



مصالح اجرائیه ی « احکام حکومتی » در قرآن کریم

پدیدآورنده (ها) : خزائی، میثم؛ لیالی، محمدعلی؛ دژآباد، حامد

فقه و اصول :: نشریه حکومت اسلامی :: تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۷۲ (علمی-پژوهشی/ISC)

صفحات : از ۱۴۵ تا ۱۷۰

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1131423>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۷/۱۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- تحلیل مفاهیم اعتبار حقوقی و هنجار حقوقی
- تأثیرات فقه سیاسی شیعه بر جمهوری اسلامی ایران
- تأثیر روابط اجتماعی بر بروز رفتارهای پرخطر نوجوانان شهر بجنورد
- بررسی تأثیر افکار عمومی بر ابقای مجازات اعدام در غرب
- زهدیده شناسی پیشگیرانه با نگاه به سیاست جنایی اسلام
- آزادی های اجتماعی از دیدگاه اسلام
- اصلاح طلبی در بستر اسلامیت و جمهوریت
- حفظ نظام، مقصد اساسی شریعت در فقه و قانون گذاری در نظام حقوقی اسلام
- سازوکارهای سیاست جنایی کاربردی در ایران
- راهبردهای سیاست جنایی اسلام در پیشگیری اجتماعی از جرائم جنسی
- حمایت کیفری از حقوق ملت
- شرمساری بازپذیر کننده به مثابه راهبرد فرهنگی در کنترل جرم

عناوین مشابه

- بررسی تطبیقی دلایل و شیوه های تحمیل باورهای فرهنگی در قرآن کریم و سیره ی خلفای جور (مطالعه ی موردی شیوه های مامون عباسی علیه اللعنة)
- بررسی نظام طرح داستان حضرت ابراهیم (ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریه ی پیرنگ لاری وای
- سرمقاله: سی سال در آستانه ی قرآن کریم
- بررسی تأثیر رویکرد زبانی به واژه ی «اعراف» در ترجمه های فارسی قرآن کریم
- بررسی واژه ی «خیر» در ترجمه های قرآن کریم
- تحلیل ها از پدیده ی رؤیا در قرآن کریم و فرهنگ اسلامی
- تحلیل عناصر داستانی و بررسی مفاهیم تربیتی قصه ی ذوالقرنین در قرآن کریم
- مبادی: توجه به اوضاع و مقتضیات جامعه در وضع و تبدیل احکام در قرآن کریم
- قرآن کریم و حقوق فرزندان در نهاد خانواده: فرزندخواندگی در آینه ی قرآن
- نقد ترجمه ی فارسی آیات الاحکام در ترجمه های فارسی قرآن کریم

مصالح اجرائیه «احکام حکومتی» در قرآن کریم

دریافت: ۹۳/۱۰/۱۶ تأیید: ۹۳/۱۲/۲۴ میثم خزائی*
محمدعلی لیالی** و حامد دژآباد***

چکیده

توجه به عنصر مصلحت و نقش آن در صدور احکام حکومتی توسط حکومت اسلامی، از دیرباز مورد توجه عالمان فقه سیاسی، اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی بوده است. در حکومت اسلامی، عنصر مصلحت در وضع و اجرای قوانین نقش قابل توجهی دارد و حاکمیت اسلامی باید آن را مورد توجه قرار دهد.

این مقاله عهده دار پاسخ به این سؤالات است که آیا مصالح اجرائیه در حکومت اسلامی دارای مبانی قرآنی است؟ به این معنا که آیا در قرآن به مصالح اجرائیه و احکام حکومتی توجه شده است؟ و اگر قرآن کریم به مصالح اجرائیه (حکومتی) پرداخته است، دلالت و سیاق آیات چگونه است؟

در پاسخ به این سؤالات باید گفت گرچه مصالح اجرائیه از عناوین ثانوی در فقه سیاسی، اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی اسلام بوده و قرآن به صراحت اشاره ای به آنها نکرده است، اما با مطالعه آیات قرآن و آرای تفسیری مفسرین می توان حجیت مصالح اجرائیه را از سیاق آیات قرآن استخراج کرد؛ زیرا قرآن در آیات متعددی، به رهبران جامعه اسلامی که منصوب از جانب خداوند هستند، اجازه صدور احکام حکومتی بر اساس مصالح و مفاسد در جامعه اسلامی را داده است.

واژگان کلیدی

مصالح اجرائیه، احکام حکومتی، مصالح حکومتی، تشخیص مصلحت

* استادیار گروه حقوق دانشگاه آیت الله بروجردی: Maysa6235@gmail.com

** دانشجوی دکتری شیعه شناسی و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی.

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران.

مقدمه

مصلحت، یکی از مسائل مهم و چالش‌برانگیزی است که نزد مذاهب اسلامی مطرح و در میان علما مورد توجه قرار گرفته است. این مفهوم در فقه اسلامی، از جنبه‌ها و ابعاد مختلف، قابل بررسی است؛ زیرا هم در رابطه با احکام شرعی و هم در حکومت و اجرای حاکمیت مطرح می‌گردد و با ملاحظه آن، اختیارات حاکم اسلامی مشخص می‌شود. تأملات فقهی پیرامون برخی ابعاد نظری مصلحت؛ خصوصاً در تبیین فلسفه احکام، سابقه‌ای طولانی در فقه شیعه دارد.

کاربرد «مصلحت» در فقه اهل سنت با توجه به مبانی نظری آنان سابقه‌ای طولانی‌تر دارد، اما تعبیر و کاربرد «مصلحت» و کاربری آن در عرصه سیاست و حکومت در تشیع، تقریباً مفهوم نوظهوری است. تشیع به دلیل فقدان تجربه تشکیل حاکمیت و حکومت از سوی فقهای شیعه، کمتر به معنا و مفهوم مصلحت و کاربری آن در عرصه حاکمیت و حکومت پرداخته است.

با تشکیل حکومت اسلامی در دوران جمهوری اسلامی ایران از سوی امام خمینی¹ بر اساس فقه شیعه، برای حل برخی از معضلات و مشکلات پیش روی حکومت اسلامی، عنصر مصلحت مطرح و مورد توجه قرار گرفت.

با تأمل در مسأله مصالح اجرائیه، آنچه که ذهن انسان را به خود معطوف می‌دارد، میزان توجه قرآن کریم به مصالح اجرائیه در اجرای احکام و فرامین شرعی است. بر این اساس، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا قرآن به مصالح اجرائیه توجه داشته است؟ و اگر توجه داشته دلالت آیات قرآن چگونه است؟

جهت پاسخ به سؤالات فوق ابتدا مصلحت را از جنبه‌های مختلف (معنا و مفهوم، عناصر و انواع آن) مورد بررسی قرار داده، سپس آیات مورد استناد مفسرین درباره دلالت آنها بر مصلحت را مورد بحث قرار می‌دهیم و در پاسخ خواهیم گفت:

با توجه به ارزیابی آراء و نظرات تفسیری و فقهی مفسران و فقهاء، می‌توان گفت هر چند آیات قرآن به صراحت و به دلالت مطابقی اشاره‌ای به مصلحت اجرائیه نکرده

است، اما سیاق برخی از آیات به گونه‌ای است که به مصالح اجراییه توجه داشته‌اند؛ زیرا در آیات متعددی، اجازه صدور احکام حکومتی به رهبران جامعه اسلامی که منصوب از جانب خداوند هستند، داده شده است و از آنجایی که رهبران حکومت اسلامی باید بر اساس مصلحت و مفسده اقدام به صدور حکم کنند، قرآن به دلالت اشاره، به مصالح حکومتی توجه داشته است.

