



پژوهشنامه

سال بیست و پنجم / شماره ۱۰۰ / پاییز ۱۴۰۲
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

- **امتیازات: دارای رتبه علمی-پژوهشی** بر اساس نامه شماره ۳/۴۷۱۹ مورخ ۱۳۸۶/۶/۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
- **صاحب امتیاز:** پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **مدیر مسئول:** عباسعلی روحانی
- **سر دبیر:** سید محمد موسوی بجنوردی
- **قائم مقام سر دبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**

سید محمد موسوی بجنوردی استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (س)
پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
علی محمد حاضری دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس
نجفقلی حبیبی دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
فاطمه طباطبایی دانشیار گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
سید مصطفی محقق داماد استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
حسین مهر پور استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
سید صدرالدین موسوی جشی دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
اسماعیل حسن زاده دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء (س)
علی مرشدی زاد دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد
خوزه کوتیلاس دانشیار زبان فارسی و فرهنگ ایران، گروه مطالعات زبان‌های مدرن
النا دونایوا پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه
مارینا کامتوا پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** سید صدرالدین موسوی
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **حروفچین و صفحه‌آرا:** یوسف بهرخ
- **طراح جلد:** زهرا قربانی
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه خلیج فارس، قبل از عوارضی، حرم مطهر امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
- **کد پستی:** ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴
- **دورنویس:** ۵۵۲۳۵۶۶۱ **تلفن:** ۵۱۰۸۵۵۰۷
- **وب سایت اینترنتی:** mags.ri-khomeini.ac.ir **پست الکترونیکی:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مأخذ آزاد است.
- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. موضوع مقالات باید در راستای هدف فصلنامه یعنی واکاوی اندیشه‌های امام خمینی و تحقیق و بررسی درباره انقلاب اسلامی باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه و در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۲۰۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژه‌های کلیدی (۵-۱۰ کلمه) تنظیم شود.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویست هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده شود.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) عمل شود به عنوان مثال: (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص. ۳۲۲).
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود:

کتاب

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب. نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.
- همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳ جلدی.
 - Martin, E. (2011). Oxford Dictionary of Law. Oxford: Oxford University Press.

مقاله

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره)، صفحات.
- قاری سید فاطمی، سید محمد، نیکوئی، مجید (۱۳۹۶). حقوق طبیعی و حق طبیعی: تحلیل مفهومی و تکامل تاریخی. فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۴۷(۳)، ۷۶۹-۷۴۷.
- <https://doi.org/10.22059/jpls.2017.213929.1330>

پایان‌نامه

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان پایان‌نامه، مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور.
- مرتضایی، محمد (۱۳۷۰). مفهوم صلح از دیدگاه اسلام. رساله دکتری، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

نگارش آدرس کتابشناختی مقاله برگرفته از مجله الکترونیکی آنلاین (پیوسته):

- میربابایی، حامد (۱۳۹۶). ارتباطات سیاسی در عصر جهانی. به آدرس:

http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article_2098_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf

فهرست مطالب

- ۱ توجیه‌پذیری خاتمه حیات رویان خارج از رحم
در پرتو تزاخم با واکاوی نظر امام خمینی (ره)
حسن اسکندریان، مجید سربازیان
- ۳۱ واکاوی صحت و بطلان شرکت مفاوضه و نقد و تحلیل آن
در فقه مذاهب خمس، آرای امام خمینی (ره) و حقوق ایران
موسی حکیمی صدر، سید محسن آریز
- ۵۷ امام خمینی و مراتب ظهور اراده قوه مؤسس
در ازاله مشروعیّت از رژیم سلطنتی در ایران
قدرت الله رحمانی
- ۸۲ بررسی دیدگاه‌های عرفانی امام خمینی (ره)
در باب خودسازی: اصول، عناصر، ضرورت و موانع آن
آیلار ملکی
- ۱۱۳ جمهوریت و الزامات شکلی و محتوایی آن در نظام جمهوری اسلامی ایران
رحیم نوبهار، سید محمدرضا متقی
- ۱۴۵ حق فرزندآوری زوجین از دیدگاه فقها با تأکید بر آرای امام خمینی (ره)
زهرا وطنی
- ۱۷۸ چکیده مقالات به زبان انگلیسی



مقالات پژوهشنامه بر اساس ترتیب حروف الفبای
نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شده است.

توجیه‌پذیری خاتمه حیات رویان خارج از رحم در پرتو تراحم با واکاوی نظر امام خمینی^(ره)

حسن اسکندریان^۱

DOI: 10.22034/MATIN.2022.350446.2075

مجید سربازیان^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: از یافته‌های جدید علم پزشکی شناسایی و جدا کردن نوع جدیدی از سلول‌ها به نام سلول‌های بنیادی است. سلول‌های بنیادی قابلیت تنظیم سیستم ایمنی، تکثیر، نوسازی خود، تبدیل به سلول‌های تخصص‌یافته و بازسازی بافت را دارند و به خاطر همین در سال‌های اخیر مورد توجه دانشمندان قرار گرفته‌اند.

یکی از راه‌های استحصال سلول‌های بنیادی، از رویان خارج از رحم است که عملاً منجر به خاتمه حیات رویان می‌شود. حال این سؤال مطرح می‌شود که خاتمه حیات رویان به دلیل به دست آوردن سلول بنیادی و درمان، مجاز یا توجیه‌پذیر است؟ آیا مجاز به ساخت رویان با هدف استحصال سلول بنیادی هستیم؟ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه به مبانی متعدد حیات رویان و به‌ویژه منابع فقهی، سعی در ارائه معیاری نو برای حیات رویان دارد و در پی اثبات شأنت و حیات کامل انسانی برای رویان خارج از رحم از لحظه ترکیب گامت‌هاست. به نظر می‌رسد اثبات شأن انسانی در مرحله ترکیب گامت‌ها با معیار هدفمندی رویان و استفاده از قاعده تراحم و نفی عسر و حرج خاتمه حیات رویان خارج از رحم توجیه‌پذیر گردد؛ اما این استدلال قادر به توجیه ساخت رویان با هدف تخریب نخواهد بود. با استناد به یکی از فتاوی امام خمینی، سعی شده با قیاس اولویت حکم مجاز بودن سلب حیات رویان خارج از رحم استنباط شود.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، تراحم، حیات رویان، سقط جنین، سلول‌های بنیادی.

۱. مربی پژوهشگاه ملی مهندسی ژنتیک و زیست فناوری، گروه سلول‌های بنیادی و پزشکی بازساختی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: eskandarian@nigeb.ac.ir

0000-0002-2052-0439

۲. دانشیار گروه حقوق، دانشگاه مپید، مپید، ایران.

Email: sarbazian@meybod.ac.ir

0000-0003-3067-9459

مقدمه

سلول‌های بنیادی افق‌های درمانی نوینی را برای بیماری‌هایی که تاکنون لاعلاج یا صعب‌العلاج تشخیص داده شده بودند، رقم زده است. این سلول‌ها آن قدر پرتوان و قدرتمند هستند و بهت دانشمندان این حوزه را برانگیخته است که از آن‌ها به عنوان معجزه قرن یا سلول‌های معجزه گر یاد شده است. باید از سلول‌های بنیادی انسانی و توانایی عظیم و بالقوه این سلول‌ها که قادر به خود تکثیری و تمایز به بافت‌ها و اندام‌های مختلف اند، به عنوان یک انقلاب زیستی یاد نمود. با توجه به پیشرفت‌های حوزه پزشکی تا زمان حاضر، مهم‌ترین کاربرد سلول‌های بنیادی، استفاده از آن‌ها در سلول درمانی است. تولید بافت‌هایی نظیر قلب، کلیه، کبد، ترمیم بافت‌های آسیب دیده بدن (ضایعات مغزی، نخاعی، غضروف، سوختگی‌های شدید) و مهندسی معکوس در سلول بنیادی جهت تولید اسپرم و تخمک، افق‌های جدیدی است که محققان این حوزه در تکاپو و شوق دستیابی به آن هستند و تا زمان نگارش مقاله حاضر محقق نشده است. افراطی‌ترین دیدگاه این حوزه، غلبه بر مرگ از طریق تعویض و جایگزینی بافت‌ها و اندام‌های مرده انسان با اندام‌ها و بافت‌های نو از طریق رشد و تکثیر سلول‌های بنیادی است (Mieth, 2000). اگرچه سابقه مطالعه و تحقیق راجع به سلول‌های بنیادی به بیش از ۵۰ سال می‌رسد و نقطه عطف این مطالعات سرطان یک موش بوده است (McLaren, 2007)؛ اما قدمت استخراج سلول‌های بنیادی از رویان انسانی به سی سال نمی‌رسد. اولین استخراج سلول‌های مذکور را در سال ۱۹۹۸ میلادی یک گروه تحقیقاتی به سرپرستی جیمز تامسون در دانشگاه ویسکانسین آمریکا با کمک رویان دریافتی از رژیم صهیونیستی و با همکاری این رژیم انجام داد (Merleau-Ponty, Vertommen & Pucé at, 2018; Thomson & et al., 1998; Zakrzewski et al., 2019). منابع استخراج سلول‌های بنیادی متعددند و در مورد همه این منابع چالش‌های حقوقی و اخلاقی وجود ندارد و صرفاً در برخی موارد، موضوع معرکه آرا اندیشمندان این حوزه شده است. استخراج سلول‌های بنیادی از رویان انسانی خارج از رحم، هنوز از مباحث داغ و چالش برانگیز اخلاقی است که نظام‌های حقوقی رویکردهای مختلفی در برابر این موضوع اتخاذ کرده‌اند.

نزاع بر سر امکان توجیه‌پذیری خاتمه حیات رویان خارج از رحم است. امروزه استفاده

از رویان و حتی جنین انسانی در تحقیقات به‌شدت گسترش‌یافته است (Matthews & Morali, 2020) و همین موضوع، باعث افزایش نگرانی‌های اخلاقی در خصوص استفاده از رویان انسانی شده است. آنچه بیش از همه محل مناقشه و نزاع شده، استخراج یا استحصال سلول‌های بنیادی از رویان و تولید رویان با اهداف درمانی و پژوهشی است. با توجه به توانایی عظیم سلول‌های بنیادی و تأثیر آن در پیشرفت‌های پزشکی آیا اجازه استخراج سلول بنیادی از رویان را خواهیم داشت؟ از یک‌سو تحقیقات و درمان‌های ابتکاری برای بیماری‌های جدی، استفاده از سلول‌های بنیادی رویان را موجه می‌کند و از سوی دیگر تخریب رویان با موانع و محدودیت‌های اخلاقی روبروست (Charitos & et al., 2021) استخراج سلول از رویان، مستلزم تخریب و از بین رفتن رویان است. در حقیقت با استخراج سلول بنیادی از رویان، حیات رویان خاتمه می‌یابد. نزاع بر سر این موضوع است که آیا رویان یک توده سلولی و صرفاً بیولوژیک است و فاقد معیارهای لازم برای آنچه ما انسان می‌نامیم یا اینکه رویان همچون سایر موجودات دارای حیات، یک سیر طبیعی رشد را طی می‌کند و از همان ابتدا یک انسان است؟ سؤال دیگر اینکه آیا مجاز به ساخت رویان در شرایط آزمایشگاهی برای تحقیقات خواهیم بود؟ پاسخ در فروض مختلف مسئله به چه صورتی خواهد شد؟ در فرض قول به شأن انسانی رویان و در فرض عدم شأنت انسانی رویان. توانایی‌های عظیم سلول‌های بنیادی رویان انسانی در پزشکی اعم از تشخیصی و درمانی، لزوم استفاده و بهره‌برداری از این سلول‌ها را مضاعف کرده است. بدین ترتیب باید به دنبال دلایل موجهی بود که قادر باشد، تخریب رویان انسانی و استخراج سلول‌های بنیادی یا ساخت رویان در شرایط آزمایشگاهی و استخراج سلول‌های بنیادی از رویان ساخته‌شده را، توجیه‌پذیر سازد. اگر استخراج سلول‌های بنیادی از رویان انسانی توجیه‌پذیر نشود، یا توان در پرتو آموزه‌های اخلاقی و دینی موجود، موضوع را تحلیل و تفسیر نمود، عملاً از پتانسیل‌های عظیم این سلول‌ها در پزشکی امروز به دلیل تعارض با اصول اخلاقی محروم خواهیم شد.

مقاله می‌کوشد راه برون‌رفت از تراحم اخلاقی بین ممنوعیت تخریب رویان انسانی و درمان بیماری با استفاده از تخریب رویان را جستجو نماید. نوشتار گامی در جهت توسعه اخلاق کاربردی است و به شناخت رهیافت‌های نظری در حل تراحم‌های اخلاقی می‌اندیشد، رهیافت‌هایی که به رفع تراحم‌های اخلاقی در بن‌بست‌های عملی منجر می‌شود.

نظر امام در باب سؤالات این نوشتار چیست؟ آیا قادر به تسری یکی از فتاوی امام با قیاس اولویت، نسبت به موضوع این نوشتار خواهیم بود؟ مقاله حاضر، فرضیه آزما نیست و از روش تحلیلی-توصیفی استفاده نموده است. با استفاده از کتابخانه و جستجو در منابع موجود اعم از مقالات و کتاب‌های منتشرشده مرتبط با موضوع بحث، سعی در ارائه معیاری نو برای حیات رویان و معیاری ابتکاری برای خاتمه حیات رویان داشته است.

۱. پیشینه تحقیق

مقاله‌ای که در سال ۲۰۲۰ با موضوع اخلاق در تحقیقات سلول‌های بنیادی و پزشکی بازساختی منتشر شد (Afshar & et al., 2020) چیزی فراتر از ترجمه انگلیسی راهنمای اخلاق در پژوهش بر سلول‌های بنیادی منتشر و مصوب وزارت بهداشت در سال ۱۳۹۹ نبود (وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۹۹). در این راهنما هم، اصول کلی کار با سلول‌های بنیادی تشریح شده و به مبانی و چرایی استخراج و استحصال سلول بنیادی از رویان پرداخته نشده. مقاله دیگری با عنوان مروری بر پژوهش‌های سلول‌های بنیادی در سال ۱۳۹۹ منتشر شد که به‌مرور برخی تحقیقات، مراکز و مقالات منتشره این حوزه پرداخته و فارغ از تئوری پردازی با موضوع این نوشتار است (تایانلوی بیک و دیگران، ۱۳۹۹، ص. ۵۴-۴۷). سایر مقالات، گزارش‌ها و اسناد قدیمی‌تر در خصوص شأن انسانی یا حیات رویان، به تکرار به این امر پرداخته‌اند که ادله موافقان یا مخالفان شأن انسانی رویان چیست؟ (رحمتی، ۱۳۹۲، پاسخ و دیگران، ۱۳۸۹، ص. ۹). در پاسخ به سؤال مقاله برخی نویسندگان توقف کرده‌اند. موسوی بجنوردی بیان نموده، «اختلاف نظر وجود دارد که آیا از بین بردن جنین شبیه‌سازی شده قبل از قرار گرفتن در رحم حرمت دارد یا خیر؟» (موسوی بجنوردی و علیزاده، ۱۳۸۹، ص. ۳۰). رگه‌های ضعیفی از تئوری پردازی در مبانی تخریب رویان در مقالات به دست آمد. ازجمله اینکه برخی اندیشمندان در پاسخ به استفتائی درباره استخراج سلول‌های بنیادی از رویان‌هایی که به روش IVF^۱ تولید می‌شوند، پاسخ داده‌اند حرمت اسقاط رویان مربوط به بعد از لانه‌گزینی در رحم است و دلیلی بر حرمت استفاده از آن پیش از استقرار در رحم و

1. in vitro fertilization (IVF)

استفاده درمانی نداریم (تیموری، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۵؛ صادقی، ۱۳۸۳، ص. ۹۰). از حیث تئوری قبل و بعد لانه گزینی، مورد تحلیل قرار نگرفته که چرا لانه گزینی معیاری برای حرمت و عدم حرمت تلقی شده است؟ آیا لانه گزینی قید ادله حرمت بوده که با انتفای قید، حرمت رفع شود؟ یا لانه گزینی موضوعیتی ندارد و قید حرمت صرفاً به خاتمه حیات رویان برمی‌گردد؟ در مقاله مذکور تحلیلی به چشم نمی‌خورد و استدلالی هم وجود ندارد که چگونه مجاز به خاتمه حیات رویان خارج از رحم می‌شویم. مقاله از این حیث به نوآوری پرداخته و سعی در تئوری پردازی موضوع دارد. نگارنده در تلاش است به‌جای آنچه نویسندگان در خصوص آثار حیات و نه خود حیات به‌عنوان معیار حیات بیان نموده‌اند هدفمندی موجودات را به‌عنوان معیار برگزیده حیات ارائه نماید. به نظر می‌رسد هدفمندی، قادر به رد ایرادات و اشکالات وارد بر معیارهای کنونی حیات باشد.

حکم سلب حیات خارج از رحم، در فتاوی‌ای امام به چشم نمی‌خورد. نوشتار درصدد است با قیاس اولویت، یکی از فتاوی‌ای ایشان را به موضوع بحث تسری دهد؛ زیرا بر این عقیده اصرار دارد که فتاوی‌ای هر فقیه در یک نظام و مجموعه قابل کاوش و تحلیل است. اگر فتوایی بر اساس مبناها و قواعد پذیرفته‌شده فقیه ارائه شد، فقیه نمی‌تواند در جای دیگر از مبنا و قواعد پذیرفته‌شده خود در صدور فتوا، عدول کند.

۲. مبانی مفهومی

رویان خارج از رحم، رویانی است که در شرایط آزمایشگاهی از ترکیب گامت‌ها تولید شده است. در شرایط فعلی و علی‌رغم پیشرفت‌های پزشکی، امکان تکامل کامل رویان به‌صورت خارج از رحم بیش از ۱۴ روز محقق نشده است. به عبارت دیگر تجسم دوره حیات انسانی پس از لانه گزینی (بعد از ۱۴ روز) در دانش فعلی در شرایط آزمایشگاهی غیرممکن است (Anifandis & et al., 2022). سلول‌های بنیادی رویان از رویان‌هایی با عمر کمتر از هفت روز (با حدود ۵۰ تا ۱۵۰ سلول) به دست می‌آید.

آنچه مقاله در پی آن است اثبات شأنیت انسانی در مورد رویان از همان آغاز ترکیب گامت‌هاست. اگر حیات انسانی اثبات شود، مبانی سلب حیات از رویان چیست؟ هدف مقاله به‌هیچ‌عنوان مرور یا تحلیل دلایل موافقان و مخالفان سقط جنین نیست و آن خروج

موضوعی از بحث مقاله حاضر دارد. سقط جنین عبارت است از اخراج عمدی جنین از رحم، به نحوی که جنین قابل زیست نباشد. در حقیقت سقط یک روش پزشکی، برای خاتمه بارداری است (Espey & et al., 2019; Pabayo & et al., 2020) ادله موافقان یا مخالفان سقط نیز در این نوشتار راهی ندارد؛ زیرا در سقط ما با هویت دیگری به نام حیات مادر مواجهیم؛ درحالی که در تخریب رویان خارج از رحم، اساساً مادر نقشی ندارد. بحث مقاله حاضر راجع به شأنیت، حیات و کمال انسان در یک رویان خارج از رحم است. متعاقباً اینکه مبانی فقهی و حقوقی سلب حیات از این رویان خارج از رحم جهت استحصال سلول‌های بنیادی چیست؟ آیا آن‌چنان که گفته‌اند معیارهای زمانی رشد می‌تواند توجیه اخلاقی تخریب رویان قرار گیرد؟

مقاله با جستجو در فتاوی‌ای امام خمینی و مخصوصاً تحریرالوسیله، در پی واکاوی دیدگاه در این مسئله نوپدید است. سلب حیات از رویان هیچ‌گاه مورد سؤال قرار نگرفته است و ایشان هم در مباحث اصلی و یا در فروع تحریر، به صراحت به این مسئله نپرداخته‌اند؛ اما فتوایی در کتاب تحریرالوسیله به چشم می‌خورد، که نگارنده کوشیده است با استناد به این فتوا، دیدگاه امام را به سلب حیات از رویان خارج از رحم با توسل به قیاس اولویت تسری دهد. در ادامه، فتوا و تحلیل آن و چگونگی تسری حکم به موضوع مقاله مورد بحث قرار گرفته است.

۳. مبانی نظری

۳-۱. مروری اجمالی بر سلول‌های بنیادی

سلول‌های بنیادی گیاهان، مرکز رشد گیاه بوده و نهایتاً به برگ، گل و میوه تبدیل می‌شوند. سلول‌های بنیادی حیوانات و انسان، سلول‌هایی هستند که دارای توانایی خود نوزایی و تولید سلول‌های بافت‌های دیگر را دارند (Lanza & et al., 2005) سلول‌های بنیادی با معیار توانایی آن‌ها، به چهار گروه تقسیم شده‌اند: سلول‌های تمام توان، سلول‌هایی هستند که قادرند تمام بافت‌های بدن را ایجاد کنند، این نوع سلول‌ها از رویان ۴ یا ۵ روزه قابل استحصال هستند. سلول‌های پرتوان قادرند سلول‌های چندین بافت را ایجاد کنند. سلول‌های چند توان قادرند سلول‌های مختلف یک بافت معین را تولید کنند و بالاخره سلول‌های تک توان قادر به

ساخت یک سلول متمایز می‌باشند.

رویان سه تا پنج‌روزه را بلاستوسیست می‌نامند. سلول‌های تمام توان و پرتوان از بلاستوسیست قابل استخراج است. شایان‌ذکر است بزرگسالان نیز واجد سلول‌های بنیادی هستند که در طول عمر انسان در بافت‌های مختلف بدن حضور دارند و با تقسیم و تمایز، سلول‌های مرده را جایگزین و یا بافت‌های آسیب‌دیده را ترمیم می‌نمایند. در خصوص سلول‌های بنیادی بزرگسالان مشکلات اخلاقی یا حقوقی ویژه‌ای به چشم نمی‌خورد؛ زیرا فرد جزئی از بدن خود (جزئی از بافت) را با رضایت آگاهانه در اختیار تیم پزشکی قرار می‌دهد. هرچند در این حوزه ایراداتی نظیر عدم مالکیت انسان بر بدن خود مطرح شده است. مشکلات اخلاقی، فقهی و حقوقی همه مربوط به سلول‌های بنیادی رویان است. آنچه این مقاله بر آن متمرکز شده است، اثبات شأنیت حیات و کمال انسانی برای رویان خارج از رحم و متعاقباً مبانی سلب حیات از رویان است. آیا گروه پزشکی مجاز به سلب حیات از رویان (بلاستوسیست) جهت استحصال و استخراج سلول‌های بنیادی است؛ اما قبل از آن، سؤالی که به ذهن می‌رسد آنکه مگر رویان واجد حیات است؟ عمیق‌تر که می‌شویم، باید حیات را معنا کنیم.

۲-۳. مفهوم و معنای حیات

حیات به لحاظ لغوی اسم مصدر از ریشه «ح ی ی» به معنای زندگانی و زنده شدن است (زمخشری، ۱۳۴۲، ص. ۶۳۸؛ مُناوی، ۱۴۱۰، ذیل حیات؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل حیات)؛ اما تعریف اصطلاحی حیات همچنان محل مناقشه و اختلاف دانشمندان است. حیات واژه‌ای پر ابهام و رمزآلود است. اگرچه اطلاعات بسیار گسترده‌ای در حوزه جانداران (موجودات زنده) حاصل شده؛ اما هنوز اتفاق نظر درباره تعریف حیات به دست نیامده است. هیچ‌کس تاکنون نتوانسته است یک تعریف کامل و فراگیر از حیات ارائه دهد.

متخصصین بخش‌های مختلف زیست‌شناسی (بیولوژیست‌ها) هرکدام تعریفی از ناحیه تخصصی خود ارائه می‌کنند؛ اما علی‌رغم این تعاریف، مثال‌های نقض برای آن وجود دارد. برای مثال در تعریف فیزیولوژیکی حیات بیان می‌شود: حیات سیستمی است که قادر به انجام روندهای اساسی از قبیل تغذیه، هضم و دفع، تنفس، حرکت، رشد و تولیدمثل

است. مثال نقض این موضوع، بذرها، ویروس‌ها و باکتری‌هایی است که در حالت کمون قرار دارد، این بذرها، ویروس‌ها و باکتری‌ها به محض فراهم شدن شرایط حیات، قادر به تغذیه، هضم و دفع و ... هستند. مطابق تعریف، موارد مذکور دارای حیات نیستند؛ زیرا ما روندهای اساسی تغذیه، هضم و دفع، تنفس، حرکت و ... را در آن‌ها نمی‌بینیم و صرفاً زمانی روند حیات هویدا می‌شود که شرایط ایجاد شده باشد، در حالی که به سختی می‌توان پذیرفت باکتری‌ها و ویروس‌ها و حتی بذر فاقد حیات باشد؛ چون اگر بپذیریم فاقد حیاتند، چگونه در شرایط محیطی مطلوب و مناسب، رشد را شروع می‌کنند؟ در تعریف بیوشیمیایی حیات می‌خوانیم موجودات زنده سیستم‌هایی هستند که اطلاعات اثری قابل انتقال را در خود ذخیره کرده‌اند. مجموعه این معلومات در نوکلئیک اسیدها انباشته شده و از طریق سنتز آنزیم‌ها و ترکیبات پروتئینی، انجام واکنش‌های حیاتی را رهبری و کنترل می‌کنند. امروزه شبه‌ویروس‌هایی شناسایی شده‌اند که اساساً فاقد نوکلئیک اسید هستند. این ویروس‌ها اتفاقاً واجد حیاتند و باعث بیماری‌های مشترک در انسان و حیوان‌اند. در هر حال حیات از بعد زیست‌شناسی حقیقتی مبهم و غیرقابل تعریف است. آنچه ما از حیات می‌شناسیم همه آثار حیات است مثلاً حرکت، تولیدمثل، رشد، تکامل و ... این‌ها خود حیات نیستند موجودی که دارای حیات شد، واجد این خصیصه‌ها می‌شود. به نظر می‌رسد، نقطه مشترک همه تعاریف هدف‌داری و هدفمندی یک موجود است. اگر موجودی هدفمند و هدف‌دار در چرخه یافتیم، باید اذعان کنیم این موجود دارای حیات است، حتی ممکن است در شرایط نامطلوب، فاقد آثار حیات باشد. فرقی نمی‌کند که این موجود در حالت کمون باشد یا اینکه در حال رشد و نمو. هدف‌داری و هدفمندی یک موجود بسیار با دیدگاه الهی نزدیک است. در دیدگاه الهی، موجودات هدفمند و هدف‌دار آفریده شده‌اند و به سمت هدف خود در حرکتند. آیه شریفه «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى» ناظر بر این امر است (طه: ۵۰). همچنین در آیه دیگری می‌خوانیم: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ» (دخان: ۳۸).

در قرآن کریم واژه حیات ۷۶ بار استفاده شده است؛ اما در هیچ‌یک از آیات تعریفی روشن از حیات دیده نمی‌شود. در برخی موارد، مراد از حیات همان معنای لغوی واژه است: از جمله مَحْيَايَ (زندگی من) (انعام: ۲۶۱)، أَحْيَاءَ (زندگانی) (مراسلات: ۶۲) و يَسْتَحْيُونَ

(زننده نگه می‌داشتند) (بقره: ۹۴). در برخی آیات به صورت مجازی استفاده شده است، مانند نسبت دادن حیات به زمین مرده (بقره: ۱۶۴؛ نحل: ۶۵). در برخی آیات قرآن کریم حیات، مفهومی فراتر از زندگی دنیوی را در برمی‌گیرد (انعام: ۱۲۲، انفال: ۲۴)، در این آیات پیروی از حق و ایمان به خدا عاملی حیات‌بخش معرفی شده است که موجب هدایت انسان (زننده شدن وی) می‌گردد. علامه در المیزان حیات را در مقابل موت یعنی باطل شدن مبدأ اعمال حیاتی قرار می‌دهد. موجود دارای حیات چیزی است که به وسیله آن، آثار مطلوب از آن موجود بر آن موجود مترتب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص. ۷۲).

خلاصه آنکه حیات، حقیقتی است که بر ما پوشیده است، آنچه در ظاهر می‌بینیم نشانه‌ها، صفات و آثار حیاتند. به نظر می‌رسد حیات امری غیرمادی و از سنخ متافیزیک و ماورا خواهد بود. امری که موجود را هدفمند می‌سازد. این امر متافیزیک به موجود می‌آموزد که باید به سمت کمال خود حرکت کند. این کمال در یک‌دانه یا بذر در حالت کمون، تبدیل شدن به یک درخت و یا میوه است و در زیگوت (رویان) تبدیل شدن به یک انسان. بدین ترتیب از نظر نگارنده و با معیار برگزیده (رشد و تکامل هدفمند)، رویان انسانی از آغاز ترکیب گامت‌ها، از این حیث که یک موجود هدفمند است و به تدریج به سمت کمال خود در حرکت است، باید واجد حیات شناخت.

۳-۳. مفهوم رویان و جنین

جنین در لغت به معنای پوشاندن چیزی از حواس است و به حمل در شکم مادر، از این حیث که پوشیده است و مستتر در شکم، جنین گفته می‌شود (خلیل بن احمد، ۱۴۰۵، ذیل جن؛ راغب اصفهانی، ۱۳۳۲، ذیل جن؛ شهید ثانی، ۱۳۹۰، ص. ۲۸۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۰، ج ۱۳، ص. ۹۳). در علوم زیستی و جنین‌شناسی، به موجود حاصل از لقاح از سه تا هشت هفتگی رویان و پس از هشت هفتگی تا زمان تولد، جنین گفته‌اند (سلطانی نسب، ۱۳۵۶، ص. ۶). آنچه مدنظر ماست رویان با عمر کمتر از هفت روز است.

علی‌رغم اینکه موضوع آفرینش و پیدایش جنین در ۴۱ سوره از قرآن (۷۶ آیه) به میان آمده است، فقها بحث ماهوی جدی در خصوص تفکیک مراحل رشد و تکامل زیستی رویان، شأنیت حیات انسانی برای رویان، ماهیت و چیستی رویان ندارند. فقها اساساً

تفکیکی بین رویان و جنین ندارند و همه را به نام جنین می‌شناسند. آنچه موضوع بحث فقها در باب دیات (به تکرار و همه مشابه هم در کتب فقهی) قرار گرفته، دیه جنین است (نجفی، بی‌تا، ج ۴۳، ص ۳۵۶؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۵، ص ۵۰۹؛ حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۶۶؛ علامه حلی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۹). اگرچه فقها مراحل زیستی جنین را به تفکیک بیان می‌کنند و برای هر مرحله دیه خاص آن مرحله را قرار داده‌اند؛ اما این تفکیک صرفاً از حیث تعیین مقدار دیه در آن مرحله از رشد است.

۴. ادله نفی حیات انسانی رویان:

مخالفان حیات رویان به دلایل متعددی متمسک می‌شوند. در ادامه دلایل نفی حیات به صورت اجمالی بیان می‌شود؛ زیرا تفصیل ادله مقاله را از هدف اصلی خود دور می‌سازد.

۴-۱. رویان به مثابه یک توده سلولی

رویان جز یک توده سلولی نیست. این توده سلولی ممکن است به یک انسان تبدیل شود؛ اما ممکن است به هر دلیل در این مسیر موفق نشود و انسانی شکل نگیرد. ادعای حیات انسانی در مورد این توده سلولی، امری مبالغه‌آمیز است. حتی با فرض اینکه بپذیریم توده سلولی رویان واجد حیات است، این حیات یک حیات نباتی فاقد ارزش و کرامت است. این نوع حیات در یک سلول بنیادی گیاه، یا حتی باکتری هم قابل مشاهده است. چه نوع کرامت و ارزشی یا در چه سطحی باید برای یک سلول بنیادی گیاه قائل شد. حیات رویانی که فاقد حس شعور، دانایی و علم است، چه سطحی از ارزش را به همراه خود دارد. این دیدگاه گسترش یافته است که تحقیقات بر روی رویان تا زمانی ممکن است که رویان احساس درد کند و بدین ترتیب از تحقیقات در حال انجام رنج بکشد. احساس و آگاهی از درد که به عنوان پیش سازهای اصلی احساسات شناخته شده است، در رویان با عمر کمتر از ۱۴ روز منتفی است (Anifandis & et al., 2022; Castelyn, 2020). چون دیواره اعصاب عملکردی در این دوران شکل نگرفته است.

۴-۲. خصوصیات رویان‌شناختی و بیولوژیکی رویان

از منظر شخص کامل اخلاقی، رویان فاقد خصوصیات رویان‌شناختی و بیولوژیکی انسان کامل است. رویان از حیث بیولوژیک یک انسان است، ولی از حیث رویان‌شناختی هیچ نوع خودآگاهی ندارد. بدین ترتیب تخریب رویان قتل یک شخص کامل اخلاقی تفسیر نمی‌شود.

۴-۳. از بین رفتن رویان فاقد قابلیت حیات انسانی

در مسیر درمان ناباروری از طریق تکنیک IVF و ایجاد چندین رویان، صرفاً یک یا دو رویان در رحم قرار داده می‌شود. بقیه رویان‌ها که از کیفیت پایین‌تری برخوردارند و اتفاقاً واجد سلول‌های بنیادی هم هستند، مطابق با عقیده موافقان حیات، اجازه استخراج سلول‌های بنیادی از آن‌ها وجود ندارد. از سوی دیگر به لحاظ پزشکی امکان قرار دادن آن‌ها در رحم مادر نیز نیست. در کلینیک‌های ناباروری هم مرسوم نیست که همه رویان‌ها را برای استفاده والدین در سال‌های آتی فریز نمایند بلکه تعداد مشخص و محدودی از این رویان‌ها که مستلزم هزینه نگهداری نیز است، فریز می‌شود. بدین ترتیب رویان‌های اضافی عملاً از بین خواهد رفت آیا باز هم نقض کرامت انسانی رخ داده است؟ کسی در این موارد نقض کرامت انسانی را به میان نمی‌کشد. از بین رفتن رویان‌های اضافی و عدم تعرض به حیات، انعکاس عدم حیات انسانی در این قبیل رویان است.

۴-۴. مغالطه و مصادره به مطلوب استدلال موافقان حیات

اگر به نحوه استدلال موافقان دقت کنید مغالطه و مصادره به مطلوب رخ داده است.

کشتن انسان بی‌گناه نادرست است.

رویان یک انسان بی‌گناه است.

پس کشتن رویان نادرست است.

در مقدمه دوم که رویان انسان تلقی شده است، نفس این مقدمه مستلزم اثبات است.

موافقان حیات مصادره به مطلوب نموده‌اند. محل نزاع، انسان بودن رویان است که موافقان

حیات در مقدمه ذکر نموده‌اند. وانگهی انسان در دو مقدمه به یک معنا بکار نرفته است.

در مقدمه اول انسان شخص کامل و عضو جامعه اخلاقی است، در مقدمه دوم فردی از نوع انسان بیولوژیک شبیه خرگوش یا عقاب است. انسان بیولوژیک ربط یا تناسبی با جامعه اخلاقی ندارد.

۵. ادله حیات انسانی رویان:

در رد ادله مخالفان حیات، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۵-۱. هدفمندی رویان

قبلاً بیان شد معیار حیات آنکه سلول یا موجود، به دنبال یک کمال و هدف حرکت کند. همین‌که این امر اثبات شد، حیات اثبات شده است. سلول تخم انسانی از همان آغاز در پی کمال خود جهت تبدیل شدن به یک انسان است. در این مسیر نه نیازمند هدایت انسانی است و نه مداخله بشر در این حوزه وجود دارد. سلول تخم بنا به ذات هدف‌داری خود، مدام در حال تکثیر و رشد و نمو است. از این حیث مطابق با تعریف ما از حیات، رویان موجودی حیاتمند است و از حیث اینکه به دنبال انسانی کامل است نمی‌توان صرف حیات را قائل شد بلکه باید گفت حیات انسانی.

۵-۲. نفی حیات صرفاً بیولوژیک

این موضوع که حیات در مرحله رویان یک حیات نباتی (بیولوژیک) است و حس و شعور و تفکر در آن راه ندارد، استدلالی ناتمام و ناقص است. آیا در یک نوزاد تازه متولد شده شعور و تفکر مشاهده می‌شود. آنچه نوزاد انجام می‌دهد همه از حیث غریزی است و نه تفکر و شعور. چگونه از بین بردن نوزاد که شعور و تفکر ندارد قتل است؛ اما از بین بردن رویان قتل نیست؟

مقایسه رویان انسانی با رویان یک گیاه یا حتی حیوان، یک قیاس مع‌الفارق است. این‌ها سه موضوع مختلف هستند که اساساً هیچ‌یک قابل مقایسه با دیگری نیست. سه موضوعی که به لحاظ ماهوی هیچ سنخیتی با یکدیگر ندارند. مخالفان حیات صرفاً از این حیث که هر سه رویان از سلول تشکیل شده، دچار اشتباه در استنتاج شده‌اند. رویان انسانی یک

سازه ژنتیکی انسانی و منحصر به فرد است که کمال این رویان، یک انسان است و سازه ژنتیکی رویان گیاه یا حیوان، نهایتاً تبدیل به گیاه یا حیوان خواهد شد. یک بیولوژیست در میکروسکوپ با مشاهده سلول‌های رویان انسانی، کرامت و ارزش ذاتی انسانی آن را درمی‌یابد؛ زیرا همین بیولوژیست وقتی در حال مشاهده رویان گیاه یا حیوان است، حس کرامت و ارزش ذاتی انسانی را در آن‌ها نمی‌یابد. این موضوع امری استقرایی و قابل اثبات و از طریق تحقیق میدانی به سادگی قابل اثبات است.

۳-۵. عدم معیار در انسان شدن رویان

آغاز حیات انسانی از زمان اولیه رشد رویان است. حیات انسانی بر اساس رشد بیولوژیکی تفسیر می‌شود. در این رویکرد رشد بیولوژیک یک فرآیند مستمر است و نقطه متمایزی در رشد وجود ندارد. چگونه می‌توان ادعا نمود در فلان ساعت، فلان تاریخ یا فلان دقیقه، ناگهان رویان یا جنین تبدیل به انسان می‌شود. مخالفان حیات به هیچ اجماع یا دلیل علمی در این زمینه دست نیافته‌اند و دچار اختلافات مبنایی با یکدیگر هستند. بدین ترتیب راهی جز این نیست که حیات انسان کامل را از همان ابتدا در نظر گرفت.

۶. تراحم به عنوان مبنایی برای خاتمه حیات رویان

در منابع فقهی سابقه‌ای از سلب حیات رویان (غیر مستقر در رحم یا خارج از رحم) دیده نمی‌شود و اساساً فقها ورودی به این موضوع نداشته‌اند. آنجا که بحث سلب حیات جنین یا سقط جنین را مطرح می‌کنند، محور بحث آن‌ها جنین مستقر در رحم است. فقها از لحظه ترکیب گامت‌ها در رحم، شأنیت حقوقی و اخلاقی برای جنین قائل‌اند، زیرا هیچ کس مجاز به از بین بردن حتی نطفه تازه لقاح یافته در رحم نیست و برای این موضوع حرمت قائل‌اند و برای آن دیه تعیین شده است؛ اما سؤال این است که آیا می‌توان همین شأنیت حقوقی و اخلاقی را به رویان خارج از رحم تسری داد؟ فقها عمدتاً دو مرحله جنینی برای انسان در نظر گرفته‌اند: از ابتدای نطفه یا ترکیب گامت‌ها تا زمان دمیده شدن روح (این مدت معمولاً قبل از ۴ ماهگی جنین است)، از زمان دمیده شدن روح تا تولد (از چهار ماهگی تا زمان تولد) (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۹۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۴۰۵؛ شهید اول، ۱۴۱۱).

ص. ۲۶۷، نجفی، بی تا، ج ۴۳، ص. ۳۵۶؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، ص. ۴۶). همه این مباحث و عدم ورود به رویان از این حیث است که فقها شأنیت یا حیاتی برای رویان خارج از رحم نمی شناخته اند و البته این خرده به فقها نیست؛ زیرا ترکیب گامت ها و ساخت سازه ژنتیکی رویان در شرایط آزمایشگاهی ناشی از پیشرفت علم پزشکی در دهه های اخیر است. قبلاً بیان شد رویان از لحظه ترکیب گامت ها واجد شأن انسانی است، از این حیث به نظر می رسد رویان از همه حقوق و شئون اخلاقی یک انسان بالفعل بهره مند است. تعداد سلول، مرحله زیستی رویان و ... به هیچ عنوان حائز اهمیت نیست، این ها همه مراحل و تکامل تدریجی یک انسان است و نه انسان بلکه کل طبیعت از این قاعده تکامل تدریجی و زیستی پیروی می کند. بدین ترتیب ما مکلف به حفظ، حمایت و دفاع از یک سازه ژنتیکی به نام رویان انسانی هستیم. از بعد فقهی نیز می توان استدلال نمود آنجا که فقها حکم حرمت بر سقط جنین داده اند، استقرار این جنین در رحم خصوصیتی نداشته است. حکم دایر مدار علت است. علت حرمت، سلب حیات از جنین بوده است نه استقرار جنین در رحم. جالب تر اینکه در کلام فقها آنجا که بحث سقط جنین دارند اساساً این فرض که اگر جنین قبل از ضربه جانی یا مادر یا خوردن داروی سقط کننده، فوت شده باشد و ضربه یا دارو صرفاً باعث خارج شدن جنین مرده از رحم شود، مورد بحث قرار نگرفته است. علت این است که فقها اساساً این موضوع را سقط جنین یا جرم نمی دانند؛ زیرا سقط را ناظر به سقط جنین حیات دار می دانند. حدیث زیر به خوبی بر استدلال فقها و نوع نگرش آن ها به جنین صحه می گذارد: از حضرت امام صادق علیه السلام سؤال شده است اگر نطفه (به علت ضربه جانی) به همراه خون مثل فوران آب از رحم خارج شود (حکم چیست)، حضرت فرمودند اگر خون صاف و خالص خارج شده باشد چهل دینار دیه دارد و اگر خون سیاه خارج شده باشد چیزی بر عهده جانی نیست مگر تعزیر؛ زیرا این خون خالص و صاف است که منشأ انسان است و خون سیاه از داخل رحم بوده است.^۱ متن حدیث گویای این

۱. «أَخْبَرَنَا أَبُو شَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا يُونُسُ وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) يُخْبِرُهُ بِالذِّيَاتِ، قُلْتُ فَإِنَّ النُّطْفَةَ خَرَجَتْ مُتَخَصِّصَةً بِالْدَّمِ، فَقَالَ لِي فَقَدْ عَلِمْتُ إِنَّ كَانَ دَمٌ صَافٍ فَفِيهَا أَرْبَعُونَ دِينَارًا وَإِنْ كَانَ دَمٌ أَسْوَدَ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِلَّا التَّعْزِيرُ لِأَنَّهُ مَا كَانَ مِنْ دَمٍ صَافٍ فَذَلِكَ لِلْوَلَدِ وَمَا كَانَ مِنْ دَمٍ أَسْوَدَ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْجَوْفِ» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص. ۶۰۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۰؛ بروجردی، ۱۳۴۰، ص. ۴۷۹؛ مشهدی، ۱۳۸۱، ج ۹، ص. ۱۷۳).

امر است نطفه در مرحله علقه شبیه خون خالص و صاف است و منشأ یک انسان و دارای حیات بوده است؛ اما نطفه‌ای که نمی‌تواند منشأ انسان باشد (حیات آن از بین رفته باشد)، محکومیت جانی به پرداخت دیه را به همراه ندارد. عمیق‌تر اینکه نفس سقط بماهو سقط فاقد مجازات و سرزنش است، آنچه مشمول مجازات معصوم قرار گرفته، سلب حیات از جنین است. اینجا چون سلب حیاتی صورت نگرفته، دیه‌ای هم تعیین نشده است. عبارت ولکن التعزیر یا الا التعزیر که در روایات ذکر شده، مجازات سقط یا سلب حیات از جنین نیست؛ زیرا در تمامی مواردی که مجازات ناظر به سقط جنین بوده است دیه تعیین شده است نه تعزیر. این تعزیر از باب صدمه‌ای است که جانی به مادر وارد نموده است نه بابت صدمه به جنین فاقد حیات. اگر جنین از نظر معصوم علیه‌السلام صرفاً در حد یک توده سلولی یا یک بافت بود، اینجا هم باید دیه تعیین می‌شد. اینکه تفاوت و تمیز قائل شده‌اند بین موردی که نطفه منشأ انسان می‌شود و موردی که نطفه قابلیت منشأ انسان ندارد، به خوبی انعکاس اثبات حیات انسانی در جنین است.

آنچه استدلال فوق را تقویت می‌کند اطلاق روایاتی است که ابتدای خلقت و آفرینش را نطفه می‌داند. از جمله از حضرت ابوالحسن علیه‌السلام (حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۲۹، باب ۷، صص ۲۶-۲۵) راجع به زنی سؤال می‌شود که از بارداری می‌ترسد، پس دارویی می‌خورد و در اثر آن، آنچه دارد سقط می‌کند، حضرت چنین رفتاری را اجازه نمی‌دهند، در مقابل حضرت اصرار می‌کنند آنچه وجود داشته، نطفه‌ای بیش نبوده است، حضرت می‌فرمایند: «ان اول ما یخلق نطفه» (قطعاً اول خلقت و آفرینش انسان، نطفه است). نگارنده با تمسک به اطلاق روایت، استدلال می‌کند حضرت مطلق از بین بردن نطفه را تجویز نفرموده‌اند اعم از اینکه مستقر در رحم باشد یا خارج رحم. اگر گفته شود آنچه عرب از نطفه می‌فهمید نطفه در رحم بوده و آنچه از کلام امام به ذهن متبادر می‌شود، هم نطفه در رحم است و نه نطفه خارج از رحم، می‌گوییم امام در مقام بیان بوده‌اند اگر رحم خصوصیتی داشت باید قید رحم در روایت ذکر می‌شد. ممنوعیت از بین بردن نطفه، به شأن و کرامت انسانی نطفه تحلیل خواهد شد. اکنون باید دید با چه مبانی می‌توان مبادرت به سلب حیات از رویان غیرمستقر در رحم نمود.

در رویان‌های اضافی ناشی از تکنیک IVF، از یک سو امکان فریز همه رویان‌ها و

نگهداری آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا نه امکانات موجود اجازه چنین کاری را می‌دهد و نه به لحاظ اقتصادی خانواده‌ها یا حتی دولت توان پرداخت هزینه نگهداری همهٔ رویان‌ها را دارد. از سوی دیگر تخریب آن‌ها عملی غیراخلاقی تلقی می‌شود. به نظر می‌رسد در این قبیل موارد می‌توان به استناد قاعده نفی عسر و حرج، جواز عدم نگهداری رویان‌های اضافی را صادر نمود. مشهور فقها این قاعده را پذیرفته‌اند و می‌گویند قاعده نفی عسر و حرج مثل قاعده لاضرر، احکامی را که ذاتاً ضرری نیستند و به‌حسب عوارض، ضرری و حرجی شده‌اند، رفع می‌کند و از بین می‌برد، خواه آن حکم تکلیفی باشد یا وضعی (اسکندریان و شکاری، ۱۳۹۳، ص. ۴). نگهداری تمامی رویان‌های اضافی در مورد هر زوج نابارور که از تکنیک IVF استفاده می‌کنند، مستلزم عسر و حرج هم برای والدین و هم برای کلینیک ناباروری است. بدین ترتیب می‌توان قائل به جواز عدم نگهداری شد.

آیا مجاز به استخراج سلول‌های بنیادی و تخریب رویان خواهیم بود. به نظر می‌رسد با استفاده از تراحم بتوان پاسخ داد. تراحم از نظر شیخ انصاری تنافی دو حکم دارای ملاک است (انصاری ۱۳۶۵، ج ۱، ص. ۷۶۹). منظور از ملاک این است که احکام تابع مصالح و مفاسدند. در تراحم هر دو دلیل متزاحم دارای ملاک هستند؛ یعنی تابع مصالح و مفاسدند. در مانحن فیه، استخراج سلول‌های بنیادی از این حیث که باعث تخریب رویان است مذموم و مغضوب شارع است؛ اما نجات جان بیماران و تحقیقات تشخیصی با اهداف درمانی با استفاده از سلول‌های بنیادی مطلوب شارع است. در تراحم، در صورت تساوی درجه اهمیت، عقل حکم به تخییر می‌دهد. کما اینکه در مثال معروف فقها که نجات یکی از دو غریق امکان‌پذیر است و وجه ترجیحی نیست، در این فرض همه علما وفاق دارند که مکلف مخیر است (مظفر، ۱۳۶۸، ج ۲، ص. ۵۴۴). حکم تخییر در این مورد بنا به عقل است. در مقام امثال جمع هر دو حکم امکان‌پذیر نیست، ترک هر دو نیز جایز نیست، مرجحی هم برای عمل به یکی و ترک دیگری نیست و ترجیح بدون مرجح محال است، پس راهی نیست مگر اینکه موضوع به اختیار مکلف واگذار شود. حکم شرعی هم بر طبق همین حکم عقلی استکشاف می‌شود؛ زیرا مانحن فیه از مستقلات عقلیه است و مبتنی بر ملازمات عقلی صرف است و داریم «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل و بالعکس». در تراحم و در بحث ما، آنجا که امر دایر بین انتخاب اهم و مهم است، باید نسبت به انتخاب

اهم همت گماشت. انتخاب اهم، بسته به تشخیص شخصی نیست بلکه اهم در نظر شارع است؛ یعنی آنچه از نظر شارع و قانون‌گذار مهم‌تر است، اقدام و ارجح و اهم تلقی می‌شود. مکلف در بینش فکری خود تقرب به مولا را خواستار است، لذا دیدگاه شارع مهم است و باید بیند مولا در هنگام تزاحم و ناامید شدن یا نامیسر شدن امتثال دو حکم، کدام را مقرر می‌کند.

در مانحن‌فیه آیا می‌توان بیان داشت در مقام تزاحم، نجات جان بیماران آتی و اساساً تحقیق و پژوهش راجع به سلول‌های بنیادی امری است که مطلوب شارع است و از بین بردن رویان اگرچه مغضوب شارع است؛ اما در انتخاب بین از بین بردن رویان و نجات بیمار، نجات اولویت می‌یابد. ما بین دو محذور گرفتاریم، یا باید از نجات جان بیماران صرف‌نظر کنیم یا باید نسبت به استخراج و استحصال سلول‌های بنیادی و تخریب رویان جهت نجات جان بیماران همت کنیم. به نظر می‌رسد نجات جان بیماران و تحقیق واجد اهمیت بیشتری است تا اینکه اجازه دهیم رویان خودبه‌خود و بنا به قانون طبیعت از بین برود. این استدلال ممکن است مورد ایراد قرار گیرد ازجمله اینکه، نجات جان بیماران آتی و تحقیق و پژوهش در سلول‌های بنیادی رویان، امری احتمالی است، ولی از بین بردن رویان امری قطعی است. پاسخ این است که در تزاحم، همین‌قدر که اهمیت یکی از دو متزاحم محتمل باشد، کافی است. درست است که ما احتمال می‌دهیم در آینده باعث نجات جان بیماران شویم یا اینکه احتمال می‌دهیم باعث توسعه و شناخت بیشتر سلول‌های بنیادی رویان شویم، همین احتمال کافی است؛ یعنی همین احتمال اگر از نظر شارع واجد اهمیت بیشتری است، کافی به مقصود است. ایراد دیگری که ممکن است وارد شود: نجات جان بیماران آتی و احتمالی، متوقف بر تخریب و از بین بردن رویان نیست. شما می‌توانید از راه‌های دیگر و تحقیقات بیشتر بر نجات جان بیماران همت کنید. بازگشت سؤال به این موضوع است که آیا سلول‌های بنیادی جنینی بدل دارد یا خیر؟ در تزاحم آنجا که دو واجب، یکی دارای بدل است و دیگری فاقد بدل، آنکه فاقد بدل است واجب اهمیت تلقی می‌شود و همان باید امتثال شود. آنکه واجب بدل است، ترک می‌شود و متعاقباً بدل انجام می‌شود. با پیشرفت‌های حاضر در علم پزشکی، سلول‌های بنیادی رویان فاقد بدل است. توانایی عظیم و بالقوه‌ای که در این سلول‌ها کشف شده است در جای دیگر شناسایی نشده است.

از این حیث اگرچه نمی‌توان ادعا کرد که تنها راه نجات بیماران آتی و احتمالی، استفاده از سلول‌های بنیادی رویان است؛ اما فعلاً سلول‌های بنیادی رویان این نوید را برای پزشکی حاضر داده است که بتوان از این سلول‌ها برای بیماری‌های لاعلاج یا صعب‌العلاج کمک گرفت. استفاده از سلول‌های بنیادی بزرگسالان نیز امکان‌پذیر است؛ اما همیشه در دسترس نیست و رویان‌های اضافی در دسترس است.

اما نباید از این تخریب، حکم جواز تخریب رویان را به‌صورت کلی استنتاج نمود یا اینکه عدم شأنیت انسانی یا حیات انسانی را در مورد رویان نتیجه گرفت. این تخریب صرفاً به دلیل ناچاری انسان از تخریب رویان و استفاده بهینه از رویان است. این نتیجه به ما اعلام می‌کند که ما مجاز به ساخت رویان قابل تبدیل به انسان جهت استحصال و استخراج سلول‌های بنیادی نیستیم. صرفاً در رویان‌های اضافی ناشی از تکنیک IVF و بر اساس تراحم مجاز به استحصال سلول بنیادی و تخریب آن خواهیم شد. در اسپانیا این امر مجاز شمرده شده است (Cervera & Stojkovic, 2009). در ایتالیا مقررات تحقیقات بر روی سلول‌های بنیادی رویان عموماً محدودکننده است و تخریب رویان تجویز نشده است (Alhomaïdan & Alhomaïdan, 2018; Knowles, n.d.).

۷. مبانی حقوقی سلب حیات رویان

نظام حقوقی ایران در باب جنین، یک نظام یکپارچه و همگن نیست. قوانین متعدد و متنوع از تصویب مقنن گذشته است از جمله قانون مجازات اسلامی، قانون سقط درمانی، قانون اهدای جنین، آیین‌نامه اجرایی قانون اهدای جنین، قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت. در هیچ‌یک از قوانین و مقررات مذکور، مقنن مواجهه‌ای با رویان خارج از رحم ندارد. حتی آنجا که بحث دیه جنین را مطرح می‌کند (ماده ۷۱۶ قانون مجازات اسلامی)، بلافاصله در بند الف همان ماده ذکر می‌کند: دیه نطفه مستقر در رحم؛ بنابراین راه هرگونه تفسیر مبنی بر جرم انگاری از بین بردن یا آسیب به رویان خارج از رحم را مسدود می‌کند. سایر مواد همین قانون هم صرفاً به جنین ورود کرده و آنچه از جنین فهم می‌شود، منصرف از رویان خارج از رحم است؛ بنابراین می‌توان ادعا نمود نظام حقوقی داخلی ایران اساساً ورود یا منعی در خصوص سلب حیات از رویان ننموده است. آیا از عدم منع مقنن، می‌توان

پی به جواز این عمل یا حداقل پی به عدم جرم‌انگاری این موضوع برد، به‌ویژه اینکه در ماده ۲ قانون مجازات اسلامی صرفاً هر رفتاری که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است، جرم محسوب می‌شود. عدم جرم‌انگاری سلب حیات رویان در نظام حقوق داخلی با توجه به ماده ۲ مذکور، محرز است؛ اما آیا می‌توان از عدم جرم‌انگاری پی به جواز این عمل برد؟ در هیچ‌یک از قوانین مصوب جمهوری اسلامی ایران، هیچ‌گونه ممنوعیتی نیز در این خصوص دیده نمی‌شود. با توجه به گزاره‌های مذکور، می‌توان بیان داشت هیچ‌گونه حکمی در خصوص موضوع در قوانین مصوب دیده نمی‌شود. آیا می‌توان به استناد اصل ۱۶۷ قانون اساسی کوشش نمود حکم را با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، صادر نمود. قدر مسلم اینکه اصل ۱۶۷ قانون اساسی، قادر به تعارض با اصل قانونی بودن جرائم و مجازات نیست مطابق این اصل هیچ جرم و مجازاتی وجود ندارد، مگر اینکه قبل از ارتکاب جرم به تصویب مقنن رسیده باشد. از این حیث اصل ۱۶۷ قانون اساسی هم نمی‌تواند صبغه کیفری به سلب حیات از رویان ببخشد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد در شرایط حاضر در نظام حقوقی ایران، سلب حیات از رویان (خارج از رحم) با منع قانونی مواجه نیست و همین مسئله لزوم ورود مقنن را به این باب مضاعف می‌کند. مقنن باید با ساماندهی و ایجاد یک نظام قانون‌گذاری یکپارچه در حوزه رویان و جنین، نسبت به بی‌بندوباری حقوقی در این حوزه پایان بخشد.

۸. تبیین دیدگاه امام خمینی

با کاوش در فتاوی امام، آنچه با نوشتار حاضر مرتبط است یکی جواز استفاده و استخراج سلول‌های بنیادی از رویان‌های اضافی حاصل از فناوری‌های نوین باروری و دیگری ممنوعیت ساخت رویان با هدف تخریب و استحصال سلول‌های بنیادی. هر دو موضوع با استناد به فتاوی ایشان مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

با استقراء در تألیفات امام و به‌ویژه تحریرالوسیله، هیچ فتوایی به‌صراحت در باب سلب حیات از رویان خارج از رحم دیده نمی‌شود. به‌صورت استفتا یا سؤال نیز، این موضوع هیچ‌گاه به‌صراحت مورد سؤال واقع نشده است؛ ولی امام در یکی از فتاوی خود در تحریرالوسیله چنین گفته است: «اگر بر قابله‌ها و اهل معرفت پوشیده باشد که آنچه که

ساقط شده، مبدأ نشو انسان است پس اگر به سقوط آن چیز، نقصی حاصل شود در آن حکومت میباشد» (امام خمینی ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۶۳۶). حکومت در این فتوا از نظر امام، همان ارش است. به ویژه اینکه مبحث نقص را مطرح کرده اند. دیه منتفی است؛ زیرا مقادیر دیه و مرحله تعلق دیه را قبلاً ایشان تبیین نموده است؛ بنابراین در این مورد که مشخص نیست موضوع سقط شده چه بوده با فرض اینکه نقصی حاصل شده باشد، ارش تعلق می گیرد. نقص مندرج در فتوا، الزاماً ناظر به نقص از ناحیه مادر است؛ زیرا اگر نقص ناظر به جنین باشد با صدر فتوا در تعارض قرار می گیرد. به قیاس اولویت می توان بیان داشت اگر بر اهل معرفت اثبات شد که آنچه سقط یا ساقط شده، مبدأ نشو انسان نیست، علی القاعده چون منشأ انسان نیست پس سقط آن هم مستحق حکومت یا دیه نخواهد بود. وقتی امام در رویانی که مشخص نیست منشأ انسان است حکم به براءت داده اند به طریق اولی در رویانی که می دانیم منشأ انسان نخواهد بود، باید حکم به جواز و اباحه داد (زیرا فرض ما این بود که رویان ها اضافه و حاصل IVF هستند و نگهداری هم نخواهند شد). ملاک در فرع قوی تر از اصل است. در رویان های اضافی حاصل از تکنیک IVF، که امکان فریز و نگهداری همه آنها وجود ندارد و می دانیم حتی احتمال تبدیل به انسان کامل هم ندارند، از سوی دیگر از بین بردن آنها هم متضمن نقص مادر نیست، پس می توان به قیاس اولویت فتوای امام را بر این رویان ها منطبق دانست و اعلام داشت حکومت جریان ندارد. عدم اعمال جریان حکومت یا دیه بر این رویان، دلالت التزامی بر جواز این اقدام است؛ زیرا عملی دارای دیه یا حکومت است که ذاتاً یا فی نفسه از نظر شارع قبیح است، عملی که نه دیه برای آن تعیین شده و نه مستلزم پرداخت حکومت است، از نظر شارع قبیح نیست، پس لاجرم به جواز آن باید حکم داد.

ممکن است گفته شود استدلال فوق در تعارض با فتوای امام در سال ۱۳۶۱ است. در سال ۱۳۶۱، در استفتائی که از امام انجام شد سؤال بدین نحو تنظیم شده بود: «آیا بعد از انعقاد نطفه از بین بردن آن جایز است یا نه؟» در پاسخ می نویسد: «بعد از انعقاد نطفه جایز نیست» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۱۵۱) اطلاق در سؤال و اطلاق در پاسخ قابل تسک نیست. لذا نمی توان بیان نمود انعقاد نطفه در فرض سؤال مطلق است؛ بنابراین انعقاد نطفه چه در شرایط آزمایشگاهی صورت گرفته باشد (خارج از رحم) و چه در شرایط طبیعی

انجام‌شده باشد (انعقاد نطفه در رحم)، چه باعث نشو انسان شود یا نشود، بنا به اطلاق مندرج در پاسخ، در هیچ شرایطی از بین بردن نطفه جایز نیست. مسلم است در زمان امام خمینی آنچه از انعقاد نطفه به ذهن متبادر می‌شده، انعقاد نطفه در داخل رحم بوده است. ثانیاً با فتوای امام مندرج در تحریرالوسیله که در فوق تشریح شد، در تعارض است؛ زیرا اگر بپذیریم نظر امام مخالفت با مطلق از بین بردن نطفه چه منشأ انسان باشد چه نباشد، بوده است حکم تحریر بی‌معنا خواهد بود. با دیگر فتاوای امام نیز در تعارض است؛ زیرا امام در فتوای دیگری که از ایشان سؤال شده بود: آیا انجام سقط به‌منظور حفظ جان مادر، در مواردی که ادامه حاملگی، سلامت و حیات مادر را به مخاطره خواهد انداخت، جایز است. می‌گوید: «اگر جنین دارای روح شده، سقط جایز نیست، ولی پیش از دمیده شدن روح، اگر جان مادر در خطر باشد، سقط مانع ندارد» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۱۵۲). استفتائات دیگری نیز به همین نحو در کتاب استفتائات به چشم می‌خورد که تحت شرایطی سقط را تجویز نموده‌اند. امام در مقام بیان حکم کلی و اولی مسئله بوده‌اند. از نگاه فقه شیعی حکم اولی سقط یا از بین بردن نطفه حرام است؛ ولی تحت شرایطی حکم حرمت به اباحه تبدیل می‌شود.

هنوز ساخت رویان باهدف تخریب و استفاده از سلول‌های بنیادی به‌شدت محل مناقشه است. به نظر می‌رسد ادله مخالفین ساخت رویان همچنان اقوی بوده و حکم جواز تخریب به همان رویان‌هایی محدود شود که در روش‌های بارداری مصنوعی و باهدف کمک به زوجین نابارور به‌صورت محدود و اضافه ساخته‌شده و امیدی به استفاده از آن‌ها در آینده نبوده یا نگهداری آن‌ها مستوجب عسر و حرج والدین یا آزمایشگاه است.

نتیجه

با لحاظ شأن انسانی برای رویان، بنا به تزامم می‌توان نسبت به استخراج و استحصال سلول‌های بنیادی از رویان اقدام نمود. منتهای مراتب، محقق مجاز به ساخت رویان جهت تحقیقات و پژوهش یا درمان بیماران نیست. محقق می‌تواند از رویان‌های اضافی ناشی از تکنیک IVF یا سایر مواردی که به‌ناچار با رویان‌های اضافی مواجه است، استفاده نماید. به عبارت روشن‌تر مکلف نمی‌تواند با سوء عمل خود، شرایط اجرای تزامم را ایجاد نماید.

«الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار». ایجاد یا ساخت رویان انسانی به قصد تخریب و استخراج سلول‌های بنیادی از این حیث که نقض کرامت انسانی و از بین بردن یک انسان بالقوه است، مجاز نیست.

امام خمینی در کتاب تحریر الوسیله یا استفتائات به صورت صریح به مسئله سلب حیات از رویان خارج از رحم نپرداخته‌اند؛ اما با فتوایی که از ایشان در کتاب تحریر الوسیله به چشم می‌خورد می‌توان با تحلیل فتوا و قیاس اولویت فتوا را به مسئله این مقاله تسری داد. در مواردی که مشخص نیست آیا نطفه منشأ انسان خواهد شد یا خیر، اگر از بین بردن نطفه، باعث نقص باشد، حکومت را جاری ساخته‌اند، پس در مواردی که ثابت است نطفه منشأ انسان نیست به قیاس اولویت، باید قائل بر عدم جریان حکومت شد. عدم جریان حکومت یعنی جواز عمل تخریب رویان؛ زیرا اگر بر عملی مؤاخذه شارع وارد نشده باشد، لاجرم باید به صحت یا اباحه عمل حکم داد؛ زیرا قبیح است شارع از عملی کراهت داشته باشد اما مؤاخذه هم نکند.

در نظام حقوقی ایران، متأسفانه علی‌رغم اینکه مطالعات سلول‌های بنیادی به بیش از پنجاه سال می‌رسد و استخراج سلول‌های بنیادی انسانی از رویان در سال ۱۹۹۸ میلادی انجام شد، مقنن همچنان با حوزه تعیین حقوق رویان بیگانه است. رویه قضایی هنوز مجال ورود به این موضوع را پیدا نکرده و دکترین حقوقی خاصی هم شکل نگرفته است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد در حال حاضر ما دچار یک خلأ جدی در حوزه نظام قانون‌گذاری سلول‌های بنیادی رویان و رویان هستیم. به نظر می‌رسد می‌توان ادعا نمود با استناد به اصل اباحه و جواز و اصل قانونی بودن جرم و مجازات، استخراج و استحصال سلول‌های بنیادی از رویان‌های اضافی حاصل از فناوری‌های نوین باروری، در نظام حقوق داخلی توجیه‌پذیر می‌شود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۰ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر، الطبعة الاولى.
- اسکندریان، حسن و شکاری، روشنعلی (۱۳۹۳). قواعد فقه. تهران: انتشارات میزان.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). ترجمه تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). استفتائات. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، دوره ۱۰ جلدی.
- انصاری، مرتضی (۱۳۶۵). فرائد الاصول. تحقیق عبدالله نورانی، قم: بی‌نا، ۲ جلدی.
- بروجردی، سید حسین (۱۳۴۰). جامع احادیث الشیعه فی احکام الشریعه. تهران: مطبعة المساحة.
- تایانلوی بیک، اکرم و دیگران (۱۳۹۹). مروری بر پژوهش‌های سلول‌های بنیادی و پزشکی بازساختی در ایران. دیابت و متابولیسم ایران، ۲۰(۱)، ۴۷-۵۴.
- <https://ijldl.tums.ac.ir/article-1-6009-fa.html>
- تیموری، محمد (۱۳۹۲). تعارض حق رویان ناقص الخلقه با حق مادر در فقه امامیه و حقوق موضوعه. فقه پزشکی، ۵ (۱۳۱۴-)، ۱۵۷-۱۸۵.
- <https://doi.org/10.22037/mfj.v5i14-13.5037>
- حسینی عاملی، سید محمدجواد بن محمد (بی‌تا). مفتاح الکرامه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۱ جلدی.
- خلیل بن احمد (۱۴۰۵ ق). کتاب العین. قم: چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- راسخ، محمد و دیگران (۱۳۸۹). جنبه‌های اخلاقی و حقوقی استفاده درمانی از سلول‌های بنیادی. تهران: جهاد دانشگاهی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۳۲). المفردات فی غریب القرآن. تهران: چاپ محمد سید گیلانی تهرانی.
- رحمتی، محمد (۱۳۹۲). بررسی ابعاد اخلاقی به کارگیری سلول‌های بنیادی جنینی. فصلنامه اخلاق پزشکی، ۷(۲۵)، ۱۱-۳۲.

- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۴۲). پیشرو ادب یا مقدمه الادب. تهران: چاپ محمدکاظم امام.
- سلطانی نسب، رضا (۱۳۵۶). جنین شناسی انسان: بررسی تکامل طبیعی و غیرطبیعی انسان. تهران: دانشگاه ملی ایران.
- شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی عاملی (۱۴۱۱ ق). اللمعة الدمشقیة. قم: دار الفکر، چاپ اول.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۹۰ ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. تصحیح سید محمود کلانتر، نجف اشرف: منشورات النجف.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۵ ق). المقنع. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۶جلدی.
- صادقی، محمود (۱۳۸۳). همانندسازی انسان از نظر مراجع ادیان آسمانی و بررسی آن از نظر فقه اسلامی در اخلاق زیستی از منظر حقوقی، فلسفی و علمی. تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین قم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۹). تبصرة المتعلمین. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۰). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۴). ملاذ الاخیار فی فهم تهذیب الاخبار. قم: مکتبة آیت الله المرعشی العامه، ۱۶ جلدی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۹ ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. تهران: انتشارات استقلال، چاپ دوم، ۴ جلدی.
- مشهدی، محمد (۱۳۸۱). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. قم: دارالغدیر، ۱۴ جلدی.

- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸). اصول فقه. قم: انتشارات ناصر، ۲ جلدی.
- مناوی، محمد عبدالرئوف بن تاج العارفین (۱۴۱۰ ق). التوقیف علی مهمات التعاریف. دمشق: چاپ محمد رضوان دایه.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۴). بررسی فقهی و حقوقی سقط جنین. پژوهشنامه متین، ۷(۲۸-۲۹)، ۴۱-۵۵. [dor:20.1001.1.24236462.1384.7.2928.2.8](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1384.7.2928.2.8)
- موسوی بجنوردی، سید محمد و علیزاده، نگار (۱۳۸۹). بررسی مسئله شبیه‌سازی انسان با رویکردی بر نظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۲(۴۸)، ۱۷-۳۹. [dor: 20.1001.1.24236462.1389.12.48.7.8](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1389.12.48.7.8)
- نجفی، محمدحسن (بی‌تا). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۴۳ جلدی.
- وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی (۱۳۹۹). راهنمای اخلاق در پژوهش‌های سلول‌های بنیادی و پزشکی بازساختی.
- Afshar, L. & et al. (2020). Ethics of research on stem cells and regenerative medicine: Ethical guidelines in the Islamic Republic of Iran. *Stem Cell Research & Therapy*, 11(1), 396. doi: [10.1186/s13287-020-01916-z](https://doi.org/10.1186/s13287-020-01916-z)
- Alhomaïdan, H. M. & Alhomaïdan, A. M. (2018). The impact of religion on human embryonic stem cell regulations: Comparison between the UK, Germany and the US. *Generics and Biosimilars Initiative Journal*, 7(1), 22-26. doi: [10.5639/gabij.2018.0701.005](https://doi.org/10.5639/gabij.2018.0701.005)
- Allāma Ḥilli, H. (1990). *Tabṣere Al Motaallemīn*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [In Arabic]
- Ansari, M. (1986). *Faraed al- Asoul*. Qom: Abdullah Noorani Press. [In Arabic]
- Anifandis, G.& et al. (2022). Bioethics in human embryology:

-
- The double-edged sword of embryo research. *Systems Biology in Reproductive Medicine*, 68(3), 169-179. doi: [10.1080/19396368.2022.2052771](https://doi.org/10.1080/19396368.2022.2052771)
- Borujerdi, S. H. (1961). *A collection of Shia hadiths in the rules of religion*, Tehran: Al-Masaha Publication. [In Arabic]
 - Castelyn, G. (2020). Embryo experimentation: Is there a case for moving beyond the '14-day rule.' *Monash Bioethics Review*, 38(2), 181-196. doi: [10.1007/s40592-020-00117-x](https://doi.org/10.1007/s40592-020-00117-x)
 - Cervera, R. P. & Stojkovic, M. (2009). Developments and challenges in human embryonic stem cell research in Spain. *Stem Cell Reviews and Reports*, 5(4), 334-339. doi: [10.1007/s12015-009-9093-x](https://doi.org/10.1007/s12015-009-9093-x)
 - Charitos, I. A. & et al. (2021). Stem Cells: A Historical Review about Biological, Religious, and Ethical Issues. *Stem Cells International*, 1-11. doi: [10.1155/2021/9978837](https://doi.org/10.1155/2021/9978837)
 - Dehkhoda, A. A. (1998). *Dictionary*. under the supervision of Mohammad Moeen and Seyed Jafar Shahidi, University of Tehran Publishing and Printing Institute. [In Persian]
 - Eskandrian, H. & Shekari, R. A. (2013). *Jurisprudence Rules*. Tehran: Mizan Publication. [In Persian]
 - Espey, E. Dennis, A. & Landy, U. (2019). The importance of access to comprehensive reproductive health care, including abortion: A statement from women's health professional organizations. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 220(1), 67-70. doi: <https://doi.org/10.1016/j.ajog>.
 - Fazel Lankarani, M. (2010). *Description of the Shari'ah in explaining Tahrir al-Wasilah*, Qom: Jurisprudential Center of Imams. [In Persian]
 - Hosseini Ameli, S. M. J. (n.d.). *Miftah al-Karamah*. Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, First edition. [In Arabic]
 - Ibn Manzoor, M. (1990). *Lisan Al-Arab*. Beirut: Dar Sader Publica-

- tion, First edition. [In Arabic]
- Khalil bin Ahmad. (1985). *Kitab al-Ain*. Qom, Mehdi Makhzoumi and Ebrahim Samraei Publication. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2012). *Tahrir al-Wasila*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2012). *Esteftaat (asking for a religious opinion)*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Knowles, L. P. *The Use of Human Embryos in Stem Cell Research*. Stem Cell Network: Available from: [www.stemcellnetwork.ca/uploads/file/whitepapers/The Use-of-Human Embryos.pdf](http://www.stemcellnetwork.ca/uploads/file/whitepapers/The%20Use-of-Human%20Embryos.pdf). (Assessed on 04 December 2013).
 - Lanza, R. & et al. (2005). *Essentials of stem cell biology*. Elsevier.
 - Majlesi, M. B. (1985). *Malz al-Akhyar fi Fahm Tahzib al-Akhbar*. Qom: Ayatollah Marashi Publications. [In Arabic]
 - Manawi, M. (1990). *Al-Tawqif ala Moehmmat al-Ta'arif*. Damascus: Mohammad Rezvan Dayeh Press. [In Arabic]
 - Mashahadi, M. (2002). *Tafsir Kunz al-Daqayq w Bahr al-Gharaib*. Qom: Dar al-Ghadir. [In Arabic]
 - Matthews, K. R. & Moralí, D. (2020). National human embryo and embryoid research policies: A survey of 22 top research-intensive countries. *Regenerative Medicine*, 15(7), 1905-1917. doi: <https://doi.org/10.2217/rme-2019-0138>
 - McLaren, A. (2007). A scientist's view of the ethics of human embryonic stem cell research. *Cell Stem Cell*, 1(1), 23-26. doi: [10.1016/j.stem.2007.05.003](https://doi.org/10.1016/j.stem.2007.05.003)
 - Merleau-Ponty, N. Vertommen, S. & Pucé at, M. (2018). I6 passages: On the reproduction of a human embryonic stem cell line from

-
- Israel to France. *New Genetics and Society*, 37(4), 338-361. doi: [10.1080/14636778.2018.1548269](https://doi.org/10.1080/14636778.2018.1548269)
- Mieth, D. (2000). Going to the roots of the stem cell debate. *EMBO Reports*, 1(1), 4-6. doi: [10.1093/embo-reports/kvd020](https://doi.org/10.1093/embo-reports/kvd020)
 - Ministry of Health, Treatment and Medical Education. (2019). *Ethics guide in stem cell research and regenerative medicine*. [In Persian]
 - Moosavi Bojnourdi, S. M. (2004). A Jurisprudential and Legal Study of Abortion, Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints, *Matin Research Journal*, 7 (29-28), 41-55. dor: [20.1001.1.24236462.1384.7.2928.2.8](https://doi.org/20.1001.1.24236462.1384.7.2928.2.8)
 - Moosavi Bojnourdi, S. M. & Alizadeh. N. (2010). A Legal Study of Human Cloning: With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 12(48), 17-39. dor: [20.1001.1.24236462.1389.12.48.7.8](https://doi.org/20.1001.1.24236462.1389.12.48.7.8)
 - Mozafar, M. R. (1989). *Principles of Jurisprudence*. Qom: Nasser Publications. [In Arabic]
 - Muhaqqiq al-Hilli, J. (1989). *Sharaye al Esalam fi Masayil Alhalal w Alharam*. Tehran: Esteghlal Publications, Second edition. [In Arabic]
 - Najafi, M. H. (n.d.). *Jawaher al- Kalam*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. 7th edition [In Arabic]
 - Pabayo, R. & et al. (2020). Laws restricting access to abortion services and infant mortality risk in the United States. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(11), 3773. doi: [10.3390/ijerph17113773](https://doi.org/10.3390/ijerph17113773)
 - Ragheb Esfahani, H. (1953). *Al- Mufardat fi Gharib al- Qur' an*. Tehran: Mohammad Seyed Gilani Tehrani press. [In Arabic]
 - Rahmati, M. (2012). Investigating the ethical aspects of using embryonic stem cells. *Medical Ethics Quarterly*, 7(25), 11-32. <https://doi.org/10.22037/mej.v7i25.5154>

- Rasekh, M. & et al. (2010). *Ethical and legal aspects of the therapeutic use of stem cells*. Tehran: Jahad daneshgahi. [In Persian]
- Sadeghi, M. (2004). *Human cloning from the point of view of heavenly religious and its investigation from the point of view of Islamic jurisprudence in biological ethics from a legal, philosophical and scientific point of view*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
- Shahid Awwal. J. (1991). *Al-Lama' a al-Dimashqiya*. Qom: Dar Al-Fikr, first edition.
- Shahid Thani, Z. (2011). *Al-Rawdah al-Bahiyya fi Sharh al-Lama' a al-Dimashqiya*. Edited by Seyyed Mahmoud Kalantar, Najaf Ashraf: Manshurat Al-Najaf. [In Arabic]
- Sheikh Sadouq, M. (1995). *Al-Maqna*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Soltani Nasab, R. (1977). *Human embryology: investigation of natural and unnatural human development*. Tehran: National University of Iran. [In Persian]
- Tabatabaei, M. H. (1995). *Tafsir al-Mizan*. Translated by Seyyed Mohammad Bagher Moosavi, Qom: Qom teacher's community. [In Persian]
- Tayanlovi Beyk, A. & et al. (2019). A review of stem cells, diabetes and metabolism researches in Iran. *Iran's diabetes and metabolism*. 20(1), 47-54. <https://ijdlld.tums.ac.ir/article-1-6009-fa.html>
- Teimuri, M. (2012). The conflict between the right of the fetus and the right of the mother in Imami jurisprudence and subject law. *Medical jurisprudence*, 5(13-14), 157-185. doi: <https://doi.org/10.22037/mfj.v5i14-13.5037>
- Thomson, J. A. & et al. (1998). Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts. *Science*, 282(5391), 1145-1147. doi: [10.1126/science.282.5391.1145](https://doi.org/10.1126/science.282.5391.1145)

-
- Tusi, M. (1997). *Al-Khalaf*. Qom: Islamic Publication Institute, first edition. [In Arabic]
 - Zamakhshari, M. (1963). *Moghddame al Adab*. Tehran: Mohammad Kazem Imam Press. [In Arabic]
 - Zakrzewski, W. & et al. (2019). Stem cells: Past, present, and future. *Stem Cell Research & Therapy*, 10(1), 1-22. doi: [10.1186/s13287-019-1165-5](https://doi.org/10.1186/s13287-019-1165-5)

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



واکاوی صحت و بطلان شرکت مفاوضه و نقد و تحلیل آن در فقه مذاهب خمس، آرای امام خمینی (ره) و حقوق ایران

موسی حکیمی صدر^۱

DOI: 10.22034/MATIN.2023.208380.1568

سید محسن آزیز^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: شرکت مفاوضه بنا بر تعریف فقهای امامیه، عقدی است که موجب شریک شدن دو یا چند نفر در هر مالی است که کسب می کنند و همچنین موجب شریک شدن در هر غرامتی است که ملزم به پرداخت آن می گردند. بیشتر فقها این بحث را ذیل عقد شرکت آورده اند؛ اما تاکنون پژوهش مستقلی در خصوص دیدگاه های مذاهب خمس در خصوص این عقد به نحو مقایسه ای انجام نگرفته است. این پژوهش به روش توصیفی- تحلیلی و مقایسه ای صورت پذیرفته با این توضیح که با توجه به تفاوت تعریف مذاهب خمس ابتدا تعریف هر یک از مذاهب به طور جداگانه ذکر شده و سپس در مقام بررسی صحت یا بطلان این شرکت، ادله قائلین به هر قول بررسی شده است. فقهای امامیه و شافعیه قائل به بطلان این عقد هستند و قول به صحت این عقد را به برخی از مذاهب اهل سنت نسبت داده اند. در حقوق ایران نیز این شرکت باطل دانسته شده است. با توجه به تفاوت تعریف مذاهب خمس از این شرکت، ابتدا تعریف هر یک از مذاهب به طور جداگانه ذکر شده؛ سپس ادله قائلین به صحت و بطلان بررسی شده است. بدیهی است تفاوت تعریف این شرکت در نزد قائلین به صحت و بطلان باعث شده ادله ای که برای هر قول ذکر می گردد نیز متفاوت باشد. پس از بررسی این ادله نزدیکی دیدگاه مذاهب خمس در خصوص این عقد آشکار می گردد.

کلیدواژه ها: شرکت عقدی، شرکت مفاوضه، فقه مذاهب، شرکت وجوه، اندیشه های امام خمینی.

۱. استادیار فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: m.hakimi@hsu.ac.ir

0000-0001-5911-5409

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده الهیات، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران.
E-mail: sm.aziz16378@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۲۰

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره صد / پاییز ۱۴۰۲ / صص ۵۶-۳۱

مقدمه

«مفاوضه» از ریشه «فوض» به معنای سپردن امری به دیگری است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۱۹۹). در کتاب تاج العروس مفاوضه به معنای اشتراک در همه چیز است و شرکت مفاوضه شرکتی که همه چیز را شامل شود، معرفی شده است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، صص. ۱۲۸-۱۲۷).

شرکت مفاوضه بنا بر تعریف فقهای امامیه، عقدی است که موجب شریک شدن دو یا چند نفر در هر مالی است که کسب می کنند و همچنین موجب شریک شدن در هر غرامتی است که ملزم به پرداخت آن می گردند. این تعریف مورد وفاق فقهای مذاهب خمس نیست بلکه برخی از مذاهب تعاریف متفاوتی برای شرکت مفاوضه ارائه کرده اند.

در میان فقهای امامیه اولین فقهی که به بحث شرکت مفاوضه پرداخته، شیخ طوسی است. ایشان با تعریفی که از شرکت مفاوضه ارائه کرده که در بحث آتی آمده است، حکم به بطلان این عقد نموده است. شیخ قول به صحت این عقد را به فقهای سایر مذاهب اهل سنت به جز شافعیه نسبت می دهد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، صص. ۲۴۰-۲۳۹). در میان قدما، متأخرین و فقه پژوهان معاصر پژوهش تطبیقی عمیقی در خصوص نگاه فقهای مذاهب خمس به این عقد صورت پذیرفته است و عمدتاً پیرو دیدگاه شیخ طوسی قول به صحت این عقد به برخی از مذاهب منسوب شده است.

تفاوت تعریف فقهای مذاهب خمس اسلامی از شرکت مفاوضه سبب بروز سوء برداشت از دیدگاه مذاهب مختلف در خصوص این عقد گردیده است؛ هدف اصلی این نوشتار نیز تبیین تعریف دقیق هر یک از مذاهب خمس در خصوص این عقد و واکاوی ادله هر مذهب برای قول به صحت یا بطلان این عقد است؛ لذا ابتدا شایسته است تعریف دقیق این شرکت در مذاهب به طور دقیق بررسی گردد، آنگاه به احکام پیرامون این شرکت در هر مذهب پرداخته شود.

تبیین قرابت فقهی مذاهب خمس در خصوص یک بحث فقهی مانند حکم شرکت مفاوضه و بیان ریشه سوء تفاهم پیش آمده بین مذاهب خمس در خصوص حکم این عقد گویای اهمیت این پژوهش است.

۱. تعریف و دیدگاه فقهای امامیه در مورد شرکت مفاوضه

۱-۱. تعریف فقهای امامیه از شرکت مفاوضه

شیخ طوسی در تعریف شرکت مفاوضه بیان می‌کند: «شرکت مفاوضه آن است که دو نفر در هر مالی که مالک می‌شوند شریک شوند» ایشان در ادامه با عنوان موجبات شرکت مفاوضه، این گونه ذکر می‌کند: «موجبات شرکت مفاوضه آن است که هر یک از دو شریک دیگری را در آنچه کسب می‌کند شریک گرداند خواه آن مال زیاد باشد یا کم و همچنین در آنچه هر یک از دو شریک خسارت می‌بیند مانند ضمانی که در نتیجه غصب متوجه هر کدام می‌گردد، مشترک باشند» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ص. ۳۴۸).

برخی از فقها تعریف مشابهی از شرکت مفاوضه ارائه کرده‌اند که در آن به عقد بودن شرکت مفاوضه تصریح شده است (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص. ۳۲۶؛ آبی، ۱۴۴۰، ج ۲، ص. ۸؛ خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۱۲۱). از جمله آن‌ها شهید ثانی است که در تعریف شرکت مفاوضه بیان می‌کند: «شرکت مفاوضه آن است که دو نفر یا بیشتر با عقد لفظی توافق کنند که آنچه به دست می‌آورند و سود می‌برند و خسارت‌هایی که بر آن‌ها وارد می‌شود بین آن‌ها مشترک باشد؛ بنابراین در این نوع از شرکت هر یک از شرکا، آنچه را دیگری برای او ملتزم می‌شود؛ از قبیل ارش جنایت، ضمانت مال غصب شده، قیمت مال تلف شده، پرداخت دین ضامن و پرداخت دین کفیل، او نیز نسبت به شریک خود ملتزم می‌گردد و چیزهایی که به دست می‌آورند، مانند ارث و آنچه را که می‌یابند، مانند معدن و مال پیدا شده و آنچه را که در تجارت کسب می‌کنند و امثال این‌ها. میان خود تقسیم می‌کنند» (شهید ثانی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص. ۱۹۹). این تعریف مورد استفاده برخی دیگر از فقها نیز قرار گرفته است (طباطبایی کربلایی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص. ۵۸).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت: شرکت مفاوضه بنا بر تعریف فقهای امامیه، عقدی است که موجب شریک شدن دو یا چند نفر در هر مالی است که کسب می‌کنند و همچنین موجب شریک شدن در هر غرامتی است که ملزم به پرداخت آن می‌گردند.

البته برخی از فقهای امامیه معتقدند، شرکا در برخی از اموال، شریک محسوب نمی‌گردند، این اموال عبارتند از: خوراک یک روز، لباس تن، کنیزی که جهت فراش و استمتاع نیاز دارند؛ و همچنین برخی از ضررها نیز استثنا شده است و شرکا در آن ضرر،

شریک محسوب نمی‌شوند که عبارتند از: جنایتی که بر شخص آزاد وارد می‌آید، مالی که زن در طلاق خلع به شوهرش می‌دهد و بخشیدن مهریه، درجایی که یکی از این سه چیز بر عهده یکی از شرکا بیاید، شرکای دیگر در آن شریک نخواهند بود (شهید ثانی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۱۹۹). برخی از فقها فقط شراکت در سه مورد اخیر را از شرکت مفاوضه استثنا کرده‌اند و اموالی را که شرکا در آن شریک نمی‌شوند، ذکر نکرده‌اند (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۴۵)؛ و برخی برعکس، فقط سه مورد اول را متذکر شده‌اند و در مورد غرامت‌هایی که استثنا شده مطلبی بیان نکرده‌اند (طباطبایی کربلایی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۵۹). در مورد صیغه این شرکت نیز گفته شده است: هر دو شریک بگویند: «اشترکنا شركة المفاوضه» یا بگویند: «تفاوضنا» و یا اینکه یک نفر این الفاظ را بگوید و نفر دوم «قبلت» بگوید (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۰؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۰).

۱-۱-۱. تعریف امام خمینی از شرکت مفاوضه

امام خمینی در تعریف اصطلاحی شرکت آورده‌اند: «شرکت عبارت است از اینکه مال واحد برای دو نفر یا بیشتر باشد و آن مال ممکن است عین باشد یا دین یا منفعت و یا حق» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۴۸۶) و در تعریف شرکت مفاوضه بیان فرموده‌اند: «شرکت مفاوضه عقدی است که در آن دو نفر عقد می‌بندند که هر چه به دست آورند اعم از سود تجارت، فایده زراعت، کسب، ارث، وصیت و سایر موارد، دیگری را نیز در آن شریک گردانند و همچنین هر غرامت یا خسارتی به هر کدام وارد آمد بر هر دو باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۴۸۷).

۱-۲. دیدگاه فقهای امامیه در مورد شرکت مفاوضه

در میان فقهای امامیه هر فقهی که وارد بحث شرکت مفاوضه شده است، حکم به بطلان آن نموده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ابن سعید، ۱۴۰۵، ص ۳۱۲؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۶۲) و تعداد زیادی از فقهای امامیه اجماع بر بطلان شرکت مفاوضه را نقل کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۲۸؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۹۳).

۲-۱-۱. دیدگاه امام خمینی در مورد شرکت مفاوضه

امام خمینی نیز مانند سایر فقهای امامیه قائل به بطلان شرکت مفاوضه است و تنها شرکت عقدی صحیح را شرکت عنان می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۴۸۸).

۲. تعریف و دیدگاه فقهای حنفیه از شرکت مفاوضه

۲-۱. تعریف فقهای حنفیه از شرکت مفاوضه

فقهای حنفیه برخلاف فقهای سایر مذاهب شرکت مفاوضه را به عنوان یک شرکت مستقل نمی‌شناسند، بلکه هریک از انواع شرکت‌های ابدان، وجوه و شرکت در مال را به دو نحوه قابل انعقاد می‌دانند که نحوه اول عنان است و نحوه دوم مفاوضه (سمرقندی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص. ۵)؛ بنابراین به نظر فقهای این مذهب، شرکت مفاوضه در مال، شرکت مفاوضه ابدان و شرکت مفاوضه وجوه، از شرکت‌هایی هستند که با عنوان مفاوضه از آن‌ها بحث می‌شود. در ادامه به بررسی هر کدام از این شرکت‌ها می‌پردازیم.

۲-۱-۱. شرکت مفاوضه در مال

فقهای حنفیه، شرکت مفاوضه در مال را بدین گونه تعریف کرده‌اند: شرکت مفاوضه در مال، عقدی است بین دو نفر یا بیشتر بر اینکه در عملی شریک شوند به شرط اینکه از لحاظ مقدار مال، اختیار تصرف و دین همسان باشند. در این شرکت هریک از شرکا در آنچه در خرید و فروش بر عهده شریک دیگر می‌آید، به عنوان کفیل او محسوب می‌گردد و همچنین اگر سودی از طریق خرید و فروش برای هریک از شرکا حاصل شود، آن شریک به عنوان وکیل شریک دیگر در خرید و فروش محسوب می‌شود (سمرقندی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص. ۹).

۲-۱-۲. شرکت مفاوضه ابدان

شرکت مفاوضه اعمال عقدی است که در آن لفظ یا معنای مفاوضه ذکر شود و دو نفر یا بیشتر شریک شوند بر اینکه کاری را قبول کنند و آن را انجام دهند و در سود و زیان آن کار به طور مساوی باهم شریک شوند و هریک از شرکا کفیل شریک دیگر باشد در آنچه به سبب شرکت به شریک دیگر می‌رسد (سمرقندی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص. ۱۲).

۳-۱-۲. شرکت مفاوضه وجوه

شرکت مفاوضه وجوه، عقدی است که به موجب آن، دو نفر که صلاحیت کفالت دارند با هم شریک می شوند بر اینکه ثمن کالایی که می خرند بر عهده هر دو باشد و در سود و ضرر آن به طور مساوی شریک باشند و هرکدام کفیل شریک دیگر باشد در آنچه به سبب شرکت به او می رسد. در این عقد ذکر لفظ مفاوضه یا مقتضیات مذکور شرط است (جزیری، ۱۴۲۴، ص. ۶۸).

۲-۲. دیدگاه فقهای حنفیه در مورد شرکت مفاوضه

همان طور که در ابتدا بیان شد، فقهای حنفیه سه شرکت را با عنوان مفاوضه معرفی می کنند که تعریف هرکدام بیان شد. در اینجا نیز حکم هرکدام به طور جداگانه بیان می گردد. فقهای حنفیه شرکت مفاوضه در اموال را تنها در صورتی که اموال دو شریک مساوی باشد و عقد بین دو مسلمان، آزاد، عاقل و بالغ منعقد گردد صحیح می دانند و درواقع فقهای این مذهب شرکت مفاوضه در اموال را ترکیبی از وکالت و کفالت به حساب می آورند به این نحو که هرکدام از دو شریک در خرید کالاها وکیل شریک دیگر نیز محسوب می گردد و همچنین هریک از شرکا که به سبب شرکت مفاوضه ذمه اش مشغول شد، شریک دیگر به عنوان کفیل او محسوب می گردد (کاشانی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص. ۶۱). نظر فقهای حنفیه در مورد شرکت مفاوضه در اعمال با توجه به تعریفی که از آن ذکر شد، صحت این عقد است (ابن عابدین، ۱۴۱۵، ص. ۵۱۷). فقهای این مذهب شرکت مفاوضه در وجوه را نیز با توجه به تعریفی که از آن ذکر شد صحیح می دانند (سمرقندی، ۱۴۱۴، ص. ۱۱). شایان ذکر است برخی از فقها تعریفی متفاوت از آنچه فقهای حنفیه برای شرکت مفاوضه ذکر کردند، در تعریف این شرکت بیان می کنند ولی قول به صحت آن را به ابوحنیفه منسوب می کنند (علامه حلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص. ۲۲۰؛ نووی، الف بی تا، ج ۱۴، ص. ۷۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص. ۳۰۹).

آنچه به نظر صحیح می رسد این است که اگر بخواهیم قول به صحت یا بطلان شرکت مفاوضه را به ابوحنیفه نسبت دهیم، باید تعریف شرکت مفاوضه از دیدگاه ایشان را ذکر کنیم و سپس نظر ایشان را در مورد صحت یا بطلان این شرکت بیان کنیم، همان گونه که در حد توان ارائه شد.

۳. تعریف و دیدگاه فقهای مالکی از شرکت مفاوضه

۳-۱. تعریف فقهای مالکی از شرکت مفاوضه

در کتب فقهای مالکی به تعریف منسجمی از شرکت مفاوضه دست نیافتیم؛ ولی عبدالرحمن الجزیری در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، شرکت مفاوضه را از دیدگاه فقهای مالکی این گونه تعریف می کند: «شرکت مفاوضه، اشتراک دو نفر یا بیشتر است بر اینکه با دو سرمایه، تجارت کنند و هرکدام از آن دو در سود تجارت به مقدار سرمایه اش سهم باشد و هر یک از دو شریک، دیگری را در تصرف مال به صورت خرید و فروش و کرایه دادن و کرایه گرفتن در حضور و غیبت دیگری، صاحب اختیار می نماید، بدون اینکه توافق خاصی برای تجارت با کالای معینی مانند جو یا هر نوع کالایی صورت گرفته باشد؛ و برخی می گویند اگر تجارت با کالای خاصی مورد توافق باشد شرکت مزبور، شرکت عنان است نه مفاوضه؛ زیرا در شرکت مفاوضه واجب است که تجارت در تمام انواع کالاها باشد» (جزیری، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۷۳). همان طور که ملاحظه می گردد در تعریف شرکت مفاوضه از دیدگاه فقهای مالکی وجود سرمایه شرط است در حالی که فقهای امامیه چنین شرطی برای شرکت مفاوضه ذکر نکرده اند. به نظر می رسد تعریفی که از فقهای مالکیه در مورد شرکت مفاوضه ذکر شد، شبیه همان تعریفی است که فقهای امامیه از شرکت عنان بیان کرده اند.

۳-۲. دیدگاه فقهای مالکی در مورد شرکت مفاوضه

سرخسی در المبسوط از قول مالک بیان می کند: «نمی دانم مفاوضه چیست» (سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۱۵۲). در جای دیگر ایشان در پاسخ به این سؤال که اگر یکی از دو شریک در شرکت مفاوضه مالی به ارث ببرد یا هبه بگیرد یا صدقه به او بدهند، آیا مفاوضه بین او و شریک دیگر قطع می شود یا نه؟ بیان می کند: مفاوضه بین آن دو قطع نمی شود و آن مالی که ارث رسیده یا هبه شده یا صدقه گرفته است به همان شریک اختصاص دارد (مالک بن انس، ۱۴۱۱، ج ۵، ص ۶۹).

همان طور که در گذشته نیز بیان شد فقهای مالکی، تعریف متفاوتی از شرکت مفاوضه در نزد خود دارند؛ ولی با وجود این برخی از فقها پس از تعریف شرکت مفاوضه به این بیان: «شرکت مفاوضه شرکتی است بر اینکه هر مالی که دو شریک به دست می آورند بین آن دو

مشترک باشد) قول به صحت شرکت مفاوضه را به مالک نسبت می‌دهند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۲۹)؛ درحالی که عبارت قبل، از امام مالک، به وضوح بیانگر این مطلب است که آنچه هریک از شرکای شرکت مفاوضه، ارث ببرد یا هبه و صدقه بگیرد به خود او اختصاص دارد. در مقابل این گروه برخی دیگر از فقها با وجود اینکه تعریفشان از شرکت مفاوضه با تعریف مالکيه متفاوت است، بیان می‌کنند که مالک، قائل به بطلان شرکت مفاوضه است (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۱۹۳).

به نظر می‌رسد، با توجه به اینکه فقهای مالکی تعریف متفاوتی از شرکت مفاوضه دارند، نمی‌توان قول به صحت شرکت مفاوضه از جانب آنان را به معنای قول به صحت شرکت مفاوضه با تعریفی که فقهای امامیه از آن ارائه کرده‌اند، دانست.

به نظر می‌رسد فقهای مالکی شرکت مفاوضه را، با تعریفی که فقهای امامیه از این شرکت دارند، صحیح نمی‌دانند؛ زیرا احکام شرکت مفاوضه را، با توجه به تعریف فقهای امامیه از این شرکت، رد می‌کنند که نمونه آن در سطور گذشته ذکر شد، آنجا که مالک، ارث، هبه یا صدقه را مختص به شریکی دانست که آن را دریافت کرده است.

۴. تعریف و دیدگاه فقهای شافعیه از شرکت مفاوضه

۴-۱. تعریف فقهای شافعیه از شرکت مفاوضه

فقهای شافعیه نیز تعریفی مشابه تعریف فقهای امامیه از شرکت مفاوضه ارائه کرده‌اند: «شرکت مفاوضه آن است که دو نفر در هر مالی که کسب می‌کنند و همچنین در هر خسارتی که بر عهده هرکدام از دو شریک وارد می‌آید، شریک شوند» (رافعی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۱۵؛ نووی، ب بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۱۵). برخی دیگر از فقهای شافعیه نیز تعریفی مشابه به این تعریف از شرکت مفاوضه ارائه کرده‌اند (خطیب شربینی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۲).

۴-۲. دیدگاه فقهای شافعیه در مورد شرکت مفاوضه

فقهای شافعیه نیز مانند فقهای امامیه قائل به بطلان شرکت مفاوضه هستند (انصاری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۶۹؛ دمیاطی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۲۴)؛ شافعی در این زمینه بیان می‌کند: «اگر شرکت مفاوضه باطل نباشد، هیچ چیز دیگری را باطل نمی‌دانم و قمار را جز این و کمتر از این نمی‌دانم» (شافعی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۱۴۱).

۵. تعریف و دیدگاه فقهای حنبلی از شرکت مفاوضه

۵-۱. تعریف فقهای حنبلی از شرکت مفاوضه

فقهای حنبلی شرکت مفاوضه را بر دو قسم می‌دانند: ۱. شرکتی که در آن درآمدی نادر، مانند ارث، معدن و لقطه و هر چیزی که برای دو شریک به دست می‌آید، داخل در شرکت محسوب می‌گردد و همچنین دو شریک در پرداختن خساراتی که بر عهده هرکدام می‌آید، از قبیل ضمان غصب یا ارش جنایت و مانند آن، ملتزم می‌گردند. ۲. قسم دوم آن است که دو نفر در جمیع انواع شرکت، با هم شریک شوند. مثل اینکه بین شرکت عنان، وجوه و ابدان جمع کنند (بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص. ۶۲۳). برخی از فقهای حنبلی فقط قسم اول را شرکت مفاوضه می‌دانند و قسم دوم را، تحت عنوان مفاوضه ذکر نکرده‌اند (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۵، ص. ۱۹۸).

۵-۲. دیدگاه فقهای حنبلی در مورد شرکت مفاوضه

همان‌طور که ذکر شد فقهای حنبلی شرکت مفاوضه را بر دو قسم می‌دانند، قسم اول از دو قسم مذکور به نظر فقهای حنبلی باطل است (بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص. ۶۲۳)، ولی قسم دوم به نظر فقهای این مذهب صحیح است، دلیل صحت آن را، صحت هرکدام از شرکت‌های عنان، وجوه و ابدان معرفی می‌کنند؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که ذکر شد فقهای حنبلی شرکت مفاوضه را بر دو قسم می‌دانند، قسم اول از دو قسم مذکور به نظر فقهای حنبلی باطل است. ولی قسم دوم به نظر فقهای این مذهب صحیح است و دلیل صحت آن را، صحت هر یک از شرکت‌های عنان، وجوه و ابدان معرفی می‌کنند؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که اگر این شرکت‌ها به‌طور جداگانه منعقد شوند، صحیح هستند در صورتی که باهم جمع شوند نیز صحیح محسوب می‌گردند (بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص. ۶۲۳).

برخی از فقها قول به صحت را بدون هیچ تفصیلی به امام احمد حنبل نسبت می‌دهند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۳۲۹) در حالی که با رجوع به کتب فقهای حنبلی عدم صحت این انتساب آشکار می‌گردد.

در مورد تعاریف و دیدگاه‌های فقهای مذاهب خمس می‌توان یادآور شد که به‌جز فقهای امامیه و شافعیه، فقهای سایر مذاهب در تعریف و تقسیم‌بندی شرکت مفاوضه با هم

اختلاف نظر دارند. فقهای امامیه و شافعیه، با توجه به تعاریفی که از شرکت مفاوضه ارائه کردند، شرکای این شرکت را در هر سود و زیانی شریک معرفی می کنند، حتی در ارث و گنجی که باعث به دست آوردن مال می گردد و از طرف دیگر حتی در جنایتی که باعث مشغول شدن ذمه یکی از شرکا می گردد نیز سایر شرکا را شریک معرفی می کنند و در پایان قائل به بطلان این شرکت شده اند. برخی قول به صحت این شرکت را به برخی از مذاهب دیگر نسبت داده اند که در بررسی ها عدم صحت آن آشکار شد.

۶. جمع بندی تعاریف

فقهای حنفیه به سه قسم شرکت با عنوان مفاوضه قائلند: ۱. مفاوضه در مال: آن است که دو نفر با مال، دین و اختیار تصرف مساوی با همدیگر شریک شوند و هرکدام در سود و زیان ناشی از تجارت شریک دیگر، شریک محسوب می شود. ۲. مفاوضه در اعمال: آن است که دو نفر یا بیشتر با هم کاری قبول کنند و آن را انجام دهند و در سود و زیان ناشی از آن شریک باشند. ۳. مفاوضه در وجوه: آن است که دو نفر که صلاحیت در کفالت دارند شریک شوند بر اینکه ثمن کالایی می خرند بر عهده هردویشان باشد و در سود و زیان آن هر دو شریک باشند و همان طور که بیان شد فقهای حنفیه این سه نوع شرکت مفاوضه را قبول دارند. فقهای مالکیه شرکت مفاوضه را شریک شدن دو نفر در سرمایه ای به شرط آنکه با آن سرمایه بتوانند هر نوع تجارت و کسب سودی انجام دهند، معرفی می کنند و شرکا را در سود شرکت به میزان سرمایه شان سهیم می دانند و به نظر فقهای این مذهب، شرکا در مالی که از طریق ارث و هبه و ... به دست می آورند شریک نیستند؛ بلکه این اموال مختص به خود آنها است. به نظر نگارنده این شرکت شبیه شرکت عنانی است که در آن شرکا به همدیگر اذن در تصرف به طور مطلق داده اند.

فقهای حنبلیه نیز شرکت مفاوضه را دو قسم، می دانند: ۱. شرکت در درآمدهای نادر مانند ارث و معدن و ... که قائل به بطلان این شرکت هستند. ۲. شرکت در جمیع انواع شرکت عنان، وجوه و ابدان که این شرکت را صحیح می دانند

در پایان این قسمت آنچه به نظر نگارنده قابل تأمل است، این است که فقهای امامیه و شافعیه، تعریف شرکت مفاوضه را از چه مذهبی اتخاذ کرده اند و قائل به بطلان آن شده اند؟

آنچه منطقی به نظر می‌رسد این است که فقهای امامیه و شافعیه باید این تعریف را از کسانی اخذ کرده باشند که قائل به صحت این شرکت هستند؛ ولی همان‌طور که ملاحظه گردید قائلین به صحت شرکت مفاوضه چنین تعریفی برای این شرکت ذکر نکرده‌اند و در هیچ مذهبی شرکای شرکت مفاوضه در ارث و گنج و همچنین سایر اموالی که غیر از طریق تجارت و کسب سود، به شیوه‌های دیگر به دست آورده‌اند، شریک محسوب نمی‌شوند. به نظر می‌رسد قائلین به بطلان شرکت مفاوضه می‌بایست تعریفی از شرکت مفاوضه ارائه دهند که قائلین به صحت این شرکت آن تعریف را ذکر کرده‌اند و سپس به بررسی صحت و بطلان این شرکت پردازند، در این صورت با بررسی ادله قائلین به صحت و بطلان می‌توان به نتیجه صحیح در مورد صحت یا بطلان این عقد دست یافت.

۷. بررسی ادله قائلین به بطلان شرکت مفاوضه

ادله‌ای که برای بطلان شرکت مفاوضه به آن‌ها استدلال شده است غالباً از سوی فقهای امامیه، شافعیه و حنبلیه مطرح شده است و ناظر به شرکت مفاوضه با آن تعریفی است که فقهای امامیه و شافعیه از این شرکت ارائه کرده‌اند. این فقها برای اثبات ادعای خود به چند دلیل تمسک کرده‌اند که به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

۷-۱. غرری بودن

فقهای امامیه، شافعیه و حنبلیه برای اثبات بطلان شرکت مفاوضه، به معنایی که امامیه و شافعیه برای آن ذکر کرده‌اند، به غرری بودن این شرکت استدلال کرده‌اند (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۲۶۳؛ بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۲۳). با توجه به تعریفی که از فقهای امامیه و شافعیه از شرکت مفاوضه ارائه گردید غرری بودن این شرکت، آشکار است به دلیل اینکه معلوم نیست هر یک از شرکا چه مقداری مال و سود کسب خواهد کرد و همچنین معلوم نیست که چه مقداری غرامت از جهت شریک‌ش متوجه او خواهد بود.

۷-۲. اجماع

برخی از فقهای امامیه برای بطلان شرکت مفاوضه به اجماع امامیه، استناد کرده‌اند، اجماع

مذکور در کتب زیادی نقل شده است (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۱، ص. ۱۶۰) و صاحب جواهر معتقد است اجماع منقول و محصل بر بطلان این شرکت وجود دارد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص. ۲۹۸). البته برخی از فقهای متأخر ادله‌ای که برای بطلان به آن‌ها استناد شده را خالی از ضعف نمی‌دانند و معتقدند در صورت تراضی، تشارک و تصالح مانعی برای صحت این شرکت وجود ندارد (فیض کاشانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص. ۸۵).

۷-۳. عدم دلیل بر صحت شرکت مفاوضه

برخی از فقهای امامیه و شافعیه و حنبلیه برای اثبات بطلان شرکت مفاوضه به نبودن دلیل برای صحت شرکت مفاوضه استدلال کرده‌اند (سابق، بی تا، ج ۳، ص. ۳۵۸؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص. ۲۹۸). شیخ طوسی در این زمینه بیان می‌کند: «دلیلی بر صحت شرکت مفاوضه وجود ندارد درحالی که شرکت، حکم شرعی است و نیاز به دلیل دارد» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۳۳۰). لازم به ذکر است امام خمینی حکم شرعی را امری اعتباری تلقی می‌کند که جایگاه آن عالم اعتبارات است (سبحانی ۱۴۲۳، ج ۱، ۳۲۰-۳۱۹ به نقل از عباسی و نقیبی، ۱۳۹۷، ص. ۹۴).

۷-۴. اختصاص مال و سود به صاحب آن

برخی از فقهای امامیه و حنفیه با توجه به عموماتی که دلالت دارند بر اختصاص مالکیت مال و سود به کسی که سبب ایجاد آن شده است و همچنین عموماتی که ایجادکننده خسارت را ضامن پرداخت آن می‌داند، شرکت مفاوضه را باطل معرفی کرده‌اند؛ به دلیل اینکه عقدی است برخلاف مقتضای عمومات مذکور (محقق کرکی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص. ۱۳؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۴، ص. ۱۰۳). لازم به ذکر است مقتضای عقد بستگی به نوع عقد دارد و هر عقدی مقتضای خاص خود را دارد (شیخ محمودی، ۱۳۹۸، ص. ۵۰).

۷-۵. سایر ادله

امام خمینی دلیل خاصی برای بطلان شرکت مفاوضه بیان نکرده و صرفاً قول خود مبنی بر بطلان شرکت مفاوضه را بیان کرده است. خویی دلیل بطلان شرکت مفاوضه را آن می‌داند

که این عقد تملیک چیزی است که فرد در آینده مالک آن خواهد شد که به نظر ایشان جزماً باطل است (خویی، ۱۴۱۰، ص. ۲۴۶). برخی دیگر از فقها علت بطلان شرکت مفاوضه را مشترک نبودن مال بین دو شریک می‌دانند (دمیاطی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص. ۱۲۴). شافعی این شرکت را یکی از اشکال قمار می‌داند (ابن حزم، بی‌تا، ج ۸، ص. ۱۲۴؛ شافعی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص. ۱۴۱)، ولی سرخسی این اشکال را بر مذهب ثوری وارد می‌داند؛ زیرا این مذهب معتقد است که اگر یکی از شرکا مالی را به ارث ببرد بین هر دو شریک، مشترک خواهد بود؛ ولی بر سایر مذاهب که قائل به صحت مفاوضه هستند این اشکال وارد نیست (سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص. ۱۵۳).

۸. بررسی ادله قائلین به صحت شرکت مفاوضه

پیش از این ذکر شد که به جز مذهب امامیه و شافعیه، سایر مذاهب در تعریف شرکت مفاوضه با هم اختلاف نظر دارند. این مسئله باعث می‌گردد، مذهبی که قائل به صحت شرکت مفاوضه هستند با توجه به تعاریف مختلف، ادله متفاوتی برای صحت این شرکت ذکر کنند و به همین دلیل ادله هر مذهب باید جداگانه ذکر گردد.

۸-۱. ادله صحت شرکت مفاوضه از دیدگاه فقهای حنفیه

فقهای مذهب حنفیه همان‌طور که قبلاً گفته شد، سه نوع شرکت را با عنوان مفاوضه به رسمیت می‌شناسند: ۱. شرکت مفاوضه در اموال؛ ۲. شرکت مفاوضه در ابدان؛ ۳. شرکت مفاوضه در وجوه.

به نظر فقهای حنفیه علت صحت شرکت مفاوضه در اموال این است که این شرکت متضمن دو عقد وکالت و کفالت است؛ به این نحو که هر یک از شرکا، شریک دیگر را به‌طور مطلق وکیل در خرید و فروش اموالش می‌کند و هر یک از شرکا در هنگام خرید نصف مبيع را به وکالت از شریک دیگر می‌خرد و همچنین هر یک از شرکا کفالت شریک دیگر را در صورت متضرر شدن بر عهده می‌گیرد، حال که هم وکالت صحیح است و هم کفالت؛ بنابراین شرکت مفاوضه در اموال نیز صحیح است (حصکفی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص. ۴۹۸). در مورد دلیل صحت شرکت مفاوضه در ابدان نیز فقهای این مذهب دلیلی مشابه دلیل

صحت شرکت مفاوضه در اموال بیان می کنند، به این بیان که در شرکت مفاوضه ابدان هریک از شرکا وکیل شریک دیگر در تقبل عمل است و همچنین هریک از شرکا کفیل شریک دیگر در انجام عمل نیز محسوب می گردد، حال که هم وکالت و هم کفالت، به طور جداگانه صحیح هستند در ضمن عقد شرکت نیز صحیح خواهند بود (سرخی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص. ۱۵۵).

دلیل صحت شرکت مفاوضه در وجوه نیز به نظر فقهای این مذهب وکیل شدن در خرید نصف کالا از جانب شریک دیگر و همچنین کفالت هرکدام از شرکا برای شریک دیگر در صورت متضرر شدن است که در اینجا نیز با توجه به صحیح بودن کفالت و وکالت، عقد شرکت نیز صحیح خواهد بود (حصکفی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص. ۱۵۴).

۲-۸. ادله صحت شرکت مفاوضه از دیدگاه فقهای مالکیه

در بین کتب فقهای مذهب مالکیه، به دلیلی برای صحت شرکت مفاوضه دست نیافتیم. شاید علت عدم ذکر دلیل برای صحت این شرکت، آشکار بودن صحت شرکت مفاوضه بنا بر تعریف فقهای مالکی باشد؛ زیرا همان طور که بیان شد شرکت مفاوضه از دیدگاه فقهای این مذهب، مشابه شرکت عنانی است که شرکا به همدیگر به طور مطلق اذن تصرف در مال مشاع داده اند.

۳-۸. ادله صحت شرکت مفاوضه از دیدگاه فقهای حنبلیه

از فقهای مذهب حنبلیه دو تعریف برای شرکت مفاوضه ذکر شد که فقهای این مذهب شرکت مفاوضه با تعریف اول را باطل معرفی کردند و دلیل صحت شرکت مفاوضه با تعریف دوم را صحیح بودن هریک از شرکتهای گنجانده شده در این شرکت، به طور جداگانه ذکر کرده اند؛ به عبارت دیگر وقتی که پذیرفتیم شرکت عنان، وجوه و ابدان به طور جداگانه صحیح هستند در صورتی که این شرکتهای باهم جمع شوند نیز صحیح خواهند بود (ابن قدامه، بی تا، ج ۵، ص. ۱۳۹).

۹. تحلیل شرکت مفاوضه در حقوق

قانون مدنی تعریف صریحی از عقد شرکت ارائه نکرده و به بیان برخی خصوصیات آن بسنده کرده است. از مباحث طرح شده در مواد قانون مدنی می توان نتیجه گرفت قانون مدنی نیز پیرو اکثریت فقها عقد شرکت را مفید اشاعه ندانسته است.

به نظر می رسد عقد شرکت حالت اشاعه ایجاد نمی کند بلکه تا زمانی که مال مشاع نباشد شرکت عقدی ایجاد نمی شود. در تعریف فقها از عقد نیز این نکته مورد تأکید قرار گرفته است که ثمره عقد شرکت اذن در تصرف مال مشاع است این بدان معناست که اول باید مال مشاعی موجود باشد و بعد اذن تصرف در آن ایجاد شود.

۹-۱. تعریف عقد شرکت از نگاه حقوقدانان

عقد شرکت در کلام فقها و حقوقدانان دارای تعاریف متعددی است که به برخی از آنها اشاره می کنیم.

محمد عبده در تعریف عقد شرکت بیان می کند: «عبارت است از عقدی که بین دو نفر یا چند نفر واقع می شود. به این منظور که با مالی که مشترک میان آنهاست معامله و کاسبی کنند. این قسم از شرکت را شرکت عقدی یا اکتسابی می نامند» (عبده، ۱۳۸۰، ۲۶۰). برخی دیگر از حقوقدانان نیز تعاریفی مشابهی ارائه کرده اند: «شرکت عبارت از عقدی است بین دو یا چند نفر بر معامله نمودن به مالی که بین آنان مشترک است و آن را شرکت مدنی می گویند. اثر عقد مزبور آن است که هر یک از شرکا به نمایندگی از طرف دیگران می تواند به وسیله کسب و معامله در مال الشرکه تصرف نماید» (امامی، ۱۳۴۰، ج ۲، ص. ۲۱۴). «شرکت عقدی است که به موجب آن دو یا چند شخص به منظور تصرف مشترک و تقسیم سود و زیان و گاه مقصد دیگر، حقوق خود را میان می نهند تا به جای آن مالک سهم مشاع از این مجموعه شوند» (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ص. ۱۷).

۹-۲. احکام عقد شرکت

عقد شرکت عقدی جایز است و اکثر قریب به اتفاق فقها عقد شرکت را در کتب فقهی خود صراحتاً عقدی جایز معرفی کرده اند. جواز عقد شرکت به دلیل ابتنای این عقد بر

عقد وکالت است؛ لذا با اراده یکی از طرفین نیز فسخ می‌گردد. ماده ۵۸۶ قانون مدنی نیز تصریح بر جواز این عقد دارد: «اگر برای شرکت در ضمن عقد لازمی مدت معین نشده باشد، هریک از شرکا هر وقت بخواهد می‌تواند رجوع کند».

ماده فوق در خصوص عقد شرکت است نه مال مشاع چراکه حالت اشاعه با رجوع یکی از طرفین یا فسخ و ... از بین نمی‌رود بلکه خروج از حالت اشاعه قواعد خاص خود را دارد. در نگاه برخی حقوقدانان عقد شرکت یک عقد مختلط مرکب از چند عقد و دارای چند اثر است. در ابتدا شرکا مالی را مبادله می‌کنند که موجب مشاع شدن آن اموال و اشتراک در مالکیت می‌شود. سپس شرکا به هم اذن در تصرف می‌دهند که نوعی وکالت است. با این تفسیر جواز مطلق عقد شرکت مشکل به نظر می‌رسد چراکه اثر دوم یعنی اذن در تصرف قابل رجوع است؛ اما اثر اول که ایجاد اشاعه است تنها طبق قواعد خاص تقسیم مال مشاع قابل رفع است. دیدگاه دیگر در این زمینه این است که اشاعه مقدمه لازم برای عقد شرکت در نظر گرفته شود که در این صورت ایرادی بر جواز مطلق عقد شرکت وارد نمی‌کند.

۱۰. تقسیم شرکت به اعتبار موضوع

در کتب فقهی عقد شرکت از لحاظ آورده شرکا چهار نوع است:

۱۰-۱. شرکت عنان

شرکت عنان که به نام‌های شرکت اموال، شرکت تجارت و شرکت اکتسابی نیز آمده است، عقدی است بین دو یا چند نفر مبنی بر تجارت با سرمایه مشترک، به نحوی که همه شرکا به نسبت سرمایه خود در سود و زیان حاصله شریک باشند (مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص. ۶۷۳).

۱۰-۲. شرکت ابدان

شرکت ابدان یا شرکت اعمال عبارت است از قرارداد بین دو یا چند نفر مبنی بر شریک شدن در آنچه هر کدام با کار خود به دست می‌آورند (شهید ثانی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص. ۱۹۸-۱۹۹؛ یزدی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص. ۲۷۶)؛ مانند دو راننده که با هم توافق می‌کنند هر آنچه از طریق کار

به دست می آورند باهم شریک باشند. یا توافق یک معلم و یک مهندس مبنی بر شراکت در درآمدشان هر قدر که باشد. این نوع مشارکت از نظر فقهای امامیه و حقوقدانان ایران باطل است؛ اما می توان از طریق عقد «صلح» نتیجه شرکت ابدان را به دست آورد؛ مانند اینکه دو نفر هریک نصف منفعت خود را در مقابل نصف منفعت دیگری صلح کند. در نتیجه هریک آنچه از عمل خود به دست می آورد، متعلق به دیگری خواهد بود.

۳-۱۰. شرکت وجوه

صاحب جواهر چهار تعریف از شرکت وجوه ارائه داده است. الف) عقد واقع بین دو یا چند نفر اعتباردار بدون سرمایه مبنی بر اینکه هر کدام با استفاده از اعتبار خود کالایی را نسبه بخرد و همه در سود حاصل از فروش مجموع کالاهای خریداری شده، شریک باشند. ب) شخصی دارای اعتبار در بازار کالایی را نسبه بخرد و فروش آن را به فردی گمنام واگذار کند با این شرط که هر دو در سود آن شریک باشند. ج) فردی اعتباردار بدون سرمایه و فردی گمنام سرمایه دار باهم بر این امر قرار میگذارند که کار از اولی و سرمایه از دومی و سرمایه نیز در اختیار سرمایه دار باشد و آن را در اختیار فرد معتبر قرار ندهد، لیکن هر دو در سود و زیان شریک باشند. د) فرد معتبر در بازار، اموال فرد سرمایه دار گمنام را با سود بفروشد به این شرط که او نیز در بخشی از سود شریک باشد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص. ۲۹۸).

۴-۱۰. شرکت مفاوضه

عبارت است از اینکه دو نفر یا چند نفر باهم توافق کنند هر نفع و فایده ای که به هریک از آنان رسید، اعم از تجارت، زراعت، کسب، ارث، وصیت و امثال آن همگی در آن شریک باشند. این نوع شرکت نیز از نظر فقهای و حقوقدانان شیعه باطل است. در مفاوضه نیز همچون دیون امکان تصحیح شرکت وجود ندارد؛ زیرا غرری در آن است که مرتفع نمی شود. در مصالحه اگر غرر قابل حدس باشد معتبر است؛ ولی در اینجا غرر قابل حدس نیست؛ زیرا وقتی دو نفر می گویند: در هر چه تا آخر عمر به دست آوریم باهم شریک شویم، نمی توان حدس زد که مقدارش چقدر است. لذا این نوع غرر مضر به تصحیح شرکت ولو از طریق مصالحه است و به هیچ طریقی امکان تصحیح شرکت در مفاوضه وجود نخواهد داشت.

خلاصه: از انواع چهارگانه شرکت فقط «شرکت عنان» صحیح و بقیه اقسام «شرکت» باطل است.

نتیجه‌گیری

- با عنایت به بررسی انجام‌شده دستاورد این پژوهش را می‌توان موارد ذیل بیان کرد:
۱. فقهای مذاهب خمس، به‌جز امامیه و شافعیه، در تعریف شرکت مفاوضه با هم اختلاف دارند. شرکت مفاوضه با تعریفی که فقهای امامیه و شافعیه از شرکت مفاوضه ارائه کرده‌اند، مورد قبول هیچ‌یک از مذاهب خمس نیست و همه قائل به بطلان آن هستند؛ امام خمینی نیز قائل به بطلان این عقد است.
 ۲. در برخی موارد قول به صحت این شرکت به مالک، احمد حنبل و ابوحنیفه نسبت داده شده است. با بررسی که انجام گرفت ملاحظه شد که شرکت مفاوضه‌ای که مالک قائل به صحت آن است، با شرکت مفاوضه‌ای که فقهای امامیه و شافعیه قائل به بطلان آن هستند، کمترین شباهتی ندارد. فقهای حنبلیه نیز شرکت مفاوضه‌ای را که صحیح می‌دانند غیرازآن چیزی است که فقهای امامیه و شافعیه از این شرکت تعریف کرده‌اند. فقهای این مذهب نیز شرکت مفاوضه مورد نظر امامیه و شافعیه را باطل می‌دانند.
 ۳. فقهای حنفیه نیز مانند فقهای سایر مذاهب شرکت مفاوضه مورد نظر امامیه و شافعیه را صحیح نمی‌دانند و آنچه با عنوان مفاوضه صحیح می‌دانند چیزی غیرازآن است که فقهای امامیه و شافعیه قائل به بطلان آن هستند.
 - در نتیجه شرکت مفاوضه با تعریفی که امامیه و شافعیه از آن کرده‌اند به نظر سایر فقهای مذاهب خمس نیز باطل است.
 ۴. در حقوق و قانون مدنی ایران هرچند ماده‌ای که صراحتاً عقد شرکت را تعریف نماید وجود ندارد و تنها در بعضی مواد اشاره اجمالی به خصوصیات عقد شرکت شده است و به نظر می‌رسد که قانون مدنی ما همانند اکثریت فقهای امامیه عقد شرکت را مؤثر در ایجاد حالت اشاعه نمی‌داند، بلکه تنها عقد شرکت را وسیله‌ای برای اداره و تصرف شرکا در مال مشترک می‌داند؛ بنابراین عقد مفاوضه را صحیح نمی‌داند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده سازی مقاله مشارکت داشته اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- آبی، حسن بن ابی طالب (۱۴۴۰ ق). کشف الرموز فی شرح المختصر النافع. تحقیق علی پناه الإشتهاردی، حسین الیزدی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ابن ادریس، محمد ابن احمد (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. تحقیق لجنة التحقيق، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا). المحلی. بیروت: دار الفکر.
- ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ ق). الوسیله الی نیل الفضیله. تحقیق شیخ محمد الحسون، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷ ق). غنية النزوع إلى عملی الأصول و الفروع. تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ابن سعید، یحیی بن احمد (۱۴۰۵ ق). الجامع للشرائع. قم: مؤسسة سیدالشهداء العلمية.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر (۱۴۱۵ ق). حاشیة رد المحتار علی الدر المختار شرح التنویر الابصار. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ ق). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. تحقیق مجتبی عراقی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- ابن قدامه، عبدالرحمن (بی تا). شرح کبیر. بیروت: دار الكتاب العربی للنشر و التوزیع.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.

- امامی، حسن (۱۳۴۰). حقوق مدنی. تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- انصاری، زکریا بن محمد (۱۴۱۸ ق). فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون - دار الکتب العلمیة.
- بحرانی، یوسف ابن احمد (۱۴۰۵ ق). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. تحقیق محمدتقی ایروانی، عبدالرزاق مقرر، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- بهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ ق). کشف القناع. تحقیق أبو عبدالله محمدحسن اسماعیل الشافعی، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون - دار الکتب العلمیة.
- جزیری، عبدالرحمن (۱۴۲۴ ق). الفقه علی المذاهب الأربعة. قاهره: مطبعة الاستقامة.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد (۱۴۱۹ ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. تحقیق و تعلیق محمدباقر خالصی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- حصکفی، محمد بن علی (۱۴۱۵ ق). الدر المختار. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۳۷۷ ق). مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ ق). منهاج الصالحین. قم: مدینة العلم.
- دمیاطی، محمدشطا (۱۴۱۸ ق). اعانة الطالبین. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- رافعی، عبدالکریم بن محمد (بی تا). فتح العزیز شرح الوجیز. بیروت: دارالفکر.
- سابق، سید (بی تا). فقه السنة. بیروت: دار الكتاب العربی للنشر و التوزیع.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ ق). تهذیب الاصول (تقریرات ابحاث امام خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۰۶ ق). المبسوط. بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع.

- سمرقندى، محمد بن احمد (١٤١٤ ق). تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية.
- شافعى، محمد بن ادريس (١٤١٨ ق). كتاب الأم. بيروت: دارالفكر.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (١٤١٣ ق). مسالك الافهام فى شرح شرايع الاسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (١٣٩٨ ق). الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية. تحقيق سيد محمد كلاتر، قم: مطبعة أمير.
- شيخ طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٧ ق). الخلاف. تحقيق و تعليق على خراسانى و ديگران، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- شيخ محمودى، مهدي (١٣٩٨). بررسى قاعده الشرط الفاسد ليس بمفسد للعقد در فقه و حقوق با رويكردى بر نظر امام خمينى (س). پژوهشنامه متين، ٢١(٨٣)، ٤١-٥٧.
- [dor:20.1001.1.24236462.1398.21.83.3.7](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1398.21.83.3.7)
- طباطبائى كربلايى، على بن محمد على (١٤٢١ ق). رياض المسائل فى بيان احكام الشرع بالدلائل. قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- عباسى، وحيد و نقيى، سيد ابوالقاسم (١٣٩٧). بررسى ماهيت حكم شرعى با رويكردى به ديدگاه امام خمينى (س). پژوهشنامه متين، ٢٠(٨١)، ٧٥-٩٨.
- [dor: 20.1001.1.24236462.1397.20.81.4.7](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1397.20.81.4.7)
- عبده، محمد (١٣٨٠). حقوق مدنى. تهران: مجد.
- علامه حلى، حسن بن يوسف (١٣٨٨ ق). تذكرة الفقهاء. قم: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- علامه حلى، حسن بن يوسف (١٤٢٠ ق). تحرير الاحكام الشرعية على مذهب الاماميه. تحقيق إبراهيم بهادري و جعفر سبحانى، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيورى (١٤٠٤ ق). التنقيح الرائع لمختصر الشرايع. قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
- كاتوزيان، ناصر (١٣٩١). دوره حقوق مدنى، مشاركت ها و صلح. تهران: گنج دانش.
- كاشانى، ابوبكر بن مسعود (١٤٠٩ ق). بدايع الصنائع فى ترتيب الشرائع. پاكستان: المكتبة الحبيبية.

- مالک بن انس (۱۴۱۱ ق). مدونة الكبرى. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۰۸ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ ق). فقه الامام صادق عليه السلام. قم: انصاریان.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۷۹). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. تحقیق مجتبی عراقی و دیگران، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة.
- مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی (۱۴۲۶ ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عليهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. تحقیق و تعلیق شیخ عباس قوچانی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- نووی، یحیی بن شرف (الف بی تا). روضة الطالبین. تحقیق عادل أحمد عبد الموجود، علی محمد معوض، بيروت: دار الکتب العلمية.
- نووی، یحیی بن شرف (ب بی تا). المجموع. بيروت: دار الفكر.
- یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم (۱۴۱۷ ق). العروة الوثقی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- Abbasi, V., & naghibi, S. A. (2019). A Study of the Nature of Canonical Decree with Emphasis on Imam Khomeini's Viewpoint. *Matin Research Journal*, 20(81), 75-98. dor: [20.1001.1.24236462.1397.20.81.4.7](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1397.20.81.4.7)
- Abdo, M. (1999). *Civil Rights*. Tehran: Majd. [In Persian]
- Abi, H. (2018). *Kashf al-Romuz fi Sharh al-Mukhtasar al-Nafea*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
- Allama Hilli, H. (1968). *Tadhkrat alfuqahā*. Qom: Maktaba al-Murtazawiyya. [In Arabic]

-
- Allama Hilli, H. (1999). *Tahrir al-Ahkam al-Shari'ah Ala Madhhab al-emamiyah*. Qom: Imam al-Sadiq institution. [In Arabic]
 - Ansari, Z. (1997). *Fath al-Wahhab besharh Manhaj Altollab*. Beirut: Dar Al-Kutub al-Elamiya. [In Arabic]
 - Bahrani, Y. (1984). *al-Hadaiq al-Naderah fi Ahkam al-Etrah al-Tahirah*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
 - Bahuti, M. (1997). *Kashaf al-Qanaa*. Beirut: Mohammad Ali Bizoun's pamphlets - Dar al-Kutub al-Elamiya. [In Arabic]
 - Damiaty, M. (1997). *Eanah al-Talebin*. Beirut: Dar al-Fekr for printing and publishing and distribution. [In Arabic]
 - Emami, H. (1961). *Civil Rights*. Tehran: Islamia Bookstore. [In Persian]
 - Fazil Meqdad, M. (1983). *Al-Tanqih al-Raea* limukhtasar alsharaye. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library. [In Arabic]
 - Haskafi, M. (1994). *Al-Dor al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fekr for printing and publishing. [In Arabic]
 - Hosseini Amoli, M. (1998). *Miftah al-Karama fi Sharh al-Qavaed al-Allamah*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
 - Ibn Saeed, Y. (1984). *Al-Jamae le sharaea*. Qom: Sayed Al-Shohada Foundation - Al-Elamiya. [In Arabic]
 - Ibn Abedin, M. (1994). *Hashiyat Rad al-Mukhtar Ala al-Dor al-Mukhtar Sharh al-Tanweer al-Absar*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
 - Ibn Fahad Hilli, A. (1986). *Al-Muhazab al-Barea fi Sharh al-Mukhtasar al-Nafea*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
 - Ibn Hamzah, M. (1987). *Al-Wasila ela Neil al-Fadilah*. Qom: The publications of Ayatollah al-ozma al-Marashi al-Najafi. [In Arabic]
 - Ibn Hazm, A. (n.d.). *Al-Muhalla*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
 - Ibn Idris, M. (1989). *Al-Sara' er al-Hawi le Tharir Al-Fatawi*. Qom: Al-

Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]

- Ibn Qudama, A. (n.d.). *Sharh Kabir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi for publishing and distribution. [In Arabic]
- Ibn Zohra, H. (1996). *Ghoniya al-Nuzue ela amali al-usul walfurue*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute. [In Arabic]
- Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopaedia. (2005). *The culture of jurisprudence according to the religion of the Ahl al-Bayt, peace be upon them*. Qom: Islamic jurisprudence encyclopedia institute on the religion of Ahl al-Bayt, peace be upon them. [In Persian]
- Jaziri, A. (2002). *Fiqh Ala al-Mazaheb al arbaeah*. Cairo: Al-Istiqaama Press. [In Arabic]
- Johari, I. (1986). *Sahaha: Taj al-Lughat w Sahaha al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-'elam lelmalayin. [In Arabic]
- Kashani, A. (1988). *Badā i al-Sanā i*. Pakistan: Al-Maktabah al-Habibiya. [In Arabic]
- Katouzian, N. (2012). *Course on civil rights. partnerships and peace*. Tehran: Ganj Danesh. [In Persian]
- Khatib Sharbini, M. (1957). *Mughni al- Muhtaj ela Mā rafa Mā ani alFaz al- Manhaj*. Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]
- Khoei, A. (1989). *Minhaj al-Salehin*. Qom: Madina al-elam. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2000). *Tahrir al-Wasila*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
- Malik Ibn Anas. (1991). *Madavana Al-Kubari*. Beirut: Dar Ihiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Morteza Zubaidi, M. (1993). *Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Mughniyeh, M. J. (2000). *Fiqh of Imam Sadiq*. Qom: Ansariyan. [In Arabic]

- Muhaqqeq Karki, A. (1987). *Jami al- Maqasid fi Sharh al- Qavaed*. Qom: Al-Bayt Foundation for Revival of Tradition. [In Arabic]
- Muqadas Ardabili, A. (1999). *Majma Al-Faidah va Al-Burhan*. Qom: Jamaat al-Modaresin. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1985). *Javaher al-Kalam fi Sharh Shari'e al-Islam*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
- Nawawi, Y. (n.d.). *Rawdat al-Talebin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya. [In Arabic]
- Nawawi, Y. (n.d.). *Almajmoa*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Rafii, A. (n.d.). *Fath al-Aziz Sharh al-Wagiz*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Sabegh, S. (n.d.). *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi for publishing and distribution. [In Arabic]
- Samarkandi, M. (1993). *Tohfa al-Foqaha*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya. [In Arabic]
- Sarakhsi, M. (1985). *Al-Mabssut*. Beirut: Dar al-Marafa for printing and distribution. [In Arabic]
- ShahidThani, Z. (1989). *Al-Rawdah al-Bahiyya fi Sharh al-Lama'a al-Damashqiyya*. Qom: Amir press. [In Arabic]
- ShahidThani, Z. (1992). *Maslek al-Afham*. Qom: Islami maaref Institute. [In Arabic]
- Shafi'i, M. (1997). *Kitab Al- Umm*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Shaikhmahmoodi, M. (2019). A Study of the Rule of 'An Invalid Condition Is Not a Terminator of the Contract' in Jurisprudence and Law Based on Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 21(83), 41-57. [dor:20.1001.1.24236462.1398.21.83.3.7](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1398.21.83.3.7)
- Sobhani, J. (2002). *Tahzeeb al-Asul (researched lectures of Imam Khomeini)*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute.

-
- Tabataba'i Karbalai, A. (2000). *Riyad al-Mas'al*. Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation affiliated to Jamaat al-Modaresin. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1986). *Alkhelef*. Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation affiliated to Jamaat al-Modaresin. [In Arabic]
 - Yazdi, M. K. (1996). *Al-orwa al-Wuthqa*. Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation affiliated to Jamaat al-Modaresin. [In Arabic]

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



امام خمینی و مراتب ظهور اراده قوه مؤسس در ازاله مشروعیت از رژیم سلطنتی در ایران

قدرت الله رحمانی^۱

DOI: 10.22034/MATIN.2023.349218.2069

مقاله پژوهشی

چکیده: ازاله مشروعیت یک رژیم سیاسی از طریق اعمال قوه مؤسس و به اتکای اراده ملی، به تحقق چهار وضعیت خارجی وابسته است؛ این وضعیت‌های چهارگانه عبارت است از ظهور عینی خواست ملی، مطالبه تغییر نظام سیاسی مبتنی بر خواست ملی، استمرار خواست ملی تغییر نظام و تعیین رهبری بلامعارض خواست ملی. مقاله حاضر می‌کوشد باروش توصیفی - تحلیلی و ابزار مطالعه کتابخانه‌ای از طریق استناد به منابع معتبر تاریخی و ارجاع به حوادث واقع، میزان تحقق وضعیت‌های چهارگانه موصوف را در جریان انقلاب اسلامی ملت ایران (۱۳۵۷ شمسی - ۱۹۷۹ میلادی) واکاوی کرده و چگونگی ظهور اراده ملی و اعمال قوه مؤسس در ازاله مشروعیت رژیم سلطنتی را از منظر حقوق عمومی، توصیف و تحلیل نماید. نتایج پژوهش نشان می‌دهد در بستر وقایع ۲۰ ماهه حدفاصل اوایل سال ۱۳۵۶ تا اواخر سال ۱۳۵۷، خصائص چهارگانه یک جنبش انقلابی زایل کننده مشروعیت از رژیم سیاسی مستقر، دست کم دو ماه پیش از پیروزی قطعی انقلاب اسلامی و سقوط کامل رژیم پهلوی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، به تمامه و در حد کمال تحقق یافته است.

کلیدواژه‌ها: وضعیت انقلابی، انقلاب اسلامی، مشروعیت رژیم سلطنتی، قوه مؤسس، امام خمینی.

۱. دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

E-mail: gh.rahmani@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۲۳

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره صد / پاییز ۱۴۰۲ / صص ۵۷-۸۶

مقدمه

از کودتا، جنگ داخلی، مداخله خارجی و انقلاب، به عنوان روش های رایج و تجربه شده برای برانداختن رژیم های سیاسی نام برده اند (حق پناه، ۱۳۸۴، ص. ۳۸۷). شورش نیز گونه ای از روش های براندازی است که چون هدف از آن، نفس تغییر و سرنگونی رژیم مستقر بدون توجه به امر جایگزینی است، از انقلاب به معنای خاص کلمه - که اسقاط یک رژیم و ایجاد رژیم بدل از آن را توأمان هدف قرار می دهد - متمایز می شود (محمدی، ۱۳۸۲، ص. ۳۱). استدلال بر مشروعیت زدایی از رژیم های سیاسی مستقر، بسته به این که اسقاط و اضمحلال نشان به واسطه کدام یک از روش های مذکور حادث شده یا در معرض حدوث قرار گرفته باشد، متفاوت است. زوال و فروپاشی مشروعیت از طریق انقلاب، در اولین مرحله از وضعیت انقلابی - که حالت سلبی و معطوف به نفی نظام موجود دارد - محقق می شود (حسینی زاده و شفیی، ۱۳۹۶، ص. ۲۲). با وجود این، از منظر حقوقی، چنانچه زوال مشروعیت بخواهد به پدیده انقلاب مستند شود، احراز اراده ملت - به مثابه قوه مؤسس صاحب حاکمیت - به تحقق شرایط خاصی در وضعیت انقلابی وابسته است.

از منظر آموزه های حقوق عمومی، یک جنبش انقلابی در صورتی می تواند مشروعیت رژیم سیاسی مستقر را زایل کند که دست کم واجد چهار خصیصه باشد: اولاً متکی به خواست عمومی و اراده بخش عظیمی از مردم باشد آن چنان که بتوان خواست و اراده ملت را از آن استنباط کرد؛ ثانیاً این خواست ملی ناظر بر تغییر بنیادین اوضاع و احوال و به طور مشخص معطوف به تغییر رژیم سیاسی باشد؛ ثالثاً خواسته تغییر رژیم سیاسی، در یک دوره زمانی کم و بیش طولانی و به نحو اطمینان آوری، استمرار داشته باشد؛ رابعاً به واسطه رهبر یا رهبران مشخص و متعین، قابلیت نمایندگی شدن داشته باشد (Albert, 2020, p. 47). با امعان نظریه شرایط مذکور، ظهور اراده ملی (قوه مؤسس) در وجه سلبی معطوف به مشروعیت زدایی از رژیم حاکم و مستقر در یک کشور - برخلاف وجه ایجابی آن که در تأسیس عینی و عملی حکومت جلوه می کند - امری انتزاعی است و احراز و اثبات آن، به وقوع عینی و خارجی سقوط رژیم وابسته نیست. از این رو ممکن است وضعیت انقلابی، شرایط زایل کننده مشروعیت حکومت را محقق کند؛ اما حکومت در عمل تا مدت ها همچنان برقرار باشد و به حیات سیاسی خود ادامه دهد.

اهمیت موضوع این پژوهش، ارائه معیاری کم و بیش قابل اتکا برای تعیین بقا یا زوال مشروعیت رژیم سیاسی از منظر حقوقی است. مشروعیت جمهوری اسلامی ایران - به عنوان نظام سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی ملت ایران و تجلی کم نظیر اراده قوه مؤسس - دست کم طی دو دهه اخیر همواره از ناحیه مخالفانش در معرض تشکیک و تردید قرار گرفته است و مدعیان، در مقام استدلال، غالباً به تغییر نسلی تمسک جسته اند. مستمسک تغییر نسل، در حالی به عنوان دلیل تشکیک در مشروعیت جمهوری اسلامی مطرح می شود که این نظام، متکی بر خواست و اراده اکثریت قاطع ملت، جایگزین رژیمی شد که مشروعیتش، در جریان انقلابی سترگ و به نحوی غیرقابل انکار - هکذا به واسطه همان خواست و اراده اکثریت قاطع - زایل شده بود. از این رو، در صورت تشکیک در تداوم مشروعیت حکومت تأسیس شده به اراده اکثریتی چنان قاطع، بقای مشروعیت، استصحاب می شود و تا وقتی اکثریتی قاطع - برخلاف اکثریت قاطع نسل قبلی - ابراز و احراز نگردیده، تأیید خواست و اراده پیشینیان از سوی نسل بعدی - که تدریجاً به وجود آمده است - مفروض انگاشته می شود. این انگاره، قیام همان اکثریت قاطع - با همان اوصاف و شرایط - را علیه حکومت؛ برای سلب مشروعیت از آن، لازم می داند (یزدی، ۱۳۷۵، ص. ۲۹).

پژوهش حاضرمی کوشد با استناد به داده های تاریخی و ارجاع به منابع و متون دسته اول کتابخانه ای، جنبش انقلابی ملت ایران را از حیث اراده معطوف به سلب مشروعیت سیاسی از رژیم سلطنتی (به مثابه اراده قوه مؤسس) واکاوی کرده و با بررسی حوادث واقعه در بازه زمانی ۲۰ ماهه حدفاصل اوایل سال ۱۳۵۶ تا اواخر سال ۱۳۵۷ و نیز مجموعه آرا و اندیشه ها و مواضع بیان شده از سوی امام خمینی - به عنوان رهبر یگانه و بلامعارض انقلاب ملت ایران و مظهر اعلا ی اراده قوه مؤسس در دوره مذکور - دلالت داده های تاریخی بر تحقق شرایط چهارگانه وضعیت انقلابی را در جریان انقلاب اسلامی و در چارچوب مفاهیم حقوق عمومی جدید، توصیف و تحلیل نماید و به این پرسش پاسخ دهد که از نظر حقوقی، اراده ملت ایران (قوه مؤسس) در سلب مشروعیت از رژیم سلطنتی چگونه و در چه زمانی به منصف ظهور رسیده و میان این تحقق وضعیت انقلابی منتج به سلب مشروعیت حقوقی از رژیم (به مثابه امری انتزاعی)، با پیروزی قطعی انقلاب اسلامی و سقوط واقعی و مادی حکومت در روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ (به مثابه امری عینی) چه نسبتی برقرار است.

تأمل در آثار منتشر شده در زمینه موضوع این پژوهش نشان می‌دهد هریک از آثار مذکور - که در پژوهش حاضر به کرات مورد ارجاع قرار گرفته‌اند - کم‌وبیش یک یا چند عنصر از عناصر چهارگانه وضعیت انقلابی را به تفصیل یا اجمال مورد بحث قرار داده و تحقق وضعیت انقلابی را در وابستگی و پیوستگی با عنصر یا عناصر مزبور توضیح داده‌اند، لیکن تبیین یکدست و اندامواره همه این عناصر از یک سو و تطبیق یکایک آن‌ها با وضعیت واقع شده در جریان نهضت و انقلاب اسلامی منتهی به اسقاط رژیم شاهنشاهی و تأسیس نظام جمهوری اسلامی از سوی دیگر و مخصوصاً بازنمایی تأثیرات حقوقی ناشی از فعلیت این عناصر در ازاله حقانیت از رژیم سیاسی حاکم بر ایران - که وجوه تمایز و نوآوری‌های تحقیق حاضر را شکل می‌دهد - در این آثار غایب است.

اگرچه مطالعه گسترده راجع به موضوع (در بازه زمانی دوساله از ابتدای زمستان ۱۳۵۶ تا پایان پاییز ۱۳۵۸) نشان می‌دهد که تحقق عینی و خارجی وضعیت‌های چهارگانه موصوف - در شکل قیام ملی معطوف به خواست تغییر رژیم سیاسی و استمرار و اصرار بر این خواسته تا سقوط کامل حکومت شاهنشاهی و تأسیس حکومت جمهوری اسلامی - با تعیین نظام سیاسی جدید از طریق همه‌پرسی ملی، انتخابات همگانی مجلس تدوین و تصویب قانون اساسی نظام جدید و بالاخره همه‌پرسی ملی تأیید قانون اساسی، به ظهور کامل همه مراتب سلبی و ایجابی اراده قوه مؤسس، اعم از ازاله مشروعیت و اسقاط عملی رژیم شاهنشاهی (زمستان ۱۳۵۶ تا زمستان ۱۳۵۷) و سپس تأسیس حکومت جمهوری اسلامی (زمستان ۱۳۵۷ تا پاییز ۱۳۵۸) تحت رهبری متعین و بلامعارض امام خمینی، انجامیده است، لیکن چارچوب تحقیق حاضر، محدود به بررسی وجه سلبی اراده قوه مؤسس در ازاله مشروعیت رژیم سلطنتی است و مراتب ایجابی ظهور اراده قوه مؤسس در تأسیس جمهوری اسلامی از قلمرو این مطالعه خارج است.

۱. قوه مؤسس، وضعیت انقلابی و زوال مشروعیت رژیم سیاسی

خاستگاه مفهوم «قوه مؤسس»^۱ در پذیرش این امر از سوی متفکران اوایل دوران مدرن

نهفته است که حکومت به دست مردم و برای آن‌ها تشکیل می‌شود. بعدها این مفهوم به نحو دقیق‌تری تبیین شد: «امانوئل جوزف سی‌یس»^۱ - از ایده پردازان حقوق اساسی مدرن که نقش مؤثری در انقلاب فرانسه و تدوین اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه داشته است - قوه مؤسس را همان «ملت» معرفی می‌کند که منبع و منشأ همه چیز است (لاگلین، ۱۳۸۸، صص. ۲۴۱، ۱۵۴). از نظر سی‌یس، ملت، خود قانون است و اراده مردم، منشأ تمام قانونیت‌هاست (لاگلین، ۱۳۹۴، ص. ۲۷۰). قوه مؤسس، نیروی جمعیت کثیر مردمی است که در راستای تأسیس یک نظام سیاسی - حقوقی شکل می‌گیرد به نحوی که می‌توان آن را «اراده سیاسی مردم» یا «اراده سیاسی ملت» نامید. این اراده، از طریق ساختاری مبتنی بر «نماینده‌گی»^۲ و در قالب «نهاد مؤسس»^۳ - از قبیل مجلس مؤسسان و مانند آن - عینیت می‌یابد و به تأسیس نظام سیاسی - حقوقی و قانون اساسی می‌انجامد؛ چون فرض بر این است که در جوامع بزرگ انسانی، تأسیس نظام سیاسی - حقوقی و قانون اساسی، به طور مستقیم به وسیله قوه مؤسس (ملت) ممکن نیست (دیرنیا، ۱۳۹۳، صص. ۱۸۸-۱۸۷). قوه مؤسس، در جایگاه فراتر - و پیش - از قانون، خالق «اصول عالی و برتر»^۴ همچون اعلامیه‌های حقوق منبعث از انقلاب‌های امریکا و فرانسه است که «اصول مافوق قانون»^۵ تلقی می‌شوند و نهاد مؤسس، قانون اساسی را بر مبنای آن اصول تدوین و سازمان‌دهی می‌کند (Loughlin, 2017, pp. 113-114). اگرچه مفهوم قوه مؤسس - به معنای منشأ مشروعیّت در تأسیس و تداوم قدرت سیاسی - پیشینه‌ای به درازای تاریخ اندیشه سیاسی دارد؛ اما ریشه دگرگونی این مفهوم در دوران جدید را باید در تحولات انقلابی سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی جستجو کرد؛ از آن روی که این انقلاب‌ها عموماً به سرنگونی نظام‌های سیاسی - حقوقی مستقر منجر شد و مردم را در جایگاه منبع تولید قدرت سیاسی نشاناد (لاگلین، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۵). از آن پس و در قرن بیستم، مفهوم قوه مؤسس در این معنای جدید - یعنی اراده سیاسی ملت به عنوان منبع

1. Emmanuel Josepe Sieyes
2. Represeniation
3. Constituent Assembly
4. higher principles
5. higher principles of law

مشروعیت آفرین قدرت سیاسی- با تشکیل سازمان ملل متحد و در پی تدوین اسناد بین‌المللی حقوق بشر، از گستره‌ای جهانی برخوردار شد و مردم برای نخستین بار در سطح بین‌المللی در جایگاه سازندگان قدرت سیاسی مشروع قرار گرفتند (دبیرنیا، ۱۳۹۳، ص. ۱۲۹). از این رو، امروزه به نحوی جهان شمول پذیرفته شده است که حکومت باید به روش دموکراتیک تشکیل شود و قوه مؤسس، بیانگر قدرت جمعیت کثیر و تجلی بخش حقوقی نیروی دموکراتیک است آن‌چنان که وجوه حقوقی دموکراسی را جز از رهگذر تبیین مفهوم قوه مؤسس نمی‌توان توضیح داد (لاگلین، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۰). از آنجا که مفهوم قوه مؤسس در معنای جدید آن- یعنی اراده سیاسی ملت به عنوان منبع مشروعیت آفرین قدرت سیاسی- در بستر انقلاب‌های امریکا و فرانسه در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی پدیدار شده است، معمولاً همراه و همزاد با انقلاب سیاسی مطرح می‌شود (دبیرنیا، ۱۳۹۳، صص. ۴۵، ۵۶) و چون انقلاب سیاسی، مقدم بر وجه ایجابی منتهی به تأسیس نظام سیاسی، با وجه سلبی معطوف به اسقاط مشروعیت و الغای رژیم سیاسی مستقر، ملازمه دارد، از این رو اراده قوه مؤسس، مقدم بر تأسیس نظام سیاسی- حقوقی، در تخریب مشروعیت و موجودیت نظام سیاسی مستقر، ظهور پیدا می‌کند.

برخلاف اثبات مشروعیت یک رژیم سیاسی- که به واسطه ارزیابی معیارهای حقوقی تأسیس آن از حیث میزان تحقق هنجارها و کیفیت کارکرد نهادهای مؤثر در تأسیس یک حکومت (همچون برگزاری همه‌پرسی یا تشکیل مجلس مؤسسان) چندان دشوار به نظر می‌رسد- اثبات زوال مشروعیت یک حکومت به استناد اراده قوه مؤسس، از منظر حقوقی کار آسانی نیست؛ درک ظهور اراده ملت (به مثابه قوه مؤسس) در تأسیس یک حکومت، از طریق مشاهده کارکرد نهادهای تأسیسی نظیر همه‌پرسی به سهولت امکان‌پذیر می‌شود، لیکن احراز اراده ملی ناظر بر زوال مشروعیت یک حکومت، همواره به چنان سهولتی ممکن نیست. در دوران جدید، پدیده انقلاب سیاسی- به عنوان یکی از روش‌های تغییر رژیم سیاسی مستقر، در صورت تحقق شرایطی- که در این پژوهش از آن به «وضعیت انقلابی ملی مستمر معطوف به تغییر حکومت تحت رهبری متین بلا معارض» تعبیر شده است- می‌تواند ازاله مشروعیت یک حکومت را- قطع نظر از اسقاط عینی و عملی آن- از منظر حقوقی اثبات کند.

۱-۱. ملی بودن وضعیت انقلابی

اغلب محققان امروزی، انقلاب را عبارت از تغییراتی اساسی می‌دانند که در نهادهای سیاسی و ساخت اجتماعی نظام گذشته و با شرکت توده‌های مردم، پدیدمی‌آید (کاپلان، ۱۳۷۵، ص. ۳). لهذا انقلاب پدیده‌ای کاملاً توده‌ای است و بر مشارکت عمومی اتکا دارد؛ انقلاب از میان توده مردم شروع می‌شود و به فرجام می‌رسد و درنهایت، نظام سیاسی حاکم را تغییر می‌دهد. ملی بودن حرکت انقلابی، به معنای لزوم مشارکت همگانی یا حضور همه توده‌ها نیست بلکه به این معناست که - دست کم - گروهی قابل توجه از توده‌ها در انقلاب مشارکت داشته باشند و دیگران نیز عملاً با آن مخالفت نکنند و یا با سکوت خود به آن رضایت دهند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص. ۲۸). از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، در صورتی که «مشارکت فعالانه» گروه قابل توجهی از مردم در حرکت انقلابی، «رضایت منفعلانه» بخش‌های دیگر جامعه را همراه داشته باشد، می‌تواند انعکاس‌دهنده خواست جمعی و اراده ملی تلقی شود. بر این اساس، انواع گوناگون اعتراضات مدنی و محلی و صنفی و طبقاتی و حتی سیاسی، ولو واجد وصف انقلابی باشد تا زمانی که گستره ملی و عمومی به خود نگیرد، وضعیت انقلابی فراگیر ملی محسوب نمی‌شود.

۱-۲. خواست معطوف به تغییر رژیم سیاسی

شورش‌ها، قیام‌ها و اعتراضات جمعی، با اهداف و مقاصد گوناگونی شکل می‌گیرند که حتی در صورت ملی بودن، نمی‌توان وضعیت انقلابی به آن‌ها اطلاق کرد؛ زیرا اهداف موردنظر معترضین یا شورش‌گران، غالباً محدود و معطوف به خواسته‌هایی است که در چارچوب قانون اساسی و نظام سیاسی مستقر، تعقیب و مطالبه می‌شود. اعتراضات مدنی - اعم از مسالمت‌جویانه یا خشونت‌آمیز - حتی در ابعاد ملی آن، وضعیت انقلابی به معنای خاص کلمه نیست و امروزه در ادبیات سیاسی از آن تحت عنوان، «نافرمانی مدنی»^۱ یاد می‌شود. نافرمانی مدنی به معنای عام آن - که هردو وضعیت اعتراضات آرام و خشونت‌بار را شامل می‌شود - از آن روی وضعیت انقلابی به حساب نمی‌آید که مشروعیت رژیم سیاسی را

به چالش نمی کشد و یا در پی تغییر حکومت نیست و صرفاً تغییر در قوانین یا سیاست های خاص در عین وفاداری به قانون اساسی و رژیم سیاسی را مطالبه می کند (دورکین، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۹)؛ اما انقلاب ها، عموماً از تعمیق و گسترش بحران فراگیر مشروعیت آغاز می شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۲) با وجود این، قیام یا حرکت مردمی - حتی به قصد براندازی رژیم سیاسی - چنانچه فاقد برنامه و الگوی معین برای جایگزینی باشد، انقلاب تلقی نمی شود و از آن به «شورش» تعبیر می کنند (محمدی، الف، ۱۳۸۲، ص. ۳۵۸). از این رو، عنوان «انقلاب» تنها به جنبشی قابل اطلاق است که افزون بر اسقاط رژیم سیاسی مستقر، تأسیس نظام جدیدی را هدف گرفته باشد.

۳-۱. پایداری و استمرار وضعیت انقلابی

خواست ملی مشعر به تغییر رژیم سیاسی باید از پایداری قابل توجهی برخوردار باشد و در بازه زمانی نسبتاً قابل اعتنایی استمرار یابد تا اراده معطوف به سلب مشروعیت حکومت از ناحیه قوه مؤسس را به نحو اطمینان آوری افاده کند. استمرار و اصرار در مطالبه تغییر حکومت، عامل تعیین کننده ای است که «وضعیت انقلابی» را از «حادثه انقلابی» متمایز می کند. در دوران معاصر، قیام هایی با وسعت ملی، ولی گذرا و مقطعی، می توان سراغ گرفت که به سبب عدول یا استحاله در خواسته تغییر بنیادین و یا زودگذر بودن حادثه، قابلیت مشروعیت زدایی از حکومت را نداشته اند؛ قیام هایی که گاه در کم تر از ۲۴ ساعت، در دو موقعیت کاملاً متضاد جلوه کرده و از مطالبه صبحگاهی تغییر حکومت تا اصرار بر بقای آن در عصر همان روز، نوسان داشته است و یا با جمعیتی انبوه آغاز شده و در فاصله ای کوتاه به جمعی قلیل و غیر قابل اعتنا تقلیل یافته است و یا به رغم استمرار وضعیت اعتراضی در دوره زمانی قابل اعتنا، به واسطه جابجایی در اهداف، از وضعیت انقلابی به نافرمانی مدنی و یا بالعکس، تغییر ماهیت داده است، هیچ کدام شرایط لازم و کافی برای اطمینان از اسقاط مشروعیت یک رژیم را فراهم نمی کنند.

۴-۱. رهبری بلامعارض وضعیت انقلابی

در هر انقلابی، وجود رهبری که بتواند نارضایتی های موجود در جامعه را فعال و به سمت

براندازی و اسقاط رژیم مستقر هدایت کند، ضرورت دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص. ۲۶). وضعیت انقلابی مستمر دلالت کننده بر خواست ملی معطوف به تغییر رژیم سیاسی، در صورتی که فاقد رهبر یا گروه رهبران مشخص و متعین باشد، نمی تواند به هدف نهایی - که عبارت است از اسقاط عینی رژیم مستقر و جایگزینی آن با رژیم جدید برآمده از انقلاب - منتهی شود. بدون رهبری، حرکت انقلابی مردمی، همچون حرکتی کور، تبدیل به شورش بدون برنامه خواهد شد (محمدی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۹). وضعیت انقلابی باید قابل نمایندگی باشد تا خواست ملی تغییر رژیم سیاسی، از حالت انتزاعی خارج شده و در مواضع رهبر یا هیأت رهبری مشخص و بلامنازع انقلاب، عینیت پیدا کند. در صورت فقدان رهبری واجد نمایندگی از سوی ملت انقلابی و یا وجود مدعیان معارض در رهبری و نمایندگی وضعیت انقلابی، زوال مشروعیت رژیم مستقر، به تمامه قابل تقویم و احراز نیست؛ از آن روی که خواست ملی دایر بر تغییر رژیم سیاسی، در بوته ابهام و پراکندگی باقی می ماند و قالب تشخیص و تعین به خود نمی گیرد. وجود رهبری مشخص و نمایندگی بدون معارض از ناحیه ملت انقلابی، به واسطه معلوم کردن کانون و مرکزیت انقلاب، فهم صحیح و عینی از ماهیت مطالبه ملی را میسر می کند و از نظر حقوقی، به ظهور عینی اراده قوه مؤسس منجر می شود. به عبارت دیگر، اراده قوه مؤسس (ملت) دایر بر اسقاط رژیم سیاسی موجود و متعاقب آن، تأسیس نظام سیاسی جدید، در رفتار و گفتار و مواضع رهبر یا رهبران بی معارض جنبش ملی انقلابی، متبلور و محرز می گردد.

۲. قوه مؤسس، انقلاب اسلامی و زوال مشروعیت رژیم سلطنتی در ایران

ایجاد تغییرات سیاسی و جابه جایی قدرت از طریق نقش آفرینی توده مردم را از ویژگی های بارز ایرانیان در تاریخ متأخر ایران دانسته اند که از گذر تجربیات تاریخی و روی آوردن به «سیاست خیابانی»، منشأ پدیدآوری تحولات بزرگی در ساحت سیاست و قدرت و حکومت، طی یک صد و اندی سال گذشته شده اند و دو پیروزی انقلاب مشروطیت (از طریق تظاهرات خیابانی و اعتصابات در سال های ۱۲۸۴ تا ۱۲۸۶) و واداری حکومت قاجاریه به پذیرش پارلمان ملی و حکومت قانون و نیز، انقلاب اسلامی (هکذا به واسطه تظاهرات گسترده و مستمر خیابانی و اعتصابات عمومی فلج کننده حکومت در سال

۱۳۵۷) که به سقوط نظام پادشاهی و برقراری جمهوری اسلامی انجامید به مثابه عالی‌ترین آثار و برجسته‌ترین جلوه‌های سیاست خیابانی رقم زده‌اند (آبراهامیان، ۱۳۹۴، صص. ۲۱۵-۲۱۴). هم‌اکنون رو است که ایرانیان معاصر را سرآمد در خلق پدیده سیاست خیابانی به حساب آورده‌اند آن‌چنان‌که یک جامعه‌شناس آمریکایی، ضمن اذعان بر بالاتر بودن میزان مشارکت عمومی در انقلاب اسلامی ایران نسبت به همه تحولات سیاسی دیگر تاریخ از جمله دو انقلاب بزرگ فرانسه و روسیه، بر خصیصه خیابانی بودن این مشارکت تأکید کرده است (Kurzman, 2004, p. 21). اساساً مهم‌ترین خصیصه یک انقلاب سیاسی، اتکا به نقش توده‌هاست؛ وقوع و توفیق یک انقلاب، اگر مشارکت همه یا بیشتر قریب به همه توده‌ها را لازم نداشته باشد، دست‌کم نیازمند مشارکت فعال گروه قابل‌توجهی از توده مردم و عدم مخالفت یا سکوت رضایتمندانه دیگران است و از این حیث، انقلاب اسلامی ایران در عداد مردمی‌ترین انقلاب‌های جهان معاصر است؛ زیرا تقریباً همه توده‌ها در آن شرکت داشتند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص. ۲۸).

قیام ملی ایرانیان در جریان انقلاب اسلامی، دو واقعه پیاپی را در پی داشت: سقوط رژیم سلطنتی و برقراری نظام جمهوری اسلامی. از منظر حقوق عمومی، چون اسقاط رژیم سلطنتی - و متعاقب آن تأسیس نظام جمهوری اسلامی - در ایران، از طریق انقلاب مردمی صورت تحقق پذیرفته است، مشروعیت اسقاط رژیم شاهنشاهی (نتیجه سلبی انقلاب اسلامی) و در پی آن تأسیس نظام جمهوری اسلامی (نتیجه ایجابی انقلاب اسلامی)، بر مبنای مشروعیت زدایی ناشی از انقلاب، تبیین و توجیه می‌شود.

وضعیت انقلابی در ایران را از زمان شکل‌گیری مقدمات و تکوین آن (اردیبهشت ۱۳۵۶) تا پیروزی نهایی (بهمن ۱۳۵۷) می‌توان در پنج دوره متفاوت و کم‌وبیش پیوسته ملاحظه کرد: نخست؛ مرحله ایجاد فضای باز سیاسی (اردیبهشت تا آذر ۱۳۵۶)، دوم؛ مرحله گسترش تظاهرات خیابانی (دی ۱۳۵۶ تا اردیبهشت ۱۳۵۷)، سوم؛ مرحله تظاهرات توده‌ای (مرداد تا مهر ۱۳۵۷)، چهارم؛ مرحله اعتصابات عمومی (مهر تا آذر ۱۳۵۷) و پنجم؛ مرحله حاکمیت دوگانه (دی و بهمن ۱۳۵۷) که به سقوط کامل رژیم سیاسی مستقر ختم شد (حق پناه، ۱۳۸۲، صص. ۳۹۲-۳۸۸).

۲-۱. فضای باز سیاسی و پیدایش علائم ناآرامی (اردیبهشت ۱۳۵۶ تا آذر ۱۳۵۶)

گروه‌های مختلف، مقاطع متفاوتی را به عنوان زمان یا نقطه شروع انقلاب ایران مطرح کرده‌اند، لیکن همه این دیدگاه‌ها-صرف نظر از این که کدام عامل یا اتفاق را نقطه عطف انقلاب در نظر بگیریم- در یک وجه اساسی و مهم با یکدیگر اشتراک دارند و آن هم این که جملگی اتفاقاتی که از نظرگاه‌های مختلف به عنوان نقطه شروع انقلاب مطرح شده، در سال ۱۳۵۶ رخ داده است (زیباکلام، ۱۳۸۶، صص. ۱۶۱-۱۶۰).

در اواسط دهه ۱۳۵۰ به نظر می‌رسید رژیم شاه-به رغم فقدان یا ضعف پایگاه اجتماعی و مردمی-پایدار و پابرجاست؛ ارتش عظیم مجهز به سلاح‌های فوق مدرن و استظهار به یک پلیس مخفی کارآمد که توان سرکوب هرگونه شورش را داشت، دیوان‌سالاری گسترده متکی به شبکه حمایتی واجد امکانات مالی خوب و نیز اتکا به درآمد سرشار نفتی که وسیله اطمینان بخشی برای مهار مخالفان بالقوه و گسترده‌تر کردن ابزارهای کنترل اجتماعی فراهم آورده بود، هر صاحب‌نظری را به این نتیجه می‌رساند که پایه‌های رژیم پهلوی بسیار استوار است و دست کم تا پایان دهه ۱۳۶۰ خلل نخواهد گرفت (آبراهامیان، ۱۳۹۲، ص. ۶۱۲)؛ اما در اواخر سال ۱۳۵۴، نخستین جوانه‌های چالش رژیم در سطح بین‌المللی-که تا آن زمان هیچ علامت و اثر مشهودی نداشت-در مواجهه با موضوعات حقوق بشری نمایان شد و اعلام رسمی سازمان عفو بین‌الملل دایر بر این که «در هیچ کشوری از جهان وضع حقوق بشر اسفناک‌تر از ایران نیست»، نقطه آغاز در سستی گرفتن پایه‌های به‌ظاهر سستی ناپذیر حکومت را رقم زد (زیباکلام، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۱). متعاقب آن کمیسیون بین‌المللی قضاات در ژنو و کمیسیون بین‌المللی حقوق بشر سازمان ملل متحد، مواضع رسمی مشابهی درباره نقض گسترده حقوق بشر و شکنجه زندانیان در ایران گرفتند و هم‌زمان، گروه‌های سیاسی و دانشجویی ایرانی خارج از کشور، فعالیت‌های افشاگرانه گسترده‌ای را علیه رژیم به منصه ظهور رساندند و کم‌کم مطبوعات بانفوذ غربی-که در گذشته از شاه تمجید می‌کردند-به جریان افشاگری و انتقاد از رفتار سرکوبگرانه و پلیسی حکومت پهلوی پیوستند و بالاخره، جیمی کارتر نامزد دموکرات انتخابات ریاست جمهوری آمریکا که شعار انتخاباتی‌اش را «دفاع از حقوق بشر در سرتاسر جهان» قرار داده بود، از ایران به عنوان یکی از کشورهایی که باید برای رعایت حقوق و آزادی‌های اساسی گام‌های مؤثری بردارد، نام برد. شاه نسبت به

فشارهای خارجی واکنش مثبت نشان داد؛ آن‌چنان‌که کاهش خفقان پلیسی را از اواخر سال ۱۳۵۵ آغاز کرد و در اوایل ۱۳۵۶ به اوج خود رساند و پس از یک سلسله اقدامات حقوق بشری - از جمله آزادی ۳۵۷ زندانی سیاسی - در ملاقات با نماینده سازمان عفو بین‌الملل در اردیبهشت ۱۳۵۶ قول داد وضعیت زندان‌ها را بهبود بخشد؛ اقداماتی که معارضان حکومت را برای بلند کردن صدای انتقاد و اعتراض علیه رژیم، جرأت و جسارت بخشید و ایران آرام و - به ظاهر - باثبات را آسستن حوادث و ناآرامی‌ها نمود (آبراهامیان، ۱۳۹۲، صص. ۶۱۹-۶۱۵). در این مقطع، وضعیتی - که در تاریخ تحولات سیاسی معاصر از آن به‌عنوان «ایجاد فضای باز سیاسی» یاد شده است - در سپهر سیاسی و اجتماعی ایران پدیدار می‌شود که به‌مثابه نقطه آغاز و عزیمت انقلاب ایران، تلقی شده است. این مرحله، به‌خودی‌خود، فاقد وصف وضعیت انقلابی است و صرفاً می‌تواند به‌عنوان مقدمه‌ای برای حرکت انقلابی مردم ایران به‌حساب آید؛ زیرا در این مقطع، هیچ اثری از خصائص چهارگانه وضعیت انقلابی مشروعیت زدا از رژیم سیاسی، وجود ندارد و معارضه و مبارزه سیاسی، به فعالیت گروه‌های عموماً میانه‌رو و غیرانقلابی محدود است که اساساً داعیه براندازی رژیم را ندارند. از مهم‌ترین اقدامات معارضه جویانه این دوره، می‌توان به انتشار نامه‌های سرگشاده انتقادی از رژیم، تشکیل گروه‌های جدید مانند نهضت رادیکال و جمعیت حقوق‌دانان کمیته ایرانی دفاع از حقوق بشر و نیز احیای سازمان‌ها و تشکیلات منحل شده و به محاق رفته‌ای همچون کانون نویسندگان، برپایی مراسم محدود همچون شبهای شعر انستیتو «گوته»، باغ سفارت آلمان و دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف) و تجمع عناصر جبهه ملی در کاروانسرای سنگی جاده کرج اشاره کرد که دو مورد اخیر به درگیری محدود با نیروهای امنیتی منجر شد (حق پناه، ۱۳۸۴، صص. ۳۸۹).

۲-۲. شیوع تظاهرات خیابانی و نخستین نشانه‌های انقلاب (دی ۱۳۵۶ تا اردیبهشت ۱۳۵۷)

درحالی‌که مخالفان عموماً ملی‌گرای رژیم، با استفاده از فضای باز سیاسی ایجادشده، پیوسته بر دامنه و کیفیت فعالیت‌های ضد حکومتی خودمی‌افزودند، اما تا اواخر آبان ماه ۱۳۵۶ هنوز اثری از اعتراضات خیابانی نیست. ۲۸ آبان ۱۳۵۶ نقطه شروع تظاهرات خیابانی است؛ در این روز هزاران دانشجوی شرکت‌کننده در مراسم شب‌شعر دانشگاه

آریامهر (شریف) به خیابان ریختند و شعارهای ضد رژیم سر دادند که در اثر درگیری پلیس و دانشجویان، یک نفر (کامران نجات الهی) به شهادت رسید و بیش از ۷۰ نفر زخمی و صدها دانشجو بازداشت شدند. در پی این واقعه، دانشگاه‌های اصلی تهران تعطیل شد و اعتراضات دانشجویی در روزهای بعد با شدت بیشتری ادامه یافت (آبراهامیان، ۱۳۹۲، ص. ۶۲۳). با وجود پدیدارشدن نشانه‌های ناآرامی، تظاهرات دانشجویی آبان و دی ۱۳۵۶ را-از آن روی که فاقد وصف مردمی و عمومیت بود- نمی توان نقطه شروع جنبش انقلابی به حساب آورد. نقطه عزیمت به‌سوی ایجاد وضعیت انقلابی در ایران را باید واقعه ۱۷ دی ۱۳۵۶ به حساب آورد که اقدام حکومت شاه به درج مقاله‌ای موهن علیه امام خمینی در روزنامه اطلاعات، طیف وسیعی از نیروهای اجتماعی را علیه رژیم سلطنتی بسیج کرد و نه تنها نیروهای مذهبی تحصیل کرده و روحانیان جوان، بلکه عامه مردم و حتی روحانیان غیرسیاسی را به صحنه اعتراض علیه رژیم شاه وارد کرد (کدی، ۱۳۷۰، ص. ۳۵۰). پیامد این واقعه، «قیام‌های مردمی زنجیره‌ای» در قم (۱۹ دی ۱۳۵۶)، تبریز (۲۹ بهمن ۱۳۵۶)، یزد و چند شهر (۱۰ فروردین ۱۳۵۷) و ۲۴ شهرستان دیگر (۲۰ اردیبهشت ۱۳۵۷) بود که در تاریخ انقلاب اسلامی به «پدیده چهل‌ها» شهرت یافته است.^۱ این مرحله-که می‌توان تحت عنوان مرحله جنینی وضعیت انقلابی از آن یاد کرد-با خصائصی همچون گسترش پایه ائتلاف انقلابی از محدوده قشر روشنفکری و نخبگان به روحانیت و بازار، شروع فعالیت‌های انقلابی و براندازانه در پایتخت و سپس شیوع آن به مراکز استان‌ها و شهرهای بزرگ، افزایش سه برابری تعداد تظاهرات و اقدامات تخریبی علیه رژیم در مقایسه با گذشته و نیز خشونت‌آمیز بودن تظاهرات مردمی، از مرحله نخست، متمایز می‌شود (حق پناه، ۱۳۸۴، ص. ۳۹۰). از همین رو می‌توان گفت در این مرحله، علائم اولیه فراگیری و «ملی شدن» مطالبه تغییر رژیم در ایران و نیز تعیین رهبری جنبش ملی انقلابی در مرجعیت مذهبی (به‌طور مشخص امام خمینی) در حال نمایان شدن است.

۱. «پدیده چهل‌ها» اشاره به تظاهرات خونین و خشونت‌بار مردم بر ضد رژیم در شهرهای مختلف ایران دارد که از بزرگداشت چهل شهیدان ۱۹ دی قم در شهر تبریز (۲۹ بهمن ۱۳۵۶) شروع و هر چهل روز، در بزرگداشت شهیدان چهل پیشین، در ابعاد وسیع‌تر و شهرهای بیشتر، تکرار شده است.

۲-۳. تظاهرات توده‌ای و شکل‌گیری وضعیت انقلابی (مرداد تا مهر ۱۳۵۷)

جنبش انقلابی ملت ایران، با آغاز ماه رمضان، تعطیلی سالانه حوزه‌ها و عزیمت مبلغان و روحانیان جوان- که اینک عموماً سیاسی و حامل پیام انقلاب و مروج دیدگاه امام خمینی بودند- به شهرها و روستاهای دور و نزدیک، شدت مضاعف پیدا می‌کند و دورترین مناطق کشور را دربرمی‌گیرد. از این زمان، با آغاز ماه محرم به تدریج همه طبقات و اقشار حتی روستائیان و دهقانان، جذب ائتلاف انقلابی به رهبری امام خمینی و طیفی از شاگردان ایشان می‌شوند به گونه‌ای که نیروهای مذهبی به‌عنوان یگانه آلترناتیو رژیم و تنها گروهی که توان سرنگونی هیأت حاکمه را دارد، از سوی موافق و مخالف موردپذیرش قرار می‌گیرد. افزایش تظاهرات توده‌ای در این مقطع، سیاست رژیم برای انحراف مسیر جنبش را- که با روی کار آمدن دولت جعفر شریف امامی و با شعار آشتی ملی از نیمه تابستان ۱۳۵۷ آغاز شده بود- به بن‌بست کشاند؛ زیرا با اعلام حکومت‌نظامی در اصفهان- به دنبال تظاهرات ده‌ها هزار نفری مردم این شهر- و متعاقب آن، در تهران و چندین شهر دیگر، در پی برپایی آیین نماز عید فطر با حضور میلیونی مردم تهران در ۱۳ شهریور و تبدیل آن به یک تجمع عظیم سیاسی و مهم‌تر از آن تظاهرات و کشتار مردم تهران در ۱۷ شهریور، معارضة انقلابیون و رژیم شاه به وضع غیرقابل مصالحه‌ای رسید.

۲-۴. اعتصابات عمومی و استمرار وضعیت انقلابی ملی (مهر تا آذر ۱۳۵۷)

به موازات تشدید تظاهرات خیابانی مردم، اعتصابات گسترده عمومی شکل گرفت و بدنه اداری و اقتصادی دستگاه رژیم فلج شد. اعتصابات که در مهرماه ۱۳۵۷ از دانشگاهها و مدارس آغاز شده بود، به سرعت ادارات و مراکز اقتصادی را دربرگرفت و در اوایل آبان ماه، به حیاتی‌ترین بخش مادی و اقتصادی دولت یعنی صنعت نفت سرایت کرد (حق پناه، ۱۳۸۴، ص ۳۹۲). تشدید وضعیت انقلابی ملی در این برهه، به سطحی می‌رسد که در کنار انجام برخی اقدامات آشتی‌جویانه از سوی رژیم همچون الغای رسمیت تاریخ شاهنشاهی و پذیرش مجدد تقویم هجری خورشیدی، انحلال حزب رستاخیز و مخصوصاً آزادی تمامی زندانیان سیاسی- که همراه با دو خواسته دیگر (کناره‌گیری شاه از قدرت و بازگشت امام خمینی به وطن) خواسته‌های سه‌گانه مردم انقلابی را تشکیل می‌داد- شخص شاه با اعلام

«شنیدن صدای انقلاب ملت ایران»، رسماً به وقوع وضعیت انقلابی در ایران اقرار می کند و از آن پس با تشدید روزافزون و بی وقفه وضعیت انقلابی ملی مواجه هستیم که تا سقوط کامل رژیم شاهنشاهی استمرار دارد.

عالی ترین وضعیت انقلابی فراگیر در ایران، در تظاهرات بی نظیر و بی تکرار روزهای تاسوعا و عاشورای حسینی (مقارن ۱۹ و ۲۰ آذرماه ۱۳۵۷) جلوه گر شد که تمام شهرها و روستاهای بزرگ و کوچک در سرتاسر ایران، به عرصه حضور انقلابی مردم ایران مبدل شد، آن چنان که برای توصیف وضع واقعی آن، از تعبیر «ملت ایران به خیابان آمد» استفاده شده است. تعداد شرکت کنندگان راهپیمایی تاسوعا در تهران را بیش از نیم میلیون نفر و برای راهپیمایی عاشورا- که هشت ساعت تمام طول کشید- نزدیک به دو میلیون نفر ذکر کرده اند (آبراهامیان، ۱۳۹۲، ص. ۶۴۳).

۵-۲. تأسیس دولت مشروع انقلاب در عرض دولت نامشروع مستقر (دی و بهمن ۱۳۵۷)

تظاهرات تاسوعا و عاشورا نقطه عطف مهمی در جنبش انقلابی ملی ایرانیان بود که سبب شد ناظران جهانی، به تحقق وضعیت فراگیر انقلابی در ایران اذعان کنند؛ وضعیتی که تا دهه سوم بهمن ۱۳۵۷ تداوم یافت و به سقوط عینی و عملی رژیم شاهنشاهی در ایران منجر گردید. در این مقطع همه شرایط چهارگانه مشروعیت زدا از رژیم حاکم، به تمامه تحقق یافته و از منظر حقوق عمومی، تعلق اراده ملی (قوه مؤسس) به اسقاط رژیم پهلوی قطعی شده است؛ گرچه حیات ظاهری حکومت نامشروع همچنان تداوم دارد. شروع اقدامات تأسیسی امام خمینی (رهبر بلامعارض جنبش ملی انقلابی) به منظور تمهید مقدمات حقوقی انتقال قدرت به رژیم جایگزین در این مقطع- که بدون اعتنا به بقای مادی و ظاهری حکومت مستقر صورت گرفت- از همین منظر، قابل ارزیابی و توجیه است.

۱. خبرنگار نشریه «اونیتا» ارگان حزب کمونیست ایتالیا: «تمامی ناظرین قبول دارند که تظاهرات بزرگ یکشنبه و دوشنبه گذشته یک مراجعه به آرای عمومی علیه شاه و له حکومت اسلامی بود. آنها همچنین قبول کرده اند که بلوغ عظیم ملت ایران را که به حرف شما [امام خمینی] گوش می کنند به رسمیت بشناسند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص. ۲۳۳) امام خمینی: «رفراندوم تاسوعا و عاشورا- که غیررسمی بودن شاه و دولت را به جهانیان ثابت نمود...» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص. ۲۲۸ نیز ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۸۵، ج ۵، صص. ۲۴۴، ۲۸۴، ۳۹۵، ۳۳۱).

۳. مراتب شش‌گانه استدلال امام خمینی بر غیر حقانی بودن رژیم سلطنتی در ایران

بدون شک رهبری امام خمینی - با تکیه بر ایدئولوژی دینی که اندیشه هویت‌بخش به انقلاب اسلامی ایران بوده است - را باید عامل همگرایی و پیوستگی اقشار مختلف مردم در اسقاط رژیم پهلوی دانست (عطایی و علی محمدی، ۱۳۹۷، ص. ۷۳). امام خمینی، بی‌هیچ تردید، یگانه رهبر انقلاب اسلامی بوده است آن‌چنان‌که هیچ‌یک از معارضان رژیم پهلوی (اعم از اشخاص و گروه‌های سیاسی مبارز)، مدعای مخالفی با آن ندارند و تئوری پردازان انقلاب‌ها نیز مناقشه‌ای در اصل این معنا نکرده‌اند. اگرچه برخی تاریخ‌نگاری‌ها راجع به انقلاب اسلامی، از پاره‌ای کوشش‌ها برای «رهبر تراشی» در انقلاب ایران حکایت دارد که با انگیزه‌های گوناگون، نام افراد دیگری را در کنار امام خمینی به‌عنوان «رهبران انقلاب» نشانده‌اند، لیکن انقلاب اسلامی بنا به شواهد تاریخی متقن و مسلم، تنها و تنها یک رهبر داشت و آن امام خمینی بود (دفتر مطالعات و تدوین تاریخ ایران، ۱۳۸۸، ص. ۷۷). میشل فوکو فیلسوف شهیر و متفکر برجسته فرانسوی - که در بحبوحه انقلاب ۱۳۵۷ دو بار به ایران سفر کرده است - ویژگی‌های بی‌نظیر رهبری انقلاب اسلامی را به افسانه تعبیر کرده و بر این باور بوده است که امروزه هیچ رهبری در دنیا نمی‌تواند نقشی به‌مانند نقش آیت‌الله خمینی را - حتی به پشتیبانی همه رسانه‌های کشورش - ادعا کند (فوکو، ۱۳۷۷، ص. ۶۴). فوکو از استیلای گفتمان اسلامی بر جریان جنبش انقلابی ملت ایران سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که در این جنبش همه مخالفان رژیم پهلوی پشت سر امام خمینی جمع شده‌اند (خوشروزاده، ۱۳۸۵، ص. ۸۵). وجود پاره‌ای از ادعاها راجع به نقش‌آفرینی افراد یا گروه‌ها در رهبری انقلاب ملت ایران، از حد ادعای مشارکت یا همکاری با امام خمینی در رهبری حرکت انقلابی ملت فراتر نمی‌رود و مدعیان، هیچ‌گاه خود یا تشکیلاتشان را در عرض رهبری اصیل و یگانه امام مطرح نکرده‌اند و در ادبیات و متون مربوط به انقلاب اسلامی نیز، هیچ‌گزاره یا نشانه‌ای حاکی از ادعای معارضه یا منازعه بر سر رهبری انقلاب وجود ندارد... البته گروه‌های زیادی در جریان انقلاب اسلامی تلاش کردند رهبری نهضت را به عهده بگیرند؛ ولی تدریجاً عقب‌رانده شدند و همگی - به تبعیت از مردم - رهبری بلامعارض و بلامنازع امام خمینی را پذیرفتند (مطهری، ۱۳۷۷، صص. ۵۰-۴۹).

رهبری بلامنازع و بلامعارض امام خمینی در انقلاب اسلامی، امکان ارزیابی عینی

از خواست ملی دایر بر اسقاط رژیم پهلوی را فراهم آورد و به لحاظ حقوقی، ایشان را در موقعیت نمایندگی منحصر به فرد ملت و مظهر اعلاي اراده قوه مؤسس قرارداد. از این رو، درک دقیق و صحیح از اراده ملی معطوف به تغییر رژیم سیاسی مستقر، با رجوع به مواضع امام در دوران انقلاب میسر می شود. نکته حائز اهمیت آن است که امام خمینی خود نیز در طول دوران مبارزه و مخصوصاً در ماه های منتهی به اسقاط رژیم پهلوی، از موضع قوه مؤسس اظهار نظر و موضع گیری کرده است آن چنان که مواضع ایشان، ترجمان روشنی از خواست ملی مستمر معطوف به تغییر رژیم سیاسی، تلقی می شود.

امعان نظر در آرا و مواضع امام خمینی راجع به مشروعیت رژیم پهلوی، نشان می دهد که ایشان مبتنی بر آموزه های حقوق مدرن دایر بر حق بنیادین ملت در تعیین سرنوشت خود و لزوم تأسیس و تداوم رژیم سیاسی با اتکا به آرای ملت - صرف نظر از دیدگاه فقهی و شرعی خود راجع به بنای مشروعیت الهی حکومت - مراتب شش گانه ای از استدلال های برهانی و جدلی، در انکار یا نفی مشروعیت رژیم شاه و سپس اثبات اراده ملت برای ایجاد حکومت اسلامی بدل از رژیم شاهنشاهی تا پیش از اسقاط عینی و عملی رژیم در بهمن ۱۳۵۷، ارائه کرده اند که در چارچوب دستگاه فکری ایشان، هریک از این سطوح و مراتب شش گانه، به تنهایی و بدل از یکدیگر، برای اثبات نامشروع و غیر حقانی بودن سلطنت پهلوی و حکومت منبعث از آن کافی بوده است.

در مرتبه نخست استدلال، امام، برهاناً سلطنت پهلوی (پدر و پسر) را از اساس، غیر مشروع تلقی کرده و انتقال قدرت به خاندان پهلوی از طریق تغییر در قانون اساسی مشروطه را، غیر قانونی و برخلاف اراده و خواست ملت ایران می دانسته اند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص. ۲۸۷، ۲۰۵، ج ۵، ص. ۱۷۳). از دیدگاه امام، نفی مشروعیت رژیم پهلوی از طرف ملت در قیام انقلابی سال ۱۳۵۷، معنایی فراتر از سلب مشروعیت ثانوی از یک رژیم واجد مشروعیت اولیه را، افاده کرده و بر انکار بنیاد مشروعیت و اساس قانونی حکومت پهلوی دلالت داشته است. از این رو - از نظر امام - در سال ۱۳۵۷، اراده ملی به اسقاط رژیمی تعلق گرفته بود که تأسیس آن به وسیله پهلوی اول و تداومش در پهلوی دوم، جملگی و از ابتدا، غیر مشروع، غیر قانونی و خلاف اراده ملت بوده است.^۱

۱. «ما می گفتیم از اول ساقط بوده؛ ادعای من این بود که از اول رضا شاه و این شاه به طور قاچاق و به طور

در مرتبه دوم از استدلال، امام خمینی، جدلاً (با فرض پذیرش مشروعیت ابتدایی رژیم پهلوی و قانونی بودن انتقال سلطنت از قاجاریه به پهلوی با اتکا به اراده و آرای ملت)، بر ناصحیح بودن تسری و تداوم مشروعیت مذکور به دوران سلطنت پهلوی دوم استدلال می‌کنند و بر این اساس، رضایت به رژیم پهلوی از سوی ملت را محدود به دوره پهلوی اول می‌دانند که - با فرض صحت ادعا - نمی‌تواند حکومت پهلوی دوم را مشروعیت دهد.^۱ در مرتبه سوم (هکذا از باب جدل و به فرض پذیرش مشروعیت اولیه و قانونی بودن احراز مقام سلطنت پهلوی دوم)، ایشان انجام اقدامات خیانت بار ضد منافع ملی در زمینه‌های گوناگون اقتصادی و فرهنگی، ارتکاب جنایات و تعدیات گسترده علیه حقوق و آزادی‌های اساسی مردم و ازاله استقلال کشور از سوی شاه در طی دوران سلطنت را، سالب مشروعیت اولیه اعطایی ملت به رژیم شاه تلقی کرده‌اند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص. ۲۰۸-۲۰۹، ۳۰۹، ۳۷۴).

در مرتبه چهارم استدلال و بر فراز مراتب و سطوح سه گانه‌ای از استدلال‌های برهانی و جدلی خود - دایر بر بی‌اساس بودن مشروعیت (سطح اول) و در فرض داشتن مشروعیت اولیه انتقال سلطنت به سلسله پهلوی و شخص رضاخان، عدم تسری آن به محمدرضا پهلوی (سطح دوم) و حتی با فرض داشتن مشروعیت اولیه پهلوی دوم، زوال آن در اثر عملکرد خائنانه رژیم شاه (سطح سوم) - امام خمینی به وضعیت انقلابی استشهد کرده و با اشاره به فرض اعطای مقام سلطنت از ناحیه ملت به شخص شاه، بر بازپس‌گیری آن مقام از سوی همان مردم، با استناد به پدیده فزاینده و مستمر تظاهرات خیابانی در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ و دلالت آن بر نفی مشروعیت رژیم، احتجاج کرده‌اند. در منظر امام، وضعیت انقلابی مُسقط مشروعیت رژیم شاه، از همان مقطع اول مورد بحث در این پژوهش - یعنی مرحله «فضای باز سیاسی و پیدایش علائم ناآرامی» (اردیبهشت تا آذر ۱۳۵۶) که هنوز هیچ اثری از خصائص چهارگانه وضعیت انقلابی مشروعیت زدا مشهود نیست - قابل احراز است و ایشان

یاغی‌گری در ایران حکومت کردند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص. ۲۱۱).

۱. «روی موازین قانون اساسی، یعنی روی همین ماده‌ای که شاه به آن استناد می‌کند برای سلطنت خودش، روی همین ماده، ایشان سلطنت ندارد برای اینکه موهبت الهی باید ملت بدهند به یک کسی که شاه بشود و ملت نداده‌اند به او» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص. ۵۱۷).

ضمن هشدارهای مکرر نسبت به اهداف فریب کارانه رژیم در اعطای آزادی‌های محدود و «ایجاد فضای باز سیاسی»، از تظاهرات آبان ماه سال ۱۳۵۶- که به مناسبت بزرگداشت درگذشت فرزندش آیت الله مصطفی خمینی صورت گرفت و نخستین ناآرامی‌های خیابانی در ایران را رقم زد- با عنوان بیداری و قیام ملی علیه اساس رژیم و «رفراندوم حقیقی و رأی عدم اعتماد» به شاه و بالمآل، اظهار اراده ملت به بطلان سلطنت و حکومت پهلوی یاد می‌کنند.^۱ امام خمینی، دست کم از اوایل نیمه دوم دهه ۱۳۴۰ یعنی سال‌ها پیش از شروع ناآرامی‌ها در آبان ۱۳۵۶ و گسترش آن تا رسیدن به وضعیت انقلابی ملی، به نامشروع و غیرقانونی بودن حکومت شاه از منظر ملت، باور داشته است (حضرتی و شاهدی، ۱۳۹۷، ص. ۱۹۰؛ ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص. ۲۹۸). از این رو، تبیین ظاهراً بزرگ نمایانه ایشان از ناآرامی‌های مذکور و متّصف کردن آن به اوصاف و خصائص وضعیت ملی انقلابی- با تعابیری همچون «تظاهرات عظیم» و «اظهار تنفر از دستگاه جبار و رفراندوم حقیقی و رأی عدم اعتماد بر دستگاه خیانت کار» به واسطه «بیداری ملت از روحانی و دانشگاهی تا طبقه کارگر و زارع، مرد و زن» و دلالت این بیداری ملی، برخواست و اراده ملت بر «خلع شاه از مقام سلطنت و ازاله حقانیت رژیم»- می‌تواند نوعی از احتجاج برای «اثبات» امری به حساب آید که سال‌ها پیش‌تر به مرحله «ثبوت» رسیده، ولیکن رعب و وحشت و اختناق حاکم بر کشور، مانع از بروز و ظهور آن شده بود.

پس از واقعه ۱۹ دی ۱۳۵۶ در شهر قم، امام خمینی با غلظت بیشتری بر پدیده «رفراندوم خیابانی طبیعی» به عنوان سند اثبات کننده زوال مشروعیت مردمی حکومت پهلوی و خلع شاه از مقام سلطنت، تأکید می‌کند^۲ و از آن پس- به موازات گسترش روزافزون تظاهرات

۱. این تظاهرات برای شخص نبود؛ اظهار تنفر از دستگاه جبار و رفراندوم حقیقی و رأی عدم اعتماد بر دستگاه خیانتکار بود... ملت از روحانی و دانشگاهی تا طبقه کارگر و زارع، مرد و زن، بیدار شده اند... محال است با این دودمان آشتی کنند و با ادامه سلطنت باطل، و لو برای یک روز، موافق باشند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص. ۲۶۱-۲۶۰).

۲. «ملت با تظاهرات عمومی و تعطیل سرتاسری دامنه دار و اظهار تنفر، بار دیگر ثابت کرد که او را نمی‌خواهد و از او و خاندانش بیزار است؛ و این رفراندوم طبیعی سرتاسری در حقیقت خلع او از سلطنت غاصبانه جابرانه است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۳۱۵).

خیابانی و سپس اعتصابات عمومی فلج کننده - بارها و هر بار با تأکید بیشتر، از رفتار انقلابی مردم به مثابه رفراندوم عمومی مشروعیت زدا از رژیم شاه یاد می کند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۴۳۱، ۴۶۰، ۴۶۹، ج ۴، صص ۳۸-۴۰، ۹۴، ۱۱۴، ۱۳۹) و حتی در مقطع چهارم انقلاب (مهر تا آذر ۱۳۵۷) - که عالی ترین وضعیت انقلابی فراگیر ملی در ایران رخ نموده است - برای اثبات حقانیت مدعای خود و با تکیه بر حجیت عرفی ناشی از رفراندوم خیابانی، شخص شاه را به برگزاری نوع خاصی از رفراندوم غیررسمی که می توان نام «مباهله» بر آن نهاد، فرامی خواند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۶۵).

آنچه امام خمینی از ابتدای ناآرامی ها در آبان ۱۳۵۶ بر آن تأکید داشته، تلقی این تظاهرات به مثابه رفراندوم سالب مشروعیت از رژیم پهلوی بوده است آن چنان که هم در شعارهای مردم و هم مواضع ایشان تا پایان سال ۱۳۵۶، غالباً همین «وجه سلبی» اراده مردم ناظر بر اسقاط رژیم شاه تجلی کرده است و نشانه آشکاری از «وجه ایجابی» دایر بر ماهیت و کیفیت تأسیس نظام سیاسی جایگزین، مشهود نیست. از ابتدای سال ۱۳۵۷ - که شیوع تظاهرات خیابانی به سطح پدیداری نخستین نشانه های وضعیت انقلابی می رسد - فریاد «مرگ بر شاه» در کنار شعار «استقلال، آزادی، حکومت اسلامی»، هردو وجه سلبی و ایجابی خواست و اراده مردم را نمایان و برجسته می کند و تصریح به ایجاد «حکومت اسلامی» پس از سرنگونی رژیم شاهنشاهی، در بیان امام نیز برجسته می شود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۳۷۲، ۳۷۹). با تکوین وضعیت انقلابی در تابستان ۱۳۵۷ - که تلاش رژیم برای انحراف مسیر جنبش از طریق روی کار آمدن دولت جعفر شریف امامی و سردادن شعار آشتی ملی و وعده برگزاری انتخابات از سوی شاه را در پی داشت - امام خمینی ضمن افشای فریب کاری رژیم، با تأکید افزون تر از پیش، اراده ملت برای الغای سلطنت و تأسیس حکومت اسلامی را مورد تصریح قرار می دهند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۳۷).

سطح پنجم استدلال امام خمینی، مقارن با مهاجرت ایشان به فرانسه و ورود نهضت انقلابی ملت ایران به مرحله استمرار و فراگیری در پائیز ۱۳۵۷ - که با انضمام اعتصابات گسترده دستگاه دیوان سالاری و عموم مراکز اقتصادی و خدماتی و تجاری و آموزشی، به تظاهرات خیابانی همراه می شود - پدیدار شده است. این مرتبه از استدلال، واجد دو ویژگی

است: نخست؛ تبدیل و تحویل شعار «حکومت اسلامی» - که صرفاً ماهیت کلی نظام حکمرانی را عرضه می‌داشت و فاقد تصویری روشن از محتوا و ساختار حکومت موعود بود - به «جمهوری اسلامی» و دوم؛ تأکید بر انجام رفراندوم تعیین نظام سیاسی جدید و تأسیس جمهوری اسلامی به اتکا آرای ملت. در این مرحله، امام خمینی ضمن استمرار استدلال مرحله چهارم مبنی بر وجه سلبی اراده ملت در اسقاط مشروعیت رژیم شاه به استناد «رفراندوم‌های مکرر و مستمر خیابانی»، از وجه ایجابی انقلاب و طرح تشکیل حکومت جمهوری اسلامی از طریق برگزاری «رفراندوم ملی رسمی»، به عنوان الگوی جایگزین رژیم در معرض زوال و اسقاط شاهنشاهی، رونمایی می‌کند و سپس با تشریح و تبیین ماهیت و شکل این رژیم جدید در طول ماه‌های منتهی به پیروزی نهایی، تأسیس آن را به اتکای آرای ملت و از طریق برگزاری رفراندوم رسمی، مکرراً مورد تصریح قرار می‌دهند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص. ۵۱۵-۵۱۴، ج ۴، صص. ۲۹۴، ۳۰۹، ۳۳۲).

سطح ششم استدلال امام خمینی؛ اما یک گام فراتر از رفراندوم تعیین نظام جدید قرار می‌گیرد و تأسیس جمهوری اسلامی را - با رجوع به واقع بی‌ظیر و تکرار نشدنی تاسوعا و عاشورا - مفروض و مستغنی از برگزاری رفراندوم رسمی می‌انگارد و به این ترتیب، علاوه بر نفی مشروعیت رژیم موجود مستقر (که در سطوح قبلی استدلال اثبات شده بود)، حقانیت رژیم موعود جایگزین را نیز تثبیت می‌کند. به گزاره دیگر، پس از واقعه تاسوعا و عاشورا (مصادف با ۱۹ و ۲۰ آذرماه ۱۳۵۷) - که نقطه اوج اراده ملی انقلابی معطوف به اسقاط رژیم شاهنشاهی و ایجاد رژیم جدید را به نمایش گذاشت - حقانیت رژیم پهلوی از منظر حقوقی، آشکارا زایل شده بود؛ آن‌چنان‌که امام خمینی - به عنوان رهبر بلامعارض جنبش انقلابی ملت ایران - که تا آن زمان بارها بر انجام همه‌پرسی تعیین رژیم سیاسی جدید، پس از اسقاط رژیم شاهنشاهی، تأکید کرده بود، کفایت تظاهرات ملی انقلابی در تاسوعا و عاشورا از همه‌پرسی مزبور را، مورد تصریح قرار داده و نخستین مرحله از مراحل تأسیس نظام سیاسی جدید را - که تأسیس حکومت ملی جمهوری اسلامی بود - بدون نیاز به برگزاری رفراندوم رسمی، تحقق یافته اعلام می‌کند و ضمن تأکید بر مردود بودن نظام سلطنتی از نظر ملت ایران و بی‌اعتباری قانون اساسی مشروطه، از تشکیل مجلس مؤسسان منتخب ملت برای تصویب قانون اساسی حکومت جدید، خبر می‌دهد (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵،

صص ۳۰۴، ۳۸۵، ۴۰۴، ۳۹۵، ۴۳۷). البته امام، گرچه نخستین گام از تأسیس جمهوری اسلامی را، در این مقطع، بدون نیاز به رفراندوم رسمی، تحقق یافته می‌داند؛ اما ارزش و اعتبار حقوقی رفراندوم رسمی را کماکان در نظر دارد و احتمال برگزاری آن را در صورت لزوم نفی نمی‌کند؛^۱ امری که در عمل نیز محقق شد و ایشان در فرمان تشکیل دولت انتقالی خطاب به مهندس بازرگان (۱۵ بهمن ۱۳۵۷)، به انجام هر سه اقدام تأسیسی رفراندوم تعیین نظام جدید سیاسی، تشکیل مجلس مؤسسان برای تصویب قانون اساسی و برگزاری انتخابات مطابق قانون اساسی و انتقال قدرت به دولت رسمی جدید، فرمان داد^۲ درحالی که پیش‌تر و در فرمان تشکیل شورای انقلاب (۲۲ دی ۱۳۵۷)، با عبور از رفراندوم تعیین نظام سیاسی جدید و مفروض انگاری اصل تأسیس جمهوری اسلامی، صرفاً انجام مراحل دوم و سوم تأسیس (تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم به منظور تصویب قانون اساسی جدید و انجام انتخابات بر اساس قانون اساسی جدید برای انتقال قدرت به دولت رسمی منتخب مردم) را به عنوان مأموریت دولت موقت موعود مورد تأکید قرار داده بود.^۳

به این ترتیب، امام خمینی در این مرحله (سطح ششم استدلال)، افزون بر انتزاع «اسقاط» مشروعیت رژیم شاه و نیز حقانیت «تأسیس» رژیم جمهوری اسلامی از متن واقعه تاسوعا و عاشورا و به موازات تعلیل بر عبور هر دو مفهوم «اسقاط» و «تأسیس» از مرحله ثبوت به مرتبه اثبات در نزد همه جهانیان - که مورد اذعان رسانه‌ها و ناظران جهانی قرار گرفته است - در سطح و ساحت عمل نیز، اقدامات تأسیسی برای تشکیل حکومت قانونی جایگزین را

۱. «ملت یک بار اراده خود را به داشتن یک حکومت اسلامی اعلام کرده است، ولی اگر از نظر حقوقی رفراندومی هم لازم باشد، ما مخالف آن نخواهیم بود» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۱۳).

۲. «جناب آقای مهندس مهدی بازرگان... جنابعالی را... مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم تا ترتیب اداره امور مملکت و خصوصاً انجام رفراندوم و رجوع به آرای عمومی ملت در باره تغییر نظام سیاسی کشور به جمهوری اسلامی و تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم جهت تصویب قانون اساسی نظام جدید و انتخاب مجلس نمایندگان ملت بر طبق قانون اساسی جدید را بدهید» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۵۴).

۳. «... دولت موقت در اولین فرصت که مناسب و صلاح دانسته شود به ملت معرفی و شروع به کار خواهد نمود. دولت جدید موظف به انجام مراتب زیر است:

الف- تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم به منظور تصویب قانون اساسی جدید جمهوری اسلامی.

ب- انجام انتخابات بر اساس مصوبات مجلس مؤسسان و قانون اساسی جدید؛

ج- انتقال قدرت به منتخبین جدید» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۲۷-۴۲۶).

به نمایندگی از سوی ملت آغاز می کند و -فراتر از اعلام غیرقانونی بودن شاه و دولت مبعوث آن (دولت شاپور بختیار) و مجلسین مستقر^۱- رسماً به اعمال قدرت و حکمرانی مبادرت می ورزد و بر پایه همان حقانیت انتزاعی - و به رغم بقای ظاهری اجزا و عوامل حکومت شاه و در بی اعتنائی کامل به این واقعیت عینی - با اتکا به مشروعیّت و مقبولیت ملی، در هیأت رهبر عالی حکومت جدید ظاهر می شوند و درحالی که هنوز شاه در داخل کشور و ایشان همچنان در خارج از کشور است، با قاطعیت تمام نسبت به صدور فرمان های حکومتی در امور داخلی و بین المللی اقدام می کند؛ آن چنان که در امور داخلی، از یک سو، در کنار تعیین هیأتی برای نظارت بر تولید و توزیع نفت در حد مصارف داخلی و جلوگیری از صدور نفت، (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، صص ۳۰۴-۳۰۳) بر تداوم اعتصابات دستگاه دیوان سالاری و خدمات عمومی کشور -مخصوصاً صنعت نفت- امر کرده و مردم را از اطاعت حکومت و پرداخت مالیات به دولت نهی می کند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، صص ۲۲۸، ۴۲۷-۴۲۶) و از دیگر سو، ضمن تحذیر همه نیروها و عوامل مؤثر رژیم -مخصوصاً نظامیان- از ادامه همکاری با بقایای دستگاه حکومت، به تشکیل شورای انقلاب اسلامی به مثابه هسته مرکزی دولت انتقالی از رژیم نامشروع شاهنشاهی به نظام جمهوری اسلامی، اقدام می کند،^۲ و پس از ورود به کشور -در پی خروج شاه- با تأسیس دولت انتقالی از طریق

۱. «دولت بختیار غیر قانونی است؛ برای اینکه شاه و مجلسین هر دو غیر قانونی هستند؛ اما شاه؛ برای خاطر رفرا ندوم ملت در تاسوعا و عاشورا؛ و اما مجلسین؛ برای اینکه به ملت اتکا ندارد و مجلسی بود که شاه وکلای او را تعیین کرده است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۸۱ نیز ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، صص ۴۱۳، ۴۵۵).

۲. «اکنون که روز پیروزی ملت شجاع نزدیک می شود... به موجب حق شرعی و بر اساس رأی اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران که نسبت به این جانب ابراز شده است، در جهت تحقق اهداف اسلامی ملت، شورایی به نام «شورای انقلاب اسلامی» مرکب از افراد با صلاحیت و مسلمان و متعهد و مورد وثوق موقتاً تعیین شده و شروع به کار خواهند کرد. اعضای این شورا در اولین فرصت مناسب معرفی خواهند شد. این شورا موظف به انجام امور معین و مشخصی شده است؛ از آن جمله مأموریت دارد تا شرایط تأسیس دولت انتقالی را مورد بررسی و مطالعه قرار داده و مقدمات اولیه آن را فراهم سازد. دولت موقت در اولین فرصت که مناسب و صلاح دانسته شود به ملت معرفی و شروع به کار خواهد نمود... خواست ملت مظلوم ایران تنها رفتن شاه و برچیده شدن بساط نظام سلطنتی نیست، بلکه مبارزه ملت ایران تا استقرار جمهوری اسلامی که متضمن آزادی ملت و استقلال کشور و تأمین عدالت اجتماعی باشد ادامه خواهد داشت» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، صص ۴۲۷-۴۲۶).

تعیین مهدی بازرگان به عنوان نخست وزیر دولت موقت، رسماً و عملاً زمام قدرت را در دست می گیرد (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۵۴). نیز، در امور بین المللی، با معیار و مبدأ قرار دادن واقعه تاسوعا و عاشورا و ترتب نتایج حقوقی عینی بر آن، روابط خارجی ایران را رسماً به قبل و بعد از این واقعه تقسیم کرده و به نمایندگی از حاکمیت ملت ایران ضمن تحذیر مقامات دولت های خارجی مخصوصاً رئیس جمهور امریکا از تداوم حمایت از شاه، همه قراردادهای پس از تاسوعا و عاشورای دولت ها را با رژیم، بی اعتبار اعلام می کنند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، صص ۲۱۱-۲۲۲، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۹۵). با تعیین دولت انقلابی از سوی امام خمینی، ایران در فاصله ۱۵ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ یکی از دوران استثنایی تاریخ سیاسی جهان را با دو دولت در یک مرکز سپری کرد؛ دولتی که مشروعیت مردمی و قدرت نظامی خود را از دست داده بود و دولتی دیگر که به مشروعیت و قدرت مردمی متکی بود (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۴).

نتیجه گیری

رژیم پادشاهی در ایران، از طریق یک انقلاب تمام عیار متکی به مشارکت توده مردم، در سال ۱۳۵۷ ساقط و به جای آن، نظام جمهوری اسلامی تأسیس و مستقر شد. تحلیل میزان تحقق خصائص چهارگانه یک جنبش انقلابی زایل کننده مشروعیت از رژیم سیاسی مستقر (وضعیت انقلابی ملی مستمر معطوف به تغییر حکومت تحت رهبری متعین بلامعارض)، در بستر وقایع ۲۰ ماهه حدفاصل اوایل سال ۱۳۵۶ تا اواخر سال ۱۳۵۷ در ایران، مبین آن است که دست کم دو ماه پیش از پیروزی قطعی انقلاب و سقوط کامل رژیم پهلوی در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، خصائص چهارگانه مزبور، به تمامه و در حد کمال تحقق یافته است. از همین رو، در آخرین مرحله وضعیت انقلابی در ایران (دوماه دی و بهمن ۱۳۵۷) حاکمیت دوگانه ای در ساحت قدرت سیاسی پدیدار شده است که یک سوی آن، حکومت رسمی فاقد مشروعیت است و سوی دیگر، دولت غیررسمی منصوب رهبری انقلاب. هم از این رو است که حوادث روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ که به پیروزی قطعی انقلاب و سقوط عینی حکومت پهلوی منجر شد، به لحاظ حقوقی، خصوصیتی ندارد و معنای خاصی افاده نمی کند؛ زیرا قبل از ۲۲ بهمن، به موازات و متعاقب اثبات حقوقی تعلق اراده ملت به سلب مشروعیت از

رژیم سلطنتی (به مثابه احراز اراده سلبی قوه مؤسس)، مقدمات تأسیس نظام سیاسی بدل از رژیم مستقر، با فرامین رهبری بلامعارض انقلاب در تشکیل شورای انقلاب به عنوان هسته مرکزی دولت انتقالی و سپس تعیین دولت و نخست وزیر به منظور اداره امور جاری کشور و انجام مراحل حقوقی تأسیس حکومت جدید به اتکا آرای مردم (هکذا به مثابه ظهور اراده ایجابی قوه مؤسس) آغاز شده بود و واقعه ۲۲ بهمن فقط موانع تحقق عینی اراده ملت (قوه مؤسس) را از میان برداشت و زمینه اجرای فرامین قانونی رهبری انقلاب در تأسیس نظام سیاسی - حقوقی جدید (از طریق برگزاری همه پرسی تعیین نظام و سپس تشکیل مجلس مؤسسان از منتخبین مردم برای تصویب قانون اساسی و النهایه، انتقال قدرت به دولت رسمی جدید) را فراهم کرد.

هرگونه ادعای زوال یا تزلزل در مشروعیت یک حکومت، تنها با سنج زوال مشروعیت از حکومت پیش از آن سنجیده می شود؛ امعان نظر در مبنای حقوقی تأسیس جمهوری اسلامی ایران که متعاقب بر تحقق اراده تخریبی و سلبی قوه مؤسس (ملت ایران) در ازاله مشروعیت از رژیم سلطنتی و سپس اسقاط عینی آن با اتکا به اراده تأسیسی و ایجابی همان قوه، برپاشده است، حاکی از تعلق اراده اکثریت قاطع ملت ایران بر تأسیس حکومت جمهوری اسلامی بوده است و مادام که اراده ای با همان ابعاد و اوصاف (معطوف به ازاله مشروعیت از این حکومت)، احراز و اثبات نشود، بقای مشروعیت چنین حکومتی، استصحاب می شود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۲). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، چاپ بیستم.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۴). مردم در سیاست ایران: پنج پژوهش موردی. ترجمه بهرنگ رجبی، تهران: نشر چشمه.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶). انقلاب اسلامی ایران. قم: دفتر نشر معارف، چاپ سوم.
- حسینی زاده، سید محمدعلی و شفیع اردستانی، رضا (۱۳۹۶). تحلیل دوره‌های زمانی گفتمان انقلاب اسلامی با تکیه بر رهبری امام خمینی، پژوهشنامه متین، ۱۹(۷۷)، ۴۳-۲۱.
dor: 20.1001.1.24236462.1396.19.77.2.0
- حضرتی، حسن و شاهدی، مظفر (۱۳۹۷). مخالفت امام خمینی با نظام شاهنشاهی پهلوی از منظر قانون اساسی مشروطه؛ فرآیند یک تحول. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۸(۲۶)، ۱۹۸-۱۷۷.
doi: 10.22084/rjir.2017.12039.1968
- حق پناه، جعفر (۱۳۸۴). رژیم پیشین، وضعیت انقلابی و گروه‌های برانداز در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی. سقوط: مجموعه مقالات نخستین همایش بررسی علل فروپاشی سلطنت پهلوی، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- خوشروزاده، جعفر (۱۳۸۵). میشل فوکو و انقلاب اسلامی؛ رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان. پژوهشنامه متین، ۸(۳۱-۳۲)، ۸۹-۵۹.
dor: 20.1001.1.24236462.1385.8.3231.4.3
- دبیرنیا، علیرضا (۱۳۹۳). قدرت مؤسس؛ کاوشی در مبانی حقوق اساسی مدرن. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
- دفتر مطالعات و تدوین تاریخ ایران (۱۳۸۸). نقد و بررسی کتاب «ایران بین دو انقلاب». تهران: انتشارات دفتر مطالعات و تدوین تاریخ ایران.
- دورکین، رونالد (۱۳۸۳). «نافرمانی مدنی»، مجموعه مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش. ترجمه محمد راسخ، تهران: انتشارات طرح نو.

- زیباکلام، صادق (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات روزنه، چاپ ششم.
- عطایی، عبدالله و علی محمدی، سجاد (۱۳۹۷). بررسی عوامل مؤثر در همگرایی مردم با نظام در اندیشه امام خمینی^(س)، پژوهشنامه متین، ۲۰(۸۰)، ۶۹-۹۳.
- dor: 20.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷). گزیده کتاب انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن. تهران: انتشارات کتاب طوبی، چاپ دوازدهم.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷). ایرانیان چه رؤیایی در سردارند؟ ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: انتشارات هرمس.
- کاپلان، لورنس (۱۳۷۵). مطالعه تطبیقی انقلاب‌ها از کرامول تا کاسترو. ترجمه محمد عبداللهی، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- کدی، نیکی (۱۳۷۰). ریشه‌های انقلاب ایران. ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- لاگلین، مارتین (۱۳۸۸). مبانی حقوق عمومی. ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی.
- لاگلین، مارتین (۱۳۹۴). مبانی حقوق عمومی در غرب. ترجمه محمد مقتدر، تهران: انتشارات مجد.
- محمدی، منوچهر^(الف) (۱۳۸۲). انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب‌های فرانسه و روسیه. قم: دفتر نشر معارف.
- محمدی، منوچهر^(ب) (۱۳۸۲). تحلیلی بر انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم.
- یزدی، محمد (۱۳۷۵). قانون اساسی برای همه. تهران: انتشارات امیرکبیر.

- Abrahamian, Y. (2012). *Iran between Revolutions*. translated by Ahmad Golmohammadi and Mohammad Ebrahim Fattahi, Tehran: Nashre-ny, 20th edition. [In Persian]
- Abrahamian, Y. (2014). *People in Iran's Politics: Five Case Studies*.

- translated by Behrang Rajabi, Tehran: Nashr-cheshme. [In Persian]
- A group of authors. (2007). *Islamic Revolution of Iran*. Qom: Maaref Publication, third edition. [In Persian]
 - Amid Zanjani, A. A. (1998). *Excerpt from the book Islamic Revolution and Its Roots*. Tehran: Kitab-e Touba Publications, 12th edition. [In Persian]
 - Albert, R. (2020). *Revolutionary Constitutionalism: Law, Legitimacy, Power*. Bloomsbury Publishing.
 - Ataei, A. & Alimohammadi, S. (2018). A Study of Factors behind Convergence of People with Islamic System in Imam Khomeini's Thought. *Matin Research Journal*, 20(80), 69-93. dor: [20.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6)
 - Dabirnia, A. R. (2013). *The founding power; An exploration of the foundations of modern fundamental rights*. Tehran: Shahre-danesh Institute of Legal Studies and Research. [In Persian]
 - Durkin, R. (2004). "Civil disobedience", a collection of essays in the philosophy of law, the philosophy of right and the philosophy of value. translated by Mohammad Rasekh, Tehran: New Plan Publications. [In Persian]
 - Foucault, M. (1998). *What dreams do Iranians have in their heads?* translated by Hossein Masoumi Hamadani, Tehran: Hermes Publishing. [In Persian]
 - Haghpahanah, J. (2004). The previous regime, revolutionary situation and subversive groups on the eve of the victory of the Islamic Revolution. *Collapse: collection of papers of the first conference investigating the causes of the collapse of the Pahlavi monarchy*, Tehran: Institute of Political Studies and Research. [In Persian]
 - Hazrati, H. & Shahidi, M. (2017). Imam Khomeini's opposition to the Pahlavi imperial system from the point of view of constitutional law;

- The process of a transformation. *Research Journal of the Islamic Revolution*, 8(26), 177-198. doi: [10.22084/rjir.2017.12039.1968](https://doi.org/10.22084/rjir.2017.12039.1968)
- Hosseinizadeh, S. M. A. & Shafiei Ardestani, R. (2018). An Analysis of the Time Periods of Islamic Revolution Discourse with an Emphasis on Imam Khomeini's Leadership. *Matin Research Journal*, 19(77), 21-43. dor: [20.1001.1.24236462.1396.19.77.2.0](https://doi.org/20.1001.1.24236462.1396.19.77.2.0)
 - Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
 - Iranian History Study and Compilation Office. (2009). *Review of the book "Iran Between Two Revolutions"*. Tehran: Iranian History Study and Compilation Office. [In Persian]
 - Keddie, N. (1991). *The Roots of the Iranian Revolution*. translated by Abdol_Rahim Govahi, Tehran: publishing Corporation. [In Persian]
 - Kaplan, L. (1996). *A comparative study of revolutions from Cromwell to Castro*. translated by Mohammad Abdullahi, Tehran: Allameh Tabataba'i University Press. [In Persian]
 - Khoshrouzadeh, J. (2015). Michel Foucault and the Islamic Revolution; A postmodernist approach from the perspective of discourse analysis. *Matin Research Journal*, 8(31 - 32), 59-89. dor: [20.1001.1.24236462.1385.8.3231.4.3](https://doi.org/20.1001.1.24236462.1385.8.3231.4.3)
 - Kurzman, Ch. (2004). *The Unthinkable Revolution in Iran*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 - Laughlin, M. (2009). *Basics of Public Law*. translated by Mohammad Rasakh, Tehran: Nashre-ny. [In Persian]
 - Laughlin, M. (2014). *Basics of Public Law in the West*. translated by Mohammad Moqtadar, Tehran: Majd Publications [In Persian]
 - Loughlin, M. (2017). *Political Jurisprudence*. United Kingdom, Oxford University Press.

- Mohammadi, M. (2003_a). *Islamic revolution in comparison with French and Russian revolutions*. Qom: Maaref publishing house. [In Persian]
- Mohammadi, M. (2003_b). *An analysis of the Islamic Revolution*. Tehran: Amirkabir Publications, 10th edition. [In Persian]
- Motahhari, M. (1998). *Around the Islamic Revolution*. Tehran, Sadra Publications, 15th edition. [In Persian]
- Zibakalam, S. (2007). *Introduction to the Islamic Revolution*. Tehran: Rozaneh Publications, 6th edition. [In Persian]

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



بررسی دیدگاه‌های عرفانی امام خمینی (ره) در باب خودسازی: اصول، عناصر، ضرورت و موانع آن

آیلار ملکی^۱

DOI:10.22034/MATIN.2023.238647.1717

مقاله پژوهشی

چکیده: امام خمینی انسان را از آغاز، انسان بالفعل نمی‌داند؛ بلکه او را موجودی بی‌نهایت توصیف می‌کند که با فعلیت بخشیدن به انسانیت بالقوه، کمال وجودی خود را حاصل می‌کند. فطرت انسان تا پیش از آلوده شدن به احکام طبیعت، نورانی بوده و فعلیت‌بخشی به انسانیت، به منزله بازگشت به فطرت اصیل است. آنچه در این مقال با عنوان «خودسازی» مطرح می‌شود به معنی حصول پاکی نخستین است که ولادت ثانویه انسان را در پی دارد. خودسازی مستلزم اعراض از مشتهیات نفسانی و انتقال از حیات نفسانی و غیر الهی به حیات الهی و وجه ربانی است. این فرایند به بیان مختلف در آرای امام خمینی مورد بحث قرار گرفته است. نقطه آغاز خودسازی، «خویشتن» سالک است این خویشتن، وقتی منطبق با الگوی فطرت اصیل شد، خودی تعالی یافته و الهی خواهد بود که ثمرات درون فردی و برون فردی به دنبال خواهد داشت. حصول این تعالی از حیث تشبه به خالق و تخلق به اخلاق الهی ضرورت دارد؛ اما در نیل به این درجات موانعی نیز وجود دارد که در این مقال بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، خودسازی، فطرت، فعلیت، کمال.

۱. دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران
E-mail: ailarmaleki0000@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۶

پژوهشنامه متین/سال بیست و پنجم/شماره صد/پاییز ۱۴۰۲/صص ۸۷-۱۱۱

مقدمه

«سیر الی الله» که در عرفان اسلامی اصلی مهم تلقی می‌شود، اشاره به فرایند «خودسازی» دارد. آغاز این سیر، از خود انسان است و این «خود»، در تعبیر عرفا و به‌ویژه امام خمینی با عنوان «انانیت» یاد می‌شود. با توجه به اینکه مقصد سیر عارف «الله» و «هویت الهیه» است، «انانیت» و آن «خویشتنی» که سالک، سیر الی اللهی خود را بنا به قول امام خمینی «با پای نهادن بر فرق» آن آغاز می‌کند تعبیری از وجه نفسانی و غیر مهذب «خود» خواهد بود. اینکه در عرفان، به انحای مختلف بر لزوم «خودسازی» تأکید می‌شود اشاره به این دارد که تهی نمودن خویشتن نفسانی از عناصر غیر الهی یک ضرورت است.

بحث خودسازی در منابع مختلف اسلامی اعم از روایات و احادیث و اخلاق موردتوجه قرار گرفته است. پژوهش‌های عدیده‌ای نیز در قالب اخلاق و به‌ویژه عرفان، به این امر اختصاص یافته و کثرت این توجه نشان از اهمیت تهذیب نفس در حوزه‌های یادشده دارد؛ اما مبحث «خودسازی» که در قالب تهذیب نفس، تزکیه، ولادت ثانویه و امثال این‌ها نیز ارائه می‌شود بیشتر صبغه عرفانی داشته و در این حوزه ذیل عناوین مذکور، تبیین می‌شود. اهمیت ارائه پژوهشی با این عنوان که مکرر به بحث کشیده شده است از چند حیث قابل توجه است:

۱. هر تحقیقی خوانشی جدید است که انحصاراً حاصل تراوش ذهنی مستقل است؛ ۲. تکرار تحقیقاتی که حول محور موضوعی واحد می‌چرخند تأکیدی بر اهمیت موضوع است و فاقد اثرگذاری در وهله اول بر ذهن و روان نویسنده و در درجه بعد بر پیکره باور جامعه و دیگران نخواهد بود؛ ۳. بازتاب‌های سازنده درون فردی و برون فردی «خودسازی» را نمی‌توان نادیده گرفت؛ ۴. بحث در باب آرا و افکار هر اندیشمندی - و لو در باب موضوعی که به کرات به بحث کشیده شده است - به‌منزله بهره‌گیری از محصول فکری ذهنی دیگر است که می‌تواند مخاطبان خود را داشته و برای آن‌ها سازنده و مفید باشد.

در این مقال که به بررسی «خودسازی» و جوانب مربوط به آن از دیدگاه امام خمینی می‌پردازد، خوانشی از موضوع را داریم که در بستر فکر عرفانی ایشان با تأثیرپذیری از آیات و روایات و سایر منابع، پرورده شده و به مخاطبان ارائه می‌شود. آرای امام خمینی به‌ویژه آثار عرفانی وی، به انحای مختلف سر از مبحث «خودسازی» درآورده و آثار و افکار ایشان در حوزه‌های مرتبط را آثاری معرفی می‌کند که در پی ارائه طرحی عرفانی برای سلوک و

خودسازی است. در این طرح به‌صراحت می‌توان پاسخ این سؤال‌ها را یافت که ضرورت خودسازی چیست و راه‌ها و موانع نیل به آن کدام است؟ به‌یقین بررسی بازتاب‌های نیل به خود الهی که با طی نمودن مسیرهای خودسازی حاصل می‌شود نیز درخور توجه است که اشاره خواهد شد.

۱. پیشینه تحقیق

در ارتباط با خودسازی از منظر امام خمینی، تحقیقات زیادی، به‌ویژه در قالب مقالات علمی - پژوهشی، صورت نگرفته است؛ اما می‌توان به تألیفاتی برخورد که ذیلاً به چند نمونه اشاره می‌شود:

مقاله «خودسازی از نگاه امام خمینی و جمعی از عرفا» (۱۳۸۴) از یاسر جهانی پور که در این مقاله اقوال امام و برخی عرفا در باب خودسازی و راه‌ها و موانع آن نقل شده و تحلیل‌هایی بر هر یک نوشته شده؛ اما در پژوهش حاضر به‌طور انحصاری به آرای امام و رویکرد تحلیلی از اقوال ایشان پرداخته شده است.

همچنین «تزکیه و خودسازی از نگاه امام خمینی^(ع)» از مجید پازوکی که این مقاله اساساً به‌صورت مصاحبه و گفتگو بوده و علمی - پژوهشی نیست.

در قالب پایان‌نامه نیز می‌توان به پایان‌نامه «بررسی تهذیب نفس و روش خودسازی از منظر امام خمینی^(ع)» از زهره درخشان (۱۳۹۳) اشاره کرد که در این تألیف نیز نفس، تزکیه نفس و مسئله جهاد اکبر از منظر امام به‌طور مفصل موردپژوهش قرار گرفته. با توجه به اینکه بازنگری علمی در حول یک موضوع همواره امری مجاز است و هر نویسنده‌ای می‌تواند از زاویه نگاه خویش به موضوعی که دیگران نیز پرداخته‌اند بپردازد؛ لذا مقاله حاضر ضمن اینکه نگاه جدیدی به موضوع مورد بحث است از اختصار و همچنین امتیاز علمی - پژوهشی بودن برخوردار است.

کتاب خود مدیریتی و خودسازی در اندیشه امام خمینی از عزت الله فرشادفر (۹۷۳۱) نیز قابل ذکر است. مؤلف، امر خودسازی و جهاد سازندگی نفس را از منظر امام خمینی بررسی می‌کند و می‌توان گفت مباحث کتاب بیشتر صبغه اخلاقی دارد. درحالی که در این پژوهش بر صبغه عرفانی خودسازی از دیدگاه امام خمینی تأکید شده است.

۲. تعریف خودسازی بر اساس آرای امام خمینی

در آثار مختلف امام خمینی به تعبیری همچون: «سیر کمالی»، «فعلیت قوه کامله انسانی»، «استکمال انسانی» و «کمال وجودی» برمی خوریم که ناظر به «تبدیل نشئه» هستند. این عبارات به مرحله یا مراحل اشاره دارند که طی آن آدمی به تدریج در جهت آنچه «ولادت ثانویه» نامیده می شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۷، صص. ۵۱، ۱۵۳؛ ۱۳۷۵، صص. ۱۶۹، ۴۸۵؛ اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص. ۱۶۹، ۱۵۴) پیش می رود؛ مقصود از ولادت ثانویه، «ولادت انسانی» است که دلالت بر ساخته شدن فرد، مطابق با غایت یا غایاتی دارد.

«خودسازی» سیر تزکیه و اصلاح نفس است که به تدریج تبدیل نشئه را در پی دارد. نقش «فرد»، در این سیر تکاملی بسیار مهم بوده و در حقیقت به عنوان تعیین کننده نهایی در مسیر به فعلیت رساندن انسانیت بالقوه مطرح است. از منظر عرفان، آدمی همچون مسافری است که از نشئه طبیعت به نشئه مافوق طبیعت سفر می کند. مرتبه طبیعت، نشئه ای نازل محسوب شده و هر نوع پایبندی و تعلق به آن، مانع این سیر استکمالی به شمار می رود. اگر این ولادت به وقوع نپیوندد تمایزی میان انسان و حیوان نخواهد بود؛ چون انسانیت، بالقوه بوده و تا زمانی که فعلیت نیابد آدمی محدود به بُعد حیوانی است. درحالی که ولادت ثانویه ناظر به تبدیل نشئه است؛ بدین معنی که جهت معنویت را در آدمی محقق می سازد. امام خمینی این جهت را سبب امتیاز انسان از سایر حیوانات به شمار می آورد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص. ۲۴۵). تلاش برای بازگشت به چنین فطرتی، مقصود اصلی از خودسازی است؛ و ابزاری که در جهت ترقی و تکامل انسان در اختیار او قرار دارد به منظور حصول چنین مرتبه ای است.

اگر این ولادت به وقوع نپیوندد تمایزی میان انسان و حیوان نخواهد بود؛ چون انسانیت، بالقوه بوده و تا زمانی که فعلیت نیابد آدمی محدود به بُعد حیوانی است. درحالی که ولادت ثانویه ناظر به تبدیل نشئه است؛ بدین معنی که جهت معنویت را در آدمی محقق می سازد. امام خمینی این جهت را سبب امتیاز انسان از سایر حیوانات به شمار می آورد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص. ۲۴۵). تلاش برای بازگشت به چنین فطرتی، مقصود اصلی از خودسازی است؛ و ابزاری که در جهت ترقی و تکامل انسان در اختیار او قرار دارد به منظور حصول چنین مرتبه ای است.

۱. خودسازی، تنها در تزکیه و اصلاح نفس خلاصه نمی شود.

توجه و تعلق نفس به امور مادی مانع این می‌شود که انسانیت به فعلیت برسد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۶۷)؛ بنابراین از منظر ایشان «تعدیل قوای نفسانیه که غایت کمال انسانی و منتهای سیر کمالی بسته به آن است، بلکه به یک معنی خود آن است...» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۳). اساس روند خودسازی به شمار آمده و غفلت از آن موجب می‌گردد نفس اماره انسان به دلیل «تمایل ذاتی به فساد و ناملازمات عاجله نفسانیه» به فساد میل کند (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). امام خمینی شرارت و اعمال قبیح را - که حاصل طبیعی واگذاشتن نفس اماره به حال خود است - موجب کدورت دانسته و باعث نزدیکی آدمی به عالم طبیعت و باطن آن (هاویه) می‌داند به گونه‌ای که «حکم روحانیت و انسانیت از او برداشته» شود (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۳). بنا به قولی از ایشان نفس «بالطبیعه به بدن توجه دارد» رسالت انبیا این بوده است که نگذارند آدمی بالاختر نیز مستغرق در کار طبیعت باشد؛ چون اگر این افراط صورت گیرد، ادراکات عقلی ضعیف شده و حتی منجر می‌شود انسانیت نیز صرف حیوانیت شود (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۲ - ۳۱).

با توجه به آرای امام خمینی برای خودسازی انسان، اصول و عناصری را می‌توان یافت که به‌طور کلی در دو طریق: «علمی و عملی» قابل جمع هستند؛ یعنی «آگاهی» و سپس عمل نمودن به آن آگاهی، شرط مهم موفقیت در این مسیر به شمار می‌رود. اکنون جا دارد اصول خودسازی از نگاه ایشان مورد ارزیابی قرار گیرد تا روشن شود که سیر کمالی آدمی از چه مجرای و چگونه حاصل می‌شود.

۳. اصول خودسازی

۳-۱. بیداری

امام خمینی مبدأ «سفر روحانی^۱» را «بیت مظلومه نفس» توصیف می‌کند شروع چنین سیری بدون آگاهی از این که آدمی در عالم طبیعت مسافر است و بایستی از «سکر طبیعت» بیدار شود ممکن نیست. به عقیده امام خمینی منزل اول انسانیت، یقظه و بیداری است؛ این

۱. تعبیری مختلفی در آثار امام خمینی بیانگر طریق خودسازی است؛ که در تحقیق حاضر با عنوان «خودسازی» آمده است.

بیداری حاصل «تفکر» در این است که آیا زندگی آدمی تنها در بعد حیوانی و شهوانی او خلاصه می‌گردد یا مقصود دیگری در کار است؟ (امام خمینی، ۱۳۷۵، صص ۵۹۰، ۹۸).

۲-۳. عزم

پس از این که آدمی به آگاهی لازم رسید و بیدار شد، ادامهٔ سیر، با «عزم» او ممکن می‌گردد. بر اساس مطلب فوق، نقطهٔ شروع «سفر روحانی» و طریق خودسازی خود انسان و «نفس» اوست؛ لذا «ترک حب نفس» و خودخواهی و خودبینی اولین قدم در این سلوک محسوب می‌شود؛ یعنی هر اقدامی که آدمی «در راه تحصیل معارف و کمالات روحیه» می‌کند بایستی فارغ از خودخواهی و خودبینی باشد (امام خمینی، ۱۳۷۵، صص ۸، ۳۳۱). ایشان حبّ نفس را منشأ انقطاع از خداوند و موجب اسارت نفس و خواری انسان در نزد صاحبان دنیا و مال و منال ذکر می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۳۳۸).

۳-۳. ترک حب دنیا و حب نفس

از آنجا که به عقیده امام خمینی «اغلب خطایای آدمی و یا جمیع امراض یا اکثر امراض نفسانیه» از «حب دنیا» ناشی می‌شود و «علاج قطعی اکثر مفاسد به علاج حب دنیا و حب نفس» میسر می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۷۷، صص ۲۵۴ - ۲۵۳) به همین دلیل این دو، غالباً در کنار هم مطرح شده و به منزله امری یگانه - که به طور هم‌زمان بایستی علاج شوند - به شمار می‌آیند. امام خمینی «زهد» را عامل مهمی در جهت ترک تعلقات دنیوی به شمار آورده و آن را عامل سلامت نفس ذکر می‌کند؛ لذا زهد به همین علت از اهمیت بسزایی در عرفان اسلامی و بالأخص در اندیشه‌های عرفانی امام خمینی برخوردار است؛ البته به عقیده ایشان این «زهد» نه تنها شامل «ترک»، بلکه ملازم با «تحمل» هم هست و از «صفات نفسانیه» است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۷، صص ۳۰۸-۳۰۵). اهمیت «زهد» از آنجا آشکار می‌شود که توجه و تعلق نفس به مادیات مانع توجه آدمی به «خداوند» و «مقام انسانیت» می‌شود و زهد عامل ترک این توجه و تعلق است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۶۷).

۴-۳. تسلیم نزد اولیای حق

بنا به عقیده امام خمینی اصل مهم دیگر در طریق خودسازی تسلیم نزد «اولیای حق» است. اگرچه آدمی ابزار مهمی همچون «مربی باطنی» که قوه عقل و تمیز اوست در اختیار دارد؛ اما این ابزار را «مربی خارجی» که [انبیا] و اولیا هستند تکمیل می‌کنند در مواردی که عقل آدمی برای کشف آن‌ها راه ندارد. اولیای الهی با ابزار «وحی» و «رسالت» به فهم آن‌ها کمک می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۴۸۵).

۴. عناصر خودسازی

امام خمینی این عناصر را به سه قسم مهم تقسیم می‌کند که بدین شرح قابل ذکر است:

۴-۱. علم نافع

با دقت در بخشی از آرا و اقوال ایشان که به «علم» مربوط است می‌توان به نتایجی دست یافت که هر یک به گونه‌ای حول محور انسان‌سازی دور می‌زند. گاه مقصود از «علم نافع» آن علمی است که فطری انسان بوده و به معنای گریز از جهل است - جهلی که نقصان به شمار می‌آید - این علم با کمال مطلق مساوق است؛ لذا عشق به کمال، شامل عشق به علم نیز است البته عشق فطرت، علم به مفاهیم و علم ارتسامی مشهور پیش عامه نبوده، بلکه «معرفت به‌طور مشاهده حضوریه که به رفع حجب حاصل شود» مطلوب فطرت است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۲۶۲)؛ و از آنجا که این نوع علم، بر اساس عقیده ایشان بی نقص است مطلوب فطرت کمال طلب آدمی است؛ اگرچه نمی‌توان مدعی بود که دیگر علوم زائیده این عشق فطری نباشند.

گاهی مقصود امام خمینی از علم، اشاره به مفهوم مشهور نزد عامه دارد که در ذهن می‌آید؛ و در اقوال ایشان در کنار تعلیم و تعلم به کاررفته و یا با عنوان «دانش» مطرح می‌شود. «علم» به این معنا نیز در صورتی به حال بشر سودمند خواهد بود که با «تهذیب اخلاق» و «تربیت روحی» همراه گردد. در غیر این صورت، جامعه نیز از چنین علمی متضرر خواهد شد. اگر معلومات افزایش یابد؛ اما در راه مستقیم به کار گرفته نشده و نفس و معلومات مهار نشود، مشکل ساز است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۳۱۰) و مانع از رسیدن

انسان به آن غایتی خواهد بود که کمال آدمی در آن است.

می‌توان مراد از علم را، آگاهی‌ای دانست که لازمه شروع «خودسازی» به شمار می‌آید. سیر کمالی آدمی از این آگاهی شروع شده و سپس به عمل می‌انجامد. امام خمینی سخن از «عقل نظری» نیز به میان آورده و آن را به‌عنوان ابزار ادراکی و نیز قوه عاقله، با مبحث حاضر پیوند می‌دهد. به عقیده ایشان قوه عاقله یا عقل نظری یکی از قوایی به شمار می‌رود که برای اصلاح فرد لازم و ضروری است تا بدان ادراک مطالب کند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، صص. ۵۴۲ - ۵۴۱).

همچنین در یکی از آثار خود «تفکر» را لازمه شروع مجاهده [به‌منظور خودسازی] ذکر می‌کند این تفکر ناظر به آگاهی فرد در مورد هدف و غایت انسان است. آگاهی راجع به این که آیا او در همین حیات حیوانی خلاصه می‌شود؟ و آیا نعمت‌هایی که در اختیار اوست به‌قصد اداره شهوت است یا خیر؟ (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۶).

از اصلی‌ترین بازتاب‌های چنین تفکری، نیل به «خودشناسی» است که کلید «دریافت معارف بلند الهی» و بلکه «کل حقایق» به شمار می‌رود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۲، ص. ۱۸) یقظه و بیداری نیز که «اول منزل از منازل انسانیت» است (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۷۴) حاصل تفکر و بهره‌گیری از قوه عقل و ادراکی است که آدمی را از سکر طبیعت بیدار ساخته و او را به حقیقت سیر قهری او و مسافر بودنش آگاه کند (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۹۸).

لازم به ذکر است با توجه به عقیده امام خمینی که روزه‌های ارتباطی انسان با جهان خارج را شامل حواس پنج‌گانه و عقل ذکر می‌کند محتمل است «از همین روزه‌ها، فسادها در باطن انسان موجود شود» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص. ۱۵۳)؛ این بدان علت است که انسان اعجوبه‌ای بی‌همتا، چه در جانب کمال و چه در جانب نقص، است (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۷)؛ بنابراین بایستی، علم و ادراک و آگاهی و تفکر نیز در جهت مثبت به کار گرفته شود؛ یعنی درست در راستای تحقق انسانیت و در حقیقت زدودن غبار حجاب‌ها از چهره فطرت نورانی بشری.

امام خمینی عنصر دوم را «عمل صالح» می‌داند که ذیلاً به آن می‌پردازیم.

۲-۴. عمل [صالح]

دومین عنصر مهم خودسازی از منظر امام خمینی «عمل» است این عمل باید به گونه‌ای باشد که نفس را از سرکشی‌های آن دور کرده و سرکشی‌ها را بکاهد (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۳۳۹). پس از این که فرد، علم، آگاهی و ادراک لازم را حاصل نمود بایستی آنچه را از راه علم کسب نموده است به قلب برساند. هیچ‌یک از عناصر خودسازی فارغ از عمل نیستند. امام خمینی سخن از «ریاضات علمی و عملی» به میان آورده (امام خمینی، ۱۳۷۵، صص. ۲۷۶، ۳۳۲، ۴۵۷)؛ سپس در جای دیگر قائل به ارتیاض در مراتب ثلاثه می‌شود و این ارتیاض را عامل اصلاح هر یک از شئون به شمار می‌آورد (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۸)؛ بنابراین حتی وقتی سخن از ریاضت عقلی یا علمی به میان می‌آید، نظر به عمل است. چنانچه معتقد است، عقل نظری تنها به علم و ادراک مرتبط نیست و نمی‌توان عملی نمودن کارهای معقوله را در انحصار عقل عملی قرار داد بلکه در عقل نظری هم عمل لازم است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۳۴۱). (اشاره به «ریاضت عملی» در فوق مؤید و مؤکد این مدعاست).

اهمیت دادن به عمل و ریاضت در آرای امام خمینی بسیار محرز است؛ زیرا اساسی‌ترین ابزار برای «تغییر» انسان قلمداد می‌شود به گونه‌ای که معتقد است اکثر اخلاق ناپسند در آدمی به واسطه ریاضت از بین می‌رود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۰). از سوی دیگر، تهذیب اخلاق و کسب ایمان کامل نیز در گرو اعمال و عبادات ظاهری است^۱ (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۳۸۸). همچنین غایت «انسان» که «الهی‌لاهوئی شدن» و تجلی خداوند در تمام مراتب باطن و ظاهر اوست به عقیده ایشان با طی مراحل «طهارت» یعنی «اجرای فرامین حق، آراسته شدن به فضایل اخلاقی، تسلیم قلب به حق» میسر می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۶۱)؛ که در حیطه «عمل» قرار می‌گیرند. دقت در همین اقوال معیاری به دست می‌دهد تا بدان، عمل صحیح سنجیده شود.

امام خمینی پس از علم و عمل، سخن از عنصری باطنی‌تر در تحقق خودسازی به میان آورده و با مطرح کردن مقوله «ایمان خالص» که با قلب انسان مرتبط است گویی به ارزیابی سلوک حقیقی پرداخته است.

۱. البته بایستی اضافه کرد که به عقیده ایشان نیت، نقشی مهم در «عمل» داشته و فارق بین اعمال محسوب می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص. ۲۸۶).

۳-۴. ایمان خالص

عنصر سوم خودسازی «ایمان خالص» است؛ یعنی مرتبه‌ای که در آن، علم عقلانی به قلب رسیده باشد. از نظر امام خمینی، «کسب ایمان کامل» در ارتباط با اعمال ظاهری و عبادت‌های قلبی نیز قرار می‌گیرد، همچنان که اعمال ظاهری بدون ایمان قلبی و محاسن اخلاقی کامل نمی‌شود یکی از مجاری نیل به ایمان نیز، اعمال قلبی خواهند بود. با عنایت به اینکه امام خمینی مراتب سیر انسان را از طبیعت تا مافوق طبیعت و تا رسیدن به مقام الوهیت؛ ذکر می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۴۱۱) -یعنی تا جایی که به جز خدا نبیند- نمی‌توان چنین پنداشت که خودسازی در مرحله ایمان خالص از پویایی ساقط شده و تکامل آدمی به همین جا ختم می‌شود؛ بلکه در مقام قلب و ایمان خالص نیز «ارتیاضات قلبیه» وجود دارد که وجود انسان را «وجود ربانی» می‌کند به گونه‌ای که خداوند در این وجود تصرف نماید (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۲۰۷).

۵. موانع مهم خودسازی

۱-۵. حب نفس و حب دنیا

«انسان تا در اسارت نفس و شهوات نفسانی» بوده و خودخواهی و خودبینی بر او مستولی باشد همه اعمالش نفسانی و شیطانی بوده و به تعبیر امام خمینی بر اعمال «صوریه معنویه، قلبیه و قالبیه» او «صبغه نفسانی» غلبه خواهد داشت که «صبغه شیطان» است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۳۲۷). حب نفس و حب دنیا عامل اصلی امراض نفسانی آدمی به شمار می‌آیند. در تقریرات فلسفه امام خمینی می‌خوانیم: نفس انسان متمایل به مہلکات است. مقصود از مہلکات نیز تعلق خاطر به نشئه طبیعت و مستی عالم طبیعت و شهوت و غضب است که مانع از رشد و تکامل آدمی می‌شود؛ لذا کمال انسانی درگرو خلاصی از عبودیت نفس است (ر. ک. به: اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۳۳۸).

بنا به قول امام خمینی در هر حظی که نفس انسان از این عالم می‌برد اثری از آن در قلب واقع می‌شود که تأثر از ملک و طبیعت بوده و سبب تعلق قلب انسان به دنیا است. با افزایش التذاذات، تأثر قلب از آن بیشتر شده و تعلق آن نیز بیشتر می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۳). با غلبه احتجاب به طبیعت بر نفس آدمی، کم‌تر ممکن است «کسی به خودی خود

بتواند از این حُجُب بیرون آید و با فطرت اصلیه سیر به عالم اصلی خود بنماید» (امام خمینی، ۱۳۷۷، صص. ۷۹ - ۷۸). توجّه به این مطالب نشان می‌دهد همچنان که نقش «خود انسان» در امر خودسازی بسیار برجسته است؛ موانع بزرگ این راه نیز منشأ درونی دارند. امام خمینی قائل است: خود انسان در صورتی که تحت تربیت و تزکیه واقع نشود دشمن بزرگ خود است. انسان را خود او به تباهی کشیده و به ظلمت‌ها وارد می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص. ۵۰۷). غفلت انسان از تربیت خودش موجب می‌شود قوای او، قوای شیطانی شود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص. ۲۴۳).

۵-۲. انکار نمودن و باطل شمردن صاحبان مقامات و «انکار مدارج غیبیه معنویه»

این امر نه تنها منشأ تمام «ضلالات و جهالات» است بلکه موجب وقوف و خمود آدمی شده و او را از طلب باز می‌دارد؛ و بدین ترتیب مانعی بزرگ در مسیر وصول به کمال و مقامات معنویه فراهم می‌آورد (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۵۰۷). امام قائل است: «از جمله چیزهایی که سد راه انسانیت است، انکار مقامات است؛ محصور کردن همه چیز را در این چیزهایی که خود ما می‌فهمیم» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص. ۲۶۹). در این صورت است که نه حرکتی صورت می‌گیرد و نه کمالی حاصل می‌گردد.

۵-۳. سستی، عناد و تعصّب

امام خمینی، سردی و سستی خود انسان و عناد و تعصّب اهل جهل و عناد را نیز مانع چنین سیری ذکر می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۴).

۵-۴. اقدام نکردن به خودسازی پیش از سنین پیری

ایشان معتقد است؛ در دوران پیری، سستی اراده از عوامل دیگری است که خودسازی را مشکل می‌کند سنین جوانی مناسب‌ترین ایام برای اصلاح نفس معرفی می‌شود؛ چرا که هنوز رذایل در قلب ریشه نکرده است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۷)؛ اما در نهایت اعتقاد ایشان بر این است که:

هیچ مرضی از امراض نفسانیه نیست الا آنکه آن را تا در این عالم است

انسان می‌تواند اصلاح کند، گرچه در نفس ریشه کرده باشد و ملکه شده باشد و مستحکم گردیده باشد. غایت امر آن که در شدت و کثرت ریاضات نفسانیه فرق می‌کند، و هر چه مشکل و سخت و محتاج به مشاقق بدنی و ریاضات روحیه باشد ارزش دارد؛ زیرا که باز هر چه هست تا انسان در این نشئه است در تحت اختیار خود و با اعمال عبادی و امثال آن انجام می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۷، صص. ۱۵۸-۱۵۹).

مطلبی که ضرورت دارد در کنار بررسی راه‌ها و موانع خودسازی مورد تحلیل قرار گیرد بحث تفاوت‌های فردی است. اگرچه فطرت هر انسانی در اصل، نورانی و صیقلی بوده و در صورت عدم وجود موانع، انسان را به سمت سعادت سوق می‌دهد؛ اما نباید از توجه به مسائلی همچون، درجات مختلف افراد و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر غفلت کرد.

۶. خودسازی و تفاوت‌های فردی

افراد بشری از طینت‌های^۱ متفاوتی برخوردارند. تفاوت طینت‌ها (پیش از ظهور خارجی) موجب تفاوت و افعال خارجی است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۰). امام خمینی قائل است: افراد در عالم اسفل ملکی با هم اختلاف تامه دارند، از همین نوع، افرادی در کمال شقاوت و عده‌ای دیگر در کمال سعادت یافت می‌شوند. از منظر ایشان افراد انسان در «حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکان» متفاوت هستند (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص. ۳۱۰، ۱۸۷). در جای دیگر اشاره می‌کند: «مادامی که نفوس در حرکتند از یک نوع می‌باشند و همه افراد از نوع واحدی هستند، ولی بعد به واسطه رسوخ ملکات و اخلاق ملکیه یا شیطانیه و یا بهیمیه و یا سبعیه، هر فرد نوع مستقلی» می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۱۵۹).

بنا به دیدگاه امام خمینی، افراد در مقامات سلوک باهم متفاوت بوده و طالبان خودسازی هر یک به اندازه قابلیت خود کمال می‌یابند. اختلاف طینت‌ها موجب می‌شود افراد در قبول و عدم قبول ایمان مختلف باشند. ایشان در باب قابلیت‌های افراد، معتقد است نایستی این اصل را انکار نمود که افراد بشر هر آنچه را که استحقاقش را دارند از خداوند دریافت

۱. «طینت»، به معنای اصل و ماده‌ای است که مناسبت با مخلوقات دارد» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص. ۶۹ مقدمه).

می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۷۲، صص. ۶۶-۶۴). از منظر امام، جوهر و ماده هر انسانی از لحاظ لطافت و شقاوت با بقیه افراد متفاوت است و همین امر موجب می‌شود برخی در مدت زمان کمتری از قوه به فعلیت درآیند؛ و مراد ایشان حرکت قهری جوهری است که همه افراد را از دار طبیعت بیرون آورده و به مقام تجرد می‌رساند؛ اما همین سیر در افرادی که از شرایط بهتر پیش از تولد برخوردار بوده‌اند، سریع‌تر صورت می‌گیرد و آن‌ها تکامل می‌یابند.

مطلب دیگر این است که همه انسان‌ها جوهره طبیعت را سیر می‌کنند؛ اما در چگونگی استفاده از حرکت جوهری، همگان یکسان نیستند، یعنی این حرکت که به خروج از دار طبیعت (دار نقصان) می‌انجامد در افراد مختلف متفاوت است. لطافت جوهر انسان‌ها و کسب اختیاری آنان در حصول کمال شایسته خود دخیل است؛ بنابراین امام خمینی تفاوت درجات افراد را در کیفیت استفاده از حرکت جوهریه ذکر کرده و «عمل و ارتیاض نفسانی و کسب روحی و خروج از جنّ اللیل» را بسیار بااهمیت می‌داند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص. ۴۰۰-۳۹۸).

«طریق عملی اصلاح نفس» با «مراقبت»، «همت مردانه»، «حریت فکر و بلندی نظر» ممکن می‌گردد. حصول نجات درگرو عمل نمودن برخلاف میل نفس اماره است (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۹۶)؛ بنابراین به عقیده امام خمینی خودسازی به نجات می‌انجامد؛ اما از سوی دیگر تحقق این امر با دشواری‌هایی همراه بوده و عزم و اراده فرد را می‌طلبد، ایشان اختلاف در درجات افراد را بسته به میزان عزم و اراده آنان می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۵، صص. ۱۲۵، ۸).

افراد بشر از قابلیت‌های مختلفی برخوردارند (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص. ۵۵)؛ اما در امر خودسازی، هر کس به میزان قابلیت‌های خویش بایستی تکامل یابد و میزان در تعیین سعادت، نجات‌یافتگی، کمال، وارستگی و قرب...، این است که هر فردی قابلیت‌های خویش را به فعلیت برساند. پیش‌ازاین که به بحث میزان توانمندی‌های آدمی برای تحصیل انسانیت و عمل به اقتضای فطرت پردازیم، جا دارد بیان مختصری درباره جایگاه او در عالم هستی ارائه گردد.

۷. خودسازی و میزان توانمندی‌های آدمی

اگرچه راه حق و تحصیل آن از منظر امام خمینی امری دشوار است؛ اما با ورود آدمی در آن، خداوند راه‌های سعادت را به وی نزدیک می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۸). ایشان قائل است: «نفس در بدو فطرت، خالی از هر نحو کمال و جمال و نور و بهجت است، چنانکه خالی از مقابلات آن‌ها نیز هست... نه دارای کمالات روحانی و نه متصف به اضداد آن است. ولی نور استعداد و لیاقت برای حصول هر مقامی در او ودیعه گذاشته شده است...». در آدمی قابلیت این که اراده او مظهر اراده خداوند باشد وجود دارد؛ یعنی انسان قابل است که خداگونه شود (امام خمینی، ۱۳۷۵، صص. ۲۷۲، ۱۲۵). این نفوذ اراده از طریق تسلیم و فانی نمودن اراده، تحت اراده خدا تحقق می‌یابد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۳۲).

بنا به دیدگاه امام خمینی، انسان موجودی است «که نه در جانب کمال، همتا دارد و نه در جانب نقص و اتصاف به صفات رذیله...» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۷). او قابلیت این را دارد که تمام معنویت‌ها را در خود ایجاد کند... خداوند در انسان همه جهات عالم را قرار داده است؛ اما به صورت استعدادهایی که بایستی فعلیت یافته و تحقق پیدا کند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۴۱۲). تحقق و فعلیت استعداد و قابلیت کامل شدن، اموری «اکتسابی» هستند. بر اساس قول امام خمینی: «صرف صاف‌تر بودن ماده گرچه برای پذیرش وجود مستعدتر است» کافی نیست؛ چون امکان دارد مانعی جلوی راه او را گرفته و نگذارد طبق استعدادش از کمالات برخوردار شود. ایشان با تأکید بر «اکتساب»، در حقیقت بر عمل و ارتیاض نفسانی و کسب روحی برای رسیدن به درجات انسانی تأکید می‌کند (اردیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۳۹۹).

لازم به ذکر است اگرچه انسان مستعد رسیدن به «مقام الوهیت» است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۴۱۱)؛ اما نیازمند عزم و اراده است تا از معاصی به سمت حق هجرت کند (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۸). امام خمینی با تأکید بر اختلاف افراد در مقامات سلوک، نقطه غایی و کمالی این سلوک را که «فنا در توحید» و «بقای به حق» است در دسترس عده قلیلی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص. ۶۶ مقدمه) در اندیشه امام خمینی درجه‌بندی‌های مختلفی برای افراد بشر اعم از سعید و شقی می‌توان یافت چنین درجه‌بندی‌ای در بین افرادی که در خط توحید؛ یعنی وصل شدن به خدا و خداگونه گشتن قرار دارند (اولیا و

کسانی که به خدا تقرب دارند) نیز به چشم می‌خورد. ایشان با تمسک به حدیث منسوب به پیامبر اسلام^(ص) که می‌فرماید: «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلاق» و با بیان این که راه‌های مختلفی برای سلوک آدمی همچون راه علم و برهان فلسفی و راه اطمینان نفس و مشاهده، وجود دارد (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص ۱۲-۱۰)؛ افراد بشر را به تناسب طرقی که برای رسیدن به حق و کمال نهایی و انسانی خویش برمی‌گزینند درجه‌بندی می‌کند. از منظر امام خمینی هر فردی بر اساس قابلیت و استعداد خود و از طریق‌ی که این قابلیت و استعداد آن را تعیین می‌کند در راه تحقق و فعلیت بخشیدن به انسانیت بالقوه قدم می‌گذارد^۱.

درجه‌بندی‌های قابل اخذ از آرای امام خمینی، چه در مورد خودساختگان و یا سالکان طریق خودسازی باشد و چه در مورد سایر افراد بشر، در یک هر می قابل نمایش است که از قاعده تا رأس این هرم، به این ترتیب چینش می‌شود: «محبوبان، سالکان، واصلان و راجعان الی الخلق» (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۳، صص ۲۸۱-۲۸۲) مقامات و درجاتی که در عرفان اسلامی بالأخص برای سالکان طریق^۲ خودسازی مطرح است بسیار متعدد و مختلف است. حتی واصلان و راجعان الی الخلق نیز از درجات و مقامات یکسانی برخوردار نیستند.

۸. ثمرات فردی و برون فردی خودسازی

خودسازی در حیات فردی از حیث احساسی و رفتاری اثرگذار بوده و از سوی دیگر بازتاب‌های اجتماعی نیز در پی دارد. فردی که جهاد با نفس را آغاز می‌کند در مرتبه نخست، از «خودی» تهی می‌شود و با عبور از آن، قادر خواهد بود دیگر درجات تعلق به ماسوا را ترک کند. امام خمینی در خلال بحث از جهاد، سخن از اهمیت جهاد با نفس به میان آورده و هدف اصلی از این جهاد را در تعلق داشتن آن به خداوند می‌داند. جهاد با نفس و امر خودسازی از دیدگاه ایشان، غلبه انسان بر قوای ظاهری و آن‌ها را تحت فرمان

۱. البته بر اساس آموزه‌های عرفان اسلامی؛ سیر به‌سوی خدا، یک امر قهری برای انسان و بلکه تمام موجودات است؛ اما در اینجا مراد، سیر افرادی است که به اختیار خویش در طریق خودسازی گام نهاده‌اند.

۲. کسانی که در مسیر تحقق انسانیت بالقوه خود، در سلوک هستند.

حق درآوردن است (ر.ک. به: گروه معارف، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۸). امام قائل است اولین مسئله‌ای که نزد اولیای خدا اهمیت داشته تهی شدن از غیر حق، توجه به حق و تهذیب نفس بوده است. بنا به رأی ایشان، کمالات اولیا و انبیای خدا حاصل دل‌کندن از ما سوی الله و پیوستن به خداوند است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۷، ص. ۴۹۳).

حاصل این سازندگی ابتدا در ابعاد ظاهری فرد خودساخته نمود یافته و منتهی، به سلامت او در این مراتب می‌شود. در این مقال مرتبه مذکور با عنوان مرتبه جوارحی و جوانحی تبیین می‌شود.

۸-۱. سلامت جوارحی^۱ و جوانحی

سلامت فردی خودساختگان می‌تواند از سلامت اعضا و جوارح انسان تا ابعاد روحانی او را شامل شود. وقتی سلامت فردی و درونی مطرح می‌شود نمی‌توان سخنی از سلامت جوارح^۲ به میان نیاورد. امام خمینی در بحث از فرایندها و مراحل سلوکی به تأثیر و تأثر اعمال جوارحی و جوانحی التفات داشته و به هر دو بُعد اهمیت می‌دهد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۶۲) تأثیر اعمال جوارحی و جوانحی بر هم متقابل است و تفکیک دقیق بین این دو از حیث اینکه گفته شود کدام‌یک بر دیگری تقدم داشته و سبب سلامت آن دیگری می‌شود مشکل است؛ زیرا از طرفی فردی که درجه‌ای از سلامت باطنی را دارا نباشد به اعمالی که نشان از سلامت جوارح دارد اقدام نخواهد کرد و از سوی دیگر فردی که سلامت جوارحی ندارد متحقق به سلامت جوانحی نیز نخواهد بود.

اعضای عارف باید در تبعیت از حق باشد. عارف سخن از اشتغال جوارح در راه موافقت مولا می‌گوید (ر.ک. به: سلمی، ۱۴۱۴، ص. ۲۰۶). بدین معنا که اعضای سالک صرفاً باید در سبیل الهی به کار گرفته شود. حفظ اعضای بدن از مخالفت حق و عدم اشتغال جوارح به آنچه در ارتباط با مولا نبوده و در راستای هدف خلقت انسان قرار ندارد مراحل از خودسازی است. در آرای امام خمینی به سلامت جوانحی بیش از سلامت جوارحی

۱. مقصود، افعال جوارحی است.

۲. سلامت جوارح در اینجا با حوزه طب متفاوت است.

پرداخته می‌شود؛ و از آنجاکه ایشان قلب را مناط انسانیت دانسته و قائل است آغاز همه چیز از قلب است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۵۲۰). بحث از سلامت جوانحی را با تأکید بر سلامت این مرتبه از اطوار وجودی انسان که در این مقال به‌منزله طور باطنی انسان گرفته می‌شود تکمیل می‌کنیم.

۲-۸. سلم درونی خودساختگان و بازتاب‌های آن

برخوردراری از سلامت قلب همچنان که در ساحت انفسی و در نفس عارف، نتایج و ثمراتی در پی دارد در ساحت آفاقی و در اجتماع و جامعه انسانی نیز ثمراتی به دنبال خواهد داشت. آنچه از تأثیر درون (و فرایند تحقق سلامت قلب) عارف سالک در جهان بیرون انعکاس می‌یابد، از لوازم و مقتضیات تحقق سلم در ساحت درونی عارف است. درواقع اگر خودسازی در مرتبه برون فردی هیچ بازخورد سازنده و یا مصلحانه‌ای نداشته باشد، نشانه نقصی در سلوک بوده و بلکه سازندگی درونی حاصل نشده است. ثمرات برون فردی خودساختگی و سلامت باطن عارف می‌تواند ابعاد و گستره متفاوتی بیابد که از نزدیک‌ترین ساحت برون فردی؛ یعنی ارتباط با خانواده و نزدیکان آغاز شده و تا اجتماعات کوچک و سپس تأثیر بر جوامع تا اثرگذاری در گستره جهانی امتداد می‌یابد.

امام خمینی بیانی دارد که می‌توان در آن، نمونه‌هایی از بازتاب‌های اجتماعی سلامت باطنی را یافت. ایشان پس از ذکر سلامت جمیع قوا و بلکه «حَقْظَه و موکَلِّین» از فرد سالم، به نمودهای اجتماعی آن اشاره کرده و می‌گوید: معاملات و معاشرات چنین شخصی با صدیق و عدوش به طریق سلامت است و بلکه ریشه عداوت از باطن قلب چنین فردی منقطع می‌شود، هرچند مردم با او عداوت ورزند. «و کسی که به جمیع مراتب سلامت نباشد، به همان اندازه از فیض «سلام» محروم و به افق نفاق نزدیک شود» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۹). در این بیانات نمونه‌های درخور توجهی از هر دومرتبه سلامت انعکاس یافته است. سخن ایشان در باب سلامت همه قوا و بلکه «حَقْظَه و موکَلِّین» به تحقق درجه ظریفی از سلم درونی اشاره دارد از سوی دیگر در سطح برون فردی منقطع شدن ریشه‌های عداوت در کلیه معاملات و معاشرات اجتماعی نشانگر تحقق روح صلح و آشتی عرفانی است. بنا به دیدگاه امام خمینی، عبادات و اعمال جوارحی نیز نمودها و اثرگذاری‌های برون فردی

دارند. ایشان قائل است «نزد اهل معرفت و اصحاب قلوب کلیه عبادات سرایت دادن معارف الهیه است از باطن به ظاهر و از سرّ به علن» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۷۹). در اقوال امام خمینی بخشی از ثمرات باطن و قلب تربیت شده را در نحوه نظر به خلق و نیز ارشاد آن‌ها می‌توان یافت. ایشان با متذکر شدن کیفیت ارشاد فرعون به وسیله حضرت موسی، سخن از ملاقات عطوفت آمیز و نحوه برخورد توأم با محبت در امر و نهی و ارشاد بندگان خدا به طور کلی به میان آورده و می‌گوید: «چون قلب خود را رحمانی و رحیمی یافتی، به امر و نهی و ارشاد قیام کن تا دل‌های سخت را برق عاطفه قلبت نرم کند و آهن قلوب به موعظت آمیخته با آتش محبت لین گردد» از منظر امام خمینی علامت حصول رحمت رحیمیه در قلب آن است که با چشم عنایت و تلافی به بندگان خدا نظر شود و خیر و صلاح همه مورد توجه و طلب باشد. ایشان این نظر را نظر انبیا و اولیا می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص. ۲۳۹-۲۴۷).

در آن بخش از توصیه‌های سلوکی عرفانی که به رویارویی با خلق مربوط می‌شود، سخن از حلم، تواضع، سخا، شفقت، ایثار، مدارا، نصیحت و امثال این‌ها در میان است. تربیت عرفانی مراتب مختلفی از احسان با خلق را در زمره الزامات رفتار برون فردی عارف قرار می‌دهد. در برخی آثار عرفانی در خلال مباحث مربوط به آداب و اخلاق قوم، آیه: «وَأَنَّكَ لَـٰعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) نیز تبیین شده است که به عنوان الگویی برای منش حسنه سالکان مطرح می‌شود (به عنوان نمونه ر. ک. به: قشیری، ۱۳۷۴، ص. ۳۵۴؛ سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص. ۵۰۴).

۳-۸. دلیل مشی سلیمانان عارفان در رویارویی با خلق

فرد خودساخته در گام اول از وجه نفسانی خود انصراف می‌یابد تا وجه حق را شهود کند. شهود حقیقت درخور صاحبان مقام احسان است؛ زیرا دلی که از عالم کثرت تهی شده باشد تجلی حق واحد را شهود می‌کند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۱۷۱). احسان، شهود تصرف حق در همه هستی و ادراک این امر است که تمام اجزای هستی به سوی او راجع‌اند. عارف سلیم القلب، حق را در مظاهر او شهود می‌کند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص. ۲۸۲). نیل او به این مرتبه، سلوک سلم آمیز و توأم با رحمت با همه خلایق را در پی دارد. تفکر وی مبنی بر اینکه حقایق از حیث گوهر و حقیقتشان از یک اصل بوده و تضادها اموری حقیقی نیستند

قرب و نزدیکی آن‌ها را در اندیشه او استحکام می‌بخشد.

در آرای امام خمینی مسئله «جهاد اکبر» که بیانی دیگر از «خودسازی» است مطرح می‌شود؛ ذکر حدیثی از پیامبر اسلام^(ص) در باب اهمیت جهاد با نفس و اکبر نامیدن این جهاد در قیاس با جهاد متعارف (جهاد اصغر) نشان از اهمیت و اولویت جهاد با نفس در آرای ایشان دارد^۱ (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۴). امام خمینی همه جهادهای دنیا را تابع جهاد با نفس دانسته و نزاع و جهاد با جنود شیطانی باطنی را مهم‌تر تلقی می‌کند و می‌گوید: «بدان که از برای نفس انسانی یک مملکت و مقام دیگر است که آن مملکت باطن و نشئه «ملکوت» اوست که جنود نفس در آنجا بیشتر و مهم‌تر از مملکت ظاهر است؛ و نزاع و جدال بین جنود رحمانی و شیطانی در آنجا عظیم‌تر و مغالبه در آن نشئه بیشتر و با اهمیت‌تر است» بنا به عقیده ایشان این جهاد نزد مشایخ اهل سلوک و اخلاق بسیار مهم است و سرچشمه تمامی سعادات و شقاوت‌ها به شمار می‌آید (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۲). بنا به عقیده امام خمینی حقیقت جهاد اکبر «خارج شدن از تصرف جنود ابلیس و وارد شدن در تحت تصرف جنود الله است» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص. ۶۱). جهاد اکبر که به فرایند خودسازی اشاره دارد دال بر تربیت عرفانی است و بر اساس عقیده عرفا؛ امری است که آدمی را از عالم اجسام که در آن تنزل کرده بار دیگر به صفای روحانیت می‌رساند. نفسی که تربیت شده و تزکیت یافته باشد به معرفت خویش و رب خویش نائل می‌آید.

در اینجا جا دارد به‌طور تفصیلی‌تری به بیان مقصد خودسازی پردازیم.

۹. مقصد خودسازی

این مقصد که مستلزم تعدیل آمال و مهار نمودن امیال نفسانی و حیوانی بوده و گام نخست آن فرا رفتن از خودیت است - چیزی جز تربیت انسان الهی نیست. در توصیف انسان الهی باید گفت که تمامی افعال و کردار او از صبغه نفسانی به صبغه الهی تغییر یافته است. در این سیر تربیتی، آدمی به‌عنوان موجودی که قابلیت کمال و ترقی دارد از مراحل ضعف و

۱. فرمود: «آفرین باد به گروهی که به‌جای آوردند جهاد کوچک را و به‌جای ماند بر آن‌ها جهاد بزرگ». گفته شد ای پیغمبر خدا چیست جهاد بزرگ؟ فرمود: جهاد نفس است» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۴).

فتور به مقام عزّ انسانیت نائل می‌آید (ر.ک. به: تهرانی، ۱۴۲۶، ص. ۱۱۰). تربیت عرفانی ناظر به اصلترین هدف خلقت انسان است که معرفت خداست. بعث انبیا نیز به منظور تذکر آن چیزی است که فطرت اصیل آدمی بدان آشناست.

امام خمینی قائل است انبیا برای آرمان‌های توحیدی و عرفانی مبعوث شدند و ما نیز برای رسیدن به این آرمان‌ها و وارد نمودن آن‌ها در شهود و در قلب خود بایستی ریاضت و ترکیه و در کنار آن، تعلم و حکمت داشته باشیم (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص. ۲۲۵). برحسب اینکه شرایع الهی دارای مراتب ظاهر و باطن هستند که فرمود: «الشّریعة أقالی و الطّریقة أفعالی و الحقیقة حالی و المعرفة رأس مالی» تربیت آدمی نیز که بر همین اساس استوار است بایستی دارای مراتب باشد. به هر مرتبه از مراتب ظاهر و باطن شریعت الهی، درجه‌ای از درجات ظاهر و باطن انسان تربیت شده و کمال می‌یابد تا انسان به مرتبه کمال خویش که مرتبه جامع عبودیت کامل است نائل شود (ر.ک. به: راز شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۸).

تربیت عرفانی افراد می‌تواند به تدریج به ساخته شدن جهانی منجر شود که با هم در سلم، صلح و مدارا باشند. تأکید بر تربیت عرفانی به دلیل خصیصه این نوع تربیت است که در درجه نخست تأکید بر رهایی از خودخواهی و انانیت و در درجات دیگر بر رهایی از تعلق دل به کل ماسوی الله دارد. خودسازی به دلیل تأکید اصلی آن بر مسئله فرارفتن از «انانیت» به‌ویژه در اندیشه امام خمینی، سنخیت بیشتری با ایجاد چنین جامعه و جهانی دارد.

نتیجه‌گیری

آدمی از دو بُعد وجودی جسمانی و روحانی برخوردار بوده و به حکم بعد روحانی و اطوار غیر جسمانی خود از سایر موجودات متمایز می‌شود. این تمایز با نحوه وجودی او مرتبط است که همان فطرت است. بر اساس اقوال امام خمینی انسان دارای فطرتی پاک بوده؛ اما چون ولیده عالم طبیعت است بنا به اقتضای آن به هواهای نفسانی نیز متمایل است؛ بنابراین انسان در کشاکش بین دو گونه انتخاب قرار می‌گیرد. افرادی که به ندای فطرت اصیل خود پاسخ داده و احتجاجات آن را کنار می‌زنند تا به وجه اولیه و اصالت نخستین آن نائل شوند کسانی هستند که تربیت خویشتن و «خودسازی» را پذیرفته‌اند. از منظر امام خمینی نقطه

آغاز خودسازی، نفس مظلّمه و خود نازل و مقصد آن - به‌طورکلی - خود خدا گونه است. در این سیر، سرشتِ اصیل آدمی که از ابتدا بری از فساد، شرّ، شقاوت و سایر احتجابات بوده به‌تدریج فعلیت می‌یابد. در چنین طریقی موانع بسیاری وجود دارد که در اندیشه امام خمینی در دو امر مهم خودخواهی و خودبینی و حبّ دنیا قابل جمع هستند. از سوی دیگر راه‌هایی برای خودسازی وجود دارد که از منظر ایشان، در چهارچوب علم، عمل و ایمان خالص قابل تحقق می‌باشند.

ضرورت پرداختن به تربیت نفس، به‌ویژه عنوان عرفانی آن را می‌توان در اهمیت ثمرات درون فردی و برون فردی این امر جستجو کرد. تربیت عرفانی نفس که در سیر الی الله حاصل می‌شود، تخرلی از همهٔ اغیار و رسوم است که اصلی‌ترین جلوه آن، نفس مظلّم انسان است. این گام ثمرات سازنده‌ای هم در ساحت انفسی سالک و هم در مواجهه او با خلق و در ارتباط با آفاق به دنبال دارد.

تخرلی از اغیار و ترک تعلق که اصل مهمی در خودسازی به شمار می‌رود در هر سالکی - برحسب اینکه افراد از قابلیت‌های یکسانی برخوردار نیستند - متفاوت است؛ اما در هر حال، افراد خودساخته، سلوکی سلیمانه و حسنه در معاملات و معاشرت و سایر امور دارند. تحقق خودساختگی از مرحله آگاهی و علم به عمل صالح رسیده و در درجات باطنی‌تر به ایمان خالص که عملی قلبی است منتهی می‌شود؛ و هریک طبق این استعداد قادرند به رشد و تعالی در جهت اتصال به‌غایت و کمال انسانی دست یابند؛ و آنچه اهمیت دارد این است که هر فردی به میزان قابلیت و استعدادی که دارد فطرت پاک و سلیم خود را متحقق سازد. افراد بشر بر همین اساس اگر در طریق نیل به کمال انسانی خود و در طریق خودسازی وارد شوند از مراتب و درجات مختلفی برخوردار خواهند بود؛ بالاترین مرتبه از آن «انسان کامل» است که در جایگاه الگوی بشر قرار می‌گیرد. درجه‌بندی بر اساس میزان بهره‌مندی افراد بشر از کمال انسانی در مخروطه و یا هرمی قابل ترسیم است که هرچه به سمت قاعده هرم نزدیک می‌شویم میزان احتجاب به احکام طبیعت بیشتر و در جهت رأس هرم که پیش می‌رویم به انسان کامل نزدیک می‌شویم؛ یعنی مصادیق کمال انسانی بسیار قلیل است تا این که تنها یک انسان کامل که درجهٔ تقرب بیشتری به خداوند و خداگونه‌گی دارد بر همهٔ مصادیق دیگر به امر خداوند تسلط و حاکمیت می‌یابد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم. تصحیح سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۵). چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۲). مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية. مقدمه جلال آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳). آداب نماز (آداب الصلوة). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- پازوکی، مجید (۱۳۹۵). تزکیه و خودسازی از نگاه امام خمینی (ره). کیهان، ۱۲ خرداد، کد خبر ۷۶۴۷. <https://kayhan.ir/fa/news/76479>
- تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۶ق). مهر تابان. مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن.
- جهانی پور، یاسر (۱۳۸۴). خودسازی از نگاه امام خمینی و جمعی از عرفا. حضور، ۵۲. <https://ensani.ir/fa/article/54302>

- درخشان، زهره (۱۳۹۳). بررسی تهذیب نفس و روش خودسازی از منظر امام خمینی (ره). پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یزد.
- راز شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۶۳). *مناهج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة*. تحقیق و تصحیح سید محمدجعفر باقری، تهران: خانقاه احمدی.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۳۶۹). *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سلمی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق). *تسعة كتب فی اصول التصوف و الزهد*. تصحیح سلیمان ابراهیم آتش، الناشر للطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان.
- فرشادفر، عزت الله (۱۳۷۹). *خود مدیریتی و خودسازی در اندیشه امام خمینی (قدس سره)*. تهران: نشر عروج.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۷۴). *ترجمة رسالة قشیریة*. ترجمه ابوعلی حسین بن احمد عثمانی، تحقیق و تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- گروه معارف (تدوین) (۱۳۸۷). *تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- Amoli, S.H. (2001). *Tafsir almuhit al aezam*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]
- Ardabili, S. A.G. (2006). *Imam Khomeinis philosophy lectures*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- Department of Islamic studies (editing). (1973). *Resurrection from Imam Khomeini's point of view*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Derakhshan, Z. (2013). *Investigating self-improvement and self-improvement from the perspective of Imam Khomeini (RA)*. Master's thesis, Islamic Azad University, Yazd branch.
- Farshadfar, E. (2000). *Self-management and self-improvement in Imam Khomeini's thought*. Tehran: Orouj.

