

درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه

سیف‌الله صرّامی*

چکیده

مقاله درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه با هدف بررسی پرسش‌های مهم درباره رابطه فقه و مصلحت تدوین شده است. در این مقاله، پس از توضیح برخی واژگان و طرح موضوع، به پیشینه کاربرد مصلحت در فقه و اصول شیعه و سنی پرداخته شده؛ سپس مباحث اصلی در سه بخش ادامه یافته است. در بخش اول، مصلحت، پایه جعل احکام شرع که به وسیله شارع مقدّس در نظر گرفته می‌شود، مورد بررسی است. در بخش دوم، مصلحت به صورت ابزاری که تشخیص و تعیین آن به استنباط حکم کلی شرعی بینجامد بررسی شده است. در همین بخش، به مبحث معروف مصالح مرسله در اصول فقه اهل سنت اشاره‌ای رفته است. در بخش سوم که حسّاس‌ترین بخش مقاله است، مصلحت به صورت پایه صدور حکم حکومتی و ابزاری در مدیریت جامعه مورد بررسی فشرده قرار گرفته و دغدغه اصلی این بخش این است که چگونه می‌توان از این ابزار استفاده کرد و به اصول و مبانی دینی و فقهی هم به اداره جامعه پایبند بود.

واژگان کلیدی: مصلحت، جعل احکام شرع، رابطه فقه و مصلحت، مصالح مرسله، حکم حکومتی، ابزار مدیریت جامعه.

* محقق و نویسنده.

تاریخ دریافت: ۸۲/۶/۱۰ تاریخ تأیید: ۸۲/۸/۱۵.

۱. طرح موضوع و پرسش‌ها

مصلحت، عنوانی آشنا و پرکاربرد در فقه و اصول است. مفهوم خیر، صلاح و منفعت که از واژه مصلحت فهمیده می‌شود می‌تواند همه خواسته‌ها و آرزوهای انسان را پوشش دهد؛ هر چند در مصادیق آن اختلاف و اشتباه فراوان است. ادیان الهی به‌طور عام و دین اسلام به‌طور خاص مدعی خیر و صلاح بشر هستند که از طریق آن، سعادت و رستگاری انسان رقم می‌خورد (قولوا لاله الاالله تفلحوا).

صلاح، خیر و سعادت وقتی به‌دست می‌آید که دستورها و خواسته‌های اسلام جامه عمل بپوشد (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً (نحل ۱۶): ص ۹۷)؛ بنابراین، مصلحت و عمل، ارتباط نزدیک و مستقیم می‌یابند. در مجموعه آموزه‌ها و معارف اسلامی، شاخه‌ای که با عمل و رفتار بیش از سایر شاخه‌ها مرتبط می‌شود، فقه است تا آن‌جا که موضوع اصلی فقه را از جنس افعال شمرده‌اند؛ از این رو مصلحت و فقه هم ارتباط روشن و منطقی می‌یابند. حلقه اتصال فقه و مصلحت، همان عمل و رفتار است؛ به این گونه که فقه، اعمال و رفتار را ساماندهی می‌کند تا انسان از رهگذر آن به خیر و صلاح دست یابد.

درباره رابطه فقه و مصلحت که اصل آن فی‌الجمله چنان‌که گفته شد، قابل انکار نیست، پرسش‌های فراوانی قابل طرح است. برخی از مهم‌ترین این پرسش‌ها چنین است: آیا احکام شرع، تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری است؟ آیا این مصالح و مفاسد برای انسان قابل درک است یا فقط جاعل احکام از آن‌ها آگاهی دارد؟ آیا مصلحت فقط در جعل احکام رعایت شده یا در اجرای آن هم باید مصلحت سنجی کرد؟ آیا بر این اساس می‌توان مصالح را به دو قسم مصالح جعل احکام و مصالح اجرای آن تقسیم کرد؟ آیا می‌توان با تفکیک گوناگون حوزه‌های احکام مانند تفکیک حوزه عبادات از معاملات، مصالح نفس‌الامری را در برخی از حوزه‌ها برای انسان قابل درک دانست و در برخی دیگر غیر قابل درک؟ اگر مصالح، پایه استنباط احکام شرع باشد، ضوابط آن چیست؟ آیا مصالحی که در ولایات و به‌ویژه ولایت کبرا یعنی ولایت حکومت مشروع اسلامی مطرح می‌شود، ضابطه‌مند است؟ ضوابط آن کدام است؟ مرجع تشخیص این مصالح چه کسی یا چه نهادی است؟ و....

پاسخ کامل و دقیق به این پرسش‌ها فرصت طولانی به اندازه پژوهشی چند صد صفحه‌ای و شاید بیش‌تر و توانایی علمی گسترده می‌طلبد. در این نوشتار، برای این‌که صرفاً درآمد و

آغازی برای این مباحث سامان دهیم، ابتدا نگاهی گذرا به پیشینه مصلحت در فقه و اصول فقه می‌اندازیم؛ سپس به کاربردهای آن در سه مرحله اساسی احکام شرع توجه می‌کنیم. این مراحل عبارتند از مرحله جعل و تشریح احکام، مرحله استنباط و استخراج آن‌ها به وسیله مجتهدان و سرانجام مرحله اجرا و امتثال خواسته‌ها و احکام کلی شرعی؛ بنابراین، پس از این مقدمه، نوشتار را در چهار بخش اصلی پی خواهیم گرفت.

۲. پیشینه مصلحت در فقه

۸۳

پیشینه

درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه

فقه اهل سنت به ادله تاریخی و عقیدتی، گرایش بیش‌تری به طرح و بررسی مصلحت به صورت راهی برای دستیابی به احکام شرع داشته است. برخی از نویسندگان اهل سنت، تاریخ توجه به مصلحت را زمان خلیفه اول نوشته‌اند که مهم‌ترین آن اقدام به گردآوری قرآن بر پایه مصلحت حفظ دین بوده است (شاطبی، ۱۹۹۵: ج ۲، ص ۱۱۳). همچنین تضمین صنعتگران بر پایه مصلحت حفظ اموال و کالاهای مردم در دست آنان، حکم قصاص چند نفر به جرم قتل یک نفر از دیگر مثال‌هایی است که برای تشخیص حکم شرع بر پایه مصلحت بین صحابه و تابعان در همان قرون نخستین اسلام رواج داشته است (همان؛ البوطی، بی تا: ص ۳۰۸ به بعد).

مصلحت که پایه استنباط و اجرای احکام پیشین بود، با تدوین و تحوّل دانش اصول، به تدریج جای خود را در منابع فقه اهل سنت باز کرد. عنوان معروف این منبع، «مصلح مرسله» است که یک قسم از اقسام مصلحت از جهت اعتبار و عدم اعتبار شرعی است (مصلحتی که دلیل شرعی بر اعتبار آن هست، مصلحت معتبر؛ مصلحتی که دلیل شرعی بر عدم اعتبار یا الغای آن وجود دارد، مصلحت ملغای، و مصلحتی که نه دلیل بر اعتبار و نه دلیل بر الغا دارد، مصلحت مرسل نامیده می‌شود).

