

آشنایی با

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س) در سال ۱۳۷۵ با هدف پژوهش در جوانب مختلف حیات و اندیشه امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی ایران، تربیت محقق در این زمینه و معرفی دیدگاه‌های حضرت امام و نیز انقلاب اسلامی ایران در مجامع علمی داخل و خارج از کشور آغاز به کار کرد.

تأسیس این پژوهشکده که مرهون دوراندیشی و دلبستگی زنده یاد حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد خمینی به آرمان‌ها و اندیشه حضرت امام بوده است، بر اساس موافقت قطعی شماره ۲۲/۵۵۱۸ مورخ ۷۴/۱۱/۳ شورای گسترش وزارت علوم تحقیقات و فناوری کشور صورت گرفته است.

اهم وظایف پژوهشکده:

انجام پژوهش‌های بنیادی و کاربردی در زمینه آرا و اندیشه‌های امام خمینی^(س) و شناخت انقلاب اسلامی و رشته‌های وابسته به آن‌ها؛

ایجاد ارتباط فعال و سازنده با سایر مؤسسات و جوامع علمی و پژوهشی در داخل و خارج از کشور؛
برگزاری همایش‌ها و مجامع علمی داخلی و بین‌المللی در موضوعات مرتبط با وظایف؛
اقدام در جهت گردآوری اسناد مدارک و منابع علمی داخلی و خارجی در زمینه فعالیت پژوهشکده؛
تألیف و ترجمه متون، و آثار و نشریات علمی - پژوهشی متناسب با اهداف پژوهشکده.

گروه‌های پژوهشی:

این پژوهشکده در حال حاضر دارای پنج گروه پژوهشی فعال به شرح زیر است:
گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه عرفان اسلامی، گروه اندیشه سیاسی در اسلام، گروه تاریخ انقلاب اسلامی و گروه جامعه‌شناسی انقلاب.

پذیرش دانشجو:

این پژوهشکده هر سال از طریق آزمون، سراسری دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری برای رشته‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی، عرفان اسلامی، اندیشه سیاسی در اسلام، جامعه‌شناسی انقلاب و تاریخ انقلاب اسلامی دانشجو می‌پذیرد.

نشانی پژوهشکده: تهران: بزرگراه تهران - قم حرم مطهر حضرت امام خمینی^(س)، ساختمان

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴



پژوهشنامه

سال بیست و چهارم / شماره نود و شش / پاییز ۱۴۰۱
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 / دارای ضریب تأثیر (IF) / نمایه شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- **صاحب امتیاز:** پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **مدیر مسئول:** عباسعلی روحانی
- **سر دبیر:** سید محمد موسوی بجنوردی
- **قائم مقام سردبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**

سید محمد موسوی بجنوردی	استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (س)
علی محمد حاضری	پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
نجفقلی حبیبی	دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس
فاطمه طباطبایی	دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
سید مصطفی محقق داماد	دانشیار گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
حسین مهرپور	استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
سید صدرالدین موسوی جشنی	استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
	دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** سید صدرالدین موسوی
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **حروفچین و صفحه‌آرا:** یوسف بهرخ
- **طراح جلد:** زهرا قربانی
- **لیتوگرافی، چاپ و صحافی:** مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه تهران - قم، حرم مطهر حضرت امام خمینی (س)، ساختمان پژوهشکده امام خمینی (س) 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
- **بهای تک شماره:** ۱۰۰۰۰ ریال
- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مآخذ 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 حضرت 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 ۱۸۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژگان کلیدی (۱۰-۵) تنظیم گردد.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویست هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف سال انتشار: شماره صفحه) عمل شود.
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، تعداد مجلدات. (همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد).
 - **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
 - **پایان نامه:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان پایان‌نامه»، (مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی)، نام دانشگاه، نام دانشکده.
 - **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
 - **ارسال مقاله:** از طریق سامانه مجله

فهرست مطالب

- ۱ بازخوانی نقش آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی در تحصن مشروطه خواهان در سفارت انگلیس (بررسی دیدگاه امام خمینی)
حمید بصیرت منش
- ۲۷ مقایسه تطبیقی بازگشت‌پذیری وقف در حقوق ایران و کامن‌لا با رویکردی بر اندیشه فقهی امام خمینی (ره)
مجتبی جهان تیغی، حسین شفیعی فینی، محمد روشن
- ۵۷ صلاحیت کارگزاران: شرایط، مرجع، دیدگاه‌ها و ادله با نگاهی به آرای امام خمینی (ره)
اسرافیل سبحانی، سیدمحمدرضا آیتی
- ۸۷ بنیان‌های انسان‌شناختی سیاست خارجی امام خمینی (ره)
غلامعلی سلیمانی
- ۱۱۹ بررسی صدق موضوعی قمار بر شرط‌بندی‌های اینترنتی با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (ره)
سیدمحمدهادی قبولی درافشان، رقیه بخی
- ۱۵۱ بازخوانی مواضع تشهیر در فقه امامیه (با تحلیل آرای امام خمینی (س))
علی محمدیان، مرتضی کشاورزی ولدانی، لیلا مهرابی راد
- ۱۸۶ چکیده مقالات به زبان انگلیسی



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

بازخوانی نقش آیت الله سید عبدالله بهبهانی در تحصن مشروطه خواهان در سفارت انگلیس (بررسی دیدگاه امام خمینی)^۱

حمید بصیرت منش^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: یکی از موضوعات بحث برانگیز در تاریخ نهضت مشروطیت، تحصن تعدادی حدود بیست هزار نفر از مردم تهران در سفارت دولت انگلستان است. این حادثه که در ماه‌های جمادی‌الاول و جمادی‌الثانی سال ۱۳۲۴ (ژوئیه و اوت ۱۹۰۶ / تیر و مرداد ۱۲۸۵) رخ داد حدود یک ماه به طول انجامید و با فرمان مشروطیت مظفرالدین شاه خاتمه یافت. در مورد تصمیم گیرندگان و مشوقان تحصن در سفارت انگلیس اتفاق نظر وجود ندارد. در این رابطه نقش آیت الله سید عبدالله بهبهانی یکی از سران روحانی و رهبران مشروطه از موضوعات مهم و قابل بررسی است. در این مقاله به بررسی نقش بهبهانی در تحصن سفارت انگلیس پرداخته شده و دیدگاه‌های موافقان و مخالفان نقش او مورد توجه و نقد قرار گرفته است. از جمله مخالفان نقش او در تحصن سفارت انگلیس، احمد کسروی است که رأی او مورد تأکید امام خمینی قرار گرفته است. پس از مطالعه منابع متعدد پیرامون این رخداد و بیان دیدگاه‌های مورخان و پژوهشگران متقدم و متأخر، نتیجه بررسی حاکی است که در بدو امر توصیه بهبهانی صرفاً به تعداد معدودی از تجار با هدف حفظ جان و امنیت آنان بوده است و به معنی مجوز تحصن عده کثیری از مردم در سفارت تلقی نمی‌شود. با این حال، این توصیه ابعاد گسترده‌تری یافت که اگرچه ممکن است منظور نظر بهبهانی نبوده؛ اما اطرافیان و خواص بیت او در این رابطه نقش و تأثیر داشتند.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، تحصن سفارت انگلیس، سید عبدالله بهبهانی، کسروی، مشروطیت.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.304316.1931

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.6.7

۲. استادیار گروه تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: basirat1341@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۷

پژوهشنامه متین / سال بیست و چهارم / شماره نود و شش / پاییز ۱۴۰۱ / صص ۲۵-۱

مقدمه

درج مطلبی مبنی بر نقش آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی در تحصن مردم در سفارت انگلستان در جریان نهضت مشروطیت در کتاب تاریخ مقطع دبیرستان موجب نگارش نامه‌ای از سوی حجت‌الاسلام حمید روحانی به امام خمینی در تاریخ ۱۳۶۷/۱۲/۴ گردید که در آن با استناد به دیدگاه احمد کسروی مبنی بر این که «این گمان هرگز نمی‌رود که بهبهانی یا طباطبایی به پناهندن مردم به سفارتخانه خرسندی داده‌اند، و یا چنین گفتگویی در بودن ایشان می‌رفته» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۹۴) و تأکید بر این که «اساساً موضوع از دید تاریخ‌نویسان مورد اختلاف است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۹۴)، خواستار دخالت رهبر انقلاب شد. امام خمینی با اظهار تأسف از نظام آموزشی کشور که چنین نسبتی به بهبهانی داده که «حتی کسروی با آن سوابق ضد اسلامی درباره ایشان نمی‌دهد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۹۶) و تأیید بر این نکته که کسروی ضد دین پس از تجلیل از آقایان بهبهانی و طباطبایی دستور بهبهانی و طباطبایی به مردم را در پناه بردن به سفارت یک دولت بیگانه رد می‌کند، طی نامه‌ای خطاب به رئیس شورای عالی انقلاب فرهنگی (آیت‌الله خامنه‌ای) دستور حذف این مطلب از کتاب درسی را دادند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۹۴-۲۹۶).

با این مقدمه، مسئله اصلی این مقاله این است که آیا بهراستی سید عبدالله بهبهانی در جریان تحصن مردم در سفارت انگلیس نقش داشته یا نه؟ و اگر داشته این نقش تا چه میزانی بوده و دلایل این تصمیم چه بوده؟ و به‌علاوه آیا آن‌گونه که در نوشته حمید روحانی آمده این موضوع نزد تاریخ‌نویسان موضوعی اختلافی است؟ یا نظر کسروی موردی منحصر به فرد تلقی می‌شود؟ و در این رابطه رویکرد امام خمینی دارای چه زمینه‌ها و دلایلی است؟ و رویکرد تاریخ‌نگاران قبل و پس از اعلام نظر امام خمینی چگونه بوده است؟ کتاب‌ها و مقالات متعددی به رخدادهای تحصن مشروطه خواهان در سفارت انگلستان و نقش آیت‌الله سید عبدالله بهبهانی در آن اشاره کرده‌اند که دسته‌بندی آنها در همین مقاله صورت گرفته است. ریشه‌شناسی بحث و تبیین رویکرد رهبر انقلاب به این موضوع فاقد پیشینه و از امتیازات مقاله پیش رو است.

۱. بررسی و واکاوی منابع پژوهش

بررسی نقش سید عبدالله بهبهانی در ماجرای تحصن سفارت انگلستان و پاسخ به برخی ابهامات درباره آن مستلزم مرور و مذاقه در منابع تاریخی است از این رو ضروری است مهم‌ترین منابع پیرامون این موضوع بازخوانی شوند. در این رابطه می‌توان منابع پیرامون این موضوع را به‌قرار زیر دسته‌بندی کرد: ۱. منابع فارسی دست‌اول؛ ۲. اسناد وزارت خارجه دولت انگلستان؛ ۳. منابع دست‌دوم؛ ۴. دیدگاه‌های تعدادی از پژوهشگران تاریخ معاصر؛ ۵. رویکرد امام خمینی؛ ۶. پژوهش‌های متأخر.

۱-۱. منابع فارسی دست‌اول

منابع فارسی صدر مشروطه در کنار گزارش رویداد، رویکرد توجیهی به نقش بهبهانی داشته‌اند. در این دسته از منابع تاریخ‌پیداری ایرانیان و حیات یحیی قرار دارند. تاریخ‌پیداری ایرانیان حاصل یادداشت‌های ناظم الاسلام کرمانی از ذی‌حجه ۱۳۲۲ است و منبع مهم مطالعات تاریخ مشروطه محسوب می‌گردد. یادداشت‌های ناظم الاسلام در ایام حیاتش به‌صورت پاورقی در روزنامه کوکب دری و بعد به‌صورت جزوه‌های هفتگی طی سال‌های ۱۳۲۸ تا ۱۳۳۰ قمری منتشر شد. ناظم الاسلام در یادداشت‌های روز دوشنبه ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۴ با اشاره به مهاجرت علما به ابن‌بابویه در مسیر رفتن به قم با عنوان «مکتوب آقای بهبهانی به سفارت انگلیس» می‌نویسد:

امروز صبح مکتوب آقای بهبهانی که محرمانه به سفارتخانه دولت انگلیس مرقوم داشته به مستر کرفندف رسید و این مکتوب دوم بود که آقای بهبهانی از راه التجاء به آن سفارتخانه نوشته بود. مضمون مکتوب اول را نگارنده ندانست ولی مضمون مکتوب دوم از این قرار است که: «ما علما و مجتهدین چون راضی نیستیم خونریزی بشود لهذا حرکت به اماکن مقدسه را عازم گشتیم و از آن جناب تمنا داریم که در رفع ظلم و تعدی همراهی خود را از ما دریغ ندارد». چون آقایان حرکت کرده بودند و موقع گذشته بود مستر کرفندوف شارژدافر همین‌قدر جواب داد که نسبت به بازماندگان و آنان که التجاء آورند همراهی خواهد شد. این بود که آقای بهبهانی در

ابن بابویه به بعضی از تجار فرمود که اجزاء سفارتخانه به من وعده همراهی داده‌اند هرگاه پس از من متعرض شما شدند به آن‌ها متوسل شده و به آن مکان متحصن و ملتجی شوید. اگرچه وزیرمختار در تهران نیست ولیکن شارژدافر و سایر اجزاء سفارتخانه از شما همراهی خواهند نمود (ناظم الاسلام کرمانی ۱۳۷۶: ۵۰۲ - ۵۰۱).

رخداد تحصن در سفارت از پنجشنبه ۲۶ جمادی‌الاول ۱۳۲۴ اتفاق افتاد. ناظم الاسلام در یادداشت‌های این روز نوشته: «امروز واقعه سفارتخانه انگلیس مسموع گردید و مشهور شد که عده‌ای از تجار آنجا متحصن شدند و جمعی از طلاب مدرسه صدر و دارالشفای از طرف تجار بردند به سفارتخانه». او سپس با اشاره به رفتن خودش به سفارت در روز جمعه و مشاهده تحصن بیش از پانصد نفر در آنجا، مطالبی در علت تحصن بیان کرده» (ناظم الاسلام کرمانی ۱۳۷۶: ۵۰۷ به بعد) و نوشته: «خلاصه از مکاتبات آقای بهبهانی به سفارت انگلیس و این که صریح به بعض تجار فرموده بود: اگر عین الدوله به شما سخت گرفت ملتجی به سفارت انگلیس شوید تجار به این خیال بودند» (ناظم الاسلام کرمانی ۱۳۷۶: ۵۰۹). در ادامه به ربودن زن حاجی حسن برادر حاجی محمدتقی - که در مهاجرت صغرا وکیل خرج آقایان بودند و خدمات بزرگ به آقایان کرده بودند - به وسلیه چند نفر فراش و غلام کشیک‌خانه در شب دوشنبه بعد از خروج علما از شهر اشاره می‌کند و می‌نویسد این شایعه مردم را بی‌اندازه خائف نمود (ناظم الاسلام کرمانی ۱۳۷۶: ۵۰۹). این دو برادر خیالات عین الدوله درباره خود و دیگران را به اطلاع تجار رساندند. تجار آن دو را مخفی کردند (و کسی را فرستادند به ابن بابویه نزد آقایان که تکلیف ما چیست؟ پس از چندساعتی فرستاده مراجعت نمود و از طرف آقای بهبهانی پیغام آورد که من استخاره کرده‌ام که پناه ببرید به سفارتخانه انگلیس، خوب آمده است. البته بروید در سفارتخانه انگلیس و در آنجا متحصن باشید تا امنیت برایتان بگیرند (ناظم الاسلام کرمانی ۱۳۷۶: ۵۱۰).

بر اساس نوشته ناظم الاسلام توصیه بهبهانی برای تحصن در سفارت انگلیس فقط به تعدادی از تجار بوده که احساس ناامنی تا حد ربودن ناموس خود را داشتند. ناظم الاسلام جزئیات برقراری ارتباط تجار با سفارت انگلیس و نحوه و چگونگی تحصن و پیوستن طلاب مدارس صدر و دارالشفای و ناصریه به متحصنین و نقش دو برادر تاجر فوق‌الذکر و

اعضای بیت بهبهانی مانند سید محمدتقی سمنانی را شرح داده است (ناظم الاسلام کرمانی ۱۳۷۶: ۵۱۲-۵۱۱).

نوشته‌های ناظم الاسلام کرمانی، مأخذ اصلی تاریخ مشروطه از جمله رخدادهای تحصن در سفارت انگلیس است و محققان و پژوهشگران با نقل و نقد مطالب و مندرجات این کتاب قضاوت و تحلیل خود را ارائه داده‌اند. یکی از پژوهشگران، نوشته ناظم الاسلام مبنی بر تحت فشار بودن تجار را متناقض یافته و ناامنی شهر تهران در چند روز قبل از تحصن در سفارت را سست و بی پایه می‌داند (لقابی ۱۳۸۰: ۱۲۲-۱۱۳). این در حالی است که جو اختناق و ناامنی و ارباب در تهران در اغلب منابع مشروطه مورد تأکید قرار گرفته است. یکی دیگر از پژوهشگران، فضای امنیتی تهران را انکار نکرده بلکه آن را ناشی از جوسازی‌ها و دروغ‌پراکنی‌های ماسون‌ها و توطئه دست‌های مرموز دانسته است (روحانی ۱۳۸۲ ج ۳: ۵۱).

یحیی دولت‌آبادی که کتابش حاصل مسموعات و مشاهدات شخصی اوست پیرامون رخداد تحصن مشروطه خواهان در سفارت انگلیس معتقد است دستور بهبهانی با هماهنگی بعضی از رجال دولت و با کارکنان سفارت صورت گرفته و انتشار این خبر با استقبال مردم که مدت‌ها رنگ آسایش و امنیت را ندیده بودند مواجه شد. او با اشاره به فضای امنیتی بعد از مسافرت روحانیون از تهران نوشته:

شب جمعه چند نفر از کسبه و طلاب به سفارتخانه انگلیس رفته متحصن می‌شوند. شنیده می‌شود که آقای سید عبدالله بهبهانی به بعضی از خواص خود دستور می‌داده که بعد از رفتن ما به قم باید در سفارت انگلیس متحصن شد و بدیهی است که این دستور بی سابقه قراردادی با کسانی از رجال دولت که در خفا با او کار می‌کنند و بالاخره با کارکنان سفارت نبوده است... اجزای سفارت هم خالی از انتظار ورود جمعیت نبوده‌اند و با این سبب حسن قبول از آن‌ها ظاهر شده نیکو پذیرایی می‌نمایند. خبر در شهر منتشر می‌شود... بدیهی است انتشار این خبر در میان مردمی که مدتی است رنگ آسایش و امنیت را ندیده شب‌ها خواب راحت ننموده‌اند چه اثر می‌بخشد خصوصاً که جمعی از آن‌ها بی‌گناه کشته شده‌اند... مردم تحصن در سفارت را فرج بعد از شدت و از وظائف ایمانی دانسته

صنف صنف و دسته‌دسته راه سفارت را در پیش گرفته (دولت‌آبادی ۱۳۷۱ ج ۲: ۷۲ - ۷۱).

از دیگر منابعی که می‌توان به آن استناد کرد یادداشت‌های محمدعلی تهرانی کاتوزیان از نمایندگان دوره اول مجلس شورای ملی است که نوشته «بعضی از تجار بهبهانی را ملاقات و در چاره‌جویی با او مشاوره نمودند. بهبهانی اظهار داشت: هرگاه به سفارت انگلیس پناهنده شوید شاید مأمون باشید» (تهرانی ۱۳۷۹: ۱۸۲). محور اطلاعات کاتوزیان تهرانی علاوه بر مشاهدات و مسموعات، گزارش‌های کتاب آبی است (تهرانی ۱۳۷۹: ۱۸۶ - ۱۸۵). در تعداد دیگری از منابع مانند خاطرات قهرمان میرزا سالور (سالور ۱۳۷۶ ج ۲: ۱۷۳۸ - ۱۷۳۶) و یادداشت‌های حاجی میرزا احمد حسینی تفرشی (تفرشی حسینی ۱۳۵۱: ۲۷ - ۲۶) ضمن اشاره به موضوع و تقبیح عمل تحصن و دخالت دولت انگلیس، نامی از بهبهانی برده نشده است.

۱-۲. اسناد وزارت خارجه انگلستان

اسناد و گزارش‌های مربوط به مکاتبات سفارت انگلیس در دوران مشروطه در تعدادی از کتاب‌ها درج شده است. بخشی از این اسناد در کتاب آبی و سپس کتاب انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت ایران تألیف اسماعیل رائین و تاریخ استقرار مشروطیت در ایران تألیف حسن معاصر منتشر شدند. کتاب آبی در بردارنده گزارش‌های وزارت امور خارجه دولت انگلستان است که بخشی از آن در همان سال‌های اولیه مشروطه با هزینه علیقلی خان سردار اسعد بختیاری ترجمه و در تیراژی اندک منتشر شد بخشی از «گزارش خلاصه وقایع ایران در سال ۱۹۰۶» در مورد موضوع بست‌نشینی در سفارت انگلیس و نقش بهبهانی به این شرح است:

... خلاصه مردم چاره را منحصر به پناه بردن به یکی از سفارتخانه‌ها دیده در نهم ژوئیه (۱۸ تیر؛ ۱۶ جمادی الاول) ... آقا سید عبدالله مجتهد که نسبت به سایر مجتهدین صاحب عزمی است راسخ و منزله از گرفتن رشوه مکتوبی نزد مستر کرنل دوف شارژدافر سفارت انگلیس فرستاده همراهی عملی و فعلی آن سفارت را خواهش نمود ولی شارژدافر مزبور در جواب اظهار داشت که سفارت انگلیس به هیچ وجه حاضر نیست همراهی با خیالات

کسانی نماید که رفتارشان بر ضد حکومت شاه باشد. روز شانزدهم ژوئیه (۲۵ تیر؛ ۲۳ جمادی الاول) آقا سید عبدالله در شرف حرکت از تهران مجدداً به مستر کرنر دوف مکتوبی نوشت بدین مضمون که ما علما و مجتهدین چون راضی نیستیم خونریزی بشود لهذا حرکت به اماکن مقدسه را عازم گشتیم و از آن جناب متمنی هستیم که در رفع ظلم و تعدی همراهی خود را از ما دریغ ندارد (بشیری ۱۳۶۳: بیست و شش مقدمه).

در ادامه این گزارش جزئیات مراجعه دو نفر از تجار و استعلام از کاردار سفارت و پاسخ وی و اطلاع سفارت به وزیر خارجه ایران و تحصن پنجاه نفر از طلاب و تجار در ۱۹ ژوئیه (۲۸ تیر، ۲۶ جمادی الاول) و افزایش آن‌ها تا ۱۴ هزار نفر در روزهای بعد اشاره شده است (بشیری ۱۳۶۳: ۹).

اسماعیل راین کتاب انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت ایران را در سال ۱۳۴۵ چاپ و منتشر کرد. راین آنچه را که از گزارش کتاب آبی ذکر شد با آب‌وتاب فراوان نقل کرده و از درخواست مساعدت به «گرفتن پول برای به راه انداختن شورش» تعبیر کرده است (راین ۱۳۵۵: ۷۳). در ترجمه سند مربوط به ادعای فوق به تاریخ ۱۰ جولای ۱۹۰۶ از گرانت داف (کاردار سفارت و نه به گفته راین وزیرمختار) به سرادوار گری وزیر خارجه انگلستان به مساعدت مالی اشاره شده و در پایان آمده «ملاها ممکن است در سفارت پادشاهی انگلستان تحصن بجویند که در آن صورت باعث ناراحتی خواهد شد» (راین ۱۳۵۵: ۷۴).

اسناد محرمانه وزارت خارجه انگلستان که در کتاب تاریخ استقرار مشروطیت در ایران از حسن معاصر در سال ۱۳۴۸ منتشر گردید، گزارش‌های تفصیلی‌تری را از بست‌نشینی سفارت انگلستان در اختیار می‌گذارد. بر اساس این اسناد، گرانت داف کاردار سفارت انگلیس در گزارش مورخ ۱۰ ژوئیه ۱۹۰۶ به سرادوار گری وزیر خارجه این کشور از پیام رهبر علمای تهران خبر داد. از گزارش‌های بعدی مشخص می‌شود که این فرد سید عبدالله بهبهانی بوده است. گرانت داف نوشته:

«پیامی از رهبر علمای تهران دریافت نموده‌ام مبنی بر این که مردم برای سرنگون کردن دولت کنونی مهیا شده‌اند و اینکه اگر دولت اعلیحضرت پادشاه انگلستان مایل به دادن

کمک مالی به او باشد اینک وقت آن است» (معاصر ۱۳۴۸: ۶۳).
 نامه مورخ ۲۳ جمادی الاول بهبهانی در کتاب فوق درج شده است. در این نامه بهبهانی ضمن اعلام ترک تهران شرحی از دلایل مخالفت با صدراعظم (عین الدوله) و ستمگری‌های او داده و با اشاره به دوستی فی مابین با نمایندگان سفارت انگلیس در پایان نوشته: «متمنی است با در نظر گرفتن دوستی فی مابین از بذل مساعی خود برای پایان دادن به این ستمگری‌ها و تعدیات خودداری نفرماید» (معاصر ۱۳۴۸: ۸۶).

برخلاف ترجمه‌ای که در کتاب راثین و حسن معاصر از اسناد ارائه شده است نکته‌ای دال بر درخواست کمک مالی در نامه بهبهانی مشاهده نمی‌شود. ضمن اینکه موضوع کمک مالی با آنچه در کتاب آبی در مورد منزه بودن بهبهانی و عدم دریافت رشوه مطرح شده تناقض دارد. به علاوه در نامه بهبهانی صریحاً درخواست تحصن در سفارتخانه قید نشده بلکه می‌توان استنباط کرد که درخواست مساعدت می‌توانسته شامل بست نشینی در سفارت هم باشد. تعدادی از تاریخ‌نگاران خارجی که درباره مشروطه قلم زده‌اند با استناد به اسناد وزارت خارجه انگلستان در این زمینه قضاوت کرده‌اند (براون ۱۳۷۶: ۱۲۴؛ گروه نویسندگان ۱۳۸۲: ۶۸؛ آفاری ۱۳۸۵: ۸۳).

۱-۳. منابع دست دوم

منظور از منابع دست دوم منابعی است که یکی دو دهه بعد از مشروطه در مورد این واقعه دست به تألیف زده‌اند. تاریخ مشروطه ایران اثر احمد کسروی و تاریخ انقلاب مشروطیت ایران تألیف مهدی ملک‌زاده در این دسته قرار می‌گیرند. کسروی علاوه بر گزارش حادثه، رویکرد توجیهی - تکذیبی (رد نقش بهبهانی) دارد. تاریخ کسروی از مشهورترین و پرتیراژترین کتاب‌های تاریخی در ایران است. کسروی در هنگام نهضت مشروطه در سال ۱۳۲۴ ق / ۱۲۸۵ ش نوجوانی شانزده ساله بود. او پس از نگارش چندین اثر تاریخی از جمله تاریخ هجده ساله آذربایجان، با تکمیل آن از اواسط دوران رضاشاه به بعد تاریخ مشروطه ایران را تألیف کرد و در سال‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۲۱ منتشر ساخت (یزدانی ۱۳۷۶: ۴۳). منابع کسروی شامل کتاب تاریخ بیداری ناظم الاسلام، مقالات روزنامه جبل‌المتین، کتاب آبی و شنیده‌های دیگر است. او با شرح رویدادهای قبل از مهاجرت علما و حالت نظامی شهر و

پراکندن شایعات و دروغ‌هایی پس از خروج علما از تهران، می‌نویسد: «تعدادی از بازرگانان که با دو سید از نخست همراهی نموده و شناخته‌شده بودند همچون حاجی محمدتقی بنکدار و حاجی حسن برادر او و برخی دیگر چون در تهران مانده و به قم نرفته بودند از عین الدوله به جان خود می‌ترسیدند» (اینان را از ترس اندیشه‌ای به سر افتاد و آن اینکه به سفارتخانه انگلیس روند و بستی نشینند) (کسروی ۱۳۶۹: ۱۰۷). کسروی سپس درباره سابقه بست‌نشینی توضیحاتی داده و انتخاب سفارت انگلیس برای بست‌نشینی را با توجه به پیشگامی آنان در مشروطه‌خواهی از سر ناگزیری می‌داند (کسروی ۱۳۶۹: ۱۰۹). او در ادامه مبنای تاریخ‌نگاری خود را بر گزارش‌های کتاب آبی گذاشته و با اشاره به نامه بهبهانی چند روز قبل از مهاجرت (در نهم جولای) به سفیر انگلیس^۱ و درخواست یاری از او و درخواست مجدد در هنگام مهاجرت (شانزدهم جولای) چنین استنباط کرده که خواست او جز این نبوده که سفیر واسطه بین ایشان با شاه باشد و پیام‌های آنان را به شاه برساند و به او شجاعت داده و از ترس بیرون آورد و افزوده:

این گمان هرگز نمی‌رود که بهبهانی یا طباطبایی به پناهِیدن مردم به سفارتخانه خرسندی داده‌اند و یا چنین گفتگویی در بودن ایشان می‌رفته. چه ما خود دیدیم^۲ که آنان با چه سختی‌ها و بیم‌ها روبرو بودند... و سرانجام که ناگزیر شدند روانه قم گردیدند. آن رفتار دلیرانه و جانبا‌زانه آنان کجا و خرسندی به پناهِیدن مردم به سفارتخانه یک دولت بیگانه کجا؟! این اندیشه از خامان سر زد و نخست جز کسان اندکی آن را نمی‌خواستند ولی کم‌کم اندیشه بزرگ گردید و همه به آن آهنگ افتادند و نا اندیشیده به کاری برخاستند (کسروی ۱۳۶۹: ۱۰۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود کسروی یادداشت مساعدت بهبهانی را انکار نمی‌کند؛ اما نقل شفاهی مندرج در تاریخ بیداری را پذیرفته، لذا توصیه بهبهانی را رد می‌کند. این در حالی است که حاج محمدتقی بنکدار (معروف به سفارتی) در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۲۶

۱. در غیاب سفیر، کاردار سفارت وظایف او را انجام می‌داد و کسروی سهواً به سفیر اشاره کرده.

۲. در اینجا مشاهده مستقیم منظور نظر کسروی نیست بلکه اشاره به مطالب چند صفحه قبل کتابش دارد.

کلیات نقل شفاهی تاریخ بیداری را مورد تأیید قرار داده است (جعفریان ۱۳۷۸: ۸۴). با توجه به شرحی که کسروی از اوضاع بحرانی تهران داده و انتخاب سفارت انگلیس از سوی تنی چند از بازرگانان را از سر ناگزیری دانسته، جای تعجب است که چرا پناهنده شدن به سفارت را نکوهش می‌کند. استنباط از تقاضای مساعدت بهبهانی شامل استفاده از ظرفیت سفارت انگلیس از جمله پناهنده شدن تجار در معرض تهدید می‌توانست باشد. بهبهانی شاید هیچ‌گاه فکر نمی‌کرد چندین هزار نفر در سفارت بست بنشینند کما اینکه کسروی نیز تأکید می‌کند که «نخست جز کسان اندکی آن را نمی‌خواستند ولی کم‌کم اندیشه بزرگ گردید». به‌هرحال، استناد مخالفان نقش بهبهانی در تحسن سفارت انگلیس، به بخشی از مطالب و دیدگاه کسروی است.

مهدی ملک‌زاده که شاهد بسیاری از تحولات دوره مشروطه بوده انگیزه‌اش از نگارش تاریخ انقلاب مشروطیت ایران را تصحیح لغزش‌ها و خطاهای عده‌ای از مورخین ذکر می‌کند و در فصل اول کتابش به نقد آثار ناظم الاسلام کرمانی و کسروی و برخی دیگر از تاریخ‌نگاری‌های مشروطه پرداخته است (ملک‌زاده ۱۳۷۳: ۱۰-۶). ملک‌زاده ضمن تمجید از کسروی به‌ویژه در بخش تاریخ مشروطیت آذربایجان به انتقاد از او پرداخته است (ملک‌زاده ۱۳۷۳: ۸). او صفحاتی از کتابش را به توضیح پیرامون تحسن سفارت انگلیس اختصاص داده و نوشته‌اش بر اساس گزارش‌های کتاب آبی و اطلاعاتی از ناحیه متحصنین است (ملک‌زاده ۱۳۷۳: ۳۷۴ - ۳۷۳) و در این زمینه رویکرد توجیهی دارد و این موضوع را از سر ناچاری مردم و نیز در راستای شیوه مبارزاتی رهبران روحانی مبنی بر نفی خشونت و مقاومت منفی ارزیابی کرده است (ملک‌زاده ۱۳۷۳: ۳۶۸ - ۳۶۷، ۳۷۲). ملک‌زاده بدون آنکه نام کسروی را ببرد دیدگاه او را در تحلیل حادثه تحسن سفارت نقد کرده و می‌نویسد:

«به خلاف آنچه جمعی از مورخین نوشته‌اند مقدمات تحسن در سفارت انگلیس پیش از مهاجرت کردن نهضت از تهران تهیه شده بود و نقشه این کار را عده‌ای از تجار آزادیخواه و رؤسای اصناف و رهبران مشروطیت کشیده بودند و از طرف رهبران نهضت با نمایندگان سفارت مذاکره شده بود» (ملک‌زاده ۱۳۷۳: ۳۷۳).

البته کسان دیگری نیز در جلب موافقت سفارت انگلیس برای تحسن، دست‌اندرکار بودند. کما اینکه ملک‌زاده به تلاش‌های اردشیر جی در این رابطه به نقل از خود او

اشاره کرده است (ملک‌زاده ۱۳۷۳: ۳۷۳).

۴-۱. دیدگاه‌های تعدادی از پژوهشگران تاریخ معاصر

در مقاطع بعدی، اغلب تاریخ‌نگاران و پژوهشگران مشروطه در مورد تحصن سفارت انگلیس درصدد توجیه آن و ناگزیر بودن مشروطه خواهان برآمدند و تعداد معدودی نقش بهبهانی را محکوم و تقبیح کردند. علی‌اصغر شمیم که چاپ اول کتابش به سال ۱۳۴۲ است در توضیح موضوع تحصن، دیدگاه کسروی را نقل کرده است (شمیم ۱۳۷۰: ۴۵۴ - ۴۵۳) و تقریباً موضعی خنثی در این زمینه دارد. محمود محمود نیز نظر کسروی را نقل کرده اما عبارت مربوط به بهبهانی را ذکر نکرده است (محمود ۱۳۷۸ ج ۷: ۸۹ - ۸۸). رضوانی ضمن تحلیل ماجرای تحصن سفارت، سعی کرده توصیه بهبهانی را تبیین کند (رضوانی ۱۳۸۱: ۱۰۲ - ۱۰۱). برخی شم سیاسی بهبهانی را مورد تمجید قرار داده‌اند که از تضاد سیاسی روس و انگلیس به نفع مقاصد نهضت استفاده کرده است (داودی ۱۳۷۲: ۱۵۶ - ۱۵۵). جواد شیخ‌الاسلامی در ارتباط با درخواست مساعدت بهبهانی، توجیهاتی آورده و از کمک‌های دولت‌ها و کشورها به مبارزان کشورهای دیگر نمونه‌هایی ذکر می‌کند. او اگرچه به بهبهانی انتقاد دارد که همچون رجال درجه اول درباری، خدم‌وحشم داشته و پول‌هایی که برای پیشرفت نهضت به دستش می‌رسیده اکثراً در مواردی که مصلحت نبوده خرج می‌کرده باین‌همه، معتقد است محسنات بهبهانی بی‌گمان بر کفه معایش می‌چربد (شیخ‌الاسلامی ۱۳۶۷: ۲۵۷). در این میان دیدگاه رحیم نامور در مورد بهبهانی شدید است. او با اشاره به نامه بهبهانی به هاردینگ (سفیر بریتانیا در ایران) و درخواست کمک مالی می‌نویسد:

«این نامه سید عبدالله بهبهانی که حاکی از طمع‌ورزی و سودجویی او است نه تنها گرد بدنامی بر دامن او نشانیده بلکه میدان به دست برخی کوتاه‌نظران داده که با استناد به این موضوع نهضت را در اساس خود تخطئه کنند» (نامور ۱۳۵۷: ۸۱).

همان‌گونه که گفته شد نامه بهبهانی خطاب به گرانت داف کاردار سفارت انگلیس با مضمون کلی مساعدت است. نامور اگرچه ماجرای بست نشینی در سفارت انگلیس را تقبیح می‌کند لیکن اشاره‌ای به نقش بهبهانی در این رخداد نکرده است. ناصر تکمیل همایون، هرچند تأکید می‌کند که «شاید در آن روزگار برای رساندن پیام ملت به شاه یکی

از طریقه‌های ممکن بوده است» با این حال بست‌نشینی سفارت انگلیس را امری زشت تلقی و نظر کسروی را تأیید کرده (تکمیل همایون ۱۳۸۳: ۲۵) و این حرکت را از نقطه ضعف‌های تاکتیکی مشروطه خواهان می‌داند (تکمیل همایون ۱۳۸۳: ۴۳).

با توجه به رویکرد نه شرقی و نه غربی انقلاب اسلامی، تاریخ‌نگاری پس از انقلاب از بار ادبیات ضد استعماری بیشتری برخوردار گشت و در خوانشی از نهضت مشروطه، حادثه بست‌نشینی در سفارت انگلستان با شدت بیشتری تقبیح شد. محمد ترکمان به هدایت سفارت و عواملش و همکاری بی‌دریغ مشیرالدوله و سید عبدالله بهبهانی در ماجرای تحصن تجار تأکید کرد (ترکمان ۱۳۶۲ ج ۱: ۱۲). در کتاب تاریخ معاصر ایران سال سوم دبیرستان (که دکتر غلامحسین زرگری نژاد از مؤلفان آن بود)، در تشریح نهضت مشروطه با اشاره به دست‌های پنهان استعمار انگلیس در ایجاد وحشت عمومی، توصیه سید عبدالله بهبهانی در تحصن مردم در سفارت انگلیس که «لکه سیاهی در تاریخ مبارزات مشروطه به جای گذاشت» تقبیح شد (دفتر تحقیقات و برنامه ریزی درسی و تألیف ۱۳۶۵: ۷۷). در کتاب تحلیلی از انقلاب اسلامی ایران که به‌عنوان کتاب درسی برخی دانشگاه‌ها در سال ۱۳۶۴ منتشر شد نیز ضمن تقبیح دخالت انگلیس در نهضت مشروطه به نقش بهبهانی در این تحصن اشاره گردید. ذکر نقش بهبهانی در این کتاب‌های درسی منجر به واکنش رهبر انقلاب شد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۹۵).

۵-۱. رویکرد امام خمینی و زمینه‌های تاریخی آن

بررسی آراء و نظرات تاریخی امام خمینی از جمله در مورد نقش بهبهانی در تحصن سفارت انگلیس مستلزم شناخت زمینه‌های فکری و تأملات تاریخی ایشان است. این آراء و نظرات تاریخی محصول تجربه زیسته ایشان و نیز مطالعه تعدادی از کتاب‌های تاریخی است. تأملات امام خمینی در رویدادهای دوران مشروطه به بعد از جایگاه یک عالم روحانی درون حوزه بود و بخشی از ویژگی‌های رهبری سیاسی وی را همین تأملات تاریخی شکل می‌دهد. در سیر مطالعاتی امام خمینی در دوره جوانی و میان‌سالی آثار احمد کسروی قابل‌ردیابی است. نقد شدید به آثار کسروی در سال‌های ابتدایی دهه بیست (امام خمینی بی‌تا: ۳۳۲؛ ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۳) که تا بعد هم ادامه یافت (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۵: ۱۸۸)، مانع از

آن نبود که کسروی را «نویسنده زبردستی» بدانند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۳۲). در یکی از مهم‌ترین مقاطع زندگی سیاسی و در ایام حبس در سال ۱۳۴۲ در یادداشتی به سید صادق لواسانی - یکی از دوستانش - درخواست کرد کتاب تاریخ مشروطیت سید احمد کسروی را برایش تهیه و بفرستد (روحانی ۱۳۸۱: ۶۸۶). امام خمینی در مبارزات سیاسی‌اش با جبهه‌های گوناگونی مواجه بود که بعدها دردمندانه به آن اشاره کرد. اتهام انگلیسی بودن به روحانیون از دردهایی بود که با آن دست‌به‌گریبان بود و از نزدیک مشاهده کرده بود. این نگرش حتی در درون حوزه‌های علمیه هم وجود داشت و ایشان در این زمینه به حجت‌الاسلام حمید روحانی توصیه کردند در تاریخ‌نگاری خود «جمود حوزه‌های علمیه آن زمان که هر حرکتی را متهم به حرکت مارکسیستی و یا حرکت انگلیسی می‌کردند» نشان دهند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۴۰). در پیام دیگری سوگمندانه می‌گوید: در ایام مبارزات قیام ۱۵ خرداد علاوه بر تفنگ و مسلسل شاه، گلوله زخم‌زبان و نفاق و دورویی از داخل جبهه خودی هزار بار بیشتر جان را می‌سوخت و ایادی آمریکا و شاه به شایعات و تهمت‌ها متوسل می‌شدند و حتی نسبت کمونیست و عامل انگلیس به هدایتگران مبارزه می‌دادند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۸۰-۲۷۹). تخریب ماهیت قیام ۱۵ خرداد بخشی از سیاست تبلیغاتی حکومت پهلوی بود. این سیاست چه در سال‌های نخست نهضت اسلامی و چه پس از تبعید امام خمینی به خارج از کشور ادامه یافت. با توجه به هندی بودن اجداد امام خمینی، تبلیغ انگلیسی بودن ایشان در دستور کار محافل امنیتی قرار داشت (نشر عروج ۱۳۸۶ ج ۱۷: ۱۰۰، ۲۵۸، ۲۷۲-۲۷۱). محمدرضا پهلوی در کتاب انقلاب سفید، ایشان را فردی با پیشینه مجهول که «ارتباط مرموزی با عوامل بیگانه دارد» خواند (پهلوی ۱۳۴۵: ۴۴، ۴۵). به پیروی از او، اسماعیل راین در کتاب حقوق‌بگیران انگلیس در ایران به بهانه توضیح موقوفه او در هندوستان و نقش انگلستان در حمایت مالی روحانیون در عراق، اشاره‌ای به رخداد ۱۵ خرداد کرده و می‌نویسد:

اگرچه فعلاً اسنادی از نحوه تقسیم موقوفات هند و استفاده سیاسی از این وجوه در دست نیست؛ ولی در سال‌های خیلی نزدیک گذشته سیاستمداران انگلیس در شرق و بخصوص در ایران در موقع لزوم مقدار قابل توجهی از وجوه موقوفه را به اشکال مختلف در اختیار علما و روحانیانی که ریشه‌های

خانوادگی آن‌ها در هند به وجود آمده بود گذاردند و حوادث شوم و نکبت‌بار خلق‌الساعه‌ای به وجود آوردند که همه خوانندگان از آن مسبقند (رائین ۱۳۷۳: ۱۱۰).

اهمیت زدودن اتهام انگلیسی از مبارزات روحانیت چنان بود که آیت‌الله خمینی مدت کوتاهی پس از انتشار کتاب رائین در درس‌های موسوم به حکومت اسلامی درصدد پاسخ به شبهه افکنی او برآمد و بخشی از سخنانش را به موضوع مبارزات سیاسی روحانیت اختصاص داد. ایشان، اسماعیل رائین را «شخص بسیار بی‌آبرو که عامل استعمار است» (امام خمینی ۱۴۰۹: ۱۴۲). خطاب کرد و هشدار داد: «استعمار خیلی مایل است که همه علما را جیره‌خوار خودش معرفی کنند تا علمای اسلام را در میان مردم بدنام ساخته مردم را از آنان روگردان و منصرف کنند» (امام خمینی ۱۴۰۹: ۱۴۲).

با توجه به زمینه‌های یادشده، اکنون بهتر می‌توان دیدگاه امام خمینی در خصوص حساسیت نسبت به نقش یک روحانی سرشناس (سید عبدالله بهبهانی) را در رخدادی که حاکی از دخالت دولت انگلستان در یک جنبش اصیل است فهم کرد. ایشان با نظر کسروی در رد نقش بهبهانی در این ماجرا آشنایی داشت و حجت‌الاسلام حمید روحانی به‌عنوان یکی از شاگردان ایشان از این حساسیت آگاه بود؛ لذا در پی درج موضوع در کتاب درسی با رهبر انقلاب مکاتبه کرد که منجر به تذکر شدید امام خمینی به رئیس شورای انقلاب فرهنگی و حذف این مطلب از کتاب درسی گردید. دیدگاه تاریخی حمید روحانی تأکید بر نقش فراماسونرها و عناصر مرموز و دست‌های پشت پرده در حوادث مشروطه است. به نظر او ماسون‌ها توانستند برای کاستن از زشتی پناه بردن به سفارت یک کشور بیگانه مردم مسلمان ایران را با پیشگامی طلاب بی‌دانش فریب‌خورده و ماسون‌های عمامه به سر به تحصن سفارت انگلیس بکشانند (روحانی ۱۳۸۲ ج ۳: ۴۱). وی در ادامه ردیابی نقش ماسون‌ها در تحولات مشروطه معتقد است ماسون‌ها به‌دروغ رواج دادند که بهبهانی در نیمه‌راه قم به مردم پیام داده است که به سفارت انگلستان پناهنده شوند (روحانی ۱۳۸۲ ج ۳: ۵۱ - ۵۰). به‌این ترتیب، رویکرد امام خمینی و حمید روحانی با استناد به نظر کسروی در مورد نقش بهبهانی در تحصن سفارت انگلیس، جنبه تکذیبی دارد.

۶-۱. دیدگاه‌های متأخر

اگرچه اعلام نظر رهبر انقلاب در یک موضوع تاریخی می‌توانست منجر به هژمونی یک گفتمان تاریخی شود و البته بی‌تأثیر هم نبود لیکن مانع برداشت‌های مختلف تاریخ‌پژوهان نشد و برخی حتی در کسوت روحانیت تحلیل‌های متفاوتی درباره این موضوع ارائه دادند و دیدگاه تاریخی رهبر انقلاب را درست‌نپذیرفتند. رسول جعفریان ضمن اینکه معتقد است در تحلیل ماجرای تحصن مسائل بینشی تأثیرگذار است (جعفریان ۱۳۷۸: ۷۸) نتوانسته به‌طورکلی پای بهبهانی را از ماجرا بیرون بکشد منتها معتقد است کار تحصن تنها بر عهده بهبهانی نبوده و به‌یقین کسان دیگری نیز در پی این کار بوده‌اند و بهبهانی نقش محدودی در حد فراهم کردن زمینه در این قضیه داشته است (جعفریان ۱۳۷۸: ۸۴ - ۸۱). یکی دیگر از پژوهشگران، بدون اشاره به نام بهبهانی، توصیه علما به تحصن در سفارت انگلیس را از روی اضطرار و در شرایط فقدان امنیت و به‌منظور استفاده از نفوذ سیاسی انگلیس در جلوگیری از تهاجم روس به قیام‌کنندگان و بنا بر قاعده دفع افسد به فاسد، ارزیابی کرده است (بهشتی سرشت ۱۳۸۰: ۱۴۴). پژوهشگری دیگر، هرچند روایت کسروی از حادثه تحصن سفارت انگلیس را واقع‌بینانه‌تر می‌داند و معتقد است مصاحبه حاج محمدتقی بنکدار و ادعای او مبنی بر نظر مساعد بهبهانی برای رفتن به سفارت مبالغه‌آمیز است، لیکن به نقش مستقیم یا غیرمستقیم علما به‌ویژه بهبهانی در تحصن تأکید کرده و معتقد است دست‌های قوی‌تری در کشاندن مردم به سفارت نقش داشتند و مبتکر این تصمیم علما نبودند. ایشان سکوت و رضایت علما پس از تحصن مردم در سفارت انگلیس را موردانتقاد قرار داده است (تقوی ۱۳۸۴: ۶۱ - ۶۰). روح‌الله حسینیان با پذیرش نقش بهبهانی در ماجرای تحصن سفارت انگلیس، نظر کسروی (و به‌تبع آن دیدگاه امام خمینی و حمید روحانی) را نپذیرفته و با انتقاد از بهبهانی نوشته: انتساب اجازه پناهندگی به بهبهانی در آن زمان شایع بوده و هرگز از سوی او یا نزدیکانش تکذیب نشده است و بعضی از نزدیکان بهبهانی مانند محمد مهدی شریف کاشانی با سفارت انگلیس ارتباط داشته‌اند و تماس با سفارتخانه‌های خارجی برای بهبهانی امری زشت و قبیح نبوده است. وی درخواست تأمین از سفارت انگلیس برای بازگشت به تهران از سوی بهبهانی و سکوت در مقابل شایعاتی که از قول او بیان می‌شد را حاکی از رضایت بهبهانی از تحصن سفارت انگلیس دانسته و صراحتاً می‌نویسد: باید این عمل را

از نقاط ضعف روحانیت شیعه به حساب آوریم (حسینیان ۱۳۸۷: ۳۰۰-۲۹۷). در نقطه مقابل دیدگاه‌های فوق که برخی توصیه به تحصن را اشتباه و برخی از روی اضطرار دانسته‌اند، تاریخ‌پژوهان دیگری هم هستند که تحصن در سفارت انگلیس را امری عادی و در راستای استفاده از فرصت در شرایط اختناق سیاسی ارزیابی می‌کنند (ملایی توانی ۱۳۹۹: ۹۹-۹۸).

۲. بررسی تحلیلی موضوع تحصن سفارت:

موضوع بررسی این مقاله حاوی یک پرسش اصلی بود که پاسخ صریحی را می‌طلبد و آن این که آیا سید عبدالله بهبهانی در تحصن سفارت انگلیس نقش داشته و این تحصن بنا بر توصیه و سفارش او صورت گرفته یا نه؟ بدیهی است هرگونه تحلیل بعدی منوط به پاسخ دادن به این پرسش است و کسانی که منکر نقش او باشند تلاشی در جهت توجیه اقدام او نخواهند کرد. با این مقدمه، پاسخ نگارنده به پرسش اولیه این است که بهبهانی به دلایلی در فراهم کردن زمینه تحصن در سفارت نقش داشت؛ اما فرآیند بعدی این رخداد در اختیار شخص او نبود. به‌علاوه، ملاحظات زیر در ارتباط با تحصن در سفارت انگلیس و نقش بهبهانی ارائه می‌شود:

اول: تلگراف گرانت داف کاردار سفارت انگلیس بیانگر آن است که بهبهانی و طباطبایی قبل از مهاجرت کبری (به قم) و در جریان حادثه مسجد جامع در صدد تحریک مردم در بست نشینی در سفارت انگلیس برآمده بودند اما از این کار در آن مقطع خودداری ورزیدند. به نظر می‌رسد علما به‌ویژه بهبهانی در مبارزه با عین الدوله از اهرم‌های مختلف فشار استفاده می‌کردند و از آنجا که تیغ و شمشیر در دست عمال و کارگزاران عین الدوله بود برای حفظ دماء مسلمین موضوع پناهنده شدن به سفارت را به‌عنوان یک تاکتیک و اهرم فشار مطرح می‌کردند. در این رابطه بهبهانی می‌بایست از قبل تمهیدات لازم را اندیشیده باشد از این‌رو نامه‌اش به کاردار سفارت انگلیس به‌منظور دفاع از ملت و نفوس مسلمین تلقی می‌شود. در پی مهاجرت به قم وقتی معدودی از تجار در مورد حفظ جان خود از او استعلام کردند وی به همان معدود افراد پاسخ داد که در سفارت انگلیس پناهنده شوند؛ لذا در روز اول تحصن فقط ۹ نفر از تجار برای حفظ جان خود به سفارت پناهنده شدند. همان‌گونه که می‌دانیم در رویدادهای سیاسی عواقب و پیامدهای تصمیمات همواره به‌روشنی قابل

پیش‌بینی نیست و چه‌بسا بهبهانی نیز پیش‌بینی نمی‌کرد که با این تصمیم، زمینه‌ساز حرکت دسته‌جمعی کلیه اصناف و جمع کثیری از مردم تهران به سفارت خواهد شد. در این میان دیگرانی چون اردشیر ریپورتر اذعان کرده‌اند که به دنبال تحصن در سفارت بودند (ملک‌زاده ۱۳۷۳: ۳۷۳).

دوم: نگاه خصومت‌آمیزی که به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی نسبت به استکبار و امپریالیسم وجود دارد، مانع از آن شده که برخی از مناسبات و روابط با مقامات خارجی که در دیپلماسی عمومی معنا می‌یابد، به‌درستی و بدون حب و بغض بررسی شود. جالب است بدانیم فقط بهبهانی به مکاتبه با سفارت انگلستان نپرداخته بلکه حداقل در یک مورد شیخ فضل‌الله نوری نیز با وزیرمختار انگلیس نامه‌نگاری کرد و ضمن تأکید بر اتحاد با ملت ترقی‌خواه انگلستان و تلاش مأمورین سیاسی در حفظ روابط مودت‌آمیز دو ملت، تشکرات قلبی خود را از مساعدت و سیاست شارژدافر (کاردار) سفارت انگلیس ابراز نمود (ترکمان ۱۳۶۲ ج ۱: ۱۲۶-۱۲۴). یکی از پژوهشگران، این نامه را در راستای تقدیر از مساعدت سفارت انگلیس با بست‌نشینان می‌داند (بهشتی سرشت ۱۳۸۰: ۱۴۴).

سوم: موضوع مهم دیگر نقش افراد و اعضای بیوت علماست. در بسیاری از موارد اقدامات و رفتارهای اعضا و اجزاء بیوت به حساب مرجع گذاشته می‌شود. بیوت بهبهانی نیز از این امر مستثنا نبود. براین اساس، بهبهانی اگر هم در بدو حادثه و در پناه خواهی از سفارت انگلیس برای تعدادی از تجار نقش داشت، تداوم روند تحصن به نام او با تأیید افراد مرتبط با وی و بیوت او می‌توانست تحقق یابد. در این میان احتمالاً برخی از روی ناآگاهی متأثر از جریان تحولات سیاسی و خبرسازی‌ها و هوچیگری‌ها شده و مرعوب می‌گشتند و برخی با آگاهی و با اهداف و اغراض خاص این مسئله را دنبال می‌کردند. ناظم الاسلام کرمانی به نقش سید محمدتقی سمنانی یکی از اجزاء بیوت بهبهانی در ترغیب طلاب به داخل شدن به سفارت اشاره کرده است (ناظم الاسلام کرمانی ۱۳۷۶ ج ۳: ۵۱۱). حضور طلاب و روحانیون در سفارت انگلیس نمی‌توانست بدون اطمینان خاطر آنان از رضایت علما و رهبران مذهبی باشد و رابط رهبران روحانی با طلاب، اعضای بیوت آنان بودند. به نوشته دولت‌آبادی، بهبهانی به بعضی از خواص خود دستور می‌داده که بعد از رفتن ما به قم باید در سفارت انگلیس متحصن شد (دولت‌آبادی ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۱). در غیاب بهبهانی، به‌جز آن

خواص کس دیگری نمی‌توانسته این توصیه را پخش کند. یکی از اعضای بیت بهبهانی، سید محمدتقی موسوی هروی است که مدتی محرر بهبهانی بود و بعداً به جرگه طرفداران شیخ فضل‌الله نوری پیوست و سرانجام از او نیز گسست. وی از کسانی است که گفته شده در تحصن نقش داشته و نامه‌ای به دبیر شرقی سفارت انگلیس نوشته بود (ترکمان ۱۳۶۲: ۶). محمد مهدی شریف کاشانی یکی دیگر از همین خواص است که خودش به سابقه بستگی به سفارت انگلیس معترف است (شریف کاشانی ۱۳۶۲ ج ۱: ۷۴). او در گفتگو با علما و بهبهانی برای بازگشت آنان از قم به تعریف و تمجید از سیاست «دولت بهیه انگلستان» مبنی بر تألیف قلوب مسلمانان پرداخت و از تمایل این دولت به استقلال ایران سخن گفت (شریف کاشانی ۱۳۶۲: ۸۲).

نتیجه‌گیری

مورخان و محققان تاریخ مشروطه اگرچه در ارزیابی و قضاوت پیرامون حادثه تحصن مشروطه خواهان در سفارت انگلیس هم‌رأی نیستند، لیکن در خصوص توصیه بهبهانی به تعدادی از تجار در استمداد از سفارت انگلیس، اجماع دارند. مطلبی که در تعدادی از کتاب‌های درسی در خصوص نقش انگلستان در حوادث مشروطه مطرح شده بود در آگاهی دادن و تعمیق بینش ضد استعماری و تأمل و تفکر نسل جوان به تاریخ معاصر مفید بود؛ اما شرح جزئیات رخداد و دلایل توصیه بهبهانی در تحصن سفارت انگلیس موضوعی است که در محافل دانشگاهی می‌بایست بررسی شود. بر اساس دقت‌های صورت گرفته در گزارش‌ها، توصیه بهبهانی در بدو امر و آغاز این ماجرا قابل انکار نیست و مورد اجماع تاریخ‌نگاران و مبتنی بر اسناد و مدارک تاریخی است؛ لیکن این توصیه از سر اضطرار به «یکی دو تن از تجار» را نمی‌توان «توصیه به مردم» تلقی کرد. حجم و گستره و بازه زمانی تحصن اگر هم مورد انتظار و موافقت بهبهانی نبود؛ اما او با توصیه‌اش بهانه را برای این تجمع فراهم نمود و به نظر می‌رسد در ادامه ماجرا افرادی از بیت او در تشویق و ترغیب به تحصن و هم‌نواپی با متحصنان نقش داشتند. گذشته از اختلاف نظر میان برخی پژوهندگان تاریخ مشروطه، می‌توان مشابهت‌هایی میان دیدگاه‌های آنان یافت. اغلب آنان نقش و دخالت انگلستان در حوادث مشروطه را تقبیح می‌کنند. البته کسانی مانند اسماعیل

رئین و محمود محمود متهم هستند که از این طریق به دنبال جا انداختن قدرت استعماری دولت انگلستان و مشکوک جلوه دادن نهضت‌های مردمی و انقلابی هستند. دیدگاه امام خمینی که دارای مواضع ضد استعماری شدیدی بود و از مبارزات روحانیون سیاسی حمایت می‌کرد و معتقد بود استعمار انگلیس در صدد تخریب و ملکوک کردن روحانیون ضد استعماری است، در نگرش ایشان و پذیرش و ترجیح نظر تاریخی احمد کسروی مؤثر بوده است. قضاوت درباره رویداد تحصن در سفارت انگلیس و نقش بهبهانی، مراحل‌ی از رویکردهای توصیفی، توجیهی (موجه ساختن)، تکذیبی (انکار کردن)، تقبیحی (محکوم نمودن) و کمابیش تبیینی را در برداشته است.

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 هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

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

منابع

- آفاری، ژانت. (۱۳۸۵) **انقلاب مشروطه ایران ۱۹۰۶-۱۹۱۱**، ترجمه رضا رضایی، تهران: بیستون.
- امام خمینی، سید روح الله. (بی تا) **کشف اسرار**، قم: دارالکتاب.
- _____ . (۱۳۸۵) **صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۴۰۹ ق) **ولایت فقیه (حکومت اسلامی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- براون، ادوارد. (۱۳۷۶) **انقلاب مشروطیت ایران**، ترجمه مهری قزوینی، تهران: کویر.
- بشیری، احمد (به کوشش). (۱۳۶۳) **کتاب آبی: گزارش های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس در باره انقلاب مشروطه ایران**، تهران: نشر نو.
- بهشتی سرشت، محسن. (۱۳۸۰) **نقش علمادر سیاست (از مشروطه تا انقراض قاجار)**، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- پهلوی، محمدرضا. (۱۳۴۵) **انقلاب سفید**، تهران: کتابخانه سلطنتی پهلوی.
- ترکمان، محمد. (۱۳۶۲) **رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات ... و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری**، تهران: رسا.
- تفرشی حسینی، احمد. (۱۳۵۱) **روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران: یادداشت های سید احمد تفرشی حسینی**، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- تقوی، مصطفی. (۱۳۸۴) **فراز و فرود مشروطه**، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- تکمیل همایون، ناصر. (۱۳۸۳) **مشروطه خواهی ایرانیان**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- تهرانی (کاتوزیان)، محمدعلی. (۱۳۷۹) **مشاهدات و تحلیل اجتماعی و سیاسی از تاریخ مشروطیت ایران**، با مقدمه دکتر ناصر کاتوزیان، تهران: انتشار.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۸) **بست نشینی مشروطه خواهان در سفارت انگلیس**، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

- حسینیان، روح‌الله. (۱۳۸۷) چهارده قرن تلاش شیعه برای ماندن و توسعه، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- داودی، مهدی. (۱۳۷۲) عین الدوله ورژیم مشروطه، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- دفتر تحقیقات و برنامه ریزی درسی و تألیف. (۱۳۶۵) تاریخ معاصر ایران، سال سوم دبیرستان، وزارت آموزش و پرورش.
- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۷۱) حیات یحیی، تهران: عطار و فردوس.
- راثین، اسماعیل. (۱۳۵۵) انجمن‌های سری در انقلاب مشروطیت، تهران: جاویدان.
- _____ (۱۳۷۳) حقوق‌بگیران انگلیس در ایران، تهران: جاویدان.
- رضوانی، محمد اسماعیل. (۱۳۸۱) انقلاب مشروطیت ایران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- روحانی، حمید. (۱۳۸۱) نهضت امام خمینی، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج.
- _____ (۱۳۸۲) نهضت امام خمینی، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج.
- سالور، قهرمان میرزا. (۱۳۷۶) روزنامه خاطرات عین السلطنه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- شریف کاشانی، محمدمهدی. (۱۳۶۲) واقعات اتفاقیه در روز گار، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- شمیم، علی اصغر. (۱۳۷۰) ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران: علمی.
- شیخ‌الاسلامی، جواد. (۱۳۶۷) قتل اتابک و شانزده مقاله تحقیقی دیگر، تهران: کیهان.
- کسروی، احمد. (۱۳۶۹) تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- گروه نویسندگان. (۱۳۸۲) انقلاب مشروطیت، از سری مقالات دانشنامه ایرانیکا، زیر نظر احسان یارشاطر، ترجمه پیمان متین، با مقدمه ناصر تکمیل همایون، تهران: امیرکبیر.
- لقایی، آرزیتا. (تابستان ۱۳۸۰) «تأملی درباره تحصن در سفارت انگلیس»، فصلنامه تاریخ

- معاصر ایران، شماره ۱۸، صص ۱۲۲-۱۱۳.
- محمود، محمود. (۱۳۷۸) تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم میلادی، تهران: اقبال.
 - معاصر، حسن. (۱۳۴۸) تاریخ استقرار مشروطیت در ایران مستخرجه از اسناد محرمانه وزارت خارجه انگلستان، تهران: ابن سینا.
 - ملایی توانی، علیرضا. (۱۳۹۹) تکاپو برای آزادی (روایتی دیگر از انقلاب مشروطه ایران)، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
 - ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۷۳) تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران: نشر علمی.
 - ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد. (۱۳۷۶) تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر پیکان.
 - نامور، رحیم. (۱۳۵۷) برخی ملاحظات پیرامون تاریخ انقلاب مشروطیت، تهران: چاپار.
 - نشر عروج. (۱۳۸۶) سیر مبارزات امام خمینی در آینه اسناد به روایت ساواک، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر عروج.
 - یزدانی، سهراب. (۱۳۷۶) کسروی و تاریخ مشروطه ایران، تهران: نشر نی.
 - Afary, Janet. (2006) *The Iranian Constitutional Revolution 1906 - 1911*, Reza Rezaei (trans.), Tehran: Biston. (In persion)
 - Bashiri, Ahmad. (1984) *Blue Book: Confidential reports of the British Ministry of Foreign Affairs about Iran's constitutional revolution*, Tehran: New Publishers. (In persion)
 - Beheshtiseresht, Mohsen. (2001) *The Role of Scholars in Politics (From the Constitution to the Fall of the Qajar)*, Tehran: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution. (In persion)
 - Brown, Edward. (1997) *Iran's Constitutional Revolution*, Mehri Qazvini (trans.), Tehran: Kavir. (In persion)
 - Davodi, Mehdi. (1993) *Ain al-Dawlah and the Constitutional Regime*, Tehran: Pocket Books Publishers. (In persion)

- Dolatabadi, Yahya. (1992) *Hayat Yahya*, Tehran: Attar and Ferdous. (In persion)
- Hosseinian, Ruhollah. (1998) *Fourteen Centuries of Shiite Efforts to Stay and Develop*, Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. (In persion)
- Jafarian, Rasul. (1999) *Sit-in of Constitutionalists in the British Embassy*, Tehran: Institute of Contemporary History of Iran. (In persion)
- Kasravi, Ahmad. (1990) *Constitutional History of Iran*, Tehran: Amir kabir. (In persion)
- Khomeini, Seyed Ruhollah. (1989) *Velayat-e Faqih (Guardianship of Jurisprudent)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (In persion)
- _____. (2006) *Collection of Imam Works* (22-volume series), Tehran: Imam Khomeini Publishing House, 4th edition. (In Persian)
- _____. (n.d.) *Kashf Asrar*, Qom: Dar al-Kitab. (In persion)
- Laqaei, Azita. (2010) "Reflections on the sit-in at the British Embassy", *Iranian Contemporary History Quarterly*, Vol. 18.
- Mahmoud, Mahmoud. (1999) *History of political relations between Iran and Britain in the 19th century*, Tehran: Iqbal (In persion).
- Malekzadeh, Mahdi. (1994) *History of Iran's Constitutional Revolution*, Tehran: Scientific Publishers. (In persion)
- Mo'aser, Hassan. (1969) *The history of the establishment of constitutionalism in Iran extracted from the confidential documents of the British Foreign Ministry*, Tehran: Ibn Sina. (In persion)
- Mollaiy Tavani, Alireza. (2019) *Striving for Freedom (another narrative of Iran's Constitutional Revolution)*, Tehran: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution. (In persion)
- Namvar, Rahim. (1978) *Some considerations about the history of the consti-*

- tutional revolution*, Tehran: Chapar. (In persion)
- Nazem-ul-Islam Kermani, Mohammad. (1994) *History of the Awakening of Iranians*, Ali Akbar Saeedi Sirjani (ed.), Tehran: Peykan. (In persion)
 - Office of research and planning and authoring. (1986) *Contemporary history of Iran*, third year of high school, Tehran: Ministry of Education. (In persion)
 - Pahlavi, Mohammad Reza. (1966) *The White Revolution*, Tehran: Pahlavi Royal Library. (In persion)
 - Ra'in, Ismail. (1976) *Secret Societies in the Constitutional Revolution*, Tehran: Javidan. (In persion)
 - _____. (1994) *British salary earners in Iran*, Tehran: Javidan. (In persion)
 - Rezvani, Mohammad Ismail. (2002) *Iran's Constitutional Revolution*, Tehran: Scientific and Cultural Pubishers. (In persion)
 - Rouhani, Hamid. (2002) *Imam Khomeini's Movement*, Vol. 1, Tehran: Uruj. (In persion)
 - _____. (2003) *Imam Khomeini's Movement*, Vol. 3, Tehran: Uruj. (In persion)
 - Salwar, hero of Mirza. (1997) *Diary of Ain al-Saltanah, Masoud Salour and Iraj Afshar* (eds.), Tehran: Asatir. (In persion)
 - Shamim, Ali Asghar. (1991) *Iran during the Qajar dynasty*, Tehran: Scientific Publishers. (In persion)
 - Sharif Kashani, Mohammad Mahdi. (2004) *Accidental events in our time*, Mansoureh Laghyan (Nizam Mafi) and Sirius Saadovandian (eds.), Tehran: Tarikh Iran Publishers.
 - Sheikh al-Islami, Javad. (1988) *Atabak's murder*, Tehran: Kayhan. (In persion)
 - Tafreshi Hosseini, Ahmad. (1972) *Newspaper of Iran's Constitutional and*

- Revolutionary News*, Seyyed Ahmad Tafreshi Hosseini's Notes by Iraj Afshar, Tehran: Amir Kabir. (In persion)
- Takmil Homayoun, Nasser. (2013) *Iran's Constitutionalism*, Tehran: Center for the Study of Islam and Iran. (In persion)
 - Taqavi, Mustafa. (2004) *The Rise and Fall of Constitutionalism*, Tehran: Institute for Contemporary History Studies of Iran. (In persion)
 - Tehrani (Katouzian), Mohammad Ali. (2000) *Social and political observations and analysis of Iran's constitutional history*, with an introduction by Dr. Nasser Katouzian, Tehran: Center for the Study of Islam and Iran. (In persion)
 - Turkaman, Mohammad. (1983) *Treatises, Letters, Communication, Statements, ... of Sheikh Shahid Fazlullah Nouri*, Tehran: Rasa. (In persion)
 - Uruj. (2007) *The course of Imam Khomeini's Struggle in the mirror of documents based on Savak reports*, Tehran: Uruj. (In persion)
 - Writers group. (2003) *The Constitutional Revolution*, Collection of articles in Iranica Encyclopedia, Ehsan Yarshater (ed.), Peyman Mateen (trans.) Tehran: Amir Kabir. (In persion)
 - Yazdani, Sohrab. (1998) *Kasravi and Iran's Constitutional History*, Tehran: Ney Publishing. (In persion)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

مقایسه تطبیقی بازگشت پذیری وقف در حقوق ایران و کامن لا با رویکردی بر اندیشه فقهی امام خمینی (س)^۱

مجتبی جهان تیغی^۲

حسین شفیع فیینی^۳

محمد روشن^۴

مقاله پژوهشی

چکیده: پذیرش امکان پذیری بازگشت از وقف، نه فقط بر اختلافات صاحب نظران در این خصوص پایان می بخشد بلکه در افزایش انگیزه و گرایش افراد برای وقف نمودن اموال خود بسیار مؤثر و دارای اهمیت است. سؤالی که این مقاله درصدد بیان پاسخ آن می باشد این است که بازگشت از وقف در حقوق ایران و حقوق کامن لا امکان پذیر است یا خیر؟ که با روش توصیفی- تحلیلی بررسی و مورد پژوهش قرار گرفت. در این مقاله با عنایت به اهمیت شناخت مفاهیم اشتراط خیار، وقف و تراست در بررسی امکان بازگشت از وقف، پس از تحلیل حقوقی این مفاهیم، ابتدا قابلیت بازگشت از وقف در حقوق ایران و همچنین نظریه امام خمینی در این خصوص، بررسی و سپس ابعاد مختلف وقف و تراست و قابلیت بازگشت از آنها مورد پژوهش و مذاقه قرار گرفت. بر مبنای این پژوهش چنانکه برخی فقها نیز معتقدند امکان بازگشت پذیری وقف وجود دارد و اشتراط خیار ضمن وقف و تراست هم به نحو مطلق و هم به صورت مقید (به قید پیدایش نیاز) صحیح است و نظر به اینکه در حقوق ایران قابلیت بازگشت پذیری وقف پیش بینی نشده است و

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.297122.1911

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.5.6

۲. دانش آموخته دکتری فقه و حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
E-mail: jahantighi.mojtaba@gmail.com

۳. استادیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: hosseinshafieifini@gmail.com

۴. دانشیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
E-mail: m-roshan@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۱
پژوهشنامه متین/ سال بیست و چهارم/ شماره نود و شش/ پاییز ۱۴۰۱/ صص ۵۵-۲۷

از طرفی قوانین مربوطه مبتنی بر نظریات موجود در فقه امامیه و متأثر از قواعد شرع است، با توجه به نظر غالب فقها برخلاف نظریه موضوع این مقاله و نیز عدم واکاوی آن در نهاد مشابه موجود در حقوق کامن لا و نیز مقایسه تطبیقی آن دو، موضوع حاضر نوعاً خاص و واجد جنبه نوآوری است.

کلیدواژه‌ها: بازگشت‌پذیری، وقف، اشتراط‌خیار، تراست، امام خمینی.

مقدمه

قابلیت بازگشت‌پذیری وقف تحت مواردی چون اشتراط‌خیار از موارد مهمی است که می‌تواند لزوم وقف را مورد تخصیص قرار داده و موجب تزلزل آن شود؛ بنابراین مسئله قابل تأمل در وقف به‌مثابه یک‌نهاد مدنی مبتنی بر فقه و حقوق که تأثیر قابل توجهی در پیشگیری از انباشت و تمرکز سرمایه و نهایتاً نهادینه شدن عدالت اجتماعی دارد این است که ممکن است شخص واقف پس از وقف مال خویش، متعاقب وقایعی همچون شکست اقتصادی، از دست دادن اموال و غیره، خود بیشتر از موقوف علیهم به مال موقوفه نیازمند شود چنانکه اگر وی موفق به بازگرداندن مالکیت آن به خویش نشود و همچنان مال به‌عنوان موقوفه باشد، زندگانی واقف دچار اختلال شده و مشکلات عدیده‌ای را ایجاد نماید؛ بنابراین باید بحثی تحت عنوان «بازگشت‌پذیری وقف» میان صاحبان فن مطرح گردد؛ به این معنا که به‌عنوان مثال آیا امکان درج شرطی در عقد وقف برای شخص واقف وجود دارد تا پس از حدوث نیاز مبرم اقتصادی وی به مال مورد وقف، موقوفه را به اموال خویش بازگرداند؟ آیا قید این شروط در ضمن چنین عقدی (با ماهیت منحصر‌به‌فرد حقوقی)، تنها با وجود حدوث احتیاج مالی وقف‌کننده و نیاز شدید وی به مال مورد وقف امکان‌پذیر است یا به‌عکس؛ شخص واقف مطلقاً و در صورتی که اگر احتیاجی برای وی به مال مورد وقف هم حادث نگردد، امکان رجوع به آن را دارد؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا بازگشت‌پذیری وقف با عناصر مهمی چون تحبیس، تأیید و تنجیز در وقف تنافی ندارد؟ بنابراین آنچه پس از بررسی مفاهیم مربوط به این پژوهش خواهد آمد بررسی قابلیت بازگشت‌پذیری وقف در حقوق ایران و سپس بررسی دیدگاه امام خمینی در خصوص آن و درنهایت مقایسه نهاد تراست به‌عنوان نهاد مشابه در حقوق کامن لا با نظریات فقهی و حقوقی ارائه‌شده است.

پیشینه تحقیق

مسائل مربوط به بازگشت‌پذیری وقف در میان فقها و حقوقدانان در کتبی همچون نه‌ایه الاحکام شیخ طوسی، سرائر ابن ادریس، المقنعه شیخ مفید، وقف و الفارق جعفری لنگرودی، جامع المدارک خوانساری، عقود معین ناصر کاتوزیان (جلد ۳) و آثار سایرین به صورت مختصر بیان شده است. سایر پژوهش‌هایی که نزدیک به موضوع این مقاله انجام شده است بدین شرح است: ۱. بازگشت‌پذیری مقید وقف در فقه و حقوق ایران؛ ۲. شرط رجوع از وقف در حقوق و فقه امامیه؛ ۳. وقف مشروط در حقوق ایران و مذاهب خمس؛ ۴. اصل آزادی قراردادها در عقد وقف؛ ۵. بررسی فقهی و حقوقی مسائل نوین وقف و آثار اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن؛ ۶. مطالعه حقوقی رجوع در عقود هبه، وقف و رهن و آثار ناشی از آن؛ ۷. وقف خاص در قانون مدنی ایران و مقایسه آن با تراست در حقوق انگلیس.

در مجله علمی متین هم تاکنون دو مقاله جایگاه وقف در اموال اشخاص حقوقی با تأکید بر آرای امام خمینی (موسوی بجنوردی و قهاری ۱۳۹۶) و بررسی وقف پول با رویکردی بر آرای امام خمینی (نمازی فر و هندی زاده ۱۳۹۲) آمده که در هیچ کدام از آن‌ها بازگشت از وقف بیان نشده است.

جنبه نوآوری این پژوهش نسبت به پژوهش‌های مشابه این است که این اثر به صورت مجزا و به نحو تفصیلی تمامی نظرات و دلایل موافقت یا مخالفت صاحب‌نظران را با نگاهی منتقدانه و به نحو تحلیلی مورد امعان نظر قرار داده و مبانی آن را نیز با استفاده از قواعد فقهی همچون قاعده احسان و ... مورد بررسی قرار داده است و نقاط اشتراک و افتراق آن با نهادهای مشابه در حقوق کامن‌لا را بیان کرده و بر این اساس نظریه‌ای نو در این مسئله مطرح نموده است.

۱. مفاهیم

۱-۱. اشتراط خیار

مفهوم و ماهیت اشتراط خیار یا همان درج خیار شرط ضمن عقد بدین شرح است که هرگاه در عقدی شرط شود که طرفین عقد یا یکی از آن دو یا شخصی غیر از طرفین عقد

ثالث) اختیار فسخ عقد در زمان مشخصی را دارا باشد، این عقد خیاری و حق فسخی که ضمن آن قرار داده شده است خیار شرط می‌باشد (صفایی ۱۳۸۹: ۲۷۴). به بیانی دیگر، سلطه اراده حقیقی بر خیار شرط باعث شده است که بدون این که ذوالخیار جانشین یا نماینده طرفین در معامله باشد برعکس دیگر خیارات، به اشخاص ثالثی غیر از طرفین عقد هم تعلق بگیرد در صورتی که امکان استفاده از دیگر خیارات متعلق به طرفین عقد است و شخص ثالث فقط به نمایندگی از صاحب حق فسخ، امکان دخالت در آن را دارد. ماده ۳۹۹ قانون مدنی در این خصوص چنین بیان می‌کند: «در عقد بیع ممکن است شرط شود که در مدت معین برای بایع یا مشتری یا هر دو یا شخص خارجی اختیار فسخ معامله باشد» نباید از این مطلب غافل شد که قرار دادن خیار شرط برای شخصی غیر از طرفین عقد (ثالث)، توکیل او از طرف دارنده حق خیار نیست بلکه تحکیم وی است. بر این مبنا، برای شخص واگذارکننده خیار، به طور هم‌زمان خیاری با خیار شخص ثالث وجود ندارد؛ چرا که خیار خویش را به شخص ثالثی منتقل نموده است (حائری ۱۴۱۸: ۳۰۰)؛ بنابراین اشتراط خیار صرفاً ساخته تراضی دو طرف عقد است که از اقسام خیارات مشترک میان بیع و غیر آن محسوب می‌گردد.

۲-۱. وقف

وقف در ماده ۵۵ قانون مدنی این‌گونه تعریف شده است: «وقف عبارت است از این که عین مال حبس و منافع آن تسبیل شود.» مقصود از این تعریف چنین بیان شده است که عین مال موقوفه از تلف شدن و نقل و انتقال حفظ و منافع حاصل از آن در راه خیر استفاده گردد (صفایی ۱۳۸۸: ۲۵۰). به بیانی واضح‌تر، حبس تمام و کمال عین مقصود است نه حبس جزئی و ناقص؛ زیرا در حبس کامل تمامی اوصاف ذیل وجود دارد در حالی که در حبس ناقص بعضی از این اوصاف موجود است:

۱. تغییر در حبس و یا تلف نمودن آن از سوی مالک بعد از حبس امکان‌پذیر نیست.
۲. امکان انتقال عامدانه مال حبس شده به اشخاص غیر به هر طریقی (هبه، بیع، صلح و ...) وجود ندارد.
۳. به نفع مالک یا وراثت وی قابلیت وراثت ندارد.

مقصود از تسبیل منافع نیز منفک نمودن منافی است که پیش از حبس در ملکیت مالک قرار داشته است گرچه به سود یک شخص باشد یا اشخاص متعدد. تسبیل منافع نیز در حبس کامل و ناقص هر دو موجود است؛ لذا این موضوع از موارد مختص به وقف نیست چرا که اگر تسبیل منافع به نحو حبس کامل عین باشد وقف محقق می‌شود. در قانون مدنی می‌بایست واژه کامل پس از کلمه حبس ذکر می‌گردید و بیان می‌شد: «وقف عبارت است از این که عین مال حبس کامل و منافع آن تسبیل شود». در ماده ۵۵ قانون مدنی با توجه به اینکه حبس به صورت مطلق ذکر شده و لذا حبس ناقص و کامل را شامل می‌شود؛ بنابراین رقبی، عمری، حبس و سکنی به معنی اخص را نیز دربرمی‌گیرد، لذا تعریف ارائه‌شده دارای نقص است (جعفری لنگرودی ۱۳۷۰: ۱۹۸). تعریف قانونی وقف که در ماده ۵۵ قانون مدنی آمده است تقریباً تعریفی است که فقیهان امامیه بیان نموده‌اند؛ برخی از ایشان نیز در این مورد گفته‌اند: وقف عقدی است که فایده اش حبس نمودن اصل (عین مال) و آزاد کردن منفعتش است^۱ (محقق حلی ۱۴۰۸: ۱۶۵) و وقف عبارت است از حبس نمودن اصل (عین) و آزاد کردن منافع^۲ (شهید ثانی ۱۴۱۰: ۱۶۳) در کتاب شرح لمعه شهید ثانی (محقق حلی ۱۴۰۸: ۱۶۳) ذیل تعریف ایشان از وقف آمده است: این تعریف مشمول تعریف واقعی وقف نیست؛ زیرا فقط بعضی از ویژگی‌های وقف در آن ذکر شده است یا به عبارتی دیگر، تعریفی است لفظی که مطابق با روایتی از رسول خدا (ص) است که در آن چنین بیان شده: حبس نمودن اصل (عین) و رهاسازی منافع^۳ وگرنه چنانچه قائل به واقعی و حقیقی بودن تعریف مذکور باشیم مواردی چون رقبی، عمری، حبس و سکنی را نیز دربرمی‌گیرد و این در حالی است که موارد مذکور ماهیتی غیر از ماهیت وقف دارند. وقف آن است که عین (مال) حبس شود و منفعتش رها گردد.

۱. «الوقف عقد ثمرته تحبیس الاصل و اطلاق المنفعه».

۲. «و هو (الوقف) تحبیس الاصل و اطلاق المنفعة».

۳. «حبس الاصل و سبل الثمرة».

۳-۱. تراست

با عنایت به ماهیت پیچیده و نیز کاربردهای مختلف نهاد حقوقی تراست در حقوق کامن لا، حقوقدانان انگلیسی تعاریف گوناگونی از آن ارائه کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: «تراست عبارت است از رابطه‌ای که در آن شخصی که به او تراستی (امین) می‌گویند، انصافاً موظف می‌شود که مالی را (خواه منقول یا غیرمنقول) به نفع شخص یا اشخاصی که ممکن است خود تراستی هم یکی از آن‌ها باشد، نگهداری و اداره نماید. بدین صورت که نفع واقعی اموال، به اشخاص یا جهات ذی نفع می‌رسد نه به تراستی یا تراستی‌ها» (Iwobi 2003:1-2). بعضی دیگر نیز در تعریف تراست گفته‌اند: «تراست تعهد منصفانه‌ای است که شخصی به نام تراستی را ملزم می‌کند تا از مالی که تحت کنترل و نظارت اوست و مال مورد تراست نامیده می‌شود در جهت انتفاع افرادی که ذی نفع نامیده می‌شوند و خود تراستی نیز ممکن است یکی از آن‌ها باشد، استفاده نماید» (2001: 265 Hepburn). همچنین در تعریف تراست بیان گردیده: «یک رابطه پولی یا مالی است که مقید است به این که شخصی که عنوان مالکیت را با خود دارد، وظیفه منصفانه دارد تا اموال را برای انتفاع دیگران، اداره نماید و این رابطه‌ای است که در نتیجه اظهار قصد موجد آن به وجود می‌آید» (Elizabeth 2007: 442) اما در خصوص تعریف تراست باید گفت در حقیقت تراست به این نحو است که شخصی به‌عنوان منعقد کننده تراست شرط می‌کند که مقداری از اموالش به‌واسطه یک یا چند شخص امین به نفع یک یا چند فرد دیگر به اسم ذی نفع اداره گردد (داوید ۱۳۶۴: ۳۴۵).

۲. قابلیت بازگشت‌پذیری وقف در حقوق ایران

در حقوق ایران صریحاً به بازگشت‌پذیری وقف اشاره‌ای نشده و این موضوع صرفاً تحت عنوان «شرط بیع وقف به هنگام نیاز» یا «شرط رجوع از وقف به هنگام نیاز» مطرح شده است. در میان فقها نظریات مختلفی در خصوص صحیح یا باطل بودن شرط بازگشت وقف به شخص واقف (در هنگام نیاز) در قالب اشتراط خیار موجود است که بعضی از این نظرات عبارت است از:

الف) وقف و شرط هر دو صحیح است. از زمره فقیهانی که عقیده بر این نظر دارند

می‌توان به شیخ مفید (۱۴۱۳: ۶۵۲) و شیخ طوسی (۱۴۰۰: ۵۹۶)، علامه حلی (۱۴۱۳: ۲۹۱)، سید مرتضی (۱۴۱۵: ۴۶۸)، امام خمینی (۱۳۷۹ ج ۲: ۵۶۱) و آیت‌الله خوانساری (رحمانی ۱۳۷۸: ۶) اشاره نمود. بعضی از این بزرگان در این مورد می‌نویسند: «هرگاه واقف شرط کند اگر به مقداری از مال وقفی نیازمند شد فروش و خرج آن برایش روا باشد شرط صحیح است و اگر درحالی که نیازمند به وقف است بمیرد، وقف باطل و مال وقفی به ارث می‌رسد» (شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۵۹۶) همچنین عده‌ای دیگر در این باره معتقدند: «اگر واقف در وقف شرط کند چنان چه در زندگی به جهت فقر نیازمند به مال وقفی شد بتواند آن را بفروشد، فروش آن و خرج بهای آن در نیازمندی‌هایش جایز است» (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۶۵۲). دسته‌ای نیز شرط رجوع وقف را به واقف روا دانسته و می‌نویسند: «از جمله نظرات ویژه شیعه جواز شرط فروش وقف و بهره‌مندی از بهای آن، برای واقف به هنگام نیازمندی است» (سید مرتضی ۱۴۱۵: ۴۶۸). در این بین، علامه حلی هم علی‌رغم نظریه‌اش در کتاب قواعد بر این عقیده است که وقف و شرط هر دو صحیح می‌باشند. ایشان بعد از ذکر نظرات فقها می‌نویسد: «نظر موجه از نگاه من نظر شیخ طوسی در کتاب نه‌ایه است» (علامه حلی ۱۴۱۳: ۲۹۱). در ادامه، بیان نظر بعضی از فقهای معاصر در این مورد خالی از فایده نیست. ایشان در این مورد می‌نویسند: «اکثر فقها شرط رجوع وقف در زمان پیدایش نیاز را قبول نموده‌اند» (خوانساری ۱۴۰۵: ۳).

ب) شرط صحیح است ولی وقف باطل است و به حبس تبدیل می‌گردد. تعدادی از فقها در این زمینه می‌نویسند: «اگر واقف برگشت مال وقفی را در هنگام نیاز شرط کند، شرط صحیح است و وقف باطل بوده و تبدیل به حبس می‌گردد و به ارث می‌رسد» (علامه حلی ۱۴۱۳: ۳۸۹). گروه دیگر نیز با نظر مذکور در این موضوع هم عقیده بوده و معتقدند: «اگر واقف برگشت مال وقفی را به هنگام نیازمندی شرط کند، شرط صحیح است و وقف باطل می‌شود و تبدیل به حبس می‌گردد که به هنگام نیاز به او بازمی‌گردد و به ارث می‌رسد» (محقق حلی ۱۴۰۸: ۱۷۱).

ج) وقف و شرط باطل می‌باشند. عده‌ای از فقها ضمن اعتقاد به این نظریه، ادعای اجماع نموده‌اند. ایشان در این مورد معتقدند: «اگر واقف شرط خیار کند، وقف - بنا بر قول صحیح از اقوال فقهای ما - باطل است؛ چرا که در صحت آنچه ذکر کردیم، مخالفی

نیست) (ابن ادریس ۱۴۱۰: ۱۵۶).

به نظر می‌رسد دیدگاه اول به صواب نزدیک‌تر است. برای تبیین این موضوع لازم است ادله بطلان اشتراط خيار ضمن وقف را که تأثیر مستقیم بر قابلیت بازگشت‌پذیری وقف دارد موردنقد و بررسی قرار دهیم.

۱-۲. مقتضای ذات وقف

دلیل برخی بر عدم قابلیت اشتراط خيار ضمن وقف آن است که شرط خيار مخالف با مقتضای عقد است چرا که مقتضای وقف استمرار و تأیید است؛ بنابراین پرواضح است که شرط خلاف مقتضای عقد از نظر شارع مقدس و عقلاً باطل است. علامه حلی در مقام ارائه دلیل بر بطلان این شرط می‌نویسد: معتقدین به نظر به بطلان شرط خيار بیان نموده‌اند که این شرط نافی اقتضای عقد است؛ لذا وقف باطل است؛ زیرا شرط فاسد را به همراه دارد (علامه حلی ۱۴۱۳: ۲۹۲). در این مورد، شیخ طوسی بیان کرده است:

«اگر در وقف شرط فروش کند، وقف باطل است؛ زیرا برخلاف مقتضای وقف است چون وقف قابل فروش نیست» (۱۳۸۷: ۳۰۰).

گروهی دیگر از فقها (میرزای شیرازی ۱۴۱۲: ۴۰) نیز معتقدند که شرط بیع وقف (بازگشت مال مورد وقف به واقف و بیع آن) نافی مقتضای عقد است.

برخی از حقوقدانان نیز معتقد به عدم امکان اشتراط خيار ضمن وقف هستند بدین دلیل که اشتراط خيار و اقاله با مقتضای ذات عقد که تسبیل منفعت است منافات دارد و شرط مخالف با مقتضای عقد طبق ماده ۲۳۳ قانون مدنی باطل و مبطل عقد است (امامی ۱۳۴۰: ۵۷؛ طاهری ۱۴۱۸: ۲۳۷ - ۲۳۶؛ کاتوزیان ۱۳۹۰: ۱۴۲).

در رابطه با این دلیل باید گفت اولاً از آنجا که مهم‌ترین استدلال کسانی که شرط بازگشت در قالب اشتراط خيار و درج شرط فسخ یا فسخ را در وقف نپذیرفته‌اند، منافات آن با شرط دائمی بودن عقد وقف است، باید گفت فقهای نیز هستند که در این شرط تشکیک کرده و شرط ابدی بودن در وقف را نپذیرفتند (فیض کاشانی بی‌تا: ۲۰۷؛ بحرانی ۱۴۰۵: ۱۳۴؛ نجفی ۱۴۰۴: ۷۴؛ طباطبایی یزدی ۱۴۱۴: ۲۰۳، ۱۹۲). برخی دیگر در مورد شرط دوام در وقف به مخالفت اکثر فقها استناد نموده‌اند، ایشان می‌گویند: بین اجماع بر شرط بودن

دوام در وقف و نظریات بسیاری که بر صحیح بودن وقف غیردائمی قائم گردیده منافات نیست، چرا که جهت این فتاوا اعم از وقف است. از این عبارات مشخص می‌گردد که دوام در وقف از نظر همه فقها مسلم نیست، چرا که تعداد زیادی از فقها به صحیح بودن وقف غیردائمی حکم نموده‌اند (طباطبایی حائری ۱۴۱۸: ۱۰۴).

ثانیاً واقف می‌تواند برای موقوف علیه شرایطی را در نظر بگیرد؛ مثلاً اگر واقف بگوید این مال را وقف اولاد کردم به شرط عادل بودن و یا به شرط فقیر بودن بی‌گمان رعایت این شرط از باب قاعده «الوقوف بحسب ما یوقفها اهلها» (حر عاملی ۱۴۰۹: ۱۷۵) باید رعایت گردد و با انتفای این شرایط، مشروط (وقف) نیز منتفی می‌گردد. ثالثاً در نقد سخن علامه حلی باید گفت: ملاک و معیار در مخالفت شرط با مقتضای عقد آن است که شرط با منشأ عقد مخالف و ضد آن باشد و منشأ به صیغه وقف در مورد بحث ما عبارت است از وقف بودن مال وقفی فارغ از رکنیت تأیید در آن، در نتیجه اشتراط خیار با منشأ مخالفت و ضدیت ندارد؛ لذا تأیید از شرایط اطلاق وقف است نه مقتضای ذات، در نتیجه اشتراط خیار، ضد اطلاق وقف است نه خلاف مقتضای آن که در این صورت اشکالی متوجه این اشتراط نیست.

۲-۲. اجماع

بعضی از فقها بر باطل بودن این شروط، به اجماع استناد کرده‌اند، ابن ادریس بعد از ذکر سخن سید مرتضی در این مورد بیان می‌کند: «از جمله شرایط وقف این است که شرط خیار در رجوع نکند، ... و اگر چنین شرطی در وقف انجام گیرد، وقف در نظر اصحاب ما باطل است، زیرا در این مطلب مخالفی وجود ندارد» (ابن ادریس ۱۴۱۰: ۱۵۷).

وجود اجماع بر بطلان اشتراط خیار در ضمن وقف، دارای خدشه است. این دلیل از نظر صغرا و کبرا واجد اشکال است.

اشکال صغرای این استدلال: تعداد زیادی از فقها (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۶۵۲؛ روحانی ۱۴۲۹: ۳۸۰؛ حسینی شیرازی ۱۳۸۵: ۳۹۳) بر این عقیده‌اند که این شرط صحیح است. از این دسته، سید مرتضی معتقد به اجماع بر صحت است و چنین می‌نویسد: «دلینا: اتفاق الطائفة». افزون بر این، جای شگفت است که ابن ادریس قول سید مرتضی را بر جایز بودن ذکر کرده

و با وجود این ادعای لا خلاف و اجماع می‌کند.

اشکال کبرای این استدلال: با فرض اینکه اصل اجماع پذیرفته شود، این اجماع کاشف از قول معصوم «علیه‌السلام» نیست، چراکه اجماع مدرکی بوده، یا حداقل امکان اینکه صاحبان اجماع به دلایل دیگر بحث، از جمله اخبار و احادیث استدلال نموده باشند وجود دارد. علاوه بر این، این اجماع منقول بوده؛ لذا کاشف از قول معصوم نیست.

۲-۳. وقف بر نفس

از دیگر ادله عدم صحت اشتراط خیار ضمن وقف این است که این اشتراط مستلزم وقف بر خود است و بی‌گمان وقف بر نفس باطل است. لذا، چنانچه شخصی مالی را بر خود وقف نماید، چنانکه بتوان موقوف علیه و واقف را واحد دانست، وقف باطل است (کاتوزیان ۱۳۶۹: ۱۸۵). اینجاست که ماده ۷۲ قانون مدنی بیان می‌دارد: «وقف بر نفس به این معنی که واقف خود را موقوف علیه یا جزء موقوف علیهم نماید یا پرداخت دیون یا سایر مخارج خود را از منافع موقوفه قرار دهد باطل است...». استناد حکم این ماده افزون بر اجماع (آل عصفوری تا: ۳۰۲) و اخبار و احادیث وارد شده در این مورد، مقتضای وقف است؛ چراکه مقتضای وقف انتقال منافع یا منافع با عین مورد وقف به «موقوف علیه» است و انتقال ملک به نفس خود فاقد معنا است؛ بنابراین چنانچه شخصی مالی را برای خویش وقف نماید و یا شرط نماید که منفعت وقف به خود وقف کننده (واقف) بازگردد صحیح نیست (طاهری ۱۴۱۸: ۲۴۰).

در پاسخ به این استدلال باید گفت این مطلب که وقف بر نفس موجب باطل شدن وقف است صحیح است اما موضوع ما نحن فیه، وقف بر نفس نیست؛ چراکه هنگامی که وقف استمرار دارد، واقف از آن خارج است و وقتی که واقف دارای حق تصرف است وقف اصلاً موجود نیست. به عبارتی دیگر، وقتی که مال مورد وقف به واقف بازمی‌گردد عنوان وقف از بین رفته و زمانی که عنوان وقف وجود دارد واقف واجد حق انتفاع و دخالت نیست.

۴-۲. وجود قصد قربت

ممکن است گفته شود که در وقف قصد قربت لازم است و هر چیزی که برای خدا قرار داده شود قابل برگشت نخواهد بود؛ زیرا در روایت آمده است: همانا وقف برای خداست و هر چه برای خدا واقع گردد، در آن برگشت نیست (حر عاملی ۱۴۰۹: ۲۰۴). در نتیجه اشتراط خیار ضمن وقف که سببی برای برگشت مال وقفی است، باطل خواهد بود. در پاسخ به این دلیل می‌توان گفت فقها در این که قصد قربت در وقف شرط صحت است و یا شرط کمال و مستحب است، اختلاف کرده‌اند. برخی بر این باورند که قصد قربت شرط صحت وقف نیست؛ بلکه همانند قصد قربت در عقد نکاح و دیگر عقود مستحب است و دلیل بر این مطلب صحت وقف از سوی کافران است، در حالی که قصد قربت از کافران ممکن نیست. در مفتاح الکرامه آمده است: «وقف از کافران صحیح است» همان گونه که در مقنعه: کافی، نهایی، مهذب، وسیله، سرایر، جامع الشرائع، شرایع، نافع، کشف الرموز، تبصره، تحریر، مختلف، تنقیح، ایضاح النافع، جامع المقاصد و مفاتیح نیز آمده است (حسینی عاملی ۱۴۱۹: ۶۰۹ - ۶۰۸)؛ اما در پاسخ به استدلال در روایت باید گفته شود که ممکن است روایت در مورد صدقه به معنای خاص که قسیم و در برابر وقف است باشد که در آن قصد قربت شرط است و ربطی به وقف ندارد.

۵-۲. ایقاع بودن وقف

به عقیده برخی از جمله ادله بطلان اشتراط خیار ضمن وقف، ایقاع بودن آن است و از آنجایی که برای ایقاعات بقائی متصور نیست درج خیار در آن‌ها ناممکن است (ابن قدامة ۱۹۸۸: ۸۸). چراکه خیار به متعلق نیازمند است و وقف اگر ایقاع باشد قابل بقا نیست تا متعلق خیار واقع گردد (کاتوزیان ۱۳۷۰: ۶۰). افزون بر این، شرط اختصاص به فرضی دارد که طرفین در مورد مفاد آن تراضی نمایند؛ لذا در ایقاع که با یک اراده واقع می‌گردد، سخن در مورد شرط بی‌مورد است (غروی نائینی ۱۳۷۳: ۵۶).

در پاسخ به این استدلال باید گفت در ایقاع بودن وقف اختلاف است؛ چراکه بعضی از فقها مطلق وقف را عقد قلمداد می‌کنند (محقق کرکی ۱۴۱۴: ۱۱؛ نجفی ۱۴۰۴: ۷) و بعضی تفکیک می‌کنند بین وقف عام که چون نیازمند قبول نیست ایقاع است و بین وقف خاص

که عقد است (اصفهانى ۱۳۹۳: ۳؛ مازندرانی ۱۴۲۹: ۵۷) از میان حقوقدانان (جعفری لنگرودی ۱۳۷۰: ۲۰۹؛ امامی ۱۳۴۰: ۶۹؛ کاتوزیان ۱۳۶۹: ۱۵۷) نیز تقریباً تمامی ایشان به تبعیت از قانون مدنی معتقد به عقد بودن وقف هستند. افزون بر اینکه برخی از فقهای بزرگ (طباطبایی یزدی ۱۴۲۱: ۳۱) وجود خیار شرط در ایقاع را از منظر اصولی صحیح دانسته‌اند، هم دلایل مستقلی بر عقد بودن وقف وجود دارد و هم دلایل ایقاع بودن وقف قابلیت بررسی و نقد دارد. از طرفی داخل کردن مالی در ملک دیگری نیاز به قبول دارد لذا این است که شهید ثانی در شرح لمعه می‌فرماید: «نظریه اشتراط قبول در وقف، نظریه بهتری است و به واسطه شرط بودن قبول در وقف، وقف جزو عقود است؛ زیرا داخل کردن مالی در ملک دیگری منوط به رضایت اوست. وانگهی، در این که آیا بدون قبول، علت تامه برای تحقق سبب (نقل مال از ملک واقف) فراهم است یا نه؟ شک وجود دارد. از این رو بقای ملک واقف استصحاب می‌شود» (شهید ثانی ۱۴۱۰: ۱۶۵).

۳. بازگشت‌پذیری وقف از منظر امام خمینی

تعریف امام خمینی از وقف همان‌گونه که اکثر فقهای امامیه گفته‌اند، عبارت است از: وقف آن است که عین (مال) حبس شود و منفعتش رها گردد^۱ (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۵۵۸). این تعریف حدوداً همان چیزی است که قانون‌گذار از وقف در ماده ۵۵ قانون مدنی به عمل آورده است: «وقف عبارت است از این که عین مال حبس و منافع آن تسبیل شود». برای بررسی دیدگاه امام خمینی در خصوص قابلیت بازگشت‌پذیری وقف لازم است به نکاتی اشاره نمایم.

۱. امام خمینی در تحریر الوسیله می‌گوید: اگر برای جهتی یا غیر آن وقف نماید و شرط کند که در وقت نیازش به او برگردد، بنا بر اقوی صحیح است؛ و برگشت آن به این است که مادامی که به آن احتیاج ندارد، وقف است و در وقتی که آخرش منقطع است داخل می‌شود؛ و اگر واقف بمیرد پس اگر بعد از عروض احتیاج باشد، ارثیه است و گرنه بر وقف بودن باقی می‌ماند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۵۶۱).

۱. «و هو (الوقف) تحبیس العین و تسبیل المنفعه».

ایشان در ادامه توضیح مسائلی مربوط به وقف در تشریح وقفی که آخرش منقطع است می‌گوید: اگر بر کسی که منقرض می‌شود وقف نماید کما اینکه بر اولادش وقف نماید و به یک بطن یا چند بطن از کسانی که غالباً منقرض می‌شوند، اکتفا کند و مصرف بعد از انقراض آنان را ذکر نکند، در صحت آن از حیث وقف یا حبس یا بطلان به‌طور کلی چند قول است که اقوی، قول اول است. پس وقفی که آخرش منقطع است صحیح است، به این معنی که تا زمان انقراض و پایان یافتن موقوف علیهم، حقیقتاً وقف است و بعد از آن عنوان وقف برطرف می‌شود و به واقف یا ورثه‌اش برمی‌گردد بلکه خروج آن از ملک واقف در بعضی از صورت‌های مسئله مورد منع است (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۵۶۱-۵۶۰)؛ بنابراین امام خمینی به صراحت قابلیت اشتراط خیار ضمن وقف را در صورت پیدایش نیاز پذیرفته و آن را از قبیل وقف منقطع‌الآخر دانسته که با حدوث نیاز واقف به مال موقوفه، وقف منحل و مال موقوفه به ملکیت واقف برمی‌گردد.

۲. پیش‌تر وجود قصد قربت در وقف را به‌عنوان یکی از دلایلی که مخالفین اشتراط خیار ضمن وقف ذکر کرده بودند مورد بررسی و مذاقه قرار دادیم. گفته شد برخی معتقدند در وقف قصد قربت لازم است و هر چیزی که برای خدا قرار داده شود از طریق اشتراط خیار و امثال آن قابل برگشت نخواهد بود.

آنچه از مذاقه در آرای امام خمینی برمی‌آید نیز دلالت بر عدم لزوم قصد قربت در وقف دارد چرا که ایشان (امام خمینی) در کتاب تحریر الوسیله همچون برخی فقها مثل کاشف الغطاء نجفی می‌گوید: شرط نیست که واقف مسلمان باشد؛ پس بنا بر قول قوی‌تر وقف از سوی کافر در آنچه وقف مسلمان در آن‌ها صحیح می‌باشد، بلامانع است (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۵۶۳)؛ لذا به نظر ایشان قصد قربت نمی‌تواند شرط صحت وقف باشد؛ بلکه قصد قربت در وقف همانند عقد نکاح و دیگر عقود مستحب است و دلیل بر این مطلب صحت وقف از سوی کافران است، درحالی که قصد قربت از کافران ممکن نیست و امام خمینی نیز همان‌طور که بیان شد صحت وقف از سوی کافران را پذیرفته‌اند.

۳. یکی دیگر از ادله‌ای که سبب انتفاء اشتراط خیار ضمن وقف می‌شد مخالفت اشتراط خیار با مقتضای ذات وقف بود چرا که در وقف به نظر برخی از فقها تأیید شرط صحت وقف است. امام خمینی برخلاف نظر برخی از فقها وقف بر افرادی را که عادتاً منقرض

می‌شوند، صحیح می‌دانند؛ و معتقدند بعد از وفات آن‌ها مال موقوفه جزء میراث آنان می‌شود. البته این عقیده اکثر فقها است (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۶۵۵؛ شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۵۹۶؛ طرابلسی ۱۴۰۶: ۸۹). ایشان در تحریر الوسیله بیان می‌کند: «ظاهر آن است که وقف مؤید موجب زوال ملک واقف است و اما وقفی که آخرش منقطع است زوال ملک واقف در آن، مورد تأمل است. به خلاف حبس؛ زیرا بر ملک حبس کننده اش باقی است و ارث برده می‌شود» آن‌ها منافاتی بین انقراض موقوف علیه و تأیید ندیده‌اند، چرا که هدف آن‌ها از تأیید، در برابر ذکر مدت خاص است و در جعل خیار نیز نامی از مدت خاص نمی‌آید تا نافی تأیید باشد. با عنایت به مطالب فوق‌الذکر و بررسی جامع نظرات امام خمینی در بحث وقف، ایشان بازگشت‌پذیری وقف را در حالت اشتراط خیار ضمن وقف صحیح دانسته و در تحریر الوسیله به صراحت از صحت برگشت مال موقوفه به واقف در صورت احتیاج واقف پس از وقف سخن گفته‌اند.

۴. قابلیت بازگشت‌پذیری تراست در حقوق کامن لا

بحث بازگشت از تراست در حقوق انگلیس به صراحت مورد مذاقه واقع نشده است و فقط فصلی تحت عنوان جبران خسارت‌های مربوط به تراست و نقض آن مشهود است که محتوای آن غیر از موضوع مقاله حاضر است لکن بررسی موضوع انحلال تراست که در کتب حقوقی مربوط به تراست در حقوق انگلستان مورد بحث و بررسی واقع شده می‌تواند کمک شایانی در جهت تبیین بحث بازگشت‌پذیری تراست و النهایه نتیجه‌گیری در مورد آن کند؛ بنابراین در این مبحث به موارد انحلال ارادی تراست و انحلال قهری آن در نظام حقوقی کامن لا اشاره خواهیم کرد و سپس به تحلیل موضوع بازگشت از تراست در حقوق کامن لا می‌پردازیم. بدیهی است که بازگشت (رجوع) از تراست می‌تواند در قالب اشتراط خیار از طرف تراستر در قسم انحلال ارادی این نهاد حقوقی قابل بررسی است.

۴-۱. انحلال ارادی تراست

منظور از این نوع انحلال، آن‌هایی است که اراده و اختیار فرد یا افراد در انحلال عقد و خاتمه دادن به آن تاثیر گذار است.

۱-۱-۴. اراده تراستر

اراده‌ای که تراست را ایجاد کرده است می‌تواند تحت شرایطی موجب انحلال آن نیز شود؛ بنابراین تراستر می‌تواند در سند تراست وقوع امری را شرط انحلال تراست قید نماید (شرط فاسخ) یا اینکه برای خود یا هر فرد دیگر حق فسخ آن را مقرر نماید که تراستی نیز می‌تواند از زمره این افراد باشد. لذا تراستی در این فرض حق پایان دادن به تراست و فسخ آن را دارا است (Hoyton 1989: 4).

۲-۱-۴. اراده ذی‌نفعان

حسب قواعد مربوط به انصاف، به اشخاص ذینفع تحت شرایطی حق پایان دادن به تراست داده شده است. شرط این اقدام آن است که اولاً همه اشخاص ذی‌نفع موجود بوده؛ و هم تمام آن‌ها بالغ و عاقل بوده و اهلیت داشته باشند و از طرفی همگی موافقت نموده و به اتفاق آرا تصمیم گرفته باشند. با رعایت همه این شرایط، اشخاص ذی‌نفع حق پایان دادن به تراست را خواهند داشت و می‌توانند تراستی را ملزم کنند که بر مبنای تصمیم ایشان اقدام شود (Keeton 1998:130). به همین ترتیب اشخاصی که به نحو متوالی در تراست ذینفع هستند امکان انحلال تراست را دارند؛ چنانکه اگر منافع مال توسط تراستر به ج و سپس به د اختصاص داده شده باشد، این‌ها می‌توانند با توافق یکدیگر تراست را پایان دهند.

۳-۱-۴. اراده تراستی

به رغم این که تکلیف تراستی اداره نمودن مالی که مورد تراست واقع گردیده برای انتفاع ذینفعان است لکن در فرض خاتمه یافتن تراست از طرف تراستر یا واگذاری اختیار فسخ، وی می‌تواند تراست را پایان دهد. لذا در این مورد هم اراده تراستی بر حسب اختیاراتی است که تراستر به او می‌دهد.

۲-۴. انحلال قهری تراست

برخی اوقات عوامل خارج از اراده اشخاص سبب پایان حیات نهاد تراست و زایل شدن آن می‌شود. مواردی چون پایان مدت، تلف اموال و از بین رفتن تجزیه در ملکیت از جمله

مصادیق انحلال قهری می‌باشند که به شرح ذیل هر یک از آن‌ها را مورد مذاقه قرار خواهیم داد.

۱-۲-۴. پایان مدت

از ویژگی‌های تراس‌ت خاص^۱ این است که همیشه به صورت موقتی است و نمی‌تواند به نحو دائمی واقع گردد. لذا، پس از انقضای مدت آن، عمر تراس‌ت هم به نحو قهری خاتمه می‌یابد. در مواردی که تراس‌ت مدت بقای تراس‌ت را در سند آن تعیین نموده باشد، بر اثر شرطی که تراس‌ت وضع می‌کند تراس‌ت به صورت قهری منحل می‌شود که در حقوق ایران از آن به عنوان شرط فاسخ یاد می‌گردد. در این موارد اگر واقعه یا موعد مورد نظر ظرف هشتاد سال محقق نگردد، با هشتادساله شدن تراس‌ت عمر آن به پایان می‌رسد. اگر تراس‌ت به زمان پایان تراس‌ت اشاره‌ای نکرده باشد مدت دوام آن به استناد قاعده «عدم حبس دائم» نباید بیش از عمر اشخاص موجود در تراس‌ت در هنگام واگذار نمودن منافع به اضافه بیست و یک سال باشد اما از آنجایی که تراس‌ت‌های عام (خیریه) امکان دائمی بودن را دارند ذکر زمان پایان یافتن آن الزامی نمی‌باشد، جز اینکه خود تراس‌ت اراده نماید که آن‌ها موقتی باشند؛ بنابراین با انقضای مدت تراس‌ت که در سند آن درج می‌شود یا به حکم قانون تعیین می‌گردد، این نهاد حقوقی خاتمه می‌یابد جز تراس‌ت عام که دائمی ماندن آن امکان‌پذیر است (Pen-ner 2007: 167).

۲-۲-۴. تلف اموال

با تلف اموال تراس‌ت، عمر تراس‌ت خاتمه می‌یابد زیرا سبب بلا موضوع شدن آن گشته و در این حالت دیگر مالی وجود ندارد که منفعتی از آن حاصل شود. باین حال، در فرض

۱. تراس‌تی است که هدف از آن نفع رساندن به اشخاص و گروه خاصی است فلذا جنبه خیرخواهانه و عام‌المنفعه ندارد. در مقابل تراس‌ت عام وجود دارد که برای اهدافی که حقوق آن‌ها را خیرخواهانه (عام‌المنفعه) تلقی می‌کند، ایجاد می‌شود. در این معنی، هدف زمانی خیرخواهانه است که مفید به حال جامعه باشد، مثل تراس‌ت برای ترویج مذهب یا توسعه و گسترش آموزش یا تراس‌ت برای کمک‌رسانی و امداد به فقرا (Hamilton 2005: 6).

اتلاف، متلف مکلف به جبران خسارات وارده به تراست است و آنچه به‌عنوان جبران خسارت داده می‌شود خود به‌خود جایگزین اموال تلف‌شده می‌گردد و تراست به بقای خود ادامه می‌دهد (Hamilton 2005: 200).

۳-۲-۴. از بین رفتن تجزیه در ملکیت

مالکیت دوگانه مقتضای ذات تراست است و یکی از شرایط اساسی آن تجزیه ملکیت اموال مورد تراست است که به دلیل آن، تراستی مالک قانونی آن می‌گردد و افراد ذی‌نفع نیز مالکیت مبتنی بر انصاف را دارا می‌شوند. این شرط علاوه بر این که شرط ایجاد تراست به‌صورت صحیح است، شرط بقای تراست نیز است. به‌عبارتی دیگر، هر زمان که در میانه حیات تراست این شرط زایل گردد و تراست فاقد چنین خاصیتی شود، پایان می‌یابد و باعث بطلان آن می‌شود (Henry 2006: 44). به دلیل جلوگیری از ادغام و تلفیق ملکیت و زایل نشدن تجزیه مالکیت است که هیچ‌کس نمی‌تواند در آن واحد، هم ذی‌نفع منحصر تراست و هم تراستی منحصر باشد.

۳-۴. تحلیل بازگشت از تراست در حقوق کامن‌لا

مهم‌ترین نکته‌ای که در تراست است این است که ایجادکننده (موجد) تراست می‌تواند در تراست شرط فاسخ و خیار شرط درج نماید و نتیجتاً می‌تواند به‌صورت موقت اقدام به تشکیل تراست نماید. البته تراستر هنگامی می‌تواند از شرط فاسخ و خیار شرط نسبت به تراست برخوردار گردد که در زمان تشکیل آن، این اختیار را برای خود لحاظ نموده باشد. به دیگر بیان، همان قصد و اراده‌ای که تراست را به وجود آورده است می‌تواند به وجود آن پایان بخشد. به این نحو تراستر می‌تواند در سند تراست وقوع امری را شرط پایان یافتن تراست قرار بدهد (شرط فاسخ) و یا برای خود اختیار فسخ تراست را مقرر نماید (Hepburn 2001: 265). علت این مطلب این است که مدت تراست خاص نمی‌تواند بیشتر از عمر دو طرف تراست به‌علاوه ۲۱ سال باشد و مجموعاً نباید از ۸۰ سال بیشتر شود و چنانچه بیشتر شد، وفق قاعده دائمی نبودن تراست، تراست باطل است. باین حال اشتراط این شروط با مقتضای ذات تراست خاص مغایرتی ندارد؛ زیرا موید بودن در تراست خاص شرط نیست.

در خصوص تراست عام هم خاتمه دادن به آن از طریق این شروط امکان دارد؛ چراکه عنصر دوام لازمه ماهیت آن نیست، بلکه این اختیار را تراستر دارد که بتواند آن را به صورت دائمی ایجاد نماید چنانکه وی می‌تواند آن را به نحو موقت منعقد نماید؛ بنابراین دائمی بودن آن به اراده تراستر بستگی دارد و ذات آن اقتضای چنین چیزی را ندارد. بله در حالتی که تراست عام از سوی تراستر به نحو دائمی ایجاد گردد، خاتمه دادن به آن از راه استفاده از حق خیار ممکن نیست زیرا این شروط با تایید آن منافات خواهند داشت ولی باید توجه نمود که دائمی بودن تراست عام به وسیله اراده تراستر در تراست ایجاد می‌گردد و ایجاد این نوع از تراست به وسیله تراستر به مثابه اسقاط ضمنی حق خیار ضمن تراست است و این به معنی عدم قابلیت درج چنین شروطی ضمن تراست تلقی نمی‌شود؛ بنابراین یک طرفه بودن تراست از نظر حقوقی، مانع اشتراط خیار ضمن آن و در نتیجه عدم قابلیت بازگشت از تراست نیست.

۵. مقایسه قابلیت بازگشت‌پذیری در وقف و تراست

۱. با توجه به اینکه در تراست خاص موقت بودن شرط است و تراست عام می‌تواند به صورت ابدی یا موقت، ایجاد شود بنابراین در تراست خاص بازگشت از تراست به صورت مطلق وجود دارد و در تراست عام هم منحل نمودن آن از طریق جعل چنین خیاری و اراده تراستر امکان‌پذیر است؛ چراکه عنصر تایید لازمه ماهیت آن نیست، بلکه این تراستر است که می‌تواند آن را به صورت دائمی منعقد نماید همچنان که او می‌تواند آن را به نحو موقت ایجاد نماید. لذا دائمی بودن آن به اراده تراستر بستگی داشته و ذات آن مقتضای چنین چیزی نیست. در وقف نیز همان‌طور که بحث و بررسی گردید، چه در وقف خاص و چه در وقف عام با عنایت به اینکه لازم بودن شرایطی همچون تعجیز، تایید و قصد قربت در وقف قطعی نیست و بعضی از فقیهان نامدار این موارد را ضمن استدلال، جزء جدایی‌ناپذیر ماهیت وقف ندانسته‌اند و بنابراین نظر به جواز این شروط در زمان نیاز واقف داده‌اند و از طرفی می‌توان گفت عدم طرح شرط بازگشت از وقف مطلقه (اشترط خیار مطلقه) در اخبار و احادیث دلیل بر عدم صحیح بودن آن نیست و همان دلایل طرح شده در خصوص اشتراط خیار مقیده در مورد اشتراط خیار مطلقه ذیل وقف نیز قابلیت دفاع دارد. در رابطه با ایقاع یا عقد بودن وقف نیز مفصلاً سخن گفته شد و معلوم شد که وقف ایقاع نیست و از طرفی

درج شرط خیار در ایقاعات جریان دارد و عقد دانستن آن اولی است لذا اشتراط شروط فوق‌الذکر در زمان نیاز صحیح خواهد بود.

۲. در نهاد حقوقی تراست، اشتراط خیار مقید به قید («پیدایش نیاز») نیست و چنین اشتراطی به صورت مطلق و قطع نظر از این قید ضمن خود تراست صحیح خواهند بود بدون این که نیاز به تمسک به ادله عام حقوقی در حقوق کامن‌لا باشد؛ بنابراین حتی اگر برای تراستر پیدایش نیاز بعدی نسبت به مورد تراست نیز به وجود نیاید، اشتراط چنین شروطی ذیل تراست صحیح خواهند بود بدون این که با مانعی روبه‌رو باشند. این در حالی است که جواز اشتراط خیار ضمن وقف طبق نص روایات منوط به پیدایش نیاز پس از انعقاد وقف برای واقف نسبت به مال موقوفه است؛ بنابراین قدر متیقن آن است که اشتراط خیار ضمن وقف مشروط به پیدایش نیاز صحیح خواهد بود و در غیر این صورت، جواز اشتراط چنین شروطی به صورت مطلق و بدون این قید از طریق ادله عامه به اثبات می‌رسد.

۳. در تراست، تراستر می‌تواند حین ایجاد تراست بعضی حقوق را برای خود قرار دهد؛ مانند حق ابطال تراست، تغییر آن و یا رجوع به مال موضوع تراست و ... (Graham 1994: 76). همچنین در برخی شرایط مال مورد تراست تحت عنوان تراست منتج^۱ به تراستر بازمی‌گردد اما در وقف بنا بر مقررات قانونی موجود اولاً واقف اختیاراتی برای جعل حقوق مهمی چون حقوقی که تراستر دارا است، برای خود ندارد و واقف فقط می‌تواند به عنوان متولی مال موقوفه را اداره نماید و از برخی حقوق محدود برخوردار باشد. (ماده ۷۵ ق.م) و ثانیاً واقف با منعقد نمودن وقف، مال مورد وقف را از دارایی خود خارج کرده و دیگر مالک آن نمی‌گردد؛ به این دلیل که منظور از حبس عین در ماده ۵۵ قانون مدنی فک ملک از اموال مالک است (کاتوزیان ۱۳۹۳: ۶۰) و بر اساس ماده ۶۱ قانون مدنی واقف نمی‌تواند

۱. تراست منتج: تراستی است که با حکم قانون ایجاد می‌شود به این صورت که قانون فرض می‌کند مالک قصد ایجاد چنین تراستی را داشته است. مثلاً فرض کنید مالک مالی را به تراستی یا تراستی‌ها واگذار می‌نماید که منافع آن را در جهت نفع ذی‌نفع‌ها صرف نمایند، در این فرض اگر مالک مشخص نکند که بعد از فوت ذی‌نفع‌ها، منافع صرف چه شخصی یا چه جهتی باید بشود، در اینجا تراستی‌ها منافع را برای مالک به عنوان تراست منتج قرار خواهند داد. همچنین اگر به‌کارگیری اموال تراست، در جهت اموری که مالک مشخص کرده ناممکن شود، در این حالت قرار دادن منافع برای مالک در قالب تراست منتج قابل توجیه خواهد بود (Hepburn 2001: 391).

به وقف بازگردد بنابراین از منظر قوانین موضوعه موجود در حقوق ایران واقف نمی‌تواند به مال موقوفه رجوع کند لکن از منظر این پژوهش به شرح مذکور در بخش‌های دو و سه این مقاله، امکان بازگشت از وقف نیز همچون تراست با جعل اشراط خیار بنا به دلایل مارالذکر منطبق با تحلیل‌های فقهی و نظام حقوقی حاکم بر ایران که منشعب از مبانی فقهی است، بوده و بر اساس آن می‌توان نسبت به اصلاح قوانین مربوطه اقدام نمود.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد این نتایج به دست می‌آید:

بازگشت مال مورد وقف (موقوفه) به ملک واقف در زمان نیاز وی به آن صحیح و نافذ است؛ چراکه دلایل باطل بودن این شروط مفصلاً مورد بررسی و نقد واقع گردید و ضعف آن‌ها روشن شد. همچنین روشن شد که لازم بودن شرایطی همچون تنجیز، تأیید و قصد قربت در وقف قطعی نیست و بعضی از فقیهان نامدار این موارد را ضمن استدلال، جزء جدایی‌ناپذیر ماهیت وقف ندانسته‌اند و لاجرم حکم به جواز چنین شروطی به هنگام نیاز صادر نموده‌اند؛ بنابراین دوام، تنجیز و قصد قربت جزء مقتضای ذات وقف نیست تا اشراط خیار و در نتیجه امکان بازگشت از وقف در تنافی با آن باشد بلکه مقتضای اطلاق وقف است، پس در فقه شیعه دلیل متقنی بر اشراط ناپذیر بودن وقف وجود ندارد. در رابطه با ایقاع یا عقد بودن وقف نیز مفصلاً سخن گفته شد و معلوم شد که عدم جریان درج شرط خیار در ایقاعات و ایقاع بودن وقف قولی نیست که قابل دفاع باشد و عقد بودن آن اولویت دارد بنابراین اشراط شروط مذکور در زمان نیاز صحیح خواهد بود.

۱. به نظر امام خمینی مادامی که واقف به مال موقوفه احتیاجی ندارد وقف جریان دارد و در وقت نیاز می‌تواند به مال موقوفه رجوع کند و به وقف پایان دهد. از طرفی با توجه به عدم لزوم قصد قربت و تأیید در وقف به عنوان شرط صحت وقف که به عنوان مستمسکی برای قائلین به نظریه عدم امکان بازگشت از وقف قرار دارند، از نظر ایشان بازگشت‌پذیری وقف با مانعی روبرو نیست.

۲. در مورد بازگشت از تراست در حقوق کامن لا نیز قابل ذکر است که اشراط چنین شروطی در تراست با عنایت به عدم موضوعیت عنصر تأیید در آن و نیز ماهیت نهاد حقوقی

مذکور جایز است به این شرح که تحلیل نهاد حقوقی مذکور به دلیل عدم وجود آن در نظام حقوقی ایران باید طبق حقوق انگلیس توصیف شود و از آنجایی که در نظام حقوقی این کشور درج چنین شروطی ضمن تراست با مانعی مواجه نیست، لذا باید نظریه جواز اشتراط این شروط در ذیل تراست را پذیرفت. لذا حتی در صورتی که برای تراستر پیدایش نیاز بعدی نسبت به مال موضوع تراست هم وجود نداشته باشد، درج چنین شروطی ضمن تراست صحیح می‌باشند بدون اینکه با مانعی مواجه گردند.

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

منابع

- آل عصفور، حسین بن محمد. (بی تا) **الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع**، تهران: مجمع البحوث العلمية، چاپ اول.
- ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ ق) **السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ابن براج، قاضی، عبدالعزيز. (۱۴۰۶ ق) **المهذب**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد بن محمد. (۱۹۸۸) **المغنی علی مختصر الخرقی**، قم: المكتب الاسلامی.
- اصفهانی، سید ابوالحسن. (۱۳۹۳ ق) **وسيلة النجاة (مع حواشی الکلایگانی)**، قم: چاپخانه مهر، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۹) **تحریر الوسيلة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امامی، سید حسن. (۱۳۴۰) **حقوق مدنی**، تهران: انتشارات اسلامیة.
- بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۰۵ ق) **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۰) **حقوق اموال**، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ دوم.
- حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، (۱۴۱۸ ق) **ریاض المسائل**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق) **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۳۸۵) **إیصال الطالب إلى المكاسب**، تهران: منشورات اعلمی، چاپ اول.
- حسینی عاملی، جواد بن محمد. (۱۴۱۹ ق) **مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة**، قم:

- دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ ق) **جامع المدارك في شرح مختصر النافع**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- داوید، رنه. (۱۳۶۴) **نظام‌های بزرگ حقوقی معاصر**، ترجمه حسین صفایی، محمد آشوری و عزت‌الله عراقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- رحمانی، محمد. (۱۳۷۸) «شرط خیار رجوع به وقف هنگام نیاز از نگاه آیت‌الله سید احمد خوانساری»، **مجله فقه اهل بیت**، شماره ۱۷ و ۱۸.
- روحانی، سید محمد صادق. (۱۴۲۹ ق) **منهاج الفقاهة**، قم: انوار الهدی، چاپ پنجم.
- سیفی مازندرانی، علی‌اکبر. (۱۴۲۹ ق) **دلیل تحریر الوسیلة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۵ ق) **الانتصار فی انفرادات الامامیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۰ ق) **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ ق) **المبسوط فی فقه الامامیه**، تهران: المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۰۰ ق) **النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی**، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری. (۱۴۱۳ ق) **المقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمة الله علیه، چاپ اول.
- صفایی، حسین و مرتضی قاسم‌زاده. (۱۳۸۸) **حقوق مدنی (اشخاص و محجورین)**، تهران: انتشارات سمت، چاپ پانزدهم.
- صفایی، حسین. (۱۳۸۹) **قواعد عمومی قرار دادها**، تهران: نشر میزان، چاپ دهم.
- طاهری، حبیب‌الله. (۱۴۱۸ ق) **حقوق مدنی**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۱۴ ق) **تکملة العروة الوثقی**، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.

- _____ . (۱۴۲۱ ق) حاشیة المکاسب، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق) **مختلف الشیعة فی احکام الشریعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- غروی نائینی، میرزا محمدحسین. (۱۳۷۳ ق) **منیة الطالب فی حاشیة المکاسب**، تهران: المكتبة المحمدية، چاپ اول.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (بی تا) **مفاتیح الشرائع**، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- کاشف الغطاء، محمدحسین بن علی بن محمدرضا نجفی. (۱۳۵۹ ق) **تحریر المجلة**، نجف اشرف: المكتبة المرتضوية، چاپ اول.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۶۹) **حقوق مدنی (عقود معین)**، تهران: نشر یلدا.
- _____ . (۱۳۷۰) **نظریه عمومی - ایقاع معین**، تهران: نشر یلدا، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۹۰) **قواعد عمومی قرار دادها**، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، چاپ ششم.
- _____ . (۱۳۹۳) **قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی**، تهران: نشر میزان، چاپ چهلیم.
- محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسین. (۱۴۰۸ ق) **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ ق) **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: آل البيت، چاپ دوم.
- موسوی بجنوردی، سید محمد و ابوالفضل قهاری. (۱۳۹۶) «جایگاه وقف در اموال اشخاص حقوقی با تأکید بر آرای امام خمینی (س)»، پژوهشنامه متین (امام خمینی و انقلاب اسلامی)، دوره ۱۹، شماره ۷۷، صص ۱-۲۰.
- میرزای شیرازی، محمدتقی. (۱۴۱۲ ق) **حاشیة المکاسب**، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول.
- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق) **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.

- نمازی فر، حسین و حکیمه السادات هندی زاده. (۱۳۹۲) «بررسی وقف پول با رویکردی بر آرای امام خمینی (س)»، پژوهشنامه متین (امام خمینی و انقلاب اسلامی)، دوره ۱۵، شماره ۶۱، صص ۱۵۰-۱۳۱.
- Allameh Heli, Hassan bin Yusof. (1991) *Mokhtalef al-Shi'a fi ahkam al-Shari'a*, Qom: Islamic Publications Office, second edition. (In Arabic)
- Bahrani, Yusof bin Ahmad bin Ibrahim. (1983) *Al-hadaegh al-nazere fi ahkam al-etrat al-tahere*, Qom: A book of Islamic publications written by the University of Qom Seminary Teachers, first chapter. (In Arabic)
- David, Rene. (1985) *Contemporary major legal systems*, translated by Hossein Safaei, Mohammad Ashouri and Ezzatullah Iraqi, Tehran: University Publishing Center, first edition. (In Persian)
- Elizabeth, A. Martin MA. (2007) *A Concise Dictionary of law*, oxford press, fourth edition.
- Emami, Seyyed Hassan. (1961) *Civil rights*, Tehran: Islamic Publications. (In Persian)
- Esfahani, Seyyed Abulhasan. (2015) *Wasile al-Najat* (with Al-Golpaygani's footnotes), Qom: Mehr Printing House, first edition. (In Arabic)
- Feyz Kashani, Mohammad bin Shah Morteza. (n.d) *Mafatih al-sharae*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi's book-blind publications, first chapter. (In Arabic)
- Gharawi Naeini, Mirza Mohammad Hossein. (1951) *Monya al-taleb fi hashia al-makaseb*, Tehran: Mohammadiyah Library, first chapter. (In Arabic)
- Graham, Moffat. (1994) *Trusts law: text and materials*, Butterworths, second edition.

-
- Haeri, Seyyed Ali bin Mohammad Tabatabayi. (1996) *Riyaz al-Masael*, Qom: Al-Bayt Institute, peace be upon them, first edition. (In Arabic)
 - Hamilton, Brian. (2005) *Guide to trusts*, Butterworths, London: second edition.
 - Henry, Pettit, Philip. (2006) *Equity and the law of trusts*, oxford university press, New York, tenth edition.
 - Hepburn, J. Samantha. (2001) *Principles of equity and trusts*, London: The Glass House, second edition.
 - Horr Ameli, . (1987) *Vasael al-shieh*, Qom: Al-Al-Bayt Institute, first edition. (In Arabic)
 - Hosseini Ameli, Javad bin Mohammad. (1997) *Meftah al-kerame fi sharh ghavaed al-allameh*, Qom: an Islamic encyclical book written by the University of Qom Seminary Teachers. (In Arabic)
 - Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad. (2006) *Isal al-taleb ela al-makaseb*, Tehran: Knowledge Publications, Chapter One. (In Arabic)
 - Hoyton. j. D. (1989) *The law of trusts*, Sweet and Max well, London: third edition.
 - Ibn Borrage, Abd al-Aziz bin nahrir. (1984) *Al-mohazzab*, Qom: Islamic Publications Book, first chapter. (In Arabic)
 - Ibn Idris, Mohammad bin Mansour bin Ahmad. (1988) *Al-Sarair al-Hawi le tahrir al-fatawi*, Qom: Islamic Publications Notebook, double cover. (In Arabic)
 - Ibn Qudame, abdollah bin Ahmad bin Mohammad. (1988) *Al-moqni ala mokhtasar al-kharghi*, Qom: The Islamic Book. (In Arabic)
 - Isfahani, Seyyed Abu al-Hasan. (1971) *Vasile al-najat*, (with footnotes to *al-Ghilbayghani*), Qom: Mehr,s printing house, first printing. (In Arabic)
 - Iwobi, Andrew. (2003) *Essential trusts*, London: Cavendish Publishing

- Essential series, third edition.
- Jafari Langroudi, Mohammad Jafar. (2001) *Property Law*, Tehran: Ganj Danesh Library, second edition. (In Persian)
 - Kashef Al-Ghita, Muhammad Hossein bin Ali bin Muhammad Reza Najafi. (1940) *Tahrir al-Mujla*, Najaf Ashraf: Al-Maqabah al-Mortazawiyya, first edition. (In Arabic)
 - Katouzian, Nasser. (1990) *Civil Rights (certain contracts)*, Tehran: Yalda Publishing. (In Persian)
 - _____ . (1991) *General Theory- Iqaa Moin*, Tehran: Yalda Publishing House, first edition. (In Persian)
 - _____ . (2011) *General Rules of Contracts*, Tehran: Publishing Co. 6th edition. (In Persian)
 - _____ . (2014) *Civil Law in the Current Legal System*, Mizan Publishing House, 40th edition. (In Persian)
 - Keeton, George Williams. (1998) *The law of trusts*, Sir Isaac and Sons LTD, London: ninth edition.
 - Khansari, Seyyed Ahmad bin Yusef. (1983) *Jame al-madarek fi sharh mokhtasar al-nafe*, Qom: The Ismailian Institute, second edition. (In Arabic)
 - Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2003) *Tahrir al-vasileh*, Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute, first edition. (In Arabic)
 - Mirzai Shirazi, Mohammad Taghi. (1992) *Hashiya al-Makasab*, Qom: Al-Sharif Al-Radi's Manuscripts, first edition.
 - Mohaghegh Karaki, Ali bin Hossein. (1992) *Jame al-maghased fi sharh al-ghavaed*, Qom: Aal al-Bayt. (In Arabic)
 - Mohagheghe Heli, Najm al-Din Jafar bin Hossein. (1986) *Sharae al-islam fi masael al-halal va al-haram*, Qom: The Ismailian Institute, second edition. (In Arabic)

-
- Mousavi Bojnourdi, Seyed Mohammad and Abolfazl Ghahary. (2016) “ Status of Endowment in Legal Entities’ Properties with an Emphasis on Imam Khomeini’s Views “ , *Matin Research Journal (Imam Khomeini and the Islamic Revolution)*, Volume 19, Number 77, pp. 1-20.
 - Najafi, Mohammad Hassan. (1982) *Javaher al-kalam fi sharh sharae al-Islam*, Beirut: Arab Heritage Revival House, 7th edition. (In Arabic)
 - Namazifart Hossein and Hakimehsadat Hendizadeh. (2012) “A Study of Endowment of Money on the Basis of Imam Khomeini’s Viewpoints”, *Matin Research Journal (Imam Khomeini and the Islamic Revolution)*, Volume 15, Number 61, pp. 131-150.
 - Penner, James. (2007) *The law of trusts, university of London press*, London: first edition.
 - Rahmani, Mohammad. (1999) “ *The condition of choosing to refer to waqf when needed from the point of view of Ayatollah Seyyed Ahmad Khansari*”, *Ahl al-Bayt Fiqh Magazine*, 17 and 18. (In Persian)
 - Rouhani, Seyyed Mohammad Sadiq. (2008) *Minhaj al-Faqaha*, Qom: Anwar al-Hadi, fifth edition.
 - Safai, Hossein and Morteza Qasimzadeh. (2009) *Civil Rights (Individuals and Imprisoned)*, Tehran: Samit Publications, 15th edition. (In Persian)
 - Seifi Mazandrani, Ali Akbar. (2007) *Dalil tahrir al-vasileh*, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini, may his soul rest in peace, first chapter. (In Arabic)
 - Shahid al-Thani, Zain al-Din bin Ali ameli. (1990) *Al-Rudah al-Bahiyyah in Sharh al-Lamad al-Dumashqiyya*, Qom: Davary Book Shop, first edition.. (In Arabic)
 - Sharif Mortaza , Ali bin Hossein. (1993) *Al-entesar fi enferadat al-imamie*, Qom: Islamic Publications Office, first edition. (In Arabic)
 - Sheikh Mofid, Mohammad bin Mohammad bin Noman Akbari. (1991)

- Al-Maqna'a*, Qom: The Hazara World Congress of Sheikh Mufid, may God have mercy on her, first edition. (In Arabic)
- Shirazi, Mirza Mohammad Taqi. (1990) *Hashie al-Makaseb* (by Mirza al-Shirazi), Qom: Sharif al-Radi Publications, first chapter. (In Arabic)
 - Tabatabayi Yazdi, Seyyed Mohammad Kazem. (1992) *Takmele al-Urwa al-Wuthqa*, Qom: Davari Bookstore, first edition. (In Arabic)
 - _____ . (1999) *Hashiye al-makaseb*, Qom: Ismailian Institute, second edition. (In Arabic)
 - Taheri, Habibullah. (1996) *Civil Law*, Qom: Islamic Publications Office, second edition. (In Persian)
 - Tusi, Mohammad bin Hassan. (1965) *Al-Mabsout fi fiqh al-Imamiyyeh*, Tehran: Al-Murtazaviyeh Library for the Revival of the Jaafari Antiquities. (In Arabic)
 - _____ . (1978) *Al-nahayeh fi mojarad al-fiqh va al-fatavi*, Beirut: Arab Book House, chapter two. (In Arabic)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

صلاحیت کارگزاران: شرایط، مرجع، دیدگاه‌ها و ادله با نگاهی به آرای امام خمینی (ره)^۱

اسرافیل سبحانی^۲

سید محمد رضا آیتی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: مسئله احراز صلاحیت و ضرورت آن برای متصدیان حکومت جهت سپردن مسئولیت، از مسائل چالشی و با اهمیت انقلاب اسلامی بوده و اینکه چه کسی وظیفه احراز را بر عهده دارد؟ بین اندیشمندان اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی احراز صلاحیت را حق حکومت، برخی حق مردم دانسته و گروهی دیگر مانند امام خمینی بر حق حکومت و مردم تأکید کرده‌اند. سؤال اصلی در پژوهش حاضر این است که صلاحیت کارگزاران، شرایط، مرجع، دیدگاه‌ها و ادله اثباتی و نفی آن از دیدگاه امام خمینی چگونه است؟ آیا آیات، روایات، یا امارات و اصول عملیه‌ای دال بر احراز صلاحیت وجود دارد؟ برای یافتن پاسخ با بررسی آراء و نظرات امام، ادله و امارات، از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده که نتیجه آن اتکا به عقل و بنای عقلا و همچنین در صورت فقدان ادله تمسک به اصول عملیه و قواعد فقهی است که در مجاری خود می‌تواند نافی موانع صلاحیت و در برخی موارد مثبت صلاحیت باشد که با نظر امام هم منطبق است.

کلیدواژه‌ها: احراز، صلاحیت، اصول عملیه، قواعد فقهیه، امام خمینی.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.201864.1509

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.2.3

۲. دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.
Email: is.sobhani28@gmail.com

۳. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: smrayati@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۱۸

پژوهشنامه متین/ سال بیست و چهار / شماره نود و شش / پاییز ۱۴۰۱ / صص ۸۵-۵۷

مقدمه

رکن اصلی هر حکومتی به طور عام، نیروهای انسانی و به طور خاص، زمامداران، کارگزاران و کارمندان ادارات، نهادها و سازمان‌های آن است. در هر نظامی، با توجه به مبانی و اهداف خاص آن، احراز صلاحیت آن‌هم متفاوت است. به همین دلیل، در حکومت اسلامی، حاکمان و کارگزاران حکومتی باید بر اساس مبانی و اهداف خاص اسلامی، دارای شرایط و صلاحیت لازم باشند. بر این اساس، بدون وجود آن شرایط، کسی حق و صلاحیت تصدی هیچ مقام و مسئولیتی در حکومت اسلامی ندارد و در صورت تصدی بدون شرایط، متصدی غاصب به شمار می‌رود. علاوه بر این، بدون واجدان این شرایط حکومت اسلامی به اهداف عالی خود نمی‌رسد و اجرای احکام اسلامی در امور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، امنیتی، نظامی و حتی امور فردی و مذهبی مسلمانان معطل و مختل می‌شود، همین‌طور که حاکم اسلامی باید دارای شرایط و صلاحیت باشد، متصدیان حکومت هم باید دارای صلاحیت باشند که منجر به ناکارآمدی حکومت اسلامی نشود. برای رسیدن به این هدف، ادله و امارات معتبر، مثبت احراز صلاحیت بوده و بعد از آن برای رفع تحیر و تکلیف، به اصول عملیه و قواعد فقهیه مراجعه می‌شود.

۱. پیشینه تحقیق

با توجه به بررسی صورت گرفته، پژوهشی با عنوان «صلاحیت کارگزاران، شرایط، مرجع، دیدگاه‌ها و ادله با نگاهی به آرای امام خمینی^(ع)» یا پژوهشی که در بردارنده مفهوم این عنوان باشد، انجام نشده است و این، اولین پژوهش در موضوع احراز صلاحیت است. مقالات یا نوشته‌هایی به صورت غیر مستقل با کلید واژه احراز صلاحیت یا گزینش منتشر گردیده‌اند که به اختصار به موارد ذیل اشاره می‌گردد: پایان‌نامه ارشد «بررسی مبانی فقهی و حقوقی فرآیند گزینش در دستگاه‌های اجرایی» از غلامرضا خوش‌رو در سال ۱۳۹۳ که به فرمان امام خمینی و قانون گزینش مصوب مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۷۴ پرداخته است. همچنین پایان‌نامه دیگری با عنوان «بایسته‌های صلاحیت فردی مقامات حکومتی در نهج البلاغه و تأثیرگذاری آن بر کارکردهای حکومت اسلامی» در سال ۱۳۹۵ از راحله شفافی به سیره حکومتی امام علی^(ع) به عنوان الگوی حکومت اسلامی، صفات و

صلاحیت‌هایی که کارگزاران حکومت اسلامی باید داشته باشند اشاره کرده است. عبدالله جوادی آملی در مقاله «تعهد و تأدب کارگزار در حکومت اسلامی» به رابطه بین کارگزار و مراجعه کننده در نظام اسلامی پرداخته و به برخی از ویژگی‌های کارگزار حکومت اسلامی مانند لزوم رعایت تعهد و میثاق، لزوم ادای امانت و حرمت خیانت، قوام به قسط و عدل بودن و... اشاره نموده است. محمدجوادی رضائی زاده و محسن داوری در مقاله «مبانی و اصول تشخیص صلاحیت نمایندگی مجلس شورای اسلامی» به حق حاکمیت صالحان بر جامعه و حق تعیین سرنوشت اجتماعی به عنوان مهم‌ترین مبانی حاکم بر تشخیص صلاحیت داوطلبان نمایندگی مجلس اذعان نموده است. اسدالله یاور در مقاله «بررسی صلاحیت نامزدهای انتخابات توسط شورای نگهبان: تأملی دیگر» به وجود یک نظام نظارتی قانونمند و بی طرف اشاره کرده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. احراز^۱

احراز یعنی «فراهم آوردن، جمع کردن، درحرزکردن، پناه دادن، جای دادن، دارا شدن و به دست آوردن»^۲ (معین ۱۳۸۷: ذیل واژه احراز).

۲-۲. صلاحیت^۲

صلاحیت یعنی «شایستگی، سزاواری، اهلیت و صلاحیت‌دار یعنی شایسته برای انجام کاری» (دهخدا ۱۳۸۵: ذیل واژه صلاحیت).

صلاحیت در اصطلاح؛ بررسی انطباق شرایط و خصوصیات افراد با شرایطی است که دارا بودن آن برای تصدی یک شغل یا مسئولیت، لازم و ضروری است (کارگزاری و نبی‌لو ۱۳۸۷: ۹).

1. Acquired

۲. واژه «به دست آوردن» با کشف کردن با مفهوم صلاحیت سازگاری بیشتری دارد.

3. competence

۳-۲. احراز صلاحیت

حالتی است که پس از انجام تحقیقات در چارچوب‌های تعیین شده در فقه امامیه و حقوق موضوعه به وجود می‌آید که فرد با وجود شرایط تعیین شده، صلاحیتش احراز می‌گردد (کارگزاری و نبی‌لو ۱۳۸۷: ۹).

۴-۲. احراز عدم صلاحیت

حالتی است که پس از بررسی‌های لازم در خصوص صلاحیت فرد در چارچوب‌های تعیین شده در فقه امامیه و حقوق موضوعه به وجود آمده و به استناد موارد منفی، عدم صلاحیت فرد احراز می‌گردد، مانند جایی که فرد دارای سابقه مؤثر کیفری با شرایط تعیین شده در قانون، است (کارگزاری و نبی‌لو ۱۳۸۷: ۹).

۵-۲. عدم احراز صلاحیت

حالتی است که پس از انجام تحقیقات در چارچوب‌های تعیین شده در فقه امامیه و حقوق موضوعه به وجود می‌آید که فرد نه تأیید و نه رد صلاحیت می‌شود.

۳. اقوال و دیدگاه‌ها

مسئله صلاحیت و کارآمدی کارگزاران و مدیران یک حکومت از عوامل مهم و اساسی در ثبات و کارآیی سیاسی بوده و برخی از اندیشمندان مانند افلاطون و ارسطو در کتاب‌های جمهوریت و سیاست به این مهم پرداخته‌اند، به‌عنوان نمونه شرط عدالت حاکم را به‌عنوان عامل نگه‌دارنده حکومت دانسته‌اند، طبعاً در مورد صلاحیت شکل‌های متفاوتی از سوی سیاسیون و... طرح شده و دلایلی را به‌عنوان تأیید یا رد آن اقامه کرده‌اند که در ادامه به دیدگاه‌هایی که در مورد صلاحیت مطرح شده اشاره می‌شود.

۱-۳. احراز صلاحیت

هر حکومتی متشکل از افرادی است که در سطوح مختلف حکومتی، به تصمیم‌گیری و انجام وظیفه می‌پردازند. در اکثر نظام‌های سیاسی

برای واگذاری هر شغل و منصب حکومتی به افراد، ویژگی‌ها و شرایط خاصی تعریف و تعیین شده و دستگاه یا هیئتی مسئول بررسی و احراز آن شرایط است تا کسانی که مسئولیت و مقامی را بر عهده می‌گیرند، از حداقل شرایط لازم برخوردار باشند. در اصطلاح حقوقی به این افراد مستخدم یا مأمور عمومی می‌گویند، مستخدم باید در پست سازمانی مشخص و به موجب حکم رسمی مقامات صلاحیت‌دار دولتی اشتغال به کار داشته باشد که شرایط به کارگیری و استخدام فرد بنا به قانون مشخص شده است (طباطبایی مؤتمنی ۱۳۸۳: ۱۴۴).

۱-۱-۳. دلایل نظریه احراز صلاحیت

الف) بنای عقلا: جریان احراز صلاحیت در همه نظام‌های سیاسی بنای عقلاست، بنای عقلا در واقع استمرار عمل و روش عمومی عقلا در محاورات، معاملات و سایر روابط اجتماعی بدون توجه و در نظر گرفتن کیش، آیین و ملت‌هاست. به دیگر سخن «مراد از بنای عقلا همان استمرار عمل عقلا بماه عقلاست، روش و عملی که همیشگی و همه‌جایی است» (جعفری لنگرودی ۱۳۸۵: ۴۴۸).

ب) فتاوی فقہی: علاوه بر بنای عقلا برخی از فقہا در خصوص احراز صلاحیت، فتاوی و دیدگاه‌هایی را بیان کرده‌اند که با استقراء در آرای آن‌ها در زمینه گزینش و انتخاب، تحقیق، بررسی و... می‌توان به لزوم احراز صلاحیت در حکومت اسلامی فی الجمله اشاره کرد، به عنوان مثال، در خصوص احراز صلاحیت افراد برای ورود به نهادهای حکومتی از امام خمینی این گونه سؤال شده است؛ افرادی می‌خواهند در نهادهای انقلابی داخل شوند، تحقیق کنندگان ارگان‌ها و نهادها در رابطه با بررسی سوابق افراد فوق‌الذکر با توجه به آیه شریفه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا... لَا تَجَسَّسُوا» تا چه حد مجاز به بررسی سوابق افراد می‌باشند؟ ایشان می‌گویند: «تحقیق در فرض مرقوم تا تحصیل اطمینان به صلاحیت شخص برای خدمت در نهادها [ی] انقلاب، مشمول آیه شریفه مزبور نیست» (امام خمینی ۱۳۹۴ ج ۲: ۶۲۳-۶۲۲، س ۲۶)، «منظور از اطمینان در احراز صلاحیت افراد، احراز علمی یا احراز شرعی به معنای قیام بی‌تنبه نیست، بلکه مراد احراز عرفی ناشی از قرائن و آمارات است که باید قرائن

و آماراتی قائم شود و انسان با يك اطمینان عرفی^۱ به این معنا برسد» (خامنه‌ای ۱۳۸۲: بیانات). در سؤال دیگری که از آیت‌الله خامنه‌ای شده، آمده است؛ آیا تجسس در امور شخصی و غیرشخصی مؤمنین به دلیل امر به معروف و نهی از منکر، در صورتی که از آنان ارتکاب حرام یا ترک معروف مشاهده شود، جایز است؟ اشخاصی که برای کشف تخلفات مردم تجسس می‌کنند با این که مکلف به این کار نیستند چه حکمی دارند؟ در پاسخ می‌گوید: «مبادرت به امر بررسی و تحقیق قانونی نسبت به کار اداری کارمندان و غیر آنان توسط مأموران رسمی، تفحص و تحقیق در چارچوب ضوابط و مقررات قانونی اشکال ندارد، ولی تجسس در کار دیگران و یا تحقیق در اعمال و رفتار کارمندان برای کشف اسرار آنان در خارج از حدود و ضوابط قانونی برای آن مأموران هم جایز نیست» (خامنه‌ای ۱۳۸۸: ۳۱۰). ایشان در یکی از بیانات خود اذعان می‌دارند:

قهرأ باید صلاحیت‌ها احراز شود؛ طبیعی است که بایستی شرایط در شخصی که مدعی داشتن صفات تعیین شده در مناصب حکومتی است باید احراز شود، اما دایره محرز را نباید تنگ گرفت. میزان و اندازه صلاحیت‌ها با جایگاه مناصب تفاوت دارد، مثلاً آن مقدار صلاحیتی که برای مجلس در زمینه التزام به قانون اساسی و التزام به دین مبین اسلام و بقیه شرایط وجود دارد تا چه اندازه است؟! این یک امر مقول به تشکیک است که شدت و ضعف دارد، آن حد باید درست تشخیص داده شود و احراز گردد. شرایطی هست که باید احراز شود؛ منتها اندازه وجود این شرایط در اشخاص

۱. علامه طباطبایی در معنای علم عرفی می‌نویسد: «علم در نزد عقلا منحصر در اعتقاد جازمی که نقیض آن حقیقتاً امتناع دارد، نیست، بلکه هرگونه اذعان و اعتقادی که مورد اطمینان و وثوق باشد به‌گونه‌ای که به احتمال خلاف آن اعتنا نمی‌شود در نزد عقلا علم است» (طباطبایی بی تا ج ۲: ۲۱۰). علم عرفی؛ گاهی شخص در مورد امری اعتقاد دارد و عقلاً و عادتاً در مورد آن احتمال نقیض وجود دارد، اما احتمال نقیض به اندازه‌ای ناچیز و ضعیف است که عرف بدان اعتنا نمی‌کند، چنین اعتقادی را علم عرفی می‌نامند (اصفهان‌ی ۱۴۰۴: ۴۰۳). به هر تقدیر علم عرفی به مرتبه‌ای از اعتقاد راجح گفته می‌شود که فراتر از ظن است؛ ولی به مرتبه علم وجدانی و عقلی نمی‌رسد. چنین مرتبه‌ای از اعتقاد، باعث اطمینان و آرامش نفس می‌شود و به همین دلیل علم عرفی در اصطلاح فقها، مترداف با اطمینان به کار رفته است با عنایت به مطالب مذکور به نظر می‌رسد منظور از اطمینان عرفی، این است که عقلاً احتمال خلاف در موضوع را می‌دهند؛ ولی بدان اعتنا نکرده و ترتیب اثر نمی‌دهند.

مختلف، ممکن است مختلف باشد؛ همچنان که آن مسائلی که حاکی از وجود یا فقدان این شرایط هست، آن‌ها هم در شرایط و اوضاع و احوال مختلف تفاوت پیدا می‌کند (خامنه‌ای ۱۳۸۲: بیانات).

در اوایل انقلاب امام خمینی احراز صلاحیت اعضای شورای عالی قضایی را به آیت‌الله منتظری واگذار و پس از احراز ایشان آن‌ها را تأیید می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۴۵۱)، مجدداً ایشان در زمان دیگری مأموریت بررسی و احراز صلاحیت کاندیداهای شورای عالی قضایی را به آقای منتظری واگذار می‌کنند و بر لزوم احراز صلاحیت صحه می‌گذارند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۲۷۴). پس آنچه باید توجه داشت این است که در «بررسی صلاحیت‌ها، احراز صلاحیت باید صورت گیرد، نه احراز عدم صلاحیت! زیرا در صورتی که عدم صلاحیت آن‌ها اثبات نشده و صلاحیت آن‌ها نیز احراز نشود، واجد شرایط محسوب می‌شوند که این امر مجوزی برای واگذاری مناصب به افراد غیر واجد شرایط بوده و لذا مغایر اصل ۶۷ قانون اساسی خواهد بود» (مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی ۱۳۸۱). امام خمینی در موضوع بررسی صلاحیت‌ها در اوایل انقلاب، احراز صلاحیت را ضروری دانسته و گفته است:

این مسئولیت بزرگ هست که ما الآن در یک وقتی واقع هستیم که بسیاری از ریشه‌های رژیم فاسد سابق در بین مردم هستند و ممکن است که خودشان را با ظاهرسازی جا بزنند. باید شناسایی بشوند در هر شهرستانی که ده، پانزده نفر مثلاً - حالا آن عددی که باید تعیین بکنند در آنجا - باید انتخاب بشود، باید این شناسایی بشود. در بین روحانیون یک نفر هست، خوب، هرکسی در شهرش می‌داند که کدام روحانی کسی است که صلاحیت دارد برای این کار؛ دلسوز برای ملت است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۲۵۱).

از سویی مبتنی بر معیارهای عقلی و منطق حقوقی، همه شهروندان یک جامعه صلاحیت و امکان انتخاب شدن و انتخاب کردن در فرآیند تصدی پست‌ها را ندارند و این دو حق نیازمند وجود شرایط، ارزش‌ها و معیارهای پذیرفته‌شده در نظام‌های حقوقی مختلف است. به بیان دیگر، هیچ نظام حقوقی‌ای به همه شهروندان خود اجازه نمی‌دهد فارغ از خصوصیات سنی، جسمی، تحصیلی و ... امکان و صلاحیت انتخاب شدن در فرآیند تصدی پست‌ها

را داشته باشند؛ چراکه عدم تعیین شرایط به معنای امکان انتخاب شدن افراد با هر وضعیت سنی، جسمانی، عقلی و تحصیلی به عنوان متصدیان امور حکومت است و این امر مبتنی بر معیارهای عقلی و حقوقی مردود است. برای مثال در هیچ نظام حقوقی به نوزادان و افراد نابالغ و همچنین افراد سفیه حق انتخاب شدن در انتخابات داده نمی‌شود. از طرفی تعیین شرایط برای متصدیان مناصب حکومت به این معناست که فرد باید واجد شرایط تعیین شده در قانون باشد. چنانچه قانون‌گذار شرط سنی برای تصدی یک شغل را تعیین کرده باشد، به این معنا است که افرادی که هنوز به سن تعیین شده نرسیده‌اند حق تصدی را از دست می‌دهند و این که شرط سنی مذکور باید احراز گردد. در صورتی که قانون‌گذار شرط عدم اعتیاد به مواد مخدر را به عنوان شرط تصدی یک شغل تعیین نموده باشد، باید عدم اعتیاد احراز گردد؛ چراکه قانون‌گذار وجود و احراز این ویژگی‌ها را ضروری دانسته است. در فرآیند احراز صلاحیت متصدیان مناصب حکومتی، فرض قانون‌گذار بر این بوده که صرفاً افراد واجد ویژگی‌های تعیین شده در قوانین و مقررات، صلاحیت تصدی را پیدا می‌کنند و احراز صلاحیت به معنای اثبات وجود شرایط و عدم وجود موانع قانونی است. از سویی تعیین شرایط و صفات لازم برای انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان در قوانین و مقررات به این معناست که همگان دارای شرایط مذکور نبوده و لازمه تعیین شرایط در افراد احراز صلاحیت است.

۲-۳. احراز عدم صلاحیت

برخی بر این باورند که معیار بررسی صلاحیت‌ها در فرآیند تأیید و رد صلاحیت‌ها، «احراز صلاحیت» نیست بلکه «احراز عدم صلاحیت» است (تاج‌زاده ۱۳۷۸: ۵۰). در واقع احراز در صورتی است که فرد شایستگی تصدی مسئولیت را دارد و برای همین، نیاز به دلایل و مستندات اثباتی قوی است که فرد واجد صلاحیت می‌باشد. از سویی اگر اصل را بر احراز عدم صلاحیت بنا نهیم، چنانچه سند و مدرک قوی علیه فرد یافت نشود، حتی در صورت رأی ممتنع هم فرد واجد صلاحیت تشخیص داده می‌شود و دقیق‌تر اینکه باید دلایل و مستندات قوی بر فقدان صلاحیت فرد اقامه شود. به تعبیری احراز عدم صلاحیت به معنای اثبات عدم وجود تمام یا برخی از شرایط قانونی و اثبات وجود تمام یا برخی از موانع قانونی است.

۱-۲-۳. دلایل نظریه احراز عدم صلاحیت

بر اساس نظریه احراز عدم صلاحیت؛ احراز کننده موظف است نسبت به عدم وجود موانع رأی گیری نماید، نه به وجود شرایط و دلیل حقوقی آن، به همین منظور برای رد صلاحیت افراد لازم است اکثریت افراد به وجود مانع رأی دهند، نه وجود شرایط.

دلیل دیگر این قول رویکرد قانون گذار به شرایط ایجابی و سلبی است، مثلاً اگر قانون گذار برای منصبی صفتی مانند اشتهار به امانت (صفت ایجابی) را، شرط تصدی آن منصب قرار دهد، برای احراز کننده باید اشتهار به امانت احراز شود تا جایی که اگر عنوان اشتهار به امانت احراز نشود و لو این که فرد هیچ خیانتی در امانت نکرده باشد، تأیید نمی شود؛ اما اگر قانون گذار برای منصبی عدم اشتهار به امانت (امر سلبی) را، شرط تصدی منصب قرار داده باشد، برای احراز کننده، صفت اشتهار به خیانت، مانع از واگذاری منصب می شود.

تفاوت و ثمره عملی احراز صلاحیت و احراز عدم صلاحیت علاوه بر موضوع نحوه رأی گیری، در آن است که در صورت تردید در صلاحیت فرد، با معیار احراز صلاحیت، صلاحیت وی تأیید نمی شود؛ در حالی که با معیار احراز عدم صلاحیت، صلاحیت فرد در صورت تردید تأیید خواهد شد.

۳-۳. عدم احراز صلاحیت

عدم احراز صلاحیت به معنای «عدم وجود علم کافی و یقینی» بر وجود شرایط کیفی و «عدم وجود علم کافی و یقینی» بر عدم وجود شرایط کیفی است، برخی بر این عقیده اند در مواردی که با جست و جو و تحقیق، مستندی برای احراز صلاحیت یا احراز عدم صلاحیت نباشد، می توان عدم احراز صلاحیت جاری کرد و این مسئله نیاز به استدلال و اثبات از سوی احراز کننده ندارد، بلکه فرد باید دنبال اثبات صلاحیت خود باشد.

۱-۳-۳. دلایل نظریه عدم احراز صلاحیت

محتمل است این نظریه برگرفته از اصل عدم باشد که به موجب آن، اصل بر عدم وجود و حدوث شئی بوده و اثبات شئی، نیازمند اثبات و احراز است، برخلاف معدوم بودن که

نیاز به دلیل ندارد؛ چراکه موافق با اصل است. گستره اصل عدم، عام و مطلق است و شامل تمامی مُستحدثات می‌گردد؛ پس اصل عدم بر عدم صلاحیت اقتضا می‌کند.

بر اساس اصول حقوقی و فلسفی آنچه شرط تلقی می‌شود، باید وجودش احراز شود (دفتر بررسی‌های حقوقی ۱۳۷۵: ۸۷)؛ و «از آنجا که اصل بر عدم اتصاف فرد به شرایط و اوصاف مشخص شده است، اتصاف به این اوصاف و شرایط نیاز به احراز دارد و اگر احراز نشود، نمی‌توان آن ذات را متلبس به آن وصف دانست، به بیان دیگر، باید عدم اتصاف را استصحاب کرد، این بدان معنا نیست که عدم تلبس آن ذات به آن وصف به معنای تلبس آن، به صفتی ضد صفت صالح باشد، چراکه هر وصفی در مقابل وصف صالح قرار گیرد، خود وصفی است که بر ذاتی عارض شده است و تلبس آن ذات به این وصف، نیاز به احراز دارد، پس عدم احراز صفت صالح در مورد کسی، به معنای ناصالح بودن شخص او نخواهد بود، بلکه به این معنا خواهد بود که اتصاف و تلبس آن شخص به این وصف برای مرجع تشخیص صلاحیت‌ها احراز نشده است و لاغیر (رضائی زاده و داوری ۱۳۹۵: ۳۷). در بطلان این نظریه علاوه بر ادله حرمت هتک آبرو و حیثیت مؤمن می‌توان گفت: تعیین شرایطی مانند اجتهاد برای عضویت در مجلس خبرگان رهبری، رجل سیاسی و مذهبی بودن برای پست ریاست جمهوری در قوانین موضوعه مثبت این ادعاست که باید این شرایط در داوطلب وجود داشته باشد تا احراز که لازمه آن است تحقق پیدا کند. این موضوع که باید احراز صورت پذیرد تابع نظر قانون‌گذار بوده که شرایطی را معین کرده و احراز هم روی وجود شرایط انجام می‌پذیرد. به بیان دیگر، معیار در تأیید و رد صلاحیت‌ها شرایطی است که در قانون آمده و احراز کننده صرفاً مستند به مدارک موجود، تحقق شرایط را در فرد اثبات یا رد می‌کند. همان‌طوری که در بحث احراز صلاحیت عنوان شد در بررسی صلاحیت‌ها، احراز صلاحیت باید صورت گیرد، نه احراز عدم صلاحیت! با عنایت به مطالب و استدلال‌های بیان‌شده، به نظر می‌رسد که احراز صلاحیت با تعیین شروط از سوی شارع و قانون‌گذار سازگاری بیشتری دارد و باید شرایط احراز گردد و چنانچه فردی صلاحیت لازم برای تصدی یک منصب را داشت تأیید و در غیر این صورت رد خواهد شد و عدم احراز صلاحیت مبنای عقلی و علمی لازم را ندارد.

۴. مرجع تعیین و احراز صلاحیت

یکی از مباحث مهم در بحث صلاحیت کارگزار، مرجع احراز صلاحیت است. آیا گروه‌های سیاسی می‌توانند به‌عنوان مرجع تعیین شده رقیب قلمداد شوند؟ در این مجال وجوهی که برای مرجع تعیین و احراز صلاحیت می‌توان لحاظ کرد ذیلاً مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۴-۱. مرجع احراز صلاحیت حکومت است و مردم هیچ نقشی در آن ندارند.

در این وجه رابطه بین مردم و حکومت، بیشتر به شکل استبدادی و دیکتاتوری ترسیم می‌شود که در آن حکومت فرمانروا و صاحب‌اختیار و مردم فرمان‌بردار تلقی می‌شوند، تنها چیزی که در این مدل حکمرانی وجود دارد تمام دستورات از سوی حاکم صادر می‌شود و مردم هم به‌عنوان فرمانبر، باید اطاعت کنند. البته در این صورت تبعاً قوانینی وضع می‌شود که مطابق خواست و میل مردم نیست، ولی قبول و اجرای آن قوانین به اجبار صورت می‌گیرد، از سویی فرقی در اینکه مردم موافق یا مخالف و مخالفان در اقلیت یا اکثریت باشند، نیست، در هر حال شأن مردم فرمان‌برداری و شأن حکومت، فرمانروایی است که «شواهد تاریخی مؤید این مدل حکومتی بوده است، در این مدل حکومت، تعیین و احراز صلاحیت برای حکومت بوده و اجازه دخالت به مردم داده نمی‌شود» (حسینی و همکاران ۱۳۸۷: ۵۸).

۴-۲. مرجع احراز صلاحیت مردم هستند و حکومت هیچ نقشی ندارد.

شکل دوم رابطه بین مردم و حکومت که بیشتر در مقام فرض است، اینکه مردم نقش حاکم را داشته و دستورات و قوانین از سوی مردم وضع و حکومت آنها را اجرا می‌کند، حکومت کارگزار یا وکیل مردم بوده و اراده مردم بر جامعه حکمرانی می‌کند. همچنانکه در امر وکالت، موکل حق عزل داشته در این مدل هم مردم حق عزل حاکم را دارند و تبعاً هر آنچه که وضع کنند باید همان به مرحله اجرا برسد و لو اینکه مخالف ارزش‌های الهی و انسانی باشد و حکومت حق مخالفت با این قوانین را نداشته و صرفاً مجری خواهد بود. در این مدل حکومتی تعیین و احراز صلاحیت حق مردم بوده و به تشخیص آن‌ها کارگزاران انتخاب و در مناصب حکومتی منصوب می‌شوند.

۳-۴. مرجع احراز صلاحیت در برخی از موارد حکومت و در برخی از موارد مردم است.

نوع سومی از رابطه را هم می‌توان فرض کرد که در آن، «رابطه بین حکومت و مردم صرفاً رابطه بین فرمانروا و فرمان‌بردار نباشد؛ برای مثال، می‌توان فرض کرد که یک نوع قرارداد متقابل بین مردم و حکومت برقرار شود و در واقع نوعی تقسیم کار باشد که یکسری از کارها را حکومت و برخی دیگر را مردم انجام دهند» (حسینی و همکاران ۱۳۸۷: ۵۹). در این مدل حکومتی، پذیرش و قبول حاکمیت از سوی مردم مورد توجه قرار گرفته است «رکن دوم قبول و پذیرش مردم است اگر مردم آن را که دارای ملاک‌های حکومت است نشناختند و او را به حکومت نپذیرفتند او حاکم نیست، اگر دو نفر که هر دو دارای این ملاک‌ها هستند یکی از نظر مردم شناخته و پذیرفته شد او حاکم است. پس قبول و پذیرش مردم شرط حقیقی در حاکمیت است...» (خامنه‌ای ۱۴۱۶: ۴۶). امام خمینی در مورد احراز صلاحیت به وسیله حکومت برای پاسخ به مردم می‌گوید: «سوابقش - سوابق خانوادگی اش - چه طور بوده است، اگر چنانچه دقت در این امر نشود و مردم توجه به این امر نکنند، مسئولند پیش خدا. اگر فردا یک گرفتاری برای ملت به واسطه این‌ها پیش بیاید، ماها که می‌خواهیم تعیین کنیم افراد را، مسئول هستیم، مسئولیت ما بزرگ است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۰: ۲۵۱).

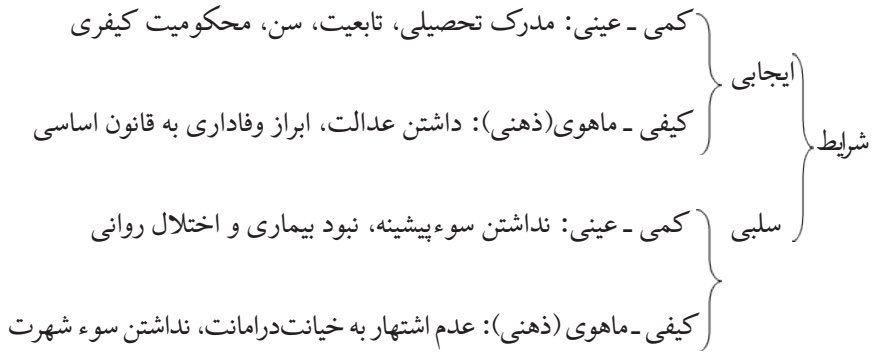
بنیان کار از منظر فقه، حقوق عمومی و حقوق بشر این است که همه انسان‌ها و شهروندان حق برابر در مشاغل و مناصب عمومی را دارند؛ بنابراین هیچ‌کسی امتیاز ویژه‌ای ندارد و هیچ‌کس هم حق امتیاز و صلاحیت اولیه و استثناء کردن تصدی این مشاغل را ندارد پس همه، حق برابر در همه مشاغل عمومی را پیدا می‌کنند، روی این مبنا استثنائات دلیل می‌خواهد، چه کسی حق ندارد متصدی بشود؟! و علی‌القاعده استثناء باید در حد خود باقی بماند نه آن قدر که بتواند عمومیت را از بین ببرد و نه تبدیل به قاعده بشود. از آنجایی که اصل بنیادین دکترین در فقه و حقوق عمومی، عدم صلاحیت (عدم ولایت) است، یعنی افراد جامعه از جمله متصدیان مشاغل عمومی، مقامات دولتی، رهبران حکومتی طبق اصل اولیه صلاحیت اعمال اراده بر دیگران را ندارند مگر آن که صلاحیت را شرع یا قانون به آن‌ها داده باشد، شرع ولایت را از ناحیه خداوند مجاز می‌داند و قانون از ناحیه مردم، یعنی تجلی خواست و اراده عموم مردم! همه باهم برابرند، شهروندان باهم برابرند، هیچ‌کس بر دیگری برتری ندارد، مگر آن که شرع و قانون اجازه آن را داده باشد. در قانون اساسی ایران

که با رأی اکثریت جامعه محقق شده و قرارداد اجتماعی و تجلی اراده عموم مردم است این حق به افراد داده شده است، این‌ها بنیان‌های کار است که در حقوق اساسی، بین‌الملل و بشر نسبت به مشاغل بوده که سنگ زیربنای همه مسائل، اصل برابری شهروندی است و حوزه‌های مختلف از آن منشعب می‌شود. سؤال این است که آیا برای تصدی مشاغل عمومی نیاز به احراز صلاحیت است یا خیر؟! با اصل برابری انسانی و اصل برابری شهروندی و یا در بافت این که مثلاً حکومت یا مشاغل عمومی در واقع امتیازات ویژه یک گروه خاص، نژاد و قبیله و صنف خاص است و کل مشاغل عمومی مال این گروه است و آن گروه باید آن را اعطا کند، علی‌القاعده از منظر فقه، حقوق بشر و حقوق عمومی دیدگاه دوم اعتباری ندارد؛ ولی در قالب این که اصل برابری است آیا ایشان هم معتقد به احراز صلاحیت است یا نه؟! بله معتقد به احراز صلاحیت است منتها معیارهای احراز صلاحیت بر اساس قانون و اصل بنیادین برابری، مؤلفه‌های اصول عدالت است، لذا هیچ مبنای فقهی و نظام حقوقی نمی‌تواند بگوید برای این که یک فرد را مثلاً رئیس هوا و فضای کشور بکنید هیچ احراز صلاحیتی نباشد، با این فرض در دو سطح مشاغل عمومی سیاسی و مشاغل عمومی اداری می‌توان گفت: مشاغل عمومی سیاسی مانند نمایندگان مجلس و رئیس‌جمهور و... که ناظر به مناصب عمومی انتخابی بوده مردم انتخاب می‌کنند. یک سری هم مردم انتخاب نمی‌کنند و در فرآیند جذب نیرو قرار می‌گیرند طبیعتاً تفاوتی بین این‌هاست، در مناصب عمومی انتخابی چون مردم انتخاب می‌کنند، همان‌هایی که جعل قانون کرده و معیار تعیین می‌کنند، دیگری نیست که اعمال صلاحیت کند خود مردم انتخاب‌کننده و قانون‌گذار هستند؛ بنابراین بسیاری از محدودیت‌هایی که در نوع دوم هست اینجا نیست و اراده مردم محدود نبوده و صرفاً با توجه به معیارهای عینی، فرآیند انتخاب یا انتصاب در مناصب صورت می‌پذیرد. معمولاً به خاطر پیچیدگی جوامع انسانی و دموکراتیک، خود مردم شرایط عینی را بر اساس قانون تعیین می‌کنند که تشخیص آن مورد تأیید بنای عقلاست.

۵. تقسیم‌بندی شرایط

در اکثر حکومت‌ها داشتن شرایط و صلاحیت، برای تصدی مناصب مورد وفاق است و بنای عقلا هم مؤید این مسئله است، شرط نخست احراز صلاحیت هر فردی که قصد

تصدی مناصب حاکمیتی را دارد، وجود شرایط ایجابی و نبود شرایط سلبی است، با این فرض شرایط به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود که فرد باید دارای شرایط ایجابی و فاقد شرایط سلبی باشد. تقسیم شرایط به ایجابی و سلبی تقسیمی منطقی و ثنایی بوده و شکل سومی برای آن متصور نیست.



۶. روش‌های اثبات لزوم احراز صلاحیت

برای اثبات لزوم احراز صلاحیت در وهله اول باید به امارات و ادله معتبره در فقه و حقوق استناد کرد و چنانچه دلیل و اماره‌ای در این خصوص یافت نشود، همواره این سؤال مطرح بوده که آیا در احراز صلاحیت به مانند امور وجودی می‌توان به قواعد و اصول عملیه مراجعه کرد یا خیر؟ نگارنده بر آن است که تمسک به قواعد فقهیه و اصول عملیه در مجاری خود برای اثبات امور وجودی که احراز صلاحیت نیز از جمله آن‌هاست بر وفق اصولی قابل قبول است.

۱-۶. قواعد فقهیه

«قواعد فقهی، قواعدی کلی هستند که در باب‌های گوناگون فقه به کار می‌روند» (مکارم شیرازی ۱۳۷۰ ج ۱: ۱۶) و «اجرای آن میان مجتهد و مقلد مشترک است برخلاف قاعده اصولی که مختص به مجتهد است» (انصاری ۱۴۱۱ ج ۲: ۵۴۴). در ذیل به دلیل ارتباط احراز صلاحیت به دو قاعده اشاره می‌شود.

۱-۱-۶. اصالت الصّحة (قاعده صحت)

طبق این قاعده، عمل انسان مسلمان در مواردی که اطمینان به فساد و باطل بودن آن نباشد بر صحت حمل می‌شود و هرگونه شک یا احتمالی را که به هر دلیل درباره فاسد بودن عمل مسلمان پیش آید دفع می‌کند. بر حجیت این قاعده به قرآن، روایات، سیره مسلمانان، اجماع و عقل استناد شده است. در مسئله احراز صلاحیت هدف، کشف و به دست آوردن شرایط افراد برای انتصاب یا انتخاب است درحالی که اصالةالصحة مربوط به فعل مسلمان بوده و با این اصل نمی‌توان صلاحیت شخص را احراز نمود زیرا شرایط کسانی که خود را در معرض انتخاب یا انتصاب قرار می‌دهند، صفات و قابلیت‌هایی برای انجام افعال هستند که بعد از انتخاب یا انتصاب، نوبت به بروز و ظهور آن‌ها در عمل می‌رسد و قبل از آن، رفتاری صورت نگرفته تا حمل بر صحت شود، به بیان دیگر، جایگاه این اصل در عقود، عبارت است از این که شك، مختص به اختلال شرطی از شروط صحت عقد باشد^۱ (آخوندخراسانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۶۶۰). با این تبیین، اصل صحت در مورد کسانی که متصدی مناصب عمومی و حکومتی می‌شوند جایگاهی ندارد، به عبارت دیگر «ما در مسائل، مهم امور، مثل ولایت، سلطنت، حکومت، نفوس و اعراض مردم، اصالت الصّحة به این صورت نداریم. مگر می‌شود ما کسی را که نمی‌دانیم آدم خوبی است یا نه بگوییم ان شاءالله آدم خوبی است و می‌تواند بیاید رئیس جمهور مملکت شود! آیا این عاقلانه است؟ اصلاً اصل اجرای اصالت الصّحة را ما در مهم امور قبول نداریم. این جای احتیاط است؛ نه جای اجرای اصالت الصّحة» (لاریجانی ۱۳۸۲: ش ۱۷۷۹۷).

در مسئله احراز صلاحیت که مربوط به شرایط است و ارتباطی با فعل فرد ندارد، نمی‌توان به اصل صحت تمسک کرد، چون صلاحیت و اهلیت از لحاظ رتبه، قبل از فعل یک فرد قرار می‌گیرد، در واقع به دلیل ارتباط نداشتن شرایط و صلاحیت افراد به این اصل، تخصصاً از بحث خارج است. شاید بتوان گفت در موردی که فرد دارای منصبی است که مجدداً می‌خواهد برای همان منصب ابقاء شود، جای اصالت الصّحة باشد، از این منظر که

۱. «... بل مورد اصالة الصّحة فی العقود هو ما إذا كان الشك متمحصناً فی اختلال شرط من شروط صحة العقد».

رفتار و فعل آن فرد تا زمانی که در آن منصب صحیح واقع شده، فعل فرد بر صحت حمل و برداشتن شرایط و صلاحیت تعیین شده تأکید و مجدداً همان صلاحیت احراز گردد، مثلاً در مورد صلاحیت نمایندگان مجلسی که مشغول به فعالیت نمایندگی مجلس هستند تا زمانی که صلاحیت آنها وجود دارد می‌توان حمل بر صحت کرد (خامنه‌ای ۱۳۸۲: بیانات).

البته اصالت الصحه در مورد صلاحیت افرادی که نهاد یا مرجعی صلاحیت آنها را تأیید کرده باشد و ما در صلاحیت آن شک کنیم، علی‌القاعده فعل آن مرجع تأییدکننده را می‌توان حمل بر صحت کرد و صلاحیت فرد را تأیید نمود.

۲-۱-۶. اصالت العدم

«اصل عدم از اصطلاحات اصولی است و کاربرد آن جایی است که وجود چیزی یا اتصاف آن به صفتی، مشکوک باشد که با اصل عدم وجود یا اصل عدم اتصاف آن چیز بدان صفت، حکم به بقای عدم پیشین می‌شود، مگر آن که وجود آن چیز یا اتصاف به آن صفت، به دلیل معتبر ثابت شود» (کوه میشی ۱۳۹۶: ۱۸). در بسیاری از موارد، فقها، اصل عدم را به معنای استصحاب عدم ازلی به کار برده‌اند و حتی گاهی اصل عدم را به معنی استصحاب عدم معلوم پیشین (غیرزلی) استفاده کرده‌اند؛^۱ اما شیخ انصاری در بحث انسداد، اصل عدم را به‌عنوان یک اصل مستقل شمرده و در توضیح اصالت العدم، وجوهی برای حجیت آن ذکر کرده است:

الف) اصالت العدم، حجت است به دلیل قیام اجماع بر حجیت شرعی آن؛

ب) اصالت العدم، حجت است به دلیل قیام سیره بر حجیت آن؛

ج) اصالت العدم، حجت است به دلیل حجیت استصحاب (دلیل شرعی ظنی معتبر)؛

د) اصالت العدم، حجت است به دلیل تواتر اجمالی بر حجیت استصحاب عدم (پس

۱. استصحاب عدمی تقریباً شبیه اصل عدم است و تفاوت آن با اصل عدم این است که در استصحاب عدمی سابقه روشن است؛ یعنی یک چیز قبلاً نبوده و الآن هم نیست، ولی در اصل عدم، اطلاعات درباره پیشینه موضوع مهم نیست.

دلیل قطعی است و ظنی نیست) (انصاری ۱۴۱۱ ج ۱: ۴۰۲).

با گذر از حجیت اصل عدم، استصحاب بودن یا نبودن آن، آنچه مدنظر نگارنده است کاربرد اصل عدم در بحث احراز صلاحیت است. این اصل دلالت دارد بر این که جز ذات خداوند، همهٔ امور حادث بوده و مسبوق به عدم هستند. بنابراین، اصل بر عدم وجود و حدوث شیء بوده و اثبات شیء، نیازمند اثبات و احراز است، برخلاف معدوم بودن که نیاز به دلیل ندارد؛ چرا که موافق با اصل است. گسترهٔ اصل عدم، عام و مطلق است و شامل تمامی مُستحدثات می‌گردد؛ پس اصل عدم به نوعی بر عدم صلاحیت یا وجود حقّ برای کارگزارانی که مدّعی صلاحیت و شایستگی برای تصدّی مقام و منصب هستند دلالت می‌کند؛ البته اگر قوانین موضوعه (فقهی و حقوقی)، ضوابط و شرایطی را برای احراز صلاحیت کارگزاران قرار داده باشد، بر طبق این اصل باید دلایل اثباتی ارائه گردد؛ زیرا اصل بر عدم وجود شرایط یا صلاحیت قانونی افراد برای انتخاب شدن است که همین امر، لزوم احراز شرایط را ایجاب می‌کند. به عبارت دیگر، واجد شرایط بودن بنا بر اصل عدم، نیازمند احراز است. به این ترتیب احراز صلاحیت در شریعت و بنای عقلا و به تبع آن‌ها در قانون اساسی و قوانین عادی از یک شیوه پیروی می‌کند؛ یعنی اصل بر عدم صلاحیت است که برای احراز صلاحیت باید به طرق عقلایی‌ای که می‌تواند ایجاد اطمینان کند رجوع شود. بنابراین لازمه اصل عدم، اتصاف به شرایط و احراز و اثبات آن است و اگر احراز نشود، آن ذات را نمی‌توان متلبس به آن وصف دانست، پس در شرایط ایجابی اصل عدم جاری شده و در شرایط سلبی اصل عدم جاری نمی‌شود.

۲-۶. اصول عملیه

اصول عملیه، اصولی هستند که در ظرف شک جاری شده و وظیفه عملی شخص را در مقام فقدان دلیل مشخص می‌کند، جایگاه و محل جریان اصول عملیه چهارگانه، هنگام شک در حکم یا موضوع است که شک انسان نسبت به حکم یا موضوع، دارای اقسام متفاوت است و نسبت به هر قسم آن اصول عملیه خاصی جاری می‌شود، ذیلاً به برخی از اصول اشاره می‌شود.

۱-۲-۶. اصل استصحاب

«استصحاب عبارت است از حکم به بقای حکم شرعی یا موضوع حکم که بقای آن مشکوک است» (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۳۷۶)؛ که در دو بحث وجودی و عدمی مورد بحث قرار می‌گیرد. استصحاب وجودی در امر وجودی جاری است که در مواردی در حقوق مدنی هم کاربرد دارد؛ استصحاب وجودی در ماده ۳۵۷ ق.آ.د.م تصریح می‌کند در صورتی که حق یا دینی بر عهده کسی ثابت شد اصل بقای آن است، مگر این که خلافش ثابت شود این ماده اگرچه در مورد استصحاب وجودی حق و دین است؛ ولی از نظر وحدت ملاک می‌توان گفت در هر موردی که شرایط استصحاب وجودی فراهم شد، می‌توان استصحاب را جاری نمود. استصحاب عدمی زمانی جاری می‌شود که امر، عدمی باشد و در به وجود آمدن آن تردید حاصل شده باشد در ماده ۳۵۹ ق.م.آ.د.م آمده است: هرگاه دخول شیء در مبیع عرفاً مشکوک باشد، آن شیء داخل در بیع نخواهد بود مگر آن که تصریح شده باشد، مبنای وضع این قانون در واقع استصحاب عدم است؛ زیرا عدم نقل شیء از ملکیت مالک اصلی به ملکیت مشتری، مورد استصحاب قرار گرفته است. هم چنین «طبق ماده ۱۷۸ ق.م. مالی که در دریا غرق شده و مالک از آن اعراض کرده است، مال کسی است که آن را بیرون بیاورد چنین مالی را تنها در صورتی می‌توان تملک نمود که اعراض مالک معلوم باشد و در صورت تردید در وقوع اعراض، استصحاب عدم اعراض به یابنده مال، اجازه تصرف در مال را نمی‌دهد» (امامی ۱۳۹۴ ج ۱: ۱۵۶). با این توضیحات؛ استصحاب عدم جایی است که شخص قبلاً صلاحیت نداشته (رد صلاحیت شده) الآن شک در احراز صلاحیت می‌کنیم که با تمسک به این اصل، عدم صلاحیت را احراز می‌کنیم. استصحاب وجودی هم جایی است که فرد در منصبی قرار گرفته و طبعاً قبل از انتصاب، شرایط آن احراز شده است و بعد از پایان دوره زمانی آن منصب، مجدداً می‌خواهد در همان منصب انتصاب شود می‌توان استصحاب وجودی شرایط را جاری کرد.

در مورد نمایندگان مجلس - هیچ شبهه هم ندارد - اینجا جای استصحاب است، این احراز، استصحاب است و هیچ لزومی ندارد که انسان بخواهد از طریق دیگری این صلاحیت را احراز کند. مادامی که احراز عدم صلاحیت نشده، جای استصحاب صلاحیت است؛ آن وقت صالح بود، حالا هم

صلاحیتش را استصحاب کنید. آنجایی هم که شك هست، استصحاب کنید. این، مخصوص نمایندگان است که احراز صلاحیتشان در دوره قبل شده است. البته کسانی در دوره‌های اسبق بوده‌اند که طبعاً چنانچه در دوره قبل صلاحیتشان رد شده باشد، دیگر اینجا جای استصحاب نخواهد بود (خامنه‌ای ۱۳۸۲: بیانات).

۲-۲-۶. اصل براءت

در بحث احراز صلاحیت این مسئله مطرح است که آیا در فرآیند احراز صلاحیت می‌توان به اصل براءت تمسک کرد یا خیر؟

«اصول عملیه اصولی هستند که محقق بعد از ناامیدی از دستیابی به دلیل عقلی و نقلی، مطابق با آن عمل می‌کند»^۱ (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۳۳۷). «مبنای بررسی صلاحیت‌ها، احراز ویژگی‌های مذکور در قوانین و مقررات است و این امر نیازمند اثبات و یقین به وجود شرایط قانونی است و اطمینان نیز با شك قابل جمع نیست، اصل براءت خارج از موضوع به نظر می‌رسد» (مرتضایی ۱۳۸۹: ۱۴۴). اصل براءت هنگامی می‌تواند مورد استناد واقع شود که دلایل عقلی یا نقلی کافی برای اثبات صفت سلبی وجود نداشته باشد. عرصه احراز صلاحیت مقام اثبات است و باید شایستگی‌ها برای تصدی یک منصب، احراز گردد و نمی‌توان اصل را بر بی‌گناهی افراد قرارداد. به‌عنوان مثال؛ آیا با استناد به اصل براءت می‌توان به میزان تحصیلات، سن قانونی، التزام عملی به اسلام و... حکم کرد؟! آیا قانون‌گذار که به‌صراحت وجود شرایط و اوصاف را برای برخی از مناصب حکومتی لازم شمرده است، مقصودی غیر از احراز داشته است؟! تأیید و رد صلاحیت‌ها اساساً محمل اجرای اصل براءت نیست؛ چون این فرآیند، مقام رد یا اثبات مجرم بودن یا نبودن فرد نیست تا بر اساس اصل براءت عمل کرد، بلکه در مقام احراز شرایط قانونی لازم برای تصدی سمت‌های حکومتی است. اصل براءت اصل اثباتی نیست و نمی‌تواند نفی صفتی را در برداشته باشد.

۱. آخوند خراسانی: «و هی التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل مما دل عليه حكم العقل او عموم النقل».

همچنین اثبات کننده شرایط و خصوصیات آورده شده در قوانین موضوعه نیست؛ بنابراین با استناد به اصل برائت نمی توان گفت آیا فرد مؤمن است؟ مدیر خوب و توانمند است؟ به مبانی نظام، انقلاب، اسلام ملتزم می باشد؟ یا خیر؟! «برائت تنها عدم ارتکاب به یک گناه یا جرم را بیان می کند که مستندات قطعی و ظنی در مورد آن وجود ندارد، نه این که اثبات کند آیا آن فرد صالح است یا خیر؟!» (لاریجانی ۱۳۸۲: ش ۱۷۷۹۷).

علاوه بر آن، عرف زندگی بشری نیز همین رویکرد را تأیید می کند و از خصوصی ترین امور زندگی همچون ازدواج و شاخص های تعیین شده برای این امر تا امور عمومی مانند استخدام، احراز شرایط تعیین شده ملاک قرار می گیرد. با این وصف مبتنی بر عرف عقلا (بنای عقلا) هنگامی که شرط یا شرایطی برای یکی از موضوعات زندگی اجتماعی تعیین می شود، به اصل برائت استناد نمی کنند و به دنبال احراز شرایط مدنظر هستند.

ارتباط احراز صلاحیت با اصل برائت در آن است که در صورتی که اصل بر احراز صلاحیت ها باشد، محمل و جایگاهی برای اعمال و جاری نمودن اصل برائت وجود ندارد؛ در حالی که اگر اصل بر عدم احراز صلاحیت باشد، چنانچه صلاحیت فرد نیز احراز نگردد و دلایل کافی برای وجود شرایط قانونی در فرد به دست نیاید، مبتنی بر اصل برائت به صرف اینکه دلایلی برای رد صلاحیت وی وجود ندارد، صلاحیت وی می بایست مورد تأیید قرار گرفته و امکان تصدی مناصب حکومتی را پیدا کند. در تحلیل و تبیین حقوقی این موضوع؛ احراز صلاحیت به معنای اثبات وجود شرایط و عدم وجود موانع قانونی است، در حالی که احراز عدم صلاحیت به معنای اثبات عدم وجود تمام یا برخی از شرایط قانونی و اثبات وجود تمام یا برخی از موانع قانونی است. تفاوت و ثمره عملی احراز صلاحیت و احراز عدم صلاحیت (در اصل برائت) در آن است که در صورت تردید در صلاحیت فرد، با معیار احراز صلاحیت، صلاحیت وی تأیید نمی شود؛ در حالی که با معیار احراز عدم صلاحیت، صلاحیت فرد در صورت تردید تأیید خواهد شد. از سویی تعیین شرایط و صفات لازم برای انتخاب کنندگان و انتخاب شوندهگان در قوانین و مقررات به این معناست که همگان دارای شرایط مذکور نبوده و لازمه تعیین شرایط در افراد احراز صلاحیت است. برای نمونه تعیین شرط اجتهاد برای عضویت در مجلس خبرگان رهبری یا شرط رجل سیاسی و مذهبی بودن برای تصدی پست ریاست جمهوری به این معناست که این شرط باید در

داوطلب موجود باشد و لازمه آن هم احراز وجود این شرط یا همان داشتن صلاحیت است. در نتیجه شیوه احراز عدم صلاحیت، موضوع مورد نظر قانون گذار را محقق نخواهد کرد. بر این اساس «نهاد ناظر بر احراز صلاحیت‌ها مطابق با میل و اراده شخصی، صلاحیت فرد را احراز نمی‌کند، بلکه تشخیص این موضوع بستگی به نحوه بیان قانون دارد. قانون گذار وجود شرایطی همانند سن، تحصیلات، اعتقاد به اسلام و نظام جمهوری اسلامی و... را برای کاندیدا شدن در انتخابات در نظر گرفته و از همین رو احراز باید بر روی وجود شرایط در فرد انجام پذیرد.» (نیکزاد ۱۳۸۱: ۳۳). به نظر نگارنده تنها جایی که در احراز صلاحیت افراد، اصل برائت می‌توان جاری کرد، موردی است که در زمان بررسی احراز صلاحیت، اتهامی (غیر قابل اعتنا) متوجه شخص شده، مستنداً به فرض بی‌گناهی افراد، اصل برائت جاری شود.

۳-۲-۶. اصل احتیاط

در مسئله احتیاط، انواعی را می‌توان ترسیم کرد که در این بحث، به دو نوع احتیاط عقلی و شرعی اشاره می‌شود: اصل احتیاط شرعی، مقابل اصل احتیاط عقلی است و آن، یکی از اصول عملیه است که از سوی شارع برای تعیین وظیفه عملی مکلف هنگام شک در «مکلف به» جعل شده و به لزوم موافقت قطعی با تکلیف معلوم به اجمال حکم می‌کند؛ بنابراین، زمانی که مکلف در انجام یا ترک فعلی دچار شک می‌شود و شارع امر به انجام واجب یا ترک فعل نماید، اصل احتیاط شرعی جاری می‌شود. دلیل احتیاط شرعی در تکالیف، احتمال تکلیف از سوی شارع است که در روایت «اخوک دینک فاحتط لدینک» مورد اشاره واقع شده است. در مقابل احتیاط شرعی، احتیاط عقلی است که عقل به وسیله آن وظیفه عملی مکلف را هنگام شک در «مکلف به» تعیین کرده و لزوم موافقت با تکلیف اجمالی را حکم می‌کند. «دلیل احتیاط عقلی، پرهیز از گرفتار شدن به ضرر اخروی (قاعده دفع ضرر محتمل)، بایستگی کنار زدن زیان احتمالی، فراغ یقینی در اشتغال یقینی است» (طباطبایی حکیم ۱۳۸۹: ۴۹۵).

مستنداً به روایت امام علی (ع) «إِذَا كَانَ الْجَوْرُ أَغْلَبَ مِنَ الْحَقِّ لَمْ يَجَلِّ لِأَحَدٍ أَنْ يَطْرُقَ بِأَحَدٍ خَيْرًا حَتَّى تَعْرِفَ ذَلِكَ مَثَهُ». «اگر در زمانی جور و ستم بر حق غلبه داشت، جایز نیست

که درباره فردی حسن ظن داشته باشید تا وقتی که نیکی او ثابت شود» (مجلسی ۱۳۸۴ ج ۷۸: ۳۲۱). می‌توان مدعی شد اگر جامعه اسلامی طوری باشد که فساد و افراد فاسد در آن غلبه و اکثریت داشته باشد در چنین جامعه‌ای نمی‌توان درباره هرکسی به‌صرف این که مسلمان است و در مملکت اسلامی زندگی می‌کند، حسن ظن داشته و به کارهای او اعتماد و اطمینان کرد بلکه در مواردی باید تحقیق و تفحص کرده و رسیدگی و احتیاط نمود و در واگذاری مناصب به افراد تا احراز صلاحیت صورت نگرفته، خودداری کرد. در توصیه امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر «فَالْحَذَرُ كُلُّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارِبٌ لِيَتَعَقَلَ فَخَذِرِ الْحَزْمَ وَ أَنَّهُمْ فِي ذَلِكَ حُسْنُ الظَّنِّ». «از دشمن - پس از صلح با او - برحذر باش؛ زیرا دشمن گاهی نزدیک شده و صلح می‌کند تا تو را غافلگیر کند پس در این گونه موارد احتیاط را شیوه خودساخته و حسن ظن نداشته باش» (طباطبایی حکیم ۱۳۸۹ ج ۵: ۶۲۹). نیز بر رعایت احتیاط و شناخت بیشتر افراد تأکید شده است، مناصب حکومتی دارای اهمیت زیادی بوده که طبعاً چنانچه قبل از انتصاب یا انتخاب، احراز صلاحیتی صورت نگیرد، مذمت عقلی مردم را در پی خواهد داشت. روایات دیگری از امام صادق (ع) «وَكُنْ عَلَى حَذَرٍ مِنْ أَوْثَقِ النَّاسِ عِنْدَكَ»، «حتی در مورد افراد مطمئن نیز احتیاط کن» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۲: ۶۳۸). «وَتَجَنَّبْ عَدُوَّكَ وَ اخْذِرْ صَدِيقَكَ مِنَ الْأَقْوَامِ»، «از دشمن دوری کن و در مورد دوست خویشاوندت احتیاط کن، شاید قابل اطمینان نباشند» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۲: ۴۷). «در واقع رعایت احتیاط در مقام عمل، با متهم نکردن مردم بدون دلیل، باهم سازگار هستند» (احمدی میانجی ۱۳۸۱: ۱۶۹). احتیاط در دو نوع عقلی و شرعی می‌تواند در مسئله احراز صلاحیت جاری گردد. «در مهام امور، مثل ولایت، سلطنت، حکومت، نفوس و اعراض مردم، اصالت الصحه جاری نمی‌شود. در این مسئله جای احتیاط است» (لاریجانی ۱۳۸۲: ش ۱۷۷۹۷)؛ چون دلیل و مستندی برای تأیید صلاحیت فرد اقامه نشده و باید قبل از تأیید، احراز صلاحیت از باب اهمیت واگذاری مناصب حکومتی، صورت گیرد.

نتیجه‌گیری

مسئله تصدی مناصب حکومتی و شرایط و ویژگی‌های لازم برای آن، از مسائل مهم و بااهمیت انقلاب اسلامی بوده که در مواردی مثل انتخابات و... چالش‌انگیز شده است، برای رسیدن

به یک نظر لازم بود دیدگاه بنیانگذارانقلاب اسلامی امام خمینی در خصوص شرایط و لزوم آن در مناصب سیاسی مورد مذاقه قرار گیرد تا به نظر واحد رسیده شود، به همین منظور با سؤال اینکه صلاحیت کارگزاران، شرایط، مرجع، دیدگاه‌ها و ادله اثباتی و نفی آن از دیدگاه امام خمینی چگونه است؟ آیا آیات، روایات، یا امارات و اصول عملیه‌ای دال بر احراز صلاحیت وجود دارد؟ مسئله موردبررسی قرار گرفت؛ و این نتیجه حاصل شد که از منظر امام خمینی احراز صلاحیت برای کسانی که متصدی مناصب حکومتی هستند لازم بوده و این موضوع مورد تأیید عقل و بنای عقلاست. با گذر از نظر ایشان و تمسک به اصول عملیه و قواعد فقهیه، وظیفه مکلف در این امور احراز صلاحیت بوده و حتی در استناد به اصل عملیه استصحاب (وجودی، عدمی) چه در شرایط سلبی و چه در شرایط ایجابی، استصحاب جاری می‌شود. مثل آنجایی که فرد دارای سمتی بوده و دوره زمانی آن تمام شده و برای انتصاب مجدد در صورت نبود تخلف و جرم، می‌توان استصحاب وجود صلاحیت کرد، یا درجایی که فرد هیچ سابقه‌ای ندارد می‌توان استصحاب عدم شرایط سلبی را جاری نمود. همچنین در استناد به اصول می‌توان گفت اصل برائت در احراز صلاحیت جاری نبوده جز در موارد بسیار محدود که حین بررسی و احراز صلاحیت فرد، اتهامی (کم‌اهمیت) متوجه فرد شود که می‌توان برائت جاری کرد. در اصل احتیاط (شرعی و عقلی) اقتضا می‌کند که از واگذاری منصب به افرادی که صلاحیت و شایستگی آن‌ها احراز نشده است، جلوگیری شود. در استناد به اصل صحت تنها در مواردی جاری است که شخص قبلاً احراز صلاحیت شده و الآن دسترسی به مستندات آن نباشد، در این صورت حمل بر صحت می‌شود و درنهایت به استناد اصل عدم بر اساس نظر شیخ انصاری که آن را به‌عنوان یک اصل مستقل از استصحاب عدمی می‌داند، فقط می‌توان در شرایط سلبی جاری کرد.

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

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ ق) **کفایة الاصول**، قم: مهر.
- احمدی میانجی، علی. (۱۳۸۱) **اطلاعات و تحقیقات در اسلام**. تهران: دادگستر.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ ق) **الفصول الغریبه**، بی جا: دار احیاءالعلوم الاسلامیه.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۹۴) **استفتائات**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۵) **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم آثار و نشر امام خمینی^(۵).
- امامی، سید حسن. (۱۳۹۴) **حقوق مدنی**، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- انصاری، سید مرتضی. (۱۴۱۱ ق) **فرائد الاصول**، بیروت: مؤسسه الأعلمی، چاپ اول.
- تاجزاده، سید مصطفی. (۱۳۷۸) «درباره نظارت استصوابی»، **مجموعه مقالات نظارت استصوابی**، تهران: افکار.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۵) **ترمینولوژی حقوق**، تهران: گنج دانش، چاپ شانزدهم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵) «تعهد و تأدب کارگزار در حکومت اسلامی» قابل دسترسی در سایت <https://javadi.esra.ir>
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ ق) **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**، قم: مؤسسه آل البیت^(۶).
- حسینی، ابراهیم، محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی مصباح. (۱۳۸۷) **کاوش ها و چالش ها**، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(۷).
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۲) **بیانات در دیدار اعضای شور ای نگهبان**: قابل دسترسی در سایت رهبری. (www.leader.ir/fa/speech/2530)
- _____ (۱۳۸۸) **اجوبه الاستفتائات**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۱۶ ق) **الحکومة فی الاسلام**، ترجمه هادی رعد، بیروت: دار الحق.
- خوش رو، غلامرضا. (۱۳۹۳) **بررسی مبانی فقهی و حقوقی فرآیند گزینش در دستگاه های اجرایی**، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.

- دفتر بررسی‌های حقوقی (۱۳۷۵) «مروری بر ضعف‌ها و قوت‌های قانون انتخابات (فرازوفرودهای قانون انتخابات)»، مجلس و پژوهش، تهران، شماره ۱۹.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۸۵) لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
- رضائی‌زاده، محمدجواد و محسن داوری. (۱۳۹۵) «مبانی و اصول تشخیص صلاحیت نمایندگی مجلس شورای اسلامی»، دانش حقوق عمومی، دوره ۵، شماره ۱۴.
- شفافی، راحله. (۱۳۹۵) بایسته‌های صلاحیت فردی مقامات حکومتی در نهج البلاغه و تأثیر گذاری آن بر کارکردهای حکومت اسلامی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مرودشت.
- طباطبایی حکیم، سید محمدتقی. (۱۳۸۹) الاصول العامة للفقہ المقارن، اصفهان: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البت (ع).
- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر. (۱۳۸۳) حقوق اداری، تهران: سمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (بی‌تا) حاشیة الکفایة، تهران: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق) الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوه‌میشی، فاطمه. (۱۳۹۶) «بررسی اصل برائت و اصل عدم در فقه امامیه»، نشریه مطالعات علوم اسلامی انسانی، شماره ۱۱.
- لاریجانی، صادق. (۱۳۸۲) «شورای نگهبان از منظر فلسفه سیاسی، برائت یا احراز صلاحیت نامزدها»، روزنامه کیهان، شماره ۱۷۷۹۷.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۴) بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، تهران: الاسلامیه.
- مرتضایی، احمد. (۱۳۸۹) «پاسخ به شبهات نظارت استصوابی با رویکرد فقهی»، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۵۵.
- مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. (۱۳۸۱) بررسی لایحه اصلاح قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی. بند ۲۴، نامه شماره ۳۹۸۳۵ مورخ ۱۳۸۱/۱۲/۲۴.
- معین، محمد. (۱۳۸۷) فرهنگ فارسی معین، تهران: امیرکبیر.

- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰) *القواعد الفقهیه*، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (ع).
- نیکزاد، عباس. (۱۳۸۱) *نظارت استصوابی*، قم: دفتر نظارت و بازرسی انتخابات استان قم.
- یآوری، اسدالله. (۱۳۹۶) «بررسی صلاحیت نامزدهای انتخابات توسط شورای نگهبان: تأملی دیگر»، *تحقیقات حقوقی*، شماره ۸۰، صص ۲۳۸-۲۱۳.
- Akhund Khorasani, Mohammad Kazem bin Hossein. (1989) *Kifayat al- Usul*, Qom: Mehr. (In Arabic)
- _____. (1989) *kifayat al usul*, Qom: Mehr. (In Persian)
- Ahmadimianji, Ali. (2002) *Information and research in Islam*, Tehran: Judge. (In Persian)
- Ansari, Mohammad bin Mohammad Amin. (1970) *Al-Rasal Al-Jadeedah and Al-Fareed Al-Hadith*, translated by Mishkini, Ali, Vol. 1, Qom: Pirouz. (In Persian)
- Center for Islamic Consultative Assembly. (2002) *Review of the amendment bill of the Islamic Parliament Election Law*, Paragraph 24, letter No. 39835 dated 12/24/2013. (In Persian)
- Dehkhoda, Ali Akbar. (2006) *Dictionary of Dehkhoda*, Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- Emami, Seyyed Hasan. (2014) *Civil Rights*, Tehran: Islamia bookstore. (In Persian)
- Hor ameli, Mohammad bin Hasan. (1989) *Detailing the means of the Shia to the study of the issues of the Shari a*, Qom: Al-Al-Bayt Institute (A.S). (In Arabic)
- Hosseini, Ebrahim, Naderi Qomi, Mohammad Mahdi, Misbah, Mohammad Mahdi. (2007) *Explorations and Challenges*, Qom: Publishing Center of Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). (In Persian)
- Isfahani, Mohammad Hossein. (1984) *Al-Fusul Al-Ghurawiyah*,

- Peja: Dar Revival of Islamic Sciences. (In Arabic)
- Jafari Langroudi, Mohammad Jafar. (2006) *Legal Terminology*, Tehran: Ganj Danesh, Chapter 16. (In Persian)
 - Javadi Amoli, Abdullah. (2015) "Obligation and politeness of the agent in the Islamic government" available at <https://javadi.esra.ir>
 - Khomeini, Seyyed Ali, translated by Raad Hadi. (1996) *Al-Hukuma fi al-Islam*, Beirut: Darul Haq. (In Persian)
 - _____. (2008) *Ajuba al-Astaftaat*, Tehran: Islamic Propaganda Organization. (In Arabic)
 - _____. (2012) *Statements in the meeting with members of the Guardian Council*. Available on leadership site, (www.leader.ir/fa/speech/253). (In Persian)
 - Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2014) *Estiftaat*, Qom: Islamic Publication Office affiliated with the Madrasin Society. (In Persian)
 - _____. (2006) *Collection of Imam Works* (22-volume series), Tehran: Imam Khomeini Publishing House, 4th edition. (In Persian)
 - Khoshrou, Gholamreza. (2014) Investigation of jurisprudential and legal foundations of the selection process in executive bodies, Master's thesis, Islamic Azad University, Tehran Central Branch. (In Persian)
 - Koh Mishi, Fatemeh. (2016) "Investigation of the principle of innocence and the principle of non-existence in Imami jurisprudence", No. 11, Qom: *Journal of Islamic Human Sciences Studies*. (In Persian)
 - Koleini, Mohammad bin Yaqub. (1987) *Al-Kafi*, Tehran: Darul-Kutbe-Islamiya. (In Persian)
 - Larijani, Sadegh. (2012) "Guardian Council from the perspective of political philosophy, acquittal or qualification of candidates", *Kayhan newspaper*, No. 17797. (In Persian)
 - Majlisi, Mohammad Baqer. (2004) *Bihar al-Anwar al-Jamaeeh Leder-*

- er Akhbar al- Imam al- Athar*, peace be upon them, Tehran: Al-Islamiya. (In Arabic)
- Makarem, Nasser. (1991) *Al-Qawama al-Fiqhiyyah*, Qom: Imam Amir al-Mominin (a.s.) school. (In Arabic)
 - Moin, Mohammad. (2007) *Farhang Farsi Moin*, Tehran: Amirkabir. (In Persian)
 - Mortezaei, Ahmed. (2008) "Answering the doubts of discretionary supervision with a jurisprudential approach", Qom: *Islamic Government Quarterly*, No. 55. (In Persian)
 - Nikzad, Abbas. (2002) *Deliberative Monitoring*, Qom: Qom Province Election Monitoring and Inspection Office. (In Persian)
 - Office of Legal Investigations. (1996) "A Review of the Weaknesses and Strengths of the Election Law (Ups and Downs of the Election Law)", *Majlis and Research*, No. 19. (In Persian)
 - Rezaizadeh, Mohammad Javad and Mohsen Davari. (2016) "Basics and principles of determining the competence of the representative of the Islamic Council", *Knowledge of Public Law*, No. 14. (In Persian)
 - Shatfafi, Raheleh. (2016) *The requirements of individual competence of government officials in Nahj al-Balagha and its influence on the functions of Islamic government*, Master's thesis, Islamic Azad University, Maroodasht branch.
 - Tabatabai Hakim, Seyyed Mohammad Taqi. (2010) *General Principles of Fiqh Al-Maqarn*, Isfahan: Ahl al-Bayt Research and Publishing Institute. (In Arabic)
 - Tabatabai Motmani, Manouchehr. (2004) *Administrative Law*, Tehran: position. (In Persian)
 - Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein. (n.d) *Hashieh Al-Kafayeh*,

- Tehran: Allameh Tabatabai Scientific and Intellectual Foundation. (In Persian)
- Tajzadeh, Seyyed Mostafa. (1999) "About discretionary supervision", *collection of essays on discretionary supervision*, Tehran: Afkar. (In Persian)
 - Yavari, Asadullah. (2016) "Evaluation of election candidates by the Guardian Council: another consideration", *Legal Research*, No. 80, pp. 213-238. (In Persian)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

بنیان‌های انسان‌شناختی سیاست خارجی امام خمینی (ره)^۱

غلامعلی سلیمانی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: انسان پایه و زمینه و اساس نظریه‌های علوم انسانی و اجتماعی است. به همین ترتیب با وضوح بیشتری می‌توان توجه به انسان و ماهیت او را بن‌مایه نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل دانست. با وجود غفلت از انسان و جایگاه او در بخش مهمی از عصر سیطره نظریه‌های ساختارگرایی، با احیای حوزه مطالعاتی تحلیل سیاست خارجی بار دیگر اهمیت پرداختن به انسان در نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل مورد توجه قرار گرفت. در آثار مهم این حوزه می‌توان توجه به ابعاد و وجوه مختلف انسان را دید.

در اندیشه امام خمینی انسان جایگاه کانونی و محوری دارد. به نظر می‌رسد انسان و ماهیت او، بن‌مایه بسیاری از افکار و اندیشه‌های او و به شکل خاص در حوزه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل را شکل می‌دهد و هدف این پژوهش تحلیلی از این منظر به دیدگاه ایشان در سیاست خارجی است. برخلاف نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل که می‌خواهند دیدگاه ایشان در سیاست خارجی را از منظر قالب‌های نظری خویش تحلیل کنند. با این وصف سؤال اصلی پژوهش این است که با تکیه بر چه مفهوم انسان‌شناختی می‌توان به اندیشه امام در سیاست خارجی پی برد؟ به نظر می‌رسد در اندیشه ایشان فطرت و احتجاج فطرت دو مقوله بنیادی در فهم ایشان از

1. DOI: 22034/MATIN.2021.235502.1701

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.3.4

۲. استادیار گروه انقلاب اسلامی و اندیشه سیاسی در اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
Email: soleimani1359@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۵/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۱۴

پژوهشنامه متین / سال بیست و چهار / شماره نود و شش / پاییز ۱۴۰۱ / صص ۱۱۷-۸۷

انسان و ماهیت جوامع و نظام بین‌الملل است. از این زاویه ایشان به‌عنوان یک متفکر صدرایی یک سطح تحلیل خرد و انسان‌شناختی را اتخاذ و با ادامه این روند و تزریق و تسری آن به سطح جامعه‌شناختی به بحث در باب انواع جوامع، ماهیت جوامع و نظم حاکم بر نظام بین‌الملل می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: انسان، فطرت، امام خمینی، سیاست خارجی، روابط بین‌الملل، انسان‌شناسی.

مقدمه

مسئله «ماهیت انسان» از مباحث بسیار قدیمی در سنت‌های فکری مختلف و نقطه شروع بسیاری از مباحث نظری و فلسفی و ریشه بسیاری از نگرش‌ها و نظریه‌های علوم اجتماعی است. (Schwartz 1987) نگرش به انسان و ماهیت او همچنین پایه و اساس اندیشه‌های سیاسی و نقطه شروع منطقی عزیمت فکری آن‌ها از یونان باستان به این سو بوده است. نگرش به انسان در واقع ماده اولیه ساخت هر دولت و جامعه به شمار می‌رود. (Singh 1993: 252-254) با مطالعه ماهیت انسان، ما به فهم رفتار، افکار، احساسات و باورهای انسان‌ها می‌پردازیم (Dawes 1995: 82). همان‌طور که روزنبرگ به‌خوبی نشان داده است؛ در نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل، انسان و ماهیت او به‌عنوان جهان‌بینی و هسته مرکزی باورها تصور می‌شود و سایر اجزا و لایه‌های بعدی نظام باورها نیز در ارتباط با انسان و ماهیت او معنا و مفهوم پیدا می‌کنند. روزنبرگ به‌درستی نتیجه می‌گیرد که باورهای فردی درباره فرآیندهای سیاسی و سیستم بین‌المللی نیز از این جهان‌بینی ناشی می‌شوند (Rosenberg 1986: 735-736). از نظر برخی، مبانی انسان‌شناسانه نظریه‌های روابط بین‌الملل مفروض گرفته‌شده و یا به‌عنوان اصول موضوعه پذیرفته می‌شوند (سلیمی ۱۳۹۰: ۸۰). به تعبیر بریور و استینبرگ افراد باورهای خود درباره ماهیت انسان را به‌عنوان «پیش‌فرض»^۱ ارتباط اجتماعی و تصمیم‌گیری به کار می‌گیرند. (Brewer and Steenbergen 2002: 42) به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل در کانون توجه قرار گرفتن انسان، این است که انسان زمینه و

به تعبیری اساس علوم اجتماعی است. علوم انسانی و اجتماعی به‌طور کلی بحث خود را از انسان شروع می‌کنند، یعنی فهم کنش‌ها و رفتارهای انسان (Hudson 2005: 1).

تأملی در نظریه‌های مختلف سیاست خارجی و روابط بین‌الملل نشان می‌دهد، همه نظریه‌های سیاسی بحث خود را از انسان و ماهیت او شروع می‌کنند؛ رئالیسم به‌عنوان جریان غالب در نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل ماهیت انسان را با یک ایده مذهبی به نام «گناه نخستین» توضیح می‌دهد (Inan 2004). سنت اگوستین به‌عنوان یکی از پدران فکری رئالیسم کلاسیک معتقد بود؛ ماهیت انسان بعد از سقوط آدم به‌طور کلی تغییر پیدا کرد و میراث آدم به همه رسید. (Wiley 2002: 206) واقع‌گرایانی دیگر از جمله هابز سه علت جنگ یعنی رقابت، ترس و افتخار را در ماهیت انسان می‌دیدند (Hobbes 1996). مورگنتا در کتاب سیاست میان ملت‌ها معتقد است ماهیت انسان‌ها، دولت‌مردان را وادار به پیگیری منافع ملی می‌کند و این منافع با قدرت تعریف می‌شود. مورگنتا سرشت بشر را خاستگاه قوانین سیاست می‌داند (مورگنتا ۱۳۷۴: ۵-۷). کنت والتز به‌عنوان یک نو‌واقع‌گرا، اگرچه استدلال می‌کند که ماهیت انسان به‌تنهایی مسئول جنگ نیست، اما هنوز با این تعریف از ماهیت انسان موافق است که انسان منشأ همه شریک‌هاست (Waltz 1979: 3). لیبرالیسم به‌عنوان یکی از دیگر مکاتب و جریان‌های اصلی روابط بین‌الملل - ماهیت انسان را پاک و نیک‌سرشت می‌داند که محیط نابهنجار و غیراخلاقی صفات خوب او را از بین خواهد برد. روسو در کتاب خود امید می‌نویسد؛ طبیعت، انسان را نیک خلق کرده ولی جامعه او را شریر تربیت کرده است؛ طبیعت، انسان را آزاد آفریده؛ ولی جامعه از او بنده ساخته است؛ طبیعت، انسان را خوشبخت بار آورده؛ ولی جامعه او را بدبخت و بیچاره کرده است (روسو ۱۳۴۸: ۱۳).

در مارکسیسم انسان موجودی است مادی که زیربنای مادی او روبناهای سیاسی، اخلاقی و حقوقی و فرهنگی را تعیین می‌کند (نصری ۱۳۷۹: ۱۶۳). آنارشیست‌ها معتقدند تا شش هزار سال قبل همه انسان‌ها در جوامع بدون دولت زندگی می‌کردند؛ بنابراین اکنون نیز می‌توانند به آن صورت زندگی کنند. آن‌ها دلیل شرارت برخی انسان‌ها را نوع تربیت

آن‌ها می‌دانند، نه سرشتشان (Morland 1997). از نگاه قائلان به نژادپرستی^۱ و همچنین ناسیونالیست‌های قومی، اهمیت و جایگاه انسان‌ها بر اساس ژن آن‌هاست (Bell 2006: 502).

مباحث شناختی بستر و زمینه مطالعاتی جدیدی را در این حوزه رقم زده‌اند. رابرت جرویس به‌عنوان یک روان‌شناس سیاسی بر این مسئله تأکید دارد که مفهوم ماهیت انسان پس‌زمینه بسیاری از باورهای ما را شکل می‌دهد و در توجیه استدلال خود به بررسی بسیاری از نظریه‌های سیاسی می‌پردازد. جرویس به دنبال تبیین ماهیت انسان بر اساس تئوری چشم‌انداز است (آیزنک و کین ۱۳۸۹: ۵۷۴-۵۷۵). به باور جرویس، تئوری چشم‌انداز، درباره ماهیت انسان تبیین دقیق‌تری ارائه می‌دهد. مهم‌ترین دلالت تئوری چشم‌انداز، مفهوم «تفرز از دست دادن»^۲ است، به این معنا که انسان‌ها بیش از دستاوردها بابت از دست دادن‌ها حساس و نگران هستند (Jervis 2004:500).

ماهیت انسان قابل تسری به سطوح بالاتری از جمله سطح ملت‌ها و دولت‌هاست. به‌عبارتی دیگر، سطوح کلان امتداد و بسط نظری سطح خرد هستند. در این زمینه رهیافت رئالیستی به ماهیت انسان نمونه خوبی است. واقع‌گرایی نگرش بدبینانه به انسان را به محیط و روابط بین ملت‌ها و رابطه بین جوامع تسری می‌دهد. اگر دولت‌ها به‌عنوان عالی‌ترین تشکل انسانی تنها متکی به قدرت خود و درصدد تثبیت بقا و امنیت و در پی آن منفعت و پرستیژ خود هستند، درواقع همان غریزه اصلی خویش یعنی منفعت‌جویی و تنازع برای بقا را در عرصه سیاست جهانی بازتاب می‌دهند.

تحقیقات مختلفی با هدف اثبات رابطه بین نگرش نسبت به فهم انسان و ماهیت او و تأثیر آن در نگرش سیاسی افراد اعم از رهبران سیاسی و افراد جامعه در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل صورت گرفته است؛ «شانون و جاناتان کیلر» اثبات کرده‌اند، رهبرانی که محیط بین‌المللی را در فضای دولت‌محوری و در شرایط موردنظر هابزی می‌بینند، هنجارهای بین‌المللی را بیشتر نقض می‌کنند و به فشارهای محیطی حساسیت زیادتری دارند تا رهبرانی

1. Racism

2. Loss Aversion

که جهان سیاست را در وضعیت مهربان‌تری می‌بینند. آن‌ها این یافته‌ها را در دوره بوش در جریان جنگ و حمله به عراق مورد آزمون قرار داده‌اند (Vaughn and Keller 2007: 79-104) «بریور و استینبرگ» ارتباط بین دیدگاه‌های شهروندان نسبت به ماهیت انسان و ارتباط آن با مسائل بین‌المللی و سیاست خارجی را مورد توجه قرار داده‌اند. از نظر آن‌ها با توجه به اینکه، نوع نگاه به ماهیت انسان به‌طور گسترده و اغلب مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ بنابراین در ذهن انسان‌ها همیشه قابل دسترس است. آن‌ها با استفاده از داده‌های پیمایشی به اثبات این فرضیه می‌پردازند که شهروندانی که باورهای خود را درباره ماهیت انسان به کار می‌گیرند، درباره مسائل بین‌المللی نیز از این زاویه استدلال می‌کنند. نتایج تحقیق آن‌ها نشان می‌دهد، شهروندان بدین به ماهیت انسان در مقایسه با شهروندان خوش بین به احتمال زیاد از اصول انزواگرایی حمایت کرده و مخالف اشکال همکاری‌جویانه هستند. از نظر آن‌ها افراد باورهای خود درباره ماهیت انسان را به‌عنوان «پیش فرض» تصمیم‌گیری به کار می‌گیرند. شهروندان می‌توانند اعتماد یا عدم اعتماد کلی خود را به سطح بازیگران بین‌المللی انتقال دهند. از دل این دو نوع نگاه، دو شق روابط بین‌الملل‌گرایی همکاری‌جویانه - افراد خوش بین به ماهیت انسان - و روابط بین‌الملل‌گرایی جنگ‌جویانه - افراد بدبین به ماهیت انسان‌ها - را می‌توان استخراج کرد (Brewer and Steenbergen 2002: 40-45).

بنابراین در هر دستگاه فکری، نظام دانایی، نظریه و تفکر سیاسی بر برداشت خاصی از طبع انسان - خواه آشکار یا ضمنی - مندرج است و اختلاف نظر اساسی فلسفه‌های سیاسی بر سر مسائل عمده به اختلاف نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی بازمی‌گردد و توضیح اولیه بسیاری از مسائل ثانویه در فلسفه سیاسی را باید در برداشت خاص آن‌ها از طبع بشر جستجو کرد (بشیریه ۱۳۷۴: ۵).

پیشینه پژوهش

وقوع انقلاب اسلامی تغییر و دگرگونی اساسی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را به دنبال داشت. در این میان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به گونه‌ای مشخص تحت تأثیر اندیشه‌های امام بوده است. به تعبیر یکی از محققان، سیاست خارجی امام بسیار فراتر از اینکه احیا و بازخیزی باشد؛ حالتی از یک آغازگری و زایش است؛ شروعی بدون

زمینه و سابقه ملموس (طاهایی ۱۳۸۸: ۷۹)؛ بنابراین چنین مبانی و بنیادهای نظری سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایشان را عمدتاً باید در عقاید و باورها و مبانی فکری ایشان جستجو کرد تا از چشم انداز نظریه‌های روابط بین‌الملل و سیاست خارجی چراکه نظریه‌های روابط بین‌الملل و سیاست خارجی ابتدایه‌ساکن نمی‌توانند بیانگر چرایی یا بنیادهای یک شروع جدید در سیاست خارجی باشند (طاهایی ۱۳۸۸: ۸۰).

به نظر می‌رسد آثار موجود در بررسی سیاست خارجی امام کمتر از مبانی انسان‌شناختی ایشان به بحث در باب نظام فکری ایشان در این باره پرداخته‌اند و بخش عمده‌ای از تلاش‌های قابل تقدیر به بررسی سیاست خارجی امام خمینی از منظر نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل اختصاص دارد. با این هدف که سیاست خارجی امام با کدام‌یک از نظریه‌های موجود سازواری و سازگاری دارد. (متقی ۱۳۸۴؛ فوزی توپسرکانی ۱۳۸۹؛ دهشیری ۱۳۷۸) در میان خیل آثار مرتبط با سیاست خارجی امام کمتر تأملی از این منظر صورت گرفته است.

فرهنگ رجایی در کتاب ارزش‌های اسلامی و جهان‌بینی [امام] خمینی در مورد انسان، دولت و سیاست بین‌الملل به بررسی اندیشه امام در مورد سه متغیر انسان، دولت و سیاست بین‌الملل پرداخته است. به باور رجایی مهم‌ترین دغدغه آیت‌الله خمینی «خلق انسان خوب»^۱ است. برخلاف فیلسوفان و یا متصوفان مسلمان که این مسئله را شخصی و یا فردی می‌دانستند، امام خمینی بر امکان تربیت انسان خوب از طریق استقرار اجتماع سیاسی تحت اداره فقها معتقد بود. به باور رجایی از نظر امام، سرشت انسان بین دو نشئه حیوانی و فرا حیوانی در نوسان است که نوعی دوگانگی را در ارتباط با ماهیت انسان نشان می‌دهد، از یک سو انسان می‌تواند به یک حیوان تبدیل شود و از سوی دیگر می‌تواند یک انسان کامل باشد. از نظر رجایی، امام، نظام بین‌الملل را نوعی نظام ارباب‌رعیتی می‌داند و با استفاده از مفاهیم اسلامی جهان را به دو حوزه تقسیم می‌کند؛ اما از مفاهیم فقهی کلاسیک متفاوتی استفاده می‌کند، مستضعفان در مقابل مستکبران که به لحاظ مفاهیم قرآنی یعنی کسانی که در زمین به آن‌ها ظلم می‌شود و مستکبرین یعنی کسانی که در زمین ظلم می‌کنند (Rajaei 1983: 35-79).

محمد ستوده در مقاله «امام خمینی و مبانی نظری سیاست خارجی»، با استفاده از

سه متغیر؛ انسان، محیط - شامل داخلی و بین‌المللی - و نقش ملی مبانی نظری سیاست خارجی امام را مورد بحث قرار داده است. از نظر وی متغیر انسان که وی آن را در دو قسمت سیاست فرد مذهب و غیر مذهب مورد بحث قرار داده نقش بیشتری دارد. وی معتقد است نقطه عزیمت امام در نگرش به سیاست خارجی و داخلی انسان و رفتار اوست (ستوده ۱۳۷۸: ۲۶۰-۲۷۷).

در اثری هم‌راستا با مقاله ستوده، علی‌نقی فیاض در مقاله «نقد و بررسی نظریه‌های روابط بین‌الملل از منظر امام خمینی و اندیشمندان غربی» به تمایز اندیشه امام با متفکران غربی می‌پردازد. وی در این اثر با مفروض قرار دادن این امر که نوع نگرش به سرشت انسان، موجب شکل‌گیری نظریه‌های متفاوت درباره روابط بین‌الملل می‌شود. به نقد و بررسی و مقایسه نوع نگرش به انسان در سه رهیافت «رنالیسم»، «ایدئالیسم» و «اسلامی» می‌پردازد. به باور نویسنده رهیافت اسلامی که وی بر اندیشه امام تمرکز کرده، ماهیت انسان را مثل واقع‌گرایان بدبینانه و همچون لیبرالیست‌ها خوش‌بینانه نمی‌بیند، بلکه رهیافت اسلامی ضمن به چالش کشیدن دو دیدگاه یادشده که نوعی افراط و تفریط در این باره‌اند، ماهیت انسان را ترکیبی از نیروهای خیر و شر می‌داند و با توجه به اینکه وی به تقویت کدام بعد وجودی خویش بپردازد، روابط بین‌الملل مشحون از جنگ یا صلح خواهد بود (فیاض ۱۳۸۶).

محققان دیگر، گام‌های اولیه آثار فوق را دنبال نکرده‌اند و این اثر تلاشی در این راستاست. همچنین وجوه مختلف مقوله بنیادین فطرت و ارتباط وثیق آن با سیاست خارجی با وجود اهمیت زیاد آن کمتر مورد بحث قرار گرفته است و نقطه شروع و امتداد نظری مباحث انسان‌شناختی در سیاست خارجی و بر اساس مقوله فطرت در این آثار دیده نمی‌شود.

در سنت اسلامی و به‌طور خاص در میان آثار فلاسفه صدرایی توجه به انسان را می‌توان دید. ملاصدرا در جای‌جای آثار گوناگون خود و با تعابیر مختلف به اهمیت و ضرورت شناخت انسان و ثمرات و دستاوردهای آن اشاره کرده است. در رساله سه اصل در اهمیت و ضرورت معرفت نفس اشاره می‌کند که شناخت نفس کلید تمامی علوم و دانش‌هاست، پایه ایمان به آخرت و شناخت حشرو نشر ارواح و اجساد معرفت نفس است؛ شناخت خداوند به شناخت نفس است؛ تذکر نفس موجب تذکر رب است. عدم شناخت نفس به معنای عدم وجود نفس است، چراکه وجود نفس عین نور و حضور و شعور است. عدم

شناخت نفس سبب محرومیت از حیات عالم آخرت است. کسی که معرفت نفس را به دست نیاورده باشد، هیچ عملی برای او مفید نیست. شناخت نفس و مقدمات آن کاری به‌غایت بزرگ است و فقط کاملان از آن علم برخوردارند، عدم شناخت نفس موجب ظلمت دل و کوری بصیرت است (ملاصدرا ۱۳۹۰: ۴۳-۳۶).

انسان در نظر امام نیز همچون ملاصدرا اهمیت ویژه‌ای دارد. ایشان در بسیاری از آثار خود از جمله آداب الصلوة، سر الصلوة، تفسیر سوره حمد، چهل حدیث، شرح حدیث جنود عقل و جهل و همچنین قسمت‌های مختلف صحیفه به بحث درباره انسان پرداخته است. می‌توان گفت که انسان در کانون توجه ایشان قرار دارد و انسان و شناخت او بخش مهمی از دغدغه او را شکل می‌دهد. در نظر ایشان گویی انسان نسخه مینیاتوری از همه عالم است. به بیان امام «انسان مجموعه همه عالم است. کأنه خدای تبارک و تعالی دو نسخه موجود فرموده است: یک نسخه تمام عالم؛ یک نسخه کوچک... یعنی انسان عصاره همه موجودات عالم است. یعنی در انسان همه چیز هست» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۲۵۴).

در اصطلاح عرفانی انسان را «عالم صغیر» یا «انسان صغیر» و عالم هستی را «انسان کبیر» می‌نامند (خامنه‌ای ۱۳۹۰: ۲۴). امام در جای دیگر اشاره می‌کنند: «بدان که انسان، تنها وجودی است که جامع همه مراتب عینی و مثالی و حسی است و تمام عوالم غیب و شهادت و هر چه در آن‌هاست در وجود انسان پیچیده و نهان است» (امام خمینی ۱۴۲۳: ۷). به دلیل اهمیت انسان از نگاه امام، انسان موضوع و هدف اصلی ادیان و ارسال انبیا و حتی شأن نزول قرآن بوده است: «قرآن کریم کتاب انسان است. موضوع علم انبیا انسان است. هر چه هست با انسان حرف است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۲۵)، «اساساً اسلام برای سازندگی آمده است. و نظر اسلام به ساختن انسان است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۰۰) «اگر برای هر علمی موضوعی است... علم همه انبیا هم موضوعش انسان است... تمام انبیا موضوع بحثشان، موضوع تربیتشان، موضوع علمشان انسان است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۲۴) «در قرآن کریم... آمده است که انسان را بسازد، انسان بالقوه را انسان بالفعل و موجود بالفعل کند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۲۱۸).

ظرفیت‌های وجودی انسان عامل دیگری برای توجه به اوست. اینکه شناخت انسان مقدمه فهم سایر مسائل انسانی از جمله مهم‌ترین آن‌ها یعنی شناخت خداست (امام خمینی

۱۳۸۵ ج ۱۲: ۴۲۲) مبدأ اصلاح و خطر و افساد هم اوست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۱۹۳). توانایی انسان در رسیدن به اعلی‌علیین و سقوط در اسفل‌السافلین و همچنین کرامت و جایگاه انسان از دیگر عواملی است که لزوم توجه به انسان را در اندیشه امام نشان می‌دهد. «ملائکه ایراد گرفتند که این «مفسد» را چرا خلق می‌کنی، - انسان - فرمود: شما نمی‌دانید. بعد که «تعلیم اسما» کرد و هیچ‌کس نمی‌تواند حمل «اسما» بکند الا انسان، و حمل «امانت» بکند الا انسان وقتی که اسما را به او تعلیم کرد، فرمود که عرضه کن بر این ملائکه‌ای که اشکال داشتند. همه عاجز ماندند؛ ملائکه هم عاجز ماندند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۲۶) در فقره‌ای دیگر امام می‌گوید: «انسان محدود نیست؛ یعنی انسان در طرف سعادت و در طرف فضیلت غیر محدود است. می‌رسد تا آنجایی که تمام صفاتش الهی می‌شود؛ ... انسان در طرف کمال به آنجا می‌رسد که «يُدُّ اللّٰه» می‌شود، «عَيْنُ اللّٰه» می‌شود، «اُدْنُ اللّٰه» می‌شود. در طرف کمال این‌طوری است، غیر محدود است. در طرف نقص هم، در طرف شقاوت هم غیر محدود است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۳۶۸). با عنایت به مباحث فوق، پرسش پیش روی مقاله حاضر این است که با تکیه بر چه مفهوم انسان‌شناختی می‌توان به اندیشه امام در سیاست خارجی پی برد؟ در پاسخ به این پرسش مقاله در ابتدا در قالب یک رهیافت نظری به بحث درباره مقوله فطرت خواهد پرداخت و در ادامه بسط و امتداد نظری آن را در سطح کلان‌تر پی خواهد گرفت تا به اندیشه ایشان در سیاست خارجی دست یابد. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و از روش تطبیقی در جای‌جای مقاله از جهت مقایسه اندیشه امام در حوزه سیاست خارجی با نظریه‌های سیاست خارجی صورت گرفته است. داده‌های پژوهش به شکل اسنادی به‌ویژه از آثار مرتبط با اندیشه، بیانات و سخنرانی‌های امام جمع‌آوری شده است.

چهارچوب مفهومی پژوهش؛ فطرت و حجاب فطرت

نفس انسانی از قوای مختلفی از جمله قوای عاقله، شهویه، غضبیه و وهمیه تشکیل شده است. برخی از این قوا از جمله قوه غضبیه و شهویه در مرتبه دانی نفس و برخی از جمله قوه عاقله در مرتبه عالی آن قرار گرفته‌اند. از نظر فیلسوفان، تحقق مرتبه انسانیت به پیدایی مرتبه نطق است که فصل‌اخیر انسان به شمار می‌رود و تمام کمالات اجناس بعید و قریب انسانیت

در نفس ناطقه انسان جمع شده است. هر کمالی که در جسمیت، نباتیت و حیوانیت نهفته است، در ناطقیت وجود دارد. آنچه به عنوان فطرت انسان بماهو انسان مورد توجه و بحث است به نفس ناطقه او مربوط می شود که مقوم انسانیت اوست، ولی در وضعیت مرتبه حیوانی یا نباتی نفس، فطرت انسان بماهو انسان نبوده و مورد توجه نیست. اگرچه هر یک از این وضعیت ها، مقتضیات خاص خود را دارند و برای هر کدام می توان به وضعیت نخستین و نوعی خلقت اشاره کرد که اغلب مورد نخست غریزه (حالت آفرینش مرتبه حیوانی) و مورد دوم (حالت آفرینش مرتبه نباتی) نیز طبیعت نامیده می شود (شریف زاده: ۱۳۸۴).

مفهوم فطرت در جهان بینی اسلامی غالباً به جای مفاهیم دیگری چون ماهیت و سرشت انسان به کار می رود. برخی این مفهوم را شاکله و بنیان مباحث مربوط به انسان شناسی می دانند. استاد مطهری فطرت را «ام المعارف مسائل انسانی» می نامد (مطهری ۱۳۷۱ ج ۱: ۲۰۸). مفهوم مرکزی در انسان شناسی امام «فطرت» است که از لوازم وجودی انسان تلقی می شود و او را از سایر مخلوقات متمایز می سازد و موجودات دیگر یا اصلاً دارای این گونه فطرت نیستند، یا ناقصند و حظ کمی از آن دارند (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۸۰). فطرت به عنوان یک مفهوم پارادایمیک در اندیشه امام از ویژگی های زیر برخوردار است:

نخست اینکه فطرت نوعی توانایی بالقوه و امری پیشینی در انسان برای حرکت به سوی کمال است، استعداد و توانایی ای که در او به ودیعه گذاشته شده است. به بیان امام «نفس در بدو فطرت، خالی از هر نحو کمال و جمال و نور و بهجت است؛ چنانچه خالی از مقابلات آن ها نیز هست. گویی صفحه ای است خالی از مطلق نقوش: نه دارای کمالات روحانی و نه متصف به اعداد آن است. ولی نور استعداد و لیاقت برای حصول هر مقامی در او ودیعه گذاشته شده است» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۲۷۲). این ساخت فطری «پیشین»^۱ بی آنکه تابع صرف ساختارها و محرک های تربیتی، اجتماعی و سیاسی بوده باشد، تعاملی فعال با آن ها دارد و در صورت تغایر امر بیرونی با فطرت پیشینی، لاجرم استتکاف نموده و امر بیرونی را از هر جنس و رنگی باشند - اعم از فلسفی، دینی، سیاسی و ... - پس می زند (فیرحی ۱۳۸۶: ۱۳۰). به تعبیر امام «فطرت انسانی این طور است که مطلبی را همین طوری قبول

نمی‌کند تا هر چه گفتند فوراً قبول کند؛ این طور نیست؛ بلکه اگر مطلبی به او تبلیغ کردند یا مطلبی را گفتند، این دلیل می‌خواهد که به چه دلیل شما يك همچو مطلبی را - مثلاً - می‌گویید» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۳۱۶)؛ بنابراین نقش عوامل بیرونی و پسینی - اعم از شرایط محیطی و تربیتی - این است که خصوصیات نهفته آدمی را شکوفا کند و انرژی مترکم در وجود او را در مسیر صحیح و درست آزاد سازد، نه اینکه خصوصیات را در فرد ایجاد کند (طباطبایی ۱۳۷۸: ۱۶۱) فطرت انسانی به این دلیل که از لوازم وجود هر چیز و در واقع خمیره خلقت آن چیز است، هیچ چیز نمی‌تواند کوچک‌ترین خللی به آن وارد کند و یا آن را از بین ببرد؛ بنابراین هیچ تبدیل و تغییری در آن وجود ندارد؛ «لا تبدیل لخلق الله، چیزی او را تغییر ندهد، مثل اموری دیگر که به عادات و غیر آن مختلف شوند» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۸۱).

دوم اینکه فطرت به مثابه حقیقت و عنصر قوام‌بخش مشترک بین همه انسان‌هاست. استعداد و قدرتی است که خداوند به همه انسان‌ها در گستره زمان و فارغ از هرگونه مذهب، زبان و نژاد اعطا کرده است؛ بنابراین نظریه فطرت بر مبنای نظریه ذات‌گرایی^۱ بناشده که در ساده‌ترین تقریر، انسان‌ها نوعی واحد و دارای ماهیت مشترك هستند (غفوری نژاد ۱۳۸۹: ۹۶). به تعبیر امام؛

بباید دانست که آنچه از احکام فطرت است چون از لوازم وجود و هیأت مخمّره در اصل طینت و خلقت است، احدی را در آن اختلاف نباشد - عالم و جاهل و وحشی و متمدن و شهری و صحرائشین در آن متفق‌اند. هیچ‌یک از عادات و مذاهب و طریقه‌های گوناگون در آن راهی پیدا نکند و خلل و رخنه‌ای در آن از آن‌ها پیدا نشود. اختلاف بلاد و أهویه و مأنوسات و آراء و عادات که در هر چیزی، حتی احکام عقلیه، موجب اختلاف و خلاف شود، در فطریات ابدأ تأثیری نکند. اختلاف افهام و ضعف و قوت ادراک لطمه‌ای بر آن وارد نیاورد، و اگر چیزی بدان مثابه نشد، از احکام فطرت نیست و باید آن را از فطریات خارج دانست، و لهذا

در آیه شریفه فرموده: فَطَرَ النَّاسَ عَلَيَّهَا يَعْنِي، اختصاص به طایفه‌ای ندارد (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۸۱-۱۸۰).

با توجه به فطرت مشترک اصل بر همگرایی، وحدت، یگانگی و صلح میان انسان‌هاست پس منشأ اختلاف و نزاع بین انسان‌ها چیست؟ از نظر امام «از امور معجبه آن است که باینکه در فطریات احدی اختلاف ندارد- از صدر عالم گرفته تا آخر آن- ولی نوعاً مردم غافل اند از اینکه با هم متفق‌اند، و خود گمان اختلاف می‌نمایند» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۸۱). راه حل امام برای رفع اختلاف میان انسان‌ها تنبّه و آگاهی‌بخشی و پرورش فطرت است؛ «مگر آنکه به آن‌ها تنبه داده شود، آن وقت می‌فهمند موافق بودند در صورت مخالفت، چنانچه پس از این به‌وضوح رسد ان شاء الله» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۸۱). در حدیث دوازدهم از کتاب چهل حدیث امام می‌گوید: «ای سرگشتگان وادی حیرت و ای گمشدگان بیابان ضلالت، نه، بلکه ای پروانه‌های شمع جمال جمیل مطلق، و ای عاشقان محبوب بی‌عیب بی‌زوال، قدری به کتاب فطرت رجوع کنید» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۱۸۴). سوم اینکه آگاهی از فطرت و حرکت در مسیر آن و رسیدن به «انسان کامل»، تابعی از فهم‌های متفاوت انسان از کمال است. بر اساس فهم انسان‌ها و به‌تبع آن جوامع سلسله‌مراتب در میزان دوری و نزدیکی به فطرت وجود دارد؛

فطرت خداجویی است که در همه هست؛ کافر هم که دارد می‌رود دنبال اینکه یک چیزی پیدا بکند، خودش ملتفت نیست، این دنبال کمال مطلق است، این را کمال خیال کرده است. هر کس هر عملی انجام می‌دهد برای این [است] که آن را یک چیز خوبی می‌داند، یک کمالی می‌داند. این دزدهای سرگردنه هم این را یک کمالی می‌دانند که بروند دزدی بکنند، به هم فخر می‌کنند. همه دنبال کمالند، همه دنبال خدایند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۵۰۹).

باید دانست که عشق به کمال مطلق، که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است، و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گر چه در مدارج و مراتب فرق

داشته باشند. لکن به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت، و قَلت حُجُب، و زیادی و کمی اشتغال به کثرت، و دل‌بستگی به دنیا و شعب کثیره آن، در تشخیص کمال مطلق، مردم مفترق و مختلف شدند (امام خمینی ۱۳۹۲: ۸۰). نکته مهم و نهایی در بیان ویژگی‌های فطرت که به بیانی نکته کلیدی در انسان‌شناختی ایشان به شمار می‌رود، این است که به لحاظ فطری انسان به امور خوب و خیر گرایش دارد. اصالت فطرت انسان همچون هستی با خیر و پاکی است؛ «انسان از اول این‌طور نیست که فاسد به دنیا آمده باشد. از اول با فطرت خوب به دنیا آمده؛ با فطرت الهی به دنیا آمده: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ که همان فطرت انسانیّت، فطرت صراط مستقیم، فطرت اسلام، فطرت توحید است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۳۳). همان‌طور که شهید مطهری اشاره کرده است، اسلام برای انسان يك گرایش ذاتی به صداقت و امانت و عدالت معتقد است. به تعبیر قرآن انسان حنیف است، حق‌گراست؛ یعنی میل به کمال و خیر و حق بالفطرة در او وجود دارد (مطهری ۱۳۹۳ ج ۱: ۴۲۷). باز به بیان امام. «... انسان چون به فطرت اصلیه خود - که فطرت سالمه است، و از مواهب الهیه است در اصل خمیره خلقت - باقی باشد، و آفات و عیوب نفسانیّه و احتجاب و کدورت روحیه برای او دست نداده باشد، به همان فطرت سلیمه حق را دریابد، و نیز محبت به حق پیدا کند» (امام خمینی ۱۳۹۲: ۳۹۸).

اما خیر و پاک بودن فطرت به این معنا نیست که انسان مسیر خلافی فطرت خویش طی نکند. بلکه به تعبیر امام فطرت خوب و پاک انسان ممکن است در اثر «احتجاب فطرت» یا «عوضی گرفتن فطرت» مسیر سرکشی و فساد و طغیان را در پیش گیرد؛ «انسان به حسب فطرت اولیه که حق تعالی او را به آن مخمّر فرموده، عاشق کمال مطلق و متنفر از نقص است، و اگر توجه به نقص کند و محبت غیر کمال مطلق در او پیدا شود، از احتجاب فطرت است. از این جهت، توجه به خود و خودخواهی و پیروی از شهوات و مقاصد حیوانی و تبعیت از شیطان واهمه داخلی و شیطان بزرگ خارجی، برخلاف فطرت اولیه او است» (امام خمینی ۱۳۹۲: ۳۶۲). در جای دیگر ایشان می‌گوید «در تمام فطرت‌ها بلااستثنا، در تمام فطرت‌ها بی‌استثنا، عشق به کمال مطلق است؛ عشق به خداست. عذاب برای این است که ما نمی‌فهمیم، ما جاهلیم، عوضی می‌گیریم مسائل را. اگر روی همین فطرت ما پیش برویم به کمال مطلق می‌رسیم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۲۰۹).

برخی از دیگر اندیشمندان اسلامی به جای تعبیر احتجاب فطرت در اندیشه امام از تعبیر غریزه یاد می‌کنند. از این نظر انسان در کشاکش دوگانه فطرت و غریزه قرار دارد که پیروی از هر یک می‌تواند در مسیر انسان تأثیرگذار باشند. از نظر مطهری غریزه در حدود مسائل مادی زندگی حیوان است و فطریات انسان مربوط می‌شود به مسائلی که ما آن‌ها را مسائل انسانی (مسائل ماوراء حیوانی) می‌نامیم (مطهری ۱۳۷۶ ج ۳: ۴۶۶). جوادی آملی فطرت را سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان و بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به خدا که حقیقت آدمی به آن سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است، می‌داند. در مقابل غریزه یا طبیعت در تعبیر ایشان سطحی از هستی است که انسان در آن با حیوانات مشترک است (جوادی آملی ۱۳۸۹: ۱۲۸-۱۱۷)؛ بنابراین فطرت و غریزه منشأ دودسته تمایلات و گرایش‌هاست. فطرت به صورت یک استعداد ذاتی انسان را به سوی حقیقت جویی، حق‌طلبی، عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، ظلم‌ستیزی و نوع‌دوستی سوق می‌دهد (مطهری ۱۳۷۰: ۵۴-۵۲)؛ اما غریزه منشأ گرایش‌ها و تمایلات حیوانی، چون ظلم، جور، خودخواهی، منفعت‌طلبی لجام‌گسیخته و بی‌عدالتی است. از این رو، فطرت و غریزه، دو جزء مجزای نفس انسان نیستند، بلکه دو مرتبه بالا و پایین آن هستند که انسان در بین این دو مرتبه علوی و سفلی در حرکت است (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۹: ۵۹).

در سایه چنین رهیافتی به انسان، ماهیت انسان در اندیشه امام خمینی ذات ثابت و معینی ندارد، بلکه از نوعی سیالیت و عدم تعین برخوردار است. درست به همین دلیل، کشاکش انسان بین دوگانه خیر و شر اندیشه سیاسی ایشان را مشحون از «دوگانگی»^۱ کرده است: راه خدا در مقابل راه شیطان، سیاست الهی در برابر سیاست شیطانی، قوانین الهی در برابر قوانین غیر الهی، مستکبرین در مقابل مستضعفین. (جمشیدی ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۵) صف‌بندی دو گونه از انسان به شرح زیر است: انسان کامل، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۲۱۹: ج ۶: ۷۷) انسان مؤمن، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۳۵۲) مؤمن واقعی، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۳۵۲) انسان فضیلت‌دار، انسان بافضیلت، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۴۴۳-۴۴۲) مهذب، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۲۸۵: ج ۱۸:

۱۳) انسان خدمتگزار، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۵۱۷) انسان در محضر خدا، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۳۰۹؛ ج ۲: ۱۲۵) انسان متعهد، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۵؛ ج ۷: ۴۳۲-۴۳۱) (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۴۳۱) انسان قرآنی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۵۰۳)، انسان عادل (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۱۷) و در طرف دیگر انسان مادی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۴۴۴)، انسان ناقص (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۲۱۸)، بی‌ایمان (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۱۶۶)، وحشی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۸۱)، فاسد، (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۰۱-۳۰۰) انسان بد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۶۴)، انسان وابسته (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۴۵۳)، انسان طاغوتی (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۱۴)، غافل (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۴۰۷)، لا انسان (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۶۲) و حیوانی به صورت انسان (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۲۸۷). عنصر تأثیرگذار در این میان اراده و اختیار انسان است که تعیین‌کننده مسیر نهایی اوست. به تعبیر شهید مطهری با وجود فطرت پاک، انسان در عین حال از آزادی و اختیار برخوردار است و ممکن است از مسیر خودش منحرف شود و حق‌کشی کند، ظلم کند، دروغ بگوید (مطهری ۱۳۷۶ ج ۳: ۴۲۷). به بیان امام:

انسان می‌تواند نشئه خود را تبدیل کند و مظهریت ابلیسیه را به مظهریت آدمیه مبدل نماید؛ زیرا که انسان تا در عالم طبیعت - که دار تغییر و تبدل و نشئه تصرُّم و هیولوت است - واقع است، به واسطه قوه منفعله که حق تعالی به او عنایت نموده و راه سعادت و شقاوت را واضح فرموده، می‌تواند نقایص خود را مبدل به کمالات، و رذایل خویش را تبدیل به خصایل حمیده، و سیئات خود را مبدل به حسنات نماید. و این که معروف است: «فلان خُلُق زشت یا فلان صفت رذیله از ذاتیات است و قابل تغییر نیست»، اصلی ندارد و حرفی بی‌اساس و ناشی از قَلت تدبّر است (امام خمینی ۱۳۹۲: ۵۱).

سر دو راهی واقع شده‌ایم، یک‌راه، راه انسانیت است، که این «صراط مستقیم» است. صراط مستقیم يك سرش به طبیعت است؛ یک طرفش به الوهیت. راه مستقیم از «علق» شروع می‌شود. منتها بعضی از آن‌ها طبیعی است، و آنجایی که مهم است آنجایی است که ارادی است... اختیار با شماسست که این دو راه را اختیار کنید: یا صراط مستقیم انسانیت را؛ یا انحراف به چپ، یا انحراف به راست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۳۲۷).

رہیافت رئالیستی تحت تأثیر اندیشه‌های ماکیاول و هابز ماهیت دولت‌ها را شر می‌داند؛ از این رو صحنه روابط بین‌الملل را تاریک و مشحون از منازعه و جنگ در نظر می‌گیرد. در حالی که رهیافت ایدئالیستی که بیشتر تحت تأثیر آرای گروسوسیوس، روسو و کانت است، ماهیت دولت‌ها را نیک می‌داند و قلمرو روابط بین‌الملل را مستعد همکاری و روابط مسالمت‌آمیز بیان می‌دارد. رهیافت هابسی لوح ضمیر انسان را سیاه، رهیافت کانتی آن را سفید و رهیافت گروسوسیوس آن را نه به صورت سیاه و نه به صورت سفید می‌داند (ستوده ۱۳۸۲: ۲۰۸). بر مبنای سه انسان‌شناسی متفاوت می‌توان رویکردهای نظری واقع‌گرایانه، آرمان‌گرایانه و اسلامی را مشخص کرد. امام را می‌توان در ذیل جهان‌بینی اسلامی و انسان‌شناسی او را نیز انسان‌شناسی اسلامی دانست. رویکرد واقع‌گرایانه با نگاه بدبینانه به انسان بازیگران صحنه بین‌المللی را ذاتاً شریر و بر اصالت منازعه و خصومت در نظام بین‌الملل تأکید دارد. از منظر رهیافت واقع‌گرایانه کسب قدرت و منافع مهم‌ترین انگیزه کنش انسان‌هاست؛ اما رهیافت ایدئالیستی با نگرش خوش‌بینانه به انسان بر وجود صلح و ثبات در نظام بین‌الملل تأکید دارد. این در حالی است که هر دو رویکرد فوق‌نگاه یک‌جانبه و تک‌بعدی به ماهیت انسان دارند و قادر به توضیح ماهیت دقیق نظام بین‌الملل و همین‌طور ماهیت جوامع بین‌الملل نیستند (فیاض ۱۳۸۶: ۱۴۵).

امام ماهیت انسان را نه بدسرشت همچون نگرش واقع‌گرایانه به انسان در نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل و نه نیک‌سرشت همچون لیبرالیسم و آنارشیزم تفسیر می‌کند، بلکه از نظر ایشان انسان با فطرت خوب و پاک به دنیا آمده است. بلکه، علی‌رغم فطرت پاکی که خداوند در وجود انسان‌ها به ودیعه نهاده است «به همان فطرتی که خدا مردم را بر آن آفریده است» بر حسب اقتضای اختیار و آزادی ذاتیش می‌تواند از دو راه موجود انتخاب کند که انتخاب هر یک انسان را به سعادت یا شقاوت یا هدایت و ضلالت می‌رساند؛ بنابراین می‌توان گفت با عاریت از تعابیر ایشان، در انسان پتانسیل تبدیل شدن به «ابلیس» و «آدم» وجود دارد. وضعیت انسان محتوم و همیشگی نیست، برای تبدیل از یک نشئه به نشئه دیگر مانعی وجود ندارد. اختیار انسان است که او را در بین دوگانه خیر و شر مختار به انتخاب می‌کند. اختیار و توانایی بالقوه انسان و خمیرمایه پاکی و خوبی فطرت که در نهاد همه بشر قرار داده شده است، در صورت بیداری می‌تواند مسیر او را دچار تغییر و

تحول اساسی کند. درست به همین دلیل مقوله‌های، تنبّه، آگاهی‌بخشی، بیداری یا یقظه، توصیه و دعوت در اندیشه امام از جایگاه مهمی برخوردار است.

از انسان‌شناسی به جامعه‌شناسی: مبنای شناخت نظام بین‌الملل

از نگاه صدرالمآلهین همان‌طور که انسان بعد حیوانی و عقلانی دارد، جامعه نیز این‌گونه است. برخی جوامع واقعاً در حیوانیت به سر می‌برند و برخی انسانی هستند (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۵). در اندیشه امام خمینی همان‌گونه که انسان می‌تواند از عالم جسمانی و حیوانی گذر کند و به عالم عقول دست یابد، جوامع انسانی نیز می‌توانند از کشمکش حیوانیت گذر کنند و جوامعی نیز دارای این ظرفیت خواهند بود که به سیاست متعالیه دست یابند. به عبارت دیگر، بر اساس مبنای انسان‌شناسانه، جامعه نیز واجد افرادی است که در حال صیروت و شدن هستند و این صیروت در دو مسیر فضایل انسانی و یا رذایل انسانی خواهد بود؛ بنابراین بسط و امتداد نظری نگاه انسان‌شناختی را می‌توان در شناخت جوامع دید. بر اساس مسیری که انسان انتخاب می‌کند، می‌توان به قضاوت درباره جوامع پرداخت و به رتبه‌بندی و تقسیم‌بندی آن‌ها بر اساس درجات مختلفی از کمال دست‌یافت. جوامع بشری و شکل‌های اجتماعی نیز مانند خود انسان دارای مراتب وجودی مختلفی است؛ به طوری که بعضی از جوامع انسانی که افراد تشکیل دهنده آن فطرت الهی خویش را به فعلیت رسانده‌اند در مرتبه وجودی بالای انسانی قرار دارند و جوامع انسانی که اعضای آن در مرتبه حیوانی و غریزی باقی‌مانده‌اند، از فطرت الهی، سقوط کرده و دچار انحراف و انحطاط می‌شوند. از این رو، جوامع انسانی نیز بین مرتبه علوی و سفلی در حرکتند و لزوماً حرکت استکمالی در جهت سعادت ندارند (دهقانی فیروزآبادی ۱۳۸۹: ۶۱-۶۰).

نقطه شروع ارتباط بحث میان انسان‌شناسی و سیاست خارجی و روابط بین‌الملل در اندیشه امام مبتنی بر دو خصلت روان‌شناختی در انسان است؛ استسلام و استکبار؛ خصلتی مبتنی بر فطرت و حجاب فطرت. بر مبنای انسان‌شناسی امام استکبار نوعی حالت نفسانیه و به معنای تمرد و نافرمانی و سرکشی کردن است که در نقطه مقابل استسلام قرار دارد که به معنی تسلیم و پذیرش در مقابل حق و حقیقت و فطرت است و استکبار منجر به بزرگ دیدن خود و بالاتر دیدن خود از دیگران می‌شود. امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل

در تبیین مقصود از استسلام و استکبار می گوید:

«استسلام» از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل است، و «استکبار» از لوازم فطرت محجوبه و از جنود جهل است؛ زیرا که انسان چون به فطرت اصلیه خود- که فطرت سالمه است، و از مواهب الهیه است در اصل خمیره خلقت- باقی باشد، و آفات و عیوب نفسانیّه و احتجاب و کدورت روحیه برای او دست نداده باشد، به همان فطرت سلیمه حق را دریابد، و نیز محبت به حق پیدا کند. پس بالفطره، در مقابل آن خاضع شود و تسلیم آن شود. و چون تسلیم شود، ناچار استسلام برای او رخ دهد... و چون فطرت محتجب شود و خودبین و خودخواه شود و در تحت تأثیر عوامل طبیعت واقع شود، از حق و حقیقت گریزان شود، و صلابت و قساوت در آن پیدا شود، و در نتیجه استکبار کند و از حق سرکشی نماید (امام خمینی ۱۳۹۲: ۳۹۹-۳۹۸).

در سطح نخست استکبار به عنوان امری غیر فطری و همچنین نوعی خصلت روان شناختی در رابطه فرد با فرد معنا می یابد؛ اما در این سطح محدود نمی ماند. در مرحله اول استکبار نوعی حالت نفسانیه است که موجبات برتری جویی، غرور و خودبرتربینی، مجادله بدون استدلال با حق و فرار از حق و حقیقت می شود و اثرات اجتماعی زیادی در پی دارد. در نگاه امام استکبار منحصر به رابطه فردی نیست و بسته به اینکه مستکبر چه کسی باشد و در چه جایگاهی قرار داشته باشد، می تواند بسیار تعیین کننده و اثرگذار باشد. استکبار در سطح خرد رابطه ای است که بین افراد شکل می گیرد. در این سطح به نظر امام «هر فرد، می شود که مستکبر باشد و می شود مستضعف باشد. اگر من به زبردست های خودم، و لو چهار نفر باشد، تعدی و تجاوز کردم و آن ها را کوچک شمردم، بنده خدا را کوچک شمردم، من مستکبرم و او مستضعف؛ و مشمول همان معنایی است که مستکبرین و مستضعفین هستند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۴۸۹).

در دیدگاه امام، رهبران سیاسی در سرنوشت و سرشت جوامع تأثیر زیادی دارند و هر گونه انحراف در آن ها به انحراف در کل جامعه و یا حتی کل بشریت منجر خواهد شد. وقتی سیاستمداری به طریقه اخلاق انسانی نباشد، او چاقوکش از کار درمی آید؛ اما نه چاقوکش

سر محله: (بلکه) چاقوکش در یک منطقه وسیعی در دنیا. اینکه در روایت هست که «اذا فَسَدَ الْعَالِمُ فَسَدَ الْعَالَمُ» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۲۳۸-۲۳۷).

امام رابطه استکباری را به رابطه حاکم با مردم و در سطح دیگری به رابطه بین جوامع نیز تسری می‌دهد. روحیه استکباری در این سطح باعث می‌شود تا آن نظام خود را برتر و بالاتر از دیگران بداند.

«مستکبرین» منحصر نیستند به سلاطین، منحصر نیستند به رؤسای جمهور، منحصر نیستند به دولت‌های ستمگر. مستکبرین يك معنای اعمی دارد: يك مصداقش همان اجانب هستند که تمام ملت‌ها را ضعیف می‌شمزند و مورد تجاوز و تعدی قرار می‌دهند؛ يك مورد هم همین دولت‌های جائز، سلاطین ستمگر که ملت‌های خودشان را ضعیف می‌شمزند و به آن‌ها تعدی می‌کنند، دست تعدی به ملت‌ها دراز می‌کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۴۸۹-۴۸۸).

در ترسیم فضای موجود نیز امام از این خصلت روحی و روانی بهره می‌گیرد و آن را در توصیف نظام بین‌الملل و همچنین ابرقدرت جهانی نسبت می‌دهد.

واقعیت این است که دَوْل استکباری شرق و غرب و خصوصاً آمریکا و شوروی، عملاً جهان را به دو بخش آزاد و قرنطینه سیاسی تقسیم کرده‌اند. در بخش آزاد جهان، این ابرقدرت‌ها هستند که هیچ مرز و حد و قانونی نمی‌شناسند و تجاوز به منافع دیگران و استعمار و استثمار و بردگی ملت‌ها را امری ضروری و کاملاً توجیه شده و منطقی و منطبق با همه اصول و موازین خودساخته و بین‌المللی می‌دانند. اما در بخش قرنطینه سیاسی که متأسفانه اکثر ملل ضعیف عالم و خصوصاً مسلمانان در آن محصور و زندانی شده‌اند، هیچ حق حیات و اظهارنظری وجود ندارد؛ همه قوانین و مقررات و فرمول‌ها همان قوانین دیکته شده و دلخواه نظام‌های دست‌نشانندگان و دربرگیرنده منافع مستکبران خواهد بود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۷۹).

بنابراین استکبار در این نوع نگرش به‌عنوان یک نوع شیوه تفکر و منش عملی اصحاب زر و زور است که با ضعیف پنداشتن دیگران آن‌ها را تحت سلطه خود درآورده‌اند. از نظر

ایشان مصداق بارز استکبار ایالات متحده امریکاست «امریکا دشمن شماره یک مردم محروم و مستضعف جهان است. امریکا برای سیطره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و نظامی خویش بر جهان زیر سلطه، از هیچ جنایتی خودداری نمی نماید» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۲۱۲).

امام خمینی برای شناخت وضعیت حاکم بر نظام بین الملل از مفاهیم و تعابیر جدیدی استفاده می کند. به تعبیر رجایی تعریف امام در مورد ارتباط جامعه مورد نظر خود با سایر کشورها بر اساس چشم انداز اسلامی است که جهان را به دو حوزه دارالسلام و دارالحرب تقسیم بندی می کند. امام خمینی از سنت پیشین اسلامی در این زمینه پیروی می کرد، اما از مفاهیم متفاوت استفاده کرد؛ مستضعفین و مستکبرین که مفهوم قرآنی مظلومین و ظالمان را مورد اشاره قرار می دهد. مستضعفان یعنی کسانی که در زمین به آن‌ها ظلم می شود و مستکبرین یعنی کسانی که در زمین ظلم می کنند. از نظر رجایی مفهوم مورد استفاده [امام] خمینی می تواند در توضیح روابط بین افراد، تعاملات بین بخش هایی از جامعه و یا در روابط بین دولت‌ها توضیح دهنده باشد. در سطح بین المللی، مستکبرین دو قدرت بزرگ شرق و غرب هستند (Rajae 1983: 79).

بنابراین یک رابطه نابرابری در نظام بین الملل وجود دارد که در آن برخی کشورها به دنبال سلطه بر کشورهای دیگر هستند. نوعی نظام دوقطبی مبتنی بر مستکبرین و مستضعفین. «مارتین وایت»^۱ بین دو نوع نظام بین الملل تفاوت قائل بود؛ نظام نخست را «حاکمیت کشورهای مستقل»^۲ و نظام دوم را «سیستم دولت‌های اربابی»^۳ می نامید. در شکل نخستین نظام بین الملل تعامل چندین دولت هم‌ارز است؛ اما در حالت دوم یک کشور ادعای برتری و تسلط بر بقیه کشورها را دارد (Rajae 1983: 74). در نظر امام، نظام بین الملل نه بر پایه شرایط برابر بلکه بر یک رابطه ارباب‌رعیتی استوار است. به تعبیر ایشان «آقایی و نوکری، چه در زمان قاجار و چه زمان رضاخان و تا آخر» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج

-
1. Martin Wight
 2. Sovereign States
 3. Suzerain State System

۱۹: ۹۴). تعبیر امام از کشورهای ارباب با عنوان جهان خواران و غارتگران است «دنیا امروز گرفتار جهان خواران و غارتگرانی است که کشورها را به آتش می‌کشند و غارت می‌کنند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۳۰۶).

نظم مطلوب امام در جهان نوعی نظام عادلانه، انسانی و توأم با احترام متقابل است. در بیانات و مصاحبه‌های متعدد از ایشان قبل و بعد از انقلاب اسلامی اینکه در دنیا باید یک نظم عادلانه مبتنی بر روابط برابر اعضا وجود داشته باشد تأکید دارند؛ اما وقتی چنین نظم‌ی حاکم نیست، چه باید کرد؟ راهکار امام برای تغییر در این وضعیت در درجه نخست استسلام و بازگشت به فطرت حقیقی بشری است. به عبارت دیگر، دنیای مطلوب امام دنیای مبتنی بر استسلام و تسلیم شدن در برابر حق و از بین رفتن مستکبرین است «سلامت و صلح جهان بسته به انقراض مستکبرین است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۱۴۴).

تحقق این امر در وهله اول مبتنی بر تنبه و آگاهی بخشی است. بر مبنای انسان‌شناسی امام استکبار به عنوان یک خصلت و خصیصه روحی امری ثابت و محتوم و همین‌طور از پیش داده شده نیست، حجابی است که فطرت پاک را پوشانده و با کنار زدن آن می‌توان شاهد شکوفا شدن فطرت حقیقی انسان‌ها شد. به تعبیر امام «این که معروف است: «فلان خُلُق زشت یا فلان صفت رذیله از ذاتیات است و قابل تغییر نیست»، اصلی ندارد و حرفی بی‌اساس و ناشی از قِلت تدبیر است» (امام خمینی ۱۳۹۲: ۵۱). درست به همین دلیل مقوله آگاهی بخشی در جهان‌بینی امام نقش محوری دارد. در همه انسان‌ها پتانسیل تبدیل به مستکبر وجود دارد. در این میان امر آموزش و تربیت اهمیت زیادی دارد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۳۵). چون که انسان صاحب اراده است و عامل اراده و اختیار انسانی سهم و نقش به‌سزایی در تغییر خوی و روحیه دارد.

انسان می‌تواند نشئه خود را تبدیل کند و مظهریت ابلیسیه را به مظهریت آدمیه مبدل نماید؛ زیرا که انسان تا در عالم طبیعت - که دار تغیر و تبدل و نشئه تصرُّم و هیولکویت است - واقع است، به واسطه قوه منفعله که حق تعالی به او عنایت نموده و راه سعادت و شقاوت را واضح فرموده، می‌تواند نقایص خود را مبدل به کمالات، و رذایل خویش را تبدیل به خصایل حمیده، و سیئات خود را مبدل به حسنات نماید (امام خمینی ۱۳۹۲: ۵۱).

امام درحالی که از بازگشت به فطرت سخن می گوید، کسورهایی که مورد ظلم واقع شدند را نیز فرامی خواند تا در برابر این نظم ناعادلانه سکوت و انفعال پیشه نکنند. از نظر ایشان دست مستضعفان در این شرایط بسته نیست. مستضعفین در اندیشه امام منحصر به مسلمانان نیستند و در معنای اعم تمام ملت‌ها و گروه‌هایی را شامل می‌شود که تحت سلطه استکبار قرار دارند و به تعبیر امام اعم از مسلم و غیر مسلم هستند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۳۳۱). آن‌ها باید اتحاد خود را از طریق تشکیل «حزب مستضعفین» حفظ کنند و مشکلاتی که سر راه آن‌ها قرار دارد را از میان بردارند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۹: ۲۸۰).

حزب البته یک سازوکار سیاسی است تا بتواند صدای واحدی را از جهان مستضعفین منعکس کند. باوجود تفاوت‌های بسیار بنیادینی که بین جهان مستضعفین وجود دارد، حزب امکان اشتراک نظر و دیدگاه را بین آن‌ها با هدف تغییر در وضع موجود فراهم می‌کند. امام توصیه به پذیرش وضع موجود به‌هیچ‌وجه نمی‌کند و جایی که روش‌های فوق پاسخگو نبود، به ایستادگی و مقاومت توصیه می‌کند:

سازش با ظالم، ظلم بر مظلومین است، سازش با ابرقدرت‌ها، ظلم بر بشر است. آن‌هایی که به ما می‌گویند سازش کنید، آن‌ها یا جاهل هستند یا مزدور. سازش با ظالم، یعنی اینکه دست ظالم را بازکن تا ظلم کند. این خلاف رأی تمام انبیاست. انبیای عظام، تا آنجا که توانستند جدیت کردند که ظلم را از این بشر ظالم بزایند، به موعظه، به نصیحت، به امر به معروف، به نهی از منکر، ... بعد از آنکه موعظه نشد، نصیحت نشد، آخر دوا این است که داغش کنند. شمشیر، آخِر دواست (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۵۰۰).

نتیجه‌گیری

نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل بر یک مبانی انسان‌شناسی استوار هستند، به‌عبارتی دیگر سرشت یا ماهیت انسان را باید عنصر اولیه و کانونی ساخت نظریه‌های سیاست خارجی و روابط بین‌الملل دانست. باوجود این، در بررسی سیاست خارجی مبانی انسان‌شناختی آن نظریه‌ها کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. بی‌توجهی به این مبانی انسان‌شناختی زمانی مشکل‌ساز می‌شود که در بررسی سیاست خارجی کاملاً متفاوتی - در

اینجا سیاست خارجی امام - به کار گرفته شود. سیاست خارجی امام همان‌طور که اشاره شد، حالتی از یک آغازگری و زایش است؛ شروعی بدون زمینه و سابقه ملموس. آغازی مبتنی بر یک جهان‌بینی متفاوت؛ اما این نقطه تفاوت اساسی، به دلایل مختلف مورد غفلت قرار گرفته و تلاش بیشتر، تحلیل دیدگاه سیاست خارجی امام از منظر رویکردهای نظری موجود بوده است. تنوع آثار موجود با این رویکرد شاهدی مهم بر این ادعاست.

در جهان‌بینی اسلامی و همین‌طور در اندیشه امام نیز می‌توان جایگاه کانونی ماهیت انسان را دید؛ اما برخلاف رویکردهای نظری دیگر، ماهیت انسان در دیدگاه ایشان ذات ثابتی ندارد، بلکه ماهیتی سیال دارد. این نکته مهم انسان‌شناختی، آثار و تبعاتی جامعه‌شناختی و همین‌طور در سطح کلان‌تر در شکل‌گیری نظریه‌های سیاست خارجی دارد که به فهم ما از نظام بین‌الملل کمک می‌رساند. از نظر امام ماهیت انسان بین دو وضعیت و حالت در نوسان است. امام ماهیت انسان را نه بدسرشت و نه نیک‌سرشت می‌داند، بلکه از نظر ایشان انسان با فطرت خوب و پاک به دنیا آمده است و برحسب اقتضای اختیار و آزادی ذاتی‌اش می‌تواند از دو راه موجود انتخاب کند که انتخاب هر یک انسان را به سعادت یا شقاوت یا هدایت و ضلالت می‌رساند.

استسلام و استکبار نقطه شروع ارتباط بحث میان انسان‌شناسی و سیاست خارجی و روابط بین‌الملل در اندیشه امام است. بر مبنای انسان‌شناسی امام استکبار نوعی حالت نفسانیه و به معنای تمرد و نافرمانی و سرکشی کردن است که در نقطه مقابل استسلام قرار دارد که به معنی تسلیم و پذیرش در مقابل حق و حقیقت و فطرت است. در سطح نخست استکبار به‌عنوان امری غیر فطری و همچنین نوعی خصلت روان‌شناختی در رابطه فرد با فرد معنا می‌یابد؛ اما در این سطح محدود نمی‌ماند. در دیدگاه امام، رهبران سیاسی در سرنوشت و سرشت جوامع تأثیر زیادی دارند و هرگونه انحراف در آن‌ها به انحراف در کل جامعه و یا حتی کل بشریت منجر خواهد شد. امام رابطه استکباری را به رابطه حاکم با مردم و در سطح دیگری به رابطه بین جوامع نیز تسری می‌دهند. روحیه استکباری در این سطح باعث می‌شود تا آن نظام خود را برتر و بالاتر از دیگران بداند. در ترسیم فضای موجود نیز امام از این خصلت روحی و روانی بهره می‌گیرند و آن را در توصیف نظام بین‌الملل و همچنین ابرقدرت جهانی نسبت می‌دهد. تعبیر استکبار برای ابرقدرت‌های شرق و غرب ناظر بر

همین برداشت است. استکبار در این نگرش، یک نوع شیوه تفکر و منش عملی اصحاب زر و زور است که با ضعیف پنداشتن دیگران، آن‌ها را تحت سلطه خود درآورده‌اند. از نظر ایشان مصداق بارز استکبار ایالات متحده امریکا است.

امام خمینی برای ترسیم وضعیت حاکم بر نظام بین‌الملل از مفاهیم و تعبیر جدیدی استفاده می‌کند؛ مستضعفین و مستکبرین. مستضعفان یعنی کسانی که در زمین به آن‌ها ظلم می‌شود و مستکبرین یعنی کسانی که در زمین ظلم می‌کنند؛ بنابراین یک رابطه نابرابری در نظام بین‌الملل وجود دارد که در آن برخی کشورها به دنبال سلطه بر کشورهای دیگری هستند. نوعی نظام دوقطبی مبتنی بر مستکبرین و مستضعفین. در نظر امام، نظام بین‌الملل نه بر پایه شرایط برابر بلکه بر یک رابطه ارباب‌رعیتی استوار است. نظم مطلوب امام در جهان نوعی نظام عادلانه، انسانی و توأم با احترام متقابل است. تحقق این امر در وهله اول مبتنی بر تبه و آگاهی بخشی است. بر مبنای انسان‌شناسی امام استکبار به‌عنوان یک خصلت و خصیصه روحی امری ثابت و محتوم و همین‌طور از پیش داده‌شده نیست، حجابی است که فطرت پاک را پوشانده و با کنار زدن آن می‌توان شاهد شکوفا شدن فطرت حقیقی انسان‌ها شد. امام درحالی‌که از بازگشت به فطرت سخن می‌گوید، کشورهای را نیز که مورد ظلم واقع شدند فرامی‌خواند تا در برابر این نظم ناعادلانه سکوت و انفعال پیشه نکنند و جایی که روش‌های فوق‌پاسخگو نیست، به ایستادگی و مقاومت توصیه می‌کند.

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 هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

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

منابع

- آیزنک، مایکل و مارک کین. (۱۳۸۹) **روان‌شناسی شناختی**، ترجمه اکبر رهنما و محمدرضا فریدی، تهران: آبیژ.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۳ق) **شرح دعاء السحر**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۸۲) **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و هفتم.
- _____ (۱۳۹۲) **شرح حدیث جنود عقل و جهل**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۵) **صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۴) **دولت عقل؛ ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی**، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۵) **اندیشه سیاسی امام خمینی (س)**، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) «سیاست حکمت متعالیه: تبیین آیت‌الله جوادی آملی از وجود سیاست در حوزه حکمت متعالیه»، **هفته‌نامه پگاه حوزہ**، شماره ۵، شماره ۲۱۶.
- _____ (۱۳۸۹) **انسان از آغاز تا انجام**، گردآوری و تنظیم مصطفی موسوی تبار، قم: اسراء.
- خامنه‌ای، محمد. (۱۳۹۰) **انسان در گذر گاه هستی**، تهران: انتشارات بنیاد حکمت صدرا، جلد سوم.
- دهشیری، محمدرضا. (۱۳۷۸) «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی»، **سیاست خارجی**، سال سیزدهم، شماره ۲.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال. (۱۳۸۹) «مبانی فرا نظری نظریه اسلامی روابط بین‌الملل»، **فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی**، سال دوم، شماره ششم.
- روسو، ژان ژاک. (۱۳۴۸) **امیل**، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: نشر ناهید.

- ستوده، محمد. (۱۳۷۸) «امام خمینی و مبانی نظری سیاست خارجی»، **مجله علوم سیاسی**، دوره دوم، شماره پنجم.
- ستوده، محمد. (۱۳۸۲) «ماهیت انسان و روابط بین‌الملل»، **مجله علوم سیاسی**، دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۲۲.
- سلیمی، حسین. (۱۳۹۰) «عدم تعارض، بنیاد نگرش اسلامی به روابط بین‌الملل»، **روابط خارجی**، شماره ۱۱.
- شریف‌زاده، بهمن. (۱۳۸۴) «فطرت و قوای نفس؛ منبع یا حالت»، **قبسات**، شماره ۳۶.
- طاهایی، سید جواد. (۱۳۸۸) «امام خمینی و مبانی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه بین‌المللی روابط خارجی**، سال اول، شماره اول.
- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۷۸) «مبحث فطرت از دیدگاه امام خمینی (س)»، **پژوهشنامه متین**، شماره ۲.
- غفوری نژاد، محمد. (۱۳۸۹) «نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش‌های متقابل»، **مجله عقل و دین**، دوره ۱، شماره ۲.
- فوزی توپسرکانی، یحیی. (۱۳۸۹) «بررسی دیدگاه امام خمینی (س) در سیاست بین‌الملل»، **در مجموعه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل؛ چارچوب‌های نظری، موضوعی و تحلیلی**، به اهتمام حسین پوراحمدی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- فیاض، علی‌نقی. (۱۳۸۶) «نقد و بررسی نظریه‌های روابط بین‌الملل از منظر امام خمینی قدس سره و اندیشمندان غربی»، **طلوع**، شماره ۲۳.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۶) «مفهوم انسان در اندیشه امام خمینی (س)»، **در مجموعه آثار همایش امام خمینی و قلمرو دین «کرامت انسان»**، جلد ۲.
- متقی، ابراهیم. (۱۳۸۴) «رتالیسم سیاست خارجی در اندیشه و الگوی رفتاری امام خمینی (س)»، **مجله مطالعات انقلاب اسلامی**، شماره ۲.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰) **عدل الهی**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۷۱) **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (انسان و ایمان)**، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۷۶) **مجموعه آثار**، تهران: انتشارات صدرا.

- _____ . (۱۳۹۳) **حق و باطل**، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰) **رساله سه اصل**، با تصحیح سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- مورگنتا، هانس. (۱۳۷۴) **سیاست میان ملت‌ها**، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- نصری، عبدالله. (۱۳۷۹) **مبانی انسان‌شناسی در قرآن**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- Bashirieh, Hossein. (1995) *Government of Reason; Ten Speeches in Philosophy and Political Sociology*, Tehran, New Science Publishing Institute. (In Persian)
- Bell, Duncan. (2006) "Beware of false prophets: biology, human nature and the future of international theory"; *International Affairs*, Volume 82, Issue 3.
- Brewer, Paul R. and Marco R. Steenbergen. (2002) "All against All: How Beliefs about Human Nature Shape Foreign Policy Opinions", *Political Psychology*, Vol. 23, No. 1.
- Dawes, Robyn M. (1995) "The Nature of Human Nature: An Empirical Case for Withholding Judgment", *Political Psychology*, Vol. 16, No. 1.
- Dehghani Firouzabadi, Seyed Jalal. (2009) "Transtheoretical Foundations of Islamic Theory of International Relations", *International Quarterly of Foreign Relations*, 2nd year, 6th issue. (In Persian)
- Dehshiri, Mohammad Reza. (1998) "Idealism and realism in foreign policy from Imam Khomeini's point of view", *foreign policy*, 13th year, number 2 (In Persian)
- Eysenck, Michael and Mark Keane. (2010) *Cognitive Psychology*, translated by Akbar Rahnama and Mohammad Reza Faridi, Tehran: aeeizh publication. (In Persian).
- Fayyaz, Ali Naghi. (2016) "Criticism and review of theories of international

- relations from the perspective of Imam Khomeini and Western thinkers”, *Tolo*, No. 23. (In Persian)
- Feirahi, Davood. (2007) “The concept of human in the thought of Imam Khomeini (RA), quoted from the collection of works of Imam Khomeini’s conference and the realm of religion,” *Human Dignity*, volume 2. (In Persian)
 - Fouzi Tuisarkani, Yahya. (2008) “Review of Imam Khomeini’s view on international politics”, *The collection of articles on Islam and international relations; Theoretical, thematic and analytical frameworks by Hossein Pourahmadi*, Tehran: Imam Sadegh University. (In Persian)
 - Freyberg-Inan, Annette. (2004) *what moves man: the realist theory of international relations and its judgment of human nature*, State University of New York.
 - Ghafourinejad, Mohammad. (2010) “Theory of nature and human sciences; Reciprocal Actions”, *Journal of Reason and Religion*, Volume 1, Number 2. (In Persian)
 - Hobbes, Thomas. (1996) *Leviathan*, Oxford University Press.
 - Hudson, Valerie M. (2005) “Foreign Policy Analysis: Actor-Specific Theory and the Ground of International Relations”; *Foreign Policy Analysis*, Vol 1, Issue 1.
 - Jamshidi, Mohammad Hossein. (2006) *Political thought of Imam Khomeini*, Tehran, Imam Khomeini Research Institute and the Islamic Revolution. (In Persian)
 - Javadi Amoli, Abdullah. (2007) “The politics of transcendental wisdom: Ayatollah Javadi Amoli’s explanation of the existence of politics in the field of transcendental wisdom”, *Pegah Hozhe weekly*, N. 216. (In Persian)
 - _____. (2010) *Man from the beginning to the end*, compiled and edited by Mustafa Mousavi Tabar, Qom: Esra. (In Persian)
 - Jervis, Robert. (2004) “The Implications of Prospect Theory for Human

- Nature and Values": *Political Psychology*, Vol. 25, No. 2.
- Khamenei, Mohammad. (2018) *Man in the Passage of World*, Tehran: Hekmat Sadra Foundation Publications, Volume 3. (In Persian)
 - Khomeini, Seyed Ruhollah. (2006) *Collection of Imam Works* (22-volume series), Tehran: Imam Khomeini Publishing House, 4th edition. (In Persian)
 - _____. (2002) *Description of dawn prayer*, Tehran: Imam Khomeini (PBUH) editing and publishing (In Persian)
 - _____. (2003) *Description of Forty Hadiths*, Tehran: Imam Khomeini Publishing and Editing Institute. (In Persian)
 - _____. (2013) *Description of the Hadith of the Soldiers of Reason and Jahl*, Tehran: Imam Khomeini Publishing and Editing Institute. (In Persian)
 - Morgenth, Hans. (1995) *Politics among nations*, translated by Homeira Moshirzadeh, Tehran: institute for Political and International Studies. (In Persian)
 - Morland, David. (1997) *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism*, Cassell, London and Washington.
 - Motaghi, Ebrahim. (2004) "Foreign policy realism in Imam Khomeini's (RA) thought and behavior model", *Journal of Islamic Revolution Studies*, No. 2. (In Persian)
 - Motahari, Morteza. (1990) *Introduction to Islamic Worldview (Man and Faith)*, Tehran: Sadra Publications, Vol. 1. (In Persian)
 - _____. (1991) *justice of God*, Tehran: Sadra, fifth edition. (In Persian)
 - _____. (1997) *collection of works*, Tehran: Sadra, vol. 3. (In Persian)
 - _____. (2013) *Right and wrong*, Tehran: Sadra, volume 1. (In Persian)
 - Mullah Sadra, Mohammad bin Ibrahim. (2011) *Treatise of three principles Edited by Seyed Hosein Nasr*, Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation (In Persian)

-
- Rajaei, Farhang. (1983) *Islamic values and world view Khomeyni on man, the state, and international politics*, University Press of America.
 - Nasri, Abdullah. (2000) The foundations of anthropology in the Qur'an, Tehran: Cultural Institute of Knowledge and Contemporary Thought. (In Persian)
 - Rosenberg, J. Philipp. (1986) "Presidential Beliefs and Foreign Policy Decision-Making: Continuity during the Cold War Era", *Political Psychology*, Vol. 7, No. 4.
 - Rousseau, Jean-Jacques. (1969) *Emile*, translated by Gholamhossein Zirakzadeh, Tehran: Nahid Publishing House. (In Persian)
 - Salimi, Hossein. (2010) "Non-Conflict, Foundation of Islamic Attitude to International Relations", *Foreign Relations*, No. 11. (In Persian)
 - Schwartz, Barry. (1987) *The battle for human nature Science, morality, and modern life*, W. W. Norton & Company.
 - Shannon, Vaughn P. Jonathan W. Keller. (2007) "Leadership Style and International Norm Violation: The Case of the Iraq War", *Foreign Policy Analysis*, Volume 3, Issue 1.
 - Sharifzadeh, Bahman. (2005) "Nature and powers of the soul; source or mode", *Qabasat*, No. 36. (In Persian)
 - Singh, Sudama. (1993) "Human Nature and its Application in Political Theory: a historical - critical overview", *The Indian Journal of Political Science*, Vol. 54, No. 2.
 - Sotoudeh, Mohammad. (1999) "Imam Khomeini and the Theoretical Foundations of Foreign Policy", *Political Sciences*, second period, fifth issue. (In Persian)
 - _____. (2012) "Human Nature and International Relations", *Journal of Political Science*, Bagir al Uloom University, No. 22. (In Persian)
 - Tabatabai, Fatemeh. (1999) "The issue of nature from Imam Khomeini's

- point of view”, *Matin research paper*, number 2. (In Persian)
- Tahai, Seyyed Javad. (2008) “Imam Khomeini and the Foundations of the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran”, *International Quarterly of Foreign Relations*, Year 1, Number 1. (In Persian)
 - Waltz, Kenneth. (1979) *Theory of international politics*, Addison-Wesley Pub.Co.
 - Wiley, Tatha. (2002) *Original Sin: Origins, Developments, Contemporary Meanings*, Paulist Press : New Jersey.

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

بررسی صدق موضوعی قمار بر شرط‌بندی‌های اینترنتی با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (ره)^۱

سید محمدهادی قبولی درافشان^۲

رقبه بخشی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: قمار از محرمات الهی و یکی از راه‌های درآمد نامشروع است که با گذشت زمان، مصداق‌های مختلفی پیدا کرده است. بر اساس قانون مجازات اسلامی نیز قمار جرم محسوب می‌شود. نوشته حاضر با بررسی توصیفی - تحلیلی نظرات فقها و حقوق‌دانان و با تأکید بر نظرات امام خمینی درصدد بررسی صدق موضوعی قمار بر شرط‌بندی‌های اینترنتی است و به این نتیجه دست یافته است که با بررسی تعاریف قمار از نظر اهل لغت، فقها و حقوق‌دانان و تحلیل نظرات امام، قمار به معنی مغالبه با شرط رهن است و ابزار در مفهوم آن مداخلیتی ندارد. شرط‌بندی‌های اینترنتی مصداقی نوین از قمار محسوب می‌شوند. با تمسک به ادله‌ای مانند وسعت مفهوم بازی، امکان اطلاق قمارخانه به سایت‌های شرط‌بندی، اهمیت دیدگاه عرفی، توجه به فلسفه تحریم قمار، اطلاق روایات و عدم اخذ ابزار خاص در مفهوم قمار، می‌توان قائل به صدق موضوعی قمار بر این موارد شد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، شرط‌بندی اینترنتی، عرف، قمار، ابزار خاص.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.201864.1509

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.2.3

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مشهد، ایران.
Email: h.ghaboli@um.ir

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مشهد، ایران.
Email: bakhshi0214@gmail.com (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۴/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۱

پژوهشنامهٔ متین / سال بیست و چهار / شمارهٔ نود و شش / پاییز ۱۴۰۱ / صص ۱۵۰-۱۱۹

مقدمه

تمامی احکام دین اسلام بر پایه سلامت دین، عقل، نفس، مال و آبرو تشریح شده است (شعراوی ۱۹۹۱ ج ۲: ۹۴۱). قرآن کریم به عنوان منبع اصلی هدایت بشر، او را از کسب مال از راه باطل نهی می‌کند (نساء: ۳۹). قمار یکی از راه‌های کسب درآمد نامشروع است که با وجود منفعت مالی در برخی موارد، مفسد اجتماعی بسیاری به همراه دارد. به مثابه سایر امور که با گذشت زمان و پیشرفت تکنولوژی شکل جدیدی به خود گرفته‌اند، فعل قمار نیز از این تغییرپذیری مستثنی نبوده و در عصر حاضر مصادیق جدیدی پیدا کرده است. صاحبان قمارخانه‌ها در عصر کنونی، محدود به ایجاد مکان برای این فعل حرام نیستند و با استفاده از امکانات روز و استفاده از بستر فضای مجازی، اقدام به راه‌اندازی سایت‌های شرط‌بندی می‌کنند. با توجه به جرم بودن قمار از منظر قانون مجازات اسلامی و عدم استماع دعاوی مربوط به قمار بر اساس قانون مدنی، شناخت مصادیق جدید این فعل از اهمیت زیادی برخوردار است.

در این پژوهش سعی بر این است که صدق موضوعی قمار بر شرط‌بندی‌های اینترنتی مورد بررسی قرار بگیرد. در جهت رسیدن به این مطلوب، آرای فقها و حقوق‌دانان با نگاه ویژه به نظرات امام خمینی مورد بررسی و مقایسه قرار می‌گیرد و مفهوم و تعریف قمار از نگاه ایشان تبیین خواهد شد. سپس ادله‌ای که در جهت اثبات مدعا به آن استناد شده است، مطرح می‌گردند.

تا کنون هیچ پژوهش مستقلی نسبت به موضوع شرط‌بندی‌های اینترنتی صورت نگرفته است.

۱. مفهوم قمار

۱-۱. مفهوم شناسی لغوی

در کتب لغت تعاریفی برای کلمه قمار بیان شده است که می‌توان به این موارد اشاره کرد: در معجم مقاییس اللغة آمده است که قمار از ماده قُمر است، بدین جهت که در آن مال فرد کم و زیاد می‌شود (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۵: ۲۶). در لسان العرب قمار به همراهه معنا شده است (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۵: ۱۱۵؛ زبیدی ۱۴۱۴ ج ۷: ۴۱۳). در مجمع البحرین آمده است که اصل قمار، رهن بر بازی با ابزار معده است و چه بسا بر بازی با تخم مرغ و گردو نیز اطلاق می‌شود

طریحی ۱۴۱۶ ج ۳: ۴۶۳؛ مشکینی ۱۳۹۲: ۴۵۶). در فرهنگ فارسی، قمار به معنی برد و باخت است (دهخدا ۱۳۷۳ ج ۱۱: ۱۵۶۴۹). فرهنگ آکسفورد، قمار^۱ را عملی تعریف نموده است که فرد بدون علم به باخت یا برنده شدن، آن را انجام می‌دهد و قماربازی به معنی بازی کردن در بازی‌هایی است که نیاز به شانس دارند و یا انجام دادن کارهایی که شانس از دست دادن پول وجود دارد، مانند پیش‌بینی آب و هوا (دانشگاه آکسفورد ۲۰۰۱: ۱۴۵).

با بررسی تعاریف لغوی این نتیجه حاصل می‌شود که وجود مالی که بر آن شرط‌بندی شود، در مفهوم قمار نهفته است ولی ابزار قمار در مفهوم آن اخذ نشده است.

۲-۱. مفهوم شناسی فقهی

تعاریفی که از نظر فقها در تبیین مفهوم قمار ارائه شده است را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲-۱-۱. مطلق مغالبه بودن

به عقیده بعضی از فقها مراد از قمار مطلق مغالبه است، زیرا که ابزار قمار مانند سایر مشاغل فقط به قمار اضافه شده است و عوض نیز مدخلیتی در مفهوم ندارد (انصاری ۱۴۲۸ ج ۱: ۳۳۱). بین قمار که مضاف‌الیه است و ابزار که مضاف هستند، تغایر وجود دارد و ربطی به هم ندارند. قمار نفس بازی بین دو نفر است؛ بنابراین با اینکه ابزار به قمار اضافه می‌شود، مدخلیتی در مفهوم قمار ندارد و این دو متباین هستند (انصاری ۱۴۱۰ ج ۴: ۱۳۷). امام خمینی معتقد است مطلق مغالبه بودن قمار، ثابت شده نیست و در فرض ثابت شدن نیز، این سخن اعم از حقیقت است و اگر حقیقت هم باشد، مخالف عرف عام است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۹). بسیاری از مغالبه‌ها مانند خوشنویسی و قرائت قرآن، حتی با وجود عوض، از نظر عرف، قمار نیستند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۸).

1. Gamble: Try to win money by playing games that need luck or do something although there is a chance that you might lose: we bought the food for the picnic the day before and gambled on the weather staying fine.

۲-۲-۱. اعتبار عوض در مفهوم قمار

بر اساس آیات و روایات سه معنا برای قمار محتمل است: اول، نفس عوض؛ دوم، نفس ابزار قمار؛ سوم، نفس مغالطه. معنای حقیقی، معنای سوم که معنی مصدری آن است، می‌باشد (سبحانی تبریزی ۱۴۲۴: ۶۴۵-۶۴۲)؛ اما به دلیل نهی از اکل مال به باطل در قرآن و کلام لغویین که شرط رهن را در مفهوم قمار ذکر کرده‌اند؛ ظاهر این است که عوض در عنوان قمار معتبر است (سبحانی تبریزی ۱۴۲۴: ۶۴۶). برخی دیگر از فقها نیز با توجه به عرف و تعاریف لغوی، بازی با هر چیزی با شرط رهن را، قمار محسوب می‌کنند؛ یا به تعریفی دیگر، قمار بازی، بردویاخت و شرط‌بندی است (توحیدی تبریزی بی تا ج ۱: ۳۷۵؛ صافی ۱۳۸۵ ج ۱: ۳۰۴). هر چند در این تعریف، کلمه مال و رهن به صراحت ذکر نشده است، اما اعتبار وجود مال در مفهوم تعریف نهفته است؛ بنابراین در قمار مفهوم عوض اخذ شده است ولی ابزار قمار در مفهوم اخذ نشده است با توجه به تعاریفی که ذکر شد، شرط‌بندی اینترنتی با این تعریف از قمار، مطابقت دارد.

۳-۲-۱. اعتبار رهن و بازی در مفهوم قمار

از نظر بعضی از فقها، در صدق قمار باید فعلی که عوض برای آن ذکر شده، بازی باشد. بر افعالی که بازی محسوب نمی‌شوند؛ قمار اطلاق نمی‌شود، حتی اگر برای برنده عوض باشد؛ اما عدم صدق قمار مانع از التزام به حرمت گرو نیست (تبریزی ۱۴۱۶ ج ۱: ۲۱۸). ممکن است، برخی با توجه به این تعریف شرط‌بندی‌های اینترنتی را از موضوع قمار خارج بدانند؛ زیرا در ظاهر بازی فیزیکی انجام نشده است؛ اما با تبیین مفهوم بازی که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت، می‌توان به این اشکال مقدر پاسخ داد. از نظر بعضی اصل در قمار رهن است و بازی به عنوان قیدیت^۱ در آن گرفته شده است (شهیدی تبریزی ۱۳۷۵ ج ۱: ۹۵).

۱. حیثیت تقییدی در مقابل حیثیت تعلیلی قرار دارد، حیثیت تقییدی عبارت است از آنچه موضوع حکم را مقید می‌کند؛ بنابراین دایره موضوع محدود به آن می‌شود؛ بلکه در حقیقت، حیثیت تقییدی، موضوع حکم است و در نتیجه، بقای حکم منوط به بقای آن است، مانند حقی که برای عنوان «عالم» قرار داده شده است. در اینجا عنوان «عالم» برای صاحب حق، حیثیت تقییدی به شمار می‌رود و موضوع آن، حق است؛ بنابراین با زوال آن عنوان، این حق نیز زایل می‌شود. برخلاف حیثیت تعلیلی که موضوع حکم را مقید نمی‌کند؛ بلکه علت و واسطه

همان‌طور که از انواع سه‌گانه تعاریف برداشت می‌شود، هیچ‌کدام از فقها ابزار قمار را در مفهوم آن معتبر نمی‌دانند. بعضی از فقها در پاسخ به این نکته که وجود ابزار عملی برای مغالبه لازم است تا مفهوم قمار محقق شود، چنین پاسخ می‌دهند که امر مهم وجود جایزه برای غالب در مفهوم قمار است و اینکه فعل (لعب) از نظر عرف از حاجات طبیعی خارج باشد و این امر با وجود عملی یا غیر عملی بودن ابزار قمار محقق می‌شود (صدر ۱۴۲۰ ج ۳: ۱۷۴). بعضی دیگر نیز تفسیر قمار را به ابزار معد دور می‌دانند (توحیدی تبریزی بی‌تا ج ۱: ۳۷۵).

۳-۱. مفهوم شناسی حقوقی

در برخی از کتب حقوقی دو اصطلاح قمار و گروبنندی به تفکیک از یکدیگر مطرح شده است. به نظر برخی از حقوق‌دانان، قمار قراردادی است که بین دو یا چند نفر که بازی مخصوصی انجام دهند و هر یک از آنها که برنده شد دیگران مال معینی را به او بدهند. پیروزی در بازی قمار تا حدی بستگی به مهارت، چابکی و نقشه‌کشی برنده دارد و در بسیاری از موارد تصادف و اتفاق کمک‌شایانی به فرد می‌کند. در بازی‌هایی که مبتنی بر تصادف و اتفاق است؛ مانند رولت^۱ و باکارات^۲، نقشه‌کشی نیز تأثیر بسزایی دارد و بالعکس در بازی‌هایی که مبتنی بر مهارت و چابکی است، تصادف و اتفاق نقش مهمی را بازی می‌نماید. چنانکه ممکن است قمارباز ماهری در بازی مال سرشاری را از دست بدهد (امامی بی‌تا ج ۲: ۲۱۰). در قماربازی باید در بازی خاصی شرکت کرد و تلاش نمود (طاهری ۱۴۱۸ ج ۴: ۳۸۱). بعضی دیگر در تعریف قمار چنین گفته‌اند که قمار به نوعی از بازی اطلاق می‌شود که در مسیر پول یا مالی باشد و به بازی‌های تفریحی بدون بردو باخت قمار اطلاق نمی‌گردد (گلدوزیان ۱۳۹۴: ۶۶۸).

گروبنندی قراردادی است بین دو طرف که یکی امر معینی را اثبات و دیگری نفی

ثبوت حکم برای موضوع است. از این رو، بقای حکم بسته به بقای آن نیست (شاهرودی و جمعی از پژوهشگران ۱۴۲۶ ج ۳: ۳۹۲-۳۹۱).

۱. رولت (roulette) یک نوع بازی قمارخانه‌ای است که به معنی چرخ کوچک گرفته شده است. در این بازی می‌توان بر روی یک عدد معین یا محدوده‌ای از اعداد شرط‌بندی کرد (<http://fa.wikipedia.org> . 1398/7/26)

۲. باکارات (baccarat) یک نوع بازی با ورق و کارت است (<http://dictionary.Abadis.ir> 1398/7/26).

می‌نماید و تعهد می‌کنند که هر يك درست گفته باشد مال معینی را دیگری به او بدهد (امامی بی‌تاج ۲: ۲۱۰). گرویندی را در اصطلاح دیگر، شرطبندی می‌گویند؛ و اگر شرطبندی معوض باشد صورت قمار را داشته و به تعبیر دیگر، نوعی از قمار به حساب می‌آید و از لحاظ حکم شرعی، حکم قمار را داشته و نامشروع است و از لحاظ حقوقی نفوذی نخواهد داشت (طاهری ۱۴۱۸ ج ۴: ۳۸۵). بر اساس این تعریف، شرطبندی فقط از نظر حکمی ملحق به قمار است و نمی‌توان قائل به صدق موضوعی قمار بر آن شد.

با بررسی مفهوم حقوقی قمار و گرویندی می‌توان گفت که تفاوت دو مورد یاد شده به دخالت شخص در حصول نتیجه برمی‌گردد. در قمار فرد، باید در بازی خاصی شرکت کند؛ اما در گرویندی پیمان فقط ناظر به نتیجه است و دخالت در شرایط تحقق نتیجه ضروری به نظر نمی‌رسد (کاتوزیان ۱۳۹۳ ج ۲: ۲۷۷-۲۷۶).

۲. اقسام لعب از دیدگاه فقها

لعب، قول یا عملی است که مفید منظور عقلا نیست و انسان عاقل به آن روی نمی‌آورد و نفعی ندارد (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۷۴۱؛ مصطفوی ۱۴۰۲ ج ۱۰: ۱۹۷). در تفاسیر نیز لعب به امر باطل و بیهوده اطلاق می‌شود (شیخ طوسی بی‌تاج ۹: ۳۰۹؛ طبرسی ۱۳۷۲ ج ۴: ۴۵۳؛ فخر رازی ۱۴۲۰ ج ۱۲: ۵۱۵) و دربیانی دیگر، لعب عملی است که برای غایت خیالی و غیرحقیقی صادر می‌شود (طباطبایی ۱۳۹۰ ج ۲: ۳۲۹).

بعضی از اندیشمندان نیز در تبیین مفهوم لعب به عرف توجه داده و به این اعتقاد که حاجات طبیعی انسان فقط شامل خوراک، پوشاک و مسکن نیست، بلکه هر آنچه را که به رابطه بین انسان و پروردگار و دیگران مرتبط باشد، از جمله حاجات اقتصادی و اجتماعی شامل می‌شود. زمانی که عمل خارج از این حاجات باشد، سفه است و در عرف لعب نامیده می‌شود (صدر ۱۴۲۰ ج ۳: ۱۷۳). در هر حال، در کتب فقهی لعب به چهار گروه تقسیم شده است.

۲-۱. لعب با ابزار قمار با شرط گرو

اولین قسم از اقسام لعب، لعب با ابزاری است که مخصوص قمار هستند. به عقیده اکثر

فقها، این مورد قدر متیقن از ادله لفظی و لُبی است و در این مسئله میان فقها هیچ اختلافی وجود ندارد (انصاری ۱۴۲۸ ج ۱: ۳۲۰؛ نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۴: ۱۰۳؛ سبزواری ۱۴۱۳ ج ۱۶: ۱۴۰؛ روحانی قمی ۱۴۱۲ ج ۱۴: ۳۹۷؛ سبحانی تبریزی ۱۴۲۴: ۶۴۸).

امام خمینی نیز معتقد است، از نظر اجماع، کتاب و سنت، زمانی که قمار با ابزار مخصوص آن و با شرط گرو باشد؛ حرام است. این مورد قدر متیقن از عنوان قمار و میسر است و هیچ تفاوتی میان اقسام مختلف آن وجود ندارد. مواردی مانند شطرنج، نرد و حتی بازی با گردو و تخم مرغ به جهت صدق عرفی ابزار قمار بر آن‌ها، مشمول ادوات قمار هستند. اگر در صدق ادوات قمار، در ابزاری که به جهت متداول شدن قمار با آن‌ها، به عنوان ادوات قمار شناخته شده‌اند؛ شک کند، هیچ شبهه‌ای از نظر نص و فتوا در الحاق به ابزار قمار وجود ندارد (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۷).

۲-۲. لعب با ابزار قمار بدون شرط گرو

به دلیل اختلاف کلام لغوی‌ها، اطمینان به صدق قمار بر این مورد حاصل نمی‌شود و در صورت شک، مجالی برای اخذ به دلیل نیست، زیرا تمسک به عام یا اطلاق در شبهه مصداقیه جایز نیست (طباطبایی قمی ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۱۷). فقها ادله ای که برای حرمت این نوع از لعب به آن استناد شده است را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند (توحیدی تبریزی بی‌تا ج ۱: ۳۷۲-۳۶۹؛ طباطبایی قمی ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۲۱-۳۱۸؛ روحانی قمی ۱۴۱۲ ج ۱۴: ۴۰۱-۳۹۷).

امام خمینی بر این عقیده است که به جهت اختلافی که در کلام لغویان در تعریف قمار وجود دارد، عدم صدق مفهوم قمار بر این مورد، بعید نیست. علت این سخن، این است که قید رهان در تمام موارد ذکر شده است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۸). با بررسی معانی لغوی قمار و میسر، این نکته حاصل می‌شود که مراد از آن دو لعب با شرط رهن است که در فارسی به بردو باخت تعبیر می‌شود؛ بنابراین این قسم تخصصاً و موضوعاً از اطلاقات قرآنی و روایی خارج می‌شود (توحیدی تبریزی بی‌تا ج ۱: ۳۷۲).

۲-۳. لعب با ابزار غیر قمار بدون عوض

با استناد به روایاتی که دلالت بر بطلان هر گونه لهوی از جانب مؤمن دارد، می‌توان این

قسم از لعب را حرام شمرد؛ اما قول به حرمت مطلق لهو، باطل است و نسبت میان لهو و مسابقه، عام و خاص من وجه است (توحیدی تبریزی بی تا ج ۱: ۳۸۱؛ روحانی قمی ۱۴۱۲ ج ۱۴: ۴۰۸؛ حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۱۹: ۲۵۱).

از منظر امام خمینی، در عدم صدق قمار، هیچ شکی بر این مورد وجود ندارد. سخن کسانی که قمار را مطلق مغالبه می دانند، خلاف تبادر و ارتکاز ذهن از لفظ قمار است. اختلاف موجود، در کلام لغویان در معنی قمار و میسری که اخص یا مساوی لفظ قمار است، به این مورد اشاره دارد (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۸). جواز لعب و مغالبه با غیر از ابزار قمار و بدون عوض، امر متعارفی است و مستمر بین سیره مشرعه است (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۲: ۱۵۹؛ طباطبایی قمی ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۲۹؛ روحانی قمی ۱۴۱۲ ج ۱۴: ۴۰۸).

۲-۴. لعب با ابزار غیر قمار با عوض

در حرمت وضعی این قسم از لعب اختلافی میان فقها وجود ندارد و اختلاف در حرمت تکلیفی این قسم است (توحیدی تبریزی بی تا ج ۱: ۳۷۴). بعضی قائل به حرمت وضعی هستند (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۲: ۱۰۹) و از طرف دیگر، اکثر فقها قائل به حرمت تکلیفی و وضعی هستند (توحیدی تبریزی بی تا ج ۱: ۳۷۷؛ سبحانی تبریزی ۶۵۸؛ سبزواری ۱۴۱۳ ج ۱۶: ۱۴۱-۱۴۰؛ تبریزی ۱۴۱۶ ج ۱: ۲۱۷؛ انصاری ۱۴۲۸ ج ۱: ۳۲۲-۳۲۱).

از دیدگاه امام خمینی، ظاهر این است که مفهوم قمار بر این مورد صدق نمی کند. عرف قمار را مطلق مغالبه با شرط بستن، نمی داند. دلیل این سخن این است که به فردی که در خوش خطی، تجوید قرآن یا سرعت تیراندازی پیروز است، قمار کننده گفته نمی شود و کار او هم قمار نامیده نمی شود (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۸). امام خمینی بعد از بررسی ادله بیان می دارد که حکم به حرمت در این مسئله اقوی نیست، اما احوط حکم به حرمت است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۳۳-۲۳).

۳. استثنائات قمار

مراهنه در سه مورد از افعال به تصریح روایت جایز است^۱. مراد روایت، نفی حکم از احکام یا مجموعه آن به طریق مجاز است و اقرب المجازات، نفی صحت است. به عبارت دیگر، بذل عوض در این معامله به غیر از این سه مورد صحیح نیست؛ بنابراین منافاتی با جواز غیر از این سه مورد، بدون عوض ندارد (شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۶: ۷۰). این سه مورد به دلیل تعلق غرض عقلایی به آنکه همان غلبه بر دشمن است، از لُهو و لعب نهی شده خارج می‌گردد (شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۶: ۶۹).

از نظر حقوقی نیز اخلاق عمومی، گروبنندی در مورد مسابقه تلاش و مهارت‌ها را با گروبنندی وابسته به بخت و تصادف یکسان نمی‌بیند (کاتوزیان ۱۳۹۳ ج ۲: ۲۸۶). ماده ۶۵۵ قانون مدنی، شرط‌بندی در شمشیربازی، سوارکاری و تیراندازی را استثنا کرده است. ظاهر ماده ۶۵۵ قانون مدنی، منعی در رابطه با شرط‌بندی تماشاگران مسابقات ندارد، اما روح ماده و مبانی آن با این مطلب مخالف است. اباحه در این سه مورد به جهت پیشرفت فنون است ولی دخالت سوداگران حرفه‌ای، بازی را از هدف دور می‌سازد. در کتب فقهی نیز برای شرکت کنندگان مسابقه، جایزه قرار داده شده است؛ بنابراین گروبنندی در مورد بردو باخت ورزشکاران باطل است (کاتوزیان ۱۳۹۳ ج ۲: ۲۸۹-۲۸۸).

۴. بررسی حکم اخذ مال حاصل از قمار

از نظر امام خمینی مالی که به سبب قمار حاصل شده است، معنون به عنوان حرام است و تصرف در آن حتی برای صاحب مال، جایز نیست. به عبارت دیگر، حرمت به جهت عنوان اکل مال دیگری نیست، بلکه به جهت عنوان حرمت هرچه بر آن قمار شود، است و با این عنوان، مال حاصل از قمار برای همه مردم، حرام است؛ اما اگر مال را به این عنوان که قمار سبب نیست، بگیرد؛ اشکالی وجود ندارد و تصرف جایز است (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۴۳).

۱. «وَعَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الرَّشَاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلِ يَعْني النَّضَالَ» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۱۹: ۲۵۳).

۲. متن ماده بدین صورت است: «در دوانیدن حیوانات سواری و همچنین در تیراندازی و شمشیرزنی گرو بندی جایز و مفاد ماده قبل در مورد آن‌ها رعایت نمی‌شود».

از دیدگاه حقوقی، قمار از مصادیق بارز استفاده بدون جهت است. اخلاق، تحصیل ثروت از راه کار و دادوستد مورد نیاز جامعه را مشروع می‌بیند و پیمان‌های معقول را نافذ می‌شمرد. قمار گاه می‌تواند پاسخگوی پاره‌ای از نیازها باشد اما در مقابل بیکاری را نیز ترویج می‌کند (کاتوزیان ۱۳۹۳ ج ۲: ۲۸۱).

۵. اثبات صدق موضوعی قمار بر شرط‌بندی‌های اینترنتی

۵-۱. تبیین مفهوم بازی

«بازی» به هر کاری که سبب سرگرمی باشد، اطلاق می‌شود (دهخدا ۱۳۷۳ ج ۳: ۳۵۶۴). همچنین معانی دیگری مانند کار مخاطره‌آمیز، بازی ریسک دار، قمار کردن و... برای واژه بازی بیان شده است. با توجه به تعاریفی که از واژه بازی بیان شد، آشکار است که بازی صرفاً یک فعل فیزیکی نیست و نمی‌توان مواردی مانند شرط‌بندی را فقط بدین علت که در آن فعلی عملی انجام نمی‌پذیرد؛ از موضوع قمار خارج دانست. علی‌الخصوص که از جمله معانی بازی، قمار کردن نیز می‌باشد. بازی به معنی سرگرمی است و این سرگرمی انواع مختلفی دارد که با گذشت زمان و تغییر فرهنگ، شکل متفاوتی به خود می‌گیرد.

۵-۲. امکان اطلاق قمارخانه به سایت‌های شرط‌بندی

در عصر امروز و با وجود پیشرفت شیوه‌های ارتباطی، محدودیت به مکان فیزیکی قادر به مانع شدن از ارتباط افراد با یکدیگر نیست. قمارخانه‌ها نیز از این مسئله مستثنی نیستند. سایت‌های شرط‌بندی را می‌توان قمارخانه‌هایی مجازی دانست که به قصد بردو باخت و تحصیل مال از این راه طراحی شده است. در فرهنگ دهخدا، قمارستان به جایی که برای

۱. استفاده بدون جهت یا دارا شدن بدون سبب است که در لسان قرآن به اکل مال به باطل عنوان شده است (جعفری لنگرودی ۱۳۷۸ ج ۳: ۱۸۶۳). استفاده بدون جهت به معنای عام شامل ایفای ناروا، اداره مال غیر و استیفای از مال یا عمل غیر است و به معنای خاص بر اساس حقوق فرانسه ناظر به موردی است که شخص بدون سبب به زیان دیگری دارا شود و شخصی که دارا شدن به زیان اوست، سبب دعوای دیگری برای مطالبه جبران ضررش در اختیار نداشته باشد (صفایی و رحیمی ۱۳۸۹: ۵۴-۵۵). برای مطالعه بیشتر راجع به این بحث ر.ک به: (صفایی و رحیمی ۱۳۸۹: ۶۰-۵۴؛ بهرامی احمدی ۱۳۹۰: ۴۰۱-۳۹۷؛ رحیمی ۱۳۸۸).

قمار آماده شده است، گفته می‌شود (دهخدا ۱۳۷۳ ج ۱۱: ۱۵۶۴۹). براین اساس، واضح است که هیچ فایده دیگری به جز انجام قمار، نمی‌توان برای ساخت این سایت‌ها، قائل شد.

۱-۲-۵. الغای خصوصیت از مکان عرف

۱-۲-۵-۱. خیار مجلس

اولین موضوعی که برای الغای خصوصیت از مکان مورد بررسی قرار می‌گیرد، خیار مجلس است که از خيارات مختص به بیع است. با بررسی نظرات فقها در باب خیار مجلس می‌توان به این نتیجه رسید که حضور در مکان خاص اهمیتی ندارد و آنچه مهم است، همراهی خریدار و فروشنده با یکدیگر است (شیخ طوسی ۱۴۰۷ ج ۳: ۹؛ علامه حلی ۱۴۱۴ ج ۱۱: ۲۱). بعضی از فقها (صیمری ۱۴۲۰ ج ۲: ۴۴) خیار مجلس را حتی در صورتی که طرفین عقد صدای یکدیگر را بشنوند، به جهت عمومیت اخبار ثابت می‌دانند (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۳: ۳؛ امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۴۰۵). به عبارت دیگر، نکته مهم صدق افتراق عرفی نسبت به هیئت اجتماعی حاصل از طرفین در زمان عقد است (انصاری ۱۴۱۵ ج ۵: ۶۶).

در دنیای امروز به‌مثابه سایر امور، عقود و قراردادها نیز شکل نوینی به خود گرفته‌اند و محدودیتی در انجام عقود به صورت حضوری و مکتوب وجود ندارد. چنانچه برخی از فقها به‌صراحت بیان می‌کنند که در معاملات اینترنتی نیز عقد بیع محقق می‌شود و باید شرایط رعایت شود (بهجت ۱۴۲۸ ج ۳: ۲۴۵-۲۴۴). در معاملات اینترنتی، شاید طرفین معامله در حضور یکدیگر نباشند، اما از نظر عرف جامعه عنصر ارتباط بین آن دو برقرار است و هر دو به‌قصد انجام معامله‌ای مشترک از طریق اینترنت با هم مرتبط هستند و مادامی که هر دو متصل هستند و یکی از آن‌ها قصد جدایی و اتمام معامله را نکرده است، خیار مجلس نیز برای آنان ثابت است (برای مطالعه بیشتر ر.ک به: ایزدی‌فر و دیگران ۱۳۹۲). فعل قمار نیز که مقوم به‌قصد و دوطرفه بودن است (سبزواری ۱۴۱۳ ج ۱۶: ۱۴۳) حتی در قالب این قمارخانه‌های مجازی محقق می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که آشکار است، عنصر ارتباط دونفره و قصد دوطرفه در آن وجود دارد و ممکن است در زمان یکسان، صدها نفر از طریق اینترنت مشغول قمار با یک نفر در سایت‌های طراحی شده باشند.

۲-۱-۲-۵. حرز

دومین موضوعی که برای اثبات مدعا قابل بررسی است، توجه به معنای حرز در عصر جدید است. حرز مکانی است که داخل شدن در آن، بدون اجازه مالک جایز نیست (شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۷۱۴). حرز محدوده شرعی ندارد و به عرف و ضابطه مراجعه می‌شود (شهید ثانی ۱۴۱۲ ج ۲: ۳۷۹). امام خمینی نیز برای تشخیص حرز رجوع به عرف را معتبر می‌داند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۸۴).

عرف جامعه امروز، حساب‌های بانکی را نیز حرزی برای حفظ سرمایه انسان می‌داند. همان‌گونه که روشن است، تمام خصوصیتی که از تعریف حرز در کلام فقها دیده می‌شود، بر حساب‌های بانکی نیز معتبر است. در حرز هم مکان فیزیکی اهمیتی ندارد. حساب بانکی هر فرد جامعه، فضایی است که دیگران بدون اجازه وی اجازه تصرف در آن را ندارند و هک کردن حساب‌های بانکی در نزد عرف، هتک حرز محسوب می‌شود.^۱

۳-۵. عرف

عنصر عرف نقش مهمی در استنباط احکام شرعی دارد.^۲ به نظر بعضی از اندیشمندان فقه، وقتی مسئله‌ای اجماعی، علمی، تبدی نباشد به عرف موکول می‌شود. مرجعیت بین عوام و اعلام تقسیم شده است. عامه مردم در احکام از اعلام تقلید می‌کنند و اعلام در مفاهیم لغوی از عوام تقلید می‌کنند (خمینی بی تا ج ۲: ۹۱).

شکی نیست که زمان یا مکانی که فقیه در آن، به استنباط حکمی می‌پردازد در تعیین و تشخیص موضوع، اثر دارد و مثلاً سبب می‌شود که فقیه به این نتیجه برسد که بازی با شطرنج حرام نیست، زیرا در این ظرف زمانی یا مکانی جزء مصادیق قمار که موضوع دقیق حکم حرمت است، قرار نمی‌گیرد (مکارم شیرازی ۱۴۲۷: ۲۶۹).

بعضی از فقها بازی با شطرنج را در صورتی که از نظر عرف عام و مکلف، از ابزار قمار بودن، خارج شده باشد، جایز می‌دانند (فاضل لنکرانی بی تا ج ۲: ۲۷۱؛ منتظری بی تا ج ۲: ۳۲۷؛

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: (ولوی و آقای بیجستانی ۱۳۹۷).

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک به: (قبولی درافشان ۱۳۹۵: ۲۰۶؛ گل‌باغی ماسوله ۱۳۷۸؛ علیدوست ۱۳۸۴؛ صابری ۱۳۸۸).

خامنه‌ای ۱۴۲۴: ۲۴۵؛ مکارم شیرازی الف ۱۴۲۷ ج ۲: ۲۳۸).

از دیدگاه امام خمینی نیز، قمار فقط لعب با ابزاری که برای قمار تهیه شده‌اند، نیست؛ بلکه بازی با ابزاری که از نظر عرف برای این منظور اتخاذ شده‌اند نیز داخل در مفهوم قمار است و چه بسا وسایلی مانند شطرنج که مخصوص قمار هستند، با گذشت زمان و از نظر عرف از ابزار قمار بودن، خارج شود.

بر اساس نظر امام خمینی، اگر شطرنج در عرف عام آلت قمار بودن را از دست بدهد و ورزش فکری محسوب شود، چنانچه بدون بردو باخت باشد، اشکالی ندارد (امام خمینی ۱۳۷۲ ج ۲: ۱۰). مطابق این دیدگاه، در صورتی که عرف امروز، شطرنج را به‌عنوان یک وسیله ورزشی استفاده کند، از موضوع قمار خارج می‌شود.

امام خمینی در موارد دیگری همچون شناخت مصادیق غنا (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۹۹)؛ تعریف نقصان در بحث غیبت (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۳۸۲)؛ جواز انتفاع از برخی نجاسات مانند استفاده از حیوانات در راستای تلقیح (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۵۶) و تعریف مسکر (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۹۳) از عنصر عرف بهره گرفته است.

از دیدگاه حقوقی نیز، ابزاری که موضوع جرم قرار می‌گیرند باید از نظر عرف از ادوات قمار محسوب شوند. ابزاری مانند شطرنج، امروزه از نظر عرف از ابزار قمار نیست (حجتی و دیگران ۱۳۹۰: ۱۲۰۷).

از دیگر نمونه‌های نقش عرف در استنباط احکام، حکم به حرمت انواعی از قمار است که فقط از نظر عرف، قمار محسوب می‌شوند؛ هرچند که قمار مصطلح شرعی نباشند. برای نمونه، امروزه یکی از انواع جدید قمار این است که فرد پیش از ورود به قمارخانه مبلغی می‌پردازد و سپس بعد از ورود، پولی در دستگاه می‌اندازد که با ترتیب خاصی حرکت می‌کند و عددی را نشان می‌دهد و پول به صاحب آن شماره تعلق می‌گیرد و در صورت نمایش عدد دیگر، فرد برنده نخواهد بود. به عقیده فقیهان این فعل در نزد عرف، قمار محسوب شده و به همین دلیل حرام است (ر.ک به: رساله آموزشی رهبری ج ۲: ۲۲۱ <http://leader.ir/1398/7/23>).

۴-۵. توجه به فلسفه تحریم قمار و مفهوم میسر در قرآن

در اکثر تفاسیر (شیخ طوسی بی تا ج ۴: ۱۶؛ زمخشری ۱۴۰۷ ج ۱: ۲۶۲؛ فیض کاشانی ۱۴۱۵ ج ۲: ۸۲؛ طباطبایی ۱۳۹۰ ج ۶: ۱۱۸) میسر را به معنای قمار تفسیر کرده‌اند؛ زیرا که منفعت قمار دستیابی به مال دیگران بدون مشقت و سختی است (طبرسی ۱۳۷۲ ج ۲: ۵۵۷). به نظر امام خمینی، میسر به معنای مطلق قمار است و از آیه میسر تنها می‌توان از ابزار قمار الغای خصوصیت کرد (امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۸). مراد ایشان این است که شرط عوض در مفهوم قمار ضروری است و نمی‌توان به‌صرف اینکه ابزار خاصی در مفهوم قمار معتبر نیست، شرط رهن را نیز ملغی کرد.

احکام شریعت اسلامی بر اساس حفظ عقل سلیم وضع شده است و از افعال مبطل نهی شده است (طباطبایی ۱۳۹۰ ج ۲: ۱۹۳). قمار از جمله افعالی است که برای فطرت انسانی مباح نیست، زیرا مشتمل بر آنچه سعادت انسان در آن باشد، نیست. حتی گاهی ممکن است منافعی از این کار نصیب انسان شود، اما به فرموده قرآن کریم گناه آن بر نفع آن غلبه دارد (طباطبایی ۱۳۹۰ ج ۶: ۱۲۰). قمار در زمان کوتاه، سرمایه‌ای را که انسان با تلاش کسب کرده است، نابود می‌کند. چه‌بسا در طولانی‌مدت آبرو و جان انسان نیز به خطر بیفتد و سبب تبلی انسان در کسب معاش از طریق مشروع شود (طباطبایی ۱۳۹۰ ج ۶: ۱۲۳).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان مفهوم میسر را بر شرط‌بندی‌های اینترنتی که مصداقی از قمار نوین است، تطبیق داد؛ چراکه شرکت‌کننده در این شرط‌بندی‌ها به‌صرف یک حدس درست یا غلط، ممکن است صاحب مال فراوانی شود و یا بالعکس سرمایه خود را به‌آسانی از دست بدهد.

۵-۵. عدم اخذ ابزار خاص در مفهوم قمار

ابزار در مفهوم قمار دخالتی ندارند و حتی از نظر بعضی (انصاری ۱۴۲۸ ج ۱: ۳۳۱)، عوض نیز در مفهوم آن دخالتی ندارد؛ اما حتی با فرض اعتبار ابزار در مفهوم قمار نمی‌توان قائل به بعضی از ادوات خاص شد و یا فقط به همان موارد بیان‌شده در روایات مانند شطرنج و تخت نرد و ... اکتفا کرد. امام خمینی، قمار با ابزاری که معد برای قمار نیستند و فقط از جانب عرف به‌عنوان ابزار قمار اتخاذ شده‌اند را نیز همان قمار حرام از نظر شرع می‌داند (امام

خمینی ۱۴۱۵ ج ۲: ۷). بین اقسام ابزار در هر زمان و مکانی تفاوتی وجود ندارد (بهبخت ۱۴۲۸ ج ۴: ۵۵۲). باید گفت که مرجع در تعیین آلات قمار، اهل خبره‌اند و ابزار قمار در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت‌اند؛ دلیل این امر آن است که تعریف خاصی از طرف شارع برای تبیین آلات قمار وارد نشده و ابزار مذکور در روایات نیز از باب مثال است (سبزواری ۱۴۱۳ ج ۱۶: ۱۴۱). برخی از فقها در توجیه روایات مربوط به حرمت بازی با ابزاری مانند تخم‌مرغ و گردو، چنین بیان داشته‌اند که ابزار متعارف حتی اگر معد نباشند نیز، از ابزار قمار به شمار می‌آیند (سبحانی تبریزی ۱۴۲۴: ۶۵۵).

قابل ذکر است که قانون‌گذار جزایی نیز، قمار را به صورت عام با هر وسیله‌ای ممنوع دانسته و در ماده ۷۰۵ قانون مجازات اسلامی مصوبه ۱۳۹۲ مقرر داشته است: «قماربازی با هر وسیله‌ای ممنوع و مرتکبین آن به یک تا شش ماه حبس و یا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌شوند و در صورت تجاهر به قماربازی به هر دو مجازات محکوم می‌گردند» عبارت «هر وسیله‌ای» نشان می‌دهد که از نظر قانون‌گذار نوع وسیله در قمار اهمیتی ندارد^۱.

از آنجا که اصل در امور کیفری بر برائت متهم است و حتی بعضی از اندیشمندان فقه امامی (موسوی اردبیلی ۱۴۲۷ ج ۱: ۹۵؛ مکارم شیرازی^{الف} ۱۴۲۷ ج ۳: ۳۸۴؛ اصفهانی ۱۴۰۶ ج ۱۰: ۲۲۹) و فقیهان سنی (عوده بی‌تاج ۱: ۲۱۶) قاعده دراً را در تعزیرات نیز جاری می‌دانند؛ ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا امکان تمسک به عموم یا اطلاق لفظ در ماده ۷۰۵ قانون مجازات اسلامی وجود دارد یا خیر؟ در توضیح باید گفت که بر اساس اصل ۳۷ قانون اساسی^۲ و ماده ۴ قانون آیین دادرسی کیفری مصوبه ۱۳۹۲^۳ اصل، برائت است؛ مگر اینکه جرم فرد در دادگاه صالح ثابت شود و مطابق ماده ۲ قانون مجازات اسلامی، مراد از جرم،

۱. لفظ هر (کل) از ادات عموم محسوب می‌شود و دلالت بر شمول آن بر تمامی مواردی که مدخول آن هستند، دارد (آخوند خراسانی ۱۴۳۳ ج ۲: ۱۴۳؛ مشکینی ۱۳۷۴: ۱۷۳؛ مظفر ۱۴۲۵ ج ۱: ۱۹۲؛ صدر ۱۴۱۷ ج ۷: ۱۹).

۲. برای مطالعه مفاد قاعده دراً ر.ک به: (نراقی ۱۴۱۷؛ موسوی بجنوردی ۱۳۷۷).

۳. اصل ۳۷ قانون اساسی: «اصل، برائت است و هیچ‌کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود، مگر اینکه جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد».

۴. ماده قانون آیین دادرسی کیفری: «اصل، برائت است. هرگونه اقدام محدودکننده، سالب آزادی و ورود به حریم خصوصی اشخاص جز به حکم قانون و با رعایت مقررات و تحت نظارت مقام قضایی مجاز نیست و در هر صورت این اقدامات نباید به گونه‌ای اعمال شود که به کرامت و حیثیت اشخاص آسیب وارد کند».

هر رفتاری اعم از فعل یا ترک فعل است که در قانون برای آن مجازات تعیین شده است.

ماده ۲ قانون مجازات اسلامی، بیانگر اصل قانونی بودن جرائم و مجازات است که یکی از منابع قانونی آن، اصل ۳۷ قانون اساسی است (مصدق ۱۳۹۴: ۲۳-۲۱). علی‌رغم اینکه اصل قانونی بودن، یک اصل مسلم شرعی و حقوقی است اما موادی مانند اصل ۱۶۷ قانون اساسی^۱ و ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی^۲ که بیانگر مراجعه قاضی به منابع و فتاوی معتبر در صورت فقدان نص قانونی است؛ آن را متزلزل می‌سازد (مصدق ۱۳۹۴: ۲۴) به بیان دیگر، اصل ۱۶۷ قانون اساسی عام است و شامل دعاوی کیفری نیز می‌شود. به نظر می‌رسد دیدگاه صحیح در رابطه با ارتباط بین اصل ۳۷ و ۱۶۷ قانون اساسی، عدم تعارض است.^۳ و قاضی موظف است حکم موارد غیر مذکور در قانون را بیابد. دلیل درستی این دیدگاه این است که گاهی مجازات به صورت صریح در قانون ذکر می‌شود و گاهی نیز احاله داده می‌شود. احاله اصل ۱۶۷ به منابع معتبر، به منزله ذکر جرم است. حاکم بودن اصل ۱۶۷ به دلیل توسعه بر اصل ۳۷ و عمومیت اصل ۱۶۷ از دیگر دلایلی است که دیدگاه عدم تعارض بین اصول یادشده را تقویت می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت تعارض اصول مذکور، تعارض ظاهری و غیرمستقر است که با اندک تأملی رفع خواهد شد (مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی قوه قضاییه ۱۳۹۷ ج ۱: ۸۶-۸۴)؛ اما نکته‌ای که نباید مورد غفلت قرار بگیرد این است که در محل بحث (اثبات صدق موضوعی قمار بر شرط‌بندی‌های اینترنتی) اگرچه مصادیق فعل قمار در ماده ۷۰۵ قانون مجازات اسلامی ذکر نشده اما قماربازی به صراحت در ماده یادشده جرم انگاری گردیده است و بر این اساس، صرفاً برای شناسایی مصادیق قمار باید به فقه و عرف مراجعه شود.^۴ به عقیده نویسندگان، وجود اصل برائت در امور کیفری و

۱. اصل ۱۶۷ قانون اساسی: «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه، از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد».

۲. ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی: «در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده است طبق اصل (۱۶۷) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عمل می‌شود».

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: (حاجی ده آبادی ۱۳۹۵).

۴. برای مطالعه بیشتر پیرامون مصادیق شناسایی موضوعات در احکام کیفری ر.ک. به: (برهانی و پارسائیان ۱۳۹۷).

یا اجرای قاعده در آن در حدود و یا حتی تعزیرات، نمی‌تواند مانع از تمسک به عموم لفظ در ماده ۷۰۵ قانون مجازات گردد، چراکه مجرای اصل برائت همچنان اندیشمندان علم اصول (انصاری بی‌تا ج ۱: ۳۱۵؛ آخوند خراسانی ۱۴۳۳ ج ۳: ۹-۸؛ مکارم شیرازی ۱۴۲۸ ج ۳: ۱۹) بیان داشته‌اند، شک در تکلیف یا حکم است که منشأ آن فقدان نص، اجمال نص و یا تعارض نصین است، درحالی‌که در فرض مسئله نه تنها اجمال و تعارضی از جهت نص وجود ندارد بلکه وجود نص صریح ماده ۷۰۵ مذکور مانع از اجرای اصل برائت است. همچنین استناد به قاعده در آن نیز در فرض مسئله خالی از وجه است، زیرا در مواردی می‌توان به قاعده مذکور استناد کرد که شبهه وجود داشته باشد و حال آنکه با وجود نص صریح ماده ۷۰۵ قانون مجازات، شبهه نیز منتفی است. علاوه بر استدلال‌های مطرح شده باید به این نکته مهم نیز توجه داشت که نفس فعل قمار آن‌چنان نزد شارع مبغوض است که وسیله انجام آن موضوعیت نداشته و با هر ابزاری که انجام شود، مشمول حکم حرمت است. توجه به این مبغوضیت و به بیان دیگر، فهم مقاصد و مذاق شریعت،^۱ اندیشمندان فقه امامی از جمله امام خمینی و به تبع آنان قانون‌گذار جزایی را بر آن داشته است تا به درستی، قماربازی با هر وسیله و ابزاری را ممنوع اعلام کنند.

۵-۶. توجه به اطلاق روایات و تنقیح مناط

در برخی از روایات در باب تفسیر کلمه میسر در قرآن به صراحت و به صورت مطلق بیان شده است که قمار کردن با هر چیزی، میسر^۲ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۷: ۳۲۶-۳۲۵) محسوب می‌شود. از اطلاق روایات چنین استفاده می‌شود که امر مهم در صدق قمار بردو باخت مالی است و صورت گرفتن این فعل با هر وسیله‌ای تفاوتی ندارد. از دیدگاه حقوق دانان نیز برای صدق قمار باید چهار عنصر موجود باشد. این عناصر

۱. مفاهیم و حکمت‌هایی که شارع در تمام احکام لحاظ می‌کند (ابن‌عاشور بی‌تا ج ۲: ۱۲۱) و به عبارت دیگر، حکمت‌ها و مصالح و منافی که به عامه افراد و جامعه برمی‌گردد (ابن‌عاشور بی‌تا ج ۲: ۱۱۳).
۲. «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كَتَبَ إِلَيْهِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبَّاسَةَ - يَعْنِي إِلَى عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنَّ رَأْيَ سَيِّدِي وَمَوْلَايَ أَنْ يُخْبِرَنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ الْآيَةِ، فَمَا الْمَيْسِرُ، جُعِلَتْ فِدَاكَ؟ فَكَتَبَ: «كُلُّ مَا قَوْمَرٍ بِهِ فَهُوَ الْمَيْسِرُ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۷: ۳۲۶-۳۲۵).

عبارتند از: مالی که به رهن گذاشته شود، تراضی طرفین، امکان بردو باخت و ابزار بردو باخت (جعفری لنگرودی ۱۳۷۸ ج ۴: ۲۹۴۷).

از آنجا که هر چهار عنصر لازم برای تحقق قمار یعنی وجود مال، رضایت دو نفر، امکان بردو باخت و ابزار کار که همان رایانه و اینترنت است در شرط بندی های اینترنتی وجود دارد، دیگر مجالی برای انحصار صدق قمار به ابزار فیزیکی باقی نمی ماند.

نتیجه گیری

در این مجموعه بر اساس تحلیل و بررسی آرای فقها و حقوق دانان پیرامون بحث قمار و شناخت مصادیق جدید آن می توان به نتایج زیر اشاره کرد:

۱. با توجه به تعاریف لغوی قمار این نکته حاصل می شود که ابزار برخلاف عوض، در مفهوم قمار دخالتی ندارند.

۲. مطلق مغالبه بودن، اعتبار عوض در مفهوم قمار، اعتبار عوض و بازی در معنای آن تعاریف سه گانه فقها از قمار هستند. امام خمینی مطلق مغالبه بودن را با این استدلال که بسیاری از مغالبه ها از نظر عرف، قمار محسوب نمی شوند؛ نقد می کند.

۳. در کتب فقهی لعب به چهار گروه تقسیم می شود. اولین قسم که لعب با ابزار قمار و با شرط گرو است، از منظر اکثر فقها و امام حرام است. امام خمینی بازی با ابزار متعارف را نیز ملحق به این گروه می داند. از نظر امام می توان قائل به عدم صدق قمار بر قسم دوم که لعب با ابزار قمار بدون عوض است، گردید. بر اساس نظر ایشان قسم سوم که لعب با ابزار غیر قمار و بدون گرو است، جایز است و قسم چهارم که لعب با ابزار غیر قمار و با شرط گرو است، دارای حرمت تکلیفی و وضعی است.

۴. از منظر امام خمینی تصرف در مال حاصل از قمار حتی برای خود صاحب مال نیز جایز نیست، زیرا این مال معنون به عنوان حرام است.

۵. عنصر عرف در کلام امام نقش مهمی را ایفا می کند. چنانچه در متن مشهود است، ایشان در مواردی مانند معنای حرز، افتراق طرفین معامله در خیار مجلس، ابزار قمار، تعریف غنا، تعریف نقصان در بحث غیبت، خارج شدن شطرنج از ابزار قمار

بودن و ... از این عنصر بهره برده‌اند.

۶. از نظر عرف، شرط‌بندی نیز نوعی بازی و سرگرمی محسوب می‌شود و امکان اطلاق قمارخانه به سایت‌های شرط‌بندی از نظر عرف وجود دارد. همچنین با توجه به فلسفه تحریم قمار که نهی از کسب مال از راه نامشروع و جلوگیری از مفاسد اجتماعی آن است و با توجه به اطلاق روایات باب قمار و وجود عناصر چهارگانه (مال، رضایت طرفین، ابزار که همان اینترنت و رایانه است، امکان بردو باخت) در شرط‌بندی‌ها؛ می‌توان قائل به صدق موضوعی قمار بر محل بحث گردید.

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

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۳۳ ق) **کفایة الأصول**، با تحقیق شیخ عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هشتم، ۲ جلدی.
- ابن عاشور، محمدطاهر. (بی تا) **مقاصد الشریعة الاسلامیة**، با تحقیق محمدالحیب ابن الخوجه، قطر: وزارة الأوقاف و الشؤون الاسلامیة، ۳ جلدی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۴۰۴ ق) **معجم مقاییس اللغة**، با تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۶ جلدی.
- ابن منظور، ابوالفضل. (۱۴۱۴ ق) **لسان العرب**، با تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۵ جلد.
- اصفهانی، محمدتقی. (۱۴۰۶ ق) **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**، با تصحیح سید حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهااردی و سید فضل الله طباطبایی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور، ۱۴ جلدی.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ ق) **المکاسب المحرمة**، با تصحیح گروه پژوهش در کنگره، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۶ جلدی.
- _____ . (بی تا) **فرائد الأصول**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين قم، چاپ پنجم، ۲ جلدی.
- _____ . (۱۴۲۸ ق) **المکاسب**، با تصحیح شیخ احمد پایانی، قم: دارالحکمة، چاپ ششم، ۴ جلدی.
- _____ . (۱۴۱۰ ق) **کتاب المکاسب (المحشی)**، شارح سید محمدکلاتر، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۷ جلدی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۲) **استفتاآت (للإمام الخميني)**، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۳ جلدی.
- _____ . (۱۳۷۹) **تحریر الوسيلة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۵ ق) **المکاسب المحرمة**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۲ جلدی.
- امامی، سید حسن. (بی تا) **حقوق مدنی**، تهران: انتشارات اسلامی، ۶ جلدی.

- ایزدی‌فر، علی‌اکبر، حسین کاویار، علی حسنجانی. (بهار ۱۳۹۲) «خیار مجلس در قراردادهای الکترونیکی»، **مجله حقوقی دادگستری**، شماره ۸۱، صص ۹۲-۶۵.
- برهانی، محسن و عطیه پارسایان. (۱۳۹۷) «مصادق شناسی موضوعات در حقوق کیفری ایران»، **مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی**، شماره ۲، صص ۳۳۰-۳۰۹.
- بهرامی احمدی، حمید. (۱۳۹۰) **ضمان قهری (الزامات خارج از قرارداد)**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۸ ق) **استفتائات**، قم: دفتر آیت‌الله بهجت، چاپ اول، ۴ جلدی.
- تبریزی، جوادبن‌علی. (۱۴۱۶ ق) **إرشاد الطالب إلى التعلیق علی المکاسب**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ سوم، ۴ جلدی.
- توحیدی تبریزی، محمدعلی. (بی‌تا) **مصباح الفقاهة**، تقریر اب‌الحاث ابوالقاسم خویی، بی‌جا، بی‌نا، ۷ جلدی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۷۸) **مبسوط در ترمینولوژی حقوق**، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ اول، ۵ جلدی.
- حاجی‌ده آبادی، احمد. (تابستان ۱۳۹۵) «حاکمیت یا عدم حاکمیت اصل ۱۶۷ قانون اساسی در امور کیفری با نگاهی به قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲»، **پژوهش‌های فقهی**، شماره ۲، صص ۲۸۸-۲۵۷.
- حجتی، سید مهدی، مجتبی باری و محمدعلی اردبیلی. (۱۳۹۰) **قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی**، بی‌جا، نشر دادستان.
- حر عاملی، محمدبن‌حسن. (۱۴۰۹ ق) **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، با تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۳۰ جلدی.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۲۴ ق) **أجوبة الإستفتائات**، قم: دفتر آیت‌الله خامنه‌ای، چاپ اول.
- خمینی، سید مصطفی. (بی‌تا) **مستند تحریر الوسيلة**، با تصحیح گروه پژوهش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۲ جلدی.
- دانشگاه آکسفورد. (۲۰۰۱) **فرهنگ آکسفورد ال‌منتری**، مؤسسه انتشارات یادواره کتاب. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳) **لغت‌نامه دهخدا**، تهران: نشر روزنه، ۱۵ جلدی.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق) **مفردات الفاظ القرآن**، با تصحیح صفوان عدنان داودی لبنان-سوریه: دار العلم-الدار الشامیه، چاپ اول.
- رحیمی، حبیب‌الله. (۱۳۸۸) **استفاده بلاجهت (مطالعه تطبیقی)**، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
- رساله آموزشی رهبری. <http://leader.ir> 1398/7/23
- روحانی قمی، سید صادق. (۱۴۱۲ ق) **فقه‌الصادق علیه‌السلام**، قم: مدرسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۲۶ جلدی.
- زبیدی، سید مرتضی، (۱۴۱۴ ق) **تاج العروس من جواهر القاموس**، با تصحیح علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۲۰ جلدی.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق) **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، با تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۴ جلدی.
- سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ ق) **مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام**، با تصحیح مؤسسه المنار، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ۳۰ جلدی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ ق) **المواهب فی تحریر أحكام المکاسب**، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- شاهرودی، سید محمود و جمعی از پژوهشگران. (۱۴۲۶ ق) **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام**، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، ۳ جلدی.
- شعراوی، محمد متولی (۱۹۹۱) **تفسیر الشعر اوی**، بیروت: أخبار الیوم (ادارة الکتب و المکتبات)، چاپ اول، ۱۲ جلدی.
- شهیدی تبریزی، میرزا فتح. (۱۳۷۵ ق) **هدایة الطالب إلی أسرار المکاسب**، تبریز: چاپخانه اطلاعات، چاپ اول، ۳ جلدی.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۳ ق) **مسائلک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، با تصحیح گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول، ۱۵ جلدی.

- _____ . (۱۴۱۲ ق) **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، با شرح سلطان العلماء، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۲ جلدی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا) **التبيان في تفسير القرآن**، با تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ اول، ۱۰ جلدی.
- _____ . (۱۴۰۰) **النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى**، لبنان: دار الكتاب العربي، چاپ دوم.
- _____ . (۱۴۰۷ ق) **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم ۶ جلدی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۱۷ ق) **جامع الأحكام**، قم: انتشارات حضرت معصومه سلام الله علیها، چاپ چهارم، ۲ جلدی.
- صابری، حسین. (۱۳۸۸) **فقه و مصالح عرفی**، قم: بوستان کتاب.
- صدر، سید محمد. (۱۴۲۰ ق) **ماوراء الفقه**، با تصحیح جعفر هادی دجیلی، بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۰ جلدی.
- صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ ق) **بحوث في علم الأصول**، بیروت: الدار الاسلامیة، ۱۱ جلدی
- صفایی، حسین و حبیب الله رحیمی. (۱۳۸۹) **مسئولیت مدنی (الزامات خارج از قرار داد)**، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، چاپ چهارم.
- صیمری، مفلح بن حسن. (۱۴۲۰ ق) **غایة المرام في شرح شرائع الإسلام**، با تصحیح جعفر کوثرانی عاملی، بیروت: دارالهادی، چاپ اول، ۴ جلدی.
- طاهری، حبیب الله. (۱۴۱۸ ق) **حقوق مدنی**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۵ جلدی.
- طباطبایی قمی، سید تقی. (۱۴۱۳ ق) **عمدة المطالب في التعليق على المكاسب**، قم: کتابفروشی محلاتی، چاپ اول، ۴ جلدی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق) **الميزان في تفسير القرآن**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۲۰ جلدی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲) **مجمع البيان في تفسير القرآن**، با تصحیح فضل الله یزدی

- طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۰ جلدی.
- طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ ق) **مجمع البحرين**، با تصحیح سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۶ جلدی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۴ ق) **ذکر الفقهاء**، با تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۷ جلدی.
- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۴) **فقه و عرف**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- عوده، عبدالقادر. (بی تا) **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، بیروت: دارالکتب العربی. ۲ جلدی.
- فاضل لنکرانی، محمد. (بی تا) **جامع المسائل**، قم: انتشارات امیرقلم، چاپ یازدهم، ۲ جلدی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق) **التفسیر الکبیر**، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۳۲ جلدی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ ق) **التفسیر الصافي**، با تصحیح حسین آعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۵ جلدی.
- قبولی درافشان، سید محمد هادی. (۱۳۹۵) **بررسی موضوعی و حکمی اعانه بر حرام در فقه قرار دادها با مقایسه در نظام های حقوقی ایران، مصر و انگلستان**، تهران: نشر میزان، چاپ اول.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۹۳) **حقوق مدنی (عقود معین)**، تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ دهم، ۴ جلدی.
- گلدوزیان، ایرج. (۱۳۹۴) **محشای قانون مجازات اسلامی**، تهران: انتشارات مجد، چاپ پنجم.
- گلباغی ماسوله، علی جبار. (۱۳۷۸) **درآمدی بر عرف**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۷۴) **اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها**، قم: الهادی، چاپ ششم.

سید محمد‌هادی قبولی درافشان، رقیه بخشی: بررسی صدق موضوعی قمار بر شرط‌بندی‌های اینترنتی ... ۱۴۳

- _____ (۱۳۹۲) **مصطلحات الفقه**. با تحقیق حمید احمدی جلفایی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضاییه. (۱۳۹۷) **شرح جامع و کاربردی قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲**، با تحقیق ابراهیم باقری، قم: نشر قضا، چاپ دوم، ۳ جلدی.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۲۵ ق) **أصول الفقه**، با تحقیق رحمت‌الله رحمتی اراکی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۴ جلدی.
- مصدق، محمد. (۱۳۹۴) **شرح قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ بارویکرد کاربردی**، تهران: انتشارات جنگل، چاپ هشتم.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ ق) **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز کتاب للترجمة و النشر، چاپ اول، ۱۴ جلدی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ ق) **أنوار الأصول**، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم، ۳ جلدی.
- _____ (الف ۱۴۲۷ ق) **استفتاءات جدید**، با تصحیح ابوالقاسم علیان نژادی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم، ۳ جلد
- _____ (ب ۱۴۲۷ ق) **دائرة المعارف فقه مقارن**، با تصحیح جمعی از اساتید و محققان حوزه، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۷ ق) **فقه الحدود و التعزیرات**، قم: مؤسسه النشر لجماعة المفید، چاپ دوم، ۴ جلدی.
- موسوی بجنوردی، میرزا حسن. (۱۳۷۷) **القواعد الفقهیه**، با تحقیق محمدحسن درایتی و مهدی مهریزی، قم: نشر الهادی، چاپ اول.
- منتظری، حسینعلی. (بی تا) **رساله استفتائات**، قم: بی نا، چاپ اول، ۳ جلدی
- نراقی، احمدبن محمد مهدی. (۱۴۱۵ ق) **مستند الشیعة فی أحكام الشریعة**، با تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۹ جلدی.
- _____ (۱۴۱۷ ق) **عوائد الأیام فی بیان الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق) *جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام*، با تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم، ۴۳ جلدی.
- ولوی، سعید و مریم آقابجستانی. (تابستان ۱۳۹۷) «جستاری در مصادیق نوین حرز و ثبوت حد در سرقت الکترونیکی از منظر فقه و حقوق»، *فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی*، شماره ۱۱، صص ۹۹-۸۱.
- Akhond Khorasani, Mohammad Kazim. (2012) *Kifayat al-usul*, Research fellow: Abbas Ali zarei, Qum: Islamic publication Institute, Eighth edition, 2Vol. (In Arabic)
- Allame Heli, Hassan Bin Yusuf Bin Motahar. (1994) *Tazkira Al-Foghha*, Qum: Al-Bayt Foundation, First Edition, 17Vol. (In Arabic)
- Alidust, Abulqasim. (2005) *Jurisprudence And Custom*, Tehran: Research Institute Of Islamic Culture & Thought, 1Vol. (In Persian)
- Ansari, Morteza Ibn Mohammad Amin. (1995) *Al Makaseb Almoharrame*, Corrected by: Research group in congress, Qum: World Congress Honoring Sheikh Ansari, First Edition, 6 vol. (In Arabic)
- _____. (n.d) *Faraid o Al-Osul*, Qum: Islamic Publication, Fifth Edition. 2 vol, (In Arabic)
- _____. (2008) *Al- Makaseb*, Corrected By: Ahmad Payani, Qum: Darul Kitab Press Institute, Third Edition, 4Vol. (In Arabic)
- _____. (1990) *Al- Makaseb* (Al-Mahshi), explained by Seyyed Muhammad Kalanter, Qom: Dar Al-Kitab Publications Institution, Chapter 17, Volume 1.
- Bahrami Ahmadi, Hamid. (2011) *Automatic Gurantee*, Tehran: Imam Sadiquniversity, First Edition, 1Vol (In Persian)
- Borhani Mohsen, Ateyyeh Parsaeian. (2019) "Evidence Studies Of Subject In Iranian Criminal Law", *Jurisprudence And The Fundaments Of The Islamic Law*, Number 2, pp: 309-330. (In Persian)
- Bujnurdi, Mohamad Hasan. (1998) *Alghavaed AlFiqhe*, (no place) Qum: Hadi Publishing, First Edition. (In Arabic)

- Behjat, Mohammad Taqi. (n.d) *Istifaat*, Qum: Office of Hazrat Ayatollah Behjat, First Edition, 4Vol. (In Persian)
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1994) *Dehkhoda Loghat Name*, Tehran: Rozane, 15Vol. (In Persian)
- Educational treatise on leadership. [http: leader.ir](http://leader.ir) 7/23/2018
- Emami, Hasan. (n.d) *Civil Rights*, Tehran: Islamic Publications, 6Vol. (In Persian)
- Fazel Lankarani, Mohammad. (n.d) *Jame Al-Mmasael*, Qum: Amir Qalam Publication, Eleventh Edition, 2Vol. (In Arabic)
- Fakhr Razi, Mohammad. (n.d) *Al-Tafsir Al-Kabir*, Beirut: Dar AL-Ihyaay Al-Tarath Al-Arabi, Third Edition, 32Vol. (In Arabic)
- Faiz kashani, Mohammad Bin Morteza. (1995) *Al-Tafsir Al-Safi*, Tehran: Sadr School, Secend Edition, 5Vol. (In Arabic)
- Ghaboli Dorafshan, Seyed Mohammad Hadi. (2016) *Assisting In Haram In The Jurisprudence Of Contracts*, Tehran: Mizan, First Edition. (In Persian)
- Goldouzian, Iraj. (2015) *The Contents Of The Islamic Penal Code*, Fifth Edition. (In Persian)
- Golbaghi Masuleh, Ali Jabar. (1999) *Daramadi Bar orf*, Qum: Publication Center Of Qum Seminary Advertising Office. (In Persian)
- Hajidehabadi, Ahmad. (2016) "Whether The Article 167 Of The Constitution Rules Penals Cases Or Not With An Eye To Islamic Penal Code 1392/2013", *Islamic Jurisprudence Research*. Number 2, pp: 257-288. (In Persian)
- Hojjati, Seyed Mehdi. (n.d) *Islamic Penal Code In Current Legal Order* (no place), Dadsetan Publications. (In Persian)
- Hur Ameli, Mohammad Ibn Ali. (1989) *Tafsil vasail Al-Shia Ela Tahsil Masail Al-Sharia*, Corrected by: Research Group Of Al-Bayt Institute, Qum: Al-Bayt Institute. First Edition, 30Vol. (In Arabic)
- Ibn Ashur, Mohammad Tahir. (n.d) *Maghased Al-Sharia Al-Islamic*, Research fellow: Mohammad Al-Habib Ibn Al-Khoja, Ghatar: Vezarat AlOw-

ghaf & AlShaoun AL Islamic, 3Vol. (In Arabic)

- Ibn Faris, Ahmad Ibn Zakaria. (1984) *Mo-jam Maquis Al Loghat*, Corrected by: Abdul Salam Mohammad Haron, Qom: Islamic Propaganda of the Seminary of Qom, First Edition, 6Vol. (In Arabic)
- Ibn Manzoor, Abolfazl. (1994) *Lisan Al Arab*, Corrected by: Ahmad Faris Sahib Al Javaeb, Beirut: Dar alfeqr, Third Edition, 15Vol. (In Arabic)
- Isfahani, Mohammad Taqi. (1986) *Ruza Al Mutaqeen Fi Man La Yahdrah Al-Faqih*, Corrected by: Sayed Hossein Mousavi Kermani & Ali Panah Esh-tehardi & Seyed Fazlullah Tabatabaei, QUM: kushanbur Islamic Cultural Institute, 14Vol. (In Arabic)
- Izadifard, Ali Akbar, Hossein Kaviar, Ali Hasanjani. (2013) "Meeting OPTION In Electronic Contracts", *The Judiciary Law Journal*, Number 81, pp: 65-92. (In Persian)
- Judiciary Jurisprudence Research Center. (2018) *A Comprehensive And Description Of Islamic Penal Code Approved In 1392*, Qum: Nashr Qadhq, Second Edition, 3Vol. (In Persian)
- Jafari Langarudi, Mohammad Jafar. (n.d) *Mabsoot Dictionary Term Of Law*, Tehran: Ganje Danesh, 5Vol. (In Persian)
- Khamenei, Seyed Ali. (2004) *Ajvabe Al-Istifaat*, Qum: His Holiness Office In Qum, First Edition. (In Arabic)
- Khomeini, Seyed Ruhollah. (n.d) *Istifaat*, The Society of Teachers of Qom Theological Seminary, Qom: Islamic Publications Office. (In Persian)
- _____. (2006 & 2000) *Tahrir Al-WasilaT*, Qum: Institute For Organizing And Publishing The Works Of Imam Khomeini, 2Vol. (In Arabic)
- _____. (1995) *Al-Makasib Al-Muharram*, Qum: Institute For Organizing And Publishing The Works Of Imam Khomeini, 2Vol. (In Arabic)
- Khomeini, Seyed Mostaf. (n.d) *Mostanad Tahrir Al-Wasila*, Tehran: Institute For Organizing And Publishing The Works Of Imam Khomeini, First Edition, 2Vol. (In Arabic)

- Katoozian, Naser. (2014) *Civil Low*(Certain Contracts), Tehran : Ganj Danesh, 4Vol. (In Persian)
- Meshkini Ardabili, Ali. (2005) *Estelahat Al-usul va Moazam Abhasaha*, Qum: Al-Hadi. Sixth Edition, 1Vol. (In Arabic)
- _____.(2013) *Mostalahat Al-Fiqh*, Qum: Dar Al-Hadith, 1Vol. (In Arabic)
- Mozaffar, Mohammad Reza. (2005) *Osul Al-Fiqh*, Qum: Islamic Publication Institute, Third Edition, 4Vol. (In Arabic)
- Mosadegh, Mohammad (2015) *Description of the Islamic Penal Code approved in 2012 with a practical approach*, Tehran: Jungle Publication, Eighth Edition. (In Persian)
- Mustafavi, Hassan. (1982) *Al-Tahghigh Fi Kalamat AL-Quran AL-Karim*, Tehran: Book Center For Translation And Publishing, First Edition. 14 vol. (In Arabic)
- Makarim Shirazi, Nasir. (2008) *Anvar Al-Osul*, Qum: Madrasiai Imam Ali Ibn Abitalib, Second Edition, 3Vol. (In Arabic)
- _____. (2007) *Istifaat Jadid*, Qum: Madrasiai Imam Ali Ibn Abitalib, 3Vol. (In Persian)
- _____. (2007) *Dairat Al Maarif Fiqh Muqaran*, Qum: Madrasiai Imam Ali Ibn Abitalib, First Edition. (In Persian)
- Mousavi Ardabili, Seyed Abdul Karim. (2007) *Fiqh Al-Hodod & Al-Tazirat*, Qum: Nashr Institute Of Jamaah Al-Mofid, Second Edition, 4Vol. (In Arabic)
- Montazeri, Hossein Ali. (n.d) *Resale Istifaat*, Qum. First Edition, 3Vol. (In Persian)
- Naraqi, Molla Ahmad Bin Mohammad Mahdi. (1995) *Mostanad Al-Shiat Fi Ahkam Al-SHARIA*, Qum: Al-Bayt Foundation, First Edition, 19Vol. (In Arabic)
- _____. (1997) *Awaid Al-Ayyam Fi Bayan Al-AHKAM*, Qum: Mans-

- hurat Maktabbat Al-Matbuat Maktab Al- Daiyyah Al- Islamiyyah. (In Arabic)
- Najafi, Mohammad Hasaan.(1984)*Javahir Al-Kalam Fi Sharh Al-Sharay O Al- Islam*, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, Seventh Edition, 14Vol. (In Arabic)
 - Oxford University.(2001) *Oxford Elementary Learners Dictionary*, Yadva-reh Book Publishing Institute.
 - Ragheb Isfahani Hossein.(1992) *Mofradat Alfaz Quran*, Dar Al-Shamiya&Landan-Syria. (In Arabic)
 - Rahimi,Habibullah.(2009) *Unjust Enrichment*, Tehran: Entrshar Publication CO, first Edition. (In Persian)
 - Rouhani Qmii, Seyed Sadegh. (1992) *Fiqh Al-Sadiq*, Qum: Imam Sadiq School. First Edition, 26Vol. (In Arabic)
 - Saberi, Hossein.(2009)*Jurisprudence And Commen Low*, Qum: Bustan Book. (In Persian)
 - Sabzevari, Seyed Abdul Ali.(1993)*Al-Mohaddab Al-Ahkam*,Qum:Al-Manar Institute, Forth Edition,30Vol. (In Arabic)
 - Sadr, Seyed Mohammad.(2000) *Mavera Al-Fiqh*, Beirut: Dar Al-Azwa,First Edition, 10Vol. (In Arabic)
 - Sadr, Mohammad Baqir.(1996)*Buhuth Fi Ilm Osul*, Beirut: Al- Dar Al-Islamiya, 11 Vol. (In Arabic)
- Safaei, Seyed Hossein, Habibollah,Rahimi. (2010) *Civil Liability (Extra- Contractual Obligation)*,Tehran:Samt,Forth Edition. (In Persian)
- Safi Golpayegani, Lutfoallah.(1997) *Jame Al-Ahkam*, Qum: Hazrat Maso-ame Publication, Forth Edition, 2Vol. (In Arabic)
 - Saimari, Moflah Bin Hassan.(2000) *Ghayat Al-Maram Fi Sharh Sharay oAl-Islam*, Beirut: Dar Al-Hadi, First Edition, 4Vol. (In Arabic)
 - Shaarawi,Mohammad Mutavalli. (1991)*Tafsir Al-Shaarawi*, Beirut: Al-Yum News, First Edition, 12Vol. (In Arabic)

- Shahidi Tabrizi, Mirza Fattah.(1956)*Al-Hidayah Al-Talib Ila Asrar Al-Makasib*, Tabriz: Information Printing House,3Vol. (In Arabic)
- Shahid Thani (Ameli), Zayn Al-Din Bin Ali. (1993) *Masalik Al-Afham Ila Tanqih Al- Sharaye Al Islam*, Qum: Islamic Knowledge, First Edition, 15Vol. (In Arabic)
- _____. (1992)*Al-Rawzal Al-Bahiya Fi Sharh Al-Lama Al- Damash-kiyyah*, Qum: Publications of The Islamic Propaganda Office, First Edition,2Vol. (In Arabic)
- Shahroudi, Mahmoud.(2005) *Culture Of Jurisprudence According To The Religion Of Ahl ALBayt*, Qum: Encyclopedia OF Islamic Jurisprudence On The Religion Of Ahl Al-Bayt, 3Vol. (In Persian)
- Sheikh Tusi, Mohammad Hassan. (n.d) *Al-Tebyan Fi Tafsir Al- Quran*, Beirut: Dar Al-Tarath Al-Arabi, First Edition,10Vol. (In Arabic)
- _____. (1980)*Alnahaya Fi Mojarrad Al-Fiqh&Al-Fatawi*, Lobnan: Dar Al- Kitab Al-Arabi, Secend Edition. (In Arabic)
- Sobhani Tabrizi, Jafar.(2004)*Almawahib Fi Tahrir Al-Makasib*, Imam Sadiq Institute,First Edition. (In Arabic)
- Taheri, Habibullah.(1998) *Civil Low*, Qum:IslamicPRESS Office,Secend Edition, 5Vol. (In Persian)
- Tabatabai Qumi, Seyed Taqi.(1993) *Amdah Al-Matalib In Taaliq Al-Makasib*. Qum: Mahallati Book Store, First Edition, 4Vol. (In Arabic)
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (1971)*Al-Mizan In Tafsir AL- quran*, Beirut: Al-Alami Press Institute, Secend Edition,20Vol. (In Arabic)
- Tabarsi, Fazl Bin Hassan.(1993) *Majmao Al-Bayan In Tafsir Al-Quran*, Tehran: Naser khosro, Third Edition, 10Vol.
- Tawhidi Tabrizi, Mohammad Ali. (n.d) *Misbah al-Faqaha*, a translation of the researches of Abul Qasem Khoei, without space, without space, 7 volumes.
- Torehi, Fakhreddin.(1996) *Majma o Al-Bahrain*, Tehran:Mortazavi Book-

store, Third Edition, 6Vol. (In Arabic)

- Tabrizi, Javad Ibn Ali. (1996) *Ershad Al-Talib Ela TaliqeAl-Makasib*, Qum: Ismaailian Institute, Third Edition, 4Vol. (In Arabic)
- Valavi, Saeid, Maryam Aghaei Bajestani, and Mohammad Rohani Moghaddam. (2018) "AN Inquiry Into The New Instances Of Hirz And Proving Had For Electronic Theft From The Viewpoint Of Jurisprudence And Low", *Justar-haye Fighi va Usuli*, Number 110, pp:81-99. (In Persian)
- Zubeidi, Seyed Morteza. (1994) *Taj Al-Arus In Javaher Al-Qamoos*, Beirut: Dar Al-Fekr, First Edition, 20Vol. (In Arabic)
- Zamakhshari, Mahmoud Bin Omar. (1987) *Al-Kashshaf*, Beirut: Arab Dar Al-Kitab, Third Edition, 4Vol. (In Arabic)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

بازخوانی مواضع تشهیر در فقه امامیه (با تحلیل آرای امام خمینی (س))^۱

علی محمدیان^۲

مرتضی کشاورزی ولدانی^۳

لیلا مهرابی راد^۴

مقاله پژوهشی

چکیده: «تشهیر» و شناساندن عمومی بزهدکار، در فقه جزایی امامیه، بنا بر ملاحظاتی، استثنایی بر اصل اولیه صیانت از آبرو و جلوگیری از افشای سر مسلمان تلقی شده است. با عنایت به اهمیت اعراض و لزوم پاسداشت آبرو و کرامت آدمیان، نوشتار حاضر کوشیده است مواضع تجویز «تشهیر» را از خلال میراث فقهی استخراج کرده و آن‌ها را در بوته نقد و تحلیل قرار دهد. یافته‌های پژوهش که با کاربست شیوه توصیفی-تحلیلی حاصل شده است، بیانگر این است که جز در مورد «شهادت زور»، مصادیق دیگر ذکرشده در کلمات فقیهان (قیادت، قذف، احتیال، تدلیس و افلاس)، فاقد مستند معتبر می‌باشند؛ لذا در فرض عدم وجود دلیل بر اجرای کیفر، اصل عدم در موارد مشکوک جاری شده و همچنین قول به عدم ثبوت تشهیر جز در مورد متیقن، ملائمت بیشتری با اصل احتیاط در سزادهی و اصل برائت داشته و استناد به قاعده درء‌الحد نیز اقتضای انتفای مجازات را خواهد داشت. تحلیل دیدگاه امام خمینی در فرض بحث نیز نشان می‌دهد که رهاورد پژوهش حاضر، ظاهراً موافقت ایشان را در پی

1. DOI: 10.22034/MATIN.2022.215624.1611

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.1.2

۲. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قاننات، قاننات، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: mohammadian@buqaen.ac.ir

۳. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قاننات، قاننات، ایران

E-mail: keshavarzvm@buqaen.ac.ir

۴. مربی گروه فقه و حقوق، دانشگاه پیام نور، صندوق پستی ۴۶۹۷-۱۹۳۹۵، تهران، ایران.

E-mail: mehrabirad@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۲

پژوهشنامه متین/سال بیست و چهار/شماره نود و شش/پاییز ۱۴۰۱/صص ۱۵۱-۱۸۳

داشته و یگانه مصداقی از تشهیر که ایشان به صراحت آن را تأیید کرده اند، تشهیر شاهد زور است. البته این نکته را نیز باید افزود که مطابق رأی ایشان تجویز برخی از کیفرها (که تشهیر نیز می تواند در زمره آنها قلمداد شود) در برخی از جرائم خاص که جنبه عمومی دارند با صلاحدید حکومت و در پرتو عناوین ثانوی فاقد اشکال خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: تشهیر، شاهد زور، قاذف، قواد، محتال، مدکس.

مقدمه

تردید نیست که شریعت اسلام برای آبروی انسان همانند جان او ارزش ویژه‌ای قائل شده است؛ تا آنجا که دفاع از آن را واجب کرده است و نیز ترك مهم‌ترین واجبات را در راستای حفظ آن روا دانسته است؛ حتی برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که عرض و آبرو در نزد مردمان دارای مناعت طبع و بزرگ‌منش، بدون شک از اهمیت بیشتری حتی نسبت به جان برخوردار است (نجفی ۱۴۰۴ ج ۴۱: ۶۵۵).

با این حال، در برخی مواقع ممکن است عمل خود شخص موجب شود که از برخی حقوق اجتماعی محروم شده و با در نظر گرفتن مصالح جامعه، برخی از اموری که به اقتضای حکم اولی افشای آن‌ها حرام است، در حق وی مجاز شمرده شود. در شرع اسلام یکی از موارد اعمال و تجویز چنین امری «تشهیر» برخی از مجرمان خاص است که شارع مقدس به فراخور ماهیت جرم و نیز مقاصد و اهداف خود از وضع مجازات اقدام به جعل چنین کیفری نموده است.

البته در این زمینه نیز باید قائل به تفکیک گردید؛ با این توضیح که شناسانده شدن و معرفی مجرم در مجامع عمومی، گاه جزو نتایج و لوازم اجرای کیفر بوده و به تبع آن شکل می‌گیرد؛ مانند کیفر مرتکبان زنا که مطابق آیه شریفه «وَأَلْيَسَ لَهُ عَذَابُهُمْ طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲)، بایسته است گروهی از مؤمنان شاهد اجرای مجازات باشند تا از این رهگذر برای ایشان موعظه و انزجار حاصل شود (راوندی ۱۴۰۵ ج ۲: ۳۷۳). امام خمینی در این زمینه می‌نویسد شایسته است هرگاه حاکم شرع اراده اجرای حد نماید، این امر را به مردم ابلاغ کند تا ایشان حضور به هم رسانند؛ بلکه شایسته است که ایشان را بدین کار امر کند تا شاهد اجرای حد باشند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۷۰).

در پاره‌ای از موارد نیز خود «تشهیر» و شناساندن مجرم موضوعیت داشته و چنین نیست که رسوایی عمومی فرد خاطی از لوازم و توابع اجرای کیفر باشد؛ بلکه در این قبیل موارد «تشهیر» در زمره کیفرهای اصلی مورد تصریح قرار گرفته است؛ مواردی از قبیل تشهیر شاهد زور، تشهیر قواد، قاذف و... در کلمات فقها در زمره قسم دوم قرار گرفته‌اند (نجفی ۱۴۰۴ ج ۴۱: ۲۵۲).

نوشتر حاضر با عنایت به اهمیت حفظ کرامت ذاتی انسان و لزوم پاسداشت آبرو و جلوگیری از هتک آن مادامی که دلیل قطعی برخلاف آن موجود نباشد، درصدد بررسی مواضع تشهیر در فقه امامیه برآمده و در ادامه پس از احصای مصادیق لزوم «تشهیر» در آرای فقهای امامیه، به سراغ مستندات و ادله فقهی رفته و میزان دلالت آن‌ها را در ترازوی اجتهاد و فقاقت بررسی خواهد نمود.

پیشینه پژوهش

آنچه از بررسی پیشینه تحقیق در سامانه‌های معتبر علمی به دست می‌آید این است که اولاً: در زمینه تشهیر، علی‌رغم اهمیت و ضرورت بحث، با کمبود پژوهش مواجه هستیم و حسب تتبع نگارنده صرفاً چند پژوهش (چهارمقاله) به نحوی حول این محور سامان‌یافته است؛ و ثانیاً: پژوهش‌های صورت گرفته یا بیشتر ناظر به مصداق خاصی از تشهیر بوده و یا به ابعاد کیفر شناختی و... تشهیر پرداخته‌اند. از باب نمونه و با توجه به ترتیب زمانی پژوهش‌های انجام‌شده، مقاله «تشهیر شاهد زور» (زمانی و دیگران ۱۳۹۰). صرفاً به تحلیل تشهیر در شهادت دروغ پرداخته و ضمن مطالعه تطبیقی کوشیده است با موجه‌سازی آن، پیشنهاد برخی اصلاحات در قوانین موضوعه کشور را مطرح نماید. در مقاله‌ای دیگر نگارنده از منظر کیفر شناختی و جرم‌شناسی به نقد مجازات تشهیر رسانه‌ای پرداخته و معایب و مزایای کاریست آن را برشمرده است (حیدری ۱۳۹۲). پژوهشی دیگر با نگاه توصیفی و فارغ از سنجش مصادیق تشهیر در ترازوی فقاقت، به گزارشی از اقوال فقیهان پرداخته و درصدد پاسخگویی به این امر برآمده است که آیا می‌توان مجازات تشهیر را با الغای خصوصیت از موارد منصوص، به جرائم نوظهور نیز تسری داد یا خیر؛ و اینکه آیا می‌توان از رسانه‌ها برای تشهیر مجرم استفاده نمود یا خیر؟ (سلطانی و محدثی ۱۳۹۶) و بالاخره آخرین پژوهش در این زمینه، به بررسی این موضوع پرداخته است که آیا پیش‌بینی تشهیر در جرائم تعزیری مغایرتی

با موازین اسلامی دارد یا خیر؛ و سپس در رویکردی تطبیقی با قوانین ایالات متحده آمریکا، به توجیه کیفرشناختی این مجازات پرداخته و مرجحات وجود این نهاد کیفری در سیستم عدالت کیفری ایران را وجهه همت خود قرار داده است (غلامی و دیگران ۱۳۹۷).

بنابراین آن‌چنان که پیداست تاکنون تحقیق جامعی که با رویکرد فقهی ویژه به بازخوانی تحلیلی-انتقادی فرض بحث پرداخته و موارد تشهیر را از دل آرای فقهی استخراج نموده و ضمن برشمردن آن‌ها، با نگاه انتقادی، آرای فقیهان و نیز مستندات به کار گرفته شده را مورد نقد قرار دهد انجام نشده و با عنایت به لزوم انطباق قوانین موضوعه با موازین شریعت، انجام چنین پژوهشی می‌تواند به غنای منابع پژوهشی انجامیده و قانون‌گذار را در شناخت موضوع فقه امامیه در بحث تشهیر یاری رساند.

مفهوم‌شناسی تشهیر

تشهیر در لغت در معنای معروف کردن، شناساندن و ظاهر کردن آمده است (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۴: ۴۳۱؛ جوهری ۱۴۱۰ ج ۲: ۷۰۵). آن‌چنان که اهل لغت گفته‌اند علت تسمیه ماه به «شهر» در لغت عرب نیز از آن جهت است که با رؤیت هلال، داخل شدن ماه آشکار و واضح می‌شود (ابن اثیر بی تاج ۲: ۵۱۵؛ مصطفوی ۱۴۰۲ ج ۶: ۱۳۹؛ قرشی ۱۴۱۲ ج ۴: ۸۶). همچنین گفته شده است که «شهر سیف» به معنای درآوردن شمشیر از نیام (ظاهر کردن آن) و ارباب مردم است؛ و در روایتی نیز گفته شده است که: «لیس منا من شَهَر عَلینا السِّلَاحَ» (فراهیدی ۱۴۱۰ ج ۳: ۴۰۰). تشهیر در معنای رسوا کردن نیز آمده و لغت‌شناسان یکی از معانی آن را ظهور و نشان دادن پستی و شناعة چیزی در نزد مردمان دانسته‌اند: «الشُّهْرَةُ بِالضَّمِّ: ظُهُورُ الشَّيْءِ فِي شُنْعَةٍ، حَتَّى يَشْهَرَهُ النَّاسُ» (زبیدی ۱۴۱۴ ج ۷: ۶۶؛ صاحب بن عباد ۱۴۱۴ ج ۳: ۳۹۰). این واژه در فقه نیز برحسب آنچه بدان اضافه می‌شود، متناسب با مفهوم لغوی آن معنای خاصی پیدا می‌کند که چندان دور از معنای لغوی آن نیست. برای مثال، اشهار سلاح به مفهوم برکشیدن آن از نیام یا نشانه رفتن آن به سوی کسی است که در بحث محاربه به کار می‌رود و تشهیر مجرم نیز که موضوع پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد در معنای گرداندن مجرم در شهر و معرفی او به مردم است (جمعی از پژوهشگران ۱۴۲۶ ج ۱: ۵۰۷).

البته به نظر می‌رسد عنوان «شهر» نیز در این زمینه موضوعیت نداشته و آنچه مهم است

شناساندن مجرم است؛ به گونه‌ای که عرفاً تشهیری که مقصود شارع است حاصل شود؛ لذا برخی از فقیهان مانند امام خمینی گرداندن مجرم در محله را نیز در صدق عنوان تشهیر کافی دانسته‌اند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۶۱).

همچنین در پاسخ به این سؤال که عمل تشهیر در زمان حاضر با بودن وسایلی مانند تلویزیون، جراید، اینترنت، شبکه‌های مجازی و غیره که می‌توان شخص مجرم را هم به‌طور زنده از طریق تلویزیون و هم به گونه صامت از طریق چاپ عکس او در روزنامه‌ها در سطح وسیعی به همگان معرفی کرد، آیا باز هم منحصرأً از طریق گرداندن مجرم در محلات، بازار و... باید صورت بگیرد؛ و یا اینکه می‌توان او را از طریق ظاهر ساختن در صفحه تلویزیون و انجام مصاحبه «تشهیر» نمود، در این زمینه فقهای معاصر امامیه غالباً سخنی به میان نیاورده‌اند و صرفاً بعضی از ایشان احتمال موجه بودن چنین امری را مطرح نموده‌اند (منتظری ۱۴۰۹ ج ۴: ۸۲). به نظر می‌رسد با الغای خصوصیت و تنقیح مناط می‌توان قائل به تسری شیوه‌های اجرای تشهیر از مدل سنتی به شیوه‌های مدرن گردید.

ذکر این نکته نیز بایسته است که موضوع تشهیر در کلمات فقیهان امامی به مردان اختصاص دارد؛ چه اینکه ایشان تصریح نموده‌اند که اجرای مجازاتی از قبیل تبعید و تشهیر با لزوم پوشیده بودن و حفظ عفت زنان تنافی داشته و لذا این قبیل مجازات در مورد ایشان اجرا نمی‌شود (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۷۴؛ ابن سعید ۱۴۰۵: ۵۵۷؛ شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۹: ۱۶۵؛ طباطبایی حائری ۱۴۱۸ ج ۱۶: ۳۰).

البته ظاهراً در روزگار کنونی نمی‌توان چنین سخنی را به اطلاق آن پذیرفت؛ زیرا اگرچه در روزگار گذشته شهرگردانی و نیز تبعید زنان، ممکن بود به نقض غرض منجر شده و خود دارای مفاسد بسیار باشد؛ اما امروزه دست کم در برخی از فروض و حالات می‌توان قائل به جواز تشهیر در مورد زنان گردید؛ از باب نمونه اگر با الغای خصوصیت از شهرگردانی، تشهیر رسانه‌ای نیز مصداقی از تشهیر مدرن قلمداد شود، در این صورت ظاهراً محذوری در به کارگیری تشهیر وجود نداشته و در اموری از این دست جنسیت نمی‌تواند مبنای تفاوت حکم قرار گیرد.

مواضع تشهیر

تبع در میراث مکتوب فقهی نشان می‌دهد فقیهان امامیه دست کم در شش موضع از کیفر تشهیر نام برده‌اند. در ادامه پس از ذکر مصادیق و بیان اقوال فقیهان (با رعایت تقدم و تأخر زمانی) و برشمردن مستندات فقهی، به تحلیل و ارزیابی آرا و ادله ایشان پرداخته می‌شود.

شاهد زور

نخستین عنوان مجرمانه‌ای که در فقه امامیه مستوجب کیفر تشهیر دانسته شده و حسب تتبع نگارنده موافقت مشهور فقیهان را در پی داشته است، تشهیر فردی است که به دروغ ادای شهادت می‌نماید. البته ذکر این نکته لازم است که مقصود از شاهد زور کسی است که اقرار به دروغ بودن شهادت خود می‌نماید؛ یا مطابق مبنای برخی از فقیهان، از پاره‌ای قرائن که مفید قطع و یقین برای قاضی است، دروغ بودن شهادت وی کشف می‌شود (مغنیه ۱۴۲۱ ج ۵: ۱۶۴)؛ بنابراین فرض مسئله شامل موردی که سهو و اشتباه غیر عمدی شاهد آشکار شود؛ یا اینکه شهادت وی به جهت معارضه با بینه‌ای قوی‌تر، از اعتبار ساقط گردد نمی‌شود (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۶۱؛ نجفی ۱۴۰۴ ج ۴۱: ۲۵۳)؛ همچنان که اگر عدم وجاهت شهادت به علت اثبات فسق شاهد از جهتی غیر از دروغ باشد؛ مانند اینکه شراب‌خوار بودن شاهد و امثال آن اثبات شود، در چنین فرضی نیز اگرچه شهادت نقض می‌شود؛ اما کیفر تشهیر در حق چنین فردی اعمال نخواهد شد؛ زیرا آن‌چنان که معلوم است تلازمی بین بطلان شهادت و دروغ بودن مفاد آن وجود ندارد (فاضل لنکرانی ۱۴۲۲: ۶۱۳).

در هر حال اگرچه مشهور فقیهان امامی قائل به وجوب تشهیر شاهد زور هستند؛ اما ظاهر عبارت برخی از آنان، استحباب و رجحان چنین امری است. ظاهراً پیشینه چنین فتوایی به شیخ مفید، فقیه امامی قرن پنجم هجری بازمی‌گردد. وی در این زمینه چنین می‌نگارد: «مجازات شاهد زور به میزانی که کمتر از حد قذف باشد واجب است و شایسته است که حاکم وی را در شهر بگرداند تا مردم او را به دروغ‌گویی شناخته و به سخنانش اعتنا نکنند و شهادت وی را نپذیرند و مسلمانان از وی برحذر باشند» (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۷۸۲).^۱

۱. «و شاهد الزور یجب علیه العقاب بما دون حد القذف و ینبغی للسلطان أن یشهره فی المصر لیعرفه الناس

برخلاف شیخ مفید که با عبارت «ینبغی: شایسته بودن» از تشهیر شاهد زور یاد کرده است، شیخ طوسی اعمال چنین کیفری را واجب دانسته و از آن نفی خلاف می‌کند. شیخ کیفیت تشهیر را چنین توضیح می‌دهد که وی را در قبیله‌اش (محلّه) یا در بازار و مسجد (مکان‌های عمومی) گردانده و منادی اعلام می‌کند که وی دروغگو است؛ پس او را بشناسید... (شیخ طوسی الف ۱۴۰۷ ج ۶: ۲۴۰؛ ۱۳۸۷ ج ۸: ۱۶۴).

فقیهان بعد از شیخ نیز در ادوار مختلف غالباً تشهیر شاهد زور را واجب دانسته و شناساندن وی را از وظایف حکومت تلقی کرده‌اند (ر.ک. به: ابن براج ۱۴۰۶ ج ۲: ۵۶۴؛ محقق حلی ۱۴۱۸ ج ۲: ۲۹۱؛ علامه حلی ۱۴۲۰ ج ۵: ۲۹۸؛ نجفی ۱۴۰۴ ج ۴۱: ۲۵۲؛ خویی ۱۴۲۲ ج ۴۱: ۴۱۹). به نظر می‌رسد افزون بر شیخ مفید، از عبارات دو فقیه امامی دیگر نیز به نوعی مخالفت با نظر مشهور استنباط می‌شود. نخست از عبارت ابن ادریس که وی همانند شیخ مفید با عبارت «ینبغی» برای تشهیر شاهد زور یاد می‌کند (ابن ادریس ۱۴۱۰ ج ۳: ۵۲۹)؛ و دیگری یکی از فقیهان معاصر است که پس از نقل مستندات قول مشهور، استفاده و جوب و الزام را از روایات باب، جز برای امام معصوم^(ع) یا نایب وی، محل اشکال و مناقشه می‌داند (خوانساری ۱۴۰۵ ج ۶: ۱۶۲).

خوانساری به وجه مناقشه خویش اشاره نمی‌کند تا بتوان دیدگاه وی را مورد تحلیل و ارزیابی قرارداد؛ اما آن‌چنان که مشخص است در این زمینه روایاتی در میراث روایی امامیه وارد شده است که مؤید دیدگاه مشهور هستند. البته باید گفت روایاتی که در باب شهادت زور وارد شده است بر دو نوع هستند؛ برخی از این روایات به عقاب اخروی اشاره داشته و مسلمانان را از شهادت دروغین برحذر می‌دارند و سزای چنین عملی را آتش دوزخ معرفی می‌کنند (حمیری ۱۴۱۳: ۸۵؛ مغربی ۱۳۸۵ ج ۲: ۵۰۷)؛ و در پاره‌ای دیگر از این اخبار، کیفر دنیوی شاهد زور بیان شده است. از باب نمونه سماعه از امام صادق^(ع) نقل می‌کند که: «شاهدان زور تازیانه زده می‌شوند و در شهر گردانده می‌شوند تا مردم آنان را بشناسند» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۷: ۲۴۱). قریب به همین روایت را صدوق نیز در فقیه از قول عبدالله بن سنان ذکر کرده است (شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۳: ۶۰).

در روایتی دیگر غیاث بن ابراهیم از قول امام صادق (ع) نقل می کند که: «هرگاه حضرت امیرالمؤمنین (ع) شاهد دروغگو را دستگیر می نمود، اگر وی در میان مردم ناشناخته و غریب بود او را به جانب قبیله اش رهسپار می کردند و اگر بازاری بود به بازار برده و وی را در آنجا می گرداند؛ سپس چند روزی وی را بازداشت و بعد رها می نمودند» (شیخ طوسی ۱۴۰۷ ج ۶: ۲۸۰).

لازم به ذکر است که از میان روایات مذکور، دست کم دو روایت نخست مطابق مبانی رجالی امامیه جزو احادیث معتبر قلمداد شده و در نتیجه قابلیت احتجاج فقهی را دارا می باشند (ر.ک. به: مجلسی اول ۱۴۰۶ ج ۶: ۱۶۵؛ مجلسی دوم ۱۴۰۴ ج ۲۳: ۳۷۵؛ ۱۴۰۶ ج ۱۰: ۱۳۱). بنابراین در یک جمع بندی کلی می توان گفت از آنجا که تشهیر شاهد زور مستظهر به نصوص معتبر روایی است، لذا وجهی برای رفع ید از مستندات ذکر شده وجود نداشته و در این زمینه دیدگاه مشهور فقیهان امامیه مقبول تر است.

امام خمینی نیز در این زمینه تشهیر شاهد زور را پذیرفته و بیان می دارد که واجب است شهود زور در شهر یا محله تشهیر و معرفی گردند تا از شهادت امثال ایشان اجتناب شود و دیگران نیز به جهت مشاهده کيفر آنان عبرت گرفته و از شهادت دروغ ممانعت نمایند. در این صورت افزون بر تشهیر، حاکم شرع مطابق صلاحدید خویش، شهود کذب را تعزیر کرده و از آن به بعد شهادت آنان پذیرفته نمی شود؛ مگر اینکه مجدداً توبه کرده و به راه صلاح بازگردند و عدالت آن ها محرز شود (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۶۱).

قاذف

حسب تتبع نگارنده ظاهراً اولین فقیهی که تشهیر را در عداد کیفیهای قاذف ذکر نموده است صاحب شرایع بوده و قدمای اصحاب متعرض چنین امری نشده اند. وی در این زمینه چنین آورده است: «یشهر القاذف لتجتنب شهادته» (محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۴: ۱۵۴). بایسته است که قاذف تشهیر و شناسانده شود تا از شهادت وی اجتناب گردد. کثیری از فقهایی پس از وی نیز به تبع ایشان و با عباراتی مشابه، به مانند صاحب شرایع فتوا داده اند (ر.ک. به: علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۳: ۵۴۷؛ شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۹: ۱۸۸؛ سبزواری ۱۴۱۳ ج ۲۸: ۲۵؛ بهجت ۱۴۲۶ ج ۵: ۳۰۲).

از آنجا که در زمینه اثبات چنین کیفری نص خاصی در مستندات فقهی وارد نشده است؛ لذا برخی از فقیهان سعی در مدلل کردن فتوای خویش نموده‌اند. ظاهراً نخستین فقیهی که دلیل فتوای خود را در این زمینه ذکر کرده است فاضل هندی صاحب کشف اللثام است. از منظر ایشان از آنجا که بین شاهد زور و قاذف «اشتراک علت» وجود دارد؛ بنابراین مجازات تشهیر از شاهد زور به قاذف نیز سرایت خواهد کرد (فاضل هندی ۱۴۱۶ ج ۱۰: ۵۳۷). صاحب جواهر نیز عیناً استدلال ایشان را تکرار نموده است (نجفی ۱۴۰۴ ج ۴۱: ۴۳۰). برخی از فقهای معاصر نیز با استناد به تنقیح مناط و العای خصوصیت با مشهور فقیهان همراه شده‌اند. از نظر ایشان فلسفه تشهیر قاذف می‌تواند این امر باشد که مردمان وی را به قذف و زشت‌گویی شناخته و از این رهگذر سخن وی در مورد دیگران باعث نشود که ایشان در نزد سایر مردم رسوا شده و اعتبار خود را از دست دهند (گلپایگانی ۱۴۱۲ ج ۲: ۲۳۲).

لکن به نظر می‌رسد می‌توان در اعتبار چنین استدلال‌هایی مناقشه و اشکال نمود؛ چه اینکه بین این دو مسئله تفاوت‌هایی وجود دارد؛ از باب نمونه به سبب شهادت شاهد زور، ممکن است خیانت در مقام شهادت حاصل شود؛ فلذا ممکن است حکم به تشهیر شاهد کذب متفاوت از فرض قذف باشد که در آن صرفاً امری به کسی نسبت داده می‌شود؛ بدون اینکه ربطی به مقام شهادت داشته باشد (فاضل لنکرانی ۱۴۲۲: ۳۹۲).

در تقریری دیگر می‌توان چنین گفت که اجرای تشهیر در مورد شاهد زور از این جهت که ایشان تنبیه شده و مجدداً مرتکب شهادت دروغ نشوند، دلالت بر این نمی‌کند که چنین حکمی باید در مورد قاذف نیز اجرا شود تا وی دوباره مرتکب قذف نشود؛ چه اینکه اهتمام شارع در شاهد زور بر نوع خاصی از مجازات، نمی‌تواند دلیلی قلمداد شود که شارع در

۱. آنچه از ادله استظهار می‌شود این است که قاذف صرفاً دو کیفر دارد: ۱. کیفر بدنی (هشتاد ضربه شلاق)؛ ۲. کیفر آبرویی و حیثیتی (عدم پذیرش شهادت وی)؛ چه اینکه با ارتکاب قذف، عدالت از وی ساقط شده و فاسق می‌گردد. مستند اصلی این احکام افزون بر اجماع فقیهان و نصوص پراکنده بسیاری که در ابواب قذف و شهادت ذکر شده است، آیه ۴ سوره نور می‌باشد که خداوند متعال می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند، سپس چهار گواه نمی‌آورند، هشتاد تازیانه به آنان بزنید، و هیچگاه شهادتی از آنها نپذیرید، و اینانند که خود فاسقند»؛ بنابراین ادعای لزوم هر کیفر دیگری بر قاذف، افزون بر موارد ذکر شده، احتیاج به دلیل معتبر داشته و در غیر این صورت اصل بر برائت خواهد بود.

مورد جرم دیگری نیز چنین کیفری را تجویز نماید؛ افزون بر اینکه اقتضای ادله حد قذف بر مجرد تازیانه و عدم پذیرش شهادت، ظاهر در این است که هر کیفری ورای آن فاقد وجاهت شرعی است و قول به وجوب کیفر تشهیر، ادعای زائدی است که محتاج دلیل است (مؤمن قمی ۱۴۲۲: ۴۷۴).

با ملاحظه همین جوانب، شماری از فقیهان در مختار مشهور تردید کرده‌اند. محقق اردبیلی در زمره این فقیهان است که تصریح نموده دلیل وجوب تشهیر قاذف را نیافته است و دلیل ذکرشده نیز یارای اثبات چنین کیفری را ندارد (اردبیلی ۱۴۰۳ ج ۱۳: ۱۵۲).
جواد تبریزی نیز دلیل صاحب جواهر را محل تأمل و بلکه ممنوع و فاقد وجاهت شمرده و موسوی اردبیلی نیز با ضعیف شمردن دلیل ادعایی، آن را متضمن نوعی قیاس دانسته است (تبریزی ۱۴۱۷: ۲۵۶؛ موسوی اردبیلی ۱۴۲۷ ج ۲: ۴۰۰).

حتی به نظر می‌رسد ظاهر کلام امام خمینی نیز بیانگر وجود تردید در مسئله باشد؛ چه اینکه ایشان برخلاف سیاق عبارت، از فتوای صریح خودداری کرده و تشهیر قاذف را به یکی از دیدگاه‌های موجود در مسئله منتسب می‌کند: «حد قذف هشتاد ضربه شلاق است... و از روی لباس معمول فرد نواخته شده و بر تمامی جسم مجرم پخش می‌شود... و مطابق دیدگاهی، قاذف تشهیر می‌شود تا از شهادتش اجتناب شود»^۱ (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۷۷).

ظاهراً تعبیر «علی رأی» که در کلام امام خمینی مشاهده می‌شود معادل عبارت «قیل» در اصطلاح فقهای امامیه است که حکایت از ضعف چنان دیدگاهی دارد.
بنابراین به نظر می‌رسد با فقدان دلیل معتبر شرعی بر اجرای کیفر تشهیر در مورد قاذف، اصل عدم در مسئله جاری شده و همچنین پذیرش قول غیر مشهور، ملائمت و همخوانی بیشتری با اصل احتیاط در سزادهی و تحمیل کیفر و نیز اصل برائت خواهد داشت. حتی استناد به قاعده درءالحد نیز در مسئله خالی از وجه نیست؛ زیرا مفاد قاعده جز این نیست که اگر در استحقاق کیفری خاص تردید حاصل شده و دلیل معتبری در دست نباشد،

۱. «الحد في القذف ثمانون جلدة... و يضرب فوق ثيابه المعتادة... و يضرب جسده كله... و علی رأی یشهر القاذف حتی تجتنب شهادته».

به موجب قاعده مزبور باید کیفر و مجازات را منتفی دانست.^۱

قواد

از جمله مواضعی که مشهور فقیهان قائل به مجازات تشهیر در حق مرتکب آن شده‌اند، موردی است که شخصی مرتکب قوادی شود. البته در اینکه ماهیت قوادی چیست بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد. بسیاری از فقیهان قیادت را به رساندن و مرتبط کردن دو جنس مخالف (برای زنا)، یا جمع و واسطه‌گری بین دو جنس موافقِ مرد (برای لواط) تعریف کرده‌اند (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۷۹۱؛ سید مرتضی ۱۴۱۵: ۵۱۵؛ شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۷۱۰)؛ در مقابل برخی دیگر از فقیهان در تعریف قوادی عبارتی کلی‌تر را به کار برده و آن را به رساندن فاجران به یکدیگر برای ارتکاب معصیت تعریف کرده‌اند که در این صورت قیادت شامل همجنس‌بازی زنان (سحق) نیز خواهد گردید (ابن حمزه ۱۴۰۸: ۴۱۴؛ ابن زهره ۱۴۱۷: ۴۲۷).

اما به نظر می‌رسد پذیرش چنین تعمیمی مشکل باشد؛ زیرا در حرمت این عمل که امری واضح است سخن و مناقشه نیست؛ بلکه اشکال در این است که موضوع حکم چیست؟ چرا که در صورت تردید و شک، مشکل بتوان احکام قیادت را برای کسی که برای مرتبط کردن زنان واسطه‌گری می‌کند اثبات نمود و شاید بتوان مطابق نظر برخی از فقیهان کیفر چنین مصداقی را تعزیری دانست (خوانساری ۱۴۰۵ ج ۷: ۸۸).

در حال فارغ از تعریف قیادت، آنچه واضح است اینکه مشهور فقیهان امامی تشهیر را در زمره کیفرهای قواد مذکور آورده‌اند (سید مرتضی ۱۴۱۵: ۵۱۵؛ حلبی ۱۴۰۳: ۴۱۰؛ سلار دیلمی ۱۴۰۴: ۲۵۷؛ طباطبایی حائری ۱۴۱۸ ج ۱۶: ۲۸). در مقابل تعداد چشمگیری از فقیهان نیز از کیفر مذکور با لفظ مجهول «قیل» یاد کرده‌اند که اشعار به ضعف آن دارد. از باب نمونه صاحب شرایع در این زمینه آورده است: «و قیل یحلق رأسه و یشهر» (محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۴:

۱. ظاهراً در این زمینه فرقی نمی‌کند که تشهیر را جزو حدود شرعی بدانیم یا در زمره تعزیرات قلمداد کنیم؛ چه اینکه مطابق برخی از مبانی استوار، واژه «الحدود» که در قاعده درء به کار رفته، در معنای مطلق مجازات الهی است؛ و در کلمات فقها نیز بسیار اتفاق افتاده که لفظ حد بر مجازات تعزیری اطلاق شده است (برای دیدن برخی از این نمونه‌ها و شواهد ر.ک. به: محقق داماد ۱۴۰۶ ج ۴: ۷۸). از باب نمونه نراقی در این زمینه می‌نویسد: «الظاهر دخول التعزیرات فی الحدود ایضاً» (نراقی ۱۴۱۷: ۵۵۵).

۱۴۹؛ همچنین ر.ک. به: فیض کاشانی بی تاج ۲: ۷۶؛ شبیری زنجانی ۱۴۲۸: ۶۷۰). نمونه دیگر علامه مجلسی است که در رساله‌ای که به جزائیات اختصاص داده، چنین نگاشته است: «کسی که جمع کند میان مردی و زنی برای زنا، یا میان دو مرد برای لواط، مشهور میان علما آن است که او را سه‌ربع حد زنا می‌زنند و بعضی گفته‌اند: که بعد از حد سرش را می‌تراشند و بر دور شهر یا قبیله می‌گردانند که رسوا شود و از شهر بیرونش می‌کنند» (مجلسی دوم بی تا: ۲۴). برخی از فقیهان نیز به صراحت بر آن شده‌اند که اعمال تشهیر در حد قواد فاقد مستند معتبر است (خوبی ۱۴۲۲ ج ۲: ۳۰۵؛ وحید خراسانی ۱۴۲۸ ج ۳: ۴۸۷).

به نظر می‌رسد در مقام داوری، دیدگاه فقهای که در اجرای چنین کیفی بر قواد تشکیک کرده‌اند از استواری و استحکام بیشتری برخوردار است؛ چه اینکه ادله باب، منحصر در خبر عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) است که محتوای آن بر چیزی جز ثبوت ۷۵ ضربه تازیانه و نفی بلد دلالت و اشعار ندارد.^۱ ادعای شهرت و اجماع نیز آن‌چنان که برخی از فقها با استناد به برخی از کتب متقدمان از قبیل انتصار (سید مرتضی) و غنیه (ابن زهره) مدعی ثبوت آن شده‌اند (نجفی ۱۴۰۴ ج ۴۱: ۴۰۰)، نمی‌تواند در مسئله رهگشا باشد؛ چه اینکه حتی اگر بر پایه تقریری از اجماع، مقصود از اجماع معتبر را اتفاق فقهای نخستین (فقهای پیش از شیخ طوسی) قلمداد کنیم، باز هم با این اشکال مواجه خواهیم شد که فرض بحث در آثار فقیهانی مانند ابن بابویه (صدوق اول) و نیز خود شیخ صدوق مسکوت مانده و دیدگاه ایشان به ما نرسیده است. افزون بر این، حتی از ظاهر عبارات برخی از متقدمان مخالفت با نظر مشهور استشمام می‌شود؛ از باب نمونه مطابق آنچه شهید ثانی در مسالک آورده است ابن جنید (از قدیمین فقه امامیه) در بیان مجازات قواد به ذکر خبر عبدالله بن سنان اکتفا کرده و چیزی زائد بر آن در فتوای ایشان دیده نشده است.^۲

۱. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَخْبَرَنِي عَنِ الْقَوَادِ مَا حَدَّثَهُ قَالَ لَأَحَدٍ عَلَى الْقَوَادِ... قَالَ يُضْرَبُ ثَلَاثَةَ أَزْوَاجٍ حَدَّ الزَّانِي خَمْسَةَ وَسَبْعِينَ سَوْطًا وَيُنْفَى مِنَ الْمِصْرِ الَّذِي هُوَ فِيهِ» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۷: ۲۶۱)؛ «راوی گوید به حضرت (ع) عرضه داشتم: حد قواد چیست؟ ایشان فرمودند: «... سه چهارم حد زانی بر وی نواخته شده و از شهری که در آن است تبعید می‌گردد...».

۲. «وقد أحسن ابن الجنيد (رحمه الله) حيث اقتصر من حكم القيادة على ذكر الرواية» (شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۱۴: ۴۲۳).

دیگر آنکه اجماعات منقولی که از برخی فقیهان از قبیل شیخ طوسی و ابن زهره نقل می‌شود، همچنان که برخی از معاصران نیز گفته‌اند در بسیاری از موارد همراه با قول مخالف بوده و احتمالاً ایشان مقصود خاصی را از به کار بردن لفظ اجماع اراده می‌کرده‌اند (گلبایگانی ۱۴۱۲ ج ۲: ۹۷)؛ و درنهایت باید گفت مطابق قواعد اصولی اگر در وجوب کیفری زائد بر اصل حد (در اینجا ۷۵ ضربه تازیانه) شک شود، قاعده درء الحد ایجاب می‌کند که به مقدار متیقن بسنده شده و چیزی افزون بر آن بر مجرم بار نشود.

در تحلیل دیدگاه امام خمینی در مسئله باید گفت ایشان در باب این مصداق نیز به‌صراحت موضع مختار خویش را بیان نکرده و صرفاً قول به تشهیر قواد را به مشهور فقیهان نسبت داده‌اند: «بر قواد ۷۵ ضربه شلاق (سه چهارم حد زانی) نواخته می‌شود؛ و از شهری که در آن است به شهری دیگر تبعید می‌شود و احتیاط آن است که نفی بلد در مرتبه دوم باشد؛ و بنا به قول مشهور سر وی تراشیده و تشهیر می‌شود»^۱ (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۷۴). همچنان که مشاهده می‌شود امام خمینی علی‌رغم اینکه دیدگاه خویش را در باب میزان ضربات تازیانه و نیز تبعید قواد به‌صراحت بیان کرده و حتی احتیاط را در تبعید، بر آن می‌دانند که عمل قوادی تکرار شود؛ لکن در باب تشهیر و حلق قواد با تغییر سیاق کلام، تجویز چنین کیفری را به مشهور نسبت داده و از اظهار نظر صریح اجتناب کرده است؛ این نحوه از بیان ظاهراً تردید امام در مسئله را می‌رساند؛ خاصه اینکه در برخی دیگر از مصادیق تشهیر مانند شهادت زور ایشان به‌صراحت با مشهور فقیهان هم‌رأی شده‌اند؛ لکن در فرض اخیر به نحو مردد کیفر قواد را بیان کرده است.

محتال

در متون فقهی از کلاهبرداری تعبیر به احتیال شده و فقها کلاهبردار را محتال نامیده‌اند. این معنا مورد تأیید اهل لغت نیز قرار دارد؛ چه اینکه ایشان تصریح نموده‌اند که مقصود از محتال شخص فریبکاری است که با ترفندها و شگردهای گوناگون اموال مردم را از آنها

۱. «يُحَدُّ الْقَوَادِ خَمْسَ وَسَبْعِينَ جَلْدًا ثَلَاثَةَ أَرْبَاعِ حَدِّ الزَّانِي وَيُنْفَى مِنَ الْبَلَدِ إِلَى غَيْرِهِ وَالْأَحْوَطُ أَنْ يَكُونَ النَّفْيُ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ وَعَلَى قَوْلِ مَشْهُورٍ: يَحْلُقُ رَأْسَهُ وَيَشْهَرُ».

می‌ستاند: «رجل محتال: ذو حیل یحتال علی الناس» (طریحی ۱۴۱۶ ج ۵: ۳۶۱؛ زمخشری ۱۴۱۷ ج ۳: ۲۲۸).

شمار کثیری از فقهای امامیه بیان نموده‌اند شخص فریبکاری که اموال مردم را با مکر و نیرنگ و سندسازی و شهادت زور و جعل و... تصاحب نماید، اگرچه در مورد وی حد قطع ید اجرا نمی‌شود؛ لکن چنین فردی تعزیر شده و باید از عهده اموالی که از طریق نامشروع کسب کرده برآید (شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۷۲۱؛ علامه حلی ۱۴۱۰ ج ۲: ۱۸۶؛ شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۹: ۳۰۴؛ روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۵: ۵۴۳).

فارغ از مسئولیت‌ها و کیفیهای فوق که دارای مدرک معتبر بوده و اتفاق فقهای امامیه را نیز در پی دارد، برخی از فقیهان افزون بر موارد پیش گفته، تشهیر محتال را نیز واجب دانسته‌اند. از باب نمونه شیخ مفید در این زمینه چنین می‌نگارد: «... محتال عقوبت و تعزیر می‌شود؛ به میزانی که وی را از انجام چنان عملی در آینده بازدارد؛ و سلطان (حاکم شرع) وی را برای خوارداشت و استخفاف در شهر معرفی می‌کند تا مردم از وی برحذر باشند» (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۸۰۵).

ظاهر عبارت برخی از فقهای متأخر بر شیخ مفید نیز وجوب تشهیر محتال است: «المحتال علی أموال الناس... یجب أن یؤدب و یعاقب... و یشهر بالعقوبة» (کیدری ۱۴۱۶: ۵۲۵؛ سلار دیلمی ۱۴۰۴: ۲۵۹).

لکن چنان که تتبع در آرای فقهای امامیه نشان می‌دهد، مشهور ایشان با این قول همراهی نکرده و نهایتاً تشهیر محتال را در پرتو احکام حکومتی تحلیل نموده‌اند. از باب نمونه شیخ طوسی با لفظ «ینبغی» حکومت را خطاب قرار داده و به معرفی محتال در مجامع عمومی سفارش می‌کند (شیخ طوسی ۱۴۰۰: ۷۲۲؛ همچنین ر.ک. به: ابن ادریس ۱۴۱۰ ج ۳: ۵۱۲).

با ملاحظه همین جوانب شماری از فقیهان مانند صاحب جواهر، دیدگاه این دسته از فقیهان را حمل بر حالتی نموده‌اند که حاکم جامعه اسلامی انجام چنین کیفری را مطابق با مصلحت جامعه تشخیص دهد (نجفی ۱۴۰۴ ج ۴۱: ۵۹۹).

بنابراین آن‌چنان که مشخص است تشهیر محتال به طبع و اقتضای اولی خود مشمول ادله وجوب نبوده و برخی از فقیهان امامیه نیز تصریح نموده‌اند که تجویز چنین کیفری می‌تواند از شئون حکومت تلقی شود. ناگفته پیداست که امروزه با پیچیده‌تر شدن مناسبات

اقتصادی و تعاملات مالی، جرائمی از قبیل کلاهبرداری و اختلاس از حالت بسیط و ساده اولیه خود خارج شده و حتی در برخی از حالات می‌تواند در ذیل افساد فی الارض نیز مطالعه و بررسی شود؛ از باب نمونه برخی از جرائم اقتصادی کلان از قبیل اختلاس که از محل اموال عمومی صورت می‌گیرد، می‌تواند با صلاحدید حکومت اسلامی و در پرتو فقه پویای امامیه، تابعی از لزوم کیفر تشهیر باشد.^۱

در منظومه فکری امام نیز معرفی و رسوا نمودن مجرمانی که جامعه را از حالت اعتدال و سلامت خارج می‌کنند (که مفسدان و اختلاس‌گران از اظهر مصادیق این بزه‌کاران هستند) و افشای ماهیت ایشان از وظایف آحاد جامعه دانسته شده است: «شما و ما موظفیم که هم در تمام اموری که مربوط به دستگاههای اجرایی است امر به معروف کنیم. و اگر اشخاصی پیدا می‌شوند که خلاف می‌کنند معرفی کنیم به مقاماتی که برای جلوگیری مهیا هستند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۴۷۰).

مدلس

تدلیس به معنای نیرنگ زدن در عقد بوده و در اموری از قبیل نشان دادن چیزی برخلاف واقع؛ مانند ندوشیدن شیر حیوان به منظور پرشیر نشان دادن آن؛ همچنین در مورد بازگو

۱. در پاره‌ای از اخبار نیز به شدت عمل معصومان^(ع) در مواجهه با مفسدان اقتصادی و تشهیر و معرفی عمومی چنین افرادی اشاره شده است. یکی از این موارد برخورد حضرت امیرالمؤمنین^(ع) با شخصی است به نام «ابن هرمه» که کارگزار حضرت در بازار اهواز بود. آن‌چنان‌که قاضی نعمان و محدث نوری آورده‌اند حضرت^(ع) پس از دریافت خبری مؤثق مبنی بر خیانت ابن هرمه (اخذ رشوه و دست‌اندازی در بیت‌المال)، در نامه‌ای خطاب به «ابن رفاعه» حاکم اهواز مقرر داشتند: «إِذَا قَرَأْتَ كِتَابِي فَنَجِّ ابْنَ هَرْمَةَ عَنِ السُّوقِ وَ أَوْقِفْهُ لِلنَّاسِ وَ اسْجُنْهُ وَ نَادِ عَلَيْهِ وَ اكْتُبْ إِلَى أَهْلِ عَمَلِكَ تُعَلِّمُهُمْ رَأْيِي فِيهِ وَ لَا تَأْخُذْكَ فِيهِ غَفْلَةٌ وَ لَا تَقْرِبْ قَهْلِكَ عِنْدَ اللَّهِ وَ أَعْرِضْكَ أَخْبَثَ عَزْلَةٍ وَ أَعْيِدْكَ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَأَخْرِجْهُ مِنَ السِّجْنِ وَ اضْرِبْهُ خَمْسَةً وَ ثَلَاثِينَ سَوْطًا وَ طُفْ بِهِ إِلَى الْأَسْوَاقِ» (مغربی ۱۳۸۵: ۲: ۵۳۲؛ محدث نوری ۱۴۰۸ ج ۱۷: ۴۰۳)؛ «زمانی که نامه‌ام را خواندی، ابن هرمه را از بازار برکنار کن و او را در جهت منافع مردم دستگیر و زندانی کن و برای اطلاع از وضعیت او بین مردم ندا در ده و به همه کارگزاران حکم مرا در باره او ابلاغ کن. مبادا در مورد مجازات او غفلت و کوتاهی کنی که در نزد خداوند هلاک خواهی شد و من نیز تو را به بدترین صورت عزل خواهم کرد؛ من در این باره خدا را به یاد آورده و به خدا پناه می‌دهم. پس در روز جمعه (که مردم در شهر جمع می‌شوند) وی را از زندان خارج کن و ۳۵ ضربه تازیانه بر وی بزن و او را در بازار بگردان».

نکردن عیب موجود با علم به آن و بستن عقد به وصف یا شرط کمال با علم به فقدان آن، مانند ازدواج با زنی با شرط دوشیزه بودن (بیوه نبودن)؛ درحالی که وی درواقع فاقد آن وصف یا شرط است، به کار می‌رود؛ البته صرف وجود عیب در صورتی که دو طرف عقد از آن آگاهی نداشته باشند تدلیس به شمار نمی‌رود. فقها این اصطلاح را در کتاب نکاح، بیع و... به کار برده و تمامی اقسام آن را حرام و موجب ضمان می‌دانند (ر.ک. به: جمعی از پژوهشگران ۱۴۲۶ ج ۲: ۴۲۳؛ مشکینی ۱۴۱۹: ۱۳۳).

برخی از فقهای متقدم امامیه، به تبع شیخ مفید، مدلس در اموال (کسی که در خرید و فروش و معامله با مردم، مرتکب فریبکاری می‌شود) را مستوجب پاره‌ای از کیفرها از جمله تشهیر می‌دانند. عبارت شیخ مفید چنین است: «و المدلس في الأموال و السلع حکمه حکم المحتال حسب ما بیناه» (شیخ مفید ۱۴۱۳: ۸۰۵)؛ «شخصی که در امور مربوط به اموال و کالاها تدلیس می‌کند، بر طبق آنچه شرح دادیم، حکم وی همانند حکم محتال است». پیش‌تر گذشت که شیخ مفید قائل به اجرای تشهیر در حق محتال بود؛ فلذا هنگامی که ایشان حکم مدلس را مانند حکم محتال می‌دانند، قائل به وجوب اجرای چنین کیفری در حق وی نیز است.

صاحب مراسم دیگر فقیهی است که تدلیس‌گر را مستوجب پرداخت غرامت، تعزیر و تشهیر می‌داند: «کسی که در معامله تدلیس می‌کند باید غرامت داده و مجازات شده و به مردم شناسانده شود» (سلار دیلمی ۱۴۰۴: ۲۵۹).

در نهایت آخرین فقیهی که تشهیر را در حق تدلیس‌گر روا می‌داند ابن حمزه طوسی، فقیه قرن پنجم و ششم هجری و صاحب کتاب الوسيله است (ابن حمزه ۱۴۰۸: ۴۲۳).

حسب تتبع پژوهش حاضر، علیرغم اینکه ابن حمزه چارچوب و روش فقهی شیخ طوسی را پذیرفته و از پیروان مکتب شیخ به شمار می‌آید، چنین فتوایی در آثار خود شیخ و نیز اتباع ایشان مشاهده نمی‌شود.

در تحلیل دیدگاه فوق می‌توان گفت از آنجا که بسیاری از متقدمان و نیز کثیری از متأخران از جمله امام خمینی در فرض مسئله موضع خویش را اظهار نکرده و به سکوت از

۱. «المدلس في السلع فانه يغرّم و يعاقب و يشهر».

کنار آن گذشته‌اند و در کلمات و عبارات فقهای پیش گفته نیز مستند و دلیلی که چنان حکمی را موجه کند وجود ندارد، لذا پذیرش چنان مجازاتی مادامی که فاقد مدرک معتبر باشد امکان‌پذیر نبوده و اصل برائت نیز نفی چنین کیفری را اقتضا می‌کند.

مفلس

تفلیس به معنای ممنوع کردن ورشکسته از تصرف در اموالش بوده و افلاس در اصطلاح عبارت است از عدم کفایت دارایی شخص برای پرداخت بدهی‌هایش (جوهری ۱۴۱۰ ج ۳: ۹۵۹؛ طریحی ۱۴۱۶ ج ۴: ۹۳). به چنین فردی که توانایی پرداخت بدهی‌هایش را ندارد («مفلس») گویند و بعد از حکم حاکم شرع به محجوریت و ممنوعیت او از تصرف در اموالش، شرعاً «مفلس» نامیده می‌شود (حمیری ۱۴۲۰ ج ۸: ۵۲۵۶؛ مشکینی ۱۴۱۹: ۴۰۸).

برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که بر حاکم شرع واجب است حکم حجر مفلس را به دیگران اعلام نماید تا با آگاهی از این امر از وی برحذر بوده و از معامله با او متضرر نشوند. از باب نمونه ابوالصلاح حلبی فقیه امامی قرن چهارم و پنجم هجری معتقد است که تشهیر شخص ورشکسته از واجبات است و پس از اینکه وی تشهیر شد، دیگر دعوای کسی که از افلاس وی مطلع شده و درعین حال با او معامله کرده است مسموع نخواهد بود (حلبی ۱۴۰۳: ۳۴۱). حتی ابن زهره در این زمینه ادعای اجماع نموده است: «و علی الحاكم إشهار المفلس، بدلیل الإجماع؛ ليعرف...» (ابن زهره ۱۴۱۷: ۲۵۰).

علی‌رغم اجماع ادعایی، برخی دیگر از فقیهان تشهیر مفلس را مستحب دانسته‌اند. علامه حلی در زمره این فقهاست که اعلام محجوریت مفلس و ندا دردادن علیه وی و شاهد گرفتن بر این امر را به نحو استحباب به حاکم شرع توصیه می‌کند تا مردم از معامله با وی دچار خسارت و زیان نشوند:

صاحب مفتاح‌الکرامه و صاحب جواهر از دیگر فقیهانی هستند که اعلان و اظهار حجر مفلس را مستحب قلمداد نموده‌اند (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۵: ۲۸۲؛ عاملی ۱۴۱۹ ج ۱۶: ۲۴۳).

۱. «يستحبّ للحاکم الإعلام بالحجر و النداء علی المفلس و يُشهد الحاکم علیه بأنّه قد حجر علیه و الإعلان بذلك بحيث لا یستصّر معاملوه» (علامه حلی ۱۴۱۴ ج ۱۴: ۲۳).

در این بین ظاهراً عبارت شیخ طوسی استوارتر و گویاتر از سایر فقیهان است؛ چه اینکه ایشان معرفی و شناساندن شخص ورشکسته را منوط به صلاحدید حاکم شرع می‌داند (شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۲۸۵).

به نظر می‌رسد دیدگاه فوق با افزودن توضیحاتی قابل قبول‌تر است؛ چرا که از یک سو جلوگیری از متضرر شدن مردم عقلاً لازم است و از سوی دیگر، حفظ آبروی مسلمان نیز در زمره مهم‌ترین واجبات شرعی قرار دارد و از آنجایی که حقوق مردم در این امر لزوماً با تشهير و معرفی عمومی شخص ورشکسته حفظ نمی‌شود، می‌توان راهکارهای دیگری از قبیل ثبت ورشکستگی در دفتر یا نهادی خاص و... را پیشنهاد داد؛ کما اینکه در حقوق موضوعه نیز ورشکستگی تاجر باید به اطلاع دادستان رسیده و شخص مدیون به درخواست طلبکاران و با حکم دادگاه از تصرف در اموال و دارایی خود منع می‌شود (صفایی ۱۳۸۳ ج ۲: ۲۹۸). البته از آنجا که گاه ورشکستگی می‌تواند جرم تلقی شده و یک امر سیاسی و اقتصادی مهم تلقی شود، حکومت می‌تواند با در نظر گرفتن مصالح جامعه در شرایط خاص تدابیر دیگری را به کار بندد و مثلاً از طریق رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی این امر را به اطلاع عموم برساند؛ لکن در شرایط عادی و مطابق اصل اولیه چنین عملی فاقد وجهت شرعی بوده و البته همان‌گونه که گذشت این امر با وجود مراکزی برای استعمال وضعیت بدهی افراد منافاتی نخواهد داشت و عرفاً به معنای تشهير نیست.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت اگرچه اصل اولیه در آموزه‌های شریعت، حفظ آبروی مسلمان و جلوگیری از هتک حرمت وی است؛ لکن تحت شرایطی خاص و در جهت تأمین پاره‌ای از مصالح اجتماع، فقیهان امامی اعمال کیفر «تشهير» را در مواردی معین تجویز نموده‌اند. نخستین عنوان مجرمانه‌ای که مستوجب چنین مجازاتی دانسته شده، تشهير فردی است که به دروغ ادای شهادت کند. نتایج تحقیق نشان داد مستندات فقیهان در این زمینه معتبر بوده و تشهير شاهد زور مستظهر به نصوص معتبر روایی است؛ لذا وجهی برای رفع ید از مستندات ذکر شده وجود ندارد. دومین مصداقی که در آرای فقیهان مستوجب کیفر تشهير قلمداد شده است در مورد قاذف می‌باشد که تحلیل ادله باب نشان می‌دهد با فقدان

دلیل معتبر بر اجرای کیفر، اصل عدم در مسئله جاری شده و همچنین قول به عدم ثبوت تشهیر، ملائمت بیشتری با اصل احتیاط در سزای دهی و اصل برائت داشته و استناد به قاعده درء الحد نیز اقتضای انتفای مجازات را خواهد داشت. در مورد سومین مورد؛ یعنی تشهیر قواد نیز باید گفت دیدگاه فقهای که در اجرای چنین کیفری تشکیک کرده‌اند از استحکام بیشتری برخوردار است؛ چه اینکه ادله باب منحصر در خبر عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) است که محتوای آن بر چیزی جز ثبوت ۷۵ ضربه تازیانه و نفی بلد دلالت ندارد و مطابق قواعد، اگر در وجوب کیفری زائد بر اصل حد (۷۵ ضربه تازیانه) شک شود، قاعده درء الحد ایجاب می‌کند که به مقدار متیقن بسنده شود. چهارمین مصداق تشهیر، در مورد محتمل است که حسب تتبع، اگرچه برخی از فقیهان قائل به وجوب تشهیر وی شده‌اند؛ لکن در تحلیل این دیدگاه این نتیجه حاصل شد که تشهیر محتمل به طبع اولی خود مشمول ادله وجوب نبوده و نهایتاً تجویز چنین کیفری با صلاح‌دید حاکم شرع می‌تواند از شئون حکومتی تلقی شود. در باب تشهیر تدلیس‌گر نیز که پنجمین مصداق بررسی شده تشهیر در مقاله حاضر است چنین استنتاج می‌شود که از آنجا که مشهور فقیهان در فرض مسئله موضع خویش را اظهار نکرده و در عبارات فقهای قائل به تشهیر مدلس نیز مستند و دلیلی که چنان حکمی را موجه کند وجود ندارد، لذا پذیرش چنان مجازاتی مادامی که فاقد مدرک معتبر باشد امکان‌پذیر نبوده و اصل برائت نیز نفی چنین کیفری را اقتضا می‌کند؛ و در نهایت تشهیر مفلس نیز فاقد مستند معتبر شرعی بوده و البته این امر منافاتی با وجود مراکزی برای استعلام وضعیت بدهی افراد نخواهد داشت؛ زیرا این امر عرفاً قبیح نبوده و به معنای تشهیر نیست. آنچه شایسته ذکر است اینکه ظاهراً یگانه مصداق «تشهیر» که موافقت صریح امام خمینی را در پی داشته است نیز موافق با رهاورد پژوهش حاضر بوده و در «شاهد زور» تبلور یافته است؛ دیگر مصداقی که گاه موافقت مشهور فقیهان را نیز در پی داشته است، اگر نگوئیم مقبول ایشان نبوده، دست کم با تردید جدی امام خمینی همراه بوده است؛ البته همان گونه که گذشت در صورت عارض شدن عناوین ثانوی، اجرای کیفر تشهیر با صلاح‌دید حاکم شرع در مورد برخی از مفسدان خاص بلامانع خواهد بود.

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

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا) **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، قم: اسماعیلیان، چاپ اول.
- ابن ادریس، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ ق) **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن براج، قاضی عبدالعزیز. (۱۴۰۶ ق) **المهذب**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حمزه، محمد بن علی. (۱۴۰۸ ق) **الوسيلة**، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- ابن زهره، حمزة بن علی. (۱۴۱۷ ق) **غنية النزوع الى علمي الاصول و الفروع**، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- ابن سعید، یحیی بن احمد. (۱۴۰۵ ق) **الجامع للشرائع**، قم: مؤسسه سید الشهداء العلمية، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق) **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر، چاپ سوم.
- اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ ق) **مجمع الفائدة و البرهان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۹) **تحریر الوسيلة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۵) **صحیفه امام** (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- بهجت فومنی، محمدتقی. (۱۴۲۶ ق) **جامع المسائل**، قم: دفتر معظم له، چاپ دوم.
- تبریزی، جواد بن علی. (۱۴۱۷ ق) **أسس الحدود و التعزیرات**، قم: دفتر مؤلف، چاپ اول.
- جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی. (۱۴۲۶ ق) **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)**، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ ق) **الصاحح، تاج اللغة و صحاح العربية**، بیروت:

- دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۳ ق) **الكافي في الفقه**. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، چاپ اول.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ ق) **قرب الإسناد**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
- حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ ق) **شمس العلوم**، بیروت: دارالفکر المعاصر، چاپ اول.
- حیدری، علی مراد. (۱۳۹۲) «نقد کیفر شناختی تشهیر رسانه‌ای»، **حقوق اسلامی**، سال دهم، شماره ۳۸.
- خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ ق) **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ ق) **مبانی تکملة المنهاج**، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول.
- راوندی، سعید بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق) **فقه القرآن**، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
- روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ ق) **فقه الصادق^(ع)**، قم: دارالکتاب-مدرسه امام صادق^(ع)، چاپ اول.
- زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق) **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- زمانی، لایلا؛ حسین ابوی و علی تولایی. (۱۳۹۰) «تشهیر شاهد زور»، **دو فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی**، سال چهل و چهارم، شماره ۲.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ ق) **الفائق في غريب الحديث**، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ ق) **مهذب الأحكام**، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
- سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز. (۱۴۰۴ ق) **المراسم العلویة**، قم: منشورات الحرمین،

- چاپ اول.
- سلطانی، عباسعلی؛ زهرا محدثی. (۱۳۹۶) «نگرشی بر مجازات تشهیر در فقه شیعه با نگاهی به قوانین موضوعه»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۴۹.
 - سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۵ ق) الانتصار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
 - شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۲۸ ق) المسائل الشرعية، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، چاپ اول.
 - شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۰ ق) الروضة البهية، قم: داوری، چاپ اول.
 - _____ (۱۴۱۳ ق) مسالك الأفهام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
 - شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق) من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
 - شیخ طوسی، محمد بن حسن. (الف ۱۴۰۷ ق) الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
 - _____ (ب ۱۴۰۷ ق) تهذیب الأحكام، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
 - _____ (۱۳۸۷ ق) المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية، چاپ سوم.
 - _____ (۱۴۰۰ ق) النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت: دارالکتب العربی.
 - شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق) المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.
 - صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ق) المحيط في اللغة، بیروت: عالم الكتاب، چاپ اول.
 - صفایی، سید حسین. (۱۳۸۳) قواعد عمومی قرار دادها، تهران: میزان، چاپ دوم.
 - طباطبایی حائری، سید علی بن محمد. (۱۴۱۸ ق) ریاض المسائل في بیان الاحكام بالدلایل، قم: مؤسسه آل‌البتیت، چاپ اول.
 - طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ ق) مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ

- سوم.
- عاملی، سید جواد بن محمد. (۱۴۱۹ ق) **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۰ ق) **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۴۲۰ ق) **تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الامة**. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۴ ق) **تذکره الفقهاء**. قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۳ ق) **قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- غلامی، علی؛ محمد حسین مجتهدی و محمد حسن طهماسبی. (۱۳۹۷) «مجازات تشهیر در تعزیرات (با رویکرد تطبیقی به مجازات های مبتنی بر شرمساری در ایالات متحده)»، **مجله حقوقی داد گستری**، سال هشتاد و دوم.
- فاضل لنکرانی، محمد موحدی. (۱۴۲۲ ق) **تفصیل الشریعة- الحدود**. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- فاضل هندی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ ق) **کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق) **کتاب العین**. قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (بی تا) **مفاتیح الشرائع**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ ق) **قاموس قرآن**. تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ ششم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق) **الکافی**. تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
- کیدری، محمد بن حسین. (۱۴۱۶ ق) **إصباح الشيعة بمصباح الشريعة**. قم: مؤسسه امام صادق، چاپ اول.

- گلپایگانی، سیدمحمد رضا موسوی. (۱۴۱۲ ق) **الدر المنضود فی أحكام الحدود**، قم: دار القرآن الکریم.
- مجلسی اول، محمدتقی. (۱۴۰۶ ق) **روضه المتقین**، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم.
- مجلسی دوم، محمداقبر بن محمدتقی. (بی تا) **حدود و قصاص و دیات**، تهران: مؤسسه نشر آثار اسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ ق) **مرآة العقول**، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
- _____ (۱۴۰۶ ق) **ملاذ الأخیار**، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- محدث نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ ق) **مستدرک الوسائل**، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.
- محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۸ ق) **المختصر النافع**، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم.
- _____ (۱۴۰۸ ق) **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ ق) **قواعد فقه**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم.
- مشکینی، میرزا علی. (۱۴۱۹ ق) **مصطلحات الفقه**، قم: نشر الهادی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ ق) **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز الكتاب للترجمة و النشر.
- مغربی، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ ق) **دعائم الإسلام**، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۱ ق) **فقه الإمام الصادق علیه السلام**، قم: مؤسسه انصاریان، چاپ دوم.
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ ق) **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، قم: مؤسسه کیهان، چاپ اول.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۷ ق) **فقه الحدود و التعزیرات**، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید.

- مؤمن قمی، محمد. (۱۴۲۲ ق) *مبانی تحریر الوسيلة- کتاب الحدود*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق) *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ ق) *عوائد الأيام فی بیان قواعد الاحکام*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۸ ق) *منهاج الصالحین*، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام، چاپ پنجم.

- A group of researchers, under the supervision of Seyyed Mahmoud Hashemi Shahroudi. (2005) *Jurisprudence according to the religion of Ahl al-Bayt (AS)*, 3 volumes, Qom: Institute of Islamic Jurisprudence on the Madhhab of Ahl al-Bayt, peace be upon them, first edition. (In Persian)
- Allameh Helli, Hasan bin Youssef. (1992) *Qawaeid al-ahkam fi maerifat al-halal w al-haram*, 3 volumes, Islamic Publications Office, Qom, first edition. (In Arabic)
- _____. (1993) *Tadhkirat alfuqaha (ta- alhadithah)*, 14 volumes, Qom: Aal-al-Bayt Institute, first edition. (In Arabic)
- _____. (1999) *Tahrir al-Ahkam al-shareia eilaa madhhab al-imamiyah*, 6 volumes, Qom: Institute of Imam Sadiq, peace be upon him, first edition. (In Arabic)
- _____. (1989) *Irshad al adhhan' ilaa' ahkam al iman*, Qom: Islamic Publications Office, first edition. (In Arabic)
- Ameli, Seyyed Javad bin Mohammad. (1998) *Miftah al-Karamah fi Sharh qawaeid al-Allamah (t- al- hadith)*, 23 volumes, Qom: Islamic Publications Office, first edition. (In Arabic)
- Ardabili, Ahmad bin Mohammad. (1982) *Majmae ol-fayidah w al*

- burhan fi sharh irshad al adhhan*, 14 volumes, Qom: Islamic Publications Office, first edition. (In Arabic)
- Behjat Fomani, Mohammad Taqi. (2005) *Jame' Al-Masal*, 5 volumes, Qom: Moazzam Allah office, second edition. (In Persian)
 - Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1989) *Kitab al-Ayn*, 8 volumes, Qom: Hijrat Publishing, second edition. (In Arabic)
 - Fazel Hendi, Mohammad bin Hassan. (1995) *Kashf al-litham w al-ebham an qawaeid al-ahkam*, 11 volumes, Qom: Islamic Publications Office, first edition.
 - Fazel Lankarani, Mohammad Movahedi. (2001) *Tafsil al-sharieah fi sharh tahrir al-wasilah- alhudud*, in one volume, Qom: jurisprudence institute of Aemma Athar, peace be upon them, first edition. (In Arabic)
 - Feyz Kashani, Mohammad Mohsen Ibn Shah Mortaza, *Mafatih al-Sharayea*, Qom: Ayatollah Marashi Library, first edition. (In Arabic)
 - First Majlisi, Mohammad Taqi. (1985) *Rauwzat al-Muttaqin fi Sharh Man la Yahduruh al-Faqih*, 13 volumes, Qom: Kushanbur Islamic Cultural Institute, second edition. (In Arabic)
 - Gholami, Ali; Mojtahdi, Mohammad Hossein; Tahmasabi, Mohammad Hassan. (2017) "Punishment for scandal in punishment [Ta'dhirat] (with a comparative approach to punishments based on shame in the United States)", *Legal Journal of Justice*, year 82, winter. (In Persian)
 - Golpaygani, Seyyed Mohammad Reza Mousavi. (1992) *Al-Dar al-Mandud Fi Ahkam al-Hudud*, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
 - Halabi, Abu al-Salah, Taqi-al-Din bin Najm-al-Din. (1982) *Al-Kafi fi Fiqh*, Isfahan: Amir al-Momenin Library, first edition. (In Arabic)
 - Helli, Yahya bin Saeed. (1984) *Al-Jamae li sharayiei*, in one volume, Qom: Sayed Al-Shuhada Al-Elamiya Foundation, first edition. (In Arabic)

-
- Hemyari, Abdullah bin Jafar. (1992) *Qurb al-Isnad*, in one volume, Qom: Aal- al bayt Institution, peace be upon them, first edition. (In Arabic)
 - Hemyari, Nashwaan bin Saeed. (1999) *Shams al-Uloom w dawā kalam al arab min al kalum*, 12 volumes, Beirut: Dar al-Fekr al muasir, first edition. (In Arabic)
 - Heydari, Ali morad. (2013) "Criminal Criticism of Media scandal", *Islamic Law*, 10th Year, Number 38. (In Persian)
 - Ibn al'athir, mubarak bin muhamad, *Alnihayat fi ghurayeb al-hadith w al athar*, Qom: Ismailian, first edition. (In Arabic)
 - Ibn Baraj. (1985) *Qazi AbdulAziz*, 2 volumes, Qom: Islamic Publishing office, first edition.
 - Ibn Hamzah, Mohammad bin Ali. (1987) *Al-Wasilah ' ilaa neyl al-fadilah*, Qom: Ayatollah Marashi Library Publications. (In Arabic)
 - Ibn Idris, Mohammad Ibn Mansour. (1989) *Al-Sarā er al-Hawi Le tahrir al-Fatawaa*, Qom: Islamic Publications Office, second edition. (In Arabic)
 - Ibn Manzoor, Mohammad Ibn Mukram. (1993) *Lesan al-arab*, 15 volumes, Beirut: Daar al-fikr for printing and publishing,. (In Arabic)
 - Ibn Zohra, Hamzah bin Ali Hosseini. (1996) *Ghaniah al-nuzue ilaa elmy al-osoul wal forue*, Qom: Institute of Imam Sadiq, peace be upon him, first edition. (In Arabic)
 - Johari, Ismail bin Hammad. (1989) *Al-sahaah Taj al-lughat w sahaah al-arabiyah*, Beirut: Daar al-elm lil malayin, first edition. (In Arabic)
 - Khansari, Seyyed Ahmad. (1984) *Jame al- madarik fi sharh mukhtasar al naafiei*, Qom: Ismailian Institute, second edition. (In Arabic)
 - Khoi, Seyyed abo al-qasim. (2001) *Mabani takmilah alminhaj*, 2 volumes, Qom: Imam Al-Khoi Works Restoration Foundation, first

- edition. (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2000) *Tahrir al-Wasila*, in one volume, Tehran: Imam Khomeini (PBUH), editing and publishing institute, first edition. (In Persian)
 - Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2006) *Collection of Imam Works* (22-volume series), Tehran: Imam Khomeini Publishing House, 4th edition. (In Persian)
 - Kidari, Qutb al-Din, Mohammad bin Hossein. (1995) *Isbah al-Shi'a be Misbah al-Sharia*, Qom: Imam Sadiq Institute, first edition. (In Arabic)
 - Koleini, Mohammad bin Yaqoob. (1986) *Al-Kaf'ala- al-islamiyah*, 8 volumes, Tehran: Daar al-Kotob al-Islamiyah, 4th edition. (In Arabic)
 - Maghrebi, No'man bin Mohammad Tamimi. (2006) *Da' ayim al-islam*, 2 volumes, Qom: Aal Al-Bayt (peace be upon them) Institute, 2nd edition. (In Arabic)
 - Majlisi II, Mohammad Baqer bin Mohammad Taqi. *Hudud wa Qisas wa Diyat*, Tehran: Islamic Works Publishing Institute, first edition. (In Persian)
 - _____. (1983) *Miraat al-oqool fi sharh akhbar Aal al-rasoul*, 26 volumes, Tehran: Islamic Darul-Kitab, second edition. (In Arabic)
 - _____. (1985) *Maladh al akhyar fi fahm tahdhib al akhbar*, 16 volumes, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications, 1st edition. (In Arabic)
 - Meshkini, Mirza Ali. (1998) *Terms of Jurisprudence*, in one volume, Qom: Al-Hadi publishing, first edition. (In Persian)
 - Mofid, Mohammad bin Mohammad. (1992) *Al-Moqna'a*, in one volume, Qom: Millennium of Sheikh Mofid World Congress, first edition. (In Arabic)
 - Mohaghegh Damad, Seyyed Mustafa. (1985) *Jurisprudence Rules*, 4 volumes, Tehran: Islamic Sciences Publishing Center, 12th edition.

(In Persian)

- Mohaghegh Helli, Jafar bin Hassan. (1987) *Sharayie al Islam fi masayil al-halal w al-haram*, 4 volumes, Qom: Ismailian Institute, second edition. (In Arabic)
- _____. (1997) *Al-Mukhtasar al-Nafia' fi Fiqh al-Imamiyah*, Qom: Foundation for religious publications, , 6th edition. (In Arabic)
- Momen Qomi, Mohammad. (2001) *Mabani tahrir al-wasilah- Kitab al-hudud*, in one volume, Tehran: Imam Khomeini Works Editing and Publishing Institute, first edition. (In Persian)
- Montazeri, Hossein Ali. (1988) *The Jurisprudential Foundations of Islamic Government*, translator: Salavati, Mahmoud and Shakouri, Abul, 8 volumes, Qom: Kayhan Institute, first edition. (In Persian)
- Mostafavi, Hassan. (1981) *Al-Tahghigh fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*, 14 volumes, Tehran: Center for Translation and Publishing, 1st edition. (In Arabic)
- Mousavi Ardebili, Seyyed Abd al-Karim. (2006) *Jurisprudence of Hudud and Ta'zirat*, Qom: Al-Mufid University Publishing Institution, second edition. (In Persian)
- Mughniyeh, Mohammad Javad. (2000) *Jurisprudence of Imam Sadiq, peace be upon him*, 6 volumes, Qom: Ansarian Institute, second edition. (In Arabic)
- Muhaddith Nouri, Mirza Hossein. (1987) *Mustardak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Mas'eat*, 18 volumes, Beirut: Al-Bayt Institute (AS), first edition. (In Arabic)
- Najafi, Mohammad Hassan. (1983) *Jawahir al-Kalam fi sharh sharayie al islam*, 43 volumes, Beirut: House of Revival of Arab Heritage, 7th edition. (In Arabic)
- Naraghi, Ahmad bin Mohammad Mahdi. (1996) *Awaed al-Ayyam fi Bayan Qawaed al-Ahkam*, in one volume, Qom: Publications of

- Tablighat Islami, first edition. (In Arabic)
- Qorashi, Seyyed Ali Akbar. (1991) *Qamus Qur' an*, 7 volumes, Tehran: Islamic Books, 6th edition. (In Persian)
 - Rawandi, Saeed bin Abdullah. (1984) *Fiqh al- Qur' an*, 2 volumes, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications, second edition. (In Arabic)
 - Rouhani, Seyyed Sadiq. (1991) *Fiqh al- Sadiq* (a.s.), 26 volumes, Qom: Daar al-Kitab-Madrasah Imam Sadiq (a.s.), first edition. (In Arabic)
 - Sabzevari, Seyyed Abd al-Ali. (1992) *Mohadzab al-Ahkam*, 30 volumes, Qom: Al-Manar Institute, 4th edition. (In Arabic)
 - Sadouq, Mohammad bin Ali bin Babouyeh. (1992) *Man la yahduroh al-faqihi*, 4 volumes, Qom: Islamic Publications Office, second edition. (In Arabic)
 - Safaei, Seyyed Hossein. (2013) *Civil Law Introductory Course (General Rules of Contracts)*, Tehran: Mizan, second edition. (In Persian)
 - Sahib ibn Abbad, Ismail bin Abbad. (1993) *Al-Mohidt fi al-Loghah*, Beirut: Aalam al-Kitab, first edition. (In Arabic)
 - Salar Dailami, Hamzah bin AbdulAziz. (1983) *Al-Marasim al-Alawiya and al-Ahkam al-Nabawiyya*, Qom: Al-Haramain Publications, first edition. (In Arabic)
 - Shaheed Thani, Zain al-Din bin Ali. (1992) *Masalik al-Afham ' ilaa tanqih sharayie al-islam*, Qom: Islamic Encyclopaedia Foundation, first edition. (In Arabic)
 - _____. (1989) *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Loma' al-Dameshqiyya*, Qom: Davari, first edition. (In Arabic)
 - Sharif Morteza, Ali bin Hossein Mousavi (1994). *Al-Intisar fi Infradat al-Imamiya*, in one volume, Qom: Islamic Publications Office affiliated to the Qom Seminary Society of Teachers, first edition. (In Arabic)

-
- Shobeiri Zanjani, Seyed Moussa.(2007) *Al-Masa'el al-Shariyah*, in one volume, Qom: Al-Fiqah Publishing foundation, first edition. (In Arabic)
 - Soltani, Abbas Ali; Mohaddisi, Zahra.(2016) An attitude on the punishment of scandal in Shia jurisprudence with a looking at the relevant laws", *Researches in Islamic jurisprudence and law*, No 49, autumn. (In Persian)
 - Tabatabai Haeri, Seyyed Ali Bin Mohammad.(1997) *Riyad al-Masail*, 16 volumes, Qom: Al-Bayt Institute, first edition. (In Arabic)
 - Tabrizi, Javad Bin Ali. (1996) *Ussas al-hudud wal ta'azirat*, in one volume, Qom: author's office, first edition. (In Arabic)
 - Tareehi, Fakhreddin.(1995) *Majma' a al-Bahrain*, 6 volumes, Tehran: Mortazavi bookstore, third edition. (In Persian)
 - Tousi, Mohammad bin Hasan.(2008) *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiya*, 8 volumes, Tehran: al-Murtazawii Library, third edition. (In Arabic)
 - _____. (1979) *Alnihayah fi mujarad al-fiqh w al-fatawaa*, Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 2nd edition. (In Arabic)
 - _____.(1986) *Tahdhib al ahkam*, 10 volumes, Tehran: Islamic Books, 4th edition (In Persian).
 - _____.(1986) *Al-Khalaf*, 6 volumes, Qom: Islamic Publications Office, first edition. (In Arabic)
 - Vahid Khorasani, Hossein. (2007) *Minhaj al-Salehin*, 3 volumes, Qom: Imam Baqir school, peace be upon him, 5th. (In Arabic)
 - Zamakhshari, Mahmoud bin umar.(1996) *Al-fayiq fi gharib al-hadith*, 4 volumes, Beirut: Daar al-Ketab Al-Elamiya, first edition. (In Arabic)
 - Zamani, Leila; Abuei, Hossein; Tawalaei, Ali.(2010) Disgrace the witness of force" Tashhir Shahid Zoor, *Two-quarter journal of jurisprudence and fundamentals of Islamic law*, year 44, No 2, autumn

and winter. (In Persian)

- Zubaydi, Seyyed Mohammad Mortaza. (1993) *Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos*, Beirut: Dar al-Fakr, first edition. (In Arabic)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک فصلنامه متین می باشید، پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: تهران، خیابان انقلاب، چهارراه کالج، پلاک ۸۸۶، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) ارسال فرمایید.

تلفن: ۶۶۷۰۶۸۳۳، ۶۶۷۰۱۲۹۷ نامبر: ۶۶۷۱۲۲۱۱

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب سپهر صادرات به شماره ۰۱۰۲۰۷۰۵۳۸۰۰۲ به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.

هزینه اشتراک در تهران: ۶۰۰۰۰۰ ریال (یکسال چهار شماره)

هزینه اشتراک در شهرستانها: ۶۴۰۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می توانید با تلفن های مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.

برگ اشتراک

نام خانوادگی: نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کدپستی:

مبلغ واریز شده: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن تماس:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

Interested Subscribers shall fill out the enclosed subscription form and along with remittance mail/fax it to Uruj printing and publishing

.office: No. 1430, opposite Tehran University, Enghelab Ave

Tel: 66706833, 66701297 Fax: 66712211

Subscription fee shall be made payable to current account No.

22765, Bank Tejarat, Kaalej branch (183), Uruj Institute.

Inside Tehran Rls 600000 (4 issues per year)

Outside Tehran Rls 640000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be dispatched upon demand.

Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address. Name and address of subscriber:

.....

.....

.... Tel:..... Area code:.....

Amount of RLs:

Receipt No/date:

**A Study of Ayatollah Seyyed Abdollah Behbahani's Role in
Constitutionalists' Sit-in in UK Embassy
(A Glance at Imam Khomeini's Opinion)¹**

Hamid Basiratmanesh²

Abstract

Research Paper

The sit-in of around 20,000 people of Tehran in July and August 1906 in UK Embassy is a highly debated issue in the history of constitutionalism. Lasting for a month, the sit-in came to an end after issuance of Constitutional Order by Mozaffar al-Din Shah of Qajar. There is no consensus on the name(s) of organizer(s) and decision-maker(s) behind the sit-in plan, although the role played by Ayatollah Seyyed Abdollah Behbahani, a prominent Shia cleric and one of the leaders of Constitutional Movement, is worthy of deliberation. This paper intends to shed light on Ayatollah Seyyed Abdollah Behbahani's role in organizing sit-in in UK Embassy through reviewing opinions for and against the move. An outstanding character opposing the sit-in was Ahmad Kasravi, whose opinion was endorsed by Imam Khomeini. Findings, came through review of various sources and documents on the move and opinions of the historians and researchers, indicate that the sit-in was a recommendation by Ayatollah Seyyed Abdollah Behbahani to a limited number of merchants for their safety and security and it was not a public call for sit-in in the UK Embassy. However, the recommendation found extensive dimensions, apparently contrary to what the ayatollah meant at the beginning, but the roles and influence of his followers and key figures in his house must not be ignored to that effect.

Keywords: Imam Khomeini, sit-in in UK Embassy, Ayatollah Seyyed Abdollah Behbahani, Kasravi, Constitutionalism

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.304316.1931

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.6.7

2 .Assistant Professor, Department of History of Iranian Revolution, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran, Email: basirat1341@yahoo.com

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 96, Fall 2022

**A Comparative Study of Reversibility of Waqf (Endowment) in Iranian
Law and Common Law with an Eye on
Imam Khomeini's Jurisprudential Thought¹**

Mojtaba Jahantighi²

Hossein Shafieifini³

Mohammad Roshan⁴

Abstract

Research Paper

Admitting reversibility of endowment not only puts an end to differences of expert opinions on the issue, but also boosts motifs and interests of people for donating part of their properties as endowment. The question this paper addresses is this that whether reversibility of endowment is possible in Iranian law and in the common law. This study has resorted to a descriptive-analytical method to find an appropriate answer to the above question. Given the importance of understanding such terms and concepts as stipulation of an option, endowment and trust in studying reversibility of endowment, following legal analysis of these terms, we have first studied reversibility of endowment in Iranian law and Imam Khomeini's opinion in this regard, and continued with reviewing various aspects of endowment and trust and their reversibility as well. Based on findings of this paper, as some jurists argue, endowment is reversible, thus stipulation of an option while endowment and trust is permissible both conditionally (when needed) and unconditionally. Since there is no legal foundation or order on reversibility of endowment in Iranian law, and because standing laws on endowment are based on views expressed in Imamiyah jurisprudence, as affected by Sharia rules, thanks to opinions expressed by the majority of jurists, unlike the hypothesis expressed in this paper as well as the absence of similar legal institutions in common law, and comparative study of Iranian law and common law in terms of endowment, the theme of this paper is specific in type with innovative aspect.

Keywords: reversibility, endowment, stipulation of an option, trust, Imam Khomeini

1 .DOI: 10.22034/MATIN.2021.297122.1911

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.5.6

2.PhD (Jurisprudence and Private Law), Faculty of Law and Political Science, Kharazmi University, Tehran, Iran, Email: jahantighi.mojtaba@gmail.com

3. Assistant Professor, Faculty of Law and Political Science, Kharazmi University, Tehran, Iran, (Corresponding Author), Email: hosseinshafieifini@gmail.com

4. Associate Professor, Department of Private Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran, Email: m-roshan@sbu.ac.ir

**Competence of brokers Terms, Reference, Views and Evidence
Looking at Imam Khomeini's Views¹**

Esrafil Sobhani²

Seyyed Mohammad Reza Ayati³

Abstract

Research Paper

Having conditions and competence for government administrators and that giving responsibility needs to acquire the competence is one of the issues which scholars achieve consensus on it. Though different statements have been made about who is responsible for acquiring competence, some scholars give it to the government, some give it to people and some others like Imam Khomeini (RA) stress both government and people. On the other hand, the most reliable method for acquiring competence is the reliable evidences as objective indexes. But, in the absence of evidences of competence, it is argued whether acquiring competence is possible with the scientific principles and jurisprudential rules or not. The author believes that using *usul amaliah* and jurisprudential rules can remove the barriers of competence and, in some cases can prove it. The author believes that using *usul amaliah* and jurisprudential rules can remove the barriers of competence and, in some cases can prove it.

Keywords: authentication, competence, practical principles, jurisprudential rules, Imam Khomeini (RA)

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.201864.1509

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.2.3

2. Phd, Islamic jurisprudence and legal fundamentals, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Islamic Azad University Science And Research Branch, Tehrn, Iran.

3. Professor Department of Islamic jurisprudence and legal fundamentals, Islamic Azad University Science And Research Branch, Tehrn, Iran.

**Anthropological Foundations of Foreign Policy
in View of Imam Khomeini¹**

Gholamali Soleimani²

Abstract

Research Paper

Man is the basis of humanities and social science theories. As such, attention to man and his nature can be taken as underlying foundation of theories on foreign policy and international relations. Despite ignoring man and his role in a key part of the age of dominance of theories of structuralism, the revival of foreign policy analysis, as a field of study, has once again brought man into the focus of attention in theories on foreign policy and international relations so that important works on these fields highlight paying attention to various aspects of human beings. In view of Imam Khomeini, man's role is pivotal. Apparently, man and his nature constitute the underlying foundation of the majority of his thoughts, particularly, in the fields of foreign policy and international relations. Given the above, this research paper intends to review foreign policy in view of Imam Khomeini. Unlike theories on foreign policy and international relations that analyze Imam Khomeini's views on foreign policy through theoretical frameworks, we intend to review his thoughts through answering the principal question of this study: Based on what anthropological concepts can we understand Imam Khomeini's opinion on foreign policy? Apparently, in Imam Khomeini's philosophy, human disposition (Fitrat) and concealment of disposition (Ihtijab Fitrat) are two fundamental elements in his understanding of man and the nature of international system and communities. From this point of view, as a follower of Mulla Sadra's philosophy, Imam Khomeini adopts a micro and anthropological level of analysis and continues with generalization of the idea to a sociological level to argue different types of communities, nature of communities and the order governing the international system.

Keywords: man, Fitrat, Imam Khomeini, foreign policy, international relations, anthropology

1. DOI: 22034/MATIN.2021.235502.1701

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.3.4

2. Assistant Professor, Department of Islamic Revolution and Political Thought in Islam, Faculty of Islamic Teachings and Thought, the University of Tehran, Tehran, Iran, Email: soleimani1359@ut.ac.ir

**A Study of Thematic Truth of Gambling Concerning Internet Betting with
an Emphasis on Imam Khomeini's Views¹**

Seyyed Mohammad Hadi Ghaboli Dorafshan²
Roqyeh Bakhshi³

Abstract

Research Paper

Gambling is a religiously prohibited practice and an illegal source of income which has found diversified examples in the course of time. According to Islamic penal code, gambling is a crime. Adopting a descriptive-analytical method, this paper investigates opinions of jurists and experts at law, with an emphasis on Imam Khomeini's views, to study thematic truth of gambling concerning Internet betting. Reviewing definitions on gambling offered by the lexicographers, jurists, and experts at law, and considering Imam Khomeini's views on gambling, we found out that in view of these thinkers, gambling mostly refers to winning with an option of pledge and instruments have no place in its definition. Internet betting is a modern instance of gambling. Resorting to such evidences as broad connotation of the game, possibility of considering betting websites as gambling houses, importance of common law, importance of the philosophy behind banning gambling, contents of traditions and lack of notions on gambling tools, we can claim all these cases fall into the ambit of gambling.

Keywords: Imam Khomeini, Internet betting, common law, gambling, special tools

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.209105.1575

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.4.5

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, Email: h.ghaboli@um.ir

3. PhD Student, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Ferdowsi University, Mashhad, Iran, (Corresponding Author), Email: bakhshi0214@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 96, Fall 2022

Readdressing the Issue of Tashhir (Public Exposure) in Imamiyah Jurisprudence (With an Analysis of Imam Khomeini's Views)¹

Ali Mohammadian²

Morteza Keshavarzi Valdani³

Leila Mehrabi Rad⁴

Abstract

Research Paper

In Imamiyah penal jurisprudence, *Tashhir* or publicly shaming of an offender, for some reasons, is an exception to the principle of preserving the honor of people and refraining from revealing secrets of Muslims. With respect to the importance of abandoning one's right and the need for preserving honor and dignity of people, this paper intends to extract instances of verdicts on publicly shaming of offenders from the legacy of jurisprudence in an analytical way. Findings of the paper, achieved through a descriptive-analytical method, indicate that except in one case, i.e. "false testimony", examples of crimes brought up by the jurists such as *Ghiadat* (complicity in crime), *Ghazf* (attributing adultery to someone), *Ehtial* (fraud), *Tadlis* (criminal misrepresentation), and *Eflas* (debt for insolvency) lack valid documentation. Therefore, as the presumption goes, lack of evidence for a crime is regarded as an evidence for its non-existence. Therefore, *Tashhir*, except in cases up to the certainty, must be practiced with caution as a means of punishment and invoking a juridical rule on punishment shall suffice for the offender. An analysis of Imam Khomeini's view on this issue indicates that he openly supports practicing *Tashhir* only for false testimony. This, however, must be added that according to Imam Khomeini, practicing some forms of punishment (including *Tashhir*) in some certain cases and crimes with public dimension shall be permissible at the discretion of the government and under subsequent titles.

Keywords: Tashhir, false testimony, Ghazf, pimp, benefactor of a draft, Modallas (one who misrepresents criminally)

1. DOI: 10.22034/MATIN.2022.215624.1611

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.96.1.2

2. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaenat, Iran (Corresponding Author), Email: mohammadian@buqaen.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaenat, Iran, Email: keshavarzvm@buqaen.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Payam Nour University, PO Box 19395-4697, Tehran, Iran, Email: mehrabirad@pnu.ac.ir

A Study of Ayatollah Seyyed Abdollah Behbahani's Role in Constitutionalists' Sit-in in UK Embassy (A Glance at Imam Khomeini's Opinion) Hamid Basiratmanesh	1
A Comparative Study of Reversibility of Waqf (Endowment) in Iranian Law and Common Law with an Eye on Imam Khomeini's Jurisprudential Thought Mojtaba Jahantighi, Hossein Shafieifini, Mohammad Roshan	27
Competence of brokers Terms, Reference, Views and Evidence Looking at Imam Khomeini's Views Esrafil Sobhani, Seyyed Mohammad Reza Ayati	57
Anthropological Foundations of Foreign Policy in View of Imam Khomeini Gholamali Soleimani	87
A Study of Thematic Truth of Gambling Concerning Internet Betting with an Emphasis on Imam Khomeini's Views Seyyed Mohammad Hadi Ghaboli Dorafshan, Roqyeh Bakhshi	119
Readdressing the Issue of Tashhir (Public Exposure) in Imamiyah Jurisprudence (With an Analysis of Imam Khomeini's Views) Ali Mohammadian, Morteza Keshavarzi Valdani, Leila Mehrabi Rad	151
English Abstracts of Essays	186

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

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

Senior Editorial Board:

Habibi, Najaf-Qoli	Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University
Hazeri, Ali Mohammad	Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University
Mehrpour, Hossein	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Mohaqqeq 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
Tabatabaie, Fatima	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

- **Executive Editor:** Seyede Shahnaz Hosseini
- **English Editor:** Seyyed Sadreddin Moosavi Jashni
- **Editor:** Seyede Shahnaz Hosseini
- **Layout:** Yousef Behrokh
- **Cover Designer:** Zahra Ghorbani
- **Lithography, Printing and Binding:** Oruj Publishers (No.1296, opposite Tehran University, Inqilab Avenue. Tel: 66404873)
- **Mail Address:** Postal Code 1815163111, shrine of Imam Khomeini, Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran-Qom Highway, Tehran, Iran.
- **Fax:** 55235661 **Tel:** 51085507
- **http:** mags.ri-khomeini.ac.ir **E-mail:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- **Single Issue Price:** 100000 Rls

- 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 contents has no legal prohibition provided the source is cited.

An Introduction to The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, affiliated to the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, launched its academic activities in 1996 to study various aspects of Imam Khomeini's life and thought and the Islamic Revolution, to train researchers in these fields, and to present Rev. Imam's viewpoints and the Iranian Islamic Revolution in academic circles in Iran and abroad. Owing to its establishment to the efforts and far-sightedness of the late Hojjat-ul-Islam Hâj seyed Ahmad Khomeini, the institute was founded on the basis of the agreement No. 22/551, dated January 23, 1995 issued by the Expansion Council of the Ministry of Science, Research and Technology.

Objectives

- Undertaking research studies on Imam's thought and views and studying the Islamic Revolution and its associated fields
- Communicating with other internal and external research centers
- Holding national and international seminars and conferences on the topics relevant to its objectives.

Research Departments

The Institute has currently five research departments;
Department of Jurisprudence and Fundamentals of the Islamic Law;
Department of Islamic Gnosticism;
Department of Political Thought in Islam;
Department of History of the Islamic Revolution;
Department of Sociology of Revolution.

Student Admission

The Research Institute has admitted students to its MA. program in the fields of Jurisprudence and Fundamentals of the Islamic law, Sociology of the Islamic Revolution, Islamic Gnosticism, Political Thought in Islam and History of Islamic Revolution. The students are admitted through the state-run entrance exams every year.

Head office:

R.I. of Imam Khomeini (s) and the Islamic Revolution, Postal Code 1815163111, Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, shrine of Imam Khomeini, Tehran-Qom Highway, Tehran, Iran.