

# حسن و قبح ذاتی و جایگاه آن در قانون‌گذاری در نظریه حداکثری امر الهی با تأکید بر دیدگاه متقدمین اشاعره

غلامرضا صادقی منش<sup>۱</sup> - حسین جوان آراسته<sup>۲</sup> - علی مشهدی<sup>۳</sup>

## چکیده

این مقاله به دنبال بررسی مسئله نظریه امر الهی است. دو پرسش کلیدی در این رابطه عبارتند از: پیروان نظریه امر الهی چه رویکردی به حسن و قبح و مصالح و مفاسد دارند؟ و رویکرد آن‌ها چه تأثیری در موضع‌گیری در باب حکومت و قانون‌گذاری خواهد داشت؟. یافته‌ها نشان می‌دهد که اشاعره در اسلام معتقد به نظریه امرگرایانه (امر الهی) هستند. رویکرد فقهی آنان ریشه در وقایع صدر اسلام و رویکرد گذشتگان آن‌ها یعنی اجتهاد در مقابل نص، عقل‌گریزی، ظاهرگرایی و تبعیّت محض از قدرت بر محور اقتدارگرایی در راستای حفظ خلافت دارد. اشاعره با انکار حسن و قبح ذاتی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی و نفی لزوم تبعیّت اوامر الهی از آن، تضعیف جایگاه عقل و پذیرش امکان «امر بمالایطاق»، معتقدند که حقیقت وجودی ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی فقط اراده و امر و نهی خداوند است و با تغییر امر و نهی خداوند، حسن و قبح نیز تغییر می‌کند. این نظریه منتهی به نسبت عدالت می‌شود و در مقام قانون‌گذاری به دلیل تناقض درونی، موجب عدم شکل‌گیری قواعد حقوقی، وضع قوانین غیرقابل

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

۲. استاد حقوق عمومی گروه حقوق و فقه اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. hoarasteh@gmail.com

۳. علی مشهدی، دانشیار حقوق عمومی و بین‌الملل دانشکده حقوق دانشگاه قم Droitenviro@gmail.com

اجرا یا خارج از توان مخاطبینو در نتیجه عدم مسئولیت پذیری، قانون‌گریزی، ممانعت از تحقق اهداف و برخی پیامدهای غیر قابل پذیرش خواهد شد.

واژگان کلیدی: حسن و قبح ذاتی، قانون‌گذاری، امر الهی، اشاعره، معتزله، نظریه اعتزالی حقوق، حقوق عمومی

### مقدمه

مسئله «حسن و قبح ذاتی» از بنیادی‌ترین مباحث در فلسفه اخلاق اسلامی و علم کلام است که به‌طور مستقیم با مبانی مشروعیت قانون‌گذاری در نظام‌های مبتنی بر دین ارتباط دارد. این بحث، به‌ویژه در چارچوب نظریه «امر الهی (Divine Command Theory)» نقشی تعیین‌کننده در تبیین نسبت میان عقل و شرع ایفا می‌کند. در نظریه حداکثری امر الهی، که در سنت اشعری به‌ویژه نزد متقدمین این مکتب جایگاه برجسته‌ای دارد، حسن و قبح نه اموری ذاتی و مستقل، بلکه تابع اراده و امر الهی تلقی می‌شوند. این رویکرد، پیامدهای عمیقی برای فهم ماهیت قانون، حدود اختیارات قانون‌گذار و نسبت میان عدالت و شریعت دارد. اهمیت این موضوع در سطح معاصر نیز به‌واسطه طرح مباحثی چون «اخلاق دینی»، «قانون‌گذاری مبتنی بر شریعت» و «چالش‌های حقوق طبیعی» دوچندان شده است، به‌گونه‌ای که تحلیل مبانی نظری آن برای نظام‌های حقوقی اسلامی، از جمله ایران، ضرورتی انکارناپذیر یافته است (Rahman, 1982, p. 45). نظریه امر الهی، یکی از زیرمجموعه‌های نظریه‌های امرگرایانه در مبنای ارزش است که یهودیت، مسیحیت و اسلام براساس صفاتی که در کتب مقدس و علم کلام برای خدا قائل شده‌اند و نوع وابستگی اخلاق به دین، تفاسیر مختلفی از آن و چگونگی ارتباط امر خدا و امر اخلاقی ارائه داده‌اند. پیشینه بحث را می‌توان در مناظره سقراط با اوئی‌فرون مشاهده کرد (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۳۵-).

۲۵۸). طرفداران دیدگاه حدّاکثری‌یین نظریه در اسلام (بویژه متقدّمین اشاعره) با انکارِ حسن و قبح ذاتی مبتنی بر مصالح و مفاسدِ واقعی و نفی لزوم تبعیّت اوامر الهی از آن، معتقدند که تنها معیار ارزش اخلاقی و درست و نادرست، اراده یا قانون الهی است و افعالانسان صرف نظر از امر و نهی خداوند هیچ اقتضایی نسبت به خوبی و بدی و درستی و نادرستی ندارد و فقط با امر و نهی الهی درست و خوب یا نادرست و بد ایجاد می‌شود. اما مصلحت و مفسده چیست؟ آیا واقعیّتی مستقل از امر و نهی الهی داشته و احکام و قوانین الهی و گزاره‌های اخلاقی و قواعد حقوقی مُلزم به تبعیّت از آن هستند یا این‌که واقعیّتی مستقلی ندارند؟

بررسی‌های تطبیقی در حوزه نظریه‌های اخلاقی نشان می‌دهد که نظریه امر الهی، به‌ویژه در قرائت‌های حدّاکثری، یکی از پرمناقشه‌ترین رویکردها در میان نظام‌های حقوقی دینی محسوب می‌شود. (Adams, 1999, p. 67) این آمارها بیانگر آن است که مسئله حسن و قبح، نه‌تنها یک بحث کلامی صرف، بلکه مسئله‌ای بنیادین در تبیین مبانی قانون‌گذاری و مشروعیت هنجارهای حقوقی است. در حوزه مطالعات پیشین، پژوهشگران متعددی به بررسی این مسئله پرداخته‌اند. برای مثال، وائل ابن حلاق در تحلیل تحول اندیشه حقوق اسلامی، نشان داده بود که اشاعره با انکار حسن و قبح ذاتی، نقش عقل را در کشف ارزش‌های اخلاقی محدود کرده‌اند. در میان پژوهش‌های فارسی نیز، برخی مطالعات به مقایسه دیدگاه اشاعره و معتزله پرداخته‌اند، اما غالباً به تحلیل کلیات اکتفا کرده و کمتر به پیامدهای این دیدگاه در حوزه قانون‌گذاری پرداخته‌اند. با وجود این تلاش‌ها، ادبیات موجود با کاستی‌های مهمی مواجه است. نخست، فقدان تحلیل منسجم از «نظریه حدّاکثری امر الهی» در اندیشه متقدّمین اشاعره و تمایز آن از قرائت‌های حداقلی یا تعدیل‌شده مشهود است. دوم، بسیاری از مطالعات به بررسی نظری این مسئله بسنده کرده و از تحلیل آثار آن در حوزه

«قانون‌گذاری» غفلت ورزیده‌اند. سوم، ارتباط میان انکار حسن و قبح ذاتی و تحدید یا توسعه اختیارات قانون‌گذار در نظام‌های حقوقی معاصر، به‌طور نظام‌مند مورد بررسی قرار نگرفته است. این خلأها نشان می‌دهد که هنوز چارچوبی جامع برای تحلیل نسبت میان مبانی کلامی اشاعره و پیامدهای حقوقی آن‌ها ارائه نشده است. بر این اساس، هدف اصلی این پژوهش، تبیین جایگاه حسن و قبح در نظریه حدّاکثری امر الهی با تأکید بر دیدگاه متقدمین اشاعره و تحلیل پیامدهای آن در حوزه قانون‌گذاری است. فرضیه اصلی پژوهش آن است که انکار حسن و قبح ذاتی در نظریه حدّاکثری امر الهی، با تمرکز بر اراده الهی به‌عنوان منشأ یگانه ارزش، منجر به تقویت اقتدار نص و تحدید نقش عقل در قانون‌گذاری می‌شود، اما در عین حال، می‌تواند زمینه‌ساز نوعی انسجام هنجاری در نظام حقوقی دینی گردد. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیلی-توصیفی و با رویکردی کلامی حقوقی، به بررسی این فرضیه می‌پردازد.

### ۱. مصلحت و مفسده و ارتباط آن با حسن و قبح

در لغت، منظور از مصلحت، فایده‌ای است که در نتیجه انجام کار، عاید انسان می‌شود که به‌معنای خیر نزدیک است. (احمدبن فارس، ۱۴۱۸، و جوهری، ۱۴۱۸، مدخل "صلح"). در قرآن فقط از مشتقات آن استفاده شده است. (راغب، ۱۴۱۸ ق، مدخل "صلح"). در ادبیات فقهی نیز مصلحت به معنای منفعت دنیوی و اخروی به‌کار رفته است (نجفی، جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۳۴۴).

در اندیشه اسلامی (شیعه و اهل سنت)، از مصلحت در چند حوزه بحث می‌شود:

۱) مصلحت به‌عنوان معیار اوامر و نواهی شرع و اراده تشریحی خداوند (در علم کلام، فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق با پذیرش حسن و قبح ذاتی بر مبنای مصالح و مفسدات واقعی از سوی اغلب عدلیّه و انکار آن از سوی اشاعره).

دیدگاه متقدّمین اشاعره

۲) مصلحت به عنوان یکی از منابع استنباط (در علم فقه و حقوق، با اختلاف در پذیرش و قلمروی آن، پذیرش از سوی اغلب علمای اهل سنت تحت عنوان مصالح مرسله یعنی مصالحی که با تصرّفات و اهداف شارع متناسب است و موجب جلب منفعت یا دفع ضرر از مردم می‌شود ولی در شرع دلیل خاصی بر اعتبار یا الغاء آن نیامده است). (خلاف، ۱۳۶۶ق، ص ۸۴ و زحیلی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۸۶۱) و با تکیه بر ادله‌ای ظنی مانند استحسان، قیاس، سد ذرایع و فتح ذرایع، استصلاح، عادت، عرف و... در همه احکام فردی (عبادی، غیرعبادی) و حکومتی استخراج شده و به خداوند نسبت داده می‌شود. این روی‌کرد متضمّن خلط میان اجتهاد استنباطی و اجتهاد ولایی و تدبیری (حکومتی) و بدعت حتّی در امور عبادی است، مانند "نماز تراویح" (نعیمیان، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۱۶۳-۱۶۴)، تبدیل "حیّ علی خیر العمل" به "الصلوه خیر من النّوم" و...

مصالح مرسله، از نظر درجه اهمّیت به سه نوع ضروریّه، حاجیّه و کمالیّه تقسیم می‌شوند. حیات انسان، قوام و بقای نظام و جامعه وابسته به توجه به مصالح ضروریّه است. بسیاری از بزرگان اهل سنت مانند جوینی (۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۲۲) مصالح ضروریّه را مبنایی مستقل برای احکام معرفی کرده‌اند.

۳) مصلحت به عنوان عنصری در فقه سیاسی و اندیشه حکومت اسلامی نزد شیعه، در جهت حفظ نظام و مصالح عمومی با اعمال ولایت از سوی حاکم و صدور حکم حکومتی موقت (باقی به بقای مصلحت موجه در متعلق حکم یا نفس صدور حکم برای اهدافی مانند تأمین مصالح متغیّر، تطبیق احکام اولیّه و ثانویه یا انشاء احکام مخالف با احکام اولیّه، ایجاد وحدت رویّه در عمل مانند مساله رؤیت هلال و...)،

۱. پذیرش استحسان و قیاس فرع بر پذیرش حسن و قبح عقلی است و اشاعره نتوانسته‌اند به لوازم نفی حسن و قبح عقلی در عمل وفادار باشند. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۱-۳۷۳)

همسو با اهداف شریعت و متناسب با سیاست‌های حکومت اسلام‌میدر اداره جامعه، در قالب قضایای خارجیّه و در مقام‌مصدور مقرّرات اجرایی و اجرای احکام الزامی است) اولیّه یا ثانویّه براساس عناوین ثانوی ضروری و مصلحت تقدّم‌پذیر به مقدار ضرورت و تقدّم اهمّ بر مهم در صورت تراحم). و نیز الزام بخشی مقطعی و موردی به احکام غیرالزامی اقتضایی مانند استحبابات و مباحات (خارج از مصادیق تشریح غیرالهی و بدعت که حرمت آن اجماعی بلکه ضروریدین است). (بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۵۳۵) با تغییر موضوع به دلیل عروض احوال و شرایط خاص اجتماعی و صدور حکم مناسب آن و معیاری برای اجرا، تعلیق یا تحدید احکام شرعی و یا وضع قوانینی بیرون از احکام شرعی تصریح شده در دیندر جهت حلّ تراحم با توجه به مقایسه مصالح و مفاسد مترتب بر هر کدام.

در فقه اهل سنّت نیز لحاظ‌ها، احوال و عناوینی مانند فتح ذرایع، سدّ ذرایع، وضعیّت جزئی (مباحاتی که در خدمت مصالح ضروری، حاجی یا تحسینی هستند) (ابواسحاق الشاطبی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۴۸) یا کلی حکم و ...، موجب تغییر در جنس یا افراد موضوع مباحات در مواردی خاص (مانند الزام سلبی از مباح خاصی که قطعاً به ضرر یا حرامی منتهی می شود، به ویژه در شئون مربوط به ارتش، کارمندان دولت، اموال، اماکن عمومی و مشترک مسلمانان) و صدور احکام الزامی حکومتی می گردد". متأسفانه تلقّی نادرست اهل سنّت از مصلحت در فقه سیاسی و مصلحت‌سنجی‌های حکومتی مبتنی بر این عناوین، حتّی در امور توقیفی و تأسیسی موجب بدعت و صدور احکام حکومتی غیرهمسو با اهداف شریعت شده است. (نعیمیان، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۵۵-۶۹).

محور اول (مصلحت پیش از نص) موضوع اصلی این مقاله است، هرچند به علّت

## دیدگاه متقدمین اشاعره

ارتباط سه حوزه، محورهای دیگر نیز می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. آیا احکام و قوانین اسلام (اعم از وضعی، تکلیفی - فعلی و انشائی - واقعی و ظاهری و...) تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری مبتنی بر حسن و قبح ذاتی هستند و پیش از نص، مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق آن یا نفس جعل حکم بوده که موجب اعتبار چنین قانون و حکمی از جانب شارع مقدس شده است؟

اشاعره تبعیت را نفی مطلق کردند. آنان با نفی غرض مندی (فعلی و فاعلی) و غایات از افعال الهی و نقش عقل در ادراک آن، حسن و قبح ذاتی را نفی کرده و با پذیرش حسن و قبح شرعی، مصالح و مفاسد را انتزاع شده از اراده و اوامر و نواهی شارع می‌دانند. تفتازانی می‌گوید: "أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَحْكُمُ بِأَنَّ الْفِعْلَ حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى، بَلْ مَا وَرَدَ الْأَمْرُ بِهِ فَهُوَ حَسَنٌ، وَ مَا وَرَدَ النَّهْيُ عَنْهُ فَقَبِيحٌ... الْأَمْرُ وَ النَّهْيُ عِنْدَنَا مِنْ مَوْجِبَاتِ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ (شرح المقاصد، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۳). "به درستی که عقل به این‌که یک فعل در امر خداوند (فی ذاته) خوب یا بد است، حکم نمی‌کند بلکه آن چه به آن امر شود خوب، و آن چه از آن نهی گردد، بد است... در اعتقاد ما، امر و نهی الهی سبب حُسن و قبح است."

## ۲. تقریرهای مختلف از نظریه امر الهی

نظریه امر الهی را می‌توان از سه منظر وجود شناختی، معرفت شناختی و معناشناختی مورد بررسی قرار داد.

از نگاه وجودشناختی، اشاعره، حقیقت وجودی ارزش‌های اخلاقی (خوب، بد، مصلحت و مفسده) را فقط مبتنی بر اراده خداوند دانسته و معتقد هستند که خوب و بد، حقیقتی و رای امر و نهی خداوند ندارند. این نگاه، با فطرت، یافته‌های وجدان

و قضاوت عقل سلیم ناسازگار است. ما حقیقتاً حُسن و قُبْح اموری مانند عدالت و ظلم را فارغ از امر و نهی الهی درک می‌کنیم.

از منظر معرفت‌شناختی، اشاعره به دو گروه متقدم و متأخر تقسیم می‌شوند. متقدمین معتقد هستند از آنجا که ویژگی‌های اخلاقی، با فعل و اراده خداوند ایجاد می‌شوند، عقل به تنهایی قادر به شناخت هیچ واقعیت اخلاقی نیست. در نقد این برداشت می‌توان گفت که لازمه حکمت الهی و مقتضای ولایت تشریحی، این است که ادراک عقلی از معارف دینی را فی‌الجمله بپذیریم، هرچند عقل توانایی درک همه حقایق را ندارد و برای شناخت برخی معارف و مصادیق، نیازمند وحی است. البته عدم توانایی عقل در درک خوبی و بدی برخی رفتارها یا قوانین و احکام فقهی، اخلاقی و مصالح و مفاسد واقعی مترتب بر آن‌ها، دلیل بر غیرواقعی بودن آن‌ها نیست زیرا عقل به نحو برهانی می‌داند که هر فعلی دارای یک نتیجه عینی براساس حسن و قبح ذاتی است که ملاک خداوند به دلیل حکیم‌بودنش، به هنگام صدور اوامر و نواهی می‌باشد. (ر.ک: سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۳۴). لازمه تفسیر تعدیل‌یافته این تقریر مبنی بر اینکه "انسان از طریق عقل و بدون نیاز به امر یا نهی الهی می‌تواند برخی مفاهیم ارزشی را تشخیص دهد ولی برای کاربرد مفاهیم و تشخیص مصادیق، نیاز به امر و نهی الهی دارد" نیز علم به خوب بودن خداوند است و این علم را نمی‌توان از کلام الهی بدست آورد، زیرا موجب "دور باطل" می‌گردد. همچنین (Sagi and Statman, ۱۹۹۵: ۲۱) با استناد به دستیابی عقلانی برخی جوامع به معارف اخلاقی بدون وحی الهی، این تقریر را به چالش کشیده است. (به نقل از سیمکانی، ۱۳۹۱، ص ۷۳).

متأخرین اشاعره براین باورند که حسن و قبح افعال توسط عقل قابل درک است، ولی تعلق ثواب و کیفر به اعمال (با وضع قوانین) بعد از ورود شرع و به حکم شرع تعیین

## دیدگاه متقدّمین اشاعره

می‌گردد. (تبریزی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۲۹۴). باید دید که آیا متأخرین در موارد فاقد نص، براساس ملازمه میان عقل و شرع، عقل را کاشف می‌دانند؟ در صورت نفی کاشفیّت و انکار ملازمه، به سرنوشت متقدّمین دچار خواهند شد.

از نگاه معناشناختی، حسن و قبح دارای معانی متعددی هستند که برخی مختص به افعال اختیاری انسان نمی‌باشند مانند کمال و نقص، ملایمت و منافرت با طبع، تناسب و عدم تناسب با هدف. این معانی مورد اتفاق اشاعره و عدلیّه بوده و محلّ نزاع نمی‌باشند. محلّ نزاع در معنای فعلِ مورد ستایش و نکوهش یا مستحقّ ستایش و پاداش یا نکوهش و مجازات است که مختص به افعال اختیاری موجودات مختارمی باشد. در مباحث فقه حکومتی و قانون‌گذاری نیز همین معنا مورد توجه و نزاع است. اشاعره مدّعی هستند که واژگان اخلاقی، مانند "حسن"، "قبح" و "الزام" (وجوب)، الهیّاتی بوده و در آن‌ها یکی از افعال خداوند مانند امر، نهی، عقاب، ستایش یا نکوهش اخذ شده است. برای مثال جمله "راستگویی خوب است" مترادفاً جمله "خداوند به راستگویی فرمان داده یا راست‌گویان را ستایش کرده است" می‌باشد. تعریف خوب و بد تابع امر و نهی خداوند استبه نحوی که با تغییر امر و نهی خداوند، حسن و قبح نیز تغییر می‌کند. (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۲).

استعمال آگاهانه این کلمات از سوی ملحدانی که به خداوند و امر و نهی الهی اعتقاد ندارند، این تقریر را به چالش می‌کشد. همچنین این تقریر با ادراک مستقل و وجدانی انسان از معنای خوبی و بدی منافات دارد.

"گریز از عقلانیّت" یک شاخصه مهم در این نظریه و از ارکان تحکیم حاکمیّت ظالمانه بنی‌امیه و بنی‌عباس و ترویج جبرگرایی است. این گرایش در شکل افراطی خود میان حنابله موجب تفتیش عقاید، تکفیر دیگران، خشونت با شیعیان و حتّی پیروان

شافعی و ... شده است. خشونت‌های بر بهاری (شیخ حنابله) در بغداد، فرمان القادر بالله خلیفه عباسی در سال "۴۰۸ ق" مبنی بر تکفیر و تفسیق شیعه و معتزله و مباح بودن خون ایشان در صورت عدم توبه در متونی مانند "الاعتقاد القادری" و کشته شدن بسیاری بویژه در خراسان به دست محمود سبکتگین را می‌توان نمونه‌های بارزی از این رویکرد دانست. (سیوطی ۱۳۷۱ ق، ص ۴۱۲، عزالدین شیبانی، ۱۴۰۸، ص ۲۹۹، حافظ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۵۳ و ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۰۵). تفکرات ابن تیمیّه (۶۶۱-۷۲۸ ق)، ابن قیم الجوزی (۶۹۱-۷۵۱ ق) و محمد بن عبد الوهّاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ ه ق) در ترویج این تفکر بسیار نقش داشته است. (بهستانی، ۱۳۹۰، ص ۶۳). در دوران معاصر نیز پیروان این تفکر مانند وهابیت و قرائت طالبان از آن، با تفسیر مضیق از توحید، اکثر مسلمانان را مشرک دانسته یا تکفیر می‌کنند. ایشان با تشدید اختلافات نظری و تفرقه و اشاعه تکفیر و خشونت، مانع همگرایی جهان اسلام و موجب تضعیف قدرت مسلمین می‌شوند. (ر.ک: فوزی و پایاب ۱۳۹۰، ص ۷، ۱۹، ۲۳-۲۴)

### ۳. حسن و قبح ذاتی و جایگاه آن در قانون‌گذاری در نظریه حدّ اکثری امر الهی در اسلام

#### ۳.۱. حسن و قبح در نظریه حدّ اکثری امر الهی با تأکید بر دیدگاه متقدمین اشاعره

پیامبر اکرم (ص) در حجّه الوداع، ملاک اوامر و نواهی خداوند را مصالح و مفاسد واقعی اعلام کرد و فرمود: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَ قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ" (کلینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۴) "ای مردم، چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از آتش (جهنم) دور سازد مگر این که شما را به آن امر کردم، و چیزی نیست که شما را به آتش (جهنم) نزدیک و از بهشت دور سازد مگر آن که شما را از آن

## دیدگاه متقدمین اشاعره

نهی کردم. امیر مومنان علی (ع) نیز فرمود: "فَأَنَّهُ لَمْ يَأْمُرْكَ إِلَّا بِحَسَنٍ وَلَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنِ قَبِيحٍ" (نهج البلاغه، نامه ۳۱) قطعاً خداوند تو را جز به نیکی امر و جز از بدی نهی نمی‌کند، با وجود این، اشاعره راه انکار در پیش گرفتند. متقدمین ایشان برای اثبات الهیاتی بودنِ واژگان اخلاقی و تبعیت تعریف خوب و بد، حقیقت وجودی آن‌ها و راه معرفت به آن‌ها از امر و نهی خداوند، به دلایل زیر استناد کرده‌اند.

## ۳،۱،۱. دلایل اشاعره در نفی حسن و قبح ذاتی مبتنی بر مصالح و مفسد واقعی:

یک. خداوند خالق، مالک و قادر مطلق است که هیچ قیدی، حتی قیود اخلاقی را بر نمی‌تابد. منشأ ظلم و قبح، تجاوز به حق دیگران و تخلف از امر و نهی مافوق است، حال آن‌که قدرتی مافوق و شخص دیگری در عرض خداوند وجود ندارد که امکان تخلف یا تعرض به حق او تصور شود. پس می‌تواند هر تصرفی (هرچند به ظاهر قبیح) در ملک خود داشته یا به آن امر کند، هرکاری انجام دهد و یا به آن امر کند، عین عدالت است. اگر خداوند به دروغ گفتن امر کند، دیگر قبیح نیست و نیکو خواهد بود. (اشعری، بی‌تا، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۱۱۶-۱۱۷ به نقل از علامه مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۹۵-۹۶، سربخشی، ۱۴۰۱، ص ۲۴) غزالی نیز می‌گوید: "فالحسن عندنا ما حسنه الشرع بالحث علیه والقبيح ما قبحه بالزجر عنه والذم علیه"، خوب در اعتقاد ما آن چیزی است که شارع آن را با امر خود نیک کرده و بد و قبیح آن چیزی است که شارع با نهی و نکوهش خود، آن را زشت و قبیح ساخته است. (المنخول من تعليقات الاصول، ۱۴۱۹ق، ص ۶۴).

## نقد دیدگاه:

نظریه امر الهی بر مبنای غیر واقع‌گرایی و انکار رابطه منطقی و استنتاجی میان "باید"

و "هست" استوار استولی اعتقاد به این که ارزش ها و الزامات اخلاقی (بایدها) با تکیه بر خالقیت و مالکیت الهی بر هستی تعیین می شوند، اذعان به این است که این ارزش ها از یک واقعیت عینی استنتاج شده اند.

منشأ قُبْح، منحصر به تجاوز به حقوق دیگران و یا سرپیچی از امر مافوق نیست، بلکه ممکن است ناسازگاری با کمالِ فاعل باشد، به این معنا که یک فعل با کمالِ موجود در فاعل و یا کمالِ مطلوب او ناسازگار باشد. در این صورت نیز انجامِ آن فعل، قبیح دانسته می شود. هرچه آن کمال در فاعل شدیدتر و قوی تر باشد، انجامِ فعلِ ناسازگار با آن هم قبیح تر است. خداوند کمال مطلق و دارای علم بی نهایت و حکمت بالغه است و با این که مقامی مافوق برای محدودسازی قدرت او وجود ندارد، خود، به حکم علم و حکمتش، فعل ناسازگار را قبیح دانسته و قدرت مطلقش را در عمل محدود ساخته و آن فعلِ قبیح را انجام نمی دهد.

امر خداوند به دروغ گفتن یا تجویز دروغ، فارغ از این که با کمالِ مطلقِ خداوند ناسازگار است، از نظر عقلی نیز، از دو حالت خارج نیست: حالت نخست این که خداوند در دروغ یا آن دروغِ خاص، جهتی مثبت و مصلحتی دیده‌و به آن امر کرده یا آن را جائز شمرده (مانند استیفای حق در حکومت ظالم) است. این حالت، خلافِ مبنای اشاعره است. حالت دوم این که هیچ جهت مثبت، مصلحت یا حُسنِ واقعی در آن دروغ نیست، این حالت نیز دو صورت دارد: صورت اول آن که خداوند با علم به این که دروغ (یا آن دروغِ خاص) هیچ جهت مثبت، مصلحت یا حُسنِ واقعی ندارد به آن امر کرده یا آن را جائز کرده است. این امر، امری بیهوده بوده و با حکمت مطلق خدا سازگار نیست. صورت دوم این که خدا نمی داند که دروغ (یا این دروغِ خاص) هیچ نتیجه مثبتی ندارد. این صورت نیز با علم بی نهایت خداوند ناسازگار است. (ر.ک:

دیدگاه متقدمین اشاعره

مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۹۶-۹۷ و ۱۰۰-۱۰۴ و همچنین مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۳۳۳) تحقق فعل قبیح نیز هرچند از خداوند به دلیل قدرت مطلقش محال نیست ولی انجام آن با حفظ وصف مذموم قبح، با کمال مطلق خداوند ناسازگار است و وجدان نیز ادعای خنثی بودن افعالی مانند دزدی، قبل از تعلق امر یا نهی الهی (تفتازانی ۱۴۰۹، ج ۴: ۲۸۴ ... تمسک أصحابنا بوجوه یدل بعضها علی أن الحسن و القبح لیسا لذات الفعل و لا لجهات و اعتبارات فيه، و بعضها علی أنهما لیسا لذاته خاصة... ) و ایجاد وصف مذموم پس از تعلق امر الهی به آنبدون جهت و اعتبار خاصو به طریق اولویت بدون دخالت هرگونه زمینه خارجی در آن فعل را نمی‌پذیرد. این دیدگاه، امکان توصیف یک فعل به دو وصف نقیض یا متضاد با امر الهی، بدون دخالت زمینه خارجی (جهت مثبت، وجود مصلحت و یا ...) در فعل را به همراه دارد که با حکمت خداوند سازگار نیست.

همچنین معنای عدالت، قراردادن هر چیز در جایگاه شایسته او می‌باشد و رفتار عادلانه با هر انسانی مطابق با عمل اوست. مقتضای عمل صالح، ستایش و پاداش و مقتضای اعمال ناپسند، نکوهش و مجازات است و خداوند به حکم حکمت بالغه خود، اینچنین رفتار می‌کند.

دو لازمه اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال، قبیح بودن تکلیف بمالایطاق است، در حالیکه خداوند تکلیف بمالایطاق کرده است. مانند تکلیف کافران به ایمان، در حالیکه خدا از ازل می‌داند که برخی از آنها ایمان نخواهند آورد (فخر رازی، ۱۹۹۲، ص ۱۵۳ به نقل از مصباح یزدی، همان، ص ۹۸)

نقد دیدگاه:

اولا باید توجه داشت که سخن از ایمان و اعتقاد، یا اعتقاد به حسن و قبح ذاتی یا

انکار آن، بحثی وجودشناختی نیست تا لازمه آن تناقض میان وجود و عدم (لایجتماعان و لایرتفعان) باشد بلکه مبحثی معرفت‌شناختی و از باب تضاد (لایجتماعان و لکن یرتفعان) است و در این مقام می‌توان نسبت به واقعیت موجود، ساکت ماند و با ادعایی مانند عدم امکان ادراک واقعیت، هردو وجه را کنار گذاشت و به اموری مانند اعتبار قرارداد اجتماعی یا ... پناه برد. در نتیجه این دلیل، بفرض پذیرش آن، با نفی اعتقاد به حسن و قبح ذاتی، نمی‌تواند مبنای حسن و قبح شرعی بوده و امر الهی را اثبات کند. ثانیاً تکلیف بمالایطاق، تکلیف به محال است و تکلیف به محال، امری بیهوده است و با حکمت خداوند ناسازگار است و آنچه ایشان تکلیف بمالایطاق نامیدند، در حقیقت تکلیف بمایطاق و به امری در حیطة قدرت انسان برمبنای امکان انتخاب است و علم پیشین خداوند مستلزم نفی اختیار انسان نیست.

سه. نسخ برخی از احکام دینی و برخی تغییرات در شرایع، دلیل بر نسبیت بوده و با اطلاق و ثبات در حسن و قبح ذاتی منافات دارد. (به نقل از مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۷-۹۸). وجود اوصاف متعارض برای یک فعل مانند دروغگویی خوب و بد ("... تعیین الکذب، لإنقاذ نبي من الهلاك، فإنه يجب قطعاً فيحسن ... " تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸۵-۲۸۶ همچنین فخر رازی، ۱۹۹۲، به نقل از مصباح یزدی، همان، ص ۱۰۰) نیز دلیل بر نسبیت است.

#### نقد:

نسبیت بر دوگونه است: نسبیت هستی‌شناختی و نسبیت معرفت‌شناختی. نسبیت احکام اخلاقی، تنها در صورتی به معنای غیرواقعی بودن (و متعارض با حسن و قبح ذاتی) است که از نوع معرفت‌شناختی باشد، به این معنا که تابع ذهنیت افراد باشد و موضوع واحدی، با توجه به ذهنیت افراد دارای احکام اخلاقی مختلف‌گردد

## دیدگاه متقدّمین اشاعره

و همه درست دانسته شوند، ولی در نسخ احکام، نسبت هستی‌شناختی به معنای متغیّر بودن یک حکم، با توجّه به تغییرات عالم واقع و قیود و شرایط عینی است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷-۱۰۹) و نسبت هستی‌شناختی برخی احکام اخلاقی، یا اتصاف یک فعل به دو وصف متعارض خوب و بد به دلیل قیود و شرایط عینی که موجب دو عنوان (مانند خوب و بد، بد و بدتر) برای آن می‌شود، منافاتی با اطلاق معرفت‌شناختی آن‌ها و پذیرش حسن و قبح ذاتی ندارد.

همچنین می‌توان گفت که ملاک کلی ارزش اخلاقی، مصلحت واقعی فرد و جامعه است، بنابراین، صرف راست‌گویی خوب نیست، بلکه از آن جهت که آدمی را به سعادت و کمال رسانده و مصلحت واقعی او و جامعه را تحقّق می‌بخشد، خوب است. علّت نیز معّم و مخصّص است. هر جا که مصلحت باشد، آن حکم نیز هست، اگرچه از طریق دروغ‌گویی باشد و هرکاری که موجب مفسده شود، بد است، اگرچه آن کار راست‌گویی باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴).

چهار. ایشان به برخی آیات مانند آیات دلالت‌کننده بر حرام شدن برخی طیّبات بر یهودیان، (نساء ۱۶۰، نحل ۱۲۳) تشابه ربای حرام و بیع حلال، (بقره ۲۷۵) و برخی روایات نیز برای نفی جایگاه عقل و عدم وجود مصالح و مفسد واقعی مستقل از اراده و امر الهی استناد کرده‌اند؛ در حالی که در تحریم طیّبات ممکن است حکم حرمت ناشی از ملاک مصلحت در نفس جعل باشد نه متعلّق حکم. تشابه بیع و ربا نیز از نگاه عقل ظاهری بین انسان‌ها بوده است که تفاوت را درک نمی‌کند. از سوی دیگر آیاتی بیانگر وجود مصالح و مفسد واقعی و لزوم تبعیّت احکام (و قوانین) از آن‌ها می‌باشند، مانند: "انّ الله یامر بالعدل و الاحسان" (نحل ۹۰)، "انّ الصّلوٰه تنهی عن الفحشاء و المنکر" (عنکبوت ۴۵) و ...، آشکار است که امر و نهی فرع بر وجود عدل و احسان

است؛ باید عدالت و انصافی فی نفسه باشد تا امر به آن‌ها تعلق گیرد. همچنین توصیف بازدارندگی نماز از فحشا و منکر نیز فرع بر وجود فحشا و منکر است. البته درک عقل، فی الجمله است و بی شک در مواردی نیاز به راهنمایی وحی دارد. برای رعایت اختصار از بیان و بررسی روایات صرف نظر می‌کنیم.

### ۳،۱،۲. تصویب اشاعره

اشاعره با مُنَزَّه دانستنِ فاعلیتِ خداوند از استناد به علّت، غرض مندی و نفی تبعیّت از مصالح و مفاسد واقعی، به این نتیجه می‌رسند که "الحسن ما حسنه الشّارع و القبیح ما قبحه الشّارع" (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۹). اگر اوامر و نواهی الهی را تابع حسن و قبح ذاتی و نفس‌الامری بدانیم، لازم می‌آید که اراده تشریحی الهی متأثر از غیر شود (یعنی مصالح و مفاسد واقعی به عنوان خیری اعلی و فوق خداوند که خداوند باید افعالش را با آن تطبیق دهد "عابدی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴) و این با مقام الوهیت الهی ناسازگار است. (عبداللهی نژاد، ربانی و جلالی، ۱۳۹۵، ص ۳۶۳). نه تنها برای احکام پیش از امر و نهی شارع، ملاکی وجود ندارد بلکه در لوح محفوظ نیز تا قبل از فتوای مجتهد، هیچ حکم خاصی ثبت نشده است (= خلوّ وقایع از حکم) و از جانب خداوند برای مجتهدان به تبع دلیل یا اصل عملی مورد استناد آن‌ها و به تعداد احکام هرچند متعارض ایشان، حکم الهی ثبت می‌شود و مجتهدان همیشه مُصیب بوده و فتاوی آن‌ها واقعیّت‌ساز است. (مظفّر، ۱۳۸۳ ق، ص ۳۹۳). خلوّ وقایع از حکم (فعلی مطلقاً یا ظاهری بر مبنای سببیّت یا موضوعیّت در امارات)، همان تصویب است (خراسانی محمد کاظم، ۱۴۰۹ ق، ص ۸۸)، مستلزم تصویب (اصفهانی، محمد حسین، ۱۳۷۴ ق، ج ۱، ص ۲۸۷)، یا پیش فرض، مستلزم و مبنای تصویب (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۶۸).

## نقد و بررسی :

(الف) اشاعره برای پیش‌گیری از محکومیت شارع در مقابل حکم عقل، ملاکات احکام و حسن و قبح عقلی و ذاتی را انکار می‌کنند حال این‌که با پذیرش تصویب (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۰۹: "کلتا الطائفین علی الصواب بناء علی تصویب کل مجتهد")، شارع را تابع و محکوم فتاوی متناقض همه مجتهدان و حاکمان دانسته‌اند که لازمه آن، نقص در اوصاف کمالیه خداوند و شریعت پیامبر خاتم (ص) به دلیل نداشتن حکم واقعی (فراغ یا نقصان در تشریح) و تبعیت از آراء هرچند متناقض مجتهدان و حاکمان است. این فرض که خداوند از آغاز به لحاظ علم‌کامل خود، به نعداد آراء متفاوت مجتهدان حکم صادر کرده نیز مشکل احکام متعارض مجتهدان را حل نمی‌کند.

(ب) غایت و غرض مندی افعال لازمه حکمت خداوند است هرچند مانند برخی غایت را خود ذات خداوند (غایت فاعلی = ابتهاج ذاته بذاته فی مقام ذاته) بدانیم (طباطبایی، المیزان، ج ۱۷، ص ۲۷۰) و نقص بر خداوند نیست زیرا مصلحت آن به بندگان برمی‌گردد نه به خداوندی که بی‌نیاز مطلق است.

(ج) منشأ حسن و قبح و مصلحت و مفاسد، توحید در خالقیت و اراده تکوینی خداوند مبتنی بر صفات کمالیه است و اراده دیگری در آن دخالت ندارد.

(د) گزاره "لکل واقعه حکم" گزاره‌ای اجماعی است و هر چیزی در مقام ثبوت به شکل خاص یا کلی با ادله اجتهادی دارای حکمی واقعی براساس مصالح و مفاسد واقعی است، هرچند ممکن است همه احکام واقعی به دست مکلفان نرسیده باشد و با عدم دسترسی به حکم واقعی، ادله فقاهتی یا اصول عملیه بویژه چهار اصل معروف و عام احتیاط، براءت، استصحاب و تخییر، بیانگر حکم ظاهری و تعیین تکلیف

انسان‌ها است و احکام حکومتی نیز می‌تواند به عنوان حکمی الهی از مصادیق این گزاره باشد. در نظر برخی، انکار احکام واقعی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی و اعتقاد به تصویب، فلسفه اجتهاد به معنای استنباط احکام شرع را به چالش می‌کشد زیرا استنباط و استخراج، فرع بر نوعی ثبوت واقعی و خارجی احکام است. همچنین با یکسان دانستن اعتبار همه فتاوا، موجب نسبیّت، سُست شدن انگیزه در اجتهاد و عدم رشد علم فقه (منبع قانون) و ایجاد هرج و مرج در اجتهاد می‌شود. (گرجی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۳، حکیم، ۱۳۸۹، ص ۵۹۳).

### ۳.۲. جایگاه حُسن و قُبْح ذاتی در قانون‌گذاری براساس دیدگاه حداکثری امر الهی

در مکاتب الهی مانند اسلام، قانون باید تجلّی‌گاه حاکمیت عقاید، باورها، احکام دینی و ارزش‌های بنیادین اخلاقی مانند عدالت و آزادی همگام با مسئولیت‌پذیری باشد که توسط شارع مقدّس برای تنظیم زندگی مردم براساس عدالت‌تشریح شده است. قانون از نظر شکلی و ماهوی لازم استدارای ملاکی شفاف برای تشخیص عدالت، شفافیت، ابلاغ، پایداری نسبی، دارای سازگاری درونی و به دور از ناهماهنگی عملی، قابل اجرا براساس توانایی اشخاص و شرایط موجود در هر زمان و مکان و ملاکی برای ارزیابی در جهت تحقق اهداف نظام اخلاقی و حقوقی باشد (ایجاد جامعه توحیدی باتأمین نظم، امنیت و رفاه عمومی و ...).

عدالت قضایی، مستلزم وضع و اجرای قوانین قضایی عادلانه است؛ عدالت سیاسی، مستلزم عدالت در حکمرانی، تأمین امنیت و آزادی‌های مشروع، ایجاد فرصت مناسب برای آحاد مردم جهت مشارکت در اداره جامعه و وضع قوانین در راستای تحقق این اهداف است؛ و عدالت اقتصادی، مستلزم وضع و اجرای قوانین مناسب در جهت احترام به مالکیت شخصی، توزیع عادلانه ثروت، رسیدگی به محرومان، ایجاد رفاه،

## دیدگاه متقدمین اشاعره

تأمین معیشت و ... می‌باشد. وجدان و تجربه تاریخی انسان گواهی می‌دهد که این مفاهیم، دارای مطلوبیت (حُسن) ذاتی بوده و خواسته انسان هستند و به همین دلیل در همه جوامع بشری فارغ از سلیقه‌ها و تفاسیر مختلف، مطلوبیت دارند. آن‌چه در همه این موارد ضرورت دارد، وجود تعریفی ثابت و شفاف از این مفاهیم است که متعلق امر و نهی (باید و نباید) در حکومت و قانون‌گذاری قرار گیرند. غالب این مفاهیم به نوعی مستقیم یا غیرمستقیم با عدالت مرتبط هستند. وجود تعریفی ثابت و شفاف از عدالت و نحوه تجلی آن در ابعاد مختلف زندگی و "حقوق انسان" می‌تواند مبنای تحقق این مفاهیم و دیگر مظاهر عدالت در حکومت و قانون‌گذاری باشد. اما:

۱- اعتقاد به هستی‌شناختی تشریحی در مقام ثبوت (به معنای توقّف وجودی همه ارزش‌های اخلاقی بر تعلق امر خداوند بدون هرگونه تفاوت در عالم واقع و وجود قیود، ویژگی‌ها و شرایط عینی که بتواند موجب اختلاف در ماهیت اوامر و نواهی گردد)، به دلیل امکان تفاسیر مختلف حتی متضاد از آن و عدم ترجیح یکی بر دیگری، موجب می‌گردد که ماهیت "عدالت" نسبی، ناپایدار، وابسته، مبهم و فاقد ملاکی روشن معرفی گردد. در چنین وضعیتی در مقام قانون‌گذاری برای تحقق اهداف عالی زندگی، به دلیل ابهام، ایجاد ناسازگاری و تناقض درونی با بیان مصادیق متعارض در حقوق و تکالیف انسان، نمی‌تواند مبنایی قابل قبول باشد.

یکی از دلایل قانون‌پذیری انسان، جاذبه عدالت و فطرت عدالت‌محور انسان است. با نسبی شدن مفهوم عدالت و وجود مصادیق متعارض برای عدل و ظلم، قانون عادلانه و قانون ناعادلانه بی‌معنا شده و انگیزه اطاعت از قانون تضعیف می‌گردد.

۲- اعتقاد به معرفت‌شناختی تشریحی (مقام اثبات و توقّف ادراک ارزش‌های اخلاقی بر تعلق امر و نهی خداوند و شناخت آن) نیز با توجه به محدود بودن نصوص، امکان

اختلاف عالمان دین در ادراک اراده و امر خداوند از نصوص، فرض عدم ترجیح یکی بر دیگری و لزوم پذیرش احکام متفاوت و بلکه متعارض بنابر تصویب از یک سوی، و از سوی دیگر تقدس بخشی مطلق به حاکم (هرچند فاجر) و تقدّم تصمیم او (مطلقاً)، شناخت عدالت و تطبیق آن بر مصادیق برای قانون‌گذاری، بلکه مطلق قانون‌گذاری را با مشکل جدی مواجه می‌سازد.

در این دیدگاه، هیچ لزومی ندارد که سلطان و حاکم جامعه، اسلام‌شناس یا عادل و ... باشد. (تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۱۴) با خروج حکومت از جایگاه ولایت انتصابی الهی و نفی قوانین مبتنی بر حسن و قبح ذاتی براساس مصالح و مفاسد واقعی و پذیرش حاکم فاجر، هرچند با قهر و استیلاء و بی‌نیاز به بیعت عامّه مسلمین یا اهل حل و عقد، جایگاه حکومت به موجودی خطرناک تبدیل می‌شود که می‌تواند با پیروی از نفس و وضع قوانین نفسانی، اساس دین را متزلزل سازد.

۳ - نظریّه امر الهی در تعارض با شکل‌گیری قواعد حقوقی (دارای عمومیت، شمولیت و ثبات نسبی) می‌باشد زیرا با نفی ارتباط میان احکام با واقعیت خارجی (باید و هست) براساس مصالح و مفاسد واقعی، و نسبت دادن آن به صرف اراده قانون‌گذار (شارع مقدس، مجتهد یا حاکم)، محدود بودن نصوص، اختلاف نظر در شناخت و تفسیر اوامر الهی و نیاز جامعه به احکامی فراتر از نصوص از یک سوی و از سوی دیگر ملاک قراردادن حکم سلطان، بدون التزام به رعایت احکام دینی و عقلی و جای‌گزینی سلاطین (هرچند به قهر و استیلاء) با اندیشه‌ها و رویکردهای متفاوت، حتی متعارض‌بجای یکدیگر، موجب ناسازگاری درونی و عملی در حکومت و وضع قوانین متعارض شده و هیچگاه یک قاعده حقوقی شکل نمی‌گیرد.

۴ - روح حکومت الهی، قانون‌گذاری مبتنی بر اهداف حکیمانه دین برای تنظیم زندگی

## دیدگاه متقدّمین اشاعره

دنیوی و سعادتِ دنیوی و آخروی مردم است. علمای اهل سنت نیز اغلب به مصالح پس از نص (مقاصد الشریعه) اعتقاد دارند. مصالحی که متضمّن حقوق انسان است. برخی از علمای اهل سنت معتقدند که تمام طرق اجتهاد در موارد لائنص فیه به مصلحت و مبنای آن یعنی اصل رعایت مصالح در احکام شرعی ختم می‌شود. (حسین حامد حسان، ۱۹۸۱، مقدمه). ابن عاشور این مصالح را تحت عناوین ضروری (برای تأمین دین و دنیای مردم)، روزمره (برای جلوگیری از عسر و حرج و مشقّت مردم) و رفاهی (اتخاذ بهترین و مؤثرترین روش‌ها برای بهبودی امور) قرار می‌دهد. (الطاهر بن عاشور، ۱۹۸۴م، ص ۸۵) برخی نیز مانند غزالی، مصلحت در معنای وسیع خود را هدف نهایی شریعت و مشتمل بر حفظ دین، جان، نسل، عقل (عقل هر فرد به عنوان فردی از جامعه) و مال، متناسب با مقتضیات زمان و مکان، دانسته و هر چه در جهت عکس آن باشد را مفسده می‌دانند. در دیدگاه او، مصالح مرسله، مشتمل بر سه مقوله "ضروریات، حاجیات و تحسینیات یا کمالیات" بوده و مصالح مرسله ضروری‌هکه حیات و نظم زندگی به آن وابسته است، منبعی مستقل برای فقه و قانون‌گذاری است. (غزالی، ۱۴۲۰، ص ۱۶۲، ۲۰۷-۲۰۸).

جای این پرسش وجود دارد که علّتِ مطلوبیّت و لزوم این مصالح ضروریّه چیست؟ انسان موجودی واقعی است و آنچه مقوم اوست نیز باید نوعی ارتباط با واقع داشته باشد. این ارتباط برپایه علیّت و رابطه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر و میل انسان به کمال مطلق یا من علوی، تبیین می‌شود که دلالت بر نوعی رابطه میان باید‌ها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی با واقعیّت خارجی دارد. در نتیجه آنچه برای حیات انسان ضروری است، دارای مطلوبیّت (حسن) ذاتی براساس مصالح و مفاسد واقعی در نظام تکوین است که باید در نظام تشریح نیز متعلّق قانون‌گذار یقرار گیرد. به عبارت دیگر، پذیرش حسن و قبح ذاتی بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی در نظام تکوین متضمّن و یا حدّ اقل

مستلزم تمایل انسان به آن و پذیرش تعلق امر و نهی به آن‌ها از جانب خداوند در نظام تشریح است که فی الجمله در مواردی که ملاک حکم عقل، ذاتی افعال باشد، قابل ادراک عقلانی است و انکار آن با حکمت خداوند ناسازگار است. نفی حُسن و قُبْح ذاتی بر اساس مصالح و مفسدات واقعی در دو مقام ثبوت و اثبات و نفی یا عدم توجه به ارتباط نظام تکوین با نظام تشریح در قانون‌گذاری، با حکمت خداوند ناسازگار بوده و فعل خداوند را عبث و بیهوده نشان می‌دهد و موجب فاصله‌گرفتن اوامر الهی از روح تشریح و قانون‌گذاریو عدم تحقق مقاصد دین و حکومت دینی می‌شود.

۵- عدم توجه به جایگاه عقل در مقام حکم بر مبنای کاشفیت از اراده خداوند (الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع و هی "أنه كلما حکم به العقل حکم به الشرع" مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۵۹) و یا منحصر در مقام کاشفیت از اراده خداوند برای صدور حکم از جانب شرع (کَلِّمًا كَشَفَ بِهِ الْعَقْلُ كَشْفَ بِهِ الشَّرْعُ) در نظام تکوین (مقام ثبوت) و نظام تشریح (مقام اثبات: قانون‌گذاری و اجرا) و منحصر کردن اوامر و نواهی در نصوص و فعل صحابه، قانون‌گذاریو اجرا در وضعیّت فقدان نصّ یا تعارض ادلّه را با مشکل مواجه می‌سازد. عقل حکم می‌کند که در تعارض آخرین بیان ملاک قرارگیرد زیرا با توجه به مقتضیات زمان و مصالح موجود صادر شده است (خدا و بالاحداث و الاخیر والاخیر هو مقتضی وقتہ ... (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۸۳-۸۴). هرچند نصی بر ترجیح آن نباشد. در صدر اسلام نیز چنین بوده است. پیامبر اکرم (ص) از دارندگان اسب، مالیات نمی‌گرفت ولی علی (ع) بر اساس مقتضیات زمان و مصالح موجود بر هر اسب در هر سال دو دینار مالیات وضع کرد. (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۲) ولی اشاعره به چنین تبعیّتی و جایگاهی برای عقل در حلّ تعارض قائل نیستند.

۶- پذیرش تصویب، فلسفه اجتهاد، پویایی فقه، فلسفه فقه حکومتی و قانون‌گذاری را

## دیدگاه متقدّمین اشاعره

به چالش کشیده و امنیّت روانی، نظم اجتماعی و اقتدار حکومت را در جامعه مختل می‌کند. امکان توصیف یک فعل به دو وصف نقیض یا متضاد، بدون دخالت زمینه خارجی (جهت مُثبِت، وجود مصلحت و یا ... ) را در قانون‌گذاری به همراه داشته و موجب وضع قوانین متعارض، سُست شدن انگیزه اطاعت از قانون و تزلزل ارکان حکومت می‌گردد. همچنین فتاوی همسو با نظام سلطه را ابزاری برای قانون‌گذاری در جهت تحکیم پایه‌های قدرت ظالمانه در حکومت قرار داده و رابطه حمایت متقابل میان حکومت ظالم و مذهب سلطه‌پذیر ایجاد می‌کند، همانگونه که در حمایت خلفای عباسی از مذهب حنفی و حمایت سلاطین ایوبی از مذهب شافعی شاهد بوده‌ایم.

۷- انکار حُسن و قُبْح ذاتی، موجب سست شدن جایگاه اخلاق در قانون‌گذاری، تضعیف ارزش‌های ثابت اخلاقی و عدم مسئولیت‌پذیری اخلاقی انسان نسبت به رفتار ارادی خود در مقابل جامعه و قانون با ادّعی استناد به ارزش تعبّد دینی و امر الهی و تسلیم در مقابل محیط فاسد براساس اعتقاد به جبرگرائمی‌گردد زیرا "با پذیرش حسن و قبح عقلی، مسائلی مانند عدالت و حکمت خداوند، تکلیف و آزادی انسان حل می‌شود و انکار حسن و قبح عقلی بناچار به جبر ختم می‌گردد" (محمدی، ۱۴۱۰، ص ۲۰۰-۲۰۹، علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۹۷-۱۱۱). جبرگرایی در طول تاریخ مورد حمایت سلاطین و خلفا و مشروعیت‌بخش به قدرت آن‌ها بوده است. ابن خلدون نیز جبرگرایی و لزوم حکومت فرد دارای عصبیّت نیرومند در هر کشور را تقویّت کرده و به اقتدار و غلبه، پوششی جبری و ماوراء طبیعی داده و همه را به اطاعت دعوت می‌کند. (فیرحی، ۱۳۷۸، ۷۳-۷۴).

۸- انکار حُسن و قُبْح ذاتی و تضعیف یا نفی جایگاه عقل موجب عدم پذیرش تفکر انتقادی در فقه شخصی و حکومتی و در نتیجه انعطاف‌ناپذیری و عدم انطباق قوانین

با مقتضیات زمان و مانع رشد قدرت تبیین و تحلیل موضوعات حقوقی، مقایسه قوانین با بررسی آثار و نتایج احتمالی از اجرای آن‌ها و مانع تصمیم‌گیری صحیح، افراط در نص‌گرایی و ظاهرگرایی در متون دینی و قانون‌گذاری برمبنای آن و خشونت خواهد شد. آنچه که امروزه در نقش تفکر و هابیت در ایجاد القاعده، طالبان، حکومت‌های تکفیری و خشونت و شورش در برخی کشورها شاهد هستیم.

خصیصه اصلی پدیده افراط‌گرایی، انسداد، نابسامانی و تناقضات نظری درونمانند اعتراف به مشروعیت الهی حکومت پیامبر اکرم (ص) و بشری دانستن حکومت پس از حضرت یا عدم پذیرش شأن عصمت برای رسول اکرم (ص) مانند کلام نقل شده از خلیفه دوم خطاب به پیامبر (ص) با عبارت‌هایی نظیر: "ان رسول الله یهجر" و "ان نبی الله لیهجر" و "ان رسول الله... قد غلب علیه الوجع" مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۵۷-۱۲۵۹) در تقابل با نص قرآن "و ما ینطق عن الهوی\* ان هو الا وحی یوحی" (نجم ۳-۴) و در مقابل عمومی‌سازی و تعمیم عصمت برای صحابه ایشان و همچنین تناقض میان نظامات فکری و عقل نظری‌مبنتی برآموزه‌های اسلام‌با رویکرد عملی‌مبنتی بر اندیشه غربی‌دراخترا حقوقی، فرهنگی، مذهبی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حاکم بر جهان اسلام و بویژه کشورهای عربی است. تناقضاتی که حتی حکومت عرفی و بشری نیز که محصول اجماع موقت انسان‌هاست، آن را نمی‌پذیرد. اندیشه‌ای که ایشان را به عنوان مدعیان محض سنت نبوی، خالص‌ا‌ز هر نوع دخالت عقل و... به دلایلی مانند "بشری‌سازی و عرفی‌سازی منبع مشروعیت حاکمیت"، "عقل‌ستیزی و تقدس‌بخشی مطلق به فعل حاکم حتی در مخالفت آشکار با نصو سنت قطعی نبوی"، به پذیرش و تثبیت تغییرات اساسی (بدعت) در احکام دین در پرتو تغییر قدرت سوق می‌دهد و ملازم بلکه مقوم اعتقاد به "تصویب" است و با "عدم تکیه بر اصول ثابت" و حرکت بر اساس تحولات سیاسی و تقابل کانون‌های

## دیدگاه متقدّمین اشاعره

قدرت در جامعه، موجب تسلیم در برابر قدرت برتر، افراط‌گرایی تکفیرگرا، عمل‌گرایی بی‌منطق، خشن و فاقد مبانی عمیق نظری شده و امکان هرگونه حرکت اصلاحی منطقی را سلب کرده و جامعه ناراضی را آماده پذیرش سلطه اراده و تصمیمات بازیگران عرصه سیاسی غرب به عنوان قدرت برتر جهان می‌سازد و با عرفی‌سازی، زمینه‌ساز پذیرش و تسلط پوزیتویسم و سکولاریسم سیاسی و معرفتی مدّعی بی‌نیازی انسان به وحی الهیمی شود و اینچنین دین را از صحنه اداره جامعه خارج می‌کند.

۹- امکان تغییر ماهوی در مفهوم خوبی و امکان نهی از متعلّق امر سابق، ادّعایی غیر قابل پذیرش است. باید توجه داشت که مقتضیات زمان و مکان در بحث از صدق مفهوم بر مصداق دخالت دارد ولی سخن این نظریه، امکان تغییر و انقلاب در ماهیت است. براساس نظریه اخذ ملاک مصلحت واقعی فرد و جامعه در موضوع قضایانیز، آنگونه که پیش از این از علامه مصباح یزدی نقل شد، ماهیت اصل ملاک (مصلحت) ثابت است و تغییر در مصداق آن است.

۱۰- "قبح عقاب بلا بیان" یکی از مظاهر عدالت تقنینی و قضایی است. "برائت عقلیه" یا قاعده "قبح عقاب بلا بیان"، جزء مستقلّات عقلیه است. به این معنی که کیفر کسی که بیانی برای او نیامده، بر قانون‌گذار حکیم قبیح است. در قانون‌گذاری نیز شرط لازم برای مشروعیت و عقلانیت جریمه یا مجازات متخلفین و مجرمین این است که قانون و آثار تخلف از آن قبلاً بیان شده باشد. از مصداق دیگر آن لزوم بیان خاص بعد از عام است به این معنا که اگر قانون‌گذار قانون عامی را وضع کرده و برای آن مخصّصی اراده کرده است، به حکم عقل و شرع، اجرای قانون و مجازات متخلفین بدون بیان کامل قانون (عام و خاص "متّصل یا منفصل" یا عام و مخصّص) قبیح می‌باشد. با نفی حسن و قبح ذاتی براساس مصالح و مفاسد واقعی، قانون‌گذار

می‌تواند در جهت تثبیت قدرت، فارغ از بیان کامل قانون، شهروندان را مجازات کند و این امر موجب تزلزل ساختار نظام و حکومت می‌گردد.

۱۱- یکی دیگر از مظاهر عدالت تقنینی و قضایی در حکومت، قُبْح تکلیف بمالایطاق است به این معنا که قانون‌گذار نباید با وضع قانون، افراد را به آنچه که در قدرت ایشان نیست، تکلیف کند و قانون باید امکان اجرا داشته باشد. یکی از مصادیق تکلیف مالایطاق، قاعده تأخیر بیان از وقت حاجت است که قبیح می‌باشد. برای نمونه اگر قانون‌گذار قانونی وضع کند و شهروندان را در روز جمعه از افعالی منع یا به آن‌ها امر کند ولی مصادیق را روز شنبه بیان کند و بخواهد متخلفین روز جمعه گذشته را مجازات نماید، این مجازات براساس قاعده قبح تأخیر بیان از وقت حاجت، ناعادلانه و تکلیف مالایطاق بوده که بنوعی "بلا بیان" نیز می‌باشد. با نسبی شدن عدالت، نفی حسن و قبح ذاتی، اعتقاد به امکان تکلیف مالایطاق از جانب خداوند ("ذهب شیخنا أبو الحسن - اشعری - رحمه الله إلى جواز تکلیف مالایطاق... والمختار عندنا استحالة تکلیف مالایطاق نعم ترد صیغة الأمر للتعجيز كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين...") غزالی، المنحول من تعليقات الاصول، ۱۴۱۹، ج: ۱، ۷۹-۸۱)، "تکلیف مالایطاق" و "تکلیف بمالایطاق" نیز قبح خود را از دست می‌دهند و وضع هر قانونی مجاز خواهد بود. هرچند غزالی با بیان استحاله از آثار تکلیف مالایطاق می‌گریزد ولی اولاً امر در تکوین "کونوا قردة خاسئين" را با امر در تشریح خلط کرده است و ثانیاً اشکالات پیشین بر وی نیز وارد است.

۱۲- یکی دیگر از مظاهر عدالت تقنینی و قضایی، "عطف بما سبق نشدن قانون" بویژه در قوانین کیفری است که ریشه در قبح عقاب بلا بیان دارد. با نفی قبح عقاب بلا بیان، عطف بما سبق شدن قوانین و اعمال قانون و مجازات بر افرادی که مرتکب

عملی قبل از وضع و ابلاغ قانون شده‌اند نیز مجاز می‌گردد.

۱۳- این نظریه در مقام حکمرانی (قانون‌گذاری و اجرای قانون)، با مخدوش ساختن اجماع لطفی و قاعده لطف (اللّف ما یقرّب العبد الی الطاعه و یبعده عن المعصیه و هو واجب علی الله تعالی "سمیعی، جمشید، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۴")، حکمت خداوند در ارسال پیامبران و نزول کتب‌آسمانی، جامعیت دین و ولایت تشریحی را نیز مخدوش ساخته و موجب تفکیک دین و اخلاق از حکومت و قانون‌گذاری می‌گردد.

### نتیجه‌گیری:

در مکاتب و نظریات الهی، حکومت و قانون باید تجلّی‌گاه حاکمیت دین و ارزش‌های بنیادین آن مانند عدالت و آزادی برای تنظیم زندگی، تأمین امنیت، رفاه عمومی و سعادت مردم باشد. چنین قانونی از نظر شکلی و ماهوی باید از طرف مرجع صلاحیت‌دار وضع و اعلام شود، عام و قابل فهم برای عموم، عادلانه و مقوم مسئولیت‌پذیری انسان، دارای رویه‌ای منطقی و به دور از تبعیض، نسبتاً پایدار، دارای سازگاری درونی و به دور از ناهماهنگی عملی، قابل اجرا بر اساس توانایی اشخاص و شرایط موجود در هر زمان و مکان و دارای ملاک برای تشخیص و ارزیابی در جهت تحقق اهداف یک نظام اخلاقی و حقوقی باشد.

اشاعره با توجه به نظریه "امر الهی" و هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشریحی در مقام ثبوت و اثبات با رویکرد اجتهاد حثّی در مقابل نص (شرف‌الدین، ۱۳۶۷)، معتقد به ظاهرگرایی و تبعیت محض از قدرت بر محور اقتدارگرایی هستند که حسن و قبح ذاتی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی و لزوم تبعیت اوامر الهی از آن را نفی کرده و امکان تغییر ماهوی در مفهوم خوبی را می‌پذیرند؛ حال آنکه با پذیرش جایگاه و مطلوبیت

مصالح مرسله ضروریّه در قانون‌گذاری، باید بپذیرند که این مطلوبیّت از رابطه علیّت و ضرورت بالقیاس الی‌الغیر میان فعل و نتیجه آن و اوامر با نتایج در واقعیت خارجی حکایت می‌کند و آنچه دارای مصلحت یا مفسده در عالم تکوین است باید در نظام تشریح نیز متعلّق امر و نهی (قانون‌گذاری) قرار گیرد که مستلزم پذیرش حسن و قبح ذاتی در عالم تکوین و لزوم رعایت آن در نظام حکومت و تشریح (قانون‌گذاری الهی) بوده و انکار آن با حکمت خداوند ناسازگار است. برخی از پیامدهای غیرقابل قبول این نظریّه چنین است:

به دلیل فقدان تعریفی ثابت و شفاف از عدالت و جلوه‌های اجتماعی آن که متعلّق قانون‌گذاری قرار گیرد، منتهی به نسبت و غیرقابل درک و تبعیض‌آمیز بودن مفهوم عدالت می‌شود که در حکومت و قانون‌گذاری به دلیل وجود مصادیق متعارض، موجب ناسازگاری و تناقض درونی می‌گردد.

ظاهرگرایی و توقف بر نص، موجب جبرگرایی، عدم پذیرش تفکر انتقادی، انعطاف‌ناپذیری و عدم انطباق قوانین با مقتضیات زمان، عدم تحلیل‌پذیری آن‌ها با مقایسه نتایج احتمالی و شکل‌گیری افراط، تکفیر و خشونت شده و با توجّه به محدود بودن نصوص در کتاب مقدس، اختلاف عالمان دین در ادراک و تفسیر امر خداوند و عدم ترجیح یک تفسیر بر دیگری، مستلزم پذیرش احکام و قوانین متفاوت و بلکه متعارض می‌شود که بنیان‌های زندگی اجتماعی را مختل می‌کند.

انکار حسن و قبح ذاتی و عدم توجّه به جایگاه عقل در مقام کاشفیّت از اراده خداوند (ملازمه عقلی) در نظام تشریح، بویژه در موارد فاقد نص، موجب جبرگرایی و پذیرش امکان "امر بما لایطاق"، "عطف بما سبق شدن قوانین" و "عدم قبح عقاب بلا بیان و تأخیر بیان از وقت حاجت" در مقام قانون‌گذاری و وضع قوانین ظالمانه، غیرقابل اجرا

## دیدگاه متقدّمین اشاعره

یا خارج از توان مخاطبین، عدم مسئولیت‌پذیری و قانون‌گریزی شده و قانون‌گذاری در جهت اهداف و مقاصد دین را به بن‌بست می‌کشاند.

اطاعت محض از حاکم و تقدّس‌بخشی مطلق به او (هرچند فاجر) و حاکمیّت پیاپی حاکمان مختلف با اختلافات بنیادین و وضع قوانین متعارض، در تعارض با عمومیّت، شمولیّت، کلیّت و ثبات نسبی قوانین بوده و مانع از شکل‌گیری قواعد حقوقی می‌شود و با پذیرش تغییرات اساسی در احکام دین (بدعت) در پرتو تغییر قدرت، زمینه‌ساز پذیرش ظلم و تبعیض اجتماعی است.

پذیرش تصویب نیز به معنای نقص در اوصاف خداوند و شریعت و محکوم بودن خداوند در برابر فتاوی هرچند متناقض همه مجتهدان، نسبیّت واقعیّت و انقلاب در نظام هستی، تشریح و لوح محفوظ است که مانع پویایی فقه و موجب سُست شدن انگیزه در اجتهاد شده و در قانون‌گذاری، نسبیّت، وضع قوانین متناقض، سُست شدن انگیزه اطاعت، فرار از قانون و اختلال در امنیّت روانی، نظم اجتماعی و اقتدار حکومت را به همراه دارد.

بی‌شک وجود چنین پیامدهایی موجب تفکیک دین از حکومت، نفی جامعیّت دین برای اداره زندگی، مانع نقش‌آفرینی دین در عرصه قانون‌گذاری و حکومت شده و جوامع اسلامی را به سوی خلیفه‌گری، سکولاریسم و قراردادگرایی مبتنی بر اومانیزم، پوزیتیویسم یا ... سوق می‌دهد.

## فهرست منابع:

قرآن کریم

نهج البلاغه

## منابع فارسی:

۱. افلاطون. مجموعه آثار. جلد ۲. ترجمه لطفی و کاویانی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۲. بهستانی، مجید. «امکان تحول در فقه سیاسی اهل سنت در پرتو تحولات اخیر خاورمیانه (بیداری اسلامی ۲۰۱۱)». ره‌آورد سیاسی ۸، ش ۳۲ (تابستان ۱۳۹۰): ۳۵-۶۶.
۳. تبریزی، امیرصادق، جلال جلالی‌زاده و مصطفی ذوالفقارطلب. «بررسی و نقد اشاعره با معتزله قدیم و جدید و امامیه در رابطه با حسن و قبح عقلی و ثمره اصولی آن». فقه و مبانی حقوق اسلامی ۵۴، ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۴۰۰): ۲۸۷-۲۹۸.
۴. حلّی، حسن بن یوسف. نهج‌الحق و کشف‌الصدق. ترجمه علیرضا کهنسال. مشهد: تاسوعا، ۱۳۷۹.
۵. خراسانی، محمدکاظم. کفایة الأصول. جلد ۱. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۶. دهقان سیمکانی، رحیم. «تبیین و بررسی تقریرهای نظریه امر الهی». آیین حکمت ۴، ش ۱۴ (زمستان ۱۳۹۱): ۶۵-۹۲.
۷. سبحانی، جعفر. حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.
۸. سربخشی، محمد. بررسی ادله نظریه امر الهی، با تأکید بر نفی قوانین نفس‌الامری و وجود احکام به ظاهر غیراخلاقی. معرفت اخلاقی، ش ۳۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۲۱-۳۶.

۹. سمیعی، جمشید. ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری. جلد ۳. اصفهان: خاتم‌الانبیاء، ۱۳۸۳-۸۷.
۱۰. شرف‌الدین، عبدالحسین. اجتهاد در مقابل نص. ترجمه علی دوانی. تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۶۷.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی. جلد ۱۷. مکتبه الشامله.
۱۲. عبد‌اللهی نژاد، عبدالکریم، محمدحسین ربانی و قربان جلالی. «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد». مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۲۰، ش ۳ (۱۳۹۵): ۳۵۹-۳۷۴.
۱۳. فوزی، یحیی و بهروز پایاب. «مقایسه تطبیقی جنبش‌های اسلامی معاصر در بین اهل سنت و شیعیان». رهیافت انقلاب اسلامی، ش ۱۴ (بهار ۱۳۹۰): ۲۶-۳.
۱۴. فیرحی، داود. «فقه سیاسی اهل سنت». علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ش ۴ (بهار ۱۳۷۸): ۷۲-۱۱۷.
۱۵. گرجی، ابوالقاسم. ادوار اصول الفقه. تهران: میزان، ۱۳۸۵.
۱۶. محمدی، علی. کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد. قم: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۸. مصباح، مجتبی. فلسفه اخلاق. سلسله دروس اندیشه‌های بنیادین اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۸.
۱۹. مصباح، مجتبی. فلسفه اخلاق. مبانی اندیشه اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۲۰. مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. جلد ۲۱. تهران: صدرا، ۱۳۶۸.

۲۱. نعیمیان، ذبیح‌الله. مبادی و اصول فقه حکومتی. قم: کتاب فردا، ۱۳۹۶.

### منابع عربی

۲۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.

۲۳. ابن اثیر دمشقی، حافظ. البداية و النهاية. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.

۲۴. ابن اثیر، علی بن محمد. الكامل فی التاریخ. بیروت: مؤسسه التاریخ الاسلامی، ۱۴۰۸ق.

۲۵. احمد بن فارس. معجم المقاییس فی اللغة. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.

۲۶. اصفهانی، محمد حسین. نهاية الدراية فی شرح الكفاية. تحقیق مهدی احدی و رمضان قلی زاده. قم: کتابفروشی سیدالشهدا (ع)، ۱۳۷۴ق.

۲۷. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

۲۸. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع. جلد ۳. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ق.

۲۹. شاطبی، ابراهیم بن موسی. الموافقات فی اصول الشریعة. شرح عبدالله درّاز. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بی تا.

۳۰. تفتازانی، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. تصحیح عبدالرحمن عمیره. جلد ۴. قم: منشورات الرضی، ۱۴۰۹ق.

۳۱. جرجانی، سید شریف. شرح المواقف. قاهره: مؤسسه السعادة، ۱۳۲۵ق.

۳۲. جوهری، اسماعیل بن حماد. تاج اللغة و صحاح العربية (الصحاح). بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.

۳۳. جوینی، عبدالملک بن عبدالله. البرهان فی اصول الفقه. جلد ۲. بیروت: دارالکتب

العلمیه، ۱۴۱۸ق.

۳۴. حامد حسان، حسین. نظریة المصلحة فی الفقه الاسلامی. قاهره: مكتبة المتنبی، ۱۹۸۱.

۳۵. حکیم، محمدتقی. الأصول العامة للفقه المقارن. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۹.

۳۶. خلاف، عبدالوہاب. علم اصول الفقه و خلاصه تاریخ التشريع الاسلامی. ۱۳۶۶ق.

۳۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. معجم مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.

۳۸. زحیلی، وهبه. الفقه الاسلامی و أدلته. دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۸ق.

۳۹. سیوطی، جلال‌الدین. تاریخ الخلفاء. تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید. قاهره، ۱۳۷۱ق.

۴۰. طاهر بن عاشور. التحرير و التنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴.

۴۱. طوسی، محمد بن حسن. الاستبصار. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

۴۲. غزالی، محمد بن محمد. المنخول من تعليقات الأصول. تحقیق محمد حسن هیتو. چاپ ۳. دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.

۴۳. غزالی، محمد بن محمد. شفاء الغلیل فی بیان الشبه والمخیل ومسالك التعلیل. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

۴۴. فیض کاشانی، محسن. الأصول الأصلية. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.

۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، بی‌تا.

۴۶. مسلم بن حجاج. صحیح مسلم. جلد ۳. قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.

۴۷. مظفر، محمد رضا. أصول الفقه. قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۳.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. انوار الأصول. قم: نسل جوان، ۱۳۷۳.
۴۹. نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام. جلد ۲۲. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.

### منابع انگلیسی

50. Rahman, Fazlur. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
51. Hallaq, Wael B. An Introduction to Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
52. Adams, Robert Merrihew. Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999.