

مبانی فقهی دیدگاه امام خمینی در اعتبار ملاک مصلحت در فقه سیاسی اسلام و ضرورت تدوین فقه المصلحة

حمید انصاری^۱

چکیده: تأمین مصالح عمومی وظیفه مهم حکومت است. در نظام اسلامی «مصلحت عمومی» در چهارچوب مقاصد دین و موازین شریعت، مدار تمامی احکام حکومتی است. تدوین «فقه المصلحة» با متدولوژی اصول فقه شیعه، به منظور نظری کردن آرای امام خمینی در موضوع «مصلحت و نقش آن در احکام حکومتی» برای افزایش کارآمدی نظام و تثبیت مشروعیت آن ضروری است. در نظریه امام خمینی اختیارات ولایت فقیه و دولت اسلامی در وضع قوانین برای اداره جامعه فراتر از احکام اولیه و ثانویه به معنای مصطلح آن می‌باشد. در احکام حکومتی، رعایت مصلحت بر مبنای تشخیص عقل عملی و ملاکهای شرعی لازم است. تعریف مصلحت و حجیت آن در فقه شیعه با مصالح مرسله و استصلاح در فقه اهل سنت متفاوت است. حجیت عمل به مصلحت در احکام حکومتی مستند به مبانی فقهی و دلایل معتبر است که در این مقاله بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: مصلحت، ولایت فقیه، احکام حکومتی، احکام اولی و ثانوی، حسن و قبح.

الف) مباحث عمومی

۱) جستاری در سیر تاریخی رویکرد مکاتب فقهی به عنصر مصلحت: مشروعیت حکومت و تطبیق ساختارهای آن با شریعت، نیازها و مصالح عمومی، از مهم‌ترین دغدغه‌های پیروان شریعت اسلام

e-mail: info@imam-khomeini.ir

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

این مقاله در تاریخ ۸۶/۸/۲۸ دریافت گردید در تاریخ ۸۶/۹/۱۴ مورد تأیید قرار گرفت.

در عصر حاضر است. اهل سنت بعد از رحلت پیامبر اکرم^(ص) با معضل چگونگی دریافت احکام شریعت برای صدها فروع فقهی مواجه گردیدند و به صورت اجتناب ناپذیری به سمت حجیت رأی و قیاسهای ظنی، مصالح مرسله و استحسانات عقلیه روی آوردند چرا که آیات الاحکام در قرآن کریم فقط خطوط کلی احکام فقهی و معدودی از فروع را بیان می‌کند. در سنت پیامبر اکرم^(ص) نیز احادیث معتبر در قیاس با دامنه موضوعات مستحدثه بسیار محدود است. هرج و مرج پدید آمده از ناحیه اجتهادهای مبتنی بر قیاس و استحسان سبب شد تا به ضرورت تاریخی و نه بر مبنای حجت شرعی، حکومتهای وقت باب اجتهاد را سد کنند و تنها در قلمرو چهار مذهب فقهی حنفی و مالکی و حنبلی و شافعی صدور فتوا را جایز شمارند. در قرون اخیر عواملی سبب شدند تا بار دیگر بحث انفتاح باب اجتهاد در حوزه‌های علمی اهل سنت مطرح گردد. ظهور پدیده انقلاب اسلامی که پیامش اجرای احکام اجتماعی دین بود موجی از نظریه پردازیهای جدید را در مباحث فقهی و کلامی اهل سنت پدید آورد.

اما تاریخ فقه شیعه مسیری دیگر پیمود، اعتقاد به حجیت کلام و سیره امامان معصوم گنجینه‌ای غنی از منابع احکام را فراهم ساخت. پس از عصر غیبت به واسطه حوادث مختلفی امکان تشکیل حکومت بر اساس تفکر و فقه شیعه پدید نیامد. بدین ترتیب فقه شیعه در گستره حدود ۱۰ قرن با اسلوب اجتهادی یکسان بدون مواجهه با اقتضائات نظام حکومتی ادامه یافت.

ظهور دولت سراسری شیعی در عصر صفویه و نفوذ نسبی فقهای شیعه در دستگاه حکومت چالشهایی را در حوزه فقه و حکومت پدید آورد. مکتب اخباری‌گری با شعار بازگشت به حدیث و کنار گذاشتن کاربرد دلیل عقل در اجتهاد، حدود ۱/۵ قرن در روند حرکت اجتهادی فقه شیعه مشکلاتی را پدید آورد، اما ظرفیتهای مکتب اجتهادی مانع سیطره این اندیشه شد و اخباری‌گری رو به افول نهاد. تأثیر پیشرفتهای صنعتی غرب، گسترش ارتباطات و آشنایی جوامع اسلامی و ایران با فرهنگ و تکنولوژی غربی مجتهدان را وادار به موضع‌گیری در برابر پدیده‌های نوظهور در نظام اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران و عراق نمود. پیدایش جنبش مشروطیت و نقش گسترده علما در آغاز جنبش، و امکان دخالت جدی‌تر دین و فقه در عرصه حکومت و جامعه، حوزه‌های علمیه را به بازنگری در اصول استنباط برای تطبیق با شرایط جدید وادار کرد. آثار تحولات دو قرن اخیر در نوآوری فقیهانی همچون وحید بهبهانی، میرزای قمی، کاشف الغطاء، نراقی، شیخ انصاری و آخوند خراسانی، تا فقهای متأخر مشهود است.

پیروزی انقلاب اسلامی زمینه تشکیل حکومت دینی با نگاه اجتهادی شیعی در ایران را فراهم ساخت و به طور جدی اصول و فقه شیعه را در مصاف با اندیشه‌های رقیب وارد عرصه حکومت کرد و بدین سان چالشهای جدید بر آمده از ضرورت‌های حضور روحانیت و احکام فقهی و شریعت در حکومت فراروی پژوهشگران و علمای حوزه‌های علمیه تشیع رخ نمود. هم اکنون در متن چنین فضایی قرار داریم. مطمئناً فقه شیعه در دو سه دهه آینده از لحاظ اصول و مبانی اجتهاد و همچنین گستره احکام و فتاوی فقهی و توسعه افق‌های دید مجتهدان نسبت به آخرین نسل از فقیهان دوران قبل از پیروزی انقلاب اسلامی شاهد تحولات جدی خواهد بود. توجه به عنصر زمان و مکان در اجتهاد و عنصر مصلحت در مقام اجرا و تطبیق احکام ثابت اسلامی با نیازها و مصالح جدید و توسعه همه جانبه فقه سیاسی و حکومتی از جمله عناصری هستند که به نظر می‌رسد وجوه شاخص امتیازهای فقه و اصول آینده شیعه نسبت به ادوار گذشته خواهد بود.

۲) ضرورت تدوین فقه المصلحة: اگر نگوئیم تحصیل مصلحت و جلب منفعت علت تمام رفتارهای ارادی انسان است قطعاً در سلسله علل منتهی به هر اقدام ارادی انسان قرار دارد. بحث از مصالح و مفاسد افعال انسانی و راه‌های تشخیص آن و بحث از چگونگی تأمین سعادت واقعی بشر فلسفه وجودی مکاتب اخلاقی و نظام‌های حقوقی، فقهی و حتی مشرب‌های فلسفی، کلامی و مکتب‌های سیاسی را تشکیل می‌دهد.

مصلحت در سیاست و فقه اسلام از جایگاه ممتازی برخوردار است. به جز جبری مسلکان و اخباریها سایر گرایشهای اسلامی معتقد به تبعیت احکام الهی از مصالح واقعی امور می‌باشند. در احکام سیاسی اسلام تأمین مصالح عمومی مهم‌ترین وظیفه حکومت است. موضوع محدوده اختیارات حکومت اسلامی در وضع و اجرای قوانین تابع مصالح عمومی و رابطه آن با احکام واقعی الهی از اهمیت خاصی برخوردار است که گرایشهای گوناگون سیاسی و فقهی هر یک دیدگاههای مختلفی ارائه کرده‌اند. چالش دامنه‌دار مکاتب فقهی اهل سنت در حجیت قیاس، مصالح مرسله، استصلاح و استحسان در امور اجتماعی و حکومت ناظر بر همین ضرورت است. در فقه شیعه تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی به خاطر تشکیل نیافتن حکومت دینی، موضوع مصلحت و خصوصاً وظیفه حکومت در قبال مصالح عمومی و ملاکهای تشخیص آن، به عنوان سرفصلی مستقل در کتب فقهی نیامده است ولی در ابواب مختلف فقه و اصول، قواعد و مطالب فراوانی به صورت پراکنده وجود دارد که بن‌مایه‌های فقه المصلحة را تشکیل می‌دهند.

نظام جمهوری اسلامی در ایران الگویی نوین از حکومت اسلامی را بر مبنای تفکر مفسران اسلام ناب محمدی (ص) یعنی اهل بیت پیامبر اکرم (ص) و براساس ایده‌های واقع‌گرایانه و خردمندانه اما عمیقاً دینی امام خمینی، به دیگر جوامع اسلامی ارائه کرده است. تأمین مصالح عمومی جهان اسلام و مسلمانان و تأمین مصالح ملی ملت‌های اسلامی در قالب حکومت‌های مختلف و به ویژه تأمین مصالح عمومی در نظام جمهوری اسلامی در ایران با تکیه بر مبانی و اصول و احکام شریعت، بر مبنای تئوری فقه سیاسی و عملی اسلام در باب حکومت، یعنی نظریه ولایت فقیه، پژوهشگران متعهد را ناگزیر به تکاپوی علمی برای تبیین نظام مطلوب سیاسی اسلام وامی‌دارد.

اثبات مشروعیت قوانین و اقدامات حکومت اسلامی، مستلزم اثبات اعتبار ملاک «مصلحت» است. در حوزه وظایف ارکان نظام جمهوری اسلامی ایران، تشخیص مصلحت مردم و جامعه، خصوصاً در مرحله تصویب قوانین، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. علاوه بر دخالت همه جانبه عنصر مصلحت در مقام تصویب طرحها و لوایح در مجلس شورای اسلامی و در مرحله بررسی قوانین از لحاظ انطباق با موازین شرع و قانون اساسی در شورای نگهبان، با نظر امام خمینی نهادی با همین عنوان مجمع تشخیص مصلحت نظام، در ساختار (بازنگری شده در قانون اساسی) نظام جمهوری اسلامی تأسیس گردیده است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۴۶۳). از سوی دیگر، بنا به حکم عقل و شرع، احکام ولی فقیه و نهادهای حکومتی تحت نظر و اشراف او و تصمیمات هر سه قوه می‌بایست تأمین‌کننده مصالح عامه مردم و مصالح نظام دینی و مقاصد دین و شریعت باشد؛ بدین جهت، ساماندهی مبانی فقهی مصلحت و تدوین ضوابط و ملاک‌های آن در تحکیم مبانی نظری مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

۳) عناوین و مسائل اساسی فقه المصلحت: استخراج مبانی کلامی و فقهی نظریه امام خمینی مبنی بر فراتر بودن اختیارات حکومت اسلامی از محدوده احکام اولیه و ثانویه - به معنای مصطلح فقهی آن - (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۳۲) که از چالش برانگیزترین مباحث روز می‌باشد، نیازمند پژوهشی همه جانبه است، زیرا در اندیشه سیاسی امام:

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری

واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱:

۲۸۹).

دیگر موضوعات مهم در تدوین فقه المصلحة عبارتند از: رابطه دین و عقل، مصلحت و شریعت، میزان کارآمدی عقل و عرف در تشخیص مصالح و مفساد امور اجتماعی، ملاکهای معتبر در تشخیص مصلحت و قواعد آن، ملاکهای تعیین اولویت و اهمیت مصالح، حدود اختیارات حکومت در استناد به مصلحت و بیان آفات و آسیبها، تفاوت احکام الهی با احکام حکومتی و بیان شرایط هر یک، رابطه احکام حکومتی با موضوعاتی همچون نسخ، ثبات و تغییر در احکام الهی.

ب) مباحث تخصصی

۱) تعاریف و اصطلاحات

تعریف لغوی مصلحت: مصلحت مشتق از ماده صلح است: صَلَّحَ و صَلَّحَ يَصْلُحُ صَلَاحاً (صلوحاً و صلاحیه). در کتب لغت برای مصلحت معانی متعددی همچون: صلاح، منفعت، فایده، بهره، سود، خیر و نیکی برشمرده‌اند. غالب لغت شناسان «مصلحت» و «منفعت» را هم وزن و هم معنی دانسته‌اند. «مصلحت» مصدر میمی به معنای «صلاح» همانند «منفعت» به معنای «نفع» یا اسم مصدر است که جمع آن «مصالح» است. همان گونه که «منفعت» مفرد «منافع» است. «مصلحت» در مقابل «مفسده» بکار می‌رود. برخی از لغت پژوهان «صلاح» را نقیض «فساد» و برخی ضد فساد معنا کرده‌اند (ابن منظور ج ۲: ۵۱۷ و ج ۳: ۳۳۵؛ زبیدی ج ۲: ۸۳).

