

بررسی فقهی انتخاب اصلح و صالح مقبول

abolfazlemami@chmail.ir

ابوالفضل امامی مبینی / دانش‌پژوه دکتری فقه سیاسی جامعه المصطفی

Mo.mirmohamadi@ut.ac.ir

سیدمصطفی میرمحمدی مبینی / دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۴

چکیده

امروزه مسئله «انتخاب اصلح»، یکی از پرچالش‌ترین مسائل سیاسی بین گروه‌های مرجع سیاسی است. این مقاله می‌کوشد با بررسی تطبیق دو قاعده فقهی «میسور» و «مقیس» این چالش پیچیده را طرح و نشان دهد که تنازل از فرد اصلح به صالح مقبول، با موازین فقهی مغایر است. همچنین مشروعیت انتخاب اصلح و عدم مشروعیت انتخاب صالح مقبول، ارتباط مستقیمی با بحث کارآمدی دارد. بنابراین، باید برای برچیده شدن موانع کاذب مقبولیت نامزد اصلح، به‌عنوان مقدمه واجب عمل کرد. در پایان نیز، مبانی فقهی حرمت کناره‌گیری فرد اصلح از انتخابات، بررسی شده‌است.

کلیدواژه‌ها: انتخاب اصلح، صالح مقبول، دفع افسد به فاسد، قاعده مقیس، قاعده میسور، قاعده اشتغال، فقه سیاسی، فقه انتخابات.

مقدمه

هرچند موضوع بحث «انتخاب اصلح» از مباحث فقهی است که بررسی‌های دقیق فقهی در آن، انجام نشده است. پرسش اصلی این است که مراد از فرد «اصلح» چیست؟ براساس نگاه توحیدی، قدرت انحصاراً در دست خداوند است و بهره‌مندی از قدرت مشروع، به میزان صلاحیت در تأمین مصالح واقعی است. هر نگاهی غیر از این، به معنای شرک در قدرت مشروع و نفی ربوبیت تشریحی است. حوزه حاکمیت، مهم‌ترین حوزه قدرت است. قطعاً کسانی که در این جایگاه قرار می‌گیرند، باید بالاترین سطح سنخیت با اوصاف الهی، داشته باشند؛ زیرا تصرف ناشی از حق است. حق، ناشی از مالکیت است و مالکیت، ناشی از خالقیت است. چون خدا، خالق همه هستی است، پس مالک آن است و چون مالک آن است، پس تمام حقوق از جمله حق حاکمیت و تصرف در امور، در اختیار خداوند است. خداوند این حق حیاتی را تنها به کسی واگذار می‌کند که اتصاف بیشتری به اوصاف الهی داشته باشد؛ یعنی اصلح باشد. داشتن قدرت حقیقی و مشروع، برای خلافت الهی، بالاترین ارزش است که حتی برخی از فرشتگان نیز مدعی آن شدند (بقره: ۳۰).

این تحقیق به پرسش‌های ذیل پاسخ می‌دهد: آیا انتخاب اصلح، ضرورت فقهی دارد؟ کناره‌گیری فرد اصلح، به نفع دیگران به لحاظ فقهی چه حکمی دارد؟ آیا صالح مقبول، همان اصلح است؟ آیا نسبت مستقیمی بین اصلح بودن با کارآمدی وجود دارد؟

الف. مفهوم اصلح در آینه «قاعده میسور»

مهم‌ترین قاعده فقهی در بررسی امکان جایگزین اصلح، «قاعده میسور» می‌باشد.

«قاعده میسور» می‌گوید: اگر نمی‌توانیم به تمام چیزی برسیم، نمی‌توان همه آن را نیز رها کرد، بلکه باید برای کسب مقدار ممکن، تلاش کرد؛ یعنی، اگر شارع به چیزی که مرکب از اجزاء، شرایط و موانعی است، امر فرمود و انجام برخی از اجزاء و شرایط آن مقدور مکلف نبود، وجوب بقیه اجزاء و شرایط، همچنان پابرجاست (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۷) به شرط آنکه اجزاء و شرایط میسور، عرفاً همان واجب به حساب آید (خوانساری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۰۳) و آن عمل، دارای مراتبی باشد که بر برخی از آن مراتب، عنوان میسور صدق کند. بر برخی مراتب، عنوان «معسور»، نه در مواردی که شارع، اجزاء و شرایط عنوان را به مثابه امر واحد غیرقابل تفکیکی اعتبار نموده باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۵۰).

برخی، قاعده میسور را می‌پذیرند (انصاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۹)، برخی نیز در سند یا

دلالت یا هر دو آن مناقشه کرده و آن را نپذیرفته‌اند (حکیم، بی‌تا، ص ۱۴۷؛ صدر، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸ و ج ۵، ص ۳۸۳؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۸۶).

دلایل قاعده میسور

۱. عقل و سیره عقلا: عقل می‌گوید: انسان به دنبال جلب مصالح و دفع مفاسد است. هرگاه نتواند تمام مصالح را به دست آورد، باید در حد امکان آن را بجوید و اگر نمی‌تواند از تمام مفاسد رهایی یابد، به هر میزان که می‌تواند ضرر را از خود دور کند. عقلا نیز بر همین سیره عمل می‌کنند.

۲. روایات: برخی از فقها (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۴۷)، برای اثبات این قاعده به دو روایت از پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ تمسک کرده‌اند: پیامبر خدا ﷺ فرموده‌اند: «لایترک المیسور بالمعسور» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۵۸). امام علی ﷺ نیز فرمایشی مؤید قاعده میسور دارند: «ما لایدرک کله، لایترک کله» (همان).

برخی از فقها (انصاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۷)، ضعف سند این روایت را با شهرت یعنی عمل اصحاب به روایت جبران می‌کنند. برخی نیز (صدر، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۸۳)، این دو روایت را به دلیل فقدان سند، علاوه بر اینکه از نظر کبروی خارج از محل جبران سند از طریق شهرت عملی می‌دانند، از لحاظ صغروی نیز عمل متقدمین به آنها را محرز نمی‌دانند. اما متن احادیث میسور، سبب اطمینان به صدور آن می‌شود و نیازی به تأکید بر سند نیست.

مجرای قاعده میسور

این قاعده در انجام همه امور مطلوب یا ترک همه امور مبعوض به کار می‌رود، اعم از اینکه واجب، مستحب، حرام و یا مکروه باشد. این قاعده در «عام استغراقی و کل حقیقی» جاری می‌شود، اما در «عام مجموعی، عام بدلی و کل جعلی» جاری نمی‌شود. پس این قاعده بر فرد و مصداقی که دارای اجزاء نیست، قابل انطباق نیست.

۱. عام استغراقی به این معناست که هرگاه دستیابی به یک مجموعه، مطلوب باشد و هرکدام از افراد این مجموعه نیز دارای ارزش «نفسی» و مستقلی باشد، هرچه بیشتر بتوانیم افراد آن مجموعه را به‌دست آوریم، ارزش بیشتری را به‌دست آورده‌ایم. برای نمونه، اگر گفته شود: «به همه علما احترام بگذارید»، در این هنگام، احترام ما به هر عالمی، ثواب جداگانه دارد (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹).

۲. اما در کل حقیقی، مجموعه اجزاء تشکیل‌دهنده کل حقیقی، خودشان ارزش نفسی دارند و سبب استیفای بخشی از مصالح حقیقی می‌شوند. مثل نماز که هر جزئی دارای مصالح خاص آن است.

نماز یک «کل» حقیقی است که هرکدام از اجزای آن اثری دارد که برای ما مطلوبیت «نفسی» دارد. بنابراین، در صورت تعدد از انجام برخی از اجزاء آن، آن کل رها نمی‌شود و باید به هر میزان که ممکن است، انجام شود. پس، علاوه بر صورت کامل نماز، هر میزان از اجزاء آن که قابل انجام باشد، باید انجام شود. کل‌های حقیقی چنین‌اند. بنابراین، اگر کسی چند مثقال طلا از دیگری طلب داشت، به هر میزان که میسر بود، استیفا می‌کند؛ زیرا هر جزئی از آن، ارزش «نفسی» و مستقلی دارد که در راستای هدف ما واقع می‌شود.

۳. در عام مجموعی نیز هنگامی که گفته می‌شود: «باید به ائمه ﷺ ایمان داشت»، از قرائن می‌فهمیم که تنها اگر به تمام آنان ایمان داشته باشیم، مؤمن به‌شمار می‌رویم؛ یعنی ایمان به مجموع آنان لازم است و ایمان به برخی از آنان، نجات‌بخش نخواهد بود (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۰). این مسئله، همانند ضرورت دانستن تمام عناصر گذرواژه است. اگر نوزده جزء گذرواژه را بدانیم و یک جزء آن را ندانیم، سودی ندارد. در اینجا نمی‌توان قاعده میسور را جاری کرد؛ زیرا فایده نوزده جزء گذرواژه برای باز کردن قفل، به همان اندازه ارزش صفر جزء است.

۴. در عام بدلی یکی از افراد حکم یا مفهوم عامی، برای تحقق آن کافی است. مثلاً، هنگامی که می‌گویند: «عددی را در نظر بگیر!» می‌توانید هر عددی را در نظر بگیرید؛ ولی هنگامی که یک عدد را در نظر گرفتید، فرمان را انجام داده‌اید. در عام بدلی، ویژگی هیچ‌یک از افراد، نقشی در انجام عمل ندارد و تمام افرادی که می‌توانند مورد توجه واقع شوند، از نظر کسی که امر کرده است، الغاء خصوصیت شده‌اند. در اینجا نیز قاعده میسور جاری نمی‌شود؛ زیرا هرکدام از افراد، صرف‌نظر از ویژگی خاص آن فرد، وابسته حکم است. با انجام یک مورد، امر محقق شده است و از این‌رو، بحث معسور و میسور معنا ندارد (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۰).

۵. کل جعلی نیز مجموعه‌ای از اجزاء است که هرکدام از آنها به‌طور نفسی، ارزشی در راستای هدف خاص ما ندارند، ولی با در کنار هم قرار گرفتن، یک کل جدیدی تولید می‌شود که در راستای هدف است. مثلاً، اجزاء یک رایانه، یک کل جعلی را تشکیل می‌دهند. در اینجا نمی‌توان گفت: «اگر نتوان تمام اجزاء رایانه را داشت، خوب است که بعضی از اجزاء آن را داشته باشیم». نیاز به رایانه، به‌سبب کارکرد خاص آن است، نه اثر برخی از اجزاء آن. در اینجا نیز قاعده میسور جاری نمی‌شود. بنابراین، در دو مورد عام استغراقی و کل حقیقی، قاعده میسور جاری می‌شود، اما هیچ‌یک از موارد عام مجموعی، عام بدلی و کل جعلی بستر جریان قاعده میسور نیست.

الفاظ و معانی جزئی خارجی

الفاظی با معانی کلی وجود دارد که هرگاه به کار رود، می‌تواند به افراد متعددی اشاره داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۹۵). مانند لفظ «صالح» یا «واجب‌الوجود» یا «اصلح». برخی از الفاظی که معنای کلی دارند، با اینکه امکان صدق بر افراد متعدد دارند، اما در کاربرد صحیح، بیش از یک مصداق ندارند. مثلاً، لفظ «واجب‌الوجود» تنها بر «الله» صدق می‌کند و استفاده از آن برای مصداقی غیر از «الله» خطاست. مواردی از کاربرد معانی وابسته به «ترین»ها نیز به همین‌گونه است. برای نمونه، هنگامی که یک نفر در مجموعه‌ای در یک ویژگی از بقیه «ترین» است، در این هنگام کاربرد معنایی مانند «صالح‌ترین» یک مصداق بیشتر ندارد. این‌گونه الفاظ الفاظی است که «معنای جزئی خارجی» دارند. بنابراین، واجب‌الوجود، امکان ندارد که به نحو صحیحی به کار برود و در عین حال، مصداق حقیقی (نه فرضی) غیر از «الله» داشته باشد. همچنین، هنگامی که در مجموعه خاصی لفظ «صالح‌ترین» به کار رود و مصداق حقیقی آن یک نفر باشد، این لفظ نیز دارای معنای جزئی خارجی خواهد بود.

قاعده میسور، در معنای الفاظ جزئی خارجی هم به کار نمی‌رود؛ زیرا معنای جزئی خارجی، دارای اجزایی با ارزش «نفسی» و مستقل یا مصادیق یا حتی مراتب وجودی نیست، بلکه الفاظی متواپی هستند. از این رو، مجرای قاعده میسور، عام استغراقی یا کل حقیقی است و ضرورت رأی دادن به نامزد اصلح، معنای جزئی خارجی و از مواردی است که قاعده میسور در آن جاری نمی‌شود.

بررسی نقطه انحراف و مغالطه در جریان قاعده میسور بر نامزد اصلح

معمولاً ذهن انسان، درست عمل می‌کند، اما گاهی، مورد هجوم مغالطات پنهان قرار می‌گیرد. آنچه در یک مکتب، معیار و تعیین‌کننده است، «افراد» نیستند، بلکه «اهداف» هستند. از آنجایی که می‌پنداریم رابطه مستقیمی بین افراد و اهداف وجود دارد، حکم اهداف را روی افراد می‌بریم. برخی می‌پندارند، به همان اندازه که فردی دارای صلاحیت است، دارای موفقیت در تحقق اهداف است. یعنی اگر کسی ۹۰ درصد صلاحیت دارد، می‌تواند ۹۰ درصد از اهداف مورد انتظار را محقق کند و اگر فردی، ۶۵ درصد صلاحیت داشت، به همان میزان توان تحقق اهداف را دارد. آنگاه می‌گویند: اگر فرد صالحی بیاید، خروجی مدیریت وی نیز صالح خواهد بود. در صورتی که رابطه صلاحیت فرد با موفقیت در هدف، رابطه مقدمه لازم با ذی‌المقدمه است، نه مقدمه کافی؛ یعنی صلاحیت فرد برای محقق کردن اهداف، وقتی که با مجموعه شرایط دیگری که بیرون از حوزه اختیار وی است، جمع شود، امکان تحقق اهداف فراهم می‌شود. در حالی که، پیش‌تر دانستیم که قاعده میسور، تنها در اموری جاری می‌شود که مطلوبیت

یا مبعوضیت نفسی دارند؛ یعنی واجب یا حرام نفسی هستند، نه واجب یا حرام مقلدی. در اینجا نیز صلاحیت فرد صالح، مقدمه «لازم» و «اقتضایی» برای تحقق هدف است؛ نه مقدمه کافی و ضروری. به علاوه، انتخاب فرد صالح، مطلوبیت نفسی ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ص ۸۵).

برای رسیدن به موفقیت در مدیریت، دو چیز لازم است: الف. ویژگی مدیر؛ ب. ویژگی‌های امور تحت مدیریت. بنابراین، برای محاسبه دقیق و رسیدن به نتیجه مطلوب، نمی‌توان تنها به ویژگی‌های شخص مدیر بسنده کرد، بلکه باید به‌طور تفصیلی و دقیق، ویژگی‌های حوزه تحت مدیریت را نیز بررسی و رابطه توانایی‌های فرد و تهدیدها و فرصت‌های حوزه تحت مدیریت را بررسی نمود. در ساده‌ترین حالت، با هزاران مجهولی مواجه می‌شویم که پاسخ به هر یک، نیازمند اجتهاد واقعی در حکم و موضوع است.

