

سنجش‌های تشخیصی و احراز مصالح مشروع در نظام اسلامی

ali.olfatpor@gmail.com

محمدعلی الفت‌پور / دانشجو دکتری دانشگاه علامه طباطبائی

قدرت‌الله رحمانی / استادیار حقوق دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۱۷

چکیده

هدف از این نوشتار، تبیین حدود مشروعیت در توقف موقت حدود احکام اسلام توسط حاکم اسلامی است. شناخت از معیارهای اهم و مهم و نظام رتبه‌بندی مصالح حکومتی می‌تواند به حاکم اسلامی کمک کند تا از بن‌بست میان مصالح اجتماعی و مصالح شرعی خارج شود. شناخت مصالح و سازوکارهای تغییر در مرزهای قابل تغییر و غیرقابل تغییر آنها می‌تواند در تطبیق مشروعیت اسلامی بر یک حکومت دین‌مدار مؤثر باشد. خط قرمزهای منحل‌کننده یا توسعه‌دهنده معیارهای اولیه و ثانویه در یک حاکمیت دینی، با اهداف و مقاصد اساسی شریعت رابطه تنگاتنگ دارد. سؤالات اساسی این پژوهش حول محور اهداف و چارچوب‌های حکومت ترسیم می‌شوند؛ از جمله اینکه آیا صرفاً حکومت اسلامی موظف به اجرای حدود الهی است یا اهداف دیگری نیز بر وجود آن متصور است که در صورت عدم امکان اجرای حدود الهی نمی‌توان از آنها صرف‌نظر کرد؟ سازوکارها و ابزارهای چنین فرایندی چیست؟ حد و مرز توقف حدود الهی توسط حاکم اسلامی تا کجاست؟ این پژوهش به دنبال آن است تا ثابت کند اولویت‌دهی اهداف حکومت اسلامی بر یکدیگر، تفسیر از مصلحت، منبع و مبنای تحلیل مصلحت، روش، ابزار و متدلوژی کشف و به‌کارگیری مصلحت، عوامل کشف و اجرای مصلحت، در تحلیل میزان مشروعیت و کارکردهای هر ساختار سیاسی در اسلام مؤثر است.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، مصلحت، احکام حکومتی، حکومت اسلامی.

نظام مبتنی بر دین اسلام در جامعه پیچیده کنونی با چالش‌های اساسی برای جمع میان اهداف حکومت و نیازهای اجتماعی روبروست. تعیین راهبردهای برون‌رفت از این چالش‌ها بدون خدشه بر اصول غیرقابل تغییر شریعت اسلام، کار سخت و طاقت‌فرسایی است. لذا طبقه‌بندی و اولویت‌بندی میان اهداف حکومت برای تحقق حداکثری میان اهداف اسلام و نیازهای اجتماعی، یک ضرورت غیرقابل اغماض است. از این‌رو، آنچه در ماهیت حکومت دینی تراز اسلام و تمایز آن از حکومت‌های در زمان غیبت موضوعیت دارد، نه لزوماً اجرای احکام فرعی و جزئی شریعت، بلکه حفظ نظام اسلامی و کیان مسلمین با تأکید بر رعایت قواعد اساسی اسلامی، همچون نفی سبیل است.

تقدم و ترتب هر کدام از این اهداف، از ساختار و مؤلفه‌هایی پیروی می‌کند که شناخت آنها می‌تواند در تبیین فرایند تحقق اسلامی بودن حکومت و میزان تحقق مشروعیت آن مؤثر باشد.

این اثر در پی آن است تا با تحلیل رابطه و چگونگی ارتباط میان مقاصد شریعت و سنجه‌های مصلحت در اسلام و همچنین با تقسیمات جدیدی که در این دو قسم ارائه می‌کند، به این فرضیه دست یازد که ایجاد حکومت اسلامی برای تحقق اهدافی فراتر از اجرای حدود الهی است و حتی حدود الهی نیز می‌تواند موقتاً برای تحقق آن اهداف متوقف گردند. آنچه در ماهیت حکومت دینی تراز اسلام در زمان غیبت موضوعیت دارد، لزوماً اجرای احکام فرعی و جزئی شریعت نیست؛ بلکه حفظ نظام اسلامی و کیان مسلمین با تأکید بر رعایت قواعد اساسی اسلامی، همچون نفی سبیل است.

مرز میان تحقق اهداف شریعت و نیازهای اساسی جامعه بشری، در چارچوب‌بندی مصلحت تعیین می‌شود؛ اما تاکنون اهداف غایی و اساسی مصلحت و عوامل مؤثر بر آنها، کمتر به‌عنوان یک عنصر مستقل در تعیین حدود مرزهای مصلحت بررسی گردیده و به بررسی ابعاد مصلحت با توجه به تقدم و تأخر کلی اهداف حکومت در اسلام، توجه نشده است. نبود ساختاری نظام‌مند برای تحلیل اقتضایی از نسبت اهداف حکومت و شرایط اجتماعی نیز از معضلات حاکمیت مدرن مبتنی بر اسلام است که پژوهشی تاکنون متعرض آن نشده است. تحقیقات متعددی درباره مصلحت و چارچوب مفهومی آن مطرح شده و حدود قلمرو احکام اولیه و ثانویه را تبیین کرده است؛ اما آنچه تاکنون مورد توجه نبوده، نقش اهداف شریعت در تغییر اولویت‌های نظام مبتنی بر اسلام است.

ایجاد شقوق جدید در تحلیل تقدم رتبی اهداف شریعت و به تبع آن حاکمیت اسلامی و تحلیل جدید از قواعد حاکم بر احکام اولیه، از امتیازات این تحقیق خواهد بود. ضمناً تحلیل تطبیقی از فرایندهای تحقق مصلحت، در عین توجه به اهداف نوین حکومت مدرن، می‌تواند نقطه قوت این پژوهش به‌شمار آید.

سؤالات اساسی این پژوهش، حول محور اهداف و چارچوب‌های حکومت ترسیم می‌شوند؛ از جمله اینکه آیا صرفاً حکومت اسلامی موظف به اجرای حدود الهی است یا اهداف دیگری نیز بر وجود آن متصور است که در صورت عدم

امکان اجرای حدود الهی، نمی‌توان از آنها صرف‌نظر کرد؟ سازوکارها و ابزارهای چنین فرایندی چیست؟ حد و مرز توقف حدود الهی توسط حاکم اسلامی تا کجاست؟ از سؤالات دیگر این پژوهش می‌توان به موارد زیر نیز اشاره کرد: چه فرایندی می‌توان برای مشروعیت‌بخشی به اهداف حکومت متصور شد؟ و تبیین فقهی عناصر مؤثر بر احکام حکومتی چیست؟ آیا تعلیق و اولویت‌بندی برخی اهداف حکومت سبب الغای اثر غایی آنها نخواهد شد. مرزهای تعلیق احکام اولیه و ثانویه تا کجاست؟ اثر مترتب بر تعلیق یا تعطیل کردن احکام شرعی بر ماهیت حکومت دینی چیست؟ عبور از احکام اولیه به اعتبار مصلحت جامعه اسلامی، لطمه‌ای به ماهیت دینی حکومت و مرزبندی مفهومی و ساختاری آن نمی‌زند؛ از آن روی که ارادهٔ مقنن معطوف به تعلیق یا توقف موقت - و نه تعطیلی دائمی - احکام است و با بقای اعتقاد به جاودانگی احکام شریعت، اجرای آن بعد از رفع ضرورت، دوباره امکان‌پذیر خواهد بود. شناخت از معیارهای مهم و مهم مصالح حکومتی می‌تواند به حاکم اسلامی کمک کند تا از بن‌بست میان مصالح اجتماعی و مصالح شرعی خارج شود. شناخت مصالح و سازوکارهای تغییر در مرزهای قابل تغییر و غیرقابل آنها می‌تواند در تطبیق مشروعیت اسلامی بر یک حکومت دین‌مدار مؤثر باشد.

پاسخ به مرزهای مشروعیت و سازوکار تقدم و تأخر در آنها به‌مثابهٔ ایجاد مصلحت سؤال این پژوهش است. لازم به یادآوری است، تاکنون محققان متعددی دربارهٔ مصلحت و چارچوب مفهومی آن سخن گفته و حدود قلمرو احکام اولیه و ثانویه را تبیین کرده‌اند؛ اما آنچه تاکنون کمتر مورد توجه بوده، نقش مصلحت در تغییر اولویت‌های شریعت در نظام اسلامی است (فیرحی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸).

