

از حفظ حکومت تا حفظ نظام

رحیم نوبهار^۱

دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۲۳

چکیده

این مقاله ضمن تبیین مفهوم قاعده حفظ نظام و اشاره به دیرینه آن در پژوهش‌های کلامی-فقهی بر معنای موسع این قاعده و ارتباط تنگاتنگ آن با لزوم حفظ انضباط اجتماعی تأکید می‌کند. مقاله با یادآوری نمونه‌هایی از استناد فقیهان به این قاعده در مسائل فقهی، اهمیت نظم متعالی و فضیلت‌مندانه را که در این قاعده مورد نظر است، روشن می‌سازد و بویژه نسبت مفهوم حفظ نظام با حفظ نظام حکومتی را توضیح می‌دهد. اندیشه اصلی مقاله این است که حفظ نظام در فضای فقه بیشتر ناظر به حفظ نظم زندگی اجتماعی به معنای گسترده آن است. حفظ نظام به این معنا البته اقدامات معطوف به حفظ حکومت صالح را هم در برمی‌گیرد، ولی حفظ نظام در اندیشه اسلامی ناظر به نظم‌های برساخته انسان در جوامع مختلف است و بدین سان با مفهوم نظم عمومی در حقوق، همانندی‌های فراوان دارد. قاعده حفظ نظام به حفظ نظم موجود در جامعه اسلامی یا حفظ حکومت اسلامی اختصاص ندارد. به موجب این قاعده باید به هر نظم بشری که محصول فکر و عمل مردمان مختلف است و به بقای نوع انسان و زندگی با کیفیت او کمک می‌کند، احترام نهاد. مقاله همچنین به محتوای آرمانی حفظ نظام اشاره می‌کند و ظرفیت‌های این مفهوم را برای عدم قناعت به نظم موجود و تلاش برای برساختن نظمی بهتر یادآور می‌شود.

واژگان کلیدی: نظم، نظام اجتماعی، اسلام، نظریه دولت در اسلام، نظم عمومی.

مقدمه

درگیری بر سر مفهوم نظم و چارچوب‌های حمایت از آن از مباحث چالش‌برانگیز در جوامع بشری از آغاز تاکنون بوده است. در حالی که حکومت‌ها اغلب بسیاری از حقوق و آزادی‌ها را به بهانه پاسداری از نظم اجتماعی نقض یا محدود کرده‌اند، منتقدان و مصلحان اجتماعی در پی تصویری از مفهوم نظم بوده‌اند تا حفظ نظم موجود دستاویزی برای رکود و سکون نباشد و پیوسته بتوان به سوی نظم آرمانی حرکت کرد. نظم و امنیت؛ گاه با مفاهیمی مانند صلح و اخلاق تراحم پیدا می‌کند. به گفته رودبراج^۱ در حقوق، سه عنصر سازنده وجود دارد که تضاد میان آنها اجتناب‌ناپذیر است؛ الف- عدالت که رابطه آرمانی میان انسان‌هاست؛ ب- اخلاق که تکامل فردی آرمانی است و پ- امنیت. هر یک از این سه عنصر در یک تضاد حل‌ناشدنی با دو عنصر دیگر است. به عبارت دیگر در نظم قانونی هیچ یک از این سه عنصر در برابر دو عنصر دیگر [مجموعاً] یا در برابر هر یک از آنها [به‌طور جداگانه] نمی‌توانند کامل‌ترین درجه از تکامل خود را دارا باشند؛ اما در هر اندیشه حقوقی ما ناگزیریم هر یک از آنها را بپذیریم (Pound, 1939: 473).

در ایران با پیروزی انقلاب اسلامی مفهوم "حفظ نظام" که دارای دیرینه فقهی طولانی است وارد ادبیات حقوقی- سیاسی کشور شد. بویژه کاربرد این واژه توسط امام خمینی- رحمه‌الله- در مواردی (برای نمونه نک: موسوی خمینی ۱۳۸۹: ۱۹/۱۵۳ و ۱۵/۲۹۷) باعث شد برخی با بی‌توجهی به دیرینه و پشتوانه کلامی- فقهی این مفهوم و حتی کاربرد آن در آثار و گفته‌های امام خمینی در موارد دیگری جز حفظ حکومت (موسوی خمینی ۱۳۸۹: ۷/۲۵، ۸۷ و ۹۴؛ ۷۲/۸)، معنایی ساده و ابتدایی یا کز از آن به دست دهند. حتی برخی گمان برده‌اند با استناد به مفهوم حفظ نظام می‌توان معیارهای اساسی اسلامی را درنوردید یا حقوق و آزادی‌های مردم در زمینه‌هایی مانند نقد حاکمیت را نقض یا بدون جهت تحدید کرد. برخی نویسندگان هم در مقام تبیین این قاعده بیشتر به ظرفیت‌های این قاعده برای صدور احکام ثانوی و ولایی برای مواردی مانند تجویز تجسس و تحدید آزادی‌های مردم و حتی شکنجه شهروندان با عنوان تعزیر شرعی تأکید کرده‌اند! (ملک افصلی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). این در حالی است که قاعده حفظ نظام دارای معنا و مفهومی پیشرو و آزادی‌بخش است؛ قاعده‌ای که به

اعتباری از قواعد فقه سیاسی است (شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۵۳) و می‌توان آن را از قواعد حقوق عمومی هم برشمرد.

این مقاله به منظور روشن ساختن ابعاد مفهومی "حفظ نظام" به پیشینه کلامی-فقهی آن در آرای متکلمان اسلامی و فقیهان می‌پردازد. مقاله به طور مشخص در پی پاسخ تحلیلی به این پرسش است که: چه رابطه دقیقی میان "حفظ حکومت" و "حفظ نظام اجتماعی" همچون یک کل وجود دارد؟ آیا مفهوم حفظ نظام می‌تواند دست‌مایه‌ای برای برهم‌زدن بنیادها و ساختارهای اجتماعی و تحدید حقوق و آزادی‌های مردم شود؟ مقاله البته به مباحث دیگری مانند کاربرد مفهوم حفظ نظام در گستره بین‌المللی و جامعه جهانی هم پرداخته است.

۱. مفهوم قاعده حفظ نظام

معنای اجمالی و خوب حفظ نظام یا حرمت اخلال به نظام- که برخی فقیهان از آن همچون یک قاعده یاد کرده‌اند- این است که حفظ نظم و انتظام اجتماعی در جامعه بشری لازم است. به تعبیری دیگر اخلال به نظم و انتظام اجتماعی حرام است. محتوا و مضمون قاعده البته به خودی خود تلاش برای اصلاح یا حتی سرنگونی حکومت جائز و ظالم را رد نمی‌کند. قاعده حفظ نظام با حق مردم بر اعتراضات مدنی ناسازگار نیست، اما حتی در اعتراض‌های مدنی هم الهام‌بخش این اندیشه است که تا جای امکان باید از دامن‌زدن به هرج و مرج و بی‌نظمی پرهیز نمود. این از آن‌روست که به شرحی که خواهد آمد محتوای قاعده و خوب حفظ نظام تنها بر حفظ و تداوم نظم ظاهری و میکانیکی تأکید نمی‌کند؛ بلکه به درون‌مایه نظم هم که عدالت، انصاف، رعایت حقوق و آزادی‌های شهروندان است، توجه می‌کند. قاعده حفظ نظام تنها به نظم که محصول اقتدار دولتی است نظر ندارد؛ بلکه به نظم و انتظامی که از درون جامعه و سنت‌های مناسب اجتماعی می‌جوشد نیز بها می‌دهد. از چشم‌اندازی دیگر، قاعده حفظ نظام تنها بر لزوم حفظ نظم در جامعه اسلامی تأکید نمی‌کند؛ بلکه دارای وجهی جهان‌شمول است. به شرحی که خواهد آمد مبانی قاعده اقتضا می‌کند که نظم و انتظام در همه جوامع بشری برای شارع مقدس با اهمیت باشد. به این‌سان درخواست شارع مقدس از همه شریعت‌باوران این است که به نظم و انتظام موجود در جوامع بشری حرمت نهند و از هرگونه تلاش برای

دامن زدن به بی‌نظمی و هرج و مرج پرهیزند. این البته به معنای آن نیست که قاعده حفظ نظام تلاش برای اصلاح ساختارهای جهانی غیرعادلانه و برساختن نظم جدید و بهتر را رد می‌کند. درست است که در حالت آرمانی غایت حقوق بین‌الملل، تأمین خیر مشترک همه اعضای جامعه جهانی است (فلسفی، ۱۳۹۶: ۵۶) اما در هر مورد که چنین نباشد نمی‌توان به نظم‌ستیزی و توسعه هرج و مرج پرداخت.

