

مصلحت و نقش آن در استنباط احکام شرعی و حکومتی

عبدالله نظرزاده^۱

تاریخ دریافت: 1392/2/15

تاریخ تأیید: 1392/4/19

- سال اول
- شماره اول
- تابستان 92

مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

چکیده

امامیه بر خلاف اشاعره بر این اعتقاد است که احکام شرعی دائرمدار مصلحت و مفسده ملزمه است، اما در خصوص امکان فهم این مصلحت و مفسده در میان فقهای امامیه اختلافاتی به وجود آمده است.

علمای شیعه کاربرد سندی مصلحت را در اجتهاد و کشف حکم شرعی منکرند و حتی برخی قطع عقل به مصلحت و مفسده، قبل از حکم شارع را به گونه‌ای که مستند فقیه در استنباط حکم قرار گیرد، انکار کرده‌اند. اما آنچه مورد قبول علمای امامیه است، امکان درک مناط قطعی مورد نظر شارع، از سوی مجتهد، پس از جعل حکم از سوی شارع است. در خصوص دایره احکام شرعی، فقهای امامیه قائلند که هم احکام شرعی که فتاوی کاشف از آن هستند و هم احکام حکومتی که از سوی حاکم مشروع صادر می شوند، در دایره اطلاق حکم شرعی قرار می گیرند، واضح است زمانی که احکام الهی تابع مصالح و مفساد هستند، احکام حکومتی صادره از سوی حاکم اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نخواهد بود. در نوشتار حاضر، تشخیص مصلحت در دایره احکام حکومتی در دو حوزه اجرای احکام شریعت و صدور احکام حکومتی برای اداره و تدبیر امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مد نظر است که نیازمند ارائه اصول و قواعدی است که حکومت اسلامی را در صدور احکام حکومتی مطابق موازین شرعی هدایت گر باشد.

فتاوی فقهاء بر وجوب حفظ نظام و حرمت هرج و مرج در نظام اجتماعی، لزوم تقدیم مصلحت اقوی بر ضعیف (اهم و مهم)، دفع افسد به فاسد، تاکید بر لزوم تقدیم اهم بر مهم، حکایت از نقش مهم و تاثیرگذار مصلحت در صدور و امتثال و اجرای احکام شرعی و حکومتی دارد.

واژگان کلیدی: مصلحت و مفسده، اجتهاد و استنباط، حکم شرعی، حکم حکومتی، تشخیص مصلحت.

۱. عضو هیأت علمی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی golnazar1382@yahoo.com

مقدمه

نقش مصلحت به عنوان علت یا حکمت حکم شرعی در شریعت، هرچند از امور مربوط به شارع است، لکن فهم آن و تشخیص موارد حکمت یا مبنا بودن آن به عنوان علت حکم، از موارد ضروری استنباط شرعی و اجتهاد است.

در بسیاری از نصوص معتبر دینی، پیش از بیان حکم یا پس از آن، در همان دلیل یا در نصی مستقل، وجه یا وجوهی از مصالح و مفاسد آن ذکر گردیده است. این وجوه در نهایت مصالحی است که به جامعه و افراد برمی گردد؛ اما این مصالح چه ارتباطی با آن احکام دارند؟ آیا علت آن حکم هستند، به گونه‌ای که حکم شرعی دائرمدار آن است و در واقع موضوع حکم، عنوان مذکور در دلیل نیست، بلکه وجهی که برای جعل حکم در همان دلیل یا در دلیل دیگر ذکر گردیده، موضوع واقعی حکم است؟ یا اینکه آنچه در دلیل ذکر شده، حکمت حکم به شمار می‌آید و با اینکه مورد نظر شارع بوده و در جعل حکم تأثیر داشته، ولی حکم شرعی دائرمدار آن نیست؟

البته علمای شیعه کاربرد سندی مصلحت را در اجتهاد و کشف حکم قبول ندارند و حتی برخی قطع عقل به مصلحت و مفاسد، قبل از حکم شارع را به گونه‌ای که مستند فقیه در استنباط حکم قرار گیرد، انکار کرده‌اند. آنچه مورد قبول علمای امامیه است، امکان درک مناط قطعی مورد نظر شارع، از سوی مجتهد، پس از جعل حکم از سوی شارع است.

اما بحث تبعیت از مصالح و مفاسد در صدور احکام حکومتی توسط پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) برای تدبیر امور حکومت، مردم و جامعه، بسیار بدیهی و غیر قابل خدشه است، گرچه این بخش از مصالح و مفاسد و مناسبات احکام حکومتی، به علت دور ماندن شیعه از حکومت، کمتر در فقه امامیه مورد تحقیق و تعمق و گسترش قرار گرفته است. در هر صورت، فتاوی فقهها بر وجوب حفظ نظام و حرمت هرج و مرج در نظام اجتماعی، لزوم تقدیم مصلحت اقوا بر ضعیف، دفع افسد به فاسد، مشروعیت احکام حکومتی، تأکید بر لزوم تقدیم اهم بر مهم، حکایت از نقش مهم و تأثیرگذار مصلحت در صدور و اجرای احکام شرعی (اعم از حکم شارع و احکام حکومتی) دارد.

برخی محجور ماندن بحث مصلحت در فقه سیاسی شیعه را ناشی از دو عامل دانسته‌اند:

1. در حوادث تاریخی صدر اسلام، مصلحت اندیشی های اهل سنت به انحراف نظام اسلامی از دایره امامت، و ورود استصلاح به عنوان یک مرجع مستقل در وضع احکام شرعی در میان اهل سنت گردید که مورد انکار شیعه قرار گرفت.

2. انتقاد برخی از روشنفکران و نویسندگان از سکوت نخبگان و عالمان در برابر نظام جائریه بهانه مصلحت تلقی آنان از تقابل این مصلحت اندیشی علماء با

دیانت و ترسیم آن به عنوان منبعی جدید الاحداث در مقابل اجتهاد، در شکل گیری فضای طرد بحث مصلحت در فقه شیعه مؤثر بودند. (افتخاری، ۱۳۷۸: ۳۵-۳۴)

مفهوم مصلحت

۱. تعریف لغوی

مصلحت در لغت به معنای الصِّلاحُ (ابن منظور، ۱۴۱ ق، ج ۲: ۵۱۷) و ضدّ الفساد، (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱: ۴۸۹) خیر و نیکی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۸۹) آمده است، و جمع آن مصالح است. مصلحت در معنای آنچه که باعث صلاح و خیر است، کارهای خیر و سودمند که شخص برای خود یا بستگانش انجام می‌دهد (مهیار، ۱۳۷۵: ۸۳۰)، استعمال شده است؛ لذا دو رکن «خیر و پسندیده بودن» و «سودمندی برای انسان» برای مصلحت در تعاریف مد نظر قرار گرفته است.

۲. تعریف اصطلاحی

مصلحت در اصطلاح عبارت است از: جلب منفعت و دفع ضرر (لنگرودی، ۱۳۷۰: ۱۵۸). غزالی مصلحت را چنین تعریف می‌کند: مصلحت عبارت است از محافظت بر مقصود شرع، مقصود شرع هم بر پایه این اصول قرار دارد: حفظ دین، جان، نسل و مال مردم. بنابراین هر چه که در بردارنده حفظ و برپایی این اصول باشد، مصلحت است و هر چه از آنها بکاهد و موجب نقصی در آنها گردد، مفسده و جلوگیری از آن مصلحت است (غزالی، ۱۳۲۴ ق، ج ۱: ۲۸۶). رکن این تعریف «مقصود شرع» است؛ از این رو در مواردی که عرف یا عقل به مصلحتی واقف می‌گردند و به آن حکم می‌کنند، حجیت آنها تنها از طریق ایجاد ملازمه با شرع قابل اثبات است.

