



Expediency and Government: Sacred or Secular

Mustafa Zali¹ 

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehra, Tehran, Iran (Corresponding Author). E-mail: m.zali@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 27 November 2023

Received in revised form: 29 December 2023

Accepted: 01 January 2024

Published online: 02 February 2024

Keywords:

Expediency, Government, Public Right, Private Right, Shia Jurisprudence.

ABSTRACT

A recent, relatively common conception of the expediency in the Islamic Republic's governance experience is the secular one. According to this conception, the formation of the expediency requires going beyond the existing capacities of Shia jurisprudence and recognizing the common secular reason in the governance. Contrary to this approach and in response to it, this article argues this concept arises from a problem expressible in a jurisprudential framework: the separation between the domain of the government and the domain of interpersonal interactions, the refusal to infer relations regarding the government from legitimate contracts in the domain of individual interactions, and ultimately the priority of the first over the second in the cases of conflict. So, the regulation of property limits, environmental protection, and in general, the preservation and protection of the interests of Islam, cannot be inferred from the rights and powers related to interpersonal relations; Rather, the government in this sense is a condition for the realization of rights related to interpersonal relationships. Therefore, this conflict can be formulated in the form of conflict between private and public rights and the priority of the latter over the former, considering the purposes of Sharia; The distinction between public and private right is necessary for the concept of government, which neglecting it leads to the refusal to infer the government and its affairs from jurisprudential evidences and ultimately leads to a secular interpretation of government.

Cite this article: Zali, M. (2023). Expediency and Government: Sacred or Secular. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 13(4): 191-205.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.368780.1673>





© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.368780.1673>



مصلحت و حاکمیت سیاسی: قدسی یا عرفی

مصطفی زالی^۱  

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) m.zali@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	دریافتی متأخر و نسبتاً رایج از طرح مفهوم مصلحت در تجربه حکمرانی جمهوری اسلامی، دریافت سکولار از آن است. مطابق این دریافت طرح مفهوم مصلحت به معنای فراروی از ظرفیت‌های موجود در فقه شیعه و به رسمیت شناختن عقل سکولار عرفی در تدبیر مُلک است. این مقاله بر خلاف این رویکرد و در پاسخ به آن استدلال می‌کند که طرح این مفهوم برآمده از مسئله‌ای با قابلیت صورت‌بندی فقهی است: تفکیک میان حوزه دولت و حوزه تعاملات میان‌فردی، امتناع استنتاج مناسبات ناظر به دولت از عقود و ایقاعات مشروع در حوزه تعاملات میان‌فردی و در نهایت تقدم اولی بر دومی در موارد تراحم. بر اساس تفسیر مختار این نوشتار، حدود اختیارات و شئون دولت همچون مداخله در تنظیم حدود مالکیت، حفظ محیط‌زیست و به عبارت عام حفظ و حراست مصالح اسلام، از حقوق و اختیارات ناظر به مناسبات میان‌فردی، قابل استنتاج نیست؛ بلکه دولت، در این معنا، شرط تحقق حقوق ناظر به مناسبات میان‌فردی است. پس این منازعه در قالب تراحم میان حقوق خصوصی و عمومی و تقدم دومی بر اولی با نظر به مقاصد شریعت قابل صورت‌بندی است؛ تفکیک میان حق عمومی و خصوصی، تفکیکی ضروری برای طرح مفهوم حکومت است که بی‌توجهی به آن، به امتناع استنتاج حکومت و شئون آن از ادله فقهی و در نهایت به تفسیری سکولار از حاکمیت سیاسی منجر می‌شود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۰۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳	
کلیدواژه‌ها: حاکمیت سیاسی، حقوق خصوصی، حقوق عمومی، فقه شیعه، مصلحت.	

استناد: زالی، مصطفی. (۱۴۰۲). مصلحت و حاکمیت سیاسی: قدسی یا عرفی. فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۱۳(۴): ۱۹۱-۲۰۵.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.368780.1673>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2024.368780.1673>

۱. مقدمه و بیان مسئله

از مفاهیم کلیدی و نوظهور در تجربه حکمرانی جمهوری اسلامی، مفهوم مصلحت است. اهمیت این مفهوم از یک سو از آن روست که بسیاری از چالش‌های تقنینی و اجرایی بدون طرح آن قبل حل و فصل نیست و از سوی دیگر، حداقل در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که این مفهوم در چهارچوب فهم متعارف از شریعت قابل گنجاندن نیست و استناد به آن برای حل منازعات مستلزم گونه‌ای فراروی از احکام اولیه شرعی است. این جستار به طور خاص به نقد و بررسی دریافتی سکولار از این مفهوم می‌پردازد. مطابق این دریافت، طرح مفهوم مصلحت ذیل مفهوم ولایت مطلقه فقیه، به معنای مقید نبودن حاکمیت سیاسی به هنجارها، به طور خاص هنجارهای شرعی، است. این تفاسیر از مفهوم مصلحت و ولایت، ولایت مطلقه را مشابه مفهوم حکومت‌های مطلقه در اندیشه سیاسی غرب تلقی کرده و همان‌طور که آن حکومت‌ها زمینه‌ساز گذار به سکولاریسم بوده‌اند، این تجربه را نیز مستلزم گذار به سکولاریسم می‌دانند؛ بنابراین ولایت مطلقه فقیه، آگاهانه یا ناآگاهانه، برخلاف دلالت اولیه خویش، منجر به بسط و تحکیم شریعت در عرصه حکمرانی نبوده، بلکه زمینه‌ساز ظهور گونه‌ای سکولاریسم خزننده است (حجاریان، ۱۳۸۰؛ Ashouri, 2007؛ Namazi, 2019). مطابق این تفاسیر، مفهوم مصلحت و ولایت مطلقه دارای دو استلزام است: ۱. به هرگونه هنجاری نامقید است؛ ۲. این عدم تقید به هنجارها، که شامل عدم تقید به احکام اولیه شرعی نیز هست، مستلزم گذار به سکولاریسم است.

۲. هدف و سؤال پژوهش

این نوشتار به دنبال نقد تفسیر سکولار از مفهوم مصلحت است و به دو پرسش محوری پاسخ می‌گوید: الف. آیا استناد به مصلحت در حکمرانی ملازم با پذیرش حکومت مطلقه در معنای هابزی است؟ ب. آیا مصلحت امری سکولار و خارج از چهارچوب‌های فقهی است؟

۳. پیشینه پژوهش

توجه به منازعه فقه و مصلحت و کوشش برای تبیین فقهی مصلحت، در پژوهش‌های پیشین نیز مورد توجه بوده و کتب و مقالاتی ناظر به این موضوع به نگارش درآمده است. تأکید این آثار در پاسخ به چالش سکولار و برون دینی بودن مفهوم مصلحت آن است که مصلحت هیچ‌گاه در فقه شیعه به عنوان یک منبع مستقل استنباط مورد توجه نیست و از این رو تشخیص مصالح عالیله دین و جامعه و حکومت از جانب عقل، حجیتی در عرض ادله شرعی ندارد (علیدوست: ۱۳۸۸، ۳۶۰-۳۹۵؛ ایزدهی: ۱۳۹۳، ۶۰-۶۵).^۱ ویژگی خاص نوشتار پیش رو در تمایز با رهیافت‌های پیشین آن است که با روایت تفصیلی دیدگاهی خاص (مصلحت به مثابه امر نامقید سکولار)، نشان می‌دهد که اولاً این مسئله در سنت اندیشه غربی در قالب تقدم حق عمومی بر خصوصی و به تعبیر دیگر، عدم امکان استنتاج هنجارهای ساحت حکمرانی از هنجارهای ساحت زندگی میان‌فردی، تبیین شده است؛ ثانیاً در سنت فقه معاصر شیعی نیز مفهوم دولت و هنجارهای خاص آن از ویژگی مشابهی برخوردار است و حکومت، خود از احکام اولیه شرعی محسوب می‌شود.

۴. چهارچوب نظری

برای نقد ادعای دریافت سکولار از مصلحت، استدلالی دومرحله‌ای صورت‌بندی خواهد شد؛ نخست با مروری بر موضع سه متفکر غربی (کانت، هگل و رالز) نشان داده خواهد شد که این مسئله را نمی‌توان به حکومت مطلقه و عدم تقید به هرگونه هنجار در ساحت حکمرانی فروکاست (دریافت هابزی از مفهوم حکومت). بلکه طرح مصلحت در ساحت حکمرانی، ناظر به تقدم و تأخر دو دسته هنجارهاست: تقدم هنجارهای حقوق عمومی بر حقوق خصوصی و عدم امکان استنتاج اولی از دومی. پس مفهوم ولایت مطلقه یا حکومت مطلقه به معنای

۱. این نوشتار در تفسیر مصلحت از تفسیر متعارف فاصله می‌گیرد. چرا که مصلحت در تفسیر متعارف امری متفاوت از احکام شرعی است؛ اما در این نوشتار موضع طرح مصلحت، تعارض میان دو دسته از احکام شرعی یعنی احکام ناظر به روابط افراد با یکدیگر و احکام ناظر به رابطه افراد با حکومت است؛ مطابق استدلال این نوشتار، احکام ناظر به خیر عمومی و مصلحت اجتماعی و مشخصاً عدالت اجتماعی بر احکام دسته اول یعنی احکام ناظر به روابط فردی تقدم دارند.

حکومتی بی‌ضابطه و خودکامه نیست، بلکه مقصود از اطلاق، مقید نبودن حکومت (ساحت حقوق عمومی) به ساحت حقوق خصوصی است؛ بنابراین بر خلاف دریافت رایج از این مفهوم، مطلق بودن به معنای مقید نبودن به هرگونه هنجاری نیست. بلکه حکومت و کارکردهای خاص آن به‌گونه‌ای است که نمی‌توان آنها را از هنجارهای ناظر به روابط بیناشخصی استنتاج کرد. نکته قابل توجه آن است که این هنجارهای ساحت حکمرانی را نمی‌توان هنجارهایی ذاتاً سکولار تلقی نمود. در مرحله دوم استدلال می‌شود که این مسئله قابل ارجاع به چهارچوب‌های متعارف فقهی است. به‌گونه‌ای این مسئله ذیل مسئله مشهور فقهی تزام احکام قرار می‌گیرد و دولت به‌عنوان مهم‌ترین رکن ساحت حقوق عمومی، در متون فقهی نیز متفاوت از حقوق بین‌اشخاص تلقی شده است.

۵. یافته‌های پژوهش

۵-۱. توضیح تاریخی پیرامون نحوه شکل‌گیری منازعه مصلحت

منازعه مصلحت در تاریخ حکمرانی جمهوری اسلامی، حاصل تقابل میان مجلس و شورای نگهبان بر سر مغایرت یا عدم مغایرت مصوبات مجلس با شرع است. اما یکی از مواضع مهم این منازعه که برای بازسازی مفهومی در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرد و تفسیر سکولار نیز ناظر به آن است، مسئله تصویب لایحه قانون کار در مجلس شورای اسلامی است. مطابق این لایحه دولت می‌توانست برخی از شروط و الزامات را بر رابطه کارگر و کارفرما وضع نماید. در مقابل شورای نگهبان، بر آن بود که این رابطه یک رابطه خصوصی و ذیل عقد اجاره و مبتنی بر تراضی طرفینی است و وضع الزاماتی از جانب حاکمیت بر آن، خلاف شرع است. بی‌نتیجه ماندن این اختلاف نظر میان دولت و مجلس با شورای نگهبان منجر به آن می‌شود که وزیر وقت کار، طی نامه‌ای خطاب به امام خمینی (ره)، نسبت به این مسئله کسب تکلیف کند. وزیر کار در این نامه از امام می‌پرسد: «آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند: آب، برق، تلفن، سوخت، ارز، مواد اولیه، بندر، جاده، اسکله، سیستم اداری، سیستم بانکی و غیره به نحوی استفاده می‌نمایند، اعم از این که این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد یا به‌تازگی به عمل آید، در ازای این استفاده شروطی الزامی را مقرر نمود؟» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۳۰)

مسئله اصلی در این نامه آن است که آیا دولت این حق را دارد شروطی الزام‌آور بر زندگی شهروندان فراتر از عقود متعارف شرعی وضع نماید؛ چرا که طرح این شروط فراروی از شروط ناظر به صحت عقود شرعی است. امام خمینی در پاسخ اجمالی به این نامه وضع چنین شروطی را تأیید می‌کند: «در هر دو صورت چه گذشته و چه حال، دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۳۰). پذیرش این اختیار برای دولت مستلزم آن است که دولت بتواند فراتر از عقود سنتی شرعی، شروطی الزام‌آور را بر زندگی شهروندان وضع نموده و در نتیجه از حدود متعارف عقود شرعی و در نگاه نخست از حدود شریعت تجاوز نماید.

چنین دریافتی از مسئله، یعنی نقض احکام شرعی با این دستورالعمل، موجب نگرانی آیت‌الله صافی دبیر وقت شورای نگهبان می‌شود و ایشان نگرانی خویش را در قالب ارسال نامه‌ای به امام خمینی منعکس می‌کند: «از فتوای صادره از ناحیه حضرتعالی که دولت می‌تواند در ازای استفاده از خدمات و امکانات دولتی و عمومی شروط الزامی مقرر نماید، به طور وسیع بعض اشخاص استظهار نموده‌اند که دولت می‌تواند هرگونه نظام اجتماعی، اقتصادی، کار، عائله، بازرگانی، امور شهری، کشاورزی و غیره را با استفاده از این اختیار، جایگزین نظامات اصلی و مستقیم اسلام قرار دهد و خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده است و مردم در استفاده از آن‌ها مضطر یا شبه مضطر می‌باشند وسیله اعمال سیاست‌های عام و کلی بنماید و افعال و ترک مباحه شرعیه را تحریم یا الزام نماید... [و بنابراین] نظامات اسلام از مزارعه، اجاره، تجارت عائله و سایر روابط به‌تدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۳۴).

مطابق بیان فوق، با پذیرش اختیارات مورد نظر وزیر کار برای دولت، عقود و هنجارهای فقهی و شروط حاکم بر آن (اجاره و مزارعه و...) قابل نقض خواهد بود. از این رو پذیرش این اختیار منجر به نقض قواعد شرعی و به دنبال آن نقض شریعت خواهد بود؛ بنابراین مطابق دریافت دبیر وقت شورای نگهبان، پذیرش اختیارات حاکمیتی مورد نظر امام، با شریعت در تعارض بوده و در نتیجه حکومت را از شکل اسلامی خود خارج خواهد کرد. البته دبیر وقت شورای نگهبان بیان خود را در قالب سؤال مطرح کرده و تلاش می‌کند که در گام نخست نشان دهد که

در پاسخ امام خمینی ابهامی وجود دارد که باید به نفع احکام اولیه شرعی رفع شود. پاسخ امام به اعتراض دبیر وقت شورای نگهبان، گرچه از پاسخ قبلی تفصیلی‌تر است؛ ولی همچنان پاسخی اجمالی و حاوی تأکید بر همان اختیارات برای حکومت است: «دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند، با شروط اسلامی، و حتی بدون شرط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطه حکومت است، و اختصاص به مواردی که در نامه وزیر کار ذکر شده است ندارد. بلکه در «انفال» که در زمان حکومت اسلامی امرش با حکومت است، می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۳۵).

البته ظاهراً همچنان این پاسخ اجمالی نیز قابلیت تفسیر دوگانه پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که روشن نیست آیا از نظر امام، پذیرش چنین اختیاری برای حکومت در چهارچوب قواعد متعارف فقهی قابل تفسیر است یا آنکه ایشان آن گونه که متن در ظهور اولیه خود گویای آن است، ماهیت حکومت را متفاوت از ماهیت اشخاص دانسته و به دنبال آن، قواعد حاکم بر آن نیز متفاوت از قواعد فقهی حاکم بر افراد و روابط میان آنهاست.

همین ابهام سبب می‌شود که امام جمعه وقت تهران در تفسیر اعتراض دبیر شورای نگهبان و پاسخ امام به ایشان، پذیرش این اختیار را برای حکومت از جانب امام، در قالب همان قواعد رایج فقهی تفسیر کند. بر اساس این تفسیر، رابطه میان حکومت و مردم و شروط موضوع بر این رابطه، همانند رابطه میان کارگر و کارفرما و وضع شرایط بر این روابط است. به بیان امام جمعه وقت تهران:

«امام می‌فرماید دولت می‌تواند در مقابل خدماتی که انجام می‌دهد شروط الزامی مقرر کند. یعنی کارفرما که در شرایط عادی و بدون نظارت دولت می‌تواند با کارگر یک رابطه غیر عادلانه برقرار کند... دولت می‌تواند کارفرما را اجبار و الزام کند بر رعایت یک سلسله از الزامات و وظایف. چنین چیزی در اختیار دولت اسلامی است، در مقابل آن خدماتی که به کارفرما ارائه می‌دهد، یعنی به کارفرما می‌گوید شما از برق، آب، جاده، آسفالت، اسکله، بندر و اقسام امکانات و خدمات دولتی استفاده می‌کنی، شرط استفاده از این خدمات این است که شما باید این کمک را به کارگر بکنی. این شرط را در مقابل کارگر متعهد بشوید، برای چه؟ برای این که به کارگر ظلم نشود» (خامنه‌ای: ۱۳۶۶).

فراز بسیار مهم در سخنان امام جمعه تهران، تأکید وی بر پذیرش این اختیارات در چهارچوب قواعد رایج فقهی است: «این یک نکته و نکته‌ای که اهمیت آن کمتر از این نیست که در سؤال و پاسخ حضرت امام اشاره روشنی و بلکه تصریحی به آن شده، این است که این کار، این اقدام دولت اسلامی به معنای برهم زدن قوانین و احکام پذیرفته شده اسلامی نیست» (همان). از این رو وضع قواعدی فراتر از قواعد موجود فقهی را خلاف اسلام تلقی کرده و پاسخ امام را در پذیرش چنین اختیاری برای حکومت در چهارچوب همین قواعد فقهی قابل تفسیر می‌دانند:

«گویا بعضی می‌خواستند از این فتوای امام این طور استفاده کنند... که امام می‌فرمایند: «دولت می‌تواند با کارفرما شرط کند که در صورتی می‌توانی از این خدمات استفاده کنی که این کارها را انجام دهی...» چه کارهایی؟ کارهایی که بر خلاف مقررات و احکام پذیرفته شده و اسلامی است... امام که فرمودند دولت می‌تواند شرط الزامی را بر دوش کارفرما بگذارد، این هر شرطی نیست. آن شرطی است که در **چارچوب احکام پذیرفته شده اسلام** است و نه فراتر از آن» (همان).

پس مطابق تفسیر امام جمعه وقت تهران، امام به هیچ وجه اختیارات حکومت اسلامی را فراتر از چهارچوب قواعد رایج فقه‌المعاملات نمی‌داند؛ بنابراین از اساس شبهه نقض شریعت امری بی‌اساس است. از این رو رابطه دولت و مردم از سنخ عقود شرعی میان مردم است و دولت در این عقود شرعی، شروطی را تحمیل می‌کند که بر سایر عقود شرعی اعمال شود؛ بنابراین سنخ رابطه مردم و حکومت از سنخ رابطه مردم با یکدیگر است و الزاماتی که دولت بر رابطه میان مردم وضع می‌کند، شروط ضمن عقدی است که در روابط خود با مردم و در ازای ارائه خدمات به آنها وضع کرده است. پس در رابطه میان مردم و حکومت، هنجاری فراتر از عقود متعارف شرعی وجود ندارد.

اما این نوع تبیین امام جمعه وقت تهران از اختیارات حکومت از نظر امام ناپذیرفتنی تلقی شده و منجر به صدور نامه‌ای تفصیلی برای رفع این سوءتفاهم می‌شود:

«از بیانات جنابعالی در نماز جمعه این طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام شرعی الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید و تعبیر به آن که اینجانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیار است به کلی برخلاف گفته‌های اینجانب بود» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۱).

بنابراین در همان فراز نخستین، حضرت امام به صراحت بازگرداندن اختیارات حکومت را به قواعد متعارف فقه‌المعاملات رد می‌کند. سپس برای استدلال بر این ادعا می‌گوید: «اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفضوئه به نبی اسلام - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد» (همان). امام خمینی در این تعبیر به صراحت دریافت امام جمعه تهران را رد کرده و می‌گوید که نمی‌توان اختیارات حکومت را از سنخ عقود متعارف شرعی و در عرض رابطه میان مردم دانست. به عبارت دیگر حکومت را نمی‌توان فردی در کنار سایر احاد ملت تصور کرد که هنجارهای حاکم بر آن، از سنخ هنجارهای شرعی حاکم بر روابط میان مردم باشد. امام برای توضیح چرایی این مدعا توضیح می‌دهند که پذیرش این مبنا چه تبعات غیرقابل‌پذیرشی به دنبال خواهد داشت:

«اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد: مثلاً خیابان‌کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است، در چهارچوب احکام فرعی نیست. نظام وظیفه، و اعزام الزامی به جبهه‌ها، و جلوگیری از ورود و خروج ارز، و جلوگیری از ورود یا خروج هر نحو کالا، و منع احتکار در غیر دو - سه مورد، و گمرکات و مالیات، و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت‌گذاری، و جلوگیری از پخش مواد مخدره، و منع اعتیاد به هر نحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هر نوع که باشد، و صدها امثال آن که از اختیارات دولت است، بنا بر تفسیر شما، خارج است» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۱ و ۴۵۲).

استدلال امام را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد: حکومت دارای اختیاراتی چون منع احتکار، مدیریت ورود و خروج ارز و به‌طور کلی صادرات و واردات کالا است و اگر حکومت همچون یک شخص ذیل قواعد رایج فقهی قرار بگیرد هیچ‌یک از این اختیارات را نمی‌توان به آن نسبت داد. در نهایت امام تصریح می‌کند:

«باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند... 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... آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آن‌ها با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۲).

مکمل این پاسخ امام را می‌توان در پاسخ ایشان به اعتراض شاگرد خویش، آقای قدیری، نیز مشاهده کرد. قدیری، در نامه‌ای نسبت به پاره‌ای فتاوی‌ جدید ایشان همچون حلیت شطرنج اعتراض می‌کند و امام در پاسخ می‌گوید:

«بنا بر نوشته جنابعالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است راهی نیست و «رهان» در «سبق» و «رمایه» مختص است به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن، که در جنگ‌های سابق به کار گرفته می‌شده است و امروز هم تنها در

همان موارد است. و «انفال» که بر شیعیان «تحلیل» شده است.^۱ امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط‌زیست است نابود کنند...، منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن. و بالجمله آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۱۴۹)

این نامه نیز از طریق بیان توالی فاسد دریافتی از فقه، اصل آن را نامقبول تلقی می‌کند. بر اساس این دریافت، هر کس می‌تواند به نام احیای زمین‌های بایر، در محیط‌زیست و مشخصاً انفال تصرف کند و از این‌رو با گسترش شیوه‌های نوین احیای زمین‌های موات، بخش وسیعی از این زمین‌ها را تحت سلطه خویش درآورد که به نابودی محیط‌زیست می‌انجامد. بنابراین، چه در این پاسخ و چه در پاسخ به امام‌جمعه تهران، پایبندی به احکام اولیه شرع، همچون مشروعیت رابطه کارگر و کارفرما مشروط به تراضی طرفینی و عدم‌پذیرش دخالت دولت، حلیت انفال بر شیعیان و به طور خاص اباحه احیای زمین موات و تصرف آن و عدم‌پذیرش نظارت دولت بر آن، همگی نتایج غیرقابل‌قبولی به دنبال دارد و در نتیجه باید اختیارات دولت را فراتر از قواعد رایج شرعی تفسیر نمود. مسئله‌ای که منجر به طرح ولایت مطلقه فقیه در تشخیص مصالح اجتماعی می‌شود.^۲

۵-۲. مصلحت به مثابه گذار به سکولاریسم

در این بخش به بررسی تفاسیری می‌پردازیم که از منازعه فوق تفسیری سکولار ارائه کرده‌اند و به طور خاص تأکید امام خمینی بر مطلقه بودن ولایت را به معنای نامقید بودن آن به احکام شرعی دانسته‌اند. مطابق این دریافت مفهوم مصلحت در نهایت مستلزم گذار از فقه و دولت دینی به دولتی سکولار و مدرن است. به طور خاص این ادعا هم از سوی سعید حجاریان در کتاب «از شاهد قدسی تا شاهد بازاری» ذیل دو فصل «فرایند عرفی‌شدن فقه شیعی» و «امام خمینی فقیه دوران گذار» و هم از سوی رسول نمازی در مقاله‌ای به زبان انگلیسی با تفاوت‌هایی اندک مطرح شده است.

مطابق ادعای حجاریان، در مسیر فقه شیعه، فرایند عرفی‌شدن قابل مشاهده است (حجاریان: ۱۳۸۰، ۷۰). او به طور خاص نقش آموزه ولایت‌فقیه را به‌عنوان آخرین تلاش برای عرفی‌شدن بررسی می‌کند (همان، ۷۱). حجاریان عرفی‌شدن را به معنای جداسدن امور از غایات قدسی می‌گیرد که آنها را ذیل اهمیت و سودمندی‌شان می‌پذیرد (همان، ۷۲). سپس با طرح دو معنای عرفی‌شدن - عبور مفاهیم و مقولات از ساحت قدسی به ساحت ناسوتی، افتراق ساختاری میان نهاد دولت و نهاد دین - (همان، ۷۸)، مدعی می‌شود که نظریه ولایت‌فقیه، به هر دو معنا، باعث عرفی‌شدن شریعت می‌شود (همان، ۷۹). او برای اثبات معنای نخست، دریافت خاص خویش از مفهوم ولایت‌فقیه را مبنای استدلال قرار می‌دهد. ولی فقیه مطلق است؛ یعنی دارای کلیه شئون پیامبر و ائمه معصومین در امر تقنین و تشریح است و اساساً خود مصدر جعل و تشریح است (همان، ۸۳).^۳ بنابراین، ولی فقیه، مفید به احکام شرعی نیست. مصلحت نیز، ابزار دیگری برای عرفی‌شدن در معنای نخست است؛ پذیرش مصلحت منجر به آن می‌شود که مصالح ملی، بدون قیدوبند فقهی، توسط عرف عقلائی قوم تعیین شود (همان، ۸۵). ولی فقیه می‌تواند مطلقاً در دستگاه فقه دخل و تصرف نماید و آن را به مقتضای مصالح و منافع ملی عرفی نماید (همان، ۸۶). عرفی‌شدن در

۱. انفال عبارتند از اراضی موات، هر زمین بلاصاحب، کوه‌ها، معادن و... . انفال متعلق به امام معصوم است و مطابق فتوای مشهور، در عصر غیبت جمیع انفال بر شیعیان مباح است (اصفهانی، ۱۳۸۰: ۳۱۶-۷؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴: ج ۹: ۶۰۴-۶). امام خمینی در این موضع معتقدند که با نظر به اقتضائات زمان، این حکم معتبر نیست؛ بنابراین مطابق این تحلیل، حکم تحلیل انفال بر شیعیان، با نظر به اقتضائات زمانه تحول یافته است. گرچه مرحوم اصفهانی نیز در ادامه احتیاط قوی را ایصال انفال به نائب امام، در عصر غیبت می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۰: ۳۱۶-۱۷).

۲. این قبیل منازعات در نهایت منجر به صدور فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌شود (امام خمینی: ۱۳۷۸، ۲۰/۴۶۴-۵).

۳. البته او به عبارتی از کتاب‌البیع امام ارجاع می‌دهد که بر اساس آن جمیع اختیارات حکومتی پیامبر و ائمه برای فقیه ثابت است و از این عبارت، مدعای خود را نتیجه می‌گیرد که به نظر روشن می‌رسد این نتیجه‌گیری مخدوش است.

معنای نخست، به عرفی شدن در معنای دوم یعنی جدایی نهاد دین و دولت نیز منجر می‌شود. زیرا دین با امور ثابت و مفاهیم قوی سروکار دارد؛ ولی دولت با امور دائم‌التغییر و باید بتواند با حربه مصلحت آنها را رتق وفتق نماید (همان، ۸۷). از این‌رو حوزه حقوق جنبه عرفی پیدا می‌کند (همان، ۸۸). در ادامه او با طرح این ادعا که دولت به‌ویژه در عصر مدرن، مهم‌ترین کانون عرفی‌کننده است، استدلال می‌کند اگر دستگاه فقهی به نهاد دولت گره بخورد لاجرم عقلانیت عرفی به فقه منتقل می‌شود (همان، ۹۴-۹۵). مبنای این ادعا آن است که بقای دولت در گروهی مصلحت‌سنجی است. از نظر حجاریان مصلحت مخمری است که ولایت مطلقه را به جایگاه حاکمیت قانون و دستگاه فقهی شیعه را به یک حقوق عرفی تبدیل می‌کند. او سپس به تفاوت‌های قانون و فقه اشاره می‌کند و در توضیح عنصر مصلحت می‌گوید که امام خمینی مصلحت عامه را پذیرفته و مهم‌ترین مصلحت، حفظ نظام اسلامی است (همان، ۱۰۴). آنگاه تصریح می‌کند مصلحتی که امام از آن سخن گفته، مصلحت مرسله یا آزاد از قیود شرعی است (همان، ۱۰۵). سپس نقل قولی از امام می‌آورد: «تعبیر به آنکه اینجانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیار است به کلی برخلاف گفته‌های اینجانب است»^۱. به نظر می‌رسد حجاریان به‌درستی تصریح می‌کند که پس از انقلاب اسلامی، دستگاه فقهی ما با سیاست (و دولت) گره خورده و ناگزیر شده از فقه‌العباده و فقه‌المعامله به‌سوی فقهی حرکت کند که بتواند مبنای تأسیس حقوق عمومی قرار بگیرد و برای طی این مسیر باید وزن عنصر مصلحت را بالاتر برد (همان، ۱۰۷). گرچه به زعم نگارنده سطور، تفسیر او از این طرح جدید، نادرست است.

تفسیر مشابه دیگر از جانب رسول نمازی مطرح شده است. او نخست ادعای مشهور کارل اشمیت را مبنی بر ریشه‌یابی مفاهیم اندیشه سیاسی مدرن در اندیشه کلاسیک مذهبی طرح و با رد آن یک ادعای میانی را مطرح می‌کند. مفاهیم اندیشه سیاسی مدرن گرچه مفاهیمی سکولار و کاملاً گسسته از مذهب هستند؛ ولی یک گفتمان با رنگ و لعاب مذهب در شکل‌گیری آنها مؤثر بوده است. سپس ادعا می‌کند اگر مسیحیت در شکل‌گیری اندیشه سیاسی مدرن مؤثر بوده است، همین مسئله را می‌توان در سایر ادیان نیز یافت و سپس می‌کوشد اندیشه سیاسی آیت‌الله خمینی را به‌عنوان یک اندیشه انتقالی برای گذار به دولت مدرن تبیین نماید (Namazi: 2019).

مطابق ادعای نمازی اندیشه سیاسی امام خمینی یک گسست بنیادین نسبت به فقه سیاسی کلاسیک شیعه محسوب می‌شود. در ادعای او یک مسئله محوری وجود دارد: صعوبت ارجاع مفاهیم اندیشه سیاسی امام خمینی به مفاهیم کلاسیک فقه سیاسی.^۲ پس اندیشه سیاسی امام خمینی را باید یک گسست کامل از فقه شیعه و یک نظریه میانی برای گذار به دولت سکولار دانست. مفهوم محوری مدعای او، «اتلاق» ولایت‌فقیه یا ولایت «مطلقه» فقیه است. نمازی با طرح ادواری در اندیشه امام خمینی، مدعی می‌شود شکل‌گیری دوران متأخر اندیشه او به دلیل عدم کفایت قوانین فقهی برای مواجهه با پیچیدگی‌های زندگی جدید است. دوره متأخر به‌طور خاص با مسئله قانون کار و پرسش‌های ابوالقاسم سرحدی‌زاده پیش می‌آید. به تعبیر نمازی سرحدی‌زاده از دینی بودن سیاست‌های سوسیالیستی پرسش می‌کند و در تحلیل پاسخ به این پرسش می‌گوید: «براین اساس دولت می‌تواند بر خلاف قواعد فقهی عمل نماید (Ibid)». از نظر نمازی، نامه امام در پاسخ به اظهارات امام‌جمعه تهران صریح‌ترین موضع‌گیری پیرامون این گردش نظری بوده است؛ مطابق دریافت نمازی، تقدم دولت نسبت به تمام احکام شریعت، مستلزم عدم تقید دولت به احکام شریعت است. او بر مبنای این ادعا که حکومت فقها مطلق است، نتیجه می‌گیرد مقصود از اتلاق، آن است که چنین حکومتی مقید به احکام شریعت نیست (Ibid). او در ادامه به یک تضاد در اندیشه امام قائل می‌شود: در دوران متقدم، از مطلق بودن احکام اسلام سخن می‌گوید درحالی‌که در دوران جدید از قدرت مطلق حاکم فقیه سخن می‌گوید. سپس به توازی این دریافت به‌زعم خویش جدید از دولت با اندیشه سیاسی جدید اشاره می‌کند و نقطه مواجهه را مطلق‌گرایی می‌داند. از نظر او، دولت مطلقه نقطه انتقال از دولت کلاسیک به دولت مدرن سکولار بوده است. سپس برای بیان مشابهت می‌گوید یکی از دلایل پیدایش دولت‌های مطلقه

۱. احتمالاً به عمد قید در چهارچوب احکام فرعیه اسلام را نقل نمی‌کند.

۲. مطابق ادعای نمازی برخی دیگر، حلقه مفقوده تبیین اندیشه سیاسی امام خمینی را در اندیشه فلسفی-عرفانی ایشان جست‌اند (Namazi: 2019)؛ ولی امام به صراحت با تفکیک میان ولایت تکوینی و ولایت جعلی و ظاهری، ولایت فقیه را ناظر به دومی دانسته‌اند (امام خمینی: ۱۳۷۹، ۲/۶۲۵).

کاستن از قدرت دین بوده است. نمازی در ادامه تصریح می‌کند: «دولت اسلامی برای اجرای قانون الهی ضروری است و در آموزه جدید کل نظام برعکس می‌شود و شریعت به امر ثانوی تبدیل می‌شود تا حاکمیت مطلق فقیه را ممکن سازد» (Ibid).

پس در هر دو تفسیر از نظریه ولایت فقیه و به طور خاص مفهوم حکومت مطلقه، مفهوم اطلاق، به معنای بسط ید خودکامانه و به طور خاص نامحدود بودن آن به هنجارهای شرعی تفسیر شده است. پس مطلق بودن حکومت اسلامی به معنای فراروی آن از احکام اولیه شرعی و در نتیجه گذار به نوعی سکولاریسم است. سکولاریسمی غیردموکراتیک که البته بنا بر دریافت برخی از این مفسرین، به هر شکل راه را برای گذار از مقصود اولیه، یعنی حکومت دینی می‌گشاید.^۱

۵-۳. دولت جدید و اختیارات فراشخصی: توضیح مفهوم دولت در اندیشه سیاسی جدید

در این بخش و برای توضیح مسئله و نقد دریافت فوق از منازعه مصلحت، رجوعی به سنت فلسفه سیاسی غرب و به طور خاص اندیشه سیاسی کانت، هگل و رالز خواهیم داشت و نشان خواهیم داد که مسئله مصلحت در این سنت در قالب امتناع استنتاج شئون و اختیارات دولت از ساحت حقوق خصوصی و تقدم حقوق عمومی بر حقوق خصوصی قابل صورت‌بندی است. از این‌رو مسئله در سنت غربی نه در قالب مطلق بودن حکومت و نامشروط بودن آن به هنجارها که در قالب تقدم هنجارهای حقوق عمومی بر حقوق خصوصی بیان می‌شود. رجوع به این سنت اندیشه از آن روست که نشان دهم بر خلاف تفاسیر مورد نقد این نوشتار، در سنت اندیشه غربی نیز تنها شکل بیان مسئله، تفسیر حکومت مطلقه به حکومت نامقید نیست. علاوه بر این هنجارهای مورد نزاع مانند تضمین حقوق مالکیت، کاهش نابرابری و تحقق عدالت اجتماعی که منجر به این تقدم می‌شود، نیز هنجارهایی ذاتاً سکولار نیست.

کانت در بخش نخست رساله متافیزیک اخلاق، ذیل آموزه حق از تقسیم حق به دو ساحت حق خصوصی و عمومی سخن می‌گوید. نکته قابل‌تأمل در استدلال کانت آن است که حق عمومی را شرط تحقق و بهره‌مندی از حق خصوصی دانسته و حقوق خصوصی را در وضعیت پیشامدنی و فقدان دولت مشروط توصیف می‌کند. کانت در توضیح مطلب می‌گوید اکتساب اشیاء و مالکیت آنها در وضعیت فقدان دولت یک حق مشروط است و تنها از طریق ساحت حقوق عمومی و مرجعیت عمومی است که این حق جنبه نامشروط پیدا می‌کند. پس گرچه در فقدان دولت، انسان از حقوق بهره‌مند است، ولی این ساحت شرط تحقق نامشروط این حقوق است (Kant: 2017, 6: 313-4). این دریافت کانت از نسبت میان حقوق خصوصی و عمومی در تبیین او از دولت به‌عنوان مالک اعلائی زمین به چشم می‌خورد. کانت دولت را مالک اعلائی زمین توصیف می‌کند و در توضیح این وصف برای دولت می‌گوید مقصود آن نیست که دولت را مالک به معنای متعارف کلمه بدانیم. بلکه این مالکیت اعلا تنها ایده اتحادی مدنی است که در خدمت تعیین مالکیت خصوصی مطابق با ایده تقسیم است و نه ایده انباشت. از این‌رو دولت خود نمی‌تواند مالک خصوصی زمین باشد (Ibid, 6: 323-4). کانت برای تفکیک میان حقوق برآمده از رفتارهای یکسویه فردی، حقوق برآمده از تعاملات دوسویه در ساحت حق خصوصی و ساحت حق عمومی، از سه اصطلاح متفاوت استفاده می‌کند. کانت اکتساب زمین بلاصاحب را با اصطلاح انتخاب یک‌جانبه^۲، قرارداد میان دو شخص را با اصطلاح انتخاب دوجانبه^۳ و امر ناظر به اراده همگانی را با اصطلاح انتخاب

۱. داریوش آشوری نیز دریافتی مشابه این دو مطرح کرده و می‌گوید: «[امام] خمینی، در همان سال‌های اول حکومتش به شکاف‌گذرناپذیر میان دولت اتویایی اسلامی مبتنی بر قوانین الهی و واقعیت‌های اداره یک دستگاه مدرن حکومتی آگاه شد. و بنابراین، اصلی را برای حل مشکلات صورت‌بندی کرد. این اصل به عنوان والاترین اصلی حکمرانی، حفظ "حکومت اسلامی" را به عنوان ضرورت مطلق مقدم بر اجرای قوانین شریعت محسوب می‌کند. اولویت مطلق در قدرت ماندن، صراحتاً این مرجعیت را به حکومت می‌دهد هر زمان که برای آن هدف لازم باشد حتی دستورات اولیه دین را نادیده بگیرد یا تعلیق نماید» (Ashouri, 2011) به دلیل مشابهت این دیدگاه با دو تفسیر مذکور در متن، از ذکر تفصیلی آن صرف نظر شد. مرحوم فیرچی نیز هر چند در طرحی متفاوت، در پاره‌ای مفروضات با دیدگاه‌های فوق شباهت دارد. ایشان نیز مسئله تقدم مصلحت عمومی بر مصلحت فردی را در قالب تقدم دولت اقتدارگرا بر حقوق فردی صورت‌بندی می‌کند. این مسئله به طور خاص ذیل بحث از «حکومت و مالکیت» به چشم می‌خورد. او ابتدا مسئله را در قالب دو نوع الگوی حکومت بیان می‌کند: الگوی نسبتاً دموکراتیک و نسبتاً اقتدارگرا (فیرچی: ۱۳۹۳، ۲۲۸). این دو تصور از حکومت، ضمن شباهت‌های ناگزیر، تفاوت‌هایی در نظام اقتصاد و حقوق مالکیت دارند. یکی بر مبنای اقتصاد مالکیت خصوصی و اقتصاد بازار استوار است و دیگری با تکیه بر اصالت دولت، مالکیت و بازار را تابعی از اراده و رسالت دولت می‌داند (همان، ۲۲۸).

2. Unilateral

3. Bilateral

همه‌جانبه^۱ توصیف می‌کند و در تعبیری قابل تأمل می‌گوید اکتساب شرایط حقوق عمومی از طریق اراده همگانی، اکتسابی است که هیچ اکتساب دیگری بر آن تقدم ندارد (Ibid, 6:259). از این رو در اندیشه کانت و مطابق فهم او از ماهیت حقوق خصوصی، حقوق فردی مانند حقوق مالکیت و سایر حقوق ناشی از قراردادها، مؤخر بر دولت و ساحت حق عمومی است.^۲

هگل نیز دریافته مشابه از دولت دارد. او در کتاب عناصر فلسفه حق، دولت را امری مقدم بر ساحت جامعه مدنی، یعنی ساحت تبادلات اقتصادی دوسویه، می‌داند. دلیل این تقدم را باید در دوگانه حق انتزاعی مالکیت و رفاه نزد هگل جستجو کرد. از نظر هگل، همواره میان حق انتزاعی مالکیت و رفاه، یا به تعبیر دیگر، میان بازار آزاد و رفاه همگان، تضاد وجود دارد که می‌تواند منجر به فقر و شکاف طبقاتی در جامعه شود. از این رو دولت را برای غلبه بر این مشکل مطرح می‌کند. پس در وضعیت جامعه مدنی و بدون طرح دولت، حقوق مالکیت در جریان است، ولی همین نظام مالکیت خصوصی و بازار آزاد، مطابق تحلیل هگل، به وضعیت فقر شدید منجر می‌شود. از این رو میان رفاه همگانی و تضمین صوری حقوق مالکیت، تضاد پدید می‌آید. به تعبیر هگل «اما حق که واقعاً در جزئیات حاضر است، نه تنها بدین معناست که امور تصادفی در تعارض با اهداف باید رفع شود و نه تنها بدین معناست که امنیت پایدار اشخاص و مالکیت باید تأمین شود، بلکه نیز بدین معناست که حیات و رفاه افراد هم باید تأمین شود» (Hegel, 1991: 230).

دوگانه ارجاع یا عدم ارجاع حاکمیت سیاسی به روابط بیناشخصی در دریافت جان رالز از ماهیت حاکمیت سیاسی و نقدهای نوزیک به آن صراحت بیشتری پیدا می‌کند. رالز از ابتدا ساختار بنیادین (نهادی اساسی سیاسی - اقتصادی) را به عنوان موضوع عدالت انتخاب می‌کند؛ بنابراین حاکمیت و نهادهای بالادستی مقدم بر تعاملات دوسویه فردی، قواعدی وضع می‌شود و این قواعد بالادستی کنش‌های فردی را محدود می‌نماید؛ از این رو اصول عدالت اساساً ناظر به نهادها بوده و مستقیماً بر افعال فردی اعمال نمی‌شوند؛ ساختار بنیادین، یک چهارچوب پس‌زمینه‌ای است که در آن فعالیت‌های انجمن‌ها و افراد واقع می‌شوند. به عبارت دیگر اصول عدالت بر پس‌زمینه‌ای اعمال می‌شوند که در دل آن، تعامل افراد شکل می‌گیرد و این اصول، حاکم بر تعاملات فردی در جامعه هستند. از این رو بیان اینکه موضوع عدالت، ساختار بنیادین است بدین معناست که اصول عدالت برای طراحی و تنظیم نهادها باید مقدم بر اصول حاکم بر رفتار افراد تعیین شوند. پس اصول عدالت مستقیماً بر افراد اعمال نمی‌شوند و در عین حال انتخاب این اصول با طرح صریح مفهومی به نام حاکمیت و نهادهای آن، مقدم بر هر گونه اصول ناظر به افراد صورت می‌گیرد. بر اساس این دریافت، مالکیت و حقوق ناظر به آن به امری پس‌انهادی تبدیل می‌شود و حقوق مالکیت فردی، قیودی حاکم بر قواعد حاکمیتی و رفتارهای نهادها نیست. یعنی نظام اقتصادی و به دنبال آن، قواعد مالیاتی و نیز مالکیت ابزار تولید از طریق نهادهای اصلی مشخص و مناسبات اقتصادی افراد و حقوق آنها محدود به این قواعد بالادستی می‌شود (Rawls, 1999: 6-10). در مقابل نوزیک می‌کوشد از دل مناسبات وضعیت طبیعی (وضعیت پیش از تشکیل دولت) تبیینی مشروع از تکوین دولت ارائه نماید (Nozick, 1974: 6-9). نوزیک تبیین خود را بر حق طبیعی تسلط بر نفس^۳ مبتنی می‌سازد. بر اساس این حق، شخص بر بدن خود و کار خود و محصولات کار خود مالکیت دارد. از نظر نوزیک، تسلط بر نفس حقی طبیعی است که مشروعیت سایر امور باید در نسبت با آن تبیین شود.^۴ حاصل این تبیین آن است که در وضعیت طبیعی، بنگاهی انحصاری شکل می‌گیرد که برای حفظ امنیت اعضای جامعه دست به فروش خدمات حفاظتی می‌زند. نوزیک این بنگاه انحصاری را دولت کمینه می‌نامد (Ibid: 26-27). سپس در ابتدای بخش دوم کتابش، اصول عدالت مورد نظر خویش را بیان می‌کند. نوزیک عدالت مورد نظر خود را نظریه استحقاقی عدالت^۵ می‌نامد؛ مطابق این دریافت از عدالت، توزیع عادلانه، توزیع مبتنی بر اکتساب اولیه عادلانه و انتقال مبتنی بر تراضی طرفینی است (Ibid: 151-3)؛ پس عدالت حاصل عدالت توزیع‌های پیشین و عادلانه بودن گام‌های رسیدن به توزیع جدید از توزیع پیشین است و خارج از روابط میان افراد، دولت حق مداخله دیگری ندارد. رالز

1. Omnilateral

۲. برای توضیح بیشتر پیرامون اینکه چرا مرجعیت سیاسی در قالب حقوق خصوصی قابل توجیه نیست ر.ک. Ripstein: 2009, 184-190.

3. Self-ownership

۴. طرح تسلط بر نفس به عنوان حقی طبیعی و یکی از مبانی اندیشه لیبرترین، به جان لاک بازمی‌گردد (Locke, 2003: 111).

5. Entitlement theory of justice

در پاسخ گذرای خویش به نوزیک توضیح می‌دهد که دولت نوزیک شبکه‌ای از روابط شخصی بوده و اساساً دولت عمومی محسوب نمی‌شود (Rawls: 2005, 264).^۱ با نظر به ابعاد این منازعه، روشن می‌شود که از نظر نوزیک، نوع رابطه مردم و حکومت چیزی متفاوت از سنخ رابطه مردم با یکدیگر نیست؛ در رابطه مردم با یکدیگر حقوقی به‌عنوان حقوق افراد به رسمیت شناخته می‌شود و حدود رابطه مردم و حکومت، باید از دل همین حقوق فردی استنتاج شود؛ بنابراین ماهیت حقوقی حکومت چیزی متفاوت از ماهیت حقوقی افراد نبوده و یکی از مهم‌ترین حقوق فردی انسان، یعنی حق مالکیت، یک امر پیشااجتماعی است.^۲ اما از نظر رالز، سنخ رابطه مردم و حکومت متفاوت از سنخ رابطه مردم با یکدیگر است و حقوق فردی انسان‌ها نیز در دل قواعد حاکم بر ساختار بنیادین جامعه تعین پیدا می‌کند.^۳

با نظر به توضیحات فوق، اگر دولت بخواهد پاره‌ای ارزش‌ها چون کاهش نابرابری را محقق کند، نمی‌تواند از عقود بیناشخصی استنتاج شود. یعنی آنچه هنجارهای حاکم بر روابط میان افراد را می‌سازد، برای استنتاج حقوق دولت و مناسبات میان دولت و مردم از کفایت لازم برخوردار نیست. مسئله را می‌توان در یک چهارچوب مفهومی این‌گونه بیان کرد: هنجارهای حاکم بر رابطه دولت و شهروندان را نمی‌توان همان هنجارهای حاکم بر رابطه میان مردم با هم دانست. هنجارهای حاکمیتی متفاوت از هنجارهای بینافردی است و نمی‌توان حکومت را امری از سنخ اشخاص و در نتیجه ذیل هنجارهای ناظر به روابط میان اشخاص دانست. می‌توان استدلال این‌گونه تقریر کرد: دولت دارای اختیارات خاصی است (انتظار می‌رود دولت در عرصه زندگی اجتماعی وظایفی را برعهده بگیرد و متناسب با آن اختیاراتی داشته باشد)؛ اگر دولت دارای این‌گونه اختیارات باشد، هنجارهای حاکم بر دولت از سنخ هنجارهای حاکم بر روابط میان فردی نخواهد بود و نمی‌توان اختیارات و وظایف دولت را بر مبنای حقوق خصوصی تبیین نمود. اختیاراتی که نه تنها نمی‌توان آن را در بنیاد خود سکولار تلقی کرد، بلکه در بسیاری موارد ناظر به ارزش‌های مصرّح شرعی چون اقامه قسط و کاهش نابرابری است.

در این بخش با صورت‌بندی منازعه مصلحت ذیل این مسئله نشان داده شد مطلق بودن به معنای نامقید بودن به هنجارها نیست؛ در بخش بعدی استدلال می‌شود این منازعه ذیل مسئله شناخته‌شده تزامم احکام شرعی قرار می‌گیرد و بنابراین در یک چهارچوب شرعی قابل تفسیر است.

۴-۵. مصلحت به مثابه امری فقهی

مسئله مشخص در این منازعه آن است که اختیارات رایج دولت برای حفظ نظم اجتماعی همچون حفظ محیط‌زیست و جلوگیری از تخریب جنگل‌ها، وضع قوانین ضد انحصار برای حفظ کارایی بازار آزاد و در نهایت وضع مناسبات عادلانه در تنظیم روابط کارگر و کارفرما و احتمالاً کاهش نابرابری از طریق جلوگیری از انحصار در تملک اراضی و سایر ابزارهای تولید ثروت، از دل هنجارهای فقهی متعارف قابل استنتاج نیست. مطابق مدعای بخش قبل، تنها شکل صورت‌بندی این مسئله ارجاع آن به حکومت مطلقه نامقید به هنجارها نیست، بلکه پاسخ دیگری به آن نیز در قالب تقدم حقوق عمومی بر خصوصی و عدم امکان استنتاج هنجارهای حاکم بر رفتار دولت از هنجارهای حاکم بر روابط میان مردم قابل طرح است. البته ممکن است این پرسش پیش آید که پذیرش مفهوم حکومت در معنای موردنظر این نوشتار و در نتیجه تفکیک حقوق عمومی از خصوصی و استقلال این دو نسبت به یکدیگر بر ادله فقهی مبتنی نیست و پذیرش استقلال حقوق عمومی از خصوصی امری برآمده از الزامات عقل عرفی و در نتیجه فاقد مبانی محکم در ادله شرعی است.

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون این دریافت از ماهیت دولت و تفاوت آن با دریافت متعارف مدرن ر.ک. Freeman: 2001.

۲. مشابه این دریافت از ماهیت دولت و حکومت را می‌توان در کتاب حکمت و حکومت و ذیل معنای «جامعه بر اساس مالکیت شخص مشاع» مشاهده کرد. بر اسای این دریافت هر شخص بنابر قاعده الناس مسلطون علی اموالهم به خاطر اعمال حق مالکیت و مالکیت بر اموال شخص مشاع، خود به‌گزینهش یک نماینده می‌اندیشد. این نمایندگی یک قرارداد خصوصی که فرم وضعی آن وکالت است را به او اعطاء می‌کند (حائری: ۱۹۹۵، ۱۰۸-۹). در چنین تبیینی، دولت از اساس نمی‌تواند نماینده مصلحت عمومی باشد و حائری نیز به این مطلب تصریح می‌کند: «جامعه در نزد مالکیت شخص مشاع به معنای جمیع شهروندان است نه به معنای یک واحد جمعی» (همان). او در تصریح به لوازم این سخن می‌گوید: «بنابراین حکومت صرفاً یک وکالت و نمایندگی از سوی مالکان حقیقی که شهروندان اند بیش نیست» (همان، ۱۲۰).

۳. برای توضیح تفصیلی پیرامون این منازعه ر.ک. زالی، ۱۴۰۰.

نگارنده بدون آنکه در این نوشتار قصد ورودی محتوایی به منازعات فقهی و بررسی استدلال‌های مثبت این ادعا را داشته باشد، صرفاً به پاره‌ای شواهد متن‌شناختی از متون فقهی اشاره می‌کند که چنین دریافتی از دولت را بر مبنای ادله شرعی ثابت کرده‌اند. در این بخش و در تکمیل بخش قبلی نشان خواهیم داد که امام خمینی نیز مسئله مصلحت را کاملاً در چهارچوب‌های شرعی می‌داند و به‌اجمال به راه‌حل نحوه تبیین فقهی مفهوم مصلحت اشاره خواهیم کرد. امام خود در نامه‌ای خطاب به فقهای شورای نگهبان به بیان نکاتی می‌پردازد که نشان می‌دهد ایشان توجه به مصلحت را به‌عنوان وظیفه فقها مدنظر دارد: «تذکری پدرا نه به اعضای شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است» (امام خمینی: ۱۳۷۸، ۲۰/۲۱۷-۸)؛ بنابراین مطابق تصریح ایشان، ملاحظه مصلحت در تصویب قوانین، یک ملاحظه شرعی و با نظر به شرایط زمان و مکان است؛ ملاحظه‌ای که حتی می‌تواند از جانب فقهای شورای نگهبان نیز صورت بگیرد. اما از ملاحظات مطرح شده از سوی امام که در توضیح تاریخی نحوه شکل‌گیری منازعه مصلحت به آن اشاره شد، می‌توان نکات قابل‌توجهی را بیرون کشید که به تبیین فقهی مسئله منجر می‌شود؛ در این پاسخ‌ها به نحوی فشرده و درهم‌تنیده چند نکته مهم به چشم می‌خورد:

الف) اگر حق اولیه مالکیت انسان‌ها و نیز قوانینی چون حرمت تخریب مسجد با مصلحتی جمعی چون تعریض خیابان در تعارض قرار بگیرد، دومی بر اولی تقدم دارد.

ب) مصداق رهان و سبق و رمایه در تیر و کمان و اسب منحصر نیست و مصداق این مفاهیم تغییر کرده است.^۱

ج) حرمت تحلیل انفال بر شیعیان در گذشته با تصرف بی‌حدو حصر آنها در تعارض نبوده و امروز این تصرف بی‌حدو حصر به نابودی جنگل‌ها و محیط‌زیست و به دنبال آن به‌خطراتادن جان انسان‌ها می‌انجامد.

د) عقود شرعی رایج همچون عقد اجاره، برای تبیین رابطه کارگر و کارفرما در عصر حاضر می‌تواند به استثمار کارگر از جانب کارفرما منجر شود.

ه) حکومت اسلامی مقدم بر سایر احکام شرعی است و حکومت را نمی‌توان امری در عرض سایر احکام شرعی قرار داد؛ بنابراین حکومت همچون یک فرد از سایر افراد ذیل عقود شرعی حاکم بر روابط میان افراد قرار نمی‌گیرد.

از مجموع این اشارات می‌توان به چند نتیجه مهم دست یافت: الف) با تحول در اقتضانات زمان، مصداق پاره‌ای موضوعات فقهی تحول می‌یابد. ب) مصالح کلان زندگی اجتماعی بر مصالح خرد زندگی اجتماعی تقدم دارد و با تحول در شیوه‌های زندگی، پاره‌ای از حقوق و مصالح فردی که پیش‌تر در تعارض با این مصالح کلان نبود، می‌تواند در تراحم قرار بگیرد. ج) حکومت و شئون آن بر جمیع این احکام تقدم دارد و ذیل این احکام قرار نمی‌گیرد.^۲ پس مسئله در قالب فقهی تراحم احکام قرار می‌گیرد.^۳ تراحم فقهی در جایی است که امتثال دو حکم ممکن

۱. برای بررسی تفصیلی پیرامون مراجعه به نقش عرف در تطبیق مفاهیم عرفی بر مصداق ر.ک. علیدوست، ۱۳۸۴: ۲۵۲-۲۶۸. نکته قابل تأمل آن است که عرف در کشف شریعت، سندیت مستقل ندارد (همان: ۲۱۲)؛ در حالیکه مدافعان تفسیر سکولار از مصلحت، به این مسئله نیز توجه ندارند.

۲. امام خمینی در بیانی صریح به مسئله مصلحت اجتماعی و تفاوت آن با مصالح فردی در توضیح احکام شرعی توجه دارند. بر اساس این تبیین، برخی از احکام شرعی ناظر به مصلحت نوع بشر است و این مصلحت نوعی از طریق تحقق مصلحت کلی تحقق می‌یابد و تحقق این مصلحت کلی می‌تواند با مصلحت تک‌تک افراد در تعارض باشد. به تعبیر دیگر، حکمی می‌تواند در عین تعارض با نفع برخی اشخاص برای عموم افراد نافع باشد. مشخصاً احکام امتنانی در کلیت خویش حکم امتنانی محسوب می‌شوند و این امتنان کلی به معنای انحلال آن به امتنانی برای تمام اشخاص موضوع حکم نیست. به گونه‌ای که این احکام به حسب قانون کلی، امتنانی هستند و در آن، حال تک‌تک اشخاص ملاحظه نمی‌شود. به طور خاص احکام سیاسی در نسبت با هر کس از مصلحت نفس‌الامری برخوردار نیست (امام خمینی: ۱۳۷۹، ج ۱: ۵۲۶). امام خمینی در این تبیین خاص، از دریافت خاص خود از حقیقت حکم شرعی، یعنی مفهوم خطاب قانونی استفاده کرده‌اند که تفصیل آن در این مجال نمی‌گنجد.

۳. تنافی در ساحت احکام شرعی، در سه ساحت جعل حکم (تشریح حکم)، مجعول حکم (تحقق موضوع حکم) و امتثال حکم قابل تصور است. البته تنافی در حالت اول و دوم، به رغم تصور، با فرض حکمت شارع رخ نمی‌دهد. تنافی در امتثال، تراحم نامیده می‌شود (صدر، ۱۳۴۴: ۴۴۲-۴۴۵). در رفع تراحم، یکی از ملاکات در ترجیح دو واجب مزاحم، اولویت یکی نزد شارع است. به رغم فقدان ضابط عالی برای تشخیص اولویت، برخی از ضوابط تشخیص اولویت عبارتند از: الف) حفاظت از بیضه اسلام بر هر چیزی تقدم دارد؛ ب) حق مردم بر حقوق شرعی تقدم دارد (مظفر، ۱۴۲۸: ۲۱۹).

نباشد. در این مواضع احکام اولیه مشهور و مسلم وجود دارد؛ اما حکم دوم چیست که در تراحم با حکم اول قرار می‌گیرد و چگونه می‌توان آن را حکمی شرعی تلقی کرد؟ پاسخ به این مسئله را می‌توان در دو قالب متفاوت بیان کرد:

حکومت مقدمه اجرای بسیاری از احکام اسلامی و شرط تحقق آن است و از این رو اقامه حکومت، به‌عنوان مقدمه واجب، تبدیل به امر واجب می‌شود؛ پس حکومت و لوازم آن به واجبات شرعی تبدیل می‌شود (امام خمینی: ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۲۰). حال میان اقتضانات حکمرانی و یکی از احکام شرعی تراحم به وجود می‌آید. در این وضعیت تقدم با امر حکومتی است. اقامه حکومت مقدمه برقراری احکام شریعت است و از این رو تحقق حکومت با لوازم متعارف آن، به‌عنوان مقدمه اقامه احکام شرعی واجب خواهد بود.^۱ پس مسئله فراروی از شریعت به عقل سکولار و مناسبات حکمرانی سکولار نیست.

روش دیگر پاسخ به مسئله نظر به مسئله مقاصد شریعت است. امام خمینی احکام را مطلوبات بالعرض و اموری آلی برای اجرا و بسط عدالت می‌داند (امام خمینی: ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۳۳). یعنی ایشان احکام دین را مقدمه‌ای برای تحقق عدالت می‌داند؛ بنابراین تحقق عدالت اجتماعی و حفظ نظام زندگی اجتماعی از مقاصد مهم شریعت است. حال در اینجا میان دو حکم تعارض برقرار می‌شود؛ از یک سو اقتضانات حکمرانی مستلزم آن است که دولت بر روابط میان کارگر و کارفرما نظارت کند و از سوی دیگر، شرط صحت عقد اجاره، تراضی طرفینی است و وضع شرط اضافه بر مبنای خود عقد اجاره، مبنای شرعی ندارد. برای رفع این تعارض می‌توان به عدالت اجتماعی به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت توجه کرد، بدون آنکه عدالت اجتماعی، خود مستقلاً دلیلی برای استنباط حکم شرعی باشد. مبنای رفع تراحم، تقدم اهم بر مهم است. یکی از روش‌های تشخیص امر اهم توجه به مقاصد شریعت است (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۲۴: ۲۴۵).^۲ بنابراین، در مسئله رابطه کارگر و کارفرما، پذیرش مداخله حکومتی به جای قاعده فقهی اجاره، به مقصد شریعت یعنی عدالت نزدیک‌تر است و با نظر به اینکه هر دو از احکام اولیه شرعی محسوب می‌شوند، تقدم با اولی است.

حاصل سخن آنکه حکومت ماهیتی متفاوت از فرد دارد، همان‌طور که مصلحت عمومی متفاوت از مصلحت شخصی است. قواعد حاکم بر رابطه مردم و حکومت متفاوت از قواعد حاکم بر رابطه مردم با یکدیگر است؛^۳ با تقدم قواعد دسته اول بر قواعد دسته دوم و عدم تفسیر مطلق از قواعد دسته دوم، مقاصد اصلی شریعت و در اصل آنها، عدالت اجتماعی تحقق می‌یابد. پس بنیان‌گذار جمهوری اسلامی که خود این راه‌حل را مطرح کرده، خود آگاهانه آن را ذیل مسئله درون‌فقهی تراحم، صورت‌بندی کرده است؛ گرچه دولت و توابع آن، به نحو ضمنی در متون فقهی به چشم می‌خورد و شئون ناظر به آن صورت‌بندی صریحی ندارد.^۴ بنابراین به نظر می‌رسد که ایشان در صورت‌بندی اجمالی مسئله، هم‌زمان به چند نکته توجه داشته است: الف) تفکیک میان مصالح اجتماعی از مصالح فردی، ب) تقدم مصلحت اجتماعی بر مصلحت فردی، ج) پذیرش عدالت به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت، د) تفکیک میان شأن حکومت و شأن فرد، ه) تقدم حکومت و عدالت بر قواعد فرعی فقهی و و) به‌رسمیت شناختن دو حکم در مقام حکم شرعی و بردن تنافی میان آن دو ذیل مسئله تراحم.^۵

۱. آیت‌الله مؤمن تراحم میان اقدامات حکومت و حقوق شخصی افراد را مسئله‌ای مستحدث می‌داند، چرا که گذشتگان مبتلای اقامه دولت نبوده‌اند؛ در عین حال، در تفسیر کلام امام خمینی تأکید می‌کند اختیارات حکومت را نمی‌توان ذیل عنوان اضطرار (امری که تکلیف اولیه شرعی بدان تعلق نمی‌گیرد) و حکم ثانوی قرار داد (مؤمن، ۱۴۱۵: ۱۱-۱۹).

۲. مولف کتاب فقه و مصلحت نیز به این تفکیک و ترجیح توجه داشته و در توضیح آن می‌گوید: «در شریعت اسلام و متون فقهی، موارد بسیاری از این ترجیح مشاهده می‌شود، می‌توان ضمان صاحبان حِرَف نسبت به تلف یا اتلاف آنچه از اموال دیگران در اختیار دارند، تحریم احتکار، جواز قیمت‌گذاری کالای دیگران از سوی حاکم و نوع اختیارات حاکم و... را حاکی از این ترجیح دانست. عمومی بودن مصلحت از سنجه‌های تردیدناپذیر ترجیح است» (علیدوست، ۱۳۸۸: ۵۴۱).

۳. بیان دیگری از همین ادعا را می‌توان اینگونه صورت‌بندی کرد: روابط میان اشخاص که به‌عنوان معاملات خصوصی تلقی می‌شود، آنگاه که در قانون بدان پرداخته شود، از منظری عمومی لحاظ می‌شود (امینی: ۱۳۷۹).

۴. شیخ انصاری کتاب مکاسب خویش را با نقل روایتی از امام صادق آغاز می‌کند. مضمون این روایت از حیث تقسیم‌بندی معیشت بندگان قابل توجه است. مطابق این روایت، معیشت بندگان در چهار دسته قرار می‌گیرد: ولایت، تجارت، صناعات و اجارات. مسئله قابل توجه آن است که ولایت به معنای تبعیت از حاکم، امری جدای تجارت، اجاره و صنعت قلمداد می‌شود. احتمالاً توجه به لوازم این تقسیم‌بندی نیز می‌تواند مؤید نگرشی باشد که رابطه میان حکومت و مردم را سنجی جدای از رابطه دوسویه میان مردم ذیل احکام تجارت و اجاره قرار داده است (انصاری، ۱۳۸۰: ج ۱: ۶).

۵. توجه به ابعاد حکومتی فقه از زاویه نظری دیگری نیز مور توجه پژوهش‌ها بوده است (ضیائی‌فر، ۱۳۹۵؛ ابراهیمی ترکمان، ۱۳۹۵).

البته جدای از راه‌حل مورد اشاره در متن، راه‌حل‌های تکمیلی فقهی دیگری نیز چون اجتناب از مطلق تفسیرکردن عقود سنتی معامله و تجارت^۱، مشروط بودن احیای زمین موات به تجویز حکومت مشروع و مالکیت حکومت بر انفال^۲، ارجاع حوزه مسائل حکومتی به منطقه‌الفراغ^۳ و مستحدث بودن مفهوم جدید سرمایه و تحول موضوعی رابطه کارگر و کارفرما در شیوه جدید تولید^۴، قابل طرح است که باید در موضع تفصیلی دیگری به آن اشاره شود.

۶. نتیجه‌گیری

مطابق مدعای این نوشتار، دولت به‌عنوان نماینده مصلحت عمومی نمی‌تواند از عقود بیناشخصی حاصل شود و دولت را نمی‌توان یک فرد در کنار افراد دیگر محسوب کرد. اما بر مبنای خوانش سکولار از مصلحت به طور ضمنی این فرض وجود دارد که فقه اسلامی فاقد عنصری به نام دولت است و به دنبال آن طرح هرگونه ایده دولت به‌عنوان نماینده مصلحت و خیر جمعی فراروی از ساحت فقه و شریعت محسوب می‌شود. پس قائلان به این تفسیر به طور ضمنی اولاً ایده دولت را یک ایده سکولار می‌دانند و ثانیاً فقه شیعه را فاقد نظریه دولت و حتی عناصر مفهومی لازم برای یک نظریه دولت می‌دانند. دولت در معنای جدید آن - یعنی دولتی که مقاصدی چون تحقق عدالت اجتماعی، تأمین امنیت و... را دنبال می‌کند- نماینده مصلحت عمومی است که از حقوق فردی و دوسویه فراروی دارد. پس امری به نام مصلحت عمومی برای کلیت جامعه وجود دارد که حکومت اولاً وظیفه حفظ این مصلحت را دارد و ثانیاً این مصلحت از طریق قواعد اولیه فقه که ناظر به حقوق افراد است قابل تحقق نیست و ثالثاً این مصلحت کلی که حکومت عهده‌دار آن است بر حقوق فردی مقدم بوده و هرگونه بهره‌مندی از حقوق، مقید به این مصلحت اجتماعی است و رابعاً این مصلحت می‌تواند از طریق وضع هنجارها، متعین و مقید شود. رابطه میان مردم و حکومت را نمی‌توان از سنخ رابطه دوسویه میان دو فرد در جامعه دانست و قواعد حاکم بر رابطه مردم و دولت، متفاوت از قواعد حاکم بر روابط میان افراد است.

۷. منابع

- ابراهیمی ترکمان، ابوذر (۱۳۹۵). «ریشه‌یابی چالش‌های فقهی و حقوقی در تصویب قانون کار»، فصلنامه تحقیقات حقوقی، ۱۹ (۷۶): ۱۳۱-۱۵۷.
- اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۳۸۰)، وسیلة النجاة مع تعلیقات الإمام الخمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امینی، علیرضا (۱۳۷۹). «فقه و مسئله قانون»، پژوهش و حوزه، ۳: ۵۱-۵۹.
- انصاری، مرتضی (۱۳۸۰). المکاسب، إعداد لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۳). مصلحت در فقه سیاسی شیعه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱. قاعده تسلط، برآمده از امری عقلایی است. (علیدوست، ۱۳۹۵: ۵۱-۳) و دولت می‌تواند بر پایه تشخیص پاره‌ای مصالح چون حل معضل ترافیک و تسهیل عبور و مرور شهروندان، آنها را محدود کند (همان، ۸۰).

۲. آیت‌الله منتظری مشروط بودن احیای زمین به تجویز امام را به حاکمیت سیاسی تسری می‌دهد (منتظری، ۱۴۰۸: ج ۴: ۱۵۶). مؤلف کتاب زمین در فقه اسلامی نیز در تحلیل مدلول واژه امام، در روایاتی که احیای زمین را مشروط به اذن امام می‌داند، این حکم را در فقه شیعی در مقام جلوگیری از اعمال خودسرانه مسلمانان در این زمینه می‌داند؛ بنابراین مقصود از کلمه امام کسی است که عملاً رئیس قدرت اجرایی و مرکز تصمیم‌گیری مسلمانان است و کار گسیل سپاه و دستور جهاد و سایر مصالح مربوط به عملیات نظامی در دست اوست (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۱۱).

۳ مطابق دریافت شهید صدر، دخالت دولت در زندگی اقتصادی، به‌عنوان یکی از اصول اقتصاد اسلامی، به قانونگذاری در حوزه فاقد نص نیز تعمیم پیدا می‌کند (صدر، ۱۴۲۴: ۷۹۹). دلیل وجود منطقه خالی از تشریع آن است که روابط انسان با طبیعت و نحوه تسلط انسان بر آن در گذر زمان تحول پیدا می‌کند و با پیدایش شیوه‌های جدید تولید، گستره تصرف انسان‌ها در طبیعت نیز تغییر پیدا می‌کند. شهید صدر برای توضیح این ادعا، مثال احیای زمین را ذکر می‌کند؛ با توسعه و تکامل روش‌های احیای زمین، پذیرفتنی نیست که بگوییم کار، مِلَک مالکیت بر زمین است و قاعده مالکیت مبتنی بر کار با نظر به شرایط جدید، تملک زمین را به میزانی مجاز می‌شمارد که با عدالت اجتماعی، به‌عنوان هدف اقتصاد اسلامی، سازگار باشد (همان: ۸۰۳).

۴. شهید مطهری سرمایه‌داری جدید را پدیده‌ای جداگانه، مستقل و بی‌سابقه می‌داند که جداگانه و مستقل باید درباره آن اجتهاد کرد. «در سرمایه‌داری جدید بحث بر سر این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث بر سر این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود خود مطلقاً صرف نظر کند... سرمایه‌داری جدید عین استثمار کارگر است (مطهری: ۱۳۷۷، ۱۱۲-۱۱۳).

- امام خمینی (۱۳۷۸). صحیفه امام: بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- امام خمینی (۱۳۷۹). کتاب‌البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵). حکمت و حکومت، لندن: شادی.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰). از شاهد قدسی تا شاهد بازاری؛ تهران: طرح نو.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۶۶، شنبه ۱۲ دی) خطبه‌های نمازجمعه تهران، روزنامه جمهوری اسلامی.
- زالی، مصطفی (۱۴۰۰). «دست پنهان یا قرارداد اجتماعی: نوزیک، رالز و مسئله عدالت توزیعی»، شناخت، ۱۴ (۱): ۱۱۱-۱۳۰.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۴). اقتصادنا، إعداد و تحقیق لجنة التحقیق التابعه للمؤتمر العالمی للإمام الشهید الصدر، قم: مرکز أبحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۴۴). دروس فی علم الأصول (الحلقة الأولى و الثانية)، إعداد و تحقیق مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، قم: مؤسسه نابغة آل الصدر.
- ضیائی‌فر، سعید (۱۳۹۵). «رویکرد حکومتی به فقه در مکتب فقهی امام خمینی»، گفت‌وگو، ۱ (۱): ۶۷-۹۷.
- طباطبای‌حکیم، سید محسن (۱۴۰۴). مستمسک العروة الوثقی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). فقه و عرف، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸). فقه و مصلحت، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۵). فقه حقوق و قراردادها: ادله عام روایی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳). فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی، تهران: نشر نی.
- لجنة الفقه المعاصر (۱۴۴۲). الفائق فی الأصول، قم: مرکز إدارات الحوزات العلمیه.
- مدرسی طباطبائی، سید حسین (۱۳۶۱). زمین در فقه اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۸). اصول الفقه (ج ۳ و ۴)، تحقیق رحمه الله رحمتی اراکی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- مؤمن، محمد (۱۴۱۵). کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- Ashouri, D. (2011). "Creeping Secularism", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 31(1), pp. 46-52.
- Freeman, Samuel (2001). "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View", *Philosophy & Public Affairs*, 30(2): 105-51.
- Hegel, Georg Wilhelm Fredrich (1991). *Elements of the Philosophy of Right*, ed. by Allen W. Wood, trans. by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2017). *The Metaphysics of Morals*, 2nd ed. ed. Lara Denis. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John (2003). *Two Treatises of Government: and a Letter Concerning Toleration*, ed. by Ian Shapiro, New Haven and London: Yale University Press.
- Namazi, R. (2019). "Ayatollah Khomeini: From Islamic Government to Sovereign State". *Iranian Studies*, 52(1-2), 111-131.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*, Revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (2005). *Political Liberalism*, Second edition, New York: Columbia University Press.
- Ripstein, Arthur (2009). *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.