

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

- ۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.
- ۲- مقاله در محیط word تایپ و همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.
- ۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.
- ۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.
- ۵- رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.
- ۶- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.
- ۷- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

- ۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:
(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵).
- ۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:
(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره جلد، شماره صفحه).
- ۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).
- ۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.
- ۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف - برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب - برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.
تذکره: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۷۵

کتابنامه

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام
سال بیستم / شماره اول / بهار ۹۴



صاحب امتیاز: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری
مدیر مسئول: سید محمود هاشمی شاهرودی
سر دبیر: سید هاشم حسینی بوشهری
قائم مقام سر دبیر: محمد علی لیالی
مدیر داخلی: هادی توحیدی راد
ویراستار: حسن بیگی



اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر احمد احمدی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر حسن روحانی (دکترای حقوق)،
آیة الله غلامرضا فیاضی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیة الله صادق آملی لاریجانی (استاد دروس
خارج حوزه علمیه قم)، آیة الله تقی مصباح یزدی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیة الله محمد مؤمن
(استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)، آیة الله محمد یزدی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)



همکاران علمی و ارزیابان این شماره اساتید محترم (به ترتیب حروف الفبا):

مصطفی اسکندری، مجید بابایی، حسین جوان آراسته، سید هاشم حسینی بوشهری، محسن رضوانی،
عباس رفعتی، قاسم شبان نیا، محمد فلاح، عبدالمجید قائدی، محمد علی لیالی، محسن ملک افصلی اردکانی،
داود مهدوی زادگان، فرج الله هدایت نیا.



نشانی:

قم - صندوق پستی ۳۳۱۷، مجله حکومت اسلامی

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: <http://mag.rcipt.ir>

پست الکترونیک: hokoomateslami@majleskhobregan.com

۳۰۰۰۰ ریال

۷۵ کتابنامه

ویژه‌اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیستم / شماره اول / بهار ۹۴

فهرست مطالب

- بررسی فقهی دیدگاه مشروعیت تلفیقی ولایت فقیه در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی / سیدعلیرضا طباطبایی و محمدجواد نوروزی / ۵
- جایگاه مصلحت در حکومت اسلامی با تأکید بر اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی / ۱ / سیدمحمد موسوی / ۳۷
- تیین مؤلفه‌های حجیت خط مشی‌های عمومی مبتنی بر دیدگاه شهید صدر / محمدصادق توسلی و حسینعلی سعدی / ۶۷
- ماهیت نهاد «مظالم»: ضرورت و مبانی تشکیل آن در حکومت اسلامی / عباس کعبی و سیدعلی میرداماد نجف‌آبادی / ۹۵
- مفهوم‌شناسی «مصلحت» و جایگاه آن در حقوق خانواده / سیدحسین هاشمی / ۱۲۷
- معناشناسی واژه «حاکم» در اصل چهارم قانون اساسی / محسن اسماعیلی و رضا رشیدی / ۱۵۵
- سیاستگذاری فرهنگی در دولت دینی / محمدحسین باقری‌فرد و عبدالله توکلی و سیدمهدی الوانی / ۱۷۳
- چکیده عربی / ۲۰۷
- چکیده انگلیسی / ۲۲۰

فصلنامه حکومت اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

فصلنامه علمی - پژوهشی حکومت اسلامی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه شده و از طریق پایگاه نورمگز www.noormags.ir، پایگاه مگ‌ایران www.magiran.com و پایگاه مرکز تحقیقات حکومت اسلامی www.mag.rcipt.ir قابل مشاهده و دریافت می‌باشد.

بررسی فقهی دیدگاه مشروعیت تلفیقی ولایت فقیه در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی

دریافت: ۹۴/۳/۵ تأیید: ۹۴/۵/۷ سیدعلیرضا طباطبایی* و محمدجواد نوروزی**

چکیده

موضوع ولایت سیاسی فقیه در تشکیل حکومت اسلامی از دیرباز میان فقیهان امامیه مطرح بوده است و آنان مشروعیت حکومت فقیه را بر مبنای نصب، از سوی امامان معصوم : تبیین کرده‌اند. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، آراء و نظریات جدیدی در تحلیل مبانی مشروعیت ولایت فقیه مطرح گردید که در پی تأثیر آفرینی بیشتر آرای عمومی در مشروعیت تشکیل حکومت فقیه‌اند. یکی از این دیدگاه‌ها، دیدگاه تلفیق است که مدعی نقش مردم به عنوان شرط مشروعیت بخش در حکومت اسلامی است؛ بدین بیان که هر چند ثبوتاً فقیهان از سوی خدای متعال برای اجرای احکام و تشکیل حکومت نصب گردیده‌اند، وانگهی شرط اعمال این ولایت در عالم اثبات، متوقف بر آرای عمومی مردم است. این دیدگاه برای اثبات مدعای خود، به دلایلی؛ مانند قیاس اولویت از قاعده تسلیط، بدبینی مردم نسبت به حکومت اسلامی و عدم تحقق اهداف آن، در صورت فقدان آرای عمومی، استدلال کرده است؛ چنانکه برخی از روایات را در این زمینه، دست‌مایه خود ساخته است. این دلایل، در برابر دلایل دیدگاه انتصاب، یارای استقامت ندارند. در صورت تسامح از این امر و تردید در شرطیت آرای عمومی برای تنجّز تکلیف فقیه در تشکیل حکومت، دلیل فقاهتی در علم اصول، اصل برائت را در مکلف به جاری می‌سازد.

واژگان کلیدی

مشروعیت ولایت فقیه، نظریه انتصاب، نظریه انتخاب، نظریه تلفیق

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1.

** عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1.

مقدمه

در زمینه ولایت فقیه از دو جنبه کلامی و فقهی می‌توان سخن گفت. بحث کلامی آن در این است که آیا خداوند متعال که می‌داند اولیای معصومش : که زمان محدودی حضور و ظهور دارند، برای زمان غیبت، دستوری داده است یا آنکه امت را به حال خود رها کرده است؟ و آیا اگر دستور به نصب فقیه جامع شرایط رهبری و لزوم مراجعه مردم به چنین رهبر منصوبی داده است، ولایت فقیه ثابت خواهد شد؟ این دست موضوعات از آنجا که به «فعل الله» ارتباط دارند، مربوط به علم کلام‌اند، اما پس از اثبات ولایت فقیه در علم کلام، در علم فقه نیز که به «فعل مکلف» می‌پردازد، از دو جهت سخن از ولایت فقیه به میان خواهد آمد. نخست آنکه چون خداوند متعال در عصر غیبت، ولایت را برای فقیه جامع شرایط تبیین فرموده، پس بر وی واجب است که این تکلیف را انجام دهد. دیگر آنکه بر مردم نیز واجب است که ولایت چنین رهبری را بپذیرند و از احکام شرعی و قضاوتها و ولایت‌های شرعی که از سوی وی ثابت یا صادر می‌شود، اطاعت کنند.

از میان تکالیفی که شارع مقدس در سه قلمرو افتاء، قضاء و اجراء بر عهده فقیهان نهاده است، موضوع اخیر؛ یعنی ولایت فقیه در اجراء و تشکیل حکومت اسلامی از دیرباز میان فقیهان امامیه مطرح بوده است و آنان مشروعیت حکومت فقیه را بر مبنای نصب حاکم از سوی امامان معصوم : تبیین کرده‌اند؛ با این برهان که در امور عام‌البلوی که مورد ابتلای عموم است، از سوی امامان معصوم به شیعیان اجازه داده نشده است که برای حل و فصل امور مزبور به طاغوت‌ها و قضاات جور مراجعه کنند. از میان این دو حالت که یا ایشان مردم را به حال خود رها کرده باشند و شخصی را برای اداره امور معین نکرده باشند و یا فقیهان را برای اداره جامعه تعیین کرده باشند، فرض اخیر با توجه به بطلان فرض نخست، ثابت می‌گردد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۵۸).

گرچه پرواز ققنوس حکومت در اسلام نیازمند دو بال مشروعیت و مقبولیت است

و از هم‌آوایی ضرب‌آهنگ آن دو، اجرای احکام اسلامی میسر می‌گردد، وانگهی در دیدگاه نصب، برای مشروعیت تشکیل حکومت اسلامی نیازی به آرای اکثریت مسلمانان نیست، بلکه میزانی از اقبال مردمی مورد نیاز است که امکان استقرار و استمرار حکومت اسلامی را فراهم نماید. در این دیدگاه، انتصاب، الهی است و مردم در مشروعیت حکومت نقشی ایفاء نمی‌کنند؛ همانگونه که در مشروعیت ولایت رسول اکرم و امامان معصوم : نقشی نداشته‌اند. به دیگر بیان، انتصاب، بدین معناست که در عصر غیبت، فقیه واجد شرایط علمی و عملی از سوی شارع مقدس به سمت‌های افتاء، قضاء و ولایت سیاسی منصوب و تعیین شده است. همچنانکه مردم در سمت افتاء و قضاء، فقیه را انتخاب نمی‌کنند تا وکیل آنان در به‌دست‌آوردن فتوا یا استنباط احکام قضایی و اجرای آنها باشد، در مسأله ولایت و رهبری جامعه نیز مردم وی را وکیل خود برای حکومت نمی‌کنند. فقیه نایب امام معصوم است و بنابراین، دارای ولایت افتاء، ولایت قضاء و ولایت سیاسی در جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۹).

در این دیدگاه، مردم در حکومت اسلامی، نقشی کارآمد دارند؛ زیرا بدون خواست و رضایت ایشان، حکومت اسلامی در عمل تشکیل نخواهد یافت و در صورت تشکیل، کارآمد نخواهد بود. بنابراین، برای مشروعیت تشکیل حکومت اسلامی، الزاماً نیازی به آرای اکثریت مسلمانان نیست.

با توجه به پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه، آراء و نظریات جدیدی در تحلیل مبانی مشروعیت ولایت فقیه مطرح گردیده است که در پی نقش‌آفرینی بیشتر آرای عمومی در مشروعیت حکومت فقیه بوده‌اند تا از در راستا نقش مردم را در حکومت اسلامی برجسته‌تر سازند. این آراء عبارتند از دیدگاه انتخاب، دیدگاه تلفیق در قالب نقش مردم به عنوان جزء مشروعیت‌بخش در حکومت اسلامی و دیدگاه تلفیق در قالب نقش مردم به عنوان شرط مشروعیت‌بخش در حکومت اسلامی (ثبوت الهی و اثبات مردمی).

تحلیل دیدگاه‌ها در مشروعیت حکومت فقیه

دیدگاه انتخاب

بنا بر این نظریه، امامان معصوم : فقیهان جامع شرایط را به مقام ولایت نصب نکرده‌اند، وانگهی آنان را به عنوان کاندیداها و نامزدان احراز مقام ولایت و رهبری جامعه معرفی کرده‌اند تا آنکه مردم، خود یکی از آنان را به عنوان رهبر برگزیده و مقام ولایت را به وی تفویض کنند. از این رو، فقیهان دیگر مجاز نخواهند بود که در امر ولایت و حکومت مداخله کنند. این دیدگاه بر آن است که از سوی امامان معصوم، جز بیان شرایط حاکم در زمان غیبت چیز دیگری نرسیده است و بنابراین، فقیه دارای شرایط، پیش از تفویض ولایت و حکومت از سوی مردم، نه به طور ثبوتی و نه اثباتی دارای ولایت نیست و رأی امت است که تأثیر ثبوتی و اثباتی در پیدایش و جعل ولایت دارد. حیات این نظریه، مستلزم رد و انکار دیدگاه انتصاب است؛ زیرا طرفداران این دیدگاه قائلند، اگر نصب فقیهان واجد شرایط منصب امامت، از سوی امامان معصوم به صورت عام ثابت گردد، سخنی تمام و پذیرفتنی است - که البته چنین امری محقق نشده است - و گرنه بر امت واجب است از میان فقیهان، فقیه واجد شرایط را تشخیص داده و وی را برای تصدی این مقام نامزد و انتخاب کنند.^۱

این تحلیل، از همان روزهای نخست، مورد نقد قرار گرفته و از ضعف ادله رنج می‌برد؛^۲ به ویژه آنکه دلایل دیدگاه نصب، تمام است و قائلین انتخاب، خود اذعان دارند که دیدگاهشان در طول دیدگاه انتصاب است.

گویا اشکالات نظریه انتخاب و بیانات به‌نظر دوگانه قانون اساسی در انتصاب و انتخاب و همچنین دغدغه برجسته‌سازی نقش مردم در حکومت که بی‌تردید از موج دموکراسی موجود در جهان بی‌تأثیر نیست، برخی از اندیشمندان را بر آن داشته است که در صدد تلفیق دیدگاه انتصاب و انتخاب برآیند تا ضمن پایبندی به مشروعیت الهی حکومت فقیه، آرای مردمی را نیز در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه دخیل نمایند. در این خصوص دو تبیین از نظریه تلفیق ارائه شده است: نخست، نقش مردم به عنوان جزء مشروعیت بخش و دیگری، نقش مردم به عنوان شرط مشروعیت حکومت فقیه.

پیش از تبیین این دو دیدگاه، شناخت مفهوم جزء و شرط در اصول فقه با توجه به تأثیر آن در موضوع‌شناسی، حائز اهمیت است. جزء، بخشی معین از شیء مرکب است؛ چنانکه به قسمت‌های مختلف یک جزء، بعض نیز اطلاق می‌گردد. جزء بدین معنا در برابر شرط قرار می‌گیرد؛ مانند اجزای نماز از قبیل رکوع و سجود که در مقابل شرایط آن، همچون طهارت و استقبال کعبه است. تفاوت جزء با شرط در این کاربرد آن است که جزء، ماهیت شیء مرکب را تشکیل می‌دهد، اما شرط، خارج از ماهیت شیء مرکب است؛ هرچند در صحت آن دخیل است. به دیگر بیان، جزء داخل در ماهیت مأموریه و شرط، خارج از ماهیت مأموریه است؛ گرچه تقید و شرطیت به آن، داخل در مأموریه می‌باشد. این تقید را جزء ذهنی، نه خارجی مأموریه می‌نامند. قید، گاهی مانند طهارت است که منشأ انتزاع آن یک فعل مستقل و جدا از صلوات (مقید) است و گاه مانند ایمان است؛ یعنی صفتی خارجی و متحد با مقید؛ مانند شرط ایمان در رقبه مؤمن (انصاری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۱۳).

دیدگاه تلفیق در قالب نقش مردم به عنوان جزء مشروعیت‌بخش در حکومت اسلامی
 بر اساس این دیدگاه، تنها فقیه دارای شرایطی که مقبول مردم باشد، به سمت ولایت بر جامعه منصوب شده است؛ یعنی متعلق نصب، «فقیه جامع شرایط مقبول مردم» است. بدین ترتیب، هر فقیه دارای شرایط علمی و عملی مجاز به اعمال ولایت نخواهد بود، بلکه اصولاً دارای مقام ولایت نیست؛ یعنی نه ثبوتاً چنین مقامی را دارد و نه اثباتاً می‌تواند اعمال ولایت کند، مگر آنکه دارای شرط مقبولیت مردمی نیز باشد (سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۸-۲۱۷).

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه انتصاب در آن است که لزوم مقبول بودن، تنها بدان دلیل نیست که فقیه غیر مقبول در عمل، امکان اعمال ولایت را ندارد، بلکه فقیه بدون آرای عمومی، شرعاً به مقام ولایت منصوب نگشته است و اعمال ولایت وی مشروع نیست، اما در دیدگاه انتصاب، مقبول بودن رهبر تنها ارزش کارآمدی دارد و اگر فقیه دارای شرایط، امکان اعمال ولایت یابد، حتی اگر مقبول مردم نباشد، شرعاً

مجاز به اعمال ولایت است. به دیگر بیان، در این دیدگاه، مقبولیت در کنار فقاہت، عدالت و کفایت، جزء مشروعیت‌بخش در ثبوت و اثبات ولایت فقیه در تشکیل حکومت است.

گرچه در این دیدگاه، بسان دیدگاه انتخاب، بدون آرای عمومی و احراز مقبولیت، فقیه دارای شرایط سه‌گانه فقاہت، عدالت و کفایت، نه به‌طور ثبوتی و نه اثباتی دارای ولایت نیست، وانگهی تفاوت این دو دیدگاه در آن است که از دیدگاه انتخاب، نصبی از جانب معصومان : صورت پذیرفته است، اما در این دیدگاه، چنین نصبی وجود دارد؛ چون این نصب در مورد فقیه عادل با کفایتی است که مورد اقبال عمومی مردم است. یکی از تفاوت‌ها در آثار این دو دیدگاه آن است که در دیدگاه انتخاب، مردم یا نمایندگانشان حق تحدید ولایت فقیه را دارند؛ مانند تحدید به شرایط زمانی و مکانی، اما در این دیدگاه، چون نصب از سوی شارع صورت پذیرفته است، چنین تحدیدی تصور نمی‌شود.

دیدگاه تلفیق در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی (نقش مردم به عنوان شرط مشروعیت‌بخش در حکومت اسلامی)

در این دیدگاه - که پژوهش حاضر عهده‌دار تحلیل و نقد آن است -؛ هرچند فقیهان، ثبوتاً از سوی خدای متعال برای اجرای احکام و تشکیل حکومت نصب گردیده‌اند، ولی شرط اثباتی اعمال این ولایت، وجود آرای عمومی مردم است و بدون اقبال مردم و تحقق شرط، تشکیل حکومت برای فقیه، نامشروع خواهد بود. این دیدگاه، نه تنها حکومت فقیهان، بلکه حکومت امامان معصوم : را نیز مشروط به این شرط می‌انگارد و در بیان دلایل، به روایات و شواهدی دست می‌یازد که حکومت ایشان نیز ثبوتاً از جانب خدای متعال است؛ هر چند در اثبات و اجراء بر آرای عمومی مشروط است. به دیگر بیان، در این دیدگاه دو مسأله «ثبوت ولایت برای امام» و «اثبات و اعمال ولایت و تشکیل حکومت از سوی ایشان» از هم جدا گشته است. امام معصوم در مرحله نخست در جمیع صور، ولایت دارد؛ چراکه تشکیل حکومت به آرای اکثریت مسلمانان بستگی داشته و شرط جواز اعمال ولایت است. از آنجا که هیچ فرعی بر اصل خود مقدم

نخواهد شد، در حکومت فقیهان نیز بیش از این نمی‌توان پذیرفت. توجه به این نکته اهمیت دارد که در این دیدگاه، هرگونه اعمال ولایت از سوی امامان معصوم یا فقیهان جامع شرایط، منوط به آرای اکثریت مسلمانان نیست و دیگر موارد اعمال ولایت، همچون اداره امور حسبیه، برعهده گرفتن قضاوت و اجرای مجازات‌های اسلامی و غیر آن، مشروط به پذیرش اکثریت مسلمانان و بیعت آنان نیست، تنها تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت، مشروط به آن است (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۴۶۰-۴۵۰).

برخی از فقیهان به فعلیت رسیدن حکومت امامان معصوم : و فقیهان دارای شرایط را منوط به بیعت مردم با ایشان کرده‌اند که به نظر، با دیدگاه اخیر هم‌آوایی دارد.

بعضی گمان می‌کنند، حاکمیت حاکم در اسلام، نیازی به بیعت ندارد. حاکم عبارت است از مجتهد جامع شرایط که از طرف امام 7 طبق روایت، دارای منصب حکم و قضاوت و افتاء شده است؛ چه مردم او را قبول داشته باشند یا نداشته باشند، چه با او بیعت کنند و یا نکنند... این گمان اشتباه است... آنچه از روایات به دست می‌آید، آن است که همه مجتهدین اعلم، شأنیت برای حکومت شرعیه را دارند، نه فعلیت آن و فعلیت آن حتماً بستگی به پذیرش و قبول افراد تحت حکومت دارد و به عبارت دیگر، مجتهدین اعلم هر کدام در ناحیه شخصیت خود، تام و تمامند و لیکن در تحت حکومت آنها درآمدن، نیاز به عقد تحکیم از جانب محکوم علیه دارد و تا کسی خود را ملزم به تبعیت نکند، عنوان ولایت حاکم درباره او صادق نمی‌گردد... در باب امامت و امارت ائمه : نیز مطلب همینطور است. آنها از جانب خداوند دارای مقام و مرتبه عصمت و طهارت و اعلمیت امت بوده‌اند، اما تحقق امارت آنان در خارج، احتیاج به پذیرش مردم و بیعت داشته است^۳ (تهرانی، بی‌تا، ص ۱۶۶-۱۶۹).

دلایل تلیف در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی (شرطیت آرای عمومی در تشکیل حکومت)

قیاس اولویت از قاعده تسلیط

برخی از فقیهان برای اثبات این مدعا، به قاعده مشهور تسلیط «النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلٰی اَمْوَالِهِمْ» استدلال کرده‌اند؛ بدین بیان که از آنجا که مردم بر اموال خود مسلطند و بدون

رضایت آنان، تصرف در اموالشان جایز نیست، به طریق اولی آنان بر نفوس خود مسلطند. بنابراین، هیچکس بدون رضایت آنان نمی‌تواند آزادی‌شان را محدود کند یا در مقدرات و امورشان تصرف کند. از دیگر سو، تشکیل حکومت که برای اداره زندگی اجتماعی انسان اجتناب‌ناپذیر است، بدون تصرف در اموال و نفوس مردم و تعیین حدود آزادی‌های مشروع، امکان‌پذیر نیست. راه جمع ایندو آن است که متصدیان حکومت، برخاسته از آرای عمومی مردم باشند (سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۷-۲۲۶).

عامل سستی پایه‌های حکومت و بدبینی مردم نسبت به حکومت اسلامی

تشکیل و استمرار یک حکومت بر اساس زور و بدون رضایت مردم، افزون بر آنکه آنان را نسبت به حکومت و سران آن بدبین می‌سازد، سبب سستی پایه‌های آن می‌شود و همواره آن را با خطر آشوب داخلی یا فروپاشی روبرو می‌سازد. بدون شک در چنین وضعیتی، نه تنها مخارج فوق العاده‌ای برای بقای حکومت بر بیت المال تحمیل می‌شود، بلکه فعالیت‌های فرهنگی و مذهبی نیز به صورت قوی و تأثیرگذار ممکن نخواهد بود؛ زیرا لازمه این فعالیت‌ها مقبولیت عمومی است که حکومت بنا بر فرض، فاقد آن است. به دیگر بیان، هدف از تشکیل حکومت اسلامی گسترش اسلام، میان مردم و رساندن آنان به کمال و سعادت فردی و اجتماعی است و پر واضح است که تحقق چنین هدفی بدون رضایت مردم، تحقق‌ناپذیر است و ازاین‌رو، تشکیل حکومت اسلامی یا استمرار آن در صورتی که با مقبولیت مردمی همراه نباشد، منجر به نقض غرض و پایمال شدن اهداف دین می‌شود (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۴۵۳-۴۵۲).

استدلال به روایات

دیدگاه تلفیق برای اثبات مدعای خود به روایات متعددی استناد کرده است که ناظر به تأثیر بیعت یا رضایت مردم در شکل‌گیری حکومت اسلامی است.

۱. پیامبر اکرم ۹ به امیر مؤمنان 7 فرمودند:

ای پسر ابوطالب! ولایت بر امت من، از آن تو است، پس اگر مردم در سلامتی و (آرامش) پذیرای ولایت تو شدند و با رضایت به (حکومت) تو

رضایت دادند، ادارهٔ امورشان را بر عهده بگیر و اگر در مورد تو اختلاف کردند، آنان را با آنچه در سر می‌پرورانند، رها کن^۴ (سیدبن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۷۸؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۷۴).

برخی از محققان در تحلیل این روایت، به سیرهٔ امیر مؤمنان استناد کرده‌اند که ایشان هیچگاه خود را به عنوان حاکم بر مردم تحمیل نکرد و وقتی که گروهی پس از رحلت پیامبر اکرم ^۹ خلافت را از مسیر خودش منحرف کردند، ایشان با اعمال زور در صدد به‌دست‌گرفتن حکومت بر نیامد، بلکه تنها با رفتن به در خانهٔ مهاجران و انصار، حق را به آنان یادآور شد و از آنان خواست به وظیفهٔ خود در یاری برای اقامهٔ حکومت عدل اسلامی اقدام کنند و از آنجا که آنان به وظیفهٔ شرعی خود عمل نکردند، حضرت از قدرت کناره گرفت؛ با آنکه امکان اقدام نظامی هم برای ایشان میسر بود (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۴۷۵)؛ چنانکه دعوت «ابوسفیان» برای اقدام نظامی را رد کرد و بیعت عمومی خود «عباس» را نیز نپذیرفت (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۰ و ۲۲۱).

۲. امیر مؤمنان ^۷ زمانی حاضر به پذیرش خلافت شد که با هجوم مردم و اصرار فراوان آنان، رضایت عمومی را در خصوص خلافت خود احراز نمود؛ چنانکه فرمودند: آگاه باشید! سوگند به آنکه دانه را شکافت و انسان را بیافرید، اگر حضور حاضران نبود و حجت با وجود یار تمام نمی‌شد و اگر نبود پیمانی که خداوند از عالمان گرفته است که بر سیری ستمگران و گرسنگی مظلومان صبر نکنند، هر آینه ریسمان حکومت را بر پشتش رها می‌کردم و آخرینش را با کاسهٔ نخستین آن سیراب می‌ساختم^۵ (نهج البلاغه، خطبه ۳).

۳. علی ^۷ فرمودند: «ما [در امر خلافت] حق داریم، اگر این حق به ما داده شود چه بهتر؛ وگرنه [به زور آن را نمی‌ستانیم] بر پشت شتران سوار می‌شویم گرچه شب‌روی به درازا کشد»^۶ (همان، حکمت ۲۲).

۴. پس از کشته‌شدن «عثمان»، مردم به سوی امیر مؤمنان ^۷ هجوم آوردند و با اصرار فراوان تقاضای بیعت کردند، امام ^۷ فرمودند:

من وزیر شما باشم بهتر از این است که امیرتان باشم. آنان گفتند نه، به خدا سوگند! ما دست بر نخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم. حضرت فرمودند: پس مراسم بیعت در مسجد باشد؛ چون بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی‌باشد^۷ (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۲۷؛ جزری، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۱۹۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۹).

۵. بر اساس چند نقل، چون روز بیعت با علی - روز جمعه - فرا رسید، مردم در مسجد گرد آمدند و ایشان بر فراز منبر قرار گرفت و در حالی که مسجد پر از جمعیت بود فرمودند: «ای مردم! این [حکومت] امر شماست. هیچکس جز کسی که شما او را امیر خود کنید، حق امارت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم، اما شما جز به حکومت من رضایت ندادید»^۸ (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۴۳۵؛ جزری، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۱۹۳). با توجه به قرینه‌های در نقل روایت و اینکه زمان صدور روایت، زمان برعهده‌گرفتن حکومت و اقدام به اعمال ولایت از سوی امیر مؤمنان ۷ است، معلوم می‌شود که منظور از جمله «هیچکس جز کسی که شما او را امیر خود کنید، حق امارت بر شما را ندارد»، این نیست که ولایت فقط برای کسی ثابت است که مردم وی را بدین سمت برگزیده باشند؛ چون سخن در خصوص مرحله ثبوت ولایت نیست، بلکه معنای جمله این است که اعمال ولایت، جز با رضایت مردم صحیح و جایز نیست (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۴۵۵).

۶. امیر مؤمنان ۷ در موارد متعددی بر مختاربودن مردم در بیعت با خود تأکید کرده است؛ به گونه‌ای که دانسته می‌شود، حضرت بیعت اجباری مردم را منشا اثر نمی‌داند و الا تأکید بر اختیاری بودن بیعت لزومی ندارد. به دیگر بیان، حضرت بر دو نکته پای می‌فشارد: نخست، اصل بیعت مردم و دیگری، اختیاری بودن این بیعت. از این رو، هر دو امر در تشکیل حکومت اسلامی مؤثر است (همان، ص ۴۵۶). حضرت هنگام حرکت از مدینه به بصره در نامه‌ای به کوفیان مرقوم داشتند: «مردم با من بدون بی میلی و اجبار، بلکه با میل و اختیار بیعت کردند»^۹ (نهج البلاغه، نامه ۱). همچنین آن حضرت در نامه‌ای به «طلحه» و «زبیر» چنین نگاشت:

اما بعد به درستی که شما دانستید گرچه کتمان کردید که من به سوی مردم
 نرفتم تا اینکه مرا خواستند و من با آنان بیعت نکردم تا اینکه آنان با من
 بیعت کردند و شما دو نفر هم در حقیقت از کسانی بودید که به سویم آمدید
 و با من بیعت کردید. به درستی که عموم مردم با من، نه بر پایه زور و نه
 برای دستیابی به مال بیعت کردند^{۱۰} (همان، نامه ۵۴).

۷. پس از آنکه مردم کوفه حدود دوازده هزار نامه برای امام حسین ۷ فرستادند و
 با اصرار فراوان از حضرت خواستند رهبری آنان را بر عهده گیرد، امام برای احراز
 خواست واقعی آنان، پسر عموی خود «مسلم بن عقیل» را به سوی آنها روانه کرد و در
 نامه‌ای به مسلم، خطاب به کوفیان چنین نگاشتند: «اگر مسلم برای من بنویسد که نظر
 بزرگان و صاحبان فضل و خرد از میان شما بر همان چیزی استقرار یافته است که
 فرستادگان شما به اطلاع من رسانده‌اند و در نامه‌هایتان خوانده‌ام، به سرعت به سوی
 شما خواهم آمد. ان شاء الله»^{۱۱} (کوفی، ۱۴۱۷ق، ص ۹۶). بدین ترتیب، حضرت رفتن
 خود به سوی مردم کوفه را متوقف بر یک نکته کرد و آن اجتماع رأی بزرگان و
 صاحبان فضل و خرد بر پذیرش حضرت به عنوان امام و رهبر خود بود. بدیهی است
 که در اینجا سخن از اعطای ولایت توسط مردم به حضرت نیست، بلکه سخن از
 پذیرش رهبری توسط مردم است؛ وانگهی حضرت افزون بر اینکه به حق خود برای
 ولایت و رهبری امت اسلام پای می‌فشارد، در عین حال، تصریح می‌کند که آن را بر
 مردم تحمیل نمی‌کند؛ زیرا حضرت فرمودند: «اگر شما از ما روی برگردانید و حق ما را
 نشناسید و رأی و خواسته‌تان در حال حاضر جز آن چیزی باشد که در دعوتنامه‌هایتان
 نگاشته‌اید، من از آمدن به سوی شما منصرف خواهم شد»^{۱۲} (کوفی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۰؛
 مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۹؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴۸).

نقد و بررسی دلایل تلفیق در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی

الف) قیاس اولویت از قاعده تسلیط، در صورت صحت استدلال، نه تنها با تلفیق
 نوع دوم - شرطیت - که این پژوهش عهده‌دار بررسی آن است، سازگار است، بلکه

می‌توان از آن در اثبات تلفیق نوع اول - جزئیت - استفاده کرد؛ به‌خصوص آنکه برخی از فقیهان، پیشتر از تبیین نوع دوم تلفیق، این استدلال را برای تبیین نوع اول تلفیق بکار برده‌اند (سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۷-۲۲۶). بنابراین، چگونه می‌توان از این دلیل، تنها برای استدلال برای نوع دوم تلفیق در تمیز ولایت در عالم ثبوت و اثبات استفاده کرد و تشکیل حکومت را مشروط به آرای عمومی کرد؟! لذا دلیل، اعم از مدعا است. از دیگر سوی، امکان توافق همهٔ مردم در یک جامعه، مُحال عرفی است. بنابراین، تصرف در اموال و اعراض و نفوس کسانی که مخالف این حکومت یا حاکم آن هستند، بنا بر استدلال به اولویتِ قاعدهٔ تسلیط، روا نخواهد بود. بدیهی است التزام به این امر، سبب اختلال نظام و نقض غرض می‌گردد.

ب) این ادعا که تشکیل و استمرار حکومت بر اساس زور و بدون رضایت مردم، سبب بدبینی مردم نسبت به حکومت و سستی پایه‌های آن می‌شود، در اثبات نوع دوم تلفیق - شرطیت - کارآمد نیست؛ زیرا این دلیل - در صورت پذیرش - مانند دلیل گذشته، اعم از مدعا است و تنها نیاز حکومت به آرای عمومی را اثبات می‌کند، نه آنکه به طور خاص، شرطیت آرای عمومی در مشروعیت تشکیل حکومت توسط امامان یا فقیهان را اثبات نماید؛ چرا که در اثبات تلفیق نوع نخست - جزئیت - نیز می‌توان بدان استدلال کرد. از دیگر سو، در فطرت همهٔ انسانها گرایش به قسط و عدل تعبیه شده است. بر اساس بحث‌های تفسیری که برهان عقلی نیز مؤید آن است، در فطرت انسان، دین‌خواهی، توحید، حق، قسط و عدالت نهاده شده است و اینکه خدای سبحان فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم (۳۰): ۳۰)؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش الهی نیست، ناظر به همین امر است؛ چنانکه بیانِ امیرِ بیانِ علی 7 در نخستین خطبهٔ نهج البلاغه که نقش انبیاء را شکوفایی دفائن عقلی بشر قلمداد می‌کنند، حاکی از فطرت حق طلب و عدالت‌محور اوست^{۱۳} (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱).

موضوع هماهنگی آموزه‌های اسلام و از جمله تشکیل حکومت اسلامی با فطرت

انسانها، آنگاه اهمیت مضاعفی می‌یابد که در تلفیق به شکل شرطیت، آنچه تشکیل حکومت اسلامی بدان بستگی دارد، آرای اکثریت مسلمانان و رضایت آنان است، نه آرای اکثریت مردم غیر مسلمان (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۴۷۶). این امر با توجه به آیات فراوانی از قرآن کریم که در مورد جهاد ابتدایی یا غیر از آن نازل شده است، قابل استفاده است. از آیاتی که در مورد جهاد ابتدایی است، این آیات قابل ذکر است: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره (۲): ۱۹۳)؛ و با آنها پیکار کنید تا فتنه (و بت‌پرستی و سلب آزادی از مردم) باقی نماند و دین، مخصوص خدا گردد، «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (انفال (۸): ۳۹)؛ و با آنها پیکار کنید تا فتنه (شُرک و سلب آزادی) برچیده شود و دین (و پرستش) همه مخصوص خدا باشد و «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا» (نساء (۴): ۷۵)؛ چرا در راه خدا و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند، پیکار نمی‌کنید؟! همان افراد (ستم‌دیده‌ای) که می‌گویند پروردگارا! ما را از این شهر (مکه) که اهلش ستمگرند، بیرون ببر و از طرف خود برای ما سرپرستی قرار ده و از جانب خود یار و یاور برای ما تعیین فرما. همچنین در قرآن مجید سه بار درباره پیامبر بزرگوار اسلام چنین آمده است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (توبه (۹): ۳۳؛ فتح (۴۸): ۲۸؛ صف (۶۱): ۹)؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند؛ هر چند مشرکان کراحت داشته باشند؛ به‌ویژه آنکه در دو آیه از این سه آیه، عبارت «وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» تکرار شده است.

پیامبر اسلام ﷺ از همان آغاز رسالت خود، در مسیر جهانی‌شدن و گسترش اسلام گام بر می‌داشت. آن حضرت در زمانی که هنوز از زمان تشکیل نخستین جامعه اسلامی در مدینه چند صباحی نگذشته بود و قدرت مادی و ظاهری این جامعه نوپا به هیچ وجه با قدرت سایر حکومت‌ها و دولت‌های موجود در آن عصر و از جمله دو ابرقدرت ایران و روم قابل مقایسه نبود، نامه‌هایی برای امپراتور روم، پادشاهان ایران،

حبشه، اسکندریه، بحرین و پادشاهان کوچک و بزرگ دیگر نگاشتند و آنان را به اسلام دعوت کردند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۲۶۳). بنابراین، آرای اکثریت غیر مسلمان در تشکیل و استمرار حکومت اسلامی تأثیرگذار نیست.

عدم پذیرش حکومت اسلامی از سوی مسلمانان یا ناشی از شبهه علمی یا شبهه عملی خواهد بود. از این رو، حکومت اسلامی، پس از استقرار، حتی با اقلیت افراد جامعه اسلامی، می‌تواند پایه‌های مقبولیت خود را با زدودن شبهه‌های علمی و عملکرد صحیح، مستحکم‌تر گرداند؛ چرا که بیش از آنکه چگونگی اصل تشکیل حکومت سبب بدبینی و سستی پایه‌های آن گردد، این عملکرد حکومت‌هاست که در این زمینه تأثیر تعیین‌کننده دارد، و گرنه احکام الهی و از جمله حکومت الهی، در فطرت انسانها و به خصوص مسلمانان، نهادینه است.

ذکر این نکته لازم است که تشکیل و استمرار حکومت در نظریه انتصاب که آرای عمومی در آن، تنها در کارآمدی حکومت مؤثر است و نقشی در مشروعیت‌بخشی به آن ندارد، با هر اقلیتی امکان‌پذیر نیست، بلکه حضور بخش قابل توجهی از مردم که امکان تشکیل و استمرار حکومت را به وجود می‌آورند، لازم است. بنابراین، در دیدگاه انتصاب، در عمل، هیچگاه اقلیت مطلق بر اکثریت مطلق حکم نمی‌راند.

اشکالات سندی روایات

بیشتر روایات مورد استفاده برای اثبات تلفیق نوع دوم - شرطیت - پیشتر از سوی صاحبان نظریه انتخاب، برای اثبات دیدگاه خود مورد استناد قرار گرفته است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۲۲-۵۰۴). غالب این روایات، از نظر سند ضعیف بوده و ارسال در آنها واضح است. بنابراین، قابل استناد نبوده و همین امر برای رد استدلال به آنها کافی است، حتی قائلین به دیدگاه انتخاب، خود به این امر اذعان دارند؛ وانگهی در صدد پاسخ از این اشکال برآمده و گفته‌اند: هدف ما استدلال به تک تک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود، بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اطمینان داریم، استفاده می‌شود که انتخاب امت نیز یک راه

حل عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است (همان، ص ۵۱۱).
 بدین ترتیب، ایشان گرچه اسناد آحاد این روایات را قابل خدشه می‌دانند، ولی با ادعای «تواتر اجمالی» به صدور این اخبار از سوی معصومان : اطمینان یافته‌اند (همان، ص ۵۲۲).

استناد به تواتر اجمالی در اثبات تلفیق در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی، بسان استناد به این تواتر در اثبات نظریه انتخاب مخدوش است. با این توضیح که چنانچه چند حدیث در یک موضوع وارد شده باشد - اگرچه از نظر سندی مخدوش باشند، اما از مجموع آنها، به صدور یکی قطع حاصل خواهد شد، این نوع تواتر را «اجمالی» می‌نامند؛ مثل اخبار حجیت خبر واحد که «تک تک» آنها شاید مورد خدشه باشد، ولی از مجموع آنها استفاده می‌شود که خبر واحد، حجت است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۴۴؛ آخوند خراسانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۹۵).

یکی از شرایط تحقق تواتر و از جمله تواتر اجمالی، آن اساس است که توافق ناقلان یک خبر به طور عادی بر کذب، بعید باشد، اما اگر انگیزه قابل توجهی برای دروغ‌پردازی در نزد ناقلان قابل تصور باشد، دیگر احتمال توافق و تبانی بر کذب از سوی آنها بعید نخواهد بود. در موضوع بیعت، خلفای غاصبی که خلافت اسلامی را از مسیر صحیح خود منحرف ساختند، در توجیه مشروعیت خلافت خود، بر بیعت مردم تأکید می‌ورزیدند و آن را عامل مشروعیت‌ساز معرفی می‌کردند. بنابراین، طبیعی است که در چنین فضایی، احتمال تعمد بر کذب از سوی ناقلان، قابل اعتناء و عقلایی است. با راه‌یافتن چنین احتمالی، استناد به تواتر اجمالی دیگر مفید اطمینان نبوده و در نتیجه حجیت و اعتبار شرعی نخواهد داشت (حسینی حائری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۸)؛ به ویژه آنکه در مواردی قطع بر جعل احادیث وجود دارد (امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ۳۳۹-۲۸۷).

اشکالات دلّالی روایات

با چشم‌پوشی از اشکالات سندی، این روایات از جهت دلّالی نیز مخدوش هستند. تمام سخنان حضرت علی ۷ درباره بیعت و شورا، به جز تعداد اندکی که درباره بیعت

سقیفه و شورای شش نفره «عمر» برای تعیین خلیفه سوم است، در دوران کوتاه خلافت خویش و پس از بیعت مردم با ایشان صادر شده است. مجموعه کلمات حضرت درباره بیعت و شورا که در دوران خلافت خویش ایراد فرموده‌اند، به سه بخش قابل تقسیم است: برخی از آنها در مقام وصف و شرح بیعت خویش است و اینکه در چه شرایطی به این بیعت رضایت دادند و بیعت او در مقایسه با بیعت مردم با سه خلیفه پیشین، از چه ویژگی‌ها و امتیازاتی برخوردار است؛ مانند آنکه فرمودند: «مردم با من بدون بی میلی و اجبار، بلکه با میل و اختیار بیعت کردند» (نهج البلاغه، نامه ۱). همچنین در برابر اصرار برخی به بیعت با ایشان فرمودند که بیعت من نباید مخفیانه و دور از دیدگان مردم صورت پذیرد: «پس مراسم بیعت در مسجد باشد، چون بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی‌باشد» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۴۵۰؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۹). استدلال به اینگونه روایات در اثبات دیدگاه انتخاب و تلفیق، نادرست است؛ چرا که این روایات در وصف چگونگی بیعت با آن حضرت وارد شده است. دسته دوم از کلمات حضرت، در برابر متخلفان از بیعت؛ نظیر «عبداللہ بن عمر»، «اسامه بن زید»، «سعد بن ابی وقاص» و پیمان شکنانی چون «طلحه» و «زبیر» است که ابتدا بیعت کردند و سپس بیعت خویش را نقض کردند. در این دست از روایات، امام ۷ بر دو نکته تأکید می‌ورزند: نخست آنکه بیعت با رضایت و اختیار برای صاحب آن، الزام به اطاعت می‌آورد و دیگر آنکه بیعت مردم با ایشان، بیعتی عمومی و از روی رضایت و غیر اجباری بوده است. از این رو، نقض آن پیمان شکنی در برابر مسلمانان قلمداد می‌شود.

دسته سوم از روایات که مهمترین بخش آن است، کلماتی است که در پاسخ به دعاوی «معاویه» و اهل شام ایراد شده است (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۰۲). در این روایات، امیر مؤمنان ۷ در برابر کسانی که انتصاب ایشان برای جانشینی رسول خدا ۹ و امامت بر امت اسلامی را بر نمی‌تافتند، از صنعت «جدل» استفاده کرده‌اند. در تعریف صنعت جدل گفته شده است: این صنعت، بر مقدمات مسلم استوار است؛ از این جهت که مسلم می‌باشند و لازم نیست مقدمات آن حق باشد (مظفر، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۳۳۵).

بنابراین، قیاس جدلی یا از قضایای مشهور و یا از قضایایی که مورد قبول طرف مقابل بوده و از دیدگاه وی مسلم است، تشکیل می‌شود؛ اعم از آنکه نزد مجادل نیز حق باشد یا باطل؛ چنانکه حضرت ابراهیم ⁷ در احتجاج در برابر ستاره، ماه و خورشیدپرستان زمان خود از این صنعت استفاده کردند. ایشان تعبیر «هذا ربّی» را برای اجرام آسمانی به کار بردند و چون هر یک از آنان غروب کردند، بانگ «إِنِّي لَا أَحِبُّ الْأَقْلِينَ» و «إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَشْرِكُونَ» زدند و نسبت به شرک بی‌زاری جستند (انعام (۶): ۷۸-۷۶). این شیوه احتجاج، بهترین راهی است که می‌توان با آن انصاف خصم را جلب کرده و از طغیان عصبیّت او جلوگیری نموده و او را برای شنیدن حرف حق آماده کرد (طباطبائی، ۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۶ و ۱۷۷).

بر این اساس، احتمال داده می‌شود امیر مؤمنان ⁷ در برابر کسانی که منصوب بودن ایشان را منکر بوده‌اند، به چیزی استدلال نموده‌اند که مورد قبول آنان بوده است؛ یعنی بیعت و انتخاب مردم تا از این رهگذر، با استفاده از صنعت جدل، مخالفان را ساکت نمایند و راه هر بهانه‌جویی را سد کنند. این احتمال سبب می‌شود، استناد به این سخنان حضرت برای اثبات دیدگاه انتخاب یا تلفیق، نادرست باشد؛ چرا که جدلی بودن این بیانات، مانع از تمسک به آن در خارج از ظرف جدال است و استناد به آنها تنها در صورتی کارگر است که بتوان اثبات کرد، قضایایی که آن حضرت در استدلال‌های خود به کار برده‌اند، مورد قبول ایشان بوده است.

بر جدلی بودن این روایات شواهد دیگری نیز دارد. برخی از بیانات حضرت، بیانگر آن است که بیعت، تنها شأن گروه ممتازی از مسلمانان است، نه آحاد آنان. حضرت در برابر جماعتی که پس از قتل «عثمان» خواهان بیعت و پذیرش خلافت ایشان بر مسلمانان بودند، فرمودند: «بیعت مربوط به شما نیست، بیعت از آن اصحاب بدر است» (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۴، ص ۵۵۹). همچنین ایشان در نامه‌ای به معاویه، انتخاب خلیفه را تنها در شأن مهاجران و انصار می‌داند: «شورا از آن مهاجران و انصار است. پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است» (نهج البلاغه، نامه ۶).

از اینکه حضرت، بیعت را به گروه ویژه‌ای، مانند مهاجران و انصار یا اصحاب بدر

اختصاص داده‌اند و بیعت «طلقاً» را معتبر نمی‌دانند، دانسته می‌شود از دیدگاه ایشان، بیعت، مشروعیت‌بخش نیست؛ زیرا اگر بیعت عمومی مردم، مشروعیت‌ساز باشد، نباید به گروه خاصی اختصاص یابد. مفهوم کلام حضرت آن است که اصحاب بدر، مهاجران و انصار که با پیامبر 9 حشر و نشر داشته‌اند، خود می‌دانسته‌اند که ولایت و حکومت حق حضرت است. بنابراین، هنگامی این حق را به جایگاه اصلی خود بازگردانند، این بیعت، موجب رضایت الهی خواهد بود.

شاهد دیگر بر اینکه حضرت، بیعت را مشروعیت‌بخش نمی‌دانند آن است که ایشان بیعت را الزام‌آور دانسته و معتقدند، بیعت‌کنندگان، پس از بیعت، حق نقض آن را ندارند (همان، نامه 7)؛ زیرا اگر بیعت مردم مشروعیت‌بخش باشد، نباید برای خود آنان الزام‌آور تلقی شود؛ چرا که مردم می‌توانند با تغییر آراء، حکومت را نامشروع سازند. بنابراین، بیعت حضرت با پاره‌ای از مردم به هدف مشروعیت‌بخشیدن به حکومت خویش نبوده است، بلکه برای فعلیت‌بخشیدن و جامعه عمل‌پوشاندن به حکومت بوده است. به دیگر بیان، مشروع بودن حکومت یک شخص، وی را بالقوه حاکم می‌کند؛ وانگهی برای اینکه این امر از قوه به فعل درآید و شخص بالفعل نیز حاکم گردد، نیاز به مقبولیت و پذیرش مردمی دارد. ستاندن بیعت از مردم برای آن است که مقبولیت حکومت، احراز گردد و با احراز مقبولیت، حجت بر ولی خدا تمام می‌شود (مصباح یزدی، 1377، ص 317-318).

تفسیر متشابهات کلام امیر مؤمنان 7 با محکومات کلام ایشان، به عدم شرطیت اعمال حکومت معصومان : به آرای عمومی رهنمون می‌شود. از این رو، اعمال حاکمیت فقیه نیز مشروط بدان نیست؛ چرا که دیدگاه تلفیق‌مورد عنایت این پژوهش، دلیل ادعای خود را مشروط بودن حکومت معصومان به این امر می‌انگارد.

در روایات پر شماری، امیر مؤمنان 7 از زعامت و ولایت خود بر جامعه اسلامی با عنوان «حق» خود یاد کرده‌اند که این حق از سوی دیگران «غصب» گردیده است که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌گردد:

پس از آنکه صحابه بر عثمان شوریده و وی را کشتند، با حضرت بیعت کردند،

امام 7 خطبه‌ای خواندند و در بخشی از آن فرمودند: «عترت پیامبر : با کسی مقایسه نمی‌شود؛ ... ولایت حق مسلم ایشان است... هم اکنون با قبول ولایت من، حق به حق‌دار رسید و به جایگاه اصلی خود باز گشت»^{۱۴} (نهج البلاغه، خطبه ۲).

«به خدا سوگند مرا همواره از حق خویش محروم ساختند و از هنگام وفات رسول خدا ﷺ تا امروز حق مرا باز داشتند»^{۱۵} (همان، خطبه ۶).

حضرت در نامه‌ای به برادرش عقیل چنین می‌نگارند: «خدا قریش را به کیفر زشتی‌هایشان عذاب کند، آنها پیوند خویشاوندی مرا بُریدند و حکومت فرزند مادرم را از من ربودند»^{۱۶} (همان، نامه ۳۶).

«شما این امر [خلافت] را از انصار گرفتید و در مقابل آنها احتجاج به خویشاوندی با پیامبر ﷺ کردید، اما همان را از ما اهل بیت، غاصبانه گرفتید»^{۱۷} (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۷۳).
«خدایا! از قریش به تو دادخواهی می‌کنم. آنان پیوند خویشاوندی مرا بریدند و روزگار مرا ضایع ساختند و قدر و بزرگی مرا کوچک ساخته، بر دشمنی با من گرد هم آمدند»^{۱۸} (ثقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۹۲).

«خداوند! قریش را خوار فرما، آنان مرا از حقم باز داشتند و حقم را غصب کردند»^{۱۹} (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۰۶).

چون رسول خدا ﷺ از این دنیا رخت بر بست، گفتیم: ما خاندان او و عترت و وارثان او هستیم، نه دیگران و در امر جانشین وی کسی با ما منازعه نمی‌کند و شایسته نیست هیچکس در آنچه حق ما است، طمع ورزد، اما پس از آنکه خویشان و نزدیکان از ما دور شدند، جانشینی پیامبر ﷺ را غصب کردند^{۲۰} (همان، ج ۱، ص ۳۰۷).

پس رسول خدا ﷺ رحلت کرد و کتاب خدا و اهل بیتش را به جای گذارد، دو امام که اختلاف نمی‌کنند ... پس به خدا سوگند! یا به حق انصار ظلم شد و یا در حق من ظلم کردند که البته حق من ضایع شد و من مظلوم هستم^{۲۱} (طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۰).

«خدایا! از این امت به تو دادخواهی می‌کنم، آنان پیوند خویشاوندی مرا بریدند و

روزگار مرا ضایع ساختند و حَقَم را دفع کردند و قدر و بزرگی مرا کوچک ساخته بر دشمنی با من گرد هم آمدند»^{۲۲} (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۴۰).

امام حسین ۷ در روایتی که ذکر آن در استدلال به دیدگاه تلفیق گذشت، فرمودند: «اگر شما از ما روی برگردانید و حق ما را نشناسید و رأی و خواسته‌تان در حال حاضر جز آن چیزی باشد که در دعوتنامه‌هایتان نگاشته‌اید، من از آمدن به سوی شما منصرف خواهم شد».

از این روایات پر شمار که ذکر برخی از آنها گذشت، دانسته می‌شود، زعامت سیاسی و تشکیل حکومت، «حق» امیر مؤمنان ۷ بوده که پس از پیامبر، «غصب» گردیده است. توجه به مفهوم این دو واژه می‌تواند پایه‌ای برای قضاوت و راستی‌آزمایی دیدگاه تلفیق مورد عنایت در این پژوهش باشد؛ با این توضیح که برای حق در اصطلاح فقهی - حقوقی معانی گوناگونی ذکر شده است که به برخی از آنها اشاره می‌گردد.

در علم فقه، از حق در برابر حکم و ملک بحث شده است و در تعریف آن گفته‌اند: حق، سلطنت فعلیه‌ای است که به دو طرف - من له الحق و من علیه الحق - قائم است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۴-۲۵). همچنین گفته شده حق، اعتبار خاصی است که اثرش سلطه ضعیف بر یک شیء و نیز مرتبه ضعیف از ملک است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۴). در اصطلاح حقوقی، حق عبارت است از توانایی‌ای که شخص بر چیزی یا کسی داشته باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۶۶۹). به دیگر سخن، «حق عبارت است از قدرت قانونی یک فرد انسانی بر انسان دیگر یا بر یک مال یا بر هر دو؛ اعم از اینکه آن مال، مادی و محسوس باشد مانند خانه یا آنکه چنین نباشد مانند طلب» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵، ص ۱۵). مهمترین ویژگی حق آن است که قدرت بر اجرای کاری است و قانون نیز از قدرت صاحب حق در مواجهه با غیر حمایت می‌کند (الکیالی، ۱۹۸۱م، ص ۵۵۳). بنابراین، صاحب حق واقعی کسی است که از آن سود می‌برد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۶۱).

از تعاریفی که در واژه «حق» گذشت، به روشنی بر می آید که تعبیر امیر مؤمنان 7 در مورد حق خویش، در صورتی معنای درست می یابد که ایشان سلطنت فعلیه، نسبت تشکیل حکومت داشته باشد و اگر این امر چنانکه در دیدگاه تلفیق ادعا می شود، مشروط به آرای عمومی باشد، نباید تعبیر حق، در آن بکارگرفته شود. این موضوع در صورتی اهمیت فزون تری می یابد که توجه نماییم، حضرت بارها از تعبیر «غصب» حق خویش سخن گفته اند. پر واضح است که اگر تشکیل حکومت از سوی حضرت، مشروط به آرای عمومی بود، غصبی صورت نمی پذیرفت؛ چرا که مدعای دیدگاه تلفیق، آن است که در صورت عدم اقبال عمومی از تشکیل حکومت، اقامه آن با اقلیت مشروع نیست و در نتیجه، حقی وجود نخواهد داشت تا غصبی نسبت به آن صورت پذیرد و چنانکه بدیهی است، غصب حق در عالم اثبات واقع می شود، نه در عالم ثبوت، لذا تمایز ولایت در حکومت، به صورت ثبوتی و اثباتی وجهی نخواهد داشت. بنابراین، حق تشکیل حکومت برای امام، بدون اقبال مردمی نیز وجود داشته است. از آنجا که دیدگاه تلفیق، دلیل مشروط بودن حکومت فقیهان به آرای عمومی را آن می داند که حکومت امامان معصوم : نیز به چنین شرطی مشروط بوده است، با بطلان این شرط در اصل - حکومت امامان - بطلان آن در فرع - حکومت فقیهان - اثبات می گردد. در روایات زیادی که در میان آنها روایات صحیح نیز وجود دارد، به همسانی ولایت پیامبر و امامان معصوم : در مناصب، اختیارات و مقامات الهی تصریح شده است. از باب نمونه، به چند مورد اشاره می شود:

صحيحه «ثعلبة بن ميمون» از امام صادق 7 که حضرت فرمودند: «خدای متعال فرموده است «کسی که پیامبر را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده است» و پیامبر خدا، اطاعت را به علی 7 تفویض کرد و او را امین خود قرار داد»^{۲۳} (کلینی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۵).

روایت «عبدالله بن سنان» از امام صادق 7:

نه، به خدا سوگند! خدا امری را به خلقش واگذار نفرموده است، مگر به پیامبر و ائمه : خدای عز و جل فرموده است: «ما این کتاب را به حق و

درستی بر تو نازل کردیم تا به آنچه خدایت تو را رهنمون شده است، حکم کنی» و این آیه درباره اوصیای پیامبر ۹ هم جاریست^{۲۴} (همان، ص ۲۶۸).
مرحوم «کلینی» ده روایت را در این زمینه با عنوان «باب التفویض الی رسول الله و الی الائمة فی امر الدین» ذکر کرده است (همان، ص ۲۶۸-۲۶۵).

بنابراین، صغرای استدلال در یکسانی ولایت پیامبر و امامان معصوم : در مناصب، اختیارات و مقامات الهی، تمام است. کبرای استدلال آن است که تشکیل حکومت از سوی پیامبر اکرم ۹ مشروط به آرای عمومی نبوده و بر این مطلب آیاتی، چون «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب(۳۳): ۶)، «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء(۴): ۱۰۵) و «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران(۳): ۱۵۹) تصریح دارد. بنابراین، همسانی، زعامت سیاسی و تشکیل حکومت امامان معصوم : و به تبع آن، فقیهان جامع شرایط، مشروط به آرای مردم نخواهد بود.

بر پایه برخی از گزارش‌های تاریخی، پیامبر گرامی اسلام ۹ به مردم دستور دادند که بر علی 7 با لقب «امیر المؤمنین» سلام گویند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۱ و ۳۸۹؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۴۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۹). واژه امیر، به زعیم سیاسی اطلاق می‌شود و لذا اطلاق دستور حضرت و تکلیف دیگران در به رسمیت شناختن امارت و حکومت امیر مؤمنان، حاکی از آن است که مشروعیت تشکیل حکومت، از نصب الهی است و اقبال عمومی مردم، هرچند در کارآمدی و امکان تشکیل حکومت مؤثر است، اما در مشروعیت تشکیل حکومت، بی‌تأثیر است.

در برخی از روایات، امیر مؤمنان 7 سبب غضب حق خود و عدم اقدام به تشکیل حکومت را کمی «ناصر» و «عون» بیان فرموده‌اند. دقت در چنین الفاظی به این معنا رهنمون می‌شود که حضرت، امکان عملی تشکیل حکومت و ستاندن حق خویش را نداشته است، نه آنکه به دلیل عدم همراهی اکثریت، بدین امر مجاز نبوده است. «پس مرا به بیعت با عثمان خواندند... خدایا! به تو شکایت می‌کنیم از غیبت پیامبرمان و زیادی دشمنانمان و کمی تعدادمان و خواری‌مان نزد مردم و از سختی روزگار»^{۲۵} (سیدبن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷).

جالب آنکه در نقل «کشف‌المحجّة» و «مستدرک»، در ادامه نخستین روایتی که مورد استدلال دیدگاه تلفیق قرار گرفته است، حضرت به اینکه یاوری نداشته‌اند تا علیه غاصبان حقشان قیام کنند، تصریح می‌کنند و می‌فرمایند: «اگر «حمزه» و «جعفر» بودند چنین می‌کردم، اما به‌جای آن دو، «عبّاس» و «عقیل» برایم باقی مانده است». لفظ «ناصر» در خطبه مشهور «شقشقیه» نیز قابل توجه است^{۲۶} (نهج البلاغه، خطبه ۳). همچنین برخی از روایات عامه در این زمینه، واژه «نصرت» و «عون» بکار رفته است که انصرافی به معنای مورد نظر تلفیق ندارد، بلکه ظهور در خلاف آن را دارد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۱۴).

از روایات پیش‌گفته چنین برمی‌آید که یکی از علل عدم قیام به تشکیل حکومت، عدم امکان عملی آن بدون وجود یاور و ناصر بوده است؛ چنانکه حضرت در خطبه اخیر و نامه خود به مردم مصر، یکی دیگر از علل را حفظ مصلحت برتر که حفظ کیان اسلام است، برمی‌شمارند:

پس زمانی که دیدم گروهی از مردم از اسلام برمی‌گردند و به نابودی دین پیامبر و آیین ابراهیم دعوت می‌کنند، ترسیدم که اگر اسلام را یاری نکنم، رخنه و صدمه‌ای در آن ببینم که مصیبت آن بر من بیش از مصیبت دست‌شستن از حکومت شما باشد^{۲۷} (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۵ با اندکی تفاوت در متن؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۲).

اقدام پیامبر گرامی اسلام به اعزام اکثریت مهاجرین و انصار در قالب لشکر «اسامه‌بن‌زید»، (جوهری بصری، بی‌تا، ص ۷۴؛ ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۴۱؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۱۴) حاکی از آن است که برای مشروعیت تشکیل حکومت از سوی امیر مؤمنان ۷ وجود آرای عمومی، شرط نیست. اعزام این جمع کثیر، دلالت بر آن دارد که حضرت در پی انتقال حکومت و قدرت به وصی خود، به صورت آرام بودند. بنا بر نقل «ابن‌ابی‌الحدید»، کسی از افراد سرشناس مهاجران و انصار در مدینه نماند، مگر آنکه حضرت وی را با این لشکر روانه کرد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۹). بنابراین، از این اقدام حضرت استفاده می‌شود که شرط تشکیل حکومت امامان معصوم : و به تبع آن فقیهان، آرای عمومی نیست.

استدلال فقاهتی بر رد تلفیق

چنانکه گذشت، پس از اثبات ولایت فقیه در علم کلام، در علم فقه نیز که به «فعل مکلف» می‌پردازد، سخن از ولایت فقیه به میان خواهد آمد؛ بدین بیان که چون خداوند متعال در عصر غیبت، ولایت را برای فقیه جامع شرایط تبیین فرموده، پس بر وی واجب است که این تکلیف را انجام دهد. بنابراین، ادله فقاهتی و استفاده از قواعد علم اصول در این زمینه کاربرد خواهد داشت.

اگر از استدلالات بیان‌شده برای اثبات عدم نیاز به آرای عمومی در تشکیل حکومت از سوی فقیهان دارای شرایط، چشم‌پوشی کنیم، مسأله اصولی مورد بحث این خواهد بود که آیا تکلیف فقیه در تشکیل حکومت اسلامی، به آرای عمومی و مقبولیت مردمی به صورت شرطیت، مقید است؟ این مسأله از نوع شک در مکلف‌به در شبهه حکمیّه و جوبیه است که خود می‌تواند ناشی از فقدان نص، اجمال نص یا تعارض نصوص باشد. فرض مسأله آن است که آیا تشکیل حکومت که از سوی امامان معصوم : بر عهده فقیهان نهاده شده است، مشروط به وجود آرای عمومی مردمی است یا آنکه چنین نمی‌باشد. نظر مشهور اصولیین در مسأله شک در شرطیت، (جزء ذهنی) آن است که نسبت به شرط (جزء ذهنی) اصل برائت جاری می‌گردد؛ چه منشأ انتزاع جزء ذهنی، یک فعل مستقل باشد، مانند طهارت و چه اینکه منشأ انتزاع آن متحد با مشروط باشد، مانند مؤمن بودن در رقبه؛ زیرا علم اجمالی، وقتی منجز تکلیف است که هم در حدوث و هم در بقاء باقی بماند؛ وانگهی اگر علم اجمالی پس از حدوث به علم تفصیلی و شک بدوی منحل شود، دیگر اشتغال یقینی وجود نخواهد داشت تا مستدعی فراغ ذمه یقینی باشد (انصاری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۴). بنابراین، اگر تکلیف فقیه دارای شرایط، در تشکیل حکومت، مشروط به آرای عمومی باشد، نسبت به این قید، اصل برائت جاری می‌گردد. لذا، فقیه در انجام تکلیف خود در راستای تشکیل حکومت به احراز آرای عمومی محدود و مشروط نیست.^{۲۸}

شاید برای برجسته‌سازی نقش مردم در استمرار، نه در تشکیل حکومت اسلامی، بتوان تبیین‌های دیگری نیز اقامه کرد، بدون آنکه آرای عمومی را در مشروعیت

حکومت فقیهان دخالت داد و از دیدگاه انتصاب، به تبیین مشهور فقیهان، دست شست؛ مانند آنکه تحصیل مقبولیت مردمی، برای استمرار حکومت اسلامی، مقدمه واجب است و از آنجا که مقدمه واجب، واجب است، تحصیل مقبولیت مردمی برای استمرار حکومت اسلامی واجب است؛ چنانکه مشهور فقیهان معاصر، حفظ حکومت اسلامی را اوجب واجبات قلمداد می‌کنند.

نتیجه‌گیری

یکی از دیدگاه‌های نو در زمینه تحلیل مشروعیت حکومت فقیه، نگاه تلفیقی تازه بدان است. در این تحلیل، نقش آرای عمومی مردم، به صورت شرط مشروعیت تشکیل حکومت فقیه ترسیم شده است. این دیدگاه، در برابر تلفیق مرسوم است که به نقش آرای عمومی به صورت جزئی از مرکب می‌نگرد. در دیدگاه مورد نقد پژوهش، مشروعیت حکومت فقیه در قالب ثبوت الهی و اثبات مردمی، تحلیل شده است. این دیدگاه برای اثبات مدعای خود به دلایلی؛ مانند قیاس اولویت از قاعده تسلیط، سستی پایه‌های حکومت و بدبینی مردم نسبت به حکومت اسلامی استناد کرده است؛ چنانکه برخی از روایات را دستمایه خود ساخته است.

با توجه به اشکالات سندی و دلالی و اعم از مدعا بودن استدلالات، این دیدگاه، در برابر دلایل دیدگاه مشهور انتصاب، یارای استقامت ندارد و قادر به تخصیص آن نیست. در صورت تسامح از این اشکالات، اگر قائل به فقدان، اجمال یا تعارض نصوص در این زمینه باشیم، با توجه به اینکه موضوع ولایت فقیه افزون بر جنبه کلامی، دارای جهات فقهی است، در این صورت باز هم، با توجه به دلیل فقاهتی در علم اصول، در صورت وجود شک در وجود شرط آرای عمومی برای تنجز تکلیف فقیهان در تشکیل حکومت، اصل برائت جاری می‌گردد.

نقش مردم در حکومت اسلامی؛ چنانکه از دلایل برآمد، نقش مقبولیت است که کارآمدی و امکان تحقق خارجی حکومت را میسر می‌سازد. نباید برای برجسته‌سازی آرای عمومی در نظام حقوقی اسلام، مشروعیت حکومت اسلامی را به نحو شرط یا

جزء، متوقف بر اقبال عمومی مردم کرد، بلکه می توان از راه های دیگری به این مهم دست یافت.

یادداشت ها

۱. از طرفداران دیدگاه انتخاب می توان به حسینعلی منتظری در «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة»، نعمت الله صالحی نجف آبادی در «حکومت صالحان» و محمدمهدی آصفی در «ولایة الامر» اشاره کرد.
۲. ر.ک: *الولایة الإلهیة الإسلامیة*، محمد مؤمن قمی؛ *ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت*، عبدالله جوادی آملی؛ *ولایت الامر فی عصر الغیبة*، سید کاظم حسینی حائری.
۳. این کلام، تاب دیدگاه انتصاب را داشته و بر آن نیز قابل حمل است.
۴. «و قد کان رسول الله عهد إلى عهداً فقال: یا ابن ابي طالب لك ولاء أمتی فإن ولوك فی عافیة و أجمعوا علیك بالرضا فقم بأمرهم و إن اختلفوا علیك فدعهم و ما هم فیہ فإن الله سیجعل لك مخرجاً».
۵. «أما و الذي فلق الحبة و برأ النسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما أخذ الله علی العلماء ألا یقاروا علی كظة ظالم و لا سغب مظلوم لأتیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بكأس أولها».
۶. «لنا حق فإن أعطیناه و إلّا ركبنا أعجاز الإبل و إن طال السرى».
۷. «فقی المسجد فإن بیعتی لا تكون خفیاً و لا تكون الا عن رضی المسلمین».
۸. «أیها الناس - عن ملاً و إذن - ان هذا أمرکم لیست لأحد فیہ حق إلا من أمرتم و قد إفرقتنا بالأمس علی أمر و كنت كارهاً لأمرکم فأبیتم ألا أكون علیکم».
۹. «بايعنی الناس غیر مستكرهین و لا مجبرین بل طائعين».
۱۰. «اما بعد، فقد علمتما و إن كتتما انی لم ارد الناس حتی أراذونی و لم ابایعهم حتی بايعونی و أنکما ممن أراذنی و بايعنی وان العامة لم تبایعنی لسلطان غالب و لا لعرض حاضر».
۱۱. «فإن كتب إلى أنه قد اجتمع رأى ملنكم و ذوی الحجا و الفضل منكم علی مثل ما قدمت به رسلکم و قرأت فی كتبكم أقدم علیکم وشيکاً إن شاء الله».
۱۲. «أما بعد أيها الناس فإنکم إن تتقوا الله و تعرفوا الحق لأهله یکن أرضی لله عنکم و نحن أهل بیت محمد و أولى بولایة هذا الأمر علیکم من هؤلاء المدعین ما لیس لهم و السائرین فیکم بالجور و

العدوان و إن أبيتم إلّا كراهيةً لنا و الجهل بحقنا و كان رأيكم الآن غير ما أتتني به كتبكم و قدمت به عليّ رسلكم انصرفت عنكم».

١٣. «و يثيروا لهم دفائن العقول».

١٤. «لا يقاس بأل محمد - صلى الله عليه و آله - من هذه الأمة أحدٌ ... و لهم خصائص حقّ الولاية ... الآن إذ رجع الحقّ إلى أهله و نقل إلى منتقله».

١٥. «فوالله ما زلت مدفوعاً عن حقّي مستأثراً علىّ منذ قبض الله نبيّه - صلى الله عليه و آله - حتّى يوم النّاس هذا».

١٦. «فجزت قريشاً عنّي الجوازي فقد قطعوا رحمى و سلبوني سلطان ابن أمّي».

١٧. «أخذتم هذا الأمر من الأنصار، و إحتججتم عليهم بالقرابة من الرسول، و تأخذونه منّا أهل البيت غضباً؟».

١٨. «اللهم إنّي أستعديك على قريشٍ فإنهم قطعوا رحمى و أصغوا إنائي و صغّروا عظيم منزلتي و أجمعوا على منازعتي».

١٩. «اللهم أخز قريشاً فإنها منعتني حقّي و غضبتني أمرى».

٢٠. «أما بعد فإنه لما قبض الله نبيّه - صلى الله عليه و آله - قلنا نحن أهله و ورثته و عترته و أولياؤه دون النّاس، لا ينازعنا سلطانه أحد، و لا يطمع في حقنا طامع، إذ انبرى لنا قومنا، فغصبونا سلطان نبينا».

٢١. «مضى لسبيله - صلى الله عليه و آله - و ترك كتاب الله و أهل بيته إمامين لا يختلفان ... فوالله! ما أدري إلى من أشكو؟ فإمّا أن يكون الأنصار ظلمت حقّها، و إمّا أن يكونوا ظلموني حقّي، بل حقّي المأخوذ و أنا المظلوم».

٢٢. «حكّم الله بيني و بين هذه الأمة قطعوا رحمى و أضاعوا أيّامى و دفعوا حقّي و صغّروا عظيم منزلتي و أجمعوا على منازعتي».

٢٣. «و قال عزوجل: (من يطع الرسول فقد أطاع الله) و إنّ نبيّ الله فوّض إلى عليّ و اتّمنه».

٢٤. «لا و الله ما فوّض الله إلى أحدٍ من خلقه إلّا إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) و إلى الأئمة قال عزّ و جلّ: «إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ لتحكم بين النّاس بما أراك الله و هى جاريةٌ فى الأوصياء».

٢٥. «فدعوني إلى بيعة عثمان، ... اللهم إنّنا نشكو إليك غيبة نبيّنا، و كثرة عدوّنا، و قلّة عددنا، و هواننا على النّاس، و شدة الزّمان».

۲۶. «لولا حضور الحاضر و قيام الحجّة بوجود الناصر».
۲۷. «فلما رأيت راجعةً من النَّاسِ قد رجعت عن الإسلام تدعوا إلى محو دين محمدٍ و ملّة إبراهيم خشيت إن أنا لم أنصر الإسلام و أهله أرى فيه ثلماً و هدماً تك المصيبة علىّ فيه أعظم من فوت ولاية أموركم».
۲۸. لازم به ذکر است، مشهور اصولیین در شک در جزئیت (تلفیق نوع نخست) که ناشی از فقدان، اجمال یا تعارض دو نص باشد نیز در وجود جزء اضافی، اصل برائت را جاری می‌کنند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البيت : لإحياء التراث، ج ۳، ۱۴۲۶ق.
۴. -----، حاشية المكاسب، تهران: وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۵. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن‌هبة‌الله، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ۲، ۱۱ و ۹، قم: مکتبه آية‌الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن‌حیون، نعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البيت :، ج ۲، ۱۳۸۵.
۷. ارسطو، محمدجواد، نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران، قم: بوستان کتاب، ج ۲، ۱۳۸۹.
۸. الکیالی، عبدالوهاب و دیگران، موسوعة السياسية، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۱م.
۹. امینی، عبدالحسین، الغدير، ج ۵، قم: مرکز الغدير، ۱۴۱۶ق.
۱۰. انصاری، مرتضی، المكاسب، ج ۳، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۲۸ق.
۱۱. -----، فرائد الاصول، ج ۲، قم: مجمع الفكر الإسلامی، الطبعة الرابعة، ۱۴۲۴ق.
۱۲. بلاذری، احمدبن‌یحیی‌بن‌جابر، انساب الاشراف، تحقیق محمد حمیدالله، ج ۴، مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
۱۳. تهرانی، حسین، وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۴. ثقفی، ابراهیم‌بن‌محمد، الغارات، ج ۲، قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۵. جزری، ابن اثیر، **الکامل فی التاریخ**، ج ۳، بیروت: دارالصادر، ۱۳۸۵ق.
۱۶. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، **مبسوط در ترمینولوژی حقوق**، ج ۳، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۱۷. -----، **مقدمه عمومی علم حقوق**، تهران: کتابخانه گنج دانش، ج ۵، ۱۳۷۵.
۱۸. جمعی از نویسندگان، **درسنامه فلسفه حقوق**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، **حق و تکلیف**، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۲۰. -----، **ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت**، قم: اسراء، ج ۱۱، ۱۳۸۹.
۲۱. جوهری بصری، احمد، **السقیفة و الفدک**، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه، بی تا.
۲۲. حر عاملی، محمدبن حسن، **إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات**، ج ۳، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۲۵ق.
۲۳. حسینی حائری، سیدکاظم، **ولایة الأمر فی عصر الغیبة**، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ج ۳، ۱۴۲۸ق.
۲۴. سبحانی، جعفر، **مفاهیم القرآن فی معالم الحكومة الاسلامیة**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۴.
۲۵. سیدبن طاووس، **کشف المحجة لثمره المحجة**، قم: بوستان کتاب، ج ۲، ۱۳۷۵.
۲۶. صدوق، محمدبن علی، **الخصال**، ج ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۲۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵، ۱۴۱۷ق.
۲۸. طباطبائی، سیدمحمدکاظم، **حاشیة المکاسب**، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۸.
۲۹. طبرسی، احمدبن علی، **الإحتجاج علی أهل اللجاج**، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، **إعلام الوری بأعلام الهدی**، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۷ق.
۳۱. طبری، محمدبن جریر، **تاریخ الامم و الملوک**، ج ۴۳، بیروت: روائع التراث العربی، ج ۲، ۱۳۸۷ق.
۳۲. -----، **المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب** 7، قم: کوشانپور، ۱۴۱۵ق.
۳۳. فیض کاشانی، محمدمحسن، **نوادیر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، ج ۱، قم: دارالکتاب، ج ۳، ۱۴۰۴ق.

۳۵. کاتوزیان، ناصر، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت انتشار با همکاری بهمن برنا، چ ۱۹، ۱۳۷۷.
۳۶. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۷. کوفی، ابومخنف، وقعة الطف، قم: جامعه مدرسین، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهرابی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷.
۳۹. مظفر، محمدرضا، المنطق، ج ۳، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۰ق.
۴۰. مفید، محمدبن محمدبن نعمان، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۱. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، قم: نشر تفکر، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۴۲. مؤمن، محمد، الولایة الالهیة الاسلامیة، ج ۱ و ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۹ق.
۴۳. نوری، میرزاحسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۸ق.
۴۴. واعظی، احمد، حکومت اسلامی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، چ ۲، ۱۳۸۱.

جایگاه مصلحت در حکومت اسلامی با تأکید بر

اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی 1

سیدمحمد موسوی*

تأیید: ۹۴/۴/۲۱

دریافت: ۹۴/۱/۲۶

چکیده

بحث مصلحت در فقه سیاسی شیعه، پس از تحقق عینی حکومت اسلامی در ایران و طرح عالمانه مباحث حکومتی از سوی امام خمینی 1 تحت عنوان ولایت فقیه بیش از گذشته اهمیت یافته است. هدف از نوشتار حاضر تبیین جایگاه مصلحت در اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی به عنوان راهکاری در خصوص رفع تراحم احکام است. از این رو، سؤال اصلی این است که آیا در اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی 1 حاکم اسلامی در عصر غیبت می تواند با توجه به عنصر مصلحت، به صدور قوانین در اداره امور جامعه بپردازد؟

قانون در اسلام به معنای احکام شرع و مجموعه قواعد و مقرراتی است که از سوی رهبر مشروع جامعه برای اداره جامعه با توجه به احکام کلی الهی بر پایه مصلحت آن جامعه وضع می گردد. مصلحت اندیشی در اندیشه سیاسی اسلام در چارچوب موازین شرعی صورت می گیرد. امری که مصلحت و حکومت را در اندیشه سیاسی اسلام به هم پیوند می زند، جایگاه مصلحت از حیث سندیت نیست، بلکه جایگاه مصلحت از حیث امتثال امری است که به طور عمده خود را در قالب دو بحث تراحم در اصول فقه و حکم حکومتی در فقه نشان می دهد. نتیجه آنکه از نظر امام خمینی 1 در عصر غیبت، ولی فقیه می تواند در صورت ضرورت و مصلحت، حکم اولی یا ثانوی را متوقف سازد و پس از رفع بحران، دوباره آنها را حاکم گرداند و این مصلحت اندیشی فقط در حوزه احکام حکومتی تحقق پذیر است. مصلحت از دیدگاه امام خمینی اعم از فقه العبادة و فقه المعامله و احکام اولیه و ثانویه است.

واژگان کلیدی

مصلحت، حکومت اسلامی، امام خمینی، عصر غیبت، احکام متغیر، حکم اولی

مقدمه

اندیشه سیاسی در اسلام، از دیدگاه شیعه به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود. دوران اول، دوران حضور معصوم در جامعه است و دوران دوم، دوران غیبت معصوم از جامعه. ملاک تمایز این دو دوران نیز حضور و غیبت اجتماعی انسان ویژه‌ای است با سه صفت ممتاز؛ علم لدنی، عصمت و نص خاص دال بر امامت وی از جانب خداوند.

از دیدگاه شیعه حاکم باید از سوی امام معصوم و یا نایب او منصوب یا مأذون باشد، در غیر این صورت آن حاکم، مشروع و عادل نبوده و مصداق جور خواهد بود، اما این مفهوم؛ یعنی تقسیم حاکم به معصوم و غیر معصوم در ابتدای دوره فقهی بوده است و بعدها به مرور زمان در اثر تحولات، به این نتیجه می‌رسند که می‌توان در زمان غیبت، حکومت عدل هم داشت.

وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، جدای از آنکه توانست گفتمانی تازه را مطرح کند و خود را در کانون توجهات جهانی قرار دهد، در حوزه اندیشه و تفکر؛ به‌ویژه در حوزه فقه و مباحث آن اثرات شگفتی را از خود بر جای نهاد. کشیده‌شدن فقه به صحنه اداره جامعه از یک سو، خروج مباحث فقه حکومتی از حالت نظری صرف و تبدیل‌شدن به مباحثی علمی و کاربردی از سوی دیگر، به همراه طرح سؤالات و مسائل جدید که لازمه آمدن فقه به اجتماع و اداره جامعه بر اساس آن بود، محققان این عرصه را با چالش‌های فراوانی روبرو نمود. این محققان از طرفی می‌بایست اصول و قواعد مسلم فقهی را در نظر بگیرند و از سوی دیگر، با توجه به مشکلات بی‌شمار اداره جامعه، در تطبیق آن کلیات بر این مصادیق بکوشند؛ به‌گونه‌ای که روش فقهی، دستخوش تحریف و تغییر نگردیده و مسائل جدید نیز بی‌پاسخ نماند.

در این راستا گام مهمی که امام خمینی 1 بر خلاف فقیهان پیشین برداشت، این بود که سه عنصر مغفول و یا غیر مقبول از نگاه برخی فقیهان را بیشتر وارد عرصه

اجتهاد کرد و این سه عنصر عبارت بود از زمان، مکان و مصلحت که به دو عنصر زمان و مکان به نحو مبسوطی پرداخته شد، اما مسأله‌ای که در گام‌های اوّل باقی مانده است، کاربرد و یا جایگاه مصلحت در حکومت اسلامی در عصر غیبت است.^۱ عنصر مصلحت، به قدری با اهمیت است که اگر آن را به یک سو نهمیم و بهای لازم را به آن ندهیم از حکومت اسلامی جز پوسته و لایه رویین چیزی باقی نمی‌ماند؛ چراکه کارآیی و گره‌گشایی در نظام سیاسی اسلام بستگی ژرف به این عنصر دارد. با حذف این عنصر و یا به‌کارنگرفتن درست آن در اداره جامعه و پیش‌بردن آن؛ به‌ویژه در گره‌گاهها و راه‌های دشوار، گذر، ناممکن خواهد بود؛ چنانکه پویایی، شادابی و نقش‌آفرینی اسلام در صحنه‌های داخلی و خارجی به این عنصر بستگی دارد.

مصلحت در نظامهای سیاسی و اجتماعی، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ همچنان که در جنبه‌های مادی و معنوی، رفتارهای فردی انسانها نیز مورد توجه قرار می‌گیرد؛ زیرا هر انسانی بر اساس علت غایی و انگیزه خاصی به اظهار رفتار معینی اقدام می‌کند و در انگیزه‌های خود، مصالح فردی، اجتماعی و خانوادگی و همچنین مادی و معنوی را مد نظر قرار می‌دهد و آنگاه که با تزامم مصلحت‌ها روبرو می‌شود، به مصلحتی که از اهمیت بیشتری برخوردار است رو می‌آورد و مصلحت کمتر را فدای آن می‌سازد.

اهمیت مصلحت در نظام ولایی و حکومت دینی دو چندان است با اینکه طبق روایات، همه احکامی که مورد نیاز بشر است، در کتاب و سنت بیان شده است، اما از آنجا که شریعت اسلام متضمن احکام ثابت و متغیر است و محدود و متنهایی بودن ادله تفصیلی و نصوص و نامتنهایی بودن حوادث و وقایع، از یک سو توسل به کلیات را ضروری می‌سازد و از سوی دیگر، توسل به مصلحت را امکان‌پذیر و حتی لازم می‌سازد، لذا باید از طریق توسل به مصلحت و اصول کلی شریعت به وقایع روز و مستحدثات پاسخ داد. از این رو، سؤال اصلی این است که آیا در عصر غیبت، حاکم اسلامی می‌تواند با توجه به عنصر مصلحت به صدور قوانین در اداره امور جامعه بپردازد؟

فرضیه پژوهش حاضر عبارت است از اینکه در عصر غیبت، حاکم اسلامی با توجه به نیازهای متحول و گوناگون که در زمانها و مکانهای مختلف رخ می‌نماید، می‌تواند به صدور و یا تصویب قوانین متناسب بپردازد. بر این اساس، متغیر مستقل، زمانها و مکانهای مختلف و متغیر وابسته، صدور یا تصویب قوانین می‌باشد.

چارچوب نظری و مفهومی حکم و مصلحت

معنای حکم

فقهاء، تعریف و معنای حکم و اقسام آن را در فصل مستقلی مورد بحث قرار نداده‌اند، بلکه به مناسبت‌های گوناگون در لابلای کلماتشان حکم را مطرح و احياناً تعریفی از آن را بیان نموده‌اند. حکم در اصطلاح فقهاء به معنای گوناگون به کار رفته است که با تأمل در آن می‌توانیم مفهوم حکم را در سه معنای کلی جستجو کنیم که عبارتست از:

الف) حکم به معنای تکلیف شرعی؛

ب) حکم به معنای احکام قاضی در اختلافات و منازعات؛

ج) حکم به معنای فرامین و دستورات رهبر که از حکم قاضی فراگیرتر است؛ زیرا شامل حکم در غیر موارد نزاع و خصومت نیز می‌گردد. شاهد بر این مدعی تعریف «صاحب جواهر» از حکم است: «حکم عبارتست از فرمان حاکم - نه خدای تعالی - بر عمل کردن به حکم شرعی تکلیفی و یا عمل به حکم وضعی و یا عمل نمودن به موضوع آن دو حکم در موارد خاص» (نجفی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۰).

امام خمینی ۱ در توضیح معنای حدیث معروف «لاضرر» می‌فرمایند:

رسول الله ۹، نسبت به امت، شؤون و مسؤولیت‌هایی دارد: شأن نبوت و رسالت، بر اساس این شأن فقط باید احکام الهی را به مردم ابلاغ کند. شأن ریاست (سلطنت) و مدیریت جامعه، بر اساس این شأن رسول الله ۹ و ائمه : افزون بر اینکه وظیفه دارند احکام الهی را به مردم ابلاغ کنند، می‌توانند امر و نهی داشته باشند و حکم صادر کنند؛ به گونه‌ای که پیروی

از آن واجب و لازم و مخالفت با آن سبب عصیان خدا و در نتیجه مستحق عقاب است؛ همانطور که مخالفت با دستورات خدا اینچنین است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۵۰).

از این بیان استفاده می‌شود، تمام فرامین و دستورات حاکم اسلامی از آن جهت که مدیر جامعه و رئیس حکومت است، حکم شرعی و پیروی آن لازم و واجب است. در این پژوهش منظور ما از حکم، حکم به معنای فرامین و دستورات رهبری جامعه می‌باشد.

انواع حکم

فقه‌ها برای حکم، تقسیمات مختلفی را بیان کرده‌اند که محور این تقسیمات عبارتست از:

۱. به اعتبار ویژگی‌های خود حکم؛ مانند تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی؛
۲. به اعتبار ویژگی‌های مکلف؛ مانند تقسیم حکم به واقعی و ظاهری؛
۳. تقسیم حکم به اولی و ثانوی.

یکی از اصطلاحات نزد فقه‌ها، حکم حکومتی است. آنان از حکم حکومتی تعریف مشخصی به دست نداده و مباحث آن را جداگانه در باب و فصل مستقلی مورد بحث و تحقیق نگذاشته‌اند. با وجود این، در لابلای کلمات فقه‌ها، تعریف‌هایی که تا حدودی ویژگی‌های حکم حکومتی را تبیین کند، می‌توان یافت؛ از جمله صاحب جواهر می‌فرماید: حکم عبارت است از «انشای انفاذ حکم شرعی یا وضعی یا انفاذ موضوع این دو، در چیزی مخصوص از سوی حاکم، نه خداوند متعال» (نجفی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۰).

متعلق انفاذ در عبارت صاحب جواهر دو چیز قرار داده شده است: حکم و موضوع. حکم نیز به شرعی و وضعی تقسیم شده است. مقصود از حکم شرعی، چون در مقابل حکم وضعی قرار گرفته، حکم تکلیفی خواهد بود (توکلی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۰).

«علامه طباطبایی» در این ارتباط می‌فرماید:

تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به اجرا در می‌آورد. مقررات نامبرده لازم الاجراء و مانند شریعت، دارای اعتبار می‌باشد؛ با این تفاوت [که] قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقاء تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است... بنابراین، می‌توان مقررات اسلامی را بر دو قسم دانست: قسم نخست احکام اسلامی و قوانین شریعت که مواردی ثابت و احکامی غیر قابل تغییر می‌باشد و قسم دوم، مقرراتی که از ولایت سرچشمه گرفته، به حسب مصلحت وقت، وضع و اجراء می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۶، ص ۱۸۰).

مصلحت

تعریف لغوی مصلحت

واژه مصلحت در کتب لغت با تعابیر نزدیک به هم تعریف شده است و در بیشتر این تعاریف، عنصر نقیض افساد و ضد فساد به چشم می‌خورد. از جمله علامه «دهخدا» مفسده را در مقابل مصلحت آورده و معانی صواب، شایستگی، صلاح و... را برای این کلمه بیان می‌کند و مصلحت‌اندیشی یا صلاح‌اندیشی را رعایت اقتضای حال می‌داند (دهخدا، ۱۳۲۵، ج ۱۲، ص ۱۸۵۴۱).

«ابن منظور» مصلحت را به معنای صلاح می‌داند که در مقابل فساد قرار می‌گیرد (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۳۸۴).

در فرهنگ «عمید» نیز مصلحت چنین تعریف شده است: مصلحت (به فتح میم و لام و حا): «آنچه باعث خیر و صلاح و نفع و آسایش انسان باشد» (عمید، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۸۹).

«مصلحت به معنای صلاح است و به معنای یکی از مصالح نیز کاربرد دارد» (البوطی، ۱۳۶۹، ص ۱۹).

در مجموع می‌توان معانی متعدد، ولی مشابهی را برای مصلحت جستجو کرد که از آن جمله‌اند: خیر، خوشایند، لذت، علاقه، بهبودی، سود، نعمت، علت و حکمت. در این میان چنانکه «غزالی» در «المستصفی» اظهار داشته، شایع‌ترین معنا «منفعت» است (غزالی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۴).

مصلحت در اصطلاح فقیهان

مصلحت در اصطلاح فقیهان، متکلمان و فلاسفه غرب، معانی متفاوتی دارد. آنچه در این نوشتار مهم است، بررسی مصلحت در اصطلاح فقیهان است. در اصطلاح فقهاء معانی و تعاریفات متعددی ذکر شده است که تفاوت زیادی با معانی لغوی آن ندارد. غزالی در تعریف مصلحت می‌نویسد:

مصلحت در اصل، عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر، این معنا مراد ما نیست؛ زیرا جلب منفعت و دفع ضرر از مقاصد خلق است و صلاح خلق در تحصیل مقاصد خویش است، لکن مراد ما از مصلحت، محافظت بر مقصود شرع است و مقصود شرع در میان خلق پنج‌تاست و آن اینکه دین و نفس و عقل و نسل و مال ایشان را بر ایشان حفظ نماید. هر چیزی که متضمن این اصول پنجگانه باشد مصلحت است و هر آنچه اینها را از بین ببرد، مفسده و دفع آن مصلحت است (همان، ص ۲۸۷).

از میان فقیهان شیعه «میرزای قمی» در «قوانین»، مصلحت را اینچنین تعریف می‌کند: «المراد بالمصلحة دفع ضرر و جلب نفع للدین و الدنيا؛ مقصود از مصلحت، دفع ضرر و جلب نفعی برای دین و دنیا است (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۹۱). صاحب جواهر، مصلحت را به فواید دنیایی و آخرتی تعریف کرده است: «از اخبار و سخنان فقیهان، بلکه ظاهر قرآن استفاده می‌شود که همه داد و ستدها و غیر آنها، برای مصالح و سودهای دنیایی و آخرتی مردم؛ یعنی آنچه از دید عرف مصلحت و سود، نامیده می‌شود، تشریح شده‌اند» (نجفی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۳۲۴). در تعریف برخی از فقهاء از جمله «مقدس اردبیلی»، مصلحت به معنای

ضرورت به کار رفته است. در تعریف ضرورت نیز گفته‌اند: «ضرورت عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است؛ مانند کسی که گرسنه است و در شرف هلاکت است که می‌تواند از مال غیر، بدون اجازه او به قدر سدّ جوع بردارد» (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳). به نظر می‌رسد بین مفهوم مصلحت و ضرورت، رابطه عموم و خصوص مطلق باشد؛ یعنی هر ضرورتی مصلحت است، اما هر مصلحتی لزوماً ضرورت نیست. به تعبیر دیگر، گاهی مصلحت «اولویت تعیینی» و گاهی «اولویت تفضیلی» دارد. در موردی که اولویت تعیینی دارد، همان ضرورت است و در جایی که اولویت تفضیلی دارد، مصلحت بوده و ضرورت نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۵).

با وجود اختلاف نظر، نقطه اشتراک در تعریف مصلحت این است که در معنای آن، هم به جنبه دنیوی آن توجه شده و هم به جنبه دینی و اخروی و این نکته در کلام مولای متقیان حضرت علی 7 نیز مشهود است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۲) و حتی آن حضرت بر تقدم مصالح دینی بر مصالح دنیوی تأکید دارند (همان، حکمت ۱۰۳). بر این اساس، مصلحت از دید اسلام عبارت است از هر کاری که به سود و صلاح مادی و یا معنوی فرد و جامعه باشد. «جوادی آملی» می‌نویسد: «مصلحت در جامعه اسلامی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان، هم حسنۀ دنیا باشد و هم حسنۀ آخرت» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۶).

اقسام مصلحت

مفهوم مصلحت، معانی و ابعاد مختلفی دارد. برای تبیین جایگاه مصلحت در اندیشه فقهی و سیاسی امام خمینی 1 اشاره مختصر به انواع مصلحت ضروری به نظر می‌رسد. در یک تقسیم‌بندی کلی، مصلحت بر دو نوع تقسیم می‌شود: ۱. مصلحت کلامی «مصلحت در اصل تشریح حکم»؛ از نظر متکلمین شیعه و معتزله، همه احکامی که از سوی شارع جعل شده است، مبتنی بر وجود مصالح و

مفاسدی است که خداوند بر پایه آن مصالح و مفاسد، احکام شرعی را وضع نموده است. بنابراین، ثبوت مصلحت یا مفسده در اوامر و نواهی الهی امری مسلم است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۹). بر خلاف اشاعره که تبعیت حکم از مصلحت یا مفسده را انکار می‌کنند و معتقدند که هر آنچه را شارع امر نماید، دارای مصلحت می‌شود و هر آنچه نهی گردد، مفسده‌دار می‌گردد. بنابراین، صدور احکام، دائرمدار مصالح و مفاسد پیشینی نیست و به تعبیر دیگر، این دیدگاه حسن و قبح عقلی را نمی‌پذیرد. مصلحت از این منظر، به دلیل آنکه مبنای فعل خداوند در مرحله جعل و تشریح احکام است، مصلحت کلامی یا مصلحت تشریحی تعبیر می‌شود. ۲. مصلحت در فقه، مصلحت در دیدگاه برخی از اهل سنت که احکام شرع را تابع مصالح و مفاسد واقعی می‌دانند، به عنوان یکی از ادله ظنی معتبر برای استنباط احکام شرعی به‌کار می‌رود و مبتنی بر این اصل است که در مواردی که از سوی شارع، حکمی وجود نداشته باشد، فقهاء می‌توانند با توجه به مقاصد پنجگانه شارع مقدس؛ یعنی مصلحت دین، عقل، نسل، نفس و مال، اقدام به صدور حکم نمایند. مصلحت از این منظر به «مصلح مرسله» و «استصلاح» تعبیر می‌شود و به عنوان یکی از منابع استنباط و اجتهاد، به رسمیت شناخته می‌شود (البوطی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۷)؛ هرچند فقهای شیعه وجود مصالح و مفاسد واقعی افعال را می‌پذیرند، اما قائل به مصلحت مرسله نیستند. در فقه اهل سنت، مصلحت از جهات گوناگونی قابل تقسیم‌بندی است:

۱. تقسیم مصلحت به لحاظ ثبات و تغییر؛
۲. تقسیم مصلحت به لحاظ دلیل اعتبار شارع؛ مصلحت از لحاظ اعتبار شارع به سه قسم تقسیم می‌شود:
 - الف) مصلحت معتبره؛
 - ب) مصلحت ملغی (غیر معتبر)؛
 - ج) مصلحت مرسله.
۳. تقسیم مصلحت به لحاظ اهمیت و قوت ذاتی؛ از این جهت، مصلحت به سه قسم

مصلح ضروریه، حاجیه و تحسینیه تقسیم می‌شود.

۴. تقسیم مصلحت به لحاظ گستره موضوع؛ مصلحت، از جهت آنکه شمول و گستره‌اش تا چه حد است و چه محدوده‌ای از امت را تحت پوشش می‌گیرد، به مصلحت عامه، غالبه و خاصه تقسیم می‌شود.

۵. تقسیم مصلحت به لحاظ انتظار تحقق؛

از این جهت، مصلحت به سه قسم مقطوعه، مظنونه و موهومه یا مشکوکه تقسیم می‌شود (البوطی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۲).

گفتمان مصلحت و معنای آن در فقه شیعه با گفتمان مصلحت در فقه اهل سنت تفاوت جدی دارد. کاربرد مصلحت در فقه شیعه، نه به عنوان منبعی مستقل برای استنباط احکام شرعی، بلکه تنها به عنوان شرط اجرای احکام یا معیار تقدم یک حکم بر دیگری است. بنابراین، مصلحتی که در فقه شیعه کاربرد دارد، به دو گونه متصور است:

الف) مصلحت به عنوان شرط اجرای حکم ثابت که از آن به «مصلحت اجرائیه» تعبیر شده است؛ بدین معنا که حاکم اسلامی باید در تشخیص مصادیق احکام و در مقام اجراء رعایت مصلحت را بنماید. بر همین اساس، علامه «نائینی» در بیان دو نوع حکومت ولایتیه و تملکیه، رعایت مصلحت عموم را مبنای این دوگانگی قرار داده است (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۶). در بیانات امام خمینی ۱ نیز تأکیدات زیادی بر رعایت مصالح عمومی گردیده است: «کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر گیرد» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۷، ص ۱۰۶). «حکومت‌ها باید بر طبق مصالح ملت عمل کنند» (همان، ص ۲۲۹).

ب) مصلحت به عنوان مبنایی برای تغییر احکام شرع؛ مصلحت گاهی نه در مقام جعل حکم شرعی؛ مانند مسلک عامه و نه در مقام اجرای حکم؛ همچون مصلحت اجرائیه، بلکه در مقام تبدل احکام شرعی مطرح می‌گردد. این نوع از کاربرد مصلحت که مبنای حکم حکومتی است، اساس مشاجرات علمی فراوانی در فقه سیاسی

گردیده و پیامدهای مهمی را نیز به دنبال داشته است. از نظر تاریخی، مراحل تطور مصلحت در فقه شیعه را می‌توان به چهار مرحله تقسیم کرد: در مرحله نخست، «محمدبن نعمان تلکبری» (شیخ مفید) مصلحت را در فقه شیعه پی نهاد (مفید، بی‌تا، ص ۲۸۸). شیخ «طوسی» این اندیشه فقهی وی را گسترانید و بر فروع آن افزود و مصادیق افزون‌تری از آن را روشن ساخت (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۱۲). در مرحله دوم، «محمدبن مکی عاملی» (شهید اول) با بهره‌وری از دیدگاه‌های «علامه حلی» (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۲۶) نظریه مصلحت را قاعده‌مند ساخت و با طرح آن در ضمن قواعد فقهی، زوایای جدید و گوناگون آن را بررسی کرده و در آن تحول به وجود آورد (عاملی، ۱۴۱۴ق (الف)، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۱). در مرحله سوم، صاحب جواهر با استفاده از آرای فقهی «محقق کرکی»، «شهید ثانی»، «محقق اردبیلی» و «وحید بهبانی» رابطه ولایت فقیه را با مصلحت نمایاند (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۸۱؛ ج ۱۵، ص ۳۸۰ و ج ۲۹، ص ۲۱۳). در مرحله پنجم، امام خمینی ۱ در این نظریه، تحولی چشمگیر پدید آورد و آن را وارد مرحله جدیدی ساخت و طرح جامعی از آن را ارائه نمود. عنصر مصلحت از موضوعاتی است که سهم اساسی در اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی دارد.

مصلحت و احکام حکومتی از دیدگاه امام خمینی ۱

از دیدگاه امام، مصلحت به معنای منافی است که به عموم مردم باز گردد. از نظر ایشان، مصلحتی که شرط اصلی احکام حکومتی است، عبارت است از تأسیسات ملی و حکومتی که همه می‌توانند از آنها استفاده کنند (امام خمینی، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۳، ص ۴۳). شایان ذکر است که از دیدگاه ایشان مصلحت فقط به مصالح اقتصادی و سیاسی مربوط نمی‌شود، بلکه مسائل فرهنگی و فرهنگ اسلامی را نیز در برمی‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۶۲ (الف)، ج ۲، ص ۲۲۵). به همانگونه که امور معنوی و دینی نیز در زمره مصالح است و نمی‌توان آنها را فقط در چارچوب امور مادی و دنیوی قرار داد (امام خمینی، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲، ص ۲۵۳). اندکی تأمل در

مواردی که امام خمینی 1 واژه مصلحت را در آنها بکار برده است، نشان می‌دهد که: 1. مصلحتی که حاکم و رهبران جامعه اسلامی باید به هنگام تصمیم‌گیری آن را در نظر بگیرند، به معنای منفعت است. یکی از فقهای معاصر در این خصوص می‌نویسد: «مصلحت، عبارت است از منفعت مادی یا معنوی که با شئی هم‌تراز و مساوی خود معارض نباشد. پس آنچه منفعت مادی یا معنوی نداشته باشد و یا معارضی مساوی یا قوی‌تر از خود داشته باشد مفسده است» (حسینی شیرازی، 1414ق، ص 219). 2. این منافع باید عمومی باشد. 3. این منافع شامل منافع مادی و معنوی، دینی و دنیوی است و منحصر به سودهای دنیوی نیست. از این‌رو، مصلحت از دیدگاه امام راحل به معنای منفعت است و مصالحی که مبنای صدور احکام حکومتی هستند، منفعت‌هایی عمومی هستند که جنبه‌های معنوی و دینی را نیز در برمی‌گیرند.

امام خمینی 1 پیش از پیروزی انقلاب اسلامی نظریه ولایت فقیه را به‌گونه‌ای مستدل‌تر و جامع‌تر از گذشته سامان داد و به مناسبت‌های مختلف، مسأله ارتباط اصل مصلحت را با ولایت تبیین کرد. از دیدگاه امام خمینی، پیامبر خدا 9 سه منصب داشت:

1. پیام‌آوری و تبلیغ احکام الهی؛

2. قضاوت میان مردم؛

3. زعامت و رهبری جامعه اسلامی.

از دیدگاه حضرت امام راحل، ائمه معصومین :، پس از وی جانشینان او هستند و سمت‌های او را به میراث برده‌اند. پس از آنان نیز فقهای جامع الشرائط، دو منصب اخیر؛ یعنی قضاوت و رهبری امت را بر پایه روایات مختلف دارند و در منصب رهبری، همه احکام صادرشده از آنها باید برگرفته و برخاسته از مصلحت‌ها باشد (امام خمینی، 1385، ص 121).

امام خمینی 1 این مطلب را به عنوان قاعده کلی در ضمن توضیح حدیث لاضرر بیان کرده است و تأکید می‌ورزد که حکومت‌ها باید با ملاحظه مصالح

عمومی تصمیم بگیرند و عمل کنند: «حکومت‌ها باید بر طبق امیال ملت و بر طبق مصالح ملت عمل کنند» (امام خمینی، ۱۳۶۲(الف)، ج ۱۵، ص ۲۲۶).

از نظر امام، مصلحت، مبنا و منشأ صدور احکام حکومتی است و ولی امر می‌باید همه تصمیم‌ها، عزل و نصب‌ها و... را بر اساس آن انجام دهد و از قلمرو آن پا فراتر نگذارد.

قلمرو مصلحت

فقیهان درباره مصلحت به گونه‌ای گذرا وارد شده و رعایت اهم و مهم و اجرای احکام شرعی را در مصلحت‌ها لازم دانسته‌اند. بر پایه نظر امام خمینی ۱ گستره مصلحت‌هایی که مبنای صدور احکام حکومتی هستند، به منطقتی مباحات محدود نیست، بلکه حاکم اسلامی می‌تواند در قلمرو ضابطه‌ها به منظور پاسداری از اسلام، نظام اسلامی و بالندگی جامعه اسلامی و رشد و فزونی عزت مسلمانان در چارچوب ضابطه‌ها، مصلحت را در نظر گیرد و بر اساس آنها به صدور احکام حکومتی دست یازد. در این باره دست رهبری حکومت اسلامی باز است و او قاطعانه باید در پی تحقق مصلحت‌های جامعه اسلامی باشد و اگر نیاز دانست، می‌تواند مهمترین احکام شرع؛ همانند حج را به دلیل مراعات مصلحت‌ها موقتاً تعطیل کند.

امام خمینی ۱ در نامه‌ای خطاب به رئیس جمهور و امام جمعه وقت تهران؛ حضرت آیه‌الله خامنه‌ای، در این باره چنین می‌نویسد:

باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ۹ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی که در مسیر خیابان است را خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار 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 چه غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است - از آن، مادامی که چنین است - جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند (همان، ج ۱۹، ص ۱۷۰).

این سخنان حضرت امام، به روشنی از دامنه گسترده احکام حکومتی حکایت دارد؛ بدین‌سان که احکام حکومتی می‌تواند در همه ابواب فقهی به‌گونه‌ای جریان یابد و با برخی از آنها تعارض و یا تراحم داشته باشد و نیز در فرض عدم تعارض آن با احکام شرعی، از آنجا که احکام حکومتی، نشأت گرفته از مصلحت‌ها است، در بسیاری از موضوعات، مصلحت‌های ناسازگار با همدیگر رخ می‌نماید و همانگونه که وضع یک قانون، دربردارنده مصلحت است، ترک آن و یا وضع قانون مخالف با آن نیز مصلحت دارد.

لازم به ذکر است، صدور حکم حکومتی مخالف با احکام شرعی، کار آسانی نیست و امام راحل با اینکه احکام حکومتی را مقدم بر سایر احکام می‌شمارد، بر عدم مخالفت آنها با احکام شرعی تأکید می‌ورزد؛ چرا که همه احکام شرعی - بر طبق مبنای عدلیه - برخاسته از مصالح و مفاسد است و مخالفت با هر یک از آنها در واقع افتادن به ورطه هلاکت است. از سویی مصالح عمومی جامعه نیز نباید نادیده گرفته شود، بلکه باید جامعه اسلامی همواره به سوی پیشرفت فزاینده گام بردارد و این در گرو چگونگی تصمیمات و احکام حکومتی است. بدین‌سان باید ماهیت این تناقض و ناسازگاری روشن شود و با تعیین ضوابطی، چارچوب دقیق و ملاک تقدیم مصلحت‌ها بر یکدیگر و بر احکام شرعی، معین گردد.

تعارض یا تراحم

تعارض در علم اصول به این معناست که دو دلیل، به گونه‌ای ناسازگار باشند که یکدیگر را تکذیب کنند؛ بدین سان که در مقام تقنین و استنباط، فقیه با دو حدیث معتبر مواجه می‌شود که مفهوم آن دو به هیچ وجه آشتی‌پذیر و قابل جمع نیست. به همین دلیل، یکی از آنها حجت نیست. از این رو، ناگزیر یکی از آن دو یا هر دوی آنها باید طرد شود (مظفر، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴).

اما تراحم به این معناست که دو حکم صحیح هستند و در صحت آنها تردیدی نیست، اما در مقام امتثال و اجراء نمی‌توان به هر دو عمل کرد و جمع میان آنها ممکن نیست. لذا ناگزیر باید یکی از آن دو را ترک کرد. تعارض در مرحله تشریح و قانونگذاری است و تراحم در مرحله امتثال و اجراء است. در علم اصول، برای حالت تعارض، دو دلیل قواعدی پیش‌بینی شده و دانشوران اصولی به تفصیل از آن سخن گفته‌اند. به همان جهت که برای تراحم دو دلیل، چاره اندیشیده‌اند. اصولیین معتقدند هرگاه دو حکم با هم تراحم داشتند، باید به قاعدهٔ اهمّ و مهم مراجعه کرد و این قاعده‌ای است که عقلاء بدان باور دارند. به عنوان مثال، بی‌شک تجاوز به اموال دیگران حرام است و از سویی نجات انسانها واجب، اگر این دو حکم در یک مصداق جمع شوند؛ مثلاً نجات غریق متوقف بر تصرف در مال شخصی کسی بدون اذن او باشد، در این فرض دو حکم شرعی که بی‌شک هر دو صحیح هستند با هم تراحم دارند و جمع میان آنها نشاید. در این مثال و مثال‌هایی از این دست، اصولیین به تبعیت از عقلاء معتقدند باید اهمّ را مقدم دانست و مهم را در آستان آن قربانی کرد (همان، ص ۳۲۱).

اگر مخالفت احکام حکومتی با یکدیگر و با احکام شرعی، از نوع تعارض باشد، در این صورت از قاعده تعارض تبعیت می‌شود، اما غالباً این مخالفت از نوع تراحم است و نه تعارض؛ زیرا به عنوان مثال - همانطور که از امام خمینی 1 نقل شد - در فرض ناسازگار بودن حج یا مالکیت خصوصی با حکم حکومتی برگرفته از یک مصلحت، هم حج و مالکیت خصوصی درست است و اعتبار دارد و هم حکم

حکومتی، لکن در مقام اجراء و امتثال با یکدیگر ناسازگار و آشتی ناپذیرند و ناگزیر از یکی از آنها باید چشم پوشید و آن، همان حکم و یا مصلحت اهم است.

دیدگاه امام خمینی 1 درباره تزام احکام حکومتی

یکی از کاربردهای مصلحت، در مورد احکام حکومتی است. پس از تشکیل جمهوری اسلامی ایران با محوریت فقه شیعه، توجه به عنصر مصلحت و چگونگی کاربرد آن در اداره جامعه، بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفت. ناآگاهی از مبنا، معیار، جایگاه و نقش مصلحت در اداره جامعه در نظام اسلامی همچنانکه می‌تواند به جمود فکری 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، بدون توجه به مقتضیات و مناسبات گوناگون و پیچیده جهان خارج به اجراء 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 باورند که گریزی از مصلحت‌گرایی در اداره جامعه نیست، آن را گام‌نهادن در فرآیندی می‌دانند که از آن به عرفی‌شدن فقه یاد می‌شود. این فرآیند، سرانجام به کنارنهادن فقه به صورت یک مجموعه ثابت می‌انجامد.

اما حکومت اسلامی، طبق نظر امام خمینی 1 از احکام اولیه است. ایشان در این باره چنین می‌نویسد: «حکومت، شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است که از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیّه» (امام خمینی، ۱۳۶۲ الف)، ج ۱۹، ص ۷۰.

در جای دیگر در پاسخ به استفتایی درباره اینکه آیا مجازات متخلفان از قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی از باب تعزیرات شرعی است، احکام حکومتی را در

زمره احکام اولیه قرار می‌دهد: «احکام سلطانی که خارج است از تعزیرات شرعیه، در حکم اولی است. متخلفین را به مجازات‌های بازدارنده به امر حاکم یا وکیل او می‌توانند مجازات کنند» (امام خمینی، بی‌تا، ص ۲۶۳). بدیهی است که حکم حکومتی در راستای اجرای احکام اسلام است و نمی‌تواند در عرض آنها باشد.

لذا قوانین صادرشده از سوی مجلس شورای اسلامی، در زمره احکام سلطانی قرار دارد و مخالفت با آن جایز نیست و مقصود از احکام سلطانی، همان احکام حکومتی است. امام راحل در دیدار با آیة‌الله «صافی»؛ دبیر وقت شورای نگهبان می‌فرماید: «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است...» (همان، ص ۱۷۴).

نتیجه آنکه احکام حکومتی از احکام اولیه است و در مقام ناسازگاری و مخالفت با دیگر احکام، در واقع تراحم میان احکام اولیه واقع شده است و در این فرض، باید به قاعده تراحم رجوع کرد که در آن، اصل اهم و مهم باید اجراء شود.

امام خمینی 1 در کتاب «الرسائل» درباره تراحم دو واجب می‌نویسد:

هرگاه دو واجب با هم تراحم داشته باشند، اگر مصلحت آنها مساوی باشد، انسان مخیر است و می‌تواند هر یک از آنها را که بخواهد انجام دهد، لیکن هرگاه یکی مهمتر باشد لازم است آن را امتثال کند و اگر آن را ترک کند و به استقبال مهم رود، در ترک اهم معذور نیست، بر خلاف ترک مهم که عذر او در درگاه الهی، پذیرفته است (امام خمینی، ۱۳۶۲ (الف)، ج ۱۹، ص ۱۶۸).

به نظر می‌رسد کلید اصلی حل 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 مفصل، 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.

ضوابط مصلحت

در فقه شیعه، نظام اسلامی که خود را موظف و ذی‌حق برای اجرای اهداف، خواسته‌ها و احکام اسلام می‌داند، دارای حق تشخیص مصلحت در صدور احکام حکومتی است. اکنون پرسش این است که نظام اسلامی تحت چه ضوابطی می‌تواند و باید به حق و وظیفه خود عمل کند؟

امام راحل، مراعات مصلحت را در صدور احکام حکومتی، مطلق ندانسته و بررسی مطالب ایشان نشان می‌دهد که مصلحت را به ضوابط زیر مقید ساخته است:

۱. اَهْم و مَهْم

رعایت اَهْم و مَهْم در اصول فقه، در باب تزاحم مطرح شده است. تزاحم در اصطلاح، مربوط به مرحله امتثال است، بر خلاف تعارض که مربوط به مرحله جعل است. این قاعده مبنای عقلایی، بلکه عقلی دارد و برای هیچ عاقلی در مقام عمل قابل انکار نیست. مصلحت در این مرحله، در مقام اداره جامعه و صدور حکم حکومتی است. این مرحله، همان مرحله اجراء یا امتثال است، اما مقتضیات اجراء و امتثال در صحنه جامعه را نباید با مقتضیات آن در صحنه فردی یکسان پنداشت. حاصل آنچه در باب تزاحم 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 آنجا 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 تزاحم این است که حکمی برای فرد بر حکم دیگری برای خود برتری دارد و مقدم می‌شود، اما در صحنه جامعه کسی که مکلف و ذی‌حق است، دستگاه حکومت و دولت اسلامی است. در صحنه فردی، این عقل فرد است که در مقام تزاحم 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 را معیار قرار دهیم؛ هرچند 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 اَهَم و مَهَم، یک عقل جمعی تعریف کنیم. از سوی دیگر، در تطبیق قانون اَهَم و مَهَم در صحنه جامعه باید به اهمیت و اولویت حقوق عامه که تحت عنوان مصالح جامعه، منافع ملی و مانند آن قابل درک است و بر حقوق فردی، صنفی و قشری تقدم دارد، توجه کافی مبذول داشت.

از نگاه امام راحل، اصل اَهَم و مَهَم از اصلی‌ترین ضوابط احکام حکومتی است و رهبری جامعه اسلامی باید این اصل را به دور از هرگونه تأثر از هوای نفس و یا منافع خویشان و قشر و گروه خاصی نصب‌العین خود ساخته و از آن غفلت نکند که زیان‌های بسیار دارد. همچنین مصالح مهمتر را فدای مهمترین مصلحت‌ها کند. امام خمینی 1 در این باره به مناسبت آتش‌بس در جنگ با حکومت صدام چنین می‌نویسد:

من تا چند روز پیش معتقد به همان شیوه دفاع و مواضع اعلام‌شده در جنگ بودم و مصلحت کشور و انقلاب را در اجرای آن می‌دیدم، ولی به واسطه حوادث و عواملی که از ذکر آن فعلاً خودداری می‌کنم و به امید خداوند در آینده روشن خواهد شد و با توجه به نظر تمامی کارشناسان سیاسی و نظامی سطح بالای کشور که من به تعهد و دلسوزی آنان اعتماد دارم، با قبول قطعنامه و آتش‌بس موافقت نمودم (امام خمینی، ۱۳۶۲(الف)، ج ۲۰، ص ۲۳۹).

در مثال یادشده دو حکم حکومتی و در واقع دو مصلحت که هر دو نشأت‌گرفته از مصلحت جامعه اسلامی است با هم تزاخم داشت و امام عملاً مهم را در آستان مهمتر به قربانگاه برد و در نامه خود به صراحت از آن یاد کرد، اما گاه یک حکم حکومتی با یک حکم شرعی متزاخم می‌شود. در این صورت نیز از دیدگاه امام باید به مهمتر عمل و از مهم صرف نظر شود. امام راحل درباره احترام و اعتبار مالکیت شخصی، آنگاه که با مصالح عمومی تزاخم پیدا کند، می‌نویسد:

اسلام اینطور اموال را به رسمیت نمی‌شناسد و در اسلام، اموال مشروع، محدود به حدودی است و زاید بر این معنا، اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد، خوب، اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست، نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین، می‌تواند غصب کند و تصرف کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع‌الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی‌اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حالی که شارع مقدس، محترم شمرده است، لیکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او صادره بشود (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۸).

تبع در آثار و سخنان ایشان نشان می‌دهد که مصلحت اصل اسلام و نظام اسلامی مهمترین مصلحت‌ها است. امام راحل پیش از پیروزی انقلاب تأکید داشتند که حفظ کیان اسلام و اصل دین از اهم واجبات است و هرگاه اصل اسلام به خطر افتد، جانها باید فدا شود و مسلمانان مکلفند اسلام را حفظ کنند (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۷۸).

حضرت امام در این باره چنین فرمودند: «حضرات آقایان توجه دارند اسلام در معرض خطر است، قرآن و مذهب در مخاطره است، با این احتمال، تقیه حرام است و اظهار حقایق واجب، ولو بلغ ما بلغ» (امام خمینی، ۱۳۶۲ (الف)، ج ۱، ص ۴۰). پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، امام راحل بارها یادآور شد که حفظ نظام اسلامی و اصل اسلام، در زمره مهمترین تکالیف الهی است:

حفظ اسلام یک فریضه است، بالاتر از تمام فرائض؛ یعنی هیچ فریضه‌ای بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزء فریضه‌های بزرگ است و بزرگترین فریضه بر همه ما و شما و همه ملت و همه روحانیون،

حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرائض است (همان، ج ۱۵، ص ۲۰۳).

لذا همه مکلفند در حفظ اصل اسلام و نظام اسلامی بکوشند و هیچگونه اقدام اجتماعی، سیاسی و فرهنگی علیه آن جایز نیست.

امام راحل در این باره فرمود:

... ما مکلفیم به حفظ نظام جمهوری اسلامی، همه نویسندگان مکلفند به حفظ نظام (همان، ج ۲۰، ص ۳۷). ... همه موظفیم مصالح اسلام را حفظ کنیم (همان، ج ۸، ص ۲۴۵). حفظ نظام اسلامی واجب است، از آنجا که مهمترین فریضه اسلامی است. هرگاه در مقام عمل تراحمی میان آن و دیگر احکام شرعی قرار گیرد، باید دیگر فرائض در آستانه آن قربانی شوند. حکومت... یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمامی احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی [را] که خود با مردم بسته است، در موقعی که قرارداد، مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند (همان، ج ۱۹، ص ۱۷۰).

۲. در نظر گرفتن احکام شرعی

در این ضابطه، فرض بر این است که در اسلام، احکام کلی معینی وجود دارد که حکومت اسلامی مأمور اجرای آنهاست، 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 قابل انکار نیست، ولی درباره آن پرسش‌های فراوانی قابل طرح است که لازمه پاسخ به بسیاری از پرسش‌ها در حوزه توجه به اصل و قاعده اهم و مهم است که در ضابطه اول تشریح گردید.

حکومت اسلامی، حکومتی است که بنیاد آن بر پایه قوانین الهی استوار شده است و فلسفه وجودی آن اجرای عدالت و احکام اسلامی است. از این رو، یکی از

محورها و ضوابط احکام حکومتی، در نظر گرفتن احکام اسلامی است. همه قوانین مصوب، دستورالعمل‌ها و چگونگی اجرای قوانین می‌باید بر طبق دستورات اسلامی و در واقع در پی عینیت بخشیدن بدان‌ها باشند. از نگاه حضرت امام، از ویژگی‌های برجسته حکومت اسلامی آن است که قوانین آن اسلامی است. امام راحل در این باره می‌فرماید: «حکومت جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است، مانند سایر جمهوری‌ها و لکن قانونش قانون اسلامی است» (امام خمینی، ۱۳۶۲، ج ۲۲، ص ۱۱۴). در پاسخ به این پرسش که به طور فشرده رؤوس خط مشی حکومت اسلامی را توضیح دهید، می‌نویسد: «حکومت اسلامی، حکومتی است بر پایه قوانین اسلامی... جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی؛ یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است» (همان، ص ۱۱۶).

امام راحل در کتاب بیع می‌نویسد:

از آنجا که حکومت اسلامی، حکومت قانون و فلسفه وجودی آن، به اجراء درآمدن قانونهای الهی و گسترانیدن عدالت الهی میان مردمان است، ناگزیر باید زمامدار، دو ویژگی داشته باشد، این دو ویژگی اساس حکومت قانون را سامان می‌دهد... یکی قانون‌شناسی و دیگری عدالت (امام خمینی، ۱۳۶۲ (ب)، ج ۲، ص ۴۶۴).

ولی فقیه از دیدگاه امام خمینی 1 مجری احکام الهی است و می‌باید در همه شئون مملکت، همانند پیامبر خدا 9 در پی اجرای احکام اسلامی باشد.

امام خمینی 1 در این باره چنین می‌نویسد:

بر پایه آنچه آوردیم، کلیه شئون سیاسی و حکومتی پیامبر و ائمه : درباره فقیه عادل نیز مقرر است و عقلاً نمی‌توان میان آن دو فرق گذاشت؛ چه حاکم اسلامی - هر کس که باشد - اجراکننده احکام شریعت، برپا دارنده حدود و قوانین الهی و گیرنده مالیات‌های اسلامی و مصرف‌کننده آن در راه مصالح مسلمانان است. پس اگر پیامبر شخصی را صد تازیانه می‌زند، فقیه نیز باید همین حکم را اجراء کند (همان).

از تأمل در این عبارت استفاده می‌شود که در واقع، احکام حکومتی فقیه، احکامی است که زمینه تحقق عینی قوانین الهی را فراهم می‌آورد و یا مستقیماً آنها را به مرحله اجراء و عمل می‌رساند. در حکومت اسلامی، زمامداران همواره باید به این اصل بنیادین توجه داشته و همه قوانین، فرامین، دستورالعمل‌ها و عزل و نصب‌های خود را در قلمرو ارزش‌های اسلامی و احکام شریعت اسلامی به مرحله اجراء درآورند.

امام راحل از آنجا که بر این اصل پافشاری و تأکید زیادی داشت، به تأسیس نهاد «شورای نگهبان» دست یازید؛ نهادی که وظیفه قانونی آن پاسداری از اصل یادشده است.

لذا حضرت امام، در نوشته‌ها و گفته‌های خود پیش از پیروزی انقلاب و پس از آن و در سیره عملی خود بر این اصل اصیل پای فشرد و در انجام آن کوشید. در کیفیت تشخیص مصلحت، علاوه بر دو ضابطه مذکور، خبرویت و کارشناسی نیز ضروری به نظر می‌رسد.

رعایت خبرویت و کارشناسی در تشخیص مصلحت

در حقیقت، پیکره اصلی تشخیص مصلحت از همین خبرویت ناشی می‌شود. چنانکه گذشت، 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 به‌کار 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 (خسروپناه، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶). باید توجه داشت که مقوله‌های خبرویت و اهم و مهم 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 به‌کار می‌بندد و ثانیاً بر اساس قانون اهم و مهم، تراحم مصالح را رتق و فتق می‌کند.

در پاسخ به این پرسش که آیا ولی فقیه می‌تواند به تنهایی کلیه مصالح را شناسایی نموده و تشخیص دهد، باید بگوییم که قطعاً نمی‌تواند؛ چراکه ولی فقیه، اگرچه چارچوبها و خطوط کلی حرکت کشور را تعیین نموده و می‌داند - و باید بداند - ولیکن در تشخیص همه مصالح، کارشناسی و تخصص جزئی لازم است و بی‌شک یک شخص نمی‌تواند در همه امور و ریز جزئیات اقتصادی، نظامی و... تخصص داشته باشد و اصولاً هیچکس هم چنین توقعی را از او ندارد و معقول نیست داشته باشد. به همین جهت، این حق تشخیص مصلحت را که اولاً و بالذات متعلق به اوست، به تناسب موارد و موضوعات، به اشخاص حقیقی و یا نهادهای حقوقی که خود برمی‌گزینند واگذار نموده و بر آنها نظارت می‌نماید تا آنها نیز با توجه به داشتن تخصص و توانایی‌هایی که دارند با در نظر گرفتن سیاست‌های کلی نظام، مصالح اہم را برگزینند. از آنجا که این مسؤلیت از جانب ولی فقیه به آنها سپرده شده و این اشخاص و نهادها به عنوان مأذونین ولی فقیه به تشخیص مصلحت و صدور حکم پرداخته‌اند، حکم آنها مشروعیت داشته و لازم‌الاتباع می‌باشد.

امام راحل تأکید داشت که در تشخیص مصالح رجوع به متخصصان، خبرگان و آگاهان از موضوع، مورد نیاز و ضروری است. او همانند بسیاری از اصولیین و فقیهان دیگر در این باره تنها مرجع شایسته را سیره عقلاء می‌دانست و سیره عقلاء آن بوده است که در هر موضوع به کارشناسان و متخصصان آن مراجعه می‌کرده‌اند و بدون رایزنی با آنان تصمیم نمی‌گرفتند. امام خمینی¹ در این باره از سویی سیره عقلاء را حجت و معتبر دانسته (همان، ص ۱۳۲) و از طرف دیگر، یکی از سیره‌های عقلاء را که به یقین از سوی شارع امضاء شده است، رجوع به کارشناسان هر فن و متخصصان می‌داند. یکی از مهمترین دلایل وجوب تقلید از مجتهد، همان است که عامی ناآگاه از احکام شرع و ناتوان از استنباط آنها از دلایل معتبر، می‌باید برای شناخت احکام شرعی به کسی رجوع کند که می‌تواند مسائل فقهی را استنباط کند (همان، ص ۹۵).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، امام خمینی 1 در عمل بر این نظریه مهر تأیید زد و تشخیص مصالح کشور را به مجلس شورای اسلامی سپرد. حتی تشخیص ضرورت‌ها را که موضوع احکام ثانوی است، به آنان وا گذاشت. ایشان در نامه‌ای در این باره به نمایندگان مجلس شورای اسلامی چنین می‌نویسد: «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی... مجازند در تصویب و اجرای آن» (امام خمینی، ۱۳۶۲(الف)، ج ۱۹، ص ۱۵۰).

لذا تشخیص مصالح و ضرورت‌ها و تصویب آنها از وظایف مجلس شورای اسلامی است (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۵)، لیکن همانگونه که آوردیم، مصلحت از نگاه امام خمینی 1 دو ضابطه دارد: یکی آنکه مخالف احکام شرع نباشد، دوم آنکه مراعات اهم و مهم در آن لازم است.

شورای نگهبان برای نظارت بر ضابطه اول، وضع شده و مکلف است با دقت و قاطعیت از وضع هرگونه قانونی که مخالف احکام شرعی باشد، جلوگیری کند. مجمع تشخیص مصلحت نظام، نهادی است که امام امت آن را وضع کرد و جایگاه آن را در قانون اساسی، معین ساخت تا در واقع مصادیق اهم و مهم را تعیین کند. در نامه‌ای که امام خمینی 1 به مناسبت تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام نوشته است، در این باره چنین آمده است:

گرچه به نظر این‌جانب 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 خامنه‌ای و... برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد. در صورت لزوم از کارشناسان دیگری هم دعوت به عمل آید و پس از مشورت‌های لازم رأی اکثریت اعضای حاضر این مجمع مورد عمل قرار گیرد... حضرات آقایان توجه

داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاه غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۶۲(الف)، ج ۱۹، ص ۱۷۶).

تطبیق این مطلب با مبانی فقهی امام خمینی 1 بدین‌سان است که دولت و مجلس به عنوان خبرگان و کارشناسان، تشخیص مصالح را به فرجام می‌برند و به عنوان گروهی که خبرگان، امین ولیّ امر و مردم هستند، احکام حکومتی را صادر می‌کنند و شورای نگهبان بر مطابقت آن با قانون اساسی و احکام شرعی نظارت می‌کند و هرگاه آن شورا تشخیص دهد این قانون خلاف شرع است و مجلس شورا به این نتیجه برسد که آن قانون دربردارنده مصلحت جامعه اسلامی است، در این فرض باید قانون اهم و مهم اجراء شود و تشخیص آن نیز مرجعی شایسته و قانونی می‌طلبد. مجمع تشخیص مصلحت نظام که از اهل حل و عقد جامعه اسلامی و بلندپایگان مسلط بر احکام شرعی و مصالح نظام تشکیل شده است، بازشناسی اهم و مهم را به عهده دارد.

مصالح باید در اهداف و انگیزه‌های عام و فراگیر اسلام برای اداره و هدایت جامعه داخل باشد. به عبارت دیگر، مصالح باید به سمت تحقق هرچه بهتر و بیشتر اهداف متعالی اسلام در جهت سعادت جامعه انسانی باشد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که مصلحت جامعه از روی دانش‌های بشری به سمت و سوی اهداف ازپیش‌تعیین‌شده اسلامی متولد می‌شود و با توجه به احکام شرعی و طی قانون اهم و مهم صیقل می‌خورد و در جایگاه مهمترین عنصر احکام حکومتی که ابزار اداره جامعه است، در جهت تحقق و عمل قرار گیرد. بنابراین، مصلحت در فقه سیاسی، جایگاه و موقعیت ویژه و خاصی دارد و کاربرد آن در دو بحث مهم فقه سیاسی؛ یعنی ولایت فقیه و حکم حکومتی ملموس‌تر از جاهای دیگر می‌باشد و صدور احکام حکومتی بر مبنای مصلحت، بر طبق ضوابط و معیارهای خاص صورت می‌گیرد.

تحلیلی بر نظریه امام درباره مصلحت

نظریه مصلحت از زمان شیخ «مفید» در فقه شیعه ریشه دوانیده و فقیهان پس از وی، نسل از پی نسل بدان پرداخته‌اند، لیکن نظریه امام خمینی 1 در این باره در مقایسه با فقیهان گذشته ممتاز است و به نظر می‌رسد افزون بر دربرداشتن آنچه آنان گفته‌اند، حاوی نکات زیر است:

۱. مسأله مصلحت از دیدگاه حضرت امام، به‌گونه‌ای روشن‌تر، صریح‌تر و جامع‌تر آمده است. ایشان به صراحت مصلحت را مبنای صدور احکام حکومتی می‌داند.

۲. از دیدگاه فقیهان شیعه؛ گرچه از مصلحت به‌ویژه در هزینه‌کردن بیت‌المال سخن به میان آمده، لیکن این نکته به عنوان یکی از فروع فقهی طرح شده و جایگاه آن در اندیشه سیاسی و چند و چون ارتباط آن با دیگر اجزای پیکره اندیشه سیاسی تشیع بررسی نشده است، لکن امام راحل، افزون بر طرح مصلحت به عنوان مبنا و ضابطه تصمیم‌گیری‌های رهبری جامعه اسلامی، جایگاه مصلحت را در اندیشه فقهی - سیاسی خود ترسیم کرده است؛ بدین‌سان که به اعتقاد ایشان زعامت و رهبری سیاسی جامعه اسلامی در زمان غیبت امام زمان 7 از مناصب و وظایف ولی فقیه است و همو است که می‌باید احکامی برای اداره امور و تدبیر جامعه اسلامی صادر کند و طرح‌ها و برنامه‌هایی را به اجراء رساند که به پیشرفت مادی و معنوی جامعه اسلامی بینجامد و او باید در طراحی و اجرای همه برنامه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود، مصلحت را مراعات کند و با مشورت کارشناسان و خبرگان امت، آن را تشخیص دهد و یا تشخیص آن را به گروهی از کارشناسان امین و قابل اعتماد و وجیه‌الملة بسپارد. در ضمن باید مواظبت کند که این مصالح مخالف احکام شرعی نباشند.

در واقع، امام خمینی 1 در این نظریه جامع خود عناوین زیر را بررسی کرده است:

۱. اهمیت مصلحت و جایگاه آن در اندیشه سیاسی؛

۲. تعریف مصلحت و اعم بودن آن از مادی و معنوی و بیان انواع مختلف آن؛
۳. مصلحت، ضابطه و مبنای صدور احکام حکومتی؛
۴. مخالف نبودن مصلحت با احکام شرعی؛
۵. لزوم مراعات اہم و مہم در آن و تبیین مهمترین مصالح در مقام تزام؛
۶. مرجع تشخیص مصلحت در جامعه اسلامی؛
۷. مرجع شایسته داوری درباره مخالفت یا عدم مخالفت مصالح با قوانین اسلام؛
۸. مرجع تشخیص اہم و مہم در شناخت مصالح؛
۹. چگونگی مشارکت مردم در تشخیص مصالح و صدور احکام حکومتی؛
۱۰. محدود نبودن مصالح به بخش خاصی از فقه و شمول دامنه آن نسبت به دیگر مصلحت‌ها.

بسیاری از نکته‌های یادشده در دیدگاه‌های فقیهان پیش از امام، حتی آنان که به ولایت فقیه پایبند بوده‌اند؛ مانند صاحب جواهر نیامده و یا ارتباط آنها با یکدیگر و با همه آن مجموعه مطرح نشده است. از این رو، می‌توان گفت که دیدگاه حضرت امام در مقایسه با فقیهان پیش از او، جامع و نظام‌وار و روشمند است. از سویی ایشان نظریه مصلحت را در طول مدت پس از پیروزی انقلاب و تا حدودی پیش از آن در مقام عمل به کار گرفت و در صحنه عمل با کاستی‌ها و کفایت‌های آن مواجه شد و دشواری‌ها و پیامدهای گوناگون آن را بازشناخت و در پی دست‌یافتن به بهترین راه تشخیص و اجرای مصلحت برآمد و آن را به نهادهایی از قبیل مجلس، دولت، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام واگذاشت.

از سویی، امام توانست عملاً میان مصلحت‌اندیشی و اجرای احکام شرعی سازگاری و هماهنگی برقرار کند و این نکته را بنمایاند که در فقه سیاسی شیعه، مصالح مادی و معنوی مردم، نه تنها با هم در ستیز نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند و هرگاه هر دو با هم در تصمیم‌های رهبری جامعه در نظر گرفته شوند، جامعه به سوی سعادت رهنمون خواهد شد و از سویی دامنه آن را در همه ابواب فقهی گسترانید و آن را بر همه احکام فقهی مقدم دانست.

نتیجه گیری

بدیهی است که هر انسانی بر اساس نیازهای فطری و غریزی خود، طالب جذب مصالح و منافع و دفع مفسد و مضار است و با لحاظ این هدف به رفتار خود فعلیت می‌بخشد. بر خلاف مکاتب الحادی که وضع قوانین و مقررات آنها تنها بر اساس مصالح و مفسد دنیوی جامعه می‌باشد. دین اسلام جامع سعادت دنیا و آخرت و ضامن مصالح دنیوی و اخروی انسانهاست. احکام شرعی، جملگی تابع مصالح و مفسد واقعی و نفس‌الامری هستند و این واقعی و نفس‌الامری بودن به این معناست که مصلحت و صلاح مردم در آن حکم، مورد نظر شارع بوده است. چنانکه که گذشت، در برداشت اولیه قانون در اسلام به معنای احکام شرع است؛ یعنی احکام کلی الهی که از سوی خداوند برای سعادت بشر بر پیامبر اکرم ⁹ نازل شده است که ویژگی‌های خاص خود را دارا می‌باشد، اما در برداشت ثانویه، قانون در اسلام عبارت است از مجموعه قواعد و مقرراتی که از سوی رهبر مشروع، برای اداره جامعه، با توجه و عنایت به احکام کلی الهی و اهداف و تعالیم اسلامی بر پایه مصلحت آن جامعه وضع می‌گردد. در اسلام، قانونگذار فقط خداوند متعال است و پیامبر اکرم و ائمه اطهار : نقش تبیین وحی و تفسیر آیات قرآن را بر عهده دارند. اشاره شد که احکام اسلام به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند که در احکام ثابت جز پیامبر اکرم و ائمه اطهار : هیچ انسانی حق قانونگذاری ندارد، بلکه نقش انسان صرفاً کشف اراده الهی است، اما در قوانین یا احکام متغیر، اختیار وضع قانون به برخی از انسانها واگذار شده است؛ بدین معنا که ولی فقیه در این موارد حق دارد که متناسب با موضوع و در راستای فلسفه اصلی احکام الهی، به وضع قانون مبادرت ورزد که به آن حکم حکومتی یا حکم مصلحتی می‌گویند. فقدان عصمت در غیر معصوم مانع مصلحت‌اندیشی و صدور احکام حکومتی بر پایه مصلحت نمی‌باشد.

در اندیشه سیاسی و فقهی امام خمینی ¹ ولی فقیه می‌تواند در صورت ضرورت و مصلحت، حکم اولی یا ثانوی را متوقف سازد و پس از رفع بحران، دوباره آنها را حاکم گرداند و این مصلحت‌اندیشی فقط در حوزه احکام حکومتی تحقق‌پذیر است. مصلحت

از دیدگاه امام خمینی؛ اعم از فقه‌العبادة و فقه‌المعاملة و احکام اولیه و ثانویه است. احکام حکومتی به دو شکل فردی و سیستمی جریان‌پذیر است، گاه حاکم اسلامی عندالضرورة والمصلحة به صدور حکم حکومتی اقدام می‌کند؛ مانند حکم حکومتی امام نسبت به تأسیس دادگاه ویژه روحانیت. در پاره‌ای از مواقع نیز حکم حکومتی در سیستم قانونگذاری کشور؛ یعنی مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام تحقق می‌پذیرد. بنابراین، در اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی 1 مصلحت به عنوان راهکاری برای رفع تزام احکام، جایگاه مهمی به خود اختصاص داده است. مصلحت جامعه از روی دانش‌های بشری به سمت و سوی اهداف ازپیش‌تعیین‌شده اسلامی متولد می‌شود و با توجه به احکام شرعی و طی قانون اهم و مهم صیقل می‌خورد و در جایگاه مهمترین عنصر احکام حکومتی که ابزار اداره جامعه است، در جهت تحقق و عمل قرار می‌گیرد. بنابراین، مصلحت در فقه سیاسی، جایگاه و موقعیت ویژه و خاصی دارد و کاربرد آن در دو بحث مهم فقه سیاسی؛ یعنی ولایت فقیه و حکم حکومتی ملموس‌تر از جاهای دیگر می‌باشد و صدور احکام حکومتی بر مبنای مصلحت بر طبق ضوابط و معیارهای خاص صورت می‌گیرد.

یادداشت‌ها

۱. یکی از پژوهش‌های ارزشمند در این خصوص، کتاب «فقه و مصلحت» حجة‌الاسلام و المسلمین ابوالقاسم علیدوست است که در سه بخش تدوین شده است. در فصل اول از بخش دوم از جایگاه مصلحت در کشف حکم و در فصل دوم همین بخش از جایگاه مصلحت در تطبیق و اجرای احکام شرعی و فقهی مکشوف، شیوه و نهاد کشف، بحث و گفت‌وگو می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۴. احمدی، علی، مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.
۵. البوطی، محمدسعیدرمضان، مصلحت و شریعت، ترجمه اصغر افتخاری، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۶۹.

۶. ----- ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، بيروت: دارالمتحدة، ۱۴۱۲ق.
۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۱، ۲، ۸، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۹، ۲۰ و ۲۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲(الف).
۸. ----- کتاب البیع، ج ۲ و ۳، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۲(ب).
۹. ----- ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷.
۱۰. ----- کشف الاسرار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵.
۱۱. ----- صحیفه نور، ج ۱۸، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۲. ----- الرسائل، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، (بی تا).
۱۳. توکلی، اسدالله، مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۱۵. حسینی شیرازی، سیدمحمد، الفقه کتاب البیع، بیروت: معهد التعالیم الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام، به کوشش علی اصغر مروارید، ج ۵، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۰ق.
۱۷. ----- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، گفتمان مصلحت، قم: انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
۱۹. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، ج ۱۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۵.
۲۰. شرتونی، سعید، اقرب الموارد، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۳ق.
۲۱. صرامی، سیف الله، احکام حکومتی و مصلحت، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۰.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمدحسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۴، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ق.

۲۴. عاملی، محمدبن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۱، قم: مکتبه المفید، ۱۴۱۴ق(الف).
۲۵. -----، الدروس الشرعیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق(ب).
۲۶. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ق.
۲۷. عمید، حسن، فرهنگ عمید، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۸. غزالی، ابوحامد، المستصفی فی علم الاصول، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۲۹. مظفر، محمدرضا، مقدمه‌ای بر جواهر الکلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۰. مفید، محمدبن نعمان، المقنعه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۳۱. میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، شرح علی قزوینی، ج ۲، تهران: علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۳۲. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه الملة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۳. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۴، ۱۵، ۲۱، ۲۲ و ۲۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

تبیین مؤلفه‌های حجیت خط مشی‌های عمومی مبتنی بر دیدگاه شهید صدر

دریافت: ۹۴/۱/۲۹ تأیید: ۹۴/۵/۱۲ محمدصادق توسلی* و حسینعلی سعدی**

چکیده

حکومت‌ها همواره مسائل پیش روی خود را با اتخاذ خط‌مشی‌هایی حل می‌کنند که مشخص‌کننده شیوه مورد اعتماد آن نظام سیاسی در مواجهه با مسأله ادراک شده است. انتساب یک حکومت به یک مکتب فکری، در دو عنصر ساختار سیاسی و نظام تصمیم‌گیری آن متجلی خواهد شد. حکومت‌های اسلامی نیز که داعیه انتساب به مبانی دین مبین اسلام را دارند بر همین اساس می‌بایست ساختار سیاسی و نظام تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری خود را منطبق بر اراده شارع مقدس سامان دهند. پژوهش حاضر، با تمرکز بر مفهوم حجیت خط‌مشی‌های حکومت، به دنبال پاسخ به این سؤال است که خط‌مشی‌های حکومت باید حائز چه مؤلفه‌هایی باشند تا بتوان آنها را از نگاه شرع مقدس اسلام و مبانی فقه امامیه حجت دانست. برای رسیدن به این پاسخ، با استفاده از روش مطالعه کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و نیز استدلال فقهی و اجتهادی در تحلیل آن، دیدگاه‌های شهید سیدمحمدباقر صدر را مورد واکاوی و تدقیق قرار دادیم. حاصل این پژوهش، دستیابی به سه مؤلفه استناد اجتهادی به دین، انسجام درونی و کارآیی برای تأمین حجیت خط‌مشی‌های دولت است.

واژگان کلیدی

حجیت، خط‌مشی عمومی اسلامی، استناد اجتهادی به دین، انسجام درونی خط‌مشی‌های عمومی، کارآمدی خط‌مشی‌های عمومی

* کارشناسی ارشد معارف اسلامی و مدیریت دولتی و سیاستگذاری عمومی دانشگاه امام صادق 7: sadeq.isu@gmail.com

** دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق 7: saadi@isu.ac.ir

مقدمه

دین مبین اسلام، از آغازین روزهای دعوت رسول گرامی اسلام⁹، منادی رستگاری بشریت بوده است و نخستین شعارهای اسلامی، آمیخته به این شعور عمیق بوده‌اند که اسلام و پذیرش توحید، یگانه راه نجات است: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۰۲)، نفی شرک و پذیرش توحید و رسالت رسول خاتم، هرچند از یک تلفظ لسانی و ذکر شهادتین آغاز می‌گردد، اما در باطن، سرسپردن به یک آیین و پای‌نهادن در یک مسیر است؛ آیینی که بر زندگی انسان با تمام شؤون و مراتبش حکم می‌راند و سعادت و صلاح دنیا و آخرت را برای او به ارمغان می‌آورد.

با آغاز عصر غیبت کبرای حضرت ولی عصر⁷ بشر وارد دوره جدیدی از هدایت الهی شد و فقهاء و عالمان دینی که به فهمی عمیق از آموزه‌های شریعت دست یافته‌اند، نقشی به مراتب پررنگ‌تر و خطیرتر از گذشته در هدایت امت اسلامی یافتند. این نقش که طیفی از مسؤولیت‌ها را در قبال آحاد مؤمنین و نیز جامعه اسلامی در برمی‌گیرد، فی‌الجمله صیانت از قیمومیت دین در زندگی بشر است؛ چنانکه خداوند متعال در قرآن کریم، دین مبین اسلام را در مواضع مختلف «دین قیم» معرفی کرده است.^۱

با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برقراری نظام جمهوری اسلامی، این نخستین‌بار در دوره غیبت امام معصوم⁷ بود که یک حکومت مبتنی بر آموزه‌های ناب اسلام محمدی و با رهبری و امامت یک فقیه شکل می‌گرفت و پیش از این، هرچند حکومت‌های شیعی و یا قیام‌های حق‌طلبانه از سوی فقهاء صورت گرفته بود، ولی هیچگاه این حد از اشراف و تأثیر فقهاء در اداره جامعه پیش نیامده بود و یا لاقلاً برای ما این گستره و عمق از نفوذ فقیهان در برقراری حکومت و حضور در رأس امور گزارش نشده است.

تشکیل نظام جمهوری اسلامی، از سویی فرصتی بی‌نظیر را برای تحقق عملی فقه

امامیه در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی فراهم آورد و از دیگر سو، توانست آفاق جدیدی را به لحاظ نظری در مقابل میراث عظیم فقه امامیه بگشاید؛ هرچند اولین تلاش‌ها برای تحقق فقه امامیه در اصلاح ساختار و نظام سیاسی ظهور یافت، اما به مرور زمان، روشن شد که اصلاحات صورت‌گرفته در ساختارهای قدرت در نظام جمهوری اسلامی و تغییر صورت نظام حاکم و تحقق ولایت فقیه، هرچند برای اصلاح امور، لازم است، ولی کافی نیست و آنچه می‌تواند ضامن تحقق فقه امامیه باشد، ترکیب صورت و محتوای حکمرانی است.

در پژوهش حاضر، با مفروغ‌عنه‌دانستن مباحث مرتبط با نظریه متری و متعالی ولایت فقیه و ثابت‌دانستن آن به ادله عقلی و نقلی و نیز معطوف به جامعه‌ای که فقیه‌ی جامع‌الشرایط در رأس ساختار قدرت آن قرار دارد، مهمترین چالش فقه‌الحکومه بررسی خواهد شد.

این چالش عبارت است از اینکه تصمیمات و خط‌مشی‌های حکومت عدل، تحت چه ضوابطی مستند به شریعت مقدس اسلام خواهند بود؟ چه مقیاس‌ها و ضوابطی وجود دارند که تصرفات حاکم عدل را محدود کرده و یا توسعه می‌بخشند؟ پاسخ به این چالش، در تبیین مفهوم «حجیت»، متناسب با ادبیات اداره دولت و حکومت نهفته است. به عبارت دیگر، همچنانکه در فقه فردی، انسان برای فعل خود باید حجت داشته باشد، در فقه‌الحکومه نیز دولت باید برای فعل خود؛ یعنی خط‌مشی‌های عمومی، حجت داشته باشد.

برای پرداختن به این موضوع، به جای مراجعه مستقیم به منابع دینی که شرط آن برخوردار بودن پژوهشگر از ملکه و قوه اجتهاد است، استفاده با واسطه از منابع را برگزیدیم؛ به این معنا که اندیشه‌های فقیه نواندیش؛ شهید «سیدمحمدباقر صدر» را به عنوان حلقه واسط میان خود و منابع دست اول قرار داده و پژوهش خود را متکی به فهم اجتهادی وی از دین، بنیان نهاده‌ایم.

تبیین مفاهیم محوری پژوهش

پژوهش حاضر، مبتنی بر مفاهیمی شکل گرفته که مبادی تصویری بحث به شمار می‌آیند و فرآیند پژوهش، متوقف بر ارائه تصویر و معنایی روشن از این مفاهیم است. با این توضیح در ادامه، مفاهیم محوری پژوهش را تعریف و تبیین خواهیم نمود.

معنای حجیت

پیش از هر چیز لازم است تعریفی روشن از مفهوم حجیت را - به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی این پژوهش - ارائه دهیم. مفهوم حجیت در علوم متعدد به معانی مختلفی به کار رفته است که از این میان، معنای حجیت در علم اصول، مورد نظر پژوهش حاضر است و به همین جهت، به اجمال، معنای حجیت اصولی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

حجیت اصولی

برخی حجت در اصول فقه را به معنای حد وسط در قیاس استنباط دانسته‌اند (موسوی تهرانی، ۱۳۸۸، ص ۶۹) و یا به عبارت دیگر، حجت را حد وسطی که علت ثبوت محمول در کبری برای موضوع در صغری است، تعریف نموده‌اند (حاج‌آخوند قمی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۹) و تفاوت آن با حجت منطقی از دید ایشان آن است که حجیت اصولی، حد وسطی است که در قیاس استنباط در باب ادله و امارات واقع شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ص ۳۰). میرزای «نائینی» با اضافه کردن قیدی به تعریف گذشته، حجیت اصولی را اینگونه تعریف می‌کند:

حجت به معنای اصولی عبارت است از ادله شرعی‌ای (امارات) که بر اساس یک جعل شرعی به عنوان حد وسط برای اثبات متعلقات خود قرار می‌گیرند؛ بدون آنکه میان آن ادله و متعلقات آنها یک رابطه ثبوتی (به هر نحوی که بتوان چنین رابطه‌ای را فرض کرد) وجود داشته باشد (نائینی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸).

اما بنا بر نظر مشهور، حجیت در اصول، موجب تنجز تکلیف در فرض اصابه و صحت اعتذار در فرض خطا و مخالفت با تکلیف واقعی است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۷). شهید صدر نیز حجیت را به معنای تنجیز و تعذیر می‌داند (صدر، ۱۹۹۱م(ب)، ص ۳۹-۳۵).

معنای مُنَجِّزیت

برای تعریف منجزیت، از تعابیر مختلفی استفاده شده است. در برخی موارد به منشأ منجزیت اشاره شده و منجزیت همان «حق اطاعت مولی بر عبد» دانسته شده است (صدر، ۱۴۲۳ق، ص ۹۹). در برخی موارد نیز به لازم ذاتی منجزیت، اشاره و این اصطلاح به معنای «حکم عقل به استحقاق عقوبت در فرض مخالفت» تعریف شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۸؛ صدر، ۱۹۹۱م(الف)، ص ۱۷۰). بر اساس تعریف دقیق‌تر و گویاتر، منجزیت، دخول تکلیف در عهده مکلف و اشتغال ذمه مکلف به واسطه آن تکلیف دانسته شده است (حیدری، ۲۰۱۰م، ص ۴۹).

با مقایسه تعاریف ذکر شده و اختیار تعریف سوم، منجزیت دقیقاً به معنای گردن‌گیر شدن و دخول تکلیف در عهده مکلف است که منشأ آن حق اطاعت مولی و لازمه‌اش حکم عقل به استحقاق عقوبت در فرض مخالفت با تکلیف است.

معنای مُعَدِّریت

در تعریف معذرت نیز گاهی به منشأ آن که «عدم شمول دایره حق اطاعت مولی در موارد قطع به عدم تکلیف» است، اشاره می‌شود. در برخی موارد نیز لازم ذاتی «عدم شمول حق اطاعت مولی»؛ یعنی «عدم استحقاق عقوبت در فرض مخالفت» مورد توجه قرار گرفته و معذرت، مترادف با آن دانسته می‌شود (صدر، ۱۹۹۱م(الف)، ص ۱۷۱-۱۷۰). اما بر اساس تعریفی دقیق‌تر، معذرت عبارت است از خارج کردن تکلیف از عهده مکلف (حیدری، ۲۰۱۰م، ص ۴۹).

معنای خط مشی عمومی

خط مشی، عبارت است از «یک تصمیم پایدار^۲ از سوی یک منبع واجد حق

فرمانرانی؛^۳ مانند یک دولت، یک شرکت یا سرپرست یک خانواده» (شفریتز و بوریک، ۲۰۰۸م، ص ۷).^۴ برای خط مشی عمومی، تعاریف متعددی ذکر شده که در این میان، تعریف «اندرسون»، گویاتر و دقیق‌تر به نظر می‌رسد. وی خط مشی را چنین تعریف می‌کند: «یک روش^۵ هدفمند و نسبتاً پایدار که توسط یک بازیگر یا مجموعه‌ای از بازیگران در مواجهه با یک مسأله یا موضوع مورد توجه^۶ پیگیری می‌شود» (اندرسون، ۲۰۰۰م، ص ۷).^۷

این بیان، بر آنچه که واقعاً انجام می‌شود تمرکز می‌کند، نه آنچه که صرفاً پیشنهاد یا قصد می‌شود و به همین دلیل، این تعریف بین خط مشی و تصمیم که اساساً انتخابی خاص بین بدیل‌ها است، تمایز قائل می‌شود. خط مشی‌های عمومی در نظر اندرسون، خط مشی‌هایی (با تعریف بالا) هستند که توسط تشکیلات یا کارگزاران حکومتی ایجاد می‌شوند (همان).^۸

معنای حجیت خط مشی‌های عمومی

با روشن‌شدن معنای حجیت و معنای خط مشی عمومی، می‌بایست ترکیب معنایی حاصل از این دو مفهوم را مورد بررسی قرار دهیم.

مفهوم حجیت، همواره در احتجاج میان دو طرف معنا پیدا می‌کند و حجت، عبارت است از مستمسکی که فرد احتجاج‌کننده (محتج) برای غلبه بر کسی که با او به احتجاج پرداخته (محتج علیه) مورد استفاده قرار می‌دهد (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۲). با این توضیح، در حجیت خط مشی‌های عمومی، رابطه احتجاج، میان ولی امر (خط مشی‌گذار) و ذات اقدس ربوبی شکل می‌گیرد. به این ترتیب، منجزیت خط مشی‌های عمومی در احتجاج خداوند متعال با ولی امر معنا یافته و معذرت خط مشی‌های عمومی در احتجاج ولی امر با خداوند متعال. حجیت خط مشی در این رابطه، به معنای صلاحیت یک خط مشی برای واقع‌شدن به عنوان واسطه و مستمسک احتجاج میان خط مشی‌گذار و خداوند متعال است.

معنای منجزیت خط مشی عمومی آن است که خداوند متعال ذمه ولی امر را به

وضع یک خط مشی معین مشغول می‌سازد و حاکمیت، مکلف است که خط مشی حجت را برای حل مسائل پیش روی خود اتخاذ کند. در واقع، مولویت مولی و حق اطاعت او برای حاکم (در فعل حکومتی او) شامل چنین خط مشی‌ای می‌شود و در فرض امتثال از سوی ولی امر و وضع چنین خط مشی‌ای، ذمه او بری خواهد شد و در صورت مخالفت، خداوند متعال علیه ولی امر حجت دارد و می‌تواند در مقام احتجاج با او و عقوبت وی بریاید.

معنای معذرت خط مشی عمومی نیز آن است که چنانچه ولی امر بنا بر اجتهاد خود یک خط مشی را حجت دانست و به وضع آن اقدام کرد، اما در واقع و عند الله چنین خط مشی‌ای حجت نبود (یا به جهت خطا در اجتهاد و یا اختلال سایر ارکان حجیت خط مشی حکومت)، ولی امر می‌تواند به همان خط مشی تمسک کرده و در مقام احتجاج با خداوند متعال بریاید و مخالفت خود با واقع را موجه سازد. به عبارت دیگر، خط مشی‌ای که ولی امر به حجیت آن یقین پیدا کرده، ولی در واقع حجت نیست، خط مشی حجت عند الله را از عهده ولی امر خارج می‌سازد و دیگر حق اطاعت مولی شامل آن نمی‌شود و خط مشی گذار به جهت مخالفت با واقع، مستحق عقوبت نخواهد بود.

مؤلفه‌های حجیت خط مشی‌های عمومی

پیش از ورود به بحث مؤلفه‌های حجیت خط مشی‌های عمومی، بیان چند مقدمه ضروری است. مقدمه اول، حاصل پاسخ به این سؤال اساسی است که در نگاه شهید صدر، فرآیند خط مشی‌گذاری، یک فرآیند اکتشافی است یا فرآیندی ایجاد و تکوینی؟

شهید صدر معتقد است که طبیعت و ماهیت فرآیند مطالعه خط مشی عمومی اسلامی با طبیعت مطالعه سایر گونه‌های خط مشی، مطالعه خط مشی در نظام سرمایه‌داری یا نظام سوسیالیستی متفاوت است. اندیشمند اسلامی، با مجموعه نظام‌مندی از خط مشی‌های شکل‌گرفته^۹ و وضع‌شده در حوزه‌های مختلف مواجه است

که می‌بایست آنها را تمییز دهد و از بنیان‌های فکری آنها پرده بردارد و بر اساس مشخصه‌های اصیل و اساسی‌شان، آنها را نمایان سازد و غبار تاریخ را از آنها بزدايد و در حد امکان بر مسافت‌های زمانی و تاریخی بعید و طولانی چیره گردد. وظیفه اندیشمند اسلامی در مطالعه خط مشی عمومی اسلامی، غلبه بر تمام این دشواری‌ها برای رسیدن به مجموعه‌ای منتظم از خط مشی‌ها است (صدر، ۱۴۲۴ق(الف)، ص ۴۳۲-۴۳۱).

بر خلاف اندیشمندان اسلامی، سایر اندیشمندان در نظام‌های فکری دیگر، به تکوین و ابداع خط مشی می‌پردازند. روشن است که فرآیند تکوین و فرآیند اکتشاف، تفاوت‌های اساسی با هم دارند که مهمترین آنها سیر فرآیند این دو و نیز نقطه عزیمت در هر کدام است. هنگامی که در صدد تکوین و خلق یک خط مشی هستیم، ابتدا نظریه‌های عمومی که خط مشی مبتنی بر آنهاست، وضع می‌گردد و بحث‌های ثانویه و ساخت‌های روبنایی؛ مانند قوانین که بر خط مشی حکومت استوار هستند و روبنای خط مشی به شمار می‌روند ریشه و اساس خود را از آن نظریه‌های عمومی اخذ می‌کنند. لذا گام‌های فرآیند تکوین خط مشی، مبتنی بر یک سیر طبیعی از وضع اساس به سمت فروعات و شاخه‌ها و از قاعده و بنیان به سمت ساخت روبنایی و فوقانی است.

اما در فرآیند کشف خط مشی، ممکن است سیر حرکت، بر عکس شود و نقطه عزیمت متفاوت باشد. این اتفاق زمانی رخ می‌دهد که ما در صدد کشف خط مشی باشیم، اما از مجموع آن خط مشی و یا برخی جوانب آن یک تصور روشن و شکل و ترکیب مشخصی در اختیار نداشته باشیم. برای مثال، نمی‌دانیم در خط مشی اقتصادی اسلام، مالکیت عمومی پذیرفته شده، یا مالکیت خصوصی. در این حالت، مادامی که یک نص روشن و مشخص از جانب وضع‌کنندگان خط مشی‌ای که در صدد کشف آن هستیم در اختیار نداریم، ناچاریم به دنبال شیوه‌ای باشیم که از آن برای کشف خط مشی و یا کشف جوانب پنهان و پوشیده آن استفاده کنیم.

این شیوه را می‌توان در پرتو رابطه حاکم میان خط مشی و قانون^۱ روشن ساخت.

مادامی که قانون در مقایسه با خط مشی، لایه بالاتر به شمار می‌رود و مبتنی بر آن شکل می‌گیرد و سمت و سوی خود را از خط مشی اخذ می‌کند، این امکان وجود دارد که به واسطه قانون، خط مشی را کشف کنیم. بر این اساس، لازم است در جستجوی پرتوها و آثار خط مشی در ساخت‌های فوقانی‌تر در حوزه‌های مختلف باشیم.

به این طریق در فرآیند اکتشاف، مسیری بر عکس را در مقایسه با فرآیند تکوین طی می‌کنیم و از روبنا به سمت زیربنا حرکت می‌کنیم و نقطه عزیمت ما جمع‌آوری آثار خط مشی در بناهای رویین و تنظیم و مرتب‌کردن آنها خواهد بود (همان، ص ۴۳۳-۴۳۲).

مقدمه دوم آن است که بدانیم در فرآیند کشف خط مشی عمومی، چه دستمایه‌هایی برای کشف، در اختیار داریم. به عبارت دیگر، اندیشمند اسلامی چه چیزی در اختیار دارد که به واسطه آن بتواند به کشف خط مشی عمومی دست یابد؟

همچنانکه پیشتر اشاره شد حرکت اکتشاف، حرکت از سطح به عمق و از لایه‌های رویین به لایه‌های بنیادین است. بر این اساس، احکام اسلامی که به منزله قانون به شمار می‌روند، نقشی اساسی در فرآیند کشف ایفاء می‌کنند. لذا برخی از احکام اسلام در فرآیند کشف خط مشی دخیل هستند؛ هرچند که ممکن است جزئی از محتوای خط مشی به شمار نروند (همان، ص ۴۳۶).

زمانی که مجموعه‌ای از احکام اسلامی را که روابط میان افراد را سامان می‌بخشد و حقوق و مسؤولیت‌ها را مشخص می‌کند، مورد بررسی قرار می‌دهیم تا به واسطه آنها به لایه عمیق‌تر؛ یعنی بنیان‌های اساسی که خط مشی اسلامی را در یک حوزه شکل می‌دهند برسیم، نباید به صرف بررسی و فحص فرد فرد احکام به صورت مستقل و برکنار از سایر احکام اکتفاء کنیم؛ هرچند فحص انفرادی احکام ضروری است، ولی برای کشف خط مشی این شیوه مفید فایده نیست و می‌بایست فرآیند ترکیب میان احکام را طی کنیم؛ یعنی هر یک از احکام را به این عنوان که جزئی از یک کل و گوشه‌ای از یک صیغه و ترکیب عام مترابط است، مورد بررسی قرار دهیم تا به این طریق به کشف قواعد عام برسیم.

دومین دستمایه‌ای که اندیشمند اسلامی برای کشف خط مشی در اختیار دارد، «مفاهیم اسلامی» هستند که بخش مهمی از فرهنگ اسلامی را تشکیل می‌دهند. مفهوم، عبارت است از هر دیدگاه و یا تصور اسلامی که یک واقعیت^{۱۱} تکوینی،^{۱۲} اجتماعی^{۱۳} و یا تشریحی^{۱۴} را تفسیر می‌کند (همان، ص ۴۳۹).

مقدمه سوم، عبارت است از اینکه تصویری صحیح نسبت به استفاده از دستمایه‌های کشف خط مشی عمومی داشته باشیم. راه رسیدن به احکام و مفاهیم، آن است که به صورت مستقیم و چهره به چهره در نصوص اسلامی که در برگزیده یک تشریح یا یک دیدگاه اسلامی معین هستند با این احکام و مفاهیم مواجه شویم. به این منظور می‌بایست نصوص قرآن کریم و سنت را مورد بررسی قرار دهیم تا بتوانیم تعدادی کافی از احکام و مفاهیم را برای رسیدن به دیدگاه‌های عمومی خط مشی گزارانه اسلام جمع‌آوری کنیم. با این وجود، موضوع، فقط جمع‌آوری نصوص نیست؛ چراکه نصوص غالباً مضمون تشریحی برای فهم احکام و یا مضمون مفهومی خود برای فهم مفاهیم را به صورت صریح و مشخص که از هیچ جهت هیچ شکی در آن راه نداشته باشد ابراز نمی‌کنند، بلکه در بسیاری از موارد، مضمون، مبهم می‌گردد یا مضامین نصوص مختلف، متفاوت با یکدیگر و غیر منسجم و ناسازگار به نظر می‌رسند. در این موارد، فهم نص و پی‌بردن به مضمونی مشخص از مجموع نصوص، تبدیل به یک فرآیند اجتهادی پیچیده می‌گردد و دیگر یک فهم ساده و بسیط نخواهد بود (همان، ص ۴۴۶-۴۴۵).

مؤلفه اول

استناد اجتهادی به دین

با بیان مقدمات سه‌گانه فوق، روشن شد که خط مشی عمومی برای آنکه حجت باشد و ولی امر بتواند در پیشگاه خداوند متعال به خط مشی اتخاذشده تمسک کرده و در مقام احتجاج بر آید، می‌بایست اسلامی بودن آن را در یک فرآیند اجتهادی کشف کرده باشد؛ به این معنا که یقین و یا ظن معتبر پیدا کرده باشد که شارع مقدس چنین خط مشی‌ای را وضع فرموده و ذمه ولی امر را به وضع چنین خط مشی‌ای

مشغول ساخته است. در صورت فقدان این عنصر و مؤلفه؛ یعنی استناد اجتهادی به دین، نه جانب منجزیت حجیت حاصل خواهد بود؛ یعنی ولی امر، ذمه خود را به اتخاذ خط مشی‌ای که بر اساس اجتهاد او کشف نشده باشد، مشغول نمی‌بیند و نه جانب معذرت؛ یعنی اگر ولی امر خط مشی‌ای را اتخاذ نمود که به طریق اجتهادی مستند به دین نبوده و برای کشف آن از اصول و قواعد و روش‌شناسی اجتهادی پیروی نکرده؛ چنانچه آن خط مشی با واقع مطابق نباشد، ولی امر در پیشگاه الهی معذور نیست و مستحق عقوبت خواهد بود.

مؤلفه دوم

انسجام

شهید صدر، برای تشریح مؤلفه دوم حجیت خط مشی‌های عمومی، به واقعیت تشریح اسلامی استناد نموده و با شناسایی یکی از مؤلفه‌های صورت واقعی تشریح اسلامی^{۱۵}، ضابطه‌ای را به دست داده است که می‌تواند به ولی امر در شناسایی خط مشی حجت از میان تصویرهای اجتهادی موجود از خط مشی اسلامی کمک کند. هرچند تشریح این روش و مبادی تصویری و تصدیقی آن، بحثی علی‌حده و مستوفی است،^{۱۶} اما به اجمال می‌توان گام‌هایی را که ایشان برای توجیه و تبیین مؤلفه دوم برداشته‌اند، مرور کرد.

در گام نخست، شهید صدر، ظنی بودن اجتهاد و نفوذ شک و خطا در فرآیند کشف اجتهادی را بیان کرده و ضمن طرح اسباب نفوذ شک در این فرآیند (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۶۲-۴۶۱) بر این واقعیت تأکید می‌کند که اجتهاد، فرآیندی پیچیده است و از هر طرف با شک و تردید مواجه است و هر قدر هم که نتیجه و خروجی فرآیند اجتهاد نزد مجتهد راجح باشد، باز هم وی قطع به صحت و مطابقت نتیجه اجتهاد خود با واقع ندارد (همان، ص ۴۶۲).

در گام بعد به جواز فرآیند اجتهاد اشاره کرده و چنین بیان می‌کند که اسلام علیرغم شک‌ها و تردیدهای محیط بر فرآیند اجتهاد، آن را جایز دانسته و مقداری که مجتهد

می‌تواند در فرآیند اجتهاد بر ظن اعتماد کند را ضمن قواعد و ضوابطی که معمولاً در علم اصول فقه از آن بحث می‌شود، مشخص فرموده و معتقد است چنانچه مجتهد در چارچوب همان قواعد، به ظن و گمان خود اعتماد کند، چنین اعتمادی حجت خواهد بود؛ خواه ظن وی مطابق واقع باشد یا نباشد (همان).

در گام سوم، شهید صدر به پراکنده‌بودن واقعیت در میان آرای مجتهدین مختلف اشاره کرده و بر این مهم تأکید می‌کند که ممکن است رأی مجتهدی در مسأله‌ای مطابق واقع باشد و در مسأله دیگر مخالف با واقع و مجتهد دیگر بر عکس (همان، ص ۴۶۳-۴۶۲)، بر این اساس این احتمال وجود دارد که اجتهاد یک مجتهد دربرگیرنده عنصری تشریحی باشد که از واقعیت تشریح اسلامی به دور است یا آنکه عنصری تشریحی را که در واقعیت تشریح اسلامی وجود داشته است دربرنگیرد (همان، ص ۴۶۳).

گام بعدی که شهید صدر می‌پیماید، تفکیک میان واقعیت تشریح اسلامی و آرای مجتهدین است؛ به این معنا که بالضروره، آرای مجتهدین، حامل صفات و ویژگی‌هایی که واقعیت تشریح اسلامی واجد آنها است نخواهد بود، بلکه امکان دارد به جهت مخالفت بخشی از مجموعه فتاوی یک مجتهد با واقع، یک یا چند ویژگی از ویژگی‌های واقعیت تشریح اسلامی را از دست بدهد (همان، ص ۴۶۴-۴۶۳).

گام پنجم، تأکید بر ایمان ما به انسجام واقعیت تشریح اسلامی است. این حقیقت را تشریح می‌کنند که واقعیت تشریح اسلامی یک واقعیت پراکنده و ازهم‌گسیخته و برآمده از دیدگاه‌های متشتت و برکنار از یکدیگر نیست، بلکه تشریح اسلامی، بر اساس و بنیانی یکپارچه و پشتوانه‌ای مشترک از مفاهیم استوار است و از نظریه‌های اسلام در حوزه‌های مختلف زندگی سرچشمه می‌گیرد. ایمان به همین حقیقت است که احکام را در نگاه ما رو بنایی می‌نمایاند که باید به لایه‌های عمیق‌تر و شامل‌تر آن نفوذ کنیم و اگر این باور نبود که احکام شریعت بر یک بنیان یکپارچه استوارند، فرآیند کشف خط مشی اسلامی، و رای احکام تفصیلی شریعت نیز معنایی نمی‌داشت (همان، ص ۴۶۴).

گام ششم، یافتن نقطه عزیمتی شایسته برای کشف خط مشی اسلامی است. شهید صدر اذعان می‌کند که حرکت مجتهد از روبنا به زیربنا نیازمند نقطه عزیمتی است که بتواند این حرکت را برای وی ممکن سازد. در واقع، مجتهد از خلال یک مجموعه منسجم و هماهنگ است که می‌تواند به لایه‌های عمیق‌تر نفوذ کند و خط مشی اسلامی را کشف کند. در غیر این صورت، اگر یک عنصر بیگانه و ناهماهنگ در میان اجتهادات وی وجود داشته باشد، این حرکت از روبنا به زیربنا برای وی غیر ممکن خواهد بود؛ چراکه همواره با عنصری ناهماهنگ مواجه است که استنباط یک اساس و بنیان واحد برای مجموعه احکام پیش روی وی را ناممکن می‌سازد. حال چنانچه مجموعه اجتهادات یک مجتهد، یک مجموعه هماهنگ و منسجم نبود - مبتنی بر آنچه در گام‌های پیشین توضیح دادیم -، طبعاً مجموعه اجتهادات، نمی‌توانند نقطه عزیمت وی برای کشف خط مشی اسلامی باشند و مجتهد باید به دنبال نقطه عزیمت دیگری باشد (همان، ص ۴۶۶).

گام هفتم، تفکیک میان شأن مجتهد در کشف احکام و شأن وی در کشف خط مشی عمومی اسلامی است. ذیل این گام، شهید صدر به دنبال طرح این نکته بسیار مهم است که مجتهد در فقه احکام، صرفاً به استنباط اجتهادی می‌پردازد و حق تخطی از چارچوب‌ها و لوازم فرآیند اجتهادی را ندارد؛ چیزی که در ادبیات شهید صدر تحت عنوان دخالت عناصر ذاتی^{۱۷} در اجتهاد شناخته می‌شود (همان، ص ۴۵۸-۴۴۸). اما در فقه النظریات و کشف خط مشی عمومی اسلامی، مجتهد به دنبال گذار از روبنا - احکام - به سمت زیربنا - خط مشی عمومی - است و این گذار، لوازم و اقتضائاتی دارد که یکی از آنها یافتن نقطه عزیمت شایسته است و همین امر، دخالت برخی عناصر ذاتی در فرآیند اجتهاد را مجاز و بلکه ضروری می‌سازد.

گام هشتم، به عنوان یک گام اساسی در این سیر، تبیین عنصر ذاتی «گزینش» در فرآیند کشف خط مشی عمومی است. شهید صدر معتقد است چنانچه مجموعه احکامی که نتیجه اجتهاد مجتهد هستند، مجموعه‌ای هماهنگ و منسجم را تشکیل دهند که هیچگونه تنافر و تناقضی در میان عناصر آن مجموعه نیست، فرصتی ارزشمند و

گرا‌ن‌ب‌ها در ا‌خت‌یار م‌ج‌ت‌ه‌د ق‌ر‌ار خ‌وا‌ه‌د گ‌ر‌ف‌ت ک‌ه در آن ش‌آن م‌ج‌ت‌ه‌د ب‌ه ع‌ن‌وان اس‌ت‌ن‌ب‌اط ک‌ن‌ن‌ده اح‌ک‌ام و ش‌آن و‌ی ب‌ه ع‌ن‌وان ک‌ش‌ف ک‌ن‌ن‌ده خ‌ط م‌ش‌ی ع‌م‌وم‌ی ب‌ر ی‌ک‌د‌ی‌گ‌ر م‌ن‌ط‌ب‌ق ش‌ده اس‌ت (ه‌م‌ان، ص ۴۶۶) و ه‌ی‌چ ض‌رور‌تی، ت‌خ‌ل‌ف م‌ج‌ت‌ه‌د از م‌جم‌وع‌ه اج‌ت‌ه‌اد‌ات خ‌و‌ی‌ش را م‌ج‌از ن‌می‌س‌از‌د، ا‌ما چ‌نان‌چ‌ه ا‌ین ف‌ر‌ص‌ت ب‌رای م‌ج‌ت‌ه‌د د‌س‌ت ن‌داد و اج‌ت‌ه‌اد‌ات و‌ی، ن‌ق‌ط‌ه ع‌ز‌ی‌م‌ت م‌ن‌اس‌ب‌ی را ف‌را‌ه‌م ن‌یا‌ور‌د، ب‌ه ا‌ین م‌ع‌نا ن‌ی‌س‌ت ک‌ه م‌ج‌ت‌ه‌د ب‌ای‌د از ک‌ش‌ف خ‌ط م‌ش‌ی ع‌م‌وم‌ی اس‌لام‌ی د‌س‌ت ب‌ک‌ش‌د و ه‌م‌چ‌ن‌ی‌ن ن‌می‌ت‌وان‌د ت‌وج‌ی‌ه‌ی ب‌اش‌د ب‌رای آن‌ک‌ه م‌ج‌ت‌ه‌د، ب‌اور خ‌ود ب‌ه ی‌ک‌پ‌ار‌چ‌گ‌ی و ان‌س‌ج‌ام واق‌ع‌ی‌ت ت‌ش‌ری‌ع اس‌لام‌ی را از د‌س‌ت ب‌ده‌د. ت‌ن‌ها ر‌اه‌ی ک‌ه پ‌ی‌ش ر‌وی م‌ج‌ت‌ه‌د ب‌اق‌ی م‌ی‌م‌ان‌د آن اس‌ت ک‌ه از اح‌ک‌ام‌ی ک‌ه خ‌ر‌وج‌ی اج‌ت‌ه‌اد‌ات م‌ج‌ت‌ه‌دین د‌ی‌گ‌ر اس‌ت ی‌اری ب‌گ‌ی‌رد (ه‌م‌ان).

با ا‌ین ت‌وض‌ی‌ح، در ح‌ال‌ات ذ‌ک‌ر ش‌ده، م‌ج‌ت‌ه‌د، ع‌ن‌اص‌ر پ‌ر‌ی‌ش‌ان و ن‌اه‌ما‌ه‌ن‌گ‌ی ک‌ه م‌ن‌ج‌ر ب‌ه ت‌ناق‌ض ت‌ث‌ور‌ی‌ک در م‌جم‌وع‌ه اج‌ت‌ه‌اد‌ات و‌ی ش‌ده را ح‌ذف ک‌رده و ن‌ت‌ای‌ج و اح‌ک‌ام اج‌ت‌ه‌اد‌ات د‌ی‌گ‌ر را ک‌ه ان‌س‌ج‌ام ب‌ی‌ش‌ت‌ری را ف‌را‌ه‌م ک‌رده و ف‌ر‌آ‌ی‌ن‌د ک‌ش‌ف خ‌ط م‌ش‌ی ع‌م‌وم‌ی را م‌ی‌س‌ر م‌ی‌س‌از‌د، ج‌ای‌گ‌ز‌ی‌ن خ‌وا‌ه‌د ک‌رد و ب‌ه ا‌ین ص‌ور‌ت، ی‌ک م‌جم‌وع‌ه ت‌لف‌ی‌ق‌ی از اج‌ت‌ه‌اد‌ه‌ای م‌ت‌ع‌د‌د را ک‌ه از ان‌س‌ج‌ام و ه‌ما‌ه‌ن‌گ‌ی ب‌ر‌خ‌ور‌دار ه‌س‌ت‌ن‌د، ش‌کل م‌ی‌ده‌د تا ب‌ت‌وان‌د ح‌ر‌ک‌ت ک‌ش‌ف‌ی خ‌ود را از آن‌ها آ‌غاز ک‌ن‌د و در ن‌ه‌ای‌ت، ب‌ه پ‌ش‌ت‌وان‌ه ت‌ث‌ور‌ی‌ک ا‌ین م‌جم‌وع‌ه ه‌ما‌ه‌ن‌گ - ک‌ه ه‌م‌ان‌ا خ‌ط م‌ش‌ی ع‌م‌وم‌ی اس‌لام‌ی اس‌ت - د‌س‌ت پ‌ی‌دا ک‌ن‌د (ه‌م‌ان، ص ۴۶۷).

ب‌ر اس‌اس آن‌چ‌ه گ‌ف‌ت‌ی‌م، ر‌وش‌ن م‌ی‌گ‌ر‌د‌د ک‌ه م‌ج‌ت‌ه‌د در ی‌ک چ‌ار‌چ‌وب م‌ح‌دود؛ ی‌ع‌ن‌ی «گ‌ز‌ی‌ن‌ش م‌ی‌ان اج‌ت‌ه‌اد‌ه‌ای م‌خ‌ت‌ل‌ف»، ح‌ق د‌خ‌ال‌ت ع‌ن‌ص‌ر ذ‌ات‌ی در اج‌ت‌ه‌اد را د‌ارا اس‌ت؛ الب‌ت‌ه ن‌ه در اس‌ت‌ن‌ب‌اط اح‌ک‌ام، ب‌ل‌ک‌ه در م‌ق‌ام ک‌ش‌ف خ‌ط م‌ش‌ی ع‌م‌وم‌ی. پ‌س ا‌ین پ‌ن‌دار ک‌ه ش‌ه‌ی‌د ص‌در در م‌وار‌دی م‌ج‌ت‌ه‌د را از ت‌م‌ام ق‌ی‌ود و ل‌وا‌زم اج‌ت‌ه‌اد خ‌ل‌ع م‌ی‌ک‌ن‌د و ب‌اب د‌خ‌ال‌ت گ‌ز‌ی‌ن‌ش‌ه‌ای ش‌خ‌ص‌ی و ذ‌ائ‌ق‌ه‌ه‌ای ف‌رد‌ی را م‌ی‌گ‌ش‌ای‌د، پ‌ن‌داری ن‌ادر‌س‌ت اس‌ت، ب‌ل‌ک‌ه ص‌ح‌ی‌ح آن اس‌ت ک‌ه ش‌ه‌ی‌د ص‌در با د‌رک ع‌م‌ی‌ق ف‌ر‌آ‌ی‌ن‌د ک‌ش‌ف خ‌ط م‌ش‌ی و م‌ح‌دود‌ی‌ت‌ه‌ای‌ی ک‌ه م‌م‌ک‌ن اس‌ت م‌ج‌ت‌ه‌د با آن‌ها م‌وا‌ج‌ه ش‌ود، از ان‌س‌داد ب‌اب ک‌ش‌ف خ‌ط م‌ش‌ی اس‌لام‌ی ب‌ه واس‌ط‌ه م‌ن‌ح‌ص‌ر ش‌دن ه‌ر م‌ج‌ت‌ه‌د در م‌جم‌وع‌ه اج‌ت‌ه‌اد‌ه‌ای خ‌و‌ی‌ش و ب‌اور ب‌ه ع‌دم ج‌واز

تمسک به اجتهاد دیگران، جلوگیری کرده و با منطقی روشن، مسیر کشف خط مشی عمومی را ترسیم و تبیین نموده است.

به عنوان گام آخر، شهید صدر از اعتبار تصویر تلفیقی منسجم به دست آمده از خط مشی اسلامی بحث می‌کند. با مباحث طرح شده در گام‌های پیشین، ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که چگونه می‌توان از اعتبار و استناد تصویر به دست آمده که یک تصویر تلفیقی است، دفاع کرد؟ اگر این تصویر، مستند به اجتهاد یک مجتهد بود، ادله جواز تقلید و جواز اجتهاد شامل این تصویر هم می‌شد، اما در خصوص تصویر مورد بحث که مستند به چند اجتهاد مختلف است، چگونه می‌توان این اعتبار را تأمین نمود و آن را مستند به شریعت اسلام دانست؟

شهید صدر برای پاسخ به این شبهه چنین بیان می‌کند که ما مدعی مطابقت قطعی تصویر به دست آمده با واقعیت تشریح اسلامی نیستیم، اما حداقل ادعا می‌کنیم که این تصویر، احتمالاً مطابق واقعیت تشریح اسلامی است و امکان و احتمال مطابقت آن با واقع کمتر از احتمال مطابقت سایر تصویرهایی که مبتنی بر یک اجتهاد واحد هستند نخواهد بود. به عبارت دیگر، این تصویر، به لحاظ شرعی، موجّه و معتبر است؛ چراکه مبتنی بر اجتهادات اسلامی مشروع مختلفی است که هر کدام از کتاب و سنت برگرفته شده‌اند. لذا حاکمیت در عمل می‌تواند، این تصویر را از میان تصویرهایی که برآمده از اجتهادهای دیگران است برگزیند (همان).

بررسی ادله فقهی اخذ به اجتهاد دیگران برای تأمین انسجام خط مشی

اشکالی که ممکن است برخی از اهل علم به روش شهید صدر در کشف خط مشی اسلامی وارد سازند آن است که فتوای مجتهد برای خود او و مقلدینش حجت است و مجتهد نمی‌تواند در مواردی که صاحب اجتهاد و فتوا است به مجتهد دیگر رجوع کند (خویی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۲). این موضوع از مشهورات فقه است و شیخ «انصاری» در این خصوص ادعای اجماع کرده‌اند (انصاری، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷). حتی در مواردی که مجتهد مطلق و صاحب ملکه اجتهاد، فتوای بالفعل نداشته باشد نیز

نمی‌تواند به فتوای مجتهد دیگر اخذ کند. در این حالت مجتهد، مخیر میان عمل به احتیاط و بذل و سع برای رسیدن به فتواست (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۲۴)، ولی به هر حال، نمی‌تواند به قول مجتهد دیگر، ولو مجتهد اعلم اخذ نماید.

برای آنکه نفیاً یا اثباتاً بتوانیم در خصوص روش شهید صدر قضاوت کنیم و به لحاظ فقهی، اعتبار این روش را بیازماییم، لازم است ادله ادعا شده برای اثبات عدم جواز رجوع فقیه به فتوای غیر خودش را مورد بررسی قرار دهیم و میزان شمول و انطباق این ادله نسبت به روش شهید صدر را به تحقیق مورد دقت و تأمل قرار دهیم.

چهار دلیل عمده برای اثبات عدم جواز رجوع مجتهد به فتوای مجتهد دیگر اقامه شده که عبارتند از اصالت عدم جواز اتباع ظن، دلیل اجماع، دلیل فعلیت فتوای مجتهد و دلیل قاعده اشتغال. طبعاً دلیل اجماع که منقول از شیخ انصاری است، نیاز به فحص و بررسی اقوال اصحاب اجماع ادعا شده دارد و اجماع منقول نمی‌تواند در مقام بحث برای ما مفید باشد. لذا در ادامه به بررسی سه دلیل دیگر خواهیم پرداخت.

دلیل اول

اصالت عدم جواز اتباع ظن

اصل اولی در تقلید، از آن حیث که پیروی از ظن است و ذیل شمول آیات شریفه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء (۱۷): ۳۶)؛ از آنچه به آن آگاهی نداری پیروی مکن و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم (۵۳): ۲۸)؛ تنها از گمان بی‌پایه پیروی می‌کنند با اینکه گمان هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند، قرار می‌گیرد، عدم جواز تقلید است (عراقی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴).

در مواردی که فقیه حاکم برای کشف بنیان‌های نظری و زیربنای احکام از فتوای خویش دست می‌کشد و فتوای فقیه دیگر را که انسجام فتاوی او را فراهم می‌سازد، جایگزین فتوای خویش می‌کند، اخذ مجتهد به فتوای مجتهد دیگر مستند به علم

اجمالی او به انسجام، صورت واقعی تشریح اسلامی است و فعل او تقلید کورکورانه که عقلاً و شرعاً مذموم است، به شمار نمی‌رود. لذا در اینگونه موارد، فعل فقیه حاکم موضوعاً (تخصّصاً) از ذیل اصل خارج است؛ چراکه اخذ او به فتوای مجتهد دیگر، در واقع اتباع ظن نیست که مشمول اصل قرار گیرد، بلکه اتباع علم است.

دلیل دوم

فعلیت فتاوی مجتهد در حق خودش

دلیل دیگری که برای عدم جواز عدول از فتوای خویش و رجوع به فتوای مجتهد دیگر بیان شده آن است که فتوای هر مجتهد در حق خود او فعلیت دارد^{۱۸} (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۱۱۸)؛ چراکه از سه حال خارج نخواهد بود: اول آنکه حکم واقعی به کشف تام و قطع برای او محرز شده؛ دوم آنکه ظن حجت نسبت به حکم واقعی برای او حاصل گشته و سوم آنکه بنا بر اصول عملیه، موقف عملی خویش را مشخص کرده است. در هر سه حالت بنا به حجیت قطع، حجیت ظنون معتبر و حجیت اصول عملیه، فتوای مجتهد گردن‌گیر وی خواهد بود و می‌بایست بنای عملی خود را بر مبنای آن فتوا قرار دهد. حتی در مواردی که فقیه، اماره‌ای در اختیار ندارد و به اصول مراجعه می‌کند، نمی‌تواند فتوای مجتهد دیگر را مبنای عمل خود قرار دهد (انصاری، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷).

دلیل بیان‌شده در خصوص حجیت فتوای مجتهد برای فعل شخصی خودش تمام است، اما در مقام حجیت خط مشی‌های حکومت که تفصیل معنای آن گذشت، نمی‌تواند شمول داشته باشد؛ چراکه حجیت خط مشی حکومت به معنای حجیت برای فعل شخصی و فردی حاکم نیست. روشن است که حاکم برای فعل شخصی و فردی خود می‌بایست بنا بر اجتهادش عمل کند و حق رجوع به مجتهد دیگر را در امور شخصی خویش ندارد، اما در مقام خط مشی‌گذاری عمومی، مجتهد به دنبال تشخیص تکلیف فردی خود نیست، بلکه به دنبال تشخیص خط مشی‌های عمومی اسلامی است. به این ترتیب بسته به اینکه فقیه، علم یا ظن حجت به فتوای خودش داشته باشد، دو

حالت کلی قابل فرض خواهد بود: حالت اول آنکه فقیه، علم (قطع) به یک فتوا پیدا کند و هرگز احتمال مخالفت آن را با واقع ندهد. طبعاً در این فرض، همان فتوا یکی از دستمایه‌های وی برای کشف خط مشی اسلامی قرار خواهد گرفت و بنا بر ادله حجیت قطع، حق عدول از آن فتوا را مادامی که قطع به آن دارد نخواهد داشت،^{۱۹} اما در حالت دوم که فتاوی مجتهد، نتیجه یک فرآیند ظنی هستند؛ همچنانکه به تعبیر شهید صدر حداقل ۹۵ درصد فتاوا چنین هستند (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۶۱)؛ هرچند که این فتاوا بنا بر ادله حجیت ظنون معتبر، در حق شخص مجتهد، فعلی می‌باشند و می‌بایست در زندگی شخصی خود به آنها عمل کند، اما وقتی بناست به عنوان دستمایه‌هایی برای کشف خط مشی اسلامی واقع شوند، فتوای مجتهد حاکم، یک کاشف در عرض فتاوی سایر مجتهدین خواهد بود. در واقع از آنجا که این فتوا نتیجه یک فرآیند ظنی بوده است، مجتهد یقین به مطابقت آن با صورت واقعی تشریح اسلامی ندارد و به تعبیری، خود او احتمال مخالفت فتوای خود با واقع را می‌دهد. این احتمال مخالفت با واقع، مجوزی است برای آنکه مجتهد حاکم، در مقام کشف از زیربنای احکام؛ یعنی خط مشی‌های عمومی اسلامی، فتوای خویش را کاشف از زیربنا نداند، ولو در مقام فعل شخصی وی برای خودش حجت است.

به طور خلاصه باید این مهم را در اندیشه شهید صدر مورد تأکید قرار داد که حجیت یک فتوا در مقام کشف بنیان‌های حاکم بر مجموعه احکام، هم‌معنا و مترادف حجیت یک فتوا در مقام عمل فردی و شخصی مجتهد حاکم نیست. در واقع مجتهد در مقام فعل فردی خود از آن جهت به دنبال فتوا است که بتواند سلوک شخصی خود را با شریعت منطبق سازد تا در نهایت، در پیشگاه ذات اقدس ربوبی برای فعل و ترک خود حجت داشته باشد، اما در مقام خط مشی‌گذاری، از آن جهت به دنبال احکام است که بتواند زیربنای آنها را کشف نماید. لذا فتاوی در این فرض حجت خواهند بود که فرآیند کشف را برای وی میسر و ممکن سازند، نه لزوماً فتاوی که در مقام فعل شخصی برای وی حجت‌اند. بنابراین، چه بسا فتاوی در مقام فعل فردی مکلف برای وی حجت باشد که در مقام خط مشی‌گذاری به

جهت عدم صلاحیت آن برای کشف خط مشی اسلامی در حق حاکم حجت نباشد. بر این اساس، اینکه شهید صدر رجوع به مجتهد دیگر را در مقام کشف خط مشی جایز می‌شمارند، به این معنا نیست که آن فتوا را برای فعل شخصی خود حجت نمی‌دانند و به آن عمل نمی‌کنند، بلکه بدان معناست که ایشان برای حرکت از روبنا به زیربنا به دنبال جمع‌آوری عناصری هستند که کشف زیربنا را ممکن سازد و اگر فتوای خود مجتهد نتواند این حرکت را تأمین کند، از فتوای مجتهد دیگر برای این منظور استفاده می‌شود.

منتقدین این شیوه باید میان یکی از این دو راه دست به انتخاب بزنند یا آنکه بپذیرند مجتهد در مقام کشف خط مشی، می‌تواند از فتاوایی که مانع از حرکت به زیربنا هستند دست کشیده و فتاوایی را که در این حرکت راهگشا هستند، جایگزین نماید و یا آنکه فرآیند کشف خط مشی‌های اسلامی را دست‌نیاافتنی بدانند و باب علم و علمی را برای کشف زیربنای احکام، مُسند و بسته دانسته و عمل به مطلق ظن را در این کشف جایز بشمارند. در این حالت نیز فتوای مجتهد دیگر، مصداق مطلق ظن خواهد بود و صلاحیت این را خواهد داشت که در مقام کشف زیربنا اخذ گردد که در هر دو صورت، منتقدین ناگزیر از تطبیق روش شهید صدر هستند.

دلیل سوم

قاعده اشتغال

بر اساس این استدلال^{۲۰} که مبتنی بر قاعده «الشغلُ الیقینی یستدعی الفراغَ الیقینی» بیان شده است، مجتهد بنا به ضرورت شرعی و نیز اجماع منقول یا محصل برای وی، علم اجمالی دارد به اینکه ذمه‌اش به تکالیف شارع مشغول است؛ چنانچه مجتهد به نتایج اجتهاد خویش تکیه کند، دو حالت برای او رخ خواهد داد یا علم (قطع) به تکلیف پیدا می‌کند یا به واسطه امارات و اصول به ظنونی که قطعی الحجیه هستند، اخذ می‌کند که در هر دو حالت، علم اجمالی او به علم تفصیلی تبدیل شده و یقین به فراغت ذمه خود پیدا خواهد کرد^{۲۱}. اما چنانچه به قول مجتهد

دیگر عمل کند، یقین ندارد که ذمه او به واسطه عمل به قول مجتهد دیگر بری شده باشد؛ چراکه فتوای مجتهد دیگر در حق او حجت نیست. پس عمل به اجتهاد خویش برای وی متعین خواهد بود و گریزی از آن ندارد (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۱۱۸).

این دلیل نیز همانند دلیل اول برای عمل شخصی مجتهد دلیلی تام است، اما در خصوص خط مشی گذاری مجتهد حاکم چنین نیست. در بررسی دلیل اول گذشت که در فرآیند کشف خط مشی های اسلامی، فتوای ظنی مجتهد حاکم، کاشفی در عرض فتاوی سایر مجتهدین است. هر یک از این فتاوا، هرچند که در نظر صاحب خود، رأی راجح به نظر برسد، اما در عین حال، باز هم شخص مجتهد احتمال مخالفت آن با واقع را می دهد. لذا با قبول این نکته که در مقام خط مشی گذاری، فتوای مجتهدین دیگر نیز کاشفی است در کنار فتوای خود مجتهد حاکم، می توان از حجیت فتاوی دیگران سخن به میان آورد و ادعای استدلال کنندگان به قاعده اشتغال که تنها راه فراغت ذمه مجتهد را عمل وی به اجتهاد خویش می دانستند رد نمود و ادعا کرد که در مقام خط مشی گذاری، فتاوی شخصی مجتهد و فتاوی سایر مجتهدین که تأمین کننده انسجام روبنا هستند، در ابراء ذمه مجتهد حاکم هم عرض یکدیگرند؛ چراکه هر دو دسته این فتاوا عناصری ضروری برای حرکت از روبنا به زیربنا به شمار می روند. بر این اساس، فتاوی سایر مجتهدین که تأمین کننده انسجام مجموعه فتاوی مجتهد حاکم هستند، همپای اجتهادات شخصی مجتهد، علم اجمالی ابتدایی شکل گرفته^{۲۲} را منحل به علم تفصیلی^{۲۳} و شک بدوی^{۲۴} می کنند؛ البته روشن است که در مقام عمل شخصی مجتهد، قطعاً فتوای مجتهدین دیگر نمی تواند ذمه مجتهد حاکم را بری نماید و این ادعا منحصر در مقام خط مشی گذاری و کشف زیربنای احکام است.

مؤلفه سوم

کارآمدی

همانطور که ذکر آن گذشت، شهید صدر با تحلیل فرآیند حرکت از روبنا به زیربنا و

نیز تحلیل واقعیت تشریح اسلامی، مؤلفه انسجام را به عنوان یکی از عناصر حجیت خط مشی‌های اسلامی طرح کرد. در ادامه شهید صدر با نظر به مقام اجراء و تحلیل نتایج (پیامدهای) خط مشی،^{۲۵} مؤلفه دیگری را به دست می‌دهد که ما تحت عنوان «کارآمدی» از آن یاد می‌کنیم.

روشن شد که فرآیند حرکت از روبنا به زیربنا با نوعی گزینش میان عناصر صورت‌های اجتهادی مختلف از خط مشی اسلامی آغاز می‌گردد. بر اساس آنچه تا کنون گفتیم، مجتهد حاکم برای آنکه فرآیند حرکت از روبنا به زیربنا را آغاز کند، می‌بایست با در نظر گرفتن مؤلفه انسجام، نقطه آغاز سیر خود را شکل دهد. حال، شهید صدر، در جستجوی ضابطه‌ای دیگر برای گزینش میان عناصر مختلف صورت‌های اجتهادی موجود از خط مشی‌های اسلامی، مقام اجرای خط مشی و پیامدها و نتایج آن را مورد دقت قرار می‌دهد.

به این منظور، شهید صدر با بیان این نکته که اجتهادهای متعدد، سرمایه مجتهد حاکم برای کشف خط مشی‌های اسلامی در حوزه اقتصاد را افزایش می‌دهد، چنین می‌نویسد:

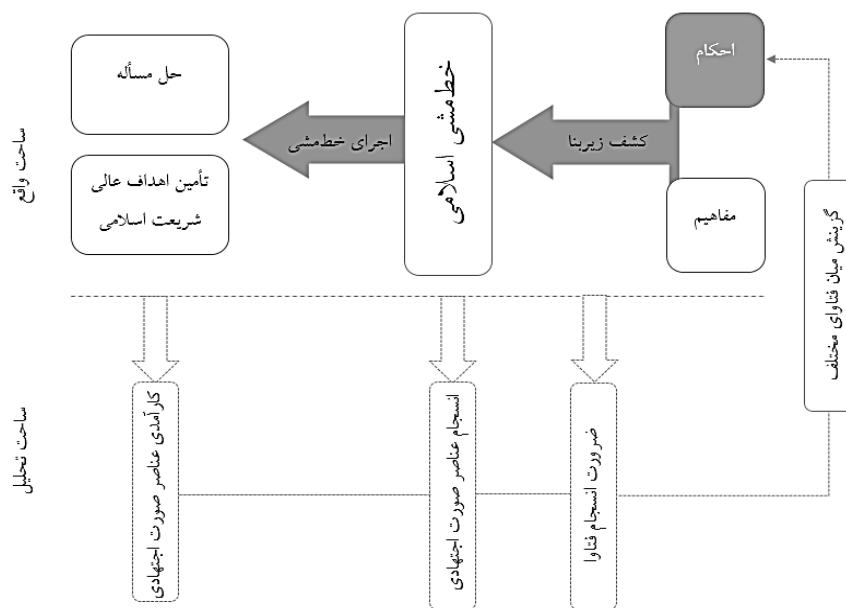
از آنچه گفتیم، افزوده‌شدن سرمایه ما در خصوص اقتصاد اسلامی و وجود صورت‌های متعدد از آنکه همگی شرعی و اسلامی هستند، نتیجه می‌شود. در این حالت می‌توان در هر حوزه‌ای قوی‌ترین عناصر و توانمندترین آنها در حل مسائل زندگی و تأمین اهداف عالیة اسلام را که در یک صورت [اجتهادی] می‌یابیم برگزینیم (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۶۱).

هرچند کارآمدی خط مشی، در مقام اجراء مورد بحث قرار می‌گیرد، اما شهید صدر با تحلیل پیشینی پیامدهای خط مشی، این مؤلفه را قبل از حرکت کشف زیربنا و خط مشی دخالت می‌دهد. به این منظور، شهید صدر دو غایت اساسی را برای خط مشی اسلامی در نظر می‌گیرد:

۱. حل مسائل واقعی زندگی بشر؛
۲. تأمین اهداف عالیة شریعت اسلامی.

لذا حاکمیت می‌بایست برای کشف خط مشی اسلامی، عناصری را برای کشف زیربنا برگزیند که کارآمدی خط مشی را نهایتاً تأمین کند؛ یعنی در ساحت عمل بتوانند مشکل واقعی ظهوریافته را حل کنند و اهداف عالی شریعت اسلامی را محقق سازند.

لازم به ذکر است، روشی که شهید صدر برای دخالت عنصر کارآمدی در حرکت از روبنا به زیربنا تطبیق کرده‌اند نباید با بازخور اشتباه گردد؛ چراکه بازخور یک عمل پسینی، نسبت به مقام اجراست، اما شهید صدر در یک تحلیل پیشینی، عنصر کارآمدی را در فرآیند کشف دخیل می‌دانند؛ یعنی خط مشی‌گذار پیش از کشف خط مشی باید نقطه عزیمتی را برگزیند که نهایتاً کارآمدی خط مشی را تأمین سازد.



مدل انتزاعی از روش شهید صدر در استخراج مؤلفه‌های سه‌گانه حجیت خط‌مشی‌های عمومی اسلامی

نتیجه‌گیری

خط‌مشی‌های عمومی برای آنکه حجت باشند، باید حائز سه مؤلفه اساسی باشند. اولاً باید در یک فرآیند اجتهادی، مستند به شریعت اسلامی باشند؛ یعنی فقیه حاکم، محتوای خط‌مشی عمومی را با استفاده از دستمایه‌هایی که در اختیار دارد، از منابع

دینی کشف کرده باشد. در درجه بعد، فتاوایی که فقیه حاکم برای کشف و تدوین خط مشی عمومی مورد استفاده قرار خواهد داد، باید یک مجموعه منسجم و یکپارچه را شکل دهد تا دستیابی به بنیان‌های نظری و زیربنای این احکام میسر گردد. برای فراهم کردن این مجموعه منسجم و یکپارچه، چه بسا لازم باشد فقیه حاکم، از فتوای خود در مواردی که عنصری بیگانه و ناهمگون با سایر عناصر تشکیل دهنده محتوای خط مشی به شمار می‌رود، دست کشیده و فتوای مجتهد دیگر را در صورت اجتهادی خود از خط مشی عمومی دخالت دهد.

در درجه آخر، خط مشی عمومی که مستند به دین بوده و از مجموعه منظم و منسجمی از فتاوا به دست آمده، باید بتواند دو غایت اساسی را تأمین کند تا از نظر شارع، حجت باشد. این دو غایت، عبارتند از حل مسأله ادراک شده در ساحت عمل و تأمین اهداف عالی شریعت اسلامی.

یادداشت‌ها

۱. این معنا در سوره مبارکه یوسف با وضوح بیشتری قابل مشاهده است: «مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ لِلَّهِ إِنَّمَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (یوسف (۱۲): ۴۰).

2. Standing Decision.

3. Authoritative source.

4. Shafritz & Borick.

5. Course of action.

6. Matter of concern.

7. Anderson.

8. Anderson.

۹. شهید صدر، این نکته اساسی را با این تعبیر بیان می‌کند که اندیشمند اسلامی همواره با یک

اقتصاد شکل گرفته و وضع شده مواجه است و کاری که او باید انجام دهد، وضع اقتصاد اسلامی نیست، بلکه کشف و تمییز صورت حقیقی اقتصاد اسلامی است که از پیش شکل گرفته

(سیدمحمدباقر صدر، *اقتصادنا*، ص ۴۳۱). علت اینکه ما به جای عبارت اقتصاد، از مفهوم خط مشی استفاده کردیم، آن است که شهید صدر به صراحت تأکید می‌کند که «و إنما نعلم بالاقتصاد الإسلامي: المذهب الاقتصادي للإسلام التي تتجسد فيه الطريقة الإسلامية في تنظيم الحياة الاقتصادية» (همان، ص ۴۰-۳۹)؛ مقصود ما از اقتصاد اسلامی، فقط و فقط خط مشی اقتصادی اسلام است که شیوه اسلامی برای سامان بخشیدن به زندگی اقتصادی در آن عینیت می‌یابد. لذا ما با معادل گرفتن اقتصاد اسلامی با مجموعه نظام یافته خط مشی‌های اقتصادی اسلام و نیز الغای خصوصیت از اقتصاد در اندیشه شهید صدر، این نکته مهم (کشفی بودن خط مشی) را از تأمل و تعمق در آرای ایشان دریافتیم.

۱۰. شهید صدر، معتقد است که قانون نباید با خط مشی، خلط گردد. خط مشی در بر گیرنده دیدگاه‌های اساسی‌ای است که به حل مشکلات اقتصادی، سیاسی، اداری، فرهنگی و ... زندگی بشر می‌پردازد، ولی قانون، مجموعه تشریحاتی است که جزئیات روابط میان افراد را سامان می‌بخشد. لذا پژوهشگر اسلامی نباید احکام اسلام را - که به منزله قانون هستند - با خط مشی اسلام در آن حوزه خلط کند. این تفکیک میان خط مشی و قانون به معنای قطع ارتباط میان این دو نیست، بلکه در عین حال که دو مفهوم مجزا هستند، رابطه‌ای وثیق میان این دو برقرار است و هر دو، دو بخش از ساخت تئوریک کامل برای جامعه هستند. خط مشی به ضمیمه نظریه‌ها و بنیان‌های تئوریکش - پشتوانه نظری خط مشی -، اساسی برای ساخت رویین؛ یعنی قانون به شمار می‌رود و قانون متناسب با خط مشی شکل می‌گیرد (همان، ص ۴۲۶-۴۲۴).

۱۱. در اینجا واقعیت در مقابل اعتبار نیست، بلکه مقصود پدیده‌ای محقق متناسب با ظرف و وعاء عالم تکوین و یا ساخت اجتماعی و یا عالم جعل و اعتبار است.

۱۲. مانند ارتباط عالم تکوین با خداوند متعال بر اساس آیه شریفه «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء: ۴) (۱۲۶).

۱۳. مانند اعتقاد به اینکه جامعه بشری در دوره‌ای تاریخی، پیش از آنکه به مرحله سیادت عقل و تأمل برسد، مرحله فطرت و غریزه را پشت سر گذاشته است. این مفهومی اسلامی نسبت به جامعه بر اساس آیات شریفه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره: ۲) (۲۱۳) و «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا» (یونس: ۱۰) (۱۹) است.

۱۴. مانند اعتقاد به اینکه مالکیت، یک حق ذاتی نیست، بلکه عبارت از نوعی فرآیند استخلاف است؛ چراکه مال در مفهوم اسلامی تماماً مال الله است و خداوند در برخی شرایط، افراد را جانشین خود

در پرداختن به شؤون مال می‌کند و این استخلاف و جانشین‌گذاری در اسلام تعبیر به مالکیت شده است.

۱۵. مبانی فقهی و اصولی روشی که شهید صدر برای به‌دست‌دادن این ضابطه حجیت خط مشی‌های عمومی مورد استفاده قرار داده‌اند را می‌توان در قواعد باب تعارض یافت. این قواعد، به فقیه کمک می‌کند تا بر اساس مبانی اصولی خود بتواند از طریق کشف دلیل حجت از میان ادله متعارض (ترجیح) و یا تعیین موقف عملی (تخیر)، تعارض مستقر پیش‌آمده را علاج کند (سیدمحمدباقر صدر، *دروس فی علم الاصول*، ص ۵۸۶-۵۷۳). آنچه به بحث حاضر مربوط می‌شود، اخباری است که برخی از ضوابط ترجیح یک دلیل در حالات تعارض را بیان می‌کند. از مهمترین این ضوابط می‌توان به موافقت با کتاب و مخالفت با عامه اشاره کرد.

شهید صدر، این ضوابط ترجیح را در موارد تعارض، ضوابطی طریقی می‌داند و نه تعبدی (سیدمحمدباقر صدر، *بحوث فی علم الاصول*، ص ۳۵۸)؛ به این معنا که این دو ضابطه، کاشف از نکته‌ای واقعی هستند که یک دلیل را مقدم بر دیگری می‌سازد، نه اینکه دو ضابطه تعبدی صرف باشند که مکلف را متعبد کنند که به دلیل موافق کتاب و مخالف عامه اخذ کند و دلیل دیگر را مرجوح بداند. بر این اساس، می‌توان چنین استنباط کرد که واقعیت اخبار صادر شده از معصومین : و به تبع آن واقعیت تشریح اسلامی، موجودیتی است که موافق با قرآن کریم و بلکه مبتنی بر آن است و معصومین : با استفاده از این نکته، ضابطه‌ای به دست داده‌اند که بتوان میان دو دلیل متعارض که هر دو مستند و منقول از معصوم 7 هستند، مرجحی در اختیار داشت. همچنین در خصوص مخالفت با اخبار و فتاوی عامه، می‌توان چنین استنباط کرد که این اخبار و فتاوا از واقعیت اخبار صادره از معصومین : و تشریح اسلامی به دور هستند و در نقطه مقابل آن شکل گرفته‌اند (مرتضی انصاری، *الاجتهاد و التقليد*، ص ۷۰) و همین مخالفت که امری واقعی و محقق است، توسط معصوم علیهم‌السلام تبدیل به ضابطه‌ای می‌شود که بتوان روایت راجح را از روایت مرجوح تمییز داد. آنچه دست ما را در این استنباط باز می‌گذارد، قول به طریقی‌بودن این ضوابط است، اما چنانچه این ضوابط را تعبدی و توقیفی بدانیم، حتی اگر بتوانیم ملاک و مناط جعل آن را استنباط کنیم، قادر به تعمیم و توسعه آن نخواهیم بود.

۱۶. نگارنده در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با موضوع «تبیین مفهوم حجیت خط مشی‌های دولت مبتنی بر دیدگاه شهید سیدمحمدباقر صدر» به تفصیل، مبانی شهید صدر در این خصوص را مورد دقت و بررسی و تبیین قرار داده است.

۱۷. عناصر ذاتی آنچنان که از مجموعه کلمات شهید صدر استفاده می‌شود، مجموعه عواملی هستند که از نفس مجتهد نشأت گرفته و ریشه در چارچوبها و ضوابط تعیین شده برای فرآیند اجتهاد ندارند. به طور کلی آنچنان که نگارنده فهم کرده است، در ادبیات شهید صدر، ذاتی، هرگاه در مقابل موضوعی به کار رود به معنای عواملی است که از نفس و ذات پژوهشگر نشأت می‌گیرد و در فرآیند پژوهش داخل می‌شود و مانع از التزام به اصول و قواعد روش علمی می‌گردد.

۱۸. «أحدها: نفس فرض کون مجتهداته أحكاماً فعلیة فی حقّه، فإنّ معنی کونها أحكاماً فعلیة وجوب التدرّج بها و بناء العمل علیها و تحصيل امتثال الأحکام الواقعیة المعلومه بالإجمال بواسطة التدرّج لامتنالها، علی معنی أنّ الشارع تعالی لا یرید منه امتثال أحكامه الواقعیة إلا بتلك الواسطة».

۱۹. ممکن است این سؤال به ذهن متبادر گردد که اگر به واسطه وجود همین فتوای یقینی، انسجام فتاوای مجتهد خدشه‌دار شود، آیا مجتهد می‌تواند در مقام کشف خط مشی، از آن فتوا عدول کند؟ روشن است که در اینگونه موارد، مجتهد از فتوایی می‌تواند عدول کند که احتمال مخالفت آن با واقع را می‌دهد و همین احتمال مخالفت است که مسوّغ اخذ به اجتهاد دیگران خواهد بود. اما چنانچه یقین به مطابقت این فتوا با واقعیت تشریح اسلامی داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند از آن رفع ید کند. در اینگونه موارد، محور انسجام، فتوای یقینی خواهند بود و فتاوای ظنی دیگر می‌بایست برای تأمین انسجام از سایر مجموعه‌های اجتهادی اخذ شوند؛ البته در برخی حالات ممکن است علم اجمالی حاصل از کبرای انسجام واقعیت تشریح اسلامی، اساساً علم مجتهد به آن فتوا را مخدوش سازد که چنین فرضی از محل کلام خارج است؛ چراکه در این حالت با استناد به کبرای انسجام واقعیت تشریح اسلامی، علم مجتهد به آن فتوا تبدیل به ظن خواهد شد و احتمال مخالفت فتوای وی با واقع در نظر او قوت می‌گیرد.

۲۰. «قاعدة الاشتغال و استصحابه، فإنّ امتثال الأحکام المعلومه بالإجمال قد ثبت اشتغال الذمّة بها بالضرورة و الإجماع، و الأخذ بمؤدیّات الاجتهاد مبرئ یقیناً بخلاف التقليد، فتعیّن المصیر إلیه».

۲۱. بر این اساس، علم اجمالی که ابتدا برای او حاصل شده بود، به جهت انحلال، از حجیت ساقط خواهد شد.

۲۲. علم اجمالی به اینکه ذمه او اجمالاً به تکالیف شارع مشغول است.

۲۳. علم تفصیلی حاصل از علم مجتهد به فتاوی خودش و ظن حجت او به فتاوی خود و سایر مجتهدین در مقام کشف خط مشی اسلامی.

۲۴. علم تفصیلی مجتهد، رکن دوم از ارکان علم اجمالی گذشته وی را مختل و در نتیجه علم

اجمالی وی را منحل می‌سازد؛ به این صورت که یقین و یا ظن حجت دارد به اینکه تکالیفی که
اجمالاً ذمه خود را مشغول به آنها می‌دانست، همین تکالیفی است که به علم تفصیلی و یا به ظن
حجت به آنها دست یافته است و در غیر آنها شک بدوی به وجود تکلیف دارد. شک بدوی نیز
مجرای برائت شرعیه است (سیدمحمدباقر صدر، *دروس فی علم الاصول*، ص ۳۹۶-۳۹۵).

25. Policy consequences.

منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الأصول*، قم: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۹ق.
۲. انصاری، مرتضی، *فرائد الأصول*، ج ۱، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.
۳. -----، *الاجتهاد و التقليد*، قم: مكتبة المفيد، ۱۴۰۴ق.
۴. حاج آخوند قمی، غلامرضا، *فوائد الفرائد: تعليقه على فرائد الشيخ الأنصاري*، ج ۱، قم: مؤسسه ميراث نبوت، ۱۴۲۸ق.
۵. حیدری، سیدکمال، *شرح الحلقة الثالثة*، (ح. یعقوبی، ویرایشگر)، ج ۲، قم: دار فراق، ۲۰۱۰م.
۶. خویی، سیدابوالقاسم، *مصباح الأصول*، ج ۲، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ۱۴۲۲ق.
۷. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحيط في اللغة*، ج ۲، بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۸. صدر، سیدمحمدباقر، *بحوث في علم الأصول*، (م. الهاشمی، ویرایشگر)، ج ۷، قم: موسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت 7، ۱۴۱۷ق.
۹. -----، *دروس في علم الأصول: الحلقة الثالثة*، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۱ق.
۱۰. -----، *دروس في علم الأصول: الحلقة الثالثة*، (ع. أ. الحائري، ویرایشگر)، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۱. -----، *اقتصادنا*، ج ۳، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۴ق.
۱۲. -----، *دروس في علم الأصول: الحلقة الأولى*، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۹۹۱م(الف).
۱۳. -----، *دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية*، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۹۹۱م(ب).

١٤. عراقى، ضياء الدين، الاجتهاد و التقليد، قم: نويد اسلام، ١٣٨٨.
١٥. مجلسى، محمداقبر، بحار الانوار، ج١٨، بيروت: دار احياء التراث العربى، ج٣، ١٤٠٣ق.
١٦. موسى تهرانى، سيدرسول، الوسائل الى غوامض الرسائل، قم: محلاتى، ١٣٨٨.
١٧. موسى قزوینى، سيدعلى، تعليقة على معالم الاصول، ج٧، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٢٧ق.
١٨. نائينى، محمدحسين، فوائد الاصول، ج٣، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٦ق.
19. Shafritz، J. M. Borick، C. P. *Introducing public policy*. Pearson Longman, 2008.
20. Anderson, J. E. *Public Policymaking: An Introduction*. Houghton Mifflin, 2000.

ماهیت نهاد «مظالم»؛ ضرورت و مبانی تشکیل آن در حکومت اسلامی

دریافت: ۹۴/۲/۱۹ تأیید: ۹۴/۴/۱۵ عباس کعبی* و سیدعلی میرداماد نجف‌آبادی**

چکیده

در حکومت‌های قرون اولیه اسلامی، تشکیلاتی به نام «دیوان مظالم» عهده‌دار رسیدگی به شکایات و تظلمات مردم از کارگزاران حکومتی و صاحبان قدرت بوده است و با توجه به ویژگی‌هایی همچون ارتباط با بالاترین مقام حکومتی و بهرمندی از قضات و متولیان اجرایی مقتدر و صالح و ترکیبی از مشاوران شایسته، تصویری مؤثر و مقتدر از استیفای حقوق مظلومان و رفع و دفع مظالم بر جای نهاده است. در مقاله حاضر ضمن تبیین ماهیت این نهاد، به اهداف تشکیل آن که عبارتند از رعایت حقوق مردم و جلب رضایت آنان از حکومت و کنترل کارگزاران حکومتی و صاحب‌منصبان اشاره شده است و در ادامه با توجه به مبانی ذکر شده به اثبات ضرورت تشکیل آن در حکومت اسلامی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

دیوان مظالم، کنترل کارگزاران، حقوق مردم، عدالت اداری

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.

** عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱: am42476@gmail.com

مقدمه

توجه به تظلم و شکایت مردم از کارگزاران حکومت و صاحبان قدرت و ایجاد تشکیلاتی برای آن، در تاریخ اسلام سابقه‌ای دیرینه دارد. در حکومت‌های قرون اولیه اسلامی، تشکیلاتی به نام «دیوان مظالم» عهده‌دار این امر بوده است و با توجه به ویژگی‌هایی همچون ارتباط با بالاترین مقام حکومتی و بهرمندی از قضات و متولیان اجرایی مقتدر و صالح و ترکیبی از مشاوران شایسته^۱، تصویری مؤثر و مقتدر از استیفای حقوق مظلومان و رفع و دفع مظالم بر جای نهاده است.

اهمیت رسیدگی به شکایات و تظلمات مردم از صاحبان قدرت و افراد با نفوذ، ناشی از تأکید آموزه‌های دینی و اسلامی بر رعایت عدالت و احقاق حقوق در روابط اجتماعی، بالأخص روابط نابرابر حقوقی است. مقصود از روابط نابرابر حقوقی، تمام روابط اجتماعی است که یک طرف رابطه به دلیل بهره‌مندی از موقعیت خاص سیاسی یا اقتصادی یا زور و قدرت، بتواند خواسته خود را بر طرف دیگر تحمیل نماید یا با استفاده از موقعیت خود، حقوق طرف مقابل را تضعیف یا انکار نماید. در این حالت، مراجعه و شکایت طرف ضعیف به محاکم عادی و دادخواهی در آنجا با توجه به موقعیت و نفوذ طرف مقابل، چه بسا منتج به نتیجه و استیفای حقوق از دست‌رفته نگردد. در این موارد به نظر می‌رسد وجود نهادی قدرتمندتر و با کارایی گسترده‌تر از محاکم عادی که بتواند با قدرت و قاطعیت و بدون تأثیرپذیری از موقعیت افراد به دفع ظلم و احقاق حق کمک کند، ضروری است. در مقاله حاضر ضمن تبیین ماهیت و کارکرد «دیوان مظالم» در گذشته، به ضرورت و مبانی تشکیل نهادی با این کارکرد در حکومت اسلامی خواهیم پرداخت. به نظر می‌رسد اگرچه امروزه در کشورهای اسلامی از جمله در جمهوری اسلامی ایران، دستگاه‌ها و نهادهایی با وظیفه رسیدگی به تظلمات و شکایات از کارگزاران اداری وجود دارد، اما هیچیک جامعیت و اقتدار نهاد تاریخی مظالم را ندارند.

مفهوم «مظالم»

«مظالم» در لغت، جمع «مَظْلَمَه» به کسر لام و از ریشه ظلم است. «مَظْلَمَه» در لغت، به معنای کج روی، خطا، بی عدالتی، ستم و هر چه که به ستم گرفته باشند آمده است (آذرنوش، ۱۳۸۳، ص ۴۱۴). در صحاح آمده است: «المظالم جمع المظلمة و هی ما تطلبه عند الظالم و هو اسم ما اخذ منك» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۷۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۴۴۹)؛ مظالم جمع مظلومه است و آن هر چیزی است که از تو گرفته باشند و آن را از ظالم طلب می‌نمایند. کلمه مظالم در قرآن کریم بکار نرفته است، اما این کلمه در روایات بکار رفته است. به‌ویژه در باب رد مظالم و وجوب آن، روایات فراوانی وجود دارد.^۲

تعریف و ماهیت دادرسی مظالم

در حکومت‌های قرون اولیه اسلامی دادرسی به چند شاخه تقسیم می‌شده است. از انواع دادرسی و قضاء می‌توان به مواردی چون قضای عادی که عهده‌دار رسیدگی و فصل خصومت و نزاع بین مردم بود، قضای حسبه که تخلفات مشهود مربوط به حقوق عمومی در آن رسیدگی می‌شد، قضای عسکر که به تخلفات سپاهیان رسیدگی می‌کرد و قضای مظالم نام برد (زحیلی، ۱۹۹۸م، ص ۲۶). در این میان دادرسی مظالم، دادرسی ویژه‌ای بوده است که به منظور دادخواهی ستمدیدگان از زورمندان و کارگزاران حکومتی و کنترل و نظارت بر برخی امور عمومی قرار داده شده بود. «ماوردی»، دادرسی مظالم را اینگونه تعریف کرده است: «ونظر المظالم هو قود المتظالمین إلى التناصف بالرهبه و زجر المتنازعين عن التّجاحد بالهيبه» (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰)؛ دادرسی مظالم و ادار کردن طرفین ظلم و شکایت به عدالت و انصاف از طریق بیم‌دادن و ترساندن آنها و ممانعت نزاع‌کنندگان از انکار حقوق یکدیگر به وسیله اقتدار و هیبت است. در این تعریف بر عناصری چون رهبه و هیبه برای رسیدگی به مظالم تأکید شده است که به وسیله آن متظالمین و متنازعين را وادار به ترک ظلم و بازگرداندن حقوق می‌نماید. «ابن خلدون» نیز در تعریف آن گفته است: «وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء ويحتاج الوالی فیها إلى علو ید وعظیم رهبة تقمع الظالم

من الخصمین وتزجر المعتدی» (ابن خلدون، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۲)؛ وظیفه‌ای است مرکب از قدرت حکومت و انصاف قضاوت و بنابراین، نیازمند قاطعیت و قدرت فوق العاده‌ای است که بتواند ستمگران را سرکوب کند و از تجاوز تجاوزگران جلوگیری نماید. در این تعریف، اشاره به اجرایی - قضایی بودن وظیفه رسیدگی به مظالم و اینکه ناظر مظالم باید دارای صفات ویژه و قدرت ویژه‌ای باشد، شده است.

برخی از حقوق‌دانان معاصر عرب، در تعریف دادرسی مظالم، آن را نوع خاصی از دادرسی قلمداد کرده‌اند که به طور ویژه به دعاوی که یک طرف یا دو طرف آن از صاحبان قدرت و نفوذ باشند رسیدگی می‌کند؛ خواه این قدرت به سبب مقام و مسؤولیت باشد، خواه به سبب دیگر.^۳

مفاهیم انگاشتن رسیدگی به تظلمات و شکایات از کارگزاران و صاحبان قدرت از دعاوی عادی به سبب نیاز بیشتر این گونه دعاوی‌ای به اقتدار و قدرت است. از این رو، معمولاً خلفاء و حکام، شخصاً به مظالم رسیدگی می‌کردند یا شخصیتی با اقتدار و با هیبت را بر این کار می‌گماردند. در تاریخ می‌خوانیم که «سید رضی» در زمان خود عهده‌دار رسیدگی به مظالم بوده است. در حقیقت، این دیوان، سمبل عدالت و احقاق حق بیچارگان و ضعیفان بود و در این دیوان سعی بر آن بود که حقوق از دست‌رفته آنان در مقابل زورگویان و قدرتمندان بازگردانده شود. همچنین در گذشته دیوان مظالم به عنوان یک نهاد قضایی صرف تلقی نمی‌شده است و این نکته سیر تفکیک آن از قضای دعاوی می‌باشد. به رسیدگی‌کننده مظالم، اصطلاحاً ناظر مظالم گفته می‌شد، نه قاضی مظالم؛ زیرا وظیفه و اختیارات او ترکیبی از وظایف اجرایی و قضایی بود. در واقع آنچه در نهاد مظالم اهمیت دارد، احقاق حق و بازگرداندن حق به صاحبان آن است، اما اینکه این حق چگونه احیاء و بازگردانده شود، لزوماً از طریق یک حکم قضایی نیست. ناظر مظالم، این اختیار را دارد که با یک دستور اجرایی و اداری جلوی ظلمی را بگیرد یا حتی را بازستاند و در مراتب بعدی در صورت نیاز، حکم قضایی صادر نماید.

اهداف تشکیل نهاد مظالم

رعایت حقوق مردم در روابط نابرابر

در آموزه‌های اسلامی آنچه که هیچگاه قابل اغماض و بخشش نیست، حقوق مردم است؛ به‌ویژه آنگاه که ظلم در حق مردم از ناحیه زورگویان و قدرتمندان باشد. برای دفاع از حق مظلوم و کمک برای استیفای آن نیز باید نهادی قدرتمند وارد عمل شود. لذا وظیفه حکومت اسلامی و حاکم اسلامی است که زمینه دستیابی به حقوق و دفع ظلم و فساد را در این موارد فراهم سازد. امام محمدباقر ⁷ در این زمینه خطاب به «عمر بن عبدالعزیز» می‌فرماید: «واتق الله يا عمر و افتح الباب و سهل الحجاب و انصر المظلوم و رد المظالم» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۱۸۳)؛ ای عمر! در حکمرانی، تقوای الهی را در نظر بگیر و درب را بر مردم باز کن و مانع وصول آنان به خود مباش و ستم‌دیده را یاری و مظالم را به صاحبانشان برگردان.

در فرهنگ اصطلاحات اسلامی به خلیفه و حاکم، «راعی» و به مردم تحت حکومت، «رعیت» اطلاق شده است. رعیت در فرهنگ اصطلاحی ما عنوانی است برای امت و ملت به لحاظ اینکه باید مورد رعایت و توجه و عنایت دائمی دولت و حکومت قرار گیرد. توصیه امیرالمؤمنین ⁷ به «مالک اشتر» این است که: «... و اشعر قلبک الرحمة للرعية...» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بازستانی حقوق انسانها از آنچنان تقدس و اهمیتی برخوردار است که در مباحث فقهی ما برخی از مظالم شایع و رایج، بابتی مستقل به خود اختصاص داده است. غصب که یک باب مفصل فقهی است، در واقع به تفصیل از ظلمی شایع که از سوی زورمداران و قدرتمندان بر دیگران تحمیل می‌گردد و احکام و آثار آن و چگونگی برگرداندن حق به صاحبش، سخن می‌گوید. «شهید ثانی» در مورد علت و فلسفه اختصاص دادن یک باب فقهی به غصب، توسط فقهاء می‌فرماید:

به جهت اهتمام شدید شارع مقدس به موضوع غصب که نوعی ظلم آشکار است و به جهت اینکه اسلام دین عدالت و انصاف است، فقهای ما (رضوان الله علیهم) بابتی را در فقه به احکام غصب و چگونگی بازگرداندن

حقوق غصب شده به صاحبان آن اختصاص داده‌اند و این به جهت پیروی از کلام مولایشان امیرالمؤمنین است که فرمود خداوند از علما عهد گرفته است که در برابر شکمبارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نمایند (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۱).^۴

همچنین در روایات منقوله از ائمه : بازستانی حقوق انسانها و رد مظالم، یکی از علل وضع حکم جهاد قلمداد شده است: «الجهاد فی سبیل الله انما وضع لاقامة حدود الله و رد المظالم الی اهلها» (مغربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۵).

نظارت بر اعمال و تصمیمات کارگزاران حکومت و وابستگان به قدرت

یکی از مبادی و ریشه‌های فساد و ظلم، اعمال و تصمیمات حاکمان و نزدیکان و منسوبان به قدرت و حکومت است؛ کسانی که با استفاده از موقعیت و جایگاه یا ثروت و قدرت خود و انتظارات و توقعات نابجا، زمینه فساد و ظلم را در اعمال و تصمیمات حکومتی پایه‌ریزی می‌نمایند. بخش عمده این موارد توسط مدیران و کارگزاران دستگاه‌های اجرایی و وابستگان به آنها صورت می‌گیرد. اینگونه اعمال و تصمیمات، علاوه بر آنکه گناهی بزرگ به وسعت ظلم بر جامعه انسانی است، بر اساس روایات دینی نیز آثار و تبعات وضعی دارد. در حدیثی آمده است: «الذنوب التي تحبس غیث السماء جور الحکام» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۲۸۲؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۰)؛ ظلم و ستم حاکمان باعث قطع برکات آسمانی و نزول باران است. بنابراین، نظارت برنامه‌ریزی شده و دقیق بر این اعمال و تصمیمات که عمدتاً مرتبط با حقوق و تکالیف مردم است، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. مسؤولی که اختیار و وظیفه نظارت دارد، ولی مجموعه زیر دست خود را رها می‌کند، هم زمینه ظلم و فساد زبردستان را فراهم کرده و هم در ظلم انجام شده با آنان شریک است. امیرالمؤمنین ۷ معضل نزدیکان و افراد متوقع و خوی برتری‌جویی و گردنکشی آنان را همواره به والیان و کارگزاران خود گوشزد می‌نمود. از باب نمونه در نامه حضرت به مالک اشتر آمده است:

و بدان که والی را خویشاوندان و نزدیکان است و در ایشان خوی

برتری جویی و گردنکشی است و در معاملات با مردم رعایت انصاف نکنند. ریشه ایشان را با قطع موجبات آن صفات قطع کن. به هیچیک از اطرافیان و خویشاوندانت زمینی را به اقطاع مده، مبدا به سبب نزدیکی به تو، پیمانی بندند که صاحبان زمین‌های مجاورشان را در سهمی که از آب دارند یا کاری که باید به اشتراک انجام دهند، زیان برسانند و بخواهند بار زحمت خود بر دوش آنان نهند. پس لذت و گوارایی، نصیب ایشان شود و ننگ آن در دنیا و آخرت بهره تو گردد. اجرای حق را درباره هر که باشد؛ چه خویشاوند و چه بیگانه، لازم بدار و در این کار شکیبایی به خرج ده که خداوند پاداش شکیبایی تو را خواهد داد؛ هرچند در اجرای عدالت، خویشاوندان و نزدیکان تو را زیان رسد. پس چشم به عاقبت دار؛ هر چند تحمل آن بر تو سنگین آید که عاقبتی نیک و پسندیده است (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

تأکید بر جلوگیری از رانت‌های حکومتی و سوء استفاده‌هایی که نزدیکان به قدرت انجام می‌دهند، به خوبی در این سخن امام 7 مشاهده می‌شود.

به وجود آوردن احساس رضایت و امنیت در جامعه

هرگاه مردم احساس کنند برای استیفای حق و تظلم باید راه طولانی و پردردسری را طی کنند و در نهایت تضمینی برای رسیدن به حقوقشان ندارند، قطعاً نارضایتی از حکومت و ناامیدی وجودشان را فراخواهد گرفت. اما هرگاه احساس کنند راه رسیدن به حق آسان و در دسترس است، رضایت‌مندی آنان به نظام حاکم افزون خواهد شد. حداقل در مقام اثبات، معیار سنجش اعتدال حاکمان و عدالت مدیران، نیل به «رضی الرعیه» یا «مودة الرعیه» و یا «رضی العامه» خواهد بود. توجه به رضایت عموم مردم و نه افراد خاص باید مورد توجه حکومت و حاکم اسلامی باشد. امیرالمؤمنین علی 7 در توصیه‌های خود به مالک اشتر می‌فرماید:

و لیکن أحبّ الأمور إلیک أوسطها فی الحقّ و أعمّها فی العدل و أجمعها
 لرضی الرعیة فإنّ سخط العامّة یجحف برضی الخاصّة و إنّ سخط الخاصّة

یغفر مع رضی العامّة (همان)؛ باید که محبوب‌ترین کارها در نزد تو کارهایی باشد که با میانه‌روی سازگارتر و با عدالت دمسازتر و خشنودی رعیت را در پی داشته باشد؛ زیرا خشم توده‌های مردم، خشنودی نزدیکان را زیر پای بسپرد و حال آنکه خشم نزدیکان، اگر توده‌های مردم از تو خشنود باشند، ناچیز گردد.

همچنین در ادامه توصیه‌ها با تأکید مجدد این نکته می‌فرماید: «و إن أفضل قرّة عین الولاية استقامة العدل فی البلاد و ظهور مودة الرعیّة...» (همان)؛ و باید که بهترین مایه شادمانی والیان برپاداشتن عدالت در بلاد باشد و پدیدآمدن دوستی در میان افراد رعیت. توجه به عموم مردم علاوه بر آنکه باعث رضایت آنان از حکومت اسلامی می‌گردد، دل‌هایشان را دوستدار ولی امر و حاکم اسلامی قرار داده^۵ و باعث قدرت دین و دولت می‌شود.^۶

مبانی تشکیل نهاد مظالم در حکومت اسلامی

اگر چه تشکیل دیوان مظالم و دادرسی مظالم در حکومت‌های قرون اولیه اسلامی سابقه داشته و مورد عمل حاکمان و خلفای اسلامی بوده است، اما بر اساس مبانی فقه امامیه اقدامات و اعمال حاکمان غیر معصوم نمی‌تواند وجه شرعی و دینی این رفتارها را فراهم نماید. آنچه می‌تواند یک مبنا و منبع شرعی محسوب شود، باید ریشه در کلام وحی یا سنت معصومین یا ادله‌ای مانند اجماع و عقل داشته باشد و نمی‌توانیم صرفاً عمل خلفا و حاکمان اسلامی را مبنای تأسیس و اجرای نهادهای حکومتی بر اساس مبانی اسلامی بدانیم و مانند آنچه امثال «ماوردی» در «احکام السلطانیة» استدلال کرده‌اند، مبنای تشکیلات و اختیارات این نهاد را بر اساس عمل حکام و خلفای اسلامی توجیه نماییم. لذا در ادامه بحث می‌خواهیم فارغ از وجود این نهاد در حکومت‌های قرون اولیه اسلامی، مبانی و دلایل توجیه‌کننده برای تشکیل چنین نهادی را از آموزه‌ها و منابع دینی تبیین نماییم. به اعتقاد ما با توجه به ضرورت‌های بیان‌شده و مبانی‌ای که در ادامه اشاره خواهد شد، تشکیل

نهادی با کارکرد رسیدگی به مظالم با هر عنوان و اسمی در حکومت اسلامی لازم و ضروری می‌باشد.

اصول، قواعد و احکام فقهی

عمومات وجوب رد مظالم

اصطلاح «رد مظالم» هم در احادیث و هم در فقه استعمال و کاربرد دارد. از نظر کاربرد و اصطلاح فقهی «مظالم عبارت است از اموال و حقوق دیگران که در مال یا ذمه انسان باقی است؛ هرچند در ابتدا آن را به ناحق نگرفته باشد» (کاظمی، بی‌تا، ص ۲۶۴). بر اساس نظر فقهاء، رد مظالم واجب (حلی (فخرالمحققین)، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶) و وجوب آن فوری است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۳۷، ص ۹۸).

وجوب رد مظالم و بازگرداندن حقوق از دست‌رفته دیگران به دلایل متعدد قابل اثبات است. در این زمینه چند روایت را ذکر می‌کنیم. در یکی از بیانات حکمت‌آمیز امیرالمؤمنین ۷ آمده است که: «لا عدل أفضل من ردّ المظالم» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۴۶)؛ رد مظالم بالاترین و برترین مصداق اجرای عدالت است. در روایت دیگری از امام باقر ۷ وجوب رد مظالم و اعطای حقوق، تأکید شده است و توبه را در این زمینه مکفی نمی‌داند. راوی می‌گوید: قلت لأبي جعفر ۷ إني لم أزل والياً - منذ زمن الحجاج إلی یومی هذا - فهل لی من توبه قال: فسکت ثم أعدت علیه - فقال: «لا حتّی تؤدّی إلی کلّ ذی حقّ حقّه» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۵۲)؛ راوی از امام ۷ سؤال می‌کند من مدت زیادی والی و کارگزار حکومت‌های مختلف از زمان حجاج تا کنون بوده‌ام، آیا توبه من پذیرفته است؟ امام ۷ پس از سکوتی می‌فرماید: خیر توبه مقبول نیست، مگر آنکه هر حق از دست‌رفته‌ای را به صاحبش برگردانی. در منابع دینی ذکر شده است که تجارت در چند مورد واجب است که یکی از آنها وجوب تجارت برای رد مظالم است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ص ۲۹۷). همچنین یکی از علل وجوب امر به معروف و نهی از منکر «رد مظالم» دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶).

موضوع رد مظالم به معنای عام آن گاهی نیاز به دخالت دولت و حکومت دارد و آن در مواردی است که غاصب حق یا کسی که حق بر ذمه اوست، زیر بار ادای حق نرود و نیاز به ورود اقتدار و الزام حکومتی در موضوع باشد.

وجوب دفاع از مظلومین به ویژه ضعفا و محرومان

بر اساس آموزه‌های دینی، هم مظلوم موظف به مقاومت در برابر ظالم و فریاد برآوردن است و هم افراد جامعه موظف به پاسخگویی و یاری و کمک او هستند. کمک به مظلوم جهت استیفای حق، واجب است. پیامبر 9 فرمود:

«والله لتامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و لتأخذون علی ایدی الظالم و لتاظرنه علی الحق اطراً او لیضربن الله بقلوبکم بعضکم علی بعض ثم یلعنکم کما لعنهم» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۲۶۶)؛ به خدا سوگند، همانا امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و دست ستمگران را می‌گیرید و آنان را مجبور می‌کنید به حق روی آورند، و گرنه خدای برخی شما را داخل در بعض دیگر می‌کند (آنان را که گناه نکرده، نهی از منکر نیز نکردند، در گروه گناهکاران داخل می‌سازد) و سپس همه شما را لعنت خواهد کرد.

در تفکر دینی، حمایت از مظلوم به عنوان یک وظیفه عینی یا کفای مطرح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۴-۲۶۲). تشویق به دفاع از مظلوم و یاری او در کلام معصومین، گاهی به زبان توصیه و تشویق است؛ مانند «رحم الله امرءاً رأى حقاً فاعان علیه او رأى جوراً فردّه و کان عوناً بالحقّ علی صاحبه» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۶۹)؛ خداوند رحمت کند کسی را که چون حقی دید آن را کمک کند، یا ستمی را مشاهده نمود از آن باز دارد و یار ستمدیده باشد تا جایی که او را به حقی برساند. یا این سخن پیامبر اکرم 9 که می‌فرماید: «من أخذ للمظلوم من الظالم کان معی فی الجنة مصاحباً» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۵۹)؛ هر که داد ستمدیده را از ظالم بگیرد، در بهشت با من همنشین خواهد بود و گاه لحن سخن معصوم 7 در این زمینه آنچنان کوبنده و عجیب است که سخن از یک تکلیف عادی فراتر می‌رود و کسانی که

به این وظیفه بی توجه و بی اعتناء هستند، گویا از زمره مسلمانان خارج می شوند. روایاتی مانند «من اصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس بمسلم و من سمع رجلاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۶) گویای اهمیت و تأثیر اجرای این وظیفه در جامعه اسلامی است. وظیفه یاری و کمک به مظلومان، علاوه بر آنکه وظیفه تک تک افراد جامعه است، وظیفه حکومت اسلامی و ارکان و نهادهای آن نیز می باشد.

در عین حال که حقوق و قوانین عادلانه در حکومت اسلامی وضع می شود، توجه خاص به ضعفا و محرومین و مظلومین نیز بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا آنان با وجود داشتن حقوق یکسان و برابر با اغنیاء و قدرتمندان، به دلیل عدم شناخت حق یا ضعف در استیفای آن نیاز به پشتیبانی و مساعدت دارند.

توضیح آنکه بر اساس مبانی و ادله دینی، اقشار ضعیف جامعه که با منابع ثروت و قدرت مرتبط نیستند، نیازمند توجه و ملاحظت و دستگیری بیشتر از سوی نهادهای حکومت اسلامی می باشند و در مقابل، ظلم و ستم به آنان نیز نابخشودنی تر خواهد بود. امیرالمؤمنین 7 در یکی از بندها و جملات خود در نامه به «مالک اشتر» می فرماید: «و ظلم الضعیف افحش الظلم» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ و ستم بر ضعیف زشت ترین ستم است. همچنین امام 7 با تعبیر زیبایی به محرومین و مظلومین ضعیف روحیه می دهد: «الدلیل عندی عزیز حتی أخذ الحق له، والقوی عندی ضعیف حتی أخذ الحق منه» (همان، خطبه ۳۷)؛ ضعیف در نزد عزیز است تا حقش را از ظالم بگیرم و قوی نزد ناتوان است تا حق مظلوم را از وی بستانم. رسیدگی به محرومان و ضعفا و توجه ویژه به آنان بخش قابل توجهی از توصیه های امیرالمؤمنین 7 به کارگزاران خود می باشد. کسانی که بسیار مورد غفلت حاکمان قرار می گیرند و حقوقشان پایمال می گردد.

خدا را، خدا را، در باب طبقه فرودین؛ کسانی که بیچارگان اند از مساکین و نیازمندان و بینوایان و زمین گیران. در این طبقه، مردمی هستند سائل و مردمی هستند که در عین نیاز، روی سؤال ندارند. خداوند حقی برای ایشان مقرر داشته و از تو خواسته است که آن را رعایت کنی، پس در نگهداشت آن بکوش... و

کارهای کسانی را که به تو دست نتوانند یافت، خود، تفقد و بازجست نمای. اینان مردمی هستند که در نظر دیگران بی‌مقدارند و مورد تحقیر رجال حکومت. کسانی از امینان خود را که خدای ترس و فروتن باشند، برای نگرستن در کارهایشان برگمار تا نیازهایشان را به تو گزارش کنند. با مردم چنان باش که در روز حساب که خدا را دیدار می‌کنی، عذرت پذیرفته آید که گروه ناتوانان و بینوایان به عدالت تو نیازمندتر از دیگرانند و چنان باش که برای یک آنان در پیشگاه خداوندی، در ادای حق ایشان، عذری توانی داشت (همان، نامه ۵۳).^۷

اصل لزوم سخت‌گیری و شدت عمل در مقابل مفسدین و ظالمین

تعبیر قرآنی مانند: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری (۴۲): ۴۲)؛ ایراد و مجازات بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در زمین به ناحق ظلم روا می‌دارند، برای آنان عذاب دردناکی است. و «...فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره (۲): ۱۹۳)؛ تعدی جز بر ستمکاران روا نیست، نشان‌دهنده این حقیقت است که دین و شریعت اسلامی با ظلم و ظالم قصد آشتی و مماشات ندارد و هر عکس‌العملی که باعث ریشه‌کن شدن ظلم شود، حتی اگر شدید و قاطع باشد، باید به کار گرفته شود. اساساً گاه مفسدان و ظالمان جز با زبان شمشیر حاضر نیستند دست از اعمال خود بردارند. گاهی فقط شمشیر است که می‌تواند جلوی باطل را بگیرد و حق را یاری نماید. «و کفی به (السیف) شافياً من الباطل و ناصراً للحق» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲)؛ شمشیر برای درمان باطل و یاری حق کافی است.

سیره حکومتی امیرالمؤمنین ۷ گواه سخت‌گیری و شدت عمل آن حضرت در مقابل ظلم و فساد کارگزاران می‌باشد. حضرت در نامه‌ای به «زیادبن ابیه» زمانی که در حکومت بصره جانشین «عبدالله بن عباس» بود، می‌نویسد:

«و انی اقسام بالله قسماً صادقاً، لئن بلغنی انک خنت من فیء المسلمین شیئاً صغیراً او کبیراً، لاشدنّ علیک شدة تدعک قلیل الوفر، ثقیل الظهر، ضئیل الامر. والسلام» (همان، نامه ۲۰)؛ به خدا قسم می‌خورم، قسم صادقانه، اگر به من خبر رسد

که در بیت‌المال مسلمانان در مالی اندک یا زیاد خیانت ورزیده‌ای، چنان بر تو سخت‌گیری کنم که تو را تهی‌دست و سنگین‌بار و ذلیل و پست کند!

لحن امام 7 علاوه بر وظیفه نظارت حکومت بر رفتارهای مالی کارگزاران، شدت عمل در برخورد با مفسد اقتصادی را نیز بیان می‌دارد.

لزوم شدت عمل با ظالمان و مفسدان به دلیل پیچیده‌بودن شخصیت مفسدان و ظالمان است. قرآن و روایات در این مورد حاوی نکاتی ارزشمند هستند. در اینجا به برخی از این نکات اشاره می‌کنیم:

۱. مفسدان و ظالمان، ظاهری مردم‌فریب و زبانی توجیه‌گر دارند. وقتی تذکر یا هشدار به آنان داده می‌شود درصدد توجیه عمل خود و تحریف واقعیت برمی‌آیند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ» (بقره (۲): ۱۱)؛ و هنگامی که به آنان گفته شود، در زمین فساد نکنید، می‌گویند ما فقط اصلاح‌کننده‌ایم! ظاهر مردم‌فریب و پیچیده مفسدان را خداوند در آیاتی دیگر از قرآن نیز مورد تأکید قرار داده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِقِينَ» (بقره (۲): ۲۰۴)؛ و از مردم کسانی هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایهٔ اعجاب تو می‌شود (در ظاهر اظهار محبت شدید می‌کنند) و خدا را بر آنچه در دل دارند، گواه می‌گیرند. (این در حالی است که) آنان سرسخت‌ترین دشمنانند. (نشانهٔ آن این است که) هنگامی که روی برمی‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین، کوشش می‌کنند و زراعتها و چهارپایان را نابود می‌سازند؛ (با اینکه می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد.

۲. مفسدان و ظالمان روحیات و خلقیات درونی خاصی دارند. مفسدان هیچگاه زیر بار حرف حق نمی‌روند. حاضر نیستند با دیگران مساوی باشند و نمی‌توانند برابری را تحمل کنند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ...» (بقره (۲): ۲۰۶)؛ و هنگامی که به آنها گفته شود از خدا بترسید، (لجاجت آنان بیشتر می‌شود) لجاجت و تعصب، آنها را

به گناه می‌کشاند. نخوت و خودبزرگ‌بینی باعث می‌شود پند و نصیحت را نپذیرند. اینان در فضای عادلانه احساس خوبی ندارند و معتقدند، می‌توانند بر گرده مردم سوار شوند و کسی حق اعتراض ندارد. حس غرور و خودبرتربینی دارند. قرآن کریم در مورد روحیات و منش برخی از اهل کتاب می‌فرماید: «وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَأُيُودِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران (۳): ۷۵)؛ و در میان اهل کتاب، کسانی هستند که اگر ثروت زیادی به رسم امانت به آنها بسپاری، به تو باز می‌گردانند و کسانی هستند که اگر یک دینار هم به آنان بسپاری، به تو باز نمی‌گردانند، مگر تا زمانی که بالای سر آنها ایستاده (و بر آنها مسلط) باشی! این به خاطر آن است که می‌گویند ما در برابر امیین [غیر یهود]، مسؤول نیستیم و بر خدا دروغ می‌بندند؛ در حالی که می‌دانند.

خداوند در این آیه، هم به این نوع خلق و خو اشاره دارد و هم علت و منشأ آن را بیان می‌دارد. قرآن کریم به این حقیقت اشاره می‌کند که برخی در پرداخت حقوق دیگران هیچ اصلی جز قدرت را به رسمیت نمی‌شناسند؛ یعنی با قدرت و زور و ترس از قدرت، می‌توانیم آنها را وادار به ادای حق کنیم: «لَأُيُودِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا» آنگاه ریشه و منشأ این اخلاق و نوع رفتار را خودبرتربینی و غرور آنان می‌داند: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ». اینان زورگویی و غضب اموال مردم را نه تنها بدون اشکال، بلکه حق خود می‌دانند و این به علت آن است که خود را مستظهر و مؤید به قدرتی می‌دانند یا به حسب و نسب و قوم و طائفه خود تکیه دارند یا ثروت و پست و مقام، آنان را اینگونه جری کرده است یا توسط مقامی حکومتی و صاحب منصبی پشتیبانی می‌شوند.

۳. این شخصیت پیچیده و این روحیه خودبرتربینی اقتضاء دارد که برخورد با مفسدان و ظالمان قوی و حساب‌شده باشد. حکومت باید از توان خود و قدرت عمومی و حمایت مردمی در این راه بهره‌گیرد. تشکیل نهادی قوی برای دفع ظلم و وظیفه‌دنیایی مؤمنان است: «...وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ

عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره ۲): (۲۵۱)؛ و اگر خداوند بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین را فساد فرا می‌گرفت. شدت عمل در برخورد با ظالم به حدی است که قرآن کریم مجوز قتال و جنگ را برای برخورد با ظلم قرار داده است: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (حج ۲۲): (۳۹)؛ به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته‌اند و خدا بر یاری آنها تواناست.

با توجه به مطالب بیان‌شده و لزوم برخورد قاطع و مناسب با گردنکشان و مستکبران اجتماعی، ضرورت تشکیل نهادهای اختصاصی که به تناسب پیچیدگی موضوع و سختی کار، اقتدار و روشهای کارآمدتر را دارا باشد، مشاهده می‌شود.

وجوب امر به معروف و نهی از منکر

وجوب امر به معروف و نهی از منکر بین فقهاء اجماعی است (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۱۰)، اما در مورد مبنای آن اختلاف نظر وجود دارد؛ چنانچه برخی مبنای آن را حکم عقل و برخی حکم شرع و بعضی هر دو می‌دانند.^۸

سؤالی که مطرح است، این است که آیا امر به معروف و نهی از منکر وظیفه افراد جامعه است یا یک وظیفه حکومتی است؟ در پاسخ باید گفت امر به معروف، مراتب و درجاتی دارد. در مراحل ابتدایی و زبانی، هم وظیفه مردم نسبت به یکدیگر است و هم وظیفه مردم نسبت به حکومت و هم حکومت نسبت به مردم، اما در مرحله برخورد عملی و تعزیر و مجازات، قطعاً این وظیفه بر عهده تشکیلات و سازمانهای حکومتی می‌باشد و حاکم اسلامی وظیفه دارد زمینه اجرای عملی آن را فراهم سازد.

در آراء متقدمان فقه شیعه تا زمان ابن ادریس (م ۵۹۸ق) توسل به خشونت و زور در قالب امر به معروف و نهی از منکر اختصاص به دولت امامت بالاصاله داشته است و فقهاء چنین ولایت و اختیاری برای نایبان عام در عصر غیبت را جایز نشمردند و آن را موکول به اذن امام ۷ می‌دانسته‌اند، لکن «سید مرتضی» فرد یا گروه و یا هیأت متصدی امر به معروف و نهی از

منکر را در انجام آن نوع امر و نهی ای که توأم با خشونت و زور باشد، مجاز دانسته و اذن امام را در آن شرط جواز، تلقی نموده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۳۷).

موضوع امر به معروف و نهی از منکر با گستره وسیع آن و آثار و نتایج پربرکتش نیازمند توجه بیشتر برنامه‌ریزان و سازمان‌دهندگان حکومت اسلامی می‌باشد. به اعتقاد برخی صاحب‌نظران، «تأکید چشمگیری که در متون اسلامی در زمینه امر به معروف و نهی از منکر دیده می‌شود، خود می‌تواند مکتب جدیدی را در نظام اداری پی‌ریزی نماید» (همان، ج ۷، ص ۸۴).

امام خمینی ¹ از بعد نظری، حرکت بدیعی را پیرامون امر به معروف و نهی از منکر آغاز کردند که در نوع خود تحول بزرگی محسوب می‌شود. امام در آثار علمی ارزشمند خویش؛ به ویژه کتاب «تحریر الوسيله» باب جدیدی را تحت همین عنوان مطرح نموده‌اند و در روند بررسی موضوع، افق‌های وسیع و نویی را گشوده و فروعات جدیدی را بیان کرده‌اند تا از این طریق نشان دهند که امر به معروف و نهی از منکر به چند پند و اندرز خصوصی خلاصه نمی‌شود، بلکه دایره شمول آن بسیار وسیع است و تمام امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه را در برمی‌گیرد. بر همین اساس، می‌فرماید: «امر به معروف و نهی از منکر دو اصلی است در اسلام که همه چیز را می‌خواهد اصلاح کند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۹۵) و یا در کتاب «ولایت فقیه» بیان می‌دارند: «ما اذهان خود را متوجه منکرات کوچک کرده‌ایم؛ در حالی که امر به معروف و نهی از منکر دعوت به اسلام و رد مظالم و مخالفت با ظلم می‌کند. عمده وجوب امر به معروف و نهی از منکر برای این امور است» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰).

وقتی در تاریخ نظر می‌افکنیم می‌بینیم که نهاد حسبه وجود داشته است و دایره آن، همان دایره امر به معروف و نهی از منکر بوده و وظیفه‌اش رسیدگی به عملکرد تمام اقشار جامعه و اصلاح امور آنان بوده است. محتسب، تمام اصناف و طبقات؛ همچون تجار، بازرگانان و غیره را نظارت می‌کرد و آنان را از اعمال ناروا، ظلم و

اجحاف به حقوق مردم؛ همانند گران‌فروشی، کم‌فروشی، عدم رعایت اصول بهداشتی، سد معبر و غیره باز می‌داشت. این امر نشان می‌دهد امر به معروف و نهی از منکر، به چند مسأله عبادی محدود نشده، بلکه مسلمین با یک دید عمیق و وسعت نظر، امر به معروف را به عنوان یک اصل محوری مطرح می‌کردند که اصلاح تمام امور اخلاقی، اجتماعی، بهداشتی و فرهنگی آنان را در بر می‌گرفت. شهید «مطهری» می‌فرماید:

اگر در منطق اسلام امر به معروف و نهی از منکر، آن اندازه توسعه نداشت، به ما نمی‌گفتند تقام به الفرائض؛ زیرا این فکر کوچک و محدود که فعلاً در مغز ماها به نام امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد، هر اندازه هم لباس عمل بپوشد، ممکن نیست این همه آثار نیک به بار آورد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۹۸).

البته در آثار فقهی شیعه، امر به معروف و نهی از منکر، به‌عنوان یک نهاد یا سازمان حکومتی، مورد نگرش و کنکاش قرار نگرفته است، بلکه فشرده‌ای از چگونگی این وظیفه برای افراد، مراتب و شرایط و جوب آن، عمده مباحث امر به معروف و نهی از منکر را تشکیل می‌دهد؛ البته به مناسبت اینکه آیا می‌توان در راستای این وظیفه به جرح و ضرب هم پرداخت یا نه، از اینکه وظیفه اقامه حدود در جامعه به‌دست کیست نیز سخن به میان می‌آید (مروارید، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۰۶-۵۵ و ۱۸۹).

امر به معروف و نهی از منکر، غیر از اینکه «وظیفه» هستند، مناسب و همراه با نوعی سلطه و ولایت مشروع برای «آمر» و «ناهی» نسبت به «مأمور» و «منهی» می‌باشند. ادله امر به معروف و نهی از منکر در قرآن و روایات، در حقیقت، چنین ولایتی را مشروع می‌سازد. اگر بپذیریم که در جامعه اسلامی، همه «ولایات» به ولایت عظمای حکومت مشروع اسلامی منتهی می‌شود، در این صورت، پایه نهادینه و حکومتی بودن امر به معروف و نهی از منکر را در منابع فقه شیعه نیز بنیان گذاشته‌ایم؛ البته حکومتی بودن یک وظیفه، منافاتی با همگانی بودن آن ندارد.

قاعده لاضرر

یکی از قواعدی که در سرتاسر فقه بدان استناد می‌شود و در بسیاری از مسائل اجتماعی نیز می‌تواند کارساز باشد، قاعده «لاضرر» است. این قاعده از محتوای برخی آیات و متن روایات بسیاری که در این زمینه وجود دارد، گرفته شده است.^۹ داستان مشهوری که معمولاً توسط فقهاء به عنوان مستند این قاعده ذکر می‌شود، ماجرای «سمره بن جندب» است. «کلینی» در «کافی» از «زراره» و او از امام باقر 7 نقل می‌کند:

سمره بن جندب درخت خرمايي در باغ يکي از انصار داشت. منزل آن انصاری در آستانه آن باغ قرار داشت. سمره بدون اجازه از انصاری برای سرکشی از درخت خود رفت و آمد می‌کرد. مرد انصاری از سمره خواست، به هنگام ورود اجازه بگیرد، اما او نپذیرفت. انصاری شکایت نزد پیامبر برد، پیامبر اسلام 9 سمره را احضار و شکایت انصاری را به او اطلاع داد و از او خواست هنگامی که قصد دارد وارد باغ شود اجازه بگیرد، اما او نپذیرفت. پیامبر فرمود: در برابر آن، درختی در بهشت بگیر، سمره نپذیرفت. پیامبر اسلام 7 خطاب به مرد انصاری فرمود: «اذهب فاقلعها و ارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار» (کلینی، 2007م، ج 5، ص 291)؛ برو درخت را از جای درآور و جلوی او ببانداز، به درستی که ضرر رساندن ممنوع می‌باشد.

برای اینکه بتوانیم ارتباط موضوع مورد بحث این مقاله را با این قاعده بیان کنیم، ابتدا باید اشاره‌ای مختصر به مفهوم این قاعده داشته باشیم. در این زمینه دیدگاه‌ها یکسان نیست. مهمترین دیدگاه‌هایی که در میان فقهاء مطرح شده است، به شرح زیر است:

1. حمل نفی بر نهی؛ یعنی مقصود از لاضرر و لاضرار، حرام بودن ضرر زدن به دیگران است (شیخ الشریعه اصفهانی، 1409ق، ص 25-24). بر اساس این دیدگاه، مفهوم قاعده لاضرر حکم تکلیفی است، نه وضعی؛ یعنی ضرر زدن و اضرار به یکدیگر از دید شرع، ممنوع و حرام است و دلالتی بر وجوب جبران ضرر نخواهد داشت.
2. نفی ضرر غیر متدارک؛ یعنی ضرری که جبران نشده باشد، در اسلام وجود ندارد.

بر اساس این دیدگاه، نفی به حال خودش باقی است. «لاضرر و لا ضرار» به این معناست که هر کس به دیگری ضرری بزند، باید آن را جبران کند. بر اساس این دیدگاه، اگر مالی از کسی از بین برود و جبرانی در برابر آن نباشد، این ضرر است و چون این ضرر، در شریعت اسلام نفی شده است، پس باید در برابر آن تدارک و جبرانی وجود داشته باشد، اگر کسی جاهل به غبن است و مال خود را به کمتر از ارزش واقعی آن به دیگری فروخته، بر او ضرر وارد شده و خیار فسخ که برای او در نظر گرفته شده برای جبران زیان اوست (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷ق، ص ۹۹).

۳. نفی حکم ضرری؛ بر اساس این دیدگاه، معنای حدیث «لاضرر و لا ضرار» این است که از سوی شارع، هیچ حکم ضرری وضع نشده است. به عبارت دیگر، هر حکمی که از سوی شارع مقدس صادر شده، اگر زیان‌آور باشد، حکم یادشده به استناد قاعده لا ضرر برداشته می‌شود. شیخ «انصاری»، «نائینی» و بسیاری از فقهای بنام، همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. شیخ انصاری می‌فرماید:

مقصود حدیث، نفی حکم شرعی زیان‌زننده بر بندگان است؛ به این معنا که در اسلام حکمی که از عمل به آن ضرری بر بندگان وارد آید، وضع نشده است. از باب نمونه وجوب وضوء در صورتی که آب برای وضوگیرنده ضرر داشته باشد، حکم ضرری است که در اسلام نیست. همچنین جایز بودن ضرر به دیگران، حکم ضرری است که در اسلام نفی شده است... (انصاری، ۱۳۷۵ق، ص ۳۷۲).

امام خمینی 1 در حاشیه بر «کفایه»، همین دیدگاه را پذیرفته (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۹ و ج ۲، ص ۴۶)، ولی در رساله مستقل خود دیدگاه جدیدی را ارائه داده است.

۴. نهی حکومتی و سلطانی؛ دیدگاه چهارم، دیدگاه امام خمینی 1 است. ایشان مانند دیدگاه اول معتقد است که لای نفی جنس به معنای نهی است، اما نهی را در اینجا نهی حکومتی و سلطانی می‌داند، نه نهی تکلیفی شرعی. ایشان دیدگاه خود را اینگونه ارائه می‌دهد:

در حدیث لاضرر، دیدگاه چهارمی وجود دارد که از نگاه من برتر از دیگر دیدگاه‌هاست؛ هر چند در سخن فقیهان به آن برخوردده‌ام. در این دیدگاه، نفی، به معنای نهی است، اما نه نهی الهی تا لاضرر، حکم شرعی الهی؛ همانند حرام بودن نوشیدن شراب و حرام بودن قمار باشد، بلکه نهی، سلطانی و حکومتی است. این نهی از پیامبر ﷺ به سبب آنکه رهبر و حاکم بوده است، صادر شده است (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱-۴۰).

امام خمینی ۱ معیاری برای تشخیص احکام حکومتی بیان می‌کنند و می‌فرمایند هر روایتی که از پیامبر و امام ۸ با واژه‌هایی، چون «قضی»، «حکم»، یا «امر» وارد شده، بر حکم حکومتی و قضایی دلالت دارد، نه بر حکم شرعی. بنابراین، مفهوم این روایت آن است که پیامبر خدا ﷺ به عنوان رهبر جامعه و حاکم اسلامی، مردم را از هرگونه زیان‌رسانی به دیگران باز می‌دارد و بر دیگران پیروی از دستور وی، واجب است. بر این اساس، قاعده لاضرر یک قاعده فقهی نیست، بلکه یک حکم حکومتی و سیاسی است؛ البته برخی از فقهای دیگر نیز معتقدند در داستان سمره، نقش ولایی و حکومتی پیامبر ﷺ وجود دارد، اما این نقش را در مفهوم اصلی قاعده قائل نیستند، بلکه با تحلیل داستان سمره، نقش حکومتی پیامبر را تنها در کندن درخت دانسته‌اند، نه قاعده لاضرر (خوانساری نجفی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۰۹). میرزای «نائینی» می‌گوید:

درست است که پیامبر اسلام ﷺ به کندن درخت سمره دستور داده است، ولی سبب این دستور، نفی ضرر نبوده، بلکه این دستور بر اساس ولایت و حکومت پیامبر ﷺ بوده است؛ زیرا سمره با اصرار بر خودداری از اجازه از صاحب باغ هنگام ورود، بر زیان‌زدن به مرد انصاری پای می‌فشرد و این سبب شد که احترام مال او از بین برود. بنابراین، پیامبر ﷺ بر اساس ولایتی که داشت، برای خشکاندن فساد، دستور به کندن درخت زیان‌زننده داد (همان).

این تحلیل، با دیدگاه امام خمینی ۱ تا اندازه‌ای همانند است. هر دو دیدگاه در داستان سمره، نقش حکومتی پیامبر ﷺ را پذیرفته‌اند، ولی بر اساس دیدگاه امام

راحل، لاضرر و لاضرار از قاعده فقهی بودن می‌افتد و به عنوان حکم حکومتی و سیاسی پیامبر مطرح می‌شود، اما بر اساس دیدگاه نائینی، تنها کندن درخت بر اساس حکم حکومتی پیامبر ۹ صورت گرفته است. قاعده لاضرر در معنای دوم و به ویژه معنای چهارم می‌تواند مبنای دخالت دولت در استیفای حقوق متظلمین از صاحبان قدرت باشد.

وظیفه حکومت اسلامی در دفع ظلم

هیچ حکومتی با وجود ظلم، نمی‌تواند در جامعه به حیات خود ادامه دهد. دفع ظلم یکی از کارکردهای انواع حکومت است. چقدر زیبا و حکیمانه است سخن امیر کلام که فرمود:

«أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ، بَرٌّ أَوْ فَاجِرٌ، يَعْمَلُ فِي أَمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيَجْمَعُ بِهِ الْفِيءَ وَيُقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ وَتَأْمَنُ بِهِ السَّبِيلُ وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيَسْتَرَاخَ مَنْ فَاجِرٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰)؛ برای مردم، حاکمی لازم است؛ چه نیکوکار و چه بدکار که مؤمن در عرصه حکومت او به راه حَقُّش ادامه دهد و کافر بهره‌مند از زندگی گردد و خدا هم روزگار مؤمن و کافر را در آن حکومت به سر آرد و نیز به وسیله آن حاکم غنائم جمع گردد و به توسط او جنگ با دشمن سامان گیرد و راه‌ها به سبب او امن گردد و در امارت وی حق ناتوان از قوی گرفته شود تا مؤمن نیکوکار راحت شود و مردم از شرّ بدکار در امان گردند. اگر رسیدگی به مظالم و دفع ظلم کارکردی برای مطلق حکومت تلقی شود، رسیدگی به مستضعفین و اقشار ضعیف از جهت احقاق حقوق و دفع ظلم، به طریق اولی وظیفه حکومت اسلامی خواهد بود. نقش حکومت در دفع و رفع ظلم و استیفای حقوق مظلومان، هم به جهت وظیفه ذاتی حکومت اسلامی قابل توجیه است و هم به جهت وظیفه مقدماتی حکومت قابل تبیین می‌باشد.

الف) وظیفه ذاتی

دلایل قرآنی

با استفاده از مستندات دینی می‌توان اثبات کرد که اجرای عدالت یا زمینه‌سازی برای آن، وظیفه ذاتی حکومت اسلامی می‌باشد. خدای متعال در آیه شریفه «...وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ...» (شوری(۴۲): ۱۵)، پیامبر ﷺ را مأمور و موظف به تشکیل یک جامعه و حکومت عادلانه نموده است؛ اگرچه برخی مفسران، عدالت در این آیه را به عدالت در قضاوت محدود کرده‌اند، اما دلیلی برای این محدودیت وجود ندارد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۸۷). آیه دیگری که در این زمینه قابل استناد است، آیه ۷۵ سوره نساء می‌باشد:

«وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا» (نساء(۴): ۷۵)؛ و شما را چه شده که در راه خدا و در راه نجات مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند، جنگ نمی‌کنید؟ همان کسانی که می‌گویند ای پروردگار ما! از این آبادی (مکه) که مردمش ستمگرند، ما را بیرون ببر و از طرف خویش برای ما سرپرست و رهبری تعیین فرما و از جانب خویش یآوری برای ما قرار بده.

دو نکته از این آیه قابل استفاده است: نکته اول این است که سازماندهی قتال و جنگ در جهت کمک به مستضعفین و رهایی آنان از ظلم و ستم و سازماندهی لشکر و سپاه برای این هدف، فقط از عهده حکومت و حاکمان برمی‌آید. بنابراین، این آیه اولاً وظیفه حکومت را در این زمینه بیان می‌دارد و ثانیاً تکلیف و وظیفه افراد انسانی جهت پیوستن به سپاه و تقویت نبرد با ظلم را و نکته دوم آن است که وقتی قتال در راه خدا و در راه مستضعفین و مظلومین واجب باشد، قطعاً تمام اعمال مادون آن نیز در این راه تکلیف و جوبی است؛ مانند ایجاد تشکلهای و سازمانهای حمایت‌کننده آموزش و اطلاع‌رسانی و رسیدگی به تظلمات و شکایات و مظالم و رفع ظلم از مظلومان و استیفای حقوقشان از ظالمین.

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران(۳): ۱۰۴)؛ باید در میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آنها همان رستگارانند. احقاق حقوق و دفع ظلم عملی، مصداقی از امر به معروف و نهی از منکر است که در برخی قسمت‌ها وظیفه‌ای حکومتی است که در بحث امر به معروف و نهی از منکر در این‌باره توضیح داده شد.

دلایل روایی

۱. امام علی ۷ یکی از اهداف اساسی حکومت را ایجاد امنیت برای مظلومان می‌داند، ایشان در خطبه‌ای می‌فرماید:

خدایا تو می‌دانی که آنچه انجام دادیم، نه برای رغبت به قدرت بود و نه برای زیاده‌خواهی از مال بی‌ارزش دنیا، بلکه برای آن بود که نشانه‌های دینت را به جایش بازگردانیم و برنامه اصلاح را در شهرهایت آشکار کنیم تا بندگان ستم‌کشیده‌ات ایمنی یابند و حدود معطل‌شده‌ات اقامه گردد (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱).

۲. از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است که فرمود: «لَنْ تَقْدَسَ أُمَّةٌ لَا يُوْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوَى غَيْرِ مُتَتَعِعٍ» (همان، نامه ۵۳)؛ امتی که در آن حق ضعیفان از زورمندان با صراحت و بدون خوف و ترس گرفته نشود، هرگز پاک نمی‌شود و روی سعادت را نمی‌بیند. با توصیفی که از چگونگی گرفتن حق در این کلام نورانی مشاهده می‌شود؛ یعنی گرفتن حق، بدون ضعف و ترس و با قدرت، اینگونه فهمیده می‌شود که در هر جامعه‌ای باید تشکیلاتی مقتدر وجود داشته باشد که ظالمان و مفسدان در مقابل آن احساس ضعف کنند و آن تشکیلات بتواند با قدرت و صلابت، احقاق حق نماید و داد مظلومان را بستاند؛ زیرا قطعاً فرد ضعیف و مظلوم، شخصاً نمی‌تواند حق خود را با این اوصاف ذکرشده در سخن پیامبر ﷺ مطالبه نماید.

ب) وظیفه مقدمی

چنانچه اجرای عدالت و دفع ظلم از ضعفا و استیفای حقوق محرومان را وظیفه

ذاتی حکومت ندانیم، این تکلیف و وظیفه به جهت دیگری برای حکومت اثبات خواهد شد. توضیح آنکه لزوم و وجوب اجرای مواردی؛ مثل عدالت اجتماعی، عدالت قضایی، رعایت برابری و مساوات، دفع ظلم، کمک و یاری مظلوم، امر به معروف و نهی از منکر، رد مظالم و ...، مطلوب شارع و مورد مطالبه می‌باشد. به ضمیمه این مقدمه که تحقق این مطلوب، مستلزم دخالت قدرت عمومی و حکومت و ایجاد و تشکیل سازمانهایی برای این اهداف است، می‌توان این وظیفه را برای حکومت اثبات کرد؛ زیرا امروزه با توجه به پیچیدگی روابط و امور اجتماعی، بدون سازمان و تشکیلات، کنترل و برخورد با مظالم و مفاسد ممکن نیست. بنابراین، لزوم دخالت حکومت و وظیفه حکومت در ساماندهی رسیدگی به مظالم و دفع مفاسد از باب مقدمه واجب ضروری است. از طرف دیگر، مفاسد و مظالم، خطری برای سلامت اصل نظام است. ممکن است حکومت با مبنای کفر، تداوم یابد، اما حکومت بر مبنای ظلم دوامی نخواهد داشت. از آنجا که حفظ نظام، واجب است و برای حفظ آن کنترل و نظارت حکومت بر خطراتی که آن را تهدید می‌کند لازم است، بنابراین، دخالت دولت با مبنای مقدمه حفظ نظام، واجب و ضروری است.

8 سیره حکومتی پیامبر و امیرالمؤمنین

در دوره زمانی پس از بعثت پیامبر ۹ آنچه که مسلم است، آن است که پیامبر گاهی خود، امر قضاوت را بر عهده می‌گرفت و گاهی کسی را برای قضاوت تعیین می‌نمود. از برخی آیات قرآن دانسته می‌شود که پیامبر ۹ شخصاً در مقام قضاوت و داوری قرار داشته و در مواردی به قضاوت پرداخته است،^{۱۰} اما تفکیک بین رسیدگی به دعاوی و مظالم در زمان پیامبر امر معهودی نبوده است. برخی از مواردی که پیامبر ۹ رسیدگی کرده است، از مصادیق مظالم محسوب می‌گردد؛ مثلاً پیامبر، مظالم ولات و کارگزاران خود را رسیدگی می‌کرد. جریان کشتار قبیله «بنی جذیمه» توسط «خالد بن ولید» و محکوم کردن این عمل توسط پیامبر ۹ نمونه‌ای از این موارد است. رسول خدا، خالد را برای دعوت عده‌ای از مردم به اسلام و نه برای جنگ، به سمت

بنی‌جدیمه فرستادند، وقتی خالد به نزد ایشان رسید، مشاهده کرد که ایشان اسلام آورده‌اند، اما بر خلاف دستور رسول خدا ﷺ با ایشان جنگیده و عده زیادی از ایشان را کشت. پیامبر در این ماجرا علی 7 را مأمور کرد تا مسائل را رسیدگی و مظالم را برطرف نماید (سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۴۷). بر اساس نقل‌های تاریخی، امیرالمؤمنین 7 دیه کشته‌شدگان و تمام خسارت‌های آنان، حتی قیمت کاسه سگان آنها را نیز پرداخت نمود (طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۴؛ ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۹۶؛ شیبانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰). داستان سمره‌بن‌جندب و برخورد قاطع پیامبر ﷺ با آن نیز نمونه‌ای از رسیدگی به مظالم می‌باشد.^{۱۱}

اولین کسی که رسماً اقدام به دادرسی مظالم کرد، امیرالمؤمنین علی 7 بود. هنگامی که حضرت علی 7 به خلافت رسید و با جامعه آفت‌زده و به دور از سیره و سنت نبوی ﷺ مواجه شد و آثار سوء اعمال خلاف کارگزاران پیشین را در اطراف و اکثاف قلمرو اسلام دید، با تمام قدرت به مخالفت و اصلاح آن امور پرداخت. در فرمانها و دستورهای حکومتی علی 7 خطاب به عاملان و کارگزارانش، همچنین سیره عملی آن حضرت، به مواردی برمی‌خوریم که می‌تواند مبنای فقهی، برای ایجاد مراکزى چون نهاد مظالم باشد. دیوان مظالم یا بیت‌المظالم برای رسیدگی به دعاوی و شکایات و اقامه داورى توسط حضرت علی 7 تأسیس شد. حضرت، خانه‌ای را در مدینه به این کار اختصاص داد و آن را «بیت‌القصص» یا «قصص‌المظالم» نامید (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۶۳) و از مردم خواست تا شکایت‌های خود را در نامه‌ای نوشته و برای رسیدگی به درون آن خانه بپردازند. خود حضرت آن نامه‌ها را مطالعه و بررسی می‌کرد تا حق کسی ضایع نشود و کرامت هیچ فردی زایل نگردد (کتانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۸). با مطالعه سیره حکومتی امیرالمؤمنین 7 به موارد زیادی از توجه ویژه آن حضرت به حقوق مردم و نهی عمال و کارگزاران از زورگویی و اجحاف حقوق و ظلم بر مردم برمی‌خوریم. در اینجا به عنوان نمونه به یک مورد اشاره می‌نماییم. در یکی از موارد، حضرت لشگری از سپاهیان را به منطقه‌ای اعزام می‌دارد و قبل از رسیدن سپاه به آن منطقه طی نامه‌ای نکاتی را به اطلاع والیان و مردم ساکن در مسیر حرکت سپاه می‌رساند

که بسیار قابل توجه است:

«اما بعد، فاتی قد سیرت جنوداً هی مارّة بکم ان شاء الله و قد اوصیتهم بما
يجب لله عليهم من كفّ الاذی و صرف الشّدی ... و انا بین اظهر الجیش،
فارفعوا الیّ مظالمکم و ما عراکم ممّا یغلبکم من امرهم و لاتطبقون دفعه الاّ
بالله و بی، فانّا اغیّره بمعونة الله، ان شاء الله» (نهج البلاغه، نامه ۶۰)؛ اما بعد،
من سپاهی را فرستادم که به خواست خداوند از منطقه شما عبور می‌کنند و
آنان را به آنچه خداوند بر آنان واجب نموده سفارش کرده‌ام که از آزار مردم
و رساندن رنج به آنان اجتناب نمایند... و من به دنبال سپاه در حرکتیم،
شکایات خود را به من برسانید و از ستمی که از آنان به شما می‌رسد و جز
به کمک خدا و من، قدرت دفع آن را ندارید، شکایت با من در میان نهدید تا
به یاری خدا آن ستم را از شما برگردانم، ان شاء الله.

حضرت در این نامه اولاً اعلام می‌دارد که من آموزش‌ها و توصیه‌های لازم برای
اینکه مردم مورد اذیت و ظلم و اجحاف لشگریان واقع نشوند را انجام داده‌ام. ثانیاً
با وجود این توصیه‌ها، اگر ظلمی بر مردم واقع شد، آمادگی دریافت شکایات را
دارم و ثالثاً به مردم اطمینان می‌دهم که مظالم را رسیدگی و حقوق از دست‌رفته را
بازگردانم.

عرف و بنای عقلاء

به نظر می‌رسد با توجه به اهمیت نقش عرف و سیره عملی انسانها و تجربه بشری
در امور عمومی و حوزه حقوق عمومی؛ به‌ویژه در محدوده ما لا نص فیہ در این بخش
می‌توان از تجربه بشری تا آنجا که با موازین اسلامی برخورد منفی نداشته باشد، بهره
جست و به ویژه در زمینه تشکیلات و برنامه‌ریزی در مسائل مختلف حقوق عمومی؛
مانند دولت و نظام اداری و مالی و قضایی و... از سیره مستمره و تجربه عقلای دنیا
سود برد. از این روست که صاحب‌نظران معتقدند: بی‌گمان رویه‌هایی، چون مظالم در
اصطلاح «ماوردی» در کتاب «الاحکام السلطانیه» منبع قابل توجهی برای دیوان عدالت

اداری محسوب می‌گردد؛ چنانکه تشکیلات ساده قضایی در دوران‌های قدیم اسلامی، رویه عملی برای ساختار سازمان قضایی کنونی به شمار می‌آید (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۹۰).

اصل دفاع از مردم و مظلومین در مقابل قدرتمندان و دولت، امری عقلایی است که با توجه به حساسیت و سختی آن، تشکیلات متناسب با موضوع را نیاز دارد. لذا بنای عقلاء و تجربه بشری بر این امر استوار شده است که نهادها و محاکم ویژه و اختصاصی برای این موضوع تشکیل گردد.

نتیجه‌گیری

اهمیت مقوله رسیدگی به تظلم و شکایات و استیفاء و احقاق حقوق مظلومان، علاوه بر ادله گسترده دینی، امری عقلایی و مستند به تجربه بشر در طول تاریخ می‌باشد. در این مقاله در صدد آن بودیم که با استفاده از مبانی دینی، اهمیت و ضرورت و ادله توجیهی ایجاد تشکیلاتی برای رسیدگی به تظلم و شکایات مردم از کارگزاران حکومتی و افراد قدرتمند و صاحب نفوذ را تبیین نماییم. برای رسیدن به این هدف، اصول، قواعد و احکام فقهی؛ مانند لزوم دفاع از مظلوم و یاری او برای رسیدن به حقوق و وجوب جلوگیری از ظلم ظالم و مجازات او و قواعدی مانند امر به معروف و نهی از منکر و لا ضرر را به یاری طلبیدیم و علاوه بر اثبات اهمیت رعایت عدالت در جامعه، به اثبات وجوب شرعی دفاع از مظلوم و جلوگیری از ظلم پرداختیم. در ادامه، وظیفه حکومت را در این زمینه متذکر شدیم و اینکه اهداف فوق در بسیاری از مصادیق خود نیارمند تشکیلات مقتدر حکومتی می‌باشد؛ اگرچه استناد به ادله فقهی؛ مانند وجوب استیفاء حق مظلوم و کمک به او یا وجوب جلوگیری از ظلم ظالم یا اصولی، مانند امر به معروف و لا ضرر و همچنین بیان وظایف حکومت اسلامی، مستقیماً ضرورت ایجاد تشکیلاتی به نام مظالم را اثبات نمی‌کند و به تعبیر فنی، این ادله اعم از مدعا می‌باشند، لیکن این ادله می‌تواند اهتمام شارع مقدس و مطالبه شدید او را برای این امور به اثبات رساند و

این اهتمام و مطالبه، تشکیلاتی کارا و مؤثر را می‌طلبد. در حقیقت، موارد گفته‌شده مقدمه‌ای هستند که با ضمیمه یک مقدمه عقلی به سرانجام و نتیجه منتج می‌شوند و آن مقدمه لزوم پیگیری مطالبات شارع مقدس با ابزار و تشکیلات متناسب با موضوع است. به هر حال، چنانچه توضیح فوق را برای سیر استدلال کافی ندانیم و لزوم اثبات تشکیلاتی به نام مظالم را مستقیماً دنبال کنیم، طبیعتاً این موضوع را باید در سیره عملی و حکومتی معصومان دنبال نماییم. در ادامه سعی کردیم با استناد به سیره حکومتی پیامبر 9 و مخصوصاً امیرالمؤمنین 7 وجود دادرسی مظالم و نهادی برای رسیدگی به مظالم را در حکومت آنان جستجو نموده و در پایان برای تأکید و تثبیت لزوم تشکیل این نهاد، تمسک به سیره و روش عقلاء را مبنا قرار دادیم.

یادداشت‌ها

۱. ماوردی و ابویعلی در کتابهایشان «الاحکام السلطانیة» تحت عنوان «ولایة المظالم» به تفصیل از خصوصیات و ویژگی‌های دیوان مظالم و صلاحیت‌ها و اختیارات، همچنین ترکیب و ویژگی اعضای آن سخن گفته‌اند.
۲. ر.ک: محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی فی الاصول و الفروع*، ج ۲، ص ۵۵۵ و ج ۵، ص ۵۶ و ج ۸، ص ۱۰۵؛ حسن بن علی بن شعبه حرانی، *تحف العقول*، ص ۳۶۵؛ عبدالواحدبن محمد تمیمی آمدی، *غررالحکم و درر الکلم*، ص ۳۴۱ و ۴۸۰؛ ملامحسن فیض کاشانی، *تفسیر صافی*، ج ۴، ص ۲۵؛ محمدبن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱۶، ص ۵۲.
۳. «بمکنی أن أعرف قضاء المظالم بأنه نوع خاص من القضاء منفصل عن القضاء العادی و یقوم إلی جانبه بفصل فی التظلمات و الخصومات التي یكون أحد طرفیها أو کلاهما من ذوی القوة و الجاه و النفوذ سواء استمد ذلك من عمله الوظيفی الذي یقوم به أو بسببه أو بأی سبب آخر» (سلیمان طماوی، *الوجیز فی القضاء الإداری*، ص ۴۴).
۴. و لشدة اهتمام الشارع المقدس بقضية الغصب الذي هو نوع من الظلم الفاحش و الإسلام دین العدالة و الإنصاف، عقد [الفقهاء] (رضوان الله علیهم) کتابا خاصا یبحث عن أحكام [الغصب و الغاصبین] و عن كيفية رد المظالم إلی أربابها. و فاء بکلام مولا هم أمير المؤمنین حيث قال (صلوات الله و سلامه علیه): «أخذ الله علی العلماء أن لا یقاروا علی كظة ظالم و لا سغب مظلوم».

۵. «فإن عطفك عليهم يعطف قلوبهم عليك» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ مهربانی تو به آنها دل‌هایشان را به تو مهربان سازد.

۶. «و إنما عماد الدین و جماع المسلمین و العدة للأعداء العامة من الأمة فليكن صغوك لهم و ميلک معهم» (همان)؛ اما ستون دین و انبوهی مسلمانان و ساز و برگ در برابر دشمنان، عامه مردم هستند. پس باید توجه تو به آنان بیشتر و میل تو به ایشان افزون‌تر باشد.

۷. «ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين و المحتاجين و أهل البؤسى و الزمنى فإن في هذه الطبقة قانعا و معترآ و احفظ لله ما استحفظك من حقّه فيهم ... و تفقد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون و تحقره الرجال ففرغ لأولئك ثقك من أهل الخشية و التواضع فليرفع إليك أمورهم ثم اعمل فيهم بالإعذار إلى الله يوم تلقاه فإن هؤلاء من بين الرعية أحوج إلى الإنصاف من غيرهم....»

۸. سیدمرتضی، علامه حلی، ابی‌الصلاح حلبی، خواجه نصیرالدین طوسی و محقق کرکی آن را نقلی دانسته‌اند و در برابر، شیخ طوسی، علامه حلی، کاشف الغطاء، شیخ انصاری و امام خمینی، تلاش کرده‌اند تا با کاوشهای عقلی، ضرورت و لزوم آن را به اثبات رسانند. شهید اول و شهید ثانی وجوب را عقلی و نقلی می‌دانند. ر.ک: محمد سروش، «مبانی عقلی امر به معروف و نهی از منکر»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۴، تابستان ۸۱ و محسن خرازی، دلایل عقلی و نقلی امر به معروف و نهی از منکر، ترجمه عبدالله امینی‌پور، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳۳، پاییز ۱۳۸۳.

۹. اصل و قاعده لاضرر از آیات ۲۳۱ و ۲۳۳ سوره مبارکه بقره در مورد شیوه طلاق زنان و رابطه زوجین با فرزندان، همچنین از آیه ۶ سوره مبارکه طلاق و آیات ۱۲ سوره مبارکه نساء و ۲۸۲ سوره مبارکه بقره در مورد ضرر زدن به وارث و ضرر زدن به شاهد و همچنین روایات متعدد از جمله روایات مربوط به داستان سمره بن جندب استفاده شده است.

۱۰. «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت...» (نساء: ۴: ۶۵)؛ «وكيف يحكمونك...» (مائدة: ۵: ۴۳)؛ «...فاحكم بينهم...» (مائدة: ۵: ۴۸)؛ «وأن احكم بينهم...» (مائدة: ۵: ۴۹).

۱۱. ر.ک: به همین مقاله، ذیل بحث از قاعده لاضرر.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی، چ ۴، ۱۳۸۳.
۴. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، ج ۵، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، چ ۴، ۱۳۸۵.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تهران: انتشارات استقلال، ۱۴۱۰ق.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
۷. ابن هشام، عبدالملک بن هشام، السيرة النبوية، تحقیق: طه عبدالرؤف سعد، ج ۵، بیروت: دارالجيل، ۱۴۱۱ق.
۸. امام خمینی، سیدروح الله، ولایت فقیه، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۹. -----، صحیفه امام، ج ۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۰. -----، انوارالهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲.
۱۱. -----، الرسائل، ج ۱، قم: اسماعیلیان، چ ۳، ۱۳۶۸.
۱۲. انصاری، مرتضی، المکاسب، تبریز: مطبعة الاطلاعات، چ ۲، ۱۳۷۵ق.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۶۶.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۵، بیروت: دارالعلم للملایین، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۶، قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح، العناوین، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۸. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.

۱۹. حلی (فخر المحققین)، محمدبن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد، ج ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۲۰. خرازی، محسن، «دلایل عقلی و نقلی امر به معروف و نهی از منکر»، ترجمه عبدالله امینی پور، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳۳، پاییز ۱۳۸۳.
۲۱. خوانساری نجفی، موسی، منیة الطالب فی شرح المکاسب، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۲. زبیدی، محمدمرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۷، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۳. زحیلی، محمد، قضاء المظالم فی الفقه الاسلامی، دمشق: دارالمکتبی للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۹۹۸م.
۲۴. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ج ۳، قم: بوستان کتاب، ج ۱۹، ۱۳۸۵.
۲۵. سروش، محمد، «مبانی عقلی امر به معروف و نهی از منکر»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۱.
۲۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۷، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۲۷. شبیبانی، محمدبن الحسن، شرح کتاب السیر الکبیر، تحقیق: صلاح الدین المنجد، القاهرة: معهد المخطوطات، بی تا.
۲۸. شیخ الشریعه اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد، قاعدة لاضرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۹. صدوق، محمدبن علی، معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
۳۰. طبری، ابی جعفر محمدبن جریر، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۳ق.
۳۱. طماوی، سلیمان، الوجیز فی القضاء الإداری، قاهره: دارالفکر العربی، ج ۵، ۱۹۸۵م.
۳۲. طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۴، ۱۳۶۵.
۳۳. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۸ و ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۳۴. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، ج ۴، تهران: انتشارات صدر، ج ۲، ۱۴۱۵ق.
۳۵. کتانی، عبدالحی، التراتیب الاداریة، ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
۳۶. کاظمی، اسدالله، مقابس الأنوار، قم: مؤسسه آل البيت .، بی تا.
۳۷. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی فی الاصول و الفروع، ج ۲، ۵ و ۸، بیروت: منشورات الفجر، ۲۰۰۷م.
۳۸. ماوردی، علی بن محمد بن حبیب، الاحکام السلطانیة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ق.

۳۹. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۳ و ۱۲، بیروت: مؤسسة الوفاء، ج ۲، ۱۴۰۳ق.
۴۰. -----، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۰، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۴۱. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی، ج ۲، ۱۴۰۶ق.
۴۲. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، ج ۶، قم: دارالحديث، ج ۲، ۱۳۸۸.
۴۳. مروارید، علی اصغر، سلسله الینایع الفقهیة، ج ۹، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة و الدار الاسلامیة، ۱۴۱۰ق.
۴۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۰، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۴۵. مغربی، قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۲، قاهره: دارالمعارف، ج ۲، بی تا.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲۰، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۱۹، ۱۳۸۰.
۴۷. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳۷، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۳، ۱۳۶۷.

مفهوم‌شناسی «مصلحت» و جایگاه آن در حقوق خانواده

سیدحسین هاشمی*

تأیید: ۹۴/۴/۱۴

دریافت: ۹۳/۱۱/۲۹

چکیده

اسلام به عنوان دینی جامع، علاوه بر بیان احکام ثابت، به بیان احکام متغیر نیز پرداخته و مصالح و مفساد مادی و معنوی متغیر را مورد توجه قرار داده است و مصالح عمومی را در راستای اهداف و مقاصد دینی دنبال می‌کند. از این رو، مصلحت در فقه شیعه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که هم بر رفتارهای فردی آدمیان تأثیر می‌گذارد و هم نظام سیاسی و اجتماعی و خانوادگی را شکل می‌دهد. حضرت امام خمینی^۱ پس از برقراری نظام سیاسی مبتنی بر فقه شیعه، برای اولین بار به اجرایی نمودن گفتمان مصلحت پرداختند که این امر موجب پاره‌ای از ابهام‌ها گردید. مسأله اساسی در این باره این است که مفهوم مصلحت چیست و تفاوت میان مصلحت و ضرورت به عنوان شاخص‌ترین موضوع در احکام ثانویه چیست؟ همچنین مصلحت در حقوق خانواده از چه جایگاهی برخوردار است، آیا مفهوم و شرایط مصلحت در مسائل حکومتی که به حاکم اسلامی واگذار شده، همان مفهوم و شرایطی است که در حقوق خانواده به‌ویژه در مصلحت ابّ و جدّ نسبت به موّلی علیه مورد نظر است؟ در این تحقیق، پرسش‌های یادشده مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

مصلحت، ضرورت، اضطرار، حقوق خانواده

* مدرس حوزه، دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی و عضو هیأت علمی گروه حقوق دانشگاه مفید:

مقدمه

پس از تأسیس انقلاب اسلامی ایران، تفکر سازمان‌یافته حکومت دینی، به تدوین قانون اساسی و قوانین عادی بر اساس فقه شیعه و همسو با آن منجر شد؛ فقهی که مهمترین منابع آن، کتاب، سنت و عقل است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که میثاق انقلاب اسلامی محسوب می‌شود، نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام در شرایط خاص و با فلسفه ویژه‌ای به منظور کاربردی نمودن احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت، بروز و ظهور پیدا کرد که در حال حاضر به دلیل پیچیدگی خاص نهاد خانواده و تغییر بسیاری از روابط و ضوابط عرفی حاکم بر خانواده و نیز تأکید شریعت بر حفظ و بالندگی آن، می‌توان نهاد مصلحت را در خدمت حقوق خانواده؛ به‌ویژه در جهت حمایت از حقوق زنان و کودکان قرار داد. بر اساس روایت نقل‌شده از معصوم 7، خداوند از هیچ چیز بیش از آزار زنان و کودکان، به خشم نمی‌آید (کلینی، 1367، ج 6، ص 50).¹ حال اگر رضایت و خشم خداوند برای ما معیار زندگی باشد، چه نهادی در جامعه اسلامی می‌تواند از نظر درجه اهمیت، با نهاد مقدس خانواده قابل مقایسه باشد؟

در مبحث اول این تحقیق، مفهوم مصلحت در فقه شیعه را بررسی نموده و تفاوت مصلحت با مفاهیم مشابه همچون ضرر و ضرورت را مورد بررسی قرار داده‌ایم و در مبحث دوم، جایگاه مصلحت در حقوق خانواده و تفاوت مفهوم و شرایط مصلحت در مسائل حکومتی با مفهوم و شرایط مصلحت در حقوق خانواده را مورد کنکاش قرار دادیم.

معنای مصلحت و رابطه آن با ضرورت

قبل از ورود به اصل بحث، لازم است تعریفی از مصلحت ارائه گردد تا مشخص شود که آیا مقصود از «مصلحت» همان «ضرورت» است یا متفاوت با آن است؟

تعریف مصلحت

درباره معنای مصلحت و تعریف آن اتفاق نظر وجود ندارد. برخی از فقهای شیعه

در تعریف آن گفته‌اند: «مصلحت عبارت است از آنچه که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی و یا هر دو، موافق بوده و نتیجه آن به دست آوردن منفعت یا دفع ضرری باشد» (محقق حلی، ۴۰۳ق(ب)، ص ۲۲۱).^۲

شهید «بهشتی»، در معنای مصلحت می‌گوید:

مصلحت، کلمه‌ای است کلی و دارای معنایی بسیار وسیع... به این ترتیب، حکومت مصلحت نیز انواع گوناگون پیدا می‌کند. عالی‌ترین حکومت از این نوع آن است که اساس آن مراعات مصالح مادی و معنوی، اخلاقی و دینی، برای همه افراد، همه طبقات، همه ملت‌ها و همه نژادها در همه نسل‌ها و زمان‌ها باشد (بهشتی، بی‌تا)، ص ۳۴).

«غزالی»؛ از دانشمندان مشهور اهل سنت، در تعریف مصلحت می‌گوید:

مصلحت، در اصل (از نظر لغوی) عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر، ولی این مفهوم منظور ما نیست؛ زیرا جلب منفعت و دفع ضرر از مقاصد خلق است و مراد ما از مصلحت، تأمین مقصود و هدف شرع است و مقصود شرع نسبت به خلق، پنج امر است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال. پس آنچه در جهت حفظ این اصول پنجگانه باشد، مصلحت و آنچه موجب تفویت آنها باشد، مفسده نامیده می‌شود (غزالی، ۴۱۳ق، ص ۱۷۴).

با وجود اختلاف نظر، نقطه اشتراک در تعریف مصلحت این است که در معنای آن، هم به جنبه «دنیوی» توجه شده است و هم به جنبه «دینی و اخروی» و این نکته در کلام مولای متقیان؛ حضرت علی ۷ نیز مشهود است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۲)^۳ و حتی آن حضرت بر تقدّم مصالح دینی بر مصالح دنیوی، تأکید می‌کردند (همان، حکمت ۱۰۳).^۴

بنابراین، در یک تعریف نسبتاً جامع از مصلحت در امور حکومتی، می‌توان گفت مصلحت عبارت است از تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدّس، اتخاذ می‌کند.

رابطه مصلحت با ضرورت و ضرر

پرسش اساسی در این باره آن است که آیا «مصلحت» با عنوان‌هایی؛ مانند «ضرورت» (اضطرار) و «ضرر» مترادف است یا عنوانی مستقل و متفاوت با آنهاست؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا لازم است معنای «ضرر» و «ضرورت» مشخص شود. حضرت امام خمینی 1 در تعریف «ضرر» می‌فرماید: «مفهوم ضرر نزد عرف، عبارت است از وارد کردن نقصی بر مال یا جان» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۲). برخی دیگر از فقهاء در تعریف ضرر گفته‌اند: «ضرر، عبارت است از نقص مالی، بدنی، عقلی و یا روحی» (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱۷).

بنا بر تعریف دوم، «صدمه‌های روحی» و «خسارت‌های معنوی» نیز مشمول ضرر است، ولی در این مسأله، هم در حقوق موضوعه کشورها و هم از نظر فقهی، اتفاق نظر وجود ندارد.

برخی از فقهاء بر این عقیده‌اند که از نظر عرف، کتاب و سنت، واژه ضرر در موارد ضربات روحی ناشی از هتک حیثیت، استعمال نمی‌شود (امام خمینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۳).

در حقوق ایران، بر اساس بند ۲ از ماده ۹ قانون آیین دادرسی کیفری، مصوب سال ۱۳۳۵ و نیز بر اساس قانون مسئولیت مدنی، مصوب ۱۳۳۹، ضرر و زیان معنوی؛ یعنی کسر حیثیت یا اعتبار اشخاص یا صدمات روحی، قابل مطالبه و جبران بود، اما در ماده ۹ قانون آیین دادرسی کیفری، مصوب ۱۳۷۸، این بند حذف گردید، ولی قانون آیین دادرسی کیفری مصوب سال ۱۳۹۲ جبرای خسارت معنوی را با شرایطی به رسمیت شناخته است. بر اساس ماده ۱۴ این قانون: «شاکمی می‌تواند جبران تمام ضرر و زیانهای مادی و معنوی و منافع ممکن الحصول ناشی از جرم را مطالبه کند».

همچنین در تبصره ۱ این ماده، زیان معنوی بدین‌گونه تعریف شده است: زیان معنوی عبارت از صدمات روحی یا هتک حیثیت و اعتبار شخصی، خانوادگی یا اجتماعی است. دادگاه می‌تواند علاوه بر صدور حکم به جبران

خسارت مالی، به رفع زیان از طرق دیگر از قبیل الزام به عذرخواهی و درج حکم در جراید و امثال آن حکم نماید.

بر اساس تبصره ۲ این ماده، پرداخت خسارت معنوی، تنها نسبت به تعزیرات غیر منصوص شرعی به رسمیت شناخته شده است^۵ که مبنای فقهی این اختصاص و عدم شمول آن نسبت به تعزیرات منصوص شرعی چندان مشخص نیست.

علاوه بر عرف کنونی، در تاریخ سیاسی اسلام نیز مواردی به چشم می‌خورد که حاکی از به رسمیت شناختن ضرر معنوی است. برای نمونه وقتی مکه فتح شد و «خالد بن ولید»، بر خلاف مأموریت پیامبر گرامی اسلام ۹ با قبیله «بنی جذیمه بن عامر» جنگید، پیامبر بلافاصله حضرت علی 7 را برای دلجویی و جبران خسارت، به آنجا فرستاد و امیر مؤمنان برای جبران خسارت، ضررهای معنوی و روحی را نیز در نظر گرفته، به کسانی که از حملات «خالد بن ولید» ترسیده بودند، مبلغی پرداخت کرد و آنگاه که پیامبر ۹ از رفتار عادلانه امیر مؤمنان 7 آگاه شد، ایشان را ستود (سبحانی، ۱۳۷۱، ص ۴۵۳).

اما در مورد صدق ضرر بر «منافع ممکن الحصول» و قابل مطالبه بودن آن در حقوق ایران، اتفاق نظر وجود دارد؛ اگر چه در تبصره ۲ ماده ۱۴ قانون آیین دادرسی کیفری سال ۱۳۹۲ برای منافع ممکن الحصول نیز محدودیت‌هایی در نظر گرفته شده است. از دیدگاه فقهی نیز این نظریه قابل تأیید است؛ به ویژه در منافع ممکن الحصولی که استیفاء شده و به ناحق استفاده شده باشد (منافع مستوفاة).

برخی بر این باورند که در مقابل مفهوم «ضرر»، مفهوم «نفع» قرار دارد. به عبارت دیگر، بر «عدم النفع» هم ضرر صدق می‌کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۵).

«نجم‌الدین طوفی»؛ از علمای حنبلی، «ضرر» را در مقابل «مصلحت» و این دو را نقیض هم می‌داند و به همین دلیل معتقد است که اقتضای قاعده لاضرر، رعایت مصالح و مفاسد است؛ زیرا ضرر به معنای مفسده می‌باشد. پس هرگاه شرع، مفسده را نفی کند، لازمه‌اش اثبات نفع است که همان مصلحت می‌باشد؛ چون این دو «نقیض» یکدیگرند و واسطه‌ای میان آنها نیست (حکیم، بی‌تا، ص ۳۹۱).

«سیدمحمدتقی حکیم»، در پاسخ به این دیدگاه می‌گوید: «ضرر و مصلحت از قبیل «ضدین» است و نه متناقضین، تا نفی یکی موجب اثبات دیگری باشد. بنابراین، از طریق نفی ضرر نمی‌توان مصلحت را اثبات کرد» (همان، ص ۳۹۲).

در تعریف ضرورت گفته‌اند: «عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است؛ مانند کسی که گرسنه و در شرف هلاکت است که می‌تواند از مال غیر، بدون اجازه او به قدر سدّ جوع بردارد» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۶).

بنابراین، می‌توان گفت «ضرورت» عبارت است از پدیدآمدن نیاز شدید در برابر شرایطی که موجب بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه بشود؛ خواه ضرر مورد نظر، مادی باشد یا معنوی و خواه فعلیت داشته باشد (ضرر بالفعل) و یا امکان ایجاد آن باشد (ضرر بالقوه).

چنین تعریفی برای ضرورت، آن را به مفهوم مصلحت نزدیک می‌کند؛ زیرا در عدم رعایت مصلحت نیز در واقع نوعی ضرر بالقوه نهفته است که از آن به مصلحت ملزمه تعبیر می‌شود. در کلام برخی از فقهاء نیز واژه مصلحت به معنای ضرورت به کار رفته است (اردبیلی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۳).^۶

اما در پاره‌ای موارد، واژه مصلحت، متفاوت با ضرورت استعمال شده است و در واقع مصلحت در این معنا، مرتبه‌ای است خفیف‌تر که هنوز به حدّ ضرورت نرسیده و از دست دادن آن ضرری را در پی نخواهد داشت؛ اگر چه موجب محرومیت از منفعتی خواهد شد که در تحقیق حاضر این نوع از مصلحت مورد بحث است.

از این رو، حضرت آیه‌الله «جوادی آملی» درباره تفاوت مصلحت و ضرورت، بر این باورند که:

به نظر می‌رسد بین مفهوم مصلحت و مفهوم ضرورت، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر ضرورتی مصلحت است، اما هر مصلحتی لزوماً ضرورت نیست. به تعبیر دیگر، گاهی مصلحت «اولویت تعیینی» دارد و گاهی «اولویت تفضیلی». در موردی که اولویت تعیینی دارد، همان

ضرورت است و در جایی که اولویت تفضیلی دارد، مصلحت بوده و ضرورت نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۵).

بنابراین، تشخیص مصلحت در تعریف اول، به معنای تشخیص ضرورت است که با «احکام ثانویه» تناسب دارد و در آن، گستره اختیارات ولی امر و نهادهای مرتبط با وی، به اوضاع اضطراری و نیازهای غیر قابل اجتناب جامعه محدود خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۹)، اما بر اساس تعریف دوم، دایره اختیارات نهاد تشخیص مصلحت، گسترده‌تر خواهد بود؛ یعنی با وجود عدم تحقق ضرورت و صرفاً بدین جهت که اعمال چنین اختیاری پیشرفت جامعه اسلامی را در پی خواهد داشت، می‌توان به عمل مورد نظر فرمان داده و با از آن نهی کرد؛ یعنی همان هدفی که به تأسیس مجمع تشخیص مصلحت انجامید؛ مثلاً برای آسایش و راحتی مردم - بدون اینکه به حد اضطرار رسیده یا موجب ضرری باشد - به تخریب ساختمان‌های مسکونی در مسیر خیابان‌کشی، اقدام گردد (همان، ص ۴۰).

بدیهی است که در این فرض، ضرورت فعلی وجود ندارد، ولی نوعاً اینگونه موارد با توجه به اینکه به اصل حفظ نظام مربوط است، در آینده به اضطرار، عسر و حرج و یا ضرر منجر می‌گردد و چه‌بسا خسارتی که در آینده وارد خواهد شد، به مراتب بیشتر باشد (ضرر بالقوه)، اما به تعبیر برخی از صاحب‌نظران:

حفظ نظام به حفظ مصلحت عام برمی‌گردد؛ چنانکه اخلال به آن، نادیده‌گرفتن این مصلحت است و ربطی به عسر، حرج و اضطرار ندارد. از این‌رو، حفظ نظام واجب است؛ هرچند به عسر، حرج، اضطرار و ضرر منتهی نگردد. البته روشن است که عدم حفظ نظام و اخلال به آن، در صورتی که به جریانی عام و فراگیر تبدیل شود، همه آن محذورات (عسر، حرج و...) را دارد (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷).

خلاصه اینکه «مصلحت» به دو معنا به کار رفته است؛ در یک معنا مترادف با «ضرورت» و در معنای دیگر، وسیع‌تر از آن و آنچه در این تحقیق مورد تأکید است، همین معنای دوم می‌باشد.

تفاوت مصلحت فقهی با مصلحت کلامی

پرسش از مصلحت در علم کلام، درباره احکام الهی است و اینکه آیا صدور احکام دین، مبتنی بر مصلحت است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش کلامی دو دیدگاه در میان دانشمندان علم کلام وجود دارد. عدلیه (شیعه) بر این اعتقادند که احکام شرعی بر پایه جلب مصالح و دفع مفسد استوارند، اما اشاعره بر این عقیده‌اند که شأن شریعت، والاتر از آن است که با معیار مصلحت سنجیده شود؛ زیرا این امر با روح تعبد که مبنای احکام اسلامی است، منافات دارد. بنابراین، همانگونه که برخی از محققین تصریح نموده‌اند، مصلحتی که مبنای احکام شرعی است با مصلحتی که مبنا و معیار احکام حکومتی است، از جهاتی با هم تفاوت دارند. از جمله اینکه:

اول، مصلحتی که مبنای احکام شرعی است، از جانب خداوند تشخیص داده می‌شود و مطابق با واقع است، ولی مصلحتی که معیار احکام حکومتی است، از سوی حاکم جامعه تشخیص داده می‌شود و لزوماً مطابق با واقع نیست. دوم، مصلحت نوع اول ثابت و تغییرناپذیر است، ولی مصلحت نوع دوم، تابع شرایط مختلف زمانی و مکانی بوده و موقت است.

سوم، در قسم اول، مصلحت فرد مکلف یا مصلحت جمع مکلفین - در احکام اجتماعی - مبنای حکم شرع است، ولی در قسم دوم، مصلحت عمومی معیار و ملاک است.

چهارم، مصلحت نوع اول معیار حکم اولی شرع است، ولی مصلحت نوع دوم معیار حکم حکومتی است که در اولی یا ثانوی و یا شق ثالث بودن آن اختلاف نظر وجود دارد (ورعی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸).

اما بحث درباره این پرسش اساسی که آیا مصلحت از دیدگاه فقهی یک «عنوان اولی» است یا مانند عسر، حرج و ضرر، عنوانی ثانوی و یا هیچکدام، مجال دیگری را اقتضاء می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۱۲-۸).

جایگاه مصلحت در حقوق خانواده

در حقوق خانواده نیز مصلحت به مفهومی که ذکر شد، کاربرد دارد که می‌توان دو قسم از این نوع مصلحت‌اندیشی را در حقوق خانواده پی گرفت. نوع اول مصلحت‌اندیشی است که در محدوده حقوق خانواده به حاکم اسلامی واگذار شده است و نوع دوم از مصلحت‌اندیشی در این محدوده به ولی و سرپرست خانواده واگذار شده است که هر یک را در گفتاری جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد.

مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی در حقوق خانواده

این نوع از مصلحت‌اندیشی که از سوی حاکم اسلامی صورت می‌گیرد، خود به دو نوع قابل تقسیم است: در نوع اول، مصلحت‌اندیشی به عنوان حاکم اسلامی است و در نوع دوم، مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی به عنوان جانشین اب و جد و نه به عنوان حاکم اسلامی صورت می‌گیرد که این دو نوع از اختیار حاکم اسلامی با هم متفاوتند.

الف) مصلحت‌اندیشی به عنوان حاکم شرع

این نوع از مصلحت‌اندیشی در حقوق خانواده که در فقه به حاکم اسلامی واگذار شده است، از نظر مفهوم و ماهیت و شرایط، تفاوتی با مصلحت‌اندیشی مطرح شده در سایر موارد ندارد، اما از این جهت که این نوع از مصلحت‌اندیشی بعضاً به عنوان اختیار قضایی در صلاحیت حاکم اسلامی قرار می‌گیرد و بعضاً به عنوان اختیار تقنینی، لذا می‌توان این بحث را در دو قسمت جداگانه پی گرفت.

۱. مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی به عنوان مقام قضایی

مهمترین مصداق این نوع از اعمال ولایت از سوی حاکم اسلامی در حقوق خانواده که به عنوان اصیل و نه به نیابت از اب و جد، انجام می‌گیرد، اختیار طلاق قضایی است که بر اساس آن، حاکم شرع می‌تواند در صورت وجود مصلحت و با وجود شرایطی، از طرف زن حکم به طلاق نماید. مقصود از این نوع مصلحت، همان مصلحت خاص زن می‌باشد و نه مصلحت عام.

در ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی، نوعی از طلاق برای حاکم اسلامی به رسمیت شناخته

شده است:

در صورتی که دوام زوجیت، موجب عسر و حرج زوجه باشد، وی می‌تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق کند؛ چنانچه عسر و حرج مذکور در محکمه ثابت شود، دادگاه می‌تواند زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورتی که اجبار میسر نباشد زوجه به اذن حاکم شرع طلاق داده می‌شود.

نمونه دیگر از این گونه اختیارات که به حاکم اسلامی واگذار شده است، اجبار زوج به دلیل ترک نفقه است که این حکم به روایات معتبر نیز مستند می‌باشد. بر اساس روایت «ابوبصیر» از امام باقر 7، هرگاه مردی همسری اختیار کند، اما پوشاک و یا خوراک مورد نیاز وی را تأمین نکند، امام (حاکم اسلامی) حق دارد حکم به طلاق دهد» (حر عاملی، 1414ق، ج 21، ص 509).^۶

در این خصوص، فروض مختلفی مطرح است؛ مثلاً اینکه آیا از روی عمد و یا تقصیر نفقه را نمی‌پردازد و یا از روی عجز و قصور؟ و اینکه آیا از زمان عقد عاجز و قاصر بوده و یا بعد از آن عاجز و ناتوان شده؟ و اینکه آیا زوجه هم با علم به عجز وی رضایت به عقد داده یا نسبت به فقر زوج، جهل داشته است؟ اما مهمترین بحث مرتبط با موضوع تحقیق ما این است که روایت یادشده به امام، حق و اختیار چنین طلاق‌ی را داده است - و نه تکلیف طلاق-؛ چون اگر تکلیف بود، برای اصل حکم طلاق، رجوع به امام نیاز نبود و حق فسخ نکاح به زوجه واگذار می‌شد؛ چنانکه شمار اندکی از فقهاء مانند «ابن ادریس» به این دیدگاه تصریح نموده‌اند (هدایت‌نیا، 1392، ص 396) و ظاهراً از این جهت مصلحت‌اندیشی برای طلاق، به عهده حاکم اسلامی واگذار شده است که بعضاً با وجود عدم پرداخت نفقه، حتی از روی عمد و یا تقصیر- با فرض اینکه روایت شامل فرض قصور نشود -، ممکن است حاکم اسلامی به دلایلی طلاق را به نفع زوجه و یا نهاد خانواده نداند.

اما ممکن است گفته شود که این روایت و امثال آن شامل فرض قصور هم می‌شود؛ چنانکه برخی فقهاء با استناد به این روایات، در فرض قصور نیز حق طلاق را برای حاکم اسلامی قائلند (بحرانی، 1408ق، ج 24، ص 78-77). واضح است که

در این فرض، مصلحت‌اندیشی امام ممکن است به عدم حکم به طلاق منجر شود. البته بنا بر نقل صاحب جواهر، در صورتی که ناتوانی از پرداخت نفقه بعد از ازدواج و از روی قصور باشد، روایت اشهر و به نقلی، حتی قول مشهور فقهاء این است که نه خود زن حق فسخ دارد و نه حاکم اسلامی حق طلاق (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۰، ص ۱۰۵).^۸

طبق این نظریه که طلاق از سوی حاکم حق است و نه تکلیف - که البته کلام فقهاء در این باره نوعاً ابهام دارد -، حاکم اسلامی در این نوع از طلاق، موظف است تا نه فقط مصلحت زوجه، بلکه مصلحت کلی نهاد خانواده را در نظر گیرد؛ به‌ویژه آنکه ممکن است ترک انفاق، منجر به عسر و حرج برای زوجه نباشد؛ به این دلیل که مثلاً زوجه متمکن است و از طرفی ممکن است با وجود داشتن چند کودک، طلاق در آن زمان به نفع کل خانواده نباشد؛ اگر چه کلام فقهاء از این جهت نیز ساکت است.

در ماده ۱۱۲۹ قانون مدنی هم در این باره چنین آمده است: «در صورت استنکاف شوهر از دادن نفقه و عدم امکان اجرای حکم محکمه و الزام او به دادن نفقه، زن می‌تواند برای طلاق به حاکم رجوع کند و حاکم، شوهر را اجبار به طلاق می‌نماید. همچنین است در صورت عجز شوهر از دادن نفقه».

قسمت اخیر این ماده برخلاف نظر مشهور فقهاء، دلالت دارد که حتی با فرض قصور و عجز شوهر نیز مشمول این ماده خواهد بود و از طرفی از ظاهر ماده چنین استنباط می‌شود که حاکم برای اجبار شوهر به طلاق، مکلف است، نه مختار، اما به قرینه ماده بعد که در مورد طلاق قضایی است، ممکن است گفته شود که در این ماده نیز لازم بود به جای الزام حاکم، از اختیار وی سخن گفته می‌شد؛ زیرا در ماده ۱۱۳۰ با وجود اثبات عسر و حرج، باز هم دست کم در قسمت اول، لحن ماده اثبات اختیار برای حاکم است «دادگاه می‌تواند زوج را اجبار به طلاق نماید» و نه الزام؛ اگر چه در قسمت دوم ماده که مربوط به اصل طلاق است، جنبه الزام حاکم به طلاق استظهار می‌شود که البته منطقی هم به نظر می‌رسد؛ چون در فرضی است که برای دادگاه عسر و

حرج اثبات شده است؛ در حالی که فرض ماده ۱۱۲۹ اعم است از اینکه ترک انفاق موجب عسر و حرج زوجه بشود یا خیر. از این رو، برخی از مؤلفین نیز در این خصوص به «جواز اجبار زوج به طلاق» (هدایت‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵) تعبیر کرده‌اند که شاید مقصود آنان نیز همان اختیار حاکم برای طلاق باشد و نه الزام حاکم، اما به هر صورت، الزام حاکم به طلاق مطابق ماده ۱۱۲۹، حتی در فرض عجز و قصور زوج، منطوق و پشتوانه قابل دفاعی ندارد.

البته در حقوق ایران به حدی مصلحت‌اندیشی درباره ترک انفاق جدی گرفته شده است که علاوه بر ضمانت اجرای مدنی شدید، برای ترک انفاق عمدی، بر اساس ماده ۶۲۴ قانون مجازات اسلامی، بخش تعزیرات، مصوب سال ۱۳۷۵ ضمانت اجرای کیفری شدیدی نیز مقرر شده است. بر اساس این ماده: «هر کس با داشتن استطاعت مالی، نفقه زن خود را در صورت تمکین ندهد یا از تأدیه نفقه سایر اشخاص واجب‌النفقه امتناع نماید، دادگاه او را از سه ماه و یک روز تا پنج ماه حبس، محکوم می‌نماید».

۲. مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی در مقام تقنین

علاوه بر اختیارات حاکم اسلامی در محدوده مسائل قضایی، در مرحله تقنین نیز حاکم اسلامی می‌تواند در صورت وجود مصلحت، در محدوده حقوق خانواده؛ به‌ویژه حقوق زنان و کودکان که از اولویت جدی برخوردارند، اقدام به وضع قوانین و مقرراتی نماید که به حکم اولی، وضع چنین مقرراتی ممکن نیست.

تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام نیز در راستای تحقق همین هدف؛ یعنی تشخیص مصالح کلی نظام در مقام تقنین، قابل ارزیابی است.

در واقع، توجه به پیشینه تأسیس این مجمع نیز گویای همین نکته است؛ زیرا قبل از تشکیل مجمع، مجلس شورای اسلامی قوانینی را که به مصلحت عمومی جامعه می‌دید تصویب می‌کرد، ولی شورای نگهبان طبق تکلیف قانونی خود که بر اساس اصول ۴، ۷۲ و ۹۶ قانون اساسی، به حمایت از شرع و قانون اساسی موظف است، این

قبیل مصوبات را در صورت مغایرت با شرع یا قانون اساسی، از اعتبار قانونی ساقط می‌نمود.

در چنین وضعیتی، حضرت امام خمینی¹ با استفاده از اختیارات مربوط به ولایت مطلقه فقیه که از نظر فقهی شدیداً بدان معتقد بود، برای حلّ تعارض میان شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی که هر یک اعتقاد داشتند صرفاً به وظیفه قانونی خویش عمل کرده‌اند، در تاریخ ۱۷/۱۱/۶۷ دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام که هنوز در قانون اساسی وارد نشده بود را صادر نمودند.

در این نامه هدف از تشکیل مجمع چنین بیان شده است:

... مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام، نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام‌نمای حلّ معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال برد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان، پیروز گردانند... (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۶).

این مجمع در بازنگری قانون اساسی - سال ۶۸ - در اصل ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲ و ۱۷۷، جایگاه قانونی ویژه‌ای یافت. مطابق اصول یادشده، وظایف عمده‌ای برای این مجمع بدین ترتیب مقرر گردیده است:

۱. تشخیص مصلحت در مواردی که شورای نگهبان مصوبه مجلس شورای اسلامی را خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام، نظر شورای نگهبان را تأمین نکند؛

۲. مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد؛

۳. سایر وظایفی که در قانون اساسی ذکر شده است؛ مانند وظایف مقرر در اصل ۱۱۱

قانون اساسی؛

۴. کمک به تصمیم‌گیری رهبری در حلّ معضلات نظام که از طرق عادی قابل حلّ نباشد.

واضح است که در این نوع از مصلحت‌اندیشی تقنینی، مصلحت عام برای جلوگیری از اختلال نظام، ملاک عمل خواهد بود و نه مصلحت خاص. البته در این نوع مصلحت‌اندیشی، حتی امام معصوم نیز مصلحت عمومی را ملاک عمل قرار می‌دهد و نه مصلحت شخصی و سلیقه فردی خود را. نمونه‌ای که از لزوم مصلحت‌اندیشی در تصمیمات امام معصوم 7 حکایت دارد را می‌توان در کلام محقق «حلی» یافت. ایشان درباره «عزل قاضی» بر این عقیده‌اند که حتی امام معصوم 7 نیز نمی‌تواند قاضی را از مقام خود عزل کند، مگر آن که مصلحتی چنین اقتضاء کند و یا شخصی لایق‌تر از او وجود داشته باشد (محقق حلی، ۱۴۰۳ق(الف)، ج ۴، ص ۷۱).^۹

واضح است که در این نوع از مصلحت که هدف از آن حفظ نظام است، باید مصلحت کل جامعه اسلامی، بلکه مصلحت و نفع نظام نوع انسانی مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا به تعبیر برخی از صاحب‌نظران، «مراد از نظام، تنها ساختار حاکم در جوامع اسلامی نیست. از این رو، مضاف الیه نظام، نوع انسانی است (نظام نوع انسانی) نه «اسلامی» یا «جامعه اسلامی» و امثال آن» (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۲۶-۱۲۵).

ب) مصلحت‌اندیشی به عنوان جانشین ابّ و جدّ

در مواردی حاکم اسلامی به عنوان ولیّ و سرپرست مولیّ علیه عمل می‌کند که در این قسم از اعمال ولایت نیز لازم است در محدوده مصلحت و غبطه مولیّ علیه تصمیم‌گیری کند و در این موارد، حتی امام معصوم نیز تابع مصلحت و غبطه مولیّ علیه است، چه رسد به حاکم اسلامی در عصر غیبت؛ مانند عدم جواز عفو در قصاص توسط امام معصوم 7 در مواردی که امام برای کسی که فاقد ولیّ است، ولیّ محسوب می‌شود (فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۷۲؛ مفید، ۱۴۱۷ق، ص ۷۴۳؛ ابن فهد حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۶۷).

البته در این بخش از اعمال ولایت که به نیابت از ابّ و جدّ صورت می‌گیرد، حاکم اسلامی احیاناً با محدودیت‌هایی بیش از محدودیت ابّ و جدّ مواجه است. به عنوان مثال، همانگونه که برخی از فقهاء تصریح نموده‌اند، حاکم اسلامی در

صورت فقدان ابّ و جدّه، حقّ تزویج صغیر را ندارد، مگر اینکه در ترک آن به حدی مفسده وجود داشته باشد که از باب حسبّه، دخالت در چنین تزویجی لازم باشد؛ آن هم در حد رفع ضرورت؛ با این بیان که مثلاً اگر این ضرورت و مفسده با نکاح موقت برای مدت کوتاهی دفع می‌شود، نمی‌توان بیش از آن اقدام نمود (سیستانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۷).^{۱۰} با توجه به معنایی که از مصلحت مورد نظر در این تحقیق در مبحث اول ارائه شد، به نظر می‌رسد این نوع از اعمال ولایت بیشتر به ضرر مقید است تا مصلحت؛ یعنی دخالت در چنین تزویجی، مقید به ضرر و مفسده است و صرف عدم‌النفع نمی‌تواند مجوزی برای دخالت حاکم اسلامی در تزویج صغیر باشد.

نمونه دیگر برای محدودیت اعمال این نوع ولایت برای حاکم اسلامی این است که بر اساس اعتقاد برخی از فقهاء، با وجود اینکه ابّ و جدّه می‌توانند صغیره را به عقد شخص فقیری که سایر شرایط؛ از جمله ایمان را دارد درآورند، اما اگر حاکم اسلامی جانشین ابّ و جدّه شود، چنین اختیاری ندارد و فقط می‌تواند صغیره را به عقد کسی درآورد که کفو او باشد (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۰، ص ۱۰۵).^{۱۱}

مصلحت‌اندیشی ولیّ در خصوص مولیّ علیه

الف) معیار مصلحت‌اندیشی؛ عدم مفسده یا وجود مصلحت؟

این نوع از مصلحت‌اندیشی در حقوق خانواده که به ولیّ و سرپرست خانواده؛ مانند پدر و جد پدری و یا وصی و سرپرست کودک در فرض فقدان ابّ و جدّه واگذار شده است، باید تصمیمات مربوط به مولیّ علیه و کودک تابع مصلحت‌اندیشی به مفهوم متناسب با وضعیت آنان باشد. مصلحت در حقوق خانواده؛ به‌ویژه مصلحت مورد نظر در حقوق مربوط به مولیّ علیه مانند کودک، همان رعایت بهترین منافع است که امروزه در حقوق کودک از آن به منافع عالیّه کودک^{۱۲} تعبیر می‌شود و نه صرف عدم ضرر یا جلوگیری از کاری که منجر به ضرر می‌شود. از این‌رو، برخی از فقهاء صرف عدم مفسده را کافی ندانسته، بلکه وجود مصلحت را در حقوق خانواده، اصل دانسته و حتی

بالتر از این، بعضی از فقهاء در صورت دوران امر بین دو مصلحت، بر این عقیده‌اند که باید به مصلحت اقوی برای کودک عمل نمود که این همان اصل رعایت منافع عالیه است که در حقوق بشر امروزی بدان پرداخته‌اند. مرحوم «صاحب عروه» درباره لزوم رعایت مصالح عالیه برای کودک در امر ازدواج می‌گوید:

برای حکم به صحت و نفوذ تزویج از سوی ابّ و جدّ، عدم مفسده شرط است و در صورتی که مفسده‌ای باشد عقد، فضولی محسوب می‌شود؛ مانند عقد یک فرد بیگانه [و در نتیجه متوقف بر اجازه کودک بعد از بلوغ خواهد بود] و احتمال دارد که حتی با اجازه هم عقد صحیح نباشد، بلکه احوط این است که مراعات مصلحت، شرط است، بلکه در فرضی که دو خواستگار برای کودک وجود داشته باشد و یکی از دیگری به جهاتی مانند شرف خانوادگی و یا مهر بیشتر، اصلح باشد و در عین حال، وگویی کودک، تنها به خاطر تمایل شخصی، غیر اصلح را برگزیند، مشکل است بتوان حکم به صحت چنین عقدی داد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۶۱۷).^{۱۳}

در ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی هم ازدواج زیر سن قانونی به رعایت مصلحت، مقید شده است. بر اساس این ماده: «عقد نکاح دختر، قبل از رسیدن به سن ۱۳ سال تمام شمسی و پسر، قبل از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام شمسی منوط است به اذن ولی، به شرط رعایت مصلحت با تشخیص دادگاه صالح».

البته در این ماده علاوه بر اذن ولی، این دادگاه است که - به نمایندگی از حاکم اسلامی - باید مصلحت را تشخیص دهد.

اما در مقابل، دیدگاه مشهور فقهاء بر این است که در تزویج کودک، صرف عدم وجود مفسده کافی است و نیازی به وجود مصلحت نیست. در توجیه این دیدگاه، برخی از فقهاء مانند مرحوم «سیدمحسن حکیم» بر این عقیده‌اند که ولایت ابّ و جدّ با ولایت حاکم اسلامی از این جهت متفاوت است که ولایت ابّ و جدّ مشروط به عدم مفسده است، اما ولایت حاکم اسلامی مشروط به وجود مصلحت (حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، شرح ص ۴۵۶-۴۵۵).^{۱۴}

اما بلافاصله در مقام پاسخ به این پرسش که پس چرا در مسائل مالی، ولی موظف به رعایت مصلحت موکلی علیه است، - ولی در خصوص تزویج صغیر، تنها عدم مفسده کافی است؟-، اضافه می‌کند که گویا ولایت بر نکاح با ولایت بر مال متفاوت است؛ چرا که دیدگاه مشهور، بلکه ادعای اجماع بر این است که در مسائل مالی مربوط به صغیر، وجود مصلحت لازم است و فرق میان این دو در این است که در ولایت ابّ بر مال، اطلاقی وجود ندارد تا شامل صرف عدم وجود مفسده هم بشود؛ به خلاف تزویج که چنین اطلاقی وجود دارد. بنابراین، آنچه دلالت بر شرط مذکور - عدم وجود مفسده - دارد، همان دلیل نفی ضرر است و اطلاق ادله ولایت چنین اقتضاء می‌کند که برای صحت عقد نکاح، صرفاً به عدم مفسده اکتفاء شود؛ اگر چه مصلحتی موجود نباشد و برای مقید نمودن اطلاق این ادله، باید به قدر متیقن یاد شده اکتفاء نمود (همان).^{۱۵}

مرحوم «شهید ثانی» ضمن اینکه دیدگاه اکتفاء به عدم مفسده را به مشهور نسبت می‌دهد، بر لزوم وجود مصلحت، چنین استدلال می‌کند که در آیه شریفه آمده است «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (انعام(۶): ۱۵۲) و کلمه احسن در آیه چیزی است که بر پایه مصلحت باشد و نه صرف عدم وجود مفسده و این آیه؛ اگر چه مربوط به ابّ نیست، ولی از آنجا که می‌تواند مربوط به جدّ باشد، به دلیل عدم قول به فصل، شامل پدر هم می‌شود؛ زیرا کسی میان ابّ و جدّ از جهت اینکه صرف عدم مفسده کافی است یا مصلحت نیز شرط است، تفاوتی قائل نشده است. پس حال که شرط وجود مصلحت در اموال اثبات شد، به سایر موارد نیز قابل تسری است. استدلال دیگر ایشان بر این پایه استوار است که اصل، چنین ایجاب می‌کند؛ بدین معنا که هرگاه ادله ولایت اطلاق نداشته باشد، باید به قدر متیقن اکتفاء نمود و قدر متیقن در ولایت بر تصرف این است که مبتنی بر مصلحت باشد و در مواردی که برای ادله ولایت، اطلاق - اختیار گسترده تری - اثبات نشود، به اصل عدم ثبوت ولایت یا اصل عدم نفوذ تصرف رجوع می‌شود (روحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۱، ص ۱۴۴-۱۴۳).^{۱۶} البته برخی از فقهای معاصر بر این استدلال، ایراداتی وارد نموده‌اند که چندان موجه به نظر نمی‌رسد (همان)^{۱۷} و شاید به همین دلیل باشد که مرحوم «خوئی» با وجود اینکه ایرادات مشابهی را بر این

نظریه وارد نموده، اما در نهایت قول به لزوم وجود مصلحت را موافق احتیاط دانسته است (خوئی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۳).^{۱۸}

بنابراین، به نظر می‌رسد که صرف اکتفاء به عدم مفسده در نکاح صغیر، حتی بنا بر نظر مشهور، یک استثناست و در سایر موارد، در اعمال ولایت اب نیز باید مصلحت موجود باشد و صرف عدم وجود مفسده کافی نیست و کلام فقهاء مملو از قید «مراعات مصلحت» است و کمتر به عدم مفسده تعبیر شده است، بلکه بر اساس دیدگاه مختار، باید مراعات مصلحت به نحو احسن - و نه حسن - شود؛ چنانکه شیخ «انصاری» در خصوص تصرفات مالی ولی در امور مولی علیه، بر این عقیده است که بر اساس آیه شریفه «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، اگر امر دایر باشد بین دو تصمیم که یکی دارای مصلحت و دیگری اصلح باشد، لازم است که ولی، تصمیم اصلح را انتخاب کند (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۷۹)، اما به نظر می‌رسد این تفسیر یک منشاء عقلایی داشته و اختصاصی به امور مالی ندارد.

ب) ضمانت اجرای تخلف از شرط مصلحت

البته ضمانت اجرای عدم مراعات مصلحت در حقوق خانواده در برخی موارد؛ مانند عدم رعایت مصلحت در تزویج کودک، ثبوت خیار برای مولی علیه خواهد بود و به اعتقاد برخی از فقهاء هم بطلان نکاح (نراقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۱۶۹)، اما اگر مصلحت مراعات شده باشد، بر اساس دیدگاه برخی از فقهاء، مولی علیه بعد از بلوغ، حق فسخ ندارد، اما بر اساس دیدگاه دیگر، حتی در فرض مراعات مصلحت نیز، مولی علیه بعد از بلوغ و رشد، حق فسخ دارد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۱۸-۶۱۷؛ سیستانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶).^{۱۹}

در برخی موارد؛ مانند تنبیه کودکان توسط اولیاء، ضمانت اجرای تخلف از شرط مصلحت، پرداخت دیه و یا خسارت از سوی اولیاست و حتی در مواردی که منجر به عمل حرامی شود، می‌تواند مشمول حکم کلی تعزیر گردد.

ج) مصادیق کاربرد مصلحت

نمونه‌ای از مصداق کاربرد مصلحت در حقوق خانواده که به ولیّ و سرپرست واگذار شده است، عبارتند از مصلحت‌اندیشی اولیاء در امر تربیت کودک که این نوع از مصلحت، اصولاً در مورد حق تنبیه کودک کاربرد دارد و تنبیه کودک از سوی ولیّ و سرپرست باید بر اساس مصلحت آنان باشد و در غیر این صورت، موجب ضمان خواهد بود. در حقوق کیفری ایران نیز تنبیه کودکان از سوی اولیاء و سرپرستان باید بر اساس مصلحت باشد.^{۲۰} البته تنبیه بدنی کودک از نگاه اسلام بسیار محدود است؛ زیرا باید به گونه‌ای باشد که موجب دیه نشود؛ یعنی به اندازه‌ای خفیف باشد که حتی باعث سرخی بدن نشود؛ زیرا در این فرض نیز از نظر فقهی و حقوقی^{۲۱} مستوجب دیه خواهد بود و واضح است عملی که مستوجب دیه باشد، از اساس حرام است.

مصلحت‌اندیشی اولیاء و سرپرستان در امر ازدواج کودک و یا اداره اموال یتیم و یا حضانت کودک از دیگر مواردی است که به عنوان یک تحقیق مستقل، قابل بررسی هستند.

نقش کارشناس در تشخیص مصلحت و شرایط لازم

الف) نقش کارشناس در تشخیص مصلحت

نکته مهم اینکه تشخیص مصلحت یک امر موضوعی است و دیدگاه کارشناسی در این خصوص بسیار مهم است. از این رو، مصلحت در مقام تشخیص مورد و موضوع در حقوق خانواده ممکن است، حتی از سوی فقیه به اشتباه تشخیص داده شود؛ در حالی که اصولاً فقیه نمی‌تواند در مرحله تشخیص موضوع وارد شود، مگر در مواردی که تشخیص مصلحت به او واگذار شده باشد. از این رو، مطابق بند ۱ از اصل ۱۱۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، رهبری برای تعیین سیاست‌های کلی نظام، موظف به مشورت با مجمع است، اما مطابق بند ۸ از این اصل، برای حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، رهبری نه تنها موظف به مشورت، بلکه به تعبیر متن قانون اساسی، رهبری باید «از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام» به حل معضل پردازد و

رأساً نمی‌تواند اقدام به حل معضل نماید. این موضوع نشانگر اهمیت نقش تعیین‌کننده نظر کارشناسی در موضوعات و مسائل مهم مربوط به اداره کشور است.

برخی از صاحب‌نظران در این خصوص به تفصیل، به نقش کارشناس در تشخیص مصالح حکومتی پرداخته و بر این باورند که شارع مقدس در تعیین متولی تشخیص مصالح در صدور احکام سلطانی و حکومتی، تعبد خاصی ندارد و یا حداقل دلیلی بر تعبد موجود نیست. از این رو، اگر مثلاً اقتضای عقل و بنای عقلا بر عدم واگذاری تشخیص مصالح به حاکم است یا واگذار کردن این کار به وی با شرایط ویژه است، همان را باید از قانونگذار اسلام سراغ گرفت و به وی نسبت داد (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۵۶۶).

این نویسنده سپس می‌افزاید از نظر عقل، هر حاکمی هر چند از عقل، تفکری باز و اندیشه‌ای استثنایی برخوردار باشد، نمی‌تواند تمامی مصالح و مفاسد و ضرورتها را بدون کمک گرفتن از دیگران تشخیص دهد، اما سخن در این است که بهره‌گیری از کارشناس، باید در حد موضوعیت داشتن نظر کارشناس و در نتیجه مسؤول بودن وی انجام گیرد و خود حاکم جز در حد یک کارشناس و ناظر بر حسن اجراء نقش دیگری نداشته باشد و یا نظر کارشناس برای حصول اطمینان برای حاکم، بدون اینکه کارشناس مورد نظر مسؤولیت داشته باشد طریقت دارد و آنچه موضوع اعتبار است، نظر حاکم می‌باشد؟ در پاسخ به این پرسش می‌افزاید این دو گزینه در طول تاریخ در میان خردمندان و نظامهای مایه‌گرفته از اندیشه و خرد، حاکم بوده و از نظر عقل و عقلا نمی‌توان یکی از این دو گزینه را به برتری مطلق بر دیگری، وصف کرد، بلکه تابع اقتضائات زمان، مکان و اهدافی است که قانونگذار و صاحب نظام تشریح دارد (همان، ص ۵۶۶-۵۶۷).

بنابراین، به عنوان مثال، اگر ازدواج مبتنی بر مصلحت کودک را صحیح بدانیم، التذاذ جنسی، حتی کمتر از دخول، ممکن است از نظر کارشناسی از مصادیق مفسده‌انگیز باشد؛ اگرچه فتوا بر وفق آن بسیار است؛ زیرا چنین رفتارهایی با کودک، موجب انحراف اخلاقی وی خواهد شد و در این فرض از مصادیق مفسده خواهد بود، مگر

اینکه ازدواج ولی را جایز بدانیم، بدون اینکه هیچ آثار عملی بر آن مترتب باشد، وگرنه مصلحت کودک در ازدواج مراعات نشده است.

فضای صدر اسلام برای به رسمیت شناختن حق ولی دختر برای نفی اختیار حداکثری اولیای کودک در تزویج آنان بود؛ به این معنا که در فضای آن زمان، دختران کاملاً بی اختیار بودند و پدر برای تزویج دختر و حتی پسر اختیار مطلق داشت. اسلام در چنین شرایطی، حداکثر تأثیر تزویج را با شرط مصلحت، موقوف بر اجازه کودک، بعد از بلوغ دانسته که این موضوع ممکن است بر اساس فضای آن زمان قابل دفاع باشد، اما در حال حاضر، به نظر می رسد مصالح عالیّه کودک برای تزویج، به راحتی قابل تأمین نیست و نمی توان برای پذیرش آثار تزویج، بیش از صرف عقد ازدواجی که البته موقوف به اجازه کودک بعد از بلوغ است، فراتر رفت.

ب) شرایط لازم برای کارشناس در تشخیص مصلحت

اما در این خصوص که برای کارشناسانی که در تشخیص مصلحت دخالت دارند، چه شرایطی لازم است، مباحث قابل تأملی مطرح شده است. برخی از صاحب نظران در پاسخ به این پرسش چنین نگاه داشته اند که:

در فرض اول - موضوعیت داشتن نظر کارشناس همراه با مسؤولیت و اختیار - آنچه در کارشناس میزان است، تخصص در کار خویش و وثاقت است، مگر اینکه دلیلی از ناحیه شارع مقدس در موردی خاص بر خلاف آن وجود داشته باشد. این اندیشه از بنای خردمندان مایه می گیرد و مورد امضای شارع نیز واقع شده است. در فرض دوم - طریقی بودن نظر کارشناس - وصف خاصی در کارشناس لازم نیست، آنچه معیار است، اطمینان و قرار یا قطعی است که حاکم شرع در تشخیص مصالح باید پیدا کند. بر این بنیان از گفته هر کارشناسی که حاکم شرع به این سنجه برسد، کافی است؛ البته روشن است که وثوق، تعدد و مؤلفه هایی از این قبیل در خصوص سنجه مزبور تأثیر بسزایی دارد (همان، ص ۵۷۴-۵۷۳).

اما به نظر می‌رسد حتی در فرض دوم نیز که نظر کارشناس، طریقت دارد باز هم شرایط اولیه مانند وثاقت و تخصص لازم است؛ به‌ویژه اینکه اگر تخصص نداشته باشد، اساساً بر وی کارشناس صدق نمی‌کند و چگونه حاکم اسلامی می‌تواند در یک موضوعی که جنبه کارشناسی و نه عمومی دارد، از طریق غیر کارشناس فن، به قطع برسد؟!

نتیجه‌گیری

در یک تعریف نسبتاً جامع از مصلحت در امور حکومتی، می‌توان گفت مصلحت عبارت است از تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدّس، اتخاذ می‌کند، اما «ضرورت» عبارت است از پدیدآمدن نیاز شدید در برابر شرایطی که موجب بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه باشد؛ خواه ضرر مورد نظر، مادی باشد یا معنوی و خواه فعلیت داشته باشد (ضرر بالفعل) و یا امکان ایجاد آن باشد (ضرر بالقوه)، اما در پاره‌ای موارد، واژه مصلحت، متفاوت با ضرورت استعمال شده است و در واقع مصلحت در این معنا، مرتبه‌ای است خفیف‌تر که هنوز به حدّ ضرورت نرسیده، از دست‌دادن آن ضرری را در پی نخواهد داشت؛ اگر چه موجب محرومیت از منفعتی خواهد شد. از این رو، درباره تفاوت مصلحت و ضرورت، می‌توان گفت که هر ضرورتی مصلحت است، اما هر مصلحتی لزوماً ضرورت نیست.

در حقوق خانواده، مصلحت‌اندیشی که از سوی حاکم اسلامی صورت می‌گیرد، خود به دو نوع قابل تقسیم است؛ در نوع اول، مصلحت‌اندیشی، به عنوان حاکم اسلامی است که در این نوع، تفاوتی با مصلحت‌اندیشی در سایر موارد ندارد، اما در نوع دوم، مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی به عنوان جانشین ابّ و جدّ و نه به عنوان حاکم اسلامی صورت می‌گیرد که این نوع از اختیار حاکم اسلامی در مواردی با محدودیت همراه است. به عنوان نمونه حاکم اسلامی در صورت فقدان ابّ و جدّ، حق تزویج صغیر را ندارد، مگر اینکه در ترک آن به حدی مفسده وجود داشته باشد

که از باب حسبه، دخالت در چنین تزویجی لازم باشد. البته مصلحت‌اندیشی در مواردی نیز به غیر حاکم اسلامی واگذار شده است؛ مانند ولایت ابّ و جدّ که تابع مصلحت مولی علیه می‌باشد. بر فرض اکتفاء به عدم مفسده در نکاح صغیر، می‌توان این مورد را یک استثناء دانست و در سایر موارد در اعمال ولایت ابّ و جدّ نیز باید مصلحت موجود باشد.

از مجموع مباحث مطرح شده در این تحقیق می‌توان دریافت که حمایت از نهاد خانواده؛ به‌ویژه حمایت از زنان و کودکان از دیدگاه آموزه‌های دینی، از مهمترین اولویت‌های زندگی اجتماعی است و حکومت دینی موظف است با توجه به این اولویت، در سیاست حمایتی تقنینی، قضایی و اجرایی، نهاد مصلحت را به نحو احسن به کار گیرد.

یادداشت‌ها

۱. عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن کلیب الصیداوی، قال: قال لی ابوالحسن 7: «إذا وعدتم الصبیان ففوا لهم فانهم یرون انکم الذین ترزقونهم ان الله عز وجل لیس یغصب لشیء کغضبه للنساء والصبیان».
۲. «المصلحة هی ما یوافق الانسان فی مقاصده لدنیاه او لآخرته او لهما و حاصله تحصیل منفعة او دفع مضرة».
۳. «... و المصلحة فی الدین و الدنیا غیر المفسدة...».
۴. «لا یترک الناس شیئا من امر دینهم لاستصلاح دنیاهم الا فتح الله علیهم ما هو اضر منه».
۵. تبصرة 2 ماده 14: «منافع ممکن الحصول، تنها به مواردی اختصاص دارد که صدق اتلاف کند. همچنین مقررات مربوط به منافع ممکن الحصول و نیز پرداخت خسارت معنوی، شامل تعزیرات منصوص شرعی و مواردی که دیه پرداخت می‌گردد، نمی‌شود».
۶. «و اقتضاء المصلحة له بحیث یکون ضروریا...».
۷. و باسناده عن عاصم بن حمید، عن ابی بصیر - یعنی المرادی - قال: سمعت اباجعفر 7 یقول: «من کانت عنده امراة فلم یکسها ما یواری عورتها و یطعمها ما یتیم صلیها کان حقاً علی الامام ان یفرق بینهما».

٨. «لوتجدد عجز الزوج عن النفقة و انه هل تتسلط بذلك على الفسخ؟ و ان قال المصنف، فيه روايتان، لكن اشهرهما عملاً انه ليس لها ذلك لا بنفسها و لا بالحاكم، بل في المسالك انه المشهور و هي ما روى عن امير المؤمنين 7: «ان امرأة استعدت اليه على زوجها للاعسار، فابى ان يحبسها [وقال:] ان مع العسر يسراً» خلافاً للمحكى عن ابي علي فسلطها على الفسخ و فى «كشف اللثام» و قيل: يفسخه الحاكم و هو قوى، فان لم يكن الحاكم فسخت لقوله تعالى: «فامسك بمعروف او تسريح باحسان» و الامسك بلانفقة ليس بمعروف. و للضرر و الحرج و صحيح ابي بصير «... و فيه منع كون الامسك بلانفقة من غير المعروف مع الاعسار و كونها ديناً عليه».

٩. «هل يجوز أن يعزل اقتراحاً؟ الوجه: لا، لأن ولايته استقرت شرعاً فلا تزول تشهياً؛ أما لو رأى الامام او النائب عزله لوجه من وجوه المصالح، او لوجود من هو أتم منه نظراً، فانه جائز مراعاة للمصلحة».

١٠. «لا ولاية للحاكم الشرعى فى تزويج الصغير ذكراً كان أو أنثى، مع فقد الأب و الجد، نعم إذا دعت الضرورة إلى تزويجه بحيث ترتبت على تركه مفسدة يلزم التحرز عنها كانت له الولاية عليه من باب الحسبة فيراعى حدودها ، فلو اقتضت الضرورة تزويجه، ولو بالعقد المنقطع لفترة قصيرة لم يتجاوزها إلى مدة أطول فضلاً عن العقد الدائم، وهكذا الحال فى سائر الخصوصيات، هذا مع فقد الوصى للأب أو الجد و إلا فلا يترك الاحتياط بتوافقه مع الحاكم كما تقدم».

١١. «وفى المحكى عن تذكرته انه اعتبر فيها اليسار، و جوز للولى ان يزوجه بالفقير، و لو كان الذى يزوجه السلطان لم يكن له ان يزوجه الا بكفو».

12. Best Interests of the Child.

١٣. «مسألة: يشترط فى صحة تزويج الأب و الجد و نفوذه عدم المفسدة و الا يكون العقد فضولياً كالأجنبى و يحتمل عدم الصحة بالإجازة أيضاً، بل الأحوط مراعاة المصلحة، بل يشكل الصحة إذا كان هناك خاطبان أحدهما أصلح من الآخر بحسب الشرف أو من أجل كثرة المهر أو قلتها بالنسبة إلى الصغير فاختر الأب غير الأصلح لتشهى نفسه».

١٤. «يظهر من المسالك الاتفاق عليه، حيث جعل الفارق بين ولاية الأب و ولاية الحاكم الاجتزاء بعدم المفسدة فى الأولى، و اعتبار المصلحة فى الثانية».

١٥. «فكأن ولاية الأب فى النكاح غير ولايته فى المال، فإن المشهور بين القدماء المدعى عليه الاجماع، و المصرح به فى كلام جماعة من المتأخرين: اعتبار المصلحة فيها. و الفارق بين المقامين هو عدم وضوح الاطلاق فى ولاية الأب فى المال، بخلاف المقام. و على هذا فالذى يدل على اعتبار الشرط

المذكور هنا دليل نفي الضرر. ويقتضى الاجتزاء به في صحة العقد وإن لم يكن مصلحة إطلاق أدلة الولاية، المقتصر في تقييده على ما ذكر».

١٦. «وهل يعتبر وجود المصلحة؟ ظاهر المسالك أن المشهور بين الأصحاب عدم اعتباره، واستدل للاعتبار بالآية الشريفة المتقدمة، بدعوى أن الأحسن ما فيه المصلحة، وهي وإن لم تشمل الأب ولكنها تشمل الجد وتثبت في الأب لعدم القول بالفصل، ثم إنه إذا ثبت ذلك في الأموال، يتعدى عنها إلى المقام. وبالأصل، فإنه إذا لم يكن لأدلة الولاية إطلاق لا بد من الاقتصار على المتيقن، وهو الولاية على التصرف الذي فيه المصلحة، والرجوع في غير ذلك إلى أصالة عدم ثبوت الولاية، أو عدم نفوذ التصرف».

١٧. «ولكن يرد على الأول أولاً؛ أنه لا يصدق اليتيم على من له الجد. وثانياً؛ إن المراد بأحسن الحسن، والفعل الذي لا مفسدة فيه حسن. وثالثاً؛ إن الآية منصرفه إلى الأجانب، والخطاب فيها لا يشمل الجد. ورابعاً؛ إن عدم الفصل غير محرز. وخامساً؛ أنه لو ثبت ذلك في التصرف في المال لا وجه للتعدى إلى المقام، مع أن الأكثر على الفصل. ويرد على الثاني: إن مقتضى الإطلاق عدم الاعتبار أضف إليه بناء العقلاء فإن بنائهم على ثبوت الولاية مع عدم المفسدة، ولم يردع الشارع الأقدس عنه».

١٨. «نسب القول باعتبارها في الولاية على مال الطفل إلى المشهور من الأصحاب واستدلوا عليه بقوله تعالى: «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». وذكر الشيخ ٦ أنها وإن لم تكن تشمل الأب باعتبار أنه مع وجوده لا يكون ابنه يتيماً، إلا أنها تشمل الجد وحينئذ فيثبت الحكم للأب بالقطع بعدم الفصل. إلا أننا لم نرتض هذا القول به فلا نقول به في النكاح وذلك لاطلاقات الأدلة الواردة في المقام السالمة عن المقيّد حيث لم يرد في شيء من النصوص اعتبار وجود المصلحة في انكاح الأب أو الجد. نعم الاحتياط في محله، حتى وإن كان الظاهر عدم الاعتبار».

١٩. «إذا زوج الأب أو الجد للأب الصغير أو الصغيرة مع مراعاة ما تقدم فهو وإن كان صحيحاً ولكن يحتمل معه ثبوت الخيار للمعقود عليه بعد البلوغ والرشد، فلو فسخ فلا يترك الاحتياط بتجديد العقد أو الطلاق».

٢٠. ماده ٤٩ قانون مدنی ایران: «اطفال در صورت ارتکاب جرم، مبری از مسؤولیت کیفری هستند و تربیت آنان با نظر دادگاه به عهده سرپرست اطفال و عنداقتضاء قانون اصلاح و تربیت اطفال می باشد».

تبصرة ١. منظور از طفل کسی است که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد.

تبصرة ۲. هرگاه برای تربیت اطفال بزهکار تنبیه بدنی آنان ضرورت پیدا کند، تنبیه بایستی به میزان و مصلحت باشد».

۲۱. ماده ۴۸۴: «دیه ضربتی که در اثر آن رنگ پوست متغیر گردد به قرار زیر است:

الف) سیاه شدن صورت بدون جراحت و شکستگی، شش دینار.

ب) کبود شدن صورت، سه دینار.

ج) سرخ شدن صورت، یک دینار و نیم.

د) در سایر اعضای بدن در صورت سیاه شدن، سه دینار و در صورت کبود شدن، یک دینار و نیم و در صورت سرخ شدن، سه ربع دینار است.

تبصرة ۱: فرقی در حکم مذکور بین زن و مرد و کوچک و بزرگ نیست و همچنین فرقی میان تغییر رنگ تمام صورت یا قسمتی از آن و نیز فرقی بین آنکه اثر جنایت مدتی بماند یا زایل گردد نمی باشد».

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن فهد حلی، جمال الدین احمد، المهدب البارع فی شرح المختصر النافع، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴. اردبیلی، ملا احمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵. امام خمینی، سید روح الله، تهذیب الاصول، تقریر جعفر سبحانی، ج ۳، قم: دارالفکر، بی تا.
۶. -----، صحیفه نور، ج ۲۰، تهران: انتشارات سهامی چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
۷. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۳، قم: کنگره شیخ انصاری، ج ۲، ۱۴۲۰ق.
۸. بحرانی، یوسف، الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۲۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، ج ۸، ۱۳۷۶.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، قم: نشر اسراء، ج ۲، ۱۳۷۹.

۱۱. حر عاملی، محمدبن‌الحسن، وسائل الشیعة، ج ۲۱، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت : لإحياء التراث، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۲. حسینی بهشتی، سیدمحمد، حکومت در اسلام، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۳. حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة، ج ۱۴، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حکیم، سیدمحمدتقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت : ج ۲، بی‌تا.
۱۵. خوئی، سیدابوالقاسم، کتاب النکاح، ج ۲، نجف اشرف: دارالعلم، ۱۴۰۴ق.
۱۶. -----، مصباح الاصول، تقریر سیدمحمد سرور واعظ، ج ۲، قم: مکتبه الداوری، ۱۴۰۹ق.
۱۷. روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق 7، ج ۲۱، قم: مؤسسه دارالکتب، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۱۸. سبحانی، جعفر، الملازمة بين حکمی العقل و الشرع عند الشيخ الانصاری، قم: کنگره بزرگداشت دوستان سالگرد میلاد شیخ اعظم انصاری، پاییز ۱۳۷۳.
۱۹. -----، فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۰. سیستانی، سیدعلی، منهاج الصالحین، قم: ستاره، ۱۴۱۶ق.
۲۱. طباطبایی یزدی، سیدکاظم، عروة الوثقی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۲۲. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ج ۲، ۱۳۹۰.
۲۳. غزالی، محمد ابوحامد، المستصفی، بیروت: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۴. فاضل‌آبی، زین‌الدین، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ج ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۵. کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافی، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۳، ۱۳۶۷.
۲۶. محقق حلّی، جعفر، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، بیروت: دارالاضواء، ج ۲، ۴۰۳ق(الف).
۲۷. -----، معارج الاصول، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت :، ۱۴۰۳ق(ب).
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷.
۲۹. مطهری (شهید)، مرتضی، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، ج ۲، ۱۳۶۱.
۳۰. مفید، محمدبن‌نعمان، المقنعة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۴، ۱۴۱۷ق.

۳۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳۰، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۲، ۱۳۶۶.
۳۲. نراقی، احمد، مستند الشیعه، ج ۱۶، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۹ق.
۳۳. هاشمی، سیدحسین، مبانی فقهی و حقوقی مجمع تشخیص مصلحت نظام، قم: مرکز مطالعات و پژوهشهای حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
۳۴. هدایت‌نیا، فرج‌الله، عناوین ثانویه و حقوق خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۲.
۳۵. ورعی، سیدجواد، اصل در روابط خارجی دولت اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.

معناشناسی واژه «حاکم» در اصل چهارم قانون اساسی

محسن اسماعیلی* و رضا رشیدی**

تأیید: ۹۴/۶/۱

دریافت: ۹۴/۱/۱۵

چکیده

اصل چهارم قانون اساسی، یکی از اصول فرادستوری است که بر همه قوانین و مقررات نظام جمهوری اسلامی ایران حاکم است. با توجه به رویکردهای غالب در تفسیر اصول قانون اساسی و کلمات و عبارات اصل چهارم، می‌توان به این نتیجه مهم دست یافت که واژه «حاکم» در این اصل، به معنای «حکومت» مصطلح در اصول فقه باز می‌گردد؛ به این معنا که یکی از دو دلیل در موضوع دلیل دیگر یا در محمول آن به نحو توسعه یا تضییق، تصرف کند. با در نظر گرفتن این معنا، همه اصول قانون اساسی و همچنین سایر قوانین و مقررات، با توجه به این اصل تفسیر و معنا می‌شوند. به عبارت دیگر، این اصل، ناظر بر سایر اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر است و لذا هر جا در دایره شمول اصلی از اصول قانون اساسی یا قانون و مقرره‌ای ابهام یا تردیدی وجود داشت، لازم نیست به دنبال مشخص یا قیدی برای آن بود، بلکه می‌توان با مراجعه به اصل چهارم، دایره شمول آن را توسعه یا تضییق داد.

واژگان کلیدی

حکومت، اصل چهارم، موازین اسلامی، اصول قانون اساسی، اطلاق، عموم

* دانشیار دانشگاه امام صادق 7: m.esmaeili@isu.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد معارف اسلامی و حقوق عمومی دانشگاه امام صادق 7:

rashidi.reza13@yahoo.com

مقدمه

اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، یکی از مهمترین و اساسی‌ترین اصول قانون اساسی است که زیربنای تقنینی نظام جمهوری اسلامی ایران را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، اصل چهارم، یک اصل فرادستوری است. توضیح اینکه قانون اساسی شامل دو دسته قاعده است: قواعد فرادستوری که احکام آن باید بر سایر هنجارهای قانون اساسی، تحمیل شود و دیگر، قواعد اساسی و معمولی (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۰۱). لذا می‌توان گفت که اصل چهارم قانون اساسی به عنوان یک قاعده و اصل فرادستوری، تلقی می‌شود که باید به عنوان یک اصل برتر، نسبت به سایر اصول به آن نگاه کرد. مؤید این نظر، ذیل اصل ۱۷۷ قانون اساسی می‌باشد که «ابتنای کلیه قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی» را از جمله موارد تغییرناپذیر دانسته است (وکیل و عسکری، ۱۳۸۷، ص ۸۰). لحن و بیان خود اصل نیز گویای اهمیت آن می‌باشد. ضمن اینکه در اظهارات اعضای مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، این اهمیت مورد تأکید قرار گرفته است:

این قانون ناظر بر همه قوانین است... در تمام فصول، ما باید به این اصل اشاره کنیم و این اصلی است که همه آنچه را که در سایر فصول و قوانین خواهد آمد، باید به آن استناد کرد. به نظر من این اصل، مهمترین اصلی است که نوشته و تصویب می‌شود و هدف آقایان مجتهدین و علما که اینجا جمع شده‌اند، بیشتر همین اصل است که بر تمام اصول، حکومت دارد. بنابراین، باید روی آن دقت شود؛ برای اینکه تمامی اصولی که ما می‌خواهیم تصویب کنیم، این اصل باید بر تمام آنها حکومت داشته باشد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۵۱).

مطابق این اصل:

کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی،

نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد و این اصل بر اطلاق یا عموم تمام اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است. همانطور که ملاحظه می‌شود، این اصل شامل سه قسمت مجزا است: قسمت اول: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد». قسمت دوم: «این اصل بر اطلاق یا عموم تمام اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است».

قسمت سوم: «تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است». در رابطه با بخش‌های اول و سوم، در کتب و مقالات مختلف بحث شده است که یا به بررسی قلمرو صدر و ذیل اصل چهارم پرداخته شده^۱ و یا تحلیلی فرجام‌شناختی از این اصل ارائه شده است،^۲ اما آنچه که نیاز به بحث و بررسی بیشتری دارد، بخش دوم این اصل است که در کتب و مقالات، کمتر مورد توجه واقع شده است. در واقع وجه متمایز این مقاله با سایر مقالات و کتب این است که به بُعدی از ابعاد اصل چهارم پرداخته که کمتر مورد توجه قرار گرفته است، ضمن اینکه این بررسی با رویکردی فقهی - اصولی از اصل چهارم و البته با نگاهی به مشروح مذاکرات تصویب این اصل ارائه شده است.

بخش دوم این اصل را می‌توان به عنوان یک قاعده برتر، از جمله قواعد و فرامینی دانست که در هر یک از قوانین و مقررات حاکم در نظام تقنینی قواعد جمهوری اسلامی ایران باید اجراء گردد. در واقع در این بخش، تعبیری به کار رفته است که در هیچیک از اصول قانون اساسی نمی‌توان مشابه آن را پیدا کرد. این اصل با بیان اینکه بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است، خود را فصل الخطاب همه اصول قرار داده است (جوان آراسته، ۱۳۸۲، ش ۲۸، ص ۸۲).

این اصل بر عموم و اطلاق همه اصول قانون اساسی و دیگر قوانین نیز حاکم است؛ یعنی اگر اصلی از اصول قانون اساسی هم حکم عامی را بیان داشت که بعضی از افراد

مشمول آن عام با موازین اسلام انطباق نداشت یا اطلاق اصلی موارد خلاف احکام اسلام را نیز شامل شد، آن عام یا مطلق باید صرفاً به موارد منطبق بر موازین اسلامی تخصیص و تقیید یابد و از شمول و نفوذ آن نسبت به موارد خلاف شرع جلوگیری شود. همچنین در مورد عموم و اطلاق سایر قوانین نیز چنین است.

این نوشتار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با عنایت به علم اصول فقه، به بررسی واژه «حاکم» در اصل چهارم قانون اساسی و نتایج حاصل از آن می‌پردازد و به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد:

مبنای حکومت اصل چهارم بر سایر قوانین و مقررات چیست؟ عبارت «این اصل بر اطلاق یا عموم تمام اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات حاکم است»، مندرج در اصل چهارم، به چه معناست؟ آیا هدف از به‌کاربردن کلمه «حاکم» در این اصل، به معنای دقیق کلمه و بر اساس کاربرد آن در اصول فقه است؟ در این صورت، چه نتیجه‌ای خواهد داشت؟ برای پاسخگویی به این سؤالات، ابتدا به مبنای حکومت اصل چهارم بر سایر قوانین و مقررات اشاره می‌شود و بعد از آن معنای «حکومت» در اصول فقه و تفاوت آن با «تخصیص»، تبیین می‌گردد و در نهایت، نتایج حاصل از تبیین این معنا برای کلمه «حاکم» در اصل چهارم قانون اساسی، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. مبنای حکومت اصل چهارم بر سایر قوانین و مقررات

اصل چهارم قانون اساسی با به‌رسمیت‌شناختن حاکمیت دین اسلام، نقش ممتازی را برای آن قائل شده است. این اصل، نه تنها بر پیوند دین با امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی صحنه می‌گذارد، بلکه رابطه میان دین و ساحت‌های مختلف زندگی انسان را رابطه‌ای سلسله‌مراتبی و عمودی می‌داند. ایفای این نقش بی‌بدیل در جامعه، مستلزم اعتقاد به جامعیت دین است که با استناد به دلایل گوناگون می‌توان آن را اثبات کرد.

در قرآن کریم، آیات متعددی وجود دارد که بر جامعیت دین دلالت می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

۱. «وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل (۱۶): ۸۹)؛ و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز است.
۲. «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام (۶): ۳۸)؛ ما هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم.
۳. «وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ» (یوسف (۱۲): ۱۱۱)؛ و شرح هر چیزی (که پایه سعادت انسان است).

بر اساس آیات فوق، قرآنی که بر نبی مکرم ^۹ نازل شده «تبیان لکل شیء» است؛ یعنی همه چیز در آن بیان شده است؛ چون «کل» افاده عموم می‌کند (مظفر، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۲۴۷) و «شیء» نیز به تعبیر فقهاء «اوسع المفاهیم» است و بر همه چیز اطلاق می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۸). در روایات نیز جامعیت دین مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است.^۳ از جمله این روایات می‌توان به روایت صحیحی از امام باقر ^۷ اشاره کرد که فرمودند:

خداوند تبارک و تعالی هیچیک از نیازهای انسان را رها نکرده، مگر آنکه در قرآن خودش آن را بیان کرده است و برای پیامبر تبیین نموده است و برای هر چیزی دستور و مرزی تعیین کرده و یک دلیل و قرینه را هم برای فهمیدن آن برای ما گذاشته است. برای هر کس که از این قانون سرپیچی کند مجازات قرار داده است^۴ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹).

۲. «حکومت» در اصول فقه

بحث «حکومت» نخستین بار توسط شیخ «انصاری» به صورت جدی مورد توجه قرار گرفت؛ اگرچه زمینه بحث، از قبل در عبارات فقهایی مثل «صاحب جواهر» مطرح شده بود؛ ولیکن اولین کسی که این مبحث را به صورت منقح ارائه کرد، شیخ انصاری بود (مظفر، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۲۱۹). او متوجه این نکته شد که گاهی دلیلی بر دلیل دیگر مقدم می‌شود، بی‌آنکه آن دلایل از قبیل عام و خاص باشند و یا این امر موجب نفی حجیت دلیل دیگر گردد. در این موارد بی‌آنکه تکاذب و تعارضی میان دو دلیل

باشد، لسان یکی به گونه‌ای است که آن را سزاوار تقدیم بر دیگری می‌سازد. این تقدیم، به گونه‌ای است که نه موجب تکذیب دیگری می‌شود و نه تصرفی در ظهور آن می‌نماید (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۵۶).

حکومت در لسان فقهاء و اصولیین با تعابیر مختلفی به کار برده شده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. مشهور گفته‌اند حکومت عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل، ناظر بر دلیل دیگر یا مفسر دلیل دیگر باشد؛ به گونه‌ای که اگر دلیل محکوم از مولی صادر نشده بود، دلیل حاکم عبث و بیهوده بود و از مولای حکیم صادر نمی‌گردید^۵ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۵۰۲).

۲. حکومت عبارت است از اینکه دلیل حاکم به صورت قهری بر دلیل محکوم، مقدم شود و به همین جهت نام این تقدیم را حکومت گذاشته‌اند که به معنای سلطه‌داشتن و سیطره‌پیدا کردن است^۶ (شیروانی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۳).

۳. حکومت عبارت است از اینکه یکی از دو دلیل در موضوع دلیل دیگر و یا در محمول آن تصرف کند (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۵۰۶).

دلیل حاکم، گاهی در موضوع تصرف می‌کند و گاهی در محمول (همان).

الف) تصرف در موضوع

گاهی دلیل حاکم در موضوع دلیل محکوم تصرف می‌کند. به عنوان مثال، یک دلیل می‌گوید: «شراب حرام است» و دلیل دیگر می‌گوید: «هر مسکری شراب است». در اینجا دلیل دوم بر دلیل اول حاکم است؛ به این معنا که دلیل دوم دایره موضوع دلیل اول را توسعه می‌دهد و بر این اساس، «شراب» صرفاً به مایع گرفته‌شده از انگور اختصاص نخواهد داشت، بلکه هر خوردنی مست‌کننده‌ای را شامل می‌شود. البته با توجه به اینکه عرفاً به هر چیز مست‌کننده‌ای «شراب» نمی‌گویند، صرفاً به خاطر سخن شارع است که می‌پذیریم حکم شراب بر سایر مسکرات نیز بار شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۵).

ب) تصرف در محمول

گاهی دلیل حاکم در محمول یا حکم شرعی دلیل محکوم، دخل و تصرف می‌کند؛ مثلاً در یک دستور چنین آمده است: «روزه واجب است». این دستور هم شامل روزه ضرری می‌شود و هم روزه غیر ضرری را در بر می‌گیرد. ولی بر اساس قاعده «لا ضرر» حکم ضرری در اسلام وجود ندارد. در اینجا دلیل دوم بر دلیل اول مقدم می‌شود و در نتیجه، حکم وجوب از روزه ضرری برداشته می‌شود و به روزه غیر ضرری اختصاص می‌یابد (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۵۷).

تصرف بر دو نوع است:^۷

۱. تصرف به نحو تضییق.

۲. تصرف به نحو توسعه (مظفر، ۱۳۷۵ق، ج ۲، ص ۲۲۳).

گاهی حکومت به نحو تضییق است؛ یعنی دلیل حاکم در دلیل محکوم تصرف نموده و دایره موضوع یا محمول دلیل محکوم را مضیق و محدود می‌کند.

مثلاً دلیل اول می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگری داریم مبنی بر اینکه «الفاسق لیس بعالم»، در اینجا دلیل دوم بر دلیل اول حاکم است و معنایش این است که عالم فاسق اصلاً عالم نیست و خروج موضوعی دارد - البته خروج موضوعی، ادعایی و تنزیلی است، نه حقیقی -؛ یعنی عالم فاسق را به منزله جاهل قرار بده و وقتی عالم فاسق از تحت عنوان «العلماء» موضوعاً خارج شد، طبیعی است که احکام علما بر آن بار نمی‌شود و تکریم آن لازم نیست.

گاهی حکومت به نحو توسعه است؛ یعنی دلیل حاکم در موضوع یا محمول دلیل محکوم تصرف نموده و دایره آن را گسترش می‌دهد (همان).

مثلاً دلیل اول می‌گوید: «الصلاة واجبة» و دلیل دیگری می‌گوید: «الطواف بالبيت صلاة»؛ یعنی احکام نماز، به وسیله دلیل دوم (دلیل حاکم) که طواف را در حکم یکی از مصادیق نماز معرفی می‌نماید، بر طواف نیز بار می‌شود.

۳. تفاوت حکومت و تخصیص

فرق میان این دو اصطلاح این است که در تخصیص، دلیل مخصص بدون اینکه

تصرفی در موضوع دلیل عام بنماید، حکم عام را از بعضی افراد و مصادیق آن رفع می‌کند، اما در حکومت، دلیل حاکم با تصرف در موضوع یا محمول، حکم عام را از بعضی افراد رفع می‌کند. به عبارت دیگر، تخصیص، خارج نمودن فردی (خاص) از افراد عام است، بدون هیچگونه تصرفی در ظهور شمول عام نسبت به افرادش، اما حکومت، رفع حکم به لسان رفع موضوع است (سینایی، ۱۳۵۳، ش ۱۷، ص ۷).

به عنوان مثال، مفهوم عام اصول ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی که به تساوی حقوق مردم^۸ و حمایت یکسان قانون از آنها^۹ اشاره دارد، با اصل ۸۶ قانون اساسی در باب مصونیت پارلمانی تخصیص می‌خورد؛ با وجود آنکه ظهور عبارت اول در عام، همچنان باقی است. در واقع در اینجا مقنن برای نمایندگان مجلس، امتیازاتی در نظر گرفته است و آنها را به جهت مسؤولیتی که دارند، از حقوق بیشتری نسبت به دیگران برخوردار کرده است؛ به این معنا که مصونیت؛ اگرچه ممکن است به ظاهر، جنبه «تبعیضی» یا «امتیازی» داشته باشد، ولی در حقیقت وسیله‌ای دفاعی است، برای اینکه نماینده بتواند آزادی خود را برای ادای وظیفه نمایندگی در گفتار، نوشتار و کردار حفظ کند (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۹).

اما حکومت عبارت است از تقدم دلیل حاکم بر محکوم به خاطر تصرف و دخالت در موضوع دلیل محکوم. این تصرف در دلیل محکوم، گاهی از طریق توسعه موضوع است و گاه از طریق تضییق آن.

مثال اول: با وجود عبارت «کلیه قوانین باید بر اساس موازین اسلامی باشد»، اگر قانونگذار بگوید: «آیین‌نامه‌های اجرایی نیز در حکم قانون است»، موضوع دلیل سابق (محکوم) را با تصرفی که در معنای «قوانین» نموده، توسعه داده است، اما اگر فرضاً بگوید: «قوانین بین‌المللی، قانون نیست»، موضوع دلیل سابق (محکوم) را مضیق ساخته است. در هر دو حال، «دلیل محکوم» ظهور اولیه در عمومیت خود را از دست داده و گستره آن یا بیشتر و یا کمتر شده است. بدین جهت است که می‌گویند دلیل دوم بر دلیل اول «حکومت» دارد.

مثال دوم: در ماده ۱۸۰ قانون مالیات‌های مستقیم، مصوب ۱۳۴۵ چنین مقرر شده بود:

«انتقال املاک و کارخانه‌ها و سهام با نام، به اولاد، پدر و مادر، زن یا شوهر به هر عنوان که باشد و وقف خاص آنها برای اشخاص مذکور در حکم انتقال از طریق ارث تلقی می‌شود». این ماده بر ماده ۲۱۲ همان قانون که می‌گفت از کلیه انتقالات قطعی املاک، معادل یک درصد ارزش مورد معامله، حق تمبر دریافت خواهد شد و بر ماده ۱۷۴ آن قانون که مربوط به مالیات بر ارث است حکومت دارد. با این توضیح که انتقالات حقوقی اموال بر دو قسم است:

۱. انتقالات اختیاری؛ انتقالاتی که مسبوق به قصد و اراده طرفین معامله است.
۲. انتقالات قهری؛ آن دسته از انتقالاتی را می‌گویند که مالی بدون قصد و اراده و به صورت قهری در حوزه مالکیت شخصی قرار بگیرد؛ مانند انتقال از طریق ارث، وصیت و وقف خاص.

ماده ۱۸۰ قانون مالیات‌های مستقیم، انتقالات قطعی بین وراث طبقه اول را - که از مصادیق انتقالات اختیاری است - که با اراده و قصد قبلی انجام می‌شود در حکم انتقال از طریق ارث که از مصادیق انتقالات قهری است قرار داده و از موضوع حکم عام ماده ۲۱۲ که دریافت حق تمبر بوده باشد، تعبداً خارج نموده و جزء موضوع حکم عام ماده ۱۷۴ همان قانون قرار داده است. بنابراین، ماده ۱۸۰ موجب تضییق دایره موضوع حکم ماده ۲۱۲ و موجب توسعه دایره موضوع حکم ماده ۱۷۴ شده و بر آنها حاکم است.
«حکومت» از آن جهت که از ابتدا مفهوم دلیل محکوم را هدف گرفته و در آن دخل و تصرف می‌کند، صلابت و قدرت بیشتری نسبت به تخصیص داشته و بر همین اساس، دلیل حاکم نسبت به دلیل خاص، تفوق و برتری دارد.

۴. حکومت اصل چهارم بر قوانین و مقررات

با توضیحاتی که پیرامون واژه «حکومت» در علم اصول فقه و تفاوت آن با تخصیص بیان شد، حال باید به این نکته مهم پرداخت که منظور از حکومت اصل چهارم بر سایر اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر، چیست و چه نتایجی را به دنبال خواهد داشت.

حکومت اصل چهارم به عنوان یک اصل فرادستوری بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر، به این معناست که این اصل، مفسر همه قوانین و مقررات بوده یا به عبارت دیگر، ناظر بر همه آنهاست. لذا چنانچه در تفسیر اصلی از اصول قانون اساسی و یا مقرره‌ای تردید یا ابهامی به وجود آمد، می‌بایست به اصل چهارم رجوع کرده و دایره شمول آن را توسعه یا تضییق داد.

به عنوان مثال، اصل ۸۶ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «نمایندگان مجلس در مقام ایفای وظایف نمایندگی در اظهار نظر و رأی خود، کاملاً آزادند و نمی‌توان آنها را به سبب نظراتی که در مجلس اظهار کرده‌اند یا آرائی که در مقام ایفای وظایف نمایندگی خود داده‌اند تعقیب یا توقیف کرد».

آیا این اصل، شامل اعمال مجرمانه هم می‌شود یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال باید به دنبال یک منحص بود که این حکم عام را تخصیص بزند، اما وقتی گفته می‌شود اصل چهارم بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است، دیگر نیازی به منحص نیست، بلکه این دلیل، خود مفسر اصل ۸۶ می‌شود و به عبارت دیگر، اصل ۸۶ با توجه به اصل چهارم معنا و تفسیر می‌گردد و لذا دیگر اصل ۸۶ شامل اعمال مجرمانه نمی‌شود. نظریه تفسیری شورای نگهبان نیز در این خصوص حائز اهمیت است: با عنایت به:

۱. مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در خصوص اصل هشتاد و ششم، حاکی از اینکه مصونیت، ریشه اسلامی ندارد و تمام مردم در برابر حق و قانون الهی یکسان و برابرند و هر فردی که در مظنه گناه یا جرم قرار گیرد، قابل تعقیب است و اگر شکایتی علیه او انجام گیرد دستگاه قضایی باید او را تعقیب کند.

۲. اصول متعدد قانون اساسی، از آن جمله اصول نوزدهم و بیستم، دایر بر برخورداری همه ملت ایران از حقوق مساوی.

۳. اختصاص موضوع اصل هشتاد و شش، مربوط به اظهار نظر و رأی نمایندگان در مجلس و در مقام ایفای وظایف نمایندگی و عدم ملازمه آن با ارتکاب اعمال و عناوین مجرمانه.

۴. عدم توجیه شرعی منع تعقیب یا توقیف مجرم.
۵. نظر مبارک حضرت امام خمینی 1 به عنوان ناظر و راهنمای تدوین قانون اساسی، دایر بر ضرورت پرهیز از هتک حرمت اشخاص و لزوم جبران آن در مجلس و رسیدگی توسط قوه قضائیه.

اصل هشتم و ششم قانون اساسی در مقام بیان آزادی نماینده در رابطه با رأی دادن و اظهار نظر در جهت ایفای وظایف نمایندگی در مجلس است و ارتکاب اعمال و عناوین مجرمانه از شمول این اصل خارج می‌باشد و این آزادی منافی مسؤولیت مرتکب جرم نمی‌باشد.^{۱۰}

اگر مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی مورد توجه قرار گیرد، به خوبی روشن می‌شود که اعضای مجلس مذکور، بنا داشتند در تأسیس اصل چهارم، از عبارات و اصطلاحاتی استفاده شود که از عمومیت برخوردار بوده و این اصل به عنوان یک اصل مبنایی مورد توجه قرار بگیرد و دیگر نیاز نباشد ذیل هر اصل، قید مطابقت با موازین اسلامی آورده شود.

«اگر به جای اینکه در آخر هر جمله و یا هر اصل تکرار کنیم «بر اساس موازین اسلامی» برای یک مرتبه یک اصل بگذاریم که گویای این مطلب باشد، بهتر است» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱۵).

البته در برخی از اصول قانون اساسی، قید «موازین اسلامی» یا «احکام اسلامی» یا «در حدود قانون» آمده است. به عنوان مثال، می‌توان به اصول ۱۳، ۲۰، ۲۴، ۷۲، ۷۶، ۹۶ و ۱۰۵ اشاره کرد.^{۱۱}

برای تبیین موضوع، درباره اصول ۲۰ و ۲۴ توضیحات بیشتری ارائه می‌گردد:
به موجب اصل بیستم، زن و مرد به‌طور یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی برخوردارند. ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا زنها هم می‌توانند به عنوان یک حق اجتماعی یا سیاسی، مانند مردها به شغل قضاوت اشتغال پیدا کنند که در پاسخ باید گفت این اصل با توجه به اصل چهارم،

معنا و تفسیر می‌شود و لذا با توجه به حاکمیت اصل چهارم و لزوم تطابق قوانین و مقررات با موازین اسلامی باید گفت که زنها نمی‌توانند در امر قضاوت وارد شوند؛ چون بر اساس اصل ۱۶۳ قانون اساسی، صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود. در اجرای این اصل، قانون شرایط انتخاب قضات در سال ۱۳۶۱ به تصویب رسید که به موجب آن قضات از میان مردان واجد شرایط انتخاب می‌شوند. غالب فقهاء از جمله علامه «حلی»، محقق «حلی» و «صاحب جواهر» نیز در کتب فقهی خود به این مسأله تصریح کرده‌اند.^{۱۲} لذا با حاکمیت اصل چهارم بر سایر اصول، دیگر نیازی به آوردن قید «با رعایت موازین اسلامی» در اصل ۲۰ نبود.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر مبنای آموزه‌های دینی، آزادی را به عنوان یکی از پایه‌های اعتقادی نظام سیاسی به رسمیت شناخته و به چهره‌های متفاوت آن تصریح کرده است. به عنوان مثال، در خصوص آزادی بیان در مطبوعات، اصل ۲۴ وجود دارد.

این اصل، ضمن آنکه «آزادی بیان» را به عنوان قاعده‌ای مسلم و غیر قابل خدشه بنیان نهاده است، بر محدود بودن آن نیز تأکید کرده است. «اخلال در مبانی اسلام یا حقوق عمومی» تعبیری است که در اصل ۲۴ برای بیان کلی ممنوعیت‌ها به کار گرفته شده است.

ما می‌توانیم با توجه به حکومت اصل چهارم قانون اساسی، محدوده این آزادی را مشخص کنیم؛ یعنی این آزادی تا جایی است که با موازین اسلامی مغایرتی نداشته باشد؛ اگرچه ماده ۶ قانون مطبوعات، این محدودیت‌ها را به‌طور مشخص در دوازده بند بیان کرده است.

در اصول فوق، مطابقت با موازین اسلامی و قانون اساسی قید شده است. در صورتی که اگر اصل چهارم با معنایی که برای آن ذکر شد، مبنا قرار بگیرد، دیگر نیازی به آوردن این قید نخواهد بود. به عنوان مثال، در اصل ۱۳ قانون اساسی آمده است که اقلیت‌های دینی در انجام مراسم دینی خود در حدود قانون آزادند که با توجه به حاکمیت اصل چهارم، نیازی به قید «در حدود قانون» هم نبود؛ زیرا هر حرکت و عملی

که منحل به قوانین جمهوری اسلامی باشد و دین مبین اسلام را تحت الشعاع قرار دهد، از همان ابتدا مد نظر قانونگذار نبوده است.

آنچه تا کنون گفته شد، در رابطه با حکومت اصل چهارم بر سایر اصول قانون اساسی بود، اما برای فهم معنای حکومت این اصل بر قوانین و مقررات عادی، لازم است مثال زیر مورد توجه قرار گیرد.

در قانون مدنی، اصلی به نام اصل لزوم قراردادها وجود دارد که در مواد ۱۸۵ و ۲۱۹ منعکس شده است.^{۱۳} بیع، از جمله عقود لازم است و در پی تحقق عقد بیع به حکم «اوفوا بالعقود»، هم بر بایع و هم بر مشتری واجب می‌گردد که به عقد خویش وفادار باشند و از نقض آن پرهیز کنند. حال اگر در خلال معامله‌ای یکی از دو طرف فریب خورده و مغبون شده باشد؛ یعنی مثلاً کالای گرانبهایی را به بهای اندک از کف داده باشد، در چنین وضعیتی چه باید کرد؟ آیا باید بر اساس محتوای «اوفوا بالعقود» به مقتضای عقد عمل کرد؟ در این صورت لازمه آن عقد متضرر شدن شخص مغبون خواهد بود. به همین جهت است که بر اساس دلیلی دیگر؛ یعنی قاعده «لاضرر» که یکی از مهمترین قواعد فقهی ماست و بر دلیل اول حکومت دارد، به مغبون حق فسخ داده می‌شود. این حق، تحت عنوان خیار غبن در ماده ۴۱۶ قانون مدنی منعکس شده است: «هر یک از متعاملین که در معامله، غبن فاحش داشته باشد، بعد از علم به غبن، می‌تواند معامله را فسخ کند». لذا وجوب وفای به بیع، نفی می‌گردد و دایره دلیل محکوم محدود می‌شود.

بنابراین، در تفسیر اصل لزوم بیع به عنوان یکی از اصول قانون مدنی باید به اصل چهارم قانون اساسی مراجعه کرده و با توجه به حکومت موازین اسلامی بر قوانین و مقررات، استثنائاتی بر این اصل وارد نمود، کما اینکه به این استثنائات در قانون مدنی اشاره شده و با خیاراتی از قبیل خیار غبن، خیار عیب و غیره تخصیص خورده است. پس با حکومت اصل چهارم بر همه قوانین و مقررات معلوم می‌شود که قانونگذار به هنگام وضع ماده ۲۱۹ قانون مدنی یا تأسیس اصل لزوم قراردادها می‌بایست به این نکته توجه داشته باشد (گوگانی، ۱۳۸۰، ش ۶۹، ص ۹).

۵. نتایج حقوقی حکومت اصل چهارم بر سایر قوانین و مقررات

حکومت اصل چهارم قانون اساسی بر اطلاق یا عموم سایر قوانین و مقررات، نتایج مهمی را به دنبال خواهد داشت که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. تفسیر کلیه قوانین و مقررات و تزییق و توسعه دامنه شمول آنها با عنایت به اصل چهارم قانون اساسی و حکومت موازین شرعی صورت می‌پذیرد.
۲. تلاش در جهت حفظ و تداوم حاکمیت دین اسلام بر تمام قوانین و مقررات و نهادهای حکومتی.
۳. جلوگیری از تعارض قوانین عادی با قانون اساسی به عنوان مهمترین سند حقوقی و سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران.
۴. ارسال تمامی مصوبات؛ اعم از قوانین (عام، خاص، تفویضی، تفسیری و بودجه) و یا مصوبات ناشی از نظارت استصوابی مجلس بر قوه مجریه (نظیر عهدنامه‌ها و موافقت‌نامه‌های بین‌المللی) و یا مصوبات مربوط به آیین‌نامه داخلی مجلس، به شورای نگهبان الزامی است.
۵. با حکومت اصل چهارم، نقش، جایگاه و اهمیت شورای نگهبان قانون اساسی برجسته می‌گردد. مروری گذرا بر وظایف و اختیارات شورای نگهبان و مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی نشان می‌دهد که این نهاد، برخاسته از اعتقاد قانونگذار قانون اساسی بر حفاظت و صیانت از موازین اسلامی و نمایانگر دغدغه جدی آنان نسبت به تصویب احتمالی قوانین و مقررات مغایر با موازین اسلامی و قانون اساسی است. به نظر می‌رسد در نظر گرفتن صلاحیت خاص برای فقهای شورای نگهبان و اختیارات بیشتر برای آنان با توجه به اهمیت مضاعف «اسلامیت» نظام جمهوری اسلامی است.

صدر اصل ۹۶ دقیقاً منطبق با ذیل اصل چهارم قانون اساسی است. این اصل، با معیار قرارداد «موازین اسلام» در مورد کلیه قوانین و مقررات و حکومت آن «بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر» تشخیص موازین اسلام را بر عهده «فقهای شورای نگهبان» قرار می‌دهد. فقهای شورای نگهبان در نظارت بر قوانین، گاه با استناد به اصل چهارم قانون اساسی، سایر اصول قانون اساسی را مخالف موازین اسلامی تفسیر نموده و آن را موقوف الاثر ساخته‌اند. مصداق این مورد - اگرچه

به عنوان تفسیر اعلام نشده است، ولی تأثیر واقعی خود را در نقش یک تفسیر، نسبت به ارزیابی مصوبه مجلس شورای اسلامی به جای گذاشت - اظهار نظر شورای نگهبان در مورد لایحه بازرگانی خارجی در سال ۱۳۶۱ است؛ اگرچه اصل چهل و چهارم، بازرگانی خارجی را مطلقاً در انحصار دولت تعریف می‌کرد، ولی فقهای شورای نگهبان، اطلاق دولتی بودن بازرگانی خارجی را خلاف موازین شرعی می‌دانستند؛ چراکه مانع حق مشروع اشخاص در بازرگانی و تجارت خارجی است.^{۱۴}

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با توجه به رویکردهای غالب در تفسیر اصول قانون اساسی و معنای کلمه «حاکم» و کاربرد آن در اصول فقه می‌توان به این نتیجه مهم و قطعی دست یافت که اگر حکومت در اصل چهارم قانون اساسی به معنای دقیق کلمه مد نظر قرار گیرد، این نکته به خوبی روشن می‌شود که همه اصول قانون اساسی با عنایت به اصل چهارم، معنا و تفسیر می‌گردد و هر جا در تفسیر اصلی از اصول قانون اساسی یا قانون و مقرره‌ای تردید یا ابهامی به وجود آمد، باید به اصل چهارم قانون اساسی مراجعه کرد؛ چراکه این اصل بر همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حکومت دارد، ولی اگر معنایی غیر از معنای مذکور در نظر گرفته شود، در تفسیر اصول قانون اساسی باید دقت و بررسی بیشتری صورت بگیرد و برای توضیح یا توسعه مفاد آنها به دنبال مخصص بود.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: سیدمحمد خامنه‌ای، «اصل چهارم قانون اساسی»، مجله کانون وکلا، سال ۱۳۶۹، ش ۱۵۲ و ۱۵۳، ص ۴۱-۱۰.
۲. ر.ک: ابراهیم موسی‌زاده، «تحلیل فرجام‌شناختی از اصل چهارم قانون اساسی»، فصلنامه حقوق، سال ۱۳۸۹، دوره ۴۰، ش ۲، ص ۳۴۳-۳۲۵.
۳. کلینی در کتاب کافی، بابی تحت عنوان «باب الرد الی الکتاب و السنة و أنه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج الناس الیه الا و قد جاء فیہ کتاب أو سنة» آورده و این روایات را در آنجا جمع‌آوری کرده است (محمدبن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۹).
۴. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ 7 قَالَ: «سَمِعْتَهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ

فی کتابه و بیّنه لرسوله ۹ و جعل لكل شیءٍ حدّاً و جعل علیه دليلاً يدلّ علیه و جعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً».

۵. «و الحكومة عبارة عن ان يكون دليل ناظراً الى دليل آخر و مفسراً له».

۶. «الحكومة هو ان يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة و قهر من ناحية أدائية و لذا سميت بالحكومة».

۷. «لان الحكومة على قسمين: ... قسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الامر باكرام العلماء «المتقى عالم» فان هذا يكون حاكماً على الاول و ليس فيه اخراج بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء الى ما يشمل المتقى، تنزيلاً للتقوى منزلة العلم فيعطى للمتقى حكم العلماء من وجوب الاكرام و نحوه و مثاله في الشرعيات: «الطواف صلاة» فان هذا التنزيل يعطى للطواف الاحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو احكام الشكوك».

۸. اصل ۱۹: «مردم ايران از هر قوم و قبیله كه باشند، از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود».

۹. اصل ۲۰: «همه افراد ملت؛ اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند».

۱۰. نظریه تفسیری شورای نگهبان، شماره ۸۰/۲۱/۳۰۳۶ تاریخ ۱۳۸۰/۱۰/۲۰.

۱۱. اصل ۱۳: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند».

اصل ۲۰: «همه افراد ملت؛ اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند».

اصل ۲۴: «تشریحات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد. تفصیل آن را قانون معین می‌کند».

اصل ۷۲: «مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی، مغایرت داشته باشد. تشخیص این امر به ترتیبی که در اصل نود و ششم آمده بر عهده شورای نگهبان است».

اصل ۷۶: «مجلس شورای اسلامی، حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور را دارد».

اصل ۹۶: «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.»

اصل ۱۰۵: «تصمیمات شوراها نباید مخالف موازین اسلام و قوانین کشور باشد.»

۱۲. «و يشترط فيه البلوغ و العقل و الذكورة و...» (حسن بن يوسف بن مطهر حلی، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج ۳، ص ۴۲۱).

«و يشترط فيه البلوغ و کمال العقل و ... و الذکورة» (نجم‌الدین جعفر بن حسن حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۵۹).

«و يشترط فيه أي القاضی... البلوغ و الكمال العقل و الذکورة» (محمد حسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۰، ص ۱۲).

۱۳. ماده ۱۸۵: «عقد لازم آن است که هیچیک از طرفین معامله حق فسخ آن را نداشته باشد، مگر در موارد معینه.»

ماده ۲۱۹: «عقودی که بر طبق قانون واقع شده باشد، بین متعاملین و قائم مقام آنها لازم الاتباع است، مگر اینکه به رضای طرفین اقاله یا به علت قانونی فسخ شود.»

۱۴. مرکز تحقیقات شورای نگهبان، مجموعه نظریات شورای نگهبان؛ تفسیری و مشورتی در خصوص اصول قانون اساسی به انضمام استفساریه‌ها و تذکرات.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. پروین، خیرالله و افکارسرنند، حمید و درویش‌متولی، میثم، «حکومت اصل چهارم قانون اساسی بر عموم و اطلاق سایر اصول، قوانین و مقررات»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۶۶، ۱۳۹۱.
۳. جوان آراسته، حسین، «قانون اساسی و مبانی حاکمیت دینی در قانونگذاری»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۸، ۱۳۸۲.
۴. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۵. حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، قم: اسماعیلیان، ج ۲، ۱۴۰۸ق.
۶. خامنه‌ای، سیدمحمد، «اصل چهارم قانون اساسی»، مجله کانون وکلا، ش ۱۵۲ و ۱۵۳، ۱۳۶۹.

۷. سینایی، محمدتقی، «فرق بین حکومت و ورود و تخصیص و تخصص»، فصلنامه کانون سردفتران، دوره اول، ش ۱۷، ۱۳۵۳.
۸. شیروانی، علی، *تحریر اصول فقه*، قم: دارالفکر، ج ۲، ۱۳۸۵.
۹. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۱۰. قاضی شریعت‌پناهی، سیدابوالفضل، *بایسته‌های حقوق اساسی*، تهران: انتشارات میزان، ج ۴۸، ۱۳۹۳.
۱۱. -----، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۱۲. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، *کافی*، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۳. گوگانی، حسین، «حکومت در ادله یا حاکمیت دلیلی بر دلیل دیگر»، *مقالات و بررسی ها*، ش ۶۹، ۱۳۸۰.
۱۴. محمدی، علی، *شرح اصول فقه*، ج ۳، قم: دارالفکر، ۱۳۸۷.
۱۵. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی؛ جمعی از محققان، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم: پژوهشنامه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۶. مرکز تحقیقات شورای نگهبان، *مجموعه نظریات شورای نگهبان: تفسیری و مشورتی در خصوص اصول قانون اساسی به انضمام استفساریه‌ها و تذکرات*، تهران: بی‌نا، ج ۲، ۱۳۸۸-۱۳۵۹.
۱۷. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، ج ۱ و ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، ج ۳، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین ۷، ج ۲، ۱۴۲۸ق.
۱۹. موسوی بجنوردی، سیدمحمد، *قواعد فقهیه*، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹.
۲۰. موسوی‌زاده، ابراهیم، «تحلیل فرجام‌شناختی از اصل چهارم قانون اساسی»، *فصلنامه حقوق*، دوره ۴۰، ش ۲، سال ۱۳۸۹.
۲۱. نائینی، محمدحسین، *اجود التقريرات*، ج ۲، قم: کتابفروشی مصطفی، ج ۲، ۱۳۶۸.
۲۲. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۴۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷، ۱۴۰۴ق.
۲۳. وکیل، امیرساعد و عسکری، پویا، *قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی*، تهران: مجد، ج ۲، ۱۳۸۷.

سیاستگذاری فرهنگی در دولت دینی

دریافت: ۹۳/۱۲/۹ تأیید: ۹۴/۴/۲۳ محمدحسین باقری فرد*

عبدالله توکلی** و سیدمهدی الوانی***

چکیده

نسبت دولت و فرهنگ، همواره از مهمترین و مناقشه‌انگیزترین مباحث در سیاستگذاری فرهنگی بوده است. دیدگاه‌های مختلفی نیز به فراخور مبانی و اصول خود، سعی در پاسخ به این مسأله داشته‌اند؛ پاسخ‌هایی که در طیفی از رویکردهای حداکثری و تصدی‌گرایانه تا رویکردهای حداقلی و حمایت‌گرایانه قرار می‌گیرند. اما آنچه که قبل از پاسخ به این سؤال باید روشن نمود، تبیین صورت دقیق مسأله دولت و فرهنگ است. در این مقاله بر اساس مدل ۳ مرحله‌ای سیاستگذاری (تدوین، اجراء و ارزیابی)، مطالعات کتابخانه‌ای و گفتگو با صاحب‌نظران حوزه فرهنگ و سیاستگذاری فرهنگی، به تبیین صورت مسأله در مرحله اول؛ یعنی مرحله تدوین و سؤالی که باید بدان پاسخ گفت، پرداخته می‌شود. در پاسخ به سؤال طرح‌شده، استعاره «شیب اجتماعی» به عنوان راهبرد دولت در سیاستگذاری فرهنگی معرفی می‌گردد.

واژگان کلیدی

فرهنگ، سیاستگذاری فرهنگی، دولت دینی، شیب اجتماعی

* دانشجوی دوره دکتری مدیریت دولتی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

** استادیار گروه مدیریت پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

*** استاد مدیریت دانشکده مدیریت دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

یکی از موضوعاتی که همواره در زمینه مدیریت فرهنگی و سیاستگذاری و به‌طور کلی هر نوع اقدام در زمینه تغییر فرهنگ، مورد بحث اساسی در محافل فرهنگی، اجتماعی، فقهی و حقوقی بوده و به عنوان پرسشی جدی در برابر دستگاه‌های مربوط مطرح شده است، بحث اختیارات و مسؤولیت‌های دولت اسلامی است. این پرسش، زمینه بحث و پژوهش‌های بسیاری را پیش روی پژوهشگران و صاحب‌نظران حوزه فقه و مسؤولان و متصدیان کار می‌گشاید. اینکه معنای حکومت دینی چیست، محدوده دین‌مداری حکومت دینی کجاست و گستره مسؤولیت و اختیارات حکومت دینی چیست؟ مرز احکام شخصی و خصوصی و حریم عمومی و اجرایی کدام است؟ آیا حکومت حق و مسؤولیت دخالت در حوزه خصوصی و شخصی را دارد یا نه؟ و سؤالاتی مانند آن (شفیعی سروستانی ۱۳۸۷، ص ۷). پاسخ‌ها نیز یکسان نیست و از نظریاتی که قائل به تصدی‌گری حداکثری هستند تا نظریاتی که به دخالت حداقلی و نظارتی و حمایتی معتقد می‌باشند^۱ را شامل می‌شود.

به نظر می‌رسد قبل از پاسخ به این سؤالات، ابتدا باید به صورت دقیق، صورت مسأله را مشخص نماییم؛ چرا که فهم درست مسأله به‌مثابه نیمی از جواب محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، ارائه پاسخ به مسأله دولت و فرهنگ منوط به این است که ابتدا مشخص شود مسأله دقیقاً چیست و به چه سؤالی پاسخ داده می‌شود؟ زیرا بسیاری از پاسخ‌هایی که به مسأله دولت و فرهنگ داده شده است را می‌توان با یکدیگر جمع نمود و تناقض ظاهری آنها را حل کرد.

هدف اصلی این مقاله، تبیین دقیق صورت مسأله می‌باشد؛ هرچند در پایان به صورت اجمالی پاسخی نیز به مسأله طرح شده ارائه خواهد شد. از این‌رو، در ابتدا منظور و مفهوم مورد نظر خود از دو مقوله فرهنگ و دولت را مشخص خواهیم نمود و سپس به بیان نظریات مختلف در باب نسبت دولت و فرهنگ می‌پردازیم و پس از آن به تبیین مسأله دولت و فرهنگ خواهیم پرداخت.

مفهوم فرهنگ

مقوله و مفهوم فرهنگ یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در زندگی اجتماعی انسان‌هاست و نمی‌توان حد و حدود مشخصی برای کاربرد این مفهوم قائل شد. تعاریف زیادی نیز برای این اصطلاح ارائه شده است. تعدد این تعاریف به حدی است که می‌توان اصطلاح «جنگلی از تعاریف فرهنگ» را نیز بکار برد؛ به گونه‌ای که تنها ۱۶۴ مورد از این تعاریف را آقای «آشوری» در کتاب خود ذکر کرده‌اند (آشوری، ۱۳۸۰، ص ۱۸). فرهنگ‌شناسان مختلف در تعاریف اصطلاحی فرهنگ، از زوایای گوناگون، تعاریف فرهنگ را دسته‌بندی نموده‌اند. به عبارت دیگر، دانشمندان به دلیل تنوع زیاد تعاریف، در عرصه فرهنگ، به تدریج، در صدد دسته‌بندی این تعاریف برآمده‌اند. به اجمال می‌توان گفت برخی تعاریف فرهنگ را بر اساس گرایش‌های علوم اجتماعی تفکیک نموده‌اند. به عنوان مثال، تعریف فرهنگ از زاویه انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، قوم‌شناسی و غیره مورد بررسی قرار گرفته است (پیروزمند، ۱۳۸۵، ص ۶۰).

همچنین بعضی آن را «رفتار یا الگوهای رفتاری» دانسته‌اند، پاره‌ای «بازتاب اندیشه و شناخت بشر» محسوب نموده‌اند، گروهی «شیوه و الگوی زندگی بشر» را فرهنگ آن نامیده‌اند، برخی دیگر «مجموعه اندوخته‌های مادی و معنوی» بشر را فرهنگ برشمرده‌اند و بالأخره عده‌ای «ارزش‌ها، هنجارها، باورها و مجموعه امور پذیرفته‌شده و هنجاریافته اجتماعی» را فرهنگ قلمداد نموده‌اند (همان، ص ۶۱).

به‌طور کلی در تعریف فرهنگ می‌توان گفت فرهنگ مجموعه‌ای از علایق (گرایش) آگاهی‌ها (دانش) و رفتارهای جمعی می‌باشد، اما مهمتر از تعریف فرهنگ، توجه به دو نگاهی است که در تعریف فرهنگ وجود دارد و مبنای مباحث بعدی خواهد بود که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دو رویکرد در تعریف فرهنگ

مفهوم فرهنگ را از دو جهت نیز می‌توان تحلیل نمود. در حقیقت دو رویکرد به تعریف فرهنگ وجود دارد: ۱. فرهنگ به معنای عام و کلان. ۲. فرهنگ به معنای خاص و خرد.

فرهنگ به معنای عام و کلان

در این دیدگاه، فرهنگ، رفتار اجتماعی و ارتباط متقابل افراد و گروه‌ها، بهداشت، مصرف، تغذیه و بسیاری امور از این قبیل را در بر می‌گیرد. حیطه موضوعی و انسانی فرهنگ چنان گسترده می‌شود که سیاستگذاری فرهنگی را مستلزم بهره‌گیری از تخصص‌های گوناگون و نهادهای عمومی، متنوع می‌کند. در چنین شرایطی فرهنگ ماهیتی چندگانه پیدا می‌کند و سیاستگذاری آن مستلزم اتخاذ روشی میان‌رشته‌ای و کاربست سیاست‌ها در گرو هماهنگی و اجرای بین‌سازمانی می‌شود (اشتریان، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

فرهنگ به معنای خاص و خرد

بدین‌سان تعریف فرهنگ در این دیدگاه با هنر آمیخته شده و محدود به حوزه‌های پیرامونی آن؛ اعم از تولید و مصرف هنری می‌باشد. معتقدان به چنین دیدگاهی در عرصه سیاستگذاری عمومی در حیطه تولید، اقلیت‌گرا یا نخبه‌گرا و در حیطه مصرف، اکثریت‌گرا و توده‌ای عمل می‌کنند. اقلیتی به تولید کالاهای فرهنگی - هنری، مبادرت می‌ورزند و معمولاً سیاستگذاران فرهنگی از طریق سیاست‌های حمایتی، این تولیدکنندگان را تشویق می‌کنند تا عموم شهروندان از محصولات آنها استفاده کنند (اشتریان، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

به نظر می‌رسد توجه به فرهنگ در معنای خاص و خرد آن باعث فروکاست ارزش فرهنگ شده و در نتیجه اموری؛ مانند خط‌مشی‌گذاری و برنامه‌ریزی و حتی شاخص‌گذاری به منظور سنجش فرهنگ جامعه را محدود و سخیف می‌کند؛ اتفاقی که در اکثر کشورها در نوع نگاه به فرهنگ افتاده است. به همین دلیل، عمده مواردی که امروزه به عنوان شاخص‌های فرهنگی میان کشورها متداول است، شاخص‌های کمی؛ مانند تعداد سالن‌های نمایش فیلم، تعداد عنوانهای کتاب چاپ‌شده و... می‌باشد.

بدیهی است شاخص‌هایی؛ مانند سرانه تعداد کتاب و صندلی سینما، تعداد گیرنده رادیو و تلویزیون به نسبت خانوارها، میانگین تعداد کتاب، روزنامه، نوار ضبط‌فروشی به نسبت سرانه جمعیت، نسبت درصد جمعیت شرکت‌کننده در یک فعالیت مشخص

فرهنگی طی یک دوره مورد نظر، تولیدات هنری، تعداد دانشجویان رشته‌های هنری، نسبت توزیع کل بودجه فرهنگی بین فعالیت‌های مختلف فرهنگی، بودجه سرانه فرهنگی، سهم بودجه فرهنگی از درآمد ملی، سهم ادارات محلی (استانها) از محل بودجه کل فرهنگی، هزینه استفاده از تئاتر، سینما، بازدید از موزه، امانتگیری کتاب و... نسبت به جمعیت و امثال آن نمی‌تواند پهنه ساخت فرهنگ را در بر بگیرد و محاسبه و اندازه‌گیری این شاخص‌ها نمی‌تواند کل وضعیت فرهنگ جامعه را معرفی کند (دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی، ۱۳۸۶، ص ۶۱)؛ چرا که اساساً افزایش در شاخص‌هایی؛ مثل صندلی سینما، گیرنده تلویزیون و رادیو، تعداد مطبوعات، خانه‌های فرهنگ، جهانگردی، موزه، خیرگزاری، کانون و... اگر در جهت اهداف فرهنگی جامعه اسلامی باشد، نه تنها نشانه پیشرفت فرهنگی نیست، بلکه نشان‌دهنده انحطاط نیز هست.

مفهوم خرد و کلان فرهنگ را از زاویه دیگر و با استفاده از مفاهیم دیگری نیز می‌توان تبیین نمود. به عبارت دیگر، هنگامی که مفهوم خرد فرهنگ مد نظر است، در حقیقت فرهنگ را به صورت «بخشی» در نظر گرفته‌ایم.

در نگرش بخشی، فرهنگ و مسائل و موضوعات آن جدای از مسائل و موضوعات حوزه‌های سیاست و اقتصاد جامعه می‌باشد؛ یعنی فرهنگ، اقتصاد و سیاست هم‌عرض یکدیگر قرار می‌گیرند.

اما هنگامی که مفهوم کلان فرهنگ، موضوع بحث باشد در حقیقت نوع نگاه به فرهنگ، نگاه بُعدی خواهد بود و در این نگاه، فرهنگ تنها به بخشی از جامعه اطلاق نمی‌شود، بلکه با رویکردهای اجتماعی نسبت به آن، مفهوم فرهنگ در سطح کلان مطرح شده است. از این رو، می‌توان گفت مفهوم فرهنگ با معنایی گسترده‌تر در علوم اجتماعی؛ مانند مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ و... به کار می‌رود. لذا فرهنگ به عنوان یک بُعد از جامعه - نه جزء و بخش خاص - در تمامی موضوعات و اجزای آن حضور دارد. به عبارت دیگر، همچنانکه رسانه‌ها و ابزارهای ارتباطی و... فرهنگ‌ساز می‌باشند، محیط‌ها و ساختارهای اجتماعی، علم و تکنیک هم فرهنگ‌ساز هستند.

بر این اساس، اگر مسأله فرهنگی را که موضوع اصلی در سیاستگذاری فرهنگی دولت‌ها است، بر اساس معنای خرد و بخشی فرهنگ تحلیل نماییم، در آن صورت، با همان رویکرد کلاسیکی روبرو می‌شویم که مسأله فرهنگی عبارت است از مجموعه مشکلات و چالش‌هایی که بخش فرهنگ با آن روبرو است. عبارت «بخش فرهنگ»، عبارتی است که در تفکر یا پارادایم برنامه‌ریزی فرهنگی - کلاسیک در مدیریت شکل گرفت. در این پارادایم کلاسیک، جامعه به بخش‌های گوناگون تقسیم می‌شد و برای هر بخش؛ مانند بخش اقتصادی، بخش سیاسی، بخش اجتماعی و نهایتاً بخش فرهنگی، سازمان‌های اداری همراه با بودجه‌های خاص در نظر گرفته می‌شد. در ایران نیز با پیدایش سازمان برنامه و بودجه، این تفکر به تدریج گسترش یافت و در سال‌های ۱۳۵۰ به بعد، بخش فرهنگ در سازمان برنامه و بودجه نیز به وجود آمد. بخش‌های فرهنگ و هنر، ورزش، اطلاعات و جهانگردی و تلویزیون یا رسانه‌ها زیر مجموعه بخش فرهنگ بودند. در این تلقی که امروز دیگر جایگاهی ندارد، مسأله فرهنگی به مجموعه مشکلات بخش فرهنگ، تقلیل داده می‌شود. این مشکلات عبارت بود از مشکلات بودجه و کمبود منابع مالی، کمبود منابع انسانی متخصص (کارشناس برنامه‌ریز) و مشکلات ناشی از درخواست‌های مردم برای برخورداری از خدمات و کالاهای فرهنگی؛ مانند دسترسی به مطبوعات، کتاب، کتابخانه و فضاهای فرهنگی و امثال اینها.

اما در نگاه بُعدی، مسأله فرهنگی نه به عنوان یک بخش جدا و مستقل از کلیت زندگی اجتماعی و نه به عنوان چیزی در کنار سیاست، اقتصاد و جامعه، بلکه به عنوان امری چترگونه که در تمام این ابعاد استیلا پیدا کرده است، دیده می‌شود. در این نگاه جدید، فرهنگ و مسأله فرهنگی هم یک غایت یا هدف برای کلیت زندگی اجتماعی، هم نوعی راهبرد و روش برای دست‌یافتن و رسیدن به آن هدف است.^۲

البته باید توجه داشت این مطلب که هر موضوعی ابعاد فرهنگی دارد، بدین معنا نیست که تقسیم کار بین بخش‌های مختلف دولت و تشکیل وزارتخانه‌های گوناگون که هر یک عهده‌دار وظایف خاصی هستند، نادرست است، بلکه نگاه بُعدی به مسائل،

باعث افزایش توجه سیاستگذاران به ابعاد و پیامدهای مختلف تصمیماتشان بر فرهنگ جامعه خواهد شد؛ موضوعی که در سال‌های اخیر از آن به «پیوست فرهنگی» یاد می‌شود.

مفهوم دولت

دولت، محوری‌ترین مفهوم یا مقوله در مطالعه سیاست و علوم سیاسی می‌باشد. بنابراین، تعریف آن همواره مورد مناقشه پژوهشگران و صاحب‌نظران بوده است. دولت پدیده‌ای است که ذهن نظریه‌پردازان سیاسی را به خود مشغول داشته؛ زیرا در بسیاری از پرسش‌های آنان از زمان افلاطون تا کنون نقش محوری داشته است (نوری، ۱۳۹۲، ص ۷). به همین جهت، تعاریف زیادی نیز برای دولت در علوم سیاسی ارائه شده است. اما آنچه از این تعاریف متعدد در این مقاله مد نظر است، تفکیک بین دو ساحت یا عرصه از دولت، می‌باشد. به عبارت دیگر، دولت در قالب دو مفهوم حاکمیت^۳ و حکومت^۴ موجودیت دارد. دولت در مفهوم حاکمیت یا فرمانروایی، معادل کلمه «state» است. دولت در مفهوم حاکمیت، بزرگترین نهاد سیاسی کشور است و به ساخت قدرتی در کشور گفته می‌شود که تسلط پایدار دارد و اصولاً دارای ثبات و پایداری زیادی است (برهانی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۵).

بر این اساس، در تحقیق حاضر، منظور از دولت، حاکمیت می‌باشد. بنابراین، هنگامی که از نسبت دولت و فرهنگ سخن به میان می‌آید، منظور صرفاً قوه مجریه نیست، بلکه تمام ارکان نظام مد نظر می‌باشد.

اهداف تشکیل دولت

حال که مفهوم دولت مشخص گردید لازم است مختصری در باره هدف از تشکیل یک دولت و کارویژه‌هایی که از آن انتظار می‌رود صحبت نمود؛ چرا که بحث، در خصوص میزان دخالت دولت در فرهنگ در نسبت با وظایف و اختیاراتی تعریف می‌شود که از یک دولت انتظار می‌رود. اکثر نظریات غربی که در خصوص کارکردهای دولت ارائه شده‌اند بر کارکردهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و به طور کلی هر آنچه

که مستقیم یا غیر مستقیم بر افزایش رفاه زندگی تأثیرگذار است، اتفاق نظر دارند. به نظر می‌رسد این دیدگاه در تعارض با دیدگاه اسلام است.

وظایف دولت از دیدگاه اسلام

اساساً خاستگاه اصلی دولت، دین است و دین الهی است که مردم را به زندگی اجتماعی و اعمال حاکمیت فراخوانده است و حضرت نوح 7 نخستین کسی است که دولت دینی را پس از طوفان در میان مؤمنان برپا کرده است (لواسانی، ۱۳۸۳، ص ۶۵). بنابراین، سابقه تشکیل دولت دینی سابقه تاریخی است. دولت دینی نیز دولتی است که بر اساس شریعت اسلامی بنا شده باشد و برنامه و هدفش را از کتاب و سنت می‌گیرد تا به وسیله آن، دین الهی اقامه و حفظ شود (همان ص ۶۹).

اگر بپذیریم که فرهنگ مطلوب و متعالی، همان فرهنگ دینی و تحقق مدینه فاضله دین است،^۵ می‌توان گفت اساساً دولت و حکومت از نگاه معارف اسلامی ماهیتی فرهنگی دارد. حکومت در دیدگاه مکتب اسلام و فرهنگ حکومت علوی، مهمترین ابزارهای نیل جامعه به کمال و تعالی است. از آنجا که حیات بشری در این دنیا از منظر فرهنگ اسلامی، ابزاری برای رسیدن به کمال است و آنچه برای انسان اصالت دارد، کمال جاویدان است، لذا حکومت نیز می‌تواند وسیله مناسبی برای نیل به این هدف باشد (ماندگار، ۱۳۸۱، ص ۴۹). انسان‌سازی از اصلی‌ترین اهداف بعثت انبیاء و تشریح مکاتب الهی است. همه آیاتی که درباره بعثت انبیاء نازل شده تعبیر «وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ» را دارد. مکتب نورانی اسلام حکومت را بهترین ابزار برای رسیدن به این هدف مهم می‌داند. بنابراین، مهمترین هدف حکومت، در دیدگاه فرهنگ اسلامی، تربیت می‌باشد. با تربیت می‌توان زمینه رشد و تعالی فرد در جامعه را فراهم کرد تا استعدادها و توانایی‌ها در جهت کمال مطلق، شکوفا شود (همان، ص ۵۷).

محقق دیگری با استناد به کلام علی 7 در نهج البلاغه، اهداف زیر را به عنوان فلسفه تشکیل حکومت معرفی نموده است: «اجرای احکام دین، اصلاحات در جامعه و

مقابله با کجروی، برقراری امنیت، اجرای قوانین و اقامه حدود» (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵-۱۱۳).

باید به این نکته توجه داشت که هر چند فلسفه وجودی هر دولتی، برآورده کردن نیازهای اولیه مردم است، اما اسلامیت دولت ایجاب می‌کند که دولت اهتمام بیشتر و دغدغه فراوان‌تری برای پاسخگویی به این دسته از نیازهای مردم داشته باشد؛ با این توضیح که برآورده کردن آنها را مقدمه انجام وظایف اهم خود بداند، توجه داشته باشد که تأمین نظم و امنیت، شغل، نان و مسکن مردم، مقدمه تحقق مجموعه احکام و قوانین شرعی و ارزش‌های اسلامی و رشد و تعالی اخلاقی و معنوی مردم است.

به طور خلاصه می‌توان گفت خداباوری و حق‌محوری، روح حاکم بر سیاست دینی در اسلام است. بر اساس خداباوری و در چارچوب حق‌مداری و عدالت‌ورزی، تأمین رفاه مادی، کرامت و آزادی انسان از اهداف میانی حکومت اسلامی است و هدایت و سعادت‌مندی نهایی انسان، در زمره اهداف نهایی حکومت اسلامی قرار دارد (نیازی، ۱۳۸۹، ش ۳، ص ۱۷۵).

در جمع‌بندی اهداف دولت و در مقام مقایسه میان اهداف دولت دینی با دولت غیر دینی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. هدف اصلی از تشکیل دولت دینی، اقامه دین است.
۲. دولت دینی نیز همانند دولت غیر دینی، خود را متکفل تأمین معاش و زندگی دنیوی مردم می‌داند.
۳. در دولت دینی تأمین معاش، فرع بر اقامه دین است؛ در حالی که دولت غیر دینی مسئولیتی در قبال دین مردم ندارد و یا اگر هم داشته باشد، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. به تعبیر دیگر، در دولت دینی، اصلاح فرهنگ بر اصلاح اقتصاد مقدم است و بر همین مبنا توسعه فرهنگی بر توسعه اقتصادی تقدم پیدا می‌کند، اما در دولت غیر دینی، اگر هم اصلاح فرهنگ مهم باشد، در چارچوب «فرهنگ توسعه» معنا پیدا می‌کند، نه «توسعه فرهنگی». به همین جهت است که هر چند «یونسکو» در سال‌های اخیر، بر اهمیت و توجه دولت‌ها به فرهنگ تأکید می‌کند، اما چه به صراحت و چه تلویحاً بر نقش آن در فرآیند توسعه تأکید می‌ورزد.

دولت و فرهنگ

در این بخش، ابتدا رویکردها و نظریات مختلفی که در باب نسبت دولت و فرهنگ وجود دارد بیان می‌شود، سپس بر اساس مطالبی که در بخش مفهوم دولت و فرهنگ بیان شد، صورت‌بندی جدیدی از مسأله دولت و فرهنگ تبیین خواهد شد.

۳ پارادایم اصلی در حوزه نظریات دولت در مدیریت دولتی وجود دارد و متناسب با این ۳ پارادایم، ۳ مکتب مطالعات فرهنگی در خصوص فرهنگ و سیاستگذاری فرهنگی و نقش دولت در حوزه فرهنگ نظریه‌پردازی نموده‌اند. ابتدا پارادایم‌های مدیریت دولتی را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس به بیان نظریات مکاتب فرهنگی در خصوص نقش دولت در حوزه فرهنگ می‌پردازیم.

پارادایم‌های مدیریت دولتی

اداره امور عمومی^۶

اداره امور عمومی یا همان مدیریت دولتی سنتی، همان الگوی کلاسیک و پیری است. از منظر «ماکس وبر»، کارآمدترین نظام مدیریت دولتی شامل دیوان‌سالاری‌هایی است که کارگزاران خدمات کشوری در این تشکیلات بر اساس اصول شایستگی استخدام می‌شوند و در چارچوب معیارهای سلسله‌مراتب، تقسیم کار، استخدام بلندمدت، کارراهه شغلی، مقررات و رویه‌های مکتوب انجام وظیفه می‌کنند (سالارزهی و ابراهیم‌پور، ۱۳۹۱، ش ۹، ص ۴۷). در این سیستم، کارگزاران دولتی تنها به مدیران مافوق خود پاسخگو هستند (Pfiffner, 2004, p.443). ویژگی اصلی دولت در این الگو، ساختارهای عریض و طویل و حجم بالای کارمندان و تعدد حوزه‌های فعالیت دولت می‌باشد.

مدیریت دولتی نوین^۷

ناکارآمدی الگوی سنتی مدیریت دولتی در تحقق اهداف خود؛ به‌ویژه پیاده‌سازی بوروکراسی به آن شکل که مد نظر وبر بود، صاحب‌نظران را به سمت الگوی جدیدی از مدیریت دولتی به نام مدیریت دولتی نوین سوق داد.

مدیریت دولتی نوین بر اساس مبانی‌ای پایه‌گذاری شده است که مهمترین آنها بازآفرینی و نومدیریت‌گرایی است که در بخش خصوصی کاربرد دارد (Denhart, 2000, p.550). اساساً مدیریت دولتی نوین، شامل طیف گسترده‌ای از تکنیک‌ها و رویکردهایی است که برای غلبه بر ناکارآمدی ذاتی مدل سنتی مدیریت دولتی تعبیه شده است (Pfiffner, 2004, p.445).
۵ ویژگی اصلی مدیریت دولتی نوین عبارتند از:

۱. کوچک‌سازی؛ کاهش اندازه دولت.
۲. مدیریت‌گرایی؛ استفاده از تکنیک‌های بخش خصوصی در دولت.
۳. تمرکززدایی؛ جهت‌دهی تصمیم‌گیری به سوی دریافت‌کنندگان خدمات.
۴. بوروکراسی‌زدایی؛ ساخت مجدد دولت با تأکید بر نتایج، به جای فرآیندها.
۵. خصوصی‌سازی؛ ارائه خدمات و کالاهای دولتی توسط شرکت‌های بیرونی (دانایی‌فرد، ۱۳۹۰، ص ۳۷).

اصول و عناصر مذکور به هم وابسته و درصدد کاهش اندازه و گستره فعالیت‌های دولت هستند (یعقوبی، ۱۳۸۹، ص ۳۹). در این الگو دولت از اشاعه فرهنگ وابسته‌سازی و قیمومیت مردم روی برمی‌گرداند و بسیاری از خدماتی که خود رأساً تدارک می‌دید، از طریق بنگاه‌های خصوصی و مشارکت مردم و با عقد قرارداد فراهم می‌کند. همچنین دولت از اعمال شدید و گسترده قانون می‌کاهد و به سوی ایجاد حق انتخاب برای شهروندان و مقررات‌زدایی و آزادسازی‌گرایی پیدا می‌کند (دانایی‌فرد، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸).

به عبارت دیگر، در حالی که در دهه ۱۹۷۰ میلادی، (دولت بزرگ) طرفدار داشت، در دهه ۱۹۸۰ میلادی، شعار (کوچک زیباست) مطرح شد و دولت‌ها به سمت کاهش مداخلات و افزایش برون‌سپاری فعالیت‌ها و مسؤولیت‌های خود سوق پیدا کردند. به تعبیر «دنهارت» از پاروونزی در الگوی سنتی به سکان‌داری در الگوی نوین حرکت نمودند.^۸

نهضت خدمات عمومی نوین^۹

هر روشی در یک دوره زمانی راه حل محسوب می‌شود، ولی ممکن است در دوره‌های بعدی همان روش مشکل به شمار آید (همان، ص ۱۲۷). این موضوع در خصوص الگوی مدیریت دولتی نوین نیز صادق است. به عبارت دیگر، زمانی که مدیریت دولتی ایده پاروژدن و اجراء را کنار نهاد و مسؤولیت هدایت را عهده‌دار شد، به جای آنکه از میزان درگیری‌های آن کاسته شود بر کنترل و نظارت‌هایش افزوده شد (همان، ص ۱۲۸). شاید یکی از مهمترین کاستی‌های مدیریت دولتی نوین، مشتری‌انگاشتن شهروندان بود که منجر به کم‌رنگ‌شدن عدالت در جامعه گردید. این موضوع و انتقادات دیگری که به مدیریت دولتی نوین وارد گردید^{۱۰} اندیشمندان را به سوی ارائه نظریهٔ جدیدی به نام نهضت خدمات عمومی نوین سوق داد. در این شیوه دولت و سازمان‌های دولتی، نه مانند مدیریت دولتی سنتی به اجراء می‌پردازند و نه همچون مدیریت‌گرایی، خود را درگیر هدایت و کنترل شهروندان می‌کنند، بلکه به بسترسازی و آماده‌کردن زمینه‌های مشارکت شهروندان می‌پردازند و اختیار انجام امور آنان را به خودشان واگذار می‌نمایند. در این تفکر، مردمان به حدی از بلوغ و آگاهی رسیده‌اند که نیازی به هدایت دولت ندارند و خود قادرند امور خود را ساماندهی و حل و فصل کنند (همان، ص ۱۳۴).

در این پارادایم، بر خلاف پارادایم قبلی که بر هدایت‌کردن تأکید می‌شود، بر خدمت‌کردن به جای هدایت‌کردن^{۱۱} متمرکز است.

دیدگاه سه پارادایم مدیریت دولتی در قبال نقش دولت در عرصه‌های مختلف اجتماعی را می‌توان در جدول ۱ مشاهده نمود.

خدمات عمومی نوین	مدیریت دولتی نوین	مدیریت دولتی سنتی	
خدمت‌کردن (مذاکره بر سر منافع میان شهروندان و گروه‌های اجتماعی و خلق ارزشهای مشترک).	حاکمیت و راهبری (به عنوان تسریع‌کننده نیروهای بازار عمل می‌کند).	تصدی‌گری (طراحی و اجرای خط مشی متمرکز بر هدفی واحد که به صورت سیاسی تعریف شده است).	نقش دولت

جدول ۱: دیدگاه پارادایم‌های مدیریت دولتی در قبال نقش دولت در اجتماع.

پارادایم‌های سیاستگذاری فرهنگی

متناظر با سه مکتب مدیریت دولتی (سیاستگذاری عمومی)، «مک گویگان» سه گفتمان سیاستگذاری فرهنگی را به شرح ذیل تعریف می‌کند (MacGuigan, 2004, p.10):

- گفتمان دولت؛
- گفتمان بازار؛
- گفتمان ارتباطاتی.

گفتمان دولت

گفتمان دولت‌مدار سیاست فرهنگی در قرن نوزدهم با رواج اندیشه دولت به مثابه جامعه شکل گرفت. این گفتمان در حول این اندیشه رواج یافت که دولت - ملت‌های مدرن می‌بایستی کل جامعه را فرماندهی نمایند. همچنین وظیفه تنظیم اقتصاد و سیاست و ایجاد خدمات مناسب برعهده دولت می‌باشد. این عقیده در دهه‌های ۱۹۳۰ میلادی با روی کار آمدن دولت‌های توتالیتار فاشیستی به اوج خود رسید. خود «هیتلر» در پی ایجاد فرهنگی هلنی به عنوان هنر رسمی «رایش سوم» بود. در بریتانیا به همین سیاق، سیاست‌های فرهنگی دولت کارگر با ایجاد انجمن‌های هنری در جهت بالابردن دسترسی عمومی به هنر و فرهنگ تلاش می‌کردند. گفتمان دولتی در کشورها با نظام‌های اقتصادی و اجتماعی متفاوت و در بسترهای گوناگون اشکال متنوعی داشته، اما نهایتاً این گفتمان با مهندسی اجتماعی و پروژه ملت‌سازی، پیوند داشته است. برای نمونه کشورهای کمونیستی در صدد ساختن «انسان سوسیالیست» بودند و نهادهای هنری و فرهنگی؛ چه در تولید و چه در بازنمایی، آشکار و پنهان هدف فوق را جستجو می‌کردند (مک گویگان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶-۹۵).

بر این اساس، در حوزه سیاستگذاری فرهنگی، گفتمان دولت بر جایگاه و نقش دولت (حاکمیت و نه فقط قوه مجریه) در تعیین سیاست‌های فرهنگی تأکید دارد.

گفتمان بازار

دومین گفتمان، گفتمان بازارسازی یا آزادسازی است. این گفتمان که اساساً با عنوان راست جدید در اروپا یا بازگشت به عصر طلایی در انگلستان شناخته شده، با سیاست‌های «تاچریسم» و «ریگانیزم» در اروپا و آمریکا آغاز شد. گفتمان بازار، همزمان با بازگشت به دکترین بازار آزاد در کشورهای سرمایه‌داری بود. در این دوره حمایت دولتها از هنر و محصولات فرهنگی به طور قابل ملاحظه‌ای کاسته شد و همهٔ امور فرهنگی به دست آزاد نیروهای بازار سپرده شد. شرکت‌های تجاری با منطق اقتصادی و فرصت‌طلبانه مبادرت به شناخت و شکل‌دهی ذایقه‌های فرهنگی توده‌ها می‌کردند و زبان شرکت، زبان رسمی و پذیرفته‌شدهٔ تمامی سیاست‌ها بود. اسپانسرهای تجاری و مالی اقدام به حمایت از هنرها و ایجاد شبکه‌های رسانه‌ای می‌نمودند که اهداف آنان در درجهٔ اول اقتصادی و کسب سود بود تا فرهنگی (همان، ص ۱۲۴-۱۰۷). لذا در گفتمان بازار، گرایش زیادی به سمت کسب درآمد از قبل فعالیت‌هایی؛ مانند برگزاری جشنواره‌ها، راه‌اندازی موزه‌ها و جذب توریست وجود دارد (Patten, 2011, p.8).

بر این اساس، در سیاست‌گذاری فرهنگی، منطق عرضه و تقاضا تعیین‌کنندهٔ خط مشی‌های فرهنگی خواهد بود. از این منظر، شاهد غلبه خرده‌سیستم اقتصاد بر فرهنگ خواهیم بود. رواج صنعت فرهنگ و صنایع فرهنگی نیز زاییده همین گفتمان است که موجب بسط هژمونی فرهنگ مدرن در قالب صادرات محصولات فرهنگی حوزه مدرن خواهد شد.

در این دیدگاه، دخالت دولت و نهادهای وابسته به آن باید به کمترین میزان ممکن برسد. حوزه فرهنگی و ارزشی نیز باید از دخالت دولت مصون باشد و امور اعتقادی و دینی نیز به عنوان حریم و حوزهٔ خصوصی اشخاص از قلمرو دخل و تصرف حکومت معزول است (نیازی، ۱۳۸۹، ش ۳، ص ۱۵۵).

گفتمان ارتباطی - مدنی

گفتمان سوم؛ یعنی گفتمان ارتباطی - مدنی با توجه به ایده‌های «یورگن هابرماس»

در باب حوزه عمومی و مطرح شدن دموکراسی اجتماعی پیگیری گردیده است. گفتمان مدنی - ارتباطی در صدد مقاومت فرهنگی است؛ مقاومتی که در جنبش‌های اجتماعی پیشرو، با عناوینی همچون «جنبش برای عدالت اجتماعی»، «ضد سرمایه‌داری» و «ضد جهانی‌شدن» جلوه‌گر می‌شود. این جنبش‌ها به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم با سیاست‌های فرهنگی دولتی و بازاری درگیر هستند. گفتمان مدنی و ارتباطی زیر سایه جنبش‌های اجتماعی به صورت داوطلبانه در صدد دموکراسی فرهنگی واقعی و جستجوی شهروندی فرهنگی است و در برخی مواقع با یک دموکراسی رادیکال، سعی در براندازی نظام‌های غیر دموکراتیکی دارد که با نام بازار و دولت، عرصه ارتباطات انسانی را تنگ کرده و برای رسیدن به هدف، حتی خود دموکراسی را دستاویز قرار می‌دهد. این گفتمان به سرمایه‌داری فرهنگی و ابزارهای خاص آن حمله‌ور می‌شود که موفقیت آن در گرو مشارکت همدلانه است (مک گوئیگان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴-۱۲۵).

بنا بر رویکرد سوم، حقوق شهروندی همگان مبنی بر مشارکت فرهنگی، محترم شمرده شده و سیاست فرهنگی در تمامی مراحل از طریق بسط گفتمان‌های اجتماعی مبتنی بر عقلانیت ارتباطاتی و بر اساس افکار عمومی صورت‌بندی، اجراء و ارزیابی می‌شود.

این ۳ گفتمان را می‌توان در جدول ۲ مشاهده نمود.

گفتمان دولتی	گفتمان بازار	گفتمان مدنی - ارتباطی	عامل تعیین خط مشی‌های فرهنگی
دولت	منطق عرضه و تقاضا	نهادهای مدنی و مردم	

جدول ۲: دیدگاه پارادایم‌های سیاستگذاری فرهنگی در قبال نقش دولت در عرصه فرهنگ.

به‌طور خلاصه، نظریات در باب نسبت دولت و فرهنگ، متناسب با نوع نگاه به فرهنگ و سیاستگذاری فرهنگی از یک طرف و جایگاه و نقش دولت از سوی دیگر، در طیفی از نظریات حداکثری و تصدی‌گرایانه تا نظریات حداقلی و حمایت‌گرایانه و حتی در پاره‌ای از مواقع، عدم دخالت، قرار می‌گیرد. نکته مهمتری که در اینجا باید

بدان توجه داشت، این است که سیر تاریخ چند دهه گذشته به گونه‌ای است که نشان می‌دهد دیدگاه‌ها در خصوص حدود دخالت دولت در فرهنگ، به سمت کاهش مداخله دولت و فعال‌نمودن و مشارکت‌دادن نهادهای مردمی و داوطلبانه در عرصه فرهنگ سوق پیدا کرده است.

صورت‌بندی مجدد مسأله دولت و فرهنگ

چارچوب مفهومی مقاله

به نظر می‌رسد تفاوت‌ها و گاه تناقض‌های موجود میان این نظرات، ناشی از عدم شفافیت در مسأله و سؤالی است که این نظریات در پاسخ بدانها ارائه شده‌اند. این عدم شفافیت نیز متأثر از عدم تعیین این موضوع است که نسبت دولت و فرهنگ در کدامیک از مراحل فرآیند سیاستگذاری، مورد بررسی قرار می‌گیرد. باید توجه داشت که مسأله دولت و فرهنگ، در فضای سیاستگذاری معنا پیدا می‌کند؛ چرا که اساساً وظیفه دولت‌ها سیاستگذاری است. مدل‌های مختلفی برای سیاستگذاری ارائه شده است؛ مانند مدل نهادی، مدل فرآیندی، مدل عقلایی، مدل تدریجی و... به جهت اختصار و نیز با توجه به هدف اصلی مقاله، از تبیین این مدل‌ها صرف نظر کرده و خواننده را به منابع مختلفی که در این باب وجود دارد ارجاع می‌دهیم.^{۱۲} اما آنچه به عنوان چارچوب مفهومی این مقاله انتخاب شده، مدل فرآیندی است. بر اساس این مدل، سیاستگذاری، فرآیندی است متشکل از سلسله‌مراحل و گام‌هایی که از شناسایی مسأله آغاز و به ارزیابی خط مشی‌های اجراشده منتهی می‌شود.

این مدل از دو جهت به عنوان مبنای کار انتخاب شده است: اول اینکه در تمامی مدل‌های دیگر، به نوعی مدل فرآیندی مستتر است. به عبارت دیگر، هر مدلی که مبنای سیاستگذاری باشد، ناچار از طی کردن فرآیند شناسایی مسأله و تدوین خط مشی، اجرای خط مشی و نهایتاً ارزیابی خط مشی خواهد بود. دومین دلیل انتخاب این مدل، سادگی و سهولت تبیین مسأله دولت و فرهنگ در ضمن آن است. در ادامه به تبیین مدل فرآیندی خواهیم پرداخت.

مدل فرآیندی سیاستگذاری

بر اساس این مدل، فرآیند خط مشی را می‌توان به مثابه مجموعه‌ای از فعالیت‌های سیاسی در قالب مراحل شناسایی مشکل، تدوین راه‌حل‌ها، قانونی کردن (جلب حمایت و تأیید نهادهای قانونگذاری، اجرایی، قضایی)، اجراء و ارزیابی (تشخیص اینکه آیا راه حل‌های منتخب در چهارچوب خط مشی، مشکل را برطرف می‌کنند و مورد قبول قرار می‌گیرند)، در نظر گرفت. نظریات مختلفی به منظور تبیین مراحل سیاستگذاری ارائه شده است.^{۱۳}

اما یکی از ساده‌ترین مدل‌هایی که فرآیند خط مشی‌گذاری را توصیف می‌کند، مدل ۳ مرحله‌ای، شامل تدوین،^{۱۴} اجراء^{۱۵} و ارزیابی^{۱۶} می‌باشد. در ادامه به اختصار به تبیین این مدل می‌پردازیم.

مرحله تدوین، مرحله‌ای است که در آن، مسائل شناسایی شده، در دستور کار قرار گرفته و تلاش می‌شود از بین گزینه‌های موجود، بهترین راه حل انتخاب شود. یکی از مهمترین اقدامات در مرحله تدوین، شناخت مسأله و تصمیم‌گیری در خصوص اینکه چه مسأله و به چه شکلی در دستور کار قرار گیرد، می‌باشد. عوامل مختلفی بر فرآیند دستورگذاری تأثیر می‌گذارند؛ از جمله گروه‌های ذینفع، مطبوعات، ارباب رجوع و... (قلی‌پور، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). پس از بررسی ابعاد گوناگون مسأله و راه حل‌های موجود، یک راه حل، انتخاب و اعلام می‌گردد.

مرحله دوم، اجراء می‌باشد. اجراء خط مشی، عبارت است از مجموعه‌ای از فعالیت‌ها که به سمت محقق کردن تأثیر برنامه، هدف‌گیری کرده است. در اجراء، الگوهای مختلفی وجود دارد. یکی از پژوهشگران، سه دسته الگو در خصوص نحوه اجراء خط مشی‌ها ارائه کرده است؛ الگوی بالا به پایین، الگوی پایین به بالا و الگوی ترکیبی. تفاوت هر یک از این مدل‌ها نیز در میزان اهمیت داده شده به مشارکت مردم در فرآیند اجراء سیاست‌های اتخاذ شده است. بر همین اساس، ابزارهای مختلفی نیز برای اجراء سیاست‌ها معرفی شده است. انتخاب ابزار اجراء خط مشی، تابع یک سلسله شرایط و مقتضیات درونی و بیرونی است که اگر بخواهیم آنها را به طور خلاصه طبقه‌بندی کنیم، شامل توانایی دولت و

خط مشی‌گذاران در امر نظارت بر مخاطبان خط مشی و شرایط و گرایش‌های مخاطبان خط مشی نسبت به وضع موجود خواهند بود. این ابزارها در ۴ دسته قرار می‌گیرد؛ همانطور که در جدول شماره ۳ نشان داده شده است (الوانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳):

شرایط و گرایش‌های مخاطبان		۱. ابزارهای بازارمحور و اقتصادی؛	
محدود و ساده	متعدد و متنوع	۲. ابزارهای مقرراتی و نظارت و	
مقرراتی و مداخله مستقیم دولت	بازارمحور و اقتصادی	زیاد	توانایی دولت در مداخله و نظارت
ترکیبی	داوطلبانه	کم	۳. ابزارهای داوطلبانه؛ ۴. ابزارهای ترکیبی.

جدول ۳: ابزارهای اجرای خط مشی.

البته باید به این نکته توجه داشت که تفکیک اجراء از تدوین، صرفاً یک تفکیک نظری است و به معنای تفکیک کامل در مقام عینیت نیست (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۸۱). به همین دلیل است که در مقام اجراء، سیاست‌ها مجدداً متناسب با اقتضائات پیش‌آمده بازبینی و تدوین می‌شوند.

در نهایت، مرحله سوم خط مشی‌گذاری نیز ارزیابی سیاست‌های اجراء شده می‌باشد. گاهی تصور می‌شود که وقتی خط مشی، به تصویب رسید، اجراء شده و نتایج مورد نظر حاصل می‌شود؛ در حالی که لزوماً چنین وضعیتی ایجاد نخواهد شد. خط مشی‌گذاران باید به ارزیابی نتایج خط مشی مورد نظر خود اقدام نمایند. رویکردهای مختلفی نیز برای ارزیابی خط مشی وجود دارد. یکی از این شیوه‌های متداول، سنجش میزان نیل به نتایج مورد نظر است. در رویکرد دیگری، درون‌دادها، برون‌دادها و فرآیندهای اجرایی مورد بررسی قرار می‌گیرند (همان، ص ۲۱۳).

از این رو، می‌توان گفت ارزیابی یک جریان مستمر و دائمی است که در تمام مراحل قبل از اتخاذ تصمیم، حین اتخاذ تصمیم، هنگام انجام عملیات و اجرای تصمیم و پس از تمام‌شدن عملیات، ادامه دارد و در نهایت، خود مرحله‌ای برای اتخاذ تصمیم بعدی خواهد بود (تسلیمی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳).

آنچه تاکنون بیان شد، تبیین مختصری از فرآیند ۳ مرحله‌ای خط مشی‌گذاری بود. به نظر می‌رسد قبل از هرگونه اظهار نظری در خصوص نسبت دولت و فرهنگ، ابتدا باید مشخص نمود این نسبت در کدام مرحله سیاست‌گذاری مد نظر است. آیا منظور، حدود مسئولیت دولت در قبال تدوین سیاست‌های فرهنگی است یا بحث در مورد میزان ورود دولت در اجراء و تصدی فعالیت‌های فرهنگی می‌باشد یا اینکه منظور، تعیین صلاحیت دولت در ارزیابی وضعیت فرهنگی جامعه است. بنابراین، قبل از پاسخ به این سؤال که نسبت دولت با فرهنگ چیست، باید به این سؤال پاسخ داد که این نسبت در کدام سطح مورد بررسی قرار می‌گیرد؟ چرا که ممکن است یک نظریه، قائل به دخالت دولت در مرحله تدوین خط مشی‌های فرهنگی باشد و در عین حال، دخالت دولت در سطح اجرای سیاست‌ها و تصدی فعالیت‌های فرهنگی را به دلیل تجربه تاریخی ناموفق دولت از دخالت در فرهنگ، مجاز نداند و بالعکس؛ همانطور که نظریات مختلفی که در باب گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی بیان شد را می‌توان ناظر به یک یا چند مرحله از مراحل خط مشی‌گذاری دانست. به طور مثال، گفتمان دولت، خود را در هر سه مرحله خط مشی‌گذاری مسؤوول می‌داند؛ در حالی که گفتمان بازار که معتقد به مکانیسم عرضه و تقاضا است، تمرکز خود را بر بهره‌وری شیوه‌های تولید کالاها و محصولات فرهنگی از طریق فعال‌نمودن بخش خصوصی، قرار داده که غالباً به مرحله اجرای سیاست‌های فرهنگی مربوط می‌شود. گفتمان مدنی نیز هر سه مرحله را از آن مردم می‌داند.

بنابراین، تفاوت و تناقض‌های ظاهری میان نظریات گوناگون در خصوص نسبت دولت و فرهنگ، ناشی از مشخص‌نبودن موضع بحث می‌باشد. از این‌رو، هر نظریه و تئوری که به دنبال تبیین نسبت دولت و فرهنگ است، ابتدا باید موضع خود را در قبال این مراحل مشخص نماید؛ چرا که صورت‌بندی مسأله دولت و فرهنگ در هر مرحله متفاوت خواهد بود. آنچه در این تحقیق مد نظر است، تبیین صورت مسأله در مرحله اول؛ یعنی نسبت دولت و فرهنگ در مرحله تدوین سیاست‌های فرهنگی می‌باشد.

تبیین مسأله در سطح اول

رسالت دولت در عرصه فرهنگ و تعالی فرهنگ جامعه

در وهله اول به نظر می‌رسد مسأله دولت و فرهنگ، در مرحله تدوین سیاست‌های فرهنگی عبارت است از اینکه آیا اساساً دولت باید در عرصه فرهنگ دخالت بکند یا نه؟ به عبارت دیگر، قبل از اینکه از این بحث کنیم که دولت باید حداقلی عمل کند یا حداکثری یا چه نقشی برعهده بگیرد، باید به این سؤال پاسخ داد که آیا دولت این حق را دارد که در عرصه فرهنگ، ورود نماید یا خیر؟ عده‌ای معتقدند دولت نباید در فرهنگ دخالت کند؛ با این استدلال که فرهنگ امری نهادینه‌شده در جامعه است که جامعه، خودبه‌خود به آن شکل می‌دهد و هویتی مستقل و یکپارچه دارد. از این رو، دولت در امور فرهنگی چندان کاری نمی‌تواند انجام دهد و فاقد وجاهت اجتماعی است (غلامپور آهنگر، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۳). اقدامات دولت‌ها نشان می‌دهد که هرگاه دولت در امر فرهنگ دخالت کرده، نتیجه معکوس حاصل شده است. در حقیقت، استدلال این گروه دو وجه دارد: اول اینکه نه فرهنگ عرصه‌ای است که دولت بتواند یا مطلوب باشد که در آن ورود پیدا کند و نه دولت این اجازه و حق را دارد؛ همانگونه که عملکرد تاریخی دولت‌ها نیز این امر را ثابت می‌کند.

با کمی تأمل می‌توان دریافت که این سؤال نیز سؤال صحیح و کاملی به نظر نمی‌رسد؛ چرا که در بخش‌های قبلی اشاره شد که نگاه به فرهنگ باید نگاه بُعدی باشد، نه جزئی؛ یعنی هر اقدام یا طرح و فعالیتی بُعد فرهنگی دارد؛ هرچند در نظر اول یک اقدام کاملاً اقتصادی محسوب شود.

در حقیقت، ماهیت فرهنگ به نحوی است که هیچ فرد، سازمان و دولتی نمی‌تواند ادعا کند که اراده مداخله در فرهنگ را ندارد. ممکن است چنین القاء کند که در فرآیند تولید آثار و کالاهای فرهنگی مداخله مستقیم نمی‌کند، اما فرهنگ، با تعریف مجموعه نظام‌مند اعتقادات، ارزش‌ها، الگوهای رفتاری و نمادهای متعلق به یک ملت، چیزی نیست که دولت بتواند در آن مداخله نکند؛ زیرا هر سیاست، تصمیم، اقدام بزرگ یا کوچکی که در هر مسأله سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اتخاذ نماید، در تغییرات

فرهنگی جامعه تأثیر می‌گذارد و مداخله از این طریق، اجتناب‌ناپذیر است (بنیانیان، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶). حتی هر محدوده‌ای از تأمین نیازهای جامعه را به عنوان مسؤلیت دولت بپذیریم که حداقل آن، تأمین امنیت داخلی و دفاع از سرزمین یا یک گام بالاتر، علاوه بر تأمین امنیت داخلی و دفاع از مرزها، فراهم کردن شرایط برای افزایش رفاه و زمینه‌سازی برای پیشرفت جامعه است. این‌گونه مسؤلیت‌ها نیز مستلزم مداخله برای اصلاح فرهنگ جامعه است (همان، ص ۱۴۷).

معنای این سخن این است که دولت چه بخواهد، چه نخواهد، چه حق داشته باشد، چه نداشته باشد، چه مطلوب باشد و چه نباشد، در هر حال در فرهنگ دخالت می‌کند. به تعبیر یکی از صاحب‌نظران، وقتی که برنامه‌ریزی فرهنگی می‌کنیم یک چیزی را پیش فرض قرار داده‌ایم و آن هم دخالت دولت به عنوان دستگاہ دارای قدرت و اعمال حاکمیت در مسائل فرهنگی است (اجلالی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۵)؛ هرچند با توجه به مطالبی که در بخش اهداف تشکیل دولت دینی بیان شد، می‌توان حق و بلکه تکلیف دولت در قبال فرهنگ جامعه را نتیجه گرفت، اما آنچه مد نظر نگارنده است، توجه به ذاتی بودن دخالت دولت در فرهنگ و غیر ارادی بودن آن است. ذکر این نکته ضروری است که این مطلب که دولت حق دارد و موظف است در فرهنگ دخالت کند، لزوماً به معنای دخالت حداکثری یا ایفای نقش تصدی‌گری نیست. لذا باید بین مسؤول بودن دولت در قبال فرهنگ (که خود را در مرحله تدوین سیاست‌های فرهنگی نشان می‌دهد) با مجری بودن دولت تفاوت قائل شد.

مختار بودن انسان

بُعد دیگر مسأله همانطور که بیان شد، این است که فرهنگ با پذیره‌های انسانی سروکار دارد و لذا تا باور افراد اصلاح نشود، هیچ رفتاری را به میل خود انجام نمی‌دهند. به عبارت دیگر، فرهنگ، عرصه اجبار و تکلیف نیست. اما سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا این امر؛ یعنی ضامن شدن دولت به منظور اجرای دستورات دینی، نافی آزادی انسان در انتخاب دین نیست؟ آیا دولت اسلامی می‌تواند یا مجاز

است که مردم را به راه درست هدایت نماید؟! اساساً آیا امکان دارد افراد را با قوه قهریه و ادار به پذیرش و اجرای دستورات دینی نمود؟
قرآن، انسان را موجودی مختار می‌داند. علامه «طباطبایی» در ذیل آیه ۳۵ سوره مبارکه انعام می‌فرماید:

دنیا، دار اختیار است و دعوت به حق و قبول آن باید در مجرای اختیار جریان یابد، و تو [ای پیامبر] نمی‌توانی آیه‌ای تهیه کنی که آنان را بر ایمان آوردن مضطر و بی‌اختیار سازی؛ برای اینکه خداوند چنین ایمانی را از آنان نخواسته، بلکه از آنان ایمان به طوع و رغبت و اختیار خواسته است. از همین جهت آیه‌ای که مردم را مجبور بر ایمان و اطاعت کند نیافریده، و گرنه خودش می‌توانست چنین کاری را بکند و جمیع افراد بشر را به جبر، مجتمع بر ایمان سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۹۱).

علامه همچنین ذیل تفسیر آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره ۲: ۲۵۶)؛ در قبول دین اکراهی نیست؛ (زیرا) راه درست از راه انحرافی روشن شده است، می‌فرماید:

دین اجباری نفی شده است؛ چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از «اعتقادات» و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد (همان، ج ۲، ص ۵۲۳).

به عبارت دیگر، آنچه ملاک ارزش افعال انسانی است، اختیار اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۷۸).

همچنین خداوند در سوره مبارکه حدید می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید ۵۷: ۲۵)؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند. در تفسیر نمونه ذیل این آیه چنین آمده است:

نکته جالب دیگر در جمله «لَيُقْوَمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» این است که از «خودجوشی مردم» سخن می‌گوید، نمی‌فرماید هدف این بوده که انبیاء انسانها را وادار به اقامه قسط کنند، بلکه می‌گوید هدف این بوده که مردم مجری قسط و عدل باشند! آری مهم این است که مردم چنان ساخته شوند که خود مجری عدالت گردند و این راه را با پای خویش بپویند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۳۷۳).

حال که دو بُعد مسأله روشن شد، می‌توان صورت مسأله در سطح اول را بدین شکل مطرح نمود:

با توجه به اینکه دولت، نه تنها به صورت غیر ارادی در تدوین سیاست‌های فرهنگی به منظور تغییر یا اصلاح امور فرهنگی دخالت می‌نماید، بلکه حتی حق و وظیفه هدایت و اصلاح فرهنگ جامعه را نیز برعهده دارد، چگونه این حق و وظیفه خود را ایفاء نماید که با اختیار و آزادی افراد در انتخاب مسیر هدایت یا گمراهی تعارض پیدا نکند؟

هر چند هدف تحقیق حاضر پاسخ به این مسأله نیست، بلکه به دنبال تبیین صحیح صورت مسأله جهت نیل به پاسخی مناسب‌تر و دقیق‌تر است، اما اجمالاً در پاسخ بدین سؤال، می‌توان از استعاره «شیب» استفاده نمود. یک سطح شیب‌دار را در نظر بگیرید، حرکت به یک سمت شیب سخت‌تر و با اعمال فشار و سختی و به سمت دیگر آسان‌تر و بدون احساس ناراحتی می‌باشد. همچنین می‌توان با کم و زیادکردن زاویه شیب، سختی و آسانی حرکت به دو سمت را مدیریت نمود. به نظر می‌رسد در فرآیند سیاستگذاری فرهنگی دولت، نه باید و نه می‌تواند به اجبار، فرهنگ جامعه را تغییر دهد و به اصطلاح، انسانها را به راه درست هدایت نماید. اما دولت اسلامی هم باید و هم می‌تواند «شیب اجتماعی» را به گونه‌ای قرار دهد که در نتیجه آن سوق به تعالی تسهیل گردیده و میل به بدی، سخت شود. به عبارت دیگر، دولت مجاز نیست کسی را مجبور کند دیندار باشد، اما موظف است به منظور پاسداشت و اجرای آموزه‌های دینی، قوانین و سیاست‌هایی را تدوین نماید که به موجب آنها هر فردی که بخواهد زندگی خود را

بر اساس دین‌مداری سامان دهد، به راحتی بتواند و هر کسی هم که یک زندگی مملو از تلذذ مادی و فارغ از احکام الهی بخواند - البته تا جایی که از حریم خصوصی او تجاوز نکند -، به راحتی نتواند به هدف خود نائل گردد و به اصطلاح، این کار برای او هزینه‌بر باشد.

به عبارت دیگر، از آنجا که تمام انسانها مختار هستند، نمی‌توان کسی را به اجبار دین‌دار نمود؛ چرا که «لا اکراه فی الدین». البته این گونه هم نیست که حکومت، هیچ وظیفه‌ای نداشته باشد و افراد نیز دارای آزادی بی‌قید و شرط باشند، بلکه وظیفه دولت اسلامی بسترسازی است. این بسترسازی نیز هم ایجابی است و هم سلبی؛ یعنی دولت اسلامی کسی را مجبور به مؤمن شدن نمی‌کند، اما شیب اجتماعی را به گونه‌ای قرار می‌دهد که انجام کار خوب آسان‌تر و انجام اعمال نادرست، سخت‌تر و هزینه‌بر گردد. اساساً ایجاد فضای سالم در جامعه، بستری مناسب برای رشد افراد خواهد بود؛ به‌طوریکه با حضور مردم در محیط پاک و دور از آلودگی‌ها تمایل آنها به گناه کاهش می‌یابد؛ زیرا گناه‌کردن برای آنها سخت شده و فقط می‌توانند در پنهان و خفا گناه کنند و هیچ انگیزه و مشوق بیرونی وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، چنانچه انجام عملی گناه آسان گردد، قبح آن در نظر مردم کاسته می‌شود و در نتیجه تمایل مردم برای انجام آن افزایش می‌یابد. به عبارت دیگر، سالم‌سازی فضای عمومی جامعه باعث ایجاد یک شیب اجتماعی به سمت ترک گناه و انجام فضایل می‌شود. در ادامه به بیان دو مورد از تعالیم دینی در خصوص سالم‌سازی فضای عمومی جامعه که بیشتر جنبه سلبی دارد اشاره می‌نماییم.

ممنوعیت نشر کتب ضالّه

در احکام اسلامی نشر کتب ضالّه حرام و ممنوع می‌باشد. البته مفهوم کتاب را می‌توان به هرگونه پیام با هر رسانه و در قالب هر گونه محصول فرهنگی و رسانه‌ای تعمیم داد. حکم حرام‌بودن آن شامل تألیف، نشر، پخش، نگهداری و... می‌شود (قانع، ۱۳۸۱، ص ۱).

شهید «مطهری»، یگانه دلیل حرمت انتشار کتب ضالّه را وجود «ضرر اجتماعی» می‌داند. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «اینکه در اسلام، خواندن و خرید و فروش کتب ضلال حرام است و اجازه فروش هم داده نمی‌شود، بر اساس همین ضرر اجتماعی است» (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۹۹).

این ضرر اجتماعی زمینه مساعدی برای تمایل به گناه و کفر فراهم می‌کند و لذا در اسلام، خواندن کتب ضالّه و یا گوش دادن به سخنان گمراه‌کننده حرام است و دولت اسلامی وظیفه دارد از آن جلوگیری نماید.

حرمت اشاعه فحشاء و علنی نمودن گناه

در اسلام تأکید زیادی شده که گناه جنبه عمومی و همگانی پیدا نکند. قرآن اشاعه فحشاء را شدیداً محکوم نموده می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نور (۲۴): ۱۹)؛ کسانی که دوست دارند زشتی‌ها در میان مردم با ایمان شیوع یابد، عذاب دردناکی برای آنان در دنیا و آخرت است و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید!

از این گذشته، عظمت گناه در نظر عامه مردم و حفظ ظاهر جامعه، از آلودگی‌ها خود سداً بزرگی در برابر فساد است. اشاعه فحشاء، نشر گناه و تجاهر به فسق، این سداً را می‌شکند، گناه را کوچک می‌کند و آلودگی به آن را ساده می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۳۴) و این امر مانع رشد و کمال انسانی می‌گردد؛ چرا که بستر و زمینه تحقق حق و توحید را از بین می‌برد.

قرآن در آیه ۷ سوره حجرات می‌فرماید: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (حجرات (۴۹): ۷)؛ لکن خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده و (به عکس) کفر و فسق و گناه را منفور شما قرار داده است. در حقیقت این تعبیرات اشاره لطیفی است به قانون «لطف» آن هم «لطف تکوینی».

توضیح اینکه وقتی شخص حکیم بخواهد کاری را تحقق بخشد، زمینه‌های آن را از هر نظر فراهم می‌سازد، این اصل در مورد هدایت انسانها نیز کاملاً صادق است. خدا می‌خواهد همه انسانها - بی‌آنکه تحت برنامه جبر قرار گیرند - با میل و اراده خود راه حق را بپویند، لذا از یک سو ارسال رسل می‌کند و انبیاء را با کتاب‌های آسمانی می‌فرستد و از سوی دیگر «ایمان» را محبوب انسانها قرار می‌دهد، آتش عشق حق‌طلبی و حق‌جویی را در درون جانها شعله‌ور می‌سازد و احساس نفرت و بیزاری از کفر و ظلم و نفاق و گناه را در دلها می‌آفریند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۶۰).

آگاهی و حکمت او ایجاب می‌کند که عوامل رشد و سعادت را در شما بیافریند و آن را با دعوت انبیاء هماهنگ و تکمیل سازد و سرانجام، شما را به سر منزل مقصود برساند. ترسیم روشنی از دیدگاه اسلام در زمینه مسأله «جبر و اختیار» و «هدایت و اضلال» این نکته را به خوبی آشکار می‌کند که کار خداوند فراهم آوردن زمینه‌های رشد و هدایت است. از یک سو «رسول الله» ﷺ را در میان مردم قرار می‌دهد و «قرآن» را که برنامه هدایت و نور است، نازل می‌کند و از سوی دیگر «عشق به ایمان» و «تنفر و بیزاری از کفر و عصیان» را به عنوان زمینه‌سازی در درون جانها قرار می‌دهد، ولی سرانجام تصمیم‌گیری را به خود آنها واگذار کرده و تکالیف را در این زمینه تشریح می‌کند (همان، ص ۱۶۲).

همچنین در سوره یونس می‌فرماید: «وَأَجْعَلُوا يُبُوءتَكُم قَبْلَةً» (یونس (۱۰): ۸۷)؛ به‌گونه‌ای خانه بسازیم که انجام مراسم مذهبی و اقامه نماز در آن عملی باشد؛ زیرا خانه‌های مقابل یکدیگر، از نظر تمرکز، حفاظت، نظارت و انس با هم مناسب‌تر است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۵۵).

به طور خلاصه، اگر چه سیاستگذاری فرهنگی، نباید با اجبار و اکراه همراه باشد، اما خنثی هم نباید باشد. به عبارت دیگر، مفهوم شیب، چیزی فراتر از صرف بسترسازی و حمایت‌گری است. در بسترسازی، مفهوم مثبت و ایجابی نهفته است، اما استعاره شیب هم بُعد ایجابی را شامل می‌شود و هم متضمن بُعد سلبی می‌باشد. قاعده «مقتضی موجود و مانع مفقود» در اصول فقه نیز مبین همین نکته است که برای تحقق هر چیزی

هم باید عوامل به وجود آورنده آن تأمین شود و هم موانع تحقق آن حذف گردد و چنین ویژگی‌هایی در استعاره شیب نهفته است.

در خصوص مفهوم شیب توجه به چند نکته ضروری است:

۱. یک معنای شیب، تدریجی بودن آن است؛ یعنی سیاستگذاری؛ به‌ویژه سیاستگذاری فرهنگی، چون با عمیق‌ترین لایه‌های درونی انسان؛ یعنی باورها و ارزش‌ها سروکار دارد، باید به صورت تدریجی و گام به گام شکل بگیرد؛ چنانچه در بحث ابلاغ حکم حرمت شراب، قرآن در ۴ مرحله به این امر مبادرت ورزید.^{۱۷} در حقیقت، در سیاستگذاری باید ظرفیت مخاطب و اقتضائات آن را نگاه کرد و متناسب با آن سیاستگذاری نمود.

۲. مفهوم شیب، یک مفهوم ایستا نیست، بلکه متناسب با موضوع و مسأله، زاویه آن کم و زیاد می‌شود. به عبارت دیگر، ممکن است در مواقعی نیاز باشد سخت‌گیری کمتر و متناسب با موضوع و مخاطب با تسهیل بیشتر و مدت‌زمان طولانی‌تر اعمال شود؛ مانند حرمت شرب خمر و ممکن هم است زاویه به سمت سخت‌گیری و اعمال دفعی تغییر در فرهنگ جامعه شکل گیرد. نمونه بارز این مورد را می‌توان در قضیه زید که در قرآن نیز بیان شده، مشاهده نمود. در این مورد، حتی می‌بینیم خداوند به خود پیامبر اکرم ﷺ این مأموریت را واگذار می‌کند که این غل و زنجیرهایی که مانع کمال مردم است را بردارد، ولو اینکه برای پیامبر ﷺ فشار باشد؛ مثلاً در آن زمان فرزندخوانده را مثل فرزند می‌دانستند و لذا ازدواج با زن مطلقه فرزندخوانده امری قبیح به شمار می‌آمد، اما برای اینکه این رسم و سنت را در جامعه بردارد، خداوند فرمان می‌دهد باید با همسر فرزندخوانده خود بعد از اینکه طلاق گرفت، ازدواج کنی تا مردم بفهمند فرزندخوانده مثل فرزند نیست. گاهی این برخوردها به این شدت بوده است. قرآن و اسلام با سنت‌های نابجا مقابله می‌کند، ولو اینکه از لحاظ عاطفی برای پیامبر ﷺ هم سخت باشد.

۳. تعیین درجه زاویه شیب، به عوامل مختلفی بستگی دارد از جمله ظرفیت جامعه هدف، اهمیت موضوع، تعلق به یکی از احکام پنجگانه (واجب، حرام، مکروه، مستحب و مباح) و

نتیجه‌گیری

هدف این مقاله، ارائه تبیین جدیدی از مسأله دولت و فرهنگ در فرآیند سیاستگذاری فرهنگی بود؛ چرا که پاسخ به مسأله، فرع بر فهم دقیق صورت مسأله است. بدین منظور، مدل ۳ مرحله‌ای خط‌مشی‌گذاری شامل تدوین، اجراء و ارزیابی مبنای کار قرار گرفت. هر مکتب یا نظریه‌ای که در باب نسبت دولت و فرهنگ نظریه‌پردازی می‌کند، ابتدا باید مشخص نماید این نسبت را در کدام مرحله مورد بررسی قرار می‌دهد؟ چرا که مسأله دولت و فرهنگ در هر مرحله متفاوت از مراحل دیگر بوده و طبعاً پاسخ‌های متفاوتی نیز خواهد داشت.

این مقاله تمرکز خود را بر تبیین صورت مسأله در مرحله اول؛ یعنی تدوین سیاست‌های فرهنگی قرار داده است. در این سطح، مسأله عبارت است از اینکه با توجه به اینکه دولت، نه تنها به صورت غیر ارادی در تغییر یا اصلاح امور فرهنگی دخالت می‌نماید، بلکه حتی حق و وظیفه هدایت و اصلاح فرهنگ جامعه را نیز برعهده دارد، چگونه این حق و وظیفه خود را ایفاء نماید که با اختیار و آزادی افراد در انتخاب مسیر هدایت یا گمراهی تعارض پیدا نکند؟ در پاسخ اجمالی به این مسأله می‌توان از استعاره «شیب» استفاده نمود. در یک سطح شیب‌دار حرکت به یک سمت شیب، سخت‌تر و با اعمال فشار و سختی و به سمت دیگر آسان‌تر و بدون احساس ناراحتی می‌باشد. همچنین می‌توان با کم و زیاد کردن زاویه شیب، سختی و آسانی حرکت به دو سمت را مدیریت نمود. به نظر می‌رسد در فرآیند سیاستگذاری فرهنگی، دولت، نه باید و نه می‌تواند به اجبار، فرهنگ جامعه را تغییر بدهد و به اصطلاح، انسانها را به راه درست هدایت نماید، اما دولت اسلامی هم باید و هم می‌تواند «شیب اجتماعی» را به‌گونه‌ای قرار دهد که در نتیجه آن سوق به تعالی تسهیل گردیده و میل به بدی، سخت شود. به طور خلاصه در خصوص سؤال «آیا دولت در فرهنگ دخالت کند یا نه؟» توجه به چند نکته ضروری است:

۱. این سؤال سالبه به انتفای موضوع است؛ چرا که اولاً هدف از تشکیل دولت دینی اقامه دین است؛ یعنی دولت متکفل هدایت فرهنگ جامعه به سوی تعالی می‌باشد.

ثانیاً اصل دخالت دولت در فرهنگ تقریباً از سوی بسیاری از کشورها و سازمان‌های بین‌المللی به‌ویژه یونسکو پذیرفته شده است و ثالثاً بر اساس نگاه بُعدی به فرهنگ و بحث پیوست فرهنگی، دولت آگاهانه یا ناآگاهانه بر فرهنگ جامعه تأثیرگذار است و مداخله می‌کند.

۲. در پاسخ به سؤال حدود دخالت فرهنگ، هیچگاه نمی‌توان حکم کلی صادر نمود؛ چرا که متناسب با مراحل سیاستگذاری فرهنگی، حد مداخله نیز در هر سطح متفاوت خواهد بود. در این مقاله چگونگی دخالت دولت در مرحله تدوین سیاست‌ها و خط مشی‌های فرهنگی تا اندازه‌ای تبیین گردید. آنچه که باید سؤال اصلی محافل علمی و روشنفکری جامعه قرار گیرد، تعیین عوامل مؤثر بر اندازه شیب اجتماعی سیاستگذاری‌های فرهنگی و وزن‌دهی به آنهاست.

۳. در خصوص جایگاه مردم و مشارکت نهادهای مردمی نیز باید گفت، هرچند نظریات و مکاتب غربی تأکید زیادی بر نقش مردم دارند، اما باید توجه داشت که در جامعه دینی که اصل بر اقامه دین است، میزان حضور مردم در تدوین سیاست‌های فرهنگی، متناسب با زاویه شیب در موضوع مورد بحث تعیین می‌شود؛ چه بسا در موضوعی نباید به خواست مردم توجه نمود؛ چنانچه مخالفت قطعی با نص دین داشته باشد و بر عکس.

۴. در خصوص مراحل دیگر نیز نمی‌توان به طور کلی گفت قائل به دخالت حداقلی یا حداکثری شد؛ چرا که ممکن است شرایط به‌گونه‌ای باشد که در برهه‌ای از زمان یا در خصوص موضوعی خاص، علاوه بر وظایف حمایتی و نظارتی، نیاز به تصدی‌گری دولت باشد. تاریخ، گواه آن است که بسیاری از میراث فرهنگی ماندگار کشور توسط دولت‌ها ساخته شده است؛ مانند مسجد گوهرشاد، مسجد امام اصفهان و ...

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: رضا صالحی امیری، نسبت دولت و فرهنگ، در این کتاب، میزان تصدی‌گری (دخالت حداکثری) یا تولی‌گری (دخالت حداقلی) دولت در بخش‌های مختلف حوزه فرهنگ؛ مانند کتاب، سینما و... به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. این بخش، برداشتی از یادداشت دکتر نعمت الله فاضلی؛ صاحب‌نظر حوزه سیاست فرهنگی، در سایت ایشان به نشانی: <http://www.farhangshenasi.ir> است.

3. Governance.

4. Government.

۵. این مطلب یکی از پیش‌فرض‌های اصلی نوشتار حاضر است و بایستی در جای خود اثبات شود؛ چرا که نظریات مختلفی در خصوص این مطلب وجود دارد. برای مطالعه بیشتر ر.ک: علیرضا پیروزمند، نظریه بنیادین در مناسبات دین و فرهنگ، ص ۲۹۳-۲۶۳.

6. Public administration.

7. New public management.

8. steering rather than rowing.

9. New public service.

۱۰. ر.ک: حسن دانایی‌فرد و محسن علیزاده ثانی، مدیریت دولتی نوین (پژوهشی انتقادی). این کتاب به صورت جامع و کامل، کلیه انتقادات و کاستی‌های نظریه مدیریت دولتی نوین را مورد بررسی قرار داده است.

11. Serving rather than steering.

۱۲. برای نمونه ر.ک: مهدی الوانی، تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی؛ هاوالت، مایکل، رامش، ام، مطالعه خط مشی عمومی و... .

۱۳. به طور مثال، «هاوالت» و «رامش» مدل ۵ مرحله‌ای شامل دستورگذاری، تنظیم خط مشی، تصمیم‌گیری، اجرای خط مشی و ارزیابی خط مشی معرفی کرده‌اند. به همین ترتیب، دیگر صاحب‌نظران، فرآیندهای ۶ مرحله‌ای، ۷ مرحله‌ای و ... ارائه نموده‌اند. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (مایکل و هاوالت و ام رامش، مطالعه خط مشی عمومی، ترجمه عباس منوریان و ابراهیم گلشن).

14. Formulation.

15. Implementation.

16. Evaluation.

۱۷. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۳.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشوری، داریوش، تعاریف و مفاهیم فرهنگ، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۰.
۳. اجلالی، پرویز، سیاستگذاری و برنامه‌ریزی فرهنگی در ایران، تهران: نشر آن، ۱۳۷۹.
۴. -----، جامعه و فرهنگ (مجموعه مقالات)، تدوین و گردآوری محسن فردرو و دیگران، ج ۱، تهران: آرون، ۱۳۸۰.
۵. اشتریان، کیومرث، مقدمه‌ای بر روش سیاستگذاری، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان، ۱۳۹۱.
۶. الوانی، مهدی، تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی، تهران: سمت، ۱۳۹۱.
۷. -----، مبانی مدیریت دولتی، بابل: مبعث، ۱۳۹۱.
۸. برهانی، بهاء‌الدین، مبانی مدیریت دولتی (۲و۱): با بهره‌گیری از علوم اداری، اجتماعی و سیاسی، تهران: پیام پویا، ۱۳۸۶.
۹. بنیانیان، حسن، پیوست فرهنگی؛ ابهام‌زدایی و گفت‌وگو سازی، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲.
۱۰. پیروزمند، علیرضا، دین و سیاستگذاری فرهنگی، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۱. -----، نظریه بنیادین در مناسبات دین و فرهنگ، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.
۱۲. تسلیمی، محمدسعید، تحلیل فرآیندی خط مشی‌گذاری و تصمیم‌گیری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۱۳. جعفری، محمدحسن، الگوی تدوین خط مشی دینی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۱.
۱۴. دانایی‌فرد، حسن و الوانی، مهدی، درآمدی بر نظریه‌های مدیریت دولتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۱۵. دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی، شاخص‌های فرهنگ عمومی، تهران: انتشارات دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی، ۱۳۸۶.
۱۶. دنهاوت، رابرت، تئوری‌های سازمان دولتی، ترجمه سیدمهدی الوانی و حسن دانایی‌فرد، تهران: انتشارات صفار، ج ۲، ۱۳۸۲.

۱۷. سالارزهی، حبیب‌ا... و ابراهیم‌پور، حبیب، «بررسی سیر تحول در پارادایم‌های مدیریت دولتی؛ از پارادایم مدیریت دولتی سنتی تا پارادایم حکمرانی خوب»، نشریه مدیریت دولتی، ش ۹، بهار ۱۳۹۱.
۱۸. شفیع‌ی سروسنانی، ابراهیم، حجاب؛ مسؤولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۲ و ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی قم، چ ۵، ۱۳۷۴.
۲۰. غلامپور آهنگر، ابراهیم، «جایگاه دولت در عرصه فرهنگ، مروری بر تئوری‌ها و دیدگاه‌ها»، مجموعه مقالات اولین همایش ملی مهندسی فرهنگی، ج ۱، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۸۶.
۲۱. قانع، احمدعلی، بررسی مفهوم و حکم کتب ضالّه، تهران: دانشگاه امام صادق ۷، ۱۳۸۱.
۲۲. قرائتی، محسن، تفسیر نور، ج ۵ و ۲۳، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۲۳. قلی‌پور، رحمت‌الله، تصمیم‌گیری سازمانی و خط مشی‌گذاری عمومی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۷.
۲۴. لواسانی، سعید، مفهوم دولت و مفهوم دولت دینی، تهران: دفتر پژوهش و تدوین تاریخ انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۵. ماندگار، محمدمهدی، خط مشی‌های سیاسی نهج البلاغه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۶. مصباح یزدی محمدتقی، معارف قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۲۷. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، چ ۴، ۱۳۷۰.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۱۴ و ۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۲۹، ۱۳۷۴.
۲۹. مک‌گویگان، جیم، بازاندیشی در سیاست فرهنگی، ترجمه نعمت‌الله فاضلی و مرتضی قلیچ، تهران: دانشگاه امام صادق ۷، ۱۳۸۸.
۳۰. نوری، روح‌الله، مبانی مدیریت دولتی (نظریه‌های دولت و اداره امور عمومی در ایران)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۳۱. نیازی، احمدعلی، «اهداف و وظایف حکومت دینی»، دوفصلنامه معرفت سیاسی، ش ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

۳۲. هاولت، مایکل و رامش، ام، مطالعه خط مشی عمومی، ترجمه عباس منوریان و ابراهیم گلشن، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۸۰.
۳۳. یعقوبی، نورمحمد، مدیریت دولتی (سیر اندیشه های نوین)، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۹.
34. Grant Patten, BURIED: Cultural Policy in Newfoundland and Labrador University of Toronto, April 7, 2011.
35. James P. Pfiffner, Traditional Public Administration versus The New Public Management, Institutionenbildung in Regierung und Verwaltung: Festschrift fur Klaus Konig, 2004.
36. , Jim MacGuigan Rethinking Cultural Policy, Open University, 2004.
37. Denhardt, JV Denhardt, RB - The new public service: Serving rather than steering, Public administration review, 2000.

٧٥

الحكومة الإسلامية

مجلة خاصة بالفكر والفقہ السياسيّين للإسلام

السنة العشرين / العدد الاول / ربيع ١٤٣٦



تصدر عن: الأمانة العامة لمجلس خبراء القيادة
المدير المسؤول: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
رئيس التحرير: السيد هاشم الحسيني البوشهري
نائب رئيس التحرير: محمد علي ليلي
المدير الداخلي: هادي توحيد راد
الإشراف الفتي: حسن بيكي



أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

الدكتور أحمد أحمد أمدي (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور أحمد بهشتي (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور حسن روحاني (دكتوراه في علم الحقوق)، آية الله غلام رضا فياضي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية. قم)، آية الله صادق آمللي لاريجاني (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية. قم)، آية الله تقى مصباح يزدي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية. قم)، آية الله محمد مؤمن (أستاذ في دروس الخارج الفقه و الاصول في الحوزة العلمية. قم)، آية الله محمد يزدي (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية. قم)



العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: <http://mag.rcipt.ir>

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٣٠٠٠٠ ريال

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● تحليل فقهيّ حول نظرية المشروعية التركيبية لولاية الفقيه في إطار الثبوت الإلهي والإثبات الشعبي

□ السيد علي رضا الطباطبائي و محمد جواد نوروزي

موضوع الولاية السياسية للفقيه في تأسيس حكومة إسلامية كان مطروحاً بين الفقهاء الشيعة منذ العهد السالفة، حيث أكدوا على أنّ مشروعية حكومة الفقيه تنشأ من تنصيبه بواسطة الإمام المعصوم. بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران طرحت آراءً ونظرياتٍ جديدةً لشرح وتحليل مباني مشروعية ولاية الفقيه وذلك بهدف تحقيق أكبر تأثيرٍ على الرأي العامّ في مجال مشروعية تأسيس الحكومة التي يتولّى الفقيه زمامها، ومن جملة هذه المباني نظرية التركيب التي يدّعي أصحابها بأنّ دور الشعب يعدّ شرطاً أساسياً لإضفاء الشرعية على الحكومة الإسلامية، وحسب هذا التوجّه الفكري فالفقهاء رغم كونهم منصّبين ثبوتاً من قبل الله تعالى كي يطبقوا الأحكام الدينية ويؤسّسوا أنظمة حكمٍ، لكنّ الشرط الأساسي لتحقيق ولايتهم في عالم الإثبات هو الرأي الشعبي العامّ. إلا أنّ أتباع هذه النظرية حينما يواجهون رفضاً شعبياً لأرائهم يلجؤون إلى بعض الأدلّة لأجل إثبات مدّعاهم، من قبيل قياس الأولوية من قاعدة التسليط واستياء الناس من الحكومة الإسلامية وعدم قدرة هذا النمط من نظام الحكم على تحقيق أهدافه، ناهيك عن أنّهم يتشبّهون ببعض الروايات على هذا الصعيد. هذه الأدلّة في الحقيقة لا تصمد أمام الأدلّة التي يطرحها أتباع نظرية التنصيب الإلهي، ولو تسامحنا في الأمر وانتابنا الشكّ في اشتراط أو عدم اشتراط تأييد الرأي العامّ لتجنّز تكليف الفقيه في تأسيس حكومة، فإننا نرجع إلى الدليل الفقهي في علم الأصول، ألا وهو أصل البراءة من من أيّ شرط.

مفردات البحث

المشروعية، ولاية الفقيه، نظرية التنصيب، نظرية الانتخاب، نظرية التركيب.

● مكانة المصلحة في الحكومة الإسلامية على ضوء المباني الفقهية – السياسية للإمام الخميني ;
□ السيد محمد الموسوي

بعد تأسيس حكومة إسلامية في إيران وطرح مباحث حكومية علمية من قبل الإمام الخميني ; تحت عنوان ولاية الفقيه، حظي موضوع «المصلحة» في الفقه السياسي الشيعي بأهمية بالغة فاقت أي وقت مضى. الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان المكانة التي تحظى بها المصلحة في المباني الفقهية – السياسية للإمام الخميني ;، وذلك لأجل اتخاذها سبيلاً عملياً نتمكّن في ظلّه من إزالة التزاحم الذي قد يكتنف الأحكام، ومن هذا المنطلق فالسؤال الأساسي المطروح هنا، هو: حسب المباني الفقهية – السياسية للإمام الخميني ; هل أنّ المصلحة تحوّل الحاكم الإسلامي في عصر الغيبة بإصدار قوانين لإدارة شؤون المجتمع؟ حسب التعاليم الإسلامية فالقانون هو مجمل الأحكام الشرعية وبمجموعة القواعد والمقررات التي يتم وضعها من قبل القائد الشرعي لأجل إدارة شؤون المجتمع، وهي تتقوم على الأحكام الدينية العامة التي تم تشريعها على أساس المصلحة الاجتماعية، ومن الجدير بالذكر أنّ مراعاة المصلحة في الفكر السياسي للإسلام إنّما تتم على أساس المعايير الشرعية. أمّا الحلقة الرابطة بين المصلحة والحكومة وفق متبنيات الفكر السياسي للإسلام فهي ليست مكانة المصلحة من حيث حجّيتها، بل مكانتها من حيث الامتثال لأمر يتجلّى بشكل أساسي في إطار موضوعي التزاحم في علم الأصول والحكم الحكومي في علم الفقه.

النتيجة التي توصل إليها الباحث في هذه المقالة هي أنّ الإمام الخميني ; يعتقد بكون الولي الفقيه إبان عصر الغيبة له صلاحية تعطيل الحكم الأولي أو الثانوي عند اقتضاء المصلحة، وعند رفع الحرج فهو مخوّل بإعادة العمل بهما، وهذه المراعاة للمصلحة لا يمكن أن تتحقّق إلا على ضوء الأحكام الحكومية. المصلحة برأي الإمام الخميني ; لها نطاق عامّ يشمل فقه العبادة وفقه المعاملات والأحكام الأولية والثانوية.

مفردات البحث

المصلحة، الحكومة الإسلامية، الإمام الخميني ;، عصر الغيبة، الأحكام المتغيرة، الحكم الأولي.

● العناصر الأساسية لحجّة السياسات العامة برؤية الشهيد الصدر

□ محمّدصادق توسلي و حسينعلي سعدي

دائماً ما تتبّع الحكومات سياساتٍ خاصّةً ضمن نطاق المنهج المعتمد في النظام السياسي المنبثقة منه لأجل معالجة كلّ قضيةٍ تواجهها، وبالطبع فإنّ انضواء أيّ حكومةٍ تحت مظلةٍ إحدى المدارس الفكرية يجعلها تتخذ قراراتها في إطار عنصرين، هما البنية السياسية ونظام اتّخاذ القرار. أمّا بالنسبة إلى الحكومات الإسلامية فهي حسب مبادئها تنضوي تحت أصول الدين الإسلامي الحنيف، ومن هذا المنطلق لابدّ لها من تأسيس منظومتها السياسية ومنهجية اتّخاذ القرار وسائر توجّهاتها طبقاً لإرادة الشارع المقدّس.

محور البحث في هذه المقالة هو مفهوم حجّة المنهجية الحكومية والهدف منها طرح إجابةٍ عن السؤال التالي: ما هي العناصر الأساسية التي تتركز عليها السياسات العامة للحكومة كي يمكن اعتبارها حجّةً على أساس تعاليم الشريعة الإسلامية المقدّسة والفقّه الإمامي؟ للإجابة عن السؤال المذكور، اتّبع الباحثان منهج بحثٍ مكثبيّ، حيث قاما بتحليل الموضوع وفق المعلومات والاستدلالات الفقهية والاجتهادية التي تمّ استكشافها من مصادر البحث عبر تسليط الضوء على آراء الشهيد محمّدباقر الصدر. أمّا النتائج التي تمّ التوصل إليها فتشير إلى وجود ثلاثة عناصر أساسية هي الاستناد الاجتهادي إلى الدين والانسجام الباطني للسياسات العامة التي تتبّعها الحكومة والفائدة العملية لتحقيق حجّة هذه السياسات.

مفردات البحث

الحجّة، المنهجية الإسلامية العامّة، الاستناد الاجتهادي إلى الدين، الانسجام الباطني للسياسات العامة، الفائدة العملية للسياسات العامة.

● الطبيعة الماهوية لمؤسسة «المظالم»: ضرورتها والمباني المكونة لها في الحكومة الإسلامية
□ عباس الكعبي و السيدعلي ميرداماد نجف آبادي

في العهد الإسلامي الأول تأسست مراكز تحت عنوان «ديوان المظالم» وقد تولت مهمة متابعة شكاوى الناس وردّ مظالمهم من المسؤولين الحكوميين وذوي النفوذ في المجتمع، ونظراً لكون هذه المراكز تتسم بميزاتٍ خاصّةٍ من قبيل ارتباطها بأعلا المراكز الحكومية وعلاقتها مع القضاة والمسؤولين التنفيذيين المقتردين والصالحين، وبما أنّ هيكلتها قد صيغت من شخصياتٍ استشاريةٍ لائقة؛ فقد خلّفت للأجيال صورةً مؤثّرةً ومقتدرَةً على صعيد استيفاء حقوق المظلومين ورفع المظالم عنهم.

قام الباحثان في هذه المقالة ببيان الطبيعة الماهوية لهذه المراكز وذكر أهدافها التي تطمح إلى تحقيقها ومن جملة مراعاة حقوق الشعب وكسب رضاه عن النظام الحاكم والإشراف على المسؤولين الحكوميين وأصحاب المناصب. وعلى أساس الأصول التي أُشير إليها، أثبت الباحثان ضرورة تأسيس ديوان المظالم في رحاب الحكومة الإسلامية.

مفردات البحث

ديوان المظالم، الإشراف على المسؤولين، حقوق الشعب، العدالة الإدارية.

● دراسة مفهومية حول «المصلحة» وبيان مكانتها في الحقوق الأسرية

□ السيد حسين الهاشمي

إنّ الإسلام بصفته ديناً شاملاً لم يقتصر على بيان الأحكام الثابتة، بل تطرقت تعاليمه أيضاً إلى بيان الأحكام المتغيرة والمصالح والمفاسد المادية والمعنوية المتغيرة، كما أكد على ضرورة مراعاة المصالح العامة في سبيل تحقيق الأهداف والمقاصد الدينية، ومن هذا المنطلق فالمصلحة حسب رؤية أتباع مذهب أهل البيت : تحتل مرتبةً ساميةً لدرجة أنّها ذات تأثير على السلوك الفردي لمختلف أبناء المجتمع وكذلك على الأنظمة السياسية والاجتماعية والأسرية. بعد أن شيّد الإمام الخميني ; نظاماً سياسياً مركّزاً على الفقه الإمامي، قام لأول مرّة بتطبيق خطاب المصلحة عملياً ممّا أدى إلى حدوث نوعٍ من الغموض حوله، وأهمّ الاستفسارات المطروحة في هذا المضمار تتلخّص فيما يلي: ما هو مفهوم المصلحة؟ ما الفرق بين المصلحة والضرورة التي تعتبر أبرز موضوع في الأحكام الثانوية؟ ما هي المكانة التي تحظى بها المصلحة على صعيد الحقوق الأسرية؟ هل أنّ مفهوم المصلحة وشروطها في مجال المسائل الحكومية المناطة إلى الحاكم الإسلامي ينطبقان مع مفهومها وشروطها المطروحة في رحاب الحقوق الأسرية، ولا سيّما على صعيد مصلحة الوالد والجدّ بالنسبة إلى المولّى عليه؟

محور البحث في هذه المقالة هو الإجابة عن الأسئلة المطروحة أعلاه.

مفردات البحث

المصلحة، الضرورة، الاضطرار، حقوق الأسرة.

● دراسة تحليلية حول معنى مصطلح «حاكم» في المادة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية
□ محسن إسماعيلي و رضا رشیدی

المادة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية تعدّ إحدى الفقرات التي تتعدّى النطاق الدستوري لدرجة أنّها تعمّ جميع قوانين ومقرّرات نظام الجمهورية الإسلامية. حسب التوجّهات السائدة في تفسير مقرّرات الدستور وبيان مختلف المصطلحات والعبارات المذكورة في المادة المشار إليها، نتوصّل إلى نتيجة هامّة فحواها أنّ مصطلح «حاكم» الموجود فيها يدلّ على مصطلح «حكومة» في علم أصول الفقه ممّا يعني أنّ أحد الدليلين قد اتّسع أو ضاق نطاقه بحيث فرض نفسه على موضوع الدليل الآخر أو محموله. لو أخذنا هذا المعنى بنظر الاعتبار، فعلينا تفسير دلالات جميع مقرّرات الدستور وسائر القوانين على أساسه. وبعبارة أخرى: المادة المشار إليها ناظرة إلى جميع مقرّرات الدستور وسائر القوانين، وعلى هذا الأساس أينما وجد غموضٌ أو ترديدٌ حول النطاق الذي يشملُه فحوى أيّ مادّةٍ من مقرّرات الدستور أو القوانين الأخرى، فليس من اللازم علينا البحث عن مخصّصٍ أو قيّدٍ لها، بل بإمكاننا الرجوع إلى المادة الرابعة بغية توسيع نطاقها أو تضيقه.

مفردات البحث

الحكومة، المادة الرابعة من الدستور، المعايير الإسلامية، مقرّرات الدستور، الإطلاق، العموم.

● التخطيط الثقافي في الحكومة الدينية

□ محمد حسين باقري فرد و عبدالله توکلي و السيد مهدي ألواني

العلاقة بين الحكومة والثقافة كانت على مرّ العصور واحدة من أهمّ المباحث وأكثرها إثارةً للجدل حول مسألة التخطيط الثقافي، لذلك طُرحت آراء مختلفة تتناسب مع مبادئها وأصولها بهدف بيان واقعها، حيث تجلّت هذه الآراء في إطار توجهاتٍ معارضةٍ واسعة النطاق أو توجهاتٍ ضئيلة مؤيِّدة؛ لكنّ الأمر الذي يجب توضيحه قبل التطرّق إلى شرح وتحليل هذه المسألة هو بيان المعنى الدقيق لماهية كلٍّ من الحكومة والثقافة.

اعتمد الباحثون في هذه المقالة على منهجٍ بحثٍ يرتكز على أساس ثلاث مراحل للتخطيط، وهي التدوين والتطبيق والتقييم، حيث رجعوا إلى المصادر المكتبية وتقصّوا آراء المختصّين في مجال الثقافة والتخطيط الثقافي لدى بيان ماهية الموضوع في المرحلة الأولى - أي مرحلة التدوين - وذلك لأجل الإجابة عن السؤال الذي يُطرح في هذا المضمّار، وهذه الإجابة تمحورت حول استعارة مفهوم «التدرّج الاجتماعي» بصفته أساساً استراتيجياً تعتمد عليه الحكومة في مجال التخطيط الثقافي.

مفردات البحث

الثقافة، التخطيط الثقافي، الحكومة الدينية، التدرّج الاجتماعي.

● **Cultural Policy-making in An Islamic State**

□ by **Muhammad Husein Bāqirifard, Abdullah Tawakkuli, and Sayyed Mahdi Alwānī**

The relation between the state and culture has always been the subject of hot disputes in cultural policy-making. In proportion to their principles, various views have sought to provide answers to the problem. These answers range from maximal approaches, claiming that they have right to take charge of the affairs, to the minimal approaches, taking the supportive position. However, before providing an answer to the problem, it is plausible to make clear what state and culture are. In this article, on the basis of a three-phase policy-making (formulation, enforcement, assessment), as well as the library research method, and interviews with the authorities and experts in the field of culture and cultural policy-making, an attempt has been made to touch on the first item of the phases, i.e. formulation and the question which has to be answered. In answering to the question raised, the metaphor 'social slope' as the state strategy in policy-making is introduced.

Key words

culture, cultural policy-making, religious state, social slope.

● **The Conceptual Analysis of the Term ‘Ruler’ in the Article 4 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran**

□ by **Muhsen Ismā‘ilī and Riḍā Rashidī**

The Article 4 of the constitution of the Islamic Republic of Iran is an overriding article of utmost importance which governs all laws and regulations in the Islamic Republic of Iran. Considering the governing approaches to the interpretation of the articles of the constitution and the wording of the article 4, one can arrive at this important conclusion that the term ‘ruler’ (*hākīm*) used in this article signifies ‘rule’ (or *hukūmah*) as it is commonly used in the principles of jurisprudence, meaning that either of the two arguments can manipulate, whether by way of extension or intension, in the subject of the other argument or in its predicate. Taking this sense into account, all the articles of the constitution and other laws and regulation can be interpreted via this article. In other words, the article in question serves as a control over the other articles of the constitution as well as the laws and regulations. Hence, wherever there is an ambiguity as to the extension of one article among the other articles or of one law or regulation there is no need to look for a condition or qualification for it. Rather. One can extend its scope or narrow it down by having recourse to the article 4 of the constitution.

Key words

government, the article 4, Islamic principles (rules), the articles of the constitution, application, generality.



● **The Conceptual Analysis of “Expediency” and Its Status in Family Rights**
□ by Sayyed Husein Hāshemi

Islam as a comprehensive religion, while stating fixed rules, has expressed changing rules as well, taking into consideration the material and spiritual advantages and disadvantages of changing rules and seeking common good in line with religious aims and destinations. Thus, expediency has gained special status in Shi’i jurisprudence in that it has had impacts on people’s personal behavior and has given shape to political, social and family systems.

Having established a political system based on Shi’i jurisprudence, Imam Khomeini has, for the first time, launched a discourse on expediency which, in turn, has led to certain misgivings about it among religious scholars. The main question here is that what the concept of expediency is and that what is the difference between expediency and necessity as the most distinctive subject of discussion regarding secondary rules. “What status does ‘expediency’ occupy in family rights?” “Are the concept and conditions of expediency with regard to governmental affairs delegated to a Muslim ruler similar to the concept and conditions which have to be considered in relation to family rights, particularly in relation to the expediency which has been thought of in case a father or an ancestor is awarded to have custody of children? The present research work seeks to find answers to the questions mentioned above.

Key words

expediency, necessity, compulsion, family rights.

● The Nature of the Institution ‘Mazālim’; the necessity and foundations of its Establishment in an Islamic government

□ by Abbās Ka‘bī and Sayyed ‘Ali Mirdāmād Najafābādī

In the early era of Islamic governments, an establishment called *Diwān-e Mazālim*¹ was responsible for taking care of people’s complaints about the oppressions and injustice exercised by the governmental men of position and the people in power. Taking into account such characteristics as relationship with the highest governmental official and employing powerful and righteous administrators and judges as well as a group of competent consultants have left us an effective and powerful image of an instance of reclaiming the rights of the oppressed people and of putting an end to oppressions. In this article, in addition to casting light on the nature of this social institution, special mention has been made of the aims of establishing this institution. These aims can be recounted as observing people’s rights and making people satisfied with the government and the system of supervising administrators and ranking officials. It has also sought to provide evidence for the fact that the establishment of this institution has been out of urgent necessity in an Islamic government.

Key words

diwān-e mazālim, supervising administrators, people’s rights, administrative justice.

1. *Diwān-e Mazālim* was, in fact, a court where anyone was allowed to complain of the oppressions exercised by the higher ranking officials in a state.

● **A Glance over The Constituents of the Authority of General Policies Based on Shahid Sayyed Muhammad Bāqir al-Şadr’s Viewpoints**

□ by **Muhammad Şādiq Tawassulī and Husein‘ali Sa‘dī**

Various states have always found solutions to the questions faced by taking policies which determine the confident ways in which the political system encounter the perceived problems. The attribution of a state to a school of thought expresses itself in the two elements of ‘political structure’ and ‘decision-making system’. Accordingly, Islamic states, claiming to attribute themselves to the foundation of primordial religion of Islam, have to organize their political structure, decision-making system as well as their policies according to the wills of the divine Legislator. The present research work, focusing its attention on the concept of the authority of the Islamic state’s policies, seek to find an answer to the question that what constituents an Islamic government should have in order to be considered as authority in view of the Islamic Law and the Twelver (*Imamiyyah*) jurisprudential foundations and principles. To arrive at the answer, Shahid Sayyed Muhammad Bāqir al-Şadr’s views and opinions have been explored, drawing upon the library research method in collecting data and offering jurisprudential arguments for their analysis. The findings of the research provide us with the three constituents: citing documentary evidence in support of religious doctrines based on independent reasoning (judgements), internal cohesion of general policies, and efficiency of general policies, to ensure the authority of the policies of the state in question.

Key words

authority, Islamic general policy, citing documentary evidence in support of religious doctrines, internal cohesion of general policies, efficiency of general policies.



● **The Position of Expediency in the Islamic Government with Emphasis on Imam Khomeini's Jurisprudential-political Thoughts**

□ by Sayyed Mahmud Musawi

The discussion on expediency in the Shi'i political jurisprudence (*fiqh*) has gained tremendous importance after the Islamic government was established and the scholarly discussions entitled 'the authority of the Muslim guardian jurist' was raised by Imam Khomeini (may God sanctify his soul). This article is intended to explain what position expediency occupies in Imam Khomeini's jurisprudential-political thought as a strategy for resolving the conflicts of rules (antinomy). The main question is whether, in the period of Major Occultation, the Muslim ruler can lay down rules with the element of expediency in mind or not.

Rules and laws in Islam are meant the canonic or revealed rules and laws or the collection of rules and laws which have been laid down, in accordance with the general divine laws, by the legitimate leader to run the affairs of Muslim community and to ensure people's interests in the society. In the political thought of Islam, expediency is taken into consideration in the framework of legal rules and regulations. What makes a link between expediency and government is not the position of expediency in terms of its authenticity or authority but in terms of the practice of obeying the law which is mainly expressed itself in two forms: conflicts of rules (antinomy) in the jurisprudential principles and governmental law. According to Imam Khomeini, therefore, in the period of Major Occultation, the Muslim guardian jurist can terminate primary or secondary rules on the basis of expediency or out of necessity, and put them into practice again in case the crisis situation is overcome. This form of expediency is possible only in the realm of governmental rules. From Imam Khomeini's point of view, jurisprudence of acts of worship and that of transactions as well as primary and secondary rules come under the umbrella of expediency.

Key words

expediency, Islamic government, Imam Khomeini, period of Occultation, changing rules, primary rule.

ABSTRACTS

Trans. by *Abmad Rezā Jalīlī*

● A Jurisprudential Look at the Composite Legitimacy of the Authority of Guardian Jurist in the Context of Divine Mediating Existence and Context of Popular Confirmation

□ by Sayyed 'Alireḡā Ṭabāṭabāī and Muhammad Jawād Nowrūzī

The issue of the political authority of 'Muslim Guardian Jurist' in the formation of Islamic government has traditionally been a topic for discussion among *Imamiyyah* (Twelver) jurists. They have explained the legitimacy of the rule and authority of the Muslim jurist on the basis of 'appointment by the Infallible Imams' (May God's peace be upon them). After the Islamic Revolution of Iran gained victory, many new ideas and opinions have been put forward with the aim of analyzing the foundations of the legitimacy of the authority of Muslim guardian jurist. These views and ideas seek to bring public opinions into more effect in legitimizing the formation of a government by a Muslim guardian jurist. One of these views is the 'composite view' which claims that people's role serves as a legitimizing condition in Islamic government. In other words, though Muslim jurists have been appointed by God to enforce rules and to establish government in the *context of existence*, the condition for putting these into effect in the *context of confirmation* rests upon public opinion. To establish its claim, this view has recourse to such things as superior syllogism from the *absolute legal power of the owner* (*Qā'dah al-Tasliṭ*), people's pessimism about Islamic government and its inability to meet its aims in case there would be no public opinions and even seeks the support of some traditions in this regard. These arguments fail to stand up with the arguments for the 'appointment thesis. In case of taking an 'attitude of tolerance' towards this and casting doubts as to the condition of public opinion poll for the unconditionality of the Muslim jurist's obligation to form a government, jurisprudential arguments in the Science of Principles (*ʿIm al-Osūl*), puts the principle of acquittance into practice for those who undertake (religious) obligation.

Key words

legitimacy of the authority of a Muslim jurist, 'appointment theory', 'election theory', 'composite theory'.

75

ISLAMIC GOVERNMENT (Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence
Vol 20, No. 1, Spring 1394/2015



Proprietor: the Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)
Managing Director: Seyyed Mahmoud Hāshemi Shāhroudi
Editor-in-chief: Seyyed Hāshem Huseini Busheri
Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali
Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad
Editor: Hassan Beygi



Editorial Board (in Alphabetical Order):

Dr. Ahmad Ahmadi (Professor at Tehran University)
Dr. Ahmad Beheshti (Professor at Tehran University)
Dr. Hassan Ruhani (Ph.D in Law)
Ayatollah Gholamreza Fayyazi (Full Seminary Professor of Philosophy)
Ayatollah Sadiq Amoli Larijani (High Academic Professor at the Seminary of Qom)
Ayatollah Misbah Yazdi (High Academic Professor of philosophy at the Seminary of Qom)
Ayatollah Muhammad Mu'men (High Academic Professor at the Seminary of Qom)
Ayatollah Muhammad Yazdi (High Academic Professor at the Seminary of Qom)



Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: <http://mag.rcipt.ir>

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 30000 Rials