

قدرت و مصلحت

درآمدی بر فلسفه دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)

اصغر افتخاری*

چکیده: مؤلف در این مقاله ضمن طرح نسبت قدرت سیاسی با «مصلحت» به دو الگوی مهم فلسفی در حوزه فلسفه سیاسی اشاره می‌کند. الگوی اول که «مصلحت دولتی» نام دارد، بین تحصیل منافع دولتی در پوشش مصالح ملی می‌باشد، به این معنا که مصلحت ابزاری می‌شود برای رفع طلبی فرد یا گروه حاکم. الگوی دوم، «دولت مصلحتی» نام دارد که دلالت بر تأسیس دولت بر مقتضای خواست مردم و گروه‌های سیاسی موجود در جامعه دارد. با توجه به نوع رابطه موجود، مشخص می‌شود که مصلحت در الگوی اول به شکل درونی (*internal*) و در الگوی دوم به شکل بیرونی (*external*) تعریف شده و خادم یا مخدوم قدرت واقع می‌شود.

حال این سؤال اصلی مطرح می‌گردد که امام با طرح مفهوم مصلحت در حکومت اسلامی کدام یک از دو الگوی فوق را مد نظر داشته‌اند. مؤلف برای پاسخ به این سؤال ضمن تحلیل دو مفهوم قدرت و مصلحت در اندیشه سیاسی امام به این نتیجه می‌رسد که: اساساً امام - به خاطر مبانی نظری و عملی سیاست اسلامی - با مفهوم مصلحت به شکل تأسیسی آن (که دو الگوی فوق را شامل می‌شود) مخالف بوده‌اند، به عبارت دیگر غرض

اصلی امام از مصلحت در حکومت، نه ابتهای دولت بر مصلحت بلکه استفاده روش دولت از مصلحت است. خلاصه کلام آنکه مصلحت نزد امام به عنوان یک روش و نه به عنوان فلسفه تأسیس دولت مطرح بوده است.

شما آقایان که نسل جوان هستید... لازم است در تعقیب مطالب مختصری که بنده عرض می‌کنم، در طول حیات خود، در معرفی نظامات و قوانین اسلام جدیت کنید.^۱

امام خمینی (س)

مقدمه:

دولت واژه فریبنده‌ای است که شاید در گستره مباحث سیاسی کمتر بتوان معادلی برای آن یافت که از حیث اهمیت بتواند با آن برابری کند. جهت تبیین میزان اهمیت این واژه ذکر این نکته کفایت می‌کند که اندیشه‌گران سیاسی در مقام تعریف علم سیاست به دو گروه عمده تقسیم شده‌اند؛ گروهی که علم سیاست را علم قدرت می‌دانند و دسته دومی که آن را به علم دولت تعریف کرده‌اند. هم ارزی قدرت و دولت، نشان‌دهنده اهمیت و محوریت واژه دولت می‌باشد. بلونشکی (Bluntschki) در کتاب «نظریه دولت» این دیدگاه را صراحتاً آورده و «علم سیاست را به معنای درست کلمه علمی می‌داند که موضوع آن دولت است».^۲ همین دیدگاه متعاقباً مورد توجه دیگر اندیشه‌گران غربی قرار گرفته و به پیدایش مکتب «هوآداران دولت» منجر می‌شود. رافائل (Raphael) در تأسی به همین سنت به طور قطع امر سیاسی را پدیده‌ای معرفی می‌کند که به نحوی با دولت در ارتباط است^۳ و یا اینکه باری (Barry) تاریخ نظریات سیاسی را به تاریخ نظریه‌های دولت تقلیل می‌دهد.^۴ از جمله آثار مهمی که به نحوی بر اهمیت و احیاء نگرش «دولت محور» در عصر حاضر دلالت دارند می‌توان به دو کتاب «نظریه‌های دولت» تألیف اندرو وینسنت (Andrew Vincent) و «تکوین دولت مدرن» اثر جانفرانکو پوجی (Gianfranco Poggi)^۵ اشاره کرد که در مجموع از اولویت موضوع «دولت» بر مقوله «قدرت» در سیاست، حکایت دارند.^۶

با عنایت به مدعای فوق، تحلیل‌گران سیاسی جامعه ما نیز بالاجبار باید پدیده «دولت» را با

دقت و تأمل بیشتری مورد بررسی قرار دهند. پردازش و طرح الگوی اسلامی از سیاست در عصر حاضر بدون ارائه تئوری‌ای مستقل و منسجم از دولت میسر نیست و به همین خاطر در نوشتار حاضر به کنکاش در این مفهوم مطابق اندیشه سیاسی حضرت امام پرداخته‌ایم.

بدیهی است که طرح و پردازش یک تئوری اسلامی از دولت، کار ساده‌ای نیست و محتاج تلاش گسترده تمامی اندیشه‌گران سیاسی - اعم از متخصصان حوزه فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی، تاریخ، جامعه‌شناسی و روانشناسی - می‌باشد. بنابراین در نوشتار حاضر به خاطر محدودیتهای موجود، صرفاً به بعدی از ابعاد فلسفه سیاسی دولت پرداخته‌ایم که به نظر می‌رسد، از اهمیت و حساسیت بیشتری برخوردار است. در ارتباط با موضوع حاضر ذکر نکات زیر از باب مقدمه ضروری می‌نماید:

اولاً - حوزه مطالعاتی خود را اندیشه سیاسی حضرت امام برگزیده‌ام که به نظر می‌رسد بهترین و معتبرترین منبع تحلیلی برای عصر حاضر است. این واقعیت که حضرت امام توانستند مبانی حکومتی اسلام را در چهارچوب مقتضیات زمانی و مکانی قرن بیستم احیا و سپس یک حکومت دینی موفق را بنیان نهند، ما را در این گزینش تأیید می‌کند. بدیهی است که سیره عملی و نظری امام از آنجا که مبنی بر اصول تفکر سیاسی شیعه است، در صورت تحلیل صحیح و سالم می‌تواند چهارچوب کلی تئوری دولت اسلامی را به ما بشناساند.^۷

ثانیاً - به خاطر گستردگی حوزه بحث، در این نوشتار صرفاً به بررسی دو مقوله «قدرت سیاسی» و «اصل مصلحت» پرداخته‌ایم. لازم به ذکر است که نوع رابطه‌ای که ما بین این دو مفهوم برقرار می‌کنیم. در شکل دهی به فلسفه دولت اسلامی کاملاً تأثیرگذار است. قبول «مصلحت» به عنوان معیار «حق اعمال قدرت» به تولید تئوری «دولت مصلحتی» و نفی این رابطه به تئوری «دولت ایدئولوژیک» می‌انجامد. از ترکیب دو عنصر فوق می‌توان به تئوری «مصلحت نظام» دست یافت که با مبانی فکری اندیشه سیاسی حضرت امام سازگارتر است. خلاصه آنکه، دو مقوله فوق نقطه آغازین بحث از فلسفه دولت را به ما نشان می‌دهند و از این حیث در گام نخست از طراحی تئوری دولت در اندیشه امام آن دو را برگزیده و به بحث گذارده‌ایم.^۸

ثالثاً - برای درک کلیت تئوری دولت از دیدگاه امام لازم است تا مباحث مهم دیگری از قبیل مشروعیت و مقبولیت، کارآمدی و کارکرد دولت، جایگاه ولی فقیه، حقوق شهروندان و... نیز مورد بررسی قرار گیرند و از ترکیب نهایی آنها به نتیجه مورد نظر دست یافت. بنابراین آنچه در

این نوشتار می‌آید صرفاً «درآمدی بر تئوری دولت امام» است که پیش بینی می‌شود به نقد ناقدان ناصح و جهد عالمان علاقه‌مند به مبانی سیاسی اندیشه امام تکمیل و ثمر بخشد.

