

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه شهید باهنر کرمان

دانشکده حقوق و الهیات

بخش الهیات

پایان نامه تحصیلی برای دریافت درجه کارشناسی ارشد

رشته الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق

ماهیت و قلمرو قاعده مصلحت با تأکید بر سیاست داخلی و خارجی

مؤلف:

حامد نخعی فوزی

استاد راهنما:

دکتر عبدالرضا محمد حسین زاده

استاد مشاور:

دکتر عباس حیدری

تیر ۱۳۹۹



دانشگاه شهید با هنر کرمان
دانشکده حقوق و الهیات
بخش الهیات

این پایان نامه با عنوان ماهیت و قلمرو قاعده مصلحت با تاکید بر سیاست داخلی و خارجی توسط حامد نخعی فوزی دانشجوی رشته الهیات و معارف اسلامی_فقه و مبانی حقوق اسلامی دوره کارشناسی ارشد با شماره دانشجویی ۹۷۱۶۰۰۱۳ تدوین شده است و در تاریخ ۱۳۹۹/۰۴/۱۶ با نمره ۱۷/۵ و با درجه **خوب** مورد پذیرش هیئت داوران قرار گرفت .

این پایان نامه هیچگونه مدرکی به عنوان فراغت از تحصیل دوره کارشناسی ارشد شناخته نمی شود.

عضو هیات داوران	نام و نام خانوادگی	رتبه علمی	محل خدمت	امضا
راهنما اول	دکتر عبدالرضا محمدحسین زاده	دانشیار	دانشگاه شهید باهنر کرمان	
مشاور اول	دکتر عباس حیدری بهنوییه	استادیار	دانشگاه شهید باهنر کرمان	
داور اول	دکتر سیده فاطمه طباطبائی	استادیار	دانشگاه شهید باهنر کرمان	
داور دوم	دکتر مرتضی عرب	استادیار	دانشگاه شهید باهنر کرمان	

نماینده تحصیلات تکمیلی دانشکده:	معاون آموزشی و پژوهشی دانشکده:
دکتر حسین عرب نژاد زرنندی	دکتر مهدی عباس زاده فتح آبادی

حق چاپ محفوظ و مخصوص به دانشگاه شهید باهنر کرمان است.

به نام خدا

مشور اخلاق پژوهش

با استانت از خدای بجان و با اعتماد رانخ به ایسکه عالم محضر خداست و او بهواره نامر بر اعمال ماست و به مشور انجام سبب سبب پژوهش های اصل، تولید دانش جدید و بسازی زندگانی بشو، ماد انشویان و اعنای بیات علمی دانشگاه و پژوهشگاه های کشور:

- تمام تلاش خود را برای کشف حقیقت و حفظ حقیقت به کار خواهیم بست و از هرگونه جعل و تحریف در خفایت های علمی پرهیزی کنیم.
- حقوق پژوهشگران، پژوهیدگان (انسان، حیوان، گیاه و آشیاء)، سازمان ها و سایر صاحبان حقوق را به رسمیت می شناسیم و در حفظ آن می کوشیم.
- به مالکیت مادی و معنوی آثار پژوهشی ارج می نسیم، برای انجام پژوهشی اصل اہتمام و رزیدہ و از سرقت علمی و ارجاع نامناسب اجتناب می کنیم.
- ضمن پابندی به انصاف و اجتناب از هرگونه تبعیض و تعصب، در کفیه خفایت های پژوهشی، ربهانقی تقاوازه اتخاذ خواهیم کرد.
- ضمن امانت داری، از منبج و امکانات اقتصادی انسانی و فنی موجود استاده بهره و رانہ خواهیم کرد.
- از اتمار غیر اخلاقی نتیج پژوهش نظیر اتمار موازی، هموشان و چندکانه (کله ای) پرهیزی کنیم.
- اصل محرمانہ بودن و رازداری را محور تمام خفایت های پژوهشی خود قرار می دیم.
- در ہر خفایت های پژوهشی به منافع ملی توجہ کرده و برای تحقق آن می کوشیم.
- خویش را ملزم به رعایت کفیه ہنارهای علمی رتہ خود، قوانین و مقررات، سیاست های حرفہ ای، سازمانی، دولتی و رابہرہد های ملی در ہر مرال پژوهش می دانیم.
- رعایت اصول اخلاق در پژوهش را اقدامی فرہنگی می دانیم و به مشور بالندگی این فرہنگ، به ترویج و اشاعہ ای آن در جامعہ اہتمام می ورزیم.



دانشگاه شهید باهنر کرمان

تعهدنامه

اینجانب حامد نخعی فوزی به شماره دانشجویی ۹۷۱۶۰۰۱۳ دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده حقوق و الهیات دانشگاه شهید باهنر کرمان نویسنده پایان نامه با عنوان ماهیت و قلمرو قاعده مصلحت با تاکید بر سیاست داخلی و خارجی تحت راهنمایی جناب آقای دکتر عبد الرضا محمد حسین زاده تأیید می‌کنم که این پایان‌نامه نتیجه پژوهش اینجانب می‌باشد و در عین حال که موضوع آن تکراری نیست، در صورت استفاده از منابع دیگران، نشانی دقیق و مشخصات کامل آن درج شده است. همچنین موارد زیر را نیز تعهد می‌کنم:

- ۱- برای انتشار تمام یا قسمتی از داده‌ها یا دستاوردهای پایان‌نامه خود در مجامع و رسانه‌های علمی اعم از همایش‌ها و مجلات داخلی و خارجی به صورت مقاله، کتاب، ثبت اختراع و به صورت مکتوب یا غیرمکتوب، با کسب مجوز از دانشگاه شهید باهنر کرمان و استاد(ان) راهنما اقدام نمایم.
- ۲- از درج اسامی افراد خارج از کمیته پایان‌نامه در جمع نویسندگان مقاله‌های مستخرج از پایان‌نامه، بدون مجوز استاد(ان) راهنما اجتناب نمایم و اسامی افراد کمیته پایان‌نامه را در جمع نویسندگان مقاله درج نمایم.
- ۳- از درج نشانی یا وابستگی کاری (affiliation) نویسندگان سازمان‌های دیگر (غیر از دانشگاه شهید باهنر کرمان) در مقاله‌های مستخرج از پایان‌نامه بدون تأیید استاد(ان) راهنما اجتناب نمایم^۱.
- ۴- کلیه ضوابط و اصول اخلاقی مربوط به استفاده از موجودات زنده یا بافتهای آنها را برای انجام پایان‌نامه رعایت نمایم.
- ۵- در صورت اثبات تخلف (در هر زمان) مدرک تحصیلی صادر شده توسط دانشگاه شهید باهنر کرمان از درجه اعتبار ساقط و اینجانب هیچ‌گونه ادعایی نخواهم داشت.

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر (مقالات مستخرج، برنامه‌های رایانه‌ای، نرم افزارها و تجهیزات ساخته شده) مطابق با آیین‌نامه مالکیت فکری، متعلق به دانشگاه شهید باهنر کرمان است و بدون اخذ اجازه کتبی از دانشگاه قابل واگذاری به شخص ثالث نیست. همچنین استفاده از اطلاعات و نتایج این پایان‌نامه بدون ذکر مرجع مجاز نمی‌باشد. چنانچه مبادرت به عملی خلاف این تعهدنامه محرز گردد، دانشگاه شهید باهنر کرمان در هر زمان و به هر نحو مقتضی حق هرگونه اقدام قانونی را در استیفای حقوق خود دارد.

نام و نام خانوادگی دانشجو: حامد نخعی فوزی

امضا و تاریخ:

^۱ تنها آدرس مورد قبول برای دانشگاه به این صورت می‌باشد:

Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

نام و آدرس واحدهای دانشگاه در تولیدات علمی محققان دانشگاه به تشخیص بخش و دانشکده به شرح زیر می‌باشد:

Department of, Faculty of Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

آدرس صحیح جهت درج در مقالات و سایر تولیدات علمی فارسی:

گروه (بخش), دانشکده, دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

تقدیم به:

یگانہ منجی عالم بشریت حضرت مهدی (عج)

و

بی بی دو عالم حضرت فاطمه زهرا (س)

و

ہشتمین خورشید تابناک آسمان ولایت و امامت حضرت علی بن موسی الرضا (ع)

و

تشکر و قدردانی

سپاس خدای را که هرچه دارم از اوست و به امید آنکه توفیق یابم جز خدمت به خلق او نکوشم. تشکر قلبی خود را از استاد عالی قدر جناب آقای دکتر عبد الرضا محمد حسین زاده که زحمت راهنمایی این پایان نامه را عهده دار گردیدند و در تمامی مراحل انجام پایان نامه از راهنمایی های مدبرانه ایشان استفاده نمودم ابراز می دارم و توفیقات روز افزون ایشان را توأم با صحت و سعادت خواستارم از جناب آقای دکتر عباس حیدری که در امر مشاوره این پایان نامه مساعدت نمودند و در این امر نهایت مراقبت، توجه و دقت خود را مبذول فرموده اند کمال تشکر و امتنان را دارم و برای ایشان از خداوند سلامت و سعادت ابدی را خواهانم.

چکیده:

مصلحت اندیشی به معنای فدا شدن فرع بر اصل و تبدیل وظیفه به وظیفه دیگر بوده که باید در راستای مقاصد شریعت انجام گیرد و ضابطه اصلی صدور حکم حکومتی از سوی رهبر جامعه اسلامی می باشد؛ به این صورت که رهبر حکومت اسلامی و دستگاه های تابعه آن باید با در نظر گرفتن مصلحت، به قانونگذاری، عزل و نصب ها و دیگر احکام مربوط به اداره کشور بپردازند و پا را فراتر از این قلمرو نگذارند لذا صدور احکام حکومتی، ناظر بر تامین مصالح عمومی جامعه می باشد و به طور کلی یکی از شاخصه های دوراندیشی فرد یا گروه می باشد، که فرد یا جامعه بر اساس آن می تواند منافع خود را تامین کند و از آنجا که ارتباط با کشورهای دنیا برای دولت و نظام اسلامی از ضرورت های اجتناب ناپذیر بوده و دین اسلام نیز به عنوان دین جهانی ما را به حضور در صحنه سیاست جهانی امر کرده و انزوا گری و رهبانیت را نمی پسندد باید روابط کارامدی را با کشورهای مختلف دنیا برقرار ساخت؛ لذا اعمال مصلحتی در سیاست داخلی و خارجی، بر نکات مهمی مانند تقدم مصلحت بر احکام اولیه و ثانویه استناد دارد. هدف از تدوین این نوشتار تعیین نقش بسیار مهم مصلحت سنجی در سیاست داخلی و خارجی کشور و تنظیم سیاست های کلی و جزئی نظام توسط دولتمردان جامعه و مسئولین نظام اشاره کرد. بنابراین در حکومت اسلامی مصلحت عمومی در چارچوب مقاصد و موازین اساسی دین، مدار تمامی احکام حکومتی است و لزومی ندارد که احکام الهی در طول زمان و مکان ثابت باشد، بلکه اگر مصلحت حکم ثابت مانده باشد، حکم، همچنان ثابت است و اگر مصلحت، حکم دیگری را اقتضا کند دیگر آن حکم قبلی اعتبار شرعی ندارد و این حکم جدید مطابق با مصلحت را باید به شارع نسبت داد، لذا می توان نتیجه گرفت که مصلحت سنجی ها به منظور تامین منافع عمومی موازی مقاصد شریعت صورت می گیرد و در تعارض بین احکام حکم حکومتی که بر اساس دلایل مختلفی اعم از رعایت مصالح و ضرورت های جامعه، نفی مفسده و... صادر می شود بر احکام اولیه و ثانویه حکومت دارد و محدودیتی برای آن وجود ندارد و همه زمینه ها را در بر می گیرد.

واژگان کلیدی: مصلحت. ماهیت و قلمرو. سیاست داخلی و خارجی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	فصل اول کلیات و مفاهیم
۲	گفتار اول: کلیات طرح
۲	مقدمه
۲	۱-۱- بیان مسأله
۳	۲-۱- سوالات تحقیق
۳	۳-۱- اهداف تحقیق
۳	۴-۱- پیشینه تحقیق
۴	۵-۱- روش انجام تحقیق
۴	۶-۱- ضرورت انجام تحقیق
۴	۷-۱- ساختار تحقیق
۵	گفتار دوم
۵	۸-۱- مفاهیم
۵	۱-۸-۱- قاعده
۵	۱-۱-۸-۱- قاعده در لغت
۵	۲-۱-۸-۱- قاعده در اصطلاح
۵	۳-۱-۸-۱- قاعده فقهی
۵	۲-۸-۱- مصلحت
۶	۳-۸-۱- بررسی لغوی واژه مصلحت
۷	۴-۸-۱- بررسی اصطلاحی واژه مصلحت
۷	۱-۴-۸-۱- ادبیات عربی
۹	۲-۴-۸-۱- ادبیات فارسی
۹	۵-۸-۱- مصلحت و فقه
۱۰	۶-۸-۱- مصلحت و مذهب
۱۱	۷-۸-۱- مصلحت و کرامت انسانی
۱۱	۸-۸-۱- گونه شناسی مصلحت

- ۲-۱-۷-فرد یا نهاد متولی تشخیص مصلحت..... ۳۷
- ۲-۱-۷-۱-متولی تشخیص مصلحت در بخش استنباط محض..... ۳۷
- ۲-۱-۷-۲-متولی تشخیص مصلحت در بخش استنباط و اجرا..... ۳۸
- ۲-۱-۷-۳-متولی تشخیص مصلحت در بخش اجرای محض..... ۴۱
- ۲-۱-۸-ضوابط و شیوه های تشخیص مصلحت..... ۴۲
- ۲-۱-۸-۱-ضوابط تشخیص مصلحت..... ۴۲
- ۲-۱-۸-۲-شیوه های تشخیص مصلحت..... ۴۴
- ۲-۲-تعیین قلمرو قاعده مصلحت در سیاست داخلی..... ۴۶
- ۲-۲-۱-تعارض با کتاب و سنت..... ۴۶
- ۲-۲-۱-منظور از تعارض مصلحت با قرآن..... ۴۶
- ۲-۲-۱-۱-مصالح مستند..... ۴۶
- ۲-۲-۱-۲-مصالح موهومی (توهمی)..... ۴۷
- ۲-۲-۱-۲-منظور از عدم تعارض مصلحت با سنت نبوی (ص)..... ۴۷
- ۲-۲-۱-۲-مصلحت مبتنی بر شاهدی از کتاب یا سنت..... ۴۸
- ۲-۲-۱-۲-مصلحت ثابت شده بر مبنای رای افراد..... ۴۹
- ۲-۲-۲-معیار مصلحت در اهداف شارع..... ۵۰
- ۲-۲-۳-لزوم تقدیم اهم بر مهم..... ۵۱
- ۲-۲-۳-۱-اهم بودن حفظ اسلام نسبت به جان مسلمانان..... ۵۳
- ۲-۲-۳-۲-مهم بودن امنیت عمومی نسبت به آزادی افراد..... ۵۳
- ۲-۲-۳-۳-اهم بودن مصالح یا منافع عامه در کلام فقها..... ۵۳
- ۲-۲-۴-دامنه مصلحت اندیشی حاکم اسلامی..... ۵۵
- ۲-۲-۴-۱-حفظ نظام..... ۵۷
- ۲-۲-۴-۲-تحقق عدالت در جامعه..... ۶۰
- ۲-۲-۴-۳-تامین امنیت ملی و عمومی جامعه..... ۶۳
- ۲-۲-۴-۴-مجال دادن به فعالیت تشکل های سیاسی - اجتماعی..... ۶۵
- ۲-۲-۴-۵-مشورت و استفاده از نظر متخصصان..... ۶۶
- فصل سوم**..... ۷۰
- تعیین دامنه و قلمرو مصلحت در سیاست خارجی**..... ۷۰

- ۳-۱- تعیین ماهیت قاعده مصلحت در سیاست خارجی..... ۷۱
- ۳-۲- تعیین قلمرو قاعده مصلحت در سیاست خارجی..... ۷۲
- ۳-۲-۱- اهداف سیاست خارجی..... ۷۲
- ۳-۲-۱-۱- اهداف کوتاه مدت..... ۷۳
- ۳-۲-۱-۲- هدف های میان مدت..... ۷۳
- ۳-۲-۱-۳- هدف های بلند مدت..... ۷۳
- ۳-۲-۲- مصلحت و منافع ملی..... ۷۴
- ۳-۲-۳- حفظ استقلال..... ۷۵
- ۳-۲-۳-۱- استقلال سیاسی..... ۷۵
- ۳-۲-۳-۲- استقلال فرهنگی..... ۷۵
- ۳-۲-۳-۳- استقلال اقتصادی..... ۷۶
- ۳-۲-۴- اصلاح بین مسلمین و رابطه و دوستی با غیر مسلمین..... ۷۶
- ۳-۲-۵- افزایش قدرت جامعه..... ۷۷
- ۳-۲-۶- اتحاد ملل اسلامی..... ۷۹
- ۳-۲-۷- تشکیل حکومت جهانی عدالت محور..... ۸۱
- ۳-۲-۸- استکبار ستیزی..... ۸۲
- نتیجه و پیشنهادات..... ۸۵
- الف) نتیجه گیری:..... ۸۵
- ب) پیشنهادات:..... ۸۸
- منابع و مآخذ..... ۸۹**
- الف) منابع فارسی..... ۹۰
- ب) منابع عربی..... ۹۴
- ج) مقالات و سایت ها..... ۹۶

فصل اول

کلیات و مفاهیم

گفتار اول: کلیات طرح

مقدمه

۱-۱- بیان مسأله

یکی از قواعد فقه سیاسی قاعده مصلحت است که بر اساس آن حکومت می تواند قراردادهای شرعی خود را که با مردم بسته است در موقعی که آن قرار داد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو نماید. واژه مصلحت در سه حوزه کلامی، فلسفی و فقهی مطرح است لکن در حوزه فقه ناظر بر فتوا و احکام فقهی است، در فقه فقیه به دنبال آن است که آیا می توان برای استنباط قوانین شرعی، مصلحت را به عنوان مرجعی مستقل در نظر گرفت یا خیر؟ که در پاسخ آراء و نظرات متفاوتی مطرح گردیده است. به هر روی با نظر به روایات مربوط، اصل رعایت مصلحت ثابت است و مصلحت سنج در امور عمومی حاکم می باشد و هدف از این امر مصالح عام مردم تلقی می گردد، پرواضح است که اصل مصلحت اندیشی به معنای فدا شدن فرع بر اصل و تبدیل وظیفه به وظیفه دیگر است که باید در راستای مقاصد شریعت انجام گیرد و الا اعتباری ندارد؛ از آنجا که ارتباط با کشورهای دنیا برای دولت و نظام اسلامی از ضرورت های اجتناب ناپذیر محسوب می شود و دین اسلام نیز به عنوان دین جهانی، ما را به حضور در صحنه سیاست جهانی امر می کند و انزوا گری و رهبانیت را نمی پسندد و نمی پذیرد باید کارآمدترین روابط را با کشورهای مختلف دنیا برقرار سازیم؛ لذا اعمال مصلحتی در امور داخلی و روابط بین المللی، بر نکات مهمی استناد دارد، مانند تقدم مصلحت بر احکام اولیه و ثانویه که معمولاً با انگیزه های عالی مانند: حفظ نظام، عدالت اجتماعی، وحدت امت اسلامی، حفظ کیان کشور اسلامی و... همراه است.

در بحث از سیاست خارجی حکومت کاربرد این قاعده در مصادیقی گوناگون مانند: شروع و خاتمه جنگ، قطع روابط سیاسی، اقتصادی و نظامی و... با دول معاند و ایجاد روابط با دول بی طرف و غیر معاند، کشتن مسلمانانی که سپر دشمن قرار می گیرند، استقراض خارجی و هزاران مورد دیگر هم تابع مصالحی است که با توجه به دو عامل زمان و مکان و سایر عوامل، تشخیص آن بر عهده حاکم است و در سیاست داخلی حکومت نیز چه در سیاست های کلی نظام و چه در سیاست های جزئی آن کاربرد این قاعده بسیار است؛ مانند تخریب خانه افراد با توسل به قوه قاهره حکومت برای خیابان کشی، تخریب مسجد و الزام خدمت نظام و وظیفه، قیمت گذاری بر اجناس و ...

عنصر مصلحت می تواند مبنای تنظیم روابط دولت اسلامی با دولت ها و نظام های غیر اسلامی در عرصه بین الملل باشد چرا که تامین مصالح کلی نظام و امت اسلامی در گستره روابط فی مابین تنها در سایه رعایت مصلحت است که قابلیت تحقیق خواهد داشت و ما در این پژوهش در تلاشیم ابتدا ماهیت

فقهی «مصلحت» را تحقیق نموده آنگاه قلمرو اعمال آن را در سیاست داخلی توسط حاکم معین کرده و به طور ویژه ای انجام آن را در روابط بین کشورها و با توجه به مبنای آن مورد بررسی قرار دهیم تا در روابط پیچیده داخلی و به ویژه خارجی حدود و ظهور اعمال آن روشن و معین گردد.

۱-۲-سوالات تحقیق

سوال اصلی:

۱- ماهیت و قلمرو قاعده مصلحت در سیاست داخلی و خارجی چیست؟

سوال های فرعی:

۱- ماهیت و قلمرو قاعده مصلحت در سیاست داخلی چیست؟

۲- ماهیت و قلمرو قاعده مصلحت در سیاست خارجی چیست؟

۱-۳-اهداف تحقیق

از اهداف مهم این پژوهش می توان به کاربرد در حوزه سیاستگذاری در امور داخلی و اتخاذ نحوه سیاست گذاری خارجی نظام اسلامی کشورمان توسط مسئولین نظام اشاره کرد زیرا این تحقیق به بررسی قاعده مصلحت از دیدگاه فقه سیاسی که مبنای قانون اساسی و قانون گذاری نظام اسلامی کشور است پرداخته است.

۱-۴-پیشینه تحقیق

۱-۴-۱- تقوی (۱۳۷۸ش) در کتاب خود با عنوان حکومت و مصلحت چنین بیان می دارد: محصور شدن در تئوری های ذهن و ذهن گرایی محض ذهن ما را از حل مشکلات موجود جامعه باز می دارد و از آنجا که حکم حکومتی حاکم همواره بر اساس مصلحت نظام و مصالح اجتماعی می باشد وجود این حکم تابع وجود آن مصلحت است و به محض از بین رفتن مصلحت، حکم نیز از بین می رود. بنابراین در نظر گرفتن مصلحت نظام و لحاظ کردن نقش آفرینی زمان و مکان مقولاتی لازم و ضروری برای تحقق عینی یک حکومت اسلامی می باشد. (تقوی، ۱۳۷۸ش: ص ۱۴۷)

۱-۴-۲- مزینانی (۱۳۷۷ش) در مقاله خود با عنوان مصلحت نظام از دیدگاه امام خمینی چنین بیان می دارد: حوزه مصلحت اندیشی حاکم اسلامی بسیار گسترده می باشد و محدودیتی برای تصمیم گیری های حاکم اسلامی در حوزه مصالح اجتماعی وجود ندارد، حاکم اسلامی می تواند در همه مسائل سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، قضایی، نظامی و... به مصلحت سنجی بپردازد و احکام حکومتی را بر اساس آن صادر

کند. ایشان معتقد است که بر اساس آنچه از گفتار و سیره عملی امام خمینی (ره) به دست می آید بیان دارنده ی این است که در مورد معیارهای تشخیص مصلحت نباید مصلحت اندیشی ها با دستورات خداوند و شریعت ناسازگار باشد. (مزینانی، ۱۳۷۷ش: ش ۸۵ و ۸۶)

۱-۴-۳- زنگی آبادی و خادمی پور (۱۳۹۴ش) در کتاب خود با عنوان شریعت در پرتو مصلحت چنین بیان می دارد: مصلحت و مفسده زندگی، برای شارع و بنیانگذار دین دارای اهمیت بوده و در تشریح احکام بدان توجه داشته است. مصالح و مفسد در جعل احکام موثر است و نظرات عموم فقها نیز موید این مطلب می باشد. پذیرفتن این مطلب که مصلحت و مفسده در احکام وجود دارد و نیز اینکه احکام ایجابی بر مصالح و احکام سلبی و ناهی بر مفسد مبتنی هستند، مساعدت زیادی به فقیه می کند که بتواند خود را از صرف تقلید از استنباط های گذشتگان جدا کرده و همگام با فقه پویای اسلامی پیش برود. (زنگی آبادی و خادمی پور. ۱۳۹۴ش: ص ۱۰)

در نتیجه می توان گفت در این تحقیق به دلیل اینکه تا بحال پژوهشی در این زمینه بصورت کاربردی که هم سیاست داخلی وهم سیاست خارجی را در بر بگیرد صورت نگرفته و اگر شده بخش عمده آن ها شامل مباحث فقهی و تاریخی بوده است لذا پرداختن به این موضوع جلوه ای متمایز تر به خود می گیرد.

۱-۵- روش انجام تحقیق

برای جمع آوری اطلاعات در این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی بهره گرفته شده است. و برای این منظور از ابزار کتاب و اینترنت استفاده شده است.

۱-۶- ضرورت انجام تحقیق

با توجه به نقش بسیار مهم مصلحت سنجی در امور داخلی و روابط بین الملل عمومی انجام چنین تحقیقاتی برای استفاده و بهره برداری دولتمردان جامعه و نظام اسلامی در تنظیم سیاست های کلی و جزئی نظام و همچنین تنظیم روابط خارجی دولت اسلامی مضاعف بوده و می تواند منبع مفیدی در سیاست ها و روابط داخلی و خارجی کوتاه مدت و بلند مدت نظام اسلامی باشد.

۱-۷- ساختار تحقیق

پایان نامه حاضر به طور کلی در سه فصل عینیت یافته است که به شرح ذیل است:

فصل اول: کلیات و مفاهیم تحقیق

فصل دوم: تعیین دامنه و قلمرو مصلحت در سیاست داخلی

فصل سوم: تعیین دامنه و قلمرو مصلحت در سیاست خارجی

گفتار دوم

۱-۸-۱- مفاهیم

۱-۸-۱-۱- قاعده

۱-۸-۱-۱-۱- قاعده در لغت

قاعده را در لغت به معنای اساس و ریشه تعریف کرده‌اند و به این تناسب ستون‌های خانه را قواعد می‌گویند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (سوره بقره، آیه ۱۲۷) و چون ابراهیم و اسماعیل پایه‌های خانه (کعبه) را بر آوردند (گفتند) پروردگارا از ما بپذیر که تو شنوای دانایی.

«القواعد جمع القاعده و هی الاساس لما فوقه» لذا قواعد جمع قاعده به معنای بنیان و پایه برای چیزی است که در بالای آن قرار دارد (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۱۲۹)

۱-۸-۱-۲- قاعده در اصطلاح

«انها امر کلی منطبق علی جمیع جزئیات» عند تعریف احکامها عنه» قاعده آن امری است کلی، منطبق بر همه جزئیاتش هنگامی که احکام جزئیات از آن شناخته می‌شوند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۱۶)

۱-۸-۱-۳- قاعده فقهی

قواعد فقهی قاعده‌هایی هستند که در طریق استفاده از احکام قرار می‌گیرند اما نه به طریق واسطه بلکه به طریق تطبیق و انطباق مانند انطباق کلی طبیعی بر افرادش. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳ش: ج ۱، ص ۲۶)

۱-۸-۲- مصلحت

حکومت باید به دنبال خیر عمومی جامعه باشد و منفعت مردم را هدف اصلی خود قرار دهد. می‌توان گفت تقریباً در همه ی متون سیاسی و اجتماعی سخن از خدمت دولت و حکومت به خیر عمومی بوده، به گونه ای که از یونان باستان بدین سو بسیاری از نویسندگان مصلحت عمومی را به منزله معیار حکومت مطرح کرده‌اند. حضور مصلحت به عنوان محوری اصلی در تشریح و قانون گذاری از یک سو و نیز نقش آن در استنباط و اجتهاد، نشان از اهمیت بالای آن دارد تا جایی که اکثراً مصلحت را مبنای همه احکام شرع بر شمرده‌اند. مصلحت از مهمترین ارکان و اساسی ترین گزاره‌های فقه شیعه و از پرکاربردترین مفاهیم

در علم فقه و اصول می باشد که از جایگاه خاصی در مبنای دینی برخوردار است. لذا یکی از مهمترین مباحث در این زمینه تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد می باشد به عبارتی دیگر مصلحت، مبنای احکام دینی و خداوند احکام شرع را بر اساس آن جعل می نماید. همچنین از اساسی ترین مبنای تصمیم گیری حاکم در حکومت اسلامی است و حاکم باید با در نظر گرفتن مصالح مسلمانان و جامعه به وضع قوانین حکومتی بپردازند. (افتخاری، اصغر. ۱۳۷۸ش: ص ۹)

مصلحت با مفاهیمی از قبیل خیر و نفع عمومی ارتباط نزدیکی دارد. می توان مصلحت را به مصلحت فردی و نوعی، مصلحت دنیوی و اخروی، مصلحت معتبر و غیر معتبر و مصلحت ضروری و غیر ضروری تقسیم نمود. مصلحت به معنای خیر و صلاح است؛ خیر و صلاحی که هر کسی با توجه به آموزه ها و قالب های فکری خود، از آن استفاده می کند. شاید واژه مصلحت ساده و پیش پا افتاده به نظر آید؛ اما همین واژه می تواند بی نهایت معنا و مفهوم داشته باشد. این مفهوم به اندازه تعداد افراد، گروه ها و حتی شمار جوامع است.

لذا بر همین اساس، هر جامعه و فردی تعریفی خاص از خیر و مصلحت خود دارند و برای رسیدن به این خیر راه هایی را در نظر میگیرند، که این همان مصلحت سنجی است البته این خیر و صلاح هم متناسب با تعریف مصلحت برای هر فرد تفاوت دارد.

به طور کلی، یکی از شاخصه های دوراندیشی فرد یا گروه مصلحت سنجی است، که فرد یا جامعه بر اساس آن می تواند منافع خود را تامین کند. (مصاحبه دکتر محمد راسخ قابل دسترس در <http://publiclaw.ir>)

۱-۸-۳- بررسی لغوی واژه مصلحت

مصلحت، برگرفته از ماده (ص ل ح) در مقابل ماده (ف س د) است؛ ابن منظور در لسان العرب در بیان معنی لغوی واژه مصلحت می نویسد «الصلاح نقيض الفساد، و المصلحة الاصلاح» بهبود بخشیدن، مخالفت با هتک کردن است و مصلحت به معنای شایستگی است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ص ۳۸۴) اصلاح، واژه ای است در مقابل فساد و مصلحت به معنای صلاح است؛ جوهری نیز در این مورد می نویسد: «الصلاح ضد الفساد، تقول: صلح شئ يصلح صلوحاً» (جوهری، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ص ۱۹۸۰) واژه صلاح با واژه فساد مقابل است.

ارباب لغت، مصلحت را از نظر وزن و معنا همانند منفعت دانسته است؛ زیرا مصلحت، یا اسم مکان است یعنی محل و مکان صلح و صلاح که موجب نفع و بهره مندی و یا مصدر به معنای صلح و صلاح برقرار کردن میان افراد است که باز هم سبب منفعت رسیدن به افراد می شود (فیومی، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ص ۳۴).

ماده «صلاح» در اکثر موارد به باب افعال می رود و از مشتقات آن باب استفاده می شود، اصلاح انسان به سه صورت می باشد: ۱. با زدودن و برطرف کردن فساد از وی بعد از خلقتش؛ ۲. با خلقت کامل و نیکویی او؛ ۳. با تشریح و حکم مطابق مصلحت در حق وی (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ق: ص ۲۹۲). واژه مصلحت هر چند در قرآن کریم به صورت مستقیم به کار نرفته است لکن بسیاری از مشتقات این ماده از قبیل اصلاح، اصلح و صالح بارها به کار رفته است. اصلاح در مقابل «افساد» و «عمل صالح» در مقابل «عمل سوء» و «سئئه» استعمال شده است.

در المنجد فی اللغة در مورد مصلحت آمده است: «المصلحة: ما یبحث علی الاصلاح، ما یتعاطاه الانسان من الاعمال الباعثه علی النفعه او نفع قومه» وزن حتی عبارت است از اعمالی که انسان را به منفعت خود و قومش می رساند. (معلوف، ۱۳۸۸ش)

همچنین مصلحت در زبان فارسی کاربرد فراوان دارد این واژه برگرفته شده از زبان تازی و در مقابل مفسده و در معنای صلاح، شایستگی و صواب است. ترکیب آن با پسوند هایی از قبیل: اندیش، بینی، دان، خواه، دانستن، کار، گذار، استعمال می شود که هر کدام معنای خاصی به مصلحت می دهد. کلماتی چون: تناسب، مناسب، سازگاری، نیکی، سزاوار، خیرخواهی، نیک اندیشی، اقتضای زمان و مکان معادل کلمه مصلحت به کار می روند (دهخدا، ۱۳۴۱ش: ج ۲۹). در لغت نامه دهخدا آمده است که مصلحت در مقابل مقصد به معنای خیر، صلاح و منفعت است: «مصلح، جمع مصلحت به معنای نیکی ها است یعنی آنچه که آسایش و سود باشد اصلح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم باشد». (دهخدا، ۱۳۴۱ش: ج ۲۹).

۱-۸-۴- بررسی اصطلاحی واژه مصلحت

۱-۸-۴-۱- ادبیات عربی

هر مصلحتی از دو عنصر «حُسن و مفید بودن» و هر مفسده ای از «قبح و زیان آوری» حاصل می شود. هر پدیده یا فعلی که به خیر متصف شده باشد، دارای مصلحت است و هر پدیده یا فعلی که به شر متصف باشد دارای مفسده می باشد. پدیده یا عمل خیر، عبارت است از وجود عینی یا اعتباری حَسَنی که مفید نیز می باشد؛ چنان که عمل شر، عبارت است از وجود عینی یا اعتباری قبیحی که زیان آور محسوب می شود. بر اساس این تعریف معلوم می شود که تفسیر مصلحت به حَسَن و پسندیده و یا تفسیر آن به منفعت، در واقع تعریفی ناقص و تک بعدی می باشد؛ زیرا به هر عمل و پدیده ای که فی نفسه خوب است، مصلحت گفته نمی شود مگر آنکه مفید نیز باشد. عکس این قضیه نیز صادق است؛ چنان که به هر عمل یا پدیده سودمند نیز مادام که پسندیده نباشد، مصلحت گفته نمی شود به همین دلیل است که

واژه مصلحت در مباحث کلامی و نیز حکمت عملی که با حُسن و قبح اعمال سر و کار دارد، به کار نمی رود و کاربرد آن بیشتر در فقه و مبادی احکام شرع اطلاق می گردد که احکام شرع به جز حسن باید برای حیات مادی و معنوی انسان نیز سودمند باشد. در اصول فقه شیعه، مصلحت را دفع ضرر و جلب نفع دین و دنیا می دانند و معنای مصلحت و مفسده به حسن و قبح، کمال و نقص ارتباط دارد. (صابری، ۱۳۸۱ش: ص ۲۸)

در بین علمای اهل سنت نیز افرادی مانند غزالی مصلحت را به معنی تامین هدف شارع تعریف نموده است که قهراً در مورد مصلحت شرعی صادق می باشد. تعریف غزالی به نوعی به مقاصد شریعت نزدیک است و همین امر باعث شده که واژه های مصالح و مقاصد در مباحث اصولی اهل سنت، در بسیاری موارد در کنار هم و در معنای نزدیک به هم و یا جایگزین یکدیگر به کار روند. به عقیده وی هدف های شارع در پاسداری از دین، حفظ حیات انسانی، نگهداری از عقل و نسل و اموال خلاصه می شود. (غزالی، ۱۳۵۶ق: ص ۲۸۶)

کسانی که مصلحت را با منفعت مرادف دانسته اند. اینگونه تصور کرده اند که هر کار مفیدی خیر است و بر این اساس برخی مصلحت را به جلب منفعت و دفع ضرر تعبیر کرده اند. البته برخی اصولیون تفسیر مصلحت به منفعت صرف را قبول نکرده و برای آن تعریف محدودتری بیان نموده اند.

به طور کلی در باب مصلحت، تعاریف فقهای اهل سنت را می توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱-۱-۴-۸-۱- تعریف مصلحت به فعل و انجام کاری که به حفظ مقصود شارع بینجامد (غزالی، ۱۳۵۶ق؛ زرکشی، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ص ۸۳؛ طوفی، بی تا: ص ۹۵).

۱-۱-۴-۸-۲- تعریف مصلحت به هماهنگی با فطرت؛ برخی علما، مصلحت را به ملایمت با طبع و فطرت تفسیر کرده اند و می گویند هر چیزی که با اصل فطرتی که خداوند انسان را بر اساس آن فطرت آفرید در یک مسیر و هماهنگ باشد مصلحت است و هر چیزی که باعث اختلال در آن فطرت اصیل و منافی آن باشد مفسده خواهد بود (مختار سلامی، ۱۴۱۶ق: ص ۵۹).

