

بررسی مقایسه‌ای حکومت و مصلحت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی

دکتر احمدرضا یزدانی مقدم^۱

چکیده

موضوع مقاله، بررسی مقایسه‌ای دو مفهوم حکومت و مصلحت در اندیشه دو اندیشمند معاصر، امام خمینی ره و علامه طباطبایی ره است. علامه طباطبایی ره، این دو مفهوم را در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری تحلیل می‌کند و با استناد به آیات قرآن کریم، تحلیل فلسفی خود را مورد تأیید شارع مقدس نیز می‌داند. تحلیل امام خمینی ره در متنی فقهی ارائه شده است و چنانکه قابل مشاهده است تحلیلی عقلی و مبتنی بر دریافتی عقلی و نظری از ماهیت حکومت و نسبت آن با مصلحت است. تحلیل عقلی یاد شده منظری است که امام خمینی ره براساس آن، درباره احکام شرع و موضوعاتی چون ولایت فقیه و یا ولایت مطلقه فقیه و نیز مصلحت، به تحلیل و بررسی می‌پردازد و نظر اجتهادی خود را عرضه می‌دارد. در این راستا امام خمینی ره از تحلیل احکام به حکومت اسلامی یا ولایت فقیه و حدود اختیارات آن منتقل می‌گردد و علامه طباطبایی ره

۱. عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۲/۵ پذیرش نهایی: ۸۸/۳/۱۵

همان‌گونه که در تحلیل فلسفی خود، اجتماع را بر حکومت مقدم می‌دارد، از تحلیل خطاب احکام به اجتماع اسلامی و تقدم آن بر حکومت اسلامی نایل می‌آید.

امام خمینی ره تشخیص مصلحت را برعهده کارشناسان نهاده است و علامه طباطبایی ره، آن را به شورای عمومی و تفکر اجتماعی ارجاع می‌دهد. هر یک از این دو اندیشه، در کنار اشتراکاتی که دارند، از توانایی‌ها و ویژگی‌های خاص خود برخوردارند.

واژه‌های کلیدی

ادراکات اعتباری، مصلحت، حکومت اجتماعی دینی، حکومت اسلامی، ولایت مطلقه فقیه.

مقدمه

در این نوشتار، دو مفهوم حکومت و مصلحت و نسبت این دو با یکدیگر را در اندیشه دو اندیشمند معاصر برجسته شیعه، یعنی امام خمینی (ع) (۱۲۸۰-۱۳۶۸ش) و علامه طباطبایی (ع) (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش)، بررسی و مقایسه می‌کنیم.

این نوشتار با ارائه تحلیل علامه طباطبایی (ع) از این دو مفهوم آغاز می‌شود تا خواننده با نگاهی فلسفی، وارد فضای بحث شود.

حکومت و مصلحت در اندیشه علامه طباطبایی (ع)

۱. انسان، توانایی ادراک حقیقی دارد و می‌تواند با اشیای خارجی ارتباط برقرار کند؛ توضیح مطلب از این قرار است که در انسان شعوری نهاده شده [است] که به جهت آن، در او قوه ادراک و فکر وجود دارد و می‌تواند احاطه‌اجمالی به همه حوادث پیدا کند.^۱ (طباطبایی، المیزان، بی‌تا: ج ۲، ۱۱۳) همچنین سنخ وجودی انسان به گونه‌ای است که ارتباط با هر شیئی را می‌پذیرد و قادر است از هر امری بهره‌مند گردد و آن را مسخر خود سازد. (همان: ۱۱۴) وجود این دو ویژگی در انسان، یعنی توانایی تفکر و ادراک و رابطه و نسبت تسخیر با مخلوقات دیگر، آدمی را به ویژگی سومی رهنمون می‌سازد که آن، علوم و ادراکاتی است که انسان، آنها را برای ورود به مرحله تصرف در اشیا و انجام فعل و تأثیر بر موجودات خارجی، برای بهره جستن از آنها، اعتبار می‌کند.

بدین ترتیب، انسان دارای دو گروه از علوم و ادراکات است: یک گروه از آنها نمی‌توانند میان انسان و افعال ارادی او واسطه گردند. این گروه علوم و ادراکاتی‌اند که از فعل و انفعال

۱. «و اودع فيه الشعور... ففيه قوة الادراك و الفكر... فله احاطة ما بجميع الحوادث».

حاصل میان ماده خارجی و میان حواس و ابزارهای ادراکی ما پیدا می‌شوند^۱ (همان) و موجب تحقق اراده و صدور فعل نمی‌باشند، بلکه تنها از خارج حکایت می‌کنند و علوم و ادراکات حقیقی نامیده می‌شوند. گروه دیگر، افکار و ادراکاتی هستند که ارزش عملی دارند و واسطه برای دریافت کمال و مزایای حیاتند. این افکار و ادراکات، از امور خارجی حکایت نمی‌کنند. این گروه از علوم را ما تهیه می‌کنیم و از احساسات باطنی که به اقتضای قوای فعاله و دستگاه‌های عمل‌کننده ما پدید می‌آیند، آنها را دریافت می‌کنیم و علوم و ادراکات اعتباری نامیده می‌شوند». (همان: ۱۱۴ و ۱۱۵)

«این علوم و ادراکات عملی و اعتباری، انسان را با عمل در ماده خارجی مرتبط می‌سازد و از جمله این افکار و تصدیقات اعتباری، تصدیق انسان به این است که هر آنچه را می‌توان در طریق کمال به خدمت گرفت، باید به خدمت گرفت و استخدام کرد. براساس اعتبار استخدام، انسان در ماده و نبات و حیوان تصرف می‌کند و از به خدمت گرفتن سایر افراد هم‌نوع خود نیز کوتاهی نمی‌کند.» (همان: ۱۱۶ و ۱۱۷) آنگاه که انسان مشاهده می‌کند دیگر افراد هم‌نوع او که مثل او هستند، آنچه را که او از آنان می‌خواهد، آنان نیز از او می‌خواهند، با آنان مصالحه می‌کند و به میزان بهره‌مندی از آنان، راضی می‌شود که آنان نیز از او بهره‌مند گردند. این، حکم اعتباری انسان، به وجوب زندگی مدنی^۲ و اجتماع تعاونی است و لازمه این حکم، حکم دیگری است به لزوم استقرار اجتماع، به گونه‌ای که هر دارنده حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای جامعه متعادل باشد. این حکم، حکم به عدل اجتماعی است. حکم به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی، حکمی است که اضطرار انسان را به آن رسانده و اگر این اضطرار نباشد، انسان هرگز حکم به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی نمی‌کند و این،

۱. «و هی علوم و ادراکات تحققت عندنا من الفعل و الانفعال الحاصل بین الماده الخارجیه و بین حواسنا و ادواتنا الادراکیه». برای دریافت چارچوب کلی نظریه ادراکات اعتباری نک: یزدانی مقدم، احمد رضا، «ادراکات اعتباری، مصلحت و سکولاریزاسیون»، نشریه فرهنگ و اندیشه، ش ۱۳، ۱۳۸۴.

۲. «موجب لاتخاذ المدنیة».

معنای مدنی بالطبع بودن انسان و حکم انسان به عدل اجتماعی است. مدنی بودن انسان مولود حکم استخدام است^۱ (همان: ۷۰) و از روی اضطرار حاصل آمده؛ به همین جهت، هرگاه انسانی بر دیگری قدرت یافت، اثر حکم اجتماع تعاونی و حکم عدل اجتماعی ضعیف می‌شود و قوی آن را در حق ضعیف رعایت نمی‌کند، در حالی که اگر عدل اجتماعی اقتضای اولی طبیعت انسان بود، در اجتماعات انسانی باید عدل غلبه‌داشته باشد، در حالی که خلاف آن دیده می‌شود. (همان: ۱۱۷)

در هر صورت، قریحه «استخدام»، به همراه اختلافاتی که به‌طور ضروری از جهت خلقت و منطقه زندگی و عادات و اخلاق مستند به محل زیست، در میان افراد وجود دارد و نتیجه آن، اختلاف از حیث قوه و ضعف است، به اختلاف و انحراف از عدل اجتماعی که لازمه اجتماع صالح است، می‌انجامد، به‌گونه‌ای که قوی از ضعیف بیشتر بهره‌می‌برد و غالب، بدون بهره دادن به مغلوب، از او بهره می‌جوید و ضعیف و مغلوب نیز با حيله و فریب و خدعه مقابله می‌کند تا اینکه قوی شود و از ظالم شدیدترین انتقام را بگیرد. بدین ترتیب، بروز اختلاف، در صورت استمرار، به هرج و مرج و هلاک انسان منجر می‌شود. پس وجود و ظهور تفاوت‌ها و اختلاف یاد شده، نیاز به جعل قوانین را پدید می‌آورد تا بدین وسیله، اختلاف رفع گردد و عدالت برقرار شود. (همان: ۱۱۸ و ۱۱۹) در ادامه، علامه طباطبایی از موضوع نیاز به قوانین، به موضوع نبوت می‌رسد.

توضیح سه اصل یاد شده، یعنی استخدام، اجتماع و عدالت، در «اصول فلسفه» چنین

۱. علامه طباطبایی رد جایی دیگر نیز به ورود انسان به زندگی اجتماعی و مدنی اشاره می‌کند و آن را نسخ اطلاق حکم استخدام می‌داند: «... فان هذا [یعنی حکم به استخدام] حکم مطلق نسخه [یعنی اطلاق] الانسان بنفسه عند اول وروده فی الاجتماع و اعترف بانه لاینبغی أن یتصرف فی منافع غیره الا بمقدار یؤتی غیره من منافع نفسه...» (نک. المیزان، ج ۲، ص ۷۰) در اینجا می‌توان دریافت که قرارداد ضمنی اولیه، قرارداد زندگی اجتماعی است، نه قرارداد حکومت؛ یعنی انسان‌ها با همین عقل عملی متعارف خود، به این نتیجه رسیده‌اند که برای بهره‌مندی از یکدیگر باید استخدام و رابطه یک‌سویه را کنار بگذارند و با تعاون و عدل، در کنار یکدیگر زندگی کنند.

است: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)». (طباطبایی، اصول فلسفه، بی‌تا: ج ۲، ۱۹۹)

بنابراین، در تعریف رئالیستی نظریه ادراکات اعتباری از انسان؛ انسان موجودی است که از همه موجودات دیگر سود خود را می‌خواهد و در واقع می‌خواهد دیگران را در خدمت خود و سود و منافع خود بگیرد. به خدمت گرفتن دیگران، همان اصل یا اعتبار استخدام است. این تعریف رئالیستی از انسان، به نتیجه‌ای مثبت و مفید منتهی می‌شود؛ زیرا از آنجایی که انسان به جهت ساختمان و ویژگی‌های وجودی نیازمند زندگی اجتماعی منزلی و مدنی است و انسان‌ها همگی دارای این نیاز متقابل و دارای قریحه به خدمت گرفتن دیگر انسان‌ها می‌باشند، پس با یکدیگر مصالحه می‌کنند و راضی می‌شوند که به میزانی که از یکدیگر بهره می‌برند، به یکدیگر بهره برسانند. در نتیجه، قریحه استخدام در انسان، به زندگی اجتماعی می‌انجامد و حکم اعتباری انسان به وجوب زندگی مدنی و اجتماع تعاونی، اعتبار اجتماع است و لازمه این حکم، حکم دیگری است به لزوم استقرار اجتماع به گونه‌ای که هر ذی‌حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای اجتماع متعادل باشد و این حکم، حکم به عدل اجتماعی است. (طباطبایی، *المیزان*، بی‌تا: ج ۲، ۷۰، ۱۱۶ و ۱۱۷؛ همان: ج ۴، ۹۲ و ۹۳) بنابراین، عدل اجتماعی نیز در واقع مبتنی بر همان اصل استخدام است.

در این تحلیل فلسفی، اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی از نظر هستی‌شناختی، به اعتبار استخدام منتهی شده و زندگی اجتماعی، بر قرارداد ضمنی و عملی^۱ (همان: ج ۵، ۱۵۸) استوار

۱. اگر در حیات اجتماعی انسان تأمل کنیم، همه مزایایی که بهره‌مند می‌شویم و همه حقوق زندگی اجتماعی که با آنها آرام می‌یابیم، براساس عقد اجتماعی عام و عقدها و عهدهای فرعی مترتب بر آن بنا شده است. پس ما

شده است که همانا سود و منفعت و مصلحت همگانی و طرفینی و مبتنی بر عدالت اجتماعی است. در واقع، عدالت اجتماعی، خود، به سودرسانی متقابل و استخدام طرفینی تعریف شده است. بنابراین، در این تحلیل از زندگی اجتماعی، «مصلحت» و سود و منفعت همگانی و طرفینی، اساس قرارداد اجتماعی قرار گرفته است و زندگی اجتماعی مدنی و تعاونی، به رعایت و تحقق «مصلحت» و سود و منفعت همگان مبتنی گردیده است و عدالت اجتماعی، به رعایت و تحقق «مصلحت» همگانی تفسیر شده است.

۲. چنان که مشاهده کردیم، قریحه استخدام، انسان‌ها را به زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی می‌رساند. از لوازم زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی، اعتبار ریاست و مرئوس بودن است که از فروعات و شاخه‌های آن، اعتبار مُلک و فرمانروایی و مقام ریاست جامعه است.

از آنجا که مُلک و حکومت و ریاست، از نتایج و تبعات اعتبار اجتماع و اعتبار عدالت اجتماعی است، باید در تحلیل ماهیت و کارکرد مُلک و حکومت، به مبنای آن، که همان دو اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی است، توجه کنیم. همچنین باید دانست که اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی، بر اساس تأمین سود و مصلحت همگانی و روابط همیارانه و سود و بهره متقابل و متناسب است.

علامه طباطبایی^۱ اصل وجود مقامی برای مُلک و فرمانروایی را لازم دانسته و شکل‌ها و صورت‌های گوناگونی را برای آن متصور می‌شود.^۱ آنچه از نظر ایشان مهم است، کارکرد این مقام است که تدبیر جامعه انسانی، حفظ نظام اجتماعی از اختلال و هرج و مرج و نیز ایجاد وحدت اجتماعی است. این کارکرد می‌تواند به یکی از صورت‌ها و

۱. اصل وجود مقامی که مُلک و فرمانروایی را بر عهده داشته باشد و اعمال کند، امری اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین، مُلک، از اعتبارات ضروری است.

شکل‌های موجود یا صورت‌ها و شکل‌هایی که اکنون موجود نیستند، اما در آینده ممکن است به وجود آیند، تحقق پیدا کند.

در بیان علامه طباطبایی (ع)، مُلک، سلطنت بر افراد است و از اعتبارات ضروری است که انسان نیازمند آن است. این اعتبار، پس از اعتبار اجتماع قرار می‌گیرد. از آنجا که اجتماع از افراد گوناگون با اراده‌ها و اهداف متفاوت تشکیل شده است، به اختلاف دچار می‌شود که این امر نیز به نوبه خود، به گرفتن اموال و تجاوز حدود و حقوق و هرج و مرج می‌انجامد. بدین ترتیب، اجتماعی که وسیله سعادت زندگی دنیوی است، وسیله شقاوت و هلاکت می‌شود که رفع این غائله راهی ندارد، جز قرار دادن قوه‌قاهره‌ای که بر همه افراد جامعه مسلط باشد تا قوی طغیانگر برتری‌جو را به حد وسط برگرداند و فرودستی را که در معرض هلاکت است، به حد وسط برساند، به گونه‌ای که همه قوا از رتبه و جایگاه یکسان برخوردار باشند. سپس هر کدام را در محل خاص خود قرار دهد و حق هر دارنده حقی را به او باز گرداند.

از آنجا که انسانیت هیچ‌گاه از فکر استخدام خالی نیست، همواره در جوامع گذشته، افرادی بر مُلک مسلط بودند و بر افراد دیگر جامعه، با بسط بندگی و تملک افراد و اموال، برتری می‌جستند. برخی از فوائد مُلک، یعنی منع طغیان بعضی افراد بر برخی دیگر، اجمالاً بر وجود این افراد سلطه‌جو که نام مُلک یا پادشاه را بر خود می‌نهادند، مترتب بود، اگر چه خود اینان و یاران و مأموران آنها، قوای ستمگری بودند که بدون رضایت مردم، بر آنها حکم می‌راندند و حفظ مردم در حال ذلت، در حقیقت برای حفظ منافع خودشان بود. از این رو، ترس و وحشت همه افراد از ملوک و شاهان آنان را از اندیشیدن در اعتبار مُلک اجتماعی بازمی‌داشت؛ چرا که افراد تنها مجبور به فرمانبرداری بودند، به گونه‌ای که اگر تعدی آنها کم بود، به ستایش این سلطه‌گران می‌پرداختند و اگر تعدی آنها غیرقابل تحمل می‌شد، تظلم و شکایت می‌کردند. به عبارت دیگر، مردم یا ستایش می‌کردند یا تظلم و شکایت. در نتیجه، آن حالت تسالم، آنها را

از فکر در اعتبار مُلک اجتماعی بازمی‌داشت؛ یعنی به این اصل نمی‌اندیشیدند که این مُلک، در واقع از آن اجتماعی است که با گرد آمدن آنان پدید آمده است.

گاهی نیز با هلاکت و قتل یکی از این شاهان و رؤسا، مردم احساس فتنه و فساد می‌کردند از این رو، نظم مختل می‌شد و هرج و مرج به وجود می‌آمد. مردم هم در این میان، از برخی زورمندان یاری می‌جستند و زمام مُلک و فرمانروایی را به او می‌سپردند. پس او شاه و مَلک می‌شد و همان تعدی و تحمیل سابق برقرار می‌گردید.

اجتماعات همواره بر این حال بودند تا آنکه از بدرفتاری و ظلم و استبداد این پادشاهان و فرمانروایان به جان آمدند و قوانینی وضع کردند تا وظایف جاری حکومت، در میان مردم، تعیین و فرمانروایان مجبور به تبعیت از آن شوند. بدین ترتیب، پادشاه مطلقه به پادشاه مشروطه بدل گردید و مردم برای حفظ حکومت مشروطه متحد شدند گرچه بازهم سلطنت موروثی بود. این فرمانروایان نیز که پس از به دست گرفتن اریکه فرمانروایی و تثبیت فرمانروایی موروثی، تنها به مصالح خویش می‌نگریستند، تجاوز و بدرفتاری به مردم را در پیش گرفتند. مردم نیز آنگاه که چنین دیدند، پادشاه را به ریاست جمهور تبدیل کردند. پس فرمانروایی ابدی مشروط، به فرمانروایی موقت مشروط تبدیل شد. در میان اقوام و ملت‌های مختلف، انواعی دیگر از فرمانروایی به چشم می‌خورد که وضع آن، برای فرار از ظلم و ستم‌هایی بود که از رهبران مشاهده می‌شد و چه بسا در آینده هم انواعی دیگر پیدا شود.

از همه این کوشش‌های جوامع در راه اصلاح این امر، یعنی دادن رهبری ملت به کسی که امور ملت را تدبیر کند، به دست می‌آید که جامعه انسانی از این مقام، یعنی مقام فرمانروایی، بی‌نیاز نیست، اگرچه نام‌ها و شرایط آن، بر حسب اختلاف ملت‌ها و مرور ایام تغییر کند.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که مُلک و فرمانروایی، از اعتبارات ضروری در اجتماع انسانی است و مانند سایر موضوعات اعتباری، همواره اجتماع درصدد تکمیل و اصلاح و رفع نواقص و آثار متضاد آن با سعادت انسانی است و نبوت در این اصلاح، سهم کامل دارد؛ زیرا نبوت، از نخستین دوران ظهورش، مردم را به عدل می‌خواند و از ظلم منع می‌کرد و آنان را به عبادت خدا و تسلیم برای او دعوت می‌کرد و از پیروی فراعنه طاغی بازمی‌داشت و همواره این دعوت میان ملت‌ها در طول قرن‌ها متراکم شد؛ نسل بعد از نسل و امت بعد از امت، و محال است که این عامل قوی میان اجتماعات انسانی در طول قرن‌های متمادی بدون اثر بماند. و بدین ترتیب، نبوت در مبارزه علیه ظلم و ستم اجتماعی و سیاسی و اصلاح حکومت و فرمانروایی، نقش اساسی و تعیین‌کننده داشته و دارد. (همان: ج ۳، ۱۴۵-۱۴۷)

از این بحث، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که لازم است نبوت، ما را به تحقق همان مُلک اجتماعی که پدید آمده از زندگی اجتماعی بود، رهنمون سازد.

چنانکه ملاحظه شد، اندیشه علامه طباطبایی رحمته‌الله، یک اندیشه منسجم فلسفی است که در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری با تعدیل و تحدید قریحه استخدام، به زندگی اجتماعی می‌رسد. این اجتماع تعاونی مبتنی بر یک قرار داد ضمنی و عملی است که عدالت اجتماعی، همانندی انسان‌ها در بهره‌مندی متقابل از یکدیگر، پذیرفتن محدودیت‌های متقابل، یکسان بودن افراد در برابر قوانین اجتماعی و نیز مصلحت همگانی، اساس آن را تشکیل می‌دهد. با تحلیل نظری و فلسفی، می‌توان به این نکته دست یافت که آثار و نتایج این اجتماع مدنی و همیاری منتج از نقش و سهم متقابل افراد، به همه آنها تعلق دارد. از جمله این آثار و نتایج، قدرت سیاسی برآمده از اجتماع است که تک‌تک افراد با پذیرفتن قرار داد عملی اجتماعی و به وجود آوردن اجتماع، در آن سهیم هستند. بنابراین، قدرت سیاسی یا مُلک، از آن همه افراد اجتماع است و امری اجتماعی است.

نتیجه طبیعی مقدماتی که علامه چیده است، ایده مُلک اجتماعی و واگذاری امر

حکومت و قدرت سیاسی به مردم است، به گونه‌ای که مردم، صاحبان حکومت و قدرت سیاسی بود. و از این نظر با یکدیگر برابرند و هیچ‌یک در این قدرت سیاسی ناشی از اجتماع، سهم اختصاصی ندارند. بر این اساس، این قدرت سیاسی مشترک، مانند دیگر امور اجتماعی، تابعی از مصلحت افراد اجتماع خواهد بود. یکی از اهداف انبیا نیز این است که ما را از همین سهم مشترک از قدرت سیاسی آگاه سازند و از آنجایی که لازمه مقابله و مبارزه با استبداد و زورگویی و ستم، قوانین صحیح و عادلانه‌ای است که به وسیله اخلاق عالی انسانی پشتیبانی می‌شود و این اخلاق متعالی زمانی تحقق می‌یابد که بر اساس اعتقاد به مبدأ و معاد باشد، از این رو، محتوای مشترک دعوت و پیام انبیا، توحید، معاد، اخلاق و احکام است.

