

نقش مصلحت در حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)

دکتر سید صادق حقیقت
محقق حوزوی و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید
ss.haghighat@gmail.com



چکیده

هر چند مصلحت در فقه سیاسی شیعه سابقه طولانی دارد، اما امام خمینی بحث «مصلحت نظام» را به عنوان یکی از نوآوری‌های خود در فقه سیاسی شیعه مطرح کردند. هیچ فقیه سیاسی شیعی قبل از امام به بحث مصلحت دولت به شکل تفصیلی توجه نداشته؛ زیرا دولت به عنوان یک واحد سیاسی، محور تحلیل فقهای (سیاسی) نبوده است. در واقع، ایشان با طرح مسئله مصلحت، ولایت فقیه را از یک نظریه فرد-محور به نظریه‌ای نهاد-محور سوق دادند؛ چرا که «دولت» در این تحلیل یک «نهاد» تلقی می‌شود. کلید واژه‌ها: مصلحت، مصلحت نظام، احکام حکومتی، فقه سیاسی، اندیشه سیاسی.

مقدمه

مصلحت هم در فلسفه سیاسی غرب سابقه دارد، هم در فقه سیاسی سنی و شیعی. فقه سیاسی اهل سنت به دلیل درگیر شدن با مسئله حکومت زودتر از فقه شیعه به این مسئله مهم پرداخت و به همین دلیل، گسترش زیادی در مباحث فقهای اهل سنت نسبت به مسئله مصلحت مشاهده می‌کنیم. در جمهوری اسلامی ایران، به دلیل تشکیل حکومتی دینی بر اساس اندیشه شیعی، فقه سیاسی و بحث مصلحت مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله، ابتدا قبل از بررسی جایگاه مصلحت در حوزه فقه سیاسی، آن را در فلسفه سیاسی به بحث می‌گذاریم تا از طریق مقایسه مشخص شود که مصلحت چه جایگاهی در فلسفه سیاسی داشته و اینک در فقه سیاسی چه جایی را به خود اختصاص می‌دهد. پس از آن، به ویژگی‌های اندیشه سیاسی امام خمینی در بحث مصلحت خواهیم پرداخت.

جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی

در فلسفه‌ی سیاسی غرب، مصلحت^۱ با مفاهیمی همچون خیر^۲ و نفع یا مصلحت عمومی^۳ ارتباط نزدیکی دارد. برای نخستین بار، همپرسه جمهور مفهوم مصلحت عمومی را به عنوان کارکرد پاسداران مطرح کرد (افلاطون، ۱۳۸۰: قطعه ۵۴۳، جمهور). وی همچنین علاقه به مصلحت شهر را ملاک کارکرد پاسداران معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: قطعه ۴۱۲، جمهور). افلاطون تأمین مصلحت عمومی را مهم‌ترین وظیفه‌ی پاسداران می‌دانست. ارسطو هم مانند افلاطون به محتوا و مضمون نظام‌های سیاسی بیش از شکل آن اهمیت می‌داد. از دیدگاه وی، نیز جامعه بر بنیاد مصلحت - به عنوان نفعی مشترک بین همه افراد - استوار است. بر این اساس، زندگی خوب و مبتنی بر نفع عمومی، هدف اصلی اجتماع تلقی می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۱: ۱۱۶). ارسطو، به این ترتیب، مصلحت عموم و خیر مشترک را به عنوان مفهومی اصیل طرح می‌کند. مصلحت در فلسفه سیاسی یونان باستان، به این دلیل جایگاه مهمی داشت که از یک

1. expediency

2. good

3. public interest

طرف، با مفهوم دولت-شهر گره خورده بود و از طرف دیگر، فضیلت اخلاقی در مدینه تعریف می‌شد؛ بنابراین، فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی اخلاق در طول هم معنا پیدا می‌کردند. اتفاقی که برای حکمت عملی و اخلاق افتاد این بود که در طول تاریخ، شرعی‌تر و فردی‌تر شد. هرچند در یونان، فضیلت در شهر و در دل جامعه تعریف می‌شد؛ اما در حضيض زوال اندیشه سیاسی، فضایل شکل فردی پیدا کرد و متصف شدن به صفات حسنه با دوری گزیدن از سیاست و جامعه میسر می‌شد (طباطبایی، ۱۳۷۳).

چون مسیحیت شریعت نداشت که مصلحت در آن حوزه نیز مطرح شود، در اندیشه سیاسی غرب، مصلحت از ابتدا در حوزه عمومی تعریف شد. برعکس، در عالم اسلام مصلحت در حوزه شریعت فربه شد؛ بنابراین، در فلسفه سیاسی اسلام - برخلاف فلسفه سیاسی یونان و غرب - به مصلحت عمومی بهای لازم داده نشد. به همین دلیل بود که در عالم اسلام، مفهوم خیر و مصلحت به عنوان مبنای پیدایش و تأسیس جامعه مورد توجه قرار نگرفت. فلسفه سیاسی اسلامی در طول زمان نحیف و نحیف‌تر شد و جای خود را به فقه سیاسی واگذار کرد؛ بنابراین، مصلحت به عنوان مفهوم محوری سیاست نتوانست نقش مهمی ایفا نماید. جایگاه مصلحت در فلسفه سیاسی غرب جز با تمایز بین دوران قدیم (با محوریت سؤال «چه کسی؟») و جدید (با محوریت سؤال «چگونه؟») میسر نیست. در فلسفه سیاسی کلاسیک، مصلحت عمومی همان مصلحت شهر یا پولیس با تعریفی این-جهانی است، و بر نفع فردی تقدم دارد؛ در حالی که در قرون وسطی با سعادت اخروی و آن-جهانی پیوند خورد. فلسفه سیاسی کلاسیک زمانی که (ارسطویی) اخلاق و سیاست را در چهارچوب اجتماع سیاسی قابل تحقق می‌دانست در قرون وسطی، سیاست و اخلاق کلیسایی شد و به بیان دیگر، مرجعی دینی پیدا کرد. اما از دوران رنسانس، این پیوند گسست. ماکیاولی، به عنوان اولین متفکر سیاست مدرن، در راستای اتحاد جمهوری‌های ایتالیا ارتباط ضروری سیاست و اخلاق را گسست و مفهوم «مصلحت دولت» را ابداع نمود (ماکیاولی، ۱۳۷۷: ۱۹۹). به شکل مشخص‌تر، با سوژه‌گرایی مدرن دکارتی و ذره‌گرایی طبیعت‌انگارانه هابزی، فرآیند جداسازی فلسفه اخلاق از اجتماع آغاز شد. همچنین، با طرح نظریات کارکردگرایانه و سیستمی، حذف کامل عقل عملی از عرصه اجتماعات تحقق یافت و در عصر پیش از نیچه اساساً هر گونه اعتقادی به حجیت عقل در حیات انسانی مورد سؤال و نفی واقع شد. در نهایت، فلسفه نیچه مقدمه‌ای برای نسبییت پسامدرن در تمامی

حوزه‌ها، بالاخص فلسفه اخلاق، برآورد می‌شود.

در حالی که در غرب سه گرایش (مصلحت دولت به نمایندگی ماکیاوولی، حقوق طبیعی به نمایندگی توماس هابز و بازگشت به فلسفه کلاسیک به نمایندگی لئواستراس) به چشم می‌خورد، مصلحت در فلسفه سیاسی (و کلام سیاسی) اسلامی، روندی رو به افول را طی کرده است. متکلمان معتزلی و شیعی و فقهای اصولی که تبعیت احکام شریعت از مصالح و مفسد را مطرح کرده‌اند، هرچند زمینه را برای انعطاف و سازگاری شریعت با شرایط متحول زمانی و مکانی و تأمین برخی از نیازهای روزمره مسلمانان - تحت عنوان مصالح مرسله - فراهم می‌سازند، ولی مانعی برای تأملی مستقل در خصوص مصلحت عمومی ارزیابی می‌شود (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۶۶-۵۷). اگر قبول کنیم که فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی (به نمایندگی فارابی) با مفهوم مصلحت عمومی (وام گرفته شده از افلاطون و ارسطو) همخوانی نسبی داشت، اما این مهم در راستای زوال اندیشه سیاسی به بوته فراموشی سپرده شد و اخلاق سیاسی شکل فردی پیدا کرد. فارابی بر اساس ارتباط سعادت با عقل، معتقد بود که وصول به مرتبه عقل فعال سبب سعادت و بهروزی انسان می‌شود.

جایگاه مصلحت در فقه سیاسی

در مباحث فلسفه سیاسی و فقه سیاسی از مصلحت نوعی و مصالح جامعه بحث می‌شود؛ اما نکته مهم آن است که همان‌طور که خواهیم دید، مصلحت در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی دو معنای متفاوت دارد. مصلحت را می‌توان به مصلحت فردی و نوعی، مصلحت دنیوی و اخروی، مصلحت معتبر و غیرمعتبر، و مصلحت ضروری و غیر ضروری تقسیم کرد (فاکرمیبدی، ۱۳۷۴: ۳۲۳-۳۲۱). همچنین، در نظر گرفتن معانی مختلف مصلحت در اندیشه اسلامی ضروری به نظر می‌رسد: مصلحت موجود در سلسله علل احکام، مصلحت به عنوان منبع فهم شریعت، مصلحت اجرائیه و مصلحت نظام (در اندیشه سیاسی امام خمینی).

در فقه اهل سنت، مصلحت از نظر اهمیت به سه دسته تقسیم می‌شود: ضروریات (دین، جان، نسل، عقل و مال)، حاجیات (مرتبه‌ای از مصلحت است که بدون آن امور پنج‌گانه پابرجاست، ولی با سختی و تنگی همراه می‌شود) و تحسینیات (مواردی که تحصیل آن مناسب مکارم اخلاق و محاسن آداب و عادات است) (البوطی، ۱۴۱۲: ۱۱۰ به بعد). فقه اهل سنت به دلیل

دسترسی محدودی که به منابع روایی معصومان^(ع) داشته و از طرف دیگر، تماس فراوانی با حکومت و سیاست در طول تاریخ پیدا کرده، سعی نمود برای حل مشکلات حکومتی با کمک از قیاس، مصالح مرسله و استحسان، خلأهای قانونی خود را پر کند. غزالی، تعریف مصلحت را به اهداف شارع در حمایت از دین، جان، عقل، نسل و مال گره می‌زند و هرچه حمایت از موارد فوق محسوب شود، مصلحت می‌خواند. از دیدگاه وی، مصلحت همان مقاصد شریعت است و اصل جداگانه‌ای تلقی نمی‌شود. وی چنین می‌نویسد: ما مصلحت را به حفظ مقاصد شریعت برگردانیم. مقاصد شریعت با کتاب، سنت و اجماع شناخته می‌شود؛ پس هر مصلحتی که به حفظ مقصودی که از کتاب، سنت و اجماع فهمیده می‌شود، برنگردد و از مصالح غریبی باشد که با رفتارها و تصرفات شارع، سازگاری نداشته باشد، باطل و غیرقابل قبول است... و هر مصلحتی که به حفظ مقصود شرعی برگردد که مقصود بودنش از کتاب، سنت، و اجماع دانسته شده باشد، از این اصول خارج نیست، ولی قیاس نامیده نمی‌شود، بلکه مصلحت مرسله نامیده می‌شود (الغزالی، ۱۳۶۸: ۲۸۷-۲۸۰).

شاطبی پس از تقسیم مصلحت به ضروریات (دین، نفس، عقل، نسل و مال) و حاجیات (نیازمندی‌ها) و تحسینات، چهار شیوه و جهت را برای شناخت مقاصد شریعت توضیح می‌دهد: صرف امر و نهی ابتدایی و صریح، توجه به علل امر و نهی، مقاصد اصلی و تبعی، و سکوت شارع (الشاطبی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۹-۳۹۳). وی با استناد به «لو عدم العقل لارتفع التدين» (اگر عقل معدوم شود، تدین و دین‌داری مرتفع می‌شود) دین‌داری را مستلزم وجود عقل می‌داند؛ همچنان که وجود عقل، دین‌داری را میسر می‌گرداند (الشاطبی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷). از این رو، حفظ دین که یکی از مقاصد ضروری شریعت است با حفظ عقل به عنوان مقصد ضروری دیگر شریعت ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. بر این اساس، شریعت به دنبال حذف عقل از زندگی و فکر انسان متدین نبوده، حفظ آن را لازمه تدین می‌داند. مصالح در فقه اهل سنت، از نظر اهمیت، به سه دسته تقسیم می‌شود:

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

ب) حاجیات: مرتبه پایین‌تری از مصلحت هستند که بدون آن، امور پنجگانه فوق باقی می‌ماند، ولی با سختی و تنگی همراه می‌شود. بدون مصلحت حاجی، مکلف در حرج واقع

می‌شود و یا متعلق مصلحت به سختی پابرجا می‌ماند.

ج) تحسینیات یا تزئینیات: مرتبه‌ی نهایی و کاملاً مطلوب از مصالح است که با نبودن آنها گرچه متعلق مصلحت بدون سختی پابرجا می‌ماند، اما تحصیل آن مناسب مکارم اخلاق و محاسن آداب و عادات است (البوطی، ۱۴۱۲: ۱۱۰ به بعد).

علاوه بر غزالی، متفکران دیگری همانند محمد عبده، رشید رضا، شیخ عبدالله دراز، احمد ریسونی و طه جابر العلوانی با تکیه بر بنیان‌های نظری فقه مقاصد، در صد ارائه راهکارهای فقهی برای پیاده کردن کلیات شریعت و قواعد فقهی در زندگی روزانه مسلمانان بوده‌اند. از نظر آنان، این راهکارها می‌تواند دنیای متغیر را با اصول و کلیات شریعت تطبیق دهد و زندگی سیاسی اجتماعی شرعی را برای مسلمانان امروز بازسازی نمایند. تلاش این اندیشمندان نمایان‌گر برداشتی عقلانی از شریعت است که با در نظر گرفتن معیار «مصلح و مقاصد شریعت» می‌توان زندگی روزمره حیات جمعی را تنظیم نمود (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۹۶-۸۳).

فقه سیاسی شیعه تنها در سال‌های اخیر با موضوع مصلحت به شکل عملی درگیر شده است. فقهای اصولی شیعه چون مصلحت را در سلسله علل و مبادی احکام شریعت و مصالح و مفاسدی آنها دیدند، هرگز مصلحت را به عنوان منبعی برای کشف احکام شریعت شناسایی نکردند (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۵۹-۵۷). در این بین، پیروزی انقلاب اسلامی و قرائت اسلام سیاسی^۱ نقطه عطف مهمی محسوب می‌شود. فقه شیعه مبانی تفصیلی در باب مصلحت تدوین نکرد و به هنگام نیاز به آن با قرائت‌های متفاوتی روبه‌رو شد. در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام برای اتخاذ تصمیم در مورد اختلاف مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان ضرورت تبیین مبانی لازم برای این بحث را دوچندان نمود. فقه شیعه که به لحاظ تاریخی حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت تلقی می‌شد و در تقابل با آن «غیر»^۲ هویت می‌یافت، اینک به مقدار زیادی به فقه اهل سنت و بحث مصالح مرسله نزدیک شد. در این میان، برخی سعی کرده‌اند ضوابطی برای مصلحت در فقه شیعه معرفی نمایند: اولاً، مصلحت تشخیص داده شده تحت پوشش «مقاصد عامه شریعت» باشد؛ ثانیاً، مصلحت تصور شده با

1. political Islam

2. other

نصوص شرعی - کتاب و سنت - مخالفتی نداشته باشد؛ ثالثاً، قاعده اهم و مهم رعایت شود؛ و رابعاً، در فهم مصلحت، رعایت خبرویت و کارشناسی با توجه به مناسبات و شرایط گوناگون زمانی و مکانی بشود (صرامی، ۱۳۸۰: ۲۵۶-۲۱۴؛ ۱۳۸۴: ۱۸۵-۱۸۱). این نوع کوشش‌های جدید در فقه شیعه در خور تقدیر است؛ هر چند اولاً، به نوعی گرت‌برداری از فقه اهل سنت محسوب می‌شود؛ ثانیاً، به خودی خود نتوانسته همه ابهامات را از بین ببرد. موارد فوق باز نمی‌تواند به شکل کامل معیارهای تشخیص مصلحت - بالاخص به هنگام تراحم - همین‌طور مرز نقش مردم و ولی فقیه را در این بین مشخص نماید. آنچه ممکن است بر ابهامات فوق بیفزاید مقایسه‌ی نامتقارن مصلحت در اندیشه‌سیاسی شیعه با اندیشه سیاسی غرب قبل از مشخص شدن معیارها و مرجع تشخیص مصلحت است (شفیعی، ۱۳۸۴: ۱۶۲-۱۵۸).