این تحقیق در پی آن است تا با تحلیل رابطه و چگونگی ارتباط میان مقاصد شریعت و سنجدهای مصلحت در اسلام و همچنین با تقسیمات جدیدی که در این دو قسم ارائه می‌کند، به این فرضیه دست یازد که ایجاد حکومت اسلامی، برای تحقق اهدافی فراتر از اجرای حدود الهی است که حتی حدود الهی نیز می‌تواند موقتاً برای تحقق آنها ساقط گردد. اولویت‌دهی اهداف حکومت بر یکدیگر، تفسیر از مصلحت، منبع و مبنای تحلیل مصلحت، روش، ابزار و متدلوژی کشف و به‌کارگیری مصلحت، عوامل کشف و اجرای مصلحت در تحلیل میزان مشروعیت و کارکردهای هر نظامی مؤثر است. لازم به ذکر است خط قرمزهای منحل‌کنندهٔ معیارهای اولیه و ثانویه در یک حاکمیت دینی، با اهداف و مقاصد اساسی شریعت نیز رابطهٔ تنگاتنگ دارد.

۱. تعریف و حدودگذاری میان احکام حکومتی، احکام اولیه و احکام ثانویه

در طبقه‌بندی احکام حکومتی، برخی احکام حکومتی را جزو احکام اولیه، برخی جزو احکام ثانویه و برخی آن را در عداد احکام اولیه و ثانویه و شق سوم این تقسیم‌بندی قلمداد می‌کنند. امام خمینی^ع نیز به مناسبت‌های چندی، بر این مطلب تأکید نمودند که احکام حکومتی از احکام اولیهٔ اسلام است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۷). آیت‌الله مکارم شیرازی دربارهٔ جایگاه احکام حکومتی معتقد است: «الاحکام الولاّئیه فی طول الاحکام الشرعیه

الاولیه و الثانویه لا فی عرضها» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۱).

آیت‌الله مکارم‌شیرازی پس از بیان اینکه قلمرو ولایت، محدود به احکام اولیه و ثانویه اسلامی است، می‌نویسد: «ولایت فقیه در چارچوب احکام فرعیه الهی است» (مکارم‌شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵). البته برخی دیگر از صاحب‌نظران نظر دیگری در این باره دارند: «احکام حکومتی عبارتند از: تطبیق احکام اولیه و ثانویه شرعی بر موضوعات و مصادیقی که توسط حاکم جامعه صورت می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۷).

برخی دیگر معتقدند: جایگاه حکم حکومتی از لحاظ رئیسی، در طول احکام اولیه و ثانویه است؛ مگر آنکه موضوع حکم حکومتی، مصلحت‌اهم جامعه و عموم مردم باشد که در این صورت، هنگام تراحم بین این احکام و احکام اولیه و ثانویه، بر آنها تقدم می‌یابد و از لحاظ ماهوی، ضوابط و مقررات و الزامات قانونی است که از ناحیه‌ی والی صادر می‌شود. اهمیت و اعتبار آن نیز از آنجا ناشی می‌شود که اولاً به موجب آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ»، مشروعیت حکم حکومتی را شارع مقدس بدان بخشیده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۸۳)؛ ثانیاً این حکم، مقدمه واجب دیگری تحت عنوان «حفظ نظام» واقع شده که اتیان آن نیز فی‌نفسه واجب است.

و در جایی دیگر، حاکم اسلامی را مقید به اجرای احکام اولیه و ثانویه یا احکام شرعی الهی ندانسته و برای او حکم مستقلی تحت عنوان «حکم ولایتی» - که ترکیبی از احکام تشریحی و احکام اجرائیه است و در طول احکام اولیه و ثانویه قرار دارد - شناسایی کرده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۹۸). برخی از صاحب‌نظران، حتی نقض حکم حکومتی توسط خود والی و حاکم را نیز جایز ندانسته‌اند؛ به این دلیل که حاکم اسلامی فقط مجری احکام بوده و او نیز مشمول قانون الهی و تابع محض آن است. به نظر ایشان، پیروی از حکم ولایتی حاکم اسلامی بر همه لازم است؛ مگر آنکه یقین وجدانی به اشتباه آن حکم حاصل شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۹).

علامه طباطبائی در تعریف دیگری از جایگاه احکام حکومتی می‌نویسد:

احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی‌امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا درمی‌آورد. مقررات مذکور لازم‌الاجرا بوده و مانند شریعت دارای اعتبار هستند؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر، و مقررات وضعی قابل تغییرند و در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آنها را به‌وجود آورده است؛ و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدیل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد (طباطبائی، ۱۳۸۵ق، ص ۶۵).

از نظر آیت‌الله مصباح‌یزدی دامنه تصرف و اختیارات ولی‌فقیه و حوزه احکام حکومتی، منحصر به حد ضرورت نیست و اگر مسئله‌ای به حد ضرورت نیز نرسد، ولی رجحان عقلی داشته باشد، ولی فقیه مجاز به تصرف در آن است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۶).

پیش‌نویس اصل ۱۱۲ قانون اساسی، مصلحت را با رویکرد احکام حکومتی معنا می‌کند. آیت‌الله

امامی‌کاشانی در مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی در این باره می‌گوید: «مصلحت همان رعایت احکام ثانویه است که باید تشخیص داده شود».

۲. تشخیص و تعیین احکام در حکومت اسلامی

احکام حکومتی مبتنی بر قاعدهٔ مصلحت هستند. احکام گاهی در قانون‌گذاری ترخیصات شارع مقدس یا همان مباحات، تبدیل به الزامات قانونی می‌گردند و گاهی مصلحت به‌عنوان یکی از عناوین ثانویه، حکم اولیهٔ شرع مقدس را به حکم ثانویه تبدیل می‌نماید. تشخیص مصلحت نظام در احکام حکومتی، تنها برای فقیه جامع شرایطی که دارای ولایت مطلقهٔ فقیه است، ثابت شده؛ اما مرجع تشخیص مصالح اجتماعی، کارشناسان و افراد خبره‌اند. ولایت فقیه با توجه به سازوکارهای درونی (آگاهی به مسائل زمان و شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعهٔ 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، ص ۸۴-۸۹).

بر هر مکلف، از جمله بر حاکم اسلامی، لازم است تلاش کند حتی‌المقدور، احکام اولیهٔ شرع را به‌تمامه اجرا نماید و در صورت امکان، از تحقق عناوین ثانویه که موجب ترک بخشی از احکام اولیه می‌شود، جلوگیری کند. این تکلیف به‌طور قطع در بستر ولایت مطلقهٔ فقیه و با داشتن اختیار کامل برای حاکم در تغییر موقت برخی مرزهای مشروعیت با عنایت به ترتب اهداف حکومت، محقق خواهد شد و دیگر نظریه‌های ولایت فقیه نمی‌تواند این چارچوب را به ثمر بنشاند. برای مثال، در نمونهٔ توقف ولی فقیه میان برقراری یا ادامهٔ حکومت اسلامی یا وجود ضرر قطعی غیرقابل جبران به حیثیت اسلام یا ساختار اجتماعی، حاکم موظف به اسقاط حکومت اسلامی برای حفظ کیان اسلام خواهد بود؛ اما هرگاه ادامهٔ حکومت موجب ایجاد خسارت مالی و جانی به برخی از مسلمین باشد، چون هدف حفظ بیضهٔ اسلام مقدم بر اهداف جانی و مالی است، فقیه حق اسقاط حکومت را نخواهد داشت.

۳. اصول کلی اولویت‌بندی آرمان‌های حکومت در اسلام

تنوع و تکرر اهداف پیش روی حکومت، این سؤال را پدید می‌آورد که آیا همهٔ این آرمان‌ها در یک سطح قرار دارند و از نظر میزان اهمیت در یک درجه‌اند و حکومت باید برای دستیابی به آنها اهتمام یکسانی به کار گیرد؟ هر یک از مکتب‌های حقوقی، بر اساس مبانی خاص خود، بر برتری و ترجیح یکی از این اهداف تأکید می‌ورزند. برخی «نظم و امنیت» را مهم‌ترین مصلحت جامعه می‌دانند؛ در مقابل، مکتب حقوق فطری، «عدالت» را بالارزش‌ترین هدف می‌داند و «نظم بدون عدالت» را فاقد ارزش تلقی می‌کند؛ برخی نظریه‌ها هم عدالت را فدای امنیت می‌کنند.

