

بررسی سنج‌های اولویت‌بندی احکام شریعت در نظام مقاصد حکومت اسلامی

قدرت‌الله رحمانی^{۱*}، محمدعلی الفت‌پور^{۲**}

۱. استادیار حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

پدیش: ۱۳۹۶/۱۲/۱۸

دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۵

چکیده

شناخت نظامات مصالح حکومتی در اسلام سازوکارهای تغییر در مرزهای تطبیق مشروعیت اسلامی را مبتنی بر محذورات یک حکومت بهتر مشخص می‌کند. بازشناسی اولویت‌دهی اهداف حکومت بر یکدیگر، مبناشناسی تحلیل مصلحت، بازیابی متدلوژی کشف و به‌کارگیری مصلحت، راهکارهایی برای کشف و اجرای مصلحت به‌منظور تحلیل میزان کارکردهای مشروعیت در نظام اسلامی ارائه خواهد داد. شناخت معیارها و قلمرو انحلال موقت احکام در حاکمیت دینی ارتباط مبنایی با اهداف و مقاصد اساسی شریعت دارد. سؤال اصلی این پژوهش تبیین رابطه‌ی میان توقف موقت احکام الهی با اولویت‌شناسی میان اهداف حکومت در حاکمیت اسلامی است. برای پاسخ به این پرسش باید معیارها و شاخصه‌های اولویت‌دهی به اهداف حکومت را در چارچوبی نو شناخت و با تطبیق معیارهای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه به این پرسش پاسخ داد. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی در پی اثبات آن است که به فرض انحلال موقت غالب احکام و حدود الهی حاکمیت اسلامی مشروع است اگر بتواند، اهداف مهم‌تر از اجرای احکام جزئی‌های اسلامی مانند حفظ نظام اجتماعی و سیاسی اسلام و همچنین قاعده‌های اساسی‌تری مانند نفی سیل را محقق کند.

واژگان کلیدی: احکام حکومتی، حکومت اسلامی، مشروعیت، مصلحت.

مقدمه

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 که حتی حدود الهی نیز می‌تواند موقتاً برای تحقق آن‌ها متوقف شود. از این رو خط قرمزهای منحل‌کننده‌ی معیارهای اولیه و ثانویه در یک حاکمیت دینی با اهداف و مقاصد اساسی شریعت رابطه‌ی تنگاتنگ دارد.

در این تحقیق ابتدا نسبت مقاصد شریعت و احکام شریعت بررسی و سپس نظام اولویت‌بندی جدید مقاصد شریعت تبیین شده و جایگاه فقه در اولویت‌بندی مقاصد با راهبردهای آن به تفصیل توضیح داده شده است. جایگاه مصلحت و نقش فقه در تعیین آن و نظام اولویت دادن به آن از دیگر بخش‌های این پژوهش است که با تأثیر از نظام اولویت‌بندی اهداف در حکومت اسلامی نگارش شده است.

این پژوهش قصد دارد 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 شود. 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.

اولویت‌دهی اهداف حکومت بر یکدیگر، تفسیر از مصلحت، منبع و مبنای تحلیل مصلحت، روش، ابزار و روش‌های کشف و به‌کارگیری مصلحت، عوامل کشف و اجرای مصلحت در تحلیل میزان مشروعیت و کارکردهای هر نظام حقوقی و سیاسی مؤثر است و متدلوژی نیل به اثبات مدعای این پژوهش به‌شمار می‌آید. شناخت معیارهای مهم و مصالح حکومتی به حاکم اسلامی کمک می‌کند تا در توقف موقت احکام اسلامی دقیق‌تر عمل کند و مرزهای مشروعیت را درننورد.

از اهم آثاری که تاکنون به بحث ترتب اهداف حکومت و نقش مصلحت‌سنجی در مشروعیت حکومت پرداخته‌اند، می‌توان به مقالات سید جواد ورعی در فصلنامه‌ی حکومت اسلامی یا مقاله‌ی داوود فیرحی با عنوان «شیعه و مسئله‌ی مشروعیت» و «بررسی تطبیقی مقاصد شریعت» اثر مشترک زمانی و قمرالدین اشاره کرد. مقاله‌ی «مقایسه‌ی مفهوم مذاق

شریعت با مصلحت و مقاصد شریعت» ابوالفضل علیشاهی در *فصلنامه‌ی فقه و تاریخ تمدن* نیز سعی کرده‌اند نظریه‌های فقهی این حوزه را تا حدودی بررسی کنند.

از متأخران کتاب فقه و مصلحت ابوالقاسم علی‌دوست به‌خصوص فصل «جایگاه مصلحت در تطبیق و اجرای احکام شرعی و فقهی مکشوف» و ولایت فقیه و عدالت جوادی آملی فصل «حکومت اسلامی و اهداف آن» نیز تا حدودی به کلیات مباحث فقه المقاصدی و نقش اهداف حکومت و مصلحت در مشروعیت پرداخته‌اند. از متقدمان کتاب شیخ حر عاملی با عنوان *جامع المقاصد فی شرح القواعد* نیز نگاه فقه شیعیه را به موضوع مصلحت و مشروعیت بررسی کرده است. *مسالك الأفهام إلی تنقیح شرایع الإسلام* شهید ثانی، *التنقیح الرائع* فاضل مقداد، *مقدمه مقاصد الشریعه الإسلامیه* میسایوی نیز از کتاب‌های قابل استفاده در کشف نسبت مقاصد شریعت و اولویت اهداف حکومت 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 امتیازهای این تحقیق خواهد بود. در ضمن تحلیل تطبیقی از فرایندهای تحقق مصلحت در عین توجه به اهداف نوین حکومت مدرن می‌تواند نقطه‌ی قوت این پژوهش به‌شمار آید.

۱. نسبت احکام شریعت و مقاصد شریعت

طبقه‌بندی و اولویت‌بندی میان اهداف حکومت برای تحقق حداکثری نیازهای اجتماعی تابعان بلاد اسلامی ضرورتی اساسی 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 و قاعده‌ی علو (الاسلام یعلو و لا یعلی علیه) است.

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

مرز میان تحقق اهداف شریعت و نیازهای اساسی جامعه‌ی 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 شده 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 پژوهشی تاکنون متعرض آن نشده است.

البته تحقیقات متعددی درباره‌ی 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. تاکنون محققان متعددی هم درباره‌ی مصلحت و چارچوب مفهومی آن سخن گفته‌اند و حدود قلمرو احکام را تبیین کرده‌اند. اما نقش مصلحت در تغییر اولویت‌های شریعت در نظام اسلامی کمتر مورد توجه قرار است.

۱-۱. نسبت فقیه و فقاہت با احکام شریعت و مقاصد شریعت

درک نسبت فقیه با اجرای احکام اسلامی در گرو تحلیل نسبت فقیه با اصول دین و فروع دین و نسبت این دو با یکدیگر است. فقیه امکان ایجاد توقف موقت در فروع دین برای حفظ اصول دین را دارد. اما عناصری میان اصول و فروع دین وجود دارد که از نظر ساختاری حاکم بر فروع هستند و فروع شریعت به واسطه‌ی آن‌ها قوام، انسجام و هویت می‌یابند. این لایه‌ی حاکم بر فروع را می‌توان دارای عناصری همچون اهداف شریعت، روح حاکم بر شریعت، خصلت شریعت، ذائقه‌ی شریعت و... دانست.

روح‌الشریعه به معنای روح کل شریعت یا همان منطقی است که در کلان شریعت نهفته است. با تمرکز بر احکام جزئی و قواعد حاکم بر این احکام می‌توان سرنخ‌هایی از روح حاکم بر شریعت اخذ کرد. اما با مراجعه به نصوص عام شریعت فارغ از احکام فقهی نیز می‌توان به برخی از این اصول کلی دست یافت. مرتضی مطهری روح حاکم بر احکام شریعت را عدالت، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الأمری، حسن و قبح عقلی و حجیت عقل می‌داند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۸). برخی تطابق دستگاه تشریح با دستگاه تکوین یا فطری بودن احکام شرعی را نیز جزو روح حاکم بر شریعت می‌آوردند (رحیمیان، ۱۳۷۹: ۲۲).

عنصر دیگر حاکم بر فروع شریعت خصلت‌های شریعت یا خصایص ناشی از فروع شریعت است. خصلت‌های اساسی و تفکیک‌ناپذیر از شریعت مانند خصلت حنفیت (متابعت از حق)، سماحت (بخشنده‌گی و سهل‌گیری) و غیرمنفره بودن (وحدت‌آفرین) دین، همه خصایص جدایی‌ناپذیر شریعت‌اند.

ذائقه‌ی شریعت نیز امری حاکم بر احکام فرعی الهی است و برای تشخیص آن می‌توان از راه‌های ذیل مانند بررسی سنت، ارتکاز متشرعان، مناسبت میان حکم و موضوع، مصلحت و مناطات احکام بهره برد. ولی فقیه با تکیه بر ذائقه‌ی شریعت، به توجیه نص مخالف یا حتی طرد آن می‌پردازد. جهان‌بینی شارح، آموزه‌های او، مسیری که از انسان و هستی دارد و هدف او از آفرینش هستی و انسان نیز می‌تواند روش دیگری برای دستیابی فقیه به ذائقه‌ی شریعت

باشد؛ مثال شریعت درباره‌ی شخصیت، هویت و منزلت زن تعریف خاصی دارد که سبب می‌شود احکام خاصی متناسب با آن تعاریف درباره‌ی زن وضع کند (حکمت‌نیا، ۱۳۸۵: ۲۰). مذاق شریعت به معنای آگاهی از سبک، آهنگ و روش شارع در جعل احکام است، در جایی که دلیل ظاهر و قطعی برای استناد حکم وجود ندارد، اما از آن‌جا که حکم، با روش شارع در آن احکام مناسبت دارد، حکم مسئله روشن می‌شود (علی‌شاهی، ۱۳۹۰: ۳۹).

اهداف شریعت نیز حاکم بر احکام فرعی شریعت‌اند. مقاصد شریعت، همان اهداف کلی عمومی و دائمی است که نصوص مربوط به امر و نهی و اباحه برای حصول آن تشریح شده و احکام جزئی برای محقق ساختن آن‌ها در زندگی مکلفان تدوین یافته است. پس به‌طور کلی می‌توان گفت احکام شرعی یا فروع دین ثابت و لایتغیر است و آنچه می‌تواند در اجرای آن‌ها تغییر ایجاد کند، سیاست حاکم مبتنی بر اصول حاکم بر این احکام و اصول کلی دین است. پس به هدف در احکام جزئی‌ه‌ی الهی علل‌الشرایع می‌گویند که بیشتر در حدود، دیات و قصاص متجلی شده، ولی به مقصود کلی شریعت مقاصد شریعت می‌گویند که بر تمام ضوابط و چارچوب‌های شریعت حاکم است.

۲-۱. طبقه‌بندی و اولویت‌بندی احکام شریعت

در طبقه‌بندی احکام حکومتی برخی احکام حکومتی را جزء احکام اولیه، برخی جزء احکام ثانویه و عده‌ای آن را در عداد احکام اولیه و ثانویه و شق سوم این تقسیم‌بندی قلمداد می‌کنند. امام خمینی (ره) نیز به مناسبت‌های چندی، بر این مطلب تأکید کردند که احکام حکومتی از احکام اولیه‌ی اسلام است (صحیفه امام، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۷). برخی فقیهان معاصر پس از بیان اینکه قلمرو ولایت محدود به احکام اولیه و ثانویه‌ی اسلامی است، می‌نویسد: «ولایت‌فقیه در چارچوب احکام فرعی‌ه‌ی الهی است» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق: ۵۵). البته برخی صاحب‌نظران نظر دیگری در این زمینه دارند: «احکام حکومتی عبارت‌اند از تطبیق احکام اولیه و ثانویه‌ی شرعی بر موضوعات و مصادیقی که توسط حاکم جامعه صورت می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۴۶۷). ایشان حتی نقض حکم حکومتی، توسط خود والی و حاکم را نیز، جایز نمی‌دانند. 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: ۴۶۹). از نظر مصباح یزدی دامنه‌ی تصرف و اختیارات ولی‌فقیه و حوزه‌ی احکام حکومتی منحصر به حد ضرورت نیست و اگر مسئله‌ای به حد ضرورت نیز نرسد ولی رجحان عقلی داشته باشد، ولی‌فقیه مجاز

به تصرف در آن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۲۸۶).

احکام حکومتی مبتنی بر قاعده‌ی مصلحت‌اند، احکام گاهی در قانونگذاری ترخیصات شارع مقدس یا همان مباحات به الزامات قانونی تبدیل می‌شوند و گاهی مصلحت به‌عنوان یکی از عناوین ثانویه حکم اولیه‌ی شرع مقدس را به حکم ثانویه تبدیل می‌کند. تشخیص مصلحت نظام در احکام حکومتی تنها برای فقیه جامع شرایطی که دارای ولایت مطلقه‌ی فقیه است ثابت شده است، 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 جامعه‌ی 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 می‌کند (تقوی، ۱۳۷۴: ۸۴-۸۹).

بر هر مکلف و مهم‌تر از همه، بر حاکم اسلامی لازم است تلاش کند تا حد امکان، احکام اولیه‌ی شرع را به تمام اجرا کرده 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 مطلقه‌ی 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 چارچوب را به ثمر بنشانند.

۱-۲-۱. اصول کلی اولویت‌بندی اهداف احکام در حکومت در اسلام

تنوع و تکثر اهداف پیش روی حکومت، این سؤال را پدید می‌آورد که آیا همه‌ی 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 به‌کار گیرد؟ هر یک از مکتب‌های حقوقی، براساس 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 باارزش‌ترین هدف می‌داند و «نظم بدون عدالت» را فاقد ارزش تلقی می‌کند. برخی نظریه‌ها هم عدالت را فدای امنیت می‌کنند (دانش‌پژوه، ۱۳۸۶: ۸۵-۱۰۰). نظم و امنیت، پایه‌ی 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 هرج و مرج به هیچ غایت مقدسی نمی‌توان رسید (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۴۶). ولی فرمانروایان به بهانه‌ی حفظ نظم، اجازه‌ی قربانی کردن عدل و آزادی را پیدا می‌کنند (عنایت، ۱۳۵۸: 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 (رشید رضا، بی‌تا، ج ۶: ۳۶۷)، زیرا چنین کاری به هرج و مرج، خونریزی و آشوب می‌انجامد (النووی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲: ۱۸۹). در دیدگاه تشیع اما نظم در اولویت است، اگر دیگر اصول را مخدوش نکند. لاطاعة لمخلوق فی معصیته الخالق (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۵).

عدالت نیز از اهداف اساسی شریعت اسلام است. قرآن کریم درباره‌ی عدالت می‌فرماید: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵). مسئله‌ی عدالت موضوع مهم و پرتکرار در شریعت اسلامی است. موارد بسیاری در کلام بزرگان شیعه در این زمینه وجود دارد. حضرت امیر (ع) می‌فرماید: «العدل اقوی اساس» (تمیمی، بی‌تا: ۱۰۲۱۵). دلیل اعتقاد به اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفساد نفس‌الامری و اصل حسن و قبح عقلی و حجیت عقل، عدل زیربنای فقه شیعی به‌شمار می‌رود (مطهری: ۱۳۷۵: ۳۴). بر مبنای این اصل، «عدالت» یک اصل تقییدناپذیر است و در سنجش ارزش‌های دیگر، باید آن را «مقیاس» قرار داد و هیچ‌چیز دیگری جایگزین آن نمی‌شود.

در دیدگاه اسلامی، حکومت باید مقید به ارزش‌های اسلامی و احکام دینی باشد و با به اجرا گذاردن شریعت، ارتقای معنوی انسان را مدنظر قرار دهد. امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه می‌فرماید: «لنرد المعالم من دینک» (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۳۱). از این رو توزیع عادلانه‌ی امکانات مادی، رسیدن به قسط اجتماعی، و جلوگیری از ظلم و تبعیض، غایه‌ی القصوی دولت علوی و آرمان‌نهایی آن به‌حساب نمی‌آید. بر مبنای اصالت آخرت بر دنیا امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «الا و ان هذه الدنيا آلتی اصبحتم تمنوها و ترغبون فیها... لیست بدارکم و لا منزلکم الذی خلقتم له» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۷۳).

حفظ اصل دین، حفظ جان معصوم، اجرای احکام و دستورهای دین، تشکیل حکومت دینی و حفظ و صیانت آن، تحقق وحدت و یکپارچگی اجتماعی، حفظ جان مسلمانان، اجرای عدالت با توجه به مصادیق آن از جهات مختلف، حفظ عرض و آبروی افراد، حفظ نسل، حفظ نسب، حفظ عقل و حفظ مال، همگی از اهداف و مقاصد اصلی و عمومی شریعت‌اند.

۱-۲-۱. نظام اولویت‌بندی اهداف در اسلام

اهداف عمومی حکومت‌ها را به‌طور کلی می‌توان امنیت، عدالت، رفاه و آزادی دانست. دانستن تقدم رتبی و اولویت اهداف حکومت می‌تواند در شناخت مسئله‌ی ضرورت‌های توقف و ترک برخی احکام الهی در حکومت اسلامی مفید باشد. در بیان ادله‌ی ترتب اهداف در حکومت اسلامی باید گفت 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 قاعده‌ی علو و سیادت اسلامی است. پس لاجرم بعد از این هدف امنیت نظام قرار می‌گیرد، زیرا در سایه‌ی 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.

پس از ایجاد این بستر اجتماعی-سیاسی آنچه برای حاکمیت اسلامی مهم جلوه خواهد کرد، اهداف تربیتی است، به عبارتی تحقق و استقرار توحید و نیل انسان 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 استحکام‌بخش به ساختارهای اجتماعی در دین اسلام را می‌توان در تقدم رتبی بعد از هدف تعلیم و تعالی به‌شمار آورد.

براساس روایات و منطق مفهومی دین، عدالت را حداقل می‌توان بر اهداف اقتصادی و آزادی‌خواهانه‌ی حکومت در اسلام مقدم دانست. از آن‌جا که اقتصاد ضرورت انکارناپذیری است که در صورت نبود آن به‌طور عمومی انگیزشی برای بیان خواست‌های آزادی‌خواهانه در اجتماع نیست، اقتصاد بر آزادی اولویت پیدا کرده است. با رجوع به کلام امام به‌راحتی می‌توان به این نسبت (آزادی-عدالت) پی برد. در واقع از نظر ایشان با تحقق عدالت در جامعه، خودبه‌خود زمینه‌ی 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» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷: ۱۱۵).

کاظم قاضی‌زاده در کتاب *اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی با بررسی مفهومی عدالت و آزادی در اندیشه‌ی 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: 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 احاد اجتماعی معنا شده است.

بسیاری آزادی را نفی ستم و ستم‌کنشی معنا کرده‌اند. ضرورت نفی ستم و ستم‌کنشی از

مستقلات عقلیه است، ولی به‌طور ارشادی در شرع و زبان اسلام نیز به‌نحو واضحی تبیین شده و بر آن تأکید فراوان شده است. پس آزادی به‌تبع حفظ حکومت تحقق خواهد یافت، اگر آزادی مشروع و حکومت با شاخصه‌های اسلامی مطابق باشد.

*جدول نظام ترتیب و اولویت اهداف حکومت اسلامی

اولویت اهداف حکومت در حاکمیت دین‌مدار (طبقه‌بندی سنتی)	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	عدالت
نسل	اقتصاد
مال	آزادی

۲-۱-۲-۱. اصول کلی اولویت‌بندی مصالح حکومت در فقه امامیه

مصالح کلی که تاکنون در منابع اسلامی معتبر شناخته شدند، مصالحی‌اند که توسط غزالی مطرح شدند. این مصالح حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال هستند (غزالی، ۱۳۲۲ق: ۱۲۸-۱۴۰). به‌طور کلی می‌توان گفت که فقه امامیه نیز بر وجود چنین مصالحی البته با تعبیر دیگری صحه گذاشته است. محمدعلی کاظمی در *فوائد الاصول* درباره‌ی 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 درنهایت متیقن نسبت به موهوم» (کاظمی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۵).

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

۲-۱-۲-۱. اولویت مصلحت حفظ دین مقدم بر دیگر مصالح

آیت‌الله 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 را در راه حفظ دین، یک امر مورد پسند و دوست‌داشتنی نزد عقل دانسته و چنین مطرح می‌کند: «کشته‌شدنی که حفظ دین بر او

متوقف باشد چیزی نیست مگر یک امر دوست‌داشتنی و عقل‌پسند.^۱ امام خمینی (ره)، 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 - علیه‌السلام - با خلفا همکاری می‌کردند، چون ظاهراً مطابق دستور دین عمل می‌نمودند» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۱).

امام اهمیت مصلحت حفظ دین را حاکم بر همه‌ی واجبات و برای کل بشریت اعم از مسلمان و غیرمسلمان می‌داند: «این تکلیف برای همه‌ی دنیاست. حفظ دین حق، یک حکمی است برای همه‌ی دنیا، در رأس واجبات برای همه‌ی دنیا واقع شده...» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۴۸۶) البته مبنای این رجحان هم شرع است و هم عقل.

۱-۲-۱-۴. اولویت مصلحت جان بر دیگر مصالح

به‌طور کلی می‌توان گفت مصلحت جان بر تمام مصالح جز مصلحت دین مقدم است. اینکه در موقع هلاکت به‌سبب تشنگی یا 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: ۲۴۳).

۱-۲-۱-۵. اولویت مصالح اصلی بر مصالح تبعی

اصل در برابر فرع، مانند «الخمر اصل النبید»؛ 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: ۲۲۳). مصالح ممکن است با دو عنوان اصلی و تبعی با هم مزاحمه کنند؛ به این صورت که یک طرف متزاحمان حکم اصلی باشد؛ یعنی فقط باید خودش عمل شود و الا ترک خواهد شد. ولی طرف دیگر حکمی باشد که تبعی باشد، مانند وجوب مقدمه؛ در این صورت حکم اصلی مقدم بر تبعی است (جبعی عاملی، ۱۳۷۴: ۲۴۶).

۱-۲-۱-۶. اولویت مصالح بدون بدل مقدم بر مصالح بدل‌دار است

«ما لیس له البدل» بر «ما له البدل» مقدم است. مصلحت حکم که بدل نداشته باشد، مقدم است بر حکمی که بدل داشته باشد. مانند نماز با سعه‌ی وقت در مکان غصبی، اجتماع حکم صل 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 (جبعی عاملی، ۱۳۷۴: ۲۴۷). یا در مثال مشهور دیگری در این زمینه آمده است: مقدار آبی موجود است که یا وافی برای رفع عطش نفس محترمه است و 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: ۳۸۱).

۱-۲-۷. اولویت مصلحت مضیق و فوری مقدم بر موسع

بی‌تردید مصلحت مضیق و فوری مقدم بر موسع و مؤخر است. مانند صلات و ازاله‌ی نجاست از مسجد در صورت توسعه‌ی وقت برای نماز، که در این حال مکلف می‌تواند نماز را که زمان عمل دارد (محمدعلی کاظمی، ج ۴: 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، درحالی‌که آخر وقت آن است، و ادا کردن نماز آیاتی که وقت آن مضیق است؛ در این‌جا، اگرچه وقت نماز آیات مضیق است، این وقت، چون اختصاص به نماز یومیه دارد و نماز آیات یک امر اتفاقی بوده، انجام نماز یومیه مقدم می‌شود (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۷۱۸).

۱-۲-۸. اولویت مصالح ثابت بر مصالح متغیر

یکی دیگر از موارد تراحم اهم و مهم، مصلحت متغیر با مصلحت ثابت است که مصلحت ثابت مقدم بر مصلحت متغیر است. در این تراحم و اهم و مهم نقش مکان و زمان جایگاه ویژه دارد (صالحی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). مصالح مشروط نیز مانند مصالح متغیر است: «کون احدالواجبین غیرمشروط 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 هزینه‌ی 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، ۳۵۸).

۱-۲-۹. اولویت مصلحت جامعه بر مصلحت فرد

مصلحت جمعی نفعی است که متوجه عموم افراد بوده 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 عامه‌ی مردم و اجتماع و ازدیاد مایحتاج زندگیشان می‌شود، هرچند به از بین رفتن مصلحت فردی شخص محتکر و دست نیافتن او بر سود منجر می‌شود. مصلحت نظام هم مصالح افراد و هم مصالح آحاد اجتماعی را تأمین می‌کند، زیرا با تأمین مصالح اجتماع بستر تحقق مصالح افراد بهتر انجام می‌گیرد. در تراحم میان احکام فردی و احکام اجتماعی، مصالح اجتماعی مقدم می‌شود، به همین دلیل احکام ولایی و حکومتی می‌تواند بر جمیع احکام اولیه‌ی مولوی فقهی و ثانویه‌ی آن و بر جمیع احکام امضایی و حتی ارشادی از باب تراحم حق جامعه با حق فرد و تقدم جامعه بر فرد مقدم گردد (مطهری، ۱۳۷۵: 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. ۵. اولویت دروغ مصلحت‌آمیز بر راست فتنه‌انگیز» (المظفر، ۱۳۸۲: ۲۲۰).

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

۲. نسبت مصلحت با اولویت‌بندی احکام

۲-۱. معیارهای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه

معیارهای متعددی برای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه ذکر شده است، از این‌رو 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:

۲-۱-۱. ضرورت و اضطرار

علامه حلی در مقام تعریف مضطر می‌نویسد: «المضطر هو من يخاف التلف على نفسه؛ مضطر کسی است که از تلف خویش بیم داشته باشد» (الحلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۳۴). قاعده‌ی «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: ۴۶۸). به‌طور کلی باید توجه کرد که تا وقتی ضرورت و اضطرار به‌عنوان یک قاعده می‌تواند باقی باشد که عینی منجز بوده و اجزا و عناصر آن به تمام باقی بوده باشد.

۲-۱-۲. ضرر

عناوین ثانویه‌ی ضرر از مهم‌ترین عناوینی است که در آیات و روایات متعددی مطرح شده است. از جمله روایت مربوط به قضیه‌ی سمرة بن جندب است که زراره از قول حضرت امام صادق (ع) نقل کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵: ۲۹۲). 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 مرحله‌ی 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 حرام‌اند. بنابراین، ضرر زدن 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 از دست رفتن توان و نیرو و یا پیدایی بیماری و غیر آن (النراقی، ۱۴۰۵ق، ۱۷). مفاد قاعده‌ی 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، ۲۶۷). ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و این عدم مشروعیت مطلق است و مرحله‌ی تشریح و اجرای قواعد و قوانین را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، پیامبر ضرر را در مرحله‌ی تشریح منتفی می‌داند و ضرر تشریح ممکن است به سبب شرایط خاص محیطی و محاطی ایجاد شود که شارع دستور اسقاط موقت حکم شرعی را در این موارد داده است.

۲-۱-۳. 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.^۲ سید محمدکاظم یزدی از فقهای امامیه، معتقد است که در اجبار، فاعل فاقد قصد و اراده بوده، بلکه همچون ابزاری در اختیار مجبورکننده است (طباطبایی، ۱۴۱۰ق، 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 این جا باید فقط لمس یا نظر حرام را داشته باشد و نمی‌تواند مرتکب هر دو حرام شود (کاظم یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۴۴۹).

۲-۱-۴. عسر و حرج

براساس آیهی «لا یكلف الله الا وسعها» آنچه از طاقتم انسان خارج است و سبب سختی و تعب مالایطاق می‌شود، از تکلیف خارج خواهد شد. فقها در مقام اثبات عنوان عسر و حرج به آیات و روایات متعدد دیگری نیز استناد کرده‌اند؛ از جمله آیهی «و ما جعل علیکم فی الدین صدوق، صدوق، ۱۳۷۷: ۴۸۵». از مجموع آیات و روایات در این زمینه استفاده می‌شود که خداوند از روی لطف و تفضل، احکام حرجی، سخت و مشقت‌بار را از امت اسلام برداشته است. به این مسئله قاعده‌ی نفی عسر و حرج می‌گویند. با دقت در ادله‌ی این قاعده می‌توان گفت که ملاک حرج شخصی است نه نوعی. قاعده‌ی نفی عسر و حرج یک قاعده‌ی عقلی است و بنای عقلا نیز مؤید آن است، چراکه تکلیف به هر چیزی که موجب مشقت باشد، عقلا محال است. وقتی شرایط اجراکننده‌ی 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. 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 نتیجه‌ی آن است اراده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۳۸۱).

۲-۱-۵. اهم و مهم

هر گاه 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 الاهم علی المهم بحکم العقل و هذا المرجح من القضا یا التي قیاساتها معها. فان تقدیم المهم یوجب تفویت المقدار الزائد من المصلحة بخلاف تقدیم الاهم» (خویی، بی‌تا، ج ۳: ۳۶۱). در تقدیم اهم بر مهم جای شک و تردید نیست، زیرا تقدیم مهم بر اهم سبب 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 به‌دست می‌آید.

موضوع مهم درباره‌ی قاعده‌ی اهم و مهم این است که این قانون را باید هم برای اهداف و خواسته‌های کلی شارع و هم برای رعایت احکام شرعی و دستورهای جزئی شارع مدنظر قرار داد. اما در مقایسه‌ی این دو سنخ با هم یعنی اهداف و اصول کلی و احکام شرعی، ممکن است ابتدا به‌نظر آید که اهداف و مقاصد عامه‌ی شرع، همواره بر احکام شرعی مقدم است؛ برخی از احکام معین شرعی چنان اهمیتی دارند که ممکن است برخی اهداف را تحت‌الشعاع خود قرار

دهند (علیدوست، ۱۳۸۸: ۴۴۵؛ صرامی، ۱۳۸۳: ۹۸). این امور در فقه شیعه در قالب «تقدیم ارجح المصلحتین»، «دفع افسد به فاسد»، «اخف الضرورتین» و... نام برده شده‌اند.

۲-۱-۶. مقدمه‌ی واجب و مقدمه‌ی حرام

حکم اولیه‌ی بسیاری از عناوین، اباحه یا استحباب یا کراهت است، اما وقتی به‌عنوان مقدمه‌ی واجب یا حرام مطرح می‌شوند، حکم اولیه‌ی آن‌ها به وجوب یا حرمت تبدیل می‌شود؛ مانند تهیه‌ی زاد و توشه، مرکب و گذرنامه برای سفر حج و استعمال تنباکو در زمان میرزای شیرازی که مقدمه‌ی استیلا‌ی اجنبی بود. مشهور علما، همچون مرحوم «آخوند خراسانی» معتقدند ذات مقدمه، بدون قید و شرط واجب است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۵: 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، ۱۰۹۰: ۴۳۳).

۲-۱-۷. 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 کتاب‌های *دراسات و نظام الحکم* آورده است: «و بالجمله حفظ النظام من اوجب الواجبات و الهرج و المرج و اختلال الامور المسلمین من ابغض الاشياء لله تعالی و لایتم حفظ النظام الا بالحکومه» (منتظری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۱۸۷). آیت‌الله منتظری به دیدگاه حداکثری یعنی اطلاق نظام به نظم‌دهنده‌ی 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 دایره مدار نهج‌البلاغه باشد، نظامی که منطبق بر احکام اسلامی باشد، نظام باید وسیله‌ای برای حفظ دین باشد». براساس 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: «همه‌ی 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» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۴۹۴).

۲-۱-۸. تقیه

یعنی اگر کسی بترسد در صورت انجام واجب بر طبق وظیفه‌ای که خدا برای او قرار داده است، جاننش 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، مسئله‌ی 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 الادله فیما اذا كان المکره بالفتح من الشخصیات البارزه الدینیة فی نظر الخلق بحیث یکون ارتکابه لبعض القبايح موجبا لهتک حرمة المذهب و وهن عقاید اهله» (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۴۰).

در روایات آمده است که همه‌جا تقیه هست إلا در «دم». در فرضی هم که تقیه موجب فساد در دین شود - مانند بدعت گذاردن، 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 توسعه‌ی نابسامانی‌ها، یا تزلزل در ارکان اسلام، یا موجب گمراهی مردم و محو شعائر و پایمال شدن احکام گردد، شکستن سد تقیه واجب است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۴۱۱).

۲-۲. 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.

۲-۲-۱. استثنائات حاکم بر احکام اولیه

۲-۱-۲-۱. حکومت «قاعده‌ی حفظ نظام» بر احکام اولیه

حفظ نظام عام اجتماعی واجب مطلق است و قیدبردار نیست. حتی اگر حکومت اسلامی هم نباشد، این واجب به‌جای خویش هست، 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: 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 انسان در یک جامعه‌ی منظم و بسامان را تضمین می‌کند.

در مقایسه‌ی 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. سیره‌ی ائمه گواه بر این مطلب است (ورعی، ۱۳۹۳: ۳۰).

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

۲-۱-۲. حکومت قاعده‌ی دفاع از کیان اسلام (بیضه‌ی اسلام) بر احکام اولیه

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

قاعده‌ی «حفظ بیضه‌ی اسلام» نیز عبارت اخیری «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، از این‌رو کلیه‌ی مقدمات و تدابیری که به‌منظور محدود ساختن استبداد و ظلم به مردم در داخل تدارک می‌شود، از باب «حفظ نظام» مطاع‌اند. 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 زمینه تأکید فراوان دارد و برای حفاظت از

بیضه‌ی اسلام، یعنی اصل اسلام و جامعه‌ی اسلامی به مصرف رساندن خراج و حتی تصرف در زمین‌های شاه را با اذن فقیه و ... جایز می‌شمارد (آجدانی، ۱۳۸۰: ۲۵).

۲-۱-۳. حکومت «قاعده‌ی علو» بر احکام اولیه

به مقتضی اینکه شرف و عزتی که در اسلام وجود دارد، علت تامه‌ی کلیه‌ی 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 وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (منافقون: ۸)، و هم فرمایش پیامبر اکرم (ص) یعنی «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» بیان‌کننده‌ی برتری اسلام بر دیگر ادیان است و کسی یا امری نباید آن را به مخاطره اندازد. براساس روایات متعدد نقل شده از ائمه‌ی معصومین (ع) مسلمانان حق ندارند تن به ذلت و خواری بدهند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «عن الامام الصادق (ع): ان الله فوض الی المؤمن امورہ کلها و لم یفوض الیه یكون ذلیلاً اما تسمع الله تعالی یقول فالمؤمن یكون عزیزاً ولا یكون ذلیلاً...» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۴۱).

۲-۱-۴. حکومت «قاعده‌ی نفی سبیل» بر احکام اولیه

قاعده‌ی «نفی سبیل» حکومت واقعی دارد بر ادله‌ی اولیه؛ یعنی به مقتضی 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 ذلک 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: ۲۲۵ - ۲۲۶).

با وجود ضروری بودن عمل به پیمان‌های بین‌المللی در صورتی که قراردادی سبب سیطره‌ی میان مسلمانان و کفران شود، قاعده‌ی نفی سبیل خودبه‌خود آن قرارداد را لغو می‌سازد. هرچند فسخ قرارداد بسته‌شده براساس قاعده‌ی فقهی دیگر که وجوب وفای به عهد (اوفوا بالعهد) نام دارد، جایز نباشد (شکوری، ۱۳۶۷: ۳۸۷)، البته منظور از این احاطه، سیطره‌ی کلی، حتمی و جبران‌ناپذیر است که تمام آحاد اجتماع مسلمین را در برمی‌گیرد.

این ضرر ممکن است مصلحت بزرگی مانند استقلال، عزت ملی و اسلامی یک کشور باشد. پیوستن ایران به کنوانسیون‌های بین‌المللی مثل پالمو، FATF، ۲۰۳۰ و... در صورتی که سبب احاطه‌ی غرب بر منابع انسانی، مالی، اقتصادی و نظامی باشد، از مصادیق نفی سبیل باشد.

۲-۱-۵. کاربست و سازوکار اولویت‌بندی مصالح براساس اهداف حکومت

تکلیف رعایت حتی‌المقدوری احکام اولیه به‌طور قطع در بستر ولایت مطلقه‌ی فقیه و با اختیار داشتن حاکم در تغییر موقت برخی مرزهای مشروعیت با عنایت به ترتب اهداف حکومت محقق خواهد شد و دیگر انواع ولایت فقیه نمی‌توانند این نظریه را به ثمر بنشانند. به‌طور مثال در نمونه‌ی توقف ولی فقیه میان برقراری حکومت اسلامی یا وجود ضرر قطعی جبران‌ناپذیر به حیثیت اسلام یا ساختار اجتماعی حاکم موظف به اسقاط حکومت اسلامی برای حفظ کیان اسلام خواهد بود، اما هر گاه ادامه‌ی حکومت موجب ایجاد خسارت مالی و جانی به برخی از مسلمین باشد، چون هدف حفظ بیضه‌ی 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 برخی حدود قطعی را موقتاً محدود یا ملغی کند. پس به طریق اولی فقیه می‌تواند برخی حدود و آزادی‌های اجتماعی را نیز به همین ادله تعطیل و متوقف کند. برخی از این حقوق و آزادی‌های اساسی در اصول قانون اساسی مانند اصل ۴۳ ذکر شده است. البته مشروعیت تقدم و اولویت‌بخشی به اهداف حکومت 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 اولویت دارد.

نمونه‌های عینی این اولویت‌بندی در حقوق ایران، مصوبه‌ی مجمع تشخیص مصلحت نظام در جلسه‌ی ۱۳۸۲/۱۰/۶ الحاق یک تبصره به ماده‌ی ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی در خصوص میزان دیه‌ی اقلیت‌های دینی کشور با مسلمانان است. این مجمع با تأیید نظر مجلس شورای اسلامی، رأی به برابری دیه‌ی مسلمانان و غیرمسلمانان داد. با عنایت به شرایط زمانی و مکانی امروز جامعه‌ی ایران، مجمع تشخیص مصلحت به این نتیجه رسید که با تغییر در اولویت‌های شریعت و با عنایت به قاعده‌ی حفظ نظام اجتماعی و ضرورت توجه به مصالح زندگی مسلمانان و غیرمسلمانان به برابری دیه‌ی زن مسلمان و غیرمسلمان رأی دهد.

نتیجه‌گیری

نسبت اهداف در حکومت اسلامی، با توجه به نسبت اهداف با یکدیگر، اثر عنصر زمان و مکان بر اهداف، نسبت رشد عقلانیت متشرعین بر اهداف، نظام حل تزاخم میان اهداف و گستره‌ی فردی و اجتماعی اهداف حکومت در اسلام تعیین می‌شود. فقیه با شناخت اصول کلی فقهی و اصولی و تطبیق شرایط زمانی و مکانی تنها براساس نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه می‌تواند اقدام به اولویت‌دهی اهداف بر یکدیگر شود. قاعده‌های حفظ نظام، علو و نفی سبیل همه نشانه اولویت کیان اسلام بر دیگر اهداف حکومت‌اند و حتی ولی فقیه هم نمی‌تواند بنا به هیچ ضرورتی اقدام به تغییر در این اولویت کند.

ضرر، اضطرار، اهم و مهم، حفظ نظام، تقیه، مقدمه‌ی واجب، مقدمه‌ی حرام، اکراه اجبار و عسر و حرج معیارهای اصلی برای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه‌اند. معیارهایی که به‌رغم اهمیتشان قادر به نفی کیان اسلام نخواهند شد، ولی قادر خواهند بود برخی احکام و حدود شرعی را به‌طور موقت متوقف کنند.

حفظ نظام اجتماعی، عام است و حتی اگر حکومت صالحی هم در جامعه وجود نداشته باشد، نظام اجتماعی باید محفوظ بماند، چراکه تنها وقتی حکومت نامشروع در حاکمیت اسلامی می‌تواند حکومت کند که بتواند نظام عام اجتماعی را حفظ کند.

در تزاخم میان آسیب دیدن نظام عام اجتماعی با اختیارات نظام سیاسی مشروع، اگر امر دایر است بین اینکه نظام عام اجتماعی یا یکی از خرده‌نظام‌های آن تزاخم پیدا کند، طبیعتاً نظام عام اجتماعی ترجیح دارد. حفظ کیان اسلام هیچ‌گاه از اولویت و اولویت خارج نخواهد شد و هیچ اولویت و هدفی بالاتر از حفظ هویت و حیثیت اسلام نخواهد بود.

مصلحت‌گرایی در فقه شیعه هیچ‌گاه به سمت مشروعیت‌زدایی مطلق از حدود الهی پیش نخواهد رفت، زیرا مصلحت‌گرایی شیعی براساس 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 گیرند، سالبه به انتفاع موضوع است.

یادداشت‌ها

۱. «وكذا قتل النفس المحترمة المتوقف عليه حفظ الدين لا يقع في الخارج إلا محبوبا ومطلوبا.»
۲. نحل: ۱۰۶.

منابع

۱. آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۰)، *علما و انقلاب مشروطیت*، تهران: نشر اختران.
۲. استادی، رضا (۱۳۷۴)، «ده فتوای مذهبی و سیاسی»، *نشریه نورعلم*، ش ۵، دوره ۲
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، *المکاسب*، قم: کنگره‌ی شیخ انصاری، ج اول، ج ۲.
۴. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ق) *کفایه الأصول*، تعلیقه‌ی زارعی سبزواری، چ ششم، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
۵. آمدی، ابوالحسن (۱۴۰۵ق)، *الإحکام فی أصول الأحکام*، تحقیق: ابراهیم عجزو، بیروت: دارالکتب العلمیة، ج اول.
۶. جمعی از محققان (۱۳۸۹)، *فرهنگ‌نامه‌ی اصول فقه*، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، *ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت*، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حر العاملی، محمد بن حسن (۱۰۸۸ق)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت لإحياء التراث، ج ۱۱.
۹. حلی، حسین (۱۴۱۵ق) *بحوث فقهیة*، نجف: مؤسسه‌ی المنار.
۱۰. الحلّی، أبی طالب محمد بن الحسن بن یوسف بن المطهر (۱۴۱۰ق)، *قواعد الاحکام، ایضاح الفوائد*، قم: مؤسسه‌ی تحقیقات و نشر معارف اهل‌البيت.
۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵)، *حکومت اسلامی (ولایت فقیه)*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. ----- (۱۳۷۶)، *صحیفه‌ی امام خمینی*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۲۱.
۱۳. ----- (۱۳۷۸)، *صحیفه‌ی امام خمینی*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۵، ۱، ۹.
۱۴. ----- (۱۳۷۸)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۸۶)، «تأملی در «رابطه‌ی حقوق و عدالت» با تأکید بر حقوق اسلام»، *پژوهشنامه‌ی حقوق اسلامی*، ش ۲۶، پاییز و زمستان.
۱۶. رواء، الیویه (۱۳۷۸) *تجربه‌ی اسلام سیاسی*، ترجمه‌ی حسن مطیعی امین و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: الهدی.
۱۷. سبزواری، محمدباقر (۱۰۹۰ق)، *رسالة فی مقدمة الواجب*، الرسائل کنگره‌ی آقا حسین خوانساری.

۱۸. شکوری، ابوالفضل (۱۳۶۷) فقه سیاسی اسلام، ج ۲، قم: نشر خُر، چاپ دوم.
۱۹. الشهرستانی، جواد (۱۴۲۰ق) کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل‌البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۲۰. صدوق ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷)، خصال، تهران: کتابچی.
۲۱. صالحی خادم، حسین (۱۳۸۹)، رساله‌ی دکتری جایگاه مصلحت در اندیشه‌ی سیاسی فقهای معاصر، قم: مجتمع آموزش عالی فقه.
۲۲. صدر، سید محمدباقر (۱۹۷۷م)، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف.
۲۳. صرامی، سیف‌الله (۱۳۸۳)، «درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه»، مجله‌ی قبسات، ش ۳۲، تابستان.
۲۴. طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۴۱۰ق)، حاشیه بر مکاسب، قم: اسماعیلیان.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵ق)، معنویت تشیع، قم: نشر تشیع.
۲۶. طوسی محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: مرتضوی، چ سوم. ج ۸.
۲۷. ----- (۱۳۹۰ ق)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، ج ۲، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۸. عاملی، شمس‌الدین محمد بن مکی بن احمد (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل‌البيت (ع)، ج ۱.
۲۹. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸) فقه و مصلحت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۳۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴)، قواعد فقه سیاسی (مصلحت)، تهران: امیرکبیر.
۳۱. غزالی، محمد (۱۳۲۲ق)، المستصفی من علم الاصول، بغداد: مکتب مثنی، ج ۱.
۳۲. فیرحی داوود (۱۳۸۱)، «شیعه و مسأله مشروعیت، بین نظریه و نص»، مجله‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۵۷، بهار.
۳۳. قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، جامع الشتات، تصحیح و اهتمام مرتضی رضوی، تهران: کیهان، ج ۱.
۳۴. کاظمی، محمدعلی (۱۴۰۹ ق)، فوائد الاصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، فروع کافی، قم: قدس.
۳۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، ختم نبوت، تهران: صدرا، ج ۳.
۳۷. المظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، اصول الفقه، قم: دار التفسیر، السابعة، ج ۲.

۳۸. مفید، محمد بن محمد (۱۲۷۴ق)، *المقنعه*، [بی جا]: دارالطباعه محمد تقی بن محمد مهدی التبریزی.
۳۹. مکارم شیرازی ناصر (۱۳۸۰)، *بحوث فقیه هامه*، قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب.
۴۰. ----- (۱۳۷۰)، *القواعد الفقهیه*، قم: درسه الامام علی بن ابیطالب، ج ۱.
۴۱. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۰)، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم: نشر تفکر، ج ۱.
۴۲. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۷۲) *قواعد فقهایه*، تهران: میعاد، چ دوم.
۴۳. مهوری، محمدحسین (۱۳۸۰)، *حفظ نظام، فصلنامه‌ی حکومت اسلامی*، ش ۲۰-۲۱، پاییز.
۴۴. نائینی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۴۵. الزرقانی، أحمد بن محمد مهدی (۱۴۰۵ق)، *مستند الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۱۵.
۴۶. ورعی، سید جواد (۱۳۹۳)، «*قاعده‌ی اختلال نظام، مفاد و قلمرو آن در فقه*»، *فصلنامه‌ی حکومت اسلامی*، ش ۷۱، بهار ۱۳۹۳.
۴۷. الواعظ، السید محمد سرور (بی تا)، *مصباح الاصول*، قم: مکتبه‌الداوری، ج ۳.
۴۸. الهاللی، مجدی (۱۳۸۸)، *فهم اولویت‌ها در اسلام*، ترجمه‌ی مجتبی دوروزی، تهران: نشر احسان.