

موقعیت "حسم ماده فساد" در رهیافت فقه حکومتی

بشری عبدخدایی / دانش‌آموخته دکتری الهیات - فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد bshabd70@gmail.com
 محمدتقی فخلعی / استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
 محمدتقی قبولی درافشان / دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد
 دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۶

چکیده

«وجوب حسم ماده فساد» یکی از گزاره‌های پرکاربرد فقهی است که در فقه کلاسیک و در مسائل کهن و نوپیدای فقهی جایگاه ویژه‌ای دارد. به‌رغم این کاربرد وسیع، موقعیت این گزاره فقهی در فرایند استنباط دارای ابهاماتی است. نوشتار پیش‌رو با هدف روشن ساختن این موقعیت، به‌ویژه در رهیافت حکومتی به فقه، ادله و کاربردهای آن را در منابع فقه بررسی کرده است. بر پایه نتایج این پژوهش، وجوب حسم ماده فساد به‌عنوان یکی از مقاصد حکم و دلیل برخی احکام شرعی، ریشه در حکم عقل دارد. نگاه مقصدگرا به حسم ماده فساد می‌تواند در رویکرد حکومتی به فقه جایگاه ویژه‌ای یابد و به‌عنوان یکی از اهداف شریعت در سیاست‌گذاری‌های حکومت مؤثر باشد و بر پایه آن، حکومت مانع از بروز مظاهر فساد در جامعه شود. با بررسی مستندات و شواهد فقهی، این نتیجه حاصل می‌شود که وجوب حسم ماده فساد، چه در عرصه احکام اولی و چه در کاربردهای آن، با رویکرد حکومتی به فقه در موضوعاتی جاری است که مورد اهتمام شارع بوده و به عبارتی دارای مقاصد ضروری است و هرگونه ابهام، به سبب بی‌توجهی به ضابطه فوق است.

کلیدواژه‌ها: حسم ماده فساد، نهی از منکر، فقه سیاسی، فقه حکومتی، مقاصد شریعت.

یکی از زمینه‌های پژوهش در فقه، واکاوی گزاره‌های کاربردی در فرایند اجتهاد فقیهان و شناخت ماهیت و جایگاه آنهاست. امری که تا حدود زیادی کتب قواعد فقه عهده‌دار بررسی و تبیین آن شده و این گزاره‌های کلی را تحت عنوان اصول و قواعدی که در استنباط احکام شرعی به کار می‌روند، شناسایی کرده‌اند؛ لکن همواره برخی مفاهیم و گزاره‌ها ماهیتی ناشناخته و مبهم دارند و نیازمند بررسی‌اند. از جمله آنها بحث «حسم ماده فساد» یا «قلع ماده فساد» است که به‌عنوان یک مفهوم و مصطلح کاربردی به مناسبت‌هایی چند مورد توجه فقیهان قرار گرفته است؛ اما به‌طور روشن ماهیت و جایگاه آن روشن نگشته و کارویژه آن در فرایند استنباط احکام تبیین نشده است. اینکه قلع ماده فساد یکی از مقاصد شریعت شمرده می‌شود یا همچون حکمی کلی زیر عنوان قاعده فقهی می‌گنجد یا کاربرد دیگری برای آن متصور است، پرسشی است که پاسخ بدان نیازمند واکاوی دقیق ماهیت، جایگاه و کارکردهای این واژه ترکیبی است.

در این راستا، نوشتار پیش‌رو پس از طرح فرضیه‌ای که بیانگر ظرفیت بحث حسم ماده فساد به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت در رویکرد حکومتی به فقه برای رسیدن به اهداف مهم‌تر مانند حفظ اساس دین است، درصدد پاسخ به پرسش یادشده برآمده است و به واکاوی کارکردهای این موضوع در فقه حکومتی و سیاسی به‌معنای اعم آن می‌پردازد. این معنا که حکومت‌ها چگونه می‌توانند در سیاست‌گذاری‌های خود از این موضوع بهره‌گیرند، در گرو روشن ساختن ماهیت حسم ماده فساد و بررسی ادله و مستندات فقهی آن است.

شایان ذکر است به‌رغم عدم توجه کافی به ماهیت حسم ماده فساد و ابعاد نظری بحث، موارد کاربرد آن در فقه، به‌ویژه با رویکرد حکومتی، از گذشته تا امروز متعدد بوده است که نمونه روشن آن در مسائلی مانند حرمت انواع تصرفات در شراب، حرمت خرید و فروش و نگهداری آلات لهو و لعب، و نیز در مباحث مستحدثه‌ای چون اجباری کردن حجاب توسط حکومت اسلامی، فیلترینگ و کنترل اطلاعات و داده‌های پیام‌رسانی، و نامشروع شمردن استفاده از وسایلی چون ماهواره و... مطرح شده و مستند این احکام قرار گرفته است؛ امری که همواره دچار چالش بوده و یکی از گام‌ها برای حل این چالش‌ها بررسی عمیق مفاهیم ابتدایی و مبانی موضوع است.

۱. واژگان بحث

۱-۱. حسم و قلع

حسم در لغت به‌معنای قطع کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۴) و از بین بردن و ازاله است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۳۵). جدا کردن یک چیز از ریشه‌اش را نیز قلع می‌گویند که در اصطلاح، همان ریشه‌کن کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۰). بنابراین منظور از حسم ماده فساد می‌تواند نابودی و ریشه‌کن ساختن ماده فساد باشد؛ به‌گونه‌ای که اثری از آن نماند.

واژه «فساد» در لغت نقیض صلاح و راه درست به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۱). راغب خروج از حالت اعتدال را فساد دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۶). فساد در اصطلاح فقه و اصول، در یک معنا حکمی وضعی است که در برابر صحت قرار دارد؛ اما مقصود فساد در این بحث، برگرفته از معنای لغوی و همان نقیض صلاح و حق، و به گفته برخی فقیهان به معنای معصیت و خروج از وظایف تکلیف است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۶).

«ماده» نیز به معنای منشأ، ریشه و عامل به وجود آورنده شیء است (عبدالرحمان، بی تا، ج ۳، ص ۹۳)؛ از این رو زمانی که از ماده فساد سخن به میان می آید، منظور زمینه‌ها و ریشه‌های فساد و معصیت است (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۸۶). این بحث با بررسی مسائلی که به عنوان مصادیق حسم ماده فساد مورد استناد فقیهان بوده است، روشن تر خواهد شد؛ زیرا در خصوص حرمت امری که خود فساد محض است، تردیدی نیست. برای مثال، ظلم، کذب، غیبت، زنا و مانند آن، فساد محض‌اند و حرمت آنها در گرو ادله خاص آنهاست. آنچه در قلع فساد مورد نظر است، ریشه‌ها و زمینه‌های فساد است؛ یعنی گاه عملی به خودی خود محکوم به حکم حرمت یا حلیت است؛ ولی زمینه‌ساز محرمت دیگری نیز هست؛ برای مثال، دلیل حرمت خمر، از حرمت نفسی آن خبر می‌دهد؛ ولی با این حال، هم برای حرمت خمر و هم مقدمات تحصیل خمر، به قاعده لزوم قلع ماده فساد استدلال می‌شود؛ چراکه خمر ریشه و زمینه‌ساز مفساد دیگری در جامعه است. تعبیر ام‌الخبائث درباره شراب (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۴۶) نیز از همین روست. با توجه به چنین تحلیلی، ماده فساد شامل همه زمینه‌های عقیدتی و رفتاری منجر به فساد و معصیت می‌شود. چنانچه در مباحث بعد خواهد آمد، فقیهان از این دریچه، بحث حرمت حفظ کتب ضاله را مطرح نموده و برای آن به دلیل وجوب حسم ماده فساد استدلال کرده‌اند و مرادشان جلوگیری از بروز فساد در عقیده است؛ زیرا همان گونه که در تعریف کتب ضاله آمده، بخش مهمی از این کتاب‌ها مواردی است که موجب گمراهی در مسائل اعتقادی افراد شود (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۵۸).

۲. ادله وجوب حسم ماده فساد

ادله وجوب حسم ماده فساد از آن جهت باید مورد توجه قرار گیرد که این بحث بیش از آنکه متکی به نصوص شرعی باشد، یک حکم قطعی عقلی است و این مسئله در تعیین حدود موضوعات آن و کارکردهای فقه حکومتی - که در ادامه مقاله بدان اشاره خواهد شد - اهمیت می‌یابد.

۲-۱. نصوص

نصوص فروانی در قرآن کریم و روایات بر مبعوضیت فساد نزد شارع دلالت دارد. در قرآن کریم آیات متعددی به نهی از فساد در زمین (بقره: ۶۰؛ اعراف: ۷۴؛ هود: ۸۵) و منفور بودن مفسدان نزد خداوند (مائده: ۶۴) اشاره دارند. برای نمونه، خداوند می‌فرماید:

و از مردم کسانی هستند که گفتار آنان در زندگی دنیا مایهٔ اعجاب تو می‌شود (در ظاهر، اظهار محبت شدید می‌کنند) و خدا را بر آنچه در دل دارند، گواه می‌گیرند. (این در حالی است که) آنان سرسخت‌ترین دشمنان اند * (نشانهٔ آن این است که) وقتی روی برمی‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین کوشش می‌کنند، و کشت و زرع‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند؛ (با اینکه می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد (بقره: ۲۰۴-۲۰۵).

روایات بسیاری نیز در این زمینه از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۱) که نمونهٔ بارز آن روایت امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ تقسیمات معیاش مردم است. آن حضرت فساد را ملاک حرمت بسیاری از معاملات جاری میان مردم دانسته‌اند: «اما وجوه معاملات حرام، خرید و فروش هر امری است که در آن فساد باشد؛ به‌طوری که در جهات مختلف اکل و شرب و کسب و ... مورد نهی واقع شود... همانا خداوند صناعاتی را حرام کرده است که به فساد محض انجامد؛ مانند برابط و مزامیر و هر آلت لهو و بت‌ها و مانند آن...» (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۳).

گرچه این نصوص دلالت مطابقی بر وجوب حسم مادهٔ فساد ندارد، اما به دلالت التزام می‌توان وجوب قلع آن را برداشت کرد؛ زیرا علت آنکه شارع از فساد نهی می‌کند و معاملاتی را که در آن فساد محض باشد، حرام و احیاناً باطل می‌داند، این است که فساد نزد او مبعوض است و هدف شارع از نهی از فساد، نابودی آن در عرصهٔ زندگی مشرعان است؛ لذا هر آنچه موجب حسم مادهٔ فساد شود، در راستای رسیدن به هدف شارع، مطلوب و واجب خواهد بود؛ گرچه با توضیحی که در تبیین واژگان بحث گذشت، از آن جهت که میان فساد و مادهٔ فساد تفاوت وجود دارد، نمی‌توان از آیاتی که از فساد نهی کرده‌اند، نتیجهٔ روشنی برای وجوب حسم زمینه‌ها و ریشه‌های آن گرفت.

۲-۲. حکم عقل

شیخ انصاری در بحث حرمت حفظ کتب ضاله، حکم عقل به قطع مادهٔ فساد را دلیل اصلی حکم می‌داند. در واقع به نظر ایشان، حسم مادهٔ فساد از آن جهت که حکم قطعی عقل است، واجب است. در این رویکرد، نصوص ذکرشده مؤید حکم عقل خواهند بود؛ اما دیگر فقیهان در این باب آرای مختلفی دارند. به نظر آیت‌الله خوئی اگر مدرک این حکم عقلی حسن عدل و قبح ظلم باشد، بدین صورت که حفظ کتب ضاله به‌عنوان مادهٔ فساد ظلم است، باید گفت: دلیلی وجود ندارد که دفع ظلم در همهٔ موارد واجب باشد؛ وگرنه خداوند بر انبیا و اوصیای خود دستور می‌داد که تکویناً از ظلم جلوگیری کنند؛ در حالی که خداوند با اینکه خودش بر این مسئله تواناست، انسان‌ها را در راه انجام ظلم و عدل آزاد گذاشته است تا خود راه را بیابند و شکرگزار یا کافر شوند. هم‌چنین اگر مدرک این حکم، وجوب طاعت و حرمت معصیت باشد، بدین معنا که خداوند به قلع مادهٔ فساد امر کرده است و وجوب طاعت ایجاب می‌کند که این امر انجام پذیرد، باز باید گفت: برای این مسئله باید دلیل خاص باشد؛ از قبیل شکستن بت‌ها و سایر ابزار شرک (نه همهٔ موارد). ایشان در نتیجه‌گیری معتقدند: در مواردی که فساد موجب وهن حق، تقویت

باطل و سایر اموری است که نزد شریعت اهمیت زیادی دارد، قلع آن واجب است؛ اما این موضوع از ادله شرعی به دست می‌آید و حکم عقل به تنهایی بدان راه پیدا نخواهد کرد. در واقع، حاصل نظر ایشان طبق تقریر اول از عقل این است که حکم عقل در ذیل قضیه حسن عدل و قبح ظلم از کلیت برخوردار نیست و به موارد خاص تعلق دارد (خویی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۵). محقق/ایروانی نیز می‌فرماید: «اگر عقل به قلع ماده فساد حکم کند، باید به وجوب قتل کافر، بلکه مطلق آنانی که انسان‌ها را از راه خداوند به گمراهی می‌کشند نیز حکم کند. همچنین باید به وجوب حفظ مال دیگری از تلف نیز حکم کند؛ درحالی که چنین حکم‌هایی محل انکار است و قدر متیقن از حکم عقل، قبح ایجاد مفسده است (نه از بین بردن آن)» (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۵).

