

تأثیر مبانی کلامی در حل مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

محمدحسین فاریاب *

چکیده

مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد از مسائل بین رشته‌ای میان کلام و فقه است. در این باره، اندیشوران شیعه با اشاعره - که بر عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد پافشاری می‌کنند - اختلاف نظر دارند، از سوی دیگر خود نیز، یکسان نمی‌اندیشند. برخی بر تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد تأکید دارند و برخی نیز تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفاسد را باور دارند. آنچه این نوشتار در پی آن‌هاست، در پی نشان دادن تأثیر مبانی کلامی در حل این مسئله است. به نظر می‌رسد برای حل این مسئله باید تکلیف خود را با چهار مبانی مهم کلامی و عقلی روشن کنیم: حسن و قبح ذاتی یا شرعی؛ عدل الهی، هدف‌مندی خداوند در افعال و استحاله ترجیح بلامرجح. نویسنده با نشان دادن چگونگی تأثیر این مبانی در حل این مسئله، در نهایت نظریه تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد را برگزیده است. کلیدواژه‌ها: حسن و قبح ذاتی، عدل الهی، هدف‌مندی در افعال، ترجیح بلامرجح، مصالح و مفاسد، مصالح در افعال الهی.

مقدمه

دین دارای سه بخش اعتقادات، اخلاق و احکام است که قاعدتاً نمی‌توانند و نباید با یکدیگر تعارض داشته باشند، بلکه باید هر کدام تقویت‌کننده و در ارتباط با دیگری باشد. اعتقادات به عنوان مبانی دین به شمار می‌روند و اخلاق و احکام نیز جلوه‌های عملی آن اعتقادات هستند. علم کلام عهده‌دار اثبات و تبیین اعتقادات است که برای خود موضوع، روش، غایت و قواعدی دارد.

* عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول)

از سوی دیگر، فقه نیز بیان‌کننده احکام و وظایف عملی دین‌باوران است و برای خود، موضوع، روش و غایتی دارد. این علم نیز دارای قواعدی است که در علم اصول فقه اثبات و تبیین می‌شوند و نقشی تعیین‌کننده در استنباط احکام فقهی دارند. یکی از قواعد مهم فقه، قاعده لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است که پذیرش یا عدم پذیرش آن تأثیری به‌سزا در چگونگی استنباط احکام دارد.

آنچه در این نوشتار مدنظر است، تأثیر مبانی کلامی در حل مسئله فقهی لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است که نشان‌دادن تأثیر این مبانی به منزله نشان‌دادن ارتباط کلام و فقه است. گفتنی است هر کدام از این مبانی ممکن است مورد نقد مخالفان امامیه یا حتی برخی از امامیه قرار گرفته باشد که در این مختصر، مجال بیان نقدها و پاسخ به آنها نیست. از این‌رو، به بیان خود آن مبانی کلامی، دیدگاه مخالفان، اثبات دیدگاه صحیح و مهم‌ترین نقدهای مخالفان بسنده شده است.

پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوی نگارنده، مقالاتی چند درباره اصل مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به رشته تحریر در آمده است، مانند «تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی» از ابوالقاسم علیدوست منتشرشده در نشریه فقه و حقوق، «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» از آقایان عبدالکریم عبداللہی‌نژاد، محمدحسن ربانی و قربان جلالی منتشرشده در نشریه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» از جعفر ساعدی منتشرشده در نشریه فقه اهل بیت.

در این مقالات، گاه به اختصار به برخی از مبانی کلامی تأثیرگذار در حل این مسئله اشاره شده، ولی استقرای تمام مبانی کلامی دخیل در حل مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و بیان چگونگی تأثیر آنها در حل آن در دستور کار آنها نبوده است.

بیان دیدگاه‌ها

در این باره دست‌کم سه دیدگاه وجود دارد که عبارت‌اند از:

یکم. عدم لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفساد به طور مطلق

اشاعره بر اساس مبانی خاصی بر این دیدگاه پافشاری می‌کنند. فخر رازی این گونه باور اشاعره را بیان می‌کند: «و هذا هو الذی یقولہ أصحابنا أن علّة حسن التکلیف هی الربوبیة و العبودیة لا ما یقولہ المعتزلة من رعایة المصالح» [فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۱۱، ص ۲۷۹] به این معنا که علت حسن تکلیف، ربوبیت خداوند و عبودیت بندگان است نه رعایت مصالح.

در همین باره، ابن حزم ظاهری نیز می‌نویسد:

ما هرگز معتقد به این نیستیم که احکام برای انگیزه‌ای جعل شده‌اند، مگر آنچه شارع بدان تصریح کرده است... علت و انگیزه از افعال و احکام خداوند منتفی است، چرا که علت جز در فعل مضطر نیست... (ابن حزم ظاهری، ج ۸، ص ۱۰۲ و ۱۰۳).

دو. لزوم تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفساد

بر پایه این دیدگاه، تمام احکام الهی مبتنی بر مصالح و مفساد موجود در کارهاست و خداوند حکیم آنگاه که کاری را واجب یا مستحب می‌کند، به دلیل وجود مصلحت؛ و آنگاه که کاری را حرام یا مکروه می‌کند، به دلیل وجود مفسده در آن کار است. این دیدگاه را می‌توان به مشهور امامیه نسبت داد (رک. علم الهدی، الانتصار، ص ۵۳۲).

سه. لزوم تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفساد

بر اساس این نظریه، در مواردی - به ویژه اوامر امتحانی - مصلحت در نفس تشریح وجود دارد نه در متعلق آن. بنابراین متعلق حکم، به خودی خود، دارای مصلحت و مفسده نیست. مصلحتی نیز که در نفس تشریح وجود دارد، همان بندگی بندگان خداوند متعال است. نکته دیگر آنکه بر پایه این دیدگاه، هرگاه در کاری مصلحت یا مفسده وجود داشته باشد، حکم شرعی به آن تعلق می‌گیرد، ولی چنین نیست که هر کجا حکم شرعی وجود داشته باشد، حتماً در متعلق آن حکم نیز مصلحت یا مفسده وجود داشته باشد (علیدوست، ص ۹).

مبانی کلامی و تأثیر آن در حل مسئله

نگارنده که باورمند به نظریه دوم است، معتقد است که برخی مبانی کلامی در حل این مسئله تأثیر مستقیم دارند و هر نظری که در خصوص آن مبانی پذیرفته شود، می‌تواند دیدگاهمان را در

مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفساد تغییر دهد. پیش از هر چیز شایسته است چشم‌اندازی از سیر منطقی این مبانی برای حل مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفساد ارائه کنیم. یک. اگر موافق با نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفساد - به طور مطلق یا نسبی - باشیم؛ قاعدتاً باید باورمان آن باشد که تبعیت احکام از مصالح و مفساد با عدم تبعیت احکام از مصالح و مفساد دو کار متفاوت از یکدیگرند. یکی حسن و درست و دیگری قبیح و نادرست. پس نخستین مسئله، مسئله حسن و قبیح ذاتی است. اگر کسی منکر حسن و قبیح ذاتی افعال باشد، طبیعی است که نمی‌تواند تبعیت احکام از مصالح و مفساد را کاری حسن و عدم تبعیت احکام از مصالح و مفساد را کاری قبیح بداند و آنگاه بر این باور شود که خداوند ملزم به رعایت مصالح و مفساد در وضع حکم شرعی است.

دو. ممکن است آموزه حسن و قبیح ذاتی را بپذیریم، ولی مراعات آن را بر خداوند لازم ندانیم و معتقد باشیم که خداوند می‌تواند به جای انجام کار حسن، مرتکب فعل قبیح شود. بنابراین باید اثبات کنیم که خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد و در انجام کار حسن کوتاهی نمی‌کند. برای اثبات چنین ادعایی، باید عدالت خداوند اثبات شود؛ چراکه عدالت - چنانکه خواهد آمد - به معنای انجام هر کار سر جای خود یا به معنای ترک کار قبیح و کوتاهی نکردن در انجام کار واجب است.

سه. ممکن است کسی اولاً بپذیرد که رعایت مصالح و مفساد در کارها، حسن و ترک آن، قبیح است. ثانیاً قبول کند که خداوند باید کار حسن را انجام و از کار قبیح خودداری کند، در عین حال، معتقد باشد که چون خداوند در افعالش هدف‌مند نیست، از این‌رو، لازم نیست در جعل حکم شرعی، مصلحت و مفسده را رعایت کند. با انکار هدف‌مندی خدا عملاً مجالی برای قول به لزوم رعایت مصالح و مفساد در جعل حکم شرعی باقی نمی‌ماند. بنابراین هدف‌مندی خداوند متعال در افعالش نیز باید اثبات شود.

چهار. ممکن است با طی همه این مراحل ادعا شود که هرچند خداوند در افعالش هدف‌مند است، ولی گاه چنین است که اصل تکلیف کردن به عنوان یک فعل الهی دارای هدف است، ولی لازم نیست متعلق تکلیف دارای مصلحت و مفسده باشد. مبنای عقلی این سخن نیز آن است که ترجیح بلامرجح به طور مطلق محال نیست، از این‌رو، هدف خداوند صرفاً در نفس تشریح است نه در متعلق تشریح. در اینجا است که باید به اثبات استحاله ترجیح بلامرجح همت گماشت.

اینک به بررسی مبانی چهارگانه یادشده می‌پردازیم.

یک. حسن و قبح ذاتی

یکی از مبانی و قواعد مهم کلامی، قاعده حسن و قبح ذاتی است. پرسش اساسی آن است که آیا افعال ذاتاً و فی حد نفسه متصف به حسن و قبح می‌شوند یا آنکه ذاتاً با یکدیگر مساوی هستند؟ برای نمونه، امانت‌داری و خیانت در امانت با یکدیگر مساویند یا آنکه ذاتاً یکی حسن و دیگری قبیح است؟

از دیرباز درباره این مسئله میان اشاعره و عدلیه اختلاف نظر بوده است (رک. حلی، کشف المراد، ص ۳۰۲)؛ اشاعره به خلاف عدلیه، منکر حسن و قبح ذاتی و بر این باور بودند که امر و نهی الهی است که افعال را حسن و قبیح می‌سازد و تا قبل از آن، افعال با یکدیگر مساوی هستند (برای نمونه، رک. شهرستانی، ص ۲۰۸).

در این نوشتار، قصد بررسی تفصیلی این مسئله را نداریم؛ اما می‌توان به اختصار چنین گفت: یک. کار حسن به معنای کار شایسته انجام و کار قبیح به معنای کار ناشایست برای انجام است. این همان معنایی بود که در آغاز، متکلمان اشاعره بر آن وفاق داشتند (رک. اسفندیارپور، ص ۲۳ و ۲۴). بنابراین باورمند به حسن و قبح ذاتی می‌پذیرد که برخی کارها شایسته انجام هستند و برخی ناشایست؛ همچنین لازمه انکار حسن و قبح ذاتی، عدم تفاوت میان کارهاست.

دو. اینکه برخی کارها شایسته انجام و برخی دیگر ناشایست برای انجام هستند، امری بدیهی است؛ چنانکه افراد بی‌دین نیز برخی کارها را شایسته انجام و برخی دیگر را ناشایست برای انجام می‌دانند؛ چنین نیست که تا پیش از آمدن دین، افعال خالی از حسن و قبح باشند. اما چرا اشاعره منکر سخنی به این روشنی بودند؟ پاسخ آن است که آنها از لوازم نظریه حسن و قبح ذاتی بیمناک بودند؛ توضیح آنکه، با پذیرش حسن و قبح ذاتی و تفاوت میان کارها، ثابت می‌شود که خداوند نباید هر کاری انجام دهد، بلکه باید کار حسن را انجام و نباید کار قبیح را انجام دهد! اشاعره زیر بار این لازمه نمی‌رفتند؛ از نظر آنها چون خداوند مالک مطلق نظام هستی است، هر کاری که بخواهد می‌تواند انجام دهد و بیان اینکه «او باید کار حسن را انجام دهد و نباید کار قبیح را انجام دهد» محدودیت در مالکیت اوست (اشعری، ص ۱۱۶)؛ از این رو، برای رهایی از این

اشکال، منکر حسن و قبح ذاتی شدند! حال آنکه حسن و قبح ذاتی امری بدیهی حتی برای منکران خداست.

سه. برخی متفکران اشاعره برای رهایی از این اشکال، به تکثیر معانی حسن و قبح روی آوردند که معروف‌ترین و بلکه نخستین آنها فخر رازی بوده است. او برای حسن و قبح سه معنای ملائمت و منافرت با طبع، کمال و نقص و استحقاق مدح و ذم را بیان و تصریح کرد که اشاعره حسن و قبح بودن افعال به معنای اول و دوم و توانایی عقل در تشخیص آن افعال را می‌پذیرد و نزاع آنها با دیگران منحصر به معنای سوم است (فخر رازی، *المحصل*، ص ۴۷۸ و ۴۷۹)؛ غافل از آنکه اولاً تکثیر معانی به جهت فرار از اشکال نخستین و خروج از محل نزاع اصلی است؛ چراکه مسئله حسن و قبح برای حل مسئله افعال الهی طرح شده است. پرسش اصلی در مسئله افعال الهی آن است که آیا خداوند متعال هر کاری را انجام می‌دهد یا آنکه فقط کارهای خوب را انجام می‌دهد؟ روشن است که منکر حسن و قبح ذاتی گزینه نخست و باورمند به آن گزینه دوم را برمی‌گزیند. در این نزاع، حسن و قبح نیز معنایشان روشن یعنی شایسته انجام و ناشایست برای انجام است و اشاعره نخستین، همین تلقی از بحث را داشته‌اند. بنابراین اگر ثابت شود که برخی کارها شایسته انجام و برخی ناشایست برای انجام هستند، مسئله فیصله می‌یابد.

ثانیاً معنای ملائمت و منافرت با طبع منحصر به افعال آدمی است و در حق خداوند متعال راه ندارد؛ حال آنکه بحث در حسن و قبح اولاً و بالذات مربوط به افعال الهی بوده است.

ثالثاً استحقاق مدح و ذم به معنای دوم یعنی وجود کمال و نقص در فعل برمی‌گردد. فعلی استحقاق مدح را دارد که دارای کمال باشد؛ نیز، فعلی مستحق ذم است که دربردارنده نقص باشد. بنابراین اگر پذیرفته شود که برخی افعال دارای کمال و برخی افعال دارای نقص هستند و عقل نیز توانایی کشف آنها را دارد، ناگزیر باید حسن و قبح به معنای سوم نیز پذیرفته شود.

از سوی دیگر، کمال و نقص چیزی جز مصلحت و مفسده نیستند. به دیگر سخن، فعل با داشتن مصلحت، واجد کمال و با داشتن مفسده، متصف به نقص می‌شود. ضمن آنکه همین مصلحت و مفسده است که آنها را شایسته انجام یا ناشایست برای انجام و سرانجام برخوردار از استحقاق مدح و ذم کرده است.

بنابراین باید گفت که کار حسن، دارای مصلحت و کمال است، از این رو، شایسته انجام است و فاعل آن استحقاق مدح را دارد. همچنین کار قبیح، دارای مفسده و نقص است، از این رو ناشایست برای انجام است و فاعل آن مستحق ذم است.

البته در اینکه عقل توانایی درک و کشف مصلحت و مفسده در تمام افعال را دارد، سخن فراوان است، ولی می توان فی الجمله گفت که عقل توانایی درک حسن و قبح برخی افعال را دارد که شاهد این ادعا همان است که عقلای عالم پیش از ورود دین، حسن و قبح برخی افعال را درک می کنند.

اما مسئله حسن و قبح ذاتی چه ارتباطی با مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد دارد؟ پاسخ آن است که در صورت پذیرش نظریه حسن و قبح ذاتی، وجود مصلحت و مفسده در افعال رسمیت پیدا می کند، چراکه عقل بالوجدان می یابد که رعایت مصالح بندگان در جعل حکم شرعی، کاری حسن و عدم رعایت مصالح بندگان، کاری قبیح است. آنگاه اگر خداوند را عادل - به معنایی که خواهد آمد - بدانیم، باید از او انتظار داشته باشیم که در جعل حکم، مصلحت و مفسده را به عنوان مبنا قرار دهد. ولی اگر نظریه حسن و قبح ذاتی را نپذیریم، در حقیقت نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را رد کرده ایم.

دو. عدل الهی

ممکن است کسی موافق با حسن و قبح ذاتی باشد، ولی با انکار عدالت خدا، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد را نپذیرد. بنابراین، باید عادل بودن خداوند نیز اثبات شود. برای روشن شدن ارتباط آموزه عدل الهی با موضوع نوشتار، لازم است با تعریف عدل از منظر متکلمان آشنا شویم.

معنای عدل الهی

در آثار اندیشمندان امامیه می توان سه معنا برای «عدل» یافت که به آنها اشاره می کنیم:

معنای اول

متکلمان پیشین امامیه در تعریف عدل این گونه آورده اند:

والمراد بالعدل هو تنزيه الباری تعالی عن فعل القبیح و الاخلال بالواجب (سیوری حلی، الاعتماد، ص ۷۵؛ حلی، منهاج الكرامة، ص ۳۱؛ طوسی، ص ۹۶).

عادل بودن خداوند متعال بدین معناست که فعل قبیح انجام ندهد و در انجام کار حسن کوتاهی نکند. از آنجا که جعل حکم بر اساس مصالح و مفاسد، کاری حسن و عدم مراعات مصالح و مفاسد در جعل حکم کاری قبیح است، باید پس از اثبات آموزه حسن و قبیح ذاتی افعال به سراغ مسئله عدل الهی برویم؛ تا اثبات شود که خداوند باید کار حسن را انجام و کار قبیح را ترک کند.

گفتنی است مقصود از این سخن این نیست که اگر اشاعره رأی به عدم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد داده‌اند، خداوند را عادل نمی‌دانسته‌اند. خیر. اشاعره نیز بر اساس مبنای خود در حسن و قبح، خداوند را عادل می‌دانند و عدل در نظر آنها همین است که خداوند می‌تواند هر کاری انجام دهد؛ می‌تواند مؤمنان را به جهنم و کافران را به بهشت ببرد!

ابوالحسن اشعری خود در این باره می‌نویسد:

اگر کسی بگوید: آیا خدا می‌تواند در قیامت کودکان را عذاب کند؟ به او گفته می‌شود: بله خدا چنین حقی دارد و اگر او آن را انجام دهد، عادل است (اشعری، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

دلیل این نظریه از سوی اشاعره روشن است، چرا که بر اساس مبانی فکری اشاعره خداوند مالک و صاحب اختیار همه چیز است و از همین رو، هر کاری برای او روا است؛ اگر خداوند اطفال بی‌گناه را به آتش خود بسوزاند، یا مؤمنان را به دوزخ و کافران را به بهشت برد، گرد قبح بر دامن کبریایی او نخواهد نشست (همان‌جا).

با این همه، از آنجا که خداوند خود از عقاب کافران و پاداش مؤمنان خبر داده است، و از سوی دیگر، دروغ برای او روا نیست، یقین داریم که این وعد و وعید دگرگون نخواهد شد. عبارت اشعری چنین است:

ولا یقبح منه ان یعذب المؤمنین و یدخل الکافرین الجنان و انما نقول انه لا یفعل ذلک لانه
اخبارنا انه یعاقب الکافرین و هو لا یجوز علیه الکذب فی خبره (همان، ص ۱۱۶).

معنای دوم و سوم عدل

امروزه دانشوران معمولاً برای عدل دو تعریف ذکر می‌کنند:

یک. دادن حق به صاحب حق (برای نمونه، ر.ک: مطهری، ۸۰؛ مصباح یزدی، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).
بر اساس این معنا، باید صاحب حقی وجود داشته باشد تا مراعات حق او عدل و عدم مراعات حق او ظلم نامیده شود.

دو. قراردادن هر چیزی سر جای خود (برای نمونه، ر.ک: مطهری، همان؛ مصباح یزدی، همان).
این معنا در حقیقت همان معنای حکمت و اعم از معنای نخست - دادن حق به صاحب حق - عدل است. بدین معنا که کار عادلانه - به معنای دوم - یکی از مصادیق کار حکیمانه خواهد بود؛ ولی هر کار حکیمانه‌ای لزوماً مصداق مفهوم عدل طبق معنای اول نیست.
باری، برای اثبات نظریه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، لازم است عادل بودن خداوند به معنایی که شیعه بر آن اصرار می‌ورزد، اثبات شود.

اثبات عدالت خداوند

در این باره، دست کم دو استدلال در آثار متکلمان امامیه دیده می‌شود:

استدلال اول

ابن میثم بحرانی در این باره می‌نویسد:

هو انه تعالى عالم بقیح القبیح و مستغن عنه عالم باستغناؤه عنه و من كان هذه حالة لا یختار القبیح بوجه من الوجوه (ابن میثم بحرانی، ص ۱۱۱ و ۱۱۲؛ نیز، ر.ک: علم الهدی، الرسائل، ج ۴، ص ۳۲۱؛ حلی، مناهج الیقین، ص ۳۵۷).

به بیان ساده می‌توان گفت که آنچه که موجب ارتکاب قبیح می‌شود، دو عامل است:

۱. جهل به فعل قبیح: بدین معنا که چون فاعل، زشتی و قبیح فعل را نمی‌داند، آن را مرتکب می‌شود.

۲. نیاز به ارتکاب فعل قبیح: بدین معنا که فاعل، زشتی و قبیح فعل را می‌داند، اما نیازمند به انجام آن است.

خداوند متعال چون عالم و غنی مطلق است، جهل و نیازمندی درباره او بی معناست، از این رو فعل قبیح از او سر نمی‌زند. به دیگر بیان، با انتفای عوامل ارتکاب قبیح - یعنی جهل و نیازمندی - صدور قبیح از خداوند مانند صدور معلول بی علت است.

گفتنی است که این استدلال مورد نقد فخررازی قرار گرفته است. بدین بیان که: اولاً این استدلال مبتنی بر آموزه حسن و قبح ذاتی است که محل اشکال است. ثانیاً با چشم پوشی از این اشکال، اینکه گفته شد، اگر کسی به قبح قبیح و نیز بی‌نیازی خود از فعل قبیح، علم داشته باشد، قبیح را انجام نمی‌دهد، سخنی نادرست است؛ چراکه یا انجام فعل قبیح برای خداوند متعال امتناع عقلی ندارد؛ که در این صورت، زیربنای این استدلال فرو می‌ریزد. یا آنکه انجام فعل قبیح برای خداوند متعال امتناع عقلی دارد. لازمه فرض دوم آن است که خداوند متعال قادر مختار نیست.

فخررازی سخنش را این‌گونه توضیح می‌دهد که بی‌نیازی از کار قبیح و علم به این بی‌نیازی از لوازم ذات خداوند است و ترک قبیح نیز از لوازم این بی‌نیازی است. پس علم به این بی‌نیازی و لازمه آن نیز لازم است. بنابراین، ترک قبیح از لوازم ذات خداوند است. در این صورت، ترک قبیح واجب بالذات و ممتنع العدم است.

همچنین وقتی که ترک قبیح، واجب بالذات شد، دادن ثواب به مستحق آن، امری واجب (واجب بالذات) خواهد بود؛ چراکه وقتی ترک آن ممتنع بالذات باشد، پس انجام آن واجب بالذات است؛ در این صورت، خداوند متعال در دادن پاداش مجبور است و اختیاری در ترک آن ندارد، این در حالی است اثبات حکمت (عدالت) متوقف بر اختیار است (فخررازی، الاربعین، ج ۱، ص ۳۵۳ و ۳۵۴).

با توجه به آنچه در تبیین نخستین مبنای کلامی - یعنی حسن و قبح ذاتی - گفته آمد، ایراد اول او پاسخ داده می‌شود. درباره ایراد دوم او نیز باید گفت که به نظر می‌رسد فخررازی میان امتناع ذاتی و امتناع وقوعی خلط کرده است؛ بدین معنا که انجام کار قبیح از سوی خداوند متعال، امتناع ذاتی ندارد، بلکه امتناع وقوعی دارد. خداوند متعال قدرت بر انجام کار قبیح را دارد، از این رو، چنین کاری برای خداوند محال و ممتنع ذاتی نیست؛ بلکه با توجه به ویژگی‌ها و صفات خداوند سبحان، انجام کار قبیح برای خداوند متعال امتناع وقوعی دارد. بنابراین خداوند متعال، با اختیار خود کار قبیح انجام نمی‌دهد.

استدلال دوم

افزون بر استدلال نخست، می‌توان استدلال دیگری نیز سامان داد. بدین بیان که خداوند متعال،

کمال مطلق است. ترک عدالت، نقص است. پس خداوند متعال، عدالت را ترک نمی‌کند.

این استدلال در سخنان شیخ طوسی به روشنی دیده می‌شود:

[انه] لا يفعل قبيحا و لا يخل بواجب، بدليل ان فعل القبيح و الإخلال بالواجب نقص، و الله تعالى منزه عن النقص (طوسی، ص ۹۶).

گفتنی است با این استدلال، معنای دوم و سوم از عدل اثبات می‌شوند. بدین بیان که عادل نبودن خدا به معنای دوم و سوم، هر دو نقص به شمار می‌رود. خداوند کامل مطلق است. پس خداوند نمی‌تواند عادل نباشد.

با اثبات عدالت خداوند روشن می‌شود که خداوند کار حسن را انجام می‌دهد و کار قبیح را ترک می‌کند. چرا که انجام کار حسن و ترک کار قبیح از مصادیق معنای دوم و سوم عدل هستند؛ توضیح آنکه، انجام کار قبیح و ترک کار حسن در حق بندگان، با معنای دوم عدل - اعطاء كل ذي حق حقه - منافات دارد. همچنین معنای سوم - وضع كل شيء في موضعه - اقتضا می‌کند که کار حسن در جای خود انجام گیرد و کار قبیح نیز در جای خود ترک شود.

با اثبات عدالت خداوند می‌توان گفت خداوند متعال که در موضع وضع تکلیف برای بندگان است، از آنجا که رعایت مصالح بندگان، کاری حسن و ترک آن، کاری قبیح است، عدالت اقتضا می‌کند که رعایت مصلحت و مفاسد را بکند. یعنی به انجام کار مصلحت‌دار و ترک فعل مفاسد‌دار فرمان دهد.

سه. هدف‌مندی خداوند در افعال

ممکن است کسی دو مبنای پیشین را بپذیرد، در عین حال بگوید که چون خداوند در افعالش غرض و هدف ندارد، لازم نیست در احکام تابع مصالح و مفاسد باشد. البته رعایت مصالح و مفاسد در کارها کاری حسن و ترک آن کاری قبیح است، اما برای کسی که در افعالش غرض و هدف دارد، ولی از آنجا که هدف‌مندی خداوند متعال در کارهایش، مستلزم نقص است، پس نمی‌تواند در کارهایش هدف و غرض داشته باشد، از این رو، رعایت مصالح و مفاسد در کارها از جمله در جعل حکم ضرورتی ندارد.

مسئله هدف‌مندی خدا از دیرباز محل اختلاف میان دانشمندان مسلمان بوده است. اشاعره معتقد بودند که افعال الهی هدف‌مند نیست (فخر رازی، *المطالب العالیة*، ج ۸، ص ۵۶؛ تفتازانی، ج ۴،

ص ۲۹۶). بنابراین لازم نیست وضع حکم شرعی - که یکی از افعال اوست - دایر مدار مصلحت و مفسده موجود در افعال باشد. دلیل اشاعره آن است که اگر افعال الهی تابع غرض و هدف باشند، نشان از نیازمندی خداوند متعال دارد؛ چراکه اگر فاعل، کاری را برای هدفی انجام می‌دهد، معنایش آن است که تا پیش از انجام، فاقد آن هدف بوده و با انجام آن کار، به آن هدف می‌رسد.

در سوی مقابل، امامیه بر این باورند که خداوند متعال حکیم است؛ حکیم در افعال خود غرضی را دنبال می‌کند؛ هرچند این غرض منفعتی برای خود نداشته باشد. اگر خداوند متعال در افعالش غرض نداشته باشد، بدین معناست که افعال او بیهوده و عبث هستند (علم الهدی، الذخیره، ص ۱۳۸) و این با حکمت الهی ناسازگار است.

ایراد اشاعره در این باره، آنگاه موجه است غرض فعل به فاعل یعنی خداوند متعال برگردد؛ در این صورت است که نشانه نقص اوست؛ این در حالی است که به گفته متکلمان امامیه خداوند متعال بی‌نیاز است و این غرض به خود او بر نمی‌گردد، بلکه به بندگان برمی‌گردد (حلی، کشف المراد، ص ۳۰۶؛ سیوری حلی، الانوار الجلالیه، ص ۱۳۵).

لاهیجی در این باره سخنی شنیدنی دارد:

افعال خدای تعالی معلل است به اغراض. و چون محال است رجوع غرضی به وی، به سبب آنکه غنی مطلق است، پس واجب است رجوع اغراض به مخلوقات. و چون غرضی که راجع به غیر شود، در حقیقت غرض نیست، چه متبادر از اغراض آن است که راجع شود به فاعل، پس اغراض الهی عبارت است از مصالح و حکم. چه متبادر از مصلحت و حکمت آن است که راجع شود به غیر. پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال، چه حکیم آن است که فعل بی‌مصلحت و حکمت نکند، و لغو و عبث از او صادر نشود (لاهیجی، ص ۷۳).

بر پایه این سخن، حقیقتاً خداوند در فعل خود غرض - به معنای مصطلح - ندارد؛ چراکه غرض، لزوماً به فاعل بر می‌گردد؛ در عین حال، غرض داشتن خدا در فعلش به معنای مصلحت داشتن فعل در نسبت با مخلوق است و چنین امری است که فعل را از عبث بودن خارج می‌سازد.

لاهیجی بر سخن خود شبهه‌ای را مطرح می‌کند با این بیان که:

اگر گویند: مصلحت و حکمت هر چند نفعی باشد راجع به غیر، لیکن ایصال نفع به غیر نفعی باشد برای وی، و لا اقل اولی باشد نظر به وی از عدمش، و الا نظر به وی هیچ رجحانی

نباشد، ترجیح بلا مرجح لازم آید. و هرگاه اولی باشد ایصال نفع به غیر، پس وی به این ایصال نفع به غیر، کاسب اولویتی باشد برای وجود، پس مستکمل باشد به فعل خود. و حال آنکه استکمال وی محال است. چه هر مستکملی ناقص باشد در حد ذات خود، و نقص بر او روا نیست چنانکه گذشت (همان، ص ۷۳).

گفتنی است که این شبهه در آثار اشاعره نیز به نوعی دیده می‌شود (آمدی، ج ۲، ص ۱۵۳). لاهیجی این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهد: این سخن که اگر نفع‌رساندن به غیر برای خود خدا اولویتی نداشته باشد، ترجیح بلا مرجح است، نادرست است؛ چرا که لازم نیست مرجح، همان اولویت داشتن برای فاعل باشد؛ بلکه در اینجا مرجح، نفع‌رساندن به غیر ذات خداوند است؛ چرا که ذات او اساساً اقتضای نفع‌رساندن به غیر را دارد. آری اگر فعل خدا برای غیر خودش منفعتی نداشت، در این صورت، صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بود؛ چرا که ذات خداوند هر چند اقتضای صدور فعل دارد، اما نه هر فعلی، بلکه فعلی که اقتضای نفع به غیر را دارد؛ پس خداوند با چنین ذاتی اگر فعلی انجام دهد که نفعی به حال غیر نداشته باشد، در حقیقت نافع خود نیز نیست؛ ذات خدا نیز که مقتضای چنین فعلی نیست، در این صورت است که ترجیح بلا مرجح خواهد بود.

ولی اگر فعل خدا برای مخلوقات منفعت داشته باشد، در این صورت، صدور آن ترجیح بلا مرجح نیست، چرا که مرجح آن، همان ذات واجب تعالی است که مقتضای نفع به غیر است. پس در حقیقت، غرض و غایت در فعل واجب، خود ذات واجب است؛ بدین بیان که غایت همان داعی فاعل بر فعل است و داعی خداوند بر انجام فعل، ذات اوست که اقتضای نفع‌رساندن به غیر را دارد. به دیگر سخن، ذات او غایت فعل اوست و فاعل و غایت در افعال الهی متحدند (لاهیجی، ص ۷۳ و ۷۴).

سخن لاهیجی را می‌توان چنین نیز تبیین کرد که فاعل مختار کارهای خود را بر اثر حب به ذات خود انجام می‌دهد و علت غایی تمام کارها همان حب به ذات است؛ البته معمولاً حب به ذات، علت غایی مباشر برای فعل اختیاری نیست، بلکه حب ذات، علت حب به دو امر دیگر می‌شود که آنها می‌توانند در مرحله بعد، علت غایی برای فعل اختیاری باشند؛ حب به آثار و لوازم ذات و حب به رفع نقص و کامل‌تر شدن ذات. برای نمونه، کسی که مهارت خوش‌نویسی دارد و خوش‌نویسی می‌کند، چون حب به ذات و آثار ذات خود دارد و خوش‌نویسی نیز اثر ذات و

نشانه کمال اوست، خوش نویسی می کند نه آنکه خوش نویسی می کند تا مهارتی به دست آورد. به خلاف کسی که مهارت خوش نویسی ندارد، خوش نویسی می کند تا مهارت خوش نویسی را به دست آورد و این نقص را از خود برطرف سازد (عبودیت و مصباح، ص ۲۶۸).

آنچه گفته شد، درباره خداوند متعال نیز صدق می کند؛ بدین معنا که علت غایی خداوند نیز در کارهای خود همان حب ذات و حب به آثار و لوازم ذات است؛ ولی چون او کامل مطلق است، کارهای خود را برای به دست آوردن چیزی و رفع نقص از خود انجام نمی دهد، بلکه چون حب به ذات و آثار ذات دارد، این کارها را که همگی آثار و لوازم ذات او و نشانه کمالات ذات او هستند، انجام می دهد.

چهار. استحالة ترجیح بلامرجح

بر اساس مبانی پیشین، نظریه لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد اثبات می شود؛ در عین حال، برخی اندیشوران، ضمن رد نظریه عدم لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، و نیز رد نظریه لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به طور مطلق، نظریه ای میانه برگزیده اند و معتقدند که گاه به جای آنکه در متعلق حکم شرعی مصلحت و مفاسد وجود داشته باشد، در نفس تشریح مصلحت دارد و در متعلق آن هیچ مصلحت و مفاسد وجود ندارد. وی می نویسد:

البته قطع ارتباط مطلق و صد در صد مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری با احکام الهی که در این اندیشه بر آن تأکید می شود، به این معناست که احکام شرعی الزاماً از مصالح و مفاسد واقعی در متعلق متابعت نمی کند و نباید حکم شرعی را دلیل چنین مصلحت یا مفاسدای دانست. به عنوان مثال، اگر روزه ماه رمضان واجب و روزه عید فطر حرام می گردد، نمی توان آن را دلیل بر وجود مصلحتی ملزمه در اول و مفاسدای حتمی در دوم دانست. اما هرگاه در کاری مصلحت لازم التحصیل یا مفاسد لازم الترتک از نظر عقل باشد، قطعاً حکم شرعی به لزوم عمل در فرض اول و حرمت و منع در فرض دوم وجود دارد و این همان است که فقیهان اسلام از آن به نام قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) یاد می کنند. بنابراین قطع ارتباط بین احکام شرع و مصالح و مفاسد واقعی، یک جانبه است نه دو جانبه (علیدوست، ص ۱۸ و ۱۹).

وی برای اثبات نظریه خود، اولاً به ظاهر برخی آیات قرآنی (مانند تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه، تحریم برخی طبیبات به دلیل اعمال ظالمانه یهود) و نیز برخی روایات استناد می کند، ثانیاً

ترجیح بلامرجح را تا آنجا که با اصل علیت منافات نداشته باشد، می‌پذیرد و تصریح می‌کند که اگر در نفس تشریح، مصلحت و علت وجود داشته باشد، عدم مصلحت و علت در متعلق حکم، اگرچه ترجیح بلامرجح است، ولی ضربه‌ای به اصل علیت وارد نمی‌کند (همان، ص ۲۹-۲۶).

در پاسخ، به اختصار می‌توان گفت که اولاً بیان شواهد نقلی پیش از پی‌ریزی بنیان عقلی مسئله استحاله یا امکان ترجیح بلامرجح، یک خطای آشکار معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است؛ چراکه اگر استحاله ترجیح بلامرجح به عنوان یک گزاره قطعی عقلی اثبات شود، گریزی از تأویل ظواهر شواهد نقلی نیست؛ چراکه تعارض عقل قطعی و نقل قطعی محال است. ثانیاً تغییر مصلحت در یک کار به دلیل تغییر شرایط، امری عجیب و غیرقابل باور نیست. مثال روشن آن، دارویی است که برای یک بیمار، مفید و برای بیمار دیگری به دلیل تغییر شرایط یا برای همان بیمار قبلی به دلیل بهبود شرایط، مضر است. ضمن آنکه، روشن‌نبودن وجه مصلحت یا مفسده برای ما به معنای نبود مصلحت و مفسده نیست.

ثالثاً درباره مسئله ترجیح بلامرجح باید گفت که هر پدیده‌ای در حدوث و بقای خود نیازمند به علت است و این همان مفاد اصل علیت است. همچنین ترجیح و انتخاب میان دو عمل، خود یک پدیده و مانند سایر پدیده‌ها نیازمند به علت است. لازمه نظریه تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفاسد آن است که هر چند خداوند در اصل تشریح حکم باید علت داشته باشد که همان وجود مصلحت برای بندگی انسان‌هاست، ولی او در انتخاب کاری که این بندگی را محقق کند، نیازی به دلیل و علت ندارد و هر کاری را می‌تواند به عنوان طریق بندگی بندگانش انتخاب کند بدون آنکه دلیلی برای این انتخاب داشته باشد!

بی‌گمان انتخاب یک عمل میان تمام اعمال، پدیده‌ای است که مانند دیگر پدیده‌ها نیازمند علت و مرجح است و انکار نیازمندی به دلیل و مرجح، به مثابه پذیرش معلول بدون علت است. آری، اگرچه ممکن است گاه وجه ترجیح روشن نباشد، اما روشن‌نبودن مرجح، مجوزی برای انکار آن نیست.

صاحب اندیشه «تبعیت نسبی احکام از مصالح و مفاسد» می‌نویسد:

هیچ برهانی ثابت نمی‌کند که باید در خصوص تعلق اراده شرع به این عمل، غایتی - جدا از غایتی که در تشریح وجوب یا حرمت اصل این عمل هست - وجود داشته باشد، بنابراین در انتخاب این عمل برای تعلق حکم، بودن جهتی خاص در این عمل، قبل از تعلق حکم لازم

نیست. ما در مورد گرسنه‌ای که در شرایط کاملاً مساوی یکی از دو نان را برای خوردن و تشنه‌ای که یکی از دو ظرف آب را برای نوشیدن برمی‌دارد، نیز به این مطلب معتقدیم و با حواله‌دادن به مرجحات مجهول و گاه آسمانی - آن گونه که مرحوم صدرا در اسفار می‌فرماید - مخالفیم. از این رو، با تفکیک مسئله ترجیح بلامرجح از مسئله علیت، اولی را تا جایی می‌پذیریم که به قانون علیت آسیب نرساند (همان، ص ۲۸ و ۲۹).

وی خود اذعان می‌کند که ترجیح یک عمل از میان چند عمل، یک پدیده و معلول است، در عین حال بر این باور می‌شود که لازم نیست برای این پدیده در بحث ما، علتی جز آنچه در نفس تشریح وجود دارد، علتی جداگانه در میان باشد. در پاسخ باید گفت که در وضع حکم شرعی دو پدیده وجود دارد. یکی نفس تشریح و دیگری تعلق تشریح به عمل خاص. روشن است که هر کدام از آنها عمل و پدیده‌ای خاص هستند و هر کدام علتی خاص می‌طلبند و بی‌نیازی پدیده دوم، از علت خاص، خواسته یا ناخواسته به انکار اصل علیت می‌انجامد. بنابراین، پذیرش ترجیح بلامرجح، دقیقاً انکار اصل علیت است.

افزون بر آن، انکار لزوم وجود علت در متعلق حکم، خواسته یا ناخواسته به انکار هدف‌مندی خداوند در فعلش می‌انجامد؛ چرا که با انکار وجود علت در متعلق حکم، باید بپذیریم که خداوند هرچند در اصل تشریح، هدف و غرض داشته، ولی در انتخاب متعلق آن حکم، بدون هدف و غرض، فعلی را جهت تشریح انتخاب کرده است!

درباره گرسنه‌ای که - به زعم باورمند نظریه‌یادشده - در شرایط کاملاً مساوی میان دو نان، یکی را انتخاب می‌کند، باید گفت که نباید از انتخاب یک نان از دو نان، پی به مساوی بودن آن دو نان برای فرد گرسنه برد؛ بلکه باید از اصل علیت و استحاله‌ی ترجیح بلامرجح به این رسید که آن دو نان برای فرد گرسنه، از شرایط یکسانی برخوردار نبوده‌اند که او یکی را انتخاب کرده است. ضمن آنکه مساوی‌انگاشتن غیر از مساوی بودن است، حتی ممکن است شرایط بیرونی دو نان کاملاً مساوی باشد، ولی حالات مختلف فرد گرسنه و نسبت او با این دو نان، چنان باشد که برای او، این دو نان از تمام جهات مساوی نباشند.

با توجه به مبانی چهارگانه‌ای که گذشت، می‌توان نظریه‌ی تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد را نظریه‌ای صحیح به شمار آورد.

نتیجه

نتایج این نوشتار، عبارت‌اند از: یک. در مسئله تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد سه دیدگاه عمده وجود دارد: عدم لزوم تبعیت، لزوم تبعیت، لزوم تبعیت نسبی. دو. چهار مبنای عقلی کلامی در حل این مسئله تأثیرگذارند: حسن و قبح ذاتی یا شرعی؛ عدل الهی، هدف‌مندی خداوند در افعال و استحاله ترجیح بلامرجح. سه. حسن و قبح ذاتی افعال از امور بدیهی و روشن است؛ از این رو است که بی‌دینان نیز تفاوت میان کارها را درک می‌کنند. رعایت مصالح بندگان در وضع حکم شرعی، کاری حسن و عدم رعایت مصالح، کاری قبیح است. چهار. چون خداوند متعال عادل است، باید کار حسن (رعایت مصالح و مفسد) را انجام دهد و از ارتکاب کار قبیح (عدم رعایت مصالح و مفسد) خودداری کند. پنج. رعایت مصالح بندگان آنگاه بر خداوند لازم است که هدف‌مندی او را در افعال بپذیریم و گرنه، دلیلی ندارد که او را ملزم به رعایت مصالح بندگان کنیم. اگر خداوند در افعالش، هدف نداشته باشد، کار او عبث خواهد بود. البته هدف کار به خود او بر نمی‌گردد تا گفته شود، مستلزم استکمال خداوند است، بلکه به بندگان بر می‌گردد و اقتضای ذات کمالی او، هدف‌داشتن در فعل است. شش. ترجیح بلامرجح مستلزم انکار اصل علیت است؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که فقط نفس تشریح دارای علت است ولی متعلق آن، لازم نیست همواره دارای علت باشد. با توجه به آنچه گفته شد، نظریه تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفسد تثبیت می‌شود.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، دار الکتب، ۱۴۲۳ق.
- ابن حزم ظاهری، علی بن احمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، دار الآفاق الجدیدة، بی تا.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
- اسفندیارپور، جابر، *بررسی تطور تاریخی معانی حسن و قبح در کلام اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.

- اشعري، ابوالحسن، *اللمع في الرد على اهل الزيع و البدع*، قاهره، المكتبة الازهرية للتراث، بي تا.
- تفتازاني، سعدالدين، *شرح المقاصد*، قم، نشر الشريف الرضي، ١٤٠٩ق.
- حلي، حسن بن يوسف، *مناهج اليقين*، تهران، دار الاسوة، ١٤١٥ق.
- _____، *مناهج الكرامة*، مشهد، مؤسسه عاشورا، ١٣٧٩.
- _____، *كشف المراد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٣ق.
- سيوري حلي، فاضل مقداد، *الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية، ١٤١٢ق.
- _____، *الانوار الجلالية*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية، ١٤٢٠ق.
- شهرستاني، محمد بن عبد الكريم، *نهاية الاقدام في علم الكلام*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ق.
- طوسي، محمد بن حسن، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٤ق.
- عبوديت، عبدالرسول و مجتبي مصباح، *خداشناسي*، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، ١٣٩٧.
- علم الهدى، سيد مرتضى، *الرسائل*، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ق.
- _____، *الدخيرة في علم الكلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١١ق.
- _____، *الانتصار في انفرادات الاماميه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٥ق.
- علي دوست، ابوالقاسم، «تبعيت يا عدم تبعيت احكام از مصالح و مفاصد واقعي»، *فقه و حقوق*، قم، سال ٢، شماره شش، پاييز و زمستان، ص ٣٩-٣٢، ١٣٨٤.
- فخر رازي، محمد بن عمر، *المطالب العاليت من العلم الالهي*، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ق.
- _____، *المحصل*، عمان، دار الرازي، ١٤١١ق.
- _____، *مفاتيح الغيب*، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
- _____، *الاربعين في اصول الدين*، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٨٦.
- لاهي جي، عبدالرزاق، *سرمائة ايمان*، تهران، الزهراء، ١٣٧٢.
- مصباح يزدي، محمد تقى، *آموزش عقايد*، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، ١٣٩٨.
- مطهرى، مرتضى، *مجموعه آثار شهيد مطهرى*، ج ١، تهران، مؤسسه صدرا، ١٣٧٧.

The Impact of Theological Foundations on the Question of whether Shari'ah Laws Should Follow or Not Follow the Considerations of Common Good and Depravity

Mohammad Hosein Faryab*

Abstract

The question of whether Sharia'h laws should follow or not follow the considerations of common good and depravity is an interdisciplinary issue lying at the intersection of theology and jurisprudence. In this regard, the Shiite thinkers disagree with the Ash'arites, who insist on non-following side of the issue. However, Shiite thinkers themselves are not unanimous in their views on this issue. Some put emphasis on the absolute adherence of the laws to the considerations of common good and depravity, and some believe in the relative adherence of the laws to those considerations. What this article seeks to do is to show the impact of the theological principles on the resolution of this issue. To solve this problem, it seems that we should clarify

* Imam Khomeini Institute of Education and Research

m.faryab@gmail.com

our position toward the four important theological and intellectual bases: essential and legal good and badness; Divine justice, God's purposefulness in actions and the impossibility of preponderance without there being preponderance. By showing how these principles affect the solution of this problem, the author has ultimately taken side with the theory of absolute adherence of the laws to the considerations of common good and depravity.

Key Terms: *essential good and badness, divine justice, purposefulness in actions, preponderance without there being preponderance, common good and depravity, common good in Divine actions.*