کاربرد مصلحت در فقه شیعه، داستان دیگری دارد. در روایات گوناگون از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم و امامان معصوم علیهم السلام موارد بسیاری را می‌توان سراغ گرفت که در آن‌ها مصلحت برای نیازها و مقتضیات زمان به کار رفته است؛ از جمله صرف درآمد زمین‌هایی که طی جنگ با کافران به دست مسلمانان افتاده در مصالح مسلمانان، لزوم رعایت مصالح موقوف علیهم به وسیله متولی وقف، لزوم رعایت مصالح یتیم به وسیله سرپرستان او، رعایت مصلحت در ارتباط با نوع رفتار با اسیران جنگ، رعایت مصلحت در گرفتن جزیه و....

فقیهان نیز در ابواب گوناگون فقه از مصلحت سخن گفته‌اند؛ از جمله در ابواب فقهی مکاسب محرّمه، بیع، حجر، وقف، جهاد، حدود و تعزیرات. به‌طور معمول، هر جا سخن از ولایت و توكلی بر امر یا کسی در فقه مطرح شده، رعایت مصلحت یا عدم مفسده مورد توكلی هم مطرح شده است. مصلحت در کاربرد شیعی آن، از سطح مباحث فقهی، به تدوین و تنظیم اصولی آن در کتاب‌های رایج و متداول اصول فقه نرسیده است. شاید عمده دلیل این نکته که تفاوت طرح مسأله مصلحت را نزد شیعه و سنی هم رقم می‌زند، عدم حجیت مصلحت به‌صورت پایه استنباط حکم شرعی نزد شیعه باشد؛ البته سنّیان نیز همگی بر اعتبار مصالح مرسله اتفاق نظر ندارند؛ اما اصولاً قیاس که نزد غالب اهل سنّت رواج و اعتبار فراوان دارد، نزد بسیاری از آنان پایگاه‌گرایش به مصالح مرسله شده است (بنگرید از این قلم، احکام حکومتی و مصلحت، ص ۱۱۹).

۳. مصلحت پایه جعل و تشریح احکام شرعی

یکی از مشهورات کلامی شیعه، تبعیت احکام از مصالح و مفسدات نفس‌الامری است. مقصود این است که جعل احکام به‌وسیله شارع مقدّس بر پایه جلب مصلحت و دفع مفسده است. احکام برای انسان جعل می‌شود؛ پس مقصود از جلب مصلحت و دفع مفسده پایه آن‌ها هم با انسان لحاظ می‌شود؛ بنابراین، جعل احکام شرعی بر پایه جلب مصلحت و دفع مفسده انسان‌ها است. خصوصیت باور شیعه (یا در تعبیر کلامی آن) عدلیه، در «نفس‌الامری» بودن مصالح و مفسداتی است که در جعل احکام لحاظ شده. قول مقابل که به اشاعره نسبت داده می‌شود به انکار نفس‌الامری بودن مصالح و مفسدات مربوط است؛ اما این که به صورت سربسته و اجمالی، احکام شرع، تأمین‌کننده سعادت بشر یعنی جلب مصالح و دفع مفسدات برای او است، مورد انکار هیچ مسلمانی نیست. توضیح این که شیعه می‌گوید: مصالح و مفسدات واقعی و نفس‌الامری برای انسان، جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع وجود دارد که در نظام علی و معلولی تکوینی عالم، انسان می‌تواند با انجام رفتارهایی، باعث جلب آن‌ها به خود یا دفع آن‌ها از خود شود؛ اما قول مقابل بر آن است که جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع، مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد. مصلحت و مفسده انسان همان است که شارع در رفتار انسان‌ها فعلاً (انجام دادن) و ترکاً (انجام ندادن) می‌خواهد.

تبعیت احکام از مصالح و مفسدات نفس‌الامری، از نتایج گزاره کلامی معروف در کلام شیعه

است که می‌گوید: افعال خداوند متعالی هدفمند است و فعل خرافی (بدون غرض، غیرهدفدار) برای او محال است. (امام خمینی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۳۰۰). با توضیح آن گزاره و بحثی که درباره آن در کلام شیعه وجود دارد، ابتدای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بر آن گزاره روشن می‌شود. خواجه نصیرالدین رحمه الله در تجرید الاعتقاد می‌نویسد:

و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده اليه.

مرحوم علامه حلی در شرح آن می‌گوید:

۸۵

قیس

درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه

متکلمان درباره هدفمند بودن افعال الاهی اختلاف کرده‌اند. معتزله بر این باورند که افعال خداوند متعالی هدفمند است و خداوند، کار بدون فایده انجام نمی‌دهد؛ اما اشاعره می‌گویند: محال است که افعال خداوند، معلل به اغراض و مقاصد شود. برهان بر صحت نظر معتزله این است که هر فعلی اگر برای غرضی نباشد، عبث خواهد بود و از آنجا که عبث، امری قبیح است، برای خداوند متعالی محال خواهد بود؛ بنابراین اگر افعال خداوند هدفمند نباشد، محال لازم می‌آید؛ پس افعال خداوند هدفمند است؛ اما دلیل اشاعره عبارت از این است که هر فاعلی که افعال خود را برای غرضی انجام می‌دهد، ذاتاً فاعل ناقص خواهد بود؛ زیرا در صورتی فعل را برای غرض انجام می‌دهد که بخواهد بانحقیق آن غرض، نقص خود را برطرف کند؛ پس هدفمند بودن فعل، با نقص فاعل ملازم است. از آنجا که نقص بر خداوند متعالی محال است، لازمه آن یعنی هدفمند بودن افعال هم برای او محال خواهد بود. این دلیل مردود است؛ زیرا بین هدفمند بودن فعل و نقص فاعل، تلازم برقرار نیست. توضیح آن که هدفمند بودن فعل وقتی ملازم با نقص فاعل است که غرض و نفع فعل به خود فاعل برگردد؛ اما در صورتی که غرض فعل به غیر فاعل بازگردد، هدفمند بودن فعل ملازم با نقص فاعل نخواهد بود؛ از همین رو گفته می‌شود: خداوند متعالی جهان را برای نفع خود جهان، نه نفع خودش آفرید. (علامه حلی، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م: ص ۳۳۱، با اندکی توضیح این قلم).

توضیح ابتدای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری بر مسأله کلامی پیش گفته این است که جعل احکام شرع به وسیله خداوند، با واسطه معصوم ♦ (بنابر بحثی که در تفویض جعل احکام به معصوم ♦ است) و واسطه یابی او صورت می‌گیرد. طبق باور کلامی مبنی بر هدفمند بودن افعال الاهی، جعل احکام که مصداقی است از افعال الاهی هدفمند خواهد بود، هدف آن، برابر بیانی که پیش تر از علامه حلی رحمه الله در گفت‌وگو با اشاعره روشن شد، نفعی است که در نتیجه آن جعل، عاید انسان‌هایی می‌شود که احکام برای آن‌ها جعل شده است. پی‌گیری کلامی و فلسفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، فرصت و تفصیل فراوان

می‌طلبد که از چارچوب این مقاله خارج است؛ اما تذکر دو نکته در این جا ضرورت دارد:

۱. این که مسأله تبعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد نفس‌الامری از شاخه‌های غرضمند بودن افعال الاهی است، نکته مهمی را درباره امکان دستیابی انسان (مجتهد جامع‌الشرائط) به مصالح و مفاسد احکام که گاهی از آن‌ها به ملاکات یا مناطات احکام یاد می‌شود به ما می‌آموزد. لازم است توجه شود که گاهی ملاکات و مناطات احکام گفته می‌شود و منظور علل مستنبطه شرعیه احکام است که از ادله شرعیه می‌توان استنباط کرد. در این صورت، مجتهد در واقع، موضوع اصلی حکمی را که شارع جعل کرده است، در می‌یابد، نه این که لزوماً به مصلحت و مفاسد نفس‌الامری رسیده باشد. از آن جا که فاعل یا جاعل احکام شرع خداوند متعالی است، آن که به مصالح و مفاسد احکام (غرض جعل احکام) به طور کامل آگاه است، بالاصاله، خود خداوند است. هیچ تلازمی بین تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و امکان یا ضرورت آگاهی انسان از آن مصالح و مفاسد وجود ندارد. خلطی که متأسفانه در برخی از نوشته‌ها و گفته‌ها درباره استنباط احکام شرع از روی مناطات و ملاکات احکام صورت می‌گیرد، از مغفول واقع شدن همین نکته ناشی است. گاهی در جهت استدلال برای امکان استنباط احکام از روی ملاکات و مناطات از این مقدمه استفاده می‌شود که احکام شرع، تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری است؛ در حالی که بین «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» و «امکان دستیابی و آگاهی انسان به آن‌ها» تلازمی وجود ندارد. بین تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و آگاهی جاعل و تشریح‌کننده آن احکام به مصالح و مفاسد ملازمه وجود دارد؛ البته امکان دستیابی انسان به مصالح و مفاسد احکام و در نتیجه استنباط احکام از روی آن‌ها هر چند فی‌الجمله و به نحو موجه جزئیه ممکن است با ادله دیگری اثبات شود.

منظور این است که مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری آن را اثبات نمی‌کند. یگانه نکته‌ای که هست، اگر کسی بخواهد زمینه امکان دستیابی به احکام شرع از طریق مصالح و مفاسد نفس‌الامری را فراهم آورد، به‌طور طبیعی لازم است ابتدا اثبات کند که احکام شرع بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری بنا شده است. نتیجه نهایی این می‌شود که گزاره تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری فقط می‌توانستند مقدمه‌ای از مقدمات استدلال به امکان دستیابی به احکام از روی مصالح و مفاسد نفس‌الامری، قرار گیرد. لازمه این سخن این است که اگر کسی منکر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری باشد، هرگز نمی‌تواند ادعا کند که می‌تواند از روی مصالح و مفاسد نفس‌الامری به احکام شرع پی‌ببرد.

۲. مصلحت و دفع مفسده به صورت پایه جعل و تشریح حکم، به چهار صورت متصور است؛ زیرا مصلحت یا دفع مفسده، یا به خود حکم یا به متعلق آن مربوط است در صورت دوم، مصلحت یا دفع مفسده ممکن است خودش متعلق حکم باشد و ممکن است خودش متعلق حکم نباشد؛ بلکه بر تحقق متعلق حکم مترتب شود. در صورت اول نیز ممکن است مصلحت یا دفع مفسده با خود حکم که مجعول شارع است، محقق شود (این صورت را تصور صرف دانسته‌اند و در جعل احکام شرعی امکان وقوع ندارد و توضیح آن به زودی می‌آید). ممکن است چیزی باشد که بر اطاعت حکم مترتب شود؛ بنابراین، چهار صورت ذیل متصور است که با مثال‌های فرضی در پی می‌آید:

۱. مصلحت یا دفع مفسده، خودش متعلق حکم است؛ مانند امر به سیر و سلوک الی‌الله تعالی.
۲. مصلحت یا دفع مفسده، خودش متعلق حکم نیست؛ بلکه بر متعلق حکم مترتب می‌شود. امر به نماز که با تحقق نماز، مصالحی مانند قرب الی‌الله یا پرهیز از فحشا بر آن مترتب می‌شود.
۳. مصلحت یا دفع مفسده، با جعل خود حکم محقق می‌شود. این صورت است که گفته شده امکان وقوعی آن در جعل احکام شرعی نیست. محقق نائینی رحمه الله در این باره می‌نویسد:

این باور که بگوئیم مصلحت در خود امر شرعی است، نادرست است؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید مصلحت به مجرد فعل شارع که همان جعل حکم شرعی است، محقق شود در صورتی که حکم شرع، برای انبعاث و انزجار مکلف است و مصلحت یا دفع مفسده با امتثال امر و نهی شارع به وسیله مکلف حاصل می‌شود (نائینی، ۱۴۰۶ ق: ج ۳، ص ۵۹ با اندکی توضیح این قلم)؛ ولی باید توجه داشت که این سخن فقط درباره احکام تکلیفی درست است؛ اما در احکام وضعی می‌توان گفت که خود حکم یعنی نفس جعل شارع مصلحت دارد، نه این که شارع چیزی را جعل کرده باشد تا در اثر اطاعت مکلف در آن یا مترتب بر آن، مصلحتی حاصل شود؛ برای مثال، جعل ملکیت و زوجیت در روابط انسان‌ها، خودش مصلحت دارد که طی آن، روابط انسان‌ها منظم و سامان یافته می‌شود. (شاید منظور مرحوم آیت‌الله خوئی در مصباح‌الاصول از این که «در احکام وضعیه، مصالح تابع خود احکام است»، همین باشد. بنگرید: مصباح‌الاصول، ج ۲، ص ۴۳):

هذاکله بناء علی ما هو المشهور من مذهب العدلیه من تبعیة الاحکام للملاکات فی متعلقاتها و اما علی القول بكونها تابعة للمصالح فی نفسها کما مال الیه صاحب الکفایة فی بعض کلماته و کما هو الحال فی الاحکام الوضعیه مثل المملکیة و الزوجیه ونحوها فالاشکال مندفع...؛

البته در احکام وضعیه نیز سرانجام، فعل اختیاری انسان در جلب مصالح و دفع مفسدات دخالت دارد؛ ولی دخالت آن وقتی است که شارع، آن احکام وضعیه را موضوع احکامی قرار دهد که متعلق به رفتار انسان باشد.

۴. مصلحت یا دفع مفسده بر نفس اطاعت حکم شرعی مترتب می‌شود؛ مانند اوامر و نواهی امتحانی که مصلحت‌آن‌ها مربوط به اظهار اطاعت و عبودیت عبد به مولای خود است. (چهار صورت مذکور در متن برگرفته از این دو منبع است: محقق نائینی رحمه الله فوائد الاصول: ج ۳، ص ۵۹ و امام خمینی رحمه الله انوارالهدایه ج ۲، صص ۲۹۹ تا ۳۰۱).

توجه و عدم غفلت از صورت‌های گوناگون اخذ مصلحت به صورت پایه تشریح احکام شرع باعث پرهیز از برخی اشتباهات خواهد شد. وقتی گفته می‌شود احکام، تابع مصالح و مفسدات نفس‌الامری است، هر یک از صورت‌ها می‌تواند قابل وقوع باشد. دلیل کلامی پیش‌گفته هیچ‌یک از این صورت‌ها را تعیین نمی‌کند و با هر یک از آن‌ها قابل سازگاری است؛ زیرا این دلیل مبتنی بر غرض مندی افعال خداوند است که می‌تواند با هر یک از صورت‌های پیشین هماهنگ باشد؛ بنابراین نمی‌توان از قول به تبعیت احکام از مصالح و مفسدات نفس‌الامری نتیجه گرفت که همه احکام شرعی در متعلق خود مصلحت نفس‌الامری دارد. شاید مصلحت در نفس اطاعت و اظهار عبودیت باشد.

۴. مصلحت و استنباط احکام شرعی

دومین مرحله از بررسی مصلحت در فقه به جایگاه مصلحت در استنباط حکم شرعی مربوط می‌شود. پرسش اصلی در این‌جا این است که آیا می‌توان مصلحت را پایه استنباط و استخراج احکام کلی شرعی پنداشت. به عبارت دیگر، آیا مصلحت به صورت منبع اصول فقهی همچون قرآن و سنت برای استنباط احکام شرعی، حجیت و اعتبار لازم را دارد یا نه؟ همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد، این بحث از دیرباز بین اهل سنت در اصول فقه مطرح بوده است که آیا مصالح به صورت یکی از منابع احکام، حجیت دارد یا نه. این بحث را تحت عنوان «مصالح مرسله» مطرح کرده‌اند. در این‌جا به صورت فشرده به تعریف و نقل و نقد ادله حجیت مصالح مرسله می‌پردازیم.

تعریف مصالح مرسله

به‌رغم شهرت و سابقه دیرینه مصالح مرسله در اصول فقه اهل سنت، بر سر تعریف دقیق آن نزد صاحب‌نظران اختلاف است؛ همچنان‌که به اسامی دیگری هم خوانده می‌شود: مناسب مرسل، مرسل غریب، مناسب مرسل ملائم (بنگرید: بوطی، ضوابط‌المصلحه، مسلم‌الثبوت و محمد خضری بکر، اصول‌الفقه). آنچه مورد اتفاق است این‌که در مصلحت مرسل، دلیل شرعی خاص بر اعتبار یا بر الغا (عدم اعتبار) آن وجود ندارد. آنچه مایه اختلاف است و در بررسی ادله حجیت هم تأثیر گذاشته، ضرورت داخل بودن مصلحت مرسل است در آنچه مقاصد کلی شرعی خوانده می‌شود. این مقاصد یا مصالح عبارتند از مصلحت دین، نفس، عقل، نسل و مال (برای تفصیل بیش‌تر بنگرید: همین قلم، احکام حکومتی و مصلحت، ص ۱۱۶ به بعد)

اقوال در حجیت مصالح مرسله

برخی در حجیت مصالح مرسله برای اثبات حکم شرعی از روی آن، چهار قول را گزارش کرده‌اند: حجیت مطلقاً، عدم حجیت مطلقاً، حجیت در صورتی که مصلحت با اصلی از اصول شرع مناسبت داشته باشد (داخل بودن در مقاصد کلی شرع) و حجیت در صورتی که مصلحت ضرور (در مقابل، حاجی و تزیینی، مصلحت را بر اساس ترتیب‌اهمیت به این سه قسم تقسیم می‌کنند: بنگرید: احکام حکومتی و مصلحت، ص ۱۱۲)، قطعی و کلی باشد (شوکانی، ارشادالفحول، ص ۲۱۲).

بررسی ادله موافقان حجیت

موافقان حجیت مصالح مرسله برای اثبات نظر خود به ادله‌ای استدلال کرده‌اند. در این‌جا به دو نمونه مهم‌تر از آن‌ها همراه با نقدی که بر هر یک وارد شده، اشاره می‌کنیم (برای تفصیل بیش‌تر، بنگرید: احکام حکومتی و مصلحت، ص ۱۴۱ به بعد).

۱. عمل صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم، تابعان و پیشوایان مذاهب: پیش از این، تاریخچه تمسک به مصالح مرسله نزد اهل سنت مورد اشاره قرار گرفت. همین تاریخچه با تفصیل و تبیین بیش‌تر، دستمایه استدلال برای حجیت مصالح مرسله قرار گرفته است. کبرای کلی این استدلال، حجیت عمل صحابه و اجماع است که نزد اهل سنت به صورت منابع معتبر شرعی در جای خود ذکر شده است (بنگرید: محمدتقی‌الحکیم، الاصول العامه، ص ۳۸۹)

در و رمضان البوطی، ضوابط المصلحه). در منبع اخیر به تفصیل سابقه تمسک به مصالح مرسله از عصر صحابه تا زمان پیشوایان مذاهب عمده اهل سنت (مالک، ابوحنیفه، شافعی، ابن حنبل و...) آورده، و سرانجام تلاش شده حجیت آن به صورت امر مسلّمی القا شود.

این دلیل در یک بحث مقارن از حیث کبرا و صغرای استدلال مخدوش است. خدشه کبروی از آن رو است که هیچ دلیل قابل قبول عقلی و نقلی بر حجیت قول یا عمل صحابه، بدون این که ملازمه‌ای با قول یا عمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم داشته باشد، اقامه نشده است (بنگرید: الاصول العامه للفقہ المقارن، ص ۴۳۹ به بعد)؛ اما خدشه صغروی این است که بر فرض ثبوت تاریخی و روایی موارد ذکر شده، روشن نیست که در این موارد نظر صحابه و تابعان به مصالح مرسله بوده است. توضیح این که در آن زمان به طور مسلّم هنوز مصالح مرسله، منبع شناخته شده و مدوّن برای اثبات احکام شرعی نبوده است. رفتارها و گفتارهایی که امروزه می‌توان بر اساس مصالح مرسله توجیه کرد، شاید در نظر صحابه و تابعان، برآمده از ادله شناخته شده مانند کتاب و سنت بوده است.

۲. دلیل عقلی: برخی از اصولی‌های اهل سنت برای اثبات مصالح مرسله به دلیل عقلی تمسک می‌کنند که خلاصه آن چنین است:

حوادث و رخدادهای جهان نامتناهی است؛ در حالی که احکام شرعی قابل استنباط از کتاب، سنت و قیاس صحیح، محدود و متناهی است. از سوی دیگر، شریعت اسلام برای همه دوران‌ها و همه حوادث عالم حکم دارد. در این صورت، راهی جز این نیست که برای پاسخگویی شریعت به نیازهای نامحدود، باب مصلحت‌اندیشی را بگشاییم تا بتوانیم برای همه وقایع، حکم شرعی داشته باشیم (محب‌الله عبدالشکور، بی تا: ج ۲، ص ۲۶۶).

در پاسخ این دلیل، برخی از خود عالمان سنّی گفته‌اند:

نامحدود بودن وقایع، دلیل بر حجیت مصالح مرسله نمی‌شود؛

زیرا از عمومات و اطلاعات کتاب و سنت و آنچه از قیاس صحیح قابل استنباط است، احکام بسیار زیادی استنباط می‌شود. اگر برای موردی از حوادث نتوانیم حکمی را از این منابع استنباط کنیم، همین کافی است که حکم آن مورد راز دیدگاه شریعت مباح بدانیم؛ زیرا ادله شرعی به ما گفته‌اند که هر کجا حکمی نیافتیم، حکم شرعی آن اباحه است (همان و نیز بنگرید: الاصول العامه، ص ۳۸۸).

بررسی ادله مخالفان حجیت مصالح مرسله

مخالفان حجیت مصالح مرسله، ضمن نقد ادله موافقان، ادله‌ای را هم بر عدم حجیت اقامه

کرده‌اند که به دو نمونه مهم‌تر آن اشاره می‌شود (برای تفصیل بیش‌تر، بنگرید: احکام حکومتی و مصلحت، ص ۱۴۴ به بعد).

۱. تمسک به مصالح مرسله، اعتراف به نقص شریعت و عدم فراگیری آن جمیع وقایع و حوادث را در پی دارد؛ زیرا پذیرش حجیت مصالح مرسله به این معنا است که فراتر از احکام موجود در کتاب و سنت به احکام دیگری که بر پایه مصلحت‌اندیشی به دست می‌آید، نیازمند هستیم (الاصول العامه، ص ۴۰۰ به نقل از مصادر التشریح فیما لانصّ فیه، بالندکی توضیح). در پاسخ به این دلیل گفته‌اند:

۹۱

قیس

ترجمه از رساله‌های برجایگاه مصلحت در فقه

طرفداران مصالح مرسله با اقامه ادله خود بر حجیت مصالح مرسله حکم استنباط شده بر پایه مصالح مرسله را جزئی از شریعت و احکام جامع آن به‌شمار می‌آورند (همان، ص ۴۰۱).

۲. مصالح مرسله اغلب علم و قطع به حکم شرعی را سبب نمی‌شود؛ بلکه حداکثر اسباب ظن به آن را فراهم می‌آورد. حال، با رد ادله اقامه شده از سوی طرفداران حجیت مصالح مرسله بر حجیت این ظن خاص، خودبه‌خود عدم حجیت آن اثبات می‌شود؛ زیرا اصل اولی در ظنون، عدم حجیت است. این اصل اولی مطابق آیات و روایات، مانند آیه شریفه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس (۱۰): ۳۶)، در جای خود اثبات شده است (الاصول العامه، ص ۴۰۳). ممکن است به این استدلال چنین پاسخ داده شود: سیره عقلا همیشه بر این امر مستقر بوده است که وقتی تشخیص دهند عملی برای آن‌ها مفید است، به آن اقدام می‌کنند و به مجرد احتمال وجود مفسده‌ای واقعی، از انجام آن خودداری نمی‌کنند. از طرف شارع مقدس ردعی بر این سیره صورت نگرفته؛ در حالی که سیره، مورد ابتلای فراوان بوده است. همین کافی است که رضایت و امضای شارع مقدس را بر آن به دست آوریم (اقتباس از سیدحسن مرعشی مقاله مصلحت و پایه‌های فقهی آن، مجله قضایی و حقوقی دادگستری جمهوری اسلامی ایران، شماره ۶، ص ۲۳).

این پاسخ، خود دلیلی بر حجیت مصالح مرسله برای استنباط احکام شرع از روی آن است؛ ولی به نظر ناتمام می‌رسد. اولاً آیا این سیره درباره امور شرعی که در آن‌ها استناد به شارع، محور اصلی است، مورد عمل قرار می‌گیرد یا فقط درباره امور دنیوی است که نفع و ضرر در آن‌ها در اختیار خود انسان است؟

برای مثال، انسانی که قصد معامله‌ای را دارد، با سبک و سنگین کردن مصالح و مفاسد آن معامله برای خود، به این نتیجه می‌رسد که در مجموع، مصلحت آن برتر است؛ هر چند این

نتیجه‌گیری ظنی است و در کنار آن، احتمال موهومی بر ترجیح مفسده آن هم وجود دارد. ممکن است بگوییم: در چنین مواردی، سیره بر عمل کردن به مصلحت‌مظنون است که البته درجه ظنی بالایی هم باید داشته باشد. به نظر می‌رسد احتمال دوم مقرون به صواب است؛ چراکه عاقلان به مقتضای عقل خود در امور شرعی که در آن استناد به شارع، محور اصلی است همچون امور عرفی که در مقام تصمیم‌گیری در امور خود هستند، عمل نمی‌کنند. احتمال عدم شمول سیره عقلایی بر تشخیص احکام شرعی، کافی است تا نتوانیم در مسأله مورد بحث به آن تمسک کنیم.

ثانیاً اگر فرض کنیم که سیره مورد ادعا در مسأله وجود دارد، باید گفت که این سیره نه تنها مورد امضا نیست، بلکه مورد ردع صریح شارع مقدس قرار گرفته است. روایات فراوان و صریحی که ما را از پیروی عقل خود در مصلحت‌سنجی‌های آن برای تشخیص احکام شرع باز داشته، رادع چنان سیره فرضی خواهد بود؛ به‌طور نمونه، در روایتی می‌خوانیم:

ان دین الله عزوجل لا یصاب بالعقول الناقصه و الآراء الباطله و المقاییس الفاسده... (جامع احادیث الشیعه ج ۱، ص ۳۳۴. این روایت در بابی مفصل و طولانی با همین مضامین نقل شده است). دین خداوند عزوجل از طریق عقل‌های ناقص و رأی نظرهای بی‌پایه و سنجش‌های نادرست قابل دسترس نیست.

۵. مصلحت، پایه مدیریت جامعه و صدور احکام حکومتی

مرحله سوم از کاربرد مصلحت، در مورد مدیریت جامعه به معنای عام و لغوی مدیریت و صدور احکام حکومتی است. این‌که صدور احکام حکومتی را کنار مدیریت جامعه به معنای پیشین می‌آوریم، از آن رو است که اساساً صدور این احکام، برابر تعریف برگزیده آن (بنگرید: احکام حکومتی و مصلحت، ص ۴۶ به بعد - به غلطنامه ضمیمه کتاب توجه فرمایید)، برای مدیریت جامعه است؛ بلکه مدیریت جامعه در نظام اسلامی بر پایه احکام حکومتی و ضوابط صدور آن انجام می‌گیرد. (باید توجه داشت که برابر تعریف برگزیده، احکام حکومتی منحصر به صدور از سوی رهبری یا لزوماً مبتنی بر انتصابی بودن ولایت و حکومت نیست. در تعریف برگزیده، احکام حکومتی شامل هر نوع جعل، انشاء، تصویب و حتی تصمیمی است که در جهت اداره جامعه از سوی متصدیان و کارگزاران مشروع، بر اساس خواسته‌های خرد و کلان

اسلام در اداره جامعه صورت می‌پذیرد. اگر قید خواسته‌های اسلام و کارگزاران مشروع و مورد پسند اسلام را از این تعریف برداریم، احکام حکومتی در هر حکومتی چه اسلامی و چه غیراسلامی لزوماً وجود دارد. بایسته‌عنایت است که مصلحت در مرحله صدور احکام حکومتی و اداره جامعه است که در روزگار ما مورد پرسش‌ها و چالش‌های فراوان قرار گرفته. در حقیقت، پس از تشکیل جمهوری اسلامی ایران با ادعای محوریت فقه شیعه در محتوا، بلکه ساختار آن بود که رفته رفته توجه به عنصر مصلحت و چگونگی کاربرد آن در اداره جامعه پیدا شد. ناآگاهی از مبنا، معیار، جایگاه و نقش مصلحت در اداره جامعه در نظام اسلامی همچنان که می‌تواند به جمودفکری و انسداد رفتاری در اداره جامعه منجر شود، ممکن است گمانه‌زنی درباره ناکارایی فقه و عدم امکان اجرای آن در هر زمان و مکانی را تقویت کند. خطر جمود فکری و انسداد رفتاری، متوجه کسانی است که گمان می‌کنند باید آن‌چه را که احکام اسلام می‌دانند، همان‌طور که در متون فقهی مدوّن است، کورکورانه و بدون توجه به مقتضیات و مناسبات گوناگون و پیچیده جهان خارج به اجرا درآورند.

این یک نوع بی‌توجهی به جایگاه مصلحت در اداره جامعه است. نوع دیگر که پندار ناکارایی و بی‌ثمر بودن پافشاری بر اجرای فقه اسلامی را در جامعه به دنبال دارد، بر این باور نادرست بنا شده که مصلحت‌گرایی در اداره جامعه در نظام اسلامی به معنای چشمپوشی از اصول، موازین و احکام اسلامی است. کسانی که بر این باور هستند مصلحت‌گرایی را که در اداره جامعه هم‌گزیری از آن نیست، گام نهادن در فرایندی می‌دانند که از آن به «عرفی شدن فقه» یاد می‌کنند. این فرایند سرانجام به کنار نهادن فقه به صورت یک مجموعه ثابت می‌انجامد؛ کنار نهادنی که اگر عین جدایی دین از سیاست نباشد، همانند و در حکم آن یا قریب‌الافق با آن خواهد بود.

به نظر می‌رسد کلید اصلی حلّ مسأله در گرو بیان ضوابط و معیارهای تشخیص مصالحی است که احکام حکومتی بر پایه آن بنا می‌شود؛ البته پاسخ جامع و کامل وقتی روشن می‌شود که در یک بررسی مفصّل به مبانی، منابع و مرجع تشخیص مصلحت در نظام اسلامی هم پرداخته شود؛ اما در این مجال فقط به همان کلید اصلی یعنی ضوابط تشخیص مصلحت می‌پردازیم که ضمن آن، به مبانی و منابع مصلحت هم اشاره خواهد شد؛ ولی پرداختن به مرجع تشخیص مصلحت که سخن را به ساختار حکومت اسلامی و روابط نهادهای آن با یکدیگر می‌کشاند، فرصتی دیگر می‌طلبد (بنگرید: احکام حکومتی و مصلحت، ص ۲۱۹ به بعد).

با بیان ضوابط تشخیص مصلحت، نسبت مصلحت (به صورت پایه حکم حکومتی) با حکم کلی شرعی و کلاً خواسته‌ها و اهداف شریعت هم روشن خواهد شد.

ضوابط و معیارهای مصلحت در صدور احکام حکومتی

صحنه‌ای که در آن، ضوابط و معیارهای مصلحت برای صدور احکام حکومتی بررسی می‌شود، از این قرار است که نظام حکومتی بنا شده بر اساس خواسته‌های اسلامی، خود را موظف و ذی حق برای اجرای اهداف، خواسته‌ها و احکام اسلام می‌داند. در این صحنه به تناسب وظیفه و حق اجرای خواسته‌های اسلام، حق تشخیص مصلحت اجرای آن خواسته‌ها هم به او واگذار شده است. اکنون پرسش این است که نظام اسلامی تحت چه ضوابطی می‌تواند و باید به حق و وظیفه خود عمل کند. دیدگاه نگارنده در پاسخ به این پرسش با ارائه ضوابط ذیل بیان می‌شود. این ضوابط در جای دیگر با تفصیل و توضیح مقدمات و آثار آن آمده است (بنگرید: احکام حکومتی و مصلحت، ص ۲۱۳ به بعد و همین قلم، منابع قانونگذاری در حکومت اسلامی، ص ۲۵۵ به بعد).

در این جا ضمن ارائه آن‌ها به ادله توجیهی آن‌ها نیز به اختصار اشاره می‌شود:

۱. مصالح باید در اهداف و انگیزه‌های عام و فراگیر اسلام برای اداره و هدایت جامعه داخل باشد. به عبارت دیگر، مصالح باید جهت‌دار و به سمت تحقق هر چه بهتر و بیش‌تر اهداف متعالی اسلام در جهت سعادت جامعه انسانی باشد. دلیل این ضابطه از روی آیات و روایات فراوانی که در آن‌ها برای حرکت جامعه، اهداف و انگیزه‌های متعددی بیان شده، قابل اثبات است. در حقیقت، این آیات و روایات هم اثبات می‌کند که مصلحت‌اندیشی در جامعه باید در جهت اهداف معین باشد و هم آن اهداف را تعریف و مشخص می‌کند.

آنچه به موضوع ما مربوط می‌شود، اصل ضابطه است؛ یعنی لزوم هدفمند بودن مصالح به صورتی که در منابع اسلامی آمده است؛ اما تعیین و احصای آن‌ها خارج از قلمرو و حوصله این مقاله است؛ بنابراین برای نمونه و اثبات اصل ضابطه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

أ. در سوره حج درباره کسانی که مظلومانه و به ناحق از سرزمین خود، به واسطه ایمان به پروردگار رانده شده‌اند، ضمن وعده پیروزی می‌فرماید:

الَّذِينَ إِذَا مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ.

کسانی که اگر به آن‌ها جایگاه و قدرت دهیم، به اقامه نماز، پرداخت زکات، فرمان به نیکی‌ها و بازداری از بدی‌ها می‌پردازند و سرانجام همه چیز از آن خداوند است.

اقامه نماز، محور تکامل بندگی انسان در پیشگاه خداوند است که پایهٔ سعادت و کمال انسانی او است؛ بدین سبب، نخستین هدف برای صاحبان قدرت مشروع در جامعه، با تعبیر لطیف «مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ»، معرفی شده است؛ پس یکی از محورهای مصلحت سنجی در جامعه، هر محوری است که هدف آن اقامه نماز است. محور دیگر در جهت پرداخت زکات قرار می‌گیرد که از عوامل اساسی برپایی قسط و عدل در جامعه است. رواج «معروف» و جلوگیری از «منکر» از اهداف دیگر است که در آیه شریفه معرفی شده است.

ب. در نهج البلاغه به نقل از امام علی علیه السلام هدف از حکومت در اسلام، رواج آموزه‌های دین، عمران و آبادی سرزمین، امنیت برای مظلومان و برپایی حدود الهی بیان شده است:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافِسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ وَ لَكِنَّ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نَظْهِرِ الْإِصْلَاحِ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ (صبحی صالح، ص ۱۸۹، خطبه ۱۳۱).

نمونه‌های پیش گفته، هم اصل لزوم مصلحت‌اندیشی را نشان می‌دهد، هم لزوم داخل بودن مصالح در اهداف معین را بیان می‌کند و هم آن اهداف را مشخص می‌سازد. این سه البته از هم جداناپذیرند و شاید یک علت این که در منابع اسلامی هم به صورت منسک نیامده، برای پرهیز از تفکیک آن‌ها بوده است. ثمره تأکید بر عدم تفکیک این است که کسی نتواند با تمسک به اصل لزوم مصلحت‌اندیشی، آن را (برای مثال) در جهت منافع شخصی یا گروهی خود قرار دهد. در اسلام اگر مصلحت‌اندیشی هست، هدف آن هم معین شده و مصلحت‌اندیشی خارج از اهداف معین اسلامی، دلیلی بر مشروعیت ندارد.

۲. ضابطه دوم، عدم مخالفت مصالح تشخیص داده شده با احکام کلی شرعی است که به صورت احکام اجتماعی اسلام استنباط می‌شود. پیش فرض و فضای ترسیم شده بر مصلحت در مرحله سوم، یعنی به صورت پایه مدیریت جامعه و صدور احکام حکومتی این است که حکومت اسلامی، مأمور و ذی حق برای اجرای احکام و خواسته‌های اسلام در صحنه اجتماع و ادارهٔ جامعه است. یک جنبه از این پیش فرض، خود را در ضابطه اول که لزوم محور و هدف قرار گرفتن خواسته‌های کلی و اساسی اسلام است، نشان داد. اکنون با این فرض که در اسلام، احکام کلی معینی وجود دارد که حکومت اسلامی مأمور اجرای آن‌ها است، مصلحت‌اندیشی حکومت باید در چارچوب این احکام که ممکن است به صورت قوانین حقوقی نظام اسلامی هم تنظیم شده باشد، قرار گیرد.

اصل این ضابطه با توجه به پیش‌فرض گفته شده، قابل انکار نیست؛ ولی درباره آن پرسش‌های فراوانی قابل طرح است که بسیاری از آن‌ها در اذهان کسانی که روند مصلحت‌اندیشی در نظام اسلامی را دنبال می‌کنند، مطرح می‌شود؛ از جمله این‌که آیا مقصود از احکام کلی شرعی، احکامی است که در فقه موجود و مدون آمده است؟ بنابر نظر کدام فقیه یا کدام دسته از فقیهان: مشهور؟ مشهور معاصران؟ مشهور گذشتگان؟ چگونه و به چه ترتیبی می‌توان مشهور رابه‌دست آورد؟ یا این‌که مقصود، استنباط جدید است؟ استنباط کدام فقیه یا کدام دسته از فقیهان؟ آیا استنباط احکام شرعی برای صحنه اجتماع، ضوابط خاصی را برای اجتهاد می‌طلبد؟ (مانند تأکید بر رعایت عنصر زمان و مکان در اجتهاد) یا ضوابط مقرر در اصول فقه موجود، پاسخگو است؟ کدام اصول فقه موجود؟ اصول فقه طویل و عریض با دقت‌های عقلی فراوان یا اصول فقه ساده‌تر و عرفی‌تر؟ یا این‌که آیا عملیاتی کردن این ضابطه، محدود کردن و بلکه منسدر کردن تصمیم‌ها و روند اداره جامعه را در پی ندارد؟

راهی برای برون رفت از آن با ملاحظه و رعایت این ضابطه وجود دارد یا عملاً به از دست رفتن آن تن داده خواهد شد؟ البته بسیاری از این پرسش‌ها درباره ضابطه اول هم به صورتی کلی‌تر و کلان‌تر مطرح است؛ ولی از آن‌جا که ضابطه اول، نقش دین و شریعت را در مصلحت‌اندیشی به صورتی خیلی کلی‌تر و به‌طور طبیعی منعطف‌تر و قابل تفسیرهای بیش‌تر بیان می‌کند، اشکالات و پرسش‌ها درباره آن کم‌تر گلوگیر و حاد می‌نماید.

پژوهشی با فرصت‌های فراخ و امکانات بسیار لازم است تا بتوان به پرسش‌های پیشین پاسخ گفت. آنچه درباره دسته اخیر از پرسش‌ها که به پندار دست و پاگیر بودن این ضابطه مربوط می‌شود، می‌توان گفت: توجه به قاعده اهم و مهم است که در اصول فقه مطرح شده و به صورت ضابطه سوم در پی می‌آید.

۳. سومین ضابطه در تشخیص مصالح، رعایت قانون اهم و مهم است. رعایت اهم و مهم در اصول فقه، در باب تزاحم مطرح شده است. تزاحم در اصطلاح، مربوط به مرحله «امثال» است برخلاف تعارضی که مربوط به مرحله «جعل» است. این قاعده مبنای عقلایی، بلکه عقلی دارد و برای هیچ عاقلی در مقام عمل قابل انکار نیست. به کارگیری این ضابطه در تشخیص مصالح در مرحله سوم که در این مقاله مطرح شد نیز متناسب با همان اصطلاح اصول فقهی، بلکه عین رعایت آن است. توضیح این‌که مصلحت در مرحله سوم در مقام اداره جامعه و

صدور حکم حکومتی است. این مرحله، همان مرحله اجرا یا امتثال است؛ اما مقتضیات اجرا و امتثال در صحنه جامعه را نباید با مقتضیات آن در صحنه فردی یکسان پنداشت. حاصل آنچه در باب تزامم مطرح می‌شود، این است که پس از فرض در دست داشتن مطلوب شارع، هنگام امتثال و اجرای خواسته‌های شارع، اگر در جایی نتوانیم به همه خواسته‌های مطلوب در آن جا عمل کنیم، عقل حاکم در مقام امتثال چه می‌گوید. در صحنه عمل فردی که فقط احکام مشخص و معینی برای یک فرد پیش رو است، نتیجه اجرای قواعد عقلی باب تزامم این است که حکمی برای فرد بر حکم دیگری برای خود او برتری و تقدّم داده می‌شود؛ اما در صحنه جامعه آن که مکلف و ذی حق است، دستگاه حکومت و دولت اسلامی است. در صحنه فردی، این عقل فرد است که در مقام تزامم به کار می‌رود؛ اما آیا در صحنه جامعه هم عقل یک فرد است که عمل می‌کند؟

اگر در مبنای مشروعیت و شرعی حکومت اسلامی، اصالت را سرانجام به جایگاه یک فرد بدهیم، در اینجا نیز باید در نهایت عقل همو را معیار قرار دهیم؛ هر چند ممکن است آن فرد در جایگاه رهبر یا ولی جامعه، صلاحیت‌ها و اختیارات خود را متناسب با نیازها، توانایی‌ها و تخصص‌ها به افراد و دستگاه‌های گوناگون واگذارد؛ اما اگر اصالت را سرانجام به جامعه دادیم، باید برای تشخیص در کاربرد قانون اهمّ و مهم، یک عقل جمعی تعریف کنیم. از سوی دیگر، در تطبیق قانون اهمّ و مهم در صحنه جامعه باید به اهمّیت و اولویت حقوق عامّه که تحت عنوان مصالح جامعه، منافع ملی و مانند آن قابل درک است و بر حقوق فردی، صنفی و قشری تقدّم دارد، توجّه کافی مبذول داشت.

نکته سوم که در تطبیق قانون اهمّ و مهم به صورت یکی از ضوابط تشخیص مصلحت باید مورد توجّه قرار گیرد، این است که این قانون را باید هم برای اهداف و خواسته‌های کلی شارع که در ضابطه اول مطرح شد، مدنظر قرار داد و هم برای رعایت احکام کلی شرعی که در ضابطه دوم بود؛ اما در مقایسه این دو سنخ با هم یعنی اهداف و اصول کلی و احکام شرعی، ممکن است ابتدا به نظر آید که اهداف و مقاصد عامّه شرع، همواره بر احکام شرعی مقدم است؛ ولی به نظر می‌رسد هدف و مقصد کلی بودن در مطلوب‌های شرعی فقط یک قرینه و معیار است که می‌تواند ترجیح آن را بر حکم کلی شرعی در مقام تزامم با آن رقم زند؛ اما می‌توان تصور کرد که برخی از احکام معین شرعی چنان اهمّیتی دارند که ممکن است برخی از اهداف را تحت الشعاع خود قرار دهند.

۴. ضابطه چهارم در تشخیص مصالح، رعایت خبرویت و کارشناسی است. در حقیقت، پیکره اصلی تشخیص مصلحت از همین ضابطه ناشی می‌شود. مصلحت به معنای خیر، صلاح و سعادت است. در جنبه‌های گوناگون حیات بشری برای این‌که خیر انسان تشخیص داده شود، باید حداکثر توانایی علمی و تخصصی به کار رود. این تشخیص اگر به خیر و صلاح جامعه مربوط باشد، به‌طور طبیعی باید در قالب تشخیص نخبگان و بهترین متخصصان هر زمینه‌ای از زمینه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... باشد.

باید توجه داشت که دو ضابطه اخیر از ضوابط پیش گفته، با اسلامیت نظام اسلامی نسبت لزومی ندارد. طبیعی است که هر دستگاه مدیریتی در هر جامعه‌ای برای تشخیص مصالح خود اولاً دانش و خبرویت جامعه خود را به کار می‌بندد و ثانیاً بر اساس قانون اهمّ و مهمّ تزامم مصالح را رتق و فتق می‌کند.

از توجه به ضوابط پیش گفته می‌توان به مبنا و منبع تشخیص مصلحت در نظام اسلامی هم اشاره کرد. ضمن آن‌چه درباره ضابطه اول گذشت، روشن شد که مبنای مصلحت در نظام اسلامی، حرکت به سوی اهدافی است که در منابع اسلامی به صورت اهداف حرکت جامعه اسلامی تعیین شده است؛ اما درباره منبع آن با توجه به ضابطه اول و دوم، نخستین منبع، همان منابع فقه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل است؛ اما نگاه به این منابع در جایگاه منابع مصلحت، نه صرفاً برای تشخیص حکم کلی شرعی است؛ بلکه افزون بر آن، برای فهم اهداف عالی و متوسطی است که اسلام حرکت جامعه را به سمت آن می‌خواهد.

منبع دیگر، دانش‌های تخصصی بشر است که باید با نهایت برخورداری و استفاده از آن‌ها، تا آن‌جا که پیشرفت دانش اجازه می‌دهد، به درک مصالح نائل آمد. در یک نتیجه‌گیری می‌توان گفت: مصلحت جامعه از روی دانش‌های بشری به سمت و سوی اهداف از پیش تعیین شده اسلامی متولد می‌شود و با توجه به احکام شرعی و طیّ قانون اهمّ و مهمّ صیقل می‌خورد و در جایگاه مهم‌ترین عنصر احکام حکومتی که ابزار اداره جامعه است، در جهت تحقق و عمل قرار می‌گیرد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم و نهج البلاغه (به نسخه صبحی صالح).
۱. البوطی، رمضان، *ضوابط المصلحه*، بیروت، مؤسسة الرساله.
 ۲. الحکیم، محمدتقی، *الاصول العامه للفقہ المقارن*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ۱۹۷۹ م.
 ۳. حلّی (علامه)، حسن بن مظهر، *کشف‌المراد*، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م.
 ۴. خضری، بک‌محمد، *اصول‌الفقہ*، مصر، مکتبه‌التجاریه‌ الکبری، ۱۳۸۵ ق.
 ۵. خمینی (امام) روح‌الله، *انوار‌الهدایه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام‌الخمنی (ره)، ۱۳۷۲ ش.
 ۶. سرورالبهسردی، السیدمحمد، *مصباح‌الاصول*، تقریراً لابحاث‌السیدابوالقاسم‌الخویی، قم، مکتبه‌الداودی، ۱۴۰۸ ق.
 ۷. شاطبی ابواسحاق، *الاعتصام*، بیروت، دارالکتب‌العلمیه ۱۹۹۵ م.
 ۸. صرّامی، سیف‌الله، *احکام حکومتی و مصلحت*، تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۰ ش.
 ۹. صرّامی، سیف‌الله، *منابع قانونگذاری در حکومت اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
 ۱۰. طباطبایی، بروجردی، سیدمحمدحسین، *جامع‌احادیث‌الشیعه*، به کوشش‌الشیخ‌اسماعیلیان‌المغری‌الملایری، قم، ۱۳۷۱ ش.
 ۱۱. علامه حلّی، *کشف‌المراد*، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی، ۱۳۹۹ ق.
 ۱۲. الکاظمی، محمدعلی، *فوائد‌الاصول*، تقریراً لابحاث، «میرزا محمدحسین‌النائینی»، قم، جامعه‌المدرّسین، ۱۴۰۶ ق.
 ۱۳. مجله قضایی و حقوقی دادگستری جمهوری اسلامی ایران، شماره ۶.
 ۱۴. محب‌الله عبدالشکور، مسلم‌الثبوت (ضمیمه‌المستصفی للغزالی، طبع قدیم، دوجلدی، بیروت، درالفکر، بی‌تا).