

تحدید مصلحت

سید صادق حقیقت^(۱)

فرهنگ/اندیشه، ش ۱۳ (بهار ۱۳۸۴)

مصلحت نقشی کلیدی در حوزه اندیشه سیاسی دینی و غیردینی دارا می باشد. از يك طرف، مصلحت مبنای احکام الهی محسوب می شود؛ و از طرف دیگر حکومت دینی براساس مصلحت احکام خاصی را صادر می کند تفکیک این دو معنای مصلحت - مصلحت تشریعی و مصلحت اجرایی - از بایسته های هرگونه پژوهش در این زمینه است.

مفاهیم سیاسی - و از جمله مصلحت - می توانند در دو حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به بحث گذاشته شوند. فلاسفه سیاسی یونان و به تبع آن ها فلاسفه سیاسی اسلامی از مصلحت بحث کرده اند و آن را محور مباحث خود قرار داده اند. مصلحت نه تنها نزد ایشان معیار احکام حکومت است، بلکه اساساً می توان حکومت های مطلوب و نامطلوب را بر این مبنا طبقه بندی نمود. فقهای سیاسی نیز از مصلحت از زاویه ای دیگر بحث کرده، آن را مبنای حکم حکومتی قرار داده اند. فقه سیاسی اهل سنت از این نظر به دو دلیل بر فقه سیاسی شیعه سبقت گرفته است. در درجه اول می توان به درگیر بودن آن ها با حکومت از همان ابتدا اشاره کرد. فقه سیاسی شیعه با پیروزی انقلاب اسلامی بود که نضج گرفت، تا حدی که می توان از آن به عنوان يك رشته علمی^(۲) سخن گفت.

دلیل دوم آن بود که عناصر مربوط به مصلحت در فقه اهل سنت - همانند استصلاح و استحسان و مصالح مرسله - مهیاتر از فقه شیعه بود. از آن جا که به نظر می رسد مفاهیم سیاسی در دو حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به شکل جداگانه قابل طرح و قابل مقایسه باشند، مصلحت نیز می تواند مشمول این قاعده کلی قرار گیرد.

دیگر عوامل تحدیدکننده مصلحت از يك سو به معیارهای آن در عالم واقع، و از دیگر سوی به مرجع تشخیص مصلحت بازمی گردد. معیارهای تشخیص مصلحت چیست؟ چه کسی باید مصالح را در حکومت اسلامی

۱. محقق حوزوی و استادیار علوم سیاسی در دانشگاه مفید.

۲. discipline.

تشخیص دهد؟ مراد از «نظام» در عنوان «مصلحت نظام» دین اسلام است یا نظام اجتماعی مردم و یا حتی نظام سیاسی حاکم؟ بر هر تقدیر، مصلحت نظام بر کدام مصالح و تحت چه شرایطی مقدم است؟ این مقاله درصدد است با اشاره به زوایای بحث مصلحت، ضرورت تحدید مصلحت را بنمایاند؛ و یا تشریح عوامل محدودکننده مفهومی و اجرایی مصلحت، روزه ای به رفع چالش های موجود در این زمینه باز نماید.

تعریف و انواع مصلحت

همان گونه که غزالی ذکر کرده، «مصلحت» در لغت از نظر وزن و معنا معادل «منفعت» است.^(۳) مصلحت همراه با مفاهیم دیگری همچون خیر، سعادت، فضیلت و لذت در يك خانواده قرار می گیرد. **اقرب الموارد** می نویسد:

مصلحت عبارت است از آن چه بر عملی بار می شود و سبب درستی آن می گردد، چنان که گفته می شود: «امام مصلحت را در این دید»، یعنی چیزی که سبب صلاح می شود چنین بود؛ و از همین رو کارهایی که انسان برای سود بردن انجام می دهد، مصلحت نامیده می شود.^(۴) غزالی

تعریف مصلحت را به اهداف شارع در حمایت از دین، جان، عقل، نسل و مال گره می زند و هرچه حمایت از موارد فوق تلقی شود، مصلحت می خوانند.^(۵)

معادل یا مساوق بودن مصلحت یا هر يك از واژگان فوق، به مبانی فکری اندیشمندان و مکاتب مختلف بازگشت می نماید. به طور مثال در اندیشه یونان، مصلحت با خیر، سعادت و فضیلت؛ و در اندیشه سودگرایانه مدرن با لذت و منفعت دنیوی مساوق قلمداد شده است. جان لاک که قراردادگرایی خود را بر محور مفهوم مالکیت بنا می نهد، مصلحت را چیزی جز بهداشت، فراغت، پول، ملک، خانه و مانند آن نمی داند.^(۶)

مصلحت (expediency) با مفاهیمی همچون خیر (good) و نفع عمومی (public interest) ارتباط نزدیکی دارد؛ هرچند همان گونه که خواهیم دید - خود آن ها نیست.

۳. ابوحامد محمد غزالی، المستصفی، بیروت، دارالفکر، ص ۲۸۶.

۴. اقرب الموارد، ماده «صلح».

۵. غزالی، پیشین.

۶. آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، الدری، ۱۳۷۱، ص ۲۲۶.

مصلحت را می توان به مصلحت فردی و نوعی، مصلحت دنیوی و اخروی، مصلحت معتبر و غیرمعتبر، و مصلحت ضروری و غیرضروری تقسیم کرد.^(۷) در مباحث فلسفه سیاسی و فقه سیاسی از مصلحت نوعی و مصالح جامعه جامعه بحث می شود؛ خواه با دیدگاه فردگرایانه یا با دیدگاه جمع گرایانه. سخن در این مقاله نیز بر سر منافع يك شخص یا يك گروه نیست، اما مصالح اجتماعی ممکن است با تأکید بر فرد یا جمع مدنظر قرار گیرند. همچنین لازم است مصلحت تشریعی و اجرایی را از هم جدا کنیم.

تقسیم دیگری که برای مصلحت وجود دارد، با تعریف مصالح مرسله - آن گونه که توضیح داده خواهد شد - پیوند پیدا می کند. مصلحت ممکن است معتبر، ملغی یا مرسله باشد. نوع اول مصلحتی است که در احکام مسلم شرعی وجود دارد. شارع مقدس با مصلحت نوع دوم به شکل قطعی مخالفت کرده است (همانند مصلحتی که در شرب خمر وجود دارد). مصالح مرسله مربوط به مواردی می شود که مجتهد با توجه به مذاق و اهداف خداوند در وقایع غیرمنصوص حکمی را برداشت می کند.

در فقه اهل سنت، مصلحت از نظر اهمیت به سه دسته تقسیم می شود:

الف) ضروریات: مرتبه ای از مصالح امور پنج گانه (دین، جان، نسل، عقل و مال) است که حفظ این امور به آن بستگی دارد، یعنی مقدار مصلحتی که ارکان اصلی آن امور را برپا نگه می دارد و بنیان های آن را حفظ می کند و از فساد و تباهی آن جلوگیری می کند.

ب) حاجیات: مرتبه ای از مصلحت است که بدون آن متعلق مصلحت (امور پنج گانه ها پابرجاست، ولی با سختی و تنگی همراه می شود. اگر مصلحت حاجی لحاظ نگردد، مکلف در حرج واقع می شود، و یا متعلق مصلحت با سختی پابرجا می ماند.

ج) تحسینیات یا تزیینیات: مرتبه نهایی و کاملاً مطلوب از مصالح است که با نبودن آن گرچه متعلق مصلحت پابرجا می ماند و حتی سختی و تنگی هم در میان نیست، اما تحصیل آن مناسب مکارم اخلاق و محاسن آداب و عادات است.^(۸)

مصلحت در حوزه فلسفه سیاسی غرب و اسلام

۷. فاکر میبدی، «مصلحت نظام در اندیشه امام خمینی»، امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۷، احکام حکومتی و مصلحت، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۳۲۱ - ۳۲۳.

۸. محمد سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحة فی الشريعة الإسلامية، بیروت، دارالمجلده، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۱۰ به بعد.

مصلحت فلسفی به دو شکل در بستر تفکر فلسفی اسلام پدیدار شد: مصلحت پسینی که پس از تعلق امر الهی بر فعل یا امری بر انسان کشف می شود، و مصلحت پیشینی که قبل از تعلق امر الهی وجود داشته و به مدد عقل قابل کشف است. در واقع، همین مصلحت پیشینی است که به حوزه مباحث فلسفه سیاسی در قالب «مصلحت عمومی» وارد شد. همان گونه که سید جواد طباطبایی می نویسد:

از نظر افلاطون هیچ يك از نظام های سیاسی موجود مطلوب نبود و از سویی دیگر، او حرف اصلاحات در نظام اجتماعی و سیاسی شهر را برای تحقق مدینه فاضله ای ناظر بر تأمین مصلحت عمومی کافی نمی دانست. نقادی شیوه های اداره همه شهرهای موجود، افلاطون را به موضع بنیادین فلسفه سیاسی او سوق داد ... از آن جا که شناخت سعادت به عنوان غایت سیاست، جز از مجرای فلسفه امکان پذیر نمی گردد، بنابراین افلاطون میل به فلسفه و عمل آن را یگانه راه رهایی مدینه از تباهی های کسب مال و پیکارهای ویرانگر فرمانروایان می داند.^(۹)

نقل قول فوق به خوبی نشان می دهد که «مصلحت عمومی» محور مدینه فاضله و نظام سیاسی مطلوب است، و بر این اساس بود که افلاطون و ارسطو حکومت ها را به اقسام شش گانه ای تقسیم کرده، نوع مطلوب را از نوع نامطلوب تمیز دادند. سعادت، هدف مدینه و فرد است، و فرد تنها در مدینه می تواند به غایت مطلوب نائل آید:

ضابطه عمده نیز شیوه های فرمانروایی در فلسفه سیاسی افلاطون، مصلحت عمومی و غایت هر فرمانروایی آرمانی چنان که ارسطو نیز بر آن بود، تأمین مصلحت عمومی برای نیل به سعادت است که جز از مجرای عمل به فضیلت امکان پذیر نمی تواند باشد.^(۱۰)

مصلحت عمومی در فلسفه سیاسی یونان و غرب جایگاه ویژه ای را به خود اختصاص داده است. این مفهوم با ماکیاوولی، به مفهوم دولت (مدرن) پیوند خورد. فردگرایی لیبرالی مصلحت را در حفظ نفع و لذت فرد، و جمع گرایان مصلحت را در حفظ منافع جامعه و پراگماتیست ها در منافع عملی می بینند. در بین اصحاب قرارداد، روسو از این جهت از هابز و لاک متمایز می شود؛ چرا که اراده عمومی او جمع جبری منافع افراد نیست.^(۱۱) به همین دلیل - لاقابل بنابر يك قرائت - تفسیری سوسیالیستی و جمع گرایانه از او شده است.

۹. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ویراسته جدید، تهران، کویر، ۱۳۸۳، ص ۵۷ و ۵۹.

۱۰. همان، ص ۷۴ - ۷۵.

۱۱. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی: متن و در زمینه متن، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگه، ۱۳۷۹، ص ۴۱۰.

به طور کلی مصلحت فلسفی در قالب حسن و قبح عقلی طرح می شود. در عالم اسلام، معتزله با قبول حجیت عقل در مقام تعیین حسن و قبح ذاتی افعال، مصالح را موضوع تشخیص عقل آدمی قرار داده اند، در حالی که اشاعره با تمایل به حجیت وحی، حسن و قبح را از مقام صفات ذاتی افعال تنزل داده، به حد اعراض رسانیدند. متکلم از این حیث به بحث مصلحت می پردازد که آیا احکام الهی مبتنی بر مصالح اولیه و پیشینی است یا خیر. رأی شیعه با معتزله همخوانی بیشتری دارد، چرا که شریعت را مبتنی بر مصالح می داند. مصلحت کلامی جنبه توصیفی دارد و توان تجویز در آن نیست. پس مصلحت کلامی در مقام تجویز به عنوان يك معیار قاطع نمی تواند مطرح شود، ولی پس از جعل می تواند به تفسیر و توجیه احکام همت گمارد.^(۱۳)

در اندیشه سیاسی غرب، مصلحت از ابتدا در حوزه عمومی تعریف شده است، چرا که مسیحیت شریعت ندارد که مصلحت در آن حوزه نیز مطرح شود. برعکس، در عالم اسلام مصلحت در حوزه شریعت فریه شد و اندک بحثی که در دوره طلایی فلسفه اسلامی به تبع یونان در حوزه فلسفه سیاسی مطرح می شد، نحیف و نحیف تر گشت.

در فلسفه سیاسی اسلام - برخلاف فلسفه سیاسی یونان و غرب - به مصلحت عمومی بهای لازم داده نشد. اثبات اصل این ادعا چندان مشکل به نظر نمی رسد؛ چرا که از فارابی تا زمان حال ادبیات فلسفه سیاسی ما کمتر از این عنوان بحث به میان آورده اند. نکته مهم، پرداختن به تبیین و چرایی این پدیده است.

شاید یکی از دلایل آن باشد که حکمای اسلامی سعادت را به عنوان خیر برین در منظومه اندیشه سیاسی خود حفظ کرده، و نظام مطلوب خود را بر آن اساس سامان داده اند. از آن جا که در اندیشه سیاسی قدیم سؤال اصلی «چه کسی باید حکومت کند؟» مطرح بود، از خود فارابی - و نه از ابن سینا به بعد - این بحث بهوجود آمد که مسائل جزئی و مصداقی باید به فقها و فقه واکذار شود. گویا هم و غم فلاسفه سیاسی اسلامی، چیزی جز ترسیم نظام مطلوب و سپردن آن به فرد صالح نبوده است. در فلسفه سیاسی جدید سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟» به سؤال «چگونه باید حکومت کرد؟» تغییر یافت، و شأن فلسفه سیاسی به عنوان رشته علمی مستقل حفظ شد. مشکل اندیشه سیاسی اسلامی به طور اعم (و فقه سیاسی شیعه به شکل خاص) آن است که نتوانسته از سؤال اول به سؤال دوم با رهیافتی عقلی گذر کند. ریشه های فلسفیدن سیاسی چنان خشکیده، که تزریق حیاتی نو به آن به غایت سخت می نماید.

سید جواد طباطبایی مسأله مغفول ماندن بحث مصلحت عمومی در فلسفه سیاسی اسلامی را به نظریه زوال اندیشه سیاسی پیوند می زند. به اعتقاد او حتی در خود فارابی، مفهوم مصلحت عمومی یونان استحال شد: **به مقیاسی که فارابی نظریه سیاسی خود را با حکمت نبوی جمع می کند، تحلیل سیاسی او جنبه انضمامی خود را از دست می دهد و بدین سان از اندیشه سیاسی یونانی، حتی به گونه ای که افلاطون در رساله های جمهور و نوامیس تدوین کرده بود، فاصله می گیرد ... فارابی به تحلیل مدینه های ضاله - بی آن که مانند افلاطون به تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی ساختار درونی نظام ها پرداخته باشد - به اندیشه سیاسی ایران شهری نزدیک شده است ... آن چه او درباره نیل به سعادت می گوید خالی از ابهام نیست ... فارابی با توجه به مبانی فلسفه مدنی و مفهوم ریاست مدینه و نیز با تکیه بر نظریه سعادت نمی توانست مفهوم بنیادین مصلحت عمومی را وارد کند، زیرا فلسفه یونانی به ویژه فلسفه سیاسی ارسطو و نیز فلسفه سیاسی افلاطون - دست کم در تحلیل واقعیت سیاسی و نه آن جا که مدینه فاضله خود را طرح می کند - فلسفه مبتنی بر دموکراسی، یعنی حکومت شورایی، است و بدین سان آن دو فیلسوف نمی توانستند مفهوم و ضابطه مصلحت عمومی را در تمیز شیوه های فرمانروایی وارد نکنند.** (۱۳)

بنابراین مصلحت عمومی با حکومت شورایی و دموکراسی پیوندی نزدیک دارد؛ و فلاسفه سیاسی اسلامی که نظامی اقتدارگرایانه در اندیشه سیاسی خود طراحی کرده بودند نمی توانستند از مفهوم کلیدی «مصلحت عمومی» بهره برند. سؤال اصلی آن ها «چه کسی باید حکومت کند؟» بود، و با سپردن اقتدارگرایانه قدرت به حاکم صورت مسأله مصلحت عمومی را پاک کردند. این وضع با غلبه یافتن در جریان سیاستنامه نویسی و شریعت نامه نویسی تقویت شد و ما را در وضعیت زوال اندیشه سیاسی قرار داد. مصلحت عمومی به این معنا در اندیشه فقهی ما جایگاهی ندارد، و همان گونه که توضیح داده خواهد شد تعریفی مبهم و کم خاصیت پیدا کرد.

مصلحت در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت

در جای جای فقه شیعه، از «مصلحت» نام برده شده است، به طور مثال شیخ مفید و شیخ طوسی درآمد حاصل از اراضی مفتوحة عنوة را علاوه بر برپایی دین و جهاد در راه خدا، و اقدامی می داند که در بردارنده مصلحت عمومی باشد، و مقدار جزیه را نیز امام با توجه به مصلحت مشخص می کند. شهید نیز در مسالك کیفیت اقامه حدود را براساس مصلحت در ید امام می داند. این معیار در بخشش از بیت المال به دیگران در جهاد و غیر آن، و حتی در انعقاد قرارداد آتش بس (مهادنه) نیز وجود دارد. شهید اول به طور کلی معیار احکام حکومتی و قضایی را مصلحت دانسته است. نراقی نیز - به عنوان اولین فقیهی که ولایت فقیه را در شکل جدید آن مطرح نمود - معیار تصرفات حاکم اسلامی را مصلحت می داند، به گفته صاحب جواهر، از باب مصلحت کسی که شرایط قضاوت را ندارد نیز می تواند قاضی شود.^(۱۴) امام خمینی به عنصر مصلحت در حکومت اسلامی مقامی والا اعطا نمود، و آن را مقدم بر احکام فرعی دانست:

حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله(ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و

مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است.

این رأی در مقابل نظریه منطقة الفراغ شهید صدر قرار دارد که احکام حکومتی را صرفاً در محدوده امور مباح تحدید می کند:

به موجب نص قرآن کریم، حدود قلمرو آزادی که اختیارات دولت را مشخص می کند، عبارت از هر عمل تشریعی است که به طور طبیعی مباح باشد. یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت یا وجوبش صریحاً اعلام نشده را به عنوان دستور ثانویه، ممنوع یا واجب الاجرا اعلام کند. البته افعالی که قانوناً و مطلقاً تحریم شده باشد - مانند حرمت ربا - قابل تغییر نیست ... بنابراین آزادی عمل ولی امر، منحصر به آن دسته از اقدامات و تصمیماتی است که طبیعتاً مباح اعلام شده باشد.^(۱۵)

امام خمینی در پاسخ به آیت الله خامنه ای - ریاست محترم جمهوری در سال ۱۳۶۶ - فرمودند تعبیر به آن که این جانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، به کلی برخلاف گفته های من است؛ چرا

۱۴. علی حسین، «ضوابط احکام حکومتی»، احکام حکومتی و مصلحت، ج ۷، پیشین، ص ۹۸ - ۱۰۸.

۱۵. سید محمدباقر صدر، اقتصاد ما، ترجمه کاظم بنجوردی، ج ۲، ص ۳۳۲.

که اگر چنین تحدیدی وجود داشته باشد، دست حکومت بسته خواهد شد. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد يك جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی یا غیرعبادی که جریان آن مخالف اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند.^(۱۶)

مشخص نیست این مبنا چگونه با نقل قول زیر جمع می شود: «خدا این طور نیست که در نظر نگرفته باشد که مصلحت چی است برای يك ملت ... همان جاهایش هم که مصلحتی در تغییرات بوده، خدا گفته.^(۱۷)

احکام حکومتی ممکن است مربوط به احکام اولی و ثانوی (همانند قوانین قضایی و حدود و تعزیرات)، احکام الزامی وجوبی و تحریمی در حوزه مباحات (مثل مقررات راهنمایی و رانندگی)، احکام حکومتی و ولایی در صورت تراحم احکام اولیه با مصالح جامعه (همچون تعطیل کردن حج به طور موقت) یا احکام حکومتی در چارچوب احکام ثانویه (مثل عنوان اضطرار و ضرر) باشد.^(۱۸)

احکام اولیه و ثانویه هر دو تابع مصالح هستند، با این تفاوت که در احکام ثانویه، مصلحت در تبدیل حکم اولی به حکم ثانوی است. علاوه بر این، در برخی از موضوعات احکام اولیه، مصلحت به عنوان جزء الموضوع اخذ شده است، نظیر مراعات مصلحت ولی در جواز تصرف اموال کودکان، مراعات مصلحت در حکم به وجوب یا حرمت تقیه، مشروط بودن جواز یا حرمت تولی از جانب حاکم جائر بنابر مصلحت، منوط بودن وجوب یا حرمت دروغ مصلحت آمیز و مانند آن.^(۱۹)

از آن جا که مصلحت در امر حکومتی مقید به احکام اولیه و ثانویه نیست، حکومت اسلامی می تواند علاوه بر عناوین ثانویه، به تشخیص مصلحت ابتدایی نیز اقدام کند. بنابراین در جمهوری اسلامی ایران، مجمع تشخیص مصلحت علاوه بر مواردی که بین شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی اختلاف وجود دارد، ابتداءً نیز به تشخیص مصالح نظام می پردازد. در حالت اول - چون شورای نگهبان مصوباتی از مجلس شورای اسلامی را خلاف اسلام تشخیص داده - مجمع تشخیص مصلحت می تواند آن را مجاز شمارد، اما در حالت دوم مجمع

۱۶. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۱.

۱۷. همان، ج ۱۷، ص ۲۴۹.

۱۸. عبدالحسین خسروپناه، گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، ص ۷۴.

۱۹. محمد صادق شریعتی، بررسی فقهی و حقوقی مجمع تشخیص مصلحت نظام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص ۴۵ - ۴۶.

مبنایی برای احکام حکومتی حاکم اسلامی تمهید می کند تا ولی فقیه بتواند بر آن اساس حکومت را اداره نماید. آیت الله هاشمی رفسنجانی صریحاً اظهار داشت:

عملاً شکست خوردیم در این که با قید ضرورت بتوانیم مصالح مان را با شورای نگهبان حل کنیم، و این که بعدش مجمع تشخیص مصلحت آمد، به خاطر این بود که ما آن جا شکست خورده بودیم.^(۲۰)

یکی از تمایزات فقه اهل سنت و شیعه، بحث مصالح مرسله معرفی شده است. غزالی در نقد کسانی که مصالح مرسله را صرف جلب منفعت و دفع ضرر مردم می دانند، می نویسد:

ما تعریف نظام الدین از مصالح مرسله را قصد نکرده ایم، زیرا جلب منفعت و دفع ضرر هدف های مردم است و صلاح مردم در به دست آوردن مقاصدشان می باشد. لکن قصد ما از مصلحت، محافظت بر مقصود شارع است که شامل حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال می شود. هر چیزی که این اصول پنج گانه را در برداشته باشد، مصلحت؛ و هر چیزی که فاقد آن باشد مفسده، و دفع آن مصلحت است.^(۲۱)

تعبیر «استصلاح» نزد حنبلیان، همان مصالح مرسله نزد دیگران است؛ چرا که تعریف آن چیزی جز «تشریع حکم در واقعه ای که نصی در آن وجود ندارد و اجماعی هم بر آن اقامه نشده»، نمی باشد. بنابراین استصلاح یا مصالح مرسله منبعی دیگر در کنار قیاس و استحسان برای فقه اهل سنت تلقی می شود. ادله قائلین به مصالح مرسله عبارت است از: جامعیت اسلام، سیره صحابه و تابعین و مجتهدین، لزوم حرج و مشقت، مذاق شارع، عقل عملی، اجماع، جاودانگی اسلام، تقریر رسول اکرم(ص)، تحقق مقاصد شارع، عقل نظری و حق الامامة.^(۲۲) فقهای شیعه همه موارد فوق را پاسخ داده اند.^(۲۳)

تفاوت اساسی دیدگاه شیعه و اهل سنت در باب مصلحت آن است که اهل سنت از مصلحت به عنوان راهی برای اجتهاد و استخراج احکام شرعی استفاده می کنند، در حالی که در فقه شیعه مصلحت تنها به عنوان مستند و دلیل حکم حکومتی حجیت دارد. محمدتقی حکیم تفاوت این دو دیدگاه را در آن می داند که شیعه جز در صورتی که عقل سلیم به شکل قطعی آن را تأیید کند، قائل نیست^(۲۴)؛ اما اشکال آن جا به وجود می آید که

۲۰. مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ج ۳، ص ۱۵۳۷.

۲۱. غزالی، پیشین، ص ۱۴۰.

۲۲. شریعی، پیشین، ص ۹۱ - ۹۵.

۲۳. همان، ص ۹۵ - ۹۷.

۲۴. وهبة الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۶ ق، ص ۷۵۷ - ۷۵۹.

اصولاً قطعیتی در باب مصالح حکومتی وجود ندارد. در واقع ما علاوه بر مصلحت اولیه احکام، با دو نوع مصلحت دیگر روبه رو هستیم: برداشت حکم شرعی در حوزه غیرمنصوص (آن گونه که در فقه اهل سنت مطرح است) و مصلحتی که مبنای احکام حکومتی است. کلام محمدتقی حکیم در وجه فارق بین فقه شیعه و اهل سنت درخصوص تعریف اول صحیح، و درباره تعریف دوم غیرموجه به نظر می رسد. در احکام حکومتی، حاکم اسلامی پس از مشورت و اخذ آرای تخصصی و بنابر مصلحت، حکمی صادر می کند که حتی ممکن است احکام شرعی اولی یا ثانوی را به شکل موقت تعطیل نماید. تخصصی شدن کشف مصادیق حکم حکومتی معمولاً غیرقطعی، و معرکه آرای متفاوت صاحب نظران است. از این جاست که شاید بتوان گفت در باب مصالح حکومتی فقه شیعه تا حدی به فقه اهل سنت نزدیک شده، چرا که هر دو به حوزه غیرمنصوص با توجه به احکام شرعی مربوط می شود.

شاید با توجه به غیرقطعی بودن احکام حکومتی - که بر مدار مصلحت می گردند - است که برخی به فرآیند عرفی شدن^(۲۵) فقه شیعه رأی داده اند.^(۲۶) بر این اساس عنصر مصلحت در فقه شیعه و سنی، عاملی است که پای عرف و عقلانیت را به میان می کشد و فرآیند عرفی شدن را در فقه هموار می سازد. و باز به همین دلیل است که برخی دیگر دغدغه آن دارند که بر این اساس دکترین ولایت مطلقه سر از دولت غیردینی درمی آورد.^(۲۷)

مقایسه مصلحت در دو حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی

فیلسوف سیاسی از آن حیث که به عقل و روش عقلی متکی است، به تحلیل مقولاتی همچون مصلحت می پردازد؛ اما فقیه با تکیه بر قوه اجتهاد سعی می کند مراد شارع مقدس را از بین متون دینی - کتاب و سنت - استخراج نماید. متکلم از مصالحی بحث می کند که مبنای احکامند، در حالی که ولی فقیه از مصلحت به عنوان یک معیار برای تشخیص احکام شرعی سخن می گوید. به بیان دیگر مصالح در کلام پیشینی اند، و در فقه پسینی .

نگارنده بر این عقیده است که به عنوان کبرایی کلی، مفاهیم سیاسی قابل بحث در دو حوزه فلسفه (و کلام) سیاسی و فقه سیاسی به شکل جداگانه اند. به شکلی که نتایج حاصله می تواند با هم مقایسه شوند و تقدم

۲۵. عرفی شدن، معادل Secularization است نه Secularism. بنابراین خلط بحث حاضر با ارتباط دین و سیاست یا اسلام و عرفی گرایی (سکولاریسم) وجهی ندارد.

۲۶. جهانگیر صالح پور، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، مجله کیان، ش ۲۴.

۲۷. حسن رحیم پور ازغدی، «عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی»، کتاب نقد، ش ۱، ص ۷۵ - ۱۶۶.

و تأخر اعتبار آن‌ها مورد بحث قرار گیرد. این کار قبلاً درخصوص مفهوم «توزیع قدرت» صورت گرفته^(۲۸)، و نیاز است در دیگر مفاهیم سیاسی به بحث گذاشته شود.

فلسفه سیاسی قابل تحویل^(۲۹) به دلیل عقل در فقه سیاسی نیست، چرا که این حوزه به خودی خود استقلال دارد و نه دلایل و مباحث آن کاملاً به معنای مصطلح عقلی است، و نه هر دلیل عقلی در این حوزه جای می‌گیرد. افزون بر این، دلیل عقل مستقل در فقه شیعه به غایت تحلیل رفته، تا آن‌جا که می‌توان گفت فقه موجود شیعه در عمل به فقه اشعری نزدیک شده است. کمتر موردی در فقه می‌توان یافت که فقها به استناد دلیل عقل (مستقلات عقلیه) به آن حکم کنند، در حالی که به نظر می‌رسد مقصود چیزی جز عقل عرفی نباشد. به طور مثال عقل عرفی استبداد را نفی می‌کند، به احقاق حقوق زنان و کودکان رأی می‌دهد و ...، در حالی که فقه شیعه مراد از عقل را عقل قطعی غیرقابل مناقشه می‌داند. فقه سیاسی بر شالوده فلسفه و کلام سیاسی ساختمان خود را بنا می‌نهد، و بنابراین بر فقهاست که قبل از تفقه، فلسفه سیاسی و کلام سیاسی بیاموزند.

از آن‌جا که مصلحت عمومی مفهومی است که به نحو شایسته در فلسفه سیاسی اسلامی به آن پرداخته نشده، ضرورت احیای فلسفه سیاسی در این زمان آشکار می‌شود. این‌گونه مفاهیم لازم است علاوه بر زاویه نگرش فقهی، از دیدگاه فلسفه سیاسی نیز مورد تعمق قرار گیرند؛ خصوصاً که در فلسفه سیاسی یونان و غرب از آن به شکل شایسته بحث شده است. مفاهیم فلسفه سیاسی - و از آن جمله مصلحت - باید در فقه سیاسی و فلسفه سیاسی به شکل مستقل مورد مطالعه قرار گیرند، تا نتایج این دو حوزه در مرحله بعد با هم مقایسه شوند، به این امید که هم نهادی جدید از آن‌ها زاده شود.

معیارهای مصلحت

گام نخست در پیدا کردن معیارها و ضوابط مصلحت آن است که ببینیم معصومین(ع) در چه محدوده‌ای از این عنصر استفاده می‌کرده‌اند. امام خمینی تفاوت اساسی معصوم(ع) و غیرمعصوم در بحث مصلحت را در این می‌داند که:

۲۸. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هسقی‌نما، ۱۳۸۱.

۲۹. reduction.

اگر بگوییم امام معصوم می تواند همسر کسی را اطلاق دهد یا مالش را بگیرد و یا بفروشد، گرچه

مصلحتی در کار نباشد، درباره فقیه نمی توانیم چنین بگوییم.^(۳۰)

مفروض کلام فوق آن است که تنها تصرفات فقیه در قلمرو مصلحت اعتبار دارد، در حالی که به نظر می رسد وجه فوق نه فارق بلکه نقطه اشتراك تصرفات معصوم(ع) و غیرمعصوم باشد. تصرفات پیامبر(ص) و ائمه(ع) نیز براساس مصلحت بوده، و ایشان نیز نمی توانستند براساس امر دیگری، در مال غیر یا امور حکومتی تصرف نمایند.

ضوابط و معیارهای مصلحت از جمله مباحثی است که فقه سیاسی شیعه به دلیل درگیر نبودن با حکومت در طول تاریخ، کمتر به آن پرداخته و به همین دلیل ابهامات موجود، اصل مسأله را زیر سؤال برده است. ابهامات موجود در تعریف مصلحت باعث شده عده ای آن را موجب هرج و مرج عظیم در فقه اسلامی و موجب باز شدن دست «همه» فقها در امر قانون گذاری بدانند.^(۳۱) شاید دلیل این مسأله را بتوان در خلط مصلحت به عنوان کاشف حکم شارع مقدس، و مصلحت به عنوان حکم حکومتی در حوزه غیرمنصوصات جستجو نمود. رمضان البوطی ضوابط کلی مصلحت را چنین برمی شمارد:

الف) در مقاصد عامه شریعت و مربوط به دین، نفس، عقل، نسل و مال داخل باشد؛

ب) با کتاب و سنت مخالفتی نداشته باشد؛

ج) تقدم اهم بر مهم در آن رعایت شود؛

د) مناسبت با زمان و مکان در آن ملاحظه گردد؛

هـ) مصلحت در مرتبه ضروری یا حاجی^{۳۲} باشد؛

و) زمینه مصلحت، دایره عبادات نباشد.^(۳۳)

برخی از فقهای دیگر اهل سنت، شرایط و ضوابط زیر را برشمرده اند:

الف) مصلحت باید حقیقی باشد، نه وهمی؛

ب) مصلحت باید فراگیر و عمومی باشد، نه شخصی؛

۳۰. امام خمینی، مکاسب محرمة، ج ۲، ص ۱۴۱ و ۱۵۰.

۳۱. ناصر مکارم شیرازی، «مصالخ مرسله چیست؟»، مجله نور علم، دوره دوم، ش ۳، ص ۷۴.

۳۲. محمد سعید رمضان البوطی، پیشین.

ج) تشریع حکم بر مبنای مصلحت مرسله نباید با حکم یا مبدائی که با نص یا اجماع ثابت شده، تعارض داشته باشد؛

د) مصلحت باید قابل قبول از نظر عقل باشد؛

ه) مصلحت باید در مقاصد شرع داخل باشد، که برحسب استقرا به ترتیب اهمیت عبارتند از حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال.

و) معارض با قیاس نباشد.

ز) موجب تفویت مصلحت اهم یا مساوی نشود؛

ح) موجب حفظ امر ضروری یا رفع حرج باشد.^(۳۳)

به تعبیر شاطبی، مصالح مرسله از وسایل و مقدمات احکام هستند، نه از مقاصد آن. به همین دلیل است که بوطی مصلحت را دلیل مستقلى در قبال کتاب، سنت، اجماع و قیاس قلمداد نمی کند.^(۳۴)

مرجع تشخیص مصلحت

از آن جا که مرجع اصلی تشخیص مصلحت در حکومت اسلامی ولی فقیه فرض شده، تصور می شود که وی با توجه به سازوکارهای درونی (آگاهی به مسائل زمان و شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه خود و جهان، و همچنین آشنایی با مبانی و احکام شریعت) و سازوکارهای بیرونی (همانند تشکیل گروه های کارشناسی، مشورت با صاحب نظران، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر و همه پرسى و رأى گیرى) مصالح امت اسلامی را تعیین می نماید.^(۳۵) سؤالی که به شکل خاص در این جا وجود دارد آن است که مرجع نهایی تشخیص مصلحت کیست؟

صرامی درخصوص برخی احکام حکومتی همچون فرمان عزل و نصب و صدور بیانیه های مقطعی نظر حاکم اسلامی با توجه به مشورت گرفتن از متخصصان را قابل بحث و بررسی می داند، اما درخصوص قانون گذاری معتقد است نمی توان به تصمیمات شخص رهبر تکیه کرد:

۳۳. شریعی، پیشین، ص ۹۷ - ۹۹.

۳۴. بوطی، پیشین، ص ۱۰۷.

۳۵. سید محمدناصر تقوی، «مصلحت به عنوان پارادایم حکومت اسلامی»، امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۷، پیشین، ص ۸۴ - ۸۹.

[شاید] این راه [به دست آوردن نظریات متخصصان و دادن حکم] برای صدور قسم اول از احکام حکومتی یعنی فرمان ها، عزل و نصب ها و صدور بیانیه های مقطعی پیشنهاد قابل بحث و بررسی باشد، اما برای قانون گذاری بلکه اجرای احکام گوناگون، این گونه قضاوت کردن ساده اندیشی می نماید؛ زیرا با پیچیدگی فراوان روابط اجتماعی در عصر حاضر، در همه زمینه های گوناگون اداره جامعه نمی توان شخص رهبر را تصمیم گیرنده در نظر گرفت.^(۳۶)

در واقع، ممکن است اشکال شود که واگذاری اموری مهم و وسیع به يك فرد ممکن است به استبداد منجر شود؛ واگذاری حق تشخیص مصلحت به رهبر و ولی فقیه و دادن اختیارات وسیع به او موجب می شود که او در محدوده حکومت خود فعال ما پیشاء باشد و هرچه بخواهد، بتواند انجام دهد و این در حقیقت همان حکومت استبدادی است.^(۳۷)

درست است که رهبر اسلامی باید به احکام شریعت و تقوا و عدالت پای بند باشد، اما لازمه اش سازوکارهای درونی (و حتی بیرونی) مبهم گذاشتن معیارها و مرجع تشخیص مصلحت - با توجه به فسادآور بودن قدرت - نیست. هدف از تشخیص مصلحت، رسیدن به واقع است و تعبدی در این خصوص وجود ندارد. به همین دلیل آرای کارشناسان راهگشا به نظر می رسد، و حتی اگر رهبر حکومت اسلامی از جمله ایشان باشد، جز يك رأی نخواهد داشت. بنابراین معیار اساسی، مشورت شخص با متخصصان به شکلی نیست که برای حاکم اسلامی یقین حاصل شود. ملاك مصلحت با توجه به پیچیدگی دولت مدرن چیزی جز آرای کارشناسی و تخصصی نیست، خواه برای حاکم و حکام یقین حاصل شود یا نه. اگر این «مصلحت» در مرجع تشخیص مصلحت با عنایت به ضرورت نهادینه کردن تصمیمات در دولت مدرن مورد توجه قرار گیرد، شاید بتوان گامی در راستای گذار از سؤال «چه کسی باید حکومت کند؟» به سوی «چگونه باید حکومت کرد؟» برداریم.

مصلحت و قانون

همان گونه که اشاره شد، معیار حکم حکومتی مصلحت است. سؤالی که در این جا امکان طرح دارد آن است که آیا حکم حکومتی می تواند ماورای قانون عمل کند؟ اصولاً ولایت مطلقه فقیه به معنای فراقانونی بودن است؟

۳۶. سیف الله صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۰، ص ۷۹ - ۸۰.

۳۷. سید جلال الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر همراه، ص ۲۶۸.

کسانی که به سؤالات فوق پاسخ مثبت می دهند، معتقدند قانون مبنایی جز وضع بشری ندارد، و بنابراین نمی توان احکام الهی را به آمال بشری تقیید نمود. علاوه بر این حکومت همواره ممکن است به بن بست هایی دچار شود که حاکم اسلامی جز با احکام ولایی ماورای قانون نتواند آن ها را حل کند. چون مفروض ما کنترل درونی و برونی حاکم اسلامی است، نمی توان اطلاق در ولایت مطلقه فقیه را موجب پدید آمدن استبداد دانست.

نکته ای که در این جا وجود دارد آن است که اطلاق در «ولایت مطلقه فقیه» دو معنا دارد. معنای اول مقید نبودن به احکام اولیه و ثانویه، و معنای دوم فراقانونی بودن است. قائلان به این نظریه در معنای اول چندان تشکیکی روا نمی دارند، ولی حتی درخصوص اندیشه سیاسی امام خمینی اطلاق به معنای دوم محل اختلاف است. استدلال فراقانونی بودن ولایت و حکم حکومتی را در سطور بالا مرور کردیم، اما کسانی که ولی فقیه و احکام حکومتی او را مقید به قانون می دانند، چنین استدلال می کنند که قانون اساسی به عنوان میثاقی ملی مشمول اصل لزوم وفای به عهد قرار می گیرد. سپس هرچند خود این نظریه به لحاظ فقهی قانون وضعی بشری را بهای چندان نمی دهد، اما پس از پذیرش آن توسط مردم و حاکم، لازم الاجرا می شود. به همین دلیل بود که حضرت امام با ارائه بیانی توجیهی برای چند مورد عمل فراقانونی، خود و دیگران را به رعایت قانون فراخواندند.

مصلحت نظام

شاید همه فقها به وجوب رعایت مصلحت نظام نظر داشته باشند. امام خمینی در این زمینه می نویسد:

اجرای احکام الهی جز بهوسیله حکومت ممکن نیست، چرا که در غیر این صورت هرج و مرج لازم می آید؛ با توجه به این که حفظ نظام از واجبات مؤکد، و اختلال امور مسلمین از امور مبعوض می باشد. (۳۸)

در عبارت فوق، حفظ نظام در مقابل اختلال امور مسلمانان و هرج و مرج معنا می یابد. برخی معتقدند «حفظ نظام» دو معنا دارد؛ محافظت از کیان حکومت اسلامی در مقابل دشمنان اسلام، و انتظام دادن به ساختارها و نهادهای درون جامعه. (۳۹)

۳۸. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱.

۳۹. سید محمدناصر تقوی، پیشین، ص ۹۰ - ۹۱.

به طور کلی در اصطلاح «مصلحت نظام» چند تعریف «امکان» دارد:

۱ - مراد از آن، مصالح اسلام و نظام الهی باشد. مصالح دین هرچند بر همه امور مقدم است، ولی کاربرد این اصطلاح در معنای اول معهود نیست.

۲ - مقصود، مصالح مربوط به نظام معیشتی مردم باشد، که در این صورت متضاد آن اختلال نظام زندگی خواهد بود. فقها در جایی که امری به اختلال نظام به این معنا برگردد، حکم به خلاف آن می کنند. این تعریف از مصلحت نظام چندان مورد اختلاف نیست، و فقهای که بحث حکومت و ولایت را در اندیشه سیاسی خود جای نداده اند، نیز مصلحت نظام به این معنا را - به همان ابهامش - قبول دارند. به نظر می رسد «نظام» در این حالت ترجمه system باشد، نه regime .

۳ - احتمال سوم آن است که نظام ترجمه regime باشد. بنابراین مصلحت نظام عبارت است از مصالح مربوط به حکومت (اسلامی). این احتمالی است که جای بحث بیشتری را به خود اختصاص می دهد.

۴ - احتمال دیگر آن است که يك شخص یا يك گروه خود را نماینده نظام (حکومت) اسلامی تلقی کنند و مخالفت با خود را مساوی با مخالفت با نظام بدانند. این احتمال هرچند ممکن است در حکومت اسلامی تحقق یابد، ولی از باب سوءاستفاده از مفاهیم مبهم است، و بنابراین در مقاله کنونی که رویکردی نظری دارد جای نمی گیرد. شاید بازرگان که می گفت روحانیت، شریعت را فدای مصلحت حکومت کرد، به معنای چهارم مصلحت (یا به معنای سوم آن - با تمام ابهاماتش -) نظر داشته باشد.^(۴۰)

حفظ حکومت اسلامی در مقابل مصالح جزئی، امر اهمّ تلقی می شود، و در مقام تراحم بر منافع افراد و مصالح خُرد از باب تقدم اهم بر مهم تقدم پیدا می کند. سؤالی که در این جا ممکن است به وجود آید آن است که مصالح حکومت اسلامی تا چه حد می تواند بر آزادی ها و منافع افراد تقدم داشته باشد و آیا حد و مرزی برای آن تصور می شود؟ اگر مصلحت نظام اقتضا کند می توان برخی از احکام اولیه و ثانویه را به شکل موقت تعطیل کرد، ولی آیا می توان تصور نمود که مصلحت اقتضا می کند اکثر احکام اسلامی و یا اصل توحید^(۴۱) معطل بماند؟ با توجه به جدی بودن سؤال فوق است که محمدجواد ارسطا با تکیه به مبانی فقهی آیت الله مکارم تفسیری از آرای حکومتی امام خمینی ارائه نموده که چندان صحیح به نظر نمی رسد:

۴۰. علی اکبر کلاتری، حکم ثانوی در تشریع اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ص .
۴۱. اشاره به سخنران آیت الله آذری قمی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران در سال ۱۳۶۹.

حکم حکومتی در تمام این موارد در طول حکم اولی یا ثانوی بوده، نه در عرض آن و همواره دستور به اجرای يك حکم اولی یا ثانوی پس از تطبیق آن بر موضوعی معین می باشد. این خصوصیت ناشی از آن است که اسلام دین کاملی است و برای هر واقعه ای حکمی دارد که یا به طور خاص بیان شده و یا از اطلاق و عموم ادله شرعی قابل استنباط می باشد. لذا مجتهد هیچ گاه با فقدان نص و نبود قانون مواجه نخواهد شد ... منظور امام از احکام فرعی الهیه فقط احکام اولیه می باشد زیرا اگر مقصود معظم له تمامی احکام شرعی اعم از اولیه و ثانویه و احکام حکومتی باشد، لازمه اش آن خواهد بود که حکومت اسلامی مقید به رعایت احکام اسلام باشد و بدین ترتیب از تشکیل حکومت اسلامی، نقض غرض لازم خواهد آمد.^(۴۲)

تبدیل شدن حکومت اسلامی به حکومتی عرفی در طول زمان دغدغه به جایی است، اما از آن نمی توان برداشت کرد که حکم حکومتی تنها بر احکام اولیه تقدم دارد. مبنای حضرت امام این است که حکومت از احکام اولیه است و بر کلیه احکام - اعم از اولیه و ثانویه - مقدم می باشد. اگر این گونه بود، امام خمینی می فرمودند مصلحت یکی از عناوین ثانویه است که - همانند دیگر عناوین ثانویه - بر احکام اولیه مقدم می باشد. مقصود ایشان آن است که مصلحت را در زمره دیگر عناوین ثانویه نباید محسوب نمود.

اگر از يك طرف تقدم مصالح نظام اسلامی بر مصالح جزئی مسلم گرفته شود، از طرف دیگر نیز نمی توان تصور کرد که مصلحت سنجی ها بتواند معظم احکام اسلامی را تعطیل نماید؛ چرا که در این صورت آن نظام به وصف «اسلامی» متصف نخواهد شد. پس بین این دو حد، طیفی وجود دارد که معنای دقیق مصلحت نظام (به معنای حکومت اسلامی) در آن محقق می شود. همان گونه که قبلاً گفته شد نظام اسلامی نمی تواند فراقانونی باشد، و همان گونه که در مبحث بعد خواهیم دید مصلحت نمی تواند مانع لزوم قراردادهای داخلی و بین المللی شود. پس قانون و قرارداد یا میثاق دو عامل تحدیدکننده مصلحت نظام اسلامی تلقی می شود.

عوامل مقیدکننده مصلحت نظام به موارد فوق محدود نمی شود؛ چرا که حقوق انسان^(۴۳)، اصول فطری، حقوق طبیعی و حقوقی که عقل مستقل بر آن ها مهر صحت می نهد، نیز می توانند به عنوان مقیدات مصلحت تلقی شوند. موارد فوق اموری هستند که خداوند به آن ها بها داده، و بنابراین دارای مصلحت هستند. پس مصلحت

۴۲. محمدجواد ارسطا، تشخیص مصلحت نظام از دیدگاه فقهی - حقوقی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱، ص ۶۵ - ۶۷.

۴۳. مقصود در این جا، الزاماً تمامی مواد حقوق بشر غربی نیست.

نظام یا حکومت اسلامی نمی تواند در تعارض با آن ها قرار گیرد. به طور مثال آزادی بیان و عقیده از جمله حقوق فوق تلقی می شوند، و مصلحت هیچ نظام (به واقع) اسلامی نمی تواند آن را تحدید یا تهدید کند. اگر حکومتی اسلامی به دلایل و بهانه های مختلف آزادی بیان و عقیده را از شهروندان سلب نمود^(۴۴)، معلوم می شود که مصلحت مدنظر او از نوع چهارم (منافع يك شخص یا گروهی خاص) بوده است!

علامه طباطبایی می نویسد:

احکام ثابت تابع فطرت است، و لذا قابل تغییر و نسخ نیست، ولی احکام حکومتی مقطعی و به

حسب مصلحت وقت گرفته می شود.^(۴۵)

بنابراین نمی توان تصور کرد که مصلحت حکومت اسلامی بتواند اصول فطری و غیرقابل تغییر را نسخ نماید.

مصلحت و قراردادهای دولت اسلامی

به دنبال بحث قبل این سؤال به وجود می آید که آیا حاکم و حکومت اسلامی می توانند در قراردادهای داخلی خود با مردم، یا در قراردادهای بین المللی با دیگر کشورها و نهادها براساس مصلحت، قراردادهای منعقدۀ را باطل اعلام کنند؟

از دیدگاهی فقهی، پاسخ سؤال فوق به مبانی فقیه در بحث حکومت اسلامی بازمی گردد. اگر حکومت اسلامی مقید به احکام شرعی باشد، به قراردادهای داخلی و بین المللی نیز محدود می شود. اما اگر بنابر مبنای امام خمینی احکام حکومتی را نوعی حکم اولی، و مقدم بر احکام شرعی اولیه و ثانویه دانستیم، حکومت اسلامی بنابر مصلحت می تواند قراردادهای منعقدۀ را يك طرفه لغو کند:

حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد

مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، يك جانبه لغو کند.^(۴۶)

ظاهر کلام امام، قراردادهای حکومت اسلامی با مردم است، نه قراردادهای بین المللی؛ اما دلیل ایشان عام است و هر دو نوع قرارداد را در بر می گیرد. حکومت اسلامی می تواند احکام ثانویه یا اولیه شرعی را به شکل موقت تعطیل کند، همان گونه که حج طبق مصلحت ممکن است برای سالیانی چند معطل بماند؛ اما حاکم

۴۴. اشاره به خطبه احمد حنّی در تاریخ ۱۳۸۴/۱/۲۶ که مخالفان سیاسی را به اعدام و مانند آن تهدید کرد.

۴۵. شریعتی، پیشین، ص ۵۲، به نقل از محمدحسین طباطبایی، معنویت تشیع، ص ۷۵.

۴۶. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۱.

نمی تواند احکام شرعی را برای همیشه تعطیل کند؛ چرا که این کار در ذات خود مصلحتی برای اسلام و مسلمین در بر ندارد. پس اگر حکم حکومتی را مقدم بر احکام شریعت تلقی می کنیم، به آن دلیل است که شارع به تعطیلی موقت احکام خود بنابر مصلحت رضایت دارد، ولی مسلم است که او به تعطیلی بدون قید و شرط احکام دینی که حاوی مصالح است رضایت نمی دهد.^(۴۷)

از سخن فوق چنین نتیجه گرفته می شود که در بحث قراردادهای مصلحتی شرعی در نقض يك جانبه آن ها متصور نیست. خداوند به تحکیم پیمان ها حکم کرده و نمی خواهد يك طرف براساس «منفعت» ظاهری و زودگذر آن را سست نماید. این که حکومت اسلامی در نقض يك قرارداد به سودی مشخص دست یابد، هرچند ممکن است در ظاهر به مصلحت او باشد؛ اما نه تنها در درازمدت به ضرر خواهد بود، بلکه شارع مقدس به جلب چنین منافعی رأی نداده است. اگر بحث را به حوزه قراردادهای بین المللی بکشانیم، وضع مشخص تر می شود. در صورتی که دیگر دولت ها و نهادهای بین المللی فرض کنند دولت اسلامی هرگاه مصلحت ببیند، نقض قرارداد می کند - و مرجع تشخیص مصلحت نیز نهادی جز خودش نیست - بدون شك به گونه ای دیگر رفتار خواهند کرد و به قول معروف سنگ روی سنگ بنا نخواهد شد. از دیدگاه فقهی، دلیل «اوفوا بالعقود» چنین مواردی را می گیرد، و این گونه مصلحت سنجی ها - چه در حوزه داخلی و چه در روابط بین الملل - نمی تواند مانع شمول آن شود. این در حالی است که دلیل عقل مستقل و نگرش به این موضوع از دیدگاه فلسفه سیاسی - که خود مجالی دیگر می طلبد - نیز می تواند مؤید برداشت فوق باشد.

منافع ملی و مصلحت

دولت مدرن اسلامی از آن جهت که دولتی مدرن محسوب می شود، در سیاست خارجی بر منافع ملی تکیه می کند؛ و از آن جهت که اسلامی است، دل در گرو مصالح اسلام و امت اسلامی یا مسئولیت های فراملی دارد. مسئولیت های فراملی عبارت است از کلیه وظایفی که دولت اسلامی بدون در نظر گرفتن مرزهای ملی نسبت به مسلمانان و عموم انسان ها برعهده دارد.^(۴۸) دولت اسلامی به حسب روایاتی همچون «من سمع

۴۷. سید صادق حقیقت، مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، پیشین، ص ۱۳۳ - ۱۴۵.

۴۸. ر. ک: سید صادق حقیقت، مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶، صفحات متعدد.

رجلاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم»^(۴۹) و مانند آن موظف است به مسئولیت های دینی و بشردوستانه خود عمل نماید.

امام خمینی در سال های پس از پیروزی انقلاب تا حد زیادی بر این نوع آرمان ها تأکید می کرد:

ما اعلام می کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است و کشور ایران به عنوان يك دژ نظامی و آسیب ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی و تربیتی اسلام و هم چنین به اصول روش های مبارزه علیه نظام های کفر و شرک آشنا می سازد.^(۵۰)

اما حرکت دوری^(۵۱) انقلاب ها و تبدیل شدن «انقلاب» به «نظام» اقتضای آن دارد که امواج سهمگین آمال فراملی در برخورد با صخره های مقاوم واقع گرایی در هم شکند و در رجعتی دیگر بر ساحل منافع ملی آرام گیرد. این سرنوشت نه برای يك انقلاب، بلکه تقریباً برای همه انقلاب ها - نه از باب جبر تاریخ، بلکه براساس قوانین علیّ و معلولی - صادق بوده است.

به هر حال، از حیث نظری مسئولیت های فراملی گاه در مقابل منافع ملی قرار می گیرد، و دولت اسلامی «موظف» است در حدودی که شارع مقدس و عقل مشخص کرده به آن ها پای بند باشد. از آن جا که نگارنده به شکل تفصیلی به این بحث پرداخته^(۵۲)، در این مقاله تنها به این نکته اشاره می شود که وجه اختلاف دولت اسلامی با دولت های ملی آن است که در مصالح فوری و ضروری امت اسلامی - و یا حتی مصالح انسانی - نباید 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^(۵۳) و نه به عنوان قاعده ای جهانشمول^(۵۴) و کلیشه ای - مرز منافع ملی را با مصالح دولت اسلامی و مسئولیت های فراملی تبیین می نمایند.

نتیجه

۴۹. کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۶۴.

۵۰. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۲۳۸.

۵۱. Thermidor.

۵۲. سید صادق حقیقت، پیشین.

۵۳. here and now.

۵۴. universal.

در پایان، به برخی از نتایج مقاله حاضر اشاره می شود:

- مصلحت در این جا مبنای احکام حکومتی است، نه مصلحت پیشینی موجود در احکام، یا مصلحت به عنوان سازوکاری در اجتهاد برای کشف حکم شارع مقدس.

- مصلحت در فلسفه سیاسی اسلام - برخلاف فلسفه سیاسی یونان و غرب - مغفول واقع شده است.

- فقه سیاسی شیعه پس از انقلاب اسلامی بالندگی خاصی پیدا کرد و به همین دلیل به عنصر مصلحت رویکردی نوین تحقق یافت. فقه سیاسی شیعه از این جهت به فقه سیاسی اهل سنت تا اندازه ای نزدیک شد.

- مصلحت باید در دو حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به شکل جداگانه مورد مطالعه قرار گیرد. سپس نتایج حاصله با هم قابل مقایسه و هم نهادسازی خواهد بود.

- مصلحت امری بدون معیار نیست، و ابهام در این امر می تواند خطرات نظری و عملی برای دولت و امت اسلامی به همراه داشته باشد. مصلحت امری حقیقی (نه وهمی)، عمومی (نه شخصی)، قانونی داخل در مقاصد عامه شریعت، در مرتبه ضروری یا حاجی، متناسب با مقتضیات زمان و مکان و قواعدی همچون تقدم اهم بر مهم، و مؤید عقل است.

- مرجع تشخیص مصلحت تنها و تنها کارشناسان و خبرگانند، نه حاکم یا حکام.

- نهادینه شدن تصمیمات حکومت اسلامی در دوران مدرن امری ضروری تلقی می شود.

- احکام حکومتی و مصلحت مقید به قانون هستند.

- مراد حضرت امام از مصلحت نظام در این گفتمان، نظام دینی یا معیشتی (زندگی) یا مصلحت فرد و گروه خاص نیست، بلکه مراد مصلحت حکومت اسلامی است. ابهام این اصطلاح می تواند بسیار خطرناک باشد. نه تنها افراد و جناح ها نمی توانند با تمسك به این عنوان، به اهداف و شافع خود برسند، بلکه مصالح حکومت اسلامی دارای چارچوب و ضوابط خاصی است. مصلحت نظام علاوه بر معیارها و مرجع تشخیص مذکور، نمی تواند حقوق انسان و اصول فطری و طبیعی را خدشه دار سازد.

- مصلحت مقید به قراردادهای داخلی و بین المللی است.

- تقید به مصلحت و مسئولیت های فراملی ممکن است در برخی موارد در تعارض با منافع ملی دولت اسلامی قرار گیرد. در صورتی که این گونه مصالح از نوع فوری و ضروری باشد، ما مکلف به رعایت آن ها خواهیم بود. در

غیر این مورد، کارشناسان با توجه به مقتضیات زمان و مکان مرز منافع ملی و مسئولیت های فراملی (و مصالح) را تعیین می نمایند.

در مجموع، می توان به این سخن امام خمینی(ره) اشاره کرد که فرمودند:

«مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می گردد».