الف) قدرت و مصلحت: گونه‌شناسی انواع دولتها

مسئله تاریخ بسیار پیچیده‌تر و درهم ریخته‌تر از تصویری است که اندیشه‌ها و نظریات فلسفی از آن به دست می‌دهند، تئوریهای دولت نیز خصیلتی [گزینشی] گسیخته دارند و غبنای واقعیت تاریخی را منعکس نمی‌کنند.^۹

شاید مهمترین علت برای وجود نگرشهای مختلف و متعدد در باب طبقه‌بندی گونه‌های دولت، همان باشد که «اندرو وینست» در عبارت فوق به آن اشاره نموده است. با این حال باید پذیرفت که این گسیختگی و پراکندگی تاریخی به هیچ وجه مانع از تقسیم‌بندی دولتها و تلاش برای تفکیک آنها از یکدیگر نمی‌شود. بالعکس، می‌توان چنین ادعا کرد که خصیلت فوق می‌طلبد تا در راه فهم دولت، تلاشی مضاعف به عمل آورده به پژوهشهای خود عمق و گسترش بیشتری بدهیم.

۱- الگوهای «دولت - مصلحت»

«دانکن» (G. Duncan) در تئوری سیاسی و طبیعت بشر روش کشف ارتباط بین متغیرهای مختلف را برای درک ماهیت پدیده‌های اجتماعی پیشنهاد می‌کند. به زعم «دانکن» فهم هرچه بهتر دولت در گرو فهم رابطه آن با «طبیعت انسان» است. بنابراین مشاهده می‌شود که با کوشش در ابعاد وجودی انسان سعی می‌کند، ماهیت دولت را دریابد.^{۱۰} این روش امروز نیز می‌تواند مفید باشد و بر همین اساس به شناسایی انواع دولتها با عنایت به عامل مهم «مصلحت» می‌پردازیم. از این منظر سه گونه مهم دولت را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد که هر الگو بر رابطه‌ای خاص بین «قدرت سیاسی و مصلحت» استوار است. این الگوها عبارتند از:

اول - مصلحت دولتی

در این الگو «قدرت» شارح و مفسر مصلحت و مجری تحقق آن قلمداد می‌شود. این معنا برای اولین بار توسط نظریه پردازانی که قائل به ارجحیت و جایگاه رفیع دولت به شکل مطلق در

— افرادی از قبیل گیساردینی (Gaicciardini)، دلا کاسا (Della Cassa) و مهتر از همه ماکیاولی — اظهار شد. بر این اساس دولت دارای یک ماهیت و وجود مستقل از جامعه می باشد که مصالح ویژه ای هم دارد، بنابراین قدرت سیاسی باید به سان ابزاری کارآمد در راستای تحقق آن مصالح به کار آید. به گفته «گیلبرت رابل» مصلحت دولتی مبتنی بر یک تلقی گمراه کننده از دولت است و آن هم اینکه: ما از دولت به گونه ای سخن می گوئیم که گویی واقعاً مستقل از ما عمل می کند و چونان شخصی تلقی می شود که حرف می زند، می جنگد و می کشد.^{۱۱} این نوع از مصلحت دارای پیشینه ای طولانی در تاریخ سیاسی بشر می باشد و در قالب نظریات مختلف دولت، آمده است. از جمله این تئوریا می توان به موارد زیر اشاره کرد.

یک) تئوری دولت فارغ از اخلاق

در این تلقی از دولت، اخلاق و ارزشهای معنوی به کلی مردود شمرده شده و صرفاً «قدرت» مد نظر است. چنان که ماتیکه (Meinecke) نیز اظهار داشته، مصالح در این مقام عبارتند از «منافع مادی» بنابراین، دولت هر کاری را که از نظر مادی منفعت داشته باشد، می تواند در ذیل عنوان مصلحت به انجام رساند.^{۱۲} دولتهای استبدادی و تمامیت خواه مصداق بارز این تئوری هستند که در آنها شخص یا گروه و حزب حاکم، با تعریف کردن منافع شخصی / گروهی خود به مثابه مصالح ملی، سعی در تحصیل آنها و بهبود وضعیتشان دارند.^{۱۳}

دو) تئوری دولت خدمتگزار غیر مسئول

در این تئوری از عنصر بدبینی مطابق آنچه که در تئوری نخست آمد، خبری نیست و به جای آن یک نگرش واقع بینانه حاکم می شود. داشتن اصل «خدمتگزاری» باعث می شود تا حاکمان «اعمال خویش» را با انگیزه خدمت به مردم انجام دهند و به مثابه «مصالح عمومی» تلقی و دنبال کنند. نمونه بارز این نگرش را می توان در زمان حکومت «ریشلیو» در فرانسه، مشاهده کرد. با توجه به اصول نظری و مطالب مندرج در وصیتنامه ریشلیو (Richelieu) مشخص می شود که وی فردی علاقه مند به مردم و خواهان خدمت به ایشان بوده و به همین خاطر سیاستهای خود را عین مصلحت عمومی تلقی می کرده و با جدیت در پی اعمالشان بوده است. در نتیجه، استبداد و سخت گیری او را صرفاً با نفع طلبی شخصی — که در تئوری نخست آمد — نمی توان فهمید و تفسیر کرد.^{۱۴}

سه) تئوری دولت اخلاقی

تصویر شهریار به مثابه خدای روی زمین، خود به خود نوعی از دولت را به وجود آورد که در آن خواست حاکم عین مصلحت مردم تفسیر می‌شد. مسیحیت در قرون وسطی از این تئوری بهره زیادی برد و با افزودن عنصر دینی به تئوری حکومت‌های استبدادی و تمامیت‌خواه، شکل تازه‌ای از «مصلحت دولتی» را به نمایش گذاشت.^{۱۵} دو بوا (Du boys) و دوشن (Duchesne) از جمله کسانی بودند که در فرانسه قرن ۱۷ شهریار را به عنوان «خدای روی زمین» یاد می‌کردند، خدایی میرا که بر مصالح عموم آگاهی داشت و در نتیجه سیاست‌های متخذه‌اش، برآورنده نیاز مردم تلقی می‌شد.^{۱۶}

اگر چه «مصلحت دولتی» و گونه‌های مختلف دولت پدید آمده در ذیل آن - یعنی دولت‌های استبدادی، تمامیت‌خواه و جبارانه - شدیداً مورد نقد واقع شده‌اند، با این همه باید پذیرفت که اندیشه مصلحت دولتی همچنان در سیاست جهان مطرح بوده و به گفته «اندرو وینست» به نظر هم نمی‌رسد که در شرف زوال باشد.^{۱۷} طرح اندیشه عینیت دولت - در قالب مفاهیمی چون دولت بیرونی (External State)، دولت سیاسی، و دولت کامل (State preper) از سوی متفکر بزرگی همچون هگل و یا اندیشه «استبداد روشنفکرانه» (Enlightened despotism) از فلاسفه و فیزیوکرات‌های قرن هجدهمی، تماماً دلالت بر این مهم دارند که جریان تفکر مبتنی بر «مصلحت دولتی» با همه ایراداتش همچنان ادامه خواهد داشت.

دوم - دولت مصلحتی

این الگو محصول نقد الگوی «مصلحت دولتی» است که در آن «مصلحت در درون دولت» تعریف و تحدید می‌شد. به واسطه آثار منفی الگوی نخست، شارحان و نظریه پردازان «دولت مصلحتی»، انحصار دولت در تعیین مصلحت را نفی کرده، آن را «امری همگانی» قلمداد کردند. نتیجه آنکه اصول مهمی همچون ضرورت تحدید قدرت سیاسی (از جهت حقوقی، نهادی، اخلاقی و فلسفی)، حاکمیت مردمی و التزام به دموکراسی مطرح می‌گردند.^{۱۸} از این منظر مصلحت ماهیتاً در خارج از دولت معنا و تحدید می‌شود و صبغه بیرونی دارد تا درونی. دولت‌های مشروطه و دموکراتیک و حتی طبقاتی از آن حیث که قائل به «دولت مصلحتی» هستند، در این گروه قرار می‌گیرند. لازم به ذکر است که دولت از این دیدگاه ملزم به اطلاع از خواست و

اراده واقعی جامعه و سپس تلاش در راستای تحقق آنها می‌باشد. از این منظر تحدیدهای خارجی - اعم از دین، آیین و ایدئولوژی - نمی‌تواند جالب توجه باشد و صرفاً خواست واقعی جامعه - که به زعم ایشان در اکثریت تجلی می‌یابد - ملاک است.

سوم - تئوری مصلحت استراتژیک

این تئوری ریشه در اندیشه سیاسی حضرت امام دارد و از جمله میراث‌های گرانبار حکومت اسلامی در ایران می‌باشد. مطابق این تئوری رابطه مصلحت و دولت نه در سطح تأسیسی بلکه در حد روش برقرار می‌باشد. تئوری «مصلحت دولتی» و «دولت مصلحتی» از آن حیث که سعی در طرح مصلحت به عنوان مبنای تأسیس دولت دارند، با یکدیگر مشترک هستند. اما «مصلحت استراتژیک» داعیه ورود به فلسفه سیاسی دولت را ندارد و صرفاً در حد یک روش (راهکار عملی) برای اداره جامعه مطرح می‌باشد. همین تمایز دقیق و ظریف است که راه را برای ورود عنصر «مصلحت» به حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه سیاسی تشیع، به وسیله حضرت امام، می‌گشاید. نظر به اهمیت این نکته در ادامه به تحلیل بستر تاریخی، مفهوم مصلحت و رابطه آن با فلسفه دولت در تاریخ سیاسی اسلام پرداخته و از این طریق به تازه بودن دیدگاه امام - درباره طرح معنایی کاربردی از مصلحت و ارتباط آن با دولت اسلامی - پی خواهیم برد.

۲ - دولت و مصلحت در تاریخ سیاسی اسلام

متعاقب رحلت حضرت رسول اکرم (ص) سیاست عملی در جامعه اسلامی دچار گسست شده و ما شاهد شکل‌گیری سه جریان سیاسی عمده بودیم:

اول) جریان سیاسی «امامیه» به رهبری حضرت علی (ع)

دوم) جریان سیاسی «مهاجران» به رهبری عمر و ابوبکر

سوم) جریان سیاسی «انصار» به رهبری سعد بن عباد.

نکته مهم آنکه محور اختلاف و گسست فوق را نوع رابطه «دولت - مصلحت» تشکیل می‌دهد؛ یعنی اینکه درباره جانشین پیامبر (ص) دو رویکرد مطرح می‌شود:

رویکرد اول با اعتقاد به اینکه امر حکومت از طرف خداوند متعال مورد توجه قرار گرفته و جانشینان حضرت به طور مشخص در قالب دوازده امام منصوب گشته‌اند و هرگونه مصلحت

اندیشی سیاسی را نفی کرده با این حال دیدگاه امامت را طرح می‌کند.^{۱۹} حضرت علی (ع) در همین باره چون عده‌ای او را در مقابل معاویه به سیاست‌ورزی (به معنای نیرنگ و مصلحت‌اندیشی متعارف) دعوت می‌کردند چنین می‌فرماید:

به خدا سوگند معاویه زیرکتر از من نیست، لیکن شیوه او پیمان‌شکنی و گنهکاری است. اگر پیمان‌شکنی خوشایند می‌نمود زیرکتر از من کسی نبود... به خدا مرا با فریب، غافلگیر نتوانند و با سختگیری ناتوانم نتوانند
شمرد. ۲۰

اما رویکرد دوم، معتقد بود که صلاح اندیشی اهل حل و عقد، تکلیف حکومت را مشخص خواهد کرد. بنابراین دولت اسلامی باید به شور و مشورت جمعی گذارده شود. مهاجران و انصار با همه اختلافهایی که داشتند، درون این رویکرد قرار می‌گیرند و به همین خاطر است که می‌بینیم، در «سقیفه بنی ساعده» هیچ یک از بنی هاشم یا نزدیکان پیامبر (ص) - قائل به تئوری امامت - حاضر نشده، فقط بزرگان مهاجر و انصار در خصوص متولی قدرت به بحث می‌نشینند.^{۲۱} با رجوع به استدلالهای طرفین و شیوه کسب قدرت، می‌توان به الگوهای ضمنی مختلفی از رابطه «دولت - مصلحت» در کلام قایلان به مصلحت پی برد. به عنوان مثال در پاسخ «حباب بن مقدر» به «عمر» صراحتاً «تئوری دولت فارغ از اخلاق» تجلی می‌کند که از گونه‌های متعارف و رایج «مصلحت دولتی» است. آنجا که می‌گوید:

[ای انصار] دستهای خود را از بیعت با ایشان [مهاجران] نگه دارید و به سخن این شخص [عمر] و همراهانش گوش ندهید که بهره شما از این کار می‌خواهند و اگر از پذیرفتن خواست شما خودداری کردند، ایشان را از این سرزمین برانید.^{۲۲}

از عبارت فوق معلوم می‌شود که «انصار» با انگیزه قدرت‌طلبی وارد میدان شده بودند و مصلحت را عین تصدی قدرت سیاسی از جانب خود و تأسیس دولت اسلامی می‌دانستند. مهاجران نیز به گفته مؤلف کتاب «سیره المصطفی» دقیقاً با همین برداشت از دولت، پا به عرصه سیاست می‌گذارند:

اگر آگاهی انصار بر همداستانی بیشتر مهاجران بر دور کردن علی از خلافت نبود، با خلافت اینگونه برخورد نمی‌کردند... برخورد انصار در

سقیفه بنی ساعده عکس العمل رفتار مهاجران و همدستی آنان در دور کردن
 علی از خلافت بوده است.^{۲۳}

به عبارت دیگر انصار و مهاجر با طرح ایده خلافت در مقابل امامت، در حقیقت «مصلحت»
 را به سان یک عامل مؤثر در فلسفه سیاسی اسلام وارد می‌کنند که بر مبنای آن می‌توان تشکیل
 دولت داد. در این بازی البته مهاجران موفق بودند، چرا که با ایجاد تفرقه در جبهه انصار و
 قراردادن آنها در گروه خود، از حیث جمعیت بر تفکر امامت پیشی گرفته و بدین ترتیب دولت را
 بر مقتضای فلسفه تازه، بنیان نهادند. این جریان در سالهای بعد تعمیق و گسترش یافته و مشاهده
 می‌شود که معاویه و سپس یزید و... با عاری کردن عنصر مصلحت از ملاحظات دینی، آن را در
 شکل آشکارش به کار می‌گیرند.^{۲۴}

نتیجه آنکه فلسفه سیاسی شیعه برای حکومت، مبنایی و رای مصلحت اندیشی‌های روزمره
 قائل است که در دو لفظ امامت و ولایت از زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) تا به امروز جریان دارد.
 حضرت امام به عنوان یک فقیه شیعی که قائل به «ولایت فقیه» بودند و این تئوری را در
 گفتار و عمل گردن دادند، البته با طرح مصلحت در حد معیار تأسیس دولت موافق نبوده‌اند. اما
 آنچه از ایشان در مورخه ۶۶/۱۱/۱۷ ملاحظه شد محتاج تفسیری تازه است که در عین التزام به
 مبانی فلسفی دیدگاه شیعه، مجال را برای طرح مصلحت نیز باز می‌گذارد. ما از این تفسیر تحت
 عنوان «مصلحت استراتژیک» یاد کرده‌ایم که مبنایی و نوع رابطه آن با قدرت سیاسی در قسمت
 بعدی به شکل مبسوطی می‌آید.

ب) قدرت سیاسی و انسداد باب مصلحت

اگر چه قدرت به مثابه پارادایم سنتی علم سیاست، در کانون توجه عالمان سیاسی قرار داشته
 و تاکنون مورد ارزیابی‌های دقیق بسیاری قرار گرفته است که به زعم «فرانتس نویمان» راه را بر
 عرضه اندیشه جدیدی در این زمینه، سد می‌کند^{۲۵} ولیکن این واقعیت که:

اولاً- قدرت مفهومی کاملاً ارزشی است، به گونه‌ای که «استیون لوکس» صراحتاً می‌نویسد:

در واقع بحث من این است که قدرت جزء آن دسته از مفاهیمی است که
 به طور ریشه‌دار به ارزشها وابسته است. منظور من این است که هم تعریف
 و هم گونه استفاده از آن، همین که تعیین یافت، به صورت غیر قابل تفکیکی

با مجموعه‌ای از (و احتمالاً ناآگاهانه) پیش فرضهای ارزشی گره خورده است که دامنه کاربرد تجربی آن را از پیش تعیین می‌کند.^{۲۶}

ثانیاً- نظام ارزشی مورد نظر امام با دیدگاه مسلط بر جریان مطالعات سیاسی که متأثر از نگرش ماده انگارانه غربی است، متفاوت است و به ما امکان آن را می‌دهد تا از تصویر مستقل قدرت در اندیشه سیاسی امام سخن بگوییم. برای درک چپستی این تصویر تازه از قدرت، لازم است تا دیدگاه نظری و سیره عملی امام را مورد تحلیل قرار دهیم. از رهگذر تأمل در قول و فعل امام می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجود بنیان معرفتی مبتنی بر نظریه امامت، ایشان را به قبول چهار بعد اصلی برای قدرت سیاسی رهنمون کرده بود که در مجموع «تئوری قدرت» امام را شکل می‌دهند. از این منظر «قدرت» پدیده ساده‌ای که صرفاً بر اعمال زور استوار باشد، معنا نمی‌شود بلکه هر چهار رکن (بعد) اصلی به شرح زیر مبتنی است:

۱- بعد اثباتی

امام در مقام اثبات قدرت سیاسی، از قدرت به مثابه پدیده‌ای یاد می‌کند که ریشه در کانون اصلی هستی؛ یعنی الله دارد. قدرت از این منظر، جریانی واحد را شامل می‌شود که از الله آغاز شده، به رسول اکرم (ص)، ائمه اطهار و اولوالامر می‌رسد. این بعد از قدرت سیاسی که در کتاب «ولایت فقیه» شرح و بسط داده شده است و در سیره عملی امام نیز به خوبی تجلی یافته، بر سه گزاره دلالت دارد:

گزاره اول: قدرت سیاسی با ارزش و مهم است

امام اگر چه آرمان‌گرایی مصلح بودند، این آرمان‌گرایی ایشان را از توجه به واقعیات حیات سیاسی غافل نساخته بود. به همین خاطر است که می‌بینیم برای تحقق آرمانهای اسلامی، به شدت نسبت به قدرت سیاسی حساس بودند و جهت کسب آن فعالانه وارد میدان می‌شوند. عدم مصالحه بر سر قدرت با رژیم شاهنشاهی، تأکید بر ضرورت تأسیس دولت اسلامی و تأکید بر وجوب حفظ دولت از جمله مصادیق مهمی هستند که همگی بر جایگاه ارزشمند قدرت سیاسی در اندیشه امام دلالت دارند.^{۲۷}

گزاره دوم: قدرت سیاسی باید اسلامی باشد

علی‌رغم تلاش گسترده مخالفان انقلاب برای ارائه تصویر ناشایستی از حکومت اسلامی و تبلیغ این نکته که، مذهب‌یون در پی تأسیس یک دیکتاتوری دینی در ایران هستند، امام از همان ابتدا ضمن رد الگوی استبدادی، صراحتاً اظهار داشتند که نفی استبداد دینی به هیچ وجه به معنای رهایی قدرت از قید اسلامیت نمی‌باشد. به عبارت دیگر امام به خاطر تبلیغات مسموم ضد انقلاب، راضی به کم‌رنگ کردن اصل «اسلامیت» نشدند. بنابراین، مشاهده می‌شود که در پاسخ به یکی از خبرنگاران خارجی که می‌پرسد: «آیا قدرت مذهبی قویتر است از قدرت سیاسی و نظامی در ایران؟» به طور شفاف و صریح می‌فرمایند:

هیچ قدرتی به اندازه مذهب نخواهد بود و نظامیها و سیاسیها اکثراً
تحت نفوذ مذهب هستند.^{۲۸}

گزاره سوم: قدرت سیاسی متمرکز است

اینکه ذات قدرت دلالت بر «سلطه‌طلبی» و «انحصار» این سلطه در کانون واحدی دارد، در تحلیلهای به عمل آمده از قدرت در حوزه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی و اقتصادی کراراً مورد تأکید قرار گرفته است.^{۲۹} بنابراین، مشاهده می‌شود که در بستر تفکر غربی نیز این مهم در قالب الگوهای مختلف حکومتی طراحی و عرضه شده است.^{۳۰} البته این تمرکز به معنای استبداد و تمامیت‌خواهی نیست، چراکه مطابق تئوریهای دموکراتیک از دولت، مشاهده می‌شود که همراه با اعطای حق اعمال قدرت سیاسی به دولت، روشهایی پیش‌بینی شده که خطر استبداد را متفنی و یا به حداقل می‌رساند. در نتیجه، ادعای «جان. دی. استمبل» در «درون انقلاب ایران» مبنی بر متمرکز بودن قدرت از دیدگاه امام صحیح است.^{۳۱} ولیکن این تمرکز را نباید با استبداد معادل گرفت. حضرت امام (س) این معنا را به بهترین وجهی در کتاب «ولایت فقیه» آورده‌اند، آنجا که می‌نویسند:

ولایت ولی فقیه همچون ولایت پیامبر و ائمه اطهار است. از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام الهی تقدم دارد و اختیارات حکومت منحصر در احکام ثانوی و فرعی نیست.^{۳۲}

۲- بعد تحدیدی

به کارگیری و وصف «مطلقه» برای قدرت سیاسی در مقام اثبات نباید ما را از حدودی که برای قدرت در مقام عمل پیش‌بینی شده، غافل سازد. امام خمینی (س) با عنایت به جهان‌بینی و فلسفه سیاسی اسلام چهار اصل زیر را به مثابه حدود چهارگانه قدرت سیاسی، قبول داشتند:

اصل اول: قدرت سیاسی محدود به احکام الهی است

از دیدگاه امام تمام مسئولان و صاحب منصبان موظفند که به قوانین و احکام شرعی گردن نهند. بنابراین، قدرت سیاسی نیز نمی‌تواند در خارج از حدود شرعیه اعمال شود. به عنوان مثال در مقام پاسخ به شبهه ایراد شده مبنی بر اینکه، بعضاً مشاهده شده که رهبری در قالب اصول مصوب قانون اساسی که مبتنی بر احکام شرعی است، عمل نکرده است چنین اظهار می‌دارند:

مطلبی که نوشته‌اید کاملاً درست است. ان شاء الله تصمیم دارم در تمام زمینه‌ها، موضع به صورتی درآید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در این سالها انجام گرفته است، در ارتباط با جنگ بوده است... از تذکرات همه شما سپاسگزارم و به همه شما دعا می‌کنم.^{۳۳}

اصل دوم: قدرت سیاسی محدود به حقوق شرعیه مردم است

حقوقی که مردم در یک جامعه سالم دینی دارند، به هیچ وجه نباید مورد تعرض قرار گیرد. به عبارت دیگر حقوق شهروندی از جمله مرزهایی هستند که قدرت سیاسی مکلف به رعایت آنهاست و چنانچه ورود به این حریمها ضروری باشد، لازم است تا نظر مساعد صاحب حق از سوی صاحب قدرت جلب گردد. تأکید امام بر اینکه، صرف داشتن قدرت، دلالت بر تأیید شرعی آن نیست^{۳۴} و اینکه دولت خدمتگزار ملت است، موبد این مدعا می‌باشد.

خدمتگزار باشید به این ملتی که دستهای خیانتکار را قطع کرد و این امانت را به شما سپرد... روزی که احساس کردید می‌خواهید فشار به مردم بیاورید، بدانید که دیکتاتور دارید می‌شوید.^{۳۵}

مطابق بیئتش امام قدرت سیاسی نه به معنای اعطاء حق نقض حقوق شهروندی به دولت، بلکه بالعکس توانمندی دولت در اعطای فرصت لازم به افراد و گروهها جهت استفاده از

حقوقشان است. به عبارت دیگر، دولتمردانی که بتوانند به خواسته‌های فردی و جناحیشان فایق آیند و حقوق مردم را محترم شمارند، قدرتمند واقعی هستند، نه آنهایی که با اتکاء به مناصب رسمیشان سعی در تحدید و تضییع حقوق شهروندان دارند. به همین خاطر است که در یک جمله کوتاه و پرمعنا رؤیم شاهنشاهی را چنین مورد انتقاد قرار می‌دهند که:

شما قدرت آزادی دادن* ندارید، (الخائن خائف).^{۳۶}

اصل سوم: قدرت سیاسی ملزم به رعایت عدالت است

اهمیت قدرت سیاسی در اندیشه امام محرز است ولیکن مفهومی که نقش محوری را دارا می‌باشد، عدالت است. بنابراین، قدرت به عنوان تابعی از عدالت مطرح می‌باشد و در منظومه فکری امام عدالت راهبر قدرت است و نه بالعکس.

عمل به عدل اسلامی مخصوص به قوه قضائیه و متعلقات آن نیست. [بلکه] در سایر ارگانهای نظام جمهوری اسلامی از مجلس و دولت و متعلقات آن [گرفته تا] قوای نظامی و انتظامی و سپاه پاسداران و کمیته‌ها و بسیج و دیگر متصدیان امور نیز به طور جدی مطرح است و احدی حق ندارد با مردم رفتار غیر اسلامی داشته باشد.^{۳۷}

اصل چهارم: قدرت سیاسی باید منصفانه اعمال شود

انصاف دلالت بر ضابطه‌ای بیش از سه اصل سابق دارد که مطابق آن؛ صاحبان قدرت به نفع ملت، از پاره‌ای از حقوق قانونی خود نیز می‌گذرند. بر این اساس، قدرت سیاسی نه تنها صیغه تجاوزکارانه و استیلاءجویانه به خود نمی‌گیرد، بلکه در مقابل مردم «خاضع» و آرام می‌باشد. امام در ابتدای انقلاب در پاسخ به یکی از خبرنگاران خارجی بر این اصل تأکید کرده، می‌فرمایند:

... تمام چهارچوبهای پوسیده و بی‌محتوایی را که در طول این پنجاه سال مردم را به غریزگی کشانده است خراب می‌کنیم و حکومتی مبتنی بر عدل و انصاف نسبت به همه اقشار وطن می‌سازیم.^{۳۸}

* تأکید از نویسنده مقاله است.

۳- بعد تربیتی

امام در این بعد به مسائل معنوی مربوط به قدرت سیاسی پرداخته و از جایگاه خطیر اخلاق در امر هدایت قدرت سیاسی سخن می‌گویند. توصیه‌های اخلاقی و عملکرد مرشدانه امام در این زمینه، مبین و موید یک اصل مهم است و آن هم اینکه:

صاحبان قدرت سیاسی باید مهذب و فرهیخته باشد.

در همین ارتباط امام ضمن اشاره به بلایایی که از سوی عرفای منزوی از جامعه و یا فریب‌خوردگان دنیادوست، دامن‌گیر جامعه اسلامی شده،^{۳۹} بر اصل تربیت قدرت سیاسی اشاره کرده، می‌فرمایند:

شیطان وسوسه می‌کند در انسان، وسوسه می‌کند که تو حالا صاحب قدرت هستی، تو حالا صاحب کلام هستی، دیگران چکاره‌اند؟ شما حالا وزیر هستید، دیگران باید اطاعت کنند. چشم بسته باید اطاعت کنند... این همه برای این است که انسان خودش را نساخته. اگر انسان خودش را ساخته بود، هیچ بدش نمی‌آمد که یک رعیتی هم به او انتقاد کند.^{۴۰}

۴- بعد تنظیمی

از دیگر مظاهر واقع‌گرایی امام توجه ایشان به بعد تنظیمی قدرت سیاسی است. به این معنا که امام علاوه بر تأکید به توصیه‌های اخلاقی، معتقد بودند که قدرت سیاسی باید به گونه‌ای تعریف و اعمال شود که به هیچ وجه «آزاد از نظارت» یا «فارغ از پاسخ‌گویی» نباشد. تعریف قدرت سیاسی به یک نوع «مسئولیت»^{۴۱} حکایت از اهمیت و عمق بیش از حد آن دارد که امام بارها بر آن تأکید ورزیده‌اند. از این منظر امام قائل به وجود یک نظارت سیستمی بودند که دو رکن عمده را شامل می‌شود:

رکن اول: قدرت سیاسی باید تحت نظارت عامه مردم باشد

با عنایت به زبانهای جبران‌ناپذیر ناشی از وجود حکومت‌های مستبد و تمامیت‌خواه، امام به اصل اندراج دموکراسی در نظام حکومتی اسلام تأکید کرده بود^{۴۲} و شکل «جمهوری» را برای

حکومت پیشنهاد می‌کند.

ما خواستار جمهوری اسلامی می‌باشیم، جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است.^{۴۳}

پذیرش جمهوریت از سوی امام و ملت، البته دارای بار سیاسی است که عبارت از «تأیید نظارت مردمی» بر کارهای حکومت و نفی «تحمیل عقاید به شهروندان» از سوی حکومت می‌باشد:

ما بنایی بر این نداریم که یک تعمیلی بر ملت‌مان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم. ملت ما هر طوری رأی داد ما هم از آن تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملت‌مان چیزی را تحمیل کنیم.^{۴۴}

در نتیجه امام برای تحقق این نظارت، بر راهکارهای عملی‌ای همچون انتخابات^{۴۵}، نصیحت^{۴۶}، امر به معروف و نهی از منکر^{۴۷}، بیان اشکالات از طرف مردم^{۴۸}، انتقاد از حکومت^{۴۹}، تظلم‌خواهی^{۵۰}، توجه به افکار عمومی^{۵۱}، اعتراض^{۵۲}، اعتصاب^{۵۳} و قیام^{۵۴} صحنه‌گذارده و تأییدشان می‌کند.

این یک سفارش عمومی است که پیش من اهمیت دارد و باید عرض بکنم به همه، به همه قشرهای ملت باید عرض بکنم. با کمال دقت توجه کنید که یک قدم خلاف اسلام نباشد... به کمال دقت ملاحظه کنید که کسانی به عنوان اسلام، به عنوان مسلمین به عنوان معممین یک قدم خلاف برندارند... این در نظر من از همه چیز اهمیتش بیشتر است و مسئولیتش هم بیشتر. همه ما مسئولیم که این کار را انجام بدهیم.^{۵۵}

رکن دوم: قدرت سیاسی باید تحت کنترل نهادهای نظارتی باشد

از آنجا که انقلابها منجر به فروپاشی نهادهای حاکم می‌شوند، خطر آنکه قدرت سیاسی بتواند از این فضا بهره برده و فارغ از کنترل نهادهای نظارتی عمل کند بسیار وجود دارد. به همین خاطر است که می‌بینیم امام بلافاصله پس از پیروزی انقلاب اقدام به تأسیس نهادهایی می‌کند که

حکم ناظر بر قدرت سیاسی را دارند و از این حیث جلوه فساد احتمالی را می‌گیرند. تأیید اصل تفکیک قوا، تهیه قانون اساسی، تأسیس مجلس خبرگان و نظارت عالیه رهبری از جمله موارد مهم این حوزه است. از مجموع مطالب پیشین چنین برمی‌آید که «قدرت سیاسی» در اندیشه امام دارای چهار بعد اثباتی، تحدیدی، تربیتی و تنظیمی است. بر این اساس امام را باید قائل به تئوری «قدرت در چهارچوب» (Power in Framework) معرفی کرد که بر اساس آن، ضمن پذیرش وصف مطلقه برای قدرت سیاسی، حدود و ثغور شرعی و عقلی قدرت نیز پذیرفته شده است. این معنا از قدرت سیاسی قابل تطبیق با دو الگوی سابق از «دولت و مصلحت» نیست و به همین خاطر است که باید امام را قائل به انسداد باب مصلحت در حوزه فلسفه دولت دانست.

نتیجه‌گیری

با توجه به جایگاه «قدرت سیاسی» در اندیشه امام حال می‌توان از انسداد باب مصلحت در مقام تأسیس دولت اسلامی سخن گفت. بنا به آنچه گفته شد، دو الگوی «دولت مصلحتی» و «مصلحت دولتی» از نظر امام مردود شمرده می‌شود.

اول - الگوی «دولت مصلحتی» از آن حیث که با شأن اثباتی قدرت سیاسی همخوانی ندارد، مورد تأیید نیست. دو گزاره «اسلامیت» و «تمرکز» قدرت سیاسی از آن حیث که منبع الهی دارد و در چهارچوب مصلحت‌اندیشی متعارف نمی‌گنجد، نافی این الگو هستند.

دوم - الگوی «مصلحت دولتی» از آن حیث که با شوون تحدیدی و تنظیمی قدرت سیاسی در تضاد است، مورد تأیید امام نبود.

نتیجه آنکه، دو الگوی فوق که به طرح مصلحت در مقام تأسیس دولت می‌پردازند، نمی‌توانند مفسر دیدگاه امام باشند. اما اینکه معنای مورد نظر امام از مصلحت چه بوده و چه فلسفه‌ای برای آن قائل بوده‌اند، نیازمند بررسی تفصیلی جایگاه مفهوم مصلحت در منظومه فکری امام می‌باشد.

(ج) مصلحت در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)

واژه مصلحت غالباً به معنای منفعت معنا می‌شود^{۵۶} و بعضاً دیده شده که معادل «خیر»، «بهبودی»، «لذت»، «علاقه»، «سعادت»، «حکمت» و «علت» آمده است.^{۵۷} معادلهای فوق دارای

مرزهای تفکیکی ظریفی هستند که قبول ترادف، آنها را نفی می‌کند^{۵۸} ولیکن در حد نوشتار حاضر چنین به نظر می‌رسد که معانی لغوی فوق صحیح است. از حیث اصطلاحی نیز، معمولاً مصلحت را «تأمین هدف شارع» تعریف می‌کنند، که متناسب با معنای لغوی هم می‌باشد. در مجموع می‌توان تعریف اصطلاحی زیر را مورد اتفاق بسیاری از اندیشه‌گران اسلامی در باب مصلحت معرفی کرد:

مصلحت، منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانیش قرار داده از حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموالشان [و...] بر طریق معینی که ذکر گردیده است].^{۵۹}

بر اساس تعریف فوق، سه گونه مصلحت را می‌توان از هم تمییز داد:

۱- مصلحت کلامی

مصلحت کلامی به این سؤال پاسخ می‌دهد که: «آیا صدور احکام شارع مبتنی بر مصلحت پیشینی‌ای بوده است یا خیر؟» در این خصوص گروهی قائل به وجود مصالح پیشینی و گروهی قائل به اصل تعبد شده‌اند.^{۶۰} گذشته از نوع پاسخی که به این سؤال داده می‌شود، باید پذیرفت که مصلحت کلامی جنبه توصیفی داشته و به تجویز نمی‌پردازد. به همین خاطر است که در مباحث سیاسی - بویژه در سیاستگذاری - چندان به آن توجه نمی‌شود.

۲- مصلحت فقهی

مصلحت فقهی به این سؤال پاسخ می‌دهد که: «آیا در مقام استنباط قوانین شرع می‌توان مصلحت را به مثابه مرجعی مستقل در نظر گرفت یا خیر؟» در این خصوص بعضی از فقها از عدم حجیت، عده‌ای از حجیت و گروهی از حجیت مشروط مصلحت سخن گفته‌اند.^{۶۱} شیعه برخلاف اهل سنت که قائل به حجیت مصالح مرسله است در این زمینه معتقد است که:

ما امامیه به طور اجماع مصلحت را در تخصیص عام و یا تقید مطلق معتبر نمی‌دانیم. مگر آنکه نص خاصی مویذ آن مصلحت باشد که در این صورت اعتبار موجود در اینجا چه ایجابی و چه سلبی متعلق به آن نص است و نماز آن مصلحت...^{۶۲}

بدین ترتیب حضرت امام نیز به عنوان یک فقیه شیعی باب مصلحت فقهی را به معنای فوق مسدود می‌دانسته‌اند و آنچه تحت عنوان «مصلحت» بیان فرموده‌اند، ناظر بر معنای خاصی از این مفهوم است.

۳- مصلحت فلسفی

بحث از مصلحت فلسفی غالباً با عنوان حسن و قبح عقلی در فلسفه اسلامی شناخته می‌شود و چنان که می‌دانیم فلاسفه اسلامی در این مقام به دو نحله اصلی اشعری و اعتزالی تقسیم شده‌اند.^{۶۳} معتزله با قبول حجیت عقل در مقام تعیین حسن و قبح ذاتی افعال، مصالح را موضوع تشخیص عقل آدمی قرار داده و اشاعره با گرایش به حجیت وحی، حسن و قبح را تا حد اعراض تنزل داده‌اند. خلاصه کلام آنکه در یک تقسیم‌بندی کلان قایلان به اصل مصلحت یا معتقد به مصلحت پیشینی هستند - به این معنا که مصلحتی از قبل متصور است و فعل الهی مطابق با آن صورت می‌پذیرد و این مصالح به عقل کشف و درک می‌شوند - یا معتقد به مصالح پسینی - به این معنا که مصلحتی از قبل وجود ندارد و تنها پس از صدور فعل الهی است که مصلحت بر ما آشکار می‌شود. در حقیقت همین «مصلحت پیشینی» است که بعداً وارد حوزه مباحث فلسفه سیاسی شده، در قالب مفهوم نوین «مصلحت عمومی» رخ می‌نماید. مصلحت عمومی در این معنا منتج از تجربه تاریخی غرب است و ریشه در زمان تأسیس «شهرها» (Polis) و شکل‌گیری «فضای عمومی» و «مشترک» (Agorei) دارد.^{۶۴}

با تأمل در اندیشه سیاسی امام معلوم می‌شود که ایشان معنای خاص و تازه‌ای از مصلحت را مد نظر داشته‌اند. اهمیت این دیدگاه از آنجا ناشی می‌شود که امام موفق شدند در درون گفتمان سیاسی شیعه تقریری از مفهوم مصلحت حکومتی ارائه دهند که با عقاید فلسفی، کلامی و فقهی شیعه هیچ گونه تضاریبی نداشت. به عبارت دیگر مفهومی که متعلق به فقه سیاسی اهل تسنن به شمار می‌رفت به شکل تازه‌ای در تفکر سیاسی شیعه مطرح می‌شود.

سد باب مصلحت فقهی از دیدگاه شیعی این گمان را در میان متفکران سیاسی شیعه دامن زده بود که گویا باب مصلحت در حکومت مسدود است. حال آنکه امام از مصلحت به عنوان یک روش در امر خطیر حکومت هرگز غافل نبوده‌اند و حتی در کتاب «البیع» به آن اشاره کرده‌اند:

باری حکومت می‌تواند در امور مطابق مصلحت مسلمانان... عمل

در «تحریر» نیز همین وجه مورد نظر قرار گرفته^{۶۶} و نتیجه آن می‌شود که در نهایت مصلحت را به عنوان یک نهاد که دارای کارکرد حکومتی است، مطرح می‌کنند.

امیدوارم این مجلس [سوم] با هماهنگی و همدلی نمایندگان... بتواند گامهای بلندی در حل معضلات محرومین و پابرنه‌ها بردارد و در تنگناها و موانع از قدرت و قاطعیت و سرعت عمل مجمع تشخیص مصلحت که پشتوانه عظیم و پربرکت و پرثمری برای کشور است، بهره‌مند شود.^{۶۷}

با رجوع به دیدگاههای امام در ارتباط با «مجمع تشخیص مصلحت» می‌توان به شأن «استراتژیک بودن» مصلحت پی برد. بدین معنا که برای امام نفس وجود نهادی به این نام موضوعیت نداشته و غرض حلّ تراحمهای کلان - میان مجلس و شورای نگهبان - بوده است. بنابراین، ابتدائاً از شورای نگهبان می‌خواهند که خودشان این مصلحت‌سنجی را انجام داده، تراحمها را رفع کنند. ولیکن چون این کار میسر نمی‌شود، مجمع را مستقلاً بنیان نهادند:

تذکر پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها مصلحت نظام را در نظر بگیرند...^{۶۸}

گرچه به نظر این جانب پس از طی مراحل، زیر نظر کارشناسان که در تشخیص این امور مرجع هستند، احتیاج به این مرحله [تشخیص مصلحت جداگانه] نیست ولیکن برای غایت احتیاط... جمعی... برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد.^{۶۹}

بدین ترتیب معلوم می‌شود که امام مصلحت را نه در معانی فقهی، کلامی یا فلسفی پیشین بلکه به عنوان یک روش حکومتی مد نظر داشته‌اند. در زمانی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف نظر رخ داده بود این موضوع طرح شد و متن پیام مورخه ۶۷/۱۰/۱۸ امام به اعضای مجمع موید این مدعا است. در بند سوم از تذکرات، امام در پیام مزبور چنین آمده است:

پس از [این] تنها در مواقعی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف است - به همان صورتی که در آیین‌نامه مصوب آن مجمع طرح شده بود - عمل گردد.

خلاصه کلام آنکه شیعه به دو دلیل با حضور عنصر مصلحت در امر حکومت موافق نبوده

است:

اولاً: جریان تاریخی صدر اسلام و انحراف امر حکومت از صیغه ولایی به شکل انتخابی با شعار مصلحت.

ثانیاً: پیدایش روحیه انزوا و گوشه‌گیری تحت عنوان شعار مصلحت‌اندیشی و عدم اقبال به پیام علیه حاکمان ظلم و جور.

بدیهی است که در چنین فضایی حضرت امام می‌توانستند برای جلوگیری از بروز تشنج احتمالی هم که شده از واژه‌ای غیر از «مصلحت» بهره ببرند، اما چنین نکرده و باز تعریف اصل مصلحت و طرح آن در قالب یک روش حکومتی، به غنی‌سازی اندیشه سیاسی شیعه همت گماردند. بر این اساس مصلحت نه به معنای تأسیس دولت بر مبنای مصلحت‌اندیشی جمعی - که مورد تأیید تشیع و امام نیست - بلکه به معنای روشی مناسب برای رفع تراحم در سطح کلان حکومتی مطرح است. این روش دولت را قادر می‌سازد تا در مقام رفع تراحم بین دو سیاست، یا چند گزینه مختلف برآید که نسبت بین آنها نسبت اصل به فرع است، علی‌رغم جواز شرعی هر دو و فقدان اجبار متعارف، بنا به ملاحظاتی فرع را بر اصل مقدم دارد و از این طریق گره بسیاری از مشکلات حکومتی را در کشور بگشاید.

یادداشتها

- ۱) روح الله الموسوی الخمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، تهران: دفتر نشر المست فقیه، بی‌تا، ص ۸.
- 2) J. K. See Bluntschki, *The Theory of the State*, oxford: oxford university press, 1985.
- 3) D.D. See Raphael, *Problems of Political Philosophy*, London: Mac Millan, 1970.
- 4) N. P. See Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, London: Mac Millan, 1981.
- ۵) آدرس کتابشناختی آثار مورد نظر عبارتند از:
 - * اندرو وینست، نظریه‌های دولت، حسین بشیریه، تهران: نی، ۱۳۷۱.
 - * جانفرانکو بوجی، تکوین دولت مدرن، بهزاد باشی، تهران: آگاه، ۱۳۷۷.
 - ۶) جهت مطالعه کلیات این مدعا نگاه کنید به:
 - F. L. Gheyette, *the invention of State*, in Bede Karl Lackner & K. R. philip (eds), *Essay on Medieval Citizention*, University of Texas: 1972.
 - R. Bultmann, *Primitive Christianity*, London: Collins, 1956.
 - A. Bentley, *the Precess of Govement*. Harvard: 1967.

- D. Heid, *Political Theory & The Modern State*, London: Polity Press, 1989.
- ۷) کلیات تئوری حکومت امام و تأثیرات عملی آن را در اثر زیر ببینید:
- Mahmood Alinezhad, *Imagination, Meaning and Revolution: The Imaginary Sources of The Revolutionary Power of Islam in Iran*, esp, Seven.
- از حیث فلسفی نیز این مبانی ریشه در اصول حکومت اسلامی دارند. نگاه کنید به:
- W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinbargh: 1962, esp. parts 182.
- ۸) ابعاد و اهمیت سیاسی عنصر مصلحت در آثار زیر آمده است:
- « هشام احمد عوض جعفر، *الابعاد السیاسیه لمفهوم الحاکمیه: رؤیه مغربیه، امریکا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۵.*
- « هشام احمد عوض جعفر، «حاکمیت سیاسی و مصلحت شرعی»، مترجم اصغر افتخاری، در حکومت اسلامی، شماره ۹.
- ۹) *نظریه‌های دولت، همان، ص ۳۱۴.*
- 10) See, G. Duncan, *Political Theory and Human Nature*, in I. Forbes and S. Smith (eds), *Politics and Human Nature*, London: Francis Pinter, 1983.
- ۱۱) *نظریه‌های دولت، همان، ص ۲۵.*
- 12) F. Meinecke, *Machiavellianism: The Doctrine of Raison D'Etat and its Place in Modern History*, trans. Douglas Sectt, London: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- ۱۳) نگاه کنید به: *نظریه‌های دولت، همان، صص ۸۴ - ۸۷.*
- ۱۴) همان، صص ۱۱۰ - ۱۱۴. همچنین:
- W. F. Church, (ed), *Richelieu and Reason of State*, Princeton, N J: Preinceton University Press, 1972.
- 15) Ibid, p. 30.
- 16) Ibid.
- ۱۷) *نظریه‌های دولت، همان، ص ۱۱۷.*
- ۱۸) در این ارتباط نگاه کنید به:
- Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 vels, cambridge: Cambridge university press, 1978.
- Mc Ilwain, C, *Constitutionalism and the changing world*, Cambridge, Mass, Harvard university Press, 1939.
- ۱۹) تفسیر سیاسی امامت را در دو مقاله زیر به شکل مبسوطی آورده‌ام:
- « اصغر افتخاری، «قدرت سیاسی، حوزه عمومی و جمهوری اسلامی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره دو، زمستان ۱۳۷۷، صص ۳۱ - ۶۸.*
- « اصغر افتخاری، «مبانی اسلامی حاکمیت سیاسی»، *دانشگاه اسلامی، شماره ۶، سال ۱۳۷۷.*
- ۲۰) *نهج البلاغه، (ترجمه و تصحیح) سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، خطبه ۲۰۰، ص ۲۳۶.*
- ۲۱) در باب گروه‌بندی‌های اولیه و رویکرد سیاسی‌شان نگاه کنید به:

- * محمد السید الوکیل، المدینة المنورة، دارالمجتمع للنشر و التوزيع، من موسوعة المدينة المنورة التاريخية، رقم ۲، ۱۹۸۹.
- * محمد العبد الخطراوی، المدینة فی صدر الاسلام، مكتبة التراث (المدینة) و موسوعة علوم القرآن (بیروت)، ۱۹۴۸.
- * محمد معدوح العریبی، دولة الرسول فی المدینة، مصر: الهيئة المصریة العامة لكتاب، ۱۹۸۸.
- (۲۲) سیرة المصطفی، ص ۴۲۹.
- (۲۳) همان، ص ۴۲۶.
- (۲۴) دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری این روند در اندیشهٔ سیاسی امام نگاه کنید به:
- * سمیر عالی، نظریهٔ الدوله و آدابها فی الاسلام، بیروت الموسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزيع، ۱۹۸۸.
- * غلامرضا ظریفیان سفیمی، دین و دولت در اسلام: پژوهشی نظری از آغاز تا پایان خلافت راشدین، تهران: مؤسسه علمی و فرهنگی میراث ملل، ۱۳۷۶.
- (۲۵) به نقل از: فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، گردآورنده، ویرایش و پیشگفتار از هربرت مارکوزه، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۳۹. در ارتباط با «پارادایم قدرت» نیز نگاه کنید به:
- K. J. Halle, *The Nature of Power*, london: Ruppeit Hartdriis, 1954.
- H. D. Lasswell, and A. Kaplan, *Power and Society*, New York: Yale University Press, 1950
- (۲۶) استیون لوکس، قدرت: فرآیندهای یا شر شیطان، فرهنگ رجایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲، ص ۳۷.
- (۲۷) در این باره نگاه کنید به: صحیفهٔ نور، جلد ۱، صص ۸۶ - ۱۰۰ و ۲۱۰، جلد ۲، صص ۱۹۵ و ۲۴۶.
- (۲۸) صحیفهٔ نور، جلد ۴، ص ۲۰۰.
- (۲۹) در ارتباط با ماهیت سلطه‌جویانه قدرت نگاه کنید به:
- Heman Schartz, *States Versus Markets*, New York: St. Martins Press, 1944, esp. Chapters, 1, 4, 7, 8.
- (۳۰) جهت مطالعه در مبانی اندیشه‌ای این رویکرد در غرب نگاه کنید به:
- * نیکولو ماکیاوی، گفتارها، ترجمه: حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷، (مثلاً بند ۳۴ کتاب).
- (۳۱) جان. دی. استمبل، درون انقلاب ایران، منوچهر شجاعی، تهران: موسسات خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
- (۳۲) صحیفهٔ نور، جلد ۲، ص ۱۷۰.
- (۳۳) همان، جلد ۲۱، ص ۵۷.
- (۳۴) همان، جلد ۵، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.
- (۳۵) همان، جلد ۱۸، صص ۸۳ - ۸۴.
- (۳۶) همان، ج ۱، ص ۱۳۲.
- (۳۷) همان، جلد ۱۷، صص ۱۰۵ - ۱۰۶.
- (۳۸) همان، جلد ۳، ص ۲۶۷.
- (۳۹) همان، جلد ۱، ص ۴۰۰.
- (۴۰) همان، جلد ۱۳، ص ۷۲.

(۴۱) نگاه کنید به: مبانی اسلامی حاکمیت سیاسی، همان.

(۴۲) همان، جلد ۴، ص ۲۳۴.

(۴۳) همان، جلد ۴، ص ۱۵۷.

(۴۴) همان، جلد ۱۰، ص ۱۸۱.

(۴۵) همان، جلد ۳، ص ۱۷۰.

(۴۶) همان، جلد ۸، ص ۴۷.

(۴۷) همان.

(۴۸) همان، جلد ۳، ص ۵۱.

(۴۹) همان، جلد ۳، ص ۵۱ و همجنین: صحیفه نور، جلد ۴، ص ۱۹۰.

(۵۰) همان، جلد ۱۸، ص ۸۷ و همجنین: صحیفه نور، جلد ۲۲، ص ۲۰.

(۵۱) همان، جلد ۴، ص ۲۶۲.

(۵۲) همان، جلد ۷، ص ۳۴.

(۵۳) همان، جلد ۵، ص ۱۹۰.

(۵۴) همان، جلد ۹، ص ۱۹۴ و جلد ۸، ص ۶۰.

(۵۵) همان، جلد ۷، ص ۳۳.

(۵۶) برای اطلاع از استعمال معانی مختلف این واژه به ماده «صلح» در قاموسهای لغوی و همجنین قاموسهای موضوعی قرآن و کتب مختلف روایی رجوع نماید. مثلاً بحار الأنوار، جلد ۳، صص ۵۷ - ۱۵۱ یا المبسوط، شیخ طوسی، جلد ۲، ص ۲۴۰ یا جواهر الکلام، جلد ۳۸، ص ۵۹.

(۵۷) در این ارتباط نگاه کنید به:

العز بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الامام، القاهرة: مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۶۸، جلد ۱.

الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، عدنان داوودی، دارالقلم (دمشق) و الدارات الشامیه (بیروت)،

۱۹۹۲.

محمد سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحه فی الشریعة الاسلامیه، دمشق: الدار المتحدّه، بیروت:

موسسة الرساله، ۱۹۹۲، ط ۲، ص ۳۰.

(۵۸) جهت درک تفکیک معنوی واژه‌های مذکور رجوع کنید به:

موسوعة الفقه الاسلامی (المعروف ب) موسوعة جمال عبدالقاهر الفقیه، المجلس الاعلی الشؤون

الاسلامیه، القاهرة: ۱۳۹۸ هـ، جلد ۷، ص ۷۳.

(۵۹) ضوابط المصلحه فی الشریعة الاسلامیه، همان، ص ۲۷.

(۶۰) در ارتباط با گروه‌بندیهای مختلف رجوع کنید به:

سیف الله صراحی، «احکام حکومتی و مصلحت»، واهبرد، ش ۴، صص ۶۳ - ۹۳.

ضوابط المصلحه فی الشریعة الاسلامیه، همان، صص ۶۹ - ۷۰.

سعید رحیمیان، «روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام، در فقیهان و زمان و مکان (۲)»، مجموعه مقالات نقش زمان و مکان در اجتهاد، صص ۹ - ۱۳۲.

(۶۱) در این ارتباط نگاه کنید به:

حسین حامد حسان، نظریه المصلحه فی الفقه الاسلامی، القاهرة: مکتبه المنشی، ۱۹۸۱.

الشوکانی، ارشاد الفحول، القاهرة: مطبعة البابی الحلبي، ص ۲۱۶.

- ۶۲ * محمد طی، الامام علی و مشکله نظام الحكم، لبنان: مركز الفديير الدراسات الاسلاميه، ط ۲، ۱۹۹۷، ص ۲۴۲.
- ۶۳ به نقل از: ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلاميه، همان، ص ۱۷۹.
- ۶۴ در این ارتباط رجوع کنید به:
- ۶۵ * سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
- ۶۴ جهت مطالعه بیشتر به این مفهوم نگاه کنید به:
- ۶۵ * سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کوبر، ۱۳۷۵، بویزه ص ۴۹ - ۵۵.
- ۶۵ * مایکل فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد ۱، ق ۱. جواد شیخ الاسلامی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸.
- ۶۵ روح الله الموسوی الخمينی، البیع، جلد ۲، ص ۴۶۱.
- ۶۶ روح الله الموسوی الخمينی، تحریر الوسیله، بیروت: دارالتعارف، جلد ۲، ص ۶۲۶.
- ۶۷ صحیفه نور، جلد ۲۰، ص ۲۱۴.
- ۶۸ به نقل از: امیر هوشنگ ساسان‌نژاد، مجموعه مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران: فردوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۹.
- ۶۹ همان، ص ۱۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی