



باسمه تعالی

بررسی فقهی انتخاب اصلح و صالح مقبول

www.ziaossalehin.ir



ضیاءالصالحین

چکیده

امروزه مسئله «انتخاب اصلح»، یکی از پرچالش ترین مسائل سیاسی بین گروه های مرجع سیاسی است. این مقاله می کوشد 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 کارامدی دارد. بنابراین، باید برای برچیده شدن موانع کاذب مقبولیت نامزد اصلح، به عنوان مقدمه واجب عمل کرد. در پایان نیز، مبانی فقهی حرمت کناره گیری فرد اصلح از انتخابات، بررسی شده است.

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

www.ziaossalehin.ir



ضیاءالصالحین

مقدمه

هرچند موضوع بحث انتخاب اصلح از مباحث فقهی است که بررسی های 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 بهره مندی 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 تشریعی است. حوزه حاکمیت، مهم ترین حوزه قدرت است. قطعاً کسانی که در این جایگاه قرار می گیرند، 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 می کند 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!

این تحقیق به پرسش های ذیل پاسخ می دهد: آیا انتخاب اصلح، ضرورت فقهی دارد؟ کناره گیری 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

مهم ترین قاعده فقهی در بررسی امکان جایگزین اصلح، قاعده میسور می باشد.

قاعده میسور می گوید: اگر نمی توانیم به تمام چیزی برسیم، نمی توان 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^۲ به شرط آنکه اجزاء و شرایط میسور، عرفاً همان واجب به حساب آید^۳ 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.^۴ برخی، قاعده میسور را می پذیرند^۵، برخی نیز در سند یا دلالت یا هر دو آن مناقشه کرده و آن را نپذیرفته اند.^۶

دلایل قاعده میسور

۱. **عقل و سیره عقلا:** عقل می گوید: انسان به دنبال جلب مصالح و دفع مفسد است. هرگاه نتواند تمام مصالح را به دست آورد، باید در حد امکان آن را بجوید و اگر نمی تواند از تمام مفسد رهایی یابد، به هر میزان که می تواند ضرر را از خود دور کند. عقلا نیز بر همین سیره عمل می کنند.

ابقره: ۳۰.

^۲ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۷.

^۳ خوانساری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۰۳.

^۴ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۵۰.

^۵ انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۷-۴۹۹.

^۶ حکیم، بی تا، ص ۱۴۷؛ صدر، بی تا، ج ۱، ص ۶۸ و ج ۵، ص ۳۸۳؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۸۶.



۲. **روایات:** برخی از فقها^۷، برای اثبات این قاعده به دو روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام تمسک کرده اند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرموده اند: لا یتَرَک المیسور بالمعسور^۸. امام علی علیه السلام نیز فرمایشی مؤید قاعده میسور دارند: ما لا یدرک کله، لا یتَرَک کله^۹.

برخی از فقها^{۱۰}، ضعف سند این روایت را با شهرت یعنی عمل اصحاب به روایت جبران می کنند. برخی نیز^{۱۱}، این دو روایت را به دلیل فقدان سند، علاوه بر اینکه از نظر کبروی خارج از محل جبران سند از طریق شهرت عملی می دانند، از لحاظ صغروی نیز عمل متقدمین به آنها را محرز نمی دانند. اما متن احادیث میسور، سبب اطمینان به صدور آن می شود و نیازی به تأکید بر سند نیست.

مجرای قاعده میسور

این قاعده در انجام همه امور مطلوب یا ترک همه امور مبعوض به کار می رود، اعم از اینکه واجب، مستحب، حرام و یا مکروه باشد. این قاعده در عام استغراقی و کل حقیقی جاری می شود، اما در عام مجموعی، عام بدلی و کل جعلی جاری نمی شود. 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 به دست آوریم، ارزش بیشتری را به دست آورده ایم. برای نمونه، اگر گفته شود: به همه علما احترام بگذارید، در این هنگام، احترام ما به هر عالمی، ثواب جداگانه دارد.^{۱۲}

۲. اما در کل حقیقی، مجموعه اجزاء تشکیل دهنده کل حقیقی، خودشان ارزش نفسی دارند و سبب استیفای بخشی از مصالح حقیقی می شوند. 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 تعذر از انجام برخی از اجزاء آن، آن کل رها نمی شود و باید به هر میزان که ممکن است، انجام شود. پس، علاوه بر صورت

^۷ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۴۷.

^۸ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۵۸.

^۹ همان.

^{۱۰} انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۴۹۷.

^{۱۱} صدر، بی تا، ج ۵، ص ۳۸۳.

^{۱۲} مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۹.



کامل نماز، هر میزان از اجزاء آن که قابل انجام باشد، باید انجام شود. کل های حقیقی چنین اند. بنابراین، اگر کسی چند مثقال طلا از دیگری طلب داشت، به هر میزان که میسر بود، استیفا می کند؛ زیرا هر جزئی از آن، ارزش نفسی و مستقلی دارد که در راستای هدف ما واقع می شود.

۳. در عام مجموعی نیز هنگامی که گفته می شود: باید به ائمه علیهم السلام ایمان داشت، از قرائن می فهمیم که تنها اگر به تمام آنان ایمان داشته باشیم، مؤمن به شمار می رویم؛ یعنی ایمان به مجموع آنان لازم است و ایمان به برخی از آنان، نجات بخش نخواهد بود^{۱۳}. 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 نمی توان 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 می گویند: عددی را در نظر بگیر! می توانید هر عددی را در نظر بگیرید؛ ولی هنگامی که یک عدد را در نظر گرفتید، فرمان را انجام داده اید. در عام بدلی، ویژگی هیچ یک از افراد، نقشی در انجام عمل ندارد و تمام افرادی که می توانند مورد توجه واقع شوند، از نظر کسی که امر کرده است، الغاء خصوصیت شده اند. در اینجا نیز قاعده میسور جاری نمی شود؛ زیرا هرکدام از افراد، صرف نظر از ویژگی خاص آن فرد، وابسته حکم است. با انجام یک مورد، امر محقق شده است و از این رو، بحث معسور و میسور معنا ندارد.^{۱۴}

۵. کل جعلی نیز مجموعه ای از اجزاء است که هرکدام از آنها به طور نفسی، ارزشی در راستای هدف خاص ما ندارند، ولی با در کنار هم قرار گرفتن، یک کل جدیدی تولید می شود که در راستای هدف است. مثلاً، اجزاء یک رایانه، یک کل جعلی را تشکیل می دهند. در اینجا نمی توان گفت: اگر نتوان تمام اجزاء رایانه را داشت، خوب است که بعضی از اجزاء آن را داشته باشیم. نیاز به رایانه، به سبب کارکرد خاص آن است، نه اثر برخی از اجزاء آن. در اینجا نیز قاعده میسور جاری نمی شود.

بنابراین، در دو مورد عام استغراقی و کل حقیقی، قاعده میسور جاری می شود، اما هیچ یک از موارد عام مجموعی، عام بدلی و کل جعلی بستر جریان قاعده میسور نیست.

^{۱۳} مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۰.

^{۱۴} مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۰.



الفاظ و معانی جزئی خارجی

الفاظی با معانی کلی وجود دارد که هرگاه به کار رود، می تواند به افراد متعددی اشاره داشته باشد^{۱۵}. مانند لفظ صالح یا واجب الوجود 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 واجب الوجود تنها بر الله صدق می کند و استفاده از آن برای مصداقی غیر از الله خطاست. مواردی از کاربرد معانی وابسته به ترینها نیز به همین گونه است. برای نمونه، هنگامی که یک نفر در مجموعه ای در یک ویژگی از بقیه ترین است، در این هنگام کاربرد معنایی مانند صالح ترین یک مصداق بیشتر ندارد. این گونه الفاظی است که معنای جزئی خارجی دارند. بنابراین، واجب الوجود، 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 صالح ترین 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 نمی رود؛ 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 نمی شود.

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

معمولاً ذهن انسان، درست عمل می کند، اما گاهی، مورد هجوم مغالطات پنهان قرار می گیرد. آنچه در یک مکتب، معیار و تعیین کننده است، افراد نیستند، بلکه اهداف هستند. از آنجایی که می پنداریم رابطه مستقیمی بین افراد و اهداف وجود دارد، حکم اهداف را روی افراد می بریم. برخی می پندارند، به همان اندازه که فردی دارای صلاحیت است، دارای موفقیت در تحقق اهداف است. یعنی اگر کسی ۹۰ درصد صلاحیت دارد، می تواند 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 می گویند: 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 ذی المقدمه 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 می شود. در حالی که، پیش تر دانستیم که قاعده

^{۱۵} ابن سینا، ۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۹۵.