۱-۱-۴-۸-۳- تعریف مصلحت به منفعت و لذت؛ برخی فقها مصلحت را به منفعت و منفعت را به لذت تعریف کرده اند. (بوطی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۷).

برای جمع بین همه این تعاریف می توان گفت: مصلحت در اصطلاح با معنای لغوی خود تفاوت چندانی ندارد، و تنها تفاوت آن با معنای لغوی در این است که در معنای اصطلاحی بدست آوردن خیر و منفعت برای دنیا و آخرت مد نظر است، یعنی مصلحت، خیر و منفعتی است که در دنیا و آخرت متوجه انسان می شود. محقق حلی نیز در این باره می نویسد: مصلحت چیزی است که انسان در اهدافش برای

آخرت و دنیا یا هر دوی آنها، موافقت می‌نماید و نتیجه آن به دست آوردن منفعت و دفع ضرر می‌باشد (حلی، ۱۴۰۳ق: ص ۲۲۱).

۱-۸-۴-۲- ادبیات فارسی

در ادبیات فارسی اصطلاح مصلحت معادل با اصطلاحاتی از قبیل سعادت جامعه، رفاه عمومی، منافع مردم و کیان اسلام آمده است. با این وجود مصلحت، مفهومی واقعی است و می‌توان آن را در زندگی سیاسی جامعه جستجو کرد.

در احکام ثابت شرعی، شارع بر اساس مصالح ثابت جامعه، قوانین را وضع و حاکم با عمل به احکام شرع، مصالح جامعه را تامین می‌کند. در مواردی که شارع، حکم ثابت ندارد، تشخیص مصالح و وضع قوانین و صدور حکم حکومتی منطبق با آن مصالح متغیر، بر عهده حاکم است. بنابراین حاکم اسلامی، اختیارات خود را بر اساس مصلحت جامعه به کار می‌برد و در زمان مقتضی حکم را اعلام می‌کند. با توجه به عباراتی که ذکر شد، مصلحت بر منافع عمومی جامعه یعنی تحقق خواسته‌ها و احترام به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی ناظر است.

۱-۸-۵- مصلحت و فقه

فقیه در عملیات کشف شریعت نمی‌تواند از عنصر مصلحت غافل و به ارتباط آن با فقه و شریعت بی‌توجه باشد، با توضیحی مختصر می‌توان به رابطه فقه و شریعت پی برد:

فقه دانش و مجموعه و مسائلی است که مبین شریعت است. فقه آینه‌هایی است که شریعت در آن منعکس می‌شود. به دیگر سخن: فقه حاصل اجتهاد است و اجتهاد اعم از این است که مجتهد را به حکم الهی واقعی برساند یا به حکم ظاهری معتبر در زمان شک رهنمون و موجب تعذیر گردد. (علیدوست، ۱۳۸۸ش)

مصلحت در علم فقه، با مصلحت در علم کلام تفاوت دارد. رویکرد فقهی برخلاف کلامی در پی این نیست که آیا احکامی که شارع وضع می‌کند بر اساس مصلحت و منفعت ذاتی متعلق حکم بوده یا نه؟ همچنین مصلحت در چشم انداز فقهی به دنبال این نیست که چگونه می‌توان مصلحت مردم را رعایت کرد؛ بلکه پرسش و مسئله اصلی این است که: آیا در مقام استنباط احکام شرع می‌توان مصلحت را به عنوان مرجعی معتبر در نظر گرفت یا خیر؟ بعضی فقها، در این خصوص از عدم حجیت، عده‌ای حجیت و گروهی از حجیت مشروط مصلحت سخن گفته‌اند. تعاریفی که فقها از مصلحت پیش نهاده‌اند بیانگر این نکته است.

مطابق تعاریف فقهای اهل سنت و شیعه: مصلحت عبارت است از جلب منفعت و دفع مضرت؛ البته مراد ما از جلب منفعت حفظ مقاصد بشری و مخلوقات و دفع مضرت دنیوی نیست بلکه منظور حفظ مقاصد شریعت است، لذا مصلحت بر فعل مشروع مترتب می شود که کمال و رسیدن به هدف، با آن فعل مشروع به دست می آید که اهم آن ها در پنج مورد خلاصه می شود: حفظ دین، مال، جان، نسل برخی دیگر نیز عرض را بر این موارد افزوده اند. لذا هر چه که شامل این اصول پنج گانه شود مصلحت و هر چه موجب فوت آن شود مفسده و دفع آن مصلحت است. به دیگر سخن، شارع و هر فردی که در پی مصلحت اندیشی است، ابتدا اهدافی را در نظر گرفته و سپس قوانین و وسایلی را برای رسیدن به آن اهداف وضع می کند. (عمید زنجانی، ۱۳۷۳ش: ص ۱۳۴)

۱-۸-۶- مصلحت و مذهب

هر نظریه فقهی و هر فقهی برای خود کل نظام اجتماعی را طبقه بندی می نمایند و اولویت ها را مشخص می کند و به امور اجتماعی، فردی و... ضریب اهمیت قرار می دهد. به عنوان نمونه در نظام فکری حضرت امام نظام جمهوری اسلامی مهم ترین جایگاه را دارد و از بیشترین اولویت برخوردار است و پس از آن حفظ سایر احکام دینی، حفظ استقلال و عزت، حفظ جان و سرانجام حفظ مال قرار دارد. در مواقع عادی که هر کدام از این امور با هم تنافی و تناوبی ندارند، بحث مصلحت موردی ندارد و موضوع مصلحت از آنجا رخ می نماید که این مراتب اهمیت با یکدیگر در تعارض قرار گیرند و در اینجا ناچار باید دست به انتخاب بزنیم. این انتخاب موضوع مصلحت است. (بیگدلی، فرج پور. ۱۳۹۲ش: ص ۱۲۵).

استاد مطهری به روشنی در بیانات خود اظهار داشتند "قوانین اسلامی به اصطلاح امروزی در عین این که آسمانی است، زمینی است یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است بدین معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی ندارد که بگویید حکم خدا به این حرف ها بستگی ندارد. خدا قانونی وضع کرده خودش از رمز آن آگاه است. خیر، اسلام اساساً خودش بیان می کند که هر چه وضع کرده ام بر اساس همین مصالحی است که یا به روح شما مربوط است یا به جسم شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما یعنی یک مورد به اصطلاح مرموزی که عقل بشر به هیچ وجه آن راه نداشته باشد نیست." (مطهری، ۱۳۷۰ش: ج ۱، ص ۲۷)

سیره پیامبر و ائمه بزرگوار «علیه السلام» بیانگر این نکته است که آن بزرگواران در زمان خود بر اساس شرایط و موقعیت های خاص زمانی و مکانی، احکامی را در در زمینه مسائل حکومتی و اجتماعی مربوط به اداره جامعه صادر می کردند که همگی آن احکام بر اساس مصالح مردم و جامعه صادر شده است. البته لازم به ذکر است که احکام مذکور غیر از احکامی هستند که پیامبر و ائمه دستور داشتند از

طرف خداوند آنها را به مردم ابلاغ کنند بنابراین احکام و دستوراتی مانند نماز و روزه و... از بحث ما خارج می باشند.

۱-۸-۷- مصلحت و کرامت انسانی

در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر، همیشه به بهانه های گوناگون جایگاه برابر انسان ها نقض شده و ادعاهای برحق و اساسی آنها زیر پا گذاشته شده است. بهانه های یاد شده البته از ظاهری بسیار جذاب برخوردار بوده است. دین برتر، رضایت الهی، دولت حق، مصلحت، اخلاق، نظم عمومی، امنیت ملی و کیان ملت نمونه هایی چند از آن دست دلایل و بهانه ها بوده است و احتمالاً همچنان خواهد بود. انسان و کرامت و عزت او در بسیاری مواقع قربانی اقدامات و سیاست های مبتنی بر آن دلایل بوده است. حفظ کرامت و برابری ارزش های انسانی به نوبه خود یک مفهوم مبهم است، و باید پرسید که حفظ کرامت انسان ها چه معنای دقیقی دارد و مصادیق عملی آن کدام است؟ باور داشتن به ارزش و اعتبار و حیثیت انسانی شرط اولیه اساسی برای شناسایی حقوق و آزادی های اساسی برای انسان، قطع نظر از تعلقات و هرگونه جنبه های عارضی است.

کرامت انسانی نیازمند ساز و کارهای عملی برای تحقق آرمان های مشترک بشریت یعنی صلح و امنیت، رفع تبعیض و احترام به کرامت انسانی است.

در دین مبین اسلام، دو نوع کرامت برای انسان ها وجود دارد، کرامت ارزشی و کرامت ذاتی. کرامت ارزشی از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال ناشی می گردد. کرامت ذاتی آن است که همه انسان ها مادام که با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران، آن را سلب نکنند از آن برخوردارند. (آقای، ۱۳۷۶ش: ج ۱، ص ۲۹-۳۰)

۱-۸-۸- گونه شناسی مصلحت

مصلحت را می توان به اعتبار های مختلف به جهات مختلفی تقسیم نمود که در اینجا به برخی از مهمترین آنها اشاره می نمایم:

۱-۸-۸-۱- مصالح ثابت و مصالح متغیر

مصالح ثابت مصالحی هستند همیشگی و دائمی و مخصوص زمان و مکان خاصی نیستند و با گذشت زمان دچار تغییر و تحول نمی شوند. به عنوان مثال مصالحی که در تشریح وجوب نماز وجود دارند، دائمی و همیشگی اند مگر اینکه شرایط کلی آن از جمله شرایط تکلیف ساقط شوند.

اما مصالح متغیر بر خلاف مصالح ثابت تابع مقتضات زمانی و مکانی هستند مانند بسیاری از احکامی که با گذشت زمان حکم شان تغییر پیدا می کند و دائمی نیستند.

به عبارت دیگر آن دسته از احکامی که از جانب شارع مقدس دچار تغییر می شوند و در شریعت اسلام ثابت نیستند به این علت که مصالح آنها موقتی بوده و مصالح دائمی ندارند و تا زمانی که آن مصلحت موقت وجود داشته باشد آن حکم نیز وجود خواهد داشت اما زمانی که مصلحت موقت به پایان رسد حکم نیز تغییر پیدا می کند.

بنابراین ویژگی اصلی و اساسی احکام متغیر توجه به مقتضیات زمانی و مکانی می باشد.

۱-۸-۲- مصالح دنیوی و مصالح اخروی

مصالحی که در صدد تامین امور دنیوی انسان از قبیل امور اجتماعی و فردی می باشند مصالح دنیوی نامیده می شوند.

اما مصالحی که منافع اخروی انسان را تامین می کند مصالح اخروی نامیده می شوند مانند انجام عبادات، انجام امور خیر، باقیات الصالحات، ترک محرمات و...

۱-۸-۳- مصالح معتبر و مصالح غیر معتبر

مصلحت از نظر اعتباری شارع خود به سه دسته تقسیم می شود:

۱- مصالح معتبر: آن دسته از مصالحی هستند که دلیل بر اعتبار آن ها از طرف شارع وجود داشته باشد و به عبارتی دیگر شارع به اعتبار آن مصالح تصریح نموده و برای رسیدن به آنها احکامی را وضع کرده باشد. مصالح پنجگانه اصلی از این دسته اند. به عنوان مثال مصلحت «قصاص» برای حفظ نفس و محافظت از جان انسان ها، مصلحت «جهاد» به جهت حفظ دین، مصلحت «حد سکر» برای حفظ عقل، «حد سرقت» برای حفظ اموال و «حد زنا» برای حفظ نسل و نسب انسان ها وضع شده است.

۲- مصالح غیر معتبر: مصالحی هستند که علاوه بر اینکه شارع آن ها را معتبر نمی داند به الغای آنها نیز تصریح نموده است، مسئله ربا خواری یکی از مثال های این دسته می باشد و افزایش مال از طریق ربا خواری که شخص رباخوار این افزایش را برای خود مصلحت می بیند اما این گونه منافع و مصالح از جانب خداوند باطل شده اند. (تقوی، ۱۳۷۸ش: ص ۲۰)

۳- مصالح مرسله: به مصالحی گفته می شود که از سوی شارع بر تایید و یا ابطال و الغای آنها تصریح نشده است و در واقع شارع در مقابل آنها سکوت اختیار کرده است. برای مثال مسائل جدیدی که در آن ها شارع سکوت کرده و فقها بر اساس مصلحت اندیشی نظر شارع را به دست آورده و به صدور حکم در این مسائل می پردازند.

فقه‌های شیعه بر خلاف این که احکام شرعی را دایر مدار مصالح و مفسد می‌دانند و آن را به عنوان پایه و اساس صدور احکام حکومتی پذیرفته و در جای جای کتاب‌های خود از مصلحت نام برده‌اند مصالح مرسله را به عنوان منبعی برای استنباط احکام شرعی نمی‌پذیرند.

یکی از منابع اجتهاد و استنباط احکام نزد فقهای اهل سنت مصالح مرسله می‌باشد و آنها در مواردی که دلیل شرعی و نصی در یک موضوع نمی‌یابند به مصالح مرسله تمسک می‌کنند و حکم مسئله را بر اساس مصلحت اندیشی و در نظر گرفتن تمام جوانب امور روشن می‌نمایند.

مصالح مرسله خود به سه قسم ضروریات، حاجیات و تحسینات تقسیم می‌شوند.

دونکته: پیرامون اقسام سه‌گانه فوق ذکر دو نکته لازم می‌نماید.

اول: برای این سه قسم از حیث اهمیت قائل به سلسله مراتب طولی می‌باشند و ضروریات بالاترین مرتبه این اقسام است. یعنی ضروریات مقدم بر غیر ضروریات و غیر ضروریات مقدم بر تحسینات است.

دوم: علیرغم اینکه در فقه شیعه به طور فراوان سخن از مصلحت به میان آمده است؛ اما در فقه و اصول و آثار فقهای شیعه هیچ نظر مشخصی از این بحث به چشم نمی‌خورد و لذا در خصوص این تقسیم خاص هیچ رای تاسیسی معینی از جانب آنان صادر نشده است و اگر هم در این مورد سخنی گفته شده به پیروی از همین تقسیم مشهور بوده است. (بوطی، ۱۴۱۲ق: ص ۲۰۶)

۱-۸-۸-۴- مصالح فردی و مصالح اجتماعی

مصالح فردی به مصالحی گفته می‌شود که منفعت شخصی یا گروه خاصی را تامین می‌کند در مقابله مصالح فردی مصالح اجتماعی هستند که در صدد تامین مصلحت جامعه، مصلحت نوع بشر و یا مصلحت مسلمانان می‌باشند.

یکی از مثال‌ها و مصادیق مصالح فردی این است که اگر مالی در کشتی ای باشد و آن مال موجب غرق کشتی شود مصلحت سرنشینان کشتی ایجاب می‌کند که از حفظ مال چشم‌پوشی کنند و جان خود را حفظ نمایند، اما در شرایط عادی انسان باید در حفظ مال خود بکوشد و از اتلاف آن جلوگیری نماید زیرا که حفظ آن به نفع او و مصلحت وی می‌باشد. (میبدی، ۱۳۷۸ش: ص ۳۲۱)

۱-۸-۹- اهمیت و ضرورت بحث از مصلحت

می‌توان گفت از آنجا که دغدغه همه حکومت‌های اسلامی تامین مصالح مادی و معنوی جامعه خود می‌باشد چرا که اعتقاد ما این است که احکام اسلامی تابع مصالح و مفسد هستند و حکومت اسلامی در صدد تامین مصالح و منافع حداکثری افراد جامعه خود می‌باشد. و از آنجا که تمامی انسان‌ها در کردار و افعال خود مصالح مختلفی از قبیل مصالح خانوادگی، فردی و یا مصالح مادی و معنوی را در نظر

می‌گیرند و بر اساس این مصالح زندگی می‌کنند. البته مصلحت در جوامع غربی و سیاست امروزی دنیای غرب فقط منافع مادی می‌باشد و مصالح معنوی مورد پذیرش واقع نمی‌شوند مگر اینکه در جهت تامین مصالح مادی قرار گیرند.

پرسشی که در زمینه مصلحت پیش می‌آید این است که آیا دین مبین اسلام با مسائل و تحولات عصر جدید همخوانی دارد و می‌تواند علیرغم حفظ بنیان و اصل جاودانگی خود مصالح اجتماعی را رعایت کرده و پاسخگویی مسائل روز جامعه و انسان‌ها باشد یا اینکه معنای جاودانگی دین و احکام اسلامی این است که دین با هیچ‌تغیر و تحولی سازگار نیست و مصلحت‌اندیشی باعث نابودی آن می‌شود.

شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

«قوانین اسلامی به اصطلاح امروز، در عین این که آسمانی است، زمین است یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است؛ به این معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی و رمزی ندارد که بگویند «حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از آن آگاه است» نه، اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هر چه قانون من وضع کرده‌ام، بر اساس همین مصالحی است که به جسم شما مربوط است یا به روح شما، یا به اخلاق شما، روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است؛ یعنی به یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ‌به آن راه نداشته باشد نیست.» (مطهری، ۱۳۷۶ش: ج ۲، ص ۲۷)

از سوی دیگر گروهی بر این باور و اعتقاد بوده که در اسلام فقط مسائل فردی مطرح است و مسائل تشکیل حکومت و قوانین حکومتی و مسائل اجتماعی مطرح نمی‌باشد.

حضرت امام (ره) در جواب این افراد این‌گونه بیان می‌کنند:

«تبلیغ کردند که اسلام دین جامعه نیست، دین زندگی نیست، برای جامعه نظامات و قوانین ندارد. طرز حکومت و قوانین حکومتی نیاورده است اسلام فقط احکام حیض و نفاس است. اخلاقیاتی هم دارد اما به زندگی و اداره جامعه چیزی ندارد. تبلیغات سوء آنها متأسفانه موثر واقع شده است.» (خمینی، ۱۳۷۹ش: ص ۱۰)

۱-۸-۱۰- سیاست

سیاست به عنوان مصدر یا اسم مصدر، دارای معانی زیاد و مختلفی است، از جمله حکومت کردن، ریاست نمودن، حکم‌داری، جزا، مصلحت، تدبیر، دوراندیشی و... سیاست در معنای عام هرگونه راهبرد و روش و مشی برای اداره یا بهتر کردن هر امری از امور، (چه شخصی چه اجتماعی) است؛ و در اصطلاح اموری است که مربوط به دولت و مدیریت و تعیین شکل و مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد.

کوشش برای نگهداری یا بدست آوردن قدرت یا کاربرد قدرت دولت در جهت هدف‌ها و درخواست‌های گوناگون.

به یک اعتبار سیاست را می‌توان به دو قسم: مشروع و غیر مشروع تقسیم نمود. سیاست غیر مشروع، یعنی خدعه، نیرنگ و فریب. متأسفانه غالب اوقات از واژه سیاست همین معنا به ذهن می‌رسد. سیاست مشروع، سیاست اصولی و منطقی است که جهت اصلاح جامعه و حفظ نظم از آن بهره گرفته می‌شود. از این رو بزرگان دین بین سیاست مشروع و غیر مشروع مرزبندی کرده‌اند و هیچ‌گاه از سیاست غیر مشروع بهره نمی‌گرفتند. امام علی علیه‌السلام در دوران حکومت خود از سیاست مشروع بهره گرفت. از این رو یکی از مشکلات حضرت، صداقت در سیاست بود، که بعضی آن را بر نمی‌تاییدند. (مطهری، ۱۳۷۳ش: ص ۲۸)

به خاطر عدم بهره‌گیری علی علیه‌السلام از سیاست غیر مشروع بود که مردم تصور می‌کردند معاویه از امام علی (ع) سیاست مدارتر است. امام در برابر چنین تصویری فرمود: «قسم به خدا! معاویه از من سیاستمدارتر نیست، ولی او نیرنگ می‌زند و مرتکب گناه می‌شود. اگر نیرنگ خصلت زشتی نبود، من سیاستمدارترین مردم بودم». (نهج البلاغه)

۱-۸-۱۱- مصلحت و سیاست

رعایت یا عدم رعایت مصلحت عمومی جامعه اصولاً ملاک خوبی یا بدی حکومت‌ها محسوب می‌شود و نگاه هر اندیشمند نسبت به سیاست همان نگرش وی به مصلحت عمومی جامعه است. بنابراین می‌شود گفت سیاست چیزی جز تدبیر مصلحت عمومی نیست و مصلحت عمومی در ذات هر عمل سیاسی و اندیشه نهفته است. حاکمی که مصلحت عمومی دغدغه او نمی‌باشد و نسبت به تامین آن اعتنایی ندارد، سیاست بازی بیش نیست که مصالح عمومی را بازیچه خود گرفته است. سیاستمدار حقیقی و واقعی، کسی است که مجری و دل‌نگران مصلحت جامعه خود باشد.

اندیشمندان سیاسی برای سیاست دو تعریف جدا از هم آورده‌اند: عده‌ای سیاست را علم دولت وعده ای دیگر سیاست را علم قدرت تعریف کرده‌اند. هم ردیفی دو واژه دولت و قدرت بیان‌کننده محوریت و اهمیت این واژه در اندیشه سیاسی است و نسبت سنجی دولت و مصلحت به عنوان بخش مهمی از علم سیاست می‌تواند محسوب شود.

مصلحت عمومی ملاک سازنده ترین رفتار سیاسی در زندگی گروهی انسان می‌باشد و اصل سامان بخش در سیاست که با سنجش پیامدهای عمل اقدام می‌نماید به شمار می‌رود. و با دیدگاه دوراندیشانه به مسائل جامعه و با هدف رفع آن‌ها، راه حل‌های اجرایی مناسبی ارائه می‌کند تا در نتیجه عمل به آن‌ها جامعه ای سالم با حداقل معضلات ایجاد شود. پیشینه کاربرد مصلحت عمومی به سابقه کاربرد واژه

سیاست در ابعاد عملی و نظری در زندگی و جامعه انسانی است. اگر مصلحت عمومی را سلاح جدید افراد در زندگی سیاسی در نظر بگیریم همواره اداره زندگی سیاسی انسان ها بدون اعمال مصلحت عمومی در آن امکان پذیر نخواهد بود و توجه به آن مقبولیت و مشروعیت بیشتر نظام سیاسی را نیز در پی خواهد داشت.

امام خمینی (ره) در مورد سیاست می گویند؛ سیاست چیزی جز تدبیر مصالح عمومی جامعه و تامین خیر و صلاح عموم نمی باشد. و فلسفه وجود حکومت تامین مصالح عموم افراد جامعه در همه ابعاد می باشد زیرا در صورت تشکیل نشدن حکومت فساد اجتماعی، اخلاقی، اعتقادی و هرج و مرج پدید می آید. (خمینی، ۱۳۹۴ش: ص ۲۸-۲۶). اگر سیاست عالی ترین و بهترین سطح مدیریت عمومی جامعه محسوب شود، اصول سیاست امام خمینی (ره) با توجه به اصول مدیریت ایشان عبارتند از: تصمیم گیری مشورتی، محبت و رحمت در اداره امور، تفویض اختیار به مسئولین و مردم، انتقاد و نصیحت متقابل، توجیه و توضیح امور برای مسئولین، جدیت و انضباط، عدم فاصله از مردم، جلوگیری از سوء استفاده مسئولین، افزایش توان اداره امور از طریق اصلاح رابطه خود با خدا. (جوادزاده، ۱۳۸۷ش: ص ۲۶۱-۲۸۰) ایشان ولایت را به مصلحت مقید می دیدند و حکومت را خدمتگزار ملت می دانستند. عمل و اندیشه حاکم اسلامی را تابع مصالح مسلمین و اسلام تلقی می کردند و از حکومت قانون، حقوق و تکالیف متقابل دولت و ملت، معاونت مردم و حکومت، ملازمه دین و سیاست نیز سخن می گفتند. (شیرازی، ۱۴۰۳ق: ص ۲۵۸)

سیاست در نزد شیعه، مدعی ضرورت ظهور نظام اسلامی که رسالت آن پیاده کردن دین اسلام به عنوان دین زندگی اجتماعی و فردی بشر می باشد است و مصلحت اندیشی های عملی و نظری، مهمترین دستمایه حکومت و نظام اسلامی برای اجرا و احیای احکام اسلامی است. اندیشه و فرهنگ اسلامی، به مفهوم مصلحت از چشم اندازی مقاصد شریعت و با رویکرد فقهی پرداخته اند، به این معنا که فقها در چهارچوب داده های وحیانی بر محور نصوص و شریعت به جستجوی مصلحت انسان و اجتماع روی آورده اند. (سلیمانی، ۱۳۸۹ش: ص ۱۰۵)

۱-۸-۱۲- مصلحت از دیدگاه فقهای اهل سنت و شیعه

۱-۱۲-۸-۱- مصلحت از دیدگاه فقهای اهل سنت

علمای اهل سنت حکم مبتنی بر مصلحت را از سه منظر مورد توجه قرار می دهند: نخست از حیث مصلحتی که بر آن حکم مترتب است؛ دوم از حیث آن وضعی که در حکم وجود داشته و موجب شده تا آن مصلحت بر فعل مترتب گردد و سوم از حیث چرایی بنا کردن حکم بر اساس وصف مورد نظر یا به

عبارتی همان مصلحت، با توجه به این علما چون از منظر اول به احکام نگاه کرده‌اند، آن را مصالح مرسله خوانده‌اند که شایعترین عنوان می‌باشد. افرادی از قبیل ابن حجب نیز از منظر دوم نگریسته و وصف مرسل را به کار برده‌اند که معنای آن همان وصف مناسب است. اما کسانی که از منظر سوم به تحلیل پرداخته‌اند آن را استصلاح یا به عبارتی استدلال نام نهاده‌اند. نتیجه آنکه: اگرچه تعابیر علما به سبب اختلاف مناظرشان در این خصوص قدری متفاوت می‌باشد، اما از آن حیث که همگی به حقیقت واحدی نظر دارند، همسو هستند. آن حقیقت مشترک عبارت است از این که: همه آن‌ها متوجه منافی هستند که در اصل جزء اهداف شارع به حساب می‌آیند؛ لیکن در شرع شاهدی برای اثبات اعتبار و یا نفی آن وجود ندارد. (غزالی، ۱۴۲۸م: ص ۲)

حال آنکه تفاوت میان تعابیر علما و نسبت آن‌ها با یکدیگر مشخص شد، می‌توان به بیان معنای مصالح مرسله پرداخت.

مصالح مرسله

مطابق نظر اهل سنت حقیقت مصالح مرسله عبارت است از: هر منفعتی که داخل در اهداف شارع است؛ آن هم بدون آن که شاهدی از شرع در تایید و یا رد آن آمده باشد. به عبارت دیگر واقعیت‌های نافع و سودمندی که رها شده و مورد عنایت قرار نگرفته‌اند نیز مصالح مرسله می‌گویند.

در این تعریف با قید «داخل در اهداف شارع»، هر چیزی که گمان می‌رود منفعت است، لیکن در زمره منافع شرعی نمی‌آید، خارج می‌گردد. و همچنین قید «شاهدی در تایید اعتبارش در شریعت نباشد»، کلیه مواردی که نصی برای آن‌ها موجود است یا مورد اجماع هستند و یا حاکم از باب حق امامت به آن اهتمام ورزیده -مانند تصرفاتی که در بخششها می‌تواند بکند یا عنایت به مصلحت در میزان تعزیرات و انواع آن و یا مخیر بودن بین به بندگی گرفتن اسیران یا قتل و یا آزاد کردن شان در قبال پول و یا منت نهادن بر آنان- از تعریف خارج می‌شوند. غزالی در این باره مثالی را ذکر نموده که سایر نویسندگان نیز آن را نقل کرده‌اند. مثال مربوط به زمانی است که گروهی از کفار تعدادی از مسلمانان را سپر بالای خود قرار دهند؛ به گونه‌ای که اگر برای حفظ مسلمانان از کشتن کفار چشم بپوشیم، آنان لشکر اسلام را مورد تهاجم قرار می‌دهند و اگر اقدام به جنگ با کفار کنیم، جمعی از مسلمانان بی‌گناه کشته خواهند شد. در این مثال شاهد تعارض دو مصلحت هستیم که هر یک از اعتبار شرعی خاص خود برخوردار است. یکی مبتنی بر مصلحت حفظ جان مسلمانان و پرهیز از اذیت و آزار آن‌ها و دیگری مبتنی بر مصلحت جهاد در راه خدا و فدا کردن جان و مال در راه اوست. برای هر یک از این دو مصلحت می‌توان شواهد معتبری از شرع ارائه داد. لذا در نهایت امر این دو مورد با یکدیگر در موضوعی واحد تعارض پیدا کرده‌اند و رهبر

می تواند از باب تعارض و ترجیح نسبت به حل آن اقدام کند. بنابراین تصمیم حاکم در این موارد نیز از نوع مصالح مرسله به حساب نمی آید. (البوطی، ۱۴۱۲ق: ص ۲۰۷)

مصالح مرسله در فقه اهل سنت خود به سه دسته تقسیم می شوند:

۱-۸-۱۲-۱-۱- ضروریات

مصالحی هستند که غرض و هدف شارع به تقویت و حفظ آن ها تعلق گرفته و انسان ها در راستای حفظ دین و دنیا موظف اند این مصالح را انجام دهند. ضروریات در واقع تامین کننده حیات دنیوی و اخروی انسان و تامین کننده مصالح فردی و اجتماعی او می باشند. به گونه ای که رعایت نکردن آن ها باعث محروم شدن از نعمت های اخروی و هرج و مرج و اختلال در زندگی مردم می شود.

شاطبی و غزالی این مصالح را قوی ترین و برترین مصالح دانسته و وضع احکام شریعت از جانب خداوند را صرفاً برای حفظ و حراست از این نوع مصالح می داند. این ضروریات در پنج امر حفظ دین، نسل، عقل، نفس و مال خلاصه می شوند.

در این رابطه شارع مقدس نکاح صحیح را برای حفظ نسل تشریح نموده، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان دو واجب برای حفظ دین قرار داده است، تحریم مسکرات را به خاطر سالم ماندن عقل و حفظ آن برقرار ساخته و حد سرقت را به جهت جلوگیری از غصب اموال مردم و حفظ آن وضع کرده است.

۱-۸-۱۲-۲-۱- حاجیات

مصالحی هستند که به خاطر نیاز مردم و جامعه و رفع هرج از آن ها وضع شده اند اما از نظر ضرورت در حد مصالح نوع اول نیستند و محافظت از مصالح پنجگانه فوق مترتب بر آن ها نیست. اما رعایت این دسته از مصالح موجب گشایش و توسعه در زندگی مردم می شود، هرچند که عدم رعایت این دسته از مصالح به اختلال و هرج و مرج در زندگی منجر نخواهد شد.

حاجیات نیز به نوعی در راستای تامین همان مصالح پنجگانه اصلی وضع شده اند بدین معنا که بعضی از احکام به جهت رفع عسر و حرج و ایجاد تسهیل در شریعت اسلام وضع شده اند.

۱-۸-۱۲-۳-۱- تحسینیات

مصالحی هستند که از نظر درجه اهمیت در حد مصالح نوع اول و دوم نمی باشند. ولی از آنجا که این مصالح، فضایل و آدابی هستند که موجب بهتر شدن و بهبود وضع زندگی انسان می شوند دارای اهمیت می باشند، شهید اول این دسته از مصالح را مصالح تامیه می داند زیرا که رعایت این مصالح باعث تمام

شدن نعمت زندگی و کمال خواهد شد، از جمله این موارد آداب لباس پوشیدن، آشامیدن، آداب خوردن و منع اکل حشرات و... می باشد. (ارسطا، ۱۳۸۱ش: ص ۹۰)

آراء فقهای اهل سنت درباره مصالح مرسله

مصالح مرسله مورد پذیرش همه فقهای اهل سنت نمی باشد و بلکه این نظریه محل نزاع و مورد مناقشه آن ها می باشد. مبدا و مبتکر نظریه مصالح مرسله امام مالک می باشد و مالکی ها مصالح مرسله را بنابر نظر مشهور به صورت مطلق قبول کرده اند اما مذاهب دیگر اهل سنت با دیده تردید به این نظریه نگاه کرده و برای عمل به آن شروطی را معتبر می دانند.

عده ای دیگر از فقهای اهل تسنن در مورد مصالح مرسله می گویند:

علما بر این نکته که در امور عبادی امکان عمل به مصالح وجود ندارد، اتفاق نظر دارند زیرا عبادات توفیقی و از ناحیه پروردگار تعیین شده است و این حکم در مواردی که در آن اجماع یا نص وارد شده است جاری می باشد مانند کفارات، حدود و همچنین مدت عده وفات، عده طلاق، عده حمل و همچنین آنچه را خداوند برای ورثه میت در قرآن مشخص کرده است و غیر این ها از امور شرعی که بیان شده است خواه وجه مصلحت در این امور برای ما روشن باشد و خواه روشن نباشد و یا در غیر این امور از موضوعاتی که به امور بندگان یا معاملات تعلق دارد و نظرات فقها در امکان عمل به آن ها متفاوت است. (عبد الحمید، بی تا: ص ۲۱۹)

و عده ای دیگر نیز در این زمینه می گویند:

احکام شرعی بر دو قسم می باشند: احکام عبادات و مقدرات که در قلمرو عقل و فهم بشر قرار نمی گیرند و احکام سیاست و معاملات دنیایی که برای بشر قابل فهم می باشد، مصلحت به معنای جلب منفعت و دفع ضرر در این بخش دوم مطرح می باشد و نزاع فقها در مورد مصالح مرسله در بخش اول جایی ندارد. (طوفی، بی تا: ص ۹۷)

در مورد مصالح مرسله همانطور که مشاهده شد علمای اهل سنت اجماع ندارند و در واقع عمل به مصالح مرسله را با شروطی خاصی می پذیرند.

و به طور کلی می توان گفت فقهای اهل سنت شروط زیر را برای عمل مصالح مرسله لازم شمرده اند:

۱- مصالح مرسله با مقاصد شرع سازگار و همخوان باشد و در جهت محافظت از آن مقاصد قرار گیرد.

۲- مصالح مرسله باید عمومی، حقیقی، قطعی و معقول باشد. بنابر این مصالح ظنی و توهمی، خصوصی

و جزئی مورد پذیرش قرار نمی گیرند.

۳- دلیلی بر اعتبار یا عدم اعتبار آن ها اقامه نشده باشد. لذا مصالح معتبره مانند مصالح پنج گانه اساسی و همچنین مصالح غیر معتبره همچون ربا که دلیل شرعی بر عدم اعتبار آن وارد شده در مصالح مرسله داخل نمی شوند.

۴- این مصالح نباید با نصوص شرعی متعارض باشند.

در توضیح موارد فوق گفتنی است که مصلحت یقینی و قطعی به مصالحی گفته می شود که با تشریح آن حکم، به طور قطع و یقین، منافی به دست آید و یا ضرر و زیانی دفع شود. بنابراین اگر عاید شدن مصلحت و دفع مضرات احتمالی باشد مصلحت جایز نیست.

مصالح حقیقی نیز به مصالحی گفته می شود که تمامی ابعاد مختلف آن بررسی شده و اطمینان حاصل آمده باشد که مضرات احتمالی آن در مقایسه با منافع آن ناچیز و در حکم عدم است. و در نهایت مصلحت معقول نیز به مصلحتی گفته می شود که ذاتا معقول بوده و مورد پذیرش عقول مردم قرارداد.

(عبد الحمید، بی تا: ص ۲۲۸)

دلایل حجیت مصالح مرسله از دیدگاه علمای اهل سنت

۱- در هر زمانی وقایع و حوادث جدیدی رخ می دهد که در گذشته سابقه نداشته اند. حوادث و امورات دائماً در حال تغییر می باشند و این تغییرات نیازها و مسائل جدیدی را برای بشر ایجاد می کند، به عبارت دیگر در هر زمان مصالح جدیدی جایگزین مصالح قبلی می شود و مصالح مردم تغییر پیدا می کنند. از طرف دیگر به خاطر محدود بودن نصوص و احکام شرعی و اینکه شارع برای مصالح جدید حکمی صادر نکرده، برای استنباط احکام شرعی مسائل جدید منبع جدیدی ضروری می نماید، زیرا در غیر این صورت ادعای توان پاسخگویی شریعت به همه مسائل و جامعیت اسلام نقض شده و نیازهای مردم تامین نخواهد شد. این در حالی است که اسلام به عنوان خاتم ادیان برای همه بشر در تمام اعصار کفایت می کند. (شریعتی، ۱۳۸۰ ش: ج ۱، ص ۹۴)

۲- از آنجا که در پی تحقق مصالح و منافع مردم و دفع ضرر از ایشان احکام شرعی وضع شده اند. مجتهد می تواند بر اساس منافع و مضراتی که تشخیص داده و در صورتی که واقعه نص و حکم شرعی نداشته باشد برای آن واقعه حکم صادر نمایند و به مصالح مرسله تمسک جوید. لذا حکمی که مجتهد بر اساس مصالح مرسله صادر می کند حکم شرعی مورد تایید شارع مقدس می باشد زیرا که هر جا مصلحت معتبری وجود داشته باشد شارع مقدس هم آن را تایید خواهد کرد. (شریعتی، ۱۳۸۰ ش: ج ۱، ص ۹۱)

۳- با توجه به سیره صحابه رسول خدا(ص) و مجتهدین نشان می دهد که آن ها در برخورد با مسائل جدیدی که حکم شرعی نداشته، بر اساس مفاسد و مصالح موجود در آن ها، دست به استصلاح برده و آنچه را مصلحت می دیدند، به عنوان حکم شرعی اعلام می کردند.

۴- اگر برخی از احکام شرعی در مواردی که متضمن ضرر باشند، در صورتی که امکان جمع بین این ادله و ادله لاضرر وجود داشته باشد باید بین آن ها را جمع کرد. اما در غیر این صورت حدیث لا ضرر مقدم می باشد. لذا ممکن است در مواردی نادیده گرفتن مصلحت به عسر و حرج و یا زیان و ضرر بیانجامد در حالی که خداوند می فرماید: « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (حج، آیه ۷۸) و در جای دیگر می فرماید: « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (بقره، آیه ۱۸۵).

۵- تمسک عقل به مصالح مرسله و تشخیص منافع و مضرات آن توسط عقل، مورد تایید شارع می باشد، زیرا عقل توان درک مصالح مرسله و حسن و قبح آن ها را دارد و خداوند نیز ادراک عقلی را معتبر دانسته است.

۱-۸-۱۲-۲- مصلحت از دیدگاه فقهای امامیه

آنچه که مشهور و مرتکز در اذهان می باشد، عدم حجیت استصلاح و تمسک به مصالح مرسله نزد اصولیین و فقیهان امامیه است. عالمان اصولی شیعه خود را از بحث در مورد این اصطلاح بی نیاز دیده و از طرح آن در متون اصولی خود داری کرده اند. تا جایی که آثار معروفی چون فرائد الاصول و کفایه الاصول و ده ها حاشیه و شرح و تقریرات درس خارج که با الهام از این دو متن گرانسنگ به منصفه ظهور رسیده است، هیچکدام در مورد مصالح مرسله بحث نکرده اند. و اگر تعداد کمی از عالمان شیعه همچون میرزای قمی از استصلاح یاد کرده اند، به سرعت از آن گذشته و بطلان آن را مسلم دانسته اند.

البته برخی نسبتها به اندیشمندان شیعه داده شده که قابل قبول نمی باشد. مثلاً گفته شده است:

شیعه به دلیل عمل نکردن به قیاس، ناگزیر به طور مطلق به مصالح مرسله عمل می کند! (الحکیم،

۱۴۱۸ق: ص ۳۸۴)

در حالی که هیچ ملازمه ای بین عدم عمل به قیاس و پذیرش استصلاح (عمل به مصالح مرسله) وجود ندارد!

بنابراین، موضع عام شیعه در قبال استصلاح، موضوع انکار و رد می باشد و علت آن را می توان برخوردار بودن این طایفه از سنت پیامبر (ص)، عقل و تلقی خاصی که از اجتهاد و اصول عملیه داشته اند و همچنین برخوردار بودن این طایفه از نصوص بی شمار فقهی از امامان معصوم (ع) افزون بر قرآن دانست؛ از این رو آنچه را برخی به عنوان علت انکار و رد استصلاح از سوی عالمان امامیه قلمداد کرده و گفته اند:

ما به عنوان شیعه خود را از مصلحت و استناد به آن نمی توانیم بی نیاز یا بیگانه بدانیم. شاید از آن روی که در موضع حکومت و پاسخ گویی به نیازهای جدید اجتماعی نبوده ایم و توقف بر متون، ما را بسنده می کرده است به این مهم و ساز و کار تقنین و تشریح در عمل بی توجهی کرده ایم. لذا اگر فقه شیعه نیز

مانند فقه اهل سنت قرار بود مشکل های زندگی مردم را آن هم نه به صورت فردی و فردگرا بلکه در قالب ساختارهای حکومتی و اجتماعی بگشاید و در جایگاه حکومت قرار می گرفت، در این فقه نیز مانند فقه مالکی و مذاهب هم نواخت با آن صدها و هزاران نمونه از استنباط مستند به مصلحت رخ می نمود، (صابری، ۱۳۸۴ش: ص ۳۵)

نمی تواند کامل، بلکه صحیح باشد.

بعد از آن که نظر علمای اصولی شیعه در مورد استصلاح روشن شد، حال می خواهیم ببینیم که آیا این گروه در عملیات استنباط - که متون فقهی آینه آن است - به این نظر و اندیشه وفادار مانده و یا از آن جا که گاهی اوقات بین عملکرد فقهی و اندیشه اصولی فاصله ایجاد می شود، در مسئله مورد بحث هم این فاصله ایجاد شده و جمعی از فقیهان امامیه بر خلاف علمای اصولی خود، در اظهار نظر فقهی و صدور فتوا به مصالح مرسله اعتماد کرده و بر اساس آن فتوا داده اند!

عده ای، بعضی از موارد را که - به اعتقاد خویش - گروهی از فقیهان امامیه به استصلاح عمل کرده اند را در جستجوی قابل نقد و مناقشه ای جمع آوری کرده و آن را نشان از این گرفته اند که در فقه شیعی نیز به مصلحت استناد می شود. (صابری، ۱۳۸۴ش: ص ۳۵).

برخی از موارد ارائه شده از این قبیل است:

۱- از موارد استدلال به مصلحت در مقام استنباط، حکم به جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت می باشد. برای اثبات این حکم، سومین دلیلی که مطرح شده است این می باشد:

جهاد به هدف جلوگیری از گسترش بدکاری و سرکشی در میان مردم و تنها برای مصالح عمومی و به هدف دفع فساد و پاکسازی زمین از شرک به خدا تشریح شده است و آیات متضمن مشروعیت آن، فراوان می باشند و این ها همه با اختصاص این امر مهم به زمانی خاص منافات دارد و قطعاً حضور امام در این امر دخالتی ندارد.

۲- از دیگر موارد استناد به مصلحت جواز تسلیت گویی به مسلمانان در هنگام مرگ پدر و مادر کافر ذمی او می توان اشاره کرد که حکمی بر خلاف قاعده کلی باب، یعنی عدم جواز تسلیت گویی در مرگ کافران است و دلیل آن، وجود مصلحت در این کار قرار داده شده است.

۳- امکان یا عدم امکان اجرای حدود در دوران غیبت، یکی از مباحث مطرح در باب حدود می باشد. طرفداران امکان، در اثبات ادعای خود ادله ی آورده اند و یکی از آن دلیل ها این می باشد که حدود برای مصلحت مردم تشریح شده اند و این مصالح دائمی و همیشگی هستند و باید در عصر غیبت نیز تامین شوند. به همین علت حدود باید در عصر غیبت همانند دوره حضور و ظهور امام اجرا شوند.

لکن موارد یاد شده و امثال آن، دلالتی بر حضور سندی استصلاح در فقه امامیه ندارد. به عنوان مثال، در مورد اول توجه و التفات در این نمونه کافی است که مشخص کند: مستدل برای اثبات جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت به مصلحت تمسک نکرده است، دلیل ایشان اطلاق آیات دال بر مشروعیت جهاد نسبت به زمان حضور امام(ع) و غیبت وی است و آنچه در شروع بحث آورده، فلسفه حکم می باشد نه وجه فقهی آن. ضمن اینکه این قائل به ادله دیگری از آیات و روایات قبل از این استدلال تمسک کرد و آنچه در متن پیش گفته نقل گردید، دلیل سوم وی است.

در نمونه دوم نیز باید گفت ظهوری که ثابت کند نظر اعتماد علامه در جواز تسلیت مزبور به مصلحت است، در عبارت وی وجود ندارد!

در نمونه سوم با توجه به توضیحی که در ذیل خواهیم گفت شاهدی بر پذیرش حضور سندی مصلحت از سوی امامیه در استنباط وجود ندارد. توضیح این است:

از تتبع در متون فقهی امامیه به دست می آید که پدید آورندگان این متون، با توجه به مخاطب های گوناگون با مشرب های مختلف که برای کلام خود فرض می کرده اند، گاه، پس از استدلال مورد قبول خود بر حکم و بیان آن، به ادله یا دلیلی تمسک می کرده اند که مورد قبول مخاطب بوده است، هرچند خود در پذیرش آن تردید یا موضع انکار داشته اند! به همین دلیل تا آنجا که در متون فقهی امامیه تتبع شده است، هیچ گاه استحسان، قیاس، استصلاح و روایات مورد قبول سنیان به عنوان تنها دلیل اصلی مسئله قرار نگرفته، اما در ضمن بیان ادله معتبر گاه چنین ادله ای مشاهده شده است.

حاصل تحقیق را به این صورت می توان خلاصه کرد که، متون عالمان امامیه و بنای عملی آن ها، همسو با نظر و اندیشه اصولی ایشان در پرهیز از تمسک به مصلحت در استنباط می باشد. و در مواردی که توهم شده فقیهان امامیه در استنباط حکم به اصطلاح تمسک کرده اند، از باب جدل و الزام مخاطب یا بیان فلسفه و حکمت جعل حکم نه دلیل فقهی آن یا برای تایید و تقریب حکم به ذهن و یا در نهایت این که در باور مستدل، آن وجه استصلاح و تمسک به مصلحت مرسل نیست، بلکه وجه قطعی عقلی برای حکم می باشد، قابل توجیه می باشند.

البته عدم پذیرش مصلحت به عنوان سند کشف در اجتهاد شیعه به معنای کم رنگ ماندن حضور این عنصر در اجتهاد آن ها نمی باشد و عقل عملی به عنوان یکی از اسناد معتبر کشف، مورد پذیرش فقیهان امامیه می باشد و نسبت به آن اتفاق نظر دارند. این در حالی است که مبنای داوری و درک عقل، سنجش مصلحت ها و ملاک ها می باشد و این وجود مصلحت یا مفسده در انجام عمل است که پایه و اساس برای درک عقل به حسن فعل یا قبح آن می گردد و به دلیل ملازمه بین درک عقل و حکم شرع، حکم شرعی ثابت می شود. (کاشف الغطاء، ۱۴۰۸ق: ج ۱)

افزون بر این؛ توجه به مصلحت بندگان در استنباط و تفسیر نصوص مبین احکام و مقاصد کلان شریعت؛ حضور جدی احکام حکومتی و ولایی که بر اساس صلاح دید حاکم اسلامی و فقیه جامع شرایط انشا می شود؛ تقدیم اهم بر مهم و مهم و بر غیر مهم از جهت ملاک و مصلحت در تراجم اجرای احکام؛ اعتقاد به تبعیت احکام از مصلحت و مفسده در متعلق یا مصلحت در جعل و انشا؛ سخن از مصلحت و مفاهیم مشابه در بسیاری از مسائل فقهی؛ حضور اعتبارات عقل پسند در برخی فتاوا؛ بدیهی شمردن حفظ نظام انسان ها و قبول واجبات نظامیه؛ لزوم پابندی به اصلاحات و مقررات غیر مردود از نظر شارع حتی اگر از ناحیه حاکم جامع شرایط نباشد؛ لزوم افتا بر اساس شریعت سهله و سمحه و ده ها نمونه دیگر در فقه امامیه و حضور قواعدی چون «لاضرر»، «لا حرج» در سرتاسر فقه؛ حکایت از حضور جدی عنصر مصلحت در اجتهاد امامیه دارد، به گونه ای که اگر فقه این طایفه را فقه مصالح و اجتهاد آن را اجتهاد مصالح بنامیم، حرفی به گزاف نگفته ایم! تعجب از کسانی است که جا برای بحث از این مفاهیم در اصول و فلسفه فقه به دلیل عدم ذکر واژه مصلحت، عدالت و امثال آن در ردیف اسناد کشف، باز نکرده اند و آن را غیر ضروری دانسته اند. این امر باعث گردیده که برخورد یک فقیه در دو مورد کاملاً مشابه و متحد الموضوع هماهنگ نباشد، و موضع فقیهان در برخورد با تاثیر مصلحت در احکام متفاوت گردد، بدون اینکه تعبد یا دلیلی خاص در مسئله وجود داشته باشد. (علیدوست، ۱۳۸۱ش: ج ۱)

فصل دوم

ماهیت و قلمرو مصلحت در

سیاست داخلی

۲-۱- تعیین ماهیت قاعده مصلحت در سیاست داخلی

۲-۱-۱- تعریف حکم

فقهای شیعه اعتقاد دارند که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی می باشند و با دقت در آن ها در مواردی می توان مصلحت و مفسده را از طریق نصوص روایی، عقل و عرف کشف کرد و به موارد دیگر سرایت داد اما شارع مقدس در برخی موارد دیگر اساساً درک مصلحت از جانب عقل و عرف را در احکام خویش لحاظ نکرده است.

فقیهان و اصولیان معاصر در تعریف حکم چنین گفته اند: حکم بعث و زجر اعتباری است که از انشا و اعتبار قانون گذار انتزاع می شود، انشایی که به انگیزه ایجاد داعی در مکلف برای انجام فعل یا ترک فعل صورت می گیرد. (الاصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۳۰۸-۳۰۹)

برخی دیگر حقیقت حکم را «اعتبار فعل بر عهده مکلف یا اعتبار و حرمان وی» دانسته و گاه ابراز این اعتبار را نیز در حقیقت حکم دخیل دانسته و آن را به اعتبار مزبور همراه با ابراز آن تفسیر کرده اند و برخی دیگر آن را به «اراده و کراهت نفسانی» تفسیر کرده اند. (الفیاض، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۷۰۱)

دانشمندان اصول و فقه بر تغییر معنای لغوی حکم و بعد معنای جدید برای آن اصراری نداشته اند، بلکه آن را از لغت و عرف گرفته و به تناسب در این دو دانش به کار برده اند.

محقق آخوند خراسانی می گوید:

«حکم شرعی» اطلاقات و کاربردهایی دارد: گاه آن را بر خطاب متعلق به افعال مکلفان اطلاق می کنند، هرچند که این خطاب به مرحله فعلیت و تنجز نرسیده باشد؛ و گاه آن را در خطاب مزبور به شرطی که به مرحله فعلیت یعنی زجر و بعث رسیده باشد، به کار می برند، و زمانی آن را بر خطاب مزبور به شرطی که به مرحله تنجز و علم مکلف - که اگر مخالفت کند، استحقاق عقاب دارد - اطلاق می نمایند، و بالاخره گاه آن را بر اراده قانونگذار به انجام عملی یا کراهت وی از انجام آن اطلاق می نمایند. (۱۳۸۴ش: ج ۱، ص ۳۳۲)

حکم در لغت معانی متفاوتی دارد. این واژه گاه مصدر است و به معنای «قضا و داوری کردن از روی عدل و انصاف» و در مفردات به معنای ممنوعیت و بازدارندگی برای اصلاح به کار رفته است و گاه به معنای اسمی به کار می رود و مرادف «حکمت» است. (الجوهری، ۱۴۰۴ق: ص ۱۹۰۱)

همانگونه که جمعی از لغت شناسان عرب تصریح کرده اند، این لفظ در اصل به معنای «منع» یا «منع به قصد اصلاح و بازداشتن از خلاف» می باشد. این معنا در بیشتر کاربردهای واژه حکم لحاظ می شود، به

عنوان مثال حکم را بدان جهت بر داوری و حکمت اطلاق کرده‌اند که داوری مانع از ظلم و حکمت مانع از جهل است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۱۴۰)

با دقت در موارد کاربرد این واژه در فقه و اصول فقه می‌فهمیم که معنای حقیقی حکم مشکک بوده و با انشا قانونگذار محقق می‌شود، اعم از این که مکلفان بدان عالم گردند و در حق آن‌ها منجز شود یا در مرحله انشا و یا فعلی باقی بماند و اعم از این که این اعتبار ابراز شود و فعلی گردد و یا محفوظ بماند و در وقت مناسب خود بیان شود، اما با رسیدن به مرحله فعلیت و تنجز شانی بر حکم اضافه نمی‌شود و فقط از مرحله ای به مرحله دیگر انتقال پیدا میکند. تعریف فوق با هر نوع اعتبار سازگار است. در واقع این اعتبار در تشریح، مقابل خلق و ایجاد در تکوین است، در نتیجه حکم به تشریحی خاص اختصاص ندارد. آنچه باعث شده تا به این اعتبار واژه حکم اطلاق شود، همان منع و سلب اختیاری است که با اعتبار قانون گذار از مکلف می‌شود؛ زیرا پس از اعتبار قانونگذار واجب اطاعه حق مخالفت و تشریح ندارد و چنانچه در حکم بعث و زجر باشد، باید مطابق اعتبار قانونگذار عمل شود، چنان که هرگاه مقنن واجب اطاعه نباشد، آنچه اعتبار کرده صورت حکم است نه حکم. و این همه به خاطر تناسب معنای عرفی و لغوی این واژه با معنای اصطلاحی آن می‌باشد. (علیدوست، ۱۳۸۸ش: ص ۷۸)

۲-۱-۲- اقسام حکم

در نحوه تشریح احکام شریعت در بین متفکران اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی به چشم می‌خورد که در اینجا به برخی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم:

۲-۱-۲-۱- اولین تقسیم احکام، شیوه‌ی علامه حلی می‌باشد ایشان احکام را به این چهار قسم تقسیم نموده‌اند: عبادات، عقود، احکام و ایقاعات. در تقسیم علامه نکته‌ای که قابل توجه است آنست که احکام کلی در این تقسیم به چهار قسم تقسیم شده‌اند؛ در یک قسم خود عنوان احکام را در خود جای داده‌اند. یعنی این احکام در واقع جزئی از احکام کلی اسلام هستند که مربوط به امور سیاسی و اجتماعی می‌باشند.

۲-۲-۱-۲- علامه طباطبایی در خصوص نحوه تشریح احکام معتقدند که احکام شریعت به دو صورت تشریح شده‌اند: برخی از احکام ثابت‌اند و برخی متغیر؛ که هر دو نوع را شارع مقدس تشریح کرده است. امام یا نایب ایشان که عهده دار حکومت است، احکام متغیر را بر اساس متغیرات زمانی و مکانی تغییر می‌دهند. (۱۳۸۷ش: ص ۶۴)

۲-۲-۱-۳- امام خمینی اعتقاد به ثبات احکام و پویایی فقه استدلالی دارند، زمان و مکان از عناصر تعیین‌کننده در اجتهاد هستند و معتقد هستند که تاثیر زمان و مکان به اندازه‌ای زیاد است که حتی موضوع را متحول می‌کند؛ به این معنا که موضوع از شکل پیشین خود که حکمی خاص داشته بیرون می‌آید و

شکل جدیدی به خود می‌گیرد و در نتیجه بدیهی است که تبدل موضوعات تغییر احکام را به دنبال خواهد داشت. در دیدگاه ایشان، وظیفه فقیه شناخت حکم و موضوع و تطبیق حکم بر موضوع است و احکام اولیه و ثانویه را خود شارع مقدس تشریح می‌کند. این مسئله نیز از دید ایشان مخفی نمانده که گاه مصالح عالی حکومت و جامعه اقتضا دارد که حاکم متناسب با زمان و مکان پا را فراتر گذاشته حکمی دیگر صادر کند که این احکام همان احکام حکومتی می‌باشد که به اعتقاد ایشان گاه بر احکام اولیه و ثانویه نیز مقدم می‌شوند. (خمینی، ۱۳۸۹ش: ج ۲۱، ص ۹۸)

۱-۲-۴- شهید صدر در نظریه ابداعی خود معتقد است که برخی از احکام را شارع مقدس بیان کرده و قابل تغییر نمی‌باشند. ولی در برخی موارد از شارع مقدس حکمی صادر نشده، بلکه خواسته تا دست حاکم برای صدور حکم بر اساس مقتضای مصالح و مفاسد و زمان و مکان باز باشد و به اصطلاح ایشان این موارد از احکام در منطقه الفراغ قرار دارند. (صدر، ۱۹۸۲م: ص ۳۷۸-۳۷۹)

۱-۲-۵- برخی از علما احکام را از لحاظ منشا صدور به دو قسم مولوی و ارشادی تقسیم کرده‌اند. احکام ارشادی احکامی هستند که عقل انسان به تنهایی ملاک و مصلحت آن را درک می‌کند بنابراین آن دسته از دستورات شارع مقدس که این خصوصیت را داشته باشند در حقیقت جنبه ارشادی و راهنمایی به همان حکم عقل را دارند در نتیجه با مخالفت آنها اتفاقی مترتب نمی‌شود. ولی در احکام مولوی عقل به تنهایی قادر به درک مصلحت حکم نمی‌باشد و تنها خداوند مصالح و مفاسد این احکام را تشخیص می‌دهد. لذا مخالفت با این دسته از احکام عقاب الهی را در بر خواهد داشت.

۱-۲-۶- عده‌ای دیگر از علما احکام را از لحاظ علم و جهل مکلف به واقع به احکام واقعی و ظاهری تقسیم نموده‌اند، احکام واقعی احکامی هستند که بدون در نظر گرفتن علم و جهل مکلف بر موضوعی مترتب شده است. اما احکام ظاهری به احکامی گفته می‌شود که با در نظر گرفتن جهل مکلف به حکم شرعی واقعی بر موضوع بار می‌شوند.

۱-۲-۷- عده‌ای احکام را از لحاظ تعلق مستقیم یا غیرمستقیم به فعل مکلف به احکام تکلیفی و احکام وضعی تقسیم کرده‌اند. احکامی که مستقیماً به فعل یا ترک فعل مکلف تعلق داشته باشند احکام تکلیفی نام دارند. حکم تکلیفی به اقسام پنجگانه کراهت، وجوب، استحباب، حرمت و اباحه تقسیم می‌شود و هر کدام از این اقسام نیز از جهات مختلفی به اقسام دیگری قابل تقسیم هستند. برای مثال واجب به تعیینی و تخییری، عینی و کفایی، موقت و غیر موقت و... قابل تقسیم است.

اما احکامی که به طور مستقیم به فعل یا ترک فعل تعلق نداشته باشند بلکه به اشخاص یا اشیاء تعلق داشته باشند احکام وضعی نامیده می‌شوند. به عبارتی دیگر احکام وضعی بیشتر اوقات موضوع حکم

تکلیفی قرار می گیرند و توجیح عملی مستقیمی ندارند مثلاً زوجیت که موضوع وجوب نفقه است. (خوئی، ۱۳۷۶ش: ج ۲۳، ص ۷۸)

۲-۱-۳- مقایسه خصوصیات و ویژگی های احکام اولی و ثانوی

در تقسیم بندی هایی که علما از احکام کرده بودند به ویژه در احکام اولی و ثانوی تا حدود زیادی ویژگی ها و خصوصیات متفاوت و مشترک این دو حکم مشخص شد. اما از آنجا که توجه خاص به این دو نوع احکام می تواند در ادامه بهتر بحث کمک شایانی به ما داشته باشد. در اینجا به طور مفصل تر به بیان وجوه افتراق و اشتراک آنها می پردازیم.

مهم ترین ویژگی های احکام اولی و ثانوی عبارتند از:

۲-۱-۳-۱- اولین خصوصیت و ویژگی احکام اولیه و ثانویه آن است که احکام ثانویه میان تمام مکلفین مشترک نبوده و تنها شامل افرادی می شود که حالات خاص و شرایط استثنایی برای ایشان پیش بیاید. اما احکام اولیه برای همه افراد مشترک و لازم الاتباع می باشند و این احکام برای افراد جاهل و عالم نیز تفاوت ندارند و یکسان می باشند لذا خطابات شرعی که به عناوین احکام اولیه تعلق می گیرد در هر صورت و برای هر کس باقی می باشند. مثل حرمت و وجوب بدون هیچ تقییدی به علم و جهل به ذات خمر و ذات نماز تعلق گرفته اند. (خمینی، ۱۳۷۲ش: ص ۱۹۹)

۲-۱-۳-۲- دومین ویژگی این است که هر دو بخش احکام اولیه و ثانویه احکام واقعی می باشند با این تفاوت که احکام واقعی ثانوی در طول احکام واقعی اولیه قرار دارند.

۲-۱-۳-۳- سومین خصوصیت و ویژگی احکام اولیه و ثانویه آن است که احکام اولیه لایتغیر، دائمی و ثابت می باشند مگر آنکه موضوع آنها تغییر پیدا کند. اما احکام ثانویه ثابت نبوده و غیردائمی هستند. یعنی هنگامی که وضعیت اضطراری و استثنایی برای مکلف پیش بیاد حکم ثابت می باشد و وقتی که حالت اضطرار و عجز و... از میان رفت آن حکم نیز برداشته می شود. برای مثال تیمم برای نماز گزار تا هنگامی است که عدم دسترسی به آب وجود داشته باشد و یا ضرری در صورت استفاده از آب وجود داشته باشد ولی به محض دسترسی به آب یا تمام شدن ضرر مکلف باید همان حکم اولی «وضو» انجام دهد و اگر در این حالت تیمم کند نماز باطل است.

۲-۱-۳-۴- چهارمین ویژگی این است که احکام ثانویه در طول احکام اولیه هستند، نه در عرض آنها؛ یعنی از نظر رتبه؛ حکم ثانوی در مرحله بعد از حکم اولی است، نه اینکه در یک رتبه قرار داشته باشند.

۲-۱-۳-۵- پنجمین ویژگی این است که در تعارض بین دلیل احکام ثانوی با دلیل احکام اولی، حق تقدم با دلیل احکام ثانوی است؛ زیرا دلیل حکم ثانوی بر دلیل حکم اولی حکومت دارد و به عبارت دیگر دلیل

حکم به عنوان ثانوی برای یک موضوع همواره، بیان کننده گستره حکم همان موضوع با عنوان اولیه آن است. (باقرزاده مشکى باف، ۱۳۸۴ش: ص ۱۲۰)

۲-۱-۴- احکام حکومتی

تاکنون تعریف های گوناگون و مختلفی در مورد حکم حکومتی از سوی اندیشمندان و فقیهان ارائه شده است. در این تعاریف حکم حکومتی و دامنه آن به نوع تقسیم حکم و چگونگی نسبت حکم حکومتی با احکام اولیه و ثانویه ارتباط مستقیم دارد. در یک جمع بندی کلی از میان نظر های مختلف ارائه شده از سوی فقها می توان گفت دو نظر در مورد حکم حکومتی از جانب ایشان بیان شده است:

۲-۱-۴-۱- نظر اول

قائلان به این نظر می گویند در برخی موارد مصداق حکم حکومتی، مصداق حکم ثانویه است و در برخی موارد مصداق حکم حکومتی همان مصداق حکم اولیه است. به عبارت دیگر احکام حکومتی یا محتوایشان احکام اولیه است و یا احکام ثانویه و یا این که هیچ یک از آنها نمی باشد و صرفاً به خاطر مصلحت صادر شده اند. صاحبان این نظر بر این عقیده اند که علاوه بر احکام اولیه و ثانویه قسم سوم از احکام به نام احکام حکومتی داریم و احکام حکومتی در واقع قسم احکام اولیه و ثانویه هستند و نظری که اکنون شهرت بیشتری پیدا کرده، همین نظر است. بنابراین حکم حکومتی در مواردی حتی از احکام ثانویه نیز جدا می شود چراکه احکام ثانویه به جهت عناوینی چون عسر و حرج، ضرر، نظم و نظایر این ها صادر شده نه اینکه صرفاً مصلحت در آن باشد. به عبارت دیگر در برخی موارد مصداق حکم حکومتی هیچ یک از مصادیق حکم ثانویه و یا مصادیق حکم اولیه نمی باشد. برخلاف مواردی که حکم حکومتی مصداقش همان مصداق حکم ثانویه است و در برخی از موارد مصداق حکم حکومتی همان مصداق حکم اولیه می باشد. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴ش: ص ۲۴۶). برخی از علمایی که این نظر را پذیرفته اند علاوه بر اینکه تصریح کرده اند احکام حکومتی در مقابل احکام اولیه و ثانویه (به عنوان شق سوم) قرار دارد تصریح کرده اند که «مراد از حکم حکومتی این است که فقیه یا حکومت اسلامی، گاهی مصلحت تامه ملزمه یا مفسده تامه ملزمه ای را تشخیص می دهد و بر اساس آن حکمی صادر می نماید که از نظر قرآن و روایات همان حکم الله است» و همچنین می گویند «آن مصلحتی که فقیه در نظر می گیرد گاهی عنوان ثانوی است نظیر قضیه تحریم تنباکو و گاهی عنوان ثانوی نیست مثل حکم به اول ماه». (گروهی از نویسندگان: ص ۳۳۴)

آن است که احکام حکومتی در محتوای خود خارج از دو قسم حکم اولی و ثانوی نمی‌باشند و احکام حکومتی در طول احکام اولی و ثانوی قرار دارند و در واقع امر به اجرای هر یک از احکام اولیه و ثانویه که با توجه به حفظ مقتضیات زمان و مصالح انجام می‌شود همان حکم حکومتی است. (شیرازی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۵۳۶). بنابر این در این نظر شق سومی به نام احکام حکومتی که در مقابل احکام اولیه و ثانویه باشد وجود ندارد. به عنوان مثال صاحبان این نظر در مورد قضیه تحریم تنباکو برخلاف مورد قبل می‌گویند حکم میرزای شیرازی حکم ثانوی می‌باشد و حکم حکومتی نیست. زیرا میرزای شیرازی در زمان مشاهده اجرای قرارداد که می‌بایست در آن قرارداد علی‌القاعده «اوفوا بالعقود» رعایت شود، چون دیدند این امر موجب زیان و ضرر زیادی برای مسلمین و اسلام می‌شود بنا به عنوان ثانوی «لا حرج» حکم نموده‌اند که «اوفوا بالعقود» منتفی می‌شود. پس ما نه مفهوماً و مصداقاً چیز جدایی به نام حکم حکومتی نداریم.

آنچه که در بالا آمد یک جمع بندی کلی از نظرهای ارائه شده در خصوص حکم حکومتی است و به دلیل دور شدن از بحث و اطاله کلام به بررسی نظرات تک تک صاحب نظران در خصوص حکم حکومتی نپرداخته ایم و تنها از زاویه بحث خود سعی کرده ایم این بحث را مورد بررسی قرار دهیم.

بررسی دو نظر فوق

هر چند هر یک از این دو نظر دارای محاسنی می‌باشد اما هر کدام از آنها خالی از اشکال نبوده و از جامعیت لازم برخوردار نیستند چرا که مصادیق و موارد حکومتی که به عنوان یک قضیه خارجی از حاکم اسلامی صادر می‌شود و در عالم خارج وجود دارد بر این تعاریف کاملاً منطبق نمی‌شود.

در نظر اول یک اشکال اساسی مطرح است که قابل توجه می‌باشد و آن اشکال آن است که در جایی که حکم حکومتی بر اساس حکم اولی که محتوای آن حکم اولی است و جایی که بر اساس حکم ثانوی که محتوای آن حکم ثانوی است موارد و مصادیق متعددی را می‌توان برایش بیان کرد مثل حکم به اعدام سلمان رشدی، حکم حکومتی با محتوای حکم اولی است و حکم میرزای شیرازی در مورد تحریم تنباکو حکم حکومتی با محتوای حکم ثانوی است. البته در مورد حکم میرزای شیرازی قائلین به نظریه دوم اصلاً آن را حکم حکومتی نمی‌دانند و آن را از مصادیق حکم ثانوی می‌دانند که به عنوان ثانوی «ضرربه جامعه مسلمین» صادر شده است. در هر صورت قائلین به نظریه اول درباره حکم حکومتی که بر اساس حکم اولی و ثانوی صادر شده است نمونه‌هایی را ذکر می‌کنند اما در مورد حکم حکومتی که فقط با محتوای مصلحت و خارج از دو مورد قبلی یعنی حکم اولی و ثانوی هیچ نمونه و مصداقی را بیان نمی‌کنند که در آن احکام حکومتی صرفاً به خاطر مصلحت صادر شده باشد. به عبارتی دیگر آن نسبتی

که قائلین به این نظر در مورد احکام حکومتی و احکام ثانویه در مورد صورت سوم احکام حکومتی ذکر و تصریح می کند که بین احکام حکومتی و احکام ثانویه رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد در عالم خارج این نسبت مشاهده نمی شود یعنی ما در عالم خارج واقع حکم حکومتی که صرفاً بر مبنای مصلحت صادر شده باشد نمی بینیم. اما می دانیم که در احکام اولیه و ثانویه عنصر مصلحت به طور قطعی وجود دارد. قطعاً این که گفته شود حاکم مصلحت تامه ملزمه ای را تشخیص می دهد و بر اساس آن حکمی صادر می کند و همچنین اینکه صرفاً به یک تقسیم بندی ذهنی که هیچ ما به الیاء خارجی و عینی ندارد نمی توانیم اکتفا کنیم. چرا که به هر حال در تقسیمی که عنوان شده است باید بگوییم در چه مواردی حکم حکومتی محتوای مصلحتی دارد. بنابراین مهمترین اشکال این نظر اول با توجه به ملاک مجزایی که برای حکم حکومتی ارائه شده است عدم وجود مابه الیاء خارجی و ذهنی بودن این نظر برای این نوع حکم حکومتی خاص می باشد.

در نظر دوم که حکم حکومتی در طول احکام اولیه و ثانویه قرار داشت و حکم حکومتی امر به هر یک از احکام اولیه و ثانویه بود دو اشکال به نظر می رسد اولین اشکال وارد بر نظر اول که در این نظر از آنجا که تاکید شده حکم حکومتی در طول احکام اولیه و ثانویه بوده و محتوای جز احکام اولیه و ثانویه ندارد و همان حکم ثانویه است؛ این اشکال پیش می آید که آن دسته از مسائل احکام ثانویه غیر منصوص از جانب شارع مقدس با بیانی که از احکام ثانویه شده و می بایست در تحت یکی از عناصر عسر، حرج و ضرر... قرار گیرند در این نظر هیچ جایگاهی ندارند. همانطور که قائلین به نظر اول به این اشکال نظر کرده و مورد سومی را برای حکم حکومتی که نه محتوای احکام اولی و نه محتوای احکام ثانوی دارد و از مصلحت نشأت می گیرد اضافه کرده اند. دومین ایراد آوردن کلمه اجرا می باشد که مشابه آن در تعریف علامه طباطبایی و مرحوم صاحب جواهر از حکم حکومتی آمده و این اشکال بر تعریف آن ها نیز وارد گشته است. چنانکه می دانیم علیرغم اینکه در موارد بسیاری احکام حکومتی جنبه اجرایی دارند اما برخی از این احکام ممکن است دخلی در اقتدار حکومت اسلامی نداشته و جنبه اجرایی نداشته باشند. فلذا باید راهکار دیگری را جستجو کرد که فاقد اشکالات نظر اول و دوم بوده و اساساً قابل تطبیق با نمونه های عینی احکام حکومتی باشد. (طباطبایی، مطهری، ۱۳۴۱ش: ص ۸۳)

۲-۱-۴-۳- حکم حکومتی از نگاهی دیگر

با جمع بندی نظر اول و نظر دوم در مورد حکم حکومتی همچنین با دقت در ایرادات هر کدام از آنها و تامل در خصوصیات هر یک از این دو نظر حلقه مفقوده ای را می بینیم که این حلقه می تواند با برقراری نوعی ارتباط میان این دو نظر؛ مولد نظر سومی باشد که از ایرادات وارد بر آن دو نظر مبرا و در عین حال جامع باشد.

در نظر اول ضمن تعرض به اشکال وارد بر نظر دوم اسم دیگری از محتوا را برای احکام حکومتی به نام مصلحت قائل شده اند که قطعاً این مسائل هیچ سابقه و پیشینه قبلی در احکام ثانویه و اولیه نداشته اند و مسائل مبتلابه جامعه صرفاً با توجه به این ملاک قابل حل و فصل خواهد بود. اما چنان که گفتیم نمونه عینی در احکام حکومتی از این نوع نشده که صدور آن جدای از ملاکات دیگر احکام اولی و ثانوی بوده و صرفاً به جهت مصلحت باشد. در نظر دوم چنانکه دیدیم احکام ثانویه غیر منصوص در شرع و مسائل مستحدثه و مبتلا به جامعه که در تحت هیچ یک از عناوین ضرر، حرج و... نمی گنجد؛ جایگاه مشخص در این تعریف نداشته و به اصطلاح تعریف نشده رها شده‌اند.

در اولین قدم با کمی دقت متوجه عدم تعامل قائلین به هر دو نظر در ملاکات و مبنای احکام ثانویه می شویم. توضیح این مطلب را با این فرض آغاز می کنیم که احکام ثانویه را می توان به دو قسمت تقسیم کرد: اول احکام ثانویه فردی و دوم احکام ثانویه اجتماعی. در احکام ثانویه فردی عناوین عسر، حرج، اضطراب و... در مورد فرد مضطر و فردی که مبتلای به عسر و حرج می باشد است و در احکام ثانویه اجتماعی عسر، حرج، ضرر و... متوجه همه جامعه مسلمانان است. در واقع در همین تفکیک میان احکام ثانویه جمعی و فردی نکته اصلی رای سوم در مورد حکم حکومتی نهفته است. نکته مهم این است از آنجا که احکام ثانویه و عناوین آن جمعی نیستند ما حکم حکومتی را نمی توانیم حکم ثانوی بدانیم و اصلاً ما در احکام ثانویه فقهی چیزی بنام «لاضرر جمعی» و... نداریم و تفکیکی که بالا ذکر شد بدین جهت بود که روشن شود که حکم حکومتی نمی تواند از نظر فنی یک حکمی ثانوی باشد و تفکیک بالا صرفاً به خاطر تبیین حکم حکومتی بود. زیرا حکم حکومتی که در تعابیر دیگر از آن به حکم ولایی یا حکم سلطان یاد می شود چنانکه از نامش پیداست کاملاً با مصالح مسلمین و مسائل جامعه مرتبط است. بنابراین استفاده از عناوین ثانویه در حکم حکومتی به هیچ وجه دلیل بر ثانوی بودن حکم حکومتی نمی باشد اگرچه در حکم حکومتی از عناوین ثانویه استفاده می شود و عناوین ثانویه به کل جامعه تسری داده می شود و این همان خصوصیت مادامی احکام ثانویه را دارد زیرا گفته شد عناوینی چون حرج و ضرر در احکام ثانویه که از جانب شارع مقدس تعیین شده مربوط به اشخاص است و نه این که مربوط به جامعه مسلمین باشد حال آنکه در درون حکم حکومتی جز مصالح جامعه مسلمین چیزی لحاظ نمی باشد.

بنابراین در خصوص نظر اول که می گفت نسبت میان احکام ثانویه و احکام حکومتی عموم و خصوص من وجه است دو اشکال اساسی با توجه به مطالبی که گفته شد به چشم می خورد: اول اینکه من وجه بودن یعنی اینکه در برخی مواقع حکم حکومتی عیناً همان حکم ثانوی می باشد که گفته شد این سخن نسنجیده و غیر فنی است و اگرچه برای حکم حکومتی می توان از عناوین ثانویه استفاده کرد ولی این به معنای یکی بودن حکم حکومتی و حکم ثانوی نیست.

علاوه بر این همانطور که میدانیم احکام حکومتی از جانب منصوب شارع (چه منصوب به نصب خواص و چه منصوب به نصب عام) است و نه اینکه مستقیم از طرف خود شارع باشد ولی جاعل احکام ثانویه (همچون احکام اولیه) شارع مقدس می باشد. و از همین نقطه به اشکال دوم موجود در نظر اول رهنمون می شویم و آن اینکه صرف مصلحت و عدم وجود آن نمی تواند وجه فارق حکم حکومتی از حکم ثانوی باشد. زیرا گفته شد که در احکام اولیه و ثانویه نیز این مصلحت وجود دارد. لذا به عقیده ما باید در تبیین این مصلحت قائل به تفسیر شد و آن را تعریف نمود.

بنابراین حکم حکومتی به نظر ما نه حکم اولیه است و نه حکم ثانویه و حتی نسبت عموم و خصوص من وجه با حکم ثانویه را نیز ندارد. البته معلوم است که حکم حکومتی اگر به معنای اصل حکومت و ولایت باشد قطعاً از احکام اولیه است اما در معنای خاص آن که به مفهوم احکام صادره از سوی حاکم است حکم حکومتی نه حکم اولی است و نه حکم ثانوی.

نکته ای که در مورد احکام حکومتی شایسته است ذکر شود این است که حکم حکومتی که بر اساس مصالح و ضرورت های جامعه صادر می شود اولاً مادام الضروره هستند و ثانیاً بر دیگر احکام اولی و ثانوی حکومت دارد یعنی در زمان تراحم با دیگر احکام بر تمام آنها مقدم است و واضح است که به محض از بین رفتن ضرورت، این احکام نیز از بین می روند. (خمینی، ۱۳۶۶ش: ج ۲۰، ص ۱۷۰)

۲-۱-۵- ضوابط صدور حکم حکومتی

احکام حکومتی از جهت صدور دارای ضوابطی هستند و صدور احکام حکومتی بدون ضابطه نمی تواند باشد و اختیار صدور احکام حکومتی نیز به زمامداران دارای صلاحیت داده شده است؛ زیرا در نظام ارزشی اسلام هیچ امری را بدون ضابطه نمی تواند باشد.

۲-۱-۵-۱- رعایت مصلحت نظام و جامعه

یکی از ملاک ها و مبانی احکام حکومتی، لزوم رعایت مصلحت نظام و جامعه و تقدم آن بر سایر مصالح می باشد؛ در بحث صدور احکام حکومتی ضوابط گوناگونی مدنظر کارگزاران و حاکمان جامعه قرار دارد بر پایه برخی از تعریف ها و مطالب مختلف که در فقه درباره احکام حکومتی آمده مصلحت ضابطه اصلی صدور حکم حکومتی از سوی رهبر جامعه اسلامی می باشد. بنابراین این بدان معناست که احکام حکومتی نمی تواند در راستای تامین مصالح بخش محدودی از جامعه صادر شود و یا اینکه بخش محدودی از جامعه را شامل نشوند.

۲-۱-۵-۲- جلوگیری از اخلال در نظام

حفظ نظام به حفظ مصلحت عام برمی گردد، چنان که اخلال به آن، نادیده گرفتن این مصلحت است، و ربطی به عسر و حرج ندارد، از این رو حفظ نظام واجب است، البته روشن است که عدم حفظ نظام و اخلال به آن، در صورتی که به جریانی عام و فراگیر تبدیل شود، همه آن محذورات «عسر و حرج و...» را دارد، اما سخن در این است که نه حرمت حفظ نظام یک حرمت جمعی است و نه وجوب حفظ نظام یک واجب جمعی است، بلکه تک تک مکلفان، مامور به حفظ آن و نهی از حتک و اخلال به آن هستند؛ توجه به این مطلب تاثیر زیادی در نگرش فقیه در استنباط مسائل سیاسی و اجتماعی اسلام و فتاویی که از وی به منصفه ظهور می رسد، دارد. به عنوان مثال برخی از فقها با وجود عدم احترام از سوی شارع نسبت به خون برخی از فرق کفار، ریختن خون آن ها را در صورت اینکه با حفظ نظام منافات یا مفسده داشته باشد، جایز ندانسته اند.

واضح است که مراد از اخلال به نظام، اصطکاک با مصالح عام است. لذا اگر انجام کاری یا ترک امر موجب اختلال در نظام شود حاکم اسلامی می تواند برای رفع آن اختلال مانع انجام آن کار یا موجب تحقق آن امر شود. مانند تعزیر کسانی که به انحاء مختلف در امور اقتصادی اختلال ایجاد می کنند. (علیدوست، ۱۳۸۸ش: ص ۱۲۴)

۲-۱-۵-۳- نفی عسر و حرج

حاکم می تواند بر اساس اختیارات حکومتی بعضی از مسائل موجب حرج را از بین ببرد. مانند جایی که زن به علت صالح نبودن شوهر خود در عسر و حرج می باشد و قصد طلاق گرفتن دارد، اما شوهرش او را طلاق نمی دهد. در اینجا حاکم بر اساس اختیارات حکومتی می تواند زن را طلاق دهد که به این طلاق حکومتی می گویند.

۲-۱-۶- مصلحت و حکومت

از آنجا که حکومت از احکام مهم و از احکام اولیه اسلام است لذا اصل مصلحت به عنوان مهمترین اصل در تاسیس حکومت اسلامی به حساب می آید. در ولایت اصل اولی این است که به رعایت مصلحت مقید باشد، زیرا اساساً تشریح اسلامی بر پایه مصلحت است. با توجه به ضرورت و مصلحت عمومی زمان و رفع مشکلات، در تشکیلات و ترکیب نهاد حکومتی اسلام، می توان عناصری را برای تشکیلات حکومت اسلامی در نظر گرفت که مصالح امت اسلامی به بهترین وجه تامین شود. در حکومت اسلامی مصلحت عمومی در چارچوب مقاصد و موازین اساسی دین، مدار تمامی احکام حکومتی است و اختیارات ولایت فقیه و دولت اسلامی در وضع قوانین لازم برای اداره جامعه فراتر از

احکام اولیه و ثانویه به معنای مصطلح آن می‌باشد، البته نباید فراموش کرد که مصلحت در فرهنگ سیاسی شیعه به مثابه یک عنصر ذاتی وجود داشته است که توسط امام خمینی در دوره معاصر در سطح حکومتی و در چارچوب اهداف کلان دین احیا شده است. می‌توان گفت که مصلحت عمومی در مفهوم خاص، همان چیزی است که در عرف فقهی سیاسی به آن احکام ثانویه گفته شده و در مقابل احکام اولیه شرعی به کار برده می‌شود. یعنی آن مواردی که بنا بر مصالح جامعه اسلامی با احکام اولیه اسلامی مخالف است اما به طور موقت و در حد ضرورت باید در جامعه عملی شوند. لذا با توجه به این موضوع اسلام این اختیار را به حاکم اسلامی داده که احکام اولیه برخی موضوعات را در مواردی که اقتضای مصلحت جامعه اسلامی را دارد تغییر دهد. به طور مثال حفظ نظام و حکومت اسلامی یکی از واجبات شرعی است. اکنون اگر اتفاقاً حفظ نظام بر تعطیلی موقتی حج متوقف باشد، بنا بر قاعده اهم و مهم بدیهی است که باید واجب مهم تر یعنی حفظ نظام اسلامی مقدم شود. به همین دلیل امام خمینی تاکید کرده اند که هر گونه حکم اولیه اسلام در جایی که با مصالح حکومت اسلامی مخالف باشد، یعنی مصلحت بزرگتری در مقابل مصلحت کوچکتر قرار گرفته باشد، مصلحت کوچکتر باید نادیده گرفته شود و مصلحت بزرگتر بر آن ترجیح پیدا می‌کند.

در جهان کنونی اسلام و دنیای معاصر درباره حضور اسلام در عرصه های مختلف اجتماعی سه گرایش وجود دارد: یکی مصلحت گرایانی هستند که بر این باورند اسلام ارتباطی با اداره جامعه کنونی ندارد. ما وظیفه داریم زمان و مکان را با اقتضائات برآمده از منصوص شرعی منطبق کنیم نه اینکه بخواهیم اقتضائات زمانه را به دست روزگار بسپاریم که در این صورت با گذشت زمان از آن کاسته خواهد شد. گروه دیگر نوگرایان دینی که دغدغه همیشگی آن ها طرح اسلام به صورت فعال در جامعه بشری است؛ آن ها بر این عقیده اند که اسلام راستین با دستیابی به روح و مقاصد جوهری آن و در صورتی که میان ظواهر و الفاظ مستور نماند می‌تواند در دنیای کنونی به صورت فعال عمل کند و ما باید برای دستیابی به این هدف تلاش مداوم داشته باشیم. و سرانجام گروه سومی هم وجود دارد که در راستای دستیابی به مظاهر تمدن و تجدد امروزی به راحتی ترک آموزه‌های دینی و گزاره های آن را جایز می‌داند. به باور این عده، اسلام برای جوامع بسیط یا ساختار قبیله ای و عشیره ای آمده و دین و به ویژه دین اسلام توان اداره جامعه امروزی را ندارد و در حال حاضر تلاش برای حضور فعال آن بیهوده و بی فایده به نظر می‌رسد. این عده دین را امری درونی تلقی کرده و آن را در دل ها به ودیعت گزارده اند. و می‌گویند عقل بشر امروزه کامل شده و نیازی به راهنمایی آسمانی به ویژه در امور اجتماعی و حکومتی ندارد. به نظر می‌رسد با مطالعه سیر تاریخی که در اسلام و مفهوم مصلحت گذشته است بر این نکته واقف خواهیم شد که دیدگاه‌های گروه دوم استوار و صائب است.

بنابراین اساس احکام حکومتی و تصمیمات ولی امر مسلمین در تمام زمینه ها، مصلحت است. به این ترتیب معلوم می شود که ولی فقیه عادل که حاکم شرع می باشد، در صدور احکام حکومتی باید بر اساس عنصر مصلحت عمل کند و عنصر مصلحت، مبنای اساسی و اصلی صدور احکام حکومتی از جانب ایشان می باشد. (جاوید، ۱۳۸۸ش: ص ۲۳)

۲-۱-۲- فرد یا نهاد متولی تشخیص مصلحت

باید توجه داشت که مسئله مورد گفتگو در این گفتار از بسیاری جهات شبیه با مسئله اجتهاد در فقه است؛ زیرا وقتی سخن از فرد یا نهاد متولی تشخیص مصلحت است، سخن از تقلید و پیروی افراد از فرد یا اشخاص دیگر در این تشخیص است. با این توضیح کوتاه، می توان به اهمیت این گفتگو پی برد. اینجاست که ضرورت پرداختن منظم به این گونه بحث ها روشن می شود. با این مقدمه به بیان متولی تشخیص مصلحت که یکی از سه بخش کلان این گفتار می باشد می پردازیم.

۲-۱-۲-۱- متولی تشخیص مصلحت در بخش استنباط محض

این بخش به فقیه و مستنبط اختصاص دارد؛ به این صورت که انجام یا ترک عملی را مصداق مصلحتی می بیند که عقل عملی به لزوم تحصیل آن مصلحت حکم می کند و از این طریق، حکم شرعی آن نیز ثابت می شود. واضح است که مستنبط در این بخش درگیر اجرای احکام نیست، بلکه تنها چیزی که مطمح نظر اوست، استنباط حکم شرعی بر اساس مصلحت سنجی است؛ در این فرض، آنچه از ناحیه فقیه صادر می شود بیان حکم الهی و خبر از آن است و فقیه هیچ حکمی و انشایی از خود ندارد. اعتبار نظر فقیه نیز به وصف فقاهاست؛ به همین دلیل کسانی که مقلد فقیه هستند، باید از نظر وی متابعت نمایند.

در اصطلاح فقهی به این نظرات فتوا و به اظهار این نظرات افتا گفته می شود. پرسشی که در این جا به ذهن می رسد، این است که مرجع تشخیص مصلحت در این بخش کیست؟ فقیه، عرف عام، کارشناس یا مقلد؟ گفتنی است: نوعی از مصداق شناسی حکم مطرح است که بخشی از استنباط به شمار می رود و در واقع به تصور و تصویر دقیق مفهوم موضوع بر می گردد. مثلاً زمانی که فقیه، می کوشد تا مصادیق غنای حرام را بشناسد و این که مصداق آن تنها صوت مطرب مناسب مجالس لهو است یا مصادیق دیگری نیز دارد، روشن است که این تلاش با هدف تبیین مفهوم غنا که موضوع حکم شرعی هستند صورت می گیرد و همه می دانند که این تلاش در بخشی از عملیات استنباط است و نه خارج از آن و مرتبط با اجرا و امثال حکم استنباط شده!

بنابراین پس از وضوح مفهومی موضوع و استنباط حکم، بررسی عینیت های خارج و اینکه فلان عینیت خارجی مصداق موضوع مورد نظر است یا خیر؟ ربطی به استنباط ندارد، بلکه حرکتی است در راستای به بار نشاندن و عملی کردن استنباط.

بیان فوق هادی این مطلب است که با تفکیک و تحدید دقیق مرز استنباط از غیر آن، به راحتی می توان متولی تشخیص را تعیین کرد، به این بیان که در محدوده استنباط، عهده دار کارها شخص مستنبط است و در غیر آن دیگران متولی تشخیص و تبیین هستند؛

مفروض سخن در استنباط بر اساس مصلحت این است که مستنبط با پدیده ای مواجه است که نص ملفوظ در مورد آن وجود ندارد، یا نمی خواهد از آن طریق، حکم پدیده را استنباط کند، بلکه می خواهد با مراجعه به عقل و اینکه در فعل یا ترک عملی مصلحت لازم التحصیل است، به حکم شرعی پدیده دست پیدا کند. به عنوان مثال پدیدهایی از قبیل تفکیک قوا، دموکراسی، بیمه، معاملات معاطاتی، عملیات بانکی و بسیاری موارد دیگر را در نظر می گیرد. در این پدیده ها، مصلحتی چون اصلاح ساختار نظام اجتماعی، پیشگیری از استبداد، مهار قدرت و تسهیل در کارها را در نظر می گیرد، بدون اینکه بر تحقق آن ها مفسده ای مترتب گردد که مزاحم تاثیر آن مصلحت باشد و از این طریق به حسن عقلی این پدیده ها می رسد و در نهایت حکم شرعی آن ها را استنباط می کند.

با توضیح فوق روشن گردید تمام این کارها در مسیر استنباط حکم است. از این رو عهده دار آن هم شخص مستنبط می باشد. البته ممکن است مستنبط در مسیر استنباط خود از کارشناس یا عرف عام نیز کمک بگیرد، به ویژه در موضوع های پیچیده و غیر بسیط، اما این مستنبط است که در نهایت به تشخیص می رسد و بر پایه آن فتوا می دهد.

البته گاهی ممکن است اجتهاد شورایی را در کنار یا بدیل اجتهاد شخصی مطرح کنیم، به عبارت دیگر به جای فرد مستنبط یا در کنار آن نهاد استنباط را بپذیریم، لذا در اینجا لازم است تا تشخیص شورا جانشین تشخیص فرد گردد، لکن بازهم این نهاد استنباط است که متولی تشخیص مصلحت است. بنابراین:

در بخش استنباط محض، فرد مستنبط یا نهاد استنباط عهده دار تشخیص مصلحت است. (علیدوست، ۱۳۹۴ش: ص ۳۸۴)

۲-۱-۲- متولی تشخیص مصلحت در بخش استنباط و اجرا

بخش دوم به فقیه حاکم اختصاص دارد. در این بخش، حاکم شرع مصالح و مفاسد و تراحم آن ها را در نظر می گیرد و به اقتضای مصلحت حاکم، به انجام یا ترک عملی حکم می کند. این اظهار نظر از سویی ماهیت گزارش و استنباط از واقع و از سویی دیگر ماهیت انشا و الزام، دارد. الزامی که ملزم آن

حاکم شرع است و همه مکلفان و مخاطبان این حکم از جمله خود حاکم، مکلف به اجرای آن هستند. در این بخش اعتبار نظر فقیه به وصف فقاہت و حکومت (بما انه فقه حاکم) می باشد.

بنابراین، آنچه در این بخش مطرح است، استنباط و اجرا می باشد. فقیهان اصطلاح حکم حکومتی را بر این صادر اطلاق می کنند.

پرسشی که در این قسمت مطرح است شبیه پرسش در بخش اول می باشد، به این صورت که مرجع در تشخیص مصلحت غالب که بنیان و سند حکم حکومتی نیز می باشد کیست: حاکم شرع، فرد و نهاد کارشناس، مردم یا مکلفان اجرا کننده حکم؟

یکی از نویسندگان می گوید: آنچه در نگاه آغازین در فقه مذاهب عامه و نیز شیعه به نظر می رسد، این که احراز مصلحت را به امام واگذاشته اند.

ایشان سپس به نمونه‌هایی در متون فقهی امامیه و غیر امامیه اشاره می کند که در آن‌ها امر تشخیص مصلحت به حاکم، سلطان یا امام واگذار گردیده است. (صابری، ۱۳۸۴ش: ص ۲۲۲-۲۲۴)

کلام و عملکرد برخی فقیهان، با توجه به مطالب فوق در نگاه اول غیر از این حکایت می کند؛ به عنوان مثال:

محقق نایینی معتقد بود که در حوزه مباحث مشورت لازم است و رهبر باید برای شناخت مصلحت‌ها و صدور احکام حکومتی مصلحت‌آمیز، به رایزنی پردازد.

ایشان هر چند مشورت را امری لازم برای همگان از جمله حاکم صالح در اصدار احکام حکومتی می داند، اما اینکه گفته شود: «نایینی معتقد بود که در حوزه مباحث و... مشورت لازم است»، ناتمام است.

بنابراین آنچه محقق نایینی می فرماید: حسن بهره بردن از مشورت و «عقل جمعی» خردمندان است، و این به هیچ وجه با تشخیص مصلحت از سوی شخص حاکم صالح در اصدار احکام حکومتی منافات ندارد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷ش: ص ۲۸۰)

اما بیان و تثبیت اندیشه صحیح در این مسئله بر توجه به امور زیر متوقف است:

۱- بی تردید دین اسلام در مساله مورد گفتگو تعبدی خاص ندارد، یا حداقل می توان گفت دلیلی بر تعبد در این باره در اختیار نداریم.

بنابراین آنچه مقتضای عقل و مطابق بنای خردمندان است، شارع مقدس هم امضا کرده و هدایت نصوص را به آن سو کشانده است. البته شارع مقدس مثل هر قانونگذار دیگر، در راستای حفظ اهداف و مقاصد کلان و خرد خویش و متناسب با آن، حاکم شرع را با شرایط و اوصاف خاص تعیین و مسئولیت‌ها و اختیارات وی را مشخص نموده است. اما تمام این کارها نیز در محدوده اقتضای عقل، انجام گرفته است. همانطور که نحوه اجرایی شدن آن‌ها مطابق بنای خردمندان انجام می شود.

۲- از نظر عقل، هر حاکمی هر چند از عقل، اندیشه ای استثنایی و تفکری باز برخوردار باشد، نمی‌تواند همه مصالح، مفاسد و ضرورت‌ها را بدون کمک گرفتن از دیگران تشخیص دهد بنابراین نیازمند شریک شدن در عقول دیگران و بهره گرفتن از اندیشه آن‌ها می‌باشد. با این حال از نظر عقل دو گزینه مطرح می‌باشد:

الف) واگذاری قانون مند تمام یا بخشی از تشخیص مصالح و نیازها همراه با اختیارات و مسئولیت‌های متناسب به کارشناسان؛ بدون اینکه خود در این زمینه جز به عنوان کارشناس و یک ناظر بر حسن اجرا نقشی داشته باشد.

ب) مشورت کردن و رایزنی با متخصصان مورد اطمینان و استفاده از نظر آن‌ها هر چند مسئولیت‌ها و اختیارات از آن خود حاکم است.

این دو مورد در طول تاریخ، بین اندیشمندان و نظام‌های مایه گرفته از اندیشه و خرد حاکم بوده است. پوشیده نیست که از نظر عقلا و عقل نمی‌توان یکی از این دو گزینه را به برتری مطلق بر دیگری، وصف کرد، بلکه تابع اقتضائات مکان، زمان و اهدافی است که صاحب نظام تشریح دارد.

دردین نیز بر اصل استفاده کردن از خرد، تجربه و کارشناسی دیگران تاکید فراوان شده است. امام علی علیه السلام در نامه‌ی ماندگار خویش به مالک اشتر، حاکم صاحب اندیشه مصر می‌نویسند:

در استوار ساختن آنچه وضع کشور را اصلاح می‌کند و برپاداشتن آنچه مردم پیش از تو برپا داشته اند، با حکیمان و اندیشمندان بسیار گفتگو کن.

۳- آنچه در مورد قبل گذشت، معلوم می‌کند که معیار در انتخاب مساعد از سوی حاکم، در هر دو فرض موضوعیت و طریقت کارشناسی و وثاقت منتخب است، نه چیز دیگر. بنابراین واگذاری تشخیص مصالح و ضرورت‌های کشور و نظام جمهوری اسلامی ایران در مقطعی از تاریخ برعهده نمایندگان مجلس شورای اسلامی که از سوی امام خمینی صورت گرفت، نه به عنوان نمایندگان مجلس، بلکه به عنوان کارشناسانی شناخته شده و امین بود. به همین علت در مقطع زمانی بعد درصد تعیین مرجع نهایی در تشخیص مصالح نظام برآمد، آن را به نهادی خاص واگذار نکرد، بلکه افرادی را به اسم برای این کار انتخاب کرد البته انتخاب مسئولان از جمله نمایندگان مجلس با پشتوانه رای مردم به شرط برخوردار بودن از علم، حفظ و امانت کافی، شایسته است.

۴- سنجش و موازنه مفاسد و مصالح و در نهایت استصلاح که منشاء صدور احکام حکومتی است، از جهت فهم و ادراک در یک سطح از سهولت و صعوبت قرار ندارند. بنابراین اصل بهره بردن از نظر کارشناس یا کارشناسان و مقدار بهره، تابع سهولت و صعوبت تشخیص مصلحت و ضرورت حادثه می‌باشد.

۵- پوشیده نیست که در حکم حکومتی دو تشخیص مطرح می باشد: تشخیص پیشین که مبنای صدور حکم حکومتی است و تشخیص پسین که پس از صدور حکم حکومتی مطرح می باشد و مربوط به مرحله اجرای حکم و نحوه آن است. تشخیص اول از سنخ استنباط موضوع حکم است، و تشخیص دوم از سنخ اجرا می باشد. آنچه که مورد بحث می باشد تشخیص اول است، و الا هیچ یک از عاقلان عالم و عالمان فقه منکر این نبوده که متولی تشخیص دوم حاکم است. بنابراین نباید این دو تشخیص را باهم آمیخت و ویژگی یکی را به دیگری سرایت داد. امام خمینی مطابق اسنادی که موجود است در مقطع دوم از دو مقطعی که اشاره کردیم، تشخیص پسین را به برخی از خبرگان مورد اعتماد خویش واگذار کرد نه تشخیص پیشین را.

۶- همانطور که در ذیل کلام نایینی مطرح کردیم، قائل شدن به عهده داری تشخیص مصلحت پیشین توسط حاکم شرع، با واگذار کردن آن به دیگران به طور موقت منافاتی ندارد و این پدیده به معنای عهده دار بودن تشخیص مصالح پیشین از سوی غیر حاکم نمی باشد.

بنابراین هیچ یک از دو گزینه ای که قبلاً بیان کردیم، ضروری شریعت اسلام نیست، و به سختی می شود گزینه مشخصی از این دو را از اسناد معتبر شرعی استخراج نمود؛ بر این اساس، چنانچه تعیین آن را به اقتضائات مکان و زمان و حتی قضیه ای که در مورد آن حکم حکومتی صادر می شود، واگذار کنیم، راهی به صواب رفته ایم. البته به نظر می رسد در شرایط طبیعی و نبود اقتضایی خاص واگذار کردن تشخیص مصلحت به اهل خرد و تجربه، به گونه ای که در گزینه اول بیان کردیم، به واقعیت نزدیک تر است.

البته قابل ذکر است هر چند اقتضای متون فقهی گزینه ای خلاف این است، اما چون مسئله مورد بحث واقع نشده، نمی توان گفت: فقیهان به گزینه ای خاص توجه داشته، و غیر آن را باطل دانسته اند. ایشان در یک روند عادی، حاکمی را در نظر گرفته که در واقعه ای خاص چنان که گاه فتوا می دهد، قصد اصدار و انشا حکم حکومتی گردد؛ و لذا چنانکه در فتوا فرض را بر تشخیص موضوع توسط شخص مفتی قرار داده اند، در حکم حکومتی نیز فرض را بر تشخیص موضوع توسط شخص حاکم متمرکز کرده اند، در غیر این صورت اگر بحث بنیادین علمی می شد، چه بسا، آنچه را ما اندیشه مختار قرار دادیم به عنوان دیدگاه خویش قبول می کردند. (علیدوست، ۱۳۸۸ش: ص ۵۶۱)

۲-۱-۷-۳- متولی تشخیص مصلحت در بخش اجرای محض

این بخش فاقد استنباط است و فقط حیثیت اجرایی محض دارد؛ و مجری آن هر کس باشد، به عنوان یک مکلف انجام وظیفه می کند. در این بخش برای اجرای حکمی که موضوع آن مصلحت است، باید مصلحت تشخیص داده شود. بنابراین پرسش مورد نظر در این بخش با پرسش های مطرح در دو بخش

قبل یکسان می باشد و سوال از فرد یا نهاد عهده دار تشخیص مصلحت است. مثلاً وقتی ولی طفل که می خواهد در اموال مورد ولایت خود تصرفاتی در چارچوب مصلحت صورت دهد، این پرسش رخ می نماید که متولی شرعی تشخیص مصلحت در این باره کیست؟

این پرسش همچنین زمانی که گفتگو از ولایت مومنان عادل یا فاسق است نیز مطرح است. در این بخش فرض بر این است که عملیات استخراج و استنباط حکم الهی یا صدور حکم حکومتی بر اساس مصلحت، صورت گرفته است و فرد یا نهاد معین مکلف به اجرای مستنبط فقیه و حکم حاکم هستند. مثلاً زمانی که به سرپرست یتیم گفته می شود: «آنچه مطابق مصلحت است در حق یتیم انجام بده» این سرپرست به چه کسی یا نهادی در تشخیص مصلحت باید مراجعه بکند؟ عرف عام، خود وی، کارشناس، مجتهدی که سرپرست از او تقلید می کند؟ در این باره باید گفت: حکم مسئله مورد بحث از سایر مسائلی که موضوعش غیر مصلحت است، جدا نمی باشد. مثلاً زمانی که به مکلف گفته می شود خون نجس است، آب طاهر است؛ مکلف در شناخت مفهوم آب و خون باید به عرف عام در تطبیق این مفاهیم بر مصادیق به تشخیص خود، مراجعه کند؛ لذا در شناخت مفهوم مصلحت نیز باید به عرف عام و در تطبیق آن بر مصادیق عینیت های خارج به تشخیص خود مراجعه کند. (علیدوست، ۱۳۸۸ش: ص ۵۷۴)

۲-۱-۸- ضوابط و شیوه های تشخیص مصلحت

۲-۱-۸-۱- ضوابط تشخیص مصلحت

به طور مشخص باید گفت که حاکم اسلامی به هیچ وجه بدون ملاک و ضابطه نمی تواند مصلحت سنجی کند و همچنین نباید بدون در نظر داشتن ضوابط در اتخاذ تصمیمات مصلحت سنجی نماید. بنابراین نخستین ضابطه ای که در تشخیص مصلحت می توان از آن نام برد این است که این مصلحت و تصمیم در درجه اول تشخیص داده شده و حتی الامکان در راستا و در طول مصالح نوع اول که نفس الامری هستند باشد.

در گام بعد ضابطه دوم تشخیص مصلحت اقوی و رعایت قاعده ترجیح اهم از مهم است و در صورتی که موارد تراحم و مقام ضرورت پیش آمد از آن بهره گرفته می شود. در همین ضابطه و قاعده حضرت امام نیز بر مصلحت نظام تاکید فراوان داشته و همواره توصیه می کردند که: «در اسلام مصلحت نظام از مسائلی است که مقدم بر هر چیز است و همه باید تابع آن باشیم». (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۸ش: ص ۳۲۶)

در این نوع مصلحت سنجی مصلحت نظام که سربلندی جمهوری اسلامی می باشد و سرافرازی و شوکت اسلام را در پی دارد بسیار حائز اهمیت است. نکته مشترک و برجسته ای که در این دو ضابطه

ای که گذشت وجود دارد حفظ دین می باشد بنابراین حتی در ضابطه دوم که برای مصلحت نظام می توان یکی از فروع دین مثل حج یا نماز را موقتاً تعطیل کرد، در واقع این مصلحت نظام، مصلحت دین و اسلام را چون در پی خواهد داشت اهمیت پیدا می کند و به خاطر حفظ اصل دین می تواند موقتاً از برخی فروغ چشم پوشی کرد. لذا رعایت نکردن هر یک از دو ضابطه ای که ذکرشان گذشت خود به نحوی موجب نابودی دین می شود. و از جمله شروط مهمی که حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه به آن تأکید فراوان می کند حفظ دین و در نظر داشتن مصلحت دین می باشد که به خاطر در نظر داشتن مصلحت های دنیوی نباید مصلحت دین را فرو گذاشت. (نهج البلاغه، نامه ۴۳) نکته دیگری که باید در نظر داشت و می تواند به عنوان یک ضابطه مستقل در نظر گرفت و همچنین می توان آن را در ضابطه دوم گنجانند این است که باید مصالح آیندگان و نسل های آینده را در نظر گرفت و حاکم باید در امر تشخیص مصلحت دوراندیش و آینده نگر باشد. امام خمینی نیز در توصیه به نمایندگان مجلس خبرگان یکی از خصوصیات را که برای داشتن یک قانون اساسی جامع از آن نام می بردند این بود: «منافع و نیازهای نسل های آینده، آنگونه که مد نظر شارع مقدس در معارف ابدی اسلام است باید پیشینی شود.» (خمینی، ۱۳۶۸ش: ج ۸، ص ۲۵۲)

ضابطه دیگری که باید در تشخیص مصلحت به آن توجه داشت این است که مصلحت دولت و حکومت در عین در نظر داشتن مصالح مردم باید در نظر گرفته شود و اصولاً مصلحت مردم و ملت با مصلحت نظام و دولت در یک جامعه اسلامی کاملاً به هم گره خورده و دو امر منفک از یکدیگر نمی باشند. و به عبارتی می توان گفت که مصلحت دولت و ملت کاملاً به هم وابسته است. همان طور که حضرت علی علیه السلام می فرمایند «حال مردم نیکو نگردد مگر آنکه والیان نیکو باشند و والیان نیکو نمی گردند مگر آن که مردم درستکار باشند» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

همچنین امام علی علیه السلام آفت های عدم رعایت مصالح متقابل دولت و ملت را چنین بیان می کند: «اگر مردم بر حاکم (دولت) خود چیره شوند یا دولت بر مردم اجحاف کند، آن زمان اختلاف کلمه پیدا می شود و نشانه های جور آشکار می گردد و تبهکاری در دین بسیار می شود...» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

آخرین ضابطه ای که در تشخیص مصلحت لازم است ذکر شود بهره گیری و در نظر داشتن جهات کارشناسی آراء تخصصی در هر مسئله می باشد. یعنی در موارد معین و مسائل خاص که مراجع تشخیص مصالح در آن موارد مشخص هستند، حاکم باید از تخصص و خبرویت کارشناسی آنان استفاده کند. حضرت امام در این زمینه به نمایندگان مجلس به طور مکرر تأکید می کنند که نه تنها در کمیسیون ها مجلس به نمایندگان متخصص و متعهد نیاز دارد بلکه خود این کمیسیون ها که نمایندگان متخصص دارند

باید در مسائل مهم و مختلف از اشخاص غیر نماینده و کاردان و کارشناسان دیگر در حاشیه کمیسیون دعوت کرده و نظرات آنان را نیز مد نظر داشته باشند. لازم به توضیح است که از جانب علمای اهل سنت نیز ضوابطی به عنوان مصلحت بیان شده است که برخی از آن‌ها به علت اختلاف مبنا از نظر ما قابل ذکر نمی‌باشند. غزالی و شاطبی نیز هر کدام شروط سه‌گانه‌ای برای عمل به مصلحت بیان کرده‌اند که نقد و تحلیل این شرایط در این تحقیق لازم نیست.

۲-۱-۸-۲- شیوه‌های تشخیص مصلحت

مرجع اصلی تشخیص مصلحت در حکومت اسلامی حاکم است. حال می‌خواهیم بدانیم که چه معیارها و موازینی حاکم در تشخیص مصلحت باید در نظر بگیرد؟ علما برای این امر معیارهایی را مشخص کرده‌اند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- آگاهی به احکام دین و شریعت و توجه به مسائل زمان و مکان: این امر حاکم را برای بررسی کامل در موارد مبتلا به جامعه مخصوصاً در تزامم‌ها و ضرورت‌ها یاری می‌کند و در حقیقت سرمایه اصلی او در تشخیص مصالح خواهد بود. (شریعتی، ۱۳۸۰ش: ص ۳۵۸)

۲- مشورت: با ارائه نظریه‌های مشورتی که به نوبه خود یک کارشناسی غیر نهادینه است، رهبر و حاکم با استفاده از این نظرهای مشورتی در علم و تدبیر خود می‌تواند با احاطه بیشتری در تشخیص ملاک‌های مهم تصمیم گرفته و اعلام نظر کند.

مشورت به عنوان یک اصل مهم در فقه سیاسی و حکومتی اسلام از ارزش بسیار بالایی برخوردار می‌باشد مستند آن هم کلام الهی است که فرمود: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، آیه ۱۵۹) این فرمان به طور مشخص متوجه حاکم و رهبر اسلامی است که سرپرستی مسلمانان را برعهده دارد. سه نکته دیگر که در مشورت باید مورد توجه قرار گیرد این است که اولاً در ماهیت شور و مشورت یک نحوه گفتگو و گفتمان و بحث نهفته است. بنابراین در این گونه موارد گفتگوی یک طرفه چه از جانب حاکم و چه از جانب اشخاص دیگر با رهبر فایده مشورت واقعی را نداشته و اساساً نمی‌توان آن را مشورت نامید. ثانیاً: در مشورت اگرچه همه افراد موضوع مورد مشورت را به بحث گذاشته و اظهار نظر می‌کنند ولی در نهایت این خود حاکم و رهبر است که تصمیم‌گیری نهایی را انجام می‌دهد و البته در غیر این مسئله نیز همین طور است که معمولاً فردی که مشورت می‌کند تصمیم نهایی را خود در یک جمع بندی گرفته و به نتیجه نهایی می‌رسد. ثالثاً: از دستور و حکمی که در قرآن کریم آمده است چنین برداشت می‌شود که بهتر است رهبر جامعه در مشورت با مردم پیش قدم شود البته این مطلب منافاتی با این امر ندارد که اگر گروه اعلام آمادگی برای مشورت کنند رهبر جامعه از آن استقبال نکند. (آقایی، ۱۳۹۷ش: ص ۹-۳۰)

۳- تشکیل گروه های کارشناسی و تخصصی به صورت نهادهای مشخص و معین: این نهادهای رسمی به عنوان بازوی رسمی رهبری برای تشخیص مصالح در موارد ارجاع رهبر یا موارد معین دیگر می باشند و وظیفه ی یاری رساندن رهبر در تشخیص مصالح را دارند. به عنوان مثال مجمع تشخیص مصلحت که خود این نهاد نیز از گروه های تخصصی معینی مانند گروه سیاسی اجتماعی، نظامی امنیتی و اقتصاد کلان تشکیل شده است. (آقایی، ۱۳۹۷ش: ص ۱۹)

۴- نصیحت: یکی دیگر از شیوه های مصلحت یابی بهتر برای رهبر نصیحت است. امام علی علیه السلام یکی از وظایف مردم در قبال حاکم را همین نصیحت می دانند که مردم باید در آشکار و نهان این حق را ادا کنند. «النصیحه فی المشهدا و المغیب». مردم در قالب همین نصیحت می توانند مصالح مورد نظر جامعه و معضلات موجود را مستقیماً به رهبرشان منتقل کنند، این ادای خیرخواهی ابتدا از جانب مردم نسبت به حاکم می باشد از سوی دیگر حاکم می تواند به خوبی از نصیحت مطرح شده توسط مردم مصلحت های جامعه را بیشتر و بهتر باز شناسد. نصیحت در واقع یک نوع تذکر و خیرخواهی است که همین خیرخواهی ها و نصیحت ها می تواند در بعضی از مسائل رهبر جامعه را در تشخیص مصالح بهتر کمک کند. (نهج البلاغه، خطبه ۳۴)

۵- امر به معروف و نهی از منکر: امر به معروف و نهی از منکر، هم از صفات امت است و هم از صفات حکومت و امت هم در قبال حکومت و هم در میان خود مسئول نسبت به این وظیفه هستند. جدای از حکومت و امت آنقدر این صفات ارزشمند هستند که به فرموده حضرت علی علیه السلام از صفات الهی می باشد.

یکی از مواردی که مردم حق امر به معروف و نهی از منکر دارند در مورد حاکم و مسئولین جامعه می باشد. حکمرانان و حاکم جامعه اسلامی به همین واسطه می توانند از اشکالات موجود در روند فعالیت های نظامی، اقتصادی، اجرایی و قضایی کشور که مورد غفلت آنان قرار گرفته است اطلاع پیدا کرده و در تشخیص مصالح، بهتر و دقیق تر عمل کند و به تناسب زمان می توان برای امر به معروف و نهی از منکر از رسانه های گروهی، مطبوعات، شبکه های رایانه ای و موارد دیگر برای امر به معروف و نهی از منکر استفاده کرد و نباید چنین پنداشت که وقتی سخن از نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر به میان می آید تنها شیوه های سنتی و محدود نفر به نفر در نظر گرفته شود. (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶)

۶- رای گیری و همه پرسی: یکی از راه های دیگری که برای مصلحت یابی می تواند برای حاکم بسیار مفید باشد رای گیری از طریق صندوق های آراء می باشد. به این صورت که حاکم جامعه می تواند در مورد مشخصی که احتیاج به دریافت نظر جامعه دارد اقدام به همه پرسی کند. در واقع در این موارد حاکم تصمیم گیری را به خود مردم واگذار کرده تا در خصوص آن مسئله تصمیم نهایی را بگیرند.

۲-۲- تعیین قلمرو قاعده مصلحت در سیاست داخلی

۲-۲-۱- تعارض با کتاب و سنت

چنانچه می دانیم، هدف شارع از خلقت در حفظ پنج چیز خلاصه می شود: حفظ دین، مال، جان، عقل و نسل. بنابراین هر چیزی که به حفظ یکی از این پنج مورد مربوط شود، جزء مصالح بندگان می باشد در صورتی که به تلف شدن تمام یا بعضی از آن ها منجر شود دیگر مصلحت نخواهد بود. (بوطی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۱۲)

۲-۲-۱-۱- منظور از تعارض مصلحت با قرآن

مصالحی که با کتاب تعارض دارند دو گونه هستند:

۲-۲-۱-۱-۱- مصالح مستند

بعضی از مصالح که از باب تعارض با قرآن در می آیند، مصالحی هستند که مستند به اصلی شرعی هستند؛ اصلی که خود مبنای بیان و صدور حکم است. به عبارت دیگر، برخلاف مصالح گونه دوم این مصالح از درون دین دارای مستنداتی هستند که بر پایه آن ها حکم صادر می شود. حکم این موارد ساده و آشکار می باشد؛ زیرا تعارضاتی از این قبیل، تعارض جزئی به حساب می آیند؛ مانند تعارض که بین مطلق و مقید و یا خاص و عام رخ می دهد. در حقیقت چنین تعارضاتی نه به تعارض بین نص و مصلحت بلکه به تعارض بین دو دلیل شرعی قابل تحویل می باشند. همانطور که می دانیم حکم این گونه تعارضات به تفصیل در علم اصول آمده و به راحتی هم قابل رفع می باشند. به عنوان مثال، خداوند فرموده است:

«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء، آیه ۵)

ظاهر آیه دلالت بر تمامی اموال در کلیه زمان ها دارد؛ حال این که چنین تفسیری از ظاهر آیه با حکم اجازه فرد مضطر برای استفاده از اموال دیگران به میزان رفع ضرورت تعارض دارد. چنین اشکالی در مقام اجتهاد به راحتی پاسخ می گیرد؛ زیرا اصل تخصیص عام به خاص رافع تناقض است و مشاهده می شود که اکثر بزرگان دین نیز چنین می کنند.

خلاصه اینکه عمل به ظاهر، مادام که از عقل، عرف عام، زبانشناسی و عقل قرینه ای به دست نیاید که معنای ظاهر را بر غیر آن انصراف دهد، واجب است. چنانچه که ملاحظه شد، مصلحت به تنهایی به عنوان یکی از قراین صارفه ذکر نگردید و این نشان می دهد که به صرف تعارض آن چه که گمان می شود مصلحت است با ظاهر سنت و قرآن، نمی توان دست از معنای ظاهر شست و بر مصلحت حمل کرد. چنین کاری به اتفاق علما غیر مجاز است.

برای توضیح بهتر مطلب، می توان به این دو شکل از تعارض که غالباً از یکدیگر تمیز داده نمی شود، تفکیک قایل شد: تعارض بین قیاس با سنت ظنی و تعارض میان مجرد مصلحت با سنت. از مجموعه نظرات علما در این زمینه، چنین برداشت می شود که در موقع بروز هر گونه تعارض بین مصلحت با نص، محقق باید به دو مطلب مهم توجه داشته باشد:

نخست: مصلحتی که با نص تعارض دارد که خود به دو گونه تقسیم می شود:

۱- مصلحتی مجرد، یعنی مصلحتی که هیچ اصل معتبر شرعی آن را تایید نمی کند؛

۲- مصلحت مرسله، یعنی مصلحتی که از دیدگاه اهل تسنن مستند به قیاس صحیح است.

دوم: مخالفت بین مصلحت با نص که آن نیز به دو گونه می باشد:

۱- تعارض کامل که امکان جمع بین آن دو نیست،

۲- تعارض جزئی که امکان جمع بین آن دو از طریق تخصیص یا غیر آن، است.

اما حکم مصلحت مجرد، عدم اعتبار آن در صورت بروز مخالفت جزئی و یا کلی با نص می باشد. حال چه مخالفت از نوع قطعی باشد و یا غیر قطعی باشد. در خصوص این نوع از مصلحت تمام فرق اسلامی متفق القول هستند و اعتباری برای آن قائل نیستند. اما حکم مصالح مرسله، اگر مخالفت جزئی داشته باشند یا اینکه نص مورد تعارض غیر قطعی باشد، همانند خبر واحد از دیدگاه اهل تسنن تابع روح حاکم بر اجتهاد مجتهد است. از این دیدگاه تعارض از نوع برخورد نصوص شرعی با هم می باشد و به هیچ وجه بر ترجیح مصلحت بر نص حمل نمی شود. (بوطی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۵۳)

۲-۲-۱-۲-۲-۲-۲ مصلحت ثابت شده بر مبنای رای افراد

در خصوص این مصالح باید گفت که رای افراد در نهایت نباید با اصول کلی کتاب و سنت مخالفت داشته باشد. پس اگر رای فرد با سنت (به معنایی که ذکر شد) از در تعارض درآید، موضوع نمی تواند مصلحت به معنای واقعی باشد؛ بلکه فرد به اشتباه آن را مصلحت خوانده و در نتیجه عمل به آن به هیچ وجه جایز نیست. بنابراین آرای از این قبیل، چه مخالفت جزئی با سنت داشته باشند (بدین معنا که امکان جمع بین آن ها از طریق تخصیص یا تقیید باشد) و چه مخالفت کلی (یعنی مخالفتشان در حد تعارض باشد و امکان جمع بین آن دو به تقیید یا تخصیص میسر نباشد) نمی توانند مبنای عمل قرار گیرند. در مورد تعارض، حکم واضح بوده و محتاج توضیح نیست. اما در خصوص مخالفت جزئی، چون تخصیص و تقیید سنت صرفاً در صورت وجود عاملی معتبر از حیث شرعی مجاز است، نمی توان در بحث حاضر قایل به تقیید و یا تخصیص شد. در نتیجه مخالفت جزئی نیز منجر به ابطال رای می گردد. خلاصه اینکه مصلحت هایی از این قبیل چون دارای اعتبار شرعی نیستند و مصلحت حقیقی به حساب نمی آیند، توان تقیید یا تخصیص را ندارند. در همین باره به روایتی که ابن عباس نقل کرده، می توان استناد جست. ابن

عباس می گوید: هلال بن امیه نزد رسول خدا همسرش را قذف کرده و او را به خیانت و دوستی با شریک بن سمحا متهم نمود. رسول خدا برای حل مشکل دو گونه اوصاف را برای نوزاد زکر کردند: اوصاف اول نشان می دهد که فرزند از شریک بن سمحا است و اوصاف گونه دوم حکایت از تعلق فرزند به هلال ابن امیه داشت. وقتی که کودک به دنیا آمد، اوصاف گونه اول را داشت. و رسول خدا فرمودند: اگر در کتاب الهی برای اجرای حد قذف ادله ای قرار داده نشده بود، می دانستم که با این زن چه بکنم. چنان که از این حکایت برمی آید رسول خدا به خیانت زن اطمینان داشتند اما در قرآن حکم خاصی برای این عمل در نظر گرفته شده و لذا پیامبر تعدی از آن ها را جایز ندانستند. در این روایت دلیل قطعی وجود دارد مبنی بر اینکه اگر مجتهد حتی اگر رسول خدا باشد گمان برد که حکمی بر مصلحت است، ولی صدور حکم منوط به تجاوز از حدود الهی باشد، نمی تواند چنین بکند. این مطلب که مصلحت نباید از در تعارض با قرآن و سنت در آید مورد اجماع است. (بوطی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۴۵)

۲-۲-۲- معیار مصلحت در اهداف شارع

یکی از مهم ترین پرسش های حول محور مصلحت، پرسش از ضابطه پذیری مصلحت است. پرسش اساسی این است که آیا می توان بر پایه استناد به مصلحت هر حکمی صادر کرد و آن را مشروع جلوه داد؟

همانطور که گفته شد، هدف شارع از خلقت در حفظ پنج چیز خلاصه می شود: حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل. بنابراین هر آن چیزی که به حفظ یکی از این پنج مورد مربوط شود، جزء مصالح بندگان بوده و چنانچه به تلف شدن تمام یا بعضی از آن ها منجر شود، دیگر مصلحت نخواهد بود.

بعد از مشخص شدن معنای کلی مورد نظر از مصلحت شرعی و با توجه به مطالبی که تا اینجا درباره مقاصد پنجگانه و هدف نهایی موجود در ورای آن ها بیان شد، حال می توان به مواردی اشاره کرد که از دایره مصلحت به معنای حقیقی آن خارج می باشند. این موارد دو گونه هستند:

گونه نخست، مواردی که از حیث ماهوی با مقاصد پنجگانه در تعارض نیستند، اما به علت کاربرد ناشایست آن ها که منجر به خدشه وارد آمدن به روح کلی حاکم بر مقاصد پنجگانه می شود، از دایره مصلحت حقیقی خارج می گردند.

گونه دوم، مواردی که از حیث ماهوی به اهداف پنجگانه در تعارض می باشند؛ مانند عدم رعایت قیود مذکور در عبادات، تجاوز به جان دیگران، مصرف مواد الکلی و اقدام به اعمال منافی عفت که هیچ یک نمی تواند در ذیل عنوان مصلحت توجیهی بیابد. و مواردی از این قبیل چون که لذت آور هستند، ممکن است به اشتباه عنوان مصلحت بگیرند، اما از حیث ماهوی در جرگه مفاسد قرار دارند؛ زیرا اساساً با اهداف پنج گانه یادشده تعارض دارند. (افتخاری، ۱۳۸۴ش: ص ۱۱۰)

۲-۳- لزوم تقدیم اهم بر مهم

احکام تابع ملاک‌های واقعی و نفس‌الامری می‌باشند و بر طبق نظر شیعه و معتزله حسن و قبح افعال نیز واقعی بوده و تابع امر و نهی شارع نمی‌باشد بنابراین در درجه اول احکام ملاکاتی دارند و در درجه دوم برخی از این ملاک‌ها قابل شناخت می‌باشند و البته باید توجه داشت که هیچ‌گاه ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که تمام ملاکات احکام را می‌توانیم بشناسیم. چه این که در این صورت لغویت در تشریح و عدم نیاز به وحی و نبوت پیش می‌آید و همچنین عقل در برخی از احکام می‌تواند ملاک آن‌ها را کشف کند (یا برخی از ملاکات آن‌ها را به دست آورد) که این موارد در علم اصول فقه مستقلات عقلیه نام گرفته‌اند. از سوی دیگر احکام تابع مصالح و مفاسد هستند و اگر ما در مواردی ملاک احکام را به دست آوریم درحقیقت یعنی مصلحت نهفته در آن حکم (یا مفاسد موجود در آن) را پیدا کرده‌ایم. حال در تراحم احکام بحث این است که هرگاه دو حکم در تعارض و تراحم با یکدیگر قرار گرفتند آن حکمی که ملاک قوی‌تری دارد بر حکم دیگر ترجیح داده می‌شود. البته باید به این نکته توجه داشت که کلیه احکام در یک تعامل و فعل و انفعال تراحمی بین مصالح و مفاسد به وجود آمده‌اند و همان‌طور که برخی تصریح کرده‌اند استقرای شریعت حکم می‌کند که نمی‌توان هیچ‌گونه مصلحتی پیدا کرد که در آن هیچ مفاسد ای، حتی به مقدار کم، در آن وجود نداشته باشد و همچنین هیچ‌گونه مفاسد ای نمی‌توان پیدا کرد که مصلحتی حتی به مقدار کم به همراه آن نباشد. (کاظمی خراسانی، ۱۳۹۱ش: ج ۱-۲، ص ۳۱۷-۳۲۰)

زندگی اجتماعی انسان خواه ناخواه در مواجهه با منافع و مضار دستخوش تحولاتی می‌شود و انسان لازم است در مواجهه با این منافع و مضار آن‌ها را بسته به اهمیت هر یک، اولویت بندی کرده و مقدم یا موخر دارد و این امر از حکم عقل سرچشمه گرفته است. ادیان الهی نیز در این مورد به کمک عقل آمده و او را راهنمایی کرده‌اند. شهید مطهری این امر را نشانه هماهنگی تعلیمات اسلامی با فطرت دانسته‌اند و ایشان اعتقاد دارند که همین مسئله است که امکان جاوید ماندن را به دین می‌دهد. اسلام نیز در تطابق با عقل اجازه داده که کارشناسان فن با جستجو و تفحص در مورد مصالح و مفاسد هر یک از دو حکم متزاحم و معارض، آن طرف را که با مصالح مهم تری همراه می‌باشد بر سوی دیگر مقدم دانسته و بدان عمل کنند.

بنابراین اهم یعنی مهم تر و به امری که دارای مضار کمتر و مصلحت بیشتری نسبت به دیگری می‌باشد، اهم می‌گویند. در برابر آن مهم قرار دارد. تشخیص اهم بودن امر به شریعت و عقل واگذار شده است، زیرا که در بیشتر موارد عقل با ملاک‌هایی که در نظر دارد اهمیت امر را سنجیده و مهم تر بودن آن را مشخص می‌کند. و گاهی شرع این عمل را انجام می‌دهد و به کمک عقل می‌شتابد. لذا در یک

جمله می توان این قاعده را توجه به اولویت ها دانست که بر اساس اولویت ها، عمل و رفتار خارجی شکل می گیرد.

مثال معروفی که در باب تزاحم در کتب اصولی و فقهی ذکر می شود این است که مثلاً فردی در حال غرق شدن است و ناجی می بایست برای نجات غریق از زمین غصبی عبور کند. در اینجا فرد ناجی با دو حکم روبرو است: اول نجات نفس محترمه ای از مرگ دوم حرمت ورود به زمین غصبی. در اینجا باید بینیم که آیا ملاک حرمت قوی تر است یا ملاک وجوب. به عبارت دیگر، مصلحت موجود در حکم وجوب نجات غریق اقوی می باشد یا مصلحت عدم ورود به زمین غصبی؟ قطعاً در این مورد حکم وجوب ملاک قوی تری نسبت به حکم حرمت دارد اما همیشه تشخیص موارد تزاحم به این سادگی نیست. به ویژه اقوایت مصلحت در امور حکومتی، سیاسی و اجتماعی کاری است دشوار که تنها از عهده فقیه کارشناس برمی آید.

در جامعه همواره مصالح متفاوت در تعارض و تزاحم با یکدیگر قرار می گیرند و قطعاً در تزاحم مصالح شخصیه با مصالح نوعیه، مصالح نوعیه تقدم دارند. مثلاً گاهی مصلحت کل جامعه حتی با مصلحت جمعی و گروهی از مردم تزاحم و تعارض پیدا می کند که در اینجا هم مصلحت کل جامعه مسلمین و مصلحت نظام بر مصلحت آن گروه و آن جمع ترجیح پیدا می کند و در واقع از ملاک قوی تری برخوردار است. چنانچه حضرت امام «ره» به این نکته چنین اشاره دارند: «حکومت اصولاً قائم به تصرفاتی است که در امور نوعی مردم به عمل می آید و در موارد تعارض و برخورد با حقوق فردی و احیاناً جمعی حفظ نظام و مقررات حاکم به مصلحت عمومی مقدم است». (خمینی، ۱۳۸۹ش: ج ۲۱، ص ۳۴)

یکی از موارد کاربرد این قاعده فقه سیاسی می باشد، فقیه حاکم مرجع تشخیص اهم و مهم در مسائل سرنوشت ساز سیاسی است، زیرا از طرفی آگاه به زمان خویش است و از طرف دیگر به حدود همه احکام واقف می باشد. بنابراین، بهترین فردی که می تواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد، فقیه جامع الشرایطی است که حاکم کشور اسلامی می باشد:

در جایی که تزاحم پیش می آید اهم و مهم اعمال می شود و این وظیفه فقیه می باشد، زیرا ایشان باید با حدود همه احکام کاملاً آشنایی داشته باشد تا با بهترین کیفیت رفع تزاحم را با ترجیح اهم بر مهم اعمال نماید. (جوادی آملی، ۱۳۹۷ش: ج ۳، ص ۱۹۸)

عده ای دیگر معتقدند:

شناخته مصادیق و موضوعات اجتماعی - سیاسی بر عهده فقیه عالم به لسان شرعی می باشد که اهم و مهم را تشخیص دهد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۵۴۴) برخی دیگر از فقها با در نظر گرفتن وظیفه

قوه مقننه در نظام های امروزی، می گویند: وظیفه نمایندگان مجلس است که مصالح ملت را در نظر بگیرند و در بسیاری از موارد تشخیص مصالح اهم و مهم بر عهده آن ها که قانون گذارند می باشد. در اینجا به کاربرد هایی از این قاعده در عرصه فقه سیاسی اشاره می کنیم: در فقه سیاسی مفاهیم عامی که اغلب حاکم بر مقررات دیگرند وجود دارد و به عبارتی در برابر مهم ها، اهم به شمار می روند و به همین علت در مواردی که یکی از این مفاهیم در قالب حکمی با حکم دیگر در تراحم باشد، مصادیق این مفاهیم مقدم می باشند. فقها به این موارد اشاره کرده اند:

۲-۲-۳-۱- اهم بودن حفظ اسلام نسبت به جان مسلمانان

«حفظ جان مسلمانان بالاتر از همه امور می باشد. حفظ خود اسلام از جان مسلمانان هم بالاتر است» (خمینی، ۱۳۸۹ش: ج ۱۹، ص ۲۷۵)

۲-۲-۳-۲- مهم بودن امنیت عمومی نسبت به آزادی افراد

حبس جانی گرچه منافات با سلطنت خود دارد، ولی چون آزادی و امنیت عمومی را تهدید می کند عقل حکم می کند که مصلحت عامه بر خاصه ترجیح دارد.

۲-۲-۳-۳- اهم بودن مصالح یا منافع عامه در کلام فقها

حکومت می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالفت مصالح اسلام است را از آن زمان که با اسلام مخالفت کرد جلوگیری کند و تحدید مالکیت خصوصی مادامی که مصلحت عامه را در بر دارد مجاز می باشد. ادله قصاص و ضمان گرچه مطلق اند، ولی در تراحم با مصالح عامه امام می تواند مصالح عامه را در آن ها مقدم دارد؛ حفظ مصالح عامه غالباً بر مصالح افراد ترجیح دارد، نمونه های فوق مصادیقی از کاربرد قاعده اهم و مهم در فقه سیاسی است که تنها برای روشن شدن ابعاد این موضوع به یان آنها پرداختیم.

لازم به ذکر است که در دل قاعده عقلی اهم و مهم در باب تراحم، قاعده عقلی دیگری به نام دفع افسد به فاسد نیز قابل مطرح است. با این توضیح که در قاعده افسد به فاسد، جنبه مفسده موجود در دوامر مورد نظر بوده و آن امری که مفسده بیشتر دارد کنار گذاشته می شود و به ناچار به فاسد تن داده می شود. حال آنکه در قاعده اهم و مهم بیشتر به جنبه مصلحت موجود در دو امر توجه شده است و مصلحت اقوی ترجیح داده می شود. نکته پایانی که در مورد تراحم باید ذکر کرد این است که در تراحم چه در انتخاب افسد و فاسد و چه در انتخاب اهم و مهم، اولاً مکلف می بایست حتماً به یکی از آن دو عمل کند و ثانیاً انجام یک امر، عدم انجام دیگری را در پی دارد و هیچ امکانی برای انجام هر دو حکم به همراه هم

در یک زمان واحد نمی باشد و اصولاً معنای تراحم نیز همین است و در غیر این صورت اصلاً تراحمی پیش نمی آید. (منتظری، ۱۳۸۵ش: ص ۳۸۵)

ادله و مستندات

الف) حکم عقل

عقل، مهمترین و بهترین دلیل بر قاعده اهم و مهم می باشد. خداوند برای هدایت بشر عقل را به عنوان پیامبر درونی وی آفرید. حضرت امیر(ع) می فرمایند: «کمک گرفته نمی شود در مشکلات روزگار مگر از عقل و نیز پیامبر(ص) می فرمایند: «مثل عقل در قلب مثل چراغی است در وسط خانه». (محمدی، ۱۳۸۴ش: ج ۳، ص ۲۰۳۴) انسان به کمک ادراک عقل مصالح و مفاسد امور را تشخیص می دهد و بهترین مورد را در مواردی که دو مصلحت با یکدیگر تراحم پیدا می کنند برمیگزیند و بر طبق آن رفتار می کند که مورد اخیر همان قاعده مورد بحث ما می باشد. قاعده مزبور قاعده‌ای تاسیسی نمی‌باشد، بلکه بنای عقلا و حکم عقل نیز چنین بوده است. این بنای عقلا در تراحم دو حکم فقهی نیز به کار گرفته می‌شود و حکم اهم بر مهم مقدم می‌شود، (صدر، ۱۳۹۶ق: ص ۸۸) بر همین اساس برخی از فقیهان این قاعده را قاعده‌ای عقلی می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش: ج ۱، ص ۲۴۵)

ب) روایات

در مورد قاعده اهم و مهم روایات بی شماری از ائمه معصوم وارد شده است که برخی به طور غیر مستقیم و برخی مستقیم و در عمل این مسئله را مد نظر قرار داده اند. برخی از روایاتی که به طور مستقیم به این مسئله اشاره کرده‌اند، عبارت‌اند از: پیامبر(ص) فرمودند:
وقتی دو امر موجب الاحترام جمع شوند امر کوچک تر برای انجام امر بزرگ تر کنار گذاشته می‌شود.

امام صادق(ع) فرمودند:

عاقل کسی نیست که میان خوب و بد فرق قائل شود، بلکه عاقل فردی است که از میان بدها بهترین را برگزیند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۵، ص ۶)

در قرآن کریم و سیره پیامبر(ص) مواردی دیده می‌شود که به طور غیر مستقیم این مسئله را مد نظر قرار داده‌اند، از جمله، ترک حق حکومت کردن پس از پیامبر(ص) از سوی حضرت امیر(ع) به دلیل ترس از ارتداد مردم و از هم گسیختگی نظام اسلامی؛ و سوراخ کردن کشتی به وسیله حضرت خضر برای جلوگیری از غضب آن.

گفتنی است از آن جا که قاعده مزبور قاعده ای عقلی می باشد، شرع نیز بدان حکم می کند و تنها دلیل اول کافی است و دلایل بعد شاهدی بر عمل شرع به این قاعده عقلی می باشد. (طوسی، ۱۳۶۵ش: ج ۱، ص ۱۰۹)

۲-۲-۴- دامنه مصلحت اندیشی حاکم اسلامی

بیان حوزه دخالت حاکم اسلامی در شناخت مصالح، از جمله مسائلی است که در حوزه ی شریعت پیامدهای مهمی را در پی دارد این بحث می تواند ترسیم کننده انعطاف دینی در برابر مصالح اجتماعی باشد. از این رو اشاره به دیدگاه ها در این زمینه سودمند می باشد. گروهی بر این باورند که در حوزه مصلحت اندیشی حاکم را به مباح ها و رواها (به معنی اعم آن یعنی حوزه احکام غیر الزامی) محدود کرده و گفته اند حاکم اسلامی می تواند در حوزه مباح ها و رواها به پیش داشتن مصلحت اهم و سنجش مصالح پردازد و در نتیجه به کاری دستور دهد و یا از آن باز دارد. شهید آیت ا... صدر و علامه محمدحسین نائینی این دیدگاه را پذیرفته اند.

شهید صدر پس از استدلال بر اینکه ولی فقیه در دوره غیبت حق تشخیص مصالح و قانون گذاری بر اساس آن را دارد می نویسند: «هر کاری که نص شرعی بر حرام یا واجب بودن آن دلالت نکند برای ولی امر رواست که صفت و حکم ثانوی به آن بدهد. پس اگر از کاری که رواست، باز دارد آن کار حرام می گردد و اگر به آن دستور دهد واجب می شود» (صدر، ۱۹۸۲م: ص ۷۲۶)

گروه دیگر، مصلحت شناسی حاکم اسلامی فراگیر و گسترده بوده و همه مسائل سیاسی، نظامی، فرهنگی، قضایی، اقتصادی و... را در بر می گیرد و حاکم اسلامی می تواند در همه این زمینه ها به مصلحت سنجی پرداخته و احکام حکومتی را بر اساس آن صادر کند. واشکالی که در اینجا مطرح است این است که اگر سازوکار تشخیص مصلحت را به گونه ای ارائه دهیم که نهایتاً به نظر برسد یک فرد خاص چنین اختیاری را داراست، در این صورت ممکن است اشکال زیر به وجود آید:

دادن اختیارات وسیع به رهبر و ولی فقیه و واگذاری حق تشخیص مصلحت به او موجب می شود که او در محدوده حکومت خود فعال مایشاء باشد و بتواند هر چه بخواهد انجام دهد و این در حقیقت همان حکومت استبدادی است. (مدنی، ۱۳۷۰ش: ج ۱، ص ۲۶۸)

در پاسخ به این اشکال گفته می شود:

۱- یکی از مهمترین شرایط ولی فقیه، عدالت و تقوا می باشد که تا حد امکان باید از آن برخوردار باشد این شرط که گاه از آن به نظارت درونی نیز تعبیر می گردد مانع از استبداد می شود و برای تشخیص

مصلحت از ابزارهایی مانند شورا و آرای متخصصین استفاده می‌کنند و همین امر تا حدود زیادی مانع از استبداد خواهد بود.

۲- اگر بر فعل شخص رهبر احکام و قوانین معینی حکمفرما باشد این از معنای استبداد به دور خواهد بود و چنین حکومتی در حقیقت حکومت قوانین است و استبداد این است که شخص در محدوده حکومت خود فعال مایشاء باشد.

گروهی از فقها و از جمله آن‌ها امام خمینی دیدگاه دوم را پذیرفته‌اند و محدودیتی برای تصمیم‌گیری حاکم اسلامی در حوزه مصالح اجتماعی باور ندارند. بر اساس این دیدگاه، حوزه مصلحت شناسی حاکم اسلامی بسی گسترده‌تر از حوزه‌ی مباح‌ها است. بسیاری از علمای اهل سنت نیز حکم حاکم اسلامی را همانند امام خمینی گسترده دانسته و حوزه مصلحت سنجی حاکم را فراگیر می‌دانند. (صبحی، ۱۳۵۷ش: ج ۱، ص ۱۶۰). امام خمینی معتقدند که ولی فقیه ولایتش به اعتبار نص احتجاج که از ولایت امام معصوم جعل می‌گردد، مانند ولایت پیامبر و امام معصوم مطلقه و عام است و به استناد حدیث «الفقها حصون الاسلام» حافظ نظام و احکام اسلامی می‌باشد. بر این اساس فقیه احکامی را بر مبنای اختیاراتی که برای صیانت از نظام و جامعه اسلامی دارد، وضع می‌کند که تحت عنوان احکام اولیه و ثانویه قرار نمی‌گیرد. مثل این که ولی فقیه حکم کند که افراد، در سن خاصی اجباراً و الزاماً به جبهه جنگ اعزام گردند، این احکام به اعتبار مقام و منصب ولایت وضع می‌شوند و در چارچوب احکام اولیه و ثانویه جای نمی‌گیرند ضمن آن که فراتر از احکام فرعی الهی قابلیت جعل دارند، بر آن‌ها نیز مقدم می‌باشند. (محمدی گیلانی، ۱۳۷۳ش: ص ۶۵)

امام خمینی در این باره نیز معتقدند، حکومت می‌تواند هر امری را که مخالف مصالح اسلام است چه عبادی و چه غیر عبادی از آن زمانی که چنین است جلوگیری کند. از حج که از فرائض مهم الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی باشد، موقتاً جلوگیری کند. آنچه تاکنون گفته شده یا می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی می‌باشد. در واقع بر اساس نظرات امام خمینی، ولی امر در اداره مصالح اجتماعی و در حوزه مسائل اجتماعی دارای اختیارات مطلقه است و نفس ادله ولایت مطلقه فقیه دلالت بر این دارد و می‌تواند بر خلاف احکام شرعی در صورتی که مصلحت اسلام و مسلمین ایجاب کند، فرمان صادر نماید و مقرراتی وضع کند. مقتضای قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز همین است. لذا در صورتی که مجمع تشخیص مصلحت نظام که منصوب رهبری است، مصوبه مجلس را مطابق مصلحت نظام تشخیص دهد، می‌تواند بر تصویب و تنفیذ آن هرچند بر خلاف شرع یا قانون اساسی باشد نظر دهد. البته برخی از فقها بر این نظرند که هر چند اگر فقیه می‌تواند احکامی که در ظاهر با احکام شرعی همخوانی ندارد صادر کند، این به این معنا می‌باشد که ادله ولایت فقیه، دلالت دارد که فقیه

موظف یا مختار است، در صورت تراحم بین احکام شرعی برای تشخیص حکم اهم، میان آن‌ها چاره اندیشی کند و در صدد اجرای آن تلاش کند و در نتیجه برای تعطیلی موقت حکم مهم (غیراهم) فرمان دهند. نه اینکه این امر بدین معنا باشد که فقیه نسبت به الغا و تعطیلی احکام شرعی -هرچند موقت- ولایت دارد. ادله ولایت فقیه دلالت بر این دارند که تشخیص ولی فقیه در تعیین اهم در موارد تراحم و حکم آن، نافذ است و همگان حتی فقهای دیگر باید این تشخیص و حکم را به رسمیت بشناسند و ملتزم گردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸ش: ص ۲۵۱-۲۶۳)

یکی دیگر از علما می گوید: مقام عصمت که موجب اختصاصات معصوم است دخالتی در حوزه اختیارات حاکم و ولایت اعتباری او ندارد. لازمه ی حکومت اختیاراتی فراتر از فروع احکام فقهی می باشد، تشخیص موضوعات، تعیین اولویت ها در موارد تراحم یا تعارض، تطبیق احکام با مقتضیات و مصالح جامعه در مواردی که نصی از کتاب و سنت نرسیده، نصب و عزل مدیران از لوازم غیر قابل 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. (انصاری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۱۵)

در اینجا به نمونه های از مصلحت اندیشی های حاکم اسلامی که از جمله مصادیق قلمرو قاعده مصلحت در سیاست داخلی می باشند اشاره می کنیم:

۲-۲-۴-۱- حفظ نظام

حفظ کیان اسلام و نظام اسلامی مهمترین مصلحتی است که حاکم باید در تصمیم ها، دستورالعمل ها و سیاست ها بدان توجه کند. حفظ نظام همچنین از اصول عقلیه ای می باشد که هر عقل سلیمی بدان حکم نموده و برای دوری از اختلال و هرج و مرج و برپایی نظام بر آن دلالت می نماید. از صدر اسلام تا به حال اندیشوران اسلامی و رهبران مسلمانان به ممنوعیت آنچه موجب اختلال نظام می شود، حکم داده و در مقابل، حفظ نظام را واجب دانسته اند و به تبع آن، آنچه را لازمه حفظ نظام است واجب شمرده اند. این حکم به اندازه ای نزد فقها و دیگر اندیشمندان مسلمان شیوع یافته که به صورت قاعده ای درآمده است؛ البته پرواضح است که این موضوع با معنایی که در سطوح آتی از آن می شود، از اصول و قواعد تاسیسی اسلام نیست، بلکه از آنجا که مهمترین مستند آن عقل می باشد، شاید بتوان گفت که از بدو تأسیس اجتماع انسانی در هر نظام و جامعه ای همگان به دنبال حفظ نظام جامعه خود بوده و می باشند.

یکی از مفاهیم مهم دیگر که می بایست برای تشخیص مصالح در سیاست داخلی مورد توجه قرار گیرد حفظ نظام است که محیط جامعه را برای اجرای احکام الهی مستعد می کند و اجرای آن احکام خود هدف بزرگتر از حفظ نظام است. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۸ش: ص ۱۲۹)

فقها معمولاً اختلال نظام را در کنار «هرج و مرج» ذکر کرده و این دو را در مقابل «تمامیت نظام» قرار داده‌اند، چنان که حفظ نظام را در مقابل اختلال به نظام ذکر می‌نمایند. (السزواری، ۱۴۲۳ق: ج ۲)

سند و پشتوانه فقیه در افتا به وجوب حفظ نظام یا حرمت اختلال به نظام، گذشته از ادله نقلی، حکم عقل می‌باشد؛ زیرا آنچه را عقل در سلسله علل و مناسبات درک و داوری کند، شرع مقدس نیز به آن حکم می‌کند؛ و عقل مراعات مصالح عمومی را لازم و واجب می‌داند.

ملاک وجوب حفظ نظام، مطابقت آن با مصلحت عمومی جامعه است و به تعبیر دیگر: حفظ نظام به حفظ مصلحت عام برمی‌گردد، چنان که اختلال به آن، نادیده گرفتن این مصلحت است، و ربطی به عسر، حرج و اضطراب ندارد، از این رو حفظ نظام واجب است، هر چند به عسر، حرج، اضطراب و ضرر منتهی نگردد. روشن است که عدم حفظ نظام و اختلال به آن، در صورتی که به جریان عام و فراگیر تبدیل شود، همه آن محذورات (عسر و حرج و...) را دارد، اما سخن در این است که نه حرمت حفظ نظام یک حرمت جمعی است و نه وجوب آن یک واجب جمعی، بلکه تک تک مکلفان، مأمور به حفظ آن و نهی از هتک و اختلال به آن هستند؛ اعم از این که با اختلال، عسر و حرج و ضرر پیش آید یا نه. توجه به سخن فوق، تاثیر به سزا در نگرش فقیه در فتاوی‌ای که از وی به منصفه ظهور می‌رسد دارد. به عنوان مثال برخی از فقها با وجود عدم احترام از سوی شارع نسبت به خون برخی از فرق کفار، ریختن خون آن‌ها را در صورتی که با حفظ نظام منافات یا مفسده دیگری داشته باشد، جایز ندانسته‌اند. (الموسوی الخویی، ۱۴۱۶ق: ج ۱)

روشن است که مقصود از حفظ نظام، حفظ نظام معیشت جامعه و حراست از کیان کشور اسلامی و مسلمین از هجوم دشمنان است. فقها این معنا را نیز با اهمیت دانسته و به آسانی تخطی از آن را جایز نمی‌دانند. این اهمیت و ارزش به اندازه‌ای می‌باشد که به اعتقاد فقیهان، رسیدن به این مهم حتی در کنار حاکم جائز گاه واجب می‌شود، هم چنان که صاحب جواهر می‌گوید: «هرگاه کفار به دنبال محو و نابودی اسلام و از بین بردن شعایر آن و محو یاد پیامبر و دین او باشند جهاد در این هنگام واجب است حتی در کنار حاکم جائز؛ البته با هدف دفع کفار از هدف شان، نه کمک به سلطان جائز و علاوه بر این بر نصوص خاصه امر اجماع نیز قائم شده است». بنابر این تعریف، ملاک حفظ نظام معیشت و تنظیم روابط داخلی و خارجی و دفع دشمنان می‌باشد و تفاوتی نمی‌کند که حاکم و ناظم فقیه باشد یا پادشاه؛ یعنی قاعده حفظ نظام با این معنا دلیلی بر مشروعیت ولایت فقیه نمی‌شود و این مشروعیت یا لزوم حکومت فقیه باید با دلیل دیگری اثبات گردد. (شریعتی، ۱۳۹۴ش: ص ۲۵۴)

البته برخی از فقها حفظ نظام را حفظ حکومت موجود می‌دانند، و این با فرض مشروعیت حکومت از دیدگاه آن‌ها می‌باشد. در دیدگاه قبل نظام و حکومت موجود مدنظر نبود و به دنبال موجبات حفظ نظام

معیشت یا کیان کشور اسلامی و هویت جمعی مسلمان بود که این هدف به وسیله حکومت غیر فقیه نیز میسر است اگرچه از دیدگاه فقها مشروع نباشد، ولی در معنای اخیر تا فقیهی حکومت و حاکم موجود را مشروعیت ندهد به دنبال حفظ آن نیست؛ البته ممکن است که به دلایل بیرونی مانند دفع افسد به فاسد و... نه درونی مانند فقاقت و عدالت حاکم، حکومت غیر فقیه را مشروعیت داده و به حفظ آن فتوا دهد که این مورد به ندرت اتفاق می افتد، زیرا مشروعیت حکومت و حاکم از دید فقها مقرون است.

البته حفظ حکومت موجود لازمه حفظ نظام به معنای اول می باشد؛ یعنی از دید فقیه، حفظ نظام معیشت جز به حفظ حکومت موجود میسر نیست و به همین دلیل می توان گفت که استفاده از اصطلاح حفظ نظام در معنای دوم شکل عاریتی به خود گرفته، زیرا در ظاهر معنای دیگر است، ولی معنای اول مراد می باشد. امام خمینی درباره لزوم حفظ نظام جمهوری اسلامی می گوید: «اگر-خدای نخواسته- شکستی برای ملت حاصل بشود به نابودی اسلام تمام می شود» و در جای دیگر خطاب به کارگزاران می گوید: «همه کسانی که در این کشور به خدمت مشغول هستند، این ها باید توجه داشته باشند که آبروی اسلام که مظهر بزرگش الان جمهوری اسلامی است... را باید حفظ کنند». در این جملات، حفظ جمهوری اسلامی مظهر حفظ اسلام و معادل آن بیان شده است. (شریعتی، ۱۳۹۴ش: ص ۲۵۵)

حفظ نظام و تامین مصالح آن مستند فتاوی سیاسی بسیاری شده که در اینجا به برخی از آن ها اشاره می کنیم:

حفظ نظام مقدم بر حقوق مردم است، هم چنان که بر جان آنان نیز مقدم می باشد. امام خمینی در این باره می فرماید: «اگر ما اسلام را در خطر دیدیم همه ما باید از بین برویم تا حفظش کنیم، حفظ جان مسلمانان بالاتر از سایر چیزهاست و حفظ خود اسلام از جان مسلمانان بالاتر است». فقیهان تعرض به برخی از حقوق مردم را چنانچه حفظ نظام وابسته به آن باشد جایز دانسته اند، هم چنین اجازه داده اند که افراد با جاسوسی اسلام را حفظ کنند یا شارع از حرمت تجسس در جایی که حفظ نظام مطرح است دست برداشته، به علاوه زدن متهم را تنها به این دلیل جایز دانسته و تفتیش و تحقیق در زندگی و عقاید خصوصی افراد را بر اساس این مجاز شمرده اند.

حفظ نظام دلیل بر ضرورت حکومت است؛ تشکیل حکومت برای حفظ نظام و وحدت مسلمین و اجرای احکام الهی صورت می گیرد؛ کسانی که به جواز سلطنت سلطان ذی شوکت شیعی معتقد هستند، وجود حفظ نظام را دلیل بر جواز آن سلطنت گرفته اند؛ کسانی که به ولایت فقیه معتقدند، می گویند که قاعده عدم ولایت همه ولایت ها را نفی می کند و استثنای ولایت فقیه تنها به دلیل حفظ نظام صحیح است؛ برخی معتقدند که اگر دلیل بر مشروعیت ولایت فقیه تنها قاعده حفظ نظام باشد وی ملازم است در اجرای ولایت خویش به قدر متیقن اکتفا کند و ولایتی بر افزون از قدر متیقن ندارند؛ و بر همین اساس

ولایت در امور حسبه را مطرح کرده‌اند با فرض پذیرش ولایت برای فقها باید گفت که بر همه فقها ولایت واجب می باشد، ولی چون اختلال نظام پیش می آید اگر فقیهی حکومت تشکیل داد دیگران تکلیفی ندارند، بلکه لازم است از وی اطاعت کنند. (شریعتی، ۱۳۹۴ش: ص ۲۵۵)

۲-۲-۴-۲-تحقق عدالت در جامعه

یکی از مهمترین و اساسی ترین مفاهیمی که تشخیص مصالح حاکم می بایست در جهت تحقق آن باشد "عدالت اجتماعی" است. به همین دلیل بسیاری از مصلحت سنجی ها در سیاست داخلی کشورها برای تحقق عدالت اجتماعی صورت می پذیرد و تحقق این امر می بایست یک مناظ بسیار قوی برای ترجیح مصالح دیگر قلمداد شود. محور عمده در اندیشه سیاسی شیعه عدالت می باشد. عدالت در اندیشه سیاسی شیعه جایگاه کلیدی دارد و از اصول مذهب شیعه می باشد. عدالت از دیدگاه شیعه محور اساسی است که سیاست نمی تواند خارج از آن باشد و دغدغه اکثر نظریه پردازان سیاسی بوده است. اگرچه روح شریعت و هدف اصلی از تشریح احکام الهی برقراری مطلق عدالت (اعم از فردی و اجتماعی) می باشد اما بیشترین تاکید در اداره جامعه مسلمین و در بعد حکومتی و احکام اجتماعی بر همین عدالت اجتماعی است. موضوع عدالت و طلب و دفاع از آن یک اصل مهم دینی و الهی محض است و خود یگانه هدف اجتماعی پیامبران الهی و کتابهای آسمانی می باشد و راز نزول کتاب و میزان تحقق یافتن همین هدف بسیار مهم است. هیچ مسلمانی نمی تواند نسبت به اصل عدالت بی تفاوت باشد و برای زنده کردن آن نکوشد، چنانچه هیچ فقیه اسلامی نمی تواند بر ضد عدالت یا مخالف عدالت یا غیر جهت ایجاد زمینه ای برای تحقق عدالت، فتوایی داشته باشد. یعنی چنین رای و فتوایی از ریشه و بن، اسلامی و قرآنی نیست. (مقتدر، ۱۳۷۰ش: ص ۱۵۰)

بیشتر گفته شد که تصمیمات حاکم در بستری از مصلحت انجام می پذیرد. اما باید توجه داشت که هدف با بستر متفاوت است و هدف ها: بزرگ و کوچک و بعید و قریب دارند. اگر بزرگترین هدف یک حاکم را هدایت جامعه و تقرب و نیل مردم به سوی خداوند بدانیم تحقق عدالت اجتماعی یکی از بزرگترین اهدافی است که برای ایجاد جامعه الهی که در نهایت ارمغانش قرب الی الله است، باید مورد لحاظ حاکم و والی مسلمانان قرار گیرد. بنابراین بسیاری از مصلحت های والی در سیاست داخلی کشور می بایست برای تحقق عدالت اجتماعی باشد. حضرت امام در خصوص اهمیت عدالت اجتماعی و لزوم تحقق آن در جامعه بسیار سخن گفته اند. و در وصیت نامه خویش سلامت این حکومت را بسته به آن دانسته است و تاکید می کنند که عدالت اجتماعی لازمه یک رژیم سالم می باشد.

بخصوص جوهره ی تشیع در حقیقت در عدالت جویی و عدالت خواهی آن نهفته است. مسلمانان پیرو امیرالمومنین کسانی بودند که آرمان های اسلامی در تامین عدالت اجتماعی را که پیامبر(ص) به آن ها

نویسد داده بود، پس از مرگ آن حضرت رها شده می‌دیدند و ملاحظه می‌کردند که روند سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی در جهت پایمال نمودن حقوق آنان است و نه تحقق عدالت موعود بین حاکم و مردم، مردم و حاکم و مردم با مردم، شیعیان به‌خاطر ملاحظه این آرمان‌ها در رفتار و عملکرد حضرت علی (ع) گرد ایشان جمع شدند و از آن حضرت تبعیت نمودند. (خمینی، ۱۳۶۸ ش: ص ۲۰۰)

هدف اصلی اسلام، اقامه عدل در جامعه بشری می‌باشد و تنها اصلی که به صورت مطلق بدون کمترین قید و شرطی مطرح می‌باشد، اصل عدالت است، ولی اصول دیگری مانند مساوات، آزادی و...، به وسیله اصل عدالت شکل داده می‌شوند. به این معنی که هرگاه اصلی با اصل عدالت در تعارض قرار گیرد، اصل عدالت مقدم خواهد بود و آزادی از نظر اسلام تا آنجا محترم است که در تضاد با اصل عدالت نباشد. عدالت اصلی است حقوقی و دولت اسلامی، آن را هم در روابط خارجی و هم در روابط داخلی به صورت الزامی اعمال می‌کند. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (حدید، آیه ۲۵) در این آیه، قرآن کریم هدف از بعث همه پیامبران و نزول همه کتب آسمانی و بینات (دلیل منطقی و اعجاز) را اقامه قسط و عدالت معرفی کرده و در این هدف، تکیه خاصی بر جوامع اسلامی نداشته، بلکه با کلمه (النَّاس) جامعه بشری را منظور داشته است. نکته لطیف در این آیه این است که بلافاصله از آهن سخن به میان می‌آورد که احتمالاً ایهامی بر ضرورت اجرا و الزامی بودن عدالت است، هرچند اجرای آن متوقف بر توسل به زور باشد. بر این اساس روابط جامعه اسلامی از نظر داخلی و خارجی، بر نفی ظلم استوار است. (مطهری، ۱۳۹۴ ش: ص ۱۰۲)

برای آن که معنای عدالت اجتماعی و مقصود از عدالت در این فصل بهتر روشن شود در اینجا به مفهوم انواع عدالت در علوم اسلامی اشاره می‌کنیم، مفهوم عدالت در سه معنا به کار می‌رود؛ عدل الهی، عدالت به عنوان خصیصه و صفت انسان‌ها که شرط احراز دسته‌ای از مناصب شرعی است و عدالت اجتماعی.

عدل الهی:

درباره معنا و مفهوم عدل الهی که در آیات متعددی از قرآن آمده و خداوند به روشنی ظلم را از ساحت خود نفی می‌کند، و همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که خداوند متعال عادل است، اختلاف نظر مشهوری بین فرقه‌های کلامی مسلمانان وجود دارد؛ اختلاف بر سر آن است که آیا از دیدگاه عقل - با صرف نظر از تعالیم وحیانی - پاداش دهی و احسان به نیکوکاری حُسن دارد و تجاوز به حقوق دیگران و دروغگویی قبح؛ به این صورت ضوابط و معیارهایی برای افعال وجود دارد که در پرتو آن‌ها می‌توان عادلانه بودن و یا ظالمانه بودن و حسن و قبح آن‌ها را سنجید؛ و همچنین آیا با صرف نظر از اراده و فعل خداوند معیاری وجود دارد که با بهره‌گیری از آن خداوند متعال را عادل بدانیم؟ امامیه و معتزله (عدلیه)

معتقدند واقعیت همین است و انسان در سایه خرد خویش می تواند حسن و قبح افعال را در یابد و خداوند عادل است به این معنا که همه افعال او حسن دارد و عادلانه است و از ظلم و قبح به دور است. اما اشعریان این نظریه را نمی پذیرند و می گویند عدل حقیقی جز اراده و فعل خداوند و امر و نهی خداوند در خارج وجود ندارد. خداوند آنچه را انجام می دهد نیکوست و به آن چه امر می کند حسن دارد و از آنچه نهی می کند قبح دارد و خوب، تنها همان است که او بدان عمل کرده و قبح آن است که از آن نهی نموده. (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ص ۱۰۴-۱۰۶)

عدالت فردی:

در تعریف عدالت فردی فقها اختلاف نظر دارند، اما مشهور میان فقیهان آن است که عدالت عبارت است از ملکه ای که انسان را از انجام گناهان باز داشته و به عمل به واجبات شرعی وای می دارد.

عدالت اجتماعی:

سومین معنای عدالت که به عنوان یکی از ضوابط و مبانی احکام حکومتی به شمار می رود عدالت اجتماعی است؛ یعنی عدالت در گستره اجتماع، اعم از حوزه مسایل اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تا آن جا که در قلمرو اختیارات و فعالیت های حکومت قرار می گیرد. با روشن شدن معنای عدالت مورد نظر (عدالت اجتماعی) این زمینه فراهم شد که به گونه ای روشن تر به بررسی رابطه عدالت و مصلحت پردازیم. (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق: ص ۱۲)

عدالت و مصلحت:

از آنجا که آیات و روایات و برخی از دیدگاه های فقیهان به روشنی نشان می دهد عدالت مهمترین ضابطه احکام حکومتی است؛ بلکه اصولاً بنیاد و نظام حکومت اسلامی و همه احکام ولایی می باید بر پایه آن استوار باشد و سامان یابد. این بررسی ها این پرسش را در ذهن ایجاد می کند که مصلحت چه رابطه ای با عدالت دارد؟ آیا در عرض آن به عنوان یکی از ضوابط و مبانی صدور احکام حکومتی است و یا در طول آن است.

در پاسخ می توان گفت که بررسی های یاد شده نشان می دهد که آن چه ضابطه احکام حکومتی و مبانی صدور آن ها است، عدالت اجتماعی می باشد و مصلحت که به معنای منافع عمومی است. این خود از مصادیق عدالت، یا از لوازم آن و یا از عناصر آن می باشد. و همانطور که پیش از آن در تعریف عدالت آوردیم اجرای قانون درباره همگان به گونه یکسان و نیز بهره وری همه مردم از امکانات عمومی و بیت المال در زمره عناصری است که بی شک در معنای عدالت و یا از مصادیق آن است. از سخنان فقیهان در تعریف مصلحت که نمونه های متعدد و مختلفی از آن در فصل اول آورده شد، بر می آید که مقصود از

مصلحت آن است که حاکم، سلطان و قاضی نباید منافع شخصی خود را در نظر گیرد؛ بلکه می باید در مصرف خراج و دیگر اموال بیت المال مصلحت مسلمین را در نظر بگیرد. به این معنا که آن ها را به گونه ای هزینه کند که سود آن به همه مردم بازگردد و زمینه رفاه عمومی را فراهم آورد و همچنین می باید ملاک تصمیم گیری های خود را منافی قرار دهد که به همه افراد جامعه تحت رهبری او باز می گردد.

به این صورت بازگشت بسیاری از مواردی که در سخنان فقها از مصلحت یاد شده به عدالت است. به عنوان نمونه رعایت مصلحت در مصرف بیت المال هم به فقرزدایی و هم مساوات مردم در بهره وری از امکانات عمومی و هم به قانون گرایی باز می گردد و این هر سه در زمره تعاریفی است که از عدالت ارائه شد.

۲-۲-۳- تامین امنیت ملی و عمومی جامعه

رشد و تعالی یک جامعه مستلزم وجود فضایی همراه با آرامش و توأم با امنیت می باشد. بی شک یکی از بزرگترین مصلحت های نظام، تامین امنیت در جامعه است. پیامبر گرامی اسلام از امنیت به عنوان یکی از دو نعمت مجهول در کنار سلامتی نام می برد. حکومت اسلامی وظیفه دارد با تهیه امکانات لازم، نه تنها امنیت جامعه را تامین کرده و در برابر تهدیدات خارجی آسیب پذیر نباشد، بلکه باید با مانور و قدرت خویش، دشمنان را مایوس و هراسناک کند.

تمام نصوص دینی در خصوص فضیلت تبلیغ و ارشاد مردم و یا زشتی و عقوبت اضلال و گمراه سازی آنان را می توان نمونه های اهتمام شریعت برای تامین آرامش و امنیت فکری مردم دانست. به این منظور مشاغلی که موجب تزلزل بنیه فرهنگی مسلمانان و سست اعتقادی آنان می شود از مکاسب محرمه شناخته شده و پرداختن به آن ها ممنوع گشته است. مرور اجمالی بر گفته های فقهی و روایات در مسائلی نظیر حرمت کفالت، سحر، شعبده، بیع اصنام، تصویرگری، مجسمه سازی و... در حکم شرعی، آن را آشکار می سازد. (شریعتی، ۱۳۸۰ش: ص ۱۹۲)

وجه دیگر امنیت که بارزتر بوده و بیشتر مورد توجه قرار می گیرد نظم سیاسی و اجتماعی است. یکی از خواسته های به حق هر ملت و وظایف داخلی حکومت اسلامی که از جمله نیازهای اولیه می باشد برقراری نظم و امنیت عمومی است. جامعه ای که امنیت نداشته باشد آن جامعه از دیگر مواهب اجتماعی مانند سلامت روحی، جسمی، آزادی و رفاه بی بهره خواهد بود شاهد این مدعا در دنیای امروز زیاد می باشد. از طرف دیگر در سایه نظم و امنیت استعدادها و خلاقیت ها، رشد و بالندگی تمدن ها، محقق می شود. علمای امامیه در مباحث شان برخورد قاطعانه با عوامل ناامنی را یکی از وظایف حکومت اسلامی در جامعه می دانند. (مصباح، ۱۳۹۱ش: ص ۱۸۰)

از خواسته های اصلی هر ملتی ایجاد نظم و برقراری امنیت می باشد استعدادها و خلاقیت ها در پرتو این دو موهبت بزرگ محقق می شود و در صورت فقدان آن، جامعه به زوال می گراید و از آنجا که تکمیل شخصیتی انسان ها از نظر استعداد و همچنین آموزش اخلاق، سیاست، صنایع و حرفه ها از اهداف اصلی پیامبر(ص) و به تبع آن از مقاصد امام و نایبان عام و خاص او محسوب می شود. فضای امن و نظم ناشی از آن، زمینه مساعدی برای وصول به این مقاصد و غایات به شمار می آید. شیخ طوسی به شیوه ای غیرمستقیم بر این نکته تاکید دارد که هرگاه حکومت در جامعه ای حضور فعال داشته باشد، نظم و امنیت تامین خواهد شد و مردم از دام فساد و تباهی ناشی از بی نظمی و ناامنی رهایی خواهند یافت. (طوسی، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۱۸۳)

امنیت دو حیث دارد یکی امنیت از تجاوزات و مزاحمت های بیرونی و یکی امنیت از اشرار داخلی. آیت الله منتظری در این مورد گفته اند حفاظت از کشور اسلامی و دفاع از مرزها و حریم آن، تا مردان با امنیت مالی و جانی به مسافرت پرداخته و به راحتی به کسب و کار خود ادامه دهند. (منتظری، ۱۳۶۷ش: ج ۳، ص ۳۳) همچنین آیت الله جوادی آملی در این رابطه فرموده اند: ایجاد نظم در جامعه برای دوری از هرج و مرج می باشد. بنابراین باید نظم حاکم باشد که هیچکس خود را بر دیگری تحمیل نکند و تنها در سایه این نظم عادلانه می باشد که جامعه شکل می گیرد و حیثیت اجتماعی انسال ظهور می کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۷ش: ص ۵۱)

بنابراین حکومت اسلامی باید به مقابله با دسته ها و گروه های شرارت پیشه همت گمارد و در راستای فراهم ساختن امنیت و آرامش مردم تلاش کنند. یکی از بحث های مهم و اساسی در حکومت اسلامی این است که حکومت اسلامی باید با جدیت و قاطعیت تمام در برابر دسته ها و گروه هایی که قصد برهم زدن امنیت شهروندان را دارند در راستای حفظ حقوق مادی و معنوی افراد جامعه مقابله کند.

مبنای وجودی نظام اسلامی، اسلام می باشد. اسلام به عنوان مکتبی که اندیشه جمهوری اسلامی ایران برگرفته از آن می باشد، اسلامی فرانهادی و فرا گفتمانی است. به بیان دیگر، اسلام صرفاً چارچوبی برای اداره زندگی نیست، بلکه برنامه ای هدفمند برای تحول و به حرکت در آوردن جامعه به سوی مقاصد عالی جهان شمول می باشد و مرزهای اعتقادی است نه جغرافیای زیرا هدف تمامی افراد بشری می باشد و متعلق به گروهی خاص نمی باشد ولی در عین حال در همه حوزه ها و روابط اجتماعی و عقیدتی حضور دارد و دینی اجتماعی به شمار می آید و حفظ نظام سیاسی بر آمده از حکم و نظر شریعت اسلامی، که ابزاری برای اجرای عدالت و دیگر احکام شرعی می باشد، امری ضروری به شمار می آید. اهمیت این ضرورت تا آنجاست که در تراحم با دیگر مراجع امنیت، اولویت با آن می باشد؛ زیرا در نبود یک نظام

حوزه اجتماعیات و سامان یافتن زندگی دنیوی انسان، دین اسلام رویکرد یک سو نگر و تک خطی نسبت به قشر خاصی از انسان‌ها یعنی مسلمانان ندارد و ساختار کلی اسلام به گونه‌ای است که مخاطب تعالیم، احکام و آموزه‌های آن تمامی بشر می‌باشد. آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء، آیه ۷۰) جامعیت و کل‌گرایی اسلام را نسبت به تمام بشر به خوبی بیان می‌کند. (بهر روز لک، شفایی. ۱۳۹۰ش: ص ۹۰)

به هر حال تشکیلات، ابزاری سرنوشت ساز می‌باشد که معاندان و متعهدان، آن را برای اهداف خویش به کار می‌برند و تنها هوشیاری و ایجاد تشکل‌های مردمی شایسته و خالص است که می‌تواند توده‌های مردم را منسجم و حرکت‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را همگانی و مردمی نماید. در برخی از آیات قرآن دستوراتی آمده که اگر چه هر فرد به تنهایی می‌تواند آن دستورات را انجام دهد، اما انجام آن به طور فردی هدف قانون‌گذار یعنی خداوند را تامین نمی‌کند و بدون تحقق حکومت اسلامی این آیات امکان اجرا شدن ندارد. از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»

و در برخی از آیات که بیانگر آرمان‌ها و هدفهایی است که تنها در پرتو وجود حکومت اسلامی به دست می‌آیند مانند آیه‌هایی که ظلم را رد می‌کنند و خواهان برقراری عدل و قسط در جامعه می‌باشند مانند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (موسوی، ۱۳۸۶ش: ص ۳۸)

بنابراین حزبی که در چارچوب موازین اسلامی برای دست‌یابی به اهداف اسلام تلاش کند و در یک محیط اسلامی رشد پیدا کند در اسلام پذیرفتنی می‌باشد.

۲-۲-۴-۵- مشورت و استفاده از نظر متخصصان

یکی از مسئولیت‌ها و وظایف رهبری در حکومت اسلامی مشورت و نظرخواهی از افراد صاحب مهارت و تخصص بدور از استبداد و خودکامگی برای اداره کشور می‌باشد. هدف اصلی از مشورت با توجه به پیچیدگی پدیده‌ها و تنوع موضوعات، استفاده از نظر دیگران و شفاف‌تر شدن مسائل و آشکار شدن زوایای پنهان آن برای تصمیم‌گیری و اجرای هرچه بهتر امور می‌باشد. نظرخواهی و مشورت امری است که در سیره سیاسی پیامبر اکرم اسلام و امیر المومنین (ع) وجود داشته است و در روایات زیادی نسبت به آن و بخصوص در امر حکومت سفارش فراوان شده است. البته باید توجه داشت مشورت در صورتی مجاز است که حکم مسأله، از سوی خداوند به عنوان قانونگذار مشخص نشده باشد و تصمیم‌گیری درباره آن، به حاکم جامعه واگذار شده باشد. بدون شک مهم‌ترین فلسفه مشورت به عنوان یک

سنت رایج عقلایی، روشن شدن زوایای پنهان یک مساله و استفاده از نظر دیگران به خصوص در مسائل پیچیده است که معمولاً از توانایی تصمیم‌گیری افراد خارج می‌باشد.

با توجه به اینکه پیامبر اکرم (ص) دارای عصمت بوده و از طرف دیگر، علمی لدنی داشته است، پیرامون چرایی الزام ایشان به مشورت مباحث متعددی در متون اسلامی مطرح شده است. شیخ مفید در این باره جهاتی را ذکر کرده‌اند که توسط اندیشمندان مسلمان ایرانی نیز مورد توجه و پذیرش واقع شده است. این جهات عبارت‌اند از: تعلیم مسلمانان که در امور خویش از دیگران نظرخواهی کنند، ایجاد الفت در مسلمانان و شناسایی افراد خیر خواه از بدخواه و منافق. (ورعی، ۱۳۸۰ش، ش ۲۲، ص ۹۰) که تقریباً تمامی اندیشمندان اسلامی بر این اعتقاد هستند این که پیامبر(ص) ملزم به مشورت بوده‌اند بدین معنا که ایشان نیازمند به عقول پیروان خود باشند نیست. پیامبر(ص) هیچگاه روشی که مردم هیچ نقشی در سرنوشت اجتماعی خود ایفا نکنند و در نا آگاهی و بی‌خبری به سر ببرند در پیش نگرفت، بلکه خواستار جامعه‌ای رشد یافته و مردمی مسئول و سرنوشت ساز بود. قانونگذار اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز زمینه چنین مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیری‌های سیاسی و سرنوشت ساز برای همه افراد اجتماع فراهم کرد تا در مسیر تکامل انسان هر فردی خود دست‌اندرکار و مسئول رشد و ارتقاء و رهبری گردد که این همان تحقق حکومت مستضعفین در زمین خواهد بود.

رمز و راز این همه تاکید بر مشورت از این جهت است که مشورت باعث یکی شدن افکار، تبادل نظر، روشن شدن امور و اطمینان خاطر در مرتفع شدن اشتباهات و خطاها می‌گردد؛ به ویژه در امور مهمی نظیر مسائل جنگ، دفاع و تدبیر امور امت که الزاماً باید در آن مشورت صورت گیرد و می‌توان گفت ترک آن ستمی بزرگ بر جامعه و امت اسلامی است؛ البته در تعیین شخص امام (که از مهمترین امور امت می‌باشد) اگر از سوی خداوند سبحان یا پیامبر اکرم (ص) یا امام معصوم (ع) فردی مشخص شده باشد، دیگر جایی برای مشورت وجود ندارد؛ زیرا که امر خداوند بر هر چیز حاکم است.

بنابراین، از نظر تاریخی در اسناد و مدارک اسلامی وارد شده است که پیامبر اسلام(ص) در رویش مقابله با دشمنان و جنگ‌ها از اصحاب خود مشورت می‌گرفت و خداوند نیز این ویژگی پیامبر(ص) را مورد ستایش قرار داده است. فقهای امامیه در مباحث شان در باب حکومت به فلسفه و حسن شورا اذعان کرده‌اند. به طوریکه برخی از آن‌ها با صراحت مشورت در انجام امور را یکی از اصولی دانسته که حکومت اسلامی باید نسبت به آن اهتمام داشته و نباید از آن غفلت نمایند. آیت الله جوادی آملی در مساله لزوم مشورت با خبرگان و متخصصین امور گفته‌اند: اما در مورد اموری که وضع مورد رای دشوار و پیچیده باشد و نیازمند کار تخصصی و تحقیقی کارشناسان باشد، نظیر تعیین رهبری و نیز تدوین قانون اساسی از باب اینکه آن‌ها اهل‌خبره‌اند باید به آن‌ها رجوع شود. (جوادی آملی ۱۳۸۹ش: ص ۴۴۸)

آیت الله مصباح، در مورد مشورت با مردم یا نمایندگان آن‌ها در امور کشوری مانند انتخاب رهبری و قانونگذاری می‌گوید: «مشورت مشروعیت دهنده نیست اما در صورتی که فوایدی داشته باشد که دارد مطلوب است.» (مصباح، ۱۳۹۱ش: ص ۳۰۲) بنابراین با توجه به این که رعایت مصلحت مسلمانان برای تمامی مدیران و کارگزاران نظام اسلامی واجب می‌باشد و انجام این وظیفه نیز در بسیاری از موارد جز به وسیله مشورت با متخصصان و خردمندان میسر نمی‌باشد، به وضوح می‌توان نتیجه گرفت که مشورت در امور بر کلیه کارگزاران و تصمیم‌گیرندگان واجب می‌باشد؛ البته این نوع مشورت الزاماً در عده‌ای محدود نخواهد بود، و شیوه‌های مشورت با توجه به زمان‌ها و مکان‌های مختلف فرق خواهد کرد. حاصل کلام اینکه نظام و شیوه حکومت اسلامی شورایی نیست و یکی از مسئولیت‌های رهبر در حکومت اسلامی این است که اداره امور اجتماعی را با توجه به اینکه این امور غالباً امر تخصصی شمرده می‌شود، بر اساس نظرخواهی و مشاوره صورت گیرد و آیات قرآن، روایات و سیره عملی پیشوایان دینی نیز مؤید این مطلب است. (سبحانی، ۱۳۷۰ش: ص ۴۵۸)

نتیجه‌گیری فصل دوم

مصلحت ضابطه اصلی صدور حکم حکومتی از سوی رهبر جامعه اسلامی می‌باشد؛ به این صورت که رهبر حکومت اسلامی و دستگاه‌های تابعه آن باید با در نظر گرفتن مصلحت، به قانونگذاری، عزل و نصب‌ها و دیگر احکام مربوط به اداره کشور بپردازند و پا را فراتر از این قلمرو نگذارند لذا صدور احکام حکومتی، ناظر بر تامین مصالح عمومی جامعه می‌باشد. بنابراین این بدان معناست که احکام حکومتی نمی‌تواند در راستای تامین مصالح بخش محدودی از جامعه صادر شود و یا اینکه بخش محدودی از جامعه را شامل نشوند؛ زیرا این امر «ترجیح بلامرجح» خواهد بود مگر آنکه تامین مصالح عمومی تلقی شود و یا بتوان توضیح منطقی برای صدور این احکام غیر مبتنی بر مصالح عمومی ارائه نمود.

و همچنین در زمینه مصلحت‌اندیشی محدودیتی برای تصمیم‌گیری حاکم اسلامی در حوزه مصالح اجتماعی وجود ندارد و ولایت ولی فقیه به اعتبار نص احتجاج که از ولایت امام معصوم جعل می‌گردد، مانند ولایت پیامبر و امام معصوم مطلقه و عام است و همه مسائل سیاسی، نظامی، فرهنگی، قضایی، اقتصادی، و... را در بر می‌گیرد و حاکم اسلامی می‌تواند در همه این زمینه‌ها به مصلحت‌سنجی پرداخته و احکام حکومتی را بر اساس آن صادر کند. بنابراین مصلحت در سیاست داخلی ماهیتی جز تامین مصالح عمومی موازی با مقاصد شرع ندارد و قلمرو آن نیز تمامی زمینه‌ها را شامل می‌شود و محدودیتی برای آن وجود ندارد و از جمله مهمترین مصلحتی که حاکم باید در تصمیم‌ها، دستورالعمل‌ها و سیاست‌های خود بدان توجه کند حفظ نظام اسلامی می‌باشد که از دید فقها حفظ نظام معیشت جز به حفظ حکومت موجود میسر نمی‌باشد و تشکیل حکومت برای حفظ نظام و وحدت مسلمین و اجرای احکام

الهی صورت می گیرد لذا کسانی که به جواز سلطنت سلطان ذی شوکت معتقد هستند، وجود حفظ نظام را دلیل بر جواز آن سلطنت گرفته اند. اما بیشترین تاکید در اداره جامعه مسلمین و در بعد حکومتی و احکام اجتماعی بر عدالت اجتماعی می باشد و اگر بزرگترین هدف یک حاکم را هدایت جامعه و تقرب و نیل مردم به سوی خداوند بدانیم تحقق عدالت اجتماعی یکی از بزرگترین اهدافی است که برای ایجاد جامعه الهی که در نهایت ارمغانش قرب الی الله است، باید مورد لحاظ حاکم و والی مسلمانان قرار گیرد.

فصل سوم

تعیین دامنه و قلمرو مصلحت در

سیاست خارجی

۳-۱- تعیین ماهیت قاعده مصلحت در سیاست خارجی

همان طور که در فصل قبل گفته شد مصلحت عبارت است از جلب منفعت و دفع مضرت؛ البته مراد ما از جلب منفعت حفظ مقاصد بشری و مخلوقات و دفع مضرت دنیوی نیست بلکه منظور حفظ مقاصد شریعت است، لذا مصلحت بر فعل مشروع مترتب می شود که کمال و رسیدن به هدف، با آن فعل مشروع به دست می آید که اهم آن ها در پنج مورد خلاصه می شود: حفظ دین، مال، جان، نسل برخی دیگر نیز عرض را بر این موارد افزوده اند. لذا هر چه که شامل این اصول پنج گانه شود مصلحت و هر چه موجب فوت آن شود مفسده و دفع آن مصلحت است. به دیگر سخن، شارع و هر فردی که در پی مصلحت اندیشی است، ابتدا اهدافی را در نظر گرفته و سپس قوانین و وسایلی را برای رسیدن به آن اهداف وضع می کند. و همچنین گفته شد که حکومت باید به دنبال خیر عمومی جامعه باشد و منفعت مردم را هدف اصلی خود قرار دهد حضور مصلحت به عنوان محوری اصلی در تشریح و قانون گذاری از یک سو و نیز نقش آن در استنباط و اجتهاد، نشان از اهمیت بالای آن دارد تا جایی که اکثراً مصلحت را مبنای همه احکام شرع بر شمرده اند و آن را اصل سامان بخش در سیاست که با سنجش پیامدهای عمل اقدام می نماید به شمار می آورند. و با دیدگاه دوراندیشانه به مسائل جامعه و با هدف رفع آن ها، راه حل های اجرایی مناسبی ارائه می کند تا در نتیجه عمل به آن ها جامعه ای سالم با حداقل معضلات ایجاد شود. پیشینه کاربرد مصلحت عمومی به سابقه کاربرد واژه سیاست در ابعاد عملی و نظری در زندگی و جامعه انسانی است. اگر مصلحت عمومی را سلاح جدید افراد در زندگی سیاسی در نظر بگیریم همواره اداره زندگی سیاسی انسان ها بدون اعمال مصلحت عمومی در آن امکان پذیر نخواهد بود و توجه به آن مقبولیت و مشروعیت بیشتر نظام سیاسی را نیز در پی خواهد داشت.

لذا با توجه به مطالبی که پیرامون ماهیت مصلحت آورده شد معلوم می شود که مصلحت ماهیتی جامع دارد که همه زمینه ها اعم از سیاست داخلی و سیاست خارجی را در بر می گیرد و از مهمترین ارکان و اساسی ترین گزاره های فقه شیعه و از پرکاربردترین مفاهیم در علم فقه و اصول می باشد که از جایگاه خاصی در مبانی دینی برخوردار است. و از آنجا که از ماهیت در فصل قبل به صورت مفصل بحث کردیم در این فصل به جهت جلوگیری از اطاله کلام دیگر به آن نمی پردازیم لذا یکی از مهمترین مباحث در این زمینه تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفساد می باشد به عبارتی دیگر مصلحت، مبنای احکام دینی و خداوند احکام شرع را بر اساس آن جعل می نماید. همچنین از اساسی ترین مبانی تصمیم گیری حاکم در حکومت اسلامی است و حاکم باید با در نظر گرفتن مصالح مسلمانان و جامعه به وضع قوانین حکومتی بپردازند. البته نباید فراموش کرد که مصلحت در فرهنگ سیاسی شیعه به مثابه یک عنصر

ذاتی وجود داشته است که توسط امام خمینی در دوره معاصر در سطح حکومتی و در چارچوب اهداف کلان دین احیا شده است.

می توان گفت که مصلحت عمومی در مفهوم خاص، همان چیزی است که در عرف فقهی سیاسی به آن احکام ثانویه گفته شده و در مقابل احکام اولیه شرعی به کار برده می شود. یعنی آن مواردی که بنا بر مصالح جامعه اسلامی با احکام اولیه اسلامی مخالف است اما به طور موقت و در حد ضرورت باید در جامعه عملی شوند. لذا با توجه به این موضوع اسلام این اختیار را به حاکم اسلامی داده که احکام اولیه برخی موضوعات را در مواردی که اقتضای مصلحت جامعه اسلامی را دارد تغییر دهد. به طور مثال حفظ نظام و حکومت اسلامی یکی از واجبات شرعی است. اکنون اگر اتفاقاً حفظ نظام بر تعطیلی موقتی حج متوقف باشد، بنا بر قاعده اهم و مهم بدیهی است که باید واجب مهم تر یعنی حفظ نظام اسلامی مقدم شود. به همین دلیل امام خمینی تاکید کرده اند که هر گونه حکم اولیه اسلام در جایی که با مصالح حکومت اسلامی مخالف باشد، یعنی مصلحت بزرگتری در مقابل مصلحت کوچکتر قرار گرفته باشد، مصلحت کوچکتر باید نادیده گرفته شود و مصلحت بزرگتر بر آن ترجیح پیدا می کند. بنابراین اساس احکام حکومتی و تصمیمات ولی امر مسلمین در تمام زمینه های داخلی و خارجی، مصلحت است و ماهیت مصلحت در همه امور یکسان است و به این ترتیب معلوم می شود که ولی فقیه عادل که حاکم شرع می باشد، در صدور احکام حکومتی باید بر اساس عنصر مصلحت عمل کند و عنصر مصلحت، مبنای اساسی و اصلی صدور احکام حکومتی از جانب ایشان می باشد. و فقط قلمرو مصلحت سنجی های حاکم اسلامی در سیاست داخلی و خارجی متفاوت می باشد که حکومت اسلامی در اتخاذ تصمیم گیری ها و تشخیص مصالح در سیاست خارجی اهداف خاصی را دنبال می کند و با توجه به این اهدافی که دنبال می کند قلمرو آن در سیاست خارجی مشخص می شود و قطعاً مصلحت سنجی در عرصه سیاست خارجی بدون در نظر داشتن این اهداف اهمیت چندانی ندارد.

۳-۲- تعیین قلمرو قاعده مصلحت در سیاست خارجی

۳-۲-۱- اهداف سیاست خارجی

دیدگاه های مختلفی در مورد تقسیم بندی اهداف سیاست خارجی از سوی دانشمندان علوم سیاسی و روابط بین الملل بیان شده است که جهت اختصار به آن ها نمی پردازیم و در این قسمت برای نمونه به یک دیدگاه اشاره می کنیم:

اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی را می توان به اهداف کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت تقسیم کرد.

۳-۲-۱-۱-اهداف کوتاه مدت

این اهداف جنبه حیاتی داشته و غالباً با حفظ موجودیت یک واحد سیاسی بیشترین ارتباط را دارند زیرا آشکار است که واحدهای سیاسی بدون حفظ موجودیت خود نمی توانند به دیگر هدف ها برسند. استقلال و امنیت ملی، وحدت و یکپارچگی کشور و رفاه اقتصادی از مصادیق آن به شمار می روند. (قوام، ۱۳۷۲ش: ۱۱۵)

۳-۲-۱-۲-هدف های میان مدت

هدف های میان مدت دولت ها ممکن است از یک سو با هدف های کوتاه مدت آن ها و از سوی دیگر با هدف های بلند مدت آن ها مرتبط شوند. این اهداف، ارزش های بنیادین شمرده نمی شوند و شکست در تامین آن ها در مقایسه با اهداف اولیه مصیبت بار نیست. بر این اساس دولت ها تلاش می کنند با دست زدن به یک سری اقدامات بین المللی به نیازها و خواسته های داخلی و حکومتی پاسخ دهند البته ممکن است تعقیب اینگونه هدف ها، گاهی منافع ملی جامعه را تحت الشعاع قرار دهد و در برخی از موارد هدف های میان مدت برای افزایش اعتبار یک دولت در داخل کشور و محیط بین المللی اتخاذ شود. امروز افزایش حیثیت، علاوه بر اقدامات دیپلماتیک و نمایش توانایی های نظامی که در گذشته صورت می گرفت، بر اساس مهارت های علمی و تکنولوژیک و سطح توسعه صنعتی سنجیده می شود. از جمله هدف های میان مدت حفظ وحدت امت اسلامی، حمایت از ملت های محروم و مستضعف، حمایت از متحدان و دوستان در خارج از کشور، تضعیف مخالف، گسترش و توسعه فرصت های اقتصادی، سلطه منطقه ای و... می باشند. (ستوده، ۱۳۹۳ش: ص ۲۱)

۴-۲-۱-۳-هدف های بلند مدت

درخواست های هدف بلند مدت معمولاً جهانی می باشد مانند صلح و امنیت بین المللی و نظم جهانی، زیرا هدف آن ها چیزی کمتر از بازسازی کل نظام بین الملل نیست. در این روند، دولت ها منافع و خواسته های خود را در ورای حدود و ثغور جغرافیایی خود جستجو می کنند و آن ها را در چارچوب مرزهای ملی خود محدود نمی سازند و تفاوت در اهداف بلند مدت و میان مدت در عامل زمان که ذاتی در این دو است مربوط نمی شود بلکه تفاوت مهم و اصلی بین آن ها از لحاظ دامنه آن ها است. از جمله مصادیق اهداف بلند مدت ایجاد حکومت اسلامی در جهان، برقراری عدالت اجتماعی و... می باشند.

هدف های بلند مدت عبارت اند از قواعد حاکم بر روابط درون نظام مزبور، نقش دولت های خاص این نظام و طرح ها و رویاهای مربوط به سازمان سیاسی این نظام در بین الملل می باشد. (قوام، ۱۳۷۲ش: ص ۱۱۶)

در اینجا به نمونه های از مصلحت اندیشی هایی که در سیاست خارجی کشور با در نظر داشتن هدف های آن صورت می گیرد اشاره می کنیم:

۳-۲-۲- مصلحت و منافع ملی

در نظر داشتن مصلحت و عزت کشور و همچنین حفظ عدم وابستگی و استقلال جامعه هیچکدام نباید مجوزی برای غافل شدن از منافع کشور باشد و بی تردید در نظر داشتن اصول پیشین به همراه حفظ منافع کشور یک مصلحت نگری و برنامه ریزی ظریفی را می طلبد. منافع ملی امروزه راهنمای سیاست خارجی بیشتر کشورها می باشد البته برخی از کشورها علائق و آرمان های خود را در سیاست خارجی پی گیری می کنند. اما وجه غالب با منافع ملی است.

جمهوری اسلامی ایران نیز باید به این امر یعنی تامین منافع ملی در کنار توجه به آرمان ها را در سیاست خارجی خود مورد توجه قرار دهد. و اصولی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران درباره سیاست خارجی آمده است اهداف آرمانی برای سیاست خارجی در نظر می گیرد. به عنوان مثال در مقدمه قانون اساسی، انقلاب اسلامی به عنوان حرکتی معرفی شده که زمینه تشکیل امت واحد جهانی و زمینه پیروزی تمام مستضعفان بر مستکبران و مبارزه در راه نجات ملل محروم جهان را فراهم خواهد آورد. اصول سیاست خارجی کشور با توجه به ماهیت نظام جمهوری اسلامی ایران از دین اسلام و ایدئولوژی اسلامی نشات می گیرد. و نقش ایدئولوژی اسلامی در قانون اساسی از نقش منافع ملی بارزتر می باشد و بیشتر بر مصالح اسلام و مسلمین و حمایت از نهضت های آزادی بخش و حمایت از ملت های در بند مستکبرین استوار است.

جمهوری اسلامی به این امید که با ایجاد ارتباط با ملت ها قادر خواهد بود به اهداف انقلاب اسلامی دست پیدا کند مخاطبین خود را ملت ها قرار داده است. و بر اساس هویت و ماهیت صد در صد اسلامی خود ایجاب می کند منافع خود را بر حسب مصالح اسلامی تعریف کرده و در سیاست خارجی درصدد تحقق آن ها باشد. مصالح اسلامی، منافع و نیازهای اساسی اسلام و مسلمین و امت اسلام می باشد و منشا و خاستگاه فراملی و فراسرزمینی دارد. و اگر بین محقق ساختن مصلحت و منفعت اسلام و مسلمین و برآورده ساختن نیازها و منافع ملت ایران تراحمی به وجود آید بدون تردید تحقق مصالح اسلامی مقدم و مرجح خواهد بود. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۴ش: ص ۸۶-۸۸)

۳-۲-۳- حفظ استقلال

از اهداف اولیه و حیاتی جامعه اسلامی حفظ استقلال کشور است و بدیهی است که چون ناوابستگی در تمام امور یک کشور اعم از داخلی و خارجی موضوعیت دارد استقلال شامل جنبه‌های مختلفی اعم از استقلال سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، فکری و همچنین حفظ حاکمیت ملی می باشد. استقلال یعنی جدا بودن کشور از هر نوع سلطه و اقتدار خارجی و در واقع حقی است که به موجب آن هر کشور در سیاست داخلی و خارجی خود آزاد می باشد و کشوری دارای استقلال است که بتواند سرنوشت خود را در دست بگیرد. و باید در نظر داشت که استقلال به معنای نداشتن ارتباطات گوناگون با کشورهای دیگر نیست. بلکه کشور می تواند هر نوع قانون اساسی که مایل باشد، تصویب کند و تشکیلات اداری خود را به میل خود برقرار سازد و در کنار حفظ استقلال اهداف بین المللی خود را نیز با ارتباط با کشورهای دیگر تامین کند. (فیروز آبادی، ۱۳۸۸ش: ص ۱۵۱)

برای درک بهتر مطلب به توضیح برخی از جنبه های مهم آن می پردازیم:

۳-۲-۳-۱- استقلال سیاسی

استقلال سیاسی به قدرت یک دولت در اداره امور داخلی و خارجی خود بدون دخالت دیگران گفته می شود، یعنی آزادی سیاسی دولت و حاکمان در مقابل بیگانگان. حرکت استقلال طلبی در یک جامعه نیازمند این است که افراد آن جامعه به یکدیگر احساس همبستگی داشته باشند و خود را در سرنوشت یکدیگر شریک بدانند و از استعمار و تحت سلطه بودن بیزار باشند و نیاز به تغییر شرایط سیاسی را درک کنند. (خمینی، ۱۳۶۸ش: ج ۵، ص ۱۸۹)

۳-۲-۳-۲- استقلال فرهنگی

یکی از دلایل عمده برای کسب استقلال سیاسی حمایت از فرهنگ ملی و دستیابی به استقلال فرهنگی است. فرهنگ زیربنا و اساس استقلال هر کشوری است و یکی از عوامل پیشرفت جامعه اسلامی اتکا به فرهنگ ملی و اسلامی جامعه می باشد. نقش فرهنگ در تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه بسیار مبنایی بوده و برای تحول در جامعه و ایجاد استقلال باید بر روی فرهنگ و استقلال فرهنگی و خود باوری در جامعه تکیه نمود حضرت امام خمینی (ره) علت موفقیت و پیروزی ملت ایران در مقابل مستبدان و مستکبران و استعمارگران را تکیه بر فرهنگ اسلامی می داند.

آنچه که در استقلال فرهنگی مورد اهمیت است این است که هر ملتی دارای دستاوردهای فرهنگی خاص خود می باشد و توسط افراد خود آن جامعه به گونه‌ای خودجوش به نسل بعد منتقل می شود و

آنچه که تمایز هویت ملی را فراهم می آورد عناصر اصلی و اساسی فرهنگ می باشد. (آقابخش، ۱۳۸۷ش: ص ۲۷۷)

۳-۲-۳- استقلال اقتصادی

اقتصاد یک کشور اگر وابسته به غیر باشد به تبع آن حکومت نیز نمی تواند در برابر خواسته های اجانب مقاومت کند و از مقدمات تحصیل استقلال دستیابی به استقلال اقتصادی است. کسب استقلال اقتصادی نیازمند سرمایه و دانش فنی می باشد و کشورهای زیر سلطه معمولاً فاقد آن می باشند از این رو بسیاری از کشورهایی که دارای استقلال سیاسی هستند از لحاظ اقتصادی هنوز مستقل نمی باشند. جنبه های استقلال پیوندهای ناگسستی با یکدیگر دارند. به عنوان مثال بین استقلال سیاسی و اقتصادی رابطه مستقیم وجود دارد و اگر کشوری در اقتصاد خود مستقل نباشد استقلال سیاسی او ظاهری می باشد. رکن استقلال اقتصادی یعنی خودکفایی در امر کشاورزی و تامین مواد غذایی یک ملت، اساسی ترین امری است که می تواند حکومت را به سوی استقلال بکشاند و حتی می تواند به عنوان یک اهرم برای دولت اسلامی در جهت رسیدن به اهداف بلندمدت آن استفاده شود. (بنی صدر، ۱۳۵۸: ص ۱۲)

۳-۲-۴- اصلاح بین مسلمین و رابطه و دوستی با غیر مسلمین

اخوت اسلامی می تواند به اختلافات دولت ها پایان دهد و آن ها را به سمت وحدت با یکدیگر سوق دهد و می تواند ملت های از هم جدا شده سرزمین اسلامی را به هم متصل کند. جامعه اسلامی از ملل مختلفی تشکیل شده است، در گذشته اسلام از ملل مختلف و گوناگون، یک جامعه واحد اسلامی به وجود آورد. اما در قرن جدید قدرت های آمریکایی و اروپایی تلاش های زیادی برای جدایی آن ها کرده اند. ولی در حال حاضر این جامعه به صورت واقعی با فکر واحد و آرمان و احساسات واحد وجود دارد و همبستگی نیرومندی میان آنان حکمفرما می باشد و این قدرت ها نتوانسته اند اساس وحدت را که در روح مردم قرار دارد از بین ببرند و بحران هویت در نزد مسلمین، همچنان باقی ماند تا جایی که تشکیل مجدد دارالاسلام و حکومت اسلامی به صورت نیرومندترین گرایش های انقلابی در سرزمین های مسلمان نشین از جمله ایران در آمد.

حرکت به سوی تشکیل مجدد دارالاسلام به صورت یک مرکزیت سیاسی جهانی، یک بازگشت به گذشته تاریخی نمی باشد بلکه با بهره گیری از روش شناسی که علم سیاست و استراتژی در اختیار مسلمانان قرار داده و استفاده از تجارب قبلی جهان اسلام می باشد. اما اصلاح بین مسلمین و ایجاد اخوت اسلامی بین آن ها کار آسانی نخواهد بود زیرا علاوه بر سختی کار در تاسیس ملت اسلامی موانع بسیار

قدرتمند و نیروهای نفی کننده ای، هم در داخل جوامع اسلامی و هم جهان غیر اسلامی بر سر راه وجود دارد تا مانع تشکیل امت اسلامی شوند. (مطهری، ۱۳۷۹: ص ۵۰-۵۲)

دولت اسلامی اعتقاد دارد که هیچ مسلمانی نباید تحت سلطه کافر قرار گیرد و با دقت در منابع اسلامی متوجه می شویم که تنها راه نائل شدن به اهداف حکومت اسلامی وحدت و اتحاد میان کشورهای اسلامی می باشد.

راهبرد وحدت و ائتلاف از مهمترین جهت گیری سیاست خارجی کشور های اسلامی است و دولت های اسلامی مکلفند با یکدیگر همکاری کنند. و باید بین دولت های اسلامی ائتلافی در مقابل مستکبران و ظالمان تشکیل شود که منافع ملل اسلامی را حفظ کنند. رهبری معظم انقلاب اسلامی می فرماید: «در قانون اساسی، اسلام معیار سیاست خارجی است بنابراین موضع گیری در مقابل کشورها و مسائل مختلف باید مختصات دینی داشته باشد.» همچنین ایشان اصول حاکم بر سیاست خارجه جمهوری اسلامی ایران را منبعث از مبانی اسلام می دانند.

اخوت اسلامی مخصوص مسلمانان است اما اخوت و دوستی برای آن گروه از غیر مسلمین که می توان در دوستی آن ها نفعی برای اسلام و مسلمین یافت و برخورد کینه توزانه ندارند نیز مطرح می باشد. آیات ۸ و ۹ سوره ممتحنه به عنوان تاییدی بر این استنباط می تواند مورد توجه قرار گیرد: «خداوند از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که با شما در امر دین پیکار نکردند و شما را از خانه و دیارتان بیرون نکردند نهی نمی کند: چرا که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد خدا شما را تنها از دوستی کسانی نهی می کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شما را از خانه و دیارتان آواره نمودند، یا کمک به بیرون راندن شما کردند. آری خدا شما را از هر گونه پیوند دوستی با این ها نهی می کند و هر کسی آن ها را دوست دارد ظالم و ستمگر است»

یک اصل کلی و اساسی از آیه مزبور در چگونگی رابطه مسلمانان با غیر مسلمانان به دست می آید و آن اینکه مسلمانان وظیفه دارند در برابر هر گروه و هر کشوری که بر ضد اسلام و مسلمین قیام کند و موضع خصمانه با آن ها داشته باشد، یا دشمنان اسلام را یاری دهد، سرسختانه بایستند و هر گونه پیوند دوستی و محبتی را با آن ها قطع کنند. (مکارم شیرازی، جمعی از نویسندگان: ج ۲۴، ص ۳۱-۳۳)

۳-۲-۵- افزایش قدرت جامعه

تکیه بر مولفه قدرت و اقتدار ملی از جمله لوازمی است که سیاست خارجی باید به آن در جهت حفظ عزت و مصلحت اهتمام داشته باشد و تدارک قدرت بعد از تشکیل حکومت اسلامی یکی از اصول راهنمای سیاست خارجی برای دولتی است که می خواهد دولتی اسلامی بشود. قدرت ابزار عزت جامعه

می باشد و در مراحل انتقالی دولت ملی به دولت اسلامی، افزایش قدرت ملی می تواند در خدمت این انتقال قرار گیرد.

در قرآن کریم در این باره چنین آمده است:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال، آیه ۶۰)

در این آیه خداوند متعال به مومنان و رهبری جامعه اسلامی فرمان می دهد که توان رزمی و قدرت دفاعی خود را بالا ببرند و نیز اسبان بسته و زین کرده فراهم آورند تا بدین وسیله دشمنان خود که دشمنان خدا نیز هستند از آن ها بهراسند و دندان طمع از اموال و سرزمین آن ها بکنند.

مصادق های تدارک قوای دفاعی و نظامی به تناسب زمان تغییر می یابد اما در این آیه اسب زین کرده نیز آمده است، بی شک این عنوان مصلحتی و موقتی است، زیرا در آن روزگار اسبان تیز گام و زین کرده سهم بسزایی در جنگ ها داشته اند ولی امروزه با گذشت زمان و پیشرفت فناوری و تکنولوژی های بشر ابزار های دفاعی و قدرت های جامعه تفاوت زیادی پیدا کرده و بدین سان مصادق های آیات قرآن در تدارک قدرت دفاعی جامعه تغییر پیدا کرده است.

تدابیر پیامبر اکرم (ص) در آستانه فتح مکه یک نمونه جالب نمایش قدرت بود که با موفقیت تمام انجام شد و آخرین و مهمترین پایگاه مقاومت علیه تشکیل دولت اسلامی در شبه جزیره بدون خونریزی ولی با تسلیم کامل سران مکه، به تصرف اسلام درآمد.

مهمترین بحثی که در مسئله افزایش قدرت جامعه در سیاست خارجی دولت اسلامی مطرح می باشد، مسئله بازدارندگی و آمادگی نظامی می باشد که دولت اسلامی باید در بالاترین حد توان نظامی باشد تا هیچ کشوری جرات تجاوز به حریم کشور اسلامی را نداشته باشد و این آمادگی نظامی یک اصل قرآنی و اسلامی می باشد. لذا خودکفایی نظامی و آمادگی مسلمین امری واجب است که همواره باید آن را حفظ نمایند و هر کشوری که دارای توان بالای نظامی باشد تهدید دشمنانش کاهش می یابد و نمایش قدرت و مانورهای نظامی بخشی از دیپلماسی در سیاست خارجی کشورها به شمار می رود. در اسلام افزایش قدرت جامعه برای کشور گشایی و توسعه منافع مادی و دنیوی نیست بلکه قدرت باید در خدمت اهداف فرهنگی و انسانی باشد و هدف حاکمیت الله و ارزشهای الهی و جامعه بشری می باشد. هیچ عمل و کاری بدون قدرت میسر نیست و قدرت بدون اتحاد معنا ندارد و اتحاد هم زمانی به شکل یک قدرت و نیرو در می آید که تشکیلات و نظمی وجود داشته باشد. در اسلام قدرتی که از آن همه صفات عالی انسانیت مانند شفقت، مهربانی و احسان بر می خیزد تبلیغ شده و هیچ دینی به اندازه اسلام پیروان خود را به قوت و قدرت دعوت نکرده است و در میان ادیان دیگر با این مشخصه شناخته می شود. (خمینی، ۱۳۶۸ش: ج ۲۱، ص ۳۵۷)

اقتدار نظام با آزادی و اختیار مردم در پذیرش دین رابطه نزدیکی دارد زیرا ایمان واقعی اعتقادی است که از روی شناخت همراه با اختیار و خواست افراد شکل می گیرد و اصولاً ایمان، باور و اعتقاد از طریق زور و اجبار نمی تواند مورد پذیرش قلبی انسان ها قرار گیرد، بنابراین وقتی در یک جامعه اسلامی شهروندان از روی اختیار و آزادی دین اسلام را قبول می کنند از جمله اصول دین اسلام که مورد پذیرش اختیاری آن ها واقع می شود این است که فرد مسلمان خود را تحت ولایت و سرپرستی الهی می بیند و احکام و تعالیم دین اسلام را به عنوان آموزه های سعادت بخش، مبنای اعتقاد اعمال و رفتار خود قرار می دهد. لذا می توان گفت قدرت سیاسی اسلام با مردم که این حاکمیت و حق اعمال قدرت را در نظام سیاسی اسلام از روی آزادی و میل خود مورد پذیرش قرار داده اند ارتباط دارد. و این امر موجب می شود مردم علاوه بر پذیرش دین اسلام نوعی همراهی مبتنی بر باور و اعتقاد قلبی نیز با حاکمیت داشته باشند که در اثر آن تقویت و استحکام نظام سیاسی و افزایش اقتدار آن حاصل می شود.

مفهوم قدرت در اسلام و غرب تفاوت دارند و قدرت در اسلام یعنی همان اقتدار مشروع و منابع قدرت در اسلام شامل وحی، علم، آگاهی، دانایی، ثروت و... می باشد غالباً در اسلام قدرت نرم و تفکر مدنظر است، همان طور که پیامبر(ص) از نظر فکری در سطح جامعه در میان مردم نفوذ می کردند و بعضاً پیش می آمد که مردم با شنیدن صدای صوت قرآن پیامبر(ص) به دین اسلام ایمان پیدا می کردند. نقطه تفاوت قدرت در اسلام و غرب بعد اخلاق می باشد برای مثال در اسلام رفتارهایی مثل کمک به دیگران و نیکوکاری بر پایه ارزش های اخلاقی و کرامات انسانی صورت می گیرد اما در غرب رفتارهای افراد با دیگران بر مبنای سود محوری می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش: ص ۱۸۹)

۳-۲-۶- اتحاد ملل اسلامی

مصلحت دنیای اسلام نیاز به ایجاد یک ائتلاف و اتحاد محکم و مستحکم دارد، مسلمانان بر پایه فطرت و وظیفه اسلامی خود همه یک امت می باشند، خدایشان یکی، دینشان، پیامبرشان و کتاب آن ها هم یکی می باشد؛ بنابراین واجب است تنها یک سیاست شهرها و کشور های آن ها را اداره کند و تنها یک قانون در آن ها حکومت کند همانطور که در صدر اسلام نیز اینگونه بود و قبایل مسلمانان مدینه حول محوریت پیامبر(ص) با هم اتحاد و برادری برقرار کرده و روز به روز بر شکوفایی اسلام در سایه پیمان برادرانه خود می افزودند. امروزه می توان گفت که هیچ کشوری به دلیل نیازمندیهای گوناگون و ارتباطات پیچیده و در هم تنیده شده به تنهایی قادر به تامین اهداف سیاست خارجی خود نمی تواند باشد. هدف از ائتلاف و اتحاد می توانند از مولفه هایی چون: افزایش نفوذ دیپلماتیک، حفظ امنیت، کسب منافع بیشتر، ایجاد بازدارندگی در برابر خطر، دفاع از منافع موجود و همچنین زمانی که کشوری معتقد باشد که به تنهایی نمی تواند منافع ملی خود را در داخل و خارج تامین کند اقدام به ایجاد اتحاد و ائتلاف می کند،

(قوم، ۱۳۷۲ش: ص ۱۵۰) بنابراین زمانی که یکی از کشورها توسط کشور دیگر تهدید شود آن کشور در مقابل آن خطر با کشورهای دیگر پیمان همکاری می بندد و خود را از تهدیدها می رهند اما در کشورهای اسلامی مهمترین هدف از ایجاد اتحاد و ائتلاف می تواند اجرا کردن احکام و شرایع اسلامی و اجرای قانون بر اساس آموزه های اسلامی باشد (سیف زاده، ۱۳۷۸ش: ص ۲۷۹) خداوند در قرآن کریم می فرماید «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء، ایه ۱) بنابراین از نظر خلقت تفاوتی بین آنان نیست و برخی از مفسران مانند فخررازی وحدت واقعی امت را وحدت در دین می داند و آن را به اعتقاد و التزام به اصول مورد قبول همه شرایع همانند اعتقاد به وجود خداوند و مانند آن که در همه ادیان توحیدی مشترک است منوط می سازد. در سیاست خارجی اولویت در تقویت و گسترش روابط با کشورهایی است که به چشم احترام به ما نگاه کنند و انقلاب ما و ملت و کشور ما را در همان جایگاه شایسته قرار دهند که از آن برخوردار است. با توجه به مصلحت کشور اسلامی باید بین انواع اتحادها و ائتلافها تفاوت قائل شد و از اتحاد با قدرت های بزرگ که موجب تسلط و سیطره غیر مسلمان بر مسلمان می گردد و مصداق همکاری و همراهی با مستکبرین و ظالمین می باشد پرهیز کرد همچنین قرآن کریم مسلمانان را از این که برای منفعت مادی خود اقدام به لشکرکشی کرده و رفتار ظالمانه علیه دیگر ملت ها داشته باشند منع کرده است مانند زمان قبل از انقلاب که ایران به ناتو پیوست و در جنایات و اقدامات خصمانه آن بدون آن که چیزی عاید کشور شود شریک شد و به مسلمانان دستور می دهد که اگر دو گروه از مسلمانان با هم درگیری پیدا کردند باید تلاش کنند که میان آن ها سازش برقرار کنند و در صورت عدم تمکین یک گروه بر صلح عادلانه، با او بجنگند تا به صلح عادلانه تن دهند نه این که علیه او به ائتلاف های دیگر بپیوندند. یکی از راه های نفوذ استعمارگران در کشورهای دیگر بر هم زدن اتحاد میان آن ها می باشد لذا تنها راه مقابله با سیاست ها قدرت های زورگو، اتحاد کشورهای اسلامی می باشد.

همچنین در قانون اساسی به حکم آیه کریمه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (الانبیاء، آیه ۹۲) تاکید شده که همه مسلمانان یک امت واحد می باشند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگر بعمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد. (اصل ۱۱) این اصل حاوی آرمان بزرگی است و سیاست خارجی کشور را نه در حدود اهداف و منافع ملی بلکه در میدان وسیعی قرار داده است که گستره جهان اسلام را در بر می گیرد و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران اقدامات زیادی را برای تحقق بخشیدن به این آرمان به عمل آوردند اما متأسفانه بسیاری از دولت های اسلامی تحت نفوذ بیگانگان قرار گرفته و سران آن ها از مصالح ملت های خود به خاطر جلب رضایت یهود و نصاری دفاع

نمی‌کنند بنابراین می‌توان گفت که آرمان مندرج در اصل یازدهم قانون اساسی در کوتاه مدت و به آسانی قابل دستیابی نمی‌باشد زیرا در داخل جهان اسلام بسیاری از برخورد هایی که بین کشورهای اسلامی وجود دارد ریشه در برنامه‌ها و نقشه‌هایی دارد که توسط استعمارگران طراحی شده است و همچنین وجود خصلت‌های ناپسندی چون دنیا پرستی، شهرت طلبی، حسادت، تکبر، کینه توزی و... بین آن‌ها مانع اتحاد آن‌ها شده است.

۳-۲-۷- تشکیل حکومت جهانی عدالت محور

بشریت برای فرار از جنگ و کشمکش روز افزون و کاهش تعارضات و ناامنی راهی جز تشکیل حکومت واحد جهانی ندارد و تشکیل چنین حکومتی که همه ملت‌های جهان را در بر بگیرد مسئله‌ای نیست که بشر بتواند خود و به تنهایی آن را به وجود آورد بلکه باید الگوسازی آن بر پایه مبانی و حیانی استوار باشد. اسلام با تدوین راهبردهای حکومت واحد جهانی و ترسیم مبانی نظری بر پایه نیاز فطری بشر و استدلال حکیمانه به این ضرورت بشر پرداخته و بر این باور است که تنها راه عملی حل مشکل بشریت و تعالی و رشد آن و دستیابی به صلح و امنیت پایدار در فروپاشی مرزهای اعتباری و ساختگی نژادی و ملی و تشکیل حکومت واحد جهانی، تحت حاکمیت قانون آسمانی اسلام می‌باشد. اسلام روزی تمام انسان‌ها را مطیع خود خواهد کرد و جهان در تسخیر آموزه‌های بلند و آسمانی آن در خواهد آمد و زمانی یک حکومت جهان شمول خواهد بود که بتواند مصلحت عمومی جوامع انسانی را در نظر بگیرد و نظر جهان بشری را به خود جلب کند.

تمام مسلمانان اجماع دارند که اسلام دینی است که از هر جهت کامل‌ترین و جامع‌ترین می‌باشد و تا روز قیامت نیز بشریت را از هر جهت کفایت می‌کند. تشکیل حکومت جهانی عدالت محور یک آرمان مشترک در کلیه ادیان توحیدی و نیز برخی مکاتب غیر الهی می‌باشد و اهمیت آن در نگرش اسلامی تا اندازه‌ای است که حذف آن در اساس اسلام خدشه وارد می‌کند.

در حکومت جهانی اسلام تحمیل و اجبار وجود ندارد و به دلیل مورد توجه قرار دادن مقتضیات فطری و معقول بشری و داشتن ماهیت انسانی با اقبال رضایتمندانه مردم روبرو خواهد شد و برخلاف اندیشه لیبرالیسم که به تشویق نابرابری و ترویج آن می‌پردازد و با وجود این که توسعه و رفاه اقتصادی را فراهم می‌آورد، همه آن را در اختیار تعدادی از انسان‌ها و بخشی از جوامع بشری قرار می‌دهد و این امر موجب بی‌عدالتی و فقر جمعیت فراوانی از افراد بشر خواهد شد، از توسعه و رفاه اقتصادی عدالت محور برخوردار می‌باشد که در آن رفاه و توسعه بر عدالت استوار می‌باشد.

هرچند امروزه جهانی شدن لیبرالیسم اندیشه و فرهنگ دینی را به چالش می‌طلبد و از داعیه داران انحصاری جهانی شدن می‌باشد، اما تاکنون در تامین صلح و عدالت جامعه ناکام بوده و راهبرد و نظری

مناسب در جهت تامین آن‌ها نداشته است و به لحاظ فکری فاقد ظرفیت لازم برای جهانی شدن می‌باشد. در مقابل گفته شده اندیشه حکومت جهانی اسلام بیانگر توانمندی و ظرفیت درونی اسلام برای عالم گیر شدن می‌باشد. (شیخ مفید، ۱۳۹۰ش: ص ۳۸۴)

کشورهای غربی بر این باور می‌باشند که سلطه صنعتی و اقتصادی آن‌ها بر کشورهای جهان و موج همگرایی فرهنگی دیگر کشورها با آن‌ها زمینه سلطه فرهنگی و سپس سلطه سیاسی آن‌ها بر دیگر کشورها و در نهایت تشکیل حکومت واحد جهانی را فراهم می‌کند. اما امروزه بیداری ملت‌های که در رویا رویی با غرب در حال متلاشی شدن و نابودی هستند و فرهنگ و ارزش خود را از دست داده می‌بینند، می‌توانند زمینه سلطه غرب بر جهان را به مخاطره بیندازند و شواهد از درون و بیرون نظام غرب حکایت از ناتوانی غرب در اداره جهان دارد و همانطور که از معصوم روایت شده است آنگاه که هدایت تابع هوای شخصی شود وسیله‌ای می‌شود برای هوس بازی و جنگ افروزی‌های خانمانسوز.

حضرت مهدی صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که آخرین ذخیره روی زمین و آخرین حلقه سلسله مبارزاتی است که از حضرت آدم و هابیل آغاز شده با روشن‌ترین استدلال و رساترین منطق به صحنه می‌آید و رهبری او مانند رهبری حضرت پیامبر(ص) به تناسب وضعیت فکری، اعتقادی و فرهنگی مردم زمانش می‌باشد و همانند جدش تحول‌بنیادی در سطح جهان به وجود می‌آورد و تمدن‌ها و فرهنگ‌های باطل را ویران، مال را برابر تقسیم و شالوده تمدن و فرهنگ انسانی را بنا کرده و اساس عدالت جهانی را پی‌ریزی خواهد کرد. (علیزاده، ۱۳۸۷ش: ص ۱۱۵)

۳-۲-۸- استکبار ستیزی

استکبار همواره با تجاوز به حقوق دیگران رشد می‌کند و در صدد به دست آوردن منافع بیشتر می‌باشد. قدرت‌های استکباری فقط به تامین منافع مادی و دنیوی خود اهمیت می‌دهند، از این رو تصاحب ذخایر ملت‌های دیگر و به دست آوردن منافع اقتصادی آن‌ها از ویژگی‌هایی است که در تمامی مستکبران دیده می‌شود و به طور کلی می‌توان گفت مبنای تمام این سلطه طلبی، ظلم و ستم‌ها چیزی جز منفعت طلبی آن‌ها نمی‌باشد. و یکی از روش‌های مهم و اساسی استکبار برای برتری خود بر جهان و حفظ سلطه خویش جلوگیری از پیشرفت ملت‌های مستضعف به وسیله‌های مختلف اعم از اعمال تحریم‌ها و محدودیت‌های بین‌المللی به بهانه‌های مختلف، جذب نخبگان آن‌ها، ایجاد اختلاف بین مردم کشورها، ترویج فساد و فحشا، منزوی کردن نیروهای متعهد و کارآمد، استفاده از عناصر داخلی غرب‌گرا و وابسته به خود و... می‌باشد. حضرت آیت الله خامنه‌ای رهبر انقلاب اسلامی ایران در این زمینه می‌فرماید: «استکبار در گذشته هم بوده است و تا امروز هم ادامه دارد. استخوان بندی استکبار در همه دوره‌ها یکی است، البته شیوه‌ها و خصوصیات و روش‌ها در هر زمانی تفاوت می‌کند. امروز هم

نظام استکباری وجود دارد، راس استکبار هم در دنیا، دولت ایالات متحده آمریکا است. « (قاضی زاده، ۱۳۷۷ش، ص ۶۰۹)

خداوند در قرآن کریم در مورد نشانه‌های مستکبران می‌فرماید: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعُغْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف، آیه ۱۴۶) آن‌ها چنانند که هر آیه و نشانه‌ای را ببینند به آن ایمان نمی‌آورند، اگر راه هدایت را ببینند آن را انتخاب نمی‌کنند و اگر راه گمراهی را ببینند به عنوان راه خود انتخاب می‌کنند. به خاطر آن است که آیات ما را تکذیب کردند و از آن غافل بودند. بر اساس آموزه‌ها و منطق دینی هر فرد مسلمان و هر دولت اسلامی موظف به مقابله با ظلم و استکبار جهانی می‌باشد و در آیات و روایات متعدد کسانی که در راه حمایت از مستضعفین کوتاهی و سستی می‌کنند مورد مواخذه قرار گرفته و موظف به دفاع و مقابله با آنها شده‌اند.

بر این اساس در قانون اساسی کشور چین آمده که «جمهوری اسلامی ایران، سعادت انسان در تمام جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال، آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد و در عین خودداری کامل و نفی هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند» (اصل ۱۵۴)

شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید: «هرگاه گروهی با ما نخواهد بجنگد ولی مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده افراد انسان‌ها شده است، و ما قدرت داریم آن انسان‌های دیگر را که تحت تجاوز قرار گرفته‌اند نجات دهیم، اگر نجات ندهیم در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده‌ایم. ما در جایی که هستیم، کسی به ما تجاوزی نکرده ولی یک عده از مردم دیگر که ممکن است مسلمان باشند و ممکن است مسلمان هم نباشند، اگر مسلمان باشند مثل جریان فلسطینی‌ها که اسرائیلی‌ها آنها را از خانه‌هایشان آواره کرده‌اند، اموالشان را برده‌اند، انواع ظلم‌ها را نسبت به آنها مرتکب شده‌اند، ولی فعلاً به ما کاری ندارند، آیا برای ما جایز است که به کمک این مظلوم‌های مسلمان بشتابیم برای نجات دادن آن‌ها؟ بله، این هم جایز است، بلکه واجب است، این هم یک امر ابتدایی نیست. این هم به کمک مظلوم شتافتن است. برای نجات دادن از دست ظلم بالخصوص که آن مظلوم مسلمان باشد.» (مطهری، ۱۳۹۶ش: ص ۲۹)

از مهم‌ترین درگیری‌ها و مبارزاتی که امروزه در سطح جهان وجود دارد، مبارزات جمهوری اسلامی در جهت احیای تعالی و حاکمیت فضیلت‌ها و ارزش‌های انسانی می‌باشد و از جمله این مبارزات وقوع انقلاب اسلامی بود که برای رهایی از استکبار صورت گرفت و هنوز ادامه دارد. انقلاب اسلامی تمام معادلات ظالمین و مستکبرین جهان را که با چپاول ثروت‌ها و ذخایر ملل مظلوم، آن‌ها را تحت سلطه

خود در می آوردند با شکست رو به رو کرد و معادلات و معیارهای ظالمانه اجتماعی و سیاسی آن ها را که به وسیله آن تمام مسائل جهان سنجیده می شد را بر هم زد. بدون تردید مهمترین عامل تکون انقلاب ها مبارزه با انحصار طلبی و استکبار می باشد و از آغاز تاریخ بشر شروع شده و همچنان تداوم دارد و در طول زمان مبارزات حق علیه باطل جایی برای فرصت طلبی ظالمان باقی نگذاشته است.

بزرگترین راهنمای خداوند در جهت نجات جامعه اسلام از سلطه استکبار و پیروز شدن در مقابل آن اینست که فرموده اند: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَّزِعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال، آیه ۴۶) با توجه به اهمیت و جایگاه رهبری در آموزه های دین اسلام، ضرورت همدلی و وحدت اسلامی در جهت حمایت و تبعیت از رهبری امت اسلامی و اطاعت از دستورات آن یک اصل مسلم می باشد تا به واسطه آن از گزند دشمنان داخلی و خارجی جلوگیری شود و آیین اسلام به طور کامل حفظ گردد؛ لذا باید بر محور ولایت چون پروانه بگردند و تقویت آن را در سرلوحه برنامه های خود قرار دهند.

نتیجه گیری فصل سوم:

باتوجه به مطالبی که پیرامون ماهیت مصلحت آورده شد معلوم می شود که مصلحت ماهیتی جامع دارد که همه زمینه ها اعم از سیاست داخلی و سیاست خارجی را در بر می گیرد و از مهمترین ارکان و اساسی ترین گزاره های فقه شیعه و از پرکاربردترین مفاهیم در علم فقه و اصول می باشد که از جایگاه خاصی در مبانی دینی برخوردار است.

بنابراین اساس احکام حکومتی و تصمیمات ولی امر مسلمین در تمام زمینه ها مصلحت است که در پی مصلحت اندیشی، ابتدا اهدافی را در نظر گرفته و سپس قوانین و وسایلی را برای رسیدن به آن اهداف وضع می کند. و به این ترتیب معلوم می شود که ولی فقیه عادل که حاکم شرع می باشد، در صدور احکام حکومتی باید بر اساس عنصر مصلحت عمل کند و عنصر مصلحت، مبنای اساسی و اصلی صدور احکام حکومتی از جانب ایشان می باشد.

لذا حکومت اسلامی در اتخاذ تصمیم گیری ها و تشخیص مصالح در سیاست خارجی اهداف خاصی را دنبال می کند و با توجه به این اهدافی که دنبال می کند قلمرو آن در سیاست خارجی مشخص می شود و قطعاً مصلحت سنجی در عرصه سیاست خارجی بدون در نظر داشتن این اهداف اهمیت چندانی ندارد. و در این روند با یک سری اقدامات بین المللی به نیازها و خواسته های داخلی و حکومتی خود پاسخ می دهند و منافع و خواسته های خود را در ورای حدود و ثغور جغرافیایی خود جستجو می کنند و آن ها را در چارچوب مرزهای مدنی خود محدود نمی سازند، منافع ملی امروزه راهنمای سیاست خارجی بیشتر کشورها می باشد و ممکن است تعقیب اینگونه هدف ها گاهی منافع ملی جامعه را تحت الشعاع

قرار دهد که بی تردید در نظر داشتن این اهداف به همراه حفظ منافع کشور یک مصلحت نگری و برنامه ریزی ظریفی را می طلبد و هیچ یک از این اهداف نباید مجوزی برای غافل شدن از منافع کشور باشد. دولت اسلامی اعتقاد دارد که راهبرد وحدت و ائتلاف از مهمترین جهت گیری های سیاست خارجی کشور های اسلامی می باشد و دولت های اسلامی باید با یکدیگر برای تشکیل مجدد دارالاسلام به صورت یک مرکزیت سیاسی جهانی همکاری کنند؛ زیرا اسلام اعتقاد دارد که هیچ مسلمانی نباید تحت سلطه کافر قرار گیرد و تنها راه نائل شدن به حکومت اسلامی وحدت و اتحاد میان کشورهای اسلامی و دوستی با آن گروه از غیر مسلمین که می توان در دوستی آن ها نفعی برای اسلام و مسلمین یافت و برخورد کینه توزانه ندارند می باشد. با توجه به مصلحت کشور های اسلامی باید بین انواع اتحادها و ائتلاف ها تفاوت قائل شد و از اتحاد با قدرت های بزرگ که موجب تسلط غیر مسلمان بر مسلمان می گردد و مصداق همکاری و همراهی با مستکبرین و ظالمین می باشد پرهیز کرد زیرا هدف از ایجاد اتحاد و ائتلاف در کشورهای اسلامی اجرا کردن احکام و شرایع اسلامی و اجرای قانون بر اساس آموزه های اسلام می باشد و اندیشه حکومت جهانی اسلام بیانگر توانمندی و ظرفیت درونی اسلام برای عالمگیر شدن می باشد.

نتیجه و پیشنهادات

الف) نتیجه گیری:

مصلحت عبارت است از جلب منفعت و دفع مضرت؛ البته مراد ما از جلب منفعت حفظ مقاصد بشری و مخلوقات و دفع مضرت دنیوی نیست بلکه منظور حفظ مقاصد شریعت است، لذا مصلحت بر فعل مشروع مترتب می شود که کمال و رسیدن به هدف، با آن فعل مشروع به دست می آید که اهم آن ها در پنج مورد خلاصه می شود: حفظ دین، مال، جان، نسل برخی دیگر نیز عرض را بر این موارد افزوده اند. لذا هر چه که شامل این اصول پنج گانه شود مصلحت و هر چه موجب فوت آن شود مفسده و دفع آن مصلحت است.

رعایت یا عدم رعایت مصلحت عمومی جامعه اصولاً ملاک خوبی یا بدی حکومت ها محسوب می شود و نگاه هر اندیشمند نسبت به سیاست همان نگرش وی به مصلحت عمومی جامعه است. بنابراین می شود گفت سیاست چیزی جز تدبیر مصلحت عمومی نیست و مصلحت عمومی در ذات هر عمل سیاسی و اندیشه نهفته است و مصلحت ضابطه اصلی صدور حکم حکومتی از سوی رهبر جامعه اسلامی می باشد؛ به این صورت که رهبر حکومت اسلامی و دستگاه های تابعه آن باید با در نظر گرفتن مصلحت، به قانونگذاری، عزل و نصب ها و دیگر احکام مربوط به اداره کشور بپردازند و پا را فراتر از این قلمرو

نگذارند لذا صدور احکام حکومتی، ناظر بر تامین مصالح عمومی جامعه می باشد. بنابراین این بدان معناست که احکام حکومتی نمی تواند در راستای تامین مصالح بخش محدودی از جامعه صادر شود و یا اینکه بخش محدودی از جامعه را شامل نشوند؛ زیرا این امر «ترجیح بلامرجح» خواهد بود مگر آنکه تامین مصالح عمومی تلقی شود و یا بتوان توضیح منطقی برای صدور این احکام غیر مبتنی بر مصالح عمومی ارائه نمود.

حضور مصلحت به عنوان محوری اصلی در تشریح و قانون گذاری از یک سو و نیز نقش آن در استنباط و اجتهاد، نشان از اهمیت بالای آن دارد لذا باتوجه به مطالبی که پیرامون ماهیت مصلحت آورده شد معلوم می شود که مصلحت ماهیتی جامع دارد که همه زمینه ها اعم از سیاست داخلی و سیاست خارجی را در بر می گیرد و از مهمترین ارکان و اساسی ترین گزاره های فقه شیعه و از پرکاربردترین مفاهیم در علم فقه و اصول می باشد که از جایگاه خاصی در مبانی دینی برخوردار است. لذا یکی از مهمترین مباحث در این زمینه تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد می باشد به عبارتی دیگر مصلحت، مبنای احکام دینی و خداوند احکام شرع را بر اساس آن جعل می نماید. همچنین از اساسی ترین مبانی تصمیم گیری حاکم در حکومت اسلامی است و حاکم باید با در نظر گرفتن مصالح مسلمانان و جامعه به وضع قوانین حکومتی بپردازند. البته نباید فراموش کرد که مصلحت در فرهنگ سیاسی شیعه به مثابه یک عنصر ذاتی وجود داشته است که توسط امام خمینی در دوره معاصر در سطح حکومتی و در چارچوب اهداف کلان دین احیا شده است و می توان گفت که مصلحت عمومی در مفهوم خاص، همان چیزی است که در عرف فقه سیاسی به آن احکام ثانویه گفته شده و در مقابل احکام اولیه شرعی به کار برده می شود. یعنی آن مواردی که بنا بر مصالح جامعه اسلامی با احکام اولیه اسلامی مخالف است اما به طور موقت و در حد ضرورت باید در جامعه عملی شوند. به همین دلیل امام خمینی تاکید کرده اند که هر گونه حکم اولیه اسلام در جایی که با مصالح حکومت اسلامی مخالف باشد، یعنی مصلحت بزرگتری در مقابل مصلحت کوچکتر قرار گرفته باشد، مصلحت کوچکتر باید نادیده گرفته شود و مصلحت بزرگتر بر آن ترجیح پیدا می کند. بنابراین اساس احکام حکومتی و تصمیمات ولی امر مسلمین در تمام زمینه های داخلی و خارجی، مصلحت است و ماهیت مصلحت در همه امور یکسان است و به این ترتیب معلوم می شود که ولی فقیه عادل که حاکم شرع می باشد، در صدور احکام حکومتی باید بر اساس عنصر مصلحت عمل کند و عنصر مصلحت، مبنای اساسی و اصلی صدور احکام حکومتی از جانب ایشان می باشد. و فقط قلمرو سیاست داخلی و خارجی حکومت متفاوت است که بالطبع قلمرو مصلحت سنجی آن ها تفاوت پیدا می کند لذا در زمینه سیاست داخلی محدودیتی برای تصمیم گیری حاکم اسلامی در حوزه مصالح اجتماعی وجود ندارد و همه مسائل سیاسی، نظامی، فرهنگی، قضایی، اقتصادی، و... را در بر

می‌گیرد و حاکم اسلامی می‌تواند در همه این زمینه‌ها به مصلحت‌سنجی پرداخته و احکام حکومتی را بر اساس آن صادر کند. بنابراین مصلحت در سیاست داخلی ماهیتی جز تامین مصالح عمومی موازی با مقاصد شرع ندارد و قلمرو آن نیز تمامی زمینه‌ها را شامل می‌شود و محدودیتی برای آن وجود ندارد و از جمله مهمترین مصلحتی که حاکم باید در تصمیم‌ها، دستورالعمل‌ها و سیاست‌های خود بدان توجه کند حفظ نظام اسلامی می‌باشد که از دید فقها حفظ نظام معیشت جز به حفظ حکومت موجود میسر نمی‌باشد و تشکیل حکومت برای حفظ نظام و وحدت مسلمین و اجرای احکام الهی صورت می‌گیرد لذا کسانی که به جواز سلطنت سلطان ذی شوکت معتقد هستند، وجود حفظ نظام را دلیل بر جواز آن سلطنت گرفته‌اند.

اما حکومت اسلامی در اتخاذ تصمیم‌گیری‌ها و تشخیص مصالح در سیاست خارجی اهداف خاصی را دنبال می‌کند و با توجه به این اهدافی که دنبال می‌کند قلمرو آن در سیاست خارجی مشخص می‌شود و قطعاً مصلحت‌سنجی در عرصه سیاست خارجی بدون در نظر داشتن این اهداف اهمیت چندانی ندارد. و در این روند با یک سری اقدامات بین‌المللی به نیازها و خواسته‌های داخلی و حکومتی خود پاسخ می‌دهند و منافع و خواسته‌های خود را در ورای حدود و ثغور جغرافیایی خود جستجو می‌کنند و آن‌ها را در چارچوب مرزهای مدنی خود محدود نمی‌سازند، منافع ملی امروزه راهنمای سیاست خارجی بیشتر کشورها می‌باشد و ممکن است تعقیب اینگونه هدف‌ها گاهی منافع ملی جامعه را تحت الشعاع قرار دهد که بی‌تردید در نظر داشتن این اهداف به همراه حفظ منافع کشور یک مصلحت‌نگری و برنامه‌ریزی ظریفی را می‌طلبد و هیچ‌یک از این اهداف نباید مجوزی برای غافل‌شدن از منافع کشور باشد. اما بیشترین تاکید در اداره جامعه مسلمین و در بعد حکومتی و احکام اجتماعی بر عدالت اجتماعی می‌باشد و اگر بزرگترین هدف یک حاکم را هدایت جامعه و تقرب و نیل مردم به سوی خداوند بدانیم تحقق عدالت اجتماعی یکی از بزرگ‌ترین اهدافی است که برای ایجاد جامعه الهی که در نهایت ارمغانش قرب الی الله است، باید مورد لحاظ حاکم و والی مسلمانان قرار گیرد.

هدف اصلی اسلام اقامه عدل در جامعه بشری می‌باشد و تنها اصلی که به صورت مطلق و بدون کمترین قید و شرطی مطرح می‌باشد، اصل عدالت است، ولی اصول دیگری مانند مساوات، آزادی و...، به وسیله اصل عدالت شکل داده می‌شوند. به این معنی که هرگاه اصلی با اصل عدالت در تعارض قرار گیرد، اصل عدالت مقدم خواهد بود و آزادی از نظر اسلام تا آنجا محترم است که در تضاد با اصل عدالت نباشد. عدالت اصلی است حقوقی و دولت اسلامی، آن را هم در روابط خارجی و هم در روابط داخلی به صورت الزامی اعمال می‌کند و دولت اسلامی اعتقاد دارد که راهبرد وحدت و ائتلاف از مهمترین جهت‌گیری‌های سیاست خارجی کشور‌های اسلامی می‌باشد و دولت‌های اسلامی باید با

یکدیگر برای تشکیل مجدد دارالاسلام به صورت یک مرکزیت سیاسی جهانی همکاری کنند؛ زیرا اسلام اعتقاد دارد که هیچ مسلمانی نباید تحت سلطه کافر قرار گیرد و تنها راه نائل شدن به حکومت اسلامی وحدت و اتحاد میان کشورهای اسلامی و دوستی با آن گروه از غیر مسلمین که می‌توان در دوستی آن‌ها نفعی برای اسلام و مسلمین یافت و برخورد کینه توزانه ندارند می‌باشد. با توجه به مصلحت کشورهای اسلامی باید بین انواع اتحادها و ائتلاف‌ها تفاوت قائل شد و از اتحاد با قدرت‌های بزرگ که موجب تسلط غیر مسلمان بر مسلمان می‌گردد و مصداق همکاری و همراهی با مستکبرین و ظالمین می‌باشد پرهیز کرد زیرا هدف از ایجاد اتحاد و ائتلاف در کشورهای اسلامی اجرا کردن احکام و شرایع اسلامی و اجرای قانون بر اساس آموزه‌های اسلام می‌باشد و اندیشه حکومت جهانی اسلام بیانگر توانمندی و ظرفیت درونی اسلام برای عالمگیر شدن می‌باشد.

(ب) پیشنهادات:

۱- یکی از مسائل بسیار مهمی که امروزه جامعه ما با آن مواجه است انجام کارها بدون در نظر گرفتن مسائل معنوی و صرفاً با توجه به آثار دنیوی آن‌ها می‌باشد و علت اصلی چنین امری را می‌توان در الگو برداری بعضی از مسولین از تصمیمات سران جوامع غربی دانست که هدفی جز دنیا ندارند و مسائل معنوی آن‌ها نیز به امور دنیوی بر می‌گردد و با شاخص‌های مادی ارزیابی می‌شوند لذا پیشنهاد می‌شود با توجه به اینکه مصلحتی که در کشور ما مد نظر است مصلحت شرعی می‌باشد و صرفاً با عناصر مادی و انسانی ارزیابی نمی‌شود بیایم در مقام تبیین حرکت‌های سیاسی و یا حتی غیر سیاسی کشور مصالح شرعی را الگو قرار داده و فقط به مسائل مادی و انسانی بسنده نکنیم.

۲- نگرشی که امروزه در مورد مصلحت ملی در قلمرو دولت‌های ملی رواج پیدا کرده در برگیرنده اندیشه‌های نژادپرستانه دولت‌ها می‌باشد و دولت‌ها برای رسیدن به مصالح واقعی خویش دست به اقدامات سودجویانه می‌زنند که علیرغم نداشتن مزایای چند ضررها و خسارت‌های زیادی را به وجود آورده است و این با مفهوم مصلحت شرعی مورد نظر ما تعارض دارد و به عبارتی مصلحت شرعی مورد نظر ما تمام افراد نوع انسان را در بر می‌گیرد و اگر قرار باشد هر دولتی صرفاً در پی تحقق منافع ویژه خود باشد بدیهی است که بین دولت‌های مختلف تعارض منافع و مصالح رخ خواهد داد و چنین فرآیندی چیزی جز اختلاف و کشمکش نمی‌باشد.

منابع و مآخذ

الف) منابع فارسی

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ۱- آقایی، بهمن. (۱۳۷۶ش). **فرهنگ حقوق بشر**. (چاپ اول). تهران: کتابخانه گنج دانش.
- ۲- آقابخش، علی. (۱۳۸۷ش). **فرهنگ علوم سیاسی**. (چاپ دوم). تهران: چاپار.
- ۳- افتخاری، اصغر. (۱۳۷۸ش). **مصلحت به مثابه روش**. (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴- افتخاری، اصغر. (۱۳۸۴ش). **مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی**. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۵- ارسطا، محمدجواد. (۱۳۸۱ش). **مصلحت نظام از دیدگاه فقهی حقوقی**. (چاپ اول). تهران: کانون اندیشه اسلامی.
- ۶- بنی صدر، ابوالحسن. (۱۳۵۸ش). **مقام مصدق در نهضت استقلال طلبی**. (چاپ اول). تهران: انتشارات امام.
- ۷- تقوی، محمد ناصر. (۱۳۷۸ش). **حکومت و مصلحت**. (چاپ اول). تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). **وحی و نبوت در قرآن**. (چاپ هشتم). زمانی، علی. قم: اسراء.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸ش). **ولایت فقیه**. (چاپ نوزدهم). قم: اسراء.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰ش). **جامعه در قرآن**. (چاپ سوم). قم: اسراء.
- ۱۱- خمینی، روح الله. (۱۳۸۱ش). **حکومت اسلامی**. (چاپ یازدهم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۲- خمینی، روح الله. (۱۳۷۲ش). **انوار الهدایه**. (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۳- خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸ش). **صحیفه نور**. (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۴- خمینی، روح الله. (۱۳۶۸ش). **صحیفه نور**. (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ۱۵- خمینی، روح الله. (۱۳۶۶ش). **صحیفه نور**. (چاپ اول). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- ۱۶- خمینی، روح الله. (۱۳۸۹ش). **صحیفه نور**. (چاپ پنجم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۷- خمینی، روح الله. (۱۳۹۴ش). **ولایت فقیه**. (چاپ سیم). تهران: موسسه چاپ و نشر عروج.
- ۱۸- خراسانی، محمد کاظم. (۱۳۸۴ش). **حاشیه بر فرائد الاصول**. (چاپ اول). قم: موسسه توسعه فرهنگ قرآنی.
- ۱۹- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۱ش). **لغت نامه دهخدا**. جلد ۲۹. (چاپ اول). تهران: سمت.
- ۲۰- دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی وزارت کشور. (۱۳۷۸ش). **مجموعه مقالات حزب و توسعه سیاسی**. (چاپ اول). تهران: همشهری.
- ۲۱- دهقانی فیروزآبادی، جلال. (۱۳۸۴ش). **تحول گفتمانی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**. (چاپ اول). تهران: موسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- ۲۲- دهقانی فیروزآبادی، جلال. (۱۳۸۸ش). **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**. (چاپ اول). تهران: سمت.
- ۲۳- زنگی آبادی، محمدرضا و خادمی پور، رحیمه. (۱۳۹۴ش). **شریعت در پرتو مصلحت**. (چاپ اول). کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- ۲۴- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰ش). **مبانی حکومت اسلامی**. (چاپ اول). ترجمه داود الهامی. قم: موسسه علمی و فرهنگی سید الشهداء.
- ۲۵- سیف زاده، حسین. (۱۳۷۸ش). **اصول روابط بین الملل (الف و ب)**. (چاپ اول). تهران: نشر دادگستر.
- ۲۶- ستوده، محمد. (۱۳۹۳ش). **تحلیلی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**. (چاپ دوم). قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ.
- ۲۷- شیرازی، سید محمد. (۱۴۰۳ق). **الفقه-السیاسه**. (چاپ اول). قم: دارالایمان للطباعة والنشر.
- ۲۸- شریعتی، محمد صادق. (۱۳۸۰ش). **بررسی فقهی و حقوقی مجمع تشخیص مصلحت نظام**. (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.
- ۲۹- شریعتی، مهدی. (۱۳۸۰ش). **بررسی مصادر و منابع فقه فریقین**. (چاپ اول). مشهد: انتشارات آستان قدس.
- ۳۰- شریعتی، روح الله. (۱۳۹۴ش). **قواعد فقه سیاسی**. (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- ۳۱- شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۳۹۰ش). **الارشاد فی معرفه حجج الله علی العبا**. (چاپ دوازدهم). ترجمه رسولی محلاتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۳۲- صابری، حسین. (۱۳۸۱ش). **عقل و استنباط فقهی**. (چاپ اول). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۳۳- صابری، حسین. (۱۳۸۴ش). **فقه ومصالح عرفی**. (چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۳۴- صبحی، محمدصانی. (۱۳۵۸ش). **فلسفه قانونگذاری در اسلام**. (چاپ اول). ترجمه اسماعیل گلستانی. تهران: امیرکبیر..
- ۳۵- طباطبایی، محمد حسین. مطهری، مرتضی. (۱۳۴۱ش). **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت**. (چاپ اول). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۳۶- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸ش). **فقه و مصلحت**. (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۷- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۱ش). **فقه و عقل**. (چاپ اول). تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه های معاصر.
- ۳۸- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۴ش). **فقه و عرف**. (چاپ پنجم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۹- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳ش). **فقه سیاسی**. (چاپ دوم). تهران: امیر کبیر.
- ۴۰- قوام، عبدالعلی. (۱۳۷۲ش). **اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل**. (چاپ دوم). تهران: انتشارات سمت.
- ۴۱- قاضی زاده، کاظم. (۱۳۷۷ش). **اندیشه های فقهی-سیاسی امام خمینی**. (چاپ اول). تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- ۴۲- **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**.
- ۴۳- کاظمی خراسانی، محمد علی. (۱۳۹۱ش). **فوائد الاصول**. (چاپ دهم). قم: جامعه مدرسین.
- ۴۴- گروهی از نویسندگان، (۱۳۷۸ش). **امام خمینی و حکومت اسلامی** (احکام حکومتی و مصلحت). مجموعه مقالات کنگره امام خمینی (ره) و اندیشه حکومت اسلامی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۴۵- مقتدر، هوشنگ. (۱۳۷۰ش). **سیاست بین الملل و سیاست خارجی**. (چاپ دوم). تهران: نشر قومس.

- ۴۶- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶ش). **اسلام و مقتضیات زمان، جلد ۲**. (چاپ اول). تهران: انتشارات صدرا.
- ۴۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۹ش). **خدمات متقابل اسلام و ایران**. (چاپ دهم). قم: انتشارات صدرا.
- ۴۸- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶ش). **جهاد**. (چاپ سیم). قم: انتشارات صدرا.
- ۴۹- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹ش). **پیرامون جمهوری اسلامی**. (چاپ هفدهم). قم: انتشارات صدرا.
- ۵۰- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳ش). **سیری در سیره ائمه اطهار(ع)**. (چاپ دهم). قم: انتشارات صدرا.
- ۵۱- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴ش). **سیری در نهج البلاغه**. (چاپ پنجاه و هشت). قم: انتشارات صدرا.
- ۵۲- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). **انوار الفقاهة**. (چاپ اول). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- ۵۳- مکارم شیرازی، ناصر. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۷ش). **تفسیر نمونه**. (چاپ ۳۶). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۵۴- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۳ش). **التواعد الفقهیه**. (چاپ اول). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- ۵۵- مدنی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰ش). **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران**. (چاپ اول). تهران: نشر همراه.
- ۵۶- محمدی گیلانی، محمد. (۱۳۷۳ش). **امام راحل و فقه سنتی**. (چاپ دوم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۵۷- منتظری، حسین علی. (۱۳۶۷ش). **مبانی فقهی حکومت اسلامی**. (چاپ اول). ترجمه محمود صلواتی. تهران: انتشارات کیهان.
- ۵۸- مصباح، محمد تقی. (۱۳۹۱ش). **حقوق و سیاست در قرآن**. (چاپ چهارم). قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ۵۹- موسوی، سید محمد. (۱۳۸۶ش). **نظام سیاسی و دولت در اسلام**. (چاپ سوم). قزوین: حدیث امروز.

۶۰- محمدحسین زاده، عبدالرضا و دیگران. (۱۳۹۴ش). **مباحث اصول (حجج و امارات)**. (چاپ دوم). کرمان: پیام مصطفی.

ب) منابع عربی

- ۱- ابن منظور، محمد. (۱۴۱۶ق). **لسان العرب**. (چاپ دوم). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۲- الاصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ق). **نهاية الدراية في شرح الكفاية**. (چاپ دوم). بیروت: موسسه آل البيت عليهم السلام.
- ۳- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاييس اللغة**. (چاپ اول) تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتبه الإعلام الاسلامی.
- ۴- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). **فوائد الاصول**. (چاپ پنجم). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۵- بوٹی، محمد سعید رمضان. (۱۴۱۲ق). **ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلاميه**. (چاپ اول). دمشق: الدارالمتحدہ.
- ۶- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۰۶ق). **قواعد المرام في العلم الکلام**. (چاپ اول). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۷- الجوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). **الصحاح**. (چاپ سوم). بیروت: دار العلم للملایین.
- ۸- حلی (محقق)، ابوالقاسم جعفر بن حسن. (۱۴۰۳ق). **معراج الاصول**. (چاپ اول). قم: موسسه آل البيت.
- ۹- حکیم، محمد تقی. (۱۴۱۸ق) **الاصول العامه في الفقه المقارن**. (چاپ دوم). قم: موسسه آل البيت (ع).
- ۱۰- خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۶ش). **مصباح الاصول**. (چاپ اول). نجف: مطبعه النجف.
- ۱۱- زرکشی، بدرالدین. (۱۴۱۴ق). **البحر المحيط**. (چاپ). بی جا: دارالکتبی.
- ۱۲- السبزواری، محمد باقر. (۱۳۸۱ش). **کفایه الفقه (المشهر «کفایه الاحکام»)**. (چاپ اول). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ۱۳- صدر، سید محمد باقر. (۱۹۸۲م). **اقتصادنا**. (چاپ اول). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ۱۴- صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۶ق). **تعارض الادله الشرعيه**. (چاپ دوم). تقریر از محمود هاشمی شاهرودی. نجف: مکتبه الاسلامیة الکبری.
- ۱۵- طوفی، نجم الدین. (بی تا). **المصلحة في الشريعة الاسلامیة**. (چاپ). بی جا: رساله الاسلام.
- ۱۶- طوفی، نجم الدین. (بی تا). **مصادر تشریح اسلامی**. بی جا.

- ۱۷- طوسی، محمد حسین. (۱۴۰۰ق). **الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد**. (چاپ اول). تهران: مکتبه چهل ستون.
- ۱۸- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). **تهذیب الاحکام**. (چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه
- ۱۹- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**. محقق سید حسینی اشکوری، احمد (چاپ سوم). تهران: انتشارات مرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
- ۲۰- عبد الحمید، نظام الدین. (بی تا). **مفهوم الفقه الاسلامی**. بیروت: موسسه رساله.
- ۲۱- الغزالی، ابو حامد بن محمد. (۱۳۵۶ق). **المستصفی من علم الاصول**. (چاپ اول). القاهره: المکتبه التجاریه الکبری.
- ۲۲- الغزالی، ابو حامد بن محمد. (۱۴۲۸م). **شفاء الغلیل**. (چاپ اول). بیروت: المکتبه العصریه.
- ۲۳- الفیاض، محمد اسحاق. (۱۴۲۲ق). **محاضرات فی اصول الفقه**. (چاپ سوم). بی جا: انتشارات امام موسی صدر.
- ۲۴- فیومی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). **المصباح المنیر**. (چاپ اول). قم: دارالهجره.
- ۲۵- کاشف الغطاء، الشیخ علی. (۱۴۰۸ق). **مصادر الحكم الشرعی و القانون المدنی**. (چاپ اول). نجف: مطبعه الآداب
- ۲۶- منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۵ش). **نظام الحكم فی الاسلام**. (چاپ اول). قم: سرایی
- ۲۷- مختار سلامی، محمد. (۱۴۱۶ق). **القیاس و تطبیقاته المعاصره**. (چاپ اول). جده: المعهد الاسلامی للبحوث والتدریب.
- ۲۸- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ق). **انوار الفقاهه، کتاب البیع**. (چاپ اول). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- ۲۹- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). **القواعد الفقهیه**. (چاپ اول). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- ۳۰- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۴ش). **میزان الحکمه**. (چاپ اول). قم: دار الحدیث.
- ۳۱- الموسوی الخویی، السید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). **صراط النجاه (قسم اول)**. (چاپ اول). ایران: دفتر نشر برگزیده.
- ۳۲- معلوف، لويس. (۱۳۸۸ش). **المنجد فی اللغه**. (چاپ پنجم). تهران: اسلام.
- ۳۳- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بهار الانوار**. (چاپ سوم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

ج) مقالات و سایت ها

- ۱- آقایی طوق، مسلم. (۱۳۹۷ش). **فرایند مشورت عمومی و نظرخواهی در مورد مقررات بررسی و تطبیق و وضعیت ایران.** (شماره ۱۴). تهران: فصلنامه حقوق اداری.
- ۲- بیگدلی، عطاءالله و فرج پور، علی اصغر. (۱۳۹۲ش). **ره یافتی نو به ضوابط تشخیص مصلحت، از ضابطه تا فرایند.** (شماره دوم). تهران: فصلنامه حقوق و مصلحت. از صفحه ۱۱۹ تا صفحه ۱۶۰.
- ۳- باقر زاده مشکی باف، محمد تقی. (۱۳۸۴ش). **عناصر تعیین کننده در حل مسائل مستحدثه ۲** (دوره ۱۲ شماره ۴۴). قم: پژوهشگاه عتم و فرهنگ اسلامی. صفحه ۱۲۰-۱۷۸.
- ۴- بهروز لک، غلامرضا، شفایی، امان الله. (ش ۱۳۹۰). **آموزه های انسجام جوامع چند فرهنگی در اندیشه سیاسی اسلام.** تهران: فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۵۶. صفحه ۸۳-۱۱۲.
- ۵- جوادزاده، فرحناز. (۱۳۸۷ش). **سیره عملی امام خمینی در مدیریت.** (شماره ۲۹). از صفحه ۲۶۱ تا صفحه ۲۸۰.
- ۶- جاوید، محمد جواد. (۱۳۸۸ش). **مصلحت عمومی و حقوق عمومی با تاکید بر مفهوم اطلاق و ولایت در حکومت اسلامی.** (شماره پنجم). فصلنامه حقوق و مصلحت. سال دوم. صص ۲۳-۴۵.
- ۷- سلیمانی، فاطمه. (۱۳۸۹ش). **نسبت مصلحت و امنیت در فقه سیاسی شیعه.** فصلنامه مطالعات راهبردی، سال سیزدهم، شماره چهارم، شماره مسلسل ۵۰. صص ۸۵-۱۱۸.
- ۸- علیزاده، عزیز الله. (۱۳۸۷ش). **تشکیل حکومت جهانی، چرا و چگونه؟.** منبع: انتظار، زمستان، شماره ۲۷. صص ۱۴۴-۱۰۵.
- ۹- مزینانی، محمد صادق. (۱۳۷۷ش). **مصلحت نظام از دیدگاه امام خمینی.** مجله حوزه: شماره ۸۵ و ۸۶. صفحه ۲۲۵-۲۶۸.
- ۱۰- میبیدی، فاکر. (۱۳۷۸ش). **مصلحت نظام در اندیشه امام خمینی، احکام حکومتی و مصلحت.** کنگره امام خمینی و اندیشه سیاسی. صص ۳۹۵-۳۱۹.
- ۱۱- ورعی، سید جواد. (۱۳۸۰ش). **مشورت؛ حق مردم و وظیفه حکومت.** تهران: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۲۲. صص ۱۱۴-۸۴.

12- [http:// publiclaw.ir](http://publiclaw.ir)

Abstract:

Expediency means sacrificing the branch on the principle and turning one task into another which must be done in accordance with the purposes of the shari'a and the main criterion is the issuance of a government decree by the leader of the islamic community; in this way, the leader of the islamic government and its affiliates must in view of expediency, to legislation, removal and installations and pay other rulings related to the administration of the country and do not step beyond this territory therefore, the issuance of government decrees, supervises the provision of public interests of the society and is generally one of the hallmarks of a person or group's foresight, based on which the individual or society can meet your interests and because the relationship with the countries of the world for the government and the islamic system it is an inevitable necessity the religion of islam as a universal religion has ordered us to participate in world politics isolation and he does not like monasticism effective relations must be established with different countries of the world; Therefore, expedient actions in domestic and foreign policy, On important points like the precedence of expediency, it invokes the primary and secondary rulings . The purpose of this article is to determine the most important role expediency in the domestic and foreign policy of the country and setting general and partial policies of the system pointed out by community leaders and officials. Therefore, in the islamic government, the public interest in the framework of the basic purposes and standards of religion, it is the orbit of all government decrees and it is not necessary that the divine commandments be fixed over time and space, but if the expediency of the sentence remains constant, the sentence is still fixed and if expediency requires another ruling the previous ruling is no longer valid this new ruling in accordance with expediency should be attributed to the shari'a, therefore, it can be concluded that expediciencies in order to secure the parallel public interest the purposes of the Shari'a take place and in conflict between the rulings of a government decree which for various reasons including the observance of the interests and necessities of society, the denial of corruption and ... is issued it governs the primary and secondary rulings and there is no limit to that and covers all areas.

Keywords: Expediency. Nature and territory. Domestic and foreign policy



Shahid Bahonar University of Kerman
Faculty of Law and Theology
Department of Theology

**The Nature and Scope of the Rule of Interest with Emphasis
in Domestic and Foreign Policy**

Prepared by:
Hamed Nakhai Fozy

Supervisor:
Dr. Abdol Reza Mohammad Hossein Zade

Advisor:
Dr. Abbas Heidari

**A Thesis Submitted as a Partial Fulfillment of the Requirements for
the Degree of Master of Art in Jurisprudence and Basics of Islamic
Law (M. A.)**

July 2020