

مصلحت اجتماعی در فقه امامیه؛ از مفهوم تا ضابطه

حسین عزیزی^{۱*}، علی محمد فلاحزاده^{۲**}

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

۲. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۱۱ تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۲/۲۵

چکیده

با تتبع در آثار فقهای شیعه، وجوه مختلفی برای مصلحت مطرح می‌شود که از جمله آنها مفهوم «مصلحت اجتماعی» است. مراد از این مفهوم، که در مقابل مصلحت فردی قرار دارد، مصالحی است که در حوزه جامعه وجود دارد و دارای مصادیقی چون برقراری نظم و اداره صحیح امور جامعه، بالا رفتن سطح تحصیلات و فرهنگ در جامعه اسلامی و اموری از این قبیل است. بررسی متون فقهی نشان می‌دهد که مصلحت فردی هرچند در تشریح احکام نقشی مؤثر دارد، ولی در مقام تعارض با مصالح اجتماعی معمولاً تحت الشعاع قرار می‌گیرد و در دیدگاه شرع همواره مصالح نوعی و اجتماعی بر مصالح فردی تقدم دارد. لکن مطلب حائز اهمیت آن است که هر تصمیم یا صلاح‌دیدگی را نمی‌توان ذیل عنوان مصلحت اجتماعی قرار داد؛ مصلحت اجتماعی در نزد فقهای شیعه ضوابط و معیارهایی دارد که حدود آن را از سایر مسائل، مشخص و منقح می‌سازد. در این مقاله تلاش شده است تا ضمن تبیین حدود و ثغور مفهوم مصلحت اجتماعی، ضوابط و شاخص‌های مصلحت اجتماعی در فقه شیعه ارائه شود تا زمینه سوءاستفاده‌های احتمالی از آن محدود یا مسدود شود.

واژگان کلیدی: فقه امامیه، مصلحت، مصلحت اجتماعی، مصلحت نظام، مصلحت فردی.

* Email: Ho.azizi92@gmail.com

نویسنده مسئول

** Email: Amfallahzadeh2002@gmail.com

Social Expediency in Figh of Imamyya (Shiite Jurisprudence)

Hosein Azizi ^{1*} & Ali Mohammad Fallahzadeh ^{2}**

1- PH. D Student of Allameh Tabatabai University

2- Faculty member of Allameh Tabatabai University

Abstract

By following the works of Shia jurists, various aspects of expediency are raised, including the concept of "social expediency". The meaning of this concept, which is opposite to the individual interest, is the interests that exist in the field of society and have examples such as establishing order and proper management of society, promoting the level of education and culture in Islamic society and things like that. Examination of jurisprudential texts shows that although individual interest has an effective role in legislating the rulings, but in the position of conflict with social interests, it is usually overshadowed and in the view of Sharia, typical and social interests always take precedence over individual interests. Nevertheless, the important thing is that every decision or discretion cannot be classified as social expediency. According to Shia jurists, social expediency has rules and criteria that define and revise its boundaries from other issues. In this article, an attempt has been made to explain the limits, criteria and indicators of the concept of social expediency. It should be presented in Shiite jurisprudence in order to limit or block the possible abuses.

Keywords:

Expediency, Social Expediency, Figh of Imamyya (Shiite Jurisprudence), Expediency of the System, Individual Expediency.

* **Email:** Ho.azizi92@gmail.com

** **Email:** Amfallahzadeh2002@gmail.com

Corresponding Author

مقدمه

تتبع در تاریخ زندگی انسان در این کره خاکی حکایت از آن دارد که انسان همیشه در اجتماع و به‌طور دسته‌جمعی زندگی می‌کرده و قرآن کریم نیز در بسیاری از آیات با بهترین بیان، از این موضوع خبر داده است (حجرات: ۱۳؛ زخرف: ۳۲؛ فرقان: ۵۴). این گرایش انسان به زندگی جمعی تا حدی بوده است که برخی فلاسفه، گرایش به اجتماع را از ویژگی‌های فطری انسان برشمرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۵۷؛ سبحانی، ۱۳۶۰: ۳۲۲)، اما اجتماعی بودن انسان و علاقه آن‌ها به زندگی جمعی، همواره محل تعارض منافع و مصالح فردی و جمعی بوده و به این ترتیب دوگانه مصلحت فرد-مصلحت اجتماع، صبغه‌ای به طول تاریخ پیدایش جامعه دارد. از این‌رو هریک از مکاتب و اندیشه‌های حقوقی تلاش کرده‌اند تا نسبت خود را با این دوگانه تاریخی مشخص کنند. با ظهور لیبرالیسم و حاکمیت آن بر عرصه اندیشه و عمل، مصلحت فردی، اولویت هرگونه قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی شمرده می‌شد. با بروز پیامدهای فردگرایی و توجه به جامعه، توجه به مصلحت جمع معطوف شد و چندی نیز خودنمایی کرد. رقابت فکری و عملی فردگرایی و جمع‌گرایی با تمام فراز و نشیب‌ها همچنان ادامه دارد، این در حالی است که در مکتب اسلام، توجه به مصالح اجتماع همواره جایگاه ویژه‌ای داشته است. بر پایه این ویژگی درونی انسان، اسلام نیز به‌عنوان دین آسمانی، اساس آیین خود را خیلی صریح و روشن بر پایه اجتماع قرار داده و در هیچ شأنی از شئون خود به اجتماع بی‌اعتنا نبوده است. این دین الهی، تمام احکام و مقررات خود را نیز در قالب اجتماعی بیان داشته و تا حد ممکن، روح اجتماع را در جمیع احکام و مقررات خود تنفیذ کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۶۰). در فکر و اندیشه شیعی نیز، توجه به مصلحت اجتماعی از دیرباز مورد توجه بوده و علما و فقهای این مذهب در تلاش بوده‌اند تا ضمن تبیین مفهوم مصلحت، نوع نگاه این مذهب را به دوگانه مصلحت فرد و مصلحت اجتماع تبیین کنند، اما با توجه به اینکه مباحث مربوط به مصلحت اجتماعی به‌صورت منسجم، تدوین نشده و فقها به‌صورت پراکنده در ابواب مختلف فقهی به آن پرداخته‌اند، تبیین نظریه مصلحت با دشواری زیادی همراه شده است (دارینی، ۱۳۸۰: ۲۴۷). با توجه به اینکه فقهای شیعه به‌صورت جدی و منسجم هنوز مباحث مصلحت را در تراجم احکام اجتماعی مطرح نکرده‌اند و مقوله مصلحت اجتماعی در فقه شیعه چهره‌ای جدید دارد، از این‌رو باید با شجاعتی فقهی و حفظ اصول و مبانی شریعت، «مباحث مصلحت» به‌عنوان مهم‌ترین کارکرد دلیل عقل در تطبیق قوانین شرعی با شرایط زمان و در مقام پاسخگویی و گره‌گشایی نیازهای جدید و حکومتی، دوباره بررسی شود. در تحقیق حاضر ضمن دقت نظر در نگاه فقهای امامیه به مفهوم مصلحت اجتماعی، بازتاب

این نگاه در رویکرد شورای نگهبان قانون اساسی نیز بررسی شده است. با توجه به اینکه شناخت هر موضوع معرفتی، در گرو ارائه تعریفی روشنند از آن است تا در روشنایی تعریفی جامع از موضوع، شناخت آثار و احکام آن میسر شود و از بروز اختلاف در تحلیل مسائل مرتبط جلوگیری به عمل آید، از این رو در این نوشتار، ابتدا تلاش شده تا به معنایی کامل و جامع از واژه مصلحت دست یابیم و پس از آن ضمن تعریف مفهوم «مصلحت اجتماعی»، جایگاه این مفهوم در فقه امامیه تبیین شود و در بخش دوم نیز تأثیر این رویکردها در نظرهای شورای نگهبان تحلیل و بررسی شود.

۱. مصلحت اجتماعی و بازشناسی آن از مفاهیم مشابه

پیش از هر بحث و گفتاری، ابتدا باید موضوع مورد بحث منقح شده و ضمن ارائه تعریفی جامع و مانع از آن، دامنه بحث به روشنی مشخص شود، به همین سبب در این قسمت ضمن بیان مفهوم لغوی و اصطلاحی مصلحت اجتماعی، دامنه و حدود آن از سایر مفاهیم مرتبط تبیین می‌شود.

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی

مصلحت که هر کس در ضمیر خود درک روشنی از آن دارد و معنای آن را روشن می‌داند، 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 حد و رسم منطقی برای آن قرار داده نشده، اصحاب لغت را به دشواری انداخته و آن‌ها را واداشته است تا این مفهوم را در ترادف و همراهی با واژگان مشابه یا تقابل با مفاهیم متضاد تبیین کنند.

مصلحت بر وزن «منفعت» برگرفته از ریشه «صَلَح» به معنای «صلاح» و در تقابل با «فساد» و «مفسده» است (جوهری، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۵۱۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۳۳۵؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۴۰۱؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۵۲). برخی پژوهشگران زبان‌شناس بر این اعتقادند که: «مصلحت» یا اسم مکان (به معنای جایگاه و مکان صلاح) و یا مصدر میمی (به معنای صلاح دیدن و حسن پنداشتن) است و وجه مصدری آن «اصلاح» بوده و در این معنا مقابل واژه «افساد» است (الشرتونی، ۱۴۱۰ق: ۲۲۲؛ بقال، ۱۳۷۶: ۶۲). در لغت، «اصلاح» نیز 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 (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۵۱۷؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۱۲۵). راغب نیز در ذیل کلمه صلاح، آن را متضاد «فساد» بیان کرده و در تعریف فساد، آن را خروج از اعتدال و میانه‌روی بیان می‌کند (راغب، ۱۴۱۲ق: ۳۷۹). در برخی کتاب‌ها و منابع نیز این

واژه در معنای «خیر» آورده شده است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۶: ۲۶۵؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۸۹؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۵) و برخی دیگر نیز با استفاده از واژگانی مشابه، مانند «لذت»، «علاقه»، «بهبودی»، «سود»، «نعمت» و «علت» سعی در تبیین مفهوم مصلحت داشته‌اند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۷). در لغت‌نامه دهخدا نیز این واژه به نیکی و علت آسایش و سود معنا شده است: «مصالح، جمع مصلحت به معنای نیکی‌ها است؛ یعنی آنچه موجب آسایش و سود باشد. مصالح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است» (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱۲: ۱۸۵۴۱).

معنای اصطلاحی مصلحت نسبت به معنای لغوی آن از تنوع کمتری برخوردار است و اغلب محققان مسلمان بر این مطلب اتفاق نظر دارند که بحث از مصلحت در حکومت اسلامی عبارت است از: «منفعتی که شارع حکیم برای بندگانش خواسته است. این منافع مشتمل بر حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال می‌باشد» (البوطی، ۱۳۸۴: ۲۷) و در این خصوص معمولاً تعریف غزالی مبنای همه تعاریف دیگر را شکل می‌دهد: «منظور ما از مصلحت، صیانت از دین، جان، عقل، نسل و مال است که در هر یک از اصول پنج‌گانه مصلحت نهفته است. پس هر آنچه به تحصیل و تأیید این پنج اصل منتهی شود، مصلحت بوده و غیر آن را مفسده می‌نامیم، مفسده‌ای که دفع آن دلالت بر مصلحتی دارد» (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۶). از نظر شهید اول مصلحت به معنای جلب نفع و دفع ضرر است و در کتاب قواعد می‌نویسد: «هر حکم شرعی که غرض مهم و اصلی آن جلب نفع یا دفع ضرر باشد، مصلحت نامیده می‌شود» (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۵). میرزای قمی نیز مصلحت را به معنای جلب نفع و دفع ضرر دینی یا دنیایی تعریف کرده است (میرزای قمی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۹۲). صاحب‌جوهر نیز مصلحت را به معنای فواید دنیوی و اخروی می‌داند (نجفی، ۱۳۶۲: ۳۲۴). البته از دیدگاه فقهای شیعه این نفع و ضرر که در تعریف مصلحت لحاظ شده مطلق نیست، بلکه نفع و ضرری است که شارع آن را معتبر بشمارد یا عقل آن را با معیارها و مقاصد شریعت منطبق بداند (میرزای قمی، ۱۳۹۶، ج ۵: ۱۸۵)، اگرچه برخی فقها نیز آن را در متعلق حکم می‌دانند (بحرانی، ۱۳۷۶، ج ۱۸: ۷۱).

با توجه به آنچه گفته شد و آنچه از کلام فقیهان برمی‌آید، این است که اولاً اگرچه در هر آنچه مفید مصلحت است، نفع، خیر و سعادت وجود دارد و انجام مصلحت در راستای حکمت است، اما مصلحت به معنای هیچ‌کدام از این واژه‌ها نیست، بلکه مصلحت دارای معنای خاصی از این واژه‌هاست و این واژه به منفعت، خیر، سعادت و حکمت به صورت مجزاً اطلاق نمی‌شود و تنها در صورتی که این معانی با یکدیگر اجتماع کنند و قضیه‌ای دارای همه این مفاهیم باشد، می‌توان از صدق واژه مصلحت سخن به میان آورد (ایزدهی، ۱۳۹۲: ۳۶)؛ ثانیاً

احکام شریعت تابع مصالح و مفاسد است نه منافع و مضار؛ بسیاری از احکام در عین حال که دارای مصلحت‌اند، مستلزم ضرر ظاهری نیز هستند و به همین دلیل در بسیاری از واجبات شرعی مانند زکات، خمس، حج و جهاد، ضرر مالی یا جانی وجود دارد، چنانکه در بخشی از محررات الهی منفعت مالی یا بدنی هست (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۴: ۴۰۵-۴۰۶).

۲-۱. مصلحت فردی و مصلحت اجتماعی

با تتبع در آثار فقها، دو وجه متفاوت و متمایز برای مصلحت مطرح می‌شود: نخستین وجه آن، همان مصلحتی است که در ورای احکام شرعی و دستورهای دین اسلام نهفته است. در زیان رایج فقها مشهور است که احکام اسلام تابع مصالح و مفاسد است (علیدوست، ۱۳۸۴: ۱۵)؛ هرچند نظر مخالف نیز وجود دارد (رازی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۳). براساس دیدگاه مشهور (تابعیت احکام تکلیفی و خوب، استحباب و اباحه، از مصالح و تابعیت احکام تکلیفی حرمت و کراهت از مفاسد) گاهی انسان این مصالح و مفاسد را درک می‌کند و گاهی نیز از درک آن عاجز است. اما نوع دیگر مصلحت، مصلحت عموم افراد جامعه یا منافع همگان است؛ همان منفعی که تضمین آن در گرو حفظ نظام اجتماع است. به دیگر سخن، برداشت نخست از مصلحت در مباحث فقه عبادی و مباحث کلامی، مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گیرد، درحالی‌که دریافت دوم از مصلحت در ابواب فقه سیاسی و اجتماعی، مورد بحث و دقت نظر واقع می‌شود. منظور ما از مصلحت اجتماعی، همین نوع از مصلحت است، چراکه عرصه به‌کار بستن این‌گونه مصالح، امور اجرایی و اجتماعی یا اموری است که مربوط به روابط انسان با اشخاص دیگر و اجتماع است. عنصر ممیز دیگر میان این دو مفهوم از مصلحت، این است که در مفهوم نخست، تزاخم میان مصالح متعدد یا مصلحت و مفاسد تصور نمی‌شود، درحالی‌که مصلحت به‌کاررفته در مفهوم دوم، همواره در تزاخم با مصالح دیگر فرض می‌شود و آنچه در این میان اهمیت زیادی دارد، تشخیص مصلحت‌های مهم از میان مصالح متعدد است. گاه مصلحت اجتماع با مصالح خصوصی در تزاخم قرار می‌گیرد و گاهی ممکن است میان دو مصلحت اجتماعی تزاخم واقع شود؛ همچنان‌که در اغلب موارد، شاهد تزاخم میان مصالح خصوصی اشخاص با یکدیگریم. در واقع منظور از مصلحت اجتماعی، مصالحی است که در حوزه اجتماع مطرح بوده و دارای مصادیقی چون حفظ شریعت اسلام، حفظ نظام اسلامی، جلوگیری از سلطه کفار بر کیان جامعه اسلامی، برقراری نظم و اداره صحیح امور جامعه، بالا رفتن سطح تحصیلات و فرهنگ در جامعه اسلامی است (گرگی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۷۸). پذیرش مفهومی به نام مصلحت اجتماعی اولاً به معنای آن است که ما برای امور مربوط به عموم مردم و اجتماع اصالت قائلیم و آن را چیزی غیر از مصلحت‌های فردی می‌دانیم؛ ثانیاً آنکه به امکان سامان‌دهی منافع جمعی

براساس مصلحت اجتماعی باور داریم و عدم رعایت آن را مایه خسران و ضرر برای زندگی جمعی می‌دانیم. مصلحت فردی هرچند در تشریح احکام نقشی مؤثر دارد، ولی در مقام تعارض با مصالح اجتماعی معمولاً تحت الشعاع قرار می‌گیرد و در دیدگاه شرع همواره مصالح نوعی و اجتماعی بر مصالح فردی تقدم دارد؛ این نوع اولویت و تقدم در احکام شرع به‌وفور دیده می‌شود (حیدری، ۱۳۹۶: ۱۲). لحاظ مصلحت جمعی و اجتماع، نوعی نگرش عالی و فراتر از مصالح فردی است که اسلام به آن توجه ویژه داشته است و از آن جمله می‌توان به وضع مالیات شرعی برای گردش ثروت، زکات اسب، برنج و دیگر حبوبات و امکان افزایش میزان زکات، عده برای زن مطلقه، وضع حکم خضاب برای مردان و رفع آن، نهی از اکل گوشت حمار در جنگ خیبر، شرط‌بندی در مسابقات دفاعی و تشریح میت اشاره کرد.

۱-۳. نسبت مصلحت اجتماعی و مصلحت نظام

فقه سیاسی شیعه که در سیر تطور خود، مفاهیم و مقولات جدیدی را به مقتضای نیازها و الزامات زندگی سیاسی-اجتماعی موضوع تفقه قرار داد، در بستر انقلاب اسلامی، مصلحت نظام (اسلامی و حکومت دینی) را از امور مهمه‌ای می‌داند که حفظ نظام وابسته به آنهاست. «تعبیر حفظ نظام به محافظت از کیان حکومت اسلامی در مقابل دشمنان اسلام» (تقوی، ۱۳۷۸: ۶۰) و پذیرش تقدم آن بر احکام اولیه و ثانویه شریعت، در اندیشه و فقه سیاسی شیعه، پیشینه‌ای ندارد، اما پس از ظهور جمهوری اسلامی، مؤکداً مورد اهتمام واقع شد (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۵: ۱۸۸). با نگاهی به نوشته‌های فقهی، می‌توان مفهوم مصلحت نظام را اغلب در تعبیری چون «حفظ نظام» جست‌وجو کرد (کلانتری، ۱۳۷۶: ۱۲۷). عنوان اخیر در کلام فقها اغلب در دو معنی به‌کار می‌رود؛ گاهی مقصود از آن نگهداری حاکمیت اسلامی و جلوگیری از خدشه‌دار شدن آن به دست دشمنان داخلی و خارجی اسلام است و می‌توان عنوان «حفظ بیضه اسلام» را نیز به همین معنی یا دارای معنایی نزدیک به این دانست. از همین رو، میرزای نایینی «تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه» را در زبان دین‌مداران، «حفظ بیضه اسلام» و در بیان دیگران «حفظ وطن» نامیده است (نایینی، ۱۳۸۲: ۵) و گاهی مراد از آن، نگهداری آراستگی در درون جامعه اسلامی و به‌سامان کردن بین مردم و سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی است. حفظ نظام به این معنی، در برابر ازهم‌گسیختگی و هرج و مرج، به‌کار می‌رود. اصطلاح حفظ نظام، در بیشتر موارد در معنای دوم به‌کار رفته و اگر در کلام فقها از عنوان «اختلال نظام» بحثی به میان آمده است، ناظر بر این معناست. به‌نظر می‌رسد «نظام» در این حالت، ترجمه System باشد نه Regime؛ بنابراین به معنای «نظام اجتماعی» است نه «رژیم سیاسی» (کلانتری، ۱۳۷۶: ۱۲۷-۱۲۸). امام

راحل، جلوگیری از هرج و مرج و حفظ نظام به معنای دوم را، یکی از فلسفه‌های تشکیل حکومت دانسته و می‌نویسد: «احکام الهی، اعم از احکام مالی، یا سیاسی و یا حقوقی، نسخ نشده‌اند، بلکه تا روز قیامت ماندگارند و روشن است نفس ماندگاری این احکام، اقتضای وجود حکومتی را می‌کند که پایبند نگهداری سیادت قانون الهی و عهده‌دار اجرای آن باشد و اجرای احکام خداوند، بدون تأسیس حکومت، امکان‌پذیر نیست، تا اینکه هرج و مرج لازم نیاید. افزون‌بر اینکه حفظ نظام از واجبات مؤکد و از هم گسستگی امور مسلمانان از جمله امور ناخوشایند است و برآوردن این هدف‌ها، بدون وجود والی و برقراری حکومت، نشاید» (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۴۶۱).

همان‌طور که گفتیم، دو عنوان «حفظ نظام» و «مصلحت نظام» تا اندازه‌ای با هم متفاوت‌اند، چراکه عنوان نخست، در مواردی مطرح می‌شود که در صورت بی‌اعتنایی به آن، جامعه اسلامی دستخوش ازهم‌گسیختگی و هرج و مرج و فساد می‌شود، اما عنوان مصلحت نظام، در بسیاری از موارد، پیوسته به اموری است که نگهداشت آن‌ها به سود و صلاح جامعه است، بی‌آنکه به‌کار نبستن آن‌ها، سبب ازهم‌گسیختگی و فساد در جامعه شود. صدور حکم برابر این‌گونه مصالح، از جمله اختیارات حاکم اسلامی است و حوزه این امور نیز، بیشتر مواردی است که حکم الزامی واجب یا حرام روی آن‌ها نرفته است و در ردیف امور مباح، قرار دارند، ولی مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می‌کند، آن امور از سوی حاکم اسلامی، روا، یا ناروا اعلام شوند. مانند ناروایی خروج و ورود پاره‌ای کالاها، جلوگیری از احتکار در جاهایی که سخن روشن از قرآن و سنت، وجود ندارد، نرخ‌گذاری و ... در صورتی که این‌گونه امور، برای حفظ نظام بایستگی نداشته باشند (کلانتری، ۱۳۷۶: ۲۲۴).

اگرچه در سالیان اخیر، عنوان مصلحت نظام به عنوانی پرتکرار در ادبیات فقهی و سیاسی ما تبدیل شده است و استفاده‌کنندگان آن، معنایی عام از آن را اراده می‌کنند که هم شامل «حفظ حاکمیت اسلامی و جلوگیری از نفوذ اجانب» می‌شود و هم «آراستگی در درون جامعه اسلامی و به‌سامان کردن امور جامعه» را در برمی‌گیرد و آن از مصادیق بارز ترجیح مصالح اجتماعی و عمومی بر مصالح فردی و خصوصی است (دارینی، ۱۳۸۰: ۲۴۸)، اما تتبع و نگاه به آثار و نوشته‌های فقها بیانگر آن است که مراد آن‌ها از مصلحت نظام اغلب همان معنای دوم از آن است که به معنای مصلحت جامعه است، اگرچه امروزه این مفهوم دچار تغییر شده و آنچه از ادبیات سیاسی و کلامی مستفاد می‌شود، آن است که «نظام» در معنای «رژیم سیاسی» یا «کشور» و دولت اسلامی» به‌کار می‌رود و متعاقب آن، منظور از «مصلحت نظام»، مصلحت نظام سیاسی و کشور است.

۲. ضوابط و معیارهای مصلحت اجتماعی در فقه امامیه

فقه‌های امامیه با وجود اختلاف در پذیرش عناصر اجماع به‌عنوان سند و دلیل استنباط و به‌رغم تفاوت دیدگاه در تفسیر برخی اسناد چون عقل (بحرانی، ۱۳۷۶: ۱۶۸)، در عدم پذیرش «مصلحت» و مفاهیمی شبیه آن به‌عنوان منبع و سند کشف و استنباط حکم، اتفاق نظر دارند. پی‌جویی در آثار فقه‌های شیعه ثابت می‌کند که صرف مصلحت هیچ‌گاه در استنباط ایشان کاربرد استقلال‌ی^۳ نداشته است و آن‌گونه که قرآن، سنت معصومین (ع)، اجماع و عقل به‌عنوان مدارک و ادله اجتهاد به‌شمار می‌روند، به‌حساب نمی‌آید و اگر در متن و نگاشته‌ای از این گروه، این کارایی برای این عنوان یا مشابه آن ذکر شده، به‌عنوان مؤید و مقرب حکم بوده است یا تسامحی بیش در تعبیر نیست و دلیل اصلی حکم، امر دیگری خواهد بود، وگرنه باور قطعی همه فقیهان امامیه است که صرف مصلحت و امثال آن، سند حکم در هیچ مسئله‌ای نخواهد بود (علیدوست، ۱۳۸۷: ۳۷).

محمد بن نعمان تلعبری (۳۳۶-۴۱۳ ق) معروف به شیخ مفید، نخستین فقیهی است که مصلحت را در فقه شیعه پی‌نهاد (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق: ۲۷۴-۲۸۸). شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق). با استقبال از این اندیشه فقهی، در آثار و تألیفات خود، تلاش کرد تا مصادیق بیشتری از آن را روشن سازد و به این ترتیب نقش بسزایی در گستراندن آن ایفا کرد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۵۱۵-۵۳۴-۵۴۳-۵۴۴؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۲۱۲). محمد بن مکی عاملی (شهید اول، ۷۳۴-۷۸۶ ق) دیگر فقیهی است که در تنقیح، توسعه و نظام‌مند ساختن مفهوم مصلحت در فقه شیعه، تلاش بسیار کرد و از این لحاظ از جایگاه رفیعی برخوردار است. شهید اول توانست با بهره‌گیری از آثار فقه‌های پیشین، گام‌های مؤثری در قاعده‌مندسازی مصلحت بردارد و با طرح آن در ضمن قواعد فقهی، زوایای جدید و گوناگون آن را بررسی کند؛ به‌گونه‌ای که همه فقه‌های دیگری که بعد از ایشان آمدند، ناگزیر از مراجعه به آثار وی بودند (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۳۰، ۳۷؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۵-۱۴۶). پس از این بود که مصلحت به‌عنوان و دلیلی متعارف در آثار و نوشته‌های فقه‌های دیگر نیز راه یافت (محقق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۴۲-۴۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۴۸، ۱۰۸، ۱۵۵؛ وحید بهبهانی، ۱۳۸۳: ۵۰۱-۵۰۲؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۲۵۱-۲۵۴).

همان‌گونه‌که ملاحظه شد، مصالح عمومی و فردی، هر دو، در فقه امامیه در چارچوب قوانین اسلام به رسمیت شناخته شده‌اند، اما در صورتی که مصالح فردی با مصالح اجتماعی در تعارض قرار گیرند، مصلحت فردی تحت‌الشعاع آن قرار می‌گیرد و مصلحت اجتماعی مقدم می‌شود (علی‌احمدی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۳۱۵). در شریعت اسلام و متون فقهی، موارد بسیاری از ترجیح

مصلحت اجتماع بر مصالح فرد مشاهده می‌شود. می‌توان ضمان صاحبان حرف نسبت به تلف یا اتلاف آنچه از اموال دیگران در اختیار دارند، تحریم احتکار، جواز قیمت‌گذاری کالای دیگران از سوی حاکم و نوع اختیارات حاکم و ... را حاکی از این نوع ترجیح دانست (علیدوست، ۱۳۸۸: ۵۴۱). برای مثال شیخ مفید در مبحث «بیع» در بیان یکی از اختیارات حاکم می‌نویسد: «حاکم می‌تواند محکوم را به بیرون آوردن غلبه خود و فروش آن در بازار مسلمانان وادار کند... و می‌تواند بر جنس او، آن‌گونه که مصلحت می‌داند، نرخ بگذارد» (مفید، ۱۴۱۰ق: ۶۱۶). شیخ طوسی نیز در بخش جهاد کتاب *المبسوط* آورده است: «امام و جانشین او، هنگام ورود به دارالحرب، می‌تواند براساس مصلحت مسلمانان، جعل قرارداد کنند» (طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۲۷) یا اینکه شیخ مرتضی انصاری در زمینه مشاغلی که واجب کفایی و به مصلحت مسلمانان است، می‌گوید: در صورتی که ولی مسلمانان مصلحت ببیند، می‌تواند چیزی از بیت‌المال برای کسانی که به این شاغل اقدام می‌کنند، مقرر فرماید (کاشانی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۱). شهید مطهری نیز در جهت توجیه مبانی مالیات، بر این باور است که اگر نیازهای عمومی جامعه یا ضرورت تعدیل ثروت ایجاد کند که مالیات تصاعدی وضع شود، باید این کار انجام گیرد یا اگر مصلحت جامعه اسلامی باشد، می‌توان از یک مالک یا گروهی سلب مالکیت کرد. حاکم اسلامی برای مصلحتی بزرگ‌تر می‌تواند چنین کارهایی را انجام دهد (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۵-۸۶).

اما در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که مصلحت اجتماعی گفته‌شده دارای چه معیارها و ضوابطی است و آیا به استناد این مصلحت، می‌توان هر حکمی صادر کرد و آن را مشروع جلوه داد؟ و معیارها و موازین تشخیص این مصلحت چیست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، باید گفت با تتبع در آثار فقها و نویسندگان اسلامی و به‌طور خاص نویسندگان شیعی، می‌توان برای مصلحت، ضوابط و معیارهایی را در نظر گرفت و براساس آن‌ها، عمل کرد که در ادامه به برخی از مهم‌ترین این ضوابط اشاره خواهد شد.

۲-۱. توجه توأمان به مصالح دنیوی و اخروی

همان‌طور که در تعریف مصلحت نیز بیان شد، مصلحت در نگاه شیعی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرت آن‌ها؛ هم حسنه دنیا باشد و هم حسنه آخرت که خدای سبحان در کتاب خود، شعار جامعه مؤمنان را چنین بیان می‌کند: «و منهم من یقول ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار» (بقره: ۲۰۱). چیزی که مصلحت واقعی انسان است که هم به سود دنیا و هم به سود آخرت وی باشد. اگر چیزی به سود دنیای انسان باشد، ولی به آخرت او آسیب برساند، مصلحت واقعی نیست و وحی الهی که از مصالح اخروی انسان مانند منافع دنیوی باخبر است، وی را راهنمایی و ترغیب می‌کند به

چیزی که مصلحت دنیا و آخرت اوست و از چیزی که ضرر و فساد اخروی برای او در پی دارد، نهی می‌کند؛ هرچند به حسب ظاهر، مصالح دنیوی وی را در برداشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۶۶). مطابق این منطق، به منافع مادی اگر در تضاد با معنویات باشد، عنوان «مصلحت فقهی» صدق نمی‌کند؛ از این رو فقها معتقدند که مصلحت همکاری اقتصادی با کشورهای اسلامی که پیشرفته نیستند و منفعت زیادی برای نظام اسلامی تضمین نمی‌کنند، در مواردی از ارتباط با کشورهای کفر توسعه یافته که می‌تواند به سود بیشتری منجر شود، از اولویت برخوردار است و در راستای مصلحت اسلام و نظام اسلامی قرار خواهد داشت (ایزدهی، ۱۳۹۲: ۳۷).

۲-۲. توجه به اهداف و انگیزه‌های عام و فراگیر اسلام برای اداره و هدایت جامعه

مطابق این ضابطه، زمانی می‌توان با استناد به مصلحت اجتماعی، عملی را انجام داد که مصالح مذکور جهت‌دار و به سمت تحقق هرچه بهتر و بیشتر اهداف متعالی اسلام در جهت سعادت جامعه انسانی باشد (صرامی، ۱۳۸۳: ۹۴)؛ این موضوع به خوبی در آیه شریفه ۴۱ سوره حج آمده است: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ؛ کسانی که اگر به آن‌ها جایگاه و قدرت دهیم، به اقامه نماز، پرداخت زکات، فرمان به نیکی‌ها و بازداری از بدی‌ها می‌پردازند و سرانجام همه چیز از آن خداوند است». اقامه نماز، محور تکامل بندگی انسان در پیشگاه خداوند و پایه سعادت و کمال انسانی اوست؛ بدین سبب، نخستین هدف برای صاحبان قدرت مشروع در جامعه و یکی از محورهای مصلحت‌سنجی در جامعه، هر محوری است که هدف آن اقامه نماز است. محور دیگر در جهت پرداخت زکات قرار می‌گیرد که از عوامل اساسی برپایی قسط و عدل در جامعه است (صرامی، ۱۳۸۳: ۹۵). در واقع، نماز به عنوان عالی‌ترین فریضه عبادی شخصی و زکات نیز به عنوان مصداق بارز عبادات اجتماعی، محور حرکت جامعه قرار گرفته است. در ادامه نیز با استفاده از تعبیر «معروف» و «منکر» دامنه اهداف نظام اسلامی را به طور صریح مشخص می‌کند.

۲-۳. عدم مخالفت با شریعت

مصلحتی که تشخیص داده می‌شود، باید با روح شریعت سازگار باشد؛ به گونه‌ای که تعارضی با هیچ‌یک از نصوص و ادله شرعی نداشته باشد. از آنجا که شناخت مقاصد شریعت در گرو شناخت شریعت و تحلیل احکام شرعی و درک ادله تفصیلی آن‌هاست، باید پذیرفت که اگر مصلحتی، هرچند معتبر و محکم، با کتاب الهی یا نصوص شرعی تعارض پیدا کند، از درجه اعتبار ساقط است (وکیل‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۰۴). در واقع از آنجا که مصلحت زائیده شریعت است و

به منظور تأمین اهداف غایی شریعت و جامعه اسلامی، و از بین رفتن مشکلات ناشی از تراحم برخی احکام و اداره مطلوب جامعه وضع شده است، هیچ‌گاه نباید در تقابل با شریعت قرار گیرد. به بیان دیگر، مصلحت شاخساری از شاخه‌های درخت شریعت و برآمده از آموزه‌های آن است و از این رو چنانچه مصلحت‌ورزی در امری منجر به تقابل با شریعت شود، مشروعیت خود را از دست خواهد داد (ایزدهی، ۱۳۹۲: ۳۸). از این‌روست که شیخ طوسی، روابط با اهل ذمه را مقید به مصلحت اسلام کرده و مفاد آن را در ذیل احکام شریعت جای داده است و معتقد است مصلحت‌اندیشی در این امر، در صورتی‌که با احکام شریعت در تضاد باشد، از اعتبار خارج است (شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۲). البته باید به این نکته مهم توجه داشت که عدم تعارض با نصوص شرعی به این معنا نیست که مصلحت نمی‌تواند با ظاهر اولیه و برداشت آغازین از کتاب و سنت ناسازگار باشد (وکیل‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۱۸)؛ در واقع چه بسا مصلحتی با ظاهر احکام شریعت در تضاد باشد، اما با اصل شریعت و روح آن سازگاری داشته باشد. طبیعتاً تشخیص مغایرت یا عدم مغایرت مصلحت با روح شریعت، نیازمند برخورداری از تخصص بالا در علوم اسلامی و تسلط به مباحث مختلف است.

۲-۴. مشروع بودن عمل

در فرهنگ دین اسلام به هیچ مسلمانی اجازه داده نشده است که برای دستیابی به اهداف خود، هرچند مقدس و مشروع باشد، از ابزار نامشروع بهره بگیرد، چراکه غیر از اهداف، خود ابزار و وسایل نیز باید مشروع و مقدس باشند. در زندگی ائمه معصومین (ع) نمونه‌های درخشانی از مخالفت عملی با این سیاست شیطانی به چشم می‌خورد. برای نمونه در آغاز جنگ صفین، لشکریان معاویه، با تسلط بر رودخانه، با هدف فشار بر سپاه امیرالمؤمنین علی (ع)، اجازه استفاده از آب را به لشکر ایشان ندادند، اما دیری نپایید که لشکریان ایشان با شکست سپاه معاویه، بر نهر مسلط شدند و اگرچه لشکریان ایشان نیز انتظار مقابله به مثل و بستن آب به روی سپاه دشمن را داشتند، اما امام با خودداری از این امر، فرمودند: «مانع استفاده آن‌ها نشوید. من به این‌گونه کارها که روش جاهلان است دست نمی‌زنم و هرگز کسی را در تنگنای بی‌آبی قرار نمی‌دهم» (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۲۷). در واقع اگرچه شکست سپاه معاویه هدفی مقدس و خوب بود و این شکست، تاریخ جامعه اسلامی را دگرگون می‌ساخت، اما امیرالمؤمنین علی (ع) هدف را سبب مشروعیت وسیله ندانستند و به این ترتیب به جهانیان اعلام کردند که در جهان‌بینی توحیدی و فرهنگ اسلامی، «وسیله» نیز باید صاحب هدف و اندیشه را به کمال و هدف خود که همانا «قرب الهی» است، برساند. بر همین مبناست که ایشان در حساس‌ترین لحظات جامعه اسلامی و به‌هنگام تعیین خلیفه در شورای شش‌نفره، بر

راستگویی و صداقت پایدار و استوار است و هرگز در فکر دروغ و حيله‌گری نیست. همه آنچه گذشت، در حالی است که امیرالمؤمنین (ع) خدعه و نیرنگ را بهتر از هر انسانی می‌دانست و به تعبیر خود ایشان: «به خدا قسم! معاویه از من زیرک‌تر نیست؛ اما فریبکاری و خیانت و معصیت می‌کند. و اگر مکر و فریب ناپسند نبود، من از زیرک‌ترین مردمان بودم؛ ولی هر بی‌وفایی، گناه است و هر گناه، ناسپاسی. و برای هر فریبکاری پرچمی است که با آن در روز قیامت شناخته می‌شود. به خدا قسم! من به وسیله مکر غافلگیر نمی‌شوم و در سختی‌ها ناتوان و عاجز نمی‌گردم» (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۸).

در نتیجه این تعالیم است که شهید مطهری، فیلسوف و اندیشمند معاصر، می‌نویسد: «برای حق باید از حق استفاده کرد. حتی اگر بدانیم یک حرف ناحق و نادرست، باعث می‌شود همه گنهکاران توبه کنند، در عین حال، اسلام به ما چنین کاری را اجازه نمی‌دهد. اسلام نیازی به روش نادرست و دروغ در راه خود ندارد. حق را با باطل آمیختن، حق را از میان می‌برد. و حق تاب این‌که همراه باطل باقی بماند ندارد... یکی از راه‌هایی که بر دین از جنبه‌های مختلف ضربه وارد می‌کند، رعایت نکردن این اصل است. همان‌طور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای آن استخدام می‌کنیم باید مقدس باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶: ۱۱۰-۱۱۱).

۲-۵. مراعات اصل اهم و مهم

اصل یا قاعده اهم و مهم، از اصول و قواعد عقلی است و مهم‌ترین دلیل آن، سیره عقلا و عمل آن‌ها در مواجهه با موارد تزاخم است و اگر در منابع نقلی (قرآن و سنت) نیز به آن تصریح یا اشاره شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۵۰۵)، جنبه ارشادی دارد نه تعبدی و مولوی (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۱). این قاعده عقلی از اصول کلیدی در فقه شیعی و ابزاری کارآمد در دست مجتهدان است و فقیهان امامیه و غیر ایشان بر قبول تقدیم اهم بر مهم اتفاق نظر دارند (مطهری، بی‌تا، ج ۲: ۸۶). به نظر می‌رسد شهید اول نخستین فقیه شیعی است که با صراحت این قاعده را به کار برده و آن را ضمن قواعد فقهی و به گونه‌ای عام در ارتباط با مصلحت بررسی کرده و کوشیده است نمونه‌های مختلفی از مصادیقی که مصلحت آن‌ها بر مفسده‌شان غلبه دارد یا به عکس آن است یا مصلحت و مفسده آن‌ها مساوی است، ارائه دهد (حسینی، ۱۳۸۱: ۸۹). قاعده اهم و مهم مربوط به موارد تزاخم ملاکات احکام در مقام عمل به آن‌هاست؛ یعنی جایی که مکلف نمی‌تواند به دو حکم شرعی اهم و مهم عمل کند و از این رو باید به اخذ اهم و ترک مهم اقدام کند (علیدوست، ۱۳۸۸: ۲۱). برای مثال اگر نجات دادن جان فردی که در حال غرق شدن یا سوختن یا خطر دیگری است، جز با تصرف در مال دیگران بدون اذن و رضایت مالک امکان ندارد، تصرف مزبور که در شرایط عادی حرام است، در فرض مزبور مباح و بلکه واجب

می‌شود. همین گونه است لمس کردن بدن زن نامحرم توسط مرد در صورتی که نجات جان او از خطر متوقف بر آن باشد. تشریح بدن مسلمان برای کشف علت بیماری خاصی و نجات بیماران از خطر مرگ و بیماری یا جلوگیری از آن در صورتی که از راه تشریح بدن غیرمسلمان غرض مزبور قابل تحصیل نباشد، فدا کردن مصلحت فرد برای مصلحت عموم، مثال‌های دیگری از قاعده اهم و مهم و نقش آن در اجتهاد اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۳۹). مطابق این ضابطه تنها در صورتی می‌توان مصلحت اجتماع را بر مصلحت فرد، مقدم ساخت که مصلحت اجتماع مهم‌تر باشد و گریزی هم از آن نباشد.

باید دقت کرد که میان این مطلب با آنچه در عنوان پیشین و در نگاه به سیره امیرالمؤمنین بیان شد، تعارضی وجود ندارد؛ گاهی در پیمودن مسیر هدف، بین مصلحت یک حکم با مصلحت حکمی دیگر، تراحم به وجود می‌آید؛ یعنی انجام دادن یکی، مستلزم باز ماندن از انجام دیگری است یا ترک یکی از آن دو، مقدمه انجام دیگری خواهد بود. در این صورت، اگر یکی از آن دو، مهم‌تر از دیگری باشد و تراحم بین اهم و مهم باشد، نباید اهم را فدای مهم کرد؛ بلکه به حکم عقل و وحی، باید مهم فدای اهم شود، زیرا حکم اهم، مصالح بیشتری دارد و تقدیم اهم بر مهم، حکم بدیهی عقلی است. در واقع، اگر برای دستیابی به هدف، راهی جز آن عمل و وسیله نامشروع و ممنوع وجود نداشته باشد و تنها طریق دستیابی به آن هدف، انجام آن عمل و توسل به آن وسیله باشد، باید میان ممنوعیت وسیله و فسادی که در اثر نرسیدن به هدف پیش می‌آید، به مقایسه و اهم و مهم پرداخت؛ مانند «ورود به خانه غضبی برای نجات غریق». آنگاه که کسی در چاه منزل همسایه در حال غرق شدن باشد، در مرحله نخست، ورود بدون اجازه صاحب‌خانه جایز نیست؛ به‌ویژه اگر این ورود، منوط به عبور از دیوار یا شکستن در منزل باشد. هدف، نجات انسان است و اگر راهی جز ورود به منزل، حتی از راه شکستن درب آن نبود، باید میان نجات آن شخص و مفسده شکستن درب خانه ارزیابی و مقایسه کرد. در این شرایط با اجرای قاعده «الضرورات تبیح المحظورات»، انجام کار ممنوع، جایز می‌شود. ولی اگر راه مباح، کم‌ضرر و بی‌خطر وجود دارد، باید از آن طریق اقدام کرد. پس، هدف، وسیله را توجیه نکرد، بلکه تراحم میان اهم و مهم است، زیرا آن هدف و مصلحت اهم، جز از این راه امکان‌پذیر نبود، از این رو این راه جایز شده است.

۲-۶. ضرورت و تناسب

از دیگر ضوابطی که در جهت تقدم مصلحت اجتماع بر مصلحت فرد، باید مورد توجه قرار گیرد، رعایت «ضرورت» و «تناسب» است. اگرچه ضرورت و تناسب دو مفهوم متفاوت‌اند و می‌توان آن‌ها را به‌عنوان دو ضابطه جدا در نظر گرفت، اما با تأمل در معنای آن‌ها، به‌نظر

می‌رسد این دو، آنچنان با یکدیگر پیوستگی دارند که لاجرم باید در کنار هم طرح شوند. مطابق این ضابطه، تقدیم مصلحت اجتماع بر مصلحت افراد، در جایی است که اولاً مصلحت از ضروریات و نیازمندی‌های زندگی باشد؛ به این معنا که مصلحت اجتماع متوقف بر آن عمل باشد. در واقع عقل که ملاک دست برداشتن از حکم را وجود ضرورت می‌داند، در حد ضرورت، ترک حکم را تجویز می‌کند، ولی بیش از آن عذری برای ترک حکم نمی‌بیند. از این رو، اگر حاکم اسلامی به علت ضرورت موقتاً از انجام حکمی صرف‌نظر کرده یا از حدود احکام کلی اولی و ثانوی تجاوز کرد، باید به ضرورت اکتفا کند (مخلصی، ۱۳۷۸: ۱۶۰). بر این اساس، مصلحت در موارد تکمیلی و تزیینی به کلی از اعتبار خارج است، زیرا لزوم مصلحت، چه در فقه و چه در حکومت، در راستای حفظ امر بایسته و برداشتن تکالیف دشوار است و دلیلی بر استثنای موارد تکمیلی وجود ندارد (صرامی، ۱۳۸۰: ۲۱۹)؛ ثانیاً بین آن مصلحت و آن عمل باید تناسب باشد: یعنی جواز تخطی از حکم، باید متناسب با میزانی باشد که حالت ضرورت را برطرف کند. هر فعل حرام یا ترک فعلی که به حکم ضرورت مباح شده است، تنها در حدی رواست که با آن زیان و ضرر دور شود یا هدف مشروع در جنگ محقق شود و هر اقدامی که بیش از آن انجام گیرد، به اصل یعنی «حرمت» بازمی‌گردد، از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «الْشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ؛ ماه‌های حرام را در مقابل ماه‌های حرام قرار دهید، که اگر حرمت آن را نگاه نداشته و با شما قتال کنند شما نیز قصاص کنید. هر که به ستم بر شما دست دراز کند او را از پای درآورید به قدر ستمی که به شما رسانده است، و از خدا پروا کنید و بدانید که خدا با پرهیزکاران است». (بقره: ۱۹۴)

در اسلام چون ماهیت حرام بودن عمل باقی می‌ماند، اباحه یا عدم مسئولیت تا جایی است که تناسب برقرار است؛ پس به محض عبور از مرز تناسب به هر شکل، اباحه نیز برداشته می‌شود. این مطلب به خوبی در کلام فقها نیز پیداست. برای مثال شیخ طوسی تخریب منازل مسکونی دشمن را فقط در صورتی جایز می‌داند که ظن غالب برود که بدون این عمل، فتح و پیروزی بر دشمن ممکن نباشد (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۱).

۲-۷. توجه به فرد در عین تقدم مصالح اجتماعی بر مصالح فردی

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 اگرچه در اجتماع کلان مصلحت غالب افراد آن و اکثریت جامعه بر مصلحت توده اندکی ترجیح دارد، اما با عنایت به اینکه نظام سیاسی در بستر جامعه با هویت مستقل (و نه توده افراد) شکل می‌گیرد و در مرحله اول می‌بایست نیازمندی‌های جامعه (مانند امنیت، آسایش، آزادی، رفاه و قانون) رفع شود، 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 (صرامی، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۹).

اما اگرچه ضابطه کلی این است که مصالح عمومی در اسلام بر مصالح فردی اولویت دارد، ولی باید توجه داشت که اسلام به مصالح فردی نیز اهتمام ورزیده و بر آن به‌عنوان انگیزه و عامل تکامل اشخاص تأکید دارد و به همین سبب است که اعمال قواعدی مانند لاضرر، لاجرح و نفی اکراه شامل موارد شخصی نیز می‌شود (رحمت‌الهی و پناهی بروجردی، ۱۳۹۰، ۱۲۸).

نتیجه‌گیری

در تعریف مصلحت، تقارب و نزدیکی زیادی بین نظریات فقهای شیعه و سنی دیده می‌شود، با این تفاوت که فقهای اهل سنت مبنای مصلحت را مصالح مرسله می‌دانند، اما فقهای شیعه، مصلحت را یا به سنت ارجاع می‌دهند و آن را به معنای تشخیص مصادیق احکام کلی شرعی لحاظ می‌کنند یا مصلحت را به دلیل عقل برمی‌گردانند؛ بدین صورت که هرگاه عقل به وجود مصلحتی قطع پیدا کرد که مغایر با هیچ‌یک از ادله شرعیه نبود و مقتضی جعل حکم بود، بی‌شک می‌تواند براساس آن به وضع حکم بپردازد. از این رو مصلحت مبتنی بر مصالح مرسله، از نظر اهل سنت دلیل معتبر شرعی محسوب می‌شود و حال آنکه از نظر شیعه، دلیل مستقل محسوب نمی‌شود و صرفاً چنانچه به سنت و عقل رجوع کند، دارای اعتبار است.

مصالح عمومی و فردی، هر دو، در فقه امامیه در چارچوب قوانین اسلام به رسمیت شناخته شده‌اند، اما در صورتی که مصالح فردی با مصالح اجتماعی در تعارض قرار گیرند، مصلحت فردی تحت الشعاع قرار می‌گیرد و مصلحت اجتماعی مقدم می‌شود. در شریعت اسلام و متون فقهی، موارد بسیاری از ترجیح مصالح اجتماع بر مصالح فرد مشاهده می‌شود که از جمله آن‌ها

می‌توان به ضمان صاحبان حرف نسبت به تلف یا اتلاف آنچه از اموال دیگران در اختیار دارند، تحریم احتکار، جواز قیمت‌گذاری کالای دیگران از سوی حاکم و نوع اختیارات حاکم و ... اشاره کرد.

اگرچه در سالیان اخیر، عنوان مصلحت نظام به عنوانی پرتکرار در ادبیات فقهی و سیاسی ما تبدیل شده است و استفاده‌کنندگان آن، معنایی عام از آن را اراده می‌کنند که هم شامل «حفظ حاکمیت اسلامی و جلوگیری از نفوذ اجانب» می‌شود و هم «آراستگی در درون جامعه اسلامی و به‌سامان کردن امور جامعه» را در برمی‌گیرد و آن از مصادیق بارز ترجیح مصالح اجتماعی و عمومی بر مصالح فردی و خصوصی است، اما تتبع و نگاه به آثار و نوشته‌های فقها بیانگر آن است که مراد آن‌ها از مصلحت نظام اغلب همان معنای دوم آن به معنای مصلحت جامعه است.

با تتبع در آثار فقها و نویسندگان اسلامی و به‌طور خاص نویسندگان شیعی، می‌توان برای مصلحت، ضوابط و معیارهایی را در نظر گرفت؛ «توجه توأمان به مصالح دنیوی و اخروی»، «توجه به اهداف و انگیزه‌های عام و فراگیر اسلام برای هدایت جامعه»، «عدم مخالفت با شریعت»، «مشروع بودن عمل»، «مراعات اصل اهم و مهم»، «ضرورت و تناسب»، «توجه به فرد در عین تقوم مصالح اجتماع»، از جمله ضوابط و معیارهایی هستند که در آثار فقها و اندیشمندان اسلامی در خصوص مصلحت اجتماعی بیان شده است که در این مقاله به‌اختصار به آن‌ها پرداخته شد. شناخت این ضوابط و معیارها می‌تواند تا حدود زیادی راه سوءاستفاده‌های احتمالی از مفهوم مصلحت اجتماعی در تصمیم‌گیری‌های کلان جامعه را محدود یا مسدود سازد و مانع از آن خواهد شد که افراد سلابی و ترجیحات شخصی خود را تحت عنوان مصلحت اجتماعی به دیگران تحمیل کنند؛ در واقع فقط زمانی می‌توان امری را به‌عنوان مصلحت اجتماعی بیان کرد و آن را مستمسک تحدید حقوق و آزادی‌های شهروندان قرار داد که ضوابط مذکور در آن موضوع رعایت شده باشد.

منابع

الف: فارسی و عربی

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
۲. افتخاری، علی اصغر (۱۳۹۲)، «تبارشناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه»، *سیاست متعالیه*، سال اول، ش ۱، ص ۷۹-۹۶.
۳. افضلی اردکانی، محسن (۱۳۹۵)، «سنجه‌های تشخیص مصلحت نظام از منظر فقه سیاسی اسلام»، *مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق*، سال دهم، ش ۳۳، ص ۵-۲۵.
۴. ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۲)، «ضوابط مصلحت در فقه شیعه»، *سیاست متعالیه*، سال اول، ش ۱، ص ۲۹-۵۸.
۵. آلمن، اندرو (۱۳۸۶)، *درآمدی بر فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندقی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. بحرانی، شیخ یوسف (۱۳۷۶)، *الحدائق الناظره*، نجف: دارالکتب الاسلامیه، جلد ۱.
۷. البوطی، محمد سعید رمضان (۱۳۸۴)، *مصلحت و شریعت؛ مبانی، ضوابط و جایگاه مصلحت در اسلام*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران: گام نو.
۸. بهادری جهرمی، علی؛ علم‌الهدی، حجت (۱۳۹۰)، *صلاحیت شورای نگهبان در تشخیص ضرورت تفویض قانون‌گذاری به کمیسیون‌های داخلی (اصل هشتادوپنجم قانون اساسی)*، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
۹. تقی‌زاده، جواد؛ نجابتخواه، مرتضی؛ فولادوند، سجاد (۱۳۹۵)، «مفهوم ضرورت در اصل هشتادوپنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، *دانش حقوق عمومی*، سال پنجم، ش ۱۶، ص ۲۳-۴۰.
۱۰. حسینی، سید علی (۱۳۸۱)، «سیر تطور مصلحت در فقه شیعه»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، ش ۱، ص ۷۸-۱۰۷.
۱۱. حیدری، موسی‌الرضا (۱۳۹۶)، *مبانی و ادله تقدم مصالح اجتماعی بر مصلحت فردی از دیدگاه مذاهب اسلامی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری.

۱۲. خمینی، روح‌الله (۱۳۳۸)، *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
۱۳. دارینی، علی (۱۳۸۰)، «وایژوهی؛ مصلحت و جایگاه آن»، راهبرد، ش ۱۹، ۲۴۵-۲۶۴.
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. رازی، فخرالدین (۱۴۱۲ق)، *المحصل فی علم الاصول*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۶. راسخ، محمد (۱۳۸۷)، *حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)*، تهران: طرح نو.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۱۸. رحمت‌الهی، حسین؛ پناهی بروجردی، زهرا (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی مصلحت در مکاتب فردگرا و جمع‌گرا غربی و فقه امامیه»، *حقوق اسلامی*، ش ۲۸، ص ۱۰۵-۱۳۸.
۱۹. زرکشی، بدرالدین محمد (۱۴۲۱ق)، *البحر المحيط فی أصول الفقه*، بیروت: دارالکتب العالمیه.
۲۰. سبحانی، جعفر (۱۳۶۰)، *منشور جاوید قرآن*، قم: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین، ج ۱.
۲۱. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، به تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
۲۲. الشرتونی، سعید الخدری (۱۴۱۰ق)، *اقرب الموارد*، قم: دارالهجره.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق)، *المقنعه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲)، *مجمع البحرين*، تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *الخلافا*، به تصحیح علی خراسانی و دیگران، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۶. ----- (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار فیما اختلف فيه من الاخبار*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۲۷. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۴ق)، *الدروس الشرعیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. ----- (۱۳۷۲)، *القواعد و الفوائد*، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ج ۱.
۲۹. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۳۰. عباسی، بیژن؛ سهرابلو، علی (۱۳۹۵)، «ضرورت در قانون اساسی؛ مفهوم- مرجع تشخیص و نظارت»، دانش حقوق عمومی، سال پنجم، ش ۱۵، ص ۷۹-۹۸.
۳۱. علم‌الهدی، علی بن الحسین (۱۳۶۳)، الذریعه الی اصول الشرعیه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، «مصلحت در فقه امامیه»، فقه و حقوق، ش ۱۸، ص ۳۵-۵۸.
۳۳. غزالی، محمدبن محمد (۱۴۱۷ق)، المستصفی من علم الاصول، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۴. الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، العین، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۳۵. الفیومی، احمدبن محمد (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر، قم: دارالهجره.
۳۶. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵)، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۷. کلانتری، علی‌اکبر (۱۳۷۶)، «فقه و مصلحت نظام»، فقه، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۲۱۶-۲۹۲.
۳۸. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، مقالات حقوقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
۳۹. محقق کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۹ق)، الرسائل، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۴۰. مخلصی، عباس (۱۳۷۸)، «بازشناسی فقه اجتماعی امام خمینی»، فقه؛ کاوشی نو در فقه اسلامی، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۱۶۰-۲۰۸.
۴۱. مرتضی زبیدی، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۳.
۴۳. ----- (۱۳۷۷)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: صدرا.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، بحوث فقهیه هامه، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب.
۴۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محدحسن (۱۳۹۶)، قوانین الاصول، به تحقیق رضا حسین صبح، قم: دار زین العابدین، چ اول.
۴۶. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۴۷. نیکزادی، عباس (۱۳۸۵)، «جایگاه مصلحت در بستر قانون‌گذاری حکومت اسلامی»، مطالعات راهبردی زنان، ش ۳۳، ص ۱۳۰-۱۶۰.
۴۸. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۳۸۳)، الفوائد الحائریه، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴۹. وکیل‌زاده، رحیم (۱۳۸۱)، مصلحت و جایگاه آن در حقوق اسلام، تهران: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی.