

عدالت و مصلحت در فلسفه سیاسی امام خمینی(ره)

جلال درخشه^۱
محمدصادق نصرت‌پناه^۲

چکیده

عدالت و مصلحت دو موضوع از مهم‌ترین موضوعات فلسفه‌ی سیاسی است که ربط این دو با هم همواره ذهن بسیاری از فیلسوفان سیاست را به خود مشغول داشته است. فلسفه‌ی سیاسی حکمت متعالیه یکی از مناسب‌ترین بستری است که این موضوع می‌تواند در آن مورد بررسی قرار گیرد. امام خمینی(ره) از برجسته‌ترین متفکران این دستگاه فلسفی هستند که به‌نوعی با رهبری جمهوری اسلامی ایران، زمینه‌ی احیای هر دو مفهوم عدالت و مصلحت - هم در مباحث فلسفه‌ی سیاسی و هم در عرصه‌ی اجرایی و حکومتی - را فراهم کردند. در این مقاله سعی شده است تا سؤال «چیستی نسبت میان عدالت و مصلحت در دستگاه فلسفه‌ی سیاسی امام خمینی(ره)» مورد بررسی قرار گرفته و با استفاده از روش تفسیری متن محور مشخص می‌شود که مبتنی بر مبانی فکری ایشان عدالت همواره محور مصلحت بوده و مصلحت در دایره‌ی تحقق عدالت است که صورت می‌پذیرد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی(ره)، عدالت، عدالت اجتماعی، مصلحت، حق.

مقدمه

پژوهش درباره‌ی عدالت و به‌ویژه عدالت اجتماعی، از آن دست مباحثی است که به‌رغم برخورداری از قدمت، هنوز تازگی خود را حفظ کرده است؛ به‌گونه‌ای که هم‌واره به‌عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین مبحث فلسفه‌ی سیاسی مورد بحث و بررسی بوده است. گره خوردن موضوع عدالت با مباحث مختلف هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزشی، اخلاقی، حقوقی و سیاسی، بر دشواری عدالت‌پژوهی افزوده است. از سوی دیگر هرچه شکل جوامع پیچیده‌تر می‌شود سخن از عدالت اجتماعی و ترسیم وضعیت عادلانه‌ی مناسبات انسانی در ساحات گوناگون زیست جمعی و ساختارهای کلان اجتماعی دشوارتر می‌شود.

از دیرزمان هیچ بحثی به اندازه‌ی مسئله‌ی عدالت مورد کنکاش از جانب فیلسوفان شرق و غرب - هم در جهان اسلام و هم در مغرب زمین - قرار نگرفته و در عین حال دارای اختلاف دیدگاه و تشتت آراء نیست، که شاید دلیل آن وسعت قلمرو و گستره‌ی کاربرد عدالت باشد. به‌نحوی که مسائل و مباحث مربوط به آن را می‌توان با انواع و اقسام مؤلفه‌ها و توصیفات در اندیشه‌ی سیاسی مغرب زمین از یونان باستان و روم، دوران مسیحیت، اندیشه‌های لیبرالیستی و مارکسیستی و حتی پست مدرن ردیابی کرد. (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۱۴-۲۶۲)

عادلانه بودن روابط و مناسبات انسانی در تمامی سطوح فردی و گروهی و اجتماعی و نیز در قوانین و مقررات و نهادهای اجتماعی امری است که باور همگانی بر آن مبتنی است. مقررات و الزامات فردی و اجتماعی در صورت انطباق با عدالت از حجیت و مشروعیت برخوردارند و از آن بالاتر اساساً می‌بایست بر اساس عدالت به‌وجود آمده و بر مبنای آن اجرا شوند. بدین‌سان عدالت هم در کنش فردی معیار است و هم در رفتار جمعی.

گرایش به عدالت‌خواهی نیز از شئون فطری و عقلی آدمی است به‌نحوی که انسانیت آدمی بدون توجه به آن معنا نمی‌شود. یکی از والاترین اهداف ادیان الهی تحقق قسط و عدل در جامعه‌ی بشری و روح فردی انسان‌ها بوده است.

در مکتب فلسفی و کلامی شیعه و حتی مدرسه‌ی فقهی آن مسائل مربوط به عدالت و چیستی آن به‌صورت بارز طرح شده است، به‌گونه‌ای که شیعه به‌عنوان سرآمد عدلیه شناخته می‌شود. در این مکتب اصالت عدل و حرمت عقل انسانی و آزادی او مینا قرار گرفته شده و از ضروریات آن به‌شمار می‌رود، به‌نحوی که در واقع عدالت به‌عنوان رکن‌الارکان ترسیم نظام اجتماعی مطرح می‌شود و کلیه‌ی قوانین و مقررات اجتماعی و فردی بر آن بار شده و نسبت به قدرت، امنیت و نظم اجتماعی دارای اولویت می‌شود. (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۱۷)

نکته‌ی مهمی که در مورد عدالت شیعی وجود دارد اینست که این موضوع به همان میزانی که در مباحث متعدد کلامی و فقه فردی - به منظور پاسخ‌گویی به نیاز مکلفین، مورد اهتمام و توجه قرار گرفته است، در حوزه‌های مهم سیاسی و اجتماعی و علی‌الخصوص در حوزه‌ی نظام‌سازی و مسائل اجتماعی

به‌عنوان یک قاعده‌ی بنیادین و یک اصل عام عقلی - دینی مورد توجه شایسته و وافی واقع نشده است. درحالی که اگر پذیرفته شود که هم نظام خلقت و تکوین عالم و هم نظام تشریح بر موازین عدالت استوار شده و تابع آن است، (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۸) و نیز عدالت می‌تواند عملاً به مرحله‌ی اجرا درآید، (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۶) پس در بُعد حکومتی نیز عدالت می‌بایست به عنوان مهم‌ترین اصل اجتماعی دین اسلام مطرح شده (مطهری، ۱۴۰۳: ۱۵۴) و اساس فلسفه‌ی اجتماعی اسلام را تشکیل داده و به منزله‌ی پایه‌های ساختمان آن باشد. (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۷-۱۸) چه این که اساساً نمی‌توان اجتماعی را فرض کرد که اهل آن اجتماع معتقد به عدالت نبوده و برای ساخت و استقرار آن جامعه عدالت را به‌عنوان رکن اولین حیات بعدالاجتماع بشری اعتبار نکرده باشند. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲۰۱؛ ۲۷۵)

بنابراین اهمیت اصل کلان عدالت در اندیشه‌ی سیاسی شیعه به دلیل عدم پردازش دقیق آن از عمق مبانی تا سطوح سیاسی و اجتماعی، ناشناخته مانده است.

عدالت امری فطری، عقلانی، عینی و در عین حال اعتباری است که اولین رکن حیات اجتماعی بشری را شکل داده و هویت فلسفه‌ی سیاسی و نظام اجتماعی شیعی قائم به آن است. گرایش به عدالت امری فطری بوده (چرا که انسان‌ها در اجتماع فطرتاً به دنبال این هستند که هر صاحب حقی به حق خود برسد) و ماهیت آن‌را گرایش و شأنی انسانی که رهنمون شده از جانب فطرت و راهنما به سوی شکوفایی عقل و اختیار وی در حوزه‌ی مدنی است تشکیل می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲۰۱؛ ۵۱۶؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۲۶۵) در نتیجه گرایش به عدالت در قالبی همگانی و برای تمامی انسان‌ها عرضه شده و امری انسانی، عام و فراگیر جلوه می‌نماید.

از طرفی دیگر عدالت امری اعتباری است به این معنا که بعد از تشکیل اجتماع در میان انسان‌ها، اعتبار شده و به‌معنای تناسب در امور و وسطیت حقیقی و برابری مبتنی بر شایستگی است و اصل اولیه‌ای است که تمام اعتباریات دیگر حیات اجتماعی بشر بر آن استوار شده و به‌واسطه‌ی آن مشروعیت و اعتبار می‌یابد. در این نگرش مبانی عدالت بر فطرت، عقل و آزادی استوار است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۰۵-۲۰۹) در عین حال عدالت در تحقق خارجی، امری عینی و مبتنی بر واقع بوده و از عینیت برخوردار بوده و مستقل از نیت و خواسته‌ها و توافقات افراد و گروه‌ها در نظر گرفته می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۴۳۰، ج ۱۳ و ۱۴: ۳۴۴-۳۴۵) عدالت در این نگاه نه تنها صفت فرد بلکه ویژگی کنش‌های فرد، رسوم، عادات، فرهنگ، جامعه، نهادها و گروه‌ها نیز هست و رسوم، عادات، اخلاق و قراردادها از آن نشأت گرفته و نظام اجتماعی جز بر پایه‌ی آن قوام نگرفته (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۱۴) و سعادت انسان نیز جز براساس آن شکل نمی‌یابد. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲۰۱؛ ۳۶۱)

در فلسفه‌ی سیاسی و فقه سیاسی شیعه، «مصلحت» از مهم‌ترین ویژگی‌های تصمیم‌گیری رهبری مشروع حکومت اسلامی است؛ بدین‌گونه که رهبران حکومت نباید برطبق منافع شخصی، خانوادگی و گروهی، قانون وضع کنند و به عزل و نصب کارگزاران دست یازند و برنامه‌ها و سیاست‌های فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و... را بر پایه‌ی آن‌ها بنیان نهند؛ بلکه همواره باید در همه‌ی قانون‌گذاری‌ها،

برنامه‌ریزی‌ها و چگونگی اجرای قوانین مصلحت جامعه‌ی اسلامی را مدنظر خود ساخته و از قلمرو آن‌ها فراتر نهند، در غیر این صورت، خود به خود از منصبشان - بر پایه‌ی قوانین فقهی - منعزل شده و مشروعیت نخواهند داشت.

مصلحت را شیخ مفید در فقه امامیه پی نهاد، شهید اول با بررسی آن در قواعد فقهی بدان تعمیم بخشید و آن را روش‌مند ساخت و صاحب «جواهر» رابطه‌ی ولایت فقیه و مصلحت را نمایاند و امام خمینی (ره) در آن طرحی جامع در انداخت و آن را به صورت یک نظریه درآورد (حسینی، ۱۳۸۰: ۸۸) از نگاه امام، مصلحت به معنای منافعی است که به جامعه بازمی‌گردد و قلمرو وسیعی دارد؛ به گونه‌ای که منافع دنیوی، اخروی و فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... را دربرمی‌گیرد. مصلحت به این معنا از مهم‌ترین ضوابط احکام حکومتی است و رهبران جامعه باید در تصمیم‌گیری‌های خود به آن توجه کنند. هرگاه مصلحت‌ها با هم متزاحم شوند یا حکم حکومتی دربردارنده‌ی مصلحت با احکام شرعی ناسازگار باشد، باید مصلحت مهم یا حکم مهم را در آستان اهم قربانی کرد. امام درباره‌ی مصلحت و احکام حکومتی دیدگاه وسیعی داشت و آن را در چارچوب زمینه‌های معاملات محدود نمی‌ساخت.

با این اوصاف، مصلحت در فلسفه‌ی سیاسی از مفاهیم کلیدی و راه‌گشا بوده و شایسته و درخور پژوهش‌های بیشتر است.

این مقاله در صدد است تا بر مبنای دیدگاه فلسفی امام خمینی (ره) که از متفکران شاخص معتقد به حکمت متعالیه بودند و با بهره‌گیری از مبانی نظری دستگاه فلسفی حکمت متعالیه و نیز با استفاده از روش تحقیق «تفسیر روشی متن‌محور» (Methodological Hermeneutics)^(۱) به واکاوی مفاهیم عدالت و مصلحت در اندیشه‌ی ایشان پرداخته و رابطه‌ی این دو مفهوم را با یکدیگر بر اساس مبانی فکری ایشان طراحی و ارائه کند.

عدالت

واژه‌ی عدالت در برابر جور و ظلم، واژه‌ای اصالتاً عربی از ماده‌ی «ع د ل» است. اهل لغت در کاربردشناسی مشتقات ماده‌ی «ع د ل»، به دو معنای اساسی اشاره کرده‌اند. اول استواء و میانه‌گزینی (با مصدر عدل) و دوم راه کج کردن (با مصدر عدول). مرحوم مصطفوی با تکیه بر این کاربردشناسی، بر آن است که ماده عدل دلالت دارد بر رعایت حد وسط میان افراط و تفریط، به گونه‌ای که زیاده‌روی یا کمبود و کم‌گذاشتن دیده نشود (مصطفوی، ۱۳۸۵ ج ۸: ۵۵). واژه‌ی عدالت در مفهوم ارزشی‌اش، هم در ملکات نفسانی (عدالت فردی) و هم رفتار و هم وضع اجتماعی سیاسی (عدالت اجتماعی) به کار می‌رود. در زبان فارسی واژه‌ی «داد» به معنای عدالت اجتماعی و «راستی» به معنای عدالت فردی به کار می‌روند. در زبان انگلیسی واژه‌ی justice از ریشه‌ی لاتینی justitiare و juastitia معادل عدالت اجتماعی و واژه‌ی righteousness معادل عدالت فردی است.

عدالت در لغت به معنای استواء یا استقامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۱ ه.ق: ۴۰۳)، چنانچه قرآن می‌فرماید: «عدلوا هو اقرب للتقوی» (سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۰). بر اثر ملکه‌ی عدالت آدمی انجام واجبات و ترک محرمات را به صورت ملکه‌ای در خود به وجود می‌آورد. در واقع عدالت یک ویژگی روحانی و معنوی است که انسان را از ارتکاب معاصی و تخلف از فرامین پروردگار باز داشته و اجازه نمی‌دهد از تقوا فاصله بگیرد، بلکه به بالاتر از تقوا هم می‌رساند.

عدالت از اهداف اساسی بعثت پیامبران است و در دین محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که خاتم آن‌هاست نیز اجرای عدالت در جامعه‌ی بشری هدف اصلی است و به صورت اصلی بنیادین مطرح شده و بالتبع در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره) نیز مورد تأکید بسیار قرار گرفته است:

رسول ختمی صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم که برای اصلاح بشر آمده بود و برای اجرای عدالت آمده بود و برای تربیت بشر آمده بود، باز در زمان خودشان موفق نشدند به این معنا، و آن کسی که به این معنا موفق خواهد شد و عدالت را در تمام دنیا اجرا خواهد کرد، نه آن هم این عدالتی که مردم عادی می‌فهمند که فقط قضیه‌ی عدالت در زمین برای رفاه مردم باشد بلکه عدالت در تمام مراتب انسانیت. انسان اگر هر انحرافی پیدا کند، انحراف عملی، انحراف روحی، انحراف عقلی، برگرداندن این انحرافات به معنای خودش این ایجاد عدالت است در انسان. اگر اخلاقش منحرفی باشد، از این انحراف وقتی به عدالت برگردد، این عدالت در او تحقق پیدا کرده است. اگر در عقاید یک انحراف و کجی‌هایی باشد، برگرداندن آن عقاید کج به یک عقیده‌ی صحیح و صراط مستقیم، این ایجاد عدالت است در عقل انسان. در زمان ظهور مهدی موعود سلام الله علیه که خداوند ذخیره کرده است او را از باب این که هیچ‌کس در اولین و آخرین، این قدرت برایش نبوده است و فقط برای حضرت مهدی موعود سلام الله علیه بوده است که تمام عالم را، عدالت را در تمام عالم گسترش بدهد، و آن چیزی که انبیا موفق نشدند به آن با این که برای آن خدمت آمده بودند، خدای تبارک و تعالی ایشان را ذخیره کرده است که همان معنایی که همه‌ی انبیا آرزو داشتند، لکن موانع، اسباب این شد که نتوانستند اجرا بکنند، و همه‌ی اولیا آرزو داشتند و موفق نشدند که اجرا بکنند، به دست این بزرگوار اجرا بشود (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۴۸۰).

رابطه‌ی انسان با خداوند، با خویشتن، با محیط پیرامون و نیز با انسان‌های دیگر، هر کدام ویژگی و مقوله‌ی خاصی است و دارای قلمرو و اعمالی است ولی همه در صورت رعایت عدالت شکل درستی به خود می‌گیرند. در واقع هر عملی که امکان دارد از انسان سر بزند یا لازم باشد که انجام بگیرد از این چهار قلمرو بیرون نیست و بنابراین می‌توان گفت که اصول شرایع و آیین ادیان آسمانی در عدل خلاصه شده و عدل جوهر همه‌ی احکام و تعالیم آسمانی است.

در حدیث جنود عقل و جنود جهل از امام کاظم(ع) و امام صادق(ع) روایت شده است که عدالت در لشکر عقل قرار می‌گیرد و ستم جزء سپاهیان جهل است (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۱-۲۲؛ حرانی، ۱۳۸۵: ۲۹۶).

امام خمینی(ره) در توضیح این فراز از حدیث نوشته‌اند:

...عدالت... عبارت است از: تعدیل جمیع قوای باطنیه و ظاهریه و روحیه و نفسیه و به این اطلاق، فیلسوف متقدم (ارسطاطالیس) گفته (است): عدالت همه‌ی فضیلت است نه جزئی از آن» (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷: ۱۵۱)

ایشان در جای دیگر متذکر شده‌اند:

عدالت... حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امهات فضایل اخلاقیه است بلکه عدالت مطلقه تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است؛ زیرا که عدل مطلق مستقیم به همه معناست چه در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن که استقامت مطلق است و مختص به انسان کامل است و رب آن حضرت اسم الله الاعظم است که بر صراط مستقیم حضرت اسمائی است چنانچه می‌فرماید: «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقیم»؛ (سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی شریفه‌ی ۵۶) پس عدالت که عبارت از حد وسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر است از فضایل بزرگ انسانیت است... (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷: ۱۵۰).

در قرآن کریم لفظ عدل با کاربردهای گوناگون به کار رفته است: «او عدل ذلك صیاماً» (سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی شریفه‌ی ۹۵) (یا برابر آن روزه بگیرد)؛ و در جای دیگر: «و لن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء و لو حرصتم» (سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۲۹)؛ در آیه‌ی دیگر نیز قرآن می‌فرماید: «و لایقبل منها شفاعه و لایؤخذ منها عدل» (سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی شریفه‌ی ۴۸)؛ یا: «و ان تعدل کل عدل لایؤخذ منها» (سوره‌ی مبارکه‌ی انعام، آیه‌ی شریفه‌ی ۷۰). در این آیه نیز به معنای برابری به کار رفته است: «ثم الذین كفروا بربهم يعدلون» (سوره‌ی مبارکه‌ی انعام، آیه‌ی شریفه‌ی ۱).

ولی به نظر می‌رسد این واژه در آیات شریفه‌ی «و ممن خلقنا امة یهدون بالحق و به يعدلون» (سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۸۱) و «و من قوم موسی امة یهدون بالحق و به يعدلون» (سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۵۹) کاربرد دیگری دارد که به معنای توازن و تناسب در امور است. عدل به این معنا از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است و ذات باری تعالی به مقتضای علم و حکمت خود می‌داند که برای هر موجودی چه اندازه‌ای لازم و ضروری است.

جهان آفرینش و نظام کائنات بر عدل استوار است و هیچ کدام از امور خلقت و نهادهای تکوینی از این قانون بیرون نیستند. هیچ چیز در این نظام بیپهوده، نابسامان و آشفته نیست. هرگونه تخلف از نظم عمومی و روابط حاکم بر آن باعث اختلال و آشفستگی است و اعتدال در پرتو قرار گرفتن در حوزه‌ی قوانین و سنت‌های قاطع طبیعی است تا هرچیز به جای خود در مسیر خود و در روند تکاملی مخصوص به خویش حرکت کند (بهشتی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۲).

قرآن کریم تصریح می‌کند که آفرینش بر عدل و توازن و براساس استحقاق‌ها و قابلیت‌ها استوار است، دربرخی از آیات از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به قسط یاد شده است: «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکه و اولواالعلم قائماً بالقسط» (سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۸)

خداوند علاوه بر نظام تکوین، در امور تشریحی هم اصل عدل را اساس قرار داده و حکمت بعثت را ارسال رسل و انزال کتاب را عدالت دانسته است، قرآن می‌فرماید: «قل امر ربی بالقسط» (سوره‌ی مبارکه‌ی اعراف، آیه‌ی شریفه‌ی ۲۹)

قرآن کریم مقام رهبری و امامت را پیمان الهی، ضد ظلم و توأم با عدل می‌داند و تصریح می‌کند: «لابنال عهدی الظالمین» (سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۲۴).

در واقع در تمامی شرایع الهی، عدالت، اصلی بنیادین است و محور اساسی برنامه‌های فرستادگان الهی و تبلیغات آسمانی توسط آن رسولان، اجرای عدالت و زندگی مردم بر شالوده‌ی عدالت است و با این وصف هر جا ظلم باشد آن زندگی ضد رضای الهی است و با هدف عالی پیامبران و ائمه‌ی هدی علیهم السلام مغایرت دارد (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۴، ج ۶: ۳۵۲). هدف انبیاء علیهم السلام آن است که مردم از چنان ایمان، اعتقاد به خدا و معاد و نیز فضیلت‌های اخلاقی برخوردار شوند که تاروپود جامعه را متحول ساخته و خود به عدالت اقدام کرده و جامعه‌ای با معیاری عادلانه تشکیل دهند:

رسول خدایی که سال‌های طولانی در سلوک بوده است، وقتی که فرصت پیدا کرد، یک حکومت سیاسی ایجاد کرد برای این‌که، عدالت ایجاد بشود. تبع ایجاد عدالت فرصت پیدا می‌شود برای این‌که هر کس هر چیزی دارد بیاورد. وقتی که آشفته است نمی‌توانند، در یک محیط آشفته نمی‌شود که اهل عرفان، عرفانشان را عرضه کنند، اهل فلسفه، فلسفه‌شان را، اهل فقه، فقه‌شان را، لکن وقتی حکومت یک حکومت عدل الهی شد و عدالت را جاری کرد و نگذاشت که فرصت‌طلب‌ها به مقاصد خودشان برسند، یک محیط آرام پیدا می‌شود، در این محیط آرام همه چیز پیدا می‌شود (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۱۱۶).

اگر حاکمیتی در جهت اداره‌ی سالم امور گوناگون جامعه، رشد و شکوفایی افراد، تکریم انسان‌ها و تکیه بر ارزش‌ها و فضیلت‌ها، عدالت را در نظر نگیرد، آن چه باقی می‌ماند اعمال قدرت است و نوعی ستم و تحمیل، هر چند ظاهری درست داشته باشد (حکیمی، ۱۳۸۲: ۶۱).

در اسلام تمامی پست‌های حساس می‌بایست به افراد عادل واگذار شود، در قضاوت، امامت جمعه و جماعت، عدالت شرط اساسی است، مرجع تقلید، رهبری و مسؤول بیت‌المال باید عادل باشند، در مسایل خانواده و بحث‌های حقوقی و روابط بین دو زوج نیز به عدالت تأکید شده است و در واقع اسلام اهمیت خاصی به عدالت داده و آن را در تاروپود جامعه و در مسایل حقوقی، اجتماعی، خانوادگی و اقتصادی، شرط اساسی دانسته است. امام خمینی(ره) در این باره می‌فرماید:

اسلام خدایش عادل است، پیغمبرش هم عادل است و معصوم، امامش هم عادل و معصوم است، قاضی‌اش هم معتبر است که عادل باشد، فقیهش هم معتبر است که عادل باشد، شاهد طلاقش هم معتبر است که عادل باشد، امام جماعتش هم معتبر است که عادل باشد، امام جمعه‌اش هم باید عادل باشد. از ذات مقدس کبریا گرفته تا آن آخر. زمامدار باید عادل باشد؛ ولاتشان هم باید عادل باشند. این ولاتی که در اسلام می‌فرستادند، والی‌هایی که می‌فرستادند به این طرف و آن طرف، امام جماعتشان هم بود، باید عادل باشد. اگر عادل نباشد، اگر عدالت در بین زمامداران نباشد، این مفاسدی است که دارید می‌بینید.

اسلحه دست اشخاص غیرصالح، اسلحه دست اشخاص ناصالح، اشخاص بی‌انصاف، بی‌عدالت (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۳: ۳۰۴).

