

## سنج‌های تشخیصی و احراز مصالح مشروع در نظام اسلامی

محمدعلی الفت پور\*

تأیید: ۹۸/۲/۲۵

دریافت: ۹۷/۲/۱۵

### 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 بن بست میان مصالح اجتماعی و مصالح شرعی خارج شود. شناخت مصالح و سازوکارهای تغییر در مرزهای قابل تغییر و غیر قابل 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 چهارچوب‌های 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 صرف نظر کرد؟ سازوکارها و ابزارهای چنین فرآیندی 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 بکارگیری مصلحت، عوامل کشف و اجرای مصلحت در تحلیل میزان مشروعیت و کارکردهای هر ساختار سیاسی در اسلام مؤثر است.

### واژگان کلیدی

مشروعیت، مصلحت، احکام حکومتی، حکومت اسلامی

\* دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبایی.



## مقدمه

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 غیر قابل 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 غیر قابل اغماض است. از این‌رو، آنچه در ماهیت حکومت دینی تراز اسلام و تمایز آن از حکومت‌های 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 فرآیند 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 صرف حدود الهی است و حتی حدود الهی نیز می‌تواند موقتاً برای تحقق آن اهداف متوقف گردد. 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 چهارچوب‌بندی مصلحت تعیین می‌شود. اما تاکنون اهداف غایی و اساسی مصلحت و عوامل مؤثر بر آنها کمتر به عنوان یک عنصر مستقل در تعیین حدود مرزهای مصلحت مورد بررسی

واقع شده است و بررسی ابعاد مصلحت با توجه به تقدم و تأخر کلی اهداف حکومت در اسلام مورد توجه قرار نگرفته است. نبود ساختاری نظام‌مند برای تحلیل اقتضایی از نسبت اهداف حکومت و شرایط اجتماعی نیز از معضلات حاکمیت مدرن مبتنی بر اسلام است که تاکنون پژوهشی در مورد آن صورت نگرفته است. تحقیقات متعددی درباره مصلحت و چهارچوب مفهومی آن مطرح شده و حدود قلمرو احکام اولیه و ثانویه را تبیین کرده، 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 فرآیندهای تحقق مصلحت، در عین توجه به اهداف نوین حکومت مدرن می‌تواند نقطه قوت این پژوهش بشمار آید.

سؤالات اساسی این پژوهش حول محور اهداف و چهارچوب‌های 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 صرف نظر کرد؟ سازوکارها و ابزارهای چنین فرآیندی 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 فرآیندی 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 اراده 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 اهم 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 غیر قابل تغییر آنها می‌تواند در تطبیق مشروعیت اسلامی بر یک حکومت دین‌مدار مؤثر باشد.

پاسخ به مرزهای مشروعیت و سازوکار تقدم و تأخر در آنها بمنابۀ ایجاد مصلحت، سؤال این پژوهش است. لازم به یادآوری است که تاکنون محققان متعددی درباره مصلحت و چهارچوب مفهومی آن سخن گفتند 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، ش ۵۷، ص ۲۱۸).

این تحقیق 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 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 بکارگیری مصلحت، عوامل کشف و اجرای مصلحت در تحلیل میزان مشروعیت و کارکردهای هر نظامی مؤثر است. لازم به ذکر است، خط قرمزهای منحل‌کننده معیارهای اولیه و ثانویه در یک حاکمیت دینی با اهداف و مقاصد اساسی شریعت نیز رابطه تنگاتنگ دارد.

### تعریف و حدود‌گذاری میان احکام حکومتی، احکام اولیه و احکام ثانویه

در طبقه‌بندی احکام حکومتی، برخی احکام حکومتی را جزء احکام اولیه، برخی جز احکام ثانویه و برخی آن را در عداد احکام اولیه و ثانویه و شق سوم این تقسیم

بندی قلمداد می‌کنند. «امام خمینی»<sup>1</sup> نیز به مناسبت‌های چندی، بر این مطلب تأکید نمودند که احکام حکومتی از احکام اولیه اسلام است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۷). «ناصر مکارم شیرازی» درباره جایگاه احکام حکومتی معتقد است: «الاحکام الولائیه فی طول الاحکام الشرعیة: الاولیة و الثانویة لا فی عرضها» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۱).

ایشان پس از بیان اینکه قلمرو ولایت محدود به احکام اولیه و ثانویه اسلامی است، می‌نویسد: «ولایت فقیه در چارچوب احکام فرعیه الهی است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۵). البته برخی دیگر از صاحب‌نظران نظر دیگری در این باره دارند: «احکام حکومتی عبارت‌اند 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 رتبی در طول احکام اولیه و ثانویه است، مگر آنکه موضوع حکم حکومتی، مصلحت اهم 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 ناحیه 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 (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۸۳). ثانیاً: این حکم، مقدمه واجب دیگری تحت عنوان «حفظ نظام»، واقع شده که اتیان آن نیز فی نفسه واجب است.

وی 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 ولایی» که ترکیبی از احکام تشریعی و احکام اجرائیه است و در طول احکام اولیه و ثانویه قرار دارد، شناسایی کرده است (مکارم شیرازی، 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 وی، پیروی از حکم ولایی حاکم اسلامی بر همه لازم است، مگر آنکه یقین وجدانی به اشتباه آن حکم حاصل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۹).

«علامه طباطبایی» در تعریف دیگری از جایگاه احکام حکومتی می‌نویسند:

احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر 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 لازم‌الاجراء بوده و مانند شریعت، دارای اعتبار هستند؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی، قابل تغییرند و در ثبات و بقا، تابع مصلحتی هستند که آنها را بوجود 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 (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۶۵).

از نظر «آیه‌الله مصباح یزدی» دامنه تصرف و اختیارات ولی فقیه و حوزه احکام حکومتی منحصر به حد ضرورت نیست و اگر مسأله‌ای به حد ضرورت نیز نرسد، ولی رجحان عقلی داشته باشد، ولی فقیه مجاز به تصرف در آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۶).

پیش‌نویس اصل ۱۱۲ قانون اساسی، مصلحت را با رویکرد احکام حکومتی معنا می‌کند. «آیه‌الله امامی کاشانی» در مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی در این باره می‌گوید: «مصلحت همان رعایت احکام ثانویه است که باید تشخیص داده شود» (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۵۳).

## تشخیص و تعیین احکام در حکومت اسلامی

احکام حکومتی مبتنی بر قاعده مصلحت هستند، احکام گاهی در قانونگذاری ترخیصات شارع مقدس یا همان مباحات، تبدیل به الزامات قانونی می‌گردند و گاهی مصلحت به عنوان یکی از عناوین ثانویه، حکم اولیه شرع مقدس را به حکم ثانویه تبدیل می‌نماید. تشخیص مصلحت نظام در احکام حکومتی تنها برای فقیه جامع شرایطی که دارای ولایت مطلقه فقیه است، ثابت شده می‌باشد، اما مرجع تشخیص مصالح اجتماعی، کارشناسان و افراد خبره هستند.

ولایت فقیه 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، ۱۳۸۴، ش ۱، ص ۸۹-۸۴).

بر هر مکلف از جمله بر حاکم اسلامی لازم است تلاش کند، حتی المقدور احکام اولیه شرع را به‌تمامه اجرا کرده و در صورت امکان، از تحقق عناوین ثانویه که موجب ترک بخشی از احکام اولیه می‌شود، جلوگیری کند. این تکلیف بطور قطع در بستر ولایت مطلقه فقیه و با اختیار کامل داشتن حاکم در تغییر موقت برخی مرزهای مشروعیت با عنایت به ترتب اهداف حکومت محقق خواهد شد و دیگر نظریه‌های ولایت فقیه نمی‌تواند این چهارچوب را به ثمر بنشانند.

بطور مثال، در نمونه توقف ولی فقیه میان برقراری یا ادامه حکومت اسلامی یا وجود ضرر قطعی غیر قابل 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.



## اصول کلی اولویت‌بندی آرمان‌های حکومت در اسلام

تنوع و تکثر اهداف پیش روی حکومت، این سؤال را پدید می‌آورد که آیا همه این آرمان‌ها در یک سطح قرار دارند و از نظر میزان اهمیت در یک درجه هستند و حکومت باید برای دستیابی به آنها اهتمام یکسانی داشته باشد؟ 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 با ارزش‌ترین هدف می‌داند و «نظم بدون عدالت» را فاقد ارزش تلقی می‌کند. برخی نظریه‌ها هم عدالت را فدای امنیت می‌کنند.

### تقدم نظم و امنیت

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

اهل سنت معمولاً بر این عقیده‌اند که فسق و فجور خلیفه، نه سبب عزل او می‌گردد و نه سبب جواز خروج بر او (رشیدرضا، بی تا، ج ۶، ص ۳۶۷)؛ زیرا چنین کاری به هرج و مرج، خونریزی و آشوب می‌انجامد (النووی، ۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۸۹). در دیدگاه تشیع، اما نظم در اولویت است، اگر دیگر اصول را مخدوش نکند. «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵).

### تقدم عدل بر دیگر ارزش‌های اجتماعی

قرآن کریم درباره عدالت می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید(۵۷): ۲۵). مسأله عدالت موضوع مهم و پرتکرار در شریعت اسلامی است. موارد بسیاری در کلام بزرگان شیعه در این باب وجود دارد.

حضرت امیر 7 می‌فرمایند: «العدل اقوی اساس» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۷). دلیل اعتقاد به اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفساد نفس الامر و اصل حسن و قبح عقلی و حجیت عقل، عدل زیر بنای فقه شیعی بشمار 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.

### تقدم ارزش‌های معنوی بر مصالح مادی

در دیدگاه اسلامی، حکومت باید مقید به ارزش‌های اسلامی و احکام دینی باشد و با به‌اجراگذاردن شریعت، ارتقای معنوی انسانها را مد نظر قرار دهد. امیرالمؤمنین 7 در این باره می‌فرمایند: «لنرد المعالم من دینک» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱). از این رو، توزیع عادلانه امکانات مادی، رسیدن به قسط اجتماعی و جلوگیری از ظلم و تبعیض، غایة القصوای دولت علوی و آرمان نهایی آن به حساب نمی‌آید. بر مبنای اصالت آخرت بر دنیا، امیرالمؤمنین 7 می‌فرمایند: «الا و ان هذه الدنيا آلتی اصبحتم تتمنوها و ترغبون فیها... لیست بدارکم و لا منزلکم الذی خلقتم له» (همان، حکمت ۱۷۳). امام علی 7 در توصیه تقدیم معنویت بر مسائل مادی به فرماندهان می‌فرمایند: «و لا تصلح دنیاک بمحق دینک» (همان، نامه ۴۳ و ۷۱) و «والله لا آتی امرأ اجد فیہ فساداً لدینی طلباً لصلاح دنیای» (محمودی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۶).

### نظام اولویت‌بندی اهداف در اسلام

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

جدول نظام ترتیب و اولویت اهداف حکومت اسلامی

اولویت اهداف حکومت در حاکمیت دین:مدار(طبقه‌بندی سنتی)	اولویت اهداف حکومت در حاکمیت دین:مدار(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 لاجرم 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. چون 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 نیل انسانها به حرکت به سوی بندگی خدا از مهمترین اهداف حکومت اسلامی است. عدالت به

عنوان بهترین روش و بستر تحقق هدف بندگی خدا و اساسی‌ترین عامل استحکام‌بخش به ساختارهای اجتماعی در دین اسلام را می‌توان در تقدم رتبی بعد از هدف تعلیم و تعالی بشمار آورد.

بر اساس روایات و منطق مفهومی دین، عدالت را حداقل می‌توان بر اهداف اقتصادی و آزادی‌خواهانه حکومت در اسلام مقدم دانست. از آن جهت که اقتصاد، ضرورت غیر قابل انکاری است که در صورت نبود آن بطور عمومی انگیزشی برای بیان خواست‌های آزادی‌خواهانه 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، خود به خود 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» (امام خمینی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۷، ص ۱۱۵).

«کاظم قاضی‌زاده» در کتاب «اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی با بررسی مفهومی عدالت و آزادی در اندیشه امام خمینی» می‌نویسد:

اصل عدالت اقتضا می‌کند که افرادی که با استفاده از آزادی خویش آزادی دیگران را به مخاطره می‌اندازند، در استفاده از این آزادی با محدودیت مواجه شوند و در صورت تراحم، این اصل عدالت است که اطلاق آزادی را مقید می‌کند و از این جهت نسبت به اصل آزادی، عدالت از برتری برخوردار است (قاضی‌زاده، ۱۳۷۷، ص ۴۲۳).

البته آزادی را می‌توان 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 تقسیم‌بندی، آزادی به معنای ایجاد بستر آزادی‌های مشروع برای آحاد اجتماع معنا شده است.

بسیاری آزادی را نفی ستم و ستم‌کشی معنا کرده‌اند. ضرورت نفی ستم و ستم‌کشی از مستقلات عقلیه است، ولی بطور ارشادی در شرع و زبان اسلام نیز به نحو واضحی تبیین و بر آن تأکید فراوان شده است. پس، اگر آزادی مشروع و

حکومت با شاخصه‌های اسلامی مطابق باشد آزادی به تبع حفظ حکومت تحقق خواهد یافت.

### اصول کلی اولویت‌بندی مصالح حکومت در فقه امامیه

مصالح کلی که تاکنون در منابع اسلامی معتبر شناخته شده‌اند، مصالحی هستند که توسط «غزالی» مطرح گردیده‌اند. این مصالح، حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال هستند. بطور کلی می‌توان اینطور ادعا کرد که فقه امامیه نیز بر وجود چنین مصالحی؛ البته با تعبیر دیگری صحه گذاشته است. «محمد علی کاظمی» در «فوائد الاصول»، درباره سنجه‌ها و ترتب آنها در مصالح می‌گوید: «برای تحلیل هر مصلحت نیز سنجه‌های 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، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳۵).

معیارها و شاخصه‌هایی که بطور کلی باعث تقدم رتبی برخی مصالح بر دیگر مصالح است، در ذیل این بخش بررسی شده است:

### مصلحت حفظ دین مقدم بر دیگر مصالح

«آیه‌الله خویی» در تراجم میان اهمیت مصلحت حفظ جان و حفظ دین، اهمیت حفظ دین و تقدم آنرا و فداشدن جان انسان و سایر این موارد را در راه حفظ دین، یک امر مورد پسند و دوست‌داشتنی نزد عقل دانسته و چنین مطرح می‌نماید: «کشته‌شدنی که حفظ دین بر او متوقف باشد، چیزی نیست، مگر یک امر دوست‌داشتنی و عقل پسند». <sup>۱</sup> «امام خمینی»، در اهمیت و حق تقدم حفظ دین بر سایر حقوق، ارزش‌ها و مصالح، مطلب بسیار شیوایی دارد: «از اول ظهور اسلام، مسلمین حافظ دین مبین اسلام بوده‌اند، حتی برای حفظ دین از حق خود می‌گذشتند. حضرت امیرالمؤمنین 7 با خلفا همکاری می‌کردند؛ چون ظاهراً مطابق دستور دین عمل می‌نمودند» (امام خمینی، ۱۳۷۸(الف)، ج ۱، ص ۱۲۱).

امام اهمیت مصلحت حفظ دین را حاکم بر همه واجبات و برای کل بشریت؛ اعم

از مسلمان و غیر مسلمان می‌داند: «این تکلیف برای همه دنیاست. 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.

### اولویت مصلحت جان بر دیگر مصالح

بطور کلی می‌توان گفت میان مصلحت جان بر تمام مصالح جز مصلحت دین مقدم است. اینکه در موقع هلاکت به سبب تشنگی و 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 (الهلالی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳).

### اولویت مصالح اصلی بر مصالح تبعی

اصل در برابر فرع، مانند: «الخمر اصل النبذ»؛ 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 و الا ترک خواهد شد. ولی طرف دیگر حکمی تبعی باشد، مانند وجوب مقدمه، در این صورت حکم اصلی مقدم بر تبعی است (همان، ص ۲۴۶).

### اولویت مصالح بدون بدل بر مصالح بدل‌دار

«ما لیس له البدل» بر «ما له البدل» مقدم است. مصلحت حکم که بدل نداشته باشد، مقدم بر حکمی است که بدل داشته باشد. مانند نماز با سعه وقت در مکان غصبی، اجتماع حکم «صل» و «لاتغصب»، حکم مصلحت بدلی است؛ چون افراد نماز در زمان دیگر بدل دارد، اما لاتغصب شمولی است و بدلی ندارد. مثل مصلحت «انقذ الغریق» که بدل ندارد (همان، ص ۲۴۷). یا در مثال مشهور دیگری در این باب آمده است: مقدار آبی موجود است که یا وافی برای رفع عطش نفس محترمه است و یا وافی برای وضو. این دو تکلیف متزاحمند و حفظ نفس محترمه بدل ندارد، ولی وضو بدل دارد، التیمم أحد الطهورین (حر عاملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۸۸).

### اولویت مصلحت مضیق و فوری بر موسع

تردید 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 (کاظمی، 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 دوران امر میان خواندن نمازهای روزانه؛ در حالی که آخر وقت آن است و ادا کردن نماز آیاتی که وقت آن مضیق است، در اینجا؛ گرچه وقت نماز آیات مضیق است، اما این وقت، چون اختصاص به نماز یومیه دارد و نماز آیات یک امر اتفاقی بوده، انجام نماز یومیه مقدم می‌شود (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۷۱۸).

### اولویت مصالح ثابت بر مصالح متغیر

یکی دیگر از موارد تراحم اهم و مهم، مصلحت متغیر با مصلحت ثابت است که مصلحت متغیر مقدم بر مصلحت ثابت است. در این تراحم و اهم و مهم، نقش مکان و زمان جایگاه ویژه دارد (صالحی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲). مصالح مشروط نیز مانند مصالح متغیر است «کون احدالواجبین غیر مشروط بالقدره شرعا، فیکدم علی الواجب بها شرعا»؛ مانند مزاحمت و جوب حج که مشروط به استطاعت است با وجوب ادای دین که مطلق و منجز است. اگر مکلفی به مقدار هزینه 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 (الواعظ السید، بی تا، ص ۳۵۸).

### اولویت مصلحت جامعه بر مصلحت فرد

مصلحت جمعی نفعی است که متوجه عموم افراد گردیده و اهمیت آن در تراحم 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 محترک و دست‌نیافتن 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 تزامن میان احکام فردی و احکام اجتماعی، مصالح اجتماعی مقدم می‌شود و به همین دلیل، احکام ولایی و حکومتی می‌تواند بر جمیع احکام اولیه مولوی فقهی و ثانویه آن و بر جمیع احکام امضایی و حتی ارشادی از باب تزامن حق جامعه با حق فرد و تقدم جامعه بر فرد مقدم گردد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، 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 زیان داشته باشد.
۳. اولویت حفظ جان و ناموس بر حفظ مال.
۴. اولویت جزء رکنی؛ مثل رکوع بر جزء غیر رکنی؛ مثل قرائت در نماز و ۵. اولویت دروغ مصلحت‌آمیز بر راست فتنه‌انگیز (مظفر، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲۰).

این فرآیند در فقه تحت عنوان ترجیح مرجحات ذکر گردیده است. ترجیح بین مرجحات، به معنای مقدم‌داشتن 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، ج ۲، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰۱). البته هر یک از این مرجحات، قائلینی در میان اصولیون به عنوان مرجح مقدم دارد (کاظمی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۸۰؛ شهرستانی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۱۷).

### نسبت مصلحت با رابطه احکام حکومتی، ثانویه و اولیه

مصلحت نقش مهمی میان رابطه احکام اولیه، ثانویه و حکومتی بازی می‌کند. در



مواردی این مصلحت سبب می‌شود تا احکام ثانویه و حکومتی، حتی بر احکام اولیه نیز تقدم پیدا کنند. برای این تقدم، معیارهایی وجود دارد که به آنها اشاره خواهیم کرد.

### معیارهای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه

معیارهای متعددی برای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه ذکر گردیده است. فلذا منحصراً 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:

**الف) ضرورت و اضطرار:** «علامه حلی» در مقام تعریف مضطر می‌نویسد: «المضطر هو من يخاف التلف على نفسه» (حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۳، 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 تبيح المحظورات» و «الضرورات تقدر بقدرها». ضرورت تنها باید به مقداری که سبب رفع ضرر شده مورد اسقاط حدود الهی شود، نه بیشتر از آن (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۴۶۸). بطور کلی باید توجه کرد که تا وقتی ضرورت و اضطرار می‌تواند به عنوان یک قاعده باقی باشد که عینی منجز بوده و اجزا و عناصر آن به تمامه باقی بوده باشد.

**ب) ضرر:** عناوین ثانویه ضرر، از مهمترین عناوینی است که در آیات و روایات متعددی مطرح شده است. از جمله روایت مربوط به قضیه «سمره بن جندب» است که «زراره» از قول حضرت امام صادق ۷ نقل کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۲۹۲). باید به این نکته توجه داشت که عنوان ثانوی ضرر، به کلی 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، ضررزدن به خود حرام

خواهد بود. ملاک تشخیص ضرر، عرف است و هرچه از نظر عرف ضرر شمرده شود، جایز نخواهد بود؛ خواه بیم هلاکت باشد یا فساد مزاج یا ازدست رفتن توان و نیرو و یا پیدایی بیماری و غیر آن (نراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۱۷). مفاد قاعده نفی ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع است. به تعبیر 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 بوده 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 بخاطر شرایط خاص محیطی و محاطی ایجاد شود که شارع دستور اسقاط موقت حکم شرعی را در این موارد داده است.

**ج) 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 مفاسد اخلاقی که در فرض اجبار (یا به تعبیر فقهی، اکراه بر آنها شده باشد) حلال خواهد شد.<sup>۲</sup> «سید محمد کاظم یزدی» از فقهای امامیه، معتقد است که در اجبار، فاعل فاقد قصد و اراده بوده، بلکه همچون ابزاری در اختیار مجبورکننده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۱۹). اجبار و اکراه؛ هر چند در رفع حکم تکلیفی مشترک‌اند، اما از حیث تأثیر در حکم وضعی متفاوت‌اند. اجبار موجب زوال حکم وضعی می‌شود، ولی در اکراه چنین نیست و مضطر در قبال آثار وضعی فعل خود مسؤول 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 (طباطبایی، ۱۳۸۵ق، ج ۵، ص ۴۴۹).

(و) **عسر و حرج:** بر اساس آیه «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا آلا وَسْعَهَا»، آنچه از طاقت انسانها خارج است و سبب سختی و تعب مالایطاق می‌گردد، از تکلیف خارج خواهد شد.

فقهها 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» (حجج (۲۲): ۷۸) و نیز به وسیله عبارت «لا یطیقون» در حدیث معروف «رفع» (صدوق، ۱۳۷۷ق، 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 مسأله 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؛ چرا که 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 بطور غیر مستقیم، نفی حکم که اثر و نتیجه آن است، اراده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۸۱).

د) **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 خوئی» می‌نویسد:

فیجب تقدیم الایم علی المهم بحکم العقل و هذا المرجح من القضایا التی قیاساتها معها. فان تقدیم المهم یوجب تفویت المقدار الزائد من المصلحة بخلاف تقدیم الایم (خوئی، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۱)؛ 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، برخلاف 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 مد نظر 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 در قالب «تقدیم ارجح المصلحتین»، «دفع افسد به فاسد»، «اخف الضرورتین» و... نام برده می‌شود.

**ه) مقدمه واجب و مقدمه حرام:** حکم اولیه بسیاری از عناوین، اباحه یا استحباب و یا کراهت است، اما وقتی عنوان 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 «میرزای شیرازی» که مقدمه استیلاهی اجنبی بود. مشهور علما، همچون مرحوم «آخوند خراسانی» معتقدند ذات مقدمه، بدون قید و شرط واجب است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴).

در نگرش برخی فقیهان امامیه، اگر امر به معروف و نهی از منکر، متوقف بر ولایت از جانب جائر باشد، ولایت واجب خواهد بود؛ زیرا «ما لایتم الواجب الا به» در صورت وجود قدرت، واجب است. «محقق سبزواری» بر این عقیده است که وجوب ولایت از جانب جائر، 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 بوده و مشروط به قدرت نیست و در این حال، تحلیل قدرت، از باب مقدمه واجب خواهد بود (سبزواری، ۱۴۰۹ق، ص ۴۳۳).

**ک) حفظ نظام:** «وجوب حفظ نظام» یا «حرمت اختلال نظام»، به معنای رایج فقهی آن، حکم مستقل عقلی است و حکم شرع در این زمینه، تأکیدی بر حکم عقل است. «حسینعلی منتظری» در کتاب «دراسات» و «نظام الحکم» آورده است: «و بالجمله حفظ النظام من اوجب الواجبات و الهرج و المرج و اختلال الامور المسلمین من ابغض الاشیاء لله تعالی و لایتم حفظ النظام الا بالحکومة» (منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۸۷).

«امام خمینی» 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» (امام خمینی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱۱، ص ۴۹۴).

**ط) تقیه:** یعنی 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، مسأله تقیه و بطور اخص، تقیه واجب و حرام است. «امام خمینی» 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 الأدلة فیما اذا كان المکره بالفتح من الشخصیات البارزة الدینیة فی نظر الخلق بحیث یكون ارتکابه لبعض القبایح موجبا لهتک حرمة المذهب و وهن عقاید اهله» (امام خمینی، ۱۳۷۸ (ب)، ص ۲۴۰).

در روایات آمده است که همه جا تقیه هست، إلا در «دَم»، در فرضی هم که تقیه موجب فساد در دین شود - مانند بدعت‌گذاران، کشتن امام و تحکیم مبانی و پایه‌های کفر و تزییع آنچه از نظر شارع، حفظ آن مهمتر از حفظ جان و مال و آبرو است - تقیه حرام خواهد بود. آنجا که پرده‌افکنان بر روی عقیده و کتمان آن موجب نشر فساد یا تقویت کفر و بی‌ایمانی، یا گسترش ظلم و جور یا توسعه نابسامانی‌ها و یا تزلزل در ارکان اسلام و یا موجب گمراهی مردم و محو شعائر و پایمال شدن احکام گردد، شکستن سد تقیه واجب است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۱۱).

### 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.

## استثنائات حاکم بر احکام اولیه

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 خودش باقی است؛ زیرا اخلال بدان، زیان‌های زیاد و بی‌حساب دارد. از این‌روست که بسیاری از فقیهان معتقدند اهداف حکومت بر خود حکومت در اسلام تقدم دارد (مهوری، ۱۳۸۰، ش ۲۱-۲۰، ص ۱۱۲). فقیهان برای حفظ نظام اجتماعی و پیشگیری از هرج و مرج و گسیختگی امور، حتی از واجباتی به نام «واجبات نظامیه» سخن گفته‌اند. واجبات نظامیه واجباتی هستند که استمرار بقای زندگی انسانها در یک جامعه منظم و بسامان را تضمین می‌کنند.

در مقایسه میان وجوب حفظ نظام، به معنای «اساس اسلام» با وجوب حفظ نظام، به معنای «نظام اجتماعی» با وجوب 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. چنانکه 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 مفسد بقای آن بیش از مفسده اختلال نظام اجتماعی باشد. سیره ائمه گواه بر این مطلب است (ورعی، ۱۳۹۳، ش ۷۱، ص ۳۰).

اگر حفظ نظام سیاسی، در راستای حفظ نظام اجتماعی باشد، قابلیت حفظ شدن را دارد، در غیر این 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 صرفنظر 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.

۲. حکومت قاعده دفاع از کیان اسلام (بیضه اسلام) بر احکام اولیه؛ حفظ بیضه اسلام از اهم واجبات الهی و در مقام تزامم با دیگر احکام شرعی مقدم بر آنها است. 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 الا ان یدهم امر یخاف علی بیضة الاسلام ویخشی بواره او یخاف علی قوم منهم فانه یجب حینذ دفاعهم» (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۸، ص ۲۱۴).

فقها بر اساس روایات متعدد، فتوا به وجوب دفاع از کیان اسلام دادند (حر عاملی، ۱۰۸۸ق، 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 اخراجی (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) مطاعند. برخی معتقدند استبداد داخلی از اهمیت بیشتری نسبت به استبداد خارجی برخوردار است؛ چرا که استبداد داخلی زمینه‌ساز نفوذ و تعدی استعمار خارجی است.

«مرحوم کاشف الغطاء» 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 و ... جایز می‌شمارد (آجدانی، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

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، همانگونه که خداوند - تبارک و تعالی - می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ





### سنجش نظریه اولویت‌بندی مصالح بر اساس اهداف حکومت

تکلیف رعایت حتی المقدوری احکام اولیه، بطور قطع در بستر ولایت مطلقه فقیه و با اختیارداشتن 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 بنشانند.

بطور مثال، در نمونه توقف ولی فقیه میان برقراری یا ادامه حکومت اسلامی یا وجود ضرر قطعی غیر قابل 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 بطور مستقل یا از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌تواند بمنظور تقدم‌بخشیدن 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 گردیده 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 درخصوص میزان دیه اقلیت‌های دینی کشور با مسلمانان را بررسی و با تأیید نظر مجلس شورای اسلامی، رأی به برابری دیه مسلمانان و غیر مسلمانان 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 غیر مسلمانان، به برابری دیه زن مسلمان و غیر مسلمان 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 تزامن میان آسیب‌دیدن نظام عام اجتماعی با اختیارات نظام سیاسی مشروع، اگر امر دایر است بین اینکه نظام عام اجتماعی یا یکی از خرده‌نظام‌های آن تزامن پیدا کند، طبیعتاً نظام عام اجتماعی ترجیح دارد. پس در نتیجه نظام‌هایی که شاخه‌هایی از نظام‌های عام اجتماعی هستند و حفظ اینها با اجرای برخی احکام تزامن پیدا می‌کند، فقط فقیه اختیار تغییر در این اولویت‌بندی را داراست.

بر فرض انحلال برخی حدود الهی، حاکم وقتی مشروع است که در راستای ایجاد بسترهای مؤثر برای اجرای مجدد این احکام تلاش کرده و در کاربردهای 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 ممکن است تمام حدود الهی موقتاً در تعارض با ضروریات و مصالح اجتماعی قرار بگیرند، سالبه به انتفاع 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.

## یادداشت‌ها

۱. «وكذا قتل النفس المحترمة المتوقف عليه حفظ الدين لا يقع في الخارج إلا محبوباً ومطلوباً».

۲. نحل(۱۶): ۱۰۶.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آجدانی، لطف‌الله، علما و انقلاب مشروطیت، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۰.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، تعلیقه زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۲ و ۶، ۱۴۳۰ق.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، تعلیقه زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۶، ۱۴۳۰ق.
۶. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۷. النووی، یحیی بن شرف، شرح صحیح مسلم، ج ۱۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۸. الواعظ السید، محمد سرور، مصباح الاصول، ج ۳، قم: مکتبه الداوری، بی تا.
۹. الهلالی مجدی، فهم اولویت‌ها در اسلام، مترجم: مجتبی دوروزی، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۸.
۱۰. امام خمینی، سیدروح الله، حکومت اسلامی (ولایت فقیه)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
۱۱. امام خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام خمینی، ج ۱، ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۹، ۲۰ و ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ (الف).
۱۲. امام خمینی، سیدروح الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ (ب).
۱۳. تقوی، سید ناصر، «تحدید مصلحت»، فرهنگ اندیشه، ش ۱، بهار ۱۳۸۴.
۱۴. تقوی، سید ناصر، مصلحت به عنوان پارادایم حکومت اسلامی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، ج ۷، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۶. جبعی عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین فی الاصول، قم: دار الکفر، ۱۳۷۴.

۱۷. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۸. جوادی آملی، عبد الله، ولایت فقیه: ولایت فقاهاست و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، ج ۴، ۱۳۸۳.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۱ و ۱۲، قم: مؤسسه آل البيت : لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۳، تهران: منشورات المكتبة السالمية، ج ۶، ۱۳۸۱.
۲۱. حلی، أبی طالب، محمد بن الحسن بن یوسف بن المطهر، ایضاح الفوائد، ج ۳، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت :، ۱۳۸۷ق.
۲۲. خوئی، سیدابوالقاسم، مصباح الاصول، ج ۲، قم: مؤسسه احیاء آثار السيد الخوئی، بی تا.
۲۳. سبزواری، محمدباقر، رساله فی مقدمه الواجب، الرسائل کنگره آقا حسین خوانساری، ۱۰۹۰ق.
۲۴. شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی اسلام، قم: ستاد بزرگداشت پنجاهمین سالگرد شهادت مدرس، ۱۳۶۷.
۲۵. شهرستانی، جواد، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت : لإحياء التراث، ۱۴۲۰ق.
۲۶. صالحی، خادم حسین، رساله دکتری جایگاه مصلحت در اندیشه سیاسی فقهای معاصر، قم: مجتمع آموزش عالی فقه، ۱۳۸۹.
۲۷. صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، خصال، تهران: کتابچی، ۱۳۷۷ق.
۲۸. صرامی، سیف‌الله، «درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه»، مجله قیسات، ش ۳۲، تابستان ۱۳۸۳.
۲۹. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، حاشیه بر مکاسب، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، معنویت تشیع، قم: نشر تشیع، ۱۳۸۵ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۸، تهران: مرتضوی، ج ۳، ۱۳۷۸ق.
۳۲. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۳. عنایت، حمید، سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸.
۳۴. فیرحی، داوود، «شیعه و مسأله مشروعیت، بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۵۷، بهار ۱۳۸۱.

۳۵. قاضی زاده، کاظم، اندیشه‌های فقهی - سیاسی امام خمینی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۷.
۳۶. قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، تصحیح و اهتمام مرتضی رضوی، ج ۱، تهران: کیهان، ۱۳۷۶.
۳۷. کاظمی، محمدعلی، فوائد الاصول، ج ۲ و ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، فروع کافی، ج ۵، قم: قدس، ۱۳۸۸.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، حکیمانانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.
۴۰. مطهری، مرتضی، ختم نبوت، ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
۴۱. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۲، قم: دار التفسیر، ج ۷، ۱۳۸۲.
۴۲. مکارم شیرازی ناصر، انوار الفقاهة، کتاب البیع، الجزء الاول، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب، ۱۴۲۵ق.
۴۳. مکارم شیرازی ناصر، القواعد الفقهية، ج ۱، قم: دراسة الامام علی بن ابیطالب 7، ۱۳۷۰.
۴۴. مکارم شیرازی ناصر، بحوث فقهية هامة، قم: مدرسة الإمام علی بن أبیطالب 7، ۱۳۸۰.
۴۵. منتظری حسینعلی، دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۳ و ۴، قم: نشر تفکر، ۱۳۷۰.
۴۶. مهوری، محمدحسین، «حفظ نظام»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۱-۲۰، پاییز ۱۳۸۰.
۴۷. موسوی بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، ج ۱، تهران: مبعاد، ج ۲، ۱۳۷۲.
۴۸. نراقی، أحمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة، ج ۱۵، قم: مؤسسة آل البيت : لإحياء التراث، ۱۴۰۵ق.
۴۹. ورعی، سیدجواد، «قاعدة اختلال نظام، مفاد و قلمرو آن در فقه»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۷۱، بهار ۱۳۹۳.