ویژگی‌های مصلحت در اندیشه سیاسی امام خمینی

شهید اول به طور کلی معیار احکام حکومتی و قضایی را مصلحت دانسته است. نراقی نیز - به‌عنوان اولین فقیهی که ولایت فقیه را در شکل جدید آن مطرح نمود - معیار تصرفات حاکم اسلامی را مصلحت می‌داند. به گفته صاحب جواهر، کسی که شرایط قضاوت را ندارد، از باب مصلحت نیز می‌تواند قاضی شود (حسینی، ۱۳۷۴: ۱۰۸ - ۹۸). دیدگاه امام درباره‌ی نقش مصلحت در امور سیاسی و اجتماعی نشان می‌دهد که سیاست و دولت اسلامی تا چه حد وابسته به واقعیت‌های عینی جامعه بوده و تا چه اندازه در برابر تحولات انعطاف‌پذیر است. وی درباره‌ی فروش سلاح به دشمنان معیار صحت را مصلحت و تشخیص این مصلحت را از شئون دولت اسلامی می‌داند: فروش سلاح به دشمنان اسلام از امور سیاسی است که تابع مصالح روز می‌باشد؛ چرا که گاهی ممکن است مصالح مسلمین مقتضی فروش سلاح به گروهی از کفار و حتی دادن سلاح مجانی به آنان باشد؛ همچون زمانی که دشمن قدرتمندی به سرزمین اسلام وارد گردد، بیرون راندن او جز با مسلح کردن گروهی از کفار که مسلمانان از خطر آنان در امان باشند ممکن نباشد. در این صورت، واجب است که برای دفاع از اسلام به کفار مزبور اسلحه داده شود؛ و بر رهبر مسلمین لازم است که با هر وسیله ممکن این گروه از مشرکین را که به دفاع از سر زمین و حوزه اسلام پرداخته‌اند یاری رساند ... نتیجه این که فروش سلاح به دشمنان اسلام از شئون حکومت بوده و دارای حد و مرز ثابتی نمی‌باشد؛ بلکه تابع مصلحت روز و مقتضیات

زمان است (ر.ک.به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۵۲).

از دیدگاه ایشان: «کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر گیرد» (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۸۵). به اعتقاد ایشان، همه‌ی حدود الهی از مصلحت جامعه نشأت می‌گیرد و از این جهت رفتار و عملکرد کارگزاران دولت اسلامی، به خصوص قوه مقننه و نمایندگان مردم، باید در جهت حفظ مصلحت عمومی و مصالح کشور استوار باشد و حتی عمل به وظایف قانونی نباید برخلاف مصالح اسلام و کشور و ملت انجام گیرد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۴۶۷). بر این اساس، «همه آنچه در دولت می‌گذرد باید بر طبق قانون الهی باشد، حتی فرمان‌برداری از کارگزاران حکومت اسلامی، البته حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات، براساس صلاح مسلمین یا حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری استبداد به رأی نیست بلکه عمل کردن طبق مصلحت و خیر است. نظر حاکم مانند عمل او، تابع مصلحت است» (صفدری منبع اینترنتی). علامه طباطبایی نیز معتقد است که احکام حکومتی در هر شرایطی از وظایف حاکم دولت اسلامی بوده و بر حسب مصلحت و در چهارچوب قانون شریعت انجام می‌گیرد:

ولسی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها به حسب مصلحت وقت تصمیم اتخاذ می‌کند؛ و طبق آنها، مقرراتی وضع نموده، به موقع اجرا در می‌آورد.
(طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۸)

علاوه بر مصلحت به معنای کلی خود، امام با درانداختن گفتمانی نو در این زمینه، به عنصر مصلحت در حکومت اسلامی مقامی والا اعطا نمود و آن را مقدم بر احکام فرعیه دانست. به اعتقاد ایشان، حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام محسوب می‌شود و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج، است. بدون شک، این معنای مصلحت با مصلحت اجرائیه که ناظر به مقام اجرای احکام است (همانند صرف درآمد خراج در مصالح عامه مسلمین) تفاوت دارد (حسینی، ۱۳۷۴: ۷۰). دیدگاه امام هم در مقابل مبنای مشهور فقها قرار می‌گیرد که احکام حکومتی را در دایره احکام فرعیه الهیه می‌داند، و هم در مقابل نظریه منطقه الفراغ شهید صدر که احکام حکومتی را صرفاً در محدوده امور مباح تحدید می‌کند. مکارم شیرازی، همانند اکثر فقهای شیعی، معتقد است: «خروج ولایت فقیه از احکام اولیه و ثانویه به معنای دوم معنا ندارد و ولایت فقیه در چهارچوب احکام فرعیه الهی

است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۵۰). به نظر امام، اگر مصلحت محدود به شرع باشد، دست حکومت بسته خواهد شد؛ بنابراین، حکومت می‌تواند قراردادهای خود با دیگران را به شکل یک‌جانبه لغو کند:

تعبیر به آنکه این‌جانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیار است بکلی بر خلاف گفته‌های این‌جانب بود. اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی‌الله‌علیه و آله و سلم - یک پدیده بی‌معنا و بی‌محتوا باشد... باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی‌الله‌علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۲-۴۵۱).

احکام حکومتی ممکن است مربوط به احکام اولی و ثانوی (همانند قوانین قضائی، حدود و تعزیرات)، احکام الزامی و جویی و تحریمی در حوزه مباحات (مثل مقررات راهنمایی و رانندگی)، احکام حکومتی و ولایی در صورت تراحم احکام اولیه با مصالح جامعه (همچون تعطیل کردن حج به طور موقت) یا احکام حکومتی در چهارچوب احکام ثانویه (مثل عنوان اضطرار و ضرر) باشد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۷۴). احکام اولیه و ثانویه هر دو تابع مصالح هستند؛ با این تفاوت که در احکام ثانویه، مصلحت در تبدیل حکم اولی به حکم ثانوی است. از آنجا که مصلحت در امر حکومتی مقید به احکام اولیه و ثانویه نیست، حکومت اسلامی می‌تواند علاوه بر عناوین ثانویه، به تشخیص مصلحت ابتدائی نیز اقدام کند. بنابراین در جمهوری اسلامی ایران، مجمع تشخیص مصلحت علاوه بر اختلافاتی که بین شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی وجود دارد، ابتدائاً نیز به تشخیص مصالح نظام می‌پردازد. در حالت اول - چون شورای نگهبان مصوباتی از مجلس شورای اسلامی را خلاف اسلام تشخیص داده - مجمع تشخیص مصلحت می‌تواند آن را مجاز شمارد؛ اما در حالت دوم مجمع مبنایی برای احکام حکومتی حاکم اسلامی تمهید می‌کند تا ولی فقیه بتواند بر آن اساس حکومت را اداره نماید. اکبر هاشمی رفسنجانی صریحاً اظهار داشت: عملاً شکست خوردیم در اینکه با قید ضرورت بتوانیم مصالحمان را با شورای نگهبان حل کنیم؛ و اینکه بعدش مجمع تشخیص مصلحت آمد، به خاطر این بود که ما آنجا شکست خورده بودیم. (مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۱۵۳۷)

شاید با توجه به غیرقطعی بودن احکام حکومتی - که بر مدار مصلحت می‌گردد - است که برخی به فرآیند عرفی شدن فقه شیعه رأی داده‌اند (صالح پور، ۱۳۷۴). ناگفته پیداست که عرفی شدن، معادل secularization است، نه secularism؛ بنابراین، نباید بحث حاضر (عرفی شدن) را با ارتباط دین و سیاست یا سکولاریسم (عرفی‌گرایی) خلط نمود. در عرفی‌گرایی از نسبت دین و سیاست و همچنین از نسبت نهاد دین (روحانیت یا کلیسا) و نهاد سیاست (دولت) بحث می‌شود؛ در حالی که در عرفی شدن، سخن بر سر سازوکارها و روندهایی است که ممکن است یک دانش یا نهاد مقدس را عرفی (و غیر مقدس) نماید. بر این اساس، عنصر مصلحت در فقه شیعه و سنی عاملی است که پای عرف و عقلانیت را به میان می‌کشد و فرآیند عرفی شدن را در فقه هموار می‌سازد؛ چرا که احکام اولیه و ثانویه تحت‌الشعاع مصلحتی قرار می‌گیرند که شخص یا اشخاص تشخیص می‌دهند. استدلال فقهی که ممکن است مبنای فوق را تأیید کند، عرفی بودن مبنای مصلحت در فقه شیعه است. از آنجا که مصلحت حقیقت شرعیه ندارد، باید بر عناصر عرفی آن تأکید نمود (میراحمدی زاده، ۱۳۸۴).

امام خمینی تفاوت اساسی معصوم^(ع) و غیرمعصوم در بحث مصلحت را در این می‌داند که اگر بگوییم امام معصوم می‌تواند همسر کسی را طلاق دهد یا مالش را بگیرد و یا بفروشد، گرچه مصلحتی در کار نباشد، درباره‌ی فقیه نمی‌توانیم چنین بگوییم (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۴۱ و ۱۵۰). مفروض کلام فوق آن است که تنها تصرفات فقیه در قلمرو مصلحت اعتبار دارد؛ در حالی که به نظر می‌رسد تصرفات پیامبر و ائمه^(ع) نیز براساس مصلحت بوده است. ضوابط و معیارهای مصلحت از جمله مباحثی است که فقه سیاسی شیعه به دلیل درگیر نبودن با حکومت در طول تاریخ، کمتر به آن پرداخته و به همین دلیل ابهامات موجود، اصل مسئله را زیر سؤال برده است. از آنجا که مرجع اصلی تشخیص مصلحت در حکومت اسلامی ولی فقیه فرض شده، تصور می‌شود که وی با توجه به سازوکارهای درونی (آگاهی به مسائل زمان و شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه خود و جهان و همچنین آشنایی با مبانی و احکام شریعت) و سازوکارهای بیرونی (همانند تشکیل گروه‌های کارشناسی، مشورت با صاحب‌نظران، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر و همه‌پرسی و رأی‌گیری) مصالح امت اسلامی را تعیین می‌نماید (تقوی، ۱۳۷۴: ۸۹ - ۸۴).

به نظر امام، همان‌گونه که اشاره شد، حکومت یکی از احکام اولیه اسلام است و بدین جهت،

مقدم بر تمام احکام فرعی الهیه است. او در پاسخ به اشکال مهندس بازرگان فرمودند برای حفظ مصلحت اسلام چه بسا تجسس، دروغ و حتی شرب خمر هم واجب شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۱۱۶). در این عبارات، بحث از حکومت و اختیارات آن است، نه از فرد. بی سبب نبود که از دیدگاه ایشان:

رد احکام ثانویه پس از تشخیص موضوع به وسیله عرف کارشناس، با رد احکام اولیه فرقی ندارد... و پس از رأی مجلس و انفاذ شورای نگهبان، هیچ مقامی حق رد آن را ندارد، و دولت در اجرای آن باید بدون هیچ ملاحظه‌ای اقدام کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۳۲۱).

در اینجا بود که امام تشخیص دو - سوم مجلس شورای اسلامی را در موضوعات عرفیه، که تشخیص آن با عرف است، کافی دانستند. دیدگاه حکومتی امام نقد برخی فقهای سنتی محسوب می‌شد که فقیه (و نه نهاد حکومت) را دارای ولایت در امور عمومی محدود به چهار چوب احکام شرع می‌دانستند. در آنجا که امام توصیه کرد که نقش زمان و مکان را در نظر گیرند، چرا که این بحث‌های طلبگی پاسخگو نیست و ما را بن بست می‌کشاند:

تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریها است. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس، که در چهار چوب تئوریهاست، نه تنها قابل حل نیست، که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۲۱۸-۲۱۷)

به نظر می‌رسد در لایه‌های زیرین اندیشه ایشان گذار از «فرد» به «نهاد» بود؛ خصوصاً که مصلحت نظام از دیدگاه امام با ولایت مطلقه پیوند دارد. حکومت اسلامی بر اساس مصلحت می‌تواند احکام اولیه و ثانویه (مصطلح) را (به شکل موقت) تعطیل نماید و از این جهت، احکام حکومتی و مصلحت نظام بر احکام شرعی اولیه و ثانویه تقدم دارد. در اینجا است که پای «نهاد حکومت» به میان کشیده می‌شود. امام در این برهه به دولت به عنوان یک واحد مستقل نظر کردند و مصلحت آن را مورد تحلیل قرار دادند. دقیقاً در اینجا است که نیاز به تأمل فلسفی (در

حوزه فلسفه سیاسی) احساس می‌شود. اگر هم‌روی^۱ فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مد نظر قرار می‌گرفت، شاهد دستاوردهای متنوعی در این گونه موارد بودیم. به هر حال، امام مجموعه‌ای از مبانی فقهی را مطرح کردند که از نظر روش‌شناسانه بدیع به نظر می‌رسید. ایشان اولین فقیه‌ی هستند که جهت‌گیری فقه سیاسی را از «فرد» به «نهاد» تغییر دادند؛ موضوعی که نگارنده در مقاله‌ای مستقل به آن پرداخته است (حقیقت، ۱۳۸۹).

اطلاق در «ولایت مطلقه فقیه» به معنای مقید نبودن به احکام اولیه و ثانویه است، نه به معنای مصطلح سیاسی (استبدادی و توتالیتر). به نظر می‌رسد حکم حکومتی بر اساس مصلحت و فرارفتن از احکام اولیه و ثانویه می‌تواند راه را برای عرفی شدن فقه در ابعاد نظری و عملی آماده کند. برخی معتقدند این فرآیند با فرآیند عرفی شدن در عالم غرب تفاوت دارد؛ چرا که عقلانیت در اسلام شکل ارزشی و ماهوی و در غرب ماهیت ابزاری و صوری دارد (یزدانی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۳۶-۱۳۴). در ظاهر تفاوت قائل شدن بین عقلانیت ارزشی (در مصلحت اسلامی) و عقلانیت ابزاری و صوری (در اندیشه سیاسی غرب) و همچنین منتفی یا بی‌معنا دانستن عرفی‌سازی در فقه شیعی گرهی از مشکل نمی‌گشاید؛ چرا که با توجه به ابهامات موجود در بحث مصلحت چه بسا تصور شود که همین عقل شخصی و فردی است که می‌تواند معیار و مرجع گذار از احکام اولیه و ثانویه باشد. علاوه بر آن، در عمل مشخص نیست که معیار عقلانیت ارزشی و ماهوی چیست.

کسانی که ولی فقیه و احکام حکومتی او را مقید به قانون می‌دانند، چنین استدلال می‌کنند که قانون اساسی به عنوان میثاقی ملی مشمول اصل لزوم وفای به عهد قرار می‌گیرد. صرامی درباره برخی احکام حکومتی همچون فرمان عزل و نصب و صدور بیانیه‌های مقطعی نظر حاکم اسلامی با توجه به مشورت گرفتن از متخصصان را قابل بحث و بررسی می‌داند، اما در خصوص قانون‌گذاری معتقد است نمی‌توان به تصمیمات شخصی تکیه کرد (صرامی، ۱۳۸۰: ۸۰-۷۹). به لحاظ استنباط در حوزه فقه سیاسی شیعه، می‌توان گفت حاکم اسلامی باید به احکام شریعت و تقوا و عدالت پایبند باشد؛ اما لازمه‌ی سازوکارهای درونی (و حتی بیرونی) مبهوم گذاشتن معیارها و مرجع تشخیص مصلحت نیست. هدف از تشخیص مصلحت، رسیدن به

1. confluence

واقع است و تعبدی در این خصوص وجود ندارد. به همین دلیل، آرای کارشناسان، به عنوان تنها مرجع، راهگشا به نظر می‌رسد. اما با نگاه بیرونی به فقه سیاسی شیعه می‌توان ادعا کرد که همواره سایه ابهام بر سر مصلحت‌سنجینی کرده است. این ابهام هم در جهت معیارهای تشخیص مصلحت وجود دارد و هم در مرجع تشخیص دهنده آن (حقیقت، ۱۳۸۴: ۳۴-۱۷). ابهام دیگر، مراد از «مصلحت نظام» است. به طور کلی در اصطلاح «مصلحت نظام» چند تعریف امکان دارد:

۱. مراد از آن، مصالح اسلام و نظام الهی باشد (که در اینجا مد نظر نمی‌باشد).
۲. مقصود، مصالح مربوط به نظام معیشتی مردم باشد که در این صورت متضاد آن «اختلال نظام زندگی» خواهد بود. این تعریف از «مصلحت نظام» چندان مورد اختلاف نیست و اگر در کلام فقها از عنوان «اختلال نظام» بحثی به میان آمده، ناظر به این تعریف از «نظام» است. به نظر می‌رسد «نظام» در این حالت ترجمه system باشد، نه regime؛ بنابراین، به معنای «نظام اجتماعی» است، نه «رژیم سیاسی».
۳. احتمال سوم آن است که نظام ترجمه «رژیم» باشد. بنابراین مصلحت نظام عبارت است از مصالح مربوط به حکومت (اسلامی). «نظام» در کلمات امام هم به معنای دوم و هم به معنای سوم به کار رفته است. در نقل قول زیر به نظر می‌رسد این اصطلاح ابتدا به معنای سوم و سپس به معنای دوم به کار رفته است:

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است، و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن، و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود مجرم شناخته می‌شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵: ۲۹۷).

به هر حال، حفظ حکومت اسلامی در مقابل مصالح جزئی، امر اهمّ تلقی می‌شود؛ و در مقام تراحم بر منافع افراد و مصالح خرد از باب تقدم اهم بر مهم تقدم پیدا می‌کند.

جایگاه مصلحت در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی

برای مصداقی شدن بحث مصلحت، به مورد سیاست خارجی دولت اسلامی و نقش مصلحت در آن اشاره می‌کنیم. یکی از مهم‌ترین مبانی امام، به عنوان بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، درس عزت‌طلبی و در نظر داشتن قدرت دولت اسلامی در سیاست خارجی است. این اصل به این معناست که در تصمیم‌گیری‌های بین‌المللی به گونه‌ای باید مصلحت‌سنجی شود که عزت دولت اسلامی و دین اسلام خدشه‌دار نشود و آن تصمیم منتهی به ذلت مسلمین نگردد (نقوی، ۱۳۷۷: ۵۸۹). به معنای کلی، از دیدگاه امام، مصلحت مبنای سیاست خارجی دولت اسلامی تلقی می‌شود. اما مصلحت‌سنجی معنای منفی نیز دارد که گاه به در نظر نگرفتن اصول اسلامی برای رسیدن به منافع زودرس و گذراست. امام تصریح دارند که رکن رکین سیاست خارجی، تحقق آرمان‌های دین مبین اسلام در سرتاسر جهان است. امام در این زمینه می‌فرمایند:

صدور اسلام به این است که اخلاق اسلامی، آداب اسلامی، اعمال اسلامی آنجا طوری باشد که مردم توجه به آن بکنند... آشنا کنید مردم را به اسلام و به نهضت اسلامی و انقلاب اسلامی، صدور آن وقتی است که اسلام، حقایق اسلام، اخلاق اسلامی، اخلاق انسانی در اینجاها رشد پیدا بکند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳: ۴۸۸-۴۸۶).

فارغ از دو معنای فوق، در خصوص سیاست خارجی این شبهه وجود دارد که آیا دولت اسلامی، همانند دیگر دولت‌های سکولار، تنها بر اساس «منافع ملی» تصمیم می‌گیرد، یا اینکه معیارهای دیگری وجود دارد که در قالب «مصلح ملی» شناخته شده است. دولت مدرن اسلامی سعی دارد بین دو ضد جمع کند: منافع ملی (همانند دیگر دولت‌های مدرن) و مسئولیت‌های فراملی (به این لحاظ که دولتی اسلامی است و مصالح امت اسلامی را در نظر دارد). مسئولیت‌های فراملی عبارت است از کلیه وظایفی که دولت اسلامی بدون در نظر گرفتن مرزهای ملی نسبت به مسلمانان و عموم انسان‌ها بر عهده دارد (حقیقت، ۱۳۷۶: ۲۸-۲۳). جمهوری اسلامی ایران نه تنها مرز منافع ملی و مسئولیت‌های فراملی خود را به شکل نظری مشخص نکرد، بلکه در عمل نیز دچار نوعی دوگانگی شد. از نظر زمانی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی در دهه نخست بر آرمان‌های فرا مرزی پای می‌فشرد؛ در حالی که در سال‌های بعد به منافع ملی و مسائل داخلی مشغول شد. شاهد مورد اول آن است که، به طور مثال، امام در سال‌های پس از پیروزی انقلاب تا حد زیادی بر آرمان‌های فراملی تأکید می‌کرد:

ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است. و کشور ایران به عنوان یک دژ نظامی و آسیب‌ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی و تربیتی اسلام و همچنین به اصول روشهای مبارزه علیه نظامهای کفر و شرک آشنا می‌سازد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱: ۹۲-۹۱).

این سخن به معنای مشخص شدن تعریف منافع ملی یا مصالح اسلامی در سال‌های اخیر نبود؛ بلکه در این دوران نیز مسئولیت‌های فراملی با تعریف نامشخص وجود داشت. به اعتقاد نگارنده، اختلاف دولت اسلامی با دولت‌های سکولار در آن است که در خصوص موارد فوری و ضروری امت اسلامی نباید صرفاً به فکر جلب منفعت باشد؛ اما در دیگر موارد، کارشناسان آشنا به سیاست و مبانی اسلامی با توجه به شرایط خاص دولت اسلامی در هر زمان و مکان - و نه به عنوان قاعده‌ای جهانشمول^۱ - مرز منافع ملی را با مصالح دولت اسلامی و مسئولیت‌های فراملی تبیین می‌نمایند.

به نظر می‌رسد از یک سو مصلحت و معیارهای کلی و فرازمانی‌ای همچون نفی سبیل و از سوی دیگر، معیارهای زمانی و مکانی که قابلیت تغییر دارد. چه بسا موضوعی در زمانی، مصلحت نبوده و در زمان دیگری دارای مصلحت باشد. برای مثال، قطع ارتباط با یک کشور ممکن است زمانی به مصلحت و زمانی دیگر ضدمصلحت باشد.

به اعتقاد امام:

حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی یا غیرعبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۲).