معنای اصطلاحی مصلحت: گستردگی کاربرد واژه مصلحت در علوم مختلف و محاورات مردم، ارائه تعریفی جامع و مانع از مصلحت را دشوار ساخته است. برخی تعریف مصلحت را همان معنای ارتکازی معادل معنای واضح لغوی آن، یعنی منفعت در مقابل مفسده دانسته‌اند. عده‌ای نیز کوشیده‌اند تا با تحدید معنای اصطلاحی مصلحت، تعریفی جامع و مانع از آن ارائه کنند. غزالی در *المستصفی* «تأمین هدف شارع» در حمایت از: دین، جان، عقل، نسل و مال را مصلحت و خلاف آن را مفسده می‌داند (غزالی ۱۳۰۶: ۲۸۶). البوطی می‌گوید: «مصلحت همان منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانش در نظر گرفته است» (البوطی ۱۹۹۲: ۲۱). علامه، ملاک مصلحت عمومی را «کل ما يتقرب بها الى الله» ذکر کرده است (علامه حلی بی‌تا ج ۱۲: ۲۷۰). از نظر علامه طباطبایی: «مراد از مصلحت این است که فعلی در بردارنده جهت خیری باشد که بر وجوه آن فعل مترتب می‌شود...

بدیهی است که مصلحت مترتب بر فعل، پیش از تحقق فعل، وجودی جز وجود علمی ندارد». (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱۴: ۲۷۱). یکی دیگر از محققین معاصر در تعریف مصلحت می‌نویسد:

هر پدیده و یا فعلی که متصف به خیر باشد دارای مصلحت است و هر پدیده و یا فعلی که متصف به شر باشد مفسده‌دار می‌باشد... بنابراین هر مصلحتی متقوم با دو عنصر حسن و مفید بودن است و هر مفسده‌ای از قبح و یا زیانمندی حاصل می‌گردد» (عمید زنجانی ۱۳۸۴ ج ۹: ۹۳).

تعریفی جدید از مصلحت: به طور کلی می‌توان گفت که در تعریف مصلحت توجه به این نکات ضروری است: (۱) مصلحت، وصف ذات یا عوارض افعال و اشیاء است از آن جهت که متعلق فعل انسان قرار می‌گیرند. (۲) اتصاف شیء و فعل به مصلحت مترتب بر درک آثار و نتایج اشیاء و افعال در تأمین نیازهای ضروری و یا تحسینی و یا استکمالی بشر نسبت به زندگی دنیوی و یا منافع اخروی و یا هر دو می‌باشد. بنابر این اعتقاد و یا عدم اعتقاد به معاد و پاداش و جزای افعال اختیاری انسان در تعریف مصلحت دخالت تام دارد. بدین جهت از دیدگاه پیروان شریعت می‌توان آن را چنین تعریف کرد: «مصلحت وصفی است که به فعل انسان و یا شیء مورد استفاده و عمل انسان نسبت داده می‌شود به اعتبار آثار و نتایج مترتب بر آن از لحاظ دفع مفسده و شرّ و یا تحصیل منفعت و خیری که بنا به حکم عقل و یا شرع در رفع نیازها و تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان دخالت دارد».

اما به اعتبار عدم لحاظ علم و ادراک مصلحت و مفسده، یعنی به اعتبار واقع و نفس الامر «مصلحت عبارت است از اثر مترتب بر فعل از حیث موجبیت جلب منفعت و یا دفع مفسده‌ای که در تأمین نیاز مادی و معنوی بشر دخالت دارد».

رابطه مصلحت با قصد و غرض: بنا به نظر برخی از اندیشمندان حکم به مصلحت و مفسده در امور و افعال صرفاً تابع غرض و مقصد تصدیق کننده آن است. از آنجا که مقاصد و اغراض متفاوتند، انتساب مصلحت و مفسده به امور نیز متفاوت می‌گردد. بدین ترتیب این نظریه قائل به نسبیّت در مفهوم مصلحت است و نهایتاً به انکار حسن و قبح ذاتی امور و انکار تبعیت احکام شریعت از مصالح و مفاسد واقعی منتهی می‌شود. قول به سببیت در جعل حجیت برای امارات شرعی نیز در واقع به همین مبنا باز می‌گردد.

در نقد این نظریه می‌توان گفت، علت غایی جزء العله است، نه تمام آن. نسبت معرفت عقل عملی انسان در تشخیص حسن و قبح واقعی امور و یا نسبت علم انسان به احکام واقعی الهی عقلاً نمی‌تواند سبب ایجاد و یا سلب منفعت و مصلحت امور خارجی شود. این سخن قاعده صحیح نزد فقهای شیعه را که احکام الهی معلل به اغراض شارعند نفی نمی‌کند، زیرا مراد از این قاعده برعکس نظریه مذکور (نسبیت) تعلیق حکم بر علت واقعی نسبت به تأمین سعادت انسان، یعنی مصلحت و مفسده واقعی امور است که شارع مقدس به آن علم مطلق دارد.

نسبت مصلحت با احکام واقعی الهی: تبعیت احکام واقعی الهی اعم از اولی و ثانوی از مصالح واقعی نفس الامری مورد قبول تمامی فقهای اصولگرای شیعه است. تشخیص و یا عدم تشخیص مصلحت واقعی حکم شرعی از سوی مجتهد هیچ دخالتی در ثبوت حکم ندارد مگر بنا بر قول به سببیت در جعل حجیت در امارات که قولی است باطل. در مقام اثبات نیز نمی‌توان به استناد تشخیص مصلحت ظنی فتوا داد. این همان قیاس باطل و یا استحسان و استصلاح مردود در فقه شیعه می‌باشد. البته این سخن هرگز به معنای عدم جواز صدور احکام حکومتی بر طبق مصالح خارجی امور نمی‌باشد. زیرا بنا به ادله فراوان شرعی، در امور حسبیه و امر حکومت، صدور حکم بر طبق مصالح عمومی و اجتماعی - البته با رعایت موازین و قواعد کلی شریعت - به عهده فقیه جامع الشرایط و نهادهای ذیصلاح حکومت اسلامی است.

اجمالاً می‌توان نسبت مصلحتهای خارجی اشیا را که به وسیله عقل قابل تشخیص می‌باشند با مصلحت در احکام واقعی، بدین صورت دسته‌بندی کرد:

(۱) **مصالح معتبر:** مصالحی که در نصوص شرعی بر آنها به عنوان علت حکم - و نه حکمت آن - تنصیب شده باشد، در مواردی که وجود آن مصلحت به طور قطع احراز شود، صدور حکم متناسب با آن نیز مشروع می‌باشد. پس از تمامیت ادله ولایت فقیه در امور حسبیه به نحو عام که امور حکومت را نیز شامل می‌باشد، حجیت احکام حکومتی بر طبق مصلحتی که نهادهای مشروع حکومت تشخیص می‌دهند مستند به ادله احکام اولیه الهی است. با تأکید بر اینکه بر اینگونه احکام، عنوان حکم واقعی الهی (و حتی حکم ظاهری در احکام الهی) اطلاق نمی‌شود و این مقام ربطی به مقام اعتبار مصلحت برای صدور رأی و فتوا در مقام اجتهاد ندارد.

(۲) **مصالح نامعتبر:** این عنوان خود دو قسم را شامل است:

الف: مصالحي که شريعت بنا به مصالح کلي تر نفس الامري آنها را معتبر ندانسته و بر عدم اعتبار آنها دليل شرعي رسیده است. به عنوان مثال می توان از «شراب و قمار» یاد کرد که منافع ظاهري عقلايي آنها به تعبير قرآن کریم در مقابل مضارشان مرجوح است (بقره: ۲۱۹).

ب: مصالحی که عقل آدمی آنها را تشخيص داده است و بر حجیت یا عدم حجیت آنها نصّ و دليل شرعي وارد نشده است. آنچه موجب اختلاف مذاهب فقهي گردیده، اعتبار مصلحت به عنوان دليل مستند حکم در اینگونه موارد است. مبنای فقهای شیعه در این موارد رجوع به اصول عمليه است، زیرا ظن به مصلحت اگر از ظنون معتبره نباشد ملحق به شک می شود. اما از دیدگاه فقهي مذاهب اهل سنت اجمالاً - صرف نظر از اختلاف آراء - اینگونه مصالح در قالب قیاس و یا مصالح مرسله و استصلاح و سدّ ذرایع قابل استناد می باشند.

مصالح مرسله: تعريف کوتاه مصالح مرسله همان است که آمدی در *الاحکام* - بنا به نقل مصنف *الاصول العامة* - گفته است: «مصالح لم يشهد الشرع لها باعتبار و لالغاء» (ر.ک. به: حکیم ۱۴۱۸: ۳۴۸-۳۶۹ و: جناتی ۱۳۷۰: ۳۲۹-۳۴۰)؛ برخلاف فقهای شافعی و حنفی، مصالح مرسله در مکتب فقهي مالکيه و حنبليه یکی از ادله صدور احکام شرعي است و مولف رساله *مفهوم الفقه الاسلامی* آن را چنین تعريف کرده است: «مظنّة جلب منفعت و یا دفع ضرر است بدون آنکه از شارع بر اعتبار یا لغو اعتبار آن دليلی یافت شود» (همان جا) و برخی دیگر از فقهای سنی مذهب حجیت آن را منحصر به مصالح ضروريه دانسته اند (همان جا). اما قرافی در *الفروق* آن را به ترتيب طولی در مصالح ضروريه، حاجیه و تحسينیه حجت می داند (همان جا). بعضی نیز همانند طوفی دامنه حجیت مصالح مرسله را به جواز اجتهاد در مقابل نصّ کشانده اند (همان جا).

استصلاح: استصلاح که در لغت به معنای مصلحت جویی است از جمله اصطلاحات خاص اصولی در فقه اهل سنت است. دوالیبی می گوید: «استصلاح در حقیقت نوعی از حکم به رأی مبنی بر مصلحت است در هر مسأله ای که در شريعت نصّی بر آن وارد نشده باشد» (حکیم ۱۴۱۸: ۳۶۸). رأی فقهای اهل سنت در اینکه آیا استصلاح مترادف با مصالح مرسله است یا دو قاعده جداگانه اند، مختلف است. در این مسأله سخن حق همان است که مصنف محترم کتاب *الاصول العامة* گفته است که استصلاح بنای حکم بر طبق «مصالح مرسله» است نه عین آن و نه به عنوان دليلی در عرض قیاس و مصالح مرسله (حکیم ۱۴۱۸: ۳۶۸). چنانکه نظیر همین اختلاف نظر

درباره «استحسان» نیز وجود دارد. در فقه شیعه به استناد ادله حرمت عمل به قیاس و ظن، استصلاح نیز همانند مصالح مرسله فاقد حجیت است.

استحسان: استحسان در لغت به معنای «نیکوشمردن» و «تحسین» چیزی است، اما در اصطلاح فقهی اهل سنت - بنا به نقل مصنف *الاصول العامة* - بزدودی از علمای حنبلی آن را «عدول از موجب قیاس، به قیاسی قوی تر از آن، یا تخصیص قیاس به دلیلی قوی تر از آن» تعریف کرده است. به نقل سرخسی، استحسان در این معانی به کار رفته است: «ترک قیاس و اخذ به آنچه مردم با آن موافق ترند»؛ «اخذ به سعه و یا تسهیل در احکامی که مورد ابتلای عام و خاص مردم می باشند»؛ «اخذ به تسامح و منتفی دانستن حکم الزامی در اموری که راحتی مردم در آن است». ابن قدامه نیز برای استحسان سه معنا ذکر کرده است و شاطبی استحسان را عمل به اقوی الدلیلین می داند (حکیم ۱۴۱۸: ۳۴۸).

واقعیت این است که برخلاف نظر مصنف *الاصول العامة* استحسان در لسان برخی از فقهای اهل سنت به عنوان دلیلی در عرض مصالح مرسله و استصلاح مطرح است. در مقام تعیین مرز آن با مصلحت در دو اصطلاح مذکور شاید بتوان گفت در آنجا، ظن غالب به مصلحت ملاک است اما در استحسان، ظن خفیف و احتمال مصلحت کافی است. فقهای شیعه بر بطلان و رد حجیت استحسان، اجماع دارند. شافعی و برخی دیگر از فقهای اهل سنت نیز فتوای بر طریق استحسانات عقلیه را تشریح محرم در دین دانسته اند (حکیم ۱۴۱۸: ۳۴۹).

سد ذرایع: ذریعه در لغت به معنای «وسیله» است. و در اصطلاح فقهی اهل سنت عمل به مصلحت و مسدود ساختن وسایل منتهی به مفسده در موارد فقدان نص شرعی است. شاید بتوان گفت سد ذرایع در اصطلاح اهل سنت از جهاتی شبیه به مقدمه واجب در اصطلاح اصولیین شیعه می باشد؛ اما بین دو مبحث، تفاوت اساسی وجود دارد زیرا در «مقدمه واجب» اثبات مقدمیت متوقف بر حکم عقل و یا دلیل معتبر شرعی است اما در سد ذرایع، مقدمیت «ذریعه» با ظن به مصلحت و مفسده و احتمال آن و یا استحسانات غیرقطعیه، بدون وجود نص کافی در استناد می باشد. حجیت سد ذرایع نیز به جز در مواردی که مصلحت و یا مفسده موجود در ذریعه بنا به حکم عقل و یا دلیل خاص شرعی به عنوان مقدمه واجب و یا شرط عقلی و شرعی واجب باشد، از نظر فقهای شیعه اجماعاً باطل است.

نسبت مصلحت در احکام حکومتی با مصالح مرسله، استحسان و سدّ ذرایع: از حیث مقام استناد و کاربرد، نسبتی بین مصلحت در احکام حکومتی در فقه شیعه و نظر امام خمینی با مصلحت در اصطلاحات سه‌گانه مذکور در فقه اهل سنت وجود ندارد، زیرا در اصطلاحات مذکور، مقام بحث، حجیت این سه امر به عنوان ادله استنباط حکم شرعی الهی (اعم از اولی و ثانوی) در عرض کتاب و سنت می‌باشد در حالی که در احکام حکومتی، مقام وضع حکم، مقام تطبیق احکام الهی با امور سیاسی و اجتماعی است و در مواردی که نصّی از شریعت نیامده است نیز، مقام وضع حکم حکومتی هرگز مقام اخبار از حکم واقعی الهی و اجتهاد در احکام الهی نیست؛ و واضح است که رأی حاکم در حکومت از نظر عرف و واقعیت غیر از رأی مجتهد و مفتی به عنوان استنباط حکم الهی است. ولی از حیث وحدت ملاک در سه اصطلاح مذکور و ملاک در احکام حکومتی - صرف نظر از تعریف محدوده مصلحت - تفاوتی وجود ندارد مگر در آنجا که ایشان ظن به مصلحت و حتی احتمال آن را در ملاک حکم دخیل دانسته‌اند؛ اما در فقه شیعه ملزمه بودن مصلحت و قطع به آن - نه به عنوان علت حکم شرعی بلکه به عنوان علت حکم حکومتی در مصالح عمومی - ملاک جواز صدور حکم حکومتی است.

مصلحت سلوکیه: این اصطلاح از زمان مرحوم شیخ انصاری و خصوصاً با تصریح به همین اصطلاح در کلام مرحوم نائینی در کتب اصولی فقهای شیعه وارد گردید و در ابواب مختلف علم اصول از جمله در مبحث حجیت امارات و اصول عملیه، اجزاء، حجیت استصحاب و در جمع بین احکام ظاهری و واقعی مورد مناقشه اصولیین قرار گرفته است. طرح نظریه مصلحت سلوکیه در واقع پاسخ به شبهه ابن قبه و جبابی است که تعبد به امارات شرعیه را ممتنع می‌دانند و بنا به نقل امام خمینی در *لمحات الاصول* یکی از دو دلیل آنها - که مرتبط با موضوع مصلحت می‌باشد - این است که: «تعبد به امارات و احکام ظاهریه موجب تفویت مصلحت و وادار نمودن به مفسده می‌باشد و این دو امر عقلاً قبیح است و فعل قبیح از سوی شارع حکیم محال است» (امام خمینی ج ۱۳۷۹: ۴۶۲). فقهای اسلام در حل این شبهه آرای متعددی ابراز کرده‌اند، اشعری‌ها قائل به سببیت محض در مورد احکام ظاهری شده‌اند که لازمه این قول، تصویب باطل است، زیرا احکام الهی تابع مصالح و مفاصد واقعی امورند. قول به تصویب، منتهی به انتساب فعل قبیح به خدای متعال و حتی منتهی به تناقض می‌شود چرا که مستلزم آن است که موضوع واحد متعلق دو حکم متعارض قرار گیرد. معتزله نیز قائل به سببیت - البته با بیانی متفاوت - شده‌اند.

فقه‌های شیعه به اتفاق، قول اشاعره را باطل می‌دانند؛ اما در مقام دفع شبهات ابن‌قبه ابتدا دو نظریه مطرح گردید: (۱) نظریه اخباریون مبنی بر قول به سببیت (به معنایی که معتزله گفته‌اند)؛ (۲) قول به طریقت محض. از آنجا که بر خلاف قول اول که مستلزم تصویب باطل است، و نظریه طریقت منطبق با تخطئه است - که مبنای فقه‌های شیعه می‌باشد - مشهور فقها همین نظریه را برگزیده‌اند. اما از نظر شیخ انصاری و میرزای نائینی نظریه طریقت محض در جعل حجیت برای امارات شرعی رافع اشکال ابن‌قبه نیست زیرا در صورت عدم اصابت مؤدای اماره با واقع، عملاً حجیت آن سبب تفویت مصلحت واقع شده است و برای حجیت چیزی بیش از طریقت محض لازم است. از اینجا داستان طرح نظریه مصلحت سلوکیه در اصول شیعه آغاز می‌شود. با این تفاوت که در نظریه شیخ انصاری مصلحت در خود جعل حکم ظاهری می‌باشد، اما در نظریه نائینی مصلحت در عمل مکلف به عنوان ثانوی، یعنی عنوان سلوک اماره می‌باشد. اشکال عمده‌ای که شاگردان شیخ انصاری و اصولیین متأخر به این نظریه گرفتند این است که این نظریه چیزی جز قول به سببیت نیست، زیرا «مصلحت سلوکیه» اختراعی لفظی است که عبارت اخراج سببیت در نظریه معتزله است. امام خمینی در *انوار الهدایه* با قاطعیت هر نوع توجیه برای اعتبار مصلحت جعلیه در حجیت امارات غیر از نفس مصلحت واقع در عمل به اماره یعنی غیر از طریقت را بی‌پایه می‌داند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۹۵). به نظر اینجانب تلاش مرحوم آخوند در *کفایه* و شهید صدر در *مباحث الاصول* (۱۴۱۷ ج ۲: ۱۶۴) و آیت الله خویی در *اجود التقریرات* (نائینی ۱۴۱۰ ج ۲: ۶۹) و شهید سید مصطفی خمینی در *تحریرات* (۱۴۱۸ ج ۲: ۳۰۳) در توجیه کلام مرحوم شیخ اعظم و نائینی بی‌ثمر است و قول به سببیت و اجزاء و تصویب، لازمه قبول نظریه مصلحت سلوکیه است. در این مسأله حق با قول مشهور فقها و امام خمینی در *انوار الهدایه* است که می‌فرماید: «امارات معتبره شرعی اگر تماماً چنین نباشند، غالب آنها روشهای عقلانی‌های هستند که عقلاً در سیاستها و معاملاتشان بدان عمل می‌کنند، و این امارات امور تأسیسی جعلی نیستند، چنانکه محقق نائینی - رحمه‌الله - به آن اعتراف کرده است. و واضح است که در امارات عقلانیه اصلاً مصلحتی در سلوک آنها نیست، بلکه اینها طریقه‌های محض می‌باشند، و شأنی جز ایصال به واقع ندارند و امضای شارع برای اینها نیست مگر بواسطه اعتبار عقلانی آنها، [قول به] مصلحت سلوکیه از چیزهایی است که اصلاً اساسی ندارد، و این موضوع آن چنان واضح است که سزاوار تأمل در آن نمی‌باشد» (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۹۵).

اگر کسی مبنای امام خمینی و اکثر اصولیین در این مسأله را نپذیرد و قول مرحوم نائینی و شیخ انصاری را در مصلحت سلوکیه برگزیند، بر این مبنا قاعداً در بحث از مصلحت در احکام حکومتی می‌توان چنین گفت که اگر ولی فقیه و نهادهای حکومتی در مقام وضع احکام و قوانین در تشخیص مصلحتها که غالباً به حد قطع به معنای دقیق عقلی آن نمی‌رسند دچار خطا شوند، مصالح واقعی تفویض شده به واسطه اینگونه احکام، تدارک می‌شود به مصلحتی که در وجوب عمل به احکام ولایی و حکومتی، مدّ نظر شارع مقدس بوده است. اما همان‌گونه که گفته شد، بنا بر نظریه طریقت محض، هیچ نیازی به اینگونه توجیهاست نیست، بلکه حکم برطبق مصالح و مفاسد در امور سیاسی و اجتماعی و قول به بسط ید حاکم اسلامی در امور حسبیه، و تنظیم امور معاش مردم بر همان بنا و روش عقلایی مبتنی می‌باشد که طریقت نسبی به واقع داشته و به همین جهت نیز طبق احکام اولیه اسلام، احکام ولایی و سلطانی حاکم واجد شرایط شرعی، واجب الاتباع می‌باشند و خطای در تشخیص و تطبیق در احکام - برای غیر معصومین - ممکن الوقوع است و اگر اتفاق بیافتد نیز با مصلحتی دیگر تدارک نشده است و آثار وضعی خود را خواهد داشت با این تفاوت که اگر خطای در تصمیمات، کشف شد واجب است آن را اصلاح کرده و آثار آن را تا حد ممکن جبران کند و اگر تا یوم‌القیامه کشف نشد، هم او و هم عمل‌کنندگان به احکام حکومتی معذور بوده و معاقب نخواهند بود.

«حکمت»، «علت» و «مصلحت»: توجه دقیق به تفاوت «حکمت» و «علت» در مباحثی همچون ملازمه حکم عقل و شرع، تنقیح مناظ، دریافتن دلیل اصل و فرع در مبحث قیاس (نزد اهل سنت) و در قیاس منصوص العله و دلیل فحوی (نزد فقهای شیعه) و به طور کلی در مقام کشف مصلحت و مفسده به عنوان مقتضی احکام الهی یا حکومتی بسیار ضروری است.

تعریف حکمت و علت و مراد از آن در فقه اهل سنت و فقه شیعه متفاوت است. «علت» یکی از ارکان چهارگانه قیاس می‌باشد که در فقه شیعه فاقد حجیت است. غزالی علت را چیزی می‌داند که شرع حکم را بدان نسبت داده و منوط کرده است و آنرا علامت حکم قرار داده است (غزالی ۱۳۰۶ ج ۲: ۵۴) او تصریح می‌کند: «علت شرعی علامت و اماره ای است که ذاتاً موجب حکم نیست» (غزالی ۱۳۰۶ ج ۲: ۷۲). برخی نیز دو قید دیگر اضافه کرده‌اند: منضبط بودن، متعدی یا قابل تسری بودن. بنابراین «علت» در فقه اهل سنت جز وصفی ظاهری، مناسب، منضبط و قابل تسری به فروع نیست. در حقیقت نزد ایشان علت، قسمی خاص از حکمت است. اما در فقه شیعه معنای علت

حکم نزدیک به همان معنای فلسفی یعنی علت تامه و توجه به مقتضی و عدم وجود مانع است و حکمت، جزء العله است (خویی ۱۴۱۸ ج ۳: ۱۲). میرزای آشتیانی می‌گوید: «علت، مصلحت غالبی است که منفک از حکم نمی‌باشد» (میرزای آشتیانی ۱۴۰۳ ج ۲: ۱۲۳). آغاضیاء عراقی می‌گوید: «در حکمت فعلیت وجود آن در مصادیق معلول لازم نیست زیرا حکمت در همه حال علت نیست» (عراقی ۱۴۱۸: ۲۱۱). فرق «حکمت» با «علت» در فقه اهل سنت این است که در علت قید منضبط بودن، لحاظ شده اما در حکمت، نه. یعنی حکمت علامت شرعی برای حکم نیست تا بتوان قیاس کرد، بلکه فقط مناسبت بین حکم و علت آن را که عبارت از نفع و ضرر است، می‌رساند. برخلاف علت که علاوه بر قید مناسبت، منضبط نیز می‌باشد؛ یعنی دارای حد و تعریفی است که با استفاده از آن مناط حکم را استخراج می‌کنیم (سبحانی ۱۴۱۹: ۲۰۵).

شاید بتوان موضوع تنقیح مناط را که در عرف اصولیین معاصر شیعه رواج یافته است گامی در نزدیک شدن به قیاس مستنبط العله دانست. چنانکه تلاشهای اخیر فقهای اهل سنت در افزودن قیودی بر قیاسهای ظنی و تمثیلی گامی است در محدود کردن حجیت قیاس و نزدیک شدن به معنای علت حکم در فقه شیعه. برخی از فضلالی شیعه اخیراً در تفاوت بین حکمت و علت شبهه کرده بلکه برخلاف آن نظر داده‌اند. مصنف *الهدایة فی الاصول* می‌گوید: «اگر بین علت و حکمت فرقی باشد - آنگونه که گفته‌اند - این جواب صحیح است، ولی قول به تفاوت این دو ناصواب است، پس هر گاه که چیزی در لسان دلیل به عنوان غایت و غرض حکم بیان شد، پس همان علت است، خواه موجود باشد یا نباشد... پس فرق بین این دو صرفاً اصطلاح است و هیچ ضابطه‌ای در تشخیص علت از حکمت مگر دوران حکم بر مدار آن در تمام موارد، و یا عدم دوران نیست. پس وقتی که چیزی علت غایی شد، حکم واقعی دائماً بر مدار آن خواهد بود» (صافی اصفهانی ۱۴۱۷ ج ۳: ۲۱۸). میرزا در *بحر الفوائد* نیز قاعده مشهور اطراد و انعکاس در تشخیص علت از حکمت را به چالش کشیده است (میرزای آشتیانی ۱۴۰۳ ج ۲: ۱۲۳). میرزای رشتی نیز در *بده‌بمع* در دوران بین حکمت و علت معتقد است: «اگر قرینه‌ای بر تعیین یکی از این دو نبود واجب است که آن را حمل بر علیت کنیم نه حکمت» (رشتی ۱۳۱۶: ۲۸۹).

۲) ادله و مبانی فقهی مصلحت

دسته اول: ادله نقلی

آیات و روایات فراوانی در موضوع مصلحت و لزوم رعایت آن از سوی حکومت اسلامی قابل استناد می‌باشند که می‌توان آنها را بدین شرح تقسیم کرد:

(۱) آیات و روایات ناظر بر جعل منصب ولایت و امامت و وجوب تشکیل حکومت: مانند: «قَالَ أَنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴)؛ «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ، فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶)؛ «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶). این آیات اجمالاً بر مشروعیت حکومت و جعل منصب ولایت دلالت دارند. امام صادق (ع) فرمود: «كان رسول الله (ص) يقول: انا اولی بكل مؤمن من نفسه، و من ترك مالا فللوارث، و من ترك ديناً اوضياعاً فالي و علي» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۷: ۵۵۱). مفسرین تصمیم حکومتی پیامبر اکرم (ص) و فرمان او در غزوه تبوک را شأن نزول این آیه دانسته‌اند (طبرسی ۱۴۰۶). صاحب المیزان خطاب آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا، وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) را به قرینه مفردات «حَكَمْتُمْ»، «يَأْمُرُكُمْ» و آیه بعد که «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ» می‌باشد، متوجه حکام می‌داند (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۴: ۳۸۵).

روایات پیامبر اکرم (ص) و دیگر معصومین در باب امامت بیش از حد شمارش است، تیمناً به چند فراز بسنده می‌شود: «فرض الله الايمان تطهيراً من الشرك... و الامامة نظامه، و الطاعة تعظيماً للامامة» (فيض الاسلام ۱۳۸۰ حکمت ۲۴۴)؛ «طاعتنا نظاماً للملة و امامتنا لماً للفرقة» (اربلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۰۹). امام هشتم (ع) «امامت را زمام دین و نظام مسلمانین و موجب صلاح دنیا و عزت مؤمنین» معرفی فرموده است (کلینی ۱۴۱۷ ج ۱: ۲۰۰). امام باقر (ع) و امام صادق (ع) فرموده‌اند: «ان الله عزوجل فوض الى نبيه (ص) امر خلقه لينظر كيف طاعتهم...» (کلینی ۱۴۱۷ ج ۲: ۵). امام علی (ع) در مقابل شعار «لا حكم الا لله» از سوی خوارج فرمود: «كلمة حق يراد بها الباطل. نعم، انه لا حكم الا لله و لكن هؤلاء يقولون: لا امرة الا لله. و انه لا بد للناس من امير ير او فاجر، ... يجمع به الفى و يقاتل به العدو و تأمن به السبيل و يوخذ به للضعيف من القوى...» (سید رضی ۱۴۱۴: ۴۸). امام علی (ع) فرمود: «الواجب فى حكم الله و حكم الاسلام على المسلمين بعد ما يموت امامهم او يقتل، ضالاً كان او مهتدياً، مظلوماً كان او ظالماً، حلال او حرام الدم، أن لا يعملوا عملاً و لا يحدثوا حدثاً و لا يقدموا يداً و لا رجلاً و لا يبدؤوا بشي»

قبل ان یختاروا لانفسهم اماماً عقیماً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و السنة یجمع امرهم و یحکم بینهم و یأخذ للمظلوم من الظالم حقه...» (علامه مجلسی ۱۳۰۴ ج ۱۰۰: ۴۵) در اصول کافی، روایات صحیحہ متعددی نقل شده است که ولایت در زمره بنیانهای اساسی اسلام و مقدم بر دیگر فرایض می باشد (کلینی ۱۴۱۷ ج ۲: ۱۹-۱۸؛ ج ۱: ۲۸۹؛ ج ۱: ۴).

امام صادق^(ع) فرمود: «لایستغنی اهل کل بلد عن ثلاثة یفزع الیهم فی امر دنیاهم و آخرتهم، فان عدموا ذلك كانوا همجاً: فقیه عالم ورع، و امیر خیر مطاع، و طیب بصیر ثقة» (علامه مجلسی ۱۳۰۴ ج ۷۵: ۲۳۵). فضل بن شاذان می گوید: «فرقه ای از فرقه ها و ملتی از ملتها را نیافتیم که ادامه حیات دهد مگر به وجود قیم و رئیسی که وجودش در امر دین و دنیا ضروری است» (صدوق ۱۳۸۶ باب ۳۴ حدیث ۱؛ ج ۱: ۹۵).

تقریب استدلال به آیات و روایات مذکور: بدیهی است که حکمرانی برخلاف مصلحت، عقلاً و شرعاً مذموم است و نصب حاکم و اذن در حکومت از سوی شارع مقدس مستلزم جواز صدور اوامر و نواهی حکومتی و عزل و نصب مدیران و اداره جامعه به مقتضای مصالح عمومی می باشد. در نظریه امام خمینی، اختیارات حکومتی نبی خاتم^(ص) و ائمه هدی به فقهای واجد شرایط منتقل گردیده است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۵۱). مقام عصمت که موجب «اختصاصات معصومین» است دخالتی در ولایت اعتباری و حوزه اختیارات حاکم ندارد. لازمه حکومت، اختیاراتی فراتر از فروع احکام فقهی است، تشخیص موضوعات، تطبیق احکام با مقتضیات و مصالح جامعه در مواردی که نصی از کتاب و سنت نرسیده و نصب و عزل مدیران، تعیین اولویتها در موارد تراحم یا تعارض، از لوازم غیرقابل اجتناب حکومت است و اگر حاکم اسلامی از چنین اختیاری برخوردار نباشد نصب و یا اذن به حکومت وی از سوی شارع مقدس بی معنا خواهد بود.

اهمیت نقش حکومت بدان پایه است که رسول خدا^(ص) فرمود: «الامام الجائر خیر من الفتنه» (شرح ابن میثم بحرانی، به نقل از: منتظری، ۱۴۰۹ ج ۱: ۱۷۶) و امام علی^(ع) فرمود: «اسد حطوم خیر من سلطان ظلوم، و سلطان ظلوم خیر من فتن تدموم» (علامه مجلسی ۱۳۰۴ ج ۷۲: ۳۵۹). قطعاً اقدام خلاف مصلحت عمومی که موجب اختلال در نظام معیشت و ایجاد هرج و مرج شود به دلالت عقل و مفاد این روایات مذموم و منهی است.

۲) آیات و روایات وجوب اطاعت از پیامبر^(ص) و اولی الامر: نص آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) و آیه «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب: ۳۶) و دیگر آیاتی که متضمن وجوب اطاعت از اولی الامر و مبین ولایت مؤمنین می باشند صراحتاً بر وجوب پیروی از احکام حکومتی پیامبر^(ص) و جانشینان و منصوبین از ناحیه ائمه (به اذن خاص و یا عام) دلالت دارند و همانگونه که امام خمینی در رساله ولایت فقیه با استناد به تکرار صیغه «اطیعوا» در آیه شریفه بیان کرده است وجوب اطاعت از اوامر و نواهی پیامبر^(ص) و اولی الامر غیر از وجوب اطاعت از خداوند می باشد (امام خمینی ۱۳۸۱: ۹۰ - ۸۳). عموم مفسرین گفته اند که مراد از «امر» امر امامت و حکومت است. هر چند که اولی الامر معصومینند، اما به نظر امام خمینی به استناد ادله نصب عام و یا اذن عام ائمه^(ع) به فقها در دوران غیبت، حاکم واجد شرایط اسلامی در این دوران متولی امر حکومت است. صاحب جوهر و شیخ انصاری حاکم عادل را از مصادیق اولی الامر برشمرده و اطاعت او را واجب دانسته اند.

روایات در باب وجوب اطاعت از امام مسلمین بیش از حد شمارش است. امام علی^(ع) فرمود: «انَّ السُّلْطَانَ أَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ وَ مَقِيمُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ وَ الْعِبَادِ وَ وَزَعْتُهُ فِي الْأَرْضِ» (آمدی ۱۳۶۶: ج ۲: ۶۰۴ حدیث ۳۶۳۴). و: «دولة العادل من الواجبات» (آمدی ۱۳۶۶ ج ۴: ۱۰ حدیث ۵۱۱۰). و: «من حسنت سياسته، وجبت طاعته» (آمدی ۱۳۶۶: ج ۵: ۲۱۱ حدیث ۸۰۲۵).

در کتب حدیث شیعه تحت عناوین «حجت»، «امامت»، «دعائم الاسلام» و عناوین مختلف دیگر، احادیث در مضمون وجوب اطاعت از زمامدار عادل و بر حق، به حد تواتر معنوی رسیده است.

استدلال به آیات و روایات مذکور: استدلال به این دسته از ادله نقلی عیناً همانند دسته اول می باشد. اگر اطاعت از زمامدار واجد شرایط به نص آیات و روایات متعدد واجب است قطعاً ناظر بر آن بخش از اوامر و نواهی حکومتی است که حاکم اسلامی و نهادهای منبعث از آن بنا به مقتضای مصالح عمومی به تمشیت امور می پردازند، زیرا اگر مراد از وجوب اطاعت امام منحصر به احکام واقعی الهی بود، تأکید فراوان بر وجوب اطاعت ایشان لغو و زاید بود زیرا ادله وجوب اطاعت از خداوند کفایت می کرد. بدیهی است که افزون بر انطباق نقش حکومت و قوانین حکومتی با موازین شرعی و مقاصد دین که در کتاب و سنت بیان شده اند، رعایت حکمت و عدالت و مصلحت در احکام حکومتی و اجرا ییات آن حد مشروعیت آن است و بدهاتاً اطاعت در

امر و نهی خلاف مصلحت و حکمت مجاز نمی‌باشد. طبری در تفسیر خویش پس از نقل روایات و اقوال در تفسیر آیه اولی الامر چنین نتیجه می‌گیرد که: «اطاعت از احدی در امر و نهی او در مواردی که حجتی بر آن اقامه نشده باشد واجب نیست مگر امامانی که خداوند اطاعات ایشان را در اوامری که متضمن مصلحتهای عمومی مردم می‌باشد واجب شمرده است و همچنین اطاعت را در آنچه که معصیت خداوند نباشد واجب دانسته است» (طبری ۱۴۱۲ ج ۴: ۹۵).

۳) **ادله خاص ولایت فقیه:** آیت‌الله بروجردی می‌فرماید: «خاصّه و عامّه بر لزوم وجود سیاستمدار و رهبری که امور مسلمین را تدبیر کند اتفاق نظر دارند، بلکه این از ضروریات مسلمین و حتی از ضروریات اسلام است هر چند که در شرایط و ویژگیهای آن و در اینکه از سوی پیامبر خدا یا به انتخاب عمومی برگزیده می‌شود اختلاف نظر دارند» (منتظری: ۵۲). نظیر همین ادعا در کلام ابن حزم اندلسی و ماوردی و ابن خلدون و ابن ابی الحدید و مصنف الفقه علی المذاهب الاربعه تصریح شده است (ر.ک: منتظری ج ۱: ۸۸ - ۸۶). امام صادق^(ع) فرمود: «فوجه الحلال من الولاية الوالی العادل الذی امرالله بمعرفته و ولايته و العمل له فی ولايته و ولايته و ولاه و ولاته...» (علامه مجلسی ۱۳۰۴ ج ۱۰۰: ۴۵).

بیان ادله ولایت فقیه و قلمرو آن خارج از مقصد این مقاله است. مراجعه به اثر برجسته امام خمینی یعنی کتاب **ولایت فقیه** و همچنین فصل مربوط به ولایت فقیه در کتاب **البیع** امام خمینی و کتاب **ولایت فقیه یا حکومت اسلامی** که از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی منتشر گردیده و در آن تمام سخنان امام در مبحث ولایت فقیه را به صورت موضوعی ارائه کرده است و همچنین دهها آثار ارزشمندی که از سوی فقها در موضوع ولایت فقیه نوشته شده ثابت می‌کند که بنا به دلیل عقل، بنای عقلا، آیات متعدد قرآن کریم و خصوصاً روایات متظافره وارده از ائمه هدی^(ع) فقیهان واجد شرایط رهبری در دوران غیبت مجاز و بلکه موظف به تشکیل حکومت شده‌اند و طبق نص و یا ظاهر برخی از روایات نظیر مقبوله عمر بن حنظله و توقیعات شریف امام عصر^(عج)، شیعیان در دوران غیبت در امر دین و سیاست و حکومت به مجتهدان عادل واجد شرایط ارجاع شده‌اند. فرمایش امام صادق^(ع) که پس از بیان شرایط لازم فرمود: «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (کلینی ج ۱: ۸۶) ظهور کامل بر اذن عام و نصب عام فقیهان جامع شرایط در امر حکومت دارد.

امام علی^(ع) فرمود: «العلماء حکام علی الناس» (آمدی ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۳۷ حدیث ۵۰۶) و امام صادق^(ع) فرمود: «الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علی الملوک» (علامه مجلسی ۱۳۰۴ ج ۱: ۱۸۳).

روایات اهل بیت (ع) علما را «ورثة الانبياء» (کلینی ۱۴۱۷ ج ۱: ۴۲) و «امناء الرسل» (کلینی ۱۴۱۷ ج ۱: ۵۸) نامیده‌اند. قطعاً مراد از خلافت و وراثت، مقام نبوت و یا عصمت و امامت اعتقادی نیست، جانشینی عالمان و فقیهان، مفهومی جز صلاحیت قرار گرفتن در مسند حکومت ندارد.

در دیدگاه فقهای شیعه اجمالاً بر ولایت فقیه در دوران غیبت اجماع وجود دارد هر چند که در دامنه اختیارات ولایت که آیا محدود به امور حسبه است یا جمیع شئون حکومت و ولایت را در برمی‌گیرد اختلاف نظر است. بنا به عقیده امام خمینی و بسیاری از فقیهان معاصر، فقیه جامع شرایط افتاء و کسی که از تدبیر و درایت لازم برای حکومت برخوردار است، تمامی اختیارات لازم برای زمامداری جامعه اسلامی را دارا می‌باشد. امام در ولایت فقیه می‌نویسد: «این توهّم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر (ع) بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۵۱). ایشان در نامه‌ای خطاب به امام جمعه تهران می‌نویسد:

اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفضّله به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۴۵۱).

به نظر امام خمینی این از اختیارات حکومت است که:

هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۴۵۱).

بنابر آنچه گفته شد رعایت مصلحت نظام و مصالح مسلمین در کلیه احکام حکومتی و فعالیت‌های حکومت واجب است. در این باره کلام رسای امام علی (ع) کافی است که فرمود: «واعظم ما افترض الله سبحانه، من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیة و حق الرعیة علی الوالی، فریضة فرض الله سبحانه - لكل علی کلّ، فجعلها نظاماً لالفتهم و عزّاً لدينهم، فلیست تصلح الرعیة الاّ بصلاح الولاة، و لا یصلح الولاة الا باستقامة الرعیة...» (سید رضی ۱۴۱۴: ۲۵۱ خطبه ۲۰۷) امام علی (ع) در ادامه همین فراز تصریح می‌فرماید که با ادای این حق متقابل از سوی حکومت و مردم و با شرط اقامه مناهج دین و اقامه عدل و جریان سنت‌های حسنه است که مصلحت‌های جامعه در هر زمانی

به تناسب مقتضیات آن تأمین می‌شوند و در فقدان حکومت و نبود رابطه صحیح بین حاکم و مردم است که هرج و مرج پدید می‌آید.

۴) **ادله نقلی خاص ناظر بر وظایف حکومت:** علاوه بر ادله نقلی وجوب تشکیل حکومت و وجوب اطاعت از امام عادل و فقیه جامع‌الشرایط، آیات و روایات فراوانی به بیان وظایف و اختیارات خاص حکومت در اموری پرداخته‌اند که عنصر تشخیص مصلحت رکن آن می‌باشد، از جمله: ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر (با توجه به اینکه بخش عمده‌ای از منکرات و معروفها در حوزه عمومی و اجتماعی قرار دارند که مبارزه با منکر و ترویج معروف در این امور جز با اقدام و اختیار حکومت امکان‌پذیر نمی‌باشد) ادله باب قضا و اجرای حدود و قصاص و تعزیرات که یکی از مهم‌ترین ارکان وظایف دولتها محسوب می‌شوند/ ادله مربوط به امور حسبیه، وقف و امور عامه که عموم مسائل و نیازهای مدنی و اجتماعی را شامل می‌شود/ ادله باب جهاد و دفاع و آیات و روایات مربوط به امور مهم عبادی سیاسی نظیر حج، امامت جمعه و نماز عید و ... / ادله مربوط به خمس، زکات، جزیه، و سایر مالیاتهای اسلامی، انفال، اراضی/ ادله احکام ذمه و روابط بین مسلمین و کفار و روابط بین دولتها/ و به طور کلی هر دلیل نقلی شرعی که مربوط به وظایف عمومی و امور اجتماعی بوده و مخاطب آن، حاکم اسلامی و تشکیلات حکومت است.

آیات قرآن و احادیثی که در هر یک از امور مذکور وارد شده است این حقیقت را ثابت می‌کند که دولت اسلامی در وضع احکام سیاسی و اجتماعی در تمام عرصه‌های عمومی دارای اختیار امر و نهی و تعیین حدود و ضوابط برای تأمین مقاصد کلی شریعت می‌باشد و بدون شک در تمامی اقدامات حکومت در این امور رعایت مصلحت عمومی شرط غیرقابل تردید است.

در خبر فضل بن شاذان از امام رضا^(ع) در مورد فلسفه خطبه نماز جمعه نقل شده است که فرمود: «فان قيل: فلم جعلت الخطبة؟ قيل: لأن الجمعة مشهد عام، فاراد أن يكون للأمر سبب السی موعظتهم و ترغيبهم فی الطاعة و ترهيبهم من المعصية، و توقيفهم علی ما اراد من مصلحة دينهم و دنياهم و يخبرهم بماورد عليهم من الآفاق من الاحوال التي لهم المضرّة و المنفعة» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۵: ۳۹).

در صحیح حلی از امام صادق^(ع) روایت است که تعیین مقدار اعطای زکات به مستحق را به رأی امام (زامدار جامعه اسلامی) محول فرموده است: «قلت له: ما يعطى المصدق؟ قال: ما يرى الامام و لا يقدر له شيء» و در خبر علی بن ابراهیم روایت شده است که امام^(ع) در تفسیر فی سبیل

الله که از موارد مصرف زکات و صدقات است فرمود: «... فعلى الامام أن يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج و الجهاد...» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۵: ۱۴۵ حدیث ۷).

امام صادق^(ع) فرمود: «لوعطل الناس الحج لوجب على الامام أن يجبرهم على الحج» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۸: ۱۵) و فرمود: «لو أن الناس تركوا الحج، على الوالى ان يجبرهم على ذلك و...» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۸: ۱۶). در روایات آمده است که «الجهاد واجب مع الامام العادل» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۱: ۱۱) و «القتال مع غير الامام المفترض طاعته، حرام» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۱: ۳۲). وجود امام عادل در جهاد ابتدائی شرط است اما بنا به تصریح اکثر فقها، از جمله صاحب *جواهر* (نجفی ۱۹۸۱ ج ۲۱: ۱۳)، علامه حلی در *المنتهی* (علامه حلی ۱۴۱۲ ج ۲: ۸۹۹) همراهی با زمامدار مسلمین در جهاد دفاعی واجب است حتی اگر سلطان جائز باشد. بنا به روایت صحیح، تعیین مقدار جزیه به عهده حاکم است: امام صادق فرمود: «ذلك الى الامام، يأخذ من كل انسان منهم ما شاء على قدر ماله و ما يطيق» (طوسی ۱۳۷۵ ج ۲: ۵۳).

روایاتی که نقل شد از باب نمونه بود. در کتب معتبر حدیثی و فقهی دلایل فراوانی اقامه شده است که امور مربوط به جنگ، برخورد با اسیران، غنایم و نحوه تقسیم آنها، اراضی موات و انفال، امور عامه و حتی در مسائلی همچون نکاح و طلاق نیز در مواردی که ولی خاص وجود ندارد و یا در دسترس نیست، در حوزه وظایف زمامدار جامعه اسلامی و نهادهای حکومتی می‌باشند. در سنن *ترمذی* از پیامبر اکرم^(ص) نقل است که در مورد رفع مشاجره پیرامون مهریه فرمود: «فان اشتجروا فالسلطان ولی من لا ولی له» (ترمذی ۱۴۰۳ ج ۲: ۲۸۰ حدیث ۱۱۰۸). از امام صادق^(ع) روایت شده است که در مورد اجبار کسی که از پرداخت نفقه همسر امتناع می‌کند، فرمود: «... و إن أبى أن ینفق علیها اجبره الوالى على أن یطلق تطلیقه» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۵: ۳۸۹). و در روایت دیگر است که فرمود: «و إن لم یکن له ولی، طلقها السلطان» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۵: ۳۹۰) و در روایت دیگر عبارت «طلقها الوالى» آمده است (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۵: ۳۹۰). همچنین در باب قضاوت که از مناصب و شئون خاص حکومت می‌باشد مسائل مختلفی همچون عفو محکوم — در شرایطی خاص — انتخاب نوع مجازاتها، نحوه اجرای حدود، میزان و شرایط تعزیرات، تعیین مقدار جرایم مالی، نوع و میزان حبس و یا نفی بلد (تبعید) و همچنین در مبحث قصاص و دیات که اجرای آنها نیز در غالب موارد از شئون حکومت می‌باشد، مجموعه‌ای از موارد آن به اختیار و امر حاکم اسلامی محول شده است که براساس اهداف کلی شریعت و خصوصاً بر مبنای فلسفه احکام، تصمیم

می‌گیرد و مصلحت عنصری است که در جمیع اقدامات حکومت می‌بایست مدار تصمیم‌گیریها باشد.

بنابراین، دسته‌ای دیگر از ادله نقلی که می‌توانند مستند احکام حکومتی قرار گیرند علل الشرایع و حکمت احکام شریعتند که آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت^(ع) با لسان حکمت و حتی با لسان بیان علت حکم در موضوعاتی نظیر، قصاص، حج، جهاد، قسط و عدالت، ارث، نفقه، وجوب زکات و مالیاتهای شرعی، نمازهای جماعت و جمعه و عیدین، و بسیاری از شعائر و احکام سیاسی و اجتماعی اسلام به تشریح فلسفه اینگونه احکام پرداخته‌اند و در همین زمینه کتابهایی از کتب حدیثی شیعه و یا ابوابی از مجموعه‌های حدیثی با عنوان علل الشرایع به همین دسته از روایات و ادله نقلی اختصاص یافته است. اگر مجتهد در مقام استنباط احکام واقعی به دلیل منع از اتباع ظن نتواند بر طبق حکمت احکام مگر در موارد منصوص و یا قیاس اولویت فتوی دهد قطعاً حاکم اسلامی در مقام تطبیق و اجرای احکام و در مقام تشخیص مصالح جامعه موظف است در مواردی که اختیار وضع قوانین به او محول گردیده است به این حکمتها و فلسفه احکام که مبین مصالح واقعی احکام الهی می‌باشند توجه نماید و از این‌رو، این دسته از آیات و روایات به منزله قواعد راهنمای تشخیص مصلحت کاربرد گسترده‌ای در احکام حکومتی دارند.

۵) ادله نقلی مشتمل بر تصریح به وجوب رعایت مصلحت: فقهای شیعه در ابواب مختلف فقه، بر واژه مصلحت و وجوب رعایت آن در احکامی خاص تصریح کرده‌اند. مستند فقهی این فتاوا آیات و روایاتی می‌باشند که به طور مشخص رعایت مصلحت را شرط شرعی عمل در اینگونه امور دانسته‌اند. در برخی از این احکام رعایت مصلحت از هر مکلفی خواسته شده است و اختصاص به حکومت و امور عمومی ندارد و بخش عمده‌ای از آنها مربوط به امور عمومی جامعه است که در حوزه مسئولیت و اختیارات حکومت می‌باشد. نمونه‌هایی از مسائل و فتاوا می‌تواند مذکور به شرح زیر است:

الف) احکامی که مصلحت و اختیارات حکومت در موضوع آنها لحاظ شده است: عنوان مصلحت و مصالح عمومی در احکام خمس، زکات، جزیه و خراجات و سایر مالیاتهای اسلامی به نحو گسترده‌ای موضوعیت داشته و در ادله شرعی و آرای فقها بر آن تصریح شده است. اصولاً فلسفه تشریح خمس و زکات، تأمین نیازمندیهای مادی و مصالح جامعه اسلامی است و اجمالاً در اینکه امر جمع‌آوری اینگونه مالیاتهای واجب شرعی از شئون امامت و حکومت است و فقیه و

دولت اسلامی بر مصرف آن در اصناف و موارد مقرر شرعی به حسب مصلحت، ولایت دارند از مسائلی است که می‌توان ادعای اجماع نمود. امام خمینی می‌نویسد:

زکاتها و خمسها از امور تحت تملک دولت اسلامی است که تصرف و مصرف آن بر اساس مصالح اسلام و مسلمین - هر نوع مصلحتی که باشد - به تشخیص ولی امر حکومت و یا منصوبین عام و خاص او صورت می‌پذیرد. (امام خمینی ۱۳۸۲ ج ۵: ۳۲۰).

نکته مهم آنکه ایشان در ادامه تصریح می‌کند: «اینها ملک منصبند نه شخص، و بعد از مرگ به ورثه ایشان منتقل نمی‌شود بلکه در اختیار ولی امر بعدی قرار می‌گیرد» (امام خمینی ۱۳۸۲ ج ۵: ۳۲۰). ایشان در ولایت فقیه می‌گوید:

هرگاه خمس درآمد کشورهای اسلام، یا تمام دنیا را اگر تحت نظام اسلام درآید حساب کنیم معلوم می‌شود منظور از وضع چنین مالیاتی فقط رفع نیاز مالی سید و روحانی نیست... منظور رفع نیاز مالی تشکیلات بزرگ حکومتی است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۵-۲۵).

ایشان با اشاره به عناوین مختلف مالیاتهای اسلامی و حجم عظیم این منابع مالی می‌گوید: تعیین چنین بودجه‌ای به این هنگفتی دلالت دارد بر اینکه منظور تشکیل حکومت و اداره کشور است که برای عمده حوائج مردم و انجام خدمات عمومی، اعم از بهداشتی و فرهنگی و دفاعی و عمرانی قرار داده شده است... این کار مستلزم تشکیلات منظم و حساب و کتاب و تدبیر و مصلحت اندیشی است؛ و با هرج و مرج انجام شدنی نیست. این به عهده متصدیان حکومت است که چنین مالیاتی را به اندازه و به تناسب و طبق مصلحت، تعیین کرده سپس جمع‌آوری کنند و به مصرف مصالح مسلمین برسانند» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۵-۲۵).

به نظر اینجانب قول مشهور فقها در انحصار و وجوب زکات در اشیاء نه گانه مربوط به دوران طولانی مدت دور بودن ایشان از حکومت که مرجع رفع نیازهای عمومی می‌باشد بوده است و با قرار گرفتن فقیهان در موقعیت راهبری نظام بزرگ اسلامی مطمئناً این رویکرد با مراجعه به فلسفه تشریح زکات و خصوصاً روایات مهجور و اقوال فقهایی همانند ابن جنید که قائل به توسعه دامنه

اموال زکوی فراتر از اشیاء تسعه بوده است (عاملی: مناہج ج ۲: ۳)، متحول خواهد شد، چنانکه طلیعه صدور چنین فتاوایی را شاهد هستیم.

امام خمینی در *تحریر الوسیله* می نویسد:

در این زمان ظاهراً مصرف جزیه همان مصرف خراج زمین است و بعید نیست که مورد مصرف آن و همینطور مصرف خراج و دیگر مالیاتها، مصالح اسلام و مسلمین باشد (امام خمینی ب ۱۳۷۹ ج ۲: ۵۰۰).

به هر حال در اینکه «تشخیص مصلحت» که ملاک در تعیین مقدار خراج و موارد مصرف و تقسیم آن، و ملاک موارد مصرف سهم امام و موارد مصرف و مقدار زکاتی که به هر یک از اصناف هشتگانه مستحقین آن پرداخت می شود و تعیین مصادیق عناوینی همچون «ابن سبیل»، «مولفه قلوبهم»، «فی سبیل الله» از عناوین مصرف کنندگان زکات و مالیاتهای اسلامی از شئون ولایت فقیه و دولت اسلامی می باشد، تردیدی وجود ندارد. عبارات فقهای قدیم و متأخر و معاصر شیعه سرشار از تعبیری است که بر لزوم رعایت مصلحت در امور مذکور دلالت دارد. محقق حلی در *المعتبر* توسعه دسته بندی اصناف مشمول عنوان مؤلفه قلوبهم را روا دانسته و می گوید: «اشکالی را بر این تفصیل نمی بینم زیرا مشتمل بر مصلحت است و امر مصلحت بعهد امام است» (محقق حلی ۱۴۰۷ ج ۲: ۵۷۳). وی عقد امان و صلح را از امور تحت ولایت امام و نایب او بر مدار اقتضای مصلحت می داند (محقق حلی ۱۴۰۷ ج ۲: ۵۷۳). علامه حلی در *تلمذ کوه «سبیل الله»* را: «کل مصلحه و قریة الی الله تعالی» تعریف کرده است (علامه حلی بی تا ج ۵: ۲۶۰) چنانکه او در *ارشاد الازدهان* در تعریف «بر» نیز گفته است: «کل مصلحة یتقرّب بها» (علامه حلی ۱۴۱۰ ج ۱: ۴۵۳). مرحوم لاری در *مجموع الرسائل* می نویسد:

عقد ذمه و ضرب جزیه بر کفار و اهل کتاب بر وجه مقرر شرعی [است]
 کماً و کیفاً و اخذاً و صرفاً، و مصرفه مصارف البيت المال المعتمد لمصالح
 المسلمین، لکن به نظر و صوابدید اهل ملت و شریعت بر وفق حکمت و
 مصلحت کلی اهل ملت و شریعت... (لاری ۱۴۱۸: ۲۱۳).

صاحب *بلغة الفقیه* می گوید: «رای در خراج منوط به مصلحت و عرف زمان است» (بحرالعلوم

۱۳۹۶: ج ۱: ۲۶۴). مرحوم حائری یزدی در *کتاب الخمس* می گوید:

ظاهراً اشکالی در جواز اجبار مستتکف از ادای خمس و زکات - در صورتیکه فقیه بدان امر کرده باشد - بوسیله حبس و امثال آن نیست (حائری یزدی ۱۴۱۸: ۹۲۰).

علاوه بر دخالت مصالح عمومی در فلسفه وجوب زکات، در موارد مصرف و دیگر مباحث آن در کتب فقهی فروعاً متعددی بیان شده است که «مصلحت» ملاک حکم می‌باشد، از جمله: جواز پرداخت زکات به محصلین علمی که تحصیل آن علم واجب یا مستحب باشد؛ و جواز پرداخت زکات برای ادای دینی که مصلحت عمومی داشته باشد مانند ادای دیه قتیلی که قاتلش مجهول است و در عدم پرداخت آن خوف فتنه باشد (بهجت ۱۳۸۶: ج ۲: ۵۷)؛ همچنین گفته شده است که قطع درخت (نخل) و یا ثمره آن بعد از تعلق وجوب زکات در صورتی که برای مصلحت درخت و دفع آفات و مفاسد آن لازم باشد جایز است (بهجت ۱۳۸۶: ج ۲: ۵۷). این حکم و امثال آن در مورد عدم اضرار به گیاهان و حیوانات و یا دفع ضرر از آنها که در فروعاً فقهی موارد آن فراوان است مؤید مشروعیت لحاظ مصلحت طبیعت و حفظ محیط زیست در عناوین مصالح لازم الرعایه می‌باشد.

- امر موقوفات عام عمدتاً از امور حسبه محسوب شده و در حوزه وظایف حکومت و ولایت است که رعایت مصلحت در بهره برداری و نگهداری و تبدیل به احسن و دیگر تصرفات در آن بر عهده حکومت است. امام خمینی در کتاب *البیع* در باره اوقاف می‌نویسد:

زیرا (اوقاف) داخل در شئون ولایت فقیه است و این از حسبیاتی است که امر آن به عهده والی است در جهت حفظ مصالح مسلمین (امام خمینی اند ۱۳۷۹ ج ۳: ۸۸۱).

- باب جهاد و دفاع عمومی و عناوین مرتبط با آن، همانند عقد صلح و مهادنه و امان و احکام ذمه با همه اهمیت و گستردگی که احکام و فروعاً آن دارد بنا به نصوص متواتره از امور حکومتی است و عنوان «مصلحت» مدار موضوعات احکام شرعی آن است. ابن ابی جمهور احسائی در *الاقطاب الفقیه* اساس تقسیم بندی احکام الهی را بر مبنای رابطه متعلق حکم با «مصلحت» بر دو قسم می‌داند: «متعلق حکم دو مقصد است: مصلحت و مفسده در خود حکم؛ و یا وسیله ای که منتهی به آن دو می‌شود» (احسائی ۱۴۱۰: ۴۴). وی در ادامه به بیان وجه تفکیک احکام خمسسه تکلیفیه در عبادات و معاملات و احکام بر مدار مصلحت و مفسده می‌پردازد و آنگاه از تشریح پنج «وسیله» برای حفظ مصلحت‌های پنجگانه اساسی از مقاصد شریعت یعنی: حفظ نفس، حفظ دین،

حفظ نسب، حفظ مال و حفظ عقل نام می‌برد و جهاد را وسیله حفظ مقصد دین می‌شمارد (احسانی ۱۴۱۰: ۴۴). علامه در تحریر همانند دیگر فقها جهاد را واجب کفایی می‌داند مگر: «امام وجویش را به اقتضای مصلحت متعین سازد» (علامه حلی بی‌تا ج ۱: ۱۳۳). ایشان همانند دیگر فقها جنگ یا مهادنه و متار که جنگ با کفار را دایر مدار مصلحت می‌داند: «اقل جهاد واجب سالی یک مرتبه است و در صورت مصلحت، تأخیر آن جایز است به عقد هدنه و غیر آن. و اقدام به جهاد، دوبار در سال و بیش از آن جایز است و اگر مصلحت اقتضا کند (تکرار آن) واجب است» (علامه حلی بی‌تا ج ۱: ۱۳۴). وی در باب جواز عقد امان می‌نویسد: «عقد امان، که ترک جنگ است در پاسخ به مهلت خواستن کفار جایز است اگر مصلحت در آن باشد و اگر مصلحت مقتضی عدم اجابت باشد بدان عمل می‌شود» (علامه حلی بی‌تا ج ۱: ۱۳۴). او در مورد جواز عقد صلح با کفار برای امام و یا نایب او می‌نویسد: «برای امام جایز است عقد صلح با یک فرد یا بیشتر، با اهل یک محل یا شهر یا اقلیم برای تمام کفار به حسب آنچه که مصلحت می‌بیند و همچنین عقد امان جایز است بر نایب او برای کسانی که تحت ولایتش قرار دارند» (علامه حلی بی‌تا ج ۱: ۱۳۴). صاحب *جوهر ابتدا سخن* علامه در *المنتهی* را در دخالت رأی امام^(ع) و مصلحت در مشروعیت جهاد و صلح را نقل می‌کند و سپس نظریه خویش بر اینکه امر مهادنه به اقتضای مصلحت در دوران غیبت به نایب امام محول شده است بیان داشته و حتی جواز آن برای سلطان جور را به استناد کلامی از امام رضا^(ع) بعید نمی‌داند (نجفی ۱۹۸۱ ج ۲۱: ۳۱۲). مرحوم صاحب *ریاض ضمن* نقل قول محقق و علامه، بر جواز مهادنه به شرط اقتضای مصلحت ادعای اجماع کرده است (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱: ۴۸۷).

مرحوم آغا ضیاء عراقی نیز در مورد شرایط و زمان و مقادیر معین در عقد صلح در شرح *تبصره* می‌گوید: «اگر اجماع نبود، مقضای قاعده، صحت عقد هدنه است برای رئیس سپاه اسلام بر اساس مصلحت مسلمین ... بدون تحدید مقادیر معین» (عراقی ۱۴۱۴ ج ۴: ۳۸۱). آیت الله خامنه‌ای در *المهادنه* پس از بیان اعتبار شرط مصلحت در صلح و جهاد می‌نویسد:

مصلحت در این باب منحصر به آنچه فقها بیان کرده اند نیست مصالح دیگری نیز متناسب با شرایط جهانی در هر عصری وجود دارد... و امر آن به عهده کسی است که مرجع تشخیص مصلحت در هر زمان و مکان می‌باشد و مصلحتها به حسب اهمیت متفاوتند چنانکه مراتب جهاد نیز متفاوت می‌باشد و واضح است که تحدید مراتب اهمیت ممکن نیست چه در صلح و یا در عملیات جهاد فی سبیل الله بلکه این امر یعنی تشخیص اهمیت

مصلحت صلح یا جنگ در هر مورد و تشخیص مراتب اهمیت تماماً بر عهده

کسی است که امر جهاد به دست اوست (خامنه‌ای ۱۳۷۸: ۱۲).

اجمالاً می‌توان گفت که بر اعتبار شرط مصلحت در امر جهاد و صلح و واگذاری اختیار آن به دولت صالح اسلامی ادله نقلی به تواتر معنوی رسیده است و اجماع قاطع نیز — صرف نظر از اختلاف آرا در برخی شرایط و صغریات — حاصل می‌باشد. علاوه بر اعتبار مصلحت در اصل اقدام به جنگ و یا صلح، در فروع احکام جهاد، کلام فقها سرشار از تصریح به دخالت شرط مصلحت می‌باشد. عناوین برخی از فروع فقهی عبارتند از: «جواز امان به کافر یا مشرک در صورت مصلحت و حرمت آن در صورت خوف مفسده نظیر جاسوسی و...»، «جواز تبدیل حکم قتل به من یا فداء یا استرقاق در صورت ظهور مصلحت»، «جواز جعاله با کفار برای نیل به اطلاعات نظامی دشمن»، «جواز استعانت از کفار و استیجار اهل ذمه در جهاد به شرط مامونیت و مصلحت»، «تقسیم غنایم به حسب اقتضای مصلحت»، «رعایت مصلحت در تعیین مقدار هزینه ضیافت، در صورت عدم تعیین در عقد ذمه»، «جواز صلح بر تملک اهل ذمه بر رقبه یا بعض آن»، «جواز جعل خیار در نقض مهاده»، «عدم ضمان در اتلاف اموال بغایه در حال حرب به قصد تأمین مصلحت جنگ و غلبه بر آنها»، «جواز دخول کفار حربی به دارالاسلام با اذن امام به شرط وجود مصلحت». ضمناً حکم فقها بر لزوم پرهیز از اجرای حد در سرزمین دشمن و لزوم تأخیر آن تا رسیدن به قلمرو اسلامی نیز ناظر بر لزوم رعایت مصلحت می‌باشد.

— تصرف در معادن و انفال، اراضی موات و بایر، اراضی مفتوحه عنوة، و دیگر عناوین مشابه عموماً از اختیارات حکومت است که رعایت شرط مصلحت در جمیع تصرفات آن واجب و مورد اتفاق نظر جمیع فقهای شیعه می‌باشد. امام خمینی در کتاب *البیع* در این باره یک قاعده تأسیس کرده است:

متفاهم از مجموع روایات اینست که عنوان «ما للامام^(ع)» عنوان واحدی است که منطبق بر موارد فراوان می‌باشد و ملاک در همه موارد یک چیز است و آن اینکه هر چیزی، زمین باشد یا غیر آن، اگر بدون صاحب باشد از آن والی است که آنرا هرگونه که خواست در مصالح مسلمین صرف می‌کند. و این امری است که بین دولتها نیز رایج است. پس، معادن و نیزارها (جنگلها) و زمینهای آباد یا غیر آن اگر بدون صاحب باشند، و ارث بدون

وارث، و خشکی و دریا و هوا تماماً در اختیار دولتهاست... و دولتها در جهت مصالح ملتها اولیای این امورند و اسلام در این امور چیز جدیدی نیاورده است که مغایر با روال رایج بین دولتها باشد (امام خمینی الف ۱۳۷۹ ج ۳: ۴۱).

قضاء از شئون امامت و از مناصب حکومت است و در ادله شرعی و اقوال فقها بر اعتبار شرط مصلحت در بسیاری از احکام قضائی اسلام خصوصاً در موارد اجرای احکام و مجازاتها، عفو و تأخیر کیفرها تصریح شده است. از باب نمونه می‌توان به اعتبار شرط عدم ترتب مفسده اجتماعی در عفو محکوم به قتل در صورت احراز توبه قبل از ثبوت بینه یا اقرار اشاره کرد. اعتبار شرط مصلحت در قضاء اسلامی بدان پایه است که حتی برخی از بزرگان فقه نظیر مرحوم فخرالمحققین در *ایضاح* و به تبع او مرحوم فاضل هندی در *کشف اللثام* و عاملی در *مفتاح الکرامه* از آن تعبیر به: «أنه عقد لمصلحة المسلمین» کرده‌اند (حلی ج ۴: ۳۰۴؛ فاضل هندی ۱۴۱۶ ج ۱۰: ۳۰؛ عاملی ۱۴۱۹ ج ۱۰: ۲۲). مرحوم علامه در *قواعد* می‌گوید: «هرگاه امام یا نایب او مصلحت را در عزل قاضی به جهتی از جهات مختلف و یا بخاطر وجود فرد کاملتر از او یافت، عزلش می‌کند» (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۳: ۴۲۴). امام خمینی، طی فرمانی تشخیص مصلحت و مفسده در اجرا و عدم اجرای تعزیرات را از جمله مأموریت‌های مجمع تشخیص مصلحت نظام برشمرده است:

حدود تعزیرات چه شرعی و چه حکومتی، حق فقهای جامع الشرایط است ولی برای جلوگیری از فساد لازم است مجمع تشخیص مصلحت، تشخیص مصالح را در اجرا و عدم اجرا داده و به نحوی که مصلحت را تشخیص می‌دهند عمل کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۱۸).

پس از پایان جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، امام خمینی طی حکمی مسئولیت تعزیرات حکومتی را - که در دوران جنگ به دولت واگذار کرده بود و اینجانب در آن زمان افتخار ریاست کمیسیون تعزیرات حکومتی را عهده دار بودم - به مجمع تشخیص مصلحت واگذار فرمود: «تعزیرات از این پس در اختیار مجمع تشخیص مصلحت است، که اگر صلاح بداند به هر میزان که مایل باشد در اختیار دولت قرار خواهد داد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۱۲۳).

امام خمینی در مسأله خرید و فروش سلاح به دشمنان دین بر خلاف نظر مشهور نظریه جالبی دارد که مبین نقش مصلحت در احکام مهم سیاسی می‌باشد. ایشان در *مکاسب محرمة* می‌نویسد:

فروش سلاح به دشمنان دین از امور سیاسی است که تابع مصالح روز است چه بسا مصلحت مسلمین در فروش سلاح و بلکه دادن آن مجانا به عده ای از کفار باشد همچون زمانی که دشمنی نیرومند به قلمرو اسلام هجوم آورد و دفع تجاوز ممکن نباشد مگر با مسلح نمودن جمعی از کفار تا مسلمانها در امان بمانند در اینصورت دادن اسلحه به آنها برای دفاع از حوزه اسلام واجب می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۱: ۲۲۷).

به طور کلی، در شرایط و کیفیت اجرای حدود و در اصل صدور حکم به تعزیر و مقدار و کیفیت آن و در انتخاب نوع مجازاتهای مختیر، و در لزوم تأخیر حدود الهی، حتی حد قتل و قصاص در صورت عذر و مصلحت (از جمله و جوب تأخیر در اعدام حامله و یا مرضعه به خاطر مصلحت جنین و طفل) عنصر مصلحت دخالت دارد که جزئیات آن در کتب فقهی بیان شده است.

ب) احکامی که مصلحت در موضوع آنها لحاظ شده و اختصاص به حکومت ندارد:

- شرط مصلحت (و بنا به رأی برخی از فقها: شرط عدم وجود مفسده) در صحت جمیع تصرفات مالی و غیر مالی ولی معتبر است^۱. رعایت این شرط در کلیه تصرفات ولی اعم از بیع، اجاره، رهن، عاریه و مضاربه و دیگر تصرفات مجاز در اموال متعلق به موکلی علیه واجب است. علامه حلی با تعبیر: «منصوب لمصالحه» علت ولایت در این امور را تأمین مصلحت دانسته است (علامه حلی بی تا، ۶۱۰). امام خمینی در رساله *نجاه العباد* شرط عدم مفسده را کافی در مضاربه و دیگر تصرفات ولی (پدر و جد پدری) می‌داند اما تأکید می‌کند: «سزاوار نیست ترک احتیاط در مراعات مصلحت» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۲۶). غالب فقهای شیعه ولایت ولی صبی، در حق قصاص را با شرط مصلحت مجاز شمرده‌اند و علامه حلی مصلحت را فلسفه جواز آن دانسته است: «برای اوست حق استیفا به شرط وجود مصلحت زیرا ولایتش عام است؛ پس هر جا مصلحتی متصور باشد عهده ولی است که در جهت تحصیل آن بکوشد» (علامه حلی بی تا، ج ۱۴: ۲۲۸). امام خمینی نیز در *کتاب البیوع* گستره ولایت ولی یتیم را لحاظ مصالح یتیم از تمامی جهات و نه فقط جهات مالی دانسته است (امام خمینی

۱. ر.ک. به: *تحریر المجله*، ج ۲، قسم ۳، ص ۱۲.

ب. ۱۳۷۹ ج ۳: ۴۱. در باب وصیت، مرحوم ابوالصلاح حلبی در *الکافی* می‌گوید: «فإن مات الوصی فعلی الناظر فی المصالح ردّ القیام بما کان الیه الی من یراه اهلاً لذلك» (حلبی ۱۳۸۶: ۳۶۴).
توان تشخیص مصلحت معاش شرط احراز «رشد» است که طبق آیه «فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (نساء: ۶) به مجرد احراز رشد و بلوغ یتیم، استرداد اموال او بر ولی یتیم واجب می‌گردد. امام خمینی در *نجات العباد* می‌گوید:

سغیه کسی است که در او حالت رعایت مصالح خودش نباشد و مال را در غیر محلش صرف و تلف کند و ... (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۹۱).

همچنین احراز رشد در باکره بالغ، بنا به عقیده برخی از فقها رافع لزوم اذن ولیّ او در عقد نکاح می‌باشد. حتی در نظر قائلین به ولایت پدر و جدّ پدری بر باکره رشیده نیز اذن و اقدام ولیّ در عقد نکاح او منوط به رعایت مصلحت - و یا بنا به نظری: عدم مفسده - است. این شرط خصوصاً در مورد عقد نکاح صغیره (عقد محرمیت) واجب الرعايه است. بنا به نظر برخی از فقها در صورت تزویج وی از سوی ولیّ، به فرد معیوب و یا مجنون (یا غیر کفو) در صورت عدم وجود مصلحت جابره، پس از بلوغ فرزند، عقد مذکور به منزله عقد فضولی است و متوقف بر اجازه او می‌باشد (بهجت ۱۳۸۶: ج ۲: ۴۵۰ و ۴۴۷). شرط نفوذ ولایت پدر یا جدّ پدری و وصیّ و حتی حاکم شرع (در صورتی که ولیّ خاص نباشد) رعایت عدم مفسده و یا وجود مصلحت است (بهجت ۱۳۸۶: ج ۲: ۴۵۰ و ۴۴۷). علامه در *تذکره* در توجیه قول به عدم ولایت پدر و جد بر طلاق دختر را انتفای مصلحت می‌داند: «لأنّ المصلحة بقاء الزوجية» (علامه حلبی بی تا، ج ۱۴: ۲۶۰).

- رعایت شرط مصلحت در احکام تکلیفی منحصر به باب ولایت و وصایت و عقد نکاح و طلاق نیست بلکه در بسیاری از عقود و ایقاعات و در بسیاری از احکام مختلف فقهی، عنصر مصلحت به عنوان موضوع و یا شرط حکم لحاظ شده است. چنانکه درباره ملاک جواز شروط ضمن عقد (شروط غیر تأکیدی) گفته شده است آنچه مطابق مقتضای عقد نیست اما برای تحکیم مصلحت عقد است یا مصلحت طرفین عقد، صحیح است. مواردی همچون وجوب رعایت مصلحت در حریم معاشر و حریم جاه و امثال آن؛ جواز پیوند اعضای میت مسلمان به حیّ در صورت توقف حیات بر آن؛ رعایت مصلحت اقوا در تقدم مصلحت استطاعت حج یا ادای دین در صورت تراحم، جواز ارتزاق قاضی و امام جماعت و مؤذن و دیگر متولیان امور دینی و واجبات کفای از بیت المال به شرط مصلحت؛ جواز سبّ اهل ایمان در صورت وجود مصلحت لازمه

راجحه نسبت به مفسده سبّ و شتم؛ جواز عمل سحر و تعلیم آن در صورت توقف دفع شر و مفسده مهمّه یا جلب خیر و مصلحت لازمه برای حلّ عقد ساحر یا دفع مدعی نبوت و امامت؛ رعایت مصلحت شریک در تصرفات هر یک از شرکا در شرکت اختیاریه فهریه در صورت اطلاق عقد؛ اِعمال حق شفعه؛ وجوب رعایت مصلحت موکّل در کلیه تصرفات و کیل؛ جواز عاریه از صبیّ ممیّر به شرط مصلحت نمونه‌هایی از آن است.

- وقف از جمله عناوین مهم شرعی است که پیوند مستقیم با مصلحت دارد و اصولاً فلسفه تشریح احکام وقف برای تأمین تبرعی مصالح دینی و دنیوی می‌باشد. چنانکه مرحوم علامه حلّی در تذکرة می‌فرماید: «یصح الوقف علی کل مصلحة ینتفع بها من یصح أن یملک تلک المنفعة» (علامه حلّی بی تا: ۴۶۵). در وقف خاص نیز همانند وقف عام، مصلحت در عنوان و موضوع احکام مربوط به تصرفات متولی و یا ناظر وقف دخالت تامّ دارد. امام خمینی در تحریر الوسیله در مورد تبدیل موقوفه در صورت عدم امکان انتفاع می‌فرماید: «الاحوط صرفه فی مصلحة اخرى من جنس تلک المصلحة و مع التذمر یراعی الاقرب فالاقرب» (امام خمینی: ۱۳۷۹ ج ۲: ۷۵).

- امر به معروف و نهی از منکر یکی دیگر از احکام بسیار مهم الهی است که مصلحت شرط فعلیت و جوب آن است. امام علی (ع) رعایت مصلحت عموم مردم را فلسفه تشریح این حکم بیان فرموده است.^۱ رعایت مصلحت در تمامی مراحل امر به معروف واجب است و تشخیص آن به عهده مکلف (آمر و ناهی) می‌باشد. فقها وجوب امر به معروف را منوط به تحقق سه شرط: توانایی تشخیص خوب و بد، احتمال تأثیر، عدم وقوع مفسده اعظم از مصلحت آن دانسته‌اند. ابوالصلاح حلبی در الکافی پنج شرط ذکر کرده است که ملاک سه شرط آن را حسن و قبح و مصلحت و مفسده تشکیل می‌دهد (حلبی ۱۳۸۶: ۲۶۸).

- احکام تقیه در هر دو قسم خوفی و مداراتی کلاً بر مدار مصلحت می‌باشد و فلسفه تشریح آن نیز تأمین مصلحت است.

- از مستثنیات حرمت حفظ کتب ضلال، نگهداری آنها برای احتجاج و پاسخگویی به شبهات و سایر مصالح دینی است. میرزا حبیب الله رشتی در ذیل سخن شیخ انصاری در همین باره در

۱. «و الامر بالمعروف مصلحة للعوام و النهی عن المنکر ردعاً للفسهاء» (سید رضی ۱۴۱۴: ۴۵۱).

حاشیه بر مکاسب می نویسد: «مراد از مستثنی هر مصلحت دینی است. پس تحریم، مربوط به موردی است که بر حفظ (کتب ضلال) مصلحتی از مصالح دینی مترتب نباشد» (رشتی ۱۳۱۶: ۵۰۸).

- در کتب فقهی مواردی همچون شهادت بر وقوع عمل موجب کیفر، جرح شاهد، نصیحت و ارشاد مستشیر در صورت وجود مصلحت و مفسده لزومیه، ردع فاعل منکر در صورت توقف آن بر اغتیاب و عدم تأثیر روشهای دیگر، بدگویی در باره فرد بدعت گذار و... را از حرمت غیبت که از معاصی کبیره است به استناد روایات، استثنا کرده و فتوا به جواز آن داده‌اند. یکی از محشّین **تحریر الوسيله** امام خمینی در ذیل بیان امام در مورد جواز غیبت مبدع می نویسد: «انّ مصلحة حفظ حرمة الدین اهمّ من مفسدة هتك حرمة هذا المبدع» (جلیل تبریزی ۱۳۷۸: ۴۳۰). آیت الله بهجت در **جامع المسائل** در بیان ملاک جواز غیبت و وجه جامع موارد استثنا گفته‌اند: «شاید جامع، احراز غلبه مصلحت بر مفسده داعیه بر تحریم یا غلبه مفسده مجامع ترک بر مفسده فعل است... بالجمله در موارد محفوظیت عنوان اغتیاب، باید ملاحظه غالب از مفسده غیبت و مفسده مقابل یا مصلحت فائقه در مقابل، بشود» (بهجت ۱۳۸۶: ج ۳: ۲۱۸).

جمع فقها به استناد روایات وارده تصریح کرده‌اند که توریه و گفتار خلاف واقع در موارد وجود مصلحت یا مفسده ملزمه جایز بوده و از عنوان حرمت کذب استثنا شده است. در برخی از رسائل فقهی موارد جواز کذب در ذیل عنوان «تأثیر مصلحت و مفسده در تحقق کذب» بیان شده است (بهجت ۱۳۸۶: ج ۳: ۴۰۴).

امام خمینی بر خلاف نظر مشهور فقها حکم حرمت بیع مصحف به کفار را مطلق ندانسته و ملاک حرمت و جواز آن را اهمیت مصالح و مفساد مترتب بر آن می داند (امام خمینی الف ۱۳۷۹ ج ۲: ۷۲۷-۷۱۹).^۱

دسته دوم: ادله غیر نقلی

الف) دلیل عقل: در اینکه عقل سلیم به وجوب رعایت مصلحت در تمام امور و خصوصاً در تصمیمات حکومتی حکم می کند و تصمیم و رفتار خلاف مصلحت را امری قبیح می داند هیچ تردیدی وجود ندارد و این حکم از احکام بدیهی عقلی است. واضح است که اختلاف نظر در ملاکهای تشخیص مصلحت و حدود و شرایط آن اصل مذکور را مخدوش نمی کند. البته حقیقت

۱. تقریرات آیت الله قدیری.

مورد اتفاق دیگری نیز وجود دارد و آن نقصان در ک عقلانی بشر از تشخیص تمامی مصالح و مفاسد دنیوی و اخروی خویش است و به همین سبب نیاز به هدایت وحی و تقدم احکام شریعت در موارد تعارض با احکام غیر قطعی و ناقص عقل بشر نیز از مسلمات اندیشه اسلامی است. بنابراین کاربرد دلیل مذکور در موارد حکم قطعی و مستقل عقل به وجود مصلحت ملزمه (شرعی و یا عقلی) و همچنین در مواردی است که نصی از شریعت وارد نشده است. بدیهی است که در این صورت به حکم عقل عمل بر طبق مصلحت، ممدوح و خلاف آن مذموم است هر چند که مدح و ذم ناظر بر اثر وضعی عمل است نه جنبه تعبدی آن که حسب مورد ممکن است به اقتضای اصل براءت، تکلیف شرعی ساقط باشد.

ب) بنای عقلا و سیره مسلمین: بنای جمیع عقلا و از جمله مسلمانان همواره بر اصالت عمل به مصلحت و تأکید بر وجوب رعایت آن از سوی حکومتها بوده است. هیچ متن معتبر تاریخی و دینی وجود ندارد که عقیده به لزوم عمل بر خلاف مصلحت! را به قومی نسبت داده باشد. ادعای مداوم حاکمان در انتساب رفتارهایشان به مصلحت که در همه حکومتها فراگیر است مؤید همین مبنا است. بنابراین، اصل وجوب عمل به مصلحت از هیچ ناحیه‌ای قابل خدشه نیست. آنچه مهم و محل نزاع است ملاکهای تشخیص مصلحت و مرجع ذیصلاح آن می‌باشد. کتب تاریخی و فقهی گواه آن است که بخشی از منازعات دامنه دار فرق اسلامی در نفی و اثبات صحت تصمیمات خلفا به همین امر یعنی اثبات و یا نفی وجود مصلحت و مفسده در تصمیمات باز می‌گردد. بیانات مکرر امام علی (ع) در اثبات وجود مصلحت در تصمیمات حکومتی آن حضرت مبین همین بنای عقلایی است.

امام خمینی در کتاب *البیع* در باره انفال و اراضی می‌فرماید: « دولت‌ها متولیان آن برای مصالح ملت‌ها هستند و اسلام در این زمینه چیز جدیدی را نیاورده که مغایر با امر رایج بین دولت‌ها باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۴۱). به قرینه عبارات قبل و به دلالت ادله‌ای که پیش از این بیان شد، بنای مذکور اختصاص به انفال ندارد بلکه رعایت مصالح عمومی در یکایک وظایف و اختیارات دولت قطعاً مأخوذ و ملحوظ می‌باشد. یکی از فقهای معاصر در *بحوث فقهیه هائمه* می‌گوید:

حکومت از اختراعات شریعت نیست... بلکه تأسیس حکومت بین عقلا برای حفظ مصالح جامعه و منافع مردم، کوچک و بزرگشان بوده است - هر چند که کمتر کسی به این امر و ادای حق آن قیام کرده است اما همه مدّعی آن

می باشند. حکومت بر این اساس (یعنی حفظ مصالح عموم) را شارع مقدس امضا کرده است، پس فقیه و غیر فقیه مجاز به اقدام خلاف مصلحت مردم نیستند (مکارم شیرازی ۱۴۲۲: ۴۲۶).

منابع

- قرآن کریم
- آمدی، عبد الواحد. (۱۳۶۶) *نور الحکیم و درر الکلم*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۰۸) *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- احسانی، ابن ابی جمهور. (۱۴۱۰) *الاقطاب الفقیهیه علی مذهب الامامیه*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ اول، ۲ جلد.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱) *کشف الغمّه*، تهران: اسلامیة.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۵) *أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۸) *رساله نجات العباد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۳) *المکاسب المحرمه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم، دوره ۲ جلدی.
- _____ (الف ۱۳۷۹) *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، دوره ۵ جلدی.
- _____ (ب ۱۳۷۹) *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (ج ۱۳۷۹) *لمحات الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۱) *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوازدهم.
- _____ (ق ۱۳۸۲) *تنقیح الاصول*، قم: انتشارات اسماعیلیان، دوره ۳ جلدی.
- _____ (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم، دوره ۲۲ جلدی.
- _____ (۱۳۸۴) «حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی» (تمییزان: دفتر چهل و پنجم)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- بحر العلوم، سید محمد (۱۳۹۶) *بلغه الفقیه*، نجف: مطبعة الآداب، چاپ اول.
- بروجردی، سید محمد حسین (۱۳۷۸) *البدیع الظاهر* (تقریرات درسی) مقرر: حسینعلی منتظری، قم، چاپ اول.
- بهجت، محمد تقی. (۱۳۸۶) *جامع المسائل*، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری (لوح فشرده جامع فقه).
- البوطی، محمد سعید رمضان. (۱۹۹۲ م) *ضوابط المصلحة فی شریعة الاسلامیة*، بیروت: الدار المتحدّه،

- چاپ ششم.
- ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره (۱۴۰۳) سنن ترمذی، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم.
 - جلیل تبریزی، ابوطالب. (۱۳۷۸) *التعلیقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
 - جناتی، ابراهیم. (۱۳۷۰) *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران: مؤسسه کیهان، چاپ اول.
 - حائری یزدی، مرتضی. (۱۴۱۸) *کتاب الخمس*، قم: مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین)، چاپ اول.
 - حامد حسان، حسین. (۱۹۸۱م) *نظریة المصاححة فی الفقه الاسلامی*، قاهره: مکتبة المتنبی.
 - حر عاملی، محمد بن الحسن بن علی. (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ اول، دوره ۲۹ جلدی.
 - حکیم، سید محمد تقی. (۱۴۱۸ق)، *الأصول العامة، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)*، ۱ جلدی.
 - حلبی، تقی الدین ابو الصلاح. (۱۳۸۶) *الکافی فی الفقه*، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری (لوح فشرده جامع فقه).
 - حلبی، فخرالمحققین. (۱۳۸۷) *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۴ جلدی.
 - خامنه‌ای، سید علی بن الجواد. (۱۳۷۸) *المهادنة*، قم: مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری، (لوح فشرده جامع فقه).
 - خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق) *تحریر فی الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، دوره ۶ جلدی.
 - خویی، سید ابو القاسم. (۱۴۱۸) *فقه الشیعه*، قم: مؤسسه الآفاق، چاپ سوم، ۶ جلدی.
 - نائینی، میرزا محمد حسن. (۱۴۱۰) *اجود التقريرات (با حواشی آیه الله خوئی)*، قم: مکتبة المصطفوی، چاپ دوم، ۱ جلد.
 - رشتی، میرزا حبیب الله. (۱۳۱۶) *التعلیقة على مکاسب الشیخ الانصاری*، قم: مجمع الذخائر الاسلامی، چاپ اول.
 - زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. (۱۳۰۶) *تاج العروس من جوامع القاموس*، مصر: مطبعة الخیر، ۱۰ جلدی.
 - سبحانی، جعفر (۱۴۱۹) *مصادر الفقه الاسلامی و منابعه*، بیروت: دار الاضواء، چاپ اول.
 - سید رضی. (۱۴۱۴) *نهج البلاغه*، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
 - صافی اصفهانی، حسن. (۱۴۱۷) *الهدایة الی الاصول* (تقریرات درس آیت الله خویی)، قم: مؤسسه صاحب الامر، ۴ جلدی.
 - صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۷) *مباحث الاصول*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۶) *علل الشرایع*، نجف: مکتبه الحیدریه، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق) *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۳۷۵ ق) *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- عاملی، میر سید احمد، (بی تا) *مناهج الاخبار فی شرح قواعد العلامه*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۳ جلدی.
- _____ . (۱۴۱۹) *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۲ جلدی.
- عراقی، آغاضیاء الدین. (۱۴۱۸ ق) *قاعده لاضرر*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱ جلدی.
- _____ . (۱۴۱۴) *شرح تبصره المتعلمین*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۵ جلدی.
- علامه حلّی، الحسن بن یوسف بن المطهر الاسدی. (بی تا) *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت^(ع) لإحياء التراث، چاپ جدید، دوره ۱۴ جلدی.
- _____ . (بی تا) *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت^(ع) لإحياء التراث، چاپ قدیم، دوره ۲ جلدی.
- _____ . (۱۴۱۲) *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب مشهد*: مجمع بحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۰ جلدی.
- _____ . (۱۴۱۳) *قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۳ جلدی.
- _____ . (بی تا) *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*، (بی تا)، قطع رحلی.
- _____ . (۱۴۱۰) *ارشاد الازهار الی احکام الایمان*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۲ جلدی.
- علامه مجلسی، محمد باقر. (۱۳۰۴) *بحار الانوار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، دوره ۱۱۰ جلدی.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۴) *قواعد فقه سیاسی (مصلحت)*، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (۱۳۰۶) *المستصفی من علم الاصول*، بیروت: نشر دارالفکر، چاپ اول، ۲ جلدی.
- فاضل هندی، محمد بن حسن محمد اصفهانی. (۱۴۱۶) *کشف اللتام*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۱ جلدی.
- فیض الاسلام. (۱۳۸۰) *نهج البلاغه*، تهران: انتشارات تکریم.
- کلینی، شیخ یعقوب. (۱۴۱۷) *اصول کافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دارالتعارف.
- لاری، سید عبد الحسین. (۱۴۱۸) *التعلیقه علی المکاسب*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱ جلدی.

- _____ (١٤١٨) *مجموع الرسائل*، قم: مؤسسة المعارف الاسلاميه، چاپ اول، ١ جلدی.
- محقق حلی، نجم الدين جعفر بن الحسن. (١٤٠٧)، *المعتبر في شرح المختصر*، قم: مؤسسه سيد الشهداء^(ع).
- مكارم شيرازي، ناصر. (١٤٢٢ ق) *بحوث فقهية هامة*، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب^(ع)، ١ جلدی.
- منتظري، حسينعلی. (١٤٠٩) *دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلاميه*، بيروت: الدار الاسلاميه، ٢ جلدی.
- ميرزای آشتيانی. (١٤٠٣ ق) *بحر الفوائد*، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي، ٢ جلدی.
- نجفی، محمد حسن. (١٩٨١) *جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام*، بيروت: دار احياء التراث، چاپ هفتم، ٤٣ جلدی .

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.