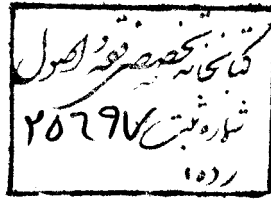


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





# احکام حکومتی و مصلحت

سیف‌الله صرامی

مرکز تحقیقات استراتژیک  
مجمع تشخیص مصلحت نظام

صرامی، سیف‌الله، ۱۳۴۱ -  
احکام حکومتی و مصلحت / سیف‌الله صرامی: [تهیه‌کننده]  
مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام. -  
تهران: نشر عبیر، ۱۳۸۰.  
۳۳۳ ص.

ISBN 964-92970-0-6

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.  
۱. مصالح عمومی (فقه) - ایران. ۲. مسائل مستحدثه. الف.  
مجمع تشخیص مصلحت نظام. مرکز تحقیقات استراتژیک.  
۱۳ الف ۴ ص / ۵ / ۱۹۸ BP  
۲۹۷ / ۳۷۹  
کتابخانه ملی ایران  
۲۵۳۶۲ - ۷۹ م

## مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام

### احکام حکومتی و مصلحت

تحقیق: سیف‌الله صرامی

ویراستار: محمدحسین بیات / نمایه‌ها: محمد حسن نوری  
طرح جلد: بیژن صیفوری / حروفچینی: کوشش  
لیتوگرافی: نورنگ / چاپ: صاحب کوثر / صحافی: فرنو  
چاپ اول: بهار ۱۳۸۰ / ۵۰۰۰ نسخه  
بها (با جلد نرم): ۱۹۵۰ تومان / (با جلد سخت): ۲۳۰۰ تومان  
آراء مندرج در این اثر لزوماً نظر مرکز تحقیقات استراتژیک نیست.  
کلیه حقوق محفوظ است.  
نقل مطالب با ذکر صریح مأخذ بلامانع است.



## یادداشت

انسان امروز با دستیابی به دانش و فن‌آوری پیشرفته، چهره نوینی به زندگی فردی و اجتماعی خود بخشیده که برپایه آن روابط جدیدی نیز بین افراد و جوامع مختلف به وجود آمده است. تحولات اجتماعی در دهه‌های اخیر در تمامی ابعاد روشها، دیدگاهها، شکل زندگی و نوع روابط اجتماعی شتاب گرفته و به تدریج با برداشته شدن مرزها و طرح دهکده جهانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار گشته است. گستره این تحولات به نوعی تعارض میان باورهای دینی و فرهنگی از یکسو و شرایط جدید از سوی دیگر، تحت عنوان «نزاع سنت و مدرنیسم» و «جنگ فرهنگها و تمدنها» انجامیده و به بحث پیرامون توانمندی دین برای اداره جامعه امروز و مدیریت دنیای پیچیده، دامن زده است. وضع جدید منجر به طرح انبوهی از سؤالات و تردیدها در سایه نوگراییها و پیدایش معضلات و مشکلات جدید اجتماعی گشته و موجب دلمشغولیهای فراوان برای مردم معتقد و حکومت‌های دینی گردیده است.

برخی از نویسندگان، جاودانگی قوانین اسلام و نسخ‌ناپذیری آن را با عدم انعطاف‌پذیری و استاتیک بودن سیستم قانونگذاری اسلام مساوی دانسته و همین امر موجب بروز اشتباهات فراوان فکری و نظری نزد آنان گردیده است. بی‌تردید پاسخگویی فقه اسلامی در طول چهارده قرن گذشته در برابر مسایل جدید در هر دوره‌ای، بهترین دلیل بر پویایی فقه اسلام بوده و هست. از آغاز طلوع اسلام تا قرن هفتم که تمدن اسلامی همواره پیشتاز تمدنها و در حال توسعه و تکامل بوده، فقه اسلامی بدون نیاز به استمداد از دیگر مکاتب، وظیفه سنگین خویش را به خوبی انجام داده و با تحولات و پیشرفت شگرف در علوم اسلامی همواره نیازهای فکری و اجتماعی جامعه را در هر مقطعی به خوبی جوابگو بوده است.

قبل از پیروزی انقلاب اسلامی بسیاری از محققان اسلامی برای تبیین نحوه پاسخگویی دین نسبت به نیازمندیهای جدید بشر، تحت عناوین «اسلام و مقتضیات زمان»، «احکام ثابت و متغیر» و نظایر اینها به بحث و بررسی پرداخته‌اند. در شرایط فعلی کشورمان که اسلام با حضور تئوریک در قدرت سیاسی، مدیریت جامعه را برعهده گرفته، مباحث علمی گذشته با زندگی عمومی مردم پیوند خورده و لازم است در عرصه اداره جامعه به پاسخگویی نیازهای فردی و اجتماعی مردم بپردازد. در این زمینه در مقطع سالهای اولیه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، برخی از صاحب‌نظران در مواجهه با مشکلات عدیده اجتماعی و نحوه پاسخگویی به نیازها،

کنار گذاشتن فقه سنتی و روی آوردن به فقه پویا را تنها راه حل تلقی می کردند، در حالی که بسیاری از اندیشمندان اسلامی بر ادامه راه فقه سنتی اصرار می ورزیدند و معتقد بودند فقه با همان شیوه گذشته قادر است نسبت به همه مسائل و مشکلات روز پاسخگو باشد، تا اینکه نهایتاً امام رضوان... علیه با طرح «فقه سنتی پویا» به این اختلافات و دعواها پایان دادند و فرمودند: «اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک، صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست». گرچه این مباحث نظری، در عمل کمک چندانی به حل مشکلات موجود ننمود.

مشکلات، زمانی آشکارتر شد که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در زمینه مسایل مهم اقتصادی و اجتماعی کشمکش و اختلافات غیرقابل حلی آغاز گردید. مجلس به فکر حل معضلات اجتماعی مردم، و شورای نگهبان به فکر پاسداری از احکام اولیه اسلام و یا قانون اساسی بود و اعتقاد چندانی به اختیارات وسیع دولت اسلامی نداشت. در این مقطع یکی از عمده ترین مسایلی که در سطح مدیران، مسئولین و حتی عموم مردم مطرح گردید، میزان انعطاف پذیری احکام اسلام در مواجهه با مصالح اجتماعی بود. این بحث از یکسو، نگرانی سنت گرایان را در پی داشت که نسبت به حفاظت از اصول و احکام اسلام و ایجاد انحراف در دیانت و احکام ضروری اسلام دل نگران بودند و از سوی دیگر، دلمشغولی مجریان و مدیران سیاسی جامعه را موجب شده بود که فکر می کردند عده ای با اصالت دادن به ظواهر و پوسته شریعت، نسبت به حفظ اساس و اصول اسلام و بقاء حکومت اسلامی و نحوه مقابله با توطئه ها و چگونگی برخورد با پیچیدگی های دنیای امروز، کاملاً غفلت ورزیده اند.

درواقع حوزه، علما و اندیشمندان اسلامی با مسائلی روبرو شده بودند که در طول قرنهای گذشته، حوزه شیعه با آن مواجه نشده و هرگز در زمینه این گونه مسائل مهم اجتماعی به بحث ننشسته بود. چه اینکه علمای شیعه همواره نسبت به تشکیل حکومتی اسلامی و حاکمیت فقه اسلام با دیده یأس و ناامیدی می نگریستند. البته و صد البته که هنوز بعد از تشکیل نظام اسلامی در ایران نیز بسیاری از مسائل مهم اجتماعی - سیاسی و درواقع فقه حکومتی در حوزه های علمیه ما جای مناسب خود را برای بحث و بررسی نیافته است. گویی حوزه به دلیل غرق شدن در روشهای سنتی خویش، فرصت لازم را برای بازنگری جهت انطباق برنامه های خود با نیازهای دنیای امروز پیدا نکرده است.

تا همین اواخر، نه تنها مردم عادی جامعه ما - که حتی برخی از آشنایان به علوم اسلامی نیز - از اصطلاح «احکام ثانویه» و «احکام حکومتی» بی خبر بودند. هنوز هم بعد از گذشت قریب به ربع

قرن از پیروزی انقلاب اسلامی، بسیاری از مباحث مهم در زمینه فقه حکومتی جایگاه مطلوب خود را نیافته و در همان حدی که امام رضوان... علیه به تبیین آنها توفیق یافت، محدود و متوقف مانده و هیچ فقیهی بعد از رحلت امام شهابت‌ادامه راه آن بزرگوار را پیدا نکرده است. اصل زمان و مکان، اختیارات وسیع دولت اسلامی، تدوین قوانین بر مبنای ضرورت و مصلحت، اختیارات گسترده ولایت فقیه و... در همان حد بیان حضرت امام (ره) متوقف ماند و متأسفانه این حرکت ادامه نیافت و حتی متحجرین در پی به فراموشی سپردن نظرات مهم امام در زمینه مسائل اجتماعی می‌باشند. گرچه بحث مصلحت از دیرباز در کلام فقها به‌ویژه علمای اهل سنت مطرح بوده و در اطراف آن مباحث فراوانی طرح شده و کتابهای زیادی نیز تألیف گردیده است و حتی اخیراً برخی از حقوق‌دانان غربی تحت عنوان «Public Interest» و یا «Utility» در زمینه جایگاه مصلحت در حقوق اسلامی به تدوین مقالات و تألیف کتبی مبادرت نموده‌اند؛ مع الوصف این بحث در نظام جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۶۰ بدنبال نامه ریاست محترم وقت مجلس شورای اسلامی به محضر امام و پاسخ معظم‌له در حد بحث «ضرورت»، وارد عرصه قانونگذاری کشور شد و سپس در سال ۱۳۶۶ بادرستور تشکیل «مجمع تشخیص مصلحت نظام» از طرف امام (ره) در پاسخ به درخواست جمعی از مسؤولین کشور، وارد مرحله جدید خود گردید و به این ترتیب «مصلحت»، قانون‌ساز و مبنایی برای قانونگذاری شد. امام (ره) در ضمن این فرمان فرمودند: «مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد». مرکز تحقیقات استراتژیک در سال ۱۳۷۳ ضمن تحقیقی تحت عنوان «احکام حکومتی و مصلحت» کوشید اولین گام تحقیقی خود را در این زمینه بردارد، که معاونت سابق اندیشه اسلامی مرکز این مهم را به‌عهده گرفت. بی‌تردید آنچه در این تحقیق پیرامون یکی از مهمترین مسائل فقه حکومتی انجام گرفته است تنها در حد گامی نخست در زمینه جایگاه مصلحت و احکام حکومتی قابل تلقی می‌باشد و امید آنکه این تحقیق بتواند برخی از ابهامات و سؤالات را در این زمینه پاسخ دهد.

گرچه از آن زمان تاکنون پژوهشهای دیگری نیز در این زمینه به انجام رسیده است، ولی این مبحث مهم همچنان نیازمند تحقیقات گسترده‌تر و عمیق‌تری است و امید آنکه به دست محققین توانمند در آینده به انجام برسد، ان شاء الله.

قائم مقام مرکز تحقیقات استراتژیک

حسن روحانی

۷۹/۱۱/۱۲



## پیشگفتار

مصلحت و خیر عمومی در حقوق اسلامی و فلسفه سیاسی جایگاهی ویژه دارد. جمعی از فقهای اهل سنت با قبول ادله‌ای همچون قیاس، مصالح مرسله، استحسان و سد ذرایع، در ضمن ادله شرعی، دایره احکام شرعی را توسعه دادند. افراطی که با تفریط انسداد باب اجتهاد، جبران شد. مشکل اساسی فقهای مزبور محدود بودن روایات نبوی و کثرت مسائل مستحدثه از یک سو، و مشکلات پیش آمده از سوی حکومت دینی از سوی دیگر، بود.

فقه شیعه با تأکید بر دلیل معتبر، و پذیرش اجماع و عقل قطعی در کنار کتاب و سنت، از ابتدا ورود ادله یاد شده را به ساحت دین نپذیرفت. در اقلیت بودن شیعه از یکسو و دور بودن آن از مسند حکومت و دست نداشتن در حل مشکلات حکومتی از سوی دیگر و از همه مهمتر، غنای تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) و قواعد کلی متخذة از این تعالیم، فقه شیعه را از دست یازیدن به احکام مبتنی بر مصلحت بی نیاز می نمود. هر چند فقیهانی چون شهید اول اشاراتی به این مطلب داشته اند و همچنین مجتهدانی همچون میرزای شیرازی در مقطعی عملاً بر مبنای مصلحت مسلمین حکم داده اند، اما ابعاد مختلف حکم حکومتی و جایگاه مبنای آن یعنی مصلحت در فقه شیعه کمتر مورد عنایت و مداقه واقع شد.

پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی، بهار پربرکت جبران نقائص شیعه شد. کوشش فقه شیعه در سامان دینی جامعه را در دوران بعد از پیروزی انقلاب به سه مرحله می توان تقسیم کرد. در مرحله اول، تلاش می شد جامعه بر مبنای احکام اولیه اداره شود. با عدم کفایت احکام اولیه دست نیاز بسوی احکام ثانویه، به ویژه قاعده های لاضرر و لاجرح، دراز شد. اما واضح بود اداره جامعه را نمی توان بر مبنای احکام استثنایی مربوط به اضطرار اداره کرد. در این دو مرحله سگانداز تقنین شرعی جامعه شورای نگهبان است. در مرحله سوم دست یازیدن به احکام حکومتی و مصلحت اندیشی آغاز می شود. مجمع تشخیص مصلحت نظام تأسیس می گردد. از ابتدای بحث جدی مصلحت در جامعه ما یعنی اواخر سال ۱۳۶۶، سؤالات فراوانی در این زمینه رخ می نمود، مانند: ضابطه تشخیص مصلحت کدام است؟ حکم حکومتی چیست و با حکم اولیه و ثانوی چه نسبتی دارد؟ مرجع تشخیص چنین حکمی کیست؟ چه تفاوتی با

مصالح مرسله اهل سنت دارد؟ مصلحت چگونه سنجیده می‌شود؟ آیا کثرت احکام حکومتی عملاً به تعطیل دین در بخش اجتماعیات نمی‌انجامد؟ دامنه حکم حکومتی تا کجاست؟ آیا هر حلالی را می‌توان با مصلحت نظام حرام دانست؟ و هر حرامی را با تمسک به مصلحت نظام حلال؟ چه تضمینی برای دولتی نشدن دین و حل نشدن آن در نیازهای روزمره جامعه وجود دارد؟ چگونه می‌توان با عقل ظنی مصلحت سنجی کرد؟ و...

با توجه به اهمیت این سئوالات، موضوع در دستور کار مرکز تحقیقات استراتژیک قرار گرفت و حوزه‌ای که سابقاً تحت عنوان «معاونت اندیشه اسلامی» فعالیت داشت، مأموریت پیدا کرد در این زمینه تحقیقی را به انجام برساند. به این ترتیب طرح تحقیقی تهیه شد و تحقیق «احکام حکومتی و مصلحت» شکل گرفت. مدیریت این تحقیق به عهده حجة الاسلام والمسلمین سیف‌الله صرامی از فضلاء حوزه علمیه قم قرار داشت و متن تحقیق به خامه ایشان نگارش یافته است. حجة الاسلام والمسلمین نعمت‌الله صفری ایشان را در تهیه فصل سوم و بخشی از فصل اول یاری کرده‌اند.

این تحقیق تحت اشراف اساتید محترم حضرت آیت‌الله سیدحسن مرعشی شوشتری و جناب آقای دکتر ابوالقاسم گرجی انجام گرفت، و براساس نظریات اصلاحی آنها تصحیح و تکمیل گردید و متن نهایی از سوی «معاونت حقوقی و بررسیهای فقهی»، آماده و به دست چاپ سپرده شد.

معاونت حقوقی و بررسیهای فقهی ضمن تشکر و سپاس از تلاشهای محققانی که در زمان «معاونت اندیشه اسلامی» نسبت به تهیه این اثر ارزشمند همت گماردند اذعان می‌دارد که با توجه به دشواری کار و ظرافت و تازگی مطلب، راه یافتن خطا و نقصان در آن امری طبیعی است و این اقدام را تنها فتح بابی در این زمینه می‌دانیم. بدان امید که باب بحث و گفتگو در این موضوع باز شود و با ادامه بحث، بر غنای علمی آن افزوده گردد. پیشنهادها و انتقادات اهل نظر را به‌دیده منت پذیرا هستیم.

معاونت حقوقی و بررسیهای فقهی

مرکز تحقیقات استراتژیک

دی ماه ۱۳۷۹

## فهرست اجمالی مطالب

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| یادداشت                                                                  | ۵   |
| پیشگفتار                                                                 | ۹   |
| مقدمه                                                                    | ۱۳  |
| فصل اول: جایگاه احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه فقه شیعه                  | ۱۹  |
| گفتار اول: نگرشی تاریخی بر حکم حکومتی در فقه و منابع آن                  | ۲۲  |
| گفتار دوم: حکم حکومتی و عناصر آن                                         | ۴۶  |
| گفتار سوم: مصلحت                                                         | ۶۷  |
| فصل دوم: احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه اهل سنت                          | ۸۵  |
| گفتار اول: حکومت در اسلام                                                | ۹۱  |
| گفتار دوم: دیدگاه اهل سنت                                                | ۹۷  |
| فصل سوم: احکام حکومتی و مصلحت در سیره معصومان علیهم السلام               | ۱۵۳ |
| گفتار اول: کلیات                                                         | ۱۵۶ |
| گفتار دوم: تعریف احکام حکومتی و بررسی عناصر آن در سیره                   | ۱۵۹ |
| گفتار سوم: عوامل دخیل در صدور احکام حکومتی                               | ۱۷۲ |
| گفتار چهارم: مبانی احکام حکومتی                                          | ۱۷۵ |
| گفتار پنجم: موانع تمسک به سیره معصومان علیهم السلام در صدور احکام حکومتی | ۱۷۷ |
| فصل چهارم: منابع و ضوابط مصلحت در صدور احکام حکومتی                      | ۱۸۳ |
| گفتار اول: مبانی مشروعیت مصلحت اندیشی                                    | ۱۸۶ |
| گفتار دوم: منابع مصلحت                                                   | ۱۹۸ |
| گفتار سوم: ضوابط و محدوده تشخیص مصلحت                                    | ۲۱۳ |
| فصل پنجم: مرجع تشخیص مصلحت در صدور احکام حکومتی                          | ۲۱۹ |
| گفتار اول: ادله شورا و مرجعیت تشخیص مصلحت                                | ۲۲۳ |
| گفتار دوم: طبقه بندی شوراها                                              | ۲۳۵ |

- گفتار سوم: شرایط اعضا و مرجع انتخاب شوراها. .... ۲۴۰
- گفتار چهارم: کیفیت رأی‌گیری و صدور حکم یا رأی ..... ۲۴۴
- فصل ششم: مردم و احکام حکومتی ..... ۲۵۱
- گفتار اول: نقش مردم در احکام حکومتی ..... ۲۵۵
- گفتار دوم: مردم و احکام حکومتی در منابع اسلامی ..... ۲۵۹
- گفتار سوم: احکام حکومتی، اطاعت و انتقاد ..... ۲۶۹
- فصل هفتم: تطبیق و مقایسه نتایج تحقیق با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ..... ۲۷۷
- گفتار اول: منابع و ضوابط تشخیص مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ..... ۲۸۰
- گفتار دوم: مرجع تشخیص مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران .. ۲۸۴
- گفتار سوم: مردم و احکام حکومتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ... ۲۹۳
- نمایه‌ها: فهرست تفصیلی مطالب؛ کتابنامه؛ فهرست آیات؛ فهرست روایات؛ فهرست اشخاص؛  
فهرست اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی؛ فهرست اماکن؛ فهرست قبایل، طوایف، فِرَق  
و مذاهب ..... ۲۹۵



## مقدمه

### ۱. طرح موضوع

یکی از ابزارهایی که برای پیاده کردن دستورهای اسلام در راستای نیازهای زمان مورد ادعا قرار گرفته، اختیاراتی است که به حکومت اسلامی داده شده است.<sup>۱</sup> بیشتر کسانی که «ولایت فقیه» را به عنوان یک حکم اولی اسلام اثبات می کنند<sup>۲</sup>، او را مجری احکام اسلام در جامعه نیز می دانند. در باور آنان بدانسان که، مخاطب احکام فردی، مکلف معینی است که کار مشخصی از او خواسته شده، اجرای احکام اجتماعی اسلام نیز مشخصاً بر دوش ولی فقیه نهاده شده است. بنابراین در کنار این وظیفه، ولی فقیه از اختیارات لازم نیز برخوردار بوده و به هر شکلی که بهتر و به مقاصد اسلام نزدیکتر می بیند باید احکام اجتماعی را اجرا کند.<sup>۳</sup> بدیهی است مناسبات گوناگون اجتماعی، مصلحت اندیشیهای متفاوت و در خوری را خواهد داشت.

برای اثبات این مدعا به سیره حکومتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام نیز می توان تمسک جست. اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زمانی متعه را اجازه داده و زمانی آن را منع کرده اند و یا امیرالمؤمنین علیه السلام در شرایطی، بر اسب، زکات قرار داده اند و نمونه های دیگری از این قبیل به عنوان مصلحت اندیشیهای حکومتی تلقی می گردد که برپایه مناسبات و شرایط زمان انجام گرفته است. بنابراین هر زمانی حکومت مشروع اسلامی بر سرکار باشد می تواند به نوبه خود به مورد اجرا درآورد.<sup>۴</sup>

۱. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ۲ / ۶۳.

۲. نه مثل مرحوم آیت الله آقای خوئی که از باب حسبه و ضرورت در محدوده معینی برای فقیه جامع الشرایط ولایت قائل هستند. (ر.ک. التنقیح، مباحث الاجتهاد و التقليد / ص ۴۲۴).

۳. آیت الله آقای مومن قمی در مقاله «نحوه قانونگذاری در اسلام» منتشر شده در مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی تحت عنوان حکومت در اسلام، ص ۳۲۶، ص ۳۲۸.

۴. سلسله مقالات «مکتب و مصلحت» در شماره های ۴۰ و ۲۸ از مجله حوزه، همچنین اسلام و مقتضیات زمان، ۲ / ۶۳، مطابق آنچه درج ۱۴، وسائل، ابواب المتعه، باب ۵، روایت ۵ نقل شده امام صادق علیه السلام نیز در شرایطی حکم به تحریم متعه داده اند. همچنین در صحیح مسلم با حاشیه نووی، ۲ / ۱۷۹ به بعد، روایات

اگر به آنچه گفته آمد؛ نکته دیگری را - که ظاهراً منکری ندارد - بیفزاییم، به مقصود خود در این بند به عنوان «طرح موضوع» خواهیم رسید. آن نکته این است که در جهان پیچیده امروز نمی توان تنها با داشتن یک «رئیس» یا «ولی امر» که وظایف فراوان حکومت را به سادگی انجام دهد، به اهداف و آرمانهای بلند اسلام از حکومت، همچون گسترش معنویت و خداخواهی در جامعه، عدالت اجتماعی، توسعه اقتصادی و... دست یافت.<sup>۱</sup>

بنابراین اختیارات و حقوق در نظر گرفته شده برای حکومت اسلامی باید در شکلی قانونمند اعمال شود.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر اختیاری را که براساس مصلحت اندیشی برای حکومت اثبات می کنیم، اگر بخواهد در روابط پیچیده جوامع امروزی به مورد اجرا درآید، لازم است چهره «قانون» به خود بگیرد. به این ترتیب موضوع این تحقیق اینگونه مطرح است؛ «احکام حکومتی و مصلحت» در راستای پیدا کردن ابزارهایی که در فقه اسلام برای پاسخ دادن به نیازهای زمان پیش بینی شده است.

## ۲. ضرورت

با طرح چهار نکته زیر، تلاش می کنیم ضرورت این تحقیق را نشان دهیم:

۱. در چند دهه اخیر، فقه اسلام و به خصوص فقه شیعه که سالهای زیادی از سیر تکاملی خود را بیرون از صحنه اجتماع و چارچوب یک حکومت مشروع پیموده، متهم به ناسازگاری با مقتضیات و نیازهای زمان گردیده است. تلاشهای دانشمندانی همچون شهید سیدمحمدباقر

→

تحلیل و تحریم از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است. مرحوم علامه طباطبائی در مقاله «ولایت و زعامت» (منتشر شده در «بررسیهای اسلامی» و مجموعه مقالات «مرجعیت و روحانیت» طبع جیبی، شرکت انتشار، ص ۸۳) جامعه اسلامی را به خانواده ای تشبیه می کند که رئیس آن براساس وظایف و اهدافی که برای او تعیین شده، احکام و فرامینی را به افراد تحت تکفل خود، برای بهتر سامان دادن به زندگی خانوادگی، صادر می کند.

۱. کسانی که به تبیین فلسفه حکومت در اسلام پرداخته اند، اهداف حکومت اسلامی را همه یا بعضی از امور فوق دانسته اند از جمله امام خمینی (ره) در صحیفه نور، ۱ / ۲۵۹؛ ۲۰ / ۱۰۲،... همچنین مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، ۱۴ / ۴۸۶، ذیل آیه ۴۱ از سوره حج و آیت الله جوادی آملی در ولایت فقیه، ص ۴۶، و....

۲. این معنی غیر از این است که بگویم اصل اختیار قانونگذاری یا صدور حکم حکومتی نیز باید براساس قانون مشخص و معینی باشد. اصل چنین اختیاری در «قانون اساسی» تعیین می شود ولی احکام حکومتی یا قوانین دولتی می تواند در شکل «قوانین عادی» صادر گردد.

صدر در «اقتصادنا» و استاد شهید مرتضی مطهری در «اسلام و مقتضیات زمان» و آثار دیگری در این زمینه، برای رفع این اتهام بوده است. اما کوششهای این بزرگان، به هر دلیلی، نتوانسته است وارد مسائل جزئی تر و ملموس تر شود.

۲. همین اندیشمندان یکی از نقاط مهم و کلیدی فقه را در راستای پاسخگویی به نیازهای زمان و بخصوص اختیارات حاکم - که در شکل حکم حکومتی و براساس مصلحت اندیشی حاکم صورت می پذیرد - می دانند. که نمونه هایی از گفته های آنان در بند قبل به عنوان «طرح موضوع» نقل شد.

۳. بسیاری از محافل حقوقی و صاحب نظران سیاسی بدین باورند که اختیارات پیش بینی شده برای ولی فقیه که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز منعکس است، به حکومت استبدادی می انجامد. لذا چنین حکومتی را دارای همه مفاسدی می دانند که برای حکومت استبدادی برمی شمارند و بدین شکل آن را معرفی می کنند.<sup>۱</sup>

۴. بسیاری از کسانی که مبحث «ولایت فقیه» را مطرح کرده اند، در بخش «قانون گذاری و ولایت فقیه» هرگونه اختیار برای جعل قانون را که براساس مصلحت اندیشی بوده و مربوط به هر چه بهتر اجرا کردن احکام اولیه و ثانویه نباشد، رد کرده اند.<sup>۲</sup> اصولاً قانون یا حکمی که براساس «مصلحت» نهاده شده باشد، در فقه موجود شیعه چندان جایگاهی ندارد. تنها در صورت تزامم در مقام اجرا و امثال دو حکم اگر بتوانیم اهمّیت یا احتمال اهمّیت یکی از آن دو را از دیدگاه شارع بدست آوریم، در راستای ترجیح اهم بر مهم عمل می کنیم.

ضرورت پرداختن به تبیین و ترسیم جایگاه احکام حکومتی و مصلحت به عنوان ابزاری تعبیه شده در فقه اسلام برای پاسخگویی به نیازهای متحوّل زمان به روشنی از توجه به مطالب بالا به دست می آید. اگر نظام جمهوری اسلامی مدّعی پیاده کردن اسلام به عنوان دین زندگی اجتماعی و فردی بشر می باشد، و اگر احکام حکومتی و مصلحت اندیشیهای متناسب با نیازهای

۱. برای نمونه، با وجود اینکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اختیار تشخیص مصلحت نظام (حداقل در بخش محدودی) به مجمع تشخیص مصلحت نظام که یک نهاد شورایی است، داده شده، آقای دکتر مدنی در حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، پاورقی ص ۲۴۶ چنین اختیاری را نفی قانون و عین استبداد می دانند. تحلیل برخی از روشنفکران خصوصاً مخالفان جمهوری اسلامی و محافل حقوقی غربی نیز این معنا را به عنوان یک امر مسلّم می انگارد.

۲. برای نمونه ر.ک. به ولایت الفقیه، ۲۰ / ۶۰ از آیت الله منتظری و انوار الفقاهه، کتاب البیع، صص ۵۳۶ - ۶۰۰ از آیت الله مکارم شیرازی بلکه سیاق کلام منقول از امام خمینی (ره) در ص ۵۵ از کتاب ولایت فقیه (قطع جیبی).

زمان عمده‌ترین کلیدی است که در دست حکومت و نظام اسلامی برای اجرا و احیای احکام اسلامی قرار دارد؛ و اگر ما بر این باوریم که پیاده کردن اسلام در هر زمان و مکانی متناسب با بلوغ فکری و رشد جنبه‌های گوناگون زندگی فردی و جمعی انسان است، در این صورت ضروری است که «احکام حکومتی و مصلحت» را آنچنان تبیین کنیم که هم به عنوان کلید مشروع و مستندی برای پاسخگویی فقه به نیازهای زمان باشد و هم اشکالاتی را که از جمله در بند ۳ به آن اشاره شد، مرتفع کرده باشیم.

چگونه می‌توانیم از یک سو اختیارات حکومتی را کلید پاسخگویی فقه به نیازها و مصالح زمان (نه تنها ضرورت‌های مصطلح در فقه شیعه) بدانیم و از سوی دیگر مصلحت‌اندیشی مکلفین را از چارچوب فقه خود به دور بدانیم؟

آیا می‌توانیم مصلحت‌اندیشی حاکم را بپذیریم ولی دامن خود را از آلودگی حکومت استبدادی و پشت کردن به هرگونه قانون حتی قوانین الهی پاک بدانیم؟

آیا مصلحت‌اندیشی حکومت صرفاً در محدوده مباحات است یا می‌توان برای مصالح اجتماعی تن به تعطیل بعضی از احکام شریعت داد؟ اساساً ضوابط اینگونه مصالح در فقه شیعه چیست؟ آیا مصلحت همان ضرورت است که تنها حکم را در موطن خود نفی می‌کند و نمی‌تواند چیزی را اثبات کند؟

توسط کدام منصب و با چه شرایطی در نظام اسلامی «مصلح» تشخیص داده می‌شود؟ احکام حکومتی که برپایه مصالح اجتماعی صادر می‌شود جزء شریعت می‌باشد و مرتکب خلاف آن گناهکار است یا صرفاً مجرم قانونی محسوب می‌شود؟

آیا اساساً کسانی که بیرون از منصب تشخیص مصلحت و صدور احکام حکومتی هستند مجاز به نقد و بررسی احکام صادر شده و مبانی آن می‌باشند؟

تبیین و تشریح نظامی مستند و متکی به منابع اصیل اسلامی بعد از بررسی نظریات عمده‌ای که در این باره ارائه شده است، می‌تواند پاسخگوی ضرورت‌های یاد شده باشد.

### ۳. فهرست عناوین اصلی و بازگویی فشرده موضوع

۱- ۳) تاریخچه و ترسیم از احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه فقه شیعه: از آنجا که اولاً تاریخ فقه شیعه رشد و بالندگی آن را در چارچوب یک حکومت مشروع گزارش نمی‌دهد و لذا نمی‌توان به آسانی تصوّرات و تعاریفی را که مربوط به حکومت می‌شود از فقه موجود به دست آورد و ثانیاً مصلحت، استصلاح و مصالح مرسله بیشتر در فقه اهل سنت مطرح بوده است و بیان

آن در چارچوب فقه شیعه نیازمند تحقیق و دقت فراوان می‌باشد؛ بنابراین در بخش اول تحقیق تلاش بر این است که اولاً باید تصور صحیحی در چارچوب فقه شیعه از احکام حکومتی و جایگاه آن در احکام شرع و همچنین از عنصر مصلحت - و اینکه بر چه مبنایی می‌تواند نهاد شود - به دست دهیم. ثانیاً نحوه ارتباط این دو با یکدیگر و اینکه چرا در این تحقیق کنار هم مورد بررسی هستند، روشن گردد.

۲ - ۳) نقد و بررسی «احکام حکومتی و مصلحت» از دیدگاه اهل سنت: فشرده‌ای از نظریات مذاهب اربعه درباره احکام حکومتی و مصلحت از آن نظر در این تحقیق سودمند است که اهل سنت در تاریخ فقه خود به «فقه الحکومه» و «احکام السلطانیة» فراوان اندیشیده و بدان پرداخته‌اند. همچنین عنصر مصلحت به عنوان «مصالح مرسله» در بین آنان مطرح بوده است. بنابراین به دست آوردن نقاط اصلی تفکر اهل سنت در راستای این تحقیق و ارزیابی منابع مورد استناد آنان از دیدگاه منابع فقه شیعه، راهنمای ما در پیمودن راهی است که در بخشهای دیگر تحقیق خواهیم داشت.

۳ - ۳) ترسیمی از «احکام حکومتی و مصلحت» در سیره معصومان علیهم‌السلام: یکی از منابعی که مدعیان اختیارات حکومتی برای به کرسی نشاندن گفته خود پیشنهاد می‌کنند، سیره معصومان علیهم‌السلام و به خصوص پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. مانع مهمی که در راه تمسک به سیره معصوم علیه‌السلام برای اثبات مصلحت اندیشی حکومت و به دنبال آن صدور حکم حکومتی مطرح می‌باشد، این است که معصوم علیه‌السلام باتوجه به «علم خاص» خود - که از پیامد امور و مصالح و مفاسد آن دارد - می‌تواند مصلحت‌اندیشی کند و در نتیجه احکامی را براساس آنها صادر نماید. در حالی که ولی فقیه از چنین موهبتی برخوردار نیست.

اینکه مصلحت اندیشیهای حکومتی معصومان علیهم‌السلام براساس علم خاص آنها نبوده بلکه برپایه ضوابط و معیارهای عقلانی زمان و مکان انجام می‌گرفته و لذا قابل تسری به ولی فقیه با دستگاه حکومتی ولایت فقیه نیز می‌باشد، نکته‌ای است که اگر بتوانیم آن را به اثبات رسانیم، آنگاه می‌توانیم برای نشان دادن ضرورت مصلحت‌اندیشی و چگونگی آن، از سیره معصومان علیهم‌السلام، شاهد آوریم.

۴ - ۳) منابع و ضوابط مصلحت در صدور احکام حکومتی: با بهره‌گیری از آنچه در بخشهای پیشین تحقیق انجام می‌گیرد، در این بخش سعی می‌شود منابع، ضوابط و محدوده مصلحت اندیشی حکومت اسلامی به عنوان مبانی صدور احکام حکومتی، تنظیم و ارائه گردد.

۵ - ۳) مرجع تشخیص مصلحت در صدور احکام حکومتی: ترسیمی مرتب و نظام‌دار از

سیستم شورا در اسلام و چگونگی ابتدای صدور احکام حکومتی بر آن، همچون مرجعی متناسب و قانونمند، در این بخش از تحقیق دنبال می‌شود.

۶ - ۳) مبانی و شیوه ارزیابی احکام حکومتی صادر شده: اگر عمده احکام حکومتی (حداقل محدوده‌ای از آن که در این تحقیق از اهمیت اصلی برخوردار است) براساس مصلحت‌اندیشی حکومت قرار دارد و اگر مصلحت‌اندیشی از توجه به اصول عقلانی زمان و مکان - هرچند با عنایت به دستورهای اسلام - حاصل می‌گردد در نتیجه، این بحث مطرح می‌شود که آیا احکام حکومتی صادر شده می‌تواند قابل انتقاد و بررسی صاحب‌نظران باشد؟ شیوه صحیح این بررسی چیست؟ و یا کسانی که از این احکام سرپیچی می‌کنند آیا به جز اینکه «مجرم» شناخته می‌شوند، فاسق در دین هم تلقی می‌گردند؟ این قبیل مسائل در این بخش مورد تحقیق است.

۷ - ۳) تطبیق و مقایسه نتایج تحقیق با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: از آنجا که حاصل این تحقیق می‌تواند در بردارنده توصیه‌هایی در زمینه خطوط کلی اداره حکومت اسلامی باشد و از سوی دیگر چارچوب کلی رفتار و منش این حکومت در زمان ما قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌باشد، بنابراین ضروری است که در بخش پایانی این تحقیق، نتایج حاصله به‌دقت با قانون اساسی مقایسه شود و اگر احیاناً مواردی از آن برخلاف این تحقیق است توصیه‌های لازم انجام پذیرد.

## فصل اوّل

---

جایگاه احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه فقه شیعه







## مقدمه

به جای آنکه از آغاز با ارائه یک تعریف از «احکام حکومتی و مصلحت»، در صدد اثبات جامعیت و مانعیت آن برآییم، با تصویری هرچند کلی و احیاناً قابل مناقشه، از دیدگاهی گزارشگرانه و تحلیلی سراغ منابع فقه شیعه و دستاوردهای فقهی آن می‌رویم، سپس همه آنها را (در حد وسع و تنبّع) توشه خود ساخته، تلاش می‌کنیم آن تصور ابتدایی را آن چنان پرورش دهیم که حتی الامکان، هم نقاط ابهام را زدوده باشیم، هم در خلال آن، دورنمایی از آنچه را که می‌باید در فصول آینده این تحقیق با تفصیل و تعمیق بیشتری به آن بپردازیم، ارائه دهیم.

تصور نخستین ما از حکم حکومتی این چنین است: «کلیه اموری که از شؤون حکومتی است و از سوی خداوند یا معصوم علیه السلام به رهبری مشروع و قانونی مردم واگذار شده تا به هر شکلی که مصلحت بداند طبق آنها عمل کند».

در این بیان، قید «تشکیل حکومت» نیامده است؛ زیرا که شمار فراوانی از آنچه در تاریخ فقه و فقه‌های تشیع، حکم حکومتی خوانده می‌شود از سوی کسانی صادر شده است که عملاً حکومتی در دست نداشته‌اند، مانند میرزای شیرازی (ره) و حکم تحریم تنباکو، علمای دوره جنگ‌های ایران و روس در عهد قاجار و احکام وجوب جهاد و... .

وابستگی مفاد حکم حکومتی به عنصر مصلحت نیز در این تعریف خود را نشان می‌دهد. مبنای صدور حکم حکومتی، مصلحت اندیشی مصدر آن حکم است. این وابستگی به اندازه‌ای است که بخش زیادی از مباحث احکام حکومتی را به بحث در معنای مصلحت، حوزه و تشخیص آن، شرایط تشخیص دهنده آن و... می‌کشاند و خود را در عنوان تحقیق یعنی: «احکام حکومتی و مصلحت» نیز جای می‌دهد.

با این دیدگاه ابتدایی از عنوان تحقیق، بررسی خود را از قرآن کریم - هرچند فشرده، گذرا و گزینشی - آغاز می‌کنیم. سپس، با همین سبک سراغ روایات و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر معصومان علیهم السلام خواهیم رفت. در مرتبه سوم صفحاتی از تاریخ فقه‌ها و احکام حکومتی را ورق خواهیم زد، آنگاه تعاریفی چند از حکم حکومتی را مرور و بررسی می‌کنیم تا سرانجام تعریف پیشنهادی خود را ارائه دهیم و به تجزیه و تحلیل عناصر و پی آمدهای آن از جمله «مصلحت» برسیم.

## گفتار اول

نگرشی مقدماتی بر حکم حکومتی در فقه و منابع آن

### ۱. حکم حکومتی در قرآن

نمونه‌هایی از احکام حکومتی در قرآن که به دنبال خود اشاراتی هم به بعضی از ضوابط و شرایط آن دارد به قرار زیر است:

۱. قرآن کریم ضمن بیان سفرهای ذوالقرنین می‌فرماید:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تُتَخَذَ فِيهِمْ حُسْنًا قَالَ أَتَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَ أَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا<sup>۱</sup>.

ترجمه: تا آنگاه که به غروبگاه خورشید رسید. دید که خورشید در چشمه‌ای گل آلود و سیاه غروب می‌کند و آنجا گروهی را یافت. گفتیم: ای ذوالقرنین، خواهی عقوبتشان کن یا با آنها به نیکی رفتار کن. گفت: اما آن که ستم کند عقوبتش خواهیم کرد. آنگاه او را نزد پروردگارش می‌برند تا او نیز به سختی عذابش کند (۸۷) و اما هر که ایمان آورد و کارهای شایسته کند، اجری نیکو دارد، و درباره او فرمانهای آسان خواهیم راند. (۸۸)

ظاهر آیات چنین است که این یک اختیار حکومتی بوده که از سوی خداوند به ذوالقرنین واگذار شده بود (أَمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ أَمَّا أَنْ تُتَخَذَ فِيهِمْ حُسْنًا) ولی با این حال ذوالقرنین تصمیم یا حکم خود را درباره آنان، مبتنی بر یک اصل کلی و مشروع قرار می‌دهد: ظالمین را عذاب و ایمان - آورندگان را مشمول رحمت و تسامح قرار می‌دهد (قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ...)

۲. خداوند به پیامبرش حضرت محمد ﷺ فرمان مشورت می‌دهد و می‌فرماید وقتی تصمیم گرفتی با توکل بر خدا به مرحله اجرا درآور:

... وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ<sup>۱</sup>

ترجمه: و در «امر» با آنها مشورت کن پس چون تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن که خداوند توکل کنندگان را دوست می‌دارد.

این آیه به خوبی می‌رساند که تصمیم در امور اداره جامعه و از جمله امر جنگ، در یک نظام شورایی، به عهده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گذاشته شده است تا آن حضرت با اختیارات حکومتی هر آنچه که صلاح می‌دانند به اجرا درآورند.<sup>۲</sup>

۳. خداوند ضمن معرفی بعضی از صفات مؤمنان حقیقی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بیان این نکته که آنان کسانی هستند که بدون اجازه از محضر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - هنگام نیاز به آنان برای جنگ و یا امر دیگر - خارج نمی‌شوند، به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یادآور می‌شود که هرگاه یکی از آنان اجازه مرخصی خواست، به هرکه صلاح دیدی اجازت ده. قسمتی از آیه چنین است:

فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيُغْضِ شَأْنَهُمْ فَأَذَنْ لَنْ يَشْتَأْنَهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>۳</sup>

ترجمه: چون از تو اجازت طلبند تا بعضی از مشاغل و امور خود را انجام دهند، به هر که از آنان که خواهی اجازت ده و برای آنان از خداوند در خواست مغفرت و آمرزش کن که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.

این آیه، به خصوص با توجه به عبارت «لَمْ يَشْتَأْنَهُمْ» (هرکه را خواهی) اختیارات حکومتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را می‌رساند.  
۴. خداوند می‌فرماید:

وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا<sup>۴</sup>

ترجمه: هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیاری نیست (که رأی خلافی اظهار کنند) و هر که نافرمانی خدا و رسول کند به گمراهی آشکاری افتاده است.  
این آیه به خوبی دلالت به صدور احکام حکومتی از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و وجوب اطاعت

۱. آل عمران، ۱۵۹.

۲. ر.ک. آیت الله آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم، صص ۲۶۴ - ۲۶۷.

۳. نور، ۶۲.

۴. احزاب، ۳۶.

بر مردم می‌کند.<sup>۱</sup>

۵. از آیاتی که دلالت روشنی بر اختیارات حکومتی دارد، این آیه است:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ<sup>۲</sup>.

ترجمه: خدا را اطاعت کنید و از پیامبر و صاحبان امرتان فرمان برید.

این آیه از چند جهت بر مطلوب ما دلالت دارد:

الف) تکرار لفظ أَطِيعُوا مبین این نکته است که سنخ اطاعت از رسول و اولوالامر با سنخ اطاعت از خداوند متفاوت است. ممکن است این تفاوت چنین توجیه گردد که اطاعت از خداوند، همانا اطاعت از احکام و قوانین کلی الهی است، اما اطاعت از رسول و اولوالامر در راستای اجرای آن احکام می‌باشد که شامل امور حکومتی هم هست.

ب) کلمه «امر» با توجه به الف و لام آن که عهد ذهنی است، این نکته را به ذهن می‌آورد که مراد از امر، حکومت و اداره جامعه باشد.

ج) لفظ «مِنْكُمْ» نیز مؤکد این نکته است که مراد از امر، امر حکومت است. مفسران و فقیهان مباحث زیادی پیرامون آیه آورده‌اند.<sup>۳</sup>

## ۲. حکم حکومتی در روایات

با مراجعه به کتب روایی شیعه می‌توان روایات زیادی را پیدا کرد که دالّ بر اختیارات رهبری در اداره جامعه اسلامی است، به نحوی که درباره اداره جامعه هر آنچه را صلاح بدانند به مورد اجرا گذارد. در اینجا به عنوان نمونه به ذکر چند روایت می‌پردازیم:

۱. حضرت علی علیه السلام، هنگام شمارش حقوق خود بر مردم که در حقیقت همان حقوق رهبری است، می‌فرماید:

أَنَا حَقٌّ عَلَيْكُمْ... وَالْإِجَابَةُ حِينَ ادْعَوْكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ آمُرُكُمْ<sup>۴</sup>

ترجمه: حق من بر شما... اینست که هرگاه شما را برای کاری خواندم مرا اجابت نمایید و دیگر اینکه هرگاه به شما فرمانی دادم آن را اطاعت کنید.

۱. ر.ک. امام خمینی (ره)، الرسائل، ۱ / ۵۰ و مدرک سابق، صص ۲۵۳ - ۲۵۸.

۲. نساء، ۵۹.

۳. ر.ک. به: محمد حسین طباطبایی، المیزان، ۴ / ۳۸۷، حسینعلی منتظری، ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۶۴.

۴. صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبة ۳۴.

اینکه حضرت به طور مطلق فرموده است اطاعت از اوامر من بر شما واجب است، نشانگر این است که امام در حوزهٔ مسؤولیت خود دارای اختیاراتی است و می‌تواند طبق آن اختیارات فرمانهایی صادر نماید و اطاعت از آن فرمانها بر مردم لازم و واجب می‌باشد.

۲. خوردن گوشت الاغ در شریعت اسلام - بنا بر قول مشهور - حرام نیست بلکه مکروه است، اما در جنگ خبیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مشاهده نمود که اگر بخواهد این حکم بر جواز خود باقی باشد، اصحاب، الاغ‌ها را یکی یکی ذبح کرده مصرف می‌کنند، به طوری که بیم آن می‌رفت در آن بحبوحهٔ جنگ، الاغ - که به عنوان وسیلهٔ حمل و نقل شدیداً مورد نیاز بود - به کلی در آنجا نابود گردد. از این رو، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طبق اختیارات حکومتی خود، حکم حرمت گوشت الاغ را صادر فرمود و حتی دستور داد دیگری که در آن گوشت الاغ طبخ شده بود وارونه گردد. در این باره روایت صحیح‌ه‌ای وارد است که نقل و بررسی آن از نظر جایگاه حکم حکومتی در بین احکام دیگر مفید است:

عن ابی جعفر علیه السلام: انه سئل عن سباع الطیر و الوحش حتی ذکر له القناذ و الوطواط و الحمر و البغال و الخیل فقال: لیس الحرام الا ما حرم الله فی کتابه و قد نهی رسولہ صلی الله علیه و آله یوم خبیر عنها<sup>۱</sup> و انما نهیهم من اجل ظهورهم ان یفنون و لیست الحمر بحرام. ثم قال: اقرء هذه الآية: «قُلْ لَا اَجِدُ فِیْ اَوْحٰی اِلٰی مُحَمَّدًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعُمُهُ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مِیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خَنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اٰهْلًا یَغٰیْرُ اللّٰهُ بِهٖ<sup>۲</sup>

ترجمه: از امام باقر علیه السلام دربارهٔ پرندگان درنده و حیوانات وحشی پرسیدند، تا اینکه سخن از خاریشت، خفاش، الاغ، قاطر و اسب به میان آمد، حضرت فرمود: چیزی، جز آنچه خداوند در کتابش حرام کرده، حرام نیست. اما اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روز خبیر از آنها نهی کردند؛ نهی ایشان نبود مگر بخاطر اینکه در میان اصحاب، کشتن الاغ شایعه شده بود - و خطر نابودی نسل آن حیوان می‌رفت - ولی گوشت الاغ حرام نیست. آنگاه حضرت این آیه را قرائت فرمودند: «بگو: در میان آنچه بر من وحی شده است چیزی را که خوردن آن حرام باشد، نمی‌یابم، جز مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک که پلید است یا حیوانی که در کشتنش مرتکب نافرمانی شوند و هنگام ذبحش، نام الله نبرند»<sup>۳</sup>.

شیخ طوسی (ره) که همواره در پی جمع، تعدیل و تفهیم روایات بوده، ظهور ابتدائی روایت

۱. در نسخهٔ تهذیب (۹/ ۴۳) «عن اکل لحوم الحمیر» دارد.

۲. وسائل الشیعه، ۳۲۷/۱۶ (باب کراهة لحوم الخیل و البغال و عدم تحریمهما، ح ۶).

۳. انعام، ۱۴۵.

را ناهماهنگ یافته و گفته است: اگر گوشت الاغ حرام نیست پس چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از آن نهی فرمودند؟ سپس وی در پاسخ می‌گوید: مراد از نفی حرمت برای الاغ در اینجا نفی حرمت شدید و غلیظ است یعنی حرمتی که در «الّا ما حَرَّمَ اللَّهُ» آمده است.<sup>۱</sup> البته بدون در نظر گرفتن نقش حکومت و حکم حکومتی و جایگاه آن و با توجه به روایات دیگری که در این مقام آمده است، و از این دیدگاه که صرفاً در پی به دست آوردن حکم کلی خوردن گوشت الاغ برای افراد باشیم، نظر شیخ (ره) - که ظاهراً نظر مشهور فقها نیز می‌باشد - در توجیه این روایت قابل دفاع است. ولی اگر از دیدگاه نقش حکومت و مصلحت اندیشی حاکم یا حاکمیت اسلامی به روایت نگاه کنیم، به خوبی تصدیق خواهیم کرد که مفاد روایت، توضیح این نکته است که گرچه خوردن گوشت الاغ به طور کلی برای افراد جایز است ولی در شرایط جنگ خبیث، به خاطر جلوگیری از کمبود الاغ که برای حمل و نقل خصوصاً در زمان جنگ از اهمیت فراوانی برخوردار است، حضرت چنان دستوری را صادر فرموده‌اند.

۳. امام صادق علیه السلام درباره مقدار جزیه‌ای که از اهل کتاب گرفته می‌شود، می‌فرمایند: مقدار آن را امام مسلمین تعیین می‌کند و مقدار مشخصی برای همه و در همه زمانها وجود ندارد:

عن زرارۃ قال: قلت لابی عبد الله علیه السلام: ما حد الجزية علی اهل الکتاب و هل علیهم فی ذلک شیئی موظف لا یتبغی ان یجوز الی غیره؟ فقال ذلک الی الامام یاخذ من کل انسان منهم ما شاء علی قدر ماله و ما یطیق، انما هم قوم فداوا انفسهم (من ان) یستعبدوا او یقتلوا فالجزية تؤخذ منهم علی قدر ما یطیقون له ان (یاخذهم به) حتی یسلموا فان الله قال: «حَتَّى یُعْطُوا الْجُزْیَةَ عَنْ یَدِهِمْ صَاغِرُونَ»<sup>۲</sup> و کیف یکون صاغراً و هو لا یکترث لما یؤخذ منه حتی لا یجد ذلاً لما یاخذ فیألم لذلك فیسلم.<sup>۳</sup>

ترجمه: زرارۃ می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: حد جزیه بر اهل کتاب چیست؟ و آیا به عهده آنها در این مورد چیز معینی هست که نشود از آن تعدی کرد؟ حضرت فرمود: این مسأله به امام بستگی دارد. او از هر یک از آنان مقداری که صلاح بداند، براساس مالی که دارند، آنچه بر آنها سخت باشد، می‌گیرد. آنها قومی هستند که - با دادن جزیه - خودشان را از اینکه مبادا به بندگی درآیند یا کشته شوند می‌خرند، بنابراین جزیه به اندازه‌ای که بر آنها سخت آید گرفته می‌شود تا اینکه مسلمان شوند، خداوند می‌فرماید: «تا آنگاه که به دست خود در عین مذلت جزیه بدهند»

۱. همان مدرک، همچنین، شیخ طوسی (ره) تهذیب الاحکام، ۹ / ۴۲.

۲. توبه، ۲۹.

۳. وسائل الشیعة (طبع عبدالرحیم)، ج ۱۱، کتاب الجهاد، باب تقدیر الجزیه... (باب ۶۸) و ۱ / ۱۱۳. و همان (طبع آل البیت)، ۱۵ / ۱۲۹. در طبع اخیر «و» بین «قدر ماله» و «ما یطیق» حذف شده است. روایت از نظر سند، صحیحه یا حسنۃ کالصحیحه است.

چگونه دلیل باشد، اگر مالی که از او گرفته می شود چندان نبیند که در دادن آن احساس حقارت کرده بر او سخت آید تا مسلمان گردد؟

نکته جالب در روایت این است که گرچه تعیین مقدار جزیه در اختیار حکومت اسلامی گذاشته شده است، ولی اجرای این دستورالعمل کلی باید چنان باشد که در راستای اسلام آوردن اهل کتاب قرار گیرد.

۴. در احادیث زیادی، اختیار عفو مجرم از حدود الهی به عهده امام گذاشته شده است، مانند این روایت:

عن ابی جعفر علیه السلام: لا یغفر الله عن الحدود التي لله دون الامام...<sup>۱</sup>

ترجمه: به جز امام (امام مسلمین) کسی نمی تواند حدود الهی (مانند حد زنا - لواط - شرب خمر) را عفو کند.

۵. در روایات زیادی تعیین مقدار تعزیر، یکی از اختیارات حکومتی والی دانسته شده است تا بدان گونه که صلاح بداند، آن را تعیین کند و به مرحله اجرا درآورد. در صحیح حماد بن عثمان<sup>۲</sup> چنین آمده است:

عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قلت له: كم التعزیر؟ فقال دون الحد، قال: قلت: دون ثمانین؟ قال: لا. ولكن دون اربعین حد المملوك، قلت: وكم ذاك؟ قال علی قدر ما يراه الوالی من ذنب الرجل وقوة بدنه.

ترجمه: از امام صادق علیه السلام پرسیدم تعزیر چند (شلاق) است؟ فرمود: کمتر از حد، پرسیدم: کمتر از هشتاد؟ فرمود: نه، بلکه کمتر از چهل که حد مملوک است، پرسیدم و آن (کمتر از چهل) چند تا است؟ فرمود: به اندازه ای که والی، با توجه به گناه مجرم و توانایی بدنی او، نظر می دهد.

چند نکته درخور توجه در روایت به نظر می رسد:

۱. به جای لفظ «امام»، «والی» آمده است که ظهور آن مطلق حاکمان اسلامی است (چه معصوم علیه السلام و چه نماینده وی).

۲. گرچه میزان تعزیر را به نظر والی گذارده؛ ولی از دو جهت تحدید کلی شده است: اولاً مقدار شلاق از چهل کمتر باشد و ثانیاً برحسب شدت گناه و وضعیّت جسمانی گناهکار تعیین گردد.

۱. وسائل الشیعه (طبع عبدالرحیم)، ۳۳۱ / ۱۸ (کتاب الحدود والتعزیرات باب ۱۸، باب انه لا یعفو عن الحدود...)، ح ۱.

۲. همان، ۵۸۴ / ۳ (ابو اب بقیة الحدود).

۳. بر والی لازم است هم مصلحت فرد هم مصلحت جامعه را در نظر بگیرد. اینکه تعیین دقیق مقدار تعزیر بر پایه شدت گناه نهاده شده است؛ می تواند هم در نظر گرفتن مصلحت جامعه - که اصولاً کیفر گناهان بر پایه از بین بردن آنها در سطح جامعه است - تلقی گردد و هم لحاظ مصلحت فرد دانسته شود (بر این اساس که توانایی گناهکار مدّ نظر قرار گرفته است).

۴. امام صادق علیه السلام برای امام و والی مسلمین این اختیار را قائل می شوند که اگر زمانی مردم حجّ و زیارت خانه خدا را که یکی از واجبات است، ترک کردند، آنان را به انجام مراسم حجّ مجبور کند. همچنین اگر زمانی مردم زیارت آرامگاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ترک کردند، بر والی لازم است، هرچند به زور، آنان را بر انجام این امر - که یکی از شعائر بزرگ مسلمین است - مجبور کند، و اگر مالی ندارند که در این راه صرف کنند، از بیت المال مسلمانان، هزینه آنها تأمین شود. متن حدیث با اسنادی صحیح و کاملاً مورد اعتماد چنین است:

لو ان الناس تركوا الحجّ لكان على الوالى ان يجبرهم على ذلك و على المقام عنده و لو تركوا زيارة النبي صلی الله علیه و آله لكان على الوالى ان يجبرهم على ذلك و على المقام عنده فان لم يكن لهم اموال انفق عليهم من بيت مال المسلمين<sup>۱</sup>.

### ۳. تاریخچه احکام حکومتی در اسلام

#### الف) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حکم حکومتی

تاریخ صدور اولین احکام حکومتی در اسلام به دوران قبل از تشکیل حکومت اسلامی برمی گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در سیزده سال اول بعثت خود در مکه با اینکه هنوز حکومت اسلامی برپا نشده بود، احکام حکومتی صادر می کردند. مبنای این احکام مصالحی بود که حضرت برای نظام بخشیدن به امور مسلمانان و گزینش بهترین راه برای حفظ آنان و تبلیغ هرچه بهتر اسلام تشخیص می دادند.

زمانی فرمان هجرت به سوی حبشه را صادر می کردند تا مسلمانان ضمن در امان ماندن از آزار و اذیت مشرکان به تبلیغ اسلام در آن سرزمین بپردازند<sup>۲</sup>. و زمانی برای حفظ جان اصحاب خود به آنان فرمان تقیّه می دادند، مانند فرمانی که به عمار بن یاسر دادند که اگر مشرکان از تو

۱. همان، ۱۶/۸، (کتاب الحجّ، باب وجوب اجبار الوالی الناس...).

۲. السیره الحلبیه، ۱ / ۳۲۳.



خواستند نسبت به پیامبر اکرم خود بدگویی کنی تا جانت در امان باشد، این چنین کن.<sup>۱</sup> در اواخر دوران حضور در مکه به مصعب بن عمیر دستور می‌دهند به مدینه برود و قرآن و احکام اسلامی را به تازه مسلمانان بیاموزد.<sup>۲</sup>

هنگامی که آن حضرت در مدینه حضور یافتند و به تشکیل حکومت پرداختند، تمام احکام، فرامین و قوانین صادره از سوی ایشان که در ارتباط با اصلاح جامعه اسلامی بود و آنها را به مرحله اجرا می‌گذاشتند، احکام حکومتی تلقی می‌گردد. این امور شامل تشکیل سپاه، بستن پیمان برادری بین مسلمانان، بستن عهدنامه با گروه‌های مختلف داخل شهر مدینه و گروه‌های خارج از هر شهر مانند صحرانشینان و قبایل اطراف، امضاء صلحنامه‌های مختلف با دشمنان گوناگون، فرستادن دسته‌های نظامی به اطراف (سریه‌ها)، صدور دستور جنگ، فرستادن پیکه‌ایی به دربار شاهان و... می‌شود.

در اینجا به چند نمونه مشخص اشاره می‌کنیم:

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معمولاً وقتی دسته‌ای نظامی به جایی گسیل می‌داشتند، به آنان توصیه‌هایی می‌کردند، مثلاً قطع درختان دشمن را ممنوع می‌کردند، اما خود حضرت در سال چهارم هجری در جنگ با قبیله بنی‌النضیر مصلحت را چنان دیدند که برای به زانو درآوردن یهودیان دستور قطع درختان آنان را صادر نمایند.<sup>۳</sup>

۲. غنائم جنگ با بنی‌النضیر را نیز به مهاجرین اختصاص دادند و به انصار، به جز چند نفری، چیزی ندادند.<sup>۴</sup>

۳. در پیمان صلحی که با مشرکان مکه در سرزمین حدیبیه امضا نمودند، امتیازهای بسیاری به آنان دادند.<sup>۵</sup> ولی در انعقاد پیمان صلح با مسیحیان نجران، کار را بر آنان سخت گرفتند.<sup>۶</sup>

۴. در فتح مکه با آنکه می‌توانستند تمام مشرکان را به بندگی بگیرند، دستور آزادی همه آنان را با جمله: «اذهبوا فأنتم الطلقاء» صادر نمودند.<sup>۷</sup>

۱. الکامل فی التاریخ، ۲ / ۶۷ و دیگر کتب سیره.

۲. همان، ص ۹۶.

۳. مستدرک الوسائل، ۱۱ / ۱۲۸، و الکامل ۲ / ۱۷۲.

۴. همان، ص ۱۷۴.

۵. همان، ص ۲۰۴.

۶. همان، ص ۲۹۳.

۷. در مضمرة احمد بن ابی نصر بزنطی - که ظاهراً از امام رضا علیه السلام با امام جواد علیه السلام نقل می‌کند - این جمله نقل شده است: وسائل الشیعه، ج ۶، کتاب الزکاة، ابواب زکاة الغلات، باب ۴ و ۱ / ۱۲۴.

۵. در جنگ حنین مقدار زیادی از غنائم را به تازه مسلمانان مکه مانند ابوسفیان و دیگران اختصاص دادند. ظاهراً این کار برای تألیف قلوب و متمایل شدن آنان به اسلام انجام شد.<sup>۱</sup>

۶. هنگام محاصره سرزمین طائف برای آنکه در نیروی دشمن خللی وارد کنند، اعلام فرمودند هر بنده‌ای که قبل از مولایش به ما بپیوندد آزاد است، اما بنده‌ای که پس از مولایش به ما ملحق شود بر بندگی باقی است.<sup>۲</sup>

### ب) امیرالمؤمنین (علیه السلام) و حکم حکومتی

می‌توان نمونه‌هایی از احکام حکومتی، در دوران حکومت پنج ساله علی (علیه السلام) را چنین برشمرد:

۱. مصادره اموالی که به ناحق در زمان عثمان از بیت‌المال به اطرافیان و خویشان او بخشیده بود. حضرت این حکم خود را در راستای تحقق عدالت در جامعه دانسته - مطابق نقل نهج البلاغه - چنین می‌فرمایند:

والله لو وجدته قد تزوج به النساء و ملک به الاماء لرددته فان في العدل سعة و من ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيق.<sup>۳</sup>

ترجمه: به خدا سوگند اگر این (اموال) را در حالی بیابم که با آن زنان به ازدواج درآمده باشند (مهریه زنان قرار داده شده باشد) و یا با آن کنیزکان خریداری شده باشند، آن را به بیت‌المال برمی‌گردانم (چرا که مبنای حکومت من اجرای عدالت است) و همانا عمل بر طبق عدالت موجب گشایش (بر مسلمین) است و کسی که با اجرای عدالت در تنگنا و سختی قرار گیرد با جور و ظلم، بیشتر در تنگنا قرار خواهد گرفت.

۲. حضرت در مقطعی از حکومت خود برای تأمین کسری بودجه بیت‌المال بر اسبان، زکات گذاردند از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) در این زمینه چنین نقل شده است:

وضع امیرالمؤمنین (علیه السلام) على الخيل الراعية في كل فرس في كل عام دينارين و جعل على البرازين ديناراً.<sup>۴</sup>

ترجمه: امیرالمؤمنین (علیه السلام) بر اسبان چرنده - بر هر اسبی در سال - دو دینار گذارد و بر اسبان بارکش

۱. الکامل فی التاریخ، ۲ / ۲۶۹.

۲. وسائل الشیعه، ۱۱ / ۸۹ (کتاب الجهاد، ابواب جهاد العدو، باب ۴۴، ح ۱).

۳. صحیحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۱۵، ص ۵۷.

۴. وسائل الشیعه، ۵۱/۶، (کتاب الزکاة، باب ۱۶ از ابواب ماتجب فيه الزکاة، ح ۱)، این روایت صحیحه یا معتبره کالصحیحه است.

یک دینار.

در اینجا لازم به ذکر است که برخی از فقها این احتمال را مطرح کرده‌اند که اساساً منابع و مقادیر زکات وابسته به نظر ولی امر بوده تابع شرایط متحول زمان و مکان می‌باشد.<sup>۱</sup>

۳. یکی از احکام جزئی حکومتی آن حضرت دستور تخریب مأذنه‌ای بلند بود. روایت آن چنین است:

... انه رأى مأذنة طويلة فامر بهدمها وقال ﷺ: لا يؤذن على أكبر من سطح المسجد.<sup>۲</sup>

ترجمه: حضرت علی ﷺ مأذنه‌ای بلند را دید و فرمان به تخریب آن داد و فرمود: نباید بر جایی بلندتر از بام مسجد اذان گفت.

نویسنده «دعائم الاسلام» که روایت از او نقل شده بر آنست که این حکم به آن دلیل صادر شد که از بالای آن مأذنه درون خانه‌ها دیده می‌شد.

۴. حضرت در جنگ جمل پس از پیروزی با آنکه می‌توانست مردان دشمن را بکشد و زنان و کودکان را به اسارت گیرد ولی چنین نکرد. گرچه می‌توان این کار را چنین توجیه کرد که صف مقابل در آن نبرد به ظاهر اسلام آراسته بودند، ولی در روایتی که صحت سند آن بعید نمی‌نماید، امام صادق ﷺ توجیه دیگری دارند که با مصلحت اندیشی حکومت متناسب است نه صرفاً منعی کلی از سوی شارع:

سيرة علي ﷺ في اهل البصرة كانت خيراً لشيعة مما طلعت عليه الشمس انه علم ان للقوم دولة فلو سباهم لسببت شيعة. قلت: فاخبرني عن القائم ﷺ يسير بسيرته؟ قال: لا، ان علياً سار فيهم بالحق لما علم من دولتهم وان القائم ﷺ يسير فيهم بخلاف تلك السيرة لانه لا دولة لهم.<sup>۳</sup>

ترجمه: همانا رفتاری که علی ﷺ با اهل بصره نمود، برای شیعیان آن حضرت از آنچه آفتاب بر آن می‌تابد، بهتر بود، چرا که آن حضرت می‌دانست این قوم (اهل بصره) حکومت خواهند داشت و اگر آنان را اسیر نماید، شیعیانش را اسیر خواهند کرد. راوی - که ابوبکر حضرمی است - می‌گوید از امام صادق ﷺ پرسیدم: آیا حضرت قائم ﷺ هم مانند سیره حضرت علی ﷺ رفتار خواهد کرد؟ جواب دادند: خیر، زیرا حضرت علی ﷺ با لطف با آنان رفتار کردند، - به دلیل مصلحتی که

۱. ر. ک. آیت الله منتظری کتاب الزکاة، ۱/ ۱۴۹. همچنین سید محمد رضا مدرّسی، زکات و خمس در اسلام، صص ۳۴ - ۷۲.

۲. مستدرک الوسائل، ۳۶/۴ (ابواب الاذان).

۳. وسائل الشیعه، ۵۶/۱۱ (کتاب الجهاد، باب حکم سبی اهل البغی و غنائمهم، ح ۱).

تشخیص داده بودند - اما حضرت قائم علیه السلام برخلاف این سیره عمل خواهد کرد، زیرا آنان - در زمان آن حضرت - دولتی نخواهند داشت.

عنایت به شرایط مختلف زمانی حکومت علی علیه السلام و امام زمان علیه السلام از نکات درخور توجه د. این روایت است.

۵. یکی از منابع مهم حکم حکومتی در دوران حضرت علی علیه السلام عهدنامه‌ای است که آن حضرت برای مالک‌اشتر - هنگامی که او را مأمور فرمانروایی مصر گردانیده بود - نوشت.<sup>۱</sup> بخشهایی از این عهدنامه، در ادامه، مورد استناد خواهد بود.

#### پ) امام حسن علیه السلام و حکم حکومتی

امام حسن علیه السلام پس از شهادت پدر بزرگوار خود حدود شش ماه حکومت ظاهری را در دست داشتند. بررسی این دوران که سراسر به درگیری آن حضرت با معاویه و برخورد با افراد ناباب لشکر گذشت، می‌تواند یکی از منابع بررسی حکم حکومتی باشد. مهمترین تصمیم حکومتی آن حضرت در این دوران، پذیرفتن صلح با معاویه و کیفیت تنظیم صلحنامه<sup>۲</sup> است که براساس مصالح آن روز جامعه بوده است.

#### ت) سایر معصومان علیهم السلام و حکم حکومتی

گرچه با صلح امام حسن علیه السلام عملاً حکومت مسلمانان از امامان معصوم علیهم السلام گرفته شد، اما عمر احکام حکومتی آنان به سر نیامد. با بررسی زندگانی آن بزرگواران به مواردی از احکام حکومتی برخورد می‌کنیم که همگی براساس مصالحی بوده است که برای جامعه مسلمانان به‌نحو عام و شیعیان خود، به‌نحو خاص تشخیص داده‌اند. چند نمونه از آن احکام به قرار زیر است:

۱. امام حسین علیه السلام در مسیر خود به سوی کوفه، کاروان یمنی‌ها را که حامل هدایایی برای یزید بود، مصادره کردند.<sup>۳</sup>

۲. بعضی از ائمه علیهم السلام درمقاطع خاصی خمس را بر شیعیان خود حلال اعلام نمودند<sup>۴</sup>، در حالی که بعضی دیگر از آنان مانند امام رضا علیه السلام - مطابق بعضی از روایات - اصرار به گرفتن خمس

۱. صبحی صالح، نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۴۲۶.

۲. ر.ک. آل یاسین، صلح امام حسن علیه السلام، ترجمه آیت الله خامنه‌ای.

۳. تاریخ طبری، ۲۸۹/۴.

۴. وسائل الشیعه، ۳۷۸/۶ به بعد (باب ۴ من ابواب الانفال...).

داشته‌اند.<sup>۱</sup>

۳. امام صادق علیه السلام، طبق روایتی، به زراره می‌فرماید: «گرچه زکات و صدقات باید در مورد فقرای همهٔ مسلمانان (چه مخالف و چه موافق) مصرف شود، ولی امروز تو (زراره) و یارانت باید زکات خود را فقط به مصرف فقرای شیعه برسانید و به مخالفان چیزی ندهید»<sup>۲</sup> (زیرا حکومت عباسی موظف است آنان را تأمین کند).

۴. با اینکه از نظر شیعه نکاح موقت (متععه) جایز است، اما امام صادق علیه السلام در مقطع خاصی به واسطهٔ مصلحتی که تشخیص دادند، آن را - طبق روایتی - بر دو نفر از شیعیان خود به نامهای عمّار و سلیمان بن خالد، تا وقتی که در مدینه بودند، حرام کردند.<sup>۳</sup>

#### ث) حضرت حبّث (عج) و حکم حکومتی

مطالعهٔ دو دوره از حیات حضرت حبّث (عج) در دو مقطع می‌تواند برای بررسی احکام حکومتی مفید باشد: یکی دوران غیبت صغری که آن حضرت به وسیلهٔ نواب خاص خود امور شیعیان را سرپرستی می‌کردند، و دیگری بررسی دوران حکومت جهانی آن حضرت طبق روایاتی که در این باره به ما رسیده است. در بررسی دورهٔ دوم، احیاناً روشن خواهد شد که تفاوت بسیاری از احکام آن دوران با احکامی که در دورانهای دیگر بوده است، ناشی از تفاوت مصالحی است که مبنای آن احکام قرار می‌گیرد. بدیهی است این احکام چنانچه در ارتباط با ادارهٔ حکومت و جامعه باشد، می‌تواند احکام حکومتی تلقی گردد.

#### ج) حکم حکومتی و فقها در دوران غیبت کبرا

این بخش در دو قسمت قابل بررسی است:

۱. فقها و صدور احکام حکومتی

۲. فقها و تألیف دربارهٔ احکام حکومتی.

#### ۱. فقها و صدور احکام حکومتی

با آنکه در زمان غیبت کبرا عموماً دست فقها از حکومت کوتاه بوده، اما نمی‌توان گفت در این

۱. همان، باب ۲، ص ۳۷۵ به بعد.

۲. مستدرک الوسائل، ۷ / ۱۰۲ (کتاب الزکاة، ابواب المستحقین للزکاة، باب ۱، ح ۳).

۳. وسائل الشیعه، ۱۴ / ۴۵۰ (ابواب المتعه، باب ۵، ح ۶).

زمان احکام حکومتی به کلی تعطیل شده است. زیرا گرچه فقهای شیعه، حکومتهای زمان خود را غالباً نامشروع و در نتیجه فاقد صلاحیت صدور احکام حکومتی می‌دانستند، اما تا آنجا که می‌توانستند خود به اجرای احکام و اهداف شریعت حقّه، همّت می‌گماشتند. در اینجا با نقل کلامی از شیخ مفید(ره)، به گزارشی از احکام حکومتی در این دوران می‌پردازیم:

... فامّا اقامة الحدود فهو الى سلطان الاسلام المنسوب من قبل الله تعالى و هم ائمة الهدى من آل محمد ﷺ و من نصبوه لذلك من الامراء و الحکّام و قد فوّضوا النظر فيه الى فقها شيعتهم مع الامكان.<sup>۱</sup>

ترجمه: برپا کردن حدود و مجازاتهای الهی به عهده سلطان اسلام است که از سوی خداوند تعیین شده است. آنان عبارتند از امامان معصوم از خاندان پیامبر اکرم ﷺ و امیران و حاکمانی که به این منظور منصوب شده‌اند. ائمه علیهم السلام این امر را به فقهای شیعه - در صورت امکان - واگذار نموده‌اند.

شبییه این عبارت را صاحب جواهر(ره) از سلار در کتاب «المراسم» نیز نقل می‌کند. گویا این عبارت نصب‌العین فقها در طول غیبت کبرا تا به امروز بوده است. سیره عملی آنان در این زمینه طی نکات ذیل قابل ذکر است:

۱. فقها خود را نایبان عامّ حضرت حجت(عج) می‌دانسته‌اند، لذا نه تنها به استنباط احکام و دادن فتوا می‌پرداختند، بلکه به امور اجرایی نیز - تا آنجا که از ناحیه حکومتهای زمان مزاحمتی نبود - می‌پرداختند.

گستره همّت آنان را می‌توان چنین شمارش کرد:

- الف) گرفتن خمس و زکات و مصرف آن در اموری که شرع تعیین کرده است.
- ب) تولیت موقوفات خاصّه و عامّه که برای همه مسلمانان وقف شده است.
- پ) ولایت بر یتیمان بی سرپرست، قاصران (کم عقلان)، غایبان، مفقودالاثرها.
- ت) انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر. بعضی از آنان حتی مراتب بالای امر به معروف و نهی از منکر را که منجر به ضرب و جرح و قتل می‌شد، نیز اجرا می‌کردند.
- ث) قضاوت در دعاوی و منازعات مردم.
- ج) اجرای حدود و مجازاتهای اسلامی.
- ح) حکم به ثبوت هلال.

۱. شیخ مفید(ره)، المقنعة، ص ۸۱۰.

بدیهی است بند «ج» و «ت» به فقیهانی مربوط می‌شود که از قدرت اجتماعی کافی برخوردار بودند، مانند مرحوم سیدمحمد باقر شفتی در اصفهان که به گونه‌ای، حکومتی در داخل حکومت قاجار تشکیل داده بود.<sup>۱</sup>

۲. به جز زمینه‌های متداوم و تا حدودی منظم که ذکر آن رفت، در تاریخ فقهای شیعه به مقاطعی برخورد می‌کنیم که صدور حکم حکومتی در آنها به منزله یک موضعگیری سیاسی، اجتماعی در سطح یک «ملت - مذهب» بلکه روابط بین‌الملل، تلقی می‌گردد. نمونه‌هایی از این دست در پی می‌آید:

الف) در زمان دولت صفویه که پادشاهان این سلسله - به هردلیلی - تلاش می‌کردند، حکومت خود را اسلامی (شیعی) نمایش دهند، بعضی از آنان به فقهای تراز اول روی آورده مشروعیت سلطنت خود را اجازه گرفتند، صدور این اجازه‌ها، توکیل در حکومت ولی فقیه دانسته می‌شود.<sup>۲</sup>

ب) در دوران جنگهای ایران و روس دسته‌ای از فقها علیه دشمن، حکم جهاد صادر کردند.<sup>۳</sup> پ) در سال ۱۳۰۹ (ق. ۵. هـ) مرحوم آیت‌الله میرزای شیرازی حکم معروف خود دائر بر تحریم تنباکو را صادر نمود:

الیوم استعمال تنباکو و توتون بایّ نحو کان در حکم محاربه با امام زمان صلوات الله و سلامه علیه است.<sup>۴</sup>

ت) آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری با تشکیل حکومت اسلامی در لارستان احکام مهمی صادر کرد از جمله:

۱. حکم به انحلال سلسله قاجاریه: «واجب است تبدیل سلطنت امویّه قاجاریه به دولت حقّه اسلامیّه.

۲. حکم جهاد علیه انگلیس (۱۹۱۴ م) که در آن زمان در پوشهر نیرو پیاده کرده بود.

۳. حکم به تحریم پاره‌ای از کالاهای خارجی<sup>۵</sup>

۱. ر.ک. حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو...، ترجمه ابوالقاسم سری، ص ۸۳ به بعد.

۲. ر.ک. رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفویه.

۳. علی دوانی، نهضت روحانیون ایران، ۶۱/۱.

۴. همان، ص ۸۲.

۵. ر.ک. سیدمحمدتقی آیت‌اللهی، ولایت فقیه... سیری در افکار و مبارزات سید عبدالحسین لاری؛ همچنین

«حماسه فتوا» ضمیمه روزنامه جمهوری اسلامی (۱۳۷۰/۱۲/۷)، ص ۵۱؛ و مجله نور علم، ش ۳۰.

- ث) آیت الله میرزا محمد تقی شیرازی - از شاگردان میرزای شیرازی بزرگ - حکم جهاد مسلحانه ملت عراق علیه نیروهای اشغالگر انگلیس را صادر نمود.<sup>۱</sup>
- ج) حضرات آیات آخوند خراسانی، مازندرانی و شریعت اصفهانی در زمانی که کشور مسلمان لیبی توسط نیروهای ایتالیایی اشغال شده بود، حکم جهاد علیه نیروهای ایتالیایی را برای همه مسلمانان صادر نمودند.<sup>۲</sup>
- چ) مرحوم آیت الله شیخ محمدحسین کاشف الغطاء در سال ۱۳۵۷ ه. ق حکم جهاد علیه صهیونیزم و کمک به مجاهدان فلسطینی را برای همه مسلمانان صادر نمود.<sup>۳</sup>
- ح) مرحوم آیت الله سید محسن حکیم درباره حزب کمونیست عراق این حکم را صادر نمود: «پیوستن به حزب کمونیست جایز نیست زیرا این کار کفر و الحاد و یا ترویج آن است».<sup>۴</sup>
- د) حضرت امام امت (ره) پیش از انقلاب احکامی صادر نمودند، از جمله:
۱. حکم به حرمت تقیه در راه مبارزه با طاغوت.<sup>۵</sup>
  ۲. تحریم روابط سیاسی - تجاری مسلمانان با اسرائیل.<sup>۶</sup>
  ۳. تحریم قراردادهای سرمایه داران آمریکایی با ایران.<sup>۷</sup>
- احکام حکومتی صادره از سوی ایشان - پس از انقلاب - و بررسی آنها تحقیق جداگانه ای می طلبد. احکامی که در راستای تشکیل، اداره و رشد و بالندگی یک نظام صادر شده است.

### فقهها و تألیف در احکام حکومتی

در زمینه تألیف در احکام حکومتی، فقهای اهل سنت از شیعه پیشی گرفته اند. زیرا آنان خلفا و سلاطین را مصادیق «اولو الامر» و «واجب الاطاعة» می دانسته اند.

اما شیعه چون از سویی امامان معصوم علیهم السلام را مصداق اصلی «اولی الامر» می دانست - مشهور شیعه - و از سوی دیگر به جز در دوران حکومت پنج ساله حضرت علی علیه السلام و دوره کوتاه حکومت امام حسن علیه السلام، سایر ائمه علیهم السلام موفق به تشکیل حکومت نشدند، و از طرفی

۱. «حماسه فتوا» ص ۵۲، به نقل از نقباء البشر، ۱/ ۲۶۳، و بیدارگران اقلیم قبله، ص ۱۱۵.

۲. عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت، ص ۱۶۴، به نقل از العلم، ۲ (۱۹۱۱) / ۲۴۶ - ۲۴۷.

۳. «حماسه فتوا» ص ۵۴، به نقل از «فی السیاسة والحکمة»، ص ۶۰.

۴. همان به نقل از روحانیت و ملی شدن صنعت نفت، صص ۵۶ - ۵۷.

۵. صحیفه نور، ۴۰ / ۱.

۶. همان، ص ۲۰۹.

۷. همان، ص ۱۵۵.



فقه‌های دوران غیبت هم عموماً چنین توفیقی نداشتند، لذا تألیف کتبی مستقل که در ارتباط با یک نظام اسلامی باشد کم صورت گرفت (و یا اصلاً صورت نگرفت)، گرچه همچنان که قبلاً اشاره شد، همه احکام ولائی تعطیل نگشت.

به این ترتیب برای مطالعه در مصادیق احکام حکومتی نزد فقه‌های شیعه به ناچار باید کتب گوناگون فقهی را، همچون «کتاب الخمس»، «کتاب الزکوة»، «کتاب الخراج و المقاسمة»، «کتاب القضاء»، «کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر»، «کتاب الجهاد» و... مورد بررسی قرار دهیم. در دوران صفویه هرچند کتابهایی درباره خراج و مقاسمه همچون «کتاب الخراج» محقق کرکی (ره) و با همین نام - از ابراهیم قطیفی - نوشته شد<sup>۱</sup>، اما این کتب نیز احکام حکومتی را در چارچوب ولایت فقیه که تئوری مشهور شیعه برای حکومت خوانده می‌شود، مورد دقت قرار نداده است؛ بلکه بیشتر این احکام را در ارتباط با سلطان عادل مدنظر قرار می‌دهد. در یکی دو قرن اخیر بزرگانی همچون مرحوم نراقی در «عوائد الایام»، مرحوم کاشف‌الغطاء در «کشف‌الغطاء»، مرحوم شیخ محمدحسن نجفی در «جواهر الکلام» (ج ۲۱)، مرحوم شیخ انصاری در کتاب «المکاسب» و تعلیقه نویسان آن، مباحثی در ولایت فقیه و فروع آن از جمله احکام حکومتی (هرچند نه با این نام) مطرح کردند. مرحوم نایینی (ره) هم با تألیف «تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملّة» به این مباحث نزدیک شد. امام خمینی (ره) نیز هنگام تدریس خارج فقه در نجف اشرف بحثی نسبتاً جامع درباره ولایت فقیه و فروع آن مطرح نمودند که در ضمن کتاب «البیع» (ج ۲) آمده است. همچنین کتابی با عنوان «حکومت اسلامی» از ایشان به چاپ رسیده است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی کتب فراوانی در این زمینه نوشته شد. از جمله کتابهای «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدولة الاسلامیة»، «اساس الحکومة الاسلامیه»، «فقه القضاء»، «فقه سیاسی اسلام» و... همچنین در سالهایی که سازمان تبلیغات اسلامی دست‌اندرکار تشکیل کنفرانس اندیشه اسلامی بوده است، سومین و چهارمین آن به مبحث «حکومت در اسلام» اختصاص یافته است و در آن دانشمندان حوزه، مقالاتی در این زمینه ارائه داده‌اند که تحت همین نام به چاپ رسیده است.

با این همه نگارندگان این سطور که در جستجوی منابعی برای «احکام حکومتی و مصلحت» بوده‌اند، کمتر تألیفی را در این باره یافته‌اند که مستقلاً و به تفصیل جوانب گوناگون موضوع را بررسی کرده باشد.

۱. ر.ک. رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفویه، ص ۱۹۵ به بعد.

#### ۴. تعریف حکم حکومتی

قبل از آنکه به تعریف پیشنهادی خود برای احکام حکومتی بپردازیم لازم می‌دانیم برخی از تعاریفی را که علما و بزرگان گفته‌اند و ما به آن دست یافته‌ایم ذکر کنیم و به نقد و بررسی آن بپردازیم تا زمینه مناسب برای ارائه تعریف پیشنهادی فراهم آید:

##### الف) تعریف شهید اول

ایشان در مقام بیان فرق بین فتوا و حکم، حکم حاکم را این چنین تعریف می‌کند:

الحکم انشاء اطلاق او الزام فی المسائل الاجتهادیة و غیرها مع تقارب المدارک فیها مما یتنازع فیه الخصمان لمصالح المعاش.<sup>۱</sup>

نویسنده پس از ذکر تعریف به شرح زیر به بیان قیود بکار رفته در تعریف می‌پردازد:

۱. با قید «انشاء» فتوا از دایره تعریف خارج می‌گردد، زیرا فتوا، انشا نیست، بلکه خبر دادن از حکم خداوند است.

۲. اطلاق و الزام بیان انواع حکم است. یعنی حکم بر دو نوع است، یا صدور و انشای دستورهای است، مثل اینکه حاکم دستور آزادی زندانی را می‌دهد زیرا حقی علیه او ثابت نشده است. و یا دستور می‌دهد زمینی که به وسیله شخصی سنگ‌چین شده است و آن را به همان صورت رها کرده است، به حال اول خود باز گرداند. و یا دستور می‌دهد شخص آزادی که دیگری، بدون هیچ شاهدی، ادعای بندگی او را دارد، از دست آن شخص مدعی آزاد گردد. گاهی هم حکم حاکم دستور الزامی است؛ مثل اینکه پرداخت مالی را بر شخص، واجب می‌کند.

۳. با قید «تقارب المدارک فیها»، احکامی را که مدارکش - در فقه شیعه - قابل استناد نیست، بیرون می‌کند. مانند اینکه حاکم، حکم به عول و یا تعصیب و یا قصاص مسلمان در برابر کافر کند. در صورتی که حاکم چنین احکامی صادر کند، نقض آن واجب است.

۴. به وسیله قید «مصالح المعاش»، عبادات خارج می‌شود، زیرا حاکم نمی‌تواند درباره عبادات، حکمی صادر کند. مثلاً اگر حاکم، حکم کرد به اینکه نماز زید صحیح است، صحت نماز او لازم نمی‌آید.<sup>۲</sup>

۱. شهید اول (ره)، القواعد و الفوائد، ۱ / ۳۲۰ (قاعده ۱۴).

۲. همان.

## نقد و بررسی این تعریف

گرچه ابتدائاً با توجه به قید «مما یتنازع فیہ الحصان» (یعنی جایی که دو طرف دعوا وجود داشته باشند)، چنین به نظر می‌آید که شهید (ره) در مقام بیان و تعریف حکم قاضی - آنهم نه هر قاضی، بلکه قاضی که در مخاصمات و دعاوی حکم می‌کند، نه قاضی که برای اجرای حدود الهی حکم می‌کند - بوده است، اما به کمک چند قرینه زیر می‌توان تعریف را برای مطلق حکم (چه حکومتی و چه قضایی) دانست:

۱. اگر تفاوت بین حکم حکومتی و قضایی مدنظر می‌بود، می‌بایستی مانند بقیه قیود به تشریح و توضیح قید «مما یتنازع فیہ الحصان» نیز می‌پرداختند. زیرا فارق اصلی در این دو قسم از حکم همین خصوصیت است.

۲. با توجه به اینکه در مقام فرق بین فتوا و حکم، تعریف حکم ارائه شده است، و از سوی دیگر می‌دانیم که فارق بین حکم حکومتی و حکم قضایی با فتوا، در یک جهت مشترک هستند (فرق بین گزارش و دستور) بنابراین تفاوت بین دو نوع حکم مورد نظر نبوده است، زیرا در بیان شهید بر فرق بین گزارش و دستور تکیه شده است.

۳. قرینه عمده‌ای که در اینجا به چشم می‌خورد، عبارت زیر است که ظاهراً به مناسبت توضیح بیشتر درباره حکمی که بدون مدرک معتبر - در فقه شیعه - صادر می‌گردد و می‌توان آن را نقض کرد، آورده است:

و کذا الحکم بان مال التجارة لا زکاة فیہ، او ان المیراث لا خمس فیہ، فان الحکم به لایرفع الخلاف بل الحاکم غیره ان یخالفه فی ذلک. نعم لو اتصل بها اخذ الحاکم ممن حکم علیه بالوجوب - مثلاً - لم یجز نقضه. فالحکم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار کالفتوی، و اخذه للفقراء حکم باستحقاقهم فلا ینتقض اذا کان فی محل الاجتهاد.<sup>۱</sup>

ترجمه: و همچنین حکم به اینکه مال التجارة زکات ندارد یا به میراث، خمس تعلق نمی‌گیرد، چنین حکمی قطعی و نهایی نیست بلکه حاکم دیگری می‌تواند با آن مخالفت ورزد. البته اگر بعد از حکم، مثلاً از کسی که علیه او حکم به وجوب داده، چیزی بگیرد، مخالفت با آن جایز نیست. بنابراین حکم بدون اجرا و اخذ، مانند فتوا، اخبار است. ولی گرفتن مال التجارة برای فقرا حکم به استحقاق فقراست و لذا چنانچه - در فقه شیعه - قابل اجتهاد باشد، نقض نمی‌گردد.

نکته مهم در این عبارت تطبیق «حکم» مورد تعریف به این است که حاکمی بر مال التجارة

زکات قرار دهد و آنهم نه صرفاً به صورت اخبار بلکه با اجرا و اخذ آن مال برای مصرف در بین فقرا. اینکه بگوییم مراد شهید(ره) جایی است که مستحق زکات و کسی که زکات بر او واجب شده است، دعوی حقوقی دارند، لذا حکم در آن هم حکم قضایی است، از عبارت فوق بسیار دور است. قرائن و توجیهات دیگری هم می‌توان آورد که برای پرهیز از اطالة کلام به آنها نمی‌پردازیم.<sup>۱</sup>

اکنون با این توضیح به بررسی این تعریف می‌پردازیم:

۱. در این تعریف مشخص نشده است که شخص صادرکننده حکم کیست و چه شرایطی را باید دارا باشد؟

۲. با توضیحی که درباره قید «مما یتنازع فیہ الخصمان» داده شد، معلوم می‌شود که این قید، زائد، بلکه مغلّ به مراد است زیرا با وجود آن بسیاری از احکام حاکم - مانند حکم به ثبوت هلال، حکم به اجرای حدود الهی و احکام صادره از سوی حاکم برای اداره جامعه - از تعریف خارج می‌شود.

۳. قید مصالح زندگی (معاش) دو احتمال دارد: یکی اینکه مربوط به اصل انشای حکم باشد و دیگری اینکه متعلق به چیزی که مورد نزاع قرار می‌گیرد، باشد. اگر احتمال اول صحیح باشد در این صورت، همچنان که در تعریف پیشنهادی خواهد آمد، این قید باید تبدیل به «مصلحت جامعه» شود، و اگر احتمال دوم صحیح باشد، قید، زائد می‌نماید زیرا در مصالح اخروی (مقابل معاش) نزاع و کشمکش قضایی و حقوقی چندان معقول نیست.

۴. نویسنده با این عبارت: «فی المسائل الاجتهادیة و غیرها» در پی چه تعمیم و جامعیتی برای تعریف خود می‌باشد؟

یک احتمال این است که بدین وسیله شمول موارد صدور احکام حکومتی برای مسائل اختلافی (در فتوا) را برساند. با این احتمال مراد از مسائل اجتهادی مسائلی است که احیاناً در حکم کلی الهی صادرکننده حکم با دیگر فقها و صاحبان فتوا اختلاف داشته باشد، و در مقابل مراد از «غیرها» مسائلی است که در آنها - حداقل در فقه شیعه - اختلافی نیست. مؤید این احتمال این است که در مسائل اجتهادی قید «تقارب المدارک» را آورده‌اند که توضیح آن گذشت (توضیح سوم در بیان تعریف) و پس از آن به مسئله نقض حکم حاکم پرداخته‌اند. این در حالی است که نسبت به غیر مسائل اجتهادی (و غیرها) چنین قید و توضیحی نیاورده‌اند. این چنین آرایشی از

۱. جملات پایانی در قاعده مورد بحث (همان، قاعده ۱۱۴، ص ۳۲۲) محور توجیه دیگری نیز می‌تواند باشد.

سخن، خواننده را به این معنا رهنمون می‌شود که در مورد غیر مسائل اجتهادی، نیازی به چنین قید و توضیحی نیست، و این نمی‌شود مگر اینکه مراد از «غیرها» مسائل اجماعی باشد که طبعاً نه نیاز به ذکر خصوصیتی در مدرک دارد و نه اینکه در مورد نقض آن بحثی می‌توان کرد، زیرا - حداقل نزد نویسندگان - مسلم است که در چنین مواردی اگر حکم حکومتی حاکم، موافق اجماع باشد نقض آن جایز نیست و الا جایز است. در انتهای عبارتی که به عنوان قرینه سوم در توضیح قید «مما یتنازع فیہ الخصمان» آوردیم، این مطلب آمده است.

احتمال دوم در عبارت فوق این است که نویسنده در پی این تعمیم بوده‌اند که همیشه لازم نیست مورد حکم حاکم، مصداق یک قضیه کلیه فقهیه باشد که غالباً با اجتهاد فقیه به دست می‌آید - غلبه در مقابل ضروریات است -، بلکه ممکن است غیر این هم باشد. در این صورت مراد از «غیرها» می‌تواند همه اموری باشد که مربوط به اداره جامعه (شامل هر موردی که حاکم شرع حق تصرف در آن را دارد) است، از قبیل تعیین اولیای وکلا فرمانها و دستورهای گوناگون. بلکه وضع قوانین و مقرراتی که حکومت به آنها نیاز دارد، و به‌طور کلی همه تصمیماتی که حکومت به‌ویژه با در نظر گرفتن عنصر «مصلحت» اتخاذ می‌کند. برای این احتمال - ظاهراً - قرینه خاصی در کلام ایشان به جز اطلاق همین کلمه «غیرها» - با این استظهار که مراد از «اجتهاد»، اجتهاد و استنباط حکم کلی است - وجود ندارد.

#### ب) تعریف صاحب جواهر (ره)

مرحوم صاحب جواهر (ره) نیز در مقام بیان فرق بین فتوا و حکم چنین می‌گوید:

و اما الحكم فهو انشاء انفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعی او وضعی موضوعهما فی شیئی مخصوص.<sup>۱</sup>

ترجمه: حکم، عبارت است از دستور اجرای یک حکم تکلیفی یا وضعی که موضوع آن دو در یک امر مخصوص و مشخصی باشد که از سوی حاکم صادر می‌شود نه از سوی خداوند.

#### توضیح تعریف:

۱. حکم تکلیفی مانند اینکه حاکم به وجوب اجرای حدود و یا وجوب نماز جمعه و یا حرمت ارتباط با دشمنان اسلام حکم بدهد و حکم وضعی مانند اینکه به بطلان معامله با بعضی از کفار حکم کند.

۱. «جواهر الکلام»، شیخ محمد حسن نجفی، ۴۰ / ۱۰۰.

۲. در این تعریف حکم حاکم به موارد اجرایی اختصاص یافته است و قید «مما یتنازع فیہ الخصان» که در تعریف شهید(ره) بود، نیامده است. صاحب جواهر(ره) در مورد این قید می‌فرماید:

ولکن هل یشرط فیہ مقارنته لفصل خصومة كما هو المتیقن من ادلته، لاقل من الشک، والاصل عدم ترتب الآثار علی غیره، او لا یشرط لظهور قوله عليه السلام: «انی جعلته حاکماً» فی ان له الانفاذ والالزام مطلقاً، و یندرج فیہ قطع الخصومة التي هی مورد السؤال و من هنا لم یکن اشکال عندهم فی تعلق الحكم بالهلل والحدود التي لا تخصمة فیها.<sup>۱</sup>

ترجمه: آیا در حکم، شرط است که همراه با قطع دعوا و منازعه باشد، همچنانکه قدر متیقن از ادله حکم چنین است؟ بیش از این مقدار (که حاکم بتواند در غیر منازعات هم حکم بدهد) مورد شک و تردید است، و اصل در چنین مواردی این است که بر حکمی که در غیر منازعات صادر می‌شود اثری بار نگردد و یا اینکه چنین شرطی در مشروعیت حکم وجود ندارد؟ زیرا ظهور این کلام معصوم عليه السلام: «من او را بر شما حاکم گردانیدم» این است که حاکم شرع می‌تواند علی الاطلاق اجرا و الزام کند، و البته قطع خصومت (حکم قضایی) که در روایت مورد سؤال واقع شده جزئی از این اختیارات مطلق است. از همین روست که نزد فقها اشکالی در این نیست که ثبوت اول ماه و حدود شرعی که مورد نزاع مردم قرار نمی‌گیرد، می‌تواند مورد حکم حاکم باشد.

۳. حکم شرعی (اعم از تکلیفی و وضعی) متعلق حکم حاکم است زیرا حکم حاکم چیزی جز اجرای احکام شرعی نیست.

### نقد و بررسی

این تعریف حکم، حاکم را منحصر به اجرای احکام شرعی کرده است. بنابراین شامل قوانین و دستورهایی که حاکم یا هیأت حاکمه برای اداره و پیشرفت جامعه در زمینه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... صادر می‌کند، نمی‌شود.

توضیح اینکه گرچه می‌توان گفت همه رفتارهای حکومتی به نحوی برگرفته از دستورها و تعالیم اسلام است، ولی این معنا غیر از این است که بگوییم در هر واقعه‌ای، حاکم، ابتدائاً، اجتهاد حکم کلی الهی می‌کند، سپس آن را به اجرا می‌گذارد. بسیاری از تصمیمات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حکومت، هرچند به پسوند اسلامی مزین باشد، براساس نظریات

کارشناسی قرارداد دارد و تنها چیزی که از شارع - با تمام اهمّیت خود - دارد، دستورها و اهداف کلی همچون گسترش عدالت اجتماعی، حفظ عزّت مسلمانان در مقابل کُفّار و... می باشد. این تعالیم و اهداف کلی برای حاکم یا هیأت حاکمه، حکم فعلی خاصی را که احیاناً به گونه یک قضیه حقیقیه شکل گرفته باشد و تنها در انتظار تحقق موضوع، اجرای خود را بطلبد، به دنبال نمی آورد، بلکه این حاکم است که با تشخیص شرایط و مقتضیات و البته نصب العین قرار دادن آن تعالیم و اهداف، قوانین و مقرّراتی را وضع می کند.

از اینجاست که ضرورت گنجاندن عنصر «مصلحت» در تعریف احکام حکومتی خود را نشان می دهد. این تحقیق در پی این است که جای خالی این عنصر را پیدا کند و با آرایشی درخور، آن را در جای خود نشاندد.

#### پ) تعریف علامه طباطبایی

علامه طباطبایی (ره)، پس از تقسیم احکام اسلامی به دو قسم ثابت و متغیّر، به تشریح احکام حکومتی می پردازد که از مجموع سخنان ایشان می توان تعریف زیر را برای احکام حکومتی به دست آورد:

«احکام حکومتی تصمیماتی هستند که «ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می کند و طبق آنها مقرّراتی وضع نموده به موقع اجرا درمی آورد». در ادامه می فرماید:

مقررات نامبرده لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می باشد. با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر است. مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی می باشند که آنها را به وجود آورده است، و چون زندگی جامعه انسانی در تحوّل و رو به تکامل است، طبعاً این مقرّرات تدریجاً تبدّل پیدا کرده جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.<sup>۱</sup>

بسیاری از صاحب نظران، در تعریفی که از احکام حکومتی ارائه داده اند، شبیه این راه را برگزیده اند.<sup>۲</sup> آنان در حقیقت، از احکام حکومتی به عنوان ابزاری برای ربط «متغیّر» به «ثابت» بهره گرفته اند. توضیح اینکه وقتی در مقابل این سؤال قرار گرفته اند که چگونه احکام اسلامی که قرنهای پیش از این در شرایط و اوضاع و احوال شبه جزیره عربستان تولّد یافته است، می تواند در این زمان با پیشرفت های غیر قابل پیش بینی علم و تکنولوژی و دگرگونی های عمیق در نحوه زندگی و

۱. ر.ک. علامه طباطبایی، بررسیهای اسلامی، ص ۱۷۸ به بعد.

۲. ر.ک. «حکومت در اسلام» مجموعه کنفرانس های اندیشه اسلامی در زمینه حکومت اسلامی.

پیدایش هزاران موضوع جدید، قابل اجرا باشد؟ درصدد جواب برآمده، گفته‌اند قوانین اسلامی بر دو نوع است: یکی قوانین ثابت که مناسب و مقتضای فطرت انسانی است و همچون فطرت انسان، ثابت است و در همه زمانها یکسان، و دیگری قوانین متغیر که در حقیقت زاده همان اختیارات حکومتی است و در سایه قوانین ثابت و با توجه به آنها در هر زمان، مناسب با نیازهای آن زمان و عنصر مصلحت، وضع می‌گردد.<sup>۱</sup>

### بررسی و نقد تعریف

۱. این تعریف چون از سویی اجرایی بودن احکام حکومتی را مطرح کرده و از سوی دیگر اختیار وضع قوانین و مقررات را به «ولئ امر» یا «حکومت اسلامی» داده است، می‌تواند با اصلاحاتی که به آن اشاره خواهیم کرد، مورد قبول قرار گیرد. نکته مهم در این تعریف آن است که احکام حکومتی را مقید به احکامی که صرفاً جنبه اجرایی احکام ثابت است، نمی‌گرداند، بلکه محدودیت آن را فقط در موافقت آن احکام با احکام ثابت در نظر می‌گیرد. اگر این برداشت ما از عبارت مرحوم علامه (ره) صحیح باشد، تأمین کننده چیزی است که در نقد تعریف صاحب جواهر (ره) به دنبال آن بودیم.

۲. به نظر می‌رسد شایسته باشد تعبیر «مصلحت وقت» به «مصلحت جامعه» تبدیل گردد. در این مورد ضمن سخن از تعریف پیشنهادی، گفتاری خواهیم داشت.

۳. اگر بگوییم نویسنده در مقام تبیین هر حکمی که از جانب حاکم اسلامی صادر می‌گردد، بوده‌اند؛ در این صورت می‌توان اشکال کرد که احکام جزئی مانند عزل و نصب‌ها و فرمانها و یا حکم به ثبوت هلال ماه از تعریف بیرون مانده است. اما با توجه به اینکه گفتیم کلام نویسنده در ذیل ربط «متغیر» به «ثابت» آمده لذا مقسم و محور بحث را مقررات و قوانین قرار داده است، ممکن است بگوییم اساساً در مقام بیان همه اقسام حکم حکومتی نبوده‌اند، بلکه صرفاً قسمتی از آن را که به شکل مقررات و قوانین ظاهر می‌گردد، مورد بحث و تعریف قرار داده‌اند.

### خلاصه گفتار

قبل از آغاز سخن در گفتار دوم از این فصل و در پایان گفتار اول، آنچه را تا بدینجا، ضمن بررسی آیات و روایات، سیره معصومان علیهم‌السلام، سخن و رفتار فقهای شیعه به دست آورده‌ایم، اینچنین خلاصه می‌کنیم، تا در طریقی که از این پس خواهیم پیمود ره‌توشه خود قرار دهیم:

۱. ر.ک. مرتضی مطهری (ره)، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱ و ۲.



۱. انبیاء علیهم السلام، معصومان علیهم السلام و فقها، در طول تاریخ، دستورها و احکامی صادر کرده‌اند که براساس مصالح و نیازهای متغیر زمان صورت پذیرفته است.
۲. بسیاری از این احکام در حالی صادر شده است که صادرکننده آنها در منصب حکومت و دولت نبوده‌اند.
۳. احکام حکومتی سنخیتی اجرایی دارند، همچنان‌که می‌توانند در طول احکام و قوانین ثابت و کلی الهی و در راستای اجرای آنها قرار گیرند. ممکن است تأمین‌کننده اهداف و خواسته‌های کلی‌تر اسلام، همچون مجموعه‌ای از معارف و دستورها باشند.
۴. سنخیت اجرایی در احکام حکومتی و اینکه در طول احکام کلی قرار دارند، آن‌را یکسره از مقسم احکام اولیه و ثانویه خارج می‌سازد. هرچند خود حکومت اسلامی، ولایت امر و اختیارات آن از احکام اولیه اسلام باشد.
۵. احکام حکومتی بر چند قسم است: قسم اول احکامی است که صرفاً اجرای احکام اولیه یا ثانویه را می‌طلبد. قسم دوم قوانینی است که حکومت اسلامی برای اداره جامعه در سایه قوانین و احکام کلی، همچنین اهداف و تعالیم اسلام، وضع می‌کند. و قسم سوم فرمان‌ها و دستورهای جزئی است، مانند عزل و نصب‌ها و حکم به ثبوت هلال.

## گفتار دوم

### حکم حکومتی و عناصر آن

برای روشنتر شدن تعریف حکم حکومتی، ابتدا به ذکر معانی لغوی حکم و حکومت که از تجزیه حکم حکومتی به دست می‌آید، می‌پردازیم، سپس معانی اصطلاحی آنها را می‌آوریم و آنگاه تعریف احکام حکومتی را پیشنهاد کرده به بررسی عناصر آن خواهیم پرداخت.

#### ۱. حکم در لغت

حکم در لغت به معانی زیر آمده است:

۱. منع از فساد، مثلاً می‌گویند: «حکم فلاناً» یعنی فلانی را از فساد باز داشت.
  ۲. قضاوت و فیصله دادن به دعوا و نزاع. لذا به قاضی، حاکم هم می‌گویند.
  ۳. به طور کلی قطعیت در هر امری را، چه در فصل خصومت و چه در غیر آن، حکم می‌نامند.
  ۴. سلطه، حاکمیت، ولایت و سیطره را حکم می‌نامند.<sup>۱</sup>
- ممکن است تمام این معانی را دارای یک قدر مشترک بدانیم و آن قطعیت و جزمیت و فیصله دادن به امور است.

#### ۲. حکم در اصطلاح

در اصطلاح فقهی، حکم در معانی زیر است:

۱. دستور مقتن اسلام درباره افعال مکلفان، خواه الزامی باشد (حرمت و وجوب) خواه نباشد (استحباب، کراهت و اباحه). در این اصطلاح حکم در مقابل «وضع» بکار می‌رود. وضع را مرحوم شهید عبارت از اعتبار شرعی مانند سببیت، شرطیت، مانعیت و... دانسته است.

---

۱. علامه سیدجعفر مرتضی عاملی، ولایة الفقیه فی صحیحة عمر بن خنظله و غیرها، به نقل از «محیط المحيط، ص ۴۴؛ بستانی، ص ۱۸۴.

۲. در اصطلاحی عامتر حکم عبارت است از قانون شرعی، شامل احکام تکلیفی و وضعی.  
 ۳. رأی قاضی را نیز حکم می‌خوانند. در این صورت حکم در مقابل فتوا آورده می‌شود.  
 حکم حاکم هم در همین معنا قابل گنجاندن است. زیرا علت اطلاق حکم بر رأی قاضی این است که دعوا را فیصله می‌دهد و با قطعیت برخورد می‌نماید که این ملاک در حکم حاکم هم هست.  
 ۴. آنچه از مقررات شرعی که متضمن مصلحت اکید مردم است و اراده فرد برخلاف آنها نافذ نیست، حکم نامیده می‌شود که در این صورت در مقابل «حق» بکار می‌رود و دارای سه اثر حق یعنی قابلیت اسقاط، نقل و انتقال نیست.<sup>۱</sup>  
 در تعریف و ترسیم احکام حکومتی به دنبال تبیین معنای سوم از اصطلاحات فوق - با توجه به ملاک عام آن - هستیم.

### ۳. معانی حکومت

حکومت در فقه به دو اصطلاح بکار رفته است: ۱ - دادرسی و قضاوت ۲ - فرمان دادن و فرمانروایی کردن.<sup>۲</sup>

در اصطلاح حقوق اساسی و علوم سیاسی نیز گاهی از آن، این چنین یاد می‌شود:  
 «حکومت سازمانی است دارای تشکیلات و نهادهای سیاسی مانند قوه مقننه، قوه قضائیه و قوه اجرائیه. حکومت به این معنا از عمده‌ترین عناصر و عوامل تشکیل دولت است و دولت به وسیله این نهادها تجلی پیدا می‌کند و اعمال حاکمیت خود را به منصه ظهور می‌رساند».<sup>۳</sup>

### ۴. تعریف پیشنهادی

با بهره‌گیری از آنچه تاکنون در این فصل بیان داشته‌ایم، تعریف زیر را برای احکام حکومتی پیشنهاد می‌کنیم:

«احکام حکومتی عبارت است از فرمانها و دستورالعملهای جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی و دستور اجرای احکام و قوانین شرعی که رهبری مشروع جامعه، با توجه به حق رهبری - که از جانب خداوند متعال یا معصومان (علیهم‌السلام) به وی تفویض گردیده است - و با لحاظ مصلحت جامعه صادر می‌کند».

۱. دکتر جعفر لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۲۴۲.

۲. همان.

۳. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۹۴/۱.

نکات مهمی در ذیل این تعریف قابل توجه است:

۱. این تعریف شامل هر سه قسم احکام حکومتی (یعنی فرمانهای جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی در ارتباط با اداره جامعه و اجرای احکام اولیه و ثانویه اسلام) می شود. این مصادیق را از عرف فقهی شیعه، در گفتار پیشین به دست آوردیم.

۲. مصدر و منبع صادرکننده حکم حکومتی و ویژگی کلی آن در تعریف لحاظ شده است: رهبری مشروع جامعه.

۳. علت صدور این احکام از سوی حکومت بیان شده است: حق رهبری الهی و مصلحت جامعه (علت فاعلی و غایی).

۴. تعریف، در برگیرنده همه احکامی است که در طول تاریخ اسلام بلکه انبیای سلف براساس مصالح و نیازهای متغیر زمان صادر می گردیده است و از نظر فقه شیعه می تواند احکام حکومتی خوانده شود.

۵. احکام حکومتی صادر شده از سوی سلاطین و خلفای جور از دایره تعریف خارج است، زیرا آنان رهبران مشروع نبوده اند.

۶. فتوا که سختی گزارشی دارد داخل در هیچیک از اقسام سه گانه ای که در تعریف آمده است، نمی گردد.

۷. گرچه با عنایت به سابقه تاریخی فقه شیعه، در احکام حکومتی، هر سه قسمی را که در نکته اول گفتیم، در تعریف گنجانیده ایم، اما محور بررسی و سخن ما در این تحقیق «وضع قوانین و مقررات کلی» است. از آنجایی که طبق تعریف، این مقررات بر مبنای «مصلحت جامعه» قرار دارد، در فصول آینده، پس از مروری بر مصلحت اندیشی در سیره معصومان (علیهم السلام) و کاربرد آن در اصول فقه اهل سنت، به منابع و ضوابط و همچنین مرجعیت تشخیص آن در جامعه، خواهیم پرداخت. اما در ادامه این فصل، همه اجزای تعریف فوق را به اجمال بررسی می کنیم.

#### ۵. بررسی عناصر تعریف

عناصر بکار رفته در تعریف پیشنهادی چنین اند:

(الف) فرمان

(ب) قانون

(پ) اجرا

(ت) رهبری مشروع

ث) جامعه

ج) حوزه مسائل اجتماعی

چ) حق رهبری و سرپرستی

ح) مصلحت

در ادامه این گفتار به بررسی هریک از این عناصر می‌پردازیم.

### الف) فرمان

منظور از فرمان، کلیه اوامر و دستورهای رهبری در موارد جزئی و مشخص می‌باشد. مانند عزل و نصب والیان، قاضیان و... بسیاری از احکام حکومتی صادره از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مانند دستور قطع درختان بنی‌النضیر، اعطای سهم بیشتر از غنائم جنگ حنین به تازه مسلمانان، آزادسازی مشرکین در فتح مکه، تعیین قاضیان و والیان برای نقاط مختلف، در همین عنوان می‌گنجد. تعیین وکلا از سوی ائمه علیهم السلام در جاهای مختلف قلمرو اسلام برای اخذ خمس و حل مسائل مختلف مردم، نیز از همین قبیل می‌تواند باشد. همچنین نصب وکلا و متولیان برای پرداختن به امور شرعی مردم و موقوفات را می‌توان در همین ردیف شمارش کرد.

### ب) قانون

نظر به اهمیت عنصر قانون در ترسیم و جایگاه حکم حکومتی، این قسمت را با تفصیل و دقت بیشتری تحت عناوین زیر، بررسی کنیم:

۱. قانون چیست؟ و ارتباط آن با احکام حکومتی چگونه است؟

۲. قانونگذار کیست؟

۳. آیا رهبر جامعه اسلامی حق قانونگذاری دارد؟

۴. آیا حق قانونگذاری قابل تفویض است؟

۵. آیا در حکومت اسلامی قوانین، بخشنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و... که از سوی غیر رهبر صادر

می‌شوند می‌توانند به‌عنوان حکم حکومتی تلقی گردند؟

۱. قانون چیست؟

در لغت و اصطلاح

گفته‌اند «واژه قانون از کانون (Kanon) یونانی گرفته شده و از رهگذر زبان سریانی به زبان عربی راه

یافته است. قانون در اصل به معنای خط کش و معیار اندازه گیری به کار می رفته است. بعدها، مفهوم قاعده، رسم و روش از آن گرفته اند.<sup>۱</sup>

اما معنای اصطلاحی آن: «امری کلی است که بر همه جزئیاتش منطبق می شود». <sup>۲</sup> به این معنا قانون در همه علوم طبیعی، انسانی و ریاضی به کار می رود. در اصطلاح حقوق نیز تعاریفی ذکر شده است، از جمله گفته اند:

«قانون مجموعه قواعد و مقرراتی است که از طرف مقامات صالحه و مراجع مفترض الطاعة وضع و اعلام می شود که موضوع آن حقوق و تکالیف افراد بشر و مدلول آن الزام یا اذن یا اباحه می باشد و غایت آن ایجاد نظم و ترتیب در اعمال و اقوال و روابط افراد و اجتماعات و جلوگیری از خودکامگی و زورگویی و نیرنگ و نفاق و جنگ و قتال است».<sup>۳</sup>

تعریف فوق، معنای عام قانون، شامل قانون اساسی، قانون عادی، بخشنامه ها، آیین نامه ها و... را می رساند. در انطباق اصطلاح حقوقی قانون بر احکام حکومتی - از وجهه ای که در این تحقیق مورد نظر ماست - دلیلی وجود ندارد که قسم خاصی از آن را مدنظر داشته باشیم، هرچند درباره این انطباق از جهت دیگر در بندهای آینده سخن خواهیم گفت.

### در اسلام

آنچه از کلمه قانون در دین اسلام در برداشت اول به ذهن متبادر می شود، احکام شرع است، یعنی احکام کلی الهی که از سوی خداوند برای سعادت بشر بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است. ویژگیهای چنین قانونی عبارت است از:

۱. از سوی خداوند رسیده است، خداوندی که عالم به همه امور است.

۲. کلی است مانند وجوب نماز و روزه.

۳. غرض از آنها به سعادت رسیدن بشر است، بنابراین طبق مصالح و مفاسد واقعی نهاده شده است.

۴. ثابت است و در همه زمانها و مکانها باید مورد عمل قرار گیرد.

با این حال، برای این کلمه در دین اسلام و با توجه به اختیاراتی که به حاکم اسلامی داده شده

۱. محمد حسین ساکت، دیباچه ای بر دانش حقوق، ص ۳۲۹.

۲. فرهنگ معین، ۲/۲۶۲۷.

۳. علی پاشا صالح، سرگذشت قانون، ص ۱۳، همچنین ر.ک. ابوالقاسم گرجی، مقالات حقوقی، ۲/۲۷۲، و دکتر جعفر لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۶۰، و مقدمه علم حقوق، صص ۹۴ - ۹۵.

است معنای دیگری نیز می‌توان یافت که قابل انطباق بر معنای قانون در اصطلاح حقوق است. توضیح اینکه اگر به جای عبارت «مقامات صالحه» و «مراجع مفترض الطاعة» در تعریفی که از اصطلاح عام قانون نزد حقوقدانان نگاشتیم، «رهبری مشروع» - که مشروعیت خود را نهایتاً از سوی خداوند گرفته است - بگذاریم، و از سوی دیگر «مجموعه قواعد و مقررات» را مقید کنیم به اینکه در راستای اهداف و تعالیم و اجرای احکام کلی اسلام (قانون در معنای اول آن) باشد، در این صورت معنای دوم قانون در دین اسلام بدست می‌آید. با این بیان معنای دوم قانون از دیدگاه اسلام ممکن است این چنین ارائه گردد:

«مجموعه قواعد و مقرراتی که از سوی رهبری مشروع جامعه برای اداره جامعه، با توجه و عنایت به احکام کلی الهی و اهداف و تعالیم اسلامی برپایه مصلحت آن جامعه وضع می‌گردد». توضیح «جامعه» و گشایش سخن در «مصلحت» بزودی خواهد آمد.

اکنون تفاوت‌های این اصطلاح را با اصطلاح عام قانون نزد حقوقدانان از نظر می‌گذرانیم:

۱. حقوقدان - از این حیث که حقوقدان است - قانون را الزاماً مقید به مطابقت و رعایت احکام و خواسته‌های اسلام نمی‌داند، ولی قانون در اصطلاح فوق به چنین تقییدی ملزم است. به عبارت دیگر و به اصطلاح منطقی قانون از دیدگاه حقوقدان نسبت به قید مذکور «لابشرط» است ولی قانون به معنای دوم آن از دیدگاه اسلام نسبت به آن قید «بشرط شیء» است. به بیان دیگر، حقوقدان قانونگذار را مقید به اینکه مشروعیت خود را از سوی خداوند به دست آورده باشد، نمی‌کند؛ ولی قانونگذار در قانون اسلامی، طبعاً دارای چنین تقییدی است.

۲. حقوقدان حق قانونگذاری را به مقامی می‌دهد که دارای حکومت بالفعل بوده، در راستای حکومت خود و برای اداره جامعه قانون وضع می‌کند، ولی مطابق ترسیمی که از قانون به معنای دوم، در اسلام نمودیم، قانونگذار را رهبر یا رهبری مشروع می‌دانیم هرچند فعلاً حکومتی تشکیل نداده باشد. این است که حکم میرزای شیرازی (ره) به تحریم تنباکو و یا حکم امام خمینی (ره) به تحریم قیّه پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران را مطابق این ترسیم «قانون» می‌خوانیم ولی مطابق ترسیم حقوقی آن، چنین نیست.

### فرق قانون و فتوا

از مباحث پیشین روشن شد که قانون به معنای دوم آن در اسلام بخشی از احکام حکومتی است. گرچه در متون فقهی ما - چنانچه قبلاً از شهید (ره) و صاحب جواهر (ره) آوردیم - فرق مطلق حکم با فتوا را بیان داشته‌اند، لازم می‌نماید که این تفاوت را در احکام حکومتی که «قانون» (به

معنای دوم» آن در اسلام) می‌نامیم مورد دقت قرار دهیم. زیرا آن بخش از احکام حکومتی که سنخیت صدور فرامین جزئی دارند و یا صرفاً اجرای احکام کلی الهی (قانون به معنای اول) را متکفل هستند، به روشنی از فتوا متمایزند، ولی آن دسته از احکام حکومتی که سنخیت قانونی دارند یا بهتر بگوییم، متکفل وضع قانون می‌باشند (قانون به معنای دوم) به روشنی از قوانین کلی الهی که با ابزار «استنباط» و «افتاء» از روی ادله شرعی بیرون آورده می‌شوند و آماده اجرا می‌گردند، قابل تفکیک نیستند.

در اینجا به طور فشرده به آنچه که می‌تواند تفکیک بین این دو را روشن سازد اشاره می‌کنیم، هرچند هریک از این تفاوتها مباحث جانبی دیگری را نیز به دنبال خود داشته باشد، که به آنها نمی‌پردازیم:

۱. فتوا نظری است که مجتهد از روی منابع اجتهاد به دست می‌آورد. در فتوا، مجتهد خبر می‌دهد که حکم و قانون الهی که من با تمام کوشش خود (اجتهاد) توانستم به آن برسم چنین است. - البته برخی از صاحب نظران، در فتوا، بجز اخبار، نوعی تعهد و به گردن گیری اعمال مقلدی را که به آن فتوا عمل می‌کند، نیز می‌بینند.<sup>۱</sup>

این درحالی است که قانون به معنای دوم آن که در این تحقیق قسمی از احکام حکومتی انگاشته شده است - از مقوله انشاء، ایجاد و «وضع» است که رهبری جامعه اسلامی برای اداره آن جامعه صادر می‌کند.

۲. اطاعت از قانون به معنای دوم که برای اداره جامعه اسلامی است، بر همه مسلمانان واجب و لازم است، چه مقلد رهبر - یا رئیس کل جامعه - باشند چه نباشند. اما فتوا فقط برای مقلدین مجتهد، حجیت و اعتبار دارد. البته در فصل ششم، درباره اطاعت از احکام حکومتی به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۳. در صورت تراحم فتوا با قانون وضع شده از سوی رهبری مشروع که در آن علاوه بر لحاظ احکام کلی شریعت، مصلحت جامعه اسلامی نیز در نظر گرفته شده است، فتوا نقض می‌گردد. ولی هیچگاه قانون به وسیله فتوا نقض نمی‌گردد.<sup>۲</sup> (مباحث مربوط به نقض حکم حاکم نیز در

۱. دلیل این مطلب روایاتی است که می‌گوید عمل مقلد برگردن مجتهد و مفتی اوست. مفتی با آگاهی از این امر با فتوا دادن خود برای مقلد چنین مسئولیت و تعهدی را به گردن می‌گیرد. این نظر برگرفته از درس‌های اجتهاد و تقلید استاد معظم آیت‌الله شیخ جواد تبریزی است. در همین باره بنگرید: وسائل الشیعه، ۱۸ / ۹ و مصباح الاصول ۳ / ۴۵۰.

۲. در این باره رجوع کنید به: محمد مهدی آصفی، اجتهاد و تقلید و شؤون الفقیه، صص ۹۴ - ۹۵، شهید اول (ره) القواعد و الفوائد، ۱ / ۳۲۱، جواهر الکلام، ۴۰ / ۹۷، (و من هنا جاز...).



فصل یاد شده خواهد آمد).

## ۲. قانونگذار کیست؟

از بررسی دو معنای قانون در اسلام، روشن می‌شود که قانون به معنای اوّل را فقط خداوند وضع می‌کند، زیرا این قوانین طبق مصالح و مفاسد واقعی و برای سعادت بشر وضع می‌گردد و هیچکس به جز خداوند آگاه و محیط بر همه چیز، نمی‌تواند واضع چنین قوانینی باشد. در اینجا این مطلب را به عنوان یک اصل کلامی، مسلم می‌انگاریم. ولی بی‌مناسبت نیست بدانیم که مطابق بعضی روایات<sup>۱</sup> خداوند در برخی موارد اختیار وضع چنین قوانینی را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بلکه امامان معصوم علیهم السلام نیز داده است که بررسی سند و دلالت آن روایات نیز جای مناسب خود را می‌طلبد. با این حال اگر بتوان این مطلب را اثبات کرد، می‌توان گفت که خداوند در چنان مواردی علم به مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری امور را در اختیار اولیای خود می‌گذارد و آنان مطابق آن علم به وضع قانون اقدام می‌کنند.

اما وضع قانون به معنای دوم آن در اسلام نیز در اختیار حاکم یا هیأت حاکمه اسلامی است که در مبحث آینده اندکی درباره آن سخن خواهیم گفت.

## ۳. آیا رهبر حق قانونگذاری دارد؟

پیش از آنکه به پاسخ این سؤال پردازیم، لازم می‌دانیم پرسش زیر را که پاسخ آن مبنای این سؤال است، بررسی کنیم:

«اصولاً مواردی، است که بشر تا قیامت در آنها به قانون یا حکم نیاز دارد، آیا در اسلام برای آن موارد قانون وضع شده است، یا اینکه ممکن است اسلام در بعضی از موارد قانون نداشته باشد؟»

گروهی از اندیشمندان می‌گویند، با توجه به خاتمیت دین اسلام و با عنایت به صراحت برخی از روایات، اسلام در همه موارد و زمینه‌ها قانون دارد.<sup>۲</sup>

دسته‌ای دیگر عقیده دارند مواردی وجود دارد که در اسلام حکمی و قانونی برای آن بیان

۱. ر.ک. اصول کافی، ۱/ ۲۶۵ به بعد (باب التفویض الی رسول الله صلی الله علیه و آله و الی الائمه علیهم السلام).

۲. ر.ک. کتاب الوافی، ۱/ ۲۶۵ (ابواب العقل و العلم، باب ۲۳، باب انه لیس شی مما یحتاج الیه الناس الا و قد جاء فیہ کتاب اوسنة).

نشده است. گاهی نیز از این موارد به عنوان «منطقة الفراغ» یاد می‌شود.<sup>۱</sup> این عده نیز دلایلی برای مدّعی خود می‌آورند. عمده دلایل آنان، طبیعت متغیّر و متطوّر دسته‌ای از وقایع یا نیازهای بشر است که در آنها گرچه اهداف کلی اسلام را می‌توان یافت، ولی حکم فقهی (هرچند به عموم یا اطلاق) برای آن نداریم. البته این به معنای اهمال آن وقایع یا نیازها از سوی شارع مقدس نیست، بلکه زمام اینگونه وقایع به دست حکومت مشروع اسلامی است که با ضوابط و محدودیت‌های معینی، مسؤولیت قانونگذاری در آن موارد را واجد است.

ممکن است در تکمیل این نظریه این چنین بیفزاییم که با توجه به همین اختیار آمیخته با مسؤولیت است که افراد مکلف در یک جامعه اسلامی در زمینه‌های اجتماعی که پای حقوق جامعه و افراد دیگر در میان است، نمی‌توانند از پیش خود با این عذر که در این موارد حکم کلی از شرع وارد نشده است به اصول عملیه تمسّک جویند (چه مجتهد و چه مقلّد) زیرا زمام حکم در این موارد متغیّر، به حکومت سپرده شده است.

باری، چنانچه نظر اوّل را دقیقاً مقابل نظر دوم بدانیم و در همه وقایع (چه ثابت و چه متغیّر) حکم فقهی را (هرچند عموم یا اطلاق) بطلبیم، طبعاً جایی برای حق قانونگذاری حکومت اسلامی باقی نخواهد ماند. اما اگر، هرچند با تأمل و توجیه در کلمات صاحبان قول، بگوییم مراد از اینکه در همه وقایع حکم داریم، به معنای حکم کلی فقهی که بصورت یک قضیه کلیه حقیقیه با موضوع و محمول معین تلقی می‌گردد، نیست، بلکه مراد این است که مجموعه معارف و دستورهای اسلام، هرچند به گونه تبیین اهداف و چارچوب کلی یک نظام قانونگذاری، در همه حوادث ثابت و متغیّر تا روز قیامت، نظری و سخنی دارد، در این صورت نزاع، ماهیتی لفظی پیدا می‌کند.

به هر حال ما در این تحقیق، چنانچه واقعاً دو نظر موجود باشد، نظر دوم را اختیار می‌کنیم و با پشتوانه آن، سراغ سؤال مطرح شده در این قسمت می‌رویم: آیا رهبر مشروع جامعه اسلامی حق قانونگذاری دارد؟

کسانی که این سؤال را مطرح کرده‌اند، اگر قبول داشته باشند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام به واسطه عصمت خود و اینکه هرگز به خطا نمی‌روند، حق قانونگذاری در جنبه‌های متغیّر زندگی و اداره جامعه را دارا می‌باشند، عمده سؤال آنها این است که در دوران غیبت کبرا آیا رهبری حکومت اسلامی هم چنین حقی را دارا می‌باشد؟

پاسخ این سؤال را می‌باید در مبحث گسترده حکومت اسلامی - در بخش ادله اختیارات

رهبر در شؤون حکومتی - طلب کرد. ولی در این تحقیق مبنای ما بر این است که همه شؤون و اختیارات حکومتی که برای اداره جامعه اسلامی مورد نیاز است، در عصر غیبت به دست رهبری مشروع جامعه سپرده شده است. بدیهی است قانونگذاری، که مبنای نظم و اداره یک جامعه است جزئی از شؤون و اختیارات فوق است. اینکه در همه موارد احکام سلطانی و احکام حکومتی، فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت، جانشین امام معصوم علیه السلام است، مورد اشاره یا تأکید بزرگانی از فقهای شیعه همچون مرحوم نراقی در عوائد الایام و امام خمینی (ره) در کتاب البیع قرار گرفته است<sup>۱</sup> و از سیره علمی و عملی برخی دیگر از فقهای بزرگ نیز قابل استفاده است، مانند مرحوم سید عبدالحسین لاری، سید محمد باقر شفتی (ره) و محقق نایینی (ره).<sup>۲</sup>

#### ۴. آیا حق قانونگذاری قابل تفویض است؟

پیش از بررسی ادله ولایت فقیه و به طور کلی آنچه که از منابع اسلامی درباره نظام حکومت در اسلام به دست می آید، برای مشروعیت و اعتبار ارکان مختلف حکومت در جنبه های مختلف قضایی، تقنینی و اجرایی آن، دو احتمال اساسی به نظر می رسد:

اول اینکه به طور کلی حق حکومت بالاصالة از آن خداوند متعال است و اوست که این حق را به فرستاده خود، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واگذار کرده و به دنبال آن به برگزیدگانی پاک سرشت و آگاه یعنی ائمه علیهم السلام سپرده شده است. پس از آن، این حق در عصر غیبت، به فقیه جامع الشرایط داده شده است. فقیه جامع الشرایط (خواه به انتخاب مردم و البته با شرایط معین شرعی به حکومت رسیده باشد و خواه به انتصاب) که طبعاً در عصر غیبت، حکومت بر مردم در شخص او متجلی است. براساس شرایط و پیچیدگی زمان، شؤون مختلف حکومتی خود را به افراد یا هیأت هایی تفویض می کند که براساس دستورالعمل مستقیم یا غیرمستقیم او در جنبه های مختلف اداره جامعه به کارگماشته می شوند. در این ترسیم همه اعضای حاکمیت در یک سلسله طولی که به ولی فقیه ختم می گردد، قرار می گیرند.

احتمال دوم در ترسیم نظام کلی حکومت در اسلام این است که گرچه ولایت در اصل از آن خداوند است، ولی خداوند متعال توسط فرستاده خود حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و امامان

۱. امام خمینی (ره)، کتاب البیع، ۲ / ۴۶۷ و نراقی (ره)، عوائد الایام، ص ۱۸۷.

۲. در مورد سید عبدالحسین لاری و سید محمد باقر شفتی - رحمه الله علیهما - قبلاً در این نوشتار اشارتی رفت و اما در مورد مرحوم نائینی نیز با مطالعه «تنبيه الامة...» می توان به این نتیجه رسید که ایشان گویا با این فرض که در شرایط آن زمان نمی توان حکومت ولایت فقیه با همه اختیاراتش را به دست آورد، به مشروطه ای می رسد که در سراسر کتاب از آن دفاع می کند.

معصوم علیه السلام حکومت را «تبیین» کرده است. این تبیین در عصر معصوم علیه السلام همراه با «تفویض» باشد یا نباشد، در عصر غیبت عبارت است از ارائه یک نظام حکومتی که حداقل همه ارکان اصلی آن با وظایف و شرایط خاص تعیین شده‌اند. در اینجا دیگر شخص ولی فقیه، تجلی یافته حکومت خدا بر مردم نیست، به عبارت دیگر این «فقیه» نیست که حکومت می‌کند بلکه «فقاہت» است که فرمانروایی دارد، فقاہتی که حاصل استنباط روشمند دانشمندان اسلام‌شناس زمان آگاه، از همان «تبیین» الهی در منابع اصلی اسلامی (قرآن، روایات، سیره معصومان علیهم السلام و...) می‌باشد. این فقاہت با تطوّر و تکاملی که در هر عصری دارد، «قانون اساسی» حکومت اسلامی به معنای حقیقی آن است.

در احتمال اول، مشروعیت همه اجزای حکومت از گذرگاه مشروعیت ولی فقیه می‌گذرد، ولی در احتمال دوم این مشروعیت مستقیماً از منابع اسلامی استنباط می‌شود. این است که در احتمال اول، هرگونه رفتار حکومتی اعم از قضایی، تقنینی و اجرایی یا باید مستقیماً توسط خود ولی فقیه انجام گیرد و یا از جانب او در سلسله طولی حکومت، تفویض گردد؛ ولی در احتمال دوم، طبعاً در قانون اساسی جمهوری اسلامی، قانونگذار و شرایط آن تعیین گردیده است. از تفاوت‌های عمده این دو نگرش - که ذکر آن به صورت دو احتمال رفت؛ این است که تصمیمات حکومتی رئیس حکومت در اسلام، فوق هرگونه قانونی - حتی آنچه که احیاناً قانون اساسی نامیده می‌شود - قرار دارد (احتمال اول) یا تحت نظام قانون اساسی جای می‌گیرد (احتمال دوم).

با عنایت به اینکه تصور تئوریک غالب اندیشمندان - حداقل در چارچوب فقه شیعه - برمبنای احتمال اول قرار دارد؛ این پرسش رخ می‌نماید که آیا حق قانونگذاری که بالاصالة از آن ولی فقیه است، قابل تفویض هست؟

از بررسی سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام در دوران حکومت چندسأله خود، در می‌یابیم که آنان در بعضی موارد این حق را در محدوده‌ای خاص واگذار می‌کرده‌اند. مثلاً وقتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا حضرت علی علیه السلام برای ناحیه‌ای والی تعیین می‌کردند، طبعاً آن والی که جانشین آن حضرت در آن منطقه می‌شد، همه اموری را که اداره آن ناحیه به آن نیازمند بوده، عهده‌دار می‌شده است؛ از جمله صدور احکام یا قوانین کلی و موقت، جهت هرچه بهتر اداره کردن آن ناحیه. این نکته مخصوصاً وقتی روشتر می‌شود که توجه کنیم در آن زمانها حکومتها از تمرکز کمتری برخوردار بوده‌اند و والی هر ناحیه‌ای در واقع همه کاره آن ناحیه محسوب می‌شده است.

در طول زعامت امام امت (ره) شاهد موارد فراوانی از واگذاری این حق به نهادها و ارگانهای مختلف بوده‌ایم:

۱. واگذاری تدوین قانون اساسی به مجلس خبرگان اول.<sup>۱</sup>
  ۲. با تنفیذ قانون اساسی از سوی ایشان،<sup>۲</sup> در واقع همه مواردی که قانون اساسی حق قانونگذاری را به نهاد یا ارگانی واگذار کرده است، ایشان نیز حق را تفویض کرده‌اند.
  ۳. واگذاری حق تشخیص ضرورت و به تبع آن تدوین قانون بر طبق آن به مجلس شورای اسلامی.<sup>۳</sup>
- سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا چنین تفویضی به معنای منع دخالت خود ولی فقیه است؟ یا اینکه ولی فقیه با وجود چنین تفویضی در هر شرایطی که تصمیم بگیرد می‌تواند تفویض خود را پس بگیرد و یا قانونی را که از مرجع تفویض شده گذشته است ملغای اعلام کند؟
- اطلاق ولایت فقیه که همسو با برداشت اول از منابع حکومت در اسلام است، احتمال دوم را اثبات می‌کند.
۵. آیا در حکومت اسلامی، قوانین، بخشنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و... که از سوی غیررهبر صادر می‌شود حکم حکومتی تلقی می‌گردد؟

حقوقدانها، قانون - به معنای عام را - با تعریفی که گذشت - در سه بخش طبقه‌بندی می‌کنند:

۱. قانون اساسی
  ۲. قانون عادی
  ۳. نظامنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌هایی که از سوی قوه مجریه صادر می‌گردد.<sup>۴</sup>
۱. قانون اساسی در بالاترین رده قرار دارد و همه قوانین دیگر می‌باید از آن سرچشمه گیرد و مطابق با آن باشد. معمولاً، قوانینی در قانون اساسی گنجانده می‌شود که به اصول حکومت وابسته باشد.<sup>۵</sup>

۱. ر.ک. صحیفه نور، ۸/ ۲۵۵ - ۲۵۶. در آنجا امام خمینی (ره)، ضمناً چارچوب تصویب قانون اساسی را نیز معین کرده‌اند.

۲. همان، ۱۰/ ۲۴۲ و ۲۵۹.

۳. همان، ۱۵/ ۱۸۸.

۴. محمدحسین ساکت، دیباجه‌ای بر دانش حقوق، ص ۳۳۳؛ و ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، صص ۱۳۴-۱۳۳.

۵. دیباجه‌ای بر دانش حقوق، ص ۳۳۴.

۲. قانون عادی به قوانینی گفته می‌شود که از طریق قوه مقننه به تصویب برسد.<sup>۱</sup>

۳. نظامنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌های قوه مجریه، مقرراتی است که هیأت وزیران یا مقامات اجرایی وضع می‌کنند.

در عرف اداری «آیین‌نامه» و «نظامنامه» به یک معنا است، با این همه اگر تصویب نامه شامل قواعد کلی در زمینه اجرای قوانین باشد، «آیین‌نامه» نام می‌گیرد و اگر به تشریفات سازمانها و شیوه کار آنها ارتباط پیدا کند، «نظامنامه» خوانده می‌شود. «آیین‌نامه مستقل» آیین‌نامه‌ای است که مقامات اداری، مستقلاً و بدون اجازه قانونگذار وضع می‌کنند. «بخشنامه» در واقع تعلیمی است که مقام اداری مسئول از مفاد یک قانون یا آیین‌نامه به مأموران زیردست خود می‌دهد. بخشنامه - برعکس آیین‌نامه و نظامنامه - مؤسس حق یا تکلیف تازه‌ای نیست بلکه همیشه جنبه اعلامی دارد.<sup>۲</sup>

آنچه در فصول آینده درباره «احکام حکومتی» خواهیم گفت، شامل سه بحث خواهد بود:

۱. منابع و ضوابط صدور یا وضع احکام حکومتی

۲. مرجع صدور یا تصویب آن احکام

۳. رابطه مردم و احکام حکومتی صادر شده

این مباحث شامل همه قوانین، بخشنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و... است که از سوی مجموعه حکومت، صادر می‌گردد و برای اداره جامعه لازم است.

به عبارت دیگر، تعریف ما از «احکام حکومتی» شامل همه این مقررات نیز می‌گردد. نهایت امر آنکه به دلیل کاربرد بیشتر و غلبه‌ای که «قوانین عادی» در اداره یک جامعه دارد، آن قوانین را موضوع اصلی سخن خود قرار می‌دهیم.

بنابراین کلیه ضوابط و شرایطی را که برای تشخیص مصلحت در تصویب و وضع قوانین عادی خواهیم گفت، همچنین شرایطی که برای مرجع آن بیان خواهیم کرد و رابطه مردم با آن احکام، همه این مباحث، علی‌الاصول در دیگر قوانین و مقررات نیز می‌آید. از همین روست که عنوان بحث را در دو فصل چهارم و پنجم، بر محور «مصلحت» قرار داده‌ایم و نه حکم حکومتی. به این ترتیب، چنانچه نسبت به شمول «حکم حکومتی» برای همه قوانین و مقررات تردیدی وجود داشته باشد، با اخذ «مصلحت» در عنوان، این تردید از میان می‌رود؛ زیرا «مصلحت»، پایه هر قانون، دستور و ضابطه‌ای است که در حکومت اسلامی مقرر می‌شود.

۱. همان، ص ۳۳۵.

۲. همان، ص ۳۳۷.

## پ) اجرا

اگر بگوییم اسلام بالصّراحه در بسیاری از مسائل اجتماعی، قوانینی (از نوع قوانین به معنای اول آن در اسلام) دارد، مانند قوانین حدود، دیات، قصاص، امر به معروف و نهی از منکر و... که وظیفه اجرای این قوانین به عهده رهبری و حکومت اسلامی است<sup>۱</sup>، هنگامی که حکومت و رهبری دستور اجرای این احکام را صادر کند، این دستور حکم حکومتی است. البته باید توجه داشت که در اینجا کیفیت اجرا به عهده حکومت و رهبری گذاشته شده است؛ و اوست که مطابق این قوانین و نیز با توجه به عنصر مصلحت تصمیم می‌گیرد که این قوانین چگونه اجرا گردد. تشخیص موضوعات این احکام، رعایت اهمّ و مهم در بین آنها و... همگی در این راستا قرار می‌گیرد.

سؤال مهم این است که اجتهاد کدام مجتهد برای حکومت و مردم حجّیت و اعتبار دارد؟ می‌دانیم که در عصر غیبت برای رسیدن به احکام شرعی، باید از گذر «اجتهاد» عبور کرد. در حوزه‌های فردی که صرفاً مربوط به ارتباط شخص با خدا می‌شود هر مؤمنی یا خود، به اجتهاد رسیده است و احکام شرعی فرعی را با ادله تفصیلی می‌تواند استنباط کند و طبق آن عمل نماید و یا با «تقلید» از یک مجتهد جامع الشرائط چنین راه طولی (اجتهاد) را برای خود کوتاه ساخته است. اما در حوزه مسائل اجتماعی که حکومت اسلامی را «مجری» و مردم را «مطیع» می‌دانیم و قهراً تکلیف الهی به جای دو طرف (فرد مکلف، خداوند) سه طرف پیدا می‌کند: خدا، حکومت و مردم، چه چیزی در این راستا حجّیت دارد؟ فتوای ولی فقیه؟ فتوای فقیه اعلم؟ شورایی از فقها؟ یا...

بدیهی است این سؤال فقط در این قسم از احکام حکومتی که صرفاً دستور اجرای احکام مستنبط اسلامی (= قانون در معنای اول) است می‌آید، ولی در قسم دیگر که از آن به قانون در معنای دوم یاد کردیم جایی برای این سؤال نیست، زیرا در آن موارد اصولاً وضع قوانینی که از شؤون حکومت اسلامی است، جزء اختیارات ولی فقیه است؛ بنابراین فقط فتوای وی در این باب حجّیت دارد.

در بحث مرجع تشخیص مصلحت (فصل پنجم تحقیق)، همچنین، بحث مردم و احکام حکومتی (فصل ششم) می‌توان کلیدهایی برای پاسخ به این گونه پرسشها پیدا کرد.

۱. ر.ک. دراسات فی ولایة الفقیه، ۲/ ۵۹۲ - ۶۱۰؛ و همچنین بنیان حکومت در اسلام، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۲۱۱.

### ت) رهبری مشروع

مراد از رهبری مشروع، شخص یا مقامی است که ولایت و رهبری او بر جامعه از سوی خداوند متعال یا رسول اکرم صلی الله علیه و آله یا امام معصوم علیه السلام تعیین شده باشد. طبق اصل اولی هیچکس بر دیگری حق ولایت ندارد و فقط خداوند است که اولاً و بالذات و حقیقتاً حق ولایت بر انسانها را دارا می باشد و فقط اوست که می تواند برای جامعه ولی و سرپرست و رهبر انتخاب کند. طبق آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»<sup>۱</sup> (یعنی اطاعت کنید از خداوند و پیروی کنید از رسول و صاحبان امر از میان خود) و طبق تفسیر روایات از این آیه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام رهبران مشروعی هستند که از سوی خداوند برای رهبری جامعه نصب شده اند.

اما در عصر غیبت، برای فعلیت یافتن حکومت اسلامی، دو مبنا وجود دارد: برخی از روی روایات، مانند مقبوله عمر بن حنظله، ولایت فعلی «فقهائ جامع الشرائط» را نتیجه می گیرند. مطابق این باور، مواردی که در بررسی تاریخی خود از احکام حکومتی، بدون تشکیل حکومت اسلامی نقل کردیم، در تعریف ما از احکام حکومتی داخل می گردد؛ زیرا طبق این باور مشروعیت رهبری، متوقف بر تشکیل حکومت نیست، بلکه فقها با داشتن شریطی، بالفعل حکومت دارند.

نظریه دوم که ولایت بالفعل فقها را مواجه با اشکالات ثبوتی و اثباتی دانسته است، بیعت و انتخاب را معیار مشروعیت و فعلیت رهبری دانسته است.<sup>۲</sup> البته در این مبنا هم، شرایط رهبری یا ولی فقیه از روی منابع اسلامی به دست می آید. اما وجود این شرایط به معنای بیان شرایط کسانی است که می توانند در انتخابات رهبری، کاندیدا باشند. مجموعه مباحثی که پیرامون شرایط رهبری، کیفیت انتخاب و... انجام می گیرد، «قانون انتخاب رهبری» یا «قانون ولایت فقیه» را می سازد. به هر حال براساس این مبنا احکام صادر شده از سوی فقهای که منتخب مردم نیستند را نمی توان «حکم حکومتی» نامید، زیرا از سوی رهبری مشروع فعلی در جامعه صادر نشده اند.

از بیان فوق دو نکته به دست می آید:

اول) اینکه غیر از سه مورد ذکر شده یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امام علیه السلام و حکومت مشروع اسلامی در عصر غیبت، مقام یا عنوان دیگری حق صدور احکام حکومتی را ندارد. بنابراین براساس فقه شیعه احکام صادره از سوی خلفا، سلاطین و سران کشورهای اسلامی

۱. نساء، ۵۹.

۲. ر.ک. دراسات فی ولایة الفقیه، ۱/ ۴۹۲-۵۲۳ و ۵۳۱.



که داخل در هیچیک از عناوین فوق نیستند، احکام حکومتی محسوب نمی‌شوند. بدین جهت، خصوصیات احکام حکومتی مانند وجوب اطاعت و... را نیز، دارا نمی‌باشند. مگر اینکه، از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امام علیه السلام یا حکومت مشروع اسلامی، مورد تأیید قرار گیرند. نمونه‌هایی از چنین تأییداتی، در تاریخ اسلام، وجود دارد. مانند اینکه امام صادق علیه السلام، مطابق برخی از روایات، هرچند برای تقیّه، حکم سلطان وقت را به ثبوت هلال، نافذ دانسته‌اند.<sup>۱</sup> برخی از سلاطین صفوی هم با کسب اجازه از فقیه عصر خود سلطنت می‌کرده‌اند.<sup>۲</sup> (که البته با مبنای انتصاب در ولایت فقیه مناسبت دارد). البته اینکه چنین تفیذات یا اجازاتی، خصوصاً با توجه به شرایط زمان، بر چه چیزی دلالت می‌کرده است و اکنون چه استفاده‌ای از آنها می‌توان کرد، نیازمند بررسیهای فراوان تاریخی و تجزیه و تحلیل آنهاست.

دوم) با توجه به مبانی کلامی شیعه در مبحث نبوت و امامت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام، براساس نصب خاص الهی، رهبر مشروع جامعه در زمان خود بوده‌اند. بنابراین بدون لزوم تشکیل حکومت اسلامی، احکام آنان داخل در تعریف احکام حکومتی است. اما در عصر غیبت، اگر مبنای انتصاب ولی فقیه را بپذیریم باز هم قید تشکیل حکومت لازم نیست، ولی با مبنای انتخاب، این قید لازم است.

### ث) جامعه

جامعه از لحاظ لغوی از واژه جمع به معنای گردآوری کردن است و عرفاً به معنای گروه به‌ویژه گروهی از انسانها به کار می‌رود، خواه گروهی که در یک ده یا شهر یا استان یا کشور هستند یا گروهی از مردم که دارای یک دین و مذهبند و یا گروهی که حرفه و شغل واحدی دارند، و خواه همه انسانهایی که بر روی زمین به سر می‌برند مثل جامعه بشری. به‌طور کلی می‌توان گفت در هر موردی که بتوان برای گروهی از مردم «وجه جامع» و «جهت وحدتی» اعتبار کرد، اطلاق لفظ جامعه بر آن گروه رواست.<sup>۳</sup>

این تعریف چیزی است که عرف از این لفظ می‌فهمد، اما از نقطه نظر جامعه‌شناسان، بنا به اعتراف خودشان هنوز تعریف دقیقی از جامعه - که مورد اتفاق همه آنها باشد - صورت نگرفته

۱. وسائل الشیعة (طبع عبدالرحیم)، ۹۴/۷ (کتاب الصوم، ابواب ما یمسک عنه...، باب ۵۷).

۲. ر.ک. دین و سیاست در دوره صفویه، رسول جعفریان.

۳. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، استاد محمدتقی مصباح یزدی، ص ۲۱.

است.<sup>۱</sup> در اینجا به عنوان نمونه چند تعریف را می‌آوریم:

۱. برخی می‌گویند جامعه متشکل از گروهی از انسانهاست که دارای سازمان می‌باشند و با یکدیگر حیاتی مبتنی بر پیوند، همکاری و تعاون برقرار می‌سازند و دارای ویژگیهایی از قبیل قلمرو فضایی (بستری جغرافیایی)، روابط پیچیده اجتماعی و تقسیمات درونی به قشرهای مختلف اجتماعی می‌باشند.

۲. عده‌ای معتقدند: جامعه عبارت است از وحدت جزئی، جسمی، روانی و اخلاقی بین موجودات هوشمند با برخورداری از حکومتی پایا، فراگیر و کارا در جهت تحقق هدفی مشترک.

۳. تعریف دیگر این است: جامعه، جمعی سازمان یافته و متشکل از افرادی است که در سرزمینی مشترک زندگی می‌کنند و به صورت گروهی با یکدیگر در جهت ارضای نیازهای اجتماعی اساسی، همکاری دارند؛ فرهنگ مشترک دارند و هر گروه به صورت واحد اجتماعی متمایزی به کار می‌پردازد.

۴. گروهی گفته‌اند: جامعه، گروهی متشکل از موجودات انسانی است که با پیوندهای روانی، زیستی، فنی و فرهنگی همبستگی یافته‌اند.

۵. و بالاخره جمعی هم می‌گویند: جامعه، مجموعه افراد یا گروههایی است که با یکدیگر روابط متقابل مبتنی بر وابستگی و همبستگی برقرار ساخته‌اند و دارای فعالیت عام و ترکیبی هستند که از چنین روابطی ناشی می‌شود، در مجموع به ساخت کلی که امکان بقای این مجموعه را فراهم می‌سازد، جامعه می‌گویند.<sup>۲</sup>

اینها تعاریفی بود که برخی از جامعه‌شناسان از مفهوم جامعه ارائه داده‌اند که ممکن است هریک را مکمل دیگری بدانیم.

گرچه در جامعیت و مانعیت تعاریف فوق امکان مناقشه هست، اما دیدگاهی کلی از جامعه به دست می‌دهد؛ که این کلیت مقدمه‌ای است برای تبیین دقیق‌تر بستر احکام حکومتی که به عنوان «حوزه مسائل اجتماعی» در تعریف آمده است.

### ج) حوزه مسائل اجتماعی

از آنجایی که «حوزه مسائل اجتماعی» در تعریف پیشنهادی ما برای احکام حکومتی، ظرف این احکام تلقی شده است، در اینجا لازم می‌دانیم اندکی درباره آن توضیح دهیم. به طور کلی هر حکم

۱. دکتر باقر ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، ص ۷۴۵.

۲. آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه دکتر ساروخانی، صص ۳۸۷ - ۳۸۸.

یا قانونی در ظرف روابط یک فرد یا جامعه واقع می‌شود. ممکن است این روابط را به شکل زیر تقسیم‌بندی کنیم:

۱. رابطه صرفاً فردی: که مراد از آن، رابطه هر فرد انسان با خدا است.
  ۲. رابطه فردی - اجتماعی: منظور، رابطه‌ای است که هر فرد با یک اجتماع دارد.
  ۳. رابطه‌ای که یک فرد با فرد دیگر در جامعه دارد که می‌توان آن را رابطه فرد با فرد دانست.
  ۴. روابط صرفاً اجتماعی: روابطی که در آنها پای فرد بخصوصی در میان نیست.
- احکامی که صرفاً روی رابطه فرد با خداوند، در دین اسلام آمده است؛ مانند نماز و روزه در ظرف قسم اول از روابط قرار می‌گیرد. احکام حکومتی در این قسم از روابط راه ندارد. زیرا چنین احکامی مستقیماً از سوی خداوند متعال طبق مصالح و مفاسد واقعی بیان گشته است و جنبه اجتماعی ندارد تا رهبری جامعه اسلامی با توجه به عنصر مصلحت جامعه اسلامی در آنها حکمی صادر کند. مثلاً رهبر نمی‌تواند حکم به صحت یا عدم صحت نماز و روزه یک فرد بدهد. احکام و قوانینی که وظایف فرد در مقابل جامعه را تعیین می‌کند، در ظرف قسم دوم از روابط واقع می‌شود: مانند حکم لزوم حضور در نماز جماعت و جمعه، احکام خمس، زکات، حج، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و... در این گونه موارد رهبری جامعه اسلامی می‌تواند به واسطه جنبه اجتماعی آن بنابر مصلحت جامعه احکام حکومتی صادر کند. مانند اینکه - مطابق نقلی - پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکم به وجوب حضور در نماز جماعت داد و متخلفین را تهدید به سوزاندن خانه‌هایشان نمود<sup>۱</sup> (اجرای احکام کلی و ثابت) و یا اینکه حضرت علی علیه السلام براساس نیاز زمان، بر اسب زکات قرار داد.<sup>۲</sup> (وضع قانون در سایه اهداف کلی و با توجه به نیازهای زمان) و یا اینکه امام خمینی (ره) با توجه به مصالح اسلام و مسلمین دستور وجوب براءت از مشرکین در مراسم حج را صادر کرد؛<sup>۳</sup> که اگر این دستور در هر سال و به طور جزئی صادر گردد از قسم فرمانها در احکام حکومتی قرار می‌گیرد و اگر به صورت یک «قانون» درآید از قسم قوانین.

احکام و قوانینی که در اسلام وظایف افراد با یکدیگر را بیان می‌کند در ظرف قسم سوم از روابط واقع می‌شود مانند احکام کلیه عقود و ایقاعات مانند بیع، نکاح، اجاره، طلاق، احکام ارث و... از آنجایی که مصلحت جامعه اسلامی در روابط افراد با یکدیگر نیز جایگاه دارد، احکام

۱. وسائل الشیعه (طبع عبدالرحیم)، ۵/۳۶۶-۳۶۷ (ابواب صلاة الجماعة، باب ۴، ح ۴، ۶ و ۱۰)، حدیث اخیر ظاهراً صحیح است.

۲. همان، ۵۱/۶ (کتاب الزکاة، ابواب ما تجب فيه الزکاة، باب ۱۶، ح ۱).

۳. صحیفه نور، ۲۱/۹۸.

حکومتی در این قسم نیز راه پیدا می‌کند. کلیه احکام و قوانینی که در زمینه حقوق خصوصی صادر می‌شود یا وضع می‌گردد، در همین راستا قرار می‌گیرد.

احکام و قوانین مربوط به جنایات و جرائم را می‌توان در ظرف قسم دوم و سوم قرار داد، به این ترتیب که جنایات و جرائم مربوط به افراد خاص را در قسم سوم و جنایات و جرائم مربوط به حقوق جامعه یعنی نظم و مصلحت عمومی را در قسم دوم جای داد.

در قسم چهارم از روابط بشری پای هیچ فرد خاصی در میان نیست. کیفیت ارتباط جوامع با یکدیگر و نظام کلی یک جامعه که موضوع حقوق اساسی داخلی و بین‌المللی است، در روابط قسم چهارم مطرح می‌گردد. همچنین سیاستهای عمومی نظام در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، روابط خارجی و... که مربوط به فرد خاصی نمی‌گردد، در همین زمینه مورد نظر قرار می‌گیرد. روشن است که این قسم از حوزه مسائل اجتماعی عمده‌ترین و مهمترین بخش از حوزه‌ای است که رهبری حکومت اسلامی می‌تواند در آن، برنامه و حکم داشته باشد.

در این قسمت به مطالبی اشاره شده است که به ترتیب زیر به توضیح آنها می‌پردازیم:

۱. از این بحث روشن می‌شود که از اقسام چهارگانه روابط بشری، سه قسم اخیر آن، حوزه و ظرف احکام حکومتی است که آن را به طور کلی «حوزه مسائل اجتماعی» نامیده‌ایم.

۲. در هر جایی از حوزه مسائل اجتماعی، اگر در چارچوب احکام فرعی فقهی (اولی و ثانوی) با توجه به مقتضیات زمان، حکمی قابل استنباط باشد، حکومت اسلامی مجری آنست، وگرنه اهداف و مبانی کلی اسلام، در زمینه‌های مختلف، با دیدگاههایی احیاناً گسترده‌تر از دیدگاه فقهی، راهنما و راهگشای حکومت اسلامی است، که می‌بایستی با توجه به آنها و نیازهای متحول زمان، اتخاذ سیاست کند، قانون وضع کند و فرمان و دستور صادر نماید.

۳. اگر می‌گوییم اسلام دین زندگی است و در تمامی زوایای زندگی بشریت سخن و برنامه دارد، این بالندگی در گرو تشکیل یک نظام حکومتی است که بتواند اهداف و منویات اسلام را که در منابع اصیل آن یعنی قرآن و روایات آمده است، در جنبه‌های گوناگون روابط بشری پیاده کند. اینجاست که به عمق سخن رهبر کبیر انقلاب، امام خمینی (ره) پی می‌بریم:

حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است.<sup>۱</sup>

البته اذعان داریم آنچه که ما از آن یاد کردیم نه «تمامی فقه»، بلکه تمامی اسلام است، ولی در کلام امام خمینی (ره) دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه مرادشان از فقه، همه احکام و معارف و

مقاصد اسلام است که در این صورت با سخن ما تفاوتی پیدا نمی‌کند. شاید تعبیر «مجتهد واقعی» که احیاناً کسی است که به همه مقاصد و اهداف اسلام و همچنین نیازهای زمان توجه و آگاهی دارد و طبعاً زمام حکومت اسلامی هم به دست اوست، مؤید این احتمال باشد. احتمال دیگر این است که در نظر ایشان مجتهد واقعی در مقام استنباط احکام اسلام و نه اداره یک حکومت، می‌تواند همه قوانین و برنامه‌های مورد نیاز برای اداره یک کشور و جامعه را به دست آورد، بدون اینکه لازم باشد مواردی را صرفاً در اختیار اداره کننده حکومت و با توجه به اهداف کلی اسلام رها کند. در این صورت نیز کلام امام خمینی (ره) با آنچه ما در اینجا گفتیم در کبرای کلی اختلافی ندارد؛ زیرا ما نیز منکر این نیستیم که اگر بتوان آنچنان «فقه الحکومه» ای تدوین کرد که دیگر جایی برای قانونگذاری حکومت و با توجه به اختیارات حکومت اسلامی باقی نماند، آنچه مطاع است احکام همان فقه است، ولی اختلاف در صغرای مطلب است که آیا با توجه به نیازهای متحول بشر می‌توان چنین انتظاری داشت؟ مگر بزرگانی همچون مرحوم علامه طباطبایی و استاد مطهری (ره) همین اختیارات حکومتی را که در قوانین ثابت اسلام تعبیه شده است، دلیل بر پویایی قوانین اسلام و انعطاف قانونی آن در مقابل تغییرات زمان ندانسته‌اند؟<sup>۱</sup> اختیاراتی که می‌توان از آن انتظار وضع قوانین و مقررات متغیر در سایه قوانین ثابت را داشت و نه استنباط قوانین متغیر (لطفاً دقت شود).

#### چ) حق رهبری و سرپرستی

به کار رفتن این عنصر در تعریف حکم حکومتی، در حقیقت به جهت تبیین علت مشروعیت احکام حکومتی است. یعنی از آن جهت که رهبری، مشروعیت خود را از سوی خداوند دارد و اداره جامعه اسلامی به او واگذار شده است، به خاطر این منصب، حق خواهد داشت که در محدوده احکام و اهداف اسلام و با توجه به رعایت مصلحت، احکامی را که برای اداره جامعه لازم است، صادر کند. از وجود این عنصر در تعریف می‌توان لزوم اطاعت مردم از رهبری در احکام صادره را نیز به دست آورد. زیرا همچنانکه مردم می‌بایستی از خداوند به جهت ولایت حقیقی او اطاعت نمایند، همین‌طور کسانی که از سوی خداوند، این حق بالعرض، به آنها واگذار شده است، واجب‌الاطاعة خواهند بود.

در مبنای مشهور شیعه، خداوند با نصب رهبری جامعه، حقوق متقابلی بین او و امت (یا دستگاه حکومتی او و امت) ایجاد می‌کند. حق رهبری بر امت این است که مردم از احکام او

۱. ر. ک. مرتضی مطهری (ره)، اسلام و مقتضیات زمان؛ علامه طباطبایی (ره) بررسیهای اسلامی.

پیروی کنند و حق امت بر رهبری این است که رهبری در احکام خود رعایت مصلحت جامعه اسلامی را بنماید. در این زمینه ما در منابع روایی خود روایاتی داریم که به این حقوق متقابل دلالت می‌کند.<sup>۱</sup> در فصل مربوط به مردم و احکام حکومتی، به این موضوع خواهیم پرداخت. در پایان، چنان‌که قبلاً نیز متذکر شدیم، برای فعلیت پیدا کردن حق رهبری و سرپرستی، به نظر غالب فقهای شیعه - به جز نویسندهٔ *دراسات فی ولاية الفقیه* - لازم نیست که رهبر مشروع حتماً به انتخاب یا بیعت مردم برگزیده شود. بنابراین، همین‌که عنوان رهبری مشروع (مانند فقیه جامع‌الشرایط) بر کسی منطبق شد، از این حق برخوردار است، البته به شرطی که فقیه جامع‌الشرایط دیگری اقدام به تشکیل حکومت یا صدور حکم در موردی ننموده باشد. تفصیل این سخن نیز جای خود را دارد، ولی به هرحال در تعریف پیشنهادی ما از حکم حکومتی، حق رهبری و سرپرستی بالفعل، در نظر گرفته شده است.

آخرین عنصر تعریف ما از حکم حکومتی، مفهوم «مصلحت» است که به دلیل اهمیت و تفصیل این عنصر، گفتار بعدی را به آن اختصاص داده‌ایم.

۱. ر.ک. «میزان الحکمة»، ۲ / ۴۸۰، باب اعظم الحقوق و ۱۰ / ۷۲۸ به بعد تحت عنوان «الولاية»، همچنین ر.ک. *دراسات فی ولاية الفقیه* ۲ / ۶۸۲ - ۷۶۹

# گفتار سوّم

## مصلحت

### مقدمه

بحث انگیزترین عنصر در صدور احکام حکومتی - در این تحقیق - «مصلحت» است. مصلحت، مبنایی است که حاکم مشروع جامعه، بر طبق آن، حکم حکومتی از هر قسمی (فرمان، تقنین، اجرای احکام ثابت) که باشد، صادر می‌کند. مصلحت در احکام حکومتی، حجتی در سویه است از یکسو بین رهبری و حاکمیت با خداوند متعال و از سوی دیگر بین رهبری با مردم. تشخیص مصلحت در صدور احکام حکومتی، به عبارت فنی، کشف لمّی از جانب ولی فقیه است؛ چه، علت و مناط صدور حکم (مصلحت) را به دست آورده و طبق آن حکم صادر کرده است. یعنی هر حکم حکومتی که صادر می‌شود اگر از مصدر آن سؤال شود که به چه علت آن را صادر نموده است؟ باید بتواند چنین پاسخ دهد که: برای رعایت مصلحت.

به دلیل اهمیت این مبحث، در اینجا جنبه‌های مختلف آن را هرچند به طور فشرده، بررسی می‌کنیم، البته بحث مفصلتری برای هریک از این جنبه‌ها که در راستای مستقیم این تحقیق قرار می‌گیرند در فصول آینده خواهد آمد:

۱. تعریف مصلحت در لغت و اصطلاح
۲. تقسیم مصلحت به مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه
۳. تاریخچه اجمالی کاربرد مصلحت در فقه شیعه
۴. تاریخچه‌ای از کاربرد عنصر مصلحت در جمهوری اسلامی ایران و گنجاندن آن در قانون

### اساسی

۵. متعلّق مصلحت
۶. منبع تشخیص دهنده مصلحت
۷. ابزارهای تشخیص مصلحت
۸. واگذاری حق تشخیص مصلحت

۹. چگونگی تشخیص مصلحت و استبداد در حکومت و رهبری  
 ۱۰. تزامن مصلحت تشریعی و مصلحت اجرایی.

### ۱. تعریف مصلحت

لغویین عموماً مادهٔ صَلَح را که ریشهٔ مصلحت می‌باشد در مقابل فَسَد دانسته‌اند و از آن تعبیر به ضد فساد یا نقیض فساد کرده‌اند.<sup>۱</sup> فساد را نیز به خارج شدن چیزی از حد اعتدال معنا کرده‌اند.<sup>۲</sup> بنابراین می‌توان مصلحت را آن چیزی دانست که باعث اعتدال می‌شود. از همین روست که برخی این واژه را از حیث وزن و معنی مساوی واژهٔ منفعت دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

اصطلاح مصلحت نخست در فقه و اصول اهل سنت بکار رفته است که در اینجا چند نمونه از آن می‌آید:

۱. برخی گفته‌اند «مصلحت عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر».<sup>۴</sup>
۲. غزالی مصلحت را این چنین تعریف کرده است: «مصلحت عبارت است از تأمین هدف شارع و هدف شارع عبارت است از مواظبت دین و حیات انسان و عقل و نسل و اموال».<sup>۵</sup>
۳. یکی از نویسندگان معاصر و صاحب نظر در این زمینه چنین آورده است:

المصلحة فيما اصطلح عليه علماء الشريعة يمكن ان تعرف بمايلي: المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعبادة من حفظ دينهم و نفوسهم و عقولهم و نسلهم و اموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها.<sup>۶</sup>

ترجمه: مصلحت در اصطلاح علمای دین ممکن است این چنین تعریف گردد: منفعتی که شارع حکیم آن را برای بندگانش در نظر گرفته است و به ترتیب مشخصی شامل حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال آنان می‌شود.

۱. لسان العرب، ۷/ ۳۸۴؛ اقرب الموارد، ۱/ ۶۵۶؛ معجم مقاییس اللغة، ۳/ ۳۸۵؛ مفردات راغب، ص ۳۹۲، و التحقيق فی کلمات القرآن کریم ۶/ ۲۷۷.

۲. «مفردات راغب» ص ۳۹۳.

۳. ر. ک. دکتر جعفر لنگرودی، مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، ص ۱۵۸، به نقل از غزالی، المستصفی، ۲/ ۲۸۶.

۴. همان.

۵. همان.

۶. دکتر رمضان البوطی، ضوابط المصلحة، ص ۲۷.



## ۲. اقسام مصلحت

در یک اصل مسلم کلامی می‌دانیم هرگونه قانونی که به نحوی از جانب خداوند بر بندگان لازم‌الاطاعة گردد، با عنایت به مصلحت دنیوی و اخروی آنان می‌باشد.<sup>۱</sup> همچنین از آنجایی که مصالح و نیازهای بندگان برخی ثابت و برخی متغیرند، به ازای آن، قوانین نیز برخی ثابت و برخی متغیر هستند.

بر همین اساس بود که در مبحث قانون در این فصل گفتیم، قانون در اسلام به دو معنا قابل بررسی است: یکی قوانین ثابت و همیشگی که به صورت قضایای حقیقه از جانب خداوند متعال توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام ابلاغ و تبیین گردیده است، دیگری قوانین متغیر که در ازای نیازهای متغیر و باصطلاح مقتضیات زمان می‌باشد. اینکه «آیا قوانین متغیر منحصر در همانهایی است که حکومت مشروع اسلامی در سایه احکام و قوانین ثابت و اهداف و مقاصد دین اسلام، با توجه به نیازهای زمان، وضع می‌کند و یا خیر؟» مورد بررسی ما در این تحقیق نیست.<sup>۲</sup> چیزی که ما در این تحقیق نیاز داریم این است که قوانین موضوعه در حکومت اسلامی جزء همان احکام متغیر است که در کنار احکام ثابت پاسخگوی نیازهای بشریت تلقی می‌گردد.

همچنین این معنا را مسلم می‌دانیم که عنصر مصلحت نه تنها در وضع و اجرای قوانین متغیر نقش اصلی را داراست بلکه در اجرای قوانین ثابت و صدور فرمانها و دستورهای جزئی حکومتی نیز محوریت دارد. با این مقدمات می‌توانیم به دو جایگاه اصلی عنصر مصلحت راهنمایی شویم. ما این دو جایگاه را با توضیحی که خواهیم داد، «جعل» و «اجرا» می‌نامیم. هر آنچه که اسلام تحت عنوان قوانین ثابت یا اهداف و مقاصد کلی از انسان خواسته است، برای مصلحتی بوده که به خود او باز می‌گردد، این یک جایگاه از مصلحت که آن را جایگاه جعل

۱. بدیهی است پرداختن به مباحث انسان‌شناسی و نیازهای گوناگون او و به دنبال آن حقوق فطری و اینکه دین مقدس اسلام تا چه اندازه به این حقوق توجه کرده است، همچنین مقایسه دیدگاه اسلام با دیگر مکاتب و نحله‌های شرق و غرب عالم، از چارچوب این تحقیق خارج است.

۲. برخی از نویسندگان بدون اشاره به اختیارات حکومتی، قوانین اسلام را به طور کلی به قوانین ثابت و قوانین متغیر تقسیم کرده‌اند (آیت الله سید محمد حسن مرعشی در مقاله «مصلحت و پایه‌های فقهی آن» (مجله قضائی و حقوقی دادگستری، ش ۶، زمستان ۱۳۷۱، ص ۱۴). همین تقسیم را قبلاً از مرحوم علامه طباطبائی نیز مشاهده کردیم ولی ایشان - ظاهراً - قوانین متغیر را همان قوانین و مقررات حکومتی می‌دانند که قبلاً مورد بحث قرار گرفت. سخن ما اینست که در اینجا به دیدگاه دوم از تقسیم قوانین به ثابت و متغیر نظر داریم نه اول. زیرا تحقیق ما درباره تشخیص مصلحت از مصدر حکومت و حاکمیت است نه اجتهاد و استنباط و این دو مصدر را اگر مصداقاً هم یکی بپنداریم، کاملاً واضح است که دو جهت و حیثیت متفاوت هستند.

می‌نامیم. جایگاه دیگر وقتی است که آن خواسته‌ها و مقاصد به دست انسان پیاده می‌گردد. اسلام پیاده شدن خواسته‌ها و اهداف خود را از انسان عاقل و آگاه می‌طلبد. انسانی که باید در هر موقعیتی شرایط را بسنجد و از آن میان خواسته اسلام را عملی سازد.

اگر از احکام فردی - که صرفاً مربوط به رابطه یک فرد با خداوند می‌شود - بگذریم، همچنین وظایف اجتماعی افراد را از نظر دور بداریم، این حکومت اسلامی است که در جامعه، مأمور و مسؤول اجرای احکام، خواسته‌ها و اهداف کلی و جزئی اسلام است که می‌بایستی با روشنایی عقل و علم در شرایط گوناگون، خواسته‌های اسلام را تشخیص دهد و در راستای عملی ساختن آنها بکوشد. اینجاست که عنصر مصلحت دوباره خود را نشان می‌دهد: جایگاه اجرا.

براساس همین دو جایگاه متفاوت برای مصلحت، می‌توان آن را به مصلحت تشریعی (یا جعلیه) و مصلحت اجرائیه تقسیم کرد. هر دو قسم از مصلحت به جنبه‌های دنیوی و اخروی انسان باز می‌گردد، ولی مصدر تشخیص دهنده در مصلحت تشریعی کسی می‌تواند باشد که آگاهی کامل به همه ابعاد انسان و مصالح و مفاسد او دارد و چنین کسی بالاصالة، خداوند متعال است و البته هر کسی که هرچند در برخی از موارد چنین آگاهی و احاطه‌ای به او داده شده باشد. اما این مصدر، در مرحله اجرای احکام و خواسته‌های اسلام، انسانهای عادی و در سطح جامعه، حکومت اسلامی است.

به عبارتی مختصر و فنی‌تر، مصلحت تشریعی در رتبه‌ای قبل از جعل احکام و خواسته‌های کلی و جزئی اسلام قرار دارد و تشخیص دهنده آن بالاصالة خداوند متعال است، ولی مصلحت اجرائیه در رتبه‌ای بعد از جعل آن احکام و خواسته‌ها قرار دارد و تشخیص دهندگان آن، انسانها و در حوزه مسائل اجتماعی - که قبلاً توضیح داده شد - حکومت اسلامی است.

به‌طور کلی مراد ما از مصلحت، که آن را یکی از عناصر مهم حکم حکومتی به شمار آوردیم، مصلحت اجرائیه است. بنابراین همه مباحث کلامی مربوط به مصالح و مفاسد واقعی که به‌عنوان مبانی جعل احکام از سوی خداوند، بین اشاعره و معتزله و دیگران، مطرح است، خارج از این تحقیق قرار دارد.

در اینجا تذکر این نکته بجاست که کاربرد کلمه «اجرا» در رساندن مراد ما از مصلحت، به معنای غفلت از این نیست که «مصلحت اجرائیه» به نوبه خود می‌تواند مبنای وضع قوانین و مقررات از سوی حکومت اسلامی قرار گیرد که در بحث قانون به طور فشرده از آن سخن گفتیم. به عبارت دیگر، اجرائی بودن جایگاه این مصلحت، در مقایسه با احکام و خواسته‌های مجموعه دین اسلام است، ولی در مقایسه با سازمان یک حکومت و تشکیلات تقنینی و اجرایی آن، این

مصلحت صرفاً اجرایی نیست، بلکه در مبانی قانونگذاری آن نیز جای دارد؛ حتی در برداشت مشهور از نظام ولایت فقیه، این مصلحت در مبنای وضع قانون اساسی یک کشور نیز جایگاهی مقدم بر آن دارد (پیش از این، به این مطلب اشاره‌ای شده است).

### ۳. کاربرد مصلحت در فقه شیعه

در سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام موارد زیادی از انواع مصلحت اندیشی در ارتباط با نیازها و مقتضیات زمان، دیده می‌شود که نمونه‌هایی از آن را در بخش اول از این فصل مرور کردیم. در روایات گوناگون نیز می‌توان جای پای مصلحت اجرائیه را در مواردی مانند صرف درآمد خراج و زمینهایی که در سایه شمشیر گرفته شده است، (اراضی مفتوحة عنوة) برای مصالح عامه مسلمین، لزوم رعایت مصالح موقوف علیهم توسط متولّی وقف، لزوم رعایت مصالح یتیم توسط سرپرستان او، رعایت مصلحت در ارتباط با کشتن اسیر یا فدیة گرفتن از او، رعایت مصلحت در امر جزیه، رعایت مصلحت در امر صلح و جنگ، لزوم رعایت مصلحت در اموال غایبین و قاصرین و... پیدا نمود. در فصول مختلف این تحقیق براساس سؤالات معین در طرح آن، سراغ آیات، روایات و سیره معصومان علیهم السلام خواهیم رفت؛ چنانچه این فصل را نیز به همین شیوه آغاز کردیم.

در کتابها و کلمات فقهی کلاسیک شیعه، فقهای ما به پیروی از کاربرد این کلمه در روایات، در کتابهایی مانند کتاب الخراج، کتاب الوقف، کتاب البیع، کتاب الجهاد و... این کلمه را استعمال کرده‌اند، اما بدون توضیح (که شاید در شرایط آن زمان، نیازی هم به توضیح نبوده است) از آن گذشته‌اند. (و شاید هم نگارندگان این سطور به توضیح آن دست نیافته‌اند).<sup>۱</sup>

۱. مرحوم شیخ مرتضی انصاری - اعلی الله مقامه - نیز در مکاسب محرّمه کلمه مصلحت را فراوان استعمال کرده‌اند، از جمله: ۱. در مسوّغات غیبت که می‌فرمایند اگر غیبت مؤمن موجب جلب مصلحتی برای او می‌شود که از نظر شرع یا عقل بر مصلحت حفظ احترام او برتری دارد، جایز است. ۲. در مسوّغات کذب که می‌فرمایند اگر دروغ برای اصلاح ذات البین باشد جایز است. ۳. مسوّغات ولایت و پذیرفتن مسئولیت در حکومت جور (و نامشروع) که می‌فرمایند اگر برای قیام به مصالح عباد باشد جایز است. در همه این موارد، در واقع دو تکلیف شرعی در مقام امثال، متزاحم یکدیگر واقع می‌شود و در این میان آن که از نظر شرع یا عقل سلیم، اهم تشخیص داده شود مقدم می‌گردد.

به هر حال در هیچ یک از این موارد، مصلحت جامعه اسلامی (مصلحت عمومی)، در سطح کلان، و با این خصوصیت که یک حکومت مشروع در مصدر و مقام تشخیص آن قرار گرفته - ظاهراً - مورد نظر نیست. در ضمن بحث از تکسّب به واجبات، شیخ اعظم (ره)، اشارتی به مصلحت نظام یا اقامه نظام نیز دارند، که آن را ذی‌المقدمه و غایت واجبی، برای وجوب صناعات و جُرف در سطح جامعه می‌دانند.

این در حالی است که در میان اهل سنت از دیرزمان تاکنون بحث‌های بیشتری در اطراف مصلحت به عمل آمده است که در فصل «احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه مذاهب اهل سنت» بدان خواهیم پرداخت.

#### ۴. کاربرد مصلحت در جمهوری اسلامی ایران

هرچند می‌توان این بحث را به گونه‌ای گسترده با طرح نظریات گوناگون و نقد و بررسی هریک، آورد، ولی به دلیل رعایت اختصار، صرفاً به بررسی تاریخ‌نگارانه‌ای از رویکرد به عنصر مصلحت در سخنان بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، امام خمینی (ره)، در راستای به اجرا در آوردن احکام و خواسته‌های اسلام می‌پردازیم.

قبل از پیروزی انقلاب اسلامی تا یکی دو سال پس از آن توجه اصلی امام (ره) به اجرای دقیق احکام اسلام، به صورت قوانینی از پیش تعیین شده و آماده برای اجرا، معطوف بود. خواننده کتاب «ولایت فقیه» از تألیفات ایشان، خصوصاً در بخشهایی از آن به این نکته رهنمون می‌شود که اسلام دربردارنده قوانین و مقررات لازم برای اداره یک کشور است، و اگر سخن از ولی فقیه و حکومت ولایت فقیه هم در میان است، صرفاً به معنای راهی برای اجرای احکام اسلام در همه زمینه‌هاست. این سخن تا بدانجا می‌رسد که ولی فقیه را رئیس قوه مجریه نظام حکومتی اسلام می‌دانند:

«اصولاً قانون و نظامات اجتماعی، مجری لازم دارد. در همه کشورهای عالم و همیشه این‌طور است که قانونگذاری به تنهایی فایده ندارد. قانونگذاری به تنهایی سعادت بشر را تأمین نمی‌کند. پس از تشریع قانون بایستی قوه مجریه‌ای به وجود آید. قوه مجریه است که قوانین و احکام دادگاهها را اجرا می‌کند و ثمره قوانین و احکام عادلانه دادگاهها را عاید مردم می‌سازد. به همین جهت اسلام، همانطور که قانونگذاری کرده، قوه مجریه هم قرار داده است. ولی امر متصدی قوه مجریه هم هست».<sup>۱</sup>

پس از پیروزی انقلاب اسلامی و توجه بیشتر به چگونگی اجرای احکام اسلام و لمس مشکلات اجرایی، به تدریج، توجه به ضرورتها و احکام ثانوی اسلامی بیشتر می‌شد، نقطه

۱. امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، ص ۲۷. در اینجا توضیح این مطلب لازم است که گرچه تصدی قوه مجریه را با کلمه «هم» آورده‌اند، ولی این عبارت دلیل بر این نیست که در اینجا به جنبه‌های دیگری هم که در آینده خواهیم گفت، توجه شده است، زیرا در حاشیه همین عبارت، توضیحی را در مورد وظایف و اختیارات ولی فقیه آورده‌اند که هیچکدام از آنها در بردارنده آنچه که به تدریج و پس از تشکیل حکومت، ابراز شده است، نیست.

عطف این مرحله را می‌توان در نامه‌ای که رئیس وقت مجلس شورای اسلامی به محضرشان تقدیم کرد، مشاهده نمود:

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر شریف حضرت آیت‌الله‌العظمی امام خمینی مدظله العالی

چنانکه خاطر مبارک مستحضر است، قسمتی از قوانین که در مجلس شورای اسلامی به تصویب می‌رسد، به لحاظ تنظیمات کل امور و ضرورت حفظ مصالح یا دفع مفاسدی است که برحسب احکام ثانویه به طور موقت باید اجرا شود و در متن واقع مربوط به اجرای احکام و سیاست‌های اسلام و جهاتی است که شارع مقدس، راضی به ترک آنها نمی‌باشد و در رابطه با این‌گونه قوانین به اعمال ولایت و تنفیذ مقام رهبری که طبق قانون اساسی، قوای سه‌گانه را تحت نظر دارند، احتیاج پیدا می‌شود. علیهذا تقاضا دارد مجلس شورای اسلامی را در این موضوع مساعدت و ارشاد فرمایید.

تاریخ: ۶۰/۷/۲۰

پاسخ امام خمینی (ره) به این نامه چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع، به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع خود بخود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن و باید تصریح شود که هریک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود؛ مجرم شناخته می‌شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می‌شود.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

روح الله الموسوی الخمينی<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، عنصر ضرورت می‌توانست توجیه‌کننده این باشد که قوانین مصوب مجلس لازم نیست، همواره قضیه‌ای حقیقی را بطلبد که در آن از سوی شارع مقدس، حکمی هرچند به اطلاق یا عموم، بر روی موضوعی رفته باشد. به عبارت دیگر عنوان ضرورت، واسطه اثباتی شد برای یک سلسله احکام و قوانین جدیدی که در جامعه اسلامی مشروعیت دارد. بعدها امام

خمینی (ره) مرجع تشخیص ضرورت را به گونه‌ای دقیقتر، رأی دوسوم نمایندگان مجلس دانستند.<sup>۱</sup>

با این وجود گویا صرف عنوان ضرورت نمی‌توانست پاسخگوی مشروعیتی باشد که دولت برای اعمال حاکمیت خود و ادارهٔ جامعه به آن نیازمند است. چنین نیازی، به ویژه در مسئلهٔ قانون کار و به‌طور کلی روابط کار و کارگر و وظایف و اختیارات دولت در قبال آن خود را بیشتر نشان داد.<sup>۲</sup> این سیر تا بدانجا رسید که امام خمینی (ره) در پاسخ نامهٔ شکوای گونهٔ دبیر وقت شورای نگهبان چنین فرمودند:

بسمه تعالی

دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند با شروط اسلامی و حتی بدون شرط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطهٔ حکومت است و اختصاص به مواردی که در نامهٔ وزیر کار ذکر شده است ندارد. بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی، امرش با حکومت است، می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند و حضرات آقایان محترم به شایعاتی که از طرف استفاده جویان بی‌بندوبار یا مخالفان با نظام جمهوری اسلامی پخش می‌شود اعتنایی نکنند که شایعات در هر امری ممکن است.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

روح الله الموسوی الخمينی<sup>۳</sup>

رئیس جمهور وقت نیز در خطبه‌های نماز جمعه در مقام تفسیر کلام امام (ره) برآمدند و گویا اختیارات حکومت را در چارچوب احکام فرعیه دانستند،<sup>۴</sup> این بود که امام خمینی (ره) ضمن پاسخی که به تقاضای خود ایشان صادر گشت چنین فرمودند:

... اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقهٔ مفوضه به نبی اسلام ﷺ یک پدیدهٔ بی‌معنا و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد، مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام فرعیه نیست، نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری

۱. همان، ۱۷/ ۱۶۵.

۲. ر.ک. دکتر حسین مهرپور، مقاله «مجمع تشخیص مصلحت نظام و جایگاه قانونی آن»، مجلهٔ «تحقیقات حقوقی»، دانشکدهٔ حقوق دانشگاه شهید بهشتی، ش ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۱.

۳. همان، به نقل از صحیفهٔ نور.

۴. همان، ص ۲۹.

از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا و منع احتکار در غیر دوسه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران فروشی، قیمت گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است؛ بنابر تفسیر شما خارج است و صدها امثال اینها. باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیة اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیّه حتی نماز و روزه و حجّ است. حاکم می‌تواند مسجدی یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضراب باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند، حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند، حکومت می‌تواند از حجّ که از فرایض مهمّ الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند...<sup>۱</sup>

اگر تا قبل از این مرحله عنصر ضرورت بود که قانون ساز و پاسخگوی مشکلات اجرایی قلمداد می‌شد، در اینجا فراتر از آن به مصلحت اندیشی حکومت خارج از چارچوب احکام فرعیّه از پیش تعیین شده، توجّه داده می‌شد.

با این حال، رعایت عنصر مصلحت و توجّه به آن در قانون گذاری، صراحت و مشروعیت بیشتری را می‌طلبد. این بود که در تاریخ ۶۶/۱۱/۱۷ دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام به درخواست جمعی از مسئولین کشور این چنین صادر گشت:

بسم الله الرحمن الرحيم

گرچه به نظر این جانب پس از طی این مراحل، زیر نظر کارشناسان که در تشخیص این امور مرجع هستند، احتیاج به این مرحله نیست، لکن برای غایت احتیاط در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعاً و قانوناً توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از فقهای محترم شورای نگهبان و حضرات حجج اسلام آقایان خامنه‌ای، هاشمی، اردبیلی، توسّلی، موسوی خویننی‌ها و جناب آقای میرحسین موسوی و وزیر مربوط برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد و در صورت لزوم رأی اکثریت اعضای حاضر این مجمع مورد عمل قرار گیرد. احمد در این مجمع شرکت می‌نماید تا گزارش جلسات به این جانب سریعتر برسد. حضرات آقایان توجّه داشته باشند که

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 تمام نمای حل معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است که اسلام پابرهنگانی زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال برد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند. از خداوند متعال می‌خواهم تا در این مرحله حساس آقایان را کمک فرماید.

روح الله الموسوی الخمینی<sup>۱</sup>

پس از تشکیل شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۶۸ یکی از موارد دستور کار آن شورا، به اشاره امام خمینی(ره)، گنجاندن اصلی در ارتباط با تشخیص مصلحت بود که سرانجام اینچنین به تصویب رسید:

اصل (۱۱۲) مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام، نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید.

بدین ترتیب در روند آرزوی پیاده کردن اسلام، با این دیدگاه که اسلام همه قوانین لازم در اداره یک جامعه را دارد و تنها نیازمند یک قوه مجریه است که ولی فقیه در رأس آن قرار دارد، گامهای نخست برداشته می‌شود. در مرحله دوم، با لمس مشکلات فراوان به عنصر ضرورت، آنهم در راستای تدوین قوانین برای اداره کشور، توجه می‌شود، و سرانجام مصلحت اندیشی قانونمند و مشروع، راه خود را می‌گشاید.

مگر احکام و خواسته‌های اسلام براساس مصالح و مفاسد واقعی بنا نشده‌اند؟ مگر مجتهد و کارشناس در به دست آوردن موضوع و حکم یک قضیه شرعی نزد خداوند معذور و مأجور نیستند؟ بنابراین کافی است موضوع و حکم قضایای شرعی را تشخیص دهیم و پس از آن بدون هیچ دغدغه‌ای صرفاً به اجرای آن قضیه همت گماریم.

۱. همان، ۲۰ / ۱۷۶، همچنین در ۲۱ / ۶۱، توضیحات دیگری در همین راستا از جانب ایشان صادر شده است.



به نظر ما اینچنین طرز فکری بود که نهایتاً بن بست را ایجاد کرد که به دست توانای بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، با تشکیل مجمع تشخیص مصلحت، درهم شکست. حاصل این اندیشه، بی توجهی به عنصر مصلحتی بود که در طول احکام و خواسته‌های اسلام و در مرحله به اجرا درآوردن آنها و نه جعل آنها، قرار داشت.<sup>۱</sup>

## ۵. متعلّق مصلحت

وقتی می‌گوییم حکومت اسلامی باید رعایت مصلحت کند، یعنی رعایت مصلحت چه چیزی یا چه کسی را بکند؟

گرچه از دیدگاه صرفاً عقلی، احتمالات بسیاری هست<sup>۲</sup>، ولی با توجه به اینکه خصوصیت بارز حکومت اسلامی را، پیاده‌کننده احکام و خواسته‌های اسلام در سطح جامعه می‌دانیم، چهار احتمال زیر را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. مصلحت نظام اسلامی

۲. مصلحت اسلام

۳. مصلحت مسلمانان

۴. مصلحت جامعه اسلامی

مصلحت نظام به تنهایی صحیح نیست، زیرا چنانچه قبلاً اشاره کردیم، صدور حکم حکومتی متوقف بر وجود یک نظام و حکومت اسلامی نیست، بلکه احکام حکومتی بسیاری در طول تاریخ شیعه، بدون اینکه یک نظام و حکومت اسلامی برپا باشد، جریان داشته است. همینکه رهبری مشروع در جامعه اسلامی، به وجود می‌آید، حکم حکومتی می‌توانست مصداق پیدا کند.

اما احتمال دوم و سوم، هر دو در امر چهارم داخل می‌شوند، زیرا جامعه اسلامی دارای دو قید است: جامعه، که مسلمانان آنرا تشکیل داده‌اند و دیگری اسلام. بنابراین از بین احتمالات چهارگانه، احتمال چهارم - به عنوان موضوع مصلحت - از جامعیت بیشتری برخوردار بوده، به نظر ارجح می‌آید. مراد از رعایت مصلحت جامعه اسلامی این است که حکومت اسلامی با توجه به قوانین و خواسته‌های مجموعه دین اسلام و با توجه به نیازها و مقتضیات متغیر و گوناگون جامعه، مبادرت به صدور احکام حکومتی نماید.

۱. ر.ک. به بحث اقسام مصلحت در همین نوشته، ص ۶۵.

۲. ر.ک. پاورقی ۱، ص ۶۵.

## ۶. منبع تشخیص مصلحت

در بند ۲ از مبحث مصلحت روشن گشت که تشخیص دهنده مصلحت اجرائیه، یعنی مصلحتی که در این تحقیق مراد ماست، حکومت اسلامی است. با مراجعه به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درمی یابیم که آن حضرت در موارد احکام حکومتی، تشخیص مصلحت می داده و طبق آن، حکم می کرده اند. حداقل در بعضی موارد، از ابزار شورا نیز استفاده کرده طبق نظر اکثریت حکم داده اند، مانند اینکه در جنگ اُحُد طبق نظر اکثریت از مدینه خارج شدند و به نبرد با دشمنان اسلام پرداختند.<sup>۱</sup> در بسیاری از موارد هم می بینیم که آن حضرت ظاهراً بدون مشورت با اصحاب خود، احکام حکومتی صادر کرده اند، مانند دستور قطع درختان بنی النضیر، آزاد اعلام کردن مشرکین مکه، انعقاد پیمان صلح حدیبیه و...<sup>۲</sup>

پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت علی علیه السلام و دیگر امامان معصوم علیهم السلام نیز بنابر تشخیص مصالح مختلفی، حکم حکومتی صادر کرده اند که در بخش نخست این فصل به مواردی از آنها اشاره شد.

اما در زمان غیبت کبرا، برای اینکه بپذیریم تشخیص مصلحت به حکومت ولی فقیه واگذار شده است، باید دو مطلب را اثبات کنیم:

۱. باید اثبات کنیم که مقام علم و عصمت و دوری از هرگونه خطا و اشتباه که در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام قائل هستیم، ربطی به مقام تشخیص مصلحت، به عنوان رهبری نظام و جامعه، ندارد. توضیح اینکه در اینجا ممکن است گفته شود با توجه به مقام عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، ما یقیناً می دانیم که با صدور احکام حکومتی دقیقاً به واقع اصابت می نموده اند. به عبارت دیگر ما می دانیم مصلحتی که آنان تشخیص می داده اند، مصلحت واقعی حکم در مقام اجرا بوده است، لیکن در ولی فقیه - هرچند که حاکمیت مشروع و عدالت گستر دارد - هیچ عصمتی تضمین نشده است. با این وصف چگونه می توان حق تشخیص مصلحت جامعه اسلامی را به چنین حکومتی سپرد؟

پاسخ تفصیلی به این پرسش در فصل سوم (احکام حکومتی و سیره معصومان علیهم السلام) آمده است، ولی پاسخ اجمالی این است که اگر قبول کنیم، حکومت بر جامعه در زمان غیبت، به ولی فقیه یا نظام ولایت فقیه سپرده شده و یا اصولاً اسلام برای چنین امری در عصر غیبت، شخصی یا نظامی را معرفی کرده است، قطعاً هر حکومتی برای صدور احکام حکومتی نیازمند تشخیص

۱. از جمله ر.ک. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ ۲ / ۱۵۰.

۲. در بخشهای پیشین این نوشته مدرک این موارد آورده شد.

مصلحت نیز می‌باشد، به عبارت دیگر مشروعیت احکام حکومتی آن، ملازم مشروعیت حق تشخیص مصلحت آن است، هرچند که هریک از این ملازمه‌ها به اصطلاح اهل منطق؛ به صورت فی الجمله و موجبه جزئیه باشد، نه بالجمله و موجبه کلیه. اما اینکه سازوکار و نظام این تشخیص بر چه منوالی سامان می‌یابد، در فصلهای آینده مطرح خواهد شد.

از این گذشته ممکن است گفته شود: اساساً تشخیص مصلحت و صدور احکام حکومتی، حتی از ناحیه معصومان علیهم‌السلام نیز - لااقل همیشه - بر پایه علم لدنی و مخصوص آنان نبوده است، بلکه در محدوده اصول عقلانی و معلومات رایج زمان - و البته با عنایت به آموزه‌های اسلام - قرار داشته است. این معنا نیز در فصل بررسی سیره معصومان علیهم‌السلام قابل بحث است.

۲. مطلب دیگر که به سعه و ضیق دایره تشخیص مصلحت باز می‌گردد، این است که بپذیریم حکومت ولی فقیه در زمان غیبت، جایگزین حکومت معصوم علیه‌السلام در همه احکام حکومتی اسلام است. یعنی هر اختیاری که به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام معصوم علیه‌السلام در مورد رهبری آنان بر جامعه اسلامی و اداره آن جامعه در راستای اهداف و مقاصد اسلام داده شده است، به ولی فقیه نیز اعطا گردیده است. این مقدمه، پیش فرض ما در این تحقیق است. در نهایت امر، آنچه مورد تحقیق است، نظام اعمال صحیح این اختیارات است.

## ۷. ابزارهای تشخیص مصلحت

این مبحث به ویژه با توجه به پیچیدگی روابط اجتماعی در زمینه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... در سطح یک جامعه و همچنین روابط بین‌الملل در عصر حاضر، ضرورت فراوانی پیدا می‌کند. ممکن است راههای زیر برای تشخیص مصلحت پیشنهاد شود:

### استفاده از نظریات کارشناسان و متخصصان

بدین ترتیب که رهبر در هر موضوعی که نیازمند دقت و تخصص است، کارشناسان و متخصصان آن موضوع را فرا می‌خواند و پس از به دست آوردن نظریات آنان و شناخت دقیق موضوع، خود با توجه به احکام اسلام و رعایت مصلحت جامعه اسلامی، حکمی را صادر می‌کند.

به نظر می‌رسد، این راه برای صدور قسم اول از احکام حکومتی یعنی فرمانها، عزل و نصب‌ها و صدور بیانیتهای مقطعی، پیشنهاد قابل بحث و بررسی باشد، اما برای قانونگذاری بلکه کیفیت اجرای احکام گوناگون، این گونه قضاوت کردن، ساده‌اندیشی می‌نماید؛ زیرا با

پیچیدگی فراوان روابط اجتماعی در عصر حاضر، در همه زمینه‌های گوناگون اداره جامعه نمی‌توان شخص رهبر را تصمیم‌گیرنده در نظر گرفت، هرچند که در این جهت برای او منعی هم در کار نباشد.

### تشکیل شورا

راه دیگری که می‌تواند در حکومت اسلامی ابزار تشخیص مصلحت باشد، شورا یا شوراهای گوناگون است که در هر زمینه‌ای از روابط اجتماعی و اداره جامعه، قابل تشکیل است. از ابتدای حکومت اسلامی در ایران تاکنون، این ابزار با فراز و نشیب‌های فراوانی مورد توجه بوده است. به دلیل اهمیت این موضوع، در فصل پنجم به شورا در اسلام، در راستای ابزاری برای تشخیص مصلحت، خواهیم پرداخت.

### ۸. واگذاری حق تشخیص مصلحت

با مطالعه سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام در می‌یابیم که آنان در بسیاری از موارد، صدور احکام حکومتی و به تبع آن تشخیص مصلحت را به والیان، امیران لشکر و قضات منصوب از سوی خود واگذار می‌کرده‌اند.

طبق عموم نیابت ولی فقیه، با توجه به پیچیده شدن نظام اداری و سیاسی یک کشور و با عنایت به محدودیت علم ولی فقیه، به طریق اولی او می‌تواند این حق را به نهادها و اشخاصی مانند مجلس، قوه قضائیه، قوه مجریه، نمایندگان منصوب در جاهای مختلف و... واگذار کند. حتی لااقل در بعضی موارد ناچار است که چنین کاری بکند، زیرا خود نمی‌تواند بر جمیع مسائل احاطه یابد و تشخیص مصلحت دهد و حکم حکومتی صادر نماید. بداهت این معنا ما را از بحث در اطراف آن بی‌نیاز می‌کند. ولی با این وجود در این زمینه سؤالاتی مطرح است که در فصول آینده به مناسبت اینکه این سؤالات مربوط به مرحله قبل از صدور احکام حکومتی و تشخیص مصلحت باشد و یا مربوط به احکام حکومتی صادر شده گردد، به آنها خواهیم پرداخت.

نمونه سؤالات به قرار زیر است:

۱. آیا واگذاری حق تشخیص مصلحت از سوی رهبر به یک شخص یا نهاد، ملازم با این خواهد بود که حکم صادره از سوی آن نهاد یا شخص به عنوان احکام حکومتی رهبر تلقی گردد؟ اگر ملازمه فوق را بپذیریم طبق نمودار حکومت جمهوری اسلامی در قانون اساسی، باید

قوانین مجلس را در صورتی که به امضای شورای نگهبان برسد و نیز مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام، همچنین احکام صادره از سوی رئیس جمهور و دیگر مجریان و احکام قوّه قضائیه را احکام حکومتی بدانیم.

۲. در صورت واگذاری حق تشخیص مصلحت به شخص یا نهادی، آیا رهبر می تواند این حق را پس بگیرد؟

ظاهر این است که این واگذاری از باب وکالت است که فسخ آن از سوی موکل جایز است، اما پرسشی که بدنبال این پاسخ پیش می آید این است که اگر رهبر این واگذاری را بنا بر اصل تفکیک قوا و طبق قانون اساسی - که خود نیز آن را تنفیذ کرده است - انجام داد، آیا باز هم حق پس گرفتن دارد یا خیر؟ پیش از این گفتیم بنابر پذیرش اطلاعات ولایت فقیه، احتمال اول صحیح است.

#### ۹. تشخیص مصلحت و استبداد در حکومت

اگر ساز و کار تشخیص مصلحت را به گونه ای ارائه دهیم که نهایتاً به نظر برسد یک فرد خاص چنین اختیاری را بالا صالّه داراست، در این صورت ممکن است اشکال زیر به وجود آید:

«واگذاری حق تشخیص مصلحت به رهبر و ولی فقیه و دادن اختیارات وسیع به او موجب می شود که او در محدوده حکومت خود فعال مایشا باشد و هرچه بخواهد، بتواند انجام دهد و این در حقیقت همان حکومت استبدادی است»<sup>۱</sup>.

ممکن است در پاسخ این اشکال گفته شود:

۱. استبداد این است که شخص در محدوده حکومت خود فعال مایشا باشد، اما اگر بر فعل شخص رهبر، احکام و قوانین و ضوابط معینی حکمفرما باشد، این از معنای استبداد به دور خواهد بود و حکومت چنین شخصی در حقیقت حکومت همان ضوابط و قوانین است، به همین جهت است که برخی گفته اند: «ولایت فقیه در حقیقت همان ولایت فقه است»<sup>۲</sup>.

۲. ولی فقیه همچنانکه گذشت، برای تشخیص مصلحت در بیشتر موارد از ابزارهایی مانند نظریات متخصصان و یا شورا استفاده می کند و همین امر تا حدود زیادی جلوی استبداد و تکروی را خواهد گرفت.

۳. یکی از مهمترین شرایط ولی فقیه، عدالت و تقوا است که حتی الامکان و با توجه به

۱. ر.ک. سیدجلال الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۲۶۸.

۲. ر.ک. آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه؛ از سخنان امام خمینی (ره) در ولایت فقیه نیز می توان چنین معنایی را به دست آورد.

شرایط دیگر، باید به بهترین نحو از آن برخوردار باشد. این چنین شرطی که گاهی از آن به نظارت درونی تعبیر می‌گردد، مانع از آن می‌شود که او از راه راست، زاویه گیرد و مطابق امیال خود رفتار کند، آن‌گونه که حاکم مستبد انجام می‌دهد.

در این تحقیق، اگر سازوکار تشخیص مصلحت را آن‌چنان آراستیم که زمینه‌ساز چنین اشکالی بود، بررسی پاسخ یا پاسخهای آن را نیز بر خود هموار خواهیم کرد.<sup>۱</sup>

### ۱۰. تزامم مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه

با تأمل در بیانی که از مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه داشتیم روشن می‌گردد که اصولاً بین این دو نوع مصلحت هرگز تزاممی واقع نمی‌گردد. زیرا مصلحت تشریعی مصلحتی واقعی است که در پس پرده احکام، وظایف و به‌طور کلی خواسته‌ها و اهداف اسلام قرار دارد. اما مصلحت اجرائیه قیدی است که در طول احکام و خواسته‌های اسلام در مرحله اجرا لحاظ می‌گردد. به این ترتیب مصلحت اجرائیه، رعایت این معناست که در هر شرایطی کدام یک از احکام یا خواسته‌های اسلام می‌باید اجرا گردد یا زمینه‌های اجرای آن فراهم آید. البته در فرایند اجرای احکام و خواسته‌های اسلام ممکن است به خواسته‌هایی برخورد کنیم که خداوند متعال هرگز راضی به ترک آنها نمی‌شود مانند حفظ بیضه اسلام، حفظ اصل نظام حکومتی که از نظر اسلام، مشروعیت دارد و... در واقع به هنگام مصلحت اندیشی در مقام اجرا می‌بایستی جانب این خواسته‌های اهم را هرگز فراموش نکنیم، خواسته‌هایی که ممکن است با احکام یا خواسته‌های دیگری مانند بسط و گسترش عدالت اجتماعی در جامعه اسلامی تزامم داشته باشد. اینجاست که مثلاً گفته می‌شود مصلحت نظام یا مصلحت اسلام مقدم بر همه مصالح است، یعنی در طریق پیاده کردن اهداف و خواسته‌های اسلام، مقدم بر همه چیز حفظ نظام اسلامی یا حفظ اصل اسلام است؛ هرچند در این راه مجبور باشیم موقتاً احکام دیگری را تعطیل کنیم. تشخیص این چنین تقدیم و تقدیمی، در فرایند اجرا، همان مصلحت اندیشی اجرایی است؛ نه اینکه مصلحت نظام یا حفظ اسلام، مصلحت اجرایی باشد و مثلاً مصلحت برپایی حج، مصلحت تشریعی.

با توجه به آنچه که در تزامم مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه گذشت، روشن می‌شود که اساساً تزامم بین حکم حکومتی و حکم الهی، معنای معقول و محصلی نمی‌تواند داشته باشد. زیرا مبنای حکم الهی، مصلحت تشریعی و مبنای حکم حکومتی، مصلحت اجرائیه

۱. در فصل پنجم، چنین ما از مرجعیت تشخیص مصلحت به گونه‌ای است که اساساً زمینه چنین اشکالی فراهم نمی‌گردد.

است. بنابراین تزامن بین این دو حکم، به تزامن بین آن دو مصلحت برمی گردد که توضیح آن گذشت.

## خلاصه فصل

۱. تعریف پیشنهادی ما برای حکم حکومتی:

«احکام حکومتی عبارت است از فرمانهای جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی و اجرای احکام و قوانین شرعی که از سوی رهبری مشروع جامعه اسلامی، در حوزه مسائل اجتماعی، با توجه به حق رهبری و سرپرستی و با لحاظ مصلحت جامعه اسلامی صادر می گردد».

۲. عناصر اصلی این تعریف عبارت است از: فرمان، قانون، اجرا، رهبری مشروع، جامعه اسلامی، حوزه مسائل اجتماعی، حق رهبری و سرپرستی و مصلحت.

۳. گرچه مباحث فشرده ای در اطراف هریک از عناصر اصلی ذکر گردیده است ولی مهمترین عنصر از دیدگاه این تحقیق، عنصر مصلحت است.

۴. عنصر قانون و قانونگذاری نیز از اهمیت ویژه ای برخوردار است. مباحث این بخش این چنین آمده است:

الف) قانون چیست و ارتباط آن با احکام حکومتی چگونه است؟

ب) قانونگذار کیست؟

پ) آیا رهبر جامعه اسلامی حق قانونگذاری دارد؟

ت) آیا حق قانونگذاری قابل تفویض است؟

ث) آیا در حکومت اسلامی قوانین، بخشنامه ها، آیین نامه ها و... که از سوی غیر رهبر صادر می شود می تواند به عنوان حکم تلقی گردند؟

۵. در ذیل عنوان مصلحت مطالب زیر مورد بحث قرار گرفته است:

الف) تعریف مصلحت

ب) تقسیم مصلحت به مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه

پ) تاریخچه اجمالی کاربرد مصلحت در فقه شیعه

ت) تاریخچه ای از کاربرد عنصر مصلحت در جمهوری اسلامی ایران و گنجاندن آن در قانون

اساسی

ث) متعلق مصلحت

ج) منبع تشخیص دهنده مصلحت

چ) ابزارهای تشخیص مصلحت در نظام ولایت فقیه

ح) واگذاری حق تشخیص مصلحت

خ) تشخیص مصلحت و استبداد

د) تراحم مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه.

۶. از مباحث مهم مصلحت، تقسیم آن به مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه است.

تفکیک بین این دو قسم از مصلحت، می تواند راهگشا و راهنمای ما قرار گیرد.



## فصل دوم

---

احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه اهل سنت





## مقدمه

برپایه این باور که اهل سنت به دلایل متعددی، در طول تاریخ فقه و اصول خود - بیش از شیعه - اولاً به نظام حکومت در اسلام و ثانیاً به عنصر مصلحت، همچون پایه‌ای برای استنباط احکام پرداخته‌اند؛ در این تحقیق فصلی را گشوده‌ایم.

آنچه در این فصل به آن می‌پردازیم، پاسخهایی است که از روی مبانی و نظریات اهل سنت می‌توان به پرسشهایی داد که عمده‌تاً در فصل اول مطرح کردیم. در آن فصل، مبانی فقهی و اصولی شیعه را، برای پاسخ‌یابی به پرسشهای موردنظر و یا احتمالاتی که می‌توان از روی آن مبانی داد، نصب العین قرار داده بودیم. در این فصل می‌خواهیم ببینیم فقه اهل سنت چه پاسخهایی می‌تواند برای آن پرسشها داشته باشد.

پیش از پرداختن به این مهم و به‌عنوان سرآغاز آن به چند مطلب می‌پردازیم:

### الف) مراد از اهل سنت

بدون پرداختن به تاریخچه به‌وجود آمدن و تفکیک مذاهب گوناگون در اسلام - که در جای خود بحث مفید و لازمی است - مراد خود را از اهل سنت در این تحقیق روشن می‌کنیم. مقصود ما از اهل سنت، فقها و اصولیون یکی از چهار مذهب عمده اسلام (غیر از شیعه) یعنی: حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی است.

باید اذعان کنیم که برخلاف تصور اولیه، همه صاحب‌نظران که احياناً به یکی از این مذاهب منسوب هستند، دقیقاً و در همه مسائل پیرو یک مذهب معین نیستند. این مطلب به ویژه در متأخران و نویسندگان پس از شیخ محمد عبده (۱۲۶۵ - ۱۳۳۲ هـ) که به‌شدت با مسدود بودن باب اجتهاد نزد اهل سنت مخالفت کرد،<sup>۱</sup> آشکارتر است.

همچنین تازگی مطالبی که مربوط به نظام حکومت در جوامع پیچیده امروزی است، باعث می‌گردد که گفته‌های صاحب‌نظران را در این زمینه نتوانیم به یک مذهب معینی نسبت دهیم؛

مگر اینکه مبانی اصولی این گفته‌ها را ملاک قرار دهیم و البته نه چندان قاطعانه، نظری را به یک مذهب منسوب کنیم.

آنچه گفتیم موجب می‌شود که به محدوده ذکر شده برای مراد خود از اهل سنت، بیشتر از جنبه سلبی بنگریم تا اثباتی. به طور خلاصه ما در این فصل به آرا و نظریات فقهی و اصولی صاحب نظرانی می‌پردازیم که علی‌الاصول از مبانی و نظریات ائمه چهارگانه، یعنی ابوحنیفه (۸۰ - ۱۵۰ هـ)، مالک (۹۳ - ۱۷۹ هـ)، شافعی (۱۵۰ - ۲۰۴ هـ) و احمد بن حنبل (۱۶۲ - ۲۴۱ هـ) خارج نیست.

### ب) دلیل پرداختن به آرای اهل سنت

ممکن است در ابتدای امر چنین به نظر آید که فقه شیعه با داشتن منابع سرشار، به ویژه روایات فراوان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، هیچ نیازی به مراجعه به کتب و نظریات اهل سنت ندارد. گرچه در رد این نظر مطالب گوناگونی شنیده شده است،<sup>۱</sup> ولی تذکر دو نکته در این زمینه بی‌مناسبت نیست:

۱. برای به دست آوردن خواسته و نظر شریعت مقدس اسلام دو رکن عمده مورد نیاز است: یکی منبع و دیگری شیوه استنباط. مغالطه‌ای که در استدلال فوق به نظر می‌رسد، برپایه خلط بین این دو رکن است: برتری منبع که همچون صندوقی گرانها در اختیار ماست، مانع از آن نیست که کلیدهای گوناگون و شیوه‌های مختلف گشودن را تجربه کنیم.

۲. صرف نظر از نکته اول که استنباط در همه ابواب فقهی را شامل می‌شود، آنچه که در این تحقیق به آن پرداخته می‌شود موضوعی است که به هر دلیل در فقه اهل سنت سابقه‌ای طولانی‌تر و عمیق‌تر دارد؛ بنابراین طبیعی است که در گامهای نخست، پژوهشگران شیعه در این زمینه به بررسی و بهره‌گیری از تجربیات اهل سنت پردازند.

### پ) رؤوس مباحث اصلی این فصل

گرچه - به اندازه‌ای که توانسته‌ایم به آرای اهل سنت دست یابیم - تلاش می‌کنیم پاسخ همه

۱. به جز قدمای فقهای شیعه، مانند شیخ طوسی (ره) و علامه حلی (ره) که به نظریات اهل سنت توجه زیادی داشته‌اند، از معاصران نیز به ویژه آیت‌الله بروجردی (ره) و آیت‌الله منتظری، به ادله خاصی از جمله فهمیدن زمینه‌های صدور روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام، به نظریات فقهای اهل سنت توجه داشته‌اند. برخلاف این دیدگاه، در روش فقهی برخی از فقهای شیعه، توجه به نظریات اهل سنت، جایگاه چندانی ندارد؛ از معاصران می‌توان آیت‌الله خویی (ره) را شاخص این گروه قرار داد.

پرسشهای موردنظر خود را از آن نظریات بدست آوریم، ولی محور اصلی سخن در این فصل، عنصر مصلحت است که در تألیفات کلاسیک اهل سنت، درباره آن، نسبت به تألیفات شیعی، بسیار سخن رفته است. البته اجمالاً به برخی از بحثهای مقدماتی نظام حکومت، به علاوه تعریف احکام حکومتی نیز خواهیم پرداخت.

### ت) منابع پژوهش

باید اعتراف کنیم که یکی از کمبودهای حوزه‌های تعلیم، تعلّم و پژوهش معارف اسلامی شامل فقه، اصول، کلام، حدیث و... در بین شیعه و سنی، ارتباط ضعیف بین این دو حوزه است. متأسفانه نه حوزه‌های علمیه شیعه چندان خبری از شیوه و محتوای دروس، پژوهشها و تلاشهای علمی اهل سنت دارند و نه اهل سنت از آگاهی کافی و مستمر نسبت به حوزه‌های علمیّه شیعه برخوردار هستند.<sup>۱</sup> نگاهی کوتاه به اظهارنظرهای طرفین نسبت به یکدیگر گویای این حقیقت است. در اینجا به دو نمونه از این اظهارنظرها از دو طرف اشاره می‌کنیم. برای اینکه در این سرآغاز براعت استهلالی هم باشد این دو نمونه را درباره اخذ به مصلحت در شریعت اسلام انتخاب کرده‌ایم.

نمونه اول) مرحوم آیت‌الله شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء (متوفای اواخر قرن چهاردهم ه.ق) درباره دیدگاه مذاهب اربعه نسبت به مصالح مرسله، در ذیل ماده ۳۲ از «مجلة الاحکام العدلیّة» تحت عنوان: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة» اظهار نظری می‌کند که خلاصه ترجمه آن چنین است:

اینکه بخواهیم به خاطر نیاز دنیوی خود دست از نصوص از جمله نصّ قرآن برداریم و چیزهایی را جایز بدانیم که نصّ قرآن برخلاف آن است؛ دروازه‌ای است که نزد فقهای اربعه مشهور، باز است و آن را طریق «مصالح مرسله» می‌نامند که به نظر فقهای امامیه چنین راهی بکلی بسته است...<sup>۲</sup>

نمونه دوم) اظهارنظری است از اهل سنت نسبت به شیعه و درست در زمینه موضوع اظهار نظر اول است یعنی در مورد تقدیم مصلحت بر نصوص:

دکتر مصطفی احمد الزرقاء ضمن بیان تاریخچه‌ای از قائلین به مصالح مرسله، در مرحله پنجم می‌گوید: «سلیمان طوفی از غلات شیعه، مصلحت را تا آنجا معتبر دانسته است که بر

۱. بدیهی است این گفته نظر به جو غالب و اکثریت دارد.

۲. تحریر المجله، نجف الاشرف، ۱ / ۲۸.

نصوص قطعی هم مقدّم می‌دارد».

نویسنده آنگاه تردیدی می‌کند و از کتاب «ابن حنبل» نوشته محمد ابوزهره نقل می‌کند که «طوفی شیعه است و نظر او را - در مورد تقدیم مصلحت بر نصوص - شیعه امامیه هم قائل هستند».<sup>۱</sup>

کنار هم قرار دادن این دو نمونه، توضیح بیشتر را در راستای هدفی که از نقل آنها داشتیم، غیر ضروری می‌سازد.

بررسی تاریخچه، علل و پیشنهادهای سازنده برای رفع مشکل درباره ناآشنایی دو حوزه اندیشمندان شیعه و سنی به طول می‌انجامد، ولی غرض ما از این اشاره این است که چنین وضعیتی پژوهشگران شیعه در حوزه فقه و اصول اهل سنت و محققان اهل سنت در قلمرو فقه و اصول شیعه را در تنگنا و نارسایی قرار می‌دهد. در دست نبودن منابع و فراهم نبودن فضا برای اظهار نظر سالم و به دور از تعصبات غیرمنطقی از اهمّ این مشکلات است.

با این همه کوشیده‌ایم تا از همه تألیفات و کتابهایی که در دسترس قرار دارد، حداکثر بهره‌گیری را داشته باشیم. تذکر این نکته لازم است که در این پژوهش آرا و نظریات اهل سنت مورد نظر ما بوده است، نه منابع آنان. بنابراین، بررسی روایات آنان که در جوامع روایی آمده است در اینجا مورد پژوهش نیست.

روایات و به‌طور کلی منقولات اهل سنت در کنار روایات و منقولات شیعه جزء منابع این تحقیق است که به هر مناسبتی، با شرایط آن مورد استفاده قرار گرفته است.

### تذکر مهم

پیش از آغاز سخن در این فصل، لازم است درباره نحوه نگارش آن توضیحی ارائه گردد. به‌طور کلی، عنان سخن در این فصل به دست آرا و نظریات اهل سنت است که در جای جای فصل به آن استناد شده است. هر جا نگارنده ضرورتی در طرح نظر و سخن خود ببیند تحت عنوان «نقد و بررسی» آن را جداگانه مورد بحث قرار می‌دهد.

## گفتار اوّل

### حکومت در اسلام<sup>۱</sup>

#### ۱. منشأ قدرت و حکومت در اسلام

هرچند نخستین سخن بر اساس باورهای کلامی و اعتقادی، درباره منشأ حکومت در اسلام، این است که حاکمیت مطلق و اصیل از آن خداوند است،<sup>۲</sup> ولی آنچه مورد کاوش است این است که از بین انسانها در اداره جامعه کدامیک و با چه میزانی بر دیگری حکومت دارد؟ می توان گفت مشهور اهل سنت - اگر اتفاق آنها نباشد - حداقل، این است که حاکمیت در اصل از آن مردم است. به عبارت دیگر خداوند متعال پس از پیامبر اکرم ﷺ الزاماً و تبعداً کسی را به عنوان حاکم بر مسلمین تعیین نکرده است، بلکه این امر را به انتخاب خود مردم - که در گونه های مختلف «شورا» متجلی است - وا گذاشته است، البته در زمان پیامبر اکرم ﷺ هم مردم هیچکاه نیستند، بلکه طرف بیعت و مشورت پیامبر اکرم ﷺ هستند.

محمد یوسف موسی در این زمینه می گوید:

مبدأ حکومت فقط مردم هستند. مردم حق انتقاد، راهنمایی، اصلاح، و حتی عزل خلیفه را دارند. این مطلب را همه فقهاء و دانشمندان علوم سیاسی در بین مسلمین، چه قدما و چه معاصرین قبول دارند»<sup>۳</sup>.

---

۱. آنچه در اینجا آمده است، بدون عنایت به نظر برخی از اندیشمندان معاصر اهل سنت است که اصولاً از اسلام به عنوان یک دین، انتظار هیچ نظر و دیدگاهی را نسبت به حکومت ندارند. شاخص این عقیده در مصر «علی عبدالرازق» از اساتید دیرینه «الازهر» است که در این راستا کتاب معروف الاسلام و اصول الحكم را نگاشته است. برای اطلاع از سرنوشت این کتاب و بازتاب آن بین اندیشمندان، رجوع کنید به مقدمه طولانی آن که در چاپهای متأخران آمده است.

۲. از جمله ر.ک. به نظام الحكم فی الاسلام، محمد عبدالله العربی، طبع دارالفکر، ص ۴۵؛ همچنین حقائق الاسلام، عباس محمود العقّاد، طبع سؤم، دارالکتاب العربی، بیروت، ص ۲۱۴.

۳. یوسف موسی محمد، نظام الحكم فی الاسلام، ص ۱۲۳.

نویسنده با آن که مطلب را اجماعی همه اندیشمندان صاحب نظر - حداقل در بین اهل سنت - می داند، دو دلیل عمده نیز در اثبات مدعای خود اقامه می کند که ذیلاً آنها را با توضیحات لازم می آوریم:

۱. روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که می فرماید: «لا تجتمع امتی علی ضلالة» یعنی: امت من بر گمراهی اتفاق نمی کنند. لازمه و مفهوم این عبارت این است که اگر امت بر چیزی اتفاق کردند، هدایت و حق است، و چون پیروی از حق، یک امر مسلم و روشنی است، بنابراین پیروی از اتفاق مسلمانان واجب است. کسی که پیروی از او در یک نظام حکومتی واجب باشد، منشأ قدرت و سیادت است.

۲. بسیاری از آیات قرآن مخاطب خود را عامه مردم در جامعه اسلامی، یعنی مؤمنان، قرار داده است. این آیات عامه مردم را به اجرای دستورهای خواسته های الهی دعوت می کند. این گونه مخاطب قرآنی، ما را به این نکته رهنمون می شود که اصولاً عامه مردم صاحب سیادت و حکومت هستند. بدین جهت مأمور اجرای خواسته های الهی در جامعه گشته اند.

نمونه هایی از این آیات چنین است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ<sup>۱</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ<sup>۲</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ<sup>۳</sup>

همچنین آیات بسیاری که در آنها مؤمنان مأمور اجرای حدود و مجازاتهای اسلامی، امر به معروف، نهی از منکر و... شده اند.<sup>۴</sup>

روایتی که به عنوان دلیل اول آورده شده است، روایت مشهوری است که اصولیون اهل سنت برای حجیت اجماع به آن تمسک کرده اند، و شیعه و سنی چه از جهت دلالت و چه از جهت سند، آن را مورد ارزیابی و نقادی قرار داده اند.<sup>۵</sup>

۱. نساء، ۱۳۵.

۲. مائده، ۱.

۳. مائده، ۲.

۴. یوسف موسی محمد، همان.

۵. ر.ک. به مباحث اجماع در کتب مشهور اصولی، از جمله المستصفی للغزالی، طبع دارالفکر، ۱/ ۱۷۵؛ و حاشیه آن فواتح الرحموت، ۲/ ۲۱۵؛ و نیز الاصول العامة، علامه محمد تقی الحکیم، ص ۲۶۱؛ و اصول الفقه، شیخ محمدرضا المظفر، ۲/ ۱۰۰.



دلیل دوم نیز مورد استدلال دیگر نویسندگان اهل سنت - بلکه برخی از فقهای شیعه - قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

به هرحال در کلیت آنچه از این نویسنده درباره «منشأ قدرت و حکومت در اسلام» آوردیم مخالفتی نیافتیم.<sup>۲</sup>

## ۲. اهداف حکومت در اسلام

در زمینه اهداف حکومت در اسلام، اختلاف بلکه بحث چندانی در بین اهل سنت یافت نمی‌شود، ولی با این حال، برای اینکه آمادگی بهتری جهت ورود در مباحث اصلی پیدا کنیم، اشاره‌ای اجمالی به آن بی‌مناسبت نیست.

ابوالاعلی المودودی - متوفای چند دهه اخیر - در بحثی تحت عنوان «غایة الدولة الإسلامية»، در ذیل آیات ۲۵ از سوره حدید، ۴۱ از سوره حج و ۱۱۰ از سوره آل عمران، می‌گوید:

اهداف حکومت اسلامی با عنایت به آیات فوق شامل اهداف سلبی و اهداف ایجابی است:

### الف) اهداف سلبی

۱. جلوگیری از ظلم و تجاوز مردم نسبت به یکدیگر

۲. حفظ آزادیها برای مردم در جامعه

۳. دفاع از نظام اسلامی

۱. ر.ک. به حقائق الاسلام، عباس محمود العقاد طبع سؤم، ص ۲۱۴؛ «روح الدین الاسلامی»، عفیف عبدالفتاح طبار، طبع دوازدهم، ص ۲۹۲. در موافقت با اصل مطلب نیز ر.ک. به «تئوری سیاسی اسلام»، ابوالاعلی المودودی، ترجمه محمد مهدی حیدرپور، نشر بعثت، ص ۴۵. و از فقهای شیعه، ر.ک. به ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، آیت‌الله منتظری، ۱ / ۴۹۹.

۲. پرسشی که در اینجا مطرح است اینکه برخی از اهل سنت (چه در بین پیشینیان و چه معاصران) تعیین جانشین از سوی امام حاضر برای پس از خود، همچنین قهر و غلبه را از طرق انعقاد امامت دانسته‌اند، در حالیکه چنین راههایی نمی‌تواند با مرجعیت رأی مردم در حکومت سازگار باشد.

بنابراین یا می‌بایستی همچون صاحب ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة (۱ / ۴۰۴)، بگوئیم این دسته از علمای اهل سنت، خصوصاً قائلین به طریق قهر و غلبه، صرفاً در پی توجیه وضع موجود بوده‌اند و از اهل تحقیق خارج هستند، و یا اینکه این را تناقضی روشن در آرای اهل سنت در زمینه مرجعیت رأی و نظر عمومی به حساب آوریم. برای پژوهش بیشتر در این زمینه علاوه بر مدرک فوق می‌توان به العوده الی الاسلام، دکتر محمد سعید رمضان البوطی، صص ۵۱ - ۵۴ و نظام الحکم فی الاسلام، محمد عبدالله العربی، بخش مربوط به انعقاد امامت، رجوع کرد.

(ب) اهداف ايجايی (برپايی نظام عدالت اجتماعی): این هدف خود به دنبال چند هدف دیگر است

۱. جلوگیری از منكراتی که در قرآن از آنها نهی شده است.
۲. براندازی ریشه‌های فساد و شر در جامعه.
۳. ترویج آنچه که خداوند در کتاب خود به عنوان خیر طلب کرده است.<sup>۱</sup>

### ۳. پایه‌های حکومت در اسلام

برخی از نویسندگان، نظام حکومت در اسلام را بر چند اصل کلی مستقر می‌دانند.<sup>۲</sup> سید قطب، این اصول را بعد از اصل توحید و حاکمیت الهی، سه اصل عدالت کارگزاران، پیروی مردم و مشورت بین مردم و کارگزاران، دانسته است.<sup>۳</sup>

وی در جای دیگر اصل چهارمی را هم به این اصول می‌افزاید که با آنها تفاوت جوهری دارد، این اصل برخلاف سه اصل دیگر مربوط به رابطه انسان با انسان نیست بلکه مربوط به رابطه انسان با خدا است. وی پیرامون این اصل می‌گوید: «دیدگاه اسلام در حکومت بر یک پایه درونی نهاده شده که برتر از پایه‌های اعتباری و قانونگذاری است. این پایه عبارت است از این که خداوند همواره با حکومت و مردم حاضر و ناظر است... بنابراین مردم و حکومت هر دو مأمورند که رضایت خداوند را در هر رفتار و هر حرکتی از خود در نظر بگیرند».<sup>۴</sup>

در حقیقت می‌توان این اصل را یک اصل دینی محض دانست که حکومت‌های دینی را از غیردینی جدا می‌کند.

بررسی پیامدها، نتایج مثبت و دستاویزهای منفی که می‌تواند از این اصل سرچشمه گیرد، سخن را به درازا می‌کشاند.

سمیح عاطف الزین نیز اصولی را به عنوان پایه‌های حکومت در اسلام معرفی می‌کند:

۱. حاکمیت قوانین و خواسته‌های شرع.
۲. مرجعیت قدرت برای مردم.
۳. وجوب برگزیدن خلیفه واحد بر همه مسلمانان.

۱. نظریة الاسلام و هدیه، طبع دارالفکر، ص ۴۵.

۲. از جمله سمیح عاطف الزین، الاسلام، ص ۳۴۵؛ عقیف عبدالفتاح طبار، روح الدین الاسلامی، ج ۱۲، ص ۲۹۴؛ و محمد سعید رمضان البوطی، العودة الى الاسلام، مؤسسة الرسالة، ص ۴۳.

۳. العدالة الاجتماعية، طبع دارالشروق، ص ۱۰۱.

۴. همان، ص ۱۰۸.

۴. رجوع حق اجرای احکام به خلیفه.<sup>۱</sup>

## ۴. شکل حکومت در اسلام

مراد از شکل حکومت در اینجا صورت ظاهری آن است که می‌تواند مبانی و اهداف مختلفی را دنبال کند.

دکتر حسن صعب در مورد شکل سیاسی می‌گوید:

شکل سیاسی مربوط به ریاست دولت در یک نظام است. اگر این ریاست، خانوادگی موروثی باشد، شکل حکومت پادشاهی است و اگر انتخابی باشد، جمهوری است. امروزه شکل سیاسی از اهمیت چندانی - که قبلاً داشت - برخوردار نیست.<sup>۲</sup>

برای نزدیکتر نمودن مراد خود به ذهن خواننده، اگر حکومت امروز عراق را با حکومت انگلستان مقایسه کنیم، شکل اولی جمهوری است ولی شکل دومی پادشاهی. اما در مبنای حکومت، رأی و نظر مردم در دومی بیش از اولی است.

با این حال به نظر می‌رسد که منحصر کردن شکل حکومت در شکل ریاست عامه آن، چندان وجهی نداشته باشد. نهادهای گوناگون حکومتی می‌تواند به اشکال مختلفی باشد. مثلاً قانونگذاری، هم می‌تواند در شکل پارلمان و مجلس منتخب مردم باشد و هم می‌تواند در شکل هیأتی از منصوبین رهبری باشد که البته به انتخاب و بیعت مردم سرکار آمده است.

شکل کلی قضاوت ممکن است به گونه چند مرحله‌ای باشد، چنانچه امروزه بیشتر مرسوم است و یا به شکل تک مرحله‌ای که در زمانهای پیشین بیشتر رواج داشت.

به هر حال درباره شکل و شیوه اداره جامعه، غالب متفکرین معاصر اهل سنت بر آن هستند که این جنبه از حکومت بستگی به شرایط زمانی و مکانی متحول دارد و از دیدگاه متون ثابت شرعی سخنی در این باره نمی‌توان یافت.

در همین راستا به نظر دکتر فتحی الدربینی شکل‌های حکومتی که در امثال تألیفات قدما همچون ماوردی یافت می‌شود مربوط به زمان و مکان خود آنها می‌شود و نمی‌تواند در دورانهای دیگر حجیت داشته باشد.<sup>۳</sup>

عقیف عبدالفتاح طباره نیز در این زمینه می‌گوید:

۱. الاسلام، ص ۳۴۵.

۲. علم‌السیاسة، دارالعلم للملایین، طبع هشتم، ص ۵۸.

۳. خصائص التشريع الاسلامی، طبع مؤسسة الرسالة، ص ۴۷۷ به بعد.

قرآن شکل خاصی را برای حکومت نیاورده است بلکه فقط پایه‌های ثابت آن را با هدف تحقق عدالت بیان کرده است.<sup>۱</sup>

نویسنده آنگاه دلیل این مطلب را اختلاف مصالح مردم به اختلاف زمان و مکان ذکر کرده است.

در این زمینه حتی نویسنده اصولگرتری همچون دکتر سعید رمضان البوطی را هم می‌توان همراه دانست.<sup>۲</sup>

### خلاصه گفتار

درباره کلیات حکومت در اسلام اختلاف چندانی بین صاحب‌نظران اهل سنت به چشم نمی‌خورد. خلاصه‌ای از آنچه آوردیم چنین است:

۱. منشأ قدرت در حکومت اسلامی، مردم و رأی عمومی است.

۲. جلوگیری از ظلم و تجاوز، حفظ آزادیها و برپا نگهداشتن نظام اسلامی، همچنین گسترش عدالت اجتماعی برپایه امر به معروف و نهی از منکر، اهداف کلی حکومت اسلامی است.

۳. سه اصل عدالت کارگزاران، پیروی مردم و مشورت بین مردم و کارگزاران به‌علاوه اصل درونی ایمان به خدا که ناظر و حاضر بر رفتارهای انسان است، پایه‌های نظام حکومت در اسلام را تشکیل می‌دهند.

۴. اسلام درباره شکل ظاهری حکومت نظری ندارد، بلکه آن را موکول به مصالح و نیازهای زمان کرده است.

۱. روح الدین الاسلامی، طبع دوازدهم، ص ۲۹۰.

۲. علی طریق العوده الی الاسلام، ص ۵۶.

## گفتار دوم

### دیدگاه اهل سنت

#### ۱. احکام حکومتی

در فصل اول این تحقیق تعریفی برای احکام حکومتی پیشنهاد کردیم.<sup>۱</sup> این تعریف ناظر به همه تصمیمات حکومتی است که در راستای اداره و هدایت جامعه به سوی اهداف اسلام انجام می‌گیرد. بنابراین شامل فرمانهای جزئی، عزل و نصب‌ها و همچنین اجرای احکام ثابت الهی که ویژه زمان و مکان معینی نیست، نیز می‌گردد؛ بدان‌گونه که قوانین موضوعه از سوی حکومت را هم شامل می‌شد.

در بین اهل سنت، نگارنده به چنین تعبیری مثلاً «الحکم الحکومی» برخورد نکرده است - آنهم با تصویری که فوقاً اشاره شد - ولی تعبیر «الاحکام السلطانیة» رایج است. آنچه از این لفظ اراده می‌شود قوانین و دستورهای کلی مربوط به اصل تشکیل حکومت، شرایط حاکم، طرق انعقاد امامت، اختیارات و وظایف حاکم است، و همچنین شرایط و شیوه‌های عزل حاکم و مجموعه قوانین و مقرراتی که کیفیت اداره جامعه در زمینه‌های مختلف اقتصادی، نظامی، سیاسی و... را دربر می‌گیرد، نشان می‌دهد.

اگر در مقام مقایسه آنچه تحت عنوان «الاحکام السلطانیة» توسط ماوردی (متوفی ۴۵۰ هـ) و ابویعلی (متوفای ۴۵۸ هـ) نگاشته شده است با قوانین حقوقی روز برآییم، می‌توانیم آن احکام را در شعبه‌های مختلف «حقوق عمومی»<sup>۲</sup> جای دهیم. نگاه‌های به عناوین مباحث این دو کتاب خواننده را به یاد حقوق اساسی، حقوق اداری، حقوق جزا و دیگر شاخه‌های حقوق عمومی می‌اندازد.<sup>۳</sup>

۱. ص ۷۱.

۲. ر.ک. به مقدمه علم حقوق، ناصر کاتوزیان، طبع دوازدهم، ص ۹۲؛ همچنین حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ابوالفضل قاضی، ص ۶۵.

۳. برای آشنایی بیشتر از الاحکام السلطانیة، و افکار و نظریه‌های ماوردی و موقعیت تاریخی او، ر.ک. به ←

نکته اساسی در تفاوت دو دیدگاه سنی و شیعه در ارتباط با احکام حکومتی، در مصدر صادر کننده این احکام است. تفکر شیعی، احکام حکومتی را در اصطلاح خود عبارت از انشاهای مصوباتی از جانب حاکم مشروع می‌داند که به صورت عزل و نصب‌های جزئی، فرمانهای خاص، دستور اجرای احکام اولیه و ثانویه و یا وضع قوانین مورد نیاز با عنایت به مصلحت جامعه اسلامی در زمینه‌های گوناگون، عملی می‌گردد. اما در تفکر اهل سنت، احکام حکومتی احکامی است که مانند سایر احکام فقهی از منابع فقه استنباط می‌شود و طبعاً مصدر آن مانند سایر احکام فقهی، شارع مقدس است که خواسته او از طریق منابع فقه و استنباط در این بخش (جامعه و حکومت) مانند سایر بخشهای فقهی به دست می‌آید.

البته این نکته صرفاً برای توضیح و مقایسه این دو اصطلاح در تفکر شیعی و سنی است؛ والا، نه تنها تصور احکام حکومتی براساس تفکر شیعه برای اهل سنت ممکن است، بلکه ضرورتاً وجود دارد، هر چند با اسامی دیگر. همچنین تصور احکام سلطانی طبق تفکر اهل سنت، نیز برای شیعه وجود دارد، هر چند با اسامی دیگر، مانند احکام اجتماعی اسلامی، فقه سیاسی، فقه الحکومه و...

## ۲. مصلحت

### الف) مصلحت در لغت و اصطلاح

مصلحت در لغت از حیث وزن و معنا همان منفعت است. بنابراین هر آن‌چه برای انسان سودی داشته باشد به مصلحت اوست، هرچند که این سود در جلوگیری از یک ضرر ارزیابی شود.<sup>۱</sup> اما در اصطلاح، غزالی می‌گوید: «مصلحت عبارت است از محافظت بر مقصود شرع و مقصود شرع هم برپایه این اصول قرار دارد: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال مردم. بنابراین هر چه که دربردارنده حفظ و برپایی این اصول باشد مصلحت است و هر چه از آنها بکاهد و موجب نقضی در آنها گردد؛ مفسده و جلوگیری از آن مصلحت است»<sup>۲</sup>.

از تعریف اصطلاحی مصلحت به روشنی پیداست که ملاک در تعیین مصلحت یا خیر و شرّ آدمی، خواسته و دیدگاه شرع - که اساساً از روی کتاب و سنت به دست می‌آید - می‌باشد. اما از

→

آیین حقوق، حسن حبیبی، انتشارات کیهان، ص ۳۵۰ به بعد.

۱. ضوابط المصلحة، رمضان البوطی، ص ۲۷، به نقل از اهل لغت؛ نیز المستصفی للغزالی، ۱ / ۲۸۶.

۲. همان.

آنجایی که طلب مصلحت امری است ذاتی و فطری بشر<sup>۱</sup>، و همه انسانها هم - به هر دلیلی - ملاک مصلحت و مفسده خود را دیدگاه شرع<sup>۲</sup> قرار نمی‌دهند، بنابراین لازم است مقایسه‌ای بین مصلحت از دیدگاه شرع با دیدگاههای دیگر انجام گیرد.

### ب) مصلحت از دیدگاههای غیردینی

از دیرباز دیدگاهی غیر از دین یا شریعت در مورد تعیین مصلحت و مفسده یا خیر و شر آدمی، مورد توجه اهل سنت بوده است. از جمله سیف‌الدین ابوالحسن علی‌التغلیبى الآمدی (۵۵۱ - ۶۲۱ ه. ق) در *الإحكام فی اصول الاحکام*، سخن خود را درباره مصلحت با تعریفی از ابوزید<sup>۳</sup> شروع می‌کند که می‌گوید «مصلحت چیزی است که اگر بر عقول عرضه گردد آن را تلقی به قبول می‌نمایند». به نظر آمدی، اشکال تعریف اخیر این است که عقول یا عقلا ممکن است هرکدام مصلحت و مفسده را براساس منافع شخصی یا صنفی خود تفسیر و تعیین کنند. بنابراین در تعیین مصلحت، نظر شرع را باید ملاک قرار داد.<sup>۴</sup>

شاید روند کنارگذاری دین و دیدگاههای آن از صحنه اجتماع در قرون اخیر که از اروپا شروع شد و موج آن دیگر کشورها از جمله کشورهای اسلامی را هم در بر گرفت، اندیشمندان مسلمان را بر آن داشت تا عنایت بیشتری به ملاکهای غیردینی برای کسب سعادت و خوشبختی انسان و مقایسه آن با معیارهای دینی، داشته باشند. مبحث مهم مصلحت و ملاکهای آن، از قلمرو این مقایسه بیرون نمانده است.

در این زمینه، آرای برخی از معاصران اهل سنت<sup>۵</sup> را مبنا قرار می‌دهیم و برای اینکه جای خالی این بحث را در کل تحقیق پر کرده باشیم، با بررسی مختصری آن را دنبال می‌کنیم.

ویژگیهای مصلحت در دیدگاههای غیردینی به گونه زیر خلاصه می‌گردد:

۱. تعیین مصلحت صرفاً در چارچوب زندگی دنیایی است. این دیدگاه نتیجه غفلت و بی‌توجهی به زندگی اخروی است، و حاصل آن اضطراب و اختلاف فراوانی است که در ضوابط خیر و شر آدمی پیش آمده است. وقتی که معیار، زندگی دنیایی باشد، تمایلات و خواسته‌های گوناگونی که همگی ناشی از دنیاخواهی انسانهاست باعث چنین اختلافات فاحشی می‌گردد که

۱. همان.

۲. مراد از شرع در اینجا دین اسلام، از حیث دیدگاهها و دستورالعملهای آن، می‌باشد.

۳. این شخص برای نگارنده ناشناخته است.

۴. *الإحكام فی اصول الاحکام*، طبع دارالکتب العلمیة، بیروت، ۳ و ۴ / ۲۳۷.

۵. مرتبترین بحثی که در این زمینه از اهل سنت در دست ماست، ضوابط المصلحة بوطی است.

امروزه در فلسفه‌های اخلاق و حقوق در مکاتب غربی شاهد آن هستیم.

البته این معنا با فطری بودن مصلحت‌خواهی در انسان تناقضی ندارد، زیرا امر فطری چیزی است که خداوند در ذات بشر قرار داده است و اگر از عوارض و اختلاطهای محیطی دنیوی جان به سلامت برد، نتیجه آن ایمان به خدا و عبودیت اوست.

۲. ارزش مصلحت به ارزش لذت مادی آن بستگی محض دارد. البته بهره فردی و جمعی هر دو مورد نظر است. و اما اینکه جان استوارت میل<sup>۱</sup> گفته است مصلحت سه نوع است: حسی، معنوی و جسمی، منافعی با این ویژگی نیست، زیرا در نگاه اینان لذت معنوی هم بالاخره به لذت‌های حسی برمی‌گردند. مثلاً لذت آموختن که مورد نظر میل، به عنوان یک لذت معنوی بوده است؛ کلید لذت‌های حسی است، زیرا ثروت، رفاه، سلامتی و مانند اینها همه، نتایج دانش و آگاهی است.

۳. در نظر گرفتن دین به عنوان فرع مصلحتی که در نظر آنان معتبر است. بنابراین از دین صرفاً برای تأمین مصالح دنیوی و مادی استفاده می‌شود. جرمی بنتام<sup>۲</sup> در این باره می‌گوید: تنها معیار برای قضاوت در مورد دین و دینداری این است که بینیم در راستای خیر و منفعت سیاسی مردم، از دین چه برمی‌آید؛ بیش از این نباید به دین و دینداری توجه کرد.

نتیجه مهمی که از توجه به ویژگیهای فوق به دست می‌آید این است که در مقام به دست آوردن ضوابط و خصوصیات مصلحت از دیدگاه شریعت و دین اسلام همواره متوجه باشیم که مبادا در ورطه تحمیل معیارهای عرفی و عقلانی که حیات اخروی انسان را از نظر دور داشته‌اند،

۱. جان استوارت میل (John Stuart - Mill)، فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی، در فلسفه اخلاق و حقوق شاگرد جرمی بنتام و پیرو مکتب او یعنی اصالت فایده (Utilitarianism) محسوب می‌گردد و در قرن نوزدهم (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳م) می‌زیسته است. میل، در گفتاری تفاوت خود با استادش بنتام را این چنین توضیح می‌دهد: «در لذت باید کیفیت را در نظر داشت. نه اینکه مانند بنتام تنها به کمیت اکتفا کرد، اگر ما کیفیت را در نظر بگیریم، به حیثیت و شأن انسانی افزوده‌ایم». ر.ک. به «فلسفه اخلاق» نوشته ژکس، ترجمه دکتر ابوالقاسم پورحسینی، چاپ سیمغ، ۱۳۵۵، همچنین «فلسفه حقوق»، ناصر کاتوزیان، چاپ دوم، ص ۱۱۴. برای شرح مفصل‌تر زندگی و آرای میل، همچنین می‌توان در متون فارسی به «از بنتام تا راسل»، ج هشتم، تاریخ فلسفه کاپلستون، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۴۱ به بعد مراجعه کرد.

۲. جرمی بنتام (Jeremy Bentham A)، فیلسوف انگلیسی و پرچمدار نهضت لذت‌گرایی یا اصالت فایده در قرن ۱۸، ۱۹ (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ م). بنتام برای لذت، تعریف مشخصی را پیشنهاد نمی‌کند، بلکه لذت را همان می‌داند که در برداشت عامه مردم و زبان متعارف روشن است، نه بیشتر و نه کمتر. وی می‌گوید: «در این باب به نازک‌اندیشی و متافیزیک نیازی نداریم. لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. لذت و الم همان چیزهایی است که هرکسی احساسشان می‌کند». ر.ک. به مصادر قبل به ترتیب ص ۵۱، ص ۱۱۰ و ص ۱۶ به بعد.



بر مصلحت از دیدگاه اسلام، بغلیم.<sup>۱</sup>

## نقد و بررسی

توجه به خدا و زندگی اخروی (مبدأ و معاد) چیزی است که در همه زوایای فردی و جمعی انسان، از دیدگاه اسلام و قرآن که فراوانترین آیات را در این زمینه دارد، مورد تأکید و تشویق است. بنابراین مردود بودن ویژگیهای فوق از نظر اسلام امری روشن است و نیازمند استدلال نیست.

ولی سؤال اساسی این است که آیا از نظر دور داشتن آخرت در یک عرف عقلانی موجب آن می‌گردد که هیچ توجهی به زیربناهای فکری آن عرف - به‌ویژه در مصالح عمومی - ننماییم؟ به عنوان مثال اگر باور ما این باشد که عرف عقلانی جوامع غربی هیچ سهمی برای خواسته خدا در تصمیمات و مصلحت‌اندیشیهای خود قائل نیست، و یا اگر قائل است، جنبه فرعی و جانبی دارد، آیا در این صورت لازم می‌آید که هیچ کوششی برای استفاده احتمالی از آن عرف نکنیم؟ آیا نمی‌توانیم تلاشهای معین و منظم یک عرف را که حاصل دانش و آگاهی آنان است، ابزاری برای رسیدن به مقاصد و اهدافی عالی‌تر قرار دهیم؟ و یا احیاناً در یک مقایسه همه‌جانبه، نزدیکترین آنها به اهداف خود را برگزینیم؟

برای اینکه مقداری از دایره ذهنی این سخن بیرون آییم و به عینیت آن نزدیکتر شویم، فی‌المثل ممکن است در متون اسلامی هیچ سخنی درباره حقوق دریاها، فضا، روابط بین‌الملل و... یافت نشود، در این صورت آیا نمی‌توان قوانین موجود دنیا را در این زمینه‌ها تحت مطالعه‌ای عمیق قرار داد و با عنایت به خواسته‌های کلی اسلام، همه یا برخی از آنها را پذیرفت؟ و به بیان دیگر ملاکهای احکام را یافت و طبق آن حکم صادر نمود؟

نتیجه اینکه گرچه دوری از ویژگی‌های فوق وظیفه فردی و عمومی مسلمانان است، ولی نباید این معنا را چنین تفسیر کرد که می‌بایستی همواره از حاصل تدابیر و اندیشه‌های دیگران فاصله گرفت و از آنها به نفع خواسته‌های اسلام استفاده نکرد.

## پ) ویژگیهای کلی مصلحت

پس از بررسی ویژگیهای مصلحت از دیدگاههای غیردینی و پیش از کاوشهای جزئی‌تر در باب مصلحت، بجاست مروری بر ویژگیهای کلی مصلحت از دیدگاه اسلام داشته باشیم.

مهمترین ویژگیهای مصلحت در اسلام را می‌توان این چنین برشمرد:

الف) دیدگاه اسلام برای معیار مصلحت محدود به خواسته‌ها و تمایلات دنیوی نیست، بلکه ترکیبی از دنیا و آخرت است. بنابراین ممکن است عملی، مصلحت دنیوی نداشته باشد، ولی به خاطر مصلحت اخروی، واجب گردد. بلکه در اسلام، دنیا ابزار آخرت است: «وَأَتَّبِعْ فِئَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ»<sup>۱</sup>.

بر این ویژگی امر مترتب است: اول اینکه مشروعیت همه احکام براساس یک قدر مشترک عبودیت پروردگار می‌باشد. حتی در احکام مربوط به معاملات و زندگی دنیوی انسان هم این معنی مورد عنایت است: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى»<sup>۲</sup>. دوم اینکه تقسیم احکام شرع به حق الله و حق العباد یا حق الناس نادرست است، زیرا همه احکام برپایه حق الله است که بندگان را ملزم به پیروی و عبودیت می‌کند. البته این نکته مسلم است که احکام الهی جز به مصلحت بندگان نیست. در اینجا تذکر دو نکته لازم است:

۱. تفسیر احکام به تعبّدی و توصّلی نمی‌تواند دلیل تقسیم آن به حق الله و حق الناس باشد، زیرا گرچه توصّلی آن است که غرض از آن رفع نیازهای انسان در زندگی دنیوی اوست، ولی احکام تعبّدی نیز شامل مصلحت بندگان در آخرت - بلکه در دنیا - نیز می‌باشد. بنابراین از نظر رعایت مصلحت بندگان، هر دو قسم تعبّدی و توصّلی یکسان هستند.

۲. اختیار اسقاط برخی از حقوق همچون حق قصاص، حق حجر بدهکار از سوی بستانکار و... دلیل بر تقسیم احکام به حق الله و حق العباد نیست، زیرا این اسقاط با یکی از دو حالت زیر روبرو است یا می‌پذیرد که مطابق حکم الهی، هم می‌تواند از این حق استفاده کند و هم می‌تواند آن را به طرف مقابل ببخشد که در این صورت اسقاط حقیقی صورت نگرفته است، زیرا از این حکم الهی فقط جنبه‌ای را که مشروع و مجاز است، انتخاب کرده است. بنابراین حکمی از احکام را ساقط نکرده است، تا بگوییم این‌گونه احکام حق بندگان است و اختیار آن به دست ایشان می‌باشد.

یا اسقاط همراه با اسقاط اصل حکم است. مثلاً بگوید من اصلاً حق ندارم قصاص کنم، در این صورت اسقاط، حقیقی است ولی چنین اسقاطی در هیچ یک از احکام شریعت جایز نیست:

۱. قصص، ۷۷.

۲. این مفاد در روایات شیعه و سنی آمده است: ر.ک. کنز العمال، طبع مؤسسة الرسالة، ۳ / ۷۹۲ - ۷۹۵؛ و وسائل الشیعة، ۱ / ۳۲، باب ۵ از ابواب مقدمات العبادات.

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ».<sup>۱</sup>

ب) مصلحت شرعی صرفاً تأمین کننده لذائد مادی نیست، بلکه نیازهای روحی و جسمی را توأمان در نظر می‌گیرد. وجوب ایمان به پروردگار یگانه عالم، دوری و تزکیه نفس از رذائل اخلاقی (همچون کبر، حقد، عُجب و...) فزونی در عبادت و ذکر پروردگار و... همه ناشی از در نظر گرفتن نیازهای روحی در مصلحت‌بینی اسلام برای انسان است.

پ) مصلحتی که دین می‌طلبد پایه همه مصالح و مقدم بر آنهاست. برخلاف دیدگاههای غیردینی در مصلحت که دین را ابزاری برای تحقق آنچه انسانها مصلحت می‌دانند، می‌پندارد، در این دیدگاه همه مصالح را می‌بایستی از دریچه دین، در نظر گرفت.

دلیل این ویژگی سه امر زیر است:

۱. حیات دنیا در منظر دین، وسیله و گذار حیات آخرت است. (قبلاً این معنی در ویژگی

نخست گفته آمد)

۲. همچنان‌که خواهد آمد، مصالح انسان بر پنج قسم استوار است: دین، جان، عقل، نسل و مال. در ترتیب این مصالح، دین بر همه آنها مقدم است.

۳. مصالح دنیوی، به نحو اطلاق، مطلوب شرع نیست، بلکه در محدوده معینی که مصلحت دین تعیین می‌کند مطلوب است. این معنا را می‌توان از آیات زیر به دست آورد:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا<sup>۲</sup>

قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا<sup>۳</sup>

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ<sup>۴</sup>

از ویژگی اخیر چند نکته به دست می‌آید:

فرایند مصالح باید در سایه گوهر دین که از نصوص صریح، احکام و اجماعات تشکیل شده است، به دست آید. بنابراین هیچ مصلحتی نمی‌تواند حکمی را که مخالف کتاب، سنت، قیاس صحیح یا اجماع باشد، تجویز کند.

در مورد اجماع، اگر بر پایه مصالح موقت دنیوی منعقد شده باشد، می‌توان حکم آن را با اجماعی مشابه نقض کرد. مثلاً اگر زمانی مسلمانان - بنابر مصلحتی اجماع بر صلح با دشمن

۱. اعراف، ۳۲.

۲. حشر، ۷.

۳. بقره، ۲۷۵.

۴. انعام، ۱۵۳.

داشته باشند، می‌توان این اجماع را با اجماعی مشابه در زمان دیگر که مصلحت، چیز دیگری را اقتضا می‌کند، نقض کرد.

۲. صلاح و فساد افعال، فرع ایجاب و تحریم شارع است. یعنی این حکم شرع است که چیزی را دارای مصلحت یا مفسده می‌گرداند. اما اینکه می‌گوییم احکام شرع برپایه سعادت انسان و برای تأمین مصالح اوست، صرفاً به این معناست که سعادت و مصلحت انسان با احکام شرع همراه هستند.

اگر بگوییم احکام الهی معلول مصالح و مفاسد است، لازمه‌اش حسن و قبح ذاتی افعال است که امری باطل و نادرست می‌باشد. همه چیز در جهان به خواست خداوند است؛ حتی ارتباط بین علت و معلول هم فقط مقارنتی است الهی و گرنه، آن‌چه که ما در این جهان علت و معلول می‌پنداریم، مانند کشت دانه برای رشد آن، آموزش برای آگاهی و دانش، خوردن برای سیری و غیره، همگی در حقیقت و ذات خود اموری بیگانه از هم هستند که خواست الهی آنها را کنار هم قرار داده است.

۳. دانش و تجربه عادی بشری توانایی اینکه به تنهایی مصالح و مفاسد انسان را به دست آورد، ندارد. زیرا اگر این چنین بود شریعت محکوم و مقهور علوم و آگاهیهای انسان می‌گشت. بنابراین نتایج علوم بشری باید بر نصوص شریعت عرضه گردد، اگر موافق بود، پیروی شود و اگر مخالف بود، کنار گذاشته شود و به نص شرعی عمل گردد.

و اما اگر در شریعت چیزی در آن باب یافت نشود، به علوم بشری اخذ می‌گردد، زیرا احکام شرعی که مختص به ظروف و شرایط است براساس علوم بشری نهاده شده است. در این زمینه آگاهی اولی الامر که همان اهل حل و عقد با دانشهای ویژه هستند، مرجع قرار می‌گیرد. مجال بحث و اجتهاد برای مردم در دو جاست:

۱. اموری که متعلقات احکام شرعی گوناگونی را می‌سازند و کتاب و سنت، نصی بر آنها ندارد، زیرا مربوط به مصالح متغیر است.

۲. امور صرفاً دنیوی که هیچ ارتباطی با احکام شرعی ندارد مانند صنعت، کشاورزی، و... در صحیح مسلم حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است که: «انتم اعلم بشؤون دنیاکم».<sup>۱</sup>

۱. ر.ک. ضوابط المصلحة، بوطی، صص ۲۷ - ۶۵. روایت اخیر نیز در صحیح مسلم بشرح النووی، ۱۵/۱۱۸، با این تعبیر آمده است: «... انتم اعلم بامر دنیاکم».

## نقد و بررسی

۱. در امر دومی که بر ویژگی اول مترتب شده است، به نظر می‌رسد تأکید بر یک نکته صحیح، آن را به ورطه‌ای ناصحیح غلتانده است. درست است که همه احکام و تکالیف الهی از این نظر که عقلاً می‌باید پیروی شوند حق الله هستند، ولی این معنا برهم زنده تقسیم معروف و مصطلح حقوق به حق الله و حق الناس نمی‌گردد. معنای حق الناس چیزی جز این نیست که از سوی شارع، الزامی نسبت به ذی حق نیست، بلکه الزام بر کسی است که حق، مفروض علیه اوست؛ مثلاً در حق القصاص، قاتل ملزم است به آنچه که ولی یا اولیای دم اختیار می‌کنند، تن در دهد: قصاص، دیه یا عفو مطلق. اما ولی دم می‌تواند، بدون هیچ الزامی، یکی از این سه را بپذیرد و اختیار کند. بنابراین معنای اینکه قصاص حق الناس است بیش از وجود اختیار شرعی - که گفتیم - نمی‌باشد و این چیزی است که در امر مورد اشاره، دلیلی بر رد آن اقامه نشده است.

این در حالی است که در برخی از احکام فقط جنبه الزام وجود دارد، مثلاً در حد شرعی زنا، وظیفه حاکم است که آن را اجرا کند و هیچکس شرعاً در این زمینه اختیاری ندارد. لذا می‌گویند این حکم برپایه حق الله است.

نتیجه اینکه می‌توان از دو طرف تقسیمی که در زمینه معنای اسقاط حق بیان گردید، قسم اول را پذیرفت و آن را هم انتخاب جنبه‌ای از حکم شرعی که به سود صاحب حق نیست، دانست.

۲. آیا پایه‌گذاری احکام شرع بر مصلحت با مبنای اشاعره در انکار حسن و قبح ذاتی افعال سازگار است؟

نفوذ و غلبه طرز فکر اشعری، در بین اهل سنت - که عمدتاً از اندیشه‌های متکلم پیراوازه، ابوالحسن اشعری (حدود ۲۶۰ - ۳۳۰ ه. ق) سرچشمه می‌گیرد<sup>۱</sup> - قابل تردید نیست. بیان اصول این مذهب کلامی و نقد و بررسی آن خارج از چارچوب این تحقیق می‌باشد، اما روشن است که انکار حسن و قبح ذاتی اشیا و افعال از آن اصول به‌شمار می‌آید.<sup>۲</sup>

صرف‌نظر از اشکالات عقلی مهمی که بر این اصل (انکار حسن و قبح ذاتی) وارد است، به نظر می‌رسد جریانات تاریخی قرون نخستین تاریخ اسلام (قبل از قرن چهارم) به تدریج، طیف

۱. ر.ک. به الملل و النحل، شهرستانی، منشورات الرضی، قم، ۱ / ۸۵؛ دائرة المعارف بستانی، طبع دارالمعرفه، بیروت، ۳ / ۷۲۳؛ لغت‌نامه دهخدا، ج ۷، کلمه اشاعره؛ فرهنگ فرق اسلامی، محمد جواد مشکور، طبع آستانه قدس رضوی علیه السلام، ص ۵۴ به بعد؛ و مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، ۱ / ۴۸۷ به بعد.

۲. همان.

غالب مسلمانان را مواجه با یک ناهمگونی آشکار در دو صحنهٔ کلام و اصول فقه گردانند. دو صحنه‌ای که می‌توان منشأ حوادث یکی را در خارج از مرزهای جغرافیایی اسلام و دیگری را در داخل آن جستجو کرد.

از یک سو به دلیل حوادث مربوط به جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و انکار سندیت سخن و روش خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام طبیعتاً برای به‌دست آوردن قوانین و احکام مورد نیاز راهی جز تمسک به قیاس، مصلحت و مانند اینها - که در یک نظر می‌توان آنها را اموری دانست که به عقل نقش فعالتری می‌دهد - در بین نبود و از سوی دیگر به دلیل هجوم آرا و نظریات عقلی در عرصهٔ کلام و عقاید - که عمدتاً از یونان، هند و ایران سرچشمه می‌گرفت<sup>۱</sup> - تعبّد و جزمیت به اصولی که به زعم آن طیف غالب می‌توانست بازدارندهٔ تهاجم باشد، بازاری گرم و پررونق یافت. نگاهی به اصول عقاید اشاعره، نقش ضعیف و کم‌رنگ عقل و به‌طور کلی انسان و افعال و رفتار او را نشان می‌دهد.

چنین نگرش دوگانه به عقل و تواناییهای آن موجب می‌گردد که نتوانیم بر مبنای کلامی اشاعره، از عنصر مصلحت در صحنهٔ اصول فقه و اصول قانونگذاری مشروع در جامعه، به‌خوبی دفاع کنیم و جایگاه آن را بنمایانیم. زمانی که هیچ فعلی به خودی خود موجب مصلحت بلکه موجب هیچ چیزی نمی‌شود (انکار علیّت در غیر رابطه خدا...)، مصلحت‌اندیشی چه در زمینه‌های فردی و چه در زمینه‌های اجتماعی، چه معنا و محصلی دارد؟

### ت) مصلحت؛ پایهٔ احکام شرع

با وجود غلبهٔ مبنای اشاعره - در بین اهل سنت - در حسن و قبح افعال و رابطهٔ علیّت بین اشیا، این عنوان که احکام الهی برای مصالح بندگان است، در نوشته‌ها و آثار آنان فراوان است. بر این مطلب ادله‌ای چند نیز اقامه شده است که در پی می‌آید:

#### ۱. دلالت قرآن بر مصلحت

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»<sup>۲</sup>، با این تفسیر که رحمت بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وقتی است که

۱. ر.ک. به مقدمه ترجمهٔ الفرق بین الفرق با نام تاریخ مذاهب اسلام به خاتمه دکتر محمدجواد مشکور، چاپ سوم، ۱۳۵۸، اشراقی، صص چهارده و پانزده؛ همچنین سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، ترجمه فارسی جمعی از نویسندگان، ص ۵۸ به بعد، چاپ مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۲.

۲. انبیاء، ۱۰۷.

شریعت او در بردارنده مصالح بندگان باشد.

۲. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»<sup>۱</sup>، در این آیه ملاک اوامر و خواسته‌های الهی، عدالت و احسان - که اساس مصالح را تشکیل می‌دهد - معرفی شده است. همچنین ملاک نواهی، فحشاء، منکر و بغی - که پایه مفاسد می‌باشند - دانسته شده است.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»<sup>۲</sup>، این آیه دعوت خدا و رسول را موجب حیات دانسته است. مراد از حیات هم حیات کامله است، زیرا اصل حیات در همه بندگان محقق است. حیات کامله نیز به دست نمی‌آید مگر همراه با سعادت دنیا و آخرت. بنابراین دعوت خدا و رسول در بردارنده سعادت دنیا و آخرت انسانهاست.

## ۲. دلالت سنت بر مصلحت

۱. سنن نسائی، ابوداود و ابن ماجه همگی از پیامبر اکرم ﷺ چنین نقل می‌کنند:  
الایمان بضع و سبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و ادناها اماسة الاذى عن الطريق<sup>۳</sup>.  
ترجمه: ایمان هفتاد و چند شاخه دارد، بلندترین آنها گواهی بر یگانگی خداوند و پایینترین آنها هموار کردن راه‌هاست.  
هموار کردن راه و محل عبور مسلمانان نمونه کوچکی از مصالح بندگان است، بنابراین بقیه شاخه‌های ایمان هم از همین سنخ (مصلحت بندگان) است تا برسد به بالاترین مصالح یعنی شهادت بر کلمه توحید.

۲. بخاری، مسلم و ابوداود به الفاظ مختلف، این مضمون را از پیامبر اکرم ﷺ آورده‌اند که مردم عیال خداوند هستند، بنابراین محبوبترین آنان نزد او سودمندترین آنان برای عیال خداوند می‌باشند. در این حدیث رعایت منافع و مصالح مردم، ملاک محبوبیت نزد خداوند متعال دانسته شده است.

۳. روایت مشهور از پیامبر اکرم ﷺ، «لا ضرر و لا ضرار»، دلالت می‌کند که هیچ ضرر و مفسده‌ای در شریعت اسلام راه ندارد. بنابراین همه احکام اسلام برپایه مصلحت دنیا و آخرت بندگان است.

۱. نحل، ۹۰.

۲. انفال، ۲۴.

۳. مفاد این روایت را می‌توان در کنز العمال، چاپ مؤسسة الرسالة (دوره هجده جلدی)، ۱ / ۳۵ مشاهده کرد.

### ۳. دلالت اجماع بر مصلحت

در شریعت اسلام قواعدی هست که دلالت بر رعایت مصلحت در احکام شرع دارد:

۱. قاعده تقسیم معاصی به کبیره و صغیره: اگر مبنای احکام، مصالح و مفاسد نبود چگونه متصور است که معصیتی شدیدتر باشد و معصیتی ضعیفتر و آسانتر؟
۲. قاعده احکام وضعیه‌ای که در بردارنده جبران خسارت است. در این احکام شرایط تکلیف مورد نظر نیست، بلکه صرفاً تقویت مصلحت مردم ملاک است، مانند دیه در قتل و غرامت در اتلاف و مهرالمثل در وطی به شبهه.
۳. قاعده رعایت عرف مردم در شریعت براساس رعایت مصالح مانند قسامه، دیه عاقله و...
۴. قاعده اختلاف شروط مصلحت معاملات: اگر رعایت مصالح و مفاسد در کار نبود، نبایستی معاملات در شروط و آثار متفاوت باشند.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی

۱. در مبنای معتزله و امامیه، بنای احکام شرع بر مصالح و مفاسد واقعی امری است روشن. اما در مبنای اشاعره - که در بحثهای صرفاً عقلی ثابت می‌شود که افعال خداوند علت و غرض نمی‌تواند داشته باشد - آیا می‌توانیم سراغ ادله نقلی و سمعی برویم و چیزی را که عقل، محال می‌داند از نقل بطلبیم؟

توضیح اینکه اگر جعل احکام شرع از افعال خداوند است - که هست - و اگر - آن چنان که اشاعره می‌گویند - افعال خداوند معلل به اغراض نمی‌گردد، در این صورت چگونه می‌توان جعل احکام را برپایه و به غرض سعادت و مصلحت انسانها دانست؟

برخی از اندیشمندان معاصر اهل سنت به این اشکال متفطن شده‌اند و پاسخ آن را برپایه تفاوت بین دو نوع علیت حقیقی و علیت اعتباری قرار داده‌اند، با این توضیح که مراد از علیت در این مبنای کلامی که افعال خداوند معلل نمی‌گردد، علیت حقیقی است ولی مراد از آن در این بحث اصولی که احکام شرع برپایه مصالح و مفاسد است، علیت اعتباری و جعلی است.

مثال علیت جعلی و اعتباری نیز علیت اسکار برای حرمت، بیع برای ملکیت، قرابت برای میراث و ابوت برای منع از قصاص، آورده شده است.

اگر مثالهای فوق نبود، بطلان این پاسخ کاملاً آشکار و واضح بود، زیرا تطبیق یک صغرای منطقی بر کبرای آن قابل رد و انکار نیست. هنگامی که جعل احکام را فعل خداوند بدانیم و فعل

۱. ضوابط المصلحة، بوطی، صص ۷۰ - ۷۸. همچنین ر.ک. الموافقات للشاطبی، طبع دارالمرفه، ۶/۲.



او را هم غیر معلّل به اغراض، نتیجه منطقی این است که جعل احکام نمی تواند هیچ غرضی را در برداشته باشد، از جمله مصلحت بندگان.

ولی مثالهای فوق ما را به وادی دیگری می کشاند - که در جای خود مطلبی درست است - و محققان اصولی معاصر شیعه نیز به آن توجه فراوان کرده اند.<sup>۱</sup> آن مطلب این است که اصولاً احکام شرعی اعتباری هستند و در نتیجه، ربطی که با جعل احکام شرع بین حکم و موضوع به وجود می آید، ربطی جعلی و اعتباری است. اگر خمر حرام است، ارتباط حقیقی بین حرمت و خمر نیست، بلکه ارتباطی اعتباری و جعلی بین این دو می باشد که ناشی از انشا و جعل شارع است.

با وجود این، هرگز نمی توان گفت جاعل حکم شرعی، آن را بدون هیچ غرض حقیقی و بدون اینکه هیچ مصلحت واقعی را لحاظ کند، جعل کرده است. نوشیدن خمر موجب مفسد فردی و اجتماعی می گردد که آن مفسد عبارت از تأثیر حقیقی و واقعی آن در فرد و جامعه و پیدایش آثاری است که منافی با سعادت و سلامت انسان می باشد. برپایه همین حقیقت است که شارع حرمت خمر را اعتبار کرده است. بدین جهت علمای شیعه می گویند: احکام گرچه به خودی خود، مجعولات اعتباری (نه تکوینی) هستند ولی به مبانی و ملاکات، حقیقی اند.<sup>۲</sup> در مثالهای فوق، آنچه که جعلی و اعتباری است، ترتّب حرمت (حکم) بر مسکر (موضوع)، ملکیت بر بیع و... می باشد، اما آیا نفس این ترتّب به عنوان یک جعل شرعی بدون غرض و هدف حقیقی است؟

بنابراین مثالهای فوق ربطی به مسئله مورد بحث ندارد، زیرا بحث بر سر این است که آیا جعل احکام شرعی بر پایه مصالح و مفسد است یا نه؟ ادله اقامه شده نیز به خوبی، مورد و جایگاه بحث را روشن می کند.

نتیجه اینکه بر مبنای اشاعره پایه عقلی و کلامی مصلحت در احکام شرع سست است. با این وجود نمی توان مبنای اشاعره در بحث از مصلحت را در راستای استنباط احکام شرع، یکسره لغو و بیهوده دانست. به یاد داریم که در فصل نخست، مصلحت را به دو قسم تشریعی و اجرائیه تقسیم کردیم. مصلحت تشریعی را مبنای احکام الهی و مطرح در مباحث کلامی تلقی نمودیم، ولی مصلحت اجرائیه را در طول احکام شرع به علاوه خواسته ها و اهداف کلی آن دانستیم.<sup>۳</sup>

۱. از جمله امام خمینی (ره) در تهذیب الاصول ویراسته استاد جعفر سبحانی، ۲/ ۶.

۲. در مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی در کتب اصولی شیعه این مطلب آمده است.

۳. همین کتاب، ص ۶۵.

ممکن است بگوییم اشاعره گرچه منکر مصلحت تشریعی هستند ولی مصلحت اجرائیه را قبول دارند. ولی سخن در این است که آیا با انکار مصلحت در مرحله تشریع می‌توان معنای محصل و معینی برای آن در مرحله اجرا به دست آورد؟ پاسخ این پرسش، به ویژه وقتی مشکل می‌گردد که اساساً علیت حقیقی بین اشیا را نیز انکار کنیم.

### ث) تقسیمات مصلحت

مصلحت نزد اهل سنت، تقسیمهای گوناگونی دارد. چهار ملاک عمده برای این تقسیمات عبارت است از:

الف) متعلق مصلحت.

ب) ترتیب و درجه اهمیت مصلحت.

پ) دلالت دلیل شرعی معین بر مصلحت (اعتبار شرعی)

ت) دنیوی یا اخروی بودن مصلحت.

به جز ملاک اخیر، بقیه آنها را می‌توان مورد اتفاق اهل سنت دانست.<sup>۱</sup> ملاک اخیر گرچه مشهور است، ولی برخی از صاحب نظران، آن را مردود دانسته‌اند، زیرا هرچند برخی از مصالح مستقیماً نظر به دنیا دارند - مانند مصالحی که در عقود و معاملات هست - و برخی دیگر - همچون عبادات - به آخرت و معنویات انسان نظر دارند، ولی با این وجود می‌توان گفت که در مجموعه معاملات و عبادات، هم مصالح دنیوی هست، و هم مصالح اخروی؛ هم عبادات می‌تواند زمینه‌ساز اجرای صحیح معاملات باشد و هم معاملات می‌تواند در عبادات مؤثر باشد. بنابراین هیچ مصلحتی از مصالح احکام شرع صرفاً دنیوی نیست، همچنان که هیچ مصلحتی صرفاً اخروی نیست.<sup>۲</sup>

### نقد و بررسی

به نظر می‌رسد تقسیم مصالح به مصالح اخروی و دنیوی قابل پذیرش باشد. انتقاد فوق به این تقسیم شباهت زیاد به انتقادی دارد که سابقاً درباره تقسیم حقوق به حق الله و حق الناس نقل

۱. سه تقسیم نخست را در فرائح الرحموت که در حاشیه المستصفی چاپ شده است آورده است و آنها را به «قوم» که ظاهرش، حداقل، غالب اهل سنت می‌باشد، نسبت داده است، المستصفی، ۲/ ۲۶۱ به بعد.

۲. ضوابط المصلحة، بوطی، ص ۷۸ به بعد.

کردیم.<sup>۱</sup> اگر در یک نظر همه احکام در راستای مصلحت توأمان دنیا و آخرت هستند، دلیلی در دست نیست که از دیدگاه دیگری نتوان آنها را به احکامی که برای مصلحت دنیوی و احکامی که برای مصلحت اخروی است؛ تقسیم کرد.

برای حسن تفاهم و در نظر گرفتن آن‌چه که منتقد فوق آورده است، می‌توان گفت: احکامی که مستقیماً با مصالح دنیوی سر و کار دارند و احکامی که مستقیماً این چنین نیستند.

ثمره این تقسیم را در آینده - هنگامی که جایگاه «مصلح مرسله» را مورد بررسی قرار می‌دهیم - خواهیم دید. اکنون، بررسی سه تقسیم دیگر را آغاز می‌کنیم.

### ۱. تقسیم مصلحت برپایه متعلق

متعلق مصلحت پنج امر اساسی است: دین، جان، نسل، عقل و مال. این تقسیم، دلیل معینی ندارد، بلکه استقرا و بررسی کلی از احکام شریعت، در فصول و زمینه‌های مختلف آن، ما را به این معنا توجّه می‌دهد که احکام شرع به‌طور کلی و اساسی برپایه مصلحت این پنج امر قرار دارد. مثلاً احکام مربوط به وجوب اعتقاد به باورهای اساسی دین مانند شهادت به یگانگی پروردگار، رسالت پیامبر اکرم ﷺ و...، همچنین احکام جهاد، احکام مربوط به وجوب مبارزه با بدعت‌های دینی و...، احکامی دانسته می‌شود که برپایه مصلحت دین است. عبادیات نیز بر همین پایه است.

احکام مربوط به قتل، ضرب و جرح، خوردنیها و آشامیدنها و به‌طور کلی هر حکمی که مربوط به حفظ و نگهداری هرچه بهتر جسم انسانهاست، برپایه مصلحت جان است. مصلحت عقل نیز با احکامی که مربوط به حفظ و نگهبانی صحیح از آن می‌شود، تأمین می‌گردد. مثلاً مصلحت حرمت شرب خمر که عقل را زایل می‌کند در همین راستا قرار می‌گیرد. مصلحت نسل نیز در احکام نکاح، حضانت، نفقات، زنا و... یافت می‌شود.

مصلحت مال نیز، در احکام مربوط به داد و ستدها، سرقت، صدقات و... رعایت می‌گردد. بنابراین مصلحت از نظر متعلق آن پنج قسم است: مصلحت دین، جان، نسل، عقل و مال.<sup>۲</sup>

۱. نویسنده نیز به ارتباط این دو بحث توجه داده است: همان، ص ۸۱، و پاورقی.

۲. کلیه کتب اصولی که متعرض بحث مصلحت و تقسیمات آن شده‌اند این تقسیم را آورده‌اند. در آینده خواهیم دید که این تقسیم را فی الجمله، برخی از فقهای شیعه هم دارند.

برخی مصلحت عرض یا آبرو راهم بر این پنج قسم افزوده‌اند ولی ممکن است این مصلحت را در همان مصالح پنجگانه بگنجانیم و در نتیجه تقسیم مشهور را نگه داریم.<sup>۱</sup>

باب نقد و بررسی این قسمت را به دلیل ارتباطی که وجود دارد، پس از تقسیم دوم خواهیم گشود.

## ۲. تقسیم مصلحت بر پایه ترتیب

اینکه مصالح گوناگون از یک درجه اهمیت برخوردار نیستند، امری است روشن و بدیهی؛ بر این اساس سه قسم یا سه مرتبه اساسی برای مصالح معرفی می‌گردد: ضروری، حاجی و تحسینی. مبنای این تقسیم بر حفظ و نگهداری اصل هریک از متعلقات مصلحت، بر طرف کردن نیازهای معمولی در ارتباط با آن و آرایشی ذوق‌پسند از آن است. مثلاً حفظ دین از بدعت، مصلحت ضروری آن؛ انجام عبادات دینی، مصلحت حاجی آن و احکام نجاسات و طهارات مربوط به مصلحت تزئینی آن می‌شود.<sup>۲</sup>

برخی از صاحب‌نظران معاصر، تعاریف دقیقتری از این سه ارائه داده‌اند که از مجموع سخنان قدما و پیشینیان فن هم قابل برداشت است:

۱. ضروریات: مقدار و مرتبه‌ای از مصالح امور پنجگانه (متعلقات مصلحت) است که حفظ این امور به آن بستگی دارد. یعنی مقدار مصلحتی که ارکان اصلی آن امور را برپا نگه می‌دارد و بنیانهای آن را حفظ می‌کند و از فساد و تباهی آن جلوگیری می‌کند.

۲. حاجیات: مرتبه‌ای از مصلحت است که بدون آن، متعلق مصلحت (امور پنجگانه) پابرجاست ولی با سختی و تنگی همراه است. اگر مصلحت حاجی لحاظ نگردد، مکلف در حرج واقع می‌شود، و یا متعلق مصلحت با سختی و حداقل وجود، پابرجا می‌ماند.

۳. تحسینات یا تزئینات: مرتبه نهایی و کاملاً مطلوب از مصالح است که با نبودن آن گرچه متعلق مصلحت پابرجاست و سختی و تنگی نیز در میان نیست، اما تحصیل آن، مناسب مکارم اخلاق و محاسن آداب و عادات است.<sup>۳</sup>

هریک از اقسام سه گانه فوق، همچنین دارای مکمل‌ها یا ملحقاتی است که با ذکر مثال بیان

۱. ضوابط المصلحة، بوطی، ص ۱۱۱.

۲. المستصفی، ۱ / ۲۸۶؛ فواتح الرحموت (در حاشیه المتصفی) ۲ / ۲۶۰، المرافقات للشاطبی، ۲ / ۸ به بعد؛ و ضوابط المصلحة، بوطی، ص ۱۱۰ به بعد.

۳. مدارک سابق.

می‌گردد. مثلاً در ضروریات نسبت به مصلحت عقل، حرمت شرب خمر تشریع شده است، ولی آنچه موجب ازاله عقل می‌شود مقدار معینی از خمر است و نه خیلی از آن؛ در اینجا می‌گویند حرمت خمر قلیل، از مکمل‌ها یا ملحقات مصلحت ضروری است، و یا در مصلحت حاجی می‌گویند لزوم تزویج صغیره از سوی ولی شرعی او، به کفو و همتای او در مقابل مهرالمثل، از ملحقات و مکمل‌های مصلحت حاجی است، زیرا بدون کفو و مهرالمثل نیز نیاز معمولی انسان به نکاح تأمین می‌گردد. همچنین مستحبات طهارات و نجاسات از ملحقات مصلحت تحسینی در دین می‌باشد.<sup>۱</sup>

ثمره دو تقسیمی که گذشت، یعنی تقسیم مصلحت براساس متعلق آن و تقسیم براساس درجه و قوت اهمیّت، در مبحث ضوابط و چارچوب تمسک به مصالح خواهد آمد.<sup>۲</sup>

### ۳. ضرورت و مصلحت

از تقسیم مصلحت بر پایه ترتیب و درجه اهمیّت، تفاوت اصطلاح ضرورت و مصلحت به خوبی روشن می‌گردد. ضرورت، یک قسم از مصلحت است و در نتیجه اخصّ از آن. زیرا مصلحت شامل حاجیات و تحسینات نیز می‌گردد.<sup>۳</sup>

### نقد و بررسی

۱. تقسیم مصلحت بر پایه متعلقات آن یعنی دین، نفس، عقل، نسل و مال را نگارنده، به جز در متون اهل سنت، در «القواعد و الفوائد»<sup>۴</sup> شهید اول از علمای شیعه نیز دیده است. وی این مقاصد را نام می‌برد ولی ترتیب ضروری، حاجی و تزئینی را ذکر نمی‌کند، بلکه از آنها تعبیر به «ضروریات پنجگانه» می‌کند و می‌گوید شریعتی نیامده است، مگر به حفظ این امور. ممکن است این گفته را شاهد بر این بگیریم که شهید اول دو مرتبه دیگر از مصالح، یعنی مرتبه حاجی و تزئینی را قبول ندارد.

اگر در مثالهایی که برای مراتب مختلف مصلحت بیان کردیم، توجه شود، و بنابراین بحث

۱. المستصفی، ۱ / ۲۸۶ - ۲۹۰؛ ضوابط المصلحة، ص ۲۱۹. از توضیح و بیان تقسیم به مثالهای مختلف در کتب اصولی از جمله مدارک فوق، روشن می‌شود که مدرک در این تقسیم نیز، استقرای احکام، همراه با ذوق عقلانی است.

۲. همین کتاب، ص ۱۲۳.

۳. الضرورة الشرعية، دکتر وهبة الزحيلي، ص ۶ به بعد.

۴. شهید اول، به تصحیح و تحقیق دکتر عبدالهادی الحکیم، چاپ قم، ۱ / ۳۸.

لفظی را کنار بگذاریم، به نظر می‌رسد که پذیرش این مطلب که در احکام شرع، فی الجمله، مصالح ضروری، حاجی و تزئینی رعایت شده است، هیچ اشکالی ندارد.

اما نکته مهم - که شاید همین نکته مبنای انکار شهید نیز باشد - این است که در آینده خواهیم دید که اهل سنت، با عنایات مختلف به مصلحت، فی الجمله در پی آن هستند که تشخیص مصلحت را پایه استنباط حکم شرع قرار دهند - البته با ضوابط و چارچوبی که خواهد آمد - از سوی دیگر برخی از آنها روایت مشهور بین فریقین یعنی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» را مدرک حجّیت چنین استنباطی قرار می‌دهند. شاید نظر شهید بر این بوده است که چون آن روایت بیش از اندازه ضروریات از مصالح را دلالت ندارد، بنابراین مصلحت یا مصلحت‌اندیشی، یک مرتبه بیشتر ندارد و آن هم مرتبه ضروریات است.

در آینده هنگام بحث از حجّیت مصالح مرسله و ادله آن خواهیم کوشید تا مبحث فوق را، منقّحتر و پخته‌تر ارائه دهیم.

۲. با توجه به اینکه تقسیم مقاصد شرع تحت عنوان دین، نفس، عقل و...، در هیچ آیه یا روایت ویژه‌ای نیامده است، و ملاک آن برداشت اندیشمندان گذشته به روش استقرا از روی متون و خواسته‌های دینی بوده است، ممکن است این برداشت را همراه با نگرش و زبان امروزی بیان کنیم.

امروزه جنبه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی بشر را بدین‌گونه شمارش نمی‌کنند، بلکه از تعبیر دیگری استفاده می‌کنند: مصالح سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی، تربیتی و مانند اینها. البته به هر دلیلی که باشد در تعبیر اخیر در ذکر کلی مصالح، سخنی از مصلحت دین در میان نیست. ممکن است گفته شود، در نگاه متدینان، دین مصالحی دارد یا روی مصالحی تأکید می‌کند - که همه جوانب مذکور را - هرچند به نحوی کلی - پوشش می‌دهد. و بنابراین ذکر بخصوص آن وجهی ندارد.

به هر حال، هیچ توجیهی وجود ندارد که امروزه فهم عالیت و متکاملتر خود را از مجموعه دستورها و آموزه‌های دین، با زبان دیروز - که متناسب با دانش و آگاهیهای آن زمان است - گزارش دهیم.

با این حال، تغییر اصطلاحی که طی چندین قرن در زبان اصولیون می‌چرخیده است، به آسانی امکان‌پذیر نیست. پیشنهاد ما این است که کوششهای پایدار گسترده‌ای در متون دینی صورت گیرد و طی آن در هریک از زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... یک یا چند ارزش کلی که مقصد اصلی دین در آن زمینه است؛ به دست آید، و مجموعه آنها به عنوان مقاصد عامه

دین معرفی گردد.

۳. در بین مصالح پنجگانه‌ای که نام برده شد، می‌توان بحث‌انگیزتر و مهمتر از همه آنها را مصلحت دین، با مراتب سه گانه ضروری، حاجی و تزئینی آن دانست. اساساً دین در اینجا به چه معنایی است؟ رعایت مصلحت آن چگونه است؟ مهمتر اینکه ذی‌حق در مصلحت دین چه کسی است؟

توضیح سؤال اخیر این است که هریک از مصالح چهارگانه دیگر، یعنی مصلحت جان، عقل، نسل و مال در بین افراد بشر، صاحبان حق معینی دارد که در احکام مختلف و قوانین گوناگون مربوط به حقوق خصوصی و عمومی قابل تبیین و بحث است. اما صاحب حق مصلحت دین در بین افراد بشر کیست؟

مصلحت حفظ دین یا مصلحت ضروری دین - یا حداقل مصلحت حاجی دین - یعنی چه و یا مصلحت تزئینی آن به چه معنایی است؟ آیا آداب و پسند ذوق سلیم برای روشن شدن این ملاکها کافی است؟

آیا می‌توان مصلحت حاجی و تزئینی دین را به زبان امروزی، توسعه دین نام نهاد؟ در این صورت ملاکهای توسعه دین چیست؟

بررسی جوانب مختلف این موضوع، به‌ویژه با تازگی و ناپختگی که دارد، نیازمند تحقیق مستقل و مفصلی است که بتواند با گرایشهای گوناگون کلامی، جامعه‌شناسی، فقهی و... تیرگی آن را تبدیل به روشنایی کند.

#### ۴. تقسیم مصلحت برپایه اعتبار شرعی

آنچه در نگاه اول برای یک فقیه (مجتهد) به‌عنوان مصلحتی به‌نظر می‌رسد که ممکن است کاشف یا مبنای حکم شرعی باشد، پس از بررسی ادله (کتاب، سنت، اجماع و قیاس)، از سه حال خارج نیست:

۱. دلیل شرعی معتبر بر حکم شرعی مطابق با آن مصلحت یافت می‌شود (دلیل بر اعتبار).
۲. دلیل شرعی معتبر بر حکم شرعی بر خلاف آن مصلحت یافت می‌شود. (دلیل بر الغا).
۳. نه دلیلی بر اعتبار آن مصلحت یافت می‌شود و نه دلیلی بر الغای آن.

مصلحت قسم اول، مصلحت «معتبر» نامیده می‌شود و مصلحت دوم، مصلحت «الغا شده»

نام دارد.<sup>۱</sup>

۱. علی الخفیف، اسباب اختلاف الفقهاء، ص ۲۴۲.

اما ممکن است مصلحت قسم سوم نیز دو صورت داشته باشد:

۱. داخل در مقاصد کلی شرع باشد، یعنی بتوان آن را مرتبه‌ای از مراتب (ضروری، حاجی و تحسینی) مصلحت دین، جان، نسل، عقل و مال دانست.
۲. داخل در مقاصد مذکور نباشد.

برخی از اهل سنت قسم سوم را به نحو اطلاق، «مصلحت مرسل» نامیده‌اند.<sup>۱</sup> بعضی نیز صورت نخست آن را<sup>۲</sup> و گروهی هم حالت اخیر آن را چنین نامی داده‌اند.<sup>۳</sup>

کسانی که حالت اخیر از قسم سوم را مصلحت مرسله نامیده‌اند، حالت نخست آن را «مرسل ملائم» خوانده‌اند،<sup>۴</sup> و کسانی هم که حالت نخست را مصلحت مرسل دانسته‌اند، حالت اخیر را تلویحاً «مصلحت الغا شده» تلقی کرده‌اند.<sup>۵</sup>

نتیجه اینکه تقسیم مصلحت، بر پایه اعتبار شرعی، به سه قسم مصلحت معتبر، مصلحت الغا شده و مصلحت مرسل<sup>۶</sup> اتفاقی است، هرچند در مسامی قسم اخیر اختلاف نظر وجود دارد.

آنچه از این اقسام که بحث‌انگیزتر و از دیدگاه این تحقیق دارای قابلیت پژوهش بیشتری هست، مصلحت مرسل یا «مصالح مرسله» است که در بحث جداگانه‌ای به آن خواهیم پرداخت، ولی چیزی که می‌توان در مورد تعریف آن گفت، این است که مصلحت مرسل، مصلحتی است که دلیل معینی بر اعتبار یا الغای آن نزد شرع موجود نیست. این که چنین مصلحتی، برای این که اصطلاحاً مصلحت مرسل باشد، می‌باید حتماً داخل در مقاصد کلی شرع (مصلحت دین، نفس و...) نیز باشد، یا حتماً داخل در این مقاصد نباشد، یا از این نظر مطلق است، موضوع اختلافی است که بین اهل سنت در تعریف مصلحت مرسله مشاهده می‌شود.

در آینده روشن خواهد شد که همین سوء تفاهم در معنا و تعریف مصلحت مرسل، موجب اختلاف آرا در حجیت آن گشته است.

۱. الآمدی، الإحکام فی اصول الاحکام، ۳ و ۴ / ۳۹۴.

۲. شاطبی، الاعتصام، ۱۱۳ / ۲.

۳. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت در حاشیه ج ۲، المتصفی.

۴. همان.

۵. شاطبی، الاعتصام، ۱۱۳ / ۲.

۶. کلمه «مرسل»، به معنای رها شده، به این مناسبت است که این قسم از مصلحت، رها از دلیل خاص شرعی است.



## ج) مصالح مرسله

## ۱. تعریف

مصالح مرسله شایعترین نام برای معنایی است که به اسامی دیگری نیز خوانده می‌شود: مناسب مرسل<sup>۱</sup>، مرسل غریب<sup>۲</sup> و مناسب مرسل ملائم<sup>۳</sup>.

از آنجایی که این مصالح به عنوان منبع اجتهاد نیز معرفی می‌گردد<sup>۴</sup>، به اجتهادی که بر مبنای مصالح مرسله باشد، استدلال<sup>۵</sup>، استصلاح<sup>۶</sup> یا استدلال مرسل<sup>۷</sup> می‌گویند؛ البته کلمه استصلاح برای این معنا از شهرت بیشتری برخوردار است.

پیش از این به اجمال از اصطلاح مصالح مرسله آگاهی یافتیم و اختلاف نظر در آن را گوشزد کرده، تفصیل سخن را به اینجا حواله دادیم. روشن شد که مصالح مرسله، مصالحی است که دلیلی بر اعتبار یا لغای آنها نداریم، اما اینکه آیا اصطلاحات، داخل در مقاصد کلی شرع هستند یا نه، مورد اختلاف است.

## ۲. تاریخچه

مبدأ تاریخی استصلاح یا استنباط حکم برپایه مصالح مرسله را به دوران خلافت خلیفه اول بازگردانده‌اند؛ مورد و متعلق آن را نیز جمع قرآن و کتابتِ منظم آن دانسته‌اند.<sup>۸</sup> زیرا در این مورد، دلیلی شرعی - که گویای امر و نهی معینی باشد - در بین نبود، ولی مصلحت حفظ دین چنین چیزی را طلب می‌کرد.<sup>۹</sup>

ولایتعهدی خلیفه دوم در زمان خلیفه اول برای وحدت کلمه مسلمین، ضمان قهری صنعتگران برای حفظ اموال و کالاهای مردم در دست آنان، قصاص چند نفر به جرم قتل یک نفر

۱. بوطی، ضوابط المصلحة، به نقل از مختصر ابن حاجب، چاپ بلاق، ۳۴۲/۲.

۲. مسلم الثبوت، حاشیه المتصفی، ۲۶۲/۲.

۳. محمد خضری بک، اصول الفقه، ص ۳۴۹.

۴. کتب مشهور اصولی، مانند المستصفی غزالی، مختصر ابن حاجب، موافقات شاطبی و... از این مصالح به عنوان منابع یا راههای اجتهاد یاد می‌کنند.

۵. ر.ک. ضوابط المصلحة، ص ۲۸۷، به نقل از امام الحرمین جوینی در البرهان (مخطوط). همچنین ارشاد الفحول شرکانی، ص ۲۱۴.

۶. المتصفی، ۱ / ۲۸۴.

۷. ضوابط المصلحة، ص ۲۸۷، به نقل از زرکشی در البحر المحیط - مخطوط.

۸. صحیح البخاری، ۲۲۵/۶، باب جمع القرآن.

۹. الاعتصام، ۲ / ۱۱۳.

و مثالهای فراوان دیگری، پایه‌های این سیره (استصلاح) را در بین صحابه، تابعین و بعد از آن محکم کرده است.<sup>۱</sup>

اما پایه‌های اصولی مصالح مرسله به عنوان منبعی از منابع اجتهاد را می‌توان به دوران ابوحنیفه (۱۵۰ - ۸۰ هـ) بازگرداند. اجتهاد حنفی وقتی که می‌دید فراگیری قیاس نسبت به برخی موارد، موجب مشکلاتی می‌گردد، به کمک مقاصد عامه شریعت دست از شمول قیاس برمی‌داشت و اسم این عمل اجتهادی را استحسان می‌گذاشت، اما چیزی که در واقع انجام شده بود، التفات به «استصلاح» در مقاصد عامه شرع بود که آن را در عصر اول اسلام «رای» می‌نامیدند. به هر حال، با به کارگیری آنچه که بعداً «استصلاح» نامیده شد، برپایه قاعده ضرورت و رفع حرج، مشکلات و نارسایی‌های قیاس جبران می‌گشت.<sup>۲</sup>

پس از این مرحله، اجتهاد مالک (۹۳ - ۱۷۹ هـ) به صحنه می‌آید. در این اجتهاد، «مصالح مرسله» مستقل از قیاس و استحسان مطرح می‌شود، و درجایی که دلیل معتبری موجود نیست، منبع استنباط حکم شرعی تلقی می‌گردد. از همین رو مالک را مؤسس «مصالح مرسله» در اصول فقه دانسته‌اند،<sup>۳</sup> هرچند تمسک به آن قبل از او نیز، معمول و مرسوم بوده است.

آنگاه اجتهاد شافعی ظهور می‌کند. شافعی (۱۵۰ - ۲۰۴ هـ) می‌گوید: شریعت اسلام همه آنچه را که بشر از احکام شرعی و قوانین نیاز دارد، آورده است، و بر ماست که آنها را از راه کتاب، سنت، اجماع (اهل علم) و قیاس به دست آوریم. بنابراین جایی برای استحسان و استصلاح باقی نمی‌ماند.<sup>۴</sup>

در چهارمین مرحله تاریخی، اجتهاد احمد بن حنبل (۱۶۴ - ۲۴۱ هـ) به میدان می‌آید. گرچه در عداد منابع اجتهاد، نزد وی و پیروانش «مصالح مرسله» را شمارش نکرده‌اند، ولی نه مانند مالک، صریحاً مثبت است نه مانند شافعی، منکر؛ بلکه گفته‌اند او در اجتهادهای خود، عملاً به مصالح مرسله عنایت داشته است و مصلحت غالبه در یک فعل را دلیل مطلوبیت شرعی آن می‌دانسته است؛ علاوه بر این هر چیزی را که ضرر آن از نفعش بیشتر باشد، منهی و حرام می‌شمرده است.

در نهایت گفته‌اند سلیمان طوفی (تولد: ۶۵۶ هـ) که در انتساب او به شیعه و حنابله اختلاف

۱. همان مدرک. همچنین ضوابط المصلحة، ص ۳۰۸ به بعد.

۲. این بررسی تاریخی عمدتاً از مصطفی احمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ۱ / ۱۱۳ به بعد اقتباس شده است.

۳. مسلم الثبوت، حاشیه المستصفی، ۲ / ۲۶۸؛ ضوابط المصلحة، ص ۳۱۹؛ و تفسیر المنار، ۷ / ۱۹۳.

۴. شافعی، الام، ۲۹۷/۷.

است،<sup>۱</sup> تمسک به مصالح مرسله را به غایت رسانده آن را بر نصوص قطعی مقدم می‌داشته است. نتیجه اینکه بذل مصالح مرسله که در چنته سیره و منش صحابه و تابعان بود - توسط ابوحنیفه در دل قیاس و استحسان کاشته شد، و با تلاش مالک رویدن گرفت و توجه مثبتین و منکرین را به خود جلب کرد.

همچنان که روشن شد، بررسی تاریخی از مصالح مرسله (به عنوان یک منبع اجتهاد در اصول فقه) اختلاف در حجیت آن را گزارش می‌دهد، ولی با این وجود برخی از پژوهشگران دیروز و امروز اهل سنت برآنند که این اختلاف صوری و لفظی است.<sup>۲</sup> پیش از رسیدن به این مطلب که خود، مقدمه‌ای است برای به دست آوردن معنایی منسجم و احیاناً قابل دفاع از مصالح مرسله، گذری کوتاه بر مقایسه مصالح مرسله و عناوینی چند از منابع اجتهاد، همچون قیاس و استحسان، به عنوان تمهید لازم است.

### ۳. مصالح مرسله و قیاس

دیدیم که چگونه مصالح مرسله از دل قیاس بیرون آمد. این ولادت به تحلیل علمی نیاز دارد، تا معلوم شود دقیقاً رابطه قیاس و مصالح مرسله چیست؟ چنین کاوشی غیر از اینکه درک ما را از مصالح مرسله عمیق تر می‌کند، به هنگام بررسی حجیت مصالح مرسله نیز به کارمان خواهد آمد. گرچه در تعریف قیاس، اختلافات فراوانی به چشم می‌خورد،<sup>۳</sup> اما در ارکان آن که در حقیقت نشان دهنده حقیقت قیاس است، تفاوت انظار ناچیز است. ارکان قیاس چنین است:

۱. اصل

۲. فرع

۳. حکم

۴. علت.

اصل آن، موضوعی محلی است که حکم آن از کتاب و سنت معلوم و مفروض است؛ فرع آن موضوع یا محلی است که حکم آن از کتاب و سنت روشن نیست، بلکه فرایند قیاس در پی

۱. ر.ک. المدخل الفقهي العام، ۱/۱۱۷، (و حاشیه).

۲. ر.ک. ضوابط المصلحة، ص ۳۵۴؛ و تفسیر المنار، ۷ / ۱۹۳، به نقل از قرافی و زرکشی. صاحب المنار خود نیز این نظر را می‌پذیرد.

۳. محمد تقی الحکیم در الاصول العامة این تعاریف را جمع‌آوری کرده است (ص ۳۰۲ به بعد) همچنین دکتر ابوالقاسم گرجی در مقالات حقوقی، ۱ / ۸۰ به بعد، درباره تعاریف و اصطلاحات مختلف قیاس مطالب سودمندی ارائه داده‌اند.

به دست آوردن آن است. حکم آن اعتبار شرعی است که در اصل معلوم است و علت آن وصف مشترکی است بین اصل و فرع که در روند قیاس موجب جعل حکم انگاشته می شود.<sup>۱</sup> از توضیح ارکان قیاس، حقیقت آن به خوبی آشکار می شود. بر این پایه می توان قیاس را به عنوان یک فرآیند اجتهادی که به منظور دست یافتن به حکم یک موضوع طی می گردد تعریف کرد و آن را مانند غزالی و گروهی دیگر از اصولی های صاحب نام اهل سنت، اثبات حکمی برای موضوع به واسطه داشتن وصفی مشترک بین این موضوع و موضوع دیگر که این حکم را داشته است، دانست.<sup>۲</sup> همچنین می توان جایگاه و زمینه ای را که این فرآیند در آن رخ می دهد محور تعریف قرار داد و مانند ابن حاجب و دسته ای دیگر از اهل فن، آن را یکسان بودن یک فرع با اصل در علت حکم، تلقی کرد.<sup>۳</sup>

آنچه از ارکان فوق، محور مباحث مهمی، همچون حجّت و اعتبار قیاس و نیز شیوه به دست آوردن حکم از روی قیاس می باشد، علت یا وصف مشترک بین اصل و فرع است. در حقیقت، علت همان مصلحتی است که پایه حکم است و واسطه اثبات حکم برای فرع تلقی می گردد. مقایسه مصالح، مرسله و قیاس هم در همین رکن - یعنی علت - صورت می پذیرد. در حقیقت، تقسیم علت بر پایه اعتبار شرعی آن برای اثبات حکم، ما را به دو نوع قیاس منصوص - العلة و مستنبط العلة و همچنین مصالح مرسله رهنمون می شود.

پیش از این، مصالح مرسله را از تقسیم مصلحت بر پایه اعتبار شرعی به دست آوردیم. قیاس نیز، زاده همان تقسیم است، زیرا آنچه در ارکان قیاس، علت نامیده می شود در حقیقت، وصفی است که در نگاه اول، مجتهد آن را مناطق حکم یا مصلحت آن می پندارد؛ پس از این مرحله (نگاه اول) مجتهد در پی آن است که آیا این وصف، نزد شارع معتبر است یا نه؟ اگر دلیلی بر اعتبار آن بیابد (مصلحت معتبره) نوع این اعتبار دو گونه است: یا اینکه قطعی است که در این صورت آن را قیاس منصوص العلة می نامند. یا اینکه ظنی است که در آن صورت قیاس مستنبط العلة خواهیم داشت. علت یا وصفی که قطعاً ما را به حکم برساند مناسب مؤثر نامیده می شود و علت یا وصف ظنی را مناسب ملائم می گویند.

اما اگر پس از کاوش معلوم شود آنچه که در نگاه اول، علت به نظر آمده و مصلحت پنداشته شده است، در نظر شرع مفسده است، در این صورت به آن علت، مناسب ملغا یا مصلحت الغا

۱. بیان این ارکان برداشت نگارنده از توضیحات کتب اصولی است.

۲. المستصفی، ۲ / ۲۳۸.

۳. ضوابط المصلحة، ص ۱۹۳، به نقل از مختصر ابن حاجب.

شده می‌گویند.

صورت چهارم این است که دلیلی بر اعتبار یافت نشود، نه در مناسبت قطعی و نه در ملائمت ظنی؛ چنین علتی را مناسب مرسل یا مصلحت مرسل می‌گویند.<sup>۱</sup> بنابراین آنچه در نگاه نخستین برای علت یک حکم، مناسبت دارد از نظر مراتب اعتبار شرعی یا قطعاً معتبر است یا قطعاً معتبر نیست و یا ملائمت و مناسبت تنگاتنگی با حکم مفروض دارد، ولی به درجه قطع نمی‌رسد و یا اینکه گرچه، نه قطعاً معتبر است و نه ملغاً ولی مناسبت تنگاتنگ هم ندارد. صورت اول قیاس، منصوص العلة، صورت دوم اجتهاد غلط و باطل، صورت سوم، قیاس مستنبط العلة و صورت چهارم، استصلاح یا اجتهاد براساس مصالح مرسله است.

از همین روست که می‌گویند مصالح مرسله در طول قیاس صحیح قرار دارد و یا ردّ حجّیت قیاس، به طریق اولی، ردّ حجّیت مصالح مرسله است.<sup>۲</sup>

#### ۴. مصالح مرسله و استحسان

پیش از این گفتیم استصلاح عبارت است از استنباط حکم برپایه مصالح مرسله. برخی از اندیشمندان، استصلاح و استحسان را در گوهر خود، یکی دانسته‌اند و نسبت بین این دو را اعم و اخصّ مطلق معرفی نموده‌اند.<sup>۳</sup> برای روشنتر شدن این نظر مروری کوتاه بر تعریف استحسان لازم است. در تعریف استحسان، همچون مصالح مرسله - بلکه بیشتر از آن - اختلاف فراوانی وجود دارد؛<sup>۴</sup> تا آنجا که غزالی، از اساطین فنّ اصول بین اهل سنت، تعریف معینی از آن ارائه نداده است بلکه آن را عنوانی دانسته که بر چند وجه، قابل تفسیر و تأویل است.

وی می‌گوید: اگر مراد از استحسان چیزی باشد که مجتهد با عقل خودش نیکو پسندد، گرچه تعبّد به آن محال نیست، ولی هیچ دلیل عقلی یا سمعی بر آن نداریم. و اگر مراد از آن، دلیلی باشد که مجتهد از پیش خود به آن رسیده است - ولی عبارتی که آن را بتواند ابراز کند ندارد - در این صورت نیز باید گفت چنین چیزی هوس و وهم مجتهد است و نه دلیل، زیرا چیزی را که نمی‌توان در تعبی آورد قابل اعتماد نیست.

۱. ر.ک. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۱۱؛ و ضوابط المصلحة، ص ۱۹۴.

۲. اسباب اختلاف الفقهاء، ص ۲۴۲.

۳. المدخل الفقهي العام، ۱ / ۱۰۶.

۴. ر.ک. ضوابط ص ۲۰۷، و الاصول العامة، ص ۲۶۱.

معنا یا تأویل سوم غزالی از استحسان این است که به دلیل معیّتی از کتاب و سنت دست از شمول یک قیاس برداریم؛ مانند اینکه نذر کنند همه اموالش را صدقه دهد، قیاس اقتضا می‌کند که همه آنچه عرفاً مال نامیده شود پرداخت گردد، ولی چون در آیه شریفه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» مال حاصل از زکات را برای صدقه اختصاص داده است، فقط بر نذرکننده واجب است که چنین مالی را پرداخت نماید.<sup>۱</sup>

معنای اوّل و دوم همچنان که غزالی هم می‌گوید چندان قابل بحث نیست، بلکه با اندک تأملی قابل ردّ و ابطال است، زیرا این دو معنا در واقع از هیچ میزان علمی معیّتی پیروی نمی‌کند. اما طرفداران استحسان، به معنای سوم آن عنایت کرده‌اند، و با آرایشی عمیقتر، گفته‌اند: استحسان دست برداشتن از یک قیاس است به دلیل قیاس قویتر.<sup>۲</sup>

برخی از آنان دلیل قویتر را قیاس ننامیده‌اند و در نتیجه استحسان را کنار گذاشتن یک قیاس به دلیلی قوی‌تر از آن دانسته‌اند<sup>۳</sup>، هر چند که قیاس نباشد.

اگر مراد از دلیلی که در مقابل یک قیاس قرار گرفته است نقل معیّتی باشد، همچنان که غزالی نیز می‌گوید، در تقدیم نص بر قیاس هیچ مناقشه‌ای نیست و نامگذاری آن به استحسان نیز چندان وجهی ندارد. و اگر مراد از این دلیل، قیاسی هم طراز با قیاس اوّل باشد، در آنجا باید به قواعد باب تعارض ادلّه مراجعه کرد و باز هم تسمیه به استحسان، بی وجه است.

اما توجه به مبدأ تاریخی استحسان که قبلاً در ضمن تاریخچه مصالح مرسله آمد، همچنین عنایت به مثالهایی که از سوی فقهای حنفی برای استحسان آورده می‌شود<sup>۴</sup>، ما را به معنای دیگری می‌رساند که استحسان، دست برداشتن از ادلّه خاص به ویژه قیاس، می‌باشد به دلیل رعایت مقاصد کلی شرع.

این چنین معنایی از استحسان، همچنان که برخی از اندیشمندان معاصر اهل سنت گفته‌اند<sup>۵</sup>، نسبتش با مصالح مرسله - یا بهتر بگوییم استصلاح - عموم و خصوص مطلق است. زیرا استصلاح، استنباط حکم است براساس مقاصد کلی شرع، مطلقاً. و استحسان همین سیر است اما در جایی که حکمی از احکام استنباط شده با مقاصد عامه شریعت ناسازگار درآید.<sup>۶</sup>

۱. المستصفی، ۱ / ۲۷۴ به بعد.

۲. ... هو العدول عن قیاس الی قیاس اقوی: ارشاد الفحول، ص ۲۱۱.

۳. ضوابط المصلحة، ص ۲۰۹، به نقل از التوضیح.

۴. ر.ک. ضوابط المصلحة، ص ۳۳۱ به بعد.

۵. المدخل الفقهي العام، ۱ / ۱۰۶.

۶. ر.ک. الموافقات، ۱ / ۳۹.

## ۵. مصالح مرسله و ذرایع

برخی از اهل سنت، سدّ ذرایع و فتح ذرایع را در زمره منابع اجتهاد شمرده‌اند.<sup>۱</sup> ذریعه در لغت به معنای وسیله و ابزار است و در اصطلاح وسیله رسیدن به حرام یا واجب است.<sup>۲</sup> برخی از معاصران، بحث ذرایع در کتب اصولی اهل سنت را همان مبحث مقدمه شامل مقدمه واجب، حرام و... دانسته‌اند که در کتب اصولی شیعه مطرح است.<sup>۳</sup> اگر مصالح مرسله را تأمین کننده مقاصد کلی شرع بدانیم، در این صورت سدّ و جلوگیری از ابزارهای حرام یعنی آنچه که راه حرام را عرفاً باز می‌کند و فتح یا گشودن راههای واجب و فراهم کردن موجبات رسیدن به واجبات، می‌تواند داخل در مصالح مرسله گردد؛ البتّه با این توجه که مقاصد کلی هم بتواند به احکام پنجگانه (وجوب، حرام، مستحبّ و...) متّصف گردد. به عنوان مثال اگر عدالت اجتماعی در جامعه را از مقاصد کلی شرع بدانیم، ممکن است وضع قوانین و برنامه‌ریزیهای مناسب با آن را فتح ذرایع آن تلقی کنیم؛ البتّه با این فرض که می‌توان گفت عدالت اجتماعی واجب است.<sup>۴</sup>

## ۶. کاربرد و جایگاه مصالح مرسله در استنباط احکام

آیا از مصالح مرسله به عنوان یک منبع اجتهادی یا قانونگذاری در همه زمینه‌های فقهی یا حقوقی می‌توان استفاده کرد؟ گفته‌اند مالک، مؤسس مصالح مرسله، کاربرد آن را منحصر در غیر عبادات دانسته است. ابواسحاق شاطبی در این باره می‌گوید:

التزم مالک فی العبادات عدم الالتفات الى المعاني و ان ظهرت لبادی الرأي، وقولاً مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه... بخلاف قسم العادات الذي هو جارٍ على المعنى

۱. الاصول العامة، ص ۴۰۹.

۲. دکتر وهبة الزحيلي، الضرورة الشرعية، ص ۳. به نقل از موافقات شاطبی، اعلام الموقعين و الفروق.

۳. ر.ک. الاصول العامة، ص ۴۱۰؛ محمدابراهيم جناتی، منابع اجتهاد، ص ۳۷۲؛ دکتر وهبة الزحيلي این انطباق را قبول ندارد؛ ر.ک. الضرورة الشرعية، ص ۱۸۲.

۴. نتیجه‌ای که از این بحث حاصل آمد مورد توجه شاطبی نیز قرار گرفته است. وی می‌گوید:

«ان حاصل المصالح المرسله يرجع الى حفظ امر ضروري و دفع حرج لازم في الدين و ايضاً مرجعها الى حفظ الضرورة من باب ما لا يتم الواجب الا به... فهي اذاً من الوسائل لا من المقاصد و رجوعها الى رفع الحرج راجع الى باب التخفيف لا الى التشديد»، الاعتصام، ۲ / ۱۳۰.

### المناسب الظاهر للعقول...<sup>۱</sup>

ترجمه: مالک توجّه به مصالح در زمینه عبادات را مردود دانسته است، هرچند در نگاه مجتهد جلوه گر شود؛ زیرا در این زمینه فقط هرچه که از زبان شارع بشنویم اعتبار دارد. اما در زمینه عادات و روابط مردم با یکدیگر که مصالح آن برای عقلا روشن است به مصالح مرسله تمسّک کرده است.

اینکه تمسّک به مصالح مرسله در عبادات - یعنی احکام صرفاً مربوط به رابطه انسان با خدا - جایگاهی ندارد از توجّه به مثالهای فراوان آن در کتب اهل سنت نیز نمایان است.<sup>۲</sup> برخی از نویسندگان متأخر، این مطلب را با توضیح بیشتری آورده‌اند.<sup>۳</sup> مصطفی احمد الزرقاء می‌گوید:

احکامی که براساس اجتهاد استصلاحی بنا می‌گردد بر دو دسته است: دسته اوّل احکامی است که برای جنبه‌های گوناگون گردش عمومی جامعه و تنظیم مصالح آن است مانند وضع مالیات به جهت نیازهای عمرانی و نظامی جامعه. قوانین مربوط به تشکیل نهادها و مؤسّساتی که در راستای مصالح عمومی مورد نیاز است، همگی از استصلاح یا اجتهاد برپایه مصالح مرسله سرچشمه می‌گیرد. نرخ‌گذاری، قوانین راهنمایی و رانندگی و مانند اینها نیز در همین راستا قرار می‌گیرد.

دسته دوم از احکام یا قوانینی که برپایه مصالح مرسله قابل اجتهاد است، قوانین مربوط به نظام قضایی و آیین دادرسی و همچنین قوانین مربوط به حقوق خصوصی می‌باشد. نمونه‌هایی از مواردی که می‌تواند برپایه مصالح مرسله، از دسته دوم تلقی گردد، چنین است:

۱. تخصّصی کردن قضاوت و تشکیل دادگاه‌های کیفری و حقوقی.
۲. سلسله مراتبی کردن قضاوت؛ به این معنا که حکم در یک محکمه، قابل تجدیدنظر در محکمه عالی‌تر باشد.

۳. معتبر دانستن مرور زمان در رسیدگی به جرائم<sup>۴</sup>

شاطبی در مقام استدلال بر انحصار جایگاه مصالح مرسله در غیر عبادات این چنین می‌گوید:

۱. همان، ص ۱۲۹.

۲. ر.ک. ضوابط المصلحة، ص ۲۸۷ به بعد.

۳. به جز آنچه در متن آمده، ر.ک. به تفسیر المنار، ۷ / ۱۹۱، بحث فی التزام النصوص فی العبادات و اعتبار المصالح فی المعاملات.

۴. المدخل الفقهي العام، ۱ / ۱۰۷ به بعد با تلخیص و توضیح.



ان عامة النظر فيها انما هو فيما عقل منها و جرى على دون المناسبات المعقولة التي اذا اعرضت على العقول تلقّتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الامور الشرعية، لان عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء و الصلاة و الصيام في زمان مخصوص دون غيره و الحجّ و نحو ذلك. فليتأمل الناظر الموفق كيف وضعت على التكلّم المحض المنافي للمناسبات التفضيلية خلاصة ترجمه: به طور کلی مصالح مرسله در جایی بکار می رود که قابل تعقل براساس مناسبات عقلانیه باشد. بنابراین در عبادات و آنچه در حکم عبادات است، جایی برای این مصالح نیست؛ زیرا عبادات برای ما تفصیلاً روشن و واضح نیست. مانند وضو، نماز و روزه در اوقات معین؛ حجّ و مانند اینها. عبادات بر تحکّم و تعبد محض بنا شده است که چون و چراهای نظری در آن راه ندارد.<sup>۱</sup>

گرچه تعقیب و بررسی این سخن برای ما مفید و لازم است، ولی از آنجایی که ما را به بحث ادله حجّیت و اعتبار مصالح مرسله خواهد کشاند، تفصیل آن را به آنجا احواله می دهیم.

#### ۷. اقوال در حجّیت مصالح مرسله

پیش از این در اشاره ای به اقوال - در حجّیت مصالح مرسله - گفتیم بعضی از اندیشمندان معتقدند که در مصالح مرسله به عنوان یک منبع اجتهادی، اختلافی بین اهل سنت وجود ندارد. اکنون با تفصیل بیشتری به این مطلب می پردازیم.

شوکانی می گوید، چهار قول در مصالح مرسله وجود دارد:

۱. عدم حجّیت که نظر غالب است.

۲. حجّیت مطلق که به مالک منسوب است.

۳. اگر مصلحت با یک اصل کلی از اصول شرع مناسبت داشته باشد می تواند مبنای حکم قرار گیرد، ولی در غیر این صورت نمی تواند. شافعی و بسیاری از پیروان ابوحنیفه را طرفدار این نظر دانسته اند.

۴. اگر مصلحت، ضروری، قطعی و کلی باشد حجّیت دارد، در غیر این صورت اعتباری ندارد. مراد از ضروری این است که از ضروریات پنجگانه (دین، نفس و...) باشد و مراد از کلیت این است که همه مسلمین را دربر می گیرد. غزالی و بیضاوی را می توان طرفدار این نظر دانست.<sup>۲</sup> شاطبی قول پنجمی را به اقوال فوق افزوده است<sup>۳</sup> و آن نظر غزالی است، در شفاء الغلیل،

۱. الاعتصام، ۲ / ۱۲۹.

۲. ارشاد الفحول، ص ۲۱۲.

←

۳. الاعتصام، ۲ / ۱۱۱. البته شاطبی مانند شوکانی که نقل اقوال از زبان او در متن آمده است، قول اوّل را

مبنی بر اینکه مصلحت مرسله چنانچه در رتبه حاجیات باشد نیز مانند رتبه ضروریات، حجت است.

پیش از این در بررسی تاریخی، دیدیم که نظر شافعی مخالف مصالح مرسله است، بسیاری از اهل سنت نیز برآنند که شافعی مخالف مصالح مرسله بوده است.<sup>۱</sup> اما تأمل در کلام شافعی نشان می‌دهد که او نیز مانند بقیه رهبران چهارگانه، مصالح مرسله را قبول داشته است. اساساً انکار شافعی نسبت به مصالح مرسله، از انکار او نسبت به استحسان، استنباط شده است. زیرا چنانچه پیش از این در مقایسه استحسان و استصلاح دیدیم، این دو در ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر هستند. اما اختلاف نظر در تفسیر و تعریف استحسان و استصلاح به‌ویژه در مورد استحسان که قبلاً هم به آن اشاره شد، باعث گشته است که محلّ نفی و اثبات در گزارش اقوال یکسان نباشد.

اگر در معنای مصالح مرسله موافقت با اصول کلی شریعت، یعنی مصالح عامه دین، نفس، عقل و... را شرط بدانیم، آنگاه می‌بینیم که شافعی با مصالح مرسله به این معنا مخالف نیست. آنچه شافعی از آن می‌ترسد ترک کردن اصول شریعت و وانهادن تشخیص مصالح به عقلی است که به خواسته دین اهمیتی نمی‌دهند. وی در مقام ردّ استحسان می‌گوید: «... اگر استحسان حجّیت داشته باشد، چرا دانایان و خردمندان غیردینی نتوانند حکم و قانون وضع کنند، در حالی که آنان از آگاهی و خرد، برتر از عالمان دینی هستند؟!»

اگر بگویید از این رو نمی‌توانند که اصول شریعت را نمی‌دانند - یا لحاظ نمی‌کنند -، می‌گوییم اگر عالمان دینی هم بدون توجه به اصول شریعت یا قیاس بر آن اصول فتوا دهند، فرق عالمان دینی با آنها در چیست؟...»<sup>۲</sup>

بنابراین روشن است که آنچه شافعی مردود می‌داند، استحسان به این مفهوم است که هرچه به ذهن آمد و عقل بدون توجه به خواسته شریعت پسندید، آنها را مبنای حکم و قانون قرار دهیم، اما اینکه در راستای مصالح کلی شرع، احکامی را که بر مبنای آن مصالح می‌باشد، به‌دست آوریم، این معنا نه تنها مورد مخالفت شافعی نیست، بلکه گفته‌اند، در فروع فقهی بسیاری؛ مورد عمل و موافقت اوست.<sup>۳</sup>

→

نظر غالب ذکر نکرده است.

۱. رک. الاحکام، ۳ و ۴ / ۳۹۴، و اسباب اختلاف الفقها ص ۲۷۹.

۲. الام، ۷ / ۳۰۰.

۳. ضوابط المصلحة، ص ۳۲۹.

به این ترتیب پیشوایان مذاهب چهارگانه را می‌توان طرفدار مصالح مرسله قلمداد کرد، اما آن مصالح مرسله‌ای که گرچه دلیل خاص یا معین بر اعتبار یا الغای آن موجود نیست ولی داخل در مقاصد کلی شرع است.<sup>۱</sup>

برخی گفته‌اند: علمای اهل سنت، غیر از رهبران چهارگانه هم بر حجیت مصالح مرسله اتفاق نظر دارند.<sup>۲</sup>

این مطلب در صورتی ممکن است که اختلافات موجود در این زمینه را بتوان مرتفع ساخت.<sup>۳</sup> ولی به نظر می‌رسد، برخی از مخالفتها - از جمله مخالفت آمدی صاحب الاحکام را نمی‌توان توجیه کرد. وی صریحاً معنای فوق را - که گفتیم مورد اتفاق رهبران چهارگانه است - مطرح می‌کند و سپس آن را مردود می‌شمارد.<sup>۴</sup>

به‌هرحال معنای مورد اتفاق رهبران چهارگانه را می‌توان نظر غالب اهل سنت به شمار آورد. در مقابل، این معنای مصالح مرسله را که نه دلیلی بر اعتبار و نه دلیلی بر الغا داشته باشد و در عین حال داخل در هیچیک از مقاصد کلی شرع هم نباشد، می‌توان بالاتفاق یا براساس نظر غالب، مردود شمرد، بلکه براساس طرز تفکر اشعری - که پیش از این اشاره کردیم - مصلحت بودن چنین چیزی که به هیچ وجه، نظر موافق شرع را با خود ندارد قابل مناقشه است.<sup>۵</sup>

#### ۸. ضوابط و چارچوب تمسک به مصالح مرسله

پس از روشن شدن معنای مصالح مرسله و پیش از بررسی حجیت آن، لازم است ضوابط و چارچوبی را که براساس آن می‌توان مصالح مرسله را مبنای به‌دست آوردن حکمی قرار داد، روشن کنیم.

این مبحث را می‌توان مهمترین و حساسترین بحث مصالح مرسله، پس از حجیت آن

۱. ر.ک. همین کتاب، ص ۱۱۱.

۲. المنار، ۷/ ۱۹۲، این مطلب را به زرکشی و قرافی نسبت می‌دهد. بوطی نیز در ص ۳۵۶، «ضوابط المصلحه» نهایتاً چنین ادعایی دارد.

۳. برای نمونه، صاحب مسلم الثبوت، گرچه آنچه را که مصالح مرسله می‌نامد، رد می‌کند ولی چند سطر بعد، مصالح مرسله، به معنایی که مورد اتفاق رهبران چهارگانه اهل سنت است - و قبلاً اشاره شد - را اثبات می‌کند و می‌گوید: «فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار یفید ظناً»، ر.ک. مسلم الثبوت در حاشیه المستصفی، ۲۶۵/۲.

۴. الاحکام، ۳ و ۴/ ۳۹۴.

۵. ر.ک. همین تحقیق، ص ۱۰۱ به بعد.

دانست. همین جاست که می‌بایستی تکلیف مخالفت مصلحت با نصوص شرعی را هم تعیین کنیم.

اصولی‌های پیشین اهل سنت کمتر به این بحث توجه داشته‌اند<sup>۱</sup>، اما در بین متأخران و معاصران - تا آنجا که برای نگارنده امکان تتبع و کاوش بوده است - کسی که بیش از همه به این مهم پرداخته است، رمضان البوطی در *ضوابط المصلحة* است؛ وی برای اخذ به مصلحت، پنج ضابطه کلی بیان می‌کند:

۱. مندرج بودن مصلحت در مقاصد کلی شرع.

۲. مخالف نبودن مصلحت با قرآن.

۳. مخالف نبودن مصلحت با سنت.

۴. مخالف نبودن مصلحت با قیاس.

۵. رعایت مصلحت مورد نظر، تفویت مصلحت مهمتر را در پی نداشته باشد.

روشن است که چهار ضابطه نخست، به اجمال، در تعریف مصالح مرسله - یعنی تعریفی که مطابق آن پیش از این رهبران مذاهب چهارگانه را موافق و همراه مصالح مرسله دانستیم - نهفته است. ضابطه پنجم نیز در همه ادله و منابع اجتهاد، جاری است، زیرا رعایت اهم و مهم در همه احکام شرع به هر دلیل و از هر منبعی که باشد لازم است.

با وجود چنین سادگی ظاهری در این ضوابط، درک عمیق آنها - چنان که راهی عملی پیش پای مجتهدی - که می‌خواهد مصالح مرسله را مبنای حکم خود قرار دهد، بگذارد - خالی از دشواری نیست.

در اینجا فشرده‌ای از توضیحات مفصل نویسنده مذکور را می‌آوریم، آنگاه به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.<sup>۲</sup>

۱. شاید بیشتر از همه، ابواسحاق شاطبی مالکی باشد که - در بین متقدمین - به این مطلب توجه کرده است. وی اساساً اصول و فقه خود را بر پایه فهم مقاصد یا مصالح شرعی قرار داده است. نگاهی به فهرست «الموافقات» گویای این معناست. شاطبی برای اخذ به مصالح مرسله سه ضابطه قرار می‌دهد: ۱. داخل در مقاصد عامه شریعت باشد. ۲. در معاملات باشد، نه در عبادات. ۳. به ضروریات و حاجیات مربوط باشد. (ر.ک. الاعتصام)، ۲ / ۱۲۹ به بعد.

۲. البته نویسنده این ضوابط را برای مطلق مصلحت آورده است و نه در بخش مصالح مرسله؛ ولی غیر از اینکه در این بخش تصریح کرده است که این ضوابط برای اخذ به مصالح مرسله نیز هست، در بیان ویژگیهای مصالح مرسله - که در ذیل توضیح معنای آن آورده است - نیز در حقیقت، همین ضوابط را تکرار می‌کند. اگر به این نکته توجه کنیم که اخذ به مصالح - به عنوان منبعی مستقل برای اجتهاد - تنها به عنوان مصالح مرسله قابل

ضابطهٔ اول: مصلحت باید در یکی از مصالح یا مقاصد عامهٔ شریعت داخل باشد. همچنانکه پیش از این هم آمد، مقاصد شرع مربوط به پنج امر اساسی در حیات بشر می‌شود: دین، نفس، عقل، نسل و مال. آنچه باعث حفظ و نگهداری اصل این امور، پرورش و رفع نیازمندیهای معمول آنها و آرایش و به کمال مطلوب رساندن آنها می‌شود، (مراتب ضروری، حاجی و تحسینی) داخل در این مقاصد می‌باشد.

نکته (۱) غایت اصلی در همهٔ مقاصد فوق، عبودیت پروردگار است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>۱</sup>، «وَأَتَّبِعْ فِيمَا أَمَرَكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا»<sup>۲</sup>

نکته (۲) از آنچه به عنوان مقاصد کلی شرع نام بردیم، روشن می‌شود که چه چیزهایی داخل در آن مقاصد نیست (و در نتیجه مصلحت هم نمی‌تواند باشد) این امور بر دو قسم است: الف) اموری که ذاتاً دارای مصلحتی نیست، مانند تن ندادن به عبادات و تعدی به نفس محترمه.

ب) اموری که ذاتاً مخالف مصالح نیست، ولی به سوءنیت فاعل، خالی از مصلحت می‌گردد. ممکن است بگوییم همهٔ مصالح شرعی به سوءنیت، منقلب به مفاسد می‌شود، مثلاً جنگ و جهاد برای شهرت و مقام، کسب دنیا برای تفاخر و تکاثر و....

ضابطهٔ دوم: مصلحت با قرآن، مخالف نباشد. در این ضابطه دو نکته مهم قابل بررسی است: ۱. دلیل این ضابطه: عقل و نقل بر این ضابطه متفق هستند. اما دلیل عقلی چنانچه قبلاً هم گذشت، آگاهی ما به خواسته‌های شرع تنها از روی ادلهٔ احکام شرع ممکن است،<sup>۳</sup> و ادلهٔ احکام، همگی از قرآن کریم سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، محال است مصلحت معتبر شرعی با اساس خود یعنی قرآن مخالفت داشته باشد.

اما دلیل نقلی برای این ضابطه از کتاب و سنت قابل برداشت است:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ<sup>۴</sup>، وَ

→

بحث است، می‌توانیم بگوییم بهتر آن بود که نویسنده نیز عنوان کتاب خود را «ضوابط اخذ به مصالح مرسله» می‌گذاشت و نه ضوابط مصلحت (به گونه‌ای مطلق).

۱. ذاریات، ۵۶.

۲. قصص، ۷۷.

۳. پیش از این مبنای اشعری نویسنده در این زمینه بررسی شد: رک به: همین کتاب، صفحات ۱۰۲ به بعد. بر مبنای امامیه و معتزله مصلحت قطعی، طبعاً، با نص قرآن مخالف در نمی‌آید.

۴. مائده، ۴۹.

مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ<sup>۱</sup>

و از سنت، در قضیه قذف هلال ابن امیه نسبت به زن خویش، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین رسیده است: «لولا مضي من كتاب الله لكان لي و لها شأن»<sup>۲</sup> ترجمه: اگر نص کتاب خدا نبود می توانستم درباره آن زن چیزی بگویم.

بیان روایت برای مقصود این است که ظاهراً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: اگر مخالفت با کتاب خدا نبود، شباهت فرزند به دنیا آمده از آن زن به مردی که مورد اتهام بود، اقتضا می کرد که حد زنا جاری شود؛ در این حدیث دلیل قاطع بر این مطلب هست که هیچ مجتهدی نمی تواند براساس مصلحت اندیشی و حدس خودش بر خلاف مقتضای حکم الهی چیزی بگوید. علاوه بر ادله فوق، اجماع صحابه، تابعین و رهبران مذاهب چهارگانه بر اعتبار این ضابطه دلالت می کند.

۲. مقصود از معارضه مصلحت با قرآن: مصلحتی که با قرآن مخالف است، در نگاه اول، بر دو قسم است:

الف) مصلحتی که براساس هیچ اصل معتبری - که از آن قیاس شده باشد - به دست نیامده است. در این قسم اگر مصلحت متوهم با صریح کتاب مخالفت کند، هیچ اعتباری ندارد. و اما اگر با ظاهر کتاب مخالفت کند، در این صورت نیز با رعایت شرایط ظهور و لحاظ آنچه که می تواند ظهور ابتدایی را از بین ببرد، باز هم چنین مصلحتی از اعتبار شرعی می افتد، زیرا ادله حجّیت ظهور - با شرایط مقرر آن در علم اصول - یقینی است و نمی توان به وسیله مصلحت مظنون از دلیل معتبری که اعتبار آن به یقین ثابت شده است، دست برداشت.

ب) مصلحتی که براساس قیاس معتبر به دست آمده است. در این صورت رعایت احکام تعارض بین دو دلیل شرعی می گردد. ضابطه سوم: مخالف نبودن مصلحت با سنت، است. در بیان این ضابطه، دو مطلب مهم قابل بررسی است:

اول معنای سنت آن چنان که در اینجا مورد نظر است. دوم معنای مصلحت آن چنان که معارض سنت باشد و تشخیص آن از مصلحت به معنایی که در حقیقت معارض سنت نیست.

۱. مائده، ۴۴.

۲. کنز العمال، طبع مؤسسة الرسالة، ۱۵ / ۲۰۲، به نقل از ابوداود، کتاب الطلاق، باب فی اللعان رقم ۲۲۵۴.

در مطلب اوّل مراد از سنت همانا فعل، قول یا تقریری است که با سند متصل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ثابت شده باشد. قول با مضمونی که دارد، مراد از مخالفت آن با مصلحت روشن است. اما فعل چون به خودی خود، فقط دلالت بر اصل جواز می‌کند، بنابراین فهمیدن بیشتر از این مقدار موکول به اجتهاد مجتهد است. پس مصلحت نمی‌تواند مخالف با اصل جواز یا اذن در آن فعل باشد.

تقریر نیز مانند فعل است، با این شرط که امکان عرفی بر انکار باشد ولی با این وجود سکوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گزارش شده باشد. در عمل به سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لازم است به این نکته مهم توجه شود که سنت آن حضرت شامل دو بخش اساسی است:

یکی سنتهایی که لازم است به عین آنها - بدون هیچ کم و زیادی - ملتزم شویم. آن جاست که حضرت، صرفاً بیان‌کننده و توضیح‌دهنده احکام ثابت الهی هستند، مانند آنچه که در اقسام عبادات و تصرف در اموال از عقود و مانند اینها وارد است.

دوم سنتهایی که مربوط به منصب ولایت و امامت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد، و آن اموری است که حضرت براساس حکمت و مصلحت‌اندیشی خود در شرایط متفاوت زمانی و مکانی به کار گرفته‌اند. در این صورت رعایت و التزام به سنت عبارت از رعایت اساس و مبنای کلی تصمیمات مختلفی است که آن حضرت در شرایط مختلف اتخاذ کرده‌اند.

تشخیص این دو قسم سنت از یکدیگر، کاری است بس دشوار. لذا در موارد بسیاری اختلاف علما در اینکه سنتی معین، از کدام قسم است، مشاهده می‌شود:

از جمله درباره روایت «من احيا ارضاً ميتة فیه له»<sup>۱</sup>، حنفی‌ها آن را از قبیل تصرف به امامت دانسته‌اند. ولی شافعی‌ها و مالکی‌ها آن را فتوای حضرت می‌دانند. بنابر نظر دوم، این یک حکم کلی و ثابت شرعی است که هرکس می‌تواند زمین موات را آباد کرده مالک شود، ولی در نظر اوّل، این کار به اذن و مصلحت امام وقت مربوط است.

همچنین درباره زمینهایی که مسلمین با قهر و غلبه به دست می‌آورند، مالکی‌ها و حنفی‌ها می‌گویند حکم آن به دست امام وقت است، زیرا تقسیم زمین خیر به دست رسول خدا صلی الله علیه و آله، حکم ولایی بوده است که براساس مصلحت وقت انجام گرفته است، ولی شافعی و احمد بن حنبل برآنند که تصرف مزبور از جانب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از روی فتوا و براساس نصّ قرآن بوده است.

در مطلب دوم معنای مصلحت و مخالفت و عدم مخالفت آن با سنت بررسی می‌شود. آنچه در نگاه اول مصلحت به نظر می‌رسد، از دو حال خارج نیست، یکی اینکه صرفاً از روی حدس و رأی به دست آمده است. در این صورت چنین مصلحتی اگر با سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مخالفتی داشته باشد، مردود و متروک است؛ بلکه در واقع مصلحت نیست؛ و هم کسی است که آن را مصلحت پنداشته است. دلیل این مطلب همان است که قبلاً در استدلال بر ضابطه نخست (عدم مخالفت با قرآن) بیان شد، زیرا سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چیزی جز بیان و تنفیذ احکام الهی نیست. به علاوه، اجماع مسلمانان بر رعایت سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در همه احکام شرع قائم است، بلکه این معنا از بدیهیات دین اسلام است.

صورت دوم این است که مصلحت براساس اصل معتبری حاصل آمده باشد؛ در این صورت قواعدی لحاظ می‌شود که در باب تعارض دو دلیل شرعی مقرر است. البته این نکته روشن است که اگر قیاسی با نص کتاب یا سنت قطعیه درافتد، اساساً حجت نیست.

ضابطه چهارم: مخالف نبودن مصلحت با قیاس است. پیش از این رابطه قیاس و مصالح مرسله را مشاهده کردیم و دیدیم که این رابطه براساس نحوه علیت مصلحت انگاشته شده برای حکم است.<sup>۱</sup> از آن بحث روشن می‌شود که حقیقت تعارض قیاس و مصلحت مرسله به تخالف دو وصف در علیت، برای حکم برمی‌گردد. بدیهی است که در قیاس - طبق تعریف و ماهیت آن - علیت، قویتر از آن در مصلحت است. بنابراین عدم مخالفت مصلحت با قیاس، ضابطه ضروری و بدیهی مصلحت است.

ضابطه پنجم: رعایت مصلحت موردنظر، تفویت مصلحت مهمتر را در پی نداشته باشد. از آنجا که مصالح گوناگون دنیوی و اخروی انسان همواره در معرض تخالف و تفویت همدیگر هستند، بنابراین لازم است در به دست آوردن مصلحت شرعی، چگونگی تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر مضبوط و مشخص گردد. به دلیل اهمیت و حساسیت این بحث، آن را در چند قسمت بیان می‌کنیم:

۱. میزان تفاوت مصالح در اهمیت
۲. دلیل شرعی بر صحت میزان مزبور
۳. معنای تقدیم یا اهمال مصلحت هنگام تعارض
۴. فرق بین آنچه در این ضابطه مورد اتفاق است و آنچه که تحت عنوان سد ذرایع مورد اختلاف است.

۱. ر.ک. همین کتاب، ص ۱۱۵ به بعد.



## ۹. میزان تفاوت مصالح در اهمیّت

درجات اهمیّت مصالح به ترتیب زیر است:

(الف) اهمیّت ذاتی مربوط به متعلّق مصلحت.

(ب) اهمیّت از نظر مقدار شمول و فراگیری مصلحت.

(ج) اهمیّت از لحاظ نتایج و پیامدهای مصلحت.

اهمیّت ذاتی مصالح نیز به نوبه خود از ترتیبی که قبلاً مذکور شد، برخوردار است؛ یعنی: دین، جان، عقل، نسل و مال. مصلحت دین بر مصلحت جان مقدم است و مصلحت جان بر مصلحت عقل و همینطور....

هرکدام از این متعلّقات مصالح نیز دارای ترتیب اهمیّت ضروری، حاجی، تحسینی است که قبلاً توضیح آن گذشت.<sup>۱</sup> حاصل چنین ملاکی این است که در شرایط مساوی، مصلحت ضروری بر مصلحت حاجی مقدم است، همچنین مصلحت حاجی بر مصلحت تزئینی.

بنابراین با حفظ ترتیبی که در اهمیتهای ذاتی ملحوظ است، در صورتی که دو مصلحت متعارض، در همه مراحل و ترتیبهای اهمیّت ذاتی، واحد و یکی بودند، نوبت به لحاظ اهمیّت دوم یعنی اهمیّت از نظر مقدار شمول و فراگیری می‌رسد؛ و در صورت یگانگی این لحاظ در هر دو، نوبت به لحاظ اهمیّت سوم می‌رسد.

نکته مهمی که باید در همه ترتیبات اهمیّت مدنظر قرار داد، این است که مصلحت باید حداقل مظنون الوقوع باشد. بنابراین مصلحت موهوم یا مشکوک در هر مرتبه‌ای از اهمیّت که انگاشته شود، نمی‌تواند با مصلحت مظنون یا مقطوع درافتد.

## دلیل شرعی بر صحت میزان مذکور در اهمیّت

دلیل بر اصل تفاوت مصالح شرعی در اهمیّت آیات و روایات است؛ از جمله: «إِنْ تَجْتَبِئُوا كِبَائِرَ مَا تُهَيِّئُونَ عَنْهُ نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا»<sup>۲</sup>، این آیه دلالت بر تفاوت معاصی می‌کند (کبیره و غیرکبیره). این تفاوت به جز تفاوت در مقدار مفساد یا مقدار اهمیّت معاصی از لحاظ مصالح و مفساد، نمی‌تواند باشد، زیرا در اصل معصیت، همه معاصی مشترک هستند.

همچنین روایت نبوی ﷺ: «الایمان بضع و سبعون شعبه، اعلاها شهادة ان لا اله الا الله و ادناها امانة

۱. همین کتاب، صفحه ۱۰۸ به بعد.

۲. نساء، ۳۱.

الاذی عن الطريق»<sup>۱</sup>، و دلالت بر سلسله مراتب در مصالح دینی می‌کند.

و اما ترتیب خاصی که ذکر شد، از روی استقرا در احکام شرع به دست می‌آید. مثلاً مشروعیت یا وجوب جهاد برای حفظ دین - هرچند موجب از دست دادن جان باشد - اهم بودن حفظ دین بر حفظ جان را می‌رساند. چنانچه جواز نوشیدن شراب - اگر هلاکت نفس در بین باشد - اهم بودن حفظ جان بر حفظ عقل را نشان می‌دهد و همینطور....

### معنای تقدیم یا اهمال مصلحت، هنگام تعارض

این بحث نیز خود در دو بخش است؛ یکی معنای تقدیم مصلحت راجح و دیگری معنای اهمال مصلحت مرجوح.

در تقدیم مصلحت راجح نیز دو حالت متصور است؛ یکی اینکه اهمال مصلحت مرجوح در مقابل راجح، صرفاً به دلیل تخفیف و سهولت بر مکلف بوده است و گرنه، در اصل، مصلحت مرجوح نمی‌بایستی ترک می‌گردید. و دیگری اینکه اهمال مصلحت متروک در مقابل مصلحت راجح به دلیل تسهیل نباشد، بلکه یا در اصل مرجوح بوده و یا به دلیل خاصی غیر از مصلحت تسهیل، مرجوح باشد.

اگر مصلحت متروک در مقابل مصلحت راجح صورت اول را داشته باشد، معنای تقدیم مصلحت راجح بر مصلحت مرجوح همان اخذ به رخصت شرعی است.<sup>۲</sup> اما چنانچه مصلحت متروک در مقابل مصلحت راجح صورت دوم را داشته باشد، معنای تقدیم مصلحت، اخذ به همان عنوانی است که مصلحت راجح داراست. مثلاً شرکت زنان در برخی از مشاغل، هرچند موجب توسعه اقتصادی می‌گردد، ولی در صورتی که با حجاب اسلامی منافات داشته باشد، مصلحت حکم حجاب چون مربوط به حفظ نسل می‌شود، بر مصلحت حفظ مال مقدم می‌گردد. حفظ حجاب اسلامی عنوان مصلحت راجح است.

اما در تعریف اهمال مصلحت مرجوح چنین مصلحتی نیز از یکی از حالات سه‌گانه زیر خارج نیست:

۱. در جایی که مصلحت مرجوح از قبیل مباحات باشد، در این صورت معنای اهمال آن عبارت از سلب مشروعیت و اباحه از آن است. مثلاً تفریح سالم در جای خوش آب و هوا از

۱. ر.ک. کنز العمال، ۳۵/۱.

۲. مثلاً ممکن است گفته شود تقدیم مصلحت جواز ترک نماز جماعت بر مصلحت وجوب آن، از قبیل تمسک به رخصت شرعی است.

مباحات است، ولی اگر لازمه حضور در چنین مکانهایی سکوت در مقابل منکرات باشد - که معمولاً در آنها صورت می‌گیرد - جایز نیست.

۲. درجایی که مصلحت مرجوح متّصف به صفت صحت و بطلان می‌گردد و این مصلحت قابل انفکاک از مصلحت راجح نیست. مثلاً بیع ربوی همواره مصلحت مرجوح دارد، یعنی همواره باطل است، زیرا مصلحت ترک ربا هرگز از آن جدا نمی‌شود. در این صورت معنای اهمال مصلحت، همان بطلان است.

۳. در جایی که مصلحت مرجوح متّصف به صفت صحت و بطلان می‌گردد ولی این مصلحت از مصلحت راجح قابل انفکاک است. مثلاً بیع هنگام نماز جمعه که مصلحت نماز جمعه نسبت به مصلحت بیع، راجح است. در این صورت معنای اهمال مصلحت صرف حرمت است و نه بطلان، زیرا مصلحت بیع و مصلحت نماز جمعه دو مصلحت قابل انفکاک از هم و مستقل هستند.

### فرق ضابطه پنجم و سدّ ذرایع

اهمال مصلحت مرجوح برای کسب مصلحت راجح را می‌توان نوعی سدّ ذرایع دانست، زیرا در حقیقت با این اهمال، راه را بر ترک مصلحت اهمّ بسته‌ایم، اما ممکن است کسی توهم کند که ضابطه پنجم متّفق علیه اصحاب نیست، زیرا قول به وجوب سدّ ذرایع مختصّ به مالکی‌ها است و دیگر مذاهب آن را قبول ندارند در اینجا باید گفت هرچند این ضابطه داخل در وجوب سدّ ذرایع به معنای اعمّ آن می‌شود، ولی آنچه که مالکی‌ها بر خلاف دیگر مذاهب می‌گویند، از این مقدار از سدّ ذرایع که به معنای ترک مصلحت مرجوح برای کسب مصلحت راجح است و همه بر آن اتفاق نظر دارند، بیشتر است.

بسیاری از مواردی که ذاتاً مفسده غالب یا مقطوع ندارند، بلکه فقط بیشتر مردم آنها را وسیله حرام قرار می‌دهند، مالکی‌ها مصلحتهای مرجوح می‌شمارند و سدّ ذرایع آنها را واجب.

### نقد و بررسی

۱. در ضمن نکته دوم از ضابطه اوّل گفته شد که ممکن است بگوییم همه مصالح، با سوءنیت فاعل، تبدیل به مفاسد می‌گردد. به نظر می‌رسد این مطلب در مورد مصالح عمومی یا مصلحت جامعه، حداقل در همه موارد، صحیح نباشد. مثلاً مصلحت عمده جهاد، حفظ کیان اسلام است؛ درست است که اگر سربازان چنین جهادی با نیت‌های پاک و خالص در صحنه نبرد باشند، از

شکوفه‌های عرفانی و الهی آن بسیار بهره‌مند خواهند گشت، بلکه نبرد را نیز با احتمال پیروزی بیشتری انجام خواهند داد، ولی با این حال نمی‌توان گفت اگر چنین نیتهایی نباشد - بلکه نیتهای دنیوی و نامشروع در کار باشد - اساساً چنین جهادی، هیچ مصلحتی ندارد بلکه مفسده است. بسیاری از تلاشهای اقتصادی دولت در راه تحقق عدالت و مساوات، ممکن است عملاً به دست افرادی انجام گیرد که به جز کاردانی و تخصص، آن چنان ایمان ناب و اصیلی نداشته باشند که این چنین رفتارهایی را با نیت‌های غیردنیوی انجام دهند.

نتیجه اینکه ممکن است از جهت انقلاب مصلحت به مفسده به دلیل سوءنیت، بین مصالح عمومی و مصالح فردی، تفاوت قائل شویم، زیرا در مصالح عمومی، حداقل در بسیاری از موارد، نفس عمل مهم و ملاک است.

۲. درباره مقصود از مصلحتی که معارض با قرآن است، نویسنده به نکته بسیار مهمی اشاره کرده است، که لازم است در اطراف آن بررسی بیشتر به عمل آید. اصولاً فهم و درک ما از یک عبارت بستگی تام به دانسته‌های ما پیرامون مبادی تصوری و تصدیقی آن دارد.

برخی از اندیشمندان عامل مهم در اختلاف فتوایی علما را در همین نکته ارزیابی می‌کنند لذا نظر فقیه شهری را با فقیه روستایی در یک مسئله متأثر از همین عامل متفاوت می‌دانند.<sup>۱</sup>

اگر بر عامل مقدار دانش و آگاهی در چگونگی فهم یک عبارت، به ویژه متون دینی که مدعی است همه مردم را تا ابد مخاطب قرار داده، عامل تمایلات شخصی، گروهی، موقعیتهای گوناگون اجتماعی و مانند اینها را هم بیفزاییم، آنگاه به عمق پیچیدگی و خطیر بودن تشخیص معارضه یک مصلحت حتی با صریح متون دینی نیز پی خواهیم برد، چه رسد به ظواهر.

البته لازم نیست این عوامل را صرفاً بر یک شخص کارگر بدانیم، تا احیاناً بتوانیم با تمسک به فهم عمومی یا درک عرفی، به آسانی خود را خلاصی بخشیم، زیرا فهم عمومی و درک عرفی و مانند اینها نیز گرفتار این عوامل است.

البته نمی‌خواهیم این واقعیت را آن قدر بزرگ جلوه دهیم که سر از سفسطه در آورد، ولی در پی نفی سهل پنداشتن تشخیص مصلحت - که از جمله، ضابطه‌های آن مورد بحث است - هستیم. توجه به این نکات مهم در ضوابط مصلحت، قضاوت ما درباره مرجع تشخیص آن را در عصر پیچیده‌ای همچون امروز، پخته‌تر و حکیمانه‌تر خواهد ساخت.

۳. درباره ضابطه سوم، به جز آن چه در بند قبل در مورد ضابطه دوم گفتیم که در این ضابطه هم می‌آید، در فصل سوم از همین کتاب، یعنی بررسی سیره معصومان (علیهم‌السلام) در احکام حکومتی،

۱. مرتضی مطهری، ده گفتار، ص ۱۰۰ به بعد.

به مناسبت ارتباطی که «سنت» با «سیره» دارد، سخن خواهیم گفت. در آنجا شیوه تمسک به سنت و اشکالاتی را که ممکن است درباره این تمسک به نظر آید، به بحث خواهیم گذاشت.

۴. درباره ضابطه چهارم (عدم مخالفت مصلحت با قیاس)، آنچه در نگاه اول می توان گفت این است که، قیاس اساساً نزد شیعه مطابق روایات فراوانی که در دست داریم، باطل و غیرمعتبر، بلکه حرام است.<sup>۱</sup> بدیهی است که امر باطل نمی تواند ملاک و ضابطه مصلحت را تعیین کند.

بی اعتباری قیاس - طبق تعریفی که گفتیم - در علّیت وصفی برای یک حکم قویتر از علّیت وصفی است که در مصالح مرسله برای یک حکم در نظر گرفته می شود<sup>۲</sup>، و این موجب بی اعتباری مصالح مرسله نمی گردد، تا در نتیجه همین جا پرونده مصالح مرسله را از دیدگاه امامیه بسته باشیم. ممکن است با تفاوت گذاشتن بین مقام افتا - که روایات ناهیه قیاس به آن نظر دارد - و مقام ولایت و حکومت یعنی اداره کردن یک جامعه، به نتایج دیگری برسیم. جای این سخن، هنگام بررسی ادله حجّیت مصالح مرسله است.

۵. درباره ضابطه پنجم، هرچند که در کبرا و اصل کلی آن سخنی نداریم، ولی در ترتیب ذکر شده برای تقدیم و تقدّم مصالح، ممکن است مناقشاتی پیش آید، که برخی از آنها در پی می آید:

(الف) به چه دلیل، مصلحت از نظر مقدار شمول و فراگیری، همواره مرجوح مصلحت از نظر متعلّق می باشد؟ ممکن است مصلحت حاجی بلکه ضروری یک شخص، در مورد نسل، جان و بلکه دین، فدای مصلحت عمومی (یعنی مصلحتی فراگیرتر اما در مرتبه تزئینی و یا متعلق به مال) گردد.

برای مثال اگر در اجرای یک پروژه اقتصادی مربوط به کل جامعه که البته ضرورت جانی، یا حتی مالی هم ندارد بلکه فقط حاجات معمول جامعه را تأمین می کند که بدون آن هم جامعه از نظر مالی یا جانی پابرجاست، بدانیم که یک یا چند نفر در این راستا مقطوع النسل می گردند، آیا در اینجا مصلحت عمومی مقدّم است یا مصلحت شخصی؟<sup>۳</sup>

(ب) اینکه در ترتیب اهمیتها بسیار تأکید شده است که مصلحت موهوم با مشکوک یکسره از حساب اهمّ و مهم بیرون است، چندان صحیح به نظر نمی آید، زیرا گاهی اوقات قوّت محتمل آن قدر زیاد است که احتمال هرچند هم ضعیف باشد، آن را جبران می کند، و نهایتاً در ترجیح با

۱. از جمله ر.ک. الاصول من الکافی، ۱ / ۵۴؛ باب البدع و الرأی و المقایس.

۲. ر.ک. همین کتاب، ص ۱۱۷.

۳. شاطبی (در الموافقات، ۴ / ۱۹۴) به طور مطلق می گوید: «المصلحة العامة مقدمة». همچنین ماده ۲۶ «مجله الاحکام العدلیّة» مقرر می دارد: «یتحمّل الضرر الخاص فی سبیل دفع ضرر عام».

مصلحت دیگری که از نظر قوّت احتمال، حتی یقینی هم هست ولی از نظر محتمل چندان قوی نیست، بر آن پیشی می‌گیرد.

مثلاً ممکن است مصلحتی در باب طهارات و نجاسات، مظنون یا یقینی باشد، ولی تحقیق یا به‌دست آوردن آن همراه با احتمال خطر جانی باشد؛ در این صورت تقدیم با رعایت خطر جانی است هرچند که فقط مشکوک است.

(ج) نوع سوم اهمّیت یعنی اهمّیت از لحاظ نتایج و پی‌آمدهای مصلحت، چندان روشن نیست. نویسنده در توضیح این نوع، فقط همین مطلب را توضیح داده است که در ترتیب درجات اهمّیت، به مصالح موهم یا مشکوک اصلاً توجهی نمی‌شود، یعنی مطلبی که در بند قبل آن را مورد نقد قرار دادیم. اما در مورد اینکه آیا بین مظنونها و معلوماها نیز به نفع معلوم، ترجیحی هست یا نه؟ مطلبی نمی‌آورد. و بدین ترتیب اساساً در درجه سوم از درجات اهمّیت، در حقیقت هیچ ترتیب اهمّیتی را بیان نمی‌کند.

۶. آنچه به‌عنوان ضوابط مصلحت آورده شد، در حقیقت از این دیدگاه است که چارچوب شرعی مصلحتی را که به نظر مجتهد یا قانونگذار رسیده است، تعیین کنیم. ممکن است از نقطه نظر دیگری، بگوئیم اساساً شیوه فهم مصلحت چگونه است؟ به این معنی که یک گام عقبتر از این دیدگاه - که مصلحت فهمیده شده را در ترازوی شرع قرار می‌دهد - برویم و سؤال کنیم مجتهد یا قانونگذار با کدام ابزار و سرمایه علمی، در مقام تشخیص مصلحت می‌نشیند؟

البته این سؤال را می‌توان با اندکی تسامح، در مبحثی که مربوط به شیوه و شرایط قانونگذاری است، آورد، ولی به لحاظ اینکه فضای آن بحث بیشتر جنبه شکلی و تعیین حقوق قانونگذاری است، آن را در اینجا مطرح کردیم که بیشتر جنبه محتوایی دارد.

به‌هرحال برخی از صاحب‌نظران اهل سنت<sup>۱</sup> در راستای پاسخ به این سؤال، دو شرط اساسی را برای فهم صحیح مصالح پیش می‌نهند:

الف) در هر زمینه تخصصی، اهل آن تخصص و خبرگی با دقت‌های کامل علمی، مناطات و موضوعات احکام و قوانین را به‌خوبی روشن و واضح گردانند.

ب) مناسبات زمانی و مکانی متغیر در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نظامی و... به‌دقت مورد نقد و تحلیل قرار گیرد و به تغییر احکام و قوانین با تغییر مناسبات و شرایط، توجه کافی مبذول گردد.

۷. از ضابطه دوم و سوم می‌توان نتیجه مهمی در بحث تعارض مصلحت و متون شرعی

۱. دکتر فتحی الدربنی، خصائص التشریع الاسلامی، ص ۱۹۱ به بعد.

(کتاب و سنت) به دست آورد. مصلحتی که با عنایت به این دو ضابطه اعتبار یافته باشد، اساساً تعارضش با کتاب و سنت بی معناست.

البته پیش از این به اهمیت و پیچیدگی فهم این معنا که مصلحتی با متن کتاب یا سنت ناسازگار است، در همین نقد و بررسی اشاره کردیم. ولی به هر حال همه اینها مربوط به پیش از اعتبار یافتن مصلحت است، و گرنه پس از اعتبار آن طبق ضوابط دوم و سوم، مفروض این است که مخالفی با کتاب و سنت در بین نیست.

با این حال، برخی دیگر از صاحب نظران اهل سنت، نتیجه فوق را نظر دسته‌ای از اهل سنت می‌دانند.<sup>۱</sup> وی می‌گوید سه نظر عمده درباره تعارض مصلحت و نصوص شرعی وجود دارد:

الف) کسانی که در مقابل متن شرعی هیچ ارزشی برای مصلحت قائل نیستند (نظر فوق).

ب) کسانی که فی الجمله مصلحت را بر نص شرعی مقدم می‌کنند.

پ) کسانی که مصلحت را با وصف ضروری قطعی کلی، بر نص مقدم می‌دانند.

نظر اول از شافعی‌ها و حنبلی‌هاست و نظر سوم را غزالی و آمدی اختیار کرده‌اند. اما نظر دوم شامل دو نظر دیگر است: یکی تقدم مصلحت بر نصی که ظنی است و در نتیجه به معنای تخصیص نص به مصلحت است (جمع یا تقدیم دلالتی در عرف اصولی شیعه) و یا تقدیم مصلحت قطعی است بر نص ظنی. این نظر از مالکی‌ها و حنفی‌ها است.

نظر دیگر که آن را به نجم الدین طوفی - (قرن هفتم ه) نسبت داده‌اند، این است که در باب معاملات همواره مصلحت بر نصوص مقدم است، چه نص قطعی باشد و چه ظنی.<sup>۲</sup>

نظریه اخیر را غالب اهل سنت - متقدمان و متأخران - رد کرده‌اند؛ اما صاحب تفسیر المنار آن را پذیرفته است و از صاحب آن یعنی طوفی به عنوان یکی از رهبران حنابله یاد کرده است.<sup>۳</sup>

با نقل و نقدی که نسبت به ضابطه دوم و سوم از ضوابط مصلحت آوردیم، نیازی به بررسی جداگانه نظریات فوق نمی‌بینیم. ولی در تکمیل به دو نکته اشاره می‌کنیم:

الف) اساساً اگر مصلحتی، در فهم مجتهد یا قانونگذار، با عنایت به این امر مسلم که متون شرعی همواره در پی مصالح مردم است، بتواند در مقابل عموم یا اطلاق یک متن شرعی، پایدار باشد، این بدین معناست که اصلاً در فهم عرفی او از ابتدا عموم یا اطلاق وجود ندارد.

و اما اگر فهم مصلحت یا پندار آن در مقابل عام یا اطلاق زایل گردد، در این صورت نیز به آن

۱. ر.ک. دکتر وهبة الزحیلی، نظریة الضرورة الشرعیة، ص ۳۱۳ به بعد.

۲. برای آشنایی اجمالی با طوفی ر.ک. به حاشیه ص ۱۸۷ به بعد از ضوابط المصلحة.

۳. تفسیر المنار، ۵ / ۲۱۱.

عام یا اطلاق تمسک می‌شود.

ب) اگر قطع به یک مصلحت در مقابل یک نص قطع آور نیز به همین ترتیب است. تکویناً نمی‌توان فرض کرد که در نظر یک مؤمن به شریعت، هم قطع به یک نص شرعی وجود دارد و هم درست در مقابل آن، قطع به مصلحت مخالف. و اما اگر قطع به مصلحت در مقابل نصی که قطع آور نیست وجود داشته باشد طبیعتاً آن قطع مقدم است. ممکن است با عنایت به دو نکته فوق به توجیه و تطبیق نظریات فوق دست یابیم که برای پرهیز از تطویل کلام از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۸. شاطبی در زمره ضوابط اخذ به مصالح مرسله دو شرط دیگری را هم که تا به حال از آن سخن نگفتیم می‌آورد: یکی این که مصلحت آن گونه باشد که اگر بر عقول سلیم عرضه گردد، مورد پذیرش باشد و دیگری اینکه مصلحت، مربوط به امری ضروری، یا حاجی باشد که از روی قاعده «لا حرج» به دست می‌آید.<sup>۱</sup>

شرط نخست را می‌توان با دو شرطی که در بند ۶ از این نقد و بررسی نقل کردیم تأمین شده تلقی کرد. زیرا کاربرد خبرویت و تخصص به علاوه توجه به مناسبات متغیر زمان و مکان، ضرورتاً تلقی به قبول را از سوی عقلا به دنبال دارد.

اما شرط دوم، تأثیر مهمی در باب حجیت مصالح مرسله خواهد گذاشت، یعنی تزئینات را یکسره از دایره حجیت خارج می‌سازد. ظاهراً این ضابطه از آنجا ناشی شده است که از سه مرتبه مصلحت یعنی ضروری، حاجی و تزئینی، در باب مصالح مرسله، نسبت به مرتبه ضروری و حاجی، دلیل بر اعتبار داریم و آن به ترتیب ادله «لا ضرر» و «لا حرج» است که نویسنده مذکور هم به آن اشاره دارد، اما نسبت به مرتبه تزئینی، ظاهراً نمی‌توان دلیلی بر اعتبار مصالح مرسله اقامه کرد. در این باره هنگام نقد و بررسی ادله حجیت بیشتر سخن خواهیم گفت.

۹. برخی صاحب نظران دو ضابطه دیگر نیز به نقل از بعضی از اهل سنت آورده‌اند، یکی این که مصلحت، مصلحتی حقیقی باشد نه وهمی و دیگری آن که جنبه عمومی داشته باشد یعنی برای مصلحت عموم مردم باشد نه مصلحت فردی، شخصی یا گروهی.<sup>۲</sup> شرط خبرویت و تخصص که در بند ۶ آوردیم، اولین شرط از دو شرط فوق را نیز تأمین می‌کند، زیرا مصلحتی که با دقت و تخصص به دست آید وهمی و پنداری نیست. اما شرط دوم، نیز از این که پیشتر گفته

۱. الاعتصام، ۲ / ۱۲۹ به بعد.

۲. آیت‌الله سید حسن مرعشی، مقاله «مصلحت و پایه‌های فقهی آن»، مجله حقوقی و قضایی دادگستری، ش ۶، زمستان ۷۱، ص ۳۱. نویسنده نشانی نقل خود را ذکر نکرده است.



آمد - که جایگاه مصالح مرسله معاملات باشد نه عبادات - حاصل است.<sup>۱</sup>

### خلاصه و نتیجه گیری

از مجموع آنچه در زمینه ضوابط و چارچوب تمسک به مصالح مرسله می توان به دست آورد، ضوابط زیر حاصل می گردد:

۱. مصلحت در مقاصد عامه شریعت - مربوط به دین، نفس، عقل، نسل و مال - داخل باشد.
۲. با کتاب، سنت و قیاس صحیح - در بین طرفداران قیاس - مخالفتی نداشته باشد.
۳. رعایت اهم و مهم در آن شده باشد.
۴. در فهم مصلحت، رعایت خبریّت و مناسبات زمان و مکان شده باشد.
۵. مصلحت در مرتبه ضروری یا حاجی باشد.
۶. زمینه مصلحت دایره عبادات نباشد.

اگر اجماع را هم دلیلی مستقل از سنت بدانیم، در ضابطه دوم، عدم مخالفت با آن را نیز اضافه می کنیم.

### ۹. ادله حجّیت و اعتبار مصالح مرسله

آنچه در اینجا مورد سخن است مصالح مرسله به معنایی است که - قبلاً گفتیم - مورد پذیرش رهبران مذاهب چهارگانه است: مصلحتی که گرچه دلیلی بر اعتبار یا الغای آن موجود نیست، ولی داخل در مقاصد کلی شرع است. البته خواهیم دید که حداقل در نظر برخی از کسانی که حجّیت مصالح مرسله را رد می کنند، این مصالح داخل در مقاصد کلی شرع نیست. ادله اقامه شده چنین است:

۱. عمل صحابه، تابعان و پیشوایان: پیش از این به نمونه هایی از آنچه که سیره صحابه در عمل به مصالح مرسله دانسته می شود، اشاره کردیم. همچنین، سخنان پیشوایان چهارگانه را در معنائ فوق برای مصالح مرسله، نسبت به حجّیت آن، یکسان ارزیابی کردیم.
- اما در عصر تابعان، همت گماشتن عمر بن عبدالعزیز بر ردّ مظالم حکمرانان پیش از خود، بدون اینکه بر بیّنۀ قاطع تکیه کند<sup>۲</sup>، تدوین و جمع احادیث توسط علمای این عصر<sup>۳</sup>، مجازات

۱. همین کتاب، ص ۱۱۹.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۵ / ۳۴۲.

۳. ضوابط المصلحه، ص ۳۱۵؛ به نقل از تاریخ ابن عساکر، ۲ / ۷، طبع روضة الشام.

دو نفر که باختلاف بر یک امر واحد شهادت می دهند<sup>۱</sup>، قبول شهادت کودکان نسبت به زخمهایی که به یکدیگر وارد می آورند<sup>۲</sup>، همه اینها از موارد تکیه بر مصالح مرسله تلقی شده است، زیرا دراین موارد دلیل معینی وجود ندارد، ولی مقاصد کلی شرع احکام آن را توجیه می کند.

البته برخی از طرفداران حجیت مصالح مرسله، از این دلیل فقط عمل صحابه را ذکر کرده اند<sup>۳</sup> ولی برخی دیگر آن را به شکلی که گفتیم - یعنی شامل عمل صحابه، تابعان و قول و عمل پیشوایان چهارگانه - آورده اند. ظاهراً گروه مزبور این دلیل را از باب اجماع آورده اند.<sup>۴</sup>

به این دلیل پاسخ داده اند، و گفته اند از نظر کبرا و صغرا مردود است. اما از نظر کبرا باطل است، چون هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر حجیت چنین سیره یا اجماعی وجود ندارد.<sup>۵</sup> و اما بطلان آن از نظر صغرا به این دلیل است که به ویژه در دوران صحابه و تابعان، مصالح مرسله به عنوان یک دلیل شرعی، شناخته شده نبوده است و معلوم نیست در مواردی که به عنوان تمسک به مصالح مرسله ذکر شده است، واقعاً نظر حکم کنندگان، تمسک به این مصالح بوده باشد. شاید در نظر آنان برخی از روایات یا حتی آیات، چنین اقتضاها و دلالتهایی داشته است. به عبارت دیگر، سیره، دلیل لبی است و لسان لفظی ندارد، تا از روی ظهور اطلاقی آن، جوانب مختلف را به دست آورد، لذا تنها چیزی که ممکن است گفته شود حجیت خود آن احکام است. اما این که وجه استنباط آنها چه بوده، بر ما پوشیده است.<sup>۶</sup>

۲. حوادث و رخدادهای جهان، نامتناهی است، در حالی که احکام شرعی قابل استنباط از کتاب و قیاس صحیح، محدود و متناهی است. از سوی دیگر شریعت اسلام برای همه دورانها و همه حوادث عالم حکم و برنامه دارد. در این صورت راهی جز این نیست که برای پاسخگویی احکام شرع به نیازهای نامحدود، باب مصلحت اندیشی و استصلاح را بگشاییم، تا بدین وسیله

۱. همان به نقل از المبسوط سرخسی، ۳ / ۱۵۲.

۲. همان.

۳. الاصول العامة، ص ۳۸۹؛ به نقل از مصادر التشریع فیما لا نص فیہ، ص ۷۵.

۴. ر.ک. ضوابط المصلحة، بحث مصالح مرسله. در این بحث نویسنده عنوانی را به ادلة حجیت مصالح مرسله اختصاص نداده است ولی نهایتاً از مجموع بحث نتیجه گرفته است که مصالح مرسله به معنایی که در اینجا آوردیم، مورد قبول صحابه، تابعان و پیشوایان چهارگانه بلکه جمعی از فقهای سرشناس اهل سنت است.

۵. گرچه به این صورت واضح، مناقشه در کبرا مطرح نشده است، ولی می توان آن را از عبارت علامه محمدتقی الحکیم در الاصول العامة، ص ۳۹۰، به دست آورد. همچنین محمد ابراهیم جتائی این دلیل را در صفحه ۳۴۵، منابع اجتهاد تحت عنوان «ثالثاً» رد کرده است.

۶. مدارک سابق.

برای همه وقایع حکم داشته باشیم.<sup>۱</sup>

مخالفان مصالح مرسله، در پاسخ این سخن گفته‌اند نامحدود بودن وقایع، دلیل بر حجیت مصالح نمی‌شود، زیرا اولاً عمومات کتاب و سنت و قیاسهای صحیح، طبق استقرایی که به عمل آورده‌ایم، فراگیر همه وقایع و حوادث است و ثانیاً اگر در برخی از وقایع هیچ مدرکی بر حکم شرعی نداشته باشیم؛ این خود مدرک اباحه است. زیرا ادله سمعی به ما گفته‌اند که اگر در یک موضوع، دلیل بر حکمی نبود، حکم شرعی آن اباحه است. به این ترتیب و در نهایت، برای همه وقایع و حوادث دلیل شرعی غیر از مصالح مرسله موجود است.<sup>۲</sup>

۳. می‌دانیم که احکام شرع برای مصالح مردم تشریع شده است. از سوی دیگر، مصالح احکام برای عقل بشری قابل درک است. ما می‌توانیم نیکی آنچه را به آن فرمان داده شده‌ایم، دریابیم و نیز قادریم قبح آنچه را از آن برحذر داشته شده‌ایم، درک کنیم. بنابراین اگر واقعه‌ای باشد که در آن نص شرعی نداشته باشیم، می‌توانیم با توجه به حسن و قبح عقلی در آن واقعه حکم شرعی معتبر را به دست آوریم. از همین روست که مصالح مرسله - همچنانکه قبلاً گفتیم - در عبادات که براساس تعبد محض است، راهی ندارد؛ بلکه جایگاه آن، معاملات است که خوبی و بدی امور در آن قابل درک است.<sup>۳</sup>

روشن است که این دلیل نمی‌تواند بر مبنای قول اشاعره که منکر حسن و قبح اشیا قبل از ورود شرع هستند، قرار گیرد. اما در مبنای امامیه یا معتزله، در پاسخ آن گفته‌اند، چنانچه نتیجه نظر عقل در مصالح، قطع - یا حداقل اطمینان - باشد، سخنی در حجیت حکمی که قطعاً به شرع منسوب است، نمی‌توان گفت، ولی در غیر این صورت آنچه حاصل می‌آید، حداکثر، ظن به حکم شرعی است که دلیلی بر حجیت آن نداریم. از این گذشته در ملاکهای احکام شرعی آنقدر احتمال وجود دارد که نه تنها قطع بلکه ظن به حکم شرعی هم در موارد نادری حاصل می‌شود.<sup>۴</sup>

۴. روایت مشهور نبوی «لا ضرر و لا ضرار» که از حیث سند پذیرفته شده است، هرگونه ضرر و مفسده‌ای را در احکام شرع برمی‌دارد. از آنجا که مفسده و مصلحت نقیض یکدیگر هستند، این روایت با نفی ضرر که همان مفسده است، اثبات مصلحت می‌کند. زیرا بین مصلحت و مفسده واسطه‌ای نیست. از سوی دیگر این روایت مقدم بر همه نصوص است. زیرا اگر نصی ملازم با

۱. محب الله عبدالشکور، مسلم الثبوت، مطبوع در حاشیه المستصفی، ۲ / ۲۶۶.

۲. همان. نیز محمد تقی الحکیم، الاصول العامة، ص ۳۸۸ شبیه به همین پاسخ را در چارچوب اصول الفقه امامیه، ارائه کرده است.

۳. الاصول العامة، ص ۳۸۷؛ به نقل از مصادر التشريع فيما لانص فيه، ص ۷۰.

۴. همان و منابع اجتهاد، ص ۳۴۷.

مفسده یا عدم مصلحت باشد، موجب تعطیل این روایت می‌گردد ولی اگر این روایت را بر نصوص مقدم داریم، هر نصی - در مقداری که همراه با مصلحت است - بر حجیت خود باقی است. حاصل سخن آن که با تقدیم نص بر روایت، تعطیل روایت لازم می‌آید ولی با تقدیم روایت بر نص، عمل به هر دو دلیل (روایت و نص) می‌شود.<sup>۱</sup>

گفته‌اند اشکال اساسی بر این استدلال آن است که تنافی بین مصلحت و مفسده را از نوع تناقض دانسته است. در حالی که ضرر یعنی نقضی در مال، عرض یا بدن و چنین معنایی با مصلحت - یعنی منفعت - تقابل و تضاد دارد نه تناقض؛ مثلاً تاجری که در نهایت از تجارت خود نه سود برده است و نه زیان، چنین تجارتی برای او نه منفعت است نه مفسده.

بنابراین «لاضرر» تنها می‌تواند احکامی را که جنبه ضرری دارند، از میان بردارد؛ اما اینکه بتواند چیزی را اثبات هم کند، در آن نیست.<sup>۲</sup>

۵. قرآن می‌فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۳</sup> یعنی: «در دین دشواری بر شما نهاده نشده است». در مواردی که دلیل خاص شرعی وجود ندارد، این آیه دلالت می‌کند بر این که پایه احکام شرع بر تقدیم یسر و رفاه مردم نهاده شده است. و این همان تمسک به مصالح مرسله است در مواردی که نص شرعی وجود ندارد.<sup>۴</sup>

#### ۱۰. ادله منکران حجیت مصالح مرسله

کسانی که مصالح مرسله را نمی‌پذیرند، غیر از پاسخ به ادله موافقان، ادله‌ای را نیز در نفی حجیت می‌آورند، که در اینجا از نظر می‌گذرانیم:

۱. تمسک به مصالح مرسله، اعتراف به نقض شریعت و عدم فراگیری آن نسبت به جمیع وقایع و حوادث - تا پایان این عالم - است، در حالیکه خداوند سبحان، بر سبیل انکار می‌فرماید «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً»<sup>۵</sup> یعنی «آیا انسان گمان می‌کند که ما او را رها و مهمل گذاشتیم؟»<sup>۶</sup> در پاسخ این دلیل، گفته شده است طرفداران مصالح مرسله، در نهایت به نقض شریعت نمی‌رسند، زیرا استنباط حکم براساس مصالح مرسله که به تشخیص عقل انجام می‌گیرد، خود از

۱. الاصول العامة، به نقل از رسالة الطوفی، صص ۹۰ - ۹۱.

۲. همان، ص ۳۹۲. همچنین مجله رهنمون شماره ۱، ص ۴۳، مقاله‌ای از آیت الله بجنوردی.

۳. حج، ۷۸.

۴. ر.ک العدالة الاجتماعية، سید قطب، ص ۱۰۶؛ و تفسیر المنار، ۵ / ۴۱۱.

۵. قیامت، ۳۶.

۶. الاصول العامة، ص ۴۰۰، به نقل از مصادر التشریع فیما لانص فیه.

طرق شرعی معتبر برای رسیدن به احکام است.<sup>۱</sup>

۲. اساس حجّیت مصالح مرسله بر این قرار دارد که این مصالح، طبق تعریف، داخل در مقاصد کلیّ شرع است و مقاصد کلیّ برای این مصالح همچون جنسی است معتبر. لذا حجّیت مصلحت مرسل از این رو موجّه تلقّی می‌شود که فرد «مصلحت مرسل» را به جنس آن (مقاصد کلیّ شرع) ملحق می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم گمرکی بستن روی کالاها به منظور حفظ اموال (یا سرپا نگهداشتن اقتصاد خودکفا)، داخل در مقصد کلیّ شرع است بنابراین در حکم وجوب به حفظ مال ملحق می‌شود.

اما اینان غافلند که فرد مذکور همان‌طور که در یک مصلحت کلیّ معتبر داخل است، غالباً یا همیشه، در یک مصلحت کلیّ ملغا هم داخل است؛ در مثال اخیر ممکن است گفته شود، گمرکی بستن نوعی تنگ گرفتن و فشار بر مردم است. بنابراین داخل در جنس مصلحت ملغا، یعنی تنگی و مشقّت انفس می‌باشد.

با این توضیحات می‌گوییم الحاق یک مصلحت معین به جنس معتبر آن از الحاق همان مصلحت به جنس ملغای آن، اولی و برتر نیست. بنابراین به چه دلیل شما با الحاق نخست، مصلحت را معتبر می‌انگارید. در حالی که می‌توان با الحاق دوم آن را غیر معتبر و ملغا تلقّی کرد؟<sup>۲</sup>

به این استدلال، دو پاسخ داده شده است؛ اول اینکه، در مصالح مرسله فرض بر این است که هیچ دلیلی بر اعتبار یا الفا موجود نیست، بنابراین مصلحت مرسل، چیزی نیست که مردّد باشیم آیا ملحق به اعتبار است یا الفا؟ بلکه خود، قسم ثالثی است؛ که طرفداران آن می‌گویند: به تشخیص عقل باید براساس آن حکم شرع را به دست آوریم.<sup>۳</sup>

پاسخ دوم این است که اصل اولی در شریعت، عمل کردن به مصلحت است. بنابراین در مواردی که این چنین مردّد می‌گردیم با مراجعه به اصل، مصلحت معتبر می‌گردد.<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۴۰۱.

۲. این استدلال را آمدی در یکی دو سطر به طور خلاصه آورده است (الاحکام، ۳ / ۳۹۴) توضیح و تبیین آن از نگارنده این سطور است.

۳. الاصول العامة، ص ۴۰۲.

۴. آیت الله سیدحسن مرعشی، مقاله «مصلحت و پایه‌های فقهی آن»، مجله قضایی و حقوقی دادگستری، ش ۶، ص ۴۹. همچنین با توجّه به اینکه جایگاه مصالح مرسله را معاملات ذکر کرده‌اند نه عبادات، می‌توان این سخن ابن قیم را که می‌گوید: اصل در معاملات همان است که به عقل خود تشخیص می‌دهیم، مؤید پاسخ دوم دانست. (ر.ک. اعلام الموقعین، ۱ / ۳۸۴).

۳. مصالح مرسله غالباً علم به احکام شرعی را موجب نمی‌گردد، بلکه در نهایت، ظنّ آور است و تمسّک به ظنّ - اگر دلیل خاصی بر اعتبار آن در بین نباشد - مطابق «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»<sup>۱</sup> جایز نیست.<sup>۲</sup>

به این استدلال نیز چنین پاسخ داده‌اند که «سیره عقلا» همیشه بر این امر مستقر بوده و هست که در مواردی که تشخیص دهند عملی برای آنها مفید است، به آن امر اقدام می‌کنند و به مجرد احتمال وجود مفسده‌ای واقعی، از انجام آن خودداری می‌نمایند و از طرف شارع مقدس ردعی نیز صورت نگرفته است و عدم ردع شارع از عمل به مصلحت در صورت احتمال مفسده در چنین مسأله مورد ابتلائی، دلیل بر آن است که شارع مقدس سیره عقلا را امضا فرموده است و با این ترتیب از آیات ناهیه از عمل بغیر علم، تخصیصاً خارج می‌گردد.<sup>۳</sup>

#### نقد و بررسی

۱. شکی نیست که در کتاب و سنت، احکام و قوانین مربوط به همه جزئیات زندگی فردی و اجتماعی بشر، به گونه احکام واقعی - نه وظیفه عملی - نیامده است. اگر در زمینه‌های فردی، مواردی را که دلیل بر حکم واقعی ندارد، با استفاده از اصول عملیه، تعیین وظیفه کنیم، نمی‌توان به همین شیوه در صحنه اجتماع هم عمل کرد؛ زیرا پیچیدگی و تحوّل روابط، از یک سو مانع از آن است که نصوص خاصّ و معینی وظیفه آن موارد را تعیین کند و از سوی دیگر، نبودن قانون معین و وظیفه‌ساز در آن موارد، بی‌نظمی و از هم‌پاشیدگی آن زمینه‌ها را در پی دارد؛ بنابراین نیاز به مصلحت‌اندیشی پویا و قانونمند، اگر در صحنه عمل فردی، با تکیه به نصوص کتاب و سنت و قیاس - نزد پیروان آن - انکار شود، در صحنه پیچیده و متحوّل روابط اجتماعی، انکار ناشدنی است. البته تشخیص مصالح در شکل و محتوا ضوابط و چارچوبهایی دارد که در جای خود قابل بحث است.

به این ترتیب ردّی که از دلیل دوم بر حجّیت مصالح مرسله داده شده مورد قبول نیست، زیرا

۱. یونس، ۳۶.

۲. منابع اجتهاد ص ۳۳۵؛ در الاصول العامة، ص ۴۰۳ نیز شبیه همین استدلال را آورده است، ولی نه از این جهت که عمل کردن به ظنّ در احکام شرع، داخل در آیات ناهیه است؛ بلکه به این دلیل که حجّیت ظنّ، ذاتی نیست و نیاز به دلیل دارد و عدم دلیل بر حجّیت، برابر است با دلیل بر عدم حجّیت. پاسخ این استدلال که در ادامه متن می‌آید - اگر صحیح باشد - هر دو تقریر آن را رد می‌کند.

۳. آیت الله سیدحسن مرعشی، مقالة «مصلحت و پایه‌های فقهی آن»، مجله قضایی و حقوقی دادگستری،

آن دلیل، به طور کلی و بالجمله راه هرگونه مصلحت‌اندیشی را می‌بندد، و این چیزی است که بطلان آن از مطالب بالا اثبات شد.

۲. آیا می‌توان قاعده «لاضرر» را از ادله حجیت استصلاح یا تمسک به مصالح مرسله برای اثبات حکمی، تلقی کرد؟

به همان اندازه که در سند این روایت، بین فریقین اتفاق است در مفاد، بلکه الفاظ منقول آن اختلاف رأی و نظر مشاهده می‌شود که پرداختن به آن، خود رساله‌ای مستقل می‌طلبد. اما نسبت به استدلال و پاسخی که در اینجا پیرامون این روایت به عمل آمده است، دو نکته قابل ذکر است:

نکته اول در مورد پاسخی است که از استدلال به حدیث لاضرر برای حجیت مصالح مرسله داده شده است. در این پاسخ تکیه اصلی روی این است که آن حدیث نمی‌تواند چیزی را اثبات کند. بلکه فقط احکامی را در شریعت نفی می‌کند که عموم یا اطلاق آنها برای مکلفان ضرری است. از همین رو گفته می‌شود روایت، ناظر به احکام دیگر و حاکم بر آنهاست.

حقیقت این است که در این باره بین صاحب‌نظران اختلاف و بحث بسیاری است.<sup>۱</sup> بسیاریند، کسانی که می‌گویند از روی این روایت می‌توان احکامی را در شرع اثبات کرد. البته دو مبنای عمده در این راستا به چشم می‌خورد: مبنای نخست براین اساس است که نفی هرگونه ضرری در محیط تشریع، خبر از این می‌دهد که احکام شرع، چه ترخیصی و چه الزامی آن، ضرری نیست، «لاضرر» ابتدائاً مثبت احکامی است که رافع ضرر می‌باشد.<sup>۲</sup> مبنای دیگر، با التزام به این چارچوب که «لاضرر» ابتدائاً اثباتی ندارد، بلکه به طور کلی فقط نظر به دیگر احکام دارد. ولی احکام همچنان که در الزامیات، اطلاق یا عمومشان به واسطه لاضرر برداشته شود، در ترخیصیات یا موارد عدم حکم نیز این‌گونه‌اند؛ زیرا عدم حکم خاص در هر موردی نیز خودش حکمی است مجعول که «لاضرر» اطلاق یا عموم ضرری آن را برمی‌دارد و نفی چنین اطلاق یا عمومی، همان اثبات حکم است که از «لاضرر» به دست می‌آید.<sup>۳</sup>

گرچه ممکن است با اندکی توجیه و تسامح، هر دو مبنا را به یک امر برگردانیم - و پرداختن

۱. این اختلافات را می‌توان در مباحث مربوط به قاعده «لاضرر» که رساله‌های بسیاری به آن اختصاص یافته مشاهده کرد. دکتر حمید بهرامی احمدی در ص ۱۳، حاشیه ۲ از کتاب سوء استفاده از حق، بسیاری از این کتب را نام برده است.

۲. ر.ک. به بحوث فی علم الاصول، سید محمدباقر صدر(ره) و تقریر آیت الله سید محمود هاشمی، ۴۹۲ / ۲.

۳. دلیل نخست آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی در القواعد الفقهیه (۱ / ۸۶). بر مبنای دوم تأکید و وضوح بیشتری دارد.

به آن ثمره‌ای ندارد - ولی آنچه به نظر نگارنده این سطور می‌رسد این که نگاه سلیم به مفاد روایت و موارد آن با تکیه بر تقریر اوّل، نشان می‌دهد که استفاده حکم شرعی اثباتی از آن، بلامانع است.

به هرحال اشکال بر استدلال به حدیث لاضرر برای حجّیت تمسّک به مصالح مرسله - بر این اساس که این حدیث مفاد اثباتی ندارد - قابل اشکال است.

نکته دوم در اینجا مربوط به اصل استدلال است. گذشته از اشکالی که بحث آن گذشت، آیا می‌توان این استدلال را پذیرفت؟

پیش از این در مورد فرق بین ضرورت و مصلحت گفتیم که مصلحت اعمّ از ضرورت است. زیرا به جز موارد ضروری، شامل حاجیّات و تحسینیّات نیز می‌گردد. اشکال روشنی که به این استدلال وارد است اینکه حدیث «لاضرر»، حداکثر، ضروریات مصالح را فرا می‌گیرد و در نتیجه دلیل اخصّ از مدّعا می‌گردد.

۳. در مقام ردّ دلیل دوم منکران حجّیت مصالح مرسله، دو پاسخ نقل کردیم.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد هر دو پاسخ قابل اشکال است. پاسخ نخست بر این پایه است که مصالح مرسله مرّد بین الحاق به مصالح معتبره و مصالح الغا شده نیست، بلکه خود قسم مستقلّی از مصلحت است که نه دلیلی بر اعتبار آن داریم و نه دلیلی بر الغای آن. این سخن ناشی از عدم درک صحیح از مصلحت مرسله با آن تعریفی است که در اینجا بر سر حجّیت و عدم حجّیت آن - برای استنباط احکام - بحث می‌کنیم. سابقاً گفتیم که مصلحت مرسل با دو خصوصیت (یکی این که دلیلی بر اعتبار یا انکار آن نداریم و دوم آن که داخل در مقاصد کلیّ شرع است)، مورد بحث حجّیت یا انکار آن قرار دارد. و خصوصیت دوم غیر از خصوصیت اوّل است. مستدلّ، خصوصیت اوّل را نگاه نمی‌کند، بلکه نظر به خصوصیت دوم دارد و می‌گوید معتبر دانستن مصلحت مرسل از این رو که داخل در مقاصد کلیّ شرع است، صحیح نیست. ولی پاسخ دهنده استدلال، شاید به این دلیل که کلمه اعتبار و الغا در سخن مستدلّ بکار رفته است، فقط خصوصیت اوّل را می‌نگرد.

جالب این است که با عنایت به ادّله انکار بیشتر منکران مصالح مرسله، به نظر می‌رسد که مصلحت مرسل را بدون این قید که داخل در مقاصد کلیّ شرع باشد، منکر می‌شوند. امّا استدلال دوم، درست با عنایت به همین نکته - که ابتدائاً در راستای دفاع از حجّیت مصالح مرسله قرار می‌گیرد - آن را ردّ می‌کند<sup>۲</sup> (لطفاً دقّت شود).

۱. ر.ک. همین کتاب، ص ۱۴۱.

۲. رمضان البوطی، در بحث مصالح مرسله، با عنایت به همین نکته (داخل بودن مصلحت در مقاصد کلیّ



پاسخ دوم، بر اصالت عمل کردن به مصالح در شریعت تکیه دارد. دلیل این اصل چیست؟ آیا در آیه یا روایتی این چنین وارد شده است، یا حکم عقل است؟ در هر صورت مخاطب آن کیست؟ عموم مردم؟ مجتهدان؟ یا صاحبان حکومت؟ البته کسی منکر نیست که احکام شریعت برای تحقق مصالح بندگان است؛ ولی سؤال این است که تا چه حدودی این مصالح، الزاماً باید از طریق احکام شریعت باشد؟ (چون که عقل، قدرت تشخیص آنها را ندارد) و تا چه حدودی به عهده عقل و مصلحت‌بینی آن رها شده است؟ و آیا اصولاً عقل چنین وظیفه‌ای دارد یا خیر؟ به هرحال سؤالات فوق پیش روی پاسخ دوم قرار دارد.

۴. در پاسخ به دلیل سوم از ادله منکران، به سیره عقلا در عمل کردن به مصالح و عدم رد کاشف از امضا، از سوی شارع، تمسک شده است. این پاسخ اگر از اشکال سالم بماند، خود دلیلی است بر حجیت مصالح مرسله برای استنباط احکام. اما پاسخ مذکور، به نظر قابل مناقشه می‌آید. زیرا اولاً گرچه سیره عقلا، فی الجمله بر این است که هنگام ظن به مصالح، احتمال موهوم مفسده را مورد توجه قرار نمی‌دهند، ولی آیا این سیره فقط در دایره‌ای است که به شرع مربوط می‌شود؟ یا در دایره‌ای که مربوط به کل مصالح و مفاسد دنیوی و اخروی انسان می‌گردد نیز وجود دارد؟<sup>۱</sup>

احتمال عدم شمول سیره مورد ادعا نسبت به مصالح و مفاسدی که مربوط به کل حیات اخروی و دنیوی انسان می‌گردد، برای خدشه‌دار شدن استدلال کافی است. زیرا سیره، دلیل لثی است و نمی‌توان با استفاده از اطلاق، احتمال عدم شمول را در آن از بین برد. از یاد نبریم که در بحث حجیت مصالح مرسله می‌خواهیم درک مصالحی را که در مصالح عامه شریعت هستند، مبنای حکم شرعی قرار دهیم و مانند یک مجتهد که از روی آیات و

→

شرع) تلاش می‌کند اقوال مختلف پیرامون حجیت آن را به هم نزدیک - بلکه یکی - کند. ر.ک. ضوابط المصلحة، ص ۳۵۵، (... الا وهی دخولها فی مقاصد الشارع...).

۱. ممکن است با تقریر دیگری از این اشکال بگوییم اگر سیره عقلا منعقد باشد، فقط در امور غیر مهم است، اما در امور مهمه‌ای که یک طرف آن خواست الهی قرار دارد، معلوم نیست چنین سیره‌ای وجود داشته باشد، به ویژه که زمینه مصالح مرسله را احکام اجتماعی و مصلحت عمومی بدانیم که مسلماً از احکام فردی و مصلحت شخصی مهمتر است. آیت الله شهید محمدباقر صدر - تقسیم‌بندی جالبی از مراتب و دایره سیره بیان کرده است که می‌تواند روشنایی بیشتری بر بحث ما بیفکند. (ر.ک. به: بحوث فی الاصول، ویراسته آیت الله سید محمود هاشمی، ۶ / ۲۱).

روایات یک حکم شرعی را گزارش می‌دهد، ما نیز در اینجا چنین می‌کنیم.  
سخن ما این است که در یک چنین موقعیتی، معلوم نیست عقلاً به عنوان ناظر و گزارشگر صحنه، بگویند چون آنها مقاصد کلی شرع، است پس این مقاصد جزئی تر آن است.  
آری اگر کسی را مکلف به یک مقصد یا مصلحت عام گردانند، ظاهر عرفی آن این است که مقدمات و جزئیات آن را به عهده درک و تشخیص خود او رها کرده‌اند، و اگر در این راستا علم یا حتی اطمینان چندان زیادی در بین نباشد، راهی به جز ظن، در بین نخواهد بود و این مطلبی است که در ادامه بحث می‌کشیم آن را توضیح دهیم. و ثانیاً اگر فرض کنیم سیره مورد ادعا منعقد است و اشکالی ندارد، به نظر می‌رسد، این سیره نه تنها مورد امضا نیست بلکه مورد ردع صریح است. اگر بپذیریم که این سیره، همچون سیره بر عمل به خبر ثقه، آن اندازه در اذهان عقلاً راسخ است که مانع از انعقاد اطلاق عموماً ناهیه از ظن می‌گردد<sup>۱</sup> و یا اینکه بگوییم آن عموماً در زمینه اعتقادات و به دیگر بیان، جهان بینی وارد است نه احکام فقهی<sup>۲</sup>؛ روایات صریحی که ما را از پیروی عقل و مصلحت‌سنجیهای او در به دست آوردن احکام شرع منع کرده است، رادع عمل کردن به چنین سیره‌ای است.<sup>۳</sup>  
قابل ذکر است صاحب این نظر، خود به این اشکال توجه داشته‌اند و با عبارات زیر آن را بیان کرده در صدد پاسخ برآمده‌اند:

اگر گفته شود در روایات بسیاری آمده است که مکلف نمی‌تواند به عقل ظنی خود عمل نماید و در بعضی از آن روایات فرموده‌اند: ان دین الله لا یصاب بالعقول پس چگونه می‌توان گفت: با ظن به مصلحت ظنی می‌توان عمل کرد؟ در پاسخ این اشکال می‌توان گفت مقصود در روایات مذکور این است که نمی‌توان در احکام شرع به ظنونی عمل کرد که اعتبار شرعی نداشته باشند؛ اما ظنی که سیره عقلاً بر عمل به آن قائم است و ردعی نسبت به خصوص آن به عمل نیامده است مشمول آن روایات نخواهد بود.<sup>۴</sup>

به نظر می‌رسد پاسخ فوق مصادره باشد، زیرا همچنانکه گفته شد اشکال این است که روایات مذکور را ردع از سیره مورد ادعا تلقی می‌کنیم. پاسخ به این اشکال باید در این راستا باشد که ثابت کند روایات مذکور رادع نیست. نه اینکه نبودن ردع را در پاسخ خود امری مسلم

۱. همان، ص ۲۲.

۲. رک. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، چاپ آل‌البیت علیهم‌السلام، ص ۲۹۵.

۳. رک. الاصول من الکافی، ۱ / ۵۴ به بعد «باب البدع و الرأي و المقاییس»؛ همچنین الوافی، ۱ / ۲۴۳، بابت به همین عنوان.

۴. سید حسن مرعشی، همان.

بداند و بفرماید: «و ردعی نسبت به خصوص آن به عمل نیامده است». تقریر رادعیت آن اخبار نیز - همچنانکه گفتیم - به این است که پیدا کردن مصالح جزئی و گزارش آنها به عنوان مبانی احکام شرع، هرچند از روی مقاصد کلی آن، اگر مظنون باشد - که مورد بحث است - نه مقطوع (چه حجیت قطع، ذاتی و غیر قابل جعل است)، چیزی بیش از این نیست که خواسته‌ایم حکم شرعی را با عقل ظنی خود به دست آوریم.<sup>۱</sup>

از همین جا، اشاره به دو پاسخ دیگر می‌کنیم که به دنبال عبارات فوق آمده است. در آن دو پاسخ بر داخل بودن مصالح مرسله در مصالح شرعی و مضبوط بودن آن به ضوابط، همچنین وجود اصول کلی معتبر - که مصالح مرسله جزئیات آن هستند که به مناسبات زمان و مکان به دست می‌آیند - تکیه شده است. سؤال این است که با همه این اصول و ضوابط آیا نهایتاً به قطع به حکم شرعی یا ظن معتبری که ادله رادعه نتواند آنها را شامل گردد می‌رسیم یا خیر؟ اگر مراد این است که نهایتاً به قطع می‌رسیم، حجیت آن، ذاتی است و بحثی در آن نداریم. و اگر مراد این است که نهایتاً به ظن می‌رسیم، در این صورت باید ظن معتبر باشد و اگر مراد از اعتبار همان وجود سیره و عدم ردع باشد، بحث آن گذشت که به نظر می‌رسد دلیل بر اعتبار تمام نیست. ۵. پنجمین دلیل بر حجیت مصالح مرسله آیه ۷۸ سوره حج است. گرچه در پاسخ به این دلیل، نگارنده از صاحب نظران مطلبی ندیده است، ولی به نظر می‌رسد، پاسخی را که در رد تمسک به حدیث «لا ضرر» نقل کردیم - و سپس آن را نقد کردیم - بتوان در اینجا آورد. در آنجا گفتیم از آنجایی که شمول «لا ضرر» برای اثبات حکم نیز بعید نیست. بنابراین در موارد ضروریات از مصالح می‌تواند مبنای حجیت مصالح مرسله باشد. اما در آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ظاهرش این است که نظر به احکام معمول دارد و در نتیجه فقط آن دسته از احکام شرعی را نفی می‌کند که اطلاق یا عموم آنها مکلف را در حرج و شدت می‌اندازد.

با این وجود اگر بتوانیم، اولاً حرج منفی در دین را درست نقطه مقابل قسم حاجیات از مصالح قرار دهیم، یعنی بگوییم حاجیات مصالح همانهایی هستند که نبودن آنها موجب حرجی می‌شود که در دین منفی است، و ثانیاً دلالت برخی از آیاتی را که در نفی حرج در دین بر خلاف آیه ۷۷ سوره حج - لسان اثباتی دارند نه سلبی - مانند آیه: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»<sup>۲</sup>

۱. برای اینکه حکمی را به شرع نسبت دهیم دو راه بیشتر نداریم: یا اینکه از روی الفاظ صادره از شرع (با همه اصول عقلانی) به این مقصود نائل آییم، و یا از راه ملاکهای احکام. که در صورت دوم تنها به قطع می‌توان تکیه کرد. زیرا ظن به ملاکهای احکام، همان راهی است که در روایات رادعه از قیاس و رأی، مورد انکار قرار گرفته است. ر.ک. دکتر ابوالقاسم گرجی مقالات حقوقی، ۹۰ / ۱.

۲. بقره، ۱۸۵.

کافی بدانیم - در این صورت به ضمیمه حدیث «لاضرر»، حجّیت مصالح مرسله را در مرتبه ضروریات و حاجّیات اثبات کرده‌ایم.

### خلاصه فصل

تا اینجا به دست آوردیم که دلیل متقنی بر حجّیت مصالح مرسله به عنوان یک منبع اجتهاد و استنباط، در بین نیست؛ اما در ضمن بررسی ادله مثبتین نتوانستیم این نکته را منکر شویم، که به هر حال جاودانگی دین مستلزم این است که هرچند براساس اصول و کلیاتی از آن، به مصلحت‌اندیشیهایی برپایه مقتضیات و نیازهای زمان پردازیم.

به نظر ما اگر طریق این مصلحت‌اندیشی با مرکب اجتهاد در چارچوب مصالح مرسله باز نباشد، با بهره‌گیری از عنصر حکومت و اختیارات آن قابل‌گشایش است. اگر این نکته را مسلم بدانیم که اسلام با تأسیس نهاد حکومت (به هر شکلی که باشد یا اصلاً بدون توجه به شکلی خاص) او را مأمور ایجاد و جامعه عمل پوشاندن به مصالح یا مقاصد عامه خود کرده است، در این صورت به هر اندازه که خود متعرض مصالح جزئی تر شده باشد، آن مأموریت بر اجرای این جزئیات حمل می‌گردد و در زمینه‌هایی که نیاز به قانون یا حکم هست، باز هم آن مأموریت اقتضا می‌کند که براساس آن مقاصد و اهداف کلی، حکومت به قانونگذاری و جعل حکم پردازد. در اینجا برخلاف فضای استنباط که مجتهد، بسان گزارشگر ناظر و امین، می‌خواهد احکامی را گزارش دهد تا دیگران از او تقلید کنند، حکومت و حاکم مشروع همچون عاملی در صحنه انجام وظیفه خود، احکام یا قوانینی را انشا و جعل می‌کند و این عمل، امثال مأموریتش می‌باشد و دیگران (مردم) از وی اطاعت می‌کنند نه تقلید.

به نظر ما اگر همه شرایط و ضوابطی را که پیش از این به عنوان ضوابط و چارچوب مصالح مرسله آوردیم، ضوابط و چارچوب مصلحت‌اندیشی حکومت - برای صدور احکام حکومتی که مهمترین بخش آن قانونگذاری است - قرار دهیم، هیچ اشکالی ندارد. بلکه در حقیقت با این کوشش، گامی در راه تدوین اصول فقهی برداشته‌ایم که در صحنه اجتماع به عنوان فقه عمومی و برپایه مصلحت عمومی بنا می‌گردد.

کوشش ما این است که با این دیدگاه، در فصول آینده ضوابط و چارچوب مصلحت، مرجع تشخیص آن و نقش مردم در زمینه «اطاعت» و «انتقاد» نسبت به مصالح تشخیص داده شده را بررسی کنیم.

## فصل سوم

---

احکام حکومتی و مصلحت در سیره معصومان علیهم السلام





## مقدمه

پرداختن به سیره معصومان علیهم السلام در صدور احکام حکومتی در این تحقیق، می‌تواند دو انگیزه مهم داشته باشد. اول اینکه در اصل مشروعیت مصلحت‌اندیشی از روی عقل و درایت و با توجه به شرایط متغیر زمان و مکان، پایه استدلال و برهان است. اگر پسوند اسلامی را به حکومت بیفزاییم به این معنا نیست که همه چیز آن را فقط از کتاب و سنت طلب کنیم. وقتی مبنای بسیاری از امر و نهی‌های معصومان علیهم السلام در اداره جامعه، مصالحی بوده است که در هر شرایطی با خرد و آگاهی بشری - هرچند تحت ضوابط و شرایطی - می‌توان به آنها دست یافت، در این صورت مصلحت‌اندیشی کلید راهگشای بسیاری از مشکلات است که گمان می‌شود قید اسلامیّت حکومت و تعهد به آن، به وجود آورده است.

دومین انگیزه برای بررسی سیره معصومان علیهم السلام در احکام حکومتی و مصلحت این است که پس از اثبات مشروعیت آن، تلاش کنیم ضوابطی را که معصومان علیهم السلام در مصلحت‌اندیشی خود به ما القا می‌کنند به صورت منظم و مرتب، سامان دهیم و گزارش کنیم.

اما در راستای رسیدن به دو هدف فوق موانعی وجود دارد؛ از جمله اینکه عصمت و رابطه ویژه معصومان علیهم السلام با سرچشمه علم و آگاهی الهی، ممکن است این اشکال را به وجود آورد که اگر مصلحت‌اندیشی برای اداره جامعه است، از ویژگیهای چنین انسانهای معصومی می‌باشد. بنابراین نه اصل مشروعیت آن را می‌توان برای دیگران اثبات کرد و نه ضوابط مورد نظر را می‌توان برای مصلحت‌اندیشی دیگران هم تسری داد.

فشرده‌ای از مباحث فوق، در این فصل، پیش روی خواننده است. به جز بحث اخیر، این مباحث براساس چپ‌نشی از سخن که در گفتار دوم از فصل اول ارائه شد، همچنین بهره‌گیری از فصل دوم، تنظیم گردیده است.

## گفتار اوّل

### کلیّات

در این بخش مباحثی طرح خواهد شد که نسبت به مباحث بخشهای دیگر جنبهٔ مقدّمه دارد.

#### ۱. معنای سیره

سیره در لغت به معنای نوع رفتن می‌باشد<sup>۱</sup> و در اصطلاح به معنای نوع رفتار و کردار به کار می‌رود، که در این صورت دلالت بر منطق عملی و سبک رفتار شخص می‌نماید. مراد ما از سیرهٔ معصومان (علیهم‌السلام) در احکام حکومتی نیز همین اصطلاح است، یعنی منطق عملی آنها در صدور احکام حکومتی؛ و کاری به محتوای احکام حکومتی در موارد مختلف نخواهیم داشت. چرا که در آن صورت به جای «سیره» از «سیر» بحث کرده‌ایم.<sup>۲</sup>

#### ۲. معنای سنت

سنت در لغت به معنای راه پیموده شده است؛ چه آن راه حسی باشد و چه معنوی.<sup>۳</sup> در اصطلاح اصولیون اهل سنت به معنای افعال و اقوال و تقاریر پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) می‌باشد<sup>۴</sup> که در اصطلاح اصولیون شیعه، امامان معصوم (علیهم‌السلام) هم به پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) افزوده می‌شوند.<sup>۵</sup> فقها این لغت را تقریباً معادل کلمهٔ شریعت اسلام، استعمال می‌کنند.<sup>۶</sup>

---

۱. لسان العرب، ۶ / ۴۵۴، سیره را به معنای ذهاب گرفته است که با توجه به اینکه سیره صیغهٔ هیأت است می‌توانیم آن را به «نوع رفتن» ترجمه کنیم.

۲. با استفاده از سیری در سیرهٔ نبوی، ص ۴۸.

۳. ر.ک. به لسان العرب ذیل کلمهٔ سنت و الاحکام فی اصول الاحکام، ۱ / ۵۵.

۴. ر.ک. به «افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیه»، ۱ / ۱۸. که البته افزوده است: «به شرطی که آن اقوال، قرآن نباشد».

۵. الاصول العامة للفقّه المقارن، ص ۱۲.

۶. افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیه، ض ۱۸؛ و الاصول العامة للفقّه المقارن، ص ۱۲. در این صورت، سنت مقابل کلمهٔ بدعت به کار می‌رود.



در روایات شیعه، هرگاه این لغت بدون «آل» و اضافه به کار برود، به معنای طریقه و روش می باشد چه خوب چه بد<sup>۱</sup>، اما هرگاه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اضافه شود و یا اینکه با «آل» بکار رود، مراد، سنت و طریقه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که نقطه مقابل آن «بدعت» خواهد بود.<sup>۲</sup>

### ۳. مقایسه بین لغت سیره و سنت

اگر سنت را به معنای مجموعه قوانین و آموزه های نظامی اسلام بگیریم، در این صورت سیره به معنای کیفیت اجرای آن خواهد بود. با این تفاوت که واژه سنت شامل قوانین کلی اسلام در مرحله جعل می باشد و بدیهی است که به واسطه نزاحماتی که در اجتماع و در زمانها و مکانهای مختلف موجود می باشد، کیفیت اجرای آن در هر زمان متفاوت با زمان دیگر است و از اینجا است که می توانیم سر تفاوت سیره های معصومان علیهم السلام در موارد مختلف<sup>۳</sup> و حتی تفاوت سیره یک معصوم علیه السلام در موارد مختلف<sup>۴</sup> را دریابیم.

اما اگر سنت را به معنای فعل، قول و تقریر شخص معصوم علیه السلام بگیریم، سیره در حقیقت مساوی با سنت فعلی خواهد بود که در این صورت سیره معصومان در احکام حکومتی بخشی از سنت فعلی می شود که بخش دیگر آن، سیره معصومان در احکام و مسائل فردی خواهد بود. در هر صورت نکته ای که در سیره باید در نظر گرفت، توجه به مقطعی بودن و اجرایی بودن آن است.

### ۴. حجیت و اعتبار سیره

در مورد حجیت سنت معصوم علیه السلام فی الجمله اشکالی نیست فقط ممکن است در برخی از جملات فرعی مانند مقدار دلالت فعل، گفتار و... بحث شود.<sup>۵</sup>

۱. مانند روایت «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَ اجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَ مَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً فَلَهُ وَزْرُهَا وَ وَزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا». الفروع من الکافی، ۹ / ۵، حدیث ۱.

۲. مثل این عبارت از حضرت علی علیه السلام:

طوبی... لِمَنْ وَسَعَتْهُ السَّنةُ وَ لَمْ يُسَبِّحْ إِلَى بِدْعَةٍ نَهَجَ الْبَلَاغَةَ، فیض الاسلام، بخش حکم، حکمت ۱۱۸.

۳. مثل تفاوت سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با حضرت علی علیه السلام در مورد صدور دستور خضاب بستن موها در جنگ. رجوع شود به نهج البلاغه، حکمت ۱۶؛ و شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ۱۸ / ۱۱۲۲؛ و بحار الانوار، چاپ مؤسسه الوفاء، ۷۳ / ۱۰۴، باب الخضاب، حدیث ۱۲.

۴. مثل تفاوت سیره حضرت علی علیه السلام در جنگ جمل با جنگ صفین. رجوع شود به بحار الانوار، ۴۸ / ۳۶.

۵. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۲۳۱ به بعد؛ و افعال الرسول و دلالاتها علی الاحکام الشرعیة، ۱ / ۱۷ به بعد و به طور کلی کتب اصول فقه ذیل مبحث سنت.

و اما اگر مقصود این باشد که خود فعل حکومتی بدون توجه به مصلحت به کار رفته حجت باشد، قطعاً سخن باطلی خواهد بود و در این صورت مجبور به پیمودن راه اخباری‌گری خواهیم شد.

و با مراجعه به سیره معصومان (علیهم‌السلام) در موارد مختلف سیره یک معصوم با معصوم دیگر و اختلاف در سیره یک معصوم می‌توانیم به بی‌پایگی این سخن پی ببریم. اما حجیت سیره حکومتی معنای دیگری نیز می‌تواند داشته باشد که قابل قبول است و آن این که ما در هر مورد مجموع فعل و مصلحت به کار رفته در آن را در نظر بگیریم و آن را مشمول حجیت و اعتبار بدانیم و بگوییم که مصلحت به کار رفته در احکام حکومتی برای ما قابل کشف است و با بررسی قرائن زمان صدور حکم می‌توانیم آن مصلحت را به دست آوریم پس هرگاه آن مصلحت در موارد دیگر هم پدید آمد، رهبری جامعه می‌تواند طبق آن حکم صادر نماید.

##### ۵. مقدار دلالت سیره

در باره سنت فعلی معصوم (علیه‌السلام) گفته شده است که فعل معصوم (علیه‌السلام) دلالت بر جواز به معنای اعم می‌کند که شامل وجوب، اباحه، استحباب و کراهت می‌شود.<sup>۱</sup> اما جهت جواز را تعیین نمی‌کند مگر اینکه قرینه معینه‌ای در کار باشد.

اما در مورد احکام حکومتی ما ادعا می‌کنیم که قرائنی در کار است که بیانگر رجحان یا لزوم مصلحت به کار رفته در آن حکم بوده است. زیرا اولاً اعمال فردی، اعمالی است که معصوم (علیه‌السلام) همانند دیگر مردم انجام می‌دهد و چه بسا قصد بیان هیچ حکم شرعی را نداشته باشد، اما احکام حکومتی، احکامی است که معصوم در مقام بیان حکم می‌باشد و با توجه به رهبری مردم و مصالح اجتماعی آنها را صادر می‌کند و واضح است که قصد بیان، از لوازم لایتنفک چنین احکامی است. و ثانیاً احکام حکومتی غالباً با جان و مال و آبروی مردم سروکار دارد، و در این موارد تا رجحانی در مصلحت پدید نیاید، معصوم (علیه‌السلام) حکم نخواهد کرد.

۱. الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۲۳۳، و دیگر کتب اصول فقه ذیل مبحث سنت.

## گفتار دوم

### تعریف احکام حکومتی و بررسی عناصر آن در سیره

مقدمه

تعریفی که در فصل اول برای احکام حکومتی ارائه کردیم به قرار زیر بود:

«احکام حکومتی عبارت است از «فرمانها و دستورالعملهای جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی و دستور اجرای احکام شرعی که از سوی رهبری مشروع جامعه با توجه به حق رهبری و با لحاظ مصلحت جامعه در حوزه مسائل اجتماعی صادر می‌گردد».<sup>۱</sup>

عناصری که در اینجا باید مورد بررسی قرار گیرد عبارت است از:

۱. فرمانها و دستورالعملهای جزئی

۲. قوانین و مقررات کلی

۳. اجرا

۴. رهبری مشروع

۵. جامعه

۶. حق رهبری

۷. مصلحت

۸. حوزه مسائل اجتماعی

۱۰. فرمانها و دستورالعملهای جزئی

فرمان و دستورالعمل جزئی به دو شکل متصور است: یکی آنکه عمل و شخص هر دو مشخص باشند دو دیگر آنکه فقط عمل و متعلق فرمان معین گردد.

قسم اول مانند عزل و نصب والیان و قضات و عاملان بر صدقات که موارد بسیاری از

این‌گونه فرمانها را در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله<sup>۱</sup> و حضرت علی علیه السلام<sup>۲</sup> مشاهده می‌کنیم. قسم دوم مانند آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فتح مکه از مسلمانان می‌خواهد که هرگاه چند نفر را - که نام می‌برد - یافتند، فوراً آنها را بکشند<sup>۳</sup>، و شخص خاصی را مأمور اجرای این فرمان نمی‌کند.

## ۲. قوانین و مقررات کلی

چنانکه در فصل اول گفتیم، مراد ما از قانون در اینجا مجموعه قواعد و مقرراتی است که از سوی حاکمیت اسلامی با توجه و عنایت به احکام کلی الهی و اهداف و تعالیم اسلامی برپایه مصلحت، شرایط اجتماعی و زمان و مکان خاص وضع می‌گردد. مصلحت به کار رفته در این نوع قانون، مصلحت اجرائیه است که تشخیص آن با حاکمیت اسلامی است.<sup>۴</sup>

به بیان دیگر، قانون همان احکام کلی الهی است که از سوی خداوند بر طبق مصالح و مفاسد واقعی جعل شده است و همدیف شریعت است (این معنا در اینجا مورد بحث ما نیست).

پس از روشن شدن معنای قانون، سلسله مباحث زیر پیش می‌آید:

(الف) آیا معصوم علیه السلام حق قانونگذاری و جعل احکام حکومتی را دارد؟

(ب) به چه دلیل این احکام بر طبق مصلحت وضع شده است؟

(پ) آیا معصوم علیه السلام حق تفویض قانونگذاری به غیر معصوم را دارا می‌باشد؟

(ت) شیوه قانونگذاری معصوم علیه السلام چگونه بوده است؟

## (الف) معصوم و جعل احکام حکومتی

اشکالی که ممکن است در این جهت بشود، از ناحیه روایاتی است که دین اسلام را کامل می‌خواند و اذعان می‌کند هر آنچه که مردم تا روز قیامت به آن احتیاج خواهند داشت، حتی حکم وارد کردن یک خراش جزئی به دیگری<sup>۵</sup> در آن بیان شده است.

جواب این اشکال آن است که اولاً در اینجا بین قانون و حکم به معنای شریعت با قانون که

۱. ر.ک. به: نظام الحکومة النبویة المسمی بالتراتب الادارية، شیخ عبدالحی الکتانی، ۱ / ۳۹۶ - ۳۹۷.

۲. ر.ک. به: تاریخ الطبری، ذیل حوادث سال ۳۵ تا ۴۰ هجرت.

۳. السیرة النبویة، ۴ / ۵۱.

۴. ر.ک. همین کتاب، ص ۶۵.

۵. ر.ک. الوافی، ۱ / ۲۶۵ (ابواب العقل و العلم باب ۲۳: باب انه لیس شیء مما یتحتاج الیه الناس...).

قسمی از احکام حکومتی است خلط شده است. بدین بیان که احکام و قوانین کلی الهی در مرحله جعل همگی جعل شده‌اند، اما در مرحله اداره جامعه، رهبری باید برای اداره کردن جامعه، خواه ناخواه قوانینی هرچند برای اجرای قوانین کلی الهی جعل نماید.

ثانیاً ما موارد فراوانی را می‌توانیم بیابیم که در آن معصوم علیه السلام جعل احکام حکومتی کرده است که بعضی از آن موارد به قرار زیر است:

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از فتح مکه تمام خونهایی را که در جاهلیت به ناحق ریخته شده بود و همچنین تمام رباهایی که بر عهده اشخاص بود باطل نمود.<sup>۱</sup>
  ۲. در جنگ خیبر گوشت الاغ را تحریم نمود.<sup>۲</sup>
  ۳. غیبت کسی را که در جماعت مسلمانان حاضر نمی‌شد، جایز دانست<sup>۳</sup> - البته در صورتی که بگوییم این حکم برای جلب مسلمانان به نماز جماعت بوده است و نه یک حکم کلی الهی -.
  ۴. حضرت علی علیه السلام در زمان خود برای اسب‌ها زکات تعیین کرد.<sup>۴</sup>
  ۵. ائمه در یک زمان خمس را تحلیل می‌کردند<sup>۵</sup> و در زمان دیگر آن را می‌گرفتند.<sup>۶</sup>
- علاوه بر اینها، در بعضی از روایات تفویض، صریحاً سخن از تفویض امر دین به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام رفته است.<sup>۷</sup>

### ب) اخذ مصلحت در قانونگذاری

در حقیقت اگر ما بتوانیم موقتی بودن بعضی از احکام صادره از سوی معصومان علیهم السلام را اثبات کنیم، می‌توانیم به اثبات رسانیم که آن احکام مصلحتی، دارای موضوعاتی بوده‌اند که در زمان صدور حکم، آن موضوعات وجود داشته‌اند و موقتی بودن این احکام توسط یکی از چند راه زیر به اثبات می‌رسد.

۱. السيرة النبوية، ۴ / ۵۲.
۲. همان، ۳ / ۳۴۵؛ وسائل الشیعة، ۱۶ / ۳۲۲ - ۳۲۵.
۳. تهذیب الاحکام، ۶ / ۲۴۱.
۴. وسائل الشیعة، ۶۷ / ۵۱ (باب استحباب الزکاة فی الخیل... حدیث ۱ و ۲).
۵. ر.ک. وسائل الشیعة، ۶ / ۳۷۸ - ۳۸۶ (باب ۴ من ابواب الانفال).
۶. وسائل الشیعة، ۶ / ۳۷۵ - ۳۷۸ (باب ۳ من ابواب الانفال).
۷. من لا یحضره الفقیه، ۱ / ۲۶.
۸. اصول الکافی، ۱ / ۴۳۸ (باب فی معرفتهم اولیائهم و التفویض الیهم، حدیث ۳).

### ۱. تصریح روایت بر موقتی بودن حکم

مثل آنچه که در جریان تحریم گوشت الاغ در جنگ خیبر آمده است که در بعضی از روایات تصریح شده است که آن حکم مخصوص آن زمان بوده است.<sup>۱</sup>

### ۲. تفاوت سیره یک معصوم در موارد مشابه

مثل تفاوت سیره حضرت علی علیه السلام در جنگ جمل و جنگ صفین، که در جنگ جمل دستور فرمود، فراریان آنها را نکشید. اما در جنگ صفین برعکس این دستور را صادر فرمود.<sup>۲</sup>

### ۳. آوردن عباراتی دال بر موقتی بودن

مثل الفاظی مانند «الیوم» و «فی عامی هذا» مثلاً امام صادق علیه السلام می فرماید: گرچه زکات و صدقات باید در مورد فقرای مسلمان (چه شیعه چه غیر شیعه) مصرف شود، ولی امروز تو و یارانت باید زکات خود را فقط به مصرف فقرای شیعه برسانید.<sup>۳</sup> یا مثلاً امام جواد علیه السلام در مورد تغییری که درباره خمس - در سال ۲۲۰ هجری - می دهد، چنین می فرماید: «فی سنتی هذه و هذه سنة عشرين و ماتین فقط».<sup>۴</sup>

### ۴. تفاوت سیره یک معصوم با معصوم دیگر

مثل این که حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ، به یاران خود دستور خضاب بستن می دهد و حضرت علی علیه السلام می فرماید که این حکم در آن زمان به جهت آن بود که دشمنان آثار پیری را در مسلمانان مشاهده نکنند و امروزه دیگر چنین حکمی لازم نیست.<sup>۵</sup>

### پ) تفویض قانونگذاری به غیر معصوم علیه السلام

این مطلب را می توانیم با توجه به سیره حکومتی حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام طبق بیان زیر اثبات کنیم:

۱. وسائل الشیعة، ۱۶ / ۳۲۲ - ۳۲۵ (باب کراهة لحوم الحمر الاهلية و عدم تحریمها احادیث ۱، ۲، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۰ و ۱۱).

۲. بحار الانوار، ۴۸ / ۱۳۶.

۳. وسائل الشیعة، ۶ / ۳۴۹ (کتاب الخمس، باب وجوب الخمس، حدیث ۵).

۴. همان.

۵. ر.ک. همین کتاب، ص ۱۵۳، پاورقی شماره ۴.

شکّی نیست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از قوّت گرفتن اسلام برای شهرهای مختلف عاملانی منصوب فرمود و همین عمل در زمان حکومت حضرت علی علیه السلام نیز انجام گرفت. و این مطلب نیز مسلم است که این شهرها و کشورها صدها و شاید هزارها فرسنگ از مرکز حکومت به دور بودند. گرچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام در بعضی موارد دستورالعملهایی به صورت کتبی یا شفاهی برای عاملان و حاکمان صادر می فرمودند، امّا به هر حال باید اذعان داشت که آن دستورالعملها عملاً نمی توانست دربرگیرنده همه مطالب مورد نیاز باشد مگر به نحو بسیار کلی.

در بسیاری از موارد، آن حاکمان ناچار می شدند برای هرچه بهتر اداره کردن حوزه مأموریت خود، قوانینی وضع نمایند و برای آنان این امکان وجود نداشت که برای هر مورد، از مرکز، کسب تکلیف نمایند. این عمل در زمان معصوم علیه السلام و در برابر دید او انجام می گرفت و او از آنها نهی نمی کرد، و اصلاً از نظر عادی در آن زمان امکانی غیر از این وجود نداشته است که در بسیاری از موارد اختیار امر قانونگذاری به عاملان داده شود تا در چارچوب کتاب و سنت برای اداره جامعه، قوانینی وضع نمایند و اگر بنا بود شخصی را حاکم منطقه ای قرار دهند و او را از قانونگذاری منع نمایند، در حقیقت او را «تکلیف به محال» کرده بودند.

### ت) اطاعت از غیر معصوم

ممکن است گفته شود که در مورد معصوم، به جهت علم و عصمت او ما یقین داریم که او به خطا نخواهد رفت و از این جهت اطاعت از او لازم است، امّا چنین تضمینی برای غیر معصوم که رهبری جامعه یا منطقه ای خاص را به عهده گرفته است، وجود ندارد.

این اشکال به خصوص وقتی تقویت می شود که ما در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام اشخاص فاسقی مانند «ابوسفیان»<sup>۱</sup> و «زیاد بن ابیه»<sup>۲</sup> را متصدی بعضی از امور حکومتی در نقاط دور دست می بینیم که طبعاً در آنجا برای اداره حکومت خود قوانینی وضع می نموده اند. در جواب این اشکال می گوئیم:

اولاً نفس نصب این عاملان به صورت جزئی یا به صورت کلی (مثل آنچه که در مورد ولایت فقیه گفته شده است) بیانگر لزوم اطاعت از آنهاست.

ثانیاً این عاملان و حاکمان موظف بودند که برای اداره حوزه مأموریت خود در چارچوب

۱. نظام الحکومة النبویة، ۱ / ۴۵.

۲. نهج البلاغه، فیض الاسلام، نامه ۲۰ و ۲۱.

احکام خداوند یعنی کتاب و سنت، قانون وضع نمایند و هرگاه از این چارچوب خارج شوند، دیگر نمی‌توانیم لزوم اطاعت را اثبات کنیم، و در این هنگام باید شکایت او را به نزد معصوم علیه السلام یا قائم مقام معصوم علیه السلام برای این قبیل امور برد.

در اینجا می‌توان به عنوان تأیید به این قسمت از نامه حضرت علی علیه السلام که برای اهل مصر - در هنگام نصب مالک اشتر به عنوان فرماندار مصر - فرستاده شده است، اشاره نمود که می‌فرماید:

من برای شما مالک را فرستادم پس سخن او را گوش کنید و فرمان او را در آنچه که مطابق حق است، اطاعت نمایید. اگر شما را فرمان دهد که به سوی دشمن بروید، بروید و اگر امر به اقامت کند، بمانید. چرا که او در هر کاری پیش نمی‌افتد و از کاری باز نمی‌ایستد و بر نمی‌گردد و جلو نمی‌افتد، مگر به واسطه فرمان من.<sup>۱</sup>

در اینجا می‌بینیم که حضرت علی علیه السلام برای لزوم اطاعت، چارچوب «فیا طابق الحق» را مشخص فرموده است.<sup>۲</sup>

### ث) شیوه قانونگذاری معصوم علیه السلام

در مورد قوانین کلی الهی، ما در سیره معصومان علیهم السلام موردی را مشاهده نمی‌کنیم که معصوم علیه السلام مراجعه به شورا یا کارشناسان یا آرای عمومی کرده باشد که این امر به واسطه علم و احاطه معصومان علیهم السلام بر احکام کلی الهی بوده است.

اما در موارد جزئی مشاهده می‌کنیم که از شورا یا نظرات کارشناسی استفاده نموده‌اند.<sup>۳</sup>

در این مورد حضرت علی علیه السلام چنین می‌فرماید:

... از حقوقی یا مشورت به عدل با من خودداری ننمایید، زیرا من برتر از آن نیستم که خطا نکنم...<sup>۴</sup>

### ۳. اجرا

بخشی از احکام حکومتی، اجرای احکام اولیه و ثانویه‌ای است که به دست رهبری در جامعه

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۸، خطاب به اهل مصر.

۲. بحث اطاعت از احکام حکومتی در فصل ششم همین کتاب با توضیح بیشتر و جامع‌تر ارائه شده است.

۳. بعضی از این موارد را در گفتار سوم همین فصل تحت عنوان «عوامل دخیل در صدور احکام حکومتی» خواهیم آورد.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۷، فقره ۱۵.



انجام می‌شود. گرچه این احکام دارای مصلحت تشریعی می‌باشند اما رهبری در هنگام اجرا با توجه به مصلحت اجرائیه آنها را به مرحله اجرا در می‌آورد و در مرحله اجرا، اختیاراتی به رهبری داده شده است تا او طبق مصالح اجرائیه و شرایط زمان و مکان از آن اختیارات استفاده نماید. مواردی از این‌گونه امور و احکام اجرائیه به قرار زیر است:

۱. تفویض اختیار عفو از حدود الهی در بعضی از موارد به حاکم اسلامی.<sup>۱</sup>
۲. تفویض تعیین مقدار جزیه به حاکم اسلامی، که با رجوع به سیره، درمی‌یابیم که معصومان علیهم السلام در موارد مختلف، مقدارهای متفاوتی تعیین کرده‌اند.<sup>۲</sup>
۳. تفویض اختیار تقسیم بیت المال به حاکم اسلامی.<sup>۳</sup>
۴. تفویض امر خراج و تعیین مقدار آن به حاکم اسلامی.<sup>۴</sup>
۵. تعیین موارد زکات و کیفیت مصرف آن و بعضی از امور دیگر. اختیاراتی که در ارتباط با مصرف مالیات‌های اسلامی به‌عهده حاکمان اسلامی گذاشته شده است؛ در شرایط مختلف به انحاء گوناگون، آن را اِعمال می‌کردند.<sup>۵</sup>
۶. تقسیم‌های مختلفی در مورد غنائم جنگی در سیره معصومان علیهم السلام دیده شده است.<sup>۶</sup>
۷. اختیار امر انفال به‌عهده حاکم اسلامی گذاشته شده است.<sup>۷</sup>

#### ۴. حاکم اسلامی و رهبری مشروع

چنانکه در فصل اول متذکر شدیم، شیعه معتقد است که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حاکم مشروع و اولوالامر، امامان دوازده‌گانه علیهم السلام می‌باشند، گرچه نتوانند حکومتی بالفعل تشکیل دهند، اما به هر حال حق صدور احکام حکومتی را خواهند داشت؛ که مواردی از صدور احکام حکومتی را به وسیله معصومانی که دارای حکومت نبوده‌اند با مراجعه به سیره ایشان مشاهده می‌کنیم.<sup>۸</sup>

۱. وسائل الشیعة، ۱۸ / ۳۳۱ (کتاب الحدود و التعزیرات، باب ۱۸، حدیث ۱).

۲. همان، ۱۱ / ۱۱۳ - ۱۱۶ (کتاب الجهاد، باب ۶۸، باب تقدیر الجزیه و...) .

۳. همان، ۱۱ / ۷۹ - ۸۲ (کتاب الجهاد، باب ۳۹).

۴. همان ۱۱ / ۱۱۵ - ۱۱۶ (کتاب الجهاد، باب ۶۸، باب تقدیر الجزیه... و قدرالخراج، احادیث ۳، ۵، ۸).

۵. همان، ۶ / ۳۴، ۳۹، ۴۱ (کتاب الزکاة؛ و صص ۱۷۳ - ۱۷۵).

۶. برای روشنتر شدن این تقسیم‌های مختلف مراجعه شود به السیره النبویه، ۲ / ۲۹۵ (در مورد تقسیم غنائم در جنگ بدر)؛ و ۳ / ۲۵۵ (در مورد تقسیم غنائم بنی قریظه)؛ ۳ / ۲۰۱ (در مورد تقسیم غنائم بنی النضیر)؛ و

۴ / ۱۳۵ - ۱۴۲ (در مورد تقسیم غنائم حنین).

۷. وسائل الشیعة، ۶ / ۳۸۳ (باب ۴ از ابواب الانفال، حدیث ۱۳).

۸. ر.ک. ص ۲۶ به بعد.

اما در زمان غیبت، احتمالات و اقوال مختلفی وجود دارد که اجمالاً به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. رهبری حکومت در زمان غیبت به عهده فقیه جامع‌الشرایط با عنوان ولی فقیه می‌باشد، و در مورد کیفیت به قدرت رسیدن شخص ولی فقیه اختلافاتی به قرار زیر موجود می‌باشد:

الف) ولایت فقیه یک منصب انتصابی است نه انتخابی. این انتصاب از ناحیه روایاتی صورت می‌گیرد که به طور کلی شرایط حاکمان شرع را در زمان غیبت بیان نموده‌اند. هرگاه یکی از آن حاکمان شرع اقدام به تشکیل حکومت نمود، عنوان ولی فقیه را از آن خود می‌سازد و اطاعت از او بر دیگران واجب می‌شود.

ب) رهبری در زمان غیبت یک امر انتخابی است و مردم یا نمایندگان آنها رهبر را انتخاب می‌کنند. البته رهبر منتخب باید دارای شرایط خاصی باشد و در حکومت خود از چارچوب احکام الهی خارج نشود.<sup>۱</sup>

۲. ممکن است گفته شود که با توجه به وسعت احکام و مسائل حکومتی در این زمان و با عنایت به علم محدود یک شخص و نیز با توجه به عدم عصمت در غیر معصوم علیه السلام، رهبری و حکومت در زمان غیبت به دست یک شخص با تمام اختیارات نیست. بلکه متصدی امر حکومت هیأتی مرکب از فقها و کارشناسان است که تحت عنوان هیأت حاکمه به رتق و فتق امور می‌پردازند.

البته ممکن است در رأس این هیأت شخصی با عنوان «ولی فقیه» باشد؛ اما به هر حال او دارای اختیارات محدودی خواهد بود.

## ۵. جامعه

در فصل اول، نگاهی به عنصر جامعه که در تعریف احکام حکومتی به کار رفته است، داشتیم.<sup>۲</sup> جامعه در حقیقت، موطن صدور احکام حکومتی است.

نکته‌ای که در این باره می‌توان از سیره معصومان علیهم السلام به دست آورد این است که حوزه صدور احکام حکومتی معصومان علیهم السلام، محدود به جامعه مسلمانان، و آنچه که امروز به عنوان کشورهای خاص شناخته می‌شود، نبوده است. مواردی وجود دارد که در آنها احکامی صادر یا تصمیم‌هایی گرفته شده است که خارج از حوزه نفوذ حکومتی معصوم علیه السلام بوده است. مانند

۱. برای آگاهی بیشتر از این مباحث ر.ک. به: دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۱/ ۳۸-۴۰۷ و نیز رجوع شود به الحکم الاسلامی بین النظرية و التطبيق، صص ۷۵-۷۶.

۲. صفحه ۵۷ به بعد.

فرستادن مأمور جهت کشتن ابوسفیان در مکه.<sup>۱</sup>

#### ۶. حق رهبری

اگر مراد از حق رهبری حقی باشد که از جانب خداوند متعال به رهبر واگذار شده است تا جامعه را اداره نماید، در این صورت این کلمه همان تأکید رهبری مشروع خواهد بود و به وسیله آن، از این قید بی نیاز خواهیم شد.

اما منظور ما از حق رهبری در اینجا حق رهبر بر مردم در مقابل حقوق مردم بر رهبر است. که در روایات از آن به حق الامام علی الرعیة و حق الرعیة علی الامام، تعبیر شده است.<sup>۲</sup> از مهمترین حقوق مردم بر امام رعایت مصلحت آنها و از مهمترین حقوق امام بر مردم، اطاعت مردم از اوست.<sup>۳</sup>

#### ۷. مصلحت

بسیاری از مباحث مربوطه در فصل ۱ و ۲ گذشت.<sup>۴</sup> آنچه در اینجا مورد نظر است این است که اولاً، متعلقات مصلحت را با توجه به سیره مشخص نماییم. ثانیاً، حتی الامکان آن متعلقات را با توجه به سیره، درجه بندی کنیم.

#### الف) متعلقات مصلحت

با توجه به سیره معصومان علیهم السلام می توان متعلقات مصلحت اجرائیه را - که بحث ما در آن است - به دو بخش تقسیم نمود:

- مصالح مربوط به دین

- مصالح مربوط به جامعه

۱. السیره الحلبیه، ۳ / ۱۸۴.

۲. رجوع شود به میزان الحکمة، ۱ / ۱۷۸ به بعد (باب حقوق متبادلة بین الامام و الامة) و ۱۰ / ۷۳۸ به بعد.

۳. فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبة ۳۴، فقرة ۱۰ و ۱۱.

۴. فصل اول، ص ۶۳ به بعد، و کلیة مطالب فصل دوم در مورد مصلحت بود.

### مصالح مربوط به دین

الف) مصلحت حفظ اسلام به عنوان یک مجموعه:

منظور از این مصلحت حفظ اساس و کیان دین اسلام است که بر همه مصالح دیگر و حتی احکام ثابت مقدم می‌باشد.

در این باره می‌توانیم نحوه عمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در جنگ بنی‌النضیر که دستور سوزاندن درختان آنها را صادر فرمود<sup>۱</sup>، و نیز برخورد حضرت علی علیه السلام پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد عدم دفاع از حق خلافت خود در دوران خلفای سه گانه و همین‌طور قیام حضرت امام حسین علیه السلام در برابر یزید که اساس اسلام را مورد تهدید قرار داده بود، مثال بزنیم.

ب) مصلحت حفظ اصول اسلام:

در این باره می‌توانیم دو مثال بیاوریم، اول اینکه هیئتی از قبیله ثقیف، اسلام آوردن خود را مشروط به ادامه پرستش بت لات؛ تا سه سال دیگر، نماز نخواندن و شکستن بت‌هایشان به دست خود کردند، که حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله غیر از شرط سوم، بقیه شروط آنان را رد نمود<sup>۲</sup> و دومین مثال اینکه حضرت علی علیه السلام عده‌ای از غلات را - که اصل توحید را خدشه‌دار ساخته بودند - به قتل رساند.<sup>۳</sup>

پ) مصلحت حفظ ارزشهای دینی: بعضی از مثالهای قابل طرح در این باره به قرار زیر است:

۱. ارزش احترام به آرای مردم در جنگ احد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طبق رأی اکثریت دستور خروج از مدینه را صادر فرمود.<sup>۴</sup>

۲. ارزش امانتداری: در جنگ خیبر حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به چوپان تازه مسلمان دستور داد که گوسفندهای امانتی دشمن را به آنها بازگرداند.<sup>۵</sup>

۳. ارزش رفتار طبق عدالت: این مورد در نحوه تقسیم بیت‌المال به وسیله حضرت علی علیه السلام به خوبی مشاهده می‌شود با آنکه اگر او در تقسیم، مساوات و عدل را رعایت نمی‌کرد، ظاهراً می‌توانست بسیاری از نیروهای سیاسی را به خود جلب کند.<sup>۶</sup>

۴. ارزش جوانمردی: این ارزش را در نحوه عمل حضرت علی علیه السلام در مورد نبستن آب بر

۱. در این باره ر.ک. به الصحيح من سيرة النبي صلی الله علیه و آله، تألیف علامه سید جعفر مرتضی عاملی، ج ۶.

۲. السيرة النبوية، ابن هشام، ۴ / ۱۸۴.

۳. ترجمة الامام علی بن ابیطالب من تاريخ مدينة دمشق، تألیف ابن عساکر، ۳ / ۲۲۶.

۴. السيرة النبوية، ابن هشام، ۳ / ۶۷.

۵. همان، ص ۳۵۰.

۶. در این باره ر.ک. به فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبة ۱۲۶، فقرة ۱ و ۲.

روی سپاهیان معاویه می‌توانیم ببینیم.<sup>۱</sup>

### مصالح مربوط به جامعه

این مصالح را می‌توان به قرار زیر تقسیم‌بندی نمود:

(الف) مصالح مربوط به حفظ نظام اسلامی:

در این مورد می‌توانیم از جنگهای دفاعی حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، جنگهای حضرت علی علیه السلام و جنگ امام حسن علیه السلام با معاویه یاد کنیم.

(ب) مصالح مربوط به اداره جامعه:

این مصالح را می‌توان به دو بخش اداره داخلی جامعه و کوشش برای گسترش جامعه اسلامی تقسیم نمود که در بخش دوم می‌توانیم از بعضی از جنگهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز اعزام سفیران از سوی آن حضرت صلی الله علیه و آله یاد کنیم. در ارتباط با بخش اول می‌توان از موارد زیر یاد کرد:

### - حفظ یکپارچگی و همبستگی افراد جامعه

این مصلحت را می‌توانیم در موارد بسیاری مشاهده کنیم. برخی از این موارد عبارتند از: اقدامات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای وحدت دو قبیله اوس و خزرج<sup>۲</sup> و نیز گروه انصار با مهاجران<sup>۳</sup>؛ اقدامات ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ بنی المصطلق برای جلوگیری از بروز اختلاف بین مهاجران و انصار<sup>۴</sup>؛ دستور ویران کردن مسجد ضرار<sup>۵</sup>؛ اهمیت دادن به نماز جماعت به طوری که متخلفان تهدید به سوزاندن خانه‌هاشان شدند<sup>۶</sup>؛ سکوت ۲۵ ساله حضرت علی علیه السلام، کوششهای آن حضرت برای ایجاد وحدت و جلوگیری از جنگ در طی حکومت ۵ ساله خود و نیز صلح امام حسن علیه السلام.

۱. پیکار صفین، نوشته نصر بن مزاحم، تصحیح و شرح عبدالاسلام محمد هارون، ترجمه پرویز اتابکی، ص ۲۳۶ به بعد.

۲. السیره النبویه، ۲ / ۲۰۴.

۳. همان، ص ۱۵۰.

۴. السیره الحلبیه، ۲ / ۲۸۷.

۵. السیره النبویه، ۴ / ۱۷۳.

۶. تهذیب الاحکام ۳ / ۲۶۶ (باب فی فتح المساجد و الصلاة فیها و فضل الجماعة و احکامها، حدیث ۷۳ از امام صادق علیه السلام).

### - حفظ نفوس افراد جامعه

که این مصلحت شامل حفظ جان رهبر و افراد جامعه می‌شود. مثالهایی از این مصلحت به قرار زیر است:

خوابیدن حضرت علی علیه السلام در لیلۃ‌المبیت به جای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله؛ صلح امام حسن علیه السلام به جهت حفظ جان مسلمانان به طور عموم و شیعیان به طور خصوص<sup>۲</sup>؛ نهی معصومان علیهم السلام از بعضی از قیامها به جهت حفظ جان قیام کنندگان (مانند آنچه درباره قیام زید بن علی<sup>۳</sup> و حسین بن علی شهید فتح<sup>۴</sup> می‌بینیم) و دستور به تقیه در بعضی از موارد.<sup>۵</sup>

### - پیشرفت جامعه از نظر فرهنگی و اقتصادی

در این باره می‌توانیم از استفاده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از بعضی از اسیران جنگی غزوه بدر برای آموزش به مسلمانان<sup>۶</sup>؛ تأکید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر تعلیم احکام دین به همسایگان<sup>۷</sup> و نیز عدم قیمت‌گذاری بر روی اجناس<sup>۸</sup> به جهت رشد و شکوفایی اقتصادی یاد کنیم.

### ب) درجه‌بندی مصالح

ممکن است با توجه به سیره معصومان علیهم السلام، مصالح جامعه را این چنین درجه‌بندی کنیم:

۱. همچنان که گفتیم؛ مصلحت حفظ اسلام - به عنوان یک مجموعه - و حفظ اصول اسلام بر همه مصالح دیگر و حتی احکام ثابت اسلامی مقدم می‌باشد.
۲. مصلحت حفظ نظام اسلامی نسبت به مصلحت حفظ اسلام و اصول آن در درجه پایینتر قرار دارد. منظور از نظام اسلامی، حکومت اسلامی مشروع می‌باشد.
- این مطلب را می‌توانیم از سکوت ۲۵ ساله حضرت علی علیه السلام و عدم قیام ایشان در برابر

۱. الکامل، ۲ / ۱۰۳؛ و دیگر کتب سیره.

۲. ر.ک. به عوالم العلوم، بخش الامام الحسن علیه السلام، نوشته شیخ عبدالله بحرانی، ص ۱۷۴ به بعد، که به تفصیل علل صلح حضرت امام حسن علیه السلام را بیان نموده است.

۳. الارشاد، ص ۵۲۲؛ عوالم، بخش الامام علی بن الحسن علیه السلام، ص ۲۳۰ به بعد؛ جنبشهای شیعی در تاریخ اسلام، نوشته هاشم معروف الحسنی، ترجمه سید محمد صادق عارف، ص ۵۹۸ به بعد.

۴. عوالم، بخش الامام موسی بن جعفر علیه السلام، صص ۳۶۰ - ۳۶۶.

۵. الاصول من الکافی، ۲ / ۲۱۷ به بعد، باب التقیه.

۶. نظام الحکومة النبویة، ۱ / ۴۸، به نقل از الروض الانف، سهیلی، ۲ / ۹۲.

۷. نظام الحکومة النبویة، ۱ / ۴۰.

۸. وسائل الشیعة، ۱۲ / ۳۱۷ (حدیث ۱).

حکومت خلفا برای تشکیل نظام اسلامی استفاده کنیم.

۳. با بررسی سیره حکومتی حضرت علی علیه السلام در تقسیم بیت‌المال و عدم مداخلات سیاسی وی درمی‌یابیم که مصلحت حفظ ارزشهای دینی بر مصالح مربوط به پیشرفت ظاهری جامعه مقدم است.

۴. می‌توان گفت بعضی از مصالح مربوط به اداره امور داخلی جامعه - مانند حفظ وحدت - بر مصالح مربوط به گسترش جامعه اسلامی مقدم است. البته این امر در مورد جهاد برعکس می‌شود، یعنی مصلحت گسترش اسلام بر مصلحت حفظ نفوس مقدم می‌شود.

## ۸. مسائل اجتماعی

اگر ما احکام اسلامی را با مرزبندی مشخص به احکام فردی و احکام اجتماعی تقسیم نماییم و احکام حکومتی را فقط در مورد مسائل اجتماعی نافذ بدانیم؛ در آن صورت نیاز به اخذ این قید در تعریف داریم.

اما اگر قائل شدیم که اسلام دینی است که بر اصالة الفرد و اصالة الاجتماع هر دو تکیه دارد و مرز مشخصی بین احکام اجتماعی و احکام فردی وجود ندارد و فردی‌ترین احکام مانند نماز و روزه به نحوی با اجتماع مرتبط هستند، (چنانکه در آیه شریفه آمده است: الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ...) <sup>۱</sup> در این صورت قید مسائل اجتماعی علاوه بر آنکه فایده‌ای ندارد، مضرّ به صراحت تعریف خواهد گشت.

البته حداقل نسبت به غیر معصوم علیه السلام در عصر غیبت، باید توجه داشت که کشف مصالح فردی صرف، در ارتباط انسان با خدا، ممکن است برای عقول بشری میسر نیفتد، بنابراین حداقل در عصر غیبت، مصالحی که مصدر احکام حکومتی است، همواره بایستی یک سر آن به مصالح جامعه که به رهبری واگذاشته شده است متصل باشد.

## گفتار سوّم

### عوامل دخیل در صدور احکام حکومتی

منظور از این عوامل، اموری است که رهبری معصوم جامعه در مواردی قبل از صدور حکم از آنها استفاده نموده است؛ گرچه این امور به عنوان علت تامّة صدور حکم نتواند مطرح شود.

این عوامل عبارتند از:

۱. مشورت
۲. رجوع به کارشناسان
۳. حکمیّت

#### ۱. مشورت

با مراجعه به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام مواردی را مشاهده می‌کنیم که آن دو بزرگوار از مردم، طلب مشورت نموده‌اند و مردم نیز رأی خود را برای آنها بیان داشته‌اند و در آن موارد، حکم، طبق رأی اکثریت صادر شده است؛ گرچه در ابتدا نظر رهبری در بعضی از موارد خلاف نظر اکثریت بوده است. بعضی از این موارد عبارتند از:

(الف) مشورت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اصحاب برای تعقیب کاروان قریش قبل از جنگ بدر<sup>۱</sup>.

(ب) نکشتن اسرای جنگی بدر، طبق نظر اکثریت<sup>۲</sup>.

(پ) خارج شدن از مدینه در جنگ احد طبق نظر اکثریت<sup>۳</sup>.

(ت) مشورت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با سعد بن معاذ و سعد بن عبادۀ (سران قبیله‌های انصار) در مورد امضای قرارداد با قبیله غطفان، به منظور ایجاد دو دستگی در صفوف دشمن در جنگ<sup>۴</sup>.

---

۱. السیره النبویه، ۲ / ۲۶۷.

۲. بحار الانوار، ۱۹ / ۲۴۱.

۳. السیره النبویه، ۳ / ۶۵.



### احزاب<sup>۱</sup>.

ث) ماندن در مدینه (در جنگ خندق) طبق رأی اکثریت<sup>۲</sup>.

ج) مشورت حضرت علی علیه السلام با اصحاب، جهت خروج برای جنگ با معاویه<sup>۳</sup>.

در این موارد می بینیم که اولاً رهبری معصوم علیه السلام در مورد «صدور فرمانهای جزئی» مشورت می نماید نه در مورد «وضع قوانین کلی»؛ که این امر به جهت احاطه کلی معصوم علیه السلام بر احکام اسلامی می باشد. ثانیاً این مشورتها نوعاً قبل از صدور حکم بوده است. ثالثاً در بعضی از موارد قبل از مشورت، رهبر، نظر دیگری داشته است، اما پس از مشورت طبق نظر مشورت شوندگان عمل نموده است. مثل جریان نکشتن اسرا بعد از جنگ بدر، خروج از مدینه در جنگ اُحد و عدم امضای قرارداد با بعضی از دشمنان در جنگ خندق.

### ۲. رجوع به کارشناسان

در این مورد می توان مثالهای زیر را آورد:

الف) در جنگ خندق و طائف، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از نظرات کارشناسی سلمان استفاده نمود لذا در جنگ خندق، دستور حفر خندق<sup>۴</sup> و در جنگ طائف، دستور ساختن منجنیق<sup>۵</sup> را صادر فرمود.

ب) پس از پایان جنگ حُنین در ارتباط با آزادی اُسرای حنین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای سنجش افکار مردم، به عریفها و رؤسای قبایل آنان رجوع کرد.<sup>۶</sup>

پ) حضرت علی علیه السلام در نامه خود خطاب به مالک اشتر از او می خواهد که از افراد با تجربه در امور خود استفاده نماید.<sup>۷</sup>

### ۳. حکمیت

حکمیت یعنی رجوع به داور مورد توافق طرفین در مواردی که بین معصوم علیه السلام و دیگران اختلاف نظری پیش می آمد.

۱. همان، ۳ / ۲۳۴.

۲. بحارالانوار، ۲۰ / ۲۵۱.

۳. الامامة والسياسة، ۱ / ۱۰۹ و ۱۱۴.

۴. بحارالانوار، ۲ / ۲۱۸.

۵. همان، ۲۱ / ۱۶۸.

۶. نظام الحكومة النبوية، ۱ / ۲۳۵.

۷. فیض الاسلام، نهج البلاغه، نامه ۵۳، معروف به عهدنامه مالک اشتر، فقرة ۴۳ به بعد.

حکمیّت را می‌توانیم در حکم قرار دادن سعد بن معاذ در جنگ خندق در ارتباط با امر اسرای بنی قریظه<sup>۱</sup> و نیز رجوع حضرت علی علیه السلام و معاویه به داوری حکم‌ها در جنگ صفین<sup>۲</sup> مشاهده کنیم.

---

۱. السيرة النبوية، ۳ / ۲۵۰.

۲. فیض الاسلام، نهج البلاغه، خطبة ۱۲۷، فقرة ۹.

## گفتار چهارم

### مبانی احکام حکومتی

به طور کلی مبانی احکام حکومتی معصومان عليهم السلام عبارت است از:

۱. کتاب

۲. سنت

۳. مصالح و مفاسد اجرایی.

#### ۱. کتاب (قرآن)

کتاب خدا شامل بسیاری از احکام چه در قالبهای خاص (مانند دستور قطع دست دزد<sup>۱</sup> و تازیانه زدن زناکار)<sup>۲</sup> و چه در قالبهای کلی (مانند وفا به عقود<sup>۳</sup>، عدم خراج در دین<sup>۴</sup>، امر به عدل و احسان و نهی از فحشاء و منکر<sup>۵</sup>، اقامه قسط<sup>۶</sup>، تحریم بدیها<sup>۷</sup> و...) می باشد. رهبری معصوم ضمن اجرای احکام قسم اول، در موارد بسیاری طبق قالبهای کلی، احکامی را صادر کرده است.

#### ۲. سنت

مراد از سنت، طریقه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در صدور احکام است و همچنین احکامی را که طبق آن

---

۱. «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، مائده، ۲۳۸.

۲. «الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً»، نور، ۲.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، مائده، ۱.

۴. «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، حج، ۷۸.

۵. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»، نحل، ۹۰.

۶. «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ»، الرحمن، ۹ و «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»، حدید، ۲۵.

۷. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ... وَالْإِثْمَ...»، اعراف، ۳۳.

طریقه در طی دوران نبوت آن حضرت صلی الله علیه و آله به دست آمده است، در برمی گیرد؛ که مکمل آن طبق نظر شیعه، طریقه ائمه معصومان علیهم السلام است.

این طریقه چنان است که در حین شکل گیری در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مورد عمل آن حضرت صلی الله علیه و آله نیز بوده است. پس از آن حضرت، امامان معصوم علیهم السلام طبق آن طریقه شکل یافته، حکم می رانند؛ در این مورد می توانیم از اصرار حضرت علی علیه السلام در شورای عمر، مبنی بر عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یاد کنیم.<sup>۱</sup>

همچنین جواب آن حضرت علیه السلام به اعتراضات طلحه و زبیر را یادآور می شویم که در آنجا حضرت می فرماید: «پس چون خلافت به من رسید به کتاب خدا و به آنچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سنت قرار داده است، عمل نمودم».<sup>۲</sup>

همین طور سفارش حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر مبنی بر عمل به سنت<sup>۳</sup> را می توانیم شاهد بیاوریم.

### ۳. مصالح و مفاسد اجرایی

این مصالح شامل علم به زمان و مکان و مقتضیات اجتماعی و علم به مسائل روز می شود. علت مبنا بودن این امر آن است که - چنانکه بارها تکرار کرده ایم - احکام حکومتی مقید به مصالح اجرایی می باشد و بدیهی است که تا معصوم علیه السلام، علم به مصالح اجرایی نداشته باشد، نمی تواند احکام حکومتی خود را صادر نماید.

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱/ ۱۸۸.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۶، فقره ۲.

۳. همان، نامه ۵۳، فقره ۸۷.

## گفتار پنجم

### موانع تمسک به سیره معصومان علیهم السلام در صدور احکام حکومتی

علّت اصلی گنجاندن فصل سوم در این کتاب آن است که با استفاده از احکام حکومتی صادره از سوی معصومان علیهم السلام و توجه به مصلحتهای بکار رفته در آنها، مبانی و ضوابط مصلحت‌اندیشی حکومت‌های اسلامی در عصر غیبت را به دست آوریم.

اما در این میان ممکن است بعضی موانع، ما را از این هدف باز دارد که در اینجا به طرح و نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

این موانع عبارتند از:

۱. عصمت معصومان علیهم السلام
۲. علم معصومان علیهم السلام
۳. شرایط خاصّ زمان و مکان صدور احکام معصومان علیهم السلام
۴. مسأله اختصاصات النبی صلی الله علیه و آله.

#### ۱. عصمت معصومان

عصمت در نظر شیعه عبارت است از ملکه‌ای که صاحب خود را از وقوع در مطلق گناه - خواه صغیره خواه کبیره - و نسیان و خطا باز می‌دارد.<sup>۱</sup> در اینجا ممکن است گفته شود که حاکم اسلامی غیر معصوم علیه السلام اگرچه ممکن است به وسیله ملکه عدالت از وقوع در گناه مصون باشد، اما به هر حال نمی‌تواند از وقوع در نسیان و خطا برکنار باشد، و ممکن است یکی از مبانی احکام حکومتی معصومان علیهم السلام و مقدار اختیاراتی که آنها در صدور احکام حکومتی داشته‌اند، مرتبط با مسأله عصمت باشد. پس آن احکام نمی‌تواند الگویی برای حاکم اسلامی قرار گیرد.

---

۱. رجوع شود به کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تألیف علامه حلی، تصحیح آیت‌الله حسن زاده آملی، ص ۳۴۹.

جوابهایی که ممکن است به این اشکال داده شود چنین است:

۱. بحث ما در اینجا دربارهٔ سبک صدور احکام حکومتی به وسیلهٔ معصومان علیهم‌السلام می‌باشد. با استفاده از موارد احکام صادره از سوی آنها درمی‌یابیم که سبک کلی، رجوع به کتاب و سنت و در نظر گرفتن مصالح اجتماعی بوده است و عصمت تا این اندازه دخالتی در صدور احکام نداشته است.

۲. با توجه به ادلهٔ مشروعیت ولایت و حکومت در زمان غیبت، می‌توانیم عدم شرطیت عصمت در صدور احکام حکومتی را اثبات نماییم؛ چرا که ولایت و حکومت بدون صدور احکام حکومتی معنا ندارد.

۳. اگر عصمت با تقریب فوق، مانع مصلحت‌اندیشی توسط غیر معصوم باشد، مانع اجتهاد هم خواهد بود؛ چرا که مجتهد هم در راه استنباط احکام مصون از خطا نمی‌باشد. پس به همان دلالی که لزوم اجتهاد اثبات می‌گردد، جواز - بلکه لزوم - صدور احکام حکومتی برپایهٔ مصلحت از سوی حاکم غیر معصوم هم اثبات می‌شود.

۴. بخشی از عصمت که مصونیت از وقوع در گناه می‌باشد به وسیلهٔ شرط عدالت در حاکم تا حدود زیادی تأمین می‌شود. بویژه که مراتب عالی عدالت شرط است، و اما در مورد وقوع در خطا؛ امر دائر است بین اینکه یا اصلاً حکومت اسلامی و حق صدور احکام حکومتی را نفی کنیم و یا اینکه آن را ثابت بدانیم و موارد خطا را در مقابل مصلحت وجود حکومت اسلامی و اجرای احکام و خواسته‌های اسلام نادیده بگیریم و مسلم است که امر دوم راجح است؛ بلکه هیچ عاقلی لزوم آن را انکار نمی‌کند.

## ۲. علم معصومان علیهم‌السلام

شکی نیست که نحوهٔ علم معصومان علیهم‌السلام به احکام الهی غیر از نحوهٔ علم بشر عادی می‌باشد. زیرا آنان علم خود را بی‌واسطه یا با واسطه از سوی خداوند دریافت می‌کردند؛ و گاهی چنان می‌شد که معصومی علیه‌السلام در یک لحظه یک میلیون باب علم از معصوم علیه‌السلام دیگر فرا می‌گرفت، چنانکه در مورد حضرت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت علی علیه‌السلام وارد شده است که حضرت علی علیه‌السلام فرمود:

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هزار باب علم برای من گشود که از هر بابی هزار باب دیگر گشوده می‌شد.<sup>۱</sup>

از اینجا و به واسطه روایات فراوان اثبات می‌شود که علم معصوم علیه السلام به احکام کلی الهی به نحو موجبه کلیه می‌باشد.<sup>۱</sup>

به همین جهت است که معصومان علیهم السلام در صدور قوانین کلی نیازی به استفاده از راههای عادی مثل رجوع به کارشناسان یا شورا نداشته‌اند و چنین مواردی در سیره آنها مشاهده نشده است.

اما وقایع و حوادث جزئی - مستفاد از کتاب و روایات - آن است که علم معصوم علیه السلام به وقایع و حوادث به نحو موجبه جزئیه می‌باشد که موارد زیر این مطلب را اثبات می‌کند:

۱. استفاده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در سفرهای جنگی و غیرجنگی خود از راهنما و بلد راه.

۲. استفاده از نیروهای اطلاعاتی و جاسوسی.

۳. مناجرای گم شدن شتر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ تبوک و اینکه آن حضرت صلی الله علیه و آله نمی‌دانست که شتر کجاست؟<sup>۲</sup>

۴. حدیث منقول از امام صادق علیه السلام که می‌فرمود: من بر یکی از کنیزکانم خشم گرفته‌ام و او در یکی از اتاقها پنهان شده است و من نمی‌دانم کجا پنهان شده است؟<sup>۳</sup>

۵. نا اهل درآمدن بعضی از کارگزاران و عاملانی که از سوی معصومان علیهم السلام منصوب می‌شدند. مانند خالد بن ولید<sup>۴</sup>، منذرین جارود<sup>۵</sup> و عبیدالله بن عباس.<sup>۶</sup>

از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که عمده اشکال در باب علم، علم کلی معصومان علیهم السلام به احکام الهی است که مبنای صدور احکام حکومتی در قالب قوانین کلی می‌شده است و غیر معصوم که دارای چنین علمی نیست نمی‌تواند قوانین کلی را صادر نماید.

جوابهای این اشکال به قرار زیر است:

۱. ر.ک. به: الاصول من الکافی، ۱ / ص ۲۵۵، ۲۲۳، ۲۴۰ و ۲۳۸.

۲. بحار الانوار، ۱۸ / ۱۰۹.

۳. الاصول من الکافی، ۱ / ۲۷۵.

۴. السیره النبویه، ۴ / ۷۰ - ۷۲. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، خالد بن ولید را برای گرفتن صدقات به سوی «بنی جذیمه» فرستاد، اما خالد آنها را قتل و غارت کرد.

۵. نهج البلاغه، نامه ۷۱. حضرت علی علیه السلام در این نامه خطاب به منذر می‌گوید: ای منذر! صالح بودن پدرت مرا فریب داد و گمان کردم که تو هم از او پیروی می‌کنی.

۶. عوالم، کتاب الامام الحسن علیه السلام، تألیف بحرانی، ص ۱۵۸. معاویه، عبیدالله بن عباس فرمانده سپاه امام حسن علیه السلام را فریب داده و به خود ملحق ساخت.

۱. جواب‌های سه گانه اولی که به عصمت داده شد در اینجا هم جریان دارد.

۲. غیر معصوم گرچه نمی‌تواند علمی همانند معصوم علیه السلام به احکام اسلامی داشته باشد، اما می‌تواند با اجتهاد و کوشش، احکام اسلامی را - که در کتاب و سنت موجود است - به دست آورد و با تجزیه و تحلیل و در نظر گرفتن شرایط، برای صدور قوانین کلی، مبانی آن را بیابد. با توجه به مصلحت لزوم تشکیل حکومت اسلامی و وضع قوانین کلی، می‌توانیم علم این چنینی او را کافی بدانیم. چرا که امر دائر است بین کفایت علم این چنینی و تشکیل حکومت اسلامی یا عدم کفایت آن و عدم تشکیل حکومت اسلامی. روشن است که دومی مرجوح است.

۳. شرایط خاص زمانی و مکانی صدور احکام معصومان علیهم السلام

ممکن است گفته شود که با توجه به اینکه یکی از مبانی صدور احکام حکومتی معصومان علیهم السلام، رعایت مصلحت بوده است و مصلحت با توجه به زمانها و مکانهای مختلف متفاوت می‌شود، و احراز همه شرایط زمانی و مکانی صدور حکم برای ما مشکل یا غیرممکن است، پس نخواهیم توانست از سیره معصومان علیهم السلام در صدور احکام حکومتی استفاده نماییم.

جوابی که به این اشکال می‌دهیم چنین است:

اولاً ما در صدد نیستیم که در همه موارد، مصلحت واقعی حکم را کشف کنیم، چرا که نفس این موضوع که آن حکم مبتنی بر مصلحت بوده است برای ما کافی است.

ثانیاً چنانکه گفتیم، کشف مصلحت اجرائیه بر خلاف مصلحت تشریعیه در اکثر قریب به اتفاق موارد برای ما ممکن می‌باشد. این کشف از راه مطالعه تاریخ امامان علیهم السلام و به دست آوردن قرائن و بررسی شرایط اجتماعی - سیاسی زمان صدور حکم، به دست می‌آید.

#### ۴. مسألة اختصاصات النبی صلی الله علیه و آله

یکی از مسلمات اسلام این است که بعضی از احکام اسلامی مخصوص به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است که از آن به «خصائص النبی صلی الله علیه و آله» یا «اختصاصات النبی صلی الله علیه و آله» تعبیر می‌شود. بعضی این خصائص را تا هزار حکم رسانده‌اند.<sup>۱</sup>

این خصائص در ابواب مختلف عبادی و غیر عبادی پراکنده شده است که به عنوان مثال

۱. سیوطی در خصائص الکبری هزار خصیصه برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ذکر کرده است، به نقل از: افعال الرسول دلائلها علی الاحکام الشرعیة، تألیف محمد سلیمان الاشقر، ۱ / ۲۶۲.



می‌توان از وجوب نماز شب بر آن حضرت صلی الله علیه و آله و نیز جواز نکاح بیش از چهار زن<sup>۲</sup> یاد کرد. بعضی از این خصائص با احکام حکومتی مرتبط می‌گردد که به عنوان مثال می‌توانیم از دو مورد زیر یاد کنیم:

۱. اعطای لقب «ذوالشهادتین» از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به «خزیمه» و اعلام این نکته که شهادت این شخص می‌تواند به عنوان شهادت دو نفر مطرح و قابل قبول گردد.<sup>۳</sup>  
 ۲. تحلیل حرم مکه از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله؛ پس از تسلط بر مکه. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطبه‌ای صریحاً این نکته را بیان فرمودند که این تحلیل فقط در آن هنگام و برای او صورت گرفته است و در زمانهای سابق و لاحق حرمت مکه حفظ گردیده؛ باید رعایت شود.<sup>۴</sup>  
 عمده اشکال در اینجا دخالت مسأله اختصاصات در صدور احکام حکومتی است که این احتمال را پیش می‌آورد که شاید در بسیاری از موارد، صدور حکم، یک امر اختصاصی بوده است.

جواب اشکال فوق این است که مسأله دخالت اختصاصات، خلاف اصل است و باید با دلیل خاص قرآنی یا روایی اثبات گردد، و طبق اصل اولی، اشتراک احکام بین نبی صلی الله علیه و آله و غیرنبی صلی الله علیه و آله است. پس در مورد شک باید طبق اصل اولی عمل کرد. بنابراین چون در جواز یا لزوم صدور احکام حکومتی، دلیلی بر اختصاص آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نداریم، می‌توانیم آن را برای هر حکومت صالحی تسری دهیم.

### خلاصه فصل

آنچه در مجموع از مباحث ارائه شده در این فصل به دست می‌آید این است که:  
 اولاً اصل مصلحت‌اندیشی، براساس مناسبت‌های مختلف زمانی و مکانی و بهره‌گیری از دانش روز، مورد امضا و عمل معصومان علیهم السلام، به عنوان رهبران و هدایتگران جامعه بوده است. موارد فراوان از این مصلحت‌اندیشیها، با اشاره به نوع مصالح آنها در این فصل گذشت.  
 ثانیاً ترتیب و درجه‌بندی که برای مصالح از نظر اهل سنت در فصل دوم نقل شد، علی‌الاصول در سیره معصومان علیهم السلام مورد امضا و عمل بوده است. هرچند که در سیره

۱. بحارالانوار، ۸۴ / ۱۲۲.

۲. بعضی از مختصات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باب نکاح در سورة احزاب آیه ۵۰، آمده است؛ مثل این‌که زنی می‌توانست خود را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تحلیل کند.

۳. افعال الرسول و دلائلها علی الاحکام الشرعیة، ۱ / ۲۶۲.

۴. السیره النبویة، ابن هشام، ۴، ۵۵.

معصومان علیهم السلام، چنین مصلحت‌اندیشیهایی نه برای به‌دست آوردن حکم کلی الهی، بلکه برای اداره جامعه و رتق و فتق امور بوده است. ارائه حکم کلی الهی، چنانچه در این فصل اشاره شد، از روی علم خاص و رابطه ویژه‌ای که خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام با معدن علم الهی داشته‌اند، صورت می‌گرفته است.

ثالثاً رعایت کتاب و سنت که در اداره حکومت از سوی حضرت علی علیه السلام اعلام شده است - و در این فصل نقل شد - می‌تواند دو ضابطه مهم در تشخیص مصالح را - که پیش از این از اهل سنت نقل کردیم - اثبات کند: یکی داخل بودن مصالح در مقاصد کلی شرع و دیگری عدم مخالفت آن با نصوص شرعی که عمده آن، متن کتاب و سنت است. در این زمینه در فصل پیشین مباحثی صورت گرفت و در فصل مربوط به ضوابط تشخیص مصلحت نیز مطالبی خواهد آمد. رابعاً در سیره معصومان علیهم السلام به چنین ضابطه‌ای - که می‌باید مصلحت از ضروریات یا حاجیات باشد - برخورد نکردیم. لذا این ضابطه که در ضمن ضوابط منقول از اهل سنت در فصل دوم آمده است، از روی سیره، قابل اثبات نیست. در آینده ضمن بحث از ضوابط تشخیص مصلحت، بر نفی این ضابطه استدلال خواهیم کرد.

خامساً ضابطه داخل بودن مصالح در حوزه مسائل اجتماعی و یا داخل نبودن آن در دایره عبادات، گرچه از سیره معصومان علیهم السلام ثابت نشد، ولی نفی آن هم به‌دست نیامد. بنابراین چنان که در این فصل اشاره شد، اگر حوزه صدور احکام حکومتی را در عصر معصوم علیه السلام شامل عبادات هم بدانیم، در عصر غیبت نمی‌توانیم این شمول را اثبات کنیم.

سادساً برای به‌دست آوردن مبانی و ضوابط تشخیص مصلحت - به گونه‌ای که فوقاً انجام شد - عصمت و علم خاص معصومان علیهم السلام، مانعی ندارد. همچنین است مسئله اختصاصات النبی صلی الله علیه و آله و شرایط ویژه زمانی و مکانی معصومان علیهم السلام که بحث آنها در این فصل گذشت.

## فصل چهارم

---

منابع و ضوابط مصاحبت در صدور احکام حکومتی





## مقدمه

در فصل نخست این کتاب، دیدیم که در میان عناصر احکام حکومتی، عنصر مصلحت مهمترین نقش را داراست.<sup>۱</sup> از همین رو، فصل دوم را به بررسی مصلحت از دیدگاه اهل سنت که اجتهاد آنان در تاریخ سهم بسزایی داشته است، اختصاص دادیم. در فصل سوم تلاش کردیم سیره و روش معصومان (علیهم السلام) را در مصلحت اندیشی و صدور احکام حکومتی به دست آوریم. اکنون با توشه‌ای از دیدگاه‌های اهل سنت که همراه با نقد و تحلیل به آنها نظر افکنده‌ایم و همچنین؛ استنباطی که از سیره معصومان (علیهم السلام)، در موضوع مصلحت اندیشی داشته‌ایم، فصل چهارم را آغاز می‌کنیم.

دو سؤال اساسی در این فصل مطرح است: نخست اینکه منبع و سرچشمه مصلحت در صحنه اجتماع که زمام آن را به دست حکومت مشروع اسلامی داده‌ایم، چیست؟ عرف، معارف بشری، کتاب و سنت، ضریبهای مختلفی از آنها و یا...؟؟ دوم این که ضوابط، چارچوب و منطق به دست آوردن این مصالح کدام است؟

پیش از پرداختن به دو پرسش اساسی بالا، پاسخ به سؤال دیگری زمینه‌ساز طرح و پاسخ به آن دو می‌باشد. پرسشهای فوق هنگامی مطرح می‌شود که قبلاً بپذیریم مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی امری مشروع، بلکه لازم و ضروری است. بنابراین مقدم بر سؤالات فوق، باید مبانی مشروعیت مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی را بررسی کنیم.

به این ترتیب، فصل حاضر در بردارنده سه گفتار است:

۱. مبانی مشروعیت مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی
۲. منابع مصلحت
۳. ضوابط تشخیص مصلحت.

## گفتار اول

### مبانی مشروعیت مصلحت‌اندیشی در حکومت اسلامی

#### مقدمه

براساس این باور که اسلام پایه و بنای حکومت اسلامی است، چنانچه سخنی از مشروعیت در آن به میان آید، طبیعتاً مراد از آن شرعی بودن یا موردپسند اسلام واقع شدن - همچون مجموعه‌ای از معارف و احکام - خواهد بود. همچنان که در مبانی دیگر از تشکیل حکومت، مشروعیت رفتارهای حکومتی با آن مبانی سنجیده می‌شود. مثلاً اگر «قرارداد اجتماعی» روسو را به عنوان سنگ نخستین در بنای حکومت بپذیریم، مشروعیت حکومت و رفتارهای آن، همگی با آن معیار محک زده می‌شود.

با این وجود، مراد ما از اینکه موردپسند اسلام باشد، این نیست که حتماً آیه یا روایتی در بین باشد؛ ممکن است برخی از مبانی کلامی اسلامی را مدنظر قرار دهیم و لوازم عقلی و انکارناپذیر آن را به دست آوریم. فی‌المثل - گذشته از صحت و سقم خود استدلال - بگوییم چون اسلام، دینی است جهانی و ابدی و از سوی دیگر، خود را تنها در ارتباط فردی خدا - انسان درگیر نکرده، بلکه حضور در صحنه اجتماع را هم تا ابد مدعی است، بنابراین می‌باید نوع یا انواعی از انعطاف در قانونگذاری را پذیرفته باشد (مثلاً سیره عقل را، هرچند با ضوابطی، الی‌الابد امضا کرده باشد).

با این مقدمه، سخن اصلی ما در این گفتار بر سر این است که آیا در حکومت اسلامی، اساساً مصلحت‌اندیشی آن حکومت، مشروعیت دارد یا نه؟ در این زمینه ابتدا به مفهوم مصلحت یا مصلحت عمومی - که وجهه همّت حکومت اسلامی است - می‌پردازیم. سپس مروری بر اندیشه تعارض دینداری و مصلحت‌اندیشی خواهیم داشت، و در نهایت تلاش می‌کنیم ادله لزوم مصلحت‌اندیشی در حکومت اسلامی را برای اداره جامعه جمع‌آوری کنیم.

## ۱. مفهوم مصلحت و مصلحت عمومی

در فصل اول و دوم، معنای لغوی مصلحت را دیدیم.<sup>۱</sup> همچنین معنای اصطلاحی آن نزد اصولیون اهل سنت از نظر گذشت. در فصل دوم ویژگیهای مصلحت از دیدگاههای غیردینی نیز با ویژگیهای آن از دیدگاههای دینی مقایسه شد.<sup>۲</sup>

اگر مصلحت را برای «فرد» در نظر بگیریم، ممکن است برای دریافت مفهوم آن با دشواریهای چندانی روبرو نشویم؛ اما می‌دانیم آنچه که به عنوان مبنا - و از عناصر مهم حکم حکومتی - تلقی می‌شود مصلحت عمومی است. حتی اگر مفاد یک حکم حکومتی هم به یک امر جزئی و خاص نظر داشته باشد، باز هم با در نظر گرفتن مصلحت عمومی است.<sup>۳</sup> به این معنا که اگر مخالفتی با مصالح عمومی داشته باشد، قابل صدور نیست.

سخن ما این است که مصلحت عمومی یعنی چه؟ این مفهوم از نظرگاه فیلسوفان سیاسی دور نمانده است. هانتینگتون در این باره سخنی دارد:

مصلحت همگانی معمولاً به سه شیوه شناخته می‌آید. این مصلحت همگانی یا با ارزش‌ها و هنجارهای تجریدی، جوهری و آرمانی چون قانون طبیعی، عدالت و حقیقت، یکی شناخته می‌شود؛ و یا با مصلحت مختص به یک فرد خاص (دولت من هستم)، گروه، طبقه (مارکسیسم) و اکثریت، و یا با نتیجه یک فراگرد رقابت‌آمیز میان افراد (لیبرالیسم کلاسیک) یا گروه‌ها، یکی انگاشته می‌شود.

در این هر سه مورد تشخیص مصلحت همگانی، مسأله این است که چگونه می‌توان به تعریفی از مصلحت همگانی دست یافت که به جای مبهم و مختص بودن، عینی و عام باشد. متأسفانه در بیشتر موارد، آنچه که عینی است از عمومیت بهره‌ای ندارد و آنچه که عام است از عینیت برخوردار نیست.<sup>۴</sup>

همچنان که از عبارات بالا روشن است، تنگنای تعریف در این است که ویژگی عمومی بودن برای مصلحت، از عینیت آن می‌کاهد. آنچه واقعاً وجود دارد، سود و زیانهایی است که برای افراد یا حداکثر، طبقات و اصناف معینی در جامعه می‌توان در نظر گرفت. اما مصلحتی که واقعاً برای

۱. همین کتاب، صفحه ۶۳ به بعد و فصل دوم صفحه ۹۴ به بعد.

۲. همان، فصل دوم، صفحه ۹۴ به بعد.

۳. «حوزه مسائل اجتماعی»، در تعریف احکام حکومتی که در فصل اول آمده است، در همین راستا می‌باشد، ر.ک. فصل اول ص ۵۸.

۴. سامان سیاسی، ص ۴۱.

همه جامعه مصلحت باشد، گویا چندان قابل تصوّر نیست.

بریان باری، در مقاله مصلحت عمومی، در همین زمینه چنین می‌گوید:

... اکثر آثار نظری درباره «مصلحت عمومی» مبهم و مغشوشند. فرانک جی. سوراف در مقاله «بازنگری به مفهوم مصلحت عمومی» و گلندون شوبرت در کتاب خودش تحت عنوان «مصلحت عمومی: نقد یک مفهوم»، همین مدّعا را پیش نهاده و به تفصیل شرح و بسط داده‌اند... استدلال ظاهر الصّلاح تر و مقنع‌تری که ممکن است از منظر شک و بدبینی نسبت به این مفهوم ارائه شود این است که ابتدا تعریفی از «مصلحت عمومی» ارائه گردد، سپس نشان داده شود که بنابر آن تعریف، این مفهوم مطلقاً یا غالباً مصداق خارجی ندارد. این استدلال مخالف، ممکن است سرانجام این استنباط را به اذهان متبادر کند که بیشتر کاربردهای این تعبیر در مباحثات سیاسی حتماً یا خدعه آمیزند یا بی‌معنا.<sup>۱</sup>

پیش‌تر از اینها، روسو نیز سخن از «اراده عمومی» رانده است. با عنایت به گفته او که: «انسان همیشه نفع خود را می‌خواهد»، می‌توان چنین استنباط کرد که در جملات زیر، طرفدار «منفعت عمومی» یا همان «مصلحت عمومی» است:

غالباً تفاوت زیادی میان اراده همگانی و اراده عمومی وجود دارد. اراده عمومی فقط به منافع مشترک توجّه دارد، در صورتی که اراده همگانی منافع خصوصی را در نظر می‌گیرد و فقط مجموعه‌ای از اراده‌های شخصی می‌باشد، حال اگر از این مجموعه منهاها و بعلاوه‌هایی که یکدیگر را خنثی می‌کنند، حذف نمائید، آنچه باقی می‌ماند، اراده عمومی است.<sup>۲</sup>

... باید توجّه داشت که آنچه سبب عمومیت اراده است بیشتر علاقه مشترکی می‌باشد که افراد را به هم مربوط می‌کند نه کثرت آرای آنها.<sup>۳</sup>

براین باورِ روسو، ایراد و انتقادهایی وارد آمده است که مهمترین آنها چنین شمارش شده است: اوّل آنکه استعمال اراده عمومی در مورد کشورهای بزرگ چگونه تحقّق‌پذیر است و چگونه باید آن را شناخت و معلوم کرد و صورت تحقّق داد و بر حق شناخت، زیرا در کشورهای بزرگ تضادّ منافع، بسیار است و تشخیص اراده عامّه، مشکل.

دوم وجود بعضی عقاید و عناصر ناپایدار در آیین و فرضیه اراده عمومی سبب می‌شود که از

۱. فلسفه سیاسی، ص ۲۲۰.

۲. قرارداد اجتماعی، ص ۳۴.

۳. همان، ص ۳۸.



مرحله دموکراتیک، متمایل به مرحله حکومت دستجمعی و استبدادی (توتالیتار) گردد. بعلاوه در کشور بزرگ، اراده عامه هیچگاه پایدار نیست و مدام در حال تحول و تغییر است و هر چه که کشور بزرگتر باشد؛ این اراده بیشتر ناپایدار است؛ به طوری که باید شک کرد که در کشورهای خیلی بزرگ مانند قدرتهای بزرگ امروز دنیا... با وجود این همه اختلافات و تضادهای اجتماعی و اقتصادی، آیا اراده عامه اساساً می تواند وجود پیدا کند یا نه؟ و مسلماً در اکثر کشورهای جهان معاصر، یا اراده عمومی وجود ندارد و یا اگر بالفرض وجود داشته باشد، دوام ندارد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، به نظر می رسد نمی توانیم تعریفی روشن از «مصلحت عمومی»، همچون پدیده ای عینی و واقعاً قابل استناد، ارائه دهیم. آنچه واقعاً وجود دارد مصالح عینی طبقات و نهادهای مختلف جامعه است. از همین رو است که برخی از صاحب نظران می گویند: یکی از راه حل های جزئی این مسأله این است که مصلحت همگانی را بر حسب مصالح عینی نهادهای حاکم بازشناسیم. جامعه ای که سازمانها و شیوه عمل های حکومتی بسیار نهادمندی داشته باشد، بیشتر و بهتر می تواند مصالح همگانی اش را تصریح و تعیین کند...

این پرسشها که «مصلحت ریاست جمهور چیست؟ مصلحت سنا چیست؟ مصلحت مجلس نمایندگان چیست؟ و مصلحت دیوان عالی چیست؟» شاید که پرسشهای دشواری باشند، اما پاسخ به آنها امکان پذیر است. پاسخ به این پرسشها ما را به «مصلحت همگانی» ایالات متحده بسیار نزدیک می کند. به همین سان، مصلحت همگانی بریتانیا می تواند با مصالح ویژه سلطنت، کابینه و پارلمان انگلیس نزدیک باشد. در اتحاد شوروی، پاسخ به پرسشهای یاد شده پیرامون مصالح نهادی خاص - دفتر سیاسی حزب، دبیرکل حزب و کمیته مرکزی حزب کمونیست - دور می زند.<sup>۲</sup>

بریان باری، با وجود اعترافی که به مغشوش بودن آثار نظری درباره مفهوم «مصلحت عمومی» دارد، خود تلاش می کند تعریفی از آن بدهد، ولی تا آنجا که نگارنده در مقاله او دقت کرد؛ وی را در این راستا ناکام یافت. گفتار او در این باره چنین است:

... آیا می توان تعریفی از مصلحت بدست داد که به ازای تمام کاربردها و موارد استعمال این مفهوم صادق باشد و معنا بدهد؟ من چنین تعریفی را در نظر دارم: یک سیاست یا قانون یا رسم و عادت در صورتی به مصلحت کسی هست که بر امکانات او برای تحصیل هر آنچه که بخواهد تحصیل کند، بیفزاید. توجه داشته باشید که این تعریف در واقع تعریفی از «به مصلحت فلانی» است، نه تعریف از

۱. بهاء الدین پاسارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ۷۷۶ / ۲.

۲. سامان سیاسی، ص ۴۱.

مصلحت، علی الاطلاق.<sup>۱</sup>

پس از سخنانی چند، نویسنده اقرار می‌کند که تعریف او، تعریف «مصلحت عمومی» نیست<sup>۲</sup>، بنابراین وعده می‌دهد که در آینده چنین تعریفی را ارائه خواهد داد. اما متأسفانه، به جای این کار، به بررسی تشخیص دموکراتیک مصلحت می‌پردازد. یعنی چگونه ممکن است نظریات عموم در یک رأی‌گیری همگانی، برای تشخیص مصلحت اعتبار داشته باشد. از همین روست که نظریات روسو، در ارتباط با اعتبار رأی عمومی و کیفیت اخذ آن را مورد بررسی قرار می‌دهد.<sup>۳</sup> در این راستا در واقع به این سؤال پاسخ داده می‌شود که چگونه آرای یک جامعه را در ارتباط با مصلحت عمومی آن جامعه، به نحو معتبری جمع‌آوری کنیم؟

روشن است که پاسخ این سؤال، غیر از این است که مفهوم «مصلحت عمومی» چیست؟ مگر اینکه قبلاً چنین بیندازیم که هرچه از آرای عمومی، به نحو معتبر به دست می‌آید؛ همان «مصلحت عمومی» است. ولی چنین پیش فرضی با محور انتقادات نویسنده بر میلر - که در صفحات پیشین مقاله بیان شده است - ناسازگار می‌نماید. در آنجا گفته می‌شود: ممکن است چیزی مورد تمایل مردم باشد ولی مصلحت آنان (= مصلحت عمومی) نباشد.<sup>۴</sup> روشن است که رأی‌دهندگان همواره به آنچه مورد تمایل ایشان است؛ رأی می‌دهند.

با چنین وضعیتی، آیا باید اقرار کرد که «مصلحت عمومی» جز وهم و پندار و آویزه‌ای برای سیاست بازیهای سیاست‌بازان چیز دیگری نیست؟ اگر از «مصلحت فردی» شروع کنیم، شاید بتوانیم گره کور در «مصلحت عمومی» را نیز بگشاییم. چگونه است که مصالح فردی را اموری واقعی و ملموس می‌دانیم؟ به نظر می‌رسد علت این باشد که در جنبه‌های فردی خود، خواسته‌ها و اهداف معین و مشخصی را مدنظر داریم که براساس آنها مصالح خود را تعیین نموده، تشخیص می‌دهیم.

اگر در مورد جامعه نیز بتوانیم خواسته‌ها و اهداف معینی را در نظر بگیریم، طبعاً از روی آنها مصالح و مفاسد مشخصی را هم می‌توانیم در نظر آوریم. چنانچه دیدگاه و اندیشه معینی را نسبت به جهان و انسان ارائه دهیم که مطابق آن، اهداف و مقاصد ویژه‌ای را برای جامعه انسانی در نظر آوریم؛ در این صورت می‌توانیم مصالح جامعه یا مصالح عمومی را براساس آن دیدگاه

۱. فلسفه سیاسی، ص ۲۲۵.

۲. همان، ص ۲۳۰.

۳. همان، ص ۲۳۱ به بعد. ظاهراً نویسنده در این صفحات می‌کوشد عمومیت مصلحت را نشان دهد.

۴. همان، ص ۲۲۵.

به دست آوریم.

نظر ما این است که چنین دیدگاهی در آموزه‌های اسلامی - برگرفته از آیات و روایات - وجود دارد. برخی از صاحب‌نظران که در پی به دست آوردن ویژگی‌های قانونگذاری در اسلام بوده‌اند؛ برای به دست آوردن این اهداف کلی، کوششهایی به عمل آورده‌اند. اساس این کوششها بر همان تقسیم سنتی مصلحت براساس متعلق آن (شامل دین، جان، نسل، عقل و مال) می‌باشد. اما مصادیق مشخصتری از این امور را بدست داده‌اند. از جمله آن مصادیق می‌توان از نفی بدعت و شبهات در جامعه دینی - که منجر به سستی ایمان مردم می‌گردد - ایجاد امنیت داخلی و خارجی، گستردن عدالت در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و... حفظ وحدت سیاسی بین مردم با نژادها و ادیان گوناگون و... نام برد.<sup>۱</sup>

براساس همین گونه اهداف کلی است، که اندیشمندان دیگری نیز برخی از مصالح عمومی جامعه را چنین شمارش کرده‌اند: «حفظ اصل اسلام، بقای کشور اسلامی، قطع سلطه اجانب، امکان برقراری حکومت اسلامی، پیروزی اسلام بر کفر، انتظام امور جامعه اسلامی، پذیرش اسلام از ناحیه دیگر جوامع، بهداشت جامعه، بالا رفتن فرهنگ عمومی مسلمین...»<sup>۲</sup>.

بدین ترتیب همچنان که نمی‌پذیریم اسلام، به عنوان دینی همیشگی برای بشریت در همه زمینه‌های فردی و اجتماعی، ثابت و متغیر، قوانین معین و مشخص آورده باشد؛<sup>۳</sup> نیز، نمی‌پذیریم که جامعه و اداره آن را هم یکسره و بدون ارائه هیچ آموزه‌ای رها کرده باشد.

از همین جاست که می‌توانیم، برابر اندیشه‌های اسلام درباره جامعه، با در نظر گرفتن اهداف معینی، مصالح عمومی مشخص و عینی را معرفی کنیم.

البته روشن است که می‌توان با عنایت به طرز تفکرهای دیگر - غیر از اسلام - نیز به همین طریق، مصالح عمومی معینی را معرفی کرد؛ ولی این نکته ضرری به این ادعا که با پذیرش اسلام - به عنوان دینی جهانی و فراگیر - می‌توانیم مصالح عمومی عینی را معرفی کنیم، نمی‌زند.

## ۲. بررسی اندیشه تعارض دینداری و مصلحت اندیشی

می‌دانیم که اساس دینداری را عبودیت و سرسپردگی انسان به خداوند تشکیل می‌دهد.<sup>۴</sup> از سوی

۱. ر.ک. خصائص التشريع الاسلامی، صص ۳۳۶ - ۳۵۱.

۲. مقالات حقوقی، ۲ / ۲۸۷.

۳. ر.ک. فصل اول همین کتاب، صص ۴۹ به بعد.

۴. البته در باب تعریف دین، از دیدگاههای گوناگون، سخن بسیار رفته است، ولی نظر ما در اینجا به ادیان

دیگر، مصلحت‌اندیشی یا حداقل، یافتن مصادیق مصلحت - با استفاده از اهداف و خواسته‌های معین - توسط عقل و با توشه دانش بشری انجام می‌گیرد.

در این صورت، پرسش این است که آیا اساساً مصلحت‌اندیشی انسان برای اداره جامعه می‌تواند با دینداری او سازگار باشد؟ سرسپردگی دینی چنین اقتضا دارد که انسان متدین در همه رفتارها و تصمیم‌گیریهای فردی و اجتماعی خود، خواسته معبود را رعایت کند و از هرگونه استقلال‌طلبی پرهیزد. درحالی که چنین به نظر می‌رسد که، عقل و توشه دانش بشری برای انسان، استقلال در تصمیم‌گیری و رفتارهای گوناگون، به ارمغان می‌آورد.

مطالعه تاریخ برخورد علم و دین در اندیشه‌ها، حداقل در مورد یهودیت و مسیحیت، این نگاه ابتدایی را گواه و مؤید است.<sup>۱</sup> نتیجه چنین برداشتی، طبیعتاً این است که الحاد و بیدینی همسان با دادخواهی و عقل‌گرایی در عرض - بلکه متعارض - هم دانسته شوند، ثمره آن نیز همین است.

اما معارف و آموزه‌های اسلامی در رابطه انسان و خدا به ما اجازه چنین برداشتی را، نمی‌دهد. مقام و منزلت عقل و اندیشه، همچنین دانش و تجربیات بشری، در آیات و روایات چنان فراوان است که عقل و دین، همچنین علم و دین را دو یار شفیق و رفیق نشان می‌دهد.

با این وجود به نظر می‌رسد که همواره فهم و بینش دینی مسلمین، درخور اندیشه‌های نابی که می‌توان از متون اسلامی به دست آورد، نبوده است. در نتیجه چنین عدم تناسبی است که گاهی پای دین در صحنه‌هایی و به گونه‌هایی به میان می‌آمده است که نمی‌توان از روی متون دینی اثبات کرد که خود دین ادعای وارد شدن در آن صحنه را داشته است. بدیهی است، در این صورت داستان تعارض علم و دین، در یهودیت و مسیحیت، در اسلام هم قابل تکرار است.

البته ما به هیچ وجه طرفدار کنار گذاشتن دین از صحنه اجتماع نیستیم، ولی تأکید می‌کنیم که باید نقش دین در صحنه جامعه و اداره حکومت، به خوبی تبیین و ترسیم شود؛ تا احیاناً از افراط و یا تفریط پرهیز گردد.

تا آنجا که به بحث مصلحت و تشخیص آن در صحنه اجتماع مربوط می‌شود، از ابتدا، تأکید ما بر آن بوده است که اهداف و خواسته‌های کلی را می‌توان از مجموعه دین شامل متون اصلی



توحیدی است (یهودیت، مسیحیت و اسلام). در این باره، از جمله می‌توان به فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام‌راد و ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۷۲ رجوع کرد.

۱. رک. به علم و دین، بخش یکم: دین و تاریخ علم.

(کتاب و سنت) به دست آورد؛ اما بدست آوردن احکام یا قوانین جزئی تر، حداقل به شکل یک موجه کلیه منطقی، نادرست به نظر می آید.<sup>۱</sup>

به هر حال پالایش اندیشه در مورد رابطه علم و دین، یا عقل و دین، اگر برای متدین به یهودیت و مسیحیت دشوار باشد، برای متدین به اسلام چندان صعوبتی ندارد؛ هر چند کج فهمی و سوء برداشت، همیشه امکان دارد. اگر مصلحت اندیشی را نه در عرض دینداری بلکه در طول و لازمه آن (استفاده از عقل و دانش بشری، در راستای خواسته های مهم و کلی اسلام) ارزیابی کنیم، در این صورت زمینه تعارض دینداری و مصلحت اندیشی، در صحنه اجتماع، یکسره برداشته می شود. «ادله لزوم مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی» برای اداره جامعه، این ادعا را ثابت می کند. بهترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن است.

### ۳. ادله لزوم مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی

ممکن است در نگاه نخست، چنین برداشت شود که اسلام به عنوان دینی کامل، همه ضوابط و قوانین مورد نیاز برای اداره جامعه اسلامی را در خود دارد؛ بنابراین جایی برای مصلحت اندیشی و صدور یا تصویب قوانین، توسط حکومت باقی نمی ماند.

در این بخش برآنیم که نشان دهیم حکومت، هر چند با وصف اسلامی، از مصلحت اندیشی تفکیک ناپذیر است. از این بالاتر، مبانی کلامی و فقهی، ضرورت مصلحت اندیشی را اثبات می کند.

مهمترین ادله ای که در این راستا از سوی اندیشمندان مسلمان (به ویژه معاصران) اقامه شده است، به همراه بررسی و تحلیل آنها در پی می آید.

### الف) احکام ثابت و متغیر

متفکران اسلامی (چون علامه طباطبائی و استاد مطهری و...) معتقدند: از آنجا که اسلام دین فطرت است، احکام و قوانین خود را در دو دسته ثابت و متغیر قرار داده است. زیرا انسان، فطرتاً دو دسته نیاز - ثابت و متغیر - دارد که برای نیازهای ثابت او احکام ثابت و برای نیازهای متغیر او احکام متغیر پیش بینی شده است.

همچنان که از سیره معصومان (علیهم السلام) آشکار است، احکام متغیر براساس نیازهای متحول و گوناگون - که در زمانها و مکانهای مختلف رخ می نماید - به دست حاکمیت مشروع اسلامی،

۱. ر.ک. به ص ۴۹ به بعد از فصل اول این کتاب و ص ۱۴۲، از فصل دوم آن.

اجتماع مسلمانان، یا هر تعبیر دیگری که به‌ویژه در عصر غیبت، قابل بحث است؛ وضع و اجرا می‌گردد.

بنابراین حکومت اسلامی، در چارچوب احکام ثابت، مصالح متغیر جامعه را در نظر می‌گیرد؛ و براساس آنها به صدور یا تصویب قوانین متناسب می‌پردازد.<sup>۱</sup> بیان استدلالی‌تر و روش‌تر از این نظریه آن است که بگوییم:

الف) دین اسلام، دین فطرت است.

ب) انسان به‌ویژه در روابط اجتماعی خویش، همچنان‌که نیازها و جنبه‌های ثابت و لایتغیر دارد، جنبه‌ها و نیازهای متحول و متغیر فراوانی نیز دارد. فطرت انسان بر این دو گونه نیاز، گواه است.

پ) سیره و روش معصومان (علیهم‌السلام) - هرچند با ضوابطی معین - نشان می‌دهد که نیازهای متغیر به وسیله قانون و حکم - توسط منصب ولایت و حاکمیت مشروع اسلامی - پاسخ داده می‌شود.

ت) این منصب با هر اسم و مبنایی که در فقه داشته باشد؛ در عصر غیبت نیز تداوم دارد. ث) قانونگذاری و صدور حکم، قهراً برپایه مصلحت‌اندیشی است. نتیجه منطقی مقدمات فوق، ضرورت مصلحت‌اندیشی توسط حکومت اسلامی فراگیر در عصر غیبت را نشان می‌دهد.

### ب) جاودانگی دین اسلام

استاد مطهری رمز جاودانگی دین اسلام را چند ویژگی، و از جمله این ویژگی‌ها را، اختیاراتی دانسته‌اند که اسلام به حکومت اسلامی - و به عبارت دیگر به اجتماع اسلامی - داده است. ایشان در توضیح این مطلب چنین می‌گویند:

این اختیارات دامنه وسیعی دارد، حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندیهای جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اساسی اسلامی، یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است. اختیارات قوه حاکمه اسلامی، شرط لازم حسن اجرای قوانین آسمانی و حسن تطبیق با مقتضیات زمان و حسن تنظیم برنامه‌های مخصوص هر دو دوره است.<sup>۲</sup>

۱. ر.ک. به آثار مرحوم علامه طباطبائی در این زمینه. از جمله؛ *فرازمایی از اسلام*، جهان‌آرا، صص ۷۸-۸۴؛ *بررسیهای اسلامی*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ص ۱۸۰ به بعد؛ و *معنویت تشیع*، مطبوعاتی اندیشه، قم، ص ۶۱ به بعد.

۲. مجموعه آثار، ۳ / ۱۹۰ - ۱۹۵.

وجود چنین اختیاراتی، اگر به عنوان عامل جاودانگی اسلام، تلقی گردد؛ نمی تواند از مصلحت اندیشی، جدا و منفک باشد؛ زیرا مصلحت اندیشی است که می تواند وضع مقررات جدید را به دنبال داشته باشد.

### پ) منطقة الفراغ

برخی از اندیشمندان، در راستای بیان مسئولیت دولت و نقش آن در اقتصاد اسلامی، مبنای دخالت دولت را وجود دایره‌ای در تشریع اسلام بنام «منطقة الفراغ» دانسته‌اند. برای استدلال بر وجود چنین دایره‌ای، روابط انسان را در زندگی اقتصادی - که زمینه بحث ایشان است - به دو بخش رابطه انسان با طبیعت و رابطه او با دیگر انسانها تقسیم کرده‌اند.

رابطه اول را متحول و متغیر و رابطه دوم را ثابت و همیشگی دانسته‌اند. گفته‌اند در رابطه اول، قوانین براساس مصالح متغیر است که تشخیص آن با «ولی امر» است.

سپس دلیل اعطای صلاحیت چنین تشخیصی را هم آیه اولی الامر (یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) ذکر کرده‌اند.

حدود و دایره «منطقة الفراغ» را نیز مباحاتی دانسته‌اند که نص قانونی بر حرمت یا وجوب آن نرسیده است.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب، دایره مباحات شرعی، صلاحیت و مشروعیت مصلحت اندیشی برای «ولی امر» ثابت می شود.

### پاسخ به یک اشکال

در اینجا ممکن است اشکالی به نظر آید و گفته شود: پایه همه استدلالهای فوق بر این نکته قرار دارد که ادعای پاسخگویی اسلام - به عنوان دینی جاودانه - به همه جنبه‌ها و نیازهای بشر - شامل نیازهای ثابت و متغیر - نمی تواند درست باشد، مگر اینکه مصلحت اندیشی حکومت را بپذیریم. به عبارت دیگر بین صحت آن ادعا و مشروعیت - بلکه لزوم مصلحت اندیشی حکومت - رابطه تلازم و ضرورت برقرار است. اما این تلازم از دو جهت مخدوش است:

اول اینکه از کجا ثابت شده است که اسلام به عنوان یک دین، هم نیازهای ثابت هم نیازهای متغیر را پاسخ می دهد؟

دو دیگر اینکه اگر اسلام متکفل پاسخگویی به نیازهای متغیر هم باشد؛ باز هم تلازم درست

نمی‌شود؛ زیرا همچنان‌که استاد مطهری، نیز آورده‌اند پاسخگویی اسلام به نیازهای متطور، منحصر در این نیست که از راه اختیارات حکومتی باشد. ایشان در این راستا شش راه دیگر به عنوان مشخصات اسلام، ذکر کرده‌اند که در پی می‌آید:

۱. پذیرش و وارد کردن عقل در حریم دین: ... فقهای اسلام میان عقل و شرع، رابطه ناگسستنی قائل‌اند و آن را «قاعده ملازمه» می‌نامند ... عقل در فقه اسلامی، هم می‌تواند خود، حکمی را کشف کند و هم می‌تواند حکمی را تقیید و تحدید کند...

۲. جامعیت، و به تعبیر خود قرآن «وسطیت»؛ ... توجه به همه جوانب مادی و روحی و فردی و اجتماعی ...

۳. اسلام هرگز به شکل و صورت زندگی نپرداخته است ... از این رو پرهیز از تصادم با مظاهر توسعه علم و تمدن، یکی از جهاتی است که کار انطباق این دین را با مقتضیات زمان آسان کرده ...

۴. ... اسلام ... اوضاع متغیر را با اصول ثابت و لایتغیر مربوط کرده است و آن اصول ثابت در هر وضع جدید و متغیری، حکم فرعی خاص و متناسبی را تولید می‌کند.

۵. ... در اسلام اعلام شده که احکام، تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است که این مصالح و مفاسد در یک درجه نمی‌باشند ... اسلام خود اجازه داده است که ... علمای امت، درجه مصلحتها را با توجه به راهنماییهای اسلام بسنجند و مصالح مهمتر را بر مصالح کم‌اهمیت تر ترجیح دهند (ترجیح اهم بر مهم) و خود را از بن‌بست خارج نمایند.

۶. چیز دیگری که به مقررات اسلامی خاصیت انعطاف و تحرک و انطباق بخشیده ... وجود یک سلسله قواعد کنترل‌کننده است ... فقها ... آنها را «قواعد حاکمه» می‌نامند ... قاعده «لا حرج» و قاعده «لا ضرر» از آن جمله است.

در پاسخ به خدشه اول که بر تلازم مورد ادعا وارد آمد، همچنان‌که بارها در این تحقیق گفته‌ایم، به نظر ما اسلام، هم نیازهای ثابت را پاسخ می‌دهد و هم نیازهای متغیر را. ولی نحوه پاسخ گفتن در این دو زمینه متفاوت است. در زمینه نیازهای ثابت، به طور مشخص و معین پاسخ می‌دهد؛ ولی در زمینه نیازهای متغیر، به شکل تعیین اهداف و خواسته‌های کلی.<sup>۱</sup>

اما پاسخ به خدشه دوم: به نظر می‌رسد اختیارات حکومت که به عنوان ششمین ویژگی در نوشته فوق به نقل از استاد مطهری آمده است؛ با دیگر ویژگیهای مذکور، تفاوت اساسی داشته باشد. این تفاوت به گونه‌ای است که باعث می‌شود اگر اختیارات حکومت را از ویژگیهای شمرده

۱. ر.ک. به: فصل اول همین کتاب، ص ۴۹ به بعد. البته اصل این بحث عقلی و کلامی است که از جمله، در مقالات «عقل و دین»، محمد مجتهد شبستری (کیهان فرهنگی، سالهای ۶۶ و ۶۷) به آن پرداخته شده است.



شده، برداریم، اساس استدلال مخدوش می‌شود.

ویژگی و خصوصیت اختیارات حکومت در این است که همچون مصدری ملموس و معین برای مصلحت‌اندیشی و قانونگذاری لازم در صحنه اجتماع مطرح است. حکومت به عنوان یک فرد یا هیئت، مرجع روشنی برای پرکردن خلاءهای قانونی، و همچنین تنفیذ قوانین ثابت است. اگر نقش حکومت مشروع اسلامی را در زنده و جاوید نگهداشتن اسلام در نظر بگیریم؛ بقیه ویژگیهای مذکور نیز نمی‌توانند نقش سازنده و صحیح خود را ایفا کنند. تفصیل و توضیح بیشتر این مطلب فرصت و مجال دیگری می‌طلبد.

### خلاصه گفتار

۱. با عنایت به اهداف معینی که اسلام برای جامعه بیان کرده است. می‌توان «مصلحت عمومی» را تعریف و به صورت ملموس و عینی مورد اشاره قرار داد.
۲. دینداری با مصلحت‌اندیشی نه تنها تعارض و تضادی ندارد؛ بلکه بهره‌گیری از دانش و آگاهی و بصیرت، در اسلام شرط لازم دینداری است؛ چه در صحنه اجتماع و چه در جنبه‌های فردی.
۳. لزوم مصلحت‌اندیشی حکومت اسلامی، با عنایت به ادعای جاودانگی دین اسلام و پذیرش تطوّر و تحوّل در جنبه‌هایی از حیات بشر قابل اثبات است.

## گفتار دوم

### منابع مصلحت

#### مقدمه

شکی نیست که وحی متبلور در کتاب و سنت، مهمترین منبعی است که سعادت و صلاح فردی و اجتماعی بشر در آن آمده است. بنابراین نخستین منبع مصلحت برای قانونگذار و کارگزار حکومت اسلامی همان وحی است که در کتاب، سنت، اجماع و عقل کاشف از وحی (بر فرض کشف) متبلور است. اما چنین مصالحی همچنان که در فصل اول آمد؛<sup>۱</sup> مصالح تشریعی را تأمین می‌کند. در همان جا گفتیم که در این تحقیق، مباحث مربوط به مصلحت اجرایی مورد نظر ماست. اکنون با عنایت به مباحث پیشین که در آنها ضرورت مصلحت‌اندیشی حکومت اسلامی را برای پیشبرد مقاصد گوناگون اسلام، نشان دادیم؛ سخن در این است که حکومت اسلامی برای به دست آوردن این مصالح (مصالح اجرائیه) با ضوابطی که در گفتار آینده به آن خواهیم پرداخت؛ به کدام منبع باید مراجعه کند؟

اگر تشخیص مصالح اجتماعی به دلیل ماهیت متغیری که دارند، به عهده حکومت اسلامی گذاشته شده است، در این راستا چه راهها و کلیدهایی در مقابل حکومت قرار دارد؟ بدیهی است پرداختن به مصادیق معین از مصالح عمومی و توضیح و تفصیل آن از عهده این تحقیق خارج است. در اینجا می‌خواهیم بدانیم که آیا به طور کلی برای تشخیص مصالح اجتماعی باید به عرف، بنای عقلا، آگاهی و معارف تخصصی بشر و یا... مراجعه کرد؟ آیا کتاب و سنت همچنان که در باب اجتهاد و به دست آوردن احکام شرعی، منابع اصلی است؛ در اینجا نیز این گونه است؟ و یا تنها چیزی که در اینجا می‌توان از کتاب و سنت انتظار داشت، تعیین ضوابط و چارچوب است و نه تعیین خود مصالح؟

از ادله‌ای که در گفتار پیشین، برای ضرورت مصلحت‌اندیشی آوردیم، به خوبی روشن می‌شود که مصالح متغیر جامعه که به تعبیر فوق، مصالح اجرایی هستند؛ به دلیل متغیر-

بودنشان، نمی‌توانند عیناً و به‌گونه احکام و قوانین مشخص، در کتاب و سنت آمده باشند. آنچه را که می‌توان در کتاب و سنت، به دنبال آن گشت؛ اهداف و خطوطی کلی است که پیش از این برخی از آنها را از نظر گذراندیم.<sup>۱</sup> اما ضوابط و چارچوب نیز در گفتار آینده به همراه ارتباط آن با کتاب و سنت خواهد آمد.

بنابراین آنچه در اینجا قابل بحث است، عرف و بنای عقلا، همچنین آگاهی و دانش تخصصی و کارشناسی است که از این زاویه که چگونه و با چه اعتباری می‌تواند منبع مصلحت برای صدور احکام حکومتی باشد، مورد بررسی اجمالی قرار می‌گیرد.

### ۱. عرف و بنای عقلا

در تألیفات و سخنان فقها و حقوقدانان، کلمه عرف کاربرد گسترده‌ای دارد. در اینجا ابتدا گزارشی از مباحث عرف نزد فقها و حقوقدانان، ارائه می‌دهیم؛ سپس به سؤال اصلی خود در این زمینه می‌پردازیم: آیا می‌توان عرف را همچون منبعی برای مصلحت‌اندیشی پیشنهاد کرد؟

بدیهی است دیدگاه ما به بحث عرف، در اینجا، غیر از دیدگاهی است که در پی بررسی حجیت عرف - همچون منبعی برای «اجتهاد» و گزارش از احکام شرع - می‌باشد. مهمترین تفاوت این دو دیدگاه در بحث عرف، مسئله اثبات همزمانی یک عرف یا سیره با زمان معصوم علیه السلام است. در آینده پس از مباحث مقدماتی، درباره این تفاوت توضیح بیشتری خواهیم داد.

### الف) تعریف و عناصر تعریف

حقوقدانان عرف را به‌عنوان یکی از منابع حقوق قلمداد کرده‌اند و برای آن تعاریفی آورده‌اند. روشنترین این تعاریف چنین است:

«[عرف] قاعده‌ای است که به تدریج و خود بخود میان همه مردم یا گروهی از آنان به عنوان قاعده‌ای الزام آور مرسوم شده است.<sup>۲</sup>»

عناصر عرف نیز این چنین ذکر شده است: الف) عمل معین ب) تکرار آن عمل پ) تکرار به

۱. همین فصل، گفتار اول.

۲. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، چاپ دوازدهم، ص ۱۸۸؛ دکتر لنگرودی و محمدحسین ساکت به ترتیب، در مقدمه عمومی علم حقوق، ص ۵۰، و دیباچه‌ای بر دانش حقوق، ص ۳۴۸، هم تعاریفی آورده‌اند. ولی تعریف دکتر کاتوزیان، دقیقتر به نظر آمد.

حدّی برسد که به صورت غالب یا به صورت عام در آید، یعنی یا غالب موارد عمل را فراگیرد یا همه موارد را. (ت) عمل مذکور باید ارادی باشد نه غریزی»<sup>۱</sup>.

برخی، الزام آور بودن محتوای عرف را نیز از عناصر آن ذکر کرده‌اند.<sup>۲</sup> این معنا از تعریف بالا به خوبی آشکار است.

فقه‌ها اهل سنت به تعریف عرف و مباحث آن، بیشتر پرداخته‌اند.<sup>۳</sup> آنان عرف و عادت را به یک معنا گرفته‌اند.<sup>۴</sup> غزالی می‌گوید:

العادة والعرف ما استقرّ في النفوس من جهة العقول و تلقّته الطباع السليمة بالقبول.<sup>۵</sup>

ترجمه: عادت و عرف آن است که در جان و ذات مردمان جای گرفته و طبایع بی‌آلایش، آن را پذیرفته باشند.

از آنجا که عرف را به عرف صحیح و فاسد تقسیم کرده‌اند<sup>۶</sup>، به تعریف فوق که بسیاری دیگر از فقها هم آن را آورده‌اند<sup>۷</sup>، خرده‌گیری شده است که تعریف مزبور فقط عرف صحیح را دربر می‌گیرد؛ زیرا پذیرش خرد و طبع بی‌آلایش، فقط برای چنین عرفی است.<sup>۸</sup> از همین رو بهترین تعریفی که برای آن گفته‌اند چنین است:

العرف ما تعارفه الناس و ساروا عليه من قول او فعل او ترك.<sup>۹</sup>

ترجمه: عرف آن است که مردم می‌شناسندش و برپایه آن رفتار می‌کنند؛ گفتار باشد یا کردار و یا خودداری از چیزی.

۱. دکتر لنگرودی، حقوق اسلام، ص ۸۷، و مقدمه عمومی علم حقوق از همین نویسنده، ص ۵۰ به بعد. در اثر دوم، عناصر دیگری نیز آمده است که چندان اساسی به نظر نمی‌رسد. شاهد آن اینکه، در اثر اول که از نظر زمانی متأخرتر است؛ آن عناصر نیامده است.

۲. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، ص ۱۸۸.

۳. شهید اول (ره)، از فقه‌های نامدار شیعه نیز در القواعد و الفوائد، (۱ / ۱۴۷) مبحث عرف و عادت را مطرح کرده است. ولی بجز شمارش موارد، بحث دیگری ندارد.

۴. ر.ک. دانشنامه حقوقی، ۲ / ۵۸، (پاورقی) همچنین الاصول العامة، ص ۴۱۹.

۵. دانشنامه حقوقی، ۲ / ۵۸.

۶. الاصول العامة، ص ۴۲۱.

۷. همان، ص ۴۱۹، به نقل از ابن عابدین در نشر العرف؛ جرجانی در سلم الوصول؛ و علی حیدر در شرح المجلة.

۸. همان.

۹. همان.

اما فقهای شیعه گرچه در موارد متعددی از فقه، کلمه عرف را استعمال کرده‌اند، ولی بحث مستقل و منقحی از آن نه در فقه نه در اصول، ارائه نداده‌اند. برخی از متأخران آنان، در آثار اصولی خود به بحثی تحت عنوان «سیره» پرداخته‌اند. در آنجا سیره به سیره عقلا و سیره متشرعه تقسیم شده است. از سیره عقلا به عنوان «بنای عقلا» نیز یاد می‌شود. بنای عقلا به ویژه در اثبات حجیت برخی از راههای رسیدن به حکم شرعی، در مباحث اصولی کاربرد وسیعی دارد. سیره متشرعه، در فقه نیز کاربرد فراوان دارد، اما بنای عقلا بیشترین کاربرد را در «معاملات» دارد.<sup>۱</sup>

با این حال تعریف روشنی از سیره یا بنای عقلا ارائه نشده است. تنها به ذکر این نکته اکتفا شده است که مراد از بنای عقلا، صرف عمل خارجی نیست بلکه شامل مرتکبات عقلانی هم هست هرچند که هنوز هم بر طبق آن هیچ رفتار خارجی صورت نپذیرفته باشد.<sup>۲</sup> اما برخی از صاحب‌نظران در حقوق و فقه المعاملات، به بیان تفاوت‌های عرف و بنای عقلا پرداخته، چنین گفته‌اند:

عناصر بنای عقلا از قرار ذیل است:

اول، عمل؛

دوم، تکرار عمل؛

سوم، وصول تکرار عمل به حد غالب یا عموم در محلّ معین یا غیر معین؛

چهارم، مفید یا مستحسن بودن عمل (با این عنصر معلوم می‌شود که بنای عقلا هیچوقت مضر و یا قبیح نخواهد بود).

پنجم، عمل که ممکن است ارادی یا فطری (ارتکازی) باشد؛ در این صورت، بنای عقلا با عرف و عادت از نظر تحقق خارجی رابطه عموم و خصوص من وجه دارد.<sup>۳</sup>

بنابراین عرف و بنای عقلا از نظر تعریف و ماهیت، پایه یکسانی دارند. هرچند که در ویژگیها و خصوصیات جدایی پذیرند.

اما بدون شک تعریف و بررسی سیره متشرعه - با عنایت به اینکه در حقیقت راهی است مستقیم به سنت - داخل در بحث سنت می‌شود؛<sup>۴</sup> و بنابراین همچنان‌که قبلاً گفتیم در گفتار مربوط به ضوابط مصلحت، به آن پرداخته خواهد شد.

۱. ر.ک. بحوث فی الاصول، ص ۲۳۳.

۲. همان، ص ۲۳۴.

۳. دانشنامه حقوقی، ۲ / ۶۰.

۴. ر.ک. بحوث فی الاصول، ۴ / ۲۴۷؛ و من الفوارق ان سیره المتشرعه....

### ب) تقسیمات

برای عرف، تقسیماتی آورده‌اند. از جمله تقسیم آن به عرف عام و عرف خاص. عرف عام آن است که بیشتر مردم از هر صنف، نژاد و گروهی که باشند؛ به آن ملتزم هستند. عرف خاص، ویژه دسته‌ای خاص از مردم است که وجه اشتراک معینی از نژاد، مکان جغرافیایی، دانش ویژه و... آنان را گرد هم آورده است.

تقسیم دیگری برای عرف، عرف عملی و عرف قولی است که به آن عرف لفظی هم می‌گویند.

تقسیم سوم عرف، عرف صحیح و عرف فاسد است. ملاک صحّت و فساد در اینجا نظر صریح و روشن شرع است.<sup>۱</sup>

تقسیم چهارم عرف حادث و عرف متقدّم است. ملاک تقدّم و حدوث، زمان مقنن اسلام یعنی عصر تشریع است.<sup>۲</sup>

برای بنای عقلا تقسیم نخست را نمی‌توان آورد، زیرا بنای عقلا در هر جمعی از انسانها قابل سرایت است؛ چه خاص باشد و چه عام. امّا تقسیم دوم را می‌توان آورد. تقسیم چهارم را نیز می‌توان برای بنای عقلا تعمیم داد؛ همین‌که در کتب اصولی سخن از اثبات همزمانی بنای عقلا با زمان شارع می‌شود؛ شاهد این ادعا است.

امّا در مورد تقسیم سوم، یعنی تقسیم به صحیح و فاسد، چنانچه بنای عقلا را همان ارتکاز فطری آنان بدانیم، به‌ویژه با عنایت به فطری بودن احکام و خواسته‌های اسلام، آن را با شرع پیوند زنیم؛ در این صورت تقسیم به فاسد و صحیح معنایی نخواهد داشت. نتیجه این می‌شود که بنای عقلا همواره صحیح و راهنمای ما به خواسته‌های شرع است.

نقد و بررسی این استدلال، چون که سر از بحث حجّیت و اعتبار، بر خواهد آورد، به همان قسمت موکول می‌شود.

### پ) کاربردها و موارد (قلمرو)

فقها و حقوقدانان، موارد گوناگونی برای تمسّک به عرف و بنای عقلا بیان کرده‌اند. از این نظر، می‌توان عرف را به عرف موضوعی و عرف حکمی تقسیم کرد. عرف موضوعی عرفی است که

۱. الاصول العامة، ص ۴۲۰ به بعد.

۲. حقوق اسلام، ص ۹۰. تقسیمات دیگری نیز در این منبع آمده است.

در تعیین و تشخیص موضوعات به کار آید و عرف حکمی آن است که خود مصدر باشد.<sup>۱</sup> همچنین بنای عقلا کاربرد دیگر عرف، در تشخیص مراد متکلم است که قبلاً به عنوان عرف قولی یا لفظی از آن یاد کردیم.

در تشخیص موضوع و مراد متکلم موارد بسیاری را در کتب فقهی شیعه و سنی می‌توان یافت که به عرف، تمسک شده است. در یافتن حکم نیز به‌ویژه در «فقه المعاملات»، به عرف و بنای عقلا تمسک کرده‌اند.<sup>۲</sup>

### ت) حجیت و اعتبار

آیا عرف و یا بنای عقلا را می‌توان همچون منبعی معتبر برای اثبات موضوع یا حکم شرع، تلقی کرد؟ این پرسش موضوع عمده سخن در کتب اصولی شیعه و سنی است که به بحث سیره و عرف پرداخته‌اند.

قلمرو حضور و قدرت عرف، در نظامهای مختلف حقوقی نیز، موضوع بحث و بررسی است.<sup>۳</sup> پرداختن به این گونه مباحث، ما را از هدف اصلی خود در این تحقیق باز خواهد داشت. اما در اینجا حجیت شرعی آن قابل بررسی است.

در مورد تشخیص موضوع و مراد متکلم، توسط عرف یا سیره عقلا تردید چندانی نیست<sup>۴</sup>، زیرا رویه کلی مقنن اسلامی بر این است که در این موارد، روش و یژه‌ای به جز آنچه نزد عرف و عقلا مرسوم است، اتخاذ نکند. البته ممکن است در برخی موارد ویژه، تصریح برخلاف داشته باشد؛ ولی عمومیت ندارد.

اما در مورد تعیین حکم، هم نسبت به بنای عقلا - بین اصولیون شیعه - و هم نسبت به عرف - بین اصولیون اهل سنت - مباحثی مطرح شده است.

ادله‌ای که ممکن است برای حجیت عرف - همچون منبعی برای یافتن حکم شرع - اقامه شود چنین است: ۱. روایت عبدالله بن مسعود: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»<sup>۵</sup> ترجمه: هرچه را مسلمانان نیکو دانند؛ نزد خداوند نیکو است.

۱. همان.

۲. ر.ک. القواعد و الفوائد، ص ۱۴۷ به بعد؛ همچنین فلسفه قانونگذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی، ص ۲۳۷ به بعد. و نیز، نظریه العرف، ص ۷۰ به بعد.

۳. مقدمه علم حقوق، ص ۱۹۱.

۴. ر.ک. الاصول العامة، ص ۴۲۶؛ و بحوث فی الاصول، ۴ / ۲۳۴ - ۲۳۵.

۵. الاصول العامة، ص ۳۷۵، به نقل از ابطال القیاس و الرأی، نوشته ابن حزم، ص ۵۰.

از این گفته چنین استفاده شده است که رفتار مردم، نشان‌دهنده حکم شرع است. اشکالات چندی بر این استدلال وارد است:

نخست اینکه، روایت به معصوم علیه السلام مستند نیست و چنانچه گفته‌اند؛ ممکن است سخن، از خود عبدالله بن مسعود باشد.<sup>۱</sup>

دوم اینکه، مدعا اثبات حجیت عرف است در حالی که در عبارت فوق رأی مسلمانان ملاک قرار گرفته است. عرف اعم از مسلمین است.

سومین اشکال اینکه ظاهر «المسلمون» جمیع مسلمانان یا اکثریت قریب به اتفاق آنان را می‌رساند؛ اگر مطلبی این چنین نزد مسلمانان معتبر و نیکو باشد، ضروری یا حداقل مجمع علیه است و روشن است که از ناحیه حجیت عرف نمی‌خواهیم ضروریات یا موارد اجماعی احکام را به‌دست آوریم.

۲. در مقام مقایسه احکام شرع با عرف عرب در عصر تشریع، چنین به دست می‌آید که بسیاری از احکام در زمینه‌های خرید و فروش، مجازاتها، دیه، احوال شخصی و... همان است که در عرف آن زمان مرسوم بوده است.<sup>۲</sup>

بنابراین شارع اسلام عرف را همچون منبعی برای حقوق و احکام شرع تلقی کرده است. ایراد استدلال فوق این است که هرچند نتیجه به‌دست آمده از مقایسه مذکور را هم بپذیریم، لزوماً حجیت عرف را نزد شارع نشان نمی‌دهد؛ در صورتی می‌توان حکمی را حکم شرع و منتسب به خداوند دانست که با واسطه یا بی واسطه از سوی خداوند به‌دست ما رسیده باشد. از همین جاست که عرف یا سیره عقلاً چنانچه بخواهد نشان‌دهنده حکم شرع باشد، باید به تقریر و تأیید شارع رسیده باشد. در این راستا ظن و گمان، به خودی خود، راه به جایی نمی‌برد.

۳. عرف مردم، به تدریج، جزء زندگی مردم می‌شود؛ بنابراین نمی‌تواند مورد تأیید شرع نباشد.

از این استدلال نیز پاسخ داده‌اند که صرف اینکه چیزی جزء نظام زندگانی باشد، به خودی خود، کاشف از حکم شرع نیست. تنها آن رفتارهایی از مردم، که به نحوی به تأیید و تقریر شرع برسد؛ برای ما حجّت است. عادات و رسوم بسیاری در جاهلیت عرب بوده است که توسط اسلام منسوخ شده است. البته آداب و رسومی که بر اثبات یا نفی شرعی آنها دلیلی نداریم؛

۱. همان، و نیز فلسفه قانونگذاری در اسلام، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۲۴۵، به نقل از مصادر التشریع فیما لائنص فیه، ص ۱۲۴. توضیح مطلب، از این قلم است.



محکوم به اباحه ظاهری است.<sup>۱</sup>

اما بر حجیت سیره یا بنای عقلا پس از بدیهی انگاشتن این مطلب که رفتار عقلا به خودی خود نمی‌تواند حکم شرعی را اثبات کند؛ این دلیل را گفته‌اند که حجیت سیره عقلا بر پایه دو مقدمه استوار است: اول این‌که آن سیره در زمان شارع و مقتن اسلامی موجود و مرسوم بوده است. دوم این‌که شارع، حداقل با سکوت خود آن را تأیید کرده است. بدین‌سان سیره عقلا نه به عنوان منبعی مستقل برای یافتن حکم شرع، بلکه همچون راهی به سوی «سنت» قابل اعتماد است.

نکته قابل توجه در اینجا این است که آیا مراد از سیره عقلا نفس عمل و رفتار خارجی آنان است؟ یا مراد، ارتکاز و طبع عقلایی است؛ هرچند که رفتار خارجی معینی براساس آن صورت نگرفته باشد؟

فایده پاسخ به این پرسش، در شیوه اثبات همزمانی سیره با زمان شارع که محور حجیت آن را درست می‌کند، آشکار می‌گردد. اگر نفس عمل، ملاک و معیار باشد، همه آن‌چه که عقلا در زمانهای دیگر به آن عمل می‌کنند، ولی در زمان شارع عمل نکرده‌اند - چه بخاطر نبودن موضوع آن عمل چه به دلیل دیگری - از دایره حجیت سیره بیرون می‌ماند. اما اگر ارتکاز و طبع عقلایی، معیار باشد، کافی است اثبات کنیم که حکم یا قانونی مطابق ارتکاز عقلا است، هرچند که فرض کنیم در زمان شارع زندگی می‌کنیم.

مباحث برخی از صاحب‌نظران اصول، نظر سومی را هم در این مسأله به ذهن می‌آورد، که می‌شود تفصیلی بین دو نظر فوق تلقی کرد؛ ممکن است این چنین خلاصه کنیم: اگر رفتاری بین عقلا در زمان شارع، مرسوم باشد؛ و تأیید او را نسبت به آن، به هر نحوی، هرچند به سکوت، به دست آوریم؛ در این صورت آنچه که حجّت و معتبر است، تنها خود آن رفتار نیست؛ بلکه حجّت، آن ارتکاز و طبع عقلایی است که آن رفتار بر پایه آن استوار بوده است. نتیجه چنین می‌شود که اگر طبع و ارتکاز عقلایی که پایه آن رفتار است، بتواند مبنا و پایه رفتارهای دیگری نیز باشد؛ که در آن زمان به دلیل نداشتن موضوع، یا هر دلیل دیگری، موجود نبوده است؛ در زمانهای دیگر، آن رفتارهای جدید حجّت و معتبر گردد، زیرا پایه آن که همان ارتکاز و طبع فراگیر عقلایی بوده است؛ در عصر شارع تأیید و تقریر شده است.<sup>۲</sup>

۱. ابن استدلال و پاسخ آن از همان، ص ۴۲۵.

۲. جالب است بدانیم از سخنان مرحوم آیت الله شهید صدر، مطابق تقریرات سید محمود هاشمی، هر سه نظر،

حجّیت سیره - به اندازه‌ای که در نظر اوّل آمده است؛ یعنی به مقداری که نفس عمل عقلا در زمان شارع باشد - قابل نفی و اختلاف نیست. امّا به مقدار گسترده‌ای که در نظر دوم آمده است از دو راه بر آن استدلال شده است:

۱. شارع، سیره عقلا را به وصف شخصی امضا نکرده است؛ بلکه آن را به حیثیت نوعی تأیید کرده است. توضیح اینکه از نپرداختن شارع به بیان بسیاری از احکام و قوانین مربوط به شؤون مختلف زندگی بشر، چنین به دست می‌آید که این موارد را به سیره و ارتکازات عقلا واگذاشته است. این رویه، خود، به‌طور کلی امضا و تأییدی اجمالی است از بنای عقلا؛ مگر اینکه در موارد ویژه‌ای اثبات شود که مورد رضایت شرع نیست.

دو ایراد بر این استدلال وارد آمده است: اوّل اینکه سکوت شرع نسبت به بسیاری از موارد که مورد ادعا است، ثابت نشده است. بلکه در این موارد نیز هرچند به نحو عموم و اطلاق یا قاعده کلیه، شرع دخالت کرده است. البته اگر سیره‌ای در عصر شارع منعقد شده باشد؛ چنانچه در جای خود گفته‌اند؛ عموم یا اطلاق نمی‌تواند از آن مانع باشد، بلکه این سیره است که آن عموم یا اطلاق را تخصیص یا تقیید می‌زند. ولی سخن ما در نظر دوم است که در پی اثبات حجّیت سیره عقلاست؛ هرچند در زمانهای بعد از عصر شارع.

دوم اینکه سکوت شارع، فقط دلالت بر امضای سیره می‌کند، به نحو قضیه خارجیّه و نمی‌تواند بیش از این را دلالت کند.<sup>۱</sup>

۲. شارع از دو جنبه و حیثیت برخوردار است: یکی این جنبه که عاقل، بلکه رئیس عقلا است؛ دیگری اینکه شارع و مقنّن اسلام است. هرگاه سیره عقلا در هر زمان و مکانی بر امری قرار گرفت، شارع نیز از حیث عاقل بودنش آن را قبول دارد. امّا اینکه از حیث شارع بودن آیا با آن

→

قابل برداشت است. (بحوث فی الاصول، ۴ / ۲۳۶ - ۲۳۸) که مسأله همزمان بودن سیره با زمان شارع مطرح می‌شود، چنین برمی‌آید که فقط به اندازه «قضیه خارجیّه» از سیره عقلاء در زمان معصوم علیه السلام، ثابت می‌شود. از ص ۲۴۷ که به بیان تفاوت‌های سیره عقلا و سیره منتشرعه می‌پردازند؛ چنین به دست می‌آید که اگر ثابت شود حکمی مطابق ارتکاز و طبع عقلایی است، شرعاً حجّیت دارد، هرچند که در زمان معصوم علیه السلام، بالفعل به آن عمل نکرده باشند. و بالاخره از ص ۲۴۶، نظر سؤم که به عنوان تفصّل بین دو نظر نگاشته شد؛ قابل برداشت است. امّا سخن امام خمینی (ره) در الرسائل (۲ / ۱۳۰) ظاهر در نظر سؤم است. همچنین از تقریرات السید کاظم الحائری، دیگر مقررّ درسه‌های شهید صدر (ره)، (الجزء الثانی من القسم الثالث، ص ۳۰) همین نظر را می‌توان به دست آورد.

مخالفتی دارد یا نه؟ تا وقتی بر ما ثابت نشده؛ مجرد احتمال است و به آن توجهی نمی‌کنیم.<sup>۱</sup> بر این استدلال نیز دو ایراد وارد آمده است: یکی اینکه گرچه شارع مقدّس عاقل، بلکه رئیس عقلا است، ولی این به تنهایی نمی‌تواند دلیل بر این باشد که همواره با سیره عقلا - هرچند از حیثیت عاقل بودنش - موافق است. دلیل اینکه ممکن است شارع با عقلا مخالف باشد، هریک از این دو می‌تواند می‌باشد: یکی اینکه سیره گرچه از عقلا است، ولی عقلی محض نیست، بلکه متأثر از عوامل غیر عقلی، همچون عواطف، کمبود دانش و آگاهی و... نیز می‌باشد. دوم اینکه اگر فرض کنیم بین شارع و عقلا هم توافق هست؛ در این صورت اگر قطع حاصل کنیم که از حیث شارع بودن هم توافق موجود است، این به معنای عدم امکان ردع است. و اما اگر چنین قطعی موجود نباشد (چنانچه اصل جدا کردن حیثیت شرعی و عقلی به آن اشاره دارد) در این صورت بدیهی است که حیثیت شرعی و مولویت شارع در احکام شرع اهمیت دارد و نه حیثیت عقلانی آن. و ظنّ به حکم شرع هم، از این راه، تا وقتی که دلیلی بر اعتبار آن نباشد، حجت نیست.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، اندازه‌ای از سیره عقلا که می‌تواند حکم شرع را اثبات کند، همان نظر سوم است. بر این نظر می‌توان چنین استدلال کرد که گرچه حجیت سیره، به اندازه‌ای است که در عصر شارع بوده است؛ اما اگر بدانیم که عمل خارجی براساس یک ارتکاز و طبع عقلایی است که قابلیت شمول و فراگیری مصادیق فراوانی را دارد؛ در این صورت شارع نیز قطعاً این مبنای سیره را معتبر می‌دانسته است؛ و چنانچه مورد رضایت او نبوده است، می‌بایستی آن را از مبنا و ریشه ردع می‌کرد. فرض هم بر این است که چنین ردعی نشده است بنابراین چنین سیره‌ای، به گستردگی مبنا و ارتکازات آن، حجت می‌شود.<sup>۳</sup>

مثالی که برای مورد فوق آورده‌اند، سیره عقلاست مبنی بر اینکه در به‌دست آوردن احکام شرعی خود، در عصر معصومان (علیهم‌السلام) به روایات و احادیث مراجعه می‌کرده‌اند. گفته‌اند نکته ارتکازی این مراجعه، رجوع جاهل به عالم بوده است. این نکته‌ای است که در عصر ما هم نسبت به رجوع عامی به مجتهد مصداق دارد، هرچند که مصداق خارجی آن نکته در عصر معصوم (علیهم‌السلام) رجوع مردم به روایان احادیث بوده است که قطعاً با مجتهدان امروز، متفاوت هستند زیرا مجتهدان با نظر و حدس خویش به احکام رسیده‌اند ولی روایان احادیث چنین نبوده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۲۴۴؛ به نقل از محقق نامور شیخ محمدحسین اصفهانی (ره)، در حاشیه بر کفایة الاصول.

۲. همان، ص ۲۴۵؛ با اندکی تصرّف.

۳. ر.ک. به امام خمینی (ره)، الرسائل، ص ۱۳۰؛ بحوث فی الاصول، ۴ / ۲۴۶، و مباحث الاصول، الجزء الثانی من القسم الثانی، ص ۱۳۰.

۴. امام خمینی (ره)، الرسائل، ص ۱۳۰.

بدین ترتیب از مجموع آنچه تاکنون در مورد عرف و بنای عقلا (همچون منبعی برای استنباط احکام شرع) آوردیم می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اولاً عرف چنین صلاحیتی ندارد ثانیاً سیره یا بنای عقلا هم، تنها در صورتی که معاصرت و عدم ردع آن نسبت به شارع و مقنن اسلام - حداقل به اندازه نکته و پایه ارتکازی آن - ثابت شود؛ حجیت دارد. با چنین وضعیتی آیا عرف یا بنای عقلا را می‌توان همچون منبعی برای صدور احکام حکومتی، یا مصلحت‌اندیشی اجتماعی و حکومتی تلقی کرد؟

موضوع سخن در قسمت بعدی همین است.

##### ۵. عرف و بنای عقلا؛ منابعی برای مصلحت

آنچه تاکنون به آن پرداخته شد؛ حجیت و اعتبار عرف یا بنای عقلا بود؛ همچون منبعی برای اجتهاد و گزارش حکم شرع. عمده‌ترین مانعی که بر سر این راه قرار داشت؛ این بود که حکم شرع را باید از شارع گرفت. بنابراین هر راهی، بجز کتاب و سنت که نشان دهنده سخن شرع است؛ باید به تأیید و تقریر شرع رسیده باشد.

سخن اساسی، این است که آیا مانع فوق، بر سر راه عرف یا بنای عقلا همچون منبعی برای مصلحت‌اندیشی حکومت و درپی آن صدور حکم نیز قرار دارد یا نه؟

درست است که حکم یا قانونی که از ناحیه حکومت اسلامی، صادر یا تصویب می‌شود؛ نیز مانند فتوا و گزارشی که مجتهد یا مرجع تقلید می‌دهد؛ به نحوی از انحا به شرع و اسلام منسوب است؛ ولی آیا کیفیت نسبت در این دو یکسان است؟

در مباحث گذشته دیدیم که در حقیقت حکومت اسلامی، به جز وظیفه تنفیذ و اجرای مستقیم احکام کلی و ثابت اسلام همچون برخی از قوانین حدود و مجازاتها - تا آنجایی که ثابت و غیرقابل تغییر بودن آنها روشن باشد - مأمور است که خلاهای قانونی در موارد متغیر را نیز پر کند.

طبیعی است که برای پر کردن این خلاها، حکومت نیازمند مصلحت‌اندیشی است. تفاوت اساسی مفتی و حاکم در همین جا آشکار می‌شود که همه همت مفتی در این است که حتی الامکان از معلومات و خواسته‌های گوناگون خود مایه نگذارد و آنچه را که مراد شرع است گزارش دهد. ولی برعکس، کوشش حاکم - به دلیل مأموریت و تفویضی که به او شده است - بر این است که حتی الامکان از روی دانش و آگاهی روز، خواسته‌های مشروع و شرایط موجود، بهترین موارد مصلحت را انتخاب و براساس آن، نه حکم شرع را گزارش کند، بلکه به صدور

حکم متناسب بپردازد.

در این صورت اگر حکم حکومتی، به شرع هم منسوب باشد؛ نه به این معناست که مفاد و محتوای حکم، شرعی است؛ بلکه به این معناست که حاکم و یا حکومتی که مورد رضایت شرع است؛ با رعایت ضوابط کلی - محتوایی و شکلی - آن حکم را صادر کرده است.

برای روشنتر شدن تفاوت، آوردن مثالی ضروری می‌نماید. فرض کنید رئیس یک حکومت برای خود سخنگویی تعیین کرده باشد. همچنین او از سوی خود کسی را به عنوان رئیس بر منطقه‌ای نیز منصوب کرده باشد. هم سخنگو هم رئیس آن منطقه، از سوی رئیس حکومت مأموریت دارند؛ و گفتار هر دو برای مردم، به دلیل نسبتی که با رئیس حکومت دارند، حجت است. ولی آیا کیفیت نسبت در این دو یکسان است؟

به نظر ما مجتهد، از این حیث که فتوا می‌دهد؛ همان سخنگوی شرع است. ولی حاکم مشروع، سخنگوی شرع نیست؛ بلکه منصوب<sup>۱</sup> اوست؛ تا هرچه را مصلحت می‌داند مبنای تشخیص مصلحت و صدور حکم خود قرار دهد.

به این ترتیب مانعی که بر سر راه گزارش حکم شرع از روی منبعی همچون عرف یا بنای عقلا وجود دارد؛ بر سر راه تشخیص مصلحت از روی این منابع، وجود ندارد. دلیل این امر این است که تشخیص دهنده مصلحت نمی‌خواهد هر آنچه را که تشخیص می‌دهد؛ در محتوا و تمامیت آن به شرع نسبت دهد. فقط ادعا دارد که شرع، او را مأمور چنین تشخیصی کرده است.

با این وجود به صرف این که چنین مانعی بر سر راه نیست؛ کافی است تا عرف یا بنای عقلا را همچون منبعی برای تشخیص مصلحت حکومتی و اجتماعی معرفی کنیم؟

برخی از اندیشمندان، آیه ۱۹۹ از سوره اعراف را دلیلی بر اثبات این مدعا گرفته‌اند که «عرف» در معنایی که شامل بنای عقلا نیز می‌گردد، مهمترین منبع تشخیص مصالح اجتماعی است.<sup>۲</sup> البته همچنانکه در گفتار مربوط به ضوابط مصلحت خواهد آمد؛ این تشخیص در دایره‌ای است که مخالفتی با احکام صریح و ثابت اسلام نداشته باشد.

آیه موردنظر چنین است:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

۱. از کلمه «منصوب» نمی‌خواهیم بحثهای مربوط به نصب یا انتخاب ولی فقیه را تداعی کنیم. بلکه در اینجا منتخب هم منصوب است، زیرا به نحوی از انحاء، هر چند (ذکر شرایط رهبر و مانند آن) به شرع نسبت داده می‌شود.

۲. ر.ک. تفسیر «المنار»، ۹ / ۵۳۸.

ترجمه: بخشش را پیشه خود ساز و به نیکی فرمان ده و از نا آگاهان کناره گیر.

گفته‌اند این آیه به سه چیز فرمان می‌دهد که آن سه، پایه‌های قواعد شرع و آداب انسانی و احکام عملی است: نخست عفو، دوم امر به عرف و سوم اعراض از جاهلان.

در اینجا سخن بر سر دومی است: «و أمر بالعرف». خلاصه استدلال به این عبارت بر حجیت عرف، همچون منبعی برای تشخیص مصالح این چنین است:

امر به عرف در سوره اعراف که از سوره مکه بوده در اصول و کلیات تشریع اسلامی نازل شده است؛ برای ما ثابت می‌کند که عرف و معروف یکی از آداب دینی و پایه‌های قانونگذاری در اسلام است. عرف بر پایه عادات نیکوی مردم و آنچه که براساس آن در مصالح خود عمل می‌کنند؛ قرار دارد. عرف تا آنجا اعتبار دارد که حتی در عقد بیعت بین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مردم نیز به صورت قید و شرط داخل شده است: «إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ... وَلَا يَفْضِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ قَبَائِعُهُنَّ»<sup>۱</sup>... همچنان‌که عرف در این سوره مکه بصورت کلی و اساسی آمده است. در سوره‌های مدنی هم فراوان آمده است که در موارد ویژه‌ای از احکام شرعی و عملی می‌باشد. بعضی از این آیات در وصف امت اسلامی و برخی در وصف حکومت اسلامی و بسیاری هم در احکام مالی و زوجیت است.<sup>۲</sup>

ممکن است گفته شود که مراد از عرف و معروف در این آیات همانهایی است که در نصوص شرعی، به عنوان کارهای خوب آمده است. ولی این نظر درست نیست. زیرا بسیاری از آگاهان، معنای عرف را نیکوی نزد عقول و آداب پسندیده دانسته‌اند. بعلاوه این آیه مکه است و قبل از آن احکام شرع نازل نشده بود تا بگوییم مراد از عرف، احکام است. اشکال سوم اینکه آیه فوق، امر به عرف می‌کند. اگر مراد همان مواردی می‌باشد که در شرع به آنها فرمان داده شده است؛ آن موارد قبل از امر شرعی، معروف نیست؛ و بعد از امر به آن هم، تکرار امر، تحصیل حاصل است. از همین روی حکم به عرف در جایی است که نص شرعی موجود نباشد و مردم در آن جا عرف ویژه‌ای داشته باشند. البته باید یک سلسله اصول و کلیات ثابتی را از شرع بگیریم ولی بقیه نظام اجتماع را براساس عرفیات رایج در هر زمان و مکانی قرار دهیم. البته تشخیص مصالح، پس از آن اصول و کلیات، بر عهده عقلا، دانشمندان و اهل آداب و فضیلت آن قوم قرار دارد.<sup>۳</sup>

۱. ممتحنه، ۱۲.

۲. از جمله در آیات: ۴۱/۲۲، ۱۰۳/۳، ۷۱/۹ و...

۳. المنار، ۹/ ۵۳۴ - ۵۳۷.

البته همین نویسنده، عقلا و دانشمندان هر قوم را همان اهل حلّ و عقد می‌داند و از سوی دیگر، اولی الامر را هم در آیه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) همان اهل حلّ و عقد می‌پندارد.<sup>۱</sup>

اگر قسمت اخیر، سخن این مفسّر نبود؛ مهمترین اشکالی که به او می‌گرفتیم این بود که چنانچه عرف را آداب و عادات مرسوم در بین هر ملت و امتی تلقی کنیم؛ در این صورت عقل و خرد هیچ انسانی نمی‌پذیرد که پایه‌های تشخیص مصالح اجتماعی را به آداب و رسوم یک ملت - که احیاناً می‌تواند برگرفته از عواطف و خرافات و عقاید نادرست آنان باشد - واگذاریم.

قسمت اخیر سخن، به این نکته توجه می‌دهد که تشخیص مصالح، در حقیقت بر پایه عقل، خرد و دانش بشری قرار دارد، که البته به آداب و رسوم و ضروریات و مقتضیات هر جامعه‌ای هم توجه دارد. از همین روست که می‌باید سخن را در منبع دومی که می‌توان برای مصلحت در نظر گرفت، بگشاییم.

## ۲. دانش و آگاهی بشری

آیا می‌توان دانش کارشناسانه را به عنوان منبعی برای مصلحت‌اندیشی معرفی کرد؟ نه حقوقدانان نه فقها، دانش و آگاهی کارشناسانه را به عنوان منابع حقوق نیاورده‌اند. در عین حال، توجه به دانش، به ویژه علوم معینی مانند جامعه‌شناسی و اخلاق، در روش قانونگذاری، توسط حقوقدانان، و توجه به ماهیت کارشناسانه موضوعات، توسط فقها گوشزد شده است.<sup>۲</sup>

شاید علت اینکه دانش و آگاهی کارشناسانه جزء منابع حقوق نیامده است؛ این باشد که اصولاً کار علوم، شناختن و خبر دادن از واقعیات موجود باشد؛ در حالی که در منابع حقوق، نوعی الزام اخذ شده است. از همین رو در تعریف عرف، به عنوان منبعی برای حقوق نیز قید الزام‌آوری اخذ شده است. قبلاً تعریف عرف را بررسی کردیم.

بنابراین دانش و آگاهی بشری نمی‌تواند در عرض دیگر منابع حقوق و همچنین در بحث ما، منابع مصلحت قرار گیرد؛ زیرا شناخت واقعیات، به خودی خود هیچ الزام و باید و نبایندی را نشان نمی‌دهد؛ مثلاً یک بررسی کارشناسانه از اوضاع اقتصادی جامعه، یک سلسله روابط علی و معلولی را در ارتباط با وضعیت موجود به ما نشان می‌دهد. همچنین نشان می‌دهد که راههای رسیدن به وضعیت بهتر کدام است. اما اینکه باید راه بهتر را رفت؛ این مطلب به عنوان یک الزام،

۱. همان، ذیل آیه اولی الامر.

۲. کانونزبان، مقدمه علم حقوق، صفحات ۶۰ و ۷۴.

از خود علم و دانش اقتصاد به دست نمی‌آید. به دیگر بیان، ارزشها را باید از عرف، اخلاق، مذهب و مانند اینها گرفت.

با این حال، در جای خود نشان دادن علوم کارشناسانه، به هیچ وجه از اهمیت آن نمی‌کاهد. پیش از این دیدیم که تشخیص مصلحت را نمی‌توان یکسره به عهده «عرف» گذاشت؛ زیرا عرف و رفتار مردم هر جامعه‌ای، همیشه متأثر از دانش و خرد آنان نیست. بعلاوه اگر هم از دانش و خرد آنان متأثر باشد؛ هم علوم و دانش بشری در کاروان تحوّل و ترقی رو به تکامل است، هم خرد انسان قابل تعمق است.

به این ترتیب آنچه به عنوان منبع مصلحت عمومی - در زمینه‌هایی که حکم ثابت الهی محرز نیست - پیشنهاد می‌شود؛ تلفیق متناسبی است از عرف و آخرین و متکامل‌ترین نظریه‌های علمی روز، در هر زمینه‌ای که مصالح آن؛ مورد کاوش و بررسی است.

در اینجا ممکن است از «شورا» نیز به عنوان یک منبع تشخیص مصلحت نام برد؛ ولی به دلیل اینکه بیشتر مباحث مربوط به شورا، در ارتباط با شکل تشخیص مصلحت و مرجع قانونی آن قابل طرح است - و نه در ارتباط با محتوا و تئوری نظری آن - بدین جهت این بحث را به فصل مربوط به مرجع تشخیص مصلحت وامی‌گذاریم.

### خلاصه گفتار

۱. عرف، بنای عقلا و دانش و آگاهی کارشناسی را می‌توان منابع مصلحت، در زمینه‌هایی که حکم ثابت الهی وجود ندارد؛ به شمار آورد.

۲. گرچه عرف در حدّ تشخیص موضوعات و مرادات متکلم اعتبار دارد؛ ولی بنای عقلا را با ارتکاز عامی که دارد، در صورتی که ردّپایی از آن را در عصر مقنن اسلامی بتوان یافت؛ می‌توان از منابع تشخیص حکم شرع - و به طریق اولی تشخیص مصلحت - قرار داد.

۳. در تلقی از عرف و بنای عقلا - همچون منابعی برای تشخیص مصلحت - آن مواعی را که به عنوان منابع اجتهاد، می‌توان آورد؛ پیش‌رو نداریم. زیرا در مصلحت تشخیص داده شده؛ نمی‌خواهیم محتوا را به شرع نسبت دهیم. در اینجا صرف عدم مخالفت که بحث آن در گفتار ضوابط مصلحت می‌آید، کافی است.

۴. دانش و آگاهی کارشناسانه، به دلیل اینکه ذاتاً الزام‌آور نیست، منبع حکم یا تشخیص مصلحت نیست. ولی همچون چکشی، برای پرداخت و بهره‌گیری از عرف، بلکه دیگر منابع تشخیص مصلحت، به کار می‌آید.



## گفتار سوم

### ضوابط و محدوده تشخیص مصلحت

مقدمه

در فصل دوم ضوابط مصلحت از دیدگاه اهل سنت، مورد نقد و بررسی قرار گرفت.<sup>۱</sup> تفاوت مهم آن بحث با گفتار حاضر این است که در آنجا ضوابط مصلحت همچون منبعی برای تشخیص حکم شرع مورد نظر بود و برای گزارش حکم شرع آن ضوابط را نقل و بررسی کردیم. ولی در اینجا تشخیص مصالح اداره یک جامعه - که زمام آن به دست حکومت مشروع اسلامی است - مورد بحث است.

گرچه ممکن است پیکره ضوابط، چندان تحت تأثیر تفاوت فوق قرار نگیرد؛ اما در رسیدن به برخی از نتایج، تفاوت مزبور، خود را نشان خواهد داد.

در فصل دوم، نهایتاً به ضوابط زیر رسیدیم:

۱. مصلحت در مقاصد عامه شریعت مربوط به دین، نفس، عقل، نسل و مال داخل باشد.

۲. با کتاب، سنت، اجماع و قیاس صحیح (در بین طرفداران آن) مخالفتی نداشته باشد.

۳. رعایت اهم و مهم در آن شده باشد.

۴. در فهم مصلحت، رعایت خبریّت و مناسبات زمان و مکان شده باشد.

۵. مصلحت در مرتبه ضروری یا حاجی باشد.

۶. زمینه مصلحت، دایره عبادات نباشد.

اکنون هریک از این ضوابط را تحت این عناوین مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. رعایت مقاصد عامه شریعت

۲. عدم مخالفت با نصوص شرعی

۳. رعایت اهمیّت

۴. رعایت دانش و خبریّت

۵. مرتبه مصلحت

۶. زمینه مصلحت.

### ۱. رعایت مقاصد عامه شریعت

در فصل دوم گفتیم که اهل سنت مقاصد عامه شریعت را مربوط به پنج امر اساسی می‌دانند: دین، نفس، عقل، نسل و مال. آنان می‌گویند: مقاصد شرع، براساس مراتب سه گانه مصالح (ضروری، حاجی و تزئینی) عبارت است از نگهداری و حفظ اصل این امور، پرورش و رفع نیازهای معمول آنها و آرایش و به کمال رساندن آنها.

در اینکه داخل بودن در مقاصد شرع از ضوابط مصلحت می‌باشد، تردیدی نیست. زیرا چنانچه قبلاً هم گفتیم؛ اگر نپذیریم که اسلام برای اداره جامعه، قوانین معینی را وضع کرده است؛ که باید از کتاب و سنت به دست آوریم؛ اما این مقدار دخالت شرع که تعیین خطوط کلی و مقاصد عامه به دست او باشد؛ مورد انکار ما نیست.

سخن در این است که آیا اولاً تعیین مقاصد شرع با همین زبان که پیش از این در فصل دوم به نقد آن پرداختیم؛ لازم و کافی است؛ یا نه؟ ثانیاً به همین کلیت - که ذکر شد - راهگشا می‌باشد یا خیر؟

در مورد پرسش اول در همان فصل گفتیم که بیان مصالح به زبانی روزآمد، هیچ مانعی ندارد؛ بلکه لازم هم هست. اما در مورد پرسش دوم پیشنهاد ما این است که اهداف و مقاصد کلی شریعت اسلام، در زمینه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... به صورتی مدوّن و مشخص، تعیین گردد.

پیش از این در همین فصل به مناسبت سخن از تعریف مصلحت عمومی، به این پیشنهاد اشاره کردیم در آنجا برخی از مقاصد کلی شریعت را در دایره‌ای تنگتر، از زبان پاره‌ای اندیشمندان آوردیم.

درباره این پیشنهاد، دو پرسش رخ می‌نماید: یکی اینکه مرجع تعیین این مقاصد چه شخص یا نهادی می‌تواند باشد؟ و دیگری اینکه تا چه حدی از کلیت و جزئیّت، می‌توان این مقاصد را از شریعت (کتاب و سنت) به دست آورد؟

در پاسخ به پرسش نخست آنچه به گونه‌ای فشرده می‌توان گفت این است که هیأتی از کارشناسان مسائل و معارف اسلام، شامل کلام، فقه، تفسیر، حدیث و... تشکیل گردد؛ وظیفه این نهاد، تعیین مقاصد و خواسته‌های اسلام در زمینه‌های گوناگون می‌باشد. اینکه آیا این نهاد،

همان نهاد مرجع تشخیص مصلحت است که در این تحقیق مطرح خواهد شد یا نه؟ و در صورت تفکیک، رابطه این نهاد با مرجع تشخیص مصلحت چیست؟ همچنین پرسشهای جزئی تر در مورد شکل و شرایط چنین نهادهایی، همگی در فصل مربوط به «مرجع تشخیص مصلحت» قابل ذکر است.

اما در پاسخ به پرسش دوم، به نظر می‌رسد دایره کلیّت و جزئیّت موردنظر، باید از خود کتاب و سنت به دست آید. به عبارت دیگر، می‌بایستی آن مقدار از خواسته‌های شریعت را که در قالب زمان و مکان نیست؛ و براساس نیازهای ثابت زندگی بشر، ارائه شده است؛ به دست آورد. حدود دخالت کلی و ثابت شریعت را باید در این راستا مشخص نمود.

## ۲. عدم مخالفت با نصوص شرعی

در فصل دوم کتاب، از عدم مخالفت مصلحت با کتاب و سنت، همچنین قیاس و اجماع، بنابر اعتبار آن دو به عنوان ضوابط مصلحت، یاد کردیم. در آنجا پس از ذکر مراد از کتاب، سنت و...، مقداری هم در اطراف حساسیّت و اهمیّت فهم بشری از متون دینی سخن گفتیم.<sup>۱</sup> نتیجه آن مباحث که در اینجا همچون ضابطه‌ای برای تشخیص مصلحت جامعه بیان می‌شود؛ این است که مصالح تشخیص داده شده نباید با نصوص شرعی که همچون مقاصد کلی اداره جامعه تعیین شده است؛ مخالفتی داشته باشد. روشن است که «موافقت» و در نتیجه همه چیز را از کتاب و سنت طلبیدن مورد نظر ما نیست.

از همین جا نقش کتاب و سنت (متون اصلی دین) در تشخیص مصالح جامعه روشن می‌شود. چنانچه در ابتدای گفتار دوم این فصل اشاره کردیم ممکن بود کتاب و سنت را به عنوان یکی از منابع تشخیص مصلحت، معرفی و مورد بحث قرار دهیم. ولی به این دلیل چنین نکردیم که مصالح اداره جامعه که همان مصالح اجرایی است - همچنان که قبلاً گفتیم - به دلیل ماهیّت متغیّری که دارد؛ به عهده تشخیص حکومت مشروع اسلامی، در هر زمان و مکانی گذاشته شده است. بنابراین منبع مستقیم تشخیص چنین مصالحی حکومت است که چنان که گفتیم؛ با بهره‌گیری از دانش و آگاهی متکامل در هر زمان و مکان و عنایت به عرف و بنای عقلای آن شرایط، مصالح را تشخیص می‌دهد. اما در این راستا خواسته‌های ثابت و غیرمتغیّری که از متون اسلامی به دست می‌آید چه به صورت اهداف کلی و چه به صورت احکام کلی الهی و ثابت، نقش تعیین خطوط کلی را دارد، که طبعاً به عنوان ضابطه تلقی می‌گردد نه منبع.

### ۳. رعایت اهمیّت

از مطلب بالا روشن می‌شود که می‌توان مصالح را با عنایت به ملاکی که پیش از این در تقسیمات مصلحت از دیدگاه اهل سنت دیدیم؛ تقسیم کرد. ملاک این تقسیم همان کلیّت و جزئیّت مصالح است. براین اساس مصلحت یا کلی است که صرفاً به عنوان اهداف و اصول اداره جامعه ذکر می‌شود و یا جزئی است که به عنوان مبنا و پایه قانون معینی در جامعه تلقی می‌گردد. البته روشن است که به دلیل ویژگی غالب قانون، در کلی بودن، مراد از جزئیّت در این تقسیم، جزئی اضافی است.

ثمره این تقسیم در ضابطه رعایت اهمیّت در مصالح - که هم اکنون مورد بحث ماست - روشن می‌شود. مصالح و خطوط کلی، چون که از کتاب و سنت و شرع به دست می‌آید؛ در درجه اهمیّت نیز، تابع شرع است. اما اهمیّت مصالح جزئی تر و گذرا، نیز از روی مقاصد عقلانی و عرفی معینی که برای آنها هست؛ تعیین می‌شود.

از سوی دیگر روشن است که در تعارض اهداف و خطوط کلی اداره یک جامعه، با خواسته‌ها و نیازهای جزئی تر و موقت آن، اهداف و خطوط کلی برنده می‌باشد.

آنچه در اینجا گفتیم؛ تکمیل کننده مطالب فصل دوم تحت ضابطه رعایت اهمیّت در مصالح بود و همراه با آن مطالب، در مجموع چنین نتیجه می‌دهد که رعایت اهمیّت در مصالح موجب می‌شود مصلحتی - کلی یا جزئی - در صحنه اداره جامعه اعتبار داشته باشد که رعایت اهمیّت، در آن شده باشد.

### ۴. رعایت دانش و خبرگی

دراین باره قبلاً در این فصل و فصل دوم، به تفصیل، سخن گفتیم. نکته مهمی که در اینجا قابل توجه است اینکه: دانش و خبرویت، هم می‌تواند به عنوان ضابطه تشخیص مصالح مطرح شود هم می‌تواند - چنانچه قبلاً گفتیم - در برداشت و فهم ما از دیگر منابع، کمک کار و یاریگر باشد. از آن جهت که مستقیماً، واقعیّات و موضوعات خارجی را می‌نمایاند ضابطه تشخیص است، و از این جهت که هرچند غیرمستقیم در فهم، پرداخت و برداشت ما از منابع مصلحت دخالت دارد، در بحث منابع قابل ذکر است.

### ۵. مرتبه مصلحت

براساس این دیدگاه که مصالح مرسله پایه و منبع حکم کلی الهی باشد؛ در فصل دوم چنین

آوردیم که اهل سنت با مبانی اصولی خود، حداکثر، توانسته‌اند مرتبه ضروری و حاجی مصالح را حجت قرار بدهند. دلیل آنان نیز در اثبات مدعای خود، دلیل «لاضرر» و «لاخرج» بود. به هنگام نقد و بررسی این ادله گفتیم چنانچه از «لاضرر» و «لاخرج»، لسان «اثبات» بفهمیم ممکن است این ادله را بپذیریم، در غیر این صورت، این ادله، مدعا را اثبات نمی‌کند.

در اینجا نمی‌خواهیم دوباره آن مباحث را تکرار کنیم. اما سخن اصلی این است که اگر مصالح را منبع تعیین یا تصویب قوانین و فرامین اداره جامعه تلقی کنیم - و نه منبع اجتهاد و گزارش حکم الهی - در این صورت همچنانکه نیازمند بررسی ادله «لاضرر» و «لاخرج» نیستیم، دلیلی هم ندارد که مرتبه مصلحت را منحصر در مصالح ضروری و حاجی بینگاریم.

از آنجا که ما دلیل عمده مشروعیت مصلحت‌اندیشی و پایه‌گذاری قوانین عمومی جامعه را بر آن، همان ادله مشروعیت حکومت و تشکیل حکومت در اسلام، قلمداد می‌کنیم؛ در این صورت، هیچ دلیلی وجود ندارد که مرتبه‌ای از مراتب مصلحت را از دایره این مشروعیت بیرون کنیم.

در مشروعیت حکومت، چه انتخابی باشد، چه انتصابی، چه حکومت شورایی را قبول کنیم چه حکومت فردی را، همینکه اصل حکومت را به ویژه برای پر کردن خلأهای قانونی، در زمینه‌های متغیر نیازهای آدمی، اثبات کنیم؛ لازمه عرفی و عقلی آن این است که زمام تشخیص مصالح عمومی جامعه را به دست آن داده‌ایم. در این راستا دلیلی وجود ندارد که بگوییم فقط مصالح ضروری و حاجی جامعه را تأمین کنیم و مصالح تزئینی را به حال خود رها کنیم. از همین جاست که مشروعیت، بلکه لزوم توسعه مصالح عمومی، در جامعه نیز اثبات می‌گردد.

حاصل و نتیجه بحث این می‌شود که در ضوابط مصلحت - از دیدگاهی که در این تحقیق مورد نظر است، یعنی مصلحت‌اندیشی حکومت مشروع - نمی‌توان منحصر بودن آن را در مصالح ضروری و حاجی به شمار آورد.

## ۶. زمینه مصلحت

در فصل دوم گفتیم که اهل سنت مصالح مرسله را قبول دارند؛ لکن آن را در زمینه‌های عبادی و روابط صرفاً فردی نمی‌پذیرند. پذیرش این ضابطه از نظر این تحقیق هیچ مانعی ندارد؛ بلکه لازم و ضروری است. زیرا سخن ما درباره اداره جامعه انسانها و روابط افراد با یکدیگر و رابطه مردم با حکومت است.

این مطلب را علاوه بر فصل دوم، در فصل اوّل نیز - هنگام بررسی جایگاه و زمینه احکام حکومتی - یادآور شدیم.

### خلاصه فصل

از آنجا که در این تحقیق به دنبال ضوابط مصلحت، به عنوان پایه‌ای برای صدور قوانین عمومی اداره جامعه از سوی حکومت مشروع اسلامی هستیم؛ از شش ضابطه مورد بررسی در فصل دوم، پنج ضابطه آن را به عنوان ضوابط مصلحت‌اندیشی حکومت پذیرفتیم. این پنج ضابطه عبارت است از:

۱. مصلحت در اهداف و خطوط کلی مورد نظر شرع در زمینه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... داخل باشد.
۲. با کتاب و سنت، مخالفت نداشته باشد. روشن است که جمع بین این ضابطه و ضابطه قبل، چنین می‌شود که مصلحت، هم به طور کلی، داخل در مقاصد کلی شرع باشد و هم به طور جزئی با قانونی از قوانین ثابت شرع مخالفتی نداشته باشد. حاصل اینکه مصلحت، باید با کلیات شرع، باید موافقت داشته باشد و با جزئیات آن مخالفت نداشته باشد.
۳. رعایت اهمیت، در مصالح شده باشد.
۴. رعایت دانش و خبرویت، در فهم آن به عمل آمده باشد.
۵. زمینه مصلحت، روابط صرفاً فردی انسان با خدا نباشد.

## فصل پنجم

---

مرجع تشخیص مصلحت در صدور احکام حکومتی







## مقدمه

پنجمین فصل کتاب به این انگیزه است که مرجع تشخیص مصلحت را در حکومت اسلامی نشان دهیم. گرچه در فصل پیش، با ترسیم منابع و ضوابط تشخیص مصلحت، بسیاری از ابهامات و سؤالات مطرح شده در جوانب موضوع مصلحت را بررسی کردیم، اما در این فصل در پی آن هستیم که مرجع معتبر و مشخصی را که باید مصالح امت را تشخیص دهد تا به آن عمل شود؛ پیدا کنیم.

قبل از پرداختن به مطالب فرعی تر، لازم است مبانی سخن را در این فصل بیشتر توضیح دهیم. چنانچه در مبحث «ولایت فقیه»، مبنای انتصاب ولی فقیه را بپذیریم، در این صورت مرجع تشخیص مصالح جامعه، بالذات ولی فقیه است که رهبری امت را به دست گرفته است. زیرا با فرض این مبنا که فقهای جامع الشرایط در عصر غیبت به دلایل خاص برای حکومت بر مردم از جانب شارع مقدس منصوب شده‌اند و حکومت بالفعل دارند؛ همین‌که از جانب شرع کسی به عنوان رئیس و رهبر حکومت تعیین گردید، معلوم است که مصالح اداره جامعه به دست او سپرده شده است. بنابراین همه ولایات و نهادهای حکومتی از ولایت و اراده او ناشی می‌شود و مشروعیت می‌یابد. براین مبنا، در راستای تعیین مرجع تشخیص مصلحت، این فصل در حقیقت ارائه طریق و اظهار نظر علمی برای ولی فقیه منصوب است تا چنانچه منطبق بر اجتهاد و گزینش علمی او باشد بتواند به آن عمل کند. همچنین است اگر مبنای انتخاب را در بحث ولایت فقیه بپذیریم، اما بگوییم: طی انتخاب رهبر، همه شؤون حکومت به دست یک شخص سپرده می‌شود که او پس از داشتن شرایط کلی و انتخاب توسط مردم، همان اختیاراتی را دارد که در مبنای انتصاب قائل هستیم.<sup>۱</sup> اما چنانچه مبنای انتصاب را بدان معنا نپذیریم یا در مبنای انتخاب، دلیلی بر لزوم یا حتی جواز واگذاری همه اختیارات به دست شخص منتخب نداشته باشیم، در این صورت، بحث تعیین مرجع تشخیص مصلحت در حقیقت کاوش از ادله تعیین

---

۱. ظاهراً، تصوّر کلی صاحب ولایت الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة از حکومت اسلامی، هرچند بر مبنای انتخاب، همین است که مسؤول و صالح برای همه شؤون حکومت، اولاً و بالذات، شخص رهبر منتخب یا منتصب می‌باشد (ر.ک. به: ۲ / ۵۱).

مرجعی مشروع برای تشخیص مصالح می‌شود که برای همه - از جمله رئیس اوّل حکومت که باز هم ممکن است براساس مبانی مختلف او را ولی فقیه بنامیم - لازم‌الاتباع است. به هر تقدیر، فرضیه یا حدس نخستین ما در این فصل که آن را ادّعای علمی خود قبل از اقامه دلیل می‌نامیم؛ این است که شورا مرجع تشخیص مصالح جامعه است. با بررسی ادلّه عقلی، عقلانی، قرآنی، روایی و... که در این باره می‌توان اقامه کرد، طی گفتار نخست این فصل، خواهیم دید که شورا می‌تواند چنین مرجعی داشته باشد. پس از این گفتار، چند بحث دیگر باقی می‌ماند. نخست اینکه شرایط و شیوه انتخاب اعضای شورا چگونه است؟ دو دیگر این که آیا برای تشخیص همه مصالح جامعه، حداقل در راستای قانونگذاری - که طی این تحقیق بیش از همه چیز مدّ نظر بوده است - یک شورا لازم است و یا این که لایه‌ها و طبقات چندی از شوراهای گوناگون مورد نیاز است؟ سوّمین بحث که گفتار چهارم این فصل را تشکیل خواهد داد؛ در راستای کیفیت رأی‌گیری و صدور حکم یا رأی از سوی شوراها خواهد بود: اتفاق نظر، اکثریت و یا....

## گفتار نخست

### ادله شورا و مرجعیت تشخیص مصلحت

#### مقدمه

پیش از اینکه به ادله شورا در ارتباط با مرجعیت تشخیص مصلحت بپردازیم، توجه به یک نکته ضروری است؛ از آنجا که سخن ما بر سر تشخیص مصالح است و طبیعتاً، حتی الامکان، واقع آن مصالح را می‌طلبیم؛ بنابراین مراد ما از کلمه شورا در اینجا لزوماً این نیست که عده‌ای ذی حق - در یک امر یا موضوع - هریک براساس منافع و خواسته‌های شخصی یا صنفی خویش گردهم آیند و در آن موضوع، نظر و رأیی ارائه دهند؛ آنگاه براساس اصل جمع بین منافع، رأی اکثریت آنان را مطاع و قابل عمل بدانیم.

در راستای تشخیص مصالح، آنچه محور و عمده سخن می‌باشد؛ این است که از طریق کدام روش و سازوکار عملی در جامعه می‌توان آن مصالح را تشخیص داد و کل جامعه را به تبعیت از آن واداشت. آنچه ما پیشنهاد کرده‌ایم؛ تشکیل هیأتها یا شوراهایی است از متخصصان و کارشناسان در هر زمینه و ویژه‌ای که می‌خواهیم مصالح امت را در آن زمینه به‌دست آوریم. در این راستا چنانچه سخنی هم از اکثریت آرا به میان آوریم؛ صرفاً از این جهت نیست که چنین اکثریتی بهترین طریق جمع بین منافع است. هرچند که به نظر می‌رسد این سخن نیز در جای خود صحیح و مناسب باشد.

پس از این مقدمه، سراغ ادله‌ای می‌رویم که می‌تواند مرجعیت تشخیص مصلحت را برای شورا - با مفهومی که از آن گفتیم - اثبات کند.

#### ۱. دلیل عقلی

در فصل پیشین به مناسبت شناسایی منابع مصلحت، از کیفیت حجیت بنای عقلا سخن گفتیم. آنچه در اینجا دنبال می‌کنیم؛ یافتن صغریایی از بنای عقلا در ارتباط با مرجعیت تشخیص مصلحت می‌باشد که کبرای آن را در آن فصل به‌دست آوردیم. در آنجا گفتیم اگر ردّیابی از یک ارتکاز عقلانی در عصر تشریع بیابیم؛ همین مقدار کافی است تا بناها و اعمال و رفتاری را که

براساس آن ارتکاز قرار می‌گیرد؛ مشروع و مورد پسند شارع تلقی کنیم.<sup>۱</sup>  
در اینجا تقریری از وجود بنای عقلا در زمینه مرجعیت تشخیص مصالح در جامعه پیشنهاد می‌کنیم:

۱. اداره جوامع - به ویژه با پیچیدگی امروزی آن - جز از طریق قوانین معین، امکان‌پذیر نیست.

۲. وضع قوانین، برپایه تشخیص مصالح، در زمینه‌های گوناگون اداره جامعه (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و...) امری است کارشناسانه و تخصصی؛ که نیاز به ممارست و تجارب فراوان دارد.

۳. نظر یک فرد خاص برای وضع قوانین متناسب و تشخیص مصالح، در هر زمینه، ترجیحی ندارد. بعلاوه چون که ملاک، رسیدن به واقع است؛ بالبداهه، جمعی که پس از بحث و مذاکره به نظری می‌رسند؛ بر یک فرد مقدم هستند.

در چنین موقعیتی، آنچه ارتکاز عقلانی اقتضا می‌کند تشکیل هیأتی از کارشناسان برای تشخیص مصالح، در زمینه موردنظر می‌باشد. این هیأت، همان است که آن را شورای تشخیص مصالح، در هر زمینه‌ای، می‌نامیم.

چنین ارتکازی قطعاً در عصر تشریع هم بوده است، هرچند که نمود خارجی و عینی آن به شکلی که امروزه انتظار می‌رود (مانند تشکیل مجلس شورا و...) در تاریخ، گزارش نشده باشد. ممکن است ترتیب فوق را به عنوان دلیل عقلی هم تقریر کنیم. در این صورت تنها راهی که به عنوان نزدیکترین راه، به واقع مصالح پیش‌روی ماست؛ مراجعه به هیأت کارشناسان، در زمینه‌های گوناگون مصالح می‌باشد.

## ۲. آیات شورا

در قرآن آیاتی چند یافت می‌شود که ممکن است براساس آنها، شورای کارشناسان مصالح را مرجع تشخیص مصلحت دانست. ولی در این راستا، دو آیه است که ظاهراً دلالت بیشتر و بهتری بر مدعای ما دارد. به اجمال، این دو آیه را بررسی می‌کنیم.

(الف) «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»

در سوره شوری از ابتدای آیه ۳۶ تا انتهای آیه ۳۹ چنین می‌خوانیم:

۱. همین کتاب، صفحه ۱۹۴ به بعد.

فَمَا أَوْتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَاعِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَلْثَمِ وَالْفَوَاحِشِ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ. وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ. وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ.

اساس استدلال بر روی این جمله است: «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ». ظاهر لغوی کلمه «امر» به معنای شیء است که شامل همه چیز می‌شود - اگر نگوییم، به قرینه کاربردهای دیگر، معنای آن در قرآن همان اداره جامعه و تشکیلات و تصمیمات حکومتی است<sup>۱</sup> - نهایت امر، به قرائن عقلی و نقلی، برخی از کارها از شمول آن خارج می‌شود؛ مانند امور نسبتاً کم اهمیت که معمولاً انسانها با آن روبرو هستند (قرینه عقلیه). همچنین درک احکام کلیه الهیه چون منبع آن اصالتاً وحی می‌باشد؛ به قرینه روایاتی که می‌گوید دین خدا به عقول بشر اصابت نمی‌کند<sup>۲</sup>. هرچند که به نظر می‌رسد باید بین استنباط احکام از روی مدارک و منابع شرعی که امری است بشری، خطاپذیر و در نتیجه قابل شور و مشورت با اصل خود احکام شرعی، تفاوت قائل شد. بنابراین اگر گفته می‌شود در احکام کلیه الهیه مشورت نیست، نباید تصور کرد که در استنباط آن احکام هم غورا و مشورت راه ندارد. دلیلی که بر عدم راه یافتن مشورت اقامه می‌شود، اولی را بیرون می‌کند نه دومی را.<sup>۳</sup>

به هر حال شمول کلمه «امر» نسبت به تشخیص مصالح جامعه قابل تردید نیست؛ همچنانکه شورایی بودن امر، ظهور در این دارد که آن امر مورد مشورت و تضارب آرا قرار می‌گیرد. بدیهی است اظهر مصادیق کسانی که به مشورت می‌پردازند - و در آیه، مطلوبیت آن نمایان است - شورایی است که اعضای آن را کارشناسان و صاحب نظران موضوع مورد بررسی تشکیل می‌دهند.

بنابراین دلالت آیه بر این اصل کلی و عمومی ظاهر است که تشکیل شورا برای تشخیص مصالح مطلوبیت دارد.

پس از فراغ از دلالت آیه بر اصل مطلوبیت شورا، وجوهی چند بر اثبات دلالت آن بر وجوب شورا در امور مهم - که قطعاً تشخیص مصالح جامعه از آن جمله است - اقامه گردیده که در اینجا به اختصار نقل می‌شود:

۱. همچنانکه از ماقبل و مابعد آیه به دست می‌آید، سیاق آیه، سیاق وجوب است. بدون

۱. در این باره ر.ک. ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۱ / ۴۹۷ و ۲ / ۳۲.

۲. از جمله، ر.ک. به الاصول من الکافی، ۱ / ۵۴ به بعد؛ همچنین الوافی، ۱ / ۲۴۳ به بعد.

۳. پژوهش وزین سیدمرتضی الشیرازی در شوری الفقه، عمدتاً در راستای اثبات همین مطلب است.

شک، اجتناب از گناهان کبیره و فواحش (يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْاَلْمِ وَالْفَوَاحِشَ)، همچنین اقامه صلوات از واجبات مهم و معروف است. همچنان که اصل توکل بر خدا - به مقداری که لازمه ایمان هر مؤمنی است - و اصل انفاق، واجب است، هر چند به گونه خمس یا زکات واجب و یا انفاق بر کسی که مشرف به هلاکت است. بنابراین به ظهور سیاق می توان گفت که جمله اسمیه «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» نیز افاده و جوب می کند.<sup>۱</sup>

۲. جمله «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» در زمره صفات مؤمنان آمده است که از مقدمات ایمان است. اصل، در صفات مؤمن بر این است که واجب التحصیل باشد، زیرا صفت معرف است که با نبود آن، معرف هم نخواهد بود. در اینجا شورایی بودن امر مؤمنان معرف ایمان آنان است و اگر تحصیل آن واجب نباشد و یا لازمه شخص مؤمن نباشد؛ به منزله نفی ایمان از او است.<sup>۲</sup>

۳. صفاتی که در آیه برای مؤمنان آورده شده است، به دنبال ذکر این نکته است که چنین مؤمنانی همانهایی هستند که خیر و ابقای الهی برای آنان است. لذا اگر این صفات نباشد آن خیریت هم نخواهد بود.<sup>۳</sup>

گرچه هریک از این وجوه به تنهایی قابل اشکال و بحث است؛ ولی آنچه که در مجموع می توان ادعا کرد این است که وجوب شورا، حداقل در امور مهم و در صورتی که نص خاصی در میان نباشد؛ از مدلول آیه به دست می آید.

### پاسخ به یک اشکال

در اینجا ممکن است چنین به نظر آید که این آیه مکی است و در مکه، هنوز حکومت اسلامی تشکیل نشده بود تا این آیه در مقام بیان تشخیص مصالح آن باشد.

پاسخ این اشکال را می توان چنین داد که اصل شورا در اسلام، در این آیه به طور کلی و به عنوان یکی از اصول اسلامی بیان شده است و مانعی ندارد که در مکه اصل کلی نازل گردد و در مدینه به مصادیقی از آن عمل گردد.<sup>۴</sup>

۱. چنین تقریری برای استدلال به آیه، برای شور، در کلام بسیاری از طرفداران نظام شورایی در حکومت اسلامی آمده است. اما آنچه ما در اینجا آوردیم با عنایت به ص ۱۶۲، مدرک سابق است. ولی با تقریری که از اساس برخی اشکالات مطرح شده در آن مدرک به استدلال وارد نیاید.

۲. همان، ص ۱۶۱.

۳. همان، ص ۱۶۳.

۴. ر.ک. به فی ظلال القرآن، ۵ / ۳۱۶۵.

## (ب) «و شاورهم فی الأمر»

در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران چنین آمده است:

فَمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْتَفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.

مشهور است که این آیه هنگام شکست سپاهیان اسلام در نبرد احد، پس از اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره کیفیت آن نبرد با اصحاب خود به مشورت پرداختند و براساس رأی اکثریت عمل کردند؛ نازل شده است. بیشترین مباحث تفسیری درباره شورا، پیرامون این آیه انجام گرفته است.<sup>۱</sup> اما در اینکه جمله «و شاورهم فی الأمر» به اصل مطلوبیت رایزنی و مشورت دلالت دارد؛ بحثی نیست.

شایان ذکر است که آیات دیگری نیز به عنوان آیات شورا مطرح شده است؛ اما از آنجا که شمول دلالت آنها نسبت به شورای کارشناسان در تشخیص مصالح - که مورد بحث ما است - قابل تردید و خدشه است به بررسی آنها نمی پردازیم. از جمله این آیات، می توان آیه ۲۳۳ سوره بقره را مثال زد که در آن به حسن مشاورت در امر از شیر گرفتن شیرخواران اشاره شده است.

## ۳. شورا در روایات

در فصل سوم این کتاب گوشه هایی از موارد سیره عملی مشورت معصومان علیهم السلام با دیگران را دیدیم.<sup>۲</sup> اکنون برخی از روایات شورا که در بردارنده قول و گفتار معصومان علیهم السلام است، مورد بررسی قرار می گیرد.

در یک بررسی کلی ممکن است روایات شورا به سه دسته تقسیم گردد. در اینجا نمونه هایی از هریک از این دسته ها را می آوریم و دلالت یا ارتباط هریک از آنها را با موضوع بحث خود بررسی می کنیم:

۱. روایاتی که همگون با آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بُيُوتِهِمْ»، مرجعیت امور و تشخیص مصالح در جامعه را شورا می داند. از این دسته است روایت زیر:

عن رسول الله صلی الله علیه و آله اذا كان امراءكم خياركم و اغنياءكم سمحاءكم و امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها، و اذا كان امراءكم شرارکم و اغنياءکم بخلائکم و لم یکن امرکم شوری بینکم

۱. استاد رضا استادی مجموعه ای از این اقوال و مباحث را به اجمال گردآوری کرده است: شوری در قرآن و حدیث، ص ۶ به بعد.

۲. فصل سوم، ص ۱۶۸، همچنین ر.ک. شورا در قرآن و حدیث، ص ۵۴ به بعد.

### فِطْنُ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ ظَهْرِهَا.<sup>۱</sup>

ترجمه: هنگامی که رهبران شما بهترین شما و توانگران شما بخشنندگان شما باشند و امور شما بر پایه مشورت در میان شما باشد، روی زمین برای شما از درون آن بهتر است؛ و هنگامی که رهبران شما بدترین شما و توانگران شما بخیلان شما باشند و امور شما به مشورت با هم نباشد، درون زمین از روی آن برای شما بهتر است.

تقریر دلالت این روایت بدان شیوه است که در آیه «وَأَمْوَهُمْ سُورَىٰ بَيْنَهُمْ» گفتیم. امّا این روایت با چنین مضمونی نه متواتر است (در حد کاوش نگارنده) نه از نظر سند قوی است. بقیه روایات که در پی می آید؛ پیرامون مشورت یک شخص با دیگران است و نه ذکر شوری به عنوان یک مرجع تشخیص مصالح. امّا ذکر آن برای اثبات مرجعیت شورای کارشناسان در تشخیص مصالح جامعه، از این روست که در آن روایات به ملاکها و ویژگیهایی اشاره می شود که در بحث ما مفید و قابل استفاده است.

۲. روایاتی که در آنها ترغیب و تشویق به مشورت شده و در ضمن آنها به ملاک مطلوبیت مشورت نیز که همان رسیدن به واقع مصالح است اشاره دارد. این روایات، متواتر یا حداقل مستفیض است. چند نمونه از این روایات در پی می آید:

(الف) عَنْ النَّبِيِّ ﷺ: مَا تَشَاوَرُ قَوْمٌ إِلَّا هَدَوْا لَأَرْشَادِهِمْ<sup>۲</sup>

ترجمه: هیچ گروهی به مشورت نپرداختند مگر اینکه به بهترین نظر رسیدند.

در این روایت اگر «تشاور قوم» را به معنای تشکیل شورایی (بالطبع از آگاهان و صاحب نظران) در مصالح بدانیم؛ مفاد آن همگون با مفاد «وَأَمْوَهُمْ سُورَىٰ بَيْنَهُمْ» خواهد شد.

(ب) عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَنْ اسْتَقْبَلَ وَجْهَ الْأَرَاءِ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْخَطَا.<sup>۳</sup>

هرکس به آرای صاحب نظران رو آورد خطا را از صواب باز خواهد شناخت.

(پ) عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مَنْ شَاوَرَ ذَوِي النَّهْيِ وَالْإِلْيَابِ فَازَ بِالنَّجَاحِ وَالصَّوَابِ.<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۶۷، به نقل از تفسیر ابوالفتح، ۲/۲۲۸ و تفسیر گازر ۲/۱۴۲. ولی این روایت با اندکی تفاوت که به بحث ما لطمه ای نمی زند در تحف العقول، ص ۳۶. و سنن ترمذی، ۴/۴۵۷. کتاب الفتن، باب ۷۴ هم آمده است.

۲. تفسیر الکشاف، ۱/۲۲۶، ذیل آیه «و شاورهم فی الامر»؛ و بحار الانوار، ۱۰۵/۷۵، به نقل از امام حسن مجتبیٰ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

۳. نهج البلاغه، صبحی صالح، قصارالحکم، ۱۷۳.

۴. آمدی، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح محدث ارموی، ۵/۳۳۷.



هرکه با صاحبان خرد و آگاهی مشورت کند، به رستگاری و صواب خواهد رسید.

مطابق این گونه روایات، وقتی مشورت و همفکری ملاک رسیدن به واقع، - یا هرچه نزدیکتر شدن به آن - باشد؛ در سطح جامعه، تشکیل شورای کارشناسان جهت تشخیص مصالح متعین است.

۳. روایاتی که به کثرت مشاورین ترغیب می‌کند: در روایتی، ضمن بیان آداب مشورت چنین آمده است:

ثم يستشير عشرة من المؤمنين فان لم يقر على عشرة ولم يصب الا خمسة فيستشير خمسة مرتين فان لم يصب الا رجلين فليستشرهما خمس مرات فان لم يصب الا رجلاً واحداً فليستشره عشر مرات.<sup>۱</sup>  
... آنگاه با ده نفر از مؤمنان مشورت کند، اگر نتوانست با پنج نفر هریک دوبار و اگر نه با ده نفر هریک پنج بار، در غیر این صورت بایک نفر ده بار مشورت کند.

اگر سند روایت تمام باشد؛ باز هم نمی‌توان ذکر ده نفر را در آن تعبیدی دانست. با این وجود به مطلوبیت کثرت مشاورین دلالت می‌کند، و این همان چیزی است که در بحث ما مورد ادعا است. یعنی شورای کارشناسان و نه فرد واحدی از آنان.

۴. این دسته از روایات - که از نظر تعداد نیز چشمگیر است و می‌توان گفت، حداقل، مستفیض است - استبداد به رأی در کارها را نفی و منع می‌کند. نمونه‌هایی از این روایات در پی می‌آید:

عن علي بن أبي طالب: لا تستبد برأىك، فمن استبد برأيه هلك.<sup>۲</sup>

تنها، رأی خود را پسندیده ندان، کسی که چنین کند نابود گردد.

المستبد متهور في الخطاء والغلط.<sup>۳</sup>

مستبد به رأی، از نادروستی و لغزش باکی ندارد.

عن ابي جعفر الجواد عن آباءه عن امير المؤمنين عليه السلام: خاطر بنفسه من استغنى برأيه.<sup>۴</sup>

هرکس به رأی خود بسنده کند خود را در پرتگاه نهاده است.

۱. شورا در قرآن و حدیث، ص ۷۶، ح ۷۴؛ به نقل از بحار ۲۵۲/۹۱؛ جامع احادیث الشیعه ۲۱۵/۷؛ و مستدرک الوسائل ۴۵۲/۱.

۲. غرر الحکم و درر الکلم، ۲۹۶/۶.

۳. همان، ۳۱۷/۱.

۴. الوسائل، ۴۲۶/۸ (کتاب الحج، ابواب العشرة، باب ۲۲، ح ۲).

آنچه از روایات مزبور به دست می آید؛ این است که اخذ به رأی چند نفر در مقابل یک نفر، راجح بلکه متعین است. بنابراین، شورای کارشناسان مقدم بر رجوع به کارشناس واحد.  
 ۵. روایاتی که افراد و اعضای شورا را تعیین، و صفات و خصوصیات آنها را ذکر می کند. از مجموع این روایات، خبروئیت در امر مورد مشورت، امانتداری و عدم خیانت در مشورت، قابل استفاده است. از جمله این روایات چند نمونه می آید:

عن امیرالمؤمنین (علیه السلام): خیر من شاورت ذوالنهی و العلم و اولوا التجارب و الحزم.<sup>۱</sup>  
 بهترین کسانی که مورد مشورت قرار می گیرند، باید صاحبان خرد و آگاهی و دارندگان تجربه و دوراندیشی باشند.

افضل من شاورت ذوالتجارب...<sup>۲</sup>

بهترین کسانی که با آنها مشورت می کنی باید صاحبان تجربه باشند.  
 عن الصادق (علیه السلام): شاور فی امورک مما یقتضی الدین من فیه خمس خصال: عقل و علم و تجربه و نصیح و تقوی...<sup>۳</sup>

در کارهای خود با کسانی که پنج ویژگی دارند مشورت کن: عقل، آگاهی، خبروئیت، خیرخواهی و پرهیزگاری...

از این روایات به خوبی استفاده می شود که خبروئیت و صداقت در گفتار از صفات جدانشدنی کسانی است که صلاحیت شور و بررسی مصالح را دارا هستند.  
 ۶. در این روایات، مخالفت با رأی کسانی که مورد مشورت قرار می گیرند نهی شده است؛ مانند:

عن ابی عبد الله (علیه السلام): ... فاذا اشار علیک الناصح العاقل فایاک و الخلاف فان فی ذلک العطب.<sup>۴</sup>  
 ترجمه: مبادا برخلاف مشورت خیرخواه عاقل، عمل کنی، زیرا در مخالفت او نابودی است.

در این که آیا نهی مزبور، تعبّدی و مولوی است؟ یا توصّلی و ارشادی؟ همچنین در این که آیا رأی شورا برای مستشیر طریقیّت دارد؛ یا موضوعیّت؟ ممکن است برداشتهای متفاوتی از روایت بشود. ولی به هر حال لزوم شرعی عمل به مشورت یا ارشاد به لزوم عقلی آن (ضرورت

۱. غررالحکم و دررالکلم، ۴۲۸/۳.

۲. همان، ۴۵۶/۲.

۳. مصباح الشریعة، ص ۱۵۲.

۴. الوسائل، ۴۲۶/۸ (کتاب الحج، ابواب احکام العشرة، باب ۲۲، ح ۶).

عقلی پرهیز از نابودی) از روایت قابل استفاده است؛ مگر اینکه منع شرعی یا عقلی معینی در مقابل آن باشد.

۷. این روایات وظیفه مشاوران را تعیین می‌کند. لزوم اظهار رأی درست و عدم خیانت در آن، از مهمترین این وظایف است:

عن النبی ﷺ: اذا استشار احدکم اخاه فلیشر علیه<sup>۱</sup>.

چون یکی از شما با کسی مشورت کند بر اوست که راهنمایی‌اش نماید.

عن امیرالمؤمنین ﷺ: وانصح المرء اذا استشارک<sup>۲</sup>.

ترجمه: اگر کسی با تو مشورت کرد خیر او را بازگو.

روشن است که چنین لزومی را می‌توان برای هرکسی که مورد مشورت و بررسی تشخیص مصلحتی از مصالح، واقع می‌شود، قائل شد.

۸. در این روایات، وظیفه مشورت کننده به هنگام مشاوره بیان می‌شود. طبق آن می‌باید به مشاور (مشورت شونده) اعتماد کرد و به درستی جوانب امر مورد مشورت را برای او بازگو نمود:

عن علی ﷺ: لا تستغثن المشیر<sup>۳</sup>.

به دنبال خیانت و غش مشورت شونده مباش.

در روایتی دیگر، ضمن شمارش حدود و ویژگیهای مشورت چنین آمده است:

و الرابعة ان تطلعه علی سرک فیکون علمه به کعلمک بنفسک...<sup>۴</sup>

ترجمه: چهارم این که او را بر درون خود آگاه‌سازی، به گونه‌ای که آگاهی او (از مسئله مورد مشورت) مانند آگاهی خود تو باشد.

ممکن است از این روایات چنین استفاده کنیم که سلامت جریان شورا - چه به عنوان مجالس قانونگذاری یا غیر آن - متوقف بر این است که اعضای آن نسبت به موضوعات و مسائل جامعه، اطلاعات کافی و همه‌جانبه داشته باشند.

۹. روایاتی که از مشورت با زنان نهی می‌کند. ذکر این روایات از آن روست که با دقت در آنها

۱. موسوعة اطراف الحديث النبوی، ۱/۲۴۲؛ به نقل از سنن ابن ماجه، ح ۳۷۴۷؛ و تفسیر ابن کثیر، ۲/۱۳۰.

۲. مستدرک الوسائل، ۸/۳۴۶ (کتاب الحج، ابواب احکام العشرة، باب ۲۲، ح ۲).

۳. غررالحکم و دررالکلم، ۶/۲۸۷.

۴. الوسائل، ۸/۴۲۶، (کتاب الحج، ابواب احکام العشرة، باب ۲۲، ح ۸).

روشن می‌شود که در واقع تکیه بر روی صفات افراد شورا و مورد مشورت، یعنی همان چیزی که مورد نظر ماست (مرجعیت شورا جهت تشخیص مصالح)، از آنها حاصل می‌شود. از سوی دیگر، چنانچه از روایات، به دست آید که زنان نمی‌توانند طرف مشورت باشند؛ آنگاه در بحث شرایط اعضای شورا از نگاه شرع، باید این قید را نیز به میان آورد. همچنانکه در بحث شرایط قاضی و امام یا امیر امت، این قید مورد بحث است. باید دانست که روایات مشورت با زنان بر چند قسم است:

الف) روایاتی که به گونه‌ای مطلق - در کنار تولی قضا و تولی امارت - استشارة با زنان را هم منع می‌کند:

عن ابی جعفر علیه السلام: ليس على النساء اذان و اقامة... ولا تولی القضاء ولا تولی الامارة ولا تستشار.<sup>۱</sup>  
ترجمه: بر زنان اذان و اقامه نیست... و نه سرپرستی قضا و نه فرمانروایی؛ و با آنان نباید مشورت شود.

ب) با زنان مشورت شود ولی برخلاف نظر به دست آمده عمل گردد:

عن النبی صلی الله علیه و آله: شاوروا النساء و خالفوهن فان خلافتن بركة<sup>۲</sup>  
ترجمه: با زنان مشورت کنید و با نظر آنان مخالفت کنید، زیرا در مخالفت آنان فزونی است.

پ) روایاتی که پس از منع از مشورت، علت آن را هم ذکر می‌کند. این علت سستی اراده، ضعف و عجز است:

عن ابی عبدالله علیه السلام: ایتاکم و مشاوره النساء فان فیهن الضعف و الوهن و العجز<sup>۳</sup>  
ترجمه: مبادا با زنان به مشاوره پردازید، زیرا در آنان سستی، ناتوانی و ضعف وجود دارد.

ت) روایاتی که در آن منع از مشاوره با زنان را مختص به جایی می‌کند که کمال و بلوغ عقلانی آنان ثابت نشده باشد:

عن امیرالمؤمنین علیه السلام: ایتاک و مشاوره النساء الا من جربت بکمال عقل...<sup>۴</sup>  
ترجمه: مبادا با زنان به مشورت پردازید، مگر زنانی که کمال عقل‌شان را آزموده باشی...

۱. الخصال، ص ۵۸۵.

۲. مستدرک الوسائل، ۳۴۸/۸ (کتاب الحج، ابواب احکام العشرة، باب ۲۴، ص ۳).

۳. الوسائل، ۱۳۱/۱ (کتاب النکاح، ابواب مقدماته و آداب، باب ۹۶، ح ۲).

۴. شورا در قرآن و حدیث، رضا استادی، ص ۹۸؛ به نقل از کنز الفوائد، ص ۱۷۷، و بحار، ۲۵۲/۱۰۳.

آیا از این روایات می‌توان به‌دست آورد که زنان حق شرکت در شورا یا شوراهای تشخیص مصالح را ندارند؟ به چند دلیل که در پی می‌آید؛ نمی‌توان چنین استفاده‌ای را به شرع نسبت داد: ۱. نگارنده به روایتی که سند معتبر و قابل اعتماد داشته باشد و در آن به‌طور مطلق و تعبداً و بدون اشاره به نکته عقلانی آن (مانند نداشتن تجربه عقلانی در زمینه مشورت، ضعف فکری و ناتوانی علمی) از مشاوره زنان نهی کرده باشد؛ برخورد نکرده است.

۲. اگر فرض کنیم متن شرعی معتبری هم در دست ماست که به‌طور مطلق از مشورت با زنان نهی می‌کند و مقید و استثنايي هم در بین نباشد، نمی‌توان به اطلاق آن عمل کرد. زیرا از روایاتی که پیش از این در باب شورا آوردیم، روشن شد که ملاک مشورت و تشکیل شورا رسیدن و نزدیکتر شدن به واقع است. با در دست داشتن چنین ملاکی روشن است که باید آن اطلاق فرضی را به جایی حمل کرد که مشورت با زن، ما را در رسیدن به واقع، ناکام می‌گرداند، مانند اینکه از روی هوا و هوس و یا انگیزه‌های دیگری با او مشورت و به نظر او عمل شود.

۳. از دسته‌های گوناگون روایات که نقل کردیم، به‌دست می‌آید که روایات مطلق با روایاتی که در آنها علت منع آمده است، مقید می‌شوند. در دسته سوم از روایات دیدیم که علت مشورت نکردن با آنان وجود ضعف و ناتوانی است که احیاناً در اظهار نظر آنان تأثیر می‌گذارد. همچنان‌که در اصول گفته‌اند: «العله تخصّص و تعمّم»<sup>۱</sup> یعنی علت، تخصیص می‌زند و تعمیم می‌دهد. بنابراین زنانی که چنین ضعف و ناتوانی در اظهار نظر خود دارند، ممنوع از مشورت هستند.

۴. این روایات چنین استثنا می‌کند که تنها زنانی ممنوع از مشورت هستند که کمال عقل و تجربه آنان به اثبات نرسیده باشد. روشن است که چنین قید و شرطی برای مشورت، همچنان‌که از روایات پیشین هم به‌دست آمد، عمومی است و ویژه زنان نمی‌باشد.

در نهایت، تنها چیزی که از این روایات - بر فرض صحت سند - می‌توان به‌دست آورد این است که در آن زمانها به دلیل اینکه زنان، غالباً یا کثیراً، از آموزش و پرورش فکری و عقلی به‌دور بوده‌اند و یا به‌دور نگهداشته می‌شده‌اند، روایات مطلق مبنی بر نهی از مشورت با آنان صادر شده است.

تنها اشکالی که در اینجا باقی می‌ماند این است که کسی ادعای تواتر اجمالی کند. پاسخ این اشکال هم روشن است. زیرا تواتر اجمالی در قدر متیقن می‌شود و آن هم منع از مشورت با زنانی است که اولاً کمال عقل آنان به اثبات نرسیده باشد. ثانیاً سستی و توانی در مشورت با آنان در بین باشد. چنین تقییدی در مشورت، ویژه مشورت با زنان نیست بلکه در هر مشورتی این

چنین است. نهایت امر، از آنجا که زنان، به هر دلیلی، بیش از مردان در معرض و ابتلای نداشتن صفات لازم برای مشورت هستند، مورد نهی واقع شده‌اند.

### خلاصه گفتار

از مجموع آیات، روایات، بنای عقلا و دلیل عقل، به‌خوبی می‌توان استفاده کرد که شورای کارشناسان و آگاهان در زمینه هر مصلحتی، مرجع تشخیص آن مصلحت است. رسیدن به واقع مصالح از این طریق، انگیزه تشکیل شوراهای متناسب در جامعه برای تشخیص مصالح است. شکل و چگونگی تشکیل این شوراها موضوع بحثهای آینده این فصل است.

## گفتار دوم

### طبقه‌بندی شوراها

#### مقدمه

بسیاری از دانشمندان مسلمان که به اصل شورا در تشخیص مصالح جامعه و یا به‌طور کلی اداره آن، باور دارند، این نکته را متذکر شده‌اند که اساس شورا در قرآن و حدیث مورد تأکید فراوان واقع شده است. اما شکل و شیوه عملی آن به ویژگیهای زمان و مکان یا عرف پسندیده هر موقعیت و شرایطی واگذار شده است.<sup>۱</sup>

در گفتار پیش دانستیم که اصل و اساس شورا نیز از مبنا و ریشه‌ای عقلانی برخوردار است. می‌دانیم که هرگاه شارع براساس و اصل یک امری که در بین عقلا نیز مرسوم و مشهور است، تأکید کند و شرط و قیدی زائد نیاورد، آن گفتار شارع در شکل، شیوه و ویژگیهای خود منصرف و متوجه همان امری می‌شود که نزد عقلا معروف است.<sup>۲</sup>

در اینجا نیز ویژگیها و کیفیت تشکیل شوراها را باید از مناسبات و نیازهای زمان به‌دست آورد. از همین‌روست که از این پس گفتارهای ما درباره شکل و کیفیت نظام شورایی در تشخیص مصالح، چندان با استناد به آیات و روایات نمی‌تواند باشد.

ذکر دو نکته دیگر در اینجا ضروری می‌نماید: نخست این‌که آنچه به عنوان طبقه‌بندی شوراها مطرح می‌کنیم، با عنایت به بحثهایی است که تا به حال در این دفتر داشته‌ایم. به دلیل تازگی و ناپختگی این‌گونه مباحث، آنچه خواهیم گفت صرفاً پیشنهادی است که با عنایت به آن مباحث، ممکن است در زمینه شکل و لایه‌های شوراهای تشخیص مصالح بیان کرد. هیچگونه

---

۱. از جمله صاحب تفسیر المنار، ۱۱ / ۲۶۴، (... ترک الشوری لاجتهاد الامة)، سید قطب در العدالة الاجتماعية فی الاسلام، ص ۱۰۴؛ دکتر فتحی الدربنی در خصائص التشريع الاسلامی، ص ۴۷۷ به بعد؛ عقیف عبدالفتاح طیاره در روح الدین الاسلامی، ص ۲۹۴؛ و استاد محمدتقی مصباح یزدی در حکومت اسلامی و ولایت فقیه، ص ۹۵ به بعد.

۲. ر.ک. اساس الحکومة الاسلامیة، ص ۱۳۰. البته سیاق سخن در این مدرک بر نفی حجیت شورا در ولایت است، اما به نکته‌ای که گفتیم اشاره کرده‌اند.

تعبد، یا سخن غیرقابل برگشتی را در این زمینه ادعا نمی‌کنیم.

نکته دوم اینکه چون از ابتدای این کتاب دینی بودن اداره جامعه، بیشترین نقش را در انگیزه طرح و بررسی مباحث داشته است، در طبقه‌بندی شوراها هم بیشتر به این سمت گرایش داریم که نقش دین را در تشخیص مصالح نشان دهیم.

### ۱. تقسیم کلی شوراها

اگر براساس نحوه اعتباری که از شورا درگفتار پیش به دست آوردیم، رفتار کنیم؛ در این صورت به تقسیم ویژه‌ای از شوراها، براساس شرایط افراد آن و صلاحیتهای آنان دست خواهیم یافت. در آنجا گفتیم که برای به دست آوردن واقع مصالح جامعه، در هر زمینه‌ای باید به شورایی مرگب از بهترین کارشناسان آن زمینه مراجعه کرد.

جامعه‌ای که تلاش دارد خود را براساس الگوها و خواسته‌های دین ویژه‌ای بسازد، قهراً باید به نحوی کارشناسان دین را هم در تشخیص مصالح خویش سهیم سازد. این نکته به علاوه این‌که مصالح هر جامعه‌ای (دینی یا غیردینی) باید توسط کارشناسان آن مصالح به دست آید؛ ما را بر آن می‌دارد که به طور کلی برای تشخیص مصالح چنان جامعه‌ای، دو لایه عمده از شوراها پیشنهاد کنیم: اول شورایی عالی برای فهم و گسترش مقاصد عامه دین و دیگری شورایی برای تشخیص مصالح عینی جامعه که می‌توان آن را شورای قانونگذاری نیز نام نهاد.

### ۲. شورای عالی فهم و گسترش مقاصد دین

شناخت دین اسلام همچون مجموعه‌ای به هم مرتبط از احکام، معارف، اخلاقیات و... مانند شناخت هر پدیده دیگر، نیاز به تخصص و خبرگی دارد. احتمال خطا و لغزش و به دنبال آن اختلاف نظر و تنازع آرا در این دانش نیز همچون سایر دانشهای بشری، وجود دارد.

وقتی قرار است براساس شناخت از اسلام، جامعه را اداره کنیم، و در راستای این شناخت هم، اولاً از وجود معصوم علیه السلام محروم هستیم. ثانیاً بالبداهة، قبول داریم که هریک از ما جایز الخطا می‌باشیم. ثالثاً علی الفرض، نظر شخص معینی در این زمینه برای ما حجت نیست، تنها راهی که باقی می‌ماند تشکیل دادن شورایی از بهترین آگاهان به اسلام خواهد بود.

وظیفه این شورا به دست آوردن خطوط کلی است که به عنوان مقاصد دین می‌توان از منابع اصلی شریعت (کتاب، سنت، عقل و اجماع) برای اداره جامعه به دست آورد.

روشن است که چنین وظیفه‌ای با تدوین «قانون اساسی» برای یک جامعه، تلاقی و اشتراک



بسیار دارد. اگر نخواهیم خود را با تعاریف گوناگونی که از قانون اساسی شده است درگیر کنیم، این نکته مسلم است که انتظار عمده از قانون اساسی همین است، که حتی الامکان خطوط کلی اداره آن جامعه را در زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... تعیین کند.<sup>۱</sup>

اما تأمین خواسته‌های اسلام با صرف تدوین آنها در شکل قانون اساسی به دست نخواهد آمد، بلکه نظارتی پایدار و همراه با قانونگذارهای گوناگون در جامعه لازم است.

در اینجا چند پرسش به نظر می‌رسد:

۱. آیا نظارت بر حسن اجرای مقاصد دین با اصل تدوین آن مقاصد، در شکل قانون اساسی، توسط یک شورا باشد یا دو شورای جدا از هم؟

۲. حداقل در نگاه اول، آنچه از مجموعه اسلام، پیش‌رو داریم شامل یک سلسله احکام فرعی است که اولاً همپایه و هم‌رتبه «قوانین عادی» یک جامعه است. ثانیاً اجرای آن از مؤمنان خواسته شده است. در حقیقت از این احکام به دست می‌آید که اسلام از تعیین خطوط کلی و ارائه قانون اساسی، قدم جلوتر نهاده قوانین عادی و آماده اجرا، ارائه داده است.

در این صورت کارشناسان اسلامی که در طرح کلی ما، در تدوین و نظارت بر قانون اساسی، جایگاه داشتند؛ خود را در قوانین عادی، دخیل بلکه مسؤول می‌بینند. از همین جاست که زمینه اختلافات فراوان و بن‌بست‌های بسیار، در روند قانونگذاری یک جامعه پیش می‌آید. کلید‌گشایش این معضل کجاست؟

۳. با چینی‌شی که پیشنهاد شد، آیا نظارت شورای عالی براساس شرع است یا قانون اساسی و یا هر دو؟

در راستای پاسخ به پرسش نخست، به نظر می‌رسد که یکی بودن شورا برای تدوین و نظارت مناسبتر است. زیرا در نظارت، مهمترین نکته، تفسیر صحیح از اصول قانون اساسی است. بدیهی است که بهترین مفسران برای آن قوانین، همانا واضعان قوانین هستند. یا حداقل اگر عین آن افراد نباشند، افرادی با همان شرایط و ویژگیها، در هر زمانی مناسبتر هستند...

درباره پاسخ به پرسش دوم نیز به نظر می‌رسد که اگر با همه شرایط و ویژگیهایی که در گفتار سوم، برای اعضای شورا و شیوه انتخاب آنان خواهیم گفت، همچنین با در نظر گرفتن آنچه که نسبت به کیفیت رأی‌گیری و صدور حکم یا رأی، از سوی شوراها در فصل چهارم خواهیم گفت، شورای عالی به این نتیجه برسد که حکمی صریح و تعبدی از شرع در میان است، در این صورت باید آن حکم همچون قانونی مدون به اجرا در آید. چنین نظری مقتضای ضوابطی است که در

تشخیص مصالح در فصل پیش ارائه دادیم. یک ضابطه این بود که منعی از جانب شارع نسبت به مصلحت تشخیص داده شده وجود نداشته باشد.

در این زمینه ذکر یک مثال روشنگر است: اگر بفرض شورای عالی چنین تشخیص داد که حکم بریدن دست دزد یک حکم ابدی الهی است که باید در همه جوامع بشری اجرا گردد - مگر اینکه ضرورتی، خلاف آن را اقتضا کند - در این صورت، قانون مدون در این زمینه همین حکم است.

از همین جا مطلب دیگری نیز روشن می شود و آن این که شورای عالی کارشناسان اسلام، باید در زمینه مجموعه احکام و قوانین این چنینی از اسلام هم تصمیمگیری کنند و همه آنها را به گونه ای مدون و قابل اجرا ارائه دهند. البته اینکه چنین قوانینی، در زمینه مسائل اجتماعی و اداره جامعه وجود دارد یا نه؟ از حیث صغرا درخور این تحقیق نیست.

از پاسخ به پرسش دوم، جواب پرسش سوم نیز به دست می آید و آن اینکه اگر شورای عالی به احکامی مدون دست یافت که همپایه قوانین عادی شرع بود - همان طوری که اکنون توضیح داده شد -، در این صورت نظارت براساس قانون اساسی مدون، به علاوه آن قوانین عادی است. در غیر این صورت فقط قانون اساسی معیار نظارت است.<sup>۱</sup>

### ۳. شورای تشخیص مصالح (قانونگذاری)

در گفتار پیش چنین به دست آوردیم که مرجع تشخیص مصالح در جامعه، شورای کارشناسان آن مصالح است. مثلاً راههای شکوفایی اقتصاد جامعه را اقتصاددانان می دانند؛ بنابراین در طرح و تصویب قوانین اقتصادی، بیشترین دخالت از آنان است. همینطور در جنبه های دیگر حیات یک جامعه.

تا آنجا که به تشخیص مصالح مربوط می شود، از جهت مرجعیت تشخیص، بیش از این نمی توان گفت. اما ضمانت اجرایی و شکل عملی این گونه مرجعیت چگونه است؟ آیا در هر زمینه ای از مصالح، شورایی مستقل باید تشکیل داد؟ و یا اینکه به طور کلی یک مجلس شورا بیشتر وجود ندارد که به تصویب همه قوانین می پردازد؟ اما در آن مجلس که متشکل و جامع همه تخصصهاست، در هر زمینه کمیسیونهای مختلفی وجود دارد که کارشناسی مصالح در آنها انجام می گیرد؟

۱. البته ممکن است آن قوانین عادی را هم به دلیل اینکه جنبه کنترل کننده نسبت به قوانین دیگر پیدا می کند، به عنوان قانون اساسی تلقی کرد. ر.ک. به همان، ص ۱۰۵.

مزیت احتمال اول آن است که در هر زمینه‌ای در تشخیص مصالح، بجز دیدگاه کارشناسانه و نظارت کلی که از سوی شورای عالی (که در بند قبل گفتیم) وجود دارد، اعمال نظر و یا موضع‌گیریهای دیگری در تشخیص مصلحت، دخالت نمی‌کند. روشن است که در این صورت مصالح تشخیص داده شده به واقع نزدیکتر است. اما عیب مهمی که این نظر دارد این است که چندان کارآمد و قابل اجرا نیست.

توضیح اینکه ضمانت اجرای نظرات این کارشناسان چیست؟ اگر مبنای انتخاب را در مشروعیت حکومت اتخاذ کنیم، و بگوییم حق تشخیص مصالح در قوه مقننه هم مستقیماً در دست اکثریت مطلق یا نسبی مردم است، در این صورت آیا می‌توان انتخاب و تعیین نمایندگان چندین مجلس را از آنان طلبید؟ از این گذشته این مجالس متعدد، تلاقی و احیاناً تنازع در وظایف و صلاحیتها نخواهند داشت؟ ...

و اما اگر مبنای انتصاب را بپذیریم و یا در مبنای انتخاب هم، یکسره همه اختیارات حکومتی (شامل قوه مقننه) را به دست یک منتخب بدهیم و بگوییم او با شورای کارشناسان مشورت کند، در این صورت این کار گرچه عملی است - و احیاناً به صواب نزدیکتر - اما در حقیقت چشمپوشی از آن مزیتی است که گفتیم؛ زیرا در این صورت راه اعمال نظر از بیرون شورای کارشناسان را باز گذاشته‌ایم.

با وجود عیب کارآمد نبودن و عدم قابلیت اجرا، برای احتمال اول، نمی‌توان به مزیت آن دل بست. بنابراین در غیر مبنای انتصاب، و یا انتخابی که طی آن اختیار قانونگذاری هم واگذار شود، احتمال دوم، از دو احتمال فوق، متعین است.

### خلاصه گفتار

از مجموع آنچه در این گفتار آوردیم چنین به دست می‌آید که دو شورا برای تشخیص مصالح جامعه، در محدوده قانونگذاری، پیشنهاد می‌کنیم: یکی شورایی متشکل از کارشناسان و آگاهان به اسلام همچون مجموعه‌ای شامل معارف، احکام و... که خطوط و اهداف کلی اسلام در اداره جامعه را در شکل قانون اساسی، همچنین احکام و قوانین عادی را (در صورت وجود در هر زمینه)، به گونه‌ای قابل اجرا تدوین کنند. و دیگری شورای قانونگذاری که به تشخیص مصالح و وضع قوانین براساس آنها می‌پردازد.

در گفتار بعد، شرایط و اعضا و شیوه تشکیل شوراها بررسی می‌شود.

## گفتار سوم

### شرایط اعضا و مرجع انتخاب شوراهای

#### ۱. شرایط اعضا

چنانچه از مباحث پیش به دست آمد، در تشکیل شورا برای مرجعیت تشخیص مصلحت، تأکید بیشتر بر این است که در راستای رسیدن به مصالح، کارشناسی لازم - و هرچه بهتر - انجام پذیرد. بنابراین مهمترین شرطی که اعضای هر شورایی باید داشته باشند این است که درباره آنچه وظیفه و صلاحیت تشخیص مصالح آن به ایشان واگذار شده است، کارشناس و اهل خبره باشند. به هنگام اثبات مرجعیت شورا برای تشخیص مصالح نیز در حقیقت، چنین مرجعی (شورای کارشناسان) اثبات شد.

با این حال، در راستای شرایط اعضای شوراهای که آن را در گفتار پیش به دو شورای عالی و شورای قانونگذاری تقسیم کردیم، نکاتی به نظر می‌رسد که در پی می‌آید.

#### الف) ویژگیهای عمومی

اعضای همه شوراهای باید از چند ویژگی برخوردار باشند که از منظر عقل و نقل چندان قابل مناقشه و بحث نیست. برخی از صاحب نظران، این ویژگیها را شمارش کرده‌اند که با اندکی تصرف می‌آوریم:

۱. بلوغ

۲. عقل

۳. متدین به دین اسلام (در این ویژگی بحثی خواهیم داشت)

۴. آگاه به زمان و نیازهای جامعه (در ارتباط با اداره آن)

۵. شجاع و قادر به تصمیمگیری و اظهار رأی

این صفات، به علاوه تخصص در زمینه مورد مشورت، ویژگیهای عمومی اعضا را می‌سازد.

## ب) جامعیت در مجلس قانونگذاری

دومین نکته درباره شرایط اعضا این است که مجموعه مجلس قانونگذاری باید همه تخصصهای لازم را دربرداشته باشد. باید افرادی پخته و کارآزموده - در زمینه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و... - در آن شورا حضور داشته باشند. علت روشن است زیرا مجلس شورای قانونگذاری با این صلاحیت و انگیزه تشکیل می شود که در همه زمینه های حیات یک جامعه، مصلحت را تشخیص دهد و قانونگذاری کند.

تضمین عملی برای حصول این ویژگی مهم در مجلس قانونگذاری، در بحثی که به زودی درباره شیوه انتخاب اعضای شوراها خواهیم داشت، روشن خواهد شد. در حقیقت تأمین این ویژگی برعهده فرد یا افرادی است که آنان را مسؤول تشکیل شوراها و موظف به آن می دانیم. در آنجا این بحث مطرح خواهد شد.

## پ) شرط تدین و تقید به اسلام

در ضمن شرایط عمومی اعضای شورا، تدین به اسلام را هم آوردیم. پرسشی که پیش می آید این است که اگر هدف از تشکیل مجلس شورا، رسیدن به مصالح واقعی است، و از سوی دیگر نظارت شورای عالی برای تأمین مقاصد شرع هم وجود دارد؛ در این صورت به چنین تعهدی در کنار آن تخصص، چه نیازی هست؟

در پاسخ می توان گفت که اصولاً شرط تعهد به اسلام در اعضا، بر این اساس است که حکومت و اداره جامعه بر خواست و الگوهای دین استوار است. بنابراین تصمیم گیری در مصالح می باید با کسانی باشد که به آن خواستها، هرچند در حد کلیات و تعیین اهداف اداره جامعه، متعهد باشند. در غیر این صورت، روشن است که نظارت شورای عالی هم عملاً اختلاف و نزاع با آن مجلس را به دنبال خواهد داشت. چیزی که جز فساد و تباهی یک جامعه، ارمغان دیگری ندارد.

البته این شرط به گونه ای است که باید همواره در تصمیم گیری نهایی آن مجلس اثر گذارد. اما در صورتی که تعدادی اندک غیر متدین به اسلام وجود داشته باشند - به حدی که در چهره غالب و اکثریت مطلق مجلس تأثیر نگذارد - اشکالی در بین نخواهد بود. نبودن متخصصان متدین - به اندازه کافی - همچنین مصلحت توجه به حقوق اقلیتهای دینی که ضامن وحدت ملی است، از جمله اسبابی هستند که ممکن است وجود غیر متدینها را، در مجلس ضروری سازد.

### ت) آگاهی به دانش حقوق

قانون و قانونگذاری از موضوعات مهمی است که در دانش حقوق، از جوانب گوناگون مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. آگاهی - بلکه حتی الامکان خبرویت - در این مباحث، شرط لازم برای افرادی است که در مجلس قانونگذاری حضور دارند.

اما آنچه بیشتر مورد تأکید ماست، آگاهی از دانش حقوق عمومی، به‌ویژه حقوق اساسی برای کارشناسانی است که به‌عنوان آگاهان و دانایان اسلامی در شورای عالی فهم و نظارت بر مقاصد دین حضور دارند. فهم خطوط کلی که اسلام برای اداره جامعه ترسیم می‌کند، بستگی به این دارد که پرسشهای اساسی و قابل طرح در این ارتباط، را در جوامع امروزی به‌خوبی درک کرده باشیم.

### ۲. مرجع تشکیل شوراها

اعضای دو شورای عمده تشخیص مصالح، یعنی شورای عالی و شورای قانونگذاری، توسط چه مرجعی انتخاب می‌شوند؟

ممکن است این پرسش را چنین پاسخ داد که اگر مبنای انتصاب را در بحث «ولایت فقیه» بپذیریم و یا در مبنای «انتخاب» بگوییم همه صلاحیتهای اداره جامعه (از جمله قانونگذاری) به شخص منتخب داده می‌شود، در این صورت روشن است که با فرض پذیرش طرح کلی ما برای شوراها، آن شخص منتصب یا منتخب است که موظف و مأمور تشکیل شوراها است، بنابراین باید با صلاحدید او چنین افرادی شناسایی و گمارده شوند.

اما چنانچه برابر اصل عدم ولایت کسی بر دیگری، با فرض فقدان دلیل خاص در عصر غیبت، ولایت عامه را از آن عامه مردم بدانیم، در این صورت چنین ولایت عامه‌ای همچون هر ولایت دیگری که همراه با نوعی از مسؤولیت و تکلیف برای صاحب ولایت است؛ عامه مردم را به گونه تکلیف و وجوب کفایی، موظف می‌گرداند تا نسبت به ایجاد و تشکیل شوراهای درخور و مناسب برای اداره امور اقدام کنند.<sup>۱</sup>

بدیهی است در راستای این تکلیف مهم - مانند سایر تکالیف و وظایف عقلی یا شرعی - آگاهان، دانایان و عقلای جامعه موظف هستند که مردم را ارشاد کنند و آنان را به تکلیف خود در این زمینه آگاه سازند. اساساً مبنای دعوت انبیا و اوصیا از انسانها برای صلاح و سعادت فردی و اجتماعی آنان، بر روی اصول آگاهی، اختیار و مسؤولیت انسان نهاده شده است.

بنابراین به گونه واجب کفایی، بر مردم (شامل طبقات و اصناف مختلف) است که با ترتیب، شرکت و تأمین شرایط و جامعیت مجالس شورا، آنها را برپا سازند. مبنای این سخن همان تمسک به دلیل عقلی است که در گفتار برخی از صاحبان اندیشه در «فقه الحکومه» اسلامی بیان و تقریر شده است.<sup>۱</sup>

همچنانکه پیش از این هم اشاره شد نکته قابل تأکید این است که تأمین جامعیت مجلس قانونگذاری (از نظر تخصصهای گوناگون) در کنار دیگر شرایط و همچنین تأمین شرایط مورد اشاره برای کارشناسان اسلامی در شورای عالی (بر مبنای گزینشی که در مشروعیت رهبری حکومت در اسلام داشته باشیم) برعهده شخص رهبر منتصب یا منتخب و یا عموم مردم است.

#### خلاصه گفتار

۱. ویژگیهای عمومی اعضای شوراهای چنین است: بلوغ، عقل، اسلام، آگاهی به زمان و نیازهای جامعه و شجاعت و قدرت اظهار رأی.
۲. مجلس قانونگذاری باید جامع همه کارشناسیهای لازم برای جامعه باشد.
۳. تدبیر به اسلام برای حفظ چهره غالب مجلس است وگرنه مراجعه به متخصص غیر متدبیر، به خودی خود، مانعی ندارد بلکه توجه به حقوق اقلیتها خود از مصالح است.
۴. آگاهی به دانش حقوق، به ویژه حقوق عمومی برای کارشناسان اسلامی ضروری است.
۵. اگر بر مبنای نصب نرویم، انتخاب و تأمین جامعیت اعضا، در مجلس شورا به نحو واجب کفایی بر آحاد مردم است. در این زمینه ارشاد و راهنمایی علما و دانشمندان جامعه مورد عنایت و تأکید است.

۱. از همین جا شرایط عمومی انتخاب کنندگان هم به دست می آید (شرایط تکلیف، بلوغ، عقل و...) در این زمینه می توان به مدرک سابق، ص ۵۷۷ نیز رجوع کرد.

## گفتار چهارم

### کیفیت رأی‌گیری و صدور حکم یا رأی

مقدمه

آن نظر را که می‌توان به شورا نسبت داد - و در گفتار نخست بر اعتبار آن برای مرجعیت تشخیص مصالح پای فشرديم - دقیقاً کدام نظر است و از چه راهی به دست می‌آید؟ بدون شک اگر همه اعضای یک شورا بر نظری متفق باشند، به شورا منسوب است و ادله اعتبار شورا شامل آن می‌شود. اما همه سخن در صورتی است که چنین اتفاقی پدید نیاید. در این صورت، برابر ادله‌ای که خواهد آمد، رأی اکثریت معتبر است.

به دنبال حجیت رأی اکثریت، به عنوان رأی شورا، پرسشهای زیر به وجود می‌آید:

۱. مراد از اکثریت چیست؟

۲. با ترسیم ارائه شده از مجلس قانونگذاری، آیا در هر زمینه‌ای از مصالح فقط اکثریت متخصصان آن زمینه ملاک است یا اکثریت همه اعضای مجلس؟

۳. در برخی از منابع اسلامی، اکثریت مورد مذمت و سرزنش واقع شده است. آیا این مفاد منافی اعتبار رأی اکثریت نیست؟

در ادامه، پس از ذکر آن ادله، به این مطالب خواهیم پرداخت.

#### ۱. ادله اعتبار رأی اکثریت

ادله‌ای چند ممکن است بر حجیت رأی اکثریت اعضای شورا اقامه کرد:

#### الف) بنای عقلا

همان بنا و ارتکازی از عقلا که در گفتار اول بر اصل حجیت شورا اقامه شد، رأی اکثریت را به عنوان نظر شورا تلقی می‌کند.



**ب) دلیل عقلی**

احتمالات قابل اعتنایی که می‌توان به عنوان رأی شورا در نظر گرفت، چنین است:

۱. نظر یک نفر از اعضا

۲. اتفاق نظر همه

۳. اکثریت

۴. اقلیت

احتمال اول هیچ ترجیحی ندارد، زیرا فرض بر این است که اعضای مجلس همه اهل خبره و کارشناس مسئله مورد بحث هستند و از این نظر در عرض هم قرار دارند.

احتمال دوم، قدر متیقن از نسبتی است که به شورا (به عنوان نظر شورا) داده می‌شود. - در مقدمه گفتار به این مطلب اشاره شد - ولی اتفاق نظر، به ویژه در مجلس قانونگذاری، که تعداد اعضای آن نسبتاً زیاد است، امری است نادر، به طوری که اگر بخواهیم به آن تکیه کنیم، اصل تشکیل شورا که عقلاً، بلکه با استناد به آیات و روایات، ثابت شده؛ لغو یا بسیار کم فایده می‌نماید. احتمال چهارم، ترجیح مرجوح است بر راجح، زیرا نوعاً رأی چندین نفر از کارشناسان بر نظر و رأی تعدادی کمتری از آنان ترجیح دارد.

بنابراین احتمال سوم که همان رأی اکثریت است، متیقن خواهد بود.

روشن است که تکیه استدلال بر این است که رأی اکثریت نسبت به اقلیت، نوعاً به واقع نزدیکتر است. پیش از این هم گفتیم که ملاک مرجعیت شورا برای تشخیص مصالح، همین نکته است. بنابراین اگر کسی از روی وجدان یا به هر دلیل و انگیزه دیگری، چنین ملاکی را نپذیرد، این استدلال برای او قانع کننده نیست.

**پ) روایات**

برخی از پژوهشگران ادله شورا، روایاتی در باب تعارض در اصول فقه را - که تمسک به روایت مشهور در مقابل شاذ و نادر را حجت می‌گرداند - دلیل بر حجیت رأی اکثریت در شورای خبرگان قلمداد کرده‌اند.<sup>۱</sup>

از جمله آن روایات، روایتی که سنداً قابل اعتماد است، مقبوله عمر بن حنظله است. بخشهایی از آن روایت که مناسب آن استدلال باشد، چنین است:

سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة... فان كان كل واحد اختار رجلاً من

اصحابنا فرضیا ان یكونا الناظرین فی حقہما و اختلف فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟ فقال: الحکم ما حکم به اعدلہا... فقلت فانہما عدلان... فقال: ینظر الی ماکان من روایتہما عتاً فی ذالک الذی حکما بہ المجمع علیہ عند اصحابک فیؤخذ بہ من حکمنا و یتروک الشاذ الذی لیس بمشہور عند اصحابک فان المجمع علیہ لاریب فیہ... فان کان الخبران عنکما مشہورین... قال: ینظر فما وافق حکمہ حکم الکتاب...<sup>۱</sup>

حاصل استدلال به روایت فوق این است که اخذ به مشهور، در مقابل شاذ و نادر، در آن حجّت شده است. مشهور، چیزی جز همان اکثریت در مقابل اقلیت نیست. در این روایت، پس از ارجاع شیعیان به راویان و آگاهان به احکام شریعت، چنین آمده است که اگر آنان در روایت حدیث از معصوم علیه السلام اختلاف کنند، باید به یک سلسله از مرجّحات رجوع کنند. از جمله این مرجّحات، شهرت که همان اکثریت است، قلمداد شده است. «المجمع علیہ» که به قرینه مقابل آن «لیس بمشہور»، همان مشہور یعنی اکثریت است باید اخذ گردد و شاذ یعنی غیر مشہور، ترک و کنار زده شود. به علاوه تعلیل کلی آورده شده است که «فان المجمع علیہ لاریب فیہ».

اشکال اساسی که ممکن است به این استدلال وارد آید، همان است که بسیاری از اصولیان گفته‌اند.<sup>۲</sup> برداشت آنان این است که مورد و متعلّق حجّیت شهرت در این روایت، صرفاً نقل و روایت حدیث است نه مضمون و جهت صدور - که مطابقت با واقع احکام الهی را تأمین می‌کنند - یعنی همان چیزی که در تمسّک به رأی اکثریت به دنبال آن هستیم (البته ما به دنبال مصالح هستیم، ولی چنین تفاوتی مسلماً در بحث بی‌تأثیر است).

پاسخ پژوهشگر مذکور این است که سخن در اینجا معلّل به این علت است: «فان المجمع علیہ لاریب فیہ» و این علّت شهرتی را هم که متعلّق آن دست یافتن به واقع از روی خبروایت باشد، دربر می‌گیرد، به علاوه که اصولاً چنین تعلیلاتی در روایات به اموری می‌شود که ارتکازی و مورد قبول مخاطبان است و ارتکاز عقلانی در اعتبار اکثریت بین روایت و مروی تفاوتی نمی‌گذارد.<sup>۳</sup> به نظر می‌رسد این پاسخ، توانایی برانداختن آن اشکال را نداشته باشد. زیرا تعلیل یاد شده، آن فراگیری را ندارد. امّا اینکه گفته شد: «چنین تعلیلاتی به ارتکازات عقلانیه است و آن ارتکاز در اینجا عمومیت دارد»، در واقع دست برداشتن از تمسّک به تعبّد روایی و تمسّک به ارتکاز عقلانی است.

۱. الوسائل، ۱۸ / ۷۵ (کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۹، ح ۱).

۲. خراسانی آخوند ملامحمدکاظم، کفایة الاصول، ۲ / ۳۹۸.

۳. سیدمرتضی شیرازی، شوری الفقها، ص ۲۵۹.

اما ظهور تعلیل در فراگیری هم در صورتی است که قرینه‌ای برخلاف آن - نسبت به موردی - وجود نداشته باشد. در اینجا، هم قرینه خارجی و هم قرینه داخلی، برخلاف چنان عمومی است. قرینه داخلی اینکه می‌فرماید: «بنظر الی ما کان من روایتها عتاً» ظاهر این تعبیر این است که مدار سخن بر نقل راوی است نه استنباط و برداشت او. به علاوه که نسبت به اقریبت و نزدیکی مفاد دو خبر متعارض، با واقع، پس از این در مقبوله سخن به میان می‌آید: «فان کان الخبران عنکا مشهورین... قال: بنظر فما وافق حکم الکتاب...»؛ اگر در اخذ به شهرت هم، نظر به مضمون و اقریبت به واقع وجود داشت، مناسب بود گفته شود: «بنظر فما وافق حکم حکم المشهور...» ولی در آنجا روایت را جلو انداخته و گفته است: «ما کان من روایتها عتاً فی ذالک الذی حکما به...» این عبارت همچون صریح در این است که باید شهرت در روایت را دید نه نفس خود حکم را. زیرا روایت و حکم هر دو را آورده ولی شهرت را به روایت زده است نه حکم.

اما قرینه خارجی، توجه به این نکته است که در آن زمانها، استنباط و خبریّت در فهم روایات، به شکلی که امروز مطرح است، نبوده است. به ظاهر روایات، مانند ظاهر رساله‌های عملیه‌ای که امروزه وجود دارد، توسط عموم مردم، عمل می‌شده است. بنابراین وقتی دو خبر متعارض مورد بررسی قرار می‌گرفته است؛ لااقل در نگاه اول، تعارض در صدور آنها به نظر می‌آمده است.

اما این عبارت که می‌فرماید: «من نظر فی حلالنا و حرامنا...» ظاهراً در مقابل رجوع به حکام جور است که در عبارات نخستین روایت آمده است نه اینکه تکیه‌ای روی نظر و استنباط باشد. قرائنی که آوردیم، اگر پذیرفته نشوند، حداقل در مجموع، احتمالی عقلانی در مقابل آن عمومیّت مورد ادّعا می‌سازد که با وجود این احتمال آن عمومیّت از ظهور می‌افتد. با عنایت به آنچه تا اینجا، برای حجّیت رأی اکثریّت آوردیم، روشن می‌شود که عمده دلیل در این زمینه همان ارتکاز عقلانی است. چنانچه دلیل نقلی هم در این زمینه باشد (شامل سیره و روایات) موید آن است.

## ۲. مراد از اکثریّت

با توجه به ادله‌ای که برای اعتبار رأی اکثریّت ذکر شد می‌توان درباره مراد از اکثریّتی که معتبر است چنین گفت:

گرچه در این زمینه و در شرایط و موارد گوناگون ممکن است بنای عقلا متفاوت باشد، مثلاً برای جایی که مصلحت‌اندیشی در زمینه آن فوریّت و ضرورت دارد، به نظر نصف به علاوه یک

عمل گردد. ولی اصولاً به مقتضای دلیل عقلی مورد اشاره و ارتکازی که از عقلاً سراغ داریم، در صورتی می‌توان یک نظر را رأی شورا دانست که غالب آنان (حداقل هشتاد تا نود درصد) به آن معتقد باشند. از سوی دیگر طبق آن دلیل عقلی نباید آن چنان غلبه و کثرتی انتظار داشت که به مرز اتفاق آرا که سر از ندرت درخواهد آورد، برسیم.

به هر حال، دو معیار در اینجا وجود دارد: یکی اقریبّت (و هرچه نزدیکتر شدن) به واقع، دیگری پرهیز از ندرت و انداختن شورا از فایده و کارآمدی. برای ناظر عاملی که بیرون از شورا، اعتبار آن را می‌سنجد، دومی در نقطه اجماع و اتفاق نظر قرار دارد و اوّلی در نقطه نصف به علاوه یک. اگر ضرورت، نیاز یا شرایط ویژه‌ای در کار نباشد، جمع بین این دو معیار، حدود دو سوم آرا، است.

### ۳. اکثریت مجلس یا کمیسیون تخصصی

در گفتار دوم، ضمن بحث از طبقه‌بندی شوراهای، به این نتیجه رسیدیم که برای تشخیص عینی مصالح جامعه تشکیل شورایی که دربر دارنده همه تخصصهاست امری اجتناب‌ناپذیر است. براساس ادله شورا که ملاک آن را رسیدن به واقع می‌داند، ابتدائاً چنین به نظر می‌رسد که شوراهای متعدّدی در هر زمینه تشکیل شود، ولی در آنجا توضیح دادیم که نهایتاً باید یک مجلس قانونگذاری تشکیل داد که همه مصالح را تشخیص دهد.

اکنون سؤال این است که آیا در این مجلس واحد در هر زمینه‌ای فقط به کمیسیون کارشناسانه آن زمینه رجوع می‌شود و یا اینکه برای تصویب هر قانونی رأی اکثریت همه مجلس لازم است؟ در این که اکثریت کارشناس یک زمینه مفروض باید به آن رأی دهند تا اعتبار پیدا کند، تردیدی نیست، زیرا ادله اعتبار شورا و ادله اعتبار اکثریت چنین دلالت و اقتضایی دارد. اما برای پرهیز از محذوراتی که در آن گفتار آمد، به جز این تأیید، تصویب کلی نمایندگان هم لازم است. چنین لزومی وقتی نمایانتر می‌شود که بدانیم بهترین ضامن اجرایی یک قانون که می‌خواهد برای همه ملت وظیفه‌ساز باشد، این است که اکثریت افراد منتخب مردم آن را تصویب کنند. بنابراین جمع بین رسیدن به واقع مصالح و ضمانت اجرایی آن همین است.

### ۴. بررسی ادله سرزنش اکثریت

در آیاتی از قرآن کریم به سرزنش اکثریت پرداخته شده است. از جمله:

«وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ»<sup>۱</sup>، «وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْزَوْنَ»<sup>۲</sup>، «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۳</sup>، «وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَآكَثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»<sup>۴</sup>

آیا این آیات نهی و ردع از سیره عقلا نیست؟

اندیشمندانی که رأی اکثریت را در شورا معتبر می‌دانند، پاسخهای زیر را به این پرسش داده‌اند:<sup>۵</sup>

۱. این آیات - با مراجعه به موارد آن روشن است که - در مسائل غیبی (که دانش آن از عموم مردم پنهان است) وارد شده است و نه در مسائل حقوقی و اجتماعی.
۲. ملاک سرزنش در برخی از این آیات به‌دست داده شده است و آن تکیه بر ظنّ و تخمین به‌جای علم و آگاهی است. بنابراین در حقیقت، سرزنش از جهل و ناآگاهی و عدم تعقل شده است. اما در شورای کارشناسان و آگاهان، فرض بر آن است که آنان به زمینه‌ها و مصالح مورد نظر آگاه و عالم هستند. بنابراین سرزنش آیات در جایی است و اعتبار عقلانی اکثریت در جای دیگر.
۳. آیات، اکثریت مردم (اکثر الناس) را با چشم‌پوشی از پاسخ دوم، سرزنش می‌کند و نه اکثریت دانشمندان و کارشناسان را لذا از این جهت نیز مورد آیات و مورد سیره عقلا از هم جدا هستند.

البته با چشم‌پوشی از پاسخ اول، این آیات می‌تواند هشدار باشد برای مراجعه به آرای عمومی که باید سطح آگاهی و رشد عمومی جامعه مورد توجه و عنایت باشد.

#### تذکر یک نکته

در پایان، تذکر این نکته بجاست که همه مباحث ما در این فصل، بر محور تشخیص مصالح، در راستای قانونگذاری بود. اما تشخیص مصالح در اجرا یا قوه مجریه که همواره در تب و تاب تصمیم‌گیریه‌های گذرا و فوری است، همچنین در قضا و فصل خصومت که به همین منوال است، معلوم نیست که شورا، بنا و ارتکاز عقلانی داشته باشد. برخی از نویسندگان هم که خواسته‌اند

۱. انعام، ۱۱۱.

۲. انعام، ۱۱۶.

۳. یوسف، ۴۰.

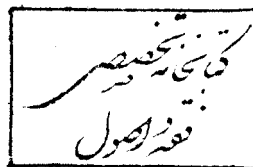
۴. مائده، ۱۰۳.

۵. ر.ک. به ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ۱ / ۵۶۵؛ و مدرک سابق، ص ۱۶۶.

ادله‌ای نقلی در منع ارتکاز عقلانی بر شورا بیاورند، بین این دو جهت جدایی نینداخته‌اند.<sup>۱</sup>

### خلاصه گفتار

۱. ارتکاز و بنای عقلا عمده دلیلی است که براساس آن حجیت رأی اکثریت کارشناسان زمینه‌های گوناگون مصالح را معتبر می‌دانیم.
۲. مراد از اکثریت، حدود دو سوم از آرای کارشناسان است، هرچند که ممکن است بنای عقلانی در موارد گوناگون بر این زمینه و اصل تأثیر گذارد.
۳. ادله سرزنش اکثریت در برخی از آیات هیچ منعی را نسبت به ارتکاز عقلانی پیروی از اکثریت دربر ندارد.
۴. در بحث شورا داستان اجرا و تصمیم‌گیریهای فوری جدای از مصلحت‌اندیشیهای قانونگذارانه است که پایه‌های رفتارهای نسبتاً پایدارتری را در جامعه استوار می‌سازد.



## فصل ششم

---

مردم و احکام حکومتی







## مقدمه

در فصول پیشین این دفتر به روند تشخیص مصالح جامعه از سوی مراجع صلاحیتدار پرداختیم. تشخیص این مصالح، همچنان که در فصل اوّل دیدیم، به صدور «حکم حکومتی» یا تصویب «قانون مملکتی» خواهد انجامید. در حقیقت فصل چهارم و پنجم که در پی زمینه‌چینی‌های سه فصل نخست آمد، به نسبت یا رابطه حکم حکومتی با حاکم یا هیأت حاکمه نظر داشت. از همین رو در آن دو فصل به منابع و مرجع تشخیص مصالح، پرداختیم.

در این فصل نسبت این احکام با مردم مورد بررسی است. نخستین ویژگی این نسبت که در اساس چندان قابل تردید نیست، «اطاعت» است. مردم باید از قوانین جامعه اطاعت کنند این ویژگی از خصلت الزام‌آور بودن قانون برمی‌خیزد که در تعریف آن آمده است.

اما به جز این ویژگی در نسبت مردم با قانون یا حکم حکومتی - که برپایه مصالح تشخیص داده شده هیأت حاکمه استوار است - آیا ویژگی دیگری می‌توان یافت؟ به عبارت دیگر، آیا مردم در برابر قانون، فقط مطیع هستند؟ و یا اینکه در این ارتباط می‌توانند، زبان به نقد، بررسی، پیشنهاد و... بگشایند؟

روشن است که این بحث رابطه گسترده و پایداری با مبحث بلند و طولانی آزادیهای سیاسی - اجتماعی در اسلام دارد. هرگونه نقد، پیشنهاد و اظهارنظری که پیرامون مصالح تشخیص داده شده وجود داشته باشد، هنگامی به هدف خود نزدیک می‌شود که بتواند با امنیت خاطر، هم به گوش هیأت حاکمه برسد و هم در سطح گسترده‌ای از جامعه پراکنده گردد.

نکته ظریف و مهمی که در اینجا وجود دارد و می‌تواند بین پرونده تاریخی بحث آزادی که خاستگاه آن تحولات سیاسی - اجتماعی چند قرن اخیر غرب دانسته شده است<sup>۱</sup> با نقد و بررسی رفتارهای حکومت از سوی مردم در چارچوب آموزه‌های اسلامی، جدایی افکند، این است که در اسلام، صرف رها بودن، آزاد بودن یا اختیار داشتن بر این که سخنی را بگویم چندان مورد عنایت نیست. در این حدّ، اصل عقلی و عقلانی کافی است؛ هرچند که چارچوبها و ضوابطی هم

تعیین گردد. اسلام در پی اصلاح جامعه و سوق دادن آن به سوی اهداف معینی است. در اسلام، می‌توانیم آزادی بیان را در قالبهای پرمحتوایی همچون «امر به معروف و نهی از منکر» «نصیحت» و... بیابیم. آنچه در این قالبها مورد تأکید است صرف این نیست که هر انسانی بتواند سخن خود را بگوید؛ بلکه بر پیشبرد جامعه به سوی خیر و صلاح که تنها با مشارکت عمومی همهٔ عقلها و دانشها امکان‌پذیر است، تکیه می‌شود.

در مقابل چنین تأکیداتی، ادلهٔ محکمی وجود دارد که بر اطاعت از حکومت و قوانین حکومتی دلالت می‌کند. در برخی از این ادلهٔ چنین مضمونی آمده است که «الزاد علیهم کالزاد علینا». آیا چنین وجوب اطاعتی با چنان جواز، بلکه وجوب انتقادی درگیر و متعارض نیست؟ از همین جاست که ممکن است به تفاوتهایی بین اطاعت از احکام حکومتی - که واضع آن حکومت است - با احکام ثابت الهی که مستقیماً از کتاب و سنت استنباط می‌شوند دست یابیم. بنابراین آنچه گفتیم، در این فصل با چند بحث روبرو هستیم، اول این که اصل عقلی و عقلانی بر جواز نقد و بررسی احکام حکومتی را - که متناسب با مطالب ارائه شده در فصل چهارم و پنجم هم هست - تبیین و ترسیم کنیم. دوم این که ببینیم از روی آیات، روایات و سیرهٔ معصومان (علیهم‌السلام)، می‌توان برای مردم چه حق یا وظیفه‌ای به جز اطاعت، نسبت به احکام حکومتی صادر شده به دست آورد؟

سومین بحث این است که نسبت این آیات و روایات را با ادلهٔ وجوب اطاعت بسنجیم و ببینیم آیا تعارض و ناهمخوانی در بین هست یا نه؟ از همین رهگذر است که ماهیت اطاعت از احکام حکومتی را هم بازخواهیم شکافت.

## گفتار اوّل

### نقش مردم در احکام حکومتی

آنچه در این گفتار مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد اینست که اصول عقلی و عقلانی در زمینه مردم و احکام حکومتی چه اقتضایی دارد؟ به‌ویژه پس از اینکه در فصول پیشین کتاب، منابع و مرجع تشخیص مصالح را هم بررسی کردیم، پاسخ پرسشهای این فصل از روی نتایج به‌دست آمده آن فصول چیست؟

بر سه محور «اطاعت»، «انتقاد» و جمع بین این دو، سخن را در این گفتار پی می‌گیریم.

#### ۱. اطاعت

مبانی اطاعت و یا ضمانت اجرای قوانین در شیوه‌های فکری مختلف و متفاوتی ابراز شده است که از جمله آنها مرتبط ساختن قوانین حکومتی با قدرت مطلقه الهی است.<sup>۱</sup> اما در اساس اینکه مردم باید از قوانین اطاعت کنند و متخلّف، به نحوی، سزاوار مجازات و پیگیری است، اختلافی بین مکاتب گوناگون فکری در فلسفه‌های حقوق وجود ندارد. هر عقل سلیمی نیز این معنا را تأکید می‌کند. ضرورت زندگی اجتماعی بشر برای او نیاز به قانون را به ارمغان آورده است و قانون بدون ضمانت اجرا سودی نمی‌بخشد. اینست که می‌توان گفت اصل عقلی و بنای عقلانی، گواه بر لزوم اطاعت مردم از قوانین است.

#### ۲. انتقاد

سخن در راستای انتقاد مردم از قوانین حکومتی، به آسانی بحث پیرامون اطاعت مردم از قوانین نیست. هم در اندیشه‌ها هم در رفتارهای عینی، نمونه‌های فراوانی هست که در آنها نقش مردم

---

۱. جامعه‌شناسی حقوق، هانری لوی برون، ترجمه ابوالفضل قاضی، ص ۲۲.

نسبت به قوانین جامعه، بلکه همه رفتارهای زمامداران آن به صرف اطاعت محدود می‌شود. بنابراین در اینجا نمی‌توان، بی‌درنگ به عقل و عقلا چنین نسبت داد که مردم حق یا وظیفه بررسی، نقد و یا هرگونه اظهار نظری را احياناً برخلاف تصمیمات زمامداران جامعه دارا هستند. اما از یک سو با توجه به آنچه که پیش از این درباره منابع و مراجع تشخیص مصالح گفتیم و از سوی دیگر استدلالهایی که در زمینه لزوم آزادی بیان عقاید و آرای مردم در جامعه، اقامه شده است، ما را به این نتیجه می‌رساند که راه نقد و بررسی مردمی را بر روی همه رفتارهای حکومتی، باز گذاریم.

در فصل چهارم دیدیم که منبع اصلی تشخیص مصالح جامعه، عرف و بنای عقلاست که با بهره‌گیری از دانش و کارشناسی به عمل آمده باشد. در فصل پنجم هم بر مبنایی که فرض شد، مرجع تشخیص مصالح را شورا یا شوراهایی متشکل از کارشناسان زمینه‌های گوناگون مصالح معرفی کردیم.

روشن است مصالحی که از روی این منابع و یا چنین مرجعیتی تشخیص داده می‌شود، هم قابل نقد است و هم ممکن است در بین مردم کسانی باشند که بهتر و مناسبتر از آن را تشخیص دهند. از سوی دیگر اصل عقلی عدم ولایت کسی بر دیگری چنین اقتضا می‌کند که همگان بتوانند از هر طریقی که در هر زمان و مکانی قابل تصور است، نظر و رأی خود را در زمینه مصالح تشخیص داده شده - که در چهره «حکم حکومتی» در جامعه اعلام و اجرا می‌شود - اظهار کنند.

اما بر لزوم آزادی بیان، استدلالهای چندی نیز شده است. در اینجا یکی از آنها را که به جنبه مورد نظر ما در این کتاب نیز نظر دارد، می‌آوریم. آن جنبه، هرچه نزدیکتر شدن به مصالح واقعی است که از سودمندترین نتایج آزادی بیان در یک جامعه می‌باشد. آن استدلال چنین است:

... هیچ کس حق ندارد عقیده مخالف را خاموش کند زیرا عقیده تازه‌ای که مخالف عقیده مرسوم است یا حقیقت است یا از حقیقت بهره‌ای دارد یا خلاف حقیقت است. اگر... عین حقیقت باشد نه تنها با خاموش کردن آن نسبت به صاحب عقیده جنایت کرده‌ایم بلکه نسبت به سایر افراد آدمی و نیز نسبت به نسلهای آینده جنایت کرده‌ایم. زیرا حقیقت نجات‌دهنده آدمی است و با خاموش کردن آن، از آدمیان رهانده آنان را گرفته‌ایم. اگر نیمی از حقیقت باشد باز حکم همان است. اما به فرض این که... خلاف حقیقت باشد و به فرض اینکه ما خطا پذیر نباشیم و بدانیم که این عقیده خلاف حقیقت است باز خاموش کردن آن، گناه است. زیرا حقیقت در برخورد با آن جلوه و تابناکی بیشتری پیدا می‌کند و هم بدان علت که اگر در میدان، دشمنی نباشد، سربازان به سستی می‌گیرند، و

نیروی خود را مهمل می‌گذارند تا به حدی که قدرت دفاع از خود را از دست می‌دهند؛ حقیقت نیز اگر پیوسته با دشمن در مبارزه نباشد تابناکی و اثربخشی خود را در ذهن مردمان از دست می‌دهد...<sup>۱</sup>

### ۳. جمع بین اطاعت و انتقاد

با عنایت به ضرورت اطاعت از احکام حکومتی که در بند اول این گفتار به آن پرداختیم و اثبات جواز بلکه لزوم انتقاد مردمی از آن احکام - که در بند دوم صورت گرفت - می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که گرچه چاره‌ای از لزوم اطاعت مردم از آن احکام نیست؛ اما همواره راه هرگونه بررسی، نقد و اظهارنظری در آنها باز است. چنین روندی می‌تواند از طریق رسانه‌های گروهی، سخنرانیها و... انجام گیرد.

اما از مجموعه آنچه که درباره مبانی اطاعت از احکام حکومتی یا قوانین موضوعه حکومتی و مبانی انتقادپذیری آن بیان کردیم؛ می‌توان به این نکته مهم دست یافت که اگر اطاعت از قوانین براساس ضرورت عقلانی نظم و پیشبرد جامعه باشد، و اگر به دلیل احتمال عدم دستیابی به مصالح جامعه، همواره قابل نقد و بررسی باشند؛ آیا در این صورت می‌توان ادعا کرد که پیروی نکردن از این احکام، همانند احکام فقهی که مستقیماً توسط فقیه از کتاب و سنت استنباط می‌شود، پیگیری اخروی دارد؟ آیا می‌توان کسی را که تن به اطاعت از احکام حکومتی نمی‌دهد، متهم به نقص در ایمان دینی کرد؟

آنچه تا اینجا - قبل از بررسی ادله اطاعت و انتقاد در منابع اسلامی - می‌توان گفت این است که واضع احکام حکومتی، حاکم مشروع است که با عنایت به عرف، سیره عقلا و دانش روز به آن اقدام می‌کند؛ البته چنین اقدامی را در راستای وظیفه شرعی خود که همان تحقق بخشیدن به اهدافی است که آموزه‌های اسلامی برای اداره جامعه ارائه می‌کند، انجام می‌دهد. نتیجه و اثری که بر اطاعت یا عصیان بر یک حکم یار می‌شود، ابتدائاً و بدون در نظر گرفتن دلیل ویژه‌ای، بستگی به اراده و خواست مبدأ و واضع آن حکم دارد. بدیهی است حکومت، هرچند اسلامی باشد، به خودی خود هیچ ولایت و دخالتی در نتایج اخروی عمل یک فرد و یا آنچه که به رابطه فردی او با خدای خویش مربوط می‌شود، ندارد. بلکه برای رسیدن به مصالحی، قانونی وضع شده است، و در قبال آن مجازات یا پاداشی هم برای متخلف و مطیع قرار داده شده است. هم اختیار وضع قانون و هم اختیار جعل پاداش و مجازات برای آن را هر چند با ادله شرعی

۱. محمود صناعی، آزادی فرد و قدرت دولت، انتشارات سخن، ۱۳۳۸، ص ۷۴۲. نویسنده این استدلال را از آموزه‌های جان استوارت میل آورده است. ص ۳۲۸، همان اثر.

می‌پذیریم؛ امّا بیش از این مقدار چرا ملتزم باشیم؟

بنابراین تا قبل از رسیدن به منابع اسلامی - در گفتارهای آینده - آنچه می‌توانیم دربارهٔ اطاعت از احکام حکومتی بگوییم این است که اولاً آن احکام تا آنجا که محلّ نظم عمومی جامعه نباشد انتقادپذیر است. ثانیاً تخلّف از آن فقط «جرم» قانونی است و هیچ معصیت دینی را به دنبال خود ندارد.

امّا آیا دلیل ویژه‌ای که اطاعت از احکام حکومتی را به امر و نهی شرعی گره بزند وجود ندارد؟ پس از بررسی نقش مردم، بر محور انتقاد در احکام حکومتی، از روی منابع اسلامی به این بحث خواهیم رسید.

## گفتار دوم

### مردم و احکام حکومتی در منابع اسلامی

پس از آن که زمینه کلی نقش مردم در احکام حکومتی، با عنایت به نتایج پیشین این دفتر و اصول عقلانی به دست آمد، در این گفتار به سراغ کتاب و سنت می‌رویم تا ببینیم آیا آن زمینه کلی را تأیید می‌کند یا نفی می‌نماید؟ اهمیت این گفتار، به ویژه در این است که خواهیم دید آیا دینداری، منافعی و مخالف با آزاداندیشی و آزادی بیان است یا خیر؟ البته روشن است که تکیه ما بر نقش و رابطه مردم با احکام حکومتی است نه این که مطلق آزادی سیاسی و اجتماعی را در منابع اسلامی دنبال کنیم.

#### ۱. آیات قرآن

گرچه ممکن است در لابلای بیانات و قصص گوناگون قرآنی به مطالب فراوانی پیرامون دخالت و رابطه مردم با احکام حکومتی دست یافت؛ اما از آن میان به آیاتی که رابطه «اطاعت» را مطرح می‌کند، در گفتار جداگانه‌ای اشاره خواهیم کرد و در اینجا به اختصار برخی از آیات مربوط به «امر به معروف و نهی از منکر» را می‌آوریم و دلالت آنها را در زمینه مورد بحث، بررسی می‌کنیم:

الْف) وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ<sup>۱</sup>

ترجمه: دسته‌ای از میان شما باید مردمان را به خیر و صلاح خوانند و به نیکی فرمان دهند و از ناپسند، بازشان دارند و آنان به یقین رستگارانند.

خطاب آیه، به همراه چند آیه پیش و پس از آن، به همه مؤمنان است.<sup>۲</sup> امت به دسته‌ای منسجم، همفکر و دارای انگیزه‌های واحد در عمل و نظر گفته می‌شود. خیر همانا صلاح و

۱. آل عمران، ۱۰۴.

۲. آیه ۱۰۲ چنین آغاز می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا....»

سعادت بشر است. معروف را هم به مناسبت بررسی آیه «و أمر بالعرف» در فصل چهارم شناختیم.<sup>۱</sup> در آنجا دیدیم که معروف صرفاً آن نیست که نصّ شرعی داشته باشد، بلکه هر چه عقل سلیم و آگاهی بشری - که از دانش و تخصص او به دست آمده است اقتضا کند، می تواند «معروف» باشد که در مقابل آن «منکر» قرار دارد.

اما درباره اینکه در آیه شریفه می فرماید باید از بین شما امّتی وجود داشته باشد، دو نظر عمده وجود دارد: یکی این که اشاره به وجوب کفایی امر به معروف و نهی از منکر برای همه مردم است.<sup>۲</sup> دوم این که آیه مذکور، بیان و توضیح آیه «و أمرهم شورى بينهم» است که در فصل پنجم به آن پرداختیم. طبق این نظر، کریمه مورد بحث، طریقه تشکیل شورا و نظام شورایی حکومت اسلامی را بیان می کند. به این معنا که برای تحقق نظام شورایی باید گروهی همفکر، آگاه به علوم و فنون و ویژه ای که به تفصیل بیان شده است و... توسط مردم انتخاب شوند تا دعوت به اسلام و کارهای پسندیده و نهی از کارهای ناپسند را به عهده بگیرند. این عده عالیترین مقام و موقعیت حکومت اسلامی را در رهبری به عهده دارند.<sup>۳</sup>

با عنایت به معنایی که از معروف و منکر ارائه شد - که براساس آن ممکن است هر حکم حکومتی و قانونی را، معروف یا منکر پنداشت - هر یک از دو تفسیر بالا را از کریمه فوق می توان به دست آورد. برابر نظر اوّل، همه مردم، به نحو وجوب کفایی موظف هستند دیگران را به هر معروفی وادارند و از هر منکری، به هر وسیله ممکن، بازدارند. براساس تفسیر دوم نیز، اگرچه مردم مستقیماً به امر به معروف و نهی از منکر فرا خوانده نشده اند، اما در انتخاب آن دسته (امّت) شرکت دارند. به علاوه که بر رفتار و کردار آنان نیز نظارت عمومی دارند.

(ب) وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ<sup>۴</sup>

ترجمه: مردان و زنان با ایمان دوستان<sup>۵</sup> یکدیگرند، به نیکی فرمان می دهند و از ناشایست باز می دارند.

این آیه نیز، وظیفه عمومی امر به معروف و نهی از منکر را گوشزد می کند. دلیلی ندارد که

۱. فصل ۴، ص ۲۰۵ به بعد.

۲. فیض کاشانی (ره) المحجّة البيضاء، ۴ / ۹۶.

۳. رشید رضا، تفسیر المنار، ۴ / ۴۵ - ۴۶.

۴. توبه، ۷۱.

۵. در ترجمه عبدالمحمد آیتی دوستان آمده است ولی برپایه تفسیر المیزان باید سرپرست و عهده دار ترجمه

کرد. المیزان، ۱۰ / ۳۳۸.



نسبت به رفتارهای حکومتی آن را تخصیص بزنیم. بحث اطاعت هم خواهد آمد. پ) در آیه ظاهراً به جهت ویژگی امر به معروف و نهی از منکر، اَمّت اسلام بهترین اَمّت‌ها معرفی شده است.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ<sup>۱</sup>

ترجمه: شما بهترین اَمّت هستید که در بین مردم آمده‌اید، به نیکی فرمان می‌دهید و از بدی باز می‌دارید و به خداوند ایمان می‌ورزید.

## ۲. روایات

مجموع روایاتی را که از آنها رابطه مردم با احکام حکومتی به دست می‌آید، می‌توان به پنج دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. روایات حقوق متقابل مردم و حکومت

۲. روایات شورا

۳. روایات امر به معروف و نهی از منکر

۴. روایات «النصيحة لأئمة المسلمين»

۵. روایات گوناگونی که غیر از جنبه‌های فوق، به رابطه مردم و احکام حکومتی اشاره دارد. در فصل پنجم، روایات شورا نقل و بررسی شد. گرچه در آنجا نظر و عنایت به احکام حکومتی قبل از صدور بود ولی از مجموع آنها اهمیتی که شارع مقدس به رأی و نظر عمومی می‌دهد نیز قابل استفاده است و یا حداقل می‌تواند مؤیدی باشد.

در فصل سوم نیز، به اجمال، سیره معصومان عليهم السلام را بررسی کردیم. بنابراین چهار دسته دیگر از روایات فوق را در اینجا می‌آوریم:

## الف) حقوق متقابل مردم و حکومت

در برخی از جوامع روایی بابی گشوده شده است با عنوان «حق الامام على الرعية و حق الرعية على الامام»<sup>۲</sup>؛ همچنین در برخی از خطبه‌های نهج البلاغه نیز به این عنوان اشاره شده است.<sup>۳</sup> مهمترین نکته‌ای که در این حقوق (حقوق متقابل مردم و والی) مرتبط با بحث ما آمده است، نصیحت

۱. آل عمران، ۱۱۰.

۲. از جمله بحار الانوار، بیروت، ۲۷/ ۲۴۲؛ و اصول کافی، ح ۱، ص ۴۰۵.

۳. مانند خطبه ۲۱۶، صبحی صالح، ص ۳۳۲.

والی توسط مردم است که پس از این خواهد آمد.

اما در روایات به دو عبارت برخورد کرده‌ایم که در اینجا بسیار سودمند است. این دو عبارت در خطبه‌ای که در واقعه صفین از حضرت علی علیه السلام نقل شده آمده است. در بخشی از آن خطبه ضمن تأکید بر لزوم همکاری همگانی برای بپا داشتن حق در جامعه چنین آمده است:

و لیسُ أُمُروُ و ان عَظمت فی الحق منزله و تقدّمت فی الدین فضیلته بفوق ان یعان علی ما حمّله الله من حقّه، ولا أُمُروُ و ان صغرت النفوس و اقتحمته العیون بدون ان یعین علی ذلک او یعان علیه<sup>۱</sup>.  
ترجمه: هیچکس، هرچند پایه‌ای بلند در حق و فضیلتی سابقه‌دار در دین داشته باشد، بالاتر از این نیست که در حقی که خداوند از خود به او داده است، کمک گردد، و هیچکس، هرچند مردمان او را خوار و کوچک شمارند، کمتر از این نیست که در اقامه حق کمک کند یا کمک شود.

گرچه ممکن است ابتدائاً چنین به نظر آید که مراد از کمک کردن به حق فقط در انجام و اجرای آن است نه در تشخیص آن، اما دقت در جمله «و ان عظمت فی الحق...» خلاف این را می‌رساند. داشتن مرتبه عظیم در حق و پیشینه‌ای قدیم در فضیلت دینی با قدرت تشخیص مصلحت از مفسده و حق از باطل مناسبتر می‌نماید تا توانایی اجرایی. بنابراین سیاق عبارت بر این است که برای تشخیص حقیقت، مشارکت همگانی لازم است و هیچکس نمی‌تواند ادعا کند که: «همه چیز را خود تشخیص می‌دهم»؛ هرچند که در عقل و دین مشهور و سابقه‌دار باشد. این معنا ملازم با وجود آزادی بیان برای همه مردم است تا نظرات خود را نسبت به آنچه که به عنوان مصالح تشخیص داده شده از سوی حکومت اعلام گردیده است، اظهار کنند. بخشی دیگر از همان خطبه چنین است:

فلا تثنوا علیّ بجمیل ثناء لاخراجی نفسی الی الله و الیکم من التّقیّة فی حقوق لم افرغ من ادائها و فرائض لابد من امضاها، فلا تکلمونی بما تکلم به الجبارة ولا تتحفظوا منی بما یتحفظ به عند اهل البادرة. ولا تحالطونی بالمصانعة ولا تظنّوا بی استغفالا فی حقّ قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی. فانه من استغفل الحق ان یقال له او العدل ان یرض علیه کان العمل بها اثقل علیه، فلا تکفّوا عن مقالة بحقّ او مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی<sup>۲</sup>.

۱. نهج البلاغه صبحی صالح، ص ۳۳۴، خطبه ۲۱۶.

۲. همان.

ترجمه: مرا به نیکی مستایید تا از عهده حقوقی که مانده است برآیم و واجبی که برگردنم باقی است ادا نمایم. پس با من چنان که با سرکشان گویند سخن مگویید و چونان که با تیزخویان کنند از من کناره مجوید و با ظاهرآرایی آمیزش مدارید و شنیدن حق را بر من سنگین مپندارید و نخواهم مرا بزرگ انگارید چه آن کس که شنیدن سخن حق بر او گران افتد نمودن عدالت بر وی دشوارتر است. پس، از گفتن حق یا، رای زدن در عدالت باز مایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن توانا تر است.<sup>۱</sup>

دلالت این بخش، بر جواز بلکه لزوم اظهار نظر مردم به طرق مختلف در برابر احکام حکومتی، نیاز به توضیح بیشتری ندارد.

#### ب) امر به معروف و نهی از منکر

برخی از روایات امر به معروف و نهی از منکر که می تواند در این بحث قابل استفاده باشد، در پی می آید:

۱. محمد بن عرفة از امام رضا علیه السلام چنین نقل می کند:

لتأمرنَّ بالمعروف و لتنهينَّ عن المنکر او لیستعملنَّ علیکم شرارکم فیدعو خيارکم فلا یستجاب لهم<sup>۲</sup>.  
ترجمه: به نیکی فرمان دهید و از بدی باز دارید، و گرنه بدکاران شما بر شما مسلط می گردند، آنگاه خویان دعا کنند و به اجابت نرسد.

می توان از روایت چنین به دست آورد که ضمانت سالم نگهداشتن حکومت به این است که در آن یک روند صحیحی از دخالت مردم در شکل امر به معروف و نهی از منکر همگانی وجود داشته باشد.

۲. از جمله روایاتی که مناسب روایات امر به معروف و نهی از منکر است و در این بحث نیز قابل استفاده می باشد، روایاتی است که دلالت می کند بر وجوب اظهار علم عالم. از این روایات می توان چنین فهمید که اگر حکمی از سوی حکومت اعلام گردد، و صاحب نظری آن را خلاف مصلحت جامعه ببیند، بر او واجب است که مردم را آگاه سازد. یکی از آن روایات چنین است: ان العالم الکاتم علمه یبعث انتن اهل القیامة ریحا، تلعه کل دابة من دواب الارض الصغار.<sup>۳</sup>

۱. ترجمه دکتر شهیدی، ص ۲۱۷.

۲. الوسائل، ۱۱ / ۳۹۴ (باب ۱، از ابواب الامر و النهی، روایت ۴).

۳. همان، ص ۵۱۰ (باب ۴۰، روایت ۲).

ترجمه: دانشمندی که علم خود را ابراز نکند، در قیامت، بدبوترین مردم برانگیخته می‌شود؛ همه جانداران ریز زمین او را لعن می‌کنند.

۳. از روایتی دیگر که در آن آثار امر به معروف و نهی از منکر بیان می‌شود، می‌توان فهمید که شمول این فریضه دینی، دخالت مردم در احکام و قوانین حکومتی را هم در بر می‌گیرد، زیرا در زمره آن آثار آبادانی زمین، امنیت راهها، جلوگیری از هجوم دشمنان و... هم آمده است:

ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الانبياء و منهاج الصلحاء فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، و تأمن المذاهب و تحل المكاسب و ترد المظالم و تعمر الارض و ينتصف من الاعداء و يستقيم الامر...<sup>۱</sup>

ترجمه: امر به معروف و نهی از منکر، راه انبیا و شیوه صالحان است. فریضه‌ای است بزرگ که دیگر فرایض به واسطه آن برپا می‌گردد. امنیت راهها، آسانی کسب و کار، از بین بردن حق کشیها، آبادانی زمین، دفاع در برابر دشمنان و به‌طور کلی سرپا نگه داشتن نظام اجتماع در گرو همین فریضه است...

#### پ) «النصيحة لائمة المسلمين»

قابل استفاده‌ترین روایاتی که می‌تواند رابطه مردم و احکام حکومتی صادر شده را نشان دهد، روایاتی است که با عنوان «النصيحة لائمة المسلمين» در مجموعه‌های روایی شیعه و سنی مشهور است. در اینجا برخی از آن روایات را نقل و بررسی می‌کنیم.

۱. در صحیح ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

ثلاث لا يغفلُ عليهنَّ قلب امرئ مسلم: اخلاص العمل لله والنصيحة لائمة المسلمين وال لزوم لجماعتهم، فان دعوتهم محيطة من ورائهم، المسلمون اخوة تتكافى دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم<sup>۲</sup>.

ترجمه: سه چیز است که دل هیچ مسلمانی به آن خیانت نرزد: اخلاص عمل برای خدا، نصیحت پیشوایان و همراهی با جماعت مسلمانان. همانا دعوت هریک از مسلمانان، دیگری را فراگیر همه آنان است. مسلمانان برادرانند که خون هیچیک از آنان بر دیگری برتری ندارد و کوچکترین آنان مسؤول همه آنان است.<sup>۳</sup>

۲. در صحیح مسلم<sup>۴</sup> نیز به چندین سند چنین می‌خوانیم:

۱. همان، ص ۳۹۵، باب ۱، روایت ۶.

۲. الاصول الکافی، ۱/ ۴۰۳.

۳. در ترجمه از بیان مرحوم مجلسی در بحار الانوار، ۲/ ۱۴۷، استفاده شده است.

۴. همان، ۲/ ۳۶-۳۷.

النبي ﷺ قال: الدين النصيحة. قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.  
ترجمه: پیامبر اکرم ﷺ فرمود: همه دین نصیحت است. عرض کردیم برای که؟ فرمود: برای خدا، کتاب و رسول او و برای پیشوایان مسلمانان و همه آنان.

۳. در نهج البلاغه آمده است:

إياها الناس إن لي عليكم حقاً ولكم على حق، فامّا حقكم علىّ فالنصيحة لكم و توفير فيئكم عليكم و تعليمكم كي لاتجهلوا و تأديبكم كي ما تعلموا. و امّا حقّ عليكم فالوفاء بالبيعة و النصيحة في المشهد و المغيب. و الاجابة حين ادعوكم و الطاعة حين آمرکم.<sup>۱</sup>

ترجمه: ای مردم مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی. بر من است که خیرخواهی از شما دریغ ندارم و حقی را که از بیت المال دارید بگذار. شما را تعلیم دهم تا نادان نمانید، و آداب آموزم تا بدانید. اما حق من بر شما این است که به بیعت کنید و در نهان و آشکارا حق خیرخواهی ادا کنید. چون شما را بخوانم، اجابت کنید و چون فرمان هم، بپذیرید؛ و از عهده برآیید.

مهمترین نکته در این روایات بررسی معنای نصیحت است. برخی از صاحب نظران شرح و تفسیر اخبار و روایات گفته اند: نصیحت کلمه جامعی است که معنای آن حیازت و نگهداری منافع برای کسی است که او را نصیحت می کنند.<sup>۲</sup> ریشه لغوی نصیحت ممکن است از «نصح الرجل ثوبه» باشد: پیراهن خویش را درز گرفت.<sup>۳</sup> گویا ناصح با نصیحت خویش کمبود شخص نصیحت شده را اصلاح می کند. برخی نیز آن را از «نصح العسل اذا صفیته من الشمع» دانسته اند: چون عسل را از موم جدا کنی، گویی: عسل را پاک گردانیدم.<sup>۴</sup> گویا ناصح، ناپاکیها و ناخالصیهای شخص نصیحت شده را می زداید.

شاید بهترین معادل فارسی برای کلمه نصیحت، خیرخواهی باشد. در این صورت خیرخواهی مصادیق فراوانی دارد که از جمله آنها تذکر و تنبیه شخص نصیحت شده به چیزی است که مصلحت در آن است ولی به هر دلیلی به آن عمل نمی شود. با عنایت به این مفهوم از نصیحت، روایات فوق که در بین شیعه و سنی مشهور و معتبر است؛<sup>۵</sup> به وضوح وظیفه و حق

۱. نهج البلاغه، صبحی صالح، ترجمه دکتر شهیدی، پایان خطبه ۳۴.

۲. نووی، شرح مسلم، ۲ / ۳۷، (پانوش).

۳. همان.

۴. همان.

۵. در کافی به سند صحیح آمده است و در صحیح مسلم هم به چند سند نقل شده است.

مردم را در قبال احکام حکومتی روشن می‌سازد. طبق این روایات معتبر، مردم، هم حق دارند هم وظیفه که اگر در رفتارهای حکومت - از جمله احکام حکومتی - چیزی را خلاف مصلحت ببینند، تذکر و تنبّه دهند.

در اینجا ممکن است چنین اشکال شود که نصیحت حاکم توسط مردم، همان اطاعت آنان و نصرت و یاری اوست؛ زیرا کسی که خیرخواه دیگری است چنین می‌کند. به علاوه، در خطبه منقول از نهج البلاغه، نصیحت ائمه مسلمین در زمره حقوق امام بر رعیت آمده است نه رعیت بر امام.

در پاسخ به این سخن می‌توان چنین گفت:

اولاً خیرخواهی، معنای روشنی دارد و در جایی که به نظر انسان حکم حاکم خلاف مصلحت ائمت باشد، پیروی کورکورانه از آن حکم به هیچ وجه مصداق خیرخواهی نیست، زیرا فرض بر این است که به نظر آن فرد این حکم مطابق خیر و مصلحت نیست. البته درباره جمع بین انتقاد و اطاعت، در گفتار دیگری سخن خواهیم گفت.

ثانیاً در همان خطبه مورد اشاره، نصیحت و اطاعت در عرض هم آمده است؛ ظاهر چنین کلامی این است که این دو غیر هم هستند.

ثالثاً در برخی از روایات نصیحت - حتی نصیحت سلطان و والی - این کلمه به گونه‌ای استعمال شده است که به جز معنای انتقاد صحیح و تذکر مسئولانه معنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد. در آن روایت چنین آمده است:

... من اراد ان ينصح لسلطان بامر فلا يبدله علانية ولكن ليأخذ بيده فيخلوا به فان قبل منه فذلك والّا كان قد آدى الذى عليه له<sup>۱</sup>.

ترجمه: هرکس می‌خواهد سلطانی را در موردی نصیحت کند، آن را آشکارا نیاورد، بلکه دست او را بگیرد و مطلب را در میان گذارد؛ اگر از او پذیرفت چه بهتر، در غیر این صورت وظیفه خود را انجام داده است.

اکنون سخن بر سر شیوه انتقاد - که می‌تواند آشکارا یا پنهان باشد - نیست که در این روایت آمده است؛ اما استعمال نصیحت در تذکر دادن و راهنمایی کردن، به روشنی در آن آمده است.<sup>۲</sup>

۱. احمد بن حنبل، مسند، ۳/ ۴۰۳.

۲. اما حق دانستن نصیحت برای والی (قد آدى الذى عليه له) می‌تواند از این رو باشد که از جنبه خیرخواهی و در واقع چیزی که به نفع والی است به آن نگاه شده است.

### ت) روایات گوناگون دربارهٔ رابطهٔ مردم و احکام حکومتی

به جز روایاتی که تا اینجا در زمینهٔ رابطهٔ مردم و احکام حکومتی نقل کردیم، در جوامع روایی به روایات گوناگون دیگری نیز برخورد می‌کنیم که می‌تواند نشان دهد که مردم فقط به اطاعت از آن احکام مکلف نیستند بلکه خود می‌توانند در آنها اظهار نظر و رأی داشته باشند. برخی از این روایات در پی می‌آید.

۱. در نامهٔ حضرت علی علیه السلام به مردم مصر، هنگام گماردن مالک اشتر بر آنان، چنین آمده است:

فاسمعوا له و اطيعوا امره فيما طابق الحق....<sup>۱</sup>

ترجمه: آنجا که حق بود سخن او را بشنوید و او را فرمان برید...

مقید کردن اطاعت والی به جایی که مطابق حق باشد، مستلزم این است که مردم بتوانند در حقانیت و عدم حقانیت اوامر و احکام حکومتی، صاحب رأی و اظهار نظر باشند.

۲. در بخشی از نامهٔ معروف آن حضرت به مالک اشتر چنین می‌خوانیم:

ثم لیکن آثرهم عندک اقوهم بمز الحق لک و اقلهم مساعدة فیما یکون منک مما کره الله لاولیائه واقعا ذلک من هواک حیث وقع.<sup>۲</sup>

ترجمه: و آن کس را بر دیگران بگزین که سخن تلخ حق را به تو بیشتر گوید، و در آنچه کنی یا گویی و خدا آن را از دوستانش ناپسند دارد، کمتر یاریت کند.

۳. محمد بن ابی بکر از سوی حضرت علی علیه السلام به عنوان فرماندار مصر برگزیده شد. او پس از قرائت پیام آن حضرت برای مردم چنین گفت:

اگر اعمال و رفتار حکومتی را اطاعت از خدا و مطابق با تقوا می‌دانید، پس خدا را شکر گزاری که او هدایت‌گراست. و اگر عملی برخلاف حق می‌بینید آن را پیش من آورید و در آن مرا سرزنش کنید....<sup>۳</sup>

این نقل گرچه مستند به معصوم علیه السلام نیست اما نشان دهندهٔ نقش و رابطهٔ مردم، در دوران حکومت حضرت علی علیه السلام نسبت به احکام حکومتی و به‌طور کلی رفتارهای حکومتی می‌تواند باشد.

۱. نهج البلاغه، صبحی صالح، ترجمهٔ دکتر شهیدی، نامهٔ ۳۸.

۲. همان، نامهٔ ۵۳.

۳. تاریخ طبری، ۳ / ۶۷ - ۶۸.

## خلاصه گفتار

از مجموع آیات و روایات نقل شده چنین به دست می آید که مردم نسبت به احکام حکومتی صادر شده نه تنها وظیفه اطاعت و پیروی را بر دوش دارند، بلکه می توانند و باید نسبت به آن احکام اظهار نظر کنند و اگر به نظر آنان خیر و مصلحت جامعه با آن احکام تأمین نمی شود از آنها انتقاد کنند.

شیوه و چگونگی این انتقاد بر پایه شرایط گوناگون زمان و مکان قابل انعطاف است. زیرا در این آیات و روایات روش خاصی پیشنهاد نشده است. اما به ویژه با عنایت به روایات «النصيحة لائمة المسلمين» و معنایی که برای نصیحت (= خیرخواهی) ارائه شد، باید انتقاد سازنده و از روی حسن نیت باشد.

حاصل اینکه آیات و روایات (= منابع اسلامی) نه تنها با آن اصل کلی عقلی که در گفتار نخست تبیین شد مخالفتی ندارند بلکه با تأکید فراوان مؤید آن هستند.

آنچه باقی است این که چنین رابطه ای بین مردم با احکام حکومتی با ادله و جوب اطاعت از والی و حکومت، چگونه قابل سازش است؟ و در نهایت از این رهگذر چه ویژگی هایی برای احکام حکومتی - از جهت ارتباط آن با مردم و مکلفین - می توان به دست آورد؟ موضوع سخن در گفتار بعدی همین است.



## گفتار سوم

### احکام حکومتی - اطاعت و انتقاد

#### مقدمه

در دو گفتار پیش، زمینه، نقش و رابطه مردم نسبت به احکام حکومتی صادر شده از روی اصول عقلانی نتایج پیشین تحقیق در منابع اسلامی - بررسی شد. اما می‌دانیم که بدون تردید مردم باید از احکام حکومتی که از سوی حکومت مشروع صادر می‌شود پیروی و اطاعت کنند. در این گفتار به ارتباط دو ویژگی مهم رابطه مردم و احکام حکومتی یعنی اطاعت و انتقاد با یکدیگر می‌پردازیم. خواهیم دید که این بررسی، هم ماهیت اطاعت از احکام حکومتی را برای ما روشنتر می‌سازد؛ هم تا اندازه‌ای شیوه کلی انتقاد را نشان می‌دهد. از رهگذر این بررسی به مقایسه‌ای مهم و قابل توجه بین احکام حکومتی و احکام کلی الهی نیز خواهیم رسید.

بنابراین تلاش ما در این گفتار بر نردبانی چهار پله می‌رود: نخست نگاهی به ادله اطاعت از حکومت در آیات و روایات می‌اندازیم؛ سپس بررسی کوتاهی از مباحث نقض حکم حاکم خواهیم داشت، آنگاه سازش بین ادله انتقاد و اطاعت را می‌بینیم و در پایان مقایسه‌ای بین احکام حکومتی و احکام کلی الهی که منبع صدور آنها وحی الهی است، خواهیم داشت. این مقایسه، همگون با دیگر بخشهای این گفتار، نسبت به نقدپذیری احکام حکومتی، گونه اطاعت از آنها و آثار مخالفت با آنها خواهد بود.

#### ۱. اطاعت در منابع اسلامی

به جز آیاتی که در اطاعت از خدا، رسول و اولی الامر در قرآن آمده است، در روایات گوناگونی نیز بر آن تکیه شده است که برخی از آنها در پی می‌آید:

الف) در صحیحۀ برید بن معاویه چنین آمده است:

عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ما نظر الله عزّ و جلّ الى ولی له یجهد نفسه بالطاعة

### لامامه و النصیحة الاکان معنا فی الرفیق الاعلیٰ<sup>۱</sup>

ترجمه: امام باقر علیه السلام فرمود: رسول الله صلی الله علیه و آله فرموده است: خداوند دوستی از خود را که در راه اطاعت و نصیحت پیشوای خویش می‌کوشد، نمی‌بیند مگر در رفیق اعلیٰ نزد ما.

(ب) در روایت معروف به مقبوله عمر بن حنظله، پس از سرزنش مراجعه به حکام جور و پرسش راوی از این‌که به چه کسانی باید رجوع کرد، چنین می‌خوانیم:

ینظر ان من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً، فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردّ والراة علینا الزاد علی الله...<sup>۲</sup>

ترجمه: این دو (طرفین دعوا) باید به کسی از شما که حدیث ما را روایت می‌کند و حلال، حرام و احکام ما را می‌شناسد رجوع کنند و به حکم او خشنود باشند. زیرا من چنین کسی را بر شما حاکم گردانیده‌ام. هنگامی که چنین کسی طبق حکم ما حکمی می‌دهد اگر از او پذیرفته نشود حکم خدا کوچک شمرده شده است و سخن ما را رد کرده است و هر که حکم ما را نپذیرد حکم خدا را نپذیرفته است.

اگر مانند کسانی که این روایت را دلیل نصب فقها به حکومت می‌دانند، بگوییم مراد از حکم در آن صرفاً حکم قضایی در موارد خصومت و دعاوی نیست بلکه شامل احکام حکومتی هم می‌گردد؛ در این صورت این روایت دلالت بر لزوم اطاعت از آن احکام می‌کند.

(پ) در صحیح مسلم به چندین سند چنین آمده است:

عن النبی صلی الله علیه و آله قال من اطاعنی فقد اطاع الله و من یعصینی فقد عصی الله و من یطع الامیر فقد اطاعنی و من یعص الامیر فقد عصانی<sup>۳</sup>

ترجمه: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل است که فرمود: هر که از من اطاعت کند از خدا اطاعت کرده است و هر که مرا نافرمانی کند خدا را نافرمانی کرده است و هر که از امیر پیروی کند مرا پیروی کرده است و هر که امیر را نافرمانی کند مرا نافرمانی کرده است.

۱. الاصول الکافی، ۱ / ۴۰۴.

۲. الوسائل، ۱۸ / ۹۹ (ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح ۱).

۳. صحیح مسلم (با شرح نووی)، ص ۲۲۳.

## ۲. نقض حکم حاکم

ذیل بحث اطاعت از احکام حکومتی بحث نقض حکم حاکم که در بین فقها مشهور می‌باشد، قابل بررسی است.<sup>۱</sup> در حقیقت با این بحث امکان مخالفت و عدم اطاعت از احکام حکومتی، حداقل برای برخی از مردم، در بعضی از موارد، بررسی می‌شود.

گرچه ممکن است سخن برخی از فقهای پیشین در این زمینه را ظاهر در حکم قضایی تلقی کنیم، اما در اینجا ابتدا فشرده‌ای از سخن یکی از فقهای معاصر<sup>۲</sup> را که صریحاً شامل همه احکام حکومتی می‌گردد، نقل می‌کنیم سپس آن را بررسی می‌کنیم. سخن ایشان چنین است:

در صورتی که هریک از مردم علم به خطای حکومت در صدور احکام نداشته باشند بدون تردید می‌باید اطاعت کنند. اما در فرضی که علم به خطا وجود داشته باشد، چهار صورت اصلی وجود دارد: یا اینکه آن فرد از فقهای جامع‌الشرایط است که خود می‌تواند به صدور حکم پردازد و یا اینکه از افراد عادی است و در هریک از این دو صورت هم، حکم صادر شده، یا حکم صرفاً ولایی و حکومتی است و یا اینکه کاشف و تنفیذ کننده یک حکم دیگر یا موضوعی از موضوعات احکام است. مثال حکم نوع اول قیمتگذاری است که صرفاً از روی مصلحتی که حکومت می‌بیند به آن حکم می‌شود، در حالی که در شریعت چنین حکمی وجود ندارد. مثال دوم، حکم حاکم به ثبوت هلال است که واقعیت خارجی دارد و حاکم آن را تنفیذ و اثبات می‌کند. حکم کاشف چنانچه برای کسی ثابت شود که خطاست در حق او نافذ نیست چه از فقها باشد و چه نباشد. دلیل این امر این است که به مناسبات عرفیه، حکم کاشف چیزی جز طریق و راه برای اثبات واقعی که ماورای آن است؛ نمی‌باشد. بنابراین اگر خطا و عدم مطابقت آن با واقع روشن گردد هیچ حجیتی ندارد. بنابراین اگر کسی بداند که روز اول شوال نیست، هرچند که حاکم حکم کند نمی‌تواند احکام آن روز را بر خود جاری سازد. و یا اگر حاکم در حکمی صرفاً تنفیذ یک حکم کلی شرعی را بدهد و فقیهی بداند که آن حکم کلی در شرع نیست، وجوب اطاعت از او ساقط است. البته در اینجا احکام قضایی به ادله خاصی که در باب قضا آمده است استثناء شده است.

اما حکم ولایی برای مردم عادی، در واقع علم به خطا در این موارد معنای محصلی ندارد، زیرا حاکم در این مورد انشاء حکم می‌کند، نه اینکه کاشف از یک واقعیتی باشد. البته چون مبنای انشاء حاکم، مصلحتی است که می‌بیند، ممکن است کسی ادعا کند که در تشخیص مصلحت حکومت به

۱. از جمله: جواهر الکلام، ۴۰/۹۳ به بعد؛ شهید(ره)، القواعد، ۳۲۲/۱؛ العروة الوثقی، الاجتهاد و التقليد، مسأله ۵۷ و شروع آن از جمله التفتیح، ۳۸۸/۱.

۲. آیت‌الله سید کاظم حائری، اساس الحكومة الاسلامیة، ص ۱۷۹ به بعد؛ و ولایة الامر، ص ۲۵۹ به بعد.

خطا رفته است، ولی در اینجا نیز نمی‌تواند مخالفت کند و حکم برای او حجیت دارد زیرا معنای ولایتِ حاکم این است که تشخیص او برای مصلحت، ملاک حکم است نه تشخیص آن فرد. فقط در صورتی که شخص اعتقاد به حرمت چیزی داشته باشد که حکومت به آن امر کرده است آن امر و حکم برای او حجیت ندارد. زیرا ولایت حکومت درجایی است که از دایره الزامات شرعی خارج نگردد.

اما حکم ولایی نسبت به فقهای دیگر، اگر در موارد تصرف در اموال قاصرین (ایتام، محجوران و...) باشد، در حق فقهای دیگر هم نافذ است و نمی‌توانند آن را نقض کنند، زیرا تصرف ولی شرعی در حکم تصرف مالک است همچنان که در آنجا، هرچند علم به خطای در تشخیص مصلحت وجود داشته باشد، نمی‌توان مخالفت کرد. در تصرف ولی هم نمی‌توان مخالفت نمود. اما حکم ولایی در غیر موارد تصرف در اموال قاصرین، نسبت به فقیه دیگر شش حالت دارد:

۱. فقیه دیگر از مصلحت حکم، آگاهی ندارد: در این صورت حکم نافذ است زیرا مشمول اطلاق ادله وجوب اطاعت است.

۲. فقیه دیگر هم مانند حاکم، مصلحت را همان می‌بیند؛ در این صورت نیز نافذ است.

۳. فقیه دیگر هم مصلحت را همان می‌داند اما به نظر او مصلحت ملزمه نیست بلکه می‌توان به جای آن، حکم دیگری هم صادر کرد؛ در این صورت نیز غالباً باید اطاعت کند. زیرا دلیل وجوب حفظ وحدت صفوف مسلمین چنین اقتضا می‌کند.

۴. گرچه بر این باور است که حاکم به خطا رفته است اما مصلحت حفظ وحدت را اهم می‌داند؛ در این صورت نیز باید براساس حفظ وحدت، از آن اطاعت کند و نه براساس وجود آن مصلحت متوهم. زیرا اطلاق ادله وجوب اطاعت از جایی که علم به خطا باشد منصرف است.

۵. همان صورت چهارم اما با این فرض که مصلحت را در لزوم پیروی نمی‌بیند ولی مصلحت را در این می‌بیند که اعلام نکند؛ در این صورت پیروی بر او واجب نیست ولی حکم را هم نمی‌تواند نقض کند.

۶. همان صورت چهارم ولی با این فرض که مصلحت را نه در پیروی از آن و نه در سکوت بر آن نمی‌بیند؛ در این صورت بر او واجب است که حکم حاکم را نقض کند.

### بررسی و نقد

در ذیل سخن فوق دو نکته به نظر می‌آید:

۱. تقسیم حکم حکومتی به حکم کاشف و حکم ولایی، در مورد نفس حکم و نه اثبات یا

نفی موضوعات خارجی، قابل مناقشه است. زیرا احکام تنفیذیه یا کاشفه حکومت نیز (به اصطلاح نویسنده) مقید به مصلحت اجرائیه هستند که پیش از این در فصل اول کتاب گفته آمد. به عبارت دیگر، اجرای احکام ثابت و دائمی اجتماعی در اسلام نیز به دست حکومت اسلامی سپرده شده است. حکومت هر جا که مصلحت ببیند دستور اجرای آن را می‌دهد و هر جا که مصلحت نبیند، دستور نمی‌دهد و یا برعکس، آن را تعطیل اعلام می‌کند. بنابراین از جهت اینکه پشتوانه احکام حکومتی، مصلحت‌بینی حکومت است، همه احکام برابر هستند، مگر احکامی که از وجود یا عدم چیزی در خارج حکایت دارند که همان احکام، اثبات یا نفی موضوعات خارجیه هستند؛ مانند حکم به ثبوت هلال ماه شوال.

۲. تشخیص مصالح احکام حکومتی را برای فقیه جامع‌الشرایط امری انحصاری دانستن، به‌ویژه که این تشخیص به صدور حکم منجر نشود، بلکه صرفاً در پیروی یا انتقاد از آن مؤثر باشد، وجهی ندارد. پیش از این دیدیم که منابع مصلحت در احکام حکومتی را عرف، بنای عقلا و مانند اینها تشکیل می‌دهد. عدم منع شرعی نیز در ضوابط آن کفایت می‌کرد. بنابراین چه اشکالی دارد که فردی از افراد جامعه که در تشخیص کارشناسانه مصالح هم خبرویت دارد، با آگاهی از اینکه هیچ منع شرعی هم در بین نیست، با تفصیلی که در کلام نویسنده برای فقها آمده با حکم حکومتی رفتار کند؟

به هر حال از مجموع مباحثی که در نقش حکم حاکم مطرح شد، نوع و چگونگی اطاعت از آن روشنتر می‌شود و می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که احکام حکومتی، حداقل در برخی شرایط، قابل نقد و بلکه نقض است.

### ۳. جمع بین ادله انتقاد و اطاعت

اکنون زمینه سخن در چگونگی سازش بین ادله‌ای که انتقاد مردمی از احکام حکومتی را صحه می‌گذارد و ادله‌ای که آنان را به اطاعت از حکومت و صاحبان امر می‌خواند، فراهم است. با تذکر چند نکته این سازش روشنتر می‌شود:

نخست اینکه اساساً اطاعت، پیروی در عمل است و منافاتی با تذکر و نقد خیرخواهانه‌ای که نسبت به مبانی صدور حکم حکومتی انجام می‌گیرد، ندارد. تعبیر نصیحت که قبلاً از آن یاد کردیم به‌خوبی این معنا را نشان می‌دهد.

دوم این‌که اگر هم اطاعت کردن به معنای سکوت و سخن‌نگفتن نسبت به آن احکام باشد، قهراً چنین دلالتی را به اطلاق دارد نه به تصریح. که در این صورت اطلاق آن را می‌توان با ادله امر

به معروف و نهی از منکر مثل «النصيحة لائمة المسلمين» و مانند اینها که قبلاً بررسی کردیم به جایی تقیید زد که مردم آنها را برخلاف مصالح، از روی استدلال و برهان، تشخیص ندهند. سوم اینکه ممکن است در اینجا چنین به نظر آید که مفاد مقبوله عمر بن حنظله - که قبلاً آوردیم - با نقدپذیری و قابل انتقاد بودن احکام حاکم، در تضاد است. در آن روایت چنین آمده بود: «فاذا حكم بحكنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الرادّ على الله» در این روایت عدم قبول حکم حاکم، استخفاف و کوچک شمردن حکم خدا شمرده شده است و ردّ آن حکم، ردّ امامان عليهم السلام و در نتیجه، ردّ خداوند متعال (معاذ الله) دانسته شده است.

به نظر می‌رسد این روایت - با فرض صحّت سند آن<sup>۱</sup> - منافاتی با آنچه گفتیم نداشته باشد. زیرا: اولاً شمول روایت نسبت به همه احکام حکومتی (غیر از احکام قضایی) از سوی برخی از صاحب‌نظران مورد مناقشه قرار گرفته است.<sup>۲</sup>

ثانیاً دقت در تعبیر به کار رفته ممکن است درست خلاف چیزی را که در اشکال مطرح شده است نشان دهد. عبارت به کار رفته این است که: «فاذا حكم بحكنا...» وقتی به حکم ما حکم داد... این تعبیر یادآور تعبیری است که پیش از این در روایات مبّحّ انتقاد، از نهج البلاغه نقل کردیم: «و اطيعوا امره فيما طابق الحق...»<sup>۳</sup> از او درجایی که به حق فرمان دهد پیروی کنید. چنین تعبیری تلمیح زیبایی است برای باز کردن باب اظهار نظر و به کار انداختن هوش و آگاهی مردم که همواره در اطاعت خود از حکام و رهبران و همچنین در تشخیص حقیقت، دقت به خرج دهند و کورکورانه همه چیز را نپذیرند. در روایت مورد بحث هم می‌فرماید وقتی که به حکم ما حکم کردند نباید که آن را رد کرد. بنابراین مردم می‌توانند در اینکه آیا حکم برابر حکم امامان عليهم السلام هست یا نه؟ اظهار نظر کنند.

ثالثاً ردّی که در این روایت آمده است غیر از نقد است که مورد بحث ماست. ممکن است در عمل، به دلیل هر مصلحتی که نمونه آن در بحث نقض حکم حاکم آمد، بر حکمی آثار واقع، بار کنیم، اما مبانی صدور آن را نیز به نقد و بررسی کشانیم.

رابعاً از تعبیر «حكم بحكنا» ممکن است تفصیلی استفاده شود و آن اینکه نقدناپذیری (با صرف نظر از اشکالات بالا) فقط درباره احکامی است که مفاد آنها مفاد احکام کلی الهی است که می‌تواند مصداق حکم معصوم عليه السلام - که طبعاً همان احکام کلی الهی است - قرار گیرد. بنابراین در

۱. در سند عمر بن حنظله است که وثاقت آن مورد تردید است، ر.ک. معجم رجال الحديث، ۱۳ / ۲۷.

۲. از جمله آیت الله خویی (ره) در التفتیح، ۴۱۹/۱؛ و آیت الله منتظری در ولایة الفقیه، ...، ۴۴۰/۱ به بعد.

۳. همین کتاب، ص ۲۶۳.

برگیرنده احکام حکومتی که شامل قوانین موضوعه حکومتی - در چارچوب ضوابط پیش گفته مصلحت‌بینی است - نمی‌گردد.

#### ۴. مقایسه احکام حکومتی و احکام الهی

با عنایت به مطالب گفته شده در این فصل و فصول پیشین، اکنون می‌توانیم مقایسه‌ای را بین احکام حکومتی و احکام کلی الهی سامان دهیم:

۱. منبع صدور احکام حکومتی یا مصالحی که آن احکام بر آنها بنا می‌شود، عمدتاً عرف و بنای عقلا با عنایت به دانش کارشناسی هر زمان و مکانی است. البته نبودن منع شرعی در این راستا مورد عنایت است.<sup>۱</sup> این درحالی است که منبع صدور یا جعل احکام کلی الهی وحی است که در کتاب و سنت قابل استفاده است.

۲. مرجعیت تشخیص این احکام، شورای کارشناسان با نظارت شورای عالی فهم و گسترش مقاصد شریعت است. در حالی که مرجع تشخیص احکام کلی الهی معصومان علیهم‌السلام و در غیبت آنان، با عنایت به ضوابط اجتهاد از کتاب و سنت، عالمان دینی هستند.

۳. احکام کلی الهی به دلیل این که از منبع و مرجع معصوم علیهم‌السلام صادر می‌شود، در اصل و واقع خود قابل نقد و بررسی بشری نیست. گرچه در فهم و استنباط از کتاب و سنت، راه نقد و بررسی همواره باز است.

۴. اطاعت نکردن از حکم الهی، برابر حق مولوئیت ذاتی خداوند متعال<sup>۲</sup>، عقوبت و مجازات دنیوی یا اخروی را در پی دارد. عنوان فاسق، فاجر و... که خود در شریعت، موضوع احکام ویژه‌ای می‌باشد<sup>۳</sup>، برای کسانی است که از این احکام سرپیچی می‌کنند. آیا مخالفت با احکام حکومتی هم همین آثار را در پی دارد؟

به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش در نوع برداشت ما از مقبوله عمر بن حنظله ریشه دارد. اگر آن روایت و مانند آن را با تأکیدی که در آن نسبت به اطاعت از حکم حاکم آمده است، دلیل بر نصب فقهای جامع‌الشرایط - و مشروعیت احکام حکومتی آنان به نحوی که در آن روایت آمده بدانیم - در این صورت برابر تفصیلی که در اشکال چهارم بر نقدناپذیری احکام حکومتی در مبحث قبل آوردیم، هرکجا مفاد حکم حکومتی حکم الهی باشد که بتواند مصداق «حکمن» در

۱. ر.ک. گفتار دوم و سوم از فصل چهارم این کتاب.

۲. ر.ک. بحوث فی الاصول، ۲۳/۵.

۳. مانند نپذیرفتن شهادت، جواز غیبت، و....

مقبوله عمر بن حنظله باشد، پاسخ پرسش مثبت است؛ وگرنه درجایی که حکم حکومتی فرمانهای خاص یا قوانین موضوعه باشد دلیلی بر وحدت اثر مذکور در حکم الهی و حکم حکومتی وجود ندارد.

اما چنانچه برداشت فوق را نپذیریم، هیچ دلیلی بر این که آثار مخالفت با حکم حکومتی همان آثار مخالفت با حکم کلی الهی است، در بین نیست. زیرا دانستیم که این احکام از مرجع و منبعی غیر از احکام کلی الهی صادر و جعل می شود. بنابراین هیچ دلیلی نیست که آنها را در همه آثار و ویژگیها مانند حکم کلی الهی بدانیم. تفکیک بین حکم کلی الهی و احکام حکومتی وقتی روشنتر می شود که بدانیم صدور احکام حکومتی برای برپایی نظم، آبادانی و پیشبرد جامعه به سوی اهداف و مصالح معینی است که برای بشر قابل درک است. بنابراین اطاعت از آنها هم در همین حدود می تواند باشد. با فرض نپذیرفتن برداشت فوق، حتی احکام حکومتی که مفاد آنها حکم الهی است، نیز از این جهت که مخالفت با حکم حکومتی شده است، آثار مخالفت با حکم الهی را ندارد. هرچند که از جهت مخالفت با خود حکم الهی طبعاً، آثار مخالفت با آن را دارد. به عبارت دیگر مخالفت این گونه احکام حکومتی دو عصیان الهی محسوب نمی شود و دو عقوبت اخروی هم ندارد. فقط یک عصیان است آن هم عصیان حکم الهی. لذا اگر مکلف در مخالفت با آن - مثلاً به دلیل اینکه به اجتهاد خودش یا اجتهاد مرجع تقلیدش معصیت نیست - معذور باشد؛ اصلاً عصیان الهی نسبت به او وجود نخواهد داشت. هرچند عصیان حکومتی یا جرم حقوقی در حکومت برای او ثابت باشد.

به هر حال برای ضمانت اجرایی این احکام، حکومت مشروع می تواند بر ترک و مخالفت با این احکام مجازاتهایی را قرار دهد که براساس آن مجرمان و سرپیچی کنندگان از اوامر و قانونهای حکومتی به آن مجازات شوند.

حاصل این که اگر از ادله اطاعت، تعبد به اطاعت از حکومت و یا ارشاد به عقوبت اخروی و مبعوضت مولوی در برابر مخالفت با آنها را دریابیم (چنانچه در مورد اطاعت از احکام کلی الهی این چنین است) در این صورت، تن ندادن به احکام حکومتی علاوه بر این که جرم حقوقی دانسته می شود، عصیان شرعی هم هست. ولی چنانچه آن ادله را فقط ارشاد به اقامه نظم و ایجاد حق مجازات متخلفان برای حکومت تلقی کنیم، فقط جرم حقوقی قابل اثبات است.



## فصل هفتم

---

تطبیق و مقایسه نتایج تحقیق  
با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران





## مقدمه

فصل هفتم و پایانی این کتاب کوششی است برای تطبیق و مقایسه نتایج به دست آمده از فصول پیشین با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. انگیزه چنین تلاشی از این باور برمی خیزد که نتایج این کتاب، همطراز و همخانواده ضوابط و چارچوبهایی است که تنظیم و چینش آنها از «قوانین اساسی» انتظار می رود. اگر «قانون اساسی، به معنای عام کلمه، به کلیه قواعد و مقرراتی گفته می شود، مربوط به قدرت، انتقال و اجرای آن»<sup>۱</sup>. و یا «قانون اساسی متشکل از مجموعه قواعد و مقررات کلی» باشد «که شکل حکومت و سازمان عالی قوای سه گانه کشور و ارتباط آنها را با یکدیگر و حقوق و آزادیهای افراد را در مقابل دولت مشخص می نماید»<sup>۲</sup> در این صورت نتایج این کتاب که در فصول ۴، ۵ و ۶ متمرکز است با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قابل مقایسه است.

در سراسر این کتاب، گرچه به موضوعات و مطالب فرعی گوناگون، کم و بیش پرداخته شد، اما محور اصلی سخن بر چگونگی تشخیص مصالح جامعه در راستای قانونگذاری و صدور حکم اجتماعی، به گونه ای که برخاست شریعت اسلام از روی منابع موجود منطبق باشد، قرار داشت. در این راستا پس از طی فصول ۱، ۲ و ۳ که جنبه مقدماتی و زمینه چینی داشت، در فصل چهارم ابتدا «منابع و ضوابط تشخیص مصلحت» بررسی شد و نتایجی به دست آمد. سپس در فصل پنجم به «مرجع تشخیص مصلحت» پرداخته شد که طی آن نتایج و پیشنهادهایی ارائه گردید. در فصل ششم نیز حقوق و وظایف مردم در ارتباط با مصالح تشخیص داده شده که در قالب «قوانین و مقررات حکومتی» چهره می گیرد، بررسی شد و نتایجی به دست آمد. اکنون با عنایت به نتایجی که تاکنون به دست آمده است، به بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می پردازیم. این بررسی با تفکیک نتایج سه فصل مذکور انجام خواهد شد. عناوین هریک از آن سه فصل عناوین سه گفتار را در این فصل از دیدگاه بررسی قانون اساسی تشکیل می دهند:

۱. دکتر ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۹۰.

۲. دکتر سیدجلال الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۷. شبیه به

همین عبارت نیز در: دکتر قاسم زاده، حقوق اساسی، ص ۸.

## گفتار اوّل

### منابع و ضوابط تشخیص مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

«رسالت قانون اساسی این است که زمینه‌های اعتقادی نهضت را عینیت بخشد و شرایطی به وجود آورد که در آن انسان با ارزشهای والا و جهانشمول اسلامی پرورش یابد».<sup>۱</sup> از همین رو، در دیدگاه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران «قانونگذاری که مبین ضابطه‌های مدیریت اجتماعی است بر مدار قرآن و سنت جریان می‌یابد».<sup>۲</sup> «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است...».<sup>۳</sup> مراد از اسلام «دین رسمی ایران، ... مذهب جعفری اثنی عشری است». گرچه «مذاهب دیگر اسلامی ... طبق فقه خودشان آزادند...».<sup>۴</sup>

از عبارات فوق، ابتدائاً چنین به نظر می‌رسد که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منابع تشخیص مصالح در قانونگذاری را متون دینی (کتاب و سنت معصومان علیهم‌السلام) معرفی کرده است. اما در اصل دوم، هنگامی که ایمان به «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» را مطرح می‌کند، راه به دست آوردن آن را: «الف) اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط براساس کتاب و سنت معصومان علیهم‌السلام . ب) استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها. ج) نفی هرگونه ستمگری و ستمکشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری...»<sup>۵</sup> می‌داند.

۱. قانون اساسی، جمهوری اسلامی ایران، زیر عنوان «شیوه حکومت در اسلام».

۲. همان.

۳. همان، اصل چهارم.

۴. همان، اصل دوازدهم.

۵. همان، اصل دوم، بند ششم.

در این اصل، در کنار «کتاب و سنت» به استفاده از «علوم و فنون و...» اشاره شده است. «نفی هرگونه ستمگری و...» نیز از اصول عقلانی و حکم عقل است.

اما در فصل ششم قانون اساسی به اصولی برمی‌خوریم که بر طبق آنها، ظاهراً «کتاب و سنت» برای مجلس شورای اسلامی از منابع قانونگذاری نیستند، بلکه در ضوابط تشخیص مصلحت، باید به آنها توجه گردد. دقت در اصل هفتاد و یکم این امر را نشان می‌دهد:

اصل هفتاد و یکم: مجلس شورای اسلامی در عموم مسائل در حدود مقرر در قانون اساسی می‌تواند قانون وضع کند.

در اصل هفتاد و دوم، این حدود روشنتر می‌شود:

مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد.

عدم مغایرت با اصول و احکام مذهب (برگرفته از کتاب و سنت) غیر از مطابقت با آنهاست. همین تفاوت است که متون دینی را از منبع بودن برای قانونگذاری خارج می‌کند. قانونگذاری که در پی مطابقت قانون خود با کتاب و سنت باشد، باید محور اصلی مراجعه خود را کتاب و سنت قرار دهد، چنانچه مجتهدی که در پی استنباط احکام شرع است، چنین می‌کند. اما قانونگذاری که تنها دغدغه عدم مغایرت دارد، خود را ملزم به مراجعه به همه منابع قانونگذاری می‌داند، نهایت امر چنانچه نتیجه کوشش او با کتاب و سنت سازگار نباشد، آن تلاش را دوباره از سر می‌گیرد تا اینکه آن ناسازگاری از میان برود.

شیوه عملی قانونگذاری مجلس شورای اسلامی نیز، به‌خوبی روند فوق را نشان می‌دهد: مجلس قانونی را تصویب می‌کند و برای عدم مغایرت با شرع و قانون اساسی آن را به شورای نگهبان ارجاع می‌دهد. چنانچه شورای نگهبان مغایرتی با شرع یا قانون اساسی ببیند آن را برگشت می‌دهد تا...<sup>۱</sup>

در فصل چهارم این کتاب، منابع مصلحت را «عرف»، «بنای عقلا» و توجه به «دانش و آگاهی بشری» دانستیم.<sup>۲</sup> به‌نظر می‌رسد با توجه به آنچه که از قانون اساسی نقل کردیم، در زمینه منابع تشخیص مصلحت برای قانونگذاری، بین آن نتیجه و قانون اساسی هماهنگی و همراهی باشد. اما در زمینه «ضوابط تشخیص مصلحت» که در همان فصل موضوع سخن بود، هماهنگی کامل به چشم نمی‌خورد. ضوابطی که در آن فصل، نهایتاً پذیرفتیم چنین است:

۱. ر.ک. به همان، اصل نود و چهارم.

۲. همین کتاب، فصل چهارم، گفتار دوم.

۱. داخل بودن مصلحت در مقاصد کلی شرع
۲. عدم مخالفت با نصوص شرعی
۳. رعایت اهمّیت
۴. رعایت دانش و خبریّت
۵. قرار داشتن مصلحت در دایره احکام عمومی

ضابطه دوم و چهارم را در همین صفحات، از قانون اساسی به دست آوردیم. ضابطه پنجم و سوم نیز غیرقابل بحث است. در مورد این که مصلحت در دایره احکام عمومی باشد، به این معنا که مربوط به رابطه فرد با خود یا خدای خود نگردد بلکه مربوط به رابطه او با حکومت یا دیگر افراد باشد (روابط افراد با یکدیگر)<sup>۱</sup>، اساساً قوانین مصوّب، مقرّرات، آیین نامه ها و... در هر کشوری این چنین است. اما رعایت اهمّیت - که در ضابطه سوم آمده است - از اصول عقلانی غیرقابل انکار است. رعایت اهمّیت در احکام و مصالح آن هم، از عرف عقلا به تألیفات اصولی رفته است.<sup>۲</sup>

بنابراین آنچه باقی می ماند ضابطه نخست از ضوابط مذکور است که آیا در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان ضوابط تشخیص مصلحت برای قانونگذاری هست یا نه؟ در راستای ضابطه اول از ضوابط تشخیص مصلحت، در فصل چهارم بر این نکته تأکید داشتیم که «اگر نپذیریم اسلام برای اداره جامعه قوانین معینی را وضع کرده است که باید از کتاب و سنت به دست آوریم، اما این مقدار دخالت شرع که تعیین خطوط کلی و مقاصد عامّه به دست او باشد، مورد انکار ما نیست»<sup>۳</sup>. با چنین فرضی وظیفه قانونگذار در حکومت اسلامی تحقق بخشیدن به آن خواسته های کلی است. اگر بگوییم امور شانزده گانه ای که در اصل سوم قانون اساسی آمده است، به نظر قانونگذار آن، همان خواسته های کلی شریعت در اداره جامعه می باشد<sup>۴</sup>، در این صورت صحیح به نظر نمی رسد که در اصل هفتاد و یکم دست قانونگذار عادی

۱. پیداست که اصطلاح حقوقی «حقوق عمومی» در مقابل «حقوق خصوصی»، مدّ نظر نیست.

۲. جالب توجه است که در باب تراحم از اصول الفقه، هیچ آیه یا روایتی که بیان کننده حکم تراحم باشد، در دست نیست؛ برخلاف باب تعارض که محور سخن، فهمیدن دلالت روایات باب تعارض است. البته ممکن است روایات باب تعارض را هم ارشاد به ارتکاز عقلانی بدانیم. مرحوم السید عبدالاعلی سبزواری چنین برداشتی دارند. ر.ک. تهذیب الاصول، ۱/ ۱۸۱.

۳. همین کتاب، ص ۲۱۰.

۴. از تعبیر بکار رفته در اصل سوم می توان چنین برداشتی را به دست آورد. در اصل دوم قانون اساسی اصول

(مجلس شورای اسلامی) را برای وضع قانون در عموم مسائل باز گذاریم، و به عبارت دیگر اهداف کلی قانونگذاری را تصریح نکنیم. البته ممکن است در پاسخ به این اشکال چنین گفته شود که ذکر «در حدود مقرر در قانون اساسی»<sup>۱</sup>، با توضیحی که در اصل هفتاد و دوم آمده، کافی است.

به هر حال، با عنایت به ضابطه نخست از ضوابط تشخیص مصلحت، ظاهراً لازم به تصریح است که هدف قانونگذاری را تحقق مقاصد کلی شرع، بدانیم.

→

اعتقادی اسلام را به عنوان پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران معرفی می‌کند و سپس در اصل سوم می‌گوید: «دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است، برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، همه امکانات خود را برای امور زیر به کار برد...».

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل هفتاد و یکم.

## گفتار دوم

### مرجع تشخیص مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

#### مقدمه

در فصل پنجم این کتاب، با این دیدگاه که در تشخیص مصلحت، از یکسو باید به عرف و دانش و آگاهی زمان توجه شود و از سوی دیگر عدم مغایرت با شرع رعایت گردد، مرجع تشخیص مصلحت را از روی ادله شورا، تعیین کردیم. در آنجا دو لایه اساسی از شوراها برای تشخیص مصلحت معرفی شد. لایه نخست را «شورای عالی فهم و گسترش مقاصد دین» نام نهادیم و لایه دوم را «شورای قانونگذاری» خواندیم. وظیفه شورای اول، تعیین خطوط کلی اداره کشور برای مقاصد دین و نظارت در کلیه قوانین کشور از این حیث بود. وظیفه شورای دوم هم قانونگذاری در همه مسائل کشور.

در مقام مقایسه با قانون اساسی، «شورای عالی فهم و گسترش مقاصد دین» با «شورای نگهبان» و «شورای قانونگذاری» با «مجلس شورای اسلامی» قابل قیاس است. از این رو در این گفتار با توجه به داده‌های این تحقیق، هریک از دو نهاد «شورای نگهبان» و «مجلس شورای اسلامی» را در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بررسی می‌کنیم.

در راستای همین بررسی است که نهاد «مجمع تشخیص مصلحت نظام» مورد بحث قرار می‌گیرد. بدیهی است مراد ما از مرجع تشخیص مصلحت در این کتاب اعم از مرجع تشخیص مصلحت نظام در قانون اساسی است. از همین رو در اینجا برای مقایسه نتایج تحقیق در مرجع تشخیص مصلحت، سه نهاد (شورای نگهبان، مجلس شورای اسلامی و مرجع تشخیص مصلحت نظام در قانون اساسی) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### الف) شورای نگهبان

در اصل نود و یکم قانون اساسی چنین آمده است:

به منظور پاسداری از احکام اسلامی و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی بنام شورای نگهبان با ترکیب زیر تشکیل می‌شود:



۱. شش نفر از فقهای عادل و آگاه به مقتضیات زمان و مسائل روز، انتخاب این عده با مقام رهبری است.

۲. شش نفر حقوقدان، در رشته‌های مختلف حقوقی، از میان حقوقدانان مسلمانی که بوسیله رئیس قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی معرفی می‌شوند و با رأی مجلس انتخاب می‌گردند.

در اصل نود و سوم و نود و چهارم تصریح شده است که «مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد». همچنین «کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرستاده شود» تا آن را «از نظر انطباق بر موازین اسلامی و قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و چنانچه آن را مغایر ببیند برای تجدیدنظر به مجلس باز گرداند».

در اصل نود و ششم، نوعی تفکیک و ظایف برای اعضای شورای نگهبان مقرر شده است: تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام، با اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشخیص عدم تعارض آنها با قانون اساسی بر عهده اکثریت همه اعضای شورای نگهبان است.

### نقد و بررسی

با عنایت به نتایج این تحقیق، در زمینه‌های فوق، مطالب زیر ارائه می‌گردد:

۱. از آنجا که طبق اصل نود و چهارم قانون اساسی وظیفه شورای نگهبان حراست از قانون اساسی است، همچنانکه در فصل پنجم این کتاب درباره «شورای عالی فهم و گسترش مقاصد کلی دین» گفتیم<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد، ترجیحاً چنین وظیفه‌ای را همان ترکیبی انجام دهد که واضع قانون اساسی بوده است.

البته مسئله انتخاب اعضا توسط رهبر، بحثی است که در «مبانی ولایت فقیه» و چگونگی آن قابل طرح است.

۲. در مورد ترکیب اعضای شورای نگهبان، جدا کردن حقوقدانان مسلمان از فقهای آگاه به مقتضیات زمان به نظر ما مفهوم محصلی ندارد. آیا حقوقدانی که می‌خواهد درباره حقوق و قوانین یک جامعه که براساس خواسته‌های اسلام اداره می‌شود، اظهار نظر کند، می‌تواند از فقه اسلام، آگاهی تخصصی نداشته باشد؟ و یا فقهی که در «قانونگذاری» دخالت می‌کند، می‌تواند در «حقوق» خبر ویت نداشته باشد؟ در کشوری که می‌کوشد «حقوق» خود را براساس

خواسته‌های اسلام تنظیم کند، حقوقدان مسلمان همان فقیه آگاه به مقتضیات زمان است. برخی از صاحب‌نظران در نقد و بررسی قانون اساسی، با پذیرفتن نقد فوق، آن را با «دوگانگی بافت جامعه» در گذشته، یعنی هنگامی که قانون اساسی وضع می‌شده است، توجیه کرده‌اند.<sup>۱</sup> ظاهراً مراد از «دوگانگی بافت جامعه»، جدایی فضای اندیشه‌های عالمان دینی و دانایان به دانش حقوق است، هرچند که موضوع بحث آنان، در برخی از موارد یکسان باشد. به نظر ما چنین تفکیکی برای یک جامعه دینی که هم ادعای پاسخگویی به نیازهای پیچیده زمان را دارد، هم حفظ اصول کلی مکتب خود را می‌طلبد، شایسته نیست.

از این گذشته اگر واقعاً فقیه آگاه به مقتضیات زمان غیر از حقوقدان مسلمان باشد، در این صورت کنار هم آمدن این دو در یک شورا چندان مفید نیست. زیرا غرض اصلی از تشکیل شورا، چنانچه در فصل پنجم کتاب دیدیم، این است که طرفین، نظریات کارشناسانه خود را در یک موضوع ابراز کنند و هر یک نظر دیگری را نقد و بررسی کند تا نهایتاً به بهترین نظر برسند. اما با فرض اینکه دو نفر دو تخصص جدا از هم دارند، بحث این دو با یکدیگر چه ثمره‌ای دارد؟ زیرا هر یک در موضوع خود، خود را متخصص و دیگری را عامی می‌داند. بحث عامی با متخصص بحثی بی ثمر و عقیم است.

نکته سوم اینکه تفکیک فقهای شورای نگهبان از حقوقدانان، به نظر متناقض می‌آید. فقهای شورای نگهبان یا از تخصص حقوقی برخوردارند، یا نیستند. اگر برخوردار هستند، چه لزومی دارد که در کنار آنان حقوقدانان مسلمان را بیاوریم. و اگر برخوردار نیستند، چرا در اصل نود و ششم، (با فرض تفکیک بین قانون اساسی و احکام اسلامی که خود قابل بحث است) آنان را در تشخیص عدم تعارض مصوبات مجلس با قانون اساسی هم دخالت داده است؟ به عبارت دیگر همچنانکه ظاهراً، در همان اصل، براساس عدم خبریّت حقوقدانان مسلمان در احکام اسلام، آنان را در تشخیص عدم مغایرت مقررات مجلس با آن احکام دخالت نداده است، مناسب است که فقهای آن شورا نیز در کار حقوقی حقوقدانان نسبت به عدم مغایرت مصوبات با قانون اساسی دخالت نکنند. نتیجه منطقی آن تفکیک نادرست، همین است.

۳. با توجه به نکته دوم و آنچه که در فصل پنجم کتاب در زمینه شرایط اعضای «شورای عالی فهم و گسترش مقاصد دین» گفتیم<sup>۲</sup>، لازم است همه اعضای این شورا اولاً از تخصص فقهی، به نحوی که قادر به استنباط از کتاب و سنت باشند - برخوردار گردند. ثانیاً حداقل در حدّ کارشناس

۱. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۱۵.

۲. همین کتاب، ص ۲۳۶ به بعد.

ارشد از دانش حقوق، آگاهی داشته باشند، البته در ضمن، گرایشهای حقوقی بالاتر نیز لازم است که در قانون اساسی هم، ظاهراً با تعبیر «رشته‌های مختلف حقوقی»<sup>۱</sup> به آن اشاره شده است.<sup>۲</sup>

۴. با عنایت به آنچه که در مورد شرایط اعضا گفتیم، خود بخود، تفکیک وظایف مورد اشاره در اصل نود و ششم منتفی می‌شود.

۵. در اصول قانون اساسی مربوط به شورای نگهبان، وظیفه این شورا، گاهی با تعبیر نظارت بر «انطباق» مصوبات مجلس با «موازین اسلام»<sup>۳</sup> گاهی «عدم مغایرت مصوبات» با «احکام اسلام»<sup>۴</sup> و یا با تعبیر دیگری بیان شده است.

از مباحثی که در فصل پنجم داشتیم روشن می‌شود که این مصوبات باید منطبق بر مقاصد عامه شریعت باشد ولی با نصوص شرعی مغایرت نداشته باشد. بنابراین جهت نظارت شورای نگهبان نیز باید انطباق با مقاصد کلی شرع باشد و در عین حال با متون شرعی مخالفتی نداشته باشد. در این راستا، فتوای مجتهد خاصی ملاک نیست، بلکه نظر تخصصی اکثریت اعضای شورا ملاک است.<sup>۵</sup>

۶. در قانون اساسی، وظیفه شورای نگهبان نظارت بر مصوبات مجلس از دو جهت ذکر شده است یکی قانون اساسی و دیگری احکام یا موازین اسلام. از نتیجه فصل پنجم کتاب حاضر چنین به دست آمد که تفکیک قانون اساسی از اسلام مطلب درستی نیست.<sup>۶</sup> زیرا در سراسر این قانون بر دین اسلام به عنوان یک مکتب که داعیه اداره جامعه را دارد، تأکید شده است. بنابراین قانون اساسی خود را زائیده اسلام و معارف آن می‌داند. در این صورت چگونه می‌شود قانون اساسی و اسلام را در عرض یکدیگر آورد؟ اگر دین اسلام ادعای اداره جامعه را دارد، حداقل می‌باید خطوط کلی اداره جامعه را بتوان از آن به دست آورد و این خطوط کلی همان است که «قانون اساسی» را می‌سازد. اگر نظر قانونگذارانی که قانون اساسی را تصویب کرده‌اند برای ما حجت است، بنابراین خطوط کلی اداره جامعه اسلامی همان قانون اساسی است، و اگر این نظر معتبر نیست، چگونه ممکن است قانون اساسی برای یک جامعه دینی تصویب کند که اداره آن

۱. اصل نود و یکم.

۲. برای توضیح بیشتر نسبت به شرایط حقوقدانان شورای نگهبان، ر.ک. به دکتر سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۲/ ۳۰۵.

۳. اصل نود و چهارم.

۴. اصل نود و ششم.

۵. این سخن براساس مبانی شورا است که در گفتار نخست فصل پنجم ارائه شده است.

۶. همین کتاب، ص ۲۳۲ به بعد.

جامعه بدان قانون باشد؟ به دیگر بیان این قانون چه ضمانت اجرایی دارد؟ حتی اگر قوانین و احکام ثابت ولایت‌گیری هم از نصوص شرعی، به نظر اکثریت اعضای «شورای عالی فهم و گسترش مقاصد دین» به دست آید که از نظر حقوقی هم‌تراز با قوانین عادی یک کشور باشد، یعنی تعیین خطوط کلی نباشد، در جامعه دینی از این نظر که مجلس قانونگذاری نمی‌تواند برخلاف آن، قانون تصویب کند، هم‌ردیف با قوانین اساسی می‌گردد.<sup>۱</sup>

### ب) مجلس شورای اسلامی

در اصل شصت و دوم قانون اساسی چنین آمده است:

مجلس شورای اسلامی از نمایندگان ملت که به طور مستقیم و با رأی مخفی انتخاب می‌شوند تشکیل می‌گردد.

شرایط انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان و کیفیت انتخابات را قانون معین خواهد کرد.

وظیفه مجلس شورای اسلامی را پیش از این با نقل اصل هفتاد و یکم و اصل هفتاد و دوم آوردیم. همچنین رابطه این مجلس با شورای نگهبان قبلاً از روی اصول نود و یکم، نود و دوم، نود و سوم، نود و چهارم و نود و ششم، نقل شد. برابر این اصول، مصوبات مجلس بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد و طبق ترتیبی که قبلاً سخن رفت شورای نگهبان بر مجلس شورای اسلامی نظارت می‌کند.

### نقد و بررسی

با توجه به مطالبی که در فصل پنجم کتاب حاضر، درباره مجلس قانونگذاری یا تشخیص مصالح آوردیم، نکات زیر را درباره مجلس شورای اسلامی متذکر می‌شویم:

۱. اصل تشکیل مجلس شورای اسلامی، با عنایت به مبانی روایی و قرآنی که درباره شورا در فصل پنجم آوردیم<sup>۲</sup>، پسندیده و صحیح است.

۲. در آن فصل، شورای مورد نظر مرگب بود از کارشناسان و خبرگان مصالحی که بر مبنای نظریات آنها قانون تصویب می‌گردد. از همین رو بود که بر شرط خبریّت و آگاهی کارشناسی همه اعضا تأکید کردیم. در این راستا گفتیم که مجلس باید حتی الامکان دربرگیرنده همه

۱. همان، پاورقی ص ۲۳۴.

۲. گفتار نخست.

تخصّصهای لازم برای قانونگذاری در زمینه‌های مختلف حیات اجتماعی باشد.<sup>۱</sup> در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ضمن اینکه شرایط انتخاب شوندگان (نمایندگان مجلس) را به قانون عادی محوّل کرده، هیچ رهنمود کلی نیز در این باره ارائه نکرده است.

به نظر می‌رسد، با توجّه به اهمّیت شرط جامعیت تخصّصها در مجلس و تغییرناپذیر بودن کلیّت آن، از نظرگاه مبانی نقلی و شورا، ذکر چنین قیدی در قانون اساسی لازم باشد. اما کیفیت تحصیل چنین جامعیتی را می‌توان به عهده قوانین عادی گذاشت.

۳. در اصل هشتاد و پنجم، از کمیسیونهای داخلی مجلس سخن رفته است. در آنجا گفته شده است: «در موارد ضروری» مجلس «می‌تواند اختیار وضع بعضی از قوانین را با رعایت اصل هفتاد و دوم به کمیسیونهای داخلی خود تفویض کند، در این صورت این قوانین در مدّتی که مجلس تعیین می‌نماید به صورت آزمایشی اجرا می‌شود و تصویب نهایی آنها با مجلس خواهد بود. همچنین مجلس شورای اسلامی می‌تواند تصویب دائمی اساسنامه سازمانها، شرکتهای مؤسسات دولتی یا وابسته به دولت را با رعایت اصل هفتاد و دوم به کمیسیونهای ذی‌ربط واگذار کند...»

با توجّه به مبانی تشکیل شورا، برای تشخیص مصالح که در فصل پنجم آمده است، به‌طور کلی دیدگاه قانونگذار نسبت به کمیسیونهای تخصّصی قابل مناقشه است. در آن فصل دیدیم که محور رجوع به شورا، به‌دست آوردن واقع مصالح است. از همین‌روی بود که بر شورای کارشناسان تکیه می‌کردیم. اما در قانون اساسی، گویا دیدگاه کلی قانونگذار نسبت به مجلس، بیشتر از این روی بوده است که حق حاکمیت ملی و عمومی را تثبیت کند. گذشته از اینکه آیا به‌طور کلی در سراسر قانون اساسی، قانونگذار در این جهت موفق بوده است یا نه و گذشته از بررسی مبانی حق حاکمیت ملی، از نظرگاه تشخیص مصالح، خبریّت و کارشناسی را نمی‌توان فراموش کرد. همچنانکه در فصل پنجم گفته آمد<sup>۲</sup>، هر قانونی الزاماً باید از تصویب کمیسیون تخصّصی مربوطه بگذرد تا بتوان آن را حاصل یک کار و تلاش کارشناسانه دانست و براساس ادلّه شورا، معتبر و حجّت محسوب داشت. نهایتاً اگر قوانینی باشد که مناسب با کمیسیون ویژه‌ای نباشد ممکن است، تصویب کلی نمایندگان را درباره آن کافی بدانیم.

به عبارت روشنتر، گرچه مبانی حق حاکمیت ملی چنین اقتضا کند که اعتبار قوانین به تصویب اکثریت اعضای مجلس باشد، اما همچنانکه بدون رعایت کارشناسانه شورای نگهبان از

۱. همان، ص ۲۳۷.

۲. همان، ص ۲۴۴.

جهت تأمین خواسته‌های شرع، هیچ قانونی اعتبار ندارد، بدون رعایت نظر کارشناسان<sup>۱</sup> متخصصان در مصالح گوناگون نیز، نمی‌باید هیچ قانونی معتبر باشد. با جستجویی که نگارنده در «آیین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی»<sup>۲</sup> کرد نیز، به نکته فوق برخورد نشد.

۴. در مورد نحوه رأی‌گیری و نوع معتبر آن نیز در فصل پنجم مطالبی ارائه شد که حاصل آن چنین بود که می‌باید حتی الامکان با ملاک نزدیکتر بودن به واقع، برای یک نظر، بیشترین رأی را به‌دست آورد.<sup>۳</sup> روشن است که این ملاک در کمیسیونهای تخصصی مطلوبتر است. زیرا در حقیقت شورای کارشناسی - که در تشخیص مصالح موردنظر ماست - همان کمیسیون تخصصی است. برای رعایت ضمانت اجرایی قانون و حق حاکمیت ملی، نظر عمومی نمایندگان نیز لازم دانسته می‌شود. برای رعایت این جنبه، حداکثر ممکن است نظر نصف به‌علاوه یک را کافی بدانیم.

#### پ) بررسی نقش «مجمع تشخیص مصلحت نظام» در قانونگذاری

در اصل یکصد و دوازدهم قانون اساسی چنین آمده است:

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان، خلاف موازین شرع یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام، نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود...

در فصل اول این کتاب، تاریخچه‌ای از گنجاندن این اصل در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در سال ۶۸ ارائه گردید.<sup>۳</sup> در آنجا<sup>۴</sup> نهایتاً به این نتیجه رسیدیم که بی‌توجهی به عنصر «مصلحت» در اجرای خواسته‌های شریعت، باعث شد که نظام قانونگذاری کشور در محدوده «مجلس شورای اسلامی» و «شورای نگهبان، تا حدودی دگرگون شود. با وجود دو نهاد «مجلس شورای اسلامی» و «شورای نگهبان» با شرح وظایفی که اجمالاً

۱. منتشره در ضمن حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، دکتر سید جلال‌الدین مدنی،

ص ۴۴۵.

۲. همین کتاب، صفحه ۲۴۰ به بعد.

۳. ص ۶۸ به بعد.

۴. ص ۷۲ به بعد.

بررسی شد، آیا وجود نهادی دیگر در راستای قانونگذاری، ضرورت دارد یا نه؟ در این باره نظرهای متفاوتی ابراز شده است. برخی از صاحب‌نظران در ردّ این مجمع چنین نگاشته‌اند:

چطور مجلس، مصلحت نظام را نفهمد، شورای نگهبان متوجه نباشد و چند نفر که احتمالاً جمع قلیلی از همین نفرات هستند مصلحت نظام را تشخیص بدهند. قرار گرفتن مجمع تشخیص مصلحت در قانون اساسی یعنی از طریق قانون اساسی در جهت خلاف استقرار قانون قدم گذاشتن. یعنی اصول را نادیده گرفتن، یعنی مصالح و منافع کشور را بعهدہ مراکز مبهم گذاشتن یعنی اجرای قوانین را معلق پنداشتن...<sup>۱</sup>

اما نویسندہ‌ای دیگر ظاهراً در توجیه مجمع تشخیص مصلحت، چنین نگاشته است:

در رویارویی «مصلحت اجتماعی» به ادّعای مجلس با «موازن شرعی»، به نظر شورای نگهبان، این «مصلحت نظام» است که به عنوان مصلحت اهم باید شناسایی گردیده و به اجرا در آید. این امر نیاز به یک مرجع قانونی دارد که قانون اساسی آن را تحت عنوان «مجمع تشخیص مصلحت نظام» بیان نموده است.<sup>۲</sup>

به عقیده ما مزیت نظریه دوم بر نظریه اول، این است که به مبنای اختلاف مجلس و شورای نگهبان اشاره کرده است. با این حال آنچه نتایج این تحقیق به ما نشان می‌دهد، ضرورت وجود چنین نهادی را در کنار سایر شوراهای پیشنهادی این تحقیق توجیه نمی‌کند. توضیح اینکه پیشینه تاریخی تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام، همچنان‌که در نظریه دوم هم آمده است، تعارضاتی بود که بین مجلس شورای اسلامی به عنوان تشخیص دهنده مصالح ملی و شورای نگهبان به عنوان حافظ و نگهدار شرع و قانون اساسی، به وجود آمد.<sup>۳</sup>

از دیدگاه این تحقیق تعارض مورد ادّعا بین «شرع» و «مصلحت» نادرست است. در فصل چهارم دیدیم که منابع مصالحی که آنها را بنابر قرارداد و اصطلاح این تحقیق مصالح اجرایی نامیدیم در احکام اجتماعی «عرف» و «بنای عقلا» است<sup>۴</sup> که با توجّه به دانش و آگاهی کارشناسان بشری پرداخت شده باشد. جایگاه شرع - که عمدتاً کتاب و سنت آن را بیان می‌کند -

۱. دکتر سیدجلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران ص ۲۶۲. سیدان زنده‌مدان

۲. دکتر سیدمحمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ۲ / ۷۴۲. سیدان زنده‌مدان

۳. همان، ص ۶۸ به بعد.

۴. همان، ص ۱۹۴ به بعد.

تعیین مصالح تشریعی است که طبق اصطلاح ما شامل خطوط کلی و احکام ثابت (با فرض ثبوت آنها) می‌شود و نقش کنترل مصالح اجرایی را دارد. تفکیک وظایف مجلس و شورای نگهبان نیز بر همین پایه است. شورای نگهبان که از دیدگاه ما، ترجیحاً همان واضعان قانون اساسی و تجدیدنظرکنندگان در آن هستند، می‌باید دقیقاً خطوط کلی را در شکل «قانون اساسی» تعیین کنند و مجلس موظف به تحقق اهدافی باشد که در قانون اساسی آمده است. از سوی دیگر شورای نگهبان نیز در جزئیات کارشناسانه مصالح دخالت نداشته باشد.

نکته مهم درباره شورای نگهبان این است که با توجه به شرایط ویژه‌ای که برای اعضای این شورا گفتیم، هیچ نظر فقهی خاصی، به‌ویژه در تعیین احکام ثابت شرع، برای آنها حجت نیست، بلکه اینان خود با خبر و یت و ویژه‌ای که دارند می‌باید در کتاب و سنت (و نه صرفاً نظرهای فقهی) غور کنند و با عنایت تمام به شرایط روز، هر قانونی را از جهت داخل بودن در مقاصد کلی شرع و عدم مغایرت با نصوص شرعی (با آن ظرافتی که در فصلهای دوم و چهارم اشاره شد) بسنجند و اظهار نظر کنند.

از اینجاست که حساسیت و ظرافت فوق‌العاده وظایف شورای نگهبان آشکار می‌گردد. همچنان‌که علت تأکید ما در شرایط اعضای آن (در فصل پنجم) نیز روشن می‌شود. اعضای این شورا می‌باید از نخبگان و با تجربه‌ترین افراد ملت در فقه و حقوق باشند. در این صورت سپردن «مصلحت نظام» که جز «مصالح و خواسته‌های شرع» همچنین «مصالح ملی» نمی‌تواند باشد، به‌دست چنین شورایی، ضرورت تشکیل «مجمع تشخیص مصلحت نظام» را از بین می‌برد. البته وظیفه مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در قانون اساسی ذکر شده<sup>۱</sup> امر دیگری است که در وظایف مجمع تشخیص مصلحت نظام آمده است و ممکن است در جای خود ضرورت چنین مجمعی را توجیه کند. سخن ما در اینجا در روند قانونگذاری است که گفتیم با وجود شرایط پیشنهادی این تحقیق برای شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی به شورا یا مجمع دیگری برای آن نیازی نیست.

۱. اصول ۱۱۰ و ۱۱۲ قانون اساسی. جمهوری اسلامی ایران (انتشارات جهاد دانشگاهی)



## گفتار سوم

### مردم و احکام حکومتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

درباره نقش مردم در حکومت، در مقدمه قانون اساسی، ضمن اشاره به ضرورت «مشارکت فعال و گسترده تمامی عناصر اجتماع در روند تحوّل جامعه»<sup>۱</sup>، چنین آمده است:

قانون اساسی زمینه چنین مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیریهای سیاسی و سرنوشت‌ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد تا در مسیر تکامل انسان، هر فردی، خود دست‌اندرکار و مسؤول رشد و ارتقا و رهبری گردد...<sup>۲</sup>

در اصل پنجاه و ششم نیز آمده است:

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حقّ الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.

ممکن است شیوه‌های اعمال حقّ مردم را در زمینه احکام حکومتی صادر شده را از دیدگاه قانون اساسی در طرق زیر شمارش کرد:

۱. شوراها (که ترتیب کلی آنها در فصل هفتم قانون اساسی آمده است).
  ۲. امر به معروف و نهی از منکر (که کلیت آن در اصل هشتم آمده است).
  ۳. مجلس شورای اسلامی (که در فصل ششم قانون اساسی آمده است).
  ۴. آزادی مطبوعات (که در اصل بیست و چهارم آمده است).
- نقش مردم از طریق مجلس و شوراها، به گونه غیرمستقیم است. زیرا مردم با انتخاب وکلای خود در شوراها و مجلس می‌توانند در «قانونگذاری» و نظارت بر حسن اجرای قوانین دخالت

---

۱. مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، زیر عنوان شیوه حکومت در اسلام.

۲. همان.

داشته باشند.

اما از دیدگاه این تحقیق، طریقه دوم و چهارم، نقش و رابطه مستقیم مردم را با احکام حکومتی صادر شده، بهتر نشان می دهد.

نکته دیگر اینکه در طریق اول و سوم (مجلس و شوراها) محدوده ویژه ای برای انواع دخالت های مجلس و شوراها تعیین شده است. اما در طریق دوم و سوم آن گونه محدودیتی که در دو طریق دیگر هست وجود ندارد. توضیح اینکه شوراها، چنانچه در اصل یک صدم قانون اساسی آمده است برای نظارت بر «اداره امور هر روستا، بخش، شهر، شهرستان یا استان»، تشکیل می شود. چنین شوراهایی، حداکثر با رعایت ضوابط قانونی می توانند در نحوه اداره یک استان نظر دهند.

مجلس شورای اسلامی نیز برابر اصول هشتاد و هشتم و هشتاد و نهم، قادر است، هریک از اعضای هیأت وزیران و رئیس جمهور را مورد سؤال قرار دهد و یا هیأت وزیران یا هریک از وزرا را، با شرایط قانونی مورد استیضاح قرار دهد. همچنین مطابق اصل نودم به شکایات مردم نسبت به هریک از قوای سه گانه رسیدگی کند.

اما در طریق دوم و سوم یعنی برابر اصل امر به معروف و نهی از منکر - که در اصل هشتم قانون اساسی آمده است - و آزادی مطبوعات - که در اصل بیست و چهارم آمده است - چنین محدودیتهایی به چشم نمی خورد. گرچه در اصل هشتم وظیفه امر به معروف و نهی از منکر برای مردم نسبت به دولت مقرر شده است، اما به نظر نمی رسد که در اینجا مراد از دولت، قوه مجریه یا حتی مجموعه سه قوا باشد، بلکه ظاهراً کل نظام - که در رأس آن رهبری و ولایت امر قرار دارد - مراد است. همچنانکه در اصل بیست و چهارم، آزادی بیان برای مطبوعات با رعایت شرایط قانونی می تواند چنین شمولی داشته باشد.

دو ویژگی شمول و فراگیری، اولاً دادن نقش مستقیم به آحاد مردم، ثانیاً آن چه در دو اصل هشتم و بیست و چهارم وجود دارد (که توضیح داده شد) باعث می شود که طبق این دو اصل، تحقیق خود را در فصل ششم با قانون اساسی منطبق و هماهنگ بدانیم.

اما هم در اصل هشتم هم در اصل بیست و چهارم، تفصیل مطلب به «قوانین عادی» ارجاع داده شده است. در مورد اصل هشتم، یعنی امر به معروف و نهی از منکر، تا آنجایی که نگارنده جستجو کرده است، هنوز قانونی به تصویب نرسیده است. در مورد مطبوعات نیز گرچه قانون آن موجود است، ولی بررسی و نقد آن از چارچوب این کتاب بیرون است.

## نمایه‌ها

---

فهرست تفصیلی مطالب / کتابنامه / فهرست آیات / فهرست روایات  
فهرست اشخاص / فهرست اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی /  
فهرست اماکن / فهرست قبایل، طوایف، فِرَق و مذاهب





## فهرست تفصیلی مطالب

|              |    |
|--------------|----|
| یادداشت      | ۵  |
| پیشگفتار     | ۹  |
| فهرست اجمالی | ۱۱ |
| مقدمه        | ۱۳ |

## فصل اول

### جایگاه احکام حکومتی و مساحت از دیدگاه فقه شیعه

|                                                                  |    |
|------------------------------------------------------------------|----|
| مقدمه                                                            | ۲۱ |
| گفتار اول (نگرشی تاریخی بر حکم حکومتی در فقه و منابع آن)         |    |
| ۱. حکم حکومتی در قرآن                                            | ۲۲ |
| ۲. حکم حکومتی در روایات                                          | ۲۴ |
| ۳. تاریخچه احکام حکومتی در اسلام                                 | ۲۸ |
| الف) پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> و حکم حکومتی | ۲۸ |
| ب) امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small> و حکم حکومتی          | ۳۰ |
| پ) امام حسن (ع) و حکم حکومتی                                     | ۳۲ |
| ت) سایر معصومان <small>علیهم السلام</small> و حکم حکومتی         | ۳۲ |
| ث) حضرت حجت (عج) و حکم حکومتی                                    | ۳۳ |
| ج) حکم حکومتی و فقها در دوران غیبت کبرا                          | ۳۳ |
| ۱. فقها و صدور احکام حکومتی                                      | ۳۳ |
| ۲. فقها و تألیف در احکام حکومتی                                  | ۳۶ |
| ۴. تعریف حکم حکومتی                                              | ۳۸ |
| الف) تعریف شهید اول                                              | ۳۸ |
| ب) تعریف صاحب جواهر (ره)                                         | ۴۱ |
| پ) تعریف علامه طباطبائی                                          | ۴۳ |

۴۴ ..... خلاصه گفتار

گفتار دوم: حکم حکومتی و عناصر آن

۴۶ ..... ۱. حکم در لغت

۴۶ ..... ۲. حکم در اصطلاح

۴۷ ..... ۳. معانی حکومت

۴۷ ..... ۴. تعریف پیشنهادی

۴۸ ..... ۵. بررسی عناصر تعریف

۴۹ ..... الف) فرمان

۴۹ ..... ب) قانون

۴۹ ..... ۱. قانون چیست؟

۵۳ ..... ۲. قانونگذار کیست؟

۵۳ ..... ۳. آیا رهبر حق قانونگذاری دارد؟

۵۵ ..... ۴. آیا حق قانونگذاری قابل تفویض است؟

۵. آیا در حکومت اسلامی قوانین، بخشنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و... که از سوی

غیر رهبر صادر می‌شود، حکم حکومتی تلقی می‌گردد؟

۵۹ ..... پ) اجرا

۶۰ ..... ت) رهبری مشروع

۶۱ ..... ث) جامعه

۶۲ ..... ج) حوزه مسائل اجتماعی

۶۵ ..... چ) حق رهبری و سرپرستی

گفتار سوّم: مصلحت

۶۷ ..... مقدمه

۶۸ ..... ۱. تعریف مصلحت

۶۹ ..... ۲. اقسام مصلحت

۷۱ ..... ۳. کاربرد مصلحت در فقه شیعه

۷۲ ..... ۴. کاربرد مصلحت در جمهوری اسلامی ایران

۷۷ ..... ۵. متعلّق مصلحت

۷۸ ..... ۶. منبع تشخیص مصلحت

|    |                                              |
|----|----------------------------------------------|
| ۷۹ | ۷. ابزارهای تشخیص مصلحت .....                |
| ۸۰ | ۸. واگذاری حق تشخیص مصلحت .....              |
| ۸۱ | ۹. تشخیص مصلحت و استبداد در حکومت .....      |
| ۸۲ | ۱۰. تزامن مصلحت تشریعی و مصلحت اجرائیه ..... |
| ۸۳ | خلاصه فصل .....                              |

## فصل دوم

### احکام حکومتی و مصلحت از دیدگاه اهل سنت

|     |                                      |
|-----|--------------------------------------|
| ۸۷  | مقدمه .....                          |
|     | گفتار اول: حکومت در اسلام            |
| ۹۱  | ۱. منشأ قدرت و حکومت در اسلام .....  |
| ۹۳  | ۲. اهداف حکومت در اسلام .....        |
| ۹۴  | ۳. پایه‌های حکومت در اسلام .....     |
| ۹۵  | ۴. شکل حکومت در اسلام .....          |
| ۹۶  | خلاصه گفتار .....                    |
|     | گفتار دوم: دیدگاه اهل سنت            |
| ۹۷  | ۱. احکام حکومتی .....                |
| ۹۸  | ۲. مصلحت .....                       |
| ۹۸  | الف) مصلحت در لغت و اصطلاح .....     |
| ۹۹  | ب) مصلحت از دیدگاه‌های غیردینی ..... |
| ۱۰۱ | پ) ویژگی‌های کلی مصلحت .....         |
| ۱۰۶ | ت) مصلحت؛ پایه احکام شرع .....       |
| ۱۰۶ | ۱. دلالت قرآن بر مصلحت .....         |
| ۱۰۷ | ۲. دلالت سنت بر مصلحت .....          |
| ۱۰۸ | ۳. دلالت اجماع بر مصلحت .....        |
| ۱۰۸ | نقد و بررسی .....                    |
| ۱۱۰ | ث) تقسیمات مصلحت .....               |
| ۱۱۱ | ۱. تقسیم مصلحت بر پایه متعلق .....   |

|     |                                                 |
|-----|-------------------------------------------------|
| ۱۱۲ | ۲. تقسیم مصلحت برپایه ترتیب                     |
| ۱۱۳ | ۳. ضرورت و مصلحت                                |
| ۱۱۵ | ۴. تقسیم مصلحت برپایه اعتبار شرعی               |
| ۱۱۷ | ج) مصالح مرسله                                  |
| ۱۱۷ | ۱. تعریف                                        |
| ۱۱۷ | ۲. تاریخچه                                      |
| ۱۱۹ | ۳. مصالح مرسله و قیاس                           |
| ۱۲۱ | ۴. مصالح مرسله و استحسان                        |
| ۱۲۳ | ۵. مصالح مرسله و ذرایع                          |
| ۱۲۳ | ۶. کاربرد و جایگاه مصالح مرسله در استنباط احکام |
| ۱۲۵ | ۷. اقوال در حجیت مصالح مرسله                    |
| ۱۲۷ | ۸. ضوابط و چارچوب تمسک به مصالح مرسله           |
| ۱۳۳ | ۹. میزان تفاوت مصالح در اهمیّت                  |
| ۱۴۱ | ۱۰. ادله حجیت و اعتبار مصالح مرسله              |
| ۱۴۴ | ۱۱. ادله منکران حجیت مصالح مرسله                |
| ۱۵۲ | خلاصه فصل                                       |

### فصل سوم

#### احکام حکومتی و مصلحت در سیره معصومان علیهم السلام

|     |                                                        |
|-----|--------------------------------------------------------|
| ۱۵۵ | مقدمه                                                  |
|     | گفتار اول) کلیات                                       |
| ۱۵۶ | ۱. معنای سیره                                          |
| ۱۵۶ | ۲. معنای سنت                                           |
| ۱۵۷ | ۳. مقایسه بین لغت سیره و سنت                           |
| ۱۵۷ | ۴. حجیت و اعتبار سیره                                  |
| ۱۵۸ | ۵. مقدار دلالت سیره                                    |
|     | گفتار دوم) تعریف احکام حکومتی و بررسی عناصر آن در سیره |
| ۱۵۹ | مقدمه                                                  |



۱. فرمانها و دستورالعملهای جزئی ..... ۱۵۹
  ۲. قوانین و مقررات کلی ..... ۱۶۰
  - الف) معصوم علیه السلام و جعل احکام حکومتی ..... ۱۶۰
  - ب) اخذ مصلحت در قانونگذاری ..... ۱۶۱
  - پ) تفویض قانونگذاری به غیر معصوم علیه السلام ..... ۱۶۲
  - ت) اطاعت از غیر معصوم علیه السلام ..... ۱۶۳
  - ث) شیوه قانونگذاری معصوم علیه السلام ..... ۱۶۴
  ۳. اجرا ..... ۱۶۴
  ۴. حاکم اسلامی و رهبر مشروع ..... ۱۶۵
  ۵. جامعه ..... ۱۶۶
  ۶. حق رهبری ..... ۱۶۷
  ۷. مصلحت ..... ۱۶۷
  - الف) متعلقات مصلحت ..... ۱۶۷
  - ب) درجه‌بندی مصالح ..... ۱۷۰
  ۸. مسائل اجتماعی ..... ۱۷۱
- گفتار سوّم) عوامل دخیل در صدور احکام حکومتی
۱. مشورت ..... ۱۷۲
  ۲. رجوع به کارشناسان ..... ۱۷۳
  ۳. حکمیت ..... ۱۷۳
- گفتار چهارم) مبانی احکام حکومتی
۱. کتاب (قرآن) ..... ۱۷۵
  ۲. سنت ..... ۱۷۵
  ۳. مصالح و مفاسد اجرایی ..... ۱۷۶
- گفتار پنجم) موانع تمسّک به سیره معصومان علیهم السلام در صدور احکام حکومتی
۱. عصمت معصومان علیهم السلام ..... ۱۷۷
  ۲. علم معصومان علیهم السلام ..... ۱۷۸
  ۳. شرایط خاصّ زمانی و مکانی صدور احکام معصومان علیهم السلام ..... ۱۸۰
  ۴. مسأله اختصاصات النبی صلی الله علیه و آله ..... ۱۸۰

|                 |     |
|-----------------|-----|
| خلاصه فصل ..... | ۱۸۱ |
|-----------------|-----|

### فصل چهارم

#### منابع و ضوابط مصلحت در صدور احکام حکومتی

|             |     |
|-------------|-----|
| مقدمه ..... | ۱۸۵ |
|-------------|-----|

#### گفتار اوّل) مبانی مشروعیت مصلحت‌اندیشی

|             |     |
|-------------|-----|
| مقدمه ..... | ۱۸۶ |
|-------------|-----|

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| ۱. مفهوم مصلحت و مصلحت عمومی ..... | ۱۸۷ |
|------------------------------------|-----|

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| ۲. بررسی اندیشه تعارض دینداری و مصلحت‌اندیشی ..... | ۱۹۱ |
|----------------------------------------------------|-----|

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| ۳. ادله لزوم مصلحت‌اندیشی در حکومت اسلامی ..... | ۱۹۳ |
|-------------------------------------------------|-----|

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| الف) احکام ثابت و متغیّر ..... | ۱۹۳ |
|--------------------------------|-----|

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| ب) جاودانگی دین اسلام ..... | ۱۹۴ |
|-----------------------------|-----|

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| پ) منطقه الفراغ ..... | ۱۹۵ |
|-----------------------|-----|

|                   |     |
|-------------------|-----|
| خلاصه گفتار ..... | ۱۹۷ |
|-------------------|-----|

#### گفتار دوّم) منابع مصلحت

|             |     |
|-------------|-----|
| مقدمه ..... | ۱۹۸ |
|-------------|-----|

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| ۱. عرف و بنای عقلا ..... | ۱۹۹ |
|--------------------------|-----|

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| الف) تعریف و عناصر تعریف ..... | ۱۹۹ |
|--------------------------------|-----|

|                  |     |
|------------------|-----|
| ب) تقسیمات ..... | ۲۰۲ |
|------------------|-----|

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| پ) کاربردها و موارد (قلمرو) ..... | ۲۰۲ |
|-----------------------------------|-----|

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| ت) حجّیت و اعتبار ..... | ۲۰۳ |
|-------------------------|-----|

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| ث) عرف و بنای عقلا؛ منابعی برای مصلحت ..... | ۲۰۸ |
|---------------------------------------------|-----|

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| ۲. دانش و آگاهی بشری ..... | ۲۱۱ |
|----------------------------|-----|

|                   |     |
|-------------------|-----|
| خلاصه گفتار ..... | ۲۱۲ |
|-------------------|-----|

#### گفتار سوّم: ضوابط و محدوده تشخیص مصلحت

|             |     |
|-------------|-----|
| مقدمه ..... | ۲۱۳ |
|-------------|-----|

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| ۱. رعایت مقاصد عامّه شریعت ..... | ۲۱۴ |
|----------------------------------|-----|

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| ۲. عدم مخالفت با نصوص شرعی ..... | ۲۱۵ |
|----------------------------------|-----|

|     |                            |
|-----|----------------------------|
| ۲۱۶ | ۳. رعایت اهمیّت.....       |
| ۲۱۶ | ۴. رعایت دانش و خبرگی..... |
| ۲۱۶ | ۵. مرتبهٔ مصلحت.....       |
| ۲۱۷ | ۶. زمینهٔ مصلحت.....       |
| ۲۱۸ | خلاصهٔ فصل.....            |

### فصل پنجم

#### مرجع تشخیص مصلحت در صدور احکام حکومتی

|     |                                               |
|-----|-----------------------------------------------|
| ۲۲۱ | مقدمه.....                                    |
|     | گفتار اوّل) ادلّهٔ شورا و مرجعیّت تشخیص مصلحت |
| ۲۲۳ | مقدمه.....                                    |
| ۲۲۳ | ۱. دلیل عقلی.....                             |
| ۲۲۴ | ۲. آیات شورا.....                             |
| ۲۲۴ | الف) و امرهم شوری بینهم.....                  |
| ۲۲۷ | ب) و شاورهم فی الامر.....                     |
| ۲۲۷ | ۳. شورا در روایات.....                        |
| ۲۳۴ | خلاصهٔ گفتار.....                             |
|     | گفتار دوم) طبقه‌بندی شوراها                   |
| ۲۳۵ | مقدمه.....                                    |
| ۲۳۶ | ۱. تقسیم کلی شوراها.....                      |
| ۲۳۶ | ۲. شورای عالی فهم و گسترش مقاصد دین.....      |
| ۲۳۸ | ۳. شورای تشخیص مصالح (قانونگذاری).....        |
| ۲۳۹ | خلاصهٔ گفتار.....                             |
|     | گفتار سوم) شرایط اعضا و مرجع انتخاب شوراها    |
| ۲۴۰ | ۱. شرایط اعضا.....                            |
| ۲۴۰ | الف) ویژگیهای عمومی.....                      |
| ۲۴۱ | ب) جامعیّت در مجلس قانونگذاری.....            |
| ۲۴۱ | پ) شرط تدبّین و تقیّد به اسلام.....           |

|     |                                               |
|-----|-----------------------------------------------|
| ۲۴۲ | ت) آگاهی به دانش حقوق                         |
| ۲۴۲ | ۲. مرجع تشکیل شوراها                          |
| ۲۴۳ | خلاصه گفتار                                   |
|     | گفتار چهارم) کیفیت رأی گیری و صدور حکم یا رأی |
| ۲۴۴ | مقدمه                                         |
| ۲۴۴ | ۱. ادله اعتبار رأی اکثریت                     |
| ۲۴۴ | الف) بنای عقلا                                |
| ۲۴۵ | ب) دلیل عقلی                                  |
| ۲۴۵ | پ) روایات                                     |
| ۲۴۷ | ۲. مراد از اکثریت                             |
| ۲۴۸ | ۳. اکثریت مجلس یا کمیسیون تخصصی؟              |
| ۲۴۸ | ۴. بررسی ادله سرزنش اکثریت                    |
| ۲۴۹ | تذکر یک نکته                                  |
| ۲۵۰ | خلاصه گفتار                                   |

### فصل ششم مردم و احکام حکومتی

|     |                                                |
|-----|------------------------------------------------|
| ۲۵۳ | مقدمه                                          |
|     | گفتار اول) نقش مردم در احکام حکومتی            |
| ۲۵۵ | ۱. اطاعت                                       |
| ۲۵۵ | ۲. انتقاد                                      |
| ۲۵۷ | ۳. جمع بین اطاعت و انتقاد                      |
|     | گفتار دوم) مردم و احکام حکومتی در منابع اسلامی |
| ۲۵۹ | ۱. آیات قرآن                                   |
| ۲۶۱ | ۲. روایات                                      |
| ۲۶۱ | الف) حقوق متقابل مردم و حکومت                  |
| ۲۶۳ | ب) امر به معروف و نهی از منکر                  |
| ۲۶۴ | پ) النصيحة لائمة المسلمين                      |

|     |                                                             |
|-----|-------------------------------------------------------------|
| ۲۶۷ | ..... (ت) روایات گوناگون دربارهٔ رابطهٔ مردم و احکام حکومتی |
| ۲۶۸ | ..... خلاصهٔ گفتار                                          |
|     | گفتار سوم) احکام حکومتی؛ اطاعت و انتقاد                     |
| ۲۶۹ | ..... مقدمه                                                 |
| ۲۶۹ | ..... ۱. اطاعت در منابع اسلامی                              |
| ۲۷۱ | ..... ۲. نقض حکم حاکم                                       |
| ۲۷۳ | ..... ۳. جمع بین ادلهٔ انتقاد و اطاعت                       |
| ۲۷۵ | ..... ۴. مقایسهٔ احکام حکومتی و احکام الهی                  |

### فصل هفتم

#### تطبیق و مقایسهٔ نتایج تحقیق با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

|     |                                                                               |
|-----|-------------------------------------------------------------------------------|
| ۲۷۹ | ..... مقدمه                                                                   |
| ۲۸۰ | ..... گفتار اول) منابع و ضوابط تشخیص مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران |
|     | گفتار دوم) مرجع تشخیص مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران                |
| ۲۸۴ | ..... مقدمه                                                                   |
| ۲۸۴ | ..... الف) شورای نگهبان                                                       |
| ۲۸۸ | ..... ب) مجلس شورای اسلامی                                                    |
| ۲۹۰ | ..... پ) بررسی نقش «مجمع تشخیص مصلحت نظام» در قانونگذاری                      |
| ۲۹۳ | ..... گفتار سوم) مردم و احکام حکومتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران       |

### نمایه‌ها

|     |                                             |
|-----|---------------------------------------------|
| ۲۹۷ | ..... ۱. فهرست تفصیلی مطالب                 |
| ۳۰۶ | ..... ۲. کتابنامه                           |
| ۳۱۴ | ..... ۳. فهرست آیات                         |
| ۳۱۶ | ..... ۴. فهرست روایات                       |
| ۳۱۷ | ..... ۵. فهرست اشخاص                        |
| ۳۲۳ | ..... ۶. فهرست اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی |
| ۳۳۲ | ..... ۷. فهرست اماکن                        |
| ۳۳۳ | ..... ۸. فهرست قبایل، طوایف، قُزق و مذاهب   |

## کتابنامه

الف) جراید و نشریات ادواری

۱. تحقیقات حقوقی، دانشگاه شهید بهشتی
۲. جمهوری اسلامی
۳. حوزه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
۴. رهنمون، مدرسه عالی شهید مطهری
۵. کیهان فرهنگی، مؤسسه کیهان
۶. مجله قضایی و حقوقی، دادگستری جمهوری اسلامی ایران
۷. نور علم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

ب) کتب و مقالات

۱. آذری قمی - احمد، ولایت فقیه از دیدگاه قرآن، قم، دارالعلم.
۲. الآصفی - محمد مهدی، الاجتهاد و التقليد و شؤون الفقیه، قم، نشر توحید.
۳. آل کاشف الغطاء - محمد حسین، تحریر المجلة، النجف الاشرف، مكتبة المرتضوية.
۴. آل یاسین، راضی - صلح امام حسن علیه السلام، ترجمه آیت الله سیدعلی خامنه ای، تهران، انتشارات آسیا.
۵. الآمدی - عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، شرح محقق خوانساری، تهران، دانشگاه تهران.
۶. الآمدی - سیف الدین ابوالحسن علی التغلبی - الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۷. آیتی - عبدالمحمّد، ترجمه قرآن کریم، تهران، انتشارات سروش.
۸. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، قم، مكتبة آیت الله العظمی مرعشی (ره).
۹. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر.
۱۰. ابن بابویه - محمد بن علی (شیخ صدوق)، کتاب الخصال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۱. -، من لا یحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۱۲. ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، بیروت، دار صادر.
۱۳. ابن عساکر - علی بن الحسن، *ترجمة الامام علی بن ابیطالب علیہ السلام من تاریخ دمشق*، بیروت، مؤسسه المحمودی.
۱۴. ابن فارس، *مقاییس اللغة*، قم، مطبوعاتى اسماعیلیان.
۱۵. ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت دار الاحیاء التراث العربی.
۱۶. ابن هشام، *السيرة النبویة*، مصر، مطبعة الحلبي.
۱۷. ابو یعلی - القاضي و ابو الحسن الماوردی، *الاحکام السلطانية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. احمد بن حنبل، *مسند*، بیروت، دارالفکر.
۱۹. احمدی میانجی - (محمد علی)، *مکاتیب الرسول ﷺ*، قم، مطبعة العلمية.
۲۰. استادی - رضا، *شورا در قرآن و حدیث*، قم، انتشارات هجرت.
۲۱. الاشر - محمد سلیمان، *افعال الرسول و دلالتها علی الاحکام الشرعیة*، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۲۲. اصفهانی - راغب، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، مطبوعاتى اسماعیلیان.
۲۳. الگار - حامد، *نقش روحانیت پیشرو...*، ترجمه ابو القاسم سرّی، تهران، انتشارات توس.
۲۴. الانصاری - مرتضی (شیخ)، *المکاسب*، بی جا، بی نا.
۲۵. بار بور - ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. بحرانی - عبدالله، *عواالم العلوم*، قم، مدرسه الامام المهدی (عج).
۲۷. بخاری - محمد بن اسماعیل، *صحیح*، بیروت، دارالجیل.
۲۸. بدوی - عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامین*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۲۹. برون - لوی، *جامعه شناسی حقوق و نهادهای سیاسی*، ترجمه ابو الفضل قاضی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. البستانی، *دایرة المعارف*، بی جا، بی نا.
۳۱. البوطی - رمضان، *العودة الى الاسلام*، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۳۲. ---، *ضوابط المصلحة*، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۳۳. بهرامی - حمید، *سوء استفاده از حق*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۳۴. بیرو - آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه ساروخانی، بی جا، بی نا.
۳۵. پاسارگاد - بهاء الدین، *تاریخ فلسفه سیاسی*، چاپ چهارم، بی جا، کتابفروشی زوّار.

۳۶. ترمذی - ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ، سنن ترمذی، بیروت، دارالفکر.
۳۷. جعفریان - رسول، دین و سیاست در دوره صفوی، قم، انتشارات انصاریان.
۳۸. جعفری لنگرودی - محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، انتشارات گنج دانش.
۳۹. —، حقوق اسلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۰. —، دانشنامه حقوق، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴۱. —، مقدمه عمومی علم حقوق، تهران، انتشارات گنج دانش.
۴۲. —، مکتبهای حقوقی در حقوق اسلام، تهران، انتشارات گنج دانش.
۴۳. جنّاتی - محمد ابراهیم، منابع اجتهاد، تهران، انتشارات کیهان.
۴۴. جوادی آملی - عبدالله، ولایت فقیه، تهران، نشر فرهنگی رجا.
۴۵. الجوزیه - ابن قیّم، اعلام الموقعین، مصر، بی نا.
۴۶. الحائری - السید کاظم، اساس الحکومة الاسلامیه، بیروت، الدار الاسلامیه.
۴۷. —، ولایة الامر، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۴۸. —، بنیان حکومت در اسلام، ترجمه وزارت ارشاد اسلامی، (تهران)، مترجم.
۴۹. حائری - عبدالهادی، تشیع و مشروطیت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۵۰. حبیبی - حسن، در آیین حقوق، تهران، انتشارات کیهان.
۵۱. الحرّ العاملی - محمد بن محمد حسن، وسائل الشیعه، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۵۲. حرّانی - ابن شعبه، تحف العقول، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه.
۵۳. الحسینی - السید احمد، الامام الحکیم، نجف، دارالثقافة.
۵۴. حکومت در اسلام، مجموعه مقالات کنفرانس های اندیشه اسلامی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۵. الحکیم - السید محمد باقر، الحکم الاسلامی بین النظرية والتطبیق، قم، مؤسسه المنار.
۵۶. الحکیم - (السید) محمد تقی، الاصول العامة للفقّه المقارن، قم، مؤسسه آل البيت علیهما السلام.
۵۷. الحلبي، السيرة الحلبیة، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۵۸. حلّی - حسن بن یوسف (علامه)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات جامعه مدرّسین.
۵۹. حماسه فتوا، ضمیمه روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰/۱۲/۷.
۶۰. خراسانی - محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت علیهما السلام.
۶۱. خضری بک - محمد، اصول الفقه، مصر، بی نا، ۱۹۶۵.



۶۲. الخفيف - علي، اسباب اختلاف الفقهاء، دمشق، مطبعة الرسالة.
۶۳. خميني (امام) - سيّد روح الله، الرسائل، قم، اسماعيليان.
۶۴. - صحيفه نور، تهران، وزارت ارشاد اسلامي.
۶۵. - ولايت فقيه، بي جا، بي نا.
۶۶. الخوري الشرتوني - سعيد، اقرب الموارد، قم، مكتبة آيت الله العظمى المرعشي.
۶۷. خويي - سيّد ابوالقاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، على تبريزي غروي، قم، جامعه مدرّسين حوزه علميه.
۶۸. -، معجم رجال الحديث، قم، مركز نشر آثار شيعه.
۶۹. الدريني - فتحي، خصائص التشريع الاسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة.
۷۰. دواني - علي، نهضت روحانيون ايران، بي جا، بنياد فرهنگي امام رضا عليه السلام.
۷۱. دهخدا - على اكبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
۷۲. الدينوري - ابن قتيبة، الامامة والسياسة، قم، منشورات الشريف الرضي.
۷۳. روسو - ژان ژاك، قرارداد اجتماعي، ترجمه منوچهر كيا، تهران، گنجينه.
۷۴. رشيد رضا - محمد، المنار في تفسير القرآن، بيروت، دارالمعرفة.
۷۵. رضى - سيّد شريف ابوالحسن محمد، نهج البلاغة، مجموعه‌اي از گفتارهاي مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام، ترجمه سيدجعفر شهيدى، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامي.
۷۶. -، نهج البلاغة، مجموعه‌اي از گفتارهاي مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام، صبحي صالح، قم، انتشارات هجرت.
۷۷. -، نهج البلاغة، مجموعه‌اي از گفتارهاي مولانا اميرالمؤمنين عليه السلام، فيض الاسلام، بي جا، بي نا.
۷۸. الرّحيلي - وهبة، الضرورة الشرعية، بيروت، مؤسسة الرسالة.
۷۹. الرّقاء - مصطفى احمد، المدخل الفقهي العام، الطبعة التاسعة، دمشق، بي نا، ۱۹۶۸.
۸۰. زغلول - محمد السعيد بن بسيوني، موسوعة اطراف الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم، بيروت، عالم التراث.
۸۱. زمخشري، الكشاف، بيروت، دارالمعرفة.
۸۲. الزّين - سميح عاطف، الاسلام، بيروت، دارالكتاب اللبنانية، ۱۹۸۹.
۸۳. زكس، فلسفه اخلاق، ترجمه ابوالقاسم پورحسيني، تهران، انتشارات اميركبير.
۸۴. ساروخاني - محمدباقر، درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعي، تهران، مؤسسه كيهان.

۸۵. ساکت - محمد حسین، دیباچه‌ای بر دانش حقوق، مشهد، ترجمه و نشر نخست.
۸۶. السبزواری - السید عبدالاعلی، تهذیب الاصول، بیروت، الدار الاسلامیة.
۸۷. الشاطبی المالکی - ابو اسحاق، الاعتصام، قاهره، بی‌نا.
۸۸. —، الموافقات، تصحیح و تعلیق از عبدالله دراز، مکه مکرمه، بی‌نا.
۸۹. الشافعی، الام، قاهره، مكتبة الكليات.
۹۰. الشوکانی - محمد بن علی، ارشاد الفحول الى تحقیق الحق فی علم الاصول، مصر، مكتبة محمد علی صمیح و اولاده.
۹۱. الشهرستانی، الملل و النحل، قم، انتشارات راضی.
۹۲. شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، قم، مكتبة المفید.
۹۳. الشیرازی - السید مرتضی، شوری الفقها، بی‌جا، بی‌نا.
۹۴. صالح - علی پاشا، سرگذشت قانون، تهران، دانشگاه تهران.
۹۵. الصدر - السید محمد باقر، اقتصادنا، قم، مجمع العلمی للشهید الصدر.
۹۶. —، بحوث فی الاصول تقريراً لباحث السید الشَّهید آیت الله الصدر، السید محمود الهاشمی، قم، مجمع العلمی للشهید الصدر.
۹۷. —، مباحث الاصول تقريراً لباحث السید الشَّهید آیت الله الصدر، السید کاظم الحائری، قم، مكتبة الاعلام الاسلامی.
۹۸. صعب - حسن، علم السیاسة، بیروت، دارالعلم.
۹۹. صناعی - محمود، آزادی فرد و قدرت دولت، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۳۸.
۱۰۰. طبَّارَه - عقیف عبدالفتاح، روح الدین الاسلامی، بیروت، بی‌نا، ۱۹۷۹.
۱۰۱. طباطبایی - سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الخامسة، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۰۲. —، بررسیهای اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰۳. —، فراهایی از اسلام، قم، جهان آرا.
۱۰۴. —، و چند نویسنده دیگر، مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت انتشار.
۱۰۵. —، معنویت تشیع، قم، مطبوعات اندیشه.
۱۰۶. الطبری - محمد بن جریر (ابو جعفر)، تاریخ الامم و الملوك، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۰۷. العاملی - جعفر مرتضی، الصَّحیح من سیرة النَّبی ﷺ، قم، مؤسسه للنشر الاسلامی.
۱۰۸. العزبی - محمد عبدالله، نظام الحكم فی الاسلام، قاهره، دارالفکر.

۱۰۹. عقّاد - عباس محمود، *حقائق الاسلام*، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۱۰. عمید زنجانی - عباسعلی، *فقه سیاسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۱۱. الغزالی - ابو حامد، *المستصفی*، بیروت، دارالفکر.
۱۱۲. فخری - ماجد، *سیر فلسفه دارالاسلام*، بی جا، بی نا.
۱۱۳. فیض کاشانی - محسن، *الوافی*، اصفهان، منشورات مکتبة الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۱۴. —، *المحجة البيضاء*، قم جامعه مدرّسین حوزه علمیّه.
۱۱۵. قاسم‌زاده - علی، *حقوق اساسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
۱۱۶. قاضی - ابوالفضل، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱۷. *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.
۱۱۸. قطب - سیّد، *العدالة الاجتماعية*، بیروت، دارالشرق.
۱۱۹. —، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشرق.
۱۲۰. کاپلستون، از بنتام تاراسل، *جلد هشتم تاریخ فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، انتشارات سروش.
۱۲۱. کاتوزیان - ناصر، *فلسفه حقوق*، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۲۲. کاتوزیان - ناصر، *مقدمه علم حقوق*، تهران، انتشارات به‌نشر.
۱۲۳. الکتانی - عبدالحی، *التّراتیب الاداریّة*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۲۴. الکلینی - محمد بن یعقوب، *الاصول من الکافی*، تهران، دارالکتاب الاسلامیّه.
۱۲۵. —، *الفروع من الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیّه.
۱۲۶. کوئینتن - آنتونی، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۱۲۷. گرجی - ابوالقاسم، *مقالات حقوقی*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۱۲۸. المجلسی - محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۱۲۹. محمّصانی، *فلسفه قانونگذاری*، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۳۰. محب‌الله بن عبد‌الشکور، *مسلم الثبوت*، (ضمیمه المستصفی)، بی جا، بی نا.
۱۳۱. مدرّسی - سیّد محمّد رضا، *زکات و خمس در اسلام*، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۳۲. مدنی - سیدجلال‌الدین، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، نشر همراه.
۱۳۳. مسلم بن الحجاج (ابوالحسین القشیری النیسابوری)، *صحیح*، بشرح التّووی، بیروت، دار

احیاء التراث العربی.

۱۳۴. مشکور - محمدجواد، تاریخ مذاهب اسلام ترجمه الفرق بین الفرق، چاپ سوّم، بی جا، کتابفروشی اشراقی.

۱۳۵. مشکور - محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، بی جا، بی نا.

۱۳۶. مصباح الشریعة، منسوب به امام صادق علیه السلام، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۱۳۷. مصباح یزدی - محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۳۸. —، حکومت اسلامی و ولایت فقیه.

۱۳۹. المصطفوی - السید جواد، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۴۰. مطهری - مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران و قم، انتشارات صدرا.

۱۴۱. —، ده گفتار، قم و تهران، انتشارات صدرا.

۱۴۲. —، سیری در سیره نبوی صلی الله علیه و آله، تهران، انتشارات صدرا.

۱۴۳. —، مجموعه آثار، بی جا، بی نا.

۱۴۴. المظفر - محمدرضا، اصول الفقه، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۱۴۵. معروف - هاشم، جنبشهای شیعی در تاریخ اسلام، ترجمه سیدمحمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی علیه السلام.

۱۴۶. معین - محمد، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۱۴۷. المفید - محمدبن نعمان (شیخ)، الارشاد، تهران، کتابفروشی اسلامیة.

۱۴۸. —، المقنعه، قم، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه.

۱۴۹. مکارم شیرازی - ناصر، القواعد الفقهیة، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.

۱۵۰. —، انوار الفقاهة، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.

۱۵۱. منتظری - حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۵۲. —، کتاب الزکاة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۵۳. المنصوری - خلیل رضا، نظریة العرف، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۵۴. المودودی - ابوالاعلی، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمد مهدی حیدرور، بی جا، نشر بعثت.

۱۵۵. —، نظریة الاسلام و هدیه، بی جا، دارالفکر.

۱۵۶. الثائینی - محمد حسین، تنبیہ الامّة و تنزیہ الملة، تصحیح و تعلیق سید محمود طالقانی، تهران، سید محمود طالقانی.
۱۵۷. النجفی - محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۱۵۸. نصر - ابن مزاحم، پیکار صفّین، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ترجمه پرویز اتابکی، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۱۵۹. نوری، مستدرک الوسائل، قم، مؤسّسة آل البيت.
۱۶۰. هاشمی - سیّد محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۱۶۱. هانتینگتون - ساموئل، سامان سیاسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علم.
۱۶۲. الهندی - حسام الدین، کنز العمال، بیروت، مؤسّسة الرسالة.
۱۶۳. هیک - جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء الدّین خرّمشاهی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
۱۶۴. الیزدی - السید محمد کاظم، العروة الوثقی، قم، مؤسّسة اسماعیلیان.
۱۶۵. یوسف موسی - محمد، نظام الحكم فی الاسلام، قاهره، بی نا، طبع سوم.

## فهرست آیات

| سوره           | آیه           | صفحه                             | سوره       | آیه                              | صفحه    |
|----------------|---------------|----------------------------------|------------|----------------------------------|---------|
| بقره (۲) :     | ۱۸۵ ...       | یرید الله بکم الیسر...           | ۱۵۱        | توبه (۹) :                       | ۲۹      |
| بقره (۲) :     | ۲۷۵ ...       | قالوا انما البیع مثل الربا...    | ۱۰۳        | قاتلوا الذین ... لا یحرّمون ما   |         |
| آل عمران (۳) : | ۱۰۳ ...       | واعتصموا بحبل الله...            | ۲۱۰        | حرّم الله ورسوله...              | ۲۶      |
| " :            | ۱۰۴ ...       | ولتکن منکم امّة...               | ۲۵۹        | والمؤمنون والمؤمنات ... یأمرون   |         |
| " :            | ۱۱۰ ...       | کتتم خیر امّة اخرجت...           | ۲۶۱        | بالمعروف و...                    | ۲۶۰-۲۱۰ |
| " :            | ۱۵۹ ...       | وشاورهم فی الامر...              | ۲۲۸-۲۲۷-۲۳ | یوسف (۱۲) :                      | ۴۰      |
| نساء (۴) :     | ۳۱ ...        | ان تجتنبون کبائر...              | ۱۳۳        | نحل (۱۶) :                       | ۹۰      |
| " :            | ۵۹ ...        | اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی |            | کھف (۱۸) :                       | ۸۶      |
| الامر منکم ... | ۲۴-۶۰-۱۹۵-۲۱۱ |                                  |            | " :                              | ۸۷      |
| " :            | ۱۳۵ ...       | کونوا قوامین بالقسط...           | ۹۲         | قال اما من ظلم فسوف ...          | ۲۲      |
| مائده (۵) :    | ۱ ...         | او فوا بالعقود...                | ۱۷۵-۹۲     | " :                              | ۸۸      |
| " :            | ۲ ...         | تعاونوا علی البرّ والتّقوی...    | ۹۲         | من امن و عمل صالحاً...           | ۲۲      |
| " :            | ۳۸ ...        | السّارق والسّارقه فاقطعوا...     | ۱۷۵        | انبیاء (۲۱) :                    | ۱۰۷     |
| " :            | ۴۴ ...        | من لم یحکم بما انزل الله...      | ۱۳۰        | حج (۲۲) :                        | ۴۱      |
| " :            | ۴۹ ...        | وان احکم بینهم...                | ۱۲۹        | " :                              | ۷۸      |
| " :            | ۱۰۳ ...       | واکثرهم لا یعقلون...             | ۲۴۹        | نور (۲۴) :                       | ۲       |
| انعام (۶) :    | ۱۱۱ ...       | ولکن اکثرهم یجهلون...            | ۲۴۹        | " :                              | ۶۲      |
| " :            | ۱۱۶ ...       | وان قطع اکثر من فی الارض...      | ۲۴۹        | قصص (۲۸) :                       | ۷۷      |
| " :            | ۱۴۵ ...       | قل لا جد فی ما وحي الی...        | ۲۵         | احزاب (۳۳) :                     | ۳۶      |
| " :            | ۱۵۳ ...       | وانّ هذا صراطی مستقیماً...       | ۱۰۳        | وما کان لمؤمن ولا مؤمنه اذا      |         |
| اعراف (۷) :    | ۳۲ ...        | قل من حرّم زینة الله الّتی...    | ۱۰۳        | قضى الله ورسوله امرأ...          | ۲۳      |
| " :            | ۳۳ ...        | قل انما حرّم ربّی الفواحش...     | ۱۷۵        | یا ایها النّبی انا احللتنا لک... | ۱۸۱     |
| اعراف (۷) :    | ۱۹۹ ...       | خذ العفو و امر بالعرف و...       | ۲۰۹        | شوری (۴۲) :                      | ۳۶      |
| انفال (۸) :    | ۲۴ ...        | استجیبوا لله وللرسول...          | ۱۰۷        | " :                              | ۳۷      |
|                |               |                                  |            | والفواحش...                      | ۲۲۴-۲۲۶ |
|                |               |                                  |            | شوری (۴۲) :                      | ۳۸      |
|                |               |                                  |            | وامرهم شوری بینهم...             | ۲۲۴     |
|                |               |                                  |            | ۲۲۸-۲۲۷-۲۲۶                      |         |
|                |               |                                  |            | والذین اذا اصابهم البغی...       | ۲۲۴     |

| سوره            | آیه                            | صفحه | سوره                | آیه                    | صفحه |
|-----------------|--------------------------------|------|---------------------|------------------------|------|
| ذاریات (۵۱): ۵۶ | ما خلقت الجن والانس ...        | ۱۲۹  | ممتحنه (۶۰): ۱۲     | یا ایها النبی اذا جاءک | ۲۱۰  |
| الرحمن (۵۵): ۹  | واقیموا الوزن بالقسط و...      | ۱۷۵  | المؤمنات یبایعنک... |                        |      |
| حدید (۵۷): ۲۵   | لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و... | ۱۷۵  | قیامت (۷۵): ۳۶      | ایحسب الانسان ان یترک  |      |
| حشر (۵۹): ۷     | ... ما آتاکم الرسول فخذوه و... | ۱۰۳  | سدی                 |                        | ۱۴۴  |

## فهرست روایات

- ۲۳۰ افضل من شاورت ذوالتجارب...  
 ۱۰۷-۱۳۳ الايمان بضع و سبعون شعبة...  
 ۲۶۵ الذين التصيحة، قلنا: لمن؟...  
 ۲۲۹ المستبد مهوّر في الخطاء والغلط  
 ۲۴ اما حقّي عليكم...  
 ۲۶۵ ايها الناس ان لي عليكم حقاً...  
 ۲۳۰ اذا استشار احدكم اخاه فليشر عليه  
 ۲۲۷ اذا كان امراءكم خياركم...  
 ۲۹ اذهبوا فانتم الطلقاء  
 ۱۰۲ انما الاعمال بالنيات و...  
 ۲۶۴ ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
 ۲۶۳ ان العالم الكاتم علمه يبعث...  
 ۱۵۰ ان دين الله لا يصاب بالعقول  
 ۳۱ انه رأى ماذنة طويله...  
 ۲۵ انه سيل عن سباع الطير  
 ۲۳۲ اياكم ومشاورة النساء فان فيهن الضعف...  
 ۲۳۲ اياكم ومشاورة النساء الامن جريت بكمال عقل  
 ۲۶۴ ثلاث لا يغفلّ عليهنّ قلب امرى و مسلم...  
 ۲۶۷ ثم ليكن آثرهم عندك اقولهم بمرّ الحق لك...  
 ۲۲۹ ثم يستشير عشرة من المؤمنين فان لم يقر...  
 ۲۲۹ ... خاطر بنفسه من استغنى...  
 ۲۳۰ ... خير من شاورت ذوالنهي والعلم...  
 ۲۴۵ سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا...  
 ۳۱ سيرة على في اهل البصرة كانت...  
 ۲۳۰ ... شاور في امورك ممّا يقتضى...
- شاوروا النساء و خالفوهنّ فان خلافتهم بركة ۲۳۲  
 طوبى... لمن وسعته السنة و... ۱۵۷  
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قلت له... ۲۷  
 ... فاذا اشار عليك النصّاح العاقل... ۲۳۰  
 فاسمعوا له واطيعوا امره فيما طابق الحق... ۲۶۷  
 فلا تنهوا علىّ بجميل ثناء... ۲۶۲  
 فمن سنّ سنة حسنة فله اجرها و... ۱۵۷  
 قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حدّ الجزية... ۲۶  
 ... لا تستبدّ برأيك... ۲۲۹  
 لا تستغثن المشير ۲۳۱  
 لا يعنى عن الحدود التي... ۲۸  
 لتأمرنّ بالمعروف ولتنهين عن المنكر... ۲۶۳  
 لو انّ الناس تركوا الحجّ... ۲۸  
 ليس على النساء اذان و اقامة... ۲۳۲  
 ... ما تشاور قوم الا هدوا لأرشد امرهم ۲۲۸  
 من اراد ان ينصح لسلطان بامر فلا يبدله علانية... ۲۶۶  
 ... من استقبل وجوه الاراء... ۲۲۸  
 ... من اطاعنى فقد اطاع الله... ۲۷۰  
 ... من شاور ذوى النهى والالباب... ۲۲۸  
 ... والرابعة ان تطلعه على سرّك فيكون علمه به... ۲۳۱  
 والله لو وجدته قد تزوّج به النساء... ۳۰  
 ... وانصح المرء اذا استشارك ۲۳۱  
 وضع امير المؤمنين عليه السلام على الخيل الرّاعية... ۳۰  
 وليس امرؤ وان عظمت في الحق منزله... ۲۶۲  
 ينظران من كان منكم مقنّ قدروى حديثنا... ۲۷۴-۲۷۰



## فهرست اشخاص

- آخوند خراسانی ← خراسانی، محمد کاظم  
 آخوند مازندرانی ← مازندرانی، عبدالله  
 آذری قمی، احمد ۲۳  
 آصفی، محمد مهدی ۵۲  
 آل کاشف الغطاء، محمد حسین ۸۹، ۳۷، ۳۶  
 آل یاسین، [شیخ] مرتضی ۳۲  
 آمدی، عبدالواحد ۱۴۵، ۱۳۹، ۱۲۷، ۱۱۶  
 آمدی، سیف الدین ابوالحسن علی التغلبی ۹۹  
 آیت اللهی، سید محمد تقی ۳۵  
 آیتی، عبدالمحمد ۲۶۰  
 ائمه معصومین علیهم السلام ← در اکثر صفحات آمده است.  
 ابن ابی الحسید (عبد الحمید بن هبة الله) ۱۷۶، ۱۵۷  
 ابن ابی یعفور (عبد الله) ۲۶۴  
 ابن اثیر (عزالدین ابوالحسن علی) ۷۸  
 ابن حاجب (ابوعمر و عثمان) ۱۲۰، ۱۱۷  
 ابن حنبل ← احمد بن حنبل  
 ابن حزم ۲۰۳  
 ابن سعد (محمد الزهري) ۱۴۱  
 ابن عابدین ۲۰۰  
 ابن عساکر (علی بن الحسن) ۱۶۸، ۱۴۱  
 ابن قیّم الجوزیة (محمد بن ابی بکر الزرعی) ۱۴۵  
 ابن کثیر (اسماعیل بن عمر بن کثیر) ۲۳۱  
 ابن ماجه (محمد بن یزید قزوینی) ۲۳۱، ۱۰۷  
 ابن مسعود ← عبدالله بن مسعود  
 ابن هشام (عبد الملك الحمیری) ۱۸۱  
 ابوالخیر ناصر الدین عبدالله بن عمر ← بیضاوی  
 ابوالفتوح رازی (جمال الدین حسین بن علی) ۲۲۸  
 ابوبکر بن ابی قحافة ← خلیفه دوم  
 ابوبکر حضرمی ۳۱  
 ابوحنیفه (نعمان بن ثابت) ۸۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۵  
 ابوداود (سلیمان بن الاشعث السجستانی) ۱۰۷  
 ابوزهره، محمد ۹۰  
 ابوزید ۹۹  
 ابوسفیان ۱۶۷، ۱۶۳، ۳۱  
 ابویعلی ۹۷  
 ابی جعفر علیه السلام ← امام باقر علیه السلام  
 ابی جعفر الجواد علیه السلام ← امام جواد علیه السلام  
 ابی عبدالله علیه السلام ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۵  
 اتابکی، پرویز ۱۶۹  
 احمد بن حنبل ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۹  
 ارسطو ۲۶۶  
 استادی، رضا ۱۰۰  
 اسلامی، روح الدین ۲۳۲، ۲۲۷  
 اسماعیل بن عمر بن کثیر بن ذر بن کثیر قرشی ← ابن کثیر  
 اشعری، ابوالحسن علی ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۰۵

|                                                                                      |     |                                                                                       |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|---------------------------------------------------------------------------------------|
| اشقر، محمد سلیمان                                                                    | ۱۸۰ | امام صادق <small>علیه السلام</small> ۱۳ - ۲۶ - ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۶۱                     |
| اصفهانى، شيخ محمد حسين                                                               | ۲۰۷ | ۱۶۲، ۱۶۹، ۱۷۹، ۲۳۰، ۲۶۴                                                               |
| افلاطون                                                                              | ۱۰۰ | امام کاظم <small>علیه السلام</small> ۱۷۰                                              |
| الآمدی - آمدی                                                                        |     | امام مهدی <small>علیه السلام</small> ۳۵، ۳۱                                           |
| الاسلامى، روح الدّین - اسلامى، روح الدّین                                            |     | النووى - نووى                                                                         |
| الاشترنخعى - مالک اشتر                                                               |     | [شيخ] انصارى، مرتضى ۷۱، ۳۷                                                            |
| الاشقر، محمد سليمان - اشقر، محمد سليمان                                              |     | بارى، بريان ۱۸۹، ۱۸۸                                                                  |
| البوطى، رمضان - بوطى، رمضان                                                          |     | بجنوردى ۱۴۴                                                                           |
| الدرينى، فتحى - درينى، فتحى                                                          |     | بحرانى، عبدالله ۱۷۰                                                                   |
| الزحيلى، وهبة - زحيلى، وهبة                                                          |     | بخارى، محمد بن اسمعيل الجعفى ۱۰۷                                                      |
| الزرقاء، مصطفى احمد - زرقاء، مصطفى احمد                                              |     | بدوى، عبدالرحمن ۱۰۵                                                                   |
| العربى، محمد عبدالله - عربى، محمد عبدالله                                            |     | [آيت الله] بروجردى، سيد حسين ۸۸                                                       |
| العقاد، عباس محمود - عقاد، عباس محمود                                                |     | برون، هانز لوى ۲۵۵                                                                    |
| الكتانى، عبدالحى - كتانى، عبدالحى                                                    |     | بريدى، معاويه ۲۶۹                                                                     |
| الگار - حامد                                                                         | ۳۵  | بزنى، احمد بن ابى نصر ۲۹                                                              |
| المودودى، ابو الاعدى - مودودى، ابو الاعدى                                            |     | بستانى، بطروس ۱۰۵، ۴۶                                                                 |
| امام الحرمين - جوينى                                                                 |     | بنتام، جرمى ۱۰۰                                                                       |
| امام امت - [امام] خمينى، سيد روح الله                                                |     | بوطى، رمضان ۶۸، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۱                                                   |
| امام امير المؤمنين <small>عليه السلام</small> ۱۳، ۱۷، ۲۴، ۲۵، ۳۰ -                   |     | ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۴۸                                                |
| ۳۲، ۳۶، ۵۶، ۶۲، ۷۸ - ۸۰، ۱۵۷، ۱۵۹،                                                   |     | بهرامى احمدى، حميد ۱۴۷                                                                |
| ۱۶۲ - ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹،                                                  |     | بيرو، آلن ۶۲                                                                          |
| ۱۸۲، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۶۷                                                              |     | بيضاوى ۱۲۵                                                                            |
| امامان معصوم <small>عليهما السلام</small> - ائمه معصومين <small>عليهم السلام</small> |     | پاسارگاد، بهاء الدين ۱۸۹                                                              |
| امام باقر <small>عليه السلام</small> ۲۵، ۲۷، ۳۰، ۲۳۲، ۲۶۹، ۲۷۰                       |     | پورحسينى، ابو القاسم ۱۰۰                                                              |
| امام جواد <small>عليه السلام</small> ۲۹، ۱۶۲، ۲۲۹                                    |     | پيامبر اکرم <small>صلوات الله عليه</small> - حضرت محمد <small>صلوات الله عليه</small> |
| امام حسن <small>عليه السلام</small> ۳۲، ۳۶، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۷۹،                      |     | [آيت الله] تبريزى، جواد ۵۲                                                            |
| ۱۸۲، ۲۲۹، ۲۶۲                                                                        |     | ترمذى، ابو عيسى محمد بن عيسى ۲۲۸                                                      |
| امام حسين <small>عليه السلام</small> ۳۲، ۱۶۸، ۱۷۰، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۴۵،                    |     | توسلى، محمد ۷۵                                                                        |
| امام رضا <small>عليه السلام</small> ۲۹، ۳۲، ۲۶۳                                      |     | جرجانى، محمد ابراهيم ۲۰۰                                                              |
| امام سجاد <small>عليه السلام</small> ۱۷۰                                             |     | جعفریان، رسول ۳۵، ۳۷، ۶۱                                                              |

- جعفری لنگرودی، محمدجعفر ۴۷، ۵۰، ۶۸، ۲۰۰  
 جنانی، محمدابراهیم ۱۲۳، ۱۴۲  
 جوادی آملی، عبدالله ۱۴، ۸۱  
 جوینی (امام الحرمین)، عبدالملک بن عبدالله ۱۱۷  
 حائری، سیدکاظم ۲۰۶، ۲۷۱  
 حائری، عبدالهادی ۳۶  
 حبیبی، حسن ۹۸  
 حسن زاده آملی، حسن ۱۷۷  
 حسین بن علی (شهید فخ) ۱۷۰  
 حسین بن علی علیه السلام ← امام حسین علیه السلام  
 حضرت امیر علیه السلام ← امام امیرالمؤمنین علیه السلام  
 حضرت حجت علیه السلام ← امام مهدی علیه السلام  
 حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله ← حضرت محمد صلی الله علیه و آله  
 حضرت علی علیه السلام ← امام امیرالمؤمنین علیه السلام  
 حضرت قائم (عج) ← امام مهدی (عج)  
 حضرت محمد صلی الله علیه و آله ← در اکثر صفحات آمده است.  
 حضرمی، ابوبکر ← ابوبکر حضرمی  
 حکیم، سیدمحسن ۳۶  
 حکیم، عبدالهادی ۱۱۳  
 حکیم، محمد تقی ۹۲، ۱۱۹، ۱۴۲، ۱۴۳  
 [علامه] حلی، حسن بن یوسف ۸۸، ۱۷۷  
 حمادبن عثمان ۲۷  
 ابوعلی حمزه بن عبدالعزیز دیلمی طبرستانی ← سلار  
 حنبل [ی] ← احمدبن حنبل  
 حنفی ۸۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۹  
 حیدرپور، محمد مهدی ۹۳  
 حیدر، علی ۲۰۰  
 خالدبن ولید ۱۷۹  
 [آیت الله] خامنه‌ای، سیدعلی ۳۲، ۷۵  
 خراسانی، محمدکاظم ۳۶، ۱۵۰، ۲۴۶  
 خرمشاهی، بهاءالدین ۱۰۰، ۱۹۲  
 خزیمه بن ثابت اوسی انصاری  
 (ذوالشهادتین) ۱۸۱  
 خضری، بک، محمد ۱۱۷  
 خلیفه اول ۱۱۷  
 خلیفه دوم ۱۱۷، ۱۷۶  
 خلفا [ی سه گانه] ۱۶۸، ۱۷۱  
 [امام] خمینی، سیدروح الله ۷، ۱۵، ۲۴، ۳۷، ۵۱، ۵۵، ۵۷، ۶۳، ۶۴، ۷۲ - ۷۴، ۷۶، ۸۱، ۱۰۸، ۲۰۶، ۲۰۷  
 خمینی، سیداحمد ۷۵  
 خویی، سیدابوالقاسم ۱۳، ۸۸، ۲۷۴  
 خویینی‌ها، سیدمحمد ۷۵  
 درینی، فتحی ۹۵، ۱۳۸، ۲۳۵  
 دوانی، علی ۳۵  
 دهخدا، علی اکبر ۱۰۵  
 ذوالقرنین ۲۲  
 رازی، ابوالفتوح ← ابوالفتوح رازی  
 راسل، برتراند ۱۰۰  
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد ۶۸  
 رسول خدا صلی الله علیه و آله ← حضرت محمد صلی الله علیه و آله  
 رشیدرضا، محمد ← رضا، محمدرشید  
 رضا، محمدرشید ۲۶۰  
 روسو، ژان ژاک ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰  
 زبیر (بن عوام) ۱۷۶  
 زحیلی، وهبه ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۳۹

|                                            |               |                                                 |
|--------------------------------------------|---------------|-------------------------------------------------|
| زراة بن اعين                               | ۳۳، ۲۶        | شيخ اعظم ← [شيخ] انصاری، مرتضی                  |
| زرقاء، مصطفى احمد                          | ۱۲۴، ۸۹       | شيخ الطائفة ← طوسی، محمد بن الحسن               |
| زركشى، بدرالدين محمد                       | ۱۲۷، ۱۱۹، ۱۱۷ | شيخ مفيد ← مفيد، محمد بن محمد النعمان           |
| زياد بن ابيه                               | ۱۶۳           | [ميرزای] شیرازی، سيد محمد حسن ۹، ۲۱، ۳۵         |
| زيد بن علی                                 | ۱۷۰           | ۵۱                                              |
| الزین، سمیح عاطف                           | ۹۴            | شیرازی، سيد مرتضی ۲۲۵، ۲۴۵، ۲۴۶                 |
| ژکس                                        | ۱۰۰           | شیرازی، ميرزا محمد تقی ۳۶                       |
| ساروخانی، باقر                             | ۶۲            | صاحب جواهر ۲۴، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۵۱               |
| ساکت، محمد حسين                            | ۱۹۹، ۵۷، ۵۰   | صالح، صبحی ← صبحی صالح                          |
| سبحانی، جعفر                               | ۱۰۹           | ۵۰                                              |
| سبزوارى، سيد عبدالاعلى                     | ۲۸۲           | صبحی صالح ۲۴، ۳۰، ۳۲، ۳۲۸، ۲۶۱، ۲۶۲             |
| سرى، ابوالقاسم                             | ۳۵            | صدر، سيد محمد باقر ۱۳، ۱۴، ۵۴، ۱۴۹، ۱۹۵         |
| سعد بن عبادہ                               | ۱۷۲           | ۲۰۶، ۲۰۵                                        |
| سعد بن معاذ                                | ۱۷۴           | ۱۰                                              |
| سلار (ابوعلی حمزة بن عبدالعزيز ديلمی)      | ۳۴            | ۹۵                                              |
| سليمان بن خالد                             | ۳۳            | ۱۰                                              |
| سوراف، فرانک جی                            | ۱۸۸           | ۹۵                                              |
| سهيلي (عبدالرحمن بن عبدالله)               | ۱۷۰           | طباره، عفيف عبدالفتاح ۹۳، ۹۵                    |
| سيد قطب                                    | ۱۴۴، ۱۳۵، ۹۴  | [علامه] طباطبائی، سيد محمد حسين ۱۴، ۲۴، ۴۳      |
| شاطبي المالکي، ابواسحاق ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۵ | ۱۴۰، ۱۳۷، ۱۲۸ | ۱۹۴، ۱۹۳، ۶۹، ۶۵، ۴۴                            |
| شريعت اصفهانی                              | ۳۶            | طبري، محمد بن جرير (ابوجعفر) ۲۶۷                |
| شفتی، سيد محمد باقر                        | ۵۵، ۳۵        | طلحة (بن عبدالله) ۱۷۶                           |
| شوبرت، گلندون                              | ۱۸۸           | طوسی، محمد بن الحسن ۲۵، ۲۶، ۸۸                  |
| شوکانی، محمد بن علی                        | ۱۲۵           | طوفی، سليمان ۸۹                                 |
| شهرستانی، ابو الفتح محمد بن ابوالقاسم      | ۱۰۵           | طوفی، نجم الدين ۱۳۹                             |
| شهيد اول ۹، ۳۸، ۴۱، ۵۱، ۵۲، ۱۱۳، ۱۱۴       | ۲۷۱، ۲۰۰      | طوفی ۱۴۴                                        |
| شهيد فخر ← حسين بن علی                     | ۲۶۷، ۲۶۵، ۲۶۳ | عارف، سيد محمد صادق ۱۷۰                         |
| شهيدی، سيد جعفر                            |               | عاطف الزين، سمیح ← الزين، سمیح عاطف             |
|                                            |               | عبدالرزاق، علی ۹۱                               |
|                                            |               | عبداللہ بن ابی يعفور ← ابن ابی يعفور عبداللہ بن |

|        |                                        |                                                 |
|--------|----------------------------------------|-------------------------------------------------|
| ۲۰۳    | گلستانی، اسماعیل                       | عمر (ابوالخیر ناصرالدین) ← بیضاوی               |
| ۵۵، ۳۵ | لاری، سید عبدالحسین                    | عبداللہ بن مسعود ۲۰۴، ۲۰۳                       |
|        | لوی برون، هانری ← برون، هانری لوی      | عبدہ، (شیخ) محمد ۸۷                             |
| ۳۶     | مازندرانی، [ملا] عبداللہ               | عبداللہ بن عباس ۱۷۹                             |
|        | مالک بن انس [مالکی] ۸۷، ۸۸، ۱۱۸، ۱۱۹   | عثمان بن عفان ۳۰                                |
|        | ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۹                | عربی، محمد عبداللہ ۹۳، ۹۱                       |
|        | مالک اشتر ۳۲، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۶، ۲۶۷       | عقاد، عباس محمود ۹۳، ۹۱                         |
|        | مالک بن الحارث ← مالک اشتر             | علی علیہ السلام ← امام امیرالمؤمنین علیہ السلام |
| ۹۷     | ماوردی، ابوالحسن علی                   | عمار ۳۳                                         |
| ۱۳     | مؤمن قمی، محمد                         | عمار بن یاسر ۲۸                                 |
| ۱۹۶    | مجتهد شبستری، محمد                     | عمر بن حنظلہ ۴۶، ۶۰، ۲۴۵، ۲۷۴ - ۲۷۶             |
| ۲۶۴    | [علامہ] مجلسی، محمدباقر                | عمر بن خطاب ← خلیفہ دوم                         |
| ۲۲۸    | محدث ارموی، جلال الدین                 | عمر بن عبدالعزیز ۱۴۱                            |
| ۲۶۷    | محمد بن ابی بکر                        | عمید زنجانی، عباسعلی ۴۷                         |
| ۲۶۳    | محمد بن عرفہ                           | غزالی، ابو حامد محمد ۶۸، ۹۸، ۱۱۷، ۱۲۰ - ۱۲۲     |
|        | محمد بن مکی ← شهید اول                 | ۱۳۹، ۱۲۵                                        |
|        | محمد بن نعمان ← شیخ مفید               | فخری، ماجد ۱۰۶                                  |
| ۳۱     | مدرس، سید محمد رضا                     | فیض الاسلام ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳             |
|        | مدنی، سید جلال الدین ۱۵، ۸۱، ۲۷۹، ۲۸۶  | فیض کاشانی، [ملا] محسن ۲۶۰                      |
|        | ۲۹۰، ۲۹۱                               | قاسم زاده، علی ۲۷۹                              |
|        | مرتضی عاملی، سید جعفر ۴۶، ۱۶۸          | قاضی، ابو الفضل ۹۷، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۷۹          |
|        | مرعشی، سید محمد حسن ۱۰، ۶۹، ۱۴۰، ۱۴۵   | قرافی ۱۲۷، ۱۱۹                                  |
|        | ۱۴۶، ۱۵۰                               | قطب، سید ← سید قطب                              |
|        | مسلم بن حجاج نیشابوری [صاحب صحیح مسلم] | قطیفی، ابراہیم ۳۷                               |
|        | ۱۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۲۶۴، ۲۷۰                 | کاپلستون ۱۰۰                                    |
|        | مشکور، محمد جواد ۱۰۵، ۱۰۶              | کاتوزیان، ناصر ۵۷، ۹۷، ۱۰۰، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۱۱       |
|        | مصباح یزدی، محمد تقی ۶۱، ۲۳۵           | کاشف الغطاء محمد حسین ← آل کاشف الغطاء          |
|        | مصعب بن عمیر ۲۹                        | کتانی، عبدالحنی ۱۶۰                             |
|        | مطهری، مرتضی ۱۳، ۱۵، ۴۴، ۶۵، ۱۹۳، ۱۹۴  | [محقق] کرکی ۳۷                                  |
|        | ۱۹۶                                    | گرچی، ابو القاسم ۱۵۱، ۱۱۹، ۱۰                   |

|                   |                                                |                         |                                                                                |
|-------------------|------------------------------------------------|-------------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| ۲۵۷، ۱۰۰          | میل، جان استوارت                               | ۲۳۳، ۹۲                 | مظفر، محمد رضا                                                                 |
| ۱۹۰               | میلر                                           | ۱۷۳، ۱۶۹، ۳۲            | معاویة بن ابی سفیان                                                            |
| ۵۵، ۳۷            | نابینى، محمد حسین                              | ۱۷۰                     | معروف الحسنی، هاشم                                                             |
|                   | نجفی، محمد حسن ← صاحب جواهر                    |                         | معصومین <small>علیهم السلام</small> ← ائمه معصومین <small>علیهم السلام</small> |
| ۵۵، ۳۷            | نراقی، [ملا] احمد                              | ۵۰                      | معین، محمد                                                                     |
|                   | نسائی (ابو عبد الرحمن)، احمد بن علی [صاحب سنن] |                         | [شیخ] مفید (محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام)                             |
| ۱۰۷               |                                                | ۳۴                      |                                                                                |
| ۱۶۹               | نصر بن مزاحم بن سیار منقری                     | ۱۵                      | مکارم شیرازی، ناصر                                                             |
| ۲۷۰، ۲۶۵، ۱۰۴، ۱۳ | نوری                                           | ۲۷۴، ۹۳، ۸۸، ۳۱، ۲۴، ۱۵ | منتظری، حسین علی                                                               |
| ۱۶۹               | هارون، محمد                                    | ۱۷۹                     | منذر بن جارود                                                                  |
| ۲۹۱، ۲۸۷          | هاشمی، سید محمد                                | ۹۳                      | مودودی، ابو الاعلی                                                             |
| ۷۵                | هاشمی رفسنجانی، علی اکبر                       | ۷۵                      | موسوی، میر حسین                                                                |
| ۲۰۵، ۱۴۹          | هاشمی شاهرودی، سید محمود                       | ۷۵                      | موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم                                                  |
| ۱۸۷               | هانتینگتون، ساموئل                             |                         | موسوی بجنوردی ← بجنوردی                                                        |
| ۱۹۱               | هیک، جان                                       |                         | موسوی خویینی ها، سید محمد ← خویینی ها، سید محمد                                |
| ۱۶۸               | یزید بن معاویه                                 |                         | موسی بن جعفر <small>علیه السلام</small> ← امام کاظم <small>علیه السلام</small> |
| ۹۲، ۹۱            | یوسف موسی، محمد                                | ۷۴                      | مهرپور، حسین                                                                   |

## فهرست اصطلاحات فقهی، حقوقی و سیاسی

|                                          |                            |                                        |                                       |
|------------------------------------------|----------------------------|----------------------------------------|---------------------------------------|
| آیین نامه                                | ۵۷، ۵۸، ۸۳، ۲۸۲            | — الهی                                 | ۲۸۲، ۲۷۶، ۲۷۳، ۲۶۰، ۲۴۶، ۲۱۷          |
| آیین دادرسی                              | ۱۲۴                        | — اولیه                                | ۱۶۴، ۹۸، ۷۵، ۶۴، ۴۸، ۴۵، ۱۵، ۹، ۶     |
| اباحه                                    | ۴۶، ۵۰، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۵۷، ۲۰۵ | — تعبیدی                               | ۱۰۲                                   |
| اباحه ظاهری ← اباحه                      |                            | — تکلیفی                               | ۴۷                                    |
| اجتهاد [ی] ۹، ۴۰، ۴۱، ۵۲، ۵۹، ۱۰۴، ۱۱۸   |                            | — تنفیذیه                              | ۲۷۳                                   |
| ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۵        |                            | — توصلی                                | ۲۳۰، ۱۰۲                              |
| ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۷۵        |                            | — ثابت                                 | ۵، ۴۴، ۶۷، ۶۹، ۱۳۱، ۱۷۰، ۱۹۳          |
| ۲۸۰، ۲۷۶                                 |                            |                                        | ۱۹۴، ۲۱۲، ۲۵۴، ۲۷۳، ۲۸۸، ۲۹۲          |
| اجتهاد استصلاحي                          | ۱۲۴                        | — ثانویه                               | ۶، ۹، ۱۵، ۴۵، ۴۸، ۶۴، ۹۸، ۱۶۴         |
| اجماع [ی] ۹، ۴۱، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۵  |                            | — جزئی حکومتی                          | ۳۰                                    |
| ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۹۸، ۲۰۴        |                            | — حکومتی                               | ۶- ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۴-۱۹، ۲۱، ۲۴           |
| ۲۴۸، ۲۳۶، ۲۱۵، ۲۱۳                       |                            |                                        | ۳۲- ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۵۸-۶۳، ۶۶، ۶۷، ۷۷     |
| احتکار                                   | ۷۵                         |                                        | ۸۴، ۸۵، ۸۹، ۹۷، ۹۸، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹-۱۶۱ |
| احکام ۵- ۹، ۱۲-۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۲-۵۵ |                            |                                        | ۱۶۴، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸- ۱۸۱، ۱۸۳     |
| ۵۸-۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۷-۸۵، ۸۹، ۹۷     |                            |                                        | ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۱۹     |
| ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۳۱، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵         |                            |                                        | ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۳     |
| ۱۵۹-۱۶۱، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶         |                            |                                        | ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۱- ۲۷۶، ۲۹۳، ۲۹۴     |
| ۱۷۸-۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۷    |                            | — سلطانیه                              | ۵۵، ۹۷                                |
| ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵-۲۱۹، ۲۲۵، ۲۳۰         |                            | — شرع [ی] ۹، ۱۷، ۴۲، ۵۰، ۱۵۹، ۱۹۹، ۲۰۷ |                                       |
| ۲۳۶-۲۳۸، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷-۲۶۱     |                            |                                        | ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۲۵، ۲۸۱          |
| ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۶-۲۷۳    |                            | — شریعت                                | ۱۶، ۲۴۶                               |
| ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۱-۲۹۴              |                            | — عملی                                 | ۲۱۰                                   |
| — اجتماعی                                | ۱۳، ۱۷۱، ۲۹۱               | — عمومی                                | ۲۸۲                                   |
| — اسلام [ی] ۱۳، ۱۶، ۲۹، ۶۵، ۷۹، ۱۷۳، ۱۸۰ |                            | — فردی                                 | ۱۳، ۷۰، ۱۷۱                           |
| ۲۸۶                                      |                            | — فرعیه                                | ۷۴، ۷۵، ۲۳۷                           |

|                                    |                                          |                                  |                                 |
|------------------------------------|------------------------------------------|----------------------------------|---------------------------------|
| ۲۳۳                                | العلة تخصّص و تعمّم                      | ۲۵۷، ۹۸، ۶۴، ۵۴                  | — فرعی فقهی                     |
| ۱۳۱، ۹۷، ۶۱                        | امامت                                    | ۲۵۷، ۱۵۰، ۹۸، ۵۴                 | — فقهی                          |
| ۲۶                                 | امام مسلمین                              | ۵۱                               | — کلی اسلام                     |
| ۲۲۳، ۲۱۱                           | امت                                      | ۱۷۹، ۱۶۰، ۸۲، ۵۲، ۵۰، ۴۲، ۴۰     | — کلی الهی                      |
| ۲۵۴، ۹۶، ۹۲، ۶۳، ۵۹، ۳۷، ۳۴        | امر به معروف ۳۴، ۳۷، ۵۹، ۶۳، ۹۲، ۹۶، ۲۵۴ | ۲۷۶-۲۷۴، ۲۶۹، ۲۴۶، ۲۲۵، ۲۱۶، ۱۸۲ |                                 |
| ۲۵۹ - ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۳ | ۲۵۹ - ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۹۳       | ۲۱۵، ۲۰۸                         | — [حکم] کلی و ثابت اسلام        |
| ۲۹۴                                |                                          | ۱۹۳، ۶۹، ۵۴، ۴۵ - ۴۳، ۵          | — متغیّر                        |
| ۴۸، ۴۵                             | انبیا                                    | ۲۸۱                              | — مذهب رسمی                     |
| ۱۶۵، ۷۴                            | انفال                                    | ۲۶۷                              | — مکلف                          |
| ۵۱                                 | انقلاب                                   | ۱۰۸، ۴۷                          | — [حکم] وضعی                    |
| ۷۲، ۵۱، ۳۷، ۳۶، ۹                  | انقلاب اسلامی ایران                      | ۳۷                               | — ولایتی                        |
| ۲۶۹، ۲۱۱، ۱۶۵، ۱۰۴، ۳۶             | اولو الامر [اولی الامر]                  | ۱۸۰، ۱۷۷                         | اختصاصات النبی ﷺ                |
| ۸۸، ۹                              | اهل بیت علیهم السلام                     | ۲۳۹، ۲۷، ۲۴ - ۲۲                 | اختیار [ات] حکومتی              |
| ۲۱۱                                | اهل حلّ و عقد                            | ۵۲                               | ادلّة شرعیه                     |
| ۲۷، ۲۶                             | اهل کتاب                                 | ۵۰                               | اذن                             |
| ۱۳۴                                | اهمال مصلحت مرجوح                        | ۷۱                               | اراضی مفتوحة العنوة             |
| ۶۳                                 | ایقاعات                                  | ۶۳                               | ارث                             |
| ۸۳، ۵۸، ۵۷                         | بخشنامه                                  | ۱۵۷، ۴۶                          | استحباب                         |
| ۱۵۷                                | بدعت                                     | ۱۲۶، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۹، ۱۱۸، ۹       | استحسان                         |
| ۶۳                                 | برائت از مشرکین                          | ۱۲۶، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۶      | استصلاح ۱۶                      |
| ۱۰۷                                | بغی                                      | ۱۴۷                              |                                 |
| ۱۷۱، ۳۰، ۲۸                        | بیت المال                                |                                  | اسلام ← در اکثر صفحات آمده است. |
| ۱۳۵، ۱۰۹، ۱۰۸، ۶۳، ۳۷              | بیع                                      | ۷۶                               | — آمریکایی                      |
|                                    | پارلمان ← مجلس                           | ۲۲۷، ۱۷۲، ۱۴۱، ۱۱۹، ۲۸، ۲۵       | اصحاب                           |
| ۱۴۱                                | پیشوایان                                 | ۲۱۰                              | اصول و کلیات تشریع اسلامی       |
| ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۰                      | تابعین                                   | ۹                                | اضطرار                          |
| ۳۰                                 | تألیف قلوب                               | ۲۱۰                              | اعراض                           |
| ۱۲۲، ۱۲۱                           | تأویل                                    | ۵۲                               | افتاء                           |
| ۳۶، ۳۵                             | تحریم                                    | ۲۴۳، ۲۴۱                         | اقلیتیها [ی دینی]               |
| ۱۴۸، ۱۳۳، ۱۱۲                      | تحسینی [تحسینیات]                        | ۳۶                               | الحاد                           |



|                                       |               |                                   |                          |
|---------------------------------------|---------------|-----------------------------------|--------------------------|
| ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۵                    | — بدر         | ۱۴۰، ۱۱۳، ۱۱۲                     | تزئینی [تزئینات]         |
| ۱۶۹                                   | — بنی المصطلق | ۲۰۴                               | تشریع                    |
| ۱۶۸، ۲۹                               | — بنی النضیر  | ۱۲۲                               | تعارض ادله               |
| ۱۷۹                                   | — تبوک        | ۷۳، ۲۸، ۲۷                        | تعزیر                    |
| ۱۶۲، ۱۵۷، ۳۱                          | — جمل         | ۳۸                                | تعصیب                    |
| ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۶۵، ۴۹، ۳۰                 | — حنین        | ۲۱۴، ۱۲۱                          | تفسیر                    |
| ۱۷۴، ۱۷۳                              | — خندق        | ۵۹                                | تقلید                    |
| ۱۶۸، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۳۱، ۲۶، ۲۵            | — خیبر        | ۶۷، ۵۶، ۹                         | تقنین [ی]                |
| ۲۶۲، ۱۷۴، ۱۶۹، ۱۶۲، ۱۵۷               | — صفین        | ۱۶۹، ۶۱، ۳۶، ۲۸                   | تقیه                     |
| حاجی [ات] ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۶     |               | ۱۶۳                               | تکلیف به محال            |
| ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲     |               | ۵                                 | تمدن اسلامی              |
| ۲۱۷، ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۸۱                    |               | ۲۳۳                               | تواتر جمالی              |
| حاکم ۲۶، ۴۰، ۵۰، ۱۶۵، ۲۰۸، ۲۷۰، ۲۷۴   |               |                                   | توصلی ← احکام توصلی      |
| ۴۶                                    | حاکمیت        | ۳۵                                | توکیل                    |
| ۲۶                                    | — اسلامی      | ۵۴، ۴۵، ۴۳                        | ثابت                     |
| حج ۲۸، ۶۳، ۷۵، ۸۲، ۱۲۵                |               |                                   | ثبوت اول ماه ← ثبوت هلال |
| حجّیت ۵۲، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۴۴     |               | ۲۷۳، ۶۱، ۴۴، ۴۲، ۴۰، ۳۴           | ثبوت هلال                |
| ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۰۳، ۲۰۴ - ۲۰۶    |               | ۱۷۹                               | جاسوسی                   |
| ۲۴۹ - ۲۴۴، ۲۲۳، ۲۱۰، ۲۰۸              |               | ۴۹، ۶۱ - ۶۳، ۱۸۲، ۱۹۰، ۲۱۴        | جامعه ۴۰، ۴۹، ۶۱         |
| حد [حدود] ۲۷، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۵۹، ۱۰۵ |               | ۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۰، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۲۹، ۲۲۲ |                          |
| ۲۰۸، ۱۶۵                              |               | ۲۵۶، ۲۵۳                          |                          |
| حدود الهی ← حد                        |               | ۷۷، ۷۲، ۶۳، ۵۵، ۵۴، ۵۲، ۴۹، ۱۴    | — اسلامی ۱۴              |
| — شرعی ← حد                           |               | ۲۸۷، ۱۷۱، ۹۸، ۹۲، ۸۳، ۷۹          |                          |
| حدیث ۲۱۴، ۲۳۵                         |               | ۲۷۵، ۶۰، ۵۹، ۵۵                   | جامع الشرایط             |
| حرام ۲۵، ۲۶، ۳۳، ۱۲۳، ۱۹۵             |               | ۴۶                                | جزمیت                    |
| حَرَج ۷۳، ۱۵۱، ۱۷۵                    |               | ۱۶۵، ۱۱۱، ۶۳، ۳۷، ۳۵              | جهاد                     |
| ۱۵۱                                   | حرج منفی      | ۳۶                                | — مسلحانه                |
| حرمت ← حرام                           |               | ۲۹۰، ۸۳، ۷۴، ۶۷، ۹                | جمهوری اسلامی            |
| حزب کمونیست شوروی ۱۸۹                 |               | ۱۶۹، ۱۶۲، ۷۱، ۵۰                  | جنگ                      |
| حزب کمونیست عراق ۳۶                   |               | ۲۲۷، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۸، ۷۸            | — احد                    |

|                       |                                      |                                          |                                        |
|-----------------------|--------------------------------------|------------------------------------------|----------------------------------------|
| حسنة كالصحيحه         | ۲۶                                   | فقهی ← فقهی                              |                                        |
| حضانت                 | ۱۱۱                                  | قضایی                                    | ۲۷۰، ۴۲، ۴۰، ۳۹                        |
| حق                    | ۱۲۴، ۹۷، ۶۹، ۶۴، ۴۸، ۴۷، ۳۸          | کاشف                                     | ۲۷۲                                    |
| القصاص ← قصاص         |                                      | متغیّر ← متغیّر                          |                                        |
| الله                  | ۱۱۰، ۱۰۵، ۱۰۲                        | ولایی                                    | ۲۷۲                                    |
| الناس [حق العباد]     | ۱۱۰، ۱۰۵، ۱۰۲                        | حکمیّت                                   | ۱۷۴، ۱۷۳                               |
| حقوق [ی]              | ۲۷۶، ۲۵۵، ۲۴۲، ۲۰۱، ۱۲۴، ۱۰          | حکومت، ۹، ۲۶، ۲۹، ۴۱، ۴۷، ۴۸، ۵۵، ۵۹، ۶۸ |                                        |
|                       | ۲۸۵، ۲۷۹                             | استبدادی                                 | ۱۵                                     |
| حقوق                  | ۲۱۱، ۲۰۲، ۱۲۴، ۹۷، ۶۹، ۶۴، ۴۷، ۱۵، ۹ | اسلامی، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۷، ۲۸، ۳۵، ۳۷، ۴۴   |                                        |
|                       | ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۷۹، ۲۴۳، ۲۴۲              |                                          | ۸۰، ۷۸، ۷۷، ۷۰، ۶۵، ۶۴، ۶۱، ۵۶، ۴۹، ۴۵ |
| اداری                 | ۹۷                                   |                                          | ۱۷۰، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۹۶  |
| اساسی                 | ۲۷۹، ۲۴۲، ۹۷، ۴۷، ۱۵، ۹              |                                          | ۲۸۲، ۲۷۳، ۲۶۰، ۲۲۶، ۲۲۱، ۲۱۰، ۲۰۸      |
| اساسی داخلی           | ۶۴                                   | شورایی                                   | ۲۱۷                                    |
| اساسی بین المللی      | ۶۴                                   | مشروع اسلامی، ۱۳، ۵۴، ۶۱، ۲۱۳، ۲۱۵       |                                        |
| اقلیتها               | ۲۴۳                                  |                                          | ۲۱۸                                    |
| جامعه                 | ۶۴                                   | حوزه [های علمیه]                         | ۸۹، ۶                                  |
| جزا                   | ۹۷                                   | خاتمیّت                                  | ۵۳                                     |
| خصوصی                 | ۱۲۴، ۶۴                              | خصائص النبی ﷺ ← اختصاصات النبی ﷺ         |                                        |
| عمومی                 | ۹۷                                   | خلفا                                     | ۱۷۱، ۶۰، ۴۸، ۳۶                        |
| فطری                  | ۶۹                                   | خمس، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۷، ۳۹، ۴۹، ۶۳          |                                        |
| دانان                 | ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۱۱، ۲۰۲، ۷                |                                          | ۲۲۶، ۱۶۲، ۱۶۱                          |
| حکم ← احکام           |                                      | دعوی حقوقی                               | ۴۰                                     |
| اسلام [ی] ← اسلام [ی] |                                      | دیه                                      | ۲۰۴، ۱۲۳، ۱۰۸، ۱۰۵                     |
| الهی ← الاهی          |                                      | ذریعه [ذرایع]                            | ۱۳۵، ۱۳۲، ۱۲۳                          |
| اولی ← اوّلیه         |                                      | رابع                                     | ۱۵۰                                    |
| ثابت ← ثابت           |                                      | راوی [راویان]                            | ۲۴۷، ۲۴۶                               |
| ثانوی ← ثانویه        |                                      | رای گیری                                 | ۱۲                                     |
| حکومتی ← حکومتی       |                                      | رخصت شرعی                                | ۱۳۴                                    |
| حکم شرعی ← احکام شرعی |                                      | ردع                                      | ۲۴۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۱۵۱، ۱۴۹                |
| فردی ← فردی           |                                      | روایت [روایات]                           | ۹، ۲۱، ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۵۳              |

|                                            |                                       |                                            |
|--------------------------------------------|---------------------------------------|--------------------------------------------|
| سیاسی                                      | ۴۷                                    | ۵۶، ۶۴، ۷۱، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۶۲، ۱۹۱، ۲۲۸        |
| سیره‌ای                                    | ۱۱، ۱۳، ۱۷، ۲۱، ۳۲، ۳۴، ۴۴، ۴۸، ۵۵    | ۲۳۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۵          |
|                                            | ۵۶، ۷۱، ۷۸، ۷۹، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۶    | ۲۶۹، ۲۷۴                                   |
|                                            | ۱۴۹، ۱۵۵-۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹-۱۷۲  | ۲۲۲، ۲۸۸                                   |
|                                            | ۱۷۷، ۱۷۹-۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹ | ۱۴، ۳۶                                     |
|                                            | ۲۰۱                                   | ۵۰، ۶۳، ۷۵، ۱۲۵                            |
| شاذ                                        | ۲۴۵، ۲۴۶                              | رهبر [ی] ۱۴، ۲۴، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۵۹-۶۱، ۶۳ |
| شارع                                       | ۳۱، ۴۳                                | ۶۵، ۶۸، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۹۵، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۶۷      |
| شاهان                                      | ۲۹                                    | ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۰۹، ۲۲۱، ۲۴۳، ۲۶۰          |
| شرع [ی] ۹، ۴۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۳۲     |                                       | ۲۸۵، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴                         |
|                                            | ۲۸۴، ۲۹۰-۲۹۲                          | ۴۸، ۵۵، ۹۵                                 |
| شریعت                                      | ۱۶، ۳۴، ۴۳، ۲۷۵                       | ۴۸، ۵۱، ۵۵                                 |
| شور                                        | ۲۲۵                                   | ۸۱، ۱۸۹، ۲۹۴                               |
| شورا [ی]... ۹، ۲۱۲، ۲۲۲ - ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۶    |                                       | زعامت ← رهبری                              |
| ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۴          |                                       | زکاوت ۱۳، ۲۹ - ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۹، ۴۰      |
| شورای خبرگان                               | ۲۴۵                                   | ۶۳، ۱۲۲، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۲۲۵                |
| - قانونگذاری                               | ۲۸۴                                   | ۲۱۰                                        |
| - کارشناسان و آگاهان                       | ۲۴۹، ۲۸۹                              | ۴۶                                         |
| - نگهبانان ۹، ۷۴-۷۶، ۸۱، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۰-۲۹۲ |                                       | ۹، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۵                           |
| شورایی                                     | ۲۲۶، ۲۴۸، ۲۶۰                         | ۶۰                                         |
| صحابه ← اصحاب                              |                                       | سلطان [سلاطین] ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۴۸، ۶۰، ۶۱      |
| صدقه [صدقات]                               | ۳۳، ۱۲۲، ۱۵۹                          | ۲۶۶                                        |
| صحیحه                                      | ۲۶، ۳۰                                | ۳۵، ۶۱                                     |
| صلحنامه                                    | ۳۲، ۷۱                                | سنت ۵، ۹، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۲      |
| ضرورت                                      | ۷                                     | ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶          |
| ضروریات                                    | ۱۱۲، ۱۲۶                              | ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸          |
| طاغوت                                      | ۳۶                                    | ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵          |
| طلاق                                       | ۶۳                                    | ۲۰۸، ۲۱۳-۲۱۸، ۲۳۶، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۷۵      |
| عرف [ی] ۴۸، ۵۸، ۶۱، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۸۵          |                                       | ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۹۱، ۲۹۲                    |
| ۱۹۸، ۲۰۰-۲۰۴، ۲۰۸، ۲۰۹-۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۷       |                                       | ۶                                          |
|                                            |                                       | سنت‌گرایان                                 |

|                                          |                                            |
|------------------------------------------|--------------------------------------------|
| ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۷۱   | ۲۳۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۹۱     |
| ۷۲، ۷۵، ۸۹، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۶۳      | عرفاً ← عرف                                |
| ۱۶۶، ۱۹۶، ۲۰۰-۲۰۲، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۴۵         | عصر غیبت ← غیبت                            |
| ۲۵۷، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۸۶        | عقل ظنی                                    |
| فقیه جامع الشرایط ← فقیه                 | ۱۰                                         |
| ۹                                        | عقل قطعی                                   |
| فلسفه سیاسی                              | ۹                                          |
| ۴۷                                       | عقود                                       |
| ۳۹، ۴۷، ۴۸                               | ۱۳۱، ۶۳                                    |
| ۹، ۱۴۰، ۱۹۶، ۲۱۷                         | علوم سیاسی                                 |
| — لاضرر، ۹، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷      | علت                                        |
| ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۹۶، ۲۱۷                       | عول                                        |
| — ملازمه                                 | ۳۸                                         |
| ۱۹۶                                      | غایبان                                     |
| قانون [ی] ۱۴، ۱۵، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۳ | ۳۴                                         |
| ۵۷-۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۸۱، ۸۳    | غرامت                                      |
| ۹۴، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۹    | ۱۰۸                                        |
| ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۱۶-۲۱۸، ۲۲۴، ۲۳۷    | غزوه ← جنگ                                 |
| ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۳-۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۷۵    | غیبت [صغرا - کبرا] ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۵۴ - ۵۶، ۶۱ |
| ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۰، ۲۹۴                  | ۷۸، ۷۹، ۱۷۱، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۲۱                 |
| — اساسی ۱۴، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۷۱، ۲۳۶، ۲۳۹     | — صغرا ← غیبت                              |
| ۲۷۷، ۲۷۹ - ۲۹۴                           | — کبرا ← غیبت                              |
| — جمهوری اسلامی ایران ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۵۶، ۵۷ | غنائم                                      |
| ۶۷، ۷۳، ۷۶، ۸۰، ۲۷۹ - ۲۹۴                | فتوای ۳۴، ۳۵، ۳۸ - ۴۱، ۴۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۹  |
| قانون انتخاب رهبری                       | ۱۲۶، ۱۳۶، ۲۰۹، ۲۸۷                         |
| — گذار [ی] ۵، ۷، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۸  | فحّ                                        |
| ۶۵، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۹، ۸۳، ۱۰۶، ۱۳۸، ۱۳۹    | فدیه                                       |
| ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۴        | فقاقت                                      |
| ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۶        | فقه [ی] ۵ - ۱۱، ۱۴ - ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۳۸ - ۴۰   |
| ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۷۹، ۲۸۴        | ۴۶، ۴۸ - ۵۶، ۶۰، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۱، ۸۳، ۸۹    |
| ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۳                            | ۹۸، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۹۳، ۱۹۴      |
| — گذاران                                 | ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۴، ۲۴۵، ۲۸۰، ۲۹۲          |
| ۲۴۹                                      | — القضا                                    |
|                                          | ۳۷                                         |
|                                          | ۸۹                                         |
|                                          | ۴۱                                         |
|                                          | فقیه                                       |
|                                          | فقیه [فقه] - فقیهان ۹، ۱۳، ۲۱، ۳۱، ۳۳، ۳۷  |

|                                        |                    |                                     |                                 |
|----------------------------------------|--------------------|-------------------------------------|---------------------------------|
| ۱۱۹                                    | مُتَبَتِّین        | ۱۳۶، ۱۳۲، ۱۲۸، ۶۴، ۲۳، ۲۱، ۹        | قرآن کریم                       |
| ۳۴                                     | مجازات‌های اسلامی  | ۱۰۸                                 | قسامه                           |
| ۱۲۱، ۱۱۵، ۷۶، ۶۵، ۶۴، ۵۹، ۵۴، ۵۲       | مجتهد              | ۱۰۸، ۱۰۲، ۵۹، ۳۸                    | قصاص                            |
| ۲۸۷، ۲۸۱، ۲۰۹، ۲۰۷، ۱۵۲، ۱۴۹، ۱۳۹، ۱۳۸ |                    | ۱۲۴، ۳۷                             | قضا [بی]                        |
| ۱۶                                     | مجرم               | ۲۴۹، ۱۵۹، ۴۷                        | قضاوت                           |
| ۲۴۱، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۲۴، ۱۸۹، ۹۵، ۸۰        | مجلس               | ۲۰۶                                 | قضیه خارجیّه                    |
| ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۱، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۱ |                    | ۴۷                                  | قطعیّت                          |
| ۲۹۴                                    |                    | ۱۹۶                                 | قواعد حاکمه                     |
| ۵۷                                     | — خبرگان           |                                     | قوانین — قانون [ی]              |
| — شورای اسلامی، ۵۷، ۷۳، ۷۶، ۲۸۱، ۲۸۳ — |                    |                                     | — اسلامی — قانون [ی]            |
| ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴                |                    | ۲۱۸                                 | — ثابت شرع                      |
| ۵                                      | مدرنیسم            | ۶۹                                  | — موضوعه                        |
| ۲۱۰                                    | مدنی               |                                     | قوة اجرائیه — قوة مجریّه        |
| ۸۹، ۱۷                                 | مذاهب اربعه        | ۲۸۵، ۸۱، ۸۰، ۴۷                     | — قضائیه                        |
| ۳۵                                     | مذهب               | ۲۹۴، ۲۴۹، ۸۰، ۷۶، ۷۲، ۵۸، ۴۷        | — مجریه                         |
| ۱۲۹                                    | مراتب تحسینی       | ۲۳۹، ۲۳۸، ۵۸، ۴۷                    | — مقننه                         |
| ۱۲۹                                    | — ضروری            | ۲۷۹                                 | قوای سه گانه                    |
| ۵۱، ۵۰                                 | مراجع مفترض الطاعة | ۱۳۰، ۱۲۸، ۱۲۲-۱۲۰، ۱۱۸، ۱۱۵، ۱۰۳، ۹ | قیاس                            |
| ۲۷۶، ۲۰۸                               | مرجع تقلید         | ۲۱۵، ۲۱۳، ۱۴۶، ۱۴۳، ۱۴۱، ۱۳۷، ۱۳۲   |                                 |
| ۲۱۲                                    | — قانونی           | ۱۲۱، ۱۲۰                            | — مستنبط العلة                  |
| ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۴، ۲۲۳، ۱۴                 | مرجعیت             | ۱۲۱، ۱۲۰                            | — منصوص العلة                   |
| ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۰، ۲۳۸، ۲۳۲                |                    | ۳۸                                  | کافر                            |
| ۲۴۵، ۱۳۷، ۱۳۵                          | مرجوح              |                                     | کتاب — قرآن کریم                |
| ۱۳۷                                    | — مصلحت            | ۱۵۸، ۴۶                             | کراهت                           |
| ۶۴، ۶۲، ۴۹، ۶                          | مسائل اجتماعی      | ۴۳، ۳۶                              | کفر [کفار]                      |
| ۵۹، ۴۰                                 | — اجتهادی          |                                     | لا حَرَج — قاعدة لا حَرَج       |
| ۴۰                                     | — اخلاقی           |                                     | لا ضرر [ولا ضرر] — قاعدة لا ضرر |
| ۹                                      | — مستحدثه          | ۴۶                                  | مانعیّت                         |
| ۵۲، ۴۳، ۳۶، ۳۴، ۲۹، ۲۸ [مسلمین]        | مسلمانان           | ۱۹۵، ۱۳۴، ۱۶                        | مباحات [ی]                      |
| ۱۹۱، ۱۷۰، ۱۰۶، ۱۰۳، ۱۰۱، ۹۲، ۹۱، ۷۷    |                    | ۲۳                                  | متعّه                           |

|                                           |                                         |                                        |                                        |
|-------------------------------------------|-----------------------------------------|----------------------------------------|----------------------------------------|
| ۱۳۴                                       | متروک                                   | ۲۷۴، ۲۷۲، ۲۶۶، ۲۶۴، ۲۰۴                |                                        |
| ۱۳۵                                       | مرجوح                                   | ۲۳۱                                    | مشاور                                  |
|                                           | مرسل ← مصالح مرسله                      | ۲۲۹                                    | مشاورین                                |
| ۱۱۶، ۱۱۵                                  | معتبر                                   | ۲۹، ۲۸                                 | مشركان                                 |
| ۱۸۹                                       | همگانی                                  | ۶۱، ۵۵، ۵۴، ۵۱، ۴۸                     | مشروع                                  |
| ۴۴                                        | وقت                                     | ۶۰، ۵۶، ۵۵، ۵۱، ۳۵، ۱۱                 | مشروعیت                                |
| ۱۲۸                                       | مطلق مصلحت                              | ۲۴۰، ۲۳۴-۲۳۱، ۲۲۹، ۲۲۷، ۲۲۵            | مشورت                                  |
| ۱۲۹                                       | معارضه مصلحت با قرآن                    |                                        | مصالح اجتماعی ← مصلحت                  |
| ۳۰                                        | معتبره کالصحیحه                         | ۱۲۶                                    | — عاقله دین                            |
| ۱۴۳، ۱۲۹، ۱۰۸، ۷۰                         | معتزله                                  | ۱۹۸                                    | — متغیر جامعه                          |
| معصوم [معصومین] ← در اکثر صفحات آمده است. |                                         | ۱۱۶، ۱۱۴، ۱۱۱، ۸۹، ۱۷، ۱۰، ۹           | — مرسله ۹، ۱۰، ۱۷، ۸۹، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۶   |
| ۲۰۸، ۵۲                                   | مفتی                                    | ۱۱۷-۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۰-۱۴۵، ۱۴۷   |                                        |
| ۳۴                                        | مفقودالاثار                             | ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۴۹                |                                        |
| ۱۲۶                                       | مقاصد عامه دین                          |                                        | مصلحت ← در اکثر صفحات آمده است.        |
| ۱۲۹، ۱۱۸                                  | — شریعت                                 | ۱۰۹، ۸۴، ۸۲، ۷۸، ۷۰                    | — [مصالح] اجرائیه ۷۰، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۱۰۹  |
| ۵۸                                        | مقامات اجرایی                           | ۲۱۵، ۱۹۸، ۱۸۰، ۱۷۶، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۰، ۱۱۰ | ۱۱۰، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۹۸، ۲۱۵ |
| ۵۱، ۵۰                                    | — صالحه                                 | ۱۱۰، ۴۰                                | — [مصالح] اخروی                        |
| ۱۹۴، ۱۷۶، ۷۷، ۷۱، ۶۹، ۶۴، ۴۳، ۵           | مقتضیات ۵، ۴۳، ۶۴، ۶۹، ۷۱، ۷۷، ۱۷۶، ۱۹۴ | ۱۱۶، ۱۱۵                               | — الفا شده                             |
| ۲۱۱، ۱۹۶                                  |                                         | ۱۱                                     | — اندیشی                               |
| ۵۴، ۵۲                                    | مقلد [مقلدین]                           | ۲۱۷، ۱۳۳                               | — [مصالح] تزئینی                       |
| ۲۱۲، ۲۰۸، ۲۰۵، ۴۶                         | مقتن                                    | ۱۳۴                                    | — تسهیل                                |
| ۱۳۴، ۱۱۲، ۵۹، ۵۴، ۴۶، ۱۶، ۱۳ [ان]         | مكلف [ان] ۱۳، ۱۶، ۴۶، ۵۴، ۵۹، ۱۱۲، ۱۳۴  |                                        | — [مصالح] تشریعی ← مصلحت تشریعی        |
| ۱۵۰، ۱۴۷                                  |                                         | ۱۱۰، ۸۴-۸۲، ۷۰                         | — [مصالح] تشریعی ۷۰، ۸۲-۸۴، ۱۰۹، ۱۱۰   |
| ۲۲۶، ۲۱۰                                  | مکّی [ه]                                | ۲۹۲، ۱۹۸، ۱۸۰                          |                                        |
| ۱۲۱                                       | ملائمت                                  | ۱۳۷، ۱۳۳                               | — حاجی مقدم                            |
| ۱۲۱                                       | — ظنی                                   | ۲۰۹                                    | — حکومتی                               |
| ۳۵                                        | ملت                                     | ۱۳۵، ۱۳۴                               | — راجح                                 |
| ۳۵                                        | ملت - مذهب                              | ۱۲۹، ۱۰۳                               | — شرعی                                 |
| ۵۲                                        | منابع اجتهاد                            | ۲۱۷، ۱۳۳                               | — [مصالح] ضروری                        |
|                                           |                                         | ۱۱۸                                    | — غالبه                                |

|                                           |               |                                   |                    |
|-------------------------------------------|---------------|-----------------------------------|--------------------|
| ۱۰۷                                       | نواهی         | ۲۱۶                               | — مضامحت           |
| ۲۵۸، ۲۴۹، ۲۳۳، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۶               | نهی           | ۱۲۱                               | مناسبت قطعی        |
| — از منکر ۳۴، ۳۷، ۵۹، ۶۳، ۹۲، ۹۶، ۱۰۷     |               | ۱۲۱                               | — مرسل             |
| ۲۹۳، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۶۱، ۲۵۹، ۲۵۴    |               | ۱۲۰                               | — ملائم            |
| ۲۹۴                                       |               | ۱۲۰                               | — ملغا             |
| ۲۴۳، ۱۲۳، ۴۰، ۳۸، ۳۶                      | واجب          | ۱۲۰                               | مناط حکم           |
| ۲۶۸، ۲۶۶، ۲۸، ۲۷                          | والی          | ۱۹۵، ۵۴                           | منطقه الفراغ       |
| ۲۶۰، ۲۵۴، ۲۴۲، ۱۹۵، ۴۶، ۴۱، ۳۹            | وجوب          | ۱۲۹                               | منقلب به مفاسد     |
| — کفایی ← وجوب                            |               | ۱۴۸                               | منکر [ان]          |
| ۲۲۵                                       | وحی           | ۱۱۸                               | منهی               |
| ۱۲۰                                       | وصف ظنی       | ۱۷۹                               | موجبه جزئیه        |
| ۱۰۸                                       | و طی به شبهه  | ۴۹، ۳۴                            | موقوفات            |
| ولایت ۱۳- ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۶، ۵۵  |               |                                   | — خاصه ← موقوفات   |
| ۶۰، ۶۱، ۷۱- ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۴، ۱۳۱، ۱۳۷      |               | ۲۰۷                               | مولوئیت شارع       |
| ۲۹۴، ۲۸۵، ۲۷۲، ۲۴۲، ۲۳۵، ۱۷۸، ۱۶۳         |               | ۳۴                                | نایبان عام         |
| ۲۹۴                                       | — امر         | ۶۱                                | نبوت               |
| ۲۷۲                                       | — حاکم        | ۱۹۵، ۱۴۴، ۱۳۹، ۱۲۸، ۱۱۹           | نص [نصوص]          |
| ۲۴۲                                       | — عامه        | ۲۹۲، ۲۸۷، ۲۸۲، ۲۶۰، ۲۲۶، ۲۱۵، ۲۱۳ |                    |
| — فقیه ۷- ۱۳- ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۳۵، ۳۷، ۴۶، ۵۵  |               |                                   | — ظنی ← نص         |
| ۲۴۲، ۲۳۵، ۱۶۳، ۸۴، ۸۱، ۷۸، ۷۲، ۷۱، ۶۱، ۶۰ |               |                                   | — قطعی ← نص        |
| ۷۵، ۷۴                                    | — مطلقه مقوضه |                                   | نصوص شرعی ← نص     |
| ۲۲۱                                       | ولایات        | ۲۶۰                               | نظام شورایی        |
| ۲۷۱                                       | ولایی         | ۱۲۴                               | — قضایی            |
| ۱۹۵، ۷۲، ۴۵- ۴۳، ۳۰، ۱۴                   | ولی امر       | ۵۸، ۵۷                            | — نامه             |
| ولی فقیه ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۳۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹- ۶۱   |               | ۱۱۱                               | نفقات              |
| ۲۰۹، ۱۶۶، ۱۶۳، ۸۰- ۷۸، ۷۶، ۷۲، ۶۷         |               | ۳۳                                | نکاح موقت          |
| ۲۸                                        | هجرت          | ۱۳۵، ۱۲۵، ۷۵، ۶۳، ۵۰، ۴۱          | نماز               |
| ۲۵۳                                       | هیأت حاکمه    | ۸۰                                | نمایندگان          |
| ۵۳                                        | — اسلامی      | ۳۳                                | نواب خاص           |
| ۲۹۴، ۵۸                                   | — وزیران      |                                   | — عام ← نایبان عام |

## فهرست اماکن

|                                   |               |                                      |                            |
|-----------------------------------|---------------|--------------------------------------|----------------------------|
| ۱۸۹، ۳۵، ۲۱                       | شوروی         | اتحاد جماهیر شوروی ← شوروی           |                            |
| ۲۶۲، ۱۷۴، ۱۶۹                     | صفین          | ۲۲۷، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۸، ۷۸               | أحد                        |
| ۱۷۳، ۳۰                           | طائف          |                                      | اسرائیل ← رژیم اشغالگر قدس |
| ۹۵، ۳۶                            | عراق          | ۳۵                                   | اصفهان                     |
| ۴۳                                | عربستان       | ۹۱                                   | الازهر                     |
| ۳۶                                | فلسطین [ی]    | ۱۸۹، ۷۶، ۳۶                          | امریکا [یی]                |
| ۱۷۰                               | فج            | ۱۸۹، ۹۵، ۳۶، ۳۵                      | انگلیس                     |
| ۳۲                                | کوفه          | ۳۶                                   | ایتالیا                    |
| ۳۵                                | لارستان       | ۸۳، ۸۰، ۷۷، ۷۶، ۷۲، ۶۷، ۳۶، ۳۵، ۲۱   | ایران                      |
| ۳۶                                | لیبی          | ۲۹۱-۲۸۹، ۲۸۷، ۲۸۴-۲۸۰، ۲۷۸، ۲۷۷، ۱۰۶ |                            |
| ۲۲۶، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۷، ۷۸، ۳۳، ۲۹    | مدینه         | ۲۹۳                                  |                            |
| ۱۶۹                               | مسجد ضرار     | ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۵                   | بدر                        |
|                                   | مدنی ← مدینه  |                                      | بریتانیا ← انگلیس          |
| ۲۶۷، ۱۶۴، ۳۲                      | مصر           | ۳۱                                   | بصره                       |
| ۲۱۰، ۱۸۱، ۱۶۷، ۱۵۹، ۷۸، ۴۹، ۳۰-۲۸ | مکه           | ۳۵                                   | بوشهر                      |
| ۲۲۶                               |               | ۱۷۹                                  | تبوک                       |
|                                   | مکی [ه] ← مکه | ۲۸                                   | حبشه                       |
| ۲۹                                | نجران         | ۷۸، ۲۹                               | حدیبیه                     |
| ۸۹                                | نجف           | ۱۶۸، ۱۳۱                             | خیبر                       |
| ۱۰۶                               | هند           |                                      | دانشگاه الازهر ← الازهر    |
| ۱۰۶، ۴۹                           | یونان [ی]     | ۱۶۷                                  | دمشق                       |
| ۳۲                                | یمن [ی]       | ۳۶                                   | رژیم اشغالگر قدس           |
|                                   |               |                                      | روس ← شوروی                |



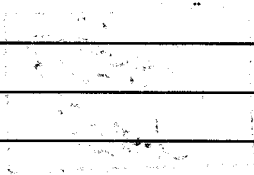
## فهرست قبایل، طوایف، فرَق و مذاهب

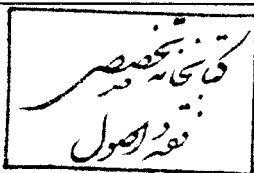
|                                            |                                            |                                           |                                                   |
|--------------------------------------------|--------------------------------------------|-------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| ۱۳۹، ۱۳۱، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۱۸، ۸۸، ۸۷            | شافعی                                      | اثنی عشری ← شیعه                          | ۱۲۳، ۱۱۰، ۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۵، ۷۰                       |
| ۴۴، ۴۰، ۳۳، ۲۱، ۱۹، ۱۷، ۱۵، ۱۱، ۹          | شیعه ۹، ۱۱، ۱۵-۱۷، ۱۹، ۲۱، ۳۳-۴۰، ۴۴       | اشاعره                                    | ۲۴۶، ۲۰۳، ۱۵۶، ۱۱۴، ۹۲، ۸۷                        |
| ۹۰، ۸۷، ۸۳، ۷۷، ۷۱، ۶۷، ۶۶، ۶۱، ۶۰، ۵۶، ۴۸ | ۴۸، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۷۱، ۷۷، ۸۳، ۸۷، ۹۰ | اصولیون                                   | ۲۴۱                                               |
| ۱۳۷، ۱۲۳، ۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۲، ۹۸، ۹۳، ۹۲        | ۹۲، ۹۳، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۳۷        | اقلیت‌های دینی                            | ۱۴۳، ۱۳۷، ۱۲۹، ۱۰۸                                |
| ۲۶۴، ۲۰۳، ۲۰۱، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۶۵، ۱۶۲، ۱۳۹     | ۱۳۹، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۶۴     | امامیه                                    | ۳۵                                                |
| ۲۸۰، ۲۶۵                                   | ۲۶۵، ۲۸۰                                   | امویه                                     | ۱۷۲، ۱۶۹، ۲۹                                      |
| ۳۵                                         | شیعی                                       | انصار                                     | ۱۶۹                                               |
| ۲۴۶، ۳۳-۳۱                                 | شیعیان                                     | اوس                                       | اهل بیت (علیهم‌السلام) ← با تعبیر گوناگون در اکثر |
| ۲۹                                         | صحرائشینان                                 | صفحات آمده است                            | اهل سنت ۹، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۳۶، ۴۸، ۶۸، ۷۲             |
| ۲۶۱، ۳۷، ۳۵                                | صفویه                                      | ۸۵، ۸۷-۸۸، ۹۳، ۹۷، ۹۹، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۶ | ۱۱۹-۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۸                  |
| ۳۶                                         | صهیونیزم                                   | ۱۳۹، ۱۵۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۷، ۲۰۰         | ۲۰۳، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷                                |
|                                            | عبّاسیان ← بنی عبّاس                       | اهل کتاب                                  | ۲۷، ۲۶                                            |
| ۲۰۴                                        | عرب                                        | بنی المصطلق                               | ۱۶۹                                               |
| ۴۹                                         | عربی                                       | بنی النضیر                                | ۱۶۸، ۱۶۵، ۷۸، ۴۹، ۲۹                              |
| ۱۷۲                                        | غطفان                                      | بنی جزمیه                                 | ۱۷۹                                               |
| ۳۶                                         | فلسطینی                                    | بنی عباس [حکومت عباسی]                    | ۳۳                                                |
| ۱۷۲                                        | قریش                                       | ثقیف                                      | ۱۶۸                                               |
| ۳۵، ۲۱                                     | قاجار [یه]                                 | جعفری اثنی عشری ← شیعه                    | ۲۶۶، ۱۳۹، ۱۳۱، ۱۱۸، ۹۰، ۸۸، ۸۷                    |
| ۱۸۷                                        | لیبرالیزم کلاسیک                           | حنبلّی                                    | ۱۳۹، ۱۳۱، ۱۲۲، ۱۱۸، ۸۷                            |
| ۱۸۷                                        | مارکسیسم                                   | حنفی                                      | ۱۶۹                                               |
| ۱۳۹، ۱۳۵، ۱۳۱، ۸۷                          | مالکی                                      | خزرج                                      | ۴۹                                                |
| ۸۹، ۱۷                                     | مذاهب اربعه                                | سریانی                                    | ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۰۳، ۱۰۲، ۹۸، ۹۲، ۸۹                    |
|                                            | مسیحیان [مسیحیت، اهل کتاب، اقلیت‌های دینی] | سنّی                                      |                                                   |
| ۲۴۱، ۱۹۲، ۲۹، ۲۷، ۲۶                       | ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۱۹۲، ۲۴۱                       |                                           |                                                   |
| ۱۶۹                                        | مهاجران                                    |                                           |                                                   |
| ۳۲                                         | یمنی‌ها                                    |                                           |                                                   |
| ۱۹۲، ۲۹                                    | یهودیان [یهودیت]                           |                                           |                                                   |

یادداشت

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

## یادداشت





اندیشه‌های فقهی - سیاسی امام خمینی

کاظم قاضی زاده

✱

قانون دیات و مقتضیات زمان

ابراهیم شفیعی سروسرستانی

با همکاری

محمدکاظم رحمان ستایش، جلال‌الدین قیاسی

✱

مسئولیتهای فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی

سید صادق حقیقت

✱

احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر

سیف‌الله صرامی

✱

به سوی قرن ۲۱

اقتصاد ژاپن و توسعه اقتصاد کشورهای آسیایی

با نگاهی بر بلوک‌بندیهای اقتصادی در جهان

مقایسه طرز تفکرات اقتصادی و رابطه تجاری ایران ژاپن

محمد نقی زاده

✱

سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران

بازبینی نظری و پارادایم ائتلاف

محمود سریع‌القلم