ظاهر کلام امام، قراردادهای حکومت اسلامی با مردم است، نه قراردادهای بین‌المللی؛ هرچند دلیل ایشان عام است و هر دو نوع قرارداد را در بر می‌گیرد. اگر حکم حکومتی را مقدم بر احکام شریعت تلقی می‌کنیم، به آن دلیل است که شارع به تعطیلی موقت احکام خود بنا بر مصلحت رضایت دارد. ولی مسلم است که او به تعطیلی بدون قید و شرط احکام دینی که حاوی مصالح

است، رضایت نمی‌دهد. خداوند به تحکیم پیمان‌ها حکم کرده (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و نمی‌خواهد یک طرف براساس «منفعت» ظاهری و زودگذر آن را سست نماید. اینکه حکومت اسلامی در نقض یک قرارداد به سودی مشخص دست یابد، ممکن است در ظاهر به مصلحت او باشد؛ اما نه تنها در درازمدت به ضرر خواهد بود، بلکه شارع مقدس به جلب چنین منافی رأی نداده است.

نتیجه‌گیری

امام با مطرح کردن اصل مصلحت دولت در واقع به چند مسئله اشاره کردند: اول اینکه دولت موجودیتی مستقل دارد؛ دوم آنکه این نهاد دارای مصلحت است؛ و سوم آنکه مصلحت دولت بر مصلحت افراد مقدم است؛ به این معنا که اگر در جایی تراحم (تضاد دو مصلحت در مورد یک مصادق در عمل) بین مصلحت دولت و مصلحت افراد به وجود آید، قطعاً مصلحت دولت مقدم است. در مجموع، امام خمینی^(ع) با ارائه نظریه ولایت مطلقه فقیه و جایگاه مصلحت در این بین، طرحی نو در فقه سیاسی شیعه در انداختند و تا حدی فقه سیاسی را از فرد-محوری (و پاسخ به سؤال «چه کسی؟») به نهاد-محوری (و پاسخ به سؤال «چگونه؟») سوق دادند.



منابع

- ارسطو. (۱۳۷۱) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- افلاطون. (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- البوطی، محمد سعید رمضان. (۱۴۱۲ق) ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة. بیروت: دارالمتحده.
- تقوی، سید محمدناصر. (۱۳۷۴) «مصلحت به عنوان پارادایم حکومت اسلامی»، امام خمینی و حکومت اسلامی. جلد ۷ (احکام حکومتی و مصلحت). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
-
- (پاییز ۱۳۷۷) «مصلحت در سیاست خارجی»، مجله سیاست خارجی، سال دوازدهم، شماره ۳.
- حسینی، علی. (۱۳۷۴) «ضوابط احکام حکومتی»، احکام حکومتی و مصلحت، جلد ۷ (احکام حکومتی و مصلحت). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حقیقت، سید صادق. (۱۳۷۶) مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
-
- (بهار ۱۳۸۴) «تحدید مصلحت»، فرهنگ اندیشه، شماره ۱۳.
-
- (بهار ۱۳۸۹) «تحولی روش شناختی در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامه علمی- پژوهشی شیعه شناسی، شماره ۲۹.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹) گفتمان مصلحت در پرتو شریعت و حکومت، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- خمینی روح الله. (۱۳۷۸) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
-
- (۱۳۷۳) المکاسب المحرمه، قم: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
-
- (۱۳۷۵) ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- الشاطبی، ابواسحاق. (بی تا) الموافقات فی اصول الشریعة، بیروت: دارالمعرفة، جلد ۱.
- شفیعی، محمود. (بهار ۱۳۸۴) «کنش ارتباطی و گفتمان مصلحت در جمهوری اسلامی ایران»، فرهنگ اندیشه، شماره ۱۳.
- صالح پور، جهانگیر. (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴) «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، مجله کیان، شماره ۲۴.
- صرامی، سیف‌الله. (۱۳۸۰) احکام حکومتی و مصلحت، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
-
- (بهار ۱۳۸۴) «درآمدی بر چالش‌های نظری مصلحت و دموکراسی در اندیشه سیاسی شیعه»، فرهنگ اندیشه، شماره ۱۳.
- صفدری، محرابعلی. «اصل مصلحت در دولت اسلامی از دیدگاه فقه‌های شیعه»:
http://ofoghnavin.com/index.php?option=com_content&view=article&id=85&Itemid=84
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴) بررسی‌های اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- الغزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۸) *المستصفی فی علم الاصول*، قم: دارالذخایر.
- فاخر میبیدی، محمد. (۱۳۷۴) «مصلحت نظام در اندیشه امام خمینی». *امام خمینی و حکومت اسلامی*، جلد ۷ (احکام حکومتی و مصلحت)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ماکیاولی، نیکولو. (۱۳۷۷) *گفتارها*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۳) *انوار الفقاهه «کتاب البیع»*، مدرسه امام علی بن ابیطالب^(ع).
- میراحمدی، منصور. (بهار ۱۳۸۴) «نظریه مقاصد الشریعه در فقه سیاسی اهل سنت»، *فرهنگ اندیشه*، شماره ۱۳.
- میراحمدی زاده، مصطفی. (بهار ۱۳۸۴) «مصلحت و عرفی شدن حقوق»، *فرهنگ اندیشه*، شماره ۱۳.
- میرموسوی، سیدعلی. (بهار ۱۳۸۴) «مصلحت همگانی و حکومت دینی»، *فرهنگ اندیشه*، شماره ۱۳.
- یزدانی مقدم، احمد رضا. (بهار ۱۳۸۴) «ادراکات اعتباری. مصلحت و سکولاریزاسیون»، *فرهنگ اندیشه*، شماره ۱۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی