

تبیین فقهی عدالت اجتماعی به مثابه‌ی وظیفه‌ی حاکمیت سیاسی در اندیشه‌ی امام خمینی(ره)

محمدحسین احمدی^۱
مصطفی زالی^{۲*}

چکیده

هدف: این نوشتار به دنبال بررسی زمینه‌های فقهی مداخله‌ی دولت در جهت کاهش نابرابری و تحقق عدالت اجتماعی است.

روش‌شناسی پژوهش: مقاله‌ی پیش‌رو به روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسانه‌ی کتابخانه‌ای، با تأمل در منظومه‌ی فکری امام خمینی(ره)، نحوه فقهی تبیین عدالت اجتماعی و مداخلات حاکمیتی در حوزه‌ی خصوصی شهروندان را مورد بررسی قرار خواهد می‌دهد و با اتکا به الگوی متعارف استنباط فقهی، امکان حاکمیت را به‌عنوان موضوع اصلی عدالت اجتماعی تبیین خواهد کرد.

یافته‌ها: مفهوم عدالت اجتماعی با پیدایش نظریات جدید فلسفه‌ی سیاسی، معنایی جدید به خود گرفت و با مفهوم دولت و حقوق شهروندی در هم تنید. این مفهوم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف انقلاب اسلامی نیز در کلام امام خمینی(ره) تکراراً مطرح شده است. با این حال، در دوران پس از انقلاب اسلامی، التزام به مفهوم جدید عدالت اجتماعی به معنای وظیفه‌ی دولت برای توزیع عادلانه‌ی ثروت‌ها و تضمین بهره‌مندی شهروندان از مواهب اولیه‌ی زندگی، نیازمند نظریه‌ای فقهی بود که بتواند با این برداشت از عدالت اجتماعی را موجه نماید؛ مشخصاً عدالت اجتماعی به معنای کاهش نابرابری، مستلزم وضع سیاست‌هایی برای جلوگیری از انحصار به منظور حفظ کارایی بازار، اعمال سیاست‌های بازتوزیعی همچون مالیات پلکانی و گونه‌ای تحدید مالکیت خصوصی است. اختیاراتی که به‌نظر می‌رسد به سادگی در بستر احکام متعارف فقهی قابل توجیه نباشد. به همین دلیل دفاع از عدالت اجتماعی به‌عنوان وظیفه‌ی حاکمیت سیاسی نیازمند طرح مفاهیم نوین فقهی است.

نتیجه‌گیری: مطابق دریافت این نوشتار، نقطه‌ی کانونی این رهیافت فقهی، طرح مفهوم حکومت به‌مثابه یک موجودیت خاص با شئون و اختیاراتی خاص و متفاوت از شئون فردی است که وظیفه‌ی تحقق عدالت اجتماعی را برعهده خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: عدالت اجتماعی، فقه، حاکمیت، امام خمینی(ره).

۱- دانش‌آموخته‌ی کارشناسی‌ارشد فلسفه، دانشگاه تهران. Email: mhmdhsnahmdy78@gmail.com

۲- استادیار، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). Email: m.zali@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۲

مقدمه

عدالت اجتماعی که گاه از آن به عدالت توزیعی نیز یاد می‌شود، عبارتست از تضمین دسترسی همه‌ی شهروندان به سطحی مشخص از امکانات مادی از جانب دولت (فلای‌شاگر، ۲۰۱۸: ۴). این مفهوم همواره مستلزم سیاست‌گذاری اقتصادی دولت و مداخله‌ی دولت در آزادی‌های اقتصادی و مالکیت خصوصی در جهت کاهش نابرابری و رفع نیازهای همگانی است. عدالت اجتماعی در آرای امام خمینی(ره)، هنگام مواجهه با مسأله‌ی حکومت اسلامی جایگاهی برجسته پیدا می‌کند؛ به این معنا که نخستین بار در اندیشه‌های فقهی امام خمینی(ره) است که نه تنها حاکمیت در فقه شأنت پیدا می‌کند، بلکه سطحی از دسترسی‌های وسیع به دولت عطا می‌شود که امکان مداخله در آزادی‌های اقتصادی، در جهت نیل به عدالت اجتماعی را از بُعد فقهی موجه می‌سازد. اساساً به نظر می‌رسد در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره)، مفهوم حاکمیت با عدالت اجتماعی گره خورده و مطلوبیت و مشروعیت زمامداری، تنها به جهت تدارک عدالت اجتماعی است؛ چنان‌که در جایی از کتاب ولایت فقیه خود، هنگام بحث از علت ضرورت زمامداری می‌نویسند: «تصور نشود که منصب حکومت یا قضا برای حضرات ائمه علیهم السلام شأنی بوده است. زمامداری فقط از جهت این‌که بتوانند حکومت عدل را برپا کنند و عدالت اجتماعی را بین مردم تطبیق و تعمیم دهند، قابل اهمیت بوده است» (امام خمینی، ۲۰۱۳: ۸۱).

آنچه که امروزه محل بحث در خصوص مفهوم عدالت اجتماعی است، نسبتی است که این مسأله با آزادی‌های اقتصادی شهروندان و حقوق فردی ایشان و نحوه‌ی مداخله‌ی حاکمیت در آن، پیدا می‌کند. این وجه از عدالت اجتماعی تقریباً در نوشته‌های اکثر متفکران اسلامی مفقود بوده است. اما امام خمینی(ره) از معدود کسانی است که به نظر می‌رسد در استعمال این مفهوم، به این وجه از مفهوم عدالت اجتماعی نزدیک می‌شود. ایشان در وصیت‌نامه‌ی الهی-سیاسی خویش بیان می‌کنند: «اسلام یک رژیم معتدل با شناخت مالکیت و احترام به آن به نحو محدود در پیدا شدن مالکیت و مصرف [است]، که اگر بحق به آن عمل شود چرخ‌های اقتصاد سالم به راه می‌افتد و عدالت اجتماعی، که لازمه‌ی یک رژیم سالم است تحقق می‌یابد» (امام خمینی، ۲۰۱۳، ج ۲۱: ۴۴۴).

در این نوشتار، با روش کتابخانه‌ای، تلاش می‌شود تا پس از مروری بر دلایل عدم توجه به مفهوم حاکمیت در متون فقهی شیعه، به تبیین زمینه‌های فقهی بحث عدالت اجتماعی به‌عنوان یکی از وظایف حاکمیت‌های سیاسی در آرای امام خمینی(ره) پرداخته شود و به این سؤال پاسخ داده شود که آیا در میان آراء و اندیشه‌های امام خمینی(ره)، می‌توان زمینه‌های فقهی‌ای را دنبال کرد که با التزام به آن‌ها، دنبال کردن عدالت اجتماعی توسط دولت، نه تنها مشروع باشد، بلکه به‌عنوان یکی از وظایف یک حاکمیت سیاسی قلمداد شود؟ بر همین اساس، ابتدا پس از توضیح علل عدم راهیابی مفهوم عدالت اجتماعی و بالاتر از آن حاکمیت به متون فقه امامیه، با غور در آرای فقهی و اصولی مرحوم امام خمینی(ره) و تمرکز بر نامه‌های ایشان در دو سال پایانی عمر شریفشان، آرای فقهی ایشان که تمسک

به آنها موجب تلقی عدالت اجتماعی به عنوان وظیفه‌ی حاکمیت سیاسی خواهد گردید، در سه دسته زمینه‌ی عام فقهی دسته‌بندی شده و با ارائه‌ی مصادیق و نمونه‌های مختلف از آرای امام خمینی (ره) در هر دسته، توضیح داده می‌شود که این زمینه‌های فقهی چگونه با عدالت اجتماعی پیوند خورده و آن را به عنوان وظیفه‌ی حاکمیت سیاسی مطرح می‌کنند. ضرورت تبیین این موضوع از آنجا ناشی می‌شود که اولاً بسیاری در برداشت از عدالت اجتماعی دچار اشتباه می‌شوند و آن را با خود مفهوم عدالت که فضیلتی اخلاقی و فطری است خلط می‌کنند و ثانیاً برداشت صحیح از عدالت اجتماعی نیز که به معنای وظیفه‌ی حاکمیت جهت تضمین برابری شهروندان در بهره‌مندی از مواهب عمومی است، لوازم و مقتضیاتی دارد که این مقتضیات، در بسیاری از موارد خلاف شرع تلقی می‌شود.

بیان مسأله

نه تنها مفهوم نظریه‌ی عدالت اجتماعی، به معنای تکلیف حاکمیت به تضمین برابری حداقلی اقتصادی شهروندان و برخورداری برابر آنان از مواهب عمومی، در کتب فقهی مورد بحث قرار نگرفته است، بلکه متفکران متأخر نیز در هنگام به کار بستن این اصطلاح، به درستی متوجه معنای گره‌خورده با حاکمیت آن نبودند؛ به عنوان مثال، مرحوم آیت الله منتظری، در کتاب استفتائات خود، در پاسخ به پرسشی در خصوص «ضوابط شرعی عدالت اجتماعی»، پس از بحث از عدل در تکوین و عدالت در تشریح، عدالت را در چهار عرصه‌ی دیگر (عدالت در حقوق انسان، عدالت در عرصه‌ی عمل و اخلاق، عدالت در اجرای قانون، عدالت در عرصه‌ی مجازات) متصور دانسته‌اند (منتظری، ۲۰۰۵، ج ۲: ۵۰) که هیچ کدام از مباحث یادشده، ارتباطی به مفهوم عدالت اجتماعی ندارند. به همین ترتیب استعمال عبارت عدالت اجتماعی توسط محمدمهدی موسوی خلخالی، در کتاب «حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه» آنجا که می‌نویسد: «در مورد عمل به قانون ممکن است اختلافاتی به وجود آید و یا افرادی مرتکب خلاف شوند، از این روی، جامعه نیاز به قوه‌ی قضائیه - یعنی نیروی تشخیص و تنبیه خلاف کار - پیدا می‌کند تا حریم عدالت اجتماعی محفوظ بماند و خطا کار به کیفر اعمال خود برسد» (خلخالی، ۲۰۰۱: ۲۰) با معنای مصطلح عدالت اجتماعی در فلسفه‌ی سیاسی امروز، فاصله‌ی معناداری دارد. این سوء برداشت در نحوه‌ی استنباط عدالت اجتماعی هنگام مراجعه به آرای امام خمینی (ره) نیز رخ داده است؛ در بررسی مفهوم عدالت اجتماعی در نظر امام خمینی (ره)، باید به مطالبی اشاره داشت که به موجب آن، از نظر ایشان اقدامات حاکمیتی در جهت برآوردن مصالح عمومی نظیر عدالت اجتماعی، خلاف شرع نبوده و از دید فقهی موجه خواهد بود. به همین دلیل تمسک به این فرمایش ایشان که «در اسلام، نژاد، گروه، دسته‌جات و زبان و این‌طور چیزها مطرح نیست. اسلام برای همه است و به نفع همه» و سپس این نتیجه‌گیری که «از بیانات بالا روشن می‌شود که اصل عدالت اجتماعی یک واقعیتی است که ریشه در فطرت دارد و در عرصه‌های مختلف سیاسی، قضایی، اجتماعی و اقتصادی جاری می‌شود و نه تنها

عدالت میان رعیت، که عدالت میان حاکم و رعیت نیز باید رعایت شود» (قاضی زاده، ۲۰۰۵: ۸۴) ارتباطی با اصطلاح عدالت اجتماعی در معنای امروزی آن ندارد.

اهمیت و هدف پژوهش

اهمیت یافتن توجیهی فقهی برای مداخلات حاکمیتی در حوزه‌ی آزادی‌ها و مناسبات اقتصادی از آنجا ناشی می‌شود که اصل دوم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی را نظامی دانسته که یکی از ارکان آن در جهت پیشبرد اهدافش، «اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین» است و از طرف دیگر اصل چهارم قانون اساسی مقرر کرده است که «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد» و تشخیص این امر را به فقهای شورای نگهبان سپرده است. به همین دلیل اگر نتوان از درون گفتمان اجتهادی، توجیهی برای مشروعیت دخالت دولت برای برآوردن سیاست‌های اقتصادی ناظر به تحقق عدالت اجتماعی به عمل آورد، هرگونه تلاشی در جهت تقنین مؤلفه‌های عدالت با سد محکمی مواجه خواهد شد و بنا به قول یکی از رؤسای اسبق مجلس شورای اسلامی، «اگر این باب اعتراض به مصوبات مجلس باز شود، ناچاریم به کلی مجلس را تعطیل کنیم» (مرکز تحقیقات شورای نگهبان، ۲۰۱۰: ۱۹۸).

پیشینه‌ی پژوهش

صادق فرازی در «عدالت اجتماعی در مکتب سیاسی امام خمینی(ره)» معتقد است که «حضرت امام، در مکتوبات و سخنان خویش، مفهوم خاصی را از عدالت اجتماعی ارائه نمی‌دهد، لیکن ایشان ضمن نام بردن از عدالت اسلامی یا عدالت الهی از شاخص‌هایی سخن به میان می‌آورد که مروری بر آنها ما را به برداشت حضرت امام از عدالت اجتماعی نزدیک می‌کند» (فرازی، ۲۰۰۵: ۱۳۱) و به همین جهت به ارائه‌ی فهرستی از شاخص‌ها و بیاناتی از سخنرانی‌های امام خمینی(ره) اکتفا می‌کند. در این مقاله تعریف دقیقی از عدالت اجتماعی ارائه نشده و به بحث‌های نظری حول این مسأله و مهم‌ترین بخش حاکم بر آن، یعنی امکان و محدودیت‌های مداخله‌ی حاکمیت در حوزه‌ی خصوصی شهروندان به جهت ایصال به عدالت اجتماعی اشاره‌ای نشده است.

محمدحسین جمشیدی و ابراهیم ایران‌نژاد در «مقدمه‌ای بر تبیین عدالت اجتماعی در اندیشه امام خمینی(س)» اهتمام خود را بر تبیین مقاصد امام خمینی(ره) از واژه‌ی «عدالت» استوار ساخته و با دریافتی نسبتاً صحیح از مفهوم عدالت اجتماعی به معنای اصلاح فاصله‌ی طبقاتی، به شاخص‌هایی که از نظر امام خمینی(ره) به این مهم می‌انجامد اشاره کرده‌اند. با این حال، نویسندگان این مقاله نیز معتقدند که «در این نگرش عدالت خصلت و ویژگی قوانین سیاسی و اجتماعی و نیز ویژگی گروه‌ها و

نهادهای اجتماعی و سیاسی و مهم تر از آن، خصلت و ویژگی جامعه انسانی است» (جمشیدی؛ ایران نژاد، ۲۰۱۰: ۲۳). در این مقاله تلاشی در جهت نفوذ به مبانی فقهی امام خمینی(ره) در جهت شناسایی مفهوم عدالت اجتماعی انجام نشده و عمدتاً به بیانات ایشان در سخنرانی‌های عمومی اکتفا شده است. اکرم استیری در «عدالت در اخلاق فردی و اجتماعی با تکیه بر دیدگاه امام خمینی» به تعامل میان عدالت فردی و عدالت اجتماعی باور دارد و می‌نویسد «عدالت اجتماعی در مقابل عدالت فردی به کار برده می‌شود، اما مغایر با آن نیست؛ زیرا برای تحقق عدالت اجتماعی در جامعه، عدالت فردی تک تک انسان‌ها لازم است» (استیری، ۲۰۰۸: ۲۵). این دیدگاه که رسیدن به عدالت اجتماعی در جامعه را صرفاً منوط به برقراری عدالت فردی میان انسان‌ها پیوند می‌زند، مفهوم عدالت اجتماعی را از مهم‌ترین رکن آن که حاکمیتی بودن این مفهوم است، تهی می‌کند. در ادامه استیری گریزی به دیدگاه‌های امام خمینی(ره) در کتاب ولایت فقیه می‌زند ولی نوع ورود او به این مبحث، به دلیل آن است که معتقد است «مهم‌ترین عامل برای اجرای عدالت آن است که زمامدار و حاکم جامعه عادل باشد تا بتواند عدالت را در بخش‌های مختلف اجتماع گسترش دهد» (همان، ۲۶). با این حال همان‌گونه که در ادامه‌ی متن توضیح داده خواهد شد، زمینه‌های فقهی آرای امام خمینی(ره) در خصوص مفهوم عدالت اجتماعی، بر برخی از نظریات دیگر ایشان در باب نحوه‌ی استنباط فقهی و نگاه به حاکمیت اسلامی متمرکز است.

فوزی و مرادی در «بررسی موردی مقایسه نظریه‌ی عدالت در اندیشه‌های امام خمینی(ره) و جان راولز» پس از بررسی سیر نظریه‌ی عدالت در غرب، عدالت اجتماعی در نظر جان راولز را اینگونه معرفی می‌کند که اولاً آزادی و فرصت‌های برابر برای همه وجود داشته باشد و ثانیاً وجود نابرابری‌های حداقلی موجه باشد و پس از آن با سطح‌بندی عدالت در نظر امام خمینی(ره)، با این بیان که عدالت اجتماعی در نظر امام خمینی(ره)، ملهم از آموزه‌های اصیل اسلامی است، به بیاناتی که ایشان در خصوص برابری فرصت‌های اجتماعی و سیاسی و رسیدگی به وضع محرومان دارد، می‌پردازند؛ با این حال توضیح نمی‌دهند که مقصودشان از آموزه‌های اصیل اسلامی چیست و مکلف کردن حاکمیت برای تأمین این امور، متکی بر چه زمینه‌های فقهی‌ای است. دست آخر او در مقایسه‌ی عدالت اجتماعی بین امام خمینی(ره) و جان راولز این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند: «این اصل در نظریات امام خمینی(ره) کاملاً مشهود است و نیز در جان راولز که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به‌گونه‌ای تنظیم گردد که اولاً، بیشترین منفعت را برای کم‌بهره‌ترین افراد در بر داشته باشد (البته نه برابری مطلق) و ثانیاً، مناصب و مشاغل، تحت شرایط مناسب و متناسب با نظام، به صورت فرصت‌های برابر در دسترس همگان باشد» (فوزی و مرادی، ۲۰۱۰: ۴۸).

مطابق بررسی مقایسه‌ای فوق، نوآوری مقاله‌ی حاضر در این است که با کناره‌گیری از بررسی ضوابط و نمودهای مفهوم عدالت اجتماعی (چنان‌که در سایر نوشته‌های مرتبط با عدالت اجتماعی

مطرح شده است) زمینه‌های فقهی التزام به مفاد این مفهوم را که موجب در نظر گرفتن حاکمیت اسلامی به‌عنوان یک موجودیت مستقل فقهی است، در آرای امام خمینی(ره) پی می‌گیرد.

روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش، نخست با مراجعه به نظریات متفکران اسلامی در قرون اخیر، به روش تحلیلی، بر فقدان مفهوم مستقل حاکمیت سیاسی و به دنبال آن تحقق عدالت اجتماعی به‌عنوان یکی از شئون آن، به‌عنوان علت اصلی بی‌توجهی به این مفهوم، استدلال خواهد شد. سپس با مراجعه به کتب اصولی و فقهی امام خمینی(ره)، با تمسک به دریافت کلی ایشان از مفهوم حاکمیت، استدلال خواهد شد که توجه مستقل به این مفهوم، زمینه‌ی توجه به عدالت اجتماعی و توجیه فقهی آن را فراهم ساخته است. روش پژوهش در این قسمت، مطالعه‌ی آثار امام خمینی(ره) و صورت‌بندی آرای ایشان در این خصوص است.

یافته‌ها و نتایج

۱. پیوند میان فقدان مفهوم حکومت و فقدان عدالت اجتماعی در جستارهای فقهی

در خصوص این‌که چرا حاکمیت و مقتضیات آن نظیر مفهوم عدالت اجتماعی، به معنای سازوکارهای رفع نابرابری و ایجاد فرصت‌های برابر در مواهب عمومی، به متون فقهی راه پیدا نکرده است، نظریات متعددی ارائه شده است؛ این نظریات را می‌توان در دو گروه دلایل تاریخی و دلایل استنباطی دسته‌بندی کرد؛ دلایل تاریخی به دلایلی اشاره دارند که به موجب آن‌ها فقه شیعه در جریان تأسیس و استقرار خود به لحاظ تاریخی، از مفهوم حاکمیت بر کنار مانده است. اما دلایل استنباطی با نگاهی به فرآیند استنباط در فقه شیعه، اساساً امکان حرکت به سمت فقهی حاکمیت‌مدار و دغدغه‌مند نسبت به رفع نابرابری‌های اقتصادی توسط دولت را ممتنع می‌داند.

۱-۱- دلایل تاریخی

الف) تفوق اصحاب سنت بر اصحاب عدل و اخباری‌گری

مرحوم شهید مطهری در کتاب «بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی» در این خصوص می‌نویسند: «انکار اصل عدل و تأثیرش کم و بیش در افکار، مانع شد که فلسفه‌ی اجتماعی اسلام رشد کند و بر مبنای عقلی و علمی قرار بگیرد و راهنمای فقه قرار بگیرد؛ فقهی به وجود آمد غیرمتناسب با سایر اصول اسلام و بدون اصول و مبانی و بدون فلسفه‌ی اجتماعی؛ اگر حریت و آزادی فکر باقی بود و موضوع تفوق اصحاب سنت بر اصحاب عدل پیش نمی‌آمد و بر شیعه هم مصیبت اخباری‌گری نرسیده بود، ما حالا فلسفه‌ی اجتماعی مدوئی داشتیم و فقه ما بر این اصل بنا شده بود و دچار تضادها و بن‌بست‌های کنونی نبودیم» (مطهری، ۱۹۸۲: ۲۷).

ب) تکوین فقه شیعه در فقدان عنصر دولت

به نظر می‌رسد گزاره‌های مورد بحث در ابواب فقهی، در فرض عدم وجود حکومت و اساساً حاکمیت مطلق اراده‌های اشخاص نگارش یافته است. به همین دلیل مشخص نشده است که نحوه‌ی رفتار حاکمیت با مقولات مختلف باید به چه نحو باشد. به عبارت دیگر، مخاطب فقه شیعه، همواره آحاد مکلفین بوده است و حاکمیت هیچ وقت طرف مخاطب فقه شیعه قرار نداشته است. به همین دلیل مصالح آن در نظر گرفته نشده و در تراحم اعمال دولت با اراده‌ی شهروندان نیز، حاکمیت به عنوان یک شخص حقیقی مساوی با سایر افراد در نظر گرفته شده که فاقد اقتدار حاکمیتی است. حتی برخی معتقدند کتاب‌هایی که درباره‌ی ولایت فقیه نوشته شده‌اند، به بحث‌هایی پرداخته‌اند که خارج از موضوع‌اند؛ هیچ یک از این کتاب‌ها به بحث قدرت و اقتدار لازم برای حکومت و حاکم یا بحث امنیت نپرداخته است (عابدی، ۲۰۲۰: ۲۴۱). به همین دلیل، در صورتی که رفتارهای حاکمیت، که به واسطه‌ی آن‌ها آزادی مالکیت و اراده‌ی اشخاص را ولو به جهت مصالح عمومی محدود می‌شود، با رضایت اشخاص همراه نباشد، نمی‌تواند وجهه‌ای شرعی به خود بگیرد.

ج) عدم تصدی حکومت

برخی از متفکرین اسلامی در سده‌های اخیر معتقدند که عدم توجه به مفهوم حاکمیت سیاسی در فقه شیعه ناشی از آن است که در جریان تاریخی تأسیس این مذهب، فقه امامیه حداقل تا عصر صفوی، متکفل اداره‌ی جامعه نبوده است و به همین دلیل به نیازها و مقتضیات حاکمیت در آن توجهی نشده است. مرحوم دکتر ابوالقاسم گرگی در این خصوص می‌نویسند: «متأسفانه فقهای شیعه از این جهت که از حکومت به کلی بر کنار شده بودند به تدریج طرح مسائل حکومتی هم از افکار آنان خارج شده بود و در کتب فقهی خود تنها به ذکر احکام خصوصی می‌پرداختند و کمتر از احکام عمومی (حکومتی) و مبانی وصول به آنها سخنی به میان می‌آوردند» (گرگی، ۲۰۰۰: ۳۰۳).

۱-۲- دلایل استنباطی

الف) عدم پذیرش حکم مستقل برای عدالت اجتماعی جدای از احکام متعارف شرعی

همان‌طور که برخی از اندیشمندان اسلامی به این موضوع التفات داشته‌اند، به نظر می‌رسد برخی از فقها معتقدند که همه‌ی احکام اعم از جزئی و کلی و خرد و کلان توسط شریعت بیان شده است و فقاقت و اجتهاد به معنی استخراج این احکام از نصوص و ادله‌ی فقهی نیز انجام گرفته و به طور مکرر تجربه و تحلیل و بازنگری شده است و بدین ترتیب با تدوین دوره‌های فقهی، کار فقه به پایان رسیده است (عمید زنجانی، ۲۰۱۹: ۳۷۰). التزام به این دیدگاه سبب شده است که در خصوص بسیاری از مسائل، طرح روش‌های جدید توسط حاکمیت، با این اشکال مواجه شود که روش مزبور چون جایی در فقه نداشته است و فقها متعرض آن نشده‌اند پس احتمالاً خلاف شرع است. این اختلاف علی‌الخصوص در بحث از بودجه‌ی سالیانه‌ی هر دولت، بروز چشمگیرتری داشت؛ تا آنجا که دبیر وقت شورای نگهبان،

در خصوص بودجه‌ی سال ۱۳۶۵ در نامه‌ای به رئیس مجلس شورای اسلامی نوشت: «در مسائل مالیات‌ها و مسکن و زمین و حمایت از مستضعف و کشاورز و زحمتکش و امور دیگر به قدری اسلام برنامه‌های کارساز دارد که اگر در رابطه با حقوق مسلمان بر مسلمان و تعاون اسلامی این مسائل مطرح شود و تأکیدات اسلام را بر حق هر مسلمان بر مسلمان در رسانه‌های گروهی و روزنامه‌ها و خطبه‌های نماز جمعه به مردم برسانند حداقل بخش عمده‌ای از مشکلات حل می‌شود». این برداشت از مسأله‌ی عدالت اجتماعی که بار ترمیم نابرابری و ایجاد عدالت اجتماعی را بر دوش شهروندان نهاده و به عنوان تکلیفی شرعی، آنان را در این راستا هشیار می‌کند، اگرچه از جنبه‌ی فردی و عبادی مسأله‌ای در خور تحسین است، ولی مسأله‌ی حاکمیت نیست؛ یکی از اصلی‌ترین پایه‌ها و ارکان تعاریف جدید عدالت اجتماعی، این است که وظیفه‌ی برقراری نظام عدالت اجتماعی، با حاکمیت است و اصلاً همین بُعد است که می‌تواند باعث تعارض با حوزه‌ی خصوصی شهروندان شود؛ چرا که در صورت نگرستن فردی و شخصی به مفهوم عدالت اجتماعی، دیگر امکان تعارض اراده‌ها متصور نخواهد بود.

(ب) ضعف تفکر اجتماعی در فقه

برخی از فقها اعتقاد دارند، از آنجا که فقیه در فرآیند استنباط تنها مکلف را مخاطب خود می‌بیند، از نگاه کلی به جامعه‌ی اسلامی و مشکلاتی که با آن دست و پنجه نرم می‌کند، باز می‌ماند. به همین دلیل، ابتلائات جامعه هیچ گاه عرصه‌ی تفقه یک فقیه قرار نمی‌گیرد. مرحوم شهید صدر در این خصوص توضیح می‌دهد: «اجتهاد در ذهن فقیه، با فرد مسلمان گره خورده است، نه با جامعه اسلامی» (صدر، ۱۹۹۵: ۳۵) شاگرد ایشان، آیت‌الله سید کمال حیدری نیز متذکر این مطلب شده و می‌نویسد: «آنچه ما به طور واضح در فقه موجود در مقابلمان داریم، همان فقه فردی است که هیچ پیوندی با جوانب اجتماعی ندارد. به عنوان مثال، اگر کسی نزد فقیه برود و بپرسد که آیا من می‌توانم این غذایی که دارم را با قیمتی که دلخواه من است، به فروش برسانم، جواب اینگونه خواهد بود که بله، بنا بر قاعده‌ی «الناس مسلطون علی أموالهم» هر فردی این حق را دارد که آنچه در مالکیت دارد را به هر قیمتی که می‌خواهد بفروشد. از جانب فردی این امر صحیح است ولی این فتوا چه آثاری بر گرانی قیمت‌ها در جوانب دیگر اجتماعی این مسأله خواهد گذاشت؟! بنابراین، فقیه‌ی که عهده‌دار و متصدی امور اجتماعی نشود، به این مشکلات اجتماعی التفاتی نخواهد داشت و احکامی که صادر می‌کند صرفاً جنبه‌ی فردی خواهد داشت.» (حیدری، ۲۰۰۸: ۸۶).

(ج) عدم تأسیس اصول فقه ولایی

فقهای اهل سنت مباحث فقهی را از مباحث حکومتی جدا کردند؛ چون مقداری از مباحث در زمان بنی‌امیه بود و مقداری هم بعد از سال ۱۳۲ که بنی‌عباس آمدند، به وجود آمد. اهل سنت شأن فقیه را استنباط می‌دانستند و به فقیه حق دخالت در امور تعیین حاکم و صلاحیت حاکم و اینگونه مسائل را نمی‌دادند؛ از طرف دیگر فقه اهل بیت، نوعی فقه ولایی است و اصلاً طبیعت آن، ترکیبی از استنباط و ولایت است. البته در قرون بعد که شیعه اصول را نوشت، ناآگاهانه اصول فقه استنباطی را نوشت.

هنوز هم اصول فقه استنباطی است و در آن مسائل ولایی نیامده که اگر بخواهیم اصول و قواعد ولایت و زیربناهای فکری ولایت و اداره‌ی جامعه را تبیین کنیم، باید مسأله‌ی ولایت هم در اصول بیاید (مددی، ۲۰۱۴: ۵۹۹).

۲. حکومت به مثابه‌ی کلید فهم چگونگی تبیین فقهی عدالت اجتماعی

سؤالی که مطرح می‌شود این است که امام خمینی(ره) با تکیه بر کدام زمینه‌های فقهی، آن هم در فقهی که عنصر حاکمیت در تدوین آن نقشی ایفا نکرده، به حاکمیت به عنوان یک اصل اسلامی مهم می‌اندیشد و لوازم استقرار آن را به گونه‌ای که با نگاهی فقهی نیز موجه باشد، فراهم می‌کند. با تأملی در کتب و نوشته‌های امام خمینی(ره)، مجموعاً می‌توان به سه زمینه‌ی مهم فقهی اشاره کرد که به نظر می‌رسد از بدایع فقهی خاص امام خمینی(ره) نیز بوده‌اند و با تکیه بر این زمینه‌های فقهی است که اقامه‌ی لوازم عدالت اجتماعی نه تنها به‌عنوان وظیفه‌ی حاکمیت سیاسی باید تحقق یابد، بلکه مقتضیات تحقق آن نظیر مداخله در حوزه‌ی خصوصی شهروندان و تراحمشان با برخی احکام اسلامی، منجر به خلاف شرع گردیدن این مقتضیات نخواهد گردید و اقدامات حکومت اسلامی در این راستا، موجه بوده و مشروعیت خواهد داشت.

۱-۳- دریافت امام خمینی(ره) از مقوله‌ی حکومت به‌مثابه‌ی عنوان اولیه

امام خمینی(ره) در هنگام بحث از ضرورت حکومت در اسلام و نیز در عصر غیبت، در کنار استدلال‌های شرعی خود، به سه استدلال عقلی متوسل می‌شوند:

الف) عدم نسخ احکام مالی، سیاسی و حقوقی اسلام و ضرورت وجود حکومت برای تصدیق آن
 ب) ملازمه‌ی عدم ضرورت حکومت در اسلام با عدم حکمت باری تعالی به واسطه‌ی اهمال امت
 ج) ملازمه‌ی دلایل امامت با دلایل تشکیل حکومت و امکان طولانی‌شدن غیبت حضرت ولی‌عصر(عج) و لزوم تشکیل حکومت

سپس با تکیه بر این استدلال‌ها، ضرورت حکومت را به‌عنوان امری بدیهی نتیجه می‌گیرند. همان‌طور که از نوع استدلال‌چینی امام خمینی(ره) برای ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت نیز برمی‌آید، تکیه‌ی اصلی ایشان در اثبات این مطلب بر براهین عقلی است و سپس به ادله‌ی نقلی می‌پردازند. تمسک به براهین عقلی، برای اثبات مسأله‌ی ضرورت تشکیل حکومت توسط فقها در عصر غیبت، البته منحصر به امام خمینی(ره) نیست؛ بسیاری از فقیهان، علی‌رغم مناقشه در ادله‌ی نقلی ولایت فقیه برای تشکیل حکومت در عصر غیبت، با این بیان که «ولایت و رهبری دینی برای فقیه جامع‌الشرایط نیاز به هیچ‌گونه دلیل خارجی ندارد؛ زیرا مقتضای قاعده‌ی استمرار شریعت و جاودانگی آن، استمرار ولایت و رهبری دینی است» (فیاض، ۲۰۱۳: ۵۲). به این موضوع صحت گذشته‌اند. اما نکته‌ی قابل توجه در اموری است که این حکومت باید برای نیل به آن‌ها قیام کند؛ به عبارت دیگر امام خمینی(ره) پس از تبیین ضرورت وجود حکومت، به اهدافی که باید حکومت تصدی

آن را بر عهده بگیرد، می‌پردازند که اکثر این امور، به مسائلی برمی‌گردند که به نوعی بازگشت به مفهوم عدالت اجتماعی دارند: «لزوم حکومت برای بسط عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم، حفظ مرزها و منع از تجاوز بیگانگان، از واضح‌ترین احکام عقلی است که در هیچ عصر و در هیچ مکانی در آن تردید نمی‌شود.» (امام خمینی، ۲۰۰۰، ج ۲: ۶۲۰).

این نوع نگرش امام خمینی(ره) به مسأله‌ی حکومت و نگاه مثبتی که به آن دارند، به نوع نگاه ایشان به وظایف و رسالات حضرت پیامبر اکرم(ص) برمی‌گردد که از نظر امام خمینی(ره) یکی از شئون پیامبر نیز احکامی بوده است که به واسطه‌ی ریاست بر جامعه و از باب سلطانی صادر می‌کردند و این احکام نیز ممکن بوده است که در دایره‌ی احکام فرعی اسلام، نگنجد. توضیح آن که امام خمینی(ره) هنگام بحث از قاعده‌ی لاضرر، سه شأن رسالت، حکومت و قضاوت برای پیامبر تعریف می‌کنند (امام خمینی، ۲۰۰۲، ج ۳: ۵۲۳) و در تفاوت شأن اول و دوم اضافه می‌کنند که تفاوت این دو در این است که پیامبر(ص) تنها به اعتبار شأن حکومتشان قادر به امر و نهی افراد بوده‌اند؛ چرا که مثل پیامبر و اوصیایش در تبلیغ احکام، مثل فقها و مقلدین‌شان است که هیچ سلطه‌ای بر انجام احکام بر آن‌ها ندارند و تنها احکام را بیان می‌کنند. اما به واسطه‌ی شأن سلطانی، امکان امر و نهی برای پیامبر(ص) پدیدار می‌شود. حدیث لاضرر و لاضرار نیز به اعتبار همین شأن سلطانی صادر شده است و امام خمینی(ره) حکم لاضرر و لاضرار را حکمی سیاسی برای حفظ نظام امت می‌دانند و دقیقاً به همین جهت است که معتقدند بیان این حدیث از سوی پیامبر، متکی به حکم الهی نبوده است (همان، ۵۴۰). این برداشت امام خمینی(ره) از قاعده‌ی لاضرر نشان می‌دهد که ایشان اعتقاد داشته‌اند که در هنگام تصدی امر حکومتی، می‌توان برای حفظ نظام امت، دستور به انجام امری داد که ریشه در احکام نازل‌شده‌ی الهی نداشته باشد ولی به جهت صدور آن از جانب حاکمیت اسلامی، لازم‌الاتباع باشد. به همین جهت است که ایشان، به‌طور کلی، حکومت و اوامر صادره از آن را یکی از عناوین اولیه در احکام اسلامی در نظر می‌گیرد. ایشان در نامه‌ای که خطاب به امام جمعه‌ی تهران، آیت‌الله خامنه‌ای، می‌نویسند، به همین نکته اشاره دارند: «اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفضوئه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن، که هیچ کس نمی‌تواند ملتمز به آنها باشد: مثلاً خیابان کُشیها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است در چهارچوب احکام فرعی نیست... باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است» (امام خمینی، ۲۰۱۳، ج ۲۰: ۴۴۴). ایشان در جای دیگر، با سرزنش برداشت اعضای نهضت آزادی از فقه، می‌نویسند: «نهضت آزادی و افراد آن از اسلام اطلاعی ندارند و با فقه اسلامی آشنا نیستند. از این جهت، گفتارها و نوشتارهای آنها که منتشر کرده‌اند مستلزم آن است که دستورات حضرت مولی‌الموالی امیرالمؤمنین را در نصب ولات و اجرای تعزیرات حکومتی که گاهی برخلاف احکام اولیه

و ثانویه اسلام است، بر خلاف اسلام دانسته و آن بزرگوار را -نعوذ بالله- تخطئه، بلکه مرتد بدانند! و یا آن که همه این امور را از وحی الهی بدانند که آن هم بر خلاف ضرورت اسلام است» (همان، ۴۸۲). به همین دلیل، به نظر می‌رسد از دید امام خمینی (ره)، احکام و دستورات صادره از جانب حکومت اسلامی، از بابت عناوین ثانوی، لازم‌الرعايه نیست؛ بلکه این احکام خود یکی از عناوین اولیه به شمار می‌روند که بر سایر احکام اولیه فرعی نیز تقدم دارند. یکی از شاگردان امام خمینی (ره)، مرحوم آیت‌الله مؤمن در توضیح این نکته می‌نویسد: «در اموری مانند توسعه راه‌ها و خیابان‌ها، ایجاد مناطق و محله‌های جدید که مورد نیاز جامعه است، یا در مواردی مانند ایجاد پهنه‌های گیاهی و مانند آن، موکول به عنوان اضطرار و ضرورت نیست؛ به این معنا که تکلیف اولیه شرعی تحصیل رضایت صاحبان اراضی و ابنیه نیست که در این صورت اگر آن‌ها امتناع کردند، اراده‌ی ولی امر بر آن‌ها بدون رعایت رضایتشان مقدم شود. بلکه رضایت خاطر آن‌ها به این گونه تصرفات و استعمالات، از همان ابتدای امر، از نظر شرعی غیرمعتبر است» (مؤمن، ۱۹۹۴: ۱۸).

نکته‌ی مهم در خصوص ارتباط این مسأله با عدالت اجتماعی آن است که در صورتی که افعال حکومت را در چهارچوب احکام فرعی اسلامی تعریف کنیم، از آنجا که مهم‌ترین اصل حاکم بر احکام فرعی، تسلط اراده‌ی اشخاص بر اموراتشان است، در صورتی که حکومت، به جهت مصالح اجتماعی نظیر عدالت اجتماعی، نیازمند دخل و تصرف در مالکیت اشخاص باشد، اگر اشخاص رضایت خودشان را اعلام نمایند، حکومت نباید دست به اقدام کاری بزند؛ چرا که در این صورت، مرتکب عمل خلاف شرع شده است. در همین زمینه، امام خمینی (ره) به موضوعاتی نظیر خیابان‌کشی، اعزام به نظام و وظیفه و جبهه‌های جنگ، جلوگیری از ورود و خروج کالا (قاچاق)، گمرکات و مالیات، قیمت‌گذاری کالاها و حمل اسلحه اشاره می‌کنند که در تمامی این مسائل، در صورت تفوق احکام فرعی اسلام بر دستورات حکومت، به دلیل عدم امکان انجام عمل خلاف رضایت اشخاص، حکومت نمی‌تواند راه به جایی ببرد. نکته‌ی دیگری که در اینجا باید نسبت به آن پاسخ داد، چیستی وصف اسلامی در ترکیب «حکومت اسلامی» خواهد بود؛ به این معنا که اگر حکومت بتواند در تمامی مواردی که مصالح حاکمیت و زمامداری اقتضا می‌کند بر احکام فرعی اسلامی، به‌عنوان حکم اولی تقدم یابد، دیگر چگونه می‌توان آن را حکومتی «اسلامی» پنداشت. به همین جهت است که برخی معتقدند اعتقاد به حکومت به مثابه‌ی عنوان اولیه و تقدم آن بر احکام فرعی اسلامی، زمینه‌ساز پذیرش سکولاریسم و جدایی دین از عالم سیاست خواهد بود. در همین زمینه می‌توان به نظر مرحوم حائری یزدی اشاره کرد که عقیده داشتند: «احکام حکومتی و ولایی که با توجه به تشخیص مصالح و مفاسد روزمره مردم از سوی حکام وقت وضع و مشروعیت می‌یابد، بدون این که به هیچ‌کدام از منابع شریعت استناد داشته باشد، همچون قضایای جزئی است که متناقض با قضیه‌ی سالبه‌ی کلیه‌ی عدم جدایی دین از سیاست است. بدین جهت، نظام دینی، خود جدایی دین از سیاست را ناآگاهانه پذیرفته است» (حائری، ۱۹۹۷: ۱۸۷). در پاسخ به این انتقاد نیز گفته شده است: «اگر عقل ناب حجت شرعی است و ادراک حسن چیزی که به

نصاب صلاح ملزم رسیده است، سبب حکم عقل مزبور به وجوب آن می‌شود مانند حفظ نظم امور مسلمین و ادراک قبح چیزی که به نصاب طلاح تام رسیده است سبب حکم عقل به حرمت آن می‌شود مانند هرج و مرج جامعه‌ی اسلامی، چون چنین چیزی اختصاص به هیچ عصر و مصر و نسل ندارد، گذشته از آن که حکم شرعی است نه غیرشرعی، از احکام اولی خواهد بود و اگر برخی از امور جزء احکام ثانوی محسوب می‌شود، هرگز ثانوی بودن مانع مشروع بودن آن نیست، زیرا معیار مشروعیت یک حکم همانا حجیت شرعی آن است؛ چون نه اولی بودن حکم شرط مشروعیت آن است، نه ثانوی بودن آن مانع مشروعیت می‌باشد. اگر حجیت شرعی عقل ناب پذیرفته شد، فتوای آن مانند فتوای دلیل نقلی همان حکم دینی است و با توجه به استناد احکام حکومتی به عقل معتبر شرعی، چون دلیل آن شرعی است، مدلول آن هم مشروع خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۹۹۷: ۱۹۵). به علاوه می‌توان گفت اگر میان یکی از اقتضائات حکمرانی و یکی از احکام شرعی تراحم به وجود آید، در این وضعیت تقدم با امر حکومتی است. اقامه‌ی حکومت مقدمه‌ی برقراری احکام شریعت است و از این رو تحقق حکومت با لوازم متعارف آن، به عنوان مقدمه‌ی احکام شرعی واجب خواهد بود. پس مسئله فراروی از شریعت به عقل سکولار و مناسبات حکمرانی سکولار نیست (زالی، ۲۰۲۳: ۲۰۳).

۱-۴- نحوه‌ی تأثیر مقتضیات حکومتی در فرآیند اجتهاد

امام خمینی(ره) در پیامی که مشهور به «منشور روحانیت» است، دیدگاه خود را در خصوص نحوه‌ی اجتهاد ابراز داشته‌اند: «این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند» (امام خمینی، ۲۰۱۳، ج ۲۱: ۲۸۹) در خصوص این که زمان و مکان چگونه می‌توانند در تغییر حکم نقش ایفا کنند، تاکنون نوشته‌های زیادی منتشر شده است. اما به نظر می‌رسد بیشتر آن‌ها وافی به مقصود امام خمینی(ره) نبوده‌اند؛ آنچه در نظر امام خمینی(ره) مربوط به زمان و مکان می‌شده که می‌تواند باعث پویایی فقه شود، توجه به عنصر حکومت و بحث‌های سیاسی، اقتصادی و حاکمیتی است که باید در اجتهاد مورد توجه قرار بگیرد؛ منظور امام خمینی(ره) از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، جایی است که پیدایش حکومت اسلامی در عصری خاص، موجب شود که به‌گونه‌ای دیگر در مسائل مدون فقهی نگریسته شود. این برداشت از عنصر زمان و مکان و تأثیر آن در اجتهاد، به قرینه‌ی بیانات خود امام خمینی(ره) در اواخر عمرشان است که در هر دو استعمال این عبارت، به امور حاکمیتی توجه داشته‌اند؛ در بیان اول خطاب به روحانیون در منشور روحانیت می‌نویسند: «مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر، همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد... حکومت، در نظر مجتهد واقعی، فلسفه‌ی عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است؛ حکومت نشان دهنده‌ی

جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است» (همان). ایشان در بیان دوم خویش، خطاب به اعضای شورای نگهبان متذکر می‌شوند: «تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس، که در چهارچوب تئوری‌هاست، نه تنها قابل حل نیست، که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد. شما در عین اینکه باید تمام توان خودتان را بگذارید که خلاف شرعی صورت نگیرد- و خدا آن روز را نیاورد- باید تمام سعی خودتان را بنمایید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خم‌های اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی، متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد» (همان، ۲۱۸).

اما اثر دخالت دادن عنصر زمان و مکان و در نظر گرفتن حوائج حاکمیت، خود را چگونه در فرآیند اجتهاد نشان می‌دهد. با توجه به بیانات امام خمینی (ره)، در صورت دخالت دادن عنصر زمان و مکان، باید در نظر داشت که عناوین فقهی، معنای پیشینی خود را از دست می‌دهند و این بار باید پوشش تازه‌ای به خود بگیرند؛ معنایی که با ضرورات و حوائج عرفی حاکمیت تنافی نداشته باشد. در همین خصوص، امام خمینی (ره) در نامه‌ای به حجه‌الاسلام قدیری، از قدیمی‌ترین شاگردان خود، می‌نویسند: «بنابر نوشته جنابعالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و «رهان» در «سبق» و «رمایه»، مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن، که در جنگ‌های سابق به کار گرفته می‌شده است و امروز هم تنها در همان موارد است. و «انفال» که بر شیعیان «تحلیل» شده است، امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کدایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است را نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آنها باشد، منازل و مساجدی که در خیابان کِشیها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن. و بالجمله آن‌گونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند» (همان، ۱۵۱). به این ترتیب مشاهده می‌شود که از دیدگاه امام خمینی (ره)، با پیدایش حکومت، معنای مفاهیمی نظیر زکات، انفال، حیات مباحات و... دچار دگرگونی می‌شود و ضرورت اداره‌ی جامعه و رفع حوائج انسانی که مستند به مصالح جمعی است، اقتضا می‌کند که در برداشت از این مفاهیم، نیازهای حاکمیتی که در صدر آنها تلاش برای تضمین رفع نابرابری و تأمین حداقل‌های اقتصادی برای شهروندان و برخورداری یکسان آنها از مواهب عمومی است نیز مورد لحاظ قرار بگیرند. موضوعی که در برداشت امام خمینی (ره) از مصارف خمس نیز اثر می‌گذارد؛ زیرا در ادبیات فقه سنتی و فردی، خمس مخصوص امام (ع) و سهم سادات است و فقیه می‌بایست آن

را در همان موارد تعیین شده در باب خمس مصرف نماید. اما این مسأله در چهارچوب فقه حکومتی به گونه‌ای دیگر فهم می‌شود. یعنی موارد مصارف خمس گسترش پیدا می‌کند. زیرا به نظر فقیهان فقه حکومتی، خمس ارتباط وثیقی با منصب امامت و حکومت دارد و حاکم می‌تواند برای اداره‌ی جامعه از آن استفاده نماید (خراسانی، ۲۰۱۳: ۶۱). امام خمینی(ره) خود در این خصوص می‌نویسند: «هر گاه خمس در آمد کشورهای اسلام، یا تمام دنیا را اگر تحت نظام اسلام درآید حساب کنیم، معلوم می‌شود منظور از وضع چنین مالیاتی فقط رفع احتیاج سید و روحانی نیست؛ بلکه قضیه مهمتر از اینهاست. منظور رفع نیاز مالی تشکیلات بزرگ حکومتی است» (امام خمینی، ۲۰۱۳: ۲۷). در جایی دیگر، امام خمینی(ره) در پاسخ به نامه‌ی مرحوم آیت‌الله صافی که مرقوم نموده بودند «از فتوای صادره از ناحیه حضرت عالی (در پاسخ به نامه‌ی وزیر کار) که دولت می‌تواند در ازای استفاده از خدمات و امکانات دولتی و عمومی شروط الزامی مقرر نماید، به طور وسیع بعض اشخاص استظهار نموده‌اند که دولت می‌تواند هر گونه نظام اجتماعی، اقتصادی، کار، عائله، بازرگانی، امور شهری، کشاورزی و غیره را با استفاده از این اختیار جایگزین نظامات اصلی و مستقیم اسلام قرار دهد... موجب این نگرانی شده است که نظامات اسلام از مزارعه اجاره تجارت عائله و سایر روابط بتدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد» این گونه پاسخ می‌دهند که «دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند با شروط اسلامی، و حتی بدون شرط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد. و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطه حکومت است، و اختصاص به مواردی که در نامه وزیر کار ذکر شده است ندارد» (امام خمینی، ۲۰۱۳، ج ۲۰: ۴۳۵). در جایی دیگر، امام خمینی(ره) در پاسخ به استفتائی از شورای نگهبان می‌نویسند: «اصل مسأله تبعیت اعماق زمین و نیز هوا نسبت به املاک شخصی تا حدود احتیاجات عرفی است مثلاً اگر کسی در خارج از محدوده منزل و یا زمین شخصی و یا وقفی کانالی زده و از زیر زمین آن‌ها عبور کند و یا تصرف نماید دارندگان منازل و زمین و یا متولیان نمی‌توانند ادعایی بنمایند و یا اگر کسی بالاتر از مقدار متعارف بنایی ایجاد و یا رفت و آمد نماید هیچ‌یک از مالکین و یا متولیان، حق جلوگیری از او را ندارند و بالاخره تبعیت زمین شخصی به مقدار عرفی است و آلات جدید هیچ‌گونه دخالتی در تعیین مقدار عرفی ندارد ولی تبعیت کشور مقدار بسیار زیاد است و دولت حق دارد تا از تصرف بیش از حق عرفی شخص و یا اشخاص جلوگیری نماید. بنابراین نفت و گاز و معادنی که خارج از حدود عرفی املاک شخصی است تابع املاک نمی‌باشد و اما اگر فرض کنیم معادن و نفت و گاز در حدود املاک شخصی است که فرض بی‌واقعیت است این معادن چون ملی است و متعلق به ملت‌های حال و آینده است که در طول زمان موجود می‌گردند از تبعیت املاک شخصی خارج است و دولت اسلامی می‌تواند آن‌ها را استخراج کند ولی باید قیمت املاک اشخاص و یا اجاره زمین تصرف شده را مانند سایر زمین‌ها بدون محاسبه معادن در قیمت و یا اجاره، بپردازد و مالک نمی‌تواند از این امر جلوگیری نماید» (امام خمینی، ۲۰۱۳، ج ۸: ۳۵۶).

۱-۵- درک خاص از مفهوم مصلحت

با پیدایش انقلاب اسلامی، درکی که تا پیش از آن از اصطلاح «نظام» وجود داشت، به کلی متغیر گردید. تا پیش از انقلاب، منظور فقها از نظام، هر آن چیزی بود که اجتماع مسلمین بر آن متوقف باشد. به همین دلیل در بحث از جواز اخذ اجرت بر واجبات نظامیه، معتقد بودند واجبات نظامیه، واجباتی است که نظام اجتماع مسلمین بر آن متوقف است، مثل طبابت، زراعت، صنعت، و هر آن چیزی که قوام اجتماع به آن نیاز دارد. مراد از نظام هم در این بن‌واره، نظام اجتماعی بود؛ نه نظام سیاسی و حکومتی (مدرسی، ۲۰۱۳: ۱۵۳). اما امام خمینی(ره) پس از انقلاب اسلامی، درک متفاوتی از این واژه پیدا کردند و آن فهم نظام سیاسی و حاکمیت از این لفظ بود. به عنوان مثال در جایی می‌فرمایند: «طلاب عزیز، ائمه محترم جمعه و جماعات، روزنامه‌ها، و رادیو-تلویزیون، باید برای مردم این قضیه ساده را روشن کنند که در اسلام، مصلحت نظام از مسائلی است که مقدم بر هر چیز است» (امام خمینی، ۲۰۱۳، ج ۲۱: ۳۳۵). به این ترتیب، به نظر نمی‌رسد که برداشت امام خمینی(ره) از این واژه در این عبارت، نظامات اجتماعی برپادارنده‌ی اجتماع مسلمین باشد، بلکه مقصودشان همان نظام سیاسی و حاکمیت است. این برداشت سبب شد تا همان‌گونه که در کلام امام خمینی(ره) نیز مشاهده می‌شود، مصالح برپایی این نظام سیاسی و ادامه‌ی حاکمیت آن نیز در صدر مصالح قرار بگیرد. تا پیش از این برداشت، مصلحت‌ها در فقه امامیه عمدتاً ناظر بر حفظ دین، نفس، عقل، مال و نسل می‌گردید (محقق قمی، ۲۰۰۹، ج ۳: ۲۰۸) اما در بیان امام خمینی(ره)، مصالح برپایی حکومت اسلامی نظیر عدالت اجتماعی نیز به عنوان یکی از مصالح مهم تلقی گردید و در بیشتر موارد سبب شد تا در تراحیم یکی از احکام اسلامی با مواردی که عدالت اجتماعی اقتضای آن را داشت، اهم، حکم مقتضای عدالت اجتماعی اهم دانسته شده و بر سایر احکام اسلامی اولویت و تقدم یابد. آنچه در این میان حائز اهمیت است، تفاوتی است که استعمال عنصر مصلحت در فرآیند استنباط فقه شیعه و فقه اهل سنت پیدا می‌کند؛ عدم توجه به منابع و ابزار خاص فقه حکومتی و جدا نساختن آن از علم فقه این مشکل را ایجاد کرده است که ابزاری مثل مصالح مرسله که در دست حکومت برای ایجاد نظم عمومی و عدالت داده شده بود، به دست هر فقیه در ابواب مختلف فقه داده شود و نتایج ناخوشایندی را به بار آورد. بنابراین این که حکومت طبق مصلحت‌اندیشی، قانونی را وضع کند با این که هر کس بتواند در احکام فقهی طبق مصلحت‌اندیشی حکم دهد، فرق است. به عبارت روشن‌تر حکم حاکم اسلامی، خود یک منبع حقوقی مستقل برای شرایط و زمان و مکان خاص است و بیرون کشیدن یک سری اصول کلی از اختیارات حاکم و تسری آن به موارد دیگر اشتباهی بزرگ است (میراحمدی‌زاده، ۲۰۰۱: ۱۰۴).

نتیجه‌گیری

ملاحظه‌ی مجموعه‌ی فکری امام خمینی(ره) نشان می‌دهد که با تکوین مفهوم حاکمیت در اندیشه‌ی ایشان به عنوان یکی از احکام اولیه که پیش از این جایی در فقه شیعه نداشته است، لوازم تقدم مقتضیات

عدالت اجتماعی که مهم‌ترین آن‌ها تحدید مالکیت خصوصی در جهت رفع نابرابری‌ها و ارائه‌ی فرصت‌های برابر در برخورداری از مواهب عمومی است، پدیدار می‌شود.

امام خمینی(ره) در این راستا، با وام‌گیری از شأن سلطانی حضرت رسول اکرم(ص) به این اندیشه رهنمود می‌شوند که پیامبر(ص) نیز دارای جایگاهی بوده‌اند که به واسطه‌ی آن، فارغ از مکانیزم وحی و به واسطه‌ی حاکمیت بر جامعه‌ی اسلامی توانایی امر و نهی پیدا می‌کردند و این اوامر سلطانی بر سایر احکام تقدم نیز پیدا می‌کرد. این نگاه به شأن سلطانی حضرت پیامبر(ص) سبب شد تا در نظام فکری امام خمینی(ره) نیز نه تنها حکومت جایگاه منحصربه‌فردی پیدا کرده و امری مطلوب (به واسطه‌ی اقامه‌ی عدالت اجتماعی در جامعه) پیدا کند، بلکه دستورات ناشی از این رتبه نیز بر سایر احکام تقدم پیدا کند. سپس با طرح عنصر زمان و مکان و در نظر گرفتن مقتضیات حکمرانی، توجه به عناوین سابق فقهی و بازاندیشی در آنان را برجسته کرده و به این ترتیب در دستگاه استنباطی فقه شیعه، عناصر جدیدی وارد کردند که به واسطه‌ی آن، در احکامی که مغایر نظم عمومی، امنیت و برابری شهروندان است، بازاندیشی شود. هم‌چنین نشان داده شد که چگونه مفهوم نظام و مصالح آن در هنگام تراجم مقتضیات حکمرانی نظیر عدالت اجتماعی، باعث چرخش حکم اهم به سمت حکم هم‌راستای عدالت اجتماعی می‌شود.

به‌نظر می‌رسد بدون نگرشی جامع به حاکمیت و شأنیت یافتن آن که نخستین بار لوازم فقهی آن در اندیشه‌ی فقهی امام خمینی(ره) فراهم شده است، اساساً امکان حرکت به سمت مقتضیات عدالت اجتماعی نظیر تحدید مالکیت خصوصی وجود نداشته باشد؛ چرا که سایه‌ی گسترده‌ی حقوق فردی اشخاص در فقه امامیه و نیز عدم تکوین مفهوم دولت در آن، راه را بر هر نوع استنباط فقهی که به منظور نیل به عدالت اجتماعی تدارک شده است، می‌بندد و اساساً تشکیل حاکمیت اسلامی را ممتنع می‌سازد.

References

- Abedi, Ahmad (2020). *Governor and Government in Islam's Political System*, Qom: Nashr-e Maaref. (In Persian)
- Amid zanjani, Abbasali (2019). *Public Law's Jurisprudential Principles*, Tehran: samt. (In Persian)
- Estiri, Akram (2008). "Justice in individual and social ethics based on Imam Khomeini's opinion", *Applied ethics studies journal*, 4 (11): 5-36. (In Persian)
- Farazi, Sadegh (2005). "Social Justice in Imam Khomeini's Political School", *Hosun Journal*, 2 (3): 129-153. (In Persian)
- Fayyaz, Mohammad Eshagh (2013). *The model of Islamic Government*, Kabul: Congress secretariat honoring Ayatullah Fayyaz. (In Persian)

- Fleischacker, Samuel (2018). *A Short History of Distributive Justice*, Translated By Majid Amini, Tehran: Markaz. (In Persian)
- Fozy, Yahya; Moradi, Ruhollah (2010). "Comparative Study of Social Justice Theory in Islam and West (Case study of Comparing Justice Theory in the Thoughts of Imam Khomeini And John Rawls)", *Matin Journal*, 12 (48): 94-117. (In Persian)
- Ghazizadeh, Kazem (2005). "Rereading the issue of social justice with a new look at the views and life of Imam Khomeini", *Islamic Government the quarterly journal*, 10 (2): 66-89. (In Persian)
- Gorji, Abulghasem (2000). *Jurisprudence and Jurists History*, Tehran: Samt (In Persian).
- Guardian Council Research Center (2010). *The collection of opinions of the Guardian Council on the approvals of the second term of the Islamic Council*, Tehran: Riasat Jomhuri. (In Persian)
- Haeri Yazdi, Mahdi (1997). "Rational discussions about Islamic government", *Islamic Government the quarterly journal*, 2 (3): 185-191. (In Persian)
- Heydari, seyed Kamal (2008). *Milestones of jurisprudential renewal*, Qom: Dar-e foraghed. (In Arabic)
- Jamshidi, Mohammadhosein; Irannejad, Ebrahim (2010). "An introduction to explanation of social justice in Imam Khomeini's thought", *Matin research journal*, 12 (49): 15-48. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah (1997). "Discussions about explanation of Velayat-e Faghih", *Islamic Government the quarterly journal*, 2 (3): 192-208. (IN Persian)
- Khalkhali, Mohammad Mahdi (2001). *Sovereignty in Islam*, Qom: Tablighat-e Eslami. (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (Imam) (2000). *Ketab al-bey*, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (R.A). (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (Imam) (2002). *Tahzib al-osul*, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (R.A). (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (Imam) (2013). *Estefaat*, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (R.A). (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (Imam) (2013). *Sahife Imam*, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (R.A). (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (Imam) (2013). *Velayat-e Faghih (Islamic Government)*, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (R.A). (In Persian)
- Khorasani, Reza (2013). "Methodology of governmental jurisprudence in Imam Khomeini's Jurisprudential-political thought", *A Quarterly Scientific journal on Islamic Revolution*, 3 (9): 47-68. (In Persian)
- Madadi, Seyyed Ahmad (2014). *Looking to the Sea*, Qom: Ketabshenasi Shie. (In Persian)
- Mirahmadizadeh, Mansur (2001). *Relation of Jurisprudence and Law*, Qom: Tablighat-e Eslami. (In Persian)
- Modarresi, Seyyed Mohammadreza (2013). *Wage on Vajebat*, Qom: Dar al-Tafsir. (In Persian)
- Momen, Mohammad (1994). *Reliable Notes on new issues*, Qom: Al-Nashr Al-Eslami. (In Arabic)

-
- Montazeri, Hoseinali (2005). *Estefaat*, Tehran: Sayeh. (In Persian)
 - Motahhari, Morteza (1982). *An overview of the basics of Islamic economics*, Tehran: Hekmat. (In Persian)
 - Qomi, Mirza (2009). *Al-ghavanin al-mohkamah*, Qom: Ehia al-Kotob al Eslamiiah. (In Arabic)
 - Sadr, Seyyed Mohammad Bagher (1995). "The future process of ijtiḥad", *Feghh-e Ahl-e Beyt Journal*, 1 (1): 33-42. (In Persian)
 - Zali, Mustafa (2023). "Expediency and Government: sacred or secular", *Social Theories of Muslim Thinkers journal*, 13 (4): 191-205. (In Persian)