-
- Janipour, Y. (2004). Self-improvement from the perspective of Imam Khomeini and a group of mystics. *Hozour*, 52. <https://ensani.ir/fa/article/54302>
 - Khomeini, S. R. (1998). *Description of the soldiers of intellect and ignorance*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1953). *Etiquette of prayer*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1978). *Collection of Imams Works*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1993). *Misbah Alhadayt aly Alkhilafat w Alwalay*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1996). *Explanation of forty hadiths*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Pazuki, M. (2015). Cultivation and self-improvement from the perspective of Imam Khomeini (RA). *Kayhan*, June 12, news code 76479. <https://kayhan.ir/fa/news/76479>
 - Qusheyri, A. (1995). *Translation of Risalih Kushiyyriyyih*. Translation: Abu Ali Osmani, Proofreader: Badi Al-Zaman Foruzanfar, Tehran: Scientific and Cultural Publication. [In Persian]
 - RazShirazi, A. (1984). *Manahij 'Anwar Almaerifat fi Sharh Misbah Alsharyea*. corrector Seyyed Mohammad Jafar Bagheri, Tehran: Khanghah Ahmadi. [In Persian]
 - Solami, A. M. (1990). *Al-Salami's collection of works*. Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]

- Solami, A. M. (1993). *Nine books in the principles of Sufism and asceticism*, corrected by Suleiman Ibrahim Atash, Al-Nashr for printing, publishing, distribution and advertising. [In Persian]
- Tehrani, S. M. H. (2005). *Mehr Taban*. Mashhad: Noor Malakot Qur'an Publications. [In Persian]

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



جمهوریت و الزامات شکلی و محتوایی آن در نظام جمهوری اسلامی ایران

رحیم نوبهار^۱

DOI:10.22034/MATIN.2022.282777.1872

سید محمد رضا متقی^۲

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.99.6.0

مقاله پژوهشی

چکیده: الگوی سیاسی مدنظر امام خمینی، رویکرد نسبتاً جدیدی در قلمرو «حکومت اسلامی» به شمار می‌رود. ایشان، حکومت مدنظر خود را به منزله «نوع» ی معرفی کرده که جمهوریت، «جنس» آن و اسلامیت، «فصل ممیز» آن از سایر جمهوریهاست. وقتی جمهوریت جزء ذات یک نظام سیاسی باشد باید انتظار داشت تا پیامدهای آن در تمام شئون پدیدار شود. باین حال، در ادبیات سیاسی و حقوقی نمی‌توان به‌صورت دقیق، به تعریفی نظام‌مند از جمهوریت دست‌یافت. عدم وجود این تعریف موجب تعارض‌ها و مناقشه‌های مختلف در سطوح تصمیم‌گیری و اجرایی از جانبی و گفتمان‌های حاکم بر این امور، از جانب دیگر شده است. از این رو پژوهش موجود با روش تحلیلی-توصیفی و با توجه به قانون اساسی و سخنان امام خمینی در زمان معرفی ساختار مدنظرشان، در پی یافتن تعریفی از جمهوریت در نظام سیاسی جمهوری اسلامی و بررسی تأثیرات نظری و عملی آن است. برابر یافته‌های این مقاله، الگوی ارائه‌شده در جمهوری اسلامی ایران، ناظر بر ساختار شکلی و ماهوی جمهوریت است و در چهارچوب «کلان‌الگوی مدرن» قرار می‌گیرد؛ بنابراین مسئولان جمهوری اسلامی موظفند برای جلوگیری از دگردیسی و تغییر ماهیت نظام، الزامات این امر را در تمام شئون لحاظ کنند.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، جمهوریت، حق بر تعیین سرنوشت، قانون اساسی، مردم‌سالاری دینی.

۱. دانشیار گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: r-nobahar@sbu.ac.ir

۲. دکترای حقوق عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران.
Email: mohammadreza.mottaghi@iranian.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۵/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۳۱

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره صد / پاییز ۱۴۰۲ / صص ۱۴۳-۱۱۳

مقدمه

جمهوری، اصطلاحی سهل و ممتنع در ادبیات سیاسی است. با آنکه به ظاهر کاملاً قابل فهم می‌نماید؛ اما پس از بررسی الگوها و نمونه‌های آن، گستره بزرگی را در مقابل دیدگان ناظران می‌نهد؛ به گونه‌ای که از دموکراتیک‌ترین حکومت‌ها تا نظام‌های پلیسی و حتی ساختارهای سنتی استبدادی که تنها در نام، پادشاهی مطلقه نیستند خود را به این صفت معرفی می‌کنند. بر این اساس برای درک چستی جمهوری و کارکرد ابزارهای آن در هر ساختار سیاسی، لاجرم باید الگوی مطلوب نظری آن ساختار در خصوص جمهوری را بررسی نمود. بر همین اساس است که برای درک چستی و میزان نفوذ جمهوری در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز ابتدا باید الگوی نظری مطلوب آن را مورد بررسی قرار داد.

آنچه در کشور ما این مطالعه را ضروری‌تر می‌سازد این واقعیت است که امام خمینی در سال ۱۳۵۷ و در تعریف نظام سیاسی مدنظر خود برای آینده ایران، جمهوری اسلامی را پیرو جمهوری‌تبی تعریف می‌کنند که مانند سایر جمهوری‌های موجود در جهان خواهد بود و ویژگی اسلامیت آن را نیز در اجرای احکام اسلام مورد شناسایی قرار می‌دهند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۵۴۸). این نگاه در اسلوب واژگانی عبارت «جمهوری اسلامی ایران» نیز مشهود است و ترتیب قرار گرفتن این سه واژه در کنار هم بار معنایی خاصی دارد که به موجب آن، اسلامیت، صفتی برای کلمه جمهوری در نظر گرفته شده و ایران، مضاف الیه آن است. از منظر ادبیات «کلیات خمس» در مباحث منطق نیز جمهوری اسلامی ایران، «نوع»، جمهوری‌ت، «جنس»، اسلامیت، «فصل» و ایران «عَرَض عام» این عبارت شناسایی می‌شود؛ ساختاری که در برخی از سخنان امام خمینی می‌توان توجه به آن را دریافت و در تفسیر آن می‌توان گفت جمهوری اسلامی ایران به منزله یک نوع، یعنی نظامی جمهوری مانند همه جمهوری‌های جهان (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۷۹) که حد افتراق و فصلش با سایر جمهوری‌ها، اسلامیت آن است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۱۱) و در ایران اجرایی می‌شود.

دلیل این اندیشه امام در باب تلفیق جمهوری‌ت با حکومت اسلامی را می‌توان برآمده از نظریه فقهی خاصشان دانست: ایشان بر آن بودند که ماهیت نظام سیاسی در اسلام تعیین شده است نه شکل آن (نوبهار، ۱۳۹۴، ص ۸۲)، به همین واسطه عبارت «اسلامیت» و

«جمهوریت» را برای نخستین بار به تاریخ ۱۳۵۷/۷/۲۲ در کنار هم مطرح می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۴-۱)؛ نظریه‌ای که جمهوری اسلامی را به شکل یک ذات یافته و نه یک کلمه افزودن بر آن را برمی‌تابد و نه یک کلمه کاستن از آن را (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، صص ۴۵۴-۴۵۲).

اما از زمان استقرار نظام سیاسی جمهوری اسلامی در ایران، مناقشات در خصوص تعریف جمهوریت و دامنه نفوذ آن و بالأخص در نسبت آن با اسلامیت تبدیل به یکی از گره‌های اصلی نظام سیاسی و حقوقی ایران شده است. این تعارض‌ها که بیشتر حول محور کار ویژه‌های نهادهای اصلی حاکم در این ساختار سیاسی (ازجمله رهبری، شورای نگهبان و مجلس خبرگان) از جانی و گفتمان‌های مطلوب نظام (در خصوص مواردی مانند حقوق سیاسی، اجتماعی، شهروندی و اقتصادی) از جانب دیگر خودنمایی می‌کند، در زندگی جاری شهروندان هم تأثیرگذار شده است و اگر راهکاری برای حل آن یافت نشود می‌تواند محمل مخاطرات جدی‌تری برای این میراث گران‌سنگ امام خمینی باشد.

۱. پیشینه تحقیق

در این باره تاکنون پژوهشگران مختلفی به ارائه نظر پرداخته‌اند و هرکدام از زاویه‌ای موضوع مورد اشاره را به ورطه محک کشیده‌اند. در این میان می‌توان به مقاله «جمهوریت و اسلامیت از دیدگاه امام خمینی و قانون اساسی»، نوشته سید جواد ورعی اشاره کرد که کوشیده است به راهکاری برای گره‌گشایی از تعارض این دو مهم دست یابد. به نظر این نویسنده اگر جمهوریت را صرفاً به‌منزله ظرف حکومت اسلامی در نظر بگیریم، تعارضی میان این دو مفهوم وجود نخواهد داشت. حسین جوان آراسته نیز در مقاله‌ای با عنوان «جمهوریت و اسلامیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» همین هدف را دنبال می‌کند. وی در این مقاله تصریح می‌کند با توجه به جایگاه هردوی این مفاهیم، تضعیف هر یک آسیب به کلیت جمهوری اسلامی است و قانون اساسی می‌تواند بهترین داور در خصوص میزان نفوذ هر یک باشد. غلام حسن مقیمی هم در مقاله «درآمدی بر مفهوم جمهوری» با تفکیک رهیافت‌های جمهوریت، در نهایت عنوان «جمهوری مکتبی» را زینده‌تر برای نظام جمهوری اسلامی ایران می‌داند و عملاً رهیافت مدرن جمهوریت را

مترادف با ساختار لیبرال آن در نظر می‌گیرد.

مقاله حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی و با توجه به قانون اساسی، سخنان امام خمینی در زمان معرفی ساختار مدنظر و سایر منابع در اختیار به این دو سؤال پاسخ دهد که معنا و مفهوم واژه جمهوری به کاررفته در عبارت جمهوری اسلامی ایران چیست و این مفهوم باید چه تأثیری در امور اجرایی، تقنینی، قضایی و سایر شئون این نظام بگذارد؟ در این راستا، برای نیل به اهداف این پژوهش ابتدا تعریف‌های موجود در این حوزه موردبررسی قرار می‌گیرد، سپس ویژگی‌های جمهوریت استخراج شده و پس از آن، با مابه‌ازاهای آن در الگوی جمهوری اسلامی ایران مقایسه می‌شود تا بتوان درنهایت به حکمی کلی در خصوص نفوذ جمهوریت در نظام سیاسی حاکم بر ایران دست‌یافت.

۲. الگوهای جمهوریت

جمهوری، معادل واژه یونانی *Republiqu*، کلمه‌ای پرکاربرد و قدیمی در فلسفه سیاسی است. واژه جمهوری، مأخوذ از لغت *Republic*، برگرفته از ریشه لاتینی *Respublica* و مرکب از دو لفظ *Res* به معنای شیء یا امر و *publica* به معنای عمومی و یا همگانی است (Iaculau, 1990, p. 237). لئوناردو برونی^۱، تاریخ‌نگار ایتالیایی ریشه لفظ جمهوری را اصطلاح لاتین «*publica res*» به معنای «امر عمومی» می‌داند (مقیمی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۱). لغت‌نامه دهخدا نیز «جمهور» را به معنای «همه مردم، جماعت کثیر، ... و با مصدر جعلی جمهوریت، توده، ...؛ حکومتی که زمام آن به دست نمایندگان ملت باشد» معرفی می‌کند (دهخدا، ۱۳۷۳، ص. ۶۹۰۱).

فارغ از تعریف‌های زبان‌شناختی، مفهوم جمهوریت نیازمند بررسی دقیق است. در این راستا می‌توان جمهوریت را در چهار الگوی کلی تقسیم‌بندی کرد و نظام‌های سیاسی را بر این اساس مورد بازشناسی و دسته‌بندی قرار داد. این چهار کلان‌الگو بدین شرح هستند: کلان‌الگوی آتن، کلان‌الگوی روم، کلان‌الگوی رنسانس و کلان‌الگوی مدرن.

1. Leonardo Bruni

۲-۱. کلان‌الگوی یونان (با تأکید بر نظام سیاسی آتن و اندیشه‌های ارسطو)

در دولت-شهر آتن از حدود ۵۱۰ ق.م تا زمان فتح این سرزمین‌ها به دست اسکندر^۱ مقدونی (۳۵۶ تا ۳۲۳ ق.م) (به‌جز چند دوره کوتاه) نظامی با عنوان جمهوری حکم‌فرما بود. در این دوران امور شهر به‌واسطه رأی شهروندان و منتخبین آن‌ها اداره می‌شد. به علت جمعیت کم این دولت-شهرها، حتی دادگاه‌ها نیز در مجامع عمومی رسمیت می‌یافت و شهروندان به‌عنوان هیأت منصفه در آن شرکت می‌کردند (البته در این ساختار صرفاً مردان آزاد پیرو دین رسمی شهروند شناخته می‌شدند). حاکمان نیز از میان واجدان رأی یا به‌صورت قرعه انتخاب می‌شدند و یا با برگزاری مناظره‌های طولانی برای کسب آرای مردم تلاش می‌کردند. این جنس از حکومت‌داری به‌واسطه انحصار اطلاعات رأی‌دهندگان به گفت‌وگوهای جدلی (و بدون امکان سنجش واقعیت‌ها) باعث واکنش‌های اندیشمندان بزرگی مانند ارسطو^۲ شد (Wilson, 2006, p. 627).

ارسطو در نظام اندیشه‌ای خود حکومت‌ها را بر اساس شمار حکام و اهداف آن‌ها به شش الگو تقسیم می‌کرد. از نظر شمار، در صورتی که در مسیر خیر همگانی گام برمی‌داشتند، حکومت یک فرد را یک‌تن‌سالاری یا موناشری، چندتن‌نخبه را نخبه‌سالاری یا آریستوکراسی و حکومت همگان را، مردم‌سالاری یا جمهوری نام می‌نهاد و صورت زوال یافته جمهوری را که افراد در آن صرفاً به فکر منافع خود بوده و عوام‌فریبی در آن حاکم است، با عنوان دموکراسی معرفی می‌کرد^۳ (مقیمی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۴).

مهم‌ترین دغدغه این کلان‌الگو پیش از هر چیز، نتیجه حکمرانی بود، نه شکل آن. بر این مبنا ارسطو و پیروان وی معتقد بودند هر حکومتی که در مسیر خیر عمومی گام بردارد، فارغ از شکل و شمار حاکمان آن مطلوب است.

1. Alexander

2. Aristotle

۳. ارسطو همچنین صورت زوال یافته حکومت یک‌تن‌سالار را «تورانی» و نظام چندتن‌سالار را «الیگارش» می‌نامید (آشوری، ۱۳۷۵، ص. ۳۰۵).

۲-۲. کلان الگوی روم (با تأکید بر جمهوری رم و اندیشه‌های سیسرون)

از حدود سال‌های ۶۰۰ ق.م در روم مجلس سنا وجود داشت و بر عملکرد پادشاهان نظارت می‌کرد. در سال ۵۰۹ ق.م سنا تصمیم می‌گیرد پادشاهی را منحل و به‌جای آن حکومت جمهوری تأسیس کند، به صورتی که دو نفر به‌عنوان کنسول، با قدرت‌های برابر و رقیب یکدیگر، برای مدت محدود به‌عنوان حاکم انتخاب شوند. پس از گذشت حدود صدسال از این واقعه کم‌کم تصمیم گرفته شد عوام هم با انتخاب شهروندان به مجلس سنا راه یابند. این ساختار نیز مانند یونان صرفاً مردان آزاد را شهروند می‌دانست؛ اما اندیشه دینی آنان را در این امر دخالت نمی‌داد (بایرناس، ۱۳۸۵، ص. ۱۰۸). در این نظام مهم‌ترین وظیفه کنسول‌ها، اداره دولت و اجرای قوانین تصویب شده در مجلس سنا بود (Saddington, 2011, pp. 237-362). در این عصر یکی از مهم‌ترین اندیشمندان فلسفه سیاسی روم، سیسرون^۱ (۱۰۶ ق.م تا ۴۳ ق.م) به تبیین جمهوریت پرداخت. به عقیده وی مقصود از جامعه، اجتماع دسته‌ای از افراد به هر طریق نیست، بلکه مقصود، اجتماع عده کثیری از مردم بوده که نسبت به امر عدالت، منافع مشترک عامه و برای مصالح عمومی با یکدیگر به توافق رسیده‌اند (فاستر، ۱۳۷۰، ص. ۳۰۸). وی معتقد بود هر فرد انسانی، با ظرفیت و قابلیت تشخیص و استعداد شناسایی حقوق طبیعت، آفریده شده است. به عبارت دیگر همه مردم فیلسوف‌اند؛ بنابراین، در اندیشه سیاسی سیسرون، مردم در زندگی سیاسی-اجتماعی به تساوی طبیعی می‌رسند و انسان‌ها ذاتاً با هم مساوی هستند و بدون تبعیض طبقاتی می‌توانند در سرنوشت عمومی خود مشارکت کنند (پازارگاد، ۱۳۵۹، ص. ۲۳۷). از مهم‌ترین ویژگی‌های این کلان الگو می‌توان به شناسایی حکومت به‌منزله یک نهاد و مادام‌العمر نبودن حکام از جانبی و دید مثبت به شهروندان و پذیرش رشید بودن آن‌ها از جانب دیگر اشاره کرد. نکته قابل توجه دیگر در خصوص این کلان رهیافت، توجه به جمهوریت به‌عنوان یک «ارزش» نسبت به سایر حکومت‌هاست.

۲-۳. کلان الگوی رنسانس (با تأکید بر جمهوری فلورانس و اندیشه‌های ماکیاولی)

در دوران رنسانس (از حدود قرن ۱۴ تا قرن ۱۷ میلادی) نگاه به گذشته (پیش از ظهور

1. Cicero

مسیحیت) رونق چشم‌گیری پیدا کرد و یکی از وجوه شاخص آن نیز در امر حکومت‌داری رخ نمود. یکی از بسترهای مهم این اتفاق که الهام‌بخش سایر ملت‌ها نیز شد، «جمهوری فلورانس» بود. جمهوری فلورانس (واقع در ایتالای کنونی) در سال ۱۱۱۵ م. زمانی که مردمش بر نظام پادشاهی حاکم قیام کردند، پایه‌گذاری شد (Bartlett, 2005, p. 35). شورایی موسوم به «سینیوریه» این جمهوری را به تقلید از جمهوری حاکم در روم، اداره می‌کرد. شهروندان این جمهوری اعضای این شورا را هر دو سال یک‌بار انتخاب می‌کردند. پس از سال ۱۵۴۸ میلادی و پس از برخی تغییرات در نظام تصمیم‌گیری این ساختار، آزادی مذهب به صورت رسمی در حقوق سیاسی این جمهوری به رسمیت شناخته شد (Van Veen, 2013, pp. 190).

در این دوره بود که یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان حیطه حکومت‌داری، نیکولو ماکیاولی^۱ (۱۴۶۹ تا ۱۵۲۷ م.) به ارائه نظریات خود در خصوص جمهوریت پرداخت. وی با وجود علاقه به تقسیمات حکومتی ارسطویی، اساساً حکومت‌ها را در حالت کلی به دو شکل «سلطنتی» و «جمهوری» تقسیم کرد؛ یعنی به حکومتی که حاکم را مردم انتخاب کنند و توانایی عزل آن را داشته باشند، جمهوری می‌گفت و نظام سیاسی غیرازاین صورت را سلطنت می‌نامید (Rahe, 2008, p. 282). به صورت کلی، این رویکرد، چه از منظر شکل و چه از منظر ماهیت، نگاهی کارکردگرا به مقوله حکمرانی داشت و به همین دلیل نوع حکومت را در ساختارهای ارزشی موردسنجش قرار نمی‌داد (کلوسکو، ۱۳۹۶، ص. ۲۵-۳۲).

۴-۲. کلان‌الگوی مدرن (با تأکید بر سرآغاز هلندی آن و فلاسفه عصر روشنگری)

پس از پیروزی انقلاب مردم پروتستان هلند در قرن ۱۶ م علیه دولت کاتولیک اسپانیا، حکومتی در این کشور به قدرت رسید که نتیجه آن تلاشی مؤثر در جهت توسعه‌ای با مختصات امروزی بود (Geyl, 2001, p. 55). این نظام برآمده از انقلاب که به «جمهوری بازرگانی» نیز شهرت یافت، معتقد بود به طبیعی‌ترین نوع حکومت‌داری (منطبق با ساختار انسانی رشید و دارای کرامت ذاتی) دست یافته است، زیرا در آن خود شهروندان بر خویش حکومت می‌کنند و هیچ

1. Niccolo Machiavelli

حاکمی توانایی مستبد شدن را ندارد (لیست، ۱۳۸۳، صص. ۵۴۴-۵۴۰). برای تحقق این هدف نیز لاجرم به ایجاد الزامات شکلی و ماهوی بنیادین برای مفهوم جمهوریت دست زد؛ ازجمله انتخابی بودن حکام، محدود بودن دوره زمامداری، تدوین قانون اساسی، آزادی مالکیت، عدم اجازه سرکوب اقلیت و الزام به شفافیت در تمام امور. همین رویکرد و ادامه آن در سایر کشورها و سپس شکوفایی آن در انقلاب استقلال امریکا، توانست مفهوم جمهوریت را در افق‌های جدیدی بازتعریف کند (Pangle, 1988, p. 37).

در این کلان الگو، عرصه جامعه مدنی، مرکز ثقل تصمیمات سیاسی-اجتماعی به شمار آمد و مهم‌ترین مشخصه خود را نیز در پاسخگویی به نزاع و تعارض آزادی و فردیت، با اراده عمومی و قانون تعریف کرد (مقیمی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۹). بدین ترتیب، مهم‌ترین دغدغه اندیشمندان سیاسی این دوره مسئله «آزادی» قلمداد شد که ممکن است توسط ساختار سیاسی تهدید شود. جمهوریت در این فضا، فارغ از ویژگی‌های شکلی، معانی ماهوی فراوانی دارد و بر همین اساس، باید آن را نه به منزله یک شکل، بلکه به عنوان یک گفتمان بررسی کرد (بلوم، ۱۳۷۳، صص. ۶۶۸-۶۵۷).

در کل می‌توان تحلیل بنجامین کونستانت^۱ (۱۷۶۷ م تا ۱۸۳۰ م)، اندیشمند سیاسی فرانسوی را در شناخت جمهوری مدرن کلیدی دانست. وی معتقد بود تفاوت جمهوری‌های باستانی و جمهوری‌های مدرن در تأکید اصلی تصمیم‌گیری به صورت دسته‌جمعی (جمهوری‌های باستانی) و آزاد بودن فرد در تعیین سرنوشت خویش به عنوان دال مرکزی بحث (جمهوری‌های مدرن) است (لیست، ۱۳۸۳، ص. ۵۳۹). از جانب دیگر، این کلان الگو توانست درنهایت، عناصر جنسیت، حریت، طبقه، نژاد و اندیشه را از لوازم شناسایی شهروند جدا سازد و با ارزش دانستن جمهوریت، گسترده‌ترین جامعه آماری را برای تحقق حق تعیین سرنوشت به کار گیرد.

۳. الزامات مفهوم جمهوریت

برای آنکه بتوان نگاهی درست‌تر به تعریف جمهوری و سپس نسبت آن با جمهوریت

1. Benjamin Constant

مدنظر ساختار سیاسی ایران داشت باید به شمارش اجمالی ویژگی‌های این الگو در کلان رهیافت‌های مطرح شده دست زد.

۱-۳. الزامات شکلی مفهوم جمهوریت

با توجه به مطالب موجود می‌توان دریافت جمهوریت دارای ویژگی‌های شکلی شاخصی است که برای این عبارت نقش حیاتی دارد. این ویژگی‌های شکلی را می‌توان در شش دسته خلاصه کرد:

۱. رؤسای حکومت، از سوی شهروندان انتخاب می‌شوند (مشترک بین تمام کلان الگوها)؛ ۲. حاکمان در قبال شهروندان و ارگان‌های نظارتی خود مسئول هستند (مشترک بین همه کلان الگوها)؛ ۳. دوره زمامداری حاکمان محدود است (مشترک بین همه کلان الگوها)؛ ۴. اختیارات و احکام صادره از جانب حاکمان تنها در صورت مقید بودن به قانون، مطاع است (مشترک بین دو کلان الگو آخر)؛ ۵. در این ساختار تفکیک قوا وجود دارد (مشترک دو کلان الگوی آخر)؛ ۶. در این نظام سیاسی، «قانون اساسی» وجود دارد (قانون اساسی / مشترک بین دو کلان الگوی آخر).

۲-۳. الزامات ماهوی مفهوم جمهوریت

اندیشه‌های سنتی، اصولاً جمهوریت را بیشتر دارای ویژگی‌های شکلی می‌داند؛ اما در اندیشه‌های جدیدتر، وجود برخی عناصر ماهوی جزء ذات جمهوریت شناخته می‌شود؛ ازجمله این ویژگی‌ها می‌توان به این شش مورد اشاره کرد: ۱. شهروندان در حوزه عمومی رشیدند (مشترک بین همه کلان الگوها)؛ ۲. همه شهروندان از منظر شهروندی با هم برابرند (منحصر به کلان الگوی آخر)؛ ۳. مردم صاحب حقوق سیاسی، اجتماعی و ... هستند (منحصر به کلان الگوی آخر)؛ ۴. در این نظام، اصل شفافیت مقدمه‌ای برای تحقق حق تعیین سرنوشت شناخته می‌شود (منحصر به کلان الگوی آخر)؛ ۵. به هیچ بهانه‌ای نمی‌توان اقلیت مسالمت‌خواه را سرکوب کرد و مخالفت اقلیت و تلاش برای اکثریت شدن، خود جزئی از جمهوریت تلقی می‌شود (منحصر به کلان الگوی آخر)؛ ۶. شهروندان دارای حق تعیین سرنوشت هستند (هدف غایی همه تعاریف جمهوریت).

۴. مفهوم «جمهوریت» در عبارت «جمهوری اسلامی ایران»

اینک پس از تلاش برای استخراج اقسام مفاهیم جمهوریت، می‌توان به سراغ این مفهوم در عبارت جمهوری اسلامی رفت. در این بخش نیز مانند بخش پیشین، موارد بر اساس دو دسته شکلی و ماهوی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۴-۱. الزامات شکلی مفهوم جمهوریت و جمهوری اسلامی ایران

با توجه به آنچه پیرامون الزامات شکلی جمهوریت گذشت می‌توان الزامات شکلی جمهوریت در جمهوری اسلامی ایران را به شرح زیر برشمرد:

۴-۱-۱. انتخاب مسئولان امور عمومی از سوی مردم

طبق قانون اساسی، در جمهوری اسلامی ایران باید تمامی سمت‌های سیاسی، اداری، تقنینی و... کشور، به واسطه یا بی واسطه، از طریق رأی شهروندان انتخاب شوند (اصل ۶). مهم‌ترین سمت‌های ملی که به صورت مستقیم شهروندان آن‌ها را انتخاب می‌کنند نمایندگان مجلس خبرگان، رئیس‌جمهور و نمایندگان مجلس شورای اسلامی هستند. مهم‌ترین سمتی که به واسطه (مجلس خبرگان رهبری) انتخاب می‌شود رهبری است (اصل ۱۰۷)^۱. انتصاب رئیس‌قوة قضائیه، فرمانده کل سپاه، رئیس ستاد مشترک، اعضای مجمع تشخیص مصلحت و... نیز طبق اصل ۱۱۰ و ۱۱۲ بر عهده رهبری بوده؛ رهبری که بنا به فرض قانون اساسی به واسطه، منتخب شهروندان است.

۴-۱-۲. مسئولیت زمامداران و نظارت بر آن‌ها

برابر قانون اساسی، مجلس خبرگان موظف به نظارت بر رهبری است و اصل ۱۱۱ بر این نکته تصریح دارد. اصل ۱۴۲ نیز به مقوله دارایی‌های سران مملکتی پرداخته و نظارت بر

۱. البته نظارت شورای نگهبان بر انتخابات این مجلس موجب بروز شائبه‌هایی در آزادی عمل نمایندگان آن شده است.

آن را بر عهده رئیس قوه قضائیه گذاشته است.^۱ اصل ۱۲۲ قانون اساسی به صراحت بر مسئولیت دولت در «برابر ملت، رهبر و مجلس شورای اسلامی» اشاره می‌کند. هم قوه قضائیه (نظارت قضایی) و هم قوه مقننه (نظارت سیاسی) نظارتی تمام‌عیار بر قوه مجریه دارند؛ تا آنجا که حتی هرکدام می‌توانند درخواست عزل رئیس‌جمهور را مطرح کنند و پس از تأیید رهبری (بند ۱۰ اصل ۱۱۰)، وی از کار برکنار می‌شود. همچنین مجلس می‌تواند هر یک از وزرا را به استناد اصل ۸۹ استیضاح و درنهایت از وزارت عزل کند.

در باب نظارت‌پذیری قوه مقننه، این قوه خود دارای دو رکن است؛ یک رکن مجلس شورای اسلامی و رکن دیگر شورای نگهبان قانون اساسی. شورای نگهبان بر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با قانون اساسی و یا قوانین اسلام نظارت می‌کند (اصل ۷۲)؛ اما ناظر مشخصی (به جز نظارت قیمومیتی رهبری) در خصوص شورای نگهبان در نظر گرفته نشده است.

در خصوص نمایندگان مجلس نیز به موجب اصل ۸۶ برای مقابله با فشارها علیه نمایندگان، سطحی از مصونیت پارلمانی در «مقام ایفای وظایف نمایندگی در اظهار نظر و رأی» و «تعقیب یا توقیف» در نظر گرفته شده است.

در ساختار جمهوری اسلامی ایران، نظارت نظام‌مند و مؤثر بر قوه قضائیه وجود ندارد و می‌توان آن را در امکان عزل رئیس این قوه به وسیله رهبری (بند ۶ اصل ۱۱۰) منحصر دانست.

۳-۱-۴. محدودیت دوره زمامداری

فارغ از رهبری، تصدی سایر سمت‌های اصلی در جمهوری اسلامی، زمانمند است. اصل ۱۱۴ محدودیت دوره زمامداری رئیس‌جمهور، اصل ۶۳ محدودیت دوره نمایندگی مجلس و اصل ۱۵۷ نیز به محدود بودن دوره تصدی سمت ریاست قوه قضائیه اشاره دارد.

۱. ایراد عمده این اصل آن است که رهبری خود رئیس قوه قضائیه را به این سمت می‌گمارد؛ در نتیجه شائبه عدم بی‌طرفی وی به این واسطه پررنگ می‌شود.

۴-۱-۴. حاکمیت قانون^۱

طبق قانون اساسی، وضع قانون و مقررات بر عهده نهادهای مشخصی قرار گرفته است؛ به صورتی که مرجع انحصاری وضع قانون (اصل ۷۱) مجلس شورای اسلامی است. سایر نهادهای این ساختار تنها می‌توانند در حیطه وظایف خود به وضع مقررات هم‌راستای قانون و اصطلاحاً آیین‌نامه بپردازند (به‌طور مثال قوه مجریه و اصل ۱۳۸). بر این اساس، اصل، عدم مسئولیت نهادهای حکومتی و در کل اصل بر آزادی اراده شهروندان در همه امور است مگر قانون خلاف آن را به‌صراحت ذکر کرده باشد.

احکام دادگاه‌ها نیز به استناد اصل ۱۶۶ باید از قوانین نشأت گرفته باشد. البته اصل بعدی استثنائی بر آن وارد می‌کند و آن استناد به «منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر» است که می‌تواند باعث بروز مغایرت با حاکمیت قانون، اصل قانونی بودن و به تعبیری، قاعده «قیح عقاب بلا بیان»^۲ شود.

۴-۱-۵. تفکیک قوا

اصل ۵۷ به مقوله تفکیک قوا پرداخته است. البته تفکیک موردنظر این اصل، مطلق نبوده و ویژگی‌هایی در آن وجود دارد که درصدد ایجاد تعادل میان قواست و حتی بیان عبارت «زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت» به‌واسطه آنکه محدود به عبارت «طبق اصول آینده این قانون» شده، به عبارت دیگر می‌تواند تضمین‌کننده تفکیک قوا باشد.

۴-۱-۶. قانون اساسی

قانون اساسی که عالی‌ترین سند الزام‌آور هر نظام سیاسی است و حدود و اختیارات متصدیان

۱. میان حاکمیت قانون از منظر شکلی و ماهوی بین نظریات مختلف اندیشمندان تفاوت وجود دارد (برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: عباسی، ۱۳۹۵، صص ۴۰-۳۳). اشارات بیان‌شده در این بخش ناظر بر حاکمیت قانون شکلی است.

۲. هرچند این تفسیر معقول هم وجود دارد که اصل ۳۶ را ناظر به حوزه جزائیات و اصل ۱۶۷ را ناظر به امور مدنی یا آن دسته از احکام جزایی دانست که با قاعده «قیح عقاب بلا بیان» منافات نداشته باشد. در این صورت، استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، مغایر با قاعده قیح عقاب بلا بیان یا اصل قانونی بودن جرم نخواهد بود.

امور عمومی را از جانبی و حقوق مردم را از جانب دیگر تعیین می‌کند در جمهوری اسلامی و در همه‌پرسی سال ۱۳۵۸ به تصویب رسید و در سال ۱۳۶۸ مورد بازنگری و در معرض رأی عمومی قرار گرفت. اشارات مختلف این سند به حقوق و آزادی‌های شهروندان و همچنین ساختار حکومت و ارکان آن نشان‌دهنده وجود یک قانون اساسی نسبتاً قابل قبول در جمهوری اسلامی ایران است.

۲-۴. الزامات ماهوی مفهوم جمهوریت و جمهوری اسلامی ایران

با توجه به آنچه پیرامون الزامات ماهوی جمهوریت گذشت می‌توان الزامات ماهوی جمهوریت در جمهوری اسلامی ایران را به شرح زیر برشمرد:

۲-۴-۱. صلاحیت شهروندان برای استیفای حق و رشید بودن آن‌ها

از منظر جمهوریت، شهروندان رشید هستند و خود می‌توانند به استیفای حقوقشان پردازند. فصل سوم قانون اساسی و هر جای دیگر از این متن که به حقوق فردی، جمعی و اجتماعی اشاره کرده است دلالت بر این نکته دارد. اساساً برگزاری همه‌پرسی برای این سند حقوقی در سال ۵۸ و ۶۸ پذیرش این پیش‌فرض را به نمایش می‌گذارد.

۲-۴-۲. برابری میان شهروندان

بخش پایانی اصل ۱۰۷ در خصوص رهبری اظهار می‌دارد: «... رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.» همین مسئله مؤید آن است که چنانچه بالاترین سمت کشور در برابر قانون با مردم مساوی است، پس سایر مقامات هم در ذیل همین نکته می‌گنجند و از باب نظری در این جمهوری نمی‌توان شخصیتی را یافت که نسبت به سایر شهروندان برتری داشته باشد و بتواند خارج از حیطه وظایف قانونی خود عمل کند.

اما درباره برابری در حق‌ها مسئله متفاوت است. عمده تبعیض‌های شناسایی‌شده نهادها و اسناد ملی و بین‌المللی در خصوص رفع تبعیض‌ها در حیطه «نژادی و قومیتی»، «جنسیتی» و «عقیدتی» است. قانون اساسی ایران نیز با توجه به این مهم، در خصوص جنسیت و نژاد، در بند ۱۴ اصل ۳ و اصل ۱۹ صراحتاً حکم به عدم تبعیض صادر می‌کند.

در بخش‌های دیگر قانون اساسی نیز نمی‌توان به‌صورت جدی ردپایی از تبعیض نژادی یا تبعیض صریح جنسیتی یافت^۱؛ اما تبعیض نسبت به اقلیت‌های فکری و دینی، در قانون اساسی، چشم‌گیر است. برای نمونه می‌توان مدعی بود در جمهوری اسلامی ایران همه افراد با هر طبقه، نژاد، جنسیت و اندیشه شهروند محسوب می‌شوند و در حق انتخاب‌گری برابر هستند؛ اما در حق انتخاب شدن، بر اساس قانون اساسی، شهروندان به چهار درجه مختلف طبقه‌بندی می‌شوند؛ درجه اول فقیهان و مجتهدان هستند که به‌واسطه طبقه خویش برتری یافته و می‌توانند سمت‌هایی مانند رهبری (اصل ۱۰۹) و ریاست قوه قضائیه (اصل ۱۵۷) را به خود اختصاص دهند؛ درجه دوم جامعه شیعیان (اکثریت مطلق جمعیت) هستند که به‌واسطه مذهب خود از دید قانون برتری یافته و سمت ریاست جمهوری (اصل ۱۱۵) بدان‌ها اختصاص یافته است؛ درجه سوم پیروان ادیان رسمی و مذاهب اسلامی شناسایی شده هستند که می‌توانند به‌واسطه دین شناسایی شده خود در کنار سایر شیعیان نماینده مجلس شورای اسلامی شوند (اصل ۶۴) و درجه چهارم نیز سایر شهروندان که جزء هیچ کدام از سه تقسیم پیش‌گفته نبوده و نمی‌توانند در هیچ انتخاباتی نامزد شده و صرفاً نقش رأی‌دهنده را ایفا می‌کنند. البته این رویکرد قانون اساسی سقف رویکرد برابری خواهانه شریعت نیست؛ برابر برخی تفسیرها و برداشت‌ها، ظرفیت‌های شریعت برای اتخاذ رویکردهای برابری خواهانه بسی بیش از وضعیت کنونی است (برای نمونه ر. ک. به: نوبهار، ۱۴۰۰، ص ۱۳).

۳-۲-۴. آزادی‌های عمومی

بحث حق‌ها و آزادی‌های عمومی به‌صورت اخص در فصل سوم قانون اساسی موردتوجه قرار گرفته است. اصل ۲۳ بر ممنوعیت تفتیش، اصل ۲۴ در خصوص آزادی رسانه‌ها، اصل ۲۶ در باب آزادی احزاب، انجمن‌ها و... و اصل ۲۷ به آزادی تجمعات می‌پردازد و اصل ۹ نیز به تضمین این اصول همت می‌گمارد؛ اما همه این نکات حداقل یک استثنا داشته و آن مخل بودن به «مبانی اسلام» است؛ همین عبارت راه تفاسیر گوناگون را برای مجریان امر

۱. به جز اصل ۱۱۵ که واژه ایرانی الاصل بودن را در کنار داشتن تابعیت ایران و برخورداری از وصف «رجل سیاسی» از ویژگی‌های رئیس‌جمهور دانسته است.

گشوده است. ضمن اینکه اطلاق و عموم این اصل‌ها اغلب با تفسیری که در عمل از آن‌ها به عمل آمده، به نوعی مخدوش شده است.

۴-۲-۴. شفافیت

در قانون اساسی به مسئله شفافیت به صورت مستقیم اشاره‌ای نشده است؛ اما می‌توان آن را در لایه‌های پاره‌ای از اصول یافت. برابر اصل ۱۶۵، در امور قضائی اصل بر علنی بودن محاکمات است. درباره عملکرد تقنینی و سیاسی مجلس اصل ۶۹ حکم به الزام انتشار جلسات برای عموم و علنی بودن آن را مطرح می‌کند. در امور مالی مرتبط به اداره کشور نیز دیوان محاسبات که بر اساس اصل ۵۵ مسئول نظارت مالی بر صرف بودجه کشور است، بر همه نهادهای وابسته مالی دولت نظارت می‌کند و سالانه هزینه کرد دولت را منتشر می‌سازد.^۱

۴-۲-۵. حمایت از اقلیت و احترام به تلاش آن‌ها برای اکثریت شدن

حمایت از اقلیت^۲ مقوله‌ای است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به جز اصل ۱۴ که صرفاً به حقوق انسانی، اخلاق حسنه و در نهایت قسط و عدل اسلامی در خصوص دگراندیشان می‌پردازد، تعیین حق و حقوق برای پیروان سایر اندیشه‌ها (غیر از ادیان رسمی) انعکاس چندانی در این سند بنیادین ندارد و در قلمرو دینی هم طبق اصل ۱۳ تنها چند آیین محدود به رسمیت شناخته شده‌اند و می‌توانند به امور دینی و احوال شخصیه خود به صورت رسمی بپردازند. این مسئله می‌تواند موجب محدود کردن همه امور پیش گفته، از آزادی بیان گرفته تا حتی حق بر تعیین سرنوشت شود.

۱. به نظر می‌رسد با توجه به اصل ۱۱۳ نظارت بر امور مالی نهادهای وابسته به رهبری نیز در حیطه اختیارات این نهاد است.

۲. اصولاً دغدغه اصلی جمهوری اسلامی اقلیت‌های اعتقادی است و مقوله اقلیت‌های جنسی، نژادی و... مورد توجه آن نبوده است.

۴-۲-۶. حق بر تعیین سرنوشت

حق تعیین سرنوشت دامنه بسیار وسیعی دارد؛ چندان که به جرأت می توان گفت غایت همه نظریات جمهوری همین است. اساساً انتخاب عنوان جمهوری برای یک نظام طبعاً به معنای آن است که مردم خود تصمیم سازی و تصمیم گیری می کنند؛ حق دخالت در سرنوشت خود را دارند و چیزی بر آن ها تحمیل نمی شود (عطایی و علی محمدی، ۱۳۹۷، ص ۶۹). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به این حق در عرصه فردی و اجتماعی اشاره می کند؛ از حق انتخاب حکام (اصل ۶)، حق راهپیمایی (اصل ۲۷)، حق تشکیل احزاب (اصل ۲۶) تا حق تعیین شغل (اصل ۲۸)، تعیین محل سکونت (اصل ۳۳) و...؛ اما انضمام اکثر حقوق مذکور به مقوله اسلامیّت، عملاً حق تعیین سرنوشت را محدود و حقوق دگراندیشان را با مخاطرات جدی روبه رو ساخته است.

۴-۳. اندیشه های امام خمینی و نسبت آن با جمهوریت

امام خمینی در زمان حضور در فرانسه نظرات خود درباره حکومت مدنظرشان را به افکار عمومی اعلام کردند. ایشان می گوید: «این حکومت، حکومت جمهوری اسلامی متکی به آرای عمومی است. در حکومت جمهوری، مجلس تشکیل خواهد شد، بعد مجلس جزئیات نوع جمهوری و مسائل مربوط به آن را تعیین خواهد نمود» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۵۶). درجایی دیگر تأکید می کند:

آنچه مهم است ضوابطی است که در این حکومت باید حاکم باشد که مهم ترین آن ها عبارت است از اینکه اولاً متکی به آرای ملت باشد، به گونه ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد و یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را در دست بگیرند شرکت داشته باشند؛ و دیگر اینکه در مورد این افراد نیز خط مشی سیاسی و اقتصادی و سایر شئون اجتماعی و کلیه قواعد و موازین اسلامی مراعات شود. در این حکومت به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم گیری ها مشورت کنند و اگر نمایندگان موافقت نکنند نمی توانند به تنهایی تصمیم گیرنده باشند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۳۶).

امام خمینی در خصوص آزادی در این نظام نیز می‌گوید: «در یک رژیم اسلامی، آزادی‌ها صریح و کامل خواهند بود. تنها آزادی‌هایی به ملت داده نخواهد شد که برخلاف مصلحت مردم باشد و به حیثیت فرد لطمه وارد سازد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۸۹). امام در پاسخ به سؤال خبرنگاری که پرسید: «بسیاری از مردم ایران به فرایض مذهبی عمل نمی‌کنند... روش حکومت اسلامی در برابر آن‌ها چه خواهد بود؟» پاسخ می‌دهند: «... سعی می‌کنیم به این افراد راه سلامت و نجات را نشان دهیم. اگر نخواهند این راه را بپیمایند، در زندگی یومیه خود آزاد خواهند بود...» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۱۴). امام در خصوص آزادی احزاب نیز تأکید می‌کند: «همه احزاب در ایران آزاد خواهند بود مگر آنکه مخالف با مصالح ملت باشد؛ در آن صورت از فعالیت آن‌ها جلوگیری می‌شود. لکن اظهار عقاید آزاد است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۵۴۰).

بررسی اصول قانون اساسی و بیانات صریح امام خمینی در زمان عرضه جمهوری اسلامی، پژوهش موجود را بدان راه رهنمون می‌دارد که جمهوریت مدنظر در الگوی جمهوری اسلامی ایران حدوداً ساختاری منضبط بوده که دارای انطباق قابل توجهی با مفهوم جمهوریت در «کلان‌الگوی مدرن» است و تأکید چندباره امام بر جمهوری اسلامی؛ نه یک کلمه زیاده‌تر و نه یک کلمه کمتر، نشان از نگاه ارزشی به این ترکیب دارد.

۵. مقتضیات جمهوریت مدرن در الگوی جمهوری اسلامی ایران و نظرات پیرامون آن

اینک با توجه به مطالب بیان‌شده و تأکید بر اینکه جمهوریت در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، حداقل در متون بنیادین خود و مطالب ارائه‌شده از جانب بنیان‌گذارش در زمان معرفی و رأی‌گیری از مردم، مقوله‌ای نمایشی نبوده و در کنار تعبیر شکلی خود، دارای ویژگی‌های ماهوی جمهوریت در کلان‌الگوی مدرن نیز هست، ابتدا تأثیرات آن در ساحات‌های مختلف حکمرانی و سپس نظرات شاخص مخالف و موافق آن بررسی می‌شود.

۵-۱. تأثیرات جمهوریت مدرن در ساحات مختلف حکمرانی نظام جمهوری اسلامی ایران

با توجه به نکات بیان‌شده در این پژوهش می‌توان گفت چون جمهوریت، جزء ذات

جمهوری اسلامی ایران بوده و به منزله جنس در کنار فصل اسلامیت پذیرفته شده و این جمهوریت منطبق با کلان الگوی مدرن آن است، در جایی که مغایرت قطعی و لاینحل با فصل وجود نداشته باشد، باید مستقیماً به آن استناد کرد و همچون یک امر اصیل مورد توجه قرار داد و در تقنین، تحکیم، تفسیر، تنقیح، اجرا و... بر اساس آن عمل کرد؛ بنابراین حتی در مقام مراجعه به فتاوی مرتبط به امور عمومی نیز باید فتوای منطبق با جمهوریت را نسبت به فتوایی که چنین ویژگی ای ندارد، مقدم دانست. برای مثال، اصل ۱۱۵ در خصوص ویژگی های رئیس جمهور می گوید: «رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی... انتخاب گردد...» روشن نیست که آیا مقصود از واژه «رجال» تنها مردان است یا آن که عام بوده و زنان و مردان را در برمی گیرد و منظور همان معنای عرفی آن، یعنی «دانای سیاسی» است. اگر پیرامون اصل ۱۱۵ قرینه ای موجود نبود، باید به «اصالة الحقيقة» رجوع کرده، از مجاز تبری جسته و منظور از رجال، مردان در نظر گرفته می شد؛ اما زمانی که پذیرفته می شود نظام، جمهوری است، پس دارای ویژگی هایی بوده که یکی از آن ها برابری شهروندان است؛ پس غیر از جایی که تصریح شرعی قطعی و غیر اختلافی وجود دارد، باید بر جمهوریت به منزله یک اصل صحه گذاشت و مجریان و مفسران و... در عمل و تفسیر و... از آن تبعیت کنند. پس اگر گفته شود برخی از فقها معتقدند زنان نمی توانند حاکم حکومت شوند، در پاسخ باید گفت به واسطه آنکه جمهوریت جنس نظام است پس باید به فتوایی عمل شود که کمترین مغایرت را با جمهوریت داشته باشد، هرچند تنها یک فقیه واجد شرایط بر آن صحه گذارده باشد.^۱

در باب نفوذ نظارت شورای نگهبان بر انتخابات هم اگر این نگاه در دستور کار قرار گیرد و شورای نگهبان خود را موظف بداند که در چهارچوب جمهوریت اختیارات خود را تفسیر کند، بخش زیادی از دغدغه ها و مشکلات موجود در این زمینه برطرف خواهد شد. به ویژه شرایط تصدی مناصب عمومی و فرایند احراز آن ها باید به گونه ای باشد که زمینه مشارکت حداکثری شهروندان، نه تنها برای انتخاب کردن که برای انتخاب شدن نیز فراهم

۱. یوسف صانعی از شاگردان بنام امام خمینی نه تنها رئیس جمهور شدن که حتی تصدی مقام ولایت فقیه را نیز برای زنان بلاشکال می داند (صانعی، ۱۳۹۷، ص. ۴۶).

شود.^۱ به همین ترتیب استناد به فتاوی معتبر در احکام دادگاه‌ها آن گونه که در اصل ۱۶۷ قانون اساسی آمده است تا جایی مقبول است که با مقوله حاکمیت قانون و به‌ویژه اصل قانونی بودن جرم و مجازات که یکی از شاخصه‌های نظام‌های جمهوری است در تعارض قرار نگیرد. به تعبیری، فتاوی معتبر را باید از صافی جمهوریت هم عبور داد.

مقوله تفکیک قوا نیز با این راهکار در مسیر طبیعی خود قرار می‌گیرد؛ به صورتی که وقتی جمهوریت به‌عنوان امری اصیل پذیرفته شود، در زمان بررسی اصل ۵۷ قانون اساسی عبارت «(زیر نظر رهبری)» به صورتی بازشناسی خواهد شد که مغایر با اصل تفکیک قوا، حاکمیت قانون و قانون اساسی نباشد و به اختیارات مصرح قانونی این نهادها خدشه وارد نکند.

بر این اساس، درباره وضعیت حقوقی دگراندیشان نیز با توجه به اصول برابری میان شهروندان، ضرورت پاسداشت آزادی‌های عمومی، حمایت از اقلیت‌ها و تلاش آن‌ها برای اکثریت شدن و نهایتاً رکن رکین حق تعیین سرنوشت، منطبق‌ترین قرائت دینی با جمهوریت ملاک تفسیر قرار خواهد گرفت؛ تفسیری که بیشترین حق‌ها و آزادی‌ها را به شهروندان اعطا کرده و کمترین دخالت را در زندگی آنان داشته باشد و در آن برابری به‌عنوان یک اصل کلی تعریف شود و نابرابری صرفاً استثنائاتی باشد که عقل متعارف و جامعه برای صحت روند حیات خود بر آن صحنه بگذارد؛ این در حالی است که قرائت‌های موجود در عرصه نظری تأثیرگذار بر حکام و عملکردهای مبتنی بر آن، موجب محدودیت‌های گوناگونی در خصوص دگراندیشان شده (که به بخشی از آن در این پژوهش اشاره شد) و عامل بحران جدی برای تحقق جمهوریت و مقتضیات آن در نظام سیاسی ایران است.

با پذیرش مطالب مذکور در این پژوهش، در سایر امور هم وضعیت به همین صورت باید مدنظر متصدیان امر باشد و در کنار سنجش میزان انطباق حکم، فعل و ... با شرع، باید میزان انطباق آن با جمهوریت نیز در نظر گرفته شود؛ وظیفه‌ای که اصل ۷۲ آن را به طور کلی بر عهده شورای نگهبان گذارده است؛ وظیفه‌ای که با توجه به پیشینه این نهاد تا حدی مغفول مانده است.

۱. گاه البته تفسیرهای بسیار مضیق و محدودی از فرآیند احراز شرایط پیشنهاد و توجیه می‌شود که دامنه انتخاب شدن شهروندان را محدود می‌کند (برای نمونه ر.ک. به: سبحانی و آیتی، ۱۴۰۱، ص. ۵۷).

بر این اساس، باید گفت چون جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن مورد امضای رهبری از جانبی و ملت از جانبی دیگر (در سال‌های ۱۳۵۸ و ۱۳۶۸) قرار گرفته، این دو (جمهوریت و اسلامیت)، شرط صفت حکومت در ایران هستند؛ پس آن فعل حکومت که مغایر با جمهوریت (اسلامیت) باشد باطل است. با توجه به اینکه در اسلام بر لزوم وفای به عهد و در شرایطی الزام به آن تأکید شده است؛^۲ از این رو هر فعلی که مغایر با جمهوریت یا اسلامیت تحقق یابد، هم صدور و هم عمل به آن خلاف شرع خواهد بود (چون خلاف وصف و عهد است) و اصرار حکومت بر اعمال آن، برای مردم «خيار تخلف از وصف» و درنهایت حق فسخ عقد حکومت را به وجود می‌آورد.

۲-۵. تحلیل نظرات شاخص مخالفان و موافقان شناسایی جمهوری مدرن برای ترکیب جمهوری اسلامی ایران

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد تقسیم‌بندی موجود در این پژوهش به صورت مشخص مورد استفاده مدونین جمهوری اسلامی قرار نگرفته است؛ اما می‌توان از لابه‌لای مطالب ارائه شده از جانب آن‌ها به تحلیلی نسبت به این گونه‌شناسی دست یافت. در همین راستا، شهید مطهری در بیان نسبت اسلامیت و جمهوریت این نظام می‌گوید: «جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را. می‌دانیم که حکومت‌های دنیا چه در گذشته و چه در حال حاضر، شکل‌های مختلفی داشته‌اند. یکی از این حکومت‌ها حکومت عامه مردم است، یعنی حکومتی که در آن حق انتخاب با همه مردم است، قطع نظر از این که مرد یا زن، سفید یا سیاه، دارای این عقیده یا آن عقیده باشند. در اینجا فقط شرط بلوغ سنی و رشد عقلی معتبر است و نه چیز دیگر» (مطهری، ۱۳۶۸، ص. ۷۹). وی ادامه می‌دهد: «به علاوه این حکومت، حکومتی موقت است؛ یعنی هر چند سال یک بار باید تجدید شود؛ یعنی اگر مردم بخواهند می‌توانند حاکم را برای بار دوم یا احیاناً سوم و چهارم تا آنجا که قانون اساسی آن‌ها اجازه می‌دهد، انتخاب کنند و در صورت عدم

۱. امام خمینی مسئله حکومت را در بحث معاملات مطرح کرده‌اند. در تقسیمات کتب فقهی سنتی، اصولاً مطالب مربوط به عبادیات (امور مربوط به رابطه بنده و خدا و در کل امور معنوی)، احکام (امور مشترک مادی و معنوی) و معاملات (امور صرفاً مادی) تقسیم می‌شد. برای مطالعه مراجعه شود به: (نوبهار، ۱۳۹۴، صص. ۸۳-۸۲)

۲. «أَوْفُوا بِعَهْدِي» (بقره: ۴۰).

تمایل، شخص دیگری را که از او بهتر می‌دانند، انتخاب کنند؛ و اما کلمه اسلامی همان‌طور که گفتم محتوای این حکومت را بیان می‌کند؛ یعنی پیشنهاد می‌کند که این حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره شود و در مدار اصول اسلامی حرکت کند» (مطهری، ۱۳۶۸، صص. ۷۹-۸۰). شهید مطهری در جمع‌بندی بحث خود می‌نویسد: «به این ترتیب جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه مردم برای مدت موقت و محتوای آن هم اسلامی است» (مطهری، ۱۳۶۸، ص. ۸۰).

با توجه به نگاه مطهری می‌توان مدعی بود شاید در نمای اول نتیجه پژوهش موجود با مطالب ارائه شده از جانب ایشان متفاوت باشد؛ اما با توجه بیشتر می‌توان دریافت انطباقات گسترده میان این دو نگاه وجود دارد. اختلاف موجود در ظاهر، به واسطه تفاوت مراد بیان‌کننده در اشاره به «شکل» است. منظور نظر مطهری از شکل در این متن، قالب حکومت^۱ بوده؛ اما پژوهش موجود به ویژگی‌های شکلی^۲ و ماهوی این قالب می‌پردازد که برابری همه شهروندان و صلاحیتشان در استیفای حقوق و حق تعیین سرنوشت (مورد اشاره مطهری) خود یکی از ویژگی‌های ماهوی قالب جمهوری است. در همین راستا باید گفت همان‌طور که محتوای حکومت بر قالب آن تأثیرگذار است، قالب حکومت نیز طبیعتاً بر محتوای آن مؤثر خواهد بود و این تأثیر و تأثر را نمی‌توان نادیده گرفت.

منتظری، از چهره‌های شاخص در تأسیس و تبیین جمهوری اسلامی، حتی گامی اساسی‌تر برداشته است و بیان می‌کند، چون امروزه دسترسی مستقیم به معصوم امکان‌پذیر نیست و از جانب دیگر صرف بیان عبارت احکام، مقررات و مصالح دین به واسطه اختلاف نظرهای موجود، به امرونهی مشخص و معینی ارجاع نمی‌یابد، بهترین کار آن است که در خصوص این مهم نیز، نظرات متعارض علما، در شرایطی که همه افراد بتوانند بدون هیچ محدودیتی نسبت به آن به اظهار نظر بپردازند، مطرح شده و خواست و مصالح عمومی، ذیل معنای جمهوریت و اسلامیت برگزیده شود و مواردی مانند شهرت و ... در آن تأثیرگذار نباشد (منتظری، ۱۳۹۶، صص. ۲۳۳-۲۳۱).

1. Government format

2. Formal traits

از دیگر چهره‌های اثرگذار در تأسیس جمهوری اسلامی، شهید بهشتی است که به تحلیل جمهوریت پرداخته است. وی معتقد به تقسیم ارسطویی در خصوص حکومت‌ها بوده است؛ اما با این تفاوت که (به‌غیر از زمانی که معصوم در رأس حکومت است) حکومت مردم بر مردم را به صورت یک ارزش بازشناسی کرده و سایر الگوهای ارسطویی را مردود می‌داند. وی همچنین مهم‌ترین شاخصه جمهوریت را که در جمهوری اسلامی نیز تبلور یافته پذیرش و انتخاب آزادانه نوع حکومت، احکام حاکم بر آن و قابلیت تغییر نظام حاکم، بر اساس خواست و رأی مردم شناسایی می‌کند (بهشتی، ۱۳۸۰، صص. ۲۲-۱۲). وی در خصوص جایگاه اسلامیت نظام نیز، قائل به دو نوع جمهوری می‌شود؛ یک دسته «جمهوری‌های مطلق» که ملاک عملشان در همه امور صرفاً رأی مردم است و دسته دوم، «جمهوری‌های مکتبی و ایدئولوژیک» که خود مردم به خواست خود این ایدئولوژی را پذیرفته‌اند و تا زمانی که خود از آن اعراض نکرده‌اند، امور جامعه از منظر آن دیده می‌شود؛ حال چه این ایدئولوژی‌ها انسانی باشند و چه الهی (مشروح مذاکرات بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، صص. ۳۸۰-۳۷۹) شهید بهشتی جمهوری اسلامی را ذیل این تعریف از جمهوریت بازشناسی می‌کند.

با توجه به مطالب مذکور در این پژوهش، با توجه به اینکه مردم حق دارند از جمهوری مکتبی انصراف دهند و بر اساس اندیشه شهید بهشتی نباید مانعی در برابر این تصمیم عموم مردم قرار داد، می‌توان مدعی بود تعارضی صریح میان جمهوری مکتبی (مدنظر بهشتی) و جمهوری مدرن، قابل اثبات نیست و همان‌طور که جمهوری سوسیالیستی، جمهوری ناسیونالیستی و سایر پسوندهای مکتبی می‌توانند در کنار نام جمهوری مدرن وجود داشته باشند و به ویژگی‌های شکلی و ماهوی آن پردازند، در مورد جمهوری اسلامی نیز این امکان وجود دارد.

البته در برخی از پژوهش‌ها بیان شده است که از منظر امام خمینی، جمهوریت امری متفاوت با جمهوری‌های متداول بوده است و نباید همه ویژگی‌های جمهوری‌های غربی را در جمهوری اسلامی جست‌وجو کرد (فتحی، ۱۳۸۶، ص. ۲۴۳). در پاسخ به این دیدگاه با تأکید بر نظرات بیان شده از جانب آیت‌الله منتظری و شهیدان مطهری و بهشتی می‌توان مدعی بود چون شاخصه‌های جمهوریت مدرن که پیش‌تر به تفصیل بیان شد، مغایرت

بنیادین با اسلام ندارد، در ساختار جمهوری مبتنی بر اسلام قابل پیاده‌سازی بوده و اصل ۵۶ قانون اساسی (تفویض حاکمیت الهی به مردم) نیز به همین نکته اشاره دارد، ادعای مذکور از ادله کافی برخوردار نیست.

از سویی دیگر، برخی مانند مصباح یزدی معتقدند که مختصات جمهوری اسلامی مدنظر امام خمینی با قانون اساسی این نظام یکسان نیست و باید دست به تغییر آن زد تا به خواست ایشان و درنهایت به برپایی حکومت اسلامی رسید (شکوری و صالحی، ۱۳۸۲، ص. ۲۲۵). این ادعا در حالی مطرح می‌شود که تأکید امام خمینی بر «جمهوری اسلامی»، نه یک کلمه بیشتر و نه یک کلمه کمتر» در مکاتبات و سخنرانی‌های مختلفشان موجود است که به برخی از آن‌ها اشاره شد. در پاسخ به آن نیز می‌توان گفت، نزدیک‌ترین چهره‌های علمی به امام خمینی (آیات عظام مطهری، بهشتی و منتظری) هیچ‌کدام قائل به این نظر نبوده و دو تن از این افراد (بهشتی و منتظری) خود رؤسای مجلس خبرگان رسیدگی نهایی به قانون اساسی بوده‌اند و شخصیت امام خمینی نیز به صورتی قابل‌درک است که اگر امری را خلاف شرع می‌دانست به‌هیچ‌وجه تن به آن نمی‌داد. از جانب دیگر باید دانست در صورت پذیرش این ادعا، برای ملتی که به‌واسطه بیانات امام خمینی و سایر این چهره‌های شاخص به جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن رأی داده‌اند، باید همه‌پرسی مجددی برگزار شود (تا عقد جدیدی ایجاد شود) وگرنه «خیار تخلف از وصف» در قبال کلیت نظام تحقق خواهد یافت.

برخی نیز مدعی شده‌اند امام خمینی برای «بستن دهان خصم»^۱ چنین تعریفی از جمهوریت ارائه داده‌اند. اگر این تصور پذیرفته شود، باید گفت «عش» در معامله حکومت صورت گرفته و این عمل مصداق «تدلیس» است. خود این فعل «رضا» و «اراده» را از جانب مردم مخدوش می‌سازد و معامله از نفوذ ساقط می‌شود. از جانب دیگر، با پذیرش این ادعا، شرط تقوا و عدالت که یکی از شروط ولی فقیه است، درباره امام خمینی که ارائه‌دهنده این نظریه بوده، مورد تردید واقع می‌شود و حتی تصرفاتشان را مشکوک می‌سازد؛ اما با شناختی که تاریخ از امام خمینی ارائه می‌کند، این ادعا بهره‌ای از راستی ندارد.

نتیجه‌گیری

«جمهوریت» در تعاریف جامع خود، دارای ویژگی‌های مختلف شکلی و ماهوی است. از ویژگی‌های شکلی آن می‌توان به: ۱. انتخاب حکام از جانب شهروندان؛ ۲. محدودیت دورهٔ زمامداری؛ ۳. مسئولیت حکام؛ ۴. حاکمیت قانون؛ ۵. تفکیک قوا و ۶. قانون اساسی اشاره کرد. از خصوصیات ماهوی این نظام نیز می‌توان ۱. برابری میان شهروندان؛ ۲. آزادی‌های عمومی؛ ۳. صلاحیت شهروندان در استیفای حق؛ ۴. شفافیت؛ ۵. حمایت از اقلیت و تلاش آن‌ها برای اکثریت شدن و ۶. حق تعیین سرنوشت را نام برد.

برابر یافته‌های این پژوهش می‌توان مدعی بود نظام جمهوری اسلامی ایران و قانون اساسی آن، با وجود کاستی‌های مختلف (بالأخص در خصوص حقوق اقلیت‌ها و حقوق برابر شهروندان)، پیرو «کلان‌الگوی مدرن» از جمهوریت است. این جمهوریت در چهارچوب ادبیات کلیات خمس، جزء ذات بوده و جنس جمهوری اسلامی است. پس در پرتو این درک و با توجه به اصل ۱۷۷ قانون اساسی که جمهوریت را یکی از ویژگی‌های غیرقابل انفکاک از نظام می‌داند، باید گفت، چون جمهوریت و قانون اساسی مورد امضای ولی فقیه از جانبی و ملت از جانبی دیگر قرار گرفته، تخطی از آن جایز نیست و در صورت اصرار بر تخطی، تحقق حق فسخ برای مردم محتمل است. بر اساس همین نکته می‌توان افزود اگر حکومت در تفسیر، تحکیم، تقنین، اجرا و... فعل یا عدم فعلی مغایر با ویژگی‌های شکلی و ماهوی جمهوریت مرتکب شود، آن مورد، در صورت وجود راهکار شرعی جایگزین، باطل و حق اعتراض مردم محفوظ است و در کل باید جمهوریت را یکی از مرجحات اصلی در همه امور نظام دانست.

اما این رویکرد، به صورت مستمر در ادوار مختلف حیات جمهوری اسلامی ایران در همهٔ امور و عرصه‌ها مورد توجه قرار نگرفته است؛ به صورتی که امام خمینی نیز در سال‌های پایانی عمر خود با اشاره به ادارهٔ برخی از امور با استناد به چیزی جز قانون، شرایط خاص تأسیس و سپس جنگ را عامل تخطی از آن دانسته و تأکید کرده‌اند: «... ان شاء الله تصمیم دارم در تمام زمینه‌ها وضع به صورتی درآید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در این سال‌ها انجام گرفته در ارتباط با جنگ بوده است...» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۲۰۳)؛ اما پس از پایان جنگ و بعد از آن، رحلت امام خمینی به فاصله کمتر از یک سال،

تحقق این هدف با چالش‌های جدیدتری نیز روبه‌رو شد که می‌توان مهم‌ترین این چالش‌ها را توسعه اختیارات شورای نگهبان بر روند انتخابات، بالأخص انتخابات مجلس خبرگان رهبری دانست.

درنهایت با توجه به مطالب ارائه‌شده و سایر مستندات قانونی می‌توان مدعی بود مقوله جمهوریت و ارج نهادن به آن در تاریخ جمهوری اسلامی ایران همیشه وضعیت ثابتی نداشته است؛ در اوایل انقلاب و تا پیش از اوج‌گیری ترورها و همچنین در نیمه دوم دهه هفتاد و نیمه اول دهه هشتاد توجه به این مهم در اولویت جامعه اندیشمند و سیاست‌گذار قرار گرفته؛ اما در سایر ادوار، حتی بی‌مهری‌هایی به این بخش غیرقابل انفکاک نظام شده است و حتی برخی جریان‌های سیاسی مطرح، میل و تمایل خود نسبت به ترجیح عنوان حکومت اسلامی بر جمهوری اسلامی را مستقیم یا غیرمستقیم بیان کرده‌اند. بالین حال، هنوز می‌توان امید داشت که با تلاش‌های جامعه مدنی و با حمایت اندیشه‌ای فرهیختگان حوزه و دانشگاه، با کم‌رنگ شدن بنیادها و مفاهیم پایه‌ای جمهوریت مبارزه کرد و جمهوریت مدنظر انقلاب اسلامی را به منصب ظهور رسانید. بدیهی است اصلاح در این زمینه فرصتی محدود دارد. اگر مفاهیم بنیادین جمهوریت به هر علت و سببی رفته‌رفته رنگ ببازد، بازگرداندن آب‌رفته به جوی ناممکن خواهد شد. نباید فراموش کرد که جمهوری عهد و پیمان انقلابیون مسلمان با اتحاد جامعه ایرانی بوده است. این عهد را نباید شکست، بلکه با تمام وجود باید به آن پایبند بود. پیداست که پایبندی به محتوا و درون‌مایه جمهوریت در هر حال از پایبندی به شکل و ظاهر آن بسی مهم‌تر و ضروری‌تر است. از این رهگذر است که می‌توان تلاش‌های بیش از یک قرن مردم ایران، از مشروطیت تاکنون را ارج نهاد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۸). دانشنامه سیاسی. تهران: نشر مروارید.
 - امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
 - بایرناس، جان (۱۳۸۵). تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: شرکت چاپ و نشر علمی و فرهنگی کتیبه.
 - بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی: کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین. ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات آران.
 - بهشتی، سید محمدحسین (۱۳۸۰). بازشناسی یک اندیشه (مجموعه سخنرانی‌ها و یادمان آیت‌الله دکتر بهشتی). اصفهان: نشر بقعه.
 - پازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۵۹). تاریخ فلسفه سیاسی. تهران: زوار.
 - جوان آراسته، حسین (۱۳۸۵). جمهوریت و اسلامیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۱(۳۹)، ۹۶-۱۱۷.
- <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/039/039.pdf>
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغتنامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 - سبحانی، اسرافیل و آیتی، سید محمدرضا (۱۴۰۱). صلاحیت کارگزاران: شرایط، مرجع، دیدگاه‌ها و ادله با نگاهی به آرای امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۴(۹۶)، ۵۷-۸۵.
- doi: 10.22034/MATIN.2021.201864.1509
dor: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.2.3
- شکوری، ابوالفضل و صالحی، جواد. (۱۳۸۲). جایگاه گفتمان جمهوریت در اندیشه سیاسی امام خمینی و تأویل‌های مترتب آن. علوم انسانی الزهراء، ۱۳(۴۶-۴۷)، ۱۸۵-۲۴۰. SID. <https://sid.ir/paper/13927/fa>
 - صانعی، یوسف (۱۳۹۷). رویکردی به حقوق زنان. قم: مؤسسه فرهنگی فقه‌الثقلین.
 - عباسی، بیژن (۱۳۹۵). حقوق اساسی تطبیقی. تهران: نشر دادگستر.

- عطایی، عبدالله و علی محمدی، سجاد (۱۳۹۷). بررسی عوامل مؤثر در همگرایی مردم با نظام در اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۰(۸۰)، ۶۹-۹۳.
dor: 20.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6
- فاستر، مایکل (۱۳۷۰). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه محمد شیخ الاسلامی، تهران: امیرکبیر.
- فتحی، امیرحسین (۱۳۸۶). از ولایت فقیه تا جمهوری اسلامی. مطالعات انقلاب اسلامی، ۳ (۹ و ۱۰)، ۲۳۵-۲۵۲. magiran.com/p827681
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مصوب سال ۱۳۵۸ و اصلاحات ۱۳۶۸.
- کلوُسکو، جرج (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- لیست، سیمور مارتین (۱۳۸۳). دایرةالمعارف دموکراسی. ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، تهران: انتشارات وزارت خارجه.
- مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ج ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات صدرا.
- مقیمی، غلام حسن (۱۳۷۸). درآمدی بر مفهوم جمهوری. مجله علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، ۱(۴)، ۱۵۸-۱۹۰. http://psq.bou.ac.ir/article_8607.html
- منتظری، حسینعلی (۱۳۹۶). مبانی مردم‌سالاری در اسلام. ترجمه و تفسیر بهرام شجاعی، قم: سرایی.
- نوبهار، رحیم (۱۴۰۰). برابری دین زن و مرد در آموزه‌های اسلامی. تهران: طرح نو.
- نوبهار، رحیم (۱۳۹۴). جستاری در تقسیم‌بندی باب‌های فقهی و پیامدهای روش‌شناختی آن. فصلنامه راهبرد، ۲۴(۳)، ۷۶، ۷۹-۱۰۵.
dor: 20.1001.1.10283102.1394.24.3.4.1
- ورعی، سید جواد (۱۳۸۵). جمهوریت و اسلامیت از دیدگاه امام خمینی و قانون اساسی. فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۱(۳۹)، ۶۲-۹۵. <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/039/039.pdf>

-
- Abbasi, B. (2016). *Comparative Constitutional Law*. Tehran: Dadgostar Publications. [In Persian]
 - Ashuri, D. (1999). *Political Encyclopedia*. Tehran: Morvarid Publication. [In Persian]
 - Ataei, A. & Ali Mohammadi, S. (2018). A Study of the Factors behind the coalition between society and the Islamic Regime in Imam Khomeini's Thoughts. *Matin Research Journal*, 20(80), 69-93.
dor: [20.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6)
 - Bartlett, K. (2005). *A Short History of The Italian Renaissance*. Volume II, Toronto: University of Toronto press.
 - Beheshti, S. M. H. (2010). *Collection of lectures*. Isfahan: Baqeh Publications. [In Persian]
 - Boyer Noss, J. (2006). *Comprehensive History of Religions*. translator: Ali Asghar Hekmat, Tehran: Katiba Scientific and Cultural Publication Company. [In Persian]
 - Bloom, W. T. (1994). *Theories of the Political System: Classics of Political Thought and Modern Political Analysis*. translated by Ahmad Tadayon, Tehran: Aran Publications. [In Persian]
 - Dehkhoda, A. A. (1994). *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
 - Detailed Report of the Deliberations of the Parliament of the final Review of the Constitution of the Islamic Republic of Iran, (1985), volume 1. [In Persian]
 - Fathi, A. H. (2007). from Wilayat Faqih to Islamic Republic. *Research Quarterly of Islamic Revolution Studies*, 9(10), 235-252. magiran.com/p827681
 - Foster, M. (1991). *Gods of political thought*. translated by Mohammad

- Sheikhul Islami, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Geyl, P. (2001). *History of the Dutch-Speaking Peoples*. Bristol: Phoenix Press.
 - JavanArasteh, H. (2006). Republic and Islamism in the Constitution of the Islamic Republic of Iran. *Islamic Government Quarterly Journal*, 11 (39), 96-117 <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/039/039.pdf>
 - Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
 - Klosko, G. (2017). *History of Political Philosophy* (3rd volume). translated by Khashayar Deyhimi, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
 - Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso Books.
 - Lipsett, S. M. (2004). *Encyclopedia of Democracy*. translated by Kamran Fani, Nurullah Moradi, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications. [In Persian]
 - Moghimi, Gh. H. (1999). An Introduction to the Concept of Republic. *Journal of Political Science*, Baqirul Uloom University, 1 (4), 158-190. http://psq.bou.ac.ir/article_8607.html
 - Montazeri, H. A. (2017). *Fundamentals of Democracy in Islam*. translation and interpretation: Bahram Shujaei, Qom: Saraei. [In Persian]
 - Motahari, M. (1989). *On the Islamic Revolution*. Tehran: Sadra Publication. [In Persian]
 - Nobahar, R. (2015). An Enquiry on the Classifictaion of Chapters of Fiqh and its Methodological Consequences. *Strategy Quarterly*, 24(3) 76, 79-105. dor: 20.1001.1.10283102.1394.24.3.4.1

-
- Nobahar, R. (2021). *Equality of Diya of Man and Woman in Islamic Teachings*. Tehran: Tarh-e Now Publication. [In Persian]
 - Pangle, Th. (1988). *The Spirit of Modern Republicanism*. Chicago: University of Chicago Press.
 - Pazargad, B. (1980). *History of Political Philosophy*. Tehran: Zovar. [In Persian]
 - Rahe, P. A. (2008). *Against Throne and Altar: Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Saddington, D.B. (2011). Classes: the Evolution of the Roman Imperial Fleets. in Paul Erdkamp (ed), *A Companion to the Roman Army*, Malden, Oxford: UPO.
 - Sanei, Y. (2018). *A view on women's rights*. Qom: Feqh al-Saghaleen Cultural Institute. [In Persian]
 - Shakuri, A. & Salehi, J. (2003). The Position of Republic Discourse in Imam Khomeini's Political Thought and Related Interpretations. *Al-Zahra University Journal of Humanities*, 13(46-47), 185-240. SID. <https://sid.ir/paper/13927/fa>
 - Sobhani, E. & Ayati, S. M. R. (2022). Competency of Agents: Qualifications, Authority, Views and Arguments with a view on Imam Khomeini's ideas. *Matin Research Journal*, 24(96), 57-85.
doi:10.22034/MATIN.2021.201864.1509
dor: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.2.3
 - The Constitution of the Islamic Republic of Iran, Approved in 1979 and its amendments in 1989. [In Persian]
 - Van Veen, H. Th. (2013). *Cosimo I De' Medici and His Self-Rep-*

resentation in Florentine Art and Culture. Cambridge University Press.

- Warai, S. J. (2006). Republic and Islam from the perspective of Imam Khomeini and the Constitution. *Islamic Government Quarterly Journal*, 11 (39), 62-95. <http://www.rcipt.ir/pdfmagazines/039/039.pdf>
- Wilson, N. G. (2006). *Encyclopedia of Ancient Greece*. New York: rutledge.

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



حق فرزندآوری زوجین از دیدگاه فقها با تأکید بر آرای امام خمینی (ره)^(۱)

زهرا وطنی^۱

DOI: 10.22034/MATIN.2021.265784.1813

مقاله پژوهشی

چکیده: فرزندآوری از کنش‌های طبیعی بشر و غیر محدود به زمان یا مکان یا افراد خاص است و به دلایل گوناگون در متون مرتبط معمولاً از آن به «حق فرزندآوری» تعبیر می‌شود؛ لکن اولاً فراین بر تکلیف‌انگاری آن در لسان شارع شاذ نیست و تشخیص ماهیت «زادآوری» را که مسکوت قانون‌گذار است دچار چالش می‌کند و ثانیاً با فرض در زمره حقوق بودن، حدود و ثغور آن، میزان اختیار افراد در بهره‌مندی یا وانهادن آن، تعارض اراده زوجین و غیره منقح نشده است. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و با در نظر داشتن احتمال دوگانگی ماهیت «فرزندآوری»، به بررسی وضعیت هریک از زوجین به صورت مستقل، از حیث دارا بودن این حق، طولی یا عرضی بودن اراده آن دو و وضعیت ناشی از تعارض اراده ایشان در فرزندآوری در نگاه فقها و لسان ادله شرعی می‌پردازد. مطابق یافته‌های این تحقیق، علی‌رغم تصریح برخی فقها به حق زن در استیلا، عدم التزام ایشان به لوازم آن و ترجیح اراده زوج در فرض تعارض، اثبات در زمره «حقوق زن» بودن فرزندآوری را مشکل می‌نماید. ظاهراً عبارات متون دینی نیز در فرض اثبات چنین حقی برای زن، آن را در طول حق فرزندآوری مرد قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، حق باروری، حقوق طبیعی، فرزندآوری، عزل.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق و اندیشه‌های امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: vatani@ri-khomeini.ac.ir

0000-0001-5750-4654

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۷/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۴

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره صد / پاییز ۱۴۰۲ / صص ۱۷۶-۱۴۵

مقدمه

وجود نمونه‌ها و مصادیق گوناگونی از «حق» و «تکلیف» برای افراد در زندگی فردی و اجتماعی اصلی مسلّم تلقی می‌شود و اصولاً بسیاری از مباحث علمی و پژوهشی پیرامون شناخت این حقوق و تکالیف شکل گرفته و می‌گیرد. در تعریف و توصیف حق و تقسیم‌بندی‌های آن مطالب فراوانی گفته شده است. بسیاری از این تعاریف صرفاً ناظر به حقوقی هستند که جامعه به انسان‌ها اعطا کرده است؛ مانند تعریف فیلسوف و حقوق‌دان آمریکایی، وزلی نیوکام هوفلد که در وصف حق می‌گوید: حق به‌طور عام و یکسان برای دلالت کردن بر نوعی مزیت قانونی اعم از ادعا، امتیاز، قدرت یا مصونیت به کار می‌رود (راسخ، ۱۳۸۱، ص. ۲۰۲) یا تعریف زرقاء که: «حق اختصاصی است که شارع بر اساس آن سلطه یا تکلیفی را مقرر می‌دارد» (زرقاء، ۱۳۴۷، ج ۳، ص. ۱۱)؛ لکن درواقع باید گفت، چنان‌که بسیاری به صواب معتقدند، حق هر فردی یا اقتضای خلقت و طبیعتش است که بر این مبنا و صرفاً به جهت انسان خلق شدنش به او تعلق یافته است یا ناشی از قرارداد و وضع قانون برگرفته از زندگی اجتماعی است. بر همین اساس محققین فن، حق را به دو دسته حق طبیعی و حق قانونی تقسیم می‌کنند. صرف‌نظر از مباحث تخصصی و تحلیل مفهومی در تفاوت یا عدم تفاوت دو اصطلاح «حق طبیعی» و «حقوق طبیعی» (فاری سید فاطمی و نیکویی، ۱۳۹۶)، در تعریف حق طبیعی یا فطری به بیان ساده می‌توان گفت حقوق طبیعی حقوقی هستند که به قوانین یا آداب و رسوم خاصی از فرهنگ یا حکومت وابسته نبوده و با این مبنا، جهانی و انکار نشدنی هستند و در نتیجه قابلیت لغو یا محدود شدن با قوانین انسانی را نخواهند داشت. از زمره این حقوق حق خوراک، پوشاک، مسکن و تحصیل است.

فرزندآوری نیز پدیده‌ای است که انسان‌ها از امکان و قابلیت ذاتی و غیر قابل‌واگذاری آن برخوردارند و از سویی به مقتضای فطرت، جاودانگی را محبوب می‌دارند و فرزندآوری را راهی برای وصول به جاودانگی یا حداقل اقناع میل به ابدیت می‌پندارند و به همین دلیل تاریخ، هیچ گزارشی از گریز بشر از زادآوری در هیچ برهه‌ای از زمان به ما نداده است. شاید بتوان با استناد به این میل شدید، فرزندآوری را نیز از حقوق طبیعی ابنای بشر قلمداد کرد؛ هرچند گاهی به این پدیده نگاهی تکلیف‌گونه شده است؛ چنان‌که برخی از فقها خودداری از فرزندآوری را حرام و شرط عدم زادوولد در ضمن عقد نکاح را شرطی باطل

تلقی کرده‌اند که صحت یا عدم صحت این فتوا مبحثی مستقل می‌طلبد. مقوله تولیدمثل به عنوان بخشی همیشگی از حیات انبای بشر، از جنبه‌های مختلف پزشکی، روان‌شناسی، حقوقی، جامعه‌شناسی و علوم دیگر قابل مطالعه است. ادیان مختلف نیز به این مقوله بی‌اعتنا نبوده‌اند و رویکردهایی در این خصوص اتخاذ کرده‌اند که مواضع هریک در قبال ازدواج و نکوهش یا تشویق به انجام آن و همچنین تقبیح یا تحسین فرزندآوری در رفتار پیروانشان و نیز جمعیت آنان مؤثر بوده است. گاهی نیز حکومت‌ها به اقتضای مصالح حکومتی سیاست‌های کاهش یا افزایش جمعیت پیشه کرده‌اند.

علاوه بر آن، پیشرفت علم راهکارهای متفاوتی برای افرادی که به هر دلیلی از نعمت فرزندآوری محروم مانده‌اند به ارمغان آورد که بعضاً با آموزه‌های دینی و تعصبات مذهبی ناهمگون می‌نمود و این تعارضات مباحث علمی و فنی فراوانی را موجب شد؛ لکن حق دانستن فرزندآوری، از جانب بسیاری از صاحب‌نظران، توجیه‌کننده تمسک به این روش‌ها شده است. سکوت قانون در قبال این موضوع و خلأ قانون یا قوانین مرتبط و اختلاف نظر عالمان فقه در خصوص فرزندآوری و تناسل و جایگاه آن در نهاد خانواده این مسئله را تشدید کرده است. به هر حال آنچه در این مقال مورد توجه است شناخت ماهیت این مقوله از حیث حق یا تکلیف بودن و بازه اختیار و قدرت تصمیم‌گیری افراد در خصوص این پدیده و نیز موضع فقه در قبال مسائل گفته شده است.

در متون علمی موجود کتاب حق فرزندآوری زوجین اثر داوود بصارتی و مقالات «مشروعیت الزام به فرزندآوری در فقه امامیه» اثر قرا ملک‌ی و مرتاضی و امیرپور، «واکاوی حقوق زوجه در فرایند فرزندآوری با استناد به حق سلطنت بر بدن» به تحقیق علوی قزوینی و زارع، «موجه سازی حق تولیدمثل و باروری انسان در قرآن» نگاشته قائنی و معینی‌فر و «آزادی اراده و سلب توانایی باروری» اثر سیفی را می‌توان مرتبط با موضوع این تحقیق دانست که به تناسب از آن‌ها استفاده شده است. از عناوین تحقیقات یادشده روشن است که تدقیق در ماهیت این مقوله که نقطه تمرکز این تحقیق است، مسئله آن تحقیقات نبوده و غالباً به جوانب دیگری پرداخته شده است. در سطور آتی برای تشخیص وجود یا عدم وجود حق مذکور برای هر دو یا هریک از زوجین، پس از بازشناسی مفاهیم و تبیین نامعلوم بودن ماهیت فرزندآوری، به اقوالی از فقها که دلالت یا اشاره‌ای به آن دارند و سپس ادبیات قرآن

و روایات درباره این مقوله پرداخته می شود و در نهایت با تحلیل متون دینی، نتیجه تحقیق بیان می شود.

۱. مفاهیم

حق: واژه حق از واژگان پربسامد و مفهومی بنیادی در علوم انسانی است که می توان مشترک لفظی در دو معنای «حق بودن» و «حق داشتن» دانست؛ چه اینکه مفهوم حق در هریک از این دو ترکیب با دیگری متفاوت است. اولی که در بسیاری از متون دینی به کاررفته است به معنای راست و صحیح بودن و باطل نبودن است که حق در این معنا مربوط به حیطه ارزش ها و هنجارهاست؛ درحالی که معنای دوم مقابل «تکلیف» است و بیانگر اینکه عقل یا قانون از عملی که بر اساس حق بدان اقدام شده است، حمایت می کند. حق در این معنا به چهار قسم ادعا، آزادی، قدرت و مصونیت تقسیم می شود (راسخ، ۱۳۸۱، ص. ۱۸۴).

حق در لغت در قالب صفت، مصدر و اسم مصدر به کاررفته است. کتب لغت در تعریف واژه حق نقیض باطل و صلاحیت داشتن (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص. ۶)، اثبات کردن (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص. ۱۴۶)، ثابتی که انکار آن روا نیست (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص. ۸۰)، اعتقاد مطابق با واقعیت، فعل و سخن مطابق واقع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۲۴۶)، ثبوت و مطابقت با واقع (مصطفوی خراسانی، ۱۹۸۸، ج ۲، ص. ۳۰۶) را ذکر کرده اند.

صرف نظر از تمام قیل و قال های لغوی و اصطلاحی، منظور از حق در این پژوهش مصداقی از مفهوم دوم و تعریفی است که برخی محققین ارائه کرده اند: «حق به معنای امتیازات و ویژگی های هریک از افراد یک جامعه است» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص. ۴۳). امام خمینی در پی اختلاف نظر فقهای همچون خویی (۱۴۱۲، ج ۲، صص. ۳۳۸-۳۳۹)، نائینی (۱۴۱۸، ج ۱، صص. ۱۰۷-۱۰۶)، آخوند خراسانی (۱۴۰۶، ص. ۴) و اصفهانی کمپانی (۱۴۱۸، ج ۱، ص. ۴۱) در تعریف و تبیین مفهوم اخیر از حق، حق را ملک، سلطنت و یا مرتبه ای از مراتب آن دو نمی داند بلکه آن را حکمی وضعی و اعتباری دانسته است که عقلا یا شارع اعتبار می کنند و ماهیت آن با ماهیت ملک تباین دارد؛ زیرا مصادیقی از حق، مصداق ملک نیستند. همچنین وی با استناد به نظر عرف و عقلا مفهوم حقوق را در همه اقسام و مصادیق

آن یکسان و واژه حق را مشترک معنوی دانسته و معتقد است نمی‌توان حق را در هر مورد آن دارای مفهومی مستقل و جدا دانست (امام خمینی ۱۴۲۱، ج ۱، صص. ۴۰-۳۹).

باروری: باروری یا زادآوری معادل واژه رایج تولیدمثل یا زادوولد است که هریک جای دیگری به کار می‌رود و عبارت است از ادامه دودمان موجودات زنده و پدید آوردن مثل خود یا موجودی از جنس و نوع خویش. دهخدا تولیدمثل را به پدید آوردن نظیر خود معنا کرده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۵، صص. ۷۱۵۴-۷۱۵۳). در اصطلاح پزشکی تولیدمثل فرایندی است که طی آن گامت‌های زن و مرد، اسپرم و تخمک، با یکدیگر ترکیب می‌شوند (شریفی، ناظمی و هاشمی ۱۳۸۵، ص. ۱۶۳). در متون دینی عصر تشریع واژه‌ای معادل باروری یا تولیدمثل دیده نشده است؛ اما در لسان فقها شاید بتوان واژه استیلا را معادل باروری یا تولیدمثل در زبان فارسی دانست. استیلا در لغت به معنای فرزند خواستن و طلب کردن و در فقه به معنای استعداد باردار کردن و باردار شدن هم گفته شده است (مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص. ۴۷۴) که تعریف دقیقی نیست. ذکر این نکته لازم است که در بسیاری مواقع استیلا به معنای زادوولد کنیز از مولایش استعمال شده است، چنان‌که مجلسی اول بدان تصریح کرده است (۱۴۰۰، ص. ۱۷۱). این معنا علی‌رغم رواج، در اینجا کاربردی ندارد. در بسیاری از استعمالات، استیلا بر احوال و زادوولد، در مقابل عقم، اطلاق شده است. در هر حال باید توجه داشت این کاربرد از این واژه به صورت مطلق است و تفاوتی میان کنیز و آزاد و یا حتی زن و مرد نیست که در سطور آتی به آن‌ها اشاره می‌شود.

حق باروری: تشخیص حق یا حکم بودن این مقوله محل اختلاف و نیازمند تحقیق است؛ در تعریفی آمده است: «آن اعتباری است که انسان را مسلط بر تصمیم‌گیری درباره زادوولد خود می‌کند» (قائمی و معینی‌فر، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۹). در جای دیگری نیز بیان شده: «حق بر آزادی درخواست فرزندآوری و جست‌وجو برای فراهم آوردن مقتضیات آن، از جمله استفاده از روش‌های درمان ناباروری است» (راسخ و خداپرست، ۱۳۹۳، ص. ۲۷) به نظر تعریف نخست از جامعیت بیشتری برخوردار است و تعریف دوم اختیار ممانعت از بارداری را شامل نمی‌شود که البته تفاوت این دو ناشی از اختلافاتی است که به آن‌ها اشاره خواهد شد. در اینجا صرف نظر از احکام فقهی و حقوقی که به نظر می‌آید تعریف اخیر از آن اثر پذیرفته است، تعریف ماهیت این مقوله مدنظر است و لذا باید تعریف نخست را پذیرفتنی دانست.

۲. پیچیدگی ماهیت حقوقی تولیدمثل

پیش از بررسی متون فقهی لازم است به این نکته مهم توجه شود که این مقوله در تشخیص نهایی، چه حق دانسته شود چه تکلیف، ممکن است بازه‌های متفاوتی برای آن تعریف شود. همان‌طور که در متون مربوط مشاهده می‌شود، قائلان هر یک از این دو نظر، خود در تعیین این بازه و سعه و ضیق آن و حکم بدان، دچار اختلاف هستند.

در توضیح باید گفت در فرض حق بودن، مطابق یک تفسیر، آزادی زوجین در فرزندآوری را می‌توان صرفاً به عدم جواز ممانعت طرف مقابل یا ثالث، از جمله حکومت، از تولیدمثل ایشان دانست، نه اینکه مستندی برای اختیار آن‌ها در خودداری از زادآوری تلقی کرده و برای ایشان جواز ممانعت از زادوولد صادر کرد. بدین معنا که فرزندآوری اگرچه از سویی حق است، از بعد دیگری تکلیف است و نتیجه این دوبعدی بودن ماهیت این است: فرد حق دارد صاحب فرزند شود و درعین حال تکلیف به فرزندآوری هم دارد و لزوماً باید اقدام به زادوولد کند و نمی‌تواند این حق را استفاده نشده واگذارد. چنان که برخی از فقها و حقوق‌دانان محدود کردن یا سلب حق فرزندآوری را صرفاً به‌طور جزئی نه کلی پذیرفته و توافق بر آن را الزام‌آور می‌دانند (صانعی، ۱۳۸۷، ص. ۹۲؛ تبریزی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۳۳۲؛ سیفی، ۱۳۸۹، ص. ۲۹۵).

در تحلیلی دیگر که فرزندآوری صرفاً حق دانسته می‌شود و سایه‌ای از تکلیف بر آن نیست، می‌توان آن را آزادی در تولیدمثل یا خودداری از آن تفسیر کرد. بدین معنا که هیچ قانونی یا هیچ ثالثی حق ممنوع کردن و حق اجبار زوجین به فرزنددارشدن را ندارد که در این معنا صرفاً نوعی «حق منفی» است. در مقابل «حق مثبت» دانستن آن که به معنای ملزم بودن حکومت‌ها به تأمین امکانات و تسهیلات لازم جهت فرزنددارشدن زوجین به‌صورت طبیعی یا حتی غیر آن برای زوجینی با مشکلات باروری است. چنان که برخی محققین با تفکیک مراتب حق به حق آزادی و حق ادعا گفته‌اند: در حق باروری گاه می‌توان از حق به معنای ادعایی تعهدآور و گاه به معنای آزادی استفاده کرد. حق به معنای ادعای تعهدآور را حق ادعا و حق بدون ایجاد تکلیف برای دیگران را حق آزادی می‌نامند که بیان دیگری از همان تقسیم حق به مثبت و منفی است؛ بنابراین در شناخت ماهیت این حق، تشخیص حق

آزادی یا حق ادعا بودن نیز مهم است.^۱

حال اگر فرزندآوری تکلیف (حکم) دانسته شود، هر نوع اقدام جهت ممانعت از تولیدمثل مخالفت با تکلیف تلقی می‌شود که طبق قاعده، حکم تکلیفی مخالفت با تکلیف، حرمت است. چنان‌که در فتاوی‌ای مشهور فقها عزل مرجوح و عقیم‌سازی هم مشهور به حرمت است.^۲

همچنین پس از حکم به تکلیف بودن فرزندآوری باید مشخص شود که منشأ این تکلیف و هم‌چنین حکم یا احکام وضعی ناشی از این تکلیف چیست. آیا این حکم مقتضای ذات عقد^۳ نکاح است یا مقتضای اطلاق آن؟^۴ چنان‌که محققین مقتضای عقد را به این دو نوع تقسیم کرده‌اند (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۳، ص. ۱۳۲؛ حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۲۴۸) یا اساساً خارج از مقتضیات ذات یا اطلاق عقد بوده و تکلیف منشأ دیگری دارد. در فرض اول که فرزندآوری جزء مقتضای ذات عقد نکاح دانسته می‌شود، زادوولد بر هر دو طرف عقد لازم است؛ بنابراین در صورت خودداری هریک از ایشان از تولیدمثل بدون

۱. در «حق آزادی» مطالبه و تکلیف، هر دو در یک شخص جمع می‌شوند و از این رو متعهدشدن دیگری در قبال حق این شخص بی‌معناست. دقیقاً به همین دلیل است که حق آزادی را گونه‌ای امتیاز خوانده‌اند؛ اما حق ادعا معنایی قوی از حق را نشان می‌دهد؛ زیرا بر اساس آن فرد واجد حق می‌تواند ادعایی دراندازد که دیگری را مکلف به برآوردن آن حق سازد. حق ادعا را حق به معنای قوی می‌نامیم؛ اما حق آزادی بیانگر معنایی ضعیف و تعدیل‌شده از آن است و به همین دلیل می‌توان آن را حق به معنای ضعیف نیز نامید، چرا که صاحب حق با طرح آن مخاطب را مکلف نمی‌کند بلکه آزادی خود در انجام یا ترک فعل را بیان می‌کند. این قسم درباره باروری بدین معناست که افراد آزادند به صورت طبیعی یا غیرطبیعی باروری خود را محقق کنند؛ اما دولت مکلف به برآوردن این حق نیست (ر.ک. به: راسخ و خداپرست، ۱۳۹۳، ص ۳۰).

۲. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که در امثال هر تکلیفی قدرت انجام شرط است و اگر فرضاً فردی توانایی نگهداری از فرزندان را نداشته باشد، تکلیف از او ساقط است.

۳. مقتضای ذات عقد یا ماهیت شرعی عقد من حیث هی و ذات بدون لحاظ امر خارجی، ماهیت مهمله، عبارت است از هر چیزی که وجود و صحت عقد متوقف به آن است به طوری که با انتفای آن ماهیت عقد نیز منتفی می‌شود (نانینی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص. ۲۰۹).

۴. مقتضای اطلاق عقد عبارت است از هر چیزی که اطلاق عقد آن را ایجاب می‌کند. در این حالت هر چیزی که مقتضای اطلاق عقد به حساب می‌آید در صورت خالی بودن عقد از هرگونه شرط و قید به منزله تصریح آن میان متعاقدين زمان انعقاد قرارداد خواهد بود و البته با شرط خلاف آن از سوی طرفین تغییر می‌کند بدون آنکه صحت عقد مخدوش شود (نانینی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص. ۲۵۱).

رضایت دیگری، اجبار مستتکف به تناسل و فرزندآوری و طرح دادخواست و دعوی الزام به وسیله طرف مقابل صحیح است. همچنین در این فرض اشتراط عدم فرزندآوری ضمن عقد نکاح یا تبانی عقد بر اساس آن باطل و مفسد عقد خواهد بود. در وضعیت دوم که تولیدمثل مقتضای اطلاق عقد نکاح دانسته شده است نیز ساکت گذاشتن شرط فرزندآوری ضمن عقد و عدم اشتراط آن به منزله تصریح حین عقد بوده و در فرض استنکاف یکی از طرفین الزام به فرزندآوری از جانب طرف دیگر مشروع است؛ لکن چنانچه یکی از آنها عدم فرزندآوری را ضمن عقد شرط کند، عقد صحیح و شرط لازم الاتباع خواهد بود.

برخی محققان مدعی شده‌اند فقها در اینکه فرزندآوری مقتضای ذات عقد نیست اختلافی ندارند (محقق داماد، ۱۳۸۹)؛ اما در کاوش کتب فقهی آرای مخالف این ادعا به چشم می‌خورد. برای نمونه صاحب ریاض می‌گوید: حصول تناسل موقوف بر وطی از اهم مقتضیات عقد نکاح است (بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۷). حقوق دانی نیز بدون ذکر مرجع، نظر مشهور فقها را «اساس نکاح بر تناسل است» می‌داند و نقل بی‌حاشیه و بدون نقد نشان از موافقت وی دارد (طاهری، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۳۶) و ظاهر عبارات مذکور، دخالت استیلا در ماهیت عقد از نظر قائلین است. در المیزان آمده است: تنها هدف نکاح بقای نوع بشر و فرزندآوری است و سایر اغراض و اهداف ذکرشده همچون اطفای شهوت و اشتراک در زندگی مادی و سایر موارد مشابه خارج از حقیقت ازدواج بوده و مقدمات فرزندآوری یا از جمله فواید نکاح هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۷۹) و در تجهیز ابنای بشر به خصلت‌های جنسیتی هدفی جز زادوولد و بقای نوع وجود ندارد و بنابراین ازدواج بر این حقیقت بناشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۷۷). غالب علمای اهل سنت نیز، چون حفظ نسل یکی از پنج مقصد قسم ضروریات دانسته شده است، مقصد اصلی نکاح را حفظ نسل و سایر اغراض را مقاصد تبعی و تکمیل‌کننده مقصد اصلی می‌دانند (غزالی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۴؛ حامد العالم، ۱۴۱۵، ص ۳۰۴).

نکته لازم به توجه دیگر در این مبحث این است که پذیرش هرکدام از آرای یادشده عواقب متعددی خواهد داشت: جواز یا عدم جواز استفاده از طرق کمک باروری، جواز یا عدم جواز عقیم‌سازی، جواز یا عدم جواز استفاده از راه‌های پیشگیری از بارداری، جواز یا عدم جواز سقط جنین، صحت یا بطلان شرط عدم باروری در عقد نکاح، میزان مسئولیت

اشخاص ثالث حقیقی یا حقوقی یا حتی زوج مقابل در فرزندآوری زوجین، اینکه باروری نیازمند اشتراط در عقد است یا عدم باروری و مسائلی از این قبیل. لکن این پژوهش صرفاً در پی تشخیص حق بودن یا نبودن باروری برای زوجین هم به صورت مشترک و هم به صورت مستقل و دایره وسعت آن است.

۳. ماهیت فرزندآوری در عبارات فقها

به نظر می‌رسد نخستین متن فقهی مصرح به حق بودن مقوله مذکور کتاب مسالک شهید ثانی است. فقهای متقدم او صرفاً در خصوص حکم عزل، اعم از کراهت (به عنوان نمونه: ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۰۷) یا حرمت (به عنوان نمونه: ابن‌حمزه، ۱۴۰۸، ص ۳۱۴)، بحث کرده‌اند و بعضاً به مسئولیت مدنی زوج در صورت عزل یا ضمان ثالثی که فعلی از سوی او موجب عزل مرد در حال نزدیکی با همسرش شده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۵، ص ۵۳۳-۵۳۲؛ ابن‌زهره، ۱۴۱۵، ص ۴۱۵) حکم داده‌اند که از عبارات متون، اشعار یا دلالت بر وجود حق و اختیار طرفین یا یکی از دو طرف در خصوص فرزندآوری استنباط می‌شود؛ لکن تصریحی به این حق وجود ندارد، مانند عبارت شیخ مفید که می‌گوید مرد حق عزل ندارد مگر اینکه زوجه راضی به این امر باشد (۱۴۱۳، ص ۵۱۶)^۱ یا عبارت شیخ طوسی که می‌گوید به اجماع فقها و ظهور روایات (۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۶۷) عزل برای مرد جایز نیست مگر با رضایت زن و اگر مرتکب عزل شود گناه کرده است و دیه بر عهده‌اش قرار می‌گیرد (شیخ طوسی، الف ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۵۹)^۲؛ لکن شهید ثانی که استیلاد را هدفی می‌داند که تمام غرض شارع از نکاح در آن منحصر نیست (۱۴۱۳، ج ۷، ص ۶۵)^۳ به صراحت آن را حق می‌داند. وی در توضیحات و حواشی حکم محقق حلی در شرایع به کراهت عزل در صورت عدم اشتراط و عدم اذن، ادله قائلین به حرمت و اخبار استنادی آنان را بررسی کرده و می‌گوید آنچه اخبار در آن ظهور دارند این است که نهی از عزل چه حرمت باشد و چه کراهت، به دلیل حکمت

۱. «لیس لأحد أن یعزل الماء عن زوجة له حرة إلا أن ترضى منه بذلك».

۲. البته وی در کتاب نهاییه حکم عزل را کراهت و بدون ضمان دانسته است (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۴۸۲).

۳. «منافاته (عزل) لغرض الشارع، ممنوعة، فإن غرضه غیر منحصر فی الاستیلاد».

استیلاست و نیز اینکه آن حق یعنی حق استیلاست متعلق به زن است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، صص. ۶۶-۶۴). از بیان این فقیه چند نکته برداشت می‌شود:

۱. زادآوری را حقی برای زوجه می‌داند که ممانعت زوج از استیفای این حق مرجوح است. به عبارت دیگر اناطه مرجوحیت به عدم اشتراط سابق یا اذن زن، مثبت اختیار زن در خودداری از زادوولد است؛ البته مشروط به رضایت همسر.

۲. کراهت عزل که حکم فعل مرد در صورت عدم رضایت زن است بیانگر اختیار مرد در عزل است ولو اینکه مرجوح شمرده شده است. عبارت اخرای این حکم تکلیف نبودن تولیدمثل برای مرد است.

۳. در یکی از دو روی تعارض خواست و اختیار زوجین، یعنی تمایل زن به فرزندآوری و تمایل نداشتن مرد بدان، زوج و خواست او مقدم شمرده شده است؛ زیرا مخالفت مرد با تمایل به فرزندآوری از سوی زن و عزل، در صورت عدم موافقت زن با عزل، محکوم به کراهت ولی جایز است. در خصوص روی دیگر این تعارض یعنی تمایل مرد به فرزندآوری و تمایل نداشتن زن بدان، حکمی در این عبارت بیان نشده است. گفتنی است برخی فقها صراحتاً مخالفت زن با خواست مرد را بی‌اثر دانسته‌اند؛ مانند ابن سعید که می‌گوید: برای مرد عزل جایز است، چه زن از این اقدام ناخشنود باشد و چه راضی باشد و عزل موجب دیه هم نیست (۱۴۰۵، ص. ۴۵۵).

۴. نتیجه اختیار و آزادی مرد در موضوع بحث، عدم تحقق ضمان بر عهده وی در اثر عزل خواهد بود که در ادامه همان عبارت نیز بدان تصریح شده است: هیچ ضمانتی بر عهده او نیست؛ به دلیل اصالة البرائه و اینکه وقتی قول به کراهت را پذیرفتیم فعل وی جایز بوده است و فعل جایز ضمان ندارد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص. ۶۵). ابن ادریس هم با استناد به اصالة البرائه همین رأی را برگزیده است (۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۶۰۷)؛ اما برخی دیگر همچون علامه حلی و محقق حلی علی‌رغم حکم به کراهت قائل به ضمان زوج هستند (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص. ۲۱۴). مجلسی اول می‌گوید وجوب دیه باعث توهم حرمت نزد برخی فقها شده است که باید گفت منافاتی بین جواز عزل و وجوب دیه نیست (۱۴۰۶، ج ۸، ص. ۳۲۸). در مقابل مجلسی دوم، علی‌رغم تحریم قائل به ضمان نیست (۱۴۰۴، ج ۲۰، ص. ۳۱۴).

محقق کرکی در سؤال از اینکه نهی از عزل به جهت رعایت حق زن است یا به دلیل حکمت تولیدمثل در ازدواج، قول اول را ارجح و نیز مختار شیخ طوسی در نهاییه (۱۴۰۰، ص. ۴۸۲)، محقق در شرایع (۱۴۰۸، ج ۲، ص. ۲۷۰) و فاضل مقداد (۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۲۴) دانسته است (۱۴۱۴، ج ۱۲، صص. ۵۰۵-۵۰۴).

شیخ طوسی عزل را مکروه دانسته است؛ مگر اینکه در هنگام عقد با زن شرط شده یا اینکه مرد از او اذن گرفته باشد (۱۴۰۰، ص. ۴۸۲-۴۸۳). این بیان نشان می‌دهد وی باردارشدن را حق زن می‌داند که مرد برای ممانعت از آن باید اذن زن را داشته باشد؛ لکن همان‌طور که گفته شد حکم به کراهت، در فرض مخالفت زن با عزل، بر ثبوت اختیار برای مرد دلالت دارد. همچنین است ظهور کلام ابن براج (۱۴۰۶، ج ۲، صص. ۲۳۲-۲۳۱)، ابن حمزه طوسی (۱۴۰۸، ص. ۳۱۴) و ابن زهره (۱۴۱۵، ص. ۴۱۵) و بسیاری دیگر (به‌عنوان نمونه: محقق حلی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص. ۳۵۴؛ فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۱۰۷).

برخی از فقها به بیانات و ادله متفاوت، مرد را در انتخاب فرزنددار شدن یا نشدن مختار می‌دانند (فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۱۰۷) و اشاره‌ای به استحقاق زن ندارند و به ادله‌ای مانند روایت: «منی متعلق به مرد است، هر جا می‌خواهد تخلیه کند» استناد می‌کنند.^۱

صاحب جواهر در بحث از نهی عزل و دلالت این نهی بر حرمت یا کراهت، استیلا را حق زوجه دانسته و می‌گوید در جامع المقاصد هم بدان تصریح شده است (۱۴۰۴، ج ۲۹، ص. ۱۱۳). البته برخی دیگر از عبارات جواهر نشان می‌دهد وی این حق را برای هم زوج و هم زوجه قائل است (۱۴۰۴، ج ۲۹، صص. ۱۱۵-۱۱۱، ج ۳۰، ص. ۳۸۳)؛ ولی در تعارض حق و خواسته این دو، مطلقاً خواست زوج را مقدم می‌دارد و می‌نویسد: در این اختلاف که عزل بر زن هم حرام است یا خیر معتقدم اگر منظور از عزل زن منع مرد از انزال در فرجش باشد، تأمل در حرمت آن جایز نیست (۱۴۰۴، ج ۲۹، ص. ۱۱۵). توضیح این بیان این است که اگر زن خواستار پیشگیری از بارداری و مرد طالب فرزند بود، ممانعت زن از بارداری ممنوع و اراده مرد در بهره‌برداری از این حقش مقدم است. درحالی که عزل مرد بدون اذن زن یا اشتراط بر

۱. «عن محمد بن مسلم أنه سأل أبا جعفر عليه السلام، عن العزل؟ فقال: ذاك إلى الرجل يصرفه حيث شاء» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۵۰۴).

او در حین عقد، حتی در صورت تمایل وی به عزل و پیشگیری از بارداری را مکروه شمرده است (۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۱۳). به عبارت دیگر، در این فتوا برای خواست زن هیچ جایگاهی در نظر گرفته نشده است.

اما مستفاد از حکم به حرمت عزل که برخی فقها آن را برگزیده‌اند، مقدم داشتن حق و خواست آن طرفی است که تمایل به فرزندآوری دارد، چه زوج باشد و چه زوجه: اگر زوج مایل به عزل و زوجه مایل به بارداری باشد، درخواست زوجه مقدم بوده و زوج حق عزل ندارد و تکلیفاً بر وی حرام است. اگر مرد تمایل به ایجاد نطفه داشته باشد ولی زوجه مایل به پیشگیری از بارداری باشد، خواست وی هیچ جایگاهی ندارد و زوج به خواست خود جامه عمل می‌پوشاند. درواقع باید گفت در این حکم تولیدمثل و فرزندآوری ملاک حکم قرار گرفته است نه خواست زوجین و لذا استنباط تکلیف بودن زادآوری از این فتوا، به ضمیمه ادله دیگر، بعید نیست و در لسان ایشان هم اشاره‌ای به حق زوجه وجود ندارد. یکی از فقها علی‌رغم اینکه عزل بدون رضا و شرط زن را سبب تضييع حقوق زن در فرزندآوری و لذت می‌داند، باز هم به کراهت (جواز بالمعنی العام) این فعل و البته وجوب دیه فتوا می‌دهد (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۶۹).

در میان مفتیان اهل سنت، ابن قیم پس از بررسی اخبار مرتبط با عزل نوشته است: «کسی که عزل را با اذن زوجه جایز می‌داند، بر این اعتقاد است که برای زوجه حق در فرزند است همان گونه که برای زوج چنین حقی هست» (ابن قیم، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۲۸، ۱۳۲). مشابه این عبارت در متون دیگر هم به چشم می‌خورد که دلالت دارد بر اینکه از نظر ایشان وجود حق زادوولد برای زوج قطعی است و وجود این حق برای زوجه محل بحث است که از لزوم یا عدم لزوم اذن زوجه در عزل مبین می‌شود (هیئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۱).

غزالی در برشماری فواید نکاح، فرزند را اصل نکاح دانسته و می‌گوید جعل نکاح به هدف تولیدمثل بوده است (۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۴)^۱؛ اما درعین حال حکم به اباحه عزل می‌کند. این اباحه در صورت وجود مقاصد و نیاتی که وی آن‌ها را عبث می‌شمارد تبدیل به کراهت

۱. «الفائدة الأولى الولد وهو الأصل وله وضع النكاح».

می‌شود (۱۴۲۵، ج ۲، صص. ۵۲-۵۱).^۱ از این عبارات چنین برمی‌آید که وی فرزندآوری را تکلیف زوجین نمی‌داند؛ بلکه خودداری از تولیدمثل را مکروه شمرده است و برای ایشان حقی قائل است که به استناد آن می‌توانند در صورت تمایل از فرزندآوری امتناع کرده یا اقدام به زادوولد کنند. جمع این دو مطلب که وی هدف نکاح را توالد می‌داند و به اختیار در عزل حکم می‌دهد، جای تأمل دارد. فقهای متأخر اهل سنت نیز این حق را برای هر دو طرف لحاظ می‌کنند و در نتیجه آن به جواز استفاده زوج از طرق پیشگیری از بارداری (منوط به رضایت زوج) فتوا داده‌اند (عثمین، ۱۴۲۷، ص. ۷). این فتوا به صراحت حق زوج را مقدم می‌دارد.

مجمع فقه اسلامی در چهارمین نشست^۲ در خصوص حدود اختیارات زوجین در زادوولد مقرر کرد: «نخست تصویب قانونی که آزادی زوجین را در زادوولد محدود کند، جایز نیست. دوم عقیم‌سازی زنان و مردان جایز نیست؛ زیرا با معیارهای شرعی در تعارض است. سوم جلوگیری موقت از بارداری برای فاصله‌گذاری موالید یا وقفه کوتاه با لحاظ شرایطی چون وجود نیاز معتبر شرعی، رضایت طرفین، عدم ترتب ضرر، مشروع بودن روش آن و نبود ظلم و عدوان نسبت به حمل جایز است» (جمل، ۱۴۳۰، ص. ۱۰۸-۱۰۷). از بیان این مقرر نکات زیر برداشت می‌شود:

۱. به تصریح بند نخست استیلا بر حق زوجین است؛ لکن عبارت مذکور در اینکه آیا این یک حق جمعی است و در نتیجه آن لزوماً هر دو طرف باید از آن بهره‌برداری یا امتناع کنند و خواست یک نفر در حکم عدم است یا یک حق شخصی برای هریک از زوجین به صورت خاص است، ابهام دارد. همچنین تکلیف تعارض خواست هریک از زوج یا زوج با خواست طرف دیگر نامعلوم است. در واقع این

۱. غزالی اغراض موجه منجر به اباحه عزل را چنین برمی‌شمارد: ترس از تنگ‌دستی به سبب کثرت فرزند، به سختی افتادن به جهت تربیت، مشقت برای تهیه اسباب معیشتی فرزندان متعدد، ممانعت زن از بارداری به دلایل پذیرفتنی همچون بقای سلامت زنی که از خطرات زایمان ترس دارد، بقای زیبایی زن به جهت دوام تمتعات و مسائل مشابه؛ ولی نیت فاسد و مستند به دلایل نپذیرفتنی همچون ترس از داشتن فرزند دختری یا زیاده‌روی زن در نظافت و دوری جستن وی از زایمان و نفاس و رضاع را از اسباب کراهت عزل برشمرده است.

۲. در سال ۱۹۸۸.

عبارت صرفاً به وجود این حق برای نهاد خانواده تصریح کرده و هیچ اشاره‌ای به وضعیت و خواست اشخاص این نهاد ندارد.

۲. همچنین بند اول متعلق آزادی را صرفاً زادوولد اعلام کرده است، نه عدم آن. به عبارت دیگر، به مقتضای این عبارت هرگاه زوجین تصمیم به تولیدمثل گرفتند، نباید مانعی برایشان وجود داشته باشد؛ اما تکلیف تصمیم ایشان بر پیشگیری از زادوولد در این بند مشخص نشده و در دو بند دیگر بحث شده است.

۳. مطابق بند دوم زادآوری علاوه بر حق بودن برای طرفین یا هر یک از دو طرف، تکلیف نیز هست. به بیان دیگر افراد فقط حق فرزندآوردن دارند نه اینکه حق فرزند نیاوردن داشته باشند و زادوولد حقی است که اجباراً باید استفاده شود و کسی نمی‌تواند از آن صرف نظر کند.

در میان فقهای متأخر، امام خمینی تصریحی بر تبیین ماهیت این حق ندارد؛ لکن در فتاوا و برخی استفتائات، احکامی در آثار این حق بیان کرده است که تشخیص اعتقاد فقهی وی را میسر می‌کند:

۱. وی افراد را در استفاده از برخی روش‌های کمک باروری آزاد و مختار می‌داند (۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، صص. ۹۸۹-۹۸۸). این حکم دال بر این است که وی برای اشخاص حق زادآوری قائل است و در نتیجه داشتن این حق، ایشان می‌توانند در صورت عدم امکان بهره‌برداری از آن به روال طبیعی، از طرق کمک باروری استعانت گیرند.

۲. نظری وی در جنبه دیگر بحث یعنی آزاد بودن افراد در خودداری از فرزندآوری نیز عدم حرمت عزل است و می‌نویسد: در خصوص عزل از زوجة دائمه بدون اذن او دو قول وجود دارد که مشهورترین آن جواز به همراه کراهت است و قول اقوی است (۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۶۹۸). ایشان برای زوج نیز جلوگیری از انعقاد نطفه در صورت رضایت زوج را جایز می‌داند (۱۳۹۲، ج ۸، صص. ۴۴۴). با این اشتراط به نظر می‌رسد امام خمینی در تعارض حق زوج و حق زوجة در فرزندآوری، زوج را مقدم داشته است؛ چه اینکه تمایل زن به امتناع از بارداری در صورت موافقت شوهر می‌تواند جامه عمل بپوشد، درحالی که مطابق سطور قبل، مرد برای امتناع از تولیدمثل نیازی به موافقت زوجة ندارد.

۳. امام خمینی عقیم سازی را جایز نمی داند (۱۳۹۲، ج ۸، ص. ۴۲۸).

بنا بر مطالب پیش گفته مجموع فتاوی فقها این گونه دسته بندی می شود:

۱. عزل بدون اذن زوجه حرام و دیه بر عهده زوج ثابت است.

۲. عزل بدون اذن زوجه حرام است؛ ولی دیه ای تعلق نمی گیرد.

۳. عزل بدون اذن مکروه و دیه بر عهده زوج ثابت است.

۴. عزل بدون اذن مکروه است؛ ولی دیه ای تعلق نمی گیرد.

۵. عزل جایز است و دیه تعلق نمی گیرد.

۶. عزل جایز است؛ ولی دیه تعلق می گیرد.

تفصیل هر قول و احکام مستنبط از آن و نیز قائلین به هریک در سطور سابق اشاره شد؛ اما قول مشهور، اباحه عزل با اذن زن و کراهت بدون آن است. در نتیجه مرد در خصوص زادآوری یا عدم آن مخیر و قادر به انتخاب است؛ اما زن صرفاً در صورت موافقت خواست شوهر با خواست خود، حق تصمیم گیری دارد و الا خواست و تصمیم مرد مقدم است. وی نمی تواند بدون موافقت همسرش مانع ایجاد نطفه شود و تمایلش به بارداری هم در سایه خواست زوج جامعه عمل می پوشد و مرد می تواند بی توجه به خواست زوجه عزل نماید و حداکثر مرتکب فعل مکروه شده است.

تشّت آرای فقها در موضوع بحث، بررسی ادله احکام صادره از سوی ایشان را ضروری می نماید.

۴. حق باروری در متون دینی

۴-۱. قرآن

در قرآن کریم هیچ آیه ای در جایگاه اثبات تکلیفی برای افراد یا زوجین در مقوله زادوولد وجود ندارد. به جز آیه ۲۲۳ سوره مبارکه بقره: «نَسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» که طباطبایی در تفسیر آیه احتمالی را مطرح می کند که خود وی هم آن را بعید می شمارد؛ اما از جهت احتمال بودن نباید از نظر دور بماند. وی می گوید امر در این آیه دال بر واجب کفائی بودن ازدواج و تولید مثل است، مانند تمام واجبات کفائی که حیات نوع انسان بدان وابسته است (۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۲۱۱).

در مقابل آیات متعددی برای اثبات حق بودن تولیدمثل مورد استناد قرار گرفته است: آیات ۱۷۸، ۲۲۲ و ۲۲۳ سوره بقره، آیه ۱ سوره نساء، آیه ۲۱ سوره روم، آیه ۵۴ سوره فرقان، آیه ۷۲ سوره نحل، آیات ۱۱ و ۴۹ و ۵۰ سوره شوری، آیه ۶ سوره اسراء، آیه ۴۶ سوره کهف و... که در دلالت غالب آنها اختلاف وجود دارد^۱ و به نظر می‌رسد تنها آیه اثبات کننده حق تولیدمثل آیه ۲۳۳ بقره است. چند استدلال بر اینکه آیه حق بودن تولیدمثل را اثبات می‌کند، اقامه شده است (ر.ک. به: مؤمن قمی، ۱۳۸۵، صص. ۱۲۶-۱۲۲؛ رضوی، ۱۴۳۱، صص. ۱۵۵-۱۵۲). از جمله استدلال‌های یادشده این است که حرث به معنای کشتزار بوده و تملک و سلطه را می‌رساند؛ مانند مزرعه‌داری که هرگاه بخواهد می‌تواند در مزرعه خود بذر بپاشد. چنان که برخی مفسرین از آن به «اتیان فرج من حیث شئت» تعبیر کرده‌اند (فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، صص. ۱۴۴-۱۴۳). وقتی همسر کشتزار و جایگاه کشت برای شوهر و در اختیار او باشد، معنایش جز این نیست که کاشت در این مزرعه به دست اوست؛ بنابراین این حق شوهر است و هیچ کس حق ندارد او را از آن بازدارد (مؤمن قمی، ۱۳۸۵، صص. ۱۲۲-۱۲۳). برخی نیز امر در «قَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ» را اشاره به این مطلب دانسته‌اند که هدف نهایی از نزدیکی صرفاً لذت جنسی نیست، بلکه بر مؤمنین واجب است که آن را ثمربخش نمایند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۱۳۳).

یکی از محققین از این آیه علاوه بر حق زوج، حق باروری زوجه را نیز استنباط کرده است. وی می‌گوید: «اینکه همسران شما کشتزارهای شما هستند منافاتی ندارد با آنکه بهره‌گیری از این کشتزارها مشروط به رضایت و اجازه شخص دیگری باشد. بر این اساس، همسر می‌تواند شوهرش را از تقاضای فرزند منع کند؛ یعنی خواسته شوهر مشروط به رضایت همسرش باشد» (مؤمن قمی، ۱۳۸۵، صص. ۱۲۴-۱۲۳)؛ اما شبیری زنجانی می‌گوید: در «إِنِّي شَتُّمٌ» این جواز از جمله حقوق شوهر است و مشروط به رضایت زوجه نیست (۱۴۱۹، ج ۴، ص. ۱۴۴).

باید گفت برداشت حق باروری زوج از این آیه صواب است؛ اما دلالت آن بر حق زوجه چندان واضح نیست و نیازمند قرائنی است که به نظر می‌رسد آیه خالی از چنین قرائنی باشد.

۱. برای اطلاع از نحوه استدلال و اشکالات وارده ر.ک. به: قاننی و معینی فر، ۱۳۹۳.

۲-۴. روایات

روایات در این باب متعددند که تبیین آنها نیازمند بررسی سندی و دلالتی است و به دودسته کلی روایات باب عزل و روایات باب عیوب موجب فسخ نکاح تقسیم می‌شوند. روایات باب عزل هشت مورد است. در کافی چهار حدیث ذیل عنوان باب‌العزل آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۴). شیخ صدوق یک روایت در باب «ما احل الله عزوجل من النکاح و ما حرم منه» و یک روایت هم در باب عزل آورده است (۱۴۱۳، ج ۳، صص ۴۰۷، ۴۴۳). در تهذیب الاحکام و استبصار نیز روایاتی آمده است:

۱. عبدالرحمن می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام درباره عزل سؤال کردم امام فرمود مرد در این امر مختار است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، صص ۴۱۷ - ۴۱۶). مجلسی دوم این حدیث را موثق می‌شمارد (۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۴).
۲. امام باقر علیه‌السلام فرمود: عزل از زن آزاد اشکالی ندارد چه زن موافق این عمل باشد چه مخالف آن و زن حقی در این موضوع ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۷).^۲ مجلسی دوم این حدیث را موثق می‌داند (۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۵).

۳. محمدبن مسلم می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام درباره عزل سؤال کردم، فرمود: اختیار این امر با مرد است که هرگونه می‌خواهد عمل کند؛ یعنی در خصوص محل تخلیه منی آزاد است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۴).^۳ شیخ صدوق این روایت را بدون سند و با اندک تفاوتی در متن نقل کرده است: محمدبن مسلم از امام درباره عزل سؤال کرد امام فرمود منی متعلق به مرد است هرگونه می‌خواهد عمل کند (۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۳۲).^۴

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ^(ع) عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ ذَاكَ إِلَى الرَّجُلِ».

۲. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَاصِمِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ عَمِّهِ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ^(ع) قَالَ: لَا بَأْسَ بِالْعَزْلِ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحُرَّةِ إِنْ أَحَبَّ صَاحِبُهَا وَإِنْ كَرِهَتْ لَيْسَ لَهَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ».

۳. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مُجْذِبٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ^(ع) عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ ذَاكَ إِلَى الرَّجُلِ يَصْرِفُهُ حَيْثُ شَاءَ».

۴. «سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَبَا جَعْفَرٍ ^(ع) عَنِ الْعَزْلِ قَالَ الْمَاءُ لِلرَّجُلِ يَصْرِفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ».

هر دو مجلسی این حدیث را صحیح و اولی دال بر جواز عزل به طور مطلق (از کنیز و آزاد و...) دانسته است (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۳۲۵؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۵).

۴. امام صادق علیه السلام فرمود حضرت علی بن الحسین علیه السلام مانعی برای عزل نمی دید و آیه ۱۷۱ اعراف را تلاوت می فرمود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۰۴).^۱ مجلسی دوم با تصحیح عبدالرحمن به ابی عبدالرحمن، سند این روایت را صحیح می داند (مجلسی دوم، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۵).

۵. امام باقر یا امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤالی در مورد عزل فرمود: عزل از کنیز اشکالی ندارد؛ اما در مورد زن آزاد من این عمل را ناپسند می دانم، مگر اینکه در زمان عقد با او شرط شده باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۷).^۲ هر دو مجلسی این روایت را صحیح شمرده اند (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۳۲۶؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۳۶۴). واضح است که کراهت داشتن امام از عملی، دلالتی بر ممنوعیت آن نخواهد داشت و به عکس مثبت جواز فعل است.

۶. محمد بن مسلم همین حدیث را از امام محمد باقر علیه السلام نقل کرده و گفته است: مگر اینکه زن راضی باشد یا حین عقد ازدواج با او شرط شده باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، صص ۴۱۸-۴۱۷).^۳

۷. محمد بن مسلم می گوید: به امام باقر علیه السلام گفتم مردی از همسر آزادش عزل می کند حکمش چیست؟ امام فرمود: این امر مربوط به خود اوست و در عزل و

۱. «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (ع) لَا يَرَى بِالْعَزْلِ بَأْسًا فَقَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ - وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأُشْهِدَهُمْ آلَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى فَعَلَّ شَيْءٌ أَخَذَ اللَّهُ مِنْهُ الْمِيثَاقَ فَهُوَ خَارِجٌ وَإِنْ كَانَ عَلَى صَخْرَةٍ صَمًّا».

۲. «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (ع) أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ أَمَّا الْأُمَةُ فَلَا بَأْسَ وَأَمَّا الْحُرَّةُ فَأَلْبَسَ أَكْرَهُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَشْتَرَطَ عَلَيْهَا حِينَ يَتَزَوَّجُهَا».

۳. «عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) مِثْلَ ذَلِكَ وَقَالَ فِي حَدِيثِهِ إِلَّا أَنْ تَرْضَى أَوْ أَنْ يَشْتَرَطَ ذَلِكَ عَلَيْهَا حِينَ يَتَزَوَّجُهَا».

عدم عزل مختار است (شیخ طوسی، ب ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۶۱).^۱ مجلسی دوم این روایت را ضعیف می‌داند (۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۴۵۸).

۸. یعقوب جعفری می‌گوید از ابالحسن علیه‌السلام شنیدم که فرمود: عزل در شش موضع اشکالی ندارد: زن نازا، پیرزن، زنی که به طفلش شیر نمی‌دهد و کنیز (شیخ طوسی، ب ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۹۱).^۲ این روایت ممکن است با تکلف، ممنوعیت عزل را برساند؛ اما ضعف سندش (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۳۸۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶، ج ۱۲، ص ۵۱۶) مانع از توان معارضه و مقابله آن با احادیث معتبر پیش گفته خواهد بود. البته تک‌تک روایات معتبر نیز نیازمند بررسی دقیق سندی و دلالتی هستند؛ اما اجمالاً روشن است که ظهور آن‌ها در حق دانستن فرزندآوری برای مرد و عدم آن برای زن یا حداقل عدم دلالت بر حق بودن یا نبودن فرزندآوری برای زن است.

دسته دوم روایات دال بر جواز فسخ نکاح از سوی هریک از زوجین در فرض وجود برخی از عیوب به‌ویژه فقدان یا عیب آلت تناسلی است که می‌تواند دلیلی بر اثبات وجود این حق در هریک از زوجین به استقلال باشد؛ البته در صورتی که ثابت شود پیدایش حق فسخ در اثر ناتوانی فرد معیوب از فرزندآوری و در نتیجه در تعارض با حق زادآوری طرف مقابل، چه زن و چه مرد، است نه ناتوانی از نزدیکی و کنش و واکنش جنسی. اثبات این مقدمه و در نتیجه نیل به تالی بسیار مشکل است؛ زیرا گذاری به مباحث «موجبات فسخ نکاح»، بیانگر عدم برشماری «عقیم بودن» یا ناتوانی از فرزند دار شدن در زمره موجبات فسخ است. محقق کرکی مدعی اجماع فقها بر موجب فسخ نکاح نبودن ناتوانی یکی از زوجین در امر فرزندآوری است (۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۳۴).

همچنین نهی از عقیم‌سازی که به ضیق دایره این حق منجر می‌شود و سایر موارد متفرع بر این بحث که در ابتدای تحقیق بدان اشاره شد، نیازمند بررسی و سنجش در بوه نقد و موکول به پژوهشی دیگر است.

۱. «الْبُرْقِيُّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) الرَّجُلُ تَكُونُ تَحْتَهُ الْحُرَّةُ يَغْزُلُ عَنْهَا قَالَ ذَلِكَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ عَزَلَ وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَغْزَلَ».

۲. «رَوَى الْقَاسِمُ بْنُ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ زَائِدٍ عَنْ يَعْقُوبَ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) يَقُولُ لَا بَأْسَ بِالْعَزْلِ فِي سِتَّةٍ وَجُوهِ الْمَرْأَةِ الَّتِي أَقْبَنَتْ أَنَّهَا لَا تَلِدُ وَالْمَسِيَّةَ وَالْمَرْأَةَ السَّلِيْطَةَ وَالْبُذِيَّةَ وَالْمَرْأَةَ الَّتِي لَا تُرْضِعُ وَلَدَهَا وَالْأَمَةَ».

نتیجه‌گیری

۱. «فرزند داشتن» یکی از حقوق طبیعی بشر است. در لسان برخی فقها نیز تولیدمثل حقی دانسته شده که طرفین عقد ازدواج باید امکان بهره‌گیری از آن را داشته باشند و نمی‌توان آن‌ها را منع کرد؛ اما به سایر جوانب و آثار حق بودن این مقوله چندان توجهی نشده است؛ لذا برخی احکام صادره در منافات با حق تلقی شدن فرزندآوری قرار می‌گیرند. چنان‌که نهی از عزل یا عقیم‌سازی در این فرض موجه نیست؛ بنابراین ماهیت فرزندآوری همچنان مبهم است و شاید بهتر باشد مانند حضانت یا ولایت بر فرزند، برای فرزندآوری نیز ماهیتی دوگانه تصویر کرد.

۲. برخی از فقها زادآوری را حق زن گفته‌اند؛ اما عدم پابندی ایشان به لوازم آن و ترجیح خواست مرد در تعارض خواست زوجین، بیان اولی ایشان را مخدوش می‌کند. عبارات بسیاری از فقها مانند امام خمینی نیز حداکثر مشعر به اختیار زوج در این خصوص است و درباره حق زوج ساکت‌اند و حتی در فرض تسلیم، چنان‌که گفته شد، در تزامم حقیق تصریح به تقدم خواست مرد دارند. لسان ادله و متون دینی نیز علی‌الظاهر فرزند داشتن را حقی برای مرد می‌دانند و برخی به تبع این حق، اختیار پیشگیری از فرزندآوری را به او اعطا کرده‌اند که درباره مطلق یا مقید و محدود بودن این اختیار هم اختلاف جدی وجود دارد؛ بنابراین استنباط حق بودن زادآوری برای زوج یا تسلیم به لوازم آن از عبارات و ادله مورد استناد ایشان ممکن نیست که این نتیجه ظاهراً با «حقوق طبیعی دانستن» فرزندآوری در تنافی و نیازمند بازنگری است.

۳. در خصوص ادله اثبات حق فسخ برای هریک از طرفین در صورت ناتوانی جنسی طرف مقابل، اگر این حق معلول ناتوانی فرد معیوب از فرزندآوری باشد، می‌تواند دلیلی بر اثبات دارا بودن حق فرزندآوری در زوج و زوجة تلقی شود؛ لکن عدم موجبت عقیم‌بودن برای حق فسخ، اشکالی جدی بر این استدلال به شمار می‌رود و قویاً محتمل است که حق فسخ ناشی از ناتوانی جنسی معلول معارضه آن با حق لذت جنسی باشد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- آخوند خراسانی، سید محمدکاظم (۱۴۰۶ ق). حاشیه المکاسب. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن ادریس، محمد بن منصور (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۳ جلدی.
- ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ ق). الوسيلة الى نيل الفضيلة. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن زهره، حمزة بن علی (۱۴۱۵ ق). غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ابن سعید، یحیی بن احمد (۱۴۰۵ ق). الجامع للشرائع. قم: مؤسسه سیدالشهداء العلمية.
- ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ ق). المذهب. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۲ جلدی.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۵ ق). زادالمعاد فی هدی خیر العباد. بیروت: مؤسسه الرسالة، کویت: مکتبة المنار الإسلامية، ۵ جلدی.
- اصفهانی کمپانی، محمدحسین (۱۴۱۸ ق). حاشیه المکاسب. قم: انوار الهدی، ۵ جلدی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲). استفتانات امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۰ جلدی.

- امام خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، ۵ جلدی.
- تبریزی، جواد (بی تا). استفتائات جدید. قم: بی نا.
- جمل، احمد محمد عبدالعظیم (۱۴۳۰ ق). أمن الأمة من منظور مقاصد الشريعة. مصر: دارالسلام.
- حسینی مراغه ای، سید میر عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ ق). العناوین الفقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۲ جلدی.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۲ ق). مصباح الفقاهة فی المعاملات. تقریر محمد علی توحیدی، بیروت: بی نا، ۷ جلدی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). لغتنامه دهخدا. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۴ جلدی.
- راسخ، محمد (۱۳۸۱). حق و مصلحت. تهران: طرح نو.
- راسخ، محمد، خداپرست، امیرحسین (۱۳۹۳). حق بر باروری؟ مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، ۷(۲)، ۲۷-۳۵. <http://ijme.tums.ac.ir/article-1-5333-fa.html>
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالعلم.
- رضوی، محمد حسن (۱۴۳۱ ق). فقه الطب. تقریر ابیاح محمد السند، قم: فدک.
- زرقاء، مصطفی احمد (۱۳۴۷). الفقه الاسلامی فی ثوبه الجدید. دمشق: دارالفکر زرقاء.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- سیفی، غلامعلی (۱۳۸۹). آزادی اراده و سلب توانایی باروری. فصلنامه باروری و ناباروری، ۱۱(۴)، ۳۰۳-۲۹۵. <https://www.jri.ir/documents/fullpaper/fa/442.pdf>
- شبیری زنجان، سید موسی (۱۴۱۹ ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۲۵ جلدی.
- شریفی، شهر آشوب، علی ناظمی و مهرداد هاشمی (۱۳۸۵). شبیه سازی انسان. تهران: آبیژ.

- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۵ جلدی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۴ جلدی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۸ جلدی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى. بیروت: دارالکتاب العربی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (الف ۱۴۰۷). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۶ جلدی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (ب ۱۴۰۷). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۰ جلدی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان بغدادی (۱۴۱۳ ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- صانعی، یوسف (۱۳۸۷). استفتانات پزشکی. قم: میثم تمار.
- طاهری، حبیب الله (۱۴۱۸ ق). حقوق مدنی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی حائری، علی بن محمد علی بن ابی المعالی (بی تا). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۲۰ جلدی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ ق). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۶ جلدی.
- عالم، یوسف حامد (۱۴۱۵ ق). المقاصد العامة للشریعة الاسلامیه. ریاض: دارالعالمیه للکتاب الاسلامی.
- عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۲۷ ق). فتاوی نور علی الدرب. عربستان: مؤسسه محمد بن صالح العثیمین.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. قم: دفتر

- انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۲ جلدی.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۲۵ ق). احیاء علوم الدین. قاهره: دارالآفاق العربیه، ۴ جلدی.
 - فاضل آبی، حسن بن ابی طالب (۱۴۱۷ ق). کشف الرموز فی شرح مختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۲ جلدی.
 - فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله حلی سیوری (۱۴۰۴ ق). التنبیخ الرائع لمختصر الشرائع. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۴ جلدی.
 - فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۱ جلدی.
 - فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۴ جلدی.
 - فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰). معانی القرآن. مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة، ۳ جلدی.
 - فراهدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق). العین. قم: هجرت، ۸ جلدی.
 - قاری سید فاطمی، سید محمد، نیکوئی، مجید (۱۳۹۶). حقوق طبیعی و حق طبیعی: تحلیل مفهومی و تکامل تاریخی. فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۴۷ (۳)، ۷۶۹-۷۴۷
<https://doi.org/10.22059/jpls.2017.213929.1330>
 - dor: 20.1001.1.24238120.1396.47.3.10.4
 - قائنی، محمد، معینی فر، محدثه (۱۳۹۳). موجه سازی حق تولید مثل و باروری انسان در قرآن، مجله مطالعات راهبردی زنان، ۱۷ (۶۶)، ۲۴۷-۱۹۵.
dor: 20.1001.1.20082827.1393.17.66.7.0
 - کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق. تهران: شرکت سهامی انتشار.
 - کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۸ جلدی.
 - مجلسی اول، محمد تقی (۱۴۰۰ ق). یک دوره فقه کامل فارسی، تهران: مؤسسه و انتشارات فراهانی.

- مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۶ ق). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴ جلدی.
- مجلسی دوم، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامية، ۲۶ جلدی.
- مجلسی دوم، محمدباقر (۱۴۰۶ ق)، ملاذ الاخیار، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۶ جلدی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۴ جلدی.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۲ ق). نکت النهایة. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۳ جلدی.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۹). شرط فرزندآوری یا عدم آن، فصلنامه فقه پزشکی، ۲(۲)، ۲۴-۱۱. <https://www.sid.ir/paper/195212/fa>
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۳ جلدی.
- مرتضی زبیدی، محمد (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
- مصطفوی خراسانی، سید جواد (۱۹۸۸). الکاشف عن الفاظ نهج البلاغه فی شروحه. لندن: تیندال.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ ق). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۲۰ جلدی.
- مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی (۱۴۲۶ ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عليهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام.
- مؤمن قمی، محمد (۱۳۸۵). فقه و احکام پزشکی. ترجمه محمد مهدی بهاروند، قم: اسلامی.
- نائینی، محمدحسین (۱۴۱۸ ق). منیه الطالب. قم: اسلامی.
- نائینی، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). اجود التقريرات. قم: مؤسسه صاحب الامر (عج).
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۴۳ جلدی.

- هیئت کبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (۱۴۳۲ ق). ابحاث هیئت کبار العلماء بالمملكة العربية السعودية. ریاض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية و الفتاء، الادارة العامة لمراجعة المطبوعات الدينية، ۴ جلدی.

- Akhund Khorasani, S. M. K. (1985). *Hashiya Al Makaseb*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Allāma Hilli, H. (1989). *Irshad al-Azhan to Ahakm al-Iman*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers, First Edition, 2 vols. [In Arabic]
- Alam, Y. H. (1994). *The general objectives of Islamic law*. Riyadh: Dar Al-Alamiah for Islamic Books. [In Arabic]
- Dekhoda, A. A. (1994). *Dekhoda dictionary*. Tehran: Publishing and Printing Institute of Tehran University, First Edition, 14 vols. [In Persian]
- Esfahani Company, M. H. (1997). *The margin of Al-Makasab book*. Qom: Anwar Al-Hadi, First Edition, 5 vols. [In Arabic]
- Fazil Abi, H. (1996). *Revealing the symbols in Mukhtasar al-Nafi's explanation (Kashf Alrumuz fi Sharh Mukhtasar Alnafi)*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers, Third edition, 2 vols. [In Arabic]
- Fakhr Ul-Muhaqqiqin, M. (1967). *Izdah al-Fawaed fi Sharh al-mushaklat alqawaeid*. Qom: Ismailian Institute, First Edition, 4 vols. [In Arabic]
- Fara, Y. (1980). *Ma'ani al-Qur'an*. Egypt: Dar al-Masriyyah for compilation and translation, First Edition, 3 vols. [In Arabic]
- Farahidi, Kh. (1989). *Al-Ain*. Qom: Hijrat, Second edition, 8 vols. [In Arabic]
- Fazil Hindi, M. (1995). *Kashf al-Latham w Al-Abham an Qawaeid*

- Alahkam*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute, First Edition, 11 vols. [In Arabic]
- Fazil Miqdad, M. (1983). *Al-Tanghih Al-raeh Lemokhtasar Al-Sharaeh*. Qom: Ayelah Marashi Najafi Library Publications, First Edition, 4 vols. [In Arabic]
 - First Majlisi, M. T. (1979). *A complete course of Persian jurisprudence*. Tehran: Farahani Institute and Publications, First Edition. [In Persian]
 - First Majlisi, M. T. (1985). *Rawdat al-Muttaqin fi Sharh man la yahdrath al-Faqih*. Qom: Kushanpur Islamic Cultural Institute, Second edition, 14 vols. [In Arabic]
 - Ghazali, A. H. (2004). *Reviving the sciences of religion* ('*Iihyae Ulum al-Din*). Cairo: Dar al-Faq al-Arabiya, 4 vols. [In Arabic]
 - Hosseini Maraghei, S.M. A. (1996). *Al-Anawin al-Fiqhiyyah*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers, First Edition, 2 vols. [In Arabic]
 - Ibn Baraj Trablousi, Q. A. (1985). *Al-Muhadhab*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Society, 2 vols. [In Arabic]
 - Ibn Hamzah, M. (1987) *Al-Wasila el Nil Al-Fazilah*. Qom: Publications of Ayatollah Murashi Najafi Library, First Edition. [In Arabic]
 - Ibn Idris, M. (1989). *Al-Sar' er al-Hawi le Tharir Al-Fatawi*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Community of Teachers, Second edition, 3 vols. [In Arabic]
 - Ibn Qayyim Jozieh, M. (1994). *Zad al-Ma'ad fi hady khayr aleabad*. Beirut: Al-Risalah Foundation, Kuwait: Al-Manar Islamic School, Twenty-seventh edition, 5 vols. [In Arabic]
 - Ibn Saeed, Y. (1984). *Aljamie lilsharayie*. Qom: Seyyed al-Shohda Al-Elamiya Institute, First Edition. [In Arabic]

-
- Ibn Zohre, H. (1994). *Ghunyat alnuzwe' iilay eilmay al usul w alfurue*. Qom: Imam Sadiq Foundation, peace be upon him. [In Arabic]
 - Islamic jurisprudence encyclopedia institute. (2005). *Culture of jurisprudence according to the religion of the Ahl al- Bayt*. Qom: Islamic jurisprudence encyclopedia institute on the religion of Ahl al-Bayt, peace be upon them, First edition. [In Persian]
 - Jamal, A. (2008). *Amanal umat min manzur maqasid alsharyea*. Egypt: Dar al-Salam. [In Arabic]
 - Khoei, A. (1991). *Misbah al-Faqaha fi al-Maamalat*. edited by Mohammad Ali Tawhidi, Beirut, 7 vols. [In Arabic]
 - Katozian, N. (1998). *Philosophy of Law*. Tehran: Publishing Company. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (2000). *Kitab al-Bi*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. First Edition, 5 vols. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2001). *Tahrir al- Wasila*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2012). *Esftataat*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 10 vols. [In Persian]
 - Kulayni, M. (1986). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya, fourth edition, 8 vols. [In Arabic]
 - Makarem Shirazi, N. (2000). *Al amthal fi Tafsir Kitab allah Al- Monzal*. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School, First Edition, 20 vols. [In Arabic]
 - Mohaghegh Damad, S. M. (2009). The condition of having children or not. *Quarterly Journal of Medical Jurisprudence*, 2(2), 11-24. <https://www.sid.ir/paper/195212/fa>
 - Momen Qomi, M. (2006). *Jurisprudence and medical rules*. translated

- by Mohammad Mehdi Behravand, Qom: Islamic. [In Persian]
- Morteza Zubaidi, M. (1989). *Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
 - Mostafavi Khorasani, S.J. (1988). *Al-Kashif on the words of Nahj al-Balaghah in commentary*. London: Tyndale. [In Arabic]
 - Mufid, M. (1993). *Al-Maqna*. Qom: The Millennium Congress of Sheikh Mufid, may God have mercy on him, First Edition. [In Arabic]
 - Muhaqqiq al-Hilli, J. (1987). *Sharaye al-Esalam fi Masayil Alhalal w Alharam*. Qom: Ismailian Institute, Second edition, 4 vols. [In Arabic]
 - Muhaqqiq al-Hilli, J. (1991). *Nuktat alnihaya*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Society of Teachers, First Edition, 3 vols. [In Arabic]
 - Muhaqqiq Karki, A. (1993). *Jami al-Maqasid fi Sharh al-Qawaeid*. Qom: Al-Al-Bayt, peace be upon him, Second edition, 13 vols. [In Arabic]
 - Naini, M. H. (1997). *Maniyat al-Talib*. Qom: Islamic. [In Arabic]
 - Naini, M. H. (1998). *Ajvad al-Taqrirat*. Qom: Sahib Al-Amr Institute (AJ). [In Arabic]
 - Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam*. Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi, Seventh edition, 43 vols. [In Arabic]
 - Qaini, M., Moinifar, M. (2013). justifying the right of human reproduction and fertility in the Qur'an. *Journal of Strategic Studies of Women*, 17(66).195-254. dor: [20.1001.1.20082827.1393.17.66.7.0](https://doi.org/10.1001.1.20082827.1393.17.66.7.0)
 - Qari Seyed Fatemi, S. M. & Nikouei, M. (2016). Natural Law and Natural Rights: Conceptual Analysis and Historical Evolution. *Public Law Studies Quarterly*, 47(3). 747-769. <https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.213929.1330> dor:20.1001.1.24238120.1396.47.3.10.4

-
- Raghīb Isfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fī Gharīb al-Quran*. Beirut: Dar al-Elam, First Edition. [In Arabic]
 - Rasekh, M. & KHodaparast A. (2014). Is There A Right to Reproduction? IJMEHM, 7 (2), 27-35. <http://ijme.tums.ac.ir/article-1-5333-fa.html>
 - Rasekh, M. (2002). *Right and Expediency*. Tehran: New Design, First Edition. [In Persian]
 - Rzavi, M. H. (2009). *Jurisprudence of medicine*. Research report by Mohammad al-Sanad, Qom: Fadak. [In Arabic]
 - Second Majlisi, M. B. (1983). *Mirror of minds in explaining the news of the Prophet's family (Merat al-Aqool fī Sharh Akhbar Al-Al-Rasoul)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 26 vols. [In Arabic]
 - Second Majlisi, M. B. (1985). *Molaz Al-Akhyar*. Qom: Publications of Ayatollah Marashi-Najafi Library, First Edition, 16 vols. [In Arabic]
 - Shahid Thani, Z. (1992). *Masalek al-Afham al-Tankih Sharae al-Islam*. Qom: Al-Maarif al-Islamiyya Institute, First Edition, 15 vols. [In Arabic]
 - Sharifi, Sh., Nazimi, A. & Hashemi, M. (2006). *Human Simulation*. Tehran: Aizh. [In Persian]
 - Shobeiri Zanjani, S. M. (1998). *Marriage Book*. Qom: Rai Pardaz Research Institute, First Edition, 25 vols. [In Persian]
 - Saanei, Y. (2008). *Medical Inquiries*. Qom: Meysam Tammar, 12th edition. [In Persian]
 - Seifi, Gh. A. (2009). Freedom and Deprivation with Fertility. *Fertility and Infertility Quarterly*, 11) 4), 295-303. <https://www.jri.ir/documents/fullpaper/fa/442.pdf>
 - Seyed Morteza, A. (1994). *Al-Intisar fī Infardat al-Amamiyyah*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers, First Edition. [In Arabic]

- Shaykh al-Saduq, M. (1992). *Man la yahduruh al-Faqih*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Society, Second edition, 4 vols. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. H. (1996). *Al-Mizan*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers, Fifth Edition, 20 vols. [In Arabic]
- Tabatabaei Haeri, A. (n.d.). *Riaz al-Masael*. Qom: Al-Al-Bayt Institute, First Edition. [In Arabic]
- Tabrizi, J. (n.d.). *Esftataat Jadid*. Qom, First Edition. [In Persian]
- Taheri, H. (1997). *Civil Law*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers, Second edition. [In Persian]
- The Council of Senior Scholars in the Kingdom of Saudi Arabia. (2010). *Research by the Council of Senior Scholars in the Kingdom of Saudi Arabia*. Riyadh: General Presidency for Scientific Research and Fatwa, General Administration for Review of Religious Publications, Fourth edition. [In Arabic]
- Toreihi, F. (1995). *Bahrain Complex (Majmae albahrayn)*. Tehran: Mortazavi bookstore, 6 vols. [In Arabic]
- Tousi, M. (1986_a). *Al-Khalaf*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers, First Edition, 6 vols. [In Arabic]
- Tousi, M. (1986_b). *Tahzeeb al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyya, Fourth edition, 10 vols. [In Arabic]
- Tousi, M. (1967). *Al-Mabusut fi Fiqh al-Imamiyah*. Tehran: Al-Maktab Al-Mortazawieh for Revival of Al-Jaafari Antiquities, Third edition, 8 vols. [In Arabic]
- Tusi, M. (1979). *Al-Nihaya fi mujarad Alfiqh w alfatawaa*. Beirut: Darul Kitab al-Arabi, Second edition. [In Arabic]

-
- Uthaymin, M. (2006). *Fatawy nur ealay aldirbi*. Arabia: Mohammad bin Saleh al-Uthaymin Institute. [In Arabic]
 - Zarqa, M. A. (1928). *Fiqh al-Islami fi Thawba al-Jadid*. Damascus: Dar al-Fikr Zarqa. [In Arabic]

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



**Justifiability of Putting an End to Life of In Vitro Embryo in Light of Contradiction
with an Analysis of Imam Khomeini's Views**

HassanEskandarian¹

DOI: [10.22034/MATIN.2022.350446.2075](https://doi.org/10.22034/MATIN.2022.350446.2075)

Majid Sarbazian²

Abstract

Research Paper

Identifying and diffusion of a new type of cells known as stem cells is among new findings in medical science. Stem cells are capable of regulating human body's safety system, reproduction, regeneration, transformation into specialized cells (differentiation) with a more specific function and tissue repair, for which they have drawn attention of scientists during the recent years.

In vitro embryo is one major source of stem cell that practically puts an end to the life of embryo. Now questions arise vis-a-vis such practice: Is putting an end to embryo life for stem cell extraction and medical treatment religiously permissible or justifiable? Are we allowed to generate embryo for stem cell extraction? This study, developed through a descriptive-analytical methodology and a review of diversified fundamentals of embryo, jurisprudential sources in particular, intends to present a new criterion for embryo life and to prove worthiness and full human life status for in vitro embryo from the moment of gamete maturation. Apparently, proving human worthiness and dignity at the stage of gamete maturation with the criterion of embryo purposefulness and resorting to the principle of contradiction and rejection of distress and constriction, the practice of putting an end to the life of in vitro embryo becomes justifiable. However, this reasoning falls short of justifying embryo regeneration for destruction. By virtue of a legal ruling by Imam Khomeini, we have tried to infer permissibility of taking the life of in vitro embryo by analogical reasoning on priority of rulings.

Keywords: Imam Khomeini, contradiction, embryo life, abortion, stem cells.

1. Lecturer, National Institute of Genetic Engineering and Biotechnology, Department of Stem Cells and Regenerative Medicine, Tehran, Iran (Corresponding author).

Email: eskandarian@nigeb.ac.ir

 [0000-0002-2052-0439](https://orcid.org/0000-0002-2052-0439)

2. Associate Professor, Department of Law, Meybod University, Meybod, Iran.

Email: sarbazian@meybod.ac.ir

 [0000-0003-3067-9459](https://orcid.org/0000-0003-3067-9459)

Matin Research Journal

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 25, Issue 100, Fall 2023

An Analysis of Validity and Invalidity of Equal Co-partnership, Its Criticism and Analysis in Jurisprudence of Five Schools of Islamic Thought, Imam Khomeini's Opinion and Iranian law

Musa Hakimi Sadr¹
Seyyed Mohsen Aziz²

DOI:10.22034/MATIN.2023.208380.1568

Abstract

Research Paper

As defined by Imamiyah jurists, equal co-partnership is a type of contract that brings together partners who share all business profits and losses. The history of examining this type of partnership dates back to the time of Sheikh Tusi, and many jurists who have entered into discussion of corporate contracts have also explored equal co-partnership. However, no independent research has been conducted regarding viewpoints of the five schools of Islamic thought in terms of this contract in a comparative way. This research work, developed through a descriptive-analytical and comparative method, states that due to the difference in definitions of this type of contract in five schools of Islamic thought, we have first reviewed definitions of each school separately and then, the arguments of those who believe in each statement have been examined in order to check the validity or invalidity of this equal co-partnership. According to Imamiyah jurists, equal co-partnership is a contract that enables two or more people to share any profit and compensate any loss in their business. There is sharp difference of opinion among opinions of the five schools of Islamic thought, the Imami and Shafi'i jurists believe that this contract is invalid, but some of the Imami jurists have attributed the validity of this contract to some of the Sunni schools, which is explained in this study. This equal co-partnership is void in Iranian law. Considering the difference in the definitions of the five schools of Islamic thought regarding this company, it seems necessary to first mention the definition of each religion separately and then to check the validity or invalidity of this equal co-partnership, while the evidence of those who believe in each statement should be examined as well. It is obvious that the difference in definitions of this equal co-partnership in the eyes of those who believe it to be true and invalid has caused the evidence mentioned for each promise to be different. After examining these evidences, the authenticity of the equal co-partnership is revealed according to the definitions provided by those who believe in validity of the issue. In addition to this, the invalidity of equal co-partnership, according to the definitions argued by Imamiyah jurists, is also evident in the eyes of the jurists of the five schools of Islamic thought.

Keywords: contractual partnership, equal co-partnership, jurisprudence of religions, equal partnership in service, Imam Khomeini's opinions.

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty of Theology, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Corresponding Author).

Email: m.hakimi@hsu.ac.ir

 0000-0001-5911-5409

2. Assistant Professor of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty of Theology, Hakim Sabzevari University, Sabzevar. Iran. E-mail: sm.aziz16378@gmail.com

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 100, Fall 2023

Imam Khomeini and Quality of Emergence of Constituent Power in Delegitimizing the Monarchical Regime in Iran

Ghodratollah Rahmani¹

DOI: 10.22034/MATIN.2023.349218.2069

Abstract

Research Paper

Delegitimization of a political regime through the exercise of its constituent power and relying on national will depends on the realization of four external situations: concrete emergence of a national will; demand for political change based on national will; continuation of national demand for regime change; and appointment of an indisputable national leader. Adopting a descriptive-analytical method and library studies, this paper intends to analyze degree of realization of each one of the above-said four situations in culmination of 1979 Islamic Revolution in Iran by referring to reliable historical sources and relevant events, describing the quality of emergence of national will and the exercise of constituent power to delegitimize the monarchy. The results show that in the 20-month period between early 1977 and early 1979, the four characteristics of a revolutionary movement for delegitimizing the established political regime, at least two months before the final victory of the Islamic Revolution and the complete overthrow of the Pahlavi regime on February 11, 1979, had been fully realized.

Keywords: revolutionary situation, Islamic Revolution, legitimacy of monarchical regime, constituent power, Imam Khomeini.

1. Associate Professor, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: gh.rahmani@atu.ac.ir

Matin Research Journal

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 25, Issue 100, Fall 2023

**A Review of Imam Khomeini's Mystical Views on Spiritual Self-Enlightenment
and Principles, Its Necessity and Obstacles**

Ailar Maleki¹

DOI: [10.22034/MATIN.2023.238647.1717](https://doi.org/10.22034/MATIN.2023.238647.1717)

Abstract

Research Paper

Imam Khomeini does not primarily consider man an actuality and describes him as an infinite creature that manifests his existential perfection by actualizing potential humanity. Until before contamination by material world, human nature was bright, and actualizing humanity means returning to human inborn nature and essence. In this research study, "spiritual self-enlightenment" means achieving first purity that leads to the renewal of human life. Self-enlightenment requires turning away from carnal desires and transitioning from carnal and non-divine life to divine and pure spiritual life. Imam Khomeini has argued this process in different ways. The starting point of self-enlightenment is the "self" of the seeker. This self, when conforms to the model of the original nature, will be an exalted and divine self that will have intrapersonal and extra personal fruits. Achieving this excellence is necessary in order to be similar to the Creator and achieve divine ethics. However, there are also obstacles in achieving these degrees that will be examined in this study.

Keywords: Imam Khomeini, self-enlightenment, human nature, actuality, spiritual perfection.

1. PhD (Islamic Mysticism), Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. Email: ailarmaleki0000@gmail.com

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 100, Fall 2023

**The Formal and Substantive Requirements of the Republic in the System
of the Islamic Republic of Iran**

Rahim Nobahar¹

DOI:10.22034/MATIN.2022.282777.1872

Seyyed Mohammad Reza Mottaghi²

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.99.6.0

Abstract

Research Paper

Imam Khomeini's political thought and model of state is a relatively new approach in the realm of "Islamic government." In this model, entitled Islamic Republic, the republic is a "genus", and Islam is the "differentia" from other kinds of republics. The importance of this point is that when the republic is the essential part of a political system, one should expect its consequences to appear in all respects. However, in the political and legal literature, it is not possible to achieve a precise and comprehensive definition of the republic. The absence of this definition, causes various conflicts and disputes at the levels of decision-making and implementation on one hand, and the prevailing discourses on these matters on the other. Adopting an analytical-descriptive method, this article aims to find a comprehensive definition of the republic in the political system of the Islamic Republic and to examine and analyze its theoretical and practical consequences. According to the findings of the article, the presented model in the Islamic Republic of Iran is based on the formal and substantive structure of the republic and within the framework of "Modern Great-Approach"; Accordingly, the Islamic Republic is obliged to consider the necessities and requirements of this matter in all its aspects to prevent metamorphosis and alteration of the nature of the government.

Keywords: Republicanism, constitution, imam Khomeini, right to self determination, religious Democracy.

1. Associate Professor, Department of Islamic Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: r-nobahar@sbu.ac.ir

2. PhD in public law, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: mohammadreza.mottaghi@iranian.ac.ir

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 100, Fall 2023

**Childbearing Rights of Couples in View of Jurists with an
Emphasis on Imam Khomeini's Opinion**

Zahra Vatani¹

DOI: [10.22034/MATIN.2021.265784.1813](https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.265784.1813)

Abstract

Research Paper

Childbearing is a natural practice by man and it is not limited to certain time, place or individual. For various reasons, the term is normally referred to as "the right of having child" in related texts. But first, evidence on legal duty of such practice is not certain in the language of the legislator. This exposes defining the nature of childbearing to challenges since legislator has not provided such definition. Secondly, presuming legality of the issue, its limits, degree of choice by individuals in enjoying or not enjoying such right, contradiction in will of childbearing by couples, etc. have not been put on paper. This descriptive-analytical research study first reviews the possibility of the duality of nature of "childbearing", studies the conditions of each one of the couples independently, in terms of deserving such right, its longitudinal and latitudinal aspects, will of the couples, situation resulting from contradiction in will of the couples to have a child, in view of jurists and religious texts. Findings of this research study indicates that despite emphasis of some jurists on the right of women in claim of offspring, no obligation of parties to everything accompanying it, preference of the will of husband in presumed contradiction, it is difficult to prove childbearing is a "right of woman". Apparently religious texts in alleged proof of attributing such rights for woman, considers it a right of man in the course of the right and practice of childbearing.

Keywords: Imam Khomeini, childbearing right, natural rights, childbearing, dismissal.

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Law and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

E-mail: vatani@ri-khomeini.ac.ir

 0000-0001-5750-4654

Justifiability of Putting an End to Life of In Vitro Embryo in Light of Contradiction with an Analysis of Imam Khomeini's Views

Hassan Eskandarian, Majid Sarbazian

1

An Analysis of Validity and Invalidity of Equal Co-partnership, Its Criticism and Analysis in Jurisprudence of Five Schools of Islamic Thought, Imam Khomeini's Opinion and Iranian law

Musa Hakimi Sadr, Seyyed Mohsen Aziz

31

Imam Khomeini and Quality of Emergence of Constituent Power in Delegitimizing the Monarchical Regime in Iran

Ghodratollah Rahman

57

A Review of Imam Khomeini's Mystical Views on Spiritual Self-Enlightenment and Principles, Its Necessity and Obstacles

Ailar Maleki

87

The Formal and Substantive Requirements of the Republic in the System of the Islamic Republic of Iran

Rahim Nobahar, Seyyed Mohammad Reza Mottaghi

113

Childbearing Rights of Couples in View of Jurists with an Emphasis on Imam Khomeini's Opinion

Zahra Vatani

145

English Abstracts of Essays

178

Grade: Scientific-Research grade based on the letter No. 3/4719 dated August 27 2008 issued by the Ministry of Science, Research.

- **A Scientific-Research Journal**, Certificate No. 3/4719, dated August 27, 2007.
- **Proprietor:** Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Managing Director:** Rouhani Abbasali
- **Editor-in-Chief:** Moosavi Bojnordi Seyyed Mohammad
- **Acting Editor-in-Chief:** Tabatabaie Fatemeh

Senior Editorial Board:

Habibi, Najaf-Qoli	Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University
Hazeri, Ali Mohammad	Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University
Mehrpour, Hossein	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Mohaqeq Damad, Mostafa	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Moosavi Bojnourdi, Seyyed Mohammad	Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Tabatabai, Fatemeh	Associate Professor, Department of Gnosticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Moosavi Jashni, Seyyed Sadreddin	Associate Professor, Department of Political Thought Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Hassanzadeh, Ismail	Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Al-Zahra University.
Morshidizad, Ali	Associate Professor, Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Shahid University.
Jose Cotillas Ferrer	Associate Professor of Persian Language and Iranian Culture, Department of Modern Languages Studies
Elena Dunaeva	Senior Research Fellow, Center of Iranian Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Marina S.Kameneva	Senior Research Fellow, Center of Iranian Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

- **Executive Editor:** Hosseini Seyede Shahnaz
- **English Editor:** Moosavi Jashni Seyyed Sadreddin
- **Editor:** Hosseini Seyede Shahnaz
- **Layout:** Behrokh Yousef
- **Cover Designer:** Ghorbani Zahra
- **Address:** Iran, Tehran, Persian Gulf Highway, before the toll, Imam Khomeini's holy shrine, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
- **Postal code:** 1815163111- **PO Box:** 18155/134

• **Fax:** 55235661

Tel: 51085507

• **http:** mags.ri-khomeini.ac.ir

E-mail: matin@ri-khomeini.ac.ir

□ Materials Included in Matin quarterly fail to necessarily express the viewpoints of the Research of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.

□ Quotation of the Matin quarterly's contents has no legal prohibition provided the source is cited.