

بررسی مفهوم «مصلحت» در فقه شیعه و اندیشه امام (ره) در گفت‌وگو با یحیی فوزی

کارویژه مصلحت، کارآمد کردن نظام است

تهران- ایرنا- امام خمینی (ره) با تأسیس حکومت دینی در ایران براساس فقه شیعه تجربه جدیدی را به جهانیان ارائه کرد. نظامی که ۴۰ سال از حیات آن می‌گذرد و البته فراز و فرودهایی را پشت سر گذاشته است. در حقیقت می‌توان گفت وجه تمایز مرحوم امام (ره) با بخش زیادی از فقهای شیعه اهتمام ایشان بر تشکیل حکومت در زمان غیبت امام زمان (عج) است.

حکومتی که اگر چه ریشه در دین و فقه دارد اما از زوایای مدرن دنیای جدید و چارچوب‌های حکومت‌داری غافل نیست. یا به تعبیر دیگر اهداف تعریف شده برای چنین نظامی دوجوهی است از یکسو اهداف متعالی و اخروی مد نظر است و همزمان اهداف دنیوی و مادی از قبیل تأمین رفاه و حل مشکلات جاری مردم. بیراه نیست اگر گفته شود شجاعت و نگاه جدید امام نسبت به فقه توانست پلی بسازد میان این دو وجه و چگونگی تحقق آنها در عمل و در ساختار سیاسی و حقوقی تدوین شده در قالب جمهوری اسلامی ایران. «مصلحت» حتماً یکی از مهم‌ترین ابتکارات آن مرحوم است که اگر چه پیش از آن هم در فقه شیعه وجود داشت اما حوزه‌های اجتماعی و سیاسی را چندان دربر نمی‌گرفت و تشکیل حکومت دینی ضرورت توجه به مصلحت در این حوزه‌ها را برجسته کرد. با این حال مراد بنیانگذار جمهوری اسلامی از مصلحت چه بود، دایره شمول آن کجاست؟ چه کسی وظیفه این مصلحت سنجی را عهده‌دار است و... سؤال‌هایی است که با دکتر یحیی فوزی در میان گذاشته‌ایم. فوزی با تجربه بیش از ۲۰ سال تدریس در علوم سیاسی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، عضو پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی است که در حوزه اندیشه سیاسی در اسلام و اندیشه‌های امام کار کرده است. «اندیشه سیاسی امام خمینی» «امام خمینی و هویت ملی در ایران» «جنبش‌ها و جریان‌های اسلامگرا در جهان اسلام»، «مذهب و مدرنیزاسیون در ایران» و «اندیشه سیاسی اجتماعی ایران بعد از انقلاب» از جمله تألیفات این استاد علوم سیاسی است. دکتر فوزی در گفت‌وگوی پیش رو توضیح می‌دهد که کارویژه مصلحت، احکام حکومتی و ولایت مطلقه فقیه به عنوان سه رکن اساسی در اندیشه سیاسی امام، بن‌بست‌شکنی و کارآمد سازی نظام بوده است. نظامی که البته در مصلحت مد نظر آن تفکیکی بین مردم و حکومت وجود ندارد.

این روزها موضوع مصلحت شاید در ابتدا به آنچه در مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌گذرد، خلاصه شود. ما اما می‌خواهیم این مفهوم را در فقه شیعه و مشخصاً دیدگاه‌های مرحوم امام (ره) واکاوی کنیم. اگر موافق باشید ابتدا از اینجا شروع کنیم که اساساً وقتی از مصلحت سخن می‌گوئیم، منظور چیست؟ یک مفهوم جهانشمول است که در دیگر مکتب‌ها هم وجود دارد یا مختص جمهوری اسلامی ایران است؟

مصلحت طلبی به صورت عام جزئی از ویژگی‌های رفتاری یک انسان است. انسان یک موجود مصلحت طلب است. تعاریف مختلفی از مصلحت شده است. مصلحت از لحاظ لغوی به معنای منفعت یا دفع مفسده است، اما در معنای اصطلاحی نگاه‌های مختلفی به این بحث وجود دارد. اول به این نکته اشاره کنم که تحت تأثیر چه مشکلاتی بحث مصلحت در ایران بعد از انقلاب مطرح شد؟ چون وقتی در مورد اندیشه‌ها بحث می‌کنیم یکی از موارد آن این است که اساساً چرا این اندیشه در زمان خاصی مطرح و برجسته شده است. که در این مورد باید گفت که انقلاب اسلامی یک سری شعارها و آرمان‌هایی داشته است؛ که بعد از انقلاب تلاش کرد تا آنها را متحقق کند از جمله این آرمان‌ها تلاش برای بهبود وضعیت مستضعفان جامعه و به صورت خاص کارگران و کشاورزان و اقشار ضعیف بود. و وقتی به قدرت رسید و مستقر شد، نمایندگان مجلس سعی کردند که این بحث را به گونه‌ای مطرح کنند و در قالب لوایح و طرح‌های مختلف به همین سمت و سو بروند. مثلاً بحث قانون کار مطرح شد. کارگران از جمله افرادی بودند که انقلاب به آنان وعده بهبود وضعیت را داده بود. طبیعی بود که نمایندگان مجلس به سمت تصویب قانون کاری بروند که بتواند کرامت آنان را تأمین کند. اما وقتی قانون کار تصویب شد این بحث که بالاخره ضوابطی را باید کارفرما داشته باشد و کارگر هم در یک چارچوبی کار کند، مسأله‌ساز شد. مثل ساعات کاری، تعیین سن کارگران، بیمه و...

این مصوبه به شورای نگهبان رفت. اعضای شورای نگهبان بعد از بررسی اعلام کردند که این قانون کار با شریعت سازگار نیست.

چون درست است که بحث منافع مردم در میان بود اما انقلاب ما، اسلامی بود و ملتزم به شریعت و قوانین اسلامی. در واقع شورای نگهبان در آن مقطع درست می‌گفت. عنوان می‌کرد که مثلاً برای چه کارفرما را ملزم می‌کنید که کارگر را بیمه کند. «الناس مسلطون علی اموالهم» شما حق ندارید کسی را الزام کنید. یا مثلاً برای چه می‌گویند که کارگر بیش از ۸ ساعت کار نکند. نه این گونه نیست. این بحث توافقی است. یا مثلاً کودک برای چه نمی‌تواند کار کند؟ اگر توافقی صورت بگیرد، می‌تواند این کار را انجام دهد. در واقع مبتنی بر فقه سنتی افراد را نمی‌شود الزام و اجبار به امری کرد. هر کسی بر اموال خود تسلط دارد و اصولاً روابط بین افراد از طریق توافق است. اینجا دولت چکاره است؟ دولت حق ندارد که در امور خصوصی مردم و قراردادهای دخالت کند. یا مثلاً وقتی که بحث نرخ گذاری مطرح شد، زمان جنگ بود و دولت نیاز داشت که روی کالاها نرخ گذاری صورت بگیرد. وقتی نرخ گذاری را انجام می‌دادند برخی فقها عنوان کردند که این مخالف شریعت است. شریعت اجازه تعیین تکلیف برای افراد را به شما نمی‌دهد. دولت از یک طرف نیازمند نرخ گذاری بود و از یک طرف دیگر هم شرع دستش را بسته بود. بحث اصلاحات ارضی هم بود. تعیین تکلیف برای افراد که تا چه حدودی می‌توانند زمین داشته باشند مورد بحث بود.

براین اساس در آن سال‌ها با دو موضوع مواجه بودیم. یکی اینکه مصلحت ایجاب می‌کرد که مجلس در حکومت اسلامی به برخی مسائل برای حل مشکلات کشور و در راستای منافع برخی اقشار محروم مصوباتی را تصویب کند و از طرف دیگر فقهای شورای نگهبان بخشی از این نوع مصوبات را مغایر با احکام اولیه شرعی می‌دانستند، می‌گفتند که احکام دین به ما اجازه نداده است. باید چه کرد؟ اینجا باید شریعت را فدای مصلحت کرد یا اینکه مصلحت را فدای شریعت؟ حضرت امام ورود پیدا کردند و بر اولویت دادن به مصلحت نظام تأکید کردند که مصلحت نظام مهم است و از شورای نگهبان خواست که مصالح نظام را در نظر بگیرند و در مرحله بعدی نیز در برخی مسائل مصلحت سنجی را به اکثریت مجلس واگذار کرد. و در ادامه مجمعی را برای تعیین مصلحت معین کردند.

اما این سوال در اندیشه‌های فکری انقلاب اسلامی و برخی متفکران مطرح بود که اگر مصلحت نظام بر احکام اولیه شرع اولویت دارد، این مصلحت یعنی چه؟ محدوده آنچه اندازه است؟ چه کسی مصلحت را مشخص می‌کند؟ دامنه آن چقدر است؟ آیا فراتر از احکام اولیه و ثانویه است یا در همان حدود است؟ این‌ها سوالاتی بود که در آن زمان مطرح می‌شد و به عنوان مناقشه مطرح بود.

پس طرح بحث مصلحت در ایران ناظر به تشکیل حکومت دینی است. قبل از تشکیل حکومت دینی مصلحت به مفهوم ورود به مسائل سیاسی و اجتماعی نداشتیم و عمدتاً معطوف به مباحث شرعی و فردی بوده است. نه اینکه نداشتیم. مصلحت در فقه شیعه وجود داشت. اتفاقاً شیعه از مذهبیه است که بشدت در بعد کلامی و فقهی روی مصلحت تأکید دارد. اصولاً در کلام این سوال مطرح است که آیا احکامی که از سوی خداوند وضع شده مبتنی بر یکسری مصالح بوده یا اینکه خداوند بدون در نظر گرفتن مصلحت حکم داده است؟ دو نگاه در اینجا وجود دارد. یکی اینکه اشاعره معتقدند که نمی‌توانید خداوند را مقید کنید و بگویید که مبتنی بر مصلحت احکام خود را وضع کرده است. اما از سوی دیگر شیعه و معتزله معتقد هستند که خداوند مبتنی بر مصلحت احکام خود را وضع کرده است. یعنی مصلحت و دفع مفسده یکی از ملاک‌های وضع احکام است. زیرا خداوند حکیم است و بدون مصلحت کاری انجام نمی‌دهد. بنابراین معتقد هستند که در پشت همه احکام یک مصلحتی قرار دارد. حالا اگر این مصلحت را بشود کشف کرد که باید براساس آن عمل کنیم ولی اگر نتوانیم آن را کشف کنیم، باید معتقد باشیم که این مصلحت وجود دارد. شیعه معتقد است که مصلحت یک مابه‌ازای خارجی دارد و یک بحث پیشینی است. یعنی قبل از شرع، یک مصلحت وجود دارد که شرع مبتنی بر آن مصلحت عمل می‌کند و وضع می‌شود. شرع مبتنی بر حسن و قبح عقلی است پس مصلحت مقدم بر شرع است.

در مقابل اشاعره و مشخصاً غزالی نگاه متفاوتی دارند و مصلحت به این معنا را نمی‌پذیرند.

اشاعره اصلاً معتقد به این نیستند. آنان می‌گویند که شما نباید احکام خداوند را محدود کنید. خدا دلیلی ندارد که مبتنی بر مصلحت عمل کند. خداوند حکم می‌کند و هر چه نتیجه آن شد، مصلحت است. یعنی مصلحت بعد از حکم شریعت است. بنابراین این دو نگاه در مورد مصلحت هست که پیامدهای خاص خودش را دارد.

از سوی دیگر بحث مصلحت در فقه شیعه نیز در چند سطح مطرح است از یک سو این بحث مطرح است که آیا مصلحت را می‌توان از جمله منابع استنباط احکام دانست؟ یعنی در کنار قرآن، سنت، عقل و اجماع می‌توانیم از مصلحت هم به عنوان یک منبع نام ببریم یا نه؟ در واقع به این معنا که اگر چیزی مصلحت بود، می‌توانیم بگوییم که همان حکمی است که خداوند خواسته است. اهل سنت معتقدند که مصلحت می‌تواند یکی از منابع استنباط احکام باشد. حتی بحثی در مورد مصالح مرسله دارند. یعنی مصالحی که رها از دلیل هستند. یعنی ما دلیل شرعی در مورد آنها نداریم ولی مصلحت ایجاب کرده که این حکم وضع شود. شیعه اما معتقد است که مصلحت یک ادله ظنی غیرمعتبر است. بنابراین نمی‌تواند جز منابع باشد. پس شیعه چه چیزی را قبول دارد؟ شیعه اساساً معتقد است که بحث مصلحت شرط اجرای حکم است. یعنی وقتی می‌خواهیم حکمی را اجرا کنیم اگر مصلحتی باشد باید آن را در نظر بگیریم. کارکرد مصلحت در واقع تقدم بخشیدن به یک حکم است. وقتی چند حکم دارید باید بین هر کدام مصلحت‌سنجی کنید و بگویید که کدام یک مقدم تر و مهم‌تر کدام است.

یعنی هر چه که به نفع است براساس مصلحت باید همان را اجرا کرد؟

شیعه هر چند مصلحت را منبع استنباط احکام نمی‌داند اما در مقام اجرا به مصلحت اجراییه معتقد است به معنای اینکه در مقام اجرا عمل به مصلحت دینی و دنیوی را اولویت می‌دهد. همچنین شیعه معتقد به آن است که در صورت ضرورت و عسر و حرج باید به مصلحت عمل کرد. همان بحثی که در احکام ثانویه مطرح می‌شود و مبتنی بر ضرورت است. وقتی نمی‌توانید احکام اولیه را اجرا کنید، لاجرم احکام ثانویه را اجرا کنید. سومین بحثی که شیعه مطرح می‌کند ارتباط مصلحت با ولایت است. می‌گوید «ولی» باید مبتنی بر مصلحت عمل کند. مثلاً ولی یتیم مبتنی بر مصالح یتیم باید عمل کند. یک ارتباطی بین ولایت و مصلحت ایجاد می‌کند. بنابراین ما می‌بینیم که در شیعه مصلحت کاربرد زیادی دارد. حتی رفتار ائمه مبتنی بر مصلحت بوده است. امام علی (ع) خلیفه اول را قبول نداشت اما مبتنی بر مصلحت اسلام و حفظ نظام اسلامی با او همکاری کرد. در مورد خلیفه دوم هم همچنین. ائمه دیگر هم به همین شکل عمل کردند. امام رضا (ع) ولایت‌عهدی را قبول کردند. حتی بسیاری از فقهای اسلامی نیز براساس مصلحت عمل کردند. خیلی از فقها با حکام مغول همکاری می‌کنند و کتاب‌هایشان را به آنان هدیه می‌دهند. اینها مبتنی بر مصلحت است. می‌گویند ما حکمی داریم با عنوان همکاری نکردن با حاکم نامشروع و حکم دیگری هم داریم مبنی بر حفظ دماء مسلمین و مصلحت شیعه. آنها می‌گفتند الان اهم حفظ مصلحت شیعه و منافع شیعیان است. تقیه هم یک نوع مصلحت‌سنجی است. اگر یک زمانی جان و مال‌تان در خطر بود، می‌توانید بعضی از احکام را به خاطر حفظ این دو تعطیل کنید.

اما بحث این است که مصلحت‌سنجی شیعه در کدام محدوده‌ای قرار دارد. مرحوم محمدباقر صدر تأکید می‌کرد که مصلحت فقط در حوزه مباحات است. حوزه‌ای که شریعت در مورد آن نصی ندارد. در آن حوزه است که فقها می‌توانند مصلحت‌سنجی کنند و اگر در جایی حکم صریحی داریم، نمی‌شود مصلحت‌سنجی کرد. بعضی دیگر از فقها بر حوزه ضرورت‌ها تأکید می‌کنند. می‌گویند هر جا که ضرورت باشد می‌شود مصلحت‌سنجی کرد. گاهی دو حکم با هم تزامم دارند یا بحث لاضرر و لاجرح و اهم بر مهم را مطرح می‌کنند. در این شرایط می‌شود یک حکم را بر حکم دیگر غلبه داد که معمولاً در چارچوب احکام ثانویه قرار می‌گیرد. یک عده دیگر می‌گویند

لازم نیست که مصلحت فقط در مباحات و ضروریات باشد. حاکم بنا به مصلحتی که شکل می‌گیرد می‌تواند بیاید و حکم حکومتی بدهد. حکم حکومتی فراتر از احکام ثانویه است. حکم الهی بدون واسطه است اما حکم ثانویه را همه فقها می‌توانند صادر کنند. مثلاً در ممنوع کردن استعمال توتون و تنباکو یک مرجع شیعه این کار را می‌کند و نیاز به حکم رهبر سیاسی نیست. یا در حمایت از مشروطه فقها اولویت بندی می‌کنند که آیا استبداد بهتر است یا مشروطه. و گفتند در استبداد ظلم بیشتری صورت می‌گیرد و در مشروطه کمتر. بنابراین خداوند ظلم کمتر را بیشتر از ظلم بیشتر می‌پذیرد. مبتنی بر این استدلال عقلی هم می‌گفتند کسی که مخالف مشروطه است، با امام زمان می‌جنگد. این بحث‌ها در آن زمان مطرح بوده اما امام وقتی رهبر جامعه اسلامی شدند و تشکیل حکومت دادند، فراتر از این می‌روند. چرا که حکومت اسلامی مبسوط‌الید (دست باز) است. می‌تواند بیاید و مبتنی بر مصالح عمومی و نظام اسلامی عمل کند. در حقیقت امام دامنه و موضوع مصلحت در فقه شیعه را گسترش داد. نقطه تمایز امام و بقیه فقها همین مسأله است.

یعنی امام دایره مصلحت را فراخ‌تر کردند؟

هم فراخ‌تر کردند و هم آن را با نظام سیاسی ارتباط دادند و هم اینکه احکام اولیه و ثانویه و تقدم برخی احکام بر احکام دیگر را فراتر بردند و موضوع حکم حکومتی را احیا کردند و به بحث مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه جایگاه ویژه‌ای اختصاص دادند.

با این وصف به نظر می‌رسد در فقه شیعه مواجهه عقلانی و به روز با مسائل پیش آمده خیلی پررنگ است و در حقیقت نوعی «بن‌بست‌شکنی» در آن برجسته است.

اتفاقاً حضرت امام وقتی مصلحت را با بحث حکومت پیوند زدند، سه مفهوم را در کنار هم قرار داد. مصلحت، احکام حکومتی و ولایت مطلقه که کار ویژه هر سه هم بن‌بست‌شکنی برای اقتدار بیشتر دولت و پیشبرد منافع عمومی است. در واقع دست دولت را برای توسعه باز گذاشت. خیلی‌ها معتقدند که احکام حکومتی و ولایت مطلقه زمینه‌ساز باز شدن دست دولت برای پیشبرد برنامه توسعه در ایران شد. بحث ولایت مطلقه هم در همین چارچوب مطرح شد. سه تعریف از ولایت مطلقه داریم. یکی اینکه برخی آن را به معنی استبداد می‌گیرند و می‌گویند مطلقه یعنی استبداد در حالی که امام این نوع تعریف از ولایت مطلقه را مردود می‌داند. بحث دوم ولایت عرفانی مطلقه است. که خیلی در اینجا موضوعیت ندارد. بحث سوم، مطلقه در برابر مقیده است. یعنی بحث این است که حکومت چقدر اختیار دارد؟ آیا اختیاراتش محدود به احکام فرعیه شرع است؟ یعنی حاکم باید در چارچوب احکام شرعی عمل کند و یا اینکه می‌تواند در شرایط خاص متفاوت عمل نماید. در واقع آیا اختیارات و محدوده عمل دولت مقید به احکام شرعیه اولیه است یا نه مطلق است. اینجا است که چالش بین شورای نگهبان و حضرت امام به وجود می‌آید. امام وقتی ولایت مطلقه را مطرح کرد منظور این بود که اختیارات حکومت اسلامی در راستای تأمین منافع عمومی فراتر از احکام شریعت است. اگر احساس کرد که این احکام دست و پای دولت را می‌بندد و مانع پیشبرد مصالح ملی می‌شود، می‌تواند از این محدوده به صورت موقت (و مادام‌المصلحه) گذر کند. امام می‌گویند اگر جاده‌ای می‌کشند و خانه‌ای در آن وسط قرار گرفته باشد، حکومت می‌تواند آن خانه را تخریب کند. یا اگر حج مخالف منافع مسلمین باشد، می‌تواند آن را تعطیل کند. یا حتی می‌تواند مسجد را تخریب و تعطیل کند و به قراردادهای مخالف مصلحت نظام عمل نکند، این در حالی است که طبق احکام شریعت، باید به قراردادهای وفا کنیم و لذا مصلحت نظام بر احکام فرعیه شرعی اولویت دارد.

اساساً در منظر امام منظور از مصلحت، مصلحت مردم است یا نظام سیاسی و یا اینکه امام پیوندی بین این دو برقرار کرده است و وقتی از مصلحت نظام سخن گفته می‌شود، درون خود جمع هر دو را فرض دارد؟ مسأله نظام و منافع عمومی بحث مهمی است. اینکه آیا ما می‌توانیم بین منافع و مصالح عمومی با مصالح نظام تفکیکی قائل شویم، بستگی به نوع نظام دارد. اگر نظام را بریده از مردم در نظر بگیریم بله می‌توان این تمایز را قائل شد و اگر در اندیشه امام حکومت اسلامی بریده از مردم مطرح بود، می‌توانستیم بگوییم که مصلحت نظام در مقابل منافع مردم بود. ولی حکومت در اندیشه امام مبتنی بر آرا عمومی و خواست مردم است. واژه جمهوری اسلامی که امام مطرح می‌کند، به معنی این است که نوع حکومت را باید مردم

تعیین کنند. قانون اساسی، نمایندگان و... را مردم تعیین کنند. در واقع حضرت امام از یک حکومت مردمسالار دینی دفاع می‌کند و قاعده حکومت مردم هستند. بنابراین در این حکومت نمی‌شود شکاف و تفکیکی را بین مصلحت نظام و منافع و مصالح عمومی قائل شد. در حکومت‌هایی که سلفی‌ها و تکفیری‌ها دارند الگوی خلافت، مردم نهاد نیست. طبیعی است که مصالح نظام در مقابل مصالح مردم می‌تواند قرار گیرد. ولی در حکومتی که امام مطرح می‌کند چون قاعده مردم هستند، مصالح و منافع نظام همان مصالح و منافع مردم است زیرا توسط نمایندگان مردم تعیین می‌شود.

البته یک بحثی که مطرح می‌شود این است که خود مصالح و منافع چیست؟ اصولاً در اندیشه دینی ارتباطی بین منافع دنیوی و اخروی هست. برخلاف حکومت‌های سکولار که عمدتاً تأکید روی منافع این دنیایی مردم است اندیشه دینی، مصالح و منافع را دربرمی‌گیرد که بین دنیا و آخرت پیوند بزند. امام وقتی بحث منافع و مصلحت را مطرح می‌کنند، منظورشان این است که بتوانید این پیوند را ایجاد کنید. هدف حکومت دینی تلاش برای تأمین مصالح دنیایی و آخرتی مردم است و وقتی مردم استقرار نظام اسلامی را می‌پذیرند و به آن رأی می‌دهند، مصالح حکومت و مردم مبتنی بر آن، مصلحت و منفعت تعریف می‌شود و شکل می‌گیرد.

گفته می‌شود تشکیل حکومت اسلامی به منظور اجرای احکام دینی است. با توجه به تفاوت دیدگاهی که بین مصلحت و حکم وجود دارد و شما به آن اشاره کردید. با این وصف وظیفه حکومت دینی تشخیص بهترین مصلحت از احکام است یا صرفاً اجرای احکام؟ مصلحت در اندیشه دینی یک نگاه دویبعدی دارد. مصلحت مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی اسلامی است که انسان را موجود دویبعدی می‌بیند و رشد آن نیازمند یک بستر اجتماعی مناسب است. یا مبتنی بر یک نوع هستی‌شناسی خاصی است. هستی‌شناسی رابطه دنیا و آخرت. در اندیشه امام خمینی دنیا و آخرت در واقع دو چیز نیست. یک چیز است. خیلی از امور دنیوی آخرتی هم به حساب می‌آیند. با توجه به این، مصالح و منافع دنیایی می‌تواند آخرتی هم باشد. بنابراین وقتی می‌گوئیم مصلحت‌سنجی، مصالح دنیا و آخرت در آن مخلوط است. اقتصاد مردم، فرهنگ، رشد و توسعه کشور همه به یک معنا اخروی هم هست. از همین رو توجه به اینها از ناحیه افرادی که مصلحت‌سنجی می‌کنند، مهم است که این مباحث را مدنظر داشته باشد. در این راستا در مصلحت تأکید اساسی بر مصالح نظام است که مقدم بر هر چیز است. زیرا حکومت جزو احکام اولیه و مقدم بر بقیه احکام است. بنابراین اگر چیزی به عنوان مصلحت حکومت مدنظر بود بر بقیه تقدم دارد و باید مبتنی بر آن عمل کرد و آن را به پیش برد و لذا اجرای احکام با عطف به مصالح نظام و مصالح عمومی اولویت دارد.

بحث دیگر این است که مصلحت‌سنجی را چه کسی یا نهادی باید انجام دهد. از یک سو ولی فقیه را داریم که حتی می‌تواند حکم حکومتی بدهد و همزمان مجلس شورای اسلامی را داریم که قانونگذاری می‌کند. آیا مصوبات مجلس هم در حکم مصلحت است؟ مصلحت در اندیشه امام با محوریت ولایت طرح شده است. اما طبیعی است که به دلیل گستردگی و تنوع موضوع نمی‌توان به صورت فردی در بسیاری موارد این مصلحت‌سنجی را به صورت فردی انجام داد و باید از نظر کارشناسان و عقلا استفاده کند. امام خود در ابتدا این کار را به مجلس واگذار کردند. گفتند در مورد اختلاف بین شورای نگهبان و مجلس در خصوص زمین‌های بایر و موات مجلس تصمیم بگیرد اگر اکثریت موافق آن بودند، براساس آن عمل کنند. البته این نوعی حکم حکومتی مادام‌المصلحه است. یعنی مادامی که آن مصلحت وجود دارد، قابل اجراست. بنابراین حکم مصلحت‌سنجی را به مجلس سپردند. یک زمانی مصلحت‌سنجی را به مجمع تشخیص واگذار کردند و مجموعه‌ای متشکل از افراد حقیقی و حقوقی را تشکیل دادند. الان هم در نظام جمهوری اسلامی این مصلحت‌سنجی هرچند بر محور نظر ولی فقیه است اما توسط ایشان به مجمع تشخیص مصلحت ارجاع داده می‌شود که با استفاده از کارشناسان و عقل جمعی این کار را انجام می‌دهد.

به هر حال تکلیف پیوند قانون و مصلحت چگونه است. یعنی قانونگذاری مجلس را باید به معنای تفویض قانونگذاری یا تشخیص مصلحت از سوی ولی فقیه دانست؟

در مورد بحث قانون و مصلحت بحث‌های طولانی شکل گرفته است که در اندیشه ارسطو و برخی دیگر از متفکران غرب مطرح

است. برخی می‌گویند که مصلحت همان قانون است. یعنی بهترین مصداق مصلحت قوانین است و اگر آن را اجرا کنیم مصلحت تأمین می‌شود. در اندیشه اسلامی نگاه‌های مختلفی به قانون وجود دارد. بعضی‌ها قانون را با عنوان قانون شرع مطرح می‌کنند. بعضی‌ها تأکید بر عرف دارند. در مورد قانون شرع هم دو نگاه وجود دارد. بعضی نگاه نقل محور به قانون دارند یعنی می‌گویند قوانین شرعی را از نقل استنباط می‌کنیم. اهل حدیث و اخباریون در شیعه معتقد بر این هستند که قانون مبتنی بر نقل استنباط می‌شود. یک عده هم معتقد به عقل و نقل هستند. یعنی اصولین شیعه معتقدند که اصولاً قانون مستخرج از تعامل عقل و نقل است. «کما حکم به العقل حکم به الشرع». کار مجلس در حوزه‌های اتفاق می‌افتد که قانون صریح نص دینی در مورد آن نداریم و مجلس در حوزه عرفی بر اساس مصالح عمومی قانون وضع می‌کند نمی‌تواند در شرع قانون وضع کرده و مصلحت‌سنجی کند. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم که قانون طیفی را شامل می‌شود که بخشی از آن از نصوص دینی است و بخش دیگر ناشی از تعامل عقل و نقل و اجتهاد است، یعنی اصولش نص است، اما فروع آن را از نص استنباط کردند. بخش دیگر قوانین ناشی از احکام ثانویه و ضرورت‌ها است و در نهایت بخش دیگر قوانین در حوزه مباحات است، یعنی جایی که نصی وجود ندارد، بنابراین آنچه قانون می‌خوانیم، یک طیفی را دربرمی‌گیرد. بخشی که مجلس می‌تواند اعمال کند، در حوزه مباحات است که در نهایت توسط شورای نگهبان از نظر عدم مغایرت با شرع بررسی می‌شود و اگر به تزامم و قوانین رسیدیم، بحث احکام حکومتی که عمدتاً به حیطة ولایت فقیه باز می‌گردد، مطرح می‌شود در اینجا ولایت فقیه حکم حکومتی را اعمال می‌کند و اصلاً مجمع تشخیص مصلحت کارش در حوزه حکم حکومتی است، نه احکامی که در حوزه مباحات است. در حوزه مباحات حتماً قوانینی که وضع می‌شود باید مرتبط با مصلحت و نیازهای عرفی مردم باشد، در حوزه احکام ثانویه حتماً باید مرتبط با مصلحت قوانین وضع شود، اما احکام حکومتی ارتباط تنگاتنگی با مصلحت دارد. بنابراین مصلحت مانند خونی است که در کل قانونگذاری جریان دارد و قانونگذاری بدون مصلحت معنا ندارد و همان طور که خداوند با توجه به مصلحت قوانین را وضع می‌کند، قوانین هم باید مبتنی بر مصلحت پیش بروند و کشور را اداره بکنند.

با توجه به این بحث‌ها اتفاقاً یکی از نقدهایی که الان مطرح است اینکه مجمع تشخیص مصلحت نظام آن‌گونه که انتظار می‌رود، بن‌بست‌شکنی نمی‌کند.

همان طور که ذکر شد، این مکانیزم مصلحت‌اندیشی که در درون شریعت و در فقه شیعه و اندیشه امام خمینی تعبیه شده است نشان می‌دهد که از نظر نظری بن‌بستی نیست. اتفاقاً با این ساز و کارها در شریعت و فقه شیعه، حوزه اندیشه بسیار منعطف است و می‌تواند بستر لازم را برای پیشبرد امور کشور و حکومت و برنامه توسعه کشور فراهم کند. اما در عرصه عمل می‌تواند ایراد و اشکالاتی وجود داشته باشد؛ مثلاً اینکه ما چگونه می‌توانیم ساز و کارهای موجود را اصلاح یا تقویت کنیم؟ چقدر در ساز و کارهای موجود واقعاً نخبگان اصلی در مجمع تشخیص مصلحت جمع شدند یا چقدر بحث‌های مطرح شده در مجمع مبتنی بر نظرات کارشناسی دقیق است یا چقدر با بدنه جامعه ارتباط دارد؟ این‌ها بحث‌هایی است که جای کار دارد. هرچقدر نیروهایی که در آنجا هستند از توان علمی و تخصصی بالاتری برخوردار باشند و ساز و کار انتخاب افراد مناسب‌تر باشد، طبیعی است که مجمع می‌تواند بهتر کار کند. اتفاقاً رهبری هم در جلسه دیدار با دانشجویان، تأکید کردند که با وجود قابل قبول بودن کلیت ساختار، بخش‌هایی را هم می‌توان اصلاح کرد که تأکیدی بر نیاز به اندیشه ورزی بیشتر برای بهبود ساز و کارهای موجود می‌باشد. امام‌نامه‌ای به شورای نگهبان دارد با این مضمون که شورای نگهبان کاری نکند که نظام نتواند مشکلات خود را حل کند و ما متهم شویم به ضدیت با تمدن جدید یا متهم شویم به اینکه ما خواستار این هستیم که مردم بروند در غارها زندگی کنند. بنابراین این یک ملاک است، به این معنی که یکی از چیزهایی که در اندیشه امام هست، بحث کارآمدی است. یعنی امام معتقد است که یکی از شاخص‌های اندیشه، کارآمد بودن آن است، یعنی اینکه چقدر می‌توانیم در عرصه عمل و بیرون مشکلات را حل کنیم، بنابراین ما باید به این توجه کنیم که اگر ساختار یا مجموعه‌ای یا بروز بیرونی آن نمی‌تواند مشکلات را حل کند، حتماً ایرادهایی دارد که می‌تواند قابل رفع باشد. به نظر می‌رسد ما از نظر نظری مشکل خاصی نداریم، بحث بیشتر مکانیزم‌های اجرایی است.

با این حال سیستم تصمیم‌سازی در جمهوری اسلامی به نظر می‌رسد درگیر نوعی بوروکراسی و موازی کاری یا تداخل وظایف نهادهاست که آن را از چابکی دور می‌سازد و چه بسا کارآمدی مورد انتظار را هم نداشته باشد. مثلاً لایحه یا طرحی در مجلس مطرح می‌شود، شورای نگهبان باید درباره آن نظر بدهد بعد در شرایطی به مجمع ارسال می‌شود و حالا یک نهاد جدیدی به عنوان هیأت

عالی نظارت مجمع هم بر آنها افزوده شده که کار تصمیم‌سازی یا قانونگذاری را طولانی کرده است. بعد از انقلاب به خاطر نگرانی که از بازگشت استبداد و تمرکز قدرت داشتیم، انقلابیون ساختار حقوقی را به گونه‌ای چیدند که دیکتاتوری رشد نکند، به همین دلیل قدرت را پخش کردند و به همین دلیل در ساختار کشور قدرت خیلی مرکز مشخصی نداشت. این پراکندگی قدرت اگرچه مزایایی هم دارد اما در عرصه کارآمدی منجر به این می‌شود که تصمیمات با کندی انجام شود، اجماع با سختی حاصل آید و یا به تعبیر شما تصمیم‌سازی طولانی شود. به نظر می‌رسد اصلاح این وضعیت یکی از مهم‌ترین اولویت‌ها باشد.

بنابراین شما معتقدید اگر قرار بر اصلاحی در قانون اساسی باشد، در ادامه تمرکزگرایی سال ۶۸ دوباره نهادها متمرکزتر شوند؟

کارآمدی مؤلفه‌های مختلفی دارد، بخشی عوامل ارادی دخیل هستند و بخش دیگر عوامل ساختاری و تعامل این دو کارآمدی را تقویت می‌کنند. واقعاً الان ضعف‌ها و مشکلاتی در حوزه عوامل ارادی و کارگزاری خودمان داریم. بخش عمده‌ای از کارگزاران ما توانایی لازم را ندارند. گردش نخبگان در سطوح مدیریتی مناسب نیست. هر دولتی که می‌آید، معمولاً حلقه بسته‌ای را در مدیریت کشور قرار می‌دهد و از ظرفیت نخبگان کشور استفاده نمی‌کند. ما مبتنی بر نظام حزبی و شایسته‌محوری حرکت نمی‌کنیم و عمدتاً مناسبات مبتنی بر نسب، فامیل، قوم و خویش و حلقه دوستان تعریف می‌شود و بخشی از وزرا و مسئولان بالایی کشور از اول انقلاب تا الان هنوز در مناصب مختلف جا به جا می‌شوند البته حفظ افراد باتجربه می‌تواند مفید باشد اما به هر حال توجه کمتر به شایسته‌سالاری نقطه ضعف ماست و لازم است کانال ارتقا یا کانال گردش نخبگان شفاف‌تر و مبتنی بر استفاده از ظرفیت حجم عظیم نیروهای توانمند و جدیدی باشد که طی چند دهه گذشته تربیت شده و از شایستگی لازم برخوردارند. همچنین باید ظرفیت حزبی کشور تقویت شود و جامعه مدنی تأثیرگذار باشد و بتواند بیشتر نقش ایفا کند و ساز و کار گردش نخبگان بهبود پیدا کند و از آن فامیل‌محوری و ارتباطات نسبی و قوم و خویشی در عرصه مدیریتی کشور باید فاصله بگیریم، زیرا این امر آسیب‌های مختلفی داشته است و بسیاری از مفاسد اقتصادی محصول همین ارتباطات و غلبه روابط بر ضوابط است و لذا این مشکلات نیازمند راه حل اصلاحی هستند که باید به آنها پرداخت اما از سوی دیگر ما از ابتدای انقلاب تا حالا جریان‌های مختلف فکری را داشتیم که دولت تشکیل داده‌اند از لیبرال‌ها و چپ‌های سنتی بگیرید تا اصلاح‌طلبان و نواصولگرایان و اعتدالی‌ها. اما با وجود این تنوع می‌بینیم که در برخی حوزه‌ها تفاوت‌ها چندان ملموس نیست.

خب از همین وضعیت نمی‌توان نتیجه گرفت که مشکل از کارگزارها نیست و از ساختار است؟

دو نتیجه می‌شود گرفت؛ یکی اینکه جریان‌های مختلف فکری کشور در انتخاب نیروهای مورد نظر خود در اداره کشور به اصل شایسته‌سالاری توجه نکرده‌اند و بحث دوم، بحث ساختارها است که موانعی را برای تأثیرگذاری کارگزاران ایجاد کرده‌اند. اصولاً ساختارها را در دو بخش روابط میان قوا و روابط درون قوه‌ای می‌توان بررسی کرد که این دو عرصه با آسیب‌هایی مواجه هستند و موانعی را برای پیشبرد امور موجب شده‌اند و لذا در هر نوع بازنگری باید این موانع به شکل عالمانه مورد بررسی و آسیب‌شناسی قرار گیرد و اصلاح شود؛ در واقع ساختارها ابزار پیشبرد امورند و نه هدف. بنابراین همان طور که در سال ۶۸ رهبری نظام اقدام به اصلاحات را لازم نمود، در شرایط مناسب نیز با استفاده از مکانیسمی که در قانون اساسی پیش‌بینی شده، می‌توان متناسب با نیازها و شرایط جدید اصلاحات لازم را برای ارتقای کیفی ساختار و بهبود عملکرد کارگزاران سامان داد.

بنابراین می‌شود گفت که کارکرد مصلحت، کارآمدی نظام است؟

بله، اساساً مصلحت منشأ حکم و احکام الهی و منشأ قانونگذاری در حکومت دینی است، یعنی قانونگذاری اساساً برای حفظ مصالح عمومی است. اما مصلحت نه به معنای مصلحت سکولار، بلکه مسأله حکومت اسلامی مصلحت دنیا و آخرت مردم است. طبیعی است که مصلحت‌سنجی در نظام دینی یک مصلحت‌سنجی دوگانه است، یعنی یک رفت و برگشت میان عرف و شرع است که هم منافع مادی و دنیوی را شامل می‌شود و هم منافع یا اهداف متعالی و الهی را. بنابراین با این مختصات مصلحت، عرصه‌ای است که نیاز بسیار به تولید فکر و نیروهای فکری خلاق و توانمند و عالم و آشنا به زمان دارد.

به عبارت دیگر، بسیار فراتر از نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام خواهد بود؟

همین طور است، زیرا در مجمع تشخیص، اکنون مصلحت در نهایت در تعارض میان مجلس و شورای نگهبان حل می‌شود، موارد خاصی که تعارض ایجاد می‌شود، براساس مصالح گذرا و مصالح روز این تعارض را حل می‌کند. اما در یک معنای عام، غایت حکومت دینی تأمین مصالح افراد جامعه است و همه نهادهای سیاسی مبتنی بر این مصلحت‌سنجی که از طریق قانون معین می‌شوند، حرکت می‌کنند.

و سوال آخر اینکه من از توضیحات شما این گونه برداشت کردم که مصلحت در فقه شیعه همواره نوعی سبک و سنگین کردن مسائل بوده که توأم با مدارا و نگاه عقلانی به امور و حتی به احکام بوده است. اینکه از شیعیان در میان نیروهای تندرو تکفیری مثل القاعده و داعش حضور نداشته به همین مصلحت‌سنجی‌های عقلی برمی‌گردد؟

شیعه همواره در طول تاریخ یک جریان اپوزیسیون و یک گروه اقلیت در جهان اسلام بوده است. برای همین طبیعی است که همیشه این ملاحظات را داشته و سعی کرده خود را حفظ کند. گروه اقلیت همیشه در خطر بوده و احساس ناامنی می‌کرده و تقیه جزو اولویت‌های آن بوده است. اگر مبنای ما شیعه ۱۲ امامی باشد، این شیعه از نظر فقهی تحت تأثیر اصولیون شیعه است که بر رابطه عقل و نقل و مصلحت تأکید دارد و این امر اندیشه متعادل و میانه و نوعی انعطاف‌پذیری را شکل داده است. به همین دلیل می‌گوئیم که اندیشه تشیع برای دنیای امروز و جریان‌های اسلام‌گرا یک بدیل است، زیرا جریان‌های اسلام‌گرا عمدتاً تحت تأثیر جریان‌های نقل‌گرا و اهل حدیث و سلفی تکفیری و بخش دیگر هم تحت تأثیر جریان سکولار است. بنابراین در میانه سکولاریسم و بنیادگرایی، اندیشه انقلاب اسلامی ایران به عنوان اندیشه اسلام معتدل و اسلام میانه به حساب می‌آید. این اندیشه عقلانی و صلح‌طلب در مبانی مختلفی ریشه دارد، از یکسو انسان‌شناسی شیعه معتقد به لاجبر و لا تفویض است که به نوعی نگاه معتدل به آزادی انسان منجر می‌شود یعنی به آزادی بشر معتقد است اما آزادی مطلق را هم نمی‌پذیرد. یا مثلاً در بحث مباحث کلامی شیعه، نوع نگاه به توحید با اندیشه‌های سلفی و تکفیری متفاوت است. آنان عمدتاً نگاه بسیار بسته‌ای دارند و دامنه شرک را بسیار گسترش می‌دهند، اما شیعه این طور به توحید نگاه نمی‌کند و این نگاه به توحید باعث می‌شود ارتباط با خلق خدا راحت‌تر اتفاق بیفتد، زیرا به هر کسی برچسب کفر و شرک نمی‌زند و همزیستی را در دنیا ترویج می‌کند. نتیجه آن همزیستی مسالمت‌آمیز با ادیان و اقلیت‌ها می‌شود. وقتی این را به نگاه عرفانی به توحید ممزوج می‌کنیم که بسیار دامنه‌اش گسترده‌تر می‌شود، وقتی می‌گوئید همه انسان‌ها را مخلوق الهی می‌داند و باید با بنده خدا مدارا کرد، همزیستی را بسیار گسترش می‌دهد. یا در حوزه فقه رابطه عقل و شرع یا مصلحت و نوع نگاه به جنگ که اساساً جهاد را جنگ نمی‌داند و معتقد است جهاد مربوط به دوره خاصی بوده و دوران غیبت جهاد عمدتاً دفاعی است، زیرا معتقد است امام معصوم حضور ندارد و به همین دلیل وارد جهاد تهاجمی نمی‌شود، جهاد دفاعی هم شرط و شروط گسترده‌ای دارد و تازه تمام جهادها را جهاد اصغر می‌داند و نه جهاد اکبر و جهاد اکبر را مبارزه با نفس و تلاش برای بهبود زندگی مردم می‌داند. بنابراین این نوع نگاه بسیار متفاوت است با یک نگاه تکفیری که فکر می‌کند وظیفه او این است تا بجنگد تا ادای تکلیف کند. بنابراین شیعه با قرأت انقلاب اسلامی جریانی است که قوت و قدرت بالایی دارد و با استفاده مناسب از این ظرفیت‌های فکری می‌تواند در مقابل افراط‌گرایان به جریانی بالنده در جهان امروز تبدیل شود.