

مفهوم «مصلحت نظام» و «مرجع تشخیص آن» در نظام قانون گذاری جمهوری اسلامی ایران^۱

دکتر ابراهیم موسی زاده^۲

چکیده

به دلیل تبعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد واقعی؛ مصلحت در فقه، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مصلحت، اساساً زیربنای تشریعات الهی و قانون گذاری اسلامی را تشکیل می‌دهد. مصلحت بسیاری از احکام شرع ثابت و لایتغیر است، اما احکامی هستند که به دلیل وابستگی آنها به اوضاع و احوال و مقتضیات خاص، از مصلحتی موقت و قابل تغییر برخوردار هستند. مرجع تشخیص این نوع مصلحت، پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) و در دوران غیبت، حاکم اسلامی یا ولی فقیه می‌باشد، که با در نظر گرفتن مصالح عام و کلی اسلام و شرایط خاص زمانی و مکانی و از طریق ردّ فروع بر اصول ثابت، احکامی موقت تحت عنوان احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت صادر می‌نمایند.

واژگان کلیدی: مصلحت، اجتهاد، مصالح مرسله، منطقه‌الفراغ، احکام حکومتی.

^۱ تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۵/۱۲

^۲ استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مقدمه

با دستور تاریخی حضرت امام خمینی (قدس سره) مبنی بر تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام (۱۳۶۷/۱۱/۱۷) و متعاقب آن، تصویب اصل ۱۱۲ قانون اساسی در جریان بازنگری سال ۱۳۶۸ و نهادینه شدن این مجمع در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ «مصلحت» در حوزه‌های فقهی، حقوقی، سیاسی و قانون گذاری جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و نظریه پردازان و صاحب نظران در مجامع حوزوی و دانشگاهی آن را از زوایای مختلف بررسی کرده اند. برخی از این صاحب نظران، متعاقب تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام، به طرح این سؤال پرداخته اند که آیا این «مصلحت»، همان نیست که طی سالیان متمادی، فقهای شیعه در آثار خویش از آن تبری جسته و با آن مخالفت نموده اند و حال با تشکیل حکومت مبتنی بر فقه شیعی در نظام جمهوری اسلامی ایران، به آن گردن نهاده و حتی با تشکیل نهاد مربوطه، به آن صبغه قانونی و رسمیت بخشیده اند؟

این مقاله با بررسی و تبیین مفهوم مصلحت از دیدگاه‌های مختلف، مرجع تشخیص آن در فقه شیعه و رابطه آن با نصوص و احکام شرعی، سعی می نماید که جایگاه آن را در فقه شیعه و نظام قانون گذاری جمهوری اسلامی ایران روشن نماید.

۱- تعریف مصلحت

به دلیل وجود تعابیر و تعاریف مختلف و متعدد از واژه «مصلحت»، ناگزیر از توجه به معانی لغوی و اصطلاحی این واژه می باشیم تا با بررسی آنها به تعریف نسبتاً جامعی دست بیاییم.

مصلحت در لغت به معنای سود است و در برابر مفسده به کار برده می شود. (شرتونی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۶۵۶) لسان العرب می نویسد: «بهبود بخشیدن و مصلحت به معنای شایستگی است» (لسان العرب، ۲۰۰۰م، ج ۸، ص ۲۶۷). دیگر کتب لغت نیز به همین منوال مفهوم مصلحت را توضیح داده اند.

مصالح، جمع مصلحت به معنای نیکی ها است؛ یعنی، آنچه موجب آسایش و سود باشد، مصالح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است (دهخدا، ۱۳۲۵، ج ۱۲، ص ۱۸۵۴۱) یا مصلحت عبارت است از آنچه که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی و یا هر دو، موافق بوده، و نتیجه آن به دست آوردن منفعت یا دفع ضرر می باشد (محقق حلی، بی تا، ص ۲۲۱).

مصلحت در اصطلاح علمای دین اسلام، شامل منافعی می شود که شارع حکیم برای بندگانش لحاظ نموده؛ این منافع به ترتیب عبارتند از: حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال، منفعت نیز شامل لذت یا وسیله آن و برطرف کردن آلام یا وسیله رفع آلام است» (بوطی، ۱۴۱۲، ص ۲۷). امام محمد غزالی در این باره می نویسد: «مصلحت به معنای جلب منفعت و دفع ضرر،... بوده و مراد ما از مصلحت، تأمین مقصود و هدف شرع است و مقصود شرع نسبت به خلق پنج امر حفظ دین، عقل، جان، نسل و اموال می باشد. پس آنچه در جهت حفظ این اصول پنج گانه باشد، مصلحت و آنچه موجب تفویت آنها باشد، مفسده نامیده می شود» (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۷۴).

مرحوم شهید بهشتی در معنای مصلحت می گوید: «مصلحت کلمه‌ای است کلی و دارای معنایی بسیار وسیع... به این ترتیب مصلحت حکومت نیز انواع گوناگون پیدا می کند. عالی ترین حکومت از این نوع آن است که اساس

آن مراعات مصالح مادی و معنوی، اخلاقی و دینی، برای همه افراد، همه طبقات، همه ملت‌ها و همه نژادها در همه نسل‌ها و زمان‌ها باشد» (حکومت در اسلام، ص ۳۴).

همچنین، مصلحت در کتب فقهی به همین معنا، به علاوه این که گستراندن معنای سود دنیوی و اخروی را دربرمی‌گیرد، مورد استفاده قرار گرفته است. صاحب جواهر می‌نویسد: «يُفْهَمُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَ كَلَامِ الْأَصْحَابِ، بِلْ ظَاهِرِ الْكِتَابِ مِنْ أَنَّ جَمِيعَ الْمَعَامَلَاتِ وَ غَيْرِهَا إِنَّمَا شَرِّعَتْ لِمَصَالِحِ النَّاسِ وَ فَوَائِدِهِمُ الدُّنْيَوِيَّةِ وَ الْآخِرَوِيَّةِ مِمَّا تُسَمَّى مَصْلَحَةً وَ فَايْدَةً عُرْفًا»^۱ (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۲، ص ۳۴۳).

با وجود اختلاف نظر، نقطه اشتراک در تعریف مصلحت این است که در معنای آن، هم به جنبه «دنیوی» توجه شده است و هم به جنبه «دینی و اخروی» و این نکته در کلام مولای متقیان، حضرت علی (ع) نیز مشهود است. (نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، خطبه ۲۱۲، ص ۲۴۵) و حتی آن حضرت بر تقدّم مصالح دینی بر مصالح دنیوی تأکید دارند (نهج البلاغه، کلمات قصار، ص ۱۱۳۵).

بر این اساس مصلحت از دید اسلام؛ یعنی، هر کاری که به سود و صلاح مادی و یا معنوی جامعه باشد. بنابراین در تعریف نسبتاً جامع از مصلحت در امور حکومتی می‌توان گفت: «مصلحت عبارت است از تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدّس، اتخاذ می‌کند» (هاشمی، سیدحسین، ۱۳۸۱، ص ۳).

^۱ از اخبار و سخن اولیای دین و همچنین ظاهر قرآن چنین فهمیده می‌شود که همانا همه معاملات و بقیه احکام شرعی برای مصلحت مردم و منافع دنیوی و اخروی آنها تشریع و وضع گردیده‌اند، منافی که عرفاً مصلحت و فایده نامیده می‌شود.

۲- جایگاه مصلحت

مصلحت در نظام‌های سیاسی و اجتماعی از اهمیت خاص و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. همچنان که در رفتارهای فردی انسان‌ها در گستره مادیات و معنویات مورد توجه قرار می‌گیرد، زیرا هر انسانی بر اساس علت غایی و انگیزه خاصی به ظهور رفتار معینی اقدام می‌کند و در انگیزه‌های خود، مصالح فردی و اجتماعی و خانوادگی و همچنین مادی و معنوی را مدنظر قرار می‌دهد و آنگاه که با تزامن مصلحت‌ها روبه‌رو شود به مصلحتی که از اهمیت بیشتری برخوردار است، رومی آورد و مصلحت کمتر را فدای آن می‌سازد.

اهمیت مصلحت در نظام ولایی و حکومت دینی مضاعف است. با این که طبق روایات، همه احکامی که مورد نیاز بشر است در کتاب و سنت بیان شده است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۹)، اما حکومت اسلامی متضمن احکام ثابت و متغیر و مسئول حل بحران احکام ثابت دین و متغیرات زمان و مقتضیات متحول است (مؤمن، ۱۳۸۰، ص ۱). برای تبیین جایگاه مصلحت نیازمند بررسی رابطه آن با احکام اولیه و ثانویه هستیم. به همین خاطر در زیر ابتدا رابطه مصلحت با احکام اولیه و ثانویه بررسی و سپس به بیان جایگاه آن پرداخته می‌شود.

۲-۱- رابطه مصلحت و احکام اولیه

از ویژگی‌های احکام اولیه این است که «ثابت» و تغییرناپذیرند؛ زیرا بر اساس مصالح کلی و دائمی وضع گردیده‌اند. با توجه به این ویژگی؛ یعنی، ثابت و تغییرناپذیر بودن آنها، مصلحت که بر مبنای حکم حکومتی است، نمی‌تواند از احکام اولیه به شمار آید، زیرا احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت، محدود و مشروط به بقای مصلحت است و به محض آنکه مصلحت از بین برود، حکم حکومتی نیز از درجه اعتبار ساقط می‌شود (علامه طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

البته نفس جعل ولایت و انتصاب فقیه جامع‌الشرایط به مقام ولایت و حاکمیت، حتی در موارد اختیارات حکومتی، از احکام اولیه است (جوادی‌آملی، ۱۳۶۷، ص ۸۸) و به تعبیر حضرت امام خمینی (ره)، حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول... (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است (صحیفه‌نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰). اما توجه به این نکته ضروری است که اگر چه نفس جعل ولایت و حکومت برای فقیه، از احکام اولیه است، ولی این امر مانع نمی‌شود که احکام حکومتی، موقتی و غیردائم باشد. بنابراین، احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت، از احکام اولیه محسوب نمی‌شوند.

۲-۲- رابطه مصلحت و احکام ثانویه

هر چند در کلام برخی از فقها واژه مصلحت به معنای «ضرورت» به کار رفته است (محقق اردبیلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳) و در این معنا تشخیص مصلحت، به معنای تشخیص ضرورت است که با احکام ثانویه تناسب دارد، اما دایره اختیارات مصلحت، گسترده‌تر از عناوینی چون ضرورت، اضطراب و سایر عناوین احکام ثانویه می‌باشد؛ یعنی، با وجود عدم تحقق ضرورت و صرفاً به این جهت که اعمال چنین اختیاری پیشرفت جامعه اسلامی را در پی خواهد داشت، می‌توان به عمل مورد نظر فرمان داده و یا به موجب مصلحت، از آن نهی کرد. مثلاً برای آسایش و راحتی مردم - بدون این که به حد اضطراب رسیده، یا موجب ضرری باشد - به تخریب ساختمان‌های مسکونی در مسیر خیابان‌کشی، اقدام گردد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۹). از سوی دیگر، از ویژگی‌های احکام ثانوی این است که به صورت عَرَضی و در

مواردی خاص، بر اموری عارض می شود که به حکم سابق محکوم بوده و به صورت موقت، به دلیل پدید آمدن حالت جدید از قبیل ضرر، عسرو حرج، ضرورت و... حکمی جدید پیدا کرده است، مثلاً خوردن گوشت حیوان مردار به عنوان اولی حرام است، ولی در شرایط اضطراری که خطر جانی در پی داشته باشد، به عنوان ثانوی حلال است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴۰).

بنابراین در حالی که احکام حکومتی به مقرراتی گفته می شود که از سوی مسئولین کشور برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی و در رابطه با مصالح مقتضیه صادر شده و به شرایط زمان بستگی دارند و قابل تغییرند، اما احکام ثانوی، احکامی هستند که در رابطه با رخدادی گذرا، یا به جهت رفع غائله و پیش آمدی صادر می گردند، مانند: فتوای تنباکو و غیر آن که جنبه رسمیت و قانونی پیدا نکرده و با رفع غائله خود به خود ملغی می گردد؛ یعنی، با پایان یافتن مقتضی آن، حکم صادره نیز پایان می یابد (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴).

با توجه به مطالب فوق می توان گفت، مصلحت اساساً زیربنای تشریعات الهی را تشکیل می دهد و گفتار معروف «الاحکام الشرعیه الطاف فی الاحکام العقلیه»^۱ ناظر به همین حقیقت است. خداوند در سوره انفال آیه ۲۴ می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم»؛ یعنی انسان در گرویدن به شریعت و گردن نهادن به احکام شرع، به حیات خود می رسد. به یک زندگی سالم و اطمینان بخش می رسد که می تواند در سایه این احکام احساس زنده بودن کند (معرفت، ۱۳۷۶، ش ۱۴).

به دلیل همین اهمیت است که مصلحت عنوان و جایگاه مستقلی داشته و تحت هیچ یک از عناوین «اولیه» و «ثانویه» قرار نمی گیرد.

^۱ مضمون این گفتار، حکایت از ملازمه و همبستگی نیرومندی است که میان عقل و شرع وجود دارد؛ یعنی آنچه را که عقل می فهمد و ادراک می کند، ناگزیر شرع انور هم همان را یا مطابق آن را ادراک می کند.

۳- نقش مصلحت در احکام شرعی

هیچ حکم شرعی را نمی‌توان یافت که مصلحت مبنا و اساس آن نبوده باشد. به عبارت دیگر هر حکم شرعی دارای مصلحتی می‌باشد که به آن منظور وضع گردیده است.

