۲۴)؛ دعوت خدا را بپذیرید، وقتی شما را به چیزی می‌خواند که زنده‌تان می‌کند. نیز فرموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل: ۹۰)؛ خدا به عدالت و نیکی کردن و بخشش به خویشان فرمان می‌دهد و از کار بد و ناروا و ستمگری منع می‌کند، پندتان می‌دهد شاید اندرز گیرید. در واقع این آیات امضاء روش عقلاست و درصدد است که بگوید: این خوب و بدها، مصلحت و مفسده‌ها، امر و نهی‌ها و ثواب و عقاب‌ها و مدح و ذم‌ها و اعتباریات دیگری که در نزد عقلا معتبر است و ملاک قوانین عقلایی است، همچنین ملاک احکام شرعی که خدا مقنن آن است، نیز هست.

یکی دیگر از روش‌های عقلا این است که باید هر فعلی معلل به اغراض و مصالح عقلایی باشد؛ از جمله آن افعال، تشریح و اعتبار احکام است یا جعل پاداش و کیفر برای کارهای خیر و شر. در واقع، همه افعال عقلا معلل به مصالحی است، به گونه‌ای که اگر در مورد امری و یا نهی‌ای، مصلحت اجتماع رعایت نشده باشد یا رعایت شده باشد؛ اما بر مصداقش منطبق نباشد، عقلا اقدام به چنین امر و نهی‌ای نمی‌کنند. خداوند نیز چون از عقلاست، اوامر و نواهی او بر اساس مصالح و مفسد واقعی و متابعت می‌باشد، خواه موافق تمایلات مردم باشد یا نباشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۹۶-۹۷؛ ج ۸، ص ۵۷؛ طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۰۶).

۲-۴. نحوه چهارم: مصلحت اعتباری

همان‌گونه که بیان شد، انسان با افعال ارادی خود، نیازهای وجودی‌اش را کامل ساخته، حوایج زندگی خود را تأمین می‌کند تا به «سعادت» و «مصلحت واقعی» برسد. از آنجا که برخی افعال اختیاری ما موافق و برخی مخالف با «سعادت» و «مصلحت» هستند، ناچاریم در کارهای خود

جانب مصلحت را رعایت کنیم؛ چراکه به صلاح بودن آن و نتیجه‌بخش بودن تلاشمان تصدیق و اذعان داریم. این تصدیق و اذعان، ما را به اعتبار و پیروی از قوانین و احکام فردی و اجتماعی مضطر می‌کند. همچنین تصدیق به نتیجه و غایت فعل ارادی، انسان را به «مصلح» و «مفاسد» واقعی معتقد می‌سازد. حال اگر افعال ارادی و احکام اعتباری، مطابق با مصالح واقعی نفس‌الامری باشند، احکام و افعال هم دارای مصلحت گشته، به سعادت می‌انجامد و اگر با آن مصالح واقعی نفس‌الامری مخالفت داشته و موافق با مفاسد واقعی باشند، ما را به ضرر و شرّ سوق می‌دهند. علامه در این باره می‌گوید:

اضطررنا فی ذلك إلى رعاية جانب المصلحة التي نذعن بأنها مصلحة أي فيها صلاح حالنا وسعادة جدنا وأدى ذلك إلى الإذعان بقوانين جارية وأحكام عامة، واعتبار شرائع وسنن اجتماعية لازمة المراعاة واجبة الاتباع لموافاتها المصلحة الإنسانية وموافقها السعادة المطلوبة (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۲۱).

این کلام علاوه بر اینکه به «مصلحت‌گیری» افعال ارادی و احکام اعتباری اشاره دارد، به «مصلحت‌اعتباری» آنها نیز اشاره می‌کند؛ زیرا در راستای مصالح نفس‌الامری بودن، افعال اختیاری و احکام عملی را دارای «مصلحت‌گیری» می‌کند و تصدیق به اینکه عقل آدمی مضطر به اعتبار احکام و قوانینی می‌شود، به «مصلحت‌اعتباری» اشاره دارد.

شاهد این نحوه اعتبار «مصلحت و مفسده»، اعتبار صفات منبعث از مصلحت و مفسده است؛ یعنی اعتبار «حسن و قبح و همچنین اعتبار احکامی که از آن صفات منبعث می‌شوند؛ یعنی احکامی مانند «وجوب و حرمت» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۱؛ ج ۵، ص ۱۱۰، ۱۱۱ و ۱۲).

بیان شد که علامه طباطبائی در راستای تقسیمات علوم به «علوم نظری» و «علوم عملی» معتقد است که انسان، احکام عقل عملی یا اعتباریات را به منظور رسیدن به کمال و سعادت زندگی خود وضع کرده است؛ در نتیجه، هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری داشته باشد، به «حسن» توصیف، و به انجام آن امر می‌کند و هر کدام را که با سعادت زندگی او مخالف باشند، به «قبح» توصیف، و از ارتکاب آن نهی می‌کند. علامه در ادامه چنین می‌گوید:

والغایات التي تضطر الإنسان إلى جعل هذه الأوامر والنواهي و تقنين هذه الأحكام
واعتبار الحسن والقبح في الأفعال هي المصالح المقتضية للجعل لفرض حكم
تشريعی ولا حسن في العمل به ولا مصلحة تقتضيه كيفما فرض فرض متطارد
الأطراف لا محصل له (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۸).

با دقت در کلام علامه متوجه می‌شویم ایشان در دو مقام به حسن و قبح اعتباری اشاره کرده است:
یک مقام که مربوط به حسن و قبح افعال اختیاری است؛ آنجا که می‌گوید: «اعتبار الحسن والقبح
فی الأفعال» و دیگر حسن اعتبار در عمل به احکام تشریعی است، آنجا که می‌گوید: «ولا حسن
فی العمل به.» از آنجا که حسن و قبح، صفات منبعث از مصلحت و مفسده‌اند، بدیهی است که
مصلحت و مفسده نیز قابل اعتبار برای افعال اختیاری و احکام تشریعی باشند. به همین جهت،
علامه در برخی عبارات، اعتبار مصلحت و مفسده را معطوف به اعتبار حسن و قبح بیان کرده‌اند
(ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۶).

در نتیجه نحوه هستی‌اعتباری برای مصلحت، عبارت است از هستی‌ای که فاعل ارادی در
مقام عمل و انجام فعل، مجبور به اعتبار مصلحت برای آن فعل می‌شود و همچنین هستی‌ای که
فاعل ارادی در ادراکات اعتباری و احکام تشریعی به منظور دستیابی به مصالح واقعی
(نفس الامر)، مضطر به اعتبار مصلحت می‌شود. البته باید توجه داشت که به تصریح علامه در
عبارات مختلف این «مصالح اعتباری»، بیگانه از عالم واقع نبوده، بلکه بر آن تکیه دارند (ر.ک:
طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۶۸ و ۲۷۲-۲۷۴).

۳. تشکیک وجودی «مصلحت»

آنچه در این مقام در صدد بیانش هستیم، تشکیک در وجود مصلحت است، نه تشکیک در مفهوم
مصلحت. از آنجا که خود علامه، واژه تشکیک را بر اموری همانند «کمال» (ر.ک: طباطبائی،
۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵) یا «حرکت» (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰۹) اطلاق کرده است، ما
نیز واژه «تشکیک» را بر «مصلحت» اطلاق کردیم. روشن است که منظور از تشکیک در

مصلحت، داشتن مراتب وجودی شدید و ضعیف برای مصلحت است. به نظر می‌رسد مناسب است که تشکیک در مصلحت را براساس مصادیق مصلحت روشن کنیم؛ زیرا تشکیک بر اساس مصادیق مصلحت که عبارت هستند از «حقیقت اشیا»، «غایت»، «فعل» و «جامعه»، مختلف می‌شود.

۳-۱. حقیقت اشیا

نخستین مصداق مصلحت، «حقیقت اشیا» یا «ذات اشیا» است که اعم از حقایق غیرمستکمل و مستکمل است. از آنجا که حقایق غیرمستکمل دارای کمال موجود بوده، دور از هرگونه انحراف، نقص و عیب هستند، به هیچ‌وجه از طبیعت اصلی خود بیرون نمی‌روند و هیچ‌گاه از مانع و قاسری متأثر نمی‌شوند. در واقع، وجود این حقایق چون فاقد کمالی نیست، عین مصلحت بوده، فرض مراتب شدید و ضعیف در آنها راه ندارد. به همین جهت، تشکیک نیز در آنها راه ندارد. البته فرض سخن جایی است که توجه استقلالی به این حقایق داشته باشیم؛ اما اگر حقایق غیرمستکمل با موجود دیگری اعم از موجود غیرمستکمل یا مستکمل سنجیده شوند، وجود مصلحت در این فرض دارای مراتب است. برای مثال اگر خدای سبحان را با مجردات تام دیگر بسنجیم، کامل‌ترین حقیقت غیرمستکمل خداوند است که دارای بالاترین مرتبه مصلحت است و مجردات تام دیگر، متناسب با مراتب وجودی مشکک، دارای مراتب مصلحت مشکک خواهند بود. به بیانی دیگر، از آنجا که مابه‌الامتیاز مراتب وجود حقایق، اعم از مستکمل و غیرمستکمل، به مابه‌الاشتراک آنها بازمی‌گردد، معلوم می‌شود که وجود مصلحت حقایق، تشکیکی بوده، شدت و ضعف مراتب وجودی مصلحت، به اصل وجود مصلحت در آنها بازمی‌گردد؛ اما حقایق مستکمل که فاقد کمال‌اند، مشروط به عدم انحراف از مسیر طبیعت اصلی، در سایه حرکت استکمالی به کمال رسیده، مصداق مصلحت قرار می‌گیرند. در واقع حرکت استکمالی حقایق مستکمل، منطبق بر مراتب وجودی طولی آنهاست؛ به گونه‌ای که در هر مرتبه از مراتب وجود و حرکت استکمالی خود، مشروط به عدم انحراف از طبیعت اصلی، مصداق مصلحت‌اند. در واقع مابه‌الامتیاز مراتب وجودی مصلحت در حقایق مستکمل، به مابه‌الاشتراک آنها در اصل مصلحت

بازمی‌گردد. بنابراین در حقایق مستکمل اعم از علمی و غیرعلمی که مصداق مصلحت هستند، فرض تشکیک راه دارد.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی، در حقیقت انسانی، علاوه بر مراتب مصلحتی که انسان در سایه افعال و اعمال اختیاری به دست می‌آورد و به «مصلحت در عمل» معرفی می‌شود، خود ذات و تکوین دارای مراتبی از مصلحت است که به «مصلحت در ذات» تعریف می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۶).

علامه طباطبائی ذیل بحث «شفاعت»، مبرهن بودن «مراتب کمال» را مطرح می‌کند بر این باور است که وجود انسان‌ها مانند نور، شدت و ضعف دارد. برخی نفوس انسان‌ها در سیر تکاملی خود به سوی خدا که مبدأ و منتهای هر کمالی است، به مراتب عالی، و برخی دیگر به مراتب پایین‌تر دست می‌یابند. این شدت و ضعف در دستیابی به قرب الهی که «کمال» و «مصلحت» باشد، شأن علل فاعلی است؛ به گونه‌ای که برخی از آن علل، فوق برخی دیگرند و واسطه گرفتن فیض از مافوق خود و اعطای آن به مادون خویش هستند. بنابراین برخی از نفوس، مانند نفوس انبیاء^{علیهم‌السلام} که به مراتب عالی کمال دست یافته‌اند و تمام خوبی‌ها در آن نفوس به فعلیت رسیده است، واسطه میان مبدأ فیض و علل مادون می‌شوند تا آنان نیز رذایل و زشتی‌هایی را که در نفوس ضعیفشان پیدا شده، زایل سازند و این همان «شفاعت» مخصوص گنهکاران است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵، ۱۹ و ۲۷۶-۲۷۷).

۳-۲. غایت

غایت یکی دیگر از مصادیق مصلحت می‌باشد که عبارت است از کمال اخیری که مقتضا، مقصود و مراد طبیعت اشیا بوده، برانگیزاننده فاعل برای انجام فعل است. مطابق تعریف ارائه شده، غایتی که مصداق مصلحت اصلی است، همان غایت نهایی است و غایات متوسط، مصالح غیریه هستند که در طول غایت نهایی و مصلحت اصلی‌اند. آن‌گونه که بیان شد، این مصداق مصلحت در هر نوعی از فواعل مفروض، از جهت مفهومی، مشکک نیست، بلکه غایتی که مصداق

مصلحت است، مفهومی متواطی است. به نظر می‌رسد وجود و مصداق غایت در فواعل غیرمستکمل نیز از جهت وجودی مشکک نباشد؛ زیرا وجود فواعل غیرمستکمل، عین غایت و کمال اخیرشان است. در واقع فواعل غیرمستکمل، کمال مفقودی نداشته، تمام مراتب کمال شایسته را دارند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱ و ۱۸۴).

البته فرض عدم تشکیک وجودی در صورتی است که غایت هر فاعل غیرمستکمل به صورت مستقل در نظر گرفته شود؛ وگرنه اگر غایت فاعل غیرمستکمل در مقایسه با غایات موجودی دیگر، اعم از غیرمستکمل و مستکمل در نظر گرفته شود، بدیهی است که وجود مصلحت غایی در این فرض دارای مراتب است؛ زیرا متناسب با مراتب وجودی حقایق، غایات و مصالح حقایق مشکک خواهند شد. برای مثال وجود کمال اخیر، غایت یا مصلحت خدای سبحان از حیث رتبه وجودی و بهره‌ای که از مصلحت دارد، غیر از مرتبه وجودی و درجه مصلحت عقل اول است. همچنین مرتبه وجودی و درجه مصلحت عقل اول، غیر از مرتبه وجودی و درجه مصلحت عقل دوم است؛ زیرا مراتب وجودی هر کدام متفاوت است. همچنین مرتبه وجودی و درجه مصلحت غایی عقل اول با مرتبه وجودی و درجه مصلحت غایی یک بشر عادی، متفاوت و دارای مراتب مشکک است؛ زیرا بهره وجودی عقل اول از یک بشر عادی بیشتر است. در همه فروض مطرح شده، مابه‌الامتیاز در مصلحت به مابه‌الاشتراک در مصلحت بازمی‌گردد. همچنین غایت در فواعل مستکمل، اعم از غایت نهایی (مصلحت اصلی) و غایات متوسط (مصالح غیری)، مقول به تشکیک است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۱ و ۱۸۴).

۳-۳. فعل

یکی دیگر از مصادیق مصلحت، فعل است، اعم از اینکه به صورت مستقیم فعل خدای سبحان باشد یا فعل مخلوقی باشد که به فعل الهی بازگشت می‌کند. اگر فعل، مخلوقی از مخلوقات نظام هستی در نظر گرفته شود، در این صورت از انواع مصلحت مطلق بوده، متناسب به فاعل الهی است و فرض تشکیک در آن صحیح است؛ همان‌گونه که خلقت و آفرینش انسان‌ها که فعل الهی است،

دارای مراتب می‌باشد. همچنین افعال انسان نیز از جهت مراتب وجودی مقول به تشکیک‌اند. اگر فعل از آن جهت تناسبش با غایت در نظر گرفته شود، مصلحت فعل مصلحت غیریه بوده، دارای مراتب مشکک است؛ زیرا هرچه فعل با غایت تناسب بیشتری داشته باشد، دارای مصلحت بیشتری خواهد بود. برای مثال اگر کسب معرفت و تجارت را نسبت به غایت نهایی انسان بسنجیم، کسب معرفت، مصلحت غیریه بیشتری نسبت به تجارت دارد؛ زیرا تناسب بیشتری با غایت نهایی و مصلحت اصلی انسان (قرب الهی) دارد. به نظر می‌رسد بهترین شاهد بر وجود تشکیک در مصلحت فعل، سخنان اندیشمندان اصولی در مسئله «تزامم» باشد؛ زیرا در التزام میان دو فعل، مصلحت مهم ترجیح دارد و رجحان مصلحت اهم به تناسب فعل با غایت بازمی‌گردد.

شاید بتوان رجحان مصلحت ضروری بر مصلحت تحسینی را از مصادیق مراتب تشکیکی مصلحت فعل دانست. توضیح اینکه علامه در ذیل بحث حرمت «نگهداری گنج» و «احتکار طلا و نقره»، به دو نوع انفاق «واجب» و «مستحب» این‌گونه اشاره می‌کند که گاهی انفاق، ضروری و واجب است و آن انفاقی است که قوام دین، مبتنی بر آن بوده، براساس مصالح ضروری اعتبار شده باشد؛ به گونه‌ای که ترک آن، جامعه اسلامی را متحمل آسیب‌های اجتماعی و اقتصادی می‌کند؛ اما گاهی انفاق مستحب است و آن انفاقی است که مصلحت لازم و ضروری ندارد؛ مانند توسعه بر خانواده و اعطای بیش از حد ضرورت به فقرا که مبتنی بر مصلحت تحسینی است. از این تقسیم به دست می‌آید که مصالح ضروری و تحسینی در طول هم بوده، دارای مراتب تشکیکی‌اند. در واقع مصلحت فعل انفاق بر خانواده، در طول مصلحت فعل انفاق در جهاد است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۷۲-۲۷۷).

در مصادیق مصلحت بیان شد اگر توجه به فعل از جهت انتسابش به فاعل باشد، دارای سه تبیین است: مصلحت منتسب به «نیت فاعل»، «اختیار فاعل» یا «اعتبار فاعل». به نظر می‌رسد مصلحت منتسب به نیت فاعل، دارای مراتب باشد؛ زیرا هرچه نیت خالص‌تر باشد، فعل دارای مصلحت بیشتری خواهد بود. بیان شد که مصلحت منتسب به اختیار فاعل، به تناسب فعل با

غایت فاعل بازمی‌گردد، و در نتیجه دارای مراتب شدید و ضعیف خواهد بود. در مصلحت منتسب به اعتبار فاعل نیز فرض تشکیک راه دارد؛ زیرا مصلحت اعتباری، در برطرف کردن نیازهای طبیعی و رسیدن به مصالح و کمالات طبیعی اعم از مادی و معنوی، نقش دارد. ازاین‌رو مصلحت اعتباری، تابع نوع نیازها و وصول به کمالات است. در واقع، شدت و ضعف مصلحت اعتباری فعل، تابع شدت و ضعف نیازها و وصول به کمالات است. برای مثال نجات دادن یک غریق مصلحت اعتباری بیشتری نسبت به مصلحت اعتباری ترک غضب دارد. در واقع یکی از مصادیق مهم تشکیک در مصلحت اعتباری، مسئله ترجیح مصلحت اهم بر مصلحت مهم در عملی کردن یکی از دو فعل متزاحم است. باید دقت شود که سخن ترجیح مصلحت اهم در مصلحت اعتباری، غیر از ترجیح مصلحت اهم در مصلحت غیري است که پیش‌تر مطرح شد؛ زیرا در مصلحت غیري فعل، تناسب فعل با غایت ملاک بود؛ یعنی هرچه فعل تناسب بیشتری با غایت داشته باشد، دارای مصلحت بیشتری خواهد بود؛ اما در مصلحت اعتباری فعل، رجحان معتبر و اولویت فاعل ارادی ملاک است، اگرچه اعتبار مصلحت، به نوعی تابع غایت و مصلحت اصلی است؛ یعنی فاعل ارادی، آن مصلحتی را برای فعل یا حکم، اعتبار می‌کند که تناسب بیشتری با غایت داشته باشد. در واقع در میان افعال، آن فعلی نزد معتبر مصلحت اعتباری بیشتری دارد که مطابق دیدگاه معتبر، تناسب بیشتری با غایات داشته باشد.

۳-۴. جامعه

جامعه نیز اگر مخلوقی از مخلوقات در نظام هستی در نظر گرفته شود، همانند فعل، از انواع مصلحت مطلق بوده، دارای مراتب است. همچنین اگر جامعه را موجودی مستقل در نظر بگیریم، مصلحت اصلی جامعه، همانند مصلحت اصلی فرد، مشکک است. توضیح اینکه بر اساس دیدگاه علامه، جامعه بشری، برای حفظ حیات خود و برقراری عدالت حکومت، نیازمند قوانینی است که ناشی از «فطرت اجتماع» و «غریزه افراد جامعه» است تا بر طبق شرایط موجود در جامعه، تمامی طبقات بر حسب موقعیت اجتماعی‌شان، راه خود را به سوی کمال طی کنند. در

این راستا، طبقات مختلف جامعه با همکاری‌های گوناگون، درصدد برقرار کردن عدالت اجتماعی‌اند. قوانین مزبور براساس 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 و فضایل اخلاقی، همچون صدق در گفتار، وفای به عهد و خیرخواهی نیاز دارد. در این راستا قوانین دین اسلام، بهترین مسیر وصول به کمال هستند؛ زیرا قوانین این دین جامع و کامل بوده، شامل رفتارهای فردی و اجتماعی هستند و انسان را به کمال مادی و معنوی می‌رسانند. همچنین اسلام قوانینی را به منظور اجرای صحیح آن قوانین وضع کرده است که ضامن اجرای آنها هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۱ و ۱۹۸؛ ج ۹، ص ۳۱۷).

بنابراین مصلحت جامعه، به میزان تناسب با غایت و هدف مطلوبش دارای مراتب گوناگون می‌شود. برقراری عدالت اجتماعی و وصول به مصالح مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، غایاتی‌اند که می‌توان برای جامعه در نظر گرفت. از این رو هر جامعه‌ای که عدالت اجتماعی را بهتر برقرار کند و به مصالح مادی، معنوی، دنیوی و اخروی دست یابد، دارای مصلحت بیشتری خواهد شد و هر جامعه‌ای که از عدالت اجتماعی و مصالح اجتماعی فاصله گیرد، به میزان همین فاصله، بهره‌ضعیف‌تری از مصلحت خواهد داشت. به بیان ساده، مراتب مصلحت جامعه متناسب با بهره‌گیری از عدالت اجتماعی و مصالح مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی است.

۴. ظرف تحقق مصلحت

ظرف تحقق مصلحت گاه در عالم تکوین و در نوع آفرینش اشیاست؛ به گونه‌ای که اشیا در مسیر حرکت فطری خود، به کمالی که مقتضای ذات و تکوین آنهاست، می‌رسند و گاه در عالم تشریح و افعال اختیاری بندگان است، به گونه‌ای که انسان‌ها در سایه افعال اختیاری، اخلاق و ملکات نفسانی اصلاح شده، به سعادت واقعی می‌رسند. هرچند عملاً به طباطبائی به ظرف تحقق «مصلحت»، تصریح نکرده، با توضیحاتی که درباره ظرف تحقق «خیر» و ظرف تحقق «مفسده» به

صورت جداگانه ارائه داده است، می‌توان توضیحاتی درباره ظرف تحقق «مصلحت» به دست آورد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵ و ۳۰۰؛ ج ۲، ص ۹۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰-۱۰۲ و ۱۸۵).

براساس دیدگاه علامه، مصلحت در عالم تشریح به نوعی به مصلحت در عالم تکوین بازمی‌گردد؛ به این معناست که تمام احکام تشریحی، براساس 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 او به سرمنزل مقصود دست می‌یابد. به تعبیر خود علامه، تشریح احکام الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست، بلکه برای تکمیل خلقت بشر و رساندن هدایت تکوینی به هدف خلقت عالم است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۰۰).

نتیجه‌گیری

براساس دیدگاه علامه طباطبائی «مصلحت» دارای وجودی واقعی است؛ اما نه به آن‌گونه که همچون مفاهیم ماهوی، مابازای عینی و خارجی داشته باشد و نه آن‌گونه مانند مفاهیم منطقی، اوصاف امور ذهنی و مفاهیم باشد. در واقع «مصلحت»، از مفاهیم فلسفی است که منشأ انتزاع واقعی دارد.

هرچند مطابق دیدگاه علامه، یکی از انحای هستی مصلحت، «هستی اعتباری» است، این دیدگاه به این معنا نیست که مصلحت وجود اعتباری دارد؛ زیرا گذشته از سه نحوه هستی واقعی که برای مصلحت بیان شد، خود هستی اعتباری به این معنا نیست که بیگانه از واقعیت باشد، بلکه به اعتقاد خود علامه «اعتباریات»، دو ریشه در واقعیت دارند: یکی نیازهای واقعی فاعل ارادی و دیگر وصول به کمال طبیعی که امری واقعی است. بنابراین اعتباری بودن نحوه هستی «مصلحت» به این معناست که معتبر به پشتوانه نیازهای واقعی و مصالح و مفاسد واقعی، آن را اعتبار می‌کند و این نحوه اعتبار با اعتبار بر حسب «سلیقه» یا «قرارداد» یا «توصیه» متفاوت است؛ زیرا این‌گونه

امور ریشه در واقعیت ندارند.

براساس توضیحات ارائه‌شده، مصلحت، وجودی مشکک داشته، دارای مراتب وجودی شدید و ضعیف است؛ مگر مصلحتی که مستند به حقایق غیرمستکمل و غایات آنها باشد. البته این‌گونه مصالح، یعنی حقایق غیرمستکمل و غایات آنها در صورتی غیرمشکک هستند که توجه استقلالی به آنها شود؛ وگرنه همین حقایق و غایات در مقایسه با موجود یا غایت دیگر، اعم از مستکمل و غیرمستکمل دارای تشکیک می‌شوند، و فرض مراتب شدید و ضعیف برای آنها صحیح است.

ظرف تحقق مصلحت، متناسب با عالم تکوین و تشریح است، و مصالح تشریحی بر اساس افعال اختیاری انسان‌ها شکل می‌گیرند؛ اما مصالح تکوینی بر نوع آفرینش و مراتب وجودی‌ای مبتنی‌اند که خدای سبحان به موجودات افاضه می‌کند.

۱۰۶ □ معرفت فلسفی سال دوازدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۴

منابع

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، *نهاية الحكمة*، قم، جامعه مدرسین.

____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

____، ۱۳۸۷، *شیعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

____، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.

____، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.