در سوی دیگر، برخی فقیهان بر این ایرادها خدشه وارد کرده‌اند؛ چراکه به نظر ایشان، اگر ما بپذیریم مسئله‌ای مصداق ظلم است، نمی‌توان قبح و حرمتش را نادیده گرفت؛ چراکه قبح ظلم از احکام عقلیه‌ای است که تخلف آن از موضوعاتش محال است؛ لذا این حکم (و وجوب قلع ماده فساد) می‌تواند بر اساس ادراک عقلی یا بنای عقلا باشد؛ چراکه عقلا کسانی را که موجب فساد در نظام‌اند، نکوهش می‌کنند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۶۲).

با بررسی این دیدگاه‌ها باید گفت: پذیرش قبح عقلی اصل فساد مورد اتفاق است؛ لیکن ضرورت عقلی قطع ریشه‌ها و زمینه‌های آن، از سوی همه دیدگاه‌ها پذیرفته نیست و در حدود چنین حکمی اختلاف نظر پدید آمده است. توضیح آنکه مطابق دیدگاه‌های اصولی، حکم برگرفته از دلیل عقل، در ناحیه موضوع خود نیز تابع حکم عقل است و این عقل است که حدود موضوع حکم خود را تعیین می‌کند. در اینجا نیز در تعیین دایره موضوعاتی که قلع آن واجب است، دو رویکرد متفاوت وجود دارد. در دیدگاه اول، قلع ماده فساد مطلقاً واجب است و تفصیلی در کار نیست. هر امر مبغوض نزد شارع، نزد عقل نیز قبیح است و به ریشه‌کن کردن آن حکم می‌دهد. اما در دیدگاه دوم، بین امور مهم و غیر مهم تفاوت وجود دارد و عقل به‌عنوان مدرک این تفصیل، حدود موضوع حکم خود را با ضابطه اهم و مهم تعیین می‌کند.

صاحبان این رویکردها در زمینه بحث وجوب دفع منکر نیز دیدگاهی مشابه ارائه داده‌اند که در اینجا نیز قابل طرح است؛ چراکه بین قلع ماده فساد و وجوب دفع منکر قرابت و نزدیکی زیادی وجود دارد. فقیهان برای اثبات وجوب دفع منکر، از حکم عقل بهره گرفته‌اند. به نظر امام خمینی علیه السلام ملاک حکم عقلی وجوب دفع منکر، قلع ماده فساد و عدم وقوع معصیت در جامعه است و در این راستا، عقل حکم می‌کند هر فعلی دارای ملاک مبغوضیت نزد شارع است، باید جلوی آن گرفته شود و اینکه عمل منکر از چه سو صادر شود، اهمیت ندارد. به بیان دیگر، جهت فاعلی عمل منکر مهم نیست؛ بلکه جهت صدور فعل مهم است. بر این پایه، اگر امر مبغوضی (چون سلب حیات آدمی) از حیوان درنده نیز صادر شود، باید جلوی آن گرفته شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵).

در طرف مقابل، رویکرد فقیهانی دیگر چون محقق خویی و مرحوم منتظری قرار دارد که ضمن پذیرفتن اصل نظریه عقلی بودن دفع و رفع منکر، بر این باورند که عقل میان امور مهمه و غیر مهمه تفاوت قائل است. محقق خویی می‌فرماید:

هرگاه منکر از اموری باشد که شارع به عدم وقوع آن اهتمام دارد، از قبیل قتل نفس محترمه، هتک آبرو، نابود کردن اموال و تخریب اساس دین و شوکت مسلمانان، ترویج بدعت‌های گمراه‌کننده و مانند آن، دفع اینها به ضرورت عقل و اجماع مسلمانان واجب است...؛ اما در آنچه مورد اهتمام ویژه شارع نیست، دلیلی بر وجوب دفع منکر وجود ندارد (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۱).

مرحوم منتظری نیز چنین تفصیلی را میان امور مهم و غیر مهم قائل‌اند (منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۵۸).

۲-۳. حرمت مقدمهٔ حرام

دلیل دیگر وجوب حسم مادهٔ فساد، حرمت مقدمهٔ حرام است. اصولیان این موضوع را با بررسی اقسام و صور گوناگونی برای مقدمهٔ واجب و حرام مطرح کرده‌اند که در نتیجه‌گیری آن اختلافاتی دیده می‌شود. برخی از ایشان مطلقاً قائل به عدم حرمت شرعی مقدمهٔ حرام‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲۲) و برخی میان انواع مقدمات، تفصیل قائل شده‌اند. از باب مثال، مقدمهٔ موصله یا مقدمه به قصد توصل به حرام را حرام دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۸؛ مکارم، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۲۷). به‌هرحال حرمت مقدمهٔ حرام می‌تواند به‌عنوان یکی از ادلهٔ حسم مادهٔ فساد بررسی شود که البته با توجه به اختلافات بسیار زیادی که در میان مبانی اصولی آن پدید آمده است، دلیلی مناقشه‌پذیر خواهد بود.

۲-۴. سد ذریعهٔ فساد

نهادی مشابه با حرمت مقدمهٔ حرام با عنوان «سد ذریعهٔ فساد» در میان برخی مذاهب اهل سنت وجود دارد. سد به معنای راه را بستن و جلوگیری کردن، و ذرایع جمع ذریعه به‌معنای وسیله است. معنای اصطلاحی این عنوان، جلوگیری از آنچه به حرام انجامد است که مقتضی حرمت مقدمهٔ حرام می‌باشد (مکارم، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۹۴). مطابق نظر برخی مذاهب فقهی اهل سنت، هر عملی که عادتاً منجر به مفسده‌ای شود، به استناد اصل فوق (سد ذریعه) باید ممنوع اعلام گردد. فرق بین دیدگاه امامیه و اهل سنت دربارهٔ حرمت مقدمهٔ حرام در این است که اغلب امامیه معتقدند وجوب یا حرمت مقدمه، حکمی تبعی است و مستقلاً ثواب یا عقاب بر آن مترتب نمی‌شود؛ درحالی‌که علمای عامهٔ به استناد قاعدهٔ فوق برای مقدمات حرام، حرمت نفسی قائل شده‌اند (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۸۹). برای اثبات قاعدهٔ یاد شده، به آیات و روایات متعددی اشاره شده است و بر پایهٔ این نصوص، شارع در مواردی مقدمهٔ حرام را حرام دانسته و برخی از رفتارها را برای جلوگیری از وقوع در مفسده، حرمت‌انگاری کرده است. مهم‌ترین نظری که دربارهٔ این نصوص وجود دارد، این است که شارع مقدس در مواقع خاص با در نظر گرفتن اهمیت موضوع و مفسدهٔ عظیمی که پیش‌بینی می‌شود، از انجام مقدمات عمل رأساً جلوگیری می‌کند؛ ولی این نکته نمی‌تواند بنیان و اساس یک قاعدهٔ کلی بوده باشد که همه جا جاری شود (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۹۰)؛ لیکن چنان که خواهد آمد، در عرصهٔ فقه حکومتی بسیار مجال می‌یابد و کاربست آن مقتضی به‌کارگیری ابزارهای لازم قانونی و حکومتی برای جلوگیری از تحقق امر مفسده‌آلود است.

۳. رهیافت حکومتی به حسم ماده فساد

فقه حکومتی دارای دو معنای اخص و اعم است: معنای اخص آن، فقه سیاسی است که در واقع علم به احکام شرعی فرعی مربوط به تدبیر امور جامعه و کشور و تنظیم روابط سیاسی و امور حکمرانی از روی ادله تفصیلی است. به عبارتی دیگر، می‌توان گفت فقه سیاسی شاخه‌ای از فقه است که تکالیف شرعی زندگی سیاسی فرد مسلمان و آیین کشورداری را بر اساس منابع و ادله معتبر شرعی بیان می‌کند (میراحمدی، ۱۳۹۲، ص ۵۹).

در معنای اعم، فقه حکومتی رویکردی است که بر تمامی بخش‌های فقه حاکم است و بر اساس آن به انسان به‌مثابه موجودی که در بستر اجتماع و حکومت وظایف و تکالیفی دارد، توجه می‌شود (فقیهی، ۱۳۹۱، ص ۱۸). بیشتر نویسندگان بین فقه حکومتی و فقه سیاسی تباین کاملی قائل‌اند؛ زیرا فقه سیاسی از اقسام فقه است که به موضوعاتی مانند دولت، حربه، روابط با دول دیگر، جهاد... می‌پردازد؛ اما فقه حکومتی در واقع روش استنباطی در کشف احکام است که در تمامی موضوعات و ابواب فقهی مورد توجه واقع می‌شود (خراسانی، ۱۳۹۲، ص ۷۱) از دیدگاه این گروه، فقه حکومتی یک رویکرد است که در آن احکام باید قابلیت اجرا در یک نظام حکومتی را داشته باشند (ضیایی فر، ۱۳۹۰، ص ۱۰). در نگرش فقه حکومتی، مسائل فقهی اعم از سیاسی و غیرسیاسی، در بستر جامعه و وظیفه افراد به‌عنوان عضو اجتماع بررسی می‌گردد و از دریچه مصالح و مقاصد حکومتی و رسالت‌های حاکم اسلامی تحلیل می‌شود. با عنایت به این توضیحات، بر این نکته تأکید می‌شود که از نگاه نویسندگان این اثر، هماهنگ با بسیاری از محققان، فقه حکومتی رهیافتی به سوی فقه است که می‌تواند در سراسر فقه جاری و ساری باشد و آنچه در تحلیل حسم ماده فساد مد نظر است، مطالعه مسائلی فقهی با این رهیافت است؛ هرچند به حوزه مسائل فقه سیاسی مصطلح مربوط نباشد و مسائلی را دربرگیرد که در تقسیمات جدید فقه، به‌طور مثال در حوزه حقوق خصوصی و فقه مدنی و مانند آن، جای می‌گیرد.

۴. تبیین رهیافت حکومتی در مسائل فقهی مرتبط با حسم ماده فساد

اینک رهیافت حکومتی به حسم ماده فساد را ضمن طرح مسائل فقهی مرتبط - که تفاوت خوانش فردی و حکومتی در آن روشن است - ادامه می‌دهیم:

۴-۱. مسئله اول: حرمت انواع تصرفات در شراب

حرمت شرب خمر و دیگر مسکرات، از ضروریات دین است و هیچ اختلافی میان فقهای مذاهب اسلامی در آن دیده نمی‌شود. در مباحث مکاسب محرمه، یکی از کسب‌های حرام، فروش خمر و مسکرات دانسته شده است. دلیل این امر روایاتی است که در این زمینه وجود دارد؛ از جمله این روایت نبوی که پیامبر ﷺ تمام عواملی را که در تولید، عرضه و مصرف شراب دست دارند، نکوهش کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۴۲۹). از همین روست که فقیهان بدون تردید، خرید و فروش شراب را حرام می‌دانند. امام خمینی^{ره} درباره این روایات به نکته‌ای اشاره دارند که در

