

واکاوی سیر تطوّر مصلحت در فقه سیاسی شیعه*

حسین احمدی سفیدان**

چکیده

مصلحت از جمله اصطلاحات و مفاهیم کلیدی در فقه شیعه می‌باشد و با تعبیری همچون قاعده مصلحت، اصل مصلحت در طول تاریخ تشیع در میان عالمان دینی مورد کنکاش و مذاقه قرار گرفته است. در طول تاریخ تقریباً تمام فقه‌های شیعه در ادوار مختلف فقه، رابطه متغیر میان مفهوم مصلحت، متعلق مصلحت و واژه مصلحت، را پذیرفته‌اند چون واسطه بودن مفهوم مصلحت در ارتباط میان واژه مصلحت و متعلق مصلحت امری بدیهی است که این رابطه مدام در تحول باشد. از این رو ممکن است در هر زمان و میان هر نسلی و یا دوره‌ای این مفهوم و یا واسطه تغییر نماید و ما در رابطه با یک واژه و متعلق مفاهیم متعددی را داشته باشیم و میان این معانی نیز نسبت‌هایی وجود دارد که بررسی آنها به فهم هر یک از آنها کمک خواهد کرد. این مقاله با استفاده از روش تحلیل محتوا به دنبال بررسی سیر تطوّر مصلحت در فقه سیاسی شیعه می‌باشد. مصلحت فقهی با گذر از منزلگاه‌های ضرورت و نیاز و عناوین ثانیه و اکل میتة به جهان سیاست، اقتصاد و حقوق قدم گذاشت و خود را در ساحت زندگی روزمره انسانها مشاهده کرد.

واژگان کلیدی: تحول، مصلحت، فقه سیاسی، فقه شیعه، امام خمینی(ره)

تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۱۴

* تاریخ دریافت: ۹۵/۱۲/۱۰

ahmadihosin@gmail.com

** استادیار دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

مقدمه و بیان مسئله

مفاهیم و معانی یک واژه در طول تاریخ تغییر می‌کند و این امر سبب می‌شود که به دنبال رابطه میان مفهوم، متعلق و واژه برویم. مفهوم مصلحت نیز از این قاعده مستثنی نیست. مصلحت از جمله مفاهیم و اصطلاحات کلیدی دانش فقه است. دانش فقه به اعتبار خاستگاه تاریخی خود، دانشی سنتی است و در زمینه و زمانه ای زاده یا تولید شده است که عصر اقتدارها در جهان اسلام است. هر چند وظیفه عمومی فقه استنباط احکام شرعی از ادله تفصیلی شریعت است و از این حیث محدود به زمان و مکان خاصی نیست، اما همو، رابط بین نص و تاریخ است. و لاجرم، زیستن در دوران تاریخی خاص که سنتی اقتداری است، خلق و خوی خاصی هم به دانش داده و «ذائقه فقه» را همانند هر دانش دیگر، شکل داده است. اصول، قواعد، مفاهیم و مختصات هندسی خاصی، متناسب با نظم سلطانی، به فقه سیاسی بخشیده است. این دانش را در مسیرهای ویژه ای رانده و به اعتبار همین سویه ها، لوازم و الزاماتی برفقه سیاسی افزوده و هم زمان آن را درون همین محدودیت ها و امکانات توسعه داده است. باتوجه به پویایی دانش فقه شیعه، از دنیایی که سنت اقتدار سلطانی است و قرن ها با آن زیسته است، ناگزیر باید مهاجرت می نمود؛ پای به محیطی می گذاشت که به کلی تازه است؛ مفاهیم، مختصات و قواعد درونی آن برای فقه و فقیهان سیاست اندیش مأنوس نمی نمود و نمی نماید (فقه و سیاست در ایران معاصر / ۱۲). از جمله مفاهیم و قواعد فقهی که از منازل فقهی گذر کرده به منزلگاه سیاست و حکومت رسیده است مفهوم مصلحت می باشد. در این مقاله نخست تاریخ شکل‌گیری و تاریخ فهم مفهوم مصلحت که هر دو از اهمیت والایی برخوردارند مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس سیرتاریخی مصلحت در فقه سیاسی شیعه طی ده قرن مرور می‌شود نهایت امر به

عصر شکوفایی مصلحت و نظریه امام خمینی (ره) ختم می‌شود. در این مرحله، مصلحت به بالاترین منزلگاه خود قدم گذاشت.

چیستی مصلحت

اصل مصلحت از ماده «صلح» گرفته شده و «صلاح» به معنای «ضد فساد» است. (لسان العرب / ۴۰۵) از اینرو «مصلحت» یعنی «صلاح» که جمع آن «مصالح» می‌باشد. اصلاح نیز به معنای «راست نمودن و به راه آوردن امر و یا چیزی است، آن هم بعد از آن که از راه به در شده و دچار فساد گردیده است.» [در لسان العرب این مثال آمده که] «اصح الدّابة» (یعنی در حق چارپا نیکی کرد و او را به سامان ساخت). و «صلح» به معنای «سلم» آمده است. بدیهی است که محور اصلی این واژه و مشتقات آن عبارت است از «نفع» و فرق نمی‌کند که این نفع از طریق تلاش برای فرد حاصل آمده باشد، مثل اکتساب فواید و لذایذ، و یا این که از طریق دوری کردن و پرهیز نمودن از چیزی به دست آمده باشد؛ مثل این که فرد خود را از شرّ مضار و یا رنج‌هایی به دور دارد. (ضوابط المصلحه فی الشریعة الاسلامیه / ۲۳)

در اندیشه اسلامی از مصالح و مفاسد با مفاهیمی هم چون «خیر و شر»، «نفع و ضرر»، «حسنات و سیئات» نیز یاد شده است، چرا که مصالح، همگی موارد نافع هستند که در زمره خوبی‌ها قرار دارند و بالعکس مفاسد تماماً بد و مضر هستند. در قرآن کریم کاربرد واژه «حسنات» برای «مصالح» و «سیئات» برای «مفاسد» رایج و غالب است.

واقع امر این است که تعاریف ارائه شده برای این مفهوم تماماً برحول یک محور واحد قرار دارند و آن هم مفهوم منفعت است. منفعت در این جا هم معنای

ایجابی (یعنی کسب نفع) و هم معنای سلبی (یعنی دفع مفسد و ضررها) دارد. مصلحت بر این اساس عبارت است از تأمین نفع به گونه ای که در مجموع اهداف پنج گانه ذیل تأمین و تحصیل شود: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال. این گونه به نظر می رسد که مفهوم نفع چه در حالت ایجابی و چه در حالت سلبی، مبتنی بر مفهوم دیگری مثل حفظ و نگهداری باشد. بدین صورت که انسان در پی آن است تا محورهای پنج گانه فوق را که در ارتباط با خود اوست، متناسب با مقتضیات زمان و مکان و در چارچوب اصول شرعی، حفظ و صیانت نماید.

به همین خاطر است که می بینیم کسانی هستند که در تمام مواردی که در فقه اسلامی نص صریحی برای آنها وجود ندارد، به نظریه مصلحت تمسک جسته و فقه اسلامی را بر پایه مصلحت بنیان می نهند و معتقدند تمامی طرق اجتهاد، در مواقعی که مسئله ای پیش آید ولی نص صریحی وجود نداشته باشد، به مصلحت منتهی می شود. این طرق مختلف تماماً به نظریه مصلحت برمی گردند و مبتنی بر همان بنیانی هستند که مصلحت بر پایه آن گذارده شده است، یعنی اصل رعایت مصالح در احکام شرعی. (نظریه المصلحه فی الفقه الاسلامی/ ۵۹). لازم به ذکر است که ما چند نوع مصلحت داریم:

۱- مصلحت فقهی: مصلحت فقهی به این سؤال پاسخ می دهد که: «آیا در مقام استنباط قوانین شرع می توان مصلحت را به مثابه مرجعی مستقل در نظر گرفت یا خیر؟» در این خصوص بعضی از فقها از عدم حجیت، عده ای از حجیت و گروهی از حجیت مشروط مصلحت سخن گفته اند.

۲- مصلحت فلسفی: مراد از مصلحت فلسفی همان حسن و قبح عقلی است که در گستره اندیشه مشهور است و در اندیشه شیعی مقام والایی دارد و مستقلات عقلیه از

این باب است و چه بسا در بسیاری از قواعد فقهی ملاک عمل است. مثلاً در باب قبح عقاب بلا بیان ملاک و سند بسیاری از احکام فقه است که مفصلاً در کتب اصول شیعی آمده است.

۳- مصلحت کلامی: علم کلام اسلامی متکفل و رسالت دار دفاع عقلی در مسائل دینی است مصلحت کلامی ناظر به اثبات مصلحت برای کلیه احکام الهی است و گروهی معتقدند که برای هر حکم الهی واقعا مصالحی است. نیز شهید ثانی در قواعد فقه می‌نویسد: «الشرع معلل بالمصالح» در کتابهای فقهی و اصولی ما همیشه اصل وجود مصالح و مفاسد و تبعیت احکام از آنها به عنوان یک پیش‌فرض و اصل مسلم پذیرفته شده است، و فقط به نتایج مبتنی بر آن پرداخته‌اند.

سیر تاریخی مصلحت

فقه اهل سنت، به جهت محدودیت‌هایی که در منابع احکام داشته، از قدیم‌الایام به مسأله مصالح مرسله (منابع اجتهاد / ۳۳۰ و ۳۳۳) و استحسان و قیاس مستنبط العله توجه داشته و آنها را از منابع استخراج کرده است؛ معتقدند که به همین وسیله، باب اجتهاد در فقه آنان باز بوده و کاملاً پاسخگوی نیازهای هر عصر و مکانی می‌باشد. اما در فقه شیعه مسأله توجه به مصالح و مفاسد سابقه (مانند اهل سنت از عهد خلفای راشدین) ندارد چون بعد از رحلت پیامبر اسلام با موجودیت ائمه اطهار لزومی نداشت و این طلب در عصر غیبت کبری پیدا شد و شیخ مفید اولین کسی است که اشاره نموده است. موارد بحث از مصلحت در فقه شیعه عبارت است از: جواز استماع غیبت، جواز کذب، مسوغات ولایت جائر، بیع وقف، خراج و مقاسمه، اجرت بر واجبات، و جهاد. در کتابهای اصول فقه نیز در دو قرن اخیر فراوان از مصلحت و مفاسد گفتگو شده است،

ولی در عین حال، اصولیون به این مساله که به چه دلیل احکام تابع مصالح و مفسد هستند، پرداخته‌اند و آن را به عنوان یک اصل موضوعی پذیرفته‌اند. کتابهایی از قبیل «کفایة الاصول»، «رسائل» و «فوائد الاصول» نمونه‌های خوبی بر این مدعا می‌باشند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ضرورت‌های ناشی از تاسیس دولت اسلامی باعث عنوان شدن احکام ثانویه، احکام حکومتی و ولایی، و مصلحت و مفسده، به صورت گسترده، در فقه گردید و چون علت و ملاک حکم، توسعه یا تضییق در حکم ایجاد می‌کند، گفته‌اند با وجود مصلحت یا مفسده می‌توان احکام را تغییر داد. قبل از بیان دلیل تبعیت احکام از مصالح و مفسد تذکر چند نکته مهم ضروری است.

۱. ثبات احکام، یک اصل مسلم بوده و نمی‌توان در آن خدشه نمود.

۲. فقه باید قابل اجرا و پاسخگوی مشکلات جامعه باشد.

۳. مساله تبعیت احکام از مصالح و مفسد، یک مساله فقهی نیست؛ بنابراین باید با

نگاه فلسفی آن را مورد مطالعه قرار داد. زیرا بحث از فلسفه فقه است نه خود آن.

۴. اثبات یا نفی این مساله به معنای پذیرفتن دیدگاه اشاعره نیست. اشاعره اصل

علیت و معلولیت و نیز سنخیت بین آنها را انکار کرده و حسن و قبح عقلی را نیز نمی‌پذیرند. اما ما در عین آن که این سه مساله را قبول داریم، معتقدیم که تبعیت احکام از مصالح و مفسد یا انکار آن، ارتباط و پیوندی با این سه مساله ندارد؛ همچنان که در این مقاله روشن خواهد شد.

۵. مساله مورد بحث ما ارتباطی با بحث اخباریها ندارد و هرگز به معنای نفی

حجیت عقل یا یقینی که از راه مقدمات عقلی حاصل می‌شود نیست.

۶. آنان که مساله تبعیت احکام از مصالح و مفسد را عنوان می‌کنند، گاهی مصلحت و مفسده را در متعلق احکام می‌دانند و گاهی در خود احکام، ما نیز در هر دو صورت به این مساله می‌پردازیم.

۷. تلاش این مقاله بر آن است که زمان را با فقه تطبیق دهد، نه آن که فقه را با زمان؛ یعنی دین را دنیوی نکند، بلکه دنیا را دینی کند و با آن تطبیق دهد.

یکی از مشهورات کلامی شیعه، تبعیت احکام از مصالح و مفسد نفس‌الامری است. مقصود این است که جعل احکام به وسیله شارع مقدّس بر پایه جلب مصلحت و دفع مفسده است. احکام برای انسان جعل می‌شود؛ بنابراین، جعل احکام شرعی بر پایه جلب مصلحت و دفع مفسده انسان‌ها است. ویژگی اعتقاد شیعه در «نفس‌الامری» بودن مصالح و مفسدی است که در جعل احکام لحاظ شده. قول مقابل که به اشاعره نسبت داده می‌شود به انکار نفس‌الامری بودن مصالح و مفسد مربوط است؛ (درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه ۸۶/۸۶) اما این که به صورت سربسته و اجمالی، احکام شرع، تأمین‌کننده سعادت بشر یعنی جلب مصالح و دفع مفسد برای او است، مورد انکار هیچ مسلمانی نیست. توضیح این که شیعه می‌گوید: مصالح و مفسد واقعی و نفس‌الامری برای انسان، جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع وجود دارد که در نظام علی و معلولی تکوینی عالم، انسان می‌تواند با انجام رفتارهایی، باعث جلب آنها به خود یا دفع آنها از خود شود؛ ولی اشاعره معتقد است که جدا از جعل و خواسته تشریحی شارع، مصلحت و مفسده‌ای وجود ندارد. مصلحت و مفسده انسان همان است که شارع در رفتار انسان‌ها فعلاً (انجام دادن) و ترکاً (انجام ندادن) می‌خواهد.

تبعیت احکام از مصالح و مفسد نفس‌الامری، از نتایج گزاره کلامی معروف در کلام شیعه است که می‌گوید: افعال خداوند متعال هدفمند است و فعل خرافی (بدون

غرض، غیرهدفدار) برای او محال است. (تقریرات فلسفه/۲/ ۳۰۰) با توضیح آن گزاره و بحثی که درباره آن در کلام شیعه وجود دارد، ابتدای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بر آن گزاره روشن می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در تجریدالاعتقاد می‌نویسد: و نفی الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده اليه. مرحوم علامه حلّی در شرح آن می‌گوید: متکلمان درباره هدفمند بودن افعال الاهی اختلاف کرده‌اند. معتزله بر این باورند که افعال خداوند متعال هدفمند است و خداوند، کار بدون فایده انجام نمی‌دهد؛ اما اشاعره می‌گویند: محال است که افعال خداوند، معطل به اغراض و مقاصد شود. برهان بر صحت نظر معتزله این است که هر فعلی اگر برای غرضی نباشد، عبث خواهد بود و از آنجا که عبث، امری قبیح است، برای خداوند متعال محال خواهد بود؛ بنابراین اگر افعال خداوند هدفمند نباشد، محال لازم می‌آید؛ پس افعال خداوند هدفمند است؛ اما دلیل اشاعره عبارت از این است که هر فاعلی که افعال خود را برای غرضی انجام می‌دهد، ذاتاً فاعل ناقص خواهد بود؛ زیرا در صورتی فعل را برای غرض انجام می‌دهد که بخواهد با تحقق آن غرض، نقص خود را برطرف کند؛ پس هدفمند بودن فعل، با نقص فاعل ملازم است. از آنجا که نقص بر خداوند متعال محال است، لازمه آن یعنی هدفمند بودن افعال هم برای او محال خواهد بود. این دلیل مردود است؛ زیرا بین هدفمند بودن فعل و نقص فاعل، تلازم برقرار نیست. توضیح آن که هدفمند بودن فعل وقتی ملازم با نقص فاعل است که غرض و نفع فعل به خود فاعل برگردد؛ اما در صورتی که غرض فعل به غیر فاعل بازگردد، هدفمند بودن فعل ملازم با نقص فاعل نخواهد بود؛ از همین رو گفته می‌شود: خداوند متعال جهان را برای نفع خود جهان، نه نفع خودش آفرید. (کشف المراد/۳۳۱)

ابتنای تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری بر مسأله کلامی پیش گفته این است که جعل احکام شرع به وسیله خداوند، با واسطه معصوم صورت می‌گیرد. طبق باور کلامی مبنی بر هدفمند بودن افعال الهی، جعل احکام که مصداقی است از افعال الهی هدفمند خواهد بود، هدف آن، برابر بیانی که پیش‌تر از علامه حلّی در گفت‌وگو با اشاعره روشن شد، نفعی است که در نتیجه آن جعل، عاید انسان‌هایی می‌شود که احکام برای آن‌ها جعل شده است.

پی‌گیری کلامی و فلسفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، فرصت و تفصیل فراوان می‌طلبد که از چارچوب این مقاله خارج است؛ اما تذکر دو نکته در اینجا ضرورت است؛

۱. این که مسأله تبعیت احکام شرع از مصالح و مفاسد نفس‌الامری از شاخه‌های غرضمند بودن افعال الهی است، نکته مهمی را درباره امکان دستیابی انسان (مجتهد جامع‌الشرائط) به مصالح و مفاسد احکام که گاهی از آنها به ملاکات یا مناطات احکام یاد می‌شود به ما می‌آموزد. لازم است توجه شود که گاهی ملاکات و مناطات احکام گفته می‌شود و منظور (منابع حکم) علل مستنبطه شرعیة احکام است که از ادله شرعیه می‌توان استنباط کرد. در این صورت، مجتهد در واقع، موضوع اصلی حکمی را که شارع جعل کرده است، در می‌یابد، نه این که لزوماً به مصلحت و مفسده نفس‌الامری رسیده باشد. از آنجا که فاعل یا جاعل احکام شرع خداوند متعال است، آن که به مصالح و مفاسد احکام به طور کامل آگاه است، بالاصاله، خود خداوند است. هیچ تلازمی بین تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و امکان یا ضرورت آگاهی انسان از آن مصالح و مفاسد وجود ندارد. خلطی که متأسفانه در برخی از نوشته‌ها و گفته‌ها درباره استنباط احکام شرع از روی مناطات و ملاکات احکام صورت می‌گیرد،

از مغفول واقع شدن همین نکته ناشی است. گاهی در جهت استدلال برای امکان استنباط احکام از روی ملاکات و مناطات از این مقدمه استفاده می‌شود که احکام شرع، تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری است؛ در حالی که بین «تبعیت احکام از مصالح و مفاسد» و «امکان دستیابی و آگاهی انسان به آنها» تلازمی وجود ندارد. بین تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و آگاهی جاعل و تشریح‌کننده آن احکام به مصالح و مفاسد ملازمه وجود دارد؛ البته امکان دستیابی انسان به مصالح و مفاسد احکام و در نتیجه استنباط احکام از روی آن‌ها هر چند فی‌الجمله و به نحو موجب جزئیة ممکن است با ادله دیگری اثبات شود.

منظور این است که مسأله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری آن را اثبات نمی‌کند. تنها نکته این است که اگر کسی بخواهد زمینه امکان دستیابی به احکام شرع از طریق مصالح و مفاسد نفس‌الامری را فراهم آورد، به طور طبیعی لازم است ابتدا اثبات کند که احکام شرع بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری بنا شده است. نتیجه نهایی این می‌شود که گزاره تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری فقط می‌توانستند مقدمه‌ای از مقدمات استدلال به امکان دستیابی به احکام از روی مصالح و مفاسد نفس‌الامری، قرار گیرد. لازمه این سخن این است که اگر کسی منکر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری باشد، هرگز نمی‌تواند ادعا کند که می‌تواند از روی مصالح و مفاسد نفس‌الامری به احکام شرع پی‌ببرد.

۲. مصلحت و دفع مفسده به صورت پایه جعل و تشریح حکم، به چهار صورت

متصور است:

صورت اول: مصلحت یا دفع مفسده، یا به خود حکم یا به متعلق آن مربوط است.

صورت دوم: مصلحت یا دفع مفسده ممکن است خودش متعلق حکم باشد.

صورت سوم: ممکن است خودش متعلق حکم نباشد؛ بلکه بر تحقق متعلق حکم مترتب شود.

صورت چهارم: در صورت اول نیز ممکن است مصلحت یا دفع مفسده با خود حکم که مجعول شارع است، محقق شود. (این صورت را تصوّر صرف دانسته‌اند و در جعل احکام شرعی امکان وقوع ندارد.)

ممکن است چیزی باشد که بر اطاعت حکم مترتب شود؛ بنابراین، چهار صورت ذیل متصور است که با مثال‌های فرضی در پی می‌آید:

۱. مصلحت یا دفع مفسده، خودش متعلق حکم است؛ مانند امر به سیر و سلوک الی‌الله تعالی.

۲. مصلحت یا دفع مفسده، خودش متعلق حکم نیست؛ بلکه بر متعلق حکم مترتب می‌شود. امر به نماز که با تحقق نماز، مصالحی مانند قرب‌الی‌الله یا پرهیز از فحشا بر آن مترتب می‌شود.

۳. مصلحت یا دفع مفسده، با جعل خود حکم محقق می‌شود. این صورت است که گفته شده امکان وقوعی آن در جعل احکام شرعی نیست. (درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه / ۸۷)

محقق نائینی در این باره می‌نویسد: این باور که بگوییم مصلحت در خود امر شرعی است، نادرست است؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید مصلحت به مجرد فعل شارع که همان جعل حکم شرعی است، محقق شود در صورتی که حکم شرع، برای انبعاث و انزجار مکلف است و مصلحت یا دفع مفسده با امتثال امر و نهی شارع به وسیله مکلف حاصل می‌شود. (فوائد الاصول/ ۳/ ۵۹) باید توجه داشت که این سخن فقط درباره احکام تکلیفی درست است؛ اما در احکام وضعی می‌توان گفت که خود

حکم یعنی نفس جعل شارع مصلحت دارد، نه این که شارع چیزی را جعل کرده باشد تا در اثر اطاعت مکلف در آن یا مترتب بر آن، مصلحتی حاصل شود؛ برای مثال، جعل ملکیت و زوجیت در روابط انسان‌ها، خودش مصلحت دارد که طی آن، روابط انسان‌ها منظم و سامان یافته می‌شود. احتمالاً منظور مرحوم آیت‌الله خوئی در مصباح‌الاصول از این که «در احکام وضعیه، مصالح تابع خود احکام است»، همین باشد. «هذاکله بناء علی ما هو المشهور من مذهب العدلیه من تبعیة الاحکام للملاکات فی متعلقاتها و اما علی القول بكونها تابعة للمصالح فی نفسها کما مال الیه صاحب الکفایة فی بعض کلماته و کما هو الحال فی الاحکام الوضعیه مثل الملکیة و الزوجیه ونحوها فالاشکال مندفع...» (مصباح‌الاصول ۴۳/۲)

البته در احکام وضعیه نیز سرانجام، فعل اختیاری انسان در جلب مصالح و دفع مفسد دخالت دارد؛ ولی دخالت آن وقتی است که شارع، آن احکام وضعیه را موضوع احکامی قرار دهد که متعلق به رفتار انسان باشد.

۴. مصلحت یا دفع مفسده بر نفس اطاعت حکم شرعی مترتب می‌شود؛ مانند اوامر و نواهی امتحانی که مصلحت آنها مربوط به اظهار اطاعت و عبودیت عبد به مولای خود است. (انوارالهدایة/۲ / ۲۹۹)

توجه و عدم غفلت از صورت‌های گوناگون اخذ مصلحت به صورت پایه تشریح احکام شرع باعث پرهیز از برخی اشتباهات خواهد شد. وقتی گفته می‌شود احکام، تابع مصالح و مفسد نفس‌الامری است، هر یک از صورت‌ها می‌تواند قابل وقوع باشد. دلیل کلامی پیش گفته هیچ یک از این صورت‌ها را تعیین نمی‌کند و با هر یک از آنها قابل سازگاری است؛ زیرا این دلیل مبتنی بر غرض مندی افعال خداوند است که می‌تواند با هر یک از صورت‌های پیشین هماهنگ باشد؛ بنابراین نمی‌توان از قول به

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری نتیجه گرفت که همه احکام شرعی در متعلّق خود مصلحت نفس الامری دارد. شاید مصلحت در نفس اطاعت و اظهار عبودیت باشد.

سیر تاریخی مصلحت در فقه شیعه

مفهوم مصلحت، همچون بسیاری از مفاهیم بالنسبه نوین دیگر فقهی، بر بستر تاریخی تجربه تعامل دولت اسلامی و جامعه با دستگاه شرعی فقه در طول تاریخ رویده و از درون اندیشه و فرهنگ اسلامی طی فرایند تحولات چهارده قرن سر برآورده است. بدون درک این فرایند و راهیابی به ساختار درون فقه و نحوه تعامل دولت، و شریعت طرح مصلحت پذیرفتنی نیست. هر چند باید میان مصلحت گرایی به عنوان یک نظریه یا گرایش و مصلحت پذیری به عنوان یک فرایند تمایز قائل بود؛ اما نمی توان ایدئولوژی و نهاد یا نظریه و فرایند را یکسره از یکدیگر جدا پنداشت و از روابط دوجانبه و تعامل دیالکتیکی آنها غافل شد. تعریف مقطعی از مصلحت با استناد و ارجاع به نخستین مراحل تکوینی آن، غفلت از تاریخ و تحقق تمام و کمال آن در بستر حیات انسانی و در نتیجه، ناقص و ابتر است و ما را با مغالطه قرائت «خارج از متن» یا گرفتار رویکردی نا زمان مند (دیاکرونیک) می گرداند.

روند و فرایند تاریخی مصلحت در مکتب فقهی شیعه بسیار دیرتر از اهل سنت تقریباً در اوایل قرن پنجم هجری آغاز شد که دلایل آن جای خود را دارد از اینرو بحث مقاصد الشریعه و سیر تاریخی آن متفاوت از اهل سنت است و این پروسه طی مراحل چندی به وجود آمد که به دقت باید بررسی شود.

۱. مرحله اول: (۴۱۳ق) - (۵۶۷۶ق)

انقطاع فیض مستقیم و مستمره (غیبت صغری) از ناحیه مقدسه و شروع غیبت کبرای امام عصر (عج) حیات سیاسی - اجتماعی شیعه را دستخوش آزمون بزرگی می‌کند. این دوره به لحاظ تاریخ سیاسی اسلام شامل مقاطع سرنوشت سازی است. سیاست سرکوبگری شیعیان که دولت عباسی در پیش گرفته بود در مرکز کشور بیشتر اجرا می‌شد لاجرم جنبش‌های معارض به اطراف رانده شدند که اوج این پروسه زمان به قدرت رسیدن فاطمیان در مصر و نیز اداره در شمال آفریقا و یا مغرب عربی است. همزمان با ضعیف شدن نظام خلافت عباسی در این عصر ما شاهد به قدرت رسیدن امرای شیعی آل بویه هستیم^۱.

حادثه ویا فاجعه مهم دیگر در نیمه دوم قرن هفتم هجری و در پی هجوم بی‌امان و ویرانگر مغولان، تحول مهم سیاسی در جهان اسلام واقع شد. با سقوط بغداد بوسیله هلاکو خان در سال ۶۵۶ ق بساط خلافت دیر پای پانصد ساله عباسیان برچیده شد، و تیره‌ای از مغولان - ایلخانان در ایران و عراق حکومت یافتند که به تدریج با تمدن و فرهنگ بلاد مغلوبه خو گرفته و کم کم به سلک مسلمانان درآمدند. با سقوط عباسیان آخرین پرده‌های فشار و استبداد سیاسی که در هیئت رسمی دینی یعنی اهل سنت حاکم وجود داشت، رخت برچید و روند تسامح دینی ایلخان زمینه را برای بروز و ظهور افکار و اندیشه‌های تازه فراهم نمود که موجب بهره‌برداری آگاهانه علمای شیعی قرار گرفت. شیعیان فرصتی یافتند تا با نزدیک شدن به مرکز قدرت سیاسی و بهره جستن از آن، به صورت چشمگیر اندیشه‌های کلامی و فقهی خود را ترویج دهند و گامهای مهم به سوی تفوق علمی و سیاسی بر ایران و عراق بردارند. طبیعی است تمام این تحولات نمی‌توانست از نگاه تیز بین فقهای شیعه دور بماند و لاجرم به مسائلی

که فراتر از امور حسبیه است و مربوط به جوهره امامت و حکومت شیعی بود و در دوره غیبت کبری متروک مانده بود پردازند و در این عصر است که به خاطر نیاز شدید زمان و اقتضای سیاسی و اجتماعی تئوری مصلحت شیعی متولد می‌شود. مبتکران و اندیشمندان شیعی این دوره ها به ترتیب سه نفراند :

۱- محمد بن نعمان تلعبیری (شیخ مفید) (م ۴۱۳ ق)

۲- شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق)

۳- علامه حلی (م ۷۲۶ ق)

به ترتیب به هریک از آنها می‌پردازیم :

مرحله اول:

ظهور اندیشه مصلحت توسط شیخ مفید (م ۴۱۳ ق)

وی معاصر دولت شیعی آل بویه است. اولین کسی است که مصلحت را بنیان نهاد. از باب نمونه شیخ مفید در مبحث «بیع» در بیان یکی از اختیارات حاکم می‌نویسد: «و للسلطان أن يكره المحتكر على اخراج غلته و بيعها في أسواق المسلمين... وله أن يسعرها على ما يراه من المصلحة.» (المقنعه/۶۱۱) «حاکم می‌تواند، محتکر را به بیرون آوردن غله خود و فروش آن در بازار مسلمین وادار کند... و می‌تواند بر جنس او، آنگونه که مصلحت می‌داند، نرخ بگذارد». و شاگرد دانشورش شیخ طوسی (م ۴۶۰) ابعاد گوناگون آن را باز شناخت و باز شناساند. از باب نمونه شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق) در کتاب مبسوط، بخش «زکات»، هنگام بحث از اراضی مفتوح العنوة، می‌نویسد: «أن التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين.» و علامه حلی (م ۷۲۶ ق) در ادامه کوشش‌های در خور تحسین محقق اول (م ۶۷۶ ق) کاستی‌های نظریه شیخ را زدود و آن را به مصادیق جدید دیگری تعمیم داد. در نقد و

اصلاح نظریه شیخ تلاش‌های مؤثر و سودمندی داشت با این همه از قلمرو نظریه شیخ چندان فاصله نگرفت بلکه از نظریه او پا فراتر نهاد. در معراج‌الاصول بیان می‌کند که «المصلحة هی ما یوافق الانسان فی مقاصده لدنیاہ او لآخرتہ او لهما و حاصلہ تحصیل منفعۃ او دفع مضرۃ.» (معراج‌الاصول/۲۲۱)

در واقع همان دیدگاه شیخ را با مقتضیات زمان خود منطبق ساخت و بدان، نظم، سامان، انسجام و پختگی بخشید. از باب نمونه محقق حلی در بخش «جهاد» شرایع می‌نویسد: «فرضه علیک الکفایۃ و لایتعین الا أن یعینہ الامام (ع) لاقتضاء المصلحة.» (محقق حلی، ۱۳۸۹ق، جهاد) جهاد واجب کفایی است (نه عینی) مگر این که امام (ع) به اقتضای مصلحت، آن را واجب عینی اعلان کند.

مرحله دوم:

طرح جامع اندیشه مصلحت

این دوره جهان اسلام شاهد جنبش‌های بزرگ علیه سلطه مغولان است و قیام‌های سراسری در همه جا به چشم می‌خورد. در این میان قیام سربداران خراسانی از همه مهم‌تر است. این قیام شاید تنها قیام سیاسی تشیع اثنی عشری در این عهد باشد که منجر به تاسیس دولت و حکومت در شهر سبزوار می‌شوند و شمس‌الدین محمد بن مکی عاملی (م ۷۸۶ ق) معروف به شهید اول، اولین اندیشمند و فقیه است که به عنوان مجتهد جامع شرایط برای آنها کتاب لمعه را به تحریر در می‌آورد. این کتاب به عنوان سند فقهی می‌تواند اولین متن تحریری باشد که از سوی یک عالم شیعی برای تعیین تکلیف مؤمنین در سایه دولت شیعی تهیه شده باشد. شمس‌الدین محمد بن مکی عاملی (م ۷۸۶ ق) معروف به شهید اول، نخستین کسی است که طرحی نسبتاً جامع درباره مسائل مرتبط با مصلحت ارائه کرد. وی مصلحت را در مرحله اول در زمره

قواعد فقهی بررسی کرد و در آثار فقهی خود در مرحله استنباط احکام شرعی از آن بهره برد و از سویی پیوند آن را با احکام حکومتی به احتمال بسیار در متن تعریف حکم حکومتی یادآور شد و از طرفی ضابطه شناخت حکومتی بودن و مصلحتی بودن روایات حکومتی و مصلحتی را از دیگر روایات مطرح ساخت؛ با این حال همان طور که بیان شد ظهور سلطنت صفویان در قرن دهم هجری قمری تحولات مهمی را در ایران پدید آورد که دگرگونی در اوضاع واحوال جامعه تشیع در زمره مهم‌ترین آنها قرار دارد. در این دوران از سویی کوشش‌های فقیهان پیشین زمینه را برای گسترش فقه فراهم آورده بود و از طرفی، ارتباط تنگاتنگ فقیهان و دانشوران شیعه با دستگاه سلطنت صفوی و ظهور سلسله‌ای از شاهان قدرتمند که خود را رسماً شیعه می‌دانستند و تشیع را به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام کردند، روحانیت شیعه را با موضوعات نو‌پیدایی رویارو ساخت که باید بدان‌ها پاسخ می‌داد و در مقابل آنها موضع می‌گرفت (صفویه از ظهور تا زوال/ ۳۷۱-۳۹۸) در قرن دهم سه فقیه عظیم‌الشان شیعه، محقق کرکی، شهید ثانی و محقق اردبیلی پا به عرصه حیات گذاشتند و فقه شیعه را به میزان قابل ملاحظه‌ای گسترانیدند. (تاریخ الفقه الاسلامی و ادواریه/ ۳۵۵-۳۵۹)

توسعه و گسترش فقه و استدلال‌های دقیق‌تر و عمیق‌تر از این دوره و طرح مساله ولایت فقیه و دیگر مسائل مربوط بدان از ویژگی‌های مهم فقه شیعه در این دوره است (مقدمه ای بر فقه شیعه/ ۵۵-۵۶) مساله مصلحت از هر دو ویژگی بی‌نصیب نبوده است، چه از سویی در سخنان این فقیهان به گونه‌ای مشروح‌تر آمده و از طرفی گاه با ولایت فقیه پیوند خورده است.

محقق کرکی (م ۹۴۰ ق) ضمن تاکید بر ولایت فقیه و نسبت دادن آن به دانشوران و فقیهان بزرگ پیش از خود، مانند سید مرتضی، خواجه نصیر طوسی و علامه

حلی (رسائل المحقق الکرکی/۱/۱۴۲) و توضیح معنی مصلحت از رهگذر بیان مصادیق آن، بر مصلحت به عنوان مبنا و ضابطه احکام حکومتی تاکید می‌ورزد. (جامع المقاصد/۵/۷۲) و تصمیم‌ها و احکام ولی را هر گاه بر پایه مصلحت نباشد، مردود و فاقد اعتبار شمرده و نوشته است (جامع المقاصد/۴/۸۷) «ولایت فقیه نوعی ولایت بر مصالح است، به عنوان نمونه اگر کسی مکانی را برای مسجد یا مقبره وقف کند قبض به دو صورت محقق می‌شود. . . صورت دوم قبض حاکم شرع است.» در استدلال بر این حکم چنین نوشته است: «. . . ولان الوالی للمصالح العامه هو فیعتبر قبضه.» (همان/۲۴-۲۵)

شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) در این باره نوشته است: «المراد بالفقیه حیث یطلق علی وجه الولاية الجامع لشرایط الفتوی. . . فانه منصوب للمصالح.» (مسالك الافهام/۱/۴۸) «مراد از فقیه، در مواردی که ولی به او اطلاق می‌شود جامع شرایط فتوا است. . . او برای حفظ مصالح عمومی از سوی امام علیه السلام گمارده شده است.»

شهید ثانی نیز در ابواب مختلف فقه در معنی مصلحت و ضابطه بودن آن برای احکام صادر شده از سوی مقام ولایت دیدگاهی مشابه محقق کرکی داشت (همان/۸۱/۲، ۲۷۳ و ۲۸۵)، این فقیه بزرگ که شارح توانمند لمعه شهید اول است، دیدگاه‌های او را در این باره گسترانید و گاه مستدل ساخت. (الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه/۳/۷۲ و/۲/۳۹۹ و ۴۰۱/۳۹۹ - ۴۰۰/۴۰۳/۳۹۷ - ۳۹۸)

محقق اردبیلی ضمن اعتقاد به ولایت فقیه (مجمع الفائده و البرهان/۸/۱۶۰ و/۹/۱۶۸ و ۴/۱۶۱ و ۹/۲۳۱ و ۴/۴۰۶ و ۱۲/۲۷ - ۲۹/۱۱ و/۸/۱۶۰) توضیحات مناسبی درباره سخنان علامه درباره مصلحت دارد، به عنوان مثال در این مساله که چرا مال پیدا شده را به حاکم می‌توان سپرد، نوشته است: «چون حاکم «نایب» فرد غایب

است و برای مصالح جامعه و مردم نصب شده است . . . حاکم این مال را نگهداری و اگر مصلحت بداند به فروش می‌رساند.» (مجمع الفائدة و البرهان / ۱۰/۴۳۴-۴۳۸)

پیش از این به احکام فقهی جزیه و لزوم مراعات مصلحت در آنها اشاره شد، لیکن ظاهر مطالب فقیهان نشان می‌دهد که این احکام را درباره زمان حضور امام علیه السلام فرموده‌اند و درباره زمان غیبت سکوت کرده‌اند که آیا در زمان غیبت هم می‌توان احکام جزیه را جاری ساخت یا این احکام ویژه زمان حضور امام علیه السلام است. محقق اردبیلی در این باره نوشته است: «در زمان حضور حکم جزیه آشکار است. امام آن گونه که مصلحت بداند مصرف می‌کند . . . ولی در زمان غیبت مشکل است. ممکن است گفته شود حاکم شرع که نایب امام معصوم علیه السلام است می‌تواند جزیه بگیرد و آن را در زمره بیت المال مسلمانان قرار دهد و در راه مصالح مسلمانان صرف کند...» «واما فی زمن الغیبة فمشکل ویمکن جواز اخذها للحاکم النایب له - علیه السلام - وجعلها فی مصالح المسلمین، مثل بیت المال المسلمین . . .» (همان/ ۷/ ۵۱۸)

بدین سان محقق اردبیلی به رابطه مصلحت با ولایت فقیه اشاره می‌کند که پیش از وی به نظر ایشان مطرح نبوده است. محقق اردبیلی در همین سخن بدان اشاره می‌کند. و از فقیهان پیشین که به مسایلی از این دست نپرداخته و حکم این گونه مسایل را تنها در زمان حضور امام بیان کرده‌اند در حالی که در زمان غیبت مورد نیاز و ابتلا است، گلایه کرده و نوشته است: «با این حال مساله، روشن نیست که آیا غیر از امام معصوم علیه السلام کسی چنین اختیاری دارد؟ هر چند که برای این حکم نه دلیلی یافته‌ام و نه در سخنان فقیهان شیعه مطلبی دیده‌ام، بلکه عبارات آنان در این باره گنگ و مجمل است. شگفتا که آنان چرا احکام مربوط به عصر حضور امام علیه السلام را مطرح می‌کنند و این گونه مباحث را [که مردم بدان نیاز دارند] رها می‌کنند. شاید بدین دلیل

باشد که به مستند و حجتی درباره آن دست نیافته‌اند. لیکن سزاوار است که به صراحت این نکته را بگویند تا ذهن امثال من روشن شود و شبهه‌ها رخت برینند. «
(همان/۵۱۹/۷)

بدین سان اندیشه‌های این سه فقیه ارجمند در عصر صفویه در چهره‌های نوینی برای فقیهان بعدی در بحث مصلحت گشود و راه را برای برداشتن گام‌های بعدی در این مساله هموار کرد اما دیری نپایید که نهضت اخباریان بخش گسترده‌ای از جهان تشیع را در بر گرفت و به طور کلی زمینه و ریشه مسایلی از این دست را خشکانید.

محمد باقر بن محمد اکمل، وحید بهبانی (م: ۱۲۰۵ ق) افزون بر دفاع سر سخنان از استواری وصحت ضوابط و قواعد اصولی، و احیاء دوباره روش فقیهان پیشین به صراحت، ولی فقیه و حاکم شرع را نایب امام معصوم دانست (الفوائد الحائریة / ۵۰۱-۵۰۳) و زمینه را برای روشن شدن مساله مصلحت در عصر غیبت فراهم کرد.

جعفر بن خضر جناحی نجفی (کاشف الغطاء) (م: ۱۲۲۸ ق) از شاگردان برجسته وحید بهبانی کتاب کشف الغطاء را در زمان جنگ‌های ایران و روسیه نگاشت و در باب جهاد این اثر ارزنده به مسایل مصلحت بیشتر از فقیهان پیشین پراخت و نیز رابطه مصلحت را با حکومت در زمان غیبت روشن‌تر ساخت. (کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء / ۴۰۴ / ۴۱۳ / ۳۹۴ / ۳۹۷ / ۴۰۱ و ۴۱۳) نراقی (م: ۱۲۴۵ ق) نیز افزون بر بررسی مشروح ولایت فقیه پیوندی روشن‌تر میان مساله ولایت و مصلحت برقرار کرد. (عوائد الایام / ۵۵۷-۵۸۰)

مرحله سوم:

پیوند ولایت فقیه و مصلحت

محمدحسن بن محمد باقر نجفی (م: ۱۲۶۶ ق) از شاگردان کاشف الغطاء و احتمالاً از شاگردان وحید بهبهانی، (مقدمه ای بر جواهر الکلام/۱/۲۲) با نگارش کتاب ارزنده و جامع فقهی خود جواهر الکلام در شرح و بسط و مستدل تر کردن مصلحت کوشید و پیوند آن را با ولایت فقیه در عصر غیبت روشن تر ساخت. صاحب جواهر به مناسبت های مختلف مصادیق متعددی از مصلحت را بیان کرده و از مجموع مواردی که وی این واژه را بر آن ها اطلاق کرده چنین به دست می آید که مصلحت به معنی منفعت است و مصلحتی که ضابطه تصمیم گیری حاکم و ولی است، منفعتی است که به نحوی به عموم مردم و جامعه بازگردد. (جواهر الکلام/۱۵/۳۸۰ و ۱۰/۱۶ و ۱۹/۱۳۶ و ۲۱/۱۱۷ و ۲۵/۳۵۲ و ۲۸/۳۵ و ۱۱۲ و ۳۵/۴۳۳ و ۴۰/۱۲۷)

تنها موضوعی که در مطالب ایشان در این باره (ولایت و مصلحت) جدید است و افق های نوینی را برای شیفتگان این گونه موضوعات گشوده است، مساله پیوند ولایت فقیه و مصلحت است. صاحب جواهر از سویی مساله ولایت فقیه را اصلی مسلم دانسته و درباره آن نوشته است ولایت فقیه از امور مسلم و قطعی (همان/۴/۸۱۹)، ضروری و روشنی است که نیاز به دلیل ندارد. (همان/۱۶/۱۷۸) به طور فشرده نکته های زیر را درباره مصلحت در جواهر الکلام می بینیم:

۱- نخستین تحولی که صاحب جواهر در این باره آفرید آن است که وی مطالب مربوط به مصلحت را به گونه ای مشروح و مستدل آورده است. مقصود ما از مستدل آن است که دلایل فقهی آن از قبیل آیات، روایات و اجماع را نقل و بررسی کرده است. این روش پیش از صاحب جواهر دست کم درباره مصلحت به این گستردگی نبوده

است، و مشروح بودن مطالب او بدین معنی است که وی افزون بر توضیح مطلب به نقل و نقد و بسط نظریه‌های مختلف در این باره پرداخته، و آنها را تحلیل کرده است.

۲- با مبتنی ساختن این مساله بر ولایت فقیه به عنوان یکی از ثمرات آن، مشکل مسایلی از این دست را در زمان غیبت حل کرده و بدین سان پاسخی به گلابه امثال محقق اردبیلی که چرا فقیهان فروعاً مبتلا به را در این باره بررسی کرده‌اند، داده است. به نظر می‌رسد این مهم‌ترین دستاوردی است که پیش از صاحب جواهر در فقه رسوخ کرده و لیکن او آن را سامان داده، مستدل ساخته و زمینه را برای استنباط‌های بعدی در این باره فراهم آورده است.

۳- لازم است یادآوری شود این تنها موردی نیست که وی احکام حکومت را بر بنیاد مصلحت مبتنی ساخته است، بلکه در موارد دیگری نیز وی همین راه را پیموده است.

مرحله چهارم:

کار بست مصلحت در نظام جمهوری اسلامی ایران

نظریه تاریخی حضرت امام خمینی (ره) که مصلحت مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه را به مثابه دکترین نظام جمهوری اسلامی ایران مطرح کردند. استفاده از عنوان «مصلحت» در فقه سیاسی شیعه پاسخی منطقی و حکیمانه معمار نظام جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی به چالش‌های پیش روی نظام اسلامی بود. پس از پیروزی انقلاب، در جریان تنظیم متن قانون اساسی بحث‌های مختلفی در زمینه قانونگذاری و نحوه ساختار دولت اسلامی صورت گرفت. سرانجام، وضع قانون بر مبنای «مصلحت» به عهده مجلس شورای اسلامی گذاشته شد. همچنین، بر اساس اصل ۹۱ قانون اساسی،

شورای نگهبان موظف شد تا بر مغایر نبودن مصوبات مجلس با قانون اساسی و احکام شرعی، نظارت کند. این مهم نخست با مصلحت اندیشی مجلس شورای اسلامی شروع شد ولی باز مشکلاتی پیش روی مجلس بود که حضرت امام ره راهکار ضرورت و با عناوین ثانویه را ارایه کردند. پس از مدتی بهره‌گیری از عنوان احکام ثانویه برای حل مشکلات، ناکافی تشخیص داده شد. بروز پرسشهای جدید بویژه در زمینه میزان اقتدار و اختیارات حکومت اسلامی، به اظهار نظر صریح و بسیار مهم امام در این زمینه انجامید؛ و ایشان طرح راهبردی مصلحت حکومتی را مطرح نمودند که باز نقطه عطفی در روند حیات نظریه ولایت فقیه محسوب می‌شود.

حضرت امام طی نامه‌ای، مرزهای گسترده اختیارات حکومت اسلامی را چنین ترسیم کرد. «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله - صلی الله علیه و آله وسلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است...» (صحیفه امام/ ۲۰/ ۴۵۲)

با این پاسخ روشن و صریح، مفهوم «مصلحت» جایگزین مفهوم «ضرورت» شد و در مرتبه‌ای بالاتر از احکام اولیه اسلام قرار گرفت (دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی/ ۴۵- ۸۰) نخستین پیامد این امر، آن بود که اصل «اجتهاد» گستره‌ای وسیعتر از گذشته پیدا کرد، و شناخت «زمان» و «مکان» برای تصمیم‌گیری فقها ضروری تر شد. (صحیفه امام/ ۶۱/ ۲۱) ایده فوق در برهه‌ای آمد که روز بروز همگام با آشکار شدن بیشتر چالشها ایده ابتکاری مصلحت هم توانمندی درونی خودش را در امر حکومت داری در هیئت انعطاف با رویدادها نشان داده توانست راه حل مناسب تئوریک برای پاسخ دهی معضلاتی باشد که ناشی از تقابل موازین شرعی و واقعیات جامعه نمودار شده است.

دیدگاه مطرح شده (مصلحت حکومتی) از سوی معمار بزرگ انقلاب اسلامی حضرت امام (قدس سره) که گام سرنوشت‌سازی برای گره‌گشایی استراتژیک در سازوکار کشوری جمهوری اسلامی بود، به دقت از سوی ناظران و اندیشمندان داخلی و خارجی تحلیل و تفسیر شد و همگی آنرا با اهمیت خوانده ولی هریک تفسیر خویش را از آن داشتند اما برخی هم بودند که آنرا خوب نفهمیدند. ولی نظر برخی از نویسندگان کشورهای عرب شگفت‌انگیز بود؟ آنها با داشتن سابقه طولانی در فقه اهل سنت مصلحت‌گرایی در جمهوری اسلامی ایران را امری بدعت آمیز و چیزی در حد نسخ احکام سابقه خواندند. یکی از نویسندگان عرب زبان در کتابی که در نقد مسئله امامت از دیدگاه شیعه نوشته است، ضمن استناد مسائل خلاف واقع و تحریف‌آمیز به شیعه، در خصوص نامه معروف حضرت امام (قدس سره) به رئیس جمهور وقت، اتهام نسخ را می‌آورد. (المرتضی سیره امیرالمومنین/ ۲۸۵) و جالب‌تر از آن، تفسیرهای برخی از نویسندگان روشنفکر داخلی است که از سرزن و گمان مصلحت‌گرایی فقیهانه را با روند مصلحت (Utility) مبتنی بر اصالة المنفعة (utilitarianism) و سکولاریزاسیون در اروپا به اشتباه خلط نموده و نوید سکولاریزاسیون ایرانی را دادند.^۲

در پاسخ باید گفت:

اولاً: قرائت این چینی از مصلحت با استناد و ارجاع به معانی برش خورده و تفکیک شده از متن و شیرازه اصلی و مراحل تکوینی آن، غفلت از تاریخ موجودیت عنصر مصلحت در قاموس تحول فقه سیاسی شیعه و تحقق تمام و کمال آن در بستر حیات اجتهاد بالنده تشیع و در نتیجه، ناقص و ابتر است و ما را با مغالطه قرائت

«خارج از متن» (out of content) یا گرفتار رویکردی نازمانمند (دیاکرونیک) می‌گرداند.

ثانیا: باید به بی‌اطلاعی نویسنده محترم به دستگاه واژگانی فقه شیعه و سنی و تفاوت و تقارن آنها اذعان نمود که چطور مفاهیم و واژه‌ها را صرفاً بدلیل تشابه لفظی با هم پیوند شاعرانه داده است.

ثالثا: با توجه به مبانی و اصول فقه، نمی‌توان تردید کرد که فقه شیعه از آغاز، پیوندی ناگسستنی با مصلحت داشته است، چنانکه این برداشت، از کلمات معصومان (ع) سرچشمه می‌گیرد. از دیرباز، (از آغاز قرن پنجم هجری) فقهای شیعه مانند شیخ مفید نیز به مصلحت توجه کرده‌اند و در بسیاری از فتاوی و برداشت‌های خود، از آن بهره جسته‌اند. و دیگر اینکه مصلحت مرسله مفهوم فقهی وابسته به دستگاه فقه اهل سنت بوده است که به عنوان دلیل مستقل جعل احکام به‌کار می‌رود و این نحوه قرائت از مصلحت تحت عنوان مرسله ارتباطی با شیعه ندارد، چون فقهای شیعه، احکام یا متعلقات آن را پیرو مصالح و مفاسد نفس‌الامری دانسته‌اند، که مصالح نفس‌الامری بعنوان موجه کلیه برای عباد قابل دسترسی نیست.

نتیجه

مصلحت شرعی برآیند تعامل واقعیات اجتماعی و موازین شرعی است. مصلحت زمانی می‌آید که موازین دینی و واقعیات اجتماعی در تقابل هم قرار می‌گیرند، و مصلحت راهگشای این تقابل می‌باشد. اما بدلیل ویژگی تحول و دگرگونی مداوم در ماهیت هراجماع و از جمله جامعه شیعه لاجرم می‌بایست مصلحت هم در تداوم باشد تا در هر زمان مناسب روند تقابل مزبور را به زنجیره تعامل کشانده و موانع را از راه

شریعت بردارند. این زنجیره تداوم و استمرار تاریخی ایده مصلحت در فقه شیعه با گذار از سه مرحله (مرحله اول: انقطاع فیض مستقیم و مستمره (غیبت صغری) از ناحیه مقدسه و شروع غیبت کبرای، مرحله دوم: طرح جامع اندیشه مصلحت، مرحله سوم: پیوند ولایت فقیه و مصلحت). سرانجام به نظریه تاریخ ساز حضرت امام خمینی (ره) رسید که عصر شکوفایی را در تاریخ فقه شیعه رقم می‌زند. در این دوران بود که حلقه‌های از هم پراکنده اجتماعی ایده مصلحت در فقه شیعه را به هم پیوند زد و خلاها را پر نمود، چون امام خمینی در باب مصلحت طرحی جامع در انداخت و آن را به صورت یک نظریه حکومتی کامل درآورد. از نگاه امام، مصلحت به معنای منافی است که به جامعه اعم از فرد و دولت باز می‌گردد و قلمرو وسیعی دارد؛ به گونه‌ای که منافع دنیوی، اخروی و فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و ... را در بر می‌گیرد.

مصلحت به این معنا از مهمترین ضوابط احکام حکومتی است و رهبران جامعه باید در تصمیم‌گیریهای خود به آن توجه کنند. هر گاه مصلحت‌ها با هم متزاحم شوند و یا حکم حکومتی در بردارنده مصلحت با احکام شرعی ناسازگار باشد، باید مصلحت مهم و یا حکم مهم را در آستانه اهم قربانی کرد. امام خمینی (ره)؛ مرجع تشخیص مصلحت، مخالفت آن با احکام شرعی و اهم و مهم را در جمهوری اسلامی ایران تعیین کرد و چگونگی مشارکت مردم را در تشخیص مصلحت‌ها و صدور احکام حکومتی تبیین نمود.

پی‌نوشت‌ها

۱- دگرگونی‌های سیاسی پس از غیبت کبری، بویژه برپایی دولت آل بویه شیعی مذهب، نگره فقهی کلامی تازه‌ای را برای شیعه به ارمغان آورد. این نگره نو، بر درک واقعیت‌های زمانه، استوار بود و در سال‌های بعد، خود را از نگره نقل خیر، جدا ساخت. جلوه گاه تفکر استوار بر نقل اخبار و فتوا براساس آن، شهر قم بود که بزرگانی چون: احمد بن عیسی، سعد بن عبدالله، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه، علی بن ابراهیم و ابوالحسن علی بن الحسین بن بابویه، سرآمد آن بودند. در برابر مدرسه قم، تفکر مبتنی بر اجتهاد که اندیشه واقع‌گرای فقهی را پایه ریزی کرد، در بغداد پایتخت دولت بویهی، شکل گرفت. در این زمان، شادابی و پویایی علمی بالایی در بغداد حاکم بود. نگره جدید، افزون بر استفاده از فضای شیعی که آل بویه به وجود آورده بود، از اندیشه اجتهادی جهان‌سنی و نیز تفکر فلسفی اوج گرفته در سده چهارم هجری، بهره‌های فراوان برد. با رسیدن سده چهارم، گونه تازه‌ای از نگارش و فتوا باب شد که عبارت بود از بسندگی به متن روایت با حذف اسناد آن. با نگارش به همین شیوه، البته با دقت نظر در شناخت احادیث صحیح از ناصحیح، فقه از صورت نقل روایت به شکل فتوا درآمد. (مجله تراثنا، شماره ۲ سال اول، ۲۹). واقعیت آن است که در این دوره اندیشه شیعی با مسائل و گزاره‌های تازه‌ای روبه‌رو شده بود که نمی‌توانست برای پاسخ‌گویی به آنها، تنها به متن احادیث بسنده کند؛ بلکه نیازمند بود تا برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های تازه، به تأویل متون احادیث پردازد و از اصول، فروع را بیرون بکشد. سرآغاز پیدایش این اندیشه واقع‌گرای فقهی را می‌توان در بررسی مباحث جسارت‌آمیزی دانست که عمانی و ابن جنید در سده چهارم هجری، درباره بایستگی استفاده از عقل و حاکمیت آن، در تأویل متون حدیثی مطرح کردند. و این که چگونه این اندیشه در تفکر شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی اثر خود را گذاشت. حسن بن علی بن ابی‌عقیل (م: ۳۸۱ هـ.ق.) از معاصران کلینی، کتابی با نام: المتمسک بحبل آل الرسول، نگاشت که بزرگان شیعه چون مفید و طوسی و علامه حلی همواره از آن به نیکی یاد کرده‌اند. درباره ابن ابی‌عقیل گفته شده است: او نخستین کسی بود که فقه را پیراست و کاستی‌های آن را زدود و راه بحث و گفت‌وگو از اصول و فروع را در آغاز غیبت کبری گشود، (المهذب) قاضی عبدالعزیز بن البراج

طرابلسی، به نقل از فوائد الرجالیه، بحرالعلوم، ج ۱/۲۵، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم. البته پس از ابن جنید که با نگارش: تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه، این تفکر را آغاز کرده بود.

۲- رک: سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، ویراسته جدید، چهارم، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۳ - سید جواد طباطبایی، تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، بخش نخست، جدال قدیم و جدید، اول، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۳ - سید جواد طباطبایی، تأملی درباره ایران، نشریه ناقد سال اول، شماره دوم، فروردین - اردیبهشت ۱۳۸۳

منابع

- ابوالحسن علی الحسنی الندوی (۱۴۱۹ق): *المرتضى سيرة امير المؤمنين*، چاپ دوم، دمشق: دار القلم.
- ابوالفضل جمال الدین محمد بن منظور (۱۴۰۵ق): *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۴۱۵ق): *الفوائد الحائریه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- البوطی محمد سعید رمضان (۱۹۸۶): *ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱): *صفویه از ظهور تا زوال*، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰): *منابع اجتهاد*، تهران، کیهان.

- جناحی نجفی، جعفر بن خضر (کاشف الغطاء) (۱۳۸۰)؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الفراء، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسین حامد حسان (۱۹۸۱)؛ نظریة المصلحة فی الفقه الاسلامی، القاهرة: مكتبة المتنبی.
- حلّی، حسن بن مظهر (علامه) (۱۳۹۹ق)؛ کشف المراد، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۸)؛ صحیفه امام، تهران، دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۵)؛ انوار الهدایه، چاپ سوم، تهران: دفتر تنظیم نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۲)؛ تقریرات فلسفه، تهران، دفتر تنظیم و نشر آثار امام خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۸)؛ مصباح الاصول، قم، موسسه الخویی الاسلامی.
- زین الدین بن علی جبل العاملی (شهید ثانی) (۱۳۰۹)؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، قم: المكتبة العلمیة الاسلامیة.
- زین الدین بن علی جبل العاملی (شهید ثانی) (۱۴۱۳ق)؛ مسالك الافهام، بیروت، الموسسه المعارف الاسلامیة.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۸)؛ تاریخ الفقه الاسلامی وادواره، قم، دارالاضواء.
- صرامی سیف الله (۱۳۸۳)؛ درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه، فصلنامه قیسات، شماره ۳۲.
- طباطبایی بروجردی سید مهدی (۱۴۰۵ق)؛ (بحر العلوم)، فوائد الرجالیه، تهران: مكتبة الصادق.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳)؛ تأملی درباره ایران، نشریه ناقد، سال اول، شماره دوم.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳)؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران)، ویراسته جدید، چهارم، تهران: انتشارات کویر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵)؛ تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، تهران، نشر نگاه معاصر.

- فیرحی، داود (۱۳۹۳)؛ فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران، نشر نی.
- مدرس طباطبایی، حسین (۱۳۶۸)؛ مقدمه‌ای بر فقه شیعه، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مهرپور، سیدحسین (۱۳۷۲)؛ دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- الکرکی، علی بن الحسین (۱۳۶۷)؛ رسائل المحقق الکرکی، با تحقیق محمد حسون، رساله صلوة الجمعة، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- الکرکی، علی بن الحسین (۱۴۱۱ق)؛ جامع المقاصد، قم: موسسه آل البيت.
- جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۴۰۳ق)؛ معارج الاصول، قم: آل البيت.
- جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۳۸۹ق)؛ شرایع الاسلام: باب جهاد، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- محمد بن نعمان (مفید) (۱۴۱۴ق)؛ المقنعه، بیروت: دارالمفید.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)؛ مجمع الفائدة والبرهان، قم: موسسه نشر اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۹۸۱ق)؛ مقدمه‌ای بر جواهر الکلام، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نائینی، محمد حسین (۱۴۰۶)؛ فوائد الاصول، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲ق)؛ (صاحب جواهر)، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۵)؛ عوائد الایام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- هندی، فاضل، شرح قواعد الاحکام، نسخه خطی کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، شماره مسلسل ۴۹۹۶.