

جایگاه فقه المصلحه در فقه سیاسی امام خمینی(ره)

مجتبی اکبری

کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه باقرالعلوم(ع)

چکیده

تداوم حرکت فقه در مسیر جوامعی که در طول تاریخ همواره تغییر و تحول یافته اند، مسئله ای است که از دیرباز ذهن اندیشمندان اسلامی را به خود مشغول داشته است. خصوصاً اگر یک مکتب فقهی ادعای ورود در عرصه مسائل اجتماعی و سیاسی را داشته باشد و به تعبیر دیگر خواهان مدیریت جامعه در سطح کلان آن باشد. بالطبع چنین نظام فقهی می بایست از انعطاف پذیری بالایی برخوردار باشد تا بتواند پاسخ گوی تغییرات و نیازهای روزمره جامعه خویش باشد. و در عین حال از اصول بنیادینش عقب نشینی نکرده و از مسیرش منحرف نگردد. این امر نیازمند امکانات درون فقهی است که بتواند فروع را در شرایط لازم بر اساس اصول تغییر دهد تا فقه بتواند جامعه را در سطح کلان آن مدیریت کند. ادعای این مقاله آن است که نظام فقهی حضرت امام(ره) از چنین توانایی و امکانی برخوردار است و یکی از این امکانات، فقه المصلحه است که در فقه سیاسی امام خمینی(ره) از جایگاه ویژه ای برخوردار است و پژوهش حاضر بر آن است تا اثبات نماید که فقه المصلحه نه تنها مولود تنگناهای سیاسی پس از انقلاب نیست بلکه از ریشه دارترین مباحث در فقه سیاسی امام(ره) است که رد پای آن را می توان در آثار اولیه ایشان نیز به وضوح یافت.

واژه های کلیدی: انعطاف پذیری فقه سیاسی، مصلحت، فقه سیاسی امام خمینی.

اداره جامعه الزامات و اقتضائات خاصی دارد که هر نظام و مکتب مدعی مدیریت اجتماع، ناچار از پذیرش آن است. از جمله این الزامات، تلون و تحول مداوم مسایل مربوط به اجتماع است. بنا براین نظام فکری که در پی اداره اجتماع است باید بتواند خود را با این تحولات و تغییرات هماهنگ سازد و به عبارت دیگر از چنان انعطافی برخوردار باشد که بتواند این تغییرات را در درون خود هضم کرده و آن را بر اساس مبانی و بنیان‌های خویش مدیریت کند. در این پژوهش ابتدا به نقد و بررسی انعطاف‌پذیری فقه سیاسی در عرصه مدیریت اجتماع می‌پردازیم و آن‌گاه به سراغ ستون اصلی انعطاف‌پذیری فقه سیاسی حضرت امام (ره) یعنی فقه المصلحه می‌رویم و پس از نگاهی اجمالی به ضرورت مصلحت، به بررسی و اثبات ریشه دار بودن آن در فقه سیاسی امام (ره) می‌پردازیم. و پس از طرح دیدگاه‌های مختلف در باب مصلحت در اندیشه امام (ره)، نشان می‌دهیم که فقه المصلحه معلول تنگناهای سیاسی پس از انقلاب نیست بلکه ریشه در اعماق فقه سیاسی حضرت امام (ره) دارد که رد پای آن را در آثار اولیه ایشان نیز می‌توان یافت. برای اثبات این مطلب در پایان شواهدی از آثار حضرت امام (ره) قبل از پیروزی انقلاب ذکر می‌گردد.

انعطاف فقه در اداره اجتماع

مساله انعطاف و یا عدم انعطاف دین و احکام دینی از مسایل بحث برانگیز دوران ماست. به طوری که بزرگانی مانند شهید استاد مطهری توجه خاص خویش را به این موضوع مبذول داشته‌اند. از استاد مطهری کتابی با نام اسلام و مقتضیات زمان در دو جلد به چاپ رسیده است که سعی دارد به این مساله بپردازد و مباحث مربوط به آن را توضیح داده و شبهات را مرتفع کند. برخی از روشنفکران از جمله عبد‌الکریم سروش نیز در بسیاری از تالیفات خود به این مساله مختصر و یا مفصل پرداخته‌اند. عبد‌الکریم سروش در مقاله‌ای تحت عنوان فقه در ترازو می‌نویسد: «... فقیهان از آن‌جا که در پی تحول بنیادی جهان و یا جامعه نبوده‌اند تحولات بنیادی جهان و جامعه را هم‌چنان که باید در آراء خود لحاظ نکرده‌اند. گویی پیش‌فرض آن‌ها این بوده است که همه جوامع آینده، بزرگ شده جامعه عربستان عصر پیامبر (ص) هستند. و لذا همان احکام پیشین بر جوامع آینده نیز کما بیش صادق و جاری است و این فرض که ممکن است جوامع آینده دستخوش تحول بنیادین شوند و قاعده‌ها به استثنا و استثناءها به قاعده تبدیل شود فرضی نیش‌غولی و خیالی است و

هرگز واقع نخواهد شد. هیچ فقیهی مبتکر انتخابات (چه رسد حق انتخاب زنان) نبوده است و فقط پس از مطرح شدن آن‌ها با اما و اگر آن‌ها را پذیرفته اند...» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۷). مسایل گسترده‌ای در فقهه فوق مطرح شده است که به بررسی اجمالی آن می‌پردازیم. اولاً سخن از این رفته که فقیهان در آراء خویش تحولات بنیادین را لحاظ نکرده‌اند. در این جا ما باید فرض کنیم که نویسنده محترم فرض کرده که فقه یک رشته علمی است در ردیف علومى مانند علم الاجتماع و فقیهان نیز جامعه‌شناسانی هستند که در کار شناسایی جهان جامعه و تحولات بنیادین و غیر بنیادین آن هستند. روشن است که این فرضیه یار شدن برای فقه از پیش خود و ظن خویش است. زیرا اگر نویسنده مزبور کمترین توجهی به موضوع فقه که ابتدای هر کتاب فقهی استدلالی توضیح داده می‌شود می‌کرد چنین ادعای عجیبی مطرح نمی‌نمود. موضوع اصلی فقه افعال مکلفان است چه در سطح فردی و چه جمعی. چنانچه موضوع متحول شود حکم نیز متحول می‌گردد. اساساً این مطلب از ابتدایی‌ترین قواعد فقه است که طلاب مبتدی هم آن را می‌دانند. واضح‌ترین مثال آن نماز و روزه شخص مسافر است. کسی که به مسافرت می‌رود نمازش قصر می‌شود و روزه اش باطل است. حکم شخص در حضر اتمام صلاه و صوم است و در سفر، قصر و ابطال آن. بنا بر این برخلاف آن چه نویسنده ادعا کرده است تحول، جزء موضوعات و مسایل اصلی فقه است. البته تحول در آن چیزی که نویسنده ادعا کرده است شاید مورد نظر فقیهان نبوده باشد اما این گناه فقه و فقیه نیست که به چنین تحولاتی نظر نمی‌کند. اصلاً اگر فقیهی به دنبال تحولات جامعه بیفتد و به مطالعه و پژوهش در این زمینه بپردازد از جاده فقه بیرون زده است او در این جا دیگر کارویژه یک فقیه را به انجام نمی‌رساند می‌توان گفت او در این جا یک عالم جامعه‌شناس است. کار فقیه آن است تا برای موضوعاتی که رخ می‌نماید حکم متناسب با آن را صادر کند و اگر موضوعات دچار تحول و تغییر شدند حکم تازه آن‌ها را روشن نماید. ادعای عجیب تری که در متن فوق مطرح شده آن است که فقیهان هیچ کدام مبتکر انتخابات نبوده‌اند. انصافاً این سخن عجیبی است. روشن است که فقیهان مبتکر انتخابات و یا حق انتخاب زنان نبوده‌اند. پزشکان هم مبتکر انتخابات نبوده‌اند. مهندسان و فیزیکدانان هم همین گونه‌اند! بخواهیم عالمان رشته‌های مختلف علمی که مبتکر انتخابات و حق انتخاب زنان نبوده‌اند سیاهه کنیم مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود! انتقاد در این باب که چرا فقه مبتکر حق انتخاب زنان نیست همان قدر بر فقه وارد می‌شود که بر طب و فیزیک! قرار نیست رشته‌های علمی به جای یکدیگر نشسته و کارویژه‌های همدیگر را اجرا و عملی کنند. فقه مسئولیتی دارد که بر اساس موضوعی که برای خود تعریف می‌کند باید آن را به انجام برساند. و آن مسئولیت همان

است که اشاره شد. بنا بر این نقد فقه بر اساس چیزی که بنا به تعریف، مسئولیت آن محسوب نمی شود نقدی ناصواب است. از دیدگاه ما طرح انتقادات فوق بر اساس تعریف خاصی از انسان که می توان آن را انسان تاریخی نام نهاد مطرح شده است. انسان تاریخی یعنی انسانی که در طی تاریخ دچار تغییرات و تحولاتی می شود و ممکن است ارزش های درونی و ذاتی خویش را به فراموشی سپارد و اگر چه به فرموده خداوند « لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ » (سوره روم، آیه ۳۰) تبدیلی در فطرت خداوندی نمی توان ایجاد کرد و به کلی آن را دگرگون ساخت اما می توان رنگی تازه بر آن زد که برای مدتی ذات آن، دچار فراموشی و کم توجهی شود. از این رو انسان که در ذات خویش خدا پرست است « فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا » (همان). ممکن است هوا پرست و یا قدرت پرست و یا شهوت پرست شود. فرضیه انسان تاریخی به دنبال آن است که مهر انسان را رها کنیم تا هر چه بخواهد اراده کند و آن گاه بر مبنای اراده او قانون بنویسیم و آن را تصویب کنیم. اما این خطای فاحش و آشکاری است که گمان کنیم فقه می تواند هر تحولی بر هر مبنایی را در خود هضم کند. هر چند آن تحول در ذات انسان باشد. اساسا فقه، خود، انسان را که موضوع آن است تعریف نمی کند. انسان به عنوان اصلی ترین موضوع فقه، در علوم مانند کلام و اخلاق تعریف می شود. و انسان در این علوم عبد و بنده خداوند تعریف می شود. فقه موظف است تا حکم چنین موضوعی را تبیین کند نه موضوعی را انسان که خود بر اساس هوا و هوس خویش تعریف کرده است. این نکته یکی از نکات کلیدی و حساس در باب انسان به عنوان موضوع اصلی فقه است. برای تشریح پیامدهای سپردن تعریف انسان به خود او کافی است سری به قوانین آمریکا در مورد جواز حمل اسلحه توسط عموم مردم بزنیم تا متوجه شویم که ممکن است یک دیدگاه غلط چه پیامدهای سنگینی برای انسان و جهان و حتی نسل های آینده داشته باشد. اگر قرار باشد انسان را بر اساس خواسته های خود او تعریف کنیم هرگز به تعریف مشخصی دست نخواهیم یافت؛ چرا که ضمن آن که خواسته های انسان هر روز در تلون و تغیر است هر مرام و مکتب انسانی بر مبنای خواسته خویش به تعریف انسان خواهد پرداخت. بنا بر این کسی باید به تعریف انسان بپردازد که از چنین صلاحیتی برخوردار باشد و چنین کسی تنها خداوند است. البته نباید از جاده انصاف بیرون شد و در دفاع از عملکرد فقه افراط کرد. فقه شیعه و فقیهان شیعی به تعاملات انسانی در سطح عمومی و جمعی کم توجه بوده اند. البته یکی از علل این بی توجهی شاید در کنار ماندن مذهب شیعه از قدرت سیاسی باشد. چنان که می دانیم به دلایلی که اکنون مورد بحث ما نیست شیعه از حوزه قدرت سیاسی کنار زده شد و همین امر در تمامی رشته های علمی مرتبط با این مذهب تاثیر گذاشت. هر چند این بدان معنا نیست که مثلا فقه سنی که

در ارتباط با مذهب سنی شکل گرفته و در تعامل با قدرت بوده است از پویایی بیشتری نسبت به فقه شیعه برخوردار است اتفاقاً مساله وارونه است یعنی فقه سنی با محدود ساختن اجتهاد در چهار فقیه بزرگ سنی راه را بر تحول و پویایی خویش بسته است. در حالی که می دانیم در فقه شیعه تقلید ابتدایی از مجتهد مرده جایز نیست و بقای بر تقلید نیز بایستی بر مبنای فتوای مجتهد زنده صورت گیرد. از سوی دیگر تمامی تحولاتی که در فقه سنی در گذر زمان و در تعامل با قدرت سیاسی شکل گرفته و رخ داده است تحولات و تطورات مطلوبی نبوده اند. فقه سنی در برخی زمینه ها به تابع محض منافع حاکمان بدل گردید به طوری که برای نمونه افرادی مانند ماوردی، حاکم بالغله را نیز مشروع دانستند و در پی آن بسیاری از صفاتی که لازمه هر حاکم دینی است کنار نهاده شد و حتی پیروی از فاسقان و ظالمان واجب و طغیان علیه ایشان ممنوع اعلام گردید. بنا بر این هر گونه تحول نیز نمی تواند مطلوب واقع شود. به بحث اصلی خویش باز گردیم ما در پی توجیه کم کاری گذشتگان نیستیم به هر حال روشن است که به هر دلیلی فقه و فقیهان به جامعه و امور اجتماعی کمتر توجه نشان داده اند. و همین امر باعث می شود تا این شبهه تقویت گردد که فقه از تطبیق خویش با وقایع متلون و متغیر ناتوان است و بنا بر این نمی توان اداره جامعه و مدیریت کلان اجتماع را به دست آن سپرد. نگرانی از ناکارمندی فقه به دلیل عدم انعطاف آن، یکی از مباحثی است که حضرت امام(ره) بارها به آن پرداخته و یا در مصاحبه های خویش به آن پاسخ داده است. در یکی از مصاحبه های خویش در پاسخ به پرسشی در همین مورد می فرماید: «در اسلام اصول ثابتی وجود دارد که لایتغیر است اما فروعی هم وجود دارد که قابل تغییر است. اسلام قوانین اساسی اش انعطاف ندارد و بسیاری از قوانینش، با نظرهای خاصی، انعطاف دارد و می تواند همه انحای دموکراسی را تضمین کند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۷۲) . چنان که ملاحظه می شود حضرت امام (ره) به صراحت به تغییر در احکام نظر داده اند. ایشان احکام را به اصول و فروع تقسیم کرده اند و ضمن پذیرش ثبات و عدم تغییر در اصول، فروع را قابل تغییر دانسته اند.

دایره انعطاف پذیری فقه سیاسی

مطلبی که در این جا لازم است یادآوری شود آن است که نباید گمان کرد تغییر فروع امری دل بخواهی است. این نکته از آن جهت حائز اهمیت است که بسیاری از کسانی که در این حوزه ها قلم فرسایی می کنند سخن از تغییر فروع به میان می آورند اما این تغییر را از نگاه برون فقهی و برون دینی طرح می کنند. البته ما منکر و مخالف طرح این مبحث از زاویه برون دینی و برون فقهی نیستیم اما سخن ما آن است که صرف

آن که نیاز به تغییر در فروع از بیرون دین احساس شد ما را ملزم به تغییر فروع نمی کند. چنان که می دانیم در نافرمانی دینی، مومنان، گذشته از غضب خداوند که توان محاسبه آن در اختیار بشر نیست، با خطر بزرگی مواجه هستند که گرفتاری در عذاب الهی است. بنا بر این حتی اگر احتمال اندکی بر نافرمانی برود بهتر آن است که راه احتیاط در پیش گرفته شود. با چنین پیش فرضی اکنون سخن ما آن است که فرض کنیم از نگاه برون دینی به این نتیجه برسیم که امروزه دیگر نیازی به اجرای برخی از حدود الهی نیست. آیا می توان به صرف چنین فرضی به تعطیلی حدود خداوند فتوا داد؟ با غمض عین از تمامی مشکلاتی که به لحاظ فقهی و اصولی بر چنین فتوایی بار می شود باید به این پرسش مهم مومنان پاسخ دهیم که چگونه به آن ها اطمینان دهیم که اگر حدود را تعطیل کنیم دچار نافرمانی دینی و در پی آن مستحق عذاب الهی نشده ایم؟ کدام اندیشمند دینی و یا غیر دینی می تواند از نگاه برون دینی به این پرسش پاسخ گوید؟ چه کسی می تواند با اطمینان، به مومنان اطمینان دهد که آن ها پس از تعطیلی حدود الهی باز هم بندگان محبوب خداوند باقی خواهند ماند. می بینیم که مساله به آن سادگی که در آغاز مشاهده می شود نیست. بنا بر این تغییر فروع تنها از عهده قواعد درون دینی و درون فقهی بر می آید که از مهم ترین این امکانات درون فقهی، اجتهاد بر مبنای اقتضائات زمان و مکان و فقه المصلحه است که در ادامه به بررسی آن در فقه سیاسی امام(ره) می پردازیم. از این رو نگاه برون دینی نمی تواند به تغییر در فروع فتوا دهد زیرا این حوزه از قلمرو صلاحیت های آن بیرون است. نکته دیگر آن که انسان توانایی پیش بینی پیامدهای رفتاری خویش را ندارد. انسان از آینده بی اطلاع است. انسان همه چیز را بر مبنای آزمون و خطا می سنجد. چه کسی می تواند تضمین دهد که اگر قوانین بر اساس تعریف ما از انسان جدید دچار تغییر شود، هیچ پیامد مرگباری برای کل جامعه انسانی و نیز نسل های آینده در بر نخواهد داشت. آیا این یک احتمال عقلانی نیست که ادعا کنیم قتل عام های متعدد به دست یک قاتل اسلحه به دست که اکنون تقریباً هر روزه در یکی از نقاط جهان شاهد آن هستیم ثمره بی توجهی به یکی از همین حدود الهی است که « وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (سوره بقره، آیه ۱۷۹). از این رو نمی توان به راحتی به تعطیلی حدود و قوانین الهی فتوا داد و از پیامدهای سنگینی که در انتظار کل بشریت است در امان بود.

اقتضائات زمانی و مکانی و ضرورت فقه المصلحه

در باب واژه شناسی مصلحت: اهل لغت مصلحت را در مقابل مفسده و به معنای صلاح و شایستگی و سود و فایده ای دانسته اند که در نتیجه انجام کاری نصیب انسان می گردد. بر این اساس مصلحت نظام نیز

صلاح و فایده ای است که عاید جامعه می شود (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۷۷). اگر بخواهیم اصطلاح فقه المصلحه را توضیح دهیم باید آن را درون فقه سیاسی بیابیم. روح الله شریعتی با توجه به تعریف فقه که «علم به احکام شرعیّه از روی ادلّه تفصیلیّه» است، فقه سیاسی را این گونه تعریف کرده است: «علم به احکام فرعی شریعت در عرصه سیاست (نسبت به انواع مکلفین) از طریق ادلّه تفصیلی...» که در این راه قواعد فقه سیاسی [نظیر قاعده ضرورت، قاعده نفی سبیل، قاعده مصلحت و...] از جایگاه ویژه ای برخوردارند که همان چهارچوب سازی و ارائه طریق برای تشکیل حکومت و سیاست های داخلی و خارجی آن، تدوین قانون، آیین نامه ها و صدها نیاز حکومت می باشد. (روح الله شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۳۵). براساس این تعریف، فقه المصلحه استفاده از قاعده مصلحت در چارچوب فقه، برای دستیابی به احکامی است که فقه را در مسیر تشکیل حکومت و سیاست های داخلی و خارجی آن، تدوین قانون، آیین نامه ها و صدها نیاز حکومت، یاری می رساند.

برخلاف مسایل فردی که از تطور و تغییر چندانی برخوردار نیست تعاملات جمعی و گروهی هر روز در تکامل و تغییر است. گاهی شکل این تعاملات تغییر می کند مانند آن که امروز بسیاری از معاملات دیگر به شکل حضوری انجام نمی شود و یا آن که بر خلاف گذشته امروزه قبض و اقباض ثمن و مثن به شکل کاملاً متفاوتی از گذشته صورت می گیرد. و گاهی ممکن است ماهیت این تعاملات از گذشته دچار دگرگونی شده باشد. به عنوان نمونه در گذشته روابط دولت ها با یکدیگر بر اساس تهاجم و تجاوز بنیان نهاده شده بود اما امروزه عموماً بر اساس اصل احترام متقابل تنظیم می شود. هر مکتب و مرام فکری و فقهی که خود را در قبال اجتماع و دگرگونی های آن مسئول و متعهد می بیند ناچار است تا این تغییرات و تحولات را لحاظ کند و برای آن قانون متناسب با اساس و بنیان خویش تدارک ببیند. در غیر این صورت یا آن مکتب فقهی به کلی از صحنه اجتماع بیرون خواهد رفت و در بلند مدت حتی امکان تضعیف نفوذ فردی آن نیز دور از انتظار نیست. و یا نفوذ آن در سطح کفن و دفن مردگان و عقد عروسان تنزل خواهد یافت. زیرا تحولات جامعه به خاطر کم توجهی مکاتب فقهی متوقف نمی شوند. اجتماع به ناچار دچار تحول می شود چه مکاتب فقهی این تحولات را ببینند و چه نبینند. چه آن را چاره ای کنند چه نکنند. بنا بر این جامعه به راه خود خواهد رفت اگر مکتب فقهی نتواند آن را مهار کرده و تحول آن را قانون مند سازد. به همین دلیل فقه سیاسی حضرت امام (ره) که یک فقه معطوف به روابط اجتماعی به ویژه در سطح کلان آن است، همواره به جامعه و تعاملات جمعی انسانی توجه دارد و در صدد تبیین احکام و قوانین این تعاملات جمعی است. و نمی تواند نسبت به

تحولاتی که در این زمینه حادث می شود ساکت و منفعل بنشینند. این جاست که مساله اقتضائات زمانی و مکانی وفقه المصلحه به حوزه فقه کشانده می شود.

البته ما قائل بدان نیستیم که مساله اقتضائات زمانی و مکانی، پدیده تازه ای در فقه سیاسی حضرت امام(ره) است به طوری که نمی توان برای آن هیچ رد پایی در گذشته پیدا کرد. حداقل در دوره های اخیر به ویژه از مشروطه و حتی پیش از آن نیز کم و بیش مسایلی حادث می شد که از روند معمول قضایا و گزاره های فقهی بیرون بود. به عنوان نمونه مساله تنباکو از این دست مسایل است. خود حکومت مشروطه از مهم ترین این تحولات است. و چنان که می دانیم مشروطه خود زمینه ساز بسیاری از مباحث فقهی و اصولی گردید. بنا بر این اصل اقتضائات زمانی و مکانی مساله تازه و جدیدی نیست. حتی می توان مدعی شد که این مساله در ذات فقه شیعه نهادینه شده است؛ چرا که فقه شیعه بر مبنای اجتهاد استوار گردیده است. معنای اجتهاد آن است که پس از مرگ فقیهان سابق، لاحقان بر مسند ایشان تکیه زنند و مسایل را پاسخ دهند. اگر قرار باشد مجتهدان لاحق تنها به همان مسایل گذشته بپردازند و هیچ رای تازه ای در باب مسایل تازه صادر نکنند چه جای اجتهاد و جانشینی از گذشتگان است. چه بسا حتی سابقان ایشان رای و فتوایی صواب تر و استدلالی محکم تر ارائه کرده باشند.

ریشه دار بودن فقه المصلحه در فقه سیاسی امام (ره)

مساله اقتضائات زمانی و مکانی و فقه المصلحه در فقه سیاسی حضرت امام(ره) از جایگاه ویژه ای برخوردار است. و دلیل آن دو علت عمده است. یکی از این دو به تحولات اجتماعی بر می گردد و دیگری از خصوصیات فقه سیاسی حضرت امام(ره) است. این دو علت یکی گستره عظیم پدیده های تازه در دوران حاضر و دیگری نگاه نظریه پردازانه فقه سیاسی حضرت امام(ره) در باب حکومت و حاکمیت است. در باب مساله اول نیاز به هیچ گونه توضیح نیست. چرا که با اندک ملاحظه ای به دنیای اطراف خویش، متوجه عمق و گستره تغییراتی که اتفاق افتاده خواهیم شد. علت اصلی این تغییرات در حوزه اجتماع، خود از تحولاتی نشئت می گیرد که در حوزه علم پدید آمد و بر بسیاری از حوزه های دیگر زندگی انسانی از جمله روابط انسان با دنیا و هستی، ارتباط او با خود و خدا، تعامل او با هموعانش و به طور خاص ارتباط انسان با حاکمیت اثر گذاشت و در آن تغییرات بنیادینی ایجاد نمود. اگر چه موطن اصلی این تحولات اروپا و غرب بود اما با گسترش ارتباطات و صنعت حمل و نقل و ورود افرادی از دیگر نقاط به اروپا، پای آن به دیگر ملل جهان نیز

گشوده شد. و با مسافرت بازرگانان و تجار ایرانی به اروپا و سپس اعزام دانشجو به آن بلاد و بازگشت ایشان به ایران، کشور ما نیز از این تحولات متأثر گردید. سرعت فراگیر شدن این تحولات بسیار شگفت آور بود و با مهیا گشتن انتقال سریع اطلاعات و دانش به سراسر جهان، این سرعت از حد تصور گذشت و شد آن چه امروز با آن مواجه هستیم. فقه سیاسی حضرت امام نیز خود، به دلیل توجه به حاکمیت و نظریه پردازی در باب حکومت و حاکمان باعث دامن زدن به مسایل اقتضائات زمانی و مکانی می شد. یکی از مهم ترین شگفتی هایی که در فقه سیاسی حضرت امام(ره) در باب فقه المصلحه وجود دارد و کمتر به آن پرداخته شده است توجه امام به مصلحت پیش از پیروزی انقلاب اسلامی و حتی قبل از آغاز قیام است. تصور عموم پژوهشگران و نویسندگان به ویژه محققان متمایل به تفکرات عرفی گرایی آن است که حضرت امام(ره) پس از پیروزی انقلاب و به دست گرفتن قدرت، و متأثر از لوازم قدرت سیاسی، به تئوریزه کردن قاعده مصلحت پرداخت تا درد های تازه ای را چاره کند و مقتضیات زمان و مکان را پاسخ گوید. اما این تصور به روایت آثار خود امام تصور باطل و دور از انصاف و حقیقت است. در ابتدا مروری کوتاه بر برخی از آثار که توجه حضرت امام(ره) به قاعده مصلحت را معلول شرایط پس از انقلاب می دانند خواهیم داشت و آن گاه رجوعی به آثار حضرت امام(ره) خواهیم داشت تا حقیقت ماجرا آشکار شود.

محققانی که در باب مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام قلم زده و سخن گفته اند از یک زاویه به چند گروه قابل تقسیم اند. گروهی که نگاه جمود گرایانه ای به قاعده مصلحت داشته و آن را مترادف و هم معنای قیاس دانسته و هیچ تفاوتی میان مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام و فقه سنی قائل نیستند. (حائری، ۱۳۷۶ و محمد حسن قدردان قراملکی، تابستان ۱۳۸۶، ص ۹۴). این گروه در واقع از زاویه و دفاع از فقه شیعه به چنین دیدگاهی رسیده اند؛ چرا که گمان می کنند هر گونه فتوا بر اساس قاعده مصلحت تشابه و نزدیکی به قیاس و استحسان و مصلحت مرسله اهل سنت است. در نقد این ایراد ذکر همین نکته کافی است که نه استناد به مصلحت صرفاً از طریق قیاس و استحسان صورت می گیرد چرا که گاهی بر اساس استناد به عقل و یک قاعده عقلی به مصلحت حکم می شود. مانند آن که حضرت امام(ره) به تخریب خانه و یا مسجدی که در مسیر خیابان قرار دارد فتوا داده است(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۲). مسلم است که مطابق عقل سلیم، منافع عمومی بر منافع فردی ترجیح دارد. و نه هر گونه بی توجهی به مصالح ملت و کشور می تواند ناجی فقه از سقوط به دامن قیاس و استحسان گردد؛ زیرا ممکن است بی توجهی به مسایل عمومی به تصور ناکارآمدی فقه دامن زند. و آن را به کلی به محاق فراموشی براند.

تفسیر دیگری نیز در باب مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام (ره) ارائه شده است و آن این است که تفاوتی میان مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام و آن چه تحت عنوان مصالح حکومتی در سایر حکومت ها مطرح می شود وجود ندارد. در این تفسیر، مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام هم پایه مصلحت اندیشی حاکمانی نظیر حبیب بورقبیه در تعطیلی روزه به بهانه تاثیر آن بر بازدهی کارمندان و کارگران دانسته شده و اصالت فقهی و اصولی آن زیر پرسش می رود (حائری ، همان) . این تفسیر نیز چنان که پیداست از سر حفظ دین از اوهام و پالودن آن از غرایز دنیوی و لوازم قدرت سیاسی ارائه گردیده است. ضمن آن که اشکالاتی که بر تفسیر نخست مطرح کردیم در این جا نیز تکرار می شود باید گفت این دیدگاه مشی اسلاف و بزرگان فقه شیعه را در فتوا بر اساس مصلحت نادیده می گیرد. بر خلاف آن چه تصور می شود که فتوا بر محور مصلحت تنها در فقه سنی صورت گرفته است در فقه شیعه نیز مصلحت از جایگاه مهمی برخوردار است. موارد متعددی از استناد فقیهان شیعه به مصلحت وجود دارد که توسط برخی از پژوهشگران به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است (قدردان قراملکی ، زمستان ۱۳۸۶) . البته معمولاً در گذشته کمتر به مصلحت عمومی توجه شده و بیشتر مصلحت فردی مورد توجه فقیهان بوده است اما به هر حال اصل فتوا به مصلحت نشانی از مشروعیت آن در مکتب فقهی شیعه و عدم انحصار آن در اندیشه فقه سنی است. ضمن آن که اگر در موردی مصلحت اقتضا می کرد که فقیهان حکمی مصلحت آمیز در سطح عمومی و اجتماعی نیز صادر کنند از این کار ابایی نداشته و به صدور حکم اقدام می کردند. نمونه بارز آن فتوای تحریم تنباکوی میرزای شیرازی است.

تفسیر سوم در باب مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام (ره) بیشتر از سوی محققانی ارائه شده است که متمایل به عرفی کردن احکام و حکومت دینی هستند. این گروه بر این عقیده اند که طرح مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام گام مهمی در جهت عرفی کردن حکومت و احکام اسلامی است. زیرا نشانه آن است که حکومت دینی نیز مانند حکومت های عرفی بر اساس زمان و مکان حکم می راند. هر زمان و هر مکان ویژگی های مختص خویش دارد و به رسمیت شناختن آن توسط حکومت اسلامی گام مهمی در جهت حرکت نظام اسلامی به سوی عرفی شدن است (حجاریان ، ۱۳۸۷، ص ۸۷) . این تفسیر بر خلاف دو تفسیر نخست که از دیدگاه دفاع از دین به تشریح مصلحت پرداخته بودند از زاویه حکمرانی و مُلک داری به آن نگریسته اند. دغدغه اصلی این گروه آن نیست که دین خدا و احکام شریعت در پی تکیه به مصلحت در خطر افتاده است. بلکه این گروه درد آن دارد که مبدا شیوه ملک داری در اثر جمود بر احکام دین دچار خدشه شود

و به آن آسیب وارد آید. البته چنین دغدغه ای به خودی خود، مشکلی در بر ندارد اما اگر چنین فرض شود که حضرت امام (ره) نیز از چنین زاویه ای به مصلحت نگریسته، آن گاه نمی توان آن را به راحتی قبول کرد. از دیدگاه ما دغدغه های صاحبان این هر سه تفسیر، قابل تامل و احترامند به ویژه دغدغه دو تفسیر نخست که درد دین دارد. با این وجود ما بر این باور هستیم که هر گونه تفسیر ما از قاعده مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام گر چه باید مطابق با واقعیات پس از پیروزی انقلاب اسلامی و بر آمدن موانع و مشکلات پیش روی حاکمیت باشد اما باید مناسبتی نیز با کلیت و مجموعه فکر سیاسی حضرت امام نیز در آن باشد. از دیدگاه این پژوهش مصلحت در واپسین سال های عمر حضرت امام (ره) نوعی ابلاغ بود نه ابتکار دفعی و آنی که در پی مشکلات به ذهن امام رسیده باشد. از این دیدگاه از آن جا که فقه حضرت امام در اساس و ذات خویش معطوف به اجتماع شکل گرفته است نمی تواند به اقتضائات زمانی و مکانی که در ذات اجتماع نهفته است بی توجه باشد. اندیشه حاکمیت در متن اصلی فقه سیاسی حضرت امام (ره) جای دارد و چنین اندیشه ای نمی تواند برخی از مسایل مربوط به حاکمیت را بپذیرد و برخی را رد کند. مگر آن که صاحب آن اندیشه از جامعیت لازم جهت توجه به همه ابعاد نظریه خویش غافل باشد. و ما در مورد حضرت امام نمی توانیم چنین نظری را بپذیریم زیرا هوش سیاسی سرشار امام خمینی (ره) زبانزد خاص و عام است و ما نیز در ابتدای همین فصل بدان اشاره کردیم. مهم ترین شاهد ما بر این ادعا استنادات مکرر حضرت امام (ره) به قاعده مصلحت و توجه به اقتضائات زمان و مکان در آثار تالیفی پیش از انقلاب و حتی پیش از آغاز رسمی قیام (ابتدای دهه چهل) است. اینک به برخی از این شواهد اشاره می کنیم.

رد پای فقه المصلحة در آثار اولیه حضرت امام (ره)

حضرت امام در باب مصرف خمس و زکات می فرماید: «أَنَّ الزَّكَاةَ وَالْأَخْمَاسَ مِمَّا تَمْلِكُهُ دَوْلَةُ الْإِسْلَامِ، تَتَصَرَّفُ فِيهَا وَتَصْرِفُهَا فِيمَا يَرَاهُ وَلِيُّ أُمْرِهَا مِنْ مَصَالِحِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ أَيْ مَصْلَحَةَ كَانَتْ، وَكَذَلِكَ الْمَنْصُوبُ مِنْ قِبَلِهِ خُصُوصاً أَوْ عَمُوماً، وَالْفُقَرَاءُ وَالْمَسَاكِينُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تِلْكَ الْمَصَالِحِ وَالْمَصَارِفِ يَكْفِيهِمْ أَقَلُّ قَلِيلٍ مِنَ الزَّكَاةِ الَّتِي أُوجِبَهَا اللَّهُ عَلَى الْمُكَلَّفِينَ. وَكَذَلِكَ الْخُمْسُ، فَإِنَّ مِنْ مَصَارِفِهِ عُنْوَانٌ «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» الْعَامُّ لِكُلِّ مَصْلَحَةٍ يَرَاهَا وَلِيُّ الْأَمْرِ» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۲۰). ملاحظه می شود که در عبارت فوق حضرت امام چندین بار در باب مصرف زکات و خمس مصلحت را مطرح می کند که البته مطلب عجیبی نیست. اما اگر با دقت بیشتری عبارت حضرت امام را مرور کنیم در متن حضرت امام (ره) سخن از ولی امر به میان آمده است. سیاق عبارت و استعمال کلمه اولوا الامر که از آیه کریمه قرآن گرفته شده که می

فرماید: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولوا الامر منكم» نشانه ظریفی در خود دارد. مقصود از «اولوا الامر» مطابق تفاسیر شیعه همان امامان معصوم هستند که حاکمیت خداوند مستقیم و بدون واسطه به آنان اعطا شده است. و در این جا ما می توانیم اولوا الامر را به نایبان امامان معصوم نیز تعمیم دهیم. بنا بر این به نظر می رسد حضرت امام(ره) در این جا تصویری از حکومت در ذهن دارد. نکته جالب آن است که این کتابی که متن فوق از آن نقل گردید، تقریرات درس حضرت امام است که بین سال های ۳۰ تا ۴۰ شمسی تالیف شده است. می بینیم که در حالی که حضرت امام(ره) با هیچ یک از مشکلاتی که در دهه ۶۰ و پس از پیروزی انقلاب دست به گریبان نبوده باز هم بر مدار مصلحت حکم داده و فتوا صادر کرده است. این یکی از نمونه های فتوای حضرت امام در این باب است. در جای دیگری حضرت امام فتوای شگفت انگیزی دارد. که حقیقتا از هوش سرشار و قریحه ذاتی وی نشئت می گیرد. می فرماید: «بیع السلاح من أعداء الدین، من الأمور السیاسیة التابعة لمصالح الیوم فربما تقتضی مصالح المسلمین بیع السلاح بل إعطاءه مجاناً لطائفة من الکفار. خرید سلاح از دشمنان در زمره امور سیاسی و تابع مصالح روز اسلام است. گاهی حتی مصلحت اقتضای آن دارد که سلاح مجانی در اختیار گروهی از کافران قرار دهیم.» (امام خمینی، ۱۴۱۵ ه ق، ج ۱، ص ۲۲۷). دو مساله مجزا و مستقل از یکدیگر در فتوای فوق مورد توجه قرار گرفته است. مساله نخست خرید سلاح از دشمنان اسلام و مسلمانان است. اصل خرید سلاح از مسلمانان هر چند مثالی ابتکاری است که از سوی حضرت امام(ره) مطرح شده است. اما جالب آن است که می فرماید در صورتی که مصلحت اقتضا کرد چنین بیعی با آنان صورت خواهد گرفت. باز هم مشاهده می کنیم که حضرت امام به مصلحت استناد کرده است. تفاوت این نمونه با متنی که پیش تر از حضرت امام(ره) نقل کردیم آن است که در این جا موضوع مورد استناد حضرت امام یک مساله کاملاً سیاسی و مرتبط با حاکمیت است. در حالی که این کتاب نیز از آثار حضرت امام پیش از آغاز حکومت اسلامی است (دهه ۳۰ تا ۴۰ شمسی) که حضرت امام دچار هیچ گونه محدودیتی نشده بود تا بخواهد از طریق تئوریزه کردن قاعده مصلحت آن را حل و فصل نماید. مساله دیگری که در این فتوا وجود دارد و به نظر ما نقطه اوج فقه سیاسی حضرت امام(ره) در باب مصلحت و اقتضائات زمان و مکان است، واگذاری سلاح به دشمنان بر اساس مصلحت است. توجه به این نکته ضروری است که حضرت امام در دهه سی شمسی چنین فتوایی را صادر کرده است. در دهه سی سخن گفتن از واگذاری سلاح به دشمنان اسلام حقیقتاً نشان از عمق فقه سیاسی حضرت امام دارد. چرا که می دانیم در این زمان حوزه های علمیه به شدت از این مباحث پرهیز می کردند. اما فقه سیاسی حضرت امام بنا به ذات خود

وی در تنگناهای سیاسی که ایجاد بستری حقوقی و فقهی برای مسایلی بود که بعد از رحلت او به وقوع می پیوست. در پایان این مبحث لازم است تا به بُعد دیگری از مصلحت و اقتضائات زمانی و مکانی در فقه سیاسی حضرت امام(ره) اشاره کنیم که در جهت حفظ اساس اسلام و نه حکومت اسلامی قرار می گیرد و بر خلاف هر سه تفسیری که در گذشته نقل کردیم نه شباهتی به رای و قیاس دارد و نه گامی در جهت عرفی کردن احکام اسلامی است. بلکه دلیل روشنی بر مدعای ماست که بر خط سیر مشخص و معینی برای فقه سیاسی امام تاکید می کنیم. از جمله مصادیق این بعد از مصلحت فتوای حضرت امام(ره) به ارتداد سلمان رشدی و فرمان قتل اوست. متن فتوا چنین است: «بسمه تعالی انا لله و انا الیه راجعون به اطلاع مسلمانان غیور سراسر جهان می‌رسانم مؤلف کتاب «آیات شیطانی» که علیه اسلام و پیامبر و قرآن، تنظیم و چاپ و منتشر شده است، همچنین ناشرین مطلع از محتوای آن، محکوم به اعدام می‌باشند. از مسلمانان غیور می‌خواهم تا در هر نقطه که آنان را یافتند، سریعاً آنها را اعدام نمایند تا دیگر کسی جرأت نکند به مقدسات مسلمین توهین نماید و هر کس در این راه کشته شود، شهید است ان شاء الله. ضمناً اگر کسی دسترسی به مؤلف کتاب دارد ولی خود قدرت اعدام او را ندارد، او را به مردم معرفی نماید تا به جزای اعمالش برسد.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۶۳). ملاحظه می شود که در متن فتوای حضرت امام(ره) مصلحتی برای آن ذکر شده است که جلوگیری و ممانعت از توهین به مقدسات مسلمانان در آینده است. روشن است که این مصلحت (عدم توهین به مقدسات اسلامی) به حفظ قدرت سیاسی امام ارتباطی ندارد تا گفته شود احکام مصلحت آمیز، به هدف تحکیم قدرت سیاسی حاکم صدر می شوند. حتی باید تذکر دهیم که این فتوای حضرت امام(ره) به ظاهر در برابر آن چه منفعت ملی نامیده می شود قرار داشت؛ چرا که سیاست خارجی ما را دچار چالش جدی با یکی از قدرت های برتر بین المللی می کرد.

نتیجه گیری

فقه حضرت امام(ره) در اساس و ذات خویش معطوف به اجتماع شکل گرفته است و از این رو نمی تواند به اقتضائات زمانی و مکانی که در ذات اجتماع نهفته است بی توجه باشد. اندیشه حاکمیت در متن اصلی فقه سیاسی حضرت امام(ره) جای دارد و چنین اندیشه ای نمی تواند برخی از مسایل مربوط به حاکمیت را بپذیرد و برخی را رد کند. امام(ره) در فقه سیاسی خویش سعی دارد تا به کمک مکانیزم های درون فقهی، فروع را در مواجهه با تغییرات و نیازهای اجتماعی در چهارچوب اصول ثابت تغییر دهد تا فقه سیاسی همواره از

انعطاف پذیری بالایی در جهت مدیریت جامعه برخوردار باشد. و بر این اساس فقه المصلحه در فقه سیاسی ایشان از جایگاه ویژه ای برخوردار است. ما بر این باور هستیم که هر گونه تفسیر ما از قاعده مصلحت در فقه سیاسی حضرت امام گر چه باید مطابق با واقعیات پس از پیروزی انقلاب اسلامی و بر آمدن موانع و مشکلات پیش روی حاکمیت باشد اما باید مناسبتی نیز با کلیت و مجموعه فکر سیاسی حضرت امام نیز در آن باشد. با بررسی آثار حضرت امام به خصوص آثار اولیه ایشان که سال ها پیش از انقلاب به رشته تحریر در آمده اند به وضوح می توان دریافت که مصلحت برای فقه معطوف به جامعه حضرت امام(ره) یک رکن رکین است که امام(ره) سال ها پیش از انقلاب به آن توجه نموده است. و به این ترتیب تصور عموم پژوهشگران و نویسندگان به ویژه محققان متمایل به تفکرات عرفی گرایی که معتقدند حضرت امام(ره) پس از پیروزی انقلاب و به دست گرفتن قدرت، و متأثر از لوازم قدرت سیاسی، به تئوریزه کردن قاعده مصلحت پرداخت تا درد های تازه ای را چاره کند و مقتضیات زمان و مکان را پاسخ گوید، تصوری باطل و دور از انصاف و حقیقت است.

فهرست منابع

- . قرآن مجید.
- . امام خمینی، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام.
- . _____، (۱۳۷۶)، تنقیح الاصول، ج ۴، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- . _____، (۱۴۱۵ ه ق)، مکاسب محرمه، ج ۱، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی .
- . _____، (۱۳۷۹)، کتاب الطهاره، ج ۴، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی .
- . _____، (۱۳۸۸)، ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
- . سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، مقاله «فقه در ترازو»، کیان، ش ۴۶ .
- . شریعتی، روح الله، (۱۳۸۷)، قواعد فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- . حائری، مهدی، (۱۳۷۶)، «گفتگوهایی درباره حکومت اسلامی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره سوم .
- . حجاریان، سعید، (۱۳۸۷)، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران، طرح نو.
- . خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- . قدردان قراملکی، محمد حسن، (تابستان ۱۳۸۶)، «جایگاه مصلحت در سیره نظری و عملی معصومان»، حکومت اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۴ .
- . _____، (زمستان ۱۳۸۶)، «جایگاه مصلحت در تشریح احکام اجتماعی اسلام»، حکومت اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۶ .