همچنین شایان توجه است که تحلیل علامه طباطبایی^{۱۳} از ماهیت اجتماعی حکومت و به‌کارگیری اصطلاح مُلک اجتماعی و تفسیری که از ثابت بودن اصل مُلک و حکومت و متغیر بودن شکل‌های آن دارد، این امکان را فراهم می‌آورد که بتوان شکل‌های دیگری از نظام سیاسی و دولت را نیز به تصویر کشید.

بدین ترتیب، این تحلیل یک تحلیل بسته نیست؛ چرا که برای نمونه، با برخی از صورت‌های دولت که در آن، دولت همه‌کاره نیست، بلکه برآمده از جامعه است و بسیاری از امور به‌وسیله جامعه رتق و فتق می‌شود نیز سازگار است، در حالی که، چنانکه خواهد آمد، از ظاهر کلام امام راحل چنین بر می‌آید که اختیارات حکومت و وظایف آن، بسیار است و با دولت پُرکار سازگارتر است. البته نمی‌توان نادیده گرفت که با ارجاع امام به حکومت‌های عرفی و مناصب عقلایی و...، ظرفیت و انعطاف مشابهی نیز در تحلیل امام راحل دیده می‌شود.

۳. گذشته از تحلیل فلسفی علامه طباطبایی^{۱۴} از ماهیت اجتماعی حکومت که مبتنی بر تحلیل ماهیت انسان، علوم و ادراکات، اعتبار استخدام و اجتماع و عدالت و مُلک بود، علامه

طباطبایی^۱، با تحلیل خطابات آیات احکام در قرآن کریم نیز به چگونگی پیدایی جامعه اسلامی و ماهیت اجتماعی حکومت اسلامی براساس همین خطابات می‌رسد. بدین ترتیب، شایان توجه است که تفسیر ایشان مبتنی بر تحلیل فلسفی و در تعامل با آن است.

علامه طباطبایی^۲ در پاسخ این پرسش که «چه کسی ولایت جامعه را در اسلام بر عهده دارد و رفتار او چگونه است»، نخست می‌فرماید: «ولایت امر جامعه اسلامی با رسول خدا^ﷺ است و وجوب طاعت او بر مردم و پیروانش، صریح قرآن کریم است.» (همان: ج ۴، ۱۲۱)

ایشان در ادامه می‌فرماید: «در اینجا نکته دیگری است که توجه به آن، بر پژوهشگر لازم است و آن این که خطاب همه آیات متضمن اقامه عبادات و قیام به امر جهاد و اجرای حدود و قصاص و غیر آنها، متوجه مؤمنان است و نه تنها شخص پیامبر^ﷺ... و از همه این آیات استفاده می‌شود که دین، صبغه‌ای اجتماعی است... و خدای تعالی، اقامه دین را از مردم به‌طور همگانی می‌خواهد. بنابراین، جامعه پدید آمده از مردم، امر آن با مردم است، بدون اختصاص برای بعضی از آنان در امر؛ و پیامبر و غیر او در امر یکسانند؛ خدای تعالی می‌فرماید: «أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ...»^۳ و اطلاق آیه دلالت می‌کند بر اینکه تأثیر طبیعی اجزاء جامعه اسلامی در [پیدایی] جامعه‌شان [و قدرت سیاسی و دیگر آثار جامعه] در نزد خدای سبحان به‌طور تشریحی مورد رعایت است. چنان که خدای سبحان به‌طور تکوینی آن را رعایت کرده است. و [همچنین اطلاق آیه دلالت می‌کند] که خدای تعالی آن تأثیر طبیعی اجزاء جامعه را در تحقق جامعه ضایع نمی‌کند... آری، برای رسول خدا^ﷺ، دعوت و هدایت و تربیت است... پس او از نزد خدا برای قیام به شأن امت و ولایت امور آنان در دنیا و آخرت و امامت بر آنان... متعین است (همان: ۱۲۲ و ۱۲۳)... این

۱. آل عمران: ۱۹۵.

به تمامی در حیات پیامبر ﷺ است، اما بعد، او جمهور از مسلمانان بر آیند که انتخاب خلیفه حاکم در جامعه، با مسلمانان است و شیعه از مسلمانان بر آیند که خلیفه از جانب خدا و رسول او منصوص است و آنان دوازده امامند... ولکن در هر حال، امر حکومت اسلامی بعد پیامبر ﷺ و بعد غیبت امام - مانند زمان کنونی - بدون اشکال با مسلمانان است و از کتاب خدا می‌توان استفاده کرد که بر مسلمانان است که حاکم را در جامعه، بر سیره رسول خدا ﷺ که سنت امامت است، نه پادشاهی و امپراتوری، تعیین کنند و حاکم میان آنان به حفاظت از احکام رفتار کند و در غیر احکام از حوادث زمان و مکان با شور حکومت را توّلی کند...» (همان: ۱۲۴ و ۱۲۵)

همچنین در بحث از احکام جزئی متعلق به حوادث جاری و زودگذر و متغیر، مانند احکام مالی و انتظام مربوط به دفاع و راه‌های تسهیل ارتباطات و مواصلات و انتظامات شهری و مانند آنها می‌فرماید: «اینها به اختیار والی و متصدی امر حکومت واگذار شده... پس بر والی امر است که در امور داخلی و خارجی جامعه، مربوط به جنگ و صلح و مالی و غیرمالی، صلاح حال جامعه را رعایت کند [و] پس از مشاوره با مسلمانان تصمیم بگیرد». (همان: ۱۲۱)

براساس آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت:

۱. خطابات قرآن کریم در اجرای احکام، متوجه مؤمنان است. پس دین، حقیقتی اجتماعی است و پروردگار متعال اجرای احکام دین را از اجتماع مردم می‌خواهد. بنابراین، امر جامعه و اداره آن با مردم است و مردم با موضوع اداره جامعه، نسبت و حقوق یکسانی دارند.

۲. جامعه را اجزای تشکیل‌دهنده آن به وجود آورده‌اند و قدرت اجتماعی و سیاسی ناشی از اجتماع مردم، از آن آنان است؛ زیرا خداوند تأثیر اجزا و آحاد جامعه در پدید آمدن جامعه و قدرت سیاسی ناشی از اجتماع مردم را به‌طور تشریحی نیز لحاظ نموده و این تأثیر طبیعی و تکوینی را از نظر تشریحی، منتفی و ضایع نساخته است.

۳. رسول خدا ﷺ و امامان معصومین از جهت دعوت دینی و هدایت به سوی خداوند و به طور کلی، تربیت انسان، برای ولایت امور دنیایی و آخرتی مردم متعین‌اند. بنابراین، تعیین

رسول خدا ﷺ و امامان معصومین، از این جهت نیست که حق مردم در اداره جامعه و حکومت نادیده گرفته شده و منتفی اعلام شده باشد، بلکه به دلیل وظیفه خاصی است که بر عهده رسول خدا ﷺ و امامان معصومین است.

تفکیک میان این دو موضوع: ۱. حق حکومت از آن کیست؟ ۲. در زمان حضور پیامبر ﷺ و امامان معصومین، حاکم کیست؟ را در تنبیه الامه نیز می‌توان ملاحظه کرد. در تحلیل میرزای نائینی نیز حکومت، از حقوق مشترک نوعیه و اجتماعی است و اختصاص به شخص یا اشخاص خاصی ندارد، اما از این جهت که معصومین استبداد نمی‌ورزد، حاکم جامعه اسلامی است. (نائینی، بی‌تا: ۱۰-۱۲، ۱۶، ۱۸، ۳۷، ۴۳-۴۵، ۴۷، ۵۲ و...)

۴. انتخاب حاکم [و نظام حکومتی] در جامعه اسلامی با مسلمانان است^۱ و وظیفه حاکم و حکومت این است که: ۱. در میان مردم به سیره رسول خدا ﷺ رفتار کند؛ یعنی استبداد نرورد و حکومت، استبدادی نباشد؛ ۲. احکام الهی را پاس دارد و اجرا کند؛ ۳. در امور حکومتی و اداره جامعه، با مشاوره و شور، جامعه را اداره کند؛ ۴. در امور حکومتی و مدیریتی داخلی و خارجی، مصلحت جامعه را رعایت کند. (و نیز نک. طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۵۳).

حکومت و مصلحت در اندیشه امام خمینی

۱. از نظر امام راحل، اسلام حکومتی را تأسیس می‌کند که براساس قانون الهی است^۲ (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۶۱۸ و ۶۱۹) و احکام الهی یا همان قانون الهی، (همان: ۶۱۹) تا روز قیامت باقی است و همین بقاء این احکام، به ضرورت حکومت و ولایت حکم می‌کند.^۳ (همان: ۶۳۳) از آنجایی که حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی است و برای اجرای قانون و گسترش عدالت الهی در میان مردم جعل شده است، ناگزیر باید در والی دو ویژگی باشد: یکی علم به

۱. سؤال ۶۹۶: آیا حکومت اسلامی، انتخابی است؟

جواب: راجع به ائمه اطهار - علیهم السلام - انتصابی است، توسط خداوند متعال.

سؤال ۶۹۸: حکومت اسلامی، بعد از ائمه - علیهم السلام - برای دیگران چگونه است؟

جواب: مصلحتی است. (رخشاده، ۱۳۸۵: ۴۱۰ و ۴۱۱)

۲. «فالا سلام اسس حکومت... علی طبق القانون الالهی».

۳. «و الاحکام قوانین الاسلام».

قانون و دیگری، عدالت. (همان) بنابراین، امر ولایت، با فقیه عادل است و او شایسته ولایت مسلمانان است؛ زیرا واجب است که والی دو ویژگی فقه و عدل را دارا باشد و فقیه عادل این دو را دارا است.^۱ (همان: ۶۲۴) امام راحل، از ویژگی سومی نیز برای حاکم یاد می‌کند که همانا ویژگی کفایت است. ممکن است این ویژگی را با تفسیر وسیع از علم، در همان ویژگی اول، یعنی علم، بگنجانیم و نیز می‌توان این ویژگی را جداگانه شرطی اساسی برای حاکم برشمرد.^۲ ۲. امام راحل، میان حکومت اسلامی و حکومت‌های استبدادی و مشروطه و جمهوری، تمایز می‌افکند. برای این تمایز، نخست حکومت‌های اخیر را چنین معرفی می‌کند که در حکومت استبدادی، رأی فرد و امیال نفسانی او، در اجتماع حاکم است و در حکومت‌های مشروطه و جمهوری نیز قوانین بشری، مبتنی بر آراء گروهی از مردم، در اجتماع حاکم است. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۶۱۸)

از همین بیان می‌توان دریافت که تفاوت اصلی حکومت اسلامی با دیگر حکومت‌ها این است که قانون حاکم در آن، قانون الهی و نه رأی و میل فرد و یا آراء گروهی از مردم است. از این رو است که امام راحل، حکومت اسلامی را به حکومت قانون الهی^۳ (همان: ۶۲۳) توصیف می‌کند. در چنین تصویری از حکومت اسلامی، مجالی برای قانون‌گذاری بشری وجود ندارد و حکومت اسلامی در همه زمینه‌ها، از قانون الهی الهام و کمک می‌گیرد.^۴

۱. «و علیه فلیرجع امر الولاية الى الفقيه العادل، و هو الذي يصلح لولاية المسلمين، اذ يجب ان يكون الوالی متصفاً بالفقه و العدل».

۲. امام خمینی، البیع، قم: اسماعیلیان [چاپ قدیم]، ص ۴۶۴: «مسألة الكفاية داخله في العلم بنطاقه الاوسع ولاشبهه في لزومها في الحاكم ايضاً و ان شئت قلت: هذه شرط ثالث من اسس الشروط». در چاپ جدید از مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی چنین آمده «مسألة الكتابة...» ص ۶۲۳.

۳. «حكومة قانونية بل حكومة القانون الالهي فقط».

۴. «بل حكومة تستوحى و تستمد في جميع مجالاتها من القانون الالهي».

(همان: ۶۱۹) حکومت اسلامی، در اصل پدیده‌ای است در جهت اجرای احکام و قوانین الهی^۱ (همان: ۶۲۳) و حکومت، فلسفه عملی فقه است.^۲ (امام خمینی، ۱۳۶۹: ج ۲۱، ۹۸) حال با چنین تصویری از حکومت اسلامی، جایگاه مصلحت کدام است؟

در پاسخ باید گفت جایگاه مصلحت، در موضوعات است و رأی والی اسلام همانا باید ناظر به مصلحت مردم و اجتماع باشد.^۳ (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۶۱۹) متعلق صلاح و مصلحت نیز یا مسلمانانند و یا اهل حوزه حکومتی والی؛ برای نمونه، مردم ایران. (همان) در ادامه توضیح بیشتری خواهد آمد.

۳. امام راحل، احکام را فقط اسلام نمی‌انگارد، بلکه اسلام را حکومت در تمامی شئون آن دانسته و احکام را قوانین اسلام و شأنی از شئون حکومت برمی‌شمارد، بلکه احکام را مطلوبات بالعرض و امور ابزاری برای اجرای حکومت و بسط عدالت معرفی می‌کند.^۴ (همان: ۶۳۲ و ۶۳۳)

به بیان دیگر، از آنجا که احکام اسلام به ضرورت حکومت و ولایت سیاسی حکم می‌کند، (همان: ۶۱۹) بنابراین، صرف احکام، اسلام نیست و لازم است آنچه این احکام در پی آن است یا به تعبیر دیگر، حکومت، متحقق شود تا بتوان گفت که اسلام تحقق یافته است؛ یعنی حکومت، از لوازم و اهداف احکام است.

با توجه به آنکه امام راحل، احکام را مطلوب بالعرض و امور ابزاری برای اجرای

۱. «و انما جعلت لاجل اجراء القانون و بسط العدالة الالهية بين الناس».

۲. «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است [و] فقه [هم] تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع، از گهواره تا گور است».

۳. «للوالی ان یعمل فی الموضوعات علی طبق الصلاح للمسلمین او لاهل حوزته...».

۴. «و لا فصرفُ الاحکام لیس باسلام بل یمكن ان یقال الاسلام هو الحکومة بشؤونها و الاحکام قوانین الاسلام و هی شأن من شؤونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیة لاجرائها و بسط العدالة».

حکومت و بسط عدالت معرفی می‌کند و نیز با نظر به اینکه بسط عدالت، از اهداف حکومت اسلامی است، بنابراین، می‌توان گفت که در اندیشه امام راحل، احکام، مقدمه حکومت و حکومت، مقدمه عدالت است.

ممکن است بیان امام راحل چنین تفسیر گردد که گرچه احکام، مطلوبات بالعرض و امور ابزاری برای اجرای حکومت و بسط عدالتند، اما این ابزار، تعیینی است؛ یعنی آن حکومتی مورد نظر است که با اجرای این احکام تحقق می‌یابد و این ابزار خودش اصالت دارد و تنها مقدمه برای حکومت نمی‌باشد، اما چنین تفسیری با شواهد گفتار امام راحل سازگار نیست؛ زیرا آن بزرگوار، حکومت را مقدم بر احکام فرعی معرفی می‌کند.^۱ (امام خمینی رحمه الله، ۱۳۶۹: ج ۲۰، ۱۷۰) پس از این کلام می‌توان دریافت که خود حکومت مورد توجه است و احکام اصالت ندارند و اگر در تعارض با حکومت قرار گیرند، ناگزیر باید گونه‌ای دگرگونی، از نظر شمول زمانی یا مصداقی و مانند آن را بپذیرند.

بنابراین، اگر احکام، حاکم بر حکومت نیستند و این حکومت است که حاکم بر احکام است پس چه چیزی بر حکومت حاکم است و معیار نقد و ارزیابی حکومت چیست؟ در اینجا می‌توان اهداف حکومت اسلامی را از منظر امام راحل برشمرد و ملاحظه کرد که آیا قدر جامع و عنوان‌های کلی‌تر وجود دارد که این اهداف در آنها بگنجد و از طریق اهداف و مقدار تحقق آنها، بتوان حکومت را مورد نقد و ارزیابی قرار داد؟ همچنین می‌توان ماهیت حکومت اسلامی را از نظر امام راحل بررسی کرد و برای نمونه، این را مورد پژوهش قرار داد که آیا حکومت اسلامی، یک ماهیت ویژه دارد که با معیارهای ویژه باید داوری شود یا اینکه مانند دیگر حکومت‌های عرفی و عقلایی دنیاست و در نتیجه، مانند همان‌ها نیز قابل داوری است؟ در اینجا هر دو راه را پیش می‌گیریم.

۱. «حکومت... اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم».

۴. از سخنان و تعبیرات امام در کتاب *البیع*، کم و بیش عناوین زیر به عنوان اهداف و وظایف حکومت اسلامی قابل استخراج است:
- عمل در موضوعات براساس صلاح مردم؛ (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۶۱۹)
 - حفظ سیادت قانون الهی؛ (همان)
 - اجرای احکام الهی (همان) برای جلوگیری از هرج و مرج؛ (همان)
 - حفظ نظام؛ (همان)
 - جلوگیری از اختلال امور مسلمانان؛ (همان)
 - حفظ مرزهای مسلمانان از تهاجم؛ (همان)
 - حفظ سرزمین‌های مسلمانان از غلبه متجاوزان؛ (همان)
 - گسترش عدالت؛ (همان: ۶۲۰ و ۶۳۲)
 - تعلیم و تربیت؛ (همان)
 - حفظ نظم؛ (همان)
 - رفع ظلم؛ (همان)
 - حفظ مرزها (همان)
 - جلوگیری از تجاوز بیگانگان؛ (همان)
 - اجرای قانون؛ (همان: ۶۲۳)
 - گسترش عدالت الهی میان مردم؛ (همان)
 - اجرای حدود (همان: ۶۲۵ و ۶۲۶)
 - گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان (همان: ۶۲۵ و ۶۳۲) و دیگر نیازمندی‌های مسلمانان و اسلام؛ (همان: ۶۲۵)
 - نصب کارگزاران؛ (همان: ۶۳۲)
 - حفظ جوانان مسلمان از انحراف از اسلام؛ (همان: ۶۶۵)

- جلوگیری از تبلیغ ضد اسلام. (همان)

گذشته از مواردی که به احکام مربوط می‌شود، با یک نگاه اجمالی می‌توان همه این عنوان‌ها را به دو عنوان کلی‌تر که جامع دیگر عناوین است، برگرداند و این دو عنوان کلی‌تر و جامع همانا عدالت و مصلحت است. بنابراین، اهداف حکومت اسلامی همانا تحقق عدالت و مصلحت مردم است و مقدار تحقق این دو می‌تواند معیاری برای ارزیابی حکومت اسلامی باشد.

۵. از نظر تحلیل ماهیت حکومت اسلامی یا ولایت فقیه توجه به مفهوم ولایت در ترکیب «ولایت فقیه» روشن‌گر خواهد بود. در تبیین امام راحل، مقصود از ولایت در ترکیب «ولایت فقیه»، ولایت جعلی اعتباری است، مانند حکومت‌های عرفی و دیگر مناصب عقلایی.^۱ (همان: ۶۲۰ و ۶۴۶)

بنابراین، ولایت فقیه مانند دیگر حکومت‌های عرفی و عقلایی است و همان ویژگی‌ها، اهداف و وظایف را دارد. البته اهداف، وظایف و ویژگی‌های بیشتر و بالاتری را هم دارد که عهده‌دار آنها است، ولی این‌گونه نیست که به تمامی، امری دیگر و ماهیتی جداگانه باشد. ولایت برای فقیهان، از سوی امامان معصوم^{علیهم‌السلام}، در همه آن چیزی است که ولایت برای امامان معصوم^{علیهم‌السلام}، از این جهت که حاکمان بر امتند، ثابت است.^۲ (همان: ۶۵۳ و ۶۵۴) بنابراین، تنها ولایت سیاسی که همانا حکومت است، برای فقیهان ثابت است و نه بیشتر، بلکه ممکن است برخی از شؤون حکومت و فرمانروایی نیز به دلیل خاص، از فقیه

۱. «الولاية الجعلية الاعتبارية كالسلطنة العرفية و سائر المناصب العقلائية...»، بلکه امام راحل اصل لزوم حکومت را نیز به دلیل عقلی ثابت می‌داند که دلیل شرعی نیز بر آن وارد شده است. «... و ان كان من واضحات العقل، فان لزوم الحكومة... من اوضح احكام العقول... و مع ذلك فقد دل عليه الدليل الشرعی...».

۲. «... فی جمیع ما ثبت لهم الولاية فيه من جهة كونهم سلاطين علی الامة...»، «ما ثبت للنبي و الامام من جهة ولايته و سلطنته...».

سلب گردد.^۱ (همان: ۶۶۴) بدین ترتیب، ولایت فقیه یعنی اینکه فقیه حاکم است و معنای حاکم در اینجا هم همان معنای عرفی آن است. از این رو، اگر امری برای پیامبر یا امام از غیر جهت حکومت سیاسی ثابت باشد، برای فقیه ثابت نخواهد بود و ولایت فقیه، بلکه به طور کلی ولایت سیاسی، دائرمدار مصلحت عامه است.^۲ (همان: ۶۵۴)

از این رو، ولایت مطلقه فقیه،^۳ بلکه به طور کلی، ولایت سیاسی که به معنای حکومت فقیه است، به دو امر مقید است: یکی، اختیارات یک حکومت عرفی و عقلایی و دیگری، احراز و تأمین مصلحت عامه، اگرچه با نظری دقیق می توان دریافت که هر دو به یک امر برمی گردد و در بیان امام راحل نیز دو حقیقت متفاوت نیستند، بلکه دو جنبه از یک حقیقتند؛ زیرا اختیارات حکومت، برای احراز مصلحت عامه است و احراز مصلحت عامه، با حکومت و اختیارات آن تأمین می شود.

با چنین توجه و دریافتی می توان نتیجه گرفت که سخنان امام راحل در *البیع*، تنها یک متن فقه سیاسی نیست، بلکه عمیقاً مبتنی بر یک فلسفه سیاسی مضمراست که در جای جای بحث، خود را می نمایاند.

۶. امام خمینی ره در *البیع*، در موارد گوناگون به موضوع نظام مسلمانان، اجتناب از هرج و مرج، حفظ نظم و... اشاره می کند. با توجه به اینکه حکومت اسلامی به منظور همین حفظ نظام و جلوگیری از اختلال و هرج و مرج در نظام و نیز برای حفظ نظم در آن است، بنابراین، خود حکومت اسلامی، جلوه ای از حفظ نظام مسلمانان است و حفظ نظام، اگرچه در وهله نخست، ناظر به حفظ نظام اجتماعی مسلمانان است، ولی از آنجایی که حکومت اسلامی در طول همین حفظ نظام برقرار می شود، پس تعبیر به نظام یا مصلحت نظام، ناظر به حفظ نظام حکومت اسلامی نیز است و همچنین حفظ نظام اسلامی، به معنای حکومت اسلامی، از

۱. «الا اذا... دل دلیل علی ان الشیء الفلانی و ان کان من شؤون الحکومة و السلطنة، لکن یختص بالامام ص...».

۲. «... و اما اذا ثبت لهم الولاية من غیر هذه الناحية فلا... و لو لم تقتضه المصلحة العامة لم ینبث ذلك للفقیه».

۳. امام خمینی ره این اصطلاح را در دست کم در دو جای *البیع* به کار برده است. نک: امام خمینی، ۱۳۷۹: ۶۳۵ و ۶۸۷.

مصادیق بلکه مهم‌ترین مصداق حفظ نظام اسلامی، به معنای جامعه اسلامی و اجتماع مسلمانان است.

۷. چنانکه در فرمایشات امام راحل در *البیع* دیدیم، دو گونه مصلحت را می‌توان از هم تشخیص داد: یکی مصلحت در تشخیص موضوعات و دیگری، مصلحت عامه. مصلحت عامه در خود حکومت تجلی می‌یابد و مصلحت در تشخیص موضوعات، از کارکردها و وظایف حکومت است. با توجه به اینکه امام راحل حکومت را دائرمدار مصلحت عامه می‌داند، آیا می‌توان به این نتیجه رسید که چون حکومت امری عرفی و عقلایی است، مصلحت عامه نیز چنین است؟ و در این صورت، آیا این دو مفهوم به روی تحلیل‌ها و تئوری‌ها گشوده‌اند؟

امام راحل در پاسخ به این اشکال که فقیهان عادل از اداره امور سیاسی و حکومتی ناتوانند می‌گوید این اشکال قابل اعتنا نیست زیرا در هر دولتی، تدبیر و اداره کشور با همکاری عده زیادی از متخصصان و کارشناسان صورت می‌گیرد و پادشاهان و رؤسای جمهور از گذشته دور تاکنون، غالباً آگاه به همه فنون سیاست و ارتش نبوده‌اند و امور به دست کارشناسان و متخصصان هر فن انجام می‌گرفته است. (همان: ۶۶۵ و ۶۶۶) بر این اساس می‌توان گفت تشخیص مصلحت، از سوی کارشناسان صورت خواهد گرفت. پس این کارشناسان باید متدین باشند تا جهات دینی نیز رعایت شود.

این برداشت از *البیع*، با نظرات امام راحل در سال‌های بعد سازگار است در این سال‌ها امام راحل در موارد متعدد به کارشناسان ارجاع داده‌اند؛ از جمله درباره تشخیص مصلحت اظهار داشته‌اند که: «... پس از تشخیص موضوع به‌وسیله عرف کارشناسان... با تشخیص دو سوم مجلس شورای اسلامی... در موضوعات عرفیه که تشخیص آن با عرف است، با مشورت از کارشناسان، حجت شرعی است که مخالفت با آن بدون حجت قوی‌تر خلاف

طریقه عقلاست...»^۱ (امام خمینی ره، ۱۳۶۹: ج ۱۷، ۲۰۲)

«گرچه به نظر این جانب پس از طی این مراحل زیر نظر کارشناسان که در تشخیص این امور مرجع هستند...»^۲ (همان: ج ۲۰، ۱۷۶)

نمونه‌ای از ارجاع به نظر کارشناسان را نیز می‌توان در برخی تصمیم‌گیری‌های مهم و تعیین‌کننده امام راحل مشاهده کرد: «... و با توجه به نظر تمامی کارشناسان سیاسی و نظامی سطح بالای کشور... که من به تعهد و دلسوزی و صداقت آنها اعتماد دارم، با قبول قطعنامه و آتش‌بس موافقت نمودم و در مقطع کنونی آن را به مصلحت انقلاب و نظام می‌دانم...»^۳ (همان: ۲۳۹)

با توجه به این سخنان می‌توان دریافت که در نظر امام راحل، مرجع تشخیص برای مصلحت، همانا کارشناسان هستند و پس با توجه به ماهیت چنین مرجعی برای تشخیص، ناگزیر معیارهای آنان نیز معیارهای فنی و تخصصی و برون دینی خواهد بود.

تحلیل مقایسه‌ای

در دو بخش گذشته، گزارشی اجمالی از حکومت و مصلحت از نظر امام خمینی ره و علامه طباطبایی ره ارائه شد. از مقایسه این دو تحلیل برمی‌آید که در اندیشه علامه طباطبایی ره، تحلیل فلسفی ایشان از حکومت و مصلحت، مبنای تحلیل تفسیری ایشان از حکومت و مصلحت است. در اندیشه ایشان، دست‌کم سه‌گونه مصلحت در نسبت با حکومت، قابل شناسایی است: ۱. مصلحت به عنوان بنیاد زندگی اجتماعی؛ ۲. مصلحت در شکل حکومت (اسلامی)؛ ۳. مصلحت در تصمیم‌گیری‌های حکومت (اسلامی).

۱. در تاریخ ۱۳۶۱/۱۱/۱۲.

۲. در تاریخ ۱۳۶۶/۱۱/۱۷.

۳. در تاریخ ۱۳۶۷/۴/۲۹.

تبیین فلسفی موضوع یاد شده، در اندیشه علامه طباطبایی^ع، از انسان آغاز می‌شود و به اجتماع و سپس حکومت می‌رسد. بنابراین، در نظر این اندیشمند، دو مفهوم حکومت و مصلحت، مفاهیمی پیشادینی‌اند. ایشان در تبیین مبتنی بر تفسیر قرآن کریم نیز از تحلیل خطابات قرآنی، به اجتماع اسلامی و سپس حکومت اجتماعی دینی (طباطبایی، *المیزان*، بی‌تا: ج ۹، ص ۲۶۴) می‌رسد. شایان توجه است که سیر اندیشه امام راحل، انتقال از احکام به حکومت است، ولی در سیر اندیشه علامه طباطبایی^ع، انتقال از خطابات احکام به اجتماع و سپس حکومت مشاهده می‌شود و در بحث از حکومت نیز همچنان اجتماع جایگاهی اساسی دارد.

ویژگی‌های حکومت اسلامی در اندیشه علامه طباطبایی^ع از این قرار است: ۱. حاکم از سوی مردم انتخاب می‌شود؛ ۲. شکل حکومت مصلحتی است؛ ۳. حکومت موظف به رعایت مصلحت اجتماع است؛ ۴. حکومت از طریق مشورت با افراد تصمیم می‌گیرد؛ ۵. حاکم باید بر سیره رسول خدا^ص رفتار کند؛ یعنی استبداد نورزد؛ همچنین از گفتار علامه طباطبایی برمی‌آید که تشخیص مصلحت بر عهده شورای عمومی است. بنابراین، مصلحت تابع عقلانیت جمعی و اجتماعی است.

در نسبت میان عدالت و مصلحت در اندیشه علامه طباطبایی^ع، عدالت همان مصلحت است؛ یعنی تحقق عدالت، به تحقق مصلحت همگانی است و چه بسا همان‌گونه که مصلحت قابل گفت‌وگو در شورای عمومی، بلکه حاصل آن است، عدالت را نیز بتوان چنین دریافت و این‌گونه تفسیر کرد.

تحلیل فقهی امام راحل مبتنی بر تحلیل عقلی و نظری از حکومت و ماهیت و وظایف آن است که براساس آن، حکومت اسلامی به عنوان حکومت، امر جدایی از حکومت‌های عرفی و عقلایی دنیا نیست و امتیازی که بر آنها دارد، این است که در آن، قانون، احکام اسلام است.

در حکومت اسلامی، میزان، رأی ملت است. بنابراین، حکومت اسلامی مبتنی بر آرای مردم و انتخاب آنان است. مصلحت عامه نیز اساس حکومت است و اختیارات حکومت براساس مصلحت عامه است، به گونه‌ای که حکومت در تصمیم‌گیری و عمل در موضوعات، براساس مصلحت مردم کار می‌کند.

بر این اساس، حداقل دو گونه مصلحت در اندیشه سیاسی امام راحل قابل تشخیص است: یکی مصلحت عامه که اساس حکومت و اختیارات آن است و دیگری تصمیم‌گیری و عمل حکومت براساس مصلحت مردم.

تشخیص مصلحت بر عهده کارشناسان و صاحب‌نظران است پس مصلحت امری عرفی است. بنابراین، این دو مفهوم در نزد این اندیشمند نیز مفاهیمی پیشادینی خواهند بود.

در اینجا لازم به یادآوری است که مقصود از عرفی بودن، سکولار^۱ بودن نیست. واژه سکولار در زمینه فرهنگی دیگری پیدا شده است و سیر تاریخی خود را داشته و معنای ویژه خود را هم دارد. با توجه به تقابل این واژه با واژه «sacred» و نیز نظر به سیر تاریخی این واژه و به‌کارگیری آن در دانش‌هایی مانند جامعه‌شناسی، می‌توان نهاد «دنیوی» را برای آن به‌کار برد. برخی نویسندگان و نظریه‌پردازان ایرانی به دلایلی مانند بومی‌سازی، نهاد عرفی را برای سکولار به کار برده‌اند که به آشفتگی مفهومی و نظری عجیبی منجر شده و سبب گردیده است هم در تبیین واژه سکولار و هم در تبیین موضوع عرف و عرفی که دارای سابقه تاریخی و معنایی در فرهنگ فارسی به‌ویژه در دانش فقه است، به بدفهمی و کج‌فهمی و... بیانجامد.^۲ بنابراین، تصریح این نکته لازم است که منظور از عرف و عرفی در اینجا، همانا معنای فقهی آن است.

1 . secular

۲ . برای آگاهی بیشتر نک: یزدانی مقدم، احمدرضا، «سکولاریزم و سکولاریزاسیون»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۲، ۱۳۸۴.

امام خمینی^ه از تحلیل احکام شرع، به حکومت می‌رسد و نظر می‌دهد که اسلام، حکومت است؛ زیرا لازمه احکام اسلام، پدید آمدن حکومت است و این احکام، ابزار اجرایی حکومتند. همچنین حکومت وظایفی دارد که می‌توان آنها را در دو عنوان کلی عدالت و مصلحت خلاصه نمود.

بنابراین، مقصد نزدیک‌تر احکام اسلام، حکومت و مقصد دورتر آن، عدالت و مصلحت است و احکام، ابزاری برای اجرای حکومت و بسط عدالت به شمار می‌روند. نسبت احکام اسلام و مصلحت با عدالت، در اندیشه هر دو اندیشمند قابل تأمل و پیگیری است. در آغاز، هر دو میان احکام اسلام و مصلحت اجتماعی فرق می‌نهند، ولی طرح بحث و مبانی فکری هر کدام به گونه‌ای است که تقیید زمانی یا مصداقی و مانند آن، در احکام، ~~مخیس مصلحت به کدام منبع واگذار شود~~، می‌توان در این مورد نیز به همان منبع برای تشخیص تقیید احکام ارجاع داد.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی^ه در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری، به تبیین فلسفی حکومت یا فرمانروایی می‌پردازد و می‌گوید: قریحه استخدام، انسان‌ها را به زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی می‌رساند و از لوازم زندگی اجتماعی یا اجتماع مدنی، اعتبار ریاست است که از شاخه‌های آن، اعتبار مُلک یا فرمانروایی است. از آنجا که فرمانروایی زاده اجتماعی مدنی است، از این‌رو، در تحلیل فلسفی، از آن اجتماع است و می‌توان از آن با عنوان فرمانروایی اجتماع یا مُلک اجتماعی یاد کرد. علامه طباطبایی^ه این تحلیل فلسفی را مورد تأیید و امضای شارع مقدس و قرآن کریم می‌داند و از حکومت اسلامی نیز با عنوان حکومت اجتماعی دینی یاد می‌کند. (طباطبایی^ه، *المیزان*، بی‌تا: ج ۹، ۲۶۴)

تقدم اجتماع بر حکومت ثقل تحلیل را روی اجتماع می‌برد، به گونه‌ای که سبب

می‌شود اجتماع، از جایگاهی محوری برخوردار شود. همچنین تفکیک میان اصل و شکل فرمانروایی، انعطاف‌پذیری قابل توجهی به این تبیین می‌دهد. در اندیشه علامه طباطبایی ره می‌توان سه‌گونه مصلحت را مشاهده کرد: ۱. مصلحت به عنوان بنیاد زندگی اجتماعی؛ ۲. مصلحت در شکل و صورت حکومت؛ ۳. مصلحت در تصمیم‌گیری‌های حکومت. تشخیص مصلحت، دست‌کم در معنای اخیر یا در دو معنای اخیر، برعهده شورای عمومی و تابع تفکر اجتماعی است.

در اندیشه امام راحل، تبیین حکومت، مبتنی بر قانون پشتیبان آن است. از این‌رو، تفاوت حکومت اسلامی با دیگر انواع حکومت، در الهی بودن قانون آن است. امام راحل، از تحلیل قانون الهی یا احکام شرعی، به ضرورت حکومت اسلامی منتقل می‌گردد. حکومت اسلامی با ولایت مطلقه فقیه صورت می‌پذیرد. ولایت مطلقه فقیه به معنای حکومت فقیه است. این حکومت، حکومتی عقلایی و درصدد تأمین مصلحت عامه است. در اندیشه امام راحل دو گونه مصلحت به چشم می‌خورد که عبارتند از: مصلحت به‌عنوان اساس حکومت و اختیارات آن و مصلحت به‌عنوان معیار تصمیم‌گیری و عمل حکومت. تشخیص مصلحت به معنای دوم، با کارشناسان و صاحب‌نظران است.

در مقام مقایسه، تبیین علامه طباطبایی ره، تبیینی فلسفی است که از نظر وی تأیید و امضای شارع را نیز با خود به‌همراه دارد و تبیین امام راحل، تبیینی عقلی (و مبتنی بر تحلیلی فلسفی در باب ماهیت حکومت است که البته به آن تصریح نشده) است و امام راحل از این منظر عقلی، به تفسیر احکام و موضوعات شرعی می‌پردازد.

فهرست منابع و مآخذ

* قرآن کریم

۱. خمینی، روح‌الله، کتاب‌البیع، جلد دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۲. _____، کتاب‌البیع، ج ۲، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۳. _____، صحیفه نور، جلد بیست و یک، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
۴. رخشاد، محمدحسین، در محضر علامه طباطبایی، قم، سماء قلم، ۱۳۸۵.
۵. طباطبایی، محمدحسین، میزان، جلد دوم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.
۶. _____، اصول فلسفه، جلد دوم، قم، صدرا، بی‌تا.
۷. _____، مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها، با گردآوری و مقدمه سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۸. نائینی، محمدحسین، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله یا حکومت از نظر اسلام، با مقدمه و پاورقی و توضیحات سید محمود طالقانی، بی‌جا، بی‌تا.
۹. یزدانی مقدم، احمدرضا، «ادراکات اعتباری، مصلحت و سکولاریزاسیون»، نشریه فرهنگ و اندیشه، شماره ۱۳، ۱۳۸۴.
۱۰. _____، «سکولاریزم و سکولاریزاسیون»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۲، ۱۳۸۴.