

نقد و بررسی تحلیل معناشناختی مصلحت از دیدگاه علامه طباطبایی

مهدی برهان مهریزی^۱

چکیده

مطابق دیدگاه علامه، مصلحت عبارت است از بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خود، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و در خور بر آن مترتب گردد بدون اینکه فاسد شود تا از آثار خوبش محروم گردد. این تعریف به سه عنصر اصلی «مصلحت، امری از سنخ بودن و وجود»، «مقتضای طبیعت اصلی اشیاء» و «ترتّب خیر و نفع شایسته بر طبیعت اصلی اشیاء» و دو عنصر فرعی دیگر قابل تحلیل معناشناختی است. پیامد این تحلیل در قلمرو و مصادیق مصلحت روشن می‌شود. گرچه تعریف ارائه‌شده تعریف دقیقی است، اما به نظر می‌رسد جامع افراد نبوده و تنها شامل مصلحت تکوینی باشد. به همین جهت اگر بخواهیم تعریف جامعی ارائه دهیم، باید بگوییم "مصلحت، شایستگی و تناسب هر امری با مقتضای حقیقت اصلی شیء است". این تعریف به سه عنصر اصلی «مصلحت، امری وجودی و عدمی متناسب با مقتضای حقیقت اصلی اشیاء»، «مقتضای حقیقت اصلی اشیاء» و «وابستگی مراتب مصلحت، به میزان تناسب و شایستگی با حقیقت اصلی اشیاء» و سه عنصر فرعی دیگر قابل تحلیل است. پیامد این تحلیل در قلمرو و مصادیق مصلحت نیز روشن می‌شود.

واژگان کلیدی: مصلحت، مفسده، طبیعت اصلی، فواعل مستکمل و فواعل غیر مستکمل.

مقدمه

«مصلحت» از واژگانی است که در علوم گوناگون کاربرد دارد. به عنوان مثال، در الهیات «مصلحت» مبنای بحث از فعل الهی و نظام احسن است، در فقه اهل سنت بسیاری از احکام با استفاده از ملاک «مصلح مرسله» تعیین می‌شوند و در فقه شیعی نیز دارای اهمیت ویژه‌ای است و در متابعت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد واقعی یا در باب تراحم احکام نقش آفرینی می‌کند. همچنین «تشخیص مصلحت نظام» از مهم‌ترین بحث‌های فقه سیاسی است که بسیاری از احکام ثانویه و احکام حکومتی براساس آن تصویب و صادر می‌شود. در فلسفه‌های مضاف، به ویژه در فلسفه اخلاق، حقوق و سیاست، واژه «مصلحت» کاربرد مهم و گسترده‌ای دارد. شاید بتوان ادعا کرد که «مصلحت» از اصولی‌ترین مفاهیم کاربردی در این دانش‌ها به حساب می‌آید؛ چراکه این واژه مبنا و ملاک وضع قوانین اخلاقی، حقوقی و سیاسی است.

از آنجاکه میزان و دیگر آثار علامه طباطبایی اقیانوس عمیق معارف اسلامی است، نگارنده بر آن شد تا بعد از تحقیق و تبیین در آثار وی، تحلیل معناشناختی مصلحت از دیدگاه این فیلسوف و مفسر بزرگ را، مورد نقد و بررسی قرار دهد.

در این راستا، اندیشمندان اسلام و غرب به تناسب حوزه‌های مختلف علمی، اعم از فقه، اصول، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست، به «مصلحت» و موضوعات پیرامون آن پرداخته‌اند و در برخی کتاب‌ها و مقاله‌ها به تحلیل معناشناختی و گونه‌شناختی مصلحت پرداخته شده است. اما به تفصیل مورد توجه نبوده است؛ به گونه‌ای که به تحلیل معنای مصلحت، مؤلفه‌ها و عناصری که تشکیل دهنده حقیقت مصلحت بپردازند.

۱. تعریف مصلحت

بیشتر اهل لغت واژه «مصلحت» را به معنای «صلاح»، «شایسته» و «تناسب» می‌دانند (معین، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۱۷۶؛ عمید، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۱۱۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷). به همین جهت، علامه طباطبایی ذیل آیه ۸۳ سوره شعرا، با ارجاع به کتاب «مفردات راغب» در صدد

تعریف «صلاح» برآمده و معتقدند که «صلاح» یا «مصلحت» به معنای «بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی خود، به گونه‌ای که خیر و فایده شایسته و در خور بر آن مترتب گردد؛ بدون اینکه فاسد شود تا از آثار خوبش محروم شود.» است. در مقابل، «فساد» یا «مفسده» عبارت است از «تغییر هر چیزی از مقتضای طبیعت اصلی اش» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸).

۲. تحلیل تعریف مصلحت

با دقت در تعریف ارائه شده از «مصلحت»، در مقام تحلیل این معنا پی می‌بریم که «مصلحت» دارای سه عنصر اصلی و دو عنصر فرعی است که عناصر اصلی را به «مؤلفه‌های مصلحت» و عناصر فرعی را به «نکات اساسی» مصلحت معرفی می‌کنیم.

۳. مؤلفه‌های مصلحت

مطابق تعریف مذکور، مؤلفه‌های مصلحت - که همان مقومات و ارکان مصلحت هستند - عبارتند از:

۳-۱. مصلحت، امری از سنخ بودن و وجود

توضیح آنکه به قرینه مقابله «صلاح» با «فساد»، روشن می‌شود که «صلاح» و «مصلحت» امری است از سنخ بودن و وجود در مقابل «فساد» که از سنخ عدم، نقص و انحراف است؛ چراکه «فساد» عبارت است از «تغییر و انحراف هر چیزی، از مقتضای طبیعت اصلی اش» و «صلاح» عبارت است از «بودن هر چیزی بر مقتضای طبیعت اصلی اش». در واقع قید «بودن شیء بر طبیعت اصلی» در مصلحت، مقابل قید «انحراف و تغییر شیء از طبیعت اصلی» در مفسده است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ ج ۲۰، ص ۴۵؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰).

۳-۲. مصلحت، مقتضای طبیعت اصلی اشیاء

مصلحت مقتضای طبع اصلی شیء است. یعنی طبیعت و سرشت اصلی شیء مقتضی «مصلحت» است. در اینجا مناسب است قبل از تحلیل «مقتضی بودن» و «طبیعت اصلی» به این نکته اشاره شود که فعل الهی نفس مصلحت است، نه اینکه فعل الهی مانند فعل ارادی انسان دارای مصلحت باشد و از آنجاکه عالم هستی با نظام جاری در آن فعل الهی است، گذشته از آنکه کل نظام هستی به سوی غایات و مصالحی پیش می‌رود، طبیعت و ذات هر جزئی از اجزاء این عالم هستی به گونه‌ای آفریده شده است که مقتضی و خواهان مصلحت و کمال باشد و از مسیر طبیعی و فطری خود منحرف نشوند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۷؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۰ و ۲۹۶-۲۹۷).

۳-۲-۱. مقتضی بودن

به نظر می‌رسد اگر بخواهیم معنایی که جامع بین «علیت تحلیلی» و «علیت ناقصه خارجی» یا «سببیت» باشد ارائه دهیم، باید اقتضاء را به معنای «عدم انفکاک» بگیریم (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵)؛ چراکه «اقتضاء» در فواعل غیر مستکمل به معنای «علیت تحلیلی» است و درباره فواعل مستکمل، معنای «علیت ناقصه» یا «سببیت» است.

۳-۲-۲. طبیعت در طبیعت اصلی

واژه «طبع الاصلی» در آثار علامه به ندرت به کار برده شده است. ایشان در مقام تعریف «مصلحت» به نقل از «مفردات راغب»، این واژه را به کار برده‌اند. با مراجعه به عبارات علامه در میزان و دیگر آثار وی، چند احتمال در معنای واژه «طبیعت» به نظر می‌رسد:

احتمال نخست: منظور از واژه «طبیعت»، «فاعل طبیعی» در مقابل «فاعل قسری» است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴).

احتمال دوم: مراد از واژه «طبیعت»، «طبیعت اشیاء» باشد به معنای چیزی که فاعل قریب حرکت است. در این صورت «طبیعت» در تمام حرکات طبیعی، قسری و ارادی، مقتضی «مصلحت» است (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۳-۲۱۴).

احتمال سوم: ممکن است «طبیعت» را به معنای «ماهیت به معنای اعم» بدانیم. احتمال چهارم: مراد از اصطلاح «الطبع»، «طبیعت» و «فطرت» موجودات باشد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ج ۱۶، ص ۱۹۰).

احتمال پنجم: منظور از «طبیعت»، همان «حقیقت» و «ذات» اشیاء است به گونه‌ای که شامل مجردات تام و حتی حضرت حق - جلّ و علا - نیز می‌شود.

آنچه به نظر می‌رسد این است که مراد از «طبیعت»، احتمال سوم باشد؛ چراکه به نظر می‌رسد علامه در صدد تعریف جامع از «مصلحت» نبودند؛ به گونه‌ای که شامل مجردات تام و ذات حضرت حق بشود.

۳-۳. ترتب خیر و نفع شایسته بر طبیعت اصلی اشیاء

اثر بودن شیء بر طبیعت اصلی آن این است که «خیر» و «نفع شایسته» بر آن طبیعت مترتب شود. خیر چیزی است که هر شیئی بر حسب طبیعت خود، آن را مطلوب، مقصود و محبوب می‌یابد و به همین جهت خیر همان انتخاب فاعل از میان چند امر مردد است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۰). خیر دارای دو گونه ذاتی و غیر ذاتی است. «خیر ذاتی» (حقیقی) خیری است که هدف انسان را تضمین می‌کند و دارای ارزش ذاتی است 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 غیرری است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۳).

علامه ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره تفاوت بین «نفع» و «خیر» را این‌گونه بیان می‌کنند که «نفع» خلاف «ضرر» است و این دو واژه بر اموری اطلاق می‌شود که دارای «ارزش غیرری» است و «خیر» و «شر» بر اموری اطلاق می‌شود که دارای «ارزش ذاتی» است (همان، ج ۲، ص ۱۹۷). مؤید این معنا تعریفی است که علامه در رسائل سبعة از نفع به «وسائط و مراتب کمالی بین ذات شیء و خیر اخیر آن» دارند (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۸۱).

۴. نکات اساسی تعریف مصلحت

نکات اساسی همان شرائط و لوازمی هستند که از تعریف به‌دست می‌آیند و عبارتند از:

۴-۱. مصلحت، مشروط به فقدان مانع و قاسر

بودن بر طبیعت اصلی و ترتب خیر شایسته بر آن مشروط به فقدان مانع و قاسر است. به عبارت دیگر، برای تحقق مصلحت علاوه بر مقتضی، مانعی نیز نباید وجود داشته باشد. به اصطلاح مشهور فلاسفه، تحقق هر شیء متوقف بر «وجود مقتضی» و «فقدان مانع» است. در اینجا طبع اصلی هر شیئی مقتضی ثبوت آن امر وجودی و ترتب خیر شایسته است. علاوه بر این باید مانعی که آثار خیر و کمال را تباه می‌کند و موجب فساد آن امر می‌شود نیز مفقود باشد.

۴-۲. طبیعت اشیاء، مایل به مصلحت و بیزار از مفسده

طبیعت و سرشت اشیاء به این امر وجودی‌ای که مصلحت باشد میل و گرایش دارد و از امر عدمی‌ای که فساد باشد نفرت دارد. به عبارت دیگر، در جهان هستی هر نوع پدیده‌ای (اعم از با شعور و بدون شعور) با ساختمان ویژه تکوینی خود به سوی سعادت و مصلحت تکوینی خود متوجه می‌باشد. علامه در آثار مختلف خود به این نکته اشاره می‌کند و دلیل این میل و گرایش را در فطرت و نوع آفرینش مخلوقات جست‌وجو می‌کند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۰؛ ج ۵، ص ۱۹۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۷).

با توضیحات ارائه‌شده به‌دست می‌آید که «مصلحت» عبارت است از امری وجودی که مقتضای طبیعت اشیاء است و خیر و نفع شایسته و لایق بر آن مترتب می‌گردد؛ مشروط به اینکه مانعی موجب انحراف شیء از مسیر طبیعت نشود. این امر وجودی یعنی «مصلحت»، مورد گرایش طبیعت اشیاء نیز هست. گذشته از این، با دقت در تحلیل ارائه‌شده روشن می‌شود که شرط تحقق مصلحت علاوه بر وجود مقتضی، فقدان مانع و قاسر نیز هست.

۳-۴. پیامد تحلیل

۱-۳-۴. قلمرو مصلحت

از تحلیل معنائشناختی مصلحت چنین نتیجه می‌گیریم که کل عالم هستی، از جمله انسان اگر براساس طبیعت و فطرت اصلی خود سیر کنند، به سعادت و کمالی که برای آنها مقدر شده است می‌رسند و اگر از حدود طبیعی و فطری خود تجاوز نمایند، فاسد می‌شوند و به کمال خود دست نخواهند یافت و این همان «عدل و حکمت الهی» در «نظام احسن» است. بدیهی است که در این راستا انسان دارای امتیاز ویژه «آزادی» و «اختیار» است و به همین جهت، مسئولیت بیشتری نیز دارد.

۵. مصادیق مصلحت

نتیجه مهم دیگر این است که تمام مصادیق مصلحت امکانی، اعم از مصادیقی که عین مصلحت هستند (مانند حقائق مستکمل و غیر مستکمل امکانی) یا مصادیقی که دارای مصلحت هستند (مانند افعال و احکام اعتباری)، در نهایت به مصلحت مطلق که خدای سبحان باشد باز می‌گردند؛ چون «تمام مخلوقات، اعم از مصالح و اشیائی که دارای مصالح هستند، فعل خدای متعال است و از صفت امکان عاری نمی‌باشد و نیاز به علت مرجح دارد و آن علت، همان علت تامه می‌باشد. از طرف دیگر، چیزی جز واجب تعالی در پس ممکنات نیست تا بخواهد علت تامه و یا مرجح مجموع ممکنات باشد. بنابراین خدای متعال علت تامه مجموع فعل خود است و به کل هستی وجوب می‌دهد و مرجحی برای کل هستی، جز خدای متعال نیست» (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۳).

۶. بررسی تحلیل معنائشناختی علامه

۱-۶. نکات مثبت

تعریف علامه طباطبائی از مصلحت، تعریف بسیار دقیق بوده و مطابق با مبانی فکری و ارزشی ایشان است و به خوبی توانسته است مفهوم مصلحت را از دیگر مفاهیم هم‌گون متمایز کند. ولی به نظر می‌رسد تعریف ارائه‌شده از مصلحت، جامع افراد نیست و تنها شامل مصلحت تکوینی است. بدیهی است که این نکته به معنای اشکال و نقد بر علامه نیست؛ زیرا ایشان در صدد تعریف مصلحت به صورت مطلق نبوده‌اند. در ادامه به توضیح این نکته می‌پردازیم.

۲-۶. نکات قابل توجه

مطابق تعریف علامه طباطبائی چنین به نظر می‌رسد که مصلحت اثر و معلولی است که مقتضی آن تنها طبیعت اصلی شیء است و شرط آن، عدم قاسر و بودن بر طبیعت اصلی است.

با دقت در تعریف ارائه شده چنین به نظر می‌رسد که علامه همان‌گونه که حسن را به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۵) و برای هر کدام تعریف جداگانه‌ای ارائه می‌دهد، مصلحت را نیز به دو گونه تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند. به نظر می‌رسد این تعریف مصلحت، منطبق بر مصلحت تکوینی است؛ مصلحتی که بیان‌کننده مصلحت مربوط به عالم خلقت و تکوین است نه مصلحت به طور مطلق؛ به‌گونه‌ای که شامل مصلحت تشریحی هم بشود. بنابراین تعریف ارائه شده جامع افراد نیست و شواهد متعددی بر این ادعا وجود دارد که عبارتند از:

۱. شاهد نخست تعریف ارائه شده از «فساد تشریحی» در برابر «صلاح تشریحی» است (همان، ج ۲، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۴۹). به نظر می‌رسد به قرینه تقابل، «صلاح تکوینی» در مقابل «فساد تکوینی»، همان بودن مخلوقات عالم تکوین بر مقتضای تکوین، خلقت و فطرت اصلیشان است؛ به‌گونه‌ای که خیر و نفع بر آنها مترتب شود و «صلاح تشریحی» به قرینه تقابل با «فساد تشریحی»، صلاح و مصلحتی است که اولاً هدف از تشریح دین است، ثانیاً مربوط به افعال اختیاری بندگان است، ثالثاً در سایه افعال اختیاری صالح، اخلاق و ملکات نفسانی انسان‌ها اصلاح می‌شود و رابعاً جامعه بشری به اعتدال می‌گراید و به سعادت دنیوی و اخروی نائل می‌گردد.

۲. علامه در مقام توضیح عینیت فعل الهی با مصلحت بر این باورند که «مصلحت» مفهومی برگرفته از نظام حاکم و سنت جاری بر عالم تکوین است. نظامی که به‌طور طبیعی و فطری، اشیاء را به سوی «کمال» هدایت می‌کند و کل عالم هستی متمایل و مقتضی کمال است و رو به سعادت دارد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۴).

۳. کلیه عباراتی که نشان‌دهنده بازگشت مصلحت تشریحی به مصلحت تکوینی است. بازگشت مصلحت تشریحی به مصلحت تکوینی به این معناست که تمام افعال ارادی و احکام تشریحی باید مطابق با تکوین و فطرت اصلی انسان باشد؛ به‌گونه‌ای که آموزه‌های بالقوه فطرت آدمی را به فعلیت برساند. به تعبیر خود علامه، تشریح احکام الهی تنها برای نظام بخشیدن به جوامع بشری نیست. بلکه برای تکمیل خلقت بشر و به نهایت رساندن هدایت تکوینی به هدفی است که در خلقت عالم است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۰۰؛ ج ۸، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰-۱۰۲).

۴. تقسیم خیر به تکوینی و تشریحی، از دیگر شواهدی است که نشان می‌دهد تعریف ارائه شده از مصلحت مربوط به مصلحت تکوینی است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵).

با توجه به توضیحات ارائه شده، چند نکته به نظر می‌رسد:

نکته نخست: آنچه در مقام توجیه کلام علامه به نظر می‌رسد این است که با وجود این شواهد،

روشن می‌شود که علامه در مقام تعریف مصلحت تکوینی بوده‌اند. به همین جهت خیر تکوینی را همانند مصلحت تکوینی به امر وجودی تعریف کرده‌اند.

نکته دوم: تعریف ارائه‌شده از جانب علامه، شامل خود خداوند نیست؛ زیرا سیاق تعریف و شواهد به‌گونه‌ای است که مصلحت شامل مصادیقی است که بر خلقت و فطرت اصلی خود باقی بمانند و حال آنکه خدای سبحان مخلوق نیست. البته در تحلیل تعریف ارائه‌شده، نگارنده به‌گونه‌ای مصلحت را از دیدگاه علامه تعریف کردند که شامل خدای سبحان بشود. اما ظاهر عبارات علامه از این شمول ابراء دارد.

نکته سوم: به نظر می‌رسد مصلحت دارای مصادیق حقیقی، همچون کل نظام تکوین (مصلحت عام) و غایتی است که این نظام در صدد رسیدن به آن است، یا برخی از اجزاء نظام تکوین، مانند انسان و برخی غایاتی که در راستای این نظام به آن می‌رسند (همان، ج ۱۵، ص ۳۰۷). بنابراین موجود و مخلوقی که در عالم تکوین وجود دارد، مصداق حقیقی مصلحت است؛ اعم از موجودات، مراتب وجودی آنها، غایت کل عالم تکوینی و غایات موجودات، حتی فعل و جامعه از آن جهت که مخلوق و موجود در عالم تکوین است. این در حالی است که اگر به کاربرد واژه مصلحت توجه کنیم، چنین به نظر می‌رسد که این مفهوم علاوه بر مصادیق مذکور، بر مصادیقی دیگری همچون افعال ارادی، احکام و غایات تشریحی نیز صادق است. حتی موجودی نسبت به موجودی دیگر نیز می‌تواند مصداق حقیقی مصلحت باشد؛ همان‌گونه که می‌گوییم: فعل ارادی انفاق، حکم و جوب نماز، عدالت اجتماعی یا نور برای درخت مصلحت دارد.

بنابراین به نظر می‌رسد مفهوم مصلحت بر مصادیق ذکرشده به‌صورت حقیقی قابل اطلاق باشد و حال آنکه مطابق تعریف علامه طباطبائی، این مصادیق داخل در زمره مصادیق مصلحت نیستند.

نکته چهارم: بر فرض قبول صدق مفهوم مصلحت بر این مصادیق، به نظر می‌رسد که مطابق نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، اسناد مفهوم مصلحت به برخی از این مصادیق، مانند افعال ارادی، احکام تشریحی، برخی غایات و مصلحت تشریحی اسنادی مجازی (حقیقت ادعایی) باشد. به عبارت دیگر، امور مزبور، مصداق فرضی مصلحت و در زمره مصلحت اعتباری هستند و مصلحت بر این مصادیق به‌صورت حقیقی صادق نیست. به بیان ساده، این تعریف براساس مصلحت واقعی است و شامل مصالح اعتباری نمی‌شود. توضیح اینکه مطابق نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، مصلحتی که به فعل ارادی اسناد داده می‌شود (همانند حسن)، مفهومی اعتباری است که فاعل قبل از انجام فعل ارادی بین خود و فعل خود اعتبار می‌کند. همچنین اسناد مفهوم مصلحت بر برخی مصادیق مصلحت تشریحی، مانند «عدالت اجتماعی» به‌صورت حقیقی نیست.

به بیان دیگر، اطلاق مفهوم مصلحت بر اموری را که ملاک احکام و قوانین است و به نوعی غایت افعال ارادی به حساب می‌آیند، به صورت حقیقی نیست، بلکه به صورت اعتباری است. البته اعتباری بودن مفهوم مصلحت در این مصادیق به معنای عدم تحقق خارجی آنها نیست. بلکه مطابق دیدگاه علامه، مفهوم مصلحت در تمام این مصادیق از مفاهیم فلسفی است و محکی این قضایا، واقعیت فلسفی است؛ گذشته از اینکه مطابق دیدگاه علامه، اعتباریات بر دو پایه واقعیت خارجی نهاده شده است (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

نکته پنجم: در معرفی مصادیق مصلحت بیان شد که اگر توجه ما به «فعل» از جهت ثبوت و وجودی است که آن «فعل» دارد، در این صورت فعل متصف به مصلحت و مفسده نمی‌شود. به نظر می‌رسد اگر منظور علامه طباطبایی رحمته‌الله از ثبوت و وجود، ثبوت و وجود در عالم تکوین است، در این صورت عدم اتصاف فعل به مصلحت و مفسده قابل پذیرش نیست؛ زیرا مطابق دیدگاه خود علامه، هر موجودی مخلوق است و هر مخلوقی دارای حسن و مصلحت. اما اگر منظور علامه از جهت ثبوت و وجودی، توجه به فعل از جهت فعل بودنش باشد (یعنی اگر فعل را «بما هو فعل» در نظر بگیریم، بدون اینکه به فاعل یا امر دیگری انتساب بدهیم)، متصف به هیچ‌یک از مصلحت و مفسده نمی‌شود. در آن صورت، سخن علامه صحیح است.

۷. دیدگاه برگزیده

با توجه به توضیحات ارائه شده، به نظر می‌رسد که مناسب است تعریفی جامع افراد و مانع اغیار از مصلحت ارائه شود؛ به گونه‌ای که هم منحصر در مصلحت تکوینی نباشد و شامل مصلحت تشریحی نیز بشود و هم شامل مصادیقی چون افعال ارادی و احکام تشریحی گردد. گذشته از این امور، اطلاق مفهوم مصلحت بر آنها به صورت حقیقی باشد.

۸. مفهوم شناسی مصلحت

مفهوم مصلحت، مفهومی نسبی است و در مقایسه با امور گوناگون، دارای مصادیق گوناگون می‌شود. از این رو مناسب است مصلحت به گونه‌ای تعریف شود که جامع مصادیق باشد. توضیح اینکه ذات فاعل را در مقایسه با مقتضای ذات آن در نظر می‌گیریم و مصلحت را به آن نسبت می‌دهیم؛ اعم از اینکه آن ذات و حقیقت غیر مستکمل باشد یا مستکمل. غیر مستکمل، اعم از اینکه خدای سبحان باشد یا مجردات دیگر و در فاعل مستکمل، اعم از اینکه فاعل علمی باشد یا طبیعی. گذشته از اینکه حقایق مستکمل در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی طبیعت و فطرت خود اگر بر مقتضای طبیعت و فطرت اصلی خود باشند، مصادیق مصلحت هستند.

برخی اوقات حقیقت یا طبیعت را در مقایسه با مقتضای حقیقت یا طبیعت اصلی خودش که

همان غایت اخیر حرکت استکمالی باشد در نظر می‌گیریم و مصلحت را به آن نسبت می‌دهیم. حال این غایت ممکن است غایت فرد، گروه، جامعه، صنف یا نوع باشد. ممکن است غایتی در مقایسه با شخصی، مصلحت و همین غایت در مقایسه با گروه یا جمع، مفسده باشد. عکس این فرض نیز متصور است و به‌طور کلی مصلحت در مقایسه با فرد، گروه اجتماعی کوچک، اعم از خانواده یا محیط کار یا محیط علمی، یا صنف یا جامعه یا نوع انسان قابل فرض است. این فرض نیز ممکن است که امری نسبت به ذات فاعل، مصلحت و همان امر نسبت به فاعل دیگر مفسده باشد. به‌عنوان مثال، اگر کرمی برگ درختی را بخورد، برای کرم مصلحت است. در عین حال این حرکت کرم برای خود برگ و برای درخت مصلحت نیست. عکس این فرض نیز درست است. یعنی نخوردن برگ برای کرم مفسده و برای درخت مصلحت است.

گاه مصلحت را به فعل نسبت می‌دهیم؛ حال یا از جهت موجود بودنش یا از جهت تناسبش با هدف و یا از جهت نسبتی که با ذات فاعل دارد. در جایی که ذات فاعل دارای مراتب یا شئون مختلف وجودی است ممکن است فعل از جهت انتساب به برخی مراتب یا شئون ذات فاعل، مصلحت و نسبت به برخی مراتب یا شئون دیگر همان فاعل، مصداق مفسده باشد؛ همان‌گونه که خوردن غذای غصبی برای ارضای نیاز بدن، نسبت به مقتضای مرتبه نباتی یا حیوانی انسان مصلحت دارد، اما نسبت به مرتبه انسانی انسان دارای مفسده است. البته روشن است که طبیعت اصلی انسان همان انسانیت اوست و سایر مراتب و شئون وجودی انسان فرع این طبیعت است و وقتی فعل را نسبت به انسان بما هو انسان می‌سنجیم باید مقتضای انسانیت انسان را لحاظ کنیم. با توجه به مصادیق متعددی که برای مفهوم مصلحت بیان شد، مصلحت را باید به‌گونه‌ای تعریف کنیم که شامل تمام این مصادیق بشود. در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که (الف) برای (ب) مصلحت است، البته اگر (الف) تنها در راستای مقتضای حقیقت یا طبیعت اصلی (ب) باشد و با آن تناسب داشته باشد. مطابق این برداشت، اگر بخواهیم تعریف روشنی از مصلحت ارائه دهیم باید بگوییم: «مصلحت، شایستگی و تناسب هر امری با مقتضای حقیقت اصلی شیء است».

۹. تحلیل تعریف برگزیده

با دقت در تعریف ارائه‌شده از «مصلحت»، در مقام تحلیل این تعریف به سه مؤلفه و سه نکته اساسی پی می‌بریم:

۱-۹. مؤلفه‌ها

۱-۱-۹. مصلحت، امری وجودی و عدمی متناسب با مقتضای حقیقت اصلی اشیاء براساس دیدگاه برگزیده مصلحت، برخلاف دیدگاه علامه، مصلحت تنها امری وجودی نیست.

