

نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی شیعه پس از انقلاب اسلامی

سید کاظم سیدباقری*

چکیده

طرح مصلحت نظام سیاسی، پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، در برخی ساحت‌ها موجب تحول فقه سیاسی شیعه شد. در این نوشته کوشیده‌ایم تا با بررسی جایگاه مصلحت در فقه سیاسی شیعه و با توجه به امکان فهم برخی از مصالح و مفاسد و ساحت کارآمدی و ابزاری آن برای اداره جامعه و اجرای احکام و آموزه‌های دین، نقش آن را در دگرگونی این دانش، نشان دهیم. لذا این نکته را مورد تأکید قرار دادیم که با توجه به نقش مصلحت در اموری مانند گذر از نگاه محدود به نگرش کلان؛ بروز کارآمدی فقه سیاسی؛ کاربردی شدن احکام حکومتی و توسعه قلمرو مسایل فقه سیاسی؛ این اصل، توانسته است این دانش را دچار برخی تحول‌ها سازد و از آنجا که این تحول بر اساس روش اجتهاد سامان یافته، تحولی اصیل است.

واژگان کلیدی

فقه سیاسی شیعه، تحول، مصلحت نظام سیاسی، اجتهاد، کارآمدی، حکم حکومتی، نگرش محدود و کلان.

sbaqeri86@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۰/۲۰

*. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۴

مقدمه

مصلحت، در اندیشه سیاسی اسلام دارای جایگاهی والاست. احکام و دستورهای اسلامی همراه با مصلحت می‌باشد که برخی از آنها برای ما قابل فهم و کشف است و برخی نیست. این امر در مطالعات و پژوهش‌های دینی و فقه شیعی، تاریخی دیرپا دارد و طرح آن در زمانی که نظامی سیاسی بر اساس موازین شیعی وجود نداشت، در حیطه‌ای محدود، دگرگون‌ساز و تحول‌آفرین بود. لکن نکته مهم در این میان، طرح «مصلحت جمعی و نظام اسلامی» است که درون نظریه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی توسط امام خمینی + بازخوانی و بازسازی شد. هر چند در نظریه مشروطه اسلامی نیز بر این امر تأکید شد که اصولاً محدودیت قدرت به معنای آن است که حاکم نه به‌دلخواه، بلکه در حیطه مصالح نوعیه رفتار کند و مصلحت امت را در نظر گیرد.

نائینی، حقیقت و لب «سلطنت ولایتیه»، در برابر «سلطنت تملیکیه» را، ولایت بر اقامه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت می‌داند و نه در شهوات حاکم. (نائینی، ۱۳۷۸: ۴۴) حقیقت سلطنت در هر شریعت و نزد هر عاقل، عبارت از امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی است و نه از باب قاهریت و مالکیت دل‌بخوانانه. (همان: ۷۰) در این نگرش، در حوزه متغیرات و غیرمنصوصات، قوانین و دستورها «تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار می‌باشند و به‌اختلاف آن، قابل اختلاف و تغییرند». (همان: ۱۳۴) با توجه به آنکه طرح اولیه بحث مصلحت جمعی، مصلحت اجتماع مسلمانان، نظام سوق و نظام زندگی از دیرباز در کلمات فقیهان وجود داشته است، لذا بستر و زمینه مناسبی برای طرح دیدگاه «مصلحت نظام سیاسی» که برای اول بار اندیشه سیاسی شیعه در قالب یک نظام سیاسی با آن روبه‌رو بود، فراهم شد تا این بحث در چارچوب نظریه ولایت فقیه، کاربردی شود.

درباره مصلحت و مباحث مربوط به آن، تاکنون، کتاب‌هایی نوشته شده است،^۱ اما

۱. بنگرید به: صرامی، سیف‌الله، احکام حکومتی و مصلحت، ۱۳۸۰، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، چاپ اول؛ کلانتری، علی‌اکبر، ۱۳۷۸، حکم ثانوی در

نوشته حاضر، از دوجهت اساسی متفاوت است؛ یکی از آن حیث که تلاش می‌کند تحول فقه سیاسی شیعه را درون روش این دانش، یعنی اجتهاد، تحلیل کند و حضور آن را برجسته سازد و از سویی دیگر، به‌طور خاص، نقش مصلحت در آن تحول و پیامدهای آن را بررسی کند. بازه زمانی بحث به‌دوران پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی محدود است. در پاسخ به‌نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی، آورده‌ایم که با توجه به‌روش اجتهاد و جایگاه مصلحت در فقه سیاسی شیعه، این مفهوم توانسته است در ساحت‌هایی همانند گذر از نگاه محدود به‌نگرش کلان؛ بروز کارآمدی فقه سیاسی؛ کاربردی شدن احکام حکومتی و توسعه قلمرو مسایل فقه سیاسی، این دانش را دچار تحول سازد. اگر این فراگرد با توجه به‌روش اجتهاد، پذیرفته شود، فقه سیاسی در فرایندی روشی، دچار تحول می‌شود و می‌تواند گره‌گشای مشکلات جامعه گردد. اما اگر در برابر تحول، مقاومت شود، انکار گردد یا بدون توجه به‌روش اجتهاد، پذیرفته شود، نظام اسلامی را یا به‌بن‌بست می‌کشاند یا فقه سیاسی را در گذر زمان از اصالت خود دور می‌سازد.

فقه سیاسی، شاخه‌ای از اندیشه سیاسی اسلام است که با تکیه بر روش‌شناسی اجتهاد در عرصه اجتماع و سیاست، نحوه ارتباط فرد با دیگر شهروندان، پیوند شهروندان با دولت، ارتباط دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها، مسایل نوپدید، گشایش مشکلات اجتماعی و ارائه الگوهای مطلوب را بررسی می‌کند. اجتهاد، در لغت، از ریشه جهد به‌معنای طاقت باشد یا جهد به‌معنای مشقت، (ابن‌منظور، ۱۹۸۸: ۱ / ۵۲۰) معنای تلاش و کوشش را به‌همراه خود دارد. جهد، به‌کار گرفتن تمام توان و تلاش برای رسیدن به‌هدف است. (فراهیدی، ۱۳۸۴: ۲۳۲) علامه حلی می‌نویسد:

اجتهاد به‌کارگیری همه توان برای دست‌یابی به‌ظن نسبت به‌احکام شرعی است، به‌گونه‌ای که موجب سرزنش نشود. (حلی، بی‌تا: ۲۷)

تشریح اسلامی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی؛ بی‌تا، ۱۳۷۴، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۷، به‌نام ملاکات احکام و احکام حکومتی.

مصلحت در لغت به معنای «منفعت» و خلاف مفسده است. «اصلاح» بر خلاف «افساد» و صلاح، ضد فساد است و مصلحت یعنی صلاح و شایستگی. (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۳ / ۲۴۳؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۸۳) آنچه که در نظر، صلاح و نفع شخصی یا جمعی در او باشد، مصلحت است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵ / ۶۴۹۳؛ معین، ۱۳۷۷: ۵۴۵) جالب آنکه برخی عنصر مصلحت را در لغت «سیاست» دخیل دانسته و گفته‌اند «سیاست» یعنی قیام بر امری در راستای اصلاح و مصلحت آن. (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۶ / ۱۰۸)

جایگاه مصلحت در فقه سیاسی

مصلحت که گاهی اوقات بیانگر اهداف دین در حوزه روابط سیاسی - اجتماعی است، یکی از عناصر درونی دین و فقه سیاسی است که همواره در آموزه‌های اسلامی دارای جایگاه و در ساحت‌های گوناگون مورد توجه بوده است. منطق اجتهاد، حکم می‌کند که شریعت اسلام، صرفاً محدود و بسته به مصلحت اجتماع نباشد، بلکه مقصد آن، تحقق مصالح انسان‌ها در همه آنچه که به آن نیاز دارند، باشد؛ آن گونه که در دین اسلام، مقاصد شریعت که مخصوص به مصالح انسان است را می‌توان در موارد گوناگونی نام برد. مانند: تعاون و تکامل، (حجرات / ۱۳) تحقیق خلافت عام انسان در زمین (بقره / ۳۰؛ احزاب / ۷۲) و تحقق صلح جهانی مبتنی بر عدل (بقره / ۲۵۶؛ غاشیه / ۲۲) و پشتیبانی دولت از حقوق انسان و گسترش دعوت اسلام. (عطیه، ۱۴۲۴: ۱۷۲ - ۱۶۵) در ادامه، به چند نکته که در بحث تحول فقه سیاسی شیعه برخاسته از مصلحت نقش دارد، اشاره می‌کنیم:

۱. شریعت و مصالح و مفاسد

رابطه مستحکمی میان مصلحت و شریعت وجود دارد و بین آن دو نوعی تلازم و همراهی است. هر جا که مصلحت باشد، شرع خداست و هر جا که شرع خداست، مصلحت وجود دارد. کسی که آیات احکام و احادیث را پژوهش کند و در معانی و رازهای آن تأمل ورزد، می‌بیند که شریعت اسلامی، بر چند اصل و پایه کلی قرار گرفته است که عبارتند از: آزادی، حفظ و حرمت خون انسان‌ها، نگهداری نوامیس، حفظ اموال، احترام به آرا و

عقاید، نفی ضرر، نفی حرج و سختی، وفای به عهد، حفظ نظام، مجازات جانیان و متجاوزان به حقوق دیگران، نفی فریب و خیانت، اباحه طیبات، تحریم امور نامطلوب و محرّمات، رعایت خردورزی، عدالت، جلب مصلحت، حل و فصل دشمنی‌ها با صلح و نیکی و گرنه با قدرت و حق، حجیت عرف در صورت نبود نص معارض، برابری میان همه مردم و دیگر اموری که نیاز زندگی انسانی است و مقتضیات زمان و مکان، آنرا می‌طلبد و منطق سلیم آنرا مطلوب می‌داند و می‌پذیرد. (مغنیه، ۱۴۲۱: ۲ / ۷۲۳)

در این حوزه، بحث «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» نیز، مطرح است. امام رضا[×] در پاسخ محمد بن سنان درباره اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد یا صرف تبعی بودن آنها، ضمن ردّ این پندار که احکام خداوندی بدون مصلحت و مفاسد است، نوشته‌اند:

ما درمی‌یابیم که هر آنچه خداوند تبارک و تعالی حلال کرده است، در آن، صلاح بندگان و بقای آنان وجود دارد و مردم به آن نیازمندند و دریافتیم که آنچه حرام شده است، هیچ‌گونه حاجتی به آن برای بندگان نبوده که فسادآور است و هلاکت و فنای مردم را در پی دارد. همچنین می‌بینیم که گاه خداوند بعضی از چیزهایی که حرام بوده است را در زمان حاجت و نیاز، به دلیل مصلحتی که در آن است، حلال کرده، مانند حلال بودن مردار و خون و گوشت خوک به هنگامی که انسان در اضطرار گرفتار شود؛ زیرا در آن زمان، صلاح و حفظ جان و رهایی از مرگ به آن بستگی دارد.^۱

۱. «أنا وجدنا كلّما أحلّ الله تبارك و تعالی ففیه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم الیه الحاجة الّتی لا یستغنون بها و وجدنا المحرّم من الاشیاء لاحاجة بالعباد الیه و وجدناه مفسداً داعیاً [الی] الفناء و الهلاك، ثم رأیناه تبارك و تعالی قد أحلّ بعض ما حرّم فی وقت الحاجة لما فیه من الصلاح فی ذلك الوقت، نظیر ما أحلّ من المیتة و الدّم و لحم الخنزیر اذا اضطر الیها المضطر لما فی ذلك الوقت من الصّلاح.» شبیه این مضمون از ایشان نقل شده است که فرمود: «خدای تبارک و تعالی، خوردن و آشامیدن را مباح

(مجلسی، ۱۴۰۴: ۶ / ۹۳)

در بحث مصالح و مفاسد، امر و نهی خداوند به اموری تعلق می‌گیرد که بالفعل دارای مصلحت و مفسده‌ای هستند؛ نه آنکه فعل، پس از امر و نهی خداوند، نیک یا بد شود، بلکه امر و نهی خداوند، به دلیل مصلحت و مفسده‌ای است که ذاتاً در آنها وجود دارد. متفرع بر این اصل، آن است که انسان می‌تواند در صورت اضطرار زمانی یا مکانی، وجوب و حرمتی را که در نص کتاب و سنت آمده است ترک کند. این امر، مخالفت با شریعت تلقی نمی‌شود، بلکه عمل بر طبق آن است، به شرط آنکه به مقدار ضرورت و اضطرار این کار را انجام دهد. پس با رفع ضرورت، مجوز شرعی و عقلی برای ترک امر خداوندی برداشته می‌شود و امر به حکم اولی خود برمی‌گردد و تجاوز این میزان، تعدی و گناه به حساب می‌آید. (مغنیه، ۱۴۲۱: ۲ / ۷۱۰)

خداوند می‌فرماید:

(ولی) کسی که (برای حفظ جان خود به خوردن آنها) ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست؛ زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.^۱ (بقره / ۱۷۳)

و می‌فرماید:

خداوند آنچه را بر شما حرام کرده به تفصیل بیان کرده است، مگر آنچه بدان ناچار و مضطر شده‌اید.^۲ (انعام / ۱۱۹)

نفرموده، جز برای منفعت و مصلحتی که در آن است و چیزی را حرام نکرده، مگر به دلیل ضرر و تباهی که در آن وجود دارد». (نوری، ۱۴۰۷: ۱۶ / ۱۶۵)

۱. «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

۲. «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ»

۲. مصلحت، ابزار حاکم اسلامی

در نگاهی کلی، سه‌تلی از مصلحت می‌توان ارائه داد؛ تلی کلامی که از ابتدای احکام الهی بر مصالح و دفع مفسد سخن می‌گوید؛ تلی فلسفی که از وجود مصالح و مفسد پیشینی بحث می‌کند و تلی فقهی که در آن، جایگاه مصالح در استنباط احکام شرعی بررسی می‌شود. اگر منظور از تلی فقهی آن باشد که مصلحت به‌مثابه یک منبع مستقل در استنباط حکم است، در فقه سیاسی شیعه پذیرفته نیست، اما اگر منظور از آن در اندازه یک قاعده فقهی باشد که هنگام بروز تزاخم در مقام اداره امور جامعه توسط حاکم اسلامی استفاده می‌شود، در فقه سیاسی شیعی مورد تأیید قرار گرفته است. (افتخاری، ۱۳۸۴: ۵۱۶) آنچه را که در ادامه بررسی خواهیم کرد، با توجه به‌تلی سوم، بحث مصلحت در فقه و فقه سیاسی شیعه است.

تفاوت اساسی میان مصلحت طرح شده در فقه شیعه و اهل سنت آن است که میان اهل سنت و دیدگاه فقیهانی مانند نجم‌الدین طوفی (م ۷۱۰ ق)، مصالح مرسله، منبع اجتهاد و استنباط حکم دین به حساب می‌آید. برخی از علمای اهل سنت معتقدند که طبق اصل مصلحت، می‌توان حتی قرآن و سنت را هم در صورت ضرورت برای منافع بشری تخصیص زد. (خالد مسعود، ۱۳۸۲: ۱۹۸؛ عبدالحمید، ۱۴۱۶: ۲۱۷) اما شیعه، این اصل را منبع استنباط نمی‌داند و در صورتی که با حکم عقل مورد پذیرش قرار گیرد یا با روح شریعت منافاتی نداشته باشد، دارای اعتبار می‌داند.

در فقه سیاسی شیعه، مصلحت، مبنای حکم حکومتی، قوانین، مقررات و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی است که همگی متغیر هستند. این اصل، ابزاری در اختیار حاکم اسلامی است تا با قواعدی مانند اهم و مهم، به تشخیص منفعت جامعه اسلامی بپردازد و در حوزه احکام ثانوی و حکم حکومتی قرار دارد. اصل حفظ نظام و مصلحت نظام اسلامی از کتاب و سنت برداشت می‌شود؛ به‌باور امام خمینی + در اسلام، مصلحت نظام، از مسایلی است که مقدم بر هر چیز است و همه باید تابع آن باشیم، (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۲۰ / ۱۷۶)

بنابراین، مصلحت‌ابزاری است که در حوزه سیاست و حکومت، مسئولیت متقابل امامت و امت را مشخص می‌سازد. عمل به مصلحت، لازمه عقلی سیاست است و هنگامی که مسئولیت سیاست و حکومت جامعه اسلامی به فقیه واگذار می‌شود، ناگزیر نوعی اختیار و مصلحت‌اندیشی و التزام به مصلحت نیز به وی واگذار می‌شود و تفکیک مدیریت سیاسی از مصلحت به منزله غیرعقلانی کردن حکومت و سیاست در دیدگاه شرعی است. نمی‌توان تردید کرد که مصلحت، در ابعاد اجرایی سیاست، نقشی تعیین کننده دارد و از آنجا که در اکثر احکام الهی شیوه‌های اجرایی به حکم عقل به خود مکلفان واگذار شده، دولت اسلامی در عمل به احکام شریعت و در انتخاب شیوه‌ها ناچاراً به مصلحت رو می‌آورد و آن را مبنای عمل قرار می‌دهد. (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۶۱)

۳. مصلحت و سود دنیا و آخرت

مصلحت، جزو آموزه‌های دین و برخاسته از آن است و مصلحتی که شریعت آن را نپذیرد، اعتبار ندارد.

مصلحت در جامعه اسلامی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان، خدای سبحان در کتاب خود، شعار جامعه مؤمنان را چنین بیان می‌کند: «و منهم من یقول ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قینا عذاب النار». (بقره / ۲۰۱) چیزی مصلحت واقعی انسان است که هم به سود دنیا و هم به سود آخرت وی باشد. اگر چیزی به سود دنیای انسان باشد، ولی به آخرتش آسیب برساند، مصلحت نیست و وحی الهی که از مصالح اخروی انسان مانند منافع دنیوی با خبر است، وی را راهنمایی و ترغیب می‌کند به چیزی که مصلحت دنیا و آخرت اوست و از چیزی که ضرر و فساد اخروی برای او در پی دارد، نهی می‌کند، هرچند به حسب ظاهر، مصالح دنیوی وی را دربر داشته باشد. حلال و حرام‌های شرعی و باید و نبایدهای دین، برای تأمین مصالح دنیوی - اخروی انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۶۶)

به تعبیر صاحب جواهر از اخبار و سخن فقها، بلکه از ظاهر قرآن نیز فهمیده می‌شود که همه داد و ستدها و غیر آن، برای مصالح مردم و منفعت‌رسانی دنیایی و آخرتی آنان که عرفاً مصلحت و سود نامیده می‌شود، تشریح شده است. (نجفی، ۱۴۲۱: ۲۲ / ۳۴۴)

مصلحت در فقه شیعه، صرفاً به معنای سود دنیوی نیست، بلکه در «حکومت ولایتیه»، رعایت مصالح اسلام و عموم مسلمین در این قاعده، مورد نظر است که با مقاصد شریعت نیز سازگاری دارد. حکم مصلحتی با لحاظ حکم ثانوی و حکم حکومتی، صادر می‌شود که بر اساس عناوینی مانند خوف، ضرر، حرج، اضطرار و غیره می‌باشد. این حکم، موقتی است و با رفع ضرورت، توجیهی برای تداوم آن باقی نمی‌ماند. رفتار امام خمینی به عنوان حاکم اسلامی نیز در این میان، تأییدکننده این نکته است. اما تفسیر متجددانه از دین و عصری‌سازی آن، عین التقاط است و پیامد قهری این کار، قدسی‌زدایی از دین و عرفی‌سازی است. (داوری اردکانی، ۱۳۷۳: ۳۳۰)

۴. امکان فهم برخی از مصالح و مفاسد

یکی از اهداف فقه اسلامی، جلب مصالح و دفع مفاسد است؛ گاهی حکمت آن مصلحت یا مفسده با عقل آدمی قابل شناخت است و گاهی نیست؛ از نظر منطقی و عقلی، احکام دین نسبت به تحولات اجتماعی، انعطاف ناپذیر و بی تفاوت نخواهد بود. تشخیص مصلحت نیز با شناخت حُسن و قُبْح عقلی و پذیرش و عدم پذیرش آن، پیوندی عمیق دارد. از نظر شیعه، عقل در این حیطة، دارای شایستگی اظهار نظر است و می‌تواند در برخی موارد، ملاک‌های احکام را دریابد. حکم بر اساس مصالح جامعه اسلامی و تشخیص حکم در این باب، به‌طور مستقیم یا از طریق مشورت با متخصصان، بر عهده حاکم اسلامی است. فقهای شیعه با باور به حُسن و قُبْح ذاتی عقلی، عدل الهی و اصل مصلحت، بر این باورند که قوانین اسلامی بر اساس مصالح آدمی می‌باشد، لذا هدف فقه در راستای مصالح انسان است؛ از همین رو حقوق اسلامی نمی‌تواند مجموعه‌ای ثابت و قطعی باشد که در مواجهه با تحولات اجتماعی، دگرگون نشود. یکی از راه‌های پویایی و ماندگاری نظام فقه، روی آوردن به اعمال مصلحت جمعی است. (صابری، ۱۳۸۱: ۲۷۴)

عقل در مواردی، مصلحت کامل و بدون معارض یک حکم را درمی‌یابد و علت حکم را با عنایت به پیروی احکام شرعی از مصلحت و مفسده، درک می‌کند. (الحسینی الحائری، ۱۴۲۶: ۱/ ۳۹۷) به بیان نائینی، افعال در ذات خود، مصالح و مفاسد دارند که با قطع نظر از امر و نهی شارع، می‌توان برخی از آنها را فهمید. آن موارد، علت و ملاک حکم می‌باشند و فهم عقل از آن ملاکات در برخی موارد نیز انکارناپذیر است. (نائینی، بی‌تا: ۳ / ۶۰)

به گفته یکی از علمای شیعه:

هر امری که در شرع بر ما واجب شده است، به‌ناچار در آن انگیزهٔ وجوبی قرار دارد، آن‌گونه که در هر امر حرامی نیز وجهِ قبیحی نهاده شده، هرچند که ما به تفصیل، همهٔ جهات وجوب و قبیح را نمی‌دانیم.^۱ (سید مرتضی، ۱۳۴۶: ۱ / ۴۳۵)

برخی از مصالح و ملاک‌های احکام را می‌توان از آیات قرآن کریم استنباط کرد که عقل نیز آنها را درمی‌یابد و تأیید می‌کند، برای نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: (بنگرید به: عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۲۹۱ - ۲۷۶) نظافت و طهارت در وضو و تیمم^۲ (مائده / ۶)؛ بازداری نماز از فحشا و منکر^۳ (عنکبوت / ۴۵) و تطهیر و تزکیه مال و جان با زکات.^۴ (توبه / ۱۰۳) امیرالمومنین علی[×] در حکمتی، برخی از مصالح احکام را نام برده است، ایشان می‌فرماید:

۱. «کل شیء اوجب علينا في الشرع، فلا بد فيه من وجه وجوب و كل شیء حرم، فلا بد فيها من وجه قبیح وان كنا لانعلم جهات الوجوب والقبح علی سبیل التفصیل.»
۲. «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.»
۳. «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ.»
۴. «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا.»

خداوند ایمان را بر بندگانش واجب کرد برای پاکی از شرک‌ورزی؛ نماز برای دوری از تکبر؛ زکات، وسیله‌ای برای رسیدن روزی؛ روزه برای آزمون اخلاص آفریدگان؛ حج برای تقرب دینداران؛ جهاد برای عزت اسلام؛ امر به معروف برای مصلحت مردم؛ نهی از منکر برای بازداشتن بی‌خردان؛ صلۀ رحم برای رشد شمار خویشاوندان؛ قصاص، برای حفظ خون‌ها؛ برداشتن حدود برای بزرگداشت محارم الهی؛ ترک می‌خوارگی برای حفظ خرد؛ پرهیز از سرقت، برای حفظ عفت و پاکدامنی؛ وانهادن زنا برای حفظ نسب‌ها؛ ترک غلامبارگی برای فراوانی و تداوم نسل‌ها؛ گواهی بر حقوق، برای برآورده شدن حقوق انکارشده؛ ترک دروغ برای حرمت‌یافتن راستگویی؛ سلام کردن برای ایمنی از ترس؛ امانت برای پایداری نظام امت و فرمانبرداری و اطاعت از حاکم را برای تکریم و تعظیم امام در دیده‌ها. (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۵۲)

پس، عقل اجتهادی در برخی موارد خاص، می‌تواند با به‌دست‌آوردن ملاک‌های مصالح و مفاسد قوانین، نسبت به ثبات و تغییر احکام نظر دهد. مثلاً اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد، به‌طوری که برای علم و عقل ثابت شد که مصلحت و ملاک حکمی تغییر کرده، حکم هم دچار دگرگونی می‌شود. در این موارد که عقل به ملاکات احکام پی‌می‌برد و علل احکام را کشف می‌کند، تبعاً حکم، تغییر می‌یابد. لذا:

عقل در فقه اسلامی، می‌تواند کشف‌کننده قانون باشد، قانونی را متناسب با شرایط و مقتضیات، تحدید کند یا آن را تعمیم دهد؛ به‌علاوه، می‌تواند مددکار و ابزار استنباط از سایر منابع و مدارک فقهی مثل قرآن و سنت و اجماع باشد. (مطهری، ۱۳۸۶: ۷۶)

تحول آفرینی مصلحت در فقه سیاسی شیعه پس از انقلاب اسلامی

ایجاد حکومت و رویارویی جامعه با مسایل، نیازها و چالش‌های بسیار، فقه به‌ویژه فقه سیاسی را به‌عنوان دانش پیشتاز در عرصه سیاسی - اجتماعی، بیش از پیش مورد توجه قرار داد و تکاپوی فقیهان برای پاسخگویی و گره‌گشایی، این دانش را در معرض تحول

و توسعه قرار داد. لذا ساحت‌های غافل‌مانده و درونی فقه سیاسی، احیا و مطرح شد. حضور عنصر مصلحت در فقه سیاسی شیعه و طرح و احیای ابعاد حکومتی و مسایل سیاسی - اجتماعی آن با اندیشه‌ورزی و تلاش امام خمینی +، موجب شد تا این اصل به‌عنوان یکی از عوامل رشد و تحول فقه سیاسی شیعه در سه دهه اخیر مطرح شود؛ آن‌گونه که تحرک‌آفرینی و پویایی بخشی مصلحت نیز در تعامل با فقه سیاسی به‌بار نشست. در این نوشته در پی بررسی نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی هستیم که با آن، این دانش از کم‌تحرکی، درآمد و در مسیر پویایی و تحول، رونقی دوباره یافت؛ در ادامه، برخی از جلوه‌ها و ساحت‌های این تحول را بررسی می‌کنیم.



۱. گذر از نگاه محدود به‌نگرش کلان

نظام جمهوری اسلامی، استلزامات، ضرورت‌ها و مسایل فراوانی را به‌وجود آورد که باعث نگاه دوباره به احکام ثانویه، احکام حکومتی و مصلحت در فقه سیاسی شد. این گنجایش و فضای جدید، به این دانش، توان داد تا با تکیه بر توانمندی‌های خود به‌سمتی حرکت کند که مبنایی برای ایجاد حقوق عمومی و قانون اساسی باشد و از نگاه صرفاً فردی و تکلیف‌مدار بگذرد. وقتی که به‌سابقه بحث مصلحت می‌نگریم، همواره بحث از مصلحت اجتماعی مسلمین، نظام معیشت و بازار مطرح بوده است. مصلحت، آن چیزی بود که موافق مقاصد دنیایی، اخروی یا هر دوی آنها برای انسان باشد و نتیجه آن، به‌دست

آوردن سود یا دفع مفسده بود. (حلی، ۱۴۰۳: ۲۲۱) با این رویکرد، نگاه به مصلحت معمولاً مربوط به حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال بوده است. بنابراین، مصلحت به معنای جلب منفعت و دفع ضرر بود؛ هر آنچه که موجب حفظ آنها می‌شد مصلحت و هر چه که موجب فوت آنها می‌شد، مفسده نامیده می‌شد. طبعاً مصلحت در این حوزه‌ها، موجب تحول چندانی در فقه سیاسی نشده و نمی‌شود.

اما ورود بحث مصلحت نظام سیاسی به فقه سیاسی که رویکردی متفاوت از گذشته داشت و لزوم رعایت آن در تصمیمات حکومتی و در عرصه قدرت و سیاست و ضرورت پاسخگویی به نیازهای برآمده از آن، موجب گذر از نگاه محدود به نگرش‌های کلان شد. ضرورت، اضطرار، اهمّ و مهمّ، لاضرر و لاضرار و بسیاری از اصول دیگر فقهی که در تشخیص احکام ثانویه در نظر گرفته می‌شوند، ناشی از ترجیح مصالح عالی‌تر جامعه بر مصالح پایین‌تر از سوی مجتهد است. این امر به‌ویژه خود را در فقه سیاسی و حکومتی، نشان می‌دهد که در آن، مصلحت جمعی بر مصلحت فردی، برتری دارد.

امام خمینی + با توجه به همین بحث و با در نظر داشتن قلمرو اختیارات حاکم اسلامی می‌نویسد:

برای امام معصوم علیه‌السلام و حاکم مسلمانان است که بر اساس صلاح آنان عمل کند، همانند تثبیت قیمت یا محدود کردن بازرگانی و غیر آن؛ از اموری که در نظام و صلاح جامعه، دخالت دارد. (امام خمینی، ۱۴۲۲: ۶۲۶ / ۲)

در گذار از نگاه محدود به نگرش کلان، می‌توان نمونه‌ای از ترجیح مصالح جمعی بر مصالح فردی را در کلام ایشان، در پاسخ به نامه یکی از اعضای شورای استفتای خود، ردیابی کرد، ایشان با ردّ نگرش نویسنده نامه می‌نویسد:

بنابر نوشته جناب عالی، انفال که بر شیعیان تحلیل شده است، امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین

ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است، نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد، مانع آنها باشد. منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد. (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۲۱ / ۳۴)

با توجه به مبنای مصلحت جمعی و نظام سیاسی، ایشان بر این باور بود که حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در مواقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند از هر امری - چه عبادی و یا غیرعبادی - که جریان آن مخالف مصالح اسلام است - مادامی که چنین است - جلوگیری کند. (همان: ۲۰ / ۱۷۰) ایشان تأکید داشت که حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی باشد، موقتاً جلوگیری کند. (همان: ۱۷۹)

با گذر فقه سیاسی از نگاه جزئی به نگرش نظام‌مند، همه‌سونگر و جامع، مجتهد، توان می‌یابد تا از فقه فردی و محدود، گذر کند و به تعبیر علامه طباطبایی، به «تفقه» در دین برسد. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱ / ۴۱۸) در این نگرش، همه‌ساحت‌های فردی، اجتماعی، مصالح جامعه اسلامی، ملاک‌ها، روح و مقاصد شریعت، مورد توجه قرار می‌گیرد. همه‌گزاره‌ها، مفاهیم و دستورهای فقهی، به سان نظام می‌ماند و در یک جهت، یعنی هدایت جامعه اسلامی، حرکت می‌کند. هرچند زندگی دنیوی و تأمین نیازهای مادی، هدف اصلی نیست، اما دینی که دنیا را به منزله پلّی برای رسیدن به هدایت و سعادت اخروی می‌داند، نمی‌تواند نسبت به این نیازها بی‌تفاوت باشد. (بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۱۴ - ۱۱۰)

۲. بروز کارآمدی فقه سیاسی

نگرش‌های محدود به فقه، گاه از تعطیلی حکومت اسلامی، جدایی دین از سیاست (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۴) و اندیشه‌های سنگ‌سان سر درمی‌آورد که فقهی گوشه‌گیر را

به جامعه معرفی می‌کند و گاه به سمت نظریه‌های جدید تمایل دارد که فقه را دانشی محدود و ناکارا در ارائه نظام، الگوی حکومتی و نظریه‌پردازی می‌داند و برنامه‌ریزی را بر عهده علم می‌داند که ارمغان جهان جدید است و فقه صرفاً حکم و تکلیف را روشن می‌سازد و بس. (بنگرید به: سروش، ۱۳۸۲: ۲۱ یا همو، ۱۳۷۶: ۲۵۵ - ۲۵۳) نتیجه هردو دیدگاه، ناکارآمدی فقه سیاسی است؛ اما با تشکیل نظامی دینی بر پایه نظریه ولایت فقیه، این نگرش‌ها مورد چالش‌های جدی علمی و عملی قرار گرفتند. مصلحت یکی از جلوه‌گاه‌ها و عناصر اثربخش در کارآمدی و گره‌گشایی فقه سیاسی از مشکلات جامعه بود. این عنصر با توجه به نیازهای جامعه و چالش‌هایی که در عرصه سیاسی - اجتماعی، رخ می‌نمود، توانست به‌عنوان ابزاری اصیل و درونی، نظام سیاسی را از گلوگاه‌های سخت و دشوار گذر دهد و یکی از عناصری باشد تا فقه سیاسی شیعه را از اتهام مدیریت ناکارآمد، دور سازد.

از آنجا که امام خمینی +، فقه سیاسی شیعه را در فرایندی عملی، مورد بازخوانی و توجه خاص قرار داد، لذا توانست با استناد به معیارهای اصیل این دانش، سازندگی کارگشا مانند مصلحت جمعی و نظام اسلامی را مطرح کند. ایشان با عنایت به مشکلات و اختلاف دیدگاه‌های به وجود آمده^۱ (مهرپور، ۱۳۷۴: ۵۵) میان مجلس شورای اسلامی

۱. برای نمونه می‌توان به اختلاف مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در لایحه «قانون اراضی شهری» (۱۳۶۰) و «تعیین تعزیرات»، بین سال‌های ۶۲ تا ۶۷ که منجر به نامه‌نگاری‌ها و کشمکش‌های علمی و عملی بسیار شد و «قانون کار» (۱۳۶۶) اشاره کرد. در جریان قانون کار و نحوه استفاده از خدمات دولتی، سرحدی‌زاده، وزیر وقت کار در ۱۳۶۶/۹/۱۶ طی نامه‌ای از حضرت امام + این سؤال را مطرح می‌کند که: «آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند آب، برق، تلفن، سوخت و ... به‌نحوی از انجا استفاده می‌نمایند، در ازای این استفاده، شروط الزامی را مقرر نمود؟» (مهرپور، ۱۳۷۴: ۵۵). پاسخ امام مثبت بود و بعدها با مجادلات پیش آمده در پاسخ دبیر شورای نگهبان نوشتند: «دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند، با شروط اسلامی و حتی بدون شروط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع موارد که تحت سلطه

به‌عنوان کارشناسان نیازهای نظام و جامعه اسلامی و شورای نگهبان که مصوبات آن را با موازین شرعی، محک می‌زد، با استناد به حکم حکومتی در تاریخ ۶۷/۱۱/۱۷ حکم به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام داد تا به‌عنوان نهادی برای شکستن بن‌بست‌ها و پاسخگویی نیازها با لحاظ حوزه فقاقت و اجتهاد، ایفای نقش کند. بر همین اساس، ایشان تأکید کردند:

مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام، نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام‌نمای حلّ معضلات خویش می‌داند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک، زیر سؤال ببرد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان، پیروز گرداند. (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۲۰ / ۱۷۶)

درواقع، مصلحت در اندیشه‌ی ایشان، راهنمایی است که می‌تواند فقه سیاسی شیعه و به‌تبع آن، نظام دینی را کارآمد و پیشرو سازد. ایشان این آموزه‌ی فقه شیعه را اصلی می‌داند که موجب توانمندی نظام اسلامی در عرصه‌ی جهانی می‌شود و می‌فرماید:

تذکری پدران به‌اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست، نه‌تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشانند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین این که 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 اداره‌ی جهان نگردد. (همان: ۲۱ / ۶۱)

حکومت است، [دولت] می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی، این امر را اجرا کند». (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۲۰ / ۱۶۵)

مصلحت در اندیشه ایشان، امری شخصی و دلبخواه نیست، بلکه باید در چارچوب احکام دین باشد؛ جایی که امری مهم‌تر در میان باشد و بررسی دشواره طرح شده با حضور کارشناسان زبده آن حوزه، همراه شود. همه این امور برای آن است که از مصلحت، برای گسترش و بسط ارزش‌های دینی بهره‌گیری شود، نه قدرت و قلمرو حکومت. تشخیص مصلحت نیز دارای فرایندی سنجیده و کارشناسانه است که با تأیید حاکم اسلامی، مشروعیت پیدا می‌کند. لذا اگر شورای نگهبان، مصوبه‌ای را مورد تأیید قرار نمی‌دهد، به لحاظ مراعات احکام اولیه شرع است و اگر مجمع تشخیص مصلحت، همان مطلب را تأیید و تصویب می‌کند، براساس عناوین ثانویه می‌باشد که آن نیز جزو شریعت است، نه امری ساختگی و تحمیلی. مجمع تشخیص، حلالی را حرام و حرامی را حلال نمی‌کند و بدون ضابطه و خودسرانه هر امری در چارچوب مصلحت نظام قرار نمی‌گیرد. در مصلحت نظام اسلامی اگر بین حفظ اصل نظام اسلامی که می‌تواند موجب حفظ بسیاری از احکام دینی شود، با واجب مشخصی، تضادی به وجود آید، طبعاً حفظ نظام از باب قاعده اهم و مهم، تقدم می‌یابد؛ زیرا اگر نظام نباشد، مجالی برای اجرای احکام شریعت فراهم نمی‌آید.

۳. کاربردی شدن احکام حکومتی

ورود به حوزه قدرت، فقه سیاسی را به تکاپویی ژرف واداشت تا بار دیگر مکتب اجتهاد به بازخوانی داشته‌های خود بپردازد، لذا «فقه المصلحه» و تقسیم‌بندی احکام، مورد توجه جدی قرار گرفت. «حکم اولی»، حکمی است که بر افعال و ذوات، به لحاظ عناوین اولی آنها بار می‌شود، مانند وجوب نماز صبح و حرمت نوشیدن شراب. «حکم ثانوی»، حکمی است که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عناوین عارضی بار می‌شود، مانند جواز افطار در ماه رمضان برای کسی که روزه برایش ضرر دارد. سبب نام‌گذاری چنین حکمی به حکم ثانوی آن است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد. (مشکینی اردبیلی، ۱۳۶۷: ۱۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۳: ۱ / ۵۴۰)

هر چند این دو حکم، منحصر در حیطة فردی نمی‌شوند، لکن رویکرد غالب این احکام و فتاوی مبتنی بر آنها، فردی بوده است. با حضور اجتماعی - سیاسی فقه، بحث «حکم حکومتی»، به‌عنوان حکمی کاربردی، طرح شد که با نظر به مصالح جامعه اسلامی از سوی حاکم اسلامی صادر می‌شود، مصالحی که در حال تغییر است و در شرایط زمانی و مکانی، به‌نوع خاصی جلوه می‌کنند؛ بنابراین حکم حکومتی نیز در معرض تحول و تغییر است.

احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به‌حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع کرده و به‌اجرا در می‌آورد. مقررات مذکور، لازم‌الاجرا بوده و مانند شریعت، دارای اعتبار هستند. با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر است و مقررات وضعی، قابل تغییرند و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی هستند که آنها را به‌وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات، تدریجاً تغییر و تبدیل پیدا کرده، جای خود را به‌بهتر از خود خواهند داد. (طباطبایی، ۱۳۵۵: ۸۳) به‌بیان دیگر، حکم حکومتی، دستوری است که حاکم اسلامی بر اساس مصلحت و به‌منظور اداره جامعه و اجرایی کردن احکام دین، صادر می‌کند. ملاک احکام اولی، شریعت، یعنی کتاب و سنت و ملاک احکام ثانوی، ضرورت و ملاک احکام حکومتی، مصلحت جامعه است.

مبنای مصلحت حفظ اجتماع، باعث می‌شود در مقام تزامن بین حکم حکومتی و حکم فردی، حکم حکومتی مقدم شود. عقل با تشخیص مصالح و حدود و درجه آن، می‌تواند حکم اهم را بر حکم مهم، مقدم بدارد و حکم مهم را که از مصلحت کمتری برخوردار است موقتاً تعطیل کند. (مطهری، ۱۳۶۸: ۱ / ۷۶) اساسی‌ترین معیار حکم حکومتی، مصلحت جامعه است و همین معیار نیز قدرت و گستره آن را محدود می‌کند. این حکم دارای چند ویژگی است:

۱. تشخیص، صدور و فعالیت برای اجرایی کردن آن بر عهده حاکم اسلامی است. البته در تشخیص مصالح، رعایت زوایای کارشناسی، خبرویت و مشورت‌پذیری مهم است و بر آن تأکید شده است.

۲. مصلحت جامعه و نظام اسلامی، بر اساس ضوابط شرعی صادر می‌شود و در این وادی، دست حاکم اسلامی چندان باز و گشاده نیست که بدون معیار، حکم صادر کند. صدور این‌گونه احکام در فقه اجتهادی، پیش‌بینی شده است؛ بنابراین، بر آن تحمیل نشده یا کسی آن را اختراع نکرده است. حاکم باید بر اساس صلاح مسلمین و قلمرو حکومتی خود عمل کند و این امر، استبداد به‌رأی نیست بلکه عمل و رأی او بر اساس مصلحت جامعه است. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۲ / ۴۶۱) مصالح در طول احکام شریعت، در چارچوب مقاصد و اهداف آن هستند.

۳. اطاعت و پیروی از آن برای همه افراد، اعم از مجتهد و غیرمجتهد لازم است و حکم حاکم اسلامی بر حکم همه مراجع تقلید برتری دارد. شهید سیدمحمدباقر صدر در این زمینه می‌نویسد:

هنگامی که حاکم شرعی، با لحاظ مصلحتی امر به چیزی کرد بر همه مسلمین، پیروی از آن واجب است و عذر کسی در مخالفت پذیرفته نمی‌شود، حتی اگر فکر کند که آن مصلحت دارای اهمیت نیست. (صدر، ۱۴۱۵: ۱۱۶)

۴. موقتی و تغییرپذیر است ولی تا زمانی که آن ظرف و شرایط خاص حاکم بر جامعه وجود داشته باشد، حکم حکومتی پابرجاست.

مصلحت جمعی در آن بخش از فقه که مربوط به فتوا است، بروز ندارد. مصلحت، در بخش مربوط به حکم، یعنی اعمال ولایت، مطرح می‌شود. وقتی ما صحبت از مصلحت می‌کنیم، به‌معنای مصلحت‌اندیشی سلیقه‌ای، نیست، بلکه مقصود این است که ببینیم در شرایطی که در آن قرار داریم، معیارهایی را که اسلام در آن حوزه معرفی کرده، به

چهنحو می توان تطبیق و اجرا کرد. اگر شناخت شرایط، احتیاج به تخصص دارد، باید به متخصص مراجعه شود و معیارهای دینی را دین شناس و فقیه باید عرضه کند. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۹: ۷)

شیخ مفید نیز با آنکه در دوران عدم حاکمیت تشیع زندگی می کرده است، بر بحث مصلحت و تشخیص آن توسط حاکم مسلمین و جریان آن در عرصه امور اجتماعی، اشارتی نیکو دارد، وی در کتاب مقنعه می نویسد:

جزیه در عهد رسول الله | به مهاجرین عطا می شد و پس از ایشان نیز برای کسی بود که به همراه امام و در شأن و جایگاه مهاجرین باشد و همچنین در آنچه که رأی و نظر امام از مصالح مسلمین بود، مصرف می شد. در بحث خمس، غنیمت و اموالی که در دست حاکم است نیز بحث تقویت اسلام، برپایی احکام دین، جهاد و مصلحت عامه را مطرح می کند و در بحث احتکار نیز به خوبی اشاره دارد که حاکم مسلمان می تواند هنگامی که مردم به آن اجناس نیاز آشکار دارند، محتکر را بر بیرون آوردن اجناس احتکاری و فروش آنها در بازار مسلمین وادار سازد. همچنین می تواند بنا به مصلحتی که تشخیص می دهد، آن کالا را قیمت گذاری کند. (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۷۴، ۲۸۸ و ۶۱۶)

گاهی مفهوم «مصلحت» به مفهوم «ضرورت» نزدیک می شود و گاهی در مرتبه ای خفیف تر است که هنوز به حد ضرورت نرسیده و از دست دادن آن، ضرری را در پی نخواهد داشت، اگرچه موجب محرومیت از منفعتی خواهد شد. تشخیص مصلحت در برداشت اول، به معنای تشخیص ضرورت است که با «احکام ثانویه» تناسب دارد و در آن، گستره اختیارات ولی امر و نهادهای مرتبط با وی، به وضعیت های اضطراری و نیازهای دوری ناپذیر جامعه محدود خواهد بود. اما ضرورت عبارت است از: پدید آمدن نیاز شدید در برابر شرایطی که موجب بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه باشد، خواه ضرر مورد نظر، مادی باشد یا معنوی و خواه فعلیت داشته باشد (ضرر بالفعل) و یا امکان ایجاد آن باشد

(ضرر بالقوه). بر اساس این تعریف، دایره اختیارات حاکم اسلامی، گسترده‌تر خواهد بود؛ یعنی با وجود عدم تحقق ضرورت و صرفاً بدین سبب که اعمال چنین اختیاری، پیشرفت جامعه اسلامی را در پی خواهد داشت، می‌توان به عملی فرمان داده و یا از آن نهی کرد؛ مثلاً برای آسایش و راحتی مردم، بدون اینکه به حد اضطراب رسیده یا موجب ضرری باشد، به تخریب ساختمان‌های مسکونی در مسیر خیابان‌کشی، اقدام شود.

بنابراین، «مصلحت» به دو معنا به کار رفته است: در معنای اول که مترادف با ضرورت است، از احکام ثانویه به شمار می‌رود و در آن، هیچ‌گونه اختلاف نظری وجود ندارد. هرگاه مصلحت ناشی از حکم حکومتی در حدی از لزوم باشد که به ضرورت و اضطراب منجر شود، در این صورت، حکم حکومتی از جمله «احکام ثانویه» محسوب می‌شود و در صورتی که مصلحت ناشی از حکم حکومتی، به حد ضرورت و یا سایر عنوان‌های ثانویه نرسیده باشد، این حکم مصلحتی، نه با عنوان احکام اولیه و ثانویه، بلکه در عرض این دو عنوان و «عنوانی مستقل» است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۳۲)

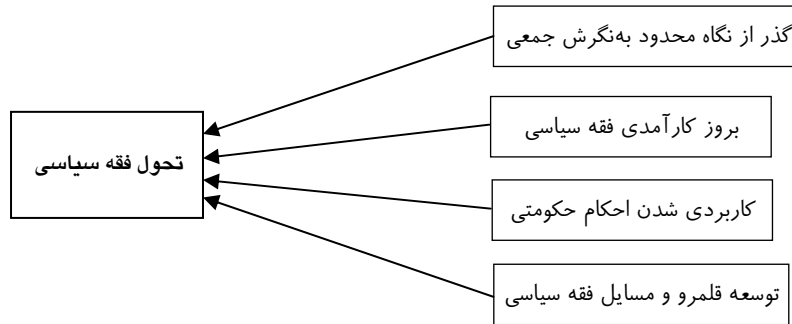
۴. توسعه قلمرو مسایل فقه سیاسی

حضور فقها در مسند قدرت و لحاظ مصلحت نظام اسلامی و مصلحت جمعی، موجب شد تا قلمرو مسایل فقه سیاسی گسترش یابد، دشواره‌های علمی و عملی بسیاری در صحنه اداره جامعه، جلوه‌گر شود و ساحت‌های مختلف قضاوت، سیاست، فرهنگ و اقتصاد، از فقه، پاسخ و راه چاره طلب کنند. لذا فقه سیاسی به نحوی دوری‌ناپذیر، وارد عرصه‌های نوپدید و چالش‌های عملی و نظری شد و با فهم این امر، در اندیشه سیاسی امام خمینی+، مصلحت نظام اسلامی، مورد بازخوانی و بازآفرینی دقیق علمی قرار گرفت و عملاً وارد فقه سیاسی شیعه شد و در پرتو آن، مسایل گونه‌گون دیگری، مجال طرح و پرسش یافتند. آن گونه که ادبیات بحث مصلحت نیز در این مجال، گسترش یافت که کاوش آن را به مجالی دیگر وامی‌نهیم.

از جمله آن مباحث، مسئله حفظ نظام بود. این بحث، افزون بر آنکه ریشه در کتاب و

سنت دارد، از مصادیق بارز «قانون اهم و مهم» است که قانونی است عقلی و وجدانی. هر عقل و وجدانی می‌گوید اگر ملتی، در حیات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دیگر شئون زندگی خود، به‌نظامی کردن نهاد و آن را پذیرفت، در مقام تراحم مصلحت‌ها، حفظ اصل آن نظام بر حفظ مصالح خردتر آن نظام، تقدم و اولویت دارد و از آنجا که حکم عقل، تخصیص‌بردار نیست، نمی‌توان این مصلحت را فدای هیچ مصلحتی کرد. (کلانتری، ۱۳۷۶: ۲۳۸) آن‌گونه که تحدید مالکیتی که مصلحت جامعه را به‌خطر اندازد، در این قلمرو جای دارد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱ / ۸۶) در احکام حکومتی صادره نیز می‌توان ویژگی‌های مذکور را مشاهده کرد که جواز تصمیم‌گیری حکومت اسلامی برای کنترل موالید از این موارد است. (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۴ / ۵۹)

بر اساس آموزه منصف و تحول‌آفرین مصلحت، در فرایندی عقلی و شرعی، می‌توان بر اساس معیارهایی روشن و در چارچوب ضوابط شرع، مصلحت جامعه را تشخیص داد؛ برای نمونه به‌منظور گذر از موانع عملی در نظام اسلامی و رسیدن به‌اصل مصلحت نظام می‌توان به‌احکام و قواعدی چون تقدیم اهم بر مهم، لاضرر و لاضرار، لزوم حفظ اصل و اساس اسلام، ضرورت حفظ جامعه از هرج و مرج، ضرورت حفظ حکومت اسلامی، احکام حکومتی، احکام ثانوی، مصلحت نظام و ... استناد کرد. با استناد به‌این پایه‌های فکری، حاکم اسلامی می‌تواند هنگام تضاد و تراحم میان منافع فردی و جمعی، برای تأمین مصلحت جامعه، گاهی مصلحت و نفع افراد را نادیده گیرد و به‌نفع نظام اسلامی، حکمی صادر کند.



نتیجه

در نظر نداشتن مصلحت جامعه و نظام اسلامی، منجر به ایستایی، جزمیت، ضوابط انعطاف ناپذیر، جمود و بن‌بست‌های اجتماعی می‌شود که بن‌بست و عدم پاسخگویی فقه سیاسی به نیازهای فردی، اجتماعی و دینی را در پی می‌آورد؛ آن‌گونه که در نظر نداشتن مصلحت جامعه بدون در نظر داشتن مبانی ثابت، آموزه‌های وحیانی و اصول استنباط و به‌دور از روش اجتهاد، می‌تواند به مرور زمان، موجب فاصله گرفتن جامعه از ارزش‌های دینی شود. لذا تأکید می‌شود که مصلحت، اصلی است در دستگاه اجتهاد که برای تدبیر امور جامعه و رعایت منافع مادی و معنوی دولت و امت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد. کاری که امام خمینی+ توانست در فرایندی زمان‌آگاهانه، بر اساس ضوابط شرعی و عقلی، «مصلحت نظام سیاسی» را طرح کند و برتری مصلحت جمعی در نظام سیاسی بر منافع شخصی را نظام‌مند سازد.

این امر در برخی امور، فقه سیاسی شیعه را دگرگون کرد که در بعضی از ساحت‌ها خود را نشان داد. در این نوشته کوشیدیم تا نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی شیعه، پس از برپایی نظام جمهوری اسلامی را بررسی کنیم و نشان دادیم که مصلحت در اموری مانند گذر از نگاه محدود به نگرش کلان؛ بروز کارآمدی فقه سیاسی؛ کاربردی شدن احکام حکومتی و توسعه قلمرو مسایل فقه سیاسی توانسته است فقه

سیاسی شیعه را دچار تحول سازد. از آنجا که این مفهوم دارای جایگاهی درون‌دینی و براساس روش اجتهاد بوده، لذا این تحول، اصیل و اجتهادی است و طبیعی می‌نماید که این تحول، به معنای گسست از پیشین نیست، بلکه تحول استکمالی بوده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، ۱۹۸۸ م، لسان العرب، جلد ۱، بیروت، دارالجمیل.
۴. افتخاری، اصغر، ۱۳۸۴، مصلحت و سیاست، رویکردی اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۲ ق، تحریر الوسیله، بیروت، دارالتعارف.
۶. _____، ۱۳۷۳، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. _____، ۱۳۷۵، صحیفه نور، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ هفتم.
۸. _____، ۱۳۷۹، کتاب البیع، جلد ۱ و ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، الطبعة الاولى.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، ولایت فقیه، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۰. _____، ۱۳۸۱، ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت، قم، اسراء.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ ق، الصحاح، جلد ۱، بیروت، دارالعلم، چاپ سوم.
۱۲. حجاریان، سعید، ۱۳۸۰، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران، طرح نو، چاپ اول.
۱۳. الحسینی الحائری، السید کاظم، ۱۴۲۶ ق، مباحث الاصول، جلد ۱، قم، دارالبشیر، الطبعة الثانية.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۰۳ ق، شرایع الاسلام، جلد ۱، بیروت، دارالاضواء.
۱۵. _____، بی تا، نهاية الوصول الی علم الاصول (فی ماهیه الاجتهاد)، قم، بی تا.
۱۶. خالد مسعود، محمد، ۱۳۸۲، فلسفه حقوق اسلامی، ترجمه محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.

۱۷. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۳، *بحران فلسفه*، تهران، امیر کبیر.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، جلد ۵، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۲، «فقه در ترازو»، تهران، طرح نو، چاپ اول در عدالت نژاد، سعید (به کوشش)، *اندر باب اجتهاد*.
۲۰. _____، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
۲۱. سید مرتضی، ۱۳۴۶، *الذریعه الی اصول الشریعه*، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق، *المقنعه*، بیروت، دارالمفید، تحقیق مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.
۲۳. صابری، حسین، ۱۳۸۱، *عقل و استنباط فقهی*، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اول.
۲۴. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۱۵ ق، *الفتاوی الواضحه*، بیروت، دارالتعارف.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. _____، ۱۳۵۵، *بحثی درباره مرجعیت و روحانیت*، تهران، سهامی انتشار، چاپ سوم.
۲۷. عبدالحمید، نظام الدین، ۱۴۱۶ ق، *مفهوم الفقه الاسلامی*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۲۸. عطیه، جمال الدین، ۱۴۲۴ ق / ۲۰۰۳ م، *نحو تفعیل مقاصد الشریعه*، دمشق، دارالفکر الاسلامی، الطبعة الاولى.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۴، *قواعد فقه سیاسی (مصلحت و فقه سیاسی)*، ج ۹، تهران، نشر امیر کبیر.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۸۴، *العین*، تحقیق ابراهیم سامرائی و همکاران، تهران، اسوه.
۳۱. کلاتری، علی اکبر، ۱۳۷۶، *حکم ثانویه در تشریح اسلامی*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ اول.

۳۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، بحار الانوار، جلد ۲، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۳. مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۶۷، اصطلاحات الاصول و معظم عناوینہ الموضوعیة، قم، منشورات الہادی.
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، اسلام و مقتضیات زمان، جلد ۱، قم، نشر صدرا، چاپ ہفتم.
۳۵. معین، محمد، ۱۳۷۷، فرهنگ معین، تهران، امیر کبیر، چاپ پنجم.
۳۶. مغنیہ، محمد جواد، ۱۴۲۱ ق، الشیعۃ فی المیزان، الجزء الثانی، تهران، مؤسسۃ دارالکتاب الاسلامی، الطبعة الاولى.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۳ ق، انوار الفقاهۃ، جلد ۱، قم، مدرسہ امیرالمؤمنین، چاپ دوم.
۳۸. مہرپور، حسین، ۱۳۷۴، دیدگاہ‌های جدید در مسایل حقوقی، تهران، نشر اطلاعات.
۳۹. نائینی، محمدحسین، بی تا، فوائد الاصول، جلد ۳، تقریر محمد علی کاظمی خراسانی، قم، مؤسسہ النشر الاسلامی.
۴۰. _____، ۱۳۷۸، تنبیہ الامۃ و تنزیہ الملۃ، با مقدمہ و توضیح سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ نہم.
۴۱. نجفی، محمدحسن، ۱۴۲۱ ق، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۲. نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۷ ق، مستدرک الوسائل، جلد ۱۶، قم، مؤسسہ آل البیت.
۴۳. ہادوی تهرانی، مہدی، ۱۳۷۹، «بیانی معرفتی و کلامی فقہ»، تهران، فصلنامہ قبسات، شمارہ ۱۵ و ۱۶.
۴۴. ہاشمی، سید حسین، ۱۳۸۱، مجمع تشخیص مصلحت نظام، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، چاپ اول.