احکام شرع، تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلق احکام هست؛ یعنی، امر، متعلق دارد که آن، مصلحت دارد و نهی، متعلق دارد که آن مفسده دارد. و این جمله‌ای که گاهی گفته می‌شود «شاید مصلحت در خود امر باشد» کلام درستی نیست و این که به «اوامر امتحانی»^۱ مثال می‌زنند که شاید امر، امر امتحانی باشد، در جواب باید گفته شود که ممکن است امر امتحانی یک جا تحقق پیدا کند، اما در امر امتحانی، آن عمل مورد توجه نیست، آن عمل، مطلوب آمر و مطلوب حاکم نیست. بنابراین در احکام و اوامر شارع، متعلق امر که مصالح و مفاسد باشند، مطلوب شارع هستند. امر و نهی، دال بر آن مصلحت و مفسده است، نه این که امر، خودش موجب مصلحت باشد. یکی از کارهای انبیاء این است که مردم را با مصالحی که خودشان نمی‌توانند کشف کنند، آشنا کنند، و با مفاسدی که خودشان نمی‌توانند به آن مفاسد برسند، آشنا کنند. بنابراین، واجبات احکام به خاطر این است که آن «واجب شده» مصلحت دارد و محرماتش به خاطر این است که آن «حرام شده» مفسده دارد. مکروه هم مقداری مفسده کمتر و مستحب نیز قدری مصلحت کمتر و مباح هم متساوی‌الطرفین است (استادی، ۱۳۷۶، ش ۱۳).

هیچ حکمی را نمی‌توان یافت که در آن به مصلحت یا مفسده‌ای توجه نشده باشد؛ یعنی قبل از تعلق حکم شارع، افعال و اشیاء دارای مصالح و مفاسدی هستند و این امر، موجب جعل حکم مناسب با آن شده است.

پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «ای مردم، شما را از هر آنچه به بهشت نزدیک و از جهنم دور می‌سازد، امر کردم و از هر آنچه که شما را به آتش جهنم نزدیک و از بهشت دور می‌سازد، نهی کردم» (حر عاملی، ۱۳۸۱ق، ج ۱۷، ص ۴۵).

از امام باقر (ع) سؤال شد: چرا خداوند متعال مردار، خون، گوشت خوک و شراب را حرام کرده است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: حرام نمودن و حلال شدن بعضی از امور به این جهت نبوده که خداوند نسبت به امور محرّمه بی‌رغبت و بی‌میل بوده و نسبت به امور حلال رغبت و میل داشته است. بلکه خداوند که انسان‌ها را آفریده نسبت به نیازهای ضروری بدن او و آنچه که برای او نفع و مصلحت دارد، آگاه بوده است. در نتیجه آنها را بر وی مباح و حلال کرد و نسبت به آنچه که باعث ضرر و زیان اوست نیز آگاه بوده، در نتیجه آنها را بر وی حرام ساخته است (صدوق، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۹۶).

در حدیثی دیگر امام رضا (ع) می‌فرمایند: «خداوند، هیچ خوردنی و آشامیدنی را حلال نکرد، مگر به این جهت که در آنها سود و مصلحت بندگان است و چیزی را حرام قرار نداد، مگر به سبب زیانبار بودن یا سبب مرگ شدن و فسادانگیزی آن» (مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۷۱).

بنابراین تشریع و قانون‌گذاری احکام شرعی بر اساس مصلحت‌ها و مفسده‌هایی است که در موضوع آنها یافت

^۱ منظور از اوامر امتحانی، احکام و دستوراتی هست که شارع مقدس به منظور ارزیابی میزان عبودیت و فرمانبرداری بندگان به آنها دستور داده است، صرف‌نظر از اینکه تابع مصالح و یا مفاسدی برای انسان‌ها بوده باشد یا صرفاً برای آزمایش و امتحان بندگی صادر گردیده باشند.

می گردد.

۴- انواع مصلحت

منظور تقسیم مصلحت، به مصالح ثابت و متغیر می باشد. احکام برحسب این که احکامی ثابت یا متغیر باشند از مصلحتی ثابت و متغیر برخوردار هستند.

مصلحت بسیاری از احکام، مصلحتی ثابت و دائم است و برای همیشه پیش‌بینی شده است و قابل تغییر و تبدیل نیست: «حلال محمد (ص) حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه».

احکام اسلام ابدی است. اگر اصل «نسخ» را انکار نکنیم و معتقد باشیم در زمان رسول خدا (ص) بعضی از احکام، نسخ شده، قطعاً بعد از رسول خدا نسخی در کار نیست. چون واجب، باید مصلحت داشته باشد و حرام باید مفسده داشته باشد، پس واجب ابدی، مصلحت ابدی دارد و حرام ابدی، مفسده ابدی دارد، هر حکمی که ابدی است، چه حکم اولی چه حکم ثانوی، چه حکم واقعی و چه حکم ظاهری، مصلحت ابدی دارد، «حرم الربا» یک حکم ابدی است، باید تا ابد هم مفسده داشته باشد. «احل... البیع» یک حکم ابدی است، باید تا ابد هم مصلحت داشته باشد. بنابراین، حکم ابدی، مصلحت ابدی لازم دارد (استادی، ۱۳۷۶، ش ۱۳).

در مقابل، مصلحت دیگری نیز وجود دارد که خاصیت ثبات و دوام را ندارد و به پیشامدها و رویدادهای مربوط به زمان و مکان بستگی دارد. لذا، هرگونه تشریعی که بر وفق این مصالح صورت گیرد، همانند خود این مصلحت، دوام و ثبات نخواهد داشت. این گونه تشریعات که به مصالح مقطعی وابسته است به نظر «ولی فقیه» که عالم به احوال زمان است، بستگی دارد (معرفت، ۱۳۷۶، ش ۱۴). قوانین مربوط به این گونه مصالح مقطعی، از احکام حکومتی محسوب می شوند که به نظر و صلاح‌دید فقیه بستگی دارد و شرع مقدس، وضع چنین قوانین را به فقیهان هر دوره واگذار کرده است. از این رو می توان احکام شرع را به دو دسته اساسی تقسیم کرد: ۱- احکام ثابت که از روی مصالح یا مفاسد ثابت برخاسته است. ۲- احکام متغیر که به اوضاع و احوال پیش آمده بستگی دارند. همین احکام و مصالح متغیر هستند که محدوده ولایت فقیه را مشخص می سازند؛ زیرا این گونه مصالح هستند که احکام مربوط به آن به نظر فقیه بستگی دارد. ولی مصالح و احکام ثابت از محدوده ولایت فقیه بیرون است (معرفت، پیشین).