اصولاً اسلام مکتب اعتدال است و امت اسلامی امتی معتدل هستند، نظام آن عادلانه است. خدای تعالی عادل است و عدل از صفات اوست و خداوند عالم همه‌ی صفات کمال را داراست و نیز کراراً در کلام خود عدل را ستوده و ظلم را نکوهش می‌کند و مردم را به عدالت امر کرده و از ظلم نهی می‌کند: «ان الله لا یظلم مثقال ذره» (سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی شریفه‌ی ۴۰)؛ «ولا یظلم ربک احداً»؛ (سوره‌ی مبارکه‌ی کهف، آیه‌ی شریفه‌ی ۴۴) خدای متعال عادل است زیرا عدالت در حکم یا در اجراء آن استتنا و تبعیض‌بردار نیست و در مواردی که قابل اجراء است به‌طور یکنواخت به‌اجرا درمی‌آید (مطهری، ۱۴۰۳: ۱۴۷-۱۴۹).

اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و نیز اصل حسن و قبح عقلی و حجیت عقل به‌عنوان زیربنای فقه شیعی شناخته شده و جای خویش را در این رشته از علوم اسلامی باز یافته است. ریشه‌ی اصلی طرح‌های علمی و عملی مسأله‌ی عدل در جامعه‌ی اسلامی را، باید در درجه‌ی اول در خود قرآن جستجو کرد، قرآن است که بذر اندیشه عدل را در دل‌ها کاشت و آب یاری کرد و دغدغه‌ی آن را چه از نظر فکری و فلسفی و چه از نظر علمی و اجتماعی در روح‌ها ایجاد کرد این قرآن است که مسأله‌ی عدل و ظلم را در چهره‌های گوناگونش طرح کرد (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۶).

در نگاه فلسفی متفکران حکمت متعالیه نیز عدالت بیش‌تر درباره‌ی ملکات نفسانی به‌کار برده می‌شود. در برخی از این تعاریف، عدالت حد وسط قوای سه‌گانه‌ی غضب، شهوت و قوه‌ی مدبره است. به این صورت که این سه قوه در احاطه‌ی دو حد افراط و تفریط هستند؛ حد وسط قوه‌ی غضب، شجاعت، حد وسط قوه‌ی شهوت، عفت و حد وسط قوه‌ی مدبره، حکمت عملی است و مجموع آن‌ها را عدالت می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۹۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۴: ۱۱۶)^(۳).

در تعریف دیگری، عدالت عبارت است از «شهادت را در خدمت غیب آوردن، شهوات را در خدمت عقول قرار دادن، ارجاع جزء به کل، دنیا را دنبال‌هرو آخرت قرار دادن و محسوس را معقول کردن» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲: ۳۶۷).

آشکار است که عدالت به هر دو معنای فوق‌ملکه‌ای نفسانی است.

مرحوم سبزواری نیز در تعریف عدالت می‌نویسد:

عدل، وضع هر شیء است در موضع لایق به خود (سبزواری، ۱۳۶۱: ۵۱۵).

البته این تعریف مختص به او نیست و بسیاری دیگر نیز عدل را چنین تعریف کرده‌اند. شهید مطهری

نیز یکی از تعاریف عدالت را موزون بودن آورده است (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۸).

این تعاریف می‌توانند به حوزه‌ی سیاست و اجتماع تعمیم یابند؛ چراکه عدالت در معنای اجتماعی و سیاسی با حقوق و تکالیف ارتباطی وثیق دارد و براساس همین رابطه‌ی وثیق است که بسیاری عدالت را به «رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق او را» تعریف کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۸).

همچنین، چنان که شهید مطهری آورده است، نقطه‌ی مقابل عدل به این معنا بی‌تناسبی است، نه ظلم (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۹).

بر همین اساس امام خمینی(ره) در تعریف عدالت می‌نویسند:

عدالت حالت نفسانی است که انسان را بر ملازمت حق و تقوی برمی‌انگیزد و از ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک باز می‌دارد تا چه رسد بر اصرار بر صغایر که از کبایر شمرده می‌شود. همچنین عدالت، انسان را از ارتکاب اعمالی که عرفاً دال بر عدم مبالات در دین است باز می‌دارد (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۴۹).

همچنین ایشان در جایی دیگر نیز چنین می‌نویسند:

بدان که عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط. و آن از امهات فضایل اخلاقیه است؛ بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و قلبیه و روحیه و نفسیه و جسمیه است؛ زیرا که عدل مطلق، پیرو حق و مستقیم به همه معنی است. چه در مظهریت اسماء و صفات و تحقق به آن که استقامت مطلقه است و مختص به انسان کامل است ... و جور در این مقام، دوری از حق و غلبه‌ی قهر بر لطف یا لطف بر قهر است ... و چه در عقاید و حقایق ایمانیه باشد، که عدالت در آن عبارت است از ادراک حقایق وجودیه علی ما هی علیه از غایه القصای کمال اسمائی تا منتهی النهایه رجوع مظاهر به ظواهر، که حقیقت معاد است. و چه در اخلاق نفسانیه، که اعتدال قوای ثلاثه است؛ یعنی، قوای شهویه و غضبیه و شیطانیه (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۷: ۱۴۷-۱۴۸).

اگرچه تعریف امام خمینی(ره) هم به‌مانند تعاریف پیشین شامل عدالت اجتماعی نیست، اما قابل بسط به آن حوزه است؛ به‌ویژه که در این تعریف، غایت کمال انسانی در حکمت متعالیه، که همان مظهریت به اسماء و صفات است، لحاظ شده است.

بنابر فهم عمومی، عدالت در مفهوم ارزشی آن، تنها در رابطه‌ی افعال اختیاری فاعل مختار با فاعل مختار، چه خود و چه دیگری، تعریف می‌شود؛ و این معنا در تعاریف مذکور نیز قابل ردیابی است. این تعریف هم بر عدالت فردی و هم عدالت اجتماعی شامل است. اگر مراد از دیگران در این تعریف اجزا و قوای انسان باشد، عدالت فردی است و اگر مراد انسان‌های دیگر باشد؛ عدالت اجتماعی است. معمولاً فلاسفه‌ی سیاسی در بحث عدالت، تنها به عدالت اجتماعی می‌پردازند و از بحث عدالت فردی غافلند. اما فلسفه‌ی سیاسی حکمت متعالیه نمی‌تواند از عدالت فردی غافل باشد و بلکه باید اذعان کرد که عدالت فردی در آن اساسی‌تر است و عدالت اجتماعی برای توسعه‌ی عدالت فردی اعتبار می‌شود.

در مجموع و باتوجه به این نکات می‌توان تعریفی از امام خمینی(ره) از عدالت در رفتار سیاسی را محور تعریف عدالت قرار داد که بر محور مفهوم «عزت»^(۳) - که از مفاهیم و مسائل کلیدی فلسفه‌ی سیاسی حکمت متعالیه است - صورت پذیرفته است:

عدالت یعنی نه ظلم بکن و نه زیر بار ظلم برو (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۵: ۵۳۳).

با توجه به عبارات منقول از حضرت امام خمینی(ره)، تعریف فوق را در حقیقت می‌توان معادل «حق طلب باش؛ نه عزت دیگری را پایمال کن و نه خود ذلت‌پذیر باش» دانست. بر همین اساس و باتوجه به تلفیق سه تعریف مذکور از امام خمینی(ره)، می‌توان عدالت در وضع اجتماعی را تعریف کرد: «ساختاری

که پیرو حق است، کسی را زیر بار ظلم دیگری نمی‌برد و مظلومان را رهایی می‌بخشد؛ به تعبیر دیگر: «ساختاری حق طلب، که ذلت را بر هیچ فردی بر نمی‌تابد و عزت گستر است».

عدالت و حق

براساس تعریف ارائه شده از عدالت در فلسفه‌ی سیاسی امام خمینی (ره)، مهم‌ترین رکن در تعریف مذکور مفهوم «حق» است؛ به تعبیر دیگر، تحقق یا عدم تحقق عدالت منوط به تشخیص حق و ذی‌حق و پس از آن دقت در رسیدن حق به ذی‌حق است. به تعبیری حق و عدالت دو هم‌زاد تاریخی‌اند. عدالت آمده است تا هرکسی به حق خود برسد و برای هرکسی حقی منظور شده است تا عدالت برقرار شود.

حق، امتیاز، نصیب یا اولویتی است که برای شخص یا شیء در نظر گرفته می‌شود و براساس آن، صاحب حق نقش ویژه‌ای متناسب با آن امتیاز به عهده می‌گیرد و به اعتبار این حق، دیگران موظف می‌شوند تا در مقام اجرای عدالت، این نقش و شئون آن را برای صاحب حق محترم بشمارند و دیگران را از تجاوز به آن باز دارند (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۵۸).

حق یک امر مفهومی است نه ماهوی و به همین جهت دارای جنس و فصل نیست تا بتوان یک تعریف منطقی از آن ارائه کرد. ضمن این که امور مفهومی، خود بر دو گونه است: یا از مسائل اعتباری و قراردادی صرف است و در این صورت تابع قرارداد است و تعریف‌پذیر نیست؛ یا از اعتبارات نفس‌الامری است که گرچه از سنخ ماهیات نیست اما ریشه در حقایق تکوینی دارد و با ماهیت و هستی واقعی دارای پیوندی محکم است.

در مورد این که منشأ حق چیست و امتیازی که برای یک فرد یا یک شیء در نظر گرفته می‌شود براساس چه ملاکی است؟ و توسط چه عاملی تعیین می‌شود؟ شهید مطهری می‌گوید:
حقوق از این‌جا ناشی می‌شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به سوی غایت و هدفی است. عدالت بر پایه‌ی حقوق واقعی و فطری استوار است (مطهری، ۱۳۸۳: ب: ۲۱۲).

خدای متعال، هستی را براساس حکمت و با برنامه‌ی حکیمانه آفریده، هم در نظام فاعلی به مرتبه‌ی وجودی آنان عنایت داشته و دارد و هم در نظام غایی، همه‌ی موجودات را در جهت رسیدن به غایتی ویژه، هستی بخشیده است. بنابراین، هر موجودی و از جمله انسان دارای یک موقعیت و جایگاه وجودی مخصوص به خود با قابلیت‌ها و ظرفیت‌های مناسب است که از آن قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها یا استعدادها به «حق» یا «امتیاز» تعبیر می‌شود. به تعبیری دیگر، در مجموعه‌ی نظام هستی تکوین و تشریح، هر موجودی که پای بر عالم وجود می‌گذارد، هم راه با هستی خود و با حضور خود، حقی بر دیگران پیدا می‌کند و دیگران نیز حقی بر او پیدا می‌کنند.

منشأ حق در این نگرش، وجود و حضور خود شیء است. هستی حق است و به همین دلیل هر موجودی به نسبت هستی و کمال وجودی که دارد، ذی‌حق است. یا به تعبیر دیگر: حق هر موجودی راه حد وجودی او تعیین می‌کند:

حق تعالی ذات بی‌نیاز است و آنچه از وی سرازیر می‌شود از زیادی و افزونی رحمت اوست بنابراین هم هستی چیزی جز «فیض» حق تعالی نمی‌باشد (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۶: ۱۶۸).

به‌عنوان مثال: حق هر فردی از افراد بشر برابر است با تعریفی که از انسان می‌شود به اضافه‌ی کمالات اکتسابی که در این فرد به فعلیت رسیده است. بنابراین، نیازی نیست که منشأ حق مقید به رابطه‌ی فاعلی یا غایی شود، (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۶۲) یا برای انسان حقوق ویژه‌ای منظور کرده و این حقوق ویژه از دیگر موجودات سلب شود. این که خداوند متعال دیگر موجودات را در تسخیر انسان قرار داده است به‌طوری که انسان اگر جزء این نقشه نبود حساب این نقشه حساب دیگر بود (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۷).

حق و عدالت دو حقیقت نفس‌الامری دارند و فهم و تشخیص و دریافت حقوق طبیعی و فطری از حقایق تکوینی، نیازمند آگاهی از نهاد هستی و سرشت انسان است و یگانه عامل شناسایی و تشخیص این‌گونه پیام‌ها، یکی نقل معصوم است و دیگری عقل مبرهن و منزله از وهم و خیال و قیاس و گمان. عقلی که در ردیف وحی قطعی و معصوم می‌تواند حق را تشخیص دهد و قواعد حقوقی را برمبنای عدل وضع کند، عقل تجربی و متکی بر حس نیست. عقلی است که چون وحی معصوم از خطا و خیال و وهم و فراتر از حدود ماده و جسم و شهوت و غضب و هدایت‌گر و تعدیل‌کننده‌ی آن‌هاست و چنین عقلی که از اشراقات ربانی و رحمانی دور نیست، متناقض با وحی نیز نمی‌تواند باشد.

رواج عرفی عادت و سنت و سیره‌ی عقلا یا قرارداد جمعی و تعهد متقابل نمی‌تواند منبع مشروعیت و منشأ حق و عدالت قرار گیرد؛ زیرا مشروعیت و مقبولیت خود عرف و عادت یا سیره و قرارداد در اثر مطابقت با عدل و رعایت حقوق است. این امور تابع و نیازمند تأیید حق و عدالت اند و نه متبوع و مولد و موجد آن. حق و عدل فراتر از تعهدات اجتماعی و قوانین موضوعه و آرمان‌الهام بخش آنان و علت‌ایجابی و ایجاد‌ی آنان، خود محک و معیار حقانیت و مشروعیت هستند:

در واقع و نفس‌الامر حقی هست و ذی‌حقی. ذی‌حق بودن و ذی‌حق نبودن خودش یک واقعیتی است. اسلام آمد و دستورهای خود را طوری تنظیم کرد که هر حقی به ذی‌حق خود برسد. اسلام دستورهای خود را مطابق حق و عدالت تنظیم کرد... و عدالت امری است که اگر اسلام هم دستور نمی‌داد باز حقیقتی بود (مطهری، ۱۳۷۷: ۹۵۳-۹۵۴).

بنابراین عدالت و حق قبل از آن که قانونی در دنیا وضع شود وجود داشته است. با وضع قانون نمی‌توان

ماهیت عدالت و حقوق انسانی را عوض کرد (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۶۰).

از منظر مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه همه‌ی انسان‌ها و بلکه همه‌ی ماسوی‌اللّه در برابر یکدیگر ذی‌حق و نسبت به هم‌دیگر مسئول‌اند. همه صاحب‌حق‌اند، اما همین استحقاق، خود موجب آن می‌شود که همه موظف به ادای حق باشند. هر جا سخن از حقی به میان می‌آید در مقابل آن مسئولیتی نیز ایجاد می‌شود. اساساً می‌توان گفت هر حقی یک نحوه تکلیف بر دوش انسان می‌گذارد و هر تکلیفی نیز حقی برای انسان ایجاد می‌کند.^(۴) اگر حیات و زندگی حق انسان است، پس به ناچار انسان، باید برای تأمین و تداوم آن بکوشد و به تعبیری انسان محکوم و مکلف به حیات است و نمی‌تواند آن را از خود سلب

کند. حق آزادی، استقلال، عزت، کرامت و... حق انسان است و به همین دلیل او خود پیش از دیگران موظف به حفظ این حقوق است. هیچ انسانی نمی‌تواند در مسیر ذلت و تحقیر خود گام بردارد. از سوی دیگر، حق انسان بهره‌مندی از نظم و مقرراتی است که در مسیر خیر و سعادت او و موجب استقرار عدالت در جامعه است و همان گونه که انسان نمی‌تواند آن حقوق را از خود سلب کند، این احکام قانونی را نیز نمی‌تواند انجام ندهد. و همین خود یکی از دلایل گسترش رابطه‌ی حقوقی بین انسان و دیگر موجودات است؛ زیرا اگر تسخیر طبیعت و بهره‌مندی از نعمت‌های گوناگون آن، حق انسان است، حفظ آن‌ها از نابودی و هلاکت و منع خود و دیگران از اضرار بر آن‌ها نیز تکلیفی بر دوش انسان است.^(۵) بنابراین، بر مبنای عدالت ذی‌حق بودن یک فرد، به معنای ضرورت استیفای آن به هر نحو و در هر وقت نیست؛ زیرا دیگران نیز در همان وضعیتی که موظف به رعایت حق او یا ادای حق او هستند، خود نیز ذی‌حق هستند و نمی‌توان به استناد حق طلبی یا رعایت حق یک فرد، حقی را از دیگران دریغ یا سلب کرد و این منع مشروط، خود بر اساس حق و عدالت است.

عدالت اجتماعی

شیعه عدالت را در دو جهت یعنی مسئولیت انسان و عدالت خدا در پاداش و کیفر او و نیز ایجاد نظم عادلانه برای توزیع امکانات و تصدی مناصب و رعایت حقوق همه افراد، از متن قرآن و حدیث و سیره‌ی عملی پیامبران و اولیاء اخذ کرده و خواستار رعایت آن شده است (بهشتی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۱۲). به اعتقاد شیعه اگر در جامعه عدالت همه‌جانبه برقرار شود، محیط برای رشد و تکامل فراهم است و روند عمومی حرکت تکاملی جامعه هماهنگ با روند تکاملی جهان خواهد بود. غایت اصلی دین در بُعد حیات اجتماعی اقامه‌ی عدل است به هدف تعالی و به کمال رسانیدن انسان‌ها؛ یعنی عدم سازش با ستم و تبعیض و کمک رسانیدن به افراد ستم‌دیده با هدف رشد آن‌ها. اصل اقامه‌ی عدالت در این واقعیت نهفته است که هیچ ظلم و ظالمی مورد تأیید قرار نگیرد تا زمینه‌ی تعالی انسان‌ها فراهم شود:

فرق مابین رژیم اسلامی انسانی با سایر رژیم‌ها این است که در این عدالت هست،... یکی از فرقه‌های قضیه‌ی عدالت اجتماعی است. هیچ‌یک از رژیم‌های دنیا، غیر از آن رژیم توحیدی انبیا، توجهش به معنویات انسان نبوده است؛ در نظر نداشته است که معنویات را ترقی بدهد. آن‌ها همه در دنبال این بوده‌اند که این مادیات را استفاده از آن بکنند و یک نظام مادی در عالم ایجاد کنند. و انبیا اصلش آمده‌اند برای تزکیه‌ی نفوس انسانی؛ تعلیم و تربیت کتاب و حکمت و مهار کردن این طبیعت. که انسان قبل از مهار کردن طبیعت به دست انبیا به‌طور اصلاح، همه چیز را می‌خواهد. انسان کما اینکه یکی از موجودات عالم است؛ و یک حیوانی است، منتها حیوان قابل تربیت. هیچ‌یک از قوایی که در انسان است محدود نیست. انسان شهوتش محدود نیست به این که نظام داشته باشد مثل سایر حیوانات؛ بلکه از سایر حیوانات هم بدتر است. غضب انسان محدود نیست به این که در یک موردی اعمال غضب بکند، در یک موردی نکند؛ غیرمحدود است. سلطه‌ی بر سایر کشورها، بر سایر گروه‌ها، محدود نیست که با یک نظمی بر آن‌ها غلبه کند؛ غیرمحدود است. انسان شهوتش هم‌چو غیرمحدود است که هیچ مرزی ندارد. هیچ فرقی ما بین افراد نیست. اگر غضب کند هیچ مرزی ندارد که در آن مرز محدود باشد. مهار تا نشود، تا اشخاصی که

باید مهار کنند این قوای انسان را تا مهار نکنند، غیرمحدود و مطلق است. انبیاء آمده‌اند که با تعلیم و تربیت الهی و با تزکیه‌ی نفوس مهار کنند این قوه‌های غیرمحدود انسان را (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۸: ۲۵۵).

از آن‌جا که عدالت اجتماعی برای جوامع جنبه‌ی حیاتی دارد و نبودن آن مرگ هر اجتماعی را اعلام می‌دارد، قرآن کریم نیز مقرر داشته است که عدالت باید بدون توجه به اختلاف‌های قومی و ملی و حتی مذهبی و در یک سطح عمومی و همه‌جانبه و درباره‌ی همه‌ی افراد حتی نسبت به مخالفان و دشمنان اجرا شود، و تأکید می‌کند مبدا دشمنی با گروهی، شما را به بی‌عدالتی وادار کند (سوره‌ی مبارکه‌ی مائده، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱).

امام خمینی(ره) درباره‌ی اهمیت عدالت اجتماعی در قرآن کریم چنین می‌فرماید:
قرآن، یک بعدش این است که ظلم را از بین بشر بردارد و عدالت اجتماعی را در بشر ایجاد کند (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۷: ۴۳۴).

قرآن کریم برای داشتن جامعه‌ای آسیب‌ناپذیر، تجاوزکاران و گردن‌کشانی که عدالت اجتماعی را به‌خطر انداخته‌اند، اگرچه هم کیش و برادر ایمانی هم بوده باشند محکوم می‌سازد و دستور می‌دهد هرگاه دو گروه از مسلمانان، با یکدیگر به نبرد برخیزند، در آغاز بین آنان صلح برقرار سازید، و اگر یکی از آن دو بر دیگری ستم کرد با قوم ظالم پیشه و متجاوز پیکار کنید تا آن که به فرمان خداوند از ظلم خود دست بردارد و هرگاه به راه حق برگشت با حفظ عدالت آن‌ها را سازش دهید و همه‌جا عدل را مراعات کنید (سوره‌ی مبارکه‌ی حجرات، آیه‌ی شریفه‌ی ۹).

تعالیم اسلامی برای حفظ عدالت اجتماعی، مقاومت در برابر هرگونه جوری را به پیروان خود، واجب کرده است. قرآن کریم می‌فرماید: «والذین اذا اصابهم البغي هم ينتصرون»؛ (سوره‌ی مبارکه‌ی شوری، آیه‌ی شریفه‌ی ۳۸) (هرگاه (به مؤمنان) ستمی برسد، به کمک یکدیگر برخاسته و با این تجاوز مخالفت می‌کنند).

اسلام حمایت از ستم‌گر و دوستی با وی را با چنان دقتی پی‌گیری کرده است که اگر کسی در ذهن و روح مایل است که ظالمی در قید حیات باشد و بقاء او را خواستار باشد با آن ستم‌گر بوده و هم‌راهش داخل دوزخ می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸ه.ق، ج ۲: ۵۴).

تجمع بی‌رویه‌ی ثروت و قرار گرفتن اموال فراوان در دست عده‌ای خاص که منجر به استثمار و در نتیجه به فساد مبدل خواهد شد، از نظر اسلام محکوم است، قرآن کریم وجوب پرداختن حق فقرا و مساکین را از دارائی‌های اغنیاء این‌گونه توجیه می‌کند: «کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم» (سوره‌ی مبارکه‌ی حشر، آیه‌ی شریفه‌ی ۷) و نیز می‌فرماید «ولاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل» (سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۸۸)

فرستادگان الهی که از حقیقت جامعه، انسان و سعادت او، آگاهی کامل داشتند به نیکی می‌دانستند که تمامی احکام، آموزش‌ها و برنامه‌های آنان در پرتو عدالت تحقق می‌پذیرد و بدین سان زمینه‌ی عینیت‌یافتن احکام آماده می‌شود. در جامعه‌ی عادل انسان درست، تربیت می‌شود و با آسایش و فراغت به

تکلیف تن می‌دهد و به مقررات، اصول اجتماعی و حقوق همگان احترام می‌گذارد و در پرتو تعهدشناسی و مسؤولیت‌پذیری است که جامعه به خوش بختی واقعی دست می‌یابد و راه عروج به معنویت و ملکوت هم‌وار می‌شود. درحالی‌که در سایه‌ی ستم و اجتماع جور بنیاد که هیچ‌گونه امنیت اجتماعی و عدالت معیشتی ندارد نمی‌توان انتظار داشت مردمان وظیفه‌شناس باشند، از حدود خویش تجاوز نکنند و به احکام شرع و دین پای‌بند باشند (حکیمی، ۱۳۸۲: ۳۵).

ملتی که اقشارش تحت ستم قرار گرفته و نظام حاکم بر آنان، به اجرای عدالت نپردازد و تبعیض روا دارد، نه تنها به عزت نمی‌رسد بلکه همواره در حالت ذلت و تبعیض دیدن به‌سر خواهد برد:

حکومت‌های اسلامی حکومت‌های عدالت است. برای عدالت آمده‌اند. حکومت‌ها نیامدند که به مردم بزرگی بفروشدند. حکومت‌ها خدمت‌گزار باید باشند. اگر از خدمت‌گزاری تخلف بکنند خلاف موازین اسلام است. این‌طور نبوده است که حکومت‌های صدر اسلام بخواهند که یک آقای به مردم بفروشد. بخواهند که قدرت‌مندی کنند. آن‌ها برای خدمت به مردم و جنگ‌هایی که می‌کردند هم، خدمت به مردم بوده و تمام اقداماتشان برای این بوده است که مردم را نجات بدهند (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۲۶۵).

از نظر اسلام از نشانه‌های مهم زمامداران عدالت‌پیشه این است که زندگی آن‌ها با افراد کم درآمد و محروم هم سطح باشد تا میان او و بی‌نویان پیوند واقعی وجود داشته باشد وگرنه مستضعفین نمی‌توانند از روی علاقه‌ی قلبی زمام‌داری او را بپذیرند و حامی واقعی او باشند. آن‌ها خودبه‌خود میان خویشتن و او فاصله‌ای احساس می‌کنند، احساسی که آن‌ها را آرام نخواهد گذاشت و علیه او تحریک خواهد کرد. به عبارت دیگر در جامعه‌ی اسلامی رهبری با اقشار فقیر سرنوشت مشترک دارد و چنین فرمان‌روایی نه تنها از منافع افراطی و ضد عدالت پردرآمدها حمایت نمی‌کند، بلکه قدرتی نیرومند در برابر آزمندی، تجاوزطلبی، تکاثرخواهی و ضمانت‌اجرائی برای عملی ساختن عدالت اجتماعی است. امام خمینی(ره) در این باره گفته است:

حکومت اسلامی که ما می‌خواهیم یک هم‌چو چیزی ما می‌خواهیم که آن کسی که در رأس است، آن هم با مردم رفیق باشد. و بنشیند و خودش را نگیرد؛ در بین مردم بنشیند با آن‌ها صحبت بکند؛ هر کس حاجتی دارد به او بگوید، وقت داشته باشد با او صحبت بکند. آن هم که رئیس ارتش است و آن هم که رئیس شهربانی است و آن هم که رئیس ژاندارمری است، آن هم در بین مردم همان‌طور باشد. وارد بشود بین مردم، نه او از مردم وحشت کند؛ نه مردم از او وحشت بکنند. این باید دستور باشد برای همه حکومت‌ها و ملت‌ها. وقتی یک حکومت این‌طور شد، ملت دنبالش است؛ ملت حافظش است. همان‌طور که او حافظ ملت است، ملت هم حافظ او هستند. و ما می‌خواهیم یک هم‌چو چیزی پیدا بشود که ملت حافظ دولت به همه‌ی جهات باشد؛ دولت هم حافظ منافع ملت به همه‌ی جهات باشد. اگر یک هم‌چو چیزی شد، یک مملکت آرامی [پدید می‌آید] (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۵۲).

از طرف دیگر بشر بدون یک سلسله مقررات مورد قبول که وظایف و تکالیف، حقوق و حدود افراد را مشخص کند نمی‌تواند به زندگی اجتماعی مبتنی بر عدالت ادامه دهد، البته قانون مزبور باید عادلانه باشد و یک حرکت تکاملی را به‌طور یکسان برای همه فراهم و تفاوت طبقاتی را محو کند، همه را در شرایط

مساوی به سوی رشد و پیشرفت سوق دهد، اموری را مبنا قرار دهد که بر حقیقت، فضیلت، پرهیزگاری و بصیرت معنوی استوار است.

البته این قانون باید توسط عواملی ضمانت اجرایی داشته باشد که عبارتند از رشد فکری و مذهبی مردم، عواطف دینی، ایمان به خدا و اعتقاد به روز جزا، احترام عمیق به قانونی که خداوند و فرستادگان یا اولیاء الهی وضع کرده‌اند و امر به معروف و نهی از منکر.

مردم هم باید نظارت صالحانه‌ای داشته باشند که به سهم خود از حق و قانون پاسداری کنند و در صورت تخلف در برابر حق کشی‌ها و قانون‌شکنی‌ها احساس مسؤولیت کنند و امر به معروف و نهی از منکر را شیوه‌ی خود قرار دهند، همه‌ی مردم وظیفه دارند برای اجرای عادلانه‌ی قانون و حمایت از حق اهتمام ورزند، نظام اجتماعی هر چقدر خوب و عادلانه باشد در صورتی می‌تواند سعادت مردم را تضمین کند که بی‌تفاوت نباشند.

هر چند امام خمینی(ره) در آثار کتبی و نیز بیانات خود به ارائه‌ی مفهوم خاصی از عدالت اجتماعی یا بعد اجتماعی عدالت نپرداخته است، ولی نگرش و توجهی که به مسأله قسط و عدالت در جامعه و نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، قضایی و... داشته است؛ بیان‌گر این است که آن بزرگوار عدالت را نه صرفاً ملکه‌ای یا فضیلتی فردی بلکه خصلت و حالتی اجتماعی و سیاسی نیز می‌داند. در این نگرش عدالت، خصلت و ویژگی قوانین و مقررات مرسوم، عدالت و... در جامعه می‌نگرد که خصلت و ویژگی گروه‌های اجتماعی و سیاسی و... است. به علاوه عدالت خصلت نهادهای سیاسی و اجتماعی است و مهمتر از آن خصلت و ویژگی جامعه‌ی انسانی است. سخن از عدالت در اندیشه‌ی امام خمینی(ره) بیان‌گر همین نگرش است:

عدالت اسلامی را می‌خواهیم در این مملکت برقرار کنیم، یک همچو اسلامی که در آن عدالت باشد، اسلامی که در آن هیچ ظلم نباشد، اسلامی که آن شخص اول با آن فرد آخر همه علی السواء در مقابل قانون باشند (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۹: ۴۲۴).

بر این اساس اگر در دین یا در نهادی یا در جامعه‌ای تساوی در برابر قوانین و مقررات وجود داشته باشد و جایی برای تبعیض و دوگانگی باقی نمانده باشد و همه‌ی اقشار جامعه به حقوق خود رسیده باشند می‌توان به آن جامعه یا دین یا نهاد صفت عدالت را اضافه کرد. بنابراین از دید امام خمینی(ره):

عمل به عدل اسلام مخصوص به قوه قضاییه و متعلقات آن نیست، که در سایر ارگان‌های نظام جمهوری اسلامی ایران از مجلس و دولت و متعلقات آن و قوای نظامی و انتظامی و سپاه پاسداران، کمیته‌ها و بسیج و دیگر متصدیان امور نیز به طور جدی مطرح است.... (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۷: ۱۴۰)

مصلحت

مصلحت به معنای منافی است که - گرچه به طور غیرمستقیم - به عموم مردم بازگردد (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۳). امام خمینی(ره) در این باره می‌نویسد:

مصلحت‌های عمومی از قبیل نبرد با دشمنان، دفاع [از سرزمین و حکومت اسلامی]، تعمیر راه‌ها، احداث نیروگاه‌های برق و امثال آن از دیگر مصالح که [منافع آن] به عموم مسلمانان باز می‌گردد؛ گرچه فرض شود که گروهی یا قشری نمی‌توانند از آن بهره‌برند (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۳).

باتوجه به این تعریف، ملاک اصلی تحقق مفهوم مصلحت، آن است که منافع آن عمومی باشد؛ گرچه همه نتوانند به‌طور مستقیم از آن بهره‌برند.

مصلحت فقط به مصالح اقتصادی و سیاسی مربوط نمی‌شود، بلکه مسایل فرهنگی و فرهنگ اسلامی را نیز دربرمی‌گیرد (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۵۵). به همان‌گونه که امور معنوی و دینی نیز در زمره‌ی مصالح است و نمی‌توان آن‌ها را فقط در چارچوب امور مادی و دنیوی قرار داد (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۵۹). به‌طور خلاصه:

الف- مصلحتی که حاکم و رهبران جامعه‌ی اسلامی باید به‌هنگام تصمیم‌گیری آن را در نظر بگیرند به‌معنای منفعت است، البته، بسیاری از امور مصلحتی زبان‌هایی هم دارد که باید منفعت آن‌ها بر مفسده‌اش غلبه داشته باشد.

ب- این منافع باید عمومی باشد؛ یعنی ولو به‌طور غیرمستقیم به همگان بازگردد، گرچه گروهی بالفعل از آن بهره‌نبرند.

ج- این منافع شامل منافع مادی و معنوی، دینی و دنیوی است و منحصر به سودهای دنیوی نیست. امام خمینی(ره)، مسأله‌ی ارتباط اصل مصلحت را با ولایت تبیین کرد؛ از دیدگاه امام خمینی(ره) پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم سه منصب داشتند:

الف- پیام‌آوری و تبلیغ احکام الهی؛ این مسؤولیتی است که از طبیعت مقام رسالت و نبوت سرچشمه می‌گیرد و ویژه‌ی پیامبر خدا است.

ب- قضاوت میان مردم.

ج- زعامت و رهبری جامعه‌ی اسلامی؛ از دیدگاه امام راحل، ائمه‌ی معصومین علیهم السلام پس از وی جانشینان او هستند و سمت‌های او را به میراث برده‌اند. و پس از آنان فقهای جامع‌الشرایط دو منصب اخیر؛ یعنی قضاوت و رهبری امت را، بر پایه‌ی روایات مختلف، دارند و در منصب رهبری همه‌ی احکام صادر شده از آن‌ها باید برگرفته و برخاسته از مصلحت‌ها باشد (امام خمینی(ره)، ۱۴۱۵ه.ق: ۱۰۵-۱۲۱).

ایشان به مناسبت‌های مختلف به این اصل اشاره کرده است؛ به‌عنوان نمونه، درباره‌ی حکومت شاه می‌گوید:

نمی‌تواند یک شاهی که برخلاف مصالح ملت عمل می‌کند؛ برخلاف آن چیزی که برای آن قانون معین کرده است عمل کند، شاه باشد (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۴۰).

بدین سان گویی این که خواستار تحقق مصالح امت بودن و به این نیت بر کرسی ریاست نشستن، از صفاتی است که باید در رهبر و حاکم باشد. امام راحل تأکید می‌ورزد که حکومت‌ها باید با توجه به مصالح عمومی تصمیم بگیرند و عمل کنند.

حکومت‌ها باید بر طبق امیال ملت عمل کنند، بر طبق مصالح ملت عمل کنند (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۵۷۲).

و در کتاب بیع می‌نویسد:

اگر بگوییم امام معصوم علیه السلام می‌تواند همسر کسی را طلاق دهد یا مالش را بگیرد یا بفروشد گرچه مصلحتی در کار نباشد، درباره‌ی فقیه نمی‌توانیم چنین بگوییم [تصرفات او تنها در قلمرو مصلحت اعتبار دارد] (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۸۹).

امام راحل به مناسبت‌های مختلف درباره‌ی بیت‌المال مسلمانان تأکید کرده است که باید در مصالح مسلمانان صرف شود:

تأمل در این آیه‌ی شریفه و أعلموا أنّما غنمتم من شیء... نشان می‌دهد همه‌ی سهام خمس از آن بیت‌المال است و حاکم، ولایت بر تصرف آن‌ها دارد و تصمیم و نظر او که بر طبق مصالح عمومی مسلمانان است در این باره متبع است و همو باید زندگی این سه گروه از سادات (یتیمان، فقیران و در راه‌ماندگان) را از سهمی که برای آنان مقرر شده، بر حسب تشخیص خود، تأمین کند به همان‌سان که اختیار زکات‌ها نیز در زمان خودش به او واگذار شده و سهام زکات را بر طبق تشخیص مصلحت‌ها به اهلس برساند. (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۹۵)

این مطالب و امثال آن‌ها (ر.ک: امام خمینی(ره)، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۵۸؛ امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۸۸ و ۴۵۳ - ۴۵۴ و ۴۷۲ و ۴۹۵ و ۵۳۲؛ امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۳ و ۵۹ و ۶۰ و ۶۱ و ۷۳ - ۷۴ و ۷۷ و ۱۵۰ - ۱۵۱ و ۱۷۰؛ امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۵: ۸۶-۸۷) نشان می‌دهد که به اعتقاد امام خمینی(ره)، مصلحت مبنا و منشأ صدور احکام حکومتی است، و ولی امر می‌باید همه‌ی تصمیم‌ها، عزل و نصب‌ها و... را براساس آن انجام دهد و از قلمرو آن پا فراتر نگذارد.

قلمرو مصلحت

حاکم اسلامی، می‌تواند با هدف تحقق عدالت، در قلمرو قانون به منظور پاسداری از اسلام، نظام اسلامی و بالندگی جامعه‌ی اسلامی و رشد و افزونی عزت مسلمانان، مصلحت را در نظر گیرد و براساس آن‌ها به صدور احکام حکومتی بپردازد. در این باره دست رهبری حکومت اسلامی باز است و او باید در پی تحقق مصلحت‌های جامعه‌ی اسلامی باشد.

امام خمینی(ره) در نامه‌ای خطاب به رئیس جمهور و امام جمعه‌ی وقت، حضرت آیت‌الله‌العظمی

خامنه‌ای، در این باره چنین می‌نویسد:

از بیانات جناب‌عالی در نماز جمعه این‌طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی‌ی الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید و تعبیر به آن که این جانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است به کلی برخلاف گفته‌های این جانب است، اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی‌ی الهیه است. باید عرض کنم حکومت الهیه و مطلقه‌ی مفوضه به نبی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و سلم یک پدیده‌ی بی‌معنی و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد؛ مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چارچوب احکام

فرعیه نیست. نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد و صدها امثال آن که اختیارات دولت است. بنابر تفسیر شما خارج است و صدها امثال این‌ها. باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه‌ی رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه‌ی اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه؛ حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در مواقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و چه غیرعبادی اگر جریان آن مخالف مصالح اسلام است از آن - مادامی که چنین است - جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند... بالاتر از آن هم مسایلی است که مزاحمت نمی‌کنم (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۴۵۱-۴۵۲).

از آن‌جاکه احکام حکومتی نشأت گرفته از مصلحت‌هاست، در بسیاری از موضوعات، مصلحت‌های ناسازگار با همدیگر رخ می‌دهد و همان‌گونه که وضع یک قانون دربردارنده‌ی مصلحت است، ترک آن یا وضع قانون مخالف با آن، نیز مصلحت دارد.

همه‌ی احکام شرعی بر طبق مبنای شیعه، مبتنی بر عدالت و برخاسته از مصلحت‌ها و مفسده‌ها است و مخالفت با هر یک از آن‌ها در واقع افتادن به ورطه‌ی هلاکت است. عدالت به‌هیچ‌وجه نباید تحت‌الشعاع قرار گرفته و مصالح عمومی جامعه نیز نباید نادیده گرفته شود؛ بلکه باید جامعه‌ی اسلامی همواره به‌سوی پیشرفت فزاینده گام بردارد و این امر، به چگونگی تصمیمات و احکام حکومت بستگی دارد، بنابراین باید اولاً ماهیت این تناقض و ناسازگاری روشن شود؛ و ثانیاً با تعیین ضوابطی، چارچوب دقیق و ملاک تقدیم مصلحت‌ها بر یکدیگر و بر احکام شرعی معین شود.

احکام حکومتی بر طبق مبنای امام خمینی(ره) از احکام اولیه است:

حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه‌ی رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم است که از احکام اولیه‌ی اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۴۵۲).

یا در جای دیگر می‌فرماید:

احکام سلطانیه که خارج است از تعزیرات شرعیه، در حکم اولی است. متخلفین را به مجازات‌های بازدارنده به امر حاکم یا وکیل او می‌توانند مجازات کنند (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۹: ۴۷۳).

بنابراین، قوانین صادر شده از سوی مجلس شورای اسلامی، در زمره‌ی احکام سلطانی قرار دارد و مخالفت با آن جایز نیست و مقصود از احکام سلطانی، همان احکام حکومتی است. امام راحل در دیدار با آیت‌الله صافی دبیر شورای نگهبان وقت نیز می‌فرماید:

ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۴۵۷).

نتیجه این که احکام حکومتی از احکام اولیه است و در مقام ناسازگاری و مخالفت با دیگر احکام، در حقیقت تزامم^(۶) میان احکام اولیه واقع شده است و در این فرض باید به اصل اهم و مهم رجوع کرد.

امام خمینی(ره) درباره‌ی تزامم دو واجب می‌نویسد:

هرگاه دو واجب با هم تزامم داشته باشند اگر مصلحت آن‌ها مساوی باشد انسان مخیر است و می‌تواند هر یک از آن‌ها را که بخواهد انجام دهد، لیکن هرگاه یکی مهم‌تر باشد لازم است آن را امتثال کند و اگر آن را ترک کند و به استقبال مهم رود، در ترک اهم معذور نیست؛ برخلاف ترک مهم که عذر او، در درگاه الهی، پذیرفته است (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۴۵-۲۴۷).

شهید مطهری نیز در این باره چنین می‌نویسد:

... وضع مالیات هم از این قبیل است، وضع مالیات، یعنی به‌خاطر مصالح عمومی قسمتی از اموال خصوصی را جزء اموال عمومی قرار دادن... و حتی اگر مصلحت جامعه‌ی اسلامی اقتضا کند که از یک مالک به‌طور کلی سلب مالکیت شود؛ حاکم شرع تشخیص داد که این مالکیت که به این شکل درآمد است و غده‌ی سرطانی است، به‌خاطر مصلحت بزرگ‌تر می‌تواند چنین کاری بکند... هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به‌خاطر مصلحت بزرگ‌تر اسلام، باید مفسده‌های کوچک‌تر اسلام را متحمل شد؛ در این مطلب احدی شک ندارد... این‌ها تغییرهایی است در داخل خود قوانین اسلام، به حکم خود اسلام نه تغییری که دیگری بخواهد بدهد. نسخ نیست، تغییر قانون است به حکم قانون (شهید مطهری، ۱۳۸۳: ۳۳۲).

البته در تشخیص مصلحت‌ها رجوع به متخصصان، خبرگان و آگاهان از موضوع مورد نیاز ضروری است:

...أنَّ التَّدبِيرَ وَ الْإِدَارَةَ فِي كُلِّ دَوْلَةٍ بِتَشْرِيكِ مَسَاعِي عِدَدٍ كَبِيرٍ مِنَ الْمُتَخَصِّصِينَ وَ أَرْبَابِ الْبَصِيرَةِ. (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۹۸).

ضوابط مصلحت

اهم و مهم

اصل اهم و مهم از اصلی‌ترین ضوابط احکام حکومتی است و رهبری جامعه‌ی اسلامی باید این اصل را به دور از هرگونه تأثر از هوای نفس یا منافع خویشان و قشر و گروه خاصی توجه کرده و از آن غفلت نکند؛ امام خمینی(ره) در این باره به مناسبت پذیرش قطعنامه‌ی ۵۹۸ چنین می‌نویسد:

من تا چند روز پیش معتقد به همان شیوه‌ی دفاع و مواضع اعلام شده در جنگ بودم و مصلحت کشور و انقلاب را در اجرای آن می‌دیدم ولی به‌واسطه‌ی حوادث و عواملی که از ذکر آن فعلاً خودداری می‌کنم و به امید خداوند در آینده روشن خواهد شد و با توجه به نظر تمامی کارشناسان سیاسی و نظامی سطح بالای کشور که من به تعهد و دلسوزی آنان اعتماد دارم با قبول قطعنامه و آتش‌بس موافقت کردم (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۲).

در این مورد دو مصلحت که هر دو نشأت گرفته از مصلحت جامعه‌ی اسلامی است با هم تراجم داشت و امام امر مهم را فدای امر مهم‌تر کرد. اما گاه یک حکم حکومتی با یک حکم شرعی متزاحم می‌شود، در این صورت نیز باید به امر مهم‌تر عمل شده و از مهم صرف‌نظر شود:

در اسلام اموال، مشروع و محدود به حدودی است و زاید بر این معنا اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد، خوب اموالش هم مشروع است لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست؛ نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین می‌تواند غصب کند و تصرف کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع‌الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی‌اش هم تحدید این امور است. مالکیت را در عین حالی که شارع مقدس محترم شمرده است. لیکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۴۸۱).

پس بر طبق این اصل باید مصلحت‌های مهم فدای مهم‌تر شود؛ چراکه مصلحت مهم‌تر به تحقق عدالت نزدیک‌تر است. حفظ اسلام و نظام اسلامی مهم‌ترین مصلحتی است که رهبران حکومت اسلامی می‌بایست در تصمیم‌ها، فرمان‌ها، مقام اجرا و قانون‌گذاری، آن را همیشه مدنظر خود سازند:

همین علی بن ابی‌طالب علیه السلام که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم او را به‌جای خودش نصب کرد، بیست و چند سال برای مصالح اسلامی موافقت کرد با اشخاصی که به عقیده‌ی او غاصب مقام بودند؛ برای این که مصالح اسلام اقتضاء می‌کرد اگر حضرت آن وقت می‌خواست معارضه بکند اسلام در خطر بود. ما که می‌گوییم مسلمان هستیم باید مصالح اسلام را در نظر بگیریم (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۹: ۶۶).

شهید مطهری نیز تأکید دارد که سکوت امام علی علیه‌السلام در برابر خلفای سه‌گانه و تغییر رفتارش در مواجهه با معاویه به دلیل مراعات مصلحت اصل اسلام و نظام اسلامی بود همان‌طور که صلح امام حسن علیه‌السلام و رستاخیز عظیم حسینی در کربلا این گونه بود:

چرا امام حسن علیه‌السلام صلح کرد؟ یا چرا امام حسین علیه‌السلام صلح نکرد؟... چرا علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام در زمان خلافت ابوبکر و عمر و عثمان قیام نکرد؟ ولی بعد از عثمان که آمدند با او بیعت کردند محکم ایستاد؛ در صورتی که از نظر علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام همان طوری که ابوبکر غاصب بود معاویه هم غاصب بود. برای آن که آن چه از نظر اسلام اصالت دارد مطلب دیگری است و آن این است که آن اقدامی که حفظ حوزه‌ی اسلام باید بشود بر هر اقدام دیگری مقدم است... مصلحت اسلام این‌طور ایجاب می‌کند که حالا که این‌ها عمل ناشایستی مرتکب شده‌اند، آن کسی که در این‌جا ذی‌حق است دندان روی جگر بگذارد و در صف مأمومین ابوبکر هم شرکت کند و با عمر نیز همین‌طور رفتار کند و به سؤالات و اشکالات مردم جواب بدهد. چیزی که از نظر علی علیه‌السلام اصالت دارد، حیثیت و آبروی اسلام است. در این‌جا دندان روی جگر گذاشتن، به‌تر آبروی اسلام را حفظ می‌کند یا لااقل کم‌تر آبروی اسلام را می‌برد (شهید مطهری، ۱۳۸۳: ب: ۱۵۴).

امام راحل مانند سایر فقهای قدما تأکید داشتند که حفظ کیان اسلامی و اصل دین از اهم واجبات است و هرگاه اصل اسلام به خطر افتد جان‌ها باید فدا شود و مسلمانان مکلفند اسلام را حفظ کنند (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۰: ۷۸):

حضرات آقایان توجه دارند اسلام در معرض خطر است، قرآن و مذهب در مخاطره است با این احتمال تقيه حرام است و اظهار حقایق واجب ولو بلغ ما بلغ (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۷۸).

حفظ اسلام یک فریضه است بالاتر از تمام فرائض؛ یعنی هیچ فریضه‌ای بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزء فریضه‌های بزرگ است و بزرگ‌ترین فریضه بر همه‌ی ما و شما و همه‌ی ملت و همه‌ی روحانیون حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرائض است. (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۳۲۹)

همه موظفیم مصالح اسلام را حفظ کنیم (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۹: ۳۰۶).

افزون بر این که حفظ نظام اسلامی واجب است. از آن جا که مهم‌ترین فریضه‌ی اسلامی است، هرگاه در مقام عمل تزاخمی میان آن و دیگر احکام شرعی قرار گیرد باید دیگر فرائض در آستانه‌ی آن قربانی شوند؛ چراکه:

حکومت... یکی از احکام اولیه‌ی اسلام است و مقدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است... حکومت می‌تواند قراردادهایی شرعی که خود با مردم بسته است در موقعی که قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند... (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۴۵۲).

پس حکومت از آن نظر که مهم‌ترین حکم اولیه است؛ در مقام تراحم با دیگر احکام بر آن‌ها مقدم است. امام راحل در جایی دیگر چنین می‌نویسند:

طلاب عزیز و ائمه‌ی محترم جمعه و جماعات، روزنامه‌ها و رادیو تلویزیون باید برای مردم این قضیه‌ی ساده را روشن کنند که در اسلام «مصلحت نظام» از مسائلی است که مقدم بر همه چیز است و همه باید تابع آن باشند (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۲۱: ۳۳۵).

لحاظ احکام شرعی

حکومت اسلامی، حکومتی است که بنیاد آن بر پایه‌ی قوانین الهی استوار شده است. و فلسفه‌ی وجودی آن، اجرای عدالت و احکام اسلامی است:

حکومت جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است مانند سایر جمهوری‌ها و لکن قانونش قانون اسلامی است. (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۴۷)

جمهوری اسلامی معنایش این است که رژیم، عادل باشد، اسلامی باشد، حکومت، حکومت اسلامی باشد. و قوانین، قوانین اسلامی. (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۴۵۷)

ان الحكومة الإسلامية لما كانت حكومة قانونية بل حكومة القانون الإلهي و إنما جعلت لاجراء القانون و بسط العدالة الإلهية بين الناس لايد للوالي من صفتين هما اساس الحكومة القانونية احدهما العلم بالقانون و ثانيهما العدالة. (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۶۴)

حکومت اسلامی، یک حکومت کاملاً قانونی است و رهبر و مسئولان حکومت می‌بایست از هرگونه استبداد به رأی اجتناب ورزند و پا از چارچوب قانون الهی فراتر نهند و در همه‌ی تصمیمات و اعمال حکومتی خود از قانون الهی الهام گیرند و در پرتو نور هدایت‌بخش آن حرکت کنند:

اسلام بنیان‌گذار حکومتی است که در آن نه شیوه‌ی استبداد حاکم است - که آراء و عقاید نفسانی یک شخص را بر سرتاسر جامعه تحمیل کند - و نه شیوه‌ی مشروطه و جمهوری - که متکی بر قوانینی باشد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آنان وضع می‌کنند - بلکه حکومت اسلامی، نظامی است

الهام‌گرفته و برخوردار از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها بر محور عدالت بوده و از قوانین الهی کمک می‌گیرد و زمام‌داران و سرپرستان جامعه در آن حق استبداد رأی ندارند. همه‌ی برنامه‌هایی که در زمینه‌ی زمام‌داری جامعه و جایگاه آن، برای رفع نیازهای مردم به اجرا درمی‌آید، باید براساس قانون الهی باشد. این اصل کلی حتی در مورد اطاعت از زمام‌داران و متصدیان امور حکومت نیز جاری و ساری است. (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۶۱)

در واقع، ولی جامعه مجری احکام الهی است و باید در همه‌ی مسایل مملکت، همانند پیامبر خدا صلی الله علیه و اله وسلم در پی اجرای احکام اسلامی باشد:

بر پایه‌ی آن چه آوردیم کلیه‌ی شئون سیاسی و حکومتی پیامبر و ائمه علیهم السلام درباره‌ی فقیه عادل نیز مقرر است. و عقلاً نمی‌توان میان آن دو فرق گذاشت چه حاکم اسلامی - هرکس که باشد - اجراکننده‌ی احکام شریعت، برپادارنده‌ی حدود و قوانین الهی و گیرنده‌ی مالیات‌های اسلامی و مصرف‌کننده‌ی آن در راه مصالح مسلمانان است؛ پس اگر پیامبر شخصی را صد تازیانه می‌زند، فقیه نیز باید همین حکم را اجرا کند... (امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۶۷)

در واقع احکام حکومتی، احکامی است که زمینه‌ی تحقق عینی عدالت واقعی و اجرای قوانین الهی را فراهم آورده یا به‌طور مستقیم آن‌ها را به مرحله‌ی اجرا و عمل می‌رساند. در حکومت اسلامی زمامداران همواره باید به این اصل بنیادین توجه داشته و همه‌ی قانون‌ها، فرمان‌ها، دستورالعمل‌ها و عزل و نصب‌های خود را در قلمرو عدالت و ارزش‌های اسلامی و احکام شریعت اسلامی به مرحله‌ی اجرا درآورند. در مجموع به نظر می‌رسد که احکام شرعی ایزاری است برای حکومت و گسترش عدالت و اگر چنین است ایزارانگاری احکام برای حکومت و عدالت لوازم مختلف و بسیار مؤثری دارد که استنباط احکام شرعی بر طبق قاعده‌ی عدالت و اصل ولایت فقیه در زمره‌ی آن‌ها است و نیز مقدم شدن مصالح اجتماعی بر احکام شرعی، البته با در نظر گرفتن دیگر ضوابط.

و این مسأله سبب تحول عظیمی در فقه می‌شود که نه امام خمینی(ره) به چگونگی آن اشاره کرده است و نه کسانی چون استاد مطهری که عدالت اجتماعی را در سلسله‌ی علل احکام شرعی قرار می‌داد. (مطهری، ۱۴۰۳.ق: ۴۷ و ۱۷۲)

نتیجه‌گیری

در توضیح مفهوم مصلحت نشان داده شد که آن‌چه ضابطه‌ی مصلحت و مبنای صدور احکام حکومتی است، عدالت اجتماعی است و مصلحت به معنی منافع عمومی و سودمندی‌هایی است که - گرچه غیرمستقیم - به نوع مردم بازمی‌گردد؛ و این خود از مصادیق عدالت یا از لوازم آن یا از عناصر آن است؛ زیرا اجرای قانون درباره‌ی همگان به‌گونه‌ای یکسان و نیز بهره‌وری همه‌ی مردم از امکانات عمومی و بیت‌المال، در زمره‌ی عناصری است که بی‌شک در معنی عدالت مستور شده یا از مصادیق آن است. از تحلیل مفهوم مصلحت برمی‌آید که مقصود از مصلحت آن است که قاضی، سلطان و حاکم نباید منافع شخصی خود را در نظر گیرد، بلکه وی همواره می‌باید ملاک تصمیم‌های خود را منافی قرار دهد که به

همه‌ی افراد جامعه تحت رهبری او بازمی‌گردد، و نیز در مصرف خراج و دیگر اموال بیت‌المال باید مصلحت مسلمانان را در نظر گیرد. بدین معنی که آن‌ها را به‌گونه‌ای هزینه کند که سود آن به همه‌ی مردم بازگردد و زمینه‌ی رفاه عمومی را فراهم آورد و گامی باشد به‌سوی فقرزدایی و کم‌کردن فاصله‌های طبقاتی. اصولاً لزوم در نظر گرفتن مصلحت‌های مادی و معنوی را می‌توان به وضع الشیء فی موضعه که همان تعریف عدالت است، برگرداند.

بدین‌سان بازگشت بسیاری از موارد که در سخنان امام خمینی(ره) از مصلحت یادشده، به عدالت است و بعید نیست که آنان نیز مصلحت را به‌عنوان یکی از لوازم و راهکارها یا مقدمه‌ی اجرای عدالت بیان کرده باشند. به‌عنوان نمونه، رعایت مصلحت در مصرف بیت‌المال، هم به فقرزدایی، و هم به مساوات مردم در بهره‌وری از امکانات عمومی، و هم به قانون‌گرایی بازمی‌گردد و این هر سه در زمره‌ی تعاریفی است که از عدالت شده است.

پس در مجموع بر پایه‌ی مبانی فلسفه‌ی سیاسی امام خمینی(ره)، عدالت اجتماعی است که مصلحت مردم را برمی‌آورد و در پرتو آن مردمان می‌توانند به صلاح و سداد دست یابند.^(۷)

پی‌نوشت‌ها:

(۱) نتیجه‌ی استفاده از روش تفسیری متن‌محور منجر به محوریت قصد مؤلف در تفسیر و تأکید بر این نکته است که هر متنی دارای معنای اصلی و واقعی است؛ یعنی معنایی که با قصد و نیت مؤلف «متعین» می‌شود. این محدوده‌ی معنایی تعین‌یافته قلمرو معنای واقعی متن است که باید به‌عنوان هدف اصلی رویارویی تفسیری با متن به رسمیت شناخته شود؛ زیرا انکار پیوند میان معنای اصلی و واقعی متن با قصد مؤلف، درحقیقت به‌معنای نبودن چیزی به‌نام معنای اصلی و واقعی برای متن و میدان‌دادن به معنای محتمل و ممکن و تفسیر به رأی به جای معنای «متعین» است.

پس روش تفسیری متن‌محور در حقیقت دانش هرمنوتیکی است که نسبی نبوده و به اصالت متن معتقد است. به‌همین دلیل در این مقاله نیز از این روش به‌منظور تحلیل داده‌ها و استنباط نتایج استفاده شده است.

روش تفسیر متن‌محور به روش‌های مرسوم تفسیر فهم متن وفادار است. استفاده از روش تفسیر متن‌محور از آن‌جا که به نامعلومی معنا اعتقادی ندارد و از نسبت‌گرایی هرمنوتیک فلسفی نیز پرهیز می‌کند، می‌تواند در مطالعات اسلامی مورد پذیرش باشد.

ویژگی‌های روش تفسیر متن‌محور را می‌توان به‌صورت زیر فهرست کرد:

۱- لزوم تمایزگذاری میان انحای مختلف تعامل با متن؛ درک معنای متن و آن‌چه متن درصدد بیان آنست، اصلی‌ترین هدف از مراجعه‌ی به متن است. تفسیر به‌معنای ایضاح آن چیزی است که مقصود مؤلف از چینش الفاظ متن و القای کلام را شکل می‌دهد.

۲- لزوم محوریت قصد مؤلف در تمامی انتسابات معنا به متن؛

۳- پرهیز از قرائت آزاد متن و پای‌بندی به تفسیر روشمند؛

۴- لزوم ضابطه‌مندی تفاوت در فهم؛

۵- ممنوعیت اجتهاد در برابر نص؛

۶- لزوم ترجیح اظهر بر ظاهر؛

۷- لزوم متابعت از قرائت معتبر؛

۸- پرهیز از تأویل‌گرایی و تمثیل‌گرایی متن؛

۹- لزوم تمسک به محکومات و حمل معنای متشابهات با توجه به محکومات. (برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد این روش، رک:

خامنه‌ای، ۱۳۷۲؛ رهبری، ۱۳۸۵؛ سبحانی، ۱۳۸۵؛ علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶؛ واعظی، ۱۳۹۰)

(۲) البته صدرالمتألهین این معنا را عدمی و از جنس دو اطرافش می‌داند و بر آن است که رکون در آن و اعتماد بر آن موجب اخلاق در دنیا است و بنابراین، باید از آن گذر کرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ه.ق، ج ۹: ۲۸۵).

(۳) هرکسی در برابر نفوذ هر عنصر اجتماعی - فرهنگی که موجب تحول در مقولات هویتی آنان می‌شود، با احتیاط برخورد می‌کند و اگر اطمینان نیابد که این عنصر اجتماعی - فرهنگی موجب ارتقای پایگاه وی و تقویت هویت او می‌شود، آن را نمی‌پذیرد؛ به‌ویژه اگر بداند چنان عنصری تضعیف پایگاه اجتماعی یا تضعیف مقومات هویتی وی را موجب خواهد شد، مقاومت در برابر آن با حداکثر امکانات ممکن انجام می‌شود (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۵۵).

هم‌چنین استخدام دیگران وضع طبیعی انسان است. هر انسانی در پی استخدام انسان‌های دیگر به نفع خود است؛ اما عزت مانع خدمت بی‌مزد یک انسان در برابر چنین استخدامی می‌شود و او را در برابر طلب خدمت بی‌مزد از سوی دیگری نفوذناپذیر و مقاوم می‌کند. اصل عزت را نمی‌توان در جامعه اعتبار کرد. آنچه قابل اعتبار است، ساختار اجتماعی عزت و شیوه‌ی تعامل در آن است؛ چنان‌که درباره‌ی استخدام آن چه اعتبار می‌شود، ساختار اجتماعی استخدام و شیوه‌ی تعامل در این ساختار است. در فلسفه‌ی سیاسی منشأ اعتبار عزت، گرایش فطرت انسانی به حفظ کمالات و استعلا بر آفات کمال است. عزت، فرهنگ جامعه و هویت افراد را در برابر آفات کمال نفوذناپذیر می‌کند. هدف از اعتبار عزت، مشروعیت بخشیدن به فراهم آوردن امکاناتی است که حفظ هویت اجتماعی افراد بر اساس آن خود را به‌عنوان یک فرد در جامعه تشخیص بخشیده و از انتظار امتیازات متناسب با آن هویت و رعایت حقوق او را دارند.

هم‌چنین، روشن است که اعتبار عزت برای هر جامعه‌ای، جدا از اعتبار عزت برای افراد جامعه، ضروری است. هدف از اعتبار عزت سیاسی، حفظ نظام احسن جامعه است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ه.ق، ج ۶: ۲۸۰). هدف از اعتبار عزت در جامعه‌ی احسن، مشروعیت‌بخشی به فراهم آوردن امکانات لازم، برای حفظ این هویت است.

انسان در جامعه‌ی سیاسی با اموری روبه‌رو است که هویت او و جامعه‌اش را هدف گرفته است. او برای حفظ هویت خودش و جامعه‌اش باید در برابر چنین اموری نفوذناپذیر و شکست‌ناپذیر باشد؛ زیرا شکست‌ناپذیری و نفوذناپذیری کمال مرتبه فعل‌اند و ذات به اعتبار این کمال در مرتبه‌ی فعل به آن متصف می‌شود.

عزت، هم برای انسان سیاسی و هم برای نظام احسن اجتماعی اعتبار می‌شود. عزت در فلسفه‌ی سیاسی حکمت متعالیه، با توجه با مبدأ اعتبارش، برای کسی تعریف می‌شود که حیاتش مظهر عالم ربوبی بوده و متعلق به اخلاق الهی باشد. هم‌چنین، اعتبار عزت برای یک فرد، مستلزم این است که وی ملکه‌ی عزت را داشته باشد؛ وگرنه برای شخصی که به راحتی در برابر امور بیرونی نفوذپذیر بوده و با واگذاری کمالات خود شکست را پذیرا می‌شود، اعتبار عزت غیر حکیمانه بوده و اثری نخواهد داشت.

هدف عزت حفظ این کمال است. عزت، اعتباری وضعی، از سنخ حق است که دیگران را مکلف به رعایت آن می‌کند. این حق از سنخ حقوق قابل گذشت نیست و خود فرد را نیز ملزم به حفظ این کمال می‌کند؛ زیرا عزت برای انسانیت اعتبار می‌شود و از اعتبارات لازم برای حیات انسانی است. غفلت از این حق انسانی، فرد را از حیات انسانی دور می‌کند؛ امری که حکیم متعالیه نمی‌تواند آن را برتابد. بر اساس این الزام، همگان باید امکانات اجتماعی را برای تعریف ساختاری عزت افراد بسیج کرده و هرکس، خود نیز ابزارهای لازم برای تقویت ملکه‌ی نفسانی عزت خویش را فراهم کند.

اعتبار عزت برای جامعه‌ی سیاسی وابسته به مرتبه‌ی این جامعه در مراتب جامعه‌ی احسن است. عقلانیت اعتبار عزت اقتضای آن را دارد که این عزت برای نظام احسن اجتماعی اعتبار می‌شود و جامعه را برای حرکت به سمت نظام احسن اجتماعی اعتبار کرده و آن را برای حرکت به سمت نظام احسن اجتماعی تحریک و ملزم می‌کند. به عبارت دیگر، مقتضای تکلیفی اعتبار عزت، الزام افراد به بسیج امکانات برای حفظ فرهنگ متعالی و دین‌مداری در جامعه است.

نقش مورد انتظار از عزت سیاسی برای جامعه، بسیج امکانات جامعه برای حفظ این نظام احسن و گذر از موانع آن در سیاست داخلی و خارجی است.

عزت در هر جامعه‌ی سیاسی به نحو عموم برای همگان اعتبار می‌شود؛ اما حفظ عزت جامعه به اقتدار نیاز دارد و اعتبار قدرت در پی این نیاز است.

در این نگاه، سیاست، عملی مردمی است و فقط عمل حاکمان به شمار نمی‌آید و موضع‌گیری فعال در سیاست به عموم جامعه‌ی سیاسی گسترش می‌یابد. این نکته ضرورتی اساسی ایجاد می‌کند که سیاست با اعتبار عمومی تعریف شود و مفهوم عزت سیاسی چنین اعتباری است.

هم‌چنین باتوجه به گرایش بالطبع افراد جامعه به زندگی اجتماعی، به‌منظور رویارویی با گزینه‌ی استخدام از سوی دیگران در زندگی اجتماعی عزت اعتبار می‌شود تا مانع پذیرش شکست فرد در برابر گزینه‌ی استخدام دیگران شود. بر این اساس، تعریف سیاست بر اساس عزت در فلسفه‌ی سیاسی حکمت متعالیه از مبنایی محکم برخوردار است. بر همین اساس، سیاست را با محوریت عزت، می‌توان چنین تعریف کرد: «سیاست عبارت است از تلاش برای کسب، حفظ، رشد و نمایش عزت».

(۴) فالحق اوسع الاشياء فی التواصف، و اضيقها فی التناصف، لا یجری لاحد الا جری علیه، و لا یجری علیه الا جری له و لو کان لاحد ان یجری له و لا یجری علیه، لکان ذلک خالصا لله سبحانه دون خلقه، لقدرته علی عبادته، و لعدله فی کل ما جرت علیه صروف قضائه... (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶)

(۵) فالحق اوسع الاشياء فی التواصف، و اضيقها فی التناصف، لا یجری لاحد الا جری علیه، و لا یجری علیه الا جری له و لو کان لاحد ان یجری له و لا یجری علیه، لکان ذلک خالصا لله سبحانه دون خلقه، لقدرته علی عبادته، و لعدله فی کل ما جرت علیه صروف قضائه... (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶)

(۶) تعارض در علم اصول به این معناست که دو دلیل به گونه‌ای ناسازگار باشند که همدیگر را تکذیب کنند، به همین دلیل یکی از آن‌ها حجت نیست، از این‌رو یکی از آن دو، یا هر دوی آن‌ها باید طرد شود. اما تراحم به این معناست که دو حکم صحیح است و در صحت آن‌ها تردیدی نیست؛ اما در مقام امتثال و اجرا نمی‌توان به هر دو عمل کرد و جمع میان آن‌ها ممکن نیست، و ناگزیر باید یکی از آن دو را ترک کرد. تعارض در مرحله‌ی تشریح و قانون‌گذاری است و تراحم در مرحله‌ی امتثال و اجرا. اصولیان معتقدند هر گاه دو حکم با هم تراحم داشت باید به قاعده‌ی اهم و مهم مراجعه کرد. مخالفت احکام حکومتی با یکدیگر و با احکام شرعی از نوع تراحم است نه تعارض (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۵: ۸).

(۷) تعارض در علم اصول به این معناست که دو دلیل به گونه‌ای ناسازگار باشند که همدیگر را تکذیب کنند، به همین دلیل یکی از آن‌ها حجت نیست، از این‌رو یکی از آن دو، یا هر دوی آن‌ها باید طرد شود. اما تراحم به این معناست که دو حکم صحیح است و در صحت آن‌ها تردیدی نیست؛ اما در مقام امتثال و اجرا نمی‌توان به هر دو عمل کرد و جمع میان آن‌ها ممکن نیست، و ناگزیر باید یکی از آن دو را ترک کرد. تعارض در مرحله‌ی تشریح و قانون‌گذاری است و تراحم در مرحله‌ی امتثال و اجرا. اصولیان معتقدند هر گاه دو حکم با هم تراحم داشت باید به قاعده‌ی اهم و مهم مراجعه کرد. مخالفت احکام حکومتی با یکدیگر و با احکام شرعی از نوع تراحم است نه تعارض (امام خمینی(ره)، ۱۳۷۵: ۸).

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه
- اشتراوس، لئو و کراپسی، جوزف (۱۳۷۳)، *تقد نظریه‌ی دولت جدید*، ترجمه: احمد تدین، تهران: کویر، چاپ اول.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۸ ه.ق)، *کتاب المکاسب*، جلد ۲، قم: مجمع الفکر الإسلامی، الطبعة الحادی عشر.
- بهشتی، سیدمحمدحسین و دیگران (۱۳۹۰)، *شناخت اسلام*، تهران: نشر بقیه، چاپ دوم.
- جمشیدی محمدحسین (۱۳۸۰)، *نظریه‌ی عدالت از دیدگاه فارابی*، امام خمینی(ره) و شهید صدر، تهران: پژوهشکده‌ی امام خمینی(ره)، چاپ اول.
- حرانی، ابومحمد حسن (ابن شعبه) (۱۳۸۵)، *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه*، ترجمه: صادق حسن‌زاده. قم: انتشارات آل علی، چاپ پنجم.
- حسینی، سید علی (۱۳۸۰)، «نظریه‌ی مصلحت از دیدگاه امام خمینی(ره)»، تهران: پژوهشنامه‌ی حقوق اسلامی، شماره‌ی ۵.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲)، *جامعه‌سازی قرآنی*، تهران: انتشارات دلیل ما، چاپ پنجم.
- حکیمی، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۴)، *الحیات*، جلد ۶، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات دلیل ما، چاپ ششم.
- خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۷۲)، «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد مآخذرا»، خردنامه‌ی صدرا، شماره‌ی ۱۸.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۴۱۵ ه.ق)، *بدائع الدر فی قاعده نفی الضرر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، الطبعة الثالث.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۷۴)، *المکاسب المحرمه*، جلد ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، الطبعة الأولى.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۷۵)، *التعادل و التراجیح*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، الطبعة الأولى.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۷۶)، *شرح دعای سحر*، ترجمه: سید احمد فهری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ سوم.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۷۷)، *شرح حدیث جنود و عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ چهارم.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۷۹)، *صحیفه امام*، جلد‌های ۱، ۳، ۴، ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، چاپ سوم.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۸۱ الف)، *تحریر الوسیله*، جلد ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، الطبعة الثانيه.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۸۱ ب)، *تهذیب الأصول*، جلد ۱، مقرر: آیت‌الله‌العظمی الشیخ جعفر السبحانی التبریزی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، الطبعة الأولى.
- خمینی، امام روح‌الله (۱۳۸۴)، *کتاب البیع*، جلد‌های ۱، ۲ و ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، الطبعة الثانيه.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۴۲۱ ه.ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر، الطبعة الأولى.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۵)، *هرمنوتیک و سیاست*، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، *هرمنوتیک*، قم: انتشارات توحید، چاپ دوم.

- سبزواری، حاج ملاحادی (۱۳۶۱)، *اسرار الحکیم*، تهران: مولى، چاپ اول.
- صدرالمتألهین (بی تا)، *الحاشیه علی الهیئت*، قم: بیدار.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- صدرالمتألهین (۱۴۱۹ ه.ق.)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، جلدهای ۴، ۶ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
- صدرالمتألهین (۱۳۹۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حواشی: حاج ملاحادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۲، تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۰ ه.ق.)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلدهای ۱، ۲، ۵، ۶، ۱۳ و ۱۴، قم: منشورات ذوی القربی، الطبعة الأولى.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۶)، *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۱)، *الکافی*، جلد ۱، قم: دارالحدیث: الطبعة الثالثة.
- مجلسی، محمد باقر بین محمد تقی (۱۴۲۱ ه.ق.)، *بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، جلد ۴۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة السادسة.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، جلد ۸، تهران: مرکز نشر علامه مصطفوی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۳ ه.ق.)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *سیری در سیره‌ی ائمه اطهار علیهم السلام*، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ الف)، *مجموعه آثار*، جلد ۱، تهران: صدرا، چاپ هفتم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ ب)، *مجموعه آثار*، جلد ۴، تهران: صدرا، چاپ ششم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ الف)، *بیست گفتار*، تهران: صدرا، چاپ شانزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ ب)، *عدل الهی*، تهران: صدرا، چاپ پانزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ الف)، *مجموعه آثار*، جلد ۱۹، تهران: صدرا، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ ب)، *مجموعه آثار*، جلد ۲۱، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰)، *نظریه‌ی تفسیر متین*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.