

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 تزاحم 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 تزاحم.

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 متصوّر 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 مترتّب 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 نگهداری یا به دست آوردن قدرت یا کار بست قدرت دولت در جهت هدفها و خواستهای گوناگون (آشوری، ۱۳۸۰: صص ۲۱۲-۲۱۳).

اقوال در رابطه اخلاق و سیاست

بحث از اخلاق و سیاست عبارت است از به کار بردن نظریه‌های اخلاقی برای تنظیم روابط سیاسی میان کنش‌گران سیاسی، و البته آن چه مهم‌تر است و دغدغه خاطر فیلسوفان سیاسی است، تنظیم روابط نهادهای سیاسی با مردم است (دباغ، ۱۳۸۸: ص ۸۵). در خصوص رابطه اخلاق و سیاست در طول تاریخ رویکردهای گوناگونی گزارش شده است. از یک دیدگاه، چهارگونه رابطه را می‌توان در نسبت بین اخلاق و سیاست مطرح کرد (اسلامی، ۱۳۸۵: صص ۱۰۰-۱۰۱):

۱. نظریه دو سطحی اخلاق و سیاست

این نظریه قاعده دوگانه اخلاقی را در زندگی فردی و اجتماعی مطرح می‌سازد. طبق این نظریه قاعده‌های اخلاقی در عرصه فردی مطلق و بدون تغییر هستند، اما در عرصه‌های اجتماعی لازم است مصالح سیاسی و اجتماعی بر قواعد اخلاق تقدم یابند. از این رو یک سیاستمدار خوب نباید تابع قواعد اخلاقی باشد، بلکه باید در مواردی که مصالح جمعی و سیاسی اقتضا می‌کند به هر گونه افعال غیر اخلاقی تمسک کند.

اولین کسی که اخلاق دوگانه را پایه‌گذاری کرده است ارسطو بوده (نادرزاد، ۱۳۸۱: صص ۸۰-۸۱)، و برتراند راسل نیز به چنین دوگانگی در اخلاق معتقد است (راسل، ۱۳۶۵: ص ۱۹۱).

۲. نظریه تبعیت اخلاق از سیاست

این دیدگاه عمدتاً نتیجه رویکرد مارکسیست-لنینیستی به جامعه و تاریخ است. از دیدگاه مارکسیستی، تاریخ چیزی جز منازعات طبقاتی نیست؛ از این منظر هیچ چیز مطلق نمی‌باشد و همه چیز، از جمله مفاهیم اخلاقی، هنر و حتی علم، طبقاتی است. بر اساس این آموزه، اخلاق و دیگر مظاهر اجتماع تابع بی‌قید و شرط سیاست و عمل انقلابی هستند، ارزش خود را از آن می‌گیرند و به وسیله آن توجیه می‌شوند، حال آن که خود عمل انقلابی و سیاست به توجیه اخلاقی نیاز دارد (پوتنارا، ۱۳۷۰: صص ۱۰۰-۱۰۱).

۳. نظریه جدایی اخلاق از سیاست

مدّعی اصلی این آموزه این است که باید میان قواعد اخلاق و الزامات سیاست تفاوت قائل شد. بر اساس این دیدگاه فعل اخلاقی معطوف به ارزش‌ها و هنجارهاست، در حالی که 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 نظریه «هدف وسیله را توجیه می‌کند» پذیرفته 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 الهی را در این می‌داند که از هرگونه وسیله‌ای نمی‌توان استفاده کرد؛ و می‌افزاید:

برای اینکه پیام الهی رسانده بشود و برای اینکه هدف مقدس است، نباید انسان این جور خیال کند که از هر وسیله که شد برای رسیدن به این هدف باید استفاده کنیم، می‌خواهد این وسیله مشروع باشد و یا نامشروع. می‌گویند: «الْغَايَاتُ تُبَرِّرُ الْمَبَادِيَ» یعنی نتیجه‌ها مقدمات را تجویز می‌کنند؛ همین قدر که هدف، هدف درستی بود، دیگر به مقدمه نگاه نکن. چنین اصلی مطرود است. ما اگر بخواهیم برای یک هدف مقدس قدم برداریم، از یک وسیله مقدس و حداقل از یک وسیله مشروع می‌توانیم استفاده کنیم. اگر وسیله نامشروع بود، نباید به طرف آن برویم. (مطهری، حماسه حسینی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۱۳)

آیه‌الله عبدالله جوادی آملی نیز از افراد این جمع بوده، بیان می‌دارد که رهبران الهی هرگز شعار نمی‌دهند که هدف وسیله را توجیه می‌کند. هرچند هدف صحیح است، نمی‌توان از راهی باطل به سوی هدف صحیح رفت؛ زیرا بین هدف و وسیله نوعی ربط تکوینی برقرار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۷، ص ۴۳)

گروهی دیگر از متفکران مسلمان به جانب قول به تفصیل تمایل پیدا کرده‌اند. آیه‌الله حسینعلی منتظری از افراد این گروه تلقی می‌شود، که ضمن نفی قول به اثبات مطلق نظریه توجیه به حکم عقل و شرع، معتقد می‌گردد که گاهی حفظ نظام یا مصالح عامه و یا تثبیت واجب مهمی متوقف است بر ارتکاب عمل حرامی که به آن درجه از اهمیت نیست، مانند کذب یا توریه، که در این حالت موازین باب تزاحم جریان یافته و تحقق واجب اهم بر ارتکاب حرام مهم ترجیح داده شده، ارتکاب حرام مهم توجیه می‌یابد. (منتظری، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۵۸۳)

آیه‌الله سید محسن خرازی نیز از این گروه شمرده شده، می‌گوید به مجرد اینکه هر هدف و مقصودی متوقف بر وسیله حرامی باشد، آن وسیله حرام و غیر مجاز حلال و مجاز نمی‌شود، و نمی‌توان به طور مطلق معتقد شد که هدف وسیله را توجیه می‌کند، بلکه تنها در جایی این توجیه وسیله صحیح است که هدف اهمی که شارع راضی به ترک آن نیست همچون حفظ نظام اسلامی یا حفظ دین متوقف بر ارتکاب وسیله حرام باشد. (خرازی، ۱۳۷۶: ش ۱۱-۱۲، صص ۱۲۹-۱۳۰)

مشاهده می‌شود که هر دو دسته از متفکران مسلمان، در نفی اطلاق نظریه «توجیه به کارگیری وسیله نامقدس به جهت هدف مقدس» هم رأی و هم داستان هستند، و هیچکس این عمل غیر اخلاقی را به نحو مطلق تجویز نمی‌کند؛ بلکه اختلاف این دو گروه تنها در اجرای قاعده اهم و مهم و اعمال مرجحات باب تزاحم در مسأله است، که مدافعان قول به تفصیل برای اثبات قول خود به آن تمسک کرده‌اند.

تأسیس اصل در مسأله

پیش از مراجعه به ادله خاص در مسأله و بررسی قاعده اهمّ و مهمّ، 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 مقدّس از ابزار نامقدّس، ناپسند و غیر متعارف بهره برد. قرآن کریم در قالب ذکر مثال ورود به خانه می‌فرماید: *يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ فُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّجِ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا 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 وَ الْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّنَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّائِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْفُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (البقرة: ۱۷۷)*

نیکی‌کاری 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 وفادارند و در سختی و زیان، و به هنگام جنگ شکیبایانند آنانند کسانی که

راست گفته‌اند، و آنان همان پرهیزگارانند.

سنت

در سیره پیشوایان معصوم رعایت هنجارهای اخلاقی در زندگی فردی و سیاسی قابل مشاهده و مورد تأکید می‌باشد. در سیره و کلام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام می‌توان عینیت اخلاق و سیاست را مشاهده نمود. امام علی اخلاق و سیاست را در نظر و عمل آمیخته با هم می‌داند (بهر روز 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 وَ زَادَهُ (نهج البلاغه، ۱۸۲)** همانا برترین مردم در پیشگاه خدا کسی است که عمل به حق در نزد او دوست داشتنی‌تر از باطل باشد، هر چند از قدر او بکاهد و به او زیان رساند، و باطل به او سود رساند و بر قدر او بیفزاید.

در جنگ صفین آنگاه که معاویه بن ابی سفیان با حيله و نیرنگ بر امیر المؤمنین پیروز می‌شود، امام پیروزی با نیرنگ را ناپسند دانسته و می‌فرماید: **وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَذْهَى مِنِّي وَ لَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَ يَفْجُرُ؛ وَ لَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْعَدْرِ لَكُنْتُ مِنَ أَذْهَى النَّاسِ؛ وَ لَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فُجْرَةٌ وَ كُلُّ فُجْرَةٍ كُفْرَةٌ وَ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (همان، ۳۱۸)**

سوگند به خدا، معاویه از من سیاستمدارتر نیست، اما معاویه حيله‌گر و جنایتکار است؛ اگر نیرنگ ناپسند نبود من زیرک‌ترین افراد بودم، ولی هر نیرنگی گناه، و هر گناهی نوعی کفر و انکار است، روز رستاخیز در دست هر حيله‌گری پرچمی است که با آن شناخته می‌شود.

امیر المؤمنین آنگاه که با مخالفان خود مواجه می‌شود، و از جانب مشاورانش به او پیشنهاد می‌گردد که با مخالفان با شدت عمل و خشونت برخورد نموده، و آنان را از امکانات مالی حکومتی محروم نماید، این نوع رفتار با شهروندان مخالف خود را ناپسند شمرده و نفی می‌کند. امام می‌فرماید: **أ تَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيْتُ عَلَيْهِ؛ وَ اللَّهُ لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَ مَا أُمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا؛ لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَ إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ (همان، ۱۸۳)**

آیا به من دستور می‌دهید برای پیروزی خود، از جور و ستم در باره امت اسلامی که بر آنها ولایت دارم، استفاده کنم؟ به خدا سوگند، تا عمر دارم، و شب و روز برقرار است، و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز چنین کاری نخواهم کرد؛ اگر این اموال از خودم بود به گونه‌ای مساوی در میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جزو اموال خداست.

شاید گویاتر از این موارد، کلامی باشد از امیر المؤمنین علیه السلام که توسل به وسیله‌ای حرام را که معصیت الهی محسوب می‌گردد برای به دست آوردن هر هدفی هرچه ارزشمند و والا هم باشد، با بیانی شدید رد می‌نماید؛ آنجا که در نهج البلاغه می‌فرماید: **وَاللَّهُ لَوْ أُعْطِيَتُ الْأَقَالِيمَ**

السَّبَّعَةُ بِمَا تَحْتَ أَفْلاكِهَا عَلَيَّ أَنْ أَعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمَلَةٍ أَسْلُبُهَا جُوبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتَهُ (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 وجهت 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 می‌شود، 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 قاعدہ اہم و مهم و مرجحات باب تزاحم مبتنی نمودہ اند. لذا بہ ریشہ یابی این قاعدہ پرداختہ، سعه و ضیق آن را مورد ارزیابی قرار خواہیم داد.

قاعده اہم و مهم

بر اساس قاعدہ 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 دادہ 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 (هدف) را نیز در جواز ارتکاب حرام (وسیلہ) لازم نمی شمارد (خراسانی، کفایہ، ۱۴۰۹: صص ۱۱۴-۱۱۵)

لازم بہ ذکر است کہ قاعدہ 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 قاعدہ، 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 چہاں دلیل (ادلہ اربعہ) بر حکم مسألہ قاعدہ

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 لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ 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 مفسری در تفسیر این آیه، قاعده اهمّ و مهمّ را از آن استنباط نکرده است، حتی 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 واحده» شدن مردمان و تحقق وحدت ملی 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 اول بر مورد دوم اشاره شده، لکن دلالتی ندارد بر اینکه وجه این ترجیح چیست؟ و آیا مرجح داخلی (اهمّ بودن اولی نسبت به دومی) مؤثر بوده، یا پای مرجحات خارجی دیگری در کار آمده است؟ به هر حال از آیه نکته‌ای بیش از وجود مرجحی در بین استفاده نمی‌شود، و این نکته همان عبارت مشهور «ترجیح بلا مرجح 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 رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا؛ ... أَمَا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (الكهف: 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 غضب 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 بیگناه به دست مصاحب موسی به هدف ممانعت از گمراهی پدر و مادرش (الکہف: 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 تشریح. 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 داستان‌ها 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 لِأَمْرَتِ بِالْبَيْتِ فَهَدِمَ فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ وَ لَزَقْتُهُ بِالْأَرْضِ وَ جَعَلْتُ لَهُ أَبَا شَرَقِيًّا وَ أَبَا غَرِيْبًا فَبَلَّغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ (علامه حلّی، 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» چشم پوشی 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 بلامرّح 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 بدعت‌هایی 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 دوّم 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 دوّم 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، وَ أَمَّا قَبْرُ فَاطِمَةَ فَوَ الَّذِي نَفْسُ عَلِيٍّ بِيَدِهِ لَيْنُ رُمْتٍ وَ أَصْحَابُكَ 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 اهمّ «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 اهمّ و مهمّ گشته و دلیلی بر اثبات آن باشد؟ یا حضرت از حقّ شخصی غیر واجب الاحقاقی دست برداشته، و لذا دالتی بر قاعده اهمّ و مهمّ ندارد؟

با توجه به سایر ادلّه دانسته می‌شود که حالت دوّم صحیح است، زیرا در آنجا که امیرالمؤمنین به وظائف و حقوق خود پس از رحلت رسول اکرم می‌پردازد، از عهدی که پیامبر با ایشان داشته است سخن می‌گوید: *قَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَهْدًا إِلَيَّ عَهْدًا فَقَالَ: يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ (وَلَاءُ أُمَّتِي) فَإِنْ وَ لَوُكَ فِي عَافِيَةٍ وَ أَجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ وَ إِنْ اخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعَهُمْ وَ مَا هُمْ فِيهِ* (ابن طاووس، ۱۴۱۲: ص ۲۴۹)

رسول الله با من عهدی 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 اهمّ 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 تزامم میان دو حرام، و انجام واجب همراه با ترک حرام در تزامم میان واجب و حرام، مطابق حکم عقل خواهد بود؛ و در تزامم میان دو واجب نیز مکلف مخیر به انجام هریک 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 تزامم میان واجب و حرام، باید حرام را ترک کند، و در تزامم میان دو حرام، همانند تزامم 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 احراز 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 تخییر بوده و تصور اہم بودن مورد پیدا نمی‌کند؛ و چنانچه معنای مصطلح را ارادہ نکرده، بلکه مراد آخوند مجرد تزامم میان یک عمل واجب با یک عمل حرام باشد، این سخن کہ عقل، حکم بہ ارتکاب عمل حرام برای امتثال واجب اہم داشته باشد، قابل مناقشہ است. چرا گفتہ نشود در چنین حالتی بہ حکم عقل، وجوب واجب ساقط می‌شود بہ جهت تزامم با حرام، اگرچہ واجب اہم در نظر شارع باشد؟ علاوہ بر اینکہ سقوط وجوب در چنین حالتی بہ سہ وجہ نیز قابل استدلال می‌باشد:

وجہ اول) در این حالت دفع کردن مفسدہ موجود در ارتکاب حرام، با بدست آوردن منفعت موجود در امتثال واجب تزامم کردہ اند، کہ با توجہ بہ حکم عقلی «دفع الفسدہ اولی من جلب المنفعہ» عدم ارتکاب حرام ترجیح عقلی دارد اگرچہ موجب عدم امتثال واجب گردد. در واقع واجب از وجوب ساقط می‌گردد.

وجہ دوم) چنانچہ حکم عقل در اعتبار قاعدہ اہم و مهم را بپذیریم، لکن اعتبار شرعی آن مشروط بہ عدم ردع و مخالفت شارع است؛ و کلامی کہ سابقاً از امیرالمؤمنین در نفی غدر و حیله در جنگ صفین نقل کردیم می‌تواند دلیل معتبری بر تحقق ردع و مخالفت شارع با این قاعدہ، و بہ کارگیری وسائل نامجاز برای وصول بہ هدف اہم دانستہ شود.

وجہ سوم) در حالت تزامم واجب با حرام، فرد مکلف قدرت مشروع بر انجام واجب ندارد، و از آنجا کہ قدرت شرط عمومی تکلیف است، در این حالت تکلیف وجوب از عہدہ او ساقط می‌گردد. حال مکلف در این حالت همچون کسی است کہ با مانع طبیعی در راہ انجام عمل واجب برخورد کردہ باشد. در مثال انقاذ غریق، کسی کہ با زمین غصبی مواجه است همانند کسی است کہ با در بستہ و دیوار غیر قابل عبور مواجه می‌شود؛ کہ تکلیف وجوب انقاذ غریق از ہردو مکلف ساقط می‌گردد؛ مگر اینکہ در موردی احراز گردد کہ شارع بہ هیچوجہ راضی بہ ترک واجب نبودہ و در چنین تزاممی، مانع شرعی (حرمت عمل مزاحم) برداشتہ می‌شود.

نتیجہ آن کہ هیچ دلیلی بر اعتبار قاعدہ اہم و مهم، و جواز ارتکاب عملی حرام بہ عنوان وسیلہ‌ای برای هدف اتیان عمل واجب مهم‌تر وجود ندارد، بجز در جائی کہ احراز شود عمل واجب (هدف) چیزی است کہ شارع مطلقاً راضی بہ عدم تحقق آن نیست؛ کہ در چنین حالتی عقل حکم بہ جواز ارتکاب عمل حرام از باب مقدمہ و وسیلہ تحقق واجب کذائی می‌نماید. حال باید دید آن کدام واجب است کہ شارع بہ هیچ وجہ راضی بہ ترک آن نبودہ و ارتکاب

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

حرام را برای تحقق آن جائز می‌شمارد؟

اضطرار

آیات متعددی از قرآن کریم در بردارنده دایره شمول، و نیز حکم اضطرار در ارتکاب محرّمات 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 لَيُضِلُّونَ 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 محرّمات در هنگام اضطرار و به هدف حفظ جان از هلاکت جائز شمرده شده است. در حقیقت شارع مقدّس «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 محرّماتی را که حفظ جان متوقّف بر ارتکاب آن‌ها باشد جایز الارتکاب دانسته است.

روایت امام صادق علیه‌السلام نیز مؤید همین معناست، که اضطرار مجوّز ارتکاب محرّمات 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 میته، خون، و گوشت خون مضطرّ گردد لکن چیزی از اینها را نخورد تا بمیرد کافر می‌باشد.

مخمصه

خدای سبحان در آیه‌ای از قرآن کریم می‌فرماید: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّدَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبْحُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ وَ مَا دُبِحَ عَلَى النُّصْبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا**

تَخْشَوْهُمْ وَ اِحْشَوْنَ الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِآثِمٍ فَاِنَّ 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 تبيح 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 تبيح 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 (کاشف‌الغطاء، 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 زیرپا 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؛ ۱۳۸۰ ش، دانشنامہ سیاسی (فرہنگ اصطلاحات و مکتبہای سیاسی)؛ تہران؛ مروارید، چاپ ششم
۴. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد؛ ۱۳۳۷ ش، 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؛ ۱۳۸۵ ش، امام، اخلاق، سیاست؛ تہران؛ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول
۸. بہروز لک، غلامرضا؛ ۱۳۸۸ ش، مبانی اخلاق سیاسی در اسلام؛ قبسات، ۱۴، شماره ۵۱
۹. پونتارا، جولیانو؛ ۱۳۷۰ ش، اخلاق-سیاست-انقلاب، ترجمہ حمید غفاری؛ فصل نامہ فرہنگ، ش ۱ و ۲
۱۰. توسیدید؛ ۱۳۷۷ ش، تاریخ جنگ پلوپونزی، ترجمہ محمد حسن لطفی؛ تہران؛ خوارزمی، بی جا
۱۱. جوادی آملی، عبداللہ؛ ۱۳۸۹ ش، 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؛ ۱۴۲۱ ق، نہج الحق و کشف الصدق؛ قم؛ دار الہجرۃ، بی جا
۱۴. حلّی، شیخ حسین؛ ۱۳۷۹ ق، دلیل العروہ الوثقی؛ نجف اشرف-عراق؛ مطبعۃ النجف، چاپ اول
۱۵. خرازی، سید محسن؛ ۱۳۷۶ ش، مجلہ فقہ اہل بیت علیہم السلام (بالعربیہ)؛ قم؛ دائرہ المعارف فقہ اسلامی بر مذهب اہل بیت، شماره ۱۱-۱۲
۱۶. خراسانی، آخوند محمد کاظم؛ ۱۴۰۹ ق، کفایہ الاصول؛ قم؛ آل البیت لإحیاء التراث، الطبعة الاولى
۱۷. _____؛ ۱۴۰۷ ق، فوائد الاصول؛ تہران؛ وزارت ارشاد، چاپ اول
۱۸. دباغ، سروش؛ ۱۳۸۸ ش، امر اخلاقی امری متعالی، جستارهای فلسفی؛ تہران؛ نشر پارسہ، چاپ اول
۱۹. دہخدا، علی اکبر؛ ۱۳۷۳ ش، لغت نامہ دہخدا، تہران؛ دانشگاه تہران، بی جا

۲۰. راسل، برتراند؛ ۱۳۶۵ش، قدرت، ترجمه: نجف دریابندری؛ تهران؛ انتشارات خوارزمی، بی‌چاپ
۲۱. رنجبر، مقصود؛ ۱۳۸۱ش، اخلاق سیاسی؛ تهران؛ مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بی‌چاپ
۲۲. زحیلی، وهبه بن مصطفى؛ ۱۴۲۲ ق، تفسیر الوسیط (زحیلی)؛ دمشق؛ دار الفکر، چاپ اول
۲۳. شیرازی، سید محمد حسینی؛ ۱۴۱۳ق، الفقه، القواعد الفقہیہ؛ 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، بی‌چاپ
۲۷. طباطبائی، سید محمدحسین؛ ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم؛ مؤسسه النشر الإسلامی، بی‌چاپ
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، بی‌چاپ
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، بی‌چاپ
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، بی‌چاپ
۳۴. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۹۰ش، حماسه حسینی؛ قم؛ صدرا، بی‌چاپ
۳۵. _____؛ ۱۳۹۰ش، سیری در سیره نبوی؛ قم؛ صدرا، بی‌چاپ
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