بنابراین اسلام برای تشریع، دو گونه مصلحت در نظر گرفته است، مصلحت پیش‌بینی شده و مصالح پیش‌بینی نشده. مصالح پیش‌بینی نشده، ملاک احکام است اما بستگی به تشخیص ولی فقیه دارد؛ یعنی یک نوع مصالح پیش‌بینی نشده هست که به نظر کارشناسان واگذار شده که طبق این مصالح، زیر نظر ولی فقیه قوانین مربوط وضع شود، مثلاً خداوند در آیه شریفه می فرماید: «وانفقوا فی سبیل...». سبیل در اینجا یعنی، راه خدا، که مخصوص جهاد هم نیست. آیه می فرماید: انفقوا، یعنی بودجه لازم را باید مردم تهیه کنند تا دولت در ابعاد مختلف نیرومند باشد. نیرومندی دولت و حکومت عدل اسلامی در بعد نظامی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و سایر ابعاد مطرح است. آیه شریفه می گوید: باید مردم برای تقویت بنیه دولت از بذل مال دریغ نکنند، تا اینجا را آیه قرآن گفته است. اما مالیات چقدر است؟ بر چه اجناسی است؟ بر چه اشخاصی باید باشد؟ و... این دیگر به فقیه واگذار شده است که طبق مصلحت، مقدار نیاز دولت و نحوه توزیع مالیات را بر افراد یا کارها مشخص کنند. اگر دولت بودجه‌اش از

ثروت‌های طبیعی تأمین می‌شود، مالیات نمی‌گیرد اما اگر کسر بودجه داشته باشد به همان اندازه مالیات وضع می‌کند (همان).

۵- عرصه‌ها و رویکردهای مصلحت

مصلحت با رویکردها و نگرش‌های متفاوتی مورد توجه قرار گرفته است که دلیل آن وجود جهان‌بینی و هستی‌شناسی متفاوت می‌باشد، مسلماً رویکرد ناظر بر مصلحت با نگرش غیردینی و لائیک با نگرش دینی و اسلامی یکسان نخواهد بود که در این قسمت به بررسی این رویکردها می‌پردازیم:

۵-۱- مصلحت در نظام‌های غربی

مصلحت در نظام‌های غربی و سکولار به معنای سودگرایی مادی است که در تحقق آن، عقل معیشتی و خرد جزئی را کافی می‌دانند و اصل حیات دینی را منتفی می‌سازند. یکی از مکاتب غربی که اساس قوانین و مقررات را بر مبنای حفظ مصالح و منافع مادی می‌پندارد، مکتب مصلحت‌گرایی یا «پراگماتیسم» است. مکتب دیگر، مکتب اصالت نفع است که بنیانگذار آن بنتام می‌باشد. او معتقد است: طبیعت، انسان‌ها را زیر حکومت و سلطه لذت و رنج نهاده است. ما تمام اندیشه‌ها و داوری‌های خویش را مدیون این دو مفهوم هستیم. همه هدف‌های زندگی مان متوجه به جلب و دفع آنهاست و مقصود از «رنج» و «لذت» مفهوم متعارف آن دو است. لذا قانون‌گذار در تصمیم‌های خود و تأمل درباره آثار اجتماعی و فردی آنها، بایستی به محاسبه مصالح و مفاسد پردازد (کاتوزیان، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱۲).

مصلحت از دیدگاه مادیون، صرف منفعت است که در نظام فردگرایی لحاظ شده است. در دیدگاه غربی، به جای گفتگو درباره آرمان‌ها و تصورها، به نتایج و ثمره‌های نهایی کردارها توجه می‌شود و آن معیار ارزش قرار می‌گیرد. به نظر آنان، میزان تمیز حق از باطل، ثمره عملی است که از اجرای حکمی به دست می‌آید، بنابراین گفتگو و تحقیق فقط در امور ضرورت دارد که در زندگی انسان مؤثر باشد و بر آن، آثار عملی و نفع و جلب سود مترتب گردد. قاعده‌ای که برای رفع نیازمندی‌های بشر و بهبود زندگی او سودمند و لذت‌آفرین باشد مصلحت و حق است و اگر زیان‌بار باشد در زمره امور باطل قرار می‌گیرد. لذا همه حقایق نسبی هستند و هیچ ملاک ثابت و مطلق در این باب وجود ندارد (فروغی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۶).

۵-۲- مصلحت از دیدگاه اهل سنت

از دیدگاه برخی از مذاهب اهل سنت و در رأس آنها مذهب مالکی، «مصلحت» به عنوان یکی از منابع استنباط و اجتهاد، به رسمیت شناخته شده است. آنها از «مصلحت» به عنوان یکی از منابع شرعی، در فقدان نص معین یاد کرده‌اند.

بر اساس این دیدگاه، فقیه حق دارد در فقدان نص در امری، به مصلحت‌یابی پردازد و برابر با دیدگاه خود، حکم آن را تشریح نماید. بر اساس نظریه علمای اهل سنت، «مصلحت» به سه گونه تقسیم می‌شود:

الف - مصالح معتبر: مصالحی که شارع به معتبر بودن آنها، تصریح نموده است. مثلاً تصریح شارع به حد شرب خمر برای حفظ عقل.

ب - مصالح غیرمعتبر: مصلحتی که شارع به الغاء آنها تصریح کرده است. مثل مصلحت ربا برای رباخواری که از سوی شارع منع شده و بر لغو آن تصریح گردیده است.

ج - مصالح مرسله: مصلحتی که شارع مقدس به الغاء و اعتبار آنها تصریح ننموده که این گونه مصالح را در اصطلاح «مصالح مرسله» می‌گویند. مصلحتی که دلیل خاصی نه بر وجوب رعایت آن و نه بر حرمت آن از سوی شارع رسیده باشد (مرعشی، ۱۳۷۱، ص ۲۸).

«مصالح مرسله» خود از نظر درجه اهمیت بر سه نوع است:

- ۱- «**مصالح ضروریّه**»: مصالحی که عدم توجه به این مصالح موجب اختلال نظام و هرج و مرج می‌گردد.
- ۲- «**مصالح حاجیه**»: مصالحی که اگر چه عدم مراعات آنها موجب اختلال نظام نگردد، اما بتوان با تحمل نوعی مشقت، از آنها چشم پوشید.

۳- «**مصالح تحسینیّه**»: یعنی مصالحی که عدم مراعات آنها نه موجب اختلال نظام اسلامی است و نه موجب مشقت و حرج، بلکه صرفاً به منظور حفظ مکارم اخلاق و آداب پسندیده مقرر می‌گردد. مانند قناعت در امور زندگی (عمیدزنجانی، ۱۳۸۴، ص ۹۶).

به نظر برخی از فقهای اهل سنت، مصالح به ویژه در باب معاملات، موجب تخصیص نصوص قرآن و سنت نبوی است (علم‌الهدی، ۱۳۷۳، ص ۱۷). برخی دیگر از فقهای اهل سنت، در خصوص قلمرو مصلحت مرسله، تا به آنجا پیش رفته‌اند که حاکم اسلامی، بر اساس عمل به مصالح مرسله می‌تواند حتی یک‌سوم امت را برای اصلاح دوسوم دیگر به قتل برساند (ابی‌الحدید معتزلی، ۱۴۰۴، ص ۲۱۳). بنابراین، از دیدگاه اهل سنت، مصالح مرسله از منابع استنباط احکام شریعت به شمار می‌رود هر چند که در احکام حکومتی نیز کاربرد داشته باشد و در نتیجه حکم مبتنی بر مصالح مرسله، نوعی تشریع و قانون‌گذاری است که توسط همه فقها و در همه احکام اولیه و ثابت اعمال می‌شود و جزء احکام ثابت تلقی می‌گردد.

۳-۵- مصلحت در فقه تشیع

مصلحت در مکتب فقه تشیع با گفتمان مصلحت در فقه اهل سنت تفاوت دارد. با این که فقهای شیعه از دیرباز به عنصر مصلحت در فقه عنایت داشته‌اند، اما جایگاهی متفاوت با مصلحت اهل سنت برای آن قائل هستند. اهل سنت، مصلحت را در حوزه «مالانص فیه» مجاز دانسته و از این رو باب مصالح مرسله را در فقه گشودند (مرعشی، ۱۳۷۱، ش ۶)، ولی فقهای شیعه از جمله امام خمینی (ره) عنصر مصلحت را به عنوان روشی برای رسیدن به هدفی مهم‌تر در حکومت‌داری مورد استفاده قرار دادند و این استفاده روشی نیز از ناحیه شارع مقدس، همچون عناصر دیگری مانند اضطرار، ضرورت، عسرو حرج، تقیه، اهم و مهم، دفع افسد به فاسد و... تأیید گردیده است (مؤمن، ۱۳۸۰، ش ۱۹)؛ یعنی، شارع مقدس چنین اجازه‌ای را به حاکم اسلامی در صدور احکام حکومتی داده است و سیره عملی حضرت رسول اکرم (ص) و امیر مؤمنان (ع) و سایر پیشوایان دین نیز، مؤید این ادعا است (سیدبحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۱۰).

مصلحت مرسله، فقط در صورتی، از دیدگاه شیعه، دارای اعتبار است که منشأ مصلحت‌اندیشی از طریق «عقل» باشد؛ چرا که در این گونه موارد ممکن است به اعتبار میزان دخالت عقل، از نظر درجه حجّیت نیز مختلف باشد، بنابراین، اگر فهم مصلحت کاملاً از طریق عقل باشد، در این صورت، از نظر شیعه، دارای حجّیت است؛ زیرا در

مقابل حکم عقل، دیگر زمینه‌ای برای سؤال و استفهام وجود ندارد (حکیم، ص ۴۰۲).

به عقیده گروه دیگری از فقهای شیعه، مصلحت باید از نصوص و قواعد عمومی اسلام استنباط شده باشد. مقتضای این برداشت آن است که باید مصالح مرسله را به «سنت» ملحق نمود و اجتهاد در این گونه موارد از قبیل «تنقیح مناط» است؛ یعنی، تطبیق کبرای قضیه بر صغرای آن، پس از این که صغرای قضیه از راه‌های معین شده از طرف شارع به دست آمده باشد و در این فرض، لازم نیست که چنین مصلحتی، در شرع، ذاتاً و به خصوص مورد تصریح واقع شده باشد؛ زیرا در الحاق آن به سنت همین مقدار کافی است که داخل در مفاهیم کلی سنت قرار گیرد (پیشین، صص ۳۸۳-۳۸۱).

با این بیان می‌توان دریافت که از دیدگاه تشیع، مصالح مرسله در صورتی معتبر است که خود، منبع مستقل استنباط احکام نباشد، بلکه یا به سنت و یا به حکم عقل بازگشت کند؛ پس در فقه شیعه، مصلحت از منابع مستقل استنباط شرعی به حساب نمی‌آید، مگر آن که به نوعی با حکم عقل یا سنت منطبق باشد و تنها در احکام حکومتی به کار می‌رود نه در همه احکام، و همچنین متغیر بوده که با انتقای موضوع مصلحت، حکم آن نیز از درجه اعتبار ساقط خواهد شد، و تنها از اختیارات حاکم اسلامی است و نه هر فقیهی (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۱۶۳).

لازم به ذکر است که یکی از فقهای شیعه (مرحوم شهید صدر) مصلحت را با نظریه منطقه‌الفراغ مورد تحلیل قرار داده‌اند؛ بنابر اعتقاد ایشان، در حوزه مباحات که نص شرعی بر حرمت یا وجوب آنها نمی‌باشد، برای ولی فقیه و حاکم اسلامی این امکان وجود دارد که با امر یا نهی خود یک صفت و عنوان ثانویه‌ای به آنها بدهد. پس هرگاه حاکم اسلامی فعل مباحی را منع نمود، آن فعل حرام می‌شود و اگر امر نمود واجب می‌شود (شهید صدر، ۱۴۰۸، ص ۷۲۵).

سپس می‌افزاید: در نظام تشریعی اسلام، «منطقه‌الفراغ» نقضی محسوب نمی‌شود و شارع با توجه و بدون قصد اهمال، این محدوده را برای ولی امر معین کرده، تا بتواند به وقایع و حوادثی که دارای حکم اباحه‌اند، بر حسب مقتضیات زمان، یک صفت تشریعی ثانوی اعطا کند (شهید صدر، ۱۹۷۹م، ص ۱۹).

به نظر می‌رسد این دیدگاه چندان مقبول نمی‌تواند باشد، چون که اولاً، حکم اباحه مانند حکم وجوب و حرمت خود دارای مصلحت است و متساوی‌الطرفین بودن ترک و فعل آن در مرحله انتخاب، مصلحت آن را از بین نمی‌برد. همان‌طور که در استعجاب و کراهت هم حق انتخاب وجود دارد و معنای مباح بودن یک حکم این است که مکلف در انتخاب طرف فعل یا ترک آزاد است و همین حق انتخاب و آزادی، مصلحت دارد. ثانیاً بسیاری از مشکلات در مسائل حکومتی به تعارض مصالح عمومی با برخی از واجبات و محرمات مربوط است و معضلات در محدوده مباحات، نسبت به مجموع مشکلات نادر است (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳). بنابراین چاره‌ای نداریم جز این که برای تحلیل «مصلحت» متوسل به تئوری حضرت امام خمینی (ره) شویم.

ویژگی تئوری حضرت امام خمینی (ره) در این بود که در عصر غیبت، عنصر مصلحت را در ساختار حکومت اسلامی نهادینه کرده و فرمودند: «مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال ببرد» (صحیفه نور، ۱۷۶/۲۰).

این اقدام مهم، عده‌ای را بر این گمان انگاشت که گویا اندیشه سیاسی امام و ولایت مطلقه فقیه به سوی عرفی شدن و سکولاریزم گام نهاده و برخی را چنان مشوش ساخت که گویا امام به مصالح مرسله اهل سنت روی آورده است (صالح پور، ۲۴).

اما حضرت امام با موضع‌گیری شفاف و روشن به هر دو گمان پاسخ داده و فرمودند: «آن چیزی که تا به حال اسلام را نگه داشته است، همان فقه سنتی بوده است و همه همت‌ها باید مصروف این بشود که فقه به همان وضعی که بوده است محفوظ باشد. ممکن است اشخاصی بگویند که باید فقه تازه‌ای درست کرد که این، آغاز هلاکت حوزه است و روی آن باید دقت بشود» (صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۵۶). بنابراین، امام خمینی (ره) التزام به فقه جواهری و تأسیس مجمع تشخیص مصلحت و بهره‌برداری از عنصر مصلحت را قابل جمع دانست و سکولاریزاسیون و عرفی شدن فقه شیعه را طرد کرد. نتیجتاً، مصلحت در فقه شیعه به معنای تأمین اهداف شارع است و منافع دنیوی نیز در راستای آن مدنظر قرار می‌گیرد. پس مصلحت با شریعت تقابلی ندارد و «مصلحت» مبنای احکام حکومتی قرار می‌گیرد و احکام حکومتی نیز تصمیماتی هستند که ولی‌امر (ولی فقیه) در چارچوب قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها، بر حسب مصلحت وقت اتخاذ کرده و طبق آن مقرراتی را وضع و به اجراء درمی‌آورد. نهایتاً مصلحت باید با اصول کلی اسلام هماهنگ بوده و خود منبع تشریع و منبع مستقل برای احکام نبوده و صرفاً در احکام حکومتی به کار رفته و فقط از اختیارات حاکم اسلامی باشد نه هر فقیه دیگری. به عبارت دیگر تشخیص مصلحت توسط حاکم اسلامی، باید با روح قوانین اسلام سازگار و با اصول و مبانی شرع هماهنگ باشد و یا لااقل در آن، مخالفت با اصول اسلام احراز نشود.

۶- تشخیص مصلحت

مرجع تشخیص‌دهنده «مصلحت» از مباحث بسیار اساسی و مهم در فقه و کلام اسلامی محسوب می‌شود که به دلیل اهمیت آن، این موضوع را در دو دوره عصر حضور معصوم (ع) و عصر غیبت بررسی می‌کنیم:

۶-۱- در عصر معصومین (ع)

از آنجا که قوانین دین اسلام بر اساس کتاب و سنت، تکمیل گردیده و هیچ گونه نقصی ندارد، لذا زمینه‌ای برای تشریع حکمی از احکام الهی در قوانین ثابت از ناحیه معصومین (ع) باقی نمانده است و آنچه که در روایات، درباره برخی از اختیارات امیرالمؤمنین (ع) در قرار دادن زکات برای غیرموارد محصور و یا از بعضی از ائمه (ع) توسعه موارد خمس وارد شده، از جمله احکام اجرایی و حکومتی است که جنبه کلی، دائمی و ثابت ندارد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳، ص ۵۷۲).

قلمرو ولایت به معنای حکومت، در اجراست نه در اصل قانون‌گذاری و تشریع، زیرا قانون‌گذاری، ولایت تشریعی است که مختص خداوند می‌باشد و قلمرو ولایت انبیاء و اولیاء در محدوده اجرای قوانین کلی و تطبیق آن بر امور جزئی و تعیین مجریان قانون است (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص ۸۶).

با این که بر اساس دیدگاه فقهای شیعه، برای معصومین (ع) در قوانین ثابت و غیرحکومتی، حق تصرف و تشخیص مصلحت وجود ندارد، اما در قوانین حکومتی برای آنان چنین اختیار و تصرف و تشخیص مصلحت ثابت شده است؛ چرا که قوانین و احکام حکومتی اصولاً تابع شرایط زمان و مکان خاص خود می‌باشد، لذا «موقتی بودن»

و «قابلیت تغییر» از ویژگی‌های قوانین حکومتی است. آیات و روایات متعددی وجود دارد که به صراحت بر اختیارات حکومتی معصومین (ع) دلالت دارد. بر اساس این ادله، معصومین (ع) در امور حکومتی باسط‌الید بوده و مؤمنان در مقابل تصمیم‌های آنان، تکالیفی جز اطاعت ندارند. از جمله در آیه شریفه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء/۵۹) اطاعت رسول خدا (ص) در کنار اطاعت خداوند مطرح شده است. یا آیه «النبي اولی بالمؤمنين من انفسهم» (احزاب/۶) که در مدینه و در عصر تشکیل حکومت پیامبر نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۱۸۳)، دلالت دارد بر این که در تمام اموری که انسان نسبت به خویش دارای اختیار است، پیامبر (ص) با عنوان حاکم اسلامی از اولویت برخوردار است. همچنین در روایات متعددی، اختیارات حکومتی و تصمیم‌گیری در مسائل جامعه اسلامی برای معصومین (ع) مورد تصریح واقع شده است.

در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که «فما فَوَّضَ الله الی رسوله (ص)، فقد فَوَّضَهُ الینا» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۹)، مطابق این روایات هر آنچه که از جانب خداوند به پیامبر اسلام (ص) واگذار شده، به ائمه معصومین (ع) نیز واگذار گردیده است که قدر متیقن از این اختیارات، همان اختیارات حکومتی است.

در روایت دیگری، ابو حمزه ثمالی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که: «انَّ الاَئِمَّةَ مِنْ مَفَوَّضِ الْيَهْمِ فَمَا احْلَوْا فَهوَ حَلَالٌ وَ مَا حَرَّمُوا فَهوَ حَرَامٌ» (حسن صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۳). بر پایه این روایت، ائمه (ع) مانند پیامبر (ص) در مسائل حکومتی اختیار مطلق دارند و مقصود از این که حلال و حرام نمودن امور بر عهده آنان است این نیست که خلاف احکام کتاب و سنت اختیار امر و نهی را دارند، بلکه منظور این است که حاکم اسلامی در مقام اجرای احکام دین می‌تواند حکمی را بر احکام دیگر اسلامی مقدم کند و این نسخ احکام دین محسوب نمی‌شود. مثلاً وقتی به حضرت علی (ع) اعتراض می‌کنند که چرا بر اساس سنت پیامبر محاسنشان را رنگ نمی‌کنند در پاسخ می‌فرمایند: این دستور به اقتضای عصر پیامبر صادر گردید؛ زیرا در آن زمان عده مسلمانان اندک بود و در لشکر اسلام ریش سفیدهای زیادی وجود داشتند به این جهت پیامبر (ص) دستور داد تا برای جلوگیری از تقویت روحیه دشمن چنین کنند و اکنون دیگر چنین اقتضایی وجود ندارد (نهج البلاغه، ص ۱۰۹۴).

بنابراین، اصل اختیارات حکومتی معصومین (ع) و در نتیجه وجوب اطاعت از آنان در مسائل سیاسی و حکومتی، به راحتی قابل اثبات است.

۶-۲- در عصر غیبت

از دیدگاه فقه‌های شیعه، اختیارات حکومتی معصومین (ع) به فقیه جامع‌الشرایط منتقل شده است و نه تنها در اصل انتقال این اختیارات تردیدی نیست، بلکه به اعتقاد بسیاری از فقه‌های صاحب‌نام شیعی، در ولایت عامه و نیابت عامه فقیه از جانب معصومین (ع) نیز تردیدی وجود ندارد. (شیخ انصاری، ۱۳۷۳ش، ص ۵۱۲) و منظور از این اصطلاحات آن است که همه اختیارات حکومتی معصومین (ع) در عصر غیبت، به فقیه جامع‌الشرایط منتقل گردیده است (صاحب‌جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۱، ص ۱۳).

وقتی که چنین موضوعی پذیرفته شده و اختیارات حکومتی ولی فقیه همان اختیارات حکومتی معصومین (ع) باشد، مسلماً در مسائل نوظهور که سابقه مشخص فقهی ندارد، از طریق ردّ فروع بر اصول ثابت اسلامی، می‌توان راهکار ارائه داد و تشخیص مصلحت نیز تا حد امکان در همین محدوده اعمال می‌شود. این راهکار در میان فقه‌های

شیعه از مقبولیت ویژه‌ای برخوردار است و مرحوم علامه طباطبائی و استاد شهید مطهری بر مسأله ردّ فروع بر اصول ثابت، تأکید دارند (علامه طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۲۸ و شهید مطهری، ۱۳۶۱، ص ۳۳).

در عصر غیبت، آنچه که برای حاکمیت اسلامی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تشخیص احکام حکومتی، متغیر و مسائل نوظهور و تفکیک آن از احکام ثابت و تغییرناپذیر اسلامی است که در صورت اثبات موقتی بودن احکام از طریق قرائن و شواهد، مصلحت‌اندیشی حاکمیت اسلامی و تغییر در آن ممکن است. در بخش قوانین ثابت که بر مبنای نیازهای فطری و تغییرناپذیر انسان وضع گردیده است، همان گونه که تغییر در آنها از طریق مصلحت‌اندیشی برای معصومین (ع) ممنوع است به طریق اولی در زمان غیبت برای ولی فقیه نیز ممنوع خواهد بود؛ زیرا با فرض ثبات و دوام این احکام سازگار نخواهد بود.

قانون‌گذاری در این دسته از قوانین، بر عهده شارع مقدس است و آنچه در روایات بر ابدی بودن حلال و حرام خدا تأکید شده، به همین نوع از قوانین ثابت مربوط است. البته آنچه درباره ثابت بودن این احکام گفته می‌شود، مقصود آن است که احکام یادشده، فی نفسه قابل تغییر نیستند، اما در مقام تعارض با سایر احکام ممکن است در مقام اجرای قانون اهم بر مهم، مرجوح واقع شده، برای مدتی مسکوت بماند (صحیفه نور، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۷۰) و این هرگز به معنای نسخ احکام دین نیست. نسخ احکام دین حتی توسط معصومین (ع) ممکن نیست تا چه رسد به ولی فقیه. اصولاً نسخ یک حکم به معنای دست برداشتن از آن حکم، به صورت دائم است. ولی تقدیم یک حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت بر سایر احکام اسلام، تا زمانی است که مصلحت باقی باشد، و پس از رفع موضوع مصلحت، حکم شرعی مجدداً به اعتبار سابق بازمی‌گردد.

مقصود از تقدیم و ترجیح احکام حکومتی بر سایر احکام شرع، نه به معنای تقييد و تخصیص^۱ حکم الهی است و نه به معنای نسخ آن،^۲ بلکه به معنای حکومت^۳ برخی از احکام الهی بر بعضی دیگر از احکام شرع است. بنابراین ترجیح و تقدیم برخی از احکام بر بعضی دیگر، از باب ترجیح اهم بر مهم است در مقام اجرای احکام و نه در مقام تشریع آن؛ زیرا در تزامن دو حکم، فرض بر این است که عمل به هر دو ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۶۷، صص ۹۰-۹۲).

بدون تردید، منشأ این قبیل اختیارات بر اساس مفهوم ولایت مطلقه فقیه است که در عصر غیبت از معصومین (ع) به فقیه جامع الشرایط منتقل می‌گردد؛ چون مسئولیت‌های وسیع امامت و رهبری جامعه اسلامی چنین اختیاراتی را

^۱ **تخصیص:** بیرون کردن بعضی از افراد عام است از شمول حکم عام. مثل اینکه می‌گویند: اکرم العلما و لاتکرم فساقهم (علماء را احترام بگذارید اما علمای فاسق را خیر). در اینجا عموم اکرم العلماء به وسیله لاتکرم فساقهم تخصیص خورده و نتیجه اینکه باید هر عالم عادل را اکرام کرد. (فیض، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶)

^۲ **نسخ:** در لغت به معنی لغو کردن، برطرف ساختن و نیز به معنی نقل کردن است. و در اصطلاح به معنی، برداشتن حکم ثابت کلی شرعی است با دلیل شرعی دیگری پس از آن، به هنگام پایان یافتن مدت آن و منتفی شدن مصلحت و ملاک قانونگذاری آن. (پیشین، ص ۲۶۵)

^۳ مراد از حکومت، این است که یکی از دولیل، دیگری را ناظر و مفسر باشد، یعنی یک دلیل به حال و وضع دلیل دیگر، نظر داشته باشد. و مضمون آن را شرح و تفسیر کند. دلیل ناظر را حاکم و دلیل منظور را محکوم می‌نامند و فرق نمی‌کند که دلیل حاکم، موضوع دلیل دیگر را معنی و تفسیر کند، یا محمول آن را. مثلاً هرگاه دلیلی گوید «الخمر حرام» و دلیل دیگر گوید «اللقاع خمر» (آب جو خمر است) این دلیل دیگر، ناظر به آن دلیل نخست است که موضوع آن را تفسیر می‌کند و توسعه می‌دهد. (پیشین، ص ۲۰۷)

اقتضاء می‌کند (عمیدزنجانی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۴).

نتیجه گیری

با توجه به مبانی و اصول اسلامی نمی‌توان تردید کرد که فقه شیعه از آغاز، پیوندی ناگسستنی با مصلحت داشته است و فقهای شیعه، از ابتداء احکام یا متعلقات آن را پیرو مصالح و مفاسد نفس‌الامری دانسته‌اند، و این برداشت از آیات قرآن و روایات معصومین (ع) سرچشمه می‌گیرد. به نحوی که از دیرباز فقهای شیعه، به مصلحت توجه کرده‌اند و در بسیاری از فتاوی و برداشت‌های خود از آن بهره جسته‌اند. با وجود این، هیچ‌کدام از فقها و اصولیون شیعه، مصلحت را مصدر فقهی مستقل و منبع استنباط در کنار دیگر منابع نپنداشته‌اند، برخلاف فقهای اهل سنت که اصولیان ایشان، بابتی به نام «مصلح مرسله» گشوده و آن را معتبر دانسته‌اند و آن را دلیلی از ادله شرعی شمرده و احکامی را بر آن استوار دانسته‌اند. حتی، برخی از ایشان، در مقام تعارض، مصالح مرسله را بر اجماع، سنت و دیگر ادله شرعی مقدم دانسته و آن را ناسخ نصوص تلقی کرده‌اند.

آنچه که فقهای شیعه به ویژه حضرت امام خمینی (ره) بر آن پای فشرده و به آن اهتمام خاص داشته‌اند، مقدم دانستن مصلحت حفظ نظام اسلامی و اصل شریعت، بر مصلحت اجرای احکام فرعی است. لیکن باید توجه داشت که این مهم را هرگز نباید از ویژگی‌های فکری و فقهی امام خمینی (ره) یا فقهای معاصر و یا ابداع نظام جمهوری اسلامی دانست؛ زیرا موضع همه فقها در همه اعصار، از آغاز تاریخ فقه تاکنون همین بوده و هست که هر فقیهی، به هنگام رخداد تراحم اهم و مهم، چنین حکم کرده و احکام حکومتی را مقدم بر سایر احکام می‌دانند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- آل بحر العلوم، سید محمد، «بلغة الفقيه»، تهران، مکتبه الصادق، چ چهارم، ۱۴۰۳ق.
- ۴- ابن منظور، جمال الدین محمد، «لسان العرب»، بیروت، دارصادر، الطبعة الاول، ۲۰۰۰م.
- ۵- ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید، «شرح نهج البلاغه»، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ج ۱۰، ۱۴۰۴ق.
- ۶- اردبیلی (محقق)، ملا احمد، «مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان»، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ج ۱۲، ۱۴۱۷ق.
- ۷- استادی، رضا، «حکم ابدی، مصلحت ابدی دارد»، قم، پیام حوزه، ش ۱۳، ۱۳۷۶.
- ۸- امام خمینی، روح‌ا...، «صحیفه نور»، تهران، مؤسسه تنظیم، نشر آثار امام خمینی (ره)، چ اول، ۱۳۷۸ش.
- ۹- انصاری، شیخ مرتضی، «حاشیه بر کتاب القضاء و الشهادات»، قم، دبیرخانه کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، چ اول، ۱۳۷۳ش.
- ۱۰- بوطی، محمدسعید رمضان، «ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه»، مؤسسه الرساله، دارالمتحد، چ ششم، ۱۴۱۲ق.
- ۱۱- جوادی آملی، عبد...، «ولایت فقیه»، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ اول، ۱۳۶۷ش.
- ۱۲- حر عاملی، محمد، «وسائل الشیعه»، تهران، مکتبه الاسلامیه، چ اول، ۱۳۸۱ق.
- ۱۳- حسن صفار، محمد، «بصائر الدرجات»، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۴- حلی (محقق)، شیخ جعفر، «معارج الاصول»، قم، انتشارات آل البیت، چ اول، بی‌تا.
- ۱۵- خسروپناه، عبدالحسین، «گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت»، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ اول، ۱۳۷۹ش.
- ۱۶- دهخدا، علی اکبر، «لغت‌نامه»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۵ش.
- ۱۷- شرتونی، سعید، «اقراب الموارد»، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، چ اول، ۱۴۰۳ق.
- ۱۸- صدر، محمدباقر، «اقتصادنا»، مجمع علمی شهید صدر، چ دوم، ۱۴۰۸ق.
- ۱۹- صدر، محمدباقر، «لمحه فقهیه تمهیدیه»، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۷۹م.
- ۲۰- صدوق، ابن بابویه، «علل الشرائع»، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۰۸ق.
- ۲۱- طباطبائی، محمدحسین، «المیزان فی تفسیر القرآن»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ چهارم، ۱۳۶۲.
- ۲۲- علم الهدی، عبد الجواد، «الدلیل و الحجه»، قم، دبیرخانه کنگره شیخ انصاری، ۱۳۷۳.
- ۲۳- عمیدزنجانی، عباسعلی، «فقه سیاسی»، تهران، انتشارات امیر کبیر، چ اول، ج ۲، ۱۳۶۷ش.
- ۲۴- عمیدزنجانی، عباسعلی، «قواعد فقه سیاسی (مصلحت)»، تهران، انتشارات امیر کبیر، چ اول، ۱۳۸۴.
- ۲۵- غزالی، ابو حامد محمد، «المستصفی»، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، چ اول، ۱۴۱۳ق.

- ۲۶- فروغی، محمدعلی، «سیر حکمت در اروپا»، تهران، نشر هرمس، چ سوم، ۱۳۸۳ش.
- ۲۷- کاتوزیان، ناصر، «فلسفه حقوق»، تهران، انتشارات بهنشر، چ دوم، ج اول، ۱۳۶۵ش.
- ۲۸- کلینی، محمد، «اصول کافی»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ سوم، ۱۳۸۸ق.
- ۲۹- مرعشی، سیدمحمدحسن، «مصلحت و پایه‌های آن»، تهران، مجله حقوقی و قضائی دادگستری، شماره ۶، ۱۳۷۱ش.
- ۳۰- مصباح یزدی، محمدتقی، «پرسش‌ها و پاسخ‌ها»، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ اول، ج ۲، ۱۳۷۷ش.
- ۳۱- مطهری، مرتضی، «عدل الهی»، تهران، انتشارات صدرا، چ دوم، ۱۳۶۱ش.
- ۳۲- معرفت، محمدهادی، «مصلحت در فقه»، قم، پیام حوزه، ش ۱۴، ۱۳۷۶ش.
- ۳۳- معرفت، محمدهادی، «ولایت فقیه»، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چ دوم، ۱۳۷۷ش.
- ۳۴- مکارم شیرازی، ناصر، «انوارالفقاهه»، قم، مدرسه امیرالمؤمنین (ع)، چ دوم، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
- ۳۵- مکارم شیرازی، ناصر، «تفسیر نمونه»، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ چهارم، ج ۱۲، ۱۳۶۳ش.
- ۳۶- مؤمن، محمد، «مصلحت در فقه شیعه»، پیام حوزه، ۱۳۸۰.
- ۳۷- نجفی، محمدحسن، «جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام»، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چ هشتم، ۱۹۸۱م.
- ۳۸- نوری، میرزاحسین، «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل»، قم، مؤسسه آل‌البیت (ع)، لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- ۳۹- هاشمی، سیدحسین، «مجمع تشخیص مصلحت نظام»، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، چ اول، ۱۳۸۱.
- ۴۰- هاشمی، سیدمحمد، «حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران»، تهران، نشر دادگستر، چ پنجم، ج ۲، ۱۳۸۱.