جریان قاعده میسور در «اهداف مکتب» یا «افراد مکتب»

از آنجاکه اهداف مکتب، شامل امور و مراتب متعددی است که در عنوان «عام استغراقی» قرار می‌گیرد و هر سطحی یا جزئی از اهداف، که محقق شود، مطلوبیت «نفسی» و مستقلی دارد. بنابراین، می‌تواند بستر جریان قاعده میسور قرار گیرد. اما حکمی مبنی بر مطلوبیت افراد مکتب، به شکل «عام استغراقی» برای ریاست جمهوری وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت: همه افراد، هم‌زمان می‌توانند به‌عنوان رئیس‌جمهور انتخاب شوند. همچنین حکمی شرعی یا عقلی مبنی بر اینکه هر یک از افراد مکتب، به نحو «عام بدلی»، صلاحیت دارد به‌عنوان رئیس‌جمهور انتخاب شود، وجود ندارد. از این رو، عام استغراقی و عام بدلی برای جریان قاعده میسور جاری نمی‌شود.

البته حکم عقلی و نقلی مبنی بر اینکه باید به نامزد اصلح رأی داد، وجود دارد. «نامزد اصلح» یک کل حقیقی نیست که هر یک از اجزای آن ارزش نفسی و مستقلی در راستای هدف ما داشته باشد؛ یعنی مثلاً اگر انتخاب کل نامزد اصلح ممکن نباشد، انتخاب دست یا پای وی مطلوب برای تحقق مکتب ما باشد! منطقاً، قاعده میسور درباره «انتخاب نامزد اصلح» جاری نمی‌شود.

«اصلح» لفظی است که «معنای جزئی خارجی» دارد و بیش از یک مصداق ندارد. بنابراین، «حکم رأی دادن به اصلح» اساساً دارای مصادیقی نیست که با تعذر برخی از مصادیق آن، به سراغ مصادیق دیگر برویم. همچنین دارای اجزایی مستقل و مطلوب نفسی نیست که با ناتوانی از به دست آوردن برخی از اجزاء آن، قاعده میسور را در سایر اجزای آن جاری کنیم. فرض مسئله این است که حکمی وجود ندارد که گویای مطلوبیت رأی دادن به افراد مکتب به نحو عام بدلی باشد؛ زیرا در عام بدلی

ویژگی خاص افراد مطلوب نیست، بلکه تحقق طبیعت حکم مهم است. مثل اینکه کسی بگوید: «عددی را در نظر بگیر!» در اینجا، کم و زیاد بودن یا زوج و فرد بودن عدد مهم نیست؛ یعنی صدور حکم به نحو «عام بدلی» درباره رئیس جمهور شدن یک فرد معقول نیست.

به همین ترتیب، اگر کسی مدعی شود با وجود گزینه اصلح، می‌توان به نامزد صالح رأی داد، گزاره اشتباهی را مطرح کرده است؛ زیرا حکم «اهداف مکتب» را که عام استغراقی یا کل حقیقی است را بسیار سریع و با حذف یک مرحله، به «افراد مکتب» تطبیق داده است. این دقیقاً نقطه شکل‌گیری اشتباه است؛ زیرا اهداف مکتب عقلاً و نقلاً مطلوبیت دارد و حکم بر تحقق آن وجود دارد، ولی مطلوبیت رئیس جمهور شدن هریک از افراد مکتب، ثابت نیست. تنها حکمی که وجود دارد، ضرورت رأی دادن به «نامزد اصلح» است که آن نیز معنای جزئی خارجی دارد و در فرض مسئله دارای یک مصداق است. توضیح اینکه، نخست باید دید اهداف مکتب چیست و کدام یک اولویت دارد. اولویت اهداف مکتب‌های وفادار به یک نظام سیاسی از این قرارند: ۱. «تحقق نظام»؛ ۲. «تثبیت نظام»؛ ۳. «اثبات کارآمدی نظام»؛ ۴. «تثبیت کارآمدی نظام»؛ ۵. «ارتقاء کارآمدی نظام با تبیین مکتب برتر و اثبات و تثبیت برتری کارآمدی آن در مدیریت نظام».

اینک با توجه به وضعیت داخلی، منطقه‌ای و جهانی در حوزه ملل و دول، و گستره‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... چه گزینه‌ای امکان ایجاد اولویت اهداف پنج‌گانه مکتب را دارد؟ نامزد اصلح یا صالح یا حتی نامزدی که از نظر ما غیرصالح است! فرض کنید: در آغاز انقلاب اسلامی ایران، خطر کودتای فراگیر یا موشک‌باران هسته‌ای مراکز مهم انقلاب وجود دارد. در این هنگام، اولویت، تثبیت نظام سیاسی است، نه اثبات و تثبیت کارآمدی مکتب یا ارتقاء آن. بنابراین، با توجه به شرایط بین‌المللی، شاید بهترین گزینه برای تحقق اهداف نظام، بدترین گزینه از منظر شاخص‌های مکتبی تراز باشد؛ گزینه‌ای که طمع دشمن برای رسیدن به اهداف خود، از راهی به غیر از کودتا برانگیزد. پس، درک اصلح و صالح فقط بر مبنای ارزش‌های درون‌مکتبی نیست، بلکه باید ارزش‌های نظام یا حتی فراتر را دید.

در نظام مردم‌سالاری دینی، جمهوریت از ارکان تعیین‌کننده در کارآمدی نظام است؛ نادیده‌انگاشتن آن ارمانی جز ناکارآمدی ندارد، حتی اگر مردم، نامزد غیراصلح را انتخاب کنند؛ زیرا نامزد غیراصلحی که همراهی مردم را داشته باشد، سبب کارآمدی بیشتر نظام در برابر تهدیدات خارجی و مشکلات داخلی خواهد شد. اگر مردم در نظام یا دولتی، مشارکت بانشاط نداشته باشند، قطعاً ضریب کارآمدی آن نظام رو به فقرا می‌رود.

اگر خود مردم به نامزد اصلح رسیدند، کارآمدی وی به‌طور طبیعی بالاتر از کارآمدی فرد صالح است. البته کسی حق ندارد کمترین میزان تفاضل نامزدها را نادیده بگیرد. اما اگر رئیس‌جمهور اصلح، حمایت مردمی نداشته باشد، معمولاً کارآمدی وی از فرد غیراصلح نیز کمتر است. از این رو، نظام اسلامی در هیچ شرایطی خود را از مشارکت مردم بی‌بهره نمی‌کند.

صلاحیت انحصاری مجتهد حقیقی در تبیین مطلوبیت نامزد اصلح، صالح یا غیرصالح

برای تشخیص فرد اصلح، باید، هم در شناخت حقیقت دین مجتهد باشد و هم در شناخت واقعیت‌های دنیایی مثل مسائل گوناگون در حوزه‌های کشوری، منطقه‌ای و جهانی و هم بتواند رابطه درستی بین حقیقت و واقعیت برقرار کند. می‌توان گفت: داوری درباره مسئله صالح و اصلح و حتی مسئله صالح و فاسد، بسیار پیچیده و در تخصص یک مجتهد تمام‌عیار دینی و سیاسی است. قطعاً کسی که در این زمینه، هم دین را به‌خوبی می‌شناسد و هم بستر جامعه و جهان را برای ارائه سطح مناسبی از دین می‌شناسد، همانا «ولی فقیه» می‌باشد. از این رو، تنها اطاعت از ایشان است که به‌یقین حجت است. ولی فقیه، می‌کوشد که تراز امت را به تراز بیشینه در شناخت حقیقت و واقعیت برساند. از این رو، هرگاه رهبری ورود روشنی نداشت، مردم و نخبگان می‌توانند طبق «ارزش اقتضایی» رابطه صلاحیت مدیر با تحقق اهداف، عمل کنند. اما اگر در جایی ولی‌امر، ورود کرد و مثلاً بر «انتخاب اصلح» تأکید کرد، در اینجا نمی‌توان با توجه به سطح غیراجتهادی حقیقت‌شناسی و واقعیت‌شناسی برخی، یک قاعده اجتهادی مثل قاعده میسور را بدون داشتن اجتهاد، جاری کرد.

ب. مفهوم اصلح از منظر قاعده «مقیس»

۱. قاعده مقیس

قاعده «مقیس» یک اصل بدیهی است. بنابراین، کمتر مورد بررسی استدلالی قرار گرفته است. در مقابل، بیشتر مورد استفاده و استناد آنان قرار گرفته است (غروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۱۰؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۶۰؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸۱؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۱۰). محتوای قاعده مقیس این است که اگر به ناگزیر باید یا فساد و ضرر بیشتر را انتخاب کنیم، یا فساد و ضرر کمتری را، عقل می‌گوید: باید ضرر کمتر را انتخاب کرد. آنگاه گزاره عقلی «دفع افسد به فاسد» مشهور شده است. این گزاره، یک قضیه تحلیلی است؛ یعنی اگر بد، بد است، بدتر، بدتر است و اگر رهایی از بد، خوب است، رهایی از بدتر، خوب‌تر است.

در میان بزرگان فقه و اصول، فقط شیخ بحرانی در کتاب *أسس النظام السياسي عند الإمامية* تحت عنوان «قاعدة دفع الأفسد بالفاسد و فرقتها عن قاعدة التزاحم و العناوين الثانوية مطالبی آورده است (بحرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۶). ایشان قاعده «مقیس» را در نظام سیاسی شیعه مردود اعلام کرده، می‌گوید: اگر باب جریان این قاعده باز شود، خودش «افسد» است (همان). با توجه به اینکه قاعده «مقیس» عقلی است، باید گفت: مطالب ایشان، ناظر به ممنوعیت جریان غیرعلمی این قاعده از سوی افراد غیرشایسته، آن هم در مسئله «دماء» یا ارتکاب فواحش است. ایشان با استناد به روایتی از امام علی علیه السلام، نه تنها جریان قاعده را در دماء رد می‌کند، بلکه حتی می‌گوید: نمی‌توان با قیاس ارزش برخی از کبائر با برخی دیگر، برای دستیابی به اطلاعاتی درباره رژیم صهیونیستی، مرتکب لواط یا زنا شد؛ زیرا هدف وسیله را توجیه نمی‌کند و خیری در این کارها نیست (همان).

۲. بررسی مفاد قاعده مقیس

پیش از بررسی مفاد قاعده مقیس، لازم است معنای فاسد و افسد را بررسی کنیم. فاسد و افسد از نظر صرفی، اسم فاعل و صفت تفضیل هستند. کاربرد طبیعی نحوی آنها، صفت بودن برای یک موصوف است. مثلاً، «هذا عملٌ فاسدٌ» یا «هذا العملُ أفسدٌ». البته این دو صفت، می‌توانند به صورت جانشین اسم هم به کار بروند. مانند همین جمله «دفع افسد به فاسد» که در حقیقت چنین بوده است: «دفع نتیجه افسد به نتیجه فاسد». علت اینکه نتیجه را به عنوان موصوف آوردیم نه فرد را، این است که ممکن است فردی صالح باشد، اما نتیجه مورد انتظار ما از وی، صالح نباشد؛ زیرا رابطه قطعی و ذاتی بین فرد فاسد و عمل فاسد نیست. امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ وَ يُبْغِضُ عَمَلَهُ وَ يُحِبُّ الْعَمَلَ وَ يُبْغِضُ بَدَنَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴). پس بسا کسانی که خوب باشند، ولی کار آنان خوب نباشد، یا بد باشند ولی کار آنان بد نباشد. بنابراین، هر سطحی از خوب بودن، مشروعیت برای ریاست جمهوری نمی‌آورد، تا نوبت به این برسد که گفته شود: «مشروعیت»، سبب «کارآمدی» است. از این رو، اگر این قاعده بخواهد عقلی باشد، باید چنین بیان شود: الف. ضرر و فساد بد است؛ ب. ضرر و فساد بیشتر، بدتر است؛ ج. پس اگر می‌توان با ضرر و فساد کمتری، جلوی ضرر و فساد بیشتر را گرفت، عقل می‌گوید که باید چنین کرد.

بنابراین، نمی‌توان گفت: برای انجام کاری در شرایط خاص، قطعاً کسی که فسادش بیشتر است، نتیجه کارش هم از کسی که فسادش کمتر است، بدتر است؛ زیرا ممکن است فردی افسد باشد، ولی برای برخی شرایط نتیجه بهتری بدهد. با توجه به شرایط بسیار متنوع داخلی، منطقه‌ای، جهان اسلام و جهانی در حوزه‌های گوناگون فکری، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نظامی و... قطعاً رابطه ذاتی

و ضروری بین نامزد اصلح، صالح و غیرصالح با نتایج متناظر مورد انتظار نیست. هرچند این رابطه، اقتضایی است. بعد از اینکه روشن شد منظور از «افسد و فاسد» در این گزاره، فرد افسد و فاسد یا صالح» نیست، به بررسی سایر امور ضروری برای عقلی دانستن این قاعده می‌پردازیم. برای اینکه این قانون را قانونی عقلی بدانیم، لازم است شرایط زیر را داشته باشد:

الف. «عقلاً» ناگزیر باشیم که یا ضرر بیشتر را بپذیریم، یا ضرر کمتر را و هیچ گزینه‌ی سومی نباشد (قضیه مفصلة حقیقیه).

ب. بیشتر یا کمتر بودن ضررها، «عقلاً» اثبات شده باشد؛ یعنی اولاً، تمام مؤلفه‌های هرکدام از دو گزینه را «عقلاً» بشناسیم. ثانیاً، تمام عناصر هرکدام را «عقلاً» ارزش‌سناسی کنیم. ثالثاً، رابطه بین هرکدام از مؤلفه‌های موجود در گزینه را «عقلاً» بشناسیم و برآیند ارزش مثبت و منفی آن دو گزینه را «عقلاً» به دست آوریم. رابعاً، ارزش منفی به دست آمده برای هرکدام را نیز مقایسه کرده، «عقلاً» گزینه دارای ضرر بیشتر را نشان دهیم. برای نمونه، اگر ما دو گزاره $(4+5) - 3$ و $(1+7) - 6$ داشته باشیم، چون تمام عناصر آنها برای ما شناخته شده است و ارزش هر عدد را می‌دانیم و نوع رابطه (+ یا -) را نیز درک می‌کنیم، می‌توان گفت: این دو گزینه عقل‌گیرند؛ یعنی عقل می‌تواند گیر و چاره‌ای برای داوری درباره آنها داشته باشد و بگوید: کدام یک ضرر بیشتری نسبت به دیگری دارد.

پس جریان این قاعده بر مسئله انتخاب اصلح یا صالح مقبول، محتاج حل مقدمات بی‌شماری است که باید هریک از آنها به صورت عقلی حاصل شود. مثل یک معادله ریاضی که هزاران مجهول دارد و برای رسیدن به نتیجه، باید دقیقاً تک‌تک مجهولات محاسبه و حل گردد، وگرنه سخن راندن از یک «قاعده عقلی» و تکیه بر گزاره‌های «ظنی و غیرعقلی» و حتی تصور نشده در فهم دقیق مسئله، توهمی بیش نیست.

ج. قاعده اشتغال: اشتغال یقینی، مقتضی فراغ یقینی: تأکید ولی فقیه به عنوان خبره، حجت و نائب امام زمان علیه السلام بر رأی دادن به نامزد اصلح، به دو معنا می‌تواند باشد: الف. رأی دادن به نامزد اصلح «طریقیّت» دارد و اگر نخبگان مؤثر برای رأی آوردن نامزد اصلح تلاش کنند و مباحثی مثل صالح مقبول و اصلح نامقبول را رها کنند، فرد اصلح رأی خواهد آورد. در این حالت وظیفه شرعی، تبلیغ و رأی دادن به نامزد اصلح است. ب. رأی دادن به نامزد اصلح، «موضوعیت» دارد؛ زیرا سبب رأی آوردن وی بشود و چه به انتخاب وی نینجامد؛ یعنی خود تبلیغ برای فرد اصلح و برکشیدن منطق «اصلح‌گرایی» اهمیت و تعیین‌کنندگی دارد. در این هنگام، وضعیت روشن است.

آنچه قطعاً ارزش علمی دارد، این است که تشخیص اینکه در هر شرایطی، باید بر انتخاب اصلح تأکید کرد، یا بستر را برای صالح مقبول فراهم کرد، کاری است که نیاز به خبرویت در مسائل دینی و سطح استراتژی‌های دین در حوزه‌های گوناگون و نیز خبرویت در شناخت مختصات کشور، منطقه، جهان اسلام و جهان دارد. قطعاً کسی که به‌طور متناسبی در هر دو حوزه خبره نیست، سخنش حجیتی ندارد. پس بی‌تردید سخن ولی‌امر، در رأی دادن به فرد اصلح، «تکلیف» شرعی را روشن کرده، اشتغال یقینی حاصل می‌شود. اکنون باید گفت: آیا می‌توان این اشتغال یقینی را بدون فراغ یقینی رها کرد؟

۱. مضمون و مجرای قاعده اشتغال

مضمون قاعده اشتغال این است که «الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی» (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۷۸)؛ یعنی اگر یقین کردیم که تکلیفی بر عهده ماست، عقل می‌گوید: باید یقین کنیم که با انجام دادن تکلیف، از مسئولیت فارغ شده‌ایم. بستر جریان قاعده اشتغال، دو مورد است: الف. اگر دانستیم که در ظهر جمعه، نمازی بر ما واجب می‌شود، ذمه ما یقیناً به یک تکلیف، مشغول است. در این حال، اگر ندانستیم که آیا با خواندن نماز ظهر، وظیفه را انجام داده‌ایم یا وظیفه ما خواندن نماز جمعه بوده است، باید کاری کرد که یقین به فراغت ذمه حاصل شود. ب. اگر اصل تکلیف، مانند حرمت نوشیدن آب نجس را بدانیم، و دو لیوان آب در برابر ما باشد که می‌دانیم یکی از آن دو نجس است، اما نمی‌دانیم که آب نجس کدام است، در اینجا نیز اشتغال یقینی ما تنها با فراغ یقینی حل می‌شود (همان، ص ۸۱).

در انتخاب نامزد اصلح، به «دلیل عقلی و نقلی»، باید به نامزد اصلح رأی داد، مگر اینکه بنا به دلیل یقینی، خلاف آن ثابت شود. پس تا زمانی که دلیل یقینی نیاید، ذمه همگان به تکلیف قطعی انتخاب نامزد اصلح، مشغول است و چون احتمال ما محدود به دو یا چند نفر است، شبهه محصوره در میان است و نمی‌توان دست از فراغ یقینی کشید.

اگر شرایطی پیش آمد که ما در «دلایل» ضرورت رأی دادن به نامزد اصلح، تردید کردیم، چه باید کرد؟ در اینجا، باز هم قاعده اشتغال جاری می‌شود؛ زیرا ما یقین داریم که ذمه ما به تکلیف انتخاب رئیس‌جمهور مشغول است. از آنجاکه دلیل یقینی بر کفایت رأی دادن به نامزد غیراصلح اقامه نشده است، شک می‌کنیم که آیا اشتغال یقینی ما به انتخاب رئیس‌جمهور، با رأی دادن به نامزد غیراصلح ساقط شده است، یا نه؟ بنابراین، قاعده اشتغال می‌گوید: چون فراغ یقینی حاصل نشده است، ذمه ما از آن تکلیف رها نشده است.

در اینجا، «استصحاب شک در وجود رافع» نیز جاری می‌شود (انصاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۰). زیرا

یقین سابقی بر وجوب رأی به نامزد اصلح داشتیم، اکنون شک می‌کنیم در اینکه آیا رافی در برابر بقای یقین سابق حاصل شده است یا نه؟ در اینجا نیز استصحاب جاری می‌شود و انتخاب نامزد اصلح، تکلیفی منجز است. بنابراین، تا زمانی که نص نقلی یا حکم عقلی بر انتخاب نامزد اصلح داریم، نمی‌توان با تأویل‌های ظنی، به نامزد صالح رأی داد؛ زیرا: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس: ۳۶)؛ گمان، ما را از استیفای حق بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا ما یقیناً مکلف به انتخاب نامزد اصلح بودیم و دلیل یقینی بر رد تکلیف یقینی نیافتیم، پس مادامی که یقیناً ذمه خود را از آن تکلیف، بری نکرده‌ایم، مشغول‌الذمه هستیم.

۲. دلایل قاعده اشتغال

قاعده اشتغال، قاعده‌ای عقلی است. عقلاً نیز براساس آن عمل می‌کنند. فقها نیز براساس آن فتوا می‌دهند (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۷۴). برای تبیین «قاعده اشتغال»، می‌توان از روایات گوناگونی از جمله روایتی که مدرک قاعده استصحاب است، بهره برد (حر عاملی، ج ۱، ص ۲۴۵).

به نظر می‌رسد، قاعده اشتغال با این عبارات مشهور، دقیق نباشد (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۱)؛ بهتر است گفته شود: «الاشتغال الحُجَّی، یقتضی الفراغ الحُجَّی»؛ یعنی «حجت» بر اشتغال ذمه، ما را به آن می‌خواند که با «حجت»ی از مسئولیت فارغ شویم؛ یعنی برای اشتغال ذمه، «یقین»، موضوعیتی ندارد، مهم حجیت و معتبر بودن دلیل در اشتغال یا فراغ است.

د. منطق مقبولیت‌ساز در جامعه دینی: جامعه‌ای دینی است که دو ویژگی داشته باشد: الف. امام آن جامعه مشروع باشد؛ ب. جهت‌گیری امت، اسلامی باشد. اقتضای چنین جامعه‌ای این است که میزان مقبولیت افراد، براساس معیارهای اسلامی، یعنی تقوا و سنخیت با مصالح الهی باشد. این مسئله به‌ویژه در انتخابات که امری مهم است، برجسته‌تر است. بنابراین، اگر نامزدی پس از قرار گرفتن در معرض شناخت عمومی، و دفع موانع شناخت صحیح، مقبولیت نداشت، یا باید گفت که جامعه ما در مهم‌ترین مسائل، که از اساسی‌ترین موارد عبودیت (وظیفه‌شناسی و عمل به وظیفه) جامعه است، اسلامی نیست، یا فرد یادشده اصلح نبوده است.

الف. استدلال عقلی؛ برهان خلف: یک. اگر معیار دین، این باشد که هرکس مدیری‌تش در یک امر، سازگاری بیشتری با معیارهای الهی داشته باشد، برای احراز این مسئله نزد خداوند، مقبولیت دارد (عینیت مقبولیت با مشروعیت در مورد خداوند)؛ دو. اگر جامعه‌ای اسلامی باشد و دست‌کم امام و امت، در مهم‌ترین مسئله‌ها، براساس ضوابط دین عمل کنند، آنگاه باید پذیرفت که «نامزد اصلح در

جامعه اسلامی، مقبولیت دارد»، و گرنه به خلف فرض می‌رسیم. روشن است که اگر خواص مؤمن و مؤثر در جامعه، برای دفع إضلال دشمن یا تبیین اشتباهات طرفداران نامزد غیراصلح تلاش نکنند، بخشی از جامعه نمی‌تواند ظرفیت اسلامی خود را بالفعل کند.

ب. استدلال نقلی: قرآن به روشنی عنصر محبوبیت‌ساز در جامعه اسلامی را معرفی کرده است. اینکه راز «محبوبیت» اسلامی، در اطاعت از خداوند است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱)؛ بگو اگر الله را دوست دارید، از من پیروی کنید، خداوند شما را محبوب می‌گرداند. شکل بیان آیه، قضیه شرطی اتصالی است. قضیه شرطی اتصالی در دو حالت مُنتج است (سبزواری، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۰۹): أ. «وضع مقدم»: (p→q) ب. «رفع تالی»: (p→~p)؛ بنابراین، اگر «مقدم» حاصل باشد، نتیجه، قطعی است. پس هرکس نسبت به خداوند مطیع‌تر باشد، نزد کسانی که عمل آنان براساس معیار الهی است، محبوب‌تر است. نمی‌توان گفت: فرد غیراصلح، در جامعه اسلامی زمینه مقبولیت بیشتری از فرد اصلح دارد!

بنابراین، طبق منطق قرآن، فرد اصلح نزد عاملین به معیار الهی، محبوب‌تر از فرد غیراصلح است و اگر خواص مؤثر جامعه، به این سنت الهی پایبند باشند، سنت الهی تبدیل‌پذیر نیست. البته منظور این نیست که مقبولیت اصلح، به صورت بالفعل، بیش از همه باشد؛ زیرا احراز اصلحیت و مقبولیت بیشینه اجتماعی، گاهی با موانعی همراه می‌شود و وظیفه خواص، دفع پیشینی و رفع پسینی این موانع است. براساس داوری عقل و نیز بیان قرآن و روایات، اگر شرایط به گونه‌ای باشد که مدیر اصلح بتواند نتیجه بیشتری بگیرد، آنگاه باید گفت: اگر فرد غیراصلح، مدیریت را به عهده بگیرد، جامعه را از مصالحی که باید بدان می‌رسید، محروم می‌کند؛ یعنی جامعه از رحمت خداوند دور می‌شود و نامزد غیراصلح نیز به همین سبب و نیز دلایل دیگری، از رحمت خداوند دور می‌شود. این یعنی «ملعون» واقع شدن و خیانت به خدا، رسول خدا و مردم (مجلسی، ج ۷۰، ص ۱۵۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۲۹۸؛ حرعاملی، ج ۱۵، ص ۳۵۱).

با توجه به ملعونیت و خیانت فرد غیراصلح در به دست گرفتن مدیریت، باید بررسی کرد که آیا می‌توان برای فرد غیراصلح، هویت «صالح» را فرض کرد، یا نه؟ این بحث در دو نکته بررسی می‌شود:

۱. شکل‌گیری یا غصب مقبولیت

براساس منطق دینی، هرکسی به میزان تقوا و صلاحیت، در نزد خداوند گرامی است. لازم است که در مسائل حیاتی، سوگیری و معیار ما نیز در افق معیار خداوند باشد و فرد اصلح مورد نظر ما،

مطلوب‌ترین فرد نزد خداوند باشد. همچنین وظیفه ما تواصی دیگران به حق و سفارش به پایداری در این راه است: «وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَاصُوا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۳). از سوی دیگر، طبق قواعد مسلم علم اصول فقه، تبیین صلاحیت و مقبولیت برای فرد اصلح، فقط منحصر به ایام انتخابات نیست؛ پیش از آن هم دفع موانع و رفع موانع مقبولیت افراد اصلح، واجب کفایی است؛ زیرا ملازمه‌ای عقلی بین وجوب ذی‌المقدمه (انتخاب اصلح) و وجوب مقدمه (معرفی وی به جامعه و نفی موانع مقبولیت بالفعل) است (انصاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۵؛ جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۷؛ نجفی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۱)؛ چون معرفی نامزد اصلح و دفع و رفع موانع مقبولیت بالفعل وی، شرط تحقق خارجی «واجب» است، نه تولید مصلحت برای ثبوت «وجوب» انتخاب فرد اصلح (حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱۹). این مسئله، از مصادیق وجوب مقدمه به سبب وجوب ذی‌المقدمه است. باید برای مقبولیت فرد اصلح و نیز عدم مقبولیت فرد غیراصلح تلاش کرد.

اگر کسی به‌راستی فرد صالحی است، نباید در مقایسه با فرد اصلح، در نظر مردم مقبول می‌بود؛ یعنی باید می‌کوشید که موانع محبوبیت فرد اصلح را برچیند و عوامل کاذب و غیردینی مقبولیت‌ساز برای خودش را از بین ببرد. اگر در این دو امر کوتاهی کرد و فعلاً به دلیل تبلیغات غیردینی، مقبولیت بیشتری به دست آورد، قطعاً حضور وی به قصد انتخاب شدن و قرارگرفتن در جایی که شرعاً و عقلاً تنها برای فرد اصلح است، مرتکب کاری خارج از معیار دینی شده است؛ زیرا وی نزد خداوند، در برابر نامزد اصلح، مقبولیت و مشروعیت ندارد. پس حضور وی، قطعاً سبب تحقق اغوای بخشی از مردم خواهد شد. از سوی دیگر، انتخاب شدن کسی که اصلح نباشد، قطعاً سبب از دست رفتن بخشی از مصالحی می‌شود که باید به جامعه می‌رسید. پس او موجب دور ماندن مردم از رحمت خداوند و نادیده گرفتن خیرخواهی نسبت به رسول خدا و مسلمانان شده است.

اگر فرد غیراصلح، خود را صالح مقبول بداند، آیا چنین فرد صالح برای مدیریت جامعه نباید بداند که مدیریت بر جامعه، عقلاً و شرعاً «حق» و «تکلیف» فرد «اصلح» است و هر فرد صالحی باید مقدمات تحقق آن را مثل مقدمات نماز، فراهم کند؟

۲. انتقال یا اشتراک مقبولیت

اگر کسی واقعاً صالح است و بنا بر خطای وی و هوادارانش، حرکتی برخلاف معیار خداوند، یعنی مقبولیت اصلح و عدم مقبولیت فرد غیراصلح انجام شد، باید پیراهن غضبی مقبولیت را، برای دور نکردن جامعه از رحمت الهی و کارآمدی ناشی از مدیریت فرد اصلح، به فرد اصلح منتقل کند

(حراغی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۳۱). اگر مقبولیت ما ناشی از اشتباه مردم در تطبیق معیارها بر فرد اصلح بود، باید به مردم کمک کرد که به سمت نامزد اصلح بروند و اگر ناشی از معیارهای اشتباه، مانند حزب‌بازی و قبیله‌گرایی باشد، نباید با عرضه خود در میدان انتخابات، سبب تثبیت چنین معیارهایی شود؛ زیرا خراب کردن «مبنا» و پایه شخصیت دینی مردم به دلیل رئیس یا وکیل شدن و ساختن «بنا» و ظاهر برخی امور، قاعدتاً اشتباه است، مگر اینکه ولی امر، موارد استثناء را نشان دهد.

روایات کنار زدن فرد اصلح، بسیار قابل توجه است: «مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ هُوَ يَرَى أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمِينَ» باقلانی این روایات را متواتر معنوی می‌داند (باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷۸). اگر کسی خود را بر گروهی از مسلمانان جلواندازد، در حالی که می‌داند کسی شایسته‌تر از وی در میان است، همانا به خدا و رسول وی و مسلمین خیانت کرده است! متن روایت، به قدری روشن و متقن است که یقین به صدور آن حاصل می‌شود. علاوه بر این، «استدلال» ما به روایات روشن و آیات صریح قرآن است که نمونه‌ای از آن در پی می‌آید.

در منطق سیاسی شیعه، هیچ غیراصلحی، حق پیش انداختن خود را ندارد و مشروعیت در پیش افتادن از سایرین یا «غلبه» یا «مقبولیت» بیشتر نیست. در آیه ۳۵ سوره یونس، به‌زیبایی مسئله ضرورت نامزد اصلح در فضای فقه سیاسی ناب آمده است: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؟» آیا آنکه به سوی حق هدایت می‌کند، برای پیروی سزاوارتر است یا آنکه هدایتش در گرو راهنمایی دیگران است؟ چگونه داوری می‌کنید؟ ذیل آیه دلالت صریحی بر بدهت عقلی مشروعیت اصلح و نامشروع بودن فرد غیراصلح دارد؛ زیرا خداوند این مسئله را عقلی و بدیهی دانسته است.

اگر فرد غیراصلح، نتوانست این محبوبیت را منتقل کند، باید امور مدیریت را با راهنمایی فرد اصلح به سامان کند تا جامعه از مصالحی که از مجرای فرد اصلح تأمین می‌شد، محروم نشود.

ه. نسبت صالح مقبول با اصلح: برخی بر این باورند که شاید نامزد «آ» برای ریاست جمهوری بهتر باشد، اما در عین حال، نامزد «ب»، به دلیل مقبولیت، «اصلح» باشد! یعنی مقبولیت مردمی، عنصر تعیین‌کننده‌ای در «اصلح»‌سازی است. بنابراین منطق، اگر فقط دو نامزد «آ» و «ب» برای ریاست جمهوری تأیید شده باشند و فرد «آ» ۸۵ درصد صلاحیت دارد و فرد «ب» ۷۰ درصد، ولی طبق برآوردها، فرد «آ» ۴۵ درصد رأی دارد و فرد «ب» ۵۵ درصد، عقلاً باید به فرد «ب» (صالح مقبول) رأی داد؛ زیرا این مقبولیت، سبب اصلح‌سازی صالح مقبول می‌شود و دیگر نباید به وی گفت: «صالح مقبول»، بلکه باید

گفت که او «اصلح» است. از این رو، رأی دادن به فردی که صلاحیت‌های مدیریتی ۸۵ درصدی دارد، خلاف عقل و شرع است؛ زیرا او رأی نمی‌آورد و همان یک رأی که می‌توانست پشتوانه مدیریتی فرد مفضول باشد نیز هدر رفته‌است؛ یعنی حتی با علم به اینکه اگر ما به نامزد اصلح حقیقی رأی بدهیم، باز هم نامزد صالح، رأی می‌آورد، نه کس دیگر، رأی دادن به نامزد اصلح حقیقی حرام است و باید به نامزد صالح که اصلح شده است، رأی داد.

۱. پاسخ به شبهه اصلح بودن صالح مقبول

أ. برای انجام هر عمل، به دو مقدمه نیازمندیم: أ. مقدمات ایجابی؛ ب. مقدمات سلبی؛ یعنی باید مقتضی، موجود و مانع مفقود باشد. مقتضی شکل‌گیری عمل هم سه چیز است: ۱. شناخت؛ ۲. انگیزه؛ ۳. توان (مصباح، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۱). رأی بالا نه می‌تواند «شناخت» ایجاد کند و نه می‌تواند «توانمندی» ایجاد کند. تنها قادر است «انگیزه» را تا اندازه‌ای «تقویت» کند. پس، دست‌کم دو عنصر اساسی برای شکل‌گیری هر عمل (شناخت و توان)، به هیچ وجه تحت تأثیر رأی بالا نیست. اما رأی بالا تا حدی در برچیدن موانع مؤثر است، آن هم تنها در موانعی مثل عدم همراهی بخشی از مردم. درحالی‌که بسیاری از موانع، مانند مشکلات خارجی، مشکلات ناشی از فرهنگ جامعه، مشکلات ساختاری اقتصادی یا... با رأی بالا برداشته نمی‌شوند و نیاز به شناخت، تدبیر و توان «حقیقی» مدیر دارد. «فرد مقبول» نمی‌تواند به‌دست آوردن نتیجه، کارکرد «فرد اصلح» را داشته باشد. ب. حقیقت این است که نگاه فرآیندی و بلندمدت به مسئله، می‌تواند برخی آسیب‌های نگاه نقطه‌ای و پروژه‌ای به انتخاباتی را نشان دهد:

گرایش پروژه‌ای به صالح مقبول به جای فرد اصلح، به آرامی نهادینه می‌شود و طالبان ریاست جمهوری، لازم نمی‌دانند به دنبال تراز مطلوب ارزش‌های مدیریتی باشند، بلکه به جای سختی زیاد این کار، پول، تبلیغات و معاملات سیاسی را به خدمت می‌گیرند تا مقبولیت جعلی تولید کنند؛ یعنی از راه مهندسی افکار عمومی و ساختن نظر یا نظرسازی‌ها، ضعف خود را جبران می‌کنند.

این سیر قهقراپی، ایستا نیست و هر بار، فردی که نسبت به دیگری، صلاحیت کمتری دارد، دست به مقبولیت‌سازی برای خود می‌زند و با معاملات سیاسی گسترده درون‌مکتبی و بین‌مکتبی، نوعی میانه‌روی و مشروعیت‌کاذب تولید می‌کند تا جایی که دیگر اثری از هویت مکتبی باقی نماند. اگر حجت شرعی برای انتخاب فرد صالح به دست نیامد، بی‌شک وی در حدی نیست که سبب حل مشکلات شود و به جای حل مشکلات، عامل منحل شدن اعتبار مکتب مطلوب نیز خواهد شد.

پ. اسلام می‌گوید: اگر فرد بهتری برای مدیریت وجود دارد و ما کار را به وی نسپریم، خائن و ملعونیم. پس تعریف جعلی اصلح به کسی که صلاحیت کمتری دارد، ولی مقبولیت بیشتری دارد، غیراسلامی است.

ت. امام خمینی^ع در ۴ آبان ۱۳۶۲، درباره ویژگی‌های فرد اصلح می‌گویند:

انتخاب اصلح برای مسلمین یعنی انتخاب فردی که تعهد به اسلام و حیثیت آن داشته باشد و همه چیز را بفهمد؛ چون در مجلس، اسلام تنها کافی نیست، بلکه باید مسلمانی باشد که احتیاجات مملکت را بشناسد و سیاست را بفهمد و مطلع به مصالح و مفسد کشور باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۱۹۶ و ۱۹۷).

ث. نقد فرامکتبی به مبانی طرح مسئله صالح و اصلح: مطابق منطق قرآن و عقل، مقبولیت نهایی فرد اصلح در جامعه اسلامی، باید بالاتر از فرد صالح باشد. این استنتاج، براساس دو سنت از سنن الهی تبیین شد: «التودد الی الناس نصف العقل» (کافی، ج ۲، ص ۶۴۳؛ آل عمران، ۳۱) و نیز «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱) اکنون با نگاهی به یک سنت قطعی دیگر، مبانی این فرض بررسی می‌شود.

دل‌های مؤمنان به دست خداوند است. اگر گروه نخبه، مؤمن و مؤثر، تلاش منطقی و خداپسندانه بکند، بقیه کار دست خداوند است. اگر نیروهای مؤمن و مؤثر تلاش کنند، خداوند نیز آنان را یاری و پیروز می‌کند: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۲۴۹).

۲. تحلیل مفهوم مشروعیت و رابطه آن با کارآمدی

تفاوت بین انتخاب فرد اصلح و آنچه «صالح مقبول» نامیده می‌شود، بسیار زیاد و در حد مشروعیت و عدم مشروعیت است. در اینجا ممکن است گفته شود: بحث مشروعیت یا عدم مشروعیت صالح مقبول، بحثی انتزاعی و بی‌ثمر است و با واقعیت جامعه و نسبت کارآمدی صالح مقبول با نامزد غیرصالح تطابق ندارد و مباحث این نوشته، شبهه‌ای در برابر بدیهی است.

برای پاسخ به این ادعا، نیم‌نگاهی به تحلیل ابعادی از معنای «مشروعیت» از دیدگاه فلسفه اخلاق و فلسفه فقه شیعه ضروری است. در مباحث فلسفه اخلاق و فقه، مفصل به بحث حسن و قبح «ذاتی» افعال اختیاری انسان پرداخته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۱-۴۲). براساس آن، دوگونه مکتب اخلاقی «واقع‌گرا» و «غیرواقع‌گرا» شکل می‌گیرد (همان، ص ۵۳). واقع‌گرایی به معنای این است که واقعیتی در عالم هست که وقتی نسبت افعال اختیاری انسان با آن واقعیات سنجیده می‌شود، مفهوم ثانی فلسفی‌ای به نام «ارزش مثبت» یا «ارزش منفی» را نشان می‌دهد.

از این منظر، اشاعره دارای مکتب ارزش‌گذاری غیرواقع‌گرا هستند (اشعری، ۱۹۵۵، ج ۱، ص ۱۱۷). اما تشیع قائل به مکتب ارزش‌گذاری «واقع‌گرا» بوده، شرع را دارای نسبتی حقیقی با واقعیات عالم و گویای مفسد و مصالح حقیقی می‌داند. از این‌رو، قائل به «حسن و قبح ذاتی» افعال است (حائری مهرجردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵؛ سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۶). تشیع قائل به «عدل» است؛ یعنی خداوند عالم را در پایه حکمت و تحت «نظام واحد» آفریده است، و قوانینی بر عالم حاکم است که اگر به آن عمل شود، مصالحی به دست می‌آید و اگر بر ضد آن عمل شود، مفسد را در پی دارد. بنابراین، هر عملی، عکس‌العملی ذاتی در جهت مصالح یا مفسد دارد که مصداق عدل یا ظلم است. از آنجاکه خداوند عادل است، دین هم عدل است. پس معنای دین و شرع هم، اطلاع دادن به انسان است از وجود مفسد و مصالح واقعی که در «نظام واحد» عالم حاکم است.

از این‌رو، گزاره‌های دین و شریعت، گویای حسن و قبح است؛ یعنی احکام الهی تبیین یک سلسله علل و معالیل حقیقی در عالم است، نه رفتارهایی بریده از نظام واحدی که حاکم بر عالم است. بنابراین، معنای شریعت یا معنای مشروعیت، همان عدل یا حقانیت است؛ یعنی خداوند می‌داند که این رفتار خاص که به‌عنوان شریعت برگزیده است، تأثیر و تأثر حقیقی با عالم دارد و به دلیل «کارآمدی» و «تولید ارزش مثبت»، آن را به ما معرفی کرده است و نام «شرع» یعنی «راه» رسیدن به آن مصالح یا رهایی از آن مفسد را برایش برگزیده است.

اکنون روشن می‌شود که «مشروعیت» یعنی راه رسیدن به کارآمدی مثبتی که در نظام عالم جاری است. پس «مشروعیت»، همان چیزی است که در حوزه عمل به «کارآمدی» برتر و پایدارتر تعبیر می‌شود. اگر قائل به حسن و قبح ذاتی باشیم، باید پذیرفت که ذاتاً محال است که عمل نامشروعی، کارآمد باشد. همان‌گونه که ذاتاً محال است که عمل مشروعی، ناکارآمد باشد. همچنین محال است فردی که حق مدیریت ندارد، سبب کارآمدی حقیقی باشد و نیز فردی که برای احراز مدیریتی مشروع است، ناکارآمد باشد.

و. مبانی فقهی حرمت کناره‌گیری فرد اصلح: از آنجاکه منطق عقلی و نقلی، بر وجوب تبعیت از اصلح دلالت می‌کند و ولی‌امر نیز «حکم به انتخاب اصلح» کرده‌اند، اگر فرد اصلح کنار برود، زمینه تحقق حکم عقل و نقل، در یکی از حیاتی‌ترین مسائل نظام، از بین خواهد رفت. بنابراین، «امر عقلی - نقلی به انتخاب اصلح»، امر به لوازم آن؛ یعنی نامزد شدن فرد اصلح نیز هست. از این‌رو، نه نامزد اصلح، حق انصراف دارد و نه حامیان یا رقبای وی، حق توصیه به انصراف وی دارند؛ زیرا این کار، مصداق «دخالت در حوزه اختصاصی ولی‌فقیه» است.

نتیجه گیری

جریان قاعده میسور و مقیس بر انتخاب «فرد» صالح مقبول، به جای «فرد» اصلح، نه تنها بدیهی نیست، بلکه اشتباه است. مفاد این دو قاعده، گزینش یا عدم گزینش صلاح و فساد است؛ نه فرد صالح یا فاسد. جریان قاعده عقلی میسور و مقیس، این نیست که فرد اصلح هم لزوماً تحقق بخش مفاد قاعده است؛ بلکه اقتضای این قواعد و اصول دیگر، آن است که فرد اصلح برآورنده مفاد دو قاعده یادشده است. موارد نقض این قاعده نیز باید از سوی ولی فقیه تبیین شود. بنابراین، در جایی که ایشان، حکم به انتخاب اصلح کرد، سخن هیچ کس در عدول از این اشتغال یقینی، ما را از وظیفه انتخاب اصلح فارغ نمی کند.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، شریف الرضی، قم، هجرت.

ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، عوالی الآلکی، قم، سیدالشهداء.

ابن سینا، ۱۴۰۶ق، الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

اشتهاردی، علی پناه، ۱۴۱۷ق، مدارک العروة، تهران، دارالأسوة.

اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۹۵۵، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، مصر، حموده غرابه.

انصاری، مرتضی، بی تا، فرائد الأصول، قم، دفتر نشر اسلامی.

باقلانی، محمد بن طیب، ۱۴۱۴ق، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافی.

بجنوردی، سیدحسن، ۱۴۱۹ق، القواعد الفقهیه، قم، الهادی.

بحرانی، محمد سند، ۱۴۲۶ق، أسس النظام السياسي عند الإمامیه، قم، مکتبه فدک.

بهبهانی، محمدباقر، ۱۴۱۵ق، الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریه)، قم، مجمع الفکر الإسلامی.

پایگاه دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله العظمی خامنه ای: <http://farsi.khamenei.ir>

تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

جزایری، سیدمحمدجعفر، ۱۴۱۵ق، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، قم، دارالکتاب جزایری.

حائری مهرجردی، عبدالکریم، بی تا، درر الفوائد، قم، مهر.

حرعاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم، آل البیت.

حکیم، سیدمحسن، ۱۴۰۴ق، مستمسک عروه الوثقی، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

—، بی تا، نهج الفقاهه، قم، ۲۲ بهمن.

حیدری، سیدعلی نقی، ۱۴۱۲ق، اصول الاستنباط، قم، شورای مدیریت حوزه علمیه قم.

خوانساری، سیداحمد بن یوسف، ۱۴۰۵ق، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم، اسماعیلیان.

خوانساری، موسی بن محمد، ۱۴۱۸ق، منتهی الطالب، قم، اسلامی.

خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، موسوعه الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، رساله فی التحسین و التقیح العقلمین، قم، مؤسسه امام صادق.

سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۱، شرح منظومه، تصحیح حسن زاده آملی، تهران، ناب.

صدر، سیدمحمدباقر، بی تا، بحوث فی علم الأصول، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرة المعارف

فقه اسلامی.

—، ۱۴۰۸ق، بحوث فی شرح العروه الوثقی، قم، مجمع الشهد آیت الله الصدر العلمی.

طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۷۸ق، حاشیه المکاسب، قم، اسماعیلیان.

- غروی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدراية*، قم، سیدالشهداء علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *دروس فلسفة اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- ، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار ۵/۲ (به سوی خود سازی)*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدرضا، بی تا، *اصول الفقه*، قم، اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، *القواعد الفقهیه*، قم، مدرسه امیرالمومنین.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۹، *صحیفه نور (نرم افزار)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- ، بی تا، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، ۱۴۱۲ق، *الدر المنضود فی أحكام الحدود*، قم، دارالقرآن الکریم.
- نجفی، محمدرضا، ۱۴۱۳ق، *وقایة الأذهان*، قم، آل البيت علیهم السلام.