باری مفهوم حفظ نظام به این معنا با مفهوم نظم عمومی که از مباحث محوری حقوق ملی و بین‌المللی است ارتباط دارد؛ هرچند پرداختن به واگرایی‌ها و همگرایی‌های این دو مفهوم که در جای خود بسی سودمند است، موضوع این نوشتار نیست.

۲. پیشینه مفهوم حفظ نظام

۲-۱. جایگاه کلامی - الهیاتی حفظ نظام

شمار مفاهیم و مسائل فقهی - اصولی که به نوعی به علم کلام نسب می‌برند، کم نیست. قاعده فقهی لزوم حفظ نظام نمونه روشن قواعدی است که مفاهیم آن نخست در علم کلام مطرح شده است. ابن سینا فلسفه تشریح احکام را حفظ نظام شهر دانسته است و شدت و ضعف واکنش به نقض هنجارها را تابعی از درجه آسیب نقض هنجار به شهر دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱/۴۵۴). متکلمان اسلامی مانند خواجه طوسی و علامه حلی از دیرباز یکی از اهداف بعثت پیامبران (ع) را حفظ نظام زندگی بشر عنوان کرده‌اند (حلی، ۱۴۳۳ق: ۴۶۹).^۱ در واقع، حفظ نوع انسان در جهان مادی در قالب یک زندگی منظم و بسامان از جمله دلایلی است که بعثت پیامبران (ع) را ضروری ساخته است (حلی، ۱۴۳۳ق: ۴۶۹). در ادامه، متکلمان امامیه هم برای اثبات لزوم امامت به قاعده لزوم حفظ نظام استناد کرده‌اند (موسوی، علم‌الهدی ۱۴۰۵: ۲/۲۹۴)؛ موسوی، علم‌الهدی ۱۴۱۰: ۱/۱۳۷؛ حلی، ۱۴۰۵: ۴۲؛ استرآبادی، ۱۴۲۴ق: ۲/۲۱۹).

استناد به حفظ نظام برای اثبات وجوب نبوت یا امامت از جهاتی چند شایسته تأمل است: **نخست:** این استدلال به نوعی انسان‌گرایانه است؛ از آن رو که نشانگر اهتمام خداوند

۱. کلام سنی نیز با این مفهوم بیگانه نیست؛ هر چند پرداختن به آن موضوع بحث این مقاله نیست (نک: بوزیان، ۲۰۱۱: ۷۷-۱۲۶).

متعال به حفظ و بقای نوع انسان همچون امری کلی است. انسان و انسانیت در کانون توجه این استدلال قرار دارد. هدف از بعثت پیامبران (ع) یا نصب امامان (ع) آن گونه که در اندیشه کلامی شیعی مطرح است، حمایت از گروه خاصی از انسان‌ها مانند دینداران نبوده است. بدین سان پروژه نبوت و امامت وجهی انسان‌مدار پیدا می‌کند؛ چون به زندگی بشر در این جهان و کیفی بودن آن اهمیت می‌دهد.

دوم: استناد به حفظ نظام به عنوان دلیل وجوب بعثت پیامبران یا نصب امامان (ع) به خودی خود نشانگر ضعف انسان در سامان‌دهی به زندگی اجتماعی خود نیست؛ این که حضور پیامبران و پیشوایان معصوم و آموزه‌های آنان نظام‌بخش زندگی بشر است، بیانگر این نکته است که وجهی از وجوه زندگی بسامان بشر بر روی خاک به حضور اولیای الهی (ع) نیازمند است. نیازمندی کسی یا چیزی به کس دیگر یا چیز دیگر ضرورتاً به معنای ضعف نیست. مداخله پیامبران و اولیای الهی (ع) متمم و مکمل نظم اجتماعی زندگی انسان است. در چرایی نبوت، متکلمان اسلامی اغلب تأکید کرده‌اند که رسالت نبوت تأکید بر دریافت‌های عقل بشری و اطمینان‌بخشی به انسان است (حلی، ۱۴۳۳: ۴۶۸)؛ پس لزوم حضور عنصر نبوت و تعالیم انبیا در سامان‌دهی نظم اجتماعی بشر هرگز به معنای نفی عقل خودبنیاد آدمی و تضعیف نقش انسان در توانمندی‌هایش در سامان‌دهی به نظم اجتماعی زندگی خود نیست. دین و آموزه‌های دینی پیوسته در کنار عقل و عقلانیت انسان و یار و مددکار وی بوده است، نه در برابر آن.

سوم: وجه دیگری که این استدلال را انسانی می‌کند اهتمام آن به مقوله نظم است. نظم، نیاز ضروری زیست اجتماعی انسان است. وجهی از این نظم، حفظ انسان و بقای اوست. نسل انسان که برابر متون موجود، طرفه آفریده خداوند است (مؤمنون ۲۳: ۱۴) باید باقی بماند؛ قرآن مجید هرگونه تلاش برای نابودی نسل انسانی را نوعی فساد و افساد قلمداد کرده است (بقره ۲: ۲۰۵).^۱ اما بقای انسان، مقصود نهایی نیست؛ مقصود نهایی خداوند، بقا و حیات انسان همراه با یک زندگی باکیفیت است. اراده خداوند متعال در واقع بر بقای انسان و حیات او همراه با کیفیت بالا تعلق گرفته است. نظم از عناصری است که به سهم خود به حیات انسان کیفیت می‌بخشد. از همین جا روشن می‌شود که نظم، نظام و انتظامی که آموزه‌های دینی بر آن

۱. و إذا تولى سعى فى الارض لفسد فيها و يهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد.

تأکید دارد، نظمی صرفاً فیزیکی و خشک نیست. این نظم باید چنان باشد که به زندگی کیفیت ببخشد. کیفیت، بی‌درنگ با فضیلت و خیر ارتباط پیدا می‌کند. هر کس پدیدهٔ نبوت و امامت را دست کم به معنایی که در ادیان ابراهیمی و اسلام مطرح است، پذیرد نمی‌تواند انکار کند که معیار نظم و انتظام مورد نظر در این ادیان، نظمی فضیلت‌مندانه است؛ نظمی که در آن زیست جمعی و فضیلت‌مندانهٔ انسان حمایت و تضمین شود؛ نه یک حیات مادی صرف و بی‌بهره از فضیلت. پیداست که نظم دنیای مدرن از فقدان چنین عنصری رنج می‌برد. سال‌ها پیش ایمانوئل مونی^۱ فیلسوف فرانسوی و همکارانش با طرح ایدهٔ "بی‌نظمی سامان یافته"^۲، از گونه‌ای نظم انتقاد کردند که در عین حال فاقد روح است (Mounier, 1952: p. vii).

به هر رو جدا از این که شمار زیادی از متون دینی آشکارا بر ضرورت نظم و انضباط اجتماعی تأکید می‌کنند (منتظری، ۱۴۰۹ق: ۱۷۴/۱-۱۷۷)؛ لزوم حفظ نظام همچون یکی از دلایل ضرورت بعثت انبیاء و یا امامان (ع) از کلام و الهیات به فقه و اصول سرایت کرده است؛ این تعمیم و سرایت به لحاظ عقلی هم بی‌تناسب نیست. اگر ضرورت دارد که پیامبران و پیشوایانی از طرف خداوند برای حفظ نظم و انتظام زندگی بشر مبعوث و منصوب شوند، آموزه‌های اولیای دین در سطح شریعت و قانون هم علی‌القاعده باید به گونه‌ای باشد که نظم و انتظام زندگی انسان را تأمین نماید. در واقع، نسبت و رابطهٔ میان حفظ نظام در کلام و قاعدهٔ لزوم حفظ نظام در فقه به نوعی نسبت میان کل و جزء است. اگر کل پروژهٔ پیامبری و امامت آن گونه که در استدلال‌های کلامی مطرح شده برای حفظ نظام اجتماعی انسان است، هم مجموع شریعت و هم احکام جزئی آن باید برآورده شدن همین هدف را پیگیری کند. ضرورت هماهنگی و سازواری کل و جزء ایجاب می‌کند تا نتوان در مجموع احکام شریعت، حکمی را یافت که نظم‌ستیز باشد و انضباط اجتماعی را بر هم بزند.

۲-۲. پیشینهٔ فقهی مفهوم یا قاعدهٔ حفظ نظام

به وارونهٔ آنچه گاه پنداشته می‌شود، اصطلاح حفظ نظام از ابداعات امام خمینی - رحمه - الله - نیست. فقیهان قرن‌هاست که در استدلال‌های خود به مفهوم وجوب حفظ نظام یا حرمت اخلال به نظام برای اثبات احکام شرعی استناد می‌کنند. حتی فقیهانی که به نظریهٔ ولایت فقیه

1. Emmanuel Mounier.
2. Established Disorder.

در اداره امور عمومی اجتماع معتقد نبوده‌اند و شأن فقیه را تنها افتا یا افتا همراه با قضاوت یا این هر دو به اضافه تصدی امور حسبه می‌دانند، به حفظ نظام توجه داشته‌اند و در استدلال‌های فقهی به آن استناد کرده‌اند. برخی از فقیهان صریحاً حرمت اخلال به نظام را یک قاعده فقهی قلمداد کرده‌اند (طالقانی، ۱۴۳۷: ۳۱). این قاعده همچون دیگر قواعد فقهی ادله خاص خود از عقل و بنای عقلا و حتی نقل را دارد (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۳؛ باقی - زاده و امید، ۱۳۹۳: ۱۶۹-۲۰۰). حتی محقق نائینی آن را در شمار احکام مستقل عقل قلمداد کرده است (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۲۰).

مفهوم حفظ نظام در فقه به نوبه خود سبب پیدایش مفهوم مرتبط دیگری با عنوان "واجبات نظامی" شده است. مقصود از واجبات نظامی واجباتی است که استمرار بقای زندگی انسان‌ها در یک جامعه منظم و بسامان را تضمین می‌کند. مثلاً اگر اداره درست امور جامعه متوقف باشد بر این که چند نفر شغل خاصی مانند نانویی را پیشه خود سازند، به نحو واجب کفایی بر گروهی واجب می‌شود تا برای حفظ نظام اجتماعی متصدی این شغل شوند (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱: ۲). با آن که جواز اجرت گرفتن برای انجام واجبات پیوسته محل اشکال و تردید بوده، اجرت گرفتن بر انجام واجبات نظامی بی‌اشکال است (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۲۰۹؛ عاملی، ۱۴۱۹: ۳۰۶/۱۲). اتفاقاً طبع واجبات نظامی به گونه‌ای است که با پیش‌بینی اجرت برای آنها به خوبی انجام می‌شود. حتی برخی، پرداخت اجرت را نوعی واجب نظامی قلمداد کرده‌اند؛ چون به درست انجام گرفتن واجب نظامی کمک می‌کند. در واقع، گاه برخی خدمات که از نوع واجبات نظامی است باید به صورت حرفه و شغل ارائه شود تا پایدار و سودمند باشد. پایداری مشاغل در صورتی تحقق می‌یابد که با پرداخت و دریافت اجرت همراه باشد (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۲۱۱).

باری موارد استناد به قاعده حفظ نظام در استدلال‌های فقیهان، افزون از شمار است. حتی در مسائل اصولی هم گاه به قاعده لزوم حفظ نظام استدلال شده است. برای نمونه در مبحث احتیاط در احکام شریعت، دانشمندان اصولی که احتیاط را در گونه‌هایی از شبهه لازم نمی‌دانند بر حُسن و نیکویی احتیاط تأکید می‌کنند. با این حال آنها یادآور می‌شوند که حُسن و نیکویی احتیاط تا جایی است که سبب اختلال در زندگی اجتماعی نشود (خراسانی، ۱۴۲۰:

۴۲۳). اگر هر کس بخواهد در امور زندگی خویش که به نوعی به دیگران هم مربوط است چندان احتیاط کند که بخشی از امور اجتماعی که او عهده‌دار آن است، مختل شود یا زندگی خود وی دچار اختلال شود این احتیاط از آن رو که سبب اختلال نظام زندگی می‌شود نه تنها مطلوب نیست که روا نیست. می‌بینیم که استناد به حفظ نظام در اینگونه موارد نه تنها اولاً و بالذات به قدرت و حکومت ارتباط ندارد که فردگرایانه هم هست.

یکی از موارد استدلال به قاعده حفظ نظام، اثبات وجوب قضاوت برای کسانی است که شایستگی و صلاحیت آن را دارند. به نظر علامه حلی این مبنای انسان‌شناختی که در هر حال پاره‌ای از انسان‌ها به دیگران ظلم و تعدی می‌کنند و لازم است کسانی داد ستم‌دیدگان را از ستمگران بستانند تا نظام زندگی بشر برپا باشد، از دلایل وجوب عهده‌داری منصب قضاوت برای کسانی است که صلاحیت آن را دارند (حلی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۵). نظر محقق اردبیلی هم مؤید این که قضاوت فقیه عالم، نافذ است این است که از عدم نفوذ قضاوت او اختلال نظام پدید می‌آید (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۸/۱۲). نه تنها اصل تصدی منصب قضا که دلیل شماری از مسائل باب قضاوت هم لزوم حفظ نظام است. سیدمحمدجوادی عاملی از جمله مستندات وجوب تحمل شهادت برای ادای آن در دادگاه همچون وظیفه‌ای اجتماعی را لزوم حفظ نظام دانسته است (عاملی، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۱۲؛ حلی (فخرالمحققین)، ۱۳۸۷: ۴/۴۴۳). به همین ترتیب عدم جواز نقض حکم یک مجتهد توسط مجتهد دیگر به ممنوعیت اختلال نظام مستند شده است (حلی (فخرالمحققین) ۱۳۸۷: ۴/۳۴۴).

حکم الزامی ناشی از لزوم حفظ نظام یا حرمت اخلال به نظام، حکمی شرعی است که مخالفت با آن، موجب گناه و عقاب اخروی است. بدین سان برای مثال اگر تصدی منصب قضاوت بر فرد یا گروهی از باب حفظ نظام؛ لازم باشد، استنکاف از عهده‌داری آن همان‌گونه که در همه واجبات کفایی چنین است موجب عقاب اخروی برای همه کسانی است که از تصدی آن مسئولیت سرباز زده‌اند (حلی، ۱۴۲۰: ۱۰۶/۵).^۱ بر پایه لزوم حفظ نظام اجتماعی زندگی بشر، یکی از واجبات کفایی پذیرش تصدی صنایع و حرفه‌هایی است که نظام زندگی نوع انسان بر آن متوقف است، حتی اگر آن صنایع و حرفه‌ها از مشاغل پست و پایین باشند

۱. القضاء من فروض الكفایات إذا قام به به البعض سقط عن الباقيين وإن أخلوا به أجمع استحقوا بأسره العقاب لما فيه من القيام بنظام العالم.

(جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق: ۹/۳).^۱

دامنهٔ استناد به حفظ نظام برای اثبات احکام شرعی به احکام شرعی جزئی محدود نمی‌شود. دلیل اعتبار برخی قواعد فقهی مهم، لزوم حفظ نظام است. به نظر شهید ثانی علت این که شارع ید را نشانهٔ ملکیت قرار داده است، برقراری نظم میان نوع انسانی است (جبعی عاملی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۶/۴؛ طالقانی، ۱۴۳۷ق/۲۰۱۶م: ۳۱). در واقع، اگر "ید" نشان و امارهٔ "ملکیت" نباشد و مردم با اموالی که دیگران در تصرف دارند، معاملهٔ ملکیت نکنند، جامعه دچار هرج و مرج یا اختلال نظام می‌شود. به همین ترتیب، می‌توان گفت: عدم اعتبار "قاعدهٔ سوق" موجب اختلال جامعه و یا حرج و سختی زندگی اجتماعی می‌شود. به نظر برخی حتی مستند قاعدهٔ اقرار هم - که به موجب آن هر کس می‌تواند دربارهٔ اموال و دارایی‌های خود اقرار کند - قاعدهٔ حرمت اختلال نظام است (طالقانی، ۱۴۳۷ق/۲۰۱۶م: ۳۴).

به قاعدهٔ حفظ نظام برای اثبات صلاحیت انحصاری امام و حاکم برای سزادادن متخلفان هم می‌توان استناد کرد. در واقع مداخلهٔ افراد خودسر در اجرای مجازات سبب دامن زدن به احساس ناامنی شهروندان و گسترش هرج و مرج و به تعبیری اختلال نظام می‌شود. این کار به تصریح برخی فقیهان موجب گناه و حتی گناه مستوجب تعزیر متخلف می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۰/۷). بدین سان بنیاد قاعده یا اصل قضامندی مجازات‌ها که به موجب آن، کیفر دادن بزهکاران از وظایف انحصاری دولت است نیز همان حفظ نظام اجتماعی و پیشگیری از هرج و مرج است (نوبهار، ۱۳۸۹: ۵۳). به همین ترتیب یکی از دلایل اصل یا قاعدهٔ صحت، حفظ نظام است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۷/۱). اگر آدمیان در روابط میان‌انسانی بنا را بر فساد، نادرستی و بی‌اعتمادی بگذارند، نظم زندگی اجتماعی فرو می‌پاشد. در میان فقیهان متأخر برای امور نوپیدا هم به قاعدهٔ حفظ نظام استناد می‌شود. محقق نائینی در پاسخ به دیدگاهی که اعتبار رأی اکثریت را بدعت قلمداد می‌کند، حفظ نظام اجتماعی را از جمله دلایل اعتبار رأی اکثریت برمی‌شمارد (نائینی، ۱۳۹۳: ۱۱۶؛ فیرحی، ۱۳۹۴: ۳۶۶). پیداست که متناسب با پیشرفت جوامع انسانی، سیاههٔ اموری که زندگی منظم و بسامان بشر بر آنها متوقف است هر چه بلندتر خواهد شد.

طرفه این که گاه به دلیل حفظ نظام، استناد می‌شود تا لزوم برپایی حکومت اسلامی اثبات

۱. و من فروض الکفایات القيام بالصناعات والحرف التي يتوقف عليها نظام النوع و إن كانت وضعیه.

شود (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۲: ۶۱۹؛ منتظری، ۱۴۰۹: ۱/۱۶۷). این گونه استدلال‌ها آشکارا نشان می‌دهد که مقصود از نظام در ادبیات فقهی مفهومی به مراتب موسع‌تر و بنیادی‌تر است از حکومت و دولت است.

۳. گستره مفهومی نظام در قاعده حفظ نظام

مفهوم نظام و اهمیت حفظ نظام در ادبیات فقهی ضرورتاً به نظام و یا جامعه اسلامی محدود نمی‌شود. مبانی الهی-انسانی قاعده حفظ نظام-به شرحی که گذشت-الهام‌بخش این اندیشه است که نظم زندگی همه بشر محترم و در کانون توجه پروردگار است. اقدامات علیه نوع انسانی همچون اقدام علیه تک‌تک انسان‌ها ممنوع بلکه از آن نکوهیده‌تر است. هم از این رو قرآن کریم کشتن ناروای یک تن را به کشتن همه آدمیان که قبیح و زشتی آن بدیهی است تشبیه کرده است (مائده/۳۲).

مردمانی که در یک سرزمین زندگی می‌کنند حق دارند برای اداره آن‌جا نظم خاصی را سامان دهند. این حق البته بر مبانی چندی قابل توجیه و تبیین است. به اعتباری مردمانی که در یک سرزمین زیست می‌کنند به وجهی مالکان مشاع آن سرزمینند و حق دارند آن سرزمین را مدیریت کنند. اگر این حق به مرتبه "ملکیت" نرسد دست کم در حد "اختصاص" هست؛ به این معنا که آنان در مقایسه با دیگران به تصرف و اداره آن سرزمین سزاوارترند. حال وقتی مردمان ساکن در یک سرزمین نظم و انتظامی را سامان می‌دهند، آن نظم و انتظام را نمی‌توان به آسانی بر هم زد.^۱ بی‌گمان از بی‌عدالتی‌ها و ستم‌هایی که در سطح روابط میان ملت‌ها وجود دارد نمی‌توان دفاع کرد؛ اما در بسیاری از موارد، نقض نظم و انتظام مناسبی که میان افراد یک ملت یا دولت‌های گوناگون وجود دارد، مصداق اخلال در نظم زندگی اجتماعی بشر در مقیاس وسیع آن است و مطلوب شارع مقدس نیست.

تعمیم محتوا و مضمون قاعده و وجوب حفظ نظام یا حرمت اخلال به نظام به نظم‌های گوناگون در جوامع بشری پیامدهای خاص خود را دارد. می‌دانیم که در سرزمین‌های گوناگون قوانین و مقرراتی وجود دارد که اخلال به آنها بویژه اگر با ایجاد رعب و وحشت و

۱. برای آشنایی با مفهوم این نظریه و ظرفیت‌ها و کاستی‌های آن در ارائه یک انگاره مردم‌سالار نک: میرموسوی، سیدعلی، (۱۳۸۳)، «آموزه مالکیت مشاع و مردم‌سالاری»، نامه مفید، مهر و آبان، دوره ۱۰، ش ۴۴، صص ۱۵۳-۱۷۸.

عملیات تروریستی یا تهدید به آن همراه باشد، جدا از عناوین محرم شرعی دیگر از آن رو که مایهٔ اخلال در زندگی مردم می‌شود نیز حرام و نکوهیده است. به همین ترتیب اقداماتی مانند قاچاق کالا به کشورها یا ورود غیرقانونی به کشورها در صورتی که نظم اقتصادی و اجتماعی آن‌ها را بر هم بزند از این نظر نیز اقدامی خلاف شرع است. پیداست که هرگاه تعهد و قراردادی صریح یا ضمنی در زمینهٔ مسئولیت افراد یا دولت‌ها به رعایت قواعد و رویه‌های موجود در کشورها وجود داشته باشد رعایت این نظم و انتظام از باب وجوب وفای به عهد و پیمان ضروری می‌شود. اما حتی اگر هیچ پیمان و قراردادی هم وجود نداشته باشد اصل اولی، احترام به تصمیماتی است که مردمان دیگر از هر دین و آیینی دربارهٔ نظم زندگی و معیشت حاکم بر سرزمین خویش گرفته‌اند. این لزوم احترام به عنوان اولی است؛ و نه از سر ضرورت و اضطرار یا دفع حرج و ضرر. بنابراین مواردی مانند قاچاق کالا به کشورها یا ورود غیرقانونی به کشورها یا قاچاق از آن کشورها در صورتی که نظم و انتظام عادی آن کشورها را بر هم بزند از این جهت نیز نامشروع است.

۴. نسبت قاعدهٔ حفظ نظام با مفهوم حفظ حکومت

برخلاف آنچه در ادبیات سیاسی-اجتماعی کنونی در کشور ما رایج شده، در فقه، مقصود از حفظ نظام، حفظ کلیت اجتماع است نه خصوص نظام حکومتی. هرچند تلاش برای حفظ حکومت صالح و عادل هم از مصادیق روشن حفظ نظام است؛ در واقع به حکم این که جامعه، ناگزیر به حکومت صالح نیازمند است، تلاش برای حفظ حکومت صالح هم همچون یکی از عناصر لازم برای بقای جامعه لازم است. حتی در اصطلاح حفظ نظام گاه مفهوم آسایش، امنیت فرد و راحتی زندگی او جدا از وابستگی او به جامعه مورد توجه بوده است. دیدیم که حتی دامنهٔ احتیاط در احکام شرعی به گونه‌ای ترسیم و تبیین شده است که زندگی فرد را دچار اختلال ننماید.

با آن که حفظ حکومت صالح و مشروع از باب حفظ نظام لازم است، حفظ نظام به هیچ‌رو نمی‌تواند دستاویزی برای زیر پا گذاشتن موازین عدل و انصاف و دست‌یازیدن به ظلم و ستم و نادیده‌انگاشتن مبانی شرعی باشد. چنانکه سست کردن پایه‌های حکومت صالح و

مشروع، اقدامی ضد نظام اجتماعی است، ظلم و ستم و بی‌عدالتی برای حفظ نظام حکومتی هم به نوبه خود، سوق‌دادن جامعه به سوی هرج و مرج و ناپایداری ساختن نظم استوار اجتماعی و در نتیجه اقدامی ضد نظام است. التزام به این که با دستاویز قرارداد حفظ نظام حکومتی می‌توان به هر ظلم و ستمی دست یازید، به معنای دفاع از ایده‌ای است که می‌گوید: «هدف، وسیله را توجیه می‌کند» و «الحکم لمن غلب». حتی کسی که با مبانی فقهی اندک آشنایی داشته باشد چنین دیدگاهی را سازوار با شریعت ارزیابی نمی‌کند.

در واقع، نظام هم به معنای نظام اجتماعی و هم به معنای نظام حکومتی، دارای دو جنبه است: صورت و سیرت؛ یا به تعبیری ظاهر و باطن؛ یا شکل و محتوا؛ یا پیکر و روح. درباره نظام به معنای خاص یعنی نظام حکومتی صالح؛ همه ادله عقلی و نقلی که بر لزوم حفظ پیکره نظام حکومتی صالح دلالت می‌کند، بر لزوم پاسداشت محتوا و اصول بنیادین حکومت صالح از جمله رعایت عدالت، آزادی و کرامت انسان‌ها هم دلالت می‌کند؛ اگر نگوئیم دلالت ادله عقلی و نقلی بر لزوم حفظ محتوای حکومت عادلانه روشن‌تر و قوی‌تر است؛ زیرا در دیدگاه اسلامی، نهاد حکومت اصولاً وجه ابزاری و مقدمی دارد. تشکیل حکومت در هیچ قرآنی از نظریه دولت در اسلام، خود یک هدف نیست؛ بلکه وسیله‌ای است برای برپاداشتن عدالت و توسعه فضیلت و خیر عمومی.

همین گفته در مورد قانون به مثابه جزئی از یک نظام حقوقی هم مطرح است. تنها رعایت جنبه‌های شکلی و صورتی در تصویب یک قانون نیست که آن را از احترام، برخوردار می‌سازد (ضیایی بیگدلی، ۱۳۹۶: ۳۴۷). اخلاق و بنیادهای قانونگذاری هم باید در جوهر و محتوای قانون مورد توجه قرار گرفته باشد. پرهیز از تمایل به دفاع از طبقه حاکم، تأکید بر توجه شایسته به خیر عمومی، تلاش برای شکل‌گیری نهاد قانونگذاری از طریق فرایندهای کاملاً مردم‌سالار، توجه به واقعیت‌های اجتماعی و در نظر داشتن کارآمدی قانون، برخورداری از محتوای اخلاقی و بویژه پرهیز از تحدید ناموجه حق‌ها و آزادی‌های عمومی از عواملی است که به پیکر قانون روح و جان می‌دهد (در این باره نک: راسخ، ۱۳۸۵: ۱۳).

۵. قاعده حفظ نظام و نظم کیفی

مفهوم نظم در قاعده حفظ نظام چنان که گذشت مفهومی متعالی است. التزام به مفهوم

حفظ نظام به معنای فقهی آن ضرورتاً به معنای دوری از آرمان‌گرایی و دفاع از وضعیت موجود نیست. با توجه به این که مقصود از نظم در اندیشه حفظ نظام، نظمی کیفی و متعالی است ایده حفظ نظام پیوسته به نظمی کیفی‌تر، انسانی‌تر و عادلانه‌تر دعوت می‌کند؛ هرچند مفهوم حفظ نظام با شرایطی با دفاع از حفظ وضعیت موجود هم سازگار است. مفهوم حفظ نظام از چنان غنا و ظرفیتی برخوردار است که حتی با استناد به آن می‌توان به اصلاح حکومتی پرداخت که با زیر پا گذاشتن موازین عدل و انصاف، بنیادهای اجتماعی را فرو می‌پاشد؛ حتی اگر آن حکومت توانسته باشد، نظمی خشک و گورستانی را بر جامعه تحمیل کرده باشد. علت این است که حفظ نظام اجتماعی و مصالح عالی مردم فارغ از نوع حکومت و پاسداری از ارزش‌ها هم مصداق روشن حفظ نظام است.

البته برابر نظریه شماری از فقیهان شیعه و سنی؛ حکومت صالح گاه می‌تواند در چارچوب رعایت قواعد باب تراحم برای حفظ مصالح اجتماعی فراتر از چارچوب احکام اولی شرع عمل کند. در این باره البته، قیود و شرایط فراوانی وجود دارد؛ نخست این که برخی از احکام اولیه خود از چنان ملاک قوی و مهمی برخوردارند که هیچ مصلحتی یارای مزاحمت با آن را ندارد. برای نمونه، حفظ جان انسان‌ها و پرهیز از خون‌ریزی در نظر شارع اقدس چندان مهم است که نمی‌توان خارج از عناوین اولی و محدودی که در شرع ثابت شده و با استناد به جلب مصلحت یا دفع مفسده اقدام به خون‌ریزی کرد. به همین ترتیب می‌توان به ممنوعیت شکنجه اشاره کرد که حرمت آن مطلق است و نمی‌توان آن را با استناد به عناوینی چون حفظ نظام تجویز کرد. شکنجه البته تنها ارزش مطلق نیست؛ ارزش‌های بسیار حیاتی یا مطلق و استثنائاً‌بردار دیگری هم وجود دارند که با استناد به حفظ نظام نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت. استناد به حفظ نظام برای این منظور بسیار سطحی و بی‌بنیاد است.

دوم؛ مصلحتی که گاه عدول از احکام اولی را ایجاب می‌کند، تنها ناظر به حفظ حکومت نیست؛ اتفاقاً حفظ برخی از ارزش‌های اجتماعی که خمیرمایه نظم اجتماعی‌اند هم گاه ایجاب می‌کند که احکام کم‌اهمیت‌تر در مقام تراحم مغلوب حفظ نظام شوند؛ برای نمونه، ید و تصرف در مال که نشان ملکیت به شمار آمده همواره واقع‌نما و کاشف از واقعیت نیست؛ گاه افراد در مالی تصرف می‌کنند که به واقع مالک آن نیستند؛ ولی لزوم حفظ نظم اجتماعی

ایجاب می‌کند که در سطح حکم ظاهری، با استناد به قاعدهٔ ید همچنان مالک قلمداد شوند. با این حال عدول از احکام اولی در هر حال جنبهٔ استثنایی دارد. اگر حکومتی پیوسته برای حفظ و بقای خود موازین و مبانی شرع را در راستای افزودن اقتدار خود و محدود نمودن حقوق و آزادی‌های مردم، نادیده انگارد، روشن می‌شود که به لحاظ بنیادی دارای مشکل است؛ زیرا نظامی که پیوسته از رهگذر شکستن نظم‌ها، ساختارها و دیگر بنیادهای اجتماعی حاصل شود نه پایدار است نه مطلوب.

سوم؛ برای اطمینان به این که حکومت از عنصر مصلحت تنها در راستای بقای خود و تحدید آزادی‌های شهروندان سوءاستفاده نکند، پیش‌بینی سازوکارهای دقیق و شفاف ضروری است. بویژه برای احراز رعایت مصالح و منافع مردم، پیش‌بینی فرآیندهای مردم-سالارانه در تشخیص مصلحت و حالت‌های اضطراری یک ضرورت است. از این رو دخالت مردم یا نمایندگان واقعی آنان در تشخیص آنچه به نام مصلحت در جامعه اعمال می‌شود، ضروری است. مصلحت‌اندیشی برای حفظ نظام - خواه به معنای نظام حکومتی یا نظام اجتماعی - باید در یک فرایند مردم‌سالارانه صورت گیرد. شاید زمانی که امام خمینی برای تصویب مقررات مصلحتی، رأی دو سوم نمایندگان مجلس را ضروری دانست (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۳۲۱/۱۷)، این نکته را هم در نظر داشت. این به معنای آن است که گرچه تشخیص مشروعیت از جنبه‌های دقیق فقهی برخوردار است، اما در اصل تشخیص مصلحت، وجدان عمومی جامعهٔ مسلمانان که در قالب نمایندگان منتخب آنان تجلی پیدا می‌کند نیز نقش دارد. بویژه این که تشخیص مصلحت در بسیاری موارد جنبهٔ موضوع‌شناسانه دارد و تنها با احکام اولی شرع ارتباط ندارد.

به هر رو نظم و انتظام مورد نظر اسلام، نظامی درون‌زا است که از الزام‌های بیرونی سرچشمه نگرفته باشد. در دیدگاه اسلامی، ارزش اخلاقی عمل تا حدود زیادی از جوشش آن از ارادهٔ خودآگاه و آزاد شهروندان سرچشمه می‌گیرد. همهٔ ادلهٔ عقلی و نقلی که اقدام برای اصلاح نظام جائز - حتی اگر برقرارکننده نظم پولادین عاری از عدالت باشد - را تجویز می‌کند به معنای آن است که حفظ محتوای نظام و حکومت بر ظاهر آن مقدم است. به همین ترتیب در مورد نظام به معنای "نظام اجتماعی" نیز برپاداشتن یک نظم مکانیکی، خشک،

اقتدارگرا و بی‌اعتنا به حرمت و کرامت انسان‌ها به هیچ‌رو مطلوب شارع مقدس اسلام نیست. نظم مورد نظر شارع مقدس، یک نظم کیفی و انسانی است. بدین سان اگر اخلال در نظام عادل و صالح و به هم ریختن ظاهر و محتوای آن ناروا باشد، اخلال در محتوا و جوهر چنین نظامی و به انحراف کشانیدن آن گناهی به مراتب بزرگتر و نابخشودنی‌تر است. بدترین مصداق اخلال در نظام ممکن است از سوی کسانی رخ دهد که با سوء استفاده از اعتمادی که مردم به آنان نموده‌اند با تهی کردن محتوای یک حکومت مطلوب یا برقراری نظامی اقتدارگرایانه در نظام به معنای خاص یا عام آن اخلال کنند. با توجه به آنچه گفته شد نمی‌توان با دستاویز قراردادن مفهوم حفظ نظام به ساحت احکام شریعت و حقوق و آزادی‌های مردم و به طور کلی ارزش‌های بنیادین تعدی کرد. بلکه بسیاری از تعدی‌ها به حقوق و آزادی‌های مردم و ارزش‌های دینی و انسانی خود نمونه روشن اخلال به نظام در معنای درست آن است.

۶. ارتباط مفهوم حفظ نظام و اعتراضات مدنی

همان‌گونه که گذشت مقصود از نظم و نظام در عنوان، لزوم حفظ نظام یا حرمت اخلال به نظام، مفهومی متعالی است. حفظ نظام با توجه به مفهوم وسیع و درون‌مایه ژرفی که دارد پیوسته به حفظ وضع موجود، توصیه و تشویق نمی‌کند؛ بلکه اندیشه حفظ نظام دست‌مایه تلاش برای ساختن نظامی بهتر و متعالی‌تر هم هست. از سوی دیگر اعتراض مدنی که در ادبیات اسلامی، زیر عنوان امر به معروف و نهی از منکر قابل طبقه‌بندی است مبانی و دلایل عقلی و نقلی خود را دارد (ورعی، ۱۳۹۴: ۹۵). بدین سان مفهوم حفظ نظام نه تنها اعتراضات مدنی و مسالمت‌آمیز شهروندان نسبت به حاکمیت را نفی نمی‌کند بلکه به گونه‌ای بر آن تأکید می‌کند. اگر بخشی از درون‌مایه نظم عادلانه و انسانی توسط حاکمیت نقض شده باشد در واقع به نظام اجتماعی آسیب وارد آمده است. در این صورت، شهروندان حق دارند نسبت به بی‌توجهی به مقتضیات و لوازم آن اعتراض کنند. باید به یاد داشته باشیم که اطلاق و عموم ادله امر به معروف و نهی از منکر به شهروندان حق می‌دهد تا حاکمیت را نقد کنند. امر به معروف و نهی از منکر دقیقاً ترجمان حق و تکلیف شهروندان نسبت به آزادی بیان و نقد حاکمیت است. این ادله هرگز محکوم ادله لزوم حفظ نظام نیست. به این معنا که نقد نظام

حکومتی به خودی خود مصداق اخلال به نظام نیست؛ بلکه پاسداری از محتوا و درون‌مایه نظم اجتماعی است و حتی به این اعتبار هم واجب است. مراتبی از امر به معروف اصولاً اصطکاکی با نظم و انضباط اجتماعی پیدا نمی‌کند تا ادله لزوم حفظ نظام آن را تخصیص یا تقیید بزند. بلی، همانگونه که برخی فقیهان یادآور شده‌اند گونه‌هایی از امر به معروف و نهی از منکر که باعث هرج و مرج و به‌هم‌ریختگی سامان اجتماعی شود روا نیست (نجفی، ۱۹۸۱: ۳۸۳/۲۱). از همین رو با استناد به امر به معروف و نهی از منکر، نمی‌توان به اقدامات خودسرانه‌ای دست زد که مداخله در آنها در صلاحیت مقامات رسمی و عمومی است.

در میان مسلمانان البته دیدگاه یکسانی در این باره وجود ندارد. به لحاظ تاریخی، فقیهان سنی به دلیل وابستگی و پیوستگی که به نوع حکومت‌های موجود داشته‌اند در تفسیر و تعبیرهای خود از مقوله نظم اغلب بر حفظ نظم موجود و پرهیز از انقلاب و شورش علیه آن تأکید بیشتری داشته‌اند. شیعیان اما چون بیشتر اقلیتی در موضع مخالف حکومت‌ها بوده‌اند برای اعتراضات مدنی، ارج و منزلت بیشتری قائل شده‌اند. اما حتی شیعیان هم به دلیل تأکیدی که در منابع دینی بر لزوم حفظ نظم و انضباط اجتماعی به کلی شده، اهمیت نظم را از نظر دور نداشته‌اند.

جدا از این اختلاف رویکردها، انبوهی از ادله از جمله ادله امر به معروف و نهی از منکر، بر حق و بلکه مسئولیت مسلمان در بهسازی و ارتقای نظم اجتماعی موجود دلالت می‌نماید. ادله حفظ نظام هرگز این ادله را تخصیص یا تقیید نمی‌زند؛ بلی اگر اعتراض مدنی به هرج و مرج بینجامد و به بنیادهای اجتماعی آسیب برساند استناد به ادله امر به معروف و نهی از منکر با دشواری روبرو می‌شود؛ مگر این که پای اصل و اساس اسلام در میان باشد که در این صورت حکم مسأله متفاوت خواهد بود.

در عین حال در مقام توجه به وجه آرمان‌گرایانه قاعده حفظ نظام به این واقعیت هم باید توجه کرد که گاه مخالفت با نظم رایج به دلیل ظالمانه‌بودن و غیرانسانی‌بودن آن شرعاً و عقلاً واجب می‌شود. اما نامشروع بودن نظم موجود ارتکاب هر عملی را تجویز نمی‌کند. اتفاقاً ضرورت حفظ نظام به معنای نظم و انضباط اجتماعی ایجاب می‌کند که حتی در موارد مشروعیت تلاش برای تغییر نظم‌ها و ساختارهای موجود هم حداکثر تلاش ممکن برای مراقبت از ارزش‌ها و فضیلت‌هایی که به مثابه درون‌مایه نظم و انضباط اجتماعی‌اند صورت-

گیرد.

۷. واکنش مناسب به اخلال به نظام

به شرحی که گذشت اخلال به نظام، مفهومی گسترده است و مصادیق فراوانی دارد. هم عناصر نظم و هم نظم حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی انسان دارای اهمیت یکسانی نیستند. به همین ترتیب آسیبی که مصادیق گوناگون اخلال به نظام به کلیت جامعه و افراد وارد می‌کند یکسان نیست. هرچند رفتاری که عنوان اخلال بر آن صادق بیاید می‌تواند با شرایطی حرام باشد. با این حال صیانت از نظم و انتظام موجود نباید به گونه‌ای باشد که راه را بر حرکت به سوی نظمی متعالی‌تر و کیفی‌تر ببندد.

با همه ارج و منزلتی که نظم و انضباط اجتماعی دارد، راه مناسب برای رویارویی با همه مصادیق اخلال به نظام، جرم‌انگاری و کیفر نیست. به دلایل عقلی و نقلی فراوان، روی آوردن به جرم‌انگاری و کیفر برای رویارویی با نابهنجاری‌ها همواره آخرین سلاح است (نوبهار، ۱۳۹۰: ۹۱-۱۱۴). با توجه به اصول و معیارهای جرم‌انگاری می‌توان مصادیق معین و شدیدی از تعرض به نظم را جرم قلمداد کرد. اخلال به نظام، عنوانی مبهم و کلی است و برای جرم‌انگاری مناسب نیست. لزوم رعایت اصل کیفی بودن قوانین کیفری و رعایت شفافیت در آن ایجاب می‌کند تا از جرم‌انگاری عناوین مبهم و کش‌دار پرهیزیم. نمونه‌های جدی و زیانبار اخلال به نظام را می‌توان در قالب عناوین مشخص و معین با شرایطی جرم‌انگاری نمود. جرم‌انگاری موارد مبهم و تفسیربردار مانند تبلیغ علیه نظام با روح آموزه‌های فقهی ناظر به حفظ نظام همسو نیست. روشن نبودن مرز تبلیغ علیه نظام با نقد و انتقاد که از حقوق و مسئولیت‌های شهروندی است و به اعتباری دیگر خود از لوازم حفظ نظام است پیوسته ابهام‌هایی را برای نظام قضایی کشور ما پدید آورده است. حتی در جرم‌انگاری رفتارهای مخل به نظم و انتظام اجتماعی هم باید جانب احتیاط را نگه‌داشت و از جرم‌انگاری‌های وسیع و کیفرگرایی‌های کور پرهیز نمود. بخشی از نظم و انتظام قانونی را ممکن است بتوان با قهر و ضمانت اجراهای حقوقی به دست آورد؛ اما نظمی که از درون ساختارهای جامعه می‌جوشد به مراتب ارجمندتر است. جامعه خود سازمان به مراتب از جامعه‌ای که نظم را از رهگذر قهر و الزام به چنگ می‌آورد هم از نظمی والاتر هم از ثبات بیشتری برخوردار است.

نتیجه‌گیری

قاعده فقهی وجوب حفظ نظام یا حرمت اخلال به نظام از قواعد شناخته‌شده فقهی است که مبانی و دلایل الهیاتی - فقهی خاص خود را دارد. برابر این قاعده، اموری که به عنوان ثانوی مستلزم حفظ نظم باشد، واجب و آنچه به نظام اخلال وارد نماید، حرام است. شمار زیادی از احکام اولی و حتی قواعد فقهی بر بنیاد حفظ نظام استوار شده است. مقصود از نظام تنها نظام حکومتی نیست؛ بلکه مقصود نظم و انتظام اجتماعی است. البته یک حکومت صالح و شایسته هم از ضرورت‌های یک جامعه بسامان است و حفظ آن از مصادیق حفظ نظام است. با توجه به مبانی و دلایلی که قاعده را اثبات می‌کند مضمون قاعده نه به حکومت اسلامی اختصاص دارد، نه به روابط درون جامعه اسلامی. اموری که زندگی و حیات بشر در سطح بین‌المللی بر آن متوقف باشد هم، از باب حفظ نظام نوع انسان لازم است؛ همچنان که آنچه به نظم و انتظام زندگی بشر در مقیاس جهانی و بین‌المللی زیان می‌رساند مبعوض خداوند متعال است. حکومت‌ها و مردمی که در یک قلمرو جغرافیایی قرار دارند حق دارند یا نسبت به دیگران اولویت دارند تا برای اداره بهینه جامعه‌ای که در آن زیست می‌کنند در عرصه‌های گوناگون مقرراتی را وضع کنند. نادیده گرفتن این قواعد و مقررات در صورتی که مستلزم هرج و مرج و نقض نظم و انتظامی باشد که در یک جامعه در قالب قوانین مصوب یا عرف‌های معین محلی جلوه‌گر می‌شود، شرعاً حرام است.

البته بی‌تردید هم در جامعه اسلامی و هم در جوامع و سرزمین‌های غیراسلامی قوانین، مقررات و نظم‌هایی یافت می‌شود که بر خلاف موازین عدل و انصاف و آموزه‌ها و تعالیم شرع مقدس است. در حالت طبیعی و به عنوان اولی، یک مسلمان ملزم نیست از این قوانین و مقررات پیروی کند؛ اما وجود چنین قوانین و مقرراتی به خودی خود مجوز به هم ریختن نظم و انتظام یک جامعه نیست. قوانین، مقررات و رویه‌های ناعادلانه را باید نقد کرد و با رعایت مراتب و چارچوب‌های امر به معروف و نهی از منکر برای اصلاح آن‌ها کوشید. در مقام مخالفت با قوانین نامناسب باید در نظر داشت که مفهوم نظم و انتظام در معنای انسانی آن، اصولاً وجه اجتماعی دارد. باید از تفسیر و تعبیرهای خودخواهانه و فردگرایانه از مفهوم نظم پرهیز کرد. نباید زیر تأثیر منافع و مصالح فردی، نظم‌ها و رویه‌های موجود را به آسانی ظالمانه شمرد و آنها را نقض کرد. حتی صرف ناعادلانه بودن مواضع یک کشور در معادلات بین-

المللی، برهم زدن نظم اجتماعی موجود در آن جامعه را تجویز نمی کند. جدا از عناوین حرام دیگری که بر اقدامات نظم ستیز و تروریستی صادق می آید، این رفتارها از باب اخلال به نظم و زندگی شهروندان کشورها هم، حرام است. سرانجام این که نظم و بنیادهای اخلاقی اساسی - ترین زیرسیستم اجتماعی است. با استناد به حفظ حکومت و دولت، نمی توان اصول اخلاقی و نظم و انتظام اخلاقی را نقض نمود.

منابع

الف - فارسی

کتاب‌ها

- شریعتی، روح الله، (۱۳۸۷)، قواعد فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ضیایی بیگدلی، محمدرضا، (۱۳۹۶)، از حق مداری تا حکومت قانون: مجموعه مقالات اهدایی محمد محمدی (گرگانی)، تهران: گنج دانش.
- فیرحی، داود، (۱۳۹۴)، آستانه تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران: نشر نی.
- فلسفی، هدایت الله، (۱۳۹۶)، «حقوق بشریت در برزخ میان عدالت و قدرت»، در: از حق مداری تا حکومت قانون: مجموعه مقالات اهدایی به محمد محمدی گرگانی، تهران: گنج دانش.
- نائینی، محمدحسین، (۱۳۹۳)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تحقیق: سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب.
- نوبهار، رحیم، (۱۳۸۹)، اصل قضایی بودن مجازات‌ها: تحلیل فقهی حق بر محاکمه عادلانه، چاپ اول، تهران: شهر دانش.
- ورعی، سیدجواد، (۱۳۹۴)، بررسی فقهی نافرمانبرداری مدنی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.

مقاله‌ها

- باقی‌زاده، امیدی‌فرد، عبدالله، (۱۳۹۳)، «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه»، پاییز، مجله شیعه‌شناسی، سال ۱۲، شماره ۴۷.
- راسخ، محمد، (۱۳۸۵)، «ویژگی‌های ذاتی و عرضی قانون»، مجلس و پژوهش، سال ۱۳، شماره ۵۱.
- ملک‌افضلی، محسن، (۱۳۸۹)، «آثار قاعده حفظ نظام»، مجله حکومت اسلامی، سال ۱۵، شماره ۴.
- میرموسوی، سیدعلی، (۱۳۸۳)، «آموزه مالکیت مشاع و مردم‌سالاری»، نامه مفید، دوره ۱۰، شماره ۴۴.
- نوبهار، رحیم، (۱۳۹۰)، «اصل استفاده کمینه از حقوق کیفری»، آموزه‌های حقوق کیفری، دوره جدید، بهار و تابستان، شماره ۱.

ب- عربی

کتابها

- قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین، (۱۴۰۴ق)، الشفاء، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

- اردبیلی، مولی احمد، (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائده و البرهان، ج ۱۲، تحقیق: مجتبی عراقی

و علی پناه اشتهااردی، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- استرآبادی، محمدجعفر، (۱۴۲۴ق)، البراهین القاطعه، ج ۲، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

- اصفهانی، محمدحسین، (۱۴۰۹)، بحوث فی الفقه (کتاب الاجاره)، چاپ دوم، قم:

مؤسسه النشر الاسلامی.

- جبعی عاملی، زین الدین، (۱۴۱۳ق)، مسالك الافهام، ج ۳ و ۴، چاپ اول، قم: مؤسسه

المعارف الاسلامیه.

- حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۵ق)، الالفین، کویت: مکتبه الالفین.

- حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، تحریر الاحکام، ج ۵، چاپ اول، قم: مؤسسه امام

صادق (ع).

- حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۳۳)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح:

حسن حسن زاده آملی، چاپ چهاردهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- حلّی، محمد بن حسن، (فخر المحققین) (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات

القواعد، ج ۴، تصحیح: سید حسین موسوی کرمانی و دیگران، چاپ اول، قم: اسماعیلیان.

- خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۲۰ق)، کفایه الاصول، چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر

الاسلامی.

- سیفی مازندرانی، علی اکبر، (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الاساسیه، ج ۱، قم:

مؤسسه النشر الاسلامی.

- طالقانی، نظر علی، (۱۴۳۷)، مناط الاحکام، تحقیق: جواد فاضل بخشایش و علی اوسط

ناطق، چاپ اول، قم: المعهد العالی للعلوم و الثقافه الاسلامیه.

- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۷، چاپ سوم، تهران:

المکتبه المرتضویه.

- عاملی، سید جواد، (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامه، ج ۱۲، تصحیح: محمدباقر خالصی، قم،

مؤسسه النشر الاسلامی.

- منتظری، حسینعلی، (۱۴۰۹)، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، ج ۱، چاپ دوم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- موسوی بجنوردی، سیدمیرزا حسن، (۱۴۱۳)، *القواعد الفقهیه*، ج ۱، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۸۹)، *صحیفه امام*، ج ۷، ۸، ۱۵، ۱۷ و ۱۹، چاپ پنجم، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۴۲۱ق)، *کتاب البیع*، ج ۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی (علم الهدی)، سیدمرتضی، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، قم: دار القرآن الکریم.
- موسوی (علم الهدی)، سیدمرتضی، (۱۴۱۰ق)، *الشافی فی الامامه*، ج ۱، تحقیق: سید عبدالزهرا حسینی، تهران: مؤسسه الصادق.
- نائینی، محمدحسین، (۱۳۷۳ق)، *منیه الطالب فی حاشیه مکاسب*، ج ۱، تقریر: موسی خوانساری، تهران: المکتبه الحدیثه.
- نجفی، محمدحسن، (۱۹۸۱)، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مقاله

- بوزیان، علیان، (۲۰۱۱)، «مقاصد حفظ نظام الامه: دراسه مقاصدی»، *مجله المسلم المعاصر*، دسامبر.

پ- انگلیسی

- Pound, Roscoe, (1939), "Public Law and Private Law", *Cornell Law Quarterly*, June, Vol. xxiv, No. 4.
- Mounier, Emmanuel, (1952), *Personalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.