بلکه امر متناسب با مقتضای حقیقت اصلی، اعم از امر وجودی و عدمی است. توضیح اینکه گاه امر وجودی مصلحت است؛ همان‌گونه که بودن شیء بر طبیعت اصلی عین مصلحت (تکوینی) است. یا انجام افعال ارادی و عمل به احکام تشریحی و جویی یا استجابی در راستای طبیعت اصلی دارای مصلحت است؛ آن‌گونه که خوردن غذای حلال و مفید در راستای فطرت اصلی و برای انسان مصلحت است. یا اینکه امری وجودی نسبت به طبیعتی دیگر مصلحت است؛ چنان‌که وجود نور برای درخت مصلحت است.

چنین به نظر می‌رسد که علاوه بر این امور وجودی، امور عدمی نیز در مصلحت نقش دارند و متناسب با مقتضای حقیقت و طبیعت اشیاء هستند؛ همان‌گونه که عدم انحراف شیء از طبیعت اصلی، عین مصلحت (تکوینی) است، یا انجام ندادن برخی افعال ارادی و انجام ندادن اعمال حرام یا مکروه که در راستای طبیعت اصلی است، دارای مصلحت خواهد بود؛ آن‌گونه که نخوردن غذای حرام یا مسموم، نگفتن غیبت که در راستای فطرت اصلی انسان است مصلحت خواهد بود. یا اینکه امری عدمی نسبت به طبیعتی دیگر مصلحت است؛ چنان‌که عدم ورزش باد ویران‌گر برای درخت مصلحت است. بنابراین علاوه بر امور وجودی، امور عدمی نیز می‌توانند مصداق مصلحت باشند.

در باره اینکه چگونه امور عدمی مصداق مصلحت قرار می‌گیرند باید گفت: اسناد مصلحت به امور عدمی همانند اسناد علیت به امور عدمی، مانند عدم مانع برای وجود معلول یا اسناد علیت به عدم علت برای عدم معلول است. یعنی لازمه تراحم برخی موجودات با وجود معلول و توقف وجود معلول بر وجود علت آن است که وجود معلول تنها با نبودن موانع و امور مزاحم موجود باشد و با عدم علت، معلول معدوم شود. بنابراین معلول به نوعی متوقف بر عدم مانع است و عدم مانع، علت وجود معلول محسوب می‌شود و عدم معلول نیز به نوعی متوقف بر عدم علت است و عدم علت، علت عدم معلول محسوب می‌شود. در اینجا نیز لازمه «وجود مصلحت» در سایه «امور وجودی متناسب با مقتضای حقیقت اصلی» آن است که «عدم مانع» متناسب با مقتضای طبیعت اصلی شیء باشد و از این جهت برای آن شیء مصلحت محسوب شود. به عنوان مثال، چون خوردن برگ درخت به وسیله کرم با مقتضای حقیقت اصلی درخت تناسب ندارد و مانع آن است، می‌گوییم نخوردن برگ درخت به وسیله کرم مصلحت درخت است.

به طور خلاصه، اسناد مصلحت به امور عدمی، از باب «شرط» در کنار «مقتضی» است؛ منتهی «شرط عدمی».

۹-۱-۲. مصلحت، مقتضای حقیقت اصلی اشیاء

مطابق تعریفی که ارائه شد، مصلحت مقتضای حقیقت اصلی اشیاء است. به عبارت دیگر، حقیقت اشیاء مقتضی مصلحت است. در اینجا مراد از «مقتضی بودن» این است که اگر پیدایش معلول از

علت متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی باشد، در این صورت «ذات علت» را «مقتضی» و حالت و کیفیت لازم را «شرط» می‌نامند. البته علیت و اقتضاء در این تعبیر شامل علیت تحلیلی نیز می‌شود. به‌عنوان مثال، وقتی می‌گوییم مقتضای حقیقت اصلی انسان قرب به خدای متعال است، چنین نیست که حقیقت اصلی انسان در پیدایش موجود دیگری به نام قرب به خداوند مؤثر باشد. بلکه مقصود این است که وصف قرب به خدا در شرایطی از یک انسان انتزاع می‌شود که حقیقت اصلی انسان موجود باشد و با حفظ سایر شرایط، موانع هم مفقود باشد. بنابراین صرف نظر از شرایط و موانع، آنچه برای انتزاع این حالت لازم است همان حقیقت اصلی انسان است که آن را مقتضی می‌نامیم. روشن است که علیت در اینجا تحلیلی است و مانند این است که می‌گوییم علت نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی یا فقر وجودی معلول است.

تعبیر علامه در این مقام، «طبیعت اصلی» است و برای اینکه تعریف ارائه‌شده از مصلحت شامل فواعل غیر مستکمل شود، از پنج احتمال مطرح شده درباره «طبیعت» معنای «حقیقت» و «ذات» اشیاء را بر دیگر معانی محتمل مقدم داشتیم و به همین مناسبت از واژه «حقیقت» استفاده کردیم تا مصلحت بدون نیاز به تأویل و تفسیر شامل فواعل غیر مستکمل نیز بشود.

مراد از «اصلی» در «حقیقت اصلی» یا «طبیعت اصلی»، «لو خلی و طبعه» در برابر «قسری» است. یعنی حقیقت هر چیزی در صورتی که تحت تأثیر فاعل قاسری قرار نداشته باشد، مقتضی اموری است که به آنها مصلحت اطلاق می‌شود. روشن است که این قید درباره فواعل غیر مستکمل موضوعیت ندارد؛ زیرا این دست از موجودات، به‌ویژه خدای سبحان هیچ‌گاه از حقیقت خود منحرف نشده و تحت تأثیر قاسری قرار نمی‌گیرند. از این‌رو این قید تنها درباره فواعل مستکمل معنا دارد.

به نظر می‌رسد تعریفی که علامه از مصلحت ارائه داده‌اند، در مقام توضیح و روشن کردن مفهوم مصلحت برای فواعل مستکمل بوده‌اند و مطابق این برداشت، مراد از «طبیعت اصلی» در کلام علامه نیز همان «طبیعت اولیه» در برابر «طبیعت مقسوره» است. در واقع مصلحت با مقتضای حقیقت اولیه یک شیء سنجیده می‌شود.

۹-۱-۳. وابستگی مراتب مصلحت، به میزان تناسب و شایستگی با حقیقت اصلی اشیاء آن‌گونه که بیان شد، «مصلحت» در فرهنگ‌های لغت به معنای «شایسته» و «تناسب» آمده است و این خود حلقه وصلی بین معنای لغوی و اصطلاحی مصلحت است. بنابراین هر امری که مناسب، سزاوار، لایق و درخور بودن شیء بر مقتضای حقیقت اصلی‌اش باشد، آن امر مصداق مصلحت است. همچنین هر امری که با بودن شیء بر مقتضای حقیقت اصلی شیء نسبت یا رابطه داشته باشد، آن امر مصداق مصلحت است. به نظر می‌رسد این واژگان بهترین ابزار بیان‌کننده برای جامع

و شامل بودن مصادیق مصلحت باشند؛ چراکه مخاطب به آسانی می‌تواند با معانی این واژگان مصادیق مصلحت را با آن‌همه گوناگونی دریابد. به بیان دیگر، این واژگان بهترین واژگانی هستند که می‌توانند تمام مصادیق مصلحت را شامل شوند و به مخاطب منتقل کنند.

گذشته از این نکته، این واژه نشان‌دهنده مراتب تشکیکی مصلحت نیز هست؛ زیرا هر چه شایستگی و تناسب با بودن شیء بر مقتضای حقیقت اصلی شیء بیشتر باشد، آن شیء دارای مصلحت بیشتری خواهد بود. در مؤلفه‌های مصلحت از دیدگاه علامه، این مؤلفه مورد توجه قرار نگرفته است.

۹-۲. نکات اساسی مصلحت

۹-۲-۱. حقیقت اشیاء، مایل به مصلحت و بیزار از مفسده

این نکته به نوعی لازمه مؤلفه‌های سابق است؛ زیرا هر امری با مقتضای خود تناسب داشته و به آن متمایل است. به همین جهت مصلحت امری مطلوب و مرغوب برای حقیقت اشیاء و مفسده امری ناخواستی و نامطلوب برای حقیقت اشیاء است. خاستگاه این اقتضا و رغبت در این است که عالم هستی، فعل الهی است و فعل الهی عین مصلحت است و او عالم هستی را به گونه‌ای آفریده است که کل نظام هستی و تک تک اجزاء آن مطابق هدایت عام الهی به صورت تکوینی به سوی مصلحت و کمال در حال حرکت بوده و از هر گونه انحراف و ظلم بیزار هستند. توجیه این میل و نفرت در فواعل ارادی سخت نیست؛ چراکه میل و نفرت مسبوق به بُعد شناخت است که در آنها نهاده شده است؛ گرچه ممکن است فاعل ارادی در اثر ضعف شناخت یا گرایش به ابعاد مادی وجود خود، یا ارضای نیاز قوای حیوانی خود چیزی را که حقیقتاً مفسده است مصلحت بپندارد و از آن جهت که آن را مصلحت می‌پندارد، رفتار ناپسندی را گزینش کند. اما در فواعل طبیعی، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد.

۹-۲-۲. فایده و منفعت شایسته، ثمره مصلحت

«منفعت» و «فایده» دو مفهوم مترادف و به معنای سود و بهره‌ای است که در انتهای کار نصیب شیء یا شخص خواهد شد. به نظر می‌رسد براساس تعریفی که از مصلحت ارائه شد، منظور از منفعت و فایده مترتب بر مصلحت، سود و بهره‌ای است که نصیب متعلق مصلحت می‌شود. یعنی آن چیزی که مصلحت را با آن می‌سنجیم ((ب) در تعریف مصلحت).

مطابق این تعریف، متعلق مصلحت گاهی حقیقت شیء یا شخص یا مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن است؛ گاه نوع یا اجتماع، گاه غایت و گاه کل عالم هستی است. بدیهی است که سود و بهره‌ای که نصیب این امور می‌شود، گاهی باهم تزامن دارد؛ همان‌گونه که سود فرد و جامعه در

برخی مواقع با هم تزاخم دارند و چه بسا برخی اوقات سود و فایده یکی، مزاحم سود و فایده دیگری است (درواقع ضرر برای دیگری است)؛ هر چند در مقایسه با نظام احسن که ساری و جاری بر عالم هستی است، مصلحت داشته و دارای فایده است. به عنوان مثال، اگر انسانی گوشت گوسفندی را می خورد یا کر می برگ یا حتی تنه درختی را می خورد، در ظاهر سود و بهره ای در پایان کار نصیب گوسفند یا درخت نمی شود. اما در مجموع به نفع نظام حاکم بر عالم هستی است و این مطلب به نوعی به حکمت الهی باز می گردد. به همین جهت، اگر شینی از مسیر فطری و طبیعی خود خارج شود و به سبب افراط یا تفریط از مسیر اصلی حرکت استکمالی خود منحرف شود، روشن است که در نظام طرح شده عالم هستی، خللی روی خواهد داد و به دنبال آن، غایت خود آن جزء و غایت همه عالم رو به تباهی خواهد گذاشت. از این رو خدای متعال فساد را به خود افراد انتساب می دهد و می فرماید: «در دریا و خشکی به خاطر کارهای بد مردم، فساد ظاهر گشت تا خدا به این وسیله بعضی از آثار کار بد را به ایشان بچشاند» (روم، (۶) ۴۱).

بر اساس این برداشت، انحراف یک جزء از عالم هستی باعث می شود که سایر اجزاء با آن به ستیز درآیند و اگر توانستند آن را به مسیر فطری برگردانند که مطلوب حاصل می شود و اگر نتوانستند، در صدد نابودی آن برمی آیند و آثارش را هم محو می کنند تا صلاح خود را حفظ نمایند و عالم هستی را بر قوام خود باقی بگذارند و از انهدام و تباهی نگه بدارند.

علامه طباطبائی در این مقام علاوه بر «نفع»، «خیر» را نیز مترتب بر بودن شیء بر مقتضای طبیعت اصلی شیء می داند. اما به نظر می رسد که «خیر» را نمی توان اثر مترتب بر مصلحت دانست؛ زیرا خیر مرادف و مساوق با مصلحت است. شاهد بر این ادعا این است که خیر همانند مصلحت، ملاک و جهت فایده است. یعنی معیار و ملاک مفید بودن، خیر بودن و بر صلاح بودن آن چیز است. البته می توان از واژه «نفع» نیز در این مقام استفاده کرد؛ زیرا نافع بودن مترادف با مفید بودن است.

بنابراین فایده و نفعی که مترتب بر مصلحت می شود، منحصر در فواعل مستکمل نیست و شامل فواعل غیر مستکمل و به یک لحاظ، کل عالم هستی می شود. گذشته از این، مراد از فایده و نفع منحصر در فایده و نفع ظاهری و دنیوی نیست. بلکه اعم از اموری است که برخی اوقات برای فواعل مستکمل سختی و ضرر دنیوی داشته باشد. به بیان دیگر، ممکن است بودن بر مقتضای حقیقت اصلی در برخی مصادیق، برای فواعل مستکمل سختی و ضرر دنیوی داشته باشد؛ زیرا برخی اوقات تحقق فایده و نفع برای فواعل مستکمل، نیاز به تحمل سختی یا ضرر دنیوی، مادی یا جسمانی دارد؛ مانند گرفتن روزه در تابستان یا خمس دادن.

به عبارت مختصر، فایده و نفعی که مترتب بر مصلحت می‌شود، اعم از دنیوی و اخروی و جسمانی و نفسانی است. در نتیجه در تراحم بین فایده‌ها و نفع‌ها و ضرر و زیان‌ها در مصلحت، آن چیزی مقدم است که بیشترین سود و بهره را برای انسان داشته باشد. روشن است که در تراحم فایده‌ها، فایده برتر بر فایده پست‌تر، و فایده ابدی بر فایده زودگذر ترجیح دارد.

۲-۳. فقدان مانع و قاصر، شرط تحقق هستی مصلحت در حقایق مستکمل

این نکته مربوط به هستی‌شناسی مصلحت، یعنی شرایط و عوامل تحقق مصلحتی است که غایت اخیر به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، این نکته مقوم و مرتبط به حقیقت مصلحت نیست، بلکه هستی و تحقق مصلحت، وابسته به شرایط مخصوص به خود است.

بدیهی است که دستیابی به این مصلحت، با صرف عقل و خرد آدمی امکان‌پذیر نیست و دین و آموزه‌های وحیانی است که انسان در عرصه‌های مختلف زندگی و حوزه‌های مختلف عملی (مانند اخلاق، حقوق، سیاست، اقتصاد و دیگر علوم) راهنمایی می‌کند.

۴-۹. پیامدهای تحلیل

۱-۴-۹. قلمرو مصلحت

براساس جهان‌بینی و نظام ارزشی اسلام، ذات اقدس الهی و مجردات تام و افعالشان عین مصلحت و ذات حقایق مستکمل، اعم از حقایق ارادی و طبیعی مقتضای مصلحت است. گذشته از این شمول، براساس جهان‌بینی توحیدی، بین حیات دنیوی و اخروی رابطه علی - معلولی برقرار است و رفتارهای اختیاری یا حقایق ارادی، علت برای نوع حیات و زندگی در عالم وسطی و عقبی است.

۲-۴-۹. مصادیق مصلحت

مطابق تحلیل ارائه‌شده از مصلحت، هر امری که متناسب با مقتضای حقیقت اصلی شیء باشد مصادق مصلحت است؛ اعم از اینکه آن امر از امور وجودی یا عدمی باشد. بنابراین برداشت مصادیق مصلحت عبارتند از:

الف) حقیقت اشیاء

حقایق و طبایع اشیاء (اعم از حقایق غیر مستکمل و مستکمل) و حقایق غیر مستکمل (اعم از وجود باری تعالی و مجردات تام) و حقایق مستکمل (اعم از حقایق ارادی و طبیعی) مصادق مصلحت هستند.

ب) مراتب وجودی هر حقیقت مستکمل

این مراتب گاه با لحاظ استقلالی است که در این صورت، حقایق مستکمل در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود که از مسیر فطری خود منحرف نشوند و به صورت مستقل مورد توجه باشند،

مصدق مصلحت هستند. روشن است که اطلاق مصلحت در این دو مصداق، ذاتی است. اما اطلاق مصلحت بر مراتب پایین وجود از حقیقت مستکمل، گاه با لحاظ تبعی است که در این صورت، حقایق مستکمل در مراتب طولی وجودی خود به شرطی که از مسیر طبیعی خود منحرف نشوند و با توجه به غایت اخیر سنجیده شوند، مصداق این نوع مصلحت هستند؛ زیرا مراتب طولی مصلحت در حقایق مستکمل، حکم مقدمه را برای رسیدن به مصلحت اخیر آن حقایق دارند و بدین ترتیب، مراتب در طول مصلحت اخیر، مصداق غیری یا تبعی نسبت به مصلحت مرتبه اخیر هستند.

بنابراین حقایق مستکمل از آن جهت که در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود، از مسیر طبیعی خود خارج نشده‌اند، مصداق مصلحت ذاتی و از آن جهت که مقدمه برای رسیدن به کمال و مصلحت اخیر حقیقت اصلی خود هستند، مصداق مصلحت غیری یا تبعی هستند.

ج) غایت

غایت به معنای «مالاجله الفعل» در حقائق مستکمل وجود دارد و در بسیاری از مواقع با «ماینتهی الیه الفعل» سازگار است و در حقائق غیر مستکمل غایت، تنها «مالاجله الفعل» است؛ زیرا این‌گونه حقایق کمال مفقودی ندارند تا با فعل متغیر تدریجی یا حرکت استکمالی به آن غایت و کمال دست یابند. در حقایق مستکمل، «غایت» یا کمال اخیر و بالاترین مرتبه وجودی است و یا غایات متوسط است که متناسب با مراتب وجودی است. روشن است که هم غایت اخیر، هم غایات متوسط مصداق مصلحت هستند. با این تفاوت که غایت اخیر تنها مصلحت اصلی و ذاتی دارد و غایات متوسط، از جهت مقدمیت برای غایت اخیر مصلحت غیری دارند.

د) فعل

فعل الهی نفس مصلحت است. اما افعالی که حقایق مستکمل در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی خود برای رسیدن به مصلحت اخیر انجام می‌دهند، مصداق مصلحت (غیری) هستند. البته هر یک از «مراتب وجودی» و «افعال» نسبت به غایت شیء مصداق مصلحت غیری هستند. اما به نظر می‌رسد که مرتبه پایین‌تر یک حقیقت، از طریق تأثیر در رفتاری که آن رفتار مرتبه بالاتر را نتیجه می‌دهد، مقدمه برای مرتبه بالاتر است. به عبارت دیگر، افعال با تأثیر در مراتب وجودی حقیقتی موجب ارتقاء مرتبه وجودی آن حقیقت مستکمل می‌شوند و مقدمه برای مصلحت و غایت اخیر آن حقیقت مستکمل هستند.

برخی اوقات افعال حقایق دیگر، اعم از حقائق طبیعی یا علمی، در مصلحت شخص یا شیء نقش ایفا می‌کنند و نسبت به آن شخص یا شیء مصداق مصلحت هستند. به عنوان مثال، فعل راهنمایی کردن استاد به مصلحت شاگرد، یا نورافشانی خورشید به مصلحت موجودات است. بنابراین فعل اعم از این است که فعل ذات فاعل باشد یا فعل دیگر حقایق، مصداق مصلحت غیری است.

در اتصاف و عدم اتصاف فعل به مصلحت چهار وجه متصور است:

۱. اگر فعل بماهو فعل ملاحظه شود، در این صورت خالی از هر گونه اتصاف به مصلحت و مفسده است؛ زیرا فعل بما هو فعل، کلی طبیعی و لایبشرط از اتصاف و عدم اتصاف به مصلحت است.

۲. اگر فعل بما هو مخلوق خداوند لحاظ شود، از آن جهت که منتسب به فاعل الهی است، فعل همیشه دارای مصلحت تکوینی (ذاتی) است.

۳. اگر توجه به تناسب فعل با غایتش شود، فعل دارای مصلحت گیری است (مصلحت فعلی).

۴. اگر توجه به فعل از جهت انتسابش به فاعل باشد، مصلحت فاعلی است.

در مقام تفاوت بین مصلحت فعلی و فاعلی باید بگوییم که در مصلحت فعلی تناسب فعل با غایت و غرض خود فعل و در مصلحت فاعلی، تناسب فعل با غایت ذات فاعل مورد توجه است. به عنوان مثال، فعل مطالعه کردن متناسب با غایت اندیشمند شدن است، نه غایت نجار شدن. روشن است که در مصلحت فعلی به قصد و منظور فاعل از فعل توجهی نمی شود. اما در مصلحت فاعلی، به منظور و مراد و یا بهتر بگوییم به غایت فاعل توجه می شود و روشن می شود که فاعل به چه نیت و هدفی فعل را انجام می دهد. بدیهی است که هر دو مصلحت، مصلحت گیری و در راستای رسیدن به غایت و کمال اخیر هستند.

در این راستا، دو نگاه به افعال می توان داشت: نگاه مستقل که در این صورت موجودی از موجودات عالم هستی هستند و مصداق مصلحت ذاتی و نگاه ابزاری که در این صورت مصداق مصلحت گیری هستند.

ه) وجود حقائق دیگر

گاه حقائق و موجودات دیگر، مصداق مصلحت برای حقیقت دیگری قرار می گیرند؛ همان گونه که نور یا خاک مصلحت برای درخت و گیاه هستند. حقایق دیگر، اعم از حقایق غیر مستکمل و حقایق مستکمل طبیعی یا علمی ممکن است مصداق مصلحت نسبت به حقیقت دیگر باشند. بالاترین حقیقت که مصلحت برای هر موجودی است، حقیقت خود خداست. حقایق غیر مستکمل دیگر، همچون وجود ملانک و مدبرات از گرامی ترین مصادیق مصلحت به شمار می روند. انسان ها و در رأس آنها انسان های کامل از بالاترین و مهم ترین مصادیق مصلحت برای موجودات، به ویژه انسان ها هستند و گذشته از حقایق علمی، حقایق حیوانی، نباتی و جمادی از مصادیق مصلحت برای انسان هستند و تمام این دست مصالح به منظور رسیدن انسان به مصلحت نهایی و غایت اخیر (کمال اختیاری) خلق شده اند.

و) امور عدمی

آن گونه که بیان شد، علاوه بر این امور وجودی، امور عدمی نیز مصداق مصلحت هستند؛

«اموری مانند "عدم انحراف شیء از حقیقت اصلی" که عین مصلحت (تکوینی) است»، «عدم انجام افعالی که موجب انحراف از حقیقت اصلی است»، «عدم غایاتی که با حقیقت اصلی شیء منافات دارند» و «عدم موجودات و حقایقی که با حقیقت اصلی شیء منافات دارند».

بنابر توضیحاتی که ارائه شد، امور وجودی (مانند «حقیقت اشیاء»، «مراتب وجودی»، «غایت»، «فعل»، «حقایق دیگر») و امور عدمی (مانند «عدم انحراف شیء از طبیعت اصلی»، «عدم انجام افعال ارادی»، «عدم انجام حرام یا مکروه» یا «عدم طبیعت دیگر») از اموری هستند که متناسب با مقتضای حقیقت شیء و مصادیق مصلحت هستند. هر چند برخی از این مصادیق، مصادیق اصلی و ذاتی مصلحت و برخی مصادیق تبعی و غیر مصلحت هستند.

نتیجه گیری

نتیجه تحلیل نگارنده از مصلحت این است که:

۱. تعریف ارائه شده از مصلحت، جامع افراد و مانع اغیار است.
۲. پیامد این تحلیل در قلمرو و مصادیق مصلحت روشن است.
۳. مطابق تحلیل ارائه شده، مفهوم مصلحت مفهومی فلسفی، نسبی و مشکک است؛ زیرا: اولاً مفهوم مصلحت نشان دهنده حد موجودی خاص نیست و مابه‌ازاء مستقل در خارج ندارد تا مفهومی ماهوی باشد. همچنین از صفات امور ذهنی نیست تا مفهوم منطقی باشد، بلکه مفهومی است که از «تناسب و شایستگی اشیاء» با آنچه که «مقتضای اصلی ذات و حقیقت اشیاء» است انتزاع شده و منشأ انتزاع خارجی دارد. از این رو مفهومی فلسفی است. ثانیاً برای تصور مصلحت نیاز به تصور امر دیگری است که مصلحت نسبت به آن معنا می‌یابد؛ به طوری که برای انتزاع مفهوم مصلحت، ذات و حقیقت اشیاء فی حد نفسها کافی نیست. بلکه برای نسبت دادن و ا تصاف مصلحت به چیزی، مقایسه آن با مقتضای حقیقت اصلی شیء لازم است. به عبارت دیگر، ا تصاف مصلحت به چیزی، در سایه نسبت و مقایسه با امر دیگری امکان پذیر است. از این رو مفهومی نسبی است.^۱

۱. مفهوم نسبی: هرگاه ا تصاف وصفی به موصوفی در سایه نسبت و مقایسه با امر دیگری نباشد، آن وصف «مفهومی نسبی» است؛ مانند ا تصاف انسان به علی. در واقع برای ا تصاف علی به انسان بودن، مقایسه و نسبت سنجی با امر دیگری ضرورتی ندارد. مفهوم نسبی: هرگاه ا تصاف وصفی به موصوفی در سایه نسبت و مقایسه با امر دیگری امکان پذیر باشد، آن وصف «مفهومی اضافی و نسبی» است؛ مانند ا تصاف شیء به بالایی و پایینی یا علیت و معلولیت. با توجه به این توضیح، نسبت بین مفهوم نسبی با مفهوم فلسفی را چنین می‌توان بیان کرد که در مفهوم فلسفی، انتزاع مفهوم وابسته به مقایسه و نسبت سنجی است و در مفهوم نسبی نیز ا تصاف که مرحله بعد از انتزاع است، منوط به نسبت سنجی است. برای نمونه، برای انتزاع مفهوم مصلحت، صرف ذات و

ثالثاً صدق مفهوم مصلحت بر افراد و مصادیقش متفاوت می‌باشد و بعضی از آنها از نظر مصداق بودن برای آن مفهوم بر بعض دیگر مزیت دارند؛ چنان‌که مفهوم مصلحت بر مراتب وجودی حقیقت اشیاء مستکمل، به صورت شدید و ضعیف صدق می‌کند و نیز برخی افعال، غایات یا حقایق و امور دیگر، تناسب بیشتری با حقیقت اصلی شیء دارند. از این رو مفهومی مشکک است.

بنابر تحلیلی که ارائه شد، مصداق اصلی و نهایی مصلحت و در واقع، مصداق اتم آن، غایت و کمال اخیر است و دیگر مصادیق مصلحت در مقایسه با این مصداق، نقش ابزار و وسیله را دارند. یعنی مصلحت ابزاری و غیری دارند.

حقیقت اشیاء کافی نیست، بلکه باید امر متناسب با مقتضای حقیقت اصلی شیء مقایسه شود و مفهوم مصلحت انتزاع شود. همچنین برای اتصاف امری به مصلحت نیز نیازمند مقایسه و نسبت‌سنجی هستیم. یعنی برای اتصاف نور به مصلحت نیازمند مقایسه آن با درخت هستیم، و الا نور در مقایسه با سنگ چه‌بسا مصلحت نداشته باشد؛ همان‌گونه که انسان نسبت به اراده خود، علت و نسبت به علت هستی بخش خود علت نیست، بلکه معلول است.

کتاب‌نامه

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: ادب حوزه.
۲. عمید، حسن (۱۳۳۷). فرهنگ عمید. تهران: ابن‌سینا.
۳. معین، محمد (۱۳۶۲). فرهنگ معین. چاپ ششم. تهران: سپهر.
۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۷). رسالت تشیع در دنیای امروز. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۷۸)، شیعه. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: حکمت.
۸. _____ (۱۴۲۲ق). بداية الحکمة. به تصحیح شیخ عباس زارعی سبزواری. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۹. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۵، ۱۶ و ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۱۰. _____ (۱۴۱۶ق). نهایه الحکمة. چاپ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین.