

قاعده اهمّ و مهمّ و نظریه غیر اخلاقی توجیه

محمد هادی مفتاح^۱

چکیده

اخلاق در حکمرانی و کشورداری، از اموری است که همواره دغدغه اندیشمندان جوامع بوده است، و امروزه نیز اخلاق سیاسی و سیاست اخلاقی از مهم‌ترین مباحث مورد علاقه متفکران جهانی در حوزه فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق می‌باشد. در این مقاله پس از نگاهی اجمالی به آراء صاحبان مکاتب مختلف پیرامون نسبت میان اخلاق و سیاست، و با مقایسه نظرات مارکس، ماکیاولی، امام علی بن ابیطالب و با استناد به قرآن نشان داده‌ایم که اساس روش زمامداری مورد سفارش نیکولو ماکیاولی، که در عمل مورد قبول تمامی حاکمان بشری است، همانا جواز استفاده از هر چیزی برای وصول به هدف است، که از آن تعبیر میشود «هدف وسیله را توجیه می‌کند». در حالی که امام علی بن ابی طالب، داماد و نزدیکترین یار پیامبر اسلام، و جانشین منتخب ایشان، به صراحت چنین نظری را رد می‌کند، و آنگاه به آراء فقهاء شیعه در این زمینه مراجعه و به ریشه‌یابی قاعده اهمّ و مهمّ و مرجّحات باب تراحم پرداخته، نشان داده‌ایم قرآن کریم و روایات اهلبیت تنها در مورد خاص «حفظ یا نجات جان انسانها» اجازه استفاده از امور ممنوعه را می‌دهد، و تعمیم آن به تمامی موارد اهمّ و مهمّ روا نمی‌باشد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق سیاسی، ماکیاولیسم، حکومت دینی، فقه سیاسی، معارف قرآن، نهج البلاغه، قاعده اهمّ و مهمّ، باب تراحم.

طرح مسأله

آیا به کارگیری هر وسیله‌ای برای وصول به هدفی مقدّس مجاز است؟ و آیا قداست هدف جبران کننده و توجیه‌گر نامقدّس بودن هدف می‌باشد؟ به عبارت مشهور آیا هدف، وسیله را توجیه می‌کند؟

در پاسخ، سه وجه متصور است:

۱. اثبات مطلق: هدف مقدّس در همه حال، جبران کننده نامقدّس بودن وسیله می‌باشد.
۲. نفی مطلق: هیچگاه نباید برای وصول به هدف مقدّس، وسیله‌ای نامقدّس را به کار گرفت.
۳. قول به تفصیل: در پاره‌ای موارد بهره گرفتن از وسیله نامقدّس برای وصول به هدف مقدّس مجاز می‌باشد.

در خصوص نظریه توجیه، و ارتباط آن با قاعده اهمّ و مهمّ، تاکنون مطالب نه چندان فراوانی در قالب مقاله یا بخشی از کتاب فقهی منتشر شده است، لکن صاحبان آن آثار با قبول اساس و عموم قاعده اهمّ و مهمّ به تبیین این ارتباط و تلاش برای رفع معضل تالی فاسد اخلاقی مترتب بر این قاعده اقدام کرده‌اند، در حالیکه ما در این مقاله به بررسی ریشه این قاعده پرداخته و اساس و عموم آن را مورد نظر قرار خواهیم داد.

اگرچه این نزاع انحصار به مباحث سیاسی و حکومتی ندارد، لکن یکی از بارزترین مظاهر آن در این حوزه بوده، و با «اخلاق سیاسی» ارتباطی تنگاتنگ دارد.

اخلاق

اخلاق در حوزه‌های گوناگونی از علوم مطرح شده و تعاریف گوناگونی از آن ارائه شده است که معمولاً با قیدهایی، محدود یا وسیع می‌گردد.

گاه مراد از اخلاق، ارزش‌های نهفته در عقاید دینی و آیینی یا عرفی موجود در جامعه خاصی است که شخص در آن زندگی می‌کند، و گاه اخلاق مجموعه ارزش‌ها و امور معنوی و نیکویی را در بر می‌گیرد که برای فرد مطلوب تلقی می‌شود. در این حالت به نوع نخست *ethics* و به نوع دوم که اخلاق و فضایل فردی است *morality* گفته می‌شود (کیخا، ۱۳۸۶: صص ۲۴-۲۵).

سیاست

علی اکبر دهخدا در بیان معنای سیاست تعاریف متعدّدی را ارائه نموده و آن را معادل معانی «پاس داشتن ملک، حکم راندن بر رعیت، حکومت و ریاست و داوری، رعیت‌داری کردن، مصلحت، تدبیر، دوراندیشی، قهر کردن و هیبت نمودن» می‌شمارد (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۲۸، ص ۷۴۱).

سیاست به معنای خاص، هر امری است که مربوط به دولت و مدیریت و تعیین شکل و

مقاصد و چگونگی فعالیت دولت باشد. امر سیاسی عبارت است از کوشش برای نگہداری یا بہ دست آوردن قدرت یا کار بست قدرت دولت در جہت ہدفہا و خواستہای گوناگون (آشوری، ۱۳۸۰: صص ۲۱۲-۲۱۳).

اقوال در رابطہ اخلاق و سیاست

بحث از اخلاق و سیاست عبارت است از بہ کار بردن نظریہهای اخلاقی برای تنظیم روابط سیاسی میان کنشگران سیاسی، و البتہ آن چہ مهمتر است و دغدغہ خاطر فیلسوفان سیاسی است، تنظیم روابط نہادہای سیاسی با مردم است (دباغ، ۱۳۸۸: ص ۸۵).
در خصوص رابطہ اخلاق و سیاست در طول تاریخ رویکردہای گوناگونی گزارش شدہ است. از یک دیدگاہ، چہارگونہ رابطہ را می توان در نسبت بین اخلاق و سیاست مطرح کرد (اسلامی، ۱۳۸۵: صص ۱۰۰-۱۰۱):

۱. نظریہ دو سطحی اخلاق و سیاست

این نظریہ قاعدہ دوگانہ اخلاقی را در زندگی فردی و اجتماعی مطرح می سازد. طبق این نظریہ قاعدہهای اخلاقی در عرصہ فردی مطلق و بدون تغییر ہستند، اما در عرصہهای اجتماعی لازم است مصالح سیاسی و اجتماعی بر قواعد اخلاق تقدم یابند. از این رو یک سیاستمدار خوب نباید تابع قواعد اخلاقی باشد، بلکہ باید در مواردی کہ مصالح جمعی و سیاسی اقتضا می کند بہ ہرگونہ افعال غیر اخلاقی تمسک کند.

اولین کسی کہ اخلاق دوگانہ را پایہ گذاری کردہ است ارسطو بودہ (نادرزاد، ۱۳۸۱: صص ۸۰-۸۱)، و برتراند راسل نیز بہ چنین دوگانگی در اخلاق معتقد است (راسل، ۱۳۶۵: ص ۱۹۱).

۲. نظریہ تبعیت اخلاق از سیاست

این دیدگاہ عمدتاً نتیجہ رویکرد مارکسیست-لنینیستی بہ جامعہ و تاریخ است. از دیدگاہ مارکسیستی، تاریخ چیزی جز منازعات طبقاتی نیست؛ از این منظر هیچ چیز مطلق نمی باشد و ہمہ چیز، از جملہ مفاہیم اخلاقی، ہنر و حتی علم، طبقاتی است. بر اساس این آموزہ، اخلاق و دیگر مظاہر اجتماع تابع بی قید و شرط سیاست و عمل انقلابی ہستند، ارزش خود را از آن می گیرند و بہ وسیلہ آن توجیہ می شوند، حال آن کہ خود عمل انقلابی و سیاست بہ توجیہ اخلاقی نیاز دارد (پونتارا، ۱۳۷۰: صص ۱۰۰-۱۰۱).

۳. نظریہ جدایی اخلاق از سیاست

مدّعی اصلی این آموزہ این است کہ باید میان قواعد اخلاق و الزامات سیاست تفاوت قائل شد. بر اساس این دیدگاہ فعل اخلاقی معطوف بہ ارزشہا و ہنجارہاست، در حالی کہ غایت

سیاست، واقعیت‌ها، کسب منفعت و رعایت مصلحت است. به طور قطع این دو نوع فعل از یک سنخ نبوده و در نتیجه، دخالت دادن امور اخلاقی در زندگی سیاسی باعث اختلال در مصالح و از دست رفتن منافع می‌شود. توسیدید اندیشه‌ور معروف یونانی در تبیین جنگ‌های پلوپونزی چنین رویکردی را به بحث گذاشته است (توسیدید، ۱۳۷۷: صص ۳۳۶-۳۳۷).

این دیدگاه در اندیشه سیاسی غرب به ماکیاولیسم شهرت دارد و افرادی مثل هابز و ماکیاولی پیروان این رویکرد بوده و به دفاع از آن پرداخته‌اند. ماکیاولی ضمن این که معتقد است فضائل و رذائلی در وجود انسان نهفته است؛ به نحوی کاملاً زیرکانه و بدون این که بر اخلاق و صفات پسندیده خط بطلان بکشد، به حاکمان توصیه می‌کند که با حفظ ظاهر، که نشان دهند کردارشان بر اصول تقوا مبتنی است، باید از هر وسیله و تمهیدی که بنیاد قدرت را استوار می‌نماید دریغ نکنند (کاظمی، ۱۳۷۶: ص ۱۱۳).

۴. نظریه یگانگی اخلاق و سیاست

طبق این نظریه، که افلاطون از پایه گذاران آن شمرده می‌شود، اخلاق فردی با اخلاق سیاسی غیر قابل افتراق دیده می‌شود، زیرا اخلاق و سیاست هر دو شاخه‌های حکمت، و در پی تأمین سعادت انسان هستند، و قانون یکسانی برای آن‌ها وجود دارد (نویمان، ۱۳۷۳: صص ۴۳-۴۴). در این رویکرد، هم روش سیاسی و هم غایت سیاست باید اخلاقی باشند (رنجبر، ۱۳۸۱: ص ۱۵). بر اساس این نظریه هیچ حکومتی نمی‌تواند در عرصه سیاست خود را مجاز به اعمال غیر اخلاقی بداند و مدعی شود که این کار لازم است. این قاعده هیچ استثنایی ندارد. (اسلامی، ۱۳۸۵: ص ۲۰۸).

نظریه اسلام در باب رابطه اخلاق و سیاست

کسی را از صاحب‌نظران و اندیشوران جامعه اسلامی نمی‌یابیم که قائل به اثبات مطلق گشته، اطلاق نظر به «هدف وسیله را توجیه می‌کند» بذرفته باشد.

پاره‌ای از متفکران مسلمان قائل به نفی مطلق می‌باشند. شهید آیه‌الله مرتضی مطهری از این گروه بوده و معتقد است برای حق باید از حق استفاده کرد. یکی از راه‌هایی که از آن راه بر دین از جنبه‌های مختلف ضربه وارد شده است، رعایت نکردن این اصل است که ما همان‌طور که هدفمان باید مقدس باشد، وسایلی هم که برای این هدف مقدس استخدام می‌کنیم باید مقدس باشد؛ مثلاً ما نباید دروغ بگوییم، نباید غیبت کنیم، نباید تهمت بزنیم؛ نه فقط برای خودمان نباید دروغ بگوییم، به نفع دین هم نباید دروغ بگوییم، یعنی به نفع دین هم نباید بی‌دینی کنیم، چون دروغ گفتن بی‌دینی است. یعنی به نفع دین دروغ گفتن به نفع دین بی‌دینی کردن است. به نفع دین تهمت زدن، به نفع دین بی‌دینی کردن است. به نفع دین غیبت کردن، به نفع دین بی‌دینی کردن است. دین اجازه نمی‌دهد ولو به نفع خودش ما بی‌دینی کنیم. (مطهری، سیری در سیره

نبوی، ۱۳۹۰: ص ۱۲۴) ایشان اولین شرط رساندن یک پیام الہی را در این می‌داند کہ از ہرگونہ وسیلہ‌ای نمی‌توان استفادہ کرد؛ و می‌افزاید:

برای اینکہ پیام الہی رساندہ بشود و برای اینکہ ہدف مقدس است، نباید انسان این جور خیال کند کہ از ہر وسیلہ کہ شد برای رسیدن بہ این ہدف باید استفادہ کنیم، می‌خواہد این وسیلہ مشروع باشد و یا نامشروع. می‌گویند: «الْغَايَاتُ تُبَرِّرُ الْمَبَادِيَ» یعنی نتیجہ‌ہا مقدمات را تجویز می‌کنند؛ ہمین قدر کہ ہدف، ہدف درستی بود، دیگر بہ مقدمہ نگاہ نکن. چنین اصلی مطرود است. ما اگر بخواہیم برای یک ہدف مقدس قدم برداریم، از یک وسیلہ مقدس و حداقل از یک وسیلہ مشروع می‌توانیم استفادہ کنیم. اگر وسیلہ نامشروع بود، نباید بہ طرف آن برویم. (مطہری، حماسہ حسینی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۱۳)

آیہ‌اللہ عبداللہ جوادی آملی نیز از افراد این جمع بودہ، بیان می‌دارد کہ رہبران الہی ہرگز شعار نمی‌دہند کہ ہدف وسیلہ را توجیہ می‌کند. ہرچند ہدف صحیح است، نمی‌توان از راہی باطل بہ سوی ہدف صحیح رفت؛ زیرا بین ہدف و وسیلہ نوعی ربط تکوینی برقرار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۷، ص ۴۳)

گروہی دیگر از متفکران مسلمان بہ جانب قول بہ تفصیل تمایل پیدا کردہ‌اند. آیہ‌اللہ حسینعلی منتظری از افراد این گروہ تلقی می‌شود، کہ ضمن نفی قول بہ اثبات مطلق نظریہ توجیہ بہ حکم عقل و شرع، معتقد می‌گردد کہ گاہی حفظ نظام یا مصالح عامہ و یا تثبیت واجب مهمی متوقف است بر ارتکاب عمل حرامی کہ بہ آن درجہ از اہمیت نیست، مانند کذب یا توریہ، کہ در این حالت موازین باب تزاحم جریان یافتہ و تحقق واجب اہمّ بر ارتکاب حرام مهمّ ترجیح دادہ شدہ، ارتکاب حرام مهمّ توجیہ می‌یابد. (منتظری، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۵۸۳)

آیہ‌اللہ سید محسن خرازی نیز از این گروہ شمردہ شدہ، می‌گوید بہ مجردّ اینکہ ہر ہدف و مقصودی متوقف بر وسیلہ حرامی باشد، آن وسیلہ حرام و غیر مجاز حلال و مجاز نمی‌شود، و نمی‌توان بہ طور مطلق معتقد شد کہ ہدف وسیلہ را توجیہ می‌کند، بلکہ تنها در جائی این توجیہ وسیلہ صحیح است کہ ہدف اہمی کہ شارع راضی بہ ترک ان نیست همچون حفظ نظام اسلامی یا حفظ دین متوقف بر ارتکاب وسیلہ حرام باشد. (خرازی، ۱۳۷۶: ش ۱۱-۱۲، صص ۱۲۹-۱۳۰)

مشاہدہ می‌شود کہ ہردو دستہ از متفکران مسلمان، در نفی اطلاق نظریہ «توجیہ بہ کارگیری وسیلہ نامقدس بہ جہت ہدف مقدّس» ہم رأی و ہم داستان ہستند، و هیچکس این عمل غیر اخلاقی را بہ نحو مطلق تجویز نمی‌کند؛ بلکہ اختلاف این دو گروہ تنها در اجرای قاعدہ اہمّ و مهمّ و اعمال مرجحات باب تزاحم در مسألہ است، کہ مدافعان قول بہ تفصیل برای اثبات قول خود بہ آن تمسّک کردہ‌اند.

تأسیس اصل در مسئله

پیش از مراجعه به ادله خاص در مسئله و بررسی قاعده اهم و مهم، بر اساس روش معهود پیروان شیوه شیخ اعظم انصاری، ابتدا اصل در این باب را تبیین می‌نمائیم، و بیان می‌نمائیم که عقل و نقل در این مورد چه حکم می‌کنند؟ آیا حکم اولی عقل و نقل آن است که «هدف، وسیله را توجیه می‌کند»؟

کتاب

در منطق قرآن کریم، انجام تمامی امور باید از مسیر صحیح و پسندیده انجام گیرد، و نمی‌توان به بهانه هدفی مقدس از ابزار نامقدس، ناپسند و غیر متعارف بهره برد. قرآن کریم در قالب ذکر مثال ورود به خانه می‌فرماید: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* (البقرة: ۱۸۹)

نیکی آن نیست که از پشت خانه‌ها درآیید، بلکه نیکی آن است که کسی تقوا پیشه کند، و به خانه‌ها از در [ورودی] آنها درآیید، و از خدا بترسید، باشد که رستگار گردید.

در این آیه، دو بار بر تقوا و پرهیزگاری تأکید شده، و بر انجام هر کاری از راه صحیح با تکیه بر پرهیزگاری امر شده است، که به روشنی بر عدم جواز به کارگیری راه ناپسند برای رسیدن به هدف دلالت دارد؛ و مفسران قرآن مراد از این آیه را بیان این نکته دانسته‌اند که برای اقدام در هر کار، خواه دینی باشد یا غیر دینی، باید از طریق صحیح وارد شد نه از طرق انحرافی و وارونه (مکارم، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۵۷؛ زحیلی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۵۹).

قرآن کریم در آیه دیگری، به روشنی بر نیکی را در گرو پایبندی به ضوابط، پیمان‌ها، و فضائل انسانی برشمرده، مجرد مطلوبیت هدف و غایت از اعمال را مبنای بر و نیکی نمی‌شمارد آنجا که می‌فرماید: *لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ* (البقرة: ۱۷۷)

نیکوکاری آن نیست که روی خود را به سوی مشرق و [یا] مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد، و مال [خود] را با وجود دوست داشتنش، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه‌ماندگان و گدایان و در [راه آزاد کردن] بندگان بدهد، و نماز را برپای دارد، و زکات را بدهد، و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفاداراند و در سختی و زیان، و به هنگام جنگ شکیبایانند آنانند کسانی که

راست گفته‌اند، و آنان همان پرهیزگارانند.

سنت

در سیرہ پیشوایان معصوم رعایت ہنجارهای اخلاقی در زندگی فردی و سیاسی قابل مشاهده و مورد تأکید می‌باشد. در سیرہ و کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیہ السلام می‌توان عینیت اخلاق و سیاست را مشاهده نمود. امام علی اخلاق و سیاست را در نظر و عمل آمیخته با ہم می‌داند (بہروز لک، ۱۳۸۸: صص ۴۰-۴۱)، و می‌فرماید: **إِنَّ أَفْضَلَ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ كَانَ الْعَمَلُ بِالْحَقِّ أَحَبَّ إِلَيْهِ وَإِنْ نَقَصَهُ وَكَرَّهَهُ، مِنَ الْبَاطِلِ وَإِنْ جَرَّ إِلَيْهِ فَائِدَةً وَزَادَهُ (نہج البلاغہ، ۱۸۲)** همانا برترین مردم در پیشگاه خدا کسی است کہ عمل بہ حق در نزد او دوست داشتنی‌تر از باطل باشد، ہر چند از قدر او بکاهد و بہ او زیان رساند، و باطل بہ او سود رساند و بر قدر او بیفزاید.

در جنگ صفین آنگاہ کہ معاویہ بن ابی سفیان با حیلہ و نیرنگ بر امیر المؤمنین پیروز می‌شود، امام پیروزی با نیرنگ را ناپسند دانستہ و می‌فرماید: **وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَذْهَى مِنِّي وَلَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَيَفْجُرُ؛ وَلَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَذْهَى النَّاسِ؛ وَلَكِنْ كُلُّ غُدْرَةٍ فَجْرَةٌ وَكُلُّ فَجْرَةٍ كُفْرَةٌ وَ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (ہمان، ۳۱۸)**

سوگند بہ خدا، معاویہ از من سیاستمدارتر نیست، اما معاویہ حیلہ گر و جنایتکار است؛ اگر نیرنگ ناپسند نبود من زیرکترین افراد بودم، ولی ہر نیرنگی گناہ، و ہر گناہی نوعی کفر و انکار است، روز رستاخیز در دست ہر حیلہ‌گری پرچی است کہ با آن شناختہ می‌شود.

امیر المؤمنین آنگاہ کہ با مخالفان خود مواجہ می‌شود، و از جانب مشاورانش بہ او پیشنهاد می‌گردد کہ با مخالفان با شدت عمل و خشونت برخورد نمودہ، و آنان را از امکانات مالی حکومتی محروم نماید، این نوع رفتار با شہروندان مخالف خود را ناپسند شمرده و نفی می‌کند. امام می‌فرماید: **أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وَلَّيْتُ عَلَيْهِ؛ وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمْ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا؛ لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ (ہمان، ۱۸۳)**

آیا بہ من دستور می‌دهید برای پیروزی خود، از جور و ستم در بارہ امت اسلامی کہ بر آنها ولایت دارم، استفادہ کنم؟ بہ خدا سوگند، تا عمر دارم، و شب و روز برقرار است، و ستارگان از پی ہم طلوع و غروب می‌کنند، ہرگز چنین کاری نخواہم کرد؛ اگر این اموال از خودم بود بہ گونه‌ای مساوی در میان مردم تقسیم می‌کردم تا چہ رسد کہ جزو اموال خداست.

شاید گویاتر از این موارد، کلامی باشد از امیر المؤمنین علیہ السلام کہ توسل بہ وسیلہ‌ای حرام را کہ معصیت الہی محسوب می‌گردد برای بہ دست آوردن ہر ہدفی ہرچہ ارزشمند و والا ہم باشد، با بیانی شدید ردّ می‌نماید؛ آنجا کہ در نہج البلاغہ می‌فرماید: **وَاللَّهِ لَوْ أُعْطِيتُ الْأَقَالِيمَ**

السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلاَكِهَا عَلَى أَنْ أُعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمْلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ (همان، ۳۴۶)
به خدا، اگر هفت اقلیم را با آنچه زیر آسمانهاست به من دهند، تا خدا را نافرمانی نمایم و
پوست جوی را از مورچه‌ای به ناروا بربایم، چنین نخواهم کرد.

اجماع

همچنانکه گفتیم، هیچ عالم و فقیه مسلمانی را سراغ نداریم که معتقد به اطلاق نظریه
توجیه شده، هدف مقدس را به نحو مطلق توجیه‌گر وسیله‌گر غیر مجاز دانسته باشد. ناگفته نماند که
این نکته اثبات «عدم الخلاف» می‌نماید نه اجماع.

عقل

تردید نیست در اینکه عقل، فضائل اخلاقی و پیروی از آنها را بر ارتکاب رذائل اخلاقی
ترجیح می‌دهد، و ارتکاب رذائل را تجویز نمی‌نماید اگرچه برای کسب فضائل بوده باشد. به
گونه‌ای که تبیین این ترجیح بی‌نیاز از بیان دلیل ویژه‌ای می‌باشد.

ممکن است گفته شود چگونه می‌گوئید نظریه توجیه دارای وجاهت عقلی نیست، در حالی
که خود شما آن را مختار اکثر قریب به اتفاق رجال سیاسی دنیا در مقام عمل دانستید، اگرچه در
مقام نظر آن را نکوهش نموده باشند؛ و مگر ماکیاوولی که نظریه پرداز چنین نظریه‌ای تلقی می-
شود، ممکن است اینچنین خلاف عقل سخن گفته و در عین حال مقبول قرار گرفته باشد؟
پاسخ آن است که سخن ماکیاوولی، که مورد عمل تمامی سیاستمداران جهان واقع شده
است، توصیفی از عالم واقع است نه توصیه‌ای بر اساس ادله و مرجحات عقلی و اخلاقی؛ و تنها
بیانی خطاب به زمامداران است برای حفظ و تحکیم سلطه سیاسی خود. از این رو ماکیاوولی پس
از تصریح به ترجیح عقلی و اخلاقی مذکور، با اشاره به واقعیت خارجی در جهان سیاست
می‌گوید:

همه می‌دانند که چه نیکوست شه‌ریار را که درست پیمان باشد و در زندگی راست روش و
بی‌نیرنگ؛ با اینهمه، آزمون‌های دوران زندگانی ما را چنین آموخته است که ...

یک شه‌ریار، به ویژه شه‌ریاری نو دولت، نمی‌تواند در اندیشه‌ی داشتن همه‌ی آن خوی و
طبیعت‌هایی باشد که در [میان] مردم، نیک شمرده می‌شود. (ماکیاوولی، ۱۳۶۶: صص ۸۵-۸۷)

تا اینجا اثبات شد که در منطق اسلام و بر اساس آموزه‌های نقلی و حکم عقل، اصل اولی
در هر عملی و از آن جمله در سیاست ورزی و حکمرانی، همانا اجتناب از رذائل اخلاقی و عدم
ارتکاب مناهای شرعی و محرّمات دینی است، که لازمه آن بطلان نظریه توجیه می‌باشد.

حال باید دید آیا مستثنیاتی از این اصل در منابع دینی به رسمیت شناخته شده است؛ و
کتاب و سنت، یا عقل و اجماع به تجویز ارتکاب مناهای و محرّمات در هنگام توقّف هدفی واجب
بر آن حکم کرده‌اند؟

مستثنی از اصل

سابقاً در کلام صاحب نظران قائل به تفصیل در نظریہ توجیہ مشاهده کردیم کہ ایشان این نظریہ را تنها در مواردی کہ واجب اہمی بر حرام مهم (مادون اہم) متوقف شدہ باشد پذیرفتہ، و آن را بر قاعده اہم و مهم و مرجحات باب تزاحم مبتنی نمودہ اند. لذا بہ ریشہ یابی این قاعده پرداختہ، سعه و ضیق آن را مورد ارزیابی قرار خواہیم داد.

قاعده اہم و مهم

بر اساس قاعده اہم و مهم آنگاہ کہ ہدفی واجب همچون انقاذ غریق، بر وسیلہ ای حرام همچون دخول در زمین غصبی متوقف گردد، وجوب اتیان واجب (انقاذ غریق) با وجوب اجتناب از حرام (غصب) تزاحم می کنند، کہ با عنایت بہ مرجحات باب تزاحم، چنانچہ ہدف واجب اہم از وسیلہ حرام باشد، این وجوب اتیان بر آن وجوب اجتناب ترجیح می یابد، و ارتکاب وسیلہ حرام مجاز و مباح می گردد؛ بلکہ از این بالاتر، بنابر آنچه (طبق گزارش علامہ نائینی) بہ وحید بہبہانی نسبت داده شدہ است، اگر مقدمہ واجب را واجب دانستیم، در چنین مواردی مسألہ از باب اجتماع امر و نہی بودہ، و ارتکاب وسیلہ حرام واجب می شود (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۲۹۹). آخوند خراسانی گام را فراتر می نهد، و قصد انجام واجب (ہدف) را نیز در جواز ارتکاب حرام (وسیلہ) لازم نمی شمارد (خراسانی، کفایہ، ۱۴۰۹: صص ۱۱۴-۱۱۵)

لازم بہ ذکر است کہ قاعده اہم و مهم در بین فقہا اجماعی نیست، بلکہ محل اختلاف بودہ و طبق گزارش صاحب مفتاح الکرامہ، فقیہ بزرگی همچون صاحب معالم و پیروان ایشان، در چنین امری (توقف واجب اہم بر مقدمہ حرام) حرمت مقدمہ را ساقط ندانستہ اند، بلکہ فتوا دادہ اند چنانچہ فردی با ورود بہ زمین غصبی نسبت بہ انقاذ غریق اقدام نماید، حکم وجوب اجتناب از غصب را معصیت نمودہ و معاقب است، اگرچہ انقاذ غریق (واجب) را انجام دادہ باشد (حسینی عاملی، بی تا: ج ۵، ص ۱۲) از معاصران نیز شیخ حسین حلی بہ این عدم سقوط حرمت مقدمہ تصریح نمودہ است (حسین حلی، ۱۳۷۹: ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۰)

ادلہ قاعده، و دائرہ تأثیر گذاری آن

آخوند خراسانی پس از تبیین معنای متزاحمین و حکم باب تزاحم، متزاحمین را بہ اقسامی تقسیم می نماید، کہ موضوع بحث ما قسم اول از این اقسام می باشد. ایشان حکم آن را در صورتی کہ هیچیک از متزاحمین «اہم» نباشد تخییر بین آندو، و چنانچہ یکی «اہم» باشد، تعیین آن می داند. تنها دلیلی کہ آخوند خراسانی برای این حکم بر می شمارد «حکم عقل» است (خراسانی، فوائد الاصول، ۱۴۰۷: ص ۱۰۷) کہ البتہ آن را نیز تبیین نکرده و بہ اشارہ ای بسندہ می نماید. لکن سید محمد شیرازی ادعا می کند ہر چہار دلیل (ادلہ اربعہ) بر حکم مسألہ قاعده

اهمّ و مهمّ دلالت دارد (شیرازی، الفقه، ۱۴۱۳: صص ۱۴۱-۱۴۲).

کتاب

دلائل قرآنی که از سوی سید محمد شیرازی به عنوان دلیل بر این قاعده به آنها اشاره است عبارتند از: وَ لَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ (الزخرف: ۳۳)

و اگر نه آن بود که [همه] مردم [در انکار خدا] امتی واحد گردند، قطعاً برای خانه‌های آنان که به [خدای] رحمان کفر می‌ورزیدند، سقفها و نردبانهایی از نقره که بر آنها بالا روند قرار می‌دادیم.

در مورد این دلیل قابل ذکر است که اولاً- هیچ مفسّری در تفسیر این آیه، قاعده اهمّ و مهمّ را از آن استنباط نکرده است، حتّی خود سید محمد شیرازی نیز در هیچیک از دو تفسیر قرآن خود کمترین اشاره‌ای به قاعده مذکور یا تفسیری متناسب با آن ندارد.^۱

ثانیاً- طریق ممکن برای استدلال به این آیه در اثبات قاعده ترجیح اهمّ بر مهمّ در باب تزاحم، با عنایت به گونه‌ای از تزاحم است که در کلام خداوند میان «امت واحد» شدن مردمان و تحقّق وحدت ملّی از سوئی، با «قرار دادن سقفها و نردبانهایی از نقره برای کسانی که به رحمان کفر می‌ورزیدند، که بر آنها بالا روند» از سوی دیگر، تصویر شده، و به جهت ترجیح اولی بر دومی، «قرار دادن سقف و نردبانهای نقره‌ای» به کنار نهاده شده است.

اشکالی که بر این استدلال وارد می‌گردد آن است که در این آیه تنها به ترجیح مورد اوّل بر مورد دوّم اشاره شده، لکن دلالتی ندارد بر اینکه وجه این ترجیح چیست؟ و آیا مرجّح داخلی (اهمّ بودن اولی نسبت به دومی) مؤثر بوده، یا پای مرجّحات خارجی دیگری در کار آمده است؟ به هر حال از آیه نکته‌ای بیش از وجود مرجّحی در بین استفاده نمی‌شود، و این نکته همان عبارت مشهور «ترجیح بلا مرجّح محال است» می‌باشد؛ و لذا نمی‌توان از این آیه نتیجه مطلوب در تزاحم واجب اهمّ و حرام مهمّ، و جواز ارتکاب عملی حرام را به جهت تزاحم آن با واجبی اهمّ استنباط نمود.

۱. فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا؛ ... أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (الکہف: ۷۱؛ ۷۹)

پس رهسپار گردیدند، تا وقتی که سوار کشتی شدند، [وی] آن را سوراخ کرد. [موسی] گفت: «آیا کشتی را سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی؟ واقعاً به کار ناروایی مبادرت

^۱ نک: سید محمد شیرازی، تبیین القرآن، ص ۵۰۴؛ تقریب القرآن إلى الأذهان، ج ۵، ص ۶۳

ورزیدی.»؛ ... اما آن کشتی متعلق به گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می کردند و من خواستم آن را معیوب کنم (چرا که) پشت سر آنها پادشاهی ستمگر بود که هر کشتی را از روی غصب می گرفت.

نحوه استدلال به این آیات بر قاعده اہم و مهم، همچنان که پاره‌ای از مفسران ذکر کرده - اند (مکارم، ۱۳۶۴: ج ۱۲، ص ۵۰۵) بسیار روشن است. مصاحب موسی (خضر) اقدام به عمل حرام سوراخ کردن کشتی (تصرف در مال غیر بدون اجازه صاحب مال) می کند، و آنگاه که با اعتراض موسی مواجه می شود، در توجیه عمل خود، به وسیله بودن این عمل حرام برای هدفی مقدس (حفظ کشتی برای امرار معاش مستمندان) اشاره می نماید. همین استدلال نسبت به داستان قتل کودک بیگانه به دست مصاحب موسی به هدف ممانعت از گمراهی پدر و مادرش (الکھف: ۷۴؛ ۸۰؛ ۸۱) نیز قابل طرح است، اگرچه سید محمد شیرازی به آن اشاره نکرده است.

ایرادی که بر این استدلال وارد است آن که در حقیقت مصاحب موسی در اینجا، دست قدرت الهی و تحقق بخش مقدرات الهی در عالم تکوین است، بدون ارتباط با عالم تشریع. و همچنان که مقدرات الهی در عالم تکوین، گاه به مرگ افراد یا تخریب اموال تعلق می گیرد، که از طریق بلایای طبیعی همچون زلزله و سیل، یا وقایع انسانی همچون تصادف رانندگی، سقوط هواپیما و ... تحقق می یابد، در این داستان ها نیز این مقدرات از طریق مصاحب موسی تحقق یافته است، لذا عمل مصاحب موسی در این دو داستان از موارد اسرار الهی است که قابل تأسی از سوی دیگران نبوده، و کسی نمی تواند از آن قاعده‌ای استنباط کرده و مشابه آن عمل نماید:

خداوند برای آزمایش بندگان آنها را مبتلا به "خوف" (ناامنی) و "نقص اموال و ثمرات" (از بین رفتن نفوس و عزیزان) می کند، تا معلوم شود چه اشخاصی در برابر این حوادث صابر و شکیبا هستند؛ آیا هیچ فقیهی و یا حتی پیامبری می تواند اقدام به چنین کاری بکند، یعنی اموال و نفوس و ثمرات و امنیت را از بین ببرد تا مردم آزمایش شوند؟ (مکارم، ۱۳۶۴: ج ۱۲، ص ۵۰۷)

سنت

استدلال سید محمد شیرازی به سنت، گاه به فعل و قول رسول الله صلی الله علیه و آله است، و گاه به قول و فعل امیرالمؤمنین علیه السلام. ایشان از جمله به عنوان دلیل از سیره رسول الله، به این روایت نبوی اشاره می کند: **يَا عَائِشَةُ لَوْ لَا أَنْ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ [وَفِي رِوَايَةٍ حَدِيثُ عَهْدٍ بِكُفْرٍ وَ فِي رِوَايَةٍ حَدِيثُ عَهْدٍ بِشِرْكٍ] وَ أَخَافُ أَنْ تُنْكَرَ قُلُوبُهُمْ لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ فَهَدِمْتُ فَأَذْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ وَ لَزَقْتُهُ بِالْأَرْضِ وَ جَعَلْتُ لَهُ أَبَاً شَرْقِيًّا وَ أَبَاً غَرْبِيًّا فَلَبِغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ** (علامه حلی، ۱۴۲۱: ص ۳۲۰)

ای عایشه، اگر اینچنین نبود که قوم تو به تازگی از جاهلیت [یا کفر یا شرک] خارج شده‌اند

و خوف دارم که دلپاشان منکر گردد، دستور می‌دادم بیت الله را تخریب کنند و کف آن را به زمین متصل می‌کردم، و دری از شرق و دری از غرب برای آن گذاشته و آن را به حالت اصلی ابراهیمی برمی‌گرداندم.

استدلال به این نبوی مبتنی بر آن است که گفته شود در تزامم میان هدم و بازسازی کعبه، با جلوگیری از انکار دل مشرکان تازه مسلمان، پیامبر «جلوگیری» را اهمّ دانسته و از «هدم» چشم‌پوشی کرده است.

بر این استدلال این اشکال وارد است که کلام و عمل پیامبر در این روایت دلالتی بر ترک واجبی برای درک امر اهمّ ندارد، زیرا قطعاً هدم و بازسازی کعبه واجب نبوده است، وگرنه چه بسا رسول الله آن را ترک نکرده و چاره‌ای برای جلوگیری از انکار قلوب مشرکان تازه مسلمان می‌اندیشید. مگر ما نمونه‌ای داریم که رسول خدا واجبی را برای خوشایند پیروانش ترک کرده باشد؟ بله، روایت دلالت دارد که رسول الله ترجیح بلامرجّح نمی‌داده است، و این امری عامّ است و ارتباطی با مطلوب سید محمد شیرازی نداشته، و نمی‌تواند آن را اثبات نماید.

پاسخ سایر مواردی که از سیره نبوی برای اثبات قاعده اهمّ و مهمّ مورد استفاده قرار گرفته است نیز از همین اشکالی که گفتیم معلوم می‌شود.

مرحوم سید محمد شیرازی در استدلال به قول و فعل امیرالمؤمنین علیه السلام به «رها کردن مردمان از سوی حضرت نسبت به نماز تراویح، بعد از اعلام مخالفت حضرت با این نماز» اشاره می‌نماید (شیرازی، الفقه، ۱۴۱۳: ص ۱۴۲).

این دلیل در حقیقت شامل مطالبی است که از امیرالمؤمنین در مقابله با بدعت‌هائی همچون نماز تراویح نقل شده است، که یکی مخالفت کلامی آن حضرت است (نهج البلاغه، ۲۰۲) و دیگری ممانعت عملی ایشان، آنجا که امیرالمؤمنین فرزندش امام مجتبی را می‌فرستد برای بازداشتن مردمی که در مسجد جمع شده بودند از برگزاری نماز تراویح (ابن ابی-الحدید، ۱۳۳۷: ج ۱۲، ص ۲۸).

تنها وجهی که در استدلال به این مطلب قابل تصوّر است آنکه استدلال کننده بخواهد بگوید امیرالمؤمنین تکلیف واجب «ممانعت از برگزاری نماز تراویح» را به جهت تزامم با واجب اهمّی ترک کرده است؛

اشکالی که بر این استدلال وارد است آنکه آنچه در ممانعت از برگزاری نماز تراویح (عمل بدعت و حرام) بر امیرالمؤمنین واجب بوده است تنها ارشاد قولی و فعلی مردمان بوده است، نه بیشتر. این عمل بدعت آمیز و حرام، نه از محرّمات مستوجب حدّ بوده تا گفته شود حضرت آن را جاری نکردند، و نه حبس یا کیفر دیگری بر آن مترتب بوده تا حضرت اعمال نکرده باشند. و امیرالمؤمنین اساساً مردمان را در این مورد «رها» نکرده و این امر واجب (ارشاد قولی و فعلی) را

ترک نکردند، تا نیاز به توجیه با جهت تراحم داشته باشد.

دلیل دوم مرحوم شیرازی از سیره امیرالمؤمنین، به کلام آن حضرت بازمی‌گردد، آنگاه که بعد از شهادت حضرت زهرا سلام الله علیها و دفن شبانه و مخفی پیکر آن حضرت، با خلیفه دوم و همراهانش مواجه می‌گردند که قصد نبش قبور جهت کشف پیکر مطهر فاطمه زهرا را داشتند؛ امیرالمؤمنین در چنین جایگاهی می‌فرماید: **أَمَّا حَقِّي فَقَدْ تَرَكْتُهُ مَخَافَةَ أَنْ يَرْتَدَّ النَّاسُ عَنْ دِينِهِمْ، وَأَمَّا قَبْرُ فَاطِمَةَ فَوَ الَّذِي نَفْسُ عَلِيٍّ بِيَدِهِ لَئِنْ رُمْتُ وَأَصْحَابُكَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ لَأَسْقِينَ الْأَرْضَ مِنْ دِمَائِكَ** (طبری، بی‌تا: ص ۴)

من حقّ خودم را از ترس اینکه مردم از دین خارج شوند ترک کردم، ولی قبر فاطمه [چیز دیگری است] بخدا قسم اگر تو و یارانت بخواهید عملی انجام دهید [و قبور را بشکافید] زمین را از خون شما سیراب خواهم نمود.

وجه استدلال روشن است. مطابق روایت، امیرالمؤمنین از حق خود، که همانا ولایت و حکومت بر امت است، به جهت تراحم آن با امر اہم «جلوگیری از ارتداد مردم» دست برداشته است.

ایرادی که بر این استدلال وارد است اینکه آیا در این مورد، امیرالمؤمنین از حقّی برداشته است که احقاق آن واجب بوده است، تا منطبق بر قاعده اہم و مهمّ گشته و دلیلی بر اثبات آن باشد؟ یا حضرت از حقّ شخصی غیر واجب الاحقاقی دست برداشته، و لذا دلالتی بر قاعده اہم و مهمّ ندارد؟

با توجه به سایر ادله دانسته می‌شود که حالت دوم صحیح است، زیرا در آنجا که امیرالمؤمنین به وظائف و حقوق خود پس از رحلت رسول اکرم می‌پردازد، از عہدی که پیامبر با ایشان داشته است سخن می‌گوید: **قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَهْدًا إِلَيَّ عَهْدًا فَقَالَ: يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ (وَلَاءُ أُمَّتِي) فَإِنْ وَلَوْتَ فِي غَافِيَةٍ وَاجْتَمَعُوا عَلَيْكَ بِالرُّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ وَإِنْ اخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعْهُمْ وَمَا هُمْ فِيهِ** (ابن طاووس، ۱۴۱۲: ص ۲۴۹)

رسول الله با من عہدی کرده و فرمود: ای پسر ابیطالب، ولایت بر حقّ امت من برای توست، پس اگر امت اسلام ولایت تو را پذیرفتند و با رضا و رغبت نسبت به آن اجماع کردند به وظایف حکومتی اقدام کن، و اگر در مورد تو اختلاف کردند [و حکومت تو را نپذیرفتند] پس آنان را به حال خود رها کن.

بنابر این روایت، معلوم می‌شود که احقاق حقّ ولایت بر امت، نه تنها بر امیرالمؤمنین واجب نبوده است، بلکه خلاف امر رسول الله تلقی می‌شده و برای ایشان جایز نبوده است. لذا رها کردن حقّ ولایت از سوی امیرالمؤمنین، مصداق ترک واجب نیست تا پای ترک واجب به جهت تراحم با تکلیف اہمّ پیش بیاید.

اجماع

سید محمد شیرازی به عنوان دلیل بر قاعده، به اجماع عملی فقهاء تمسک نموده است (شیرازی، الفقه، ۱۴۱۳: ص ۱۴۲).

این دلیل نیز به روشنی مخدوش است، زیرا نه هیچ نقل اجماعی در این مسأله داریم تا اجماع منقول تحقق داشته باشد، و نه با توجه به مطالبی که سابقاً نقل کردیم اجماع محصل قابل ادعا می‌باشد.

عقل

مهم‌ترین دلیل بر قاعده اهمّ و مهمّ، بلکه تنها دلیل بر آن (مطابق استدلال آخوند خراسانی) دلیل عقل است. سید محمد شیرازی دلیل عقلی قاعده اهمّ و مهمّ را بر بناء عقلاء و متشرّع در ترجیح اهمّ بر مهمّ در موارد تخییر میان دو واجب، یا دو حرام، یا یک واجب و یک حرام مبتنی می‌سازد (همان: ص ۱۴۲) و آخوند خراسانی این دلیل را بر حکم عقل به تعیین جانب اهمّ در دوران بین محذورین مبتنی می‌نماید (خراسانی، فوائد الاصول، ۱۴۰۷: ص ۱۰۷). مناقشاتی در خصوص این دلیل، با دو بیان آن، قابل ایراد است:

۱. تخییر مورد اشاره کلام مرحوم شیرازی، چنانچه همراه با اختیار مکلف بوده باشد، یقیناً ترک هر دو حرام در تراحم میان دو حرام، و انجام واجب همراه با ترک حرام در تراحم میان واجب و حرام، مطابق حکم عقل خواهد بود؛ و در تراحم میان دو واجب نیز مکلف مخیر به انجام هر یک می‌باشد، که طبعاً آن را بر خواهد گزید که برای او مهمّ‌تر باشد. قابل ذکر است که این اهمّ بود در نزد مکلف، الزاماً با اهمّ بودن نزد شارع یکسان نیست. ای بسا چنانچه مکلف بر سر دوراهی نجات جان دوستش از غرق شدن، و نجات جان یک مجتهد قرار گیرد، نجات جان دوستش برای او اهمّ خواهد بود و به آن اقدام می‌کند، و آیا عقل در چنین حالتی او را ملزم به نجات جان مجتهد و رضایت به غرق دوستش می‌نماید؟

و چنانچه این تخییر، با الزام مکلف و اضطرار او به انجام یکی از آن دو همراه باشد، باز هم در تراحم میان واجب و حرام، باید حرام را ترک کند، و در تراحم میان دو حرام، همانند تراحم میان دو واجب، مخیر بوده و طبعاً آن را بر خواهد گزید که نزد او و از حیث امور نفسانی اهمّ باشد. چرا عقل او را ملزم به انجام یا ترک غیر آن عملی کند که برای او اهمّ تلقی می‌شود؟

البته چون بحث حکم شرعی وجوب و حرمت است، طبعاً نمی‌توان اهمّ بودن در نزد شارع را یکسره به کناری نهاد، بلکه شاید گفته شود احرار آن در تحقق «حکم شرعی» و انتساب حکم به خواست و طلب شارع عقلاً لازم است؛ که در ادامه مقاله به این نکته خواهیم پرداخت.

۲. دوران بین محذورین در کلام آخوند خراسانی، چنانچه به معنای مصطلح آن مراد

باشد^۱، مجرای اصل تخیر بوده و تصور اهم بودن مورد پیدا نمی‌کند؛ و چنانچه معنای مصطلح را اراده نکرده، بلکه مراد آخوند مجرد تراحم میان یک عمل واجب با یک عمل حرام باشد، این سخن که عقل، حکم به ارتکاب عمل حرام برای امتثال واجب اهم داشته باشد، قابل مناقشه است. چرا گفته نشود در چنین حالتی به حکم عقل، وجوب واجب ساقط می‌شود به جهت تراحم با حرام، اگرچه واجب اهم در نظر شارع باشد؟ علاوه بر اینکه سقوط وجوب در چنین حالتی به سه وجه نیز قابل استدلال می‌باشد:

وجه اول (در این حالت دفع کردن مفسده موجود در ارتکاب حرام، با بدست آوردن منفعت موجود در امتثال واجب تراحم کرده‌اند، که با توجه به حکم عقلی «دفع الفسده اولی من جلب المنفعه» عدم ارتکاب حرام ترجیح عقلی دارد اگرچه موجب عدم امتثال واجب گردد. در واقع واجب از وجوب ساقط می‌گردد.

وجه دوم چنانچه حکم عقل در اعتبار قاعده اهم و مهم را بپذیریم، لکن اعتبار شرعی آن مشروط به عدم ردع و مخالفت شارع است؛ و کلامی که سابقاً از امیرالمؤمنین در نفی غدر و حيله در جنگ صفین نقل کردیم می‌تواند دلیل معتبری بر تحقق ردع و مخالفت شارع با این قاعده، و به کارگیری وسائل نامجاز برای وصول به هدف اهم دانسته شود.

وجه سوم در حالت تراحم واجب با حرام، فرد مکلف قدرت مشروع بر انجام واجب ندارد، و از آنجا که قدرت شرط عمومی تکلیف است، در این حالت تکلیف وجوب از عهده او ساقط می‌گردد. حال مکلف در این حالت همچون کسی است که با مانع طبیعی در راه انجام عمل واجب برخورد کرده باشد. در مثال انقاذ غریق، کسی که با زمین غصبی مواجه است همانند کسی است که با در بسته و دیوار غیر قابل عبور مواجه می‌شود؛ که تکلیف وجوب انقاذ غریق از هردو مکلف ساقط می‌گردد؛ مگر اینکه در موردی احراز گردد که شارع به هیچوجه راضی به ترک واجب نبوده و در چنین تراحمی، مانع شرعی (حرمت عمل مزاحم) برداشته می‌شود.

نتیجه آن که هیچ دلیلی بر اعتبار قاعده اهم و مهم، و جواز ارتکاب عملی حرام به عنوان وسیله‌ای برای هدف اتیان عمل واجب مهم‌تر وجود ندارد، بجز در جائی که احراز شود عمل واجب (هدف) چیزی است که شارع مطلقاً راضی به عدم تحقق آن نیست؛ که در چنین حالتی عقل حکم به جواز ارتکاب عمل حرام از باب مقدمه و وسیله تحقق واجب کدائی می‌نماید. حال باید دید آن کدام واجب است که شارع به هیچ وجه راضی به ترک آن نبوده و ارتکاب

^۱ قرار داشتن مکلف بر سر دوراهی انجام یا ترک عملی که یا واجب است و یا حرام؛ که اگر انجام دهد ممکن است مرتکب حرام شده باشد و اگر انجام ندهد ممکن است ترک واجب کرده باشد. در این حالت حکم عقل و شرع، مخیر بودن مکلف بین انجام و ترک آن عمل است.

حرام را برای تحقق آن جائر می‌شمارد؟

اضطرار

آیات متعددی از قرآن کریم در بردارنده دایره شمول، و نیز حکم اضطرار در ارتکاب محرمات است، مانند: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** (البقره: ۱۷۳)

[خداوند،] تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را که [هنگام سر بریدن] نام غیر خدا بر آن برده شده، بر شما حرام گردانیده است. [ولی] کسی که [برای حفظ جان خود به خوردن آنها] ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.

– **وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ وَ إِن كَثِيرًا لِّيُضِلُّوا بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ** (الانعام: ۱۱۹)

و شما را چه شده است که از آنچه نام خدا بر آن برده شده است نمی‌خورید؟ با اینکه [خدا] آنچه را بر شما حرام کرده - جز آنچه بدان ناچار شده‌اید - برای شما به تفصیل بیان نموده است. و به راستی، بسیاری [از مردم، دیگران را] از روی نادانی، با هوسهای خود گمراه می‌کنند. آری، پروردگار تو به [حال] تجاوزکاران داناتر است.

در این دو آیه و آیات مشابه آن، ارتکاب محرمات در هنگام اضطرار و به هدف حفظ جان از هلاکت جائر شمرده شده است. در حقیقت شارع مقدس «حفظ جان» را دارای چنان اهمیتی می‌داند که به هیچ وجه راضی به عدم تحقق آن نبوده، و لذا آن را بر رعایت سایر احکام الهی تقدّم داشته، و محرماتی را که حفظ جان متوقف بر ارتکاب آن‌ها باشد جایز الارتكاب دانسته است.

روایت امام صادق علیه‌السلام نیز مؤید همین معناست، که اضطرار مجوز ارتکاب محرمات منحصر به جائی است که جان در خطر بوده، و عدم ارتکاب منجر به مرگ گردد:

مَنْ اضْطُرَّ إِلَى الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ فَلَمْ يَأْكُلْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتَ فَهُوَ كَافِرٌ (صدوق (۱۴۱۳ق)، ۳/۳۴۵)

کسی که به میت، خون، و گوشت خون مضطر گردد لکن چیزی از اینها را نخورد تا بمیرد کافر می‌باشد.

مخمسه

خدای سبحان در آیه‌ای از قرآن کریم می‌فرماید: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُتَخَنِّقَةُ وَ الْمَوْفُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّبَةُ وَ النَّطِیْحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا**

تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِيناً فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (المائدة: ۳)

بر شما حرام شده است: مردار، و خون، و گوشت خوک، و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد، و [حیوان حلال گوشت] خفه شده، و به چوب مرده، و از بلندی افتاده، و به ضرب شاخ مرده، و آنچه درنده از آن خورده باشد- مگر آنچه را [که زنده دریافته و خود] سر ببرید- و [همچنین] آنچه برای بتان سر بریده شده، و [نیز] قسمت کردن شما [چیزی را] به وسیله تیرهای قرعه این [کارها همه] نافرمانی [خدا] ست. امروز کسانی که کافر شده‌اند، از [کارشکنی در] دین شما نومید گردیده‌اند. پس، از ایشان مترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم. و هر کس دچار گرسنگی شود، بی آنکه به گناه متمایل باشد [اگر از آنچه منع شده است بخورد]، بی تردید، خدا آمرزنده مهربان است.

مفسران «مخمصه» را حالت گرسنگی غیر قابل تحمل و آستانه مرگ، آنچنان که برای زندگی چاره‌ای جز خوردن مأكول حرام نداشته باشد دانسته (طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۳، ص ۲۴۷)، حکم جواز اکل از محرّمات را مخصوص زمانی می‌دانند که شخص گرسنه اگر از آن محرّمات سد جوع نکند از گرسنگی می‌میرد؛ و البته گفته‌اند این حکم جواز محدود به اندازه‌ای است که از مردن جلوگیری کند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۵، ص ۱۸۲).

الضرورات تبیح المحذورات

عبارت مشهوری که در فقه به کار می‌رود، و بیان‌گر آن است که شارع مقدّس در صورت ضرورت، اجازه ارتکاب محرّمات را داده است، عبارت «الضرورات تبیح المحذورات» می‌باشد. برخی گمان کرده‌اند این عبارت به معنای جواز ارتکاب هر عمل حرامی، در حالت نیاز به آن می‌باشد. لذا گفته می‌شود مستثنیات از اصل لزوم التزام به قوانین و هنجارهای اخلاقی منحصر به قاعده اهمّ و مهمّ نیست تا منحصر به مورد حفظ و نجات جان دانسته شود.

لکن با تتبعی در اقوال فقیهان، و بررسی توضیحاتی که در خصوص این عبارت داده‌اند معلوم می‌شود که این عبارت، دربردارنده نکته‌ای جدید و فراتر از همان بحث اضطرار نمی‌باشد (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹: ج ۱، ص ۲۵)، بلکه همان حکم و شرایط آن است که با این تعبیر بیان شده است.

نتیجه‌گیری

نظریه توجیه، و این نکته غیر اخلاقی که «هدف وسیله را توجیه می‌کند» به هیچ وجه با آموزه‌های دین مبین اسلام سازگار نمی‌باشد. اسلام تنها در مورد حفظ یا نجات جان است که قانون شکنی و زیر پا گذاشتن مقرّرات را جایز می‌داند؛ در حقیقت تنها در حالت تراحم عمل حرام با حفظ و نجات جان است که ارتکاب عمل حرام، جایز شده، و حرمت عمل از جانب شارع

برداشته می‌شود.

این جواز منحصر، در هیچ جامعه و گروه انسانی ناپسند و غیر اخلاقی دانسته نمی‌شود، بلکه چنانچه کسی به عنوان قرمز بودن چراغ راهنمایی، در رساندن انسان مجروحی به بیمارستان لحظه‌ای تعلل نموده و موجب مرگ آن گردد، تمامی وجدان‌های اخلاقی جوامع او را نکوهش خواهند کرد.

پس توسعه قاعده اهمّ و مهمّ، و تعمیم آن به همه موارد تراحم دو واجب، دو حرام، یا یک واجب و یک حرام، چیزی است که هیچ پایه قرآنی و روایی ندارد. هیچ آیه و روایتی دلالت ندارد بر این که به مجرد اهمّ دانستن عملی، بتوان عمل مزاحم آن را معصیت نمود؛ اگر آن عمل مزاحم واجب باشد بتوان آن را ترک کرد، و اگر حرام باشد بتوان آن را مرتکب شد.

فہرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نہج البلاغہ (صبحی صالح)؛ قم؛ دار الہجرۃ
۳. آشوری، داریوش؛ ۱۳۸۰ش، دانشنامہ سیاسی (فرہنگ اصطلاحات و مکتبہای سیاسی)؛ تہران؛ مروارید، چاپ ششم
۴. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد؛ ۱۳۳۷ش، نہج نہج البلاغۃ (ابن ابی الحدید)؛ قم؛ کتابخانہ آیۃ اللہ مرعشی نجفی، چاپ اول
۵. ابن طاووس، علی بن موسی؛ ۱۴۱۲ ق، کشف المحجۃ لثمرۃ المہجۃ، تحقیق محمد حسون؛ بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی، بی جا
۶. ابن مسکویہ؛ بی تا، تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق؛ مقدمہ شیخ حسن نمیم؛ تہران؛ مہدوی، بی - چاپ
۷. اسلامی، سید حسن؛ ۱۳۸۵ش، امام، اخلاق، سیاست؛ تہران؛ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول
۸. بہروز لک، غلامرضا؛ ۱۳۸۸ش، مبانی اخلاق سیاسی در اسلام؛ قبسات، ۱۴، شمارہ ۵۱
۹. پونتارا، جولیانو؛ ۱۳۷۰ش، اخلاق - سیاست - انقلاب، ترجمہ حمید غفاری؛ فصل نامہ فرہنگ، ش ۱ و ۲
۱۰. توسیدید؛ ۱۳۷۷ش، تاریخ جنگ پلوپونزی، ترجمہ محمد حسن لطفی؛ تہران؛ خوارزمی، بی جا
۱۱. جوادی آملی، عبداللہ؛ ۱۳۸۹ش، تفسیر تسنیم؛ قم؛ نشر اسراء، بی جا
۱۲. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد؛ بی تا، مفتاح الکرامہ فی شرح قواعد العلامہ (ط - قدیمہ)؛ بیروت - لبنان؛ دار احیاء التراث العربی، چاپ اول
۱۳. حلّی، علامہ حسن بن یوسف؛ ۱۴۲۱ق، نہج الحق و کشف الصدق؛ قم؛ دار الہجرۃ، بی جا
۱۴. حلّی، شیخ حسین؛ ۱۳۷۹ق، دلیل العروہ الوثقی؛ نجف اشرف - عراق؛ مطبعۃ النجف، چاپ اول
۱۵. خرازی، سید محسن؛ ۱۳۷۶ش، مجلہ فقہ اہل بیت علیہم السلام (بالعربیہ)؛ قم؛ دائرہ المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اہل بیت، شمارہ ۱۱-۱۲
۱۶. خراسانی، آخوند محمد کاظم؛ ۱۴۰۹ ق، کفایہ الاصول؛ قم؛ آل البیت لاحیاء التراث، الطبعة الاولى
۱۷. _____؛ ۱۴۰۷ ق، فوائد الاصول؛ تہران؛ وزارت ارشاد، چاپ اول
۱۸. دباغ، سروش؛ ۱۳۸۸ش، امر اخلاقی امری متعالی، جستارهای فلسفی؛ تہران؛ نشر پارسہ، چاپ اول
۱۹. دہخدا، علی اکبر؛ ۱۳۷۳ش، لغت نامہ دہخدا، تہران؛ دانشگاه تہران، بی جا

۲۰. راسل، برتراند؛ ۱۳۶۵ش، قدرت، ترجمه: نجف دریابندری؛ تهران: انتشارات خوارزمی، بی‌چا
۲۱. رنجبر، مقصود؛ ۱۳۸۱ش، اخلاق سیاسی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بی‌چا
۲۲. زحیلی، وهبه بن مصطفى؛ ۱۴۲۲ ق، تفسیر الوسیط (زحیلی)؛ دمشق؛ دار الفکر، چاپ اول
۲۳. شیرازی، سید محمد حسینی؛ ۱۴۱۳ق، الفقه، القواعد الفقهیه؛ بیروت - لبنان؛ مؤسسه امام رضا، چاپ اول
۲۴. _____؛ ۱۴۲۳ ق، تبیین القرآن، بیروت؛ دار العلوم، چاپ دوم
۲۵. _____؛ ۱۴۲۴ ق، تقریب القرآن إلى الأذهان، بیروت؛ دار العلوم، چاپ اول
۲۶. صدوق، محمد بن علی؛ ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه؛ قم؛ جامعه مدرسین، بی‌چا
۲۷. طباطبائی، سید محمدحسین؛ ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم؛ مؤسسه النشر الاسلامی، بی‌چا
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ ۱۴۰۶ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت؛ دار المعرفه، چاپ اول
۲۹. طبری، محمد بن جریر؛ بی‌تا، دلائل الامامه؛ قم؛ دار الذخائر للمطبوعات، بی‌چا
۳۰. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا؛ ۱۳۵۹ق، تحریر المجله؛ نجف اشرف - عراق؛ المكتبة المرتضویة، چاپ اول
۳۱. کاظمی، سید علی اصغر؛ ۱۳۷۶ش، اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عمل؛ تهران؛ نشر قومس، بی‌چا
۳۲. کیخا، نجمه؛ ۱۳۸۶ش، مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه اسلامی؛ قم؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول
۳۳. ماکیاوولی، نیکولو؛ ۱۳۶۶ش، شهریار، ترجمه داریوش آشوری؛ تهران؛ پرواز، بی‌چا
۳۴. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۹۰ش، حماسه حسینی؛ قم؛ صدرا، بی‌چا
۳۵. _____؛ ۱۳۹۰ش، سیری در سیره نبوی؛ قم؛ صدرا، بی‌چا
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ ۱۳۶۴ش، تفسیر نمونه؛ تهران؛ دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول
۳۷. منتظری، حسینعلی؛ ۱۴۰۸ق، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه؛ قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ اول
۳۸. نائینی، محمد حسین؛ ۱۳۷۶ش، فوائد الاصول؛ قم؛ جامعه مدرسین، چاپ اول
- نادرزاد، بزرگ؛ ۱۳۸۱ش، در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق، سیاست (مجموعه مقالات برگزیده و ترجمه)؛ تهران؛ نشر چشمه، چاپ اول