میسور، تنها در اموری جاری می شود که مطلوبیت یا مبعوضیت نفسی دارند؛ یعنی واجب یا حرام نفسی هستند، نه واجب یا حرام مقدمی. 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.^{۱۶}

برای رسیدن به موفقیت در مدیریت، دو چیز لازم است: الف. ویژگی مدیر؛ ب. ویژگی های امور تحت مدیریت. بنابراین، برای محاسبه دقیق و رسیدن به نتیجه مطلوب، نمی توان تنها به ویژگی های شخص مدیر بسنده کرد، بلکه باید به طور تفصیلی و دقیق، ویژگی های حوزه تحت مدیریت را نیز بررسی و رابطه توانایی های فرد و تهدیدها و فرصت های حوزه تحت مدیریت را بررسی نمود. در ساده ترین حالت، با هزاران مجهولی مواجه می شویم که پاسخ به هریک، نیازمند اجتهاد واقعی در حکم و موضوع است.

جریان قاعده میسور در اهداف مکتب یا افراد مکتب

از آنجا که اهداف مکتب، شامل امور و مراتب متعددی است که در عنوان عام استغراقی قرار می گیرد و هر سطحی یا جزئی از اهداف، که محقق شود، مطلوبیت نفسی و مستقلی دارد. بنابراین، می تواند بستر جریان قاعده میسور قرار گیرد. اما حکمی مبنی بر مطلوبیت افراد مکتب، به شکل عام استغراقی برای ریاست جمهوری وجود ندارد؛ یعنی نمی توان گفت: همه افراد، همزمان می توانند به عنوان رئیس جمهور انتخاب شوند. همچنین حکمی شرعی یا عقلی مبنی بر اینکه هریک از افراد مکتب، به نحو عام بدلی، صلاحیت دارد به عنوان رئیس جمهور انتخاب شود، وجود ندارد. از این رو، عام استغراقی و عام بدلی برای جریان قاعده میسور جاری نمی شود.

البته حکم عقلی و نقلی مبنی بر اینکه باید به نامزد اصلح رأی داد، وجود دارد. نامزد اصلح یک کل حقیقی نیست که هریک 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 نمی شود.

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

^{۱۶} طباطبایی، ۱۳۷۸ق، ص ۸۵.



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 دربارهٔ رئیس جمهور شدن یک فرد معقول نیست.

به همین ترتیب، اگر کسی مدعی شود با وجود گزینه اصلح، می توان 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 شکل گیری 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 مکتب های 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، منطقه ای و جهانی در حوزه ملل و دول، و گستره های گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... چه گزینه ای امکان ایجاد اولویت اهداف پنج گانه 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 موشک باران هسته ای 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 بین المللی، شاید بهترین گزینه برای تحقق اهداف نظام، بدترین گزینه از منظر شاخص های مکتبی تراز باشد؛ گزینه ای که طمع دشمن برای رسیدن به اهداف خود، از راهی به غیر از کودتا برانگیزد. پس، درک اصلح و صالح فقط بر مبنای ارزش های درون مکتبی نیست، بلکه باید ارزش های نظام یا حتی فراتر را دید.

در نظام مردم سالاری دینی، جمهوریت از ارکان تعیین کننده در کارآمدی نظام است؛ نادیده انگاشتن آن ارمغانی 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 قهقرا می رود.

اگر خود مردم به نامزد اصلح رسیدند، کارآمدی وی به طور طبیعی بالاتر از کارآمدی فرد صالح است. البته کسی حق ندارد کمترین میزان تفاضل نامزدها را نادیده بگیرد. اما اگر رئیس جمهور 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 بی بهره 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 تمام عیار دینی و سیاسی است. قطعاً کسی که در این زمینه، هم دین را به خوبی 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 به یقین 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 ولی امر، 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. درمقابل، بیشتر مورد استفاده و استناد آنان قرار گرفته است^{۱۷}. 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، خوب تر است.

^{۱۷} غروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۱۰؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۶۰؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸۱؛ اشتهاوردی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۱۰.



در میان بزرگان فقه و اصول، فقط شیخ بحرانی در کتاب **أسس النظام السياسي عند الإمامية** تحت عنوان قاعدة دفع الأفسد بالفسد و فرقا عن قاعدة التزاحم و العناوين الثانوية مطالبی آورده است.^{۱۸} ایشان قاعده مقیس را در نظام سیاسی شیعه مردود اعلام کرده، می گوید: اگر باب جریان این قاعده باز شود، خودش افسد است.^{۱۹} 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 می کند، بلکه حتی می گوید: نمی توان 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 نمی کند و خیری در این کارها نیست.^{۲۰}

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 عَمَلٌ فَاسِدٌ یا هذا العَمَلُ أَفْسَدُ. البته این دو صفت، می توانند 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 فرموده اند: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ وَ يُبْغِضُ عَمَلَهُ وَ يُحِبُّ الْعَمَلَ وَ يُبْغِضُ بَدَنَهُ.^{۲۱} 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 نمی آورد، 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 می توان با ضرر و فساد کمتری، جلوی ضرر و فساد بیشتر را گرفت، عقل می گوید که باید چنین کرد.

بنابراین، نمی توان 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

^{۱۸} بحرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۶.

^{۱۹} همان.

^{۲۰} همان.

^{۲۱} نهج البلاغه، خطبة ۱۵۴.



بسیار متنوع داخلی، منطقه ای، جهان اسلام و جهانی در حوزه های 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 می پردازیم. 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 گزینه سومی نباشد (قضیه منفصله حقیقیه).

ب. بیشتر یا کمتر بودن ضررها، عقلاً اثبات شده باشد؛ یعنی اولاً، تمام مؤلفه های هرکدام از دو گزینه را عقلاً بشناسیم. ثانیاً، تمام عناصر هرکدام را عقلاً ارزش شناسی کنیم. ثالثاً، رابطه بین هرکدام از مؤلفه های 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 $(۴+۵) - ۳$ و $(۱+۷) - ۶$ داشته باشیم، چون تمام عناصر آنها برای ما شناخته شده است و ارزش هر عدد را می دانیم و نوع رابطه (+ یا -) را نیز درک می کنیم، می توان گفت: این دو گزینه عقل گیرند؛ یعنی عقل می تواند گزیر و چاره ای 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 بی شماری 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 تک تک مجهولات محاسبه و حل گردد، وگرنه سخن راندن از یک قاعده عقلی و تکیه بر گزاره های 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 عجل الله تعالی فرجه الشریف بر رأی دادن به نامزد اصلح، به دو معنا می تواند باشد: الف. رأی دادن به نامزد اصلح طریقت 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 اصلح گرایی اهمیت و تعیین کنندگی 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 استراتژی های دین در حوزه های گوناگون و نیز خبرویت در شناخت مختصات کشور، منطقه، جهان اسلام و جهان دارد. قطعاً کسی که به طور متناسبی در هر دو حوزه خبره نیست، سخنش حجیتی ندارد. پس بی تردید سخن ولی امر، در رأی دادن به فرد اصلح، تکلیف شرعی را روشن کرده، اشتغال یقینی حاصل می شود. اکنون باید گفت: آیا می توان این اشتغال یقینی را بدون فراغ یقینی رها کرد؟

۱. مضمون و مجرای قاعده اشتغال

مضمون قاعده اشتغال این است که الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی^{۲۲}؛ یعنی اگر یقین کردیم که تکلیفی بر عهده ماست، عقل می گوید: باید یقین کنیم که با انجام دادن تکلیف، از مسئولیت فارغ شده ایم. بستر جریان قاعده اشتغال، دو مورد است: الف. اگر دانستیم که در ظهر جمعه، نمازی بر ما واجب می شود، ذمه ما یقیناً به یک تکلیف، مشغول است. در این حال، اگر ندانستیم که آیا با خواندن نماز ظهر، وظیفه را انجام داده ایم 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 می دانیم یکی از آن دو نجس است، اما نمی دانیم که آب نجس کدام است، در اینجا نیز اشتغال یقینی ما تنها با فراغ یقینی حل می شود.^{۲۳}

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 نمی توان 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 می شود؛ زیرا ما یقین داریم که ذمه ما به تکلیف انتخاب رئیس جمهور مشغول است. از آنجا که دلیل یقینی بر کفایت رأی دادن به نامزد غیراصلح اقامه نشده است، شک می کنیم که آیا اشتغال یقینی ما به انتخاب رئیس جمهور، با رأی دادن به نامزد غیراصلح ساقط شده است، یا نه؟ بنابراین،

^{۲۲} بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۷۸.

^{۲۳} همان، ص ۸۱.

قاعده اشتغال می گوید: چون فراغ یقینی حاصل نشده است، ذمه ما از آن تکلیف رها شده است.

در اینجا، استصحاب شک در وجود رافع نیز جاری می شود^{۲۴}. زیرا یقین سابقی بر وجوب رأی به نامزد اصلح داشتیم، اکنون شک می کنیم در اینکه آیا رافعی در برابر بقای یقین سابق حاصل شده است یا نه؟ در اینجا نیز استصحاب جاری می شود و انتخاب نامزد اصلح، تکلیفی منجز است. بنابراین، تا زمانی که نص نقلی یا حکم عقلی بر انتخاب نامزد اصلح داریم، نمی توان با تأویل های ظنی، به نامزد صالح رأی داد؛ زیرا: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**^{۲۵}؛ گمان، ما را از استیفای حق بی نیاز نمی کند؛ 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 نکرده ایم، مشغول الذمه هستیم.

۲. دلائل قاعده اشتغال

قاعده اشتغال، قاعده ای عقلی است. عقلاً نیز براساس آن عمل می کنند. فقها نیز براساس آن فتوا می دهند.^{۲۶} برای تبیین قاعده اشتغال، می توان از روایات گوناگونی از جمله روایتی که مدرک قاعده استصحاب است، بهره برد.^{۲۷}

به نظر می رسد، قاعده اشتغال با این عبارات مشهور، دقیق نباشد^{۲۸}؛ بهتر است گفته شود: **الاشتغال الحُجِّي، يقتضى الفراغ الحُجِّي**؛ یعنی حجت بر اشتغال ذمه، ما را به آن می خواند که با حجتی از مسئولیت فارغ شویم؛ یعنی برای اشتغال ذمه، یقین، موضوعیتی ندارد، مهم حجیت و معتبر بودن دلیل در اشتغال یا فراغ است.

د. منطق مقبولیت ساز در جامعه دینی: جامعه ای دینی است که دو ویژگی داشته باشد: الف. امام آن جامعه مشروع باشد؛ ب. جهت گیری امت، اسلامی باشد. اقتضای چنین جامعه ای این است که میزان مقبولیت افراد، براساس معیارهای اسلامی، یعنی تقوا و سنخیت با مصالح الهی باشد. این مسئله به ویژه در انتخابات که امری مهم است، برجسته تر 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 مهم ترین

^{۲۴} انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۰.

^{۲۵} یونس: ۳۶.

^{۲۶} موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷۴.

^{۲۷} حر عاملی، ج ۱، ص ۲۴۵.

^{۲۸} بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۸۱.

مسائل، که از اساسی ترین موارد عبودیت (وظیفه شناسی 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 جامعه ای اسلامی باشد و دست کم امام و امت، در مهم ترین مسئله ها، براساس ضوابط دین عمل کنند، آنگاه باید پذیرفت که نامزد اصلح در جامعه اسلامی، مقبولیت دارد، وگرنه به خلف فرض می رسیم. روشن است که اگر خواص مؤمن و مؤثر در جامعه، برای دفع اضرار دشمن یا تبیین اشتباهات طرفداران نامزد غیراصلح تلاش نکنند، بخشی از جامعه نمی تواند ظرفیت اسلامی خود را بالفعل کند.

ب. استدلال نقلی: قرآن به روشنی عنصر محبوبیت ساز در جامعه اسلامی را معرفی کرده است. اینکه راز محبوبیت اسلامی، در اطاعت از خداوند است: **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ^{۳۹}**؛ بگو اگر الله را دوست دارید، از من پیروی کنید، خداوند شما را محبوب می گرداند. شکل بیان آیه، قضیه شرطی اتصالی است. قضیه شرطی اتصالی در دو حالت منتج است^{۳۰}: ا. وضع مقدم $(p \rightarrow q)$: ب. رفع تالی $(p \sim \rightarrow p \sim)$ ؛ بنابراین، اگر مقدم حاصل باشد، نتیجه، قطعی است. پس هرکس نسبت به خداوند مطیع تر باشد، نزد کسانی که عمل آنان براساس معیار الهی است، محبوب تر است. نمی توان گفت: فرد غیراصلح، در جامعه اسلامی زمینه مقبولیت بیشتری از فرد اصلح دارد!

بنابراین، طبق منطق قرآن، فرد اصلح نزد عاملین به معیار الهی، محبوب تر از فرد غیراصلح است و اگر خواص مؤثر جامعه، به این سنت الهی پایبند باشند، سنت الهی تبدیل پذیر 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 می شود و وظیفه خواص، دفع پیشینی و رفع پسینی این موانع است.

براساس داوری عقل و نیز بیان قرآن و روایات، اگر شرایط به گونه ای 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 می رسید، محروم می کند؛ یعنی جامعه از رحمت خداوند دور می شود و نامزد غیراصلح نیز به همین سبب و نیز دلایل دیگری، از

^{۳۹} آل عمران: ۳۱.

^{۳۰} سبزواری، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۰۹.



رحمت خداوند دور می شود. این یعنی ملعون واقع شدن و خیانت به خدا، رسول خدا و مردم.^{۳۱}

با توجه به ملعونیت و خیانت فرد غیراصالح در به دست گرفتن مدیریت، باید بررسی کرد که آیا می توان برای فرد غیراصالح، هویت صالح را فرض کرد، یا نه؟ این بحث در دو نکته بررسی می شود:

۱. شکل گیری 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، مطلوب ترین فرد نزد خداوند باشد. همچنین وظیفه ما توامی دیگران به حق و سفارش به پایداری در این راه است: وَ تَوَاصُوا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصُوا بِالصَّبْرِ.^{۳۲} 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 ملازمه ای عقلی بین وجوب ذی المقدمه (انتخاب اصلح) و وجوب مقدمه (معرفی وی به جامعه و نفی موانع مقبولیت بالفعل) است.^{۳۳} 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.^{۳۴} این مسئله، از مصادیق وجوب مقدمه به سبب وجوب ذی المقدمه است. باید برای مقبولیت فرد اصلح و نیز عدم مقبولیت فرد غیراصالح تلاش کرد.

اگر کسی به راستی فرد صالحی است، نباید در مقایسه با فرد اصلح، در نظر مردم مقبول می بود؛ یعنی باید می کوشید که موانع محبوبیت فرد اصلح را برچیند و عوامل کاذب و غیردینی مقبولیت ساز 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

^{۳۱} مجلسی، ج ۷۰، ص ۱۵۱؛ کلینی، ج ۲، ص ۲۹۸؛ حرعاملی، ج ۱۵، ص ۳۵۱.

^{۳۲} عصر: ۳.

^{۳۳} انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۵؛ جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۷؛ نجفی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۱.

^{۳۴} حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱۹.



مصالحی می شود که باید به جامعه می رسید. پس او موجب دور ماندن مردم از رحمت خداوند و نادیده گرفتن خیرخواهی نسبت به رسول خدا و مسلمانان شده است.

اگر فرد غیراصلاح، 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 اصلاح 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 بنابر خطای وی و هوادارانش، حرکتی برخلاف معیار خداوند، یعنی مقبولیت اصلاح و عدم مقبولیت فرد غیراصلاح انجام شد، باید پیراهن غصبی مقبولیت را، برای دور نکردن جامعه از رحمت الهی و کارآمدی ناشی از مدیریت فرد اصلاح، به فرد اصلاح منتقل کند^{۳۵}. اگر مقبولیت ما ناشی از اشتباه مردم در تطبیق معیارها بر فرد اصلاح بود، باید به مردم کمک کرد که به سمت نامزد اصلاح بروند و اگر ناشی از معیارهای اشتباه، مانند حزب بازی و قبیله گرایی 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 اصلاح، 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 بَاقْلَانِي این روایات را متواتر معنوی می داند^{۳۶}. اگر کسی خود را بر گروهی از مسلمانان جلواندازد، در حالی که می داند کسی شایسته تر 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 می شود. علاوه بر این، استدلال ما به روایات روشن و آیات صریح قرآن است که نمونه ای از آن در پی می آید.

در منطق سیاسی شیعه، هیچ غیراصلاحی، حق پیش انداختن خود را ندارد و مشروعیت در پیش افتادن از سایرین یا غلبه یا مقبولیت بیشتر نیست. در آیه ۳۵ سوره یونس، به زیبایی مسئله ضرورت نامزد اصلاح در فضای فقه سیاسی ناب آمده است: أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ؛ آیا آنکه به سوی حق هدایت می کند، برای پیروی سزاوارتر است یا آنکه هدایتش در گرو راهنمایی دیگران است؟ چگونه داوری می کنید؟ ذیل آیه دلالت صریحی بر بداهت عقلی

^{۳۵} حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۳۱.

^{۳۶} باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷۸.

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 تعیین کننده ای در اصلحسازی 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 اصلح سازی 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 صلاحیت های 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 رفته است؛ 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 شکل گیری عمل هم سه چیز است: ۱. شناخت؛ ۲. انگیزه؛ ۳. توان^{۳۷}. رأی بالا نه می‌تواند شناخت ایجاد کند و نه می‌تواند توانمندی ایجاد کند. تنها قادر است انگیزه را تا اندازه ای تقویت کند. پس، دست کم دو عنصر اساسی برای شکل گیری 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. درحالی که 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 به دست آوردن نتیجه، کارکرد فرد اصلح را داشته باشد.

^{۳۷} مصباح، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۱.

ب. حقیقت این است که نگاه فرآیندی و بلندمدت به مسئله، می تواند برخی آسیب های نگاه نقطه ای و پروژه ای و انتخاباتی را نشان دهد: گرایش پروژه ای به صالح مقبول به جای فرد اصلح، به آرامی نهادینه می شود و طالبان ریاست جمهوری، لازم نمی دانند به دنبال تراز مطلوب ارزش های مدیریتی باشند، بلکه به جای سختی زیاد این کار، پول، تبلیغات و معاملات سیاسی را به خدمت می گیرند تا مقبولیت جعلی تولید کنند؛ یعنی از راه مهندسی افکار عمومی و ساختن نظر یا نظرسازی ها، ضعف خود را جبران می کنند. این سیر قهقرایی، ایستا نیست و هر بار، فردی که نسبت به دیگری، صلاحیت کمتری دارد، دست به مقبولیت سازی برای خود می زند و با معاملات سیاسی گسترده درون مکتبی و بینامکتبی، نوعی میانه روی و مشروعیت کاذب تولید می کند تا جایی که دیگر اثری از هویت مکتبی باقی نماند. اگر حجت شرعی برای انتخاب فرد صالح به دست نیامد، بی شک 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 می گوید: 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 ره در ۴ آبان ۱۳۶۲، درباره ویژگی های فرد اصلح می گویند:

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 مفاصد کشور باشد.^{۳۸}

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^{۳۹} و نیز قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ^{۴۰} اکنون با نگاهی به یک سنت قطعی دیگر، مبانی این فرض بررسی می شود.

^{۳۸} موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۱۹۶ و ۱۹۷.

^{۳۹} کافی، ج ۲، ص ۶۴۳؛ آل عمران، ۳۱.

^{۴۰} آل عمران: ۳۱.



دل های 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 می کند: **كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ**^{۴۱}.

۲. تحلیل مفهوم مشروعیت و رابطه آن با کارآمدی

تفاوت بین انتخاب فرد اصلح و آنچه صالح مقبول نامیده می شود، 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 بی ثمر است و با واقعیت جامعه و نسبت کارآمدی صالح مقبول با نامزد غیرصالح تطابق ندارد و مباحث این نوشته، شبهه ای در برابر بدیهی است.

برای پاسخ به این ادعا، نیم نگاهی 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 می شود^{۴۲}. براساس آن، دوگونه مکتب اخلاقی واقع گرا و غیرواقع گرا شکل می گیرد^{۴۳}. واقع گرایی به معنای این است که واقعیتی در عالم هست که وقتی نسبت افعال اختیاری انسان با آن واقعیات سنجیده می شود، مفهوم ثانی فلسفی ای به نام ارزش مثبت یا ارزش منفی را نشان می دهد.

از این منظر، اشاعره دارای مکتب ارزش گذاری غیرواقع گرا هستند^{۴۴}. اما تشیع قائل به مکتب ارزش گذاری واقع گرا بوده، شرع را دارای نسبتی حقیقی با واقعیات عالم و گویای مفاسد و مصالح حقیقی می داند. ازاین رو، قائل به حسن و قبح ذاتی افعال است^{۴۵}. 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 می آید و اگر بر ضد آن عمل شود، مفاسدی را در پی دارد. بنابراین، هر عملی، عکس العملی ذاتی در جهت مصالح یا مفاسد دارد که مصداق عدل یا ظلم است. ازآنجا که خداوند عادل است، دین هم عدل است. پس معنای دین و شرع هم، اطلاع دادن به انسان است از وجود مفاسد و مصالح واقعی که در نظام واحد عالم حاکم است.

^{۴۱} بقره: ۲۴۹.

^{۴۲} مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۱-۴۲.

^{۴۳} همان، ص ۵۳.

^{۴۴} اشعری، ۱۹۵۵، ج ۱، ص ۱۱۷.

^{۴۵} حائری مهرجردی، بی تا، ج ۲، ص ۵؛ سبحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۶.

از این رو، گزاره های 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 می داند که این رفتار خاص که به عنوان 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 مفاسد را برایش برگزیده است.

اکنون روشن می شود 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 می شود. اگر قائل به حسن و قبح ذاتی باشیم، باید پذیرفت که ذاتاً محال است که عمل نامشروعی، کارآمد باشد. همان گونه 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 کناره گیری فرد اصلح: از آنجا که منطق عقلی و نقلی، بر وجوب تبعیت از اصلح دلالت می کند و ولی امر نیز حکم به انتخاب اصلح کرده اند، اگر فرد اصلح کنار برود، زمینه تحقق حکم عقل و نقل، در یکی از حیاتی ترین 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 این رو، 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 ولی فقیه 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.



بیشتر بخوانید: ویژه نامه انتخاباتهای تمدن ساز / ویژه انتخابات

www.ziaossalehin.ir



ضیاءالصالحین

منابع

- نهج البلاغه، 1414ق، شریف الرضی، قم، هجرت.
- ابن ابی جمهور، 1405ق، عوالبیالآلی، قم، سیدالشهداء علیه السلام.
- ابن سینا، 1406ق، الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اشتهاودی، علی پناه، 1417ق، مدارک العروة، تهران، دارالأسوة.
- اشعری، علی بن اسماعیل، 1955، کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، مصر، حموده غرابه.
- انصاری، مرتضی، بی تا، فرائد الأصول، قم، دفتر نشر اسلامی.
- باقلانی، محمد بن طیب، 1414ق، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافی.
- بجنوردی، سیدحسن، 1419ق، القواعد الفقہیة، قم، الهادی.
- بحرانی، محمد سند، 1426ق، أسس النظام السیاسی عند الإمامیة، قم، مکتبه فدک.
- بهبهانی، محمدباقر، 1415ق، الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
- پایگاه دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله العظمی خامنه ای. <http://farsi.khamenei.ir>
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، 1366، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جزایری، سیدمحمدجعفر، 1415ق، منتهی الدراییه فی توضیح الکفایه، قم، دارالکتاب جزایری.
- حائری مهرجردی، عبدالکریم، بی تا، درر الفوائد، قم، مهر.
- حرعاملی، محمدین حسن، 1409ق، وسائل الشیعه، قم، آل البيت علیها السلام.
- حکیم، سیدمحسن، 1404ق، مستمسک عروه اوثقی، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- —، بی تا، نهج الفقاهة، قم، 22 بهمن.
- حیدری، سیدعلی نقی، 1412ق، اصول الاستنباط، قم، شورای مدیریت حوزه علمیه قم.
- خوانساری، سیداحمد بن یوسف، 1405ق، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم، اسماعیلیان.
- خوانساری، موسی بن محمد، 1418ق، منتهی الطالب، قم، اسلامی.



- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، **موسوعة الإمام الخوئی**، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، **رسالة فی التحسين و التقبیح العقلیین**، قم، مؤسسة امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۱، **شرح منظومه**، تصحیح حسن زاده آملی، تهران، ناب.
- صدر، سیدمحمدباقر، بی تا، **بحوث فی علم الأصول**، تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی.
- —، ۱۴۰۸ق، **بحوث فی شرح العروة الوثقی**، قم، مجمع الشهدید آیت الله الصدر العلمی.
- طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۷۸ق، **حاشیة المكاسب**، قم، اسماعیلیان.
- غروی، محمدحسین، ۱۳۷۴، **نهاية الدراية**، قم، سیدالشهداء علیه السلام.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، **الكافی**، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- 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، مؤسسة امام خمینی ره.
- مظفر، محمدرضا، بی تا، **اصول الفقه**، قم، اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، **القواعد الفقهیة**، قم، مدرسة امیرالمومنین.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۹، **صحیفه نور (نرم افزار)**، تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- —، بی تا، **کتاب البیع**، تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، ۱۴۱۲ق، **الدر المنضود فی أحكام الحدود**، قم، دارالقرآن الکریم.
- نجفی، محمدرضا، ۱۴۱۳ق، **وقایة الأذهان**، قم، آل البيت علیها السلام.



منبع باز نشر: معرفت سیاسی پیاپی ۱۱/ بهار و تابستان ۹۳ - سال ششم، شماره اول

*ابوالفضل امامی میبدی / دانش پژوه دکتری فقه سیاسی جامعه المصطفی
 abolfazlemami[@]chmail.ir
 سیدمصطفی میرمحمدی میبدی / دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران
 Mo.mirmohamadi[@]ut.ac.ir