تقسیمات مفهومی مصلحت

مصلحت از منظرهای گوناگون و بر محورهای مختلف تقسیم شده است که شناخت و تبیین هر یک برای فهم اختلافات موجود در نقش مصلحت در استنباط حکم شرعی و حکومتی مؤثر است:

۱. مصالح ضروری

مصالح ضروری مصالحی است که مقصود اصلی شریعت حفظ آنهاست که عبارت‌اند از: حفظ دین، نفس، نسل، عقل و مال انسان‌ها.

این مصالح از آن جهت ضروری‌اند که حیات بشری و سعادت زندگی دنیوی و اخروی انسان در گرو وجود آنهاست، به گونه‌ای که فقدان آنها موجب اختلال در نظام زندگی انسانی می‌گردد، لذا حفظ این مصالح بر همه چیز مقدم است (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۸ ق: ۳۸۳؛ جناتی،

۱۳۷۰: ۳۳۴؛ زحیلی، ۱۴۱۶ ق: ۷۵۵).

- سال اول
 - شماره اول
 - تابستان 92
- مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

از بحث‌های مهم در این نوع مصلحت، حفظ نظام، امنیت اجتماعی و ملی و ... است که به صورت مستقیم، حفظ موارد پنج گانه فوق به آنها بستگی دارند. در جامعه‌ای که نظام سیاسی قدرتمند حاکمیت نداشته باشد و نظم و امنیت متزلزل باشد، چگونه می‌توان از حفظ دین، جان، مال، نسل و عقل دم زد. شاید همین علت تن دادن فقها و اندیشمندان اهل سنت به حکومت ظلم و امپراتورهای ظالم عرب و ترک بوده باشد.

صدور احکام حکومتی در چارچوب و جهت حفظ امنیت واقعی جامعه و مردم و نیز مرزهای ملی و حفظ نظام از رواترین احکام شرعی است که حاکم اسلامی مشروع صادر می‌کند. البته اصول و ضوابطی در صدور احکام حکومتی باید رعایت شود که در بحث حجیت مصلحت، از آن سخن به میان خواهد آمد.

۲. مصالح حقیقی

مصالح حقیقی در برابر مصالح وهمی می‌آید و آن در جایی است که یک کار به طور حقیقی جلب منفعت یا دفع ضرری نماید و تشریح حکم طبق آنها به مصلحت و نفع شخص و یا جامعه باشد؛ مانند الزام به ثبت رسمی معاملات مربوط به زمین در اداره ثبت و اسناد که باعث کاهش دعاوی مربوط به زمین می‌گردد و نوعی امنیت و ثبات در معاملات ایجاد می‌کند (زحیلی، ۱۴۱۶ق: ۸۶).

۳. مصالح شخصی (مصالح فردی)

مصالح شخصی در برابر مصالح عام قرار دارد و عبارت است از مصالح مربوط به افراد یا گروه‌های خاص، در برابر مصالح مربوط به عموم یا بیشتر افراد جامعه. در مصالح مرسله آنچه واجب است رعایت مصالح عموم است و در تعارض میان مصلحت اشخاص و مصلحت عموم، مصلحت اشخاص نادیده گرفته می‌شود مانند اینکه اگر خانه شخصی در مسیر خیابانی که برای عموم مردم آن شهر لازم است قرار گیرد، مصالح جامعه مقدم می‌گردد و منزل وی تخریب می‌شود (همان: ۹۶).

۴. مصالح تحسینی

مصالح تحسینی نوعی از مصالح هستند که رعایت آنها، بهبود و بهتر شدن زندگی را در پی دارد، ولی عدم رعایت آنها باعث سختی و دشواری در زندگی انسان نمی‌شود؛ مانند به دست کردن انگشتر و استعمال بوی خوش، که نه وجود آنها برای زندگی انسان‌ها ضرورت دارند و نه سبب رفع مشقت و حرج می‌گردند (غزالی، ۱۳۲۴ق، ج: ۱، ۲۹۱-۲۹۰؛ جناتی، ۱۳۷۰: ۳۳۵؛ زحیلی، ۱۴۱۶ق، ج: ۲، ۱۰۲۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۸ق: ۳۸۴).

مصالح مرسله

مصالح مرسله از مصالحی است که نزد بعضی از مذاهب اهل سنت برای استنباط احکام شرعی

پذیرفته شده است.

مرسله در لغت به معنای غیر مقید آمده، زیرا ارسال، ضد تقیید است. در معنای اصطلاحی مرسله اختلاف است. برخی می‌گویند: معنای مرسله این است که این مصلحت بر اساس هیچ نصی شرعی نیست؛ یعنی هیچ دلیل شرعی بر اعتبار آن اقامه نشده و تنها عقل است که این مصلحت را تشخیص می‌دهد. بر اساس این دیدگاه؛ مصلحت مرسله آن است که عقل آن را برای حفظ مقاصد شرع لازم می‌بیند.

برخی دیگر گفته‌اند: ارسال یعنی اینکه هیچ نص خاصی بر اعتبار آن اقامه نشده است، بلکه اصول و قواعد کلی شرعی شاهد بر اعتبار آن هستند، بنابراین مصالح مرسله، مصالحی هستند که عقل آنها را بر اساس اصول و قواعد کلی شرعی برای حفظ مقاصد شرع لازم می‌بیند و هیچ نص خاصی بر اعتبار آن وجود ندارد (نمله، ۱۴۲۴ق: ۲۸۶؛ فیض، ۱۳۷۴: ۲۳۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۳۶؛ بحرالعلوم، ۱۳۷۲: ۱۰۴؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸ق: ۲۹۲؛ بوزهره، بی تا: ۲۵۹؛ مظفر، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۸۶).

عده‌ای معتقدند مصالح مرسله یا دلیل مصلحت‌اندیشی با دلیل عقلی چندان تفاوتی ندارد: «و القول بحجیتها (أی حجیة المصالح المرسله) لا يجعلها دلیلاً مستقلاً فی مقابل دلیل العقل بل هی نفس ما عرضناه سابقاً فی دلیل العقل» (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۸ق: ۳۸۱).

بسیاری از علمای اهل سنت مصلحت و مفسده را دقیقاً به معنای حسن و قبح به کار می‌برند. مفسده و مصلحت نیز که احکام شرعی تابع آن هستند مانند حسن و قبح گاهی ذاتی هستند و گاهی به وجوه و اعتبارات مبتنا دارند همانند بحثی که در حسن و قبح عقلی وارد شده است (فیض، ۱۳۷۴: ۳۲۷-۳۲۴).

بررسی و شناخت چیستی و پیدایش مصالح مرسله در اصول فقه، به‌ویژه از دیدگاه علمای اهل سنت، می‌تواند در انتخاب دقیق ابزارها و تدوین سازوکارهای مشروع استنباط به‌ویژه در چهارچوب صدور احکام حکومتی، به حکومت اسلامی یاری رساند.

واژه مصالح مرسله نزد محققان دو معنا دارد:

معنای عام و بی قید؛

معنای خاص و با قید (مقید).

معنای عام آن، تشریح حکم برای فروع و مسائل جدید براساس رأی و مصلحت اندیشی است، اگر چه برخلاف نص کتاب یا سنت باشد.

معنای خاص آن، تشریح حکم براساس رأی و مصلحت اندیشی است، در صورتی که برخلاف نص کتاب یا سنت نباشد.

آغاز طرح مسئله مصالح مرسله به معنای عام آن به اوایل قرن اول هجری (حدود سال دوازدهم) و به معنای خاص آن، به نیمه قرن دوم هجری بازمی‌گردد. پیش از زمان مذکور،

- سال اول
- شماره اول
- تابستان 92

مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

مصالح مرسله به عنوان منبع حکم شرعی بین دانشمندان مطرح نبوده است. در هر حال، معنای عام و خاص آن هم اکنون میان اندیشمندان اسلامی طرفدارانی دارد و از آن گاهی به استصلاح و گاهی به استدلال تعبیر می‌گردد (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۳۳).

نخستین کسی که مصالح مرسله به معنای عام را به عنوان منبع احکام شریعت به صحنه استنباط و اجتهاد وارد نمود، ابوبکر، خلیفه اول بود و بر همین اساس، جنگیدن با کسی که زکات نمی‌پرداخت را تجویز نمود و نیز قصاص را از قاتل مالک بن نویره منع نمود. بعد از او خلیفه دوم این شیوه را پیش گرفت، به طوری که سیوطی در تاریخ الخلفاء می‌نویسد: خلیفه دوم در اسلام اولین حاکمی است که بسیاری از ابداعات و نوآوری‌ها را براساس مصلحت ایجاد کرد.

شیوه برخی دیگر از خلفا و پیشوایان اهل سنت، همچون عمر بن عبدالعزیز، قاضی ابویوسف حنفی، محمد بن حسن شیبانی و احمد بن ادریس مالکی نیز به این گونه بوده است. مالک بن انس نخستین کسی بود که مصالح مرسله به معنای خاص را به عنوان منبع شناخت احکام شریعت به صحنه استنباط و اجتهاد وارد ساخت و برخی از علمای هم عصرش از وی تبعیت کردند (خضری، ۱۹۶۵م: ۳۶۲).

حتی برخی فقها مصلحت شناسی را معادل سیاست قلمداد کردند. ابن عقیل می‌نویسد: «السیاسة کل فعل یكون معه الناس اقرب الی الصلاح و ابعد عن الفساد و ان لم یضعه الرسول و لا نزل به وحی» (فیض، ۱۳۸۲: ۳۲۷-۳۲۴).

شرایط حجیت مصالح مرسله

برخی از علمای اهل سنت اعتبار مصالح مرسله را مشروط به شرایط خاصی می‌دانند. برای مثال فقهای مالکی وجود امور زیر را در اعتبار مصالح مرسله شرط دانسته‌اند:

1) مسئله از مسائل معاملات (آنچه که مرتبط به زندگانی روزمره انسان‌هاست) باشد.

2) مصلحتی که از راه عقل تشخیص داده می‌شود باید با روح شریعت سازگار بوده و با منابع شناخت احکام (کتاب، سنت و اجماع) ناسازگار نباشد.

3) مصلحت از مصالح تحسینی نباشد، بلکه از مصالح ضروری یا حاجی (نیازمندی‌های زندگی آدمی) باشد (غزالی، ۱۳۲۴ق، ج ۱: ۲۹۵).

غزالی مصالح مرسله را به عنوان منبع شناخت احکام به گونه مطلق نپذیرفته، بلکه تنها مصالح را با داشتن سه شرط حجت دانسته است:

1- ضروری باشد. از نظر غزالی چنان که گذشت، مصلحتی ضروری است که غرض از آن حفظ یکی از مقاصد پنج گانه مهم شرعی باشد، بنابراین اگر مصلحت «مصلحت حاجی» باشد، غزالی آن را حجت نمی‌داند (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۳۷).

2- قطعی باشد. به وجود آن مصلحت در مسئله مورد نظر، یقین وجود داشته باشد.

3- کلی باشد. یعنی مصلحتی باشد که نفع آن به همه مسلمانان برسد، نه فقط منافع شخص خاص یا عده مخصوصی را تأمین کند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۸ق: ۳۸۶).
برخی از فقهای معاصر اهل سنت در این باره بیان دیگری آورده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۶ق: ۹۶).
معتقدان به مصالح مرسله برای جواز عمل به آن سه شرط گذاشته‌اند:

1. مصلحت هماهنگ با مقاصد شارع باشد؛ یعنی با یکی از اصول شرعی و یا با نص و دلیلی قطعی تعارض نداشته، بلکه هماهنگ با مصالحی باشد که شارع قصد به دست آوردن آن را دارد.
2. از مصالح حقیقی باشد؛ یعنی معقول باشد و وهمی نباشد و واقعاً باعث جلب منفعت یا دفع ضرری گردد.
3. از مصالحی باشد که نفع آن به عموم مردم برسد، نه به شخص خاصی.

• سال اول
• شماره اول
• تابستان 92
مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

تعریف مفاهیم مرتبط

۱. حکم حکومتی و فتوا

صاحب جواهر (ره) معتقد است: «فتوا یعنی خبر دادن از آن حکم شرعی که نزد خداوند ثابت است و به موضوع کلی تعلق می‌پذیرد، مانند اینکه می‌گوییم ملاقی بول و خمر، نجس است»؛ اما اگر فقیه از حکمی خبر دهد که به موضوع جزئی و خاص تعلق می‌پذیرد، مانند اینکه بگوید «این ظرف نجس است»، فتوا محسوب نمی‌شود؛ هرچند به طور مسامحی بدان فتوا گویند. در مقابل، حکم عبارت از انشایی است که برای نفوذ بخشیدن و اجرایی کردن حکم شرعی یا وضعی یا هر یک از آنها، در موردی خاص از سوی حاکم و نه از سوی خداوند متعال، صادر می‌شود (نجفی، بی تا، ج ۴۰، ۱۰۰).

تعریف صاحب جواهر از حکم، شامل حکم حکومتی به معنای قوانین و دستورها و آیین نامه‌های اجرایی نمی‌گردد، زیرا حکم منحصر به اجرای احکام شرعی (اعم از تکلیفی و وضعی) توسط حاکم شده است، نهایت مسئله‌ای که در خصوص احکام حکومتی قائل می‌شود حکم به رؤیت هلال برای اثبات اول ماه و دیگر حدودی است که مخاصمه و دعوایی بر سر آن صورت نگرفته است.

تعاریف دیگری نیز در این زمینه ارائه شده است، از جمله: «احکام حکومتی از انواع احکام است و آنها احکام جزئی و اجرایی‌اند که از جانب پیامبر (ص) و معصومان (ع) در منصب حکومت و به منظور اجرای احکام کلی الهی صادر می‌گردند».
فقها سه منصب (غیر از منصب نبوت) برای پیامبر (ص) و به تبع ایشان برای سایر معصومان (ع) بر شمرده‌اند:

1- منصب تبلیغ احکام دین؛

2- منصب حکومت؛

3- منصب قضاوت .

رسول اکرم(ص) احکام کلی الهی را که مربوط به همه شئون زندگی انسانهاست و از جانب خداوند صادر شده به مردم ابلاغ می‌کند، اما از آنجا که اجرای همه احکام جز از راه به دست گرفتن حکومت میسر نیست، پیامبر(ص) و برخی از معصومان(ع) برای اجرای آنها بعد از تشکیل حکومت، فرمانها و دستورهایی صادر می‌کردند، مانند حکم به جنگ و صلح و اجرای احکام (حدود و تعزیرات) که از شئون حاکم و حکومت‌داری است. این احکام جزئی را احکام حکومتی می‌گویند که در واقع در طول احکام الهی قرار گرفته است، نه در عرض آنها (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۸۵-۲۸۴).

تفاوت حکم حکومتی و حکم استنباطی از نظر حجیت در این است که قواعد حجیت در منزلت اداره جامعه، قواعدش خیلی پیچیده‌تر است؛ اصلاً در فقه حکومتی دستگاه تفقه دیگری لازم است و با تفقه کنونی نمی‌توان حکومت را اداره کرد (اسلامی، بی‌تا: ۶۳). علامه طباطبایی(ره) عنصر مصلحت را نیز به تعریف حکم حکومتی اضافه کرده و تعریف جامع‌تری ارائه می‌کند: «احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا می‌آورد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۸۷).

علامه در جای دیگر بر لازم‌الاجرا بودن احکام حکومتی مقید به شرایطی، تصریح می‌کند: در سایه قوانین شریعت و رعایت و موافقت آنها، ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیمات مقتضی بحسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده، به موقع اجرا در بیاورد. مقررات نامبرده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت اند و غیر قابل تغییر، و مقررات وضعی قابل تغییر در ثبات و بقاء تابع مصلحتی هستند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و روی به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تبدیل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد (طباطبایی، ۱۳۴۱: ۸۳).

انبیا و معصومان(ع) و فقها در طول تاریخ، دستورها و احکامی صادر کرده‌اند که براساس مصالح و نیازهای متغیر زمان صورت پذیرفته است. بسیاری از آنها در حالتی بوده که صادرکننده در منصب حاکمیت و دولت هم نبوده است؛ البته با مبانی و اصولی صادر شده اند که معلوم می‌شود چارچوب قابل قبولی برای انتساب به شرع و شریعت در آنها هست. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که احکام حکومتی، احکامی اجرائی هستند که می‌توانند در طول احکام و قوانین ثابت و کلی الهی قرار گیرند و تأمین‌کننده اهداف و خواسته‌های کلی‌تر اسلام همچون مجموعه‌ای از معارف و دستورها باشند.

احکام حکومتی، احکام اولیه و ثانویه نیستند، بلکه در طول احکام کلی شریعت قرار دارند. حکم حکومتی بر چند قسم است (صرامی، ۱۳۸۰: ۴۵؛ صدر، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵۷):
قسم اول: احکامی که صرفاً اجرای احکام اولیه یا ثانویه را می‌طلبد.
قسم دوم: قوانینی که حکومت اسلامی برای اداره جامعه در سایه قوانین و احکام کلی، همچنین اهداف و تعالیم اسلامی وضع می‌کند.
قسم سوم: فرمان‌ها و دستورهای جزئی، مانند عزل و نصب‌ها و حکم به ثبوت هلال از سوی حاکم اسلامی.

با توجه به مباحث فوق، می‌توان تعریفی نسبتاً جامع برای حکم حکومتی پیشنهاد کرد که عبارت است از:

فرمان‌ها و دستورالعمل‌های جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی و دستور اجرای احکام و قوانین شرعی که رهبری مشروع جامعه، با توجه به حق رهبری، که از جانب خداوند متعال یا معصومان (ع) به وی تفویض گردیده است و با لحاظ مصلحت، برای تنظیم حیات انسان‌ها صادر می‌کند (صرامی، ۱۳۸۰: ۴۷).

۲. فتوا و قانون

اگر قانون را از دیدگاه اسلامی «مجموعه قواعد و مقرراتی بدانیم که از سوی رهبری مشروع جامعه برای اداره جامعه و با توجه و عنایت به احکام حکم الهی و اهداف و تعالیم اسلامی بر پایه مصلحت آن جامعه وضع می‌گردد»، این قانون بخشی از احکام حکومتی خواهد بود. گرچه در متون فقهی ما فرق حکم با فتوا بیان شده است، تفاوت فتوا با احکام حکومتی که قانون به معنای پیش گفته هستند بر محورهای زیر قابل تبیین است:

۱- فتوا نظری است که مجتهد از روی منابع اجتهاد به دست می‌آورد در فتوا مجتهد خبر می‌دهد که حکم و قانون الهی که من با تمام کوشش خود (اجتهاد) توانستم به آن برسم، چنین است، ولی قانون از مقوله انشاء، ایجاد و وضع است که رهبری جامعه اسلامی برای اداره جامعه صادر می‌کند.

۲- اطاعت از قانون برای اداره جامعه اسلامی بر همه مسلمانان واجب و لازم است، چه مقلد رهبر یا رئیس جامعه باشند چه نباشند، اما فتوا فقط برای مقلدین حجیت و اعتبار دارد.

۳- در صورت تزاحم فتوا با قانون وضع شده از سوی رهبری مشروع که علاوه بر لحاظ احکام کلی شریعت، مصلحت جامعه اسلامی نیز در نظر گرفته می‌شود، فتوا نقض می‌گردد؛ ولی هیچ‌گاه قانون به وسیله فتوا نقض نمی‌گردد (همان: ۵۲ - ۵۱).

اهداف دین و مصلحت

جامعه اسلامی بر اساس جهان بینی توحیدی متکی بر وحی بنیان شده است و هدف زندگی

• سال اول
• شماره اول
• تابستان 92
مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

در خداجویی و تقرب به خدا تعریف می‌شود؛ لذا باید جامعه اسلامی به گونه‌ای مهندسی شود که انسان به چنین هدف والایی نایل گردد.

مصلحت انسان در جامعه اسلامی بر اساس ارزش‌های الهی سامان می‌یابند. در تعارض میان مصلحت‌های دنیایی چون لذت‌جویی و فایده‌گرایی با مصلحت‌های معنوی نظیر تقوا، خویشتنداری و ایثار، مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین کار عقل در ارزیابی و اولویت‌سنجی مصلحت‌هاست و تعالیم الهی در میان افراط و تفریط‌های موجود در اندیشه بشری راهی برای تعدیل میان این دو نوع مصلحت نشان می‌دهد.

آیه 59 سوره نساء (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) بر این اصل دلالت دارد که اطاعت پیامبر (ص) و اولی الامر در عرض اطاعت از خداست و بی شک احکام مورد اطاعت در خصوص پیامبر و اولی الامر غیر از احکام مورد اطاعت از خداست. احکام مورد اطاعت در خصوص پیامبر و اولی الامر غیر از احکام مورد اطاعت فقره اول یعنی احکام الهی است، زیرا در غیر این صورت تکرار نامطلوبی در آیه به وجود می‌آید که معنای آن چنین است: احکام الهی را چه از جانب خدا یا توسط پیامبر (ص) و یا اولی الامر اعلام گردد اطاعت نمایید، و این در حالی است که در هر سه مورد حکم یا احکام صادر شده، یکی است و قهراً ماهیت اطاعت در هر سه مورد نیز به معنای اطاعت از خداست.

اطاعت از پیامبر (ص) و اولی الامر در حقیقت درباره احکامی است که از این دو ناحیه در زمینه کیفیت پیاده سازی احکام الهی صادر می‌گردد و ممکن است این احکام همان احکام اولیه یا منطبق با احکام ثانویه و حتی اوامر حکومتی بر اساس تشخیص مصلحت باشد. مصلحتی که پیامبر (ص) و اولی الامر در صادر کردن اوامر و احکام حکومتی خود رعایت می‌کنند، بی تردید در تحلیل نهایی از اهداف و مصالح کلی شریعت الهی خارج نیست و اگر برخورد جزئی با برخی از احکام الهی داشته باشد در کل و در راستای اهداف کلی، چهارچوب مقاصد شریعت و اصول کلی آن قرار می‌گیرد و نهایتاً از محدوده شرع بیرون نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۴۱۵).

در صورتی که احکام مربوط به مسائل و گزاره‌های سیاسی و اجتماعی، خارج از شریعت، فقه و اجتهاد در نظر گرفته شوند، نمی‌توان به «فقه المصالح» و عملیات استنباط در این گزاره‌ها، اجازه حضور داد و یا از «حکم حکومتی» به عنوان یکی از نمودهای حضور مصلحت در فقه یاد کرد، چرا که با چنان پیش‌انگاره‌ای، چنین حکمی وجود نخواهد داشت تا نمود و عینیت فقه و مصلحت باشد.

بنابراین مراد از اجتهاد در بحث از مصلحت، تنها عملیات کشف حکم اولی یا ثانوی شرعی نیست، بلکه صدور احکام حکومتی معتبر نیز داخل در اجتهاد مورد نظر است، چنان که فقه سیاسی نیز قضایای حاصل از حکم حاکم را در بر می‌گیرد؛ از این رو اگر بحث از تقلید به

میان می‌آید، مفهومی اعم از تقلید اصطلاحی (به معنای پیروی از فقیه در حکم اولی و ثانوی الهی) و پیروی از حکم حاکم مد نظر قرار می‌گیرد.

تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفسد واقعی

در خصوص تابعیت احکام شرعی از مصالح و مفسد ملزمه، دو دیدگاه در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد: عده‌ای همچون اشاعره، این تابعیت را نفی کرده‌اند و جمعی در اثبات آن کوشیده‌اند. بحث اساسی ما در این نوشتار، بر این مبنا سامان یافته که اگر احکام حکومتی را جزء احکام شرعی برشماریم، آن‌گاه بحث نفی یا اثبات تابعیت احکام شرعی از مصالح و مفسد، درباره احکام حکومتی نیز جاری خواهد بود یا خیر؟ به نظر می‌رسد مانعی که اشاعره در خصوص عدم الزام خداوند به رعایت مصالح و مفسدی که بشر آنها را درک کرده، تصور نموده‌اند، در مورد احکام حکومتی که از جانب حاکم اسلامی صادر می‌شود، مصداق ندارد و در این خصوص باید مصالح و مفسد در صدور احکام حکومتی به دقت رعایت شود.

سؤال بسیار اساسی که بر بحث ملازمه تأثیر زیادی دارد، این است که «آیا احکام تابع مصالح و مفسد واقعی هستند؟»

اشاعره معتقدند لازم نیست احکام شرعی تابع مصالح و مفسد واقعی باشند؛ البته به نظر می‌رسد نکته مرکزی اعتقاد اشاعره این است که حسن و قبح تابع اراده الهی هستند، یعنی «الحسن ما حسنه الشارع» و «القیح ما قبحه الشارع». لذا آنچه نزد ما قبیح یا حسن است هیچ ارتباطی به حسن و قبحی که نزد شارع است، ندارد، از این رو انسان نه از طریق فطرت و نه از طریق عقل، هیچ راهی به شناخت قصد و نیت خداوند متعال و به تبع آن، هیچ راهی به شناخت مقاصد شریعت و حکمت احکام ندارد؛ حتی برخی از اشاعره قائلین به تابع حکمت بودن احکام الهی را شایسته لعن و نفرین می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۱۰).

اما «عدلیه» غرض و مقصد دین و شریعت را تأیید می‌کنند، زیرا وقتی خداوند متعال در کتاب حکیم‌اش برای ارسال رسل و انزال کتب و حتی گاه برای برخی از دستورهای جزئی دین هدف و حکمت ارائه می‌دهد، چگونه می‌توان تصور علت غایی برای کارهایش را با «لوهیت‌اش» ناسازگار دانست.

۱. ادله عقلی تبعیت احکام از مصالح

قاعده «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه» به مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی اشاره دارد و معنای قاعده چنین است: «واجبات شرعی و احکام الهی الطاف خداوند متعال در تحویل مصالح و مفسدند که از آنها به واجبات عقلی تعبیر می‌شود» (انصاری، بی‌تا: ۲۳۳؛ خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۲۳۲)، بنابراین احکام شرعی در عالم اثبات بر وجود ملاک در عالم واقع و ثبوت گواهی می‌دهد. برخی از صاحب‌نظران قاعده را این‌گونه تبیین کرده‌اند که «احکام

• سال اول
• شماره اول
• تابستان 92
مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

شرعی الطاف الهی و مقرب به احکام عقلی اند؛ بنابراین هر جا حکمی از شارع وجود دارد، عقل پیش تر آن را ارائه داده است» (اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۳۲).

به تقریر حضرت امام (ره) برخی در جایگاه مصلحت در احکام شرعی معتقد بودند که موضوع حکم همان مصلحت و مفسده‌ای است که در موضوعات وجود دارند (مانند «إن الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر» (عنکبوت: ۲۹: ۴۵) که در واقع موضوع حکم همان «تنهی عن الفحشاء و المنکر» است نه خود نماز، اما چون عنوان اول قانونمند نبود و ضابطه مشخصی نداشت «نماز» واجب شد، یعنی عنوان «نماز» طریق است به مأمور به واقعی که عنوان اول است) (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۴).

اما در احکام وضعی مانند ملکیت و زوجیت، به این دلیل که به عین خارجی تعلق می‌گیرند و مصلحت و مفسده برای آنها متصور نیست، لذا مصلحت در جعل خود اینهاست نه متعلق آنها (غروی تبریزی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۵-۵۵).

به طور کلی، عدلیه براساس عقل و نقل درباره لزوم وجود مصلحت و مفسده پیشین در متعلق امر و نهی، چند نظریه ارائه کرده‌اند:

1- مشهور معتقدند متعلق امر و نهی، باید پیش از تعلق امر و نهی خداوند متعال، از مصلحت و مفسده برخوردار باشد.

2- برخی این مسئله را الزامی ندانسته، بلکه وجود مصلحت را در نفس جعل حکم (امر یا نهی) و عمل به آن را کافی شمرده‌اند.

3- تفصیل میان احکام ظاهری شرعی که مصلحت در خود احکام است، نه آنکه از قبل در متعلق وجود داشته باشد، گرچه لزوم مصلحت در متعلق احکام واقعی قابل پذیرش است.

۲. ادله نقلی تبعیت احکام از مصالح

از دیدگاه نقل، سه دسته دلیل نقلی را از آیات قرآن کریم و روایات می‌توان در مورد نقش مصلحت و مفسده در حکم شرعی تفکیک کرد.

الف) آیات و روایاتی که پس از بیان حکمی از احکام الهی به مصلحت و مفسده نهفته در متعلق آن اشاره دارند؛ مانند:

أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ (عنکبوت: ۲۹: ۴۵)، خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (توبه: ۹: ۱۰۳)، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (مائده: ۵: ۹۰).

در خصوص روایات نیز برخی محققان کتاب مستقل در این زمینه تألیف کرده‌اند (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۵: ۳۱۴-۳۱۲) و روایاتی که به حکمت یا مصلحت و مفسده موضوعات و احکام

شرعی اشاره کرده‌اند را در یک اثر جمع‌آوری و مدون نموده‌اند.
 (ب) ادله‌ای که صرف تعبدی بودن احکام را رد کرده‌اند، از جمله روایتی از امام رضا(ع) در پاسخ‌نامه محمدبن سنان می‌فرماید:

جاءنی کتابک، تذکر أن بعض اهل القبلة یزعم ان الله تبارک و تعالی لم یحل شیئاً و لم یحرمه لعله اکثر من التبعید لعباده بذلک، قد ضلّ مَنْ قال ذلک ضلالاً بعيداً و خسراً مبیناً، لانه لو کان ذلک لکان جائزاً أن یتعبدھم بتحلیل ما حرّم و تحریم ما أحلّ حتی یتعبدھم بترک الصلاة و الصیام و اعمال البرّ کلھا... (فقه الرضا، ۱۴۰۶ق، ج ۳۷: ۲۵۴)؛ نامه‌ات به دستم رسید. یادآور شده‌ای که برخی از اهل قبله معتقدند خداوند تبارک و تعالی تنها به دلیل «تعبد» اموری را حلال و اموری را حرام ساخته است. در صورتی که هر کس این را بگوید گمراه و زیان‌کار است. اگر چنین بود جایز بود که خداوند متعال بندگانش را به تعبد در حلالیت آنچه حرام کرده بود و حرام بودن آنچه حلال کرده بود وادار کند. حتی آنها را به ترک نماز و روزه و همه اعمال نیک متعبد سازد.

(ج) آیات و روایاتی که به مصلحت و مفسده در متعلق حکم تصریح یا اشاره نکرده‌اند، بلکه حکمت‌هایی را برای حکم ذکر کرده‌اند؛ از جمله آیاتی از قرآن کریم که به حکمت برخی احکام الهی اشاره دارند:

1. وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ (بقره: ۱۴۳)؛
2. فَظَلَمَ مِنَ الدِّينِ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ (نساء: ۴۱): (۱۶۰)؛
3. لِيُبْلُوَكُمْ اللّٰهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيِّدِ تَنَالَهُ اَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ (مائده: ۹۴): (۹۴)؛
4. قال الصادق(ع): «أنه ليس شيء فيه قبض او بسط مما امرالله به او نهى عنه الا وفيه لله عز و جل ابتلاء و قضاء» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۰۶)؛
5. قال علی بن الحسین(ع): «ثم امرنا ليختبر طاعتنا و نهانا لبيتلي شكرنا» (صحيفه سجديه، دعای اول، فقره ۲۲).

حجیت مصلحت در فقه شیعه

در خصوص مصالح و نظر شرع نسبت به اعتبار یا الغاء آن، می‌توان تقسیم بندی زیر را ارائه کرد (فیض، ۱۳۸۶: ۳۳۹-۳۳۶):

- 1- مصالح معتبر شرعی: مصالحی که شارع آنها را لازم شمرده و حکمی برای هر یک از آنها وارد کرده است.
- 2- مصالح ملغاشده شرعی: مصالحی که قاعداً باید مورد توجه قرار می‌گرفتند، ولی به علت

• سال اول
 • شماره اول
 • تابستان 92
 مصلحت و نقش آن
 در استنباط احکام
 شرعی و حکومتی
 (58 تا 78)

تعارض با مصالح بزرگ‌تری لغو شده‌اند؛ مثل تساوی دختر و پسر که در مورد ارث به علت مصالح بزرگ‌تری لغو شده است که آن مصلحت رعایت و ارزش‌گذاری به وظایف و تکالیفی است که در خصوص زوجه و نفقه و زندگی به زوج واگذار شده است.

3- مصالح مرسله: مصالحی هستند که مطلق هستند، معتبر یا ملغاً نیستند و شارع ایجاباً یا سلباً قیدی به آنها نرده است.

عنصر مصلحت نه تنها در وضع و اجرای قوانین متغیر نقش مهمی دارد (از سوی شارع)، بلکه در اجرای قوانین ثابت و صدور فرمان‌ها و دستورهای جزئی و احکام حکومتی (از سوی حاکم) نیز محوریت دارد. از این منظر، دو قسم برای مصلحت قابل تصویر است: «مصلحت در وضع» که به مصلحت جعل قوانین ثابت و مقاصد کلی شرع بر می‌گردد. «مصلحت در اجرا» که اسلام تحقق خواسته‌ها و اهداف خود را از انسان عاقل و آگاه می‌طلبد. انسان مکلف است در هر موقعیتی شرایط و مصلحت را بسنجد و از آن میان خواسته اسلام را عملی سازد.

حکومت اسلامی در جامعه، مسئول اجرای احکام، خواسته‌ها و اهداف کلی و جزئی اسلام است. باید با روشنایی عقل و علم در شرایط گوناگون خواسته‌های اسلام را تشخیص دهد و در راستای عملی‌ساختن آنها بکوشد، به عبارت دیگر، می‌توان مصلحت را به شکل زیر تقسیم کرد (صرافی، ۱۳۸۰: ۷۱-۷۰):

مصلحت تشریحیه، که مصدر تشخیص مصلحت، خداوند متعال است؛ مصلحت اجرائیه، که مصدر تشخیص آن حکومت اسلامی است.

بحث اساسی در تشخیص مصلحت و صدور حکم حکومتی در نوع دوم یعنی مصلحت اجرائیه است؛ به این بیان که حاکم اسلامی برای تحقق اهداف و احکام شرعی در جامعه و تدبیر امور مردم بر اساس مصلحت اجرائیه، حکم حکومتی صادر می‌کند.

در یک جمع بندی کلی از مباحث گذشته می‌توان ویژگی‌های اساسی مصلحت شرعی که باید در صدور احکام شرعی، اعم از حکم و فتوا، مد نظر باشد، در محورهای زیر ارائه کرد:

1- راه و روش درک و فهم آن، منابع و اسناد کشف شریعت در اسلام، عقل قطعی و نص معتبر یعنی قرآن، سنت معصوم و اجماع است. مصلحت نیز که پایه و مبدأ حکم شرعی است وقتی شرعی و منسوب به آن است که یکی از منابع فوق بر آن دلالت کند. البته از آنجا که اجماع در مذهب امامیه وقتی معتبر، قابل ملاحظه و کاشف است که بر حکم شرعی منعقد گردد، و اجماع بر تحقق مصلحت در موردی خاص، اجماع بر حکم نیست. این دلیل از صحنه بیرون رفته و راه فهم مصلحت مورد نظر شارع به قرآن و سنت و عقل قطعی منحصر می‌شود.

2- مصالح شرعی در یک تقسیم کلان به مصالح قابل درک و غیر قابل درک تقسیم می‌شود، اغلب اندیشمندان اسلامی به جز اشاعره بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلق یا بر ضرورت وجود مصلحت در اصل جعل و تشریح پای می‌فشارند. اما اینکه مصلحت و مفاسد در متعلق یا مصلحت در جعل لزوماً قابل درک باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد. این خصوصیت در تقسیم مصلحت مربوط به مصالح مورد نظر شارع پس از حکم شرعی بر آمده از قرآن و سنت و عقل است، نه مصالح واقع در رتبه مقدم بر حکم شرعی، و گرنه واضح است که مصلحت شرعی واقع در رتبه موضوع و علت حکم، قابل درک شرعی است والا متسوب به شارع نخواهد بود و نباید در سلسله علت حکم قرار گیرد.

3- دنیوی صرف و مادی محض نبودن، این ویژگی نیازی به بحث ندارد، هرچند اعمال آن از سوی فقیه یا حاکم در استنباط حکم یا اجرای آن امری ظریف و دقیق است (علیدوست، ۱۳۸۸: ۹۳).

منبع تشخیص مصلحت

منبع تشخیص مصلحت عبارت از عامل تعیین کننده‌ای است که سودمندی را در یک پدیده و یا عمل و گفتار انسانی مشخص می‌سازد و می‌توان از آن به عنوان عامل یا پایگاه شناخت مصلحت نیز یاد نمود، و از آنجا که مصلحت همواره امری جزئی (موردی) نسبی و ناپایدار است، از شناخت آن به تشخیص، تعبیر می‌شود.

مصلحت بر اساس ضوابطی تشخیص داده می‌شود که معمولاً از منابع خاصی به دست می‌آید. این منابع عمده تشخیص مصلحت عبارت‌اند از: 1. شرع، 2. عقل، 3. علم، 4. تجربه، 5. عرف (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ج ۹، ۲۷۵).

اگر این اصل پذیرفته شود که مصلحت و مفاسد، زیربنای تکوین و تشریح احکام در شریعت اسلام است، خواه ناخواه اصول فقه که به عنوان ابزار اجتهاد و استنباط فقهی به کار می‌رود، الزاماً باید جزء به جزء در راستای مصالح و مفاسد ارزیابی شود و در هیچ مورد نمی‌تواند از این حوزه علمی خارج شود.

از آنجا که فلسفه هر علمی، حالت استکشافی در مسائل آن علم دارد، فلسفه فقه نیز قاعدتاً می‌بایست از چنین حالتی برخوردار می‌بود، که با علم به مصلحت و مفاسد، استکشاف حکم انشایی ایجابی یا حکم انشایی سلبی ممکن می‌بود. در فقه شیعه چنین حالتی نیز رخ نداده است، و جزء در مواردی که فقها به عنوان تنقیح مناط، مذاق شرع، شمّ الفقاهه و نظایر آنها مطرح کرده‌اند، از مصالح و مفاسد بعنوان وسیله‌ای برای حکم سازی استفاده نکرده‌اند (همان: ۲۶۶).

سؤال مهمی که در تبیین نقش مصلحت در استنباط و اجرای احکام شرعی مطرح است اینکه

- سال اول
 - شماره اول
 - تابستان 92
- مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

آیا مصلحت نسبت به احکام شرعی مانند دلیل خاص نسبت به دلیل عام است و همچنان که دلیل خاص مقید دلیل عام و مفاد آن بر مفاد دلیل عام مقدم است، دلیل مصلحت نیز مقید دلیل مبین احکام اولی شرعی و مقتضای آن مقدم بر اقتضای دلیل احکام الهی است؟ از رویه شارع، معصومین (ع) و فقهای اسلامی که متکفل استنباط احکام شرعی از اسناد معتبر هستند، چنین برمی آید که شارع مقدس با تشریح احکام ثانوی و مشروعیت بخشیدن به احکام حکومتی و امثال آن، این رابطه تقییدی بین مصلحت و احکام شرعی را در مرحله اجرای احکام پذیرفته است. چنان که فتوای فقیهان به وجوب تقدیم اهم بر مهم در قالب وجوب حفظ نظام انسانها، لزوم ملاحظه مصلحت و طرح گسترده مبحث تراحم و امثال آن حاکی از اتخاذ این مبنا در دایره استنباط است (علیدوست، ۱۳۸۸: ۴۰۷-۴۰۶).

البته جعل احکام ثانوی از قبیل نفی عسر و حرج، نفی ضرر، رفع ید از واجبات و محرمات اولی در زمان اکراه و اضطرار، نسیان از سوی شارع در واقع بسط تشریح از احکام اولی الهی به ثانوی و حکومتی است؛ لکن تقید اجرای احکام اولی به مصلحت بعد از بسط تشریح که به صلاحدید نهاد یا نهادهای تشخیص مصلحت صورت می گیرد، عمدتاً در دو مبحث یعنی مبحث تراحم در اصول فقه و مبحث حکم حکومتی در فقه سیاسی خود را نشان می دهد که البته حق مطلب به ویژه در احکام حکومتی ادا نشده است.

برخی اندیشمندان معیارها و سنجه های فهم و درک مصالح شرعی را بر محورهای زیر برشمرده اند (همان: ۴۶۴-۴۸۵):

1. درک قطعی عقل؛
2. صراحت یا ظهور نص معتبر و مناسبات حکم و موضوع؛
3. الغای خصوصیت، تخریج و تنقیح مناط قطعی؛
4. استقراء.

ضوابط تشخیص مصلحت

در خصوص چگونگی ضابطه مندسازی و سامان مندی تشخیص مصلحت، شرایط خاصی به شرح زیر ضرورت می یابد:

اول) تشخیص حرکت در مسیر کلی شرعی¹

دوم) عدم مخالفت با احکام کلی شرعی

سوم) رعایت قانون اهم و مهم

چهارم) مرتبط با امور ضروری و حاجی فرد و جامعه

اما در خصوص روش های اجرایی تشخیص مصلحت بر اساس منابع شرعی و عقلی، می توان از راه های زیر نام برد:

1. استفاده از نظریات کارشناسان و متخصصان؛

2. تشکیل شورا؛

3. شناخت عرف تخصصی؛

4. حکمیت.

نتیجه گیری

جایگاه مصلحت از دیدگاه فقه شیعی در استنباط سه صورت اساسی دارد:

اول، هرگاه مصلحتی خودش موضوع حکم شرعی باشد (علت حکم)، واضح است که با از بین رفتن آن مصلحت، حکم آن نیز منتفی می‌شود و هرگاه دوباره آن مصلحت محقق شود، حکم آن نیز فعلیت می‌یابد؛ اما این انتفا یا پیدایش حکم در مرحله فعلیت است، نه در مرحله جعل شرعی (در موضوع یا عنوانی که حکم شرعی وجود داشته باشد). بر این اساس، حکم شرعی اسلام هیچ تغییری نمی‌کند و همواره این موضوع دارای آن حکم است، چه موضوعش تحقق یابد، چه منتفی گردد.

دوم، در فقه شیعی حاکم اسلامی می‌تواند براساس مصالح زمانه، حکمی ولایی برخلاف حکم ثابت یک موضوع جعل کند؛ ولی این حکم حکومتی به هیچ وجه حکم ثابت آن را تغییر نمی‌دهد؛ بعبارت دیگر، در فقه شیعی، مصلحت یکی از مصادر حکم حکومتی است، نه حکم شرعی. (نظیر حکم حکومتی حضرت علی (ع) بر اخذ زکات از اسب در جنگ صفین).

سوم، بسیاری از موارد تعارض احکام شرعی (تکلیفی یا وضعی) با احکام حکومتی، از باب تراحم در مقام اجرا و امثال است. در این موارد حکم حاکم مشروع بر اساس مصلحت یا بر اساس اولویت دادن به مصلحت برتر یا اهم، تعیین کننده امثال حکم یک طرف تراحم خواهد شد، در مثال مشهور «تعطیلی حج در صورت ترتب انجام آن بر تضعیف نظام اسلامی» حکم حاکم در هنگام تراحم میان مصلحت انجام امر واجب حج برای مکلفین با مصلحت حفظ اقتدار و تمامیت نظام اسلامی بر تعطیلی حج، به دلیل اهمیت برتر مصلحت حفظ نظام تعلق می‌گیرد؛ در حالی که هیچ یک از مصالح فوق تغییر نکرده است و حکم حاکم نیز به تغییر حکم اولی شرعی و خوب حج تعلق نگرفته است.

به طور کلی تدبیر امور جامعه و حکومت مبتنی بر مصلحت می‌باشد و مصالح کلی انسان و جامعه نیز متخذ از مقاصد و اهداف کلی دین است. تدبیر چیزی جز رعایت مصلحت نیست و سیاست نیز در مفهوم کلی مصداق تدبیر است و به همین لحاظ است که اصطلاحاتی همچون سیاست اقتصادی و سیاست اجتماعی و حتی سیاست علمی و پژوهشی در بخش های سیاست گذاری رایج است، در تمامی این موارد در حقیقت این مصلحت معیشتی فردی و اجتماعی انسان است که از ابعاد مختلف اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و علمی - پژوهشی

محور تدبیرها قرار می‌گیرد.

چنان‌که گفته شد، تزامم احکام نیز هیچ‌گاه بین ماهیت دو حکم تحقق نمی‌یابد، بلکه این تزامم در مرحله اجرا و تنفیذ احکام امکان‌پذیر است و تزامم احکام یکی از بارزترین جلوه‌های بروز نقش مصلحت در تعیین اولویت و تشخیص اهم یا ارائه راهکار رفع تزامم احکام است.

پی‌نوشت‌ها

1. اهداف کلی شرع عبارت‌اند از: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال.

منابع

1. ابن منظور، محمدبن مكرم، *لسان العرب*، الطبعة الثالثة، دارصادر، بیروت، 1414ق.
2. ابوزهره، محمد، *اصول الفقه*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
3. اسلامی، رضا، *اصول فقه حکومتی*، ص 63.
4. اصفهانی، محمدحسین، *نهایه الدرایه*، قم، انتشارات سیدالشهداء(ع)، 1374.
5. افتخاری، اصغر، «مصلحت بمثابه روش»، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی (احکام حکومتی و مصلحت)، ج 7، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، زمستان 1378.
6. امام خمینی، روح‌الله، *تهذیب الاصول*، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1363.
7. امام خمینی، روح‌الله، *چهل حدیث*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم، 1376.
8. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
9. بحرالعلوم، محمد، *الاجتهاد اصوله و احکامه*، بیروت، دارالزهرا(س)، 1372ق.
10. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام*، تهران، نشر کتابخانه گنج دانش، 1370.ش.
11. جناتی، محمد ابراهیم، *منابع اجتهاد (از دیدگاه مذاهب اسلامی)*، تهران، انتشارات کیهان، 1370.
12. خراسانی، محمد کاظم، *کفایه الاصول*، قم، نشر موسسه آل‌البیت(ع)، 1409ق.
13. خضری، محمد، *اصول الفقه*، قاهره، مکتبه التجاریه الکبری، الطبعة الخامسة، 1965م.
14. خوئی، ابوالقاسم، *التنقیح*، (تقریرات علی غروی تبریزی)، بیروت، دارالهادی، 1410ق.

15. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دارالعلم دارالشامیه، دمشق بیروت، 1412ق.
16. زحیلی، وهبه، *اصول الفقه الاسلامی*، بیروت، دارالفکر، 1416ق.
17. زحیلی، وهبه، *الوجیز فی اصول الفقه*، دارالفکر المعاصر دمشق، 1416ق.
18. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، الطبعه الثالثه، 1407ق.
19. صحیفه سجاده، ترجمه مهدی رضایی اصفهانی، مجموعه گنجینه، نشر معارف (نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها).
20. صدر، محمد باقر، *دروس فی علم الاصول*، قم، دارالعلم، 1376.
21. صرامی، سیف الله، *احکام حکومتی و مصلحت*، مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، چاپ اول، 1380.
22. طباطبایی، محمد حسین، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب، 1387.
23. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1374.
24. طباطبایی، محمدحسین، *بحثی درباره مرجعیت و روحانیت*، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1341.
25. طباطبایی حکیم، سیدمحمدتقی، *الاصول العامه للفقه المقارن*، قم، المجمع العالمی لاهل البيت (ع)، 1418ق.
26. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی، 1375.
27. طهرانی، آغابزرگ، *الذریعه الی تصانیف الشیععه*، بیروت، دارالاضواء، الطبعه الثالثه، 1403ق.
28. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، *القواعد و الفوائد*، قم، نشر کتابفروشی مفید، چاپ اول، 1400ق.
29. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و مصلحت*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، 1388.
30. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی (قواعد فقه سیاسی، مصلحت)*، جلد نهم، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، 1384.
31. غروی تبریزی، علی، *التنقیح*، چهارم، انصاریان، 1375.
32. غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دارصادر، 1324ق.
33. *فقه الرضا (ع)*، مشهد، انتشارات مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، 1406ق.
34. فیض، علیرضا، *ویژگی های اجتهاد و فقه پویا*، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1382.
35. فیض، علیرضا، *مبادی فقه و اصول*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم، 1374.
36. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، نشر دارالقرآن الکریم، چاپ دوم، 1373.

• سال اول
• شماره اول
• تابستان 92

مصلحت و نقش آن
در استنباط احکام
شرعی و حکومتی
(58 تا 78)

37. قرضاوی، یوسف، *فی فقه الاولویات*، بیروت، نشر موسسه الرساله، چاپ اول، 1422ق.
38. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364.
39. مکارم شیرازی، ناصر، *انوارالاصول*، قم، انتشارات نسل جوان، 1375.
40. مهیار، رضا، *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*، اسلامی، 1375.
41. میرزای قمی، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، تهران، نشر کتابفروشی علمیه اسلامی، 1378ق.
42. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، بی تا.
43. نمله، عبدالکریم، *الجامع لمسائل اصول الفقه و تطبیقها علی المذهب الراجح*، الطبعة السادسة، ریاض، مکتبه الرشد، 1424ق.
44. نهج البلاغه، ترجمه و شرح سید علی نقی فیض الاسلام، تهران، نشر فقیه، چاپ پنجم، 1379.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

سید

Archive of SID