واقع نشان‌دهنده تفاوت خوانش فردی و حکومتی در بحث شراب است و ما را به ملاک کلی حرمت این موضوع که حسم ماده فساد است، رهنمون می‌سازد. به نظر ایشان، این قبیل روایات برای اثبات حرمت مطلق خمر کافی نیست؛ زیرا اگر فردی به نیت ساختن سرکه از شراب، آن را بخرد یا آنکه آب انگور را بگیرد که نخست آن را به خمر تبدیل کند و بعد به سرکه، نمی‌توان گفت چنین فردی مورد نفرین پیامبر ﷺ واقع شده است؛ درحالی‌که در احکام شرعی با تمسک به این روایات، هرگونه معامله خمر، هرچند به نیت ساخت سرکه، حرام و باطل شمرده شده است. پس باید به دنبال راه‌حلی برای توجیه این دسته از روایات گشت. همچنین نمی‌توان برای توجیه این روایات، به حرمت مقدمه حرام نیز متوسل شد؛ چراکه هیچ کس قائل به آن نیست. از این‌رو امام ﷺ تفسیر متفاوتی از این روایات ارائه می‌دهند و وقوع این ایرادها را ناشی از نگاه فردی به فقه می‌دانند؛ چراکه با نگاه فردی به فقه، هر شخص به‌تنهایی مکلف است و واقعاً روشن نمی‌شود چرا باید در بحث شراب، زمانی که فرد نیت استفاده در مسیر حرام را ندارد، باز هم از این کار نهی شود؛ اما زمانی که با رهیافت حکومتی به فقه نگریسته شود، این روایات توجیه منطقی می‌یابد. طبق دیدگاه امام ﷺ در زمان پیامبر ﷺ ایشان بنا بر وظیفه حاکم بودن خویش، امری سلطانی و حکومتی در راستای قلع ماده فساد صادر کردند و بر پایه آن، هرگونه استفاده از آن را منع کردند. به نظر امام ﷺ در تفسیر روایاتی که همه عوامل سازنده شراب را مورد لعن پیامبر ﷺ خوانده‌اند، باید گفت، از این گروه روایات برمی‌آید همه کسانی که مقدمات شرب خمر را فراهم می‌سازند، عمل حرام مرتکب می‌شوند؛ و این موضوع، نه از باب حرام بودن مقدمه حرام، بلکه یک راهبرد سیاسی برای ریشه‌کن کردن فساد در جامعه است که پیامبر ﷺ بدان دستور داده‌اند. لذا حرمت فروش شراب و مقدمات آن، به هر قصدی که باشد، از احکام سیاسی است که برای گرفتن بهانه از شراب‌خواران صادر شده است؛ زیرا در صورت جواز، ممکن است هر کسی ادعا کند که به نیت ساخت سرکه یا برای درمان شراب می‌خرد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۱).

این تحلیل امام ﷺ از بحث حرمت فروش شراب، دو نکته را روشن می‌سازد: اولاً کارکرد وجوب حسم ماده فساد؛ که در جریان معاملات خمر مورد توجه بوده است و می‌تواند به‌عنوان یک قاعده کلی در دیگر مسائل فقهی جریان یابد؛ ثانیاً رهیافت حکومتی بدین قاعده کلی؛ زیرا در صورت خوانش فردی به فقه، جریان این قاعده با اشکال روبه‌رو می‌شود.

این رهیافت را در برخی دیدگاه‌های فقهی دیگر نیز در موضوع شراب می‌توان دنبال کرد. برای نمونه، در بین روایات خمر، روایتی درباره تبدیل خمر به سرکه هست. شیخ انصاری این روایت را چنین نقل می‌کند که شخصی نزد امام صادق ﷺ آمد و گفت: از فردی درهمی طلبکار بودم و او به‌جای طلب من، به من خمر داده است. امام فرمود: آن را بگیر و فاسد کن. ابن‌ابی‌عمیر - که از ناقلان روایت است - می‌گوید: منظور امام ﷺ آن است که آن را به سرکه تبدیل کن و طلب خود را این‌گونه برگیر. شیخ انصاری درباره این روایت معتقد است: از آنجا که معامله

شراب اشکال دارد، می‌توان این روایت را این‌گونه توجیه کرد که فرد مجاناً شراب را به سرکه تبدیل کرده یا با نیت امانت آن را گرفته و تبدیل به سرکه کرده است؛ که در این صورت، گرفتن خمر با نیت تبدیل آن به سرکه جایز است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲)؛ اما برخی از حاشیه‌نویسان، مانند محقق خویی و محقق/ایروانی بر دیدگاه شیخ اشکال دارند. دیدگاه محقق/ایروانی شاهد بحث ماست. به نظر ایشان، یا خمر از جمله مواردی است که قابلیت تملک دارد که گرفتن آن به‌جای درهم‌ها مشکلی ندارد یا از قبیل مواردی است که قابلیت تملک ندارد. در اینجا اگر قرار باشد به سرکه تبدیل شود و سرکه عوض درهم‌ها قرار گیرد، نیازمند اذن جدید از مالک است که در روایت به آن اشاره نشده است؛ بنابراین، از آنجاکه این برداشت حاصل اجتهاد جناب/بن‌عمیر است، نمی‌توان پذیرفت که منظور امام علیه السلام از افساد، تبدیل به سرکه باشد؛ بلکه به دلیل حسم مادهٔ فساد، منظور از افساد، نابودی خمر است (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۶). این دیدگاه را برخی دیگر از فقیهان نیز تأیید کرده‌اند (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۶). روشن است که در صورت نگاه فردی به فقه، نتیجهٔ استدلال همان خواهد شد که شیخ/انصاری بدان اشاره دارد؛ اما دیگر استدلال‌های فقها، تنها در خوانش حکومتی به فقه معنای دقیق و کامل می‌یابد.

نمونهٔ دیگر، سخن محقق بهبهانی در زمینهٔ جهت مبالغه در حرمت شراب است که می‌فرماید:

جهت مبالغه، حسم مادهٔ فساد است؛ زیرا اگر مردم در جهتی دیگر از به‌کارگیری شراب، از قبیل مداوا، رخصت می‌یافتند، منجر به شیوع شرب خمر و دیگر مسکرات می‌گردید؛ چراکه طبع انسان فاسق، بلکه همگان، در طلب آن بسیار مشتاق است؛ زیرا نفس، آدمی را به بدی امر می‌کند. بدین صورت، مردم مرتکب شرب خمر می‌شدند، با این بهانه که به‌وسیلهٔ آن بیماری‌مان را مداوا می‌کنیم... (بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۳۳).

ایشان در جای دیگر نیز اشاره دارند: هر آنچه حرص کسانی را که به سمت معصیت می‌خوانند، زیاد کند، مقتضی آن است که از باب حسم مادهٔ فساد، در منع و سد باب آن تشدید شود (همان، ص ۳۳۵).

۲-۴. مسئلهٔ دوم: حرمت فروش اصنام

ضمن موضوع حرمت اصنام نیز از قلع مادهٔ فساد سخن گفته شده است. شیخ/انصاری مستند بحث حرمت فروش اصنام را وجوب حسم مادهٔ فساد می‌داند که از روایت *تحف العقول* گرفته می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، در فرازهایی از روایت، جمیع تصرفات در آنچه مادهٔ فساد است، حرام دانسته شده. ایشان بعید نمی‌داند که اتلاف پیکرهٔ اصنام نیز به سبب وجوب حسم مادهٔ فساد واجب باشد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۳)؛ دیدگاهی که برخی حاشیه‌نگاران آن را تقویت کرده‌اند (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۵). محقق خویی نیز در این زمینه می‌فرماید: وجوب اتلاف اصنام، به سبب حسم مادهٔ فساد است؛ همان‌گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام اصنام مکه را نابود ساختند (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۹). برخی فقیهان دیگر نیز در این زمینه بیانی مشابه دارند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۴۱).

امام خمینی علیه السلام درباره حرمت معامله اصنام بر این باورند که از ادله تحریم خمر و مسکرات دیگر چنین برمی آید که سبب این تحریم، فسادی است که بر آن مترتب است؛ و معلوم است که فساد مترتب بر وجود بت در جامعه و معامله بر سر آن، به مراتب بیش از خمر است. بنابراین همان شدتی که به دلیل قلع ماده فساد در حرمت تصرفات خمر وجود دارد، در بت‌ها نیز وجود دارد. و روایاتی مانند آنکه فرمودند: «استفاده کننده خمر مانند پرستنده بت است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۴۳) بر این موضوع دلالت دارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۲). در واقع در اینجا حسم ماده فساد را به‌عنوان ملاک در احکام مربوط به خمر یافته و بنا بر اولویت، به اصنام هم تعمیم داده است.

در فرض این مسئله نیز میان اینکه فرد با خرید بت نیت پرستش آن را داشته باشد یا تنها به‌عنوان یک مجسمه از آن استفاده کند، فرقی نیست و بر پایه هدف کلی، که همان حسم ماده فساد است، معامله بت در همه حال حرام است؛ که این موضوع نیز در خوانش حکومتی توجیه ویژه می‌یابد.

۳-۴. مسئله سوم؛ حرمت اعانه بر اثم

یکی دیگر از موضوعاتی که بحث قلع ماده فساد در آن مطرح شده و رویکرد حکومتی، بدان اهمیت قابل توجهی داده، قاعده حرمت اعانه بر اثم است. در مورد مفهوم «اعانه» اختلاف نسبتاً گسترده‌ای میان فقیهان وجود دارد؛ چنان‌که صاحب عروه هشت قول را در این زمینه ذکر می‌کند.

درباره حکم اعانه بر اثم نیز فقها به ادله اربعه تمسک جسته‌اند، مهم‌ترین این ادله بخشی از آیه دوم سوره مائده است که خداوند می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» همچنین روایاتی که به‌صورت خاص به فعل کمک‌کننده به دربار ظلمه و حاکمان جور، عنوان حرمت و گناه داده‌اند. برخی فقها نیز دلیل اجماع و حکم ضروری عقل مبنی بر قبح کمک به عمل حرام را به‌عنوان مستندات این قاعده ذکر کرده‌اند (همان، ص ۹۴؛ منتظری، ج ۲، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۵). با وجود این، حرمت اعانه بر اثم از جمله مسائل اختلافی است؛ به‌گونه‌ای که مطابق دیدگاه آیت‌الله خوئی و برخی فقیهان دیگر، تنها در مواردی که روایات خاصه بدان اشاره دارد، می‌توان حکم حرمت را جاری کرد (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۰). باید دانست که بیشتر اختلاف‌ها درباره حکم حرمت اعانه بر اثم، با رویکرد فردی به فقه مطرح شده است. در این خوانش فردی، امام خمینی علیه السلام در بررسی ادله قاعده حرمت اعانه بر اثم، به دو عنصر قصد انجام گرفتن فعل حرام و تحقق خارجی آن اشاره دارند. به نظر ایشان، اگر مستند قاعده، حکم عقل به قبح اعانه بر اثم باشد، عقل مطلق اعانه، حتی بدون قصد و تحقق خارجی فعل حرام را قبیح می‌داند؛ اما اگر دلیل قاعده آیه تعاون باشد، باید به فهم عرفی رجوع کرد. امام علیه السلام معتقد است که فهم عرفی، قصد مُعین و مُعان بر انجام فعل حرام و نیز تحقق خارجی آن را دخیل در موضوع اعانه می‌داند؛ از این‌رو تفسیر قاعده، با توجه به ادله آن، متفاوت خواهد بود. اما در پایان بحث، ایشان نظر نهایی خویش را با ذکر رویکردی متفاوت — که

همان خوانش حکومتی فقه است - مطرح می‌کنند. این رویکرد که از نگاه راهبردی ایشان به مقاصد شریعت نشئت گرفته است، به بحث ما، یعنی وجوب قلع ماده فساد برمی‌گردد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۳).

امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «شارع مقدس با نهی از اعانه بر اثم و عدوان، به دنبال قلع ماده فساد در جامعه است. از این ناحیه فرقی میان قصد رساندن ظالم به عملش و یا نبود چنین قصدی وجود ندارد؛ از این رو نهی از اعانه، در واقع برای رسیدن به هدفی بزرگ‌تر نزد شارع است که همان قلع ماده فساد است. بنابراین خصوصیت قصد نزد عرف، ملغای می‌گردد (همان، ص ۲۱۴). در واقع باید گفت که اعانه بر اثم و عدوان موجب تشویق و جرئت‌بخشی به گناهکاران می‌شود؛ لذا شارع از آن نهی کرده است تا فاعل منکر خود را در برابر عملش تنها ببیند که هم موجب وحشت وی شود و هم باعث کاسته شدن جرایم گردد (همان). روشن است که این نگاه امام، در سایه فقه حکومتی جریان می‌یابد؛ زیرا در این خوانش، مجموعه مکلفان در بستر مصالح حکومتی مدنظر آیند و در پی آن، خصوصیتی که عرف برای تحقق اعانه در یک مورد خاص در نظر می‌گیرد، منتفی می‌گردد و اهداف بزرگ شارع در راستای حفظ نظام و شریعت، در تفسیر اعانه بر اثم در نظر گرفته می‌شود.

۴-۴. مسئله چهارم: وجوب اتلاف پول‌های تقلبی

یکی از مباحث مکاسب محرمه، معامله سکه‌های تقلبی است. در این موضوع، روایتی از امام صادق علیه السلام وارد شده است که ایشان فرمودند: «آن (درهم‌های معشوش) را بشکن که بیع و انفاق با آن حلال نیست» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۳). همچنین خبر موسی بن بکیر نیز در این زمینه وارد شده است که مستفاد آن وجوب اتلاف و شکستن درهم‌های تقلبی است (همان، ص ۲). فقها در باب حکمت این موضوع، از وجوب حسم ماده فساد یاد کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۸). میرزای نائینی می‌فرماید: اطلاق دو روایت دلالت دارد بر وجوب کسر درهم‌های معشوش؛ و این از جهت حسم ماده فساد است؛ زیرا استفاده از آنها مستلزم بقای ماده فساد است (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴). امام خمینی علیه السلام نیز این دیدگاه را بیان کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۰). به نظر می‌رسد در این دو مورد، الغای خصوصیت و تنقیح مناط، مجال وسیعی داشته باشد. در این صورت، می‌توان گفت که مناط و مغزای حکم، حسم ماده فساد است. در واقع در اینجا مقصد حکم، ملاک و علت قرار گرفته است؛ ملاکی که با خوانش حکومتی در نظر دارد زمینه‌های فساد اقتصادی را در جامعه ریشه‌کن سازد. لازم به یادآوری است که مراد از اتلاف، تغییر هیئت پول به گونه‌ای است که دیگر کاربرد پول نداشته باشد، نه اتلاف حقیقی.

۴-۵. سایر نمونه‌های فقهی

با بررسی نمونه‌هایی که تاکنون مطرح شد، می‌توان به‌طور کلی نتیجه گرفت: حسم ماده فساد، یکی از مقاصد مهم شریعت است که باید در سیاست‌گذاری‌های حکومت مورد توجه باشد. نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که فقیهان حسم ماده فساد را مستند حکم شرعی قرار داده‌اند و در سایه رهیافت فقه حکومتی قابل بررسی است:

آیت‌الله خوئی به دلیل وجوب حسم ماده فساد، ائتلاف آلات لهو را واجب دانسته‌اند. به نظر ایشان، روایاتی متواتر از طرق اهل سنت و شیعه بر حرمت بهره گرفتن از آلات لهو و اینکه شنیدن و مشغول شدن به آن از جرایم بزرگ و مهلک است، رسیده؛ چنان که در سنن بیهقی از پیامبر اکرم ﷺ آمده است که «زمین به سبب آن شکافته شده و از آنها میمون و خوک قرار می‌دهد» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۵۱۲). از این‌رو از وظایف لازم، شکستن و از بین بردن آلات لهو به دلیل حسم ماده فساد است (خوئی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۵). مشابه این استدلال را برخی فقیهان درباره ادوات قمار آورده‌اند (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۶).

به نظر آیت‌الله مکارم نیز کلیه آلات فساد، اعم از قمار و لهو و لعب، در صورتی که منافع حلال آنها غالب نباشد، مالیتی ندارند و در این صورت، از بین بردن آن جایز، بلکه از باب نهی از منکر و قلع ماده فساد، واجب است (مکارم، ۱۴۲۶ق، ص ۱۰۶).

شایان ذکر است، موارد فوق نیز - گرچه از حیث ماهیت در زمره مسائل فقه سیاسی نیستند - از آن جهت که مصلحت‌سنجی‌های حکومتی در آن دخیل است و برای اجرایی‌سازی آن نهادهای سیاسی و حکومتی فعال‌اند، با رهیافت فقه حکومتی مورد مطالعه و تحلیل واقع می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، حسم ماده فساد به‌عنوان یکی از گزاره‌های فقهی پرکاربرد، با هدف بررسی کاربردهای آن در رهیافت فقه حکومتی یا رویکرد حکومتی به فقه بررسی شد. در این راستا و با بررسی موارد کاربرد حسم ماده فساد در مسائل فقهی، می‌توان دو کاربرد مهم حسم ماده فساد در فقه حکومتی را بازشناخت:

الف) حسم ماده فساد به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت در جهت سیاست‌گذاری‌های حکومت اسلامی: مقاصد شریعت به معنای حکمت‌ها و مصالحی است که شارع از طریق تشریح حکم در پی آن است (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹۶). در نگاه امامیه، مقاصد شریعت منبع مستقلی برای اجتهاد به حساب نمی‌آید؛ اما با تکیه بر آن می‌توان روح و مذاق شریعت را در تشریح قوانین دریافت و در پرتو آن، نصوص و احکام را تفسیر کرد و به عملیات استنباط، دقت بیشتری بخشید. همچنین با طبقه‌بندی مقاصد شریعت می‌توان در موارد تراحم، ملاک اهم و مهم را برای علاج تراحم تشخیص داد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۳۸۶-۳۸۷).

باید دانست یکی از کارکردهای لزوم حسم ماده فساد در رویکردهای فقهی، در نظر گرفتن آن به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت است؛ مقصدی که نصوص مورد اشاره و نیز حکم عقل، وجود آن را ثابت می‌کند.

زمانی که چنین رویکردی به حسم ماده فساد در فقه حکومتی مطرح شود، در واقع سخن از آن است که حکومت در سیاست‌گذاری‌های خود به‌گونه‌ای عمل کند تا عوامل مروج فساد در جامعه ریشه‌کن شود. در این رویکرد، حسم ماده فساد به‌عنوان یک مقصد میانی، راهبرد و وسیله‌ای برای رسیدن به مقصد عالی شریعت، یعنی

حفظ دین و عبودیت است؛ زیرا وجود فساد در یک جامعه، همواره سدکننده راه انسان‌ها به سوی ارزش‌های متعالی است. مواردی چون حرمت انواع تصرفات شراب، حرمت فروش اصنام و حرمت اعانه بر اثم را می‌توان از موضوعاتی دانست که شارع با هدف قلع ماده فساد، در خصوص آنها محدودیت‌های تشریحی وضع کرده است.

ب) حسم ماده فساد در عرصه‌های تزامم به‌عنوان ملاک: این نگاه راهبردی به قلع ماده فساد، زمینه حضور آن را در موقعیت‌های تزامم به‌عنوان دومین کاربرد حسم ماده فساد در فقه سیاسی به‌طور جدی فراهم می‌آورد؛ زیرا زمانی که وجوب حسم ماده فساد به‌عنوان وسیله‌ای برای تأمین مقاصد مهم نزد شارع تلقی شود، در واقع مصلحتی اجتماعی و ضروری است که در تزامم با احکام و ملاک‌های دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. اساساً زمینه‌های تزامم در رهیافت فقه حکومتی و برخی مسائل فقه سیاسی بسیار پدید می‌آید؛ زیرا صدور بسیاری از موارد حکم حکومتی نیازمند تشخیص تزامم‌ها و تقدیم اهم بر مهم، و مهم بر غیرمهم، از جهت ملاک و مصلحت اجرای احکام است (همان، ص ۳۵). به عبارت دیگر، در زمان اجرای احکام استنباط‌شده، مصالح و مفاسدی با هم اجتماع می‌کنند و تزامم شکل می‌گیرد. در اینجا متکفل استنباط، براساس ضوابط تزامم، به تشخیص معیار اهم بر مهم می‌پردازد و بار دیگر اجتهاد می‌کند (همان، ص ۳۳۱).

از این‌رو برخی فقه‌پژوهان در مباحث فقه سیاسی درباره مسائل امنیتی و نظارت عمومی بر این باورند: در مواردی که اقامه فریضه و قلع منکر و فساد در جامعه، متوقف به ارتکاب خلاف باشد، به‌طوری که مثلاً تنها راه اقامه خیر و فریضه و قلع منکر و فساد، انجام منکر و ترک واجب (مانند تجسس در حریم شخصی افراد) باشد، بر اساس اصلی که در تزامم دو واجب اعمال می‌گردد، طبق قاعده‌الاهم فالاهم برخی از واجبات کم‌اهمیت فدای فرایض و مسائل مهم‌تر می‌شود و بعضی از منکرات برای اقامه فریضه مهم‌تر و قلع فساد بیشتر، مجاز می‌گردد (عمیدزنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۳۱).

ج) محدود بودن قلمرو حسم به امور مهمه: با اینکه فقها، عقلی بودن وجوب قطع ماده فساد را پذیرفته‌اند، لیکن باید اذعان کرد که عقل قلع ماده فساد را فی‌الجمله لازم می‌داند. باید گفت: انصاف آن است که میان موضوعات گوناگون تفاوت وجود دارد و کارکرد حسم ماده فساد به‌عنوان ملاک یک حکم، تنها در مواردی است که جزو امور مهمه است. امور مهمه آن دسته مسائلی است که یا بنیان‌های اصلی فکری و عقیدتی را تضمین می‌کند یا به حوزه حقوق اساسی آدمیان در مسائل جان و مال و نوامیس مربوط است. تعمیم بخشیدن وجوب ریشه‌کن کردن زمینه‌های گناه و فساد به امور دیگر و به‌کارگیری آن به‌مثابه ابزاری در دستان حکمرانان شرعی، ضمن اینکه با واقعیت کنشگری آزادانه و از سر اختیار انسان در مسیر هدایت منافات دارد، عرصه را تنگ و اثربخشی نقش‌های حکومتی را در اصلاح امور به‌شدت تضعیف می‌کند.

این برداشت مطابق مقتضای عقل است و بنای عقلا نیز بعید است غیر از آن باشد. از سویی، نصوص وارده نیز مؤید آن است: از یک سو، حجم انبوهی از آیات قرآن کریم بر مسئولیت‌پذیری آگاهانه و انتخابگرانه انسان دلالت دارد و راه‌حل‌های متکی به زور و قهر را برای هدایت بشر ناکارآمد معرفی می‌کند؛ و از سوی دیگر، آنچه از روایات یادشده در زمینه حرمت تصرف در شراب، وجوب اتلاف اصنام و حرمت تقلب در معاملات (حسم درهم‌های مغشوش) به‌دست می‌آید، یادآور اهمیت مسئله مبارزه با شرک، تضمین حقوق مالی و تصحیح تعاملات اقتصادی و مالی در درون جامعه، و پیراستن جامعه از پلشتی‌های ناشی از رواج شرب خمر است؛ اموری که می‌توان گفت در آنها حسم ماده فساد در درجه بالایی اهمیت قرار دارد.

به‌هرحال باید حسم ماده فساد را به‌عنوان یک هدف اساسی در فقه سیاسی و سیاست‌گذاری‌های حکومت، برای جلوگیری از ترویج فساد، با توجه به ضابطه تفاوت میان امور مهم و غیرمهم در نظر گرفت. سخن آخر اینکه حسم ماده فساد در رویکرد حکومتی به فقه، دارای ظرفیت‌های بالایی است؛ به‌گونه‌ای که حکومت از این قاعده می‌تواند در مواردی که در ترازوی شرع دارای اهمیت است و ضرورت عقلی و شرعی برای جلوگیری از انجام آن وجود دارد، بهره‌گیرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۴۰۹ق، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیه السلام.
- ابن شعبه، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب، چ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابوبکر البیهقی، ۱۴۲۴ق، *السنن الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، لبنان، دار الکتب العلمیة.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵ق، *المکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، ۱۴۰۶ق، *حاشیة المکاسب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، ۱۴۱۷ق، *حاشیة مجمع الفائدة والبرهان*، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- تبریزی، جواد بن علی، ۱۴۱۶ق، *ارشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب*، چ سوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- حکیم، محمدتقی، ۱۴۱۸ق، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، چ دوم، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ق، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام.
- خراسانی، رضا، ۱۳۹۲، «فقه حکومتی و مسئولیت فرد در تحقق شریعت»، *سیاست متعالیه*، ش ۲، ص ۶۹-۸۶.
- خویی، سید ابوالقاسم، بی تا، *مصباح الفقاهة* (المکاسب)، بی جا، (برگرفته از نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام نور).
- ذوالفقاری، محمد و سیدمهدی سیدیان، ۱۳۹۱، «فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی، چگونگی»، *معرفت سیاسی*، ش ۷، ص ۴۹-۶۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، لبنان، دار العلم الدار الشامیة.
- روحانی، محمدصادق، ۱۴۱۲ق، *فقه الصادق علیه السلام*، قم، دار الکتب مدرسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۳ق، *مهذب الأحكام*، چ چهارم، قم، مؤسسه المنار.
- سعدی ابوجیب، ۱۴۰۸ق، *القاموس الفقهي لغة واصطلاحات*، چ دوم، دار الفکر، دمشق.
- سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دار القرآن الکریم.
- صاحب جواهر، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، چ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ضیایی فر، سعید، ۱۳۹۰، «رویکرد حکومتی در فقه»، *علوم سیاسی*، ش ۳، ص ۷-۳۲.
- طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی، ۱۴۱۸ق، *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل الحجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحكام*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- _____، ۱۴۱۳ق، *مختلف الشیعة*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علی دوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *فقه و مصلحت*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، تصحیح مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چ دوم، قم، نشر هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- لاری، سید عبدالحسین، ۱۴۱۸ق، *التعلیقه علی المکاسب*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
- محقق ثانی، علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، چ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیه السلام.
- محقق داماد، مصطفی، ۱۳۶۲، *مباحثی از اصول فقه*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمود عبدالرحمان، بی‌تا، *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیه*، بی‌جا (برگرفته از نرم‌افزار جامع فقه اهل‌بیت علیهم السلام نور).
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۶ق، *أنوار الفقاهه*، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام.
- _____، ۱۴۲۸ق، *انوار الأصول*، قم، مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام.
- منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، ۱۴۱۵ق، *دراسات فی المکاسب المحرمه*، قم، نشر تفکر.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۲، *تهذیب الأصول*، قم، دارالفکر.
- _____، ۱۴۱۵ق، *المکاسب المحرمه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی