

فقه سیاسی شیعه و نقش دوگانه مصلحت

دکتر سیدصادق حقیقت

عضو هیأت علمی دانشگاه مفید

چکیده

مصلحت، یکی از مفاهیم مهم فقه سیاسی است. فارغ از مصالح اولیه‌ای که بر اساس آنها احکام الهی تشریح شده‌اند، مصلحت در حوزه احکام حکومتی، کاربرد جدیدی پیدا کرده است. امام خمینی، در راستای تشریح نظریه ولایت مطلقه فقیه، به عنصر مهم مصلحت نظام اشاره کرده‌اند. در حالی که مراد فقها از عناوینی همچون اختلال «نظام»، به ریختن «نظام اجتماعی» است، به نظر می‌رسد مقصود از «مصلحت نظام» نزد حضرت امام، «مصلحت دولت اسلامی» باشد، نه صرف مصلحت نظام اجتماعی؛ بدین لحاظ شاید بتوان گفت کاربرد مصلحت به این معنا، از ابداعات امام راحل برای حل مشکلات نظام جمهوری اسلامی بوده است. در حالی که مصلحت به این معنا، راهگشای مشکلات دولت اسلامی به شمار می‌رود. چه بسا از جوانب نظری و عملی - در تعیین مفهوم، معیارها و مرجع تشخیص - دارای ابهاماتی باشد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، ولایت مطلقه، مصلحت، احکام حکومتی، مصلحت نظام، ظرفیت‌سنجی.

مقدمه

مصلحت در فقه سیاسی شیعه، به عنوان مبنای احکام حکومتی، می‌تواند نقشی دوگانه ایفا نماید: از یک طرف، با تکیه بر این اصل چه بسا بتوان در راستای تحقق اصل مصلحت و احکام حکومتی، از مرز احکام اولیه و ثانویه عبور کرد و از طرف دیگر، این اصل به دلیل ابهامی که در تعریف، معیارها و مرجع تشخیص مصلحت داراست، چه بسا بتواند عاملی در راستای تحدید جامعه مدنی محسوب شود. برای نزدیک شدن به مدعای فوق، پس از تبیین معانی مختلف مصلحت (مصلحت در اندیشه کلاسیک و اندیشه مدرن غرب، و مصلحت در اندیشه اسلامی اعم از: مصلحت موجود در سلسله علل احکام، مصلحت به عنوان منبع فهم شریعت، مصلحت اجرائیه و مصلحت نظام) و تفاوت نقش مصلحت در فلسفه سیاسی غرب و اندیشه سیاسی اسلامی، ابتدا جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، و سپس در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت را بحث خواهیم کرد. غرض از این مقایسه، آن است که در درجه اول، تفاوت جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را نشان دهیم تا در رتبه بعد، به این سؤال پاسخ دهیم که نقش دوگانه مصلحت مربوط به فقه سیاسی شیعه است یا در فقه سیاسی اهل سنت نیز وجود دارد.

تفاوت جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی غرب و اندیشه سیاسی اسلامی

در فلسفه سیاسی غرب، مصلحت (Expediency) با مفاهیمی همچون خیر (Good) و نفع یا مصلحت عمومی (Public interest) ارتباط نزدیکی دارد. برای نخستین بار، «همپرسه جمهور» مفهوم مصلحت عمومی را به عنوان کارکرد پاسداران، مطرح کرد. 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 خواهند گرفت» (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهور، قطعه ۵۴۳).

وی همچنین علاقه به مصلحت شهر را ملاک کارکرد پاسداران معرفی می‌کند:

گفتم: پس در میان نگاهبانان هم بهترین افرادی که برای زمامداری امور مناسبند، بالضروره آنها هستند که بیش از سایرین قادر به حفظ کشور باشند؟ گفت: همین طور است • گفتم: اینان باید تیزهوش و فعال باشند و کمال علاقه را نسبت به مصالح شهر به خرج دهند • • • • پس ما باید از میان نگاهبانان، کسانی را انتخاب کنیم که علاقه مند بودن آنان به مصالح کشور (شهر) به ثبوت رسیده باشد، و مشاهده نموده باشیم که مادام‌العمر به آنچه در صلاح شهر است، عمل کنند و به هیچ قیمت کاری نمی‌کنند که مخالف با مصلحت عامه باشد • • • لازم است که ما در سنین مختلف عمر در پی اینان برویم تا در نتیجه مشاهدات خود یقین حاصل کنیم که آنها همیشه بدین اصل وفادار می‌مانند و هیچ تطمیع یا تهدیدی موجب نمی‌شود که اندیشه عمل به مصلحت کشور را ترک یا فراموش کنند (همان، قطعه ۴۱۲).

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، ص ۱۱۶).

ارسطو به این ترتیب، مصلحت عموم و خیر مشترک را مفهومی اصیل طرح می‌کند. 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.

در اندیشه سیاسی غرب، مصلحت از ابتدا در حوزه عمومی تعریف شد؛ چراکه مسیحیت، شریعت نداشت که مصلحت در آن حوزه نیز مطرح شود؛ برعکس، در عالم اسلام مصلحت در حوزه شریعت فریه شد و بنابراین، در فلسفه سیاسی اسلام - بر خلاف فلسفه سیاسی یونان و غرب - به مصلحت عمومی اهمیت لازم داده نشد؛ به همین دلیل بود که در عالم اسلام، مفهوم خیر و مصلحت به عنوان مبنای پیدایش و تأسیس جامعه مورد توجه قرار نگرفت. از آنجا که در اندیشه سیاسی قدیم، سؤال اصلی «چه کسی باید حکومت کند؟» مطرح بود، حتی در اندیشه سیاسی فارابی این بحث به وجود آمد که مسائل جزئی و مصداقی باید به فقها و فقه واگذار شود.

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 در مغرب‌زمین حفظ شد. اما نکته مهم این است که فلسفه سیاسی اسلامی در طول زمان نحیف و نحیف‌تر شد و جای خود را به فقه سیاسی دارد؛ بنابراین مصلحت به عنوان مفهوم محوری سیاست، نتوانست نقش مهمی ایفا نماید.

جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی غرب، جز با تمایز بین دوران قدیم (با محوریت سؤال «چه کسی؟») و جدید (با محوریت سؤال «چگونه؟») میسر نیست. در فلسفه سیاسی کلاسیک، مصلحت عمومی همان مصلحت شهر یا پولیس با تعریفی این - جهانی است، و بر نفع فردی تقدم دارد؛ در حالی که در قرون وسطا، با سعادت اخروی و آن - جهانی پیوند خورد.

سعادت‌محوری اندیشه سیاسی یونان و تعریف سیاست و دموکراسی در محدوده دولت - شهر است که می‌تواند تفاوت اندیشه کلاسیک و مدرن را آشکار نماید. حداقل پیش‌شرط‌های لازم برای تأمین مصلحت در جامعه مدرن، عبارت‌اند از: آزادی و برابری مدنی، تفکیک حوزه خصوصی و عمومی، مردم‌سالاری و رأی اکثریت، تکثرگرایی سیاسی و فرهنگ سیاسی مشارکتی. 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. 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 یا آن فرد زیانبار باشد؛ زیرا عده کسانی که از خیر عموم سود می‌برند، به قدری زیاد است که می‌توانند آن کار را حتی بر خلاف 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، ص ۱۹۹).

هابز را نیز دیگر متفکر کلیدی این بحث شناخته‌اند. از نظر وی، مصالح خصوصی افراد، الزاماً به تأمین مصلحت عمومی آنان منتهی نمی‌شود. تفاوت اساسی دیدگاه ماکیاولی و هابز در این زمینه، آن است که سنت ماکیاولی بر مصلحت دولت، و سنت هابز بر حقوق طبیعی تمرکز دارد. از دیدگاه برایان باری، مفهوم مصلحت عمومی در جامعه‌ای شکل می‌گیرد و شکوفا می‌شود که در آن وظیفه معهود دولت، گردآوردن ثروت و حفظ آزادی‌های مدنی و اجتماعی باشد، نه تحقق بخشیدن به فضیلت یا سازگاری دینی (کوئنتین، ۱۳۷۴، ص ۲۵۰).

لئو اشتراوس، به عنوان فیلسوف منتقد مدرنیسم، از دو گونه فلسفه سیاسی مدرن سخن می‌گوید: نخست سنت حق عمومی همگانی یا طبیعی که با هابز آغاز شد و دیگری مکتب مصلحت دولت که با ماکیاولی شناخته می‌شود (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۰۹-۲۱۰). او سعی دارد کاستی هر دو رویکرد بالا را نشان دهد و در نتیجه، به فلسفه سیاسی کلاسیک بازگشت نماید.

در حالی که در غرب سه‌گرایش (مصلحت دولت، حقوق طبیعی و بازگشت به فلسفه کلاسیک) به چشم می‌خورد، مصلحت در فلسفه سیاسی - و کلام سیاسی - اسلامی، روندی رو به افول را طی کرده است. متکلمان معتزلی و شیعی و فقهای اصولی که تبعیت احکام شریعت از مصالح و مفاسد را مطرح کرده‌اند، هرچند زمینه را برای انعطاف و سازگاری شریعت با شرایط متحول زمانی و مکانی و تأمین برخی از نیازهای روزمره مسلمانان - زیر عنوان مصالح مرسله - فراهم می‌سازند، ولی مانعی برای تأملی مستقل در خصوص مصلحت عمومی ارزیابی می‌شود (میرموسوی، ۱۳۸۴، ص ۳۶-۶۶). اگر قبول کنیم فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی (به نمایندگی فارابی) با مفهوم مصلحت عمومی (وام گرفته شده از افلاطون و ارسطو) همخوانی نسبی داشت، اما این مهم در راستای زوال اندیشه سیاسی به‌بوته فراموشی سپرده شد و اخلاق سیاسی، شکل فردی پیدا کرد. بخش دیگر اندیشه سیاسی اسلامی، فقه سیاسی است که به شکل جداگانه جایگاه مصلحت در آن را پی می‌گیریم.

مصلحت در فقه سیاسی شیعه و سنی

مصلحت در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، دو معنای متفاوت دارد. مصلحت را می‌توان به مصلحت فردی و نوعی، مصلحت دنیوی و اخروی، مصلحت معتبر و غیرمعتبر، و مصلحت ضروری و غیرضروری تقسیم کرد (فاکر میدی، ۱۳۷۴، ص ۳۲۱-۳۲۳). همچنین، در مباحث فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، از مصلحت نوعی و مصالح جامعه بحث می‌شود.

در نظر گرفتن معانی مختلف مصلحت در اندیشه اسلامی ضروری به نظر می‌رسد: مصلحت موجود در سلسله علل احکام، مصلحت به عنوان منبع فهم شریعت، مصلحت اجرائیه و مصلحت نظام (در اندیشه سیاسی امام خمینی). در فقه اهل سنت، مصلحت (به معنای دوم) از نظر اهمیت به سه دسته تقسیم می‌شود: ضروریات (دین، جان، نسل، عقل و مال)، حاجیّات (مرتبه‌ای از مصلحت است که بدون آن امور پنجگانه پابرجاست، ولی با سختی و تنگی همراه می‌شود) و تحسینیات (مواردی که تحصیل آن مناسب مکارم اخلاق و محاسن آداب و عادات است) (رمضان البوطی، ۱۴۱۲ق. ص ۱۱۰ به بعد). فقه اهل سنت به دلیل دسترسی محدود به منابع روایی معصومان، و از طرف دیگر، تماس فراوان با حکومت و سیاست در طول تاریخ، سعی کرده است برای حل مشکلات حکومتی با کمک از قیاس، مصالح مرسله و استحسان، خلأهای قانونی خود را پر کند.

غزالی، تعریف مصلحت را به اهداف شارع در حمایت از دین، جان، عقل، نسل و مال گره می‌زند و هرچه حمایت از موارد فوق محسوب شود، مصلحت می‌خواند. از دیدگاه وی، مصلحت همان مقاصد شریعت است و اصل جداگانه‌ای تلقی نمی‌شود (غزالی، ۱۳۶۸).^۱ شاطبی پس از تقسیم مصلحت به ضروریات (دین، نفس، عقل، نسل، و مال) و حاجیّات (نیازمندی‌ها) و تحسینیات، چهار شیوه و جهت را برای شناخت مقاصد شریعت توضیح می‌دهد: صرف امر و نهی ابتدایی و صریح، توجه به علل امر و نهی، مقاصد اصلی و تبعی، و سکوت شارع (شاطبی، [بی‌تا]، ص ۳۹۳-۴۰۹). وی با استناد به «لعدم العقل لارتفاع التدین» (همان، ص ۱۷) (اگر عقل معدوم شود، تدین و دینداری مرتفع می‌شود)، دینداری را مستلزم وجود عقل می‌داند؛ همچنان که وجود عقل، دینداری را میسر می‌گرداند؛ از این رو، حفظ دین که یکی از مقاصد ضروری شریعت است، با حفظ عقل به عنوان مقصد ضروری دیگر شریعت، ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند؛ بر این اساس شریعت به دنبال حذف عقل از زندگی و فکر انسان متدین نبوده، حفظ آن را لازمه تدین می‌داند.

مصالح در فقه اهل سنت، از نظر اهمیت، به سه دسته تقسیم می‌شود:

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

ب) حاجیّات: مرتبه پایین‌تری 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 پابرجا می‌ماند.

ج) تحسینیات یا تزینیات: 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، همان).

علاوه بر غزالی، متفکران دیگری همانند محمد عبده، رشید رضا، شیخ عبدالله درّاز، احمد ریسونی و طه جابر العلوانی، با تکیه بر بنیان‌های نظری فقه مقاصد، در صدد ارائه راهکارهای فقهی برای اجرای کلیات شریعت و قواعد فقهی در

۱. «ما مصلحت را به حفظ مقاصد شریعت برگردانیم. مقاصد شریعت با کتاب، سنت و اجماع شناخته می‌شود؛ پس هر مصلحتی که به حفظ مقصودی که از کتاب، سنت و اجماع فهمیده می‌شود، برنگردد و از مصالح غریبی باشد که با رفتارها و تصرفات شارع، سازگاری نداشته باشد، باطل و غیر قابل قبول است...؛ و هر مصلحتی که به حفظ مقصود شرعی برگردد که مقصود بودنش از کتاب، سنت، و اجماع دانسته شده باشد، از این اصول خارج نیست؛ ولی قیاس نامیده نمی‌شود، بلکه مصلحت مرسله نامیده می‌شود».

زندگی روزانه مسلمانان بوده‌اند. از نظر آنان، این راهکارها می‌توانند دنیای متغیر را با اصول و کلیات شریعت تطبیق دهند؛ و زندگی سیاسی اجتماعی شرعی را برای مسلمانان امروز بازسازی نمایند. تلاش این اندیشمندان، نمایانگر برداشتی عقلانی از شریعت است که با در نظر گرفتن معیار «مصلح و مقاصد شریعت»، می‌توان زندگی روزمره حیات جمعی را تنظیم نمود (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۷۰-۸۹).

فقه سیاسی شیعه، تنها در سال‌های اخیر به شکل عملی با موضوع مصلحت درگیر شده است. فقهای اصولی شیعه، چون مصلحت را در سلسله علل و مبادی احکام شریعت و مصالح و مفاسدی آنها دیدند، هرگز مصلحت را به عنوان منبعی برای کشف احکام شریعت شناسایی نکردند (میرموسوی، همان). پیروزی انقلاب اسلامی و قرائت اسلام سیاسی، در این بین، نقطه عطف مهمی محسوب می‌شود. فقه شیعه، درباره مصلحت مبانی تفصیلی تدوین نکرد و به هنگام نیاز به آن، با قرائت‌های متفاوتی روبرو شد. تشکیل «مجمع تشخیص مصلحت نظام» برای اتخاذ تصمیم در مورد اختلاف مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، ضرورت تبیین مبانی لازم برای این بحث را دوچندان نمود.

فقه شیعه که به لحاظ تاریخی حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت تلقی می‌شد و در تقابل با آن «غیر» هویت می‌یافت، اکنون به مقدار زیادی به فقه اهل سنت و بحث مصالح مرسله نزدیک شد. برخی سعی کرده‌اند ضوابطی برای مصلحت در فقه شیعه معرفی نمایند: اولاً مصلحت تشخیص داده شده تحت پوشش «مقاصد عامه شریعت» باشد؛ ثانیاً مصلحت تصور شده با نصوص شرعی (کتاب و سنت) مخالفتی نداشته باشد؛ ثالثاً قاعده اهم و مهم رعایت شود و رابعاً در فهم مصلحت، رعایت خبرویت و کارشناسی با توجه به مناسبات و شرایط گوناگون زمانی و مکانی بشود (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۴-۲۵۶/ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱-۱۸۵). این نوع کوشش‌های جدید در فقه شیعه، در خور تمجید است؛ هرچند اولاً به نوعی گرته‌برداری از فقه اهل سنت محسوب می‌شود و ثانیاً به خودی خود، نتوانسته همه ابهامات را از بین ببرد.

موارد فوق، باز نمی‌توانند به شکل کامل، معیارهای تشخیص مصلحت، به‌ویژه هنگام تراحم را مشخص کنند و مرز نقش مردم و ولی فقیه را در این بین، روشن نمایند. آنچه ممکن است بر ابهامات فوق بیفزاید، مقایسه نامتقارن مصلحت در اندیشه سیاسی شیعه، با اندیشه سیاسی غرب (همانند نظریه کنش ارتباطی هابرماس) قبل از مشخص شدن معیارها و مرجع تشخیص مصلحت است (ر.ک به: شفیعی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷-۱۶۴).

نقش دوگانه مصلحت در فقه سیاسی شیعه

شهید اول، به طور کلی معیار احکام حکومتی و قضایی را مصلحت دانسته است. نراقی نیز - در جایگاه اولین فقیهی که ولایت فقیه را در شکل جدید آن مطرح نمود - معیار تصرفات حاکم اسلامی را مصلحت می‌داند. به گفته صاحب جواهر، کسی که شرایط قضاوت ندارد، از باب مصلحت می‌تواند قاضی شود (حسینی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۹۸-۱۰۸).

امام خمینی به عنصر مصلحت در حکومت اسلامی مقامی والا اعطا نمود و آن را مقدم بر احکام فرعی دانست. به اعتقاد وی، حکومت که شعبه‌ای 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. 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 (همان، ص ۷۰). دیدگاه امام راحل، هم در مقابل مبنای مشهور فقها قرار می‌گیرد که احکام حکومتی را در دایره احکام فرعی الهیه می‌داند،^۲ و هم در مقابل نظریه

۲. 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، ص ۵۵۰).

منطقه الفراغ شهید صدر که احکام حکومتی را صرفاً در محدوده امور مباح تحدید می‌کند. به نظر امام خمینی، اگر مصلحت محدود به شرع باشد، دست حکومت بسته خواهد شد و بنابراین حکومت می‌تواند قراردادهای خود با دیگران را به شکل یکجانبه لغو کند:

تعبیر به آنکه اینجانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، به کلی بر خلاف گفته‌های اینجانب است. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام یک پدیده بی‌محتوا باشد... باید عرض کنم که حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی حتی نماز روزه و حج است (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱).

ممکن است احکام حکومتی مربوط به احکام اولی و ثانوی (همانند قوانین قضایی و حدود و تعزیرات)، احکام الزامی و جویی و تحریمی در حوزه مباحات (مثل مقررات راهنمایی و رانندگی)، احکام حکومتی و ولایی در صورت تزام 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 (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۷۴). 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. از آنجا که مصلحت در امر حکومتی مقید به احکام اولیه و ثانویه نیست، حکومت اسلامی می‌تواند 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، در ابتدا نیز به تشخیص مصالح نظام می‌پردازد. در حالت اول - چون شورای نگهبان مصوباتی از مجلس شورای اسلامی را خلاف اسلام تشخیص داده است - مجمع تشخیص مصلحت می‌تواند آن را مجاز بشمارد؛ اما در حالت دوم، مجمع مبنایی برای احکام حکومتی حاکم اسلامی تمهید می‌کند تا ولی فقیه بتواند بر آن اساس حکومت را اداره نماید. اکبر هاشمی رفسنجانی صریحاً اظهار داشته است: «عملاً شکست خوردیم در اینکه با قید ضرورت بتوانیم مصالح‌مان را با شورای نگهبان حل کنیم؛ و اینکه بعدش مجمع تشخیص مصلحت آمد، به خاطر این بود که ما آنجا شکست خورده بودیم» (مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ج ۳، ص ۱۵۳۷).

شاید با توجه به غیرقطعی بودن احکام حکومتی - که بر مدار مصلحت می‌گردد - است که برخی به فرایند عرفی شدن^۳ فقه شیعه رأی داده‌اند (صالح پور، ۱۳۷۴، ش ۲۴). بر این اساس، عنصر مصلحت در فقه شیعه و سنی، عاملی است که پای عرف و عقلانیت را به میان می‌کشد و فرایند عرفی شدن را در فقه هموار می‌سازد؛ چراکه احکام اولیه و ثانویه، تحت الشعاع مصلحتی قرار می‌گیرند که شخص یا اشخاص تشخیص می‌دهند. استدلال فقهی که ممکن است مبنای فوق را تأیید کند، عرفی بودن مبنای مصلحت در فقه شیعه است. از آنجا که مصلحت حقیقت شرعی ندارد، باید بر عناصر عرفی آن تأکید نمود (میراحمدی‌زاده، ۱۳۸۴، ش ۱۳، ص ۹۹-۱۰۹).

امام خمینی، تفاوت اساسی معصوم و غیرمعصوم در بحث مصلحت را در این می‌داند که اگر بگوییم امام معصوم می‌تواند همسر کسی را طلاق دهد یا مالش را بگیرد و یا بفرودد، گرچه مصلحتی در کار نباشد، درباره فقیه نمی‌توانیم

۳. عرفی شدن، معادل «secularization» است، نه «secularism»؛ بنابراین نباید بحث حاضر (عرفی شدن) را با ارتباط دین و سیاست یا سکولاریسم (عرفی گرایی) خلط نمود. در عرفی گرایی از نسبت دین و سیاست و همچنین از نسبت نهاد دین (روحانیت یا کلیسا) و نهاد سیاست (دولت) بحث می‌شود؛ در حالی که در عرفی شدن، سخن بر سر سازوکارها و روندهایی است که ممکن است یک دانش یا نهاد مقدس را عرفی (و غیرمقدس) نماید.

چنین بگویم (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص ۱۴۱ و ۱۵۰). مفروض کلام فوق، آن است که تنها تصرفات فقیه در قلمرو مصلحت اعتبار دارد؛ در حالی که به نظر می‌رسد تصرفات پیامبر و ائمه نیز بر اساس مصلحت بوده است. 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 مسئله را زیر سؤال برده است. از آن‌جا که مرجع اصلی تشخیص مصلحت در حکومت اسلامی، ولی فقیه فرض شده، تصور می‌شود 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 گروه‌های کارشناسی، مشورت با صاحب‌نظران، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر و همه‌پرسی و رأی‌گیری) مصالح امت اسلامی را تعیین می‌نماید (تقوی، ۱۳۷۴، صص ۸۴-۸۹).

اطلاق در «ولایت مطلقه فقیه»، دو معنا دارد: معنای اول مقید نبودن به احکام اولیه و ثانویه، و معنای دوم فراقانونی بودن است. حکم حکومتی بر اساس مصلحت و فرارفتن از احکام اولیه و ثانویه، می‌تواند راه را برای عرفی‌شدن فقه در ابعاد نظری و عملی آماده کند. برخی معتقدند این فرایند با فرایند عرفی‌شدن در عالم غرب تفاوت دارد؛ چراکه عقلانیت در اسلام، شکل ارزشی و ماهوی، و در غرب ماهیت ابزاری و صوری دارد (یزدانی مقدم، ۱۳۸۴، ش ۱۳، صص ۱۲۰-۱۳۶). به نظر می‌رسد تفاوت قائل‌شدن بین عقلانیت ارزشی (در مصلحت اسلامی) و عقلانیت ابزاری و صوری (در اندیشه سیاسی غرب)، همچنین منتفی یا بی‌معنادانستن عرفی‌سازی در فقه شیعی، گرهی از مشکل نمی‌گشاید؛ چراکه با توجه به ابهامات موجود در بحث مصلحت، چه بسا تصور شود همین عقل شخصی و فردی است که می‌تواند معیار و مرجع گذار از احکام اولیه و ثانویه باشد؛ علاوه بر آن، در عمل مشخص نیست معیار عقلانیت ارزشی و ماهوی چیست. کسانی که ولی فقیه و احکام حکومتی او را مقید به قانون می‌دانند، چنین استدلال می‌کنند که قانون اساسی به عنوان میثاقی ملی، مشمول اصل لزوم وفای به عهد قرار می‌گیرد. صرامی در خصوص برخی احکام حکومتی، همچون فرمان عزل و نصب و صدور بیانیه‌های مقطعی، نظر حاکم اسلامی را با توجه به مشورت گرفتن از متخصصان قابل بحث و بررسی می‌داند؛ اما در خصوص قانونگذاری معتقد است نمی‌توان به تصمیمات شخصی تکیه کرد (صرامی، همان، صص ۷۹-۸۰). به لحاظ استنباط در حوزه فقه سیاسی شیعه، می‌توان گفت هر چند رهبر اسلامی باید به احکام شریعت و تقوا و عدالت پایبند باشد، اما لازمه سازوکارهای درونی (و حتی بیرونی)، مبهم گذاشتن معیارها و مرجع تشخیص مصلحت نیست. هدف از تشخیص مصلحت، رسیدن به واقع است و تعبدی در این خصوص وجود ندارد؛ به همین دلیل، آرای کارشناسان، به عنوان تنها مرجع، راهگشا به نظر می‌رسد؛ اما با نگاه بیرونی به فقه سیاسی شیعه، می‌توان ادعا کرد همواره سایه ابهام بر سر مصلحت سنگینی کرده است. این ابهام هم در جهت معیارهای تشخیص مصلحت وجود دارد و هم در مرجع تشخیص‌دهنده آن (حقیقت، ۱۳۸۴، ش ۱۳، صص ۲۶-۳۴).

ابهام دیگر، مراد از «مصلحت نظام» است. به طور کلی در اصطلاح «مصلحت نظام»، چند تعریف امکان دارد:

۱. مراد از آن، مصالح اسلام و نظام الهی باشد، که در اینجا مد نظر نیست.
۲. مقصود، مصالح مربوط به نظام معیشتی مردم باشد، که در این صورت، متضاد آن «اختلال نظام زندگی» خواهد بود. این تعریف از «مصلحت نظام»، چندان مورد اختلاف نیست؛ و اگر در کلام فقها از عنوان «اختلال نظام» بحثی به میان آمده، ناظر به این تعریف از «نظام» است. به نظر می‌رسد «نظام» در این حالت، ترجمه «system» باشد. نه «regime»؛ بنابراین به معنای «نظام اجتماعی» است، نه «رژیم سیاسی».

۳. احتمال سوم آن است که نظام، ترجمه «رژیم» باشد؛ بنابراین مصلحت نظام، مصالح مربوط به حکومت [اسلامی] است.^۴ حفظ حکومت اسلامی در مقابل مصالح جزئی، امر اهم تلقی می‌شود و در مقام تزاخم بر منافع افراد و مصالح خرد از باب تقدم اهم بر مهم تقدم پیدا می‌یابد. اما معلوم نیست مصالح حکومت اسلامی تا چه حد می‌تواند بر آزادی‌ها و منافع افراد تقدم داشته باشد. نمی‌توان تصور کرد مصلحت‌سنجی‌ها بتوانند اکثر احکام اسلامی را تعطیل نمایند. آنچه مسلم به نظر می‌رسد اینکه مصلحت نظام سیاسی در معنای اخیر هم با معنای مدرن آن (نزد ماکیاولی و دیگران) تفاوت دارد.

برای مصداقی شدن بحث مصلحت، به مورد سیاست خارجی دولت اسلامی و نقش مصلحت در آن اشاره می‌کنیم. 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 «مصالح 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 دولتی اسلامی است و مصالح امت اسلامی را در نظر دارد).

مسئولیت‌های فراملی، کلیه وظایفی است که دولت اسلامی بدون در نظر گرفتن مرزهای ملی نسبت به مسلمانان و عموم انسان‌ها برعهده دارد (حقیقت، ۱۳۷۶، صفحات متعدد). 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 فرامرزی پای می‌فشرد.^۵ در حالی که در سال‌های بعد به منافع ملی و مسائل داخلی مشغول شد. 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. به اعتقاد نگارنده، اختلاف دولت اسلامی با دولت‌های سکولار، تنها 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 جهانشمول (Universal) - مرز منافع ملی را با مصالح دولت اسلامی و مسئولیت‌های فراملی تبیین می‌نمایند.

به اعتقاد امام خمینی :

۴. «نظام» در کلمات امام خمینی، هم به معنای دوم و هم به معنای سوم به کار رفته است. در نقل قول زیر به نظر می‌رسد این اصطلاح ابتدا به معنای سوم و سپس به معنای دوم به کار رفته است: « آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است، و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن؛ و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود، مجرم شناخته می‌شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۱۸).

۵. برای مثال، امام خمینی در سال‌های پس از پیروزی انقلاب، تا حد زیادی بر آرمان‌های فراملی تأکید 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 آسیب‌ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی و تربیتی اسلام و همچنین به اصول روش‌های مبارزه علیه نظام‌های کفر و شرک آشنا می‌سازد» (امام خمینی، همان، ج ۲۰، ص ۲۳۸).

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 غیرعبادی که جریان آن مخالف اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند (امام خمینی، همان، ج ۲۰، ص ۱۷۱).

ظاهر کلام امام، قراردادهای حکومت اسلامی با مردم است، نه قراردادهای بین‌المللی؛ هر چند دلیل ایشان عام است و هر دو نوع قرارداد را در بر می‌گیرد. اگر حکم حکومتی را مقدم بر احکام شریعت 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 بالعقود) 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، هر چند 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.

نتیجه

در مجموع، می‌توان گفت مصلحت در فقه سیاسی شیعه با ابهام‌هایی روبرو است. مهم‌ترین این گونه ابهامات، از دیدگاه فرضیه مقاله حاضر، عبارت است از:

- عدم تفکیک کاربرد مصلحت در فلسفه سیاسی کلاسیک و مدرن غرب؛
 - تفاوت‌نگذاشتن بین مصلحت در فلسفه سیاسی غرب و اسلام؛
 - کاربرد متفاوت مصلحت در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی؛
 - به حاشیه‌رفتن مصالح اجتماعی به دنبال زوال اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلام؛
 - تفاوت‌های معیارهای مصلحت در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت؛
 - کژتابی مفهوم «مصلحت» در اندیشه اسلامی: خلط «مصلحت» و «مصالح ملی» با «منفعت» و «منافع ملی»؛
 - ابهام در معیارهای تشخیص مصلحت (و حفظ نظام)، به‌ویژه در فقه سیاسی شیعه؛
 - عدم تمییز مشخص بین مصلحت نظام به معنای مصلحت دولت، و مصلحت نظام به معنای مصالح نظام اجتماعی؛
 - ابهام در دنیوی یا اخروی، و عقلی یا تعبدی بودن معیارهای مصلحت و منفعت؛
 - ابهام در مرجع تشخیص مصلحت: حاکم (ولی فقیه)، کارشناسان یا مردم؛
 - مقایسه مفهوم «مصلحت» در اندیشه سیاسی اسلام و غرب، و تحول مفهومی آن، قبل از روشن شدن موارد فوق.
- ابهامات فوق می‌تواند به تأثیری دوگانه در مقام عمل منجر شود. از یک طرف عنصر مصلحت دولت می‌تواند مشکلات نظام را حل کند و فقه شیعه را از محوریت فرد به نهاد-محوری سوق دهد. به نظر می‌رسد فقه سیاسی شیعه در حال گذار از محوریت فرد به محوریت نهاد است؛ هر چند این تحول به شکل کامل رخ نداده است (حقیقت، ۱۳۸۹، ش ۲۹، ص ۱۹۳-۲۰۷/۲۰۰۹، see. Haghghat).
- البته، عرفی و غیرمقدس شدن شریعت چه بسا باعث شود سیاست دولت اسلامی در دوران مدرن از محدودیت‌های احکام اولیه و ثانویه شریعت گذر کند؛ همان گونه که امام خمینی معنای ولایت مطلقه را تقدم احکام حکومتی بر احکام اولیه و ثانویه شرعی معرفی نمودند. از طرف دیگر، این احتمال نیز وجود دارد که به دلیل ابهامات فوق، محدوده آزادی‌ها و فعالیت جامعه مدنی تهدید یا تحدید شود.
- برای فائق آمدن بر برخی از ابهامات فوق، به اعتقاد نگارنده، اگر قرائتی از حکومت دینی در گرو اثبات مرجعیت انحصاری دین و نهاد دین در زندگی سیاسی و در نتیجه عدم پذیرش اعتبار و حجیت عقل بشری باشد، فاقد

پیش شرط‌های لازم برای تحقق عنصر مصلحت عمومی در سیاست مدرن خواهد بود. برعکس، الگوی «مشروطه اسلامی» نائینی که بر دو اصل آزادی و برابری و شناسایی منطقه الفراغ و عقل بشری و قانون اساسی و مجلس شورا استوار است، شرایط اولیه و ظرفیت تأمین مصالح عمومی - به عنوان مبنای اصلی وظایف دولت - را داراست (میرموسوی، همان). البته استفاده از ظرفیتی که نائینی و امثال او ایجاد کردند، مشروط به در نظر گرفتن تفاوت مفهوم مصلحت در فلسفه سیاسی غرب و اسلام و فقه سیاسی، و توجه به «ظرفیت‌سنجی» سنت در مقابل مفاهیم مدرن است. ظرفیت‌سنجی، «ارائه شاخص‌های مفاهیم مدرن به دین، و بررسی میزان برتافتن یا برنتافتن آن» است. یکی از مغالطه‌های رایج در این زمینه، آن است که فکر کنیم تفاوت چندانی بین مفاهیم مدرن و سنتی وجود ندارد. از طرف دیگر، نمی‌توان گفت دیوار محکمی بین این دو دسته مفاهیم وجود دارد. راه حل سومی که نگارنده پیشنهاد کرده، این است که هر چند مفاهیم مدرن در خود دین نیستند، ولی می‌توان شاخص‌های آنها را به دین ارائه کرد و میزان سازگاری یا ناسازگاری آن را سنجید.

در اصطلاح «ظرفیت‌سنجی» چند مسئله قابلیت طرح دارد: تباین مفاهیم مدرن با دین (عدم وجود مفاهیم مدرن در دین)، قیاس‌پذیری دین و مفاهیم مدرن، امکان تعریف شاخص برای مفاهیم مدرن، امکان ارائه این شاخص‌ها به دین و برنتافتن یا برتافتن آن شاخص‌ها از جانب دین به میزانی مشخص (ر.ک به: حقیقت، ۱۳۸۶، ش ۳۸، ص ۱۳۱-۱۳۸). در پایان، می‌توان به این سخن حضرت امام اشاره کرد که: «مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن، موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد».

منابع

۱. ارسطو؛ سیاست؛ ترجمه حمید عنایت؛ تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۲. اشتراوس، لئو؛ حقوق طبیعی و تاریخ؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: آگاه، ۱۳۷۳.
۳. افلاطون؛ دوره آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۴. البوطی، محمدسعید رمضان؛ ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة؛ بیروت: دارالمتحدہ، ۱۴۱۲ق.
۵. تقوی، سیدمحمدناصر؛ «مصلحت به عنوان پارادایم حکومت اسلامی»، امام خمینی و حکومت اسلامی؛ ج ۷ (احکام حکومتی و مصلحت)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۶. حسینی، علی؛ «ضوابط احکام حکومتی»، احکام حکومتی و مصلحت؛ ج ۷ (احکام حکومتی و مصلحت)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۷. حقیقت، سیدصادق؛ مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی؛ تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶.
۸. _____؛ «ظرفیت‌سنجی مفاهیم سیاسی مدرن»، مجله علوم سیاسی، ش ۳۸، تابستان ۱۳۸۶.
۹. _____؛ «تحدید مصلحت»، فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۱۰. _____؛ «تحویلی روش‌شناختی در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامه علمی - پژوهشی شیعه‌شناسی، ش ۲۹، بهار ۱۳۸۹.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین؛ گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۱۲. امام خمینی؛ صحیفه نور؛ تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.
۱۳. _____؛ مکاسب المحرمه؛ قم: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۴. الشاطبی، ابواسحاق؛ الموافقات فی اصول الشریعه؛ ج ۱، بیروت: دارالمعرفه، [بی‌تا].
۱۵. شفیع، محمود؛ «کنش ارتباطی و گفتمان مصلحت در جمهوری اسلامی ایران»، فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۱۶. صالح‌پور، جهانگیر؛ «فرآیند عرفی‌شدن فقه شیعه»، مجله کیان، ش ۲۴، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴.
۱۷. صرامی، سیف‌الله؛ احکام حکومتی و مصلحت؛ تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۸۰.

۱۸. _____؛ «درآمدی بر چالش‌های نظری مصلحت و دموکراسی در اندیشه سیاسی شیعه»؛ فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۱۹. الغزالی، ابوحامد محمد؛ *المستصفی فی علم الاصول*؛ قم: دارالذخایر، ۱۳۶۸.
۲۰. فاکر میبدی، محمد؛ «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، ۱۳۷۴.
۲۱. کوئنتین، آنتونی؛ *فلسفه سیاسی*؛ ترجمه مرتضی اسعدی؛ تهران: الهدی، ۱۳۷۴.
۲۲. ماکیاولی، نیکولو؛ *گفتارها*؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.
۲۳. مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی؛ تهران، اداره کل امور فرهنگی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ *انوار الفقاهه*؛ کتاب البیع؛ قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۳۸۳.
۲۵. میراحمدی، منصور؛ «نظریه مقاصد الشریعة در فقه سیاسی اهل سنت»؛ فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۲۶. میراحمدی زاده، مصطفی؛ «مصلحت و عرفی شدن حقوق»؛ فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۲۷. میرموسوی، سیدعلی؛ «مصلحت همگانی و حکومت دینی»؛ فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۲۸. یزدانی مقدم، احمدرضا؛ «ادراکات اعتباری، مصلحت و سکولاریزاسیون»؛ فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۲۹. Haghighat, Seyed Sadegh; "A Shift in Shia Fiqh? A Comparison between Individual-centered and Institution-centered Theories"; Paper presented for the seminar on "Diversity and Change in Islamic Law", Exeter University, June ۴-۵, ۲۰۰۹: <http://s-haghighat.ir/index۴.php?key=۲۹۳>.