مفهوم‌شناسی مصلحت و مصالح اجراییه

۱. مفهوم لغوی

مصلحت، از ریشه صلح، از صلاح گرفته شده است و به معنای خیر، منفعت و ضد فساد آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۶؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۸۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۹).

در قرآن کریم؛ هر چند از واژه مصلحت استفاده نشده است، اما بسیاری از مشتقات آن از قبیل «اصلاح»، «اصح» و «صالح»، بارها به کار رفته است (اعراف(۷): ۸۶-۸۵؛ فصلت(۴۱): ۴۶؛ جاثیه(۴۵): ۱۵؛ توبه(۹): ۱۰۲؛ تغابن(۶۴): ۹). «اصلاح» در مقابل «افساد» و «عمل صالح» در مقابل «عمل سوء» و «سیئه» به کار برده شده است (علیدوست، ۱۳۸۹، ص ۸۳).

۲. تعریف مصلحت در فقه شیعه

مصلحت در اصطلاح فقه امامیه عبارت است از: «المصلحة هي ما يوافق الانسان في مقاصده لدنياه او لآخرته او لهما و حاصله تحصيل منفعة او دفع مضرة» (محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲۱)؛ 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.

یکی از نویسندگان معاصر، مطابق با اعتقادات شیعه، در تعریف مصلحت اظهار می‌دارد: «سودمندی معقول و اجتناب ناپذیری که ضرورت تأمین آن از بیان شارع، معلوم گردیده و از نظر عقل در پیروی از شرع انجام یا ترک عملی را الزام آور می‌سازد» (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۹۷).

۳. تعریف مصلحت در فقه اهل سنت

مصلحت در فقه اهل سنت، تعاریف و تعابیر متعددی دارد؛ مثلاً گفته شده، «مصلحت عبارت است از تأمین هدف شارع و هدف شارع عبارت است از مواظبت دین و حیات انسان و عقل و نسل و اموال» (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۸۶؛ البوطی، ۱۳۸۴، ص ۲۷).

«نجم‌الدین طوفی»، از عالمان حنبلی، در تعریف مصلحت می‌گوید: «مصلحت در مورد هر چیز، مناسب‌ترین وضعی است که آن چیز با توجه به غرض و غایت خود ممکن است داشته باشد؛ مثلاً مصلحت در شمشیر، تأمین حداکثر کارایی آن در برندگی و رزم است» (موحدی، ۱۳۵۰، ش ۱۱۶ و ۱۱۷، ص ۵۶).

عناصر مصلحت

عناصر ملحوظ در مصلحت عبارتند از:

۱. سودمندی به نحو معقول باشد، حتی اگر فی حد ذاته پسندیده و مُحَسَّن نباشد؛ به گونه‌ای در عمل قابل توجیه عقلی باشد.
۲. در حد ضرورت و اجتناب‌ناپذیر باشد.
۳. ضرورت تأمین آن از تعالیم شرع ثابت شده باشد.
۴. مبنای پیروی از شرع، عقلی تلقی شود.
۵. مصلحت و سودمندی در حدی باشد که از نظر عقل برای انجام عمل یا ترک آن الزام‌آور باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۹۷).

انواع مصلحت

مصلحت از دو بعد قابل بررسی است:

۱. مصلحت تشریحی

مصلحت تشریحی؛ یعنی هرگونه قانونی - چه قوانین ثابت، چه متغیر - که شارع در مقام تشریح بر بندگان لازم‌الاطاعه می‌گرداند، با عنایت به مصلحت دنیوی و اخروی آنان است (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۶۹).

در واقع، عنصر مصلحت، هم در قوانین ثابت و هم در قوانین متغیر نقش اصلی را ایفاء می‌کند. بر این اساس، از این مصلحت به مصلحت تشریحی تعبیر می‌شود.

۲. مصلحت اجرائیه (حکومتی)

برخی مواقع مصلحت را در جایگاه اجرا می‌نگریم. حکومت اسلامی که در جامعه، مأمور و مسؤول اجرای احکام، خواسته‌ها و اهداف کلی و جزئی اسلام است، می‌بایستی با روشنای عقل و علم در شرایط گوناگون، خواسته‌های اسلام را تشخیص داده و در راستای عملی ساختن آنها بکوشد. اینجاست که عنصر مصلحت دوباره خود را نمایان می‌کند (همان، ص ۷۰-۶۹). از این مصلحت، به عنوان مصلحت اجرائیه یاد می‌شود.

آنچه موضوع بحث ماست، مصلحت به معنای اجرائیه است.

مصلح اجرائیه در آیات قرآن

اندیشمندان امامیه و اهل سنت، جهت حجیت مصلح اجرائیه به آیاتی استناد کرده‌اند و از آیات مذکور رعایت مصلح اجرائیه را قابل استنباط می‌دانند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

آیات مورد استناد علمای امامیه درباره مصلح اجرائیه

۱. «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران (۳): ۱۰۴)؛ و باید در میان شما گروهی باشند که به خیر فراخوانند و به نیکی فرمان دهند و از کار ناشایسته بازدارند و هم آنان رستگارانند. طبق نگاه تفسیری به آیه، هرگاه جامعه صالحی که علمی سودمند و عملی صالح دارد، اگر فردی را ببیند که از آن علم تخلف می‌کند، او را به سوی آن علم بر می‌گردانند. به بیان دیگر، شخص منحرف از راه خیر را به حال خود واگذار نکرده و اجازه نمی‌دهند آن فرد در پرتگاه منکر سقوط نموده در مهلکه شرّ و فساد بیفتد، بلکه هر یک از افراد آن مجتمع که به شخص منحرف برخورد نماید، او را از انحراف نهی می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۷۲).

در آیه مذکور با دو اصطلاح معروف و منکر مواجهیم. در تعریف آن دو می‌توان گفت:

معروف چیزی است که حسن و نیکی آن از نظر شرع و عقل شناخته و معلوم است (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۳). در تفسیر دیگر، خیر آن است که تمام افعال و ترک‌های حسن را - چه شرعی و چه عقلی - در برمی‌گیرد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۵۸). منکر چیزی است که عقل و شرع آن را بد شمارد (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۳). مراد از دعوت به خیر در آیه نیز، دعوت به آن چیزی است که در آن مصلحت دین و دنیا باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۳۷).

در استناد به آیه مذکور جهت حجیت مصالح اجرائیه، این اعتقاد وجود دارد که کلمه خیر، بر مصلحت دلالت دارد؛ زیرا خیر، هر نوع عمل سودمندی است که دارای مصلحت است؛ چه مصلحت‌هایی که با اوامر شرعی مکشوف گردیده و چه مصلحت‌هایی که عرف و عقل، گویای آن هستند (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۵۳). قدر متیقن از خیر نیز، مصالح عمومی هستند. به بیان دیگر، تردیدی نیست خیر بر مصلحت‌های عمومی، صدق می‌کند (همان، ص ۵۴).

بر این اساس، قرآن به مصالح اجرائیه، توجه دارد؛ زیرا کسانی که در رأس حکومت قرار می‌گیرند باید به خیر که همان مصلحت است، توجه داشته باشند.

۲. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء (۴): ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و رسول و کارداران خود را [که خدا و رسول علامت و معیار ولایت آنان را معین کرده] فرمان ببرید.

در شأن نزول آیه آمده است: برخی مسلمانان در آغاز اسلام، داوری‌های خود را نزد علمای یهود یا کاهنان می‌بردند و حتی در برخی موارد با داوری پیامبر ۹ مخالفت می‌کردند. بعد از آن، آیه شریفه نازل شد و چنین افرادی را شدیداً سرزنش کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۴۵).

طبق نگاه تفسیری به آیه، پیامبر ۹ دو شأن دارد:

۱. شأن تشریح: پیامبر ۹ در این جایگاه طبق آنچه که خداوند به ایشان وحی

نموده است، اقدام به تشریح جزئیات و تفصیل احکام مربوط به کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آن می‌کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۸).

۲. شأن حاکمیتی: پیامبر ۹، به مقتضای ولایتی که بر مردم داشتند و زمام حکومت و قضاء را در دست داشتند، اقدام به صدور احکام و آرای می‌کردند که باعث حل و فصل اختلافات و دیگر شؤون مردم می‌شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۲۲).

مطابق با این اختیار، رسول خدا ۹ بر اساس قوانین قضاء در بین مردم حکم می‌کردند و یا آرای را در امور مهم صادر و به کار می‌بستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۸).

در آیه مذکور، بعد از ذکر اطاعت از خدا و رسول، از اولوا الامر نام برده شده است. منظور از اولی الامر، طایفه‌ای هستند که هر چند بهره‌ای از وحی نداشته و اختیاری در تشریح احکام و نسخ آنها ندارند، اما در مواردی که ولایتشان در آن نافذ است، وظیفه دارند آراء خود را ارائه دهند. البته اطاعت آنان در آن آراء بر مردم واجب است (همان).

بر این اساس، می‌توان گفت قیام به اداره شؤون مردم و به بیان دیگر، رتق و فتق حکومت، جزء وظایف اولی الامر است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۲).

در حقیقت، این آیه برای پیامبر ۹ و اولوا الامر، اطاعتی غیر از اطاعت در احکام تشریحی، قرار می‌دهد. این احکام که در نحوه پیاده‌سازی احکام الهی است، ممکن است از احکام اولیه یا احکام ثانویه و یا اوامر حکومتی باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۵۴-۵۵).

البته احکام صادره از پیامبر ۹ و اولوا الامر، بر اساس مصلحتی است که تشخیص می‌دهند و این مصلحت، بی‌شک از اهداف و مصالح کلی شریعت الهی خارج نبوده و در راستای اهداف کلی چارچوب مقاصد شریعت و اصول کلی آن قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۱۵؛ توفیق‌محمد، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۴).

با چنین نگرشی به آیه، این عقیده مطرح است که پیامبر ﷺ و اولوا الامر در وضع احکام، متعهد به رعایت مصلحت مردم هستند. بنابراین، احکام الهی را به نحوی اجرا می‌کنند که ضمن تعبد به شریعت الهی، مصلحت مردم نیز رعایت گردد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۵۵).

۳. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب (۳۳): ۳۶)؛ در کاری که خدا و رسول او نظر می‌دهند، هیچ مرد و زن مؤمن را اختیاری نیست و هرکس خدا و رسول او را نافرمانی کند، دچار گمراهی آشکاری گردیده است.

به گفته غالب مفسران و مورخان اسلامی، این آیه در مورد داستان ازدواج «زینب»؛ دختر عمومی پیامبر ﷺ با «زید بن حارثه» برده آزاد شده پیامبر نازل شده است.

بعد از اینکه پیامبر ﷺ زینب را برای زید خواستگاری کرد، زینب سخت ناراحت شد و از ازدواج با زید سر باز زد، برادرش «عبدالله» نیز با این امر به سختی مخالفت نمود. در اینجا بود که آیه مذکور نازل شد و به امثال زینب و عبدالله هشدار داد که آنها نمی‌توانند هنگامی که خدا و پیامبرش کاری را لازم می‌دانند، مخالفت کنند، آنها که این مسأله را شنیدند، در برابر فرمان خدا تسلیم شدند (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۱۸).

در این آیه از قضای الهی نام برده شده است. به نظر می‌رسد مراد از قضای الهی، قضای تشریعی است، نه قضای تکوینی. بنابراین، مراد از قضای خدا، حکم شرعی او است. البته این احکام را به وسیله یکی از فرستادگان خود بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۳۱۱).

اما قضای رسول او به معنای دیگری از قضاء است؛ یعنی پیامبر ﷺ به خاطر ولایتی که خدا برای ایشان قرار داده، در شؤونات بندگان، دخل و تصرف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۱).

البته علامه طباطبایی در پایان با استناد به سیاق جمله «إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا»، مراد از قضای در آیه را تصرف در شأنی از شؤون مردم می‌داند، نه جعل حکم تشریعی که مختص به خدای تعالی است (همان).

در این باره دیدگاهی وجود دارد که هرگاه کلمه قضاء و حکم در مورد پیامبر و ائمه : به کار می‌رود، به معنای صدور احکام شرعی نیست، بلکه منظور، اوامر و احکامی است که این بزرگان در جایگاه سلطان یا قضاوت صادر می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰). به عبارت دیگر، معنای قضاوت و حکم در مورد پیامبر و ائمه : به معنای حکومت و فرمان حکومتی است که همچون دستورات خداوند واجب الاجراء است.

معمولاً در نظام اجرایی کشورها، سه نیروی اساسی مشاهده می‌شود: قضائیه، مقننه و مجریه. [قوة] مقننه وظیفه‌اش وضع قوانین عام است و [قوة] قضائیه، کار تطبیق قوانین بر وقایع مختلف را برعهده دارد و قوه مجریه، قوانین مصوب را اجرا می‌کند. اما در شریعت اسلام، هر سه قوه در رهبری عالیه دینی متمرکز است که آن، شخص پیامبر ۹ یا کسی است که در امتداد حقیقی اوست. پس دستگاه رهبری، مرجع اعلاى [قوای] مقننه و قضائیه است (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۲۷۰-۲۶۹).

این مسأله در عصری مورد بررسی قرار گرفته است که فقهاء، رهبری جامعه را در عصر غیبت برعهده دارند. بر این اساس، امام خمینی 1 به استناد آیه فوق، احکام حکومتی را از اختیارات فقهاء در عصر غیبت امام عصر (عج) می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰).

حال با توجه به جایگاه پیامبر و ائمه : و فقهاء در صدور احکام باید گفت: رهبری جامعه در صدور احکام، متعهد به رعایت مصلحت مردم خود بوده و احکام الهی را باید به نحوی اجرا کند که ضمن تعبد به شریعت الهی، مصلحت مردم رعایت گردد.

۴. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَاِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (سوره نور(۲۴): ۶۲)؛ مؤمنان واقعی کسانی هستند که ایمان به خدا و رسولش آورده‌اند و هنگامی که در کار مهمی با او باشند بدون اجازه او به‌جایی نمی‌روند.

کسانی که از تو اجازه می‌گیرند، آنها به‌راستی ایمان به خدا و پیامبرش آورده‌اند، در این صورت، هرگاه از تو برای بعضی از کارهای مهم خود اجازه بخواهند، هر کس از آنها را می‌خواهی (و صلاح می‌بینی) اجازه ده و برای آنها استغفار کن که خداوند غفور و رحیم است.

این آیه درباره عده‌ای نازل شد که هر وقت رسول خدا ﷺ ایشان را برای امری از امور جمع می‌کرد تا پی‌کاری یا جنگی که پیش آمده بود بفرستد، بدون اجازه او متفرق می‌شدند، خدای تعالی ایشان را از این رفتار نهی فرمود (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۰).

در برخی روایات، نزول آیه در مورد «حنظله» ذکر شده است. در همان شبی که فردای آن جنگ احد در گرفت، جهت عروسی نزد پیامبر ﷺ آمده، از پیامبر اجازه خواست، آن شب را نزد همسر خود بماند، پیامبر ﷺ به او اذن داد. صبحگاه به دلیل شرکت در جهاد، موفق به انجام غسل نشد و با همان حال، به شهادت رسید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۲).

در این آیه، خداوند متعال، به رسول گرامی خود اختیار می‌دهد که به هر کس خواست اجازه رفتن بدهد و به هر کس که خواست، اجازه ندهد (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۶۶).

البته خواست و اختیار پیامبر ﷺ مفهومش این نیست که بدون در نظر گرفتن جوانب امر و اثرات حضور و غیاب افراد اجازه دهد، بلکه این تعبیر برای آن است که دست رهبر باز باشد و در هر مورد که ضرورت حضور افراد را احساس کرد، به آنها اجازه رفتن ندهد.

شاهد سخن اینکه در آیه ۴۳ سوره توبه، پیامبر ﷺ را به خاطر اجازه دادن به بعضی از افراد مؤاخذه می‌کند و می‌گوید: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ». این آیه نشان می‌دهد که حتی پیامبر ﷺ در اجازه دادن به افراد باید دقت کند و تمام جوانب کار را در نظر بگیرد و در این امر مسؤولیت الهی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۴).

اگر چه در آیه ۶۲ سوره نور، اذن به افراد را به «لمن شئت» محول می‌سازد، اما همانگونه که در آیه ۴۳ سوره توبه آمده است، برای زمامدار، رعایت مصالح در عمل به وظایف الهی و تکالیف عمومی لازم است.

از این منظر، هر چند اذن در آیه، به صورت حقی انتخابی برای وی منظور گردیده است، اما باید توجه به مصالح، مبنای صدور احکام الزام‌آور گردد. به این دلیل، در برخی تفاسیر در ذیل این آیه، رهبری در اسلام را همراه با مصلحت‌اندیشی و رحمت می‌داند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۱۶).

بر این اساس، آیه مزبور، دلالت بر تکلیف حکومت در رعایت مصالح اجراییه دارد. ۵. «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران (۳): ۱۵۹)؛ از پرتو رحمت الهی در برابر آنها نرم (و مهربان) شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند. بنابراین، آنها را عفو کن و برای آنها طلب آمرزش نما و در کارها با آنها مشورت کن، اما هنگامی که تصمیم گرفتی (قاطع باش و) بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.

شأن نزول این آیه درباره حادثه احد است؛ زیرا بعد از مراجعت مسلمانان از احد، کسانی که از جنگ فرار کرده بودند، اطراف پیامبر ۹ را گرفته، ضمن اظهار ندامت، تقاضای عفو و بخشش کردند. خداوند نیز به پیامبر دستور عفو عمومی داد. پیامبر ۹ نیز توبه خطاکاران را پذیرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۴۱).

در حقیقت، «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» بعد از فرمان عفو عمومی، برای زنده کردن شخصیت آنها و تجدید حیات فکری و روحی آنان است (همان).

دستور مشورت به این خاطر بود که پیامبر ۹ قبل از آغاز جنگ احد در چگونگی مواجهه با دشمن با یاران خود مشورت کرد و نظر اکثریت بر این شد که اردوگاه، دامنه احد باشد، لکن این نظر، محصول رضایت‌بخشی نداشت. در اینجا این ذهنیت ایجاد گردید که در آینده پیامبر ۹ نباید با کسی مشورت کند. قرآن به این

طرز تفکر پاسخ گفته و دستور داد که باز هم با آنها مشورت کن؛ هر چند نتیجه مشورت در پاره‌ای از موارد، سودمند نباشد؛ زیرا منافع آن روی هم رفته، بیش از زیان های آن بوده و اثری که در آن برای پرورش فرد و اجتماع وجود دارد، از همه اینها بالاتر است (همان، ص ۱۴۳).

البته هر چند کلمه «الامر» در «شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»، همه کارها را شامل می‌شود، ولی مسلم است که پیامبر ۹ هرگز در احکام الهی با مردم مشورت نمی‌کرد، بلکه صرفاً تابع وحی بود. بنابراین، مورد مشورت، تنها طرز اجرای دستورات و نحوه پیاده‌کردن احکام الهی بود (همان، ص ۱۴۴).

با این نوع نگاه باید گفت در شرع، برخی احکام، احکام جزئی هستند که مربوط به حوادث جاریه هستند؛ از قبیل احکام مالی، انتظامی و نظامی مربوط به دفاع و یا احکام راجع به اداره جامعه. این احکام، احکامی هستند که صدور آنها به دست حاکم جامعه است. والی حق دارد درباره اموری از شؤون جامعه تصمیم بگیرد؛ چه شؤون داخل اجتماع باشد، چه شؤون خارج آن. البته همه اینها در صورتی است که این تصمیم‌گیریها به صلاح جامعه بوده و حاکم اسلامی با اهل مملکت مشورت کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۱).

این آیه به خوبی می‌فهماند که تصمیم‌گیری در اداره امور جامعه، در یک نظام شورایی، به عهده پیامبر ۹ گذاشته شده است تا آن حضرت با اختیارات حکومتی، هر آنچه صلاح می‌دانند به اجرا درآورند (آذری قمی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۷-۲۶۴).

بر این اساس، چه پیامبر ۹ و چه افرادی غیر از ایشان که حاکمیت جامعه اسلامی را بر عهده دارند، حق دارند در امور جاری کشور، بعد از مشورت تصمیم‌گیری کنند. اما این تصمیم‌گیری نباید به دور از مصلحت‌اندیشی برای جامعه باشد، بلکه باید با بررسی تمام جوانب، آنچه به صلاح جامعه است، برگزینند.

۶. «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا» (کهف: ۱۸): ۸۶؛ گفتیم ای ذوالقرنین! خواهی عقوبتشان کن یا با آنها به نیکی رفتار کن و در ادامه همین آیه، در آیات دیگر می‌فرماید: «قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ»

فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا» (کهف (۱۸): ۸۸-۸۷)؛ گفت، اما آنکه ستم کند، عقوبتش خواهیم کرد. آنگاه او را نزد پروردگارش می‌برند تا او نیز به سختی عذابش کند و اما هر که ایمان آورد و کارهای شایسته کند، اجری نیکو دارد و درباره او فرمانهای آسان خواهیم راند.

در شأن نزول آیه آمده است، گروهی از قریش به این فکر افتادند که پیامبر ﷺ را آزمایش کنند، پس از مشاوره با یهود مدینه سه مسأله طرح کردند: یکی تاریخچه اصحاب کهف، دیگری مسأله روح و سوم سرگذشت ذوالقرنین که پاسخ مسأله سوم در آیات ۸۳ تا ۹۱ سوره کهف بیان شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۵).

در تفسیر این آیه آمده است که خداوند به ذوالقرنین می‌گوید: «ای ذوالقرنین! یا این قوم را شکنجه کن و به خاطر کفرشان آنها را به قتل برسان و یا با آنان به نیکویی رفتار نموده آنها را ارشاد و شریعت را به آنها تعلیم کن» (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۴۱).

در این زمینه دیدگاهی وجود دارد که خداوند ذوالقرنین را بین قتل و ابقای آنها مخیر کرده است. بر این اساس، معنای آیه این است: «تو مخیری که یا عذابشان کنی و یا مشمول عفو خود قرارشان دهی» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۴۵).

البته در مقابل این دیدگاه، دیدگاه دیگری مبنی بر تخییری نبودن حکم و استخباری بودن آن مطرح است؛ یعنی ذوالقرنین بعدها با ایشان چه معامله‌ای می‌کند، عذاب یا احسان؛ چراکه این تفسیر با سیاق جواب؛ یعنی جمله «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ...» موافق‌تر است؛ زیرا اگر جمله «إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ...» حکم تخییری بود جمله «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ...» تقریری برای آن می‌بود و معنایش اعلام به قبول بود که در این صورت، فایده زیادی افاده نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۵۹).

هر چند در تخییری یا اخباری بودن رفتار ذوالقرنین اختلاف دیدگاه وجود دارد، لکن اگر نگرش تخییری به این رفتار داشته باشیم، خداوند اختیار عذاب یا عفو را به ذوالقرنین تفویض کرده است.

اما آنچه مهم است، این است که این اختیار، بی قید و شرط نیست، بلکه باید در چهارچوب و تحت ضوابط خاصی، تصمیم‌گیری و حکم صادر شود. به این خاطر ذوالقرنین تصمیم یا حکم خود را درباره آنان، مبتنی بر یک اصل کلی و مشروع قرار می‌دهد: «ظالمین را عذاب و ایمان آورندگان را مشمول رحمت و تسامح قرار می‌دهد» (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

به بیان دیگر، در انتخاب هر یک از دو مسیر باید واقعیت‌های انسانی، آثار و نتایج عملی و خیر و شر آنچه را که انجام می‌دهد، نگریسته، بعد از آن تصمیم‌گیری کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۳۸۴).

و این به معنای آن است که حاکم جامعه اسلامی باید در صدور احکام، به مصالح جامعه توجه داشته باشد.

۷. «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه (۹): ۶۰)؛ زکات، مخصوص فقراء و مساکین و کارکنانی است که برای [جمع‌آوری] آن کار می‌کنند و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود و برای [آزادی] بردگان و بدهکاران و در راه [تقویت آیین خدا و واماندگان در راه] این یک فریضه مهم الهی است و خداوند دانا و حکیم است.

این آیه مواردی را بر می‌شمارد که صدقه‌های واجب (زکات) باید در آنها مصرف شود؛ زیرا خداوند در آخر آیه می‌فرماید: «فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۰۵).

یکی از مصارف زکات در آیه، «الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» هستند. علما در مصداق مؤلفه قلوبهم دو گروه را مطرح کرده‌اند:

۱. کفاری که با پرداخت زکات به آنها، به اسلام متمایل گردند و یا در قتال با کفار به مسلمانان کمک کنند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۴۹؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۵۸).
۲. مسلمانانی هستند که دارای ضعف اعتقادند و با پرداخت زکات به آنها، سعی در تقویت عقاید آنها می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۳۴۰).

به اعتقاد فقیهان و مفسران، «المؤلفة قلوبهم» گروهی هستند که مقصود از به دست آوردن دل آنها - ابراز تمایل به اسلام و یا تحقیق درباره آن - دفع شر آنها از مسلمین - امید سودجویی و استعانت از آنان در دفاع از مسلمین - و یا یاری آنان در دفع دشمن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۱۱؛ جصاص، ۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۲۲؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۱۰، ص ۴۹۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۸۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۶).

درباره دلالت آیه بر مصلحت بیان می گردد که در پرداخت زکات به «المؤلفة قلوبهم» نوعی مصلحت اندیشی وجود دارد؛ چراکه هدف اسلام از این نوع کمک اقتصادی، سودی دو جانبه است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۱۷۵). در واقع از نگاه مصلحت اندیشانه ای که در پرداخت زکات به این گروه وجود دارد، کاملاً روشن می گردد که اسلام در نظام سیاسی - اقتصادی خود، چقدر به مصالح جامعه مسلمین توجه دارد. بر این اساس، قرآن با ذکر «مؤلفة قلوبهم» به عنوان یکی از مصادیق زکات، مصالح جامعه را مورد توجه قرار داده است.

آیات مورد استناد علمای اهل سنت درباره مصالح اجرائیه

علماء و فقهاء و مفسران اهل سنت برای دلالت قرآن بر مصالح اجرائیه (حکومتی) به آیاتی استناد کرده اند که در ذیل به بررسی آنها می پردازیم:

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء (۲۱): ۱۰۷)؛ و ما تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

در این آیه، خداوند پیامبر ﷺ را رحمتی برای جهانیان معرفی می کند.

ظاهر از عالمین این است که کفار نیز شامل رحمت می شوند؛ زیرا پیامبر ﷺ به جهت سعادت دو جهان و مصلحت این دو نشئه ارسال شده است. بنابراین، کفار نیز جزء آنها محسوب می شوند. البته کفار انتفاع از این رحمت را از دست داده و از آن دوری جسته اند که این هیچ ضرری به رحمت بودن پیامبر ﷺ نمی زند. همانند آب گوارایی که نافع است، اما انسان تنبل به خاطر تنبلی، از آن بهره ای نمی برد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۹۳).

طبق آیه مذکور، پیامبر ﷺ برای به سعادت رساندن جهانیان، ارسال و آمده است تا موجب اصلاح معاش و معاد جهانیان شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۶۲).

از نظر برخی مفسران، این آیه و آیات مشابه آن، مشتمل بر مقومات موفقیت دعوت نبوی، اصول حکومت اسلامی و روش تعامل با مردم است. اولین این مقومات، رحم دل بودن نبی ﷺ و شمولیت رحمتش بر تمام مردم است. به این دلیل است که خداوند، پیامبر خود را سهل المعامله، لَیِّنَ الْكَلَامِ و شدید العطف قرار داده است (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵۴).

طبق آیه مذکور، جهت اثبات مصلحت، اینگونه استدلال شده است که زمانی می توانیم اظهار کنیم پیامبر ﷺ رحمت است که شریعت او در بردارنده مصالح بندگان باشد (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶).

در حقیقت، رسول خدا تنها زمانی رحمت برای تمامی جهانیان است که شریعتش، مصالح مردم و جامعه را دارا باشد. بنابراین، گویی خداوند در آیه فوق به پیامبرش می گوید: «آن چیزی که تو برای آن مبعوث شده ای، در حقیقت، سعادت دو دنیای مردم را به دنبال داشته، مصالح آنان را فراهم می آورد» (البوطی، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

۲. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل (۱۶): ۹۰)؛ خدا به عدالت و نیکی کردن و بخشش به خویشان فرمان می دهد و از کار بد و ناروا و ستمگری منع می کند، پندتان می دهد، شاید اندرز گیرید.

خداوند در این آیه، به عدل؛ یعنی به رعایت اعتدال که در رأس فضائل است و احسان که انجام اعمال و عبادات بر وجه شایسته است، امر می نماید (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴۴۷).

طبق نظر تفسیری، عدل، قاعده ای است که تابع تعامل بوده، از هوی و هوس به دور بوده، از حب و بغض متأثر نشده و با غنا و فقر و قوت و ضعف تغییر نمی یابد. بر این اساس، با عدل، همه با ترازوی واحد سنجیده می شوند. در کنار عدل، از

احسان هم یاد شده است و این به خاطر لطافت دادن به شدت عدل که جدی و بدون مسامحه است، بوده و بابتی را برای کسانی که می‌خواهند از برخی حقوق خود به جهت جلب قلوب گذشته و فوق عدل رفتار کنند، می‌گشاید (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۱۸۸).

همچنین در این آیه خداوند از فحشاء، منکر و بغی نهی می‌کند. فحشاء، هر امری است که از حدود الهی تجاوز شود و منکر هر فعلی است که فطرت، آن را انکار می‌کند. به این دلیل، شریعت نیز آن را انکار می‌کند. بغی نیز ظلم و تجاوز از حق و عدل است. بر این اساس، امر خداوند به عدل و احسان و نهی او از فحشاء، منکر و بغی، موافق با فطرت سلیم است (همان).

به نظر برخی مفسران، طبق این آیه و آیات مشابه آن: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء (۴): ۵۸)؛ هر کسی حاکم شود، واجب است طبق عدل حکم کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۰۸).

در استناد به آیه مذکور، جهت مشروعیت مصالح، دو گونه استدلال شده است:

۱. با توجه به تفسیر آیه، ملاک اوامر و خواسته‌های الهی، عدالت و احسان - که اساس مصالح را تشکیل می‌دهد - است. همچنین ملاک نواهی، فحشاء، منکر و بغی - که پایه مفساد هستند - دانسته شده است (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷). بنابراین، در وضع احکام، باید مصالح و مفساد، مورد توجه قرار گیرند.

۲. حقیقت عدالت چیزی نیست، مگر برقراری موازنه بین دو کس یا دو چیز در هر امری. در خصوص رعایت مصالح آدمیان نیز تمام مدعا همین است که برای پرهیز از هرگونه ضرر و زیان، لازم است تا از افراط و تفریط پرهیز شود (البوطی، ۱۳۸۴، ص ۶۸).

بنابراین، حاکم جامعه اسلامی باید برای رعایت مصالح جامعه و دفع مفساد، طبق عدل و احسان حکم صادر کند و اینگونه آیه مذکور دلالت بر مصالح اجراییه می‌کند.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال (۸): ۲۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! پس چون خدا و رسولش شما را به چیزی

فراخواندند که حیات [واقعی شما] در گرو آن است، به ایشان پاسخ [مثبت] داده و گوش فرا نهد.

طبق نظر تفسیری، این آیه در مقام دعوت به حیات است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۰).

در برخی تفاسیر روایی از قول «بخاری» عنوان شده است که «اسْتَجِيبُوا»؛ یعنی «أَجِيبُوا لِمَا يُحْيِيكُمْ» و «لِما يَحْيِيكُمْ»؛ یعنی «لِما يَصْلِحُكُمْ» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۰).

همچنین در تفاسیر دیگر، در تفسیر «لِما يَحْيِيكُمْ» آمده است که لِما يَحْيِيكُمْ، یعنی «حق». این تفسیر از مفسران دیگری نیز نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۱۴۱).

در حقیقت، این آیه دعوت خدا و رسول را موجب حیات دانسته است. مراد از حیات هم حیات کامله است؛ زیرا اصل حیات در همه بندگان محقق است. حیات کامله نیز به دست نمی‌آید، مگر همراه با سعادت دنیا و آخرت. بنابراین، دعوت خدا و رسول، در بردارنده سعادت دنیا و آخرت انسانهاست (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).

با توجه به تفسیر آیه باید گفت در این آیه آنچه که خدا و رسولش به آن دعوت می‌کنند، مایه حیات و زندگی معرفی شده است. غرض از حیات نیز در اینجا حیات کامل است؛ زیرا حیات متعارف که کلیه جانداران از آن بهره‌مند هستند، نمی‌تواند مقصود خدای متعال باشد. حیات کامل نیز برای انسان محقق نمی‌شود، مگر اینکه کلیه شرایط لازم برای سعادت او فراهم گردد.

حیات کامل نیز در گرو گردن نهادن به شریعت و اطاعت از دستورات خداوند و پیامبر ۹ است (البوطی، ۱۳۸۴، ص ۶۹-۶۸) که در احکام صادره از آنها، بی‌شک رعایت مصالح مردم و جامعه شده است. بر این اساس، آیه مذکور مصالح جامعه را مد نظر قرار داده است.

۴. «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ (حج (۲۲): ۷۸) و در دین [اسلام] برای شما هیچ مشقّت و سختی طاقت‌فرسایی قرار نداده.

این آیه در مقام بیان این نکته است که به هنگام وضع تکالیف در اسلام، توان و طاقت انسان مورد توجه بوده است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۴۳۶). به این معنا که خداوند متعال، انسان را به آنچه که طاقت ندارد و برای او مشقت دارد، تکلیف نکرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۹۸).

خداوند در این آیه می‌خواهد بیان کند که این شریعت، شریعت سمحه و سهله بوده و در احکام آن مشقت و تنگی نیست (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۰۸).

اهل سنت برای استدلال بر حجیت مصالح مرسله، به این آیه استناد می‌کنند: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» که این در مواردی است که دلیل خاص شرعی وجود ندارد و این آیه دلالت می‌کند بر اینکه پایه احکام شرع بر تقدیم یسر و رفاه مردم نهاده شده است و این همان تمسک به مصالح مرسله در مواردی است که نص شرعی وجود ندارد (سید قطب، ۱۹۸۷م، ص ۱۰۶؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۵، ص ۴۱۱).

اگر این آیه را دلیل بر مصلحت بدانیم، می‌توان آیات مشابه دیگری را با این مضمون در قرآن یافت:

«يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره (۲): ۱۸۵)؛ خداوند برای شما آسانی و نه سختی و صعوبت را می‌خواهد.
«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِلَ عَلَيْكُمْ» (مائده (۵): ۶)؛ خداوند نمی‌خواهد که شما در سختی افتید، لکن می‌خواهد شما را پاک گرداند و بدین سان نعمتش را بر شما تمام کند.

بر این اساس، رفع سختی و دشواری از مردم و مکلف کردن آنان به انجام احکام اسلامی از آن حیث در شریعت اسلامی معنا پیدا کرده که این احکام اساساً مطابق با مصالح و برای سعادت انسان‌ها هستند و الا اگر این معیار مد نظر نبود، چه بسا که به هیچ وجه سختیها و دشواریها از ایشان برداشته نمی‌شد (البوطی، ۱۳۸۴، ص ۷۱-۷۰).

۵. «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 الْفُسَادَ» (بقره (۲): ۲۰۵-۲۰۴)؛ و از مردم، کسانی هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایه

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 دشمنان‌اند. (نشانه آن، این است که) هنگامی که روی بر می‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین، کوشش می‌کنند و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند، (با این که می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد.

با توجه به ظاهر آیه، خداوند فساد را دوست نداشته و به آن راضی نمی‌شود. از لحاظ لغوی، افساد، خارج کردن شیء از حالت پسندیده و نیکوی آن است. افساد در فعل خداوند وجود نداشته و به آن نیز امر نمی‌کند. از این رو، در تمام افعال الهی، خیر و صلاح هست و حتی در جایی نیز که امر به اهلاک و اکل حیوانات می‌کند، به جهت حفظ مصلحت انسان است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۲).

طبق نظر تفسیری، آنهایی که سخت‌ترین دشمنان هستند، جهت کارهایشان همیشه شر و فساد است. از جمله رفتارهای فاسدشان این است که زمین‌های زراعی و محصولات آنها را نابود می‌کنند. همچنین موجب نابودی نسلی که باعث امتداد حیات است می‌شوند و نابودی نسلها در حقیقت کنایه از آن اعمالی (کینه، نیرنگ، شر و فساد) است که کیان انسان را در معرض نابودی قرار می‌دهد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۵).

در استدلال به این آیه جهت مشروعیت مصالح جامعه، اینگونه اظهار نظر می‌شود که عدم توجه به زراعت و صیانت از جان مردم در حقیقت، به معنای عدم توجه به مهمترین ارکان معیشت و مصالح مردم است. به همین علت، خداوند معیار ارزیابی میزان پیشرفت افراد در فراگیری و اجرای تعالیم الهی را در میزان حساسیت آنان بر صیانت از مصالح مردم می‌داند (البوطی، ۱۳۸۴، ص ۶۹).

بر این اساس، این آیه اظهار می‌دارد که چه حاکم و چه افراد جامعه اسلامی باید در جهت رعایت مصالح مردم و جامعه قدم بردارند و اگر بر خلاف مصالح، حرکت کنند، از مفسدین محسوب می‌گردند.

ارزیابی دلالت آیات

همانگونه که در تمام آیات مورد استناد ملاحظه گردید و با تأمل در نحوه استدلال به آنها، بی‌شک باید گفت آیات مذکور؛ چه منطوقاً و چه مفهوماً (دلالت مطابقی و التزامی)، هیچگونه ظهوری در مشروعیت مصالح اجرائیه ندارند. بر این اساس، نمی‌توان گفت آیات قرآن، ظهور در مشروعیت مصالح اجرائیه دارند. حال این سؤال مطرح می‌گردد که اگر آیات قرآن منطوقاً و مفهوماً (دلالت مطابقی و التزامی)، هیچگونه ظهوری در مشروعیت مصالح اجرائیه ندارند، آیا می‌توان از طریق دلالت‌های سیاقیه، مصالح اجرائیه را از آیات مذکور برداشت کرد یا خیر؟

در پاسخ باید گفت:

مصالح اجرائیه از دو منظر قابل ملاحظه است:

۱. مصالح اجرائیه در حقیقت، همان مصالح مرسله هستند که به نظر می‌رسد، برخی اندیشمندان و مفسران اهل سنت، خواهان اثبات مصالح مرسله با آیات مذکور هستند (سید قطب، ۱۹۸۷م، ص ۱۰۶؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۱۱).

۲. مصالح اجرائیه، مصالحی هستند که حاکم اسلامی، در صدور احکام ثانویه و حکومتی مورد توجه قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد آیات قرآن، حتی از طریق دلالت‌های سیاقیه، هیچگونه اشاره‌ای به مصالح مرسله ندارند؛ زیرا به نظر برخی مذاهب اهل سنت (مالکیه و حنبله)، مصالح مرسله، منبعی مستقل برای استنباط احکام هستند (حکیم، ۱۹۷۹م، ص ۳۸۴؛ ابوزهره، ۱۳۷۷ق، ص ۲۶۱؛ زحیلی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۷۶۳) و هر فقیه آگاه به موازین فقهی می‌تواند بر اساس تشخیص خود، مصالح و مفاصد را درک کرده بر اساس آن اقدام به صدور حکم نماید.

کاملاً واضح است که آیات فوق، به هیچ نحو، به فقیهان اجازه تشریح احکام را بر مبنای مصالح نداده است؛ چراکه صدور احکام اولیه و ثابت، تنها در اختیار خداوند و پیامبر ^۹ است (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷).

اما از این منظر که اختیار صدور احکام حکومتی، به حاکم جامعه اسلامی تفویض

گردیده است (قافی و شریعتی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۳)، می‌توان گفت از طریق دلالت سیاقیه - دلالت اشاره -، مشروعیت مصالح حکومتی - اجرائیه - از آیات قرآن قابل برداشت است.^۱ با این بیان:

همانگونه که در تفسیر آیات ۵۹ سوره مبارکه انعام، ۳۶ سوره احزاب، ۱۵۹ آل عمران و ۶۲ سوره نور، مطرح گردید، رهبران جامعه اسلامی به دلیل وظیفه‌ای که در رتق و فتق امور جامعه بر عهده دارند، شارع مقدس، اختیار صدور احکام حکومتی و حق قانونگذاری را به آنها تفویض کرده است؛ یعنی در احکامی از قبیل احکام مالی، انتظامی و نظامی مربوط به دفاع و یا احکام راجع به اداره جامعه، حق تصمیم‌گیری و وضع قانون دارند.

به بیان دیگر، وضع قوانین متغیر و حکومتی، بر عهده امامان معصوم : و در زمان غیبت، بر عهده فقهای جامع الشرائط قرار گرفته است (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷). حال با توجه به اختیاری که در صدور احکام حکومتی برای رهبران جامعه اسلامی وجود دارد، خداوند متعال از آنها خواسته است با رعایت اهداف کلی شرع و در مسیر تأمین مصالح عموم، اقدام به وضع قوانین و مقررات کنند و حتی این دیدگاه وجود دارد که حاکم اسلامی حق ندارد بر خلاف مصالح جامعه اسلامی حکمی انشاء کند و هر چه که مصلحت مسلمین اقتضاء کند، او مجاز به انجام آن است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۵۴).

این نوع نگرش مصلحت‌مدارانه را می‌توان از آیات ۱۰۴ سوره آل عمران و ۸۶ سوره کهف، برداشت کرد؛ زیرا در آیات فوق صدور احکام، منوط به رعایت خیر و شر و توجه به ظلم و ایمان شده است.

بر این اساس، حاکم اسلامی در مواردی که مصالح کشور و نظام اقتضاء کند، حق قانونگذاری و وضع حکم دارد. پس مصالح اجرائیه، می‌تواند مبنای صدور حکم قرار گیرد (قافی و شریعتی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۶۰).

نتیجه گیری

حکومت اسلامی در جامعه، مسؤول اجرای احکام، خواسته‌ها و اهداف کلی و جزئی شریعت اسلام است. براین اساس، در شرایط گوناگون، باید خواسته‌های اسلام را تشخیص داده و در راستای عملی ساختن آنها بکوشد. مصلحتی که لازم است حکومت اسلامی مورد توجه قرار دهد، باید دارای خیر بوده و ضرورت تأمین آن از بیان شارع معلوم گردیده باشد. هر چند مصالح اجرائیه از ظواهر آیات قرآن - منطوقاً و مفهوماً - قابل استنباط نیست، اما سیاق برخی از آیات به گونه‌ای است که می‌توان مصالح اجرائیه را از آیات قرآن استخراج کرد. در قرآن کریم، در آیات متعددی، اجازه صدور احکام حکومتی به رهبران جامعه اسلامی که منصوب از جانب خداوند هستند، داده شده است. رهبران حکومت باید بر اساس مصالح و مفسدات جامعه اسلامی و ضرورت اهم و مهم، اقدام به صدور حکم و احکام حکومتی نمایند. نتیجه اینکه قرآن به دلالت اشاره، به مصالح اجرائیه توجه داشته است.

یادداشت‌ها

۱. مصلحت به این معنا، از منابع مستقل استنباط شرعی به حساب نیامده و تنها در صدور احکام ثانویه و حکومتی، مورد توجه قرار می‌گیرد (عبدالحسین خسروپناه، گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت، ص ۱۶۳).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آذری قمی، احمد، ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم، قم: دارالعلم، ۱۳۷۱.
۳. آلوسی، سیدمحمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ۷ و ۹، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴ و ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.

٥. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٢، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ج ٣، ١٤١٤ق.
٦. ابوزهره، محمد، اصول الفقه، قاهره: دارالفكر العربى، ١٣٧٧ق.
٧. اردبيلي، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، ج ٤، قم: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤٠٣ق.
٨. البوطى، محمد سعيد رمضان، مصلحت و شريعت، مبانى، ضوابط و جاىگاه مصلحت در اسلام، ترجمه اصغر افتخارى، تهران: انتشارات گام نو، ١٣٨٤.
٩. امام خمينى، سيد روح الله، الرسائل، ج ١، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ١٣٨٥.
١٠. -----، كتاب البيع، ج ٢، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، ١٤٢١ق.
١١. بياضوى، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ج ٤، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤١٨ق.
١٢. توفيق محمد، الشاوى، فقه الحكومة الاسلامية، ج ١، بي جا: العصر الحديث، ١٤١٥ق.
١٣. جصاص، احمد بن على، احكام القرآن، ج ٤، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٥ق.
١٤. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، ج ١، بيروت: دارالعلم للملايين، ١٤١٠ق.
١٥. حكيم، سيد محمد تقى، اصول العامة للفقه المقارن، قم: مؤسسه آل البيت ، ج ٢، ١٩٧٩م.
١٦. خسروپناه، عبدالحسين، گفتمان مصلحت در پرتو شريعت و حكومت، تهران: مؤسسه فرهنگى دانش و اندیشه معاصر، ١٣٧٩.
١٧. دانش پژوه، مصطفى، مقدمه علم حقوق، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ١٣٨٩.
١٨. راغب اصفهانى، حسين بن محمد، مفردات فى غريب القرآن، دمشق: دارالعلم الدارالشامية، ١٤١٢ق.
١٩. رشيد رضا، محمد، تفسير المنار، ج ٥ و ١٠، بيروت: دارالفكر، ج ٢، بي تا.
٢٠. زحيلي، وهبة بن مصطفى، اصول الفقه الإسلامى، ج ٢، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٦ق.
٢١. -----، تفسير الوسيط، ج ١، دمشق: دارالفكر، ١٤٢٢ق.
٢٢. سيد قطب، سيد بن قطب بن ابراهيم شاذلى، فى ظلال القرآن، ج ١ و ٤، قاهره: دارالشروق، ١٤١٢ق.
٢٣. -----، العدالة الإجتماعية فى الاسلام، قاهره: دارالإحياء الكتب العربية، ١٩٨٧م.

۲۴. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، ج ۲، قم: انتشارات داورى، ۱۴۱۰ق.
۲۵. صرامى، سيف‌الله، احكام حكومتى و مصلحت، تهران: نشر عبير، ۱۳۸۰.
۲۶. طباطبایى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، ج ۳، ۴، ۹، ۱۳، ۱۵ و ۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج ۴ و ۸، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۴.
۲۸. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن، ج ۹، بيروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۹. طوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، ج ۷، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
۳۰. -----، المبسوط فى فقه الاماميه، ج ۱، تهران: المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ق.
۳۱. عاملى، على بن حسين، الوجيز فى تفسير القرآن العزيز، ج ۱، قم: دارالقرآن الكريم، ۱۴۱۳ق.
۳۲. علي دوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه، چ ۲، ۱۳۹۰.
۳۳. عميد زنجانى، عباسعلى، فقه سياسى (مصلحت)، ج ۹، تهران: انتشارات اميركبير، ۱۳۸۴.
۳۴. غزالى، محمد بن محمد، المستصفي من علم الاصول، ج ۲، تهران: نشر احسان، چ ۲، ۱۳۹۰.
۳۵. فخر رازى، أبو عبدالله محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج ۱۰، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۲۰ق.
۳۶. فضل الله، سيد محمد حسين، تفسير من وحى القرآن، ج ۷، ۱۴ و ۱۸، بيروت: دارالملاك للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۳۷. قافى، حسين و شريعتى، سعيد، اصول فقه كاربردى، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۳۸. قرائتى، محسن، تفسير نور، ج ۸، تهران: مركز فرهنگى درسهاى از قرآن، چ ۱۱، ۱۳۸۳.
۳۹. قرطبى، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۱، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۴۰. قمى، على بن ابراهيم، تفسير قمى، ج ۲، قم: دارالكتاب، ۱۳۶۷.

۴۱. کاشانی، ملافتح‌الله، زبدة التفاسیر، ج ۴، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۴۲. کاشف‌الغطاء، حسین‌بن‌جعفر، أنوار الفقاهة - كتاب الزكاة، نجف اشرف: مؤسسة کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۴۳. محقق‌حلی، جعفر‌بن‌حسن، معارج الاصول، قم: مؤسسه الامام علی ۷، ۱۴۲۳ق.
۴۴. مدرس‌ی، محمدتقی (مترجمان)، تفسیر هدايت، ج ۱۰، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی ۷، ۱۳۷۷.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۳، ۱۲، ۱۴ و ۱۷، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۶. موحدی، محمدعلی، «نجم‌الدین طوفی و نظر تهوّر‌آمیز او در مورد نصّ شرعی و مصلحت اجتماعی»، مجله کانون وکلاء، ش ۱۱۶ و ۱۱۷، سال ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۵۰.
۴۷. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۱۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۷، ۱۴۰۴ق.

