



پژوهشنامه
سال بیست و ششم / شماره ۱۰۲ / بهار ۱۴۰۳
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

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

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

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** سید صدرالدین موسوی
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **حروفچین و صفحه‌آرا:** یوسف بهرخ
- **طراح جلد:** زهرا قربانی
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه خلیج فارس، قبل از عوارضی، حرم مطهر امام خمینی (س)،

پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴

دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ تلفن: ۵۱۰۸۵۵۰۷

وبسایت اینترنتی: mags.ri-khomeini.ac.ir پست الکترونیکی: matin@ri-khomeini.ac.ir

- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین‌لرزمه‌ای بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.

- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مأخذ آزاد است.

- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

کتاب

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

مقاله

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

پایان نامه

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

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

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

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

فهرست مطالب

- ۱ بازشناسی مفهوم استقلال فرهنگی در اندیشه امام خمینی (ره)
محمدصادق بهشتی
- ۲۵ شرط «رضایت اکثریت» در تشکیل حکومت و استمرار آن از دیدگاه امام خمینی (ره)
عباس عمادی، علیرضا قاسمی
- ۴۹ مطالعه تطبیقی «انحلال ارادی وکالت ثبتي الکترونیکی» در حقوق آمریکا، فقه اسلامی و حقوق ایران با نگاهی بر آرای امام خمینی (ره)
بهنوش فلاح پیشه، سید محمد موسوی بجنوردی
- ۷۹ احیای علم دینی در اندیشه امام خمینی (ره)
محمد هادی محمودی، سید محمود یوسف ثانی، شهرام یازوکی، غلامرضا حسین پور
- ۹۷ بررسی تطبیقی مفهوم کودک بدسرپرست و آثار آن در فقه و حقوق با تکیه بر آرای امام خمینی (ره)
محمد مهریار، محسن واقفی، سیده فاطمه هاشمی
- ۱۲۱ جواهر الکلام پیرامون دلیل عقل و تطبیق آن با آرای امام خمینی (ره)
علیرضا هدائی، محمد اسحاقی، مهدی حمیدی
- ۱۵۰ چکیده مقالات به زبان انگلیسی



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

بازشناسی مفهوم استقلال فرهنگی در اندیشه امام خمینی (ره) (رویکرد هویت محور)

محمدصادق بهشتی^۱

Doi: 10.22034/MATIN.2023.305965.1943

مقاله پژوهشی

چکیده: یکی از مهم‌ترین مفاهیم در اندیشه سیاسی امام خمینی، استقلال فرهنگی است. نوشتار پیش‌رو درصدد پاسخ بدین پرسش است که در آرا و اندیشه‌های امام خمینی استقلال فرهنگی چگونه تبیین شده و چه جایگاهی دارد؟ فرضیه پژوهش حاضر عبارت است از اینکه: «در اندیشه امام خمینی استقلال فرهنگی در راستای تمایز سازی برجسته فرهنگ خودی (با دو محتوای ایرانی - اسلامی) با فرهنگ غرب تعریف می‌گردد؛ اما این تمایز سازی به معنای نفی کلیت فرهنگی غرب به شکلی مطلق و کورکورانه نیست». برای اثبات فرضیه مورد نظر از روش توصیفی - تحلیلی بهره برده و با استفاده از رویکرد جامعه‌شناختی هویت‌محور به بازشناسی مفهوم استقلال فرهنگی با تأکید بر بُعد ملی - هویتی آن (هویت ملی - فرهنگی) که در خود ویژگی تجانس فرهنگی معطوف به تمایز با فرهنگ غیر به همراه دارد، پرداخته شده است. در این راستا، سه شاخصه هویت ملی - فرهنگی (حفظ میراث فرهنگی، ارزش گذاری نسبت به آن و ارزش گذاری نسبت به زبان فارسی) در اندیشه امام انطباق داده شده است. این انطباق گویای پذیرش شاخصه‌های مورد اشاره نه به شکل مطلق و کورکورانه، بلکه در جهت ایجاد یک ساخت هویتی مستقل و دارای استقلال از فرهنگ بیرونی و نفی نگرش غرب‌گرای مطلق حکومت پهلوی است. امری که نتیجه‌اش نه طرد مطلق و نه پذیرش مطلق فرهنگ غرب بوده، بلکه ضمن شناسایی دستاوردهای مثبتش با ایجاد مرزبندی هویتی با آن، استقلال فرهنگی را در این اندیشه به ثمر می‌نشانند.

کلیدواژه‌ها: استقلال فرهنگی، امام خمینی، غرب، هویت، هویت ملی، هویت ملی - فرهنگی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

E-mail: sadegh.beheshti@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۱

مقدمه

یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مطالبات سیاسی و فرهنگی که در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران نقشی اساسی ایفا کرده مفهوم «استقلال» است. امام خمینی مفهوم استقلال را که دارای انواعی همچون استقلال فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و غیره است، به‌عنوان یک مسئله کلیدی چه در سال‌های مبارزه و چه سال‌های پس از آن مطرح کرده است. نوع فرهنگی استقلال که بر عدم دلباختگی و دنباله‌روی متعصبانه از فرهنگ‌های بیرونی اشاره می‌کند، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و درعین حال کلیدی‌ترین انواع استقلال، بخشی قابل توجهی از آرا و اندیشه‌های امام خمینی را در این راستا به خود اختصاص داده است. به استقلال فرهنگی می‌توان نگاهی هویت‌محور داشت؛ زیرا که هویت خود به دو عنصر «تشابه» و «تفاوت» اشاره دارد (اوزکریملی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۷).

بر این اساس، استقلال فرهنگی به تشابه با «خود» و تمایز با «غیر» به لحاظ فرهنگی اشاره دارد. «خود» به پایندی و تشابه با شاخصه‌های فرهنگ خودی و «غیر» به تمایز با چنین شاخصه‌هایی تأکید می‌کند. در نتیجه هویت ملی - فرهنگی در چهارچوب یک سرزمین ملی به انعکاس مرز فرهنگی خود با دیگر هویت‌های فرهنگی غیر می‌پردازد. نکته اساسی در اندیشه سیاسی امام خمینی تأکید است که ایشان بر نقش فرهنگ به‌مثابه عاملی مهم در هویت‌بخشی جامعه ابراز می‌کند (فصیح‌رامندی، ۱۴۰۰، ص. ۱۵۵). از همین رو، ایشان بر امت به‌مثابه یک کل فرهنگی بزرگ‌تر و ملت به‌عنوان یک کل فرهنگی کوچک‌تر تأکید می‌کند و در درجه اول اصالت را بر هویت فرهنگی امت به‌مثابه کلی متشابه و متجانس داده و بر هویت فرهنگی امت مسلمان (دربرگیرنده ملل مسلمان) تأکید می‌ورزد. درجه ثانویه اصالت در اندیشه ایشان هویت ملی - فرهنگی است که در این راستا ملت ایران با یکدیگر تشابه فرهنگی و با فرهنگ‌های غیر (متخاصم) دارای تمایز می‌شوند. امری که موجب مبارزه با نفوذ سلطه‌گران و از میان بردن جزیره ثبات آمریکایی‌ها در ایران گشت (سهرابی و موسوی‌خو، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۴).

بدین‌سان اندیشه امام دارای سیری دغدغه‌مند در راستای بیان شاخصه‌های فرهنگی امت مسلمان به‌عنوان یک کل دارای اصالت اولیه و همچنین ملت ایران به‌عنوان یک کل ثانویه است. بدیهی است بسیاری از سیاست‌های دول مسلمان منطقه به دلیل همراهی با بلوک‌های شرق و

غرب و خویش باختگی فرهنگی آنان مورد انتقاد و ملامت ایشان قرار گرفته و به همین دلیل در چنین شرایطی برای الگوی استقلال فرهنگی ایران (با تأکید بر مرزهای ملی) اولویت بیشتری قائل است؛ بنابراین در پژوهش حاضر تلاش شده چنین شاخصه‌هایی را در چهارچوب مرزهای ملی و با اولویت‌بخشی به هویت ملی - فرهنگی در دستگاه فکری امام خمینی بازشناسیم.

پیشینه تحقیق

همان‌طور که در مباحث گذشته نیز اشاره شد، مفهوم استقلال فرهنگی در آرا و اندیشه‌های امام خمینی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. به تبع این امر، پژوهش‌هایی نسبتاً گسترده در حوزه تبیین و تحلیل مقوله استقلال فرهنگی در اندیشه امام خمینی صورت گرفته است. در این قسمت به طرح برخی از مهم‌ترین پژوهش‌های مورد اشاره پرداخته شده و در پایان مشخصه و نوآوری نوشتار پیش‌رو نسبت به کارهای پژوهشی انجام گرفته، بیان خواهد شد.

- نویسندگان مقاله «مفهوم و مؤلفه‌های استقلال فرهنگی در اندیشه سیاسی امام خمینی» بر این باورند جهت درک مفهوم استقلال فرهنگی در اندیشه امام باید شروع بحث را «فرهنگ» قرار داد. سپس با تحلیل و بررسی جایگاه فرهنگ در این خصوص به مقوله استقلال پرداخت و مؤلفه‌های استقلال فرهنگی را در این اندیشه شناسایی کرد. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل محتوای اسکینر استقلال فرهنگی در اندیشه امام را مبتنی بر هویت توحیدی علیه فرهنگ الحادی می‌داند (صدیقی، مسعودنیا و هرسیج، ۱۳۹۶).

- حسین محبوبی‌منش (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «نقش بنیادین فرهنگ برای اصلاح جامعه در اندیشه امام خمینی» ضمن تبیین جامعه‌شناختی مفهوم فرهنگ به رویکرد امام خمینی در خصوص شاخص‌های فرهنگ استعماری و استقلال فرهنگی و نقش بنیادین فرهنگ در انحراف و بدبختی و نیز در اصلاح و خوشبختی جامعه پرداخته است.

- «ابعاد امنیت در اندیشه و آرای امام خمینی» مقاله دیگری است که به قلم فرهاد درویشی (۱۳۸۹) نگاشته شده است. گرچه در مقاله مزبور استقلال فرهنگی در اندیشه امام خمینی محوریت ندارد؛ اما سیر طبیعی و منطقی معرفت‌شناختی اندیشه امام در خصوص امنیت، موجب شده نگارنده بر بُعد فرهنگی و اعتقادی امنیت در آرای امام تمرکز نماید. وی در بخشی از مقاله خود آورده است: «... اما در آرا و اندیشه امام، بیشترین تأکید بر بعد

فرهنگی و اعتقادی امنیت است. اعتماد و اطمینان مبتنی بر اعتقاد به خداوند و توانایی جامعه مسلمانان در اداره جامعه و توکل به خدا برای یاری رساندن به انسان‌های مؤمن، بنیان امنیت در اندیشه امام است.»

- مریم محسنی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه فرهنگ و تحول فرهنگی از دیدگاه امام خمینی» با روش تحلیل محتوا و بررسی آرا و نظرات امام در خصوص مقوله فرهنگ، به تبیین مقوله تحول فرهنگی در این چهارچوب همت گمارده است. نکته اساسی نوشتار حاضر برجسته نمودن مقوله استقلال فرهنگی بر اساس تربیت انسان‌های صالح در آرای امام خمینی و مقدم دانستن آن در پی‌ریزی تحول فرهنگی جامعه است: «از مهم‌ترین بخش‌هایی که امام برایشان ارزش قائل هستند، مراکز آموزشی اعم از دانشگاه و حوزه و مدارس است؛ زیرا معتقدند که تا انسان‌های صالحی تربیت نشوند نمی‌توان به جامعه صالح دست‌یافت و در نتیجه نمی‌توان به استقلال فرهنگی رسید و اگر چنین امری حاصل نشود هر قدر هم که جامعه در عرصه‌های دیگر قدرتمند باشد، بدون استقلال فکری و فرهنگی دچار شکست خواهد شد» (محسنی، ۱۳۸۹، ص. ۱۵).

- مقاله دیگری که با مقوله استقلال فرهنگی در اندیشه امام خمینی ارتباط دارد «مشکلات فرهنگی جهان اسلام و راهکارهای آن از دیدگاه امام خمینی» به قلم علی باقری دولت‌آبادی و رضا التیام‌نیاست (۱۴۰۰). نگارندگان مقاله مذکور بر این باورند تئوری‌های غالب برون‌رفت از عقب‌ماندگی کشورهای در حال توسعه از دهه هفتاد به این سو بیشتر مبتنی بر مسائل سیاسی اقتصادی بوده است؛ اما نقش و جایگاه مسائل و مشکلات فرهنگی در عقب‌ماندگی این کشورها مورد غفلت واقع شده است. در این پژوهش با استفاده از نظریه بحران توماس اسپریگنز جایگاه مشکلات فرهنگی مسلمانان در این عقب‌ماندگی با محوریت آرا و اندیشه‌های امام خمینی تبیین شده است. امری که می‌تواند به راه‌حل‌هایی اساسی چون رفع وابستگی روحی و خودباختگی در برابر غرب جهت رفع بحران عقب‌ماندگی در این کشورها بینجامد.

برخی دیگر از آثار نگارش یافته مرتبط با مقوله استقلال فرهنگی عبارتند از:

- مقاله «تفکر و فرهنگ بسیجی در اندیشه امام خمینی» محمد حسین جمشیدی و محسن اسلامی (۱۳۹۶).

- مقاله «اندیشه امام خمینی، نگرشی انسان‌شناختی یا جامعه‌شناختی» سیدمحمد میرسندسی (۱۳۷۸).
 - مقاله «عوامل تربیت فرهنگی از دیدگاه امام خمینی» معصومه خنکدار طارسی و احمد سلحشوری (۱۳۹۲).
 - مقاله «دولت و سیاست‌گذاری فرهنگی از دیدگاه امام خمینی» یوسف‌خان محمدی (۱۳۸۶).
 - مقاله «نقش انقلاب اسلامی ایران در دیدگاه امام خمینی در بیداری جهان اسلام» حسین خادم، غلامحسین باقرآبادی و حامد زمانی منش (۱۳۹۲).
 - مقاله «آسیب‌شناسی فرهنگی کشور از دیدگاه امام خمینی» حجت‌الله رحمانی (۱۳۹۳).
 - مقاله «تربیت فرهنگی از منظر امام خمینی» ساسان آسایش (۱۳۹۲).
 - کتاب «دیدگاه‌های فرهنگی امام خمینی» کبری اسدی‌مقدم (۱۳۷۸).
 - کتاب «فرهنگ و تمدن غرب از دیدگاه امام خمینی» میثم طاهری بنچناری (۱۳۸۹).
- ضمن تکریم و بزرگداشت آثار مذکور و دیگر نوشته‌های مرتبط با مقوله استقلال فرهنگی، بداعت پژوهش حاضر نسبت به دیگر آثار مرتبط، بهره‌گیری از رویکرد جامعه‌شناختی با مدل هویت‌محور در بازشناسی آرا و اندیشه‌های امام خمینی در باب استقلال فرهنگی است. از این منظر، استقلال فرهنگی در آرای امام خمینی مقوله‌ای هویتی قلمداد شده و پیوند آن با بُعد فرهنگی هویت ملی بر اساس سه شاخصه (حفظ میراث فرهنگی، ارزش‌گذاری نسبت به میراث فرهنگی و ارزش‌گذاری نسبت به زبان فارسی) بررسی شده است.

چهارچوب نظری مفهومی پژوهش

همان‌گونه که اشاره شد، در پژوهش حاضر جهت تحلیل مقوله استقلال فرهنگی از رویکرد جامعه‌شناختی هویت‌محور استفاده می‌گردد. از این جهت که هم مقوله «استقلال فرهنگی» و هم مقوله «هویت» به‌طورکلی در حوزه مطالعه دانش جامعه‌شناسی برجستگی آشکاری دارد. جامعه‌شناسان به جهت تحلیل مناسب‌تر مفاهیم اجتماعی، با روشی قیاسی (کل به

جزء) آن‌ها را به انواع، ابعاد، خرده ابعاد و شاخصه‌هایی جهت شناخت دقیق‌تر تقسیم نموده و مورد مطالعه قرار می‌دهند. بدین‌سان در نگاه ایشان هویت نیز به منزله مفهومی کلی، دارای ابعاد و شاخصه‌هایی جزئی‌تر جهت بررسی و شناخت دقیق‌تر است.

در نگاه جامعه‌شناختی، هویت مقوله‌ای اجتماعی تلقی شده و آشکار است هویت ملی - فرهنگی نیز به‌عنوان یکی از انواع هویت (هویت ملی) مبنایی این‌چنینی یافته و شاخصه‌هایی جهت مطالعه آن مطرح می‌گردد. در این راستا، تاجفیل و ترنر مبنای هویت اجتماعی را با مقوله تعلق و وابستگی افراد به گروه‌های اجتماعی و دغدغه و تعلق خاطر آنان نسبت به عضویت در این گروه‌ها مرتبط می‌دانند. چنین دغدغه‌مندی البته به تمایز و مقایسه ذهنی گروه مذکور با دیگر گروه‌های رقیب انجامیده و مبنایی برتری طلبانه و جانب‌دارانه در اعضای گروه می‌یابد (بابایی فر، ۱۳۹۳، ص. ۲۱). ابوالحسنی با بسط نگاه مذکور و با محوریت قراردادن مقوله هویت ملی به طرح شاخصه‌های مرتبط با هر یک از ابعاد هویت ملی پرداخته است (۱۳۸۷، صص. ۲۰-۱۹). در این خصوص، هویت ملی - فرهنگی نیز به‌عنوان یکی از ابعاد هویت ملی با شاخصه‌هایی مورد شناسایی قرار گرفته است. علت انتخاب چنین مدلی (ابعاد / شاخصه محور) در پژوهش حاضر این است که می‌تواند هویت ملی - فرهنگی را به‌عنوان مقوله‌ای پویا و زنده و غیر تقلیل‌گرا چون فلسفی و تاریخی محض درک نموده و نسبت آن را با مقوله استقلال فرهنگی در اندیشه امام خمینی بهتر آشکار کند.

با توجه به چهارچوب نظری مختار مورد اشاره، شناسایی شاخصه‌های هویت ملی - فرهنگی که در پی آن استقلال فرهنگی نیز معنا می‌یابد نیازمند دریافت درکی شایسته از مفاهیمی همچون هویت، فرهنگ، هویت ملی و استقلال فرهنگی است. محققان به‌طورکلی هویت را به دو نوع هویت فردی و هویت جمعی تقسیم می‌کنند. در این راستا، هویت فردی به «کیستی فرد» و ویژگی‌های خاص و تمایز بخش او نسبت به دیگران اشاره دارد. از این‌رو، این نوع از هویت بیشتر در حیطه بررسی دانش روان‌شناسی و دیگر شاخه‌های مرتبط با آن قرار می‌گیرد. در مقابل هویت فردی، هویت جمعی قرار دارد. این نوع از هویت بالاتر از مشخصه‌های خاص فرد به مشخصه‌هایی اشاره می‌کند که فرد با عضویت در گروه‌های گوناگون اجتماعی آنها را کسب می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت هویت جمعی به کیستی «ما» و هویت فردی به کیستی «من» اشاره می‌کند (اکبری، ۱۳۹۳، صص. ۳۲۶-

۳۲۳). نکته مهم در تعریف هر دو نوع هویت عنصر تشابه و تمایز، یعنی احساس همانندی با دیگران یا تمایز با آنان است (اوزکریملی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۷).

بدین سان هویت جمعی به یک «مای» جمعی و احساس تشابه میان افراد در یک گروه اجتماعی اشاره می کند. در این زمینه هویت‌هایی چون هویت ملی، هویت بین‌المللی، هویت قومی و هویت خانوادگی از انواع هویت جمعی محسوب می شوند. یکی از مهم‌ترین انواع هویت جمعی، هویت ملی است. این نوع از هویت که به هویت یک ملت اشاره دارد و بالاترین سطح هویت جمعی در جهان مدرن تلقی می گردد (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸) مفهومی نه‌چندان قدیمی، بلکه نسبتاً جدید است. برخی محققان بر این باورند هویت ملی همگام با تحولات عصر مدرن در تحول مفهوم ملت به معنای مردم دارای حقوق سیاسی و سرزمین خاص جایگزین اصطلاحاتی چون منش ملی و آگاهی ملی در سال‌های بعد شده است. تحولات مذکور ابتدا اروپای غربی سده‌های هجدهم، نوزدهم و اوایل قرن بیستم را تحت تأثیر قرار داد و سپس به مشرق زمین و سایر سرزمین‌ها رسید (قوام و زرگر، ۱۳۸۸، ص. ۵۰).

برای هویت ملی می‌توان پنج بُعد در نظر گرفت:

۱. بُعد اجتماعی: بُعد اجتماعی هویت ملی با تعامل برقرارکردن میان روابط اجتماعی فرد با نظام اجتماعی کلان، کیفیت و چگونگی این گونه روابط را مورد بررسی قرار می دهد.

۲. بُعد تاریخی: بُعد تاریخی هویت ملی به تفسیر و آگاهی مشترک افراد جامعه از رخدادهای تاریخی گذشته و احساس دل‌بستگی نسبت به آنها اشاره دارد. این امر موجب شکل‌گیری هویت تاریخی مشترک برای افراد جامعه می گردد. اهمیت تاریخ از این روست که با توجه به آن شهروندان نسبت به نمادها، اسطوره‌ها و افسانه‌های وطن خویش آگاه شده نسبت به قهرمانان، اسطوره‌ها و نمادهای ملی خویش احساس افتخار و غرور می کنند. بدین ترتیب تاریخ مشترک نقشی اساسی در هویت‌یابی ملی شهروندان دارد.

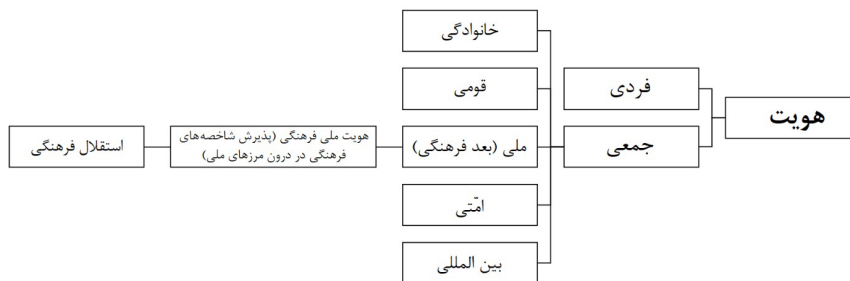
۳. بُعد جغرافیایی: بُعد جغرافیایی هویت ملی به ملاحظات افراد یک سرزمین پیرامون اقلیم آب و هوایی، خاک و قلمرو جغرافیایی آن اشاره دارد.

۴. بُعد فرهنگی: مجموعه ذهنی مشترکی است که در گذشته شکل گرفته و طی فرایند جامعه‌پذیری به نسل‌های بعدی منتقل شده است. علاوه بر بُعد ذهنی، فرهنگ دارای بُعد عینی نیز هست که به آن میراث فرهنگی گویند.

۵. بُعد سیاسی: بُعد سیاسی هویت ملی به نظام سیاسی یک سرزمین خاص و پذیرش شهروندان آن اشاره دارد. در این راستا، شهروندان به لحاظ روانی، قانونی و فیزیکی خود را اعضای سیستم دانسته و در داخل مرزهای ملی کشور دارای حقوق سیاسی شده‌اند. مهم‌ترین بُعد هویت ملی، همین بُعد است (قوم و زرگر، ۱۳۸۸، ص ۳۰۳).

بدین سان هویت ملی - فرهنگی به مرتبه‌ای از هویت ملی اشاره دارد که در چهارچوب مرزهای ملی (بُعد جغرافیایی هویت ملی) به لحاظ شاخصه‌های فرهنگی نمایانگر تشابه درون سرزمینی و تمایز برون سرزمینی با دیگر فرهنگ‌هاست؛ زیرا فرهنگ به مجموعه‌ای ذهنی و روانی مشترک اشاره دارد که در گذشته‌ای تاریخی ایجاد شده و بر اساس فرایند جامعه‌پذیری به نسل‌های پس از خود انتقال یافته است. این مجموعه که شامل نمادها، ارزش‌ها، اعتقادات و هنجارهاست تحت تأثیر عواملی چون مذهب، سیاست، اقتصاد در وجدان جمعی جامعه متبلور می‌گردد.

فرهنگ علاوه بر بخش ذهنی دارای بخشی عینی و یا همان تمدن (پوسته ظاهری فرهنگ) است. مؤلفه‌های مذکور نشانه‌ای تاریخی برای یک ملت است که در چهارچوب یک میراث فرهنگی موجب استقلال و تمایز آن از دیگر فرهنگ‌های برون سرزمینی می‌گردد. بر این اساس، ارزش‌گذاری داخلی نسبت به میراث مذکور و دغدغه‌مندی نسبت به حفظ و نگهداری آن و تلاش جهت نمایان ساختن آن در جامعه در چهارچوب هویت ملی با بُعد فرهنگی متبلور می‌شود (ابوالحسنی، ۱۳۸۷، ص ۱۶). بدیهی است مرزبندی هویت ملی - فرهنگی با دگر و یا دگرهای فرهنگی خود در بیرون مرزهای ملی با عنوان «استقلال فرهنگی» به منصه ظهور می‌رسد. در نتیجه بر اساس مدل نظری مذکور استقلال فرهنگی ایجاد نمی‌گردد مگر آنکه پیش از آن مؤلفه‌ها و شاخصه‌های هویت ملی - فرهنگی مورد تأکید و پذیرش مردمان یک سرزمین قرار گرفته باشد. شکل ۱ گویای چنین نکته‌ای است.



شکل ۱. سیر ارتباطی از هویت تا استقلال فرهنگی

با توجه به مدل نظری بالا جهت بررسی مفهوم استقلال فرهنگی در ساخت فکری اندیشه امام خمینی سه شاخصه اصلی هویت ملی - فرهنگی مورد تأکید قرار گرفته و در این چهارچوب به انطباق آرا و نظریات ایشان با این شاخصه‌ها پرداخته شده است. بدیهی است انطباق‌پذیری و مصداق‌پذیری اندیشه‌های امام ذیل چنین شاخصه‌هایی خودبه‌خود دغدغه‌های ایشان در حوزه استقلال فرهنگی در چهارچوب مرزهای ملی سرزمینی را نشان خواهد داد. در این راستا، سه شاخصه اصلی هویت ملی - فرهنگی ایران عبارتند از:

۱. قضاوت نسبت به میراث فرهنگی گذشته و ارزش‌گذاری آن؛

۲. دغدغه حفظ، نگهداری و تقویت میراث فرهنگی؛

۳. اعتقاد به زبان فارسی و ارزش‌گذاری آن (ابوالحسنی، ۱۳۸۷، ص ۲۰).

شاخص سنجی هویت ملی - فرهنگی در اندیشه امام خمینی

جهت شناسایی شاخصه‌های مذکور در اندیشه امام خمینی نیازمند تبیین اندیشه سیاسی ایشان با محوریت قرار دادن نگاهی مبتنی بر فرهنگ به‌طور عام و هویت ملی - فرهنگی با محوریت این شاخصه‌ها به‌طور خاص هستیم. فرهنگ در اندیشه امام: «بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد و با انحراف فرهنگ،

هرچند جامعه در بُعدهای اقتصادی، سیاسی، صنعتی و نظامی قدرتمند و قوی باشد ولی پوچ و پوک و میان‌تهی است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص. ۲۴۳).

بدین سان ایشان فرهنگ را با محوریت مبانی انسان‌شناسانه خویش مورد تأکید قرار داده و در چهارچوبی ارزش‌مدارانه معتقد است: «فرهنگ يك کارخانه آدم‌سازی است؛... فرهنگ، سایه‌ای از نبوت [است]» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، صص. ۴۲۹-۴۲۷).

در این خصوص سیاست نیز جنبه فرهنگی یافته و بُعد هدایت‌گری آن با فرهنگ نسبتی اساسی پیدا می‌کند. به گونه‌ای که هدف سیاست در نگاه ایشان جلوگیری از مفاسد و به‌عبارت‌دیگر، رعایت مصالح است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص. ۲۲۹-۲۲۷).

در نتیجه این امر حفظ هویت فرهنگی از کار ویژه‌های اساسی سیاست است، همان‌گونه که ایشان بر این مهم تأکید ورزیده که «سیاست ما همیشه بر مبنای حفظ آزادی و استقلال و حفظ منافع مردم است که این اصل را هرگز فدای چیزی نمی‌کنیم...» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص. ۳۶۴)؛ و بدیهی است که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های استقلال مردم در این چهارچوب همان هویت فرهنگی است.

همان‌گونه که در مقدمه این نوشتار نیز اشاره شد مفهوم مرزهای ملی در نگاه امام خمینی طبعاً نه در دایره یک جغرافیای ملی، بلکه در چه‌ارچوبی عقیدتی اصالت می‌یابد. بدین سان صحبت از مرزهای ملی در اندیشه ایشان باید حمل بر شرایط اضطرار و اقتضائات روز گردد. از این رو باید گفت در اندیشه امام، تقدم و اصالت بر اساس همین پایه عقیدتی فراملی، نه با سرزمین جغرافیایی ملی بلکه با مملکت اسلامی یا همان دارالاسلام است؛ یعنی جایی که مسلمانان در آن زندگی می‌کنند یا زمانی تحت فرمانروایی آنان بوده است. در اینجا مسئله «دین» بر مسئله «ملیت» تقدم یافته و با محوریت اعتقاد مشترک نسبت به اصول اسلامی، هویت مشترک ایجاد می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۲۱۱). بر همین اساس است که امام درجایی نزاع میان آمریکا و ایران را یک نزاع عقیدتی می‌داند: «در این نزاعی که، مبارزه‌ای که الآن بین کفر و اسلام است، این منازعه بین ما و امریکا نیست، بین اسلام است و کفر. چنانچه غلبه کنند خدای نخواستہ اینها بر نهضت ما - که نخواهند کرد - این غلبه، غلبه بر اسلام است. غلبه بر مسلمین است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص. ۱۰۵).

همان‌طور که مشخص است امام در اینجا بر پایه همین نزاع عقیدتی با گذار از مسئله

ملیت و هویت ملی، مسئله نزاع اسلام با کفر را مطرح می‌کند. نزاعی که میان امت مسلمان (شامل همه مردم سرزمین‌های اسلامی) با آمریکا (نماد کفر) شکل گرفته است؛ اما همان طور که در قسمت پیشین نیز اشاره شد به دلیل عدم وجود شرایط لازم در جهان اسلام برای عملیاتی ساختن این هویت اعتقادی امت‌محور، هویت ملی مبتنی بر مرزهای جغرافیایی به عنوان یک اولویت ثانویه مورد پذیرش ایشان قرار می‌گیرد.

در اندیشه امام خمینی دو رکن اساسی هویت ملی - فرهنگی که بر «تشابه» و «تمایز» فرهنگی تأکید می‌ورزد در چهارچوب مرزهای ملی قابل بیان است. تشابه ملی در این راستا مبتنی بر فرایند بسیج فرهنگی که بیشتر در مقابل دگری به نام «هویت غربی» و پس از آن «هویت شرقی» است، قابل تبیین است؛ زیرا که اساس گفتمان مورد تأکید ایشان همان اسلام سیاسی است که دگر خود را بیشتر در ستیز با «غرب» تعریف می‌کند (بهشتی، ۱۳۹۵، ص. ۳). در نتیجه شناختن شاخصه‌های سه‌گانه هویت ملی - فرهنگی در اندیشه مذکور نیازمند فهم هویت ملی - فرهنگی در راستای بسیج امکانات فرهنگی داخلی مبتنی بر عناصر ملی و دینی در مقابل دگری فرهنگی چون «غرب» و پس از آن «شرق» است. در نتیجه چنین تمایز هویتی در راستای ساخت هویتی مبتنی بر چنین عناصری اهمیتی اساسی دارد: بارها تذکر دادیم که باید ایرانی بسازیم که بتواند ... استقلال سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی خویش را به دست گیرد و روی پای خود بایستد و هویت اصیل خویش را به جهان عرضه کند. افسوس که هنوز عده‌ای از روشنفکران نمی‌توانند دست از غرب و یا شرق بکشند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص. ۲۵).

ایشان درجایی دیگر می‌گوید:

مادامی که ملت‌ها خودشان را گم کردند و دیگران را به‌جای خودشان نشانند، استقلال نمی‌توانند پیدا کنند. کمال تأسف است که کشور ما که حقوق اسلامی و قضای اسلامی و فرهنگ اسلامی دارد، این فرهنگ را، این حقوق را نادیده گرفته است و دنبال غرب رفته است. همچو غرب در نظر يك قشری از این ملت جلوه کرده است که گمان می‌کنند غیر از غرب هیچ خبری در هیچ جا نیست؛ و این وابستگی فکری، وابستگی عقلی،

وابستگی مغزی به خارج منشأ اکثر بدبختی‌های ملت‌هاست و ملت ماست
(امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۴).

درواقع نگاه امام به هویت ایرانیان از منظر مکتب اسلام و گزاره‌های هویتی آن قابل تبیین است. به گونه‌ای که می‌توان گفت از منظر ایشان امکان تعامل و گفتگو با فرهنگ‌های بیرونی و غیر وجود دارد؛ اما تعامل و گفتگویی که به شناخت و پذیرش بخش‌های مقبول این فرهنگ‌ها منجر گشته و با باورهای دینی ناسازگاری نداشته باشد. ویژگی «تمایز» بخشی هویت ملی - فرهنگی که بر استقلال فرهنگی از فرهنگ‌های «غیر» اشاره دارد تبلور دیدگاه آشتی‌گرایانه امام میان عناصر ملی و عناصر اسلامی است. در این خصوص، مشخص است که ملی‌گرایی در شکل افراط‌گرایانه آن که مرهون تلاش‌های طیفی از روشنفکران باستان‌گرا در دوره حکومت‌های رضاشاه و محمدرضا شاه پهلوی بوده است موردنقد اساسی ایشان قرار می‌گیرد. همچنین اسلام‌گرایی بدون توجه به ملیت نیز در اندیشه ایشان جایگاهی ندارد. بلکه در این چهارچوب بر دیدگاهی میانه (ملی‌گرایی صحیح) توجه دارد که در آن بتوان هم بر اسلامیت و هم بر ایرانیت پایبند بود. به گونه‌ای که تأکید ایشان بر نظام سیاسی جمهوری اسلامی «نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۳۵۸) نشان‌دهنده بُعد دینی با محتوای اسلامیت و بُعد ملی با محتوای ایرانیت است. بدین سان می‌توان هم آموزه‌های اسلامی و هم مصالح ملی را در این چهارچوب مورد شناسایی قرار داد. به همین دلیل، در ساخت فکری امام، هویت نه صرفاً اسلامی و نه صرفاً ایرانی، بلکه در قالبی ترکیبی یعنی ایرانی - اسلامی انعکاس می‌یابد.

با توجه به نکات مذکور هر دو محتوای ایرانی و اسلامی در اندیشه امام، در راستای بازآفرینی استقلال فرهنگی و استقلال هویتی در مقابل فرهنگ بیگانه مورد توجه ایشان قرار گرفته است. در این راستاست که ساختار فکری امام بر نفی فرهنگ‌های شرق و غرب در جهت تأکید بر کسب استقلال فرهنگی به عنوان مسیر صحیح جمهوری اسلامی تأکید می‌ورزد:

ایران از همان بدو انقلاب و از قبل از بدو انقلاب که شالوده انقلاب ریخته می‌شد، مسیر، مسیر انبیا بوده، مسیر، مسیر راه مستقیم نه شرقی و نه غربی بود و جمهوری اسلامی بود و تاکنون هم ملت ما به همان مسیر باقی است

(امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص. ۱۴۷)

ایشان در همین چهارچوب با استفاده از مفاهیم قرآنی «صراط مستقیم» و «لا شرقیه و لا غربیه» به استقلال انقلاب اسلامی از دو قطب شرق و غرب اشاره می‌کند:

چنانچه این انقلاب اسلامی يك انقلاب عادی نیست و متکی به هیچ‌یک از دو قطب شرق و غرب نمی‌باشد، از این جهت، ویژگی‌های خاص خود را داشته و دارد؛ و با پیمودن صراط مستقیم «لا شرقیه و لا غربیه» در مقابل هر دو قطب ایستاده است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص. ۴۶۲).

بدین‌سان بهره‌گیری از ظرفیت‌های هویتی دینی و ملی در اندیشه امام در راستای هدفی اساسی‌تر در چهارچوب یک مهندسی فرهنگی در جهت تأکید بر فرهنگ خودی در مقابل فرهنگ‌های بیگانه در راستای بهره‌گیری از گزاره‌های دینی در این خصوص معنا می‌یابد (شرفی، ۱۳۸۶، ص. ۲۶).

مطالب مذکور نشان‌دهنده نوع نگاه امام خمینی به مسئله استقلال فرهنگی مبتنی بر پیشینه‌های نظری محتوای هویت ملی و اسلامی است؛ اما آنچه دغدغه اساسی نوشتار است تأکید بر شاخصه‌های ملی استقلال فرهنگی بدون مدعای ایجاد گسست در عناصر ملی و دینی در انعکاس استقلال فرهنگی در اندیشه ایشان است.

با توجه به مقدمات مذکور، اکنون به بررسی شاخصه‌های سه‌گانه هویت ملی - فرهنگی در اندیشه امام پرداخته و انعکاس و نتیجه آن در چهارچوب «استقلال فرهنگی» در ساختار فکری ایشان مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

اعتقاد نسبت به حفظ و تقویت میراث فرهنگی

میراث فرهنگی به‌تمامی آثاری گفته می‌شود که دارای ارزش فرهنگی و هویت فرهنگی بوده و از گذشتگان به ما رسیده باشد. اهمیت این میراث تا اندازه‌ای است که به‌عنوان یک سند با ارزش می‌تواند سیر تکاملی و آثار عینی و ملموس فرهنگ‌ها را نمایان ساخته و در مطالعه ملت‌های گوناگون، قومیت‌ها و به‌طورکلی جوامع مورد استفاده قرار گیرد. این آثار هم دارای جنبه‌های عینی (ملموس) مانند بناهای باستانی است و هم دارای جنبه‌های ذهنی (غیرملموس) مانند آداب و رسوم یک منطقه جغرافیایی است. برخی از این آثار که جنبه

هنری فراوانی دارند در موزه‌ها و گالری‌های هنری و برخی دیگر نیز همچون بناهای باستانی خود به‌عنوان یک میراث فرهنگی شناخته می‌شوند (حسین زاده، ۱۳۹۳، ص. ۱).

امام خمینی به‌عنوان یک رهبر سیاسی انقلابی با اندیشه‌ای بخردانه با میراث فرهنگی مواجه گشته و بر حفظ و صیانت از چنین آثاری تأکید می‌ورزد. به‌عنوان مثال، در پاسخ به معاون نخست‌وزیر وقت و سرپرست بنیاد مستضعفان که در نامه‌ای به ایشان در مورد نگهداری آثار تاریخی برجسته هنری، فرهنگی و تاریخی کشور که برخی نشانه‌ای نیز از فرهنگ زندگی طاغوت دارند، کسب اجازه کرده، می‌نویسد: «جناب آقای مظاهری، سرپرست بنیاد مستضعفان جنابعالی اجازه دارید تا هر آنچه را که از آثار هنری، فرهنگی و تاریخی کشور محسوب می‌شود و یا فروش آن موجب خسران کشور می‌شود در مکانی مناسب نگهداری نمایید؛ و در صورت امکان در معرض دید عموم قرار دهید. ان شاء الله موفق باشید» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۱۶۷).

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود نگاه امام به حفظ و نگاهداری چنین میراثی ورای نگرش رادیکال و تند انقلابی که برخی در سال‌های ابتدای انقلاب آن را دنبال می‌کردند قرار داشته و بر ظرفیت‌های فرهنگی - تاریخی این میراث توجه کافی دارد. به‌گونه‌ای که حفظ میراث فرهنگی به‌عنوان «آثار تمدن» مورد تأیید ایشان قرار می‌گیرد: «... ما با آثار تمدن مخالف نیستیم؛ اسلام با آثار تمدن مخالف نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۲۹۴).

ارزش‌گذاری و قضاوت نسبت به میراث گذشته

نگاه امام خمینی به میراث فرهنگی گذشته در راستای همان رویکردی است که ایشان بر عدم دل‌باختگی نسبت به فرهنگ‌های بیرونی دارد. بر این اساس، میراث فرهنگی گذشته که در دوره پهلوی بر پذیرش تام و تمام هویت مبتنی بر ایران باستان و هویت غربی تأکید ورزیده بود، بازسازی نظری گشته و با تلفیق عناصر ایرانی و اسلامی در خدمت خودباوری و استقلال داخلی قرار می‌گیرند. در نتیجه میراث غربی و ایرانی نه کاملاً طرد و نه تماماً چشم و گوش بسته موردپذیرش قرار می‌گیرند. در این خصوص ایشان بر استفاده از دستاوردهای مثبت تمدن غرب به‌جای دستاوردهای پوچ و ظاهری آن و در خدمت پیشرفت فرهنگ، تعلیم و تعلم تأکید می‌ورزد (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، صص. ۲۳۰-۲۹۹). بر این اساس،

ظرفیت‌های ملی و مذهبی ایران در راستای نیل به هویت ملی - فرهنگی در ضدیت با مستحیل گشتن در هویت غربی بارها مورد تأکید ایشان قرار گرفته به گونه‌ای که درجایی می‌گوید: «...ضد غرب نیستیم. ما خواهان استقلال هستیم و روابط خود را با جهان غرب بر این اساس پی‌ریزی می‌نماییم. ما می‌خواهیم ملت ایران غربرزده نباشد و بر پایه‌های ملی و مذهبی خویش به سوی ترقی و تمدن گام بردارد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص. ۱۶۰).

رسیدن به هدف مذکور نیازمند توجه به نهادهای آموزشی کشور در پیشبرد چنین اهدافی است: «(از امور بسیار با اهمیت و سرنوشت‌ساز مسئله مراکز تعلیم و تربیت از کودکان تا دانشگاه‌ها است... اگر دانشگاه‌ها و مراکز تعلیم و تربیت دیگر با برنامه‌های اسلامی و ملی در راه منافع کشور به تعلیم و تهذیب و تربیت کودکان و نوجوانان و جوانان جریان داشتند، هر گز میهن ما در حلقوم انگلستان و پس از آن آمریکا و شوروی فرو نمی‌رفت» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۴۲۹).

اعتقاد و ارزش‌گذاری نسبت به زبان فارسی

از دیگر شاخصه‌های هویت ملی - فرهنگی شاخصه توجه و ارزش‌گذاری نسبت به زبان فارسی است. امری که در اندیشه امام قابل انطباق است. همان‌طور که در سطور پیش نیز تأکید شد، اندیشه امام در این راستا بر ساختی هویتی در مقابله با فرهنگ غرب به‌طور کلی و زبان فرنگی به‌طور جزئی است. مخالفت با زبان فرنگی در راستای استعمال بدون منطق لغات غربی و در چهارچوب استحاله فرهنگی مبتنی بر خودباختگی فرهنگی مورد ملامت و سرزنش ایشان قرار می‌گیرد:

از مسائلی که مبتلا ما به آن هستیم آدام عبارت از آن است که چهارتا کلمه مثلاً فرنگی یاد بگیرد و دو سه دفعه هم که تو صحبت‌هایش می‌شود، در هر چند کلمه‌ای يك کلمه فرنگی جایش بگذارد. شما نطق‌ها را ببینید. هر کس بیشتر الفاظ فرنگی در کلماتش باشد این بسیار دانشمند است! دانشمندی را به این می‌دانند که چند تا کلمه فرنگی در کلماتش باشد. این برای این است که نطق‌ها هم استعماری است. خودش آدم استعماری شده است. شما بروید در آمریکا. اینهایی که صحبت می‌کنند ببینید. يك کلمه

فارسی در تمام صحبت‌هایشان، در تمام کتاب‌هایشان اگر پیدا کردید؟ لکن ما کتاب وقتی می‌نویسیم، اسم هم که می‌گذارند اسمی باشد باید فرنگی بگذارند. در بینش هم تا چند تا اسم فرنگی، با حروف لاتین هم جایش نگذارند فایده ندارد. برای اینکه هم مشتری بیشتری پیدا می‌شود، هم این آقا بیشتر معروف می‌شود به اینکه خیلی دانشمند است. يك چند تا ایسم بگذارند، دیگر تمام است مطلب؛ و هر چه هم مطلبش، تهی باشد از مغز با همین‌ها جبران می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص. ۲۲۷).

بدین‌سان حفظ و اهمیت زبان فارسی به‌عنوان شاخصه دیگر هویت ملی - فرهنگی در اندیشه امام خمینی در راستای بازسازی هویت فرهنگی و مقابله با پذیرش بی‌چون‌وچرای هویت بیرونی (غربی) مورد تأکید قرار گرفته است.

بدین ترتیب انطباق سه شاخصه اصلی هویت ملی - فرهنگی در اندیشه امام خمینی و بازشناسی اندیشه‌های ایشان در این راستا گویای پذیرش شاخصه‌های مذکور ذیل به‌کارگیری آنان در راستای ایجاد تجانس فرهنگی داخلی در مقابل فرهنگ‌های بیگانه خارجی (بیشتر فرهنگ غرب) است. امری که منتج به استقلال فرهنگی بر پایه میراث هویتی ملی با بُعد فرهنگ در اندیشه مذکور می‌گردد؛ بنابراین می‌توان گفت استقلال فرهنگی در ساخت فکری امام از مسیر هویت ملی - فرهنگی عبور کرده و با خودش خودباوری، اعتماد به خویشتن و عدم استحاله در فرهنگ بیگانه به همراه می‌آورد؛ زیرا که وابستگی فکری و اتکا نداشتن به شاخصه‌های مورد اشاره داخلی منجر به عدم شکل‌گیری استقلال فرهنگی می‌گردد، بنابراین باید در درجه اول خود را شناخته و با اتکای به فرهنگ خویش در این مسیر مهم گام برداریم.

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر تلاش گردید مفهوم استقلال فرهنگی در آرا و اندیشه‌های امام خمینی در چهارچوب مدل فرهنگی هویت ملی مورد تبیین قرار گیرد. درک استقلال فرهنگی در آرا و نظریات امام را باید در راستای نگاه معرفتی کلی‌تر ایشان نسبت به فرهنگ‌های بیرونی «غرب» و «شرق» تبیین کرد. به جهت اینکه دستگاه‌های فرهنگی کشور در آن زمان بیشتر

«غرب» را به عنوان یک کل فرهنگی بی‌عیب و نقص مورد شناسایی قرار داده و نوعی دلباختگی فرهنگی در کشور را منعکس می‌نمودند، مبنای نظریات امام در این راستا بر نوعی بسیج فرهنگی - بومی بر محور عناصر ایرانی - اسلامی در ضدیت با چنین نگاهی به غرب قابل تبیین است. امری که امام در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز مطرح نمود. در نوشتار حاضر ضمن تحلیل ساختار کلی اندیشه امام خمینی در مورد استقلال فرهنگی که گویای نگرش ایشان بر هر دو جنبه دینی و ملی این مهم است در چهارچوب مدلی هویتی (هویت ملی - فرهنگی) جنبه‌های ملی مفهوم استقلال فرهنگی در این اندیشه بررسی شد. در این راستا، هویت ملی - فرهنگی که در خودش دو عنصر تجانس فرهنگی مبتنی بر ضدیت با عناصر بیرونی «غیر» فرهنگی دارد با سه شاخصه یاد شده در اندیشه‌های امام مورد انطباق قرار گرفت. انطباق مذکور گویای پذیرش شاخصه‌های سه‌گانه یاد شده در خدمت بسیج عناصر فرهنگ ملی در راستای ایجاد وحدت و تجانس فرهنگی داخلی (ویژگی اول هویت ملی - فرهنگی) و ایجاد مرز و تمایز با فرهنگ‌های بیگانه (ویژگی دوم هویت ملی - فرهنگی) و در نتیجه رسیدن به استقلال فرهنگی در ساخت فکری اندیشه امام خمینی 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 کپی‌رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- آسایش، ساسان (۱۳۹۲). تربیت فرهنگی از منظر امام خمینی. همایش ملی تربیت فرهنگی و مدیریت سبک زندگی.
- ابوالحسنی، سیدعبدالرحیم (۱۳۸۷). مؤلفه‌های هویت ملی با رویکردی پژوهشی. فصلنامه سیاست، ۳۸ (۴)، ۱-۲۲.

- اسدی مقدم، کبری (۱۳۷۸). دیدگاه‌های فرهنگی امام خمینی. تهران: نشر ذکر، چاپ چهارم.
- اکبری، محمد علی (۱۳۹۴). تبارشناسی هویت جدید ایرانی، عصر قاجاریه و پهلوی اول. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۲۲ جلدی.
- اوزکریملی، اوموت (۱۳۸۳). نظریه‌های ناسیونالیسم. ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
- بابایی فرد، اسدالله (۱۳۹۳). بحران هویت در جامعه معاصر ایران، رویکردی نظری. تهران: انتشارات شابخش.
- باقری دولت‌آبادی، علی و التیام‌نیا، رضا (۱۴۰۰). مشکلات فرهنگی جهان اسلام و راهکارهای آن از دیدگاه امام خمینی. فصلنامه پژوهش‌های معاصر انقلاب اسلامی، ۳ (۸)، ۵۳-۷۰. doi: 20.1001.1.26767368.2021.3.8.3.5
- بنی‌هاشمی، میرقاسم (۱۳۸۳). فرایند ملت‌سازی در خاورمیانه. در کتاب خاورمیانه (۱): (ویژه مسائل و چالش‌های خاورمیانه). تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
- بهشتی، محمد صادق (۱۳۹۵). کارکردهای انسان‌شناختی گفتمان اسلام سیاسی ایران در عصر جدید. اولین سمینار پژوهشی هندسه معرفت دینی با موضوع ولایت در اندیشه اسلامی. <https://civilica.com/doc/533479>
- جمشیدی، محمد حسین و اسلامی، محسن (۱۳۹۶). تفکر و فرهنگ بسیجی در اندیشه امام خمینی. مطالعات قدرت نرم، ۷(۱)، ۴۲-۶۵. https://www.spba.ir/ar-ticle_48312.html
- حسین‌زاده، حمید (۱۳۹۳). بررسی نقش میراث فرهنگی در توسعه گردشگری. همایش ملی رویکرد عملی به پیاده‌سازی مفاهیم علمی، مباحث تئوری و پژوهش‌های کاربردی علوم فنی. <https://civilica.com/doc/387608>
- خادم پیر، حسین؛ باقرآبادی، غلامحسین و زمانی منش، حامد (۱۳۹۲). نقش انقلاب

- اسلامی ایران در دیدگاه امام خمینی در بیداری جهان اسلام. کنگره پیشگامان پیشرفت.
<https://www.sid.ir/paper/870040/fa#downloadbottom>
- خان محمدی، یوسف (۱۳۸۶). دولت و سیاست گذاری فرهنگی از دیدگاه امام خمینی. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۱۱(۲)، ۱-۳۸.
<https://ensani.ir/fa/article/182174>
- خنکدار طارسی، معصومه و سلحشوری، احمد (۱۳۹۲). عوامل تربیت فرهنگی از دیدگاه امام خمینی. نشریه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۱(۲۰)، ۱۱۵-۱۳۳.
https://iej.ihu.ac.ir/?_action=article&kw=203396
- درویشی، فرهاد (۱۳۸۹). ابعاد امنیت در اندیشه و آرای امام خمینی. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۳ (۳)، ۵۵-۸۲.
doi: 20.1001.1.17350727.1389.13.49.3.4
- رحمانی، حجت‌الله (۱۳۹۳). آسیب شناسی فرهنگی کشور از دیدگاه امام خمینی. صیرت و تربیت اسلامی، ۱۱(۲۸)، ۷۱-۱۰۸.
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1043143>
- سهرابی، حمیدرضا و موسوی خو، سیدمحمد (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل انقلاب اسلامی بر اساس نظریه استکبارستیزی امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۳ (۹۱)، ۱۱۱-۱۳۷.
doi: 10.22034/matin.2021.163965.1328
- شرفی، اکبر (۱۳۸۶). فرهنگ در اندیشه امام. ماهنامه زمانه، ۶ (۵۸)، ۳۴-۳۷.
<https://ensani.ir/fa/article/11269>
- صدیقی، مجتبی؛ مسعودنیا، حسین و هرسیج، حسین (۱۳۹۶). مفهوم و مؤلفه‌های استقلال فرهنگی در اندیشه سیاسی امام خمینی. فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، ۲۰ (۷۷)، ۶۵-۸۸.
doi: 20.1001.1.1735501.1396.20.77.3.9
- طاهری بنچناری، میثم (۱۳۸۹). فرهنگ و تمدن غرب از دیدگاه امام خمینی. تهران: نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فصیح‌رامندی، منصوره (۱۴۰۰). بررسی نسبت میان حقوق فرهنگی و آزادی بیان با رویکردی به دیدگاه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۳ (۹۲)، ۱۵۳-۱۶۷.
doi: 20.10.167-153, 92, 23, 153-167
01.1.24236462.1400.23.92.7.3

- قوام، عبدالعلی و زرگر، افشین (۱۳۸۸). دولت‌سازی، ملت‌سازی و نظریه روابط بین الملل، چهارچوبی تحلیلی برای فهم و مطالعه جهان دولت‌ها. تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.
- محبوبی منش، حسین. (۱۳۸۹). نقش بنیادین فرهنگ برای اصلاح جامعه در اندیشه امام خمینی^(ع). کنگره ملی بررسی اندیشه‌های فرهنگی اجتماعی امام خمینی^(ع).
<https://sid.ir/paper/819966/fa>
- محسنی، مریم (۱۳۸۹). جایگاه فرهنگ و تحول فرهنگی از دیدگاه امام خمینی. کنگره ملی بررسی اندیشه‌های فرهنگی اجتماعی امام خمینی^(ع).
<https://sid.ir/paper/819970/fa>
- میرسندهی، سیدمحمد (۱۳۷۸). اندیشه امام خمینی، نگرشی انسان‌شناختی یا جامعه‌شناختی. مجله علوم انسانی دانشگاه امام حسین^(ع)، ۳۲، ۳۷-۵۰.
<https://ensani.ir/fa/article/262482>
- Abolhassani, S. (2008). Components of National Identity with a Research Approach. *Quarterly Journal of Politics*, 38(4), 1-22. https://jppq.ut.ac.ir/article_27701.html
- Akbari, M.A. (2015). *Genealogy of the New Iranian Identity: Qajar Era & the First Pahlavi Period*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]
- Amid Zanjani, A. A. (2000). *Political Jurisprudence*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Asadi Moghaddam, K. (1999). *Imam Khomeini's cultural views*. Tehran: Zikr Publishing, 4th edition. [In Persian]
- Asayesh, S. (2012). Cultural education from the perspective of Imam Khomeini. *National conference on cultural education and lifestyle management*.
- Babaei-Fard, A. (2014). *Identity Crisis in Contemporary Iranian Society: A Theoretical Approach*. Tehran: Shabakhsh Publishing. [In Persian]

- Bagheri Dolatabadi, A & Eltiaamnia, R. (2021). Cultural Problems of the Islamic World & Their Solutions from the Perspective of Imam Khomeini. *Contemporary Researches of Islamic Revolution Quarterly*, 3(8). 53-70. doi: [20.1001.1.26767368.2021.3.8.3.5](https://doi.org/10.1001.1.26767368.2021.3.8.3.5)
- Bani-Hashemi, M. (2004). *The Process of Nation-Building in the Middle East. In The Middle East (I): Special Issues & Challenges of the Middle East*. Tehran: Institute for Cultural Studies and International Research of Abrar Contemporary Tehran. [In Persian]
- Beheshti, M.S. (2016). Anthropological Functions of Iran's Political Islam Discourse in the New Era. *The First Research Seminar on the Geometry of Religious Knowledge with the Topic of Guardianship in Islamic Thought*. <https://civilica.com/doc/533479>
- Darvishi, F. (2010). Dimensions of Security in the Thoughts & Views of Imam Khomeini. *Strategic Studies Quarterly*, 13(3), 55-82. dor: [20.1001.1.17350727.1389.13.49.3.4](https://doi.org/10.1001.1.17350727.1389.13.49.3.4)
- fasihramandi, M. (2021). Studying Relation between Cultural Rights and Freedom of Speech with an Approach to Imam Khomeini's View-points. *Matin Research Journal*, 23(92), 153-167. doi: [10.22034/matn.2022.191116.1445](https://doi.org/10.22034/matn.2022.191116.1445)
- Ghavam, A. & Zargar, A. (2009). *State-Building, Nation-Building, & International Relations Theory: An Analytical Framework for Understanding & Studying the World of Nation-States*. Tehran: Islamic Azad University Press, Science and Research Unit. [In Persian]
- Hosseinzadeh, H. (2014). Examining the Role of Cultural Heritage in Tourism Development. *National Conference on Practical Approaches to Implementing Scientific Concepts, Theoretical Issues, and Applied Research in Technical Sciences*. <https://civilica.com/doc/387608/>
- Jamshidi, M.H & Islami, M. (2016). Basiji thought and culture in Imam Khomeini's thought. *Soft Power Studies*, 7(1), 42-65. https://www.spba.ir/article.48312_html
- Khadem Pir, H; Bagherabadi, Gh. & Zamani Manesh, H. (2012). The role of Iran's Islamic revolution in the view of Imam Khomeini in the awakening of

the Islamic world. *Pioneers of knowledge Congress*. <https://www.sid.ir/paper/870040/fa#downloadbottom>

- Khan Mohammadi, Y. (2007). Government and cultural politics from Imam Khomeini's point of view. *Epistemological Studies in Islamic University*, 11(2), 1-38. <https://ensani.ir/fa/article/182174>
- Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khonakdar Tarsi, M. & Salahshuri, A. (2012). Factors of cultural education from Imam Khomeini's point of view. *Journal of Research in Islamic Education Issues*, 21(20) 115-133. https://iej.ihu.ac.ir/?_action=article&kw=203396
- Mahbubi Manesh, H. (2010). The Fundamental Role of Culture for Social Reform in Imam Khomeini's Thought. *National Congress on Examining the Cultural and Social Thoughts of Imam Khomeini*. <https://sid.ir/paper/819966/fa>
- Mirsandsi, S. M. (1999). Imam Khomeini's thought, an anthropological or sociological perspective. *Humanities Journal of Imam Hossein University (AS)*, 32, 37-50. <https://ensani.ir/fa/article/262482>
- Mohseni, M. (2010). The Place of Culture & Cultural Transformation from the Perspective of Imam Khomeini. *National Congress on Examining the Cultural and Social Thoughts of Imam Khomeini*. <https://sid.ir/paper/819970/fa>
- Özkirimli, U. (2004). *Theories of Nationalism*. Translated by Mohammad Ali Ghasemi, Tehran: Institute for Iranian National Studies. [In Persian]
- Rahmani, H. (2013). Cultural pathology of the country from Imam Khomeini's point of view. *Islamic Education*, 11(28), 71-108. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1043143>
- Sedighi, M.; Masoudnia, M. & Hersij, H. (2017). Concept & Components of Cultural Independence in Imam Khomeini's Political Thought. *Strategic Studies of Basij Quarterly*, 20(77), 65-88. dor: 20.1001.1.1735501.1396.20.77.3.9
- Sharafi, A. (2007). *Culture in the Thought of Imam*. *Zamaneh Monthly*, 6(58), 34-37. <https://ensani.ir/fa/article/11269>

- Sohrabi, H. R. & Musavikhu, S. M. (2021). An Analysis of “Islamic Revolution” based on Imam Khomeini’s Anti-Colonial Theory. *Matin Research Journal*, 23(91), 111-137. doi: [10.22034/matin.2021.163965.1328](https://doi.org/10.22034/matin.2021.163965.1328)
- Taheri Bonchenari, M. (2010). *Western culture and civilization from Imam Khomeini’s point of view*. Tehran: Publishing Center of Islamic Revolution Documents. [In Persian]

شرط «رضایت اکثریت» در تشکیل حکومت و استمرار آن از دیدگاه امام خمینی (ره)

عباس عمادی^۱

Doi: 10.22034/MATIN.2023.375499.2120

علیرضا قاسمی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: یکی از مسائل مهم فقه سیاسی، مسئله اشتراط رضایت اکثریت در تصدی منصب ولایت عامه برای فقیه جامع الشرایط است. تحقیق حاضر با رجوع به بیانات و مکاتبات امام خمینی به عنوان نظر به پرداز و بنیان گذار حکومت دینی در ایران، این مسئله مهم را مورد بررسی قرار داده است. پرسش اصلی این است که از دیدگاه امام خمینی رضایت اکثریت مردم چه نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه جامع الشرایط و استمرار آن دارد؟ مفاد برخی نظریات این است که اگر فقیه عادل با حمایت و همکاری گروه‌هایی از مردم که در اقلیت هستند بتواند تشکیل حکومت دهد، موظف به اقدام عملی است؛ اما تحلیل داده‌های گردآوری شده در این تحقیق نشان داد که از دیدگاه امام خمینی رضایت اکثریت مردم اگرچه در ثبوت ولایت عامه تأثیری ندارد، لکن شرط شرعی و عقلی برای تولی منصب ولایت است و فقیه عادل، اگرچه واجد شرایط حکمرانی باشد، نمی‌تواند بدون کسب رضایت اکثریت مطلق بر آنان حکومت کند. «اتکای حکومت به آرای عمومی»، «حق تعیین سرنوشت مردم»، «توجه به رأی اکثریت» و «نفی حکومت مبتنی بر زور» چهار محور مهم در بیانات امام خمینی درباره نقش مردم است که آشکارا حکمرانی ولی فقیه را مقید و مشروط به کسب رضایت اکثریت می‌نماید. داده‌های این تحقیق به شیوه کتابخانه‌ای و با محوریت متن صحیفه امام گردآوری شده و به شیوه تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، حق حاکمیت، حکومت فقیه، رأی اکثریت، مشروعیت سیاسی.

مقدمه

مسئله مشروعیت نظام سیاسی و نقش مردم در آن، یکی از مسائل مهم اندیشه سیاسی است که در فلسفه سیاسی غرب و اسلامی همواره مورد بحث و بررسی بوده است. در

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: emadi@modares.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مهندسی معدن، دانشگاه صنعتی شاهرود، شاهرود، ایران.

E-mail: S.a.ghsemi1373@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۴/۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۱۲

پژوهشنامه تین / سال بیست و ششم / شماره صد و دو / بهار ۱۴۰۳ / صص ۴۸-۲۵

نظام‌های سیاسی دموکراتیک، مشروعیت نظام سیاسی بر پایه اراده عمومی مردم استوار است و دولت‌ها مشروعیت و اقتدار خود را از منبع دیگری، جز خواست و اجماع و رضایت عامه مردم به دست نمی‌آورند (بشیریه، ۱۳۸۱، صص. ۴۳-۴۲). در مورد نظام‌های سیاسی دینی، هرچند نظریه‌های مختلفی در مورد منشأ مشروعیت حاکم مطرح شده است، لکن بسیاری از فقهای شیعه با اعتقاد به نظریه ولایت سیاسی فقیه در عصر غیبت، بر این باورند که نظام سیاسی فقط در صورتی مشروع خواهد بود که در رأس آن فقیه جامع‌الشرایط قرار داشته باشد. منشأ مشروعیت ولی فقیه را برخی به انتصاب الهی (جوادی آملی، ۱۳۷۹) و برخی دیگر به انتخاب از سوی مردم می‌دانند (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص. ۴۰۵). مسئله قابل بررسی در این باره این است که بر مبنای انتصاب، آیا فقیه جامع‌الشرایطی که ولایت الهیه دارد، برای اعمال ولایت و عهده‌دار شدن حکومت، باید آرای اکثریت مردم را کسب کند یا نیازی به رجوع به آرای عمومی ندارد؟ اگر اکثریت افراد جامعه با حکمرانی ولی فقیه موافق نباشند، آیا وی می‌تواند - در صورت امکان - با توسل به اقلیت مردمی که از او پشتیبانی می‌کنند، تشکیل حکومت دهد؟ همچنین فقیه‌ای که در رأس حکومت است، ولی به دلایل مختلف، مقبولیت خود را نزد اکثر مردم از دست داده است، آیا می‌تواند اکتفا به اقلیت کند و به حکومت خود ادامه دهد؟ به تعبیر دیگر، آیا رضایت اکثریت مردم همان گونه که در جعل ولایت الهیه برای فقیه نقشی ندارد، در تولی و تصدی این منصب نیز شرط نیست و فقیه جامع‌الشرایط در صورت امکان می‌تواند بدون پشتوانه اکثریت به تشکیل یا استمرار حکومت اقدام نماید؟ این‌ها پرسش‌های مهمی است که پاسخ به آن‌ها از دیدگاه اندیشه سیاسی اسلامی حائز اهمیت است؛ زیرا در نظام‌های سیاسی که مبتنی بر آرای عمومی است و مناصب سیاسی، موقت است، فردی که نتواند حمایت اکثریت را به دست آورد، بعد از یک دوره مشخص زمامداری از مقام خود کنار می‌رود؛ اما در نظام ولایی، دوره زمامداری ولی فقیه، محدود نیست و او تا زمانی که واجد شرایط ولایت باشد، در این منصب باقی خواهد ماند؛ با این حال، بدیهی است که بر اثر تغییرات محیطی و ارزشی جامعه، میزان رضایتمندی از حاکمان همواره یکسان نیست و تحت تأثیر عوامل مختلف ممکن است کاهش یابد. در چنین وضعیتی، بررسی این مسئله اهمیت می‌یابد که معتقدین به نظریه ولایت انتصابی، در این صورت چه دیدگاهی دارند و نقش رضایت اکثریت عامه را چگونه

ارزیابی می‌کنند.

بر این اساس، تحقیق حاضر در نظر دارد این مسئله را بر مبنای دیدگاه امام خمینی - به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان ولایت فقیه و بنیان‌گذار حکومت دینی در ایران - مورد بررسی قرار دهد. پرسش اصلی این است که «از دیدگاه امام خمینی رضایت اکثریت مردم چه نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه جامع‌الشرایط و استمرار آن دارد؟» شاید در بدو امر پاسخ به این پرسش، بسیار سهل و ساده باشد؛ زیرا امام خمینی در پاسخ به استفتاء نمایندگان خود در دبیرخانه مرکزی ائمه جمعه، مبنی بر این که «در چه صورت فقیه جامع‌الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد»، می‌گوید: «ولایت در جمیع صور دارد. لکن تولى امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۴۵۹). این عبارت آشکارا بر این مطلب دلالت دارد که فقیه جامع‌الشرایط هرچند بدون کسب آرای اکثریت نیز ولایت دارد؛ اما حکومت او منوط به کسب اکثریت آرای مسلمین است؛ بنابراین، ابهامی باقی نیست تا پیرامون آن تحقیق شود.

با این حال، تحقیق در این مسئله به دو جهت ضروری می‌نماید: یکی از آن جهت که مبانی و دلایل این فتوای فقهی - سیاسی از متن بیانات امام استخراج شود؛ و دیگر این که ادله کسانی که مخالف چنین قرائتی از دیدگاه امام خمینی هستند مورد تأمل و بررسی قرار گیرد. بر این اساس، فرضیه‌ای که به‌عنوان پاسخ احتمالی به این پرسش طرح می‌شود این است که «از دیدگاه امام خمینی کسب رضایت اکثریت، شرط شرعی و عقلی تصدی حکومت است و ولی فقیه نمی‌تواند بدون احراز رأی اکثریت، اقدام به تشکیل حکومت یا استمرار آن نماید». برای آزمون این فرضیه، سخنرانی‌ها و بیانات شفاهی امام خمینی در دوران قبل و بعد از انقلاب اسلامی با محوریت متن صحیفه امام و با روش تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. پیشینه پژوهش

در بسیاری از آثار و پژوهش‌هایی که در شرح و تفسیر اندیشه سیاسی امام خمینی نوشته شده است، دیدگاه ایشان درباره منشأ مشروعیت ولایت فقیه و نقش مردم، مورد بحث و بررسی

قرار گرفته است، ولی مسئله «رضایت اکثریت» و نقش آن در مشروعیت حکومت فقیه، کمتر مورد توجه بوده است. به تعبیر دیگر، در مرتبه ولایت، بسیار بحث شده است که آیا ولایت فقیه از جانب خداست یا از جانب مردم؛ (و این بحث البته ارتباطی به مسئله پژوهش حاضر ندارد)، اما در مرتبه اعمال ولایت (همان حکومت) محدود پژوهش‌هایی انجام شده است که به عنوان پیشینه پژوهش حاضر می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. در این پژوهش‌ها، دو قرائت متفاوت از دیدگاه امام ارائه شده است: برخی معتقدند امام خمینی، رأی مردم را فقط عامل فعلیت یافتن حکومت ولایی و شرط کارآمدی آن می‌داند؛ بنابراین ولی فقیه اگر با اقلیتی از مردم نیز امکان تشکیل یا استمرار حکومت داشته باشد، شرعاً مکلف به اقدام است. به عنوان نمونه، سید جواد ورعی بر این باور است که رضایت اکثریت هر چند در تحقق خارجی ولایت فقیه و کارآمدی آن بسیار مؤثر است؛ لکن نه در اصل ثبوت ولایت و نه در مرحله اعمال ولایت، شرط شرعی نیست و از بیانات امام خمینی نیز چنین استفاده‌ای نمی‌شود (ورعی، ۱۳۸۷، صص ۱۵۸ - ۱۶۱). ایشان در این باره تنها به دو مورد از بیانات امام استناد می‌کند و بر این باور است که هیچ‌یک از این عبارات، دلالت بر اشتراط رضایت اکثریت ندارد. لکن در پژوهش حاضر، به شواهد بیشتری از بیانات امام استناد شده و صحت و سقم این قرائت از امام بررسی شده است.

بهداروند نیز در مقاله خود، اشتراط رضایت اکثریت برای تولی حکومت را اعتقادی می‌داند که از سوی هیچ‌یک از فقهای متقدم و متأخر شیعه بیان نشده است و این اعتقاد را خلاف رأی امام خمینی در نظر و عمل دانسته است (بهداروند، ۱۳۸۰، صص ۲۱۰، ۲۰۳). وی بدون آن که به تحلیل بیانات امام در مورد نقش مردم بپردازد، می‌نویسد: «مراد امام از عباراتشان تحقق و اجرای حکومت است و این هرگز به معنای عدم جواز تصدی تعریف نمی‌شود» (بهداروند، ۱۳۸۰، ص ۲۱۰).

برخی دیگر از نویسندگان معتقدند امام خمینی رأی مردم را در مرحله اعمال ولایت نیز شرط می‌داند، بنابراین فقیهی که اکثریت مردم با او همراه نیستند، شرعاً مجاز به تشکیل حکومت و تصدی آن نیست. محمدجواد ارسطا در مقاله «اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه امام علی (ع)»، جواز اعمال ولایت را مشروط به رضایت اکثریت مردم می‌داند و آن را به امام خمینی نسبت می‌دهد (ارسطا، ۱۳۷۹، صص ۱۲۶ - ۱۱۰). این مقاله بیشتر متمرکز

خود را بر دلایل روایی و فقهی قرار داده و به طور تفصیل، از بیانات امام خمینی و سیره سیاسی ایشان، دلایلی را بر این مدعا اقامه نکرده است. وی همچنین در پژوهشی دیگر، رضایت اکثریت در تولی حاکم را از دیدگاه امام شرط می‌داند و بیانات ایشان را در این باره ناظر به نظریه کارآمدی ندانسته است؛ ولی در این مقاله نیز به متن سخنان امام استناد نکرده و بیشتر به احادیث و دلایل روایی استشهاد کرده است (ارسطا، ۱۳۸۴، صص ۹۱- ۸۸).

موحدیان و افتخاری نیز در پژوهشی علمی و روشمند، با تفکیک ولایت بالقوه و ولایت بالفعل، همراهی و یاری مردم را شرط ولایت در مرحله بالفعل دانسته‌اند که در صورت فقدان آن، ولی فقیه حق اعمال ولایت نخواهد داشت (موحدیان و افتخاری، ۱۳۹۷، صص ۲۲۹). نویسندگان در این مقاله با تحلیل محتوای بیانات امام به نقش مردم در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه پرداخته و شرایط احراز ولایت و جاعل ولایت را از بیانات امام استکشاف کرده‌اند، لکن در مورد اشتراط رضایت مردم برای تولی حکومت، به بیاناتی از امام استناد کرده‌اند که ناظر به نظریه کارآمدی است و ناقض مدعای مقاله است؛ زیرا نویسندگان ادعا کرده‌اند که از نظر امام، ولی فقیه منصوب از سوی خداوند، بدون رضایت مردم نه تنها عملاً نمی‌تواند حکومت کند بلکه حق حکومت (اعمال ولایت) نیز ندارد، ولی برای اثبات این مدعا به آن قسمت از بیانات امام تمسک کرده‌اند که همراهی و یاری فقیه در تشکیل حکومت را یک تکلیف شرعی و ضروری برای عموم مردم به‌ویژه خواص و نخبگان سیاسی می‌داند و این همان دیدگاه نخست است که نقش مردم را صرفاً به فعلیت بخشیدن و کارآمد کردن حکمرانی فقیه تقلیل می‌دهد؛ بنابراین، این مقاله با آنکه در تحلیل متن صحیفه امام به صورت روشمند عمل کرده است، لکن در مقام استدلال به شواهد صحیح استناد نکرده است. احمد حیدری نیز در بخشی از مقاله خود با عنوان «ولایت فقیه، ولایت الهی مردمی»، این دیدگاه را به امام نسبت داده است که فقها گرچه منصوب از طرف شارع هستند؛ اما حق ندارند خود را بر مردم تحمیل کنند بلکه موظف هستند از طریق جذب و اقبال عمومی، مردم را با خود همراه ساخته و تشکیل حکومت دهند. البته نویسندگان در این مقاله در صدد بیان دیدگاه امام در این باره نبوده و به تفصیل به آن پرداخته است (حیدری، ۱۳۷۹، صص ۱۹۲- ۱۹۱).

برخی دیگر از پژوهش‌ها هرچند در مقام تبیین تئوری ولایت فقیه و شرایط تصدی

منصب ولایت نبوده‌اند، لکن ضمن بررسی نسبت جمهوریت و اسلامیت از دیدگاه امام خمینی مدعی هستند که الگوی جمهوری اسلامی با شاخصه‌های جمهوری‌های مدرن، از جمله حق تعیین سرنوشت از سوی مردم، مغایرت بنیادین ندارد (نوبهار و متقی، ۱۴۰۲، صص. ۱۳۴-۱۳۵) و امام خمینی تصدی حکومت بدون رضایت مردم را نافذ و مشروع نمی‌داند (فتحی، ۱۴۰۲، ص. ۵۳).

با توجه به مطالب فوق، به نظر می‌رسد پژوهش حاضر از چند جهت نوآوری دارد:

۱. بیشتر پژوهش‌هایی که به بررسی مسئله مشروعیت از نگاه امام پرداخته‌اند، نقش مردم در مشروعیت ولایت فقیه را در نظر داشته و به نقش مردم در مرتبه تولی و تصدی حکومت نپرداخته‌اند. پژوهش حاضر، مشروعیت الهی و انتصابی فقیه را مفروض دانسته و بر اساس آن به این پرسش پاسخ می‌دهد که از نگاه امام، حکمرانی فقیه منصوب، آیا مشروط به رضایت اکثریت کامل مردم است یا اکثریت نسبی یا مطلق کفایت می‌کند، یا اساساً کسب رضایت اکثریت لازم نیست.

۲. چنانچه اشاره گردید، معدود پژوهش‌هایی که به این مسئله توجه داشته‌اند، به‌طور تفصیل به تحلیل متن امام و سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های ایشان نپرداخته، یا در استناد به فرمایشات امام، شواهد و دلایل کافی و قابل اعتماد ارائه نکرده‌اند.

بنابراین، به نظر می‌رسد این مسئله هنوز جای تأمل بیشتری دارد و کشف دیدگاه امام در مورد اشتراط حکومت فقیه - نه ولایت فقیه - به کسب آراء اکثریت، مستلزم پژوهشی است که به‌طور دقیق در متون فقهی - سیاسی ایشان تعمق و تأمل کند و به فهم صحیحی از اندیشه ایشان نائل آید. تحقیق حاضر در نظر دارد از طریق بازخوانی بیانات و سخنرانی‌های امام خمینی شواهد و ادله مستحکم و معتبرتری برای بررسی صحت و سقم فرضیه ارائه نماید.

۲. تعریف مفاهیم

به‌منظور تبیین بهتر صورت مسئله و پرهیز از هرگونه ابهام، لازم است تعریف اجمالی از واژگان و مفاهیم کلیدی که در این تحقیق به کار رفته است، ارائه گردد. این مفاهیم به شرح زیر است:

۱-۲. مشروعیت سیاسی

«مشروعیت» به لحاظ لغوی در فارسی و عربی به معنای مطابقت با احکام شرع و دین است؛ اما در اصطلاح فلسفه سیاسی، معادل واژه «legitimacy» به معنای «قانونی بودن» و «حقانیت» است. به این معنا که حاکمان حق دارند بر مردم حکمرانی کنند و مردم نیز باید از آنان اطاعت نمایند؛ بنابراین، «مشروعیت» ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمانبرداری از دولت دارد و به تعبیر دوگان، فیلسوف معاصر فرانسوی، «مشروعیت باور به این امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور حق دارد که فرمان صادر کند و شهروندان نیز موظف‌اند به آن گردن نهند» (دوگان، ۱۳۷۴، ص. ۴). از نگاه جامعه‌شناسانه، مشروعیت به معنای پذیرش اجتماعی دولت از جانب اتباع است و عمدتاً بر این امر متمرکز است که مردم چگونه و تحت چه شرایطی حاضر به اطاعت از حکومت می‌شوند و در چه شرایطی آن را رد می‌کنند. از طرف دیگر حکومت‌ها نیز با چه ترفندهایی رضایت مردم را جلب می‌کنند (فروند، ۱۳۶۸، ص. ۲۴۲) در تحقیق حاضر، مفهوم فلسفی «مشروعیت» مورد نظر است نه مفهوم جامعه‌شناسانه آن که با مفهوم مقبولیت مترادف است.

۲-۲. ولایت و تولی

«ولایت» در اصطلاح فقهی، به معنای تصرف و قیام به شئون غیر است و در مورد فقیه جامع‌الشرایط در سه مورد به کاررفته است: ۱. امر افتا و قضا؛ ۲. مواردی که مولی علیه قادر به اداره امور خود نباشد؛ مانند میت، سفیه و صغیر، مفلس، غایب و ... که از این موارد به «امور حسبیه» تعبیر شده است؛ یعنی اموری که شارع مقدس در هیچ شرایطی راضی به ترك آنها نیست و شخص معینی نیز برای انجام آن مشخص نشده است؛ اما این موارد از واجبات کفائیه هم نیست که هرکسی بتواند انجام دهد؛ بنابراین تنها فقهای عادل در صورت تمکن در اولویت برای انجام این امور می‌باشند. ۳. مواردی که مربوط به امور عمومی جامعه و نظم دادن به زندگی دنیوی مردم است که از آن به «ولایت سیاسی» یا «ولایت عامه فقیه» تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۹).

در این تحقیق، منظور از ولایت، همان قسم سوم یعنی «ولایت سیاسی» است که مترادف واژه‌هایی مانند: «امارت»، «حکومت»، «زعامت» و «ریاست» است. منظور از «تولی»

نیز اعمال ولایت و تصدی آن است؛ بنابراین، مقام ثبوت ولایت با مقام حکومت و تصدی این منصب، دو مقوله جداگانه است. مسئله تحقیق حاضر، نقش مردم در مشروعیت بخشی به حکومت فقیه است نه مشروعیت بخشی به ولایت فقیه.

۳-۲. مفهوم «اکثریت»

یکی دیگر از مفاهیم اصلی این تحقیق که لازم است تعریف مشخصی از آن ارائه شود و در پژوهش‌های مرتبط، مورد توجه واقع نشده است، مفهوم «اکثریت» است. واژگانی نظیر «اقلیت» و «اکثریت» مفاهیمی انتزاعی و نسبی هستند که باید برای آن‌ها تعریف خاصی ارائه کرد یا یکی از تعاریف موجود را ملاک قرار داد. در نظام‌های رایج رأی‌گیری، معمولاً سه نوع «اکثریت» را از یکدیگر متمایز می‌کنند و در انتخابات و فرآیندها حسب مورد از این سه شیوه متفاوت بهره می‌گیرند. در بین اشکال اکثریتی مختلف، شیوه «اکثریت نسبی» یا «اکثریت ساده» بسیار رایج است. در این شیوه، نامزد یا گزینه‌ای که بیشترین شمار آرا را به دست آورد انتخاب می‌شود. این نوع رأی‌گیری زمانی است که همه رأی‌دهندگان دارای حق رأی یکسان باشند و انتخاب تنها بین دو گزینه معین باشد و اکثریت آرای ساده کفایت کند. در شرایط متفاوت، به جای اکثریت ساده، «اکثریت مطلق» یعنی نصف به علاوه یک، ملاک عمل قرار می‌گیرد. در شرایط دشوارتر، ممکن است «اکثریت کامل» مثلاً دوسوم یا سه‌چهارم آرای لازم باشد. شکل «اکثریت ساده» از دیدگاه هواداران دموکراسی، چندان مطلوب نیست؛ زیرا به موجب آن ممکن است کسی انتخاب شود که اکثریت به او رأی نداده باشند. در برخی موارد مهم مانند تعیین مشروعیت حکومت یا تغییر قانون اساسی، فرآیندهای الزام‌آور (نه مشورتی) که رأی مردم به منزله قانون است، از شیوه اکثریت مطلق یا اکثریت کامل‌تر استفاده می‌شود (هاشمی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۹۴)؛ بنابراین در تحقیق حاضر، از آن جهت که مسئله مهم مشروعیت حکومت مورد نظر است، منظور از «رضایت اکثریت»، رضایت اکثریت کامل افرادی است که واجد حق رأی هستند.

۳. دلالت‌های مردمی در بیانات امام

به منظور بررسی دیدگاه امام خمینی درباره شرط تصدی منصب ولایت، بیانات ایشان در دو مقطع تاریخی یعنی پیش از استقرار حکومت اسلامی و پس از آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بخش مربوط به پیش از استقرار حکومت، دوره سلطنت پادشاهی را شامل می‌شود که به قیام مردم علیه رژیم سابق منجر شد و در آن مدت امام با پیام‌ها و مصاحبه‌های خود از نقش اساسی مردم در تعیین سرنوشت خود سخن می‌گوید. بخش دوم مربوط به دوره‌ای است که نظام جمهوری اسلامی با شرکت اکثریت قاطع قریب به اتفاق مردم در دو همه‌پرسی جمهوری اسلامی و قانون اساسی چهره قانونی پیدا کرده است. در هر دو مقطع، از بیانات ایشان در مورد «اتکای حکومت به آرای عمومی»، «حق تعیین سرنوشت مردم»، «توجه به رأی اکثریت» و «نفی حکومت مبتنی بر زور» می‌توان شرط رضایت اکثریت مردم در تصدی حکومت را به صراحت یا به‌طور ضمنی استفاده نمود. این دلالت‌ها در انبوه مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های متعدد امام خمینی به‌وفور یافت می‌شود لکن برای هر یک از مداخل چهارگانه‌ای که برشمردیم، ده نمونه از بیانات امام و در مجموع چهل فراز، مورد استناد واقع شده است که برای آزمون فرضیه تحقیق کافی به نظر می‌رسد.

۱-۳. اتکا به آرای عمومی

یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌های بیانات امام در دوران قبل از انقلاب اسلامی «اتکا به آرای عمومی» است، بدین معنا که همه نهادها و کارگزاران در حکومت اسلامی با اتکای به آرای ملت خواهند بود. برخی از بیانات ایشان در این باره که در صحیفه امام به‌وفور تکرار شده در جدول زیر آمده است:

ردیف	واحد معنا	منبع (صحیفه امام)	دلالت
۱	«باید این رژیم برچیده بشود و پس از آن، با یک رفتارندوم عمومی، شخصی روی کار بیاید برای حکومت موقت؛ و به آرای عمومی رجوع بشود برای تشکیل یک مجلس؛ و تمام احکامی که از مجلس بگذرد و تمام مسائلی که در مجلس بگذرد، آن مسائل مطابق با اتکای به ملت است»	(ج ۳، ص ۵۱۴)	تشکیل مجلس با آرای عمومی
۲	«و اما رژیم اسلامی و جمهوری اسلامی، یک رژیمی است متکی بر آرای عمومی و رفتارندوم عمومی و قانون اساسی اش قانون اسلام و باید منطبق بر قانون اسلام باشد.»	(ج ۳، صص ۵۱۵-۵۱۴)	اتکای جمهوری اسلامی به آرای عمومی و رفتارندوم

۳	«این حکومت در همه مراتب خود، متکی به آرای مردم و تحت نظارت و ارزیابی و انتقاد عمومی خواهد بود».	(ج ۴، ص ۱۶۰)	اتکای حکومت به آرای عمومی در همه مراحل
۴	«ما از طریق فراندوم با ملت، یک جمهوری اسلامی تشکیل می‌دهیم؛ و اما شخص؛ این تابع آرای مردم است و الآن شخص معینی در نظر نیست».	(ج ۴، ص ۳۳۲)	تشکیل حکومت با فراندوم و تعیین حاکم با آرای ملت
۵	«آنچه مهم است ضوابطی است که در این حکومت باید حاکم باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از اینکه اولاً متکی به آرای ملت باشد، به گونه‌ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد و یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را در دست بگیرند شرکت داشته باشند».	(ج ۵، ص ۴۳۶)	شرکت تمامی آحاد ملت در انتخاب مسئولان
۶	«ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی. شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما، توسط خود مردم تعیین خواهد شد».	(ج ۴، ص ۲۴۸)	حکومت متکی به آرای عمومی
۷	«با طرحی که تدارک دیده‌ایم، تلاش می‌کنیم که عموم ملت از همه طبقات، آگاهانه و آزادانه نمایندگان خود را انتخاب کنند و سپس نمایندگان دولت را و مسئولین هر مقامی را انتخاب می‌کنند».	(ج ۴، ص ۳۶۲)	تشکیل حکومت با انتخاب ملت
۸	«ملت ایران خواستار حکومت اسلامی است و من جمهوری اسلامی متکی به آرای مردم را پیشنهاد کرده‌ام».	(ج ۴، ص ۵۰۵)	پیشنهاد جمهوری اسلامی متکی به آرای عمومی
۹	«ما یک جمهوری اسلامی‌ای تشکیل می‌دهیم که خود حکومت و تعیین حکومت به آرای ملت متکی است».	(ج ۵، ص ۳۴۶)	تعیین حکومت با آرای ملت
۱۰	«اینجا آراء ملت حکومت می‌کند. اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد. این ارگان‌ها را ملت تعیین کرده است؛ و تخلف از حکم ملت برای هیچ‌یک از ما جایز نیست و امکان ندارد».	(ج ۱۴، ص ۱۶۵)	عدم جواز تخلف از حکم ملت

بیانات فوق، دلالتی آشکار بر لزوم کسب رضایت مردم و رجوع به آرای عمومی برای تشکیل حکومت و تداوم آن دارد و به‌طور ضمنی نشان می‌دهد که تولی حاکم، علاوه بر سایر شرایط شرعیه، منوط به مراجعه به آرای عمومی و کسب رضایت مردم است. از عبارت «در همهٔ مراتب خود» که در ردیف چهارم از جدول فوق آمده است، استفاده می‌شود که تمام مراحل و فرایندهای سیاسی، اعم از تأسیس رژیم جدید، تصدی مناصب و نظارت بر آن، با مراجعه به آرای مردم انجام خواهد شد و هیچ قشر خاصی بدون آرای عمومی نمی‌تواند متصدی مناصب حکومتی شود. به‌خصوص آن که این عبارات در پاسخ به این

پرسش خبرگزاری رویترز است که «در صورتی که شاه استعفا بدهد، رژیم جدید چگونه خواهد بود، آیا علما خود حکومت خواهند کرد؟» امام پاسخ می‌دهد که حکومت در همه مراتب خود متکی به آرای عمومی است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۶۰).

شاید گفته شود که منظور ایشان از این عبارات، عدم جواز تصدی فقیه بدون آرای عمومی نیست، بلکه منظور این است که حکومت اسلامی بدون اتکای به مردم فعلیت نمی‌یابد یا کارآمد نخواهد بود. لکن قرائن خارج از متن نشان می‌دهد که ایشان در مقام بیان کارآمدی نظام نیست، چون هنوز حکومتی تشکیل نشده است تا سخن از کارآمدی آن باشد؛ بلکه ایشان در مقام بیان چگونگی تشکیل حکومت است و صریح عباراتشان در این باره این است که ولی فقیه - برفرض امکان - از راه دیگری غیر از آرای عمومی مجاز به تشکیل حکومت نیست. ایشان به صراحت می‌گوی: «متکی به آرای ملت باشد، به گونه‌ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد و یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را در دست بگیرند شرکت داشته باشند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۴۳۶) همچنین در مصاحبه با روزنامه هلندی دی ولت کرانت در ۱۶ آبان ۱۳۵۷ تشکیل دولت اسلامی را تنها با انتخاب مردم می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۳۶۲). این عبارات بدان معنا نیست که فقیه جامع‌الشرایط، پیش از آرای عمومی از ولایت سیاسی برخوردار نیست، بلکه بدین معناست که تولی و تشکیل حکومت او منوط به آرای عمومی است.

۲-۳. حق تعیین سرنوشت

یکی دیگر از دلالت‌های مردمی در بیانات امام خمینی تأکید ایشان بر حق تعیین سرنوشت است. نمونه‌هایی از بیانات امام در این باره در جدول زیر آمده است.

ردیف	واحد معنا	منبع (صحیفه امام)	دلالت
۱	«از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد».	(ج ۴، ص ۳۶۷)	حق اولیه تعیین سرنوشت

<p>حکم عقل به این که مقدرات هر کس به دست خودش باشد</p>	<p>(ج ۴، ص ۴۹۴)</p>	<p>«رژیم سلطنتی اصلش بی ربط است. باید اختیاز دست مردم باشد. این يك مسئله عقلی [است]، هر عاقلی این مطلب را قبول دارد که مقدرات هر کسی باید دست خودش باشد».</p>
<p>حق تعیین سرنوشت ملت</p>	<p>(ج ۶، ص ۱۲)</p>	<p>«این ملتی که سرنوشت خودش با خودش باید باشد در این زمان می گوید که ما نمی خواهیم این سلطان را. وقتی که این ها رأی دادند به اینکه ما سلطنت رضاشاه را، سلطنت محمدرضا شاه را، رژیم سلطنتی را نمی خواهیم، سرنوشت این ها با خودشان است».</p>
<p>تعیین سرنوشت به معنای حق انتخاب</p>	<p>(ج ۵، ص ۵۰۸)</p>	<p>«حقوق بشر این است که سرنوشت هر آدمی به دست خودش باشد، هر ملتی سرنوشتش به دست خودش باشد، این صحیح؛ ملت ایران حالا سرنوشتش باید به دست خودش باشد».</p>
<p>حق نسل ها برای تعیین سرنوشت خود</p>	<p>(ج ۶، ص ۳۲)</p>	<p>«در قانون اساسی، در حقوق بشر، این است که هر ملتی باید خودش سرنوشت خودش را تعیین کند یعنی ما الآن خودمان باید سرنوشت خودمان را تعیین کنیم. ما حق نداریم سرنوشت اعقابمان را تعیین کنیم. اعقاب ما بعد می آیند؛ خودشان سرنوشتی دارند، به دست خودشان باید باشد، نه به دست من و شما».</p>
<p>مقدرات مملکت به دست مردم</p>	<p>(ج ۶، ص ۱۹۷)</p>	<p>«امروز همه مقدرات مملکت به دست خود مردم باید اداره بشود. مردم حق دارند که یک نفری را به عنوان سلطان، به عنوان رئیس جمهور، به هر عنوانی انتخاب کنند. این صحیح است».</p>
<p>آزادی در تعیین سرنوشت</p>	<p>(ج ۵، ص ۲۴۳)</p>	<p>«اول چیزی که برای انسان هست آزادی در بیان است، آزادی در تعیین سرنوشت خودش است».</p>
<p>اختیار ملت باید به دست خودش باشد</p>	<p>(ج ۶، ص ۷۰)</p>	<p>«ما پنجاه سال است که مجلسمان مجلس شاهنشاهی بوده، نه مجلس ملی بوده و حالا ما می خواهیم مجلس ملی درست کنیم؛ اختیار دست خود مردم، وکلا را خود مردم تعیین بکنند؛ سرنوشت خودشان به دست خودشان باشد».</p>
<p>حق تعیین سرنوشت؛ مطابق با اسلام است</p>	<p>(ج ۱۳، ص ۱۲۵)</p>	<p>«بحمد الله تا کنون هم با بهترین وجه این مطالب اسلامی یعنی، اساس حکومت اسلامی با بهترین وجه تحقق پیدا کرده است و ملت خودش است که سرنوشت خودش را به دست دارد».</p>

حق تعیین سرنوشت، پایه حکومت عدل اسلامی	(ج ۶، ص ۱۰۱)	«يك حکومت عدل اسلامی؛ که مملکت ما برای خودمان باشد و همه چیز ما به دست خودمان باشد. ما می خواهیم که سرنوشت ما را خودمان تعیین کنیم نه سفارت امریکا و سفارت شوروی».	۱۰
--	--------------	--	----

از عبارات فوق به خوبی استفاده می شود که حق تعیین سرنوشت هر ملتی باید به دست خودش باشد و این مطابق با حکم عقل و شرع است. تعیین سرنوشت بدین معناست که تشکیل حکومت و استمرار آن در نسل های بعد، باید با رضایت و اختیار خود مردم باشد. بر این اساس، رژیم های سلطنتی از نگاه امام به این دلیل که بر حق تعیین سرنوشت مردم استوار نیست، رژیم های غلطی هستند. ایشان می گوید:

اصل رژیم سلطنتی یک چیز غلطی است. رژیم «سلطنتی» چیست؟! باید مردم خودشان يك کسی را تعیین کنند. مثلاً- فرض کنید که - يك وکیلی را تعیین کنند برایشان کار بکنند. باید مردم خودشان یکی را تعیین کنند که او دخالت کند در امورشان؛ هر وقت او را نخواستند، بگویند برو گم شو (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۹۳).

ایشان همچنین وراثتی بودن حکومت را که مبتنی بر رضایت اکثریت مردم نیست، نامشروع دانسته و رژیم های موروثی را که در آن ها سرنوشت ملت به دست خودشان تعیین نمی شود، رژیم هایی خلاف قوانین انسانی می داند. بر همین مبنا، در بدو ورود به ایران در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ با استناد به حق مردم در تعیین سرنوشت خود، رژیم پهلوی و همه نهادهای برآمده از آن را به دلیل آن که مردم در تشکیل آن ها دخالت نداشته اند غیرقانونی دانسته و می گوید:

مجلسی که بدون اطلاع مردم است و بدون رضایت مردم است، این مجلس مجلس غیرقانونی است؛ بنابراین این هایی که در مجلس نشستند و مال ملت را گرفته اند به عنوان اینکه حقوق هر ... وکیلی این قدر است، این حقوق را حق نداشته اند بگیرند و ضامن هستند. آن هایی هم که در مجلس سنا هستند، آن ها هم حق نداشته اند و ضامن هستند. و اما دولتی که ناشی می شود از يك شاهی که خودش و پدرش غیرقانونی است، خودش علاوه بر او غیرقانونی است، وکلایی که تعیین کرده است غیرقانونی است، دولتی که

از همچو مجلسی و همچو سلطانی انشا بشود، این دولت غیرقانونی است
(امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۱۳).

با تعمیم سخنان فوق، می‌توان نتیجه گرفت که حاکم هر چند ولایت الهیه داشته باشد؛ اما تا زمانی که مردم او را با آرای خود انتخاب نکنند حق اعمال ولایت ندارد و حکومتی که بدون رضایت مردم باشد؛ حتی حقوق وکلای آن از بیت‌المال نیز غاصبانه است. بر این مبنا، حتی نسل‌های گذشته چنین حقی ندارند که حکومت دلخواه خود را به نسل‌های آینده تحمیل کنند و هر نسلی باید به اختیار خود، نمایندگان خود را انتخاب نماید.

۳-۳. توجه به رأی اکثریت

امام خمینی در دوران پیش از انقلاب اسلامی مکرراً بر رضایت اکثریت و توجه به آن در تشکیل و استمرار حکومت اسلامی تصریح کرده و در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی، مبارزات مردمی علیه رژیم پهلوی و شخص شاه را نشانه و دلیل عدم مشروعیت تداوم حکومت او دانسته است. نمونه‌ای از این بیانات در جدول زیر آمده است.

ردیف	واحد معنا	منبع (صحیفه امام)	دلالت
۱	«رفراندوم این دو روز برای هیچ کس ابهامی باقی نگذاشت که ملت شاه را نمی‌خواهد و عدم رسمیت او را با اکثریت قاطع قریب به اتفاق اعلام کرد».	(ج ۵، صص ۲۲۱-۲۲۲)	عدم رسمیت حکومت بدون رأی اکثریت
۲	«پس از رفراندوم سراسری کشور علیه شاه در روزهای تاسوعا و عاشورا که هرگونه مشروعیت و قانونی بودن را- حتی از نظر جهانیان- برای چندمین بار از حکومت شاه سلب کرد، به دلیل اینکه دیگر شاه و دولت او نماینده ملت نیستند».	(ج ۵، صص ۳۹۶-۳۹۷)	عدم مشروعیت حاکم در صورت عدم رضایت اکثریت
۳	«ما مخالف پدر شاه بودیم و مخالف شاه فعلی و مخالف همه سلسله‌اش هستیم؛ زیرا مردم ایران آن را نمی‌خواهند».	(ج ۳، صص ۳۷۳)	مخالفت با شاه به دلیل عدم رضایت مردم

۴	«اما فرض می‌کنیم که شاه خیلی هم مرد صالحی - فرض کنید- باشد، خیلی هم آدم صحیحی باشد، خیلی هم خدمتگزار به مردم باشد، خوب وقتی مردم يك خدمتگزاری را نخواستند باید کنار برود».	(ج ۵، ص ۲۴۴)	لزوم کناره‌گیری حاکم در صورت خواست مردم
۵	«همه ملت ایران شاه را نمی‌خواهند. آیا نود درصد مردم ایران که مسلمانند به‌عنوان اکثریت يك جامعه نمی‌تواند يك جمهوری اسلامی تشکیل دهد؟»	(ج ۴، ص ۴۸۱)	حق اکثریت مردم برای تشکیل حکومت
۶	«هرگز سلطنت مشروطه مورد قبول ما و ملت نخواهد بود، بلکه رژیم سلطنتی باید از بین برود؛ و این سلسله هم بخصوص مورد تنفر این ملت است و باید از بین برود و مردم خودشان رژیم را انتخاب کنند».	(ج ۴، ص ۳۳۸)	عدم مشروعیت سلطنت، به دلیل تنفر مردم
۷	«يك حكومت جمهوری اسلامی؛ اما جمهوری است برای اینکه به آرای اکثریت مردم متکی است؛ و اما اسلامی، برای اینکه قانون اساسی اش عبارت است از قانون اسلام».	(ج ۵، ص ۱۷۰)	اتکا جمهوری اسلامی به آرای اکثریت
۸	«اکثریت هر چه گفتند آرای ایشان معتبر است و لو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولی آن‌ها نیستید که بگویید که این به ضرر شماست ما نمی‌خواهیم بکنیم. شما وکیل آن‌ها هستید؛ ولی آن‌ها نیستید».	(ج ۹، ص ۳۰۴)	اعتبار آرای اکثریت
۹	«تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین».	(ج ۲۰، ص ۴۵۹)	تولی فقیه، وابسته به آرای اکثریت
۱۰	«اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است».	(ج ۲۱، ص ۳۷۱)	نفوذ حکم ولی فقیه با انتخاب مردم

عبارات فوق نشان می‌دهد که جواز تشکیل حکومت و استمرار آن بدون آرای اکثریت، برخلاف دیدگاهی است که امام به آن باور داشته است. ایشان در مرزبندی با حکومت سلطنتی به مسئله رضایت مردم توجه داشته و دلیل اساسی برای مخالفت با شاه و رژیم سلطنتی را خواست مردم می‌داند. عبارت «باید کنار برود» - که در مورد چهارم از جدول فوق آمده است - صراحت دارد بر این که اگر حاکم، مستجمع جمیع شرایط هم باشد؛ اما

مردم به حکمرانی او راضی نباشند، حق استمرار حکومت ندارد. صریح‌ترین تعبیر ایشان در این باره، پاسخی است که به استفتاء نمایندگان خود در دبیرخانه مرکزی ائمه جمعه داده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ۴۵۹).

بر این اساس، به لحاظ شرعی و قانونی، تنها فقیهی که اکثریت مردم او را به‌عنوان رهبر می‌پذیرند، می‌تواند در امر حکومت اعمال ولایت کند. ایشان «خواست مردم» را نه تنها در مرحله تشکیل حکومت، بلکه در مورد تداوم حکومت نیز شرط دانسته و تصریح می‌کند که حکومتی که مورد قبول مردم نیست، نماینده آن‌ها به شمار نمی‌آید و نباید استمرار پیدا کند.

۳-۴. نفی حکومت مبتنی بر زور

یکی از ارکان مهم اندیشه سیاسی امام خمینی که در برهه‌های مختلف از حیات سیاