

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری STES



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



مقاله نویسی علوم انسانی

مقاله نویسی علوم انسانی



اصول تنظیم قراردادها

اصول تنظیم قراردادها



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله

آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله

تاریخ وصول: ۸۶/۳/۱۲

تاریخ تأیید: ۸۶/۹/۱۱

نگاهی به مبحث صلاح و اصلح در کلام اسلامی

علیرضا شادآرام*

نمی‌دارد. شهرستانی در تعریف صلاح و اصلح می‌نویسد: «الصلاح ضد الفساد و کل عری عن الفساد سیمی صلاحاً و هو الفعل المتوجّه الخیر من قوام العالم و بقاء النوع عاجلاً و المؤدی الی السعادة السرمدیه اجلاً و الاصلح هو صلاحان و خیران فکان احدهما اقرب الی الخیر المطلق فهو الاصلح» (شهرستانی، ۴۰۶).

با توجه به معنای یاد شده از صلاح که آن را امری مؤدی به سعادت در دنیا و آخرت معرفی می‌کند، عمده معتزله بغداد و بسیاری از امامیه، فعل خداوند را نسبت به بنده چه در دنیا و چه در آخرت تماماً اصلح به حال او می‌دانند. به طور مثال شیخ مفید در اوائل المقالات می‌نویسد: «ان الله تعالی لا یفعل بعباده ماداموا مکلفین الاصلح الاشیاء لهم فی دینهم و

چکیده: مسئله «صلاح و اصلح» از کهن‌ترین مناقشات کلامی دنیای اسلام است که به سبب ارتباط مستقیم آن با مباحث مهمی همچون خیر و شر، جبر و اختیار، عدل الهی و لطف الهی نیاز به تأمل بیشتری دارد. در این مقاله ضمن ارائه ادله موافقان و مخالفان لزوم رعایت فعل اصلح از جانب خداوند، کوشش شده است، وجوه افتراق متکلمان اشعری با متکلمان معتزله و امامیه در این مسئله کلامی بررسی و مقایسه قرار بشود.

کلیدواژه: متکلمان، صلاح، اصلح، مصلحت، معتزله، اشاعره، امامیه.

اعتقاد امامیه، معتزله و اشاعره در باب صلاح و اصلح پیش از آن که اندیشه فرق مختلف را درباره مسئله اصلح بررسی بشود، لازم است که در ابتدا تعریفی از واژگان صلاح و اصلح در علم کلام ارائه شود. در میان تعاریف مختلف از صلاح و اصلح، شاید بتوان تعریف شهرستانی را دقیق‌ترین دانست، چرا که وی اعتقاد خود نسبت به نظام اصلح را در تعریف دخیل

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور، مرکز بوئین زهرا

نشانی اینترنتی: س hadarama@yahoo.com

۱. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، نهاییه الاقدام فی علم الکلام.

موفق می‌شود ابوعلی جبایی، استاد معتزلی و پدر خواننده خود را مغلوب سازد. این مناظره از مشهورترین مناظرات اشعری است و با وجود شهرت بسیارش، به جهت اهمیتی که در تاریخ مسائل کلامی به ویژه بحث اصلح دارد، بار دیگر در این جا آن را ذکر می‌کنیم.^۴

ابن خلکان در وفيات می‌نویسد: «ابوالحسن مذکور (اشعری) از استاد خود ابوعلی جبایی درباره سه برادر سوال کرد. یکی از ایشان مومن و پرهیزگار بود و دومی کافر و فاسق و سومی صغیر. پس این برادران مردند حالشان چگونه شود؟

جبایی گفت: زاهد در درجات و کافر در درکات و صغیر از اهل سلامت باشد. اشعری گفت: اگر صغیر بخواهد به درجات زاهد برسد آیا به او اجازه می‌دهند؟ جبایی گفت: نه برای اینکه به او می‌گویند برادرت به این درجات رسید به سبب طاعت بسیار و تو آن طاعت‌ها را نداری.

اشعری گفت: پس اگر آن صغیر بگوید تقصیر از من نیست، تو مرا باقی نگذاردی و مرا بر طاعت قدرت ندادی؟ جبایی گفت: باری تعالی می‌گوید من می‌دانستم که اگر تو را باقی بگذارم عصیان می‌کنی و مستحق عذاب الیم می‌شوی پس مصلحت تو را رعایت کردم.

اشعری گفت: اگر برادر کافر بگوید یا اله العالمین همان گونه که حال او را می‌دانستی حال مرا هم می‌دانستی پس چرا مصلحت او را رعایت کردی

۲. مفید، محمدبن محمد، اوائل المقالات فی مذاهب المختارات

۳. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، ج ۲، ص ۴۷۳.

۴. نظیر این مناظره را بدون ذکر نام اشعری، شهرستانی و امام الحرمین جوینی نیز در نهایة الاقدام و الارشاد ذکر کرده‌اند.

دنیاهم و اه لایدخرهم صلاحاً و لانفعاً و ان من اغناه فقد فعل به الاصلح فی التدبیر و كذلك من الفقره و من اصحه و من امرضه^۵ (مفید، ۲۵-۲۶).

معتزله بصره در برابر معتزله بغداد دایره عملکرد فعل اصلح را محدود به دیانت بندگان کرده‌اند و تنها رعایت اصلح را درباره دین بر خداوند واجب دانسته‌اند و اشاعره نیز کلاً منکر رعایت صلاح و اصلح بندگان از جانب خداوند شده‌اند و معتقدند اگر در جایی صلاحی نسبت به بنده رعایت می‌شود، این امر صرفاً ناشی از فضل خدا است و عدم رعایت آن نقصی بر خداوند وارد نمی‌کند. اشاعره در انکار اصلح شبهاتی را بر معتزله وارد کرده‌اند که ما در این مقاله هر یک از آنها را جداگانه بررسی خواهیم کرد.

مصلحت کفر کافران

از جمله مسائلی که متکلمان اشعری در انکار رعایت اصلح مطرح می‌کنند، آن است که اگر افعال خدا تماماً اصلح به حال بندگانند، پس چه توجیهی می‌توان برای کفر کفار قائل شد؟

صاحب شرح تعرف در این باره می‌نویسد: «چون خدای تعالی فرعون را بیافرید با دانستن آن که او به خدایی دعوت کند آفریدن وی (ورا) بهتر نبود و اگر چون بیافریدش به خردگی جان از وی بستدی و را بهتر بودی و اگر جان برنداشت به خردگی درویشی دادیش تا به خدایی دعوی نکردی و را به بودی پس چون ملک داد و عز دادش با دانستن آن که چون من این بدهم مر او را به خدایی دعوی کند، درست شد که آن کرد که مر او را بتر آمد. تا بدانی که خدای تعالی با بنده آنچه بهتری باشد کند و آنچه بتری باشد کند» (مستملی بخاری، ج ۲، ص ۴۷۳).

ایراد مذکور سابقه‌ای بسیار طولانی در مجادلات اشاعره و معتزله دارد و خود ابوالحسن اشعری نیز در مناظره «سه برادر متوفی» با استناد به همین مسئله

مصلحت مرا نه؟

جبایی به اشعری گفت تو دیوانه‌ای. پس اشعری گفت نه بلکه حمار شیخ در عقبه متوقف شد^۵ (ابن خلکان، احمد بن محمد، ج ۳، ص ۳۹۸).

در پاسخ به سوالی که اشاعره دربارهٔ مصلحت کفر کفار مطرح می‌کنند، معتزله و امامیه می‌گویند که لطف الهی و رعایت مصلحت بندگان بدان معنی نیست که خداوند امکان هر گونه تخلف و معصیت را بر روی مکلف ببندد به گونه‌ای که بندگان چاره‌ای غیر طاعت نداشته باشند، بلکه «اللطف هو ما یكون المكلف معه اقرب الی فعل الطاعة و ابعده من فعل المعصية و لم یکن له حظ فی التمکین و لم یبلغ حد الجاء^۶» (علامه حلی، ۳۰۳)

با توجه به تعریف مذکور از لطف که شرط آن را نرسیدن به حد الجاء می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که چون مومن و کافر در ادای تکلیف یکسانند و در خود تکلیف فی نفسه ضرری متصور نیست، بنابراین خداوند هر لطفی را که در حق مومن کرده است در حق کافر نیز به جا آورده و تنها چیزی که موجب الجاء و اضطراب کافر شود را انجام نداده است؛ بنابراین اگر کافر کفر می‌ورزد این امر ناشی از سوء اختیار اوست نه فعل خداوند. (همان، ص ۳۰۲)

اکنون این سوال مطرح می‌شود که چرا نباید لطف خداوند در حق کافران به حد الجاء برسد؟

معتزله در پاسخ می‌گویند، اگر چه لطف خدا بی‌پایان است و می‌تواند کافران را نیز به ایمان وا دارد، اما یقیناً پاداش آن کسی که تحت تأثیر لطف مقاومت‌ناپذیر خدا ایمان آورده، با آن کس که بدون بهره‌گیری از آن و به اختیار و مجاهدهٔ خویش ایمان آورده است یکسان نخواهد بود و فرد اخیر سزاوار پاداش بیشتری است؛ بنابراین مقاومت‌ناپذیر نبودن لطف الهی خود به صلاح بنده است.

جعفر بن حرب از معتزله بغداد در این باره می‌گوید: «خداوند را لطفی است که اگر آن را به کسی که می‌داند او ایمان نمی‌آورد ببخشد وی قطعاً ایمان می‌آورد، ایمانی که البته شایستگی پاداش آن با ایمان کسی که بدون این لطف ایمان آورده است یکسان نخواهد بود، اما خداوند این لطف را اعمال نمی‌فرماید تا بالاترین مقامات را به ایمان آورندگان ببخشد و اصلح آنها را در نظر گیرد^۷». (اشعری، علی بن اسماعیل، ۵۷۳)

بشر بن معتمر نیز لطف قهری خداوند را با عدل او متضاد می‌داند و معتقد است که هر چند در نزد خدا چنین لطفی وجود دارد، اما اگر قرار باشد آن را اعمال کند، آفریده‌ای که با بهره‌گیری از این لطف ایمان آورده با کسی که بدون لطف ایمان آورده است هر دو مستحق پاداش و ثواب می‌شوند و این امر از عدل خدا به دور است. (همان، ۵۷۳)

عده‌ای دیگر از معتزله نیز معتقدند مصلحت دربارهٔ کفار نیز رعایت شده است و مصلحت ایشان همان خلودشان در آتش جهنم است زیرا اگر ایشان از جهنم خارج شوند دوباره به آنچه که از آن نهی شده‌اند و شر نخست باز می‌گردند. اشاعره در اعتراض به پاسخ اخیر می‌گویند که اگر خداوند کفار را می‌میراند یا عقولشان را سلب می‌کند و عذابشان را قطع، آیا این اصلح به حال ایشان نبود؟^۸

اعتقاد به اصلح و عجز خداوند در افزودن لطف

نقد دیگری که مستملی و بسیاری از متکلمان اشعری

۵. ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان.

۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.

۷. اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین.

۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، همان، ص ۴۰۷.

صلاح و اصلح در افعال ما نیز واجب می‌شود تا اعتبار غایب به شاهد درست گردد و حال آنکه چنین نیست و فاصله‌ای که بین شاهد و غایب است فاصله در اصل صلاح است.^{۱۱}

امام‌الحرمین جوینی نیز با تأکید بر این مطلب می‌نویسد: «در انجام نوافل صلاح بندگان است. پس طبق گفته معتزله باید انجام دادن آنچه به صلاح بندگان است برایشان واجب باشد، در حالی که چنین نیست و افعال بندگان به واجب و مستحب تقسیم می‌گردد. به همین ترتیب افعال خداوند نیز به واجب و تفضل تقسیم می‌شود.^{۱۲}»

قدرت خداوند بر ترک اصلح و اراده قبیح

مستملی و بسیاری دیگر از متکلمان معتقدند که قول به وجوب رعایت اصلح از جانب خداوند با فعال لما یرید بودن او در تضاد است و اگر رعایت اصلح بر خداوند واجب بود، وی به جای یفعل ما یشاء یحکم ما یرید می‌گفت یفعل ما هو اصلح و یحکم ما هو خیر لهم. در پاسخ به اعتراض مذکور و این که آیا خداوند قادر به ترک اصلح و اراده قبیح است یا خیر، در میان خود معتزله نیز اختلاف است. گروهی چون ابوعلی اسواری، جاحظ و ابواسحاق ابراهیم‌بن سیار نظام معتقدند که خداوند به هیچ وجه قادر بر ترک اصلح نیست.

چنان که خیاط در حکایتی راجع به نظام می‌نویسد:

۹. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل‌بن محمد، همان، ص ۱۳۲.

۱۰. به نقل از فاضل، محمود، معتزله، صص ۸۰ - ۸۱.

۱۱. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، همان، ص ۲۸۹.

۱۲. امام‌الحرمین جوینی، عبدالملک‌بن عبدالله، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد.

بر نظریه اصلح وارد کرده‌اند، این است که وجوب اصلح به ناچار عجز خداوند را در لطف به همراه خواهد داشت. مستملی در این باره می‌گوید: «گفتن که خدای عز و وجل همه بهتری کند واجب کند که قدرت خدای جل جلاله را نهایت باشد و آن چه در خزینه وی سپری گردد و عجز بر خدای تعالی واجب کند. معنی این سخن آن است که چون هر چه بهتر آن کند، از آن پس بهتری دیگر نماند. قدرت به آخر آید و چون هر چه کرد بهتر کرد اندر خزینه چیزی بیش از آن نماند که بدهد و اگر خواهد از آن بهتر کند نباید از اصلح برتر اصلح دیگر بود و این صفات عاجزان است.^۹» بشرین معتمر برای پاسخ به این اعتراض، ضمن محدود کردن دایره عملکرد فعل اصلح متذکر می‌شود که معنای اصلح در رابطه با خداوند با معنای آن در رابطه با انسان متفاوت است. او می‌گوید: «لطف الهی را پایانی نیست. هر لطفی را که تصور کنیم اصلح آن نیز در مقام ربوبی هست و اگر بگوییم که آنچه نزد خداوند لطف باشد انجام آن واجب است، پس ظهور لطف الهی به عباد محال باشد و لطفی تحقق نپذیرد، چون فوق آن و اصلح آن را خداوند قادر است. ناگزیر باید گفت که لطف الهی به بندگان آن لطفی است که برای دین آنها مناسب باشد و موجب ازاله موانع در انجام تکلیفشان شود و موجبات امکان عمل به آنچه را که از جانب خداوند مامور هستند فراهم آورد... (بنابراین) آنچه به حال مکلفون در اداء تکالیف صلاح باشد رعایت آن بر خداوند واجب است زیرا قدرت او بر اصلح بی‌پایان است و فوق هر اصلحی نیز هست.^{۱۰}»

فاصله بین شاهد و غایب در اصل اصلح

شهرستانی در این باره می‌گوید: «اگر رعایت صلاح و اصلح بر خداوند در افعالش واجب بود، رعایت

«فاذا قيل له: أيقدر الله الذي خلق اهل الجنة ان يميتهم و قد علم تنعيمهم و احياء هم اصلح لهم من الفناء و الموت حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال»^{۱۳} (الخياط، عبدالرحيم بن محمد، ۲۲).

هر چند خياط در توجيه سخن نظام می گوید که مقصود استحاله و قوعی ترک اصلح است و نه عدم قدرت ترک اصلح در نزد خداوند، اما اشعری از قول نظام سخنانی را مطرح می کند که از آن عدم قدرت خداوند بر ترک اصلح استنباط می شود. طبق نوشته اشعری، نظام می گوید:

«نه می توان گفت که خداوند بر انجام کاری اصلح از آنچه انجام داده است قادر است و نه می توان گفت بر کاری پایین تر از آنچه انجام داده است قادر است زیرا انجام کار پایین تر نوعی نقص است و بر خداوند نقصی روا نیست. هم چنین نمی توان گفت که او بر انجام کاری شایسته تر از آنچه هست قادر است زیرا اگر خداوند بر شایسته تر از آنچه هست قادر بود و آن را انجام نمی داد، این کار بخل بود»^{۱۴}.

در برابر نظام و پیروانش سایر معتزله نظیر محمدبن شبيب، محمدبن عبدالله اسکافی و قاضی عبدالجبار و غيره، معتقدند که خداوند بر ترک اصلح و اراده فعل قبيح قادر است، اما بنابر حکمت هرگز چنین نمی کند زیرا «الحکيم من يفعل احد اميرين اما ان ينتفع او ينفع غيره و چون حق تعالی مقدس از آن است که بخواهد از خلق بندگان سودی کند پس معین می گردد که فعل خدا برای نفع غیر اوست و هیچ یک از افعال او از صلاح بندگان خالی نیست»^{۱۵}. قاضی عبدالجبار در این باره که چرا با وجود حکمت مذکور باز هم خداوند بر ترک اصلح قادر است، معتقد است که قدرت بر چیزی زمانی معنا پیدا می کند که فرد بر ضد آن نیز قدرت داشته باشد پس

اگر خداوند بر اصلح و حسن قادر است بر شرور نیز قادر است، اما این قدرت لزوماً بدان معنا نیست که حتماً صورت عینی نیز بگیرد. چنان که خداوند قادر است در همین لحظه قیامت را برپا کند اما اگر چنین نکند در قادر بودن در برپایی قیامت اشکالی به وجود نمی آید^{۱۶} (بدولی، عبدالرحمن، ج ۱، ۲۳۷).

محمدبن تسبيب نیز می گوید: «خدا می تواند که ستم کند و دروغ بگوید، اما این دو از کسی سرزند که زیانکار باشد و دانی که خدا چنین نیست»^{۱۷}. ابو هذیل نیز معتقد است که «خداوند بر ظلم و جور و کذب قادر است و می تواند ظلم کند و دروغ بگوید، اما به سبب حکمت و رحمت خود هرگز چنین نمی کند»^{۱۸}.

اسکافی نیز با ذکر دلیلی مبتنی بر تجربه ضمن پذیرش قدرت خداوند بر ترک اصلح و اراده قبيح، نسبت این امور را به خداوند ناممکن می داند و می گوید:

«خدا بر ستمگری تواناست با این همه اجسام، عقول و نعمتهایی که بر خلق ارزانی داشته است گواهی می دهند که خدا ستم نکند»^{۱۹}.

در میان علمای امامیه نیز علامه حلی به سه دلیل خداوند را بر قبيح و ترک اصلح قادر می داند:

۱. قدریت خداوند او را بر قبيح قادر می سازد.
۲. اگر خداوند بر قبيح قادر نبود به سبب ترک قبيح شایسته مدح نمی شد.

۱۳. الخياط، عبدالرحيم بن محمد، الانتصار و الرد علی ابن الروندی.

۱۴. اشعری، علی بن اسماعيل، همان، ص ۵۷۶.

۱۵. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، همان، ص ۳۹۷.

۱۶. بدولی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام.

۱۷. اشعری، علی بن اسماعيل، همان؛ ص ۵۵۶.

۱۸. همان، ص ۵۵۵. ۱۹. همان، ص ۵۵۸.

ینفّر العقل عنه و لایکون ملایماً لحکمه، کالکذب و الظلم و السرقة و المثل ذلك فان العقل الصحيح ینفر عن امثالها و لایحکم بها اصلاً و الواجب علیه تعالی و هو الذی تقدم ذکره بانه تعالی حیث خلق الخلق و کلفهم بتکلیف، یجب علیه این یبعث الیهم احداً من عنده، لیعلمهم هذا التکلیف... و الا یلزم منه اهمال و الاجمال فی التکلیف و الافعال و یؤدی ذلك الی نقض غرضه و نقض الغرض علی الحکیم الکامل محال، فیجب ان یبعث احداً الیهم لیعلمهم ذلك التکلیف^{۲۴}» (آملی، سیدحیدر، ۸۱).

در برابر این اعتقادات، صاحب شرح تعرف و اشاعره معتقدند که اسناد ظلم به خداوند در هر حالتی و در هر کاری که بکند ناممکن است. مستملی در این باره می نویسد: «ظلم آن گاه باشد که حق واجب را منع کند یا اندر ملک کسان بی اذن مالک تصرف کند، چون کسی را بر روی حقی نبود و تصرف اندر ملک خویش کرد و از وی برتر کس نبود تا او را از وی دستوری بایستی، چرا بر وی صفت ظالمی لازم آید^{۲۵}».

بنابراین همان گونه که ملاحظه می کنیم اشاعره نیز مانند نظام معتزلی عمل به ظلم را برای خداوند ناممکن می دانند؛ هر چند استدلالشان در این باره کاملاً با نظام متفاوت است. بجز اشاعره، علاءالدوله سمنانی، عارف مذهبی قرن هشتم هجری

۳. در حالی که ما بر قبیح قادریم، ممکن نیست که خداوند بر قبیح قدرت نداشته باشد، زیرا قدرت حق تعالی ذاتی و قدرت ما به قدرت اوست^{۲۰}. هم چنین علامه حلی معتقد است که چون قبیح از ممکنات است و همه ممکنات مقدور حق تعالی هستند پس قبیح نیز مقدور اوست، اما چون وقوع قبیح بر جهل یا حاجت فاعل آن دلالت می کند و این هر دو در خداوند راه ندارد، پس وقوع قبیح از جانب خداوند ممتنع است^{۲۱}.

رابطه عدل الهی و نظام اصلح

گروهی از معتزله و امامیه رعایت صلاح بندگان را لازمه عدل الهی می دانند. قاضی عبدالجبار می گوید: «خدا می داند که صلاح ما با بعضی از اوامر شرعی ارتباط دارد. بنابراین باید آنها را به ما بشناساند، و اگر چنین نکند در انجام تکلیف خود قصور کرده است و قصور نکردن در انجام وظیفه به عدل مربوط است^{۲۲}. ضیاءالدین بن سدیدالدین جرجانی، از متکلمان شیعه قرن نهم نیز لطف و فعل اصلح حق نسبت به عبد را معادل عدل او می داند و می نویسد: «بدان که عدل آن است که چون خدای تعالی را به ذات و صفات شناخته باشد، بدانند که کردارش و افعالش همه نیکوست و هر چه کند همه صواب بود و هیچ چیز از حکمت خالی نباشد و... زشت و قبیح چنان که نیافریند در کس نیز نیافریند و از کس نخواهد و در دل کس نیفکند و کس را گمراه نکند و از راه حق برنگرداند^{۲۳}» (جرجانی، ضیاءالدین بن سدیدالدین، ۷۴).

به جز متکلمان، سید حیدر آملی، شارح شیعی عرفان ابن عربی، نیز رعایت مصلحت بندگان که بارزترین نمونه آن ارسال رسل است را با عدل الهی برابر می داند و می نویسد: «فالمراد بالعدل و هو انه تعالی لایفعل القبیح، و لا یخلّ بالواجب و القبیح کلّ فعل

۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، انوارالملکوت فی شرح الباقوت، صص ۸۹-۹۰.

۲۱. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۸۴.

۲۲. مکدرموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۱۰۶.

۲۳. جرجانی، ضیاءالدین بن سدیدالدین، رسائل فارسی جرجانی.

۲۴. آملی، سید حیدر، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه.

۲۵. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، همان، ص ۴۷۲.

ناشی از لطف و کرم الهی می‌دانستند، چرا که «بصریان در درجهٔ اول در بند آزادی انسان و عدل الهی بودند، در صورتی که بغدادیان، بی آن که منکر آزادی انسان باشند، بیشتر دربارهٔ قدرت خدا می‌اندیشیدند»^{۲۸}

در میان امامیه نیز، شیخ مفید که دربارهٔ آموزهٔ اصلح به بغدادیان شبیه‌تر است در مورد منشاء و جوب لطف الهی می‌گوید: «و اقول انّ ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود و الكرم لا من حيث ظنوا أنّ العدل اوجبه و أنّه لو لم يفعل لكان ظالماً»^{۲۹}.

در پایان این بخش ذکر این نکته لازم می‌نماید که تمامی بحث‌های مذکور در ارتباط با عدل فعلی خداوند مطرح شده‌اند و چون به عدل ذاتی الهی نظر کنیم، متوجه می‌شویم که اساس هستی عدالت محض است و ظلم اساساً معنایی ندارد، زیرا نسبت خداوند با همهٔ موجودات یکسان است و او به سبب استواری بر ملک خود از هیچ موجودی دور نیست. محمد بن محمد کریم کرمانی، از متکلمان شیخی مذهب اواخر قاجار در این باره می‌نویسند: «ان الله سبحانه... قد احاط جل شأنه بجميع خلقه فليس شيء من الخلق اقرب اليه من شيء ولا احكى لنوره من شيء بل تجلى سبحانه بجميع خلقه على نحو سواء..... الرحمن على العرش استوى يعنى على الملك احتوى و استولى فالله المحيط بالكل و على القل و الجل...»

۲۶. علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد، العروه لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، ص ۱۴۱.

۲۷. همان، ص ۱۴۲.

۲۸. مکدر و موت، مارتین، همان، ص ۱۱۲.

۲۹. مفید، محمد بن محمد، همان، ص ۲۶.

نیز با آن که از جهتی قول امثال جرجانی و معتزله را دربارهٔ صلاح و عدل روا می‌داند، از دگر سو گفتار ایشان را بیهوده و نادرست می‌پندارد. علاءالدوله در مورد آن کس که به جهت نفی ظلم از ساحت مقدس خداوند کفر کافر و قبايح را به ارادهٔ او نمی‌داند می‌نویسد: «روا نیست تکفیر او چون در مقام تنزیه و طلب کمال صفات است، اما واجب است تنبیه او که حضرت عزت ظلم کننده نیست بر هیچ بنده، از برای آن که ظلم دو معنی دارد: یکی آن که چیزی در محلی بنهد که محل آن چیز نباشد.

دوم آن که تصرفی کند در ملک دیگری به ناحق و معلوم است که از اول قلم تا به آخر قدم و هر چه در میان زمین و آسمان است، همه ملک و آفریدهٔ اوست، و هر کس را که آفریده از برای آن که آن چه لایق استعداد اوست در محل خود آن چیز و آن کس آفریده، از آن که حکیم و علیم است»^{۳۰}.

علاءالدوله در ادامهٔ سخنان خود برای آنکه اثبات کند خداوند در حق هیچ کس از جمله کفار ظلمی مرتکب نمی‌شود، متوسل به مثالی میشود. او کافر را به غلامی بدخو مانند می‌کند که خواهش‌اش برای آن که بدخویی آن غلام بر خودش و دیگران ظاهر گردد و حجت بر او تمام شود وی را فرمان می‌دهد که اسبی را زین کند؛ در حالی که می‌داند او این کار را انجام نمی‌دهد. چون غلام بی‌فرمانی کرد خداوند او را عقوبت می‌کند و این معنی به هیچ وجه خلاف حکمت و ظلم نیست بلکه عین مصلحت و مراد است تا هر کس به مقدار خود نواخته شود و به قول علاءالدوله سمنانی خداوند اشتباهی نکرده که نیک مرد را به داند یا به عکس^{۳۱}. لازم به ذکر است که در میان معتزله معتقد به اصلح نیز، بغدادیون بیش از آن که قول به اصلح را ناشی از عدل الهی بدانند آن را

بنا بر قبح وی و ذم و عقاب کند فاعل آن را، پس لامحاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و این است مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی، و با جمله مراد از وجوب فعل بر خدای تعالی، بودن فعل است به حیثیتی که اگر دیگری اخلال به آن کند مستحق ذم شود، پس خدای تعالی منزّه باشد از اخلال به آن فعل^{۳۳} (لاهیجی، عبدالرزاق؛ ۳۴۸-۳۴۹).

در پایان این بخش باید اشاره کنیم که خود اشاعره نیز علیرغم مخالفت ظاهری با وجوب علی الله در نهایت خود امری را بر خدا واجب دانسته‌اند و آن واجب بودن عدم تعلق وجوب بر خداوند است.

تعارض وجوب حمد بر عبد با وجوب اصلح بر رب

اشاعره معتقدند که اگر رعایت اصلح بنده بر پروردگار واجب باشد، در نتیجه وجوب اصلح، تفضّل الهی و به دنبال آن حمد پروردگار هر دو بی معنا خواهند شد. امام الحرمین جوینی درباره ابطال فضل و رحمت در صورت وجوب اصلح می‌گوید: «اگر فعل استصلاح واجب باشد مجالی برای افضال باقی نمی‌ماند و پروردگار از متفضّل بودن خارج می‌شود^{۳۴}». شهرستانی نیز وجوب اصلح را منقطع کننده حمد پروردگار و ثواب بندگان می‌داند و می‌نویسد: «اگر رعایت صلاح بنده بر خداوند واجب بود، خداوند به هیچ فعلی مستوجب حمد و شکر نمی‌شد زیرا او در افعال خود بنا بر آن چه که واجب

فظهره سبحانه بالنسبة الى خلقه با السواء و لاجور فى ظهوره ابدأ الا ترى الكينونة التى هى نورالله الاول و اسمه الاعظم الأجل ظاهرة فى كل الذوات و الصفات بالسواء^{۳۰}»

ناروایی وجوب علی الله

از دیگر ایراداتی که مستملی درباره اصلح برمعتزله می‌گیرد، اسناد وجوب به حضرت حق تعالی است. او می‌گوید: «چون اصلح بنده بر خدای عزوجل واجب باشد هر دو تحت وجوب برابر گردند و میان خدایی و بندگی چه فرق ماند؟^{۳۱}» بجز مستملی و اشاعره، علاءالدوله سمنانی نیز ضمن آن که با استناد به آیاتی نظر «کتب ربکم علی نفسه الرحمة» اصلح بودن تمامی افعال خداوند را می‌پذیرد، از همراهی لفظ واجب با اصلح کراهت می‌ورزد و آن را نوعی بی ادبی تلقی می‌کند. وی در این باره می‌نویسد: «اما واجب گفتن روا نیست از آن که او را واجب کننده‌ای نیست. ما واجب از آن می‌گوییم که کسی دیگر بر ما واجب کرده. حق تعالی از این منزّه و مقدس است^{۳۲}».

در پاسخ به شبهه مذکور ملا عبدالرزاق لاهیجی در کتاب گوهر مراد خود چنین می‌نویسد: «جمیع این تشبیحات از قلت تدبر ناشی شود؛ چه مراد قوم از حکم عقل به وجوب فعلی بر خدای تعالی آن است که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر شود و اخلال به آن فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعالی هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق به سبب اخلال به آن فعل کند، پس لامحاله خدای تعالی خود چنین اخلالی نکند؛ و با جمله کاری که از شأنش باشد که فاعل آن مستحق ذم شود، از خدای تعالی صادر نتواند شد. مثلاً هرگاه خدای تعالی نهی کند از ظلم

۳۰. کرمانی، محمدبن محمد کریم، ینابیع الحکمه، ج ۱، ص ۱۴۸.

۳۱. مستملی بخاری، ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد، همان، ص ۴۷۳.

۳۲. علاءالدوله سمنانی، احمدبن محمد، همان، ص ۱۴۱.

۳۳. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد.

۳۴. امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله، همان، ص ۲۹۵.

نفسها، و القدر توقیت ماهی علیه الاشیاء فی عینها من غیر مزید. فما حکم القضاء علی الاشیاء الأبها».

با توجه به این تعریف، هر حکمی که خداوند در مورد موجودی صادر می‌نماید از علم ازلی و ابدی او ناشی می‌شود که خود این علم نیز تابع استعدادات و قابلیت‌های معلوم است، در نتیجه هر آن چه خداوند با مخلوقی کند متناسب با قابلیت آن موجود و به صلاح اوست. حال اگر در این میان ما حکم و اراده خداوند را نسبت به موجودی قبیح و ناپسند بدانیم، بر فرض هم که این حکم واقعاً قبیح و ناشایست باشد باز جور و تقصیری متوجه ذات اقدس اله نمی‌شود زیرا استعدادات و قابلیت‌های موجود محکوم علیه، در اعیان ثابت خود چنین امر و حکمی را متقاضی بوده است و خداوند به واسطه فضل و علم خود متناسب با این تقاضا عمل کرده است.

سوال قابل تأمل در خصوص نظریه ابن عربی این است که تفاوتی که در استعدادها و قابلیت‌ها مشاهده می‌شود خود از کجا ناشی شده‌اند؟

اصل اصلح و عدمی بودن شر

نظریه نیست‌انگاری شر که در کتب کلامی به شکل مستقلی مورد بررسی قرار گرفته است، از جمله نظریاتی است که می‌تواند به اثبات اصل صلاح و اصلح بیانجامد. اگر ما بپذیریم که شر از مقوله عدم است، بالتبع این نتیجه حاصل می‌شود که شرور مانند سایر عدمیات آفریننده و فاعلی ندارند و چون مشخص شد که آفریننده شرور خداوند یا غیر خداوند نیست، نتیجه می‌گیریم که در هیچ فعلی از

بود عمل کرده بود و بندگان نیز به واسطه طاعت خود مستوجب ثواب نمی‌شدند، چرا که طاعتی را به جا آورده بودند که بر آنها واجب شده بود^{۳۵}.

ملا عبدالرزاق لاهیجی در پاسخ به این اعتراض - که بنا بر اقرار خود او از اعظم شبهات در باب اصلح است می‌نویسد: «استحقاق شکر بر ابتداء وجود و اصل ایجاد است که تفضّل محض است. چه بر او واجب نیست که کند، بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند. چه قبیح عقلاً آن است که کسی کاری خوب تواند کرد و بد کند، نه آنکه کاری داند و نکند^{۳۶}» (لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۳۸). لاهیجی در ادامه سخن خود در پاسخ به این پرسش مقدر که آیا ابتدای وجود، خود نیز مبتنی بر مصلحت نیست؛ می‌نویسد: ابتدا به وجود اصلح، وجوبش غیرمسلم است بلکه تحقیق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجود است و سرّش آن است که پیش از اراده ایجاد، امری که مستدعی اصلحیت باشد مستحق نیست تا رعایت آن واجب باشد بلکه امر مستدعی اصلحیت، بعد از اراده ایجاد و تصور نظام تحقق پذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد تفضّل محض است و موجب استحقاق شکر» (همان، ۸۴)

تابعیت نظام اصلح از علم خداوند به قابلیت‌ها و استعدادات

تعریفی که ابن عربی در میان عرفا از قضا و قدر الهی و شرط آنها ارائه می‌دهد، به شکلی غیرمستقیم رعایت مصلحت و عدل الهی را در تمامی موارد تأیید می‌کند. ابن عربی در ابتدای فص عزیریّه می‌نویسد: «اعلم أن القضاء حکم الله فی الاشیاء، و حکم الله فی الاشیاء علی حد علمه و فیها. و علم الله فی الاشیاء علی ما اعطته المعلومات مما هی علیه فی

۳۵. شهرستانی، عبدالکریم بن محمد، همان، ص ۴۰۷.

۳۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، سرمایه ایمان.

فظاهر ان ذلک لیس بشر و اما الامور الوجودیه فانها لیست شروراً بالذات بل بالعرض من حیث انها تضمن عدم امور ضروریه اونا فعه^{۳۹}».

در میان متکلمان و فلاسفه شیعی نیز از دیرباز تا به امروز نظریه عدمی بودن شر پذیرفته شده است چنان که علامه حلی در مورد عدمی بودن شر نوشته است: «أنا اذا تأملنا فی کل مایقال له خیر وجدناه وجوداً و اذا تأملنا فی کل مایقال له شر وجدناه عدماً»^{۴۰} (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۲)

شر ادراکی

معضلی که در نظریه عدمی بودن شر ملاحظه می شود شر ادراکی و تفاوت شر عدمی با عدم مطلق است. برای حل این معضل کسانی چون ملا عبدالرزاق لاهیجی با پذیرش وقوع شر در عالم کون و فساد، شر را به شر کثیر و شر قلیل تقسیم کرده اند و آنگاه منکر وجود شر کثیر شده اند. لاهیجی در دفع شبهه صدور شر از واجب الوجود می نویسد: «جواب این شبهه منع وجود شری است که من جمیع الوجوه شر باشد یا شریتش غالب بود بر خیریت. بلکه آنچه مسلم است وجود شری است که خیریتش غالب بود بر شریّت و بر صاحب شبهه است اثبات ماده ای که شر مطلق یا غالب الشریّت باشد و نحن فی وراء

۳۷. فضولی بغدادی، محمد بن سلیمان، مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد.

۳۸. شرور وجودی به اموری چون برودت مفرطه یا حرارت شدید گفته می شود که در ظاهر خود دارای وجودند اما در واقع به عدم وجود موجود دیگری منجر می شوند.

۳۹. فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، ص ۵۲۰.

۴۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد.

افعال خداوند به وجهی من الوجوه شری وجود ندارد و تمامی افعال خداوند احسن و اصلح اند. گروهی از فلاسفه در اثبات عدمی بودن شر فاعل کل را که خیر محض است مورد توجه خویش قرار داده اند و ظهور شر را از خیر محض محال دانسته اند. فضولی بغدادی در این باره از قول فلاسفه ای چون ابن سینا می نویسد: «موجود اول به جهت این که از خیر محض صادر شده، امکان ندارد به طور مطلق یا از وجهی شر باشد پس ثابت می شود که موجودات صادر شونده از او خیر محضند و شر مطلقاً وجود ندارد. شیخ ابوعلی سینا می گوید خیر وجود شیء یا وجود کمال آن و شر عدم شیء یا عدم کمال آن است. پس امکان ندارد که شیء در ابتدا شریر خلق شود زیرا صانع آن خیر محض است. چون ثابت شد که نفس در ابتدا خیر محض آفریده شده پس تمام افعال حسنه نیز نه بالفعل بلکه بالقوه موجودند زیرا کمال فعلی آنها متأخر از وجود آنهاست. آنها با تحریک عقل به تدریج از قوه به فعل درمی آیند. آن چه عقل خارج می کند خیر است زیرا از اسباب کمال به شمار می رود و عدم اخراج آن شر است زیرا سبب باقی ماندن نفس در حالت نقصان می شود»^{۳۷}.

در برابر فلاسفه مذکور، عده ای دیگر برای اثبات عدمی بودن شر بیشتر به ماهیت خود شرور صرف نظر از رابطه آنها باخیر محض پرداخته اند. فخر رازی که از این جمله است، در اثبات عدمی بودن تمام شرور ضمن تقسیم شرور به عدمی و وجودی^{۳۸} می نویسد: «اعلم ان الشر بالذات هو عدم ضروریات الشیء و عدم منافعه مثل عدم الحیاء و عدم البصر فان الموت و العمی لاحقیقه لهما الا انهما عدم الحیاء و عدم البصر و هما من حیث هما كذلك شران فاذا لیس لهما اعتبار آخر لیکونا بحسبه شرین و اما عدم الفضائل المستغنی عنها مثل عدم العلم بفلسفه

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *نهایه الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح آلفرد جیوم، (بی‌نا)، (بی‌تا)؛

علاء‌الدین سمنانی، احمدبن محمد، *العروه لاهل الخلوه و الجلوه*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۲ش؛

علامه حلی، حسن بن یوسف، *انوار المکوت فی شرح البیاقوت*، تصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ش؛

همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق = ۱۹۸۸م؛

فاضل، محمود، *معتزله*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش؛

فخر رازی، محمدبن عمر، *مباحث الشریقه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۲، حیدرآباد دکن، مجلس دائرة المعارف النظامیه، ۱۳۴۳ق؛

فضولی بغدادی، محمدبن سلیمان، *مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدء و المعاد*، ترجمه عطاءالله حسینی، تهران، الهدی (زیر نظر مرکز مطالعات فرهنگی - بین‌المللی)، ۱۳۷۹ش؛

کرمائی، محمدبن محمد کریم، *ینابیع الحکمه*، ج ۱، کرمان، العاده، ۱۲۹۹ق؛

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۲ش؛

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *گوهر مراد*، تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ش؛

مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف* (نورالمیریدین و فضیحه المدعین)، تصحیح محمد روشن، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳ش؛

مفید، محمدبن محمد، *اوائیل المقالات فی مذاهب و المختارات*، تصحیح و تعلیق شیخ فضل‌الله زنجانی و واعظ چرندابلی، تبریز، واعظ چرندابلی، ۱۳۷۱ق؛

مکدر موت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ش؛

۴۱. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *سرمایه ایمان*.

المنع من ذلك. بلکه هر چه مظنه شر بود، چون نیک ملاحظه رود، لامحاله خیریتش غالب باشد و هرگاه چنین باشد لابد است از ایجاد چیزی که شریتش قلیل باشد و خیریتش غالب. لان ترک وجود الخیر الكثير لاجل الشر القلیل، شر کثیر. و ارتکاب اقل القبیحین هرگاه از هر دو گریز نباشد، قبیح نیست^{۴۱} (لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۷۰).

منابع

آملی، حیدربن علی، *اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ش؛

ابن خلکان، احمدبن محمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۳، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، ۱۳۶۷ق = ۱۹۴۸م؛

ابن العربی، محمدبن علی، *فصوص الحکم، التعليقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی*، بیروت، درالکتب العربی، ۱۹۶۶م؛

اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تصحیح هلموت ریتز، آلمان، ویسبادن، فرانز استینز و رلرز، ۱۳۸۲ق = ۱۹۶۳م؛

امام الحرمین جوینی، عبدالملک بن عبدالله، *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، تصحیح محمد یوسف موسی و عبدالمنعم عبدالحمید، مصر، الخانجی، ۱۳۶۹ق = ۱۹۵۰م؛

بدولی، عبدالرحمان، *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ج ۱، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ش؛

جرجانی، ضیاء‌الدین بن سدیدالدین، *رسائل فارسی جرجانی*، تصحیح معصومه نورمحمدی، تهران، اهل قلم، ۱۳۷۵ش؛

الخیاط، عبدالرحیم بن محمد، *الاتصار و الرد علی ابن الروندی الماحد ماقصد من الکذب علی المسلمین و الطعن علیهم*، بیروت، معهد الآداب الشرقیه، ۱۹۵۷م؛

SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری STES



فیلم های آموزشی

کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



مقاله نویسی علوم انسانی



اصول تنظیم قراردادها



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله