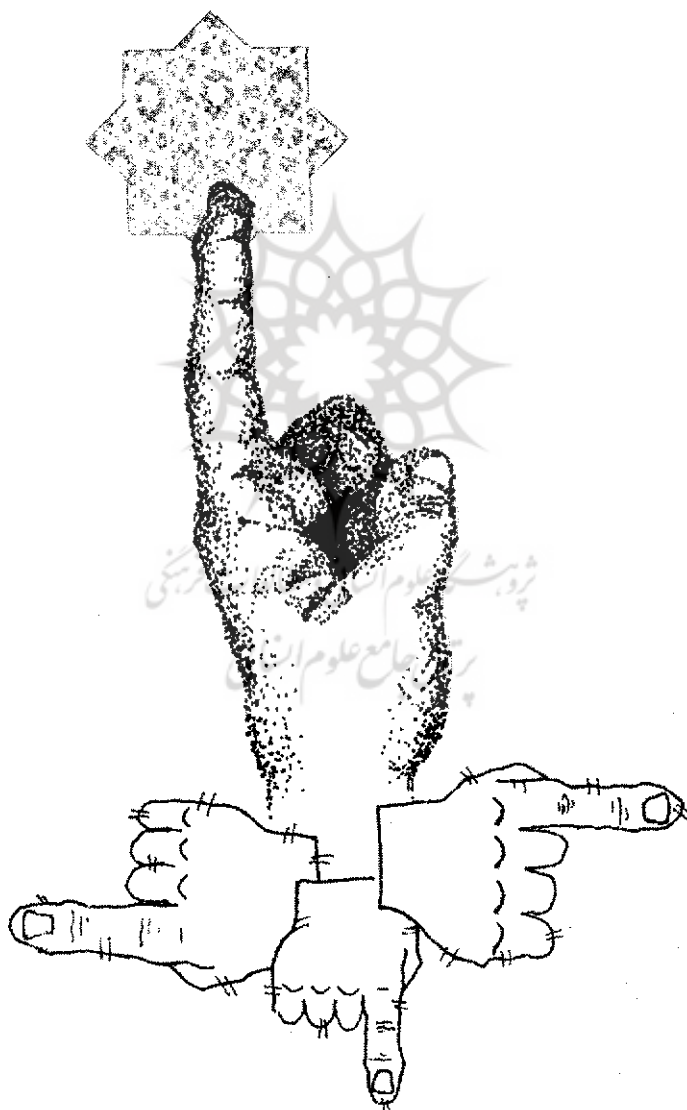


ضابطہ اصلی احکام حکومتی؛



عدالت یا مصلحت؟

مجله اسلام، حکم حکومتی، زمینی

احکام حکومتی به چه معنایی است؟ آیا همان طور که میان محققان سال‌های اخیر شهره شده، مصلحت ضابطه اصلی احکام حکومتی است؟ آیا فقیهان گذشته نیز چنین باوری داشته‌اند؟ آنان مصلحت را به چه معنایی می‌دانسته‌اند؟ اگر چنین است ده‌ها آیه و روایت معتبر که عدالت را ضابطه اصلی احکام حکومتی دانسته و بر پایه آن‌ها سقف حکومت بر استوانه عدالت، استوار گشته است، چه معنایی دارد و چه‌سان می‌توان میان آن‌ها و نظریه مصلحت‌اندیشی جمع کرد؟

در این مقاله ضمن اشاره‌ای به تعریف حکم حکومتی و تطور مصلحت در فقه شیعه از شیخ مفید تا امام خمینی - قدس سره - و تبیین مقصود فقیهان امامیه از مصلحت و نقد نظریه مصلحت‌اندیشی روشن شده است که عدالت اصلی‌ترین محور و مبنای صدور احکام حکومتی است و مصلحت‌اندیشی تا آن‌جا که با استوارسازی عدالت اجتماعی در تزاخم نباشد، مطلوب است. به عبارت دیگر، ملاحظه مصلحت تا آن‌جا اعتبار دارد که در سمت و سوی عدالت باشد. بدین‌سان که یا مصداق عدالت بوده و یا زمینه اجرای آن را فراهم آورد. از این رو، نمی‌توان عدالت را در آستان مصلحت‌اندیشی قربانی کرد.

احکام حکومتی، مصلحت و عدالت

حکم در لغت

واژه «حکم» عربی است و جمع آن احکام است. حکم را لغت‌شناسان به معنی قضاوت عادلانه، دانش، حکمت، اتقان، بازداشتن، فقه، فرمان، حکومت، برگرداندن و آنچه در آن



اضطراب و سستی نیست، و قطعی و جزمی بودن هر چیزی دانسته‌اند.^(۱) خلیل‌بن احمد فراهیدی در کتاب العین نوشته است:

«... کل شیئی منْعته من الفساد فقه (حکمته) و حکمته و أحکمته...»^(۲)

«حکم، تحکیم و احکام به معنای بازداشتن چیزی از فساد است.»

جوهری در صحاح نوشته است:

«واژه حکم؛ مصدر "حکم بینهم یحکم" به معنی قضاوت و حکمت است و به

دانشوران و خردمندان حکیم می‌گویند و نیز به کسی که کاری را استوار و از

سر اتقان به انجام رساند... و تا زیان هر کاری را متقن و مستحکم به فرجام

رسانند، می‌گویند: "أحکمتُ الشیئی فاستحکم..."^(۳)»

لیکن از سخنان خلیل‌بن احمد فراهیدی و جوهری و ابن‌منظور به‌دست می‌آید که مدلول اصلی و محوری «حکم» اتقان، استواری و قوت است به گونه‌ای که فساد و اخلاقی را به خود راه نمی‌دهد؛ خلیل‌بن احمد بر این باور است که هرگاه کاری را به گونه‌ای به فرجام رساندی که هیچ‌گونه سستی در آن راه نیابد و اتقان آن، آن را از هر ضعف و سستی بازدارد، «حکم»، «احکام» و «تحکیم» بر آن گفته می‌شود و معانی دیگر به گونه‌ای به آن بازمی‌گردد.

تعریف حکم حکومتی

نخستین فقیهی که در فقه شیعه حکم حکومتی را تعریف کرده، شهید اول (م ۷۸۶ ق)

است.^(۴) پس از وی محقق کرکی (م ۹۳۸ ق)^(۵)، شهید ثانی (م ۹۶۵ ق)^(۶)، و محقق

اردبیلی (م ۹۹۸ ق)^(۷) صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ ق)^(۸)، امام خمینی^(۹) و علامه

طباطبایی^(۱۰) و برخی از معاصران^(۱۱) تعاریفی از حکم حکومتی به‌دست داده‌اند. بررسی

دقیق و نقل و نقد این تعریف‌ها در این فشرده نمی‌گنجد.

از جمع‌بندی تعریف‌ها چنین به‌دست می‌آید:

احکام حکومتی عبارت است از تصمیم‌هایی که رهبری مشروع جامعه اسلامی

در باره ابعاد مختلف اداره امور جامعه برای تحقق بخشیدن عدالت اجتماعی و

اجرای احکام الهی با ملاحظه مصلحت جامعه اسلامی، می‌گیرد و زمینه

اجرای آن‌ها را فراهم می‌سازد؛ این تصمیم‌ها به لحاظ زمان و مکان تابع

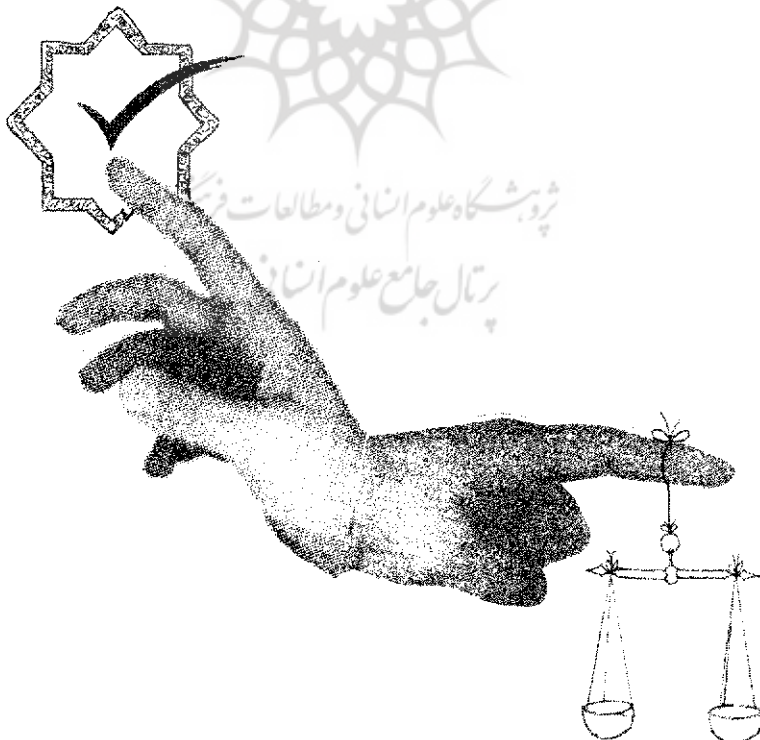
مصلحت یاد شده است.



در تعریف عده‌ای از فقیهان به صراحت آمده است که منشأ صدور احکام حکومتی رهبری جامعه اسلامی است و فارق اصلی میان این احکام و احکام شرعی و الهی آن است که منشأ احکام الهی شارع مقدس است، به ماهو شارع و احکام حکومتی از رهبری حکومت و نه شارع نشأت می‌گیرد.^(۱۲)

مصلحت، مبنای صدور حکم حکومتی

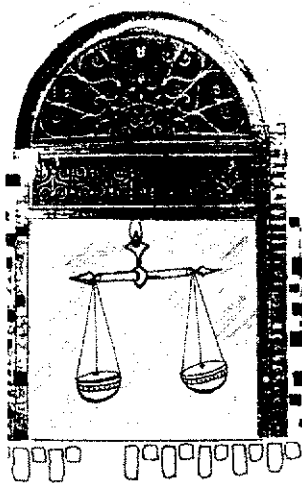
بر پایه برخی از تعریف‌ها و مطالب مختلفی که در فقه درباره احکام حکومتی آمده است، مصلحت ضابطه اصلی صدور حکم حکومتی از سوی رهبری جامعه اسلامی است؛ بدین‌سان که رهبری حکومت اسلامی و دستگاه‌های تابعه آن می‌باید بر پایه در نظر گرفتن مصلحت به قانون‌گذاری عزل و نصب‌ها و دیگر احکام مربوط به اداره کشور بپردازند و به هیچ‌روی از این قلمرو پا فراتر نهند؛ شیخ مفید (م ۴۱۳ق) نخستین فقیهی است که مصلحت را ضابطه اصلی صدور حکم حکومتی ذکر کرده و اگر کسی پیش از او در این باره مطلبی داشته است، به دست ما نرسیده است.^(۱۳) این فقیه



ارجمند با حکومت آل بویه روابط حسنه و گرمی داشت و حکومت آل بویه با موضوع‌هایی از قبیل جزیه، احتکار، درآمد زمین‌های مفتوحه عنوه و مسایلی از این دست، مواجه بود و او باید موضع فقه شیعه را در مسایل یادشده، می‌نمایاند. از این رو، افزون بر اشاره به مفهوم مصلحت،^(۱۴) هرگونه تصمیم‌گیری رهبری جامعه را درباره منافع زمین‌های مفتوحه عنوه،^(۱۵) جزیه^(۱۶) و احتکار^(۱۷) منوط به در نظر گرفتن مصلحت دانست و برخی از روایات را در قالب همین نظریه تفسیر کرد.

شیخ طوسی

اوضاع و احوال و شرایط سیاسی و اجتماعی زمان شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) مشابهت فراوانی با زمان شیخ مفید داشت، با این تفاوت که در پرتو کوشش‌های موثر شیخ مفید و سیدمرتضی، شیعه به جایگاه نسبتاً درخور و شایسته‌ای دست یافته بود. با این حال، امواج سهمگین تحقیرها و طعنه‌های مخالفان هم چنان ادامه داشت بلکه احتمالاً قوت یافته بود و شیخ طوسی در پی پاسخ‌گویی بدان‌ها بلکه از بین بردن زمینه آن‌ها بود. از این رو، کلیت فقه شیعه را گسترانید و آن را به گونه‌ای نوین سامان داد^(۱۸) و در پی حل تعارض روایات - که از موارد طعن و اشکال مخالفان بود -^(۱۹) برآمد؛ و برای حل تعارض روایات، ناگزیر پاره‌ای از آن‌ها را مصلحتی دانست و نشان داد که ائمه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و قضایی و... مصلحت را ملاک قرار می‌دادند. به عنوان نمونه،



پرتال جامع علوم انسانی



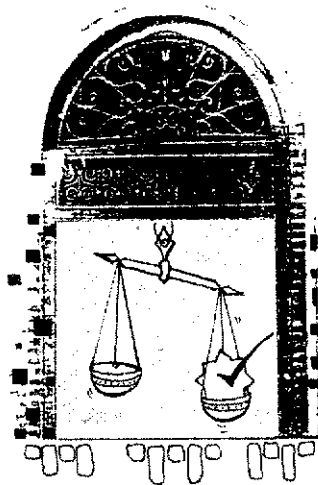
بر پایه دست کم دو روایت پیامبر خدا - صلی الله علیه و آله - بر بیماری (و در روایتی بر مرد و زن بیماری) حد زنا را به گونه‌ای خاص اجرا کرد، بدین‌سان که با یک خوشه درخت خرما که صد تراشه نازک بر آن بود یک ضربت بر بدن مرد و یک ضربت بر بدن زن بیمار نواخت و آن‌ها را رها ساخت. اما بر طبق روایتی دیگر، امیر مؤمنان حد بیماران را تأخیر می‌انداخت تا بهبودی یابند. شیخ تعارض میان این دو دسته از روایات را از طریق مصلحتی دانستن آن‌ها حل کرد.^(۲۰) بدین‌سان که اگر مصلحت در اجرای حد بر بیمار در حال مرض باشد، وی را به گونه‌ای باید حد زد که از بین نرود - همان‌طور که پیامبر خدا عمل کرد - و اگر مصلحت در تأخیر حد و اجرای آن پس از بهبودی وی باشد، آن را به تأخیر انداخته و حد را به‌طور کامل اجرا می‌کند.^(۲۱) شیخ در روایاتی از این دست نشان داده است که ائمه - علیهم‌السلام - در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و قضایی و... گاه به عنوان حاکم و قاضی، بر پایه مصلحت تصمیم گرفته‌اند.^(۲۲)

در ابواب مختلف فقه نیز از قبیل جزیه^(۲۳)، مهاده^(۲۴) (آتش‌بس)، استعانت از مشرکان در جنگ^(۲۵)، عقد امان^(۲۶)، فیتی^(۲۷) و غنایم^(۲۸)، زکات^(۲۹)، و... به رابطه حکم والی و مصلحت اشاره کرده است.

از شیخ طوسی تا شهید اول

از زمان شیخ طوسی تا روزگار شهید اول (م ۷۸۶ق) تحولی چشمگیر در این مسأله رخ

پرتال جامع علوم انسانی



نداده است و در این فاصله زمانی نباید کوشش‌های علامه حلی را (م ۷۲۶ق) از نظر دور داشت؛ مقایسه میان مطالب علامه و شیخ نشان می‌دهد که وی با تأثر از محقق حلی (م ۷۶۷ق) در سامان‌دهی، نقد، پخته و سخته کردن، انسجام بخشیدن به فقه شیخ و روش او، کوشش‌های درخور تحسین و ماندگاری داشت و بسیاری از کاستی‌های آن را زدود. ^(۳۰) مسأله مصلحت از این اصلاحات مستثنا نبود، بلکه در پاره‌ای از موارد از مصادیق روشن آن به‌شمار می‌آید. ^(۳۱) اما تحول چشمگیر را شهید اول در این‌باره پدید آورد.

شهید اول (م ۷۸۶ق)

شهید اول (م ۷۸۶ق) افزون بر طرح مسایل فقهی مربوط به مصلحت و پیراستن آن‌ها از اختلاط با فقه اهل سنت، نخستین بار، مهم‌ترین مسایل مربوط به مصلحت را در قالب قواعد فقهی، طرح کرد و از این رهگذر بدان حالت کلی و عام بخشید و برای مصلحت عنوانی مستقل گشود. ^(۳۲) وی با گنج‌نایدن واژه «مصلح المعاش» در تعریف حکم حکومتی ^(۳۳)، رابطه احکام حکومتی با مصلحت را روشن ساخت، و بر معیار بودن مصلحت در همه تصمیم‌های مربوط به حوزه سیاست - چه از ناحیه حاکم و چه آحاد ملت - پای فشرده ^(۳۴) و مراعات اصلح و اهم را در ملاحظه مصلحت‌ها لازم دانست ^(۳۵) و به پیروی از غزالی و دیگر عالمان اهل سنت، مقاصد شرع را به (حفظ نفس، دین، عقل، نسل و مال) تقسیم کرد ^(۳۶) و از زاویه‌های دیگر آن را دارای سه مرتبه «ضروری، حاجی و کمالی (تحسینی)» دانست. ^(۳۷) و تصرفات حکومتی پیامبر را به عنوان قاعده مستقل طرح کرده و در صورت شک در حکومتی بودن و یا تبلیغی بودن روایتی، اصل و قاعده در مسأله را طرح کرد؛ بدین‌سان شهید اول تحولی بنیادین در این مسأله پدید آورد و نظریه‌ای نسبتاً جامع ارائه داد. ^(۳۸)

از شهید اول تا صاحب جواهر

شاهان صفوی در عصر خود اظهار تشییع می‌کردند و گروهی از برجسته‌ترین فقیهان و عالمان دینی با آنان همکاری نزدیک داشتند و مسأله ولایت فقیه در این دوره به گونه‌ای روشن‌تر طرح شد، لیکن تحول قابل ملاحظه‌ای در این مسأله پدید نیامد، و تنها می‌توان به برخی از مطالب محقق کرکی ^(۴۱) (م ۹۴۸ق)، شهید ثانی ^(۴۲) (م ۹۶۴ق) و



مقتضای علم تقصیری

اردبیلی (م ۹۹۸ق) ^(۴۳) اشاره داشت. مرحوم نراقی (۱۲۴۵ق) نیز به گونه‌ای مشروح نظریه ولایت فقیه را سامان داد ^(۴۴)، اما نکته‌ای جدید در این باره نیاورد.

صاحب جواهر (۱۲۶۶ق)

صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ق) افزون بر شرح و بسط و ژرفا بخشیدن به نظریه‌های فقیهان پیش از خود، پیوند مسأله ولایت فقیه با مصلحت را به گونه‌ای روشن و شفاف نمایاند ^(۴۵). بدین‌سان که وی از طرفداران نظریه ولایت فقیه بود ^(۴۶) و در پرتو آن رابطه تنگاتنگ ولایت فقیه و مصلحت را طرح کرد تا آن‌جا که آن را «ولایت بر مصالح» نامید ^(۴۷) و این مهم‌ترین نکته‌ای است که در این باره در جواهرالکلام به چشم می‌خورد.

امام خمینی (قدس سره)

بررسی تطور مسأله مصلحت به عنوان ضابطه حکم حکومتی در فقه شیعه نشان می‌دهد که هنوز این نظریه تا رسیدن به سرمنزل مقصود فاصله بسیار داشت. امام خمینی ^(۴۸) - رضوان الله تعالی علیه - طرحی جامع در این باره در انداخت و با روشن ساختن مفهوم مصلحت ^(۴۹)، اهمیت آن در فقه شیعه ^(۵۰)، تبیین حکم مخالفت آن با دیگر احکام شرعی ^(۵۱)، لزوم رعایت اهم و مهم و تبیین مهم‌ترین مصلحت‌ها ^(۵۲)، مرجع تشخیص مصلحت ^(۵۳)، و اهم و مهم ^(۵۴) مرجع شایسته داوری درباره مخالفت یا عدم مخالفت مصلحت‌ها با احکام شرع ^(۵۵)، چه‌سانی مشارکت مردم در تشخیص مصلحت‌ها و در نتیجه صدور احکام حکومتی ^(۵۶)، گسترانیدن دامنه مصلحت‌ها به برخی از ابواب عبادات و منحصر نکردن آن‌ها در معاملات ^(۵۷) و نشان دادن سازگاری مصلحت‌اندیشی، اجرای احکام شرعی و عدالت اجتماعی در فرصت کوتاه پس از انقلاب در مرحله عمل، از نکته‌هایی است که امام خمینی درباره مصلحت و رابطه آن با حکومت مطرح ساخت و توانست به بسیاری از آن‌ها جامه عمل بپوشاند. ^(۵۸)

خلاصه آن‌چه آوردیم، این است که از بررسی سخنان فقیهان در دوره‌های مختلف فقه استفاده می‌شود که آنان مصلحت را ضابطه و مبنای تصمیم‌گیری حاکم می‌دانسته‌اند و هرکجا سخنی از ولایت چه در قلمروی محدود و چه در حد گسترده آورده‌اند، آن را به



مصلحت مشروط کرده‌اند. اکنون پرسش مهم آن است که دلیل این مصلحت‌گرایی چیست و بر پایه چه دلایلی می‌باید بر طبق مصلحت، احکام حکومتی صادر شود؟



مفهوم مصلحت^(۵۹)

نخست به مفهوم مصلحت از نگاه فقیهان اشاره می‌کنیم؛ چه این‌که آگاهی از دیدگاه آنان در این باره محتمل است در صحت و سقم استدلال یادشده، موثر باشد. تأمل در مطالب فقیهان درباره مصلحت نشان می‌دهد که آنان، آن را به همان معنی لغوی خود، یعنی منفعت می‌دانسته‌اند.^(۶۱) آنان تعریف خاصی از مصلحت ارائه نداده‌اند لیکن مصادیق مصلحت را به گونه‌ای تعیین کرده‌اند که از مجموع آن‌ها می‌توان استنباط کرد که مصلحت عبارت است از سودها و منافع که - ولو به گونه غیرمستقیم - به جامعه بازمی‌گردد.^(۶۱) این منافع اعم از منافع مادی و معنوی، اخروی و دنیایی است.^(۶۲) مقصود فقیهان از فعل دارای مصلحت، فعلی است که مصلحت آن بر مفسده‌اش غلبه داشته باشد.

تعریف فقیهان از مصلحت شفاف، کاربردی و قابل اجراست و در زمره مفاهیمی است که بر واقعیت‌های خارجی و مصادیقش به آسانی تطبیق می‌شود و می‌توان آن را از طریق سیره عقلا به دست آورد. سیره عقلا در این گونه موارد، آن است که در تشخیص هر مصداق مصلحت و نیز مصلحت مهم‌تر باید به خبرگان و متخصصان مراجعه کرد، و در پرتو تخصص آنان، مصلحت و مصلحت مهم‌تر را شناخت^(۶۳). امام خمینی - قدس سره - در این باره چنین نوشته است:

«مصلحت‌های عمومی از قبیل نبرد با دشمنان، دفاع (از سرزمین و حکومت اسلامی)، تعمیر راه‌ها، احداث نیروگاه‌های برق و امثال آن که (منافع آن) به عموم مسلمانان بازمی‌گردد، گرچه فرض شود گروهی یا قشری از آن بهره نمی‌برند.»^(۶۴)

«زمین‌های مفتوحه عنوه و منافع آن‌ها به مصالح عمومی مسلمانان تعلق دارد؛ مصالحی از قبیل نیروهای نظامی، جنگ با دشمنان و آن‌چه تشکیل



حکومت بدان نیازمند است و نیازهای حکومت از قبیل تعمیر جاده‌ها، خیابان‌ها و احداث پل‌ها و امثال آن‌ها.^(۶۵)

بدین‌سان مصلحت به معنی منفعتی است که به جامعه و نه فرد و یا گروه خاصی تعلق داشته باشد و اعم از اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نیز مادی و معنوی است. و این معنا با مصلحت مرسل که مالکیان^(۶۶)، شافعی^(۶۷) بیشتر حنبلیان^(۶۸) و گروهی از دیگر فقیهان اهل سنت^(۶۹) به عنوان منبع استنباط احکام شرعی قرار داده‌اند و برخی از محققان معاصر اهل سنت^(۷۰) کوشیده‌اند آن را به همه مذهب‌های چهارگانه نسبت دهند، متفاوت می‌نماید و نمی‌توان بازسازی آن و تغییر برخی از شرایط و حدود و ثغور آن را به عنوان مصلحتی که منشأ صدور احکام حکومتی است، یکسان دانست؛ بلکه تتبع در فقه اهل سنت نیز نشان می‌دهد که آنان مصلحتی را که ضابطه صدور احکام حکومت است، با مصلحت مرسله‌ای که مستند استنباط احکام شرعی است، متفاوت می‌دانند^(۷۱). بررسی بیش‌تر این نکته خود موضوع پژوهشی است مستقل و درخور و با حجم این مقاله تناسب ندارد.

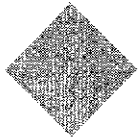
فقیهان با آوردن مصادیقی روشن، تا اندازه‌ای ملاک تعریف مصلحت را به‌دست داده‌اند. بلکه در سخنان برخی از فقیهان توان گفت مصلحت - با تعریف به مثال - تعریف شده است^(۷۲) و این مصلحت زمانی و مکانی است و بر حسب اوضاع و احوال زمان‌ها و مکان‌ها متغیر؛ برخلاف مصلحت مرسل که مستند استنباط احکام شرعی است و به هنگام در دسترس نبودن سنت، اجماع و قیاس از آن حکم شرعی استنباط می‌شود.^(۷۳)

نتیجه مطالب پیشین آن شد که فقیهان مصلحت را مبنای صدور احکام ولایی دانسته‌اند، و با تأمل و دقت در سخنان آنان می‌توان تا حدودی حدود و ثغور مصلحت را شناخت. در دلایل مصلحت‌اندیشی، پرسشی که کم‌تر طرح شده است آن است که به چه دلیل باید مصلحت، مبنای صدور احکام حکومتی باشد؟ بررسی مطالب فقیهان در این‌باره نشان می‌دهد که آنان استدلالی بر این حکم نیاورده‌اند و تنها به اصل آن اشاره داشته‌اند. یکی از فقیهان معاصر در این‌باره دلایل زیر را آورده است. وی در آغاز نوشته است:

«مهم‌ترین شرط صحت تصرفات ولی فقیه، مراعات مصلحت، منافع، عزت و شرف امت اسلامی است و فقیه نباید از این قلمرو پا فراتر نهد و هرگاه



” در دلایل مصلحت‌اندیشی، پرسشی که کمتر طرح شده است آن است که به چه دلیل باید مصلحت، مبنای صدور احکام حکومتی باشد؟ بررسی مطالب فقیهان در این باره نشان می‌دهد که آنان استدلالی بر این حکم نیاورده‌اند و تنها به اصل آن اشاره داشته‌اند.“



مصلحت امت را در تصرفات خود در نظر نگیرد، شایستگی پوشیدن جامه ولایت را ندارد و از این مقام خودبه‌خود برکنار می‌شود^(۷۴)»
 آن‌گاه برای اثبات این حکم به ادله‌ای که ولایت فقیه را ثابت می‌کند و ادله‌ای که بر ولایت فقیه دلالت ندارد، لیکن نشان‌گر مصلحت‌اندیشی است، به شرح زیر، استدلال کرده است:

«قدر متیقن از ادله‌ای که بر ولایت فقیه بر امور حکومتی، دلالت دارد، در فرضی است که ولی فقیه مصالح امت را در تصمیم‌های خود در نظر بگیرد؛ چه آن‌که قدر متیقن از آن دلایل با این شرط این ولایت را معتبر می‌داند که ولی فقیه در پی سامان‌دهی زندگی مردم و تنظیم امور آنان و فراهم آوردن زمینه پیشرفت مادی و معنوی جامعه باشد و این‌ها جز با مراعات مصلحت به‌بار نخواهد نشست. به عبارت دیگر، حکومت از احکام امضایی است و نه تأسیسی؛ لیکن شارع مقدس آن را با شرایط و قیودی امضا کرده است و عقلاً حکومت را از آن رو تأسیس کرده و تنها در هنگامی بر صواب می‌دانند که تصمیم‌ها و اقدامات آن، در جهت حفظ مصلحت‌های جامعه اسلامی باشد و چنین حکومتی را شارع مقدس امضا کرده است.»^(۷۵)

در بررسی دلیل اول باید گفت: از ادله ولایت فقیه و دست‌کم از قدر متیقن آن‌ها استفاده می‌شود - بر فرض صحت آن دلایل - که ولایت ولی فقیه در این فرض معتبر است که در چهارچوب وظایف خود عمل کند و تکالیف خود را به انجام رساند و از آن‌ها پا فراتر نهد. در غیر این صورت، خودبه‌خود متعزل است و نیز حکومتی را معتبر می‌داند که در سمت و سوی پیشرفت مادی و معنوی مردم باشد؛ لیکن پرسش اصلی



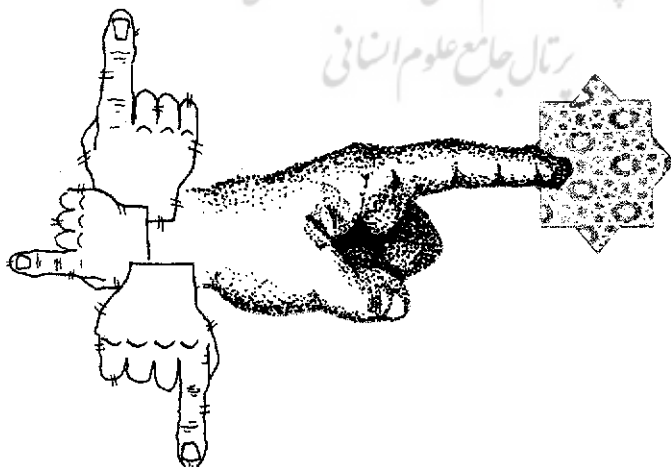
آن است آن چه زندگی مردم را به بالندگی و ترقی می‌کشاند، چیست؟ مصلحت است یا عدالت؟ به عبارت دیگر، آن چه که عقل و عقلا حکومت‌ها را بدان فرامی‌خوانند و آیات و روایات بر آن مهر تأیید نهاده است، اجرای عدالت است یا تحقق مصلحت‌ها، و یا هر دوی آن‌ها؟

به نظر می‌رسد محور اصلی فراخوان آیات و روایات،^(۷۶) استوارسازی عدالت در گستره جامعه است و سیره عقلا نیز در پی همین هدف والا و ارجمند است و مصلحت جامعه که می‌باید رهبری امت آن را همواره در نظر داشته باشد، منافی است که به اجرای عدالت می‌انجامد و اصولاً فراچنگ آوردن منفعت‌ها که به گونه‌ای به عموم مردم می‌رسد، از مصادیق عدالت است و اگر در پاره‌ای از موارد، مصلحت‌اندیشی از مصادیق عدالت نباشد، نباید از مرز عدالت‌ورزی فراتر رود. بدین‌سان سیره عقلا همین فرض را می‌پذیرد و قضیه معروف *حسن عدل و قبح ظلم*^(۷۷) تأییدکننده و یا پشتوانه سیره عقلا به حساب می‌آید و دست‌کم احتمال آن می‌رود، این احتمال، استدلال به سیره را سست می‌کند. بر فرض که چنین سیره عقلایی وجود داشته باشد، شارع آن را امضا نکرده – و به دلایلی که خواهد آمد – آن را به اجرای عدالت مقیدش ساخته است.

سیره معصومان

سیره پیامبر خدا و علی - علیه‌السلام - در مدت حکومتش بر مبنای مصلحت بوده است؛ آنان در بسیاری از موارد از مصلحت فرمان‌های حکومتی صادر کرده‌اند.^(۷۸)

بررسی سیره آن دو بزرگوار نشان می‌دهد که اصلی‌ترین مبنای احکام حکومتی آنان عدالت بوده است و صد البته مصلحت‌هایی که به تحقق عدالت بینجامد و زمینه



آن را فراهم آورد، مشمول این سیره است.^(۷۹)

آیات و روایات

بر پایه این استدلال آیات و روایات فراوانی دلالت دارد که ولی امر نمی‌تواند دلبخواه تصمیم بگیرد، بلکه همه احکام او باید سامان‌یابی جامعه، عزت آن و برآوردن مصالح آن را در پی داشته باشد و نتیجه این آیات و روایات آن است که در ولایت فقیه ولی امر چونان مولی و مالک، و مردم مانند عبید و مملوک نیستند و نیز این ولایت از سنخ ولایت بر مجنون و صغیر نیست، بلکه از قبیل ولایت بر اوقاف عامه است که در فقه مسأله‌ای است ریشه‌دار و ولی فقیه در این‌جا نیز - مانند اوقاف عامه - موظف است مصلحت‌ها را در نظر بگیرد و بر طبق آن‌ها به صدور احکام حکومتی دست یازد و نمی‌تواند از این روش پا فراتر نهد.^(۸۰)

در بررسی استدلال دوم باید گفت: ولی فقیه نمی‌تواند دلبخواه درباره امور مملکتی تصمیم بگیرد و احکامی صادر کند، بلکه باید همواره اقدامات وی برای اصلاح امور باشد. همان‌طور که به آیه شریف «ان ارید الا اصلاح ما استعطت و ما توفیقی الا بالله»^(۸۱) و به آیه «الذین ان مکنّاهم فی الارض اقامو الصلوة و اتوا الزکاة و...»^(۸۲) استدلال شده است؛ لیکن پرسش آن است که وقتی رهبری حکومت اسلامی مجاز نیست دلبخواه و بر پایه مصلحت خود، خویشان و یا گروه خاصی، تصمیم بگیرد، اکنون محور تصمیم‌گیری وی چیست؟ برخی از هشت آیه و روایت مورد استدلال به‌روشنی نشان می‌دهد که ضابطه اصلی تصمیم‌گیری باید عدالت باشد^(۸۳) و برخی از آن‌ها هیچ‌گونه منافاتی با مصلحت‌ورزی نداشته^(۸۴) و هرگاه با آیات و روایاتی که دلالت دارد عدالت ضابطه اصلی احکام حکومت است، یک‌جا بررسی شود، به‌روشنی می‌توان استنباط کرد که مقصود مصلحتی است که یا برآورنده عدالت است و فراهم‌آورنده زمینه آن، و یا دست‌کم با عدالت منافاتی ندارد.

نتیجه آن‌چه آوردیم آن شد که مصلحت‌اندیشی در حکومت اسلامی مرز معینی دارد و می‌باید در چهارچوب عدالت‌ورزی و اجرای احکام شرعی باشد و هرگاه از قلمرو این‌دو ضابطه بیرون رود، باید از آن پرهیز شود و این تعیین حد و مرز از اهمیت آن نمی‌کاهد، بلکه در قلمرو این‌دو ضابطه باید از سوی رهبران حکومت با دقت ملاحظه و اجرا شود. به‌نظر می‌رسد فقیهان شیعه نیز مقصودشان از ملاحظه مصلحت در تصمیم‌گیری‌های



حاکم همان است که آورده شد. به عبارت دیگر، اگر مقصود از مصلحت منافی است که نیازهای مردم را به گونه‌ای عادلانه برمی‌آورد و یا مقدمه اجرای عدالت را فراهم می‌سازد و یا نزدیک‌ترین راه به عدالت است، سخنی درست و مستدل به‌نظر می‌رسد؛ اما اگر مصلحت چیزی است جدای از عدالت و در عرض آن باشد و به عنوان ضابطه‌ای مستقل به‌شمار آید، صحیح به‌نظر نمی‌رسد.

عدالت اجتماعی، اصلی‌ترین ضابطه احکام حکومتی

بررسی آیات و روایات مربوط به عدالت نشان می‌دهد که مهم‌ترین ضابطه و مبنای صدور احکام حکومتی، عدالت است. در آغاز به بررسی بخشی از آیات و روایات این موضوع می‌پردازیم، سپس تبیین رابطه عدالت و مصلحت را پی می‌گیریم.

الف: قرآن

آیات متعددی از قرآن نشان می‌دهد که می‌باید سقف حکومت را بر استوانه عدالت بنیان نهاد. در این جا تنها دسته‌ای از آیات را فراروی خوانندگان می‌نهمیم:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(۸۵)

خداوند متعال در این آیه از سویی، به اجرای عدالت اجتماعی امر می‌کند و از سویی، از ظلم و بغی نهی می‌کند. فعل مضارع «یأمر» ظهور در وجوب، و فعل «ینهی» ظهور در حرمت دارد.^(۸۶) برخی از مفسران عدالت را در آیه شریفه به هماهنگی ظاهر و باطن و برخی به ادای واجبات و برخی به توحید^(۸۷) تفسیر کرده‌اند، لیکن عدالت در آیه مطلق است و همه ابعاد عدالت را در عرصه‌های فرهنگ اقتصاد، حقوق و... دربر می‌گیرد و هیچ دلیلی بر محدود کردن آن نداریم.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

بِالْعَدْلِ﴾^(۸۸)

بسیاری از مفسران، این آیه را نشان‌گر وجوب اجرای عدالت دانسته‌اند.^(۸۹) همان‌طور که آنان گفته‌اند، به استناد این آیه می‌توان عدالت را واجب دانست.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ...﴾^(۹۰)



همان طور که ظاهر آیه نشان می‌دهد، استوارسازی عدالت و گسترانیدن آن از مهم‌ترین اهداف بعثت پیامبران است^(۹۱) و وقتی هدف از بعثت پیامبران اجرای عدالت باشد، بر رهبران حکومت دینی، والیان و قاضیان لازم است همه احکام و تصمیم‌های خود را در سمت و سوی اجرای عدالت قرار دهند. خداوند در آیه یادشده، پیامبران را پدید آوردندگان عدالت در عرصه جامعه دانسته است و در برخی از آیات «قل أمر ربی بالقسط»^(۹۲) و «و أمرت لا عدل بینکم»^(۹۳) به پیامبر اسلام - صلوات الله علیه - فرمان استوارسازی عدالت را داده است.

﴿يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط و لا يجرمنكم شنآن قوم علی

الآ تعدلوا، إعدلوا هو أقرب للتقوى﴾^(۹۴)

همان طور که برخی از مفسران نوشته‌اند، بر پایه این آیه، اجرای عدالت بر همه مردم واجب است و آنان همواره می‌باید در پی استوارسازی آن باشند؛ لیکن روشن‌ترین مصداق مخاطبان این آیه، رهبران جامعه‌اند که طلایه‌دار اجرای عدالت به‌شمار می‌آیند.

ب: سنت

روایات فراوانی به‌روشنی نشان‌گر وجود عدالت بر رهبران و حاکمان جامعه است. این روایات را، که بی‌شک به لحاظ سند متواتر است، می‌توان در پنج دسته سامان داد:

دسته اول: روایاتی که بر لزوم اجرای عدالت بر حکم، دلالت می‌کند؛ شمار این روایات فراوان است؛ به عنوان نمونه، علی - علیه‌السلام - عمران کشور، اصلاح مردم و اموری از این دست را در زمره آثار عدالت قرار می‌دهد. بی‌شک رهبران جامعه اسلامی موظف‌اند زمینه رفاه عمومی و زندگی مطلوب مردم را فراهم آورند و عمران و آبادانی را در پهنه جامعه اسلامی بگسترانند و جامعه را به سوی صلاح و سداد سوق دهند. بر پایه گروهی از روایات، دستیابی به اهداف یادشده تنها در سایه عدالت ممکن است. از علی - علیه‌السلام - روایت شده است که «الرعية لا يصلحها الا العدل»^(۹۴) و «بالعدل تصلح الرعية»^(۹۵). در روایتی دیگر، حلبی از امام صادق - علیه‌السلام - چنین نقل کرده است:

«سأل أبا عبد الله في قوله الله عز وجل: ﴿إعلموا أن الله يمحى الأرض بعد موتها﴾

قال: العدل بعد الجور.»^(۹۶)



امام علی - علیه السلام - در نامه به مالک اشتر نوشته است: «و أمرت بالرفق فی امورک... والعدل».^(۹۷)

دسته دوم: روایاتی که احیای احکام الهی را در پرتو اجرای عدالت می‌داند. روایات متعددی نشان‌گر آن است که اجرا نکردن عدالت اجتماعی سبب می‌شود احکام الهی در گستره جامعه پژمرده و افسرده شده و ظلمت و تباهی بر جامعه اسلامی سایه افکند. در مقابل، گسترانیدن عدالت، حیات احکام الهی را در پی دارد. در این باره از علی - علیه السلام - نقل شده است که «العدل حیاة الاحکام»^(۹۸).

دسته سوم: روایات مربوط به عمران کشور و اصلاح جامعه است.^(۹۹)
دسته چهارم: روایاتی که در فضیلت سلطان عادل و نکوهش سلطان ظالم آمده است. به عنوان نمونه، زید شحام از امام صادق - علیه السلام - چنین نقل کرده است:
«من تولی أمراً من أمور الناس فعدل... کان حقاً علی الله أن یؤمن روعته یوم القیمة و یدخله الجنة».

دسته پنجم: روایاتی که عدالت را هدف اصلی حکومت می‌داند.^(۱۰۰)

عدالت و مصلحت

بررسی آیات و روایات - که اندکی از آن را آوردیم - نشان می‌دهد که آنچه ضابطه احکام حکومتی و مبنای صدور آن‌هاست، عدالت اجتماعی است و مصلحت به معنی منافع عمومی و سودمندی‌هایی است که - گرچه غیرمستقیم - به نوع مردم بازمی‌گردد؛ و این خود از مصادیق عدالت یا از لوازم آن و یا از عناصر آن است؛ زیرا اجرای قانون درباره همگان به گونه‌ای یکسان و نیز بهره‌وری همه مردم از امکانات عمومی و بیت‌المال، در زمره عناصری است که بی‌شک در معنی عدالت اشراق شده و یا از مصادیق آن است. از سخنان فقیهان در تعریف مصلحت که نمونه‌های متعدد و مختلفی از آن در دوره‌های فقه، از شیخ مفید تا امام خمینی - قدس اسرارهم - گزارش شده، برمی‌آید که مقصود از مصلحت آن است که قاضی، سلطان و حاکم نباید منافع شخصی خود را در نظر گیرد، بلکه وی همواره می‌باید ملاک تصمیم‌های خود را منافی قرار دهد که به همه افراد جامعه تحت رهبری او بازمی‌گردد، و نیز در مصرف خراج و دیگر اموال بیت‌المال باید مصلحت مسلمانان را در نظر گیرد. بدین معنی که آن‌ها را به گونه‌ای هزینه کند که



سود آن به همه مردم بازگردد و زمینه رفاه عمومی را فراهم آورد و گامی باشد به سوی فقرزدایی و کم کردن فاصله‌های طبقاتی. اصولاً لزوم در نظر گرفتن مصلحت‌های مادی و معنوی را می‌توان به «وضع الشیء فی موضعه» که شیخ طوسی^(۱۰۱)، علامه طباطبایی^(۱۰۲) و گروهی از فقیهان و عالمان شیعه^(۱۰۳) آن را با عدالت مساوی دانسته‌اند، برگردانید. بدین‌سان بازگشت بسیاری از موارد که در سخنان فقیهان از مصلحت یادشده، به عدالت است و بعید نیست که آنان نیز مصلحت را به عنوان یکی از لوازم و راهکارها و یا مقدمه‌ی اجرای عدالت بیان کرده باشند. به عنوان نمونه، رعایت مصلحت در مصرف بیت‌المال، هم به فقرزدایی، و هم به مساوات مردم در بهره‌وری از امکانات عمومی، و هم به قانون‌گرایی بازمی‌گردد و این هر سه در زمره تعاریفی است که از عدالت شده است.

شاهد این نظریه آن است که برای اعتبار مصلحت به عنوان مبنای صدور احکام حکومت، هیچ آیه و روایتی که به طور روشن این حکم را اثبات کند، وجود ندارد و در سخنان فقیهان به هیچ آیه و روایتی اشاره و استدلال نشده است؛ جز در دلایل برخی از مجتهدان معاصر که یا ادله آنان ناتمام به نظر می‌رسد و یا از روایاتی بهره برده‌اند که ضابطه قرار دادن عدالت را لازم می‌داند و استناد ایشان به این دسته از روایات نشان می‌دهد که به احتمال قوی مقصود آنان نیز ارجاع مصلحت به عدالت باشد. افزون بر این که ظاهر برخی از روایات نیز به این مسأله اشاره دارد؛ روایاتی از قبیل: «صلاح الرعیة العدل»^(۱۰۴)، «العدل یصلح البریة»^(۱۰۵)، «بالعدل تصلح الرعیة»^(۱۰۶).

بر پایه این روایات، عدالت اجتماعی است که مصلحت مردم را برمی‌آورد و در پرتو آن مردمان می‌توانند به صلاح و سداد دست یابند. در برخی روایات این نکته به گونه‌ای روشن‌تر آمده است؛ چه این که در آن‌ها عدالت تنها برآورنده مصلحت جامعه دانسته شده است؛ «الرعیة لا یصلحها الا العدل»^(۱۰۷)، «لیس لله فی عباده امو الا العدل والاحسان»^(۱۰۸) و «ولا یصلح الناس الا امام عادل»^(۱۰۹).

روایاتی از این دست که برخی از آن‌ها پیش از این گزارش شد، نیز به‌خوبی نشان‌گر این نظریه است.



پی‌نوشت‌ها:

۱. احمدین فارس‌بن ذکریا، معجم مقایس اللغة، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق؛ العلامة الفيومی، مصباح المنیر، قم، موسسه دارالهجره، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، تهران، المکتبه المرتضویه، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق، ج ۶، ص ۴۵؛ دکتر ابراهیم انس و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۲، ص ۱۹۰.
۲. العین، ج ۱، ص ۴۱۱.
۳. اسماعیل جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دارالعلم للمدائین، بی تا، ج ۴، ص ۱ و ۱۹.
۴. محمدبن مکی عاملی (شهید اول)، القواعد والفوائد، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، منشورات مکتبه المفید، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۱.
۵. زین‌الدین بن علی عاملی (شهید ثانی) مسالک الافهام، ج ۱، ص ۱۰۸.
۷. مولی احمد اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول ۱۳۷۵ ش، ج ۷، ص ۱۰۱.
۸. محمدحسن نجفی، جواهرالکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم ۱۹۸۰م، ج ۴۰، ص ۱۰۰ و ج ۲۱، ص ۴۰۳.
۹. روح‌الله الموسوی الخمینی، مناهج الوصول الی علم الاصول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ج ۱، ص ۳۵۴.
۱۰. سیدمحمدحسین طباطبایی، فراهایی از اسلام، به کوشش سیدمهدی آیت‌اللهی، قم، انتشارات جهان‌آرا، ص ۱۱۲.
۱۱. سیف‌الله صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، ص ۷۰.
۱۲. در تعریف صاحب جواهر، علامه طباطبایی و برخی از تعاریف دیگر به‌صراحت این نکته آمده است.
۱۳. محمدبن نعمان عکبری (شیخ مفید)، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم، کنگره جهانی هزارمین سال وفات شیخ مفید، چاپ اول، ۱۳۷۱؛ ر.ک: حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ش، ص ۲۶؛ احمد پاکتچی، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، مقاله اسلام، ج ۸، ص ۴۵۲؛ شیخ علی کاشف‌الغطاء، ادوار علم الفقه و اطواره، بیروت، دارالزهراء، بی تا، ص ۲۲۸.
۱۴. محمدبن نعمان عکبری (شیخ مفید) المقنعه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۲۸۸.
۱۵. همان.
۱۶. همان، ص ۲۷۴.
۱۷. همان، ص ۶۱۶.
۱۸. محمدبن حسن طوسی (شیخ طوسی)، المبسوط، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، انتشارات مرتضوی، ج ۱، ص ۱.
۱۹. شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۱، مقدمه؛ مقدمه تلخیص الشافی، قم، دارالکتب الاسلامی، ج ۱، ص ۵۱؛ مقدمه المفسح فی امامه امیر المؤمنین چاپ شده در رسائل العشر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ص ۱۱۷؛ مقدمه التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱.



۲۰. محمد محسن فیض کاشانی، الوافی، اصفهان، مکتبه امیرالمومنین، چاپ اول، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۲۸۵، ج ۶۹، ۲۵۰؛ شیخ طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۴، ص ۲۱۲، ج ۷۸۹.
۲۱. همان.
۲۲. رک: تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۹۳، ج ۱۲۷ و ص ۱۴۰ و ص ۱۷۳؛ ملاذ الاخبار، ج ۹، ص ۲۵۴؛ المبسوط، ج ۷، ص ۲۶۶.
۲۳. المبسوط، ج ۲، ص ۳۸ و ۷۴؛ کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۵۴۳ و ۵۴۴؛ النهایه، ص ۱۹۳-۱۹۴.
۲۴. المبسوط، ج ۲، ص ۵۰-۵۱؛ النهایه، ۲۹۳ و ۲۹۸؛ کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۵۱۵.
۲۵. النهایه، ص ۲۸۹؛ المبسوط، ج ۲، ص ۸.
۲۶. المبسوط، ج ۲، ص ۴؛ التبیان، ج ۵، ص ۱۷۵.
۲۷. النهایه، ص ۱۴۹؛ المبسوط ج ۲، ص ۲۹؛ الجمل والعقور، ص ۲۰۳؛ کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۵۳۴.
۲۸. همان.
۲۹. سلسله الینایع الفقیه، ج ۳۸، ص ۱۴۳.
۳۰. حسین مدرسی، مقدمه‌های بر فقه شیعه، ص ۵۲؛ جعفر سبحانی، تاریخ الفقه الاسلامی و ادواریه، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول ۱۴۱۹ق، ص ۳۲۴-۳۲۷؛ تاریخ فقه و فقهاء، ص ۲۲۱-۲۲۴.
۳۱. رک: حسن بن یوسف بن مطهر حلی (علامه حلی)، قواعد الاحکام؛ سلسله الینایع الفقیه، ج ۵، ص ۲۲۶ و ج ۱۰ ص ۲۴۳ و ج ۹، ص ۲۴۴ و ۲۶۵ و ج ۱۱، ص ۳۹۶-۳۹۷؛ تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۲۶۶؛ منتهی المطالب، ج ۲، ص ۹۲۸؛ فوائد القواعد، ص ۴۹۲. علامه حلی درباره رابطه مصلحت و احکام حکومت مطالب فراوانی دارد که در خور تحقیقی مستقل است.
۳۲. محمد بن مکی عاملی، القواعد والفوائد، تحقیق: سید عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المقید، قاعده ۴، ج ۱، ص ۱۴۱ و ص ۲۱۴ و قاعده ۶۴، ص ۲۱۸، قاعده ۱۳۳، ص ۲۵۱ و ص ۴۰۵.
۳۳. همان، ج ۲، ص ۳۲۰، قاعده ۲۱۲.
۳۴. همان، ج ۱، ص ۳۵۲، قاعده ۱۱۴ و قاعده ۱۴۸، ص ۴۰۶.
۳۵. همان، ص ۱۴۱، ۱۴۶ و ۴۰۵.
۳۶. همان، ص ۲۶-۳۸، قاعده ۷.
۳۷. همان، ص ۱۳۸-۱۳۹، قاعده ۲۰۰. آن شهید فرزانه در باب قضاوت دروس به مناسبتی بر طبق این مینا استدلال کرده است. ج ۲، ص ۴۵.
- ۳۸.
۳۹. همان، ص ۲۱۴.
۴۰. رک: غایه المراد، ج ۱، ص ۴۷۳، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۹، ۴۹۳ و الدروس الشرعیه ج ۲، ص ۳۰، ۳۷، ۳۴، ۶۷، ۲۴، ۴۵۴ و ۶۰ و ج ۱ ص ۲۴۱ و ۲۸۵ و ۴۸۸ و ج ۲، ص ۳۱۸. در کتاب‌های یادشده و موارد متعدد دیگر، شهید مصلحت را از ضوابط احکام حکومتی دانسته؛ بدین‌سان که مصادیقی از آن را آورده است.
۴۱. علی بن الحسین الکوکی (محقق کوکی)، جامع المقاصد، قم، موسسه آل‌البیت، چاپ اول، ج ۴، ص ۸۷، ج ۵، ص ۷۲، ج ۹، ص ۲۴-۲۵؛ محقق کوکی، رسائل، ج ۱، ص ۲۸، ۴۲، ۴۶، ۴۷ و...
۴۲. به عنوان نمونه، مسالک الافهام، ج ۱، ص ۴۸، ۱۰۸، ۱۵۵ و ج ۲، ص ۸۱.



۴۲. به عنوان نمونه، مجمع الفائده والبرهان، ج ۸، ص ۱۶۰، و ج ۹، ص ۱۶۸ و ۲۳۱ و ج ۴ ص ۱۴۱ و ج ۱۲، ص ۲۹-۲۷ و ج ۱۱، ص ۲۳۱.
۴۴. احمدین محمد مهدی نراقی، *عوائد الایام*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ص ۵۴۶.
۴۵. *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۸۱ و ج ۱۵، ص ۳۸۰ و ج ۲۹، ص ۱۹۱ و ۲۱۳ و ج ۱۵، ص ۳۸۰ و ج ۲۱، ص ۲۴۵-۲۵۱.
۴۶. همان، ج ۱۶، ص ۱۷۸ و ج ۲۱ ص ۳۹۷-۳۹۸ و ج ۱۵ ص ۴۲۲ و ج ۲۲، ص ۱۹۵ و...
۴۷. همان، ج ۲۱، ص ۱۶۲.
۴۸. در فاصله زمانی پس از صاحب جواهر تا امام خمینی، فقیهانی چون شیخ انصاری، میرزای شیرازی و نایینی در این باره نکته‌های سودمند و تلاش‌های درخور تحسینی داشته‌اند که به لحاظ رعایت اختصار از یادکرد آن خودداری شد.
۴۹. *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۵۳۲ و ج ۳ ص ۴۶ و ۴۴؛ *صحیفه نور*، ج ۲، ص ۵۳۲.
۵۰. *مکاسب محرسه*، ج ۲، ص ۱۱۶ و ج ۱، ص ۲۸۳ و ۸۱؛ *صحیفه نور*، ج ۲، ص ۱۹۹ و ج ۱۵، ص ۲۲۶ و...
۵۱. *صحیفه نور*، ج ۱۹، ص ۱۲۵ و ص ۱۷۰-۱۷۱.
۵۲. *کتاب البیع*، ج ۳، ص ۴۳، ۵۹، ۶۱ و ۷۷؛ *صحیفه نور*، ج ۲۰، ص ۲۳۸-۲۳۹ و ج ۱۰، ص ۱۳۸.
۵۳. *صحیفه نور*، ج ۱۹، ص ۶۲ و ج ۱، ص ۴۰ و ج ۲۱، ص ۱۱۲ و ۵۷ و ۶۱ و ج ۲۲ ص ۶۰ و ۶۵.
۵۴. همان، ج ۱۹، ص ۱۷۶.
۵۵. همان، ج ۱۹، ص ۱۷۶.
۵۶. *قانون اساسی*، قم، موسسه انتشارات فرهنگی نپاوندی، ص ۵۸ و ۴۹ و ۲۲، اصل چهارم.
۵۷. *صحیفه نور*، ج ۱۵، ص ۱۸۸. امام خمینی با تشکیل مجلس شورای اسلامی در واقع مشارکت مردم را در صدور احکام حکومتی از طریق نمایندگانشان روشن ساخت.
۵۸. همان، ج ۱۹، ص ۱۲۵.
۵۹. رک: سیدعلی حسینی، *تسیر تطور مصلحت در فقه شیعه*، فصلنامه طلوع، ش ۱، ص ۷۹.
۶۰. شیخ مفید، *المقنعه*، ص ۲۸۸؛ امام خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۳۳۲ و ج ۳، ص ۴۶ و ۴۴؛ *صحیفه نور*، ج ۲، ص ۵۳۲. پیش از این به سایر منابع این مساله اشاره شد.
۶۱. همان.
۶۲. همان.
۶۳. مراجعه به خبرگان و متخصصان را گروهی از فقیهان در زمره دلایل تقلید قرار داده‌اند.
۶۴. *کتاب البیع*، ج ۳، ص ۴۳.
۶۵. همان، ص ۴۴-۴۵.
۶۶. ابراهیم بن موسی شاطبی، *الاعتصام*، ج ۲، ص ۲۵۱؛ *ارشاد الفحول* ص ۲۲۵؛ *معجم مصطلحات اصول الفقه*، ج ۲، ص ۱۴۳۷؛ *سیف‌الدین آمدی*، *الاحکام فی اصول الاحکام*، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۹.
۶۷. همان؛ کمال‌الدین ابن‌همام، *التقریر والتحجیر*، ج ۳، ص ۱۵۱.
۶۸. همان؛ حضری، *اصول الفقه*، ص ۳۱۸؛ ابو‌حامد محمد غزالی، *المستصفی*، ج ۱، ص ۲۹۵.
۶۹. همان؛ *فخر رازی*، *المحصول فی علم الاصول*، ج ۲، ص ۲۳۵.



۷۰. سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ پنجم ۱۴۰۶ ق.

۷۱. به عنوان نمونه ر.ک: دکتر وهبه زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۴، ص ۴۴۰-۴۴۲ و ۴۶۹-۴۷۲ و ص ۴۶۲؛ ابن قدامه، المغنی، ج ۴، ص ۳۸۳-۳۸۴؛ الاحکام السلطانیه، ص ۲۰۴-۲۰۵ و...

۷۲. سید عبدالحسین لاری، رساله قانون در اتحاد دولت و ملت، چاپ شده در رسائل سید عبدالحسین لاری، قم، بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول ۱۴۱۸ ق، ج ۱۰ ص ۴۵۵ و ۲۱۳.

۷۳. مصلحت مرسل برای حل مشکل احکامی که نص، اجماع و قیاس درباره آن‌ها نداریم، به عنوان منبعی برای استنباط احکام شرعی طراحی شده است، و این خود پی‌آمدهایی از قبیل مخالفت با احکام شرعی و... را در پی داشته است. از این رو، گروهی از فقیهان اهل سنت در پی حل آن برآمده‌اند. مصلحت به عنوان مبنای صدور احکام حکومتی برای هدفی دیگر طراحی شده و مقوله‌ای است جدای از آن و مشکلات خاص خود را دارد.

۷۴. ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، قم، مدرسه امام امیرالمومنین، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۲۶.

۷۵. همان، ص ۵۲۷.

۷۶. به دلایل این نکته در ادامه مقاله اشاره خواهد شد.

۷۷. شیخ محمدرضا مظفر، المنطق، نجف، مطبعه نعمان، چاپ سوم ۱۳۸۸ ق، ص ۳۲۷ و ۳۲۹.

۷۸. همان، ص ۵۲۷.

۷۹. محمداقربار مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۶۵ و ص ۳۶۱ و ج ۲۸، ص ۸۸، ر.ک: برهان زریبق، الصحیفه میثاقی الرسول فی المدینه، دمشق، دارالنصر، دار معه، چاپ اول ۱۹۹۶ م، ص ۵۶۴. در قانونی که پیامبر خدا در مدینه وضع فرمود و آن را نوشت و به مردم اعلام کرد، در بسیاری از بندهای آن، مسأله عدالت محور و مبنا قرار گرفته است. این قانون در منبع یادشده آمده است.

۸۰. انوار الفقاهه، کتاب البیع، ص ۵۲۹-۵۳۰.

۸۱. سوره هود (۱۱) آیه ۸۸، انوار الفقاهه، ص ۵۲۸ به آن استدلال شده است.

۸۲. سوره حج (۲۲) آیه ۴۰-۴۱، در انوار الفقاهه، ص ۵۲۸ به آن استدلال شده است.

۸۳. مانند این روایت "... قلت فما حقهم (الرعیه) علیه (الوالی) قال یقسم بینهم بالسویه و یعدل فی الرعیه." انوار الفقاهه، ص ۵۲۸؛ "أنصف الله و أنصف الناس من نفسک".

۸۴. همه روایات دیگر و دو آیه یادشده از این قبیل است؛ به عنوان نمونه "أیها الناس إن لی علیکم حقا و لکم علی حق فاما حکمکم علی فالنصیحه لکم و توفیر علیکم و تعلیمکم کی لا تجهلوا و تأدیبکم کی لا تعلموا." انوار الفقاهه، ص ۵۲۸.

۸۵. سوره حدید (۵۷) آیه ۲۵.

۸۶. ر.ک: محمدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۹۱؛ مولی احمد اردبیلی (محقق اردبیلی)، زبده البیان، ص ۴۱۲؛ فاضل جواد کاظمی، مسالک الافهام ج ۲، ص ۳۷۸؛ محمد انصاری قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ج ۱۰، ص ۲۰۰.

۸۷. همان.

۸۸. سوره نساء (۴) آیه ۸۵.



۸۹. التبیان، ج ۳، ص ۲۳۴؛ زبده البیان، ص ۵۹؛ مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۷۸؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ علامه طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۶۲.
۹۰. سوره حدید (۵۷) آیه ۲۵.
۹۱. ر.ک: ابن تیمیہ، السیاسه الشرعیہ، قاہرہ، ۱۹۹۶م، ص ۲۶؛ ابن قیم جوزی، الطرق الحکمیہ فی السیاسه الشرعیہ، قاہرہ، ۱۹۲۵م، ص ۱۲.
۹۲. سوره اعراف (۷) آیه ۲۹.
۹۳. سوره شوری (۴۲) آیه ۱۵.
۹۴. غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، ص ۳۵۴.
۹۵. همان، ج ۳، ص ۲۰۶.
۹۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۲۶۶، مشابه این روایت را عبدالرحمن بن حجاج از امام موسی بن جعفر - علیہ السلام (کافی، ج ۷، ص ۱۷۴؛ تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۴۷) نقل کرده است.
۹۷. نهج البلاغہ، نامہ ۵۲. روایاتی کہ در بردارنده این مضمون است، فراوان است و بسیار، ر.ک: بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۸۸ و ج ۷۵ ص ۳۶۱ و ۳۶۵؛ وسائل الشیعہ، ج ۱۲، ص ۱۵۲؛ الکافی، ج ۱، ص ۳۳۴ و ج ۲ ص ۱۴۷.
۹۸. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمہ محمد خوانساری، تہران، دانشگاه تہران، چاپ سوم، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ر.ک: محمد رضا حکیمی و دیگر مؤلفان، الحیاء، ج ۵، ص ۶؛ الکافی، ج ۱، ص ۳۷۵؛ محمد باقر مجلسی، مرآة العقول، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۷.
۹۹. محمد بن علی بن بابویہ قمی (شیخ صدوق)، الأمالی، تہران، موسسہ بعثت چاپ اول، ۱۴۱۷ ق، ص ۳۱۸؛ بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۳۴۰؛ ر.ک: همان، ج ۷۸، ص ۳۵۴ و ج ۱۰، ص ۳۵۱ و ج ۲۴، ص ۲۸۹.
۱۰۰. نهج البلاغہ، فیض الاسلام، خطبہ ۳۳ و ۳؛ بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۵۴ و ج ۱۰، ص ۳۵۱؛ علی بن ابراہیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۹... از آن رو کہ برخی از آیات قرآن را بہ ہمین مضمون پیش تر آوردیم، از ذکر روایات خودداری شد.
۱۰۱. محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، النہایہ، ص ۳۵۶.
۱۰۲. محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۲۳۱.
۱۰۳. عبدالکریم قزوینی، بقاء و زوال دولت در کلمات سیاسی امیر مؤمنان، ص ۹۳.
۱۰۴. عبدالواحد تمیمی آمدی، غرر الحکم، ج ۴، ص ۱۹۶.
۱۰۵. همان، ص ۱۳۳.
۱۰۶. همان، ج ۳، ص ۲۰۶.
۱۰۷. همان، ج ۱، ص ۳۵۴.
۱۰۸. علی بن ابراہیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۳۸۸؛ عبد علی بن جمعہ حویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۷۸.
۱۰۹. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۵۷.

