

واکاوی مصلحت در فقه شافعی و امامیه در احکام حکومتی

جلال جلالی زاده،^۱ ناصر مریوانی،^۲ مصطفی ذوالفقارطلب،^۳ علی صارمی^۴
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۸)

چکیده

مصلحت، وصفی مترتب بر حکم شرع، تشخیص صلاح از فساد و خیر از شر است. پیشینه طولانی مصلحت نزد شافعیه و امامیه، مطالعات تطبیقی را موجه می‌نماید. شافعیه مصلحت-اندیشی را نوعی استدلال‌کردن دانسته و با گسترش دامنه قیاس هر نوع اجتهاد مبتنی بر مصلحت را پوشش داده‌اند. ایشان از ادراکات عقلی و تطابق مسائل نوین با ادله موجود، به اجتهاد به رأی، قیاس و استصلاح روی آوردند. امامیه ادراکات یقینی عقل را حجت دانسته، پیروی از آن را به مثابه احکام شرعی لازم دانستند. در هر دو مذهب عقل به عنوان ابزاری برای استنباط حکم حکومتی بر پایه مصلحت پذیرفته شده ولی در نوع کارکرد و کاربرد آن اختلاف وجود دارد. مصلحت نقش اساسی در دایره احکام حکومتی دارد، احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است، این احکام در حوزه مصلحت‌سنجی حاکم صادر می‌شوند و وصف دائمی بودن را ندارند.

کلیدواژه‌ها: مصلحت، فقه، عقل، استصلاح، حکم.

-
۱. استادیار دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) / jalalizadeh@ut.ac.ir
 ۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران / n-marivani@srbiau.ac.ir
 ۳. استادیار دانشگاه تهران / zolfaghar49@ut.ac.ir
 ۴. دکترای فقه شافعی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران / alisarem1356@gmail.com

طرح مسئله

پیچیدگی جوامع مدرن سبب شده عمل به ظاهر برخی از احکام شرعی دچار چالش گردد، بلکه کارآمدی و کارآیی فقه اسلامی را در اداره کامل همه شئون جامعه با تردید و ابهام مواجه سازد و جامعیت و دوام فقه را زیر سؤال برد. این آغاز یک دوگانگی است؛ از سویی نهاد سنتی دین نوعی ثبات و آرمان را اقتضاء دارد و از سوی دیگر اداره امور جامعه نوعی عقلانیت مدرن را می‌طلبد، لذا مصلحت حاصل این دوگانگی است. گرچه در شریعت، احکام تابع مصالح و مفاسد شمرده می‌شوند، (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۷۳۱/۲؛ خویی، ۱۴۱۷ق، ۲۰۵/۵) اما با توجه به اینکه این عنصر در حوزه حکومت و نظام سیاسی تأثیر مضاعف دارد و جزء جدایی‌ناپذیر احکام مدیریت کلان جامعه به حساب می‌آید، از این رو در حکومت اسلامی ضرورت بازخوانی دلیل مصلحت در صدور احکام حکومتی به صورت جدی مورد توجه قرار گرفته است. همچنین بررسی راه‌های احتمالی و قطعی تشخیص مصالح به وسیله حاکم اسلامی و نهادهای اساسی حاکمیت از مباحث با ارزش و چالشی عصر کنونی می‌باشد، که تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته به بررسی تطبیقی دیدگاه شافعیه و امامیه در این حوزه نپرداخته‌اند.

در فقه شافعیه و امامیه، متعلق حکم شرعی یا فعل مکلف در بسیاری از موارد مقید به قید مصلحت است (ر.ک: جوینی، ۱۴۱۸ق، ۱۷۳/۲؛ آخوند خراسانی، بی‌تا، ۲۱۷/۱)؛ از جمله تصرفات ولی، وصی، وکیل، متولی وقف و... منوط به وجود مصلحت در متعلق این تصرفات است. لذا در این دو مذهب بحث پیروی از مصالح در صدور احکام حکومتی، برای تدبیر امور حکومت، مردم و جامعه، بسیار بدیهی و مبرهن است و فتاوی‌ای زیادی براساس مصلحت از سوی این دو مذهب صادر شده است. اهمیت تقریب بین مذاهب و ایجاد وحدت بین آنها، لزوم پرداختن به دیدگاه‌های شافعیه و امامیه درباره مصلحت و بررسی تطبیقی آنها را دوچندان می‌نماید. این می‌طلبد دیدگاه این دو مذهب در مورد اجتهاد مبتنی بر مصلحت و مصادیقی از احکام حکومتی صادره براساس مصلحت تبیین و وجه اشتراک و افتراق هر یک مشخص گردد تا گامی مفید برای تقریب هر چه بیشتر این دو مذهب باشد. لذا در این پژوهش سعی بر آن شده است مفهوم مصلحت از منظر شافعیه و امامیه، ارتباط بین مصالح مرسله شافعیه و ادله عقلی امامیه و کارکرد مصلحت در صدور احکام حکومتی نزد این دو مذهب تبیین گردد.

مفهوم شناسی مصلحت

مصلحت در مقابل مفسده، برگرفته از ماده «صَلَحَ» به معنای خیر، صلاح و منفعت است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۶۴/۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ۵۱۹/۲؛ شرتونی، ۱۳۷۴ش، ۲۱۸/۳؛ فیومی، بی تا، ۱/۳۴۵). اصلاح نیز به معنای راست نمودن و به راه آوردن امر یا چیزی است که از مسیر منحرف شده و دچار فساد گشته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵۱۷/۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۲۵/۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ۲۹۳). گفته شده است: «أَصْلَحَ الدَّابَّةُ» (در حق حیوان نیکی کرد و آن را سامان داد) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵۱۷/۲). مصالح جمع مصلحت به معنای نیکبختی است؛ یعنی آنچه موجب آسایش و سود باشد (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ۱۲/۱۸۵۴۱). برخی مصلحت را دفع ضرر دینی، دنیوی یا کسب نفع دینی یا دنیوی معنا کرده اند (میرزای قمی، ۱۳۰۳ق، ۸۵/۲) و عده ای مصلحت را لذت و هر چیزی که وسیله لذت است، دانسته و آن را به انواع نفسی و بدنی، دنیوی و اخروی تقسیم کرده اند (ایجی، ۱۴۲۱ق، ۲/۲۹۳؛ نجدی، ۱۴۲۹ق، ۱۳۰-۱۲۷). با توجه به تعاریف، مصلحت به مفهوم خیر و صواب و شایستگی، شامل منافع مادی و معنوی، دنیوی و اخروی در قلمرو امور جمعی است و با مفاهیمی همچون منفعت، حقیقت، حسن و قبح عقلی، عرف و استحسان ارتباط وثیقی دارد و دارای مفهوم سلبی دفع مفسدت و مضرت می باشد. از این رو مقام تشخیص دهنده مصلحت باید در این جایگاه هر دو بعد مادی و معنوی انسان را در نظر گرفته و بر مبنای اصول و شاخصهایی به این کار دست زند.

مصلحت از منظر شافعی و امامیه

مصلحت نزد شافعی پذیرفته شده است. شافعی به صراحت می گوید: «هر کار نیک و سودمندی با قرآن، سنت، اجماع، قیاس و قول صحابه مخالف نباشد، پسندیده و مقبول است» (شافعی، ۱۴۲۸ق، ۹۴). ایشان معتقد است نصوص شرعی برای صدور احکام شرعی حوادث کفایت می کند: «هر حادثه یا اتفاقی برای یکی از اهل دین پیش بیاید، قطعا در کتاب الله دلیلی بر آن وجود دارد» (شافعی، ۱۳۵۷ق، ۲۰). در جای دیگری بیان داشته است: «هر آنچه برای شخص مسلمان پیش می آید، دارای حکمی لازم یا دلالت بر حقی است. اگر حکمی در مورد آن وجود داشت از آن پیروی می شود و گرنه برای آن روی به اجتهاد آورده

می‌شود و اجتهاد همان قیاس است» (همان، ۴۷۷). از نظر شافعی هر مسئله‌ای پیش آید یا جوابش در کتاب و سنت وجود دارد یا باید بر ادله کتاب و سنت و کلیات شرع قیاس گرفت (ر.ک: شافعی، ۱۴۱۰ق، ۳۱۳/۷). شافعی عمل به مصالح مبتنی بر کلیات شرع را جایز و صحیح می‌داند، هر چند برای رسیدن به آنها به جزئیات خاص و معین شرع استناد نشده باشد و این همان معنایی است که جوینی از آن تعبیر به مصالحی می‌نماید که شبیه مصالح معتبر و موافق مصالح مستند به شرع هستند (ر.ک: جوینی، ۱۴۱۸ق، ۱۶۱/۲). از سوی دیگر اصطلاح در زمره اجتهادکردن برای دستیابی به چیزی و جست‌وجوی آن است. بر این اساس، اصطلاح داخل در مقاصد شریعت و به احکام و قواعد آن ملحق است، لذا نزد شافعی، نوعی از انواع قیاس محسوب می‌شود. بدین جهت شافعی می‌گوید: «اجتهاد فقط برای طلب و دستیابی حکم است و طلب و دستیابی به آن نیاز به ادله دارد و دلایل همان قیاس هستند» (شافعی، ۱۳۵۷ق، ۵۰۵). این سخن صراحت دارد بر اینکه شافعی استدلال را نوعی از انواع قیاس دانسته و قیاس را دلیلی برای استنباط احکام می‌داند، چون اجتهاد عامتر از قیاس است، پس اجتهاد تطبیق مقاصد شریعت و معتبردانستن هر حکمی است که نصوص شرعی به صورت کلی بر آن دلالت دارد و این استدلال مرسل یا همان مصالح مرسله است.

مصلحت نزد امامیه نیز مورد قبول است و آن را چنین تعریف نموده‌اند: «مصلحت عبارت است از آنچه با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی یا هر دو، سازگار و موافق بوده و نتیجه آن جلب منفعت یا دفع ضرری باشد» (حلی، ۱۴۱۳ق، ۲۲۱/۳). میرزای قمی (میرزای قمی، ۱۳۰۳ق، ۸۵) و شهید اول (شهید اول، ۱۳۶۸ش، ۳۵/۱) نیز همین دیدگاه را دارند. از نظر امامیه مشروعیت احکام فقهی مبتنی بر مصلحت است، به گونه‌ای که برخی نخستین مرتبه از مراتب تشریح احکام را مبتنی بر مصالح و مفاسد می‌دانند؛ تا جایی که با فرض انتفای این مرتبه سایر مراتب فاقد اعتبار شرعی هستند (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۲۷۷/۱). از نظر آنها مصلحت عبارت از چیزی است که بر یک فعل ترتب می‌یابد و سود و صلاح را به دنبال دارد (خوبی، ۱۴۲۶ق، ۵۳۶/۱؛ نائینی، ۱۴۰۷ق، ۳۶/۲). به عبارت دیگر، مصلحت چیزی است که حکم از حیث وجود یا عدم دائر بر مدار آن است و از آن با تعبیری چون مناطات احکام، ملاکات احکام، علل احکام و... یاد می‌شود. لذا چیزی باید به عنوان مصلحت در نظر گرفته شود که دارای ثبات و ماندگاری باشد و مقطعی و زودگذر نباشد.

صاحب جواهرالکلام، مصلحت را به فواید دنیوی و اخروی تعبیر نموده و می‌گوید: «از ظاهر قرآن، روایات و سخن فقهای امامیه فهمیده می‌شود که تمام احکام مربوط به معاملات و غیر آن برای تأمین مصالح دنیوی و اخروی مردم تشریح شده‌اند که عرفاً مصلحت و فایده نامیده می‌شوند» (نجفی، ۱۳۶۸ ش، ۳۴۴/۲۲). در این دیدگاه، عرف به عنوان شاخصی برای تشخیص و تعیین مصلحت قرار گرفته که شایان توجه است.

امام خمینی نگاه وسیعتری به مصلحت دارد و آن را به معنای منافی می‌داند که به‌طور غیرمستقیم به عموم مردم باز می‌گردد و قلمرو وسیعی دارد، به گونه‌ای که منافع دنیوی، اخروی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... را در بر می‌گیرد (حسینی، ۱۳۸۰ ش، ۲-۶). مصلحت به این معنا از مهمترین ضوابط احکام حکومتی است و رهبران جامعه باید در تصمیم‌گیریهای خود به آن توجه کنند و مصلحت در فقه اسلامی را می‌توان در همین چارچوب تعریف کرد.

با بررسی تعاریف ارائه‌شده در هر دو مذهب، مراد از مصلحت، مجموعه‌ای از نظریه‌ها پیرامون مصالح جهت‌دهنده یا معنابخش به عمل انسان است. هر امری که راجع به مصالح فقهی باشد، از آن جهت که خطاب شرعی به آن تعلق گرفته، از مباحث فقه مصلحت به شمار می‌آید، هر چند در آنچه مفید مصلحت است، نفع، خیر و سعادت وجود داشته و انجام مصلحت در راستای حکمت است.

مفهوم حکم حکومتی

حکم حکومتی یکی از مفاهیم مطرح در فقه سیاسی شافعیه و امامیه می‌باشد که از تعبیری مانند «حکم الحاکم، ما رآه الوالی، ما رآه الامام، أحكام السلطانیة و...» رایج است. تعاریف متعددی از مفهوم حکم حکومتی ارائه گردیده از جمله: احکامی که ولی - حاکم - جامعه بر مبنای ضوابط پیش‌بینی شده طبق مصالح عمومی مقرر داشته، احکام حکومتی نامیده می‌شود (مؤمنی، ۱۳۹۴ ش، ۱۴). به تعبیری دیگر احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی‌امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می‌آورد (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا، ۸۳). طباطبایی در این تعریف به جنبه اجرایی بودن احکام و مقررات حکومتی اشاره فرموده‌اند. تعبیر به «وضع» ممکن است اشاره به تفاوت احکام حکومتی با سایر احکام و قوانین کلی اسلام داشته باشد،

به این معنا که در حکومت‌های اسلامی هر چند همه احکام حکومتی به نحوی به دستورات و تعالیم اسلامی مربوط می‌شود و اما به خاطر طبیعت دائماً در حال تغییر و تحول این‌گونه احکام، شارع مقدس در این خصوص دستورات و خط و مشی کلی صادر فرموده است. مکارم شیرازی احکام حکومتی را از احکام اجرایی و تنفیذی می‌داند و می‌گوید: «همانا احکام ولایی، احکام اجرایی و تنفیذی هستند، زیرا این احکام به اقتضای طبیعت مسئله ولایت است و بازگشت این احکام به تشخیص فروعات و موضوعها و تطبیق احکام شرع بر آنها و تطبیق آنها با احکام شرع است» (مکارم شیرازی، ۴۱۳ ق، ۱/۵۳۶). امام خمینی نیز نه تنها احکام حکومتی را احکام شرعی می‌داند، بلکه این احکام را به عنوان احکام اولی شرعی، بر سایر احکام اولی مقدم می‌داند. ایشان در این باره می‌گوید: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است» (خمینی، صحیفه نور، ۱۳۶۹ ش، ۲۰/۱۷۰). ایشان حکم حکومتی را جزو احکام اولیه به حساب آورده‌اند. تفاوت احکام حکومتی با دیگر احکام اولیه در آن است که احکام حکومتی وصف دائمی بودن را ندارند و حاکم اسلامی که بدون واسطه یا با واسطه منصوب از طرف شارع می‌باشد، حکمی را صادر می‌کند، از یک منظر که این حاکم، حاکمیتش از طرف شارع جعل شده این یک حکم کلی اولی است و از جهت دیگر با این اختیاری که پیدا نموده و جعل حکم می‌کند، حکم حکومتی است (صابریان، ۱۳۸۶ ش، ۱۴۱). در واقع برای احکام ثابت، حکم ثابت و دائمی قرار داده شده و برای مصلحت‌های متغیر، حکم متغیر قرار داده شده است و این امر با جاودانگی احکام دین اسلام هماهنگی دارد. لذا صدور و تنفیذ احکام حکومتی منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، به مصلحت‌اندیشی توجه شده است.

عده‌ای دیگر معنای گسترده‌ای به حکم حکومتی داده و در تعریف آن گفته‌اند: «دستوراتی است که به وسیله نهاد حکومت جعل، اعلام، تطبیق و اجرا می‌شود». به این ترتیب کلیه فرمانهایی که به دست نهاد حکومت بر جامعه عرضه می‌گردد، چه جنبه کلی داشته باشد و چه جزئی، در صورت تطبیق تعریف فوق بر آنها حکومتی محسوب می‌شود. علاوه بر این با توجه به مطلق بودن جعل از لحاظ تأسیسی یا تنفیذی بودن، کلیه احکام و فرامین صادره از سوی حکومت در صورت مطابقت با تعریف فوق، حکومتی محسوب می‌شود، یعنی حتی در صورتی که حکم حکومتی قبلاً از سوی شرع و یا عرف جعل شده باشد حکومت با تنفیذ

آن، حکم مذکور را دارای ماهیتی حکومتی گردانده و آن را در شمار احکام حکومتی قرار می‌دهد و پیشینه تشریحی و تقنینی حکم مذکور مانع از تلقی حکومتی از آن نمی‌گردد. بنابراین هیچ منافاتی بین دو بعد مختلف شرعی و حکومتی برای یک موضوع و حکم آن وجود ندارد. بنابراین حکم در صورتی حکومتی تلقی می‌گردد که اولاً: تشریح و جعل حکومت چه در قالب تأسیس و چه در قالب تنفیذ شامل حال آن شده باشد و ثانیاً: به دست حکومت اعلان شود و ثالثاً: هم تطبیق و هم اجرای آن بر عهده حکومت باشد (سیدحسینی ناشی، ۱۳۸۶ش، ۴۱-۴۲). لذا برای آشنایی با گستره احکام حکومتی می‌توان به موارد زیر به طور خلاصه اشاره نمود:

- تمام مقررات و احکامی که برای کیفیت اجرای احکام اولیه و ثانویه از سوی ولی‌امر مسلمین وضع می‌گردد؛ مانند قوانین قضایی در اجرای حدود شرعی و تعزیرات؛
- احکام الزامی و وجوبی و تحریمی که در منطقه‌الفرغ و حوزه مباحات از سوی حاکم اسلامی، با توجه به مصالح جامعه اسلامی وضع می‌گردد؛ مانند: مقررات راهنمایی و رانندگی؛
- احکام حکومتی و ولایی در صورت تراحم احکام اولیه با مصالح جامعه؛ مانند: تعطیل نمودن حج به طور موقت؛
- احکام حکومتی در چهارچوب احکام ثانویه با توجه به عسر، حرج و ضرر؛
- احکام حکومتی به‌طور کلی به مسائل نظامی، انتظامی و مصالح جامعه مبتنی است (خسرویناه، ۱۳۷۹ش، ۷۴).

حکم حکومتی در قرآن

قرآن کریم به عنوان اولین پشتوانه و خاستگاه معارف دینی و معجزه جاویدان الهی به نمونه‌هایی از احکام حکومتی اشاره کرده است و ضمن بیان سفرهای ذوالقرنین می‌فرماید: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَ آتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا. فَاتَّبَعَ سَبَبًا. حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا. قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا: ما در زمین به او امکاناتی دادیم و از هر چیزی وسیله‌ای بدو بخشیدیم تا راهی را دنبال کرد تا آن‌گاه که به غروبگاه خورشید رسید، به نظرش آمد که [خورشید] در چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه غروب می‌کند و نزدیک آن طایفه‌ای را یافت. فرمودیم: ای ذوالقرنین، [اختیار با توست] یا عذاب

می‌کنی یا در میانشان [روش] نیکویی پیش می‌گیری. گفت: اما هر که ستم ورزد عذابش خواهیم کرد، سپس به سوی پروردگارش بازگردانیده می‌شود، آن‌گاه او را عذابی سخت خواهد کرد» (کهف، ۸۸-۸۴).

ظاهر آیات چنین است که این یک اختیار حکومتی بوده است که از سوی خداوند به ذوالقرنین واگذار شده بود ولی با این حال ذوالقرنین تصمیم یا حکم خود را درباره آنان، مبتنی بر یک اصل کلی و مشروع قرار می‌دهد؛ یعنی ظالمین را عذاب و ایمان آورندگان را مشمول رحمت و تسامح قرار می‌دهد.

خداوند به پیامبرش ﷺ فرمان مشورت می‌دهد و می‌فرماید: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» و در کار [ها] با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد» (آل‌عمران، ۱۵۹). این آیه به خوبی می‌رساند که تصمیم در امور اداری جامعه و از جمله امر جنگ، در یک نظام شورایی، به عهده پیامبر ﷺ گذاشته شده است تا آن حضرت با اختیارات حکومتی هر آنچه صلاح می‌داند به اجرا درآورد. همچنین خداوند ضمن معرفی بعضی از صفات مؤمنان حقیقی در زمان پیامبر ﷺ و بیان این نکته که ایشان کسانی هستند که بدون اجازه از محضر پیامبر ﷺ، هنگام نیاز به آنان برای جنگ یا امر دیگر، خارج نمی‌شوند، به پیامبر ﷺ یادآور می‌شود که هرگاه یکی از آنان اجازه مرخصی خواست، به هر که صلاح دیدی اجازه بده، قسمتی از آیه چنین است: «فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» چون برای برخی از کارهایشان از تو اجازه خواستند، به هر کس از آنان که خواستی اجازه ده و برایشان آمرزش بخواه که خدا آمرزنده مهربان است» (نور، ۶۲). این آیه به خصوص با توجه به عبارت «لمن شئت» اختیارات حکومتی پیامبر اکرم ﷺ را می‌رساند.

آیه دیگری که دلالت روشنی بر اختیارات حکومتی دارد، آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید» (نساء، ۵۹) است. چرا که تکرار لفظ «أطيعوا» مبین این نکته است که سنخ اطاعت از رسول و اولوالأمر با سنخ اطاعت از خداوند متفاوت است. ممکن است این تفاوت چنین توجیه گردد که اطاعت از خداوند همانا اطاعت از احکام و قوانین کلی الهی است اما اطاعت از رسول و اولوالأمر در راستای اجرای آن

احکام می‌باشد که شامل امور حکومتی نیز هست. از سوی دیگر کلمه امر با توجه به «الف و لام» آن که عهد ذهنی است، این نکته را به ذهن می‌آورد که مراد از امر، حکومت و اداره جامعه است.

نقش مصلحت در صدور احکام حکومتی

اصل حکومت و ولایت در اسلام، مهمترین عاملی است که در قوانین اسلام، جهت حل معضلات زمان و پاسخ‌گویی به نیازهای هر عصری، پیش‌بینی شده است. حاکم مسلمانان براساس مصلحت به صدور احکام حکومتی پرداخته، جامعه اسلامی را همراه با مقتضیات زمان و تحولات جوامع بشری به پیش می‌برد (صمیمی، ۱۳۸۲ش، ۹۴-۹۳). به‌طور کلی محور صدور احکام حکومتی وجود مصالح و مفاسد اجتماعی است. مصلحت در فقه مذاهب اسلامی علاوه بر اینکه پایه جعل و تشریح احکام شرعی است، منبع استنباط احکام شرعی و پایه مدیریت و اداره جامعه و صدور حکم حکومتی نیز قرار می‌گیرد (ر.ک: مؤمنی، ۱۳۹۴ش، ۱۲). به‌طور عموم در صدور احکام حکومتی باید به عنصر مصلحت توجه کرد، زیرا مبنا و اساس پذیرش مصلحت مبتنی بر اصل پیروی احکام از مصالح و مفاسد است و احکام حکومتی نیز در محدوده مصلحت‌سنجی حاکم صادر می‌شود. مرحوم طباطبایی در این خصوص می‌گوید: «هرگونه مقررات جدید که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام شود، مربوط به اختیارات والی است و هیچ‌گونه ممنوعیتی در وضع و اجرای آن نیست» (طباطبایی، بی‌تا، ۴۳/۲). عنصر مصلحت در استنباط احکام حکومتی جایگاه خاصی دارد. شهید اول به‌طور کلی معیار احکام حکومتی و قضایی را مصلحت دانسته است. نراقی نیز معیار تصرفات حاکم اسلامی را مصلحت می‌داند (حسینی، ۱۳۷۴ش، ۱۰۸-۱۰۹). اصولاً چنین احکامی بر مبنای مصلحت‌سنجی حاکم جامعه وضع می‌شوند و حاکم اسلامی در حوزه احکام حکومتی می‌تواند دستوراتی را بر مبنای مصلحت صادر کند، ولی باید برای صلاح‌حدها و مصلحت‌شناسی‌های وی در احکام حکومتی، چارچوب خاصی وجود داشته باشد. لذا حوزه مصلحت‌شناسی حاکم اسلامی در چارچوب اجرای احکام اولیه و ثانویه قرار می‌گیرد و حدود اختیارات حاکم به تشخیص موضوعات و تطبیق احکام بر آنها خلاصه می‌گردد، پس وجود مصلحت به تنهایی نمی‌تواند دلیل در

صدور حکم حاکم باشد، بلکه آن مصلحت باید بر طبق قواعد عناوین ثانویه مانند: ضرورت، اهم و مهم و ... سنجیده شود.

عده‌ای دیگر با استدلال به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید» (نساء، ۵۹)، گستره مصلحت‌سنجی حاکم را به منطقه فراغ شرعی (قلمرو ترخیص) محدود کرده و آن را در حوزه احکام غیرالزامی (مباح، کراهت و استحباب) جاری و ساری می‌دانند. پس هر فعالیت و عملی که نص شرعی بر حرمت یا وجوب آن دلالت نکند، برای ولی امر جایز است تا صفت ثانوی به آن بدهد. لذا اگر امام از کاری که بالذات مباح است، منع کند، آن عمل حرام می‌گردد و اگر به آن دستور دهد، واجب می‌شود (صدر، ۱۴۲۴ق، ۷۲۶). گروه سومی از فقها مانند امام خمینی بر این باورند عنصر مصلحت به تنهایی و بدون هیچ‌گونه قیدی می‌تواند در تمامی احکام الزامی (واجب و حرام)، غیرالزامی، مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... پایه احکام حکومتی قرار گیرد (ر.ک: خمینی، صحیفه نور، ۱۳۶۹ش، ۲۰۲/۱۷). ایشان در این باره تا حدی پیش می‌رود که می‌گویند: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (همان، ۲۱۲/۱۷). ایشان در ادامه می‌گویند: «حکومت می‌تواند از هر امری (چه عبادی و چه غیر عبادی) که جریان مخالف مصالح اسلام است، جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی است، موقتاً جلوگیری کند» (همان، ۲۱۵/۱۷). براساس این دیدگاه، حوزه مصلحت‌سنجی حاکم اسلامی در چارچوب هیچ حکم فرعی محدود نمی‌گردد و در واقع هیچ یک از احکام اولیه در قیاس با نظام ولایت و اصل مصلحت، ثابت و قطعی به شمار نمی‌روند؛ بلکه همه آنها در طول نظام ولایت قرار می‌گیرند. لذا محدودکردن احکام حکومتی به نیازهای معتبر و یا تلقی آنها در فقط منطقه فراغ و خارج کردن سایر موارد را از شمول آن، هیچ‌گونه وجهی نزد امام ندارد و ایشان نه تنها احکام حکومتی را جزو احکام شرعی می‌داند، بلکه آنها را بر احکام اولیه نیز مقدم می‌داند.

دیدگاه امام درباره نقش مصلحت در امور سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد که سیاست و دولت اسلامی تا چه حد وابسته به واقعیتهای عینی جامعه بوده و تا چه اندازه در برابر

تحولات انعطاف‌پذیر است. از دیدگاه ایشان کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد (ر.ک: خمینی، شوون و اختیارات ولی فقیه، ۱۳۶۹ش، ۸۵) و لذا یکی از شاخصهای حکمرانی مطلوب، انعطاف-پذیری حاکمیت در مقابل شرایط مختلف کشور و مقتضیات گوناگون زمانی است. حاکمیت و دولت اسلامی باید در تصمیمات و اقدامات خود علاوه بر آینده‌نگری، متناسب با مقتضیات کشور عمل نماید.

نقش مصلحت در اجرای احکام حکومتی

تشخیص تغییر روش اجرای حکم یا تصرف در کیفیت و کمیت اجرای حکم براساس شرایط مقتضی، بر عهده فقیه یا حکم شرع است. در این راستا در نظر گرفتن شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی در صدور و اجرای احکام حکومتی اهمیت دوچندان دارد. تأثیر مقتضیات هر عصر بر اجتهاد و فقاہت غیر قابل انکار است. در روایات گوشه‌هایی از این واقعیت نمایان شده است و سخنان برخی از فقیهان امامیه و شافعیه نیز بر آن گواهی می‌دهد. اما مراعات مرزهای این پدیده که انحصار حق قانونگذاری برای خداوند و حفظ جاودانگی شریعت است، لازم می‌باشد. از این رو سزاوار است به‌درستی مصادیق آن در تطبیق موضوعات بر موارد آنها و تغییر حکم به سبب تغییر ملاک و کشف مصداقهای جدید برای موضوع و دگرگونی شیوه‌های اجرای حکم و پیدایش موضوعات نوین و رابطه این تأثیر با احکام حکومتی و نمود آن در تفسیر قرآن و سنت، مورد کاوش قرار گیرد. فقه شافعی و امامیه نیز در طول تاریخ از این تحول بی‌نصیب نمانده‌اند، در بسیاری از روایاتی که در دو مذهب نقل شده است، به این حقیقت اشاره شده که رعایت مصلحت زمانی و مکانی در دگرگونی احکام نقش دارد و این تغییر یا به سبب این است که به مرور زمان موضوعات احکام نیز تغییر کرده و یا به علت تبدیل ملاکهای آن احکام به ملاکهای دیگری است و یا به سبب این است که ملاک وسیعتری نسبت به ملاک موجود در زمان تشریح آن احکام کشف شده است و یا به دلایل دیگری است که در هنگام بحث از مصادیق این مسئله، به آن پرداخته می‌شود.

۱. نقش مصلحت در تعیین نوع حکم

از صدر اسلام تاکنون در نظر گرفتن مصلحت برای تعیین کیفیت و کمیت نوع حکم حکومتی مهم و حیاتی است. عنصر مصلحت در تعیین نوع رفتار پیامبر ﷺ و خلفا با مسلمانان و دشمنان آنها نقش اساسی ایفا می‌کرد. به عنوان نمونه پیامبر ﷺ برای اخذ خراج یا جزیه به یک سبک و شیوه خاص عمل نمی‌کرد، بر اهالی «مقنا» و «بنی جنبه» مقرر کرد یک چهارم خرمای نخلستان و یک چهارم صید ماهی و یک چهارم کسب همسرانشان را پرداخت کنند (واقعی، ۱۹۸۹م، ۱۰۳۲/۳). هم‌چنین در معاهده‌ای که با مسیحیان نجران منعقد کرد، مقرر شد سالیانه دوهزار حله، هزار عدد در ماه رجب و هزار عدد در ماه صفر، پرداخت کنند (احمدی میانجی، ۱۳۶۳ش، ۳۱۸) و در معاهده با یهودیان بنی‌نضیر سالیانه ششصد صاع جو به هنگام برداشت و سیصد صاع خرما در فصل برداشت مقرر گردید (همان، ۱۱۹).

پیامبر ﷺ در هنگام اعزام رزمندگان در سریره‌های مختلف توصیه می‌کرد که درختان را قطع نکنید، مگر در وقت ضرورت (کلینی، ۱۳۶۷ش، ۳۷/۵)، ولی در جنگ طائف که قبیله ثقیف در قلعه پناه گرفته بودند و با تیراندازی، مسلمانان را از پای درمی‌آوردند، پیامبر ﷺ به خاطر وجود مصلحت، دستور داد برای اینکه حصار طبیعی آنها از بین برود هر مسلمان پنج درخت را قطع کنند (بیهقی، ۱۹۹۲م، ۸۳/۹). در صلح حدیبیه به خاطر وجود مصلحت، پیامبر ﷺ تن به قراردادی دادند که حسب ظاهر ضد منافع مسلمانان بود (احمدی میانجی، ۱۳۶۳ش، ۲۵۷). پیامبر ﷺ در جنگ با مشرکان و کفار، کمک گرفتن از آنها را علیه خودشان جایز نمی‌دانست، ولی در هنگام جنگ با قبیله هوازن، از صفوان بن امیه که مشرک بود، سلاح به عاریه گرفت و از او خواست که سلاحها را تا منطقه نبرد در حنین حمل کند (واقعی، ۱۹۸۹م، ۸۹۰/۲).

در یک مقطع زمانی خاص پیامبر ﷺ به اصحاب خود فرمان می‌دهد که محاسن (ریش) خود را خضاب کنند. از علی رضی الله عنه درباره فرمایش پیامبر ﷺ که فرمود رنگ ریشها را تغییر دهید (خضاب کنید) و شبیه یهود نباشید، سؤال شد. علی رضی الله عنه فرمود: «فرمان رسول الله صلی الله علیه و آله در هنگامی صادر شد که جمعیت مسلمانها کم بود، ولی اکنون جمعیت و قدرت مسلمانها زیاد شده است» (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷ش، ۴۸۱/۶). شاید علی رضی الله عنه می‌خواهند بفرمایند در زمانی که جمعیت مسلمانها کم بود، مصلحت ایجاب می‌کرد که محاسن را خضاب کنند، تا مسلمانها جوان دیده شوند و دشمن بر آنها طمع نکند. حکومتی بودن این فرمان از این عبارت به‌خوبی

روشن می‌گردد؛ زیرا اگر خضاب با دستور پیامبر ﷺ مستحب می‌بود، این تعلیل لازم نبود؛ چون عمل استحبابی دایر مدار کمی و یا زیادی جمعیت نیست. از این فرمایش استفاده می‌شود که حاکم اسلامی می‌تواند جهت عزتِ هیبت و شوکت مسلمانها در مواردی که تشخیص دهد، مباح و یا مستحبی را به طور موقت واجب گرداند.

خلیفه دوم هنگامی که دید برخی از استاندارانش اموالی را جمع‌آوری کرده‌اند که قبل از تصدی امور، آنها را نداشتند، نصف اموالشان را مصادره کرد، و به بیت‌المال مرجوع نمود، هرچند شاهی بر جمع‌آوری غیرمشروع آنها وجود نداشت (عزازی، ۱۴۳۱ق، ۱۳). امام علی علیه السلام در زمان خلافتش دستور داد تا مغازه‌ها و دکانهایی که خارج از محدوده مقرر ساخته شده‌اند به طور کامل تخریب گردند. هم‌چنین ایشان برای حفظ مصالح جامعه مسلمانان و پالایش جامعه از فساد، به ازدواج اجباری زنان فاحشه و زناکار دستور دادند تا هم جامعه و هم آنان از ورطه هلاکت و فساد خارج شوند (سلیمی، ۱۳۷۹ش، ۹). در مورد دیگری به عاملش دستور داد از دهقانهایی که مرکبهای گران‌قیمت سوار می‌شوند و انگشتی فاخر به دست می‌کنند ۴۸ درهم و از تاجران ۲۸ درهم و از سایر مردم ۱۲ درهم مالیات اخذ شود (بلادری، ۱۹۸۷م، ۳۷۱). در عصر پیامبر ﷺ از اسبها مالیات گرفته نمی‌شد، اما با توجه به وجود مصلحت و اوضاع و احوال خاص زمان خلیفه چهارم، بر اسبها مالیات وضع گردید (طوسی، ۱۳۶۵ش، ۴/۴۶۷). گرچه میان فقها بحثی است که آیا وجوب زکات منحصر است در نه چیز و یا بیشتر و سرّ اینکه ائمه علیهم السلام از این نه مورد نام برده‌اند، شیوع و رواج آنهاست؛ چنانچه نظر اول پذیرفته شود، وجوب زکات در غیر این موارد از ناحیه ائمه علیهم السلام از باب حکم حکومتی است. به همین جهت در زمانهای بعد آن دستور الزامی نبوده است. هم‌چنین حمل این موارد بر استحباب، خلاف ظاهر عبارت است.

با توجه به موارد مذکور و موارد زیاد دیگری که در سیره پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام و خلفا وجود دارد، فقهای امامیه و شافعیه همواره سعی بر رعایت مصلحت در صدور احکام حکومتی داشته‌اند و بر همین اساس فتاوایی صادر نموده‌اند، از جمله؛

۱. حاکم می‌تواند، محتکر را به بیرون آوردن غله خود و فروش آن در بازار مسلمین وادار کند و بر جنس او آن‌گونه که مصلحت می‌داند، نرخ بگذارد (مفید، ۱۴۱۰ق، ۱/۶۱۶؛ ماوردی، ۱۴۱۹ق، ۵/۴۰۸). با وجود اینکه این عمل حاکم با اصل مالکیت بر اموال و منافع تضاد دارد ولی به خاطر حفظ مصلحت جامعه جایز و شرعی است. هم‌چنین حاکم می‌تواند

بر اساس وجود مصلحت و اقتضای آن، میزان خراج دریافتی را در زمانهای متفاوت تغییر دهد (طوسی، ۱۳۶۵ش، ۴/۱۲۰).

۲. حاکم باید براساس وجود شرایط و ویژگیهای مشخصی در اشخاص آنها را برای منصب قضاوت انتخاب نماید. ولی در کنار همین موضوع فقها گفته‌اند: «حاکم می‌تواند سرپرستی منصب قضاء را به کسی سپارد که دارای همه شرایط این کار نیست مثل اینکه از دانش و عدالت کافی برخوردار نیست. و این به خاطر مصلحتی است که حاکم مراعات می‌کند، همان‌گونه که چنین وضعیتی در مورد برخی از قضات مثل شریح در زمان علی علیه السلام پیش آمد.» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۴/۶۳؛ حصنی، ۱۹۹۴م، ۵۵۱). هم‌چنین حاکم یا نائیش می‌تواند در صورت وجود مصلحت، قاضی را عزل نماید و کسی دیگری را به عنوان قاضی تعیین نماید (حلی، ۱۴۱۳ق، ۳/۴۲۴).

۳. در هنگام جنگ حکومت اسلامی با دشمنان، اصل بر عدم اعتماد و عدم اعطای فرصت به دشمن است، ولی فقها گفته‌اند: «اگر مسلمانان دارای قدرت و شوکت بودند و ولی به خاطر وجود مصلحتی خواستند با دشمن صلح نمایند، حداکثر یک سال برایشان جایز است» (حلی، ۱۴۲۰ق، ۲/۲۱۷)؛ زیرا ممکن است در برهه خاص زمانی و مکانی اعلان آتش‌بس و صلح با دشمن بیشتر به نفع مسلمانان و بر دشمنان نیز تأثیرگذارتر باشد. هم‌چنین فقها فتوا داده‌اند: «اگر مشرکان از حاکم اسلامی درخواست امان کردند، در صورت وجود مصلحت برای حاکم جایز است به آنها امان دهد» (همان، ۱۵۲/۲؛ ماوردی، ۱۴۱۹ق، ۱۴/۲۹۶) و مصلحت موردنظر را باید حاکم اسلامی تشخیص دهد؛ زیرا در بعضی از شرایط زمانی و مکانی خاص اعطای امان به دشمن ممکن است تأثیرش از ادامه جنگ با او بیشتر باشد.

۴. در حکومت اسلامی، ترک جبهه جنگ و عقب‌نشینی کردن از آن از گناهان کبیره است و بعضی معتقدند سبب ارتداد شخص نیز می‌گردد، ولی با این وجود حاکم مسلمانان در صورت وجود مصلحت می‌تواند در جبهه عقب‌نشینی و ترک جنگ کند تا تجدیدقوا نماید (حلی، ۱۴۱۲ق، ۱۴/۱۰۶؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۱/۵۱۶؛ ماوردی، ۱۴۱۹ق، ۴/۳۵۶) و اگر امام و حاکم اسلامی سرزمین کفار را در هنگام جهاد با آنها فتح کردند نباید هیچ‌گونه حق حاکمیتی برای کفار قائل باشند. ولی فقها گفته‌اند در صورت وجود مصلحت «امام و جانشین

او هنگام ورود به دارالحرب می‌توانند براساس مصلحت مسلمین، با کفار ساکن آن جعل قرارداد کنند» (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۵۲/۲).

۵. در صورت وجود مصلحت حاکم شرعی می‌تواند مجازات تعزیری را به مجازات دیگری مانند حبس یا غیره تبدیل نماید (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۵۹/۲۸؛ ابن حجر هیتمی، ۱۳۵۷ق، ۱۵۹/۹) و هم‌چنین حاکم می‌تواند براساس نوع جرم، شدت جرم، مجرم و میزان تأثیر جرم بر اشخاص و محیط اطراف، با در نظر گرفتن مصلحت، نوع و میزان مجازات مجرم را مشخص نماید (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق، ۳۴).

۶. اگر مسلمانان در میدان جنگ، ظن به پیروزی داشتند، مستحب است که در برابر دشمنی که تعدادشان بیش از دو برابر مسلمین است مقاومت کنند، زیرا در مقاومت، مصلحت مسلمین وجود دارد (حلی، ۱۴۱۲ق، ۹۰۸/۲).

۷. صرف بیت‌المال برای رهاساختن اسیر مسلمانی که در دست مشرکین گرفتار است جایز است؛ زیرا در این کار، مصلحت رهایی انسانی مؤمن از عذاب وجود دارد (همان، ۹۷۵/۱).

تأسیس زندان، تدوین دیوان، ارجاع امر خلافت به شورا، وضع خراج، ضرب سکه و... از جمله احکام صادره حکومتی براساس مصلحت هستند که در فقه شافعی و امامیه رواج داشته است.

۲. نقش مصلحت در تعطیل حکم

موارد زیادی وجود دارد که حاکم اسلامی در مقاطعی از زمان، به سبب وجود مصالحی حکم به تعطیلی برخی احکام شرعی کرده یا برعکس برخی احکام شرعی عمل کرده است. از آن جمله:

۱. خلیفه دوم در دوران حکومتش از روی مصلحت، سهم مؤلفه‌قلوبهم از مال زکات را قطع کرد، با این توجیه که اسلام گسترش یافته و مسلمانان به عزت و اقتدار رسیده‌اند و نیازی به تألیف قلوب کفار از طریق پرداخت زکات نیست. چون پیامبر ﷺ در گذشته به خاطر ضعف اسلام و مسلمین به آنها زکات پرداخت می‌کرد (حصنی، ۱۹۹۴م، ۱۹۲)، لذا هرگاه این ضعف و عدم قدرت دوباره به مسلمانان برگردد می‌توان به مؤلفه‌قلوبهم زکات پرداخت نمود.

۲. در زمان حکومت خلیفه دوم مدتی قحطی و خشکسالی شهر مدینه و شهرهای اطرافش را در بر گرفت، لذا خلیفه دستور داد به خاطر حفظ مصلحت، دست دزد قطع نشود (ماوردی، ۱۴۱۹ق، ۳۱۳/۱۳؛ نووی، بی تا، ۹۵/۲۰) و به فرموده پیامبر ﷺ که به عنوان قاعده فقهی درآمده است: «ادءوا الحدود بالشبهات»، «ما استطعتم» و «لئن یخطئ الإمام فی العفو خیر من أن یخطئ فی العقوبة» استناد کرد. لذا در شرایط خاص زمانی گاهی اجرای حد به مصلحت مسلمانان نیست.

۳. در سیره امام علی (ع) آمده که ایشان زنانی را که زنا می کردند و شوهر نداشتند، بدون آنکه حد را در مورد این زنان جاری نماید، به اجبار شوهر می داد و می فرمود: «امام مسلمین وظیفه دارد، زنان آزاد و رها را با شوهر دادن مقید کند» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ۴۱۲/۱۸)؛ زیرا مجازات در صورتی مؤثر است که زمینه ارتکاب جرم نیز در کنار مجازات از بین برود. لذا برای کسی که نیاز جنسی دارد و توان مالی برای برآوردن صحیح آن ندارد، مسلماً مجازات به تنهایی جنبه بازدارندگی نخواهد داشت (مؤمنی، ۱۳۹۴ش، ۲۸).

۴. در مورد نکاح متعه، خلیفه دوم اعلان داشت: «دو متعه - نکاح متعه زنان و انجام حج به شیوه تمتع - در زمان رسول الله ﷺ وجود داشت و من از امروز از انجام آنها نهی می کنم و هر کسی آنها را انجام دهد، مجازاتش می کنم» (ماوردی، ۱۴۱۹ق، ۳۲۸/۹). بعضی از علما معتقدند خلیفه دوم به خاطر وجود مصلحت از این دو نوع متعه نهی کرده است و هر زمان آن مصلحت از بین رود حکم اولیه این موارد به حالت اولیه خود پایدار و ثابت است.

۵. در روایات آمده هرگاه شهروندان اهل کتاب در حکومت اسلامی مرتکب زنا شوند باید حد بر آنها اقامه گردد، ولی در زمان امام علی (ع) در مصر، مرد مسلمانی با زنی یهودی زنا کرد. ایشان دستور داد مرد را حد بزنند و زن را به علمای یهودی تحویل داد تا هرگونه که مناسب باشد، درباره او تصمیم بگیرند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ۴۱۶/۲۸-۴۱۵). این عمل ایشان به خاطر رعایت مصلحت در حق پیروان سایر ادیان الهی بود تا بتواند بر آنها جهت تشریف به اسلام تأثیرگذار باشد.

۶. مسئله جواز فروش سلاح به دشمنان در غیر زمان جنگ، جهت تقویت بنیه مادی حکومت اسلامی و سپاه مسلمانان، یک حکم حکومتی است که براساس مصلحت صادر شده است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ۲۱۶/۲).

۳. نقش مصلحت در تشدید حکم

بعضی مواقع حفظ مصلحت توسط حاکم موجب صدور حکم حکومتی مبنی بر تشدید حکم شرعی موجود بوده است. از آن جمله:

۱. طلاق ثلاث در زمان رسول الله ﷺ و خلیفه اول و دو سال اول حکومت خلیفه دوم، یک طلاق حساب می‌شد، ولی خلیفه دوم به خاطر وجود مصلحت دستور داد که طلاق ثلاث، سه طلاق حساب شود و توجیهش این بود که مردم در چیزی که به آنها مهلت داده شده، عجله می‌کنند و مادام چنین است باید تنبیه شوند (ابن حجر هیتمی، ۱۳۵۷ق، ۸/۸۳) تا در صدور لفظ طلاق دقت کنند. لذا عده‌ای از علما معتقدند با پایان یافتن دوران حکومت خلیفه دوم یا با اصلاح صدور الفاظ طلاق توسط مردم، این حکم لغو می‌شود (ماوردی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۱۱۸) و طلاق ثلاث همچنان یک طلاق حساب می‌شود.

۲. طبق ظاهر آیات قرآن، در مقابل کشتن یک نفر باید یک نفر قصاص شود و اگر عده‌ای هم در کشتن شخصی مشارکت داشتند، باید آن کسی که مباشرت به قتل داشته قصاص شود و بقیه براساس مقدار سببیت در جنایت، مجازاتهای دیگری غیر از قصاص شوند. ولی خلیفه دوم معتقد بود که «ال» در لفظ «النفس» در آیه: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ: و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان» (مائده، ۴۵) بر جنس دلالت دارد و منظور مفرد آن نیست و حرف «باء» در النفس «باء» سببی است. لذا برای رعایت مصلحت، اگر جماعتی در قتل یک نفر مشارکت داشتند، باید همگی به حد قصاص کشته شوند (رملی، ۱۴۰۴ق، ۷/۲۵۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ۳/۵۹۵) و این حکم حکومتی را برای مسلمانان صادر نمود.

۳. حد شرب خمر در زمان رسول الله ﷺ، خلیفه اول و اوایل حکومت خلیفه دوم، چهل ضربه بود. سپس تعدادی از مردم زیاد شربخواری کردند و گویی مجازات چهل ضربه شلاق حدی را سبک می‌شمردند، لذا خلیفه دوم پس از مشورت با صحابه، به جهت رعایت مصلحت در تنبیه بیشتر شرابخواران، چهل ضربه دیگر به مجازات شرب خمر اضافه نمود (ماوردی، بی تا، ۳۳۴؛ جوینی، ۱۴۲۸ق، ۱۷/۳۳۲) تا شاید با این تشدید مجازات آنها بیشتر ترسیده و شرابخواری را ترک نمایند.

۴. در حالت کلی و شرایط عادی، جهاد واجب کفایی است، ولی گاهی به سبب فشار زیاد دشمن و به خطر افتادن مصالح مسلمانان، امام یا حاکم مسلمانان به اقتضای مصلحت و وضع موجود، آن را واجب عینی اعلان می‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۱/۲۷۸).

۵. در زمان خلیفه چهارم، مردی را که با زن پدرش زنا کرده بود، پیش علی (ع) بردند و ایشان دستور به رجم (سنگسار) آن مرد داد، در حالی که آن مرد مجرد بود (ابن حیون، ۱۳۸۳ق، ۲/۴۵۶). علت این حکم حکومتی ایشان به خاطر شنیع بودن عمل است. چون آن مرد با زن پدرش زنا کرده بود و زنا هر چقدر شنیع است، این عمل چندین برابر زنا شنیع است.

هم‌چنین ادامه جنگ با دشمن در موارد اقتضای ضرورت، تضمین صنعتگران بر پایه مصلحت حفظ اموال و کالاهای مردم (بوطی، ۱۴۲۶ق، ۳۵۳-۳۶۰) از دیگر احکام حکومتی صادر بر اساس مصلحت جهت تشدید قوانین و مقررات در جامعه اسلامی است.

در جمع‌بندی می‌توان گفت: در حقیقت حاکم اسلامی به حکم تخصص در دین‌شناسی و مقتضیات زمانی و مکانی و آشنایی به اجرای احکام، مانند هر متخصص دیگری نظرش لازم‌الرعایه است و همان‌گونه که تشخیص مصلحت توسط پزشک، مهندس و... از باب اطمینان حجت عقلایی دارد، تشخیص مصالح و مفاسد و حصول اطمینان برای حاکم نیز برای جعل و ثبوت حکم آن کافی است. از این رو احکام حکومتی تابع مصالح و مفاسدی هستند که رهبری جامعه اسلامی در اداره امور جامعه تشخیص می‌دهد و احکامی موقت هستند که دایره آن بیشتر، مصالح اجتماعی اسلام و مسلمین است و نه تنها موجب کم‌رنگ شدن ارزشها و خدشه به مبانی دینی نمی‌شود، بلکه بیانگر پویایی و جامعیت دین در زمینه مدیریت جامعه در شرایط گوناگون است.

نتیجه

مصلحت یکی از عناوینی است که در فقه سیاسی شافعیه و امامیه از جایگاه مهمی برخوردار و نقش مصلحت به عنوان پشتوانه احکام شرعی، غیرقابل انکار است. مصلحت به معنای صلاح، خیر، منفعت، دفع ضرر دینی یا دنیایی یا کسب نفع دینی یا دنیایی است. تمامی طرق اجتهاد، در مواقعی که مسئله‌ای پیش آید ولی نص صریحی وجود نداشته باشد، باید به مصلحت منتهی شوند و مبتنی بر اصل رعایت مصالح در صدور احکام حکومتی و اجرای

آنها باشند. در این خصوص شافعیه مصلحت را در ضمن قیاس می‌گنجانند، زیرا مصلحت-اندیشی را نوعی استدلال و اجتهادکردن می‌دانند و اجتهاد را همان قیاس می‌شمارند. لذا ایشان معنای اجتهاد را محدود نمی‌کنند تا در داخل قیاس بگنجانند، بلکه معنای قیاس را وسعت می‌بخشند تا هر نوع اجتهاد صحیح مبتنی بر مصلحت‌اندیشی، داخل آن قرار گیرد و مصالحی را قبول دارند که با اصول کلی شریعت سازگار، عقلانی و مخالف نصوص نباشند. فقهای امامیه نیز معتقدند مصلحت باید دارای ثبات و ماندگاری، موافقت با مقاصد دنیوی یا اخروی انسان، تناسب با اغراض انسانی و سازگار با عرف حاکم باشد، منافعش مستقیم یا غیر مستقیم به عموم مردم برگشته، متعلقاتش منجر به منفعت گردد و بر مقصود شرع که حفظ ضروریات خمس است محافظت داشته باشد. لذا مراد از مصلحت، مجموعه‌ای از نظریه‌های پیرامون مصالح جهت‌دهنده یا معنابخش به عمل انسان است، گرچه در هر آنچه مفید مصلحت است، نفع، خیر و سعادت وجود داشته و انجام مصلحت در راستای حکمت است. به‌طور 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. در فقه شافعیه و امامیه حاکم اسلامی می‌تواند تدبیر ورزیده و براساس مصالح، حکمی حکومتی برخلاف حکم ثابت اولیه یک موضوع جعل نماید، ولی این حکم حکومتی به هیچ وجه حکم اولیه آن را از بین نمی‌برد، بلکه برای یک مقطع زمانی خاص آن حکم حکومتی دارای کارایی است و می‌توان بدان استناد نمود و در صورت برگشت شرایط به وضعیت قبلی، همان حکم ثابت اولیه کماکان باقی و ماندگار است. چرا که احکام اولیه براساس مصالح کلی و دائمی وضع شده‌اند، از این رو ثابت و تغییرناپذیرند. ولی احکام حکومتی چون براساس مصالح مقطعی وضع شده‌اند، لذا غیر ثابت و تغییرپذیرند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، *السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۰ق.
- ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد، *تحفة المحتاج فی شرح المنهاج*، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۷ق.
- ابن حيون، نعمان بن محمد، *دعائم الإسلام*، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت، دارالفکر؛ دارصادر، ۱۴۱۴ق.
- احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول*، قم، يس، ۱۳۶۳ش.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفاية الأصول*، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بی تا.
- ایجی، عبدالرحمن بن احمد، *شرح العصد علی مختصر المنتهی الأصولی*، بيروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، بيروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷م.
- بوطنی، محمد سعید رمضان، *ضوابط المصلحة فی الشريعة الإسلامية*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۶ق.
- بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بيروت، دارالمعرفة، ۱۹۹۲م.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بيروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- جوینی، عبدالملک بن عبدالله، *البرهان فی أصول الفقه*، بيروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- همو، *نهایة المطلب فی درایة المذهب*، جده، دارالمنهاج، ۱۴۲۸ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، تهران، المكتبة الإسلامية، ۱۴۰۳ق.
- حسینی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- حسینی، سید علی، «*ضوابط احکام حکومتی*»، *مجله احکام حکومتی و مصلحت*، شماره ۷، ۱۳۷۴ش.
- همو، «*نظریه مصلحت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام*»، *مجله اندیشه صادق*، شماره ۵، ۱۳۸۰ش.
- حصنی، ابوبکر بن محمد، *کفاية الأخیار فی حل غایة الإختصار*، دمشق، دارالخیر، ۱۹۹۴م.
- حلی، حسن بن یوسف، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
- همو، *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق.
- همو، *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۳ق.

- خسروپناه، عبدالحسین، *گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ش.
- خمینی، سید روح‌الله، *شؤون و اختیارات ولی فقیه*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹ش.
- همو، *صحیفه نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹ش.
- خوبی، سید ابوالقاسم، *دراسات فی علم الأصول*، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الإسلامی، ۱۴۲۶ق.
- همو، *محاضرات فی أصول الفقه*، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ق.
- دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- رملی، محمد بن احمد، *نهایة المحتاج إلی شرح المنهاج*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
- سبزواری، سید عبدالاعلی، *مهدب الأحکام*، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ق.
- سلیمی، موسی، «مصلحت‌اندیشی و تکلیف‌محوری در اندیشه و سیره امام علی (ع)»، *مجله اندیشه صادق*، شماره ۱، ۱۳۷۹ش.
- سید حسینی تاشی، سید صادق، *رابطه جرم و گناه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، *دلیل تحریر الوسیلة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (عج)، ۱۴۲۸ق.
- شافعی، محمد بن ادريس، *الأم*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
- همو، *الرسالة*، مصر، مكتبة الحلبي، ۱۳۵۷ق.
- همو، *جماع العلم*، دارالآثار، ۱۴۲۸ق.
- شرتونی، سعید، *أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، تهران، اسوه، ۱۳۷۴ش.
- شهید اول، محمد بن مکی، *القواعد و القوائد*، قم، کتابخانه مفید، ۱۳۶۸ش.
- صابریان، علیرضا، «مصلحت و جایگاه آن در حکومت اسلامی»، *مجله حقوق اساسی*، شماره ۸، ۱۳۸۶ش.
- صدر، سید محمدباقر، *اقتصادنا*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للإمام الشهدید الصدر، ۱۴۲۴ق.
- صمیمی، محمدجواد، «مصلحت و حکمت و نقش آنها در فقه»، *مجله فقه قضایی*، شماره ۵، ۱۳۸۲ش.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *بررسیهای اسلامی*، قم، دارالهجرة، بی تا.

- طوسی، محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۴۱۷ق.
- همو، تهذیب الأحكام، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ش.
- عزای، فارس بن طالب، *المصالح المرسله: مفهومها، حجیتها، علاقتها بالمقاصد*، دار حضرموت، ۱۴۳۱ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحيط*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۶ق.
- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، بیروت، المكتبة العلمية، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۷ش.
- ماوردی، علی بن محمد، *الأحكام السلطانية*، قاهره، دارالحدیث، بی تا.
- همو، *الحاوی الكبير فی فقه مذهب الإمام الشافعی و هو شرح مختصر المنزی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- مفید، محمد بن محمد، *المقنعة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهة*، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۳ق.
- مؤمنی، عابدین؛ رستمی نجف آبادی، حامد، «نقش مصلحت در اجرای مجازاتهای حدی»، *مجله فقه مقارن*، شماره ۵، ۱۳۹۴ش.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، *قوانین الأصول*، تبریز، چاپخانه حاج ابراهیم، ۱۳۰۳ق.
- نائینی، محمدحسین، *فوائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- نجدی، سمیع عبدالوهاب، *أهمية المقاصد فی الشريعة الإسلامية و أثرها فی فهم النص و إستنباط الحكم*، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۹ق.
- نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۸ش.
- نووی، یحیی بن شرف، *المجموع شرح المهدب*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۹م.