



ضوابط مصلحت در فقه شیعه

پدیدآورده (ها) : ایزدهی، سید سجاد

علوم سیاسی :: سیاست متعالیه :: تابستان 1392 ، سال اول - شماره 1
از 29 تا 58

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1004891>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 04/03/1396

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



پایگاه مجلات تخصصی نور

ضوابط مصلحت در فقه شیعه

سید سجاد ایزدهی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۱۹

سیاست متعالیه

• سال اول

• شماره اول

• تابستان ۹۲

ضوابط مصلحت

در فقه شیعه

(۲۹ تا ۵۸)

چکیده

پیچیدگی‌های جامعه موجب شده که عمل به ظاهر برخی از احکام شریعت میسر نباشد، بلکه عمل به ظاهر احکام، کارآیی و کارآمدی فقه در گستره اداره نظام سیاسی را زیر سؤال ببرد، از این روی فقیهان در راستای بازخوانی آموزه‌های شریعت، مؤلفه مصلحت را مد نظر قرار داده‌اند؛ اما استفاده از مصلحت در مکاتب مادی در ذیل استفاده ابزاری از این عنصر جای گرفته و استفاده نابجا از آن در فقه برخی نحله‌ها، به دور شدن از اهداف و غایات دین منجر شده و دین را از محتوای خود تهی کرده است، از این رو تعیین ضوابط و ملاک‌هایی به جهت استفاده از عنصر مصلحت در فقه شیعه، ضروری می‌نماید.

ضوابطی که می‌تواند برای استفاده مطلوب از مصلحت در ذیل ملاک‌های برآمده از آموزه‌های شریعت، در فقه شیعه مورد استفاده قرار گیرد، قابلیت قرار گرفتن در ذیل سه گونه ضابطه است: از یک سو، ضوابطی در استفاده واژگانی از مصلحت در گستره لغت و اصطلاح مورد عنایت قرار می‌گیرد که مطابق آن، واژه مصلحت، امری دربردارنده منافع مادی و معنوی پایدار، همراه با عناصری چون سعادت و حکمت و دوراندیشی است. در سوی دیگر، مصلحت دارای معیارهای اساسی در فقه شیعه است که از آن میان می‌توان به اموری چون «عدم مخالفت با شریعت و غایات آن» و «ترجیح اهم بر مهم» به خصوص در عرصه نظام سیاسی اشاره کرد؛ لکن از دیگر سو، چون ضابطه «ترجیح اهم بر مهم»، ویژگی کلی داشته، لذا باید به ضوابطی جزئی‌تری اشاره کرد که بتواند در عرصه سیاست و نظام سیاسی مورد استفاده قرار بگیرد؛ ضوابطی مانند «زمان شناسی و مکان شناسی دقیق»، «دوراندیشی و همه جانبه نگر»، «غایت مداری»، «تقدیم جامعه بر فرد»، «خبرویت و مشورت» و «الزام به مشورت از سوی حاکم» در ذیل ضوابط جزئی‌تر مصلحت که عمده‌ترین کاربرد آن در عرصه نظام سیاسی است، قابل ارزیابی است.

واژگان کلیدی: مصلحت، ضابطه، نظام سیاسی، مشورت، زمان شناسی، غایت مداری، اهم و مهم

فقه شیعه در طول سده‌های متمادی پاسخگویی به پرسش‌ها و نیازهای مؤمنان به شریعت را بر عهده داشته و با محور قرار دادن افراد یا گروه‌های محدود، عملاً پای خویش را از محدوده فقه فردی به حوزه پاسخگویی به دیدگاه‌های کلان در حوزه نظام‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... نگذاشته بود؛ اما با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی و استقرار نظامی مبتنی بر آموزه‌های فقه شیعه و زعامت فقهی جامع الشرایط و مواجه آن با نیازها و پرسش‌های جدید در حوزه‌های مختلف جامعه و نظام سیاسی، عملاً گام از حوزه فقه فردی فراتر نهاد و با عهده‌دار شدن مدیریت امور یک کشور عظیم، گستره وسیعی از مسائل، موضوعات، پرسش‌ها و نیازها را فراروی خود دید، بلکه ساختار نظام اسلامی اقتضا کرد بسیاری از مباحث فقه از حالت نظری و انتزاعی صرف خارج و به صحنه اجتماع وارد شود و صبغه عملی و کاربردی یابد. این امر موجب شده است که استنباط مباحث فقه در عصر حاضر و در حوزه فقه نظام سیاسی و اجتماعی با استنباط همان مسائل در حوزه فقه فردی، متمایز گردد و فقاقت و اجتهاد در عصر حاضر با پیچیدگی‌هایی همراه شود، زیرا فقیهان از یک سو می‌باید آرا و دیدگاه‌های خویش را به ادله موجود در آموزه‌های شریعت مستند سازند، و از سوی دیگر پیچیدگی‌های جامعه موجب شده است عمل به ظاهر برخی از این احکام میسر نباشد، بلکه کارآمدی و کارآیی فقه شیعه را در اداره کامل همه شئون جامعه با تردید و ابهام مواجه سازد و به تعطیل برخی امور لازم منجر شود و جامعیت و دوام فقه شیعه تا روز قیامت را به زیر سؤال ببرد؛ از این رو فقیهان جامع‌نگر و دوراندیشی مانند امام خمینی، در فرآیند چالش میان آرمان (استناد همه امور زندگی و جامعه به ظواهر شریعت) و واقعیت (عدم امکان این استناد، عدم کارآیی و کارآمدی فقه و اتهام به ناتوانی اداره صحیح امور جامعه)، بازخوانی آموزه‌های شریعت را مد نظر قرار داده و مؤلفه‌ای مانند مصلحت که سابقه دیرپایی در فقه شیعه دارد، نقش زمان و مکان در اجتهاد، شناخت صحیح موضوعات و پدیده‌های نوین و اطلاع از سیاست‌های خرد و کلان جهانی را مورد عنایت قرار داده‌اند. تا در نهایت به مدد این عناصر بتوان بر کارآیی فقه در عرصه عمل و اجرا افزود و آرمان‌های شریعت را در جامعه تحقق بخشید.

در این میان، «مصلحت» از اساسی‌ترین مفاهیمی است که در سالیان اخیر و در پیامد استقرار نظام جمهوری اسلامی، در صحنه فقه شیعه نمود و ظهور بسیاری یافته است، زیرا گرچه عنصر مصلحت مقوله‌ای مفید و مؤثر است، و در شریعت شیعه، احکام، تابع مصالح و مفاسد برشمرده شده‌اند، اما با توجه به اینکه این عنصر در حوزه حکومت و نظام سیاسی تأثیر مضاعف دارد و جزء جدایی ناپذیر حوزه اداره امور کلان جامعه به حساب می‌آید، از این رو ضرورت بحث و

بازخوانی مؤلفه مصلحت در پیامد انقلاب اسلامی ایران به صورت جدّی مورد توجّه قرار گرفته است، بلکه به دفعات در گفتار و عبارات بسیاری از فقیهان معاصر مانند امام خمینی مورد استفاده قرار گرفته است، به طوری که مباحثی که در خصوص ضرورت این مسئله در جامعه به وجود آمد به تشکیل نهادی به نام «مجمع تشخیص مصلحت» انجامید. بر این اساس، در صورتی که نمایندگان مجلس شورای اسلامی قانونی را تصویب کرده و شورای نگهبان حکم به انطباق مفاد آن با شریعت نداده است، با وجود عدم تأیید شرعیت قانون مصوّب نمایندگان مجلس توسط فقیهان شورای نگهبان و در سایه اصرار نمایندگان مجلس، به مجمع تشخیص مصلحت ارجاع می‌شود و مصلحت‌اندیشی‌های این نهاد، به جهت اجرا، به عنوان قانون، مورد پذیرش قرار گرفته و به اجرا در می‌آید.

امام خمینی در پیامی مهم به فقیهان شورای نگهبان، ضمن تأکید بر رعایت عنصر مصلحت در فرآیند انطباق‌سنجی قوانین با شریعت، استنباط مباحث به صرف انطباق با ظواهر و تئوری‌های فقهی و مباحث طلبگی را نه تنها راهگشا نمی‌داند، بلکه آن را موجب به بن بست رسیدن فرآیند اداره جامعه دانسته که در نهایت موجبات اتهام شریعت اسلام به عدم توانایی جهت اداره نظام سیاسی بلکه جهان را فراهم خواهد آورد. ایشان در ادامه، آنچه که می‌تواند این اتهام را رفع نموده و طریق بن بست را بگشاید این گونه معرفی کرده است که فقیهان، در فرآیند انطباق قوانین با شریعت و استنباط‌های خویش، می‌بایست نقش زمان و مکان را لحاظ کنند و از نظریه پردازی صرف و به دور از عنایت به واقعیت‌های خارجی خودداری ورزند:

تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد (و خدا آن روز را نیاورد) باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۲۱۸-۲۱۷)

مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد. (همان، ج ۲۰: ۴۶۵)

ضرورت ضابطه‌مندی مصلحت

آنچه ضابطه‌مندی مصلحت در فقه شیعه را ضروری می‌نماید مخالفت با کاربست مصلحت از دو سوی متفاوت است: «تمایل به سستی‌گری در استفاده از مصلحت در فقه شیعه» و «جدایی از دیانت در عرصه عمل و رویکرد به عرفی‌شدن و سکولاریسم»؛ از این رو ضوابط به کارگیری مصلحت را نیز می‌بایست در دو سو بررسی کرد: از یک سو باید در فرآیند تعیین ضوابط، میان مصلحت مورد استفاده در فقه شیعه، با آنچه در مکاتب مادی و غیر دینی، مصلحت برشمرده می‌شود، تمایز حاصل شود، و از سوی دیگر، تمایزات بین مصلحت در فقه شیعه و فقه اهل سنت معلوم گردد. تنها در این صورت است که مصلحت مورد استفاده در فقه شیعه، از آنچه در موارد غیر شیعی بلکه غیر اسلامی، مصلحت خوانده می‌شود، متمایز می‌شود و با عدم ورود در خلط‌های احتمالی، جایگاه این عنصر در هندسه فقه، مشخص شده و از به کار گرفته شدن آن در غیر جایگاه خود، جلوگیری می‌شود.

از این رو در آغاز و در راستای تعیین ضوابط برای مصلحت در عرصه تمایز میان مصلحت مادی و اسلامی باید گفت:

اولاً، دیدگاه تحصّلی (پوزیتیویستی) بر مادیات مبتنی بوده و مصلحت‌گرایی و منفعت‌محوری در آن، صرفاً در راستای معیارهای مادی و منافع زودگذر دنیوی تعریف می‌شود، از این رو غلبه این دیدگاه در جامعه موجب می‌شود دین و مسائل شریعت در ذیل مباحث مصلحت قرار گیرد و قابلیت قربانی شدن در راستای تحقّق مصلحت را داشته باشند؛ اما برخلاف دیدگاه تحصّلی مصلحت مورد نظر شریعت، در ذیل معارف دینی و آموزه‌های شریعت قرار دارد و خدمت‌گزاری در متن شریعت است و به عنوان سازوکاری اجرایی در راستای به اجرا درآوردن اهداف و غایات دین در عرصه عمل، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. طبیعی است در این صورت، این عنصر به عنوان شاخه‌ای در ذیل درخت دین، نه تنها در تضاد با منافع شریعت قرار ندارد، بلکه در صدد تأمین اهداف آن بوده و در صورت تعارض میان مصالح دنیوی و دینی، مصلحت‌های دین را بر منافع و مصالح دنیوی مقدّم می‌دارد.

گرچه برخی با درک ناقص از مصلحت و با عنایت به دیدگاه فردی خاص که اراده ولی فقیه را در توحید و شرک خداوند نیز دارای تأثیر دانسته است،^۲ بر این باور قرار گرفتند که مصالح دولت و امت بر قوانین شریعت پیشی گرفته و می‌توان اولویت مصلحت‌اندیشی در فقه را تا حدّ تعطیل توحید پیش برد:

در جمهوری اسلامی خودمان نیز دیدیم که شعار «دین و دنیا به صورت ادغام دین و سیاست» و «سیاست تابع روحانیت»، کار را به جایی رساند که گفتند حکومت و بقای نظام (یا به تعبیر دیگر بقای قدرت و حاکمیت) از اولویت و اصالت

برخوردار بوده، اگر مصالح دولت و حفظ امت اقتضا نماید می توان اصول و قوانین شریعت را فدای حاکمیت نمود و تا تعطیل توحید پیش رفتند. (بازرگان، ۱۳۷۴: ۵۸)

لکن باید گفت چنین در کی از مصلحت، ریشه در مبانی و آموزه های شریعت ندارد، بلکه می توان آن را کنایه ای به دیدگاه فردی خاص، در توسعه اغراق آمیز اختیارات ولی فقیه برشمرد. ثانیاً، برخی استفاده از عنصر مصلحت در فقه را به معنای عافیت طلبی و استفاده ابزاری از آن به جهت تأمین اهداف و غایات، تلقی کرده و استفاده از آن را در راستای منطق «یوتیلیتسم» می دانند، حتی برخی آن را در راستای منطق «ماکیاولیسم»^۳ که هدف مقدس را توجیه کننده استفاده از مقدمات غیر مشروع و ناروا می داند، معنا می کنند؛ اما باید گفت گرچه ممکن است مصالحی که در شریعت لحاظ می شود، در مواردی با ظواهر شریعت در تناقض باشد، اما این کار صرفاً با نگاه کلان مراعات اصول شریعت صورت می پذیرد و با هدف تأمین اهداف دین و در راستای به سامانی اجرای آن در فضای واقعیت خارجی قرار دارد؛ از این رو با توجه به اینکه شریعت، در ورطه نسبیت گرفتار نمی آید، مصالح مبتنی بر آن نیز در عین حال که از جزم اندیشی در مراعات مطلق ظواهر شریعت به دور است، از فضای نسبیت انگاری خارج است و تنها در فضای سازوکار اجرایی در داخل شریعت و به جهت اجرای اصول شریعت قابل ارزیابی است.

از این رو برخی معتقد شدند عنصر مصلحت، موجب عرفی شدن و روی آوردن فقه شیعه به دستگاهی حقوقی عرفی شده و امام خمینی را نیز پیشگام این حرکت معرفی نموده اند:

آیا می توان در گذار به سوی مدرنیته و در تیزاب نقد مدرن، مخمری به کار گرفت که «فقه» را به «قانون» تبدیل کند و در نتیجه «ولایت مطلقه فقیه» به «حاکمیت قانون» و دستگاه فقهی ما به «دستگاه حقوقی عرفی» تبدیل شود؟ به نظر من این مخمر، که چیزی جز عنصر «مصلحت» نیست، در اندیشه امام وجود دارد... (و توضیح خواهم داد) که چگونه عنصر مصلحت می تواند به عنوان مهم ترین کاتالیزور عرفی کننده (secularizer) دستگاه فقه را به نظام حقوقی عرفی تبدیل کند. (صالح پور، ۱۳۷۶: ۲۸)

لکن در پاسخ به این تلقی از مصلحت معرفی کننده باید گفت: عنصر مصلحت در راستای ایجاد و انجام اهداف کلان شریعت قرار دارد و پیمودن راهی در مخالفت با مبانی شریعت، راهی به خطا بوده و انحراف از مقتضای دین محسوب می شود؛ از این رو تبدیل احکام شریعت به قوانین مصوب و لازم الاجرا برای همه افراد جامعه و با هر اعتقادی - که لازمه نهادینه شدن و همه گیری احکام شریعت در جامعه ای کلان است و ضروری محسوب می شود - گرچه در مواردی در گرو مراعات لوازم مصلحت است، اما این قوانین هیچ گاه در محدوده ای بیرون از

اهداف و مبانی شریعت قرار نداشته، بلکه در این صورت از حجّیت نیز برخوردار نخواهد بود. به همین دلیل، احکامی که برخی از کشورها بر اساس مصالح خودخوانده و در ورای مبانی و اصول شریعت مورد تصویب قرار داده‌اند،^۴ به علت تقابل با اصول ثابت شریعت از حجّیت و مشروعیت برخوردار نبوده و در ذیل مصالح منتسب به شریعت قرار نمی‌گیرد.

از سوی دیگر، در راستای شناخت ضوابط مصلحت در فقه شیعه و تمایز میان مصلحت در فقه شیعه و اهل سنت می‌توان این گونه اظهار داشت که برخی از فقهای اهل سنت معتقدند در صورت فقدان نص و قیاس، عنصر مصلحت مستند و دلیلی برای استنباط احکام شرعی است و در عین حال، منبع و محوری برای احکام سیاسی، اجتماعی و حکومتی حاکم به شمار می‌آید؛ اما برخلاف این دیدگاه اهل سنت، عمده فقیهان شیعه معتقدند احکام در گرو مصالح و مفاسدی در متعلّق خود قرار دارند و با وجود اختلاف‌هایی در پذیرش اموری چون عقل و اجماع در میان فقیهان شیعه، اینان اتفاق نظر دارند که عنصر مصلحت هیچ‌گاه به مانند ادله اربعه از ادله استنباط و منابع اجتهاد محسوب نمی‌شود، گرچه نقش آن در فرآیند اجتهاد و پیوند دائمی آن با احکام ولایی و حکومتی انکارناپذیر است. در هر صورت، احکامی که فرآیند استنباط آنها به عنصر مصلحت مستند است و از سوی حاکم با توجه به مصالح جامعه صادر می‌شود، حالت موقتی دارد و تأسیس و بقای آن، تابع وجود مصلحت است و در صورت از بین رفتن مصلحت، حکم مستند به آن نیز از بین می‌رود و از اعتبار می‌افتاد؛ از این رو باید اذعان کرد که استفاده استقلالی از عنصر مصلحت در فرآیند اجتهاد، انحراف از مسیر استنباط محسوب می‌شود.

آنچه تعیین ملاک برای مصلحت را در عرصه عمل ضروری جلوه می‌دهد، این است که از یک سو این مصلحت اندیشی بر عهده فردی نهاده شده که از عنصر عصمت بی بهره است و قابلیت خطاپذیری را دارد و ممکن است در مواردی در سایه میل به دنیا‌مداری و اصلاح امور مادی، انطباق شریعت بر امیال و افکار خویش را محور کار خود قرار دهد و سلیقه‌های خاص خویش را عین مصلحت‌مداری در فقه بپندارد (چنانچه این قضیه در خصوص بسیاری از حاکمان اهل سنت صادق است)، و از سوی دیگر مصلحت اندیشی‌های نابجا و غلط می‌تواند تبعات بسیاری را برای شریعت و جامعه اسلامی به همراه داشته و به عرفی شدن فقه بیانجامد، به طوری که ثبات شریعت تهدید کرده و زمینه نابودی ثباتات دین و شریعت را فراهم کند؛ از این رو همچنان که فقدان اختیار مصلحت اندیشی در عرصه‌های عمومی جامعه برای ولی فقیه می‌تواند به ایستایی حکومت دینی و معطل ماندن بسیاری از آموزه‌ها و غایات شریعت بیانجامد، و فقه را به جمود و انسداد فکری و رفتاری سوق دهد و سندی بر ناکارآمدی فقه باشد، استفاده افراطی، نابجا و بی‌ضابطه و افراط در به کارگیری از این عنصر نیز می‌تواند

موجب هرج و مرج در عرصه استنباط شود و به کارگیری قیاس و استحسان و در نتیجه نابودی فقه و دین و به جای ماندن ظاهری از آن را فراهم آورد و تبعات جبران ناپذیری را در عرصه فقه و حکومت دینی به همراه داشته باشد؛ از این رو تعیین ضوابط و محدوده برای مصلحت و فرآیند مصلحت اندیشی ضروری به نظر می‌رسد.

پیش از تبیین ضوابطی که برای مصلحت در نظر گرفته شده، ذکر این نکته ضروری است که چون خاستگاه اعتبار مقوله مصلحت، در موازین شرعی بوده و مصلحت دلیل مستقلی برای وضع احکام شرعی در عرض سایر منابع شریعت به حساب نمی‌آید، از این رو مراد از ضوابط مصلحت، تعیین شروط و قیودی برای آن یا استثنا کردن برخی از مصالح و تضییق در آن نیست، بلکه مراد، کشف ضوابط مصلحت در حوزه شریعت و تعیین مصلحت مورد رضایت شارع است. مطابق این معنا، آنچه در ورای ضوابط باشد اصلاً در قلمرو مصلحت نمی‌آید و تعارضی بین مصلحت و نص یا بین مصلحت حقیقی و ادله احکام شرعی نیز وجود نخواهد داشت.

ب) ضوابط مفهومی مصلحت

مصلحت که هر کس در ضمیر خود درک واضحی از آن دارد، در حوزه تعریف مانند بسیاری از مفاهیم با ابهام مواجه شده و با واژه‌های مشابه و هم‌افق معنا شده است و با توجه به اینکه حدّ و رسم منطقی برای آن قرار داده نشده است، اصحاب لغت، آن را در ترادف و همراهی با واژگان مشابه یا تقابل با مفاهیم متضاد قرار داده‌اند.

مصلحت برگرفته از ماده «صلح» است به معنای «صلاح» و در تقابل با «فساد» است. در لغت «صلاح» به معنای «راست نمودن و به راه آوردن امر و یا چیزی بعد از آنکه از راه به در شده و دچار فساد گردیده است» آمده است. در کتاب *لسان العرب* در ذیل این واژه این گونه آمده است: «*الصلح الدّابة*؛ (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۲: ۵۱۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۲۵). در حق چارپای نیکی کرد و او را به سامان ساخت».

مصلحت به صورت مصدری به معنای صلح و صلاح برقرار کردن میان افراد است و موجب منفعت رسانی به افراد می‌شود، از این رو بنا بر دیدگاه برخی از لغت‌شناسان، در راستای واژه منفعت برشمرده شده و به نفعی که اثرش باقی است، معنا شده است. (عسکری، ۱۴۱۲: ۲۰۶)

برخی مصلحت را در برابر واژه «مفسده» قرار داده (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۱۶۴؛ مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۸۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۱۹؛ ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۳: ۳۳۵؛ طریحی، ۱۹۸۵، ج ۳: ۱۲۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۴۷۲) و برخی آن را به «خیر» تفسیر کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۶۵؛ طریحی، ۱۹۸۵، ج ۲: ۳۸۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۳۴۵). برخی دیگر واژگانی مشابه مانند «لذّت»، «علاقه»، «بهبودی»، «سود»، «نعمت» و «علّت» را به

واژه مصلحت، ارجاع داده (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۷)، بلکه برخی آن را فراتر از نفع و خیر ظاهری دانسته و مصلحت را با مجموعه‌ای از مفاهیم چون «خیر»، «نفع»، «سعادت» و «حکمت» مرتبط دانسته‌اند:

صلاح (مصلحت)، استقامت بر آن چیزی است که مقتضای حکمت باشد؛ از این رو می‌تواند در قالب ضرر زدن یا سود رساندن تحقق یابد، نظیر مرض که گاه صلاح انسان است، چرا که موجب نفع در دین وی می‌گردد (عسکری، ۱۴۱۲: ۲۰۴).
گرچه در هر آنچه مفید مصلحت است، نفع، خیر و سعادت وجود داشته و انجام مصلحت در راستای حکمت است، اما مصلحت به معنای هیچ کدام از این واژه‌ها نیست، بلکه مصلحت دارای معنای اختصاصی از این واژه‌ها بوده و به منفعت، خیر، سعادت و حکمت به صورت مجزأ، این واژه اطلاق نمی‌شود و تنها در صورتی که این معانی با یکدیگر اجتماع نمایند و قضیه‌ای دارای همه این مفاهیم باشد می‌توان از صدق واژه مصلحت سخن به میان آورد.

با عنایت به اینکه معنای اصطلاحی مصلحت در راستای معنای لغوی آن قرار دارد، آنچه از تعریف‌ها و کاربردهای این واژه در کلمات فقیهان بر می‌آید این است که مصلحت دارای ضوابط و معیارهایی است که می‌تواند بر صدق مفهوم مصلحت تأکید کند. برخی از این ضوابط در ذیل مورد عنایت قرار می‌گیرند:

۱. در برخی از عبارات فقیهان، واژه مصلحت به معنای منفعت، فرض و استعمال شده است، مانند:

قرار دادن جایزه (حتی از بیت المال) از سوی امام برای مسابقه جایز است، به دلیل روایت و به دلیل اینکه بیت المال برای مصلحت مسلمین قرار داده شده است. البته جواز این کار از سوی غیر امام مورد اختلاف است، لکن اقوا در نظر ما جواز این عمل است، زیرا در این کار «نفع مسلمین» است.^۵

اما به صورت یقین می‌توان گفت:

اولاً، هرچند عنصر مصلحت، منفعت را نیز در پی دارد، اما هر منفعتی مستلزم مصلحت نیست؛ از این رو رابطه میان مصلحت و منفعت از قبیل مترادف نبوده بلکه رابطه‌ای یک سویه است. ثانیاً، احکام شریعت تابع مصلحت بوده و در گرو منفعت نیستند. بسیاری از احکام در عین حال که دارای مصلحت هستند، مستلزم ضرر ظاهری نیز می‌باشند:

مصلحت از سنخ منفعت و مفسده از سنخ مضرت (ضرر) نیست... و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است نه منافع و مضار، به همین دلیل در بسیاری از واجبات شرعی از قبیل زکات، خمس، حج و جهاد، ضرر مالی یا جانی وجود دارد، چنان که در بخشی از محرمات الهی منفعت مالی یا بدنی هست (فتاوی، ۱۴۱۹، ج ۴: ۴۰۵ و ۴۰۶).

ثالثاً، اگر در مواردی از مصلحت به جای منفعت استفاده می‌شود، قطعاً مراد از آن منفعت، صرفِ منافع مادی نبوده، بلکه منافعی است که یا در ذیل منافع معنوی قرار می‌گیرد یا اعم از منافع مادی و معنوی است.

رابعاً، اگر مصلحتی از قبیل منفعت شمرده شود، قطعاً می‌باید منفعتی پایدار بوده و به دور اندیشی مستند باشد؛ از این رو منافع کوتاه مدت که در ادامه به ضرر بینجامد، از مصادیق مصلحت نخواهند بود.

مراجعه به فرهنگ واژگان و لغت نیز، چنانچه گذشت، مدّعی فوق را تأیید می‌کند، زیرا آنچه واژه مصلحت را از واژگانی چون منفعت و سود متمایز ساخته و از ضوابط مصلحت محسوب می‌شود این است که مفاهیمی چون نفع و ضرر، بُعد مادی داشته و مصلحت و مفسده دارای حیثیت ارزشی است، از این رو برخی از لغت‌شناسان از تعریف مصلحت به منفعت خودداری کرده‌اند (عسکری، ۱۴۱۲: ۲۰۴)؛ بلکه مصلحت به امری اطلاق می‌شود که نفعی را دربر داشته باشد. در این فرض استعمال مصلحت، به جهت استفاده سود، به صورت مجاز بوده و از باب اطلاق مسبب بر سبب است.

۲. مصلحت در حوزه فقه، به حوزه مادیات و منافع، سعادت و دوراندیشی مادی اطلاق نمی‌شود، بلکه مصلحت در فقه یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنوی عنایت دارد یا اینکه علاوه بر امور مادی، آن جنبه‌ها را نیز در بر می‌گیرد. مطابق این منطق، به منافع مادی اگر در تضاد با معنویات باشند، عنوان «مصلحت فقهی» صدق نمی‌کند؛ برای نمونه در خصوص مصلحت یتیم می‌بایست علاوه بر مصالح طولانی مدت و دوراندیشی مادی، مصالح معنوی وی نیز در نظر گرفته شود، بلکه در صورتی که مصلحت مادی وی ایجاب کند که با شخص فاسقی (که ممکن است بر تربیت او اثر منفی بگذارد) شریک شود، این کار جایز نبوده و در مقابل، مشارکت وی با شریک مؤمنی که سود کمتری در مقایسه با شخص فاسق عائد وی می‌کند، از رجحان و اولویت برخوردار بوده و این امر مصلحت یتیم بر شمرده می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷۱۰) همچنین در حوزه مباحث سیاسی، مصلحت همکاری اقتصادی با کشوری اسلامی که پیشرفته نیست و منفعت زیادی را برای نظام اسلامی تضمین نمی‌کند، در مواردی از ارتباط با کشورهای کفر توسعه یافته که می‌تواند به سود بیشتری منجر شود، از اولویت برخوردار بوده و در راستای مصلحت اسلام و نظام اسلامی قرار خواهد داشت.

گرچه مصلحت به معنای عام می‌تواند به معنای منفعت طولانی مدت و با ثبات و همراه با دوراندیشی معنا شود، اما مصلحت در تلقی دینی، صبغه الهی دارد و در راستای حفظ دین اسلام، جامعه اسلامی، اهداف عالی اسلام و نظام سیاسی دینی و تأمین هدف شارع قرار دارد؛ مصلحت در اصل جلب منفعت یا دفع ضرر است؛ لکن منظور ما از مصلحت

صرف این معنا نیست، چرا که جلب منفعت یا دفع ضرر از مقاصد خلق است. منظور ما از مصلحت محافظت بر مقصود شرع است و مقصود شرع از بندگان پنج چیز است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال. بر این بنیان هر چه متضمن حفظ این پنج امر باشد مصلحت و هر چه باعث فوت این اصول پنج گانه شود مفسده و دفع آن مصلحت است. (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۷۴)

۳. جدا از مصالح اساسی و بنیادین که حلیت و حرمت شریعت در گرو آنها نهاده شده است، مصالحی که در حوزه احکام حکومتی و در قالب احکام ثانویه قرار دارد، گونه‌ای موقت داشته و از باب دوراندیشی و به جهت حل مشکلات و گره‌های غیر قابل رفع جامعه و نظام اسلامی در سایه احکام اولیه است و با حکم حکومتی، پیوندی وثیق دارد:

«ولی امر» می‌تواند در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها یک سلسله تصمیمات مقتضی به حسب مصلحت وقت آغاز نماید، طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به موقع اجرا بیاورد. مقررات نامبرده لازم الاجرا بوده و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشد، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیر قابل تغییر است و مقررات وضعی قابل تغییرند و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است طبعاً این مقررات تدریجاً تبدل پیدا کرده جای خود را به بهتر از خود خواهند داد. (طباطبایی، ۱۳۴۳: ۸۳)

مطابق آنچه گذشت، باید گفت این واژه در دانش فقه و علوم پیرامون، در چارچوب اصول و ضوابط شرعی به کار رفته و مراد از آن، سود و فایده دراز مدت و مبتنی بر دور اندیشی و ارزیابی و در عین حال در بردارنده منافع مادی و معنوی است که پس از آگاهی بر مقدمات علمی و به کارگیری عملی آنها، نصیب انسان‌ها، جامعه اسلامی یا نظام اسلامی می‌شود و در میدان عمل، در قالب فدا شدن برخی از تکالیف، حقوق و احکام برای حفظ اصول و پایه‌های اساسی دین، رُخ می‌نماید.

ج) ضوابط عام مصلحت

جدا از ضوابطی که مصلحت در گستره فقه سیاسی می‌بایست بدان مقید باشد، مصلحت دارای ضوابط عامی در فقه شیعه است. این ضوابط می‌توانند به گونه‌ای نمایانگر ماهیت مصلحت در شریعت باشند و آن را از مصالح غیر شرعی متمایز سازند؛ از این رو در آغاز، ضوابطی را که برای مصلحت در فقه شیعه وجود داشته مد نظر قرار می‌دهیم و در ادامه به ضوابط مصلحت در فقه سیاسی و فقه حکومتی می‌پردازیم.

۱- محوریّت شریعت و غایات آن

اصلی‌ترین ضابطه برای مصلحت آن است که چون مصلحت زائیده شریعت بوده و به جهت تأمین اهداف غایی شریعت و جامعه اسلامی، و از بین رفتن مشکلات ناشی از تراحم برخی احکام و اداره مطلوب و بهینه جامعه وضع شده است، از این رو هیچ‌گاه در تقابل با شریعت قرار ندارد و تنها در گستره آموزه‌ها و غایات دین قابل ارزیابی است، بلکه چون نصوص شرعی در حکم ضوابط شکل‌گیری مصلحت شرعی هستند و اعتبار مصلحت در مقام تشریع، منوط به وجود قوانین و ضوابط شریعت است، لذا مقید ساختن شرع به مصلحت اساساً منجر به خروج از موضوع اصلی می‌گردد.

به تعبیر دیگر، برخلاف دیدگاه آنان که مصلحت را درختی در کنار شجره طوبه شریعت و در عرض آن می‌دانند، مصلحت شاخساری از شاخه‌های درخت تناور شریعت بوده و برآمده از آموزه‌های شریعت است، از این رو همچنان که نمی‌توان بر شاخه نشست و بُن درخت را برید (که از امر موجب از بین رفتن خود شاخه نیز خواهد شد) مصلحت ورزی به عنوان شاخه‌ای برآمده از درخت شریعت، اگر بر اساس معیاری در تقابل با شریعت انجام شود، مشروعیت خود را از دست خواهد داد؛ از این رو شیخ طوسی در عین حال که روابط و گونه قرارداد با اهل ذمه را بر عهده امام مسلمین و حاکم جامعه قرار داده است، آن را به مصلحت اسلام مقید کرده و مفاد آن را در ذیل احکام شریعت جای داده است، به گونه‌ای که مصلحت اندیشی در این خصوص، در صورتی که با احکام شریعت در تضاد باشد، از اعتبار خارج بوده و طبیعتاً قراردادی که بر اساس آن مصلحت، تنظیم شده است نیز از اعتبار خارج خواهد بود (شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۲).

اساساً مصلحت اندیشی در عرصه فقه، تنها در گستره فلسفه وجودی خویش قادر به حیات است و در غیر از آن محدوده قادر به فعالیت نیست، زیرا با عنایت به اینکه مصلحت به غرض تأمین اهداف غایی شارع بوده و در راستای رفع تراحم احتمالی میان احکام شریعت جعل شده است، از این رو مصلحت اندیشی فقهی در قلمرویی غیر از تأمین اهداف و غایات شریعت حجّیت نداشته و قابلیت عرضه و ارائه ندارد.

شهید صدر مطابق مبنای خویش که مصلحت اندیشی حاکم را در گستره منطقه الفراغ جایز می‌داند، این مصلحت ورزی را در راستای غایات شریعت قرار می‌دهد و می‌نویسد:

کتاب و سنت وقتی از تشریع قانونی خبر داد و در متن قانون هدف آن را تصریح کرد، ذکر هدف صریحاً نشانه آن است که بخش خالی از قانون را که بر حسب مصلحت زمان در اقتصاد اسلامی متغیر و متحول است، چگونه می‌توان با قانون‌های برگرفته از هدف پر کرد (صدر، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

بر این اساس، در گستره پر اهمیت مصلحت (مدیریت جامعه و صدور احکام حکومتی) باید گفت از آنجا که فلسفه تشکیل حکومت اسلامی، اجرای احکام و اهداف اسلام در عرصه اجتماع و اداره جامعه است، از این رو محوریت مد نظر قرار گرفتن اساس و مسلمات اسلام، در اداره جامعه و صدور احکام حکومتی ضروری برشمرده خواهد شد. طبیعتاً مطابق این معنا حاکم حق ندارد به نام مصلحت ورزی به استبداد روی آورد یا هواهای نفسانی خویش را در جامعه به اجرا در بیاورد، زیرا در این صورت، نه تنها مصلحت در دایره‌ای خارج از گستره خویش به کار گرفته شده و از اعتبار ساقط است، بلکه حاکم نیز از عدالت خارج گشته و مشروعیت خویش را از دست خواهد داد.

۲- ترجیح اهم بر مهم

همواره وسائل و ابزارها در راستای تأمین اهداف قرار دارد و مطابق نوع اهداف، گونه‌های ابزارها و وسائل نیز تغییر می‌کند، بلکه وسیله و ابزاری که سرعت، دقت و اطمینان در تأمین اهداف را تضمین می‌کند همواره مورد عنایت خردمندان قرار داشته است، اما برخلاف مکتب ماکیاوولی که هدف توجیه کننده هر وسیله‌ای برای تأمین غایت تلقی می‌شود، این منطق در دین اسلام در گستره ضوابط و ملاکاتی خاص صورت می‌پذیرد؛ به عبارت دیگر، دین اسلام نه تنها به غایات و اهداف عنایت دارد، به وسائل دستیابی به آن و راه‌های وصول به آن هم توجه دارد. در این منطق، تنها از راه‌هایی می‌توان برای وصول به مطلوب استفاده کرد که اگر نتوان گفت جواز آن (ولو به عنوان ثانوی) به اثبات رسیده است، لاقلاً می‌توان گفت می‌بایست در زمره محرّمات شرعی قرار نداشته باشد.

در توضیح این امر باید گفت گرچه فرآیند مصلحت ورزی در فقه به گونه‌ای است که گاهی به سبب تأمین هدفی در شریعت، ارتکاب برخی از محذورات تجویز می‌شود، مثلاً عبور از زمین غصبی برای نجات یک مؤمن، اما باید به خاطر داشت که این محذورات در ذیل حرمت مطلق قرار ندارند، بلکه به گونه‌ای هستند که می‌توان به صورت ثانوی در سایه اموری چون ضرورت و مصلحت، ارتکاب آنها را توجیه کرد. برخلاف اموری که در ذیل منع مطلق قرار داشته و ارتکاب آنها حتی تحت سایه مصلحت‌ورزی به هیچ عنوان جایز نیست، مانند قتل انسان محترم و تخریب خانه کعبه، باید گفت آنچه منطق اولویت امری بر دیگری را توجیه می‌کند اهمیت و ضرورت آن در گستره مصالح الزامی است که در فرآیند «ترجیح اهم بر مهم» به عنوان منطقی عقلایی بلکه عقلی صورت می‌پذیرد.

طبیعی است فرآیند «ترجیح اهم بر مهم» نیز می‌بایست در ذیل ضابطه مشخصی قرار داشته باشد، زیرا تعیین شاخصه‌های اولویت گذاری همواره عقلی نیست، بلکه متناسب با موارد و

مصادیق تزامم متفاوت خواهد شد. در حالی که در تزامم دو تکلیف شرعی (نظیر اینکه در تنگی وقت شرعی نماز، به دو تکلیف «رفع نجاست از مسجد» و «ادای نماز در وقت باقی مانده» امر شده است)، عقل حکم به انجام تکلیف اهم و ترک مهم می کند، اما ملاک در این اهمیت، باید با توجه به مبدأ تکلیف و صاحب شریعت تعیین شده و برای تشخیص اهمیت، نظر وی ملاک عمل قرار گیرد؛ اما این قضیه در مسائل اجتماعی (که پدیده های متزامم در دو بُعد متفاوت سیاسی واقع می شود) به گونه ای دیگر است. گرچه همچنان «اهم» بر «مهم» مقدم خواهد بود، لکن با عنایت به اینکه این امور در حوزه خردمندان قرار دارد و برقراری تناسب اهمیت میان آنها، و بازشناسی اهم، ظرافت و دقتی درخور می طلبد و هرگونه خلط و خطایی می تواند مصالح ملی، اعم از مصالح دینی و منافع سیاسی را به مخاطره بیندازد، لذا تعیین ملاک «اهمیت» و شناخت «ملاک مهم تر» در این حوزه می بایست در فرآیند خاصی بر عهده حاکم اسلامی با ویژگی های خاص نهاده شود که در ادامه و در بحث تشخیص مصلحت از نظر می گذرد.

منطق «اولویت اهم نسبت به مهم» که نزد تمام خردمندان مورد پذیرش بوده، بلکه رویکرد عملی و سیره آنان در زندگی شان محسوب می شود، در فقه و اصول شیعه پذیرفته شده و مورد استناد قرار می گیرد (عراقی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۲۷؛ ج ۲: ۲۲۴ - ۲۲۲).

هر گاه یکی از دو حکم ملاکش قوی تر باشد بر دیگری مقدم می شود، خواه زمان امتثالش متأخر باشد و یا مقارن، زیرا عقل تفویت اهم و تحصیل غرض مهم را قبیح می داند، بلکه بر مولی است که عبد را به اهم الزام کند تا تحصیل شود و الا اگر حکم به الزام مهم کند ترجیح مرجوح بر راجح می شود و این قبیح است. (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۳: ۶۸)

از این امور در فقه شیعه در قالب «تقدیم ارجح المصلحتین»، (آل کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ج ۲، ۱۶۴) «دفع افسد به فاسد» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۸۵) و «اخف الضررین» (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳: ص ۳۰۶؛ شهید ثانی، ۱۳۰۹، ج ۵: ۸۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۰۸) و ... یاد شده است.

از جمله اموری که در فرآیند تقدیم اهم بر مهم مورد عنایت قرار دارد، قاعده تقیه است، زیرا شارع در تزامم میان اموری چون حفظ جان از شر مخالفین و خواندن نماز به کیفیتی خاص، حفظ جان را مهم تر فرض کرده و حکم به ترک نماز به کیفیت مطلوب داده است. یکی از فقیهان در خصوص ارجاع «تقیه» به قاعده «اهم و مهم» می نویسد:

إنها بأجمعها تشترک فی معنی واحد و ملاک عام و هو إخفاء العقیده أو إظهار خلافها لمصلحة اهم من الاظهار، فالامر فی جمیعها دائر بین ترک الایهم و المهم و العقل و النقل یحکمان به فعل الأوّل و ترک الثانی (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۸۷)؛

تمامی موارد تقيه در معنای واحد و ملاک فراگیر مشترک‌اند که عبارت است از مخفی کردن عقیده و اظهار خلاف آن به جهت مصلحتی مهم‌تر از اظهار آن؛ بنابراین همه آنها در قاعده اهم و مهم مشترک‌اند و عقل و نقل به انجام اهم و ترک مهم حکم می‌کنند.

۱-۲- اهم و مهم و حکم حکومتی

گستره قاعده اهم و مهم که در ازای مقتضای عقلانیت تعمیم می‌یابد، به تغییر احکام اولیه به ثانویه در قالب قواعد فوق محدود نمی‌شود، بلکه عمده‌ترین کاربرد آن در حوزه سیاست و نظام سیاسی به تزامم واقعیت‌گرایی با آرمان‌خواهی یا ضرورت مصلحت‌اندیشی با لزوم اجرای بدون تأمل احکام شریعت است. مطابق این چالش، حاکم اسلامی در فرآیند اداره مطلوب جامعه، از یک سو موظف است جامعه را بر مدار شریعت اداره کند و احکام شریعت را به خوبی به اجرا درآورد و از سوی دیگر، اداره جامعه در برخی از موارد با موانع و مشکلاتی همراه می‌شود و اداره مطلوب، رفع مشکلات توده مردم، حفظ نظام بلکه تأمین اهداف دراز مدت شریعت، مستلزم تعطیل موقت برخی از احکام شریعت و نادیده انگاشتن برخی از آموزه‌های دین خواهد شد.

حال جای این پرسش است که آیا مصلحت‌انگاری در فقه بر مبنای قاعده اهم و مهم می‌تواند، در تزامم میان احکام اولیه شریعت و احکام حکومتی نیز کارساز باشد و احکام حکومتی را در صورت اهمیّت و ضرورت بر احکام اولیه مقدم دارد.

در پاسخ به این پرسش می‌توان به دو دیدگاه اساسی اشاره کرد: مطابق یک دیدگاه، صدور احکام حکومتی و مصلحت‌اندیشی در گستره حوزه مباحات قرار دارد و حاکم قادر نیست در اموری فراتر از این محدوده مصلحت‌اندیشی کند و احکام حکومتی مبتنی بر مصلحت صادر نماید (نائینی، ۱۳۶۱: ۱۳۴-۱۳۳). شهید صدر مطابق همین منطق، صدور احکام حکومتی بر پایه مصلحت‌ها را در «منطقه الفراغ» معتبر می‌داند؛ (صدر، ۱۹۷۹: ۳۸۰) از این رو هیچ تزامم و تعارضی میان احکام الزامیه شریعت و احکام حکومتی وجود ندارد، بلکه زمینه‌ای برای این تعارض وجود ندارد.

بر اساس دیدگاه دوم، بسیاری از فقیهان ضمن ردّ منطق دیدگاه اول، گستره احکام حکومتی را محدود به مباحات نکرده، بلکه آن را در همه احکام شریعت و در مسائل سیاسی، اقتصادی، قضایی، نظامی، فرهنگی، اجتماعی و ... فراگیر می‌دانند. مطابق این معنا حاکم اسلامی در همه این زمینه‌ها با مراعات اهم و مهم می‌تواند مصلحت‌سنجی کند و حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت (گرچه به صورت ظاهر در تقابل با ظاهر احکام اولیه شریعت) صادر نماید.

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی؛ حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را که جریان آن مخالف اسلام است از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در موقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۲)

آنچه امام خمینی به نمایندگی از این دسته فقیهان را به این منطق سوق داده این است که احکام حکومتی از احکام اولیه شریعت است و از قبیل احکام ثانویه به شمار نمی‌رود: «احکام سلطانی که خارج است از تعزیرات شرعی در حکم اولی است؛ متخلفین را به مجازات‌های بازدارنده به امر حاکم یا وکیل او می‌توانند مجازات کنند». (همان، ج ۱۹: ۴۷۳)

مطابق همین منطق، حکومت و لوازم آن نیز از احکام اولیه شریعت فرض شده است و احکام صادره از سوی حاکم بر اساس مصالح عامه حکومت و جامعه نیز در ذیل احکام اولیه قرار می‌گیرد: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است، از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی...». (همان، ج ۲۰: ۴۵۲)

از این رو در مقام امثال و اجرای احکام شرعی، اگر احکام حکومتی بر احکام فرعی مقدم دانسته نشود، لااقل در عرض سایر احکام اولیه قرار داشته و می‌تواند در تراحم و تعارض احکام حکومتی و سایر احکام شریعت، در ترازوی عقل و در فرآیند قاعده اهم و مهم مورد ارزیابی و اولویت بندی قرار گیرد و در صورت قرار گرفتن در ذیل «هم»، اولویت یابد و محور عمل قرار گیرد.

با پذیرش این منطق که حکم حکومتی مبتنی بر مصلحت اندیشی در زمره احکام دینی قرار دارد و به حکم شرع، در مرحله تراحم میان آن و سایر احکام شریعت، می‌تواند بر آنان تقدم یابد، می‌باید مکلف را در ترک آن، مسئول و مستحق کیفر الهی دانست و حکم حکومتی را فرآیندی شرعی و به منظور اداره بهینه نظام اسلامی و مبتنی بر مصالح نظام و در راستای تأمین اهداف غایی شریعت و اسلام ارزیابی کرد.

شهید مطهری که در ذیل این دسته از فقیهان قرار می‌گیرد در عبارتی ضمن توضیح منطق فوق، به برخی دیگر از جوانب آن را اشاره می‌کند:

وقتی که مصلحت یک شهر ایجاب می کند که خیابانی احداث شود (دیگر رضایت او شرط نیست)... مسلّم اینجا مصلحت اقتضا می کند که این وسایل برای رفاه او فراهم بشود. در زمان قدیم چنین مصلحتی وجود نداشت؛ یعنی خراب کردن خیابان چنین منافع بزرگی را برای مسلمین دربر نداشت، ولی امروز که خراب کردن خانه ها برای ایجاد خیابان چنین مصلحت بزرگی دارد، فقیه است که بر این اساس حکم می کند که مصلحت های کوچک تر را باید فدای مصلحت های بزرگ تر کرد... وضع مالیات هم از این قبیل است. وضع مالیات یعنی به خاطر مصالح عمومی ... حتی اگر مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می کند که از یک مالک به طور کلی سلب مالکیت شود، (حاکم شرعی) تشخیص داد که این مالکیت که به این شکل درآمده غده سرطانی است، به خاطر مصلحت بزرگ تر می تواند چنین کاری را بکند... هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگ تر اسلام باید از مصلحت کوچک تر دست برداشت و به خاطر مفسده بزرگ تری که اسلام دچارش می شود، باید مفسده های کوچک تر را متحمل شد... اینها تغییرهایی است در داخل قوانین اسلام به حکم خود اسلام، نه تغییری که دیگری بخواهد بدهد؛ نسخ نیست، تغییر قانون است به حکم قانون.

(مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲: ۸۵ - ۸۴ / مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۳۳ - ۳۳۲)

تغییر دیدگاه امام خمینی از ادامه جنگ به قبول آتش بس و پذیرش قطعنامه شورای امنیت را می توان در راستای تغییر مصلحت و تشخیص روزآمد مصلحت از سوی ولی فقیه (با عنایت به دیدگاه کارشناسان) دانست:

من تا چند روز پیش معتقد به همان شیوه دفاع و مواضع اعلام شده در جنگ بودم و مصلحت کشور و انقلاب را در اجرای آن می دیدم، ولی به واسطه حوادث و عواملی که از ذکر آن فعلاً خودداری می کنم و به امید خداوند در آینده روشن خواهد شد و با توجه به نظر تمامی کارشناسان سیاسی و نظامی سطح بالای کشور که من به تعهد و دلسوزی آنان اعتماد دارم با قبول قطعنامه و آتش بس موافقت نمودم و در مقطع کنونی آن را به مصلحت انقلاب و نظام می دانم. (امام خمینی، ۱۳۷۸،

ج ۲: ۹۲)

طبیعی است همچنان که ضرورت گردن نهادن به فرمان وی در خصوص ادامه جنگ، مستند به مصلحت نظام بود و از این روی مطلوب بلکه ضروری می نمود، تمکین به دیدگاه جدید نیز به مصلحت روزآمد مبتنی بوده و از این روی لازم خواهد بود.

ضوابط خاص مصلحت (نظام سیاسی)

تذکر به این نکته مهم، لازم است گرچه در مورد ملاک بودن شریعت و احکام آن در مصلحت اندیشی و نیز ترجیح اهم بر مهم به عنوان ملاک و ضابطه‌ای جدی برای مصلحت، مناقشهای وجود ندارد، اما با عنایت به اینکه این ضابطه، ویژگی کلی دارد، این پرسش همچنان باقی است که در محدوده غایات و موازین شریعت، چه ملاکی موجب اهمیت بوده و اسباب ترجیح را فراهم می‌آورد. در پاسخ به این پرسش باید به ضوابط جزئی تری اشاره کرد.

۱- زمان شناسی و مکان شناسی دقیق

بخش‌هایی از شریعت که نیازهای اجتماعی انسان را مد نظر قرار می‌دهد و متغیر به تغییرات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است، تأثیرپذیری‌اش از زمان و مکان بسیار بیشتر از اثرپذیری آن بر قوانین شریعت در عرصه احکام تعبدی و احوال شخصیه است. از سوی دیگر، عمده‌ترین کاربرد مصلحت در عرصه اجتماع و نظام سیاسی است، از این رو جز در سایه زمان شناسی و مکان شناسی دقیق نمی‌توان از شناخت درست، دقیق، روزآمد و کارآمد مصالح خبر داد؛ لذا رویکرد مصلحت اندیشی در گستره جامعه و نظام سیاسی، معمولاً با دگرگونی و تغییر در شرایط زمانه همراه است.

همگامی دو عنصر زمان و مکان با مقوله مصلحت، در سایه اثرگذاری این دو بر فهم یک مصلحت است، زیرا رابطه مصلحت و زمان و مکان می‌تواند از قبیل حکم و موضوع یا سبب و مسبب باشد؛ همچنان که تا موضوع محقق نشود حکم ثابت نمی‌شود و اگر موضوعی در شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی خاص تغییر کند، حکم نیز تغییر خواهد یافت،^{۴۵} موضوع مصلحت نیز مقوله‌ای ثابت و ماندگار نیست، بلکه مراد، مصلحت جامعه در زمانی مشخص و شرایطی معین است؛ از این رو زمان و مکان، نقشی تأثیرگذار در تغییر موضوع مصلحت دارد و شناخت دقیق زمان و مکان می‌تواند در شناخت درست مصلحت مؤثر باشد.

مطابق این معنا، می‌توان اظهار داشت مقوله مصلحت با عنصر زمان و مکان، پیوند وثیقی دارد، بلکه اساس مصلحت در راستای تأمین اغراض شریعت در زمان و مکان خاص، معنا و هویت می‌یابد، بلکه گونه‌های زمان و مکان شناسی درست و نادرست می‌تواند مقتضی مصلحت اندیشی صحیح و غلط گردیده و به تصمیم‌های متفاوت منجر شود. این کار علاوه بر اینکه مشکلات و موانع تحقق اهداف شارع را رفع کرده و زندگی مسلمانان در گستره دین‌داری را تسهیل می‌کند، کارآمدی نظام سیاسی را تأمین کرده و آن را در پیچ و خم‌ها و گره‌های اقتصادی، نظامی، سیاسی، اجتماعی و ... گرفتار نمی‌نماید. امام خمینی در پیامی خطاب به اعضای مجمع تشخیص مصلحت می‌فرماید: «شورای نگهبان قبل از این گیرها مصلحت نظام

را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در نوع اجتهاد و تصمیم‌گیری‌هاست». (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۲۱۷)

از جمله مواردی که می‌تواند به نقش مؤثر عنصر زمان و مکان در راستای شناخت صحیح مصلحت، اشاره کند مسئله فروش سلاح به دشمنان است. در حالی که بسیاری از فقیهان، مانند شیخ مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ج ۱۴: ۵۸۸)، شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۳۷۸: ۳۶۵)، سلار (سلار، ۱۴۱۰، ج ۱۳: ۱۰۸)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۹) و شهید اول (شهید ثانی، ۱۳۰۹، ج ۳: ۲۱۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳: ۹) فروش سلاح به دشمنان را به گونه مطلق در ردیف تجارت‌های نامشروع شمرده‌اند و در این خصوص به ادله‌ای چون حکم عقل (محقق اردبیلی، ۱۴۱۱، ج ۸: ۴۲)، قرآن (مائده: ۵) و روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۷۱-۷۰) استناد کرده‌اند، برخی فقهای دیگر، مثل ابن ادریس (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۱۶)، مقدس اردبیلی (محقق اردبیلی، ۱۴۱۱، ج ۸: ۴۴) و صاحب حدائق (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸: ۲۰۸) با استناد به روایت ابی بکر حضرمی و روایت هند سراج (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۷۰؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۰۸)، میان زمان جنگ و صلح، فرق نهاده و بر این باورند که فروش سلاح به کافران در وقت جنگ جایز نبوده و در عین حال این معامله در وقت صلح و قرارداد ترک دشمنی، جایز است. در این میان صاحب جوهر قائل به تفصیل شده و بر این اساس، حرام بودن معامله را در گرو قصد کمک به دشمنان دین یا فروش سلاح در وقت جنگ قرار می‌دهد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۸: ۲۸).

امام خمینی در قبال دید گاه‌های فوق معتقدند فروش سلاح به کافران حکمی قطعی که در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان باشد، ندارد، بلکه این قضیه در زمان و مکان‌های مختلف متفاوت بوده و تصمیم در این خصوص بر عهده حاکم مشروع دینی است و هر گاه وی فروش اسلحه به کافران را در راستای تقویت بنیه نظامی آنان و ضعف مسلمانان دانست، آن را ممنوع می‌کند و در صورت فقدان خطری برای مسلمانان، آن را مجاز اعلام می‌نماید. طبیعی است فرقی در این خصوص میان زمان صلح و جنگ وجود نخواهد داشت، بلکه این امر در گرو مصالح نظام اسلامی، اسلام و مسلمانان خواهد بود.

إنَّ هذا الأمر من شئون الحكومة والدولة و ليس أمراً مضبوطاً بل تابع لمصلحة اليوم و مقتضیات الوقت (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۵۳)؛ فروش سلاح به دیگران از شئون و مسئولیت‌های حکومت و دولت است. این کار برنامه‌ای دگرگون‌ناپذیر نیست، بلکه پیرو مصلحت روز و نیازهای زمان است.

آنچه امام خمینی را به این منطق سوق می‌دهد، نه ادله فوق، بلکه مراعات مقتضای دلیل عقل و راهبری آن به جهت تشخیص مصلحت (اسلام، مسلمانان و نظام اسلامی) در زمان و مکان متفاوت است:

لایمکن القول به جواز بیع السلاح ونحوه من الکفار أو المسلمین المخالفین به مجرد عدم الحرب والهدنة، بل لابد من النظر إلى مقتضیات الیوم و صلاح المسلمین و الملة. فلا یتفاد منهما امر زائد عما هو مقتضی حکم العقل؛ (همان: ۱۵۵ - ۱۵۴) سخن گفتن از جواز فروش سلاح و مانند آن به کفار، یا مسلمانان سنی، به صرف عدم جنگ و آتش بس ممکن نیست، بلکه باید مقتضای روز و مصلحت مسلمانان را لحاظ نمود. پس از این دو روایت (که بر جواز فروش سلاح در صورت عدم جنگ) امری که زائد از مقتضای حکم عقل باشد، استفاده نمی‌شود.

۲- دوراندیشی و همه جانبه نگری

مصلحت که عمدتاً برای رفع مشکلات ناشی از تزاخم دو امر به کار می‌رود، گرچه به حلّ مشکل و برون‌رفت از آن عنایت دارد و معمولاً برون‌رفت از مشکل (هرچند موقتی) در عصر حاضر، از اولویت برخوردار است، اما هرگاه مصلحت کوتاه مدّت و زمان محدود بر مصلحت بلند مدّت غلبه یابد و عنصر دوراندیشی به فراموشی سپرده شود، این مصلحت اندیشی می‌تواند تبعات و ضایعاتی را برای جامعه اسلامی و اسلام به همراه داشته باشد؛ از این رو ولیّ فقیه به عنوان حاکم اسلامی می‌بایست مصلحت اسلام و جامعه اسلامی به صورت مطلق را در نظر گرفته و بر اساس آن تصمیم بگیرد و حکم براند. طبیعی است گرچه ممکن است این تصمیم در کوتاه مدّت، تبعات و ضررهایی را برای جامعه به همراه داشته باشد، اما با عنایت به اینکه این کار در راستای دوراندیشی و ترجیح مصلحت دراز مدّت بر مصلحت کوتاه مدّت قرار دارد، از این رو می‌بایست دوراندیشی را بر عصری نگری غلبه داد و مطابق آن حکم کرد. بر مبنای همین ملاک، حاکم اسلامی می‌بایست مطابق ضابطه همه جانبه نگری رفتار کرده و با دیدی جامع نگر، نه فقه مصلحت قشر، گروه یا حزبی خاص، بلکه مصلحت همه مسلمانان و جامعه اسلامی را در نظر داشته باشد، و اگر مصلحت همه مسلمانان ممکن نباشد (که معمولاً این گونه نیست و همواره مصالح عمده در نظام سیاسی، در تقابل با مصلحت برخی افراد قرار می‌گیرد)، می‌باید مصلحت توده اقشار مردم و غالب آنها را در نظر گرفت و مطابق آن، حکم کرد.

۳- غایت مداری

مصلحت‌ها معمولاً معلول رفع مشکل پدید آمده برای مقطعی خاص و موردی معین بوده و در هر زمان ممکن است مصلحتی خاص، و به جهت رفع مشکلی خاص، مورد اعمال قرار بگیرد؛ اما مقطعی بودن مقوله مصلحت، مانع از جهت داری و غایت مداری آن نمی‌شود، زیرا

با عنایت به اینکه مصلحت بر اساس ملاک و منطقی مشخص و در گستره‌ای خاص، مورد امعان و اعمال قرار می‌گیرد، می‌توان این ملاک و ضابطه را به منزله نخ تسبیچی در نظر گرفت که همه موارد مصلحت‌ها را در قالبی منظم گرد هم می‌آورد، بلکه مصلحت اندیشی در گستره نظام سیاسی، علاوه بر ضوابطی که برشمرده شد، فارغ و جدا از اهداف و فلسفه آن نظام سیاسی نیز نخواهد بود؛ از این رو مصلحت‌ها علاوه بر تأمین اهداف شریعت، می‌بایست در مسیر اهداف و فلسفه نظام سیاسی نیز قرار داشته باشند. برخی از اهدافی را که در سخنان حضرت علی (ع) شمرده شده را می‌توان اهداف و غایت برخی مصلحت اندیشی‌ها در عرصه حاکمیت سیاسی برشمرد:

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَاسُ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَلَكِنْ لِنَرَدَّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ قِيَامَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتَقَامَ الْمُعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ؛ (نهج البلاغه: خطبه ۱۳۱) خدایا، تو می‌دانی آن کارها که از ما سر زد، نه برای هم‌چشمی بود و نه رقابت در قدرت و نه خواستیم از این دنیای ناچیز چیزی افزون به چنگ آوریم، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های دین تو را که دگرگون شده بود باز گردانیم و بلاد تو را اصلاح کنیم تا بندگان ستم‌پایان در امان مانند و آن حدود که مقرر داشته‌ای جاری گردد. طبیعی است هرگاه مصلحت در راستای اهداف نظام سیاسی قرار داشته باشد، علاوه بر اینکه فرآیند مصلحت اندیشی در چارچوب قواعد و آموزه‌های شریعت صورت می‌پذیرد، غایات نظام سیاسی نیز تأمین شده و احکام صادره از سوی حاکم، از شبهه مصلحت ورزی بر محور دیدگاه‌های فردی و هوا و هوس‌های شخصی به دور خواهد بود. البته هرچند در برخی از اوقات، مصلحت اندیشی مقتضی تخلف و خروج موقت و ظاهری از این ملاک است، اما محوریت این ضابطه هیچ‌گاه نباید فراموش شود و نمی‌توان از آن به صورت مطلق عدول کرد، بلکه اگر خروج موقتی نیز صورت پذیرد، می‌بایست در حد محدود و لزوم بازگشت به آن ضابطه باشد.

۴- تقدیم جامعه بر فرد

برای جامعه که متشکل از افراد است، علاوه بر حیثیت اجتماع افراد، باید برای آن حیثیت مستقلی نیز فرض کرد. جامعه بر این اساس، علاوه بر اینکه هویتی مستقل و متفاوت با مجموعه افراد می‌یابد، نوع نیازمندی‌های آن نیز با احتیاجات مجموعه افراد متفاوت خواهد بود؛ از این رو گرچه در یک اجتماع کلان باید مصلحت غالب افراد آن و اکثریت جامعه بر مصلحت توده اندکی را ترجیح دارد، اما با عنایت به اینکه نظام سیاسی در بستر جامعه با هویت

مستقل (و نه توده افراد) شکل گرفته و در مرحله اول می‌بایست نیازمندی‌های جامعه (مانند امنیت، آسایش، آزادی، رفاه، قانون) را رفع نماید، از این رو در موارد تقابل میان مصلحت یک فرد بلکه تعدادی از افراد با مصلحت جامعه، می‌باید مصلحت جامعه مقدم داشته شود، بلکه تقدیم مصلحت جامعه در نهایت به نفع خود این افراد نیز خواهد بود؛ برای نمونه هرگاه حفظ امنیت جامعه مستلزم ایجاد محدودیت برای افرادی باشد و مصلحت تأمین امنیت در تقابل با مصادیقی از آزادی برای افرادی خاص قرار داشته باشد، با عنایت به اینکه نفع امنیت به کل جامعه اختصاص دارد و جامعه بدون امنیت به هرج و مرج خواهد انجامید، از این رو مصلحت تأمین امنیت بر آن آزادی‌ها مقدم داشته می‌شود، بلکه فواید این امنیت در نهایت به خود این افراد نیز بازگشت خواهد کرد.

۵- ابتدا بر خبرویت و مشورت

با عنایت به اینکه هر فردی قادر است در فرآیند جرح و تعدیل امور فراروی خویش و جامعه به مصلحت اندیشی مبادرت ورزد، اما مصلحت اندیشی تنها در صورتی می‌تواند محور تصمیم سازی قرار گیرد که افراد خبره و کارشناس انجام دهند، بلکه به گونه‌ای اساس مصلحت را می‌توان بر محور همین ضابطه دانست. طبیعی است هرگاه متعلق مصلحت اندیشی، عرصه جامعه و مدیریت نظام سیاسی باشد، فرآیند مصلحت اندیشی باید مقید به ضابطه مشورت با اصحاب تخصص در ابعاد مختلف زندگی شده و احکام مصلحتی صادر شده پس از مشورت با اصحاب تخصص به مرحله انجام برسد. این منطق به گونه‌ای در نظام جمهوری اسلامی رقم خورده است که در آغاز برای ولی فقیه، اوصاف و ویژگی‌های خاصی را در قالب اسلام شناسی، خبرگی و کارشناسی فرض کرده و در مرحله بعد، ضمن اینکه احکام حکومتی را بر عهده ایشان می‌نهد، تصمیم‌های کلان ایشان را به مرحله‌ای پس از مشورت با مجمعی از خبرگان و کارشناسان موکول کرده است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۴: ۳۶۴)

بر این اساس می‌توان گفت اوصافی که در نظام سیاسی شیعه برای حاکم برشمرده شده است قادر خواهد بود فی الجمله مصلحت را در جامعه تأمین کند و تا حد بسیاری از خطاها (لااقل خطاهای عمدی) به دور داشته باشد، لکن این اوصاف قادر نخواهد بود امکان اشتباه و خطا در تصمیم گیری‌ها را مرتفع نماید؛ از این رو می‌بایست با عنایت به اموری چون «جامع نبودن یک فرد در شناخت موضوعات تخصصی»، «فراگیر نبودن حجم اطلاعات یک فرد در همه امور جامعه»، «نقش تأثیرگذار تصمیم‌های حاکم در امور جامعه» و «گستره نفوذ و ابتلای این احکام در تعداد بسیار زیادی از مردم»، راهکاری برای از بین بردن یا کم کردن خطاهای سهوی در این گونه تصمیم گیری‌ها که عمدتاً به ملاک مصلحت گره خورده است، مورد

نظر قرار گیرد. مطابق این منطق، شارع راهکاری به نام مشورت را پیش روی حاکمان قرار داده تا در پناه آن، تصمیم سازی‌ها محکم‌تر و دورتر از اشتباه گشته و ضمن رفع شبهه استبداد از ساحت حکومت و حاکمیت دینی، بهترین مصالح برای آن تأمین گردد.

آیات و روایاتی که به موضوع مشورت عنایت دارند و مصلحت ورزی را در گرو مشورت قرار می‌دهند، علاوه بر داشتن حجیت صدور، از امری عقلانی حکایت می‌کنند که انسان‌ها به دلیل محدودیت در شناخت امور عالم می‌بایست از اندیشه و بهره‌های معرفتی سایر انسان‌ها استفاده کنند و با ورود به عرصه مشورت از عیوب افکار و اندیشه‌های خود آگاه شوند و از تفکرات و بهره‌های معرفتی دیگران استفاده نمایند، بلکه حسن و مطلوبیت مشورت حاکم با کارشناسان و اصحاب تخصص، در نظر مردم واضح است و سیره عملی اهل بیت به‌ویژه پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) نیز علی‌رغم بهره‌مندی از عنصر عصمت، بر این قضیه حکایت می‌کند. تاریخ گواه است که پیامبر (ص) در موارد متعدد مربوط به امور کلان جامعه با اصحاب مشورت می‌کرد و نظر آنها را جویا می‌شد و این امر موجب شده بود که سنت مشورت در بین خلفای صدر اسلام نیز حاکم شود؛ چنان‌که حضرت علی (ع) به دفعات مورد مشورت خلفا قرار می‌گرفت که مشورت خلفای اول و دوم در مورد مسائل نظامی و جنگ‌ها تنها برخی از آن موارد است. (محمدی ری شهری، ۱۴۲۱، ج ۳: ۸۱-۷۸)

آیه الله خامنه‌ای در پیامی به اجلاس افتتاحیه سازمان مجالس کشورهای اسلامی می‌فرماید:

در اصل اسلام مئادی و پیشرو برپایی حکومت مردمی و شورایی در چارچوب وحی و قوانین الهی است. پیامبر گرامی اسلام به فرمان الهی (و شاورهم فی الامر)، در مهمات حکومت اسلام مشورت می‌فرمودند، و در صورت غلبه رأی جمع بر نظر مبارک ایشان، در مواردی به نظر اصحاب عمل می‌کردند. (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۸/۳/۲۶)

۱-۵- الزام به مشورت

گاهی مراد از مشورت دستیابی به علم و واقعیت و کم کردن درصد خطا در اندیشه و تصمیم‌گیری‌هاست^۷ (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۰) که در این صورت، مشورت، حیثیت‌طریقی داشته و از باب رجوع جاهل به عالم خواهد بود. این نوع از مشورت که عمده موارد مشورت را دربرمی‌گیرد در مورد کسی صادق است که یا اصلاً به واقعیت و صلاح پی نبرده و یا اینکه در حیرت و شک به سر می‌برد. در این مورد مشورت‌کننده به کسی مراجعه می‌کند که به موضوع خبر و آگاه بوده و توانایی کشف حقیقت و ارائه طریق صحیح در تصمیم‌گیری را داشته باشد؛ اما گاهی مشورت نه به جهت دستیابی به حقیقت، بلکه به دلیل رعایت حقوق مشورت‌شوندگان صورت می‌پذیرد و در این صورت مشورت موضوعیت داشته و بیشتر به

جهت اموری چون «آزمایش»، «آگاهی بخشیدن»، «رشد فکری مردم»، «شخصیت دادن به امت»، «استفاده از تأیید آنان»، «به دور ماندن از اتهام استبداد» و «عدم انتقاد در صورت شکست» صورت می‌پذیرد. در این نوع از مشورت حتی اگر مشورت کننده علم به واقع داشته باشد نیز به سبب تحصیل ملاکات پیش گفته می‌باید با دیگران مشورت نماید و طبیعتاً شرایطی که برای مشورت شونده در قسم طریقی لازم بود در این قسم از مشورت لازم نبوده و می‌بایست افراد اعم از متخصص و غیر متخصص مورد مشورت قرار بگیرند.

گرچه با توجه به غلبه طریقی بودن مشورت، اهل بیت که معدن علم و متصل به وحی الهی هستند نیازی به مشورت با سایر مردم ندارند، اما با توجه به آنکه حیثیت موضوعی مشورت نیز در بسیاری از موارد ممکن بوده و در راستای ملاکات مشورت نیز است و از این باب ضرورت می‌یابد آن حضرات در راستای آن ملاکات به مشورت بپردازند. و ضمن جویا شدن نظر مردم یا خبرگان آنها در بسیاری از موارد بدان عمل می‌کردند. از همین روی پیامبر (ص) با اشاره به طریقی بودن امر مشورت، خداوند را اولاً و خویشتر را به تبع اتصال به وحی، از مشورت بی‌نیاز دیده است و لکن عنایت به موضوعیت مشورت که در قالب رحمت الهی تبیین شده موجب وجوب مشورت بر پیامبر شده است: «همانا خدا و رسولش از مشورت بی‌نیازند، ولی خداوند مشورت را به جهت رحمت بر امت جعل کرده است»^۸ (نهج البلاغه، حکمت ۳۲۱).

لذا از آنجا که در مورد اهل بیت مشورت طریقی و حیثیت وصول به واقع به واسطه مشورت موضوع ندارد و مشورت‌های احتمالی از باب رجوع جاهل به عالم نیست، از این رو الزامی برای تبعیت به همراه ندارد، بلکه در روایات زیادی عدم الزام به گردن نهادن به مفاد مشورت حکم شده است؛ برای مثال وقتی ابن عباس در آغاز حکومت امام علی (ع) پیشنهاد به رسمیت شناختن موقت استانداری معاویه بر شام را به آن حضرت داد، ایشان با ردّ این پیشنهاد، این طور فرموده است: «بر تو لازم است نظر مشورتی خویش را ارائه دهی و من نیز (درباره آن) می‌اندیشم، پس اگر (در نهایت) با تو مخالفت کردم باید از من تبعیت کنی»^۹.

با توجه به آنچه در مورد حاکمان معصوم بیان شد، عمده ادله در مورد عدم ضرورت مشورت و عدم الزام حاکم به رعایت مفاد مشورت، به امام معصوم (ع) اختصاص دارد و حاکم غیر معصوم را در بر نمی‌گیرد و حاکم اسلامی در عصر غیبت می‌بایست از ظرفیت فکر دیگران در دستیابی به مصلحت استفاده نماید، زیرا:

اولاً، ملاک طریقیّت مشورت که در حق امام معصوم (ع) وجود نداشت و در مورد حاکم غیر معصوم (ولی فقیه) وجود دارد، زیرا گرچه ممکن است ولی فقیه با عنایت به مبانی و ادله و بر اساس اجتهاد به نظری قطعی دست یافته باشد، اما بر اساس نظر شیعه (مخطّئه) این نظر هیچ

گاه عین صواب و واقع نبوده و احتمال خطا در آن نفی نمی‌شود؛ از این رو مشورت با اصحاب اندیشه و اجتهاد می‌تواند درصد خطا را کم کرده و آن را به واقع و صواب نزدیک سازد: «من استقبال وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء». (نهج البلاغه: حکمت ۱۷۳)

ثانیاً، حکومت دارای حیثیت‌ها و شعبه‌های مختلفی است و تصمیم‌گیری در هر بخش نیازمند تخصصی خاص است و حاکم اسلامی نیز جامع تمامی تخصص‌ها نمی‌باشد، لذا سزاوار است که وی در هر مورد با اصحاب آن فن مشورت کند و در آن حوزه‌ها، مشورت وی از باب رجوع به کارشناس و به ملاک طریقت است.

ثالثاً، اهمیت مقوله حکومت و نقش انکارناپذیر تصمیمات حاکم در تمامی ارکان و شئون جامعه مقتضی است که حاکم در تصمیمات خویش برای اداره جامعه، به اندیشه و نظر خود اکتفا نکرده و در فرآیند مشورت از اصحاب خرد و اندیشه، صاحبان تخصص و نظر، به صائب‌ترین نظر و محکم‌ترین تصمیم و مطابق‌ترین قوانین به مصلحت دست یابد و آن را اجرا کند.

رابعاً، مشورت به ملاک موضوعیت که در زمان اهل بیت (ع) نیز وجود داشته و خداوند بر اساس این ملاک، مشورت را بر پیامبر (ص) فرض کرده و ائمه نیز به مشورت با دیگران می‌پرداختند نه تنها در زمان حاضر منتفی نشده است، بلکه با توجه به شبهه استبدادی بودن حکومت ولایت فقیه - که از عنصر عصمت بی بهره است - و همین‌طور تحصیل ملاکات دیگر در مشورت موضوعی، اهمیت مضاعف می‌یابد. لاقلاً این است که ولی فقیه نیز می‌بایست مانند ائمه معصومین از باب تحصیل ملاکات مشورت موضوعی به آن تن در دهد که در این صورت مشورت وی مقید به عدم علم نبوده و در فرض علم نیز می‌بایست در راستای تحصیل ملاکات به مشورت بپردازد.

از این رو باید گفت با توجه به اینکه مشورت در باب حاکمان غیر معصوم هم به ملاک طریقت صورت می‌گیرد و هم به ملاک موضوعیت، هرگاه مشورت شوندگان، نمایندگان فکری اکثریت جامعه بوده و مورد مشورتی آنان، امری خارج از محدوده شریعت و در مخالفت با آن نباشد و در عین حال گردن نهادن به مفاد آن به شبهه دیکتاتوری حکومت دامن بزند، بعید نیست که این امور، قول به وجوب الزام حاکم نسبت به مفاد مشورت را تقویت نماید و چنانچه پیداست این الزام نه از باب حکم اولی، بلکه به خاطر مصالح و عناوین ثانویه‌ای است که در سایه تحصیل ملاکات خاصی ایجاد می‌شوند.

علامه نائینی در تأیید این قضیه به سنت پیامبر استناد کرده و این‌طور آورده است: موافقت آن حضرت با اراده اکثر به جایی منتهی بود که حتی در غزوہ اُحُد با اینکه رأی مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب، عدم خروج از مدینه

مشرّفه را ترجیح فرمود و بعد هم همه دانستند که صلاح و ثواب، همان بود، مع
هذا چون اکثریت آرا بر خروج مستقر بود، از این رو با آنان موافقت و آن همه
مصائب جلیه را تحمل فرمود. (نائینی، ۱۳۶۱: ۵۴)

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

ضوابط مصلحت
در فقه شیعه
(۲۹ تا ۵۸)

صاحب کتاب *دراسات فی ولایة الفقیه* ضمن اینکه متبادر از عبارت «الأمر» در آیه شریفه «و
شاوړهم فی الأمر» را حکومت و فرمانروایی معرفی می کند و مشورت در امور مهمی چون
اداره جامعه و مسائل جنگ و دفاع را ضروری می داند، ترک آن را ظلمی در حق امت اعلام
داشته و حاکم را ملزم به گردن نهادن به مفاد مشورت نمی داند:

از آنجا که حاکم، مسئول و مکلف است، بنابراین بعد از مشاوره و شنیدن نظرات
مختلف، ملاک، تشخیص و نظر وی است و متابعت اکثریت هم بر وی متعین
نخواهد بود و این موجب نخواهد شد که شورا بدون فایده باشد، زیرا مضافاً که
مشورت، جلب نظر اصحاب مشورت را در پی داشته و به آنها شخصیت می دهد،
موجب رشد فکری و آگاهی از جوانب امر و عواقب آن خواهد شد. (منتظری،
۱۳۶۷، ج ۲: ۳۷-۳۳)

این درحالی است که صالحی نجف آبادی که به مانند صاحب کتاب *دراسات*، از طرفداران
نظریه ولایت انتخابی فقیه است در مخالفت با نظر فوق عدم پابندی به مقوله شورا را موجب
تخلف از عهد ولایت دانسته و از همین رو وی را بدین جهت از ولایت ساقط می داند:
«ولایت فقیه، حکومت فردی نیست، بلکه بر پایه شورا استوار است؛ اگر ولی فقیه بر خلاف
اصل شورا، رأی شخصی خود را در موضوعات بر مردم تحمیل کند، از تعهد خود تخلف کرده
و از ولایت عزل می شود». (صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۳: ۲۷۸)

آیه الله جوادی آملی نیز که به ولایت انتصابی اعتقاد دارد، با ارجاع مشورت کردن حاکم و
عمل بر مقتضای مشورت به اوصافی از قبیل مدیریت، تدبیر و زمان شناسی که برای حاکم
فرض دانسته است، حاکمی را که به مشورت پایبند نبوده و بر اساس مفاد مشورت در جامعه
تصمیم نگیرد به خاطر فقدان این اوصاف، شایسته زمامداری ندانسته و از همین رو از ولایت
ساقط می داند:

ویژگی سوم ولایت فقیه جامع الشرایط، سیاست، درایت و تدبیر و مدیریت
اوست که به موجب آن، نظام اسلامی را بر محور مشورت با صاحب نظران و
اندیشمندان و متخصصان جامعه و توجه به خواست مشروع مردم اداره می کند.
اگر فقیهی بدون مشورت عمل کند، مدیر و مدبر و آگاه به زمان نیست و لذا
شایستگی رهبری و ولایت را ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۸۱)

شایان ذکر است که فارغ از اصل بحث، در خصوص مصادیق این مشورت و بداهت اختلاف

مشاوران، حاکم ضرورتاً قادر نخواهد بود بر اساس نظر همه مشاوران عمل نماید، بلکه الزام به عمل به مفاد مشورت با همه مشاوران، جدا از آنکه در صورت اختلاف مشورت شوندگان، امکان وقوع ندارد، گردن نهادن به مشورت هر کسی عملاً حاکم را از اقتدار در حکمرانی خویش خارج کرده و جریان اداره جامعه را با اشکال مواجه خواهد کرد.

نتیجه گیری

با عنایت به اینکه مصلحت مطابق قرائت فقه شیعه، محدود به ضوابط و ملاک‌هایی خاص در عرصه واژگانی، گستره فقه عمومی و فقه سیاسی و حکومتی گردید، از این رو مصلحت به کار گرفته شده در فقه شیعه، رویکردی متفاوت نسبت به آنچه در مکاتب غیر شیعی به عنوان مصلحت هست، یافته و دارای هویتی مشخص و متمایز از مصالحی می‌گردد، بلکه ضوابط برشمرده شده برای مصلحت، ضمن اینکه می‌تواند از استفاده نابجا از آن در عرصه تصمیم سازی‌ها و تصمیم گیری‌ها جلوگیری کند و تمایزی میان مصلحت‌های مشروع و نامشروع ایجاد نماید، قادر خواهند بود راه روشنی را برای استفاده کنندگان از این عنصر فراهم کند و بهترین تصمیم سازی‌ها در عرصه‌های فردی و اجتماعی را به ارمغان بیاورند، بلکه گونه صحیح و ضابطه‌مند استفاده از این عنصر موجب خواهد شد تصمیم‌های اتخاذ شده بر مدار مصلحت، در عرصه‌های فردی و اجتماعی، به خصوص گستره نظام سیاسی، علاوه بر تضمین عنصر مشروعیت، از کار آیی و کارآمدی در عرصه عمل برخوردار شود و بتواند غایات و اهداف شریعت را در مرحله عمل به اجرا در آورد.

مطابق این معنا هرگاه مصلحت در گرو همراهی با مفاهیمی چون سعادت، حکمت بوده و به اجتماع منافع مادی و معنوی نظر داشته باشد و در عین حال، با قرار گرفتن در گستره موازین شریعت و آموزه‌های آن، در تزامن میان آرمان (اجرای حداکثری آموزه‌های دین و شریعت در جامعه) و واقعیت (عدم امکان اجرای برخی از احکام شریعت در شرایط و زمان خاص)، غایات و اهداف دین و شریعت را مد نظر قرار داده و در فرآیند قاعده «اهم و مهم» امر مهم را فدای مقوله مهم‌تر کرده و با اولویت سنجی، مصلحت را در گرو انجام مهم‌ترین چیز بداند. علاوه بر ضوابط فوق، به ملاک‌هایی نیز در گستره نظام سیاسی می‌توان اشاره کرد که بر اساس آن، هرگاه تصمیم‌ها و اعمال مبتنی بر مصلحت در گرو زمان شناسی و مکان شناسی دقیق قرار گرفته، بر دوراندیشی و همه جانبه نگری استوار باشد، با غایت مداری و دور اندیشی همراه بوده و مصلحت جامعه و نظام سیاسی را بر مصلحت افراد مقدم دارد و حاکم اسلامی نیز فرآیند تصمیم سازی و مصلحت اندیشی را بر محور مشورت با صاحبان خرد، اندیشه و تخصص قرار داده و مقتضای مشورت را سرلوحه تصمیم‌های خویش قرار دهد. مصلحت‌های

اتخاذ شده می‌توانند بیشترین سعادت و منافع را برای جامعه و نظام سیاسی به ارمغان آورد و با گذر از بحران‌ها و مشکلات، تهدیدهای فرارو را به فرصت تبدیل نماید و در این رهگذر منافع مادی و معنوی جامعه را تضمین کند و نظام سیاسی را در مسیر تحقق اهداف عالی شریعت قرار دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. احمد آذری قمی، در سرمقاله روزنامه رسالت با عنوان «انتخاب خبرگان و ولایت فقیه»، این گونه نگاشته است که: «اراده او (ولی فقیه) حتی در توحید و شرک ذات باری تعالی نیز مؤثر است و اگر بخواهد می‌تواند حکم تعطیل توحید را صادر نماید و یگانگی پروردگار را در ذات و یا در پرستش محکوم به تعطیل اعلام دارد» (آذری قمی: ۱۳۶۸).
۲. ماکیاولیسم در سیری تاریخی، این معنا را پیدا کرده است که در سیاست آنچه مهم است صرفاً تأثیرگذاری است. اعمال سیاسی را نباید با ملاحظات اخلاقی و مسئله خیر و شر محدود کرد... ماکیاولیست یعنی افرادی که دین را تابع منافع سیاسی این جهانی می‌کردند. (وینر، ۱۳۸۵: ۲۷۴ و ۲۸۴). ماکیاولی به کاربرد هر وسیله را در سیاست برای رسیدن به هدف مجاز می‌شمارد. و بدین گونه سیاست را اساساً از اخلاق جدا می‌شمارد و از این جهت مکتب ماکیاولیسم به معنای به کاربردن روش‌های غیر اخلاقی برای رسیدن به هدف است. وی بر این باور است که «زمامدار اگر بخواهد باقی بماند و موفق باشد نباید از شرارت بهراسد و از آن احتراز کند، زیرا بدون شرارت حفظ دولت ممکن نیست... هیچ طراز و مقیاسی برای قضاوت زمامدار در دست نیست مگر موفقیت سیاسی و ازدیاد قدرت. زمامدار برای نیل به قدرت و ازدیاد و حفظ آن مجاز است به هر عملی از زور و حيله و غدر و خیانت و تقلب و نقض قول دست زند» (آشوری، ۱۳۷۳: ۱۵۳ - ۱۵۲).
۳. مانند ادعای فخر رازی که مصادره فدک را بر اساس حکم حکومتی و مصلحت اندیشی دانسته است و همین طور حکم صادره از سوی «بورقه» به جهت عدم وجوب روزه ماه رمضان، به علت مضیقه‌ها و تنگناهای اقتصادی، و نیز آزادی همجنس بازی به علت جلوگیری از تکثیر نسل در برخی از کشورها (فصلنامه حکومت اسلامی، ش: ۳؛ ۱۹۰ - ۱۸۸؛ ش: ۲۶؛ ۲۲۲ به بعد؛ حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۲۱۸).
۴. «فان کان الامام نظرت، فإن أخرجه من ماله جاز... و إن أراد اخراجه من بیت المال جاز ایضاً للخیر، و لأن فيه مصلحة للمسلمین و عده، و ان کان المخرج لذلک غیر الامام جاز ایضاً عندنا، و قال بعضهم: لا يجوز...، و الاول اقوی، لأن فيه نفعاً للمسلمین» (شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ج: ۶؛ ۲۹۲؛ نجفی، ۱۳۶۷، ج: ۱۵؛ ۳۸۰؛ ج: ۲۱؛ ۱۱۷؛ ج: ۲۸؛ ۱۱۲؛ ج: ۴۰؛ ۱۲۷).
۵. زیرا ممکن است یک چیز در زمانی معین و تحت شرایطی خاص، مصادق موضوعی قرار گیرد و محکوم به حکم آن موضوع گردد و در زمان دیگر و با شرایط دیگر مصادق برای موضوعی دیگر قرار گرفته و محکوم به حکمی دیگر شود.

منابع

۶. من استقبال وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء، (نهج البلاغه: حکمت ۱۷۳).
۷. اما ان الله و رسوله لغنيان عنها و لكن جعلها رحمة لآمتي. (سيوطي، ۱۴۱۴، ج ۲: ۹۰)
۸. لك ان تشير على فان عصيتك فاطعني. (نهج البلاغه: حکمت ۳۲۱).
۱. آشوري، داريوش، فرهنگ سياسي، تهران، انتشارات مرواريد، ۱۳۷۳.
۲. آل كاشف الغطاء، علي، النور الساطع في الفقه النافع، نجف، مطبعة الآداب، الطبعة الثانية، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن إدريس الحلّي، أبي جعفر محمد بن منصور، السرائر، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الطبعة الاولى، بيروت، دار صادر، ۱۹۹۷م.
۵. اردبيلي (محقق)، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۱ق.
۶. افتخاري، اصغر، مصاحح و سياست، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۷. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، بيروت، مكتبة الهلال، ۱۹۸۵م.
۸. الفيومي المُنقري، احمد بن محمد، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۹. امام خميني، روح الله، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۸.
۱۰. _____، المكاسب المحترمة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۱۱. _____، كتاب البيع، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۹.
۱۲. بحراني، يوسف، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۰۵ق.
۱۳. جوادى آملی، عبدالله، ولايت فقيه ولايت عدالت و فقاها، قم، مركز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۴. جوهری، إسماعيل بن حماد، الصحاح، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۴۰۷ق.
۱۵. حائري، مهدي، حکمت و حکومت، بی جا، شادی، ۱۹۹۵م.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشيعه، تحقيق: قم، مؤسسة آل البيت (ع)، الطبعة الاولى، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حکيم، عبدالصاحب، منتقى الاصول، تقرير بحث آية الله روحاني، قم، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ۱۴۱۶ق.
۱۸. خوانساري، سيداحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، قم، مؤسسه اسماعيليان، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۱۹. زبيدي، محمدمرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
۲۰. سلاز، المراسم، السلسلة البنابيع الفقهيه، گردآوری: علي اصغر مرواريد، ۱۴۱۰.
۲۱. سيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير المأثور، بيروت، دار الفكر، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ق.
۲۲. شهيد ثانی، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تهران، چاپ اسلاميه،

۱۳۰۹ق.

۲۳. _____، مسالك الافهام، مؤسسة المعارف الاسلامية، الطبعة الاولى، ۱۴۱۴ق.
۲۴. شيخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تهران، دار الكتب الاسلامية، چاپ پنجم، ۱۴۱۰ق.
۲۵. شيخ طوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الامامية، تهران، مكتبة مرتضوية، ۱۳۷۸ق.
۲۶. _____، النهاية في مجرد الفقه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.
۲۷. شيخ مفيد، محمد بن نعمان، المقنعة، قم، موسسه النشر الاسلامي، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ق.
۲۸. صالح پور، جهانگیر، «امام خميني، فقيه دوره گذار»، فصلنامه كيان، ش ۴۶، ۱۳۷۶.
۲۹. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، ولايت فقيه حكومت صالحان، تهران، موسسه خدمات فرهنگي رسا، ۱۳۶۳.
۳۰. صدر، سيد محمد باقر، اقتصادنا، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۷۹م/۱۳۹۹ق.
۳۱. طباطبائي، محمد حسين، بحثي درباره مرجعيت و روحانيت، تهران، شركت سهامی انتشار، ۱۳۴۳.
۳۲. عراقی، آقازيا، نهاية الافكار، قم، موسسه النشر الاسلامي، ۱۴۰۵ق.
۳۳. قرآن كريم.
۳۴. عسکری، ابوهلال، الفروق اللغوية، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۲ق.
۳۵. غزالي، محمد، المستصفى في علم الاصول، قم، دار الكتب العلميه، ۱۴۱۷ق.
۳۶. فياض، محمد اسحاق، محاضرات في اصول الفقه، تقرير بحث آية الله خويي، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الاولى، ۱۴۱۹ق.
۳۷. محقق حلي، جعفر بن حسن، شرايع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، مؤسسه اسماعيليان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۳۸. محقق كركي، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ق.
۳۹. محمدی ری شهری، محمد، موسوعة الامام علي بن ابي طالب (ع)، قم، دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۴۰. مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۷۴.
۴۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۴۲. مكارم شيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، قم، مؤسسة الامام امير المؤمنين (ع)، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.
۴۳. منتظري، حسينعلي، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ترجمه محمود صلواتي، تهران، مؤسسه كيهان، ۱۳۶۷.
۴۴. نائيني، محمد حسين، تنبيه الامه و تنزيه الملة، تحقيق، تصحيح و مقدمه: سيد محمود طالقاني، تهران، شركت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.
۴۵. نجفی، محمد حسن، جواهر الكلام، تهران، دار الكتب الاسلامية، ۱۳۶۷.
۴۶. نهج البلاغه.

سياست متعاليه

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

ضوابط مصلحت

در فقه شيعه

(۲۹ تا ۵۸)

۴۷. ونیر، فیلیپ پی، فرهنگ اندیشه‌های سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
۴۸. بازرگان، مهدی، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، مجله کیان، ش ۲۸، ۱۳۷۴.
۴۹. آذری قمی، احمد، «انتخاب خبرگان و ولایت فقیه»، روزنامه رسالت، ۱۳۶۸/۴/۱۹.
۵۰. صدر، سید محمدباقر، «صدره عن اقتصاد المجتمع الاسلامی»، مجله حوزه، ش ۸۵-۸۶، ۱۳۸۷.
۵۱. فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.
۵۲. روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۷۸/۳/۲۶.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

مستقیم

