

تبارشناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه

دکتر اصغر افتخاری*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۱۹

• سال اول

• شماره اول

• تابستان ۹۲

تبارشناسی

قاعده مصلحت در

فقه سیاسی شیعه

(۸۳ تا ۱۰۰)

چکیده

مصلحت را می‌توان از جمله قواعد کاربردی در حوزه اداره جامعه قلمداد نمود که به واسطه مباحث نظری و کاربردهای عملی آن مورد توجه بسیاری از اندیشه‌گران مسلمان بوده است. در این میان برخی از نویسندگان، مستند به ظهور و توسعه قاعده مصلحت در نظام سیاسی شیعی، معتقد شده‌اند که الگوی دینی حکومت شیعی به واسطه عنصر مصلحت، عرفی شده است. در این مقاله ضمن تحلیل گونه‌های مختلف مصلحت (فلسفی، کلامی و فقهی)، بنیادهای نظری و الگوی کاربردی آن را در جمهوری اسلامی ایران، از حیث ماهوی و نتایج، همچنان شریعت مدار ارزیابی نموده و نشان می‌دهد که چگونه مصلحت در فقه سیاسی شیعه تکوین و توسعه یافته و توانسته به مثابه یک اصل کاربردی در سطح حکومت – با رعایت اصول اصلی شریعت – مطرح شود. برای این منظور مبانی، سیر تحول و نوع کاربرد آن در جمهوری اسلامی ایران بحث و بررسی شده است.

واژگان کلیدی: حکومت، سیاست، عرفی‌گرایی، مصلحت، تشیع.

مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند... [به همین دلیل است] که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد، بلکه [اگر] یک فرد اعلم در علم معهود حوزه‌ها باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (امام خمینی، ج ۲۱، ۴۷).

چنان که امام خمینی (ره) در عبارت بالا تصریح کرده‌اند درک «مصلحت جامعه» رمز ورود به حوزه «سیاست و حکومت» به شمار می‌رود و به همین سبب است که تلاش برای تحدید، تعریف و شناخت و تحصیل آن، ضروری سیاست اسلامی به شمار می‌آید که می‌طلبد اندیشه‌گران و تحلیل‌گران مسلمان بدان توجه کنند.

از جمله ارکان تلقی نواز سیاست، معرفی «قواعد حاکم بر مناسبات و معادلات» سیاسی است که دارای پیشینه علمی طولانی در تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان می‌باشد. آنچه با عنوان کلان «قواعد فقه» از آن تعبیر شده دلالت بر مجموعه‌ای از اصول محوری و مرکزی در اندیشه و عمل اسلامی دارد که طی سالیان گذشته و به همت بزرگان حوزه فقهت معرفی شده‌اند (احمدی بهرامی، ۱۳۸۹). با این حال نمی‌توان این واقعیت را نادیده انگاشت که حوزه‌های کاربردی قواعد مذکور محدود بوده و ظرفیت‌های بالا و متنوع آنها چنان که شایسته و بایسته می‌نماید، بررسی و معرفی نشده‌اند. نتیجه این امر عدم توسعه کاربردی قواعد مذکور در عرصه «حُکمی» (استنتاج احکام) است که می‌طلبد متناسب با جامعه مدرن معاصر به آن توجه گردد. معنای تحلیل بالا آن است که می‌توان - و باید - به بازتولید قواعد فقهی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اهتمام ورزید و از این طریق ضمن ترسیم مرزهای گفتمان سیاست اسلامی، امکان شناخت و معرفی الگوی سیاست عملی اسلام را فراهم ساخت. «مصلحت» از جمله این قواعد است که اگر چه روایت سنتی از آن نزد متفکران اهل سنت مطرح بوده، اما فقه شیعی، آن را - به عنوان یک قاعده فقهی - مورد تأیید و اقبال قرار نداده است. پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس حکومت اسلامی، نتایج مبارک متعددی در برداشته که از جمله آنها، تعریف «قاعده سیاسی مصلحت» توسط حضرت امام (ره) است. تحلیل مبادی، محتوا و کاربرد این قاعده حکایت از آن دارد که فقه سیاسی شیعه در عین التزام به اصول فقهت برآمده از فقه جواهری، توانسته است «قاعده‌ای سیاسی» به نام «مصلحت» را عرضه بردارد که متفاوت از برداشت اهل سنت بوده و در «اداره سیاست و حکومت» نقش و تأثیر بالایی دارد. هدف از این نوشتار تحلیل و معرفی این قاعده سیاسی می‌باشد.

معناشناسی مصلحت

«مصلحت» از حیث لغت‌شناسی بر وزن «منفعت» و عموماً با همین معنا در منابع مرجع واژگان شناختی، تعریف شده است. مصلحت در وجه مصدری به معنای «صلاح» و «نفع» می‌باشد و کاربرد آن به صورت «اسم» دلالت بر یکی از مصادیق «منافع» دارد (الشروتی، ۱۳۷۴: ۲۲۲؛ بقال، ۱۳۷۶: ۶۲). به همین دلیل است که محمد سعید رمضان البوطی معنای لغوی مصلحت را چنین بیان می‌دارد: «مصلحت به معنای صلاح است و به معنای یکی از مصالح نیز به کار می‌رود» (البوطی، ۱۹۹۲: ۲۷).

در زبان فارسی معادل‌های مختلفی برای این معنا وضع شده که از آن جمله می‌توان به خیر، خوشایند، لذت، علاقه، بهبودی، سود، منفعت، علت و حکمت اشاره داشت. از این میان به نظر می‌رسد، منفعت قابلیت بیشتری برای انتقال معنای لغوی «مصلحت» را داشته باشد؛ یعنی همان معنایی که غزالی به عنوان معنای عمومی و مسلط مصلحت از آن یاد نموده است (غزالی، ۱۳۰۲: ۱۴۰).

۱. مؤلفه‌های معنایی

اطلاق مصلحت به منفعت در صورتی قابل توجیه می‌نماید که به مؤلفه‌های معنایی ذکر شده برای مصلحت در گفتمان اسلامی توجه شود و از این طریق مصلحت با منفعت متعارف در گفتمان سکولار یکسان ارزیابی نگردد. مهم‌ترین این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از:

الف) محدود نبودن به حیات دنیوی؛ مصلحت از حیث افق زمانی، عموم منافع دنیوی و اخروی را شامل می‌شود. بر این اساس، مصلحت ناظر بر «منافعی» است که در نسبت با مبانی و اصول فهم می‌شود و لذا منحصر به «خواسته‌های دنیوی و عینی افراد» نمی‌باشد (البوطی ۱۹۹۲: ۳۶).^۲
ب) داشتن ماهیت هنجاری؛ اصل اولیه در منفعت، «عینیت» آن است، به گونه‌ای که عموم مردم منفعت را با سود عینی یکسان تلقی می‌کنند. به همین دلیل شاهد طرح و توسعه روزافزون مکاتب «نفع‌گرا» در جوامع انسانی - با حمایت شدید دستگاه‌های فلسفی مختلف - می‌باشیم (Mulgan, ۲۰۰۷, Mill, ۲۰۱۰). این در حالی است که رویکردهای انتقادی، این گونه از نفع‌گرایی را حتی با معیارهای مادی‌انگار حاکم بر جوامع انسانی ناقص ارزیابی می‌کنند و معتقد به وجود طیف وسیعی از رفتارهای نفع‌گرا هستند که با شاخص‌های مادی قابل درک یا توجیه نمی‌باشند (West, ۲۰۰۶; Stein, ۲۰۰۶).

از جمله مهم‌ترین رویکردهای بدیل می‌توان به اسلام اشاره داشت که با طرح مفهوم مصلحت در واقع ایده «هنجاری دیدن منافع» را توسعه داده است. از این منظر «منافع» در عین ارزشمندی، از ارزش استقلالی برخوردار نیست و ماهیت هنجاری آنها، منافع را وابسته به «مصالح» می‌سازد؛ مصالحی که مبنا را بر ارزش‌ها و هنجارها گذارده و منافع را تماماً در

• سال اول

• شماره اول

• تابستان ۹۲

تبارشناسی

قاعده مصلحت در

فقه سیاسی شیعه

(۸۳ تا ۱۰۰)

چارچوب آنها فهم می‌نماید. در این خصوص می‌توان به نظریه‌های فلاسفه مسلمان استناد جست که با طرح مفهوم «غایت» و تفکیک غایات عقلی از غایات خیالی (تخیلی)، نشان داده‌اند که منافع صوری شأن استقلالی ندارند (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۲۸۱-۲۸۳). تمثیل ارائه شده از سوی خداوند متعال در این خصوص روشنگر است، آنجا که اعمال کافران را چونان سرابی می‌پندارد که درعین واقعیت و مطلوبیت، از اعتبار و ارزش عاری هستند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (نور: ۳۹).

نتیجه آنکه «مصلحت» از حیث افق زمانی و ماهیت هنجاری‌اش از منافع متفاوت و بر آن مقدم است؛ به عبارت دیگر، در دستگاه معرفتی پیشنهادی اسلام، منافع در چارچوب مصالح معنا و مفهوم می‌یابند و این رویکرد با «اصالت نفع» رایج در گفتمان‌های سکولار از حیث معنایی کاملاً متفاوت است - اگر چه در سطح واژگان شبیه می‌نماید.^۳

۲. گونه‌شناسی

متناسب با کالبد شکافی صورت گرفته در سطح لغت‌شناختی، می‌توان سه تلقی متفاوت - اما مرتبط - از مصلحت را نزد اندیشه‌گران مسلمان سراغ گرفت. این تلقی‌ها اگر چه مبانی مشترکی دارند، اما از ارزش کاربردی واحدی در گفتمان اسلامی برخوردار نیستند:

الف) مصلحت کلامی

هدف اصلی «علم کلام» اثبات معتقدات و مدعیات دینی و دفاع علمی از آنهاست و به همین علت متکلم بر خلاف فیلسوف خود را متعهد به اصول اعتقادی خاصی که موضوع بحث است، می‌داند و از همین ناحیه «کلام» از «فلسفه» متمایز می‌شود (مطهری، بی‌تا: ۱۷۸-۱۷۹). بر این اساس نوع خاصی از «مصلحت» شکل می‌گیرد که به صورت ساده‌ای آن را می‌توان در قالب این سؤال مطرح کرد: آیا احکام الهی مبتنی بر مصالح پیشینی‌اند یا خود موجد مصالح هستند؟

در پاسخ به این سؤال سه رویکرد اصلی پدیدار شده که هر یک گونه‌ای از مصلحت کلامی را بیان می‌کند:

۱) اشاعره و مصالح پسینی: به‌زعم اشاعره «شریعت» وزین‌تر از آن است که به «مصلحت» یا «مفسده» بتوان آن را محاسبه و ارزیابی کرد. شریعت بر بنیاد «تعبد» استوار است و هر آنچه شارع گوید «عین مصلحت» می‌باشد (فاضل میبدی، ۱۳۷۶: ۱۹-۳۴) و هر آنچه منع نماید عین «مفسده» است (شیخ، ۱۳۶۹: ۳۷-۳۹). به عبارت دیگر، مصلحت از حیث اصطلاحی به خیر مبتنی بر امر الهی دلالت دارد و از حیث ماهیت، پسینی است.

۲) معتزله و مصالح پیشینی: معتزله از حیث باور منتقد اشاعره بوده و وجود مصالح و مفاسد پیشینی را امری طبیعی ارزیابی می‌کنند که احکام الهی نیز ناظر به همان‌هاست. «خداوند متعال نمی‌تواند [سزاوار نیست] در این جهان و نه در جهان آخرت با بنده کاری کند که به مصلحت مخلوق یا در راستای عدالت محض نباشد» (شیخ، ۱۳۶۹: ۲۳).

شهرستانی نیز همین معنا را مد نظر دارد: «خداوند شایسته نیست از آنچه صلاح است، صرف نظر کند؛ و این را بر اصلی عقلی استوار می‌سازد که رعایت آن مقتضای حکمت الهی است» (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ۲۸۴ - ۲۸۵).

۳) تشیع و مصلحت اعتدالی: در کلام شیعی «مصلحت» با دو گزاره اصلی شناسانده می‌شود: اول. احکام دینی ثبوتاً و واقعاً بر پایه تحصیل منافع و دفع مفاسد بنا شده است؛ دوم. ابتدای احکام بر مصالح یک سویه است.

رکن نخست همان است که شهید ثانی در ذیل «قواعد فقه» با عنوان اصلی «الشرع معلل بالمصالح» بیان داشته است (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۱۴) و مرحوم «ملانظر علی طالقانی» آن را در مناط الاحکام (بحر ثابت - نحر اول) چنین معنا کرده است: «همانا احکام شرعی تابع [تحصیل] مصالح و [دفع] مفاسد هستند» (همان).

اما گزاره دوم را مرحوم جوهرچی چنین تشریح کرده است:

معنی این سخن آن نیست که هر چیز [خوب] و پاکی نزد مردم، بایستی نزد شارع حلال باشد، بلکه بر عکس هر آنچه که حرام نشده از سوی شارع، طیب است و آنچه حرام شده است، خبیث [است]، چرا که ما باید تابع شارع باشیم و نه اینکه شارع مقدس تابع ما... (به نقل از: قرضاوی، ۱۹۸۹: ۴۷ - ۴۸).

ب) مصلحت فلسفی

غرض از فلسفه، علمی است که درباره مسائل کلی بحث می‌نماید و در این مسیر، اثبات نظریه یا موضوع خاصی را دنبال نمی‌کند، بلکه کشف حقیقت را ملاک دارد (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۵۴). به همین خاطر است که در بحث از «مصلحت» سؤال فلسفی را می‌توان چنین صورت‌بندی نمود: آیا مصالح، ذاتی یا عرضی‌اند؟ نتیجه طرح این سؤال به شکل‌گیری بحث مهم «حُسن و قبح ذاتی» منجر شده که تعبیری جدید از مصلحت را عرضه کرده است. دو گروه اصلی مرتبط با بحث حاضر عبارت‌اند از:

۱) عقلیون و مصالح پیشینی: چنانچه حُسن و قبح را امری عقلی بدانیم که مقدم بر احکام الهی بوده و از ناحیه دین هم تأیید یا نفی شده‌اند، در آن صورت مشخص می‌شود که «مصلحت» قاعده‌ای «پیشا دینی» می‌باشد که با فطرت «یا طبیعت» عجین می‌باشد. ریسونی، در اهداف دین از دیدگاه شاطبی به این رویکرد توجه داده و با اشاره به آیه شریفه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» و شأن نزول آن، مدعی می‌شود که «اخلاق کریمه» مستند به حُسن عقلی پیش از

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

تبارشناسی

قاعده مصلحت در

فقه سیاسی شیعه

(۸۳ تا ۱۰۰)

اسلام هم مدنظر بوده و اصولاً اقبال به اسلام، به دلیل وجود چنین گرایشی نزد مردم در دوره قبل از ظهور اسلام بوده است (ریسونی، ۱۳۷۶: ۳۱۹).

۲) نقلیون و مصالح پسینی: مصلحت در این دیدگاه از ناحیه عقل تأیید اولیه نمی‌یابد؛ اگر چه عقل بعضاً آن را تأیید می‌نماید، اما این بدان معنا نیست که عقل اصولاً چنین توان و عنایتی دارد. «مصلح» اصولاً از ناحیه نقل معتبر، مشخص می‌شوند و عقل سلیم موظف به درک و تأیید آن است. چنان که اشاعره تصریح دارند: «بدون حُسن یا قبیح شناختن شرع، نه حُسنی در کار است و نه قُبُحی و همه امور مساوی هستند» (ریسونی، ۱۳۷۶: ۳۱۳).

شیعه در این میان قائل به بنای احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد نفس‌الامری است و لذا از اشاعره فاصله می‌گیرد. البته این همراهی با «معتزله» کامل نیست و در «مصلحت فقهی» راهی متمایز را برمی‌گزیند.

ج) مصلحت فقهی

مهم‌ترین و کاربردی‌ترین حوزه مطالعاتی مصلحت به فقه اختصاص دارد که متکفل پاسخ‌گویی به این سؤال است: آیا در مقام استنباط احکام شرعی می‌توان از مصلحت به مثابه مرجع و منبعی مستقل بهره برد یا خیر؟ در پاسخ دو مکتب اصلی شکل گرفته که عبارت‌اند از: اهل سنت و تشیع. ابتدا به بررسی اجمالی مکتب اهل سنت می‌پردازیم و سپس دیدگاه شیعه را به تفصیل بیان می‌کنیم. مطابق نظر بزرگان اهل سنت، مصالح از حیث ماهیت شرعی به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند که هر یک دارای ارزش فقهی متفاوتی است.

۱) مصالح معتبر: مؤلف کتاب رفع الحرج فی الشریعة الاسلامیة، مصالح معتبر را موضوع «توجه شریعت» معرفی نموده و معتقد است تمامی فرق اسلامی بر اعتبار این «مصلح عالی» اتفاق نظر دارند. تأیید دینی این مصالح به صورت مستقیم یا غیرمستقیم اثبات شده است (تقوی، ۱۳۷۸: ۱۹).

۲) مصالح غیرمعتبر: «مصلحت الغاء شده» (المصالح الملقاة) از حیث روشی مشابه «مصلح معتبر» هستند؛ بدین معنا که موضوع حکم (صریح یا غیرمستقیم) دین قرار دارند؛ با این تفاوت که نگاه دین نسبت به آنها «منفی» و نه «مثبت» است. وهبه زحیلی در الفقه الاسلامی و ادلته آنها را چنین تعریف می‌نماید: «مصلحی که شارع به نوعی عدم اعتبار آنها را تصریح داشته، مانند حرمت ربا و از این قبیل» (به نقل از: هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۴).

۳) مصالح مرسله: عبد الوهاب خلاف مصالح مرسله را موضوع آن دسته از مصلحت‌هایی می‌داند که در نفی یا اثبات آنها از سوی شارع، چیزی ارائه نشده است (شریعتی، ۱۳۸۰: ۸۷). این عام‌ترین معنای «مرسل» (رها شده) نزد اهل سنت می‌باشد که توسط ابوحامد محمد غزالی بسط یافته است. به‌زعم غزالی، این دسته از مصالح را می‌توان شامل «ضروریات» (مواردی که قوام حیات فردی و اجتماعی بر آنها استوار است، مثل مصلحت دین، نفس، عقل، نسل و مال)،

حاجیات (مواردی که به تسهیل و بهتر شدن امور کمک می‌نماید) و تحسینیات (مواردی که کمال و بهتر شدن را می‌رسانند) دانست (غزالی، ۱۳۰۲، ج ۱، ۱۳۹-۱۴۱). آنچه مکتب اهل سنت را متمایز ساخته، اعتبار بخشی به «مصلح مرسله» مستند به حجیت عملکرد خلفا، اجماع و اصل ضرورت حفظ دین است (البوطی، ۱۹۹۲: ۲۸۸-۲۹۲؛ شریعتی، ۱۳۸۰: ۹۱-۹۲).

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

تبارشناسی

قاعده مصلحت در
فقه سیاسی شیعه
(۸۳ تا ۱۰۰)

سیر تحول مصلحت در فقه سیاسی

اگرچه مصلحت به مثابه منبع مستقل فقهی در فقه شیعی جایگاه مستقلی نداشته، اما در حوزه عمل سیاسی به مثابه یک قاعده مطرح بوده و از عصر حضور تا حال حاضر کم و بیش مدنظر بوده است. به منظور درک هرچه بهتر آنچه در دوره امام خمینی (ره) در بحث مصلحت به وقوع پیوست، لازم می‌آید نگاهی اجمالی به بنیاد و سیر تحول تاریخی این کارکرد مصلحت داشته باشیم.

۱. مصلحت در عصر حضور؛ جایگاه محوری رسول و امام

نبوت را می‌توان انقلابی تمام عیار برای تغییر ماهیت «مصلحت جاهلی» ارزیابی کرد. از رهگذر تحلیل گفتمان جاهلی چنین برمی‌آید که «مصلحت» در گفتمان جاهلی مبتنی بر «منفعت مادی» و «تعصب قبیله‌ای» فهم شده که از طریق «منازه» و «اعمال سلطه» حاصل می‌آمده است. با ظهور اسلام این معنا از مصلحت دستخوش تحول شد و مصلحت الوهی مبتنی بر توحید، ایمان، ولایت و سعادت شکل گرفت که به واسطه «عبادت» تحصیل می‌شود. نتیجه این تحول تعریف «مصلح عمومی» در چارچوب «مصلح فقهی» ارائه شده از سوی دین بود که در عصر حضور از طریق «رسول» و «امام» تبیین و تعریف می‌شد. در این الگو، وحی، رأی حاصل آمده از مشورت، و تشخیص‌های شخص پیامبر اکرم (ص) و یا ائمه معصومین (ع) از حیث روشی حجیت داشته و هر چه از این ناحیه صادر می‌شود، عین مصلحت ارزیابی می‌گردد.

۲. مصلحت در عصر غیبت؛ به سوی نظریه اجتهاد و مصلحت سنجی

با آغاز دوره غیبت کبرا شرایط تازه‌ای بر جامعه اسلامی حاکم می‌شود که شیوه نیل به مصالح و مصادیق آن را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. دلیل این امر قرار داشتن نبی یا امام در کانون نظریه تشیع برای تعریف و تحصیل مصالح است که به طور طبیعی «غیبت» در آن تحولی بنیادین به وجود آورد. به همین علت است که متعاقب غیبت امام مهدی (عج) شاهد شکل‌گیری مکاتب و جریان‌های اعتقادی - سیاسی متفاوتی درون تشیع، هستیم (پاکتچی، ۱۳۸۵).

با این حال جریان اصلی و اصیل تشیع مستند به آموزه‌های ارائه شده از سوی پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) و عنایت خاصه الهی، به سمت استقرار و توسعه نظریه مترقی «اجتهاد» هدایت می‌شود که مسئله «مصلحت» و «مصلحت‌شناسی» را در عصر غیبت مدیریت می‌نماید. مهم‌ترین مؤلفه‌های اجتهاد در بحث از مصلحت عبارت‌اند از:

الف) مصلحت نزد کلینی

محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی (۳۲۹ ق) - مؤلف اثر گران‌سنگ کافی - بحث مشخصی در خصوص مصلحت ارائه کرده است. اگرچه آرای کلینی به دلیل نزدیکی به عصر حضور امام، از اعتبار فقهی خاصی برخوردار است، اما همین «نزدیکی زمان» منجر شده تا مباحث در حد کلیات و به دور از احتجاجات عقلی متعدد و متداول در عصرهای بعدی، مورد توجه قرار گیرد (گرجی، ۱۳۷۹: ۱۳۰؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۶). شیخ کلینی بیشتر در مقام تبیین و بیان مواردی برآمده که جزو «مصلح» نیستند. مهم‌ترین ارکان موضوع مصلحت نزد کلینی عبارت‌اند از:

یک. عدم اولویت مصالح دنیوی نسبت به مصالح اخروی: این رکن را کلینی در بحث «همکاری با سلطان جائر» مدنظر قرار داده است، آنجا که هرگونه همکاری را با سلطان جائر، «ضرری بزرگ و جبران‌ناپذیر» خوانده که با هیچ «منفعت احتمالی» نمی‌توان برای آن توجیهی یافت. دلیل کلینی در اینجا درخور توجه است که معتقد است زوال مصلحت ناشی از «رضایت الهی» راه را بر هرگونه «منفعت طلبی» سد می‌کند (کلینی، ۱۳۷۷: ۸/۱۰۵).

دوم. در ورای احکام الهی، مصلحتی وجود ندارد. کلینی تصریح دارد که «دین» بزرگ‌ترین و برترین مصالح را در خود دارد؛ لذا هرگونه انحرافی از احکام دینی - بنا به هر دلیل و به سبب هر منفعتی - باعث زوال مصالح واقعی می‌گردد. از این منظر تمامی سیاست‌هایی که به حفظ دین منجر می‌شوند - از مبارزه گرفته تا صلح و یا تقیه - حاوی مصالح هستند و غیر آن - از سیاست‌های خارج از گستره دینی - به زوال مصالح منجر می‌شوند (کلینی، ۱۳۷۷: ۱۸۷/۷ و ۴۲/۱).

سوم. مصلحت و نافرمانی سیاسی: اگرچه کلینی اصل استقرار حکومت دینی را ضرورت مهمی می‌داند که باید در راه استقرار آن تلاش نمود (کلینی، ۱۳۷۷: ۴۲/۱)؛ اما در صورت عدم وقوع این حالت و استقرار حکومت جائر، بر افراد واجب است تا از رهگذر عدم اطاعت فراگیر از حکومت ظلم، به تحصیل مصالح واقعی کمک کنند؛ به عبارت دیگر، افزون بر عدم همکاری، خودداری از انجام دستورهای حاکم ظالم را نیز ضروری می‌شمارد (کلینی، ۱۳۷۷: ۲۳/۵ و ۵۳/۱).

ب) مصلحت نزد شیخ صدوق

محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (۳۸۱ ق) معروف به صدوق، که رئیس محدثان

شیعه و از جمله بزرگان جریان تقفه به شمار می آید، رویکرد اجتهادی شیعه به مصلحت را توسعه داده و تقویت کرده است. ملاحظیات شیخ صدوق در ثواب الاعمال، من لایحضره الفقیه و المقنع و الهدایه آمده که مؤید دیدگاه‌های اجتهادی کلینی هم است (صدوق، ۱۳۷۷: ۲۵۹-۲۶۰؛ همچنین رک. جهان بزرگی، ۱۳۸۱: ۱۲۵-۱۳۰؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۴۱-۱۴۴).

مطابق نظر شیخ صدوق، مبنای مصلحت را این اصل مهم شکل می دهد که در صورت وجود «امکان» استفاده از فرصت‌های موجود برای مصالح عالی می توان به صورت موقت از این فرصت‌ها استفاده برد. شیخ صدوق این تجویز را با نقل وصیتی از پدرش چنین تبیین کرده است:

مرا پدرم چنین وصیت کرده که از اموری که به سلاطین مربوط می شود، دوری کن و سعی نما خود را از سیاست ایشان نگاه داری (پس اگر ضرورتی پیدا شد و چنین کردی) تلاش نما که نیکی کنی و نیاز کسی را بی پاسخ نگذاری (تا رضایت خدا را کسب کنی) (صدوق، ۱۳۷۷: ۱۲۲).

اقدام شیخ برای حضور در دستگاه آل بویه و توجیهاتی که برای این کار ارائه داده، حکایت از تأیید نظریه مصلحت سنجی در چارچوب احکام اولیه دارد. موضوعی که متعاقباً مورد توجه دقیق تر سایر فقها قرار می گیرد و فروعات مختلف و بسیاری می یابد.

ج) مصلحت سنجی نزد شیخ مفید

طرح و توسعه ابعاد مختلف مصلحت اگرچه توجه بسیاری از فقهای بزرگ شیعی را به خود جلب نمود، اما پرسش از «روش مصلحت سنجی» بحث مهمی بود که شیخ مفید توانست آن را به نحو مناسب و کارآمدی طرح کند و پاسخ گوید. ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان حارثی بغدادی (۱۴۱۳ق) معروف به شیخ مفید از مشاهیر حوزه علم و تقواست که با اصلاح و ارتقای روش اجتهاد و مصلحت سنجی، به غنای بحث حاضر کمک کرد. مهم ترین ملاحظه ایشان، توجه به جایگاه والای عقل است که در مصلحت سنجی، تحولی روشن ایجاد کرد. تا قبل از شیخ مفید معمولاً «روش اسنادی کامل» یا «روش اسنادی تعدیل شده» مورد توجه فقها بود تا از این دو طریق بتوانند احکام و مصالح واقعی را جستجو نمایند. چنان که از عناوین این دو روش برمی آید، ذکر سلسله اسناد مربوط به احادیث (در روش اسنادی کامل) یا تصرف جزئی در مقام بیان و التزام به صدور احکام در حدود دایره احادیث، منجر شده بود تا منزلت عقل کاهش یابد و به حاشیه برود. شیخ مفید ضمن نقد این روش‌ها، اعتبار و نقش آفرینی عقل را مورد توجه قرار داد و از این طریق سهم عقل در تعیین مصالح ارتقاء یافت (گرگی، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۴۶؛ سبحانی ۱۳۸۷: ۱۵۰).

رویکرد شیخ، توسط بزرگانی چون سید مرتضی و شیخ طوسی به کمال خود می رسد که از آن می توان به «عقل گرایی اسلامی» تعبیر کرد. قوت استدلال و استحکام نظری دیدگاه‌های

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

تبارشناسی
قاعده مصلحت در
فقه سیاسی شیعه
(۸۳ تا ۱۰۰)

شیخ طوسی، منجر شد تا ارکان و اصول این مکتب شکل گیرد و برای بیش از یک سده، در آن تغییری بنیادی پدید نیاید و صرفاً با آمدن اندیشه گران و فقهای برجسته دیگری تبیین و ارتقای بیشتری بیاید (رک: پاکتچی، ۱۳۸۵).

د) محقق کرکی و عینیت بخشی به ایده مصلحت

شیخ نور الدین ابوالحسن علی بن حسین بن عبد العال عاملی کرکی معروف به محقق کرکی از بزرگان تفقه در عصر صفوی است که به دلیل تشکیل حکومت اسلامی، در بحث از مصلحت به ابعاد عینی آن توجه درخور نموده است. مهم ترین افزوده های محقق کرکی در بحث مصلحت عبارت اند از:

اول. توجه به مصالح عمومی

محقق کرکی با وارد کردن مصالح عمومی به درون نظریه حکومت، ایده مصلحت را عینیت بخشید و آن را از یک ایده نظری به موضوعی عینی در عرصه سیاست و حکومت تبدیل کرد. وی، پس از تبیین مبانی شرعی حکومت (محقق کرکی، ۱۳۴۹: ۱۴۲ و محقق کرکی، ۱۴۱۴: ج ۱۲، ۹۶)، در جامع المقاصد تصریح دارد که «فقیه (به اذن معصوم) ولایت بر مصالح عمومی (مصالح العامه) دارد، لذا (حکمش) نافذ است» (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۲۴/۹).

دوم. توجه به وصف «عمومی»

محقق کرکی در رسائل و جامع المقاصد، افزون بر طرح ایده مصلحت عمومی، اقدام به توسعه حوزه مصالح کرده و از این طریق برای مصالحی که متوجه عموم مردم است در قیاس با مصالح با قلمرو محدودتر، اولویت قائل شده است. این اقدام محقق کرکی عملاً راه را بر نظریه های عرفی گرا - که معتقدند حوزه های عمومی از قلمرو نفوذ گزاره های دینی خارج اند - سد می کند (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳ و ۲: و محقق کرکی، ۱۳۴۹، ج ۳، ۶ و ۱۲-۱۱).

نتیجه آنکه محقق کرکی، اولاً برای ایده مصالح عمومی جایگاهی درخور درون نظریه حکومت اسلامی ترسیم می کند، و ثانیاً وصف عمومی را «درون دینی» تا «غیردینی» تعریف و معنا می نماید و از این طریق مصالح عینی را متناسب با ارزش های دینی، تعریف عملیاتی می کند. این نظریه متعاقباً توسط بزرگانی چون مقدس اردبیلی، فیض کاشانی و محقق سبزواری بسط و توسعه یافت.^۴

ه) علامه مجلسی؛ شاخص سازی مصلحت

مولی محمد باقر مجلسی (۱۱۱۰ ق) صاحب اثر ارزشمند بحار الانوار، در بحث از مصلحت با توجه به آشنایی که با نظام قدرت و مقتضیات آن داشت، گام بزرگی را برداشته و با طرح ایده «مصلحت به مثابه معیاری برای ارزیابی» توانست به تکوین هویت قاعده مصلحت کمک درخور توجهی نماید. علامه مجلسی با شاخص قرار دادن مصلحت، نظام های سیاسی را چنین دسته بندی کرده است:

اول. نظام‌هایی که مبتنی بر مصالح دین و دنیای مردم هستند و از آنها به «ولایت حقه» تعبیر می‌شود. اصل در این نظام‌ها «پذیرش» و «همکاری» است.
دوم. نظام‌هایی که توجه به مصالح دنیوی مردم دارند ولی بر اصول حقه دینی نیستند. با توجه به بنیاد منفعت‌گرایانه این نظام‌ها امید به اصلاح آنها و هدایت‌شان وجود دارد. اصل در این نظام‌ها، همراهی با هدف دعوت و هدایت است.
سوم. نظام‌هایی که از هر دو دسته مصلحت‌بی‌بهره‌اند و بنای خویش را بر ظلم و ستم گذارده‌اند. در این موارد باید از ایشان به دور بود (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴۹۱-۵۰۱).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، طرح مصلحت به عنوان یک معیار و شاخص برای گونه‌شناسی نظام‌ها و اظهار احکام عملی دینداران، از جمله اقدامات ارزنده علامه مجلسی است که ارزش راهبردی مصلحت را آشکار و اطلاق عنوان «قاعده» را به آن توجیه می‌نماید.

و) کاشف الغطا؛ کاربردی ساختن قاعده مصلحت

شیخ جعفر کاشف الغطا، معروف به شیخ اکبر و از اکابر علمای امامیه، از فقهای برجسته‌ای است که کاربرد عملی قاعده مصلحت را در زمان خویش به نحو بایسته‌ای نشان داده است. کاشف الغطا با طرح نظریه «سلطان مأذون» عملاً مشخص ساخت که قاعده مصلحت توان آن را دارد تا مبنای صدور حکم شرعی قرار گیرد و از این طریق «مصالح عامه» را صیانت و تأمین نماید. او در رساله «جهادیه» با اشاره به اینکه در صورت اضطرار و در خطر قرار گرفتن مسلمانان باید نسبت به حفظ آنها اقدام نمود و به صرف نبودن «حکومت مشروع» توجه نکرد، عملاً مصلحت را مورد توجه قرار داده و بر اساس آن «تبعیت از سلطان» را واجب می‌داند.

اگر مجتهد [مأذون] من هستم و از جانب امام [معصوم] نیابت دارم که به فتح‌علی شاه اجازه می‌دهم تا هر آنچه لازم است برای آماده‌سازی و تقویت لشکریان اسلام در مبارزه با لشکریان کفر انجام دهد... به کلیه مسلمانان که اطاعت از پیامبر اکرم (ص) را بر خود فرض می‌دانند، واجب است تا از دستورهای او اطاعت کنند تا تهدید دشمن دفع گردد. (به نقل از: حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، کاشف الغطا با «مأذون ساختن سلطان»، مشکل «شرعیت» را حل می‌کند و با استناد به مصلحت، اطاعت از سلطان را واجب می‌نماید. همین رویکرد را میرزای قمی و با تمسک به نظریه «عدم ید» تأیید کرده است.

امام خمینی (ره)؛ مصلحت به مثابه قاعده راهبردی حکومت اسلامی

عالی‌ترین سطح کاربردی مصلحت را می‌توان در اندیشه و عمل امام خمینی (ره) مشاهده کرد، آنجا که از مصلحت به مثابه اصلی راهبردی در مقام تصمیم‌گیری برای حکومت اسلامی

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

تبارشناسی

قاعده مصلحت در

فقه سیاسی شیعه

(۸۳ تا ۱۰۰)

تعبیر می‌نماید. طرح این اندیشه مبتنی بر دیدگاه مترقی، شجاعت فردی و مقتضیات زمانی و مکانی‌ای بود که امام خمینی(ره) در آن قرار داشتند و توانستند به بهترین وجهی - ضمن لحاظ نمودن اصول فقه جواهری و نیازهای سازمان حکومتی، از مصلحت به مثابه یک قاعده راهبردی سخن بگویند. در ادامه بنیاد نظری و کاربردی این قاعده را تحلیل و تبیین می‌نماییم.

۱. بنیاد نظری قاعده راهبردی مصلحت

مبانی نظری مصلحت راهبردی را می‌توان از حیث تاریخی در اندیشه ملاحمد نراقی(۱۲۴۵ق) سراغ گرفت. او با طرح این نظریه که اختیارات فقیه هم‌سنگ اختیارات رسول اکرم | و ائمه معصومین(ع) است، راه را بر تفکری راهبردی باز نمود که امام خمینی(ره) برجسته‌ترین شخصیت آن به شمار می‌آید. مهم‌ترین ملاحظات نظری این نظریه در حد بحث مصلحت عبارت‌اند از:

الف) ولایت مطلقه و مصلحت

مطابق دیدگاه نراقی، مصلحت از جمله مقولات مهم و حیاتی‌ای است که دین نمی‌تواند در قبال آن سکوت کند؛ به عبارت دیگر اهمیت مصلحت آن را در زمره مقولاتی قرار داده که دین حتماً در خصوص آن نظر و راهکار خاص دارد. از آنجا که این مصالح با امر حکومت مرتبط هستند، اصل فقاقت که برای حل مسئله حکومت ارائه شده، حوزه مصالح را نیز پوشش می‌دهد (نراقی، ۱۴۱۷: مقدمه).

ب) سلطان مقلد و مصلحت عامه

در صورتی که تأسیس اصل حکومت اسلامی بنا به دلایلی ممکن نباشد، می‌توان در حد مصالح عامه با حکومتی که در اصول عملی خود را مکلف به رعایت عدالت می‌داند، همکاری کرد (حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۳). سلطان مقلد یعنی کسی که موضوع نصب الهی نیست، اما به دلیل تقلید از فقهای جامع‌الشرائط در مسیر عدالت قرار دارد (نراقی، ۱۳۸۰).

چنان که ملاحظه می‌شود، طرح نظریه ولایت مطلقه فقیه زوایای تازه‌ای از مصلحت‌سنجی را در مقام اداره امور جامعه مطرح می‌سازد که بدون درک معنا و مفهوم واقعی فقیه جامع‌الشرائط، نمی‌توان آن را فهم کرد. به همین دلیل است که حضرت امام(ره) در نخستین گام نظریه ولایت مطلقه فقیه را به عنوان نظریه مبنایی جمهوری اسلامی در ایران مطرح می‌سازد و از این طریق فصل تازه‌ای را در تعریف، شناخت و کاربردی کردن مصلحت باز می‌کند. در این نظریه حکومتی، چند مفهوم محوری وجود دارد که بنیاد مصلحت بر آنها استوار است:

اول. فقه: امام خمینی(ره) فقه را «تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور» می‌دانستند (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۹۸)؛ بنابراین نه تنها معارض با مصلحت نبود، بلکه مصالح از درون آن و با استفاده از روش‌های فقهی، شناسایی و مدیریت می‌شدند (امام

خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۹۸).

دوم. مقتضیات زمانی و مکانی: ملاحظات مربوط به زمان و مکان در مکتب امام خمینی (ره) وارد دستگاه فقهی شده و دیگر به عنوان حوزه‌ای جدا از تفقه فرض نمی‌شوند. به همین علت است که فقه جواهری به عنوان مبنای اصلی برای تفقه مورد توجه قرار گرفته (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰: ۵۶)، اما رمز پویایی آن در توجه به مقتضیات زمانی و مکانی دانسته می‌شود. این ملاحظه فقه جواهری را در ارتباط مستقیم با مصالح جاری جامعه قرار می‌دهد و واقع‌گرا می‌سازد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۴۷).

سوم. ولایت انتصابی (به نصب عام): ولایت در نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره) در عصر غیبت، مبتنی بر اصل «نصب عام» [و نه خاص] است که از ناحیه الهی - در قالب عالم عادل - مشخص شده است. این نصب عام، از آن حیث که حکومت را به قدرت الهی متصل می‌سازد، حاوی مصالح حقیقی می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۲۹). نظریه ولایت فقیه نزد حضرت امام (ره) کمال و ارتقای خود را تجربه کرده و به نظریه‌ای سیاسی تبدیل می‌شود که در آن مصالح دینی و مصالح عمومی (در قالب مردم‌سالاری دینی) به صورت توأمان و در ارتباط با هم، معنا و کاربردی می‌شوند.

۲. بنیاد عملی قاعده راهبردی مصلحت

تفکر راهبردی حضرت امام (ره) منجر شد تا قاعده مصلحت به شکلی نهادی و در سازمان سیاسی قدرت، تعریف و عملیاتی شود و بدین ترتیب از یک نظریه ساده و با کاربردی محدود، به نهادی رسمی و قانونی تبدیل گردد. این موضوع حکایت از تجربه‌ای منحصر به فرد در حوزه سیاست و حکومت اسلامی دارد که از درون الگوی اجتهادی شیعه سر برآورده است.

مجمع تشخیص مصلحت را می‌توان نهاد ناظر بر مصالح عامه در چارچوب ارزش‌های دینی به شمار آورد که در تعامل با مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان نسبت به کاربردی کردن قاعده مصلحت - مطابق روایت ارائه شده از سوی امام خمینی (ره) - اقدام می‌نماید. عدم توجه به بنیاد نظری مصلحت منجر به آن شده که برخی آن را گامی برای «عرفی‌گرایی فقه شیعه» ارزیابی نمایند (صالح‌پور، ۱۳۷۲: ۱)، حال آنکه قاعده مورد نظر امام (ره) مبتنی بر اختیارات داده شده به فقیه جامع‌الشرائط در چارچوب نظریه نصب عام می‌باشد که تفسیری مترقی از مصلحت و مبتنی بر شریعت‌مداری را ارائه می‌کند. از این منظر ملاحظات عملیاتی مصلحت عبارت‌اند از:

الف) مصلحت‌اندیشی در تزامم دو حکم

از حیث عملی، قاعده مصلحت در حوزه رفع تزامم دو حکم کاربرد دارد و از سازوکارهایی

- سال اول
- شماره اول
- تابستان ۹۲

تبارشناسی

قاعده مصلحت در

فقه سیاسی شیعه

(۸۳ تا ۱۰۰)

است که امکان تحصیل مصالح عمومی را به حکومت اسلامی می‌دهد. آیت الله هاشمی رفسنجانی، این مبنا را چنین تبیین نموده است:

مجلس که تشکیل شد خیلی زود به نقطه‌ای رسیدیم که از ابتداء هم فکر آن را می‌کردیم. وقتی که به لوايح و طرح‌های مهم شهری و تجارت خارجی و مسائل مهم برخورد کردیم، این مسئله را لمس کردیم. آن وقت‌ها تقریباً همه هفته طرح و یا لایحه‌ای این گونه می‌آمد... شورای نگهبان هم طبق موازین خودشان و فتواهایی که در اختیارشان بود [علی‌رغم تصویب مجلس] برخی موارد را رد می‌کردند» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۱: ۸).

در این خصوص می‌توان به مصادیق مهمی چون «قانون اراضی شهری» و «قانون بیمه بیکاری» اشاره کرد که هر کدام بحث‌های اختلافی بسیاری را در پی داشت. خلاصه کلام آنکه تزامم رخ داده بین دو نهاد اصلی مجلس و شورای نگهبان، زمینه اولیه طرح و کاربرد مصلحت را فراهم ساخت.

ب) روش‌های کاربردی کردن قاعده مصلحت

حضرت امام (ره) با استفاده از قاعده راهبردی مصلحت، نسبت به حل تزامم اقدام نمودند. در این خصوص اولین و مؤثرترین روش استفاده از اختیارات حکومتی ولی فقیه و حل و فصل این مسائل بود که نمونه آن را در قانون اراضی شهری، با تأیید رأی مجلس شورای اسلامی می‌توان ملاحظه کرد.

اگرچه مقام ولایت بهترین فصل الخطاب بود، اما تعدد مسائل موضوع مصلحت مانع از آن می‌شد که رهبری مستقیماً پیوسته به این کار اهتمام ورزند؛ لذا اصلاح روش و ایده «نهادی نمودن» آن مطرح شد که امام (ره) با تأیید اختیار مجلس شورای اسلامی برای حل این گونه از تزامم‌ها، در صورت کسب رأی $\frac{2}{3}$ نمایندگان مجلس در موضوعات اختلافی، اولین اقدام نهادینه‌سازی مصلحت‌سنجی را برداشتند.

این روش از سوی فقهای شورای نگهبان و پاره‌ای دیگر از کارشناسان نقد شد و ریسک آن در تضعیف جایگاه اصول شریعت، بالا ارزیابی گردید (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۵۹ - ۱۶۰). در نتیجه حضرت امام (ره) اقدام به تأسیس نهادی تازه کردند. اصل ۱۱۲ قانون اساسی، این نهاد را تعریف و معرفی نموده است:

مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و... به دستور رهبری تشکیل می‌شود.

چنانچه ملاحظه می‌شود، تأسیس مجمع اقدامی راهبردی در سطح مدیریت ملی محسوب

می‌شود و از این حیث قاعده مصلحت را در قیاس با سایر قواعد فقهی، متمایز و برتر می‌سازد، چرا که با نهادینه کردن این قاعده به آن شأنی راهبردی در گستره ملی می‌دهد؛ تجربه‌ای منحصر به فرد که فقه سیاسی مشابه آن را در موارد اندکی - چون تأسیس شورای نگهبان - تجربه کرده بود.

نتیجه‌گیری

مصلحت در اندیشه و عمل امام خمینی(ره)، بسان ابزاری برای حل و فصل نزاع دو حکم در سطح راهبردی مطرح می‌باشد که امکان تعیین تکلیف مصداق را در فضای «حرمت - حلیت»، «حرمت - حرمت» و «حلیت - حلیت» می‌دهد. در این تلقی چند ملاحظه اساسی وجود دارد:

نخست. مصلحت در حوزه نزاع دو حکم موضوعیت می‌یابد.

دوم. سطح آن راهبردی است؛ بدین معنا که از حکومت و اختیارات حکومتی سخن می‌گوید. سوم. گزینه‌های انتخابی برای تعیین مصداق بسیار عام بوده و می‌تواند به انتخاب یک گزینه مشروع در مقابل گزینه مشروع دیگر (حلیت - حلیت)، یا ترجیح یک گزینه غیر مشروع در مقابل گزینه مشروع (حرمت - حرمت) و یا ترجیح یک غیر مشروع کم ضررتر نسبت به امر غیر مشروع دیگر (حرمت - حرمت) منتهی شود.

چنان که بیان شد، این تلقی راهبردی از مصلحت با توجه به نظریه ولایت مطلقه فقیه قابل درک است؛ اگرچه تبارشناسی قاعده مصلحت حکایت از آن دارد که عناصر مفهومی، روشی و کاربردی مصلحت به تدریج در فقه شیعی شکل گرفته و در نهایت در فقه‌شناسی امام خمینی(ره) به کمال خود رسیده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این معنا را آیت الله علم‌الهدی در بحث از «بهره‌مندی‌های قارون» مورد توجه قرار داده و نشان داده که منفعت دلالت بر مصلحت ندارد؛ اما مصلحت فارغ از نتایج عینی آن متضمن منفعت به معنای واقعی آن است (علم‌الهدی، ۱۳۸۹: ۲۶۹ - ۲۳۵).

[جای پاورقی ۱ مشخص نشده]

۲. این موضوع را به صورت مبسوط و در قالب یک نظریه در مقابل سکولاریسم (عرفی‌گرایی)، با عنوان «شرعی‌شدن» (شرعی‌سازی) پیش از این آورده‌ام. مطابق این نظریه رویکرد تحلیلی

ما به جهان پیرامونمان باید از منظر «انتظار شارع از انسان» یا همان «انتظار خالق از مخلوق» باشد. بر این اساس هیچ زاویه و سطحی از حیات را نمی‌توان سراغ گرفت که از درخواست‌ها و آموزه‌های شریعت اسلامی عاری باشد؛ لذا راهبرد مؤثر، تلاش برای شرعی‌سازی پدیده‌ها تا سکولار نمودن آنهاست (رک: افتخاری، ۱۳۸۶: ۳-۳۹). این نظریه را در بحث مصلحت به صورت مصداقی نیز بررسی کرده‌ام. (رک: افتخاری، ۱۳۸۴: ۸۴-۹۲).

۳. نسبت بین زبان و حقیقت پیچیده بوده و چنان‌که تحلیل‌های مربوط به نظریه‌های عینیت باوری در حوزه زبان‌شناسی نشان می‌دهند، نمی‌توان به سادگی ادعا کرد که «زبان» سازنده «واقعیت» خارجی می‌باشد و یا اینکه بالعکس «زبان» محصول «عینیت» می‌باشد؛ به عبارت دیگر، دیالکتیک بین زبان و عینیت ما را به آنجا رهنمون می‌شود تا برای الفاظ به ظاهر یکسان، معانی متفاوتی را متناسب با نحوه تعامل آن زبان با محیط ذهنی و عینی پروانده آن قائل شویم (رک: عابدی، ۱۳۸۸: ۱۵۲-۲۰۳).

۴. هر یک از این بزرگان در بحث خود نوآوری‌هایی دارند که مجال پرداختن به آنها در اینجا نیست؛ اما از حیث رویکرد و اصول اولیه تماماً متأثر و رهرو محقق ارزیابی می‌شوند (رک: افتخاری، ۱۳۸۴؛ سبحانی، ۱۳۸۷ و پاکتچی، ۱۳۸۵).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۳. احمدی بهرامی، حمید، قواعد فقه، ج ۱، تهران، دانشگاه امام صادق (ع) ۱۳۸۹.
۴. افتخاری، اصغر، مصلحت و سیاست: رویکردی اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.
۵. افتخاری، اصغر، «شرعی‌سازی در مقابل عرفی‌سازی»، بررسی و نقد مبانی سکولاریسم، به اهتمام: علی اکبر اردکانی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶.
۶. پاکتچی، احمد، مکاتب فقه امامی ایران، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
۷. تقوی، سید محمد ناصر، حکومت و مصلحت، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸.
۸. جهان‌بزرگی، احمد، درآمدی بر تحول نظری دولت در اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۹. حائری، عبدالهادی، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دوریه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۷.
۱۰. امام خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.
۱۱. رحیمیان، سعید، «روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام»، ملاکات احکام و احکام حکومتی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، ۱۳۷۸.
۱۲. ریسونی، احمد، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه سید حسن اسلامی و سید محمد عدلی

- البهری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۳. سبحانی، سید جعفر، تاریخ فقه و فقهای امامیه، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۱۴. سعادت مصطفوی، سید حسن، شرح اشارات و تنبیها، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۱۵. شریعتی، محمدصادق، بررسی فقهی و حقوقی مجمع تشخیص مصلحت نظام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۱۶. شریف، م.م، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، سمت، ۱۳۶۲.
۱۷. شیخ، سعید، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
۱۸. صالح پور، جهانگیر، «امام خمینی (ره) فقیه دوران گذار»، کیان، سال نهم، ش ۴۶، ۱۳۷۲.
۱۹. عابدی، مهدی، حقیقت و زبان، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۸.
۲۰. علم الهدی، سیداحمد، جلوه‌های هدایتی داستان حضرت موسی (ع)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹.
۲۱. فاضل میبدی، محمدتقی، «شریعت و مصلحت»، نامه مفید، سال سوم، ش ۴، ۱۳۷۶.
۲۲. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
۲۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
۲۴. مطهری، مرتضی (بی تا)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، انتشارات دفتر مرکزی جهاد سازندگی.
۲۵. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، «تقادی نظر ورزی‌ها درباره مجمع تشخیص مصلحت»، راهبرد، ش ۲۶، ۱۳۸۱.
۲۶. هاشمی، سید حسین، تحلیل مبانی فقهی و حقوقی تشخیص مصلحت نظام، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
۲۷. البوطی، محمد سعید رمضان، ضوابط المصلحه فی الشریعة الاسلامیة، سوریه، الدار المتحدہ للطباعه و النشر و بیروت، موسسة الرسالیة، ۱۹۹۲.
۲۸. الشرتونی، سعید الخوری، اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، طهران، دارالاسوه للطباعه و النشر، ج ۳، ۱۳۷۴.
۲۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن علی بن بابویه، المقنع و الهدایه، تهران، المکتبه الاسلامیة، ۱۳۷۷.
۳۰. القرضاوی، یوسف، الحلال و الحرام فی الاسلام، طهران، منظمه الاعلام الاسلامی، ۱۹۸۹.
۳۱. محقق کرکی، علی بن حسین بن عبدالعال، رسائل المحقق الکرکی، تحقیق: محمد الحسون، قم، منشورات مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی، ۱۳۴۹.
۳۲. _____، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، موسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴.
۳۳. بقال، عبدالحسین محمد علی، المعجم المجمع، تهران، دانشگاه تهران، ج ۵، ۱۳۷۶.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی عن علم الاصول، قم، دارالذخائر، ج ۱، ۱۳۰۲.
۳۵. کلینی، محمد بن محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش: علی اکبر غفاری، تهران، بی نا، ۱۳۷۷ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، عین الحیات، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲.
۳۷. نراقی، ملاحمد، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الاحرام، قم، مرکز

الابحاث و الدراسات الاسلاميه، ١٤١٧ق.

٣٨. _____، معراج السعاده، تهران، كتابفروشي اسلاميه، ١٣٨٠.

39. Stein, Mark, *Distributive Justice and Disability: Utilitarianism against Egalitarianism*, Yale University Press, 2006.
40. West, Henry, *The Blackwell Guide Mill's Utilitarianism*, Wiley - Blackwell, 2006.
41. Mulgan, Tim, *Undrestanding Utilitarianism*, Acumen Publishing, 2007.
42. Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Greate Space, 2010.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

مستقیم