

مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی*

- دکتر علیرضا صابریان^۱
- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

مصلحت نقش اساسی در تشریح احکام دارد و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان می‌باشند. در بسیاری از موارد عقل به تنهایی قاصر در کشف مصالح و مفاسد است و نیاز به بیان شریعت دارد. احکام حکومتی در محدوده مصلحت‌سنجی حاکم صادر می‌شوند و وصف دائمی بودن را ندارند. احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز حکم حکومتی، مصلحت‌اندیشی اخذ شده است. حاکم اسلامی در چارچوب مصلحت به جعل احکام می‌پردازد. مصلحت نظام اسلامی چه در بعد مصلحت‌اندیشی و یا مصلحت‌کرداری، رابطه مستقیم با حفظ نظام دارد. حفظ نظام در دو حوزه قابل تصور است: نخست حفظ نظام و جلوگیری از آسیب به آن به دست دشمنان و در معنای



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۳/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۳/۱۲

دیگر، ایجاد نظم در جامعه و سامان دادن سازمانها و نهادهای حکومتی و جلوگیری از اغتشاش و هرج و مرج. از منظر فقیهان، حفظ نظام به هر دو معنا نه تنها واجب شرعی، بلکه واجب عقلی است؛ زیرا حفظ نظام اسلامی، مقدمه‌ای برای حفظ شریعت است. و ازگان کلیدی: مصلحت، مفسده، حفظ نظام، مصلحت نظام، حکم حکومتی.

مقدمه

جهان هر روز شاهد تحولات در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و دیگر حوزه‌هاست. دین اسلام از جامعیت برخوردار است در همه این عرصه‌ها حضور دارد و به نیازهای روز بشر پاسخ می‌دهد. گرچه نصوص دینی محدود هستند، اما همین اندازه، پاسخگوی نیازهای در حال گسترش انسان امروز می‌باشند. یکی از عناصری که برای پاسخگویی به نیازهای فردی و اجتماعی در دین اسلام پیش‌بینی شده است، عنصر «مصلحت» است.

عمده نقش آفرینی مصلحت در بعد اجتماعی و «فقه الحکومه» است که در زمانهای گذشته به علت عدم حاکمیت علمای دین در حالت انزوا قرار داشت. ولی در عصر حاضر با تشکیل حکومت دینی و قرار گرفتن فقیه عادل در رأس حکومت، پرداختن به مباحث فقه الحکومه و از جمله جایگاه مصلحت در این بحث، اهمیت فراوانی دارد. در این نوشتار نخست معنا و موارد کاربرد مصلحت در شریعت مورد بررسی قرار گرفته و سپس به تبیین نقش مصلحت در حکم حکومتی پرداخته شده است.

۱. بررسی معنای لغوی و اصطلاحی مصلحت

مصلحت بر وزن مفعله به معنای صلاح و حسن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۲۸۴/۷). صلح الشيء (شیء نیک شد) برخلاف فسد (تباه شد) به کار رفته است (فیومی، ۱۴۰۵: ۳۴۵). صاحب محیط المحيط مصلحت را به معنای (منفعت) دانسته است (بستانی، ۱۹۸۷: ۵۱۵).

در قرآن کلمه مصلحت به کار نرفته است، ولی بعضی از مشتقات این واژه

استعمال شده است.

واژه صلاح در قرآن کریم گاهی در مقابل فساد و گاهی در مقابل سیئه به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۸۴) مانند: ﴿و لا تفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها﴾ (اعراف/ ۵۶)، ﴿و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً﴾ (توبه/ ۱۰۲).

وقتی سخن از مصلحت شخص یا امت به میان می‌آید، مصلحت به معنای اسم مصدری آن مقصود است بدین معنا که نتیجه ایجاد نظم و اعتدال و رفع نقص مراد است که مقابل آن، مفسده است. مصلحت خیر و صلاحی است که بر فعل مترتب می‌شود.

در بعضی از روایات مصلحت در همین معنا به کار رفته است. مانند روایت نقل شده از صدیقۀ طاهره حضرت زهرا (علیها السلام) که فرمود: «من أصدع إلى الله خالص عبادة أهبط الله إليه أفضل مصلحته» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۹/۷۰)؛ کسی که خالصانه عبادت کند خداوند بهترین مصلحت را برای او نازل می‌کند.

بعضی از فقهای اهل تسنن مصلحت را به معنای عدم ضرر دانسته‌اند. اما محمد تقی حکیم معتقد است که مصلحت و ضرر، ضدین هستند (بی تا: ۳۹۱). مقدس اردبیلی مصلحت را به معنای ضرورت به کار برده، می‌گوید:

ضرورت عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است. مانند کسی که گرسنه و در شرف هلاکت است، می‌تواند از مال غیر، بدون اجازه او به قدر سدّ جوع بردارد (به نقل از: جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۶).

غزالی مقصود از مصلحت را محافظت بر مقصود شرع دانسته است که به یکی از مصالح پنج‌گانه حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال برمی‌گردد (غزالی، ۱۴۱۷: ۴۱۶).

۲. تقسیمات مصلحت

بعضی از فقها مصلحت را به لحاظ دلیل اعتبار به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

مصلحت معتبر، و آن مصلحتی است که شارع آن را در قالب دلیل، معتبر دانسته و جهت وصول به آن احکامی را وضع نموده است.

مصلحت غیر معتبر، مصلحتی است که دلیل شرعی بر معتبر نبودن آن دلالت می کند و به بطلان آن تصریح شده است.

مصلحت مرسل، مصلحتی است که بر اعتبار یا عدم اعتبار آن دلیلی از طرف شارع بیان نشده است (همان: ۴۱۴).

مثال مصلحت معتبر آن است که شارع، سارق را ضامن کالای مسروق قرار داده است اگرچه به او حد سرق هم جاری می شود.

مصلحت غیر معتبر مثل اینکه در طلاق، مصلحت اقتضا می کند زوج و زوجه به یک اندازه در طلاق حق داشته باشند؛ زیرا هر دو، طرف عقد نکاح هستند. اما نص شرعی این مصلحت را باطل اعلام نموده و طلاق را مختص به مرد دانسته است و یا مانند مصلحت اقتصادی که بر عمل آوری و فروش خمر مترتب است که با نص قرآنی این مصلحت باطل و ملغای اعلام شده است.

﴿يسألونك عن الخمر و الميسر قل فيهما إثم كبير و منافع للناس و إثمهما أكبر من نفعهما﴾ (بقره/ ۲۱۹).

به تصریح قرآن گرچه خمر منافی هم دارد، اما مفسده آن بیشتر از منفعت آن است.

نمونه مصلحت مرسل، مصلحت دولت اسلامی است که برای اداره جامعه بر مردم مالیات وضع می کند؛ این فرض مالیات، مصلحتی است که دلیلی بر اعتبار و یا عدم اعتبار آن، وجود ندارد (بوطی، ۱۴۱۲: ۲۲۸).

مصلحت را به لحاظ انتظار تحقق نیز به سه قسم تقسیم نموده اند:

۱- مقطوع، ۲- مظنون، ۳- مشکوک.
مصلحت مقطوع: مصلحتی است که حصول آن قطعی است، مثل تجارت در مال یتیم به صورت نقد.

مصلحت مظنون: مصلحتی است که حصول آن ظنی است، مانند تجارت به صورت دین در مال یتیم با اخذ وثیقه معتبر.

مصلحت مشکوک: مصلحتی است که حصول آن مشکوک است، مانند تجارت در مال یتیم به صورت دین بدون اخذ وثیقه (همان: ۲۲۲).

در تقسیمی دیگر مصلحت به ثابت و متغیر تقسیم شده است.

اگر بپذیریم که احکام تابع مصالح و مفساد است، اگر مصلحت یا مفسده تغییر کرد حکم نیز به تبع آن تغییر خواهد کرد.

مصلحت ثابت، مصلحتی است که در تمام زمانها و مکانها ثابت است، اما مصلحت متغیر با تغییر زمان و مکان و یا اشخاص تغییر پیدا می کند.

بوطی از علمای عامه از استاد رزقا از اندیشمندان اهل سنت نقل می کند:

حقیقت از این قرار است که احکام شرعی که با تبدل زمان تغییر پیدا می کنند مبدا شرعی، واحد است و آن احقاق حق و جلب مصلحتها و دفع مفسده هاست و معنای تبدل احکام چیزی جز متبدل شدن وسایل و اسلوبهای رساننده به مقصود شارع نیست. پس این وسایل و اسلوبها از سوی شارع تعریف نشده اند، بلکه شارع آنها را به حال خود واگذار کرده است. برای این منظور هر زمانی آن وسیله ها آثار سودمندتری در تنظیم نتایج و حل معضلات جامعه داشته باشند، انتخاب می شوند (همان: ۲۵۴).

۳. ادله وجود مصالح متغیر

یکی از دلیلهای مصالح متغیر، آیات شریفه قرآن است که صریح ترین آنها آیه نسخ است. در آیه نسخ آمده است: ﴿ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها ألم تعلم أن الله علی کل شیء قدیر﴾ (بقره/ ۱۰۶).

نسخ حکم شرعی در شریعت اسلام امری مسلم است و نسخ دلالت بر آن دارد که حکم منسوخ، دارای مصلحت موقت بوده که با پایان آن، حکم نیز به انتها رسیده است.

روایتی از حضرت رضا علیه السلام بر این مطلب دلالت دارد. حضرت در تفسیر آیه مذکور می فرماید: «إنا لانسخ و لانبطل إلا و غرضنا فی ذلك مصالحکم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۴، روایت ۱۸).

از موارد دیگر، تغییر قبله از سمت بیت المقدس به سوی مکه معظمه و کعبه است که در این تغییر مصالحی مد نظر بوده است. از جمله آن عدم دلیل یهود ضد امت اسلام است. ﴿و من حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام و حیث ما كنتم فولوا

وجوهکم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلاتخشوهم و
اخشوني و لا تمّ نعمتي عليكم و لعلكم تهتدون ﴿ (بقره/ ۱۵۰).

در این خصوص گفته شده است:

ابتدا قبله مسلمان به سمت بیت المقدس بود و بعد به سمت کعبه تغییر کرد.
اوضاعی ایجاد می کرد که قبله یهود در ابتدا مورد احترام قرار گیرد و نماز
گزاردن به آن طرف باشد. در این امر مصالح متفاوتی وجود داشت. می توان
تصور کرد که در آغاز نوعی دلجویی از اهل کتاب در مقابل مشرکان لازم بود،
چون قبل از ظهور اسلام، اهل کتاب با مشرکان مخالف بودند... احتمالاً ممکن
است چنین مصلحتی در کار بوده که برای اینکه یارانی برای دعوت الهی پیدا
شوند و همه اقوام و ملل یکپارچه علیه پیامبر اسلام مبارزه نکنند و نوعی هماهنگی
با اهل کتاب اعمال شود، همان قبله اهل کتاب قبول شده است. وقتی حساب با
مشرکین تسویه شد، اختلاف بین اهل کتاب و مسلمین مطرح شد که باید
دعوائشان را حل کنند. اینها گفتند: اگر اهل حق نیستیم چرا به سوی قبله ما نماز
می خوانید؟ و این را به عنوان قوتی برای خود و ضعفی برای اسلام قلمداد کردند
و به همین جهت قبله به سمت کعبه برگشت، پس تغییر این احکام به واسطه تغییر
مصالح و مفاسد است که در طول زمان اتفاق می افتد. مشخصه این نوع تغییر
مصالح و مفاسد، زمان است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۸).

در میان روایات هم می توان مواردی را یافت که دلالت بر مصالح متغیر دارد.
فیض کاشانی یک ضابطه کلی را بدین شکل استخراج نموده است.

هرگاه میان روایات اختلاف و مغایرتی وجود داشت، از طریق ائمه علیهم السلام امر شده
است که: «خذوا بالأحدث و الأخیر»؛ شما به آن روایت آخری عمل کنید.

فیض بدین گونه ضابطه ارائه می دهد:

حدیثی که بعداً صادر شده هماهنگ با مقتضای وقت است. به دلیل اینکه هر وقتی
دارای اقتضایی است که عمل در آن وقت انجام گیرد و این نسخ نیست؛ زیرا
نسخ، بعد از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اتفاق نخواهد افتاد و عمل کردن به قول پیشوای
زنده از آن جهت است که او مقتضای زمان را مد نظر قرار می دهد. زیرا او دانایتر
به مقتضای زمان و عمل به آن است (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۳ و ۸۴).

در تبیین این مطلب می توان گفت: انسان دارای دو بعد مجرد و مادی است و به

طور طبیعی دارای نیازهای ثابت و متغیر نیز خواهد بود.

نیازهای ثابت مربوط به بعد مجرد و نیازهای متغیر مربوط به بعد مادی او می باشد
و از آنجا که بعد مادی او دستخوش تغییر و تحول می گردد، نیازهای او نیز متغیر
می شود و باید احکام متناسب با نیازهای او جعل گردد.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این خصوص می گوید:

مقررات اسلامی بر دو قسمند، به عبارت دیگر در جامعه اسلامی دو نوع مقررات
اجرا می شود:

نوع اول آسمانی و قوانین شریعت که موادی ثابت و احکام غیر قابل تغییر
می باشند. اینها یک سلسله احکامی هستند که به وحی آسمانی به عنوان دین فطری
غیر قابل نسخ گردیده، چنانچه در آیه شریفه اشاره شد: «فأقم وجهك للدين حنيفاً
فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» (روم/ ۳۰) و در سنت
نیز وارد شده: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»
که این دسته از احکام بر اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مستقر می باشد
و بدیهی است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست، بلکه
یک رشته احتیاجات واقعی ثابت نیز داریم.

نوع دوم احکام و مقرراتی که از کرسی ولایت به حسب مصلحت وقت، وضع
شده و اجرا می شود. این نوع از مقررات در بقا و زوال خود تابع مقتضیات و
موجبات وقت است و با تغییر مصالح و مفاسد، تغییر و تبدل پیدا می کند. آری
خود اصل ولایت چون حکم آسمانی و از مواد شریعت است، قابل تغییر
نیست (طباطبایی، بی تا: ۱۸۱).

همچنین در این روایات مراعات مصلحت، مورد لحاظ واقع شده است:

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «بر والی لازم است که سبب نظام امت و عزت
دینشان و حافظ مصالحشان باشد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

از همین جاست که امام کاظم علیه السلام در علت قبول جایزه از سلطان جائز فرمود:
«والله لولا أني أرى من أزوجه بها من عزاب بنی أبي طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها
أبدأ» (حرّ عاملی، بی تا: ۱۲/۱۵۹، ح ۱۱).

حضرت در وجه قبول هدیه تعلیل آوردند که با این کار نسل امیرالمؤمنین به

خاطر انجام ازدواج قطع نگردد. در اینجا با وجود مصلحت، از کراهتی که در جایزه سلطان وجود دارد، چشم‌پوشی شده است (توحیدی، ۱۴۱۷: ۵۰۰/۱).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «لولا أن أشقّ علی أمتی لأمرتهم بالسواک» (حرّ عاملی، بی‌تا: ۳۵۴/۱، ج ۴).

در این حدیث، وجه عدم وجوب مسواک زدن، مصلحت تسهیل ذکر شده است.

۴. شواهد تاریخی عمل به مصلحت

پیامبر اسلام برای اخذ خراج یا جزیه به یک سبک و شیوه خاص عمل نمی‌کرد. به عنوان نمونه بر اهالی «مقتا» و «بنی جنبه» مقرر کرد یک چهارم خرمای نخلستان و یک چهارم صید ماهی و یک چهارم کسب همسرانشان را پرداخت کنند (واقدی، ۱۹۸۹: ۱۰۳۲/۳).

در معاهده‌ای که با مسیحیان نجران منعقد کرد، مقرر شد سالیانه دو هزار حله هزار عدد در ماه رجب و هزار عدد در ماه صفر- پرداخت کنند (احمدی، ۱۳۶۳: ۳۱۸).

در معاهده با یهودیان بنی‌نضیر سالیانه ششصد صاع جو به هنگام برداشت و سیصد صاع خرما در فصل برداشت مقرر گردید (همان: ۱۱۹).

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در زمان خلافت خود به عاملش دستور داد از دهقان‌هایی که مرکبهای گران‌قیمت سوار می‌شوند و انگشتی فاخر به دست می‌کنند ۴۸ درهم و از تاجران ۲۸ درهم و از سایر مردم ۱۲ درهم اخذ شود (بلاذری، ۱۹۸۷: ۲۷۱).

مصلحتها در تعیین نوع رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با دشمنانش نقش اساسی ایفا می‌کردند. حضرت در وقت اعزام رزمندگان در سریه‌های مختلف توصیه می‌کرد: «درختان را قطع نکنید مگر در وقت ضرورت» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۷/۵).

در جنگ طائف که قبیله ثقیف در قلعه پناه گرفته بودند و با تیراندازی، مسلمانان را از پای درمی‌آوردند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور داد برای اینکه حصار طبیعی آنها از بین برود، هر مسلمان پنج درخت را قطع کند (بیهقی، ۱۹۹۲: ۸۳/۹).

در شرایط خاص پیامبر صلی الله علیه و آله تن به قراردادی دادند که به حسب ظاهر ضد

مسلمانان بود. در بند ۵ قرارداد صلح حدیبیه آمده است: «کسانی که از قریش مسلمان شوند و نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آیند حضرت باید آنها را بازگرداند، اما اگر از اهالی مدینه به قریش پناهنده شدند قریش و اهل مکه وظیفه ندارند آنها را بازگردانند» (احمدی، ۱۳۶۳: ۲۵۷).

در یک شرایط خاص وقتی دو نفر مشرک درخواست نمودند که در جنگ به همراه پیامبر صلی الله علیه و آله باشند حضرت فرمودند: «إنا لانتعین بالمشرکین علی المشرکین». اما در هنگام جنگ هوازن، پیامبر از صفوان بن امیه که مشرک بود سلاح به عاریه گرفت و از او خواست که سلاحها را تا منطقه نبرد حنین حمل کند (واقدی، ۱۹۸۹: ۸۹۰/۲).

در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله از اسبها مالیات گرفته نمی‌شد، اما با توجه به مصلحت و اوضاع و احوال خاص زمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام بر اسبها مالیات وضع گردید.

امیرالمؤمنین علیه السلام بر اسبهای سواری در هر سال دو دینار و بر اسبهای بارکش یک دینار در طول یک سال وضع کرد (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۴۶۷/۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۲/۲).

امیرالمؤمنین علی علیه السلام با توجه به شرایط زمان و مصلحت حکومت به تصمیم‌گیری می‌پرداخت. حضرت برای اداره جامعه خودشان دستور داد از ثروتمندان ۴۸ درهم و از طبقه متوسط ۲۴ درهم و از طبقه پایین کفار ۲۴ درهم به عنوان جزیه گرفته شود (همان).

مصعب بن یزید انصاری از طرف حضرت مأمور شد که از هر جریب زراعت پربار یک و نیم درهم و از هر جریب زراعت متوسط، یک درهم و از هر جریب زراعت کم‌بار، دو سوم درهم را دریافت کند. همچنین از یک جریب انگور و خرما، ده درهم در طول یک سال، خراج مطالبه کند (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۲۰/۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۲۶/۲).

شیخ طوسی با توجه به موارد مذکور، عنصر مصلحت را عنصر محوری دانسته و می‌گوید جایز است که گفته شود، امام علیه السلام مصلحت را در آن دیدند که به فلان مقدار (خراج) قرار دهند و اگر مصلحت تغییر می‌کرد، میزان خراج را نیز تغییر می‌داد (۱۳۶۵: ۱۲۰/۴).

۵. مصلحت در فقه شیعه

مصلحت نقش اساسی و بنیادین در تشریح احکام دارد و بر این مسئله اتفاق نظر بین همه مذاهب اسلامی وجود دارد، حتی اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی هستند قائل به مصلحت هستند گرچه این مصلحت در نفس احکام و یا به جعل احکام ایجاد شود.

قول مشهور علمای امامیه آن است که با قطع نظر از تعلق حکم، اشیا و افعال فی نفسه دارای مصلحت و مفسده ذاتی و یا عرضی هستند و به همین جهت جعل حکم مناسب (تکلیفی و یا وضعی) به اشیا و افعال تعلق می‌گیرد، به عبارت دیگر احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقشان می‌باشند. در تعدادی از روایات، شواهدی وجود دارد که این ادعا را ثابت می‌کند.

شیخ صدوق روایت کرده است:

به امام باقر علیه السلام گفتم: چرا خداوند مردار و خون و گوشت خوک و خمر را حرام کرده است؟ حضرت فرمودند: خداوند تبارک و تعالی به خاطر بی‌رغبتی، اینها را حرام ننموده است و همچنین غیر اینها را که حلال نموده به خاطر رغبت به آنها نبوده است و لکن خداوند عزوجل مخلوقات را آفرید و به نیازهای ضروری بدن او و آنچه که برای آن نفع دارد، آگاه است و آنها را بر او مباح کرده است و آنچه که موجب ضرر است بر او حرام نموده است (۱۴۰۸: ۱۹۶/۲).

در این حدیث به صراحت بیان شده است که علت حلیت و حرمت، مصلحت و مفسده‌ای است که در متعلق احکام ذکر شده وجود دارد.

در روایت دیگری که تحت عنوان مکاتبه منسوب به حضرت رضا علیه السلام از آن یاد شده است، آمده است:

نامه‌ات به من رسید در آن یادآور شدی که برخی از مسلمانان بر این پندارند که خداوند تبارک و تعالی چیزی را حلال نکرده و چیزی را حرام نکرده مگر به خاطر تعبد بندگانش به آن چیز. هر کسی چنین پنداری داشته باشد، بدون شک به گمراهی آشکاری افتاده است؛ زیرا اگر این ادعا صحیح باشد بر خداوند روا بود به حلال کردن حرام و حرام کردن حلال، بندگان را متعبد کند. حتی آنها را به ترک نماز و روزه و اعمال خوب متعبد می‌کرد چون علت امر و نهی و حرام و

حلال نمودن اشیا صرفاً این بوده که بندگان به خاطر این امر و نهی به خداوند دستورانش متعبد باشند؛ زیرا علت در حلال و حرام نمودن چیزی جز تعبد نیست. خداوند تو را رحمت کند بدان که خداوند تبارک و تعالی هیچ خوردنی را مباح نکرده و نه هم نوشیدنی مگر اینکه به خاطر منفعت و مصلحتی که در آن است و کاری را حرام نکرده مگر به خاطر ضرر و تلف و فساد که در آن وجود دارد (همان: ۵۹۲).

در این روایت نیز علت تشریح احکام، وجود صلاح و فساد در متعلق آنها شمرده شده است.

در روایت دیگری نیز از حضرت رضا علیه السلام همین مضمون مورد اشاره واقع شده است:

همانا در تمامی آنچه خداوند تبارک و تعالی حلال کرده است صلاح و بقای بندگان را یافتیم و انسان به آنها نیاز دارد و در تمامی آنچه خداوند حرام نموده، فساد و نابودی انسان و بی‌نیازی آنها را بدان یافتیم (همان).

با نگاهی به کلمات فقها هم می‌یابیم که این معنا را مورد توجه قرار داده‌اند و جعل احکام را دایرمدار مصلحت و مفسده قرار داده‌اند تا جایی که سید مرتضی می‌نویسد:

همانا هر آنچه در شرع بر ما واجب شده است، باید وجه واجب بودن را در خود داشته باشد و هر چیزی که حرام گردیده باید وجه قبیح بودن را داشته باشد اگرچه ما این علت‌های واجب و قبیح بودن را به تفصیل ندانیم و امر و نهی را مؤثر در پیدایش این انگیزه‌ها ندانیم و بلکه آن دو را دلالت‌کننده بر آن انگیزه‌ها بدانیم (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، بی‌تا: ۴۳۵/۱).

قریب به همین بیان را خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید الاعتقاد و علامه حلی در شرح آن دارد. علامه می‌نویسد:

تکلیف حسن است؛ زیرا از طرف خداوند متعال صادر شده است و از خدای تعالی کار قبیح سر نمی‌زند و حسن بودن آن نیز از این جهت است که مشتمل بر مصلحتی است که بدون تکلیف حاصل نمی‌شود و مصلحت این است که با تکلیف کردن، مکلف را در معرض سودهای بزرگ قرار دهد (۱۳۹۹: ۲۴۹).

از اینکه جعل احکام بر مبنای مصلحت است سخنی نیست، عمده سخن در این است که راه کشف مصالحی که احکام بر آن مترتب می‌شود چیست؟ آیا کاشف آن خطاب شارع است و یا عقل نیز امکان کشف مصلحت را به صورت مستقل دارد؟

آنچه می‌تواند محل نفوذ عقل در این حوزه باشد، حسن و قبح افعال است. آخوند خراسانی قائل است که صرف حسن و قبح افعال علت تامه برای جعل احکام نیست و شناخت اغراض مولا که در سلسله علل احکام دخالت دارد، در قدرت عقل نیست. مدح و ذم مولا بر صدور حسن یا قبیح از جهت عاقل بودن مولاست نه جهت مقام مولویت و تا زمانی که مدح و ذم از جهت مولویتش نباشد، کاشف از موافقت غرض و اراده‌اش یا مخالفت غرض و کراهتش نمی‌باشد؛ زیرا هر حسنی موافق غرض مولا نیست و هر قبیحی مخالف غرض او نیست.

او دلیل اشاعره را که منکر حسن و قبح عقلی در افعال خداوند و بندگان شده‌اند این گونه نقل می‌کند:

هر فعلی که از خداوند صادر می‌شود به جاست؛ زیرا خداوند مالک همه مخلوقات است پس اگر عاصی را ثواب دهد و مطیع را عقاب کند قبیحی مرتکب نشده است، چون در مملکت و محل سلطنتش تصرف کرده و از آنچه که خداوند انجام می‌دهد، سؤال نمی‌شود و دیگران مورد سؤال واقع می‌شوند و در خصوص بندگان چون از روی جبر و اضطرار است فعل جبری و بدون اختیار، حسن و قبیح نیست و حسن و قبح به افعال اختیاری قرار می‌گیرد.

آخوند خراسانی هر دو دلیل اشاعره را با این تقریر باطل می‌داند:

چون علم و بی‌نیازی خداوند مانع از صدور فعلی است که جهت کمال و خیرش بر جهت نقص و شرش غالب نباشد و نیز فعل اختیاری فعلی است که مسبوق به مقدمات اختیاری باشد اگرچه وقتی علت تامه محقق شد و به سرحد و جوب رسید وجودش حتمی است، اما چون مقدمات آن اختیاری بوده فعل از وصف اختیاری بودن خارج نمی‌شود (بی‌تا: ۳۳۰-۳۳۴).

شهید صدر نیز قائل است که به تنهایی نمی‌توان با حکم عقل پی به مصلحت و

مفسده برد. او می‌نویسد:

آنچه در عالم خارج تجربه شده است این نکته را می‌رساند که حسن و قبح، تابع مصالح و مفاسد نیستند؛ زیرا گاهی مصلحت در قبیح بیش از مفسده در آن است در عین حال عقلاً بر قبحش اتفاق نظر دارند مثل اینکه کشتن انسانی به خاطر به دست آوردن دارویی مخصوص از قلبش که این دارو دو نفر را از مرگ نجات می‌دهد.

اگر به تنهایی از منظر مصلحت و مفسده نگریسته شود، مصلحت این کار بیش از مفسده آن است، در عین حال همه این قتل را عقلاً ظلم و قبیح می‌شمارند. بنابراین حسن و قبح همیشه تابع مصلحت و مفسده نیست، بلکه دارای واقعیتی هستند که در خیلی از موارد با مصلحت و مفسده در مصداق متحد و گاهی مختلف می‌شوند (۱۹۸۰: ۴۲۷).

فقیه معاصر آیه الله العظمی خویی رحمته الله علیه، نیز عقل را قاصر در کشف ملاک احکام می‌داند. چکیده نظر ایشان چنین است:

علم به وجود مصلحت یا مفسده در فعل، تابع تعلق امر یا نهی به آن است و بدون امر و نهی، علم به آن ممکن نیست از همین جهت قائلیم که بنا بر مذهب عدلیه بین ادراک مصلحت ملزمه غیر مزاحم در فعل یا ادراک مفسده ملزمه غیر مزاحم، توسط عقل و حکم شارع به وجوب یا حرمتش ملازمه است، ولی صغرای آن در خارج به وجود نمی‌آید؛ زیرا عقل راهی برای کشف و ادراک ملاک واقعی ندارد و نمی‌تواند درک کند که آن ملاک مزاحم ندارد (فیاض، ۱۳۸۵: ۷۰/۳).

۶. مصلحت و حکم حکومتی

کلمه مصلحت در روایات شیعه و فقه در موارد زیادی نامبرده شده است. هرگاه سخن از ولایت و سرپرستی یا اداره امور است که شریعت به افراد واگذار کرده است، مصلحت نیز به همراه آن ذکر شده است و یا در بعضی از فروع فقهی، علت حکم، مصلحت دانسته شده است مثل اینکه در مکاسب محرمه آمده است اگر غیبت از مؤمن موجب جلب مصلحت برای او می‌شود از نظر شارع یا عقل بر مصلحت حفظ احترام او ترجیح دارد و نیز گفته شده است اگر گفتن دروغ به جهت اصلاح ذات البین باشد جایز است (انصاری، ۱۲۷/۱ و ۱۴۷).

اما در اصول فقه شیعه سخنی از مصلحت به میان نیامده است. اگرچه مصلحت در اصول فقه مدون شیعه جایگاه چندانی ندارد، اما در اصول «فقه الحکومه» جایگاه مهمی دارد.

فقه الحکومه، مجموعه احکام و قوانینی است که برای اداره جامعه توسط حاکم اسلامی وضع می‌شود که به آن «حکم حکومتی» گفته می‌شود.

در خصوص حکم حکومتی چندین تعریف ارائه شده است. از جمله صاحب جواهر می‌نویسد:

حکم عبارت است از انشا نمودن دستور از طرف حاکم اسلامی نه خداوند متعال برای حکم شرعی یا وضعی و یا انفاذ موضوع این دو در چیزی خاص (نجفی، بی‌تا: ۱۰۰/۴۰).

در این تعریف متعلق انفاذ، دو چیز است. حکم و موضوع و منظور از حکم، خواه حکم تکلیفی باشد و یا وضعی.

فقیه معاصر آیه‌الله مکارم شیرازی احکام حکومتی را احکام اجرایی و تنفیذی می‌داند آنجا که می‌نویسد:

احکام ولایی احکام اجرایی و تنفیذی هستند؛ زیرا این احکام به اقتضای طبیعت مسئله ولایت است و بازگشت این احکام به تشخیص صغریات و موضوعها و تطبیق احکام شرع بر آنها و تطبیق آنها بر احکام شرع است (۱۴۱۳: ۵۳۶/۱).

امام خمینی حکم حکومتی را از احکام اولیه می‌داند (۱۳۶۹: ۱۷۴/۲۰). احکام حکومتی در محدوده مصلحت‌سنجی حاکم صادر می‌شوند و فرق آن با دیگر احکام اولیه در این است که احکام حکومتی وصف دائمی بودن را ندارند و حاکم اسلامی که بدون واسطه و یا با واسطه، منصوب از طرف شارع می‌باشد حکمی را صادر می‌کند. از یک منظر، از آن جهت که این حاکم، حاکمیتش از طرف شارع جعل شده این یک حکم کلی اولی است و از طرف دیگر با این اختیاری که پیدا نموده و جعل حکم می‌کند، این حکم حکومتی است. از همین جاست که حاکم غیر معصوم باید با به کارگیری کارشناسان خبره و امین، مصلحتها را در محدوده شرع تشخیص داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. علامه

طباطبایی^{رحمته} سخن رسایی در این خصوص دارد. او می‌نویسد:

احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر، در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده به اجرا درمی‌آورد. مقررات نامبرده لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشد. با این تفاوت، قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است.... بنابراین می‌توان مقررات اسلامی را بر دو قسم دانست. قسم نخست احکام اسلامی و قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکامی غیر قابل تغییر می‌باشد و قسم دوم، مقرراتی که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته و به حسب مصلحت وقت وضع و اجرا می‌شود (بی‌تا: ۱۸۰).

احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت‌اندیشی اخذ شده است.

از آنجایی که اصل و مبنای جعل حاکمیت برای حاکم اسلامی چه معصوم و یا غیر معصوم از طرف شارع است، جعل حکم حکومتی و تشخیص مصلحت در صدور حکم توسط حاکم خواه بدون واسطه و یا با واسطه، مورد تأیید شارع خواهد بود و اگر احراز مصلحت واقعی توسط حاکم شرط صدور حکم حکومتی باشد، چون در خیلی از موارد این احراز ممکن نیست، لازمه این سخن آن است که حاکم مبسوط‌الید نیست و تا زمانی که احراز مصلحت واقعی نکرده است نمی‌تواند حکم حکومتی را صادر کند؛ زیرا تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم چه بدون واسطه و یا با واسطه کارشناسان امین و خبره ممکن است با واقع مصادفت نداشته باشد و به خطا برود. اما حاکم غیر معصوم در حد مقدرات در پی کسب دلیل ظاهری و حجت شرعی است و به جهت اینکه تشخیص او یا کارشناسان خبره ممکن است به خطا رود مجوزی برای رها کردن صدور حکم حکومتی نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت تعطیلی در قسمت عمده‌ای از احکام حکومتی به وجود آمده و در کار نظام اسلامی اختلال پدید می‌آید. بنابراین، با توجه به مبانی اصولی باید گفت که اگر تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم، مستقیم و یا غیر مستقیم اگر به واقع اصابت نمود منجزیت و در صورت عدم اصابت با واقع برای او معذوریت به وجود خواهد آورد.

از همین جهت، احکام صادره بر مبنای تشخیص مصلحت از جانب حاکم اسلامی غیر معصوم، نظیر سایر احکام دارای اعتبار بوده و تخلف از آن نه تنها در چارچوب قوانین موضوعه دارای مجازات بوده، بلکه موجب کیفر اخروی نیز خواهد بود. بر طبق همین مبنا امام خمینی علیه السلام پس از انتخاب دولت موقت بعد از پیروزی انقلاب اسلامی فرمود:

این دولتی که تعیین شده است به ولایت شرعی تعیین شده است، یک حکومت شرعی است نه فقط حکومت قانونی باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع. همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند نظیر اینکه مالک اشتر را که حضرت امیر علیه السلام می فرستاد یک جایی و منصوبش می کرد حاکم واجب الاتباع بود، یعنی حاکم الهی بود حاکم شرعی بود (۱۳۶۹: ۳۴/۵).

در همین راستاست که بحث اکمال ﴿أَلِیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ﴾ (مائده/ ۳) قابل طرح است، چرا که با جعل ولایت برای امیر مؤمنان علیه السلام و امامان پس از او و فقیهان عصر غیبت، امت اسلام در هیچ برهه‌ای در بلا تکلیفی به سر نمی‌برد و در حوزه‌های مختلف نیازهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... حاکم اسلامی با جعل حکم حکومتی مطابق با شرایط زمان و مکان در چارچوب احکام شریعت، جامعه اسلامی را اداره خواهد نمود در غیر این صورت جامعه اسلامی در عرصه تغییرات شگرفی که جوامع انسانی با آنها مواجه هستند و تغییر و تبدل موضوعات که به صورت مستمر صورت می‌گیرد، دچار نوعی ایستایی و یا عقب‌افتادگی شده و اداره جامعه بزرگ اسلامی دستخوش معضلات خواهد شد.

از همین جاست که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی می‌گوید: «هیچ عملی از فرد و جامعه نیست مگر اینکه مذهب اسلام بر آن حکمی قرار داده است» (همان: ۱۶۸/۴). برای مصلحت‌های ثابت حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحت‌های متغیر مصلحت‌های حکومتی غالباً از این نوع می‌باشد. حکم متغیر قرار داده شده است و این امر با جاودانگی ثبات احکام دین اسلام هماهنگی دارد.

آنجا که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «حلال محمّد حلال أبداً إلی یوم القیامة و حرامه حرام أبداً إلی یوم القیامة» (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۸/۱، ح ۱۹)، اشاره به احکام ثابتی دارد

که مصلحت آن در همه زمانها و مکانها جاری است، اما مصلحت‌های حکومتی در موارد بسیاری، نسبی بوده و پایدار نیستند، از همین جهت احکام برخاسته از آن مصلحتها نیز متغیر می‌باشند.

علامه طباطبایی در توجیه این مطلب می‌گوید:

احکام ثابت تابع فطرت است و لذا قابل تغییر و نسخ نیست ولی احکام حکومتی مقطعی و به حسب مصلحت وقت گرفته می‌شود و در مسیر زندگی واقعی انسان که سعادت و خوشبختی حقیقی او را در بر دارد راهی است که طبیعت و فطرت به سوی آن هدایت می‌کند بر اساس مصالح و منافع واقعی که مطابق اقتضای آفرینش انسان و جهان می‌باشد پایه‌گذاری شده، خواه با خواستهای عواطف و احساسات تطبیق پذیرد و خواه نپذیرد؛ زیرا عواطف و احساسات، در خواستهای خود باید از راهنمایی طبیعت و فطرت پیروی کند و محکوم آن باشد، نه طبیعت و فطرت از خواستهای بی‌بندوبارانه عواطف و احساسات، و جامعه بشری زندگی خود را بر اساس واقع‌بینی بنا کند، نه بر پایه لرزان خرافه پرستی و ایده‌آلهای فریبنده و احساسات، و همین است فرق مابین قوانین اسلامی و قوانین مدنی دیگر؛ زیرا قوانین اجتماعی معمولی پیرو خواست اکثریت افراد جامعه می‌باشد ولی قوانین اسلامی بر وفق هدایت طبیعت و فطرت است که نشان‌دهنده اراده خدای متعال می‌باشد و از همین جاست که قرآن کریم حکم و تشریح را در انحصار ساحت کبریایی خداوند می‌داند، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (یوسف/ ۴۰)، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ﴾ (مائده/ ۵۰) (معنویت تشیع: ۱۱۱).

آنچه که از این سخن به دست می‌آید آن است که حاکم اسلامی در چارچوب مصلحت و با راهنمایی طبیعت و فطرت که مخلوق خداوند هستند به جعل احکام می‌پردازد که این نظریه شباهتی با نظریه حقوق طبیعی دارد که در بین حقوق‌دانان غربی طرفداران زیادی دارد و عمده نظر بر این است که قوانین موضوعه باید ریشه در طبیعت و فطرت داشته باشند. در مقابل این نظریه، نظریه حقوق تحقیقی مطرح است که قانون‌گذار خود را ملزم به پیروی از راهنماییهای طبیعت و فطرت نمی‌داند.

آیه‌الله شهید صدر برای تبیین حوزه‌ای که حاکم اسلامی اختیار جعل احکام را دارد تعبیر به «منطقه الفراغ» نموده است. او در ضمن مباحث اقتصادی می‌گوید: اقتصاد اسلام دو جانب دارد: از یک جانب احکام ثابت و غیر قابل تغییر است و از

جانب دیگر منطقه الفراغ است که قانون‌گذاری در این جانب به دولت یا ولیّ امر واگذار شده است که بر اساس اهداف کلی اقتصاد اسلامی و به توجه به اقتضای زمان به جعل حکم اقدام می‌نماید.

او می‌گوید: «در زمان رسول خدا ﷺ تأمین منطقه الفراغ از جانب ایشان از جهت عنوان ولایت امر بوده و نه از جهت نبوت و تبلیغ احکام. بنابراین، آنچه که به عنوان ولی امر بیان کرده فی نفسه احکام دائمی اسلام نیستند».

او سپس نتیجه می‌گیرد: «مکتب اقتصادی اسلام برای اجرایی شدن نیاز به نظام حکومتی دارد که حاکم، آن اختیارات رسول اکرم ﷺ را به عنوان ولیّ امر داشته باشد در غیر این صورت مکتب اقتصادی اسلام به مرحله عمل و اجرا نمی‌رسد» (۱۴۰۸: ۳۷۸-۳۷۹).

آیه‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی از شاگردان شهید صدر، در تبیین مبنای ایشان می‌نویسد:

اگر مسائلی است که حکم آن با دگرگونی شرایط مختلف و اوضاع زمانی و مکانی تغییر می‌یابد، جعل قوانین در خصوص آن به عهده ولیّ امر مسلمین است. این منطق پویای قوانین، از طبیعت تحرک و تجارب تدریجی پاره‌ای از موارد احتیاج انسانها و روابط اجتماعی آنها نشئت می‌گیرد و نبودن حکم صریح در خصوص آن، دلیل بر نقصان قوانین یا اهمال شریعت از بیان حکم برخی موارد نیست، بلکه برعکس، نشان فراگیری و قدرت تشریح، پایه‌ای ادوار مختلف زمان است؛ زیرا منطقه مورد بحث به نوعی که ناشی از نقص یا اهمال باشد رها نشده، بلکه احکام آن تحدید گشته و هر حادثه‌ای حکم اصلی و کلی آن بیان گردیده و به ولیّ امر نیز اختیار داده شده که به حسب صلاحدید و شرایط درباره آن از احکام ثانویه استفاده کند.

منطقه یادشده شامل موارد ذیل است:

- ۱- موارد اباحه و ارتباطات که در شکل اولیه قانونی آن اجازه و رخصت داده شده و ولیّ امر می‌تواند اگر مصلحت بداند آن را محدود سازد.
- ۲- مواردی که ولیّ امر مسلمین به عنوان ولایتی که دارد به محدود ساختن آن تکلیف شده است، مانند محدود ساختن آنچه از مجازاتها و تعزیرات شرعی در قوانین کیفری اسلامی بدو تفویض گردیده و مثل استفاده از اختیارات سیاسی و قانونی و امکانات مالی جهت حفظ نظام سیاسی و اقتصادی و نظامی و بالا بردن

سطح مایحتاج و معیشت مردم.

۳- در موارد استثنایی که ضرورت‌های خاص در آن مفروض است و ایجاب می‌کند که به عنوان ثانوی یا مصلحت دیگر اسلامی، که از مصلحت حکم اولیه مهم‌تر است از حکم اصلی صرف‌نظر گردد. گرچه حکم در اصل شرع، ثابت و الزامی باشد، اهم را بر مهم مقدم می‌دارد» (۱۳۶۷: مقاله منبع قانون‌گذاری از دیدگاه اسلامی).

تشخیص اهم و مهم و ترجیح اهم بر مهم یکی از عناصر مهم اداره جامعه اسلامی است که بدون آن، در بعضی از موارد ضربات جبران‌ناپذیری را به جامعه وارد خواهد نمود. مثلاً اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی است، حاکم می‌تواند موقتاً جلو حج رفتن مردم را بگیرد و یا اگر نماز اول وقت موجب حمله دشمن به صف لشکریان اسلام می‌شود، حاکم و فرمانده می‌تواند جلو این نماز را بگیرد. تشخیص این مصلحتها نه تنها در حیطة اختیار ولیّ امر مسلمین است، بلکه در سطوح پایین‌تر نیز کار گزاران منصوب از طرف ولیّ امر می‌توانند بعد از احراز اهم، مهم را کنار بگذارند؛ این حکم در زندگی فردی افراد نیز جاری است. اگر کودکی در حوض خانه همسایه در حال غرق شدن است، در اینجا شریعت، مصلحت‌سنجی و تشخیص مورد اهم از مهم را به عهده مکلف گذاشته و غضب را که دارای ملاک مهم است مرتکب شده و جلوی غرق شدن طفل و نجات او که دارای ملاک اهم است، انتخاب نماید. تقدیم اهم بر مهم نه تنها ملاک شرعی داشته، بلکه ریشه عقلانی دارد و شاید بتوان آن را جزء مستقلات عقلیه شمرد.

۷. نقش مصلحت از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله علیه

امام خمینی رحمته‌الله علیه معتقدند که ولی فقیه به استناد حدیث «الْفَقَهَاءُ حُصُونُ الْإِسْلَامِ» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۸/۱) حافظ نظام و احکام اسلام می‌باشد، ولایتش به اعتبار نص احتجاج که از ولایت امام معصوم علیه‌السلام جعل می‌گردد، همانند ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام معصوم علیه‌السلام مطلقه و عام است. بر این اساس فقیه دارای حکومت ولایتی، بر مبنای اختیاراتی که برای صیانت از نظام و جامعه اسلامی دارد، احکامی را وضع می‌نماید که تحت عنوان احکام اولیه یا ثانویه قرار نمی‌گیرد مثل اینکه ولیّ فقیه حکم نماید که افراد،

در سنّ خاصی الزاماً و اجباراً به جبهه جنگ اعزام گردند. این احکام که در چارچوب احکام اولیه یا ثانویه جای نمی‌گیرند و به اعتبار مقام و منصب ولایت وضع می‌شوند ضمن آنکه فراتر از احکام فرعی الهی قابلیت جعل دارند، بر آنها نیز مقدم می‌باشند (ر.ک: محمدی گیلانی، *مجله رهنمون*: ۲ (۶۵-۶۰/۳).

ولایت مطلقه‌ای که خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واگذار نموده است از اهم احکام الهی است که در دیدگاه امام بر جمیع احکام فرعی الهی مقدم است.

امام خمینی رحمته الله علیه می‌گوید:

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پولش را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند» (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰ و ۱۷۱).

در دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه تمام اختیاراتی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در امور حکومت و سیاست داشتند، فقیه نیز آنها را دارا می‌باشد. ایشان فرق گذاشتن بین این سه را معقول نمی‌داند (۱۳۶۸: ۴۷۱/۲).

ایشان قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است تا جایی که احکام حکومتی بر سایر احکام، حاکم و مقدم است (۱۳۶۹: ۱۷۴/۲۰).

امام خمینی رحمته الله علیه در پاسخ به بیانات یکی از امامان جمعه تهران پیرامون اختیارات حکومت اسلامی این‌گونه مرقوم نمود:

از بیانات جناب عالی در نماز جمعه این‌طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم صلی الله علیه و آله واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید و تعبیر به آن که اینجانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار

است، به کلی بر خلاف گفته‌های اینجانب است.

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مفوضه به نبی اسلام صلی الله علیه و آله یک پدیده‌ای بی‌معنا و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پی‌آمدهای آن که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد. مثلاً خیابان‌کنیها که مستلزم تصرف در منزل است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست. نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود یا خروج هر نوع کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است... (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰ و ۱۷۱).

امام خمینی رحمته الله علیه برای حکومت نقش بنیادین و اساسی در تشخیص مصلحتها قائل بود. ایشان می‌گوید:

اگر فرض بکنیم یک کسی اموالی هم دارد خوب اموالش هم مشروع است. لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید باشد، برای مسلمین می‌تواند غصب کند و تصرف کند و مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدود که بیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود» (۱۳۶۹: ۹۸/۲۱).

ولی فقیه که در عصر غیبت حاکمیت به او سپرده شده است، با ابزار همانند ابزار قوای سه‌گانه، این حاکمیت را به مرحله اجرا درمی‌آورد. در نظر امام خمینی رحمته الله علیه فلسفه حکومت بدین شکل ترسیم شده است:

حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (۱۳۶۹: ۹۸/۲۱).

از استفتای وزیر کار از امام خمینی رحمته الله علیه و پاسخ ایشان و موضع‌گیری شورای

نگهبان و جواب امام علیه السلام می توان دریافت که اعمال ولایت را تا هر جایی می داند که مصلحت نظام به آن وابسته است، چه به لحاظ تنظیمات کلی امور و ضرورت حفظ مصالح یا دفع مفسده‌ای که بر حسب احکام ثانویه به طور موقت باید اجرا شود و در واقع مربوط به اجرای احکام و سیاستهای اسلام و جهاتی است که شارع مقدس راضی به ترک آنها نمی باشد.

وزیر کار و امور اجتماعی وقت در آذرماه ۱۳۶۶ طی نامه‌ای از امام خمینی علیه السلام سؤال کرد:

آیا می توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند آب، برق، تلفن، سوخت، ارز، مواد اولیه، بندر، جاده، اسکله، سیستم اداری، سیستم بانکی و غیره به نحوی از انحا استفاده می نمایند، اعم از اینکه این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد یا به تازگی به عمل آید، در ازای این استفاده، شروط الزامی را مقرر نمود؟

امام خمینی علیه السلام در پاسخ این گونه مرقوم نمودند:
در هر دو صورت، چه گذشته و چه حال، دولت می تواند شروط الزامی را مقرر نماید (۱۳۶۹: ۱۶۳/۲۰).

دبیر شورای نگهبان این اندازه از اختیارات حکومتی را مورد تشکیک قرار داده و طی نامه‌ای در تاریخ ۱۳۶۶/۹/۲۶ این گونه برای حضرت امام خمینی علیه السلام مرقوم می نماید:

از فتوای صادره از ناحیه حضرت عالی که دولت می تواند در ازای استفاده از امکانات دولتی و عمومی شروط الزامی مقرر نماید، به طور وسیع بعضی اشخاص استظهار نموده اند که دولت می تواند هرگونه نظام اجتماعی، اقتصادی، کار، عائله، بازرگانی، امور شهری، کشاورزی و غیره را با استفاده از این اختیار جایگزین نظامات اصلیه و مستقیم اسلام قرار دهد و خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده است و مردم در استفاده از آنها مضطر می باشند، وسیله اعمال سیاستهای عام و کلی بنماید و افعال و تروک مباحه شرعیه را تحریم یا الزام نماید. بدیهی است در امکاناتی که در انحصار دولت نیست و دولت مانند یک طرف عادی عمل می کند و یا مربوط به مقرر کردن یک نظام عام در مسائل عامه نیست و یا مربوط

به نظام استفاده از خود آن خدمت است جواز این شروط، مشروع و غیر قابل تردید است. اما در امور عامه و خدماتی که به دولت منحصر شده است، به عنوان شرط مقرر داشتن نظامات مختلف که قابل شمول نسبت به موارد و اقشار و اصناف و اشخاص است، موجب نگرانی شده که نظامات اسلام از مزارعه، اجاره، تجارت، عائله و سایر روابط، به تدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد و خلاصه استظهار این اشخاص که می خواهند در برابر هرگونه نظام اجتماعی و اقتصادی این فتوا را مستمسک قرار دهند، به نظر آنها باب عرضه هر نظامی را مفتوح نموده است. بدیهی است همان طور که در همه موارد نظر مبارک راه گشای عموم بوده، در این موارد نیز رافع اشتباه خواهد شد.

حضرت امام خمینی در پاسخ، مرقوم نمودند:

باسمه تعالی، دولت می تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می کنند، با شروط اسلامی و حتی بدون شروط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در تمام مواردی که تحت سلطه حکومت است و اختصاص به مواردی که در نامه وزیر کار ذکر شده است ندارد. بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی امرش با حکومت است می تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند.... (۱۳۶۹: ۱۶۵/۲۰).

در یک نگاه عمیق در پاسخ امام علیه السلام دو نکته استخراج می شود:

نکته اول آنکه در حقوق خصوصی می توان با به کارگیری شروط ضمن عقد، تعهدات و الزاماتی را بر طرف مقابل تحمیل نمود و نکته دوم آن است که حکومت اسلامی دارای اختیارات وسیعی می باشد که در جمیع موارد تحت سلطه، می تواند مقررات الزام آور وضع نماید تا جایی که امام علیه السلام در نامه‌ای دیگر در این خصوص مرقوم نموده اند:

آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰).

از دیدگاه امام، مصلحت نظام چه در بعد مصلحت اندیشی و یا مصلحت کرداری رابطه مستقیم با حفظ نظام دارد آنجا که می گوید:

... مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال ببرد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانهٔ میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند (۱۳۶۹: ۱۶۷/۲۰).

امام علیه السلام مصلحت نظام را به اندازه‌ای مهم می‌داند که چه بسا نادیده انگاشتن آن موجب این پندار گردد که قوانین اسلام قادر به ادارهٔ جامعه نیست. این نکته در نصیحت پدرانهٔ ایشان به اعضای شورای نگهبان قانون اساسی به چشم می‌خورد، آنجا که اعضای شورا در تأیید مصوبات مجلس شورای اسلامی دچار نوعی سخت‌گیری شده و علی‌الظاهر عنصر مصلحت را کم‌رنگ تصور می‌کردند، فرمودند:

تذکر پدرانه به اعضای شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریهاست، حکومت، فلسفهٔ عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحثهای طلبگی مدارس که در چارچوب تئوریهاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد - و خدا آن روز را نیاورد - باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خمهای اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت ادارهٔ جهان نگردد (۱۳۶۹: ۶۱/۲۱).

آنچه از سخنان حضرت امام استفاده می‌شود این است که تمام مصلحت‌اندیشیهایی برای حفظ نظام اسلامی است و حفظ نظام در دو حوزه قابل تصور است: نخست، منظور از حفظ نظام، پاسداری از حاکمیت اسلامی و جلوگیری از آسیب به آن به دست دشمنان است که در تعبیرهای فقها به عنوان «حفظ بیضهٔ اسلام» آمده است. میرزای نایینی تعبیر به «تحفظ از مداخلهٔ اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیهٔ قوهٔ دفاعیه و استعدادات حربیه» نموده است (بی‌تا: ۵).

و در معنای دیگر ایجاد نظم در جامعه و سامان دادن سازمانها و نهادهای حکومتی و جلوگیری از اغتشاش و ازهم‌گسیختگی و هرج و مرج، موجبات حفظ

نظام است. امام خمینی علیه السلام این معنا را از فلسفه‌های تشکیل حکومت می‌داند. او می‌نویسد:

احکام الهی خواه احکامی که مربوط به امور مالی یا سیاسی یا حقوقی، منسوخ نشده‌اند بلکه تا قیامت باقی هستند و نفس بقای آن احکام، اقتضای وجود حکومتی را دارد که سیادت قانون الهی را حفظ نموده و اجرای آن را ضمانت کند و اجرای احکام الهی به جز تأسیس حکومت، ممکن نیست تا اینکه هرج و مرج ایجاد نشود. همچنین حفظ نظام از واجبات تأکید شده است و اختلال امور مسلمین از امور ناپسند است، حفظ نظام و دوری از هرج و مرج ممکن نیست مگر بوجود والی و تشکیل حکومت (۱۳۶۸: ۴۶۱/۲).

با دقت در کلام امام خمینی علیه السلام این نکته استنباط می‌شود که حکومت وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی می‌باشد و نبود آن موجب هرج و مرج و اختلال امور مسلمین و وجود آن موجب اجرای احکام الهی و برقراری نظم می‌باشد.

میرزای نایینی نیز با صراحت به دو معنای حفظ نظام اشاره دارد آنجا که می‌نویسد:

در شریعت مطهره، حفظ بیضهٔ اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظایف و شئون امامت، مقرر فرموده‌اند... و واضح است که تمام جهات راجعه به توقف نظام عالم به اصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر نوعی به امارت نوع خود انسان، منتهی به دو اصل است.

اول: حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تطاول آحاد ملت بعضهم علی بعض الی غیر ذلك از وظایف نوعیهٔ راجعه به مصالح داخلیهٔ مملکت و ملت.
دوم: تحفظ از مداخلهٔ اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیهٔ قوهٔ دفاعیه... (بی‌تا: ۵).

از منظر فقیهان، حفظ نظام به هر دو معنا نه تنها واجب شرعی است، بلکه عقل حکم می‌کند که برای حفظ شریعت، باید نظام حفظ گردد و حفظ نظام مقدمه‌ای برای حفظ شریعت است. از همین جهت میرزای نایینی قائل است که:

چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضهٔ اسلام، بلکه مهمتر

بودن وظایف مربوط به حفظ نظم مملکت اسلامی از تمامی امور حسیه، از اوضاع قطعیات است، پس ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکور از قطعیات مذهب خواهد بود (همان: ۴۶).

۸. حکم اولی، حکم ثانوی، حکم حکومتی و مصلحت

بنا بر آنچه فقیهان در خصوص حکم اولی و ثانوی گفته‌اند این معنا به دست می‌آید که حکم اولی حکمی است که بر افعال و ذوات با در نظر گرفتن عناوین اولی آنها مترتب می‌شود مثل وجوب نماز ظهر و حرمت خوردن گوشت خوک. اما حکم ثانوی حکمی است که بر موضوعات با وصف اکراه، اضطرار، اجبار و عناوین عارضی دیگر بار می‌شود، مثل جواز افطار روزه رمضان برای کسی که مکره و یا مضطر به خوردن گردد. علت نام‌گذاری چنین حکمی به ثانوی بدین دلیل است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد (مشکینی، ۱۳۴۸: ۱۲۱).

برخی دیگر حکم اولی و ثانوی را چنین تفسیر نموده‌اند:

اولویت و ثانویت، اموری نسبی هستند. وقتی حکمی بر عنوانی از موضوعات بار می‌شود، اگر بدون عنایت و نظر به عنوان دیگری لحاظ شود، آن را حکم اولی می‌نامند، اما چنانچه حکم یک عنوان که بر ذاتی رفته است، با عنایت و فرض این که عنوان دیگری نیز بر همین ذات وجود دارد، بار شود، آن حکم ثانوی است، مثلاً وضو یک عنوان شرعی است که حکم نفسی آن استحباب و حکم گیری آن وجوب است. ذات شستن دست و صورت و مسح سر و پا، همراه قصد عنوان وضو، به علاوه نیت قربت، یا بدون آن بنا بر اختلافی که در این مورد هست، ذاتی است که عنوان شرعی وضو بر آن رفته است، اکنون اگر وضویی برای مکلفی ضرری یا حرجی باشد عنوان ضرر و حرج که با عنایت و نظر به عنوان وضو و در طول آن لحاظ می‌شود، عنوان ثانوی وضو خوانده می‌شود که حکم جواز ترک یا حرمت ارتکاب را برای آن ذات، به دنبال خود می‌آورد (صرامی، ۱۳۷۴: ۳۲۷/۷).

امام خمینی رحمته الله علیه قائل است که ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰).

از دیدگاه بعضی محققان (ر.ک: مؤمن، *مجله فقه اهل بیت*: ۵ و ۷/۶) احکام

حکومتی که از سوی دست‌اندرکاران برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی وضع می‌گردد و دارای تداوم نسبی است و به صورت رسمی در کشور اجرا می‌شود از احکام اولیه به شمار می‌رود. این گونه احکام، به نوعی مصداق «حوادث واقعه» یا «مصلح مقتضیه» و همچنین از احکام متغیره به شمار می‌روند که بستگی به شرایط زمان دارند و قابل تغییر می‌باشند (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

از عبارات برخی از فقها استفاده می‌شود که حکم حکومتی از سنخ احکام ثانوی است. علامه محمدتقی جعفری در این خصوص می‌نویسد:

بخشی از معارف اسلام، مقررات و قوانینی هستند که در گذرگاه زمان به جهت بروز مصالح و یا مفاسدی، توسط ولی امر مسلمانان وضع می‌گردد. این دسته از احکام که بدانها احکام ثانویه می‌گویند، تا هنگامی که مصالح و موجبات و علل صدور آن باقی و پایرجا باشد و یا مفاسد و موانع برطرف نگردد، ثابت و پایرجاست و هر موقع اسباب آن برطرف شد حکم هم برطرف می‌گردد، درست نظیر تحریم تنباکو. احکام ثانویه، مثل احکام اولیه، پیش رو نیست، بلکه تابع است. بدان معنا که آگاهان و خبرگان و متخصصان متعهد جامعه، اشخاص مورد اعتماد، که از جریانات و موضوعات مختلفی که در جامعه می‌گذرد آگاه و مطلع‌اند و قضایای مختلف را زیر نظر دارند، تشخیص خود را به حاکم و مقام ولایت فقیه منتقل می‌کنند؛ به دنبال آن اگر حاکم نظر آنان را صائب تشخیص داد بر اساس آن حکم صادر می‌کند (*مجله حوزه*: ۸۹/۴۹).

شهید آیه الله سیدمحمدباقر صدر با صراحت بیشتری بر این نکته تأکید دارد که احکام حکومتی از سنخ احکام ثانویه است آنجا که می‌نویسد:

به موجب نص قرآن کریم با حدود قلمرو آزادی (منطقه الفراغ) که اختیارات دولت را مشخص می‌کند، هر عمل تشریحی است که بالطبع، مباح باشد، یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش، صریحاً اعلام نشده را به عنوان دستور ثانوی ممنوع و یا واجب الاجرا نماید. از این‌رو، هرگاه امر مباحی را ممنوع کند، آن عمل مباح، حرام می‌گردد و هرگاه اجرائش را توصیه نماید واجب می‌شود. البته کارهایی که قانوناً مثل حرمت ربا تحریم شده باشد، قابل تغییر نیست، چنانچه کارهایی که اجرای آنها، نظیر انفاق زوجه واجب شناخته شده را نیز ولی امر نمی‌تواند تغییر دهد؛ زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و

احکام عمومی تعارض داشته باشد. بنابراین، آزادی عمل ولی امر منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که بالطبع مباح اعلام شده باشد (۱۴۰۸: ۳۳۲/۲).

عده‌ای نیز بر این باورند که احکام حکومتی نه از احکام اولیه محسوب می‌شود و نه از احکام ثانویه؛ استدلال این دسته بدین قرار است:

مقام ولایت از احکام اولیه است و همان‌طور که «النبيّ أولى بالمؤمنين» (احزاب/۶)، «و أقيموا الصلاة» (بقره/۴۳) و «أتوا الزكاة» (بقره/۸۳) از عناوین اولیه هستند جعل ولایت مطلقه برای رسول الله و بعد از ایشان برای ائمه معصومین عليهم السلام و بعد از آن به نص خبر احتجاج «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة حديثنا...» برای علما و فقها نیز اولیه است... حکمی که او (ولی امر) انشا می‌کند ممکن است، نه حکم اولی الهی باشد و نه تحت عناوین ثانویه قرار گیرد. مثلاً ولی امر مسلمین تشخیص می‌دهد که افراد جوان، در فلان سن، باید اجباراً به سربازی بروند؛ این امر نه تحت عنوان حکم اولی واقع می‌شود و نه حکم ثانوی. بنابراین، از آنجا که احکام ولایی حکومتی حکم وضعی است که خدای سبحان وضع نموده و برای رسول الله صلی الله علیه و آله قرار داده است، لذا از این حکم ولایی ممکن است حکم وضعی بعث و زجرهایی صادر شود که این بعث و زجرها، تحت هیچ یک از عناوین اولیه یا عناوین ثانویه واقع نشوند (محمدی گیلانی، مجله رهنمون: ۶۳/۲).

تفاوت اساسی حکم حکومتی با حکم اولی و ثانوی در جاعل است. جعل حکم حکومتی به دست حاکم مسلمین است اگرچه حاکم غیر معصوم باشد، اما جعل حکم اولی و ثانوی به دست شارع است. نکته قابل توجه این است که گرچه جعل ولایت برای حاکم یک حکم اولی است، اما احکام حکومتی که از طرف حاکم اسلامی صادر می‌شود نمی‌تواند جزو احکام اولیه باشد. از طرف دیگر، هرگونه حکمی که در رابطه با رخدادی گذرا یا به جهت رفع غائله و پیش‌آمدی صادر می‌گردد و مانند فتوای تنباکو و مانند آن که جنبه رسمیت و قانونی پیدا می‌کند و با رفع غائله خودبه‌خود ملغاً می‌گردد، از احکام ثانویه خواهد بود که با پایان یافتن مقتضی آن، حکم صادرشده نیز پایان می‌یابد، مانند تجویز برخی از کارها به جهت حالت اضطرار که با پایان یافتن شرایط اضطراری، تجویز مزبور خود به خود ملغاً خواهد شد (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

اگر مصلحت ناشی از حکم حکومتی به مرحله ضرورت برسد در این صورت حکم حکومتی از احکام ثانویه شمرده می‌شود.

از این رو می‌توان گفت بین حکم حکومتی و حکم ثانویه رابطه عموم و خصوص من وجه است و در بعضی از موارد هم مصداق حکم حکومتی و هم مصداق حکم ثانویه است. مواردی هم هست که احکام ثانویه جدا می‌شود، اصلاً مصلحت در آن نیست، بلکه به خاطر مسائل حرج، ضرر، نظم و نظایر اینهاست. مواردی هم هست که صرفاً مصلحت است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۲۲۰/۱۴).

اگر بخواهیم مرزبندی شفاف بین حکم اولی و ثانوی و حکم حکومتی ارائه دهیم باید بگوییم احکام اولیه توسط شارع بر اساس مصلحت‌های کلی و دایمی و احکام ثانوی بر اساس ضرورت جعل می‌گردند؛ اما احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت‌های جامعه صادر می‌گردند. صدور حکم حکومتی، منوط به وجود مصلحت اسلام و نظام مسلمین است و لازم نیست یکی از عناوین ثانوی نظیر عسر و حرج و یا اضطرار و یا اختلال نظام پیش آید. مصلحت نظام مبنای حکم حکومتی است هرچند یکی از عناوین ثانوی در میان نباشد.

امام خمینی رحمته الله علیه در سالهای نخست پیروزی انقلاب در مواردی حق صدور حکم حکومتی و وضع قوانین منافی با ظاهر شرع را به مجلس شورای اسلامی تفویض و برای رعایت احتیاط و محکم کاری بیشتر، وضع چنین قوانینی را منوط به عناوین ثانوی نظیر «اختلال نظام» و «ضرورت» و «حرج» کردند. گرچه به لحاظ فقهی صدور حکم حکومتی را متوقف بر این عناوین نمی‌دانستند و آن را از احکام اولی اسلام می‌شمردند.

ایشان در پاسخ نامه مورخ ۱۳۶۰/۷/۵ رئیس مجلس شورای اسلامی وقت مرقوم نمودند:

آنچه در حفظ نظام اسلامی دخالت دارد که فعل و ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است

و پس از رفع موضوع، خودبه‌خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن، و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود، مجرم شناخته می‌شود (۱۳۶۹: ۱۸۸).

تأکید بر اینکه حکومت از احکام اولی اسلام است، در سالهای آخر عمر بابرکت ایشان رو به فزونی گرفت و به طور مشخص، مصلحت نظام را مبنای صدور حکم حکومتی معرفی نمودند. مصلحت نظام با عناوین ثانوی، نظیر اختلال نظام، و ضرورت و عسر و حرج تفاوت آشکاری دارد. از این رو مجمع تشخیص مصلحت نظام به عنوان نهادی مشورتی جهت تشخیص مصالح و یاری رساندن به ولی فقیه برای صدور حکم حکومتی تشکیل شد و تشخیص مبنای صدور احکام حکومتی به این نهاد واگذار و تفویض شد (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای مهیا کردن زمینه برای حکم حکومتی است و از لحاظ اینکه «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است» و «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (۱۳۶۹: ۱۷۰/۲۰)، اولاً تصمیمات آن مقدم و حاکم بر شورای نگهبان است (همان: ۴۵۷) و ثانیاً اعضای ثابت و متغیر آن را اختصاصاً فقیه حاکم تعیین می‌کند. درست بر اساس همین دیدگاه است که اصل ۱۱۲ قانون اساسی مصوب سال ۱۳۶۸ می‌گوید:

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید.

مجمع تشخیص مصلحت نظام، همانند شورای نگهبان نهاد مستقل قانون‌گذاری نیست، بلکه مسیر قانون‌گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران چنان طراحی شده

است که «همه قوانین باید در مجلس شورای اسلامی طرح و تصویب گردد، اگر مصوبه مجلس با اظهار نظر منفی شورای نگهبان مواجه شد، برای اصلاح به مجلس برمی‌گردد. مجلس پس از نظر مجدد آن را به شورای نگهبان برگرداند. آنگاه چنانچه لازم تشخیص داده شد برای اصلاح نهایی به شورای تشخیص مصلحت ارجاع گردد» (۱۳۶۹: ۲۰۲/۲۱).

حضرت امام در پیامی به مجمع تشخیص مصلحت تأکید کرد «تنها در مواقعی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف است به همان صورتی که در آیین‌نامه مصوب آن مجمع طرح شده بود عمل گردد؛ زیرا هیچ مسئله‌ای آنچنان فوریتی ندارد که بدون طرح در مجلس و نظارت شورای نگهبان مستقیماً در آن مجمع طرح گردد» (همان: ۲۱۷).

بدین ترتیب در نظریه حکومتی امام خمینی علیه السلام و بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی از ارکان اصلی نظام جمهوری تلقی می‌شود که اعمال قوه مقننه از طریق آن تصویب و انجام می‌یابد و چنانچه مجلس بنا به نیازهای قانونی کشور قوانینی را تصویب کرد و شورای نگهبان در مقام انجام وظایف قانونی خود، تشخیص می‌داد که مصوبات مجلس مغایر با شرع یا قانون اساسی است و مجلس به هنگام بررسی مجدد آن مصوبه با استناد به مصلحت، بر مصوبه خود اصرار می‌ورزید تشخیص نهایی به عهده مجمع تشخیص مصلحت نظام و گذار گردید تا در چارچوب مصلحت، مصوبه مجلس را تأیید و اجرایی نماید (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۴: ۲۵۷).

نتیجه‌گیری

مصلحت به معنای متعدد آمده است که معنای مورد نظر، ایجاد نظم و اعتدال و رفع نقص و در مقابل آن مفسده است.

از دیدگاه فقیهان، مصلحت، نقش اساسی در تشریح احکام دارد گرچه در وسعت این نقش توافقی وجود ندارد.

احکام حکومتی که توسط حاکم اسلامی صادر می‌شود در محدوده

مصلحت‌سنجی حاکم جعل می‌گردد و چون مصلحت جامعه اسلامی در حال تغییر است از این جهت وصف ثبات و دائمی بودن را ندارد. اگر حاکم اسلامی غیر معصوم است باید با به کارگیری کارشناسان خبره و امین، مصلحتها را در محدوده شرع تشخیص داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر، در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به اجرا درمی‌آورد.

احکام حکومتی صدور و تفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت‌اندیشی اخذ شده است.

در شریعت اسلام برای مصلحتهای ثابت، حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحتهای متغیر که مصلحتهای حکومتی غالباً از این نوع می‌باشد، حکم متغیر قرار داده شده است و این نحوه تشریح نشان فراگیری و قدرت تشریح، پایه‌ای ادوار مختلف زمان است.

مصلحت‌اندیشی یا مصلحت‌کرداری رابطه مستقیم با حفظ نظام اسلامی دارد؛ حفظ نظام اسلامی در دو حوزه قابل تصور است: در حوزه نخست، پاسداری از حکومت اسلامی و صیانت آن از هجوم دشمنان است که در تعبیرهای فقیهان به «حفظ بیضه اسلام» آمده است و در حوزه دیگر تأسیس سازمانها و نهادهای حکومتی و ایجاد نظم و امنیت در جامعه است که موجب حفظ نظام می‌گردد.

تشکیل حکومت، وسیله‌ای برای اجرای احکام الهی می‌باشد که نبود آن موجب هرج و مرج و اختلال امر مسلمین و وجود آن موجب اجرای احکام الهی و برقراری نظم می‌باشد.

مصلحت‌اندیشی در چارچوب شریعت برای حفظ نظام اسلامی است و نظام اسلامی برای اجرای احکام الهی است.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *الفوائد* (تمتة کتاب حاشیة کتاب قواعد الاصول)، قم، مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، *الذریعة الی اصول الشریعة*، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۳. ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۸ جلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۴. احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول*، قم، یس، ۱۳۶۳ ش.
۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، *صحیفة نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۶. همو، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸ ش.
۷. انصاری، شیخ مرتضی، *کتاب المکاسب*، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۹۹۰ م.
۸. بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
۹. بستانی، معلم بطرس، *محیط المحيط*، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۸۷ م.
۱۰. بلاذری، *فتوح البلدان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۷ م.
۱۱. بوطنی، محمد سعید رمضان، *ضوابط المصلحه*، دمشق، الدار المتحدّه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. بیهقی، احمد، *السنن الکبیر (السنن الکبیر)*، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۹۲ م.
۱۳. توحیدی تبریزی، میرزاعلی، *مصباح الفقاهه*، چاپ چهارم، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. جعفری، محمدتقی، «جایگاه تعقل و تعدد در معارف اسلامی»، *مجله حوزه*، شماره ۴۹.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۷. حکیم، سیدمحمدتقی، *الاصول العامة للفقّه المتقارن*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، بی‌تا.
۱۸. راغب اصفهانی، *مفردات غریب القرآن*، بی‌جا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. شیخ صدوق، محمد، *علل الشرائع*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۲۰. همو، *من لایحضره الفقیه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۲۱. شیخ طوسی، محمد، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. همو، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۳. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصادنا*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۸ ق.
۲۴. همو، *دروس علم الاصول*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، ۱۹۸۰ م.
۲۵. صرامی، سیف‌الله، «مبانی احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی (ع)»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ع)*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بررسی مبانی اسلامی*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، دار التبلیغ اسلامی، بی‌تا.
۲۷. همو، *معنویت تشیع*.
۲۸. علامه حلی، حسن، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۹ ق.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، «مصاحبه درباره احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی»، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ع)*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴ ش.

۳۰. غزالی، ابوحامد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. فیاض، محمداسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات درس آیه‌الله العظمی خویی، نجف، مطبعة نجف، ۱۳۸۵ ق.
۳۲. فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴ ش.
۳۳. فیض کاشانی، محمدمحسن، *الاصول الاصلیه*، بی‌جا، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ ق.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، مؤسسة دار الهجره، ۱۴۰۵ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۱ ق.
۳۶. همو، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۱، ۱۳۶۳ ش و ج ۵، ۱۳۶۷ ش.
۳۷. مؤمن، محمد، *مجله فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)*، سال دوم، شماره‌های ۵ و ۶.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۹. محمدی گیلانی، محمد، «احکام اسلام»، *مجله رهنمون*، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره‌های ۲ و ۳.
۴۰. همو، «مقایسه بین احکام حکومتی و احکام ثانویه»، *مجله رهنمون*، مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲.
۴۱. مشکینی اردبیلی، علی، *اصطلاحات الاصول*، قم، حکمت، ۱۳۴۸ ش.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، «معرفت دینی»، *فصلنامه مصباح*، سال ششم، تابستان ۱۳۷۶، شماره ۲۲.
۴۳. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۷ ش.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهه*، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، ۱۴۱۳ ق.
۴۵. نایینی، محمدحسین، *تنبییه الامه و تنزیه المله*، تهران، شرکت چاپخانه فردوسی، بی‌تا.
۴۶. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۷. واعظی، احمد، *حکومت اسلامی (درسنامه اندیشه سیاسی اسلام)*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳ ش.
۴۸. واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۸۹ م.
۴۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *حکومت در اسلام (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی)*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۷ ش.



پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی