

کد رهگیری ثبت پروپوزال: ۱۳۹۳۵۹۰

کد رهگیری ثبت پایان نامه:

سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران



تعهدنامه اصالت اثر

اینجانب **ترولان سوگلی زاده** دانشجوی دوره کارشناسی ارشد رشته **علوم سیاسی-اندیشه سیاسی در اسلام** دانشکده **علوم اقتصادی و اجتماعی** به شماره دانشجویی **۹۵۱۳۳۳۷۰۰۴** که از پایان نامه خود با عنوان:

بررسی تاریخ تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه

دفاع نموده‌ام، بدین وسیله متعهد می شوم:

- نتایج مندرج در این پایان نامه توسط اینجانب به دست آمده و از صحت و اصالت برخوردار است و در مواردی که از دستاوردهای علمی و پژوهشی دیگران اعم از پایان نامه، کتاب، مقاله و غیره استفاده کرده‌ام، رعایت کامل امانت را نموده، مطابق مقررات، آن‌ها را ارجاع داده و در فهرست منابع و مآخذ اقدام به ذکر آنها نموده‌ام.
- تمام یا بخشی از این پایان نامه تا کنون توسط اینجانب یا فرد دیگری برای دریافت هرگونه مدرک تحصیلی (پایین تر، همسطح یا بالاتر) در هیچ کجا ارائه نگردیده است.
- کلیه حقوق مادی و معنوی حاصل از این پایان نامه متعلق به دانشگاه بوعلی سینا بوده و هرگونه بهره مندی و یا نشر دستاوردهای حاصل از این پژوهش (و یا به صورت ترکیبی با اطلاعات دیگر) اعم از چاپ کتاب، مقاله، ثبت اختراع و غیره (چه در زمان دانشجویی و یا پس از فراغت از تحصیل) با هماهنگی استاد (ان) راهنما و مشاور و به نام "دانشگاه بوعلی سینا" و یا "Bu-Ali Sina University" صورت گیرد.
- در تمامی مقالات حاصل از این پایان نامه، برای چاپ و ارائه در مجلات داخلی و خارجی، کنفرانس‌ها و یا سخنرانی‌ها آدرس‌های ذیل را درج نمایم:

....., Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

مقالات خارجی

..... گروه، دانشکده، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.

مقالات داخلی

- حقوق مادی و معنوی تمام افرادی که در به دست آمدن نتایج اصلی این پایان نامه تأثیرگذار بوده‌اند را در مقالات مستخرج از پایان نامه رعایت نموده و در تمامی آن‌ها نام استاد (ان) راهنما و نشانی الکترونیکی دانشگاهی آنان را قید نمایم.

- در کلیه مراحل انجام این پایان نامه، در مواردی که به حوزه اطلاعات شخصی افراد دسترسی داشته یا از آن‌ها استفاده کرده‌ام، اصل رازداری، ضوابط و اصول اخلاقی پژوهش را رعایت نموده‌ام.

نام و نام خانوادگی دانشجو:

تاریخ

امضاء



دانشگاه علمی و فناوری
گروه آموزشی علوم سیاسی

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد در رشته علوم سیاسی - اندیشه سیاسی در اسلام

عنوان:

بررسی تاریخ تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه

استاد راهنما:

دکتر سید مرتضی هزاوه‌ای

استاد مشاور:

دکتر حسن رحیمی

نگارش:

ترلان سوگلی زاده

۱۲ دی ۱۳۹۷



دانشگاه بوعلی سینا
مشخصات رساله/پایان نامه تحصیلی

عنوان:

بررسی تاریخ تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه

نام نویسنده: ترلان سوگلی زاده

نام استاد/اساتید راهنما: دکتر سید مرتضی هزاوه‌ای

نام استاد/اساتید مشاور: دکتر حسن رحیمی (روشن)

دانشکده: علوم اقتصادی و اجتماعی

گروه آموزشی: علوم سیاسی

رشته تحصیلی: اندیشه سیاسی در اسلام

مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد

گرایش تحصیلی: -

تاریخ تصویب پروپوزال: ۱۳۹۶/۸/۱۵

تاریخ دفاع: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

تعداد صفحات: ۱۵۶

چکیده:

این نوشته درآمده است بر تاریخ تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، که نشان می‌دهد چگونه تحول معنای یک مفهوم می‌تواند مسیر حرکت کلی جامعه را به سمت و سوی خاص خود جهت داده و هدایت کند. مفهوم مصلحت که تا قبل از انقلاب اسلامی ایران، فقط به صورت تئوریک مطرح بود (به جز دوره ی کوتاه و ناموفقی در زمان ناصر الدین شاه که مصلحت خانه تأسیس شد) و فقط در چارچوب احکام ثانویه مطرح بود، که ممکن بود گاهی هم با بن بست مواجه شود، بعد از انقلاب اسلامی با استفاده از سازوکار اجتهاد و فقه پویا به دنبال گشایش مسائل نو ظهور و ارائه راه حل مناسب، در قالب نهادی حقوقی و سیاسی به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام خود را نشان داد. این دگر دیسی در مفهوم مصلحت از ابداعات امام خمینی (ره) بود که مصلحت را تا قبل از این از احکام ثانویه به شمار می‌رفت وارد حوزه احکام اولیه، از طریق فتوایی که حکومت را از احکام اولیه اسلام و مقدم بر احکام فرعی حتی نماز و روزه، نمود. پس احکام حکومتی که بر اساس مصلحت وقت صادر می‌شوند، هم از احکام اولیه و در مواقعی بالاتر از احکام اولیه و لازم الاجرا هستند.

واژه‌های کلیدی: مصلحت، تاریخ مفاهیم، احکام حکومتی، فقه سیاسی، اندیشه سیاسی.

تقدیم به پدر بزرگوارم

که لحظه لحظه زیستنم را در سایه بزرگواری و محبتش آسودم
و وجود پر افتخارش سایه ای است جاودانه بر فراز سربلندی های من

و تقدیم به مادر مهربانم

که مفهوم بی دریغ مهربانی و صداقت است
او که دنجوشی های امروزم را دیون دلواپسی های همیشگی اش بستم.

تقدیر و سپاسگزاری

سپاس و ستایش بیکران سزوار خداوند یگانه ای است که است که انسان را آفرید به او توان دانش اندوزی و تحقیق علم را عطا فرمود.

از استاد اهنمای بزرگوارم جناب آقای دکتر خزوه امی که در تمام مراحل، از راهنمایی های ارزنده و تجارب علمی ایشان بهرمنده ام کمال تشکر را دارم. بی شک افتخاری شاگردی ایشان بزرگترین دستاورد دوران تحصیل من می باشد.

از استاد مشاورم جناب آقای دکتر حسن رحیمی که با نظرات تخصصی خود اساس علمی این پژوهش را مستحکم گردانیدند سپاسگذارم.

فهرست مطالب

فصل اول: کلیات و طرح تحقیق

- ۱-۱- بیان مسأله ۳
- ۲-۱- ضرورت انجام پژوهش ۸
- ۳-۱- پیشینه انجام پژوهش ۸
- ۴-۱- مبانی و چارچوب نظری ۱۳
- ۵-۱- مفاهیم پایه برای درک بهتر تاریخ مفاهیم ۱۶
- ۶-۱- سؤالات پژوهش و فرضیه ها ۲۳
- ۷-۱- اهداف پژوهش ۲۳
- ۸-۱- روش انجام پژوهش ۲۴
- ۹-۱- کاربردهای پژوهش ۲۴
- ۱۰-۱- سامان دهی بحث ۲۴

فصل دوم: گونه شناسی مفهوم مصلحت

- ۱-۲- مقدمه ۲۹
- ۲-۲- مفهوم لغوی مصلحت: ۳۱
- ۳-۲- مصلحت در اصطلاح قرآن: ۳۲
- ۴-۲- مفهوم اصطلاحی مصلحت در دانشهای اسلامی: ۳۶
- ۱-۴-۲- مصلحت در فلسفه ۳۷
- ۲-۴-۲- مصلحت در کلام ۳۸
- ۳-۴-۲- مصلحت در دانش فقه: ۴۱
- ۱-۳-۴-۲- مصلحت در فقه اهل سنت: ۴۲

- ۲-۳-۴-۲- مصلحت در فقه شیعه: ۴۶
- ۲-۳-۴-۳- مصلحت در حقوق اسلامی: ۵۰
- ۲-۳-۴-۴- مصلحت در اصطلاح علم سیاست ۵۴
- ۲-۳-۴-۵- مصلحت در اندیشه سیاسی غرب و ارتباط آن با مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه ۵۶
- فصل سوم: سیر تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی علمای معاصر (از صفویه تا به امروز) شیعه**
- ۳-۱- مقدمه: ۶۵
- ۳-۲- نسبت حکومت و مصلحت در اندیشه‌ی سیاسی علمای شیعه در عصر صفوی ۶۸
- ۳-۲-۱- مصلحت و حکومت در اندیشه محقق کرکی ۶۸
- ۳-۲-۲- توجه به مصالح عمومی: ۶۸
- ۳-۳- نسبت مصلحت و حکومت در اندیشه سیاسی علمای شیعه در عصر قاجار ۷۱
- ۳-۳-۱- ملا احمد نراقی و بحث ولایت فقیه و مصلحت ۷۳
- ۳-۳-۲- شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی: ۷۹
- ۳-۳-۱- غایت دیانت تأمین مصالح ۷۹
- ۳-۳-۳- علامه نائینی: ۸۱
- ۳-۳-۱- امکان و مصلحت (مشروطه خواهی) ۸۱
- ۳-۳-۴- مصلحت و حکم حکومتی در اندیشه علامه طباطبایی ۸۷
- ۳-۳-۵- دیدگاه شهید صدر درباره‌ی مفهوم مصلحت ۹۲
- ۳-۳-۱- نقش مفهوم ها در اکتشاف ۹۲
- ۳-۳-۶- استاد مطهری و بحث اسلام و مقتضیات زمان ۹۶

فصل چهارم: مصلحت در اندیشه امام خمینی و جمهوری اسلامی ایران

- ۱-۴- مقدمه ۱۰۳
- ۲-۴- جایگاه مصلحت در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) ۱۰۴
- ۳-۴- متعلق های مصلحت در دیدگاه امام خمینی (ره) ۱۱۲
- ۴-۴- جایگاه مصلحت در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی ۱۱۴
- ۵-۴- تحول مفهوم مصلحت و تأثیر آن بر ساختار سیاسی - حقوقی جمهوری اسلامی ایران ۱۱۷
- ۶-۴- طرح مصلحت در ساختار سیاسی - حقوقی جمهوری اسلامی ایران ۱۲۳
- ۷-۴- زمینه های تاریخی - قانونی طرح مصلحت در نظام جمهوری اسلامی ایران ۱۲۵
- ۸-۴- مهمترین حوزه های مصداقی مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۱۲۹
- ۹-۴- وظایف و ظرفیت های مجمع در توسعه مفهوم مصلحت و کارآمدی جمهوری اسلامی ایران: ۱۳۳

فصل پنجم: جمع بندی و نتیجه گیری

- ۱-۵- جمع بندی و نتیجه گیری ۱۳۹
- منابع و مأخذ ۱۴۵

فصل اول:

کلیات و طرح تحقیق

۱-۱- بیان مسأله

یکی از دغدغه‌های اساسی فلاسفه و اندیشه‌مندان و اندیشه‌ورزان حوزه‌های مختلف علوم انسانی و علوم اجتماعی، مسئله تفسیرپذیری مفاهیم بوده است. بخشی از این تفسیرپذیری، ریشه در ذات مفاهیم در علوم اجتماعی و انسانی دارد. مسأله تفسیرپذیر بودن این مفاهیم و مناقشه برانگیز بودن آن از این حیث اهمیت دارد که غالب شدن هر نوع تفسیری از این مفاهیم، مسیر حرکت کلی جامعه را به سمت و سوی خاص خود جهت داده، هدایت می‌کند. به دیگر سخن، تعاریف متفاوت از هر کدام از این مفاهیم می‌تواند جامعه را به اشکال متفاوتی سامان‌دهی نماید و مسیر و حرکت جدی یک نظام سیاسی را تحت تاثیر خود قرار دهد. بر این اساس و از آنجایی که مفاهیم انتزاعی، مصداق و ما به‌زای بیرونی مشخصی ندارند،

همواره محلی برای مناقشه و در معرض جدال فکری هستند. در چنین شرایطی، نوع تفسیر از برخی از مفاهیم تعیین کننده و کلیدی، فقه سیاسی، راه را برای صورت بندی برخی تحولات و دگردیسی ها در این مفاهیم تاثیرگذار هموار و مهیا می سازد.

در این میان، مفاهیمی از قبیل «مصلحت»، که در چارچوب گفتمان فقه سیاسی شیعه می گنجد، معمولاً بیش از سایر مفاهیم موضوع مناقشه و منازعه بوده است و عمدتاً در منطقه فراغ^۱ می گنجد، و پیش و بیش از مفاهیم مشابه خود در اندیشه سیاسی شیعه در معرض تفسیر و البته تحول در معنایابی و مصداق سازی قرار می گیرد. مناقشه جدی و چالش برانگیز بر سر اینگونه مفاهیم زمانی آشکار می شود که در چارچوب الگوها و گفتمان های سیاسی و فکری گوناگون، مابه ازاهای متفاوت و گاه متضادی پیدا می کند و البته در این اثناء، مکانیسم و کارکرد اجتهاد پویا و فعال بر امکان مندی تحول و دگردیسی در مفهوم و قاعده مصلحت می افزاید. در این راستا عمده ترین تحول در معنا سازی و کارکرد مصلحت این است که این قاعده به مثابه شیوه ای مهم و تعیین کننده در تعیین تکلیف استخراج احکام (خصوصاً احکام حکومتی - سیاسی) در مواقع تزامم احکام و ... در نظر گرفته شده است.

بدین سان به نظر می رسد «مصلحت» در تحول و دگردیسی معنایی خود به سمتی رفته است که به عنوان یکی از منابع اصلی تعیین کننده فقه حکومتی خصوصاً در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) رخ نموده است. در واقع به نظر می رسد مهم ترین و تاثیرگذارترین تحول و تطوری که اندیشه سیاسی شیعی در مفهوم و قاعده مصلحت ایجاد کرد این موضوع بوده است که پیوندی وثیق میان مصلحت و عقلانیت صدور احکام الهی است.

^۱ نظریه ای است که در فقه شیعه که از وجود قلمروی فاقد حکم شرعی در دین خبر می دهد، ویکی شیعه.

به دیگر سخن، هرچند اهل تسنن مصلحت را به عنوان یکی از منابع دین تعریف کرده و برای مصلحت قالب‌هایی متنوع از جمله استصلاح^۱، استحسان^۲ قیاس^۳، سد ذرایع^۴ و فتح ذرایع^۵ بیان کرده‌اند، لیکن آنچه در فقه سیاسی شیعه مورد انکار قرار گرفته، قطع عقل به مصلحت و مفسده قبل از حکم شرعی است. بر این اساس اصلی‌ترین خروجی اندیشه سیاسی شیعه در تحولات معنایی مصلحت آن است که امری که مصلحت و حکومت را در اندیشه سیاسی اسلام به هم پیوند می‌زند جایگاه مصلحت از حیث سندیت نیست، بلکه جایگاه مصلحت از حیث امثال امر است که به طور عمده خود را در قالب دو بحث تراحم در اصول فقه و حکم حکومتی در فقه سیاسی شیعه خودنمایی می‌کند. بر اساس چنین تحول و تطوری، قاعده‌ی مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه از نوعی ابتکار و ابداع بهره‌مند می‌شود که به دنبال پاسخ‌گویی به مسائل نوظهور با توجه به مصلحت مردم و دین است. در میان علوم اسلامی مهمترین حوزه مطالعاتی مصلحت به فقه سیاسی اختصاص دارد، که به عنوان شاخه‌ای از فقه عمومی و با تکیه بر روش اجتهاد به دنبال گشایش در مسائل نوظهور و ارائه راه حل مناسب است.

مصلحت همچنان که در گستره مادیات و معنویات مورد توجه قرار می‌گیرد. در نظام‌های سیاسی و اجتماعی نیز مورد توجه است. زیرا هر انسانی با توجه به انگیزه و نفع فردی اقدام به رفتار معینی می‌کند و مصلحت خود اعم از مادی و معنوی را در نظر می‌گیرد. در حکومت‌های دینی مصلحت اهمیت بیشتری

۱ استصلاح عبارت است از به دست آوردن حکم واقعه‌ای که نص و اجماعی درباره آن وجود ندارد، بر اساس مصلحتی عام، که از آن به مصالح^{۱۱} مرسله تعبیر می‌شود. ویکی فقه

۲ استحسان روشی از روش‌های اجتهادی در فقه اهل سنت، که غالباً در عرض قیاس مطرح شده و در علم اصول مباحث حجت به مناسبت از آن سخن رفته است. ویکی فقه

۳ قیاس به معنای استنباط حکم مسئله از راه قیاس به موارد مشابه. ویکی فقه

۴ سد ذرایع به معنای جلوگیری از فعل مفسده آور. ویکی فقه

۵ فتح ذرایع تمسک به ابزار دستیابی به امور واجب.

دارد؛ زیرا حکومت دینی مسئول انطباق احکام شرعی که ثابت هستند با مقتضیات زمان که متغیر هستند، را دارد. لکن فقهای شیعه از جمله امام خمینی (ره)، عنصر مصلحت را به عنوان روشی در حکومت‌داری، برای رسیدن به اهداف بزرگتر، در قالب احکام حکومتی و مصوبات تشخیص مصلحت نظام، مطرح کرده‌اند و به مثابه‌ی استراتژی سیاسی برای اداره هرچه بهتر جامعه اسلامی از آن بهره برده‌اند. بر این اساس است که شاید بتوان مدعی شد که مصلحت به مثابه ملاک و مناطی برای تبدیل و تبدیل احکام شرعی به احکام حکومتی قابل طرح می‌شود. اهمیت و ضرورت این بحث به عنوان دغدغه اصلی نگارنده آن است که این نوع از کاربرد مصلحت، که مبنای حکم حکومتی است، اساس مشاجرات علمی فراوانی در فقه سیاسی شیعه شده و پیامدهای مهمی را نیز به دنبال داشته است.

در این مورد می‌توان به آرای شهید صدر اشاره کرد. وی معتقد بود که فقیه تنها در محدوده احکام غیرالزامی می‌تواند با در نظر گرفتن مصلحت، حکم الزامی صادر کند. این محدوده از احکام که وی از آن به «منطقه الفراغ» تعبیر می‌کند، قلمرو مصلحت‌اندیشی‌های فقیه و صدور احکام حکومتی است. وی پس از استدلال بر اینکه ولی فقیه در دوره غیبت، حق تشخیص مصلحت‌ها و قانون‌گذاری بر اساس آن را دارد، تصریح می‌کند که، هر کاری که نص شرعی بر واجب بودن و حرام بودن آن نباشد، ولی امر می‌تواند برای آن حکم صادر کند. مثلاً اگر کاری که مباح است را حرام اعلام کند، آن کار حرام می‌شود و اگر آن را واجب اعلام کند واجب می‌شود. دیدگاه دیگری که امام خمینی (ره) مهمترین نماینده آن است، در این-باره هست که صرف وجود مصلحت، هر چند نشأت گرفته از عناوین ثانویه نباشد، می‌تواند منشأ تبدیل احکام شود. به این بیان که وجوب حفظ نظام اسلامی از احکام اولیه است و دارای چنان مصلحت قوی‌ای است که مقدم بر سایر احکام شرعی است. در صورتی که میان مصلحت نظام اسلامی و سایر مصالح تراحم باشد، هر چند هیچ یک از عناوین ثانویه موجود نباشد، در تراحم میان این دو حکم شرعی، مصلحت نظام مقدم شده و حکم دیگر موقتاً تعطیل می‌شود. حکمی که فقیه در این مورد صادر می‌کند، حکم حکومتی

است و بر مبنای مصلحت جامعه اسلامی - مصلحت اسلام و مسلمین - شکل می‌گیرد. نظریه‌پردازی بر این مبنا توسط امام خمینی (ره) و در چارچوب جمهوری اسلامی و رویکرد آن به قاعده مصلحت بسط بیشتری پیدا کرد. ایشان پس از آنکه محدود بودن اختیارات ولی فقیه به احکام شرعی را رد می‌کند، از اختیارات گسترده دولت اسلامی سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که هیچ یک از این موارد در چارچوب احکام فرعیه نیست. با این حال، صرفاً به لحاظ تقدم مصلحت نظام بر سایر احکام در حال اجرا است.

از این حیث به نظر می‌رسد چرخش در برداشت از مفهوم و کارکرد قاعده مصلحت، از اختیارات محدود به احکام الهی به اختیارات فراتر از احکام الهی در مواقع ضرورت که به خود موجبات شکل‌گیری شاخه جدیدی از فقه اجتماعی - سیاسی را تحت عنوان «فقه‌المصالح» را فراهم نموده است، اصلی‌ترین و مهم‌ترین چرخش و دگردیسی در معنا و مفهوم قاعده مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه باشد، که می‌توان آن را ابداع امام خمینی (ره) در نظریه حکومت اسلامی، خاصه نظریه ولایت فقیه ایشان، قلمداد کرد. بداعت در چنین دگردیسی معنایی نهایتاً به این موضوع اساسی مربوط می‌شود که اهمیت ناشی از مصلحت که ریشه در اصل حفظ نظام و صیانت از منافع عامه مردم به عنوان مهمترین واجبات دارد، می‌طلبد تا حکومت اسلامی نسبت به اتخاذ سیاستی که تأمین مصالح می‌کند، حتی اگر برخی از احکام را نقض کند، اقدام کند. بدین‌سان اصلی‌ترین مسئله ذهنی نگارنده آن است که، تحول معنایی مصلحت از مفهومی محدود به دایره اجرای احکام مصرح الهی به مفهومی که تضمین‌کننده اختیارات حاکم اسلامی برای اعمال و اجرای مصالح عامه جامعه اسلامی، حتی فراتر از دایره احکام اولیه و ثانویه است، چگونه صورت‌بندی شد و چگونه این صورت‌بندی نوین توانست به نهادسازی و نهادمندی در ساختار و در چارچوب نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، در قالب نهاد قدرتمندی مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام بیانجامد؟

۱-۲- ضرورت انجام پژوهش

در این پژوهش برآنیم که به تحول معنایی مصلحت عامه در فقه شیعه و بازتولید آن در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نهاد بپردازیم. از سوی دیگر این پژوهش می‌تواند ظرفیت نهادسازی فقه سیاسی شیعه در دوره جمهوری اسلامی ایران را برای گشایش مشکلات اجتماعی و چالش‌های پیش روی نظام اجرایی، قانون‌گذاری، قضایی و در عرصه‌های ملی و بین‌المللی آشکار سازد.

بدین ترتیب، ضرورت و اهمیت پژوهش فعلی در آن است که قصد دارد تحول در مفهوم مصلحت را به عنوان مسئله‌ای جدید که نوعی نوآوری در صدور احکام و پویایی دین در برابر مسائل نوپدید را نشان می‌دهد مورد توجه و تحلیل قرار دهد. از این حیث، اهمیت پژوهش پیش رو در بررسی روندی است که این تغییر و تحول در برداشت از مفهوم مصلحت که موجب صدور احکامی گردید که می‌تواند موقتا احکام شرع را تعطیل کند، و همچنین جایگاه نهادی که همپای مجلس شورای اسلامی است و در قانون‌گذاری نیز دخیل می‌باشد را تحلیل و تبیین کند. زیرا علاوه بر ادله نقلی، عقل نیز بر لزوم حفظ نظام و برقراری نظم و انضباط اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج حکم می‌کند و از طرفی شارع مقدس، هیچ‌گاه رضایت نمی‌دهد که نظم و سرپرستی جامعه به دست افراد ناصالح یا غیر آگاه به احکام الهی و مصالح اسلام و مسلمین قرار گیرد. بنابراین، عقل به وجوب اداره جامعه توسط فقیه جامع‌الشرایط، حکم می‌کند و آن‌گاه که مصالح اجتماعی اسلام و مسلمین با یکی از احکام اولیه یا ثانویه تزاخم پیدا کند، چنان‌که مصلحت، قطعیه باشد به طور موقت حکم اولی یا ثانوی موقتا متوقف می‌شود تا مصلحت مهم‌تر ضایع نگردد.

۱-۳- پیشینه انجام پژوهش

هرچند در این حوزه پژوهش مجزا و مستقلی صورت نگرفته است، مع‌الوصف با مطالعه کتابخانه‌ای برخی آثاری که مرتبط با عنوان و موضوع پایان‌نامه است، به چند اثر محدود بر می‌خوریم. بررسی آثاری

که به نوعی با محتوا و موضوع این پایان نامه پیوند می‌خورد حاکی از آن است که برخی از این آثار صرفاً به صورت تئوریک به بررسی مفهوم مصلحت پرداخته‌اند.

- یکی از آثاری که در این زمینه به نگارش درآمده است مقاله‌ای از صادق حقیقت است که در آن معتقد است، گرچه مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه سابقه طولانی دارد، اما امام خمینی «مصلحت نظام» را به عنوان یکی از نوآوری‌های خود در فقه سیاسی شیعه مطرح کردند. هیچ فقیه سیاسی شیعی قبل از امام به بحث مصلحت دولت به شکل تفصیلی توجه نداشته؛ زیرا دولت به عنوان یک واحد سیاسی، محور تحلیل فقهای سیاسی نبوده است. در واقع ایشان با طرح مسئله مصلحت، ولایت فقیه را از یک نظریه فرد محور به نظریه‌ای نهاد محور سوق دادند؛ چراکه دولت در این تحلیل هم «نهاد» تلقی می‌شود. امام با طرح کردن اصل مصلحت دولت در واقع به چند مسئله اشاره کردند: اول اینکه دولت موجودیتی مستقل دارد، دوم آن که این نهاد دارای مصلحت است، و سوم آنکه مصلحت دولت بر مصلحت افراد مقدم است. در مجموع امام با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و جایگاه مصلحت در این بین، طرحی نو در اندیشه سیاسی شیعه در انداختند و تا حدی اندیشه سیاسی را از فرد محوری به نهاد محوری سوق دادند (حقیقت، ۱۳۹۴: ۸۹).

- صادق حقیقت در کتاب دیگری به این موضوع پرداخته و معتقد است، مصلحت دیگر به ضروریات پنج گانه که امام محمد غزالی گفته حمایت از دین، جان، عقل، نسل و مال است اختصاص ندارد، بلکه مراد مصلحتی است که ملاک تصمیم سازی‌ها و برنامه‌ریزی و ترجیح برخی اصول بر اصول دیگر، انتخاب روش‌های اجرایی و تعیین اهداف و ارزش گذاری آن‌ها و اولویت بندی در سیاست و روابط خارجی دولت اسلامی می‌باشد و گستره آن برای همه افراد و حتی نسل های آینده را در برمی‌گیرد. همچنین معیار تشخیص مصلحت را عقل جمعی می‌داند، اگر

معیار مصلحت عقل جمعی باشد پیوند ناگسستنی بین اصل مصلحت و تخصص یا کارشناسی به وجود می‌آید (حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۶).

- شهرام حسن پور در مقاله مفهوم مصلحت و جایگاه آن در نظام قانونگذاری جمهوری اسلامی ایران به جایگاه قانونی و عملکرد این نهاد جدید که در اصلاحات قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ وارد قانون اساسی شد، پرداخته است و پس از بیان مفهوم مصلحت و ماهیت فقهی و حقوقی آن و همچنین نقش مصلحت در احکام ثانوی و نیز در تعارض احکام شرع به عنوان پایه درک جایگاه حقوقی مجمع مطمح نظر بوده، و از سوی دیگر به ضرورت داشتن یا نداشتن این نهاد، و راه‌های قانونی و عملی کاهش، یا جلوگیری از اختلاف میان دو نهاد تقنینی و کنترلی توجه شده است (حسن پور، ۱۳۷۷: ۱۴۵).

- داوود فیرحی در جلد دوم کتاب دو جلدی خود به مصلحت اشاره مختصری کرده و می‌گوید؛ حاکمیت ولی عصر از نظر آیت الله مؤمن عام و مطلق است و ولی فقیه در هر چه مصلحت بداند اختیار دارد از جمله جواز تأسیس، تقسیم یا ادغام قوا و وظایف دولت توسط ولی امر؛ مطابق نظر آیت الله مومن، همه‌ی امور امت به ولی امر واگذار شده است و تنها با اراده و تصمیم اوست که نهادهای متعدد تأسیس یا ادغام می‌شوند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۵۹).

- نجف لک زایی مسائل فقه سیاسی را در کتاب چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، با تاکید بر اندیشه و عمل سیاسی علمای شیعه در عصر صفویه را توضیح می‌دهد، لک زایی در این رهیافت در دو بخش مسائل فقه سیاسی در آثار فقهای اهل سنت و شیعه را گزارش می‌دهد. سپس به تبیین مسائل فقه سیاسی با رهیافت تجویزی می‌پردازد و مسائل آن را این گونه فهرست می‌کند: اهداف فقه سیاسی، چیستی و ضرورت فقه سیاسی، الزامات و پیش فرض‌های فقه سیاسی، مبادی و مبانی فقه سیاسی. همانطور که ملاحظه می‌شود فهرست مذکور از مسائل فقه سیاسی بر این پیش فرض استوار است که فقه سیاسی از ظرفیت دانشی برخوردار بوده و می‌توان

آن را یک دانش سیاسی اسلامی در نظر گرفت. همچنین قاعده مصلحت را یکی از پیش فرض- های فقه می‌داند که با توجه به پویایی فقه این قاعده هم باید پویا باشد و با توجه به مصالح جامعه تحول پیدا کند. (لک زایی، ۱۳۸۵: ۱۵۳-۲۰۰)

- یحیی جهانگیری در کتاب مصلحت در فقه، مصلحت را از عوامل پویایی فقه می‌داند و جایگاه مصلحت را در فقه امامیه مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است مصلحت در اندیشه فقهای امامیه تجلی حقیقت در شرایط مختلف می‌باشد و به دنبال قدسی نمودن همه ساحت‌های زندگی است. همچنین به تفکیک کلید واژگان دخیل می‌پردازد و سپس جهت فهم سره از فراز و فرود مصلحت، پیشینه آن در فقه شیعه و اهل سنت را بررسی می‌کند و با تقسیم بندی دوره‌های فقهی، سعی بر آن دارد که پیرنگی یا کم‌رنگی مصلحت را در هر دوره تبیین نماید. در ادامه، با بیان دیدگاه‌ها، خصوصاً اقوال فقهای شیعی و ادله ارائه شده بر مصلحت، حجیت آن را واکاوی می‌کند. در پایان، مهمترین پرسش معاصر در عرصه مصلحت پژوهی یعنی سکولاریزاسیون را بررسی کرده و سپس به ارائه پاسخ عدم امکان سقوط شریعت در سکولاریزاسیون البته با رعایت ضوابط پیش بینی شده برای مصلحت در فقه شیعه پرداخته است (جهانگیری، ۱۳۹۳: ۱۹-۲۳).

- عبدالحسین خسرو پناه در کتاب گفتمان مصلحت به بررسی جایگاه مصلحت در نظام- های حکومتی به ویژه حکومت اسلامی پرداخته است. همچنین گستره‌ی اختیارات ولی فقیه، احکام اولیه، احکام ثانویه و حکم حکومتی را مورد بررسی قرار داده و جایگاه مصلحت در فقه شیعه و سنی و تاریخچه آن در حکومت اسلامی ایران را بیان کرده است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۵).

- اصغر افتخاری در کتاب مصلحت و سیاست؛ رویکرد اسلامی، مفهوم مصلحت و رابطه آن با حکومت را مورد بررسی قرار داده، ساحت‌های مفهومی آن را واکاوی کرده و به بررسی تعاریف ارائه شده از مصلحت همت گمارده است، در بخش دوم مصلحت را در اندیشه سیاسی شیعه و اهل سنت مورد بررسی قرار داده و سپس در تکمیل مباحث پیشین سیر تحول مصلحت را در فقه

سیاسی شیعه از حکومت نبوی تا جمهوری اسلامی ایران که محوریت آن با اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) است، بررسی شده و نشان داده است که چگونه این بحث در درون نظریه ولایت فقیه و هم راستا با روح حاکم بر آن، درک می‌شود. سپس ابعاد عملی مصلحت در عرصه حکومت و تجربه‌ی امام (ره) بحث شده است (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۵۳-۴۳۰).

- سید کاظم سیدباقری در مقاله نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی شیعه پس از انقلاب اسلامی، کوشیده است تا جایگاه مصلحت در فقه سیاسی شیعه، با توجه به امکان فهم برخی مصالح و مفاسد و ساحت کارآمدی و ابزاری آن، برای اداره جامعه و اجرای احکام و آموزه‌های دین، نقش آن را در دگرگونی این دانش نشان دهد. لذا نقش مصلحت در اموری مانند گذار از نگاه محدود به نگرش کلان، به روز کارآمدی فقه سیاسی، کاربردی شدن احکام حکومتی و توسعه قلمرو مسائل فقه سیاسی و تحولی که مصلحت با تکیه بر اجتهاد در این دانش به وجود آورده است مورد بررسی قرار داده است (سید باقری، ۱۳۸۸: ۵-۱۰).

با توجه به اینکه در این آثار به صورت مستقل به تاریخ تحول معنایی قاعده‌ی مصلحت پرداخته نشده است ما می‌خواهیم این مسئله را به صورت مستقل مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم چه تحول و دگردیدی در مفهوم مصلحت رخ داد که این مفهوم که صرفاً به صورت تئوریک در اندیشه‌ی سیاسی علمای شیعه مطرح بود و کارکرد چندانی در سیاست‌گذاری و گره‌گشایی در مسائل پیش روی جامعه‌ی دینی نداشت، به یک مفهوم کلیدی و ابزاری تبدیل شد و منجر به شکل‌گیری ظرفیت‌های جدید برای نهادسازی در ساختار سیاسی و حقوقی جمهوری اسلامی ایران شد.

۱-۴- مبانی و چارچوب نظری

مفهوم و مفاهیم، ساختار اصلی فهم و اندیشه ما می‌باشند. از سویی این مفاهیم در ساحت ذهن، جهان را برای ما معنادار می‌کنند و از سوی دیگر جهان را برای ما معنا می‌کنند. ما با مفاهیم می‌اندیشیم، و جهان را برای خود قابل فهم می‌کنیم.

از آن‌جا که این پژوهش می‌کوشد تاریخ تحول مفاهیم را بررسی کند، لذا یکی از چارچوب‌های نظری مناسب که می‌تواند به توضیح این پژوهش بپردازد، تاریخ مفاهیم راینهارت کوزلک است. تاریخ مفاهیم کوزلک شاید به آشکارترین وجهی نمایانگر چرخش زبانی در درون علوم تاریخی باشد. این پروژه به مطالعه سرچشمه‌ی بسیاری از مفاهیم، بالاخص مفاهیم سیاسی و اداری، در نسبت با تأثیرات تاریخ اجتماعی آن‌ها پرداخته است. در اینجا سه مورد از مهمترین ویژگی‌های تاریخ مفاهیم را بیان می‌کنیم.

۱. تاریخ مفاهیم چالشی برساخت‌گرایانه و ضد جوهرگرایانه را در برابر تاریخ نگاری سنتی پدیدار می‌سازد؛

۲. تاریخ مفاهیم بر دستگاه نظری ساده‌ای بنا نهاده شده که هنوز ابعاد آن چندان آشکار نیست؛ اما در عوض ثابت شده که نسبت به امور تجربی حساس، بسیار عملیاتی و از نظر تحلیلی نیرومند است؛

۳. تاریخ مفاهیم توانسته دو سطح متمایز را به طور هم‌زمان مورد بررسی قرار دهد. از یک سو به نوشتن تاریخ مفهوم‌های منفرد و سرچشمه‌ها، تحولات و تأثیرات آن‌ها بر کنش سیاسی و اجتماعی پرداخته است، و از سوی دیگر با بهره‌گیری از مفهوم گذار از عصر پیشامدرن به مدرنیته، این تاریخ‌های منفرد را از طریق توصیف منسجمی که از تحولات نشانه‌های سیاسی ارائه می‌دهد، در یکدیگر ادغام کند (هسینگ، ۱۳۹۴: ۲۳۷-۲۳۹).

به باور کوزلک بدون مفاهیم، جامعه و همچنین عرصه‌های سیاسی کنش، موجودیت نخواهند داشت و شکل‌گیری مفاهیم پدیده‌ای ساده و سطحی نیست. اما این به معنای تقلیل دادن همه چیز به عرصه‌ی

مفاهیم نیست. مطابق با آموزه‌های کوزلک، تاریخ مفاهیم باید افزون بر داده‌های زبان شناسانه، در بردارنده داده‌های تاریخی، اجتماعی و همه معنایی که محتوایی غیر زبان شناسانه دارند نیز باشد. همچنین مفاهیم صرفاً وضعیت معین امور را تعریف نمی‌کنند، بلکه مفاهیم به آینده نفوذ می‌کنند. هدف تاریخ مفاهیم سنجیدن مسیری است که در آن شکل‌گیری مفاهیم و تحول میدان‌های معنایی موجب به پیش راندن تاریخ و نفوذ در آینده می‌شود. تاریخ مفاهیم شامل دو نوع تحلیل هم‌زمانی و در زمانی است. تحلیل در زمانی به بررسی خاستگاه و تحولات مفاهیم منفرد می‌پردازد و معنای مفهوم را تعیین می‌کند، تحلیل هم‌زمانی در بردارنده‌ی تحلیل میدان معنایی است که مفاهیم در آن پدیدار می‌شوند و با دیگر مفاهیم در ارتباط قرار می‌گیرند. در تحلیل هم‌زمانی به مفاهیمی چون «میدان معنایی»، «ساختار معنایی» و «پاد مفاهیم» ارجاع داده می‌شود. در اندیشه کوزلک تاریخ مفاهیمی که این دو نوع تحلیل را با هم به کار نبرد واجد صلاحیت نیست، تحلیل تاریخی مفهوم باید به طور مداوم بین تحلیل هم‌زمانی و در زمانی در رفت و آمد باشد تا نه تبدیل به تاریخ کلماتی بی‌ثمر و عقیم بشود و نه رنگ و بوی تاریخ اجتماعی مفاهیم را به خود بگیرد (هسینگ، ۱۳۹۴: ۲۳۹-۲۴۱).

مفهوم در اندیشه‌ی کوزلک همچون کلیدی است که راهگشای درک فضای «دلالت‌گری» است؛ فضایی که تجربه‌ها و انتظارها اجزای تشکیل دهنده‌ی آن هستند. او برای روشن کردن معنای مفهوم از ترکیبی سه‌گانه استفاده می‌کند، که از کلمه (به معنای اسم دلالت کننده)، معنا (به معنی مفهوم)، و ابژه (به معنی امر واقع) تشکیل شده است. مفاهیم سیاسی و اجتماعی داعیه‌ی عمومیت دارند و همواره معانی متعددی به آن‌ها تعلق می‌گیرد (هسینگ به نقل از کوزلک، ۱۳۹۴: ۲۴۲).

تمایز گذاری بین کلمه‌ها، مفاهیم، و امور واقع در خدمت تعریف فضایی خود بنیاد برای مفهوم قرار می‌گیرد. مفاهیم بسته به کلمه‌ها هستند، اما با کلمه‌ها یکی نیستند؛ زیرا مفاهیم، محیط معنا را فراهم می‌کنند و نه برعکس. تمایز کلمه‌ها با مفاهیم در این است که کلمه‌ها در عمل و به هنگام کاربرد، ابهام

معنایی ندارند. برای مثال: کلمه ^۱ «tramp» معانی متعددی دارد؛ اما وقتی از این کلمه در جمله استفاده می‌کنیم، معنایش بی‌ابهام است؛ مثلاً وقتی کسی به پسری که دنبال برقراری رابطه با دختری به نام شیلا است، می‌گوید: «از برقراری رابطه با شیلا چشم‌پوشی کن، او یک tramp است»؛ معنای واژه tramp روشن و واضح است.

در عوض مفهوم مبهم است، حتی وقتی به کار برده می‌شود، و برای اینکه مفهوم باقی بماند، باید مبهم باشد. مفاهیم همیشه و از بنیاد دارای ابهام هستند. مثال: مفهوم برابری هیچ وقت کاملاً تعریف نشده و می‌تواند بر چیزهای مختلفی دلالت کند، از دستمزد برابر، مسائل گروه اقلیت و برابری قومی گرفته تا مبارزه علیه پدر سالاری یا مفهوم دولت (که در بردارنده عناصر مختلفی مثل قلمرو، قدرت، جمع‌آوری مالیات و قوه قضاییه است). یا می‌تواند بر مفهوم «پایندگی زیست بومی» دلالت کند (که می‌تواند شامل تعداد بومی یا رابطه بین رشد اقتصادی و محیط زیست باشد). این مفهوم هم به بوروکرات‌های عرصه محیط زیست قابل ارجاع است و هم به کسی که آرمان شهر محیط زیست گرایانه‌ای دارد؛ هم بر زندگی خوب دلالت می‌کند و هم بر برقراری تعادل عمل‌گرایانه زیست بوم و اقتصاد.

کوزلک منظورش را اینگونه تصریح می‌کند «معنای یک کلمه را می‌شود به طور دقیق با تعریف کردن تعیین کرد، اما مفاهیم را تنها می‌توان تفسیر کرد» (هسینگ به نقل از کوزلک، ۱۳۹۴: ۲۴۳). به باور کوزلک، فشرده شدن تعداد زیادی از معانی سیاسی و اجتماعی در یک کلمه، آن را به مفهوم تبدیل می‌کند؛ بنابراین، مفاهیم، معانی فراوانی را در خود جمع می‌کنند و اشباع شده از معانی هستند و ابهام آن‌ها نیز به همین دلیل است. بدون چنین ابهامی، مفاهیم قدرت و توان نفوذ به آینده را نخواهند داشت؛ اتفاقاً به دلیل همین ابهام است که مفاهیم، فضای دلالتی را پدید می‌آورند که بر تفسیر گشوده است و می‌تواند به میدان جنگ معانی تبدیل شود. دقیقاً به دلیل همین ابهام است که مفاهیم موضعی برای اشغال کردن

^۱. معنای این واژه انگلیسی عبارت‌اند از: فاحشه، آدم بی‌سروپا، ولگرد، ولگردی، پیاده روی و لگد کردن با پا.

و فتح کردن پدید می‌آورند. به دلیل همین ابهام است که مفاهیم، زمان و فضا را خلق می‌کنند. چنانچه مفاهیم دارای ابهام نباشند، شرایط ناسازگاری مفهومی نیز به وجود نمی‌آید. اگر می‌توانستیم به طور دقیق مفاهیمی مثل «برابری»، «آزادی»، «نماینده‌گی»، را تعریف کنیم، سیاست و جدال معنایی و متعاقبا چیزی به نام تاریخ وجود نمی‌داشت. مفهوم برابری است که مبارزه برای برابری را به مثابه جدالی بر سر از بین بردن ابهام مفهوم برابری سازمان می‌دهد و موقعیت‌هایی را می‌سازد که برابری در درون آن‌ها قابل باز نمایی می‌شود. از منظر تاریخی، می‌توانیم ببینیم که چگونه معانی متعدد در مفهوم برابری فشرده شده‌اند و از این روی مبارزه برای برابری را سازمان داده‌اند. مفهوم برابری در ابتدا به معنای برابری میان زن و مرد به کار برده می‌شد؛ سپس به معنای برابری در بازار کار مطرح نظر قرار گرفت و نهایتاً میدان مفهومی این مفهوم به جامعه بسط پیدا کرد و امروزه جدال معنایی، درباره برابری بین زن و مرد، برابری بین اقوام و گروه‌های اقلیت و برابری بین معلولین جسمی و افراد سالم است. مفهوم سیاست چندگانگی به تدریج جایگزین مفهوم سیاست برابری شد. دیگر نمی‌توانیم سیاست اشتغال را تنها در ارتباط با برابری بین زن و مرد تعریف کنیم، بلکه باید تعریفی منعطف و معطوف به چندگانگی از سیاست اشتغال داشته باشیم تا در برگزیده دامنه تنوع میان مردم - مردان، زنان، جوانان، سالمندان، مسلمانان، مسیحیان، مردم ضعیف، مردم قوی، و از این دست چندگانگی‌ها باشد. بدین طریق است که مفاهیم در آینده نفوذ می‌کنند. آن‌ها فضای دلالتگری را مشخص و تعریف می‌کنند و معنای مبارزه بر سر معانی را معین می‌سازند (هسینگ، ۱۳۹۴: ۲۴۲-۲۴۴).

۵-۱- مفاهیم پایه برای درک بهتر تاریخ مفاهیم

الف) پاد مفهوم: کوزلک با استفاده از «پاد مفاهیم» در مقاله «معنا شناسی تاریخی سیاسی پاد- مفاهیم غیر قرینه»، به مسئله میدان معنایی پرداخته است. پاد مفهوم، مفهومی تحلیلی است که به کار بررسی مناسبات بین مفاهیم در میدان می‌آید. کوزلک پاد مفهوم را به مثابه مفهومی که در نقطه مقابل

مفهومی دیگر است تعریف می‌کند؛ برای مثال: مرد/زن، عمومی/خصوصی، تساهل/عدم تساهل؛ بنابراین هر مفهومی معنایش را از پاد- مفهوم خود می‌گیرد و از این رو بررسی شکل‌گیری مفاهیم در ارتباط با شکل‌گیری پاد- مفاهیم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. کوزلک انگاره پاد- مفاهیم را با پرسش چگونگی بساخت هویت‌های جمعی، یا به طور خاص برساخته شدن سوژه‌های سیاسی در ارتباط قرار می‌دهد. به باور کوزلک برساخته شدن هویت‌ها همیشه در بردارنده طبقه‌بندی غیر قرینه است، بدین معنا که هویت‌ها همواره در رابطه غیر قرینه‌ای بین «ما» و «آن‌ها» شکل می‌گیرند. بازنمایی ما چیزی فراتر از فراهم کردن شرایط مناسب کنش برای ما است:

«اما یک گروه مبتنی بر «ما» تنها از طریق مفاهیمی که چیزی بیش از اسامی یا گونه‌بندی‌ها هستند، می‌تواند به واحدی از نظر سیاسی تأثیر گذار و فعال تبدیل بشود. یک عامل تأثیر گذار و کارگزار سیاسی و اجتماعی در وهله اول از خلال مفاهیم ساخته می‌شود و این کار را با مشخص کردن خودش و متعاقباً با طرد دیگران انجام می‌دهد. یک گروه ممکن است از نظر تجربی بر پایه دستور یا توافق، قرارداد یا پروپاگاندا، ضرورت یا خویشاوندی و از این قبیل امور تشکیل شود؛ اما به هر طریقی که ایجاد شود نیازمند مفاهیم است تا با آن‌ها خود را به عنوان عاملی تأثیر گذار بازنمایی کند. بر این اساس، یک مفهوم، صرفاً عاملیت و اثر گذاری گروه را مشخص نمی‌کند، بلکه آن را خلق می‌کند. مفهوم صرفاً نشانه و علامتی نیست که به گروه‌ها اطلاق می‌شود، بلکه یک عامل تأثیر گذار بر شکل‌گیری گروه هاست» (هسینگ به نقل از کوزلک، ۱۳۹۴: ۲۴۷).

بنابراین هویت‌های سیاسی، از جنبش گرفته تا احزاب، گروه‌های ذینفع و غیره، همواره بر مبنای طبقه بندی ما/ آنها ساخته می‌شوند؛ از این رو، «ما» بدون «آن‌ها» وجود ندارد و طرد آن‌ها از محدوده «ما» عنصر بر سازنده هویت «ما» است. تأکید بر خصلت غیر قرینه‌ای تمایز ما از آن‌ها همان قدر اهمیت دارد که بدانیم «آن‌ها» مقوله‌ای هستی شناختی نیست. «آن‌ها» به واقعیتی عینی ارجاع نمی‌دهد. با بهره‌گیری از

ادبیات لاکانی می‌توان گفت: «آن‌ها» در درون «ما» است که به سخن در می‌آید؛ از این رو، مفاهیم برای اینکه یک گروه بتواند خود را به مثابه سوژه تاثیر گذار و کارکردی تعریف و بازشناسی کند، ضروری هستند. مفاهیم صرفاً به طبقه بندی واحدها نمی‌پردازند، بلکه آنها را نشانه‌گذاری و خلق می‌کنند. بار دیگر باید به خاطر آورد که مفاهیم، اشباع شده از معانی مبهم هستند و متعاقباً، این امر از ویژگی‌های اساسی برای ساخته شدن یک گروه است؛ بنابراین، جدال معنایی بر سر مفاهیم، برای شکل‌گیری هویت-های سیاسی نقش محوری دارد. این امر، راه را برای مطالعه چگونگی شکل‌گیری هویت‌های سیاسی در ارتباط با دلالت مفاهیم و پاد-مفاهیم برای هویت‌ها، هموار می‌سازد: برساخته شدن بورژوازی در برابر پرولتاریا، سوسیالیست در برابر لیبرال، غرب در برابر شرق، پروتستان در برابر کاتولیک، افزون بر این رویکرد به ما اجازه می‌دهد که تاثیر شکل‌گیری مفاهیم بر امکان شکل‌گیری هویت‌ها را مطالعه کنیم. غالباً مفاهیم بر پاد-مفاهیم غلبه می‌کنند و باقی می‌مانند، اما پاد-مفاهیم تغییر می‌کنند و جایگزین می‌شوند؛ برای مثال، تقابل غرب با شرق تبدیل می‌شود به تقابل غرب با کمونیسم و سپس در قالب تقابل غرب با جهان اسلام تغییر شکل می‌دهد (هسینگ، ۱۳۹۴: ۲۴۶-۲۴۸).

از لحاظ علمی ارائه تعریف دقیق از بسیاری مفاهیم کار دشواری است و نمی‌توان آن‌ها را به سادگی تعریف کرد اما یک شاخصه‌ی اساسی مفاهیم این است که معنای خود را از چیزهایی که نیستند می‌گیرند، یعنی امور متضادشان (هسینگ، بی تا: ۳). کوزلک شماری از مفاهیم و مفاهیم متضاد را به شکل زیر نشان می‌دهد:

مفهوم / مفهوم متضاد

درون / برون

دوست / دشمن

بالا/ پایین

اهمیت بحث پاد- مفاهیم کوزلک در تحقیق حاضر این است که مفهوم مصلحت نیز همانند بسیاری از مفاهیم، پاد مفهومی در مقابل خود دارد. از آن جا که مصلحت به معنای جلب منفعت است پاد مفهومی آن جلب ضرر است که درست در نقطه مقابل آن قرار دارد و معنای آن را روشن تر می کند، پس در تحقیق پیش رو به مطالعه مفهوم مصلحت و تاریخ تحول آن با استفاده از پاد- مفهوم ها، می پردازیم.

ب) تکینگی و عمومیت: خلق هویت ها از طریق پاد - مفاهیم بدون تنش بین رابطه تکینگی و عام بودگی اتفاق نمی افتد. از بسیاری جهات، این تمایز بین امر تکینه و عام، متناظر با تمایز بین امر خاص و امر کلی در اندیشه لاکلائو است. از یک سو، می توان مشخص کرد که مفاهیمی مثل «جنبش»، «حزب» و «گروه ذینفع» می توانند با اصطلاحات یکسانی در خودسازی هویت های مختلف به کار روند. مفاهیم «جنبش»، «حزب» و «گروه ذینفع» مفاهیمی قابل انتقال هستند، به این دلیل که در بسترهای مختلف به وسیله گروه های مختلف مورد استفاده قرار می گیرند. به همین ترتیب، هویت هایی که در ارتباط با مفاهیم «جنبش»، «حزب» و «گروه ذینفع» ساخته می شوند، دو سویه هستند؛ زیرا این مفاهیم یکدیگر را طرد و ناتوان نمی کنند. برای مثال:

«در حال حاضر در پارلمان دانمارک ده حزب وجود دارد که همه آن ها هویت حزبی شان را با ارجاع دادن به مفهوم «حزب» ساخته اند، که این امر فی نفسه اشکالی ندارد. سوسیال دموکرات ها و لیبرال ها دو حزب با هویت های متفاوت، اما دو سویه هستند و یکدیگر را ناتوان و طرد نمی کنند» (هسینگ به نقل از کوزلک، ۱۳۹۴: ۲۴۹).

از سوی دیگر کوزلک خاطر نشان می کند که گرایش به تکینه سازی وجود دارد که به معنای منقاد شدن امر عام در ذیل امر تکینه است: «کارگزاران تاریخی تمایل دارند که به وسیله مفاهیم عام، فردیت خویش را به منصفه ظهور برسانند و این مفاهیم عام را از آن خویش سازند» (هسینگ به نقل از کوزلک،

۱۳۹۴: ۲۴۹). این مسئله را در مواردی که یک اجتماع مذهبی داعیه نمایندگی کلیسا بودن را دارد، و یا یک حزب سیاسی که خود را نماینده مردم می‌داند، می‌توان مشاهده کرد (هسینگ، ۱۳۹۴: ۲۴۹).

مصلحت نیز از مفاهیم عامی است که قابل انتقال است و می‌تواند در بسترهای مختلف مورد استفاده قرار گیرد، مانند مصلحت نظام، مصلحت اسلام، مصلحت مردم، که هرکدام از این‌ها هم‌گرایش به تکیه سازی این مفهوم، و از آن خود ساختن این مفهوم دارند.

ج) تداوم و گسست: نظام مقوله‌ها و مفاهیم کوزلکی برای مطالعه تاریخ به طور کلی و به خصوص تاریخ مفهومی استفاده شده است؛ تاریخ اندیشه‌ای، اندیشه‌ها و مفاهیم سیاسی، این ابزارهای مفهومی، قلمرو تجربه، افق انتظار، زمان و دوره آستانه‌ای، زمان تقویمی یا زمان‌های تاریخی، زمان‌های چندلایه، هم‌زمانی ناهم‌زمان‌ها، ناهم‌زمانی هم‌زمان‌ها، کوزلک هر دو را به کار می‌گیرد. در این‌جا هم‌زمان‌ها، هم‌زمان‌های سالی است، ممکن است نه تنها در چند جامعه بلکه در در یک جامعه هم بخش‌های مختلفی از جامعه از نظر سالی هم‌زمان باشند، ولی از نظر تاریخی نا هم‌زمان باشند. مخصوصاً در دوره گذار این اتفاق می‌افتد. در این دوره‌ها، اندیشه‌های سنتی متعلق به زمان تاریخی دیگری است و اندیشه‌های مدرن متعلق به زمان تاریخی دیگری است، آن‌ها به صورت هم‌زمان (سالی) در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. شکاف‌ها و گسست‌ها از ابزارهای مفهومی کوزلک است، گسست و شکاف در تاریخ و از جمله تاریخ اندیشه، تاریخ تداوم‌ها و گسست‌هاست؛ البته کوزلک می‌گوید گسست و تداوم بر اساس نوع زمان و نوع تجربه فرق می‌کند. مثال: در تاریخ زمانی و اقتصادی این تداوم بیشتر است، ولی در تاریخ سیاسی شکاف بیشتر است. انقلاب‌ها و اصلاحات موجب شکاف می‌شود (میراحمدی به نقل از آغاجری، ۱۳۹۳: ۲).

با اصطلاحاتی که از راینهارت کوزلک آوردیم، می‌توان گفت که با تثبیت شالوده دوران جدید تاریخ ایران، شکاف میان قلمرو تجربه و افق انتظارات، بیش از پیش و با شتابی فزاینده، ژرف تر می‌شد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۳۳). او می‌نویسد: «در جریان دوران جدید، تمایز میان تجربه و انتظارات پیوسته

بیشتر می‌شود. یا بهتر بگوییم، دوران جدید از زمانی به مثابه دوران جدید فهمیده می‌شود که در آن انتظارات، بیش از پیش، از همه‌ی تجربه‌هایی که تا کنون کرده‌ایم فاصله می‌گیرند» (طباطبایی به نقل از کوزلک، ۱۳۸۶: ۶۳۳).

در آرای کوزلک بر خلاف لاجوی که اندیشه‌ورزان را تبدیل می‌کند به جعبه‌ی بسته‌ی هرمنوتیکی که هیچ نسبتی نه باهم دارند، نه با زمین و زمان و دوران خود دارند، اندیشه‌ورانی می‌شود و با تجربه پیرامون پیوند وثیقی پیدا می‌کند، ضمن اینکه این تاریخ، تاریخ چند لایه است و مفاهیم فقط مفاهیم نیستند، مفهوم و پاد مفهوم هستند. پاد مفهوم‌ها به قول کوزلک شیوه‌ی سرکوب چیزهاست؛ یعنی وقتی یونانی‌ها می‌گویند، یونانی‌ها و بربرها، در واقع دارد مفهوم یونانی را در مقابل پاد مفهوم بربری می‌گذارد تا سرکوبش کند. در اینجا می‌گوید ما باید به آن سویه‌ی مغلوب پاد مفهومی در تاریخ توجه داشته باشیم (میراحمدی به نقل از آغاجری، ۱۳۹۳: ۲).

بنای روش تاریخ تحولات مفاهیم بر سنجش چگونگی متحول شدن معنای مفاهیم اجتماعی و سیاسی در طول زمان، از رهگذر مطالعه جامعه‌های سابق بر ما و تحول اجتماعی آن‌هاست. بر همین اساس، روش تاریخ تحولات مفاهیم رویکردی است به مطالعه تاریخ با اقدام به تحلیل زبان برای مطالعه روابط و شرایط اجتماعی گذشته. همچنین می‌توان گفت که در این گونه پژوهش تحلیل زبانی ابزار و جامعه موضوع آن است. این مسئله در عمل غالباً به معنای کاوش در گذشته با توجه و تمرکز بر یک معنای اجتماعی مرکزی که از قضا مفهومی تاریخی و کلیدی بوده و به یک اصطلاح بدل شده است (هسینگ، ۱۳۹۵: ۱).

بنابراین چنین می‌توان نتیجه گرفت که تاریخ مفاهیم نوعی استراتژی تحلیلی را مطرح می‌کند، استراتژی‌ای که تاریخ را به مثابه جدال معنایی در باب تبدیل کلمه‌ها به مفاهیم، از طریق فشرده سازی دامنه‌ی وسیعی از معانی در درون مفاهیم تحلیل می‌کند. بدیهی است که تاریخ مفاهیم را نمی‌توان تاریخ (تاریخ نگاری) خطی دانست. یک کلمه حتی اگر معنایش تغییر کند، به همان صورت باقی می‌ماند. یک

مفهوم حتی اگر دلالت زبان شناختی‌اش تغییر کند، به همان صورت باقی می‌ماند. یک مفهوم حتی اگر محتوایش تغییر کند، باز هم به حیاتش ادامه می‌دهد.

پروژه‌ی کلان نوشتن تاریخ مفهوم‌های بنیادین سیاسی-اجتماعی در ایران را می‌توانیم بر پروژه‌های خرد متکی کنیم. یک پروژه‌ی ضروری خرد، نوشتن تاریخ مفهوم‌های عصر مشروطیت است. مجموعه‌ی پژوهش‌هایی که در این عرصه صورت گرفته، امکان نوشتن مفهوم‌نامه‌ی مشروطیت را فراهم آورده است. علاوه بر مفهوم‌نامه‌ی عصر مشروطیت مجموعه‌ای دیگر از واژه‌نامه‌های دوره‌ای، کمک بزرگی به پروژه‌ی کلان تاریخ مفهوم‌ها و طبعا فهم بحران معناشناختی می‌کند. دوره‌ی جمهوری اسلامی خود به واژه‌نامه‌ی قطور خاصی نیاز دارد. در این مجموعه‌ی عظیمی از مفهوم‌ها، عنوان‌ها و عبارات‌های ثابت رواج یافته‌اند که بایستی ثبت و دسته‌بندی و تحلیل شوند. این دوره برای پژوهندگان زبان و جامعه‌حیرت‌انگیز است (نیکفر، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۷).

در این راستا مفهوم مصلحت را هم می‌توان از کلماتی دانست که با فشرده شدن تعداد زیادی از معانی سیاسی و اجتماعی به مفهوم تبدیل شده است و معانی فراوانی دارد و ابهام آن هم به همین دلیل است که قابل تفسیر است و می‌توان تفاسیر مختلفی را از مفهوم مصلحت استنباط کرد که بسیاری از مفاهیم آن می‌تواند در بحث سیاست‌گذاری مورد استفاده قرار گیرند. همانطور که در جمهوری اسلامی ایران مشاهده می‌کنیم مفهوم مصلحت توانسته تاثیر تعیین‌کننده و غیر قابل انکاری در طرح ریزی یک نهاد رسمی سیاسی که همان مجمع تشخیص مصلحت نظام است که در سال ۱۳۶۲ با ابتکار امام خمینی ایجاد شد، بر جای بگذارد.

بنابراین از طریق مکتب تاریخ مفاهیم کوزلک و جعبه ابزار او می‌توانیم تاریخ ایران را مطالعه کنیم، زیرا ژرف‌اندیشی زیادی در مطالعه مفاهیم دارد و علاوه بر مطالعه صرف مفاهیم، پاد-مفاهیم را هم مطالعه می‌کند، که کمک زیادی به شناخت مفاهیم می‌کند.

۱-۶- سؤالات پژوهش و فرضیه ها

۱. سؤال اصلی

پرسش اصلی: چگونه تحول معنایی در مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی تشیع منجر به شکل‌گیری ظرفیت‌های نهادی جدید برای این مفهوم گردید؟

۲. سؤالات فرعی:

۱. خاستگاه تاریخی-اجتماعی مفهوم مصلحت کجاست؟

۲. چگونه و متأثر از چه عواملی، ظرفیت‌های جدید مفهوم مصلحت شکل گرفت؟

فرضیه اصلی

تحول معنایی در مفهوم مصلحت، منجر به شکل‌گیری ظرفیت‌های جدیدی در نظریه و عمل در جمهوری اسلامی ایران، از جمله تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام با وظایف و مأموریت‌های خاص گردید.

۱-۷- اهداف پژوهش

۱. هدف اولیه و اصلی این پژوهش فهم تحول معنایی مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه معاصر است.

۲. اینکه از این تحول معنایی، مفهوم مصلحت چگونه قابلیت پذیرش ظرفیت‌های جدیدی را پیدا کرده است.

۳. نشان دادن نحوه تحول این مفهوم که موجب نهادسازی و توسعه ظرفیت‌های سیاسی نظام جمهوری اسلامی در ایران شده است.

۸-۱- روش انجام پژوهش

روش این پایان نامه توصیفی- تحلیلی و مبتنی بر اسناد کتابخانه‌ای (خصوصاً اسناد و آرشیو تاریخی مستند و معتبر) موجود و در دسترس بوده؛ و شیوه جمع آوری اطلاعات از طریق مطالعه و فیش برداری مکتوبات کتابخانه‌ای، پیاده‌سازی متن‌های احتمالی موجود صوتی و نیز یادداشت‌برداری از مکتوب سخنرانی‌ها، خاطرات و همچنین مقالات در خصوص مفهوم مصلحت و مجمع تشخیص مصلحت نظام خواهد بود.

۹-۱- کاربردهای پژوهش

۱. این پژوهش می‌تواند در راستای گسترش و توسعه ادبیات اندیشه سیاسی در اسلام مفید واقع گردد.
۲. به عنوان یک اثر تخصصی مورد توجه پژوهشکده‌های مربوطه باشد.
۳. برای نهادسازی در توسعه سیاسی و ظرفیت‌سازی جدید برای جمهوری اسلامی مفید باشد.
۴. می‌تواند به عنوان ایده‌ای برای ساختار سازی سیاسی در سایر کشورهای اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

۱۰-۱- سامان دهی بحث

مطابق رسم و سنت پایان نامه‌ها، محتوای فصل اول حاصل نسخه بسط یافته طرح تحقیق یا همان پروپزال تحقیق است. در واقع این فصل بر آن است تا با ذکر کلیاتی از تحقیق نظیر بیان مسئله و ضرورت تحقیق، هدف یا اهداف اصلی و فرعی تحقیق، پیشینه و ادبیات تحقیق، طرح پرسش‌های اصلی و فرعی و فرضیه‌های اصلی و فرعی و... طرحواره‌ای کلی از آنچه قرار است خواننده از پایان نامه دریافت کند ارائه می‌دهد.

فصل دوم، بنابر اهمیت تعیین کننده مفهوم مصلحت، کوشیده است آن را به طور مستقل مورد بحث و ارزیابی قرار دهد و مصلحت را در دانش لغت، قرآن و دیگر دانش‌های اسلامی بررسی می‌کند. همچنین مصلحت را در اندیشه سیاسی غرب تحلیل و تبیین می‌نماید، تا بتواند حدالمقدور به یک افق معنایی و ذهنی مشترک میان نویسندگان و خوانندگان در فهم این مفهوم اساسی برسد.

موضوع فصل سوم، با توجه به نقش تعیین کننده علمای شیعی در تحولات سیاسی، سیر تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی علمای شیعه در عصر صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی ایران را بررسی می‌کند.

موضوع اصلی فصل چهارم، پرداختن به جایگاه مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی و عمل امام خمینی و نقش مصلحت در ساختار سیاسی و حقوقی جمهوری اسلامی ایران است، تاریخچه شکل‌گیری مجمع تشخیص مصلحت نظام، وظایف و عملکرد این مجمع را مورد بررسی قرار می‌دهد.

فصل دوم

کونه شناسی مفهوم مصلحت

۲-۱- مقدمه

دین اسلام دین جامع و البته جاودانی است. شریعت اسلامی و خصوصاً فقه سیاسی شیعه نیز با بهره‌مندی از قواعدی همچون قاعده مصلحت به اثبات این ادعا کمک می‌کند. مصلحت، یکی از قواعد مؤثر در پویایی فقه است و بی شک یکی از رازهای جاودانگی شریعت اسلامی، وجود عنصر مصلحت در آن می‌باشد. پس در این پژوهش به دنبال روشن شدن مفهوم مصلحت و تحول معنای آن در اندیشه سیاسی معاصر شیعه خصوصاً در سده منتهی به انقلاب اسلامی می‌پردازیم.

مفاهیم به دلیل انتقال معانی ذهنی در شکل‌دهی به رفتارها و حتی ارزیابی سیاست‌ها، نقش مهمی ایفا می‌کنند و ما را به آن‌جا رهنمون می‌کنند تا نسبت به جهان معنایی واژگان حساس بوده و حتی معادلات

قدرت را تابعی از بازی‌های زبانی بدانیم. این موضوع اهمیت دوچندان می‌یابد وقتی که واژه‌ی مورد نظر، با شکل دهی به نظریه‌ای خاص به راهنمای نظری و عملی پیروان آن نظریه بدل شود. وضعیتی که در خصوص مفهوم مصلحت رخ داده و به همین خاطر شاهد شکل‌گیری جریان‌های فکری مختلف در ارتباط نحوه مواجهه‌شان با این مفهوم می‌باشیم. واژه مصلحت که از جمله مفاهیم فقه سیاسی است که نقش حائز اهمیتی در حوزه اندیشه اسلامی دارد. این مفهوم در طول تاریخ در فقه سیاسی تشیع و تسنن همواره مطرح بوده است. این مفهوم که در حوزه اندیشه سیاسی بسیار مورد کنکاش و بررسی قرار گرفته است. از مهم ترین ارکان و مبانی تصمیم‌گیری حاکم در ابعاد گوناگون جامعه بشری است. در طول تاریخ اسلام همواره متفکران بسیاری در باب مصلحت به ارائه نظرات خود پرداخته‌اند. با شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران به رهبری آیت الله خمینی(ره)، ایشان بعد تازه‌ای به این مفهوم مهم بخشیدند و آن را از حوزه فقه و فقاہت به حوزه سیاست و اجتماع وارد کردند و معنای تازه‌ای به آن بخشیدند که برای درک آن باید به چگونگی تحول معنای مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه بپردازیم. (علی حسینی و دیگران، ۱۳۹۵: ۲)

اصل مصلحت در فقه شیعه و فقه اهل سنت از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است و در نظام نظریه‌ی سیاسی اسلام از عناصر مهم و راهبردی به شمار می‌رود. پس از شکل‌گیری حکومت اسلامی بر مبنای حاکمیت ولایت فقیه و به ویژه پس از طرح نظریه ولایت مطلقه فقیه و اختیارات حاکم اسلامی، عنصر مصلحت در فقه اندیشه سیاسی و حکومتی، جایگاه قابل توجهی یافت و ضرورت و نقش راهبردی و اساسی خود را نشان داد. تبیین جایگاه فقهی و عقلایی اصل مصلحت و تبیین این واقعیت که بدون مصلحت اندیشی گره‌های نظام حکومتی فقهی ناگشوده خواهد ماند، توجه و تحقیق ژرف پیرامون این موضوع را می‌طلبد (عرفانی، ۱۳۸۸: ۱). با این نگاه، این جستار به بررسی جایگاه مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه و تحول معنایی آن در سده اخیر می‌پردازد. به نظر می‌رسد برای فهم و رسیدن به درک درستی از تحول

مفهوم مصلحت در یک مقطع تاریخی خصوصاً با توجه به هدف این نوشتار، باید به یک افق ذهنی شفاف و مشترک از مفاهیم از جمله: معنای لغوی، معنای اصطلاحی مصلحت در دانش‌های اسلامی از جمله: قرآن، کلام، فلسفه، حقوق اسلامی، علم سیاست، فقه شیعه و اهل سنت و مصلحت در سیاسی غرب، که ما را به عمق معنای مصلحت نزدیک می‌کنند، می‌پردازیم. در ادامه تلاش خواهد شد که ضمن طرح این مفاهیم، به صورت مصداقی وارد برخی مثال‌ها و دغدغه‌های پیش رو، که در فصول بعدی به تفصیل به آنها اشاره خواهد شد، بشوم و از رهگذر میان تاریخ تحول مفاهیم و تحول مفهوم مصلحت در جامعه ایران و فقه شیعه در سده‌ی اخیر پیوندی وثیق برقرار سازم.

۲-۲- مفهوم لغوی مصلحت:

مصلحت از ریشه صلح و صلاح است که به معنی درستی، خوبی و ضد فساد و خرابی است همچنین به معنی سود، نفع، مناسب، راستی و درستی است (قیم، ۱۳۸۱: ۶۶۲). همچنین در لغت‌نامه دهخدا اینگونه تعریف شده است: مصلحت مصلحت مقابل مفسده است و به معنای سازگاری و مناسب و آنچه صلاح و نفع تشخیص شود، صلاح اندیشی و رعایت اقتضای حال» (دهخدا، ۱۳۶۸: ۳۴۵).

در تعریف واژه مصلحت آمده است؛ مصالح جمع مصلحت، یعنی نیکی‌ها و جمع مصلحت به معنای صلاح و خیر کار و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است. مصالح ضد مفاسد، جمع مصلحت: کارهایی که به خیر و صلاح مردم است. این واژه به معنای مصدر و همچنین اسم (مفرد مصالح) به کار می‌رود (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۵۳۸).

مصلحت از نظر وزن و معنا مانند "منفعت" دانسته شده است (افتخاری به نقل از رمضان البوطی، ۱۳۹۲: ۳). کلمه مصلحت، اسم مکان به معنی صلاح، یا مصدر میمی به معنی صلاح دیدن و در مفهوم مصدری به معنای اصلاح، و مفرد مصالح می‌باشد. این واژه در زبان فارسی کاربرد فراوان داشته و دارد و

مأخوذ از زبان تازی و در مقابل مفسده، به معنی صواب، شایستگی و صلاح است و در زبان انگلیسی در برابر لغت «Interest»^۱ که معادل مصلحت در زبان‌های فارسی و عربی می‌باشد، به کار می‌رود. در اصول فقه اهل سنت، اصطلاحات "استصلاح"، "استحسان"، "مصالح مرسله"، "الصلاح العام" در فرهنگ سیاسی معاصر عربی، این‌گونه تعریف شده است. مصالح افراد جامعه در صورت حمایت از مصلحت مشترک و مصالح مجموع افراد حفظ می‌شود. این امر متضمن مساوات بین افراد جامعه، عدم جانبداری از یک گروه و عدم غفلت از حقوق سایر اقشار جامعه است و دولت نهادی است که مصالح عموم را محقق می‌سازد. همچنین ابوحامد غزالی در تعریف مصلحت می‌گوید: «مصلحت عبارت است از جلب منفعت و دفع ضرر» (غزالی، ج ۱، بی تا، ۱۴۰). وی می‌گوید مقصود ما از مصلحت، جلب منفعت و دفع ضرر دنیوی و حفظ مقاصد بشری نیست، بلکه منظور، حفظ مقاصد شرع است که در پنج مورد اهم آنها خلاصه می‌شود؛ حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل (محمد طاهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۷۹-۱۸۰).

گرچه در هر آنچه مفید مصلحت است، نفع، خیر و سعادت وجود داشته و انجام مصلحت در راستای حکمت است، اما مصلحت به معنای هیچ کدام از این واژه‌ها نیست، بلکه مصلحت دارای معنای خاصی از این واژه‌ها بوده و به منفعت، خیر، سعادت و حکمت به صورت مجزا، این واژه اطلاق نمی‌شود و تنها در صورتی که این معانی با یکدیگر اجماع نمایند و قضیه‌ای دارای همه این مفاهیم باشد می‌توان از صدق واژه مصلحت سخن به میان آورد (ایزدی، ۱۳۹۲: ۸).

۲-۳- مصلحت در اصطلاح قرآن:

هر چند در قرآن کریم به صورت مستقیم به واژه مصلحت اشاره نشده است، اما بعضی از آیات شریفه قرآن، دلالت می‌کند که خداوند متعال در جعل حکم، مصلحت واقعی بندگان را توأم با ضعف آن‌ها که

۱ بهره، تنزیل، سود، مصلحت، علاقه

مصلحت تخفیف را لازم دارد، لحاظ کرده، و در بعضی آیات به جای کلمه مصلحت از کلمه الاصلاح استفاده کرده است که ریشه آن یعنی الصلح مقابل الفسده است. مانند آیه: «مَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمُ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمُ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ» (هود، آیه ۸۸)، که حضرت شعیب در این آیه می‌فرماید: غرض من از آنچه که شما را نهی می‌کنم ضدیت و مخالفت با شما نیست، بلکه تنها مقصودم اصلاح امر شما است. بنابراین خود شارع مقدس اسلام در جعل احکام مصلحت اندیشی کرده است. قرآن در بسیاری واجبات کفایی و مسئولیت‌های عمومی و اجتماعی از ذکر جزئیات خودداری نموده و تصمیم‌گیری را بر عهده خود مکلفان سپرده است. برخی در مورد ریشه قرآنی مصلحت تردید به خود راه می‌دهند، در حالی که کلمه مصلحت در قرآن نیامده اما با تعبیرات دیگر از آن یاد شده است. شاید در این مورد کلمه «خیر» واضح ترین واژه قرآنی باشد که بر عنصر مصلحت دلالت واضح دارد. «و لتكن منكم امة يدعون الى الخير» از میان شما مردم باید گروهی، دعوت به خیر را شغل خویش کنند و این عمل خیرخواهانه را به طور گسترده در جامعه پیاده کنند (آل عمران، آیه ۱۰۴). دعوت به خیر به عنوان یک وظیفه عمومی قدر متیقن در خیر و مصلحت عمومی صادق است و اگر در مورد خیر و مصلحت‌های خصوصی و فردی قابل تردید باشد هرگز در مورد امور عمومی و خیر مصلحت همگانی قابل کوچکترین تردید نیست.

در آیاتی از قرآن اشاراتی به مصلحت و لزوم رعایت آن به عنوان معیار تشخیص وظیفه دیده می‌شود. برای بررسی شیوه قرآن، در تبیین مصالح احکام به مواردی از آیات الاحکام اشاره می‌کنیم:

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیا، آیه ۱۰۷)، با این تفسیر که رحمت بودن

پیامبر اکرم (ص) وقتی است که شریعت او در بردارنده مصالح بندگان باشد.

۲. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ

يَعْظُمُ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، آیه ۹۰). در این آیه ملاک اوامر و خواسته‌های الهی، عدالت و

احسان که اساس مصالح را تشکیل می‌دهد معرفی شده است. همچنین ملاک نواهی، فحشا، منکر و بغی که پایه مفسد می‌باشند، دانسته شده است.

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال، آیه ۲۴)، این

آیه دعوت خدا و رسول را موجب حیات دانسته است. مراد از حیات هم حیات کامله است، زیرا اصل حیات در همه بندگان محقق است. حیات کامله نیز به دست نمی‌آید مگر همراه با سعادت دنیا و آخرت، بنابراین دعوت خدا و رسول در بردارنده سعادت دنیا و آخرت انسان‌هاست.

۴. «اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ

لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ»، (عنکبوت، آیه ۴۵). در این آیه، قرآن نماز را عامل پاکی معنوی و آسیب ناپذیری در برابر عوامل پلیدی‌ها و در یک کلام موجب دور ماندن از فحشا و منکرات می‌شمارد که خود مبین مصلحت و فلسفه این عبادت بزرگ است.

۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۗ

ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه، آیه ۹) روز جمعه، تعطیلی مشاغل و داد و ستد به منظور حضور در نماز جمعه مورد تأکید قرآن است و مصلحت کلی آن با کلمه «خیر» بیان شده است که شامل ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی و اقامه نماز جمعه می‌باشد.

۶. «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ يَكْفِرْ عَنْكُمْ

مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (بقره، آیه ۲۷۱) نهانکاری در کمک رسانی به مستمندان:

قرآن اصل کمک به مستمندان را کاری پسندیده و دارای مصلحت می‌شمارد، هرچند که به طور علنی و به شیوه‌ای آشکار انجام شود، اما مصلحت و خیر بیشتر را در آن می‌بیند که نوعی نهانکاری در انجام این عمل انسانی رعایت شود، تا شخصیت انسان مستمند آسیب نبیند و نیکوکار از گزند آثار شوم ریا و تظاهر در امام بماند و جامعه نیز از آثار منفی کمک‌های بلاعوض مصونیت یابد.

۷. «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَ مَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظَلُمُونَ» (بقره، آیه ۲۷۲). هر نوع انفاق قابل قبولی به اقدام کننده آن باز می‌گردد و او خود بهره کافی از عمل خویش را می‌یابد. این مصلحتی است که قرآن برای تشویق به انفاق متذکر شده است.
۸. «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (شرح، آیه ۵). خداوند در این آیه، می‌فرماید بعد از هر سختی آسانی است، در این آیه شریفه یک نوع پیوستگی و ارتباط بین تحمل سختی‌ها و رسیدن به آسانی وجود دارد، پس در هر سختی که شما می‌کشید مصلحتی نهفته است.
۹. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...» (بقره، آیه ۲۱۹). در این آیه خداوند می‌فرماید: در قمار و شراب دو گناه بزرگ است و سودهایی مادی مثل (تجارت و تولید آن) برای مسلمانان وجود دارد، ولی گناه و ضرر آنها بیشتر از سودشان است. پس مصلحت حرام بودن این شراب و قمار افزون بودن ضرر آن بر سود آن است.
۱۰. «أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، آیه ۱۸۴) در این آیه خداوند فرموده‌اند روزهایی معدودی را روزه بگیرید و هرگاه یکی از شما مسافر یا بیمار بودید روزهایی دیگری را به جای آن روزه بگیرید، و کسانی که روزه برای آنها طاقت فرساست (همچون بیماران مزمن، پیران) کفاره بدهند. مصلحت واجب نبودن روزه برای مسافر در این آیه این است که روزه گرفتن برای مسافر به دلیل شرایط خاص مسافر به لحاظ روحی، جسمی، زمانی و مکانی سخت است، همچنین مصلحت کفاره دادن این است که می‌تواند در راه‌های خیر، مثل طعام دادن به مسکینان خرج شود و نوعی آرامش روحی و روانی برای مکلف ایجاد نماید.

همانطور که مشاهده کردیم، در قرآن کریم هم در بسیاری جهات مصالح بندگان در نظر گرفته شده است چه بسا که ما از بسیاری از آن‌ها اطلاع نداشته باشیم و به حکمت و مصلحت خداوند پی نبریم. اما قطعاً در همه اوامر و دستورات خداوند مصلحتی نهفته است.

۲-۴- مفهوم اصطلاحی مصلحت در دانش‌های اسلامی:

معنای اصطلاحی مصلحت در دانش‌های مختلف مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و در هر دانشی معنای خاصی از آن برداشت می‌شود، در اینجا به بررسی تعریف اصطلاحی مصلحت در هر یک از دانش‌های اسلامی از جمله فلسفه، کلام، فقه، حقوق و سیاست به طور جداگانه می‌پردازیم. وقتی سخن از تعریف اصطلاحی یک واژه به میان می‌آید، ذهن انسان متوجه این مسئله می‌شود که این واژه، محل بحث اهل فن آن و یا موضوع اعتبار و قرارداد در آن فن، بوده است. بنابراین برای شناخت معنای اصطلاحی، باید منشأ جعل اصطلاح و هدفی که اهل فن برای آن دنبال می‌کردند، مورد توجه قرار گیرد. در بحث پیشین معنای لغوی مصلحت بیان شد، و در این بحث در پی آنیم تا ببینیم این واژه در دانش‌های مرتبط با خود، چه تعریفی را اتخاذ نموده است.

اهمیت بحث در این است که گاه تعریف اتخاذ شده در یک دانش، در دانش دیگر اخذ می‌شود و ابهام می‌زاید. درست است که مصلحت به صورت اصطلاحی تعریف شده است ولی تعریف آن در دانشی، مستلزم صحت استعمال آن تعریف در دانش دیگر نخواهد بود و شناخت دقیق معنای واژگان و نیز آشنایی با تعریف اصطلاحی آن، باب بسیاری از خلط‌ها را می‌بندد (جهانگیری، ۱۳۹۳: ۳۴).

پوپر به این واقعیت چنین اشاره می‌کند که اگر معنای واژه‌هایی را که به کار می‌بریم، به دقت و وضوح ندانیم، نمی‌توانیم درباره هیچ چیزی به نحو سودمندی بحث کنیم. بیشتر مباحث بیهوده‌ای که همه وقت‌مان را بر سر آن ضایع می‌کنیم عمدتاً معلول این واقعیت است که هر کدامان نزد خود معنای مبهمی از الفاظی که به کار می‌بریم، در نظر داریم و فرض را بر این قرار می‌دهیم که مخالفان ما نیز آن واژه‌ها را به

همان معانی به کار می‌برند. اگر از اول الفاظ را تعریف کنیم، بحث‌هایمان به مراتب سودمندتر خواهد بود (پوپر، ۱۳۶۵: ۶۶۷).

۲-۴-۱- مصلحت در فلسفه

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

(۱) عقل‌گرایان و مصالح‌پیشینی: چنانچه حسن و قبح را امری عقلی بدانیم که مقدم بر احکام الهی بوده و از ناحیه دین هم تایید شده‌اند، با پذیرش حسن و قبح اشیا می‌توان قائل شد که از جمله افعال خداوند که ناشی از اراده تشریعی ذات ربوبی است جعل و تاسیس احکام شرعی است که این فعل ربوبی نیز بر مبنای حسن و قبح ذاتی، تابع مصالح و مفاسد واقعی و ذاتی است. در آن صورت مشخص می‌شود که «مصلحت» قاعده‌ای «پیشادینی»، می‌باشد که با فطرت یا طبیعی عجیب می‌باشد (افتخاری، ۱۳۹۲: ۸۳). همچنین با توجه به آیه شریفه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» می‌توان مدعی شد که «اخلاق کریمه» مستند به حسن و قبح عقلی پیش از اسلام هم مدنظر بوده و اصولاً اقبال به اسلام به دلیل وجود چنین گرایشی نزد مردم در دوره قبل از ظهور اسلام بوده است (ریسونی، ۱۳۷۶: ۳۱۹).

(۲) نقل‌گرایان و مصالح‌پسینی: مصلحت در این دیدگاه از ناحیه عقل تأیید نمی‌یابد؛ اگرچه عقل بعضاً آن را تایید می‌نماید، اما این بدان معنا نیست که عقل اصولاً چنین توان و عنایتی دارد. «مصالح» اصولاً از ناحیه نقل معتبر، می‌شوند و عقل سلیم موظف به درک و تأیید

آن است (افتخاری، ۱۳۹۳: ۸۴). چنان که اشاعره تصریح دارند: «بدون حسن یا قبیح شناختن شرع، نه حسنی در کار است و نه قبحی و همه امور مساوی هستند» (ریسونی، ۱۳۷۶: ۱۳۱).

شیعه در این میان قائل به بنای احکام شرعی بر اساسا مصالح و مفاصد نفس الامری است و لذا از اشاعره فاصله می‌گیرد. البته این همراهی با معتزله کامل نیست و در «مصلحت فقهی» راهی متمایز را بر می‌گزیند (افتخاری، ۱۳۹۲: ۸۴). در این میان امام خمینی با طرح عنوان مصلحت استراتژیک، مصلحت را به عنوان روش حکومتی برای دولت می‌شناسد، نه فلسفه‌ی تأسیس احکام. این تئوری ریشه در اندیشه سیاسی امام دارد و از جمله میراث‌های گرانبار حکومت اسلامی در ایران می‌باشد. و داعیه‌ی ورود به فلسفه‌ی مفهوم مصلحت ندارد و صرفا در حد یک روش (راهکار عملی) برای اداره‌ی جامعه مطرح می‌باشد. همین تمایز دقیق و ظریف است که راه را برای ورود عنصر «مصلحت» به حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه سیاسی تشیع، به وسیله حضرت امام می‌گشاید (افتخاری، ۱۳۸۶: ۵).

۲-۴-۲- مصلحت در کلام

کاوش مصلحت با رویکرد کلامی به ویژه در سنت متکلمان مسلمان، قابل توجه است. هدف اصلی «علم کلام» اثبات معتقدات و مدعیات دینی و دفاع علمی از آنهاست و به همین علت متکلم بر خلاف فیلسوف خود را متعهد به اصول اعتقادی خاصی که موضوع بحث است، می‌داند و از همین ناحیه «کلام» از «فلسفه» متمایز می‌شود (مطهری، بی تا: ۱۷۸-۱۷۹). بر این اساس نوع خاصی از «مصلحت» شکل می‌گیرد که به صورت ساده‌ای آن را می‌توان در قالب این سوال مطرح کرد: آیا احکام الهی مبتنی بر مصالح پیشینی‌اند یا خود موجد مصالح هستند؟ در پاسخ به این سوال سه رویکرد اصلی پدیدار شده که هر یک گونه‌ای از مصلحت کلامی را بیان می‌کنند:

۱) اشاعره و مصالح پسینی: به زعم اشاعره «شریعت» وزین تر از آن است که به «مصلحت» یا «مفسده» بتوان آن را محاسبه یا ارزیابی کرد. شریعت بر بنیاد تعبد استوار است و هر آنچه شارع گوید عین مصلحت می‌باشد (فاضل میبیدی، ۱۳۷۶: ۱۹) و هر آنچه منع نماید عین مفسده است (شیخ، ۱۳۶۹: ۳۷-۳۹). به عبارت دیگر، مصلحت از حیث اصطلاحی به خیر مبتنی بر امر الهی دلالت دارد و از حیث ماهیت، پسینی است (افتخاری، ۱۳۹۲: ۸۲).

۲) معتزله و مصالح پیشینی: معتزله از حیث باور منتقد اشاعره بوده و معتقد به حسن و قبح عقلی و وجود مصالح و مفاصد پیشینی را امری طبیعی ارزیابی می‌کنند که احکام الهی نیز ناظر بر همان‌هاست. «خداوند متعال نمی‌تواند در این جهان و نه در جهان آخرت با بنده کاری کند که به مصلحت مخلوق یا در راستای عدالت محض نباشد» (شیخ، ۱۳۶۹: ۲۳). شهرستانی نیز همین معنا را مد نظر دارد: «سزاوار خداوند متعال نمی‌باشد، در این جهان و نه در جهان آخرت با بنده کاری کند که به مصلحت مخلوق یا در راستای عدالت محض نباشد» (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۸۴-۲۸۵)

۳) تشیع و مصلحت اعتدالی: در کلام شیعی «مصلحت» با دو گزاره اصلی شناسانده می‌شود: اول، احکام دینی ثبوتاً و واقعاً بر پایه تحصیل منافع و دفع مفاصد بنا شده است؛ دوم، ابتدای احکام بر مصالح یک سویه است (افتخاری، ۱۳۹۲: ۸۳).

رکن نخست همان است که شهید ثانی در ذیل «قواعد فقه» با عنوان اصلی «الشرع معلل بالمصالح»^۱ بیان داشته است (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۱۴). و مرحوم ملا نظر علی طالقانی آن را در «مناط الاحکام» چنین معنا کرده است: «همانا احکام شرعی تابع تحصیل مصالح و دفع مفاصد هستند» (رحیمیان، ۱۳۷۸: ۱۴). اما گزاره دوم را مرحوم جوهرچی چنین تصریح کرده است: «معنی این سخن آن نیست که هر چیز خوب

^۱ علت وضع احکام شرعی، مصلحت است

و پاکی نزد مردم، بایستی نزد شارع حلال باشد، بلکه برعکس هر آنچه که حرام نشده از سوی شارع، طیب است و آنچه حرام شده است، خبیث است، چراکه ما باید تابع شارع باشیم و نه اینکه شارع مقدس تابع ما...» (قرضاوی به نقل از جوهرچی، ۱۹۸۹: ۴۷).

از مشهورات کلامی شیعه، یا در تعبیر کلامی آن عدلیه، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری است. مقصود این است که جعل احکام به وسیله شارع مقدس بر پایه جلب مصلحت و دفع مفسده است. بدین معنا فارغ از جعل شارع مقدس بر پایه جلب مصلحت و دفع مفسده است. بدین معنا فارغ از جعل شارع، مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری در تکوین عالم، وجود دارد که رفتارهای انسان، باعث جلب آنها به خود یا دفع آنها از خود می‌شود. (جهانگیری، ۱۳۹۳: ۱۰۳).

عدلیه - اعم از معتزله و امامیه معتقدند که احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد جعل می‌شوند. بنابراین در مورد هر حکم شرعی مصلحت یا مفسده‌ای وجود دارد. پس از پذیرش تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، در میان اندیشمندان اعم از شیعه و سنی راه کشف آن مطرح می‌شود. بنابراین واژه مصلحت در اصطلاح را باید در رابطه با مراتب و عناصر وابسته به حکم شرعی تعریف کرد. بر این اساس می‌توان آن را چنین تعریف کرد که: مفهوم یا عنوانی که واقع و مصداق آن نزد شارع رجحان داشته باشد، چه این رجحان را شارع به واسطه رسول باطنی (عقل قطعی) و یا ظاهری (ادله لفظیه) بیان کرده باشد و یا بیان نکرده باشد. قسم اول تعریف، مبین مقام ثبوت و قسم دوم، مبین مقام اثبات است. در این تعریف عمومیت تبیین در مقام اثبات به این جهت بوده تا قول کسانی که قائل به مصالح مرسله و یا منطقه الفراغ و امثال آن هستند، را شامل شود. بنابراین سودمندی معقول و اجتناب ناپذیری که ضرورت تأمین آن از بیان شرع معلوم شده و از نظر عقل در پیروی از شرع انجام یا ترک عملی را الزام آور می‌سازد (عمیدزنجانی، ۱۳۸۹: ۵۳۹).

۲-۴-۳- مصلحت در دانش فقه:

در تعریف دانش فقه می‌خوانیم «فقه دانش استنباط احکام شرعی فرعی از ادله‌ی تفصیلی است» (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۴۷). از آن‌جا که فقه دانش احکام فرعی شرعی است و احکام فرعی همان احکام ثانویه است، ارتباط مصلحت و فقه نمایان می‌شود، زیرا برخی از احکام فرعی و ثانویه بر اساس مصلحت وقت وضع می‌شوند. و از طرفی، مهم‌ترین و کاربردی‌ترین حوزه مطالعاتی مصلحت به فقه اختصاص دارد.

فقه اسلام به گونه‌ای است که می‌توان پاسخ همه مسائل را از آن استنباط کرد. فقها و مجتهدان نیز برای موضوعات و مسائل جدیدی که مطرح می‌شود، آماده پاسخگویی هستند، و از کلیات فقه اسلامی پاسخ‌های نوینی به جامعه انسانی عرضه می‌کنند که برطرف‌کننده نیازهای جدید جامعه است. مصلحت یکی از عناوینی است که در فقه اسلامی جایگاه مهمی دارد و از عناصر مهم و راهبردی به شمار می‌رود، که توجه و تحقیق ژرف پیرامون این موضوع را می‌طلبد زیرا عدم توجه به مصلحت اندیشی موجب ناگشوده ماندن گره‌های فقهی در حکومت اسلامی می‌شود.

تعریف اصطلاحی مصلحت با رویکرد فقهی نسبت به تعریف لغوی آن از تنوع کمتری برخوردار است. و این نشانگر نوعی اتفاق نظر حداقل در اصل تعریف اصطلاحی این واژه در میان فقهای اسلامی است. نظر به اینکه عموم (اگر نگوییم همه) مصلحت پژوهان تعریف غزالی از مصلحت در فقه را مبنا تعاریف دیگر قرار داده‌اند ما نیز در اینجا بدان بسنده می‌کنیم (جهانگیری، ۱۳۹۳، ۴۰). «هدف شرع صیانت از پنج امر حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال می‌باشد. که در هر یک از این اصول، مصلحتی نهفته است. پس هر آنچه موجب تحصیل این امور پنج‌گانه شود، مصلحت بوده و در غیر این صورت مفسده است» (غزالی، ۱۳۲۲: ۱۴۰). از مصالح و مفاسد با مفاهیمی هم چون «خیر و شر»، «نفع و ضرر» و «حسنات و سیئات» نیز یاد شده است، چرا که مصالح، همگی (موارد نفعی هستند) که در زمره خوبی‌ها قرار دارند و بالعکس، مفاسد تماماً بد و مضر هستند. در قرآن کریم کاربرد واژه حسنات برای مصالح و سیئات برای مفاسد رایج

و غالب است (جهانگیری، ۱۳۹۳: ۴۰). در این بخش به بررسی جایگاه و اعتبار مصلحت در فقه اهل سنت و شیعه می‌پردازیم.

۲-۴-۳-۱- مصلحت در فقه اهل سنت:

بحث مصلحت نخستین بار در فقه اهل سنت مطرح شده است. در فقه اهل سنت مصلحت به عنوان منبعی برای استنباط احکام شریعت بود، اما در فقه شیعه مصلحت به عنوان اصلی در باب احکام مطرح بود یعنی هیچ حکمی نیست مگر اینکه در اجرای آن یک مصلحت باشد و برای جلوگیری از مفسده حکمی صادر شود. مصلحت در فقه اهل سنت، اهمیت بیشتری دارد تا جایی که علمای علم اصول، بابتی به نام «مصلح مرسله» گشوده‌اند و شماری از فقهایشان، مانند مالک، آن را معتبر دانسته‌اند، و آن را دلیلی از ادله‌ی شرعی شمرده‌اند و احکامی را بر آن استوار دانسته‌اند. مصلحت در فقه مالکی و حنبلی در دو عنوان و دلیل اجتهادی به نام «مصلح مرسله» و «استصلاح» مطرح است.

جایگاه مصلحت در فقه عامه را می‌توان از سخنان و شیوه عمل آنان به این اصل کشف و معلوم کرد. برخی از عالمان اهل سنت بر این عقیده‌اند که: «اساس شریعت بر مصلحت و سود افراد انسان در معاش و معاد پایه گذاری شده است... و هر امری که از عدالت به ستم و از مصلحت به مفسده و از حکمت به عبث گراید، از شریعت نیست، هرچند که از تأویل به صورت دخیل در شرع دیده می‌شود» (آمدی، ۱۹۸۳م: ۷۴)

مصلح مرسله: یکی از باب‌های اجتهادی اهل سنت، مصلح مرسله است، مصلح مرسله یعنی مصلحت‌های رها شده؛ مصلحتی که شارع به اعتبار و عدم اعتبار آن تصریح و به تبع آن حکمی را برخلاف یا وفاق آن صادر نکرده است و عقل آن را کشف می‌کند.

بنابراین مصلحتی که نص قانون (به طور خاص یا عام) تصریح به رعایت آن نکرده باشد و به همین جهت که از قید قانون خلاص است آن را مصلح مرسله گویند. مصلح مرسله را با مقاصد عمومی شارع

موافق است، ولی در قانون منعکس نشده است. مصالح مرسله را به سه گروه تقسیم کرده‌اند: ضروریات، حاجیات و کمالیات.

الف) ضروریات: ضروریات مصالحی هستند که امور پنج‌گانه (دین، جان، نسل، عقل و مال) را حفظ می‌کنند.

ب) حاجیات: مرتبه پایین تری از مصلحت هستند که بدون آن، امور پنج‌گانه فوق باقی می‌ماند ولی با سختی و تنگی همراه می‌شود. بدون مصلحت حاجی، مکلف در حرج واقع می‌شود و یا متعلق مصلحت، به سختی باقی می‌ماند.

ج) تحسینیات یا تزیینیات: مرتبه نهایی و کاملاً مطلوب از مصالح است که با نبودن آنها گرچه متعلق مصلحت بدون سختی پابرجا می‌ماند، اما تحصیل آن مناسب مکارم اخلاق و محاسن آداب و عادات است (البوطی، ۱۴۱۲: ۱۱۰).

می‌توان مصالح مرسله را، حکم بر طبق آنچه با روح شریعت سازگار است هم تعریف کرد. فقهای اهل سنت این نوع را که در شریعت نیامده، مصالح مرسله می‌نامند و جمعی از آنان بر خلاف فقهای شیعه، مصالح مرسله را کاشف و دلیل اثبات حکم شرعی می‌دانند و به این وسیله دست فقیه را در استنباط حکم شرعی از مصالح مرسله باز می‌گذارند.

لازم به ذکر است که عمل به مصالح مرسله به عنوان یک دلیل حکم ساز در فقه شیعه بی اعتبار است و برخی این بی اعتباری را به احکام حکومتی تعمیم داده‌اند و قبول احکام حکومتی در فقه شیعه را به معنای گرایشی نو به اعتبار و حجیت مصالح مرسله از دیدگاه فقهای شیعه دانسته‌اند.

اصولاً مصالح مرسله در فقه اهل سنت کاربرد حکم سازی دارد، به این معنا که فقیه سنی بر اساس مصالح ناگفته در شریعت، حکم را استنباط و آن را به شریعت اسلام نسبت می‌دهد. از دیدگاه اهل سنت،

مصلح شرعیه دو نوع‌اند: نخست مصلحی که در قالب احکام شرعی بیان شده و خود شرع حکم سازی آن را انجام داده است و دوم مصلحی هستند که در قالب احکام شرع بیان نشده و همچنان نامعین و ناشناخته رها شده و به وسیله همخوانی و همسویی با اصلی از اصول شریعت شناخته می‌شود «مصلحی که برای استنباط احکام شرعی کارآیی دارند، همان مصلح حقیقی و شناخته شده‌ای هستند که در پنج اصل: حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال خلاصه می‌شود که هیچ فرد و جامعه‌ای بدون این پنج اصل، نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد».

برخی از فقهای اهل سنت به جای اصطلاح مصلح مرسله؛ واژه استصلاح را به کار برده‌اند. که به معنای مصلح متناسب با مقاصد شارع اسلام تفسیر شده و به لحاظ اینکه اصل خاصی بر رد یا قبول آن وجود ندارد، مصلح مرسله نامیده شده است. احکامی که از مصلح مرسله استنباط می‌شود، در دیدگاه فقهای اهل سنت یک حکم دائمی شرعی تلقی می‌شود. مصلح مرسله در تمامی ابواب فقهی به عنوان دلیل حکم ساز مورد استفاده فقهای اهل سنت قرار می‌گیرد، مصلح مرسله برای فقهای شیعه، عموماً ناشناخته و فاقد اعتبار اصولی و فقهی است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۵۳۷-۵۳۸).

استحسان: از نظر علمای اهل سنت، استحسان چیزی است که مجتهد با عقل خود بدون اعتماد به روایت و آیه‌ای آن را نیکو شمارد و طبق آن فتوا بدهد (مظفر، بی تا: ۱۰). همچنین در تعریف آن آمده است؛ قاعده‌ای در اصول فقه به این معناست که درباره یک مسئله شرعی بنا به مصلحت خاصی از قیاس یا قاعده کلی صرف نظر کرده و حکمی مخالف برای آن مسئله پیدا کنیم. انگیزه استحسان ممکن است وجود قیاسی پنهان و قوی‌تر از قیاس ظاهری یا رعایت عرف و گریز از عسر و حرج باشد (ویکی پدیا، استحسان). در تعریف دیگری که به نظر کاملتر می‌باشد استحسان دست برداشتن از ادله خاص به ویژه قیاس، می‌باشد به دلیل رعایت مقاصد کلی شرع. این چنین معنایی از استحسان، همچنان که برخی از اندیشمندان معاصر اهل سنت گفته‌اند، نسبتش با مصلح مرسله یا بهتر بگوییم استصلاح، عموم و خصوص

مطلق است؛ زیرا استصلاح، استنباط حکم است بر اساس مقاصد کلی شرع، مطلقاً. و استحسان همین سیر است اما در جایی که حکمی از احکام استنباط شده با مقاصد عامه شریعت ناسازگار درآید (صرامی، ۱۳۸۰: ۱۲۲). حنفیان بیش از همه به کاربرد استحسان شهرت دارند. مالکیان، حنبلیان، زیدیان و اباضیه نیز کمابیش از استحسان بهره می‌جویند. اما شافعیان، شیعیان و ظاهریان با آن به شدت مخالفند.

پیشینه تمسک به مصلحت در فقه اهل سنت را باید از دو زاویه دید.

الف) تمسک به مصلحت در امور فقهی: این رویکرد به مصلحت، به دوره تابعین بر می‌گردد. البته سیر تمسک آن‌ها به مصلحت نیز از آغاز به صورت تمسک به مصالح مرسله نبود بلکه به صورت «تمسک به مصلحتی در مسأله‌ای» بود که بعداً به صورت منع استنباط یعنی «مصلح مرسله» تبویب شد.

ب) مصلحت‌گرایی در امور سیاسی و بعضاً فقهی: این رویکرد به مصلحت، در عصر خلفا بود که تمسک به مصلحت رواج یافت ولی این منحصر در امور فقهی نبود بلکه کاربرد آن در عرصه‌های فقهی کمتر از عرصه‌های سیاسی و... بود.

برای تبیین دقیق این مطالب و نیز فهم درست، از چگونگی ورود مصلحت به سازمان فکری اهل سنت و همچنین به نظام فقهی آنان تا تبدیل شدن آن به عنوان منبع استنباط، بر آن شدیم تا با تقسیم دوره‌های تاریخی تمسک به آن، تحلیلی روشن از آن ارائه دهیم. لذا با غمض نظر از «دوره نبوت» که پیامبر (ص) که خود منبع فکر و فقه اسلامی بود، به دوره خلفا می‌رسیم. پس از توصیف میزان حضور مصلحت‌گرایی در این دوره، به دوره سوم یعنی دوره «تابعین» و سپس به «دوره امامان فقهی اهل سنت» و در نهایت به «دوره تثبیت فقه اهل سنت» رسیده و نقش عنصر مصلحت را واکاوی می‌کنیم. نظر به اینکه زمینه و زمانه در رشد یا رکود، فراز و نشیب و... هر تفکری مؤثر است. ما در هر دوره «فضای کلی سیاسی

حاکم» بر آن دوره و نیز «موقعیت فقه و تفقه» در آن دوره را نیز واکاوی کرده‌ایم. یکی از مصلحت پژوهان، تغییر دوره‌های حکومت در جهان اهل سنت را، مؤثر در نوع نگرش فقهی به مصلحت می‌داند:

«همزمان با تغییر و تحول در گفتمان حاکم بر جامعه اسلامی از نبوت به خلافت، و از خلافت به سلطنت، و... شاهد تغییر و تحولی در حوزه فقه اهل سنت نیز می‌باشیم. تحولی مهم که نتیجه آن مفهوم جدید مصالح مرسله متناسب با نیاز حکومت شکل می‌گیرد و عرضه می‌شود. از حیث استنباط فقهی و مراجعه به تاریخ تحول فقه اهل تسنن، شاهد آن هستیم که ورود منظم و مدون این مقوله با عنوان مصالح مرسله نه در این دوره بلکه در فضای حکومتی بنی امیه و بنی عباس صورت پذیرفته است. به عبارت دیگر عامل مؤثر در گرایش اهل تسنن به این مقوله تازه در گفتمان اسلامی، شرایط خاص سیاسی-اجتماعی بوده است که از ناحیه گفتمان سلطنتی امویان و عباسیان پدیدار شده است و به نوعی کل فضای جامعه و از آن جمله جریان تفقه، استنباط فقهی اهل تسنن را متأثر ساخته است» (جهانگیری، ۱۳۹۳: ۱۱۵)

۲-۴-۳-۲- مصلحت در فقه شیعه:

نگاهی به تاریخ فقه شیعه نشان می‌دهد که به ویژه از سوی فقهای متقدم از جمله شیخ مفید به عنوان بنیانگذار مصلحت در فقه امامیه مسأله عقلانیت و درک نیازهای روز مسلمانان، محرک اصلی ارائه احکام و فتاوی مبتنی بر مصلحت بوده است (خوئینی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۹). فقهای شیعه بر مبنای اعتنا و اعتباری که برای ادراکات عقلی قائل شده اند، به مصلحت نیز توجه کرده‌اند و اغلب فقیهان شیعه، احکام شرعی را دائر مدار مصالح و مفاسد واقعی دانسته‌اند. البته این مصالح و مفاسد مطلق نیست، بلکه نفع و ضرری که شارع آن را معتبر بشمارد و یا عقل آن را با معیارها و مقاصد شریعت منطبق بداند (عرفانی، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۸). مصلحت، مبنای کلیه احکام شرع است. قاعده: «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، قاعده کلی کلامی و اعتقادی مسلمی است که در حوزه فقه و اصول نیز وارد شده و اصل و قاعده اصولی مشهوری از آن استنتاج گردیده که به قاعده «ملازمه» شهرت دارد.

البته قسم دوم قاعده مطلق نیست، یعنی عقل نسبت به درک فلسفه و علل تام همه احکام شرع، عاجز و ناتوان است. در هر حال، ناتوانی عقل در درک و بیان مصالح و همه حکمت هایی که احکام شرع بر آنها بنا شده است، موجب خدشه و خلل پذیری قاعده فوق نمی‌شود. این به ضعف عقل ما و آماده نبودن خودمان در ادراک همه مصالح و حکمت‌های احکام شرع برمی‌گردد. وظیفه علم فقه، تعیین حقوق و تکالیف بندگان در برابر خداوند و نیز در روابط با یکدیگر است (معرفت، بی تا: ۸۵) مصلحت در تمامی ابواب فقه مثل خون در رگ ها جریان دارد. یکی از شرایط صحت عقود و معاملات، عقلانی بودن و منفعت داشتن آنهاست و بسیاری از قواعد فقهی «لاضرر» و «لااخراج» و امثال اینها بر مدار مصلحت است. مجتهد می‌تواند در استنباط احکام الهی، عنصر مصلحت را در کنار دیگر دلایل‌های اجتهادی قرار بدهد (عرفانی، ۱۳۸۸: ۱۹). مبتنی بودن احکام اسلامی در یک سلسله مصالح و مفاصد مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است، از یک طرف و سیستم قانون گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو، امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی فتواهای مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است، و در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است و در یک زمان مستحب (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۵۶).

از منظر شیعه، دانش مصالح و مفاصد واقعی نزد خداست و عقل بشر نمی‌تواند به تمامی مصالح و مفاصد واقعی احکام پی ببرد. عقل قادر به کشف علت تامه حکم نیست و تنها تا حدودی می‌تواند به حکمت و فلسفه احکام پی ببرد (عرفانی، ۱۳۸۸: ۱۹۶).

در فقه شیعه گرچه تبعیت و ملازمه احکام موضوعه شرعی با مصالح و مفاصد واقعی به عنوان یک اصل عقلی و کلامی خدشه ناپذیر پذیرفته شده، اما مصلحت به صورت مجرد از حکم شرعی به عنوان یک دلیل حکم ساز مورد قبول واقع نشده است، بنابراین، در مواردی که به حکم عقل و یا به راهنمایی شرع به

مصلحتی پی می‌بریم و عملی را مصلحت‌دار تشخیص می‌دهیم، نمی‌توانیم لزوم انجام آن را به عنوان یک حکم شرعی استنتاج کنیم، مگر آن که مصلحت در حدی شناخته شود که عدم رضایت شارع اسلام نسبت به ترک آن احراز شود. قاعده مصلحت را به چند معنا می‌توان از دیدگاه فقه شیعه بررسی کرد:

الف - قاعده مصلحت به معنای ضرورت حفظ نظام، حاکمیت اسلام و حراست از موجودیت دین که فقها از آن به عنوان بیضه اسلام تعبیر می‌کنند. بدون تردید قاعده مصلحت به این معنا، امری ضروری و مورد اتفاق همه فقهای شیعه است و معمولاً از آن به عنوان یک اصل حاکم بر سایر ادله احکام استفاده می‌شود و هر حکم ثابت اسلامی که در تراحم با آن باشد به عنوان ثانوی ملغی، و به حکم ثانوی متناسب با قاعده تبدیل می‌شود و نیز بنابر نظریه ولایت مطلقه فقیه از این قاعده برای حکم سازی در قالب احکام ولایی و حکومتی استفاده می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۵۵۹).

ب- قاعده مصلحت به معنای اصل رعایت مصلحت عمومی در برابر مصالح فردی و گروهی که در واقع مبنای آن بر جمع‌گرایی و تقدم مصالح عمومی بر مصالح فردی و گروهی در اسلام است. قاعده مصلحت به این معنا می‌تواند در عبور از تنگناها به هنگام دشوار بودن اجرای احکام اولیه به خاطر جنبه فردی به گروهی پیدا کردن این احکام در شرایط خاص اجتماعی استفاده شود که به صورت احکام ثانویه و یا احکام حکومتی حکم ساز باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۵۵۹).

ج- مصلحت‌های عمومی رعایت شده در ضمن احکام کلی ساز اسلام مانند مصلحت ترویج دین، مصلحت حفظ جان و حیثیت افراد، مصلحت تحکیم خانواده، مصلحت مصونیت عقل، مصلحت رسیدگی به فقرا و نظایر آن که در احکام کلی الزامی (به ترتیب) در مواردی چون دعوت به اسلام، حرمت قتل انسان، حرمت تصرف در اموال مردم، حرمت اهانت، وجوب رعایت حقوق خانواده، حرمت مسکرات و عدم بهره‌گیری از عقل و انفاق تأکید شده است. اگر این احکام به عنوان نشانه‌ها و دلایل کاشف از اصل کلی لزوم

رعایت مصالح عمومی تلقی شوند، می‌توان از این قاعده برای حکم سازی در موارد غیر منصوص استفاده کرد (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۵۵۹).

د- قاعده نظم عمومی و رعایت نظام شایسته زندگی بشری که فقها به جای تعبیر مثبت از این اصل به طور معمول به تعبیر منفی «اختلال نظام» جهت نفی حکمی که موجب مختل شدن نظام شایسته اجتماعی می‌شود اکتفا می‌کنند. قاعده مصلحت به معنا حفظ نظام اجتماعی بیشتر یک قاعده عقلی و یا عقلایی است که مبتنی بر حکمت عملی و سیره عقل است. در هر حال از این قاعده به عنوان یک دلیل حکم ساز در احکام ثانویه به وفور استفاده می‌شود و فقها در تبدیل احکام اولیه به احکام ثانویه بدان استناد می‌کنند (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۵۶۰).

ه- مصلحت‌هایی که شریعت اسلام راضی به ترک و یا معطل گذاردن آن‌ها نیست و هرکجا احراز شود باید در ایجاد و حفظ آن کوشید (عمید زنجانی، ۱۳۸۹: ۵۶۰).

هرچند عالمان اهل تشیع و اهل سنت هر دو به مفهوم مصلحت پرداخته‌اند، اما با توجه به (مصالح مرسله) در نزد اهل سنت و فتاوی علمای شیعه و همچنین سخنان امام خمینی در مورد مصلحت، می‌توان چند فرق اساسی را بین این دو مشاهده کرد: ۱. بسیاری از اهل سنت مصلحت را یکی از منابع استنباط حکم شرعی می‌دانند. اما علمای شیعه هرچند به پیروی احکام شرع از مصالح و مفسد تأکید می‌کنند، اما آن را از منابع استنباط حکم نمی‌دانند، مگر اینکه عقل یا شرع به گونه‌ای قطعی بر آن حکم کنند، ۲. اهل سنت هنگامی به مصالح مرسله استناد می‌کنند که قیاس ممکن نباشد، ولی شیعه برای قیاس اعتباری قائل نیست، ۳. علمای شیعه احکام مصلحتی در مسائل سیاسی و اجتماعی را ویژه حاکم اسلامی می‌دانند اما از نظر اهل سنت همه فقها حق چنین کاری را دارند، ۴. علمای شیعه احکامی را که بر اساس مصلحت صادر می‌شوند را موقتی و گذرا می‌دانند، ولی اهل سنت چون مصلحت را از منابع استنباط احکام می‌دانند این حکم را دائمی می‌دانند.

۲-۴-۳-۳- مصلحت در حقوق اسلامی:

حقوق از آن جا که مجموعه‌ای از قواعد و ضوابط تعریف و تنظیم کننده‌ی روابط و مناسبات افراد با یکدیگر و همچنین با جامعه و حکومت به شمار می‌رود، قاعدتا در کلیه ابواب فقه اسلامی جاری و ساری است. در این بخش به طور جداگانه و مفصل‌تری به کاربرد مصلحت در حقوق اسلامی می‌پردازیم.

واژه مصلحت در معنای آنچه صلاح و سود شخص یا گروهی در آن باشد تعریف شده است (معین، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۱۷۶). از حیث مفهوم بسته به نگاه حاکم بر کاربرد مصلحت و مبانی تفکر قائلین تعاریف متعددی از مصلحت و مصلحت‌اندیشی ارائه شده است؛ در نتیجه تعریف و محتوای مصلحت در حقوق اسلام با آنچه در غرب، تحت عنوان مصلحت شناخته می‌شود متفاوت است. از دیدگاه حقوق اسلامی، مصلحت به خیر و منفعت دنیوی و اخروی تعبیر شده است. اگرچه در روش بین مذاهب تفاوت وجود دارد و لذا توجه به منافع توامان دنیوی و اخروی فصل مشترک مفهوم مصلحت در نگاه اسلامی و وجه افتراق آن از مصلحت در نگاه غربی است (خوینینی و دیگران، ۱۳۹۰: ۸). نگاه مکتب امامیه را می‌توان در خطبه شماره ۲۱۲ نهج البلاغه ملاحظه کرد که در آن پیوند وثیقی بین مصلحت دنیوی و اخروی مشاهده می‌شود. هرچند از حیث کاربردی و شیوه تمسک به مصلحت بین امامیه و اهل سنت تفاوت وجود دارد؛ اما از حیث مفهومی و به عنوان ضابطه‌ای برای احکام حکومتی یا مبنای جعل احکام منتسب به شریعت، سودمندی برای دین و دنیای مسلمین شاخص مصلحت است؛ به گونه‌ای که اهداف پنجگانه مطابق با مصلحت عینا در کلام شیخ مفید به عنوان بنیانگذار مصلحت بیان شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۶).

در این نوشتار چند دسته‌بندی از مصلحت که در بحث ما کاربرد دارد را ارائه می‌دهیم:

الف) تقسیم مصلحت از حیث مرتبه و درجه اهمیت:

۱- مصالح ضروری (necessary): این مصالح، مصالحی هستند که وجود آنها برای حفظ مصالح دین و دنیا لازم است. بدین معنا که اگر این مصالح مختل شود، ثبات مصالح دنیوی مختل خواهد شد.

۲- مصالح حاجتی (needed): آن دسته مصالحی هستند که عدم توجه به آنها مشکلاتی برای مردم ایجاد می‌نماید اما مختل کل مصالح نیست.

۳- مصالح تحسینی (commandable): یعنی پذیرش آنچه با برترین عادات منطبق باشد و اجتناب از شیوه‌هایی که عقلا از آن منزجرند.

ب) تقسیم مصلحت بر اساس اعتبار یا عدم اعتبار از نظر شارع:

۱- مصالح معتبره که شارع آن را معتبر دانسته و برای برآوردن آنها احکامی تشریح کرده است؛ مثل حد شرب خمر برای مصلحتی که در اجتناب از شرب خمر وجود دارد.

۲- مصالح لغو شده، آن‌هایی که شارع به دلیل پرهیز از نابودی مصالح دیگر آنها را نامعتبر دانسته و لغو کرده است، مانند تسلیم شدن به دشمن به هنگام جهاد.

۳- مصالحی که نه دلیل بر اعتبار آنها داریم نه الغای آن: مصالح مرسله.

ج- تقسیم بر اساس کاربرد مصلحت:

۱- مصلحت به عنوان مبنای جعل همه احکام الهی، مصلحت دائمی.

۲- مصلحت به عنوان تأثیر در اجرای احکام شرعی.

۳- مصلحت به عنوان مبنایی برای احکام حکومتی و مسائل نوظهور.

از تمام آنچه راجع به دسته بندی‌های مختلف گفته می‌شود می‌توان چنین نتیجه گرفت که گاهی مصلحت به عنوان علت و جهت احکام شرعی مورد نظر است که در این صورت در همه احکام چه اولیه و

چه ثانویه وجود دارد. اما گاهی مصلحت به عنوان خیر و منفعتی برای عموم مسلمین به عنوان مبنای احکام ثانویه مورد نظر است، به این معنا که در پی حدوث مصالح نوظهور و پیدایش ضرورت، مصلحت اندیشی (expediency) ضرورت پیدا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ ق: ۵۴۱). برای روشن‌تر شدن این بحث، اشاره کوتاهی به تعریف احکام اولیه، ثانویه و حکم حکومتی می‌کنیم.

حکم اولی: بر اساس آنچه بین فقیهان مشهور است، حکم اولی حکمی است که بر کردارها و با در نظر داشتن عناوین اولیه‌ی آنها بار می‌شود؛ مانند واجب بودن نماز و حرام بودن شراب.

حکم ثانوی: حکمی است که بر موضوعی، به وصف ناگزیری، اکراه، ضرورت و دیگر عناوین بار می‌شود؛ مانند جایز بودن گشودن روزه در ماه رمضان، در مورد کسی که روزه برای او زیان دارد یا سبب به تنگنا افتادن وی می‌شود (قدیر و دیگران، ۱۳۹۰: ۶). علت نام گذاری این حکم، به حکم ثانوی این است که در طول حکم اولیه قرار دارد. با این تعریف، قاعده شناخت حکم اولی از حکم ثانوی روشن می‌شود، یعنی می‌توان بر اساس آن گفت: حکم ثانوی ناظر بر حالت‌های عارض و استثنایی مکلف است؛ در حالی که حکم اولی ناظر بر حالت‌های طبیعی و وضعیت اوست (قدیر و دیگران، ۱۳۹۰: ۶).

حکم حکومتی: احکام حکومتی عبارت است از: فرمان‌های جزئی و وضع قوانین و مقررات کلی و اجرای احکام و قوانین شرعی، که رهبر مشروع جامعه در حوزه مسائل اجتماعی با توجه به حق رهبری و سرپرستی و با توجه به مصلحت جامعه صادر می‌کند. گفتنی است در موارد تراحم، احکام حکومتی بر احکام اولیه و ثانویه دیگر رجحان و برتری دارد و احکام ثانویه هم بر احکام اولیه ترجیح داده می‌شود (محامد، ۱۳۷۴: ۶).

و در این نوشتار به این قسم مصلحت که مبنای حکم حکومتی است، بیشتر توجه داریم. مصالحی که معطوف حوادث گذرا و نوظهورند. برای نمونه می‌توان به احکام حکومتی صادره از سوی ولی امر حکومت

اسلامی اشاره کرد، که بنابر مصلحت وقت و موقتی هستند و زمانی که مصلحت بر طرف شود حکم حکومتی از درجه اعتبار ساقط می‌شود.

در قسمت پیشین به اختصار راجع به مصلحت و همچنین تقسیم‌بندی آن بر اساس درجه و اهمیت اشاره نمودیم. در بین امامیه و اهل سنت اتفاق نظر وجود دارد که مصلحت اندیشی باید بر اساس ملاک‌ها و ضوابط مشخص صورت پذیرد، نه مصالح شخصی (خوئینی و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲). ضوابط کلی که به عنوان نمونه شاطبی آن‌ها را این چنین معرفی می‌کند: مطلق و کلی بودن مصالح در مقابل نسبی و ذهنی بودن. مصلحت زمانی نسبی و ذهنی می‌شود که از جمله موارد زیر باشد: هواهای نفسانی، منافع شخصی (خالد، ۱۳۸۲: ۲۶۱). در همه مذاهب اسلامی ضابطه اصلی مصالح هماهنگی با اصول و مبانی شرع است. در نتیجه این بحث می‌توان گفت که ضوابطی چون کلیت و مطلق بودن، انطباق با خیر عمومی، به عنوان مفهومی بعضاً متغیر (به اقتضای زمان و مکان) و منطبق نبودن با خیر شخصی از عمده‌ترین ضوابط مصلحت و تشخیص آن در حقوق اسلامی است که همگی این ضوابط با ویژگی کلی هماهنگی با مقاصد شرع انطباق داده می‌شوند.

جاودانگی دین مبین اسلام و جامعیت احکام و دستورات آن برای حیات فردی و اجتماعی بشر، گریز ناپذیر بودن حکومت اسلامی در نظام سیاسی و حقوقی مبتنی بر آموزه‌های دینی را اقتضا می‌کند. هرچند حق و مصلحت، هر دو از لوازم ضروری و اقتضائات منطقی اصل عدالت‌اند و ادامه حیات انسانی بدون تامین و تضمین آن‌ها اساساً میسر و مقدر نیست، اما به دلیل واقعیت تکثر ارزشی و تزاخم ادعاهای متعارض در عرصه اجتماع بروز حدی از تنش و تعرض میان این دو ارزش مهم نظام اجتماعی، محتمل و قابل تصور می‌باشد. بدین ترتیب غیر ممکن است جامعه‌ای را بیابیم که در آن هیچ‌گاه، برآورده ساختن تمایلات، خواسته‌ها و ادعاهای فردی در تعارض با پیش برد مصالح عمومی و منافع جمعی قرار نگیرد (راسخ،

۱۳۹۱: ۳۸۷). اما در برخی مکاتب یکی بر دیگری ترجیح داده می‌شود که در این بخش به بررسی حقوق فردی و مصلحت عمومی در اسلام می‌پردازیم.

در مقام جمع‌بندی این قسمت از بحث باید بیان داشت که بدون تردید مؤلفه اصلی و تأثیرگذار بر احکام، خصوصاً احکام حکومتی، مصلحت می‌باشد که خود از عوامل دیگر مانند زمان و مکان متأثر می‌گردد. فقهای بزرگ شیعه نیز همواره احکام اولیه‌ی شرع را مبتنی بر وجود مصالح و مفسدات در متعلق آن‌ها می‌دانند و بر نقش مصلحت در فقه حکومتی تأکید می‌ورزند. مصلحت، گستره‌ی وسیعی در عرصه‌های مختلف حقوق اسلامی و فقه جزایی دارد و از عرصه قانون‌گذاری گرفته تا مرحله تفسیر و نیز تطبیق آن بر مصادیق و همچنین در مرحله اجرا کاربرد دارد؛ از این رو مصلحت، در قانون‌گذاری کیفری، محدود به عنوان ثانوی یا قلمروی حقوق کیفری، عمل به مصلحت، دارای مبانی است که در آن، وضع یا اجرای هر نوع مجازات که باعث وهن و دور شدن مردم از اسلام گردد و از نظر الزامات بین‌المللی نیز عامل فشار بر نظام، نفرت از اسلام و تضعیف پایه‌های دین گردد بر خلاف مصلحت بوده و باید از چرخه عدالت کیفری کنار گذاشته شود و مجازات‌های دیگری جایگزین آن گردد، که با احکام عقلی نیز سازگار است؛ زیرا رسالت وضع قوانین کیفری حمایت از نظم و امنیت جامعه است.

۲-۴-۳-۴- مصلحت در اصطلاح علم سیاست

مصلحت در رویکرد سیاسی یعنی توجه به منافع ملی و تامین مصالح دولت ملی؛ در بهترین حالت ابزاری است برای بالا بردن میزان قدرت و یا حفظ آن. این نوع نگرش به مصلحت است که همواره در روابط بین‌الملل محور بین دولتهاست. در انواع حکومت که در یک تقسیم‌بندی کلی به (درست و منحرف) تقسیم می‌شوند، مدار تقسیم، مصلحت عمومی است.

با این رویکرد معادل کلمه مصلحت در زبان انگلیسی، کلمه Utility به معنای سود و بهره است. باید

گفت مقصود آن، سود و بهره مادی و دنیوی است (جهانگیری، ۱۳۹۳: ۳۵). چنان که جان لاک در این باره

می‌نویسد: من مصلحت متعارف انسان را در زندگی کردن و برخورداری از آزادی و بهداشت و فراغت و نیز امکانات ظاهری، همچون پول، ملک، خانه و اسباب و اثاثیه و نظایر آن می‌دانم (تقوی، ۱۳۷۸: ۲۴۷). حاصل رویکرد سیاسی به مصلحت را می‌توان در دو مکتب زیر مشاهده کرد.

الف) مکتب پراگماتیسم (pragmatism): پراگماتیسم به مصلحت‌گرایی، مصلحت‌اندیشی و عمل‌گرایی ترجمه شده و از مشهورترین مکتب‌های تفکر غربی و البته با محوریت مصلحت است که در قرن ۱۹ میلادی شکل گرفت. سپس به سرعت از حوزه فلسفی و معرفت‌شناختی خارج و به زمینه‌هایی مانند: سیاست وارد شد. به عقیده طرفداران این مکتب و طراح اصلی آن؛ یعنی ویلیام جیمز سود و آثار عملی آن مهم است و باید به جای گفت و گو درباره آرمان‌ها و تصورها، به نتایج و ثمره‌های نهایی کردارها توجه شود و معیار ارزش‌ها قرار گیرد.

ب) مکتب یوتیلیتی (Utility): مکتب یوتیلیتی یا مکتب اصالت سود، به وسیله جرمی بنتام و جان استوارت میل، پایه‌گذاری شده است که سود‌گرایی و سود‌محوری را به عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم اساسی در مطالعه نهادهای اجتماعی، حتی دین - مطرح ساختند. به نظر بنتام، حتی میزان خیر و شر، منفعت و مصلحت است. آنان معتقد بودند که تکلیف هر انسانی نیز در آن است که سود خود را بجوید. اما منظور ما در این بحث مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرت‌شان... بنابراین چیزی مصلحت واقعی است که هم به سود دنیا و هم به نفع آخرت باشد (جهانگیری، ۱۳۹۳: ۳۹).

در سرمایه‌داری غرب، آزادی وسیله محقق ساختن مصالح عمومی است. این نظریه بر این پایه پی‌ریزی شده است که انگیزه‌های ذاتی همیشه با مصالح عمومی و رفاه اجتماعی هم‌آهنگ و موافق می‌باشد. البته در صورتی که در زمینه عمل، آزادی برای همه افراد فراهم باشد. زیرا انسان در جامعه آزاد برای محقق ساختن مصالح خویش تلاش می‌کند. و این جریان مصالح عمومی را تامین می‌کند. بر اساس همین جریان در وهله اول اقتصاديون کاپیتالیست پنداشتند که ضمانت سعادت اجتماع و مصالح آن، احتیاج به

ارزش‌های اخلاقی و روحی ندارد، و نیازی وجود ندارد که مردم را به وسیله آن ارزش‌ها تغذیه نمود، زیرا هر انسانی حتی آن فردی که چیزی از آن ارزش‌ها را نمی‌شناسد، اگر در زمینه عمل آزادی داشته باشد، طبق مصلحت خاص خویش عمل می‌کند و این خود به طور ناخودآگاه باعث مصلحت اجتماع شده، در نتیجه با آن متفق و هماهنگ می‌گردد، اگرچه فرض این مسئله این است که هر فرد به وسیله انگیزه خاصی به طرف آن برانگیخته شده است.

۲-۴-۳-۵- مصلحت در اندیشه سیاسی غرب و ارتباط آن با مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه

عنصر مصلحت و اختیارات مطلقه فقط اختصاص به ولایت مطلقه فقیه، حکومت اسلامی و ولایی ندارد بلکه در غرب هم عنصر مصلحت مطرح است. تفکر غربی بر مبنای اصالت انسان و آثار آن، مصلحت انسان را معیار حق و باطل می‌داند، و در واقع مصلحت در نظر ایشان همان سودی است که برای زندگی انسان وجود دارد. همین نگاه مصلحت را عین حقیقت می‌داند.

هرچند ممکن است در تعریف‌های ارائه شده برای مصلحت به ویژه مصالح عمومی ضوابط مختلفی از سوی اندیشمندان غربی مطرح شده باشد، اما فصل مشترک همه تعاریف در قرن اخیر، نگاه سکولار و دنیاگرا به مصلحت است. در فلسفه سیاسی غرب، مصلحت (Expediency) با مفاهیمی همچون (Good) و نفع یا مصلحت عمومی (Public interest) ارتباط نزدیکی دارد. برای نخستین بار، «همپرسه جمهور» مفهوم مصلحت عمومی را عنوان کارکرد پاسداران، مطرح کرد (حقیقت، ۱۳۸۹: ۳۲). افلاطون می‌نویسد: «آن‌ها (پاسداران) بیشتر وقت خود را صرف فلسفه خواهند کرد؛ ولی هر یک به نوبت رنج کارهای سیاسی را نیز به خود هموار خواهند نمود و به خاطر مصلحت عامه، زمامداری شهر را به عهده خواهد گرفت» (افلاطون، ۱۳۸۰: قطعه ۵۴۳).

افلاطون تأمین مصلحت عمومی را مهم‌ترین وظیفه پاسداران می‌دانست. ارسطو هم مانند افلاطون به محتوا و مضمون نظام‌های سیاسی، بیش از شکل آن اهمیت می‌داد. از دیدگاه وی نیز جامعه بر بنیاد

مصلحت، به عنوان نفعی مشترک بین همه افراد استوار است؛ بر این اساس، زندگی خوب و مبتنی بر نفع عمومی، هدف اصلی اجتماع تلقی می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۱۶). ارسطو در تحلیل سیاسی خود، از افلاطون فراتر رفته و مفهوم دقیق «مصلحت عمومی» را به عنوان ضابطه تمایز دو گونه نظام سیاسی وارد اندیشه سیاسی کرده است «یک نوع اقتدار، سروری خدایگان بر بنده است و در آن، اگرچه نفع مشترکی خدایگان طبیعی و بنده طبیعی را با هم مشترک می‌کند، باز شکی نیست که آن اقتدار بیشتر به نفع خدایگان اعمال می‌شود و خیر بنده در آن فقط به نحو فرعی و عرضی ملحوظ است» (ارسطو، بی تا: دفتر سوم). اما در گونه دوم حکومت، برعکس، «هدف، تأمین صلاح و صرفه فرمانبرداران و یا... احراز چیزی است که میان فرمانروایان و فرمانبرداران مشترک باشد، ولی اصولاً غرض آن تأمین صلاح فرمانبرداران است» (ارسطو، بی تا: دفتر سوم). ارسطو با توجه به این تمایز میان دو گونه اقتدار، و تمایز میان دو شیوه اساسی حکومت را چنانکه در پایین می‌آوریم، طرح می‌کند: «روشن است نظام‌هایی که به مصلحت عمومی نظر دارند، با توجه به عدالت مطلق، نظام‌هایی درست اند، اما نظام‌هایی که به نفع فرمانروایان نظر دارند، نظام‌هایی نادرست و منحرف شده از نظام‌های درست‌اند. این نظام‌های سیاسی نظام‌های خود کامه-اند و حال آن که شهر، اجتماع آزاد مردان است» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۱۶). شالوده این سخن ارسطو این است: «آنگاه که فرد یا گروه و یا انبوه شهروندان برای مصلحت عمومی حکومت کنند، این نظام‌های سیاسی به ضرورت درست‌اند، اما آن‌گاه که این نظام‌ها نفع خصوصی یک فرد یا گروه و یا همگان را در نظر داشته باشند، منحرف‌اند. در واقع نباید شرکت کنندگان در حکومت را شهروند نامید و یا باید از امور مشترک به آنان سهمی داد» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۱۶). غیر از آن که مصلحت عمومی ملاک و میزان حکومت صالح از طالح است و ملاک (رابطه سیاسی) از (رابطه خدایگانی و بنده) نیز ناظر بودن فرمان، به سود فرمانبران است و الا رابطه تغلب است، مصلحت عمومی را به عنوان غایت حکومت نیز منظور می‌کند. (غایت دولت) آن نیست که عده‌ای از مردم را در یک سرزمین مشترک منزل داده یا رفع مزاحمت افراد را نسبت به یکدیگر بنماید، یا روابط و مناسبات عادی را بین آنان برقرار سازد. بلکه هدف دولت حل کلیه این مسائل و

مقاصد دیگری است. اما چنین اجتماعی بر پایه و اساس دوستی و محبت و وداد (فیلیا) قرار گرفته و هدف افراد آن زندگی کردن با یکدیگر باشد. از طرف دیگر غایت دولت در نظر گرفتن خیر و صلاح و تأمین سعادت و نفع افراد و خوشبختی و بهتر زیستن آنان است و بنابراین چنین اجتماعی نه فقط برای ادامه حیات افراد، بلکه به منظور انجام اعمال نیک و اجرای مقاصد عالیه بشری می‌باشد (عزیزی، ۱۳۴۵: ۱۱۸).

مصلحت در فلسفه سیاسی یونان باستان، به این دلیل جایگاه مهمی داشت که از یک طرف، با مفهوم دولت-شهر گره خورده بود و از طرف دیگر، فضیلت اخلاقی در مدینه تعریف می‌شد و بنابراین، فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق در طول هم معنا پیدا می‌کردند. فلاسفه یونان برای نخستین بار از مصلحت عمومی به عنوان ملاک سیاست بحث کردند و تحلیل نظام‌های سیاسی را بر آن اساس قرار دادند. هرچند فلسفه سیاسی فارابی تا اندازه زیادی در تداوم فلسفه سیاسی یونان قابل فهم است، ولی عنصر مصلحت عمومی در اندیشه سیاسی اسلامی در طول زمان رنگ باخت و فلسفه اخلاق و فضیلت اخلاقی، بدون ارتباط تنگاتنگ با فلسفه سیاسی، موضوعیت پیدا کرد (حقیقت، ۱۳۸۹: ۳۴).

در اندیشه سیاسی غرب، مصلحت از ابتدا در حوزه عمومی تعریف شد؛ چراکه مسیحیت، شریعت نداشت که مصلحت در آن حوزه نیز مطرح شود، همچنین در اندیشه سیاسی قدیم غرب سوال «چه کسی؟» حکومت کند، مطرح بود. اما در اندیشه سیاسی جدید غرب سوال «چگونه باید حکومت کرد». سعادت محوری اندیشه سیاسی یونان و تعریف سیاست و دموکراسی در محدوده دولت-شهر است که می‌تواند تفاوت اندیشه سیاسی کلاسیک و مدرن را آشکار نماید. حداقل پیش شرط‌های لازم برای تأمین مصلحت در جامعه مدرن، عبارت اند از: آزادی و برابری مدنی، تفکیک حوزه خصوصی و عمومی، مردم سالاری و رأی اکثریت، تکثرگرایی سیاسی و فرهنگ سیاسی مشارکتی. (حقیقت، ۱۳۸۹: ۳۵). با اینکه به اعتقاد برخی تعریف مصلحت عمومی مغشوش و جدال برانگیز است و حتی برخی آن را عنوانی برای

سرپوش گذاشتن بر روی سیاست های پنهان دولت‌ها می‌دانند، اما برخی هم سعی نموده‌اند تعاریفی از این مفهوم ارائه دهند.

۱. جمع عددی مصلحت‌های فردی: شماری از نویسندگان فرض گرفته‌اند که تفسیری کاربردی از مصلحت عمومی را می‌توان به سادگی با کنار هم گذاردن یا جمع عددی مصلحت‌ها و منافع فردی موجود در جامعه، به روشی کم و بیش مکانیکی، به دست آورد. برای نمونه، می‌توان به نظریات جرمی بنتام در این خصوص اشاره کرد. از دید وی، مصلحت عمومی چیزی جز حاصل جمع منافع فردی و خصوصی اعضای جامعه نیست. به دیگر سخن، نفع و مصلحت جامعه جدای از نفع و مصلحت خصوصی تک تک اعضای آن قابل ارزیابی نیست (راسخ و دیگران، ۱۳۹۰: ۵). نفع جامعه یکی از عام‌ترین سخنانی است که در متون اخلاقی عنوان می‌شود. جای شگفتی نیست که معنای آن اغلب گم می‌گردد. هنگامی که معنا داشته باشد، معنای آن چنین است: جامعه یک هیأت موهوم است که از اشخاص منفردی مرکب گردیده که به اصطلاح اعضای آن هستند. بنابراین نفع جامعه کدام است؟ پاسخ: حاصل جمع منافع افراد تشکیل دهنده‌ی آن. بدون درک نفع فرد، سخن گفتن از نفع جامعه بیهوده است. هنگامی گفته می‌شود که چیزی جهت افزایش یا پیش برد نفع یک فرد است که آن چیز در جهت افزایش یا پیش برد نفع یک فرد است که آن چیز در جهت افزایش حاصل لذت‌های آن فرد و یا در جهت کاهش حاصل جمع دردهای آن فرد مؤثر باشد (لنکستر، ۱۳۸۱: ۱۲۴). بنابراین، برای رسیدن به منافع عمومی باید منافع تک تک اعضای جامعه را با یکدیگر جمع زد و گفتگو درباره منافع و مصالح جامعه جز با جمع عددی منافع و مصالح تک تک اعضای آن قابل تصور نیست.

۲. مصلحت حیات جمعی: گروهی دیگر از نظریه پردازان مصلحت عمومی را به موضوعات و مسائلی مربوط می‌دانند که تمامی اعضای جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهند. و مصلحت عمومی

منافع مشترک افراد به مثابه اعضای جامعه است. این معنا از مصلحت بر دو پیش فرض بنا شده است: نخست، مصلحت عمومی به نحو پیشینی پاره‌ای موارد کلی و حداقلی را در بر می‌گیرد که به حیث جمعی زندگی انسان باز می‌گردد و نبود آن‌ها اصل حیات جمعی را تهدید می‌کند. دوم، در نتیجه پیش فرض نخست، مصلحت عمومی را باید منفعت مشترک همه اعضای جامعه گرفت (راسخ و دیگران، ۱۳۹۰: ۵). این معنا دارای دو وجه سلبی و ایجابی است که از یک سو مستلزم خودداری همه اشخاص از اعمالی است که حیات جمعی آن‌ها را به خطر می‌اندازد، مانند خودداری کردن از آلوده کردن محیط زیست. و از سوی دیگر مستلزم انجام کارهایی است که از سوی همه ضروری است، مانند برقراری نظم و امنیت.

۳. مصلحت حکومت: برخی از نظریه پردازان مصلحت عمومی جامعه را با مصلحت حکومتی یکی گرفته و از این رو، نظر و تشخیص مقام‌های ارشد حکومتی را بازتاب دهنده مصلحت عمومی می‌دانند. در این دیدگاه، مصلحت عمومی به طیف طرح‌های حکومتی محدود گردیده و دولت تجلی خیر و مصلحت عمومی و نماینده‌ی واقعی منافع همگانی قلمداد می‌شود. (پوچی، ۱۳۸۴: ۱۰۵) توماس هابز از اندیشمندانی است که از این فکر دفاع می‌کند.

ماکیاولی، به عنوان اولین متفکر سیاست مدرن، برای اتحاد جمهوری‌های ایتالیا، ارتباط ضروری سیاست و اخلاق را گسست و مفهوم «مصلحت دولت» را ابداع نمود. فضیلت (ویرتو) بر اساس مصلحت و شوکت دولت جمهوری تعریف می‌شود، نه برعکس (حقیقت، ۱۳۸۹: ۳۵). به اعتقاد ماکیاولی: «مایه عظمت شهرها، رفاه فرد نیست، بلکه خیر عموم است و خیر عموم، فقط در دولت‌های جمهوری واجد اهمیت دانسته می‌شود؛ زیرا آن گونه دولت‌ها هر کار را فقط برای خیر عموم به جا می‌آورند؛ حتی اگر برای این فرد یا آن فرد زیان‌بار باشد؛ زیرا عده کسانی که از خیر عموم سود می‌برند، به قدری زیاد است که می‌توانند آن کار را حتی برخلاف میل عده قلیل به انجام برسانند. عکس این امر در دولت پادشاهی روی

می‌دهد: بیشتر اوقات آنچه برای شاه سودمند است، به جامعه زیان می‌رساند و آنچه برای جامعه فایده دارد، برای شاه زیان‌بار است. در جامعه‌ای که حکومت استبدادی جای آزادی را می‌گیرد، کوچک‌ترین شری که از این جابجایی پدید می‌آید، این است که آن جامعه دیگر پیشرفت نمی‌کند؛ نه ثروتش افزایش می‌یابد و نه قدرتش؛ و در بیشتر موارد، جامعه در سراشیب زوال می‌افتد» (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۱۹۹).

از میان این تعاریف تعریف سوم شباهت بیشتری با تعریف مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه خصوصاً در دوره‌ی جمهوری اسلامی ایران دارد. در اندیشه سیاسی شیعه اگر حکومتی مشروع باشد و مورد تأیید علمای دینی باشد، تصمیمات دولت مظهر خیر و مصلحت عمومی تلقی گردیده، و باید از آن حمایت کرد. در اندیشه سیاسی امام خمینی که مظهر عملی آن حکومت جمهوری اسلامی تحت رهبری ولایت مطلقه فقیه است، این حکومت بهترین و مشروع‌ترین نوع حکومت در زمان غیبت است و اختیارات ولی فقیه با اختیارات پیامبر یکی است. و تصمیمات رهبر و مجمع تشخیص مصلحت نظام که در قالب مصوبات مجمع و حکم حکومتی تجلی می‌یابد نماد خیر و مصلحت عمومی است.

فصل سوم:

سیر تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی علمای

معاصر (از صفویه تا به امروز) شیعه

۳-۱- مقدمه:

مصلحت در جامعه اسلامی و خصوصا از دیدگاه علمای شیعه خیر و منفعتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد، و هم مربوط به آخرت. این تعریف بین همه علمای اسلام مشترک است، اما گاهی تفاوت‌هایی نیز مشاهده می‌شود که تحول معنایی آن را در هر دوره نشان می‌دهد. دوره‌ی معاصر اندیشه‌ی سیاسی شیعه که از دوره‌ی پیشامشروطه یعنی (دوره‌ی صفویه) آغاز می‌شود، تا دوره‌ی پهلوی، و دوره‌ی جمهوری اسلامی ایران ادامه می‌یابد، شاهد تحولات بسیاری در حوزه مفاهیم بوده است. بررسی هرگونه تحول مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی معاصر شیعه مستلزم تحقیق در خصوص تحول و تصور نسبت

میان دین و عالمان دینی و سیاست در جامعه شیعی است. و بی شک یکی از عوامل تحول مفاهیم شیعی بحث اسلام سیاسی است.

در اینجا ابتدا اشاره کوتاهی به مفهوم اسلام سیاسی می‌کنیم. اسلام سیاسی ناظر به جریانی است که اسلام را ذاتا سیاسی می‌داند و بر اساس چنین مناطی بر آن است که هرگونه اجرای شریعت و تحقق اهداف اسلام لاجرم منوط و مربوط به تشکیل «حکومت اسلامی» است. به دیگر سخن اسلام سیاسی همان جریانی است که مرجعیت دین را در زندگی سیاسی و اجتماعی به رسمیت می‌شناسد و می‌کوشد این مرجعیت را از طریق حکومت اسلامی تحقق بخشد. (حسینی، ۱۳۹۶: ۴۴) و با سیاسی شدن اسلام و باز شدن دست مراجع دینی، شرایط برای مصلحت‌اندیشی و صدور احکام حکومتی که مبنای آن مصلحت است باز شد. علمای شیعه هم همواره به دنبال سیاسی کردن اسلام و تشکیل حکومت اسلامی بوده‌اند، که می‌توان این گرایش را ابتدا به صورت بی تفاوتی نسبت به قدرت، سپس تلاش برای تقسیم سهم قدرت میان شاه و فقها از طریق مکانسیم نظارت فقهی بر حاکمان و در آخر تلاش برای تصاحب کامل قدرت که در قالب یک انقلاب سیاسی (انقلاب جمهوری اسلامی ایران) است. در ادامه این روند را از دوره‌ی صفویه بررسی می‌کنیم.

برخی گمان می‌کنند که مصلحت در فقه امامیه، جایگاهی ندارد و فقه المصلحه یا فقه الضروره، برای نخستین بار در کلمات امام خمینی (ره) مطرح شده است، ولی این توهم باطل است؛ زیرا اصطلاح مصلحت و زیر مجموعه‌های آن از جمله مصلحت اسلام، مصلحت مسلمین، مصلحت مشتری، مصلحت زوجه و ... در منابع فقهی شیعه فراوان ذکر شده است (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۰۲) اما با توجه به دور بودن شیعه از حکومت در طول تاریخ، شیعیان درگیری کمتری با حکومت و مسائل مربوط به آن داشته و در طول سده‌های متمادی پاسخگویی به پرسش‌ها و نیازهای مؤمنان به شریعت را بر عهده داشته و با محور قرار دادن افراد یا گروه‌های محدود، عملا پای خویش را از محدوده‌ی فقه فردی به حوزه‌ی پاسخگویی به

دیدگاه‌های کلان در حوزه‌های نظام‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ...، نگذاشته بود و تنها در سال‌های اخیر با موضوعات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به شکل عملی درگیر شده است. اگرچه فقه سیاسی شیعه در عصر صفوی، تجربه عملی حکومت را به گسترده‌ترین شکلی در دوره غیبت تجربه کرد، اما زوال صفویه از نهایه شدن این تجربه ممانعت ایجاد کرد و شیعیان مجدداً در موقعیت نامناسبی قرار گرفتند. دومین فرصت تاریخی که برای شیعه فراهم می‌آید، دوره حاکمیت قاجار است. در این دوره، اگرچه زمینه مساعد چندان فراهم نیست و به ویژه از حیث نظری حکومت نگاهی متفاوت با صفویه، به فقهای مآذون دارد، اما مشاهده می‌شود که در هردو سطح نظری و عملی علما وارد سیاست می‌شوند و سعی می‌کنند تا حد امکان از این ظرفیت بهره‌برداری کنند. در دوره‌ی قاجاریه با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و کوشش‌های عباس میرزا برای اصلاحات در دارالسلطنه‌ی تبریز، ایران در آستانه دوران جدید قرار گرفت و از پی آمدهای آن پدیدار شدن شکاف‌هایی در نظام سنت قدمایی، سستی گرفتن ارکان سلطنت مستقل و تکوین آگاهی نوآیین ایرانیان بود و این آگاهی نیازمند تدوین نظام جدیدی از مفاهیم بود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۱).

مصلحت یکی از این مفاهیم بود که مهمترین ضابطه‌ی احکام حکومتی و مشارکت مردم در حکومت برای نیل به آن است که فقیهان شیعه به آن پرداخته‌اند و در پی شرح و تبیین مصلحت و رابطه‌ی آن با حکومت پرداخته‌اند. در این بخش در پی آنیم که مفهوم مصلحت و رابطه آن با حکومت را از دیدگاه فقهای معاصر شیعه بررسی کنیم. این بررسی تحت عنوان نسبت حکومت و مصلحت در اندیشه‌ی علمای سیاسی شیعه بررسی می‌شود زیرا تشخیص مصلحت در زمان فقدان حکومت شرعی هم امکان پذیر است، اما برای کاربردی شدن و ضمانت اجرا داشتن حکم مصلحتی، باید حکومت مشروعی باشد که در رأس آن فقیه باشد یا دست کم حاکمی که از فقیه‌ی اذن حکومت دارد، حکومت داشته باشد. تحول مفهوم مصلحت در واقع متأثر و معلول تحول مفهوم حکومت در اندیشه سیاسی معاصر شیعی است.

۳-۲- نسبت حکومت و مصلحت در اندیشه‌ی سیاسی علمای شیعه در عصر صفوی

۳-۲-۱- مصلحت و حکومت در اندیشه محقق کرکی

شیخ نورالدین ابوالحسن علی بن حسین بن عبدالعال عاملی کرکی، معروف به محقق کرکی از بزرگان تفقه در عصر صفوی است که به دلیل تشکیل حکومت اسلامی، در بحث از مصلحت به ابعاد عینی آن توجه درخور نموده است (افتخاری، ۱۳۹۲: ۱۰). در دوره صفویه علما و روحانیون نوعی مقبولیت نسبی برای حکومت سلطنتی قائل بودند و همکاری‌های متعددی با سلاطین صفوی داشتند؛ زیرا در این دوره فضای مناسبی برای شیعیان و علمای شیعه به وجود آمده بود و سلاطین صفوی حمایت وسیعی از علمای شیعه به عمل می‌آوردند که این مسئله زمینه را برای رشد و گسترش اسلام و بستر سازی برای عمل به قوانین و احکام فقهی شیعه و نظریه پردازی علمای شیعه در مورد مسائل فقهی مختلف بهبود بخشید. محقق کرکی از جمله بزرگان فقهای شیعه در عصر صفوی است که توانست حضوری آشکار در دستگاه حکومتی صفویه داشته باشد و بدین ترتیب به الگوی عملی مرجع، برای سایر فقهای این دوره تبدیل شود. در اندیشه و عمل محقق کرکی در مورد مفهوم مصلحت، مهمترین مسأله توجه فقیه به مصالح عمومی است که در بحث از «مصلحت و حکومت» تاثیر گذار بوده است.

۳-۲-۲- توجه به مصالح عمومی:

محقق کرکی با توجه به موقعیت ویژه‌ای که یافته بود، تلاش کرد که موضوع «مصالح عمومی» را که به طور طبیعی امری در حوزه حکومتی ارزیابی می‌شد، وارد حوزه مسائل فقهی کند. برای این منظور به اصل حکومت، به مثابه یک امر دینی، و به نظریه «ولایت فقیه» در عصر غیبت توجه و تأکید می‌کند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۵۸).

او در «صلاه الجمعة» تصریح می‌کند: «فقهای شیعه بر این نکته اتفاق نظر دارند که فقیه عادل، امامی جامع‌الشرایط برای صدور فتوا که از او به مجتهد تعبیر می‌شود، از جانب ائمه هدی، در زمان غیبت در

تمام مواردی که امام (ع) در آن نیابت دارد نایب هستند...؛ پس او می‌تواند به هنگام نیاز مال کسی را که از ادای حقوقش سر باز می‌زند، بفروشد. او بر اموال غایبان، کودکان، سفیهان و ورشکستگان و هرآنچه برای حاکم مشخص شده از سوی امام (ع) ثابت است، ولایت دارد» (کرکی، ۱۴۰۹: ۱۴۲). لذا کرکی نخست حکومت را در ذیل تکالیف دینی مطرح ساخته است و پس از آن تأکید می‌کند که نصب صورت پذیرفته در تمام امور شرعی، و از آن جمله حکومت، جاری است. «پس گمان نشود که فقیه فقط برای صدور حکم و فتوا منصوب شده است...، نصب صورت پذیرفته شده از سوی ائمه (ع) در تمام امور شرعی است» (کرکی، ۱۴۰۹: ۱۵۳). معنای عبارت بالا آن است که محقق کرکی قائل به این بود که فقیه به علت اذنی که دارد، باید نسبت به مصالح عمومی حساس باشد، و وظیفه مهم او در سطح اجتماع آن است که «مصلحت مردم چه در بعد کلی و چه در ابعاد جزئی‌تر، حیات اجتماعی را تأمین کند» (کدیور، ۱۳۷۹: ۱۰۷). ورود همین ملاحظه به اندیشه کرکی است که نشان می‌دهد که حکومت به عنوان نهادی که متولی تحقق این رسالت است، توسط فقیه جامع شرایط هستند، به کلام معصوم (ع) ضروری می‌سازد. نتیجه آنکه محقق کرکی مفهوم مصالح عمومی را از حکومت‌ها که برای توجیه سیاست‌هایشان به کار می‌بردند گرفته و وارد فقه سیاسی شیعه می‌کند و این اقدام نشان می‌دهد تشیع ظرفیت حکومت کردن را دارد و تأمین مصالح عمومی از وظایف نواب امام معصوم در زمان غیبت و پس از آنها ولی فقیه جامع شرایط است.

همزمان، محقق کرکی حوزه‌ی مصالحی که باید توسط ولی فقیه توجه شود، توسعه می‌دهد و بدین ترتیب مجال را برای وجود سلاطین به عنوان متولیان امور عرفی تنگ می‌کند. با مراجعه به کتب محقق، یعنی «جامع المقاصد» و «رسائل» مشخص می‌شود که ایشان تمامی حوزه‌های اصلی و فرعی حیات اجتماعی یک فرد مسلمان را اعم از امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، زکات، خمس، اقامه نماز جمعه، اجرای حدود، تصرف در اموال عمومی و...، به نوعی مرتبط با حکم نایب امام معصوم (ع) در زمان غیبت

می‌داند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۵۹). پس محقق کرکی مفهوم مصلحت را بسیار گسترده می‌داند و مواردی زیادی را در آن جای می‌دهد.

بر این اساس، در دوره صفویه نه تنها تلاشی برای تأسیس یک نظریه حکومتی جدید در حوزه اندیشه سیاسی شیعه ارزیابی نمی‌شود، بلکه با مراجعه به دیدگاه بزرگان این دوره مشخص می‌شود که اثبات ولایت فقیه همچنان موضوعیت دارد و در واقع «مصلحت سنجی» به معنای قبول حکومت جور در این دوره معنا و مفهومی ندارد؛ لذا همه فقها اندیشه آرمانی تشیع را همچنان قبول دارند و تبیین می‌کنند. به عبارت دیگر، نظریه‌ای به عنوان «سلطنت مشروعه» موضوعیت ندارد و آنچه در سطح نظری محور است، همان «ولایت فقیه» است. اما در سطح عملی، با توجه به بهبود نسبی که در شرایط حاصل آمده، مصالح عملی نزد فقهای شیعه اهمیت بیشتری یافته بود و تلاش کردند که از فرصت و امکانات حاصل شده بیشترین بهره را ببرند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۵۷). به عنوان نمونه، محقق کرکی در جامع المقاصد، همکاری با دولت جور را حرام می‌داند، مگر در صورتی که این همکاری امکان امر به معروف و نهی از منکر را فراهم سازد، و قید می‌کند که شخص باید یقین داشته باشد که در صورت پذیرش همکاری دولت جور، قادر به امر به معروف و نهی از منکر است و باید بداند که قبول مناصب در دستگاه جور، متضمن همکاری با او در کارهای حرام نیست (افتخاری به نقل از کرکی، ۱۳۸۴: ۳۵۷).

نتیجه آن که اندیشه‌ی فقهای دوره صفویه، از جمله محقق کرکی حول محور ولی فقیه می‌گردد و در عمل جایی برای سلطنت عرفی باقی نمی‌ماند و حکم اصلی همان فقیه جامع الشرایط است که توسط نسب عام ائمه در همه امور شرعی و عرفی و برنامه‌ریزی و تلاش برای تامین مصالح خرد و کلان بر عهده او است. در این دوره علمای دیگری همچون فیض کاشانی، محقق سبزواری، علامه مجلسی، آیت الله بهبهانی به مفهوم مصلحت پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند با توجه به شرایط مناسب پدید آمده در راستای صلاح امور مسلمانان بکوشند که نظریات فقهای ذکر شده قابل توجه است اما تمامی مطالب بیان شده بر

محوریت اندیشه و عمل فقیه نام آور این دوره «محقق کرکی» که در بالا به صورت مختصر اشاره کردیم، قرار دارد و سایر دیدگاه‌ها به گونه‌ای شرح و توضیح اصولی را شامل می‌شود که محقق کرکی به آن‌ها اشاره کرده است.

۳-۳- نسبت مصلحت و حکومت در اندیشه سیاسی علمای شیعه در عصر قاجار

دوره‌ی حاکمیت قاجار بر خلاف دوازده سده‌ی قبل که فقهای شیعه به دو گروه اخباری و اصولی تقسیم می‌شدند، ولی در این مقطع اصولیان شیعه بر جامعه‌ی علمی و دینی ایران حاکم شدند که موجب شد، علما مجال اجتهاد در امور عرفیه را پیدا کنند (میرقان، ۲۰۰۳: ۱۴۶). دوره حاکمیت قاجار از حیث میزان اختیارات و حضور فقها در سطح نظریه‌پردازی و حکومت قابل مقایسه نیست. در این دوره، اگرچه زمینه مساعد چندان فراهم نیست و به ویژه از حیث نظری حکومت نگاه متفاوتی با صفویه، به فقهای مأذون دارد، اما مشاهده می‌شود که در هر دو سطح نظری و عملی، فقها وارد عرصه سیاست می‌شوند و سعی می‌کنند تا حد امکان از این ظرفیت بهره برداری کنند. از طرف دیگر، نفوذ فرهنگ و تمدن غربی، تحول بزرگی را در ایران پدید آورد و تعارضات فکری و عملی بسیاری را برای اندیشمندان و فقهای شیعه مطرح کرد، که اصل تفکر دینی را در معرض تهدید قرار می‌دهد؛ لذا اولویت عملکرد فقها نسبت به قبل تغییر کرده است و شاهد سیاست‌های جدیدی می‌باشیم؛ سیاست‌هایی که ویژگی بارز آنها دو چیز است: اول، اشتراک و ثبات در حوزه نظر؛ دوم، تنوع برداشت در حوزه عمل. پس می‌توان ادعا کرد مفهوم مصلحت در این دوره هم تابع الگوی سلطنتی نشده و همچنان سلامت نظری خود با التزام به حکومت ولی فقیه را حفظ کرده است، اما در حوزه عمل الگوهای متفاوتی دیده می‌شود.

پس از فروپاشی سلسله صفویه در سال ۱۱۳۵ ق، با توجه به اقتدار این سلسله، به معنای شروع دوره-ای از هرج و مرج و آشوب بود که موجب نارضایتی مردم شده بود. از فردای فروپاشی صفویه کشور موجب تاخت و تاز افغان‌ها قرار گرفت (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۸۴). دوره سیطره‌ی افغان‌ها دوره‌ای پر از مصیبت و

تاریکی برای ایران بود که از جمله آن واگذاری بخش زیادی از اراضی تحت حاکمیت ایران در دوره صفویه به عثمانیان، بروز بیماری، قحطی، توقف آبادانی، پیدایش پدیده‌ای چون راهزنی، تبعیض نژادی و .. که همگی حکایت از چپاول ایران توسط افغانه داشت. نتیجه آن که دوره هفت ساله حکومت افغانه را باید دوره زوال مصالح عمومی یاد کرد (راوندی، ۱۳۵۶: ۴۳۰-۴۴۰). پس از پایان حکومت افغانه نادر شاه توانست سلطنت مقتدر خویش را با شعار امنیت که مهمترین نیاز آن دوره بود تاسیس کند. و عملاً نشان داد که مصالح دنیوی مردم را به مصالح دینی ترجیح می‌دهد. زیرا وی بنیاد حکومت را بر دین نگذارده بود و به دنبال تاسیس یک حکومت موروثی به سبک ایرانی بود که به طور طبیعی در آن نه مفهوم محوری «مصلحت عمومی» بلکه «مصالح خاندان سلطنتی» محوریت داشت (جعفریان، ۱۳۷۵: ۸۲۰-۸۳۲). لذا مشاهده می‌شود که دستاورد سلطنت افشاریه برای ایران خرابی و زوال فراگیری بود و لذا نارضایتی و آشوب در سالهای پایانی افشاریه، مجدداً جامعه ایرانی را در بر گرفت، قتل نادرشاه به معنای فروپاشی کل حکومت بود و پس از آن حکومت زندیه به رهبری کریم خان زند که مدت کوتاهی بر ایران حکومت کرد همان سیاست های پیشین دنبال می‌شود لذا این سلسله نیز با ناکامی در تحصیل مصالح عمومی سقوط می‌کند. بدین ترتیب بستر مناسب برای تأسیس سلسله قاجاریان فراهم می‌شود (راوندی، ۱۳۵۶: ۴۴۷).

سلسله قاجار آغاز ایران مدرن است زیرا توانستند مدت زمان طولانی بر ایران حکومت کنند و تشکیلات استواری بنیاد گذارند. اما به دلیل سیاست‌های غلط که عمدتاً حول محور شخص شاه و خاندان سلطنتی بود و توجهی به مصالح عموم مردم نداشت نتوانست به اقتدار ظاهری هم دست پیدا کند. به دلیل نتایج نامطلوب عملکرد این سلسله و آشنایی با غرب جریان‌های معارضی در داخل کشور شکل گرفت.

بدین ترتیب آغاز سلطنت قاجار را باید دوره‌ای تازه در تاریخ ایران ارزیابی کرد که در آن شاهد طرح دیدگاه‌های جدید در خصوص مصلحت توسط فقهای شیعه می‌باشیم. برخی از فقهای دوره قاجاریه پس از تجربه دولت صفوی چون شرایط پدید آمده را مساعد نمی‌دیدند، برای هدایت امور و جلوگیری از انحراف

آن استراتژی کنترل به منظور جلوگیری از انحراف را در پیش گرفتند که از جمله اقدامات آن ها این بود که، برخی مبانی نظری حکومت مشروع را پردازش کردند و با ارائه مستند و صریح نظریه ولایت فقیه توانستند جریان فکری را نسبت به این مهم حساس نگاه دارند و از جانشینی سلطنت به جای آن ممانعت به عمل آورند. در این ارتباط عملکرد فقیه نام آور، ملا احمد نراقی در خور توجه است که در بحث از ولایت فقیه با اشاره به تساوی اختیارات حکومتی ولی فقیه با اختیارات پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع)، در واقع این نظریه را به کامل ترین صورت عرضه کرد و بر نفی «نظریه سلطنت مشروعه» تأکید نمود. ارتباط بحث ولایت فقیه و مصلحت در این است که ولایت یعنی حق دخالت در ضرورت ها و مصلحت ها، و فقیه هم یعنی کسی که به علوم اسلامی آگاه است، و کسی که این دو ویژگی را دارد برای جامعه اسلامی تصمیمی نمی گیرد که به زیان آن باشد. وقتی هم که اختیارات ولی فقیه هم سنگ اختیارات پیامبر (ص) باشد، پس می تواند هر جا که به مصلحت جامعه ی اسلامی باشد حکمی صادر کند و آن حکم لازم الاجرا است. از دیگر مصادیق مهم این دوره می توان به دیدگاه علامه نائینی به صورت مفصل تری اشاره داشت (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۹۱).

۳-۳-۱- ملا احمد نراقی و بحث ولایت فقیه و مصلحت

ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ ق) از جمله فقهای برجسته دوره قاجاریه، که در بحث از ولایت فقیه در دوره غیبت با بیان تایید اختیارات وسیع برای فقیه که آن را همسنگ اختیارات پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) می داند، در واقع از سایر فقهای هم عصر و پیشین خود متمایز می شود. همین نظریه است که متعاقباً نزد امام خمینی (ره) پردازش می شود و مبنای نظری حکومت اسلامی قرار می گیرد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۰۱). مهم ترین تمایزی که در مباحث حضرت امام و مرحوم نراقی دیده می شود، بحث لزوم حکومت اسلامی و

ضرورت تشکیل آن و وظایف فقها و مردم در اقدام به تشکیل حکومت می‌باشد که در مباحث مرحوم نراقی دیده نمی‌شود.

با این حال او در زمان خود قادر به عملیاتی کردن این نظریه نشد و لذا اندیشه سیاسی این فقیه، نیز در دو بعد بیانی و عملیاتی، عالم نظر و عمل، تجلی می‌یابد که عنصر مصلحت را در هر دو بعد می‌توان مشاهده کرد. برای درک این معنا بررسی ارکان اصلی نظریه نراقی و راه حل پیشنهادی او برای دوره ای که تاسیس حکومت ولایت فقیه عملاً میسر نیست ضروری می‌نماید (افتخاری، ۱۳۸۴، ۴۰۱).

رکن اول: ولایت؛ ملا احمد نراقی برای بررسی مبسوط و درخور موضوع «ولایت فقیه» که به نظر ایشان، بنیاد حکومت اسلامی، در عصر غیبت را تشکیل می‌دهد، بخش مستقلی را در کتاب «عواید الایام» به این موضوع اختصاص داده است و بدین ترتیب، سنت علمی تازه‌ای را پدید می‌آورد که هدف از آن انسجام بخشی به مباحث ولایت فقیه و خروج آن از بررسی‌های پراکنده و در ذیل ابواب مختلف است. در همین کتاب است که نظریه «ولایت مطلقه» را به تصریح می‌آورد (نراقی، ۱۳۶۰: ۵۰) و سپس متوجه عصر غیبت می‌شود و به اصل نفی ولایت، مگر توسط امام معصوم توجه می‌کند: «اصل فقهی (در دوره غیبت) بر این است که کسی بر کسی ولایت ندارد، مگر آنکه خدا یا پیامبر (ص) و یا یکی از ائمه (ع) این ولایت را، آن هم در امور خاصی به عهده ایشان گذاشته باشند... اولیا و حاکمان (عصر غیبت با ملاحظه بالا) بسیارند، که از آن جمله اند: فقیه عادل نسبت به عموم مردم» (نراقی، ۱۳۶۰: ۱۳).

در این مقام، ادله نقلی و عقلی که نراقی ذکر می‌کند، مبتنی بر این نکته‌هاست: اولاً، امر حکومت با ماهیت حیات انسان آمیخته است و لذا مصلحت او مقتضی است که خدای متعال نسبت به آن پاسخ مناسب ارائه داده باشد؛ ثانیاً، ولی فقیه با رعایت شرایطی، که برای او ذکر شده، بهترین فردی است که می‌تواند نسبت به تامین این مصالح قیام کند (نراقی، ۱۴۱۷: ۲). با این حال نراقی نسبت به شرایط و مقتضیات زمانی نیز حساس بود و لذا مشاهده می‌شود که همکاری با گروهی از سلاطین صرفاً با توجه به

«مصلح عامه» و تا آن جا که به ارتکاب معصیت و اضرار به غیر منتهی نشود، همچون فقهای پیشین امری مجاز و ضروری می‌خواند؛ به عبارت دیگر، توسعه اختیارات فقیه در عصر غیبت و تاکید بر عدم مشروعیت حکومت‌های اغتصابی، به هیچ وجه مانع از آن نمی‌شود که وی عالم واقع را نادیده بگیرد و از پاسخ به این سوال که «اگر امکان و زمینه لازم برای تاسیس حکومت ولی فقیه فراهم نیامد، چه باید کرد؟» خودداری ورزد. به همین دلیل است که ذیل رکن دوم شاهد آن هستیم که نراقی مفهوم «سلطان مقلد» را طرح می‌کند که با توجه به محور اصلی حکومت، یعنی عدالت، توجیه پذیر و مستحق همکاری است. در همین راستاست که با فتحعلی شاه رابطه‌ای خاص را پی می‌ریزد که از این طریق بتواند به اصلاح پادشاه و تأمین منافع مردم از ناحیه حضور و نفوذ خود در حکومت نائل آید. از این بعد، نراقی کارنامه درخشانی دارد که محور اصلی آن «مصلح عامه» است (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۰۲). «نراقی که به گفته لسان الملک سپهر از جمله رهبران مذهبی نیز بوده که فتوای جهاد ضد روسیه در جنگ‌های نخست را داده و به گزارش ویلوک^۱ در جنگ‌های دوم با کفن شرکت کرده است...» (حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۳). بدین ترتیب، نراقی قائل به دو اصل مکمل همدیگر بوده است. اول، اثبات ولایت مطلقه فقیه در عصر غیبت و نامشروع بودن سایر حکومت‌ها؛ دوم، تجویز حمایت و همکاری با سلطان مقلد در زمانی که استقرار عملی نظام ولایت فقیه میسر نیست. آن چه این دو اصل را به هم پیوند می‌دهد «مصلح عامه» است؛ لذا نراقی در چارچوب شرع و به دلیل منافع عمومی مردم چنین همکاری را مجاز می‌داند. بی توجهی به همین اصل ساده است که برخی از محققان را به آنجا رهنمون شده است که برای نراقی دو نظریه مختلف را قائل شوند؛ بدین معنا که وی یک نظریه تخصصی دارد که در «عواید الایام» ویژه مخاطبانی خاص آورده و یک نظر عمومی که در سایر آثارش تجلی یافته است (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۰۳).

«نراقی برغم چنین موضع سخت دوستانه‌ای در برابر فتحعلی شاه و عباس میرزا، هنگام بحث نظری

پیرامون حکومت و حدود مسئولیت آن و صفات و ویژگی‌های فرمانروای شایسته هرگز در بیان باور خود

¹ willock

در نامشروع شناختن حکومت جز حکومت فقیهان عادل و شایسته درنگ نکرده است... تاکنون دو جنبه بسیار متفاوت و تقریباً متناقض در سخنان نراقی در مورد برخورد با مسئله مشروعیت حکومت پادشاهان معاصر وی آشنا شدیم...؛ از بررسی نوشته‌های نراقی چنین به دست می‌آید که وی در هنگام پدید آوردن نوشته‌ها خوانندگانی ویژه و مخاطبانی گوناگون را در اندیشه داشته و تفاوت آشکار در شیوه برخورد وی با مسائلی ویژه، مانند حکومت، یکسره زائیده تفاوت مخاطبان بوده است. از این رو در برخی کتاب‌های خود سعی داشته به مردم زیر سلطه فتحعلی شاه بگوید که پادشاهی خوب، دادگر و برای مسلمانان ایران سودمند است. ولی در کتاب‌های دیگرش مانند عوائد که برای دانش پژوهان علوم دینی نوشته شده، خود به خود شیوه سخن نراقی دگرگون شده» (حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۷-۳۳۸ و ۳۴۱-۳۴۲).

با توجه به تفسیری که آمد، معلوم می‌شود که ادعای حائری صرفاً در شیوه بیان مطلب می‌تواند صحیح باشد و در خصوص ایده و اصل محتوای بیان، چنین مدعایی صحت ندارد؛ چرا که در هر دو اثر اصل بر نفی مشروعیت بوده و تنها عامل «مصالح عامه» است که به عنوان عامل تخصیص در نظریه حکومت اسلامی مطرح است. علت تأکید بر این تخصیص نیز تصویری است که نراقی از حکومت ارائه می‌دهد. بزعم وی بنیاد حکومت اساساً بر مصالح جمعی استوار است و نیازهای انسان در زندگی اجتماعی مقتضی است که حکومت شکل بگیرد؛ لذا این مهم در هر سطحی محقق شود که با عدالت نسبت و سنخیتی داشته باشد، شایسته توجه و در خور تأمل است و نمی‌توان یکسره آن را رد و نفی کرد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۰۴).

«پس باید دانست که خداوند حکیم و متعال انسان را اساساً مدنی الطبع خلق کرده است؛ لذا در زندگی و گذران معاشش نیازمند دیگران است و بدون این همکاری اجتماعی رفع نیازمندی‌هایش را نمی‌تواند بکند...؛ پس انسان اصولاً حیاتی اجتماعی دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت» (نراقی، بی تا: ۴۵).

نتیجه آن که نراقی در بحث از حکومت، با بیان اصل «عدالت»، به عنوان محور اصلی مشروعیت، به تصویری جدید از سلطنت دست می‌یابد، که اگرچه مطابق با الگوی اصلی حکومت نزد شیعه، یعنی

حکومت مبتنی بر ولایت فقیه نیست؛ اما بنا به مصالح عمومی که از ناحیه این حاکم تأمین می‌شود، تحمل پذیر است؛ در این مقام است که ایده «سلطان مقلد» را عرضه می‌دارد. یعنی سلطانی که اگرچه به اقتضای الگوی اولیه، موضوع نصب الهی نیست، ولی چون در سیاست و رفتار از فقهای جامع الشرایط تقلید می‌کند، در مسیر عدالت قرار دارد. توجیه وی برای این دیدگاه آن است که عدالت، به عنوان رکن اصلی حکومت، دارای مراتبی است که در این میان «پادشاهان مقلد» قادر به اجرای رتبه‌ای از آن باشند و به همین دلیل از دیگران متمایز می‌شود و می‌توان به همکاری با ایشان برای بهبود شرایط امید بست. پس اگر بتوان به نوعی در اعتقادات، اخلاقیات و رفتار او اصلاحی پدید آورد، همکاری با او جایز شمرده خواهد شد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۰۴).

نهادمند شدن مصلحت؛ در دوره ی قاجار: دوره ناصرالدین شاه از سلسه قاجار که حدود نیم قرن از تاریخ کشور ما را در بر می‌گیرد، از نظر تحولات سیاسی و اجتماعی و به خصوص راه یافتن افکار جدید به کشورمان اهمیت زیادی دارد و ریشه بسیاری از نهادها و مؤسسات مدرن امروزی در این دوره قرار دارد (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۱). از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی و تحول مفاهیم، عصر ناصری (دوران حکومت ناصرالدین شاه قاجار) دوره ای مهم در تاریخ ایران بود و در همین دوره، به تدریج، با بحث های جدیدی که درباره ی ضرورت اصلاحات، شیوه‌های حکومتی و مفاهیم جدید در گرفت، گسل‌های ژرف و بی‌سابقه‌ای در نظام مفاهیم ایجاد شد (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۷۱). در عصر ناصری با تقویت موضع برخی از روحانیون منتقد، و اقبالی که به نظریه حکومت جور می‌شد، شکاف میان ملت و دولت ژرفای بیشتری پیدا کرد. ناصرالدین شاه برای از میان برداشتن این شکاف دستور داد تا مجلسی عالی به نام «مصلحت‌خانه» وضع شود و دستور داد تا هر کسی نظری در شیوه‌های اصلاح امور داشته باشد، به آن انجمن مراجعه کند و اگر نظری صائب داشته باشد به مورد اجرا گذاشته شود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۶). این مجلس در سال ۱۲۷۶ تأسیس شد و (مشورت خانه عامه دولتی) نیز نامیده می‌شد. ناصرالدین شاه به همراه فرمان تأسیس این

مجلس، کتابچه قواعد (نظامنامه) آن را نیز صادر کرد (عبداللهی، ۱۳۹۰: ۲). وی در قسمتی از فرمان خود آورده است: «مقرر فرمودیم که مجلس دیگری از کاگزاران تجربه آموخته منعقد شود تا در اموری که متضمن صلاح دولت و ازدیاد آبادی مملکت باشد مشاوره و گفتگو نمایند و همچنین اذن عمومی دادیم که هر یک از چاکران حضرت و عقلای مملکت و صاحبان افکار صائبه، آنچه برای منافع مملکت و صلاح امور خلق و تدبیر نموده باشند، در آن مجلس حاضر شده و در حضور رئیس مجلس تقریر و بیان نمایند» (آدمیت، ۱۳۵۱: ۵۹). ریاست مصلحت خانه با «عیسی خان اعتمادالدوله» بود و اعضای آن عمومی‌تر از مجلس شورای دولتی بودند و حتی مستوفی، ملا و نویسندگان هم در بین اعضای آن دیده می‌شد (مستوفی، ۱۳۶۰: ۹۲). گرچه اعضای مجلس از طرف دولت منصوب شده بودند، اما در عین حال هرکدام از «عقلای» ملت آزاد بود که هر تدبیر و مصلحتی که در صلاح امور مملکت به فکرش می‌رسد را به مجلس عرضه دارد و مجلس مکلف به بررسی آن بود. این مسئله در فرمان شاه نیز تصریح شده بود. روشن است که این امر در بی تجربگی شاه و دولتمردان آن دوره بوده است و گرنه ارائه راهکار از طرف شهروندان عادی و غیر مسئول برای اداره مملکت امکان پذیر نبود.

مصلحت خانه ۲۵ عضو داشت و تصمیمات آن با رأی اکثریت بود. بعد از اینکه به تصویب شاه می‌رسید، جهت اجرا به شورای دولتی ارائه می‌گردید (امانت، ۱۳۸۳: ۴۷۰). از لحاظ نظری همه چیز مرتب به نظر می‌رسید، ولی چون تجربه‌ای وجود نداشت و اغلب افراد حکومتی درک درستی از مجلس و مشورت خانه و وظایف آن نداشتند و شخص شاه نیز تلقی خاص خود را از مجلس داشت، در عمل کاری از دست این مجلس بر نمی‌آمد و نتوانست تحولی در اداره مملکت به وجود بیاورد (عبداللهی، ۱۳۹۰). گرچه ناصرالدین شاه به ظاهر برای انجام اصلاحات تلاش‌هایی می‌کرد اما خود او هم به آن‌ها پایبند نبود و امیر کبیر را که در زمان او صدر اعظم بود و به دنبال اصلاحات بود را کشت. اما تغییراتی که در زمان او انجام شد، مانند تأسیس مدرسه دارالفنون و آشنایی ایرانیان با غرب، اندیشه تغییر حکومت و لزوم حکومت قانون را نیرو

بخشید و پس از کشته شدن ناصرالدین شاه به دست میرزا رضای کرمانی، کوشش بیشتر در روند مشروطه خواهی را سبب شد و سرانجام با تلاش مشروطه خواهان به پیروزی رسید.

از دیدگاه تاریخ اندیشه در دوره اسلامی، مشروطیت ایران تحولی مهم در تاریخ فهم دینی در اسلام نیز بود. مشروعیت مشروطیت در محدوده‌ی حکومت جور، که آیات نجف از آن دفاع کردند و جواز تبدیل شرع به مجموعه‌ای از قانون‌های مدون و قابل تفسیر با توجه به نظریه‌های حقوق جدید، دو دیدگاه نو آیین در جهان اسلام، به ویژه اسلام شیعی، بود که تحولی بی‌سابقه در فهم اسلام ایجاد می‌کرد. این تحول، از دیدگاه تاریخ اندیشه و تحول مفاهیم، که موضوع بحث ماست، راه را بر بسیاری از بحث‌هایی که فاقد معنای محصلی هستند، و نیز کاربرد مفاهیمی که مضمون آن‌ها به هیچ وجه روشن نیست، می‌بست. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۳۹)

۳-۲-۳- شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی:

۳-۲-۳-۱- غایت دیانت تأمین مصالح

شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی، از فقهای عتبات و از نزدیکان و همفکران آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی، که از طرفداران نظام مشروطه بود، و در رساله‌ای با عنوان «اللغالی المربوطه فی وجوب المشروطه» پاسخ‌های سنجیده‌ای به مغالطه‌های مشروعه خواهان داد. از نظر محلاتی، جنبش مشروطه خواهی با «ندایی غیبی» آغاز شد و با مدد «مدد غیبی» نیز به پیروزی رسید، اما مغرضان، که جز به دنبال «منفعت دنیوی» خود نبودند، «ندبه باطنیه خود را... به اسم ندبه دین» بر ضد مشروطیت سلطنت بلند کردند. مبانی نظری رساله محلاتی، به لحاظ شرعی، همان مقدماتی است که اهل شریعت در آن زمان پذیرفته بودند، اما شیوه طرح و بسطی که او با تکیه بر مبانی اصولی خود به آن مقدمات می‌دهد، به لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی دارای اهمیت است که پایین‌تر به برخی از مباحث آن اشاره خواهیم کرد. نخستین

نکته‌ای که در رساله محلاتی جلب نظر می‌کند، نوعی دیدگاه سیاسی- تاریخی است که او به عنوان مقدمه بحث شرعی خود آورده است. او به خلاف طرفداران نظام مشروعه، که جز به اجرای شرع نظر نمی‌کردند و کوشش می‌کردند سیاست شرعی خود را حتی به بهای قربانی کردن مصالح عمومی به موقع اجرا بگذارند، غایت دیانت را تأمین همین مصالح می‌داند و در توضیح دیدگاه خود به تاریخ جهان اسلام اشاره می‌کند که چون فرمانروایان برخی از بخش‌های آن، مانند اندلس، تونس و الجزایر، سست عنصری پیشه کردند، آن کشورها به تصرف مسیحیان درآمد یا به منطقه نفوذ کشورهای استعماری تبدیل شد. محلاتی در مخالفت با طرفداران شیخ فضل الله، که تصور می‌کردند با تقویت شاه خودکامه بر انحطاط تاریخی ایران فائق خواهند آمد، و این که از دست رفتن مملکت و تسلط بیگانگانی که با دین کسی کاری ندارند و کسی را به ترک دین خود اجبار نمی‌کنند، ضرری ندارد، «بلکه چون دولت آن‌ها قوی است، موجب قوت رعیت» می‌توانند باشند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۵۱). تعریف محلاتی از مشروطیت، که «فوائد عامه و منافع کلیه‌ی سیاسیه» را به عنوان ضابطه تمیز میان مشروطیت و سلطنت مستقل وارد می‌کند، ناظر بر تمایزی است که در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه، با تکیه بر دیدگاه‌های ارسطو درباره شیوه‌های فرمانروایی، میان *res publica* به معنای حوزه مصالح عمومی و *res privata* که در آن کشور ملک طلق حاکم خودکامه تلقی می‌شد، وجود داشت. در این تعریف از نظام سیاسی، ضابطه‌ی صوری شمار فرمانروایان اصل نیست، بلکه ضابطه‌ی اصلی رعایت و تأمین مصالح عمومی است. در مباحث مربوط به زعامت و رهبری در جهان اسلام، این بحث به صورت دیگری مطرح شده بود. ابن خلدون در بحث در بحث از دو تعریف متفاوتی که اهل سنت و جماعت و شیعیان از امامت عرضه می‌کردند، به تصریح، همین ضابطه را وارد می‌کند و می‌نویسد که در نزد اهل سنت و جماعت، در مخالفت با دیدگاه شیعی، که ملاک اعتبار در امامت را «نص» می‌داند، «امامت از مصالح عامه» است. با پیروزی مشروطیت و بحث‌هایی که به دنبال آن در میان اهل شریعت در گرفت، علمایی که صرف ظاهر شریعت را اصل می‌دانستند، با استفاده از مقدمات این بحث، چنان که گفتیم، اعلام کردند که مشروطیت با قواعد مذهب عامه موافق است. محلاتی در پاسخ

مشروطیت را به معنای نظام سیاسی در معنای دقیق آن می‌آورد که مبنای آن «فواید عامه و منافع کلیه سیاسیه و هر آن چیزی است که موجب صلاح و رشاد و باعث تمدن و عمران مملکت باشد و آن فواید و منافع نیز به مجموع سکنه‌ی آن مملکت متعلق باشد و به همه آن‌ها رجوع کند». (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۴۹۷) محلاتی این دریافت از نظام سیاسی را در تعارض آن با اقتدار سیاسی به عنوان ملک طلق فرمانروای خودکامه می‌آورد.

نتیجه‌ای که محلاتی از این توضیح درباره تمایز «سلطنت استبدادیه» و نظام سیاسی ناظر بر رعایت و تأمین مصالح عمومی می‌گیرد این است که در چنین نظامی مردمی که «جهات عامه مدنیت و مصالح کلیه تمدن مملکت» به آنان تعلق دارد باید نمایندگانی برای رایزنی در این امور انتخاب کنند تا آنان بتوانند صلاح و فساد امور عمومی را «از روی مشورت نفیاء و اثباتا معلوم نمایند». محلاتی نمایندگان مردم در امور عمومی را با «عقل علمی و قوه نظریه» در بدن انسان مقایسه می‌کند که منافع و مصالح را معلوم و به پادشاه، که حکم «عقل عملی و قوه عملیه» را دارد، پیشنهاد می‌کنند تا به موقع اجرا بگذارند (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۴۹۷). در ایران، که قانون الهی در آن نیز جاری است، قانون دو شعبه است و به استثنای مواردی که در شرع حکمی برای معتقدان آن معین شده است، آنچه در قلمرو مصالح نوعیه قرار می‌گیرد، باید برابر اصول مشروطیت و پس از رایزنی نمایندگان مردم و تصویب مجلس شورای ملی در مورد همه‌ی افراد مردم به مورد اجرا گذاشته شود.

۳-۳-۳- علامه نائینی:

۳-۳-۱- امکان و مصلحت (مشروطه خواهی)

رویکرد کلی اصحاب دین در دوره پهلوی اول به دین، نهادهای دینی، امر سیاسی و حکومت حول یک مفهوم کلیدی صورت‌بندی شده بود «اعراض از سیاست برای تقویت دیانت و نهادهای دینی». توضیح آن- که در این هنگامه تاریخی برخی از علماء طراز اول جامعه ایرانی، به دلیل مصلحت‌اندیشی، از دخالت

مستقیم در عرصه سیاست خودداری می‌کردند. بدین ترتیب هرچند این حوزه برای مدت‌ها سیاسی نبود؛ ولی بنیان‌گفتمان علمای شیعه و اندیشه‌های سیاسی نوین آنان، در درون آن شکل گرفت (حسینی به نقل از درخشه، ۱۳۸۰: ۲۱۸-۲۱۹). و برخی علما بحث‌های تئوریک در مسائل مختلف داشتند.

علامه میرزا محمد حسین غروی نائینی از فقهای به نام دوره مشروطه که در بحث از اندیشه سیاسی فقهای شیعه، مورد توجه بسیار است. نائینی در بحث از حکومت اسلامی در همان چارچوب انتصابی (نصب عامه فقهای جامع شرایط در دوران غیبت) به موضوع می‌نگریسته است. برای درک این دیدگاه باید ارکان نظریه حکومتی نائینی را بررسی کرد و بدین وسیله به تصویری که وی از «مصلحت و حکومت» داشته است، آگاهی حاصل کنیم.

رکن اول مصلحت و حکومت؛ علامه در بحث از حکومت، قبل از هر موضوعی بر روی این نکته تأکید می‌کند که بنای حکومت و پذیرش قیود ناشی از آن صرفاً برای آن است که جامعه نظم و سامان گیرد و از این طریق، همه منتفع شوند. لذا اصل حکومت بر مصلحت است که اگر مخدوش شود، ضرورت استمرار آن زیر سوال می‌رود (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۱۲).

«اصل تأسیس سلطنت و تربیت قوی و وضع خراج و غیر ذالک همه برای حفظ نظم مملکت و شبانی گله و تربیت نوع و رعایت رعیت است... حقیقت سلطنت عبارت است از ولایت بر حفظ نظم...» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴، ۱۳۴-۱۳۵).

بدین ترتیب، اولین سطح از مصلحت سنجی علامه، تعریف حکومت در حد و اندازه وظایف عرفی برای دولت است که هر عقل سلیمی بر ضرورت تلاش برای تأمین آنها توسط دولت تأکید دارد (کوهستانی نژاد، ۱۳۸۱، ۲۴-۳۳). علامه بر این باور است که چون به این مطلب دقت نشود، عمر آن حکومت رو به زوال خواهد رفت. به همین دلیل است که در مقام تقسیم بندی انواع حکومت‌ها، تصریح می‌کند که ملاک

تفکیک «مصلحت» است و اینکه حکام در مقام اداره جامعه تأمین چه مصالحی را به عنوان رسالت عملی خودشان می‌پذیرند. که می‌توان بر این اساس دو دسته از حکومت‌ها را نام برد:

۱. حکومت‌های استبدادی (تملیکیه): در این حکومت‌ها ملاک صرفاً منافع حاکمان است و لذا مشاهده می‌شود که همه ابزارهای موجود برای اعمال سلطه و تحصیل رضایت حاکمان بهره گرفته می‌شود. از این دیدگاه مردم در خدمت حاکم و وسیله‌ای برای تحصیل منافع او هستند. حاکم، سلطان بلامنزاع است، و مردم تماماً در خدمت اویند. بنابراین، هیچ گونه تعارضی بین منافع مردم با حاکم متصور نیست؛ چرا که حاکم اصل است و همگان فرع بر اویند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۱۳). در این نوع حکومت حاکم مالک مردم متصور می‌شود و فقط مصلحت و حاکم در نظر گرفته می‌شود. فیرحی در شرحی که بر کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» نائینی نوشته است، می‌گوید:

«بین تملک و استبداد نوعی ملازمه وجود دارد، به گونه‌ای که یکی از دیگری ناشی می‌شود. مالکیت حاکی از رابطه‌ای یک سویه بین انسان آزاد و مختار از یک سوی و «شی» بی‌اراده از سوی دیگر است که اراده و انتخابی در مقابل مالک ندارد. این شی می‌تواند چیزهای بی‌جان و جاندار غیر انسان، یا انسانی باشد که از کرامت انسانی تنزل داده شده، «شی گونه» گشته، «برده و مال دیگری» شده است. چنین انسانی نه قادر است، مالک چیزی شود و نه حتی بر نفس و جان خود سلطه‌ای دارد. انسان استبداد زده نیز چنین است؛ مملوکی است که در سلطه مطلق مالک/مستبد است. مالکین نوعی اختصاص و رابطه بین مالک و مملوک، مال و صاحب مال است که موجب انحصار بر تصرف می‌شود. مالکیت به معنای استحقاق و قدرت هرگونه تصرف است. در حقوق خصوصی، مالکیت به این معنی است که هر انسانی بر جان و مال و عمل خویش سلطه دارد. معادل چنین امری در حوزه عمومی همان استبداد است» (فیرحی، ۱۳۹۴،

۲. حکومت‌های مشروطه (ولایتیه): در این حکومت‌ها ملاک منافع عامه مردم است و لذا حاکم در مقابل مردم موظف و مسئول تلقی می‌شود؛ بر این اساس، حاکمان هیچ امتیاز و برتری بر مردم ندارند و لازم است که تحت نظارت ایشان به اجرای امور آن‌ها همت گذارند (نائینی، ۱۳۵۹، ۱۰-۱۳). نائینی نگاه خاصی به ماهیت و قلمرو حکومت دارد. وی ملازمه‌ای بین حکومت و مصالح نوعی مردم در یک جامعه می‌بیند؛ به نظر او، امانی و نوعی بودن امر حکمرانی از مفهوم حکومت (که او به پیروی ادبیات عرب از آن به سلطنت/ قدرت سیاسی تعبیر می‌کند) تفکیک ناپذیر است و به همین دلیل هم مشروعیت حکومت را مشروط به امانت داری مصالح نوع و محدود به حدود این مصالح می‌کند. به نظر او، دایره اختیار و سلطه هر حکومتی محدود به همان مصالح نوعیه‌ای است که حکومت آن را، و آن حکومت را اقتضا کرده است. وی از همین جا میان استبداد و مشروطه فرق می‌نهد؛ حکومتی را که حوزه‌ی اختیارات و تصرفاتش بیش از مصلحت نوعی مردم باشد، تملیکیه و مستبده می‌خواند و عکس آن را مشروطه و ولایتیه می‌خواند. روشن است که این نگاه به دایره اختیارات حکومت، دیدگاه نائینی را به نوعی از دولت حداقلی و دموکراسی دینی متناسب آن نزدیک می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۲۱). بدین ترتیب، علامه در نخستین گام از دو سو، حکومت را با مصلحت عامه پیوند می‌زند و از یک طرف، فلسفه تأسیس حکومت را در تحصیل منافع عامه منحصر دانسته است و آن را به عنوان یک اصل عقلی توسط مذهب امامیه، تأیید و تقویت می‌کند و تصریح می‌کند و از طرف دیگر، در تقسیم بندی انواع حکومت‌ها ملاک را بر «مصالح عامه» قرار می‌دهد و تصریح می‌کند که حکومت مشروع مورد نظر دین، آن است که پس از تأسیس بر اساس مصالح عامه، در پی تأمین آن‌ها با مشارکت و حمایت مردم برآید. این تلقی از حکومت و دسته بندی آن به دو گروه کلان استبدادی و مشروطه در واقع متأثر از فضای سیاسی- اجتماعی آن دوره است که در پی نفوذ اندیشه ضد استبدادی از غرب به ایران، محوریت می‌یابد؛ به گونه‌ای که در عمده رسائل و تحلیل‌های این دوره می‌توان همین تقسیم بندی دوگانه را مشاهده کرد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۱۴).

رکن دوم؛ مصلحت ولایت: نائینی در پایان کتاب «تنبیه الامه» به اجمال اشاره می‌کند که کتاب مشتمل بر دو گفتار دیگر در باب ولایت عامه فقیهان در عصر غیبت بوده است که متعاقبا بنا به ضرورت و مصالح جامعه حذف شده‌اند. نائینی آن چه را در این دو گفتار اثبات می‌کند به خلاصه دیگر بخش‌های «تنبیه الامه» است.

«از جمله قطعیات مذهب ما طایفه امامیه این است که در این عصر غیبت، آن چه را از ولایت نوعیه که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن حتی در این زمینه معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده و نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت را در آن قدر متقین و ثابت می‌دانیم. ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.» (نائینی، ۱۳۵۹: ۴۶) نائینی بنیاد بحث خود را از حیث شرعی بر ولایت فقیه گذارده. به عبارت دیگر، رعایت مصلحت ولایت را برای تحقق مصالح مورد نظر از ناحیه تأسیس حکومت، ضروری دانسته و بر این باور است که برای رسیدن به منافی که عقل سلیم در بحث از حکومت بر آن‌ها اشاره دارد، تصدی امر حکومت توسط ولی فقیه در جامعه اسلامی یک ضرورت است.

رکن سوم؛ مصالح غیر ممکن: در نتیجه دو رکن پیشین، علامه به تفسیری دینی از حکومت اسلامی می‌رسد، که در آن تأمین مصالح در گرو تصدی امور توسط معصوم و در زمان غیبت، توسط نایب عام اوست. یا این حال آنچه که ایجاد مشکل می‌کند، نزد نائینی، این است که شرایط برای تحقق این نظریه مهیا نیست؛ لذا بحث «امکان» را مطرح می‌سازد و اینکه در این شرایط چگونه می‌توان بین دو رکن جمع کرد؟ علامه برای پاسخ به این پرسش محتوای دو الگوی موجود از حکومت، سلطنتی و مشروطه، را با توجه به اصول حکومتی نزد تشیع ارزیابی می‌کند و نتیجه می‌گیرد: اولاً، هیچ یک کاملاً منطبق بر الگوی مصوب دینی نیست؛ ثانیاً، الگوی مشروطه از تعارض بسیار کمتری برخوردار است؛ ثالثاً، عقل حکم می‌کند در شرایط فعلی که بلای استبداد دامنگیر جوامع اسلامی شده، الگوی مشروطه را که از کم‌ترین تعارض‌ها

با الگوی اسلامی برخوردار است، گزینش کنیم و به سرکوب استبداد بپردازیم. پس چون شرایط مساعد فراهم آمد، نسبت به تحقق الگوی مطلوب اقدام کنیم (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۱۵). علامه برای تبیین این مطلب، از سه نوع اغتصاب در نظریه حکومت سخن می‌گوید: «چون این سه مطلب مبین شد... (می‌گوییم که استبدادی) هم... ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت (ع) و هم اغتصاب رغاب بلاد و ظلم درباره عباد است. به خلاف نحوه ثانیه (یعنی مشروطه) که ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدس امامت راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر (به علت اذن ولی فقیه و رأی مردم) است» (نائینی، ۱۳۵۹: ۷۵).

نتیجه‌ای که از مقدمات فوق می‌گیریم این است که علامه نائینی معتقد است وقتی حکومت ولی فقیه ممکن نیست بهترین گزینه برای جایگزینی حکومت مشروطه است که به حکومت اسلامی نزدیکتر است. پس در نگرش سیاسی علامه مصلحت سنجی مشاهده می‌شود که برای حفظ مملکت از مشکلات داخلی و خارجی دولتی تأسیس شود که گرچه حکومت اسلامی به صورت کامل نیست، اما با آن انطباق دارد و اگر از جانب ولی فقیه هم تأیید شود مشروعیت می‌یابد.

نتیجه بحث نائینی این است که، در دوره غیبت که امکان تشکیل سلطنت اسلامی‌ای که معصوم در رأس آن باشد، امکان پذیر نیست، ناچار باید تا جایی که ممکن است و با سود جستن از همه ابزارهایی که شریعت در اختیار مردم می‌گذارد، دامنه اختیارات حکومت را محدود کرد که تکلیف امر به معروف و نهی از منکر مهم‌ترین آن‌هاست. وانگهی، بدیهی است که دفاع از کیان کشور، که در زبان شرع از آن به حفظ بیضه‌ی اسلام تعبیر می‌شود، از «ولایات نوعیه» یا حوزه مصالح عمومی است که در دوره غیبت از وظایف فقیهان به شمار می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۴۹۳). دفاع میرزای نائینی از مشروعیت نظام مشروطه، از نظر استدلال منطقی و التفات به انسجام نظام مفاهیم، در نهایت استواری است. میرزای نائینی، در تنبیه الامه، با دریافت متفاوتی از دعوت به شورا، آن را به عنوان مفهومی در نظریه مشروعیت نظام مشروطه در

محدوده‌ی حکومت جور وارد می‌کند و آن را به عنوان مفهوم سیاسی به کار می‌گرفت و بر آن بود که همه امور «سیاسیه یا نوعیه‌ی» ملت را، می‌توان به رایزنی عقلای قوم ارجاع کرد و معتقد بود که مفاهیم اندیشه‌ی سیاسی مشروطیت را باید با توجه به روح دیانت و «دو اصل مبارک حریت و مساوات تفسیر کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۰۷).

۳-۳-۴- مصلحت و حکم حکومتی در اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی معتقد است که اسلام به احتیاجات واقعی هر عصری پاسخ می‌دهد. و سپس احکام اسلام را به دو قسمت ثابت و متغیر تقسیم بندی می‌کند. و احکام حکومتی را ذیل احکام متغیر قرار می‌دهد، که بر پایه مصلحت اتخاذ می‌شود. پس علامه مصلحت اندیشی را در امور متغیر جایز می‌داند. در ذیل پس از تعریف حکم حکومتی از مجموع سخنان ایشان به این تقسیم بندی می‌پردازیم.

«احکام حکومتی تصمیماتی هستند که ولی امر مسلمین در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده به موقع اجرا در می‌آورد. مقررات نامبرده لازم الاجرا، و همانند مقررات شریعت دارای اعتبار است، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر است، ولی مقررات موضوع قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصالحی می‌باشند که آنها را به وجود آورده است، طبعاً مقررات تدریجاً تبدیل و تغییر پیدا می‌کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۸). علامه در جای دیگری مصلحت را اینگونه تعریف می‌کنند: حرکت‌های متنوع و روزمره‌ای که از ما سر می‌زند هرگاه از اراده ما برخیزد "فعل" نامیده می‌شود. بدین ترتیب به سلامتی، مریضی و دیگر اعمال انسان که از سر اراده و اختیار نیست، نمی‌توان عنوان فعل را اطلاق کرد و بدیهی است که هنگامی انسان در پی انجام کاری بر می‌آید که به رجحان آن معتقد می‌شود و آن را زمینه ساز کمال خود بداند؛ یعنی انجام آن را بهتر از ترکش و منفعت آن را بیشتر از زیانش بداند. نتیجه‌های سودمند هر کار است که انگیزه انجام آن را

در ما پدید می‌آورد و این همان است که آن را هدف فاعل و مقصود انجام دهنده (علت غایی) می‌نامیم. پژوهش‌های فلسفی روشن ساخته است که هر فعل به معنی اثری که از فاعل صادر می‌شود چه ارادی باشد و چه غیرارادی نمی‌تواند بدون علت غایی باشد. سودمندی‌های و منافع‌هایی که از فعل به دست می‌آید مصلحت آن فعل نامیده می‌شود. بدین سان آن مصلحتی که عقلا از این روی که اهل زندگی اجتماعی‌اند، مصلحت بدانند، انسان را به انجام کارها و می‌دارد، و این مصلحت پیش از تصمیم‌گیری وجود علمی و ذهنی دارد نه وجود خارجی. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۴: ۲۷۲-۲۷۷) همانطور که علامه نوشته است مصلحت، نتیجه‌های سودمند هر فعلی است که وجود ذهنی آن، در آدمی انگیزه انجام فعل دارای منفعت را می‌آفریند و این همان منافع شخصی است. این سودمندی و منافع لزوماً منافع مادی و دنیوی نیست و در کنار منافع دنیوی و مادی، مصالح فرامادی نیز در صدور مصلحت افعال باید دیده شود.

علامه برای توضیح کاربرد مصلحت در جامعه اسلامی مقررات اسلام را به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌کند:

مقررات ثابت: مقررات و قوانینی است که در وضع آن‌ها واقعیت انسان طبیعی در نظر گرفته شده، یعنی طبیعت انسان اعم از شهری و بیابانی، سیاه و سفید و قوی و ضعیف، که در هر منطقه و در هر زمانی بساط زندگی خود را پهن کند، از این جهت که با ساختمان انسانی ساخته شده و با قوا و ابزار داخلی و خارجی انسانی مجهز گردیده، همین که دو فرد یا بیشتر دور هم جمع شده و دست تعاون و همکاری به هم داده و به زندگی دسته جمعی شروع نمودند، خواه ناخواه با یک رشته نیازمندی‌هایی رو به رو می‌شوند که باید برای برطرف ساختن آن‌ها قیام کنند و نظر به این‌که ساختمان وجودی آن‌ها یکی است و در خواص انسانیت یکی می‌باشد، بدون تردید نیازمندی‌های آن‌ها نیز مشترکاً یک طبیعت داشته و مقررات یک نواخت لازم دارند. ادراکات تعقلی انسان در همه افراد (چنان که می‌دانیم) یک نوع است و قضاوت عقلی آن‌ها در صورتی که اوهام و خرافات در افکار آن‌ها مداخله ننماید مشابه است و قوای ادراکی را در

همه افراد با تصدیق و اعتقاد باید ارضا نمود. همچنین عواطف گوناگون مهر و کینه و ترس و امید، و خواست آب و نان و میل جنسی و لباس و مسکن و غیر آن‌ها در همه موجود است، و به نحوی که در یک فرد به خواست این قوا و عواطف باید پاسخ داد، در دیگران نیز به همان نحو باید پاسخ داده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵).

با اینکه طبیعت انسانی با خواص و آثار ویژه خود که هزاران سال است با روش مشابهی از جهت قوا و عواطف و شعور اصلی زندگی می‌کند، باید دورانی به وجدانیات و درک‌های ضروری خود اعتنا نماید و روزگاری دیگر خط قرمز گرد همه آن‌ها بکشد. روزی زندگی اجتماعی و روزی زندگی انفرادی اختیار نماید، وقتی از مقدسات خود دفاع کرده و وقتی همه هستی خود را به دشمن بپردازد، زمانی در راه تأمین زندگی به فعالیت پرداخته و زمانی دست روی دست گذاشته و تماشا کند و هم چنین... از این دیدگاه روشن است که انسان طبیعی پیوسته یک سلسله مقررات ثابت و یک نواخت را لازم دارد. اسلام نیز در دعوت پاک خویش با مردم سخن جز این به میان نیاورده است. اسلام می‌گوید زندگی انسان را جز یک سلسله مقرراتی که بر دستگاه آفرینش عمومی و خصوصی انسان قابل تطبیق بوده باشد، چیز دیگری نمی‌تواند تأمین کند. و می‌گوید باید به ادراک خدادادی و شعور وجدانی خود مراجعه کرد و از هرگونه هوس بازی و خیره سری و بی بند و باری دوری جست و آنچه را حق تشخیص دادیم، از آن تبعیت کنیم؛ ما نباید به تبعیت از یک رشته حقایق حقه نام تقلید دهیم و نباید به نام غرور ملی و سنن و آداب باستانی از نیاکان خود تقلید نماییم؛ ما نباید بر خدانشناسی اسم کهنه پرستی گذاشته، فرمانبردار یک عده زورمند هوسران گردیده، و بازیچه دست آن‌ها قرار گیریم و در نتیجه در هر گوشه و کناری صدها خدای ساختگی درست کرده و به نام آن‌ها سر تعظیم فرود آوریم. اساسا اسلام لفظ اسلام را از آن جهت برای خود انتخاب نموده که این نکته را در دعوت خود گوشزد کند، که او تنها و تنها پرستش خدای یگانه و آفریننده دستگاه عظیم و رعایت آفرینش واقعی انسان و به عبارت دیگر تبعیت حق دعوت و به سوی آن

رهبری می‌نماید. اسلام در مرحله تشخیص تفصیلی همین نظر، یک سلسله اعتقادات و یک رشته اخلاق و یک عده قوانین به عالم بشریت پیشنهاد نموده است و آن‌ها را حق لازم الاتباع معرفی نموده و دین غیر قابل تغییر و تبدیل آسمانی نام می‌گذارد. البته در عین حال که اجزای هر یک از این سه مرحله: اعتقاد، اخلاق و احکام، با اجزای دیگر و مرحله‌های دیگر کمال ارتباط را دارد و با دستگاه عظیم آفرینش نیز کاملاً منطبق است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵).

مقررات قابل تغییر در اسلام: همانطور که انسان یک رشته مقررات ثابت و پا برجا که به اقتضای نیازمندی‌های ثابت طبیعی و یک نواخت او وضع می‌شود، لازم دارد، همچنین به یک رشته مقررات قابل تغییر و تبدیل نیازمند است و هرگز اجتماعی از اجتماعات انسانی بدون این گونه مقررات حالت ثابت و بقا را به خود نخواهد گرفت، زیرا بسیار روشن است که زندگی همان انسان طبیعی که نظر به ساختمان ویژه خود ثابت و یک نواخت است، نظر به مقتضیات زمانی و مکانی پیوسته با حالت تحول و تکامل مواجه و با عوامل انقلابی و شرایط رنگارنگ زمان و مکان کاملاً دست به گریبان است و تدریجاً شکل خود را عوض نموده و بر محیط تازه منطبق می‌سازد. و این تغییر اوضاع حتماً تغییر مقررات را ایجاب می‌نماید. در مورد همین قسم احکام و مقررات در اسلام، اصلی داریم که ما در این بحث از آن به نام اختیارات والی تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر نقطه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون این که مقررات ثابت اسلام نسخ و باطل شود نیازمندی‌های جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید (طباطبایی، بی تا، ج ۱: ۲۶). علامه طباطبایی مثال‌هایی برای مصلحت ذکر کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به مقایسه‌ی اختیار یک فرد در زندگی شخصی خود و اختیار ولی امر مسلمین در جامعه‌ی اسلامی اشاره کرد. که در این مقایسه گفته شده همانطور که هر فردی در جامعه‌ی اسلامی بر اثر حقوقی که از راه قانون دینی به دست آورده است، می‌تواند در زندگی خودش هر دخالتی بکند، البته در سایه تقوا و احترام به حقوق دیگران. مثلاً می‌تواند از اموال خودش هر استفاده‌ای که

مصلحت می‌داند بکند یا مثلاً آن را به کسی ببخشد یا از آن در مقابل تجاوز دیگران محافظت کند. همچنین ولی امر مسلمین که از دیدگاه اسلامی تعیین شده باشد، نظر به ولایتی که بر مردم دارد و در حقیقت سر رشته دار افکار جامعه‌ی اسلامی و مورد قبول همگان است، تصرفی که یک فرد در زندگی عادی خودش دارد، او در محیط عمومی جامعه دارد. او می‌تواند در سایه تقوا و احکام ثابت دینی، مقرراتی مثلاً برای راه‌ها و معابر و خانه و کاشانه و بازار نقل و تحویل و کسب و کار و روابط طبقات مردم وضع نماید؛ می‌تواند اگر لازم باشد امر به دفاع نموده و در تجهیزات لشکر و هرگونه مقدمات لازمه آن تصمیم گرفته و به موقه اجرا بگذارد، یا وقتی نظر به صلاح مسلمین، از دفاع خود داری کرده و معاهده‌های متناسب منعقد سازد. می‌تواند در پیشرفت فرهنگ مربوط به دین یا به زندگی مرفه مردم تصمیماتی اتخاذ کرده و دست به عملیات وسیعی بزند یا روزی چند رشته‌ای از معلومات را پس زده و از رشته دیگری ترویج کند.

خلاصه، هرگونه مقررات جدیدی که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام شود مربوط به اختیارات والی است و هیچ‌گونه ممنوعیتی در وضع و اجرای آن نیست. البته این‌گونه مقررات در اسلام اگرچه لازم الاجرا می‌باشد و ولی امر که به وضع و اجرای آنها موظف است لازم‌الاطاعه است، ولی در عین حال شریعت و حکم‌خدایی شمرده نمی‌شود. اعتبار این‌گونه مقررات تابع مصلحتی است که آن را ایجاب کرده و به وجود آورده است و به محض از میان رفتن مصلحت از میان می‌رود و در این صورت ولی امر سابق یا ولی امر جدید از میان رفتن حکم سابق و به میان آمدن حکم لاحق را به مردم اعلام داشته و حکم سابق را نسخ می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۶). پس علامه طباطبایی هم مقرراتی که ولی امر مسلمین بر اساس مصلحت وقت وضع می‌کند را از آن جا که آن‌ها را حکم‌خدایی و شریعت نمی‌داند، جز احکام ثانویه به شمار می‌آورد.

۳-۳-۵- دیدگاه شهید صدر درباره‌ی مفهوم مصلحت

۳-۳-۵-۱- نقش مفهوم‌ها در اکتشاف

مفاهیم که منظور از آن‌ها، آرا و نظریات تفسیر کننده رویدادهای طبیعی، اجتماعی یا تشریحی است و جزء مهمی از فرهنگ اسلامی را نیز به وجود آورده است. بنابراین مفاهیم یعنی نقطه نظرهای اسلام درباره پدیده های جهان. برخی از مفاهیم محتوای بعضی از احکام را مشخص می‌کنند و فهم آن احکام را از نصوص قانونی مربوطه میسر می‌گردانند (صدر، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۳). مثلاً با استفاده از مفهوم مصلحت، می‌توان به معنای بسیاری از نصوص و تطبیق آن با شرایط زمانه پرداخت. مکتب اسلام بر دو جنبه است که یکی به وسیله شارع تعیین می‌گردد و ثابت است و جنبه دیگر قلمرو «آزادی نظر قانونی» است، که به وسیله ولی امر و دولت برحسب نیازهای زمان و مکان، و مصلحت وقت تکمیل می‌شود و متغیر است. و همین احکام متغیر هم، به وسیله اجتهاد از نصوص شرعی به دست می‌آیند. برای تحلیل نظریه شهید صدر درباره مصلحت، بررسی نکته‌های زیر سودمند و روشن‌گر می‌نماید.

۱. جامع بودن دین اسلام: شهید صدر معتقد بود اسلام دینی است جامع و بر تمام شئون زندگی آدمی پرتو می‌افکند و طرحی کامل برای بهتر زیستن و چگونه زندگی کردن دارد. وی در این باره می‌نویسد: از ویژگی‌های شریعت اسلامی که از بنیان آن جدا ناپذیر می‌باشد، کلیت و هم‌سویی آن با تمام شئون زندگی بشر است. این هم‌سویی و کلیت تنها از طریق استقرار و کنکاش احکام اسلام به دست نیامده است؛ بلکه در مصادر و منابع اسلامی نیز به این کلیت تصریح شده است (بی‌نا، ۱۳۸۶: ۱).

۲. احکام ثابت و متغیر: نیازهای انسان وی را واداشته است که در پی زندگی اجتماعی باشد؛ بدین سان که آدمی در پی برآوردن نیازهای خویش است و به آن‌ها جز در بستر جامعه نمی‌تواند دست یابد؛ از این روی به زندگی دسته جمعی روی می‌آورد. شهید صدر در این باره چنین می‌-

نویسد: «انسان به گونه‌ای آفریده شده است که حب نفس و تلاش در جهت نیازمندی‌های خود با ذات او آمیخته شده است، بدیهی است در این راه خود را به در خدمت گرفتن دیگران شدیداً نیازمند می‌بیند، چه این که وی قادر نیست نیازهایش را جز از راه همکاری با دیگر انسان‌ها برآورد. از این روی روابط اجتماعی از دامن نیازها زاده شد و با گسترش نیازها توسعه می‌یابد و به همین دلیل است که زندگی اجتماعی انسان مولود نیازهای انسان است» (بی نا، ۱۳۸۶: ۲).

از سوی دیگر، نیازهای انسان نیز دو دسته است؛ نیازهای ثابت و نیازهای متغیر. نیازهای ثابت، نیازهایی است که در ترکیب اعضا و جوارح، دستگاه گوارش، تولید مثل، قوه ادراک و احساس انسان و ارتباط وی با دیگر انسان‌ها و خداوند متعال وجود دارد و این نیازها برگرفته از خصلت‌های مشترک میان تمام انسان‌هاست. نیازهای متغیر نیازهایی است که انسان در صحنه زندگی به تدریج با آن‌ها روبه رو می‌شود و هر قدر تجارب و اطلاعات بیشتری در زندگی داشته باشد نیازهای یاد شده گسترش افزون تری می‌یابد؛ از این روی نیازهای اساسی ثابت و نیازهای غیراساسی متغیر و دگرگون است. بدین ترتیب، نظام‌های اجتماعی و اقتصادی زمانی می‌توانند صحیح و شایسته باشند که هم دارای جنبه ثابتی باشند که نیازهای ثابت را برآورد و هم دارای جنبه‌های متغیر که نیازهای متغیر را در برداشته باشد. از این روی معقول نیست که همه اصول و جزئیات نظام اجتماعی و اقتصادی ثابت باشد، به همان سان که متغیر بودن همه آن‌ها نیز به همین مقدار نادرست و زیان آفرین است. (بی نا، ۱۳۸۶: ۳)

سید محمدباقر صدر معتقد است اسلام نیز به این حکم عقل عمل کرده و قوانین خود را در دو بخش ثابت و متغیر قرار داده است؛ احکام اسلامی یکسره ثابت نیستند، همان گونه که یکسره متغیر نیستند، بلکه بخشی از آن‌ها که قسمت اساسی را تشکیل می‌دهد، احکام ثابت است و بخش دیگر متغیر و متطور که بر طبق دگرگونی‌ها و تغییر اوضاع و احوال انعطاف پذیرند. در این باره نوشته اند: «اوضاع و احوال و شرایط موضوعی رفتار، باید کاملاً در نظر گرفته شود. زیرا چه بسا وجود مقتضیات و شرایط چند، جواز یک رفتار را

ایجاب نموده باشد. در این صورت می توان اظهار داشت که، مذهب با آن رفتار به شرط تحقق اوضاع و احوال و شرایطی مشابه موافقت دارد» (صدر، ۱۴۱۱ق: ۴۲).

احکام ثابت در قوانین اسلام در واقع پاسخی است که نظام اسلامی به نیازهای انسان می دهد و چگونگی رسیدن به آن ها را به گونه ای جامع فراروی آدمیان می نهد. به عنوان نمونه نیازهایی چون تضمین معیشت انسان، حق استفاده از ثروت به دست آمده از کار، تأمین شرایط لازم برای بقای نسل، تأمین امنیت جانی و مالی، ارتباط و وابستگی به موجود مطلق در زمره نیازهای ثابت قرار دارد که احکامی از قبیل توزیع ثروت، ازدواج، طلاق، احکام حدود و قصاص و نظام عبادی برای دست یابی بدان ها وضع شده اند. متقابلاً گروهی از احکام، ثابت و دائمی نیستند و همواره در حال تغییر و تحول اند و آن ها احکامی است که اسلام به ولی امر مسلمین اجازه داده است تا بر طبق مصلحت ها و نیازهای متغیر جامعه و در پرتو جنبه ثابت نظام اسلامی جعل کند.

۳. ولایت فقیه و حکومت اسلامی: از ویژگی های نظریه شهید صدر درباره مصلحت آن است که وی رابطه تنگاتنگی میان مصلحت و ولایت قائل است. او در زمره ی فقیهانی است که به تشکیل حکومت اسلامی اعتقاد و دلبستگی خاصی داشته و جان خود را برای شکوفا شدن آن در عراق نثار کرده است. در این جا مجال آن نیست که دیدگاه ایشان درباره ولایت فقیه و حکومت اسلامی و تفاوت های نظریه ایشان با نظریه حضرت امام خمینی بررسی شود. تنها یادآوری این نکته لازم است که ایشان به ولایت فقیه و قطعاً به حکومت اسلامی اعتقاد داشته است و ولایت و مصلحت را دارای رابطه وثیقی می دانسته است. آن شهید فرزانه به مناسبت های مختلف تأکید می ورزد که احکام حکومتی و یا احکام متغیر از طرف ولی امر و یا حکومت، و براساس مصلحت برای تحقق عدالت صادر می شود. بدین سان می توان مسئله مصلحت را در زمره مسائل مربوط به ولایت و حکومت دانست.

۴. مصلحت ضابطه احکام حکومتی: نتیجه مقدمات یاد شده آن است که اسلام دینی است جامع و برای دنیا و آخرت و معیشت و معنویت مردم برنامه دارد و به همین دلیل احکام اسلام از دو بخش ثابت و متغیر تشکیل شده است. نیازهای در حال تغییر آدمیان در بستر احکام متغیر تأمین می‌شود و ولایت و حکومت در تعیین این احکام سهم اساسی دارد. ولی امر با در نظر گرفتن مصالح و اهداف کلان برگرفته از شریعت - مانند عدالت - باید این احکام را وضع کند.

بدین ترتیب مصلحت مبنای صدور احکام حکومتی است، این نکته در آثار مختلف شهید صدر آمده است. شکل حکومت و نهاد های دولتی باید با مصلحت هماهنگی داشته باشند و پس از انتخاب هم باید بر اساس مصالح مادی و معنوی مسلمانان تصمیم بگیرد.

بدین سان شهید صدر معتقد است دولت انتخابی جامعه اسلامی در احکام و قوانینی که برای اداره جامعه وضع می‌کند باید مصلحت‌ها را در نظر گیرد. در جای دیگر می‌نویسد: از آن جا که دولت باید در چهارچوب احکام شرعی و فتاوی فقیهان عمل کند و هرگاه فقیهان در فتوای خود اختلاف نظر داشته باشند ولی امر یا مجلس انتخاب شده از اهل حل و عقد (مجلس شورای اسلامی) می‌باید هر فتوایی را که مطابق با مصلحت مسلمانان است مبنای قانون‌گذاری قرار دهند، حتی اگر این فتوا مخالف فتوای فقیه صالح برای رهبری نظام باشد. (بی نا، ۱۳۸۶: ۵)

به هر روی، به روشنی از آثار شهید صدر استفاده می‌شود که وی مصلحت را مبنای صدور احکام حکومتی می‌دانسته است؛ چه بر طبق این دیدگاه او که تعیین آن به عهده ولی امر است و چه بر پایه نظر دیگرش که به عهده مجلس منتخب نهاده است. اما در زمینه‌ی ارتباط احکام حکومتی با احکام اولیه و ثانویه شهید صدر بر خلاف امام خمینی که معتقد است احکام حکومتی از احکام اولیه است ایشان معتقدند احکام حکومتی از احکام ثانویه است و در این مورد می‌نویسد: «به موجب نص قرآن کریم، حدود

قلمرو آزادی «منطقه الفراغ» که اختیارات دولت را مشخص می‌کند، هر عمل تشریحی است که بالطبع مباح باشد؛ یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش صریحا اعلام نشده را به عنوان دستور ثانویه، ممنوع یا واجب الاجرا نماید و فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و احکام عمومی تعارض داشته باشد» (صدر، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۳۲۲).

۳-۳-۶- استاد مطهری و بحث اسلام و مقتضیات زمان

علامه مطهری سال‌ها قبل از انقلاب به بحث انطباق اسلام با نیازهای زمان پرداخته است و این نشان دهنده دقت نظر استاد در طرح مسائل فکری مورد نیاز است. مطهری از اندیشمندان هم دوره با امام خمینی (ره) است که نظریاتش، در مورد اختیارات ولی فقیه در هماهنگی با ایشان است. بحث‌های مطهری در این مورد سالها قبل از انقلاب ایراد شده است که نشان دهنده دید وسیع اجتماعی مطهری در طرح مسائل فکری روز است.

اشکال در مسئله اسلام و مقتضیات زمان اشکال همزیستی و هماهنگی دو شی است که در طبیعت خودشان بر ضد یکدیگرند. یکی در طبیعت خودش ثابت (اسلام) و دیگری در طبیعت خودش سیال و متغیر است (مقتضیات زمان) در این صورت دو چیز که یکی خاصیت ذاتی اش ثبات و دیگری خاصیت ذاتی اش تغییر و تحول است چگونه می‌توانند با یکدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟

در جواب به طور اجمال می‌گوییم: «نه اسلام مطلقا ثابت است، به طوری که هیچ گونه تغییری در قوانینش وجود نداشته باشد و نه شرایط و مقتضیات زمانه به شکلی است که غالبا تصور شود لازمه زمان این است که همه چیز تغییر کند؛ یعنی در اسلام عناصری ثابت و متغیر وجود دارد، همچنان که در زمان هم، عناصری ثابت و هم، عناصری متغیر وجود دارد و این تغییر باید در کادر عناصر ثابت باشد، اگر خارج

از آن باشد تغییر هست ولی تکامل نیست» (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۰). پس اسلام اصول ثابتی دارد، که تغییرات هم باید در چارچوب آن صورت بگیرد. این اصول فقط توسط خدا وضع شده و کسی جز ذات اقدس پروردگار توانایی نسخ آن را ندارد. بنابراین از آن طرف اگر ما توانستیم ثابت کنیم که اسلام اصولی دارد که آن اصول ثابت است و تغییر پذیر نیست ولی در اسلام جای تغییر هم وجود دارد، توانسته‌ایم مسئله اسلام و مقتضیات زمان را حل کنیم، و البته معنای اینکه در قانون اسلام تغییر رخ بدهد، منحصر به نسخ نیست. آن چه که قطعاً وجود ندارد، این است که قوانین اسلام نسخ بشود» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۱).

مطهری کاربرد مصلحت را در بحث مقتضیات زمان در قالب **تزام** دو حکم بیان می‌کند. **تزام** یعنی حکمی در یک زمان هم واجب باشد و هم حرام. مثلاً اینکه در اسلام حکمی داریم که تصرف مال غیر بدون رضایت او حرام است، و از طرفی نجات دادن جان یک انسان از مرگ هم واجب است. حال اگر این فردی که جانش در خطر است در ملک کسی باشد که اجازه ورود به ملکش را نداریم. در اینجا **تزام** رخ داده است و اگر در چنین موقعیتی قرار بگیریم که دو حکم کلی حرام در برابر ما قرار دارد باید ببینیم اهمیت کدام در نزد اسلام بیشتر است و مصلحت و اقتضای زمان است که کدام را انجام دهیم. در مورد این مثال هم مسلماً نجات انسان در حال هلاک شدن اهمیتش بیشتر از وارد نشدن به زمین غصبی است.

از جمله موارد **تزام**، مواردی است که مصلحت فرد با مصلحت اجتماع **تزام** و تعارض پیدا کند. البته در همه‌ی موارد اینطور نیست، ولی گاهی پیش می‌آید که مصلحت فرد با مصلحت جامعه تعارض پیدا می‌کند. خیلی واضح است که برای اسلام همه‌ی افراد علی السویه هستند ولی وقتی ترجیح مصلحت یک فرد یا مصلحت جمع در میان است، بدیهی است که آن جمع، همین فرد است به علاوه هزاران یا میلیون‌ها نفر دیگر؛ یعنی مصلحت فرد در آنجا هزارها یا میلیون‌ها برابر شده است. در اینجا فرد را فدای جمع می‌کند. مسئله ترجیح مصلحت جمع بر فرد در اسلام به این شکل مطرح است که اگر دشمنی مهاجم که برای جامعه اسلامی خطر دارد، می‌خواهد حمله کند و آثار حمله‌اش هم پیش بینی می‌شود که

اگر بیاید چه آثار سوئی دارد، برای اینکه مانع دفاع و حمله ما بشود عده‌ای از مسلمانان که در دست آن‌ها اسیرند را سپر قرار داده و پیشاپیش خود حرکت بدهد که اگر دشمن بخواهد تیراندازی کند یا شمشیر بزند، مجبور است اول مسلمان‌ها را بکشد تا بعد به آن‌ها دست پیدا کند اینجا مسلمانان در محذور قرار می‌گیرند. یا باید به خاطر این مسلمان‌هایی که سپر قرار گرفته اند دست از دفاع بکشند و به دشمن این امکان را بدهند که بیاید حمله کند و ده برابر این مسلمان‌ها را بکشد یا برای اینکه جلوی دشمن را بگیرد ابتدا همان مسلمان‌های بی‌گناه سپر قرار گرفته شده را بکشد تا بتواند به آن‌ها دسترسی پیدا کند. اینجا تکلیف چیست؟ فقها گفته‌اند اگر خطری که از دشمن پیش بینی می‌شود مهم‌تر و عظیم‌تر است از ضرر کشتن این مسلمان‌ها، باید این مسلمان‌ها را کشت و آن‌ها شهید در راه خدا هستند (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۸). در اینجا حرمت کوچکتر فدای حرمت بزرگتر شده و مصلحت مسلمانان دانسته می‌شود که نجات دادن جان عده بیشتری از مسلمانان و جامعه اسلامی واجب‌تر از نجات دادن جان عده‌ای قلیل است. مجتهدین و فقها باید شرایط زمان خودشان را بشناسند و اهم و مهم را در زمان‌های مختلف تشخیص بدهند تا جامعه اسلامی با بن بست مواجه نشود و تغییری که در قوانین اسلامی ایجاد می‌کنند نسخ نیست بلکه خود اسلام اجازه که قوانینش قابلیت تغییر و انطباق پذیری با شرایط زمان و مکان را داشته باشند حتی خوردن شراب که در اسلام حرام است اگر کسی در شرایطی باشد که تنها با خوردن مایعی زنده می‌ماند و آن مایع در دسترس فقط شراب باشد باید آن را بخورد و اگر نخورد خود کشتی کرده است.

شهید مطهری در مورد فلسفه‌ی احکام معتقد به مصلحت پسینی است، و در این مورد این گونه استدلال کرده‌اند؛ قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، به این معنا که جنبه مرموزی ندارد که بگویید حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است. اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هرچه قانون من وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما

مربوط است یا یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۰). در تایید این موضوع می‌توان از اصالتی که اسلام برای عقل قائل شده است صحبت به میان آورد. شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی‌کنید که به اندازه اسلام برای عقل ارزش قائل باشد و عقل را از ایمان جدا نداند، مانند مسیحیت که ایمان را غیر از عقل می‌دانند. دو این افتخار بسیار بزرگی برای اسلام و مسلمانان محسوب می‌شود و سبب شده که علمای اسلام دستشان برای دخالت عقل در استنباط احکام باز باشد، یعنی در هر زمان و مکانی حکم مناسب هر مسئله‌ای را با توجه به مقتضیات و مصالح روز بیان کنند و با بن بست مواجه نشوند.

قرآن در اساس قانون گذاری روی عقل تکیه کرده است و عقل را در ردیف کتاب، سنت و اجماع قرار داده است و اینکه فقه اسلامی عقل را به عنوان یک مبدأ برای استنباط می‌شناسد، ریشه اش این است که احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت. تعبیر فقها این است احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی واجب‌ها تابع مصلحت‌های ملزمه برای بشر است و حرام‌ها تابع مفسده‌های ملزمه. اگر اسلام چیزی را گفته واجب است به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده است، و اگر چیزی را گفته حرام است به دلیل یک مفسده بسیار مهمی است. فقها می‌گویند آن مصلحت‌ها و مفسده‌ها به منزله علل احکام‌اند (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۶).

اگر در جایی ما بدون آن که در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حکم عقل مصلحت یا مفسده‌ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام داریم - که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف‌نظر نمی‌کند و اگر مفسده‌ی مهمی باشد اسلام اجازه نمی‌دهد - فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می‌کنیم. اسلام دینی است که اعلام کرده ما از مصلحت‌ها و مفسده‌های مهم نمی‌گذریم. امروز عقل ما مصلحت را کشف کرده، پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم. پس چون احکام

تابع مصالح و مفاصد نفس الامری هستند و این مصالح و مفاصد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۷).

نمونه‌های یاد شده گویای این است که عنصر مصلحت امری بی‌پیشینه نیست. چیزی نیست که امام خمینی آن را بنا بر کاستی‌های موجود در فقه سیاسی مطرح کرده باشد، بلکه جایگاهی در متن دین دارد و علماً به مناسبت‌های مختلف به آن پرداخته‌اند. و البته چون هیچ‌گاه تصمیم‌گیری‌های سیاسی جامعه به طور مستقیم در اختیارشان نبوده است، به بحث‌های گسترده‌ای همچون مصلحت نظام پرداخته‌اند. ویژگی امام خمینی این بود که مصلحت را از بحث‌های تئوریک به بعد عملی و کاربردی کشانند.

فصل چهارم

مصلحت‌در اندیشه امام خمینی و جمهوری اسلامی ایران

۴-۱- مقدمه

امام خمینی احیاگر اندیشه ولایت فقیه و حکومت اسلامی و معمار انقلاب اسلامی، تحولی شگرف در همه‌ی مسائل اندیشه‌ی سیاسی پدید آورد، عنصر مصلحت در زمره‌ی موضوعاتی است که سهم اساسی در اندیشه سیاسی امام خمینی دارد. مصلحت از دیدگاه امام خمینی به معنای منافی است که به صورت مستقیم و غیر مستقیم، به عموم مردم باز می‌گردد. با شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی، ایشان بعد تازه‌ای به مفهوم مصلحت بخشیدند و آن را از حوزه فقه و فقاہت به عرصه‌ی سیاست و اجتماع وارد کرده‌اند و تحول تازه‌ای در کاربرد آن به وجود آورده‌اند. و در راستای این تحول بحث مصلحت نظام را مطرح کردند که یکی از نوآوری‌های ایشان در فقه سیاسی شیعه محسوب می‌شود. البته امام خمینی برخی مفهوم سازی‌های خود را از میراث اندیشه سیاسی شیعه وام گرفته‌اند، که از جمله می‌توان

به بحث ولایت فقیه در اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی که در فصل قبل به شکل تفصیلی به آن پرداختیم اشاره کرد. و برخی هم نوآوری‌های ایشان با تفسیر نوین مفهوم مصلحت و کارکرد آن، بوده است.

هیچ فقیه سیاسی قبل از امام به بحث مصلحت دولت به شکل جدی و عملی توجه نداشت زیرا دولت به عنوان یک واحد سیاسی محور تحلیل فقهای سیاسی نبوده است، و فقط به صورت تئوریک به این مسئله پرداخته‌اند. در واقع ایشان با طرح مسئله مصلحت، ولایت فقیه را از یک نظریه فرد محور به یک نظریه نهاد محور سوق دادند. دیدگاه امام خمینی درباره نقش مصلحت نشان می‌دهد که سیاست و دولت اسلامی تا چه حد وابسته به واقعیت‌های عینی جامعه بوده و تا چه اندازه در برابر تحولات انعطاف پذیر است. (حقیقت، ۱۳۹۴: ۷) مصلحت در جمهوری اسلامی تحت عنوان حکم حکومتی که به معنای تصمیماتی که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌نماید و طبق آن مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می‌آورد که لازم‌الاجرا هستند. اما ممکن است موقتی باشند و پس از برطرف شدن مسئله لغو گردد و همچنین تصمیمات مجمع تشخیص مصلحت نظام که با ابتکار امام خمینی در سال ۱۳۶۸ برای حل اختلافات میان شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی تأسیس شد، مطرح می‌شود.

۴-۲- جایگاه مصلحت در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)

مصلحت در اندیشه امام خمینی (ره) اهمیت بسیاری دارد و رعایت نکردن آن را مساوی با به بن بست رسیدن اسلام و جامعه اسلامی می‌داند و به خوبی توانسته است بین اصول شریعت و رأی اکثریت که در نهایت منجر به مصلحت عمومی می‌شود هماهنگی ایجاد کند. اما برخی اندیشمندان غربی شریعت را مخالف مصالح عمومی می‌دانند که اشاره‌ای گذرا به نظریات ایشان می‌کنیم.

چنان که «جان لاک»^۱ گفته است، توجه به «مصلح عمومی» که از رهگذر توجه به آرای عمومی حاصل می‌آید، شاخص‌ترین ویژگی عصر حاضر را شکل می‌دهد؛ بر این اساس بسیاری از پژوهشگران ناقد و مخالف در مواجهه با مقوله‌ی «حکومت اسلامی»، سعی در معرفی و تبیین آن به عنوان الگویی کرده‌اند که در آن «مصلح عمومی» مورد توجه نیست و دلیل آن را وجود اصول پیشینی دانسته‌اند که راه را بر توجه به مصلح عمومی مورد توجه مردم، سد می‌کند. به گمان جان لاک، جامعه اسلامی متأثر از «قدرت بزرگی» به نام «اصول شریعت» و نه «خواست اکثریت» است و لذا نمی‌توان تصور کرد که این حکومت، در بهترین حالت، توجهی به مصلح عمومی داشته باشد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۲۵). به عنوان مثال، «ساموئل هانگتینتون» در «موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم» تصریح می‌کند: «تا آنجا که به مشروعیت حکومت و سیاست که از اعتقادات دینی و آداب مذهبی ناشی می‌شود، مربوط است، درک اسلامی از سیاست با مقدمات و صغری و کبرای سیاست دموکراتیک متفاوت و با آن متناقض است» (هانگتینتون، ۱۳۷۳: ۳۳۶).

بدین ترتیب، تصویری از حکومت اسلامی ترسیم و ارائه می‌شود که از حیث بنیاد نظری «مصلح عمومی» در آن موضوعیت و جایگاهی ندارند. این در حالی است که نظریه حکومتی حضرت امام (ره) که با عنوان «ولایت فقیه» از آن یاد می‌شود، از این حیث کاملاً متفاوت است و امام به خوبی توانسته‌اند بین دو مقوله‌ی «اصول شریعت» که متضمن «مصلح واقعی» است، با «رأی اکثریت» که معمولاً معرف «مصلحت عمومی» است، جمع کنند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۲۶). در این بخش ضمن تحلیل و درنظریه ولایت فقیه امام (ره)، جایگاه مصلحت، مفهوم مصلحت و جمع مصلحت عمومی با شریعت را بررسی می‌کنیم.

^۱ John lock

الف) فقه پویا و جایگاه مصلحت در آن: از منظر فقهی دیدگاه حضرت امام (ره) در تدبیر امور جامعه، مبتنی بر اصول متعارفی است که فقه شیعه از دیرباز بر آن استوار بوده است. البته ایشان با تأکید بر مسئله «زمان و مکان» در پی آن بودند تا همان محتوا و جوهره فقهی را برای شرایط متحول و پیچیده‌ی امروزی باز تعریف کنند و لذا «فقه پویا» مورد نظر ایشان، چنان که در فراز بالا بر آن تأکید دارند، در اساس و اصول همان اجتهاد جواهری است. (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۲۶). زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲۱: ۹۸). برای درک چگونگی لحاظ «مصلح» در این فقه، توجه به ماهیت فقه و عنصر زمان و مکان در اندیشه فقهی امام (ره) راهگشاست.

۱. «فقه» از دیدگاه امام خمینی (ره) مجموع تلاش فقها و بزرگان اسلام برای پاسخگویی به نیازهای عملی مردم در زندگی دنیوی است و لذا از حیث ماهیت و محتوا چنان است که بعد عملیاتی دین در آن تجلی می‌یابد. لذا «فقه» را «نظریه اداره جامعه» ارزیابی می‌کنند و می‌فرمایند: «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲۱: ۹۸). بدین ترتیب، تلقی امام (ره) از فقه تلقی خاص و کاربردی است که در آن عصاره عرفان، اخلاق، تدبیر و ... که در اسلام مورد توجه قرار گرفته، با هدف «اداره دنیای مردم» جمع شده است و به صورت علمی مستقل عرضه می‌شود. به همین دلیل است که آن را «قانون اداره جامعه» خوانده است و حتی با سایر قوانین مقایسه می‌کنند: «فقه شیعی غنی‌ترین فقه و قانون در دنیاست؛ قانونی که با زحمات علمای شیعه توضیح و تفریح شده و چنین فقهی در دنیا- نه در میان مسلمین و نه در بین غیر مسلمین- وجود ندارد» (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲۱: ۹۸). بدین ترتیب، مشخص می‌شود که ماهیت فقه از دیدگاه امام خمینی (ره) چنان است که «تدبیر امور دنیوی» مردم را با عنایت به اصول وضع شده توسط شارع، که در قالب کتاب و سنت آمده است،

مدنظر دارد. به عبارت دیگر، توجه به «منافع عمومی» در عصر حاضر نمی‌تواند نسبت به مسائل سیاسی-اجتماعی و هر آن چیزی که با زندگی انسان معاصر در ارتباط است، اظهار بی‌اطلاعی، از آن حیث که به او ربطی ندارد بکند؛ چرا که فقه با این معنا مرتبط با تمام زندگی اجتماعی انسان است و همه مسائل جدید را در بر می‌گیرد و ماهیتی جامع و فراگیر دارد (افتخاری، ۱۳۸۴: ۴۲۷).

۲. با پذیرش رسالت مذکور در ذیل بند نخست برای فقه، امام (ره) به آنجا رهنمون می‌شوند که از عنصر مصالح عمومی به عنوان یک اصل مهم در مقام اجتهادی تعیین احکام اداره جامعه یاد کنند: گسترش و توسعه روابط انسانی و توسعه اعجاب انگیز تمدن غربی، فقه اسلامی را با پرسش‌ها و مسائل جدیدی مواجه ساخته است. پیروزی انقلاب اسلامی و به صحنه عملی و عینی درآمدن شریعت نیز بر عوامل گذشته افزود و پرسش و نگرانی‌ها را دو چندان کرد. مصلحان و متفکران اسلامی به دنبال راهبردها و راه‌حلهایی برای این معضل بوده‌اند. طرح تئوری «ثابت و متغیر»، «تفاوت گذاردن میان عبادات و غیر عبادات»، به میان آوردن مسئله منطقه الفراغ» و... راه‌حلهایی است که تا کنون ارائه گردیده است. امام خمینی (ره) برای حل رابطه فقه و تحولات زندگی، تئوری «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» را ارائه داد. و به شورای نگهبان تذکر داده اند که، قبل از اینکه با مجلس شورای اسلامی دچار اختلاف شوند، خودشان مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب دنیای کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری هاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۴۷).

امام خمینی، در فقه معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری بودند و تخلف از آن را جایز نمی‌دانستند. اجتهاد جواهری که بر گرفته از مکتب مرحوم آیت الله شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر است که به معنای، خروج از نگاه فرد محور به احکام فقهی و ورود به عرصه‌های اجتماعی و سیاسی فقه شیعه است. نگاهی که نمی‌تواند تنها از بستر یک تفقه مصطلح برخاسته باشد. بلکه محصول جامع‌نگری در کلام و فقه شیعه است. فقاهتی که در می‌یابد بی‌توجهی به مقوله حکومت و واگذاری حاکمیت مسلمانان به

طواغیت یا مسلمانانی که از دریچه ی دنیا به دین می نگرند، در بهترین حالت، منجر به تعطیلی بخش وسیعی از احکام اسلامی می شود (مخبر، ۱۳۹۲). اجتهاد جواهری از نظر امام خمینی روشی متعالی است که با استناد به منابع اصیل فقهت و جامع نگری می کوشد احکام اسلامی را از مساجد به عرصه های اجتماعی و جهانی آورده، با شرایط زمان و مکان تطبیق داده و مسلمانان را به سعادت هر دو جهان رهنمونی سازد.

اجتهاد مصطلح که امام خمینی آن را کافی نمی داند، همان اجتهاد ذهنی و مدرسه ای رایج در حوزه ها است، که دور از واقعیت های عینی جامعه است (نقدی، ۱۳۸۸). اجتهادی که به نقش زمان و مکان در استنباط احکام را در نظر نمی گیرد و به پیامدهای مسائل توجه ندارد.

امام خمینی در مورد کافی نبودن اجتهاد مصطلح اینگونه استدلال می کند: «مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه ریزی کند... و به همین دلیل است که اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نمی باشد؛ بلکه اگر فرد اعلم در علم معهود حوزه ها باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه ی اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد، این در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی تواند زمام جامعه را به دست بگیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۱: ۴۷). به عبارت دیگر، گذشت زمان و تحول مکان، در پیدایش موضوعات تازه، تحول ماهیت برخی از مسائل پیشین و پیدایش نگرش ها و نیازهای نوین، موثر است. به همین دلیل برای امام و فقهای که نگرش امام را دارند و به فقه به عنوان تدبیر کننده ی زندگی سیاسی و اجتماعی نگاه می کنند «فقه پویا» مبتنی بر «فقه جواهری» مطرح می شود. خلاصه آنکه امام با توجه دادن فقها به عنصر «زمان و مکان» در واقع، طرح تازه ای را برای اداره ی جامعه مبتنی بر شریعت ارائه دادند.

البته قبل از امام خمینی شهید مطهری هم به بحث زمان و مکان و عنصر مصلحت، تحت عنوان اسلام و مقتضیات پرداخته اند که در فصل قبل به آن اشاراتی داشتیم. که تفاوت کار این دو فقط این است که مطهری تغییر در عناصر ثابت اسلام را فقط در چارچوب آن جایز می داند ولی امام خمینی از آنجا که حکومت را از احکام اولیه اسلام می داند، معتقد است می توان برخی احکام اولیه را با توجه به مصلحت وقت موقتا تعطیل کرد.

ب) ولایت فقیه و ارتباط مصلحت با آن: امام خمینی اختیارات گسترده‌ای برای ولایت فقیه تعریف

می‌کند و در این مورد استدلال کرده اند که، این گونه نیست که اختیارات حضرت رسول (ص) از اختیارات حکومتی حضرت علی بیشتر بوده، یا اختیارات حضرت علی (ع) بیشتر از اختیارات حکومتی ولی فقیه است. با اینکه فضایل حضرت رسول اکرم بیش از همه است ولی زیادی فضایل اختیارات حکومتی را افزایش نمی دهد. و همان اختیاراتی که حضرت رسول و دیگر ائمه داشته اند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است. البته حاکم فعلی باید عالم عادل باشد. (موسوی خمینی، بی تا: ۵۵).

امام خمینی در کنار استدلال به مشروعیت ولایت فقیه، بر تقیید ولایت فقیه به مصلحت، مصالح عامه و یا صلاح امت تأکید می‌کنند. کتاب «البیع» ایشان که پایه‌های علمی و تئوریک ولایت فقیه را پی می‌نهد، نیز در موارد فراوانی شاهد این مدعاست (قدیر و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۴)

امام با در انداختن گفتمانی نو در در این زمینه، به عنصر مصلحت در حکومت اسلامی مقامی والا اعطا نمود و آن را مقدم بر احکام فرعیه دانست. به اعتقاد ایشان، حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام محسوب می‌شود و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. بدون شک، این معنای مصلحت با مصلحت اجرائیه که ناظر به مقام اجرای احکام است (همانند صرف درآمد خراج در مصالح عامه مسلمین) تفاوت دارد (حسینی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۷۰). دیدگاه امام هم در مقابل مبنای مشهور فقها قرار می‌گیرد که احکام حکومتی را در دایره احکام فرعیه الهیه می‌داند، و هم در

مقابل نظریه منطقه الفراغ شهید صدر و علامه نائینی که احکام حکومتی را صرفاً در امور مباح تحدید می‌کند. همچنین مکارم شیرازی، همانند اکثر فقهای شیعی، معتقد است: «خروج ولایت فقیه از احکام اولیه و ثانویه به معنای دوم معنا ندارد و ولایت فقیه در چارچوب احکام فرعی الهی است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۵۰). بر این اساس تحولی که امام خمینی در مفهوم مصلحت ایجاد کرده، عبارت است از اینکه مصلحت را از حوزه ی احکام صرفاً ثانویه و احکام حکومتی وارد حوزه احکام اولیه نمود و مصلحت را از باب اینکه تشکیل حکومت جزو احکام اولیه است، وارد مباحث کرد. به نظر امام اگر مصلحت محدود به شرع باشد، دست حکومت بسته خواهد شد. برای مثال: با اینکه در شرع مقدس وفای به عهد پسندیده است اما در مواقع لزوم و ایجاب مصلحت، حکومت می‌تواند قراردادهای خود را با دیگران به شکل یک جانبه لغو کند. امام خمینی معتقد است، اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی باشد، باید عرض حکومت الهیه و ولایت فقیه مفوضه به نبی اسلام یک پدیده ی بی معنا و بی محتوا باشد. حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۱-۴۵۲).

امام خمینی تفاوت اساسی معصوم و غیر معصوم در بحث مصلحت را در این می‌داند که اگر بگوییم امام معصوم می‌تواند همسر کسی را طلاق دهد یا مالش را بگیرد و یا بفروشد، گرچه مصلحتی در کار نباشد، درباره فقیه نمی‌توانیم چنین بگوییم (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲؛ ۱۴۱-۱۵۰). مفروض کلام فوق آن است که تنها تصرفات فقیه در قلمرو مصلحت اعتبار دارد؛ درحالی که به نظر می‌رسد تصرفات پیامبر و ائمه نیز بر اساس مصلحت بوده است (حقیقت، ۱۳۸۹: ۱۰). این مطلق بودن اختیارات ولی فقیه به معنای مقید نبودن به احکام اولیه و ثانویه است نه به معنای مصطلح سیاسی (استبدادی و توتالیتر).

همانطور که اشاره کردیم، امام اختیارات حکومت در زمان غیبت را با اختیارات حکومت مطلقه نبی اکرم (ص) برابر دانسته و مصادیق زیر را که بعضا در چارچوب احکام فرعیه نمی‌گنجد به عنوان احکام حکومتی بیان می‌کند:

۱. خیابان کشی و تصرف در ملک دیگران.
۲. نظام وظیفه و الزام اجباری به جبهه‌ها.
۳. جلوگیری از ورود و خروج ارز.
۴. جلوگیری از ورود و خروج هر نوع کالا
۵. منع احتکار در موارد غیر منصوص.
۶. قوانین گمرکات.
۷. دریافت مالیات.
۸. جلوگیری از گران فروشی.
۹. قیمت گذاری.
۱۰. جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد.
۱۱. حمل اسلحه.
۱۲. تخریب ساختمان‌ها و منازلی که در مسیر خیابان است.
۱۳. تعطیل مساجد ضرار.
۱۴. لغو و فسخ یک جانبه قراردادهای شرعی، که مخالف مصالح کشور و اسلام است.
۱۵. جلوگیری از امور عبادی یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است.
۱۶. جلوگیری موقت از فریضه حج در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی باشد.
۱۷. تعطیلی مزارعه و مضاربه. (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۱۸)

۴-۳- متعلق های مصلحت در دیدگاه امام خمینی (ره)

فقه المصلحه و فقه الضروره، یکی از مهم ترین عناصری هستند که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران توسط امام خمینی، جنبه اجتماعی و حکومتی یافت و با عناوین مصلحت اسلام، مصلحت مسلمین و مصلحت کشور مطرح گردید و در نهایت نهادی به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام در سیستم قانون گذاری کشور تأسیس شد. در ادامه به تعریف هر یک از این مصالح از دیدگاه امام خمینی می پردازیم.

۱. مصلحت اسلام: امام بارها در بیاناتشان مصلحت اسلام را مورد تأکید قرار داده اند و مردم ایران را چهره منور تاریخ اسلام در زمان معاصر خوانده اند و از مردم خواسته اند تا سعی کنند سختی ها و فشارها را در راه خدا پذیرا باشند تا مسئولان کشور بتوانند به وظیفه ی خود که نشر اسلام در جهان است برسند و از آنان بخواهند که تنها برادری و صمیمیت را در چارچوب مصلحت اسلام در نظر بگیرند (صحیفه نور، ج ۲۱: ۳۲۶-۳۲۷). و در جای دیگری در مورد مصلحت اسلام گفته اند: اگر در جایی مصلحت اسلام اقتضا کند که من حرفی بزنم میزنم و از هیچ چیز نمی ترسم (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۷۲). و در مورد توطئه هایی که در آن زمان در شرکت نفت وجود داشت فرمودند که این توطئه ها بر خلاف مصلحت اسلام و مسلمین است که باید رسیدگی شوند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹: ۲۱۹). «مبادا خدای نخواستہ تفرقه و درگیری بین شما ایجاد کنند که هر تفرقه ای امروز و هر ندایی که برخلاف مصلحت شماها باشد بر خلاف مصلحت اسلام است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۲۲۳). «برای مصلحت اسلام است اگر ما اسلام را در خطر دیدیم همه مان باید از بین برویم تا حفظش کنیم» (همان، ج ۱۵: ۱۰۱). «حضرت امیر (ع) سه جنگی را که با اصحاب پیغمبر (ص) با مقدس های حقه باز کرده است برای مصلحت اسلام بوده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۱۳۵). «در تمشیت همه امور باید انسان آنچه را که مصلحت اسلام است، کسانی که متصدی امور هستند آن

چیزهایی که مصلحت اسلام است، در نظر بگیرند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۲۲۵).
 «حفظ اسلام و نظام اسلامی مهم‌ترین مصلحتی است که رهبران حکومت اسلامی می‌باید در تصمیم‌ها، فرمان‌ها و در مقام اجرا و قانون گذاری آن‌ها را نصب العین خود سازند. در واقع حفظ اصل اسلام و نظام اسلامی همان است که امیرالمؤمنین (ع) برای پاس داری از آن در خانه نشست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۴۵). «همه موظفیم مصالح اسلام را حفظ کنیم امام (ره) حفظ نظام اسلامی را از اهم واجبات می‌داند که در صورتی که اصل نظام اسلامی در خطر بیافتد می‌توان بخشی از احکام فرعیه اسلامی را برای مدتی تعطیل کرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۱۷۰-۱۷۱).

۲. مصالح مسلمین: امام در پاسخ به طلاب می‌فرماید: «امید است آقایان محترم و طبقه جوان از مصلحین با توجه به وظایف سنگین که ان شالله در آینده به عهده آن‌ها خواهد بود و حفظ و صیانت اسلام و «مصالح مسلمین» به دست آن‌ها سپرده خواهد شد از هم اکنون خود را در برابر این سنگر عظیم مجهز و مهیا فرمایند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۲: ۶۰). و در جایی دیگر می‌فرماید: «تبعید این جانب به ترکیه و از آن جا به عراق موجب نگرانی نیست چون در راه ایفای وظیفه و برای دفاع از احکام اسلام و مصالح مسلمین و جلوگیری از نفوذ اجانب به ممالک اسلامی و دفع ظلم و ستمکاری صورت گرفت» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۲: ۶۵). یکی از ابعاد مصلحت مسلمین، حمایت از مسلمین در هر جای جهان می‌باشد امام (ره) در این باره می‌فرماید: «ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است و کشور ایران به عنوان یک پایگاه نظامی و آسیب ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی و تربیتی اسلام و همچنین و اصول روش‌های مبارزه علیه نظام‌های کفر و شرک آشنا می‌سازد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۲۳۸).

۳. مصالح کشور: امام (ره) همواره در بیاناتشان حفظ مصالح کشور را مورد تأکید قرار می‌دهند و مسئولان نظام و آحاد مردم را به رعایت آن فرا می‌خوانند؛ چنانکه می‌فرمایند: «معنای آزادی قلم و بیان این نیست که کسی بر ضد مصلحت کشور قلمش آزاد است که بر علیه انقلابی که مردم به پای آن خون داده‌اند بنویسند؛ همچو آزادی صحیح نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۱۹۲) و یا «مردم به هیچ وجه حق ندارند به کتابفروشی تعرض نمایند در صورتی که دادستان شهرستان‌ها نشریاتی را مضر انقلاب و مصلحت کشور تشخیص دادند موظف به جلوگیری هستند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۲۸۵). همچنین امام خمینی، به مردم گوشزد کرده اند که سرنوشت خود را به دست کسانی بدهید که منفعت خود را بر منفعت اسلام و کشور ترجیح ندهند و در مورد انتخابات مجلس شورای اسلامی هم تصریح کرده اند، اکنون که سرنوشت کشور به دست خود مردم افتاده است، بدون دخالت دولت و خان‌های ولایات، امید است که با تعهد به اسلام و کشور از هرگونه انحرافی جلوگیری شود، همچنین مردم نمایندگان خود را از بین محرومین و متوسطین جامعه که دارای تعهد به اسلام و جمهوری اسلامی و آشنا به مسائل روز هستند را انتخاب کنند.

با توجه به بیانات امام خمینی می‌توان فهمید که مصالح اسلام و حکومت اسلامی از اولویت برخوردار

است

۴-۴- جایگاه مصلحت در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی

با توجه به این که بنای سیاست خارجی بر اساس منافع ملی است. بنابراین باید دید مصالح اسلامی چه جایگاهی در سیاست خارجی ای دارد که منطق و بنای آن منافع ملی است

برای مصداقی شدن بحث مصلحت، به مورد سیاست خارجی دولت اسلامی و نقش مصلحت در آن اشاره می‌کنیم. یکی از مهم‌ترین مبانی امام، به عنوان بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، درس عزت طلبی و در

نظر داشتن قدرت دولت اسلامی در سیاست خارجی است. این اصل به این معناست که در تصمیم‌گیری‌های بین‌المللی به گونه‌ای باید مصلحت سنجی شود که عزت دولت اسلامی و دین اسلام خدشه دار نشود و آن تصمیم منتهی به ذلت مسلمین نگردد (تقوی، ۱۳۷۷؛ ۵۸۹). به معنای کلی، از دیدگاه امام، مصلحت مبنای سیاست خارجی دولت اسلامی تلقی می‌شود. امام مصلحت سنجی معنای منفی نیز دارد که گاه به در نظر نگرفتن اصول اسلامی برای رسیدن به منافع زودرس و گذراست. امام تصریح دارند که رکن رکین سیاست خارجی، تحقق آرمان‌های دین مبین اسلام در سرتاسر جهان است. امام در این زمینه می‌فرمایند: «صدور اسلام به این است که اخلاق اسلامی، آداب اسلامی، اعمال اسلامی آنجا طوری باشد که مردم توجه به آن بکنند... آشنا کنید مردم را به اسلام و به نهضت اسلامی و انقلاب اسلامی، صدور آن وقتی است که اسلام، حقایق اسلام، اخلاق اسلامی، اخلاق انسانی در اینجاها رشد پیدا بکند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۴۸۶-۴۸۸). فارغ از دو معنای فوق، در خصوص سیاست خارجی این شبهه وجود دارد که آیا دولت اسلامی، همانند دیگر دولت‌های سکولار، تنها بر اساس «منافع ملی» تصمیم می‌گیرد، یا اینکه معیارهای دیگری وجود دارد که در قالب «مصلح ملی» شناخته شده است. دولت مدرن اسلامی سعی دارد بین دو ضد جمع کند: منافع ملی (همانند دیگر دولت‌های مدرن) و مسئولیت‌های فراملی (به این لحاظ که دولت اسلامی است و مصلح امت اسلامی را در نظر دارد). مسئولیت‌های فراملی عبارت است از کلیه وظایفی که دولت اسلامی بدون در نظر گرفتن مرزهای ملی نسبت به مسلمانان و عموم انسان‌ها بر عهده دارد (حقیقت، ۱۳۷۶؛ ۲۳). جمهوری اسلامی ایران نه تنها مرز منافع ملی و مسئولیت‌های فراملی خود را به شکل نظری مشخص نکرد، بلکه در عمل نیز دچار نوعی دوگانگی شد. از نظر زمانی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی در دهه نخست بر آرمان‌های فرا مرزی پای می‌فشرد؛ در حالی که در سال‌های بعد به منافع کلی و مسائل داخلی مشغول شد. شاهد مورد اول آن است که به طور مثال، امام در سال‌های پس از پیروزی انقلاب تا حد زیادی بر آرمان‌های فراملی تاکید می‌کرد: «ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است. و کشور ایران به عنوان یک دژ

نظامی و آسیب ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی و تربیتی اسلام و همچنین به اصول و روش‌های مبارزه علیه نظام‌های کفر و شرک آشنا می‌سازد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱؛ ۹۱-۹۲).

این سخن به معنای مشخص شدن تعریف منافع ملی یا مصالح اسلامی در سال‌های اخیر نبود؛ بلکه در این دوران نیز مسئولیت‌های فراملی با تعریف نامشخص وجود داشت. اختلاف دولت اسلامی با دولت‌های سکولار در آن است که در خصوص موارد فوری و ضروری امت اسلامی نباید صرفاً به فکر جلب منفعت باشد؛ اما در دیگر موارد، کارشناسان آشنا به سیاست و مبانی اسلامی با توجه به شرایط خاص دولت اسلامی در هر زمان و مکان و نه به عنوان قاعده‌ای جهان شمول، مرز منافع ملی را با مصالح دولت اسلامی و مسئولیت‌های فراملی تبیین می‌نمایند. به نظر می‌رسد از یک سو مصلحت و معیارهای کلی و فرا زمانی - ای همچون نفی سبیل و از سوی دیگر، معیارهای زمانی و مکانی که قابلیت تغییر دارد. چه بسا موضوعی در زمانی، مصلحت نبوده و در زمان دیگری دارای مصلحت باشد. برای مثال، قطع ارتباط با یک کشور ممکن است زمانی به مصلحت و زمانی دیگر ضد مصلحت باشد (حقیقت، ۱۳۷۶: ۲۴).

به اعتقاد امام: «حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰؛ ۴۵۲). ظاهر کلام امام، قراردادهای حکومت اسلامی با مردم است، نه قراردادهای بین‌المللی؛ هرچند دلیل ایشان عام است و هر دو نوع قرارداد را در بر می‌گیرد، اگر حکم حکومتی را مقدم بر احکام شریعتی تلقی می‌کنیم، به آن دلیل است که شارع به تعطیلی موقت احکام خود بنا بر مصلحت رضایت دارد. ولی مسلم است که او به تعطیلی بدون قید و شرط احکام دینی که حاوی مصالح است، رضایت نمی‌دهد. خداوند به تحکیم پیمان‌ها حکم کرده (اوفوا بالتعهد) و نمی‌خواهد

یک طرف بر اساس «منفعت» ظاهری و زودگذر آن را سست نماید. اینکه حکومت اسلامی در نقض یک قرارداد به سودی مشخص دست یابد، ممکن است در ظاهر به مصلحت او باشد؛ اما نه تنها در دراز مدت به ضرر خواهد بود، بلکه شارع مقدس به جلب چنین منافعی رأی نداده است (حقیقت، ۱۳۹۴: ۱۵). بنابراین از نظر امام خمینی گاهی باید منافع زودگذر ملی را فدای مصالح اسلامی کرد که در دراز مدت موجب عزت و منفعت دولت اسلامی می شود.

۴-۵- تحول مفهوم مصلحت و تأثیر آن بر ساختار سیاسی - حقوقی جمهوری اسلامی ایران

ایجاد حکومت و رویارویی جامعه با مسائل، نیازها و چالش‌های بسیار فقه سیاسی را به عنوان دانش پیشتاز در عرصه سیاسی- اجتماعی، بیش از پیش مورد توجه قرار داد و تکاپوی فقیهان برای پاسخگویی و گره‌گشایی، این دانش را در معرض تحول و توسعه قرار داد. لذا ساحت‌های غافل مانده و درونی فقه سیاسی، احیا و مطرح شد. حضور عنصر مصلحت در فقه سیاسی شیعه و طرح و احیای ابعاد حکومتی و مسائل سیاسی- اجتماعی آن با اندیشه ورزی و تلاش امام خمینی موجب شد تا این مفهوم به عنوان یکی از عوامل رشد و تحول فقه سیاسی شیعه در سه دهه اخیر مطرح شود؛ آن گونه که تحرک آفرینی و پویایی بخشی مصلحت نیز در تعامل با فقه سیاسی به بار نشست. در این نوشته در پی بررسی تحول مفهوم مصلحت از معنای فردی آن به معنای جمعی و تأثیر آن بر ساختار سیاسی- حقوقی جمهوری اسلامی ایران هستیم. در ادامه برخی از این جلوه‌ها و ساحت‌های این تحول را بررسی می‌کنیم.

۱. گذر از نگاه محدود به نگرش کلان: نظام جمهوری اسلامی، استلزامات، ضرورت‌ها، و مسائل فراوانی را به وجود آورده که باعث نگاه دوباره به احکام ثانویه، احکام حکومتی و مصلحت در فقه سیاسی شد. این گنجایش و فضای جدید، به این دانش، توان داد تا با تکیه بر توانمندی‌های خود به سمتی حرکت کند که مبنایی برای ایجاد حقوق عمومی و قانون اساسی باشد و از نگاه صرفاً فردی و تکلیف مدار بگذرد. وقتی که به سابقه‌ی بحث

مصلحت می‌نگریم، همواره، بحث از مصلحت اجتماعی مسلمین، نظام معیشت و بازار مطرح بوده است. مصلحت، آن چیزی بود که موافق مقاصد دنیایی، اخروی یا هردوی آنها برای انسان باشد و نتیجه آن، به دست آوردن سود یا دفع مفسده بود (حلی، ۱۴۰۳: ۲۲۱). با این رویکرد، نگاه به مصلحت معمولاً مربوط به حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال بوده است. بنابراین، مصلحت به معنای جلب منفعت و دفع ضرر بود؛ هر آنچه موجب حفظ آنها می‌شد مصلحت و هرآنچه موجب فوت آنها می‌شد، مفسده نامیده می‌شد. طبعاً مصلحت در این حوزه‌ها موجب تحول چندانی در فقه سیاسی نشده، و نمی‌شود (سیدباقری، ۱۳۹۰، ۱۳). اما ورود بحث مصلحت نظام سیاسی به فقه سیاسی که رویکردی متفاوت از گذشته داشت و لزوم رعایت آن در تصمیمات حکومتی و در عرصه قدرت و سیاست و ضرورت پاسخگویی به نیازهای برآمده از آن، موجب گذر از نگاه محدود به نگرش‌های کلان شد. ضرورت، اضطرار، اهم و مهم، لاضرر و لاضرار و بسیاری از اصول دیگر فقهی که در تشخیص احکام ثانویه در نظر گرفته می‌شوند، ناشی از ترجیح مصالح عالی‌تر جامعه بر مصالح پایین‌تر از سوی مجتهد است. این امر به ویژه خود را در فقه سیاسی و حکومتی، نشان می‌دهد که در آن، مصلحت جمعی بر مصلحت فردی، برتری دارد (سید باقری، ۱۳۹۰: ۱۳).

امام خمینی با توجه به همین بحث و با در نظر داشتن قلمرو اختیارات حاکم اسلامی می‌نویسد: «برای امام معصوم علیه السلام و حاکم مسلمانان است که بر اساس صلاح آنان عمل کند، همانند تثبیت قیمت یا محدود کردن بازرگانی و غیر آن؛ از اموری که در نظام و صلاح جامعه، دخالت دارد» (موسوی خمینی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۶۲۶) همچنین ایشان تاکید داشت که حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی باشد، موقتا جلوگیری کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ج ۲۰: ۱۷۹).

در گذار از نگاه محدود به نگرش کلان، می‌توان نمونه‌ای از ترجیح مصالح جمعی بر مصالح فردی را در کلام ایشان، در پاسخ به نامه یکی از اعضای شورای استفتای خود، ردیابی کرد، ایشان با رد نگرش نویسنده نامه می‌نویسد: « بنابر نوشته جناب عالی، انفال که بر شیعیان تحلیل شده است، امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است، نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازد و هیچ کس هم حق نداشته باشد، مانع آن‌ها باشد. منازل و مساجدی که در خیابان کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ج ۲۱: ۳۴). با گذر فقه سیاسی از نگاه جزئی به نگرش نظام‌مند، همه سونگر و جامع، مجتهد، توان می‌یابد تا از فقه فردی و محدود، گذر کند و به تعبیر علامه طباطبایی، به تفقه در دین برسد. در این نگرش، همه ساحت‌های فردی، اجتماعی، مصالح جامعه اسلامی، ملاک‌ها، روح و مقاصد شریعت، مورد توجه قرار می‌گیرد. همه گزاره‌ها، مفاهیم و دستورهای فقهی، به سان نظام می‌ماند و در یک جهت، یعنی هدایت جامعه اسلامی، حرکت می‌کند. هرچند زندگی دنیوی و تأمین نیازهای مادی، هدف اصلی نیست، اما دینی که دنیا را به منزله پلی برای رسیدن به هدایت و سعادت اخروی می‌داند، نمی‌تواند نسبت به این نیازها بی تفاوت باشد (بنگرید به جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۴).

۲. به روز رسانی فقه سیاسی: نگرش‌های محدود به فقه، گاه از تعطیلی حکومت

اسلامی، جدایی دین از سیاست (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۱۴) و اندیشه‌های سنگ سان سر در می‌آورد که فقهی گوشه‌گیر را به جامعه معرفی می‌کند و گاه به سمت نظریه‌های جدید تمایل دارد که فقه را دانشی محدود و ناکارا در ارائه نظام، الگوی حکومتی و نظریه پردازی می‌داند و برنامه‌ریزی را بر عهده‌ی علم می‌داند که ارمغان جهان جدید است و فقه صرفاً حکم و تکلیف را روشن می‌سازد و بس (سروش، ۱۳۸۲: ۲۱). نتیجه هر دو دیدگاه، ناکارآمدی فقه

سیاسی است؛ اما با تشکیل نظامی دینی بر پایه‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه، این نگرش‌ها مورد چالش‌های جدی علمی و عملی قرار گرفتند. مصلحت یکی از جلوه‌گاه‌ها و عناصر اثر بخش در کارآمدی و گره‌گشایی فقه سیاسی از مشکلات جامعه بود. این عنصر با توجه به نیازهای جامعه و چالش‌هایی که در عرصه سیاسی-اجتماعی، رخ می‌نمود، توانست به عنوان ابزاری اصیل و درونی، نظام سیاسی را از گلوگاه‌های سخت و دشوار گذر دهد و یکی از عناصری باشد تا فقه سیاسی شیعه را از مدیریت ناکارآمد، دور سازد (سیدباقری، ۱۳۹۰: ۱۵).

از آنجا که امام خمینی فقه سیاسی شیعه را در فرآیندی عملی، مورد بازخوانی و توجه خاص قرار داد، لذا توانست با استناد به معیارهای اصیل این دانش، مفهومی کارگشا مانند مصلحت جمعی و نظام اسلامی را مطرح کند. در واقع، مصلحت در اندیشه ایشان، راهنمایی است که می‌تواند فقه سیاسی شیعه و به تبع آن، نظام دینی را کارآمد و پیشرو سازد. ایشان این آموزه فقه شیعه را اصلی می‌داند که موجب توانمندی نظام اسلامی در عرصه جهانی می‌شود (سید باقری، ۱۳۹۰: ۱۶).

۳. کاربردی شدن احکام حکومتی: ورود به حوزه قدرت، فقه سیاسی را به

تکاپویی ژرف واداشت تا بار دیگر مکتب اجتهاد به بازخوانی داشته‌های خود بپردازد، لذا «فقه المصلحه» و تقسیم بندی احکام، مورد توجه جدی قرار گرفت. «حکم اولی» حکمی است که بر افعال و ذوات، به لحاظ عناوین اولی آنها بار می‌شود، مانند وجوب نماز صبح و حرمت نوشیدن شراب. حکم ثانوی حکمی است که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عناوین عارضی بار می‌شود، مانند جواز افطار در ماه رمضان برای کسی که روزه برایش ضرر دارد. سبب نام گذاری چنین حکمی به حکم ثانوی آن است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد (مشکینی اردبیلی، ۱۳۶۷: ۱۲۱). به بیان دیگر، حکم حکومتی، دستوری است که حاکم اسلامی بر اساس مصلحت و به منظور اداره جامعه و اجرایی کردن احکام دین صادر

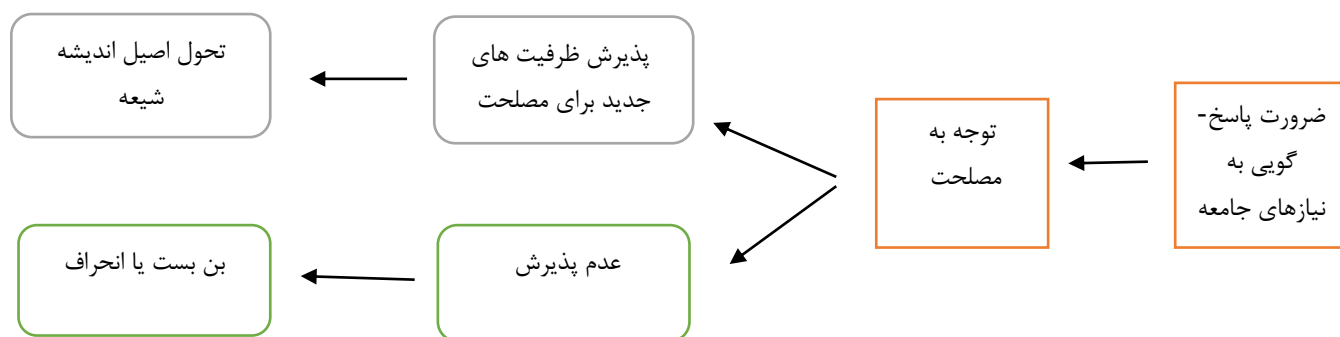
می‌کند. ملاک احکام اولی، شریعت، یعنی کتاب و سنت و ملاک احکام ثانوی، ضرورت و ملاک احکام حکومتی مصلحت جامعه است (سیدباقری، ۱۳۹۰، ۱۸). حکم حکومتی را صرفاً نمی‌توان زیر مجموعه ی احکام اولیه یا ثانویه نامید بلکه حکمی است که بنا بر مصلحت جامعه در مواقع ضروری و یا مواقعی که به مصلحت جامعه ی اسلامی است صادر می‌شود که گاهی ممکن است احکام اولیه را هم موقتا تعطیل کند. حکم حکومتی از این حیث که همیشه تحت عنوان ضرورت نیست را نمی‌توان حکم ثانویه نامید و از حیث موقتی و موضوعی بودن آن هم نمی‌توان آن را از احکام اولیه و ثابت نامید.

مبنای مصلحت حفظ اجتماع، باعث می‌شود در مقالمتزاحم بین حکم حکومتی و حکم فردی، حکم حکومتی مقدم شود. عقل با تشخیص مصالح و حدود و درجه‌ی آن، می‌تواند حکم اهم را بر مهم مقدم بدارد و حکم مهم را که از مصلحت کمتری برخوردار است موقتا تعطیل کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱: ۷۶). اساسی‌ترین معیار حکم حکومتی مصلحت جامعه است و همین معیار نیز قدرت و گستره آن را محدود می‌کند. گاهی مفهوم مصلحت به مفهوم ضرورت نزدیک می‌شود و گاهی در مرتبه‌ای خفیف‌تر است که هنوز به حد ضرورت نرسیده و از دست دادن آن، ضرری را در پی نخواهد داشت، اگرچه موجب محرومیت از منفعتی خواهد شد. تشخیص مصلحت در برداشت اول، به معنای تشخیص ضرورت است که با «احکام ثانویه» تناسب دارد و در آن، گستره اختیارات ولی امر و نهادهای مرتبط با وی، به وضعیت‌های اضطراری و نیازهای دوری ناپذیر جامعه محدود خواهد بود. اما ضرورت عبارت است از: پدید آمدن نیاز شدید در برابر شرایطی که موجب بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه باشد، خواه ضرر مورد نظر، مادی باشد یا معنوی و خواه فعلیت داشته باشد و یا امکان ایجاد آن باشد. بر اساس این تعریف، دایره اختیارات حاکم اسلامی، گسترده تر خواهد بود (سیدباقری، ۱۳۹۰: ۲۱). بنابراین مصلحت به دو معنا به کار رفته است: در معنای اول که مترادف با ضرورت است، از احکام ثانویه به شمار

می‌رود و در آن، هیچ گونه اختلاف نظری وجود ندارد. هرگاه مصلحت ناشی از حکم حکومتی در حدی از لزوم باشد که به ضرورت و اضطرار منجر شود، در این صورت، حکم حکومتی از جمله «احکام ثانویه» محسوب می‌شود و در صورتی که مصلحت ناشی از حکم حکومتی، به حد ضرورت و یا سایر عنوان‌های ثانویه نرسیده باشد، این حکم مصلحتی، نه با عنوان احکام اولیه و ثانویه بلکه در عرض این دو عنوان و «عنوانی مستقل» است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۳۲).

۴. توسعه مفاهیم فقه سیاسی: حضور فقها در مسند قدرت و لحاظ مصلحت

نظام اسلامی و مصلحت جمعی، موجب شد تا قلمرو مفاهیم فقه سیاسی گسترش یابد، دشواره‌های علمی و عملی بسیاری در صحنه اداره جامع، جلوه‌گر شود و ساحت‌های مختلف قضاوت، سیاست، فرهنگ و اقتصاد، از فقه پاسخ و راه چاه طلب کنند. لذا فقه سیاسی به نحوی دوری ناپذیر، وارد عرصه‌های نوپدید و چالش‌های عملی و نظری شد و با فهم این امر، در اندیشه سیاسی امام خمینی، مصلحت نظام مورد بازخوانی و بازآفرینی دقیق علمی قرار گرفت و عملاً وارد فقه سیاسی شیعه شد (سید باقری، ۱۳۹۰: ۲۱). با توجه به انعطاف پذیر بودن مفهوم مصلحت می‌توان مصلحت جامعه و نظام را در هر زمان و مکانی تشخیص داد و به قواعدی همچون تقدیم اهم بر مهم، لزوم حفظ اصل و اساس اسلام، ضرورت حفظ حکومت اسلامی، احکام حکومتی، مصلحت نظام و ... استناد کرد. در نمودار زیر به صورت خلاصه به اثر مصلحت در تحول اندیشه سیاسی شیعه می‌پردازیم.



۴-۶- طرح مصلحت در ساختار سیاسی - حقوقی جمهوری اسلامی ایران

بر اساس قانون اساسی، مرجع قانون گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران، مجلس شورای اسلامی است. طبق اصل ۷۱ قانون اساسی: مجلس شورای اسلامی در عموم مسائل در حدود مقرر در قانون اساسی می تواند قانون وضع کند. که این قوانین نمی توانند با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد و تشخیص این موضوع طبق اصل ۹۶ قانون اساسی بر عهده شورای نگهبان است. که اینگونه بیان شده است: تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام، با اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشخیص عدم تعارض آنها با قانون اساسی بر عهده اکثریت همه اعضای شورای نگهبان است (اصل ۸۶ قانون اساسی). به طوری که شورای نگهبان به مصوبات مجلس اعتبار می بخشد. برخی از قوانینی که به وسیله شورای نگهبان رد می شوند ضرورت و اهمیت خاصی دارند به طوری که مجلس نمی تواند به راحتی رد آن را بپذیرد. زیرا سکوت مجلس در این موارد به معنای مسکوت ماندن آن قوانین و در نهایت بی نصیب ماندن جامعه از اهداف و منافع آنها خواهد بود که گاهی اصرار مجلس موجب تعدیل نظر شورای نگهبان و گاهی بلامتکلیف ماندن موضوع می شود.

در قانون اساسی اختلاف میان مجلس و شورای نگهبان پیش بینی نشده بود، در نتیجه مجلس برای حل مشکل و خروج از بن بست به رهبر انقلاب اسلامی امام خمینی (ره) متوسل شد و همه اینها موجب شد تا نهاد جدیدی به نام مجمع تشخیص مصلحت نظام، به دستور حضرت امام شکل بگیرد، این نهاد در

اصلاحات قانون اساسی (سال ۱۳۶۸) به طور قانونی در اصل یکصد و دوازدهم جای گرفت. «مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام، نظر شورای نگهبان را تأمین نکند و مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد و سایر وظایفی که در این قانون ذکر شده است به دستور رهبری تشکیل می‌شود. اعضای ثابت و متغیر این مجمع را مقام رهبری تعیین می‌نماید. مقررات مربوط به مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب و به تأیید مقام رهبری خواهد رسید (اصل ۱۱۲ قانون اساسی). مخالفت با احکام اولیه شرع دلیل شورای نگهبان در رد اولین قانون مورد اختلاف (طرح قانونی اراضی شهری) بود که در ذیل تحت عنوان زمینه‌های تاریخی طرح مصلحت در نظام جمهوری اسلامی ایران به آن می‌پردازیم. به دنبال رد این طرح از طرف شورای نگهبان، مجلس احتمالاً چنین استنباط کرد که شورای نگهبان، تصویب احکام ثانویه را در صلاحیت مجلس نمی‌داند. به همین دلیل، مجلس طی نامه‌ای از مقام رهبری خواست که صلاحیت تصویب احکام ثانویه را به استناد نظارت ایشان بر قوای سه گانه، به مجلس شورای اسلامی واگذار نماید. و پس از آن، مجلس شورای اسلامی برای جلب توجه شورای نگهبان، در ماده اول همان قانون اعاده شده تصریح می‌کند که این قانون بنابر ضرورت و استناد به احکام ثانویه و به طور موقت تصویب می‌شود. از این به بعد، عنوان مصلحت به تدریج جانشین ضرورت شد. حضرت امام (ره) مایل بودند که شورای نگهبان با عنایت به اهمیت مسئله مصلحت و تأیید مصوبات مجلس، مانع شکل‌گیری یک نهاد جدید در ارکان نظام بشود. اما اصرار شورای نگهبان بر رد برخی قوانین دیگر، عملاً موجب شکل‌گیری مجمع تشخیص مصلحت نظام شد. عدم اقناع شورای نگهبان، ریشه در عوامل خاصی دارد که به روش کار داخل آن شورا مطابق اصل نود و ششم قانون اساسی بر می‌گردد. این اصل، صلاحیت تأیید مصوبات مجلس از نظر انطباق با احکام شرع را فقط در شش مجتهد شورای نگهبان منحصر کرده است. واقعیت این است که مجمع درباره اختلاف مجلس و شورای نگهبان، همان نقش شورای نگهبان را تکرار می‌کند. اما اگر ماهیت مجمع را به عنوان سازمان مشاوره رهبری

تعریف کنیم، در این صورت می‌توان گفت که تشخیص واقعی مصلحت در اختلاف میان مجلس و شورای نگهبان، در صلاحیت مقام رهبری است و مجمع، مقام رهبری را در این مهم یاری می‌دهد (حسن پور، ۱۳۷۷: ۵).

۴-۷- زمینه های تاریخی - قانونی طرح مصلحت در نظام جمهوری اسلامی ایران

مصلحت نظام، موضوع فقه حکومتی است که تقریباً از فرمان انقلاب مشروطه به بعد پایه‌های آن در فقه شیعه شکل گرفت. بعد از پیروزی انقلاب، ابواب فقهی در عمل وارد میدان شدند و متعاقباً برخی از چالش‌ها و تعارض‌ها نیز نمودار شد. گزارش به «ضرورت» و «مصلحت» نیز به عنوان ابزار تعدیل آن‌ها مورد توجه نظام قرار گرفت. پدیده مصلحت در این دوران با پسوند «نظام» همراه شده است. مصلحت نظام تنها در یک حکومت موضوعیت می‌یابد (طاهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۵). به نوعی که مهمترین تحول مفهومی ایجاد شده در معنای مصلحت، متأثر از اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، این بوده است که مصلحت را صرفاً در چارچوب شکل‌گیری اجتناب‌ناپذیر، یک نظام سیاسی اسلامی می‌بیند و سایر مصالح عبادی، فردی، اجتماعی و سیاسی را در ذیل و ظل آن می‌داند.

زمینه ابتدایی مصلحت در نظام قانونگذاری ایران، تحت عنوان «ضرورت» شکل گرفت. زمانی که قرار شد این جریان رسماً در اصول قانونی (قانون اساسی) وارد بشود، عنوان «مصلحت» جانشین ضرورت شد (مهرپور، ۱۳۷۲: ۴۸). قبل از بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در هیچ یک از اصول این قانون به صراحت نامی از مصلحت نظام برده نشده بود و در نتیجه جایی برای مصلحت اندیشی باقی نمی‌ماند. مجلس شورای اسلامی نیز عهده دار ارائه راه‌حلهایی برای رفع مشکلات مردم و فراهم آوردن وسایل پیشرفت همه جانبه از راه تصویب مواد قانونی مناسب می‌باشد، تنها تا جایی نظریاتش اعتبار دارد که در چهارچوب شرع باشد (طاهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۵). مخالفت با احکام اولیه شرع، دلیل شورای نگهبان

در رد اولین قانون مورد اختلاف (طرح قانونی اراضی شهری) بود «قانون اراضی شهری در مردادماه ۱۳۶۰ از تصویب مجلس شورای اسلامی گذشت و برای اظهار نظر به شورای نگهبان فرستاده شد. طبق این قانون، کلیه اراضی موات شهری در اختیار دولت جمهوری اسلامی قرار می‌گیرد و اسناد و مدارک صادره در مورد آنها فاقد ارزش قانونی است. در مورد اراضی بایر نیز فقط صاحبان آن حداکثر می‌توانند تا ۱۰۰۰ متر در اختیار داشته باشند و آن را عمران و احیا کنند و حق فروش آن را ندارند مگر به دولت و با تقویم دولت. و مالکان اراضی بایر و دایر شهری موظفند زمین‌های مورد نیاز دولت و شهرداری‌ها را با تقویم دولت، به آن‌ها بفروشند. در مورد اول یعنی اراضی موات، مشکل و اختلاف ماهوی وجود نداشت. ولی شق دوم و سوم که آشکارا سلطه مالک را تهدید می‌کرد، مورد بحث فراوان (شورای نگهبان) واقع شد.» بر همین اساس شورای نگهبان طرح قانون اراضی شهر را مغایر شرع دانست و به شرح ذیل رد نمود (مهرپور، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۸): «قسمت‌هایی از ماده «۷ و ۸» و تبصره‌های آن‌ها و ماده «۱۰» که با اراضی بایر و دایر ارتباط دارد و مغایر با آیهی کریمه «لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا تکون تجاری عن تراض» و حدیث شریف معروف «لا تحل مال امرء مسلم الا عن طیب نفس» و قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» می‌باشد، به نظر اکثریت فقها رد شد». این قانون شرایطی به وسیله مجلس شورای اسلامی تصویب و از طرف شورای نگهبان رد شد، که اکثریت طبقات پایین جامعه در سراسر کشور بویژه شهرهای بزرگ، از معضل زمین و مسکن در رنج بودند. مجلس این قانون را از باب احکام ثانویه حکومتی تصویب کرده بود و انتظار داشت که شورای نگهبان نیز بدین نکته توجه کند. واقعیت این است که ایرادهای شورای نگهبان به هنگام تصویب قانون، برای مجلس قابل پیش‌بینی بود. ولی همانطور که یادآوری شد، مجلس با علم و آگاهی بدین موضوع و در مقام احکام ثانویه حکومتی، آن را تصویب کرد. از پاسخ شورای نگهبان چنین بر می‌آید که مسئله «ضرورت» یا «مصلحت» حدود و ضوابطی دارد. مصلحت و ضرورتی می‌تواند به عنوان حکم ثانوی و حکومتی مجوز رفع ید از احکام اولیه باشد، که موضوع آن مصلحت یا ضرورت مشمول عموم جامعه باشد. مقصود از عمومیت در قانون اراضی شهری نیز عمومیت مکانی معضل مسکن در سراسر کشور

بوده است. سرانجام با اقناع شورای نگهبان درباره عمومیت و کلیت معضل مسکن در سراسر کشور توسط حضرت امام قانون اراضی شهری تصویب شد (حسن پور، ۱۳۷۷: ۲۱-۲۲). در چنین شرایطی و با بروز اختلاف جدی بین دو رکن قوه مقننه، رهبری انقلاب، حضرت امام خمینی در تاریخ ۱۳۶۰/۷/۱۹ اعلام فرمودند: در صورت حدوث اختلاف بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت نمایندگان مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن... در تصویب و اجرای آن مصوبات مجاز هستند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۱۸۸-۱۸۹) و متعاقباً یک سال بعد در تاریخ ۱۳۶۱/۱۱/۲۲، تصویب دو سوم نمایندگان مجلس را شرط لازم برای قبول وضعیت «ضروری و اضطراری» اعلام و آن را جهت شرعی نمودند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۵).

دومین حادثه مهمی که موجب توجه افکار عمومی و دولت به مقوله مصلحت شد، قانون بیمه بیکاری بود. زیرا در این مسئله که دولت تا چه حد حق دارد در روابط اجتماعی افراد دخالت کند و محدودیت‌هایی برقرار سازد و یا علی‌رغم میل مردم در تنظیم قراردادها دخالت نماید و یک‌طرفه آن‌ها را با الزاماتی ملزم سازد، شبهات و سؤالاتی ایجاد شد که برای رفع آن‌ها راه حلی به نام «الزام در قبال خدمات دولتی» مطرح گردید و در قانون معافیت از پرداخت سهم بیمه برای کارفرمایانی که حداکثر پنج نفر کارگر دارند، مورد استفاده قرار گرفت. بر این اساس از آغاز سال ۱۳۶۲ کارفرمایان کلیه کارگاه‌های تولیدی، صنعتی و فنی که از خدمات دولتی، از قبیل برق، آب، تلفن و راه، استفاده می‌نمایند، تا میزان پنج نفر کارگر، از پرداخت حق بیمه‌ی سهم کارفرما معاف بوده و از پنج نفر به بالا نسبت به مازاد پنج نفر ملزم به پرداخت حق بیمه هستند. دولت نیز بر این اساس در لایحه قانون کار این فرمول استفاده کرد، ولی از آن رو که در لایحه قانون کار، الزاماتی برای کارفرما پیش بینی شده بود، شورای نگهبان این الزامات را مشروع ندانسته و آن را مورد اعتراض قرار داد (خسروپناه، ۱۳۸۴: ۱۱۳). در جریان قانون کار و نحوه استفاده از خدمات دولتی، ابوالقاسم سرحدی زاده در ۱۶ آذر ۱۳۶۶ طی نامه‌ای از حضرت امام (ره) چنین سؤال می‌کند:

«آیا می توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند آب، برق، تلفن، سوخت و ... به نحوی از انحاء استفاده می نمایند، اعم از این که این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد و یا به تازگی به عمل آید، در ازای این استفاده، شروط الزامی را مقرر نمود؟» (مهرپور، ۱۳۷۲: ۵۵). پاسخ مثبت امام (ره) که برگرفته از نوع نگرش ایشان به مصلحت در عرصه حکومت بود، از حیث ضوابط شرعی چون دلالت بر آن داشت که دولت می تواند افعال و تروک شرعی را تحریم یا الزام آور کند، مورد پرسش واقع شد. «حکم جنابعالی موجب نگرانی شده است که نظامات اسلام از مزارعه، اجاره، تجارت، عائله و سایر روابط به تدریج - عملاً - منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد» (مهرپور، ۱۳۷۲: ۵۷).

امام در پاسخ نوشتند: «دولت می تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می کنند، با شروط اسلامی و حتی بدون شروط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع موارد که تحت سلطه‌ی حکومت است، دولت می تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند» (موسوی خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰: ۱۶۵). در نتیجه بحث از مصلحت در عرصه حکومت به صورت عملی در این دوره زمانی طرح می شود و مسائل مطروحه با اشراف نظر مستقیم حضرت امام (ره) و با تأکید بر اینکه اولویت مصالح جامعه اسلامی را نمی توان نادیده انگاشت، حل و فصل شود.

البته حضرت امام قبل از این رهنمودها نیز عمل به احکام ثانوی، احکام حکومتی و توجه به ضرورت ها و مصالح را به شورای نگهبان یادآوری کرده بودند که مهمترین رهنمود ایشان: رهنمود مورخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۶: «حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه و مقدم بر تمام احکام فرعی و حتی نماز و روزه و حج است...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۱۷۱). با این رهنمود اخیر، افق جدیدی در حدود اختیارات حکومت و حاکم اسلامی گشوده شد؛ چرا که اگر تا آن زمان، عده‌ای حدود اختیارات حکومت را در چارچوب رفع ضرورت، حرج و اضطرار می دانستند، با موضع گیری صریح حضرت امام خمینی، مصلحت نظام و اولویت احکام حکومتی بر سایر امور روشن گردید. با این حال در

عمل، اختلاف بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان همچنان باقی ماند. به گونه ای که با تکرار اختلافها و به دلیل استفاده مکرر و مستمر مجلس شورای اسلامی از عنوان «ضرورت» در تصویب برخی از مصوبات به دلیل شرایط خاص سالهای اول انقلاب و دوران جنگ تحمیلی، ضرورت ایجاد نهادی برای حل این موضوع احساس گردید (موسی زاده، ۱۳۸۸: ۱۷).

بر این اساس در تاریخ ۱۳۶۶/۱۱/۱۵، سران نظام، از جمله رئیس جمهور، رئیس دیوان، نخست وزیر و حجت الاسلام سید احمد خمینی نامه‌ای خطاب به حضرت امام خمینی نوشتند که در آن با تأکید بر «حکم حکومتی» از ایشان درخواست راه حل نمودند. حضرت امام خمینی نیز در تاریخ ۱۳۶۶/۱۱/۱۷ دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را صادر فرمودند و مصلحت نظام را از امور مهمه‌ای دانستند که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد، برای اولین بار در قانون اساسی (یا به عبارت بهتر در سیر نظام ایران) نهاد تشخیص مصلحت پی ریزی شد. به این ترتیب دو عامل «ضرورت» و «مصلحت» به ترتیب تاریخ و به تبع آن، اختیارات حاکم اسلامی و «احکام حکومتی» در عرصه قانون گذاری مطرح شد و منجر به تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام گردید. این نهاد، پس از اینکه دوره‌ای از فعالیت را قبل از ورود به قانون اساسی پشت سر گذاشت، در سال ۱۳۶۸ در قالب اصل ۱۱۲ قانون اساسی تصویب و وارد نظام حقوقی - سیاسی کشور شد. (موسی زاده، ۱۳۸۸: ۱۸).

۴-۸- مهمترین حوزه‌های مصداقی مصلحت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

همان گونه که ذکر شد، توجه به مصلحت در تدوین قوانین صرفاً مربوط به احکام ثانویه یا احکام حکومتی نیست، بلکه در قوانین معمولی که به روش عادی تصویب می‌شود، باید همانند قوانینی که به طریق غیر عادی تصویب می‌شود، مصادیق مصلحت رعایت شود. به دلیل ارتباط بحث با قانون اساسی

جمهوری اسلامی ایران، مهمترین حوزه‌های مصداقی مصلحت در قانون اساسی که حکومت اسلامی در اتخاذ تصمیم گیری‌ها پیگیری می‌کنند را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۱. مصلحت حفظ نظم عمومی: منظور سر و سامان بخشیدن به نظام معیشت نهادهای اجتماعی است. در اسلام در کل، و در قانون اساسی به طور خاص، حفظ نظام به این معنا از اهمیت و ارزش زیادی برخوردار بوده و از اهم مصالحی است که باید رعایت شود. به همین مناسبت قانون اساسی "کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا را از راه" استفاده از علوم و قول و تجارب پیشرفته‌ی بشری و تلاش در پیش‌برد آن‌ها (اصل ۶ قانون اساسی) از پایه‌های نظام جمهوری اسلامی قرار داد (طاهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۴). اهمیت حفظ نظام به این معنا به گونه‌ای است که اگر در برهه‌ای از زمان در نظام معیشت جامعه، به طور مثال، به واسطه فقدان برخی مشاغل اخلاقی پیدا شود، اقدام به رفع اخلاقی از طریق تأمین آن مشاغل بر همگان واجب کفایی می‌شود. از سوی دیگر، هر عملی که موجب عسر و حرج و بروز اخلاقی در نظام معیشتی شود، ممنوع شده است. به همین دلیل قانونگذار اساسی "پی ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی، جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه های تغذیه، مسکن، کار، بهداشت و تعمیر بیمه" (بند ۱۲ اصل ۳ قانون اساسی) و "تأمین خود کفایی در علوم، فنون، صنعت و کشاورزی و ..." (بند ۱۳ اصل ۳ قانون اساسی) را از وظایف دولت جمهوری اسلامی دانسته است. و همچنین فصل چهارم قانون اساسی را به اقتصاد و امور مالی اختصاص داده است (طاهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۴).

۲. مصلحت حفظ کیان اسلام: منظور از حفظ کیان کشور اسلامی، پاسداری از مرز و بوم کشور اسلامی از تاخت و تاز دشمنان و متجاوزان است. چنانکه صاحب جواهر در این باره می‌گوید: هرگاه کفار به دنبال محو و نابودی اسلام و از بین بردن شعائر آن و محو یاد پیامبر و دین

او باشند، جهاد در این هنگام واجب است، حتی در کنار حاکم جائز (پناهی بروجردی، ۱۳۸۹: ۹۵). مقدمه قانون اساسی، قانون مزبور را "تضمین‌گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی" دانسته و "طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب" (بند ۵ اصل ۳ قانون اساسی) و "محو هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصار طلبی" (بند ۶ اصل ۳ قانون اساسی) و "تقویت کامل بنیه دفاع ملی از طریق آموزش نظامی عمومی برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی و نظام اسلامی کشور" (بند ۱۱ اصل ۳ قانون اساسی) را سرلوحه برنامه دولت قرار داده است و استقلال کشور را بر پایه "جلوگیری از سلطه اقتصادی بیگانه بر اقتصاد کشور" (بند ۸ اصل ۴۳ قانون اساسی) که موجب به خطر افتادن کیان کشور می‌شود، قرار داده است (طاهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۵).

۳. مصلحت حفظ حکومت موجود مشروع: حفظ حکومت موجود با فرض مشروعیت به این معناست که اگر حکومتی از دیدگاه فقهی عادلانه و مشروع است، باید آن را حفظ کرد. در چنین حکومتی علاوه بر اینکه از کیان و هستی کشور اسلامی و هویت جمعی مسلمانان، نظام معیشتی و نظم عمومی پاسداری می‌شود، اصل اسلام نیز محفوظ می‌ماند و از این لحاظ با حفظ نظم عمومی و بیضه اسلام متفاوت می‌شود. زیرا این دو با وجود یک حکومت ظالم نیز ممکن است تحقق یابند (پناهی بروجردی، ۱۳۸۹: ۹۶). چنان که در مقدمه قانون اساسی آمده است، تشکیل حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه از سوی امام خمینی انگیزه مشخص و منسجمی در مردم ایجاد کرد و با ایجاد زمینه‌ی تحقق رهبری ولایت فقیه ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اسلامی خود باشد.

۴. مصلحت حفظ امنیت: منظور از امنیت، مصونیت از تعرض و تصرف اجباری و غاصبانه در جان، مال، آبرو و حیثیت در بعد فردی، و حفاظت از دولت، استقلال سیاسی، تمامیت ارضی، رفاه اقتصادی، هویت فرهنگی و اجتماعی و امور نظامی، در بعد اجتماعی است. بی تردید توسعه و

پیشرفت جامعه در سایه امنیت و آرامش فردی، اجتماعی و ملی میسر است. در قانون اساسی در بعد فردی علاوه بر اینکه در اصل بیست و دوم "حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون" دانسته و به طور کلی فصل سوم خود را به حقوق ملت اختصاص داده که در آن امنیت افراد، چه به طور فردی و چه جمعی در کلیه ابعاد حفظ شده است و در بعد اجتماعی در اصل نهم "آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور را از یکدیگر تفکیک ناپذیر دانسته و حفظ آنها را وظیفه دولت و آحاد ملت قرار داده است (طاهری و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۶).

۵. مصلحت حفظ عزت و نفی سلطه: منظور از حفظ عزت، پاسداری از برتری، علو و آقایی ملت، نفی سلطه، تن ندادن به برتری و چیرگی بیگانگان در تمامی ابعاد و زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، علمی و نظامی است، به گونه‌ای که در هیچ یک از موارد نتوانند اراده خود را بر کشور تحمیل کنند. خداوند متعال مصلحت جامعه اسلامی را در حفظ عزت و نفی سلطه از آن دانسته و هرگز راضی به تسلط و برتری بیگانگان بر مسلمین و مؤمنین نیست (همان). از این رو در قرآن کریم در سوره منافقون می‌فرماید "عزت مخصوص خدا و رسولش و مؤمنین است" (منافقون: ۶۳).

۶. مصلحت حفظ وحدت جامعه: منظور یگانگی درونی و پیوستگی بیرونی افراد جامعه حول مشترکات معین و عرصه‌ی حیات سیاسی و اجتماعی در تمامی ساحت‌ها، عرصه‌ها و حوزه‌ها، برای افزایش قدرت در راستای حصول به اهداف تعریف شده جامعه است. وحدت حول مشترکات هر جامعه‌ای شکل می‌گیرد. در جامعه اسلامی وحدت حول ریسمان الهی شکل گرفته و جایگاه رفیعی دارد و از مصالح مهمی است که آیات قرآنی بر آن تأکید فراوان دارند (از جمله آل عمران: ۱۰۳) (پناهی بروجردی، ۱۳۸۹: ۹۷).

۴-۹- وظایف و ظرفیت های مجمع در توسعه مفهوم مصلحت و کارآمدی جمهوری اسلامی ایران:

اخبارات مجمع تشخیص مصلحت نظام در ابتدا محدود به رفع اختلافات بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان بود که در صورت نرسیدن به نظریه‌ای مشترک و پافشاری هریک از طرفین بر رأی خود، با ارجاع مصوبه مورد اختلاف به مجمع و اظهار نظر نهایی مجمع، مشکل حل می‌گردید. ولی پس از طرح موضوع در شورای بازنگری قانون اساسی، حدود اختیارات مجمع گسترش یافت و به طور مختصر شامل موارد زیر گردید:

۱. حل اختلاف مجلس و شورای نگهبان

۲. همکاری با رهبر در حل معضلات نظام که از طریق عادی قابل حل نیست (بند ۸ اصل

۱۱۰ قانون اساسی)

۳. مشاوره به رهبری در موارد زیر:

الف) تعیین سیاست‌های کلی نظام (بند ۱ اصل ۱۱۰).

ب) مقام رهبری پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام، طی حکمی خطاب به رئیس

جمهور موارد اصلاح یا متمیم قانون اساسی را به شورای بازنگری قانون اساسی پیشنهاد می‌کند.

۴. سایر وظایف از جمله:

الف) انتخاب یکی از فقهای شورای نگهبان برای شرکت در شورای رهبری (اصل ۱۱۱ قانون

اساسی)

ب) شورای موقت رهبری در خصوص وظایف بندهای ۱ و ۳ و ۱۰ و قسمت های (د)، (ه)، و (و) بند

۶ اصل ۱۱۰ پس از تصویب سه چهارم اعضای مجمع تشخیص مصلحت اقدام می‌کنند (اصل ۱۱۱

قانون اساسی)

ج) اعضای ثابت مجمع تشخیص مصلحت در شورای بازنگری قانون اساسی عضویت دارند (اصل ۱۱۰).

همانطور که ملاحظه می‌کنیم با گسترده‌تر شدن وظایف مجمع تشخیص مصلحت نظام و اختصاص داده شدن اختیارات فرا قوه‌ای برای این مجمع، مفهوم مصلحت نیز گسترده می‌شود و مفاهیم زیادی بر آن بار می‌شود.

ظرفیت های مفهوم مصلحت عبارت اند از:

۱. نهاد سازی، مفهوم مصلحت با توجه به ظرفیت های درونی خود و به ویژه با تجربه ی جمهوری اسلامی ایران پس از انقلاب اسلامی، به طرای و اجرای یک نهاد سیاسی - حقوقی اقدام کرد. نهاد سازی مصلحت با توجه تحولات عینی جهان و نیازهای جامعه ی دینی بوده است، چیزی که شروع آن پس از انقلاب اسلامی و استمرار و پویایی آن جاری است. نهادسازی فرآیندی است که برای انجام آن نیازمند زمانی طولانی است و مفهوم مصلحت که تا پیش از انقلاب اسلامی فقط به صورت تئوریک مطرح بود (به جز دوره ی کوتاهی در زمان ناصرالدین شاه و تأسیس مصلحت خانه)، پس از انقلاب اسلامی با ابتکار امام خمینی (ره) و تکیه بر اجتهاد این مفهوم تبدیل به یک نهاد سیاسی - حقوقی شد که در سیاست گذاری های کشور مصلحت کشور را تشخیص داده و دستوراتی صادر می کند.
۲. مصلحت به عنوان یکی از شروط دخالت فقیه در امور حسبیه معرفی شده است که موجب می شود از پایمال شدن حقوق مسلمانان جلوگیری شود و آن ها را برای رسیدن به به وضعیتی مناسب و مطابق شرایط روز آماده سازد.
۳. در منابع مختلف اسلامی یکی از وظایف حکومت رعایت مصالح عمومی عنوان شده است. تا مردم در سایه حکومتی که مصالح آنها را تشخیص می دهد به رفاه و آسایش برسند. برخی از

فقها یکی از ویژگی های اساسی ولایت فقیه را مراعات مصالح امت دانسته اند: «فقیه حاکم باید باید مصلحت، منفعت، شرف و عزت امت را رعایت کند و در صورتی که از این امر خارش شود از ولایت ساقط خواهد شد» (مکارم، ۱۴۰۸: ۴۸۵). پس عدم رعایت مصلحت می تواند فقیه حاکم را ساقط کند.

۴. مصلحت موجب حفظ نظام: حفظ نظام اسلامی از امور مهمه ای است که گاهی ممکن است احکام اولیه و ثانویه ی اسلام مانند: نماز، روزه و حج را موقتا تعطیل کند. پس با استفاده از قاعده ی مصلحت و تشخیص مصالح مهم تر (حفظ نظام اسلامی) نظام اسلامی حفظ می شود.

فصل پنجم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۵-۱- جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این پژوهش کوشیدیم تا سیر تحول مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه را نشان دهیم. نتیجه‌ای که از مباحث این پژوهش گرفته می‌شود، این است که، مصلحت در این جا به سه معنی به کار رفته است. ۱. مصلحت به عنوان علت جعل احکام شرع؛ ۲. مصلحت به عنوان حجت و دلیل شرعی، ۳. معنی مصلحت که در بخش پایانی در پی تبیین زوایای مختلف آن و تحلیل دیدگاه‌های امام خمینی و جمهوری اسلامی ایران بودیم، مصلحت به عنوان ضابطه احکام حکومتی است. مصلحت به معنای ضابطه احکام حکومتی به معنی منفعت است، و تفاوتش با مفهوم مصلحت خودی در آن است که در آن منافع عموم و مردم و جامعه در نظر گرفته می‌شود و حتی ممکن است مصالح شخصی را نادیده بگیرد. در این تعریف از مصلحت، مصلحت ملی و جمعی در نظر گرفته می‌شود که منفعتش به طور غیر مستقیم به همه مردم باز می‌گردد. در تعریف مصلحت به معنای ضابطه احکام حکومتی، حاکم اسلامی باید منافع عمومی را در نظر

بگیرد و هر کجا که مصلحتی کلی برای مردم وجود داشته باشد حاکم می‌تواند حکم حکومتی صادر کند. و در مورد اینکه آیا مصلحت برای صدور حکم حکومتی کفایت می‌کند یا باید مسئله به حد اضطرار برسد اینگونه آمده است:

در اینکه مبنای تصرفات و اعمال ولایت ولی امر و صدور احکام حکومتی، تنها تقدم مصلحت نظام و لزوم استیفای آن است، جای تردید نیست و مصلحت مبنای صدور حکم حکومتی است (حقدار، ۱۳۷۴، ج ۷؛ ۱۹۴). گاه میان مصلحت و ضرورت، تفکیک لازم صورت نمی‌گیرد و این توهم وجود دارد که تصرفات حاکم اسلامی مبتنی بر تحقق ضرورت و اضطرار است و صرف مصلحت نمی‌تواند دلیلی بر جواز این اقدامات باشد؛ حال آنکه محور و مبنای احکام حکومتی تنها مصلحت نظام و جامعه و تشخیص به جای آن است و نیازی به وصول به حد اضطرار نیست. ضرورت و مصلحت دو عنوان مترادف نیستند؛ اولی موضوع برای وضع و اجرای حکم ثانوی است و نیازی به اعمال ولایت ندارد دومی مبنای تصرفات و احکام حکومتی است و بر عهده ولی امر است. ضرورت به عنوان مبنای احکام ثانویه، نیازی به اعمال ولایت ندارد، ولی تشخیص احکام حکومتی و اعمال آن به عهده ولی امر است. پس مبنای احکام حکومتی و تصرفات ولی امر رعایت مصلحت نظام و تقدم آن بر مصالح دیگر است؛ خواه مصلحت اجتماعی باشد که در جهت رفاه حال مردم است یا مصلحت سیاسی که همان مصلحت نظام است و تشخیص آن با مقام امامت و ولایت است. نشان دادن تفاوت حکم حکومتی با احکام اولیه و ثانویه و رابطه این‌ها و بررسی مفهوم مصلحت در نظام‌های سیاسی و اجتماعی ما را به عمق معنای مصلحت نزدیک می‌کند. مصلحت در همه ی نظام‌های سیاسی و اجتماعی از اهمیت زیادی برخوردار است زیرا هر انسانی بر اساس منفعت و انگیزه ی خاص خود دست به عملی می‌زند که بیشترین منفعت را برایش داشته باشد، که در اغلب این نظام‌ها منافع و مصالح مادی مدنظر است. اما در نظام‌های دینی مصالح و منافع دوجوهانی مدنظر است و مصلحت

فقط به معنای تحصیل منافع مادی و دنیوی نیست بلکه آن مصلحتی را دنبال می‌کنند که علاوه بر مصالح مادی و دنیوی زودگذر دربردارنده‌ی منافع اخروی هم باشند.

برای نشان دادن تفاوت حکم حکومتی با احکام اولیه و ثانویه ابتدا تعاریف این احکام را این گونه مشخص کردیم. از ویژگی‌های احکام اولیه و ثابت، این است که در شرایط عادی و اضطراری قابل تغییر نیستند، پس مصلحت که مبنای حکم حکومتی است نمی‌تواند از احکام اولیه باشد. زیرا احکام حکومتی موقتی هستند و هرگاه مصلحت از بین برود اعتبار حکم هم از بین می‌رود. احکام ثانویه احکامی هستند که بنا بر ضرورت و نیازهای متغیر زمان صادر می‌شوند. این احکام توسط فقها و از شریعت و احکام ثابت استنباط و صادر می‌شوند که بدون تشکیل حکومت هم امکان پذیر است. اما حکم حکومتی بدون تشکیل حکومت امکان پذیر نیست.

هر چند در کلام بعضی فقها، واژه‌ی مصلحت به معنای «ضرورت» به کار رفته است و با توجه به این معنا، تشخیص مصلحت، به معنای تشخیص ضرورت است، که با احکام ثانویه تناسب دارد، اما محدوده‌ی اختیارات مصلحت، گسترده‌تر از عناوینی چون ضرورت، اضطرار و سایر عناوین احکام ثانویه می‌باشد؛ یعنی با اینکه در مواردی، ضرورتی احساس نمی‌شود، اما به دلیل رفاه حال مردم و پیشرفت جامعه اسلامی می‌توان حکمی صادر کرد که لازم الاجرا است.

در تعریف حکم حکومتی آمده است؛ امر و نهی‌ای که امام یا نائب ایشان به عنوان ولی امر مسلمانان صادر می‌کند. به عبارت بهتر، حکم حکومتی، عبارت است از انشای حکم درباره آنچه که به مصالح عمومی مسلمانان، اعم از سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مربوط می‌شود. ولی فقیه در موارد تراحم بین دو حکم که اجرای همزمان هر دو فراهم نیست، با توجه به قاعده‌ی اهم و مهم و لحاظ کردن مصالح مسلمانان با عنایت به شرایط زمانی و مکانی و رایزنی با اندیشمندان و صاحب نظران، حکم به تقدیم یکی (اهم) بر دیگری (مهم) کرده، اجرای آن به طور موقت، متوقف و تعطیل می‌نماید (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج ۳:

۳۶۲). احکام حکومتی احکامی موقتی و موضوعی هستند که برای رسیدن به اهداف کلی شریعت و پیشرفت جامعه ی اسلامی صادر می شوند.

پس مصلحت که گاهی از سوی فقهای شیعه تحت عنوان ضرورت از احکام ثانویه شمرده شده و گاهی تحت عنوان مبنایی برای حکم حکومتی، از احکام اولیه به شمار آمده است، البته فقط از این حیث که محدود به احکام اولیه نیست، اما تحت هیچ یک از عناوین احکام اولیه و ثانویه قرار نمی گیرد و جهت تأمین منافع عمومی از سوی مسئولین کشور تشخیص داده می شود و بر مبنای آن حکم حکومتی صادر می شود که موقتی، جزئی و موضوعی است. و برای این منظور نهادی مستقل تشکیل شده است که این منافع و مصالح را تشخیص داده و به کار ببرند. آنچه که فقهای شیعه و حضرت امام خمینی (ره) بر آن پای می فشرده و اهتمام داشته اند، مقدم دانستن حفظ نظام اسلامی و اصل شریعت بر مصلحت اجرای احکام فرعی است. همانطور که مشاهده کردیم مصلحت به معانی متعددی آمده است، که معنای مورد نظر مصلحتی است که، ظرفیت تطبیق قوانین ثابت شرع با قوانین متغیر روز را داشته باشد. از دیدگاه فقهای عامه و خاصه مصلحت، نقش اساسی در تشریح احکام دارد گرچه در وسعت این نقش توافقی وجود ندارد. احکام حکومتی که توسط حاکم اسلامی صادر می شوند بر اساس مصلحت سنجی حکم صادر می شوند و چون مصلحت جامعه مدام در حال تغییر است؛ از این جهت صفت ثبات و دائمی بودن را ندارد. اگر حاکم اسلامی معصوم نباشد باید به کمک کارشناسان خبره و آگاه به مقتضیات زمان، مصلحت ها را در محدوده شرع تشخیص داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. گرچه گاهی حکم حکومتی محدود به احکام اولیه شرع نیست، اما باید در راستای اهداف کلی شریعت باشد. پس ظرفیت های موجود در مفاهیم اندیشه ی سیاسی شیعه، فرصت های زیادی به دست می دهد تا در فرآیند ساخت نظام جامع سیاسی- اجتماعی اقدام شود. با این ظرفیت ها، به راهکارهایی برای نظام سازی بر اساس اندیشه سیاسی شیعه می رسیم، که در ایجاد نظام جامع سیاسی- اجتماعی استفاده می شود. از جمله راهکارها، مفهوم شناسی و

موضوع شناسی در عرصه سیاست، استخراج و به کارگیری قواعد فقهی در عرصه ی اندیشه سیاسی، توجه کافی به نقش زمان و مکان در اجتهاد و موارد دیگر بوده است. ظرفیت های درونی اندیشه سیاسی و فقه سیاسی، توجه کافی به نقش زمان و مکان، در شکل گیری تحولات جدید و مجتهدان و فقیهان، سه رکن اساسی اند تا با به کارگیری دستگاه اجتهاد، به سوالات پاسخ دهند و در سایه این تحولات است که ساخت نظام جامع صورت می‌گیرد.

منابع و مآخذ

منابع فارسی:

- کتب

قرآن کریم

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱) اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار. تهران: خوارزمی
- ارسطو (۱۳۷۱) سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۴) مصلحت و سیاست؛ رویکرد اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق. چاپ

اول

- امانت، عباس (۱۳۸۳) قبله عالم، حسن کامشاد. تهران: کارنامه
- پوپر، کارل (۱۳۶۵) جامعه باز و دشمنان آن. ترجمه عزت الله فولادوند. ج ۲. تهران: خوارزمی

- پوچی، جان فرانکو (۱۳۸۴) درآمدی جامعه شناختی بر تکوین دولت مدرن. ترجمه بهزاد باشی، تهران: نشر آگاه

- تقوی، سید محمد ناصر (۱۳۷۸) حکومت و مصلحت. تهران: امیرکبیر

جعفریان، رسول (۱۳۷۵) تاریخ تشیع در ایران. ج ۲. قم: انصاریان

- جهانگیری، یحیی (۱۳۹۳) مصلحت در فقه. قم: انتشارات رسول اعظم (ص)

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱) **ولایت فقیه؛ فقاقت و عدالت**. قم: اسراء
- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۷) **مبانی اندیشه سیاسی در اسلام**. تهران: سمت
- حقیقت، سید صادق (۱۳۷۶) **مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی**. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک
- حائری، عبدالکریم (۱۳۶۷) **نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب**. تهران: امیرکبیر
- خالد، مسعود (۱۳۸۲) **فلسفه حقوق اسلامی**، ترجمه محمد رضا ظفری. قم: موسسه بوستان کتاب
- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۹) **گفتمان مصلحت**. تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۸) **لغتنامه دهخدا**. تهران: دانشگاه تهران
- راوندی، مرتضی (۱۳۵۶) **تاریخ اجتماعی ایران**. ج ۲. تهران: امیر کبیر
- راسخ، محمد (۱۳۸۷) **حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)**، تهران: انتشارات طرح نو
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۸) **روش کشف ملاک و نقش آن در تغیر احکام؛ ملاکات احکام و احکام حکومتی**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- ریسونی، احمد (۱۳۷۶) **اهداف دین از دیدگاه شاطبی**. ترجمه سید حسن اسلامی و سید علی ابهری. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴) رسائل مشروطیت، هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت. تهران، انتشارات کویر
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲) فقه در ترازو. تهران: طرح نو
- شیخ، سعید (۱۳۶۹) مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی.
- صدر، محمدباقر (۱۳۵۷) اقتصادنا. ترجمه عبدالعلی اسپهبدی. تهران: انتشارات اسلامی
- صرامی، سیف الله (۱۳۸۰) احکام حکومتی و مصلحت. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا) بررسی های اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶) نظریه حکومت قانون در ایران. تبریز: ستوده
- عزیزی، محسن (۱۳۴۵) تاریخ عقاید سیاسی. ج ۱، تهران: چاپخانه دانشگاه تهران، چاپ دوم
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴) قواعد فقه سیاسی (مصلحت و فقه سیاسی). ج ۹، تهران: نشر امیرکبیر
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۴) احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی. ج ۱۴، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۹) دانشنامه فقه سیاسی.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۴) آستانه تجدید؛ در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله. تهران: نشر نی
- فیرحی، داوود (۱۳۹۰) فقه و سیاست در ایران معاصر. ج ۱، تهران: نشر نی

- فیرحی، داوود (۱۳۹۳) **فقه و سیاست در ایران معاصر**. ج ۲، تهران: نشر نی
- قیّم، عبدالنبی (۱۳۸۱) **فرهنگ معاصر عربی-فارسی**. تهران: دانشگاه تهران
- کدیور، جمیله (۱۳۷۹) **تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران**. تهران: طرح نو
- کوئنتین، آنتونی (۱۳۷۴) **فلسفه سیاسی**. ترجمه مرتضی اسعدی. تهران: الهدی
- کوهستانی نژاد، مسعود (۱۳۸۱) **چالش مذهب و مدرنیسم: سیر اندیشه مذهبی در ایران، نیمه اول قرن بیستم**. تهران: نشر نی
- لنکستر، لین. و (۱۳۸۰) **خداوندان اندیشه سیاسی**. ترجمه علی رامین، ج ۳، تهران: امیر کبیر
- مستوفی، عبدالله (۱۳۶۰) **شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره ی قاجاریه**. بی جا: کتابفروشی زوار
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷) **گفتارها**. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی
- محامد، علی (۱۳۷۴) **مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام (ره)**. «احکام اولیه و ثانویه» ج ۷، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶) **مقدمه ای بر فقه شیعه**. مترجم محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸) **صحیفه نور**. ج ۲۱، ج ۲۰، ج ۲، ج ۹، ج ۱۱، ج ۱۵، ج ۱۹، ج ۸، ج ۲۲، ج ۶، ج ۱۴، ج ۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۳) **ولایت فقیه**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

- میراحمدی، منصور (۱۳۸۹) درس گفتارهایی در فقه سیاسی. تهران: پژوهشگاه علوم و اندیشه سیاسی
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۵) فقه سیاسی. تهران: سمت
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) آشنایی با علوم اسلامی. تهران: صدرا
- مطهری، مرتضی (بی تا) مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی. تهران: انتشارات دفتر مرکزی جهاد سازندگی
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) اسلام و مقتضیات زمان. ج ۱، قم: نشر صدرا، چاپ هفتم
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) اسلام و مقتضیات زمان. ج ۲، قم: انتشارات صدرا.
- مهرپور، حسین (۱۳۷۴) دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی. تهران: نشر اطلاعات
- مهرپور، حسین (۱۳۷۱) مجموعه نظرات شورای نگهبان. ج ۱، تهران: نشر کیهان
- معین، محمد (۱۳۸۸) فرهنگ فارسی. ج ۳، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نراقی، ملا احمد (۱۳۶۰) حدود ولایت حاکم اسلامی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی
- نائینی، میرزا محمد بن حسین (۱۳۵۹) تنبیه الامه و تنزیه المله. مقدمه و توضیح محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار
- هاشمی، سید حسین (۱۳۸۱) مجمع تشخیص مصلحت نظام. قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، چاپ اول

- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳) **موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم**. ترجمه احمد شهسا. تهران: روزنه

-مقالات

- افتخاری، اصغر (تابستان ۱۳۹۲) «تبار شناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه». **فصلنامه علمی پژوهشی سیاست متعالیه**. سال اول، شماره ۱.

- افتخاری، اصغر (زمستان ۱۳۸۶) «قدرت و مصلحت- درآمدی بر فلسفه دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)». **فصلنامه متین**. شمارع ۳ و ۴.

- ایزدی، سید سجاد (تابستان ۱۳۹۲) «ضوابط مصلحت در فقه سیاسی شیعه» **فصلنامه علمی- پژوهشی سیاست متعالیه**. سال اول، شماره ۱.

- بی نا (تابستان ۱۳۸۶) «مصلحت از دیدگاه شهید صدر و برخی معاصران». **مجله فرهنگ جهاد**، شماره ۴۸

- بی نا (زمستان ۱۳۹۱) «رابطه اجتهاد و مصلحت از دیدگاه امام خمینی». **مجله معارف**، شماره ۹۵.

- تقوی، سید محمدناصر (۱۳۷۷) «مصلحت در سیاست خارجی». **مجله سیاست خارجی**. سال دوازدهم، شماره ۳

- حقیقت، سید صادق (زمستان ۱۳۹۴) «نقش مصلحت در حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی».

فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام. شماره ۶

- حقیقت، سید صادق (۱۳۸۹) «تحول روش شناختی در فقه سیاسی شیعه». فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه شناسی. شماره ۲۹
- حقیقت، سیدصادق (زمستان ۱۳۸۹) «فقه سیاسی شیعه و نقش دوگانه مصلحت». فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه شناسی. سال هشتم، شماره ۳۲
- حسن پور، شهرام (زمستان ۱۳۷۷) «مفهوم مصلحت و جایگاه آن در نظام قانون گذاری جمهوری اسلامی ایران». فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق. شماره ۸
- خوئینی، غفور؛ رضایی نژاد، همایون (بهار و تابستان ۱۳۹۰) «مصلحت و مسائل نوظهور حقوق» پژوهشنامه حقوق اسلامی. شماره ۳۳
- درخشه، جلال (بهار و تابستان ۱۳۸۰) «جستاری در تفکر سیاسی علمای شیعه از مشروطیت تا سال ۱۳۲۰». دین و ارتباطات. شماره ۱۳.
- راسخ، محمد؛ بیات، مهناز (بهار ۱۳۹۱) «حق و مصلحت در ترازوی عدالت». مجله تحقیقات حقوقی. شماره ۸
- سیدباقری، کاظم (بهار ۱۳۸۸) «نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی شیعه پس از انقلاب اسلامی». فصلنامه علمی پژوهشی انقلاب اسلامی. شماره ۲۴
- عرفانی، محمد (بهار ۱۳۸۸) «جایگاه مصلحت در فقه شیعه و اهل سنت». فصلنامه پژوهشی - علمی کوثر معارف. سال پنجم، شماره ۹
- علی حسینی، علی؛ کشاورز، حمیدرضا (پاییز ۱۳۹۵) «کارکرد مفهوم مصلحت در جمهوری اسلامی ایران». پژوهشنامه انقلاب اسلامی. سال ششم، شماره ۲۰

- عبدالهی، غفار (تابستان ۱۳۹۰) «مصلحت خانه و شورای کبری دوره ناصری». بی جا
- فاضل میبیدی، محمد تقی (۱۳۷۶) «شریعت و مصلحت» نامه مفید. سال سوم، شماره ۴.
- قدیر، محسن؛ ساریخانی، عادل (پاییز ۱۳۹۰) «احکام حکومتی و مصلحت در فقه شیعه». فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه شناسی. شماره ۳۵.
- مخبر، سید محمد حسین (۱۳۹۲) «اندیشه فقهی امام خمینی» مجله اجتهاد
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۵) «پرسش و پاسخ در زمینه علوم اسلامی» پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. شماره ۷۹.
- معرفت، محمد هادی (بی تا) بی نا. ماهنامه پیام نور، ش ۶.
- موسی زاده، ابراهیم (بهار ۱۳۸۸) «مفهوم مصلحت نظام و مرجع تشخیص آن در نظام قانون گذاری جمهوری اسلامی ایران». حکومت اسلامی.
- منصور نژاد، محمد (۱۳۹۶) «طرح مصلحت در اندیشه سیاسی امام خمینی و تحلیلی بر آن» بی جا
- نقدی، مجید (۱۳۸۸) «تائوانی اجتهاد مصطلح» حوزه علمیه، مجله حوزه
- نیکفر، محمد رضا (بهار ۱۳۸۸) «تاریخ مفهوم ها» بی جا
- هسینگ، آندرسن (۱۳۹۵) «تاریخ تحولات مفاهیم چیست؟» مترجم پژمان رنجبر
- هسینگ، آندرسن (پاییز ۱۳۹۴) «تاریخ تحولات مفاهیم چیست؟» مترجم نیما اکبری. انتشارات تیسا.

- پایان نامه

- پناهی بروجردی، زهرا (۱۳۸۹) **قاعده مصلحت و قاعده عدالت و رابطه آن ها در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**. پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق عمومی. پردیس قم
- حسینی، فاطمه (۱۳۹۶) **اسلام سیاسی و تحول در حکومت‌مندی ایرانی**. پایان نامه کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام. بوعلی سینا همدان.

- منابع عربی

- الآمدی، سیف الدین (۱۹۸۳م) **الاحکام فی الاصول الاحکام**. بیروت: دارالکتب العلمیه
- القرضاوی، یوسف (۱۹۸۹م) **الحلال و الحرام فی الاسلام**. تهران: منظمه الاعلام الاسلامی
- حلی، حسن ابن یوسف ابن مطهر (۱۴۰۳ق) **شرایع الاسلام**. ج ۱، بیروت: دارالاضواء
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق) **مصباح الاصول**. نجف: مکتب الداوری
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲) **المیزان فی التفسیر القرآن**. ج ۱۴.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۰۲) **المستصفی عن علم الاصول**. قم: دارالذخائر.
- کرکی، علی بن الحسین (۱۴۰۹ق) **رسائل**. تحقیق: شیخ محمد الحصون، ج ۱. قم: مکتب آیت الله مرعشی نجفی
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۶۷) **اصلاحات الاصول و معظم عناوینہ الموضوعیه**. قم: منشورات

الهادی

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۳ ق) **انوار الفقاهه**. قم: موسسه امیرالمؤمنین

- نراقی، ملا احمد (۱۴۱۷ ق) **عوایدالایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و**

الحرام. قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه

- نراقی، ملا احمد (بی تا) **سیف الامه و برهان المله**. تهران: بی جا

لازم به ذکر است از منابع عربی به صورت غیر مستقیم و در سایر مقالات و کتب استفاده شده است.



Bu-Ali Sina University
Graduate Studies Thesis\Dissertation Information

Title:

A study on the transformation of expediency in the contemporary shia political thought

Author: Tarlan Sogolizadeh

Supervisor(s): Morteza Hazavehee (Ph.D)

Advisor(s): Hasan Rahimi (Ph.D)

Faculty: Economic and Social Science

Department: Political Sciences

Subject: Political Thoughts in Islam- Political Thoughts in Islam

Field: -

Degree: M.A

Approval Date: 07/11/2017

Defence Date: 03/01/2019

Number of Pages: 156

Abstract :

This is an introduction to the history of the concepts transformation of expedient in thought of the contemporary political Shia, Which shows how the transformation of the meaning of the concept can changes the path of the whole movement of a society towards itself and then directs it. The concepts of expediency was only in the form of a theory before the Islamic Revolution of Iran and just used to applicable in the framework of secondary sentences, so It was sometimes deadlocked. (Except the short and unsatisfactory period that was established at the time of Nasir ai-din Shah's expediency). After the Islamic Revolution, using the mechanism of Ijtihad and dynamic jurisprudens Seek out the emergence of newfound issues and provide the righte solution called the Expediency discernment Council. This metamorphosis was in the sense of expediency of Imam Khomeini,s innovations. He introduced the expediency that had previously been secondary to the primary law, and the did so through a fatwa based on which he belived in the precepts of Islam and preceded subordinate sentences such as prayer and fasting. Therefore, government rulings issued on a expedited basis are in force and enforceable.

Key Words: Expedient, History of concepts, Government sentences, Political jurisprudence, Political thought



BU-Ali Sina University

Faculty of Economic and Social Science
Department of Political Sciences

Thesis Submitted for Master of Art Degree Political Sciences - Political Thoughts in Islam

Title

A study on the transformation of expediency in the contemporary shia political thought

Supervisor:

Morteza Hazavehee (Ph.D)

Advisor:

Hasan Rahimi Roshan(Ph.D)

By:

Tarlan Sogolizadeh

January, 03, 2019