۳-۱. تقدم نظم و امنیت

نظم و امنیت، پایه اصلی زندگی اجتماعی است که در هیچ شرایطی آن را نمی‌توان نادیده گرفت. به خطر افتادن این ضرورت، آرمان‌های والای حکومت را به مخاطره می‌اندازد و با حاکمیت هرج‌ومرج به هیچ غایت مقدسی نمی‌توان رسید (نهج‌البلاغه، خ ۱۴۶)؛ ولی فرمانروایان به بهانه حفظ نظم، اجازه قربانی کردن عدل و آزادی را پیدا می‌کنند (عنایت، ۱۳۵۸، ص ۱۷۱ و ۱۵۸).

اهل سنت معمولاً بر این عقیده‌اند که فسق و فجور خلیفه، نه سبب عزل او می‌گردد و نه سبب جواز خروج بر او (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۶ ص ۳۶۷)؛ زیرا چنین کاری به هرج‌ومرج، خون‌ریزی و آشوب می‌انجامد (النووی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۸۹)؛ اما در دیدگاه تشیع، نظم در اولویت است، اگر دیگر اصول را مخدوش نکند: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» (نهج‌البلاغه، ح ۱۶۵).

۳-۲. تقدم عدل بر دیگر ارزش‌های اجتماعی

قرآن کریم درباره عدالت می‌فرماید: «قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). مسئله عدالت، موضوع مهم و پرتکرار در شریعت اسلامی است. موارد بسیاری در کلام بزرگان شیعه در این باب وجود دارد. حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: «العدل اقوی اساس» (ر.ک: تمیمی آمدی، بی‌تا). به دلیل اعتقاد به اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و اصل حسن و قبح عقلی و حجیت عقل، عدل زیربنای فقه شیعی به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۳۴). بر مبنای این اصل، «عدالت» یک اصل تقییدناپذیر است و در سنجش ارزش‌های دیگر، باید آن را «مقیاس» قرار داد و هیچ چیز دیگری جایگزین آن نمی‌گردد.

۳-۳. تقدم ارزش‌های معنوی بر مصالح مادی

در دیدگاه اسلامی، حکومت باید مقید به ارزش‌های اسلامی و احکام دینی باشد و با به اجرا گذاشتن شریعت، ارتقای معنوی انسان‌ها را مد نظر قرار دهد. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرماید: «لَنْ يَرُدَّ الْعَمَالِمَ مِنْ دِينِكَ» (نهج‌البلاغه، خ ۱۳۱). از این رو، توزیع عادلانه امکانات مادی، رسیدن به قسط اجتماعی، و جلوگیری از ظلم و تبعیض، غایه‌القصوای دولت علوی و آرمان‌نهایی آن به حساب نمی‌آید. بر مبنای اصالت آخرت بر دنیا، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «أَلَا وَ إِنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا الَّتِي أَصَبَحْتُمْ تَتَمَوَّنُهَا وَ تَرَعْبُونَ فِيهَا وَ أَصَبَحَتْ تُغْضِبُكُمْ وَ تُرْضِيكُمْ لَيْسَتْ بِدَارِكُمْ وَ لَا مَنَزِلِكُمْ الَّتِي خَلَقْتُمْ لَهَا» (نهج‌البلاغه، ح ۱۷۳). امام در توصیه تقدیم معنویت بر مسائل مادی به فرماندهان، می‌فرماید: «وَأَوْ تَصْلُحْ دُنْيَاكَ بِمَحْقِ دِينِكَ» (نهج‌البلاغه، ن ۴۳ و ۷۱)؛ و «وَاللَّهِ لَا آتَى أَمْرًا أَجْدَ فِيهِ فُسَادًا لِدِينِي طَلِبًا لِصَلَاحِ دُنْيَايَ» (محمودی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۶).

۴. نظام اولویت‌بندی اهداف در اسلام

اهداف عمومی حکومت‌ها را به طور کلی می‌توان امنیت، عدالت، رفاه و آزادی دانست. دانستن تقدم رتبی و اولویت اهداف حکومت می‌تواند در شناخت مسئله ضرورت‌های توقف و ترک برخی احکام الهی در حکومت اسلامی مفید باشد.

جدول ۱. نظام ترتیب و اولویت اهداف حکومت اسلامی

اولویت اهداف حکومت در حاکمیت دین‌مدار (طبقه‌بندی سستی)	اولویت اهداف حکومت در حاکمیت دین‌مدار (طبقه‌بندی جدید)
دین	حفظ اسلام (بیضه و کیان)
جان	حفظ نظام (اولاً امنیت اجتماعی، ثانیاً امنیت سیاسی)
عقل	تربیت و تعالی
آبرو و نسل	عدالت
مال	اقتصاد
	آزادی

در بیان ادله ترتب اهداف در حکومت اسلامی باید این‌گونه نوشت که حفظ اسلام (بیضه و کیان) از اساسی‌ترین اهداف است که روایات متعددی به اولویت آن اشاره کرده و دیگر اهداف را قابل اغماض در مقابل آن دیده‌اند. از توابع این فرضیه، پذیرفتن قاعده علو و سیادت اسلامی است. پس ناگزیر بعد از این هدف، امنیت نظام قرار می‌گیرد؛ زیرا در سایه این امنیت است که امکان تحقق دیگر اهداف حاکمیت وجود دارد. البته باید بین امنیت اجتماعی و امنیت سیاسی در این بخش تفاوت قائل شد؛ زیرا در مبانی اسلامی، اولویت حفظ نظام اسلامی، صفوف و وحدت مسلمین، به مراتب مهم‌تر از نظام سیاسی و حکومت است؛ زیرا عقلاً تا این نظام اجتماعی وجود نداشته باشد، شرایط و بستری برای ایجاد حکومت سیاسی برای حکمرانی بر اجتماع وجود ندارد. پس در مقام اولویت، حفظ نظام اجتماعی بر حفظ نظام سیاسی هم تقدم دارد.

بعد از ایجاد این بستر اجتماعی - سیاسی، آنچه برای حاکمیت اسلامی مهم جلوه خواهد کرد، اهداف تربیتی است؛ و به عبارتی، تحقق و استقرار توحید و هدایت انسان‌ها به حرکت به سوی بندگی خدا از مهم‌ترین اهداف حکومت اسلامی است. عدالت به‌عنوان بهترین روش و بستر تحقق هدف بندگی خدا و اساسی‌ترین عامل استحکام بخش به ساختارهای اجتماعی در دین اسلام را می‌توان در تقدم رتبی، بعد از هدف تعلیم و تعالی به‌شمار آورد.

بر اساس روایات و منطبق مفهومی دین، عدالت را حداقل می‌توان بر اهداف اقتصادی و آزادی خواهانه حکومت در اسلام مقدم دانست. از آن جهت که اقتصاد ضرورت انکارناپذیری است که در صورت نبود آن به طور عمومی انگیزشی برای بیان خواست‌های آزادی خواهانه در اجتماع نیست، اقتصاد بر آزادی اولویت پیدا کرده است. با رجوع به کلام امام به راحتی می‌توان به این نسبت (آزادی - عدالت) پی برد. در واقع، از نظر ایشان با تحقق عدالت در جامعه، خودبه‌خود زمینه آزادی و رفاه فراهم می‌شود: «حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی، عدل اسلامی را مستقر کنید. با عدل اسلامی، همه و همه، در آزادی و استقلال و رفاه خواهند بود» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۱۵).

قاضی زاده در کتاب *اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی* با بررسی مفهومی عدالت و آزادی در اندیشه امام خمینی می نویسد: «اصل عدالت اقتضا می کند که افرادی که با استفاده از آزادی خویش آزادی دیگران را به مخاطره می اندازند، در استفاده از این آزادی با محدودیت مواجه شوند؛ و در صورت تراحم، این اصل عدالت است که اطلاق آزادی را مقید می کند؛ و از این جهت نسبت به اصل آزادی، عدالت از برتری برخوردار است» (قاضی زاده، ۱۳۷۷، ص ۴۲۳).

البته آزادی را می توان از جهتی مقدم بر دیگر امور دانست؛ از آن جهت که فقدان آزادی امکان تحقق این اهداف را از بین خواهد برد؛ اما در این تقسیم بندی، آزادی ایجاد بستر آزادی های مشروع برای آحاد اجتماعی معنا شده است. بسیاری آزادی را نفی ستم و ستم کشی معنا کرده اند. ضرورت نفی ستم و ستم کشی، از مستقلات عقليه است؛ ولی به طور ارشادی در شرع و زبان اسلام نیز به نحو واضحی تبیین شده و بر آن تأکید فراوان شده است؛ پس، آزادی به تبع حفظ حکومت تحقق خواهد یافت، اگر آزادی مشروع بوده و حکومت با شاخصه های اسلامی مطابق باشد.

۵. اصول کلی اولویت بندی مصالح حکومت در فقه امامیه

مصالح کلی که تاکنون در منابع اسلامی معتبر شناخته شده اند، مصالحی هستند که توسط غزالی مطرح گردیدند. این مصالح حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال هستند. به طور کلی می توان این طور ادعا کرد که فقه امامیه نیز بر وجود چنین مصالحی، البته با تعابیر دیگری، صحنه گذاشته است. کاظمی در *فوائد الاصول* درباره سنجها و ترتب آنها در مصالح می گوید: «برای تحلیل هر مصلحت نیز سنجهای زیر وجود دارد: مصلحت کبیر بر صغیر، عام نسبت به خاص، دائم بر موقت و منقطع، جوهری و اساسی بر شکلی و صوری، و در نهایت متیقن نسبت به موهوم» (کاظمی، ۱۴۰۹، ص ۳۳۵).

معیارها و شاخصه هایی که به طور کلی باعث تقدم رتبی برخی مصالح بر دیگر مصالح است، در ذیل این بخش بررسی شده است:

۵-۱. تقدم مصلحت حفظ دین، بر دیگر مصالح

آیت الله خوئی در تراحم میان اهمیت مصلحت حفظ جان و حفظ دین، اهمیت حفظ دین و تقدم آن را و فدا شدن جان انسان و سایر این موارد در راه حفظ دین را یک امر مورد پسند و دوست داشتنی نزد عقل می داند و چنین مطرح می نماید: «کشته شدنی که حفظ دین بر او متوقف باشد، چیزی نیست، مگر یک امر دوست داشتنی و عقل پسند». امام خمینی رحمته، در اهمیت و حق تقدم حفظ دین بر سایر حقوق، ارزش ها و مصالح، مطلب بسیار شیوایی دارد: «از اول ظهور اسلام، مسلمین حافظ دین مبین اسلام بوده اند؛ حتی برای حفظ دین از حق خود می گذشتند. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام با خلفا همکاری می کردند؛ چون ظاهراً مطابق دستور دین عمل می نمودند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۱).

امام اهمیت مصلحت حفظ دین را یک حاکم بر همه واجبات و برای کل بشریت، اعم از مسلمان و غیرمسلمان می داند: «این تکلیف برای همه دنیا است. حفظ دین حق، یک حکمی است برای همه دنیا. در رأس واجبات برای همه دنیا واقع شده...» (همان، ج ۱۹، ص ۴۸۶). البته مبنای این رجحان، هم شرع است و هم عقل.

۲-۵. اولویت مصلحت جان بر دیگر مصالح

به‌طور کلی می‌توان معتقد بود مصلحت جان بر تمام مصالح، جز مصلحت دین، مقدم است. اینکه در موقع هلاکت به سبب تشنگی یا به هنگام واداشتن اجباری، فرد مضطر می‌تواند از شراب به میزان رفع اضطرار بنوشد، نشان می‌دهد که مصلحت حفظ عقل، متأخر بر مصلحت حفظ جان است (هلالی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳).

۳-۵. اولویت مصالح اصلی بر مصالح تبعی

اصل در برابر فرع، مانند: «الخمر اصل النبیذ»؛ یعنی حکم نبیذ از خمر گرفته شده است. موضوع حکم ثابت از طرف شرع را اصل، و موضوع دیگری را که ثابت نیست، فرع گویند (جبعی عاملی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۳). مصالح، ممکن است با دو عنوان اصلی و تبعی با هم مزاحمه نمایند؛ به این صورت که یک طرف متزاحمین حکم اصلی باشد؛ یعنی فقط باید خودش عمل شود، وگرنه ترک خواهد شد؛ ولی طرف دیگر حکمی باشد که تبعی باشد؛ مانند وجوب مقدمه. در این صورت، حکم اصلی مقدم بر تبعی است (همان، ص ۲۴۶).

۴-۵. اولویت مصالح بدون بدل بر مصالح بدل‌دار

«ما لیس له البدل» بر «ما له البدل» مقدم است. مصلحت حکمی که بدل نداشته باشد، مقدم است بر حکمی که بدل داشته باشد؛ مانند نماز با سعه وقت در مکان غصبی. اجتماع حکم «صلّ و لاتغصب»، حکم مصلحت بدلی است؛ چون افراد نماز در زمان دیگر دارد؛ اما لاتغصب شمولی است و بدلی ندارد؛ مثل مصلحت «انقذ الغریق» که بدل ندارد (همان، ص ۲۴۷). در مثال مشهور دیگری در این باب آمده است: مقدار آبی موجود است که یا وافی برای رفع عطش نفس محترمه است یا وافی برای وضو. این دو تکلیف متزاحم‌اند و حفظ نفس محترمه بدل ندارد، ولی وضو بدل دارد: «التیمم أحد الطهورین» (حرعاملی، ۱۰۸۸ق، ج ۳، ص ۳۸۱).

۵-۵. اولویت مصلحت مضیق و فوری بر موسع

تردیدی نیست که مصلحت مضیق و فوری، مقدم بر موسع و مؤخر است؛ مانند: صلوات و ازاله نجاست از مسجد، در صورت توسعه وقت برای نماز؛ که در این حال مکلف می‌تواند نماز را که زمان عمل دارد، به تأخیراندازد (کاشمی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۰۹). جایی که هر دو واجب مضیق است و یکی از آنها وقت مختص دارد، اما دیگری وقت مختص ندارد، مانند: دَوْران امر میان خواندن نمازهای روزانه درحالی که آخر وقت آن است و ادا کردن نماز آیاتی که وقت آن مضیق است؛ در اینجا، گرچه وقت نماز آیات مضیق است، اما چون این وقت اختصاص به نماز یومیه دارد و نماز آیات امری اتفاقی بوده است، انجام نماز یومیه مقدم می‌شود (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۷۱۸).

۶-۵. اولویت مصالح ثابت بر مصالح متغیر

یکی دیگر از موارد تزامن اهم و مهم، تزامن مصلحت متغیر با مصلحت ثابت است که در این صورت مصلحت متغیر

مقدم بر مصلحت ثابت است. در این تزاخم بین اهم و مهم، نقش مکان و زمان جایگاه ویژه دارد (صالحی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲). مصالح مشروط نیز مانند مصالح متغیر است: «کون احد الواجبین غیر مشروط بالقدره شرعاً، فبقدم علی الواجب بها شرعاً؛ مانند مزاحمت و جوب حج که مشروط به استطاعت است با وجوب ادای دین که مطلق و منجز است. اگر مکلفی به مقدار هزینة سفر حج، تمکن داشته و به همان اندازه یا کمتر از آن مدیون باشد، ادای دین مقدم است؛ چون در فرض مزاحمت، استطاعت که شرط معتبر در وجوب حج است، احراز نمی‌شود و با عدم احراز شرط، مشروط نیز محرز نیست (واعظ السید، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۸).

۵-۷. اولویت مصلحت جامعه بر مصلحت فرد

مصلحت جمعی، نفعی است که متوجه عموم افراد می‌شود و اهمیت آن در تزاخم با مصالح دیگر بیشتر است. حریم احتکار، و خارج کردن اجباری غذا از دست شخص محتکر است؛ زیرا این کار موجب برتری دادن مصلحت عامه مردم و اجتماع و ازدیاد مایحتاج زندگی‌شان می‌شود؛ هر چند باعث از بین رفتن مصلحت فردی شخص محتکر و دست نیافتن او بر سود می‌شود. مصلحت نظام، هم مصالح افراد و هم مصالح آحاد اجتماعی را تأمین می‌کند؛ چون با تأمین شدن مصالح اجتماع، بستر تحقق مصالح افراد بهتر انجام می‌شود. در تزاخم میان احکام فردی و احکام اجتماعی، مصالح اجتماعی مقدم می‌شود و به همین دلیل احکام ولایی و حکومتی می‌تواند بر جمیع احکام اولیة مولوی فقهی و ثانویة آن و بر جمیع احکام امضایی و حتی ارشادی، از باب تزاخم حق جامعه با حق فرد و تقدم جامعه بر فرد، مقدم گردد (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶).

مرحوم مظفر در کتاب *اصول الفقه* نمونه‌هایی دیگر از موارد اولویت‌دار و سنجه‌های تقدم مصلحت را ذکر کرده است: «۱. اولویت وجود حفظ اساس اسلام بر دیگر واجبات: همچون جان و مال؛ ۲. اولویت حق الناس بر حق الله: مانند عدم وجوب روزه بر دایه در صورتی که روزه‌داری او برای کودک شیرخوار زبان داشته باشد؛ ۳. اولویت حفظ جان و ناموس بر حفظ مال؛ ۴. اولویت جزء رکنی مثل رکوع بر جزء غیررکنی: مثل قرائت در نماز؛ ۵. اولویت دروغ مصلحت‌آمیز بر راست فتنه‌انگیز» (مظفر، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲۰).

این فرایند در فقه تحت عنوان ترجیح مرجحات ذکر گردیده است. ترجیح بین مرجحات، به‌معنای مقدم داشتن مرجحی بر سایر مرجحات به هنگام حل تعارض بین دو یا چند دلیل است. شیخ *انصاری* ابتدا مرجحات را به ترتیب به سه قسم مرجح سندی، مرجح جهتی و مرجح مضمونی تقسیم می‌کند و می‌گوید: «رعایت ترتیب میان آنها الزامی است» (کاظمی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۰۱). البته هر یک از این مرجحات قائلینی در میان اصولیون به‌عنوان مرجح مقدم دارد (ضیاءالدین عراقی، ۱۴۰۰، ص ۴۵۵-۴۵۷؛ کاظمی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۸۰؛ شهرستانی، ۱۴۲۰، ص ۵۱۷).

۶. نسبت مصلحت با رابطه احکام حکومتی، ثانویه و اولیه

۶-۱. معیارهای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه

معیارهای متعددی برای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه ذکر گردیده است؛ لذا منحصر کردن عناوین ثانویه به موارد خاصی مثل اضطرار و ضرورت، وجهی ندارد. از دیگر مواردی که سبب رجحان عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه است، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۶-۱-۱. ضرورت و اضطرار

علامه حلی در مقام تعریف مضطر می‌نویسد: «المضطر هو من یخاف التلف علی نفسه» (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۴)؛ مضطر کسی است که از تلف خویش بیم داشته باشد. قاعده «ضرورت» بیان می‌کند با ورود ضرورت و اضطرار، برخی از منهیات مجاز می‌شود. آیات و روایات زیادی بر آن دلالت دارند؛ از جمله «الضرورات تبیح المحظورات» و «الضرورات تقدر بقدرها». ضرورت، تنها باید به مقداری که سبب رفع ضرر می‌شود، مورد اسقاط حدود الهی شود، نه بیشتر از آن (حرعاملی، ۱۰۸۸ق، ج ۱۱، ص ۴۶۸). به‌طور کلی باید توجه کرد که ضرورت و اضطرار تا هنگامی می‌تواند به‌عنوان یک قاعده باقی باشد که عینی منجز بوده و اجزا و عناصر آن به‌تمامه باقی بوده باشد.

۶-۱-۲. ضرر

عناوین ثانویه ضرر، از مهم‌ترین عناوینی هستند که در آیات و روایات متعددی مطرح شده‌اند. از جمله، روایت مربوط به قضیه سمرة بن جندب است که زراره از قول حضرت امام صادق علیه السلام نقل کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۲۹۲). به این نکته باید توجه داشت که عنوان ثانوی ضرر، به‌کلی از عنوان ضرورت متفاوت است؛ زیرا به حکم عنوان ضرر، مواردی که عمل به حکم اولیه ضرری را ایجاد کند، حتی اگر به مرحله اضطرار هم نرسد، انجام آن جایز نیست. ضرر، همان‌گونه که موجب رفع حکم اولی می‌گردد، سبب ممنوعیت نیز می‌شود؛ بدین معنا که چیزهای زیان‌آور که ضرر درخور توجه دارند، ممنوع و حرام می‌باشند. بنابراین، ضرر زدن به خود، حرام خواهد بود. ملاک تشخیص ضرر، عرف است و هر چه از نظر عرف ضرر شمرده شود، جایز نخواهد بود؛ خواه بیم هلاکت باشد یا فساد مزاج یا از دست رفتن توان و نیرو یا پیدایی بیماری و غیر آن (نراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۱۷). مفاد قاعده نفی ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع است. به عبارت دیگر، ظرف نفی ضرر، عالم عین و خارج است؛ و در مواردی که موضوعات دارای احکام بر مبنای عناوین اولیه است، چنانچه ضرر محتمل باشد، حکم آن موضوع ضرری، مرتفع می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۶۷). ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و این عدم مشروعیت مطلق است و مرحله تشریح و اجرای قواعد و قوانین را شامل می‌گردد. به عبارت دیگر، پیامبر ضرر را در مرحله تشریح منتفی می‌داند و ضرر تشریح ممکن است به خاطر شرایط خاص محیطی و محاطی ایجاد شود که شارع، دستور اسقاط موقت حکم شرعی را در این موارد داده است.

۳-۱-۶. اکراه و اجبار

اکراه، یعنی کسی را به عملی وادار کنند که در صورت انجام ندادن، ضرر مالی یا جانی متوجه او یا نزدیکانش شود؛ مانند شراب خوردن، دروغ گفتن، دزدیدن مال مردم و دیگر حرام‌های شرعی و مفسد اخلاقی، که در فرض اجبار (یا به تعبیر فقهی، اکراه) حلال خواهد شد (نحل: ۱۰۶). سیدمحمد کاظم یزدی، از فقهای امامیه، معتقد است که در اجبار، فاعل فاقد قصد و اراده بوده؛ بلکه همچون ابزاری در اختیار مجبورکننده است (طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۱۹). اجبار و اکراه، هرچند در رفع حکم تکلیفی مشترک‌اند، از حیث تأثیر، در حکم وضعی متفاوت‌اند. اجبار موجب زوال حکم وضعی می‌شود؛ اما در اکراه چنین نیست و مضطر در قبال آثار وضعی فعل خود مسئول است. در رعایت مصلحت باید به حداقل ممکن با رعایت احتیاط کفایت کرد. معالجه متوقف بر نظر یا لمس است؛ در اینجا باید فقط لمس یا نظر حرام را داشته باشد و نمی‌تواند مرتکب هر دو حرام شود (یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۴۹).

۴-۱-۶. عسر و حرج

بر اساس آیه «لَا يَكُفُّ اللَّهُ إِلَّا وَسْعَهَا» آنچه از طاقت انسان‌ها خارج است و سبب سختی و تعب مالا یطاق می‌گردد، از تکلیف خارج خواهد شد. فقها در مقام اثبات عنوان عسر و حرج، به آیات و روایات متعدد دیگری نیز استناد کرده‌اند؛ از جمله به آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸) و نیز عبارت «لَا يَطِيقُونَ» در حدیث معروف رفع (صدوق، ۱۳۷۷، ص ۴۸۵). از مجموع آیات و روایات در این باره استفاده می‌شود که خداوند از روی لطف و تفضل، احکام حرجی، سخت و مشقت‌بار را از امت اسلام برداشته است. به این مسئله، قاعده نفی عسر و حرج می‌گویند. با دقت در ادله این قاعده می‌توان گفت که ملاک حرج، شخصی است، نه نوعی. قاعده نفی عسر و حرج، یک قاعده عقلی است و بنای عقلا نیز مؤید آن است؛ چراکه تکلیف به هر چیزی که موجب مشقت باشد، عقلاً محال است. وقتی شرایط اجراکننده حکم، بنا به شرایط زمان و مکان تغییر می‌کند، نفی حکم به لسان نفی موضوع رخ داده است. نفی حکم به لسان نفی موضوع، یعنی اینکه با دلیل نفی حرج، ادعای نفی حقیقی موضوع حرجی شده است و در نتیجه، حکم مترتب بر آن نیز نفی می‌شود. در حقیقت، موضوع به طریق ادعایی نفی شده و به‌طور غیرمستقیم، نفی حکم که اثر و نتیجه آن است، اراده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۸۱).

۵-۱-۶. اهم و مهم

هرگاه عنوان اهمی بر موضوعی که از عنوان مهم برخوردار است، عارض شود، حکم اولی عنوان مهم جای خود را به حکم ثانوی اهم می‌دهد. فقها چنین عنوانی را با تمسک به حکم عقل اثبات می‌کنند. برای نمونه، مرحوم آیت‌الله خوئی می‌نویسد: «فیجب تقدیم الاهم علی المهم بحکم العقل و هذا المرجح من القضايا التي قیاساتها معها. فان تقدیم المهم یوجب تفویت المقدار الزائد من المصلحة بخلاف تقدیم الاهم». در تقدیم اهم بر مهم جای شک و تردید نیست؛

زیرا تقدیم مهم بر اهم باعث می‌شود مقداری از مصلحت و ملاک موجود در واجب اهم از دست برود؛ بر خلاف تقدیم واجب اهم بر مهم، که در این صورت، هم مصلحت واجب مهم و هم مصلحت واجب اهم به دست می‌آید.

موضوع مهم درباره قاعده اهم و مهم این است که این قانون را باید هم برای اهداف و خواسته‌های کلی شارع و هم برای رعایت احکام شرعی و دستورات جزئی شارع مدنظر قرار داد؛ اما در مقایسه این دو سنخ با هم، یعنی اهداف و اصول کلی و احکام شرعی، ممکن است ابتدا به نظر آید که اهداف و مقاصد عامه شرع، همواره بر احکام شرعی مقدم است؛ برخی از احکام معین شرعی چنان اهمیتی دارند که ممکن است برخی از اهداف را تحت الشعاع خود قرار دهند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۴۴۵؛ صرامی، ۱۳۸۳، ص ۹۸). از این امور در فقه شیعه با عنوان «تقدیم ارجح المصلحتین»، «دفع افسد به فاسد»، «أخف الضرورتین» و... نام برده می‌شود.

۶-۱-۶. مقدمه واجب و مقدمه حرام

حکم اولیه بسیاری از عناوین، اباحه یا استحباب یا کراهت است؛ اما وقتی به‌عنوان مقدمه واجب یا حرام مطرح می‌شوند، حکم اولیه آنها تبدیل به وجوب یا حرمت می‌شود؛ مانند: تهیه زاد و توشه، مرکب و گذرنامه برای سفر حج، و استعمال تنباکو در زمان *میزرای شیرازی*، که مقدمه استیلای اجنبی بود. مشهور علما، همچون مرحوم *آخوند خراسانی* معتقدند ذات مقدمه، بدون قید و شرط واجب است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۴).

در نگرش برخی فقیهان امامیه، اگر امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر ولایت از جانب جائز باشد، ولایت واجب خواهد بود؛ زیرا «ما لا یتیم الواجب الا به» در صورت وجود قدرت، واجب است. محقق سبزواری بر این عقیده است که وجوب ولایت از جانب جائز، در جایی که امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر آن است، در صورتی است که ثابت شود وجوب امر به معروف، مطلق است و مشروط به قدرت نیست؛ و در این حال، تحیل قدرت، از باب مقدمه واجب خواهد بود (سبزواری، ۱۰۹۰ق، ص ۴۳۳).

۶-۱-۷. حفظ نظام

«وجوب حفظ نظام» یا «حرمت اختلال نظام» به‌معنای رایج فقهی آن، حکم مستقل عقلی است و حکم شرع در این زمینه، تأکیدی بر حکم عقل است. حسینعلی منتظری در کتاب «دراسات» و «نظام‌الحکم» آورده است: «و بالجمله حفظ النظام من اوجب الواجبات و الهرج و المرج و اختلال الامور المسلمین من ابغض الاشیاء لله تعالی و لا یتیم حفظ النظام الا بالحکومه» (منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۸۷). *آیت‌الله منتظری* به دیدگاه حداکثری، یعنی اطلاق نظام به نظم‌دهنده امور مسلمین، ولو بدون شرایط محقق اسلامی معتقد بود؛ ولی در مقابل این دیدگاه فقهی، *آیت‌الله وحید خراسانی* قرار دارد که می‌گوید: «بنده حفظ نظام را واجب می‌دانم؛ اما واجب مشروط. نظامی که دائرمدار نهج البلاغه باشد؛ نظامی که منطبق بر احکام اسلامی باشد، نظام باید وسیله‌ای برای حفظ دین باشد». بر اساس این دیدگاه، ناظم امور مسلمین که دفاع از آن واجب است، باید شرایط اسلامی را دارا باشد.

امام خمینی^{ره} نیز بر ضرورت حفظ نظم در جامعه تأکید ورزیده و حفظ نظام را واجب عقلی و شرعی دانسته است: «همه جامعه نظم لازم دارد. اگر نظم از کار برداشته بشود، جامعه از بین می‌رود. حفظ نظام، یکی از واجبات شرعی و عقلیه است که نظام باید محفوظ باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۴۹۴).

۶-۱-۸- تقیه

اگر کسی بترسد در صورت انجام واجب بر طبق وظیفه‌ای که خدا برای او قرار داده است، جان او در خطر افتد، در این وضعیت انجام دادن واجب، حرام و ترک آن واجب خواهد شد. پس یکی از مواردی که با استناد به آن می‌توان حدود و قلمرو حاکم را برای اسقاط احکام اولیه تعیین کرد، مسئله تقیه و به‌طور اخص تقیه واجب و حرام است. امام خمینی^{ره} در جایی که مکره از شخصیت‌های بارز مذهبی باشد و عمل تقیه‌ای وی باعث هتک حرمت مذهب شود، تقیه را از وی نمی‌پذیرد و می‌فرماید: «یشکل تحکیم الادلة فيما اذا كان المکره بالفتح من الشخصيات البارزة الدينية في نظر الخلق بحيث يكون ارتكابه لبعض القبائح موجبا لهتک حرمة المذهب و هتن عقاید اهله» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰). در روایات آمده است که همه جا تقیه هست، مگر در «دم». در فرضی هم که تقیه موجب فساد در دین شود - مانند بدعت گذاشتن، کشتن امام و تحکیم مبانی و پایه‌های کفر و تزییع آنچه از نظر شارع، حفظ آن مهم‌تر از حفظ جان و مال و آبروست - تقیه حرام خواهد بود. آنجا که پرده افکندن بر روی عقیده و کتمان آن موجب نشر فساد یا تقویت کفر و بی‌ایمانی یا گسترش ظلم و جور یا توسعه ناسامانی‌ها یا تزلزل در ارکان اسلام یا موجب گمراهی مردم و محو شعائر و پایمال شدن احکام گردد، شکستن سد تقیه واجب است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۱۱).

۷. نسبت مصلحت با استثنائات حاکم بر احکام اولیه

مهم‌ترین موضوعی که نسبت مصلحت با استثنائات حاکم بر احکام اولیه را معین می‌کند، شناخت قواعد حاکم بر احکام اولیه است.

۷-۱. استثنائات حاکم بر احکام اولیه

۷-۱-۱. حکومت «قاعده حفظ نظام» بر احکام اولیه

حفظ نظام عام اجتماعی، واجب مطلق است و قیدبردار نیست. حتی اگر حکومت، اسلامی هم نباشد، این واجب به جای خویش هست؛ زیرا اخلاص بدان زبان‌های زیاد و بی‌حساب دارد. از این‌رو، بسیاری از فقیهان معتقدند اهداف حکومت بر خود حکومت در اسلام تقدم دارد (مهوری، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲). فقیهان برای حفظ نظام اجتماعی و پیشگیری از هرج‌ومرج و گسیختگی امور، حتی از واجباتی به نام «واجبات نظامیه» سخن گفته‌اند. واجبات نظامیه واجباتی است که استمرار بقای زندگی انسان‌ها در یک جامعه منظم و بسامان را تضمین می‌کند. در مقایسه میان وجوب حفظ نظام به معنای «اساس اسلام» و وجوب حفظ نظام به معنای «نظام اجتماعی» و

و جوب حفظ نظام به معنای «نظام سیاسی»، اولی بر دومی و دومی بر سومی تقدم دارد. در دوران بین «حفظ اسلام» و «حفظ نظام اجتماعی» یا «نظام سیاسی»، «حفظ اسلام» مقدم است؛ چنان که در دوران بین «حفظ نظام اجتماعی» و «حفظ نظام سیاسی»، «حفظ نظام اجتماعی» تقدم دارد؛ مگر آنکه نظام سیاسی، فاقد مشروعیت بوده و مصداق حکومت جائری باشد که مفاصد بقای آن بیش از مفسده اختلال نظام اجتماعی باشد. سیره ائمه گواه بر این مطلب است (ورعی، ۱۳۹۳، ص ۳۰).

اگر حفظ نظام سیاسی در راستای حفظ نظام اجتماعی باشد، قابلیت حفظ شدن را دارد؛ در غیراین صورت، در حفظ آن، ادله شرعی وجود ندارد؛ اما اگر حفظ نظام خاص سیاسی در راستای حفظ آن نظام عام نباشد، اینجا باید ادله خاص تشکیل حکومت اسلامی را دید که آیا صرف نظر از حفظ نظام عام اجتماعی هم دلیل خاص وجود دارد یا خیر؟ از برخی ادله، به خوبی استفاده می‌شود که اجرای برخی از احکام که ربطی به نظام عام اجتماعی ندارد، مثل حدود، منوط به شرایط، اوصاف و مجریان خاص است. نظام سیاسی مشروع که همه شرایط و مراتب مشروعیت را دارد، می‌تواند حدود را اجرا کند.

۷-۲. حکومت قاعده دفاع از کیان اسلام (بیضه اسلام) بر احکام اولیه

حفظ بیضه اسلام، از اهم واجبات الهی است و در مقام تراحم با دیگر احکام شرعی، مقدم بر آنهاست. فقها در فصل جهاد در کتاب‌های فقهی، از اصل اسلام و حکومت اسلامی به بیضه اسلام تعبیر می‌کنند. شیخ طوسی درباره حفظ نظام می‌نویسد: «متی لم یکن الامام او من نصبه الامام سقط الوجوب بل لایحسن فعله اصلاً اللهم إلا ان یدهم امر یخاف علی بیضه الاسلام ویخشی بواره او یخاف علی قوم منهم فانه یجب حیثند دفاعهم» (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۱۴). فقها بر اساس روایات متعدد، فتوا به وجوب دفاع از کیان اسلام داده‌اند (حرعاملی، ۱۰۸۸، ق، ج ۱۱، ص ۳۷۶). در جنگ ایران و روس، با اینکه سلطان جور حاکم بود، عده‌ای از فقها جهاد با روس را واجب می‌دانستند (قمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۷) و برخی مستقیم در جنگ دوم ایران و روس دخالت کردند.

قاعده «حفظ بیضه اسلام» نیز عبارت دیگر «حفظ نظام» است؛ با این فرق که اولی به سیاست‌های خارجی حفظ دارالاسلام از اجانب و دشمنان خارجی مربوط می‌شود و دومی به سیاست‌های داخلی مرتبط است؛ فلذا کلیه مقدمات و تدابیری که جهت محدود نمودن استبداد و ظلم به مردم در داخل تدارک می‌شود، از باب «حفظ نظام» مطاع اند. برخی معتقدند استبداد داخلی از اهمیت بیشتری نسبت به استبداد خارجی برخوردار است؛ چراکه استبداد داخلی زمینه‌ساز نفوذ و تعدی استعمار خارجی است.

مرحوم کاشف‌الغطاء از کسانی است که در این باره تأکید فراوان دارد و برای حفاظت از بیضه اسلام، یعنی اصل اسلام و جامعه اسلامی، به مصرف رساندن خراج و حتی تصرف در زمین‌های شاه را با اذن فقیه ... جایز می‌شمارد (آجدانی، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

۷-۱-۳. حکومت «قاعده علو» بر احکام اولیه

به مقتضای اینکه شرف و عزتی که در اسلام وجود دارد، علت تامه کلیه اعتبارات در اسلام است، باید از حیث احکام و قوانین، تشریحی نشود که موجب ذلت مسلمانان و استخفاف آنان و علو کفار شود. بنابراین، طبق فرمایش خداوند – تبارک و تعالی – که می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (منافقون: ۸) و نیز فرمایش پیامبر اکرم ﷺ که می‌فرماید: «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه»، خداوند سبحان عزت مؤمنان را همسنگ عزت خود و رسول خود قرار داده است. به عبارت دیگر، هر آنچه سبب دور افتادن مسلمانان از عزت و کرامتشان می‌شود، باید ترک شود یا واجب است محقق شود. همچنین «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» بیان‌کننده برتری اسلام بر دیگر ادیان است و کسی یا امری نباید آن را به مخاطره اندازد. طبق روایات متعدد نقل شده از ائمه معصومین ﷺ مسلمانان حق ندارند تن به ذلت و خواری بدهند. امام صادق ﷺ می‌فرماید: «ان الله فوض الی المؤمن امورہ کلها و لم یفوض الیه یكون ذلیلاً» اما تسمع الله تعالی یقول فالؤمن یكون عزیزاً ولا یكون ذلیلاً...» (کلینی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۱).

۷-۱-۴. حکومت «قاعده نفی سبیل» بر احکام اولیه

قاعده «نفی سبیل»، حکومت واقعی دارد بر ادله اولیه؛ یعنی به مقتضای این قاعده، هر عقد و پیمان و هر معامله و هر ایقاع و هر قراردادی، اگر موجب تسلط کافر بر مسلمان شود، باید منتفی شود و اعتبار ندارد. در تمامی اموری که بین آنها واقع می‌شود، از عقود، ایقاعات، ولایات، معاهدات، پیمان‌ها، ازدواج‌ها و غیر آنها در تمام این مسائل، اعم از روابط فردی و اجتماعی، کفار نمی‌توانند بر مسلمانان سلطه داشته باشند. بنابراین، در دین اسلام از طرف باری تعالی هیچ‌گونه حکمی تشریح نشده است که موجب تسلط و سلطنت کافر بر مسلم باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۵-۲۲۶).

به‌رغم ضروری بودن عمل به پیمان‌های بین‌المللی، در صورتی که قراردادی ضرری میان مسلمانان و کافران بسته شود، قاعده نفی سبیل خودبه‌خود آن را لغو می‌سازد. هر چند فسخ قرارداد بسته‌شده، بر اساس قاعده فقهی دیگری، که وجوب وفای به عهد (اوفوا بالعہود) نام دارد، جایز نباشد. این ضرر ممکن است از بین رفتن مصلحت بزرگی مانند استقلال و عزت ملی و اسلامی یک کشور باشد. پیوستن ایران به کنوانسیون‌های بین‌المللی، مثل پارامو، FATF، ۲۰۳۰ و... می‌تواند از مصادیق این نفی سبیل باشد.

۸. سنجش نظریه اولویت‌بندی مصالح بر اساس اهداف حکومت

تکلیف رعایت حتی‌المقدوری احکام اولیه به‌طور قطع در بستر ولایت مطلقه فقیه و با اختیار داشتن حاکم در تغییر موقت برخی مرزهای مشروعیت، با عنایت به ترتب اهداف حکومت محقق خواهد شد و دیگر نظریه‌های ولایت فقیه نمی‌تواند این نظریه را به ثمر بشناسد.

برای مثال، در نمونه توقف ولی فقیه میان برقراری یا ادامه حکومت اسلامی یا وجود ضرر قطعی غیرقابل جبران به حیثیت اسلام یا ساختار اجتماعی، حاکم موظف به اسقاط حکومت اسلامی برای حفظ کیان اسلام خواهد بود؛ اما

هرگاه ادامه حکومت موجب ایجاد خسارت مالی و جانی به برخی از مسلمین باشد، چون هدف حفظ بیضه اسلام مقدم بر اهداف جانی و مالی است، فقیه حق اسقاط حکومت را نخواهد داشت.

فقیه در جایگاه رهبری به‌طور مستقل یا از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌تواند به‌منظور تقدم بخشیدن به برخی اهداف حکومت، آنها را محدود کند. برخی دیگر از این حقوق و آزادی‌های اساسی، در بعضی دیگر از اصول این قانون، مانند اصل چهل و سوم ذکر شده است.

البته مشروعیت چنین تقدم و اولویت‌بخشی به اهداف، در برخی اصول قانون اساسی نیز ذکر شده است؛ مانند ضرورت عدم اخلال به مبانی اسلام یا عدم نقض حقوق عمومی و اصول استقلال، وحدت ملی و اساس جمهوری اسلامی، که همانند هدف تأمین امنیت است.

مجمع تشخیص مصلحت نظام در جلسه ۱۳۸۲/۱۰/۶ لایحه الحاق یک تبصره به ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی در خصوص برابری میزان دیه اقلیت‌های دینی کشور با مسلمانان را بررسی و با تأیید نظر مجلس شورای اسلامی، رأی به برابری دیه مسلمانان و غیرمسلمانان داد. با عنایت به شرایط زمانی و مکانی امروز جامعه ایران اسلامی، مجمع تشخیص مصلحت به این نتیجه رسید که با تغییر در اولویت‌های شریعت و قاعده حفظ نظام اجتماعی و ضرورت توجه به مصالح زندگی مسلمانان و غیرمسلمانان؛ به برابری دیه زن مسلمان و غیرمسلمان رأی دهد.

نتیجه‌گیری

حفظ نظام اجتماعی، عام است و حتی اگر حکومت صالحی هم در جامعه وجود نداشته باشد، باید محفوظ باشد و اگر مختل شود، یا احتمال اختلال وجود داشته باشد، زیان‌های جانی و مالی و عمومی به دنبال خواهد داشت؛ ولو در حکومت نامشروع؛ چرا که همین حکومت نامشروع، نظام عام اجتماعی را حفظ می‌کند. در تراحم میان آسیب دیدن نظام عام اجتماعی و اختیارات نظام سیاسی مشروع، اگر امر دایر است بین اینکه نظام عام اجتماعی یا یکی از خرده‌نظام‌های آن تراحم پیدا کند، طبیعتاً نظام عام اجتماعی ترجیح دارد. پس در نتیجه، نظام‌هایی که شاخه‌هایی از نظام‌های عام اجتماعی‌اند و حفظ اینها تراحم پیدا می‌کند با اجرای برخی احکام، فقط فقیه اختیار تغییر در این اولویت‌بندی را داراست.

به فرض انحلال برخی حدود الهی، حاکم وقتی مشروع است که در راستای ایجاد بسترهای مؤثر برای اجرای مجدد این احکام بکوشد و در کاربست‌های نظام اجتماعی در جهت نیل به باورپذیری این احکام فعالیت کند. مصلحت‌گرایی در فقه شیعه، هیچ‌گاه به سمت مشروعیت‌زدایی مطلق از حدود الهی پیش نخواهد رفت؛ زیرا مصلحت‌گرایی شیعی بر اساس شاخصه‌های فردی و اجتماعی دنیوی و اخروی تحقق پیدا می‌کند و چنین فرضیه‌ای که تمام حدود الهی موقتاً ممکن است در تعارض با ضروریات و مصالح اجتماعی قرار بگیرند، سالبه به انتفای موضوع است. اصل ولایت، از اموری است که دقیقاً از مصادیق حفظ اسلام و حفظ نظم اسلامی است که شارع راضی به ترک آن نیست.

منابع

- ارسطو، ۱۳۵۸، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر.
- آجدانی، لطف‌الله، ۱۳۸۰، *علما و انقلاب مشروطیت*، تهران، اختران.
- آخوندخراسانی، محمدکاظم، ۱۳۳۰ق، *کفایةالأصول*، تعلیقه عباسعلی زارعی سبزواری، چ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- تقوی، سیدمحمدناصر، ۱۳۷۴، «مصلحت به عنوان پارادایم حکومت اسلامی»، *امام خمینی و حکومت اسلامی*، ج ۷ (احکام حکومتی و مصلحت)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، بی تا، *غررالحکم و دررالکلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جمعی از محققان، ۱۳۸۹، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- جبعی عاملی، زین العابدین، ۱۳۷۴، *اسرار قلبی نماز*، ترجمه غلامحسن روشن‌نژاد، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *ولایت فقیه: ولایت فقهت و عدالت*، قم، اسراء.
- حرا عاملی، محمدین حسن، ۱۰۸۸ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت لإحیاء التراث.
- حلی، محمدبن حسن، ۱۴۱۰ق، *قواعد الاحکام، ایضاح الفوائد*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌ال‌بیت.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۵، *حکومت اسلامی (ولایت فقیه)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رشیدرضا، محمد، بی تا، *المنار*، بیروت، دارالفکر.
- روا، الیویه، ۱۳۷۸، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه حسن مطیعی امین و محسن مدیرشانه چی، تهران، الهدی.
- زمانی، محمدحسن و قیام‌الدین قمرالدین، ۱۳۹۳، «بررسی تطبیقی مقاصد شریعت»، *حبل‌المتین*، دوره سوم، ش ۶ ص ۳۰-۴۹.
- سبزواری، محمدباقر، ۱۰۹۰ق، *رساله فی مقدمه الواجب*، الرسائل کنگره آقا حسین خوانساری.
- شهرستانی، جواد، ۱۴۲۰ق، *کفایةالأصول*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت لإحیاء التراث.
- صالحی، خادم‌حسین، ۱۳۸۹، *جایگاه مصلحت در اندیشه سیاسی فقهای معاصر*، رساله دکتری، قم، مجتمع آموزش عالی فقه.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۹۷۷م، *اقتصادنا*، بیروت، دارالتعارف.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۷، *خصال*، تهران، کتابچی.
- صرامی، سیف‌الله، ۱۳۸۳، «درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه»، *قبسات*، ش ۳۲.
- طباطبایی یزدی، محمدکاظم، ۱۴۱۰ق، *حاشیه بر مکاسب*، قم، اسماعیلیان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵ق، *معنویت تشیع*، قم، تشیع.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۸۷ق، *المبسوط فی فقه الامامیه*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *فقه و مصلحت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیرحی، داود، ۱۳۸۱، «شیعه و مسئله مشروعیت، بین نظریه و نص»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۷ ص ۲۱۷-۲۴۶.
- قاضی‌زاده، کاظم، ۱۳۷۷، اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- قمی، ابوالقاسم، ۱۳۷۶، *جامع‌الشنات*، تصحیح و اهتمام مرتضی رضوی، تهران، کیهان.
- کاظمی، محمدعلی، ۱۴۰۹ق، *فوائد‌الاصول*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، *فروع کافی*، قم، قدس.

- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *ختم نبوت*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۲، *اصول‌الفقہ*، قم، دارالتفسیر.
- مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰، *بحوث فقیه‌نامه*، قم، مدرسه‌ الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- ____، ۱۴۲۸ق، *أنوار‌الاصول*، إعداد احمد قدسی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- ____، ۱۳۷۰، *القواعد الفقهیة*، قم، دراسة الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- منتظری، حسینعلی، ۱۳۷۰، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، قم، تفکر.
- موسوی بجنوردی، سیدمحمد، ۱۳۷۲، *قواعد فقه‌هایه*، چ دوم، تهران، میعاد.
- مهوری، محمدحسین، ۱۳۸۰، «حفظ نظام»، *حکومت اسلامی*، ش ۲۰-۲۱.
- نراقی، احمدبن محمد مهدی، ۱۴۰۵ق، *مستندالشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
- واعظ‌سید، محمد سرور، بی‌تا، *مصباح‌الاصول*، قم، مکتبه‌ الداوری.
- ورعی، سیدجواد، ۱۳۹۳، «قاعدة اختلال نظام، مفاد و قلمرو آن در فقه»، *حکومت اسلامی*، ش ۷۱.
- هلالی، مجدی، ۱۳۸۸، *فہم اولویت‌ها در اسلام*، ترجمه مجتبی دوروزی، تهران، احسان.
- یزدی، سیدمحمد کاظم، العروة‌الوثقی، ۱۴۱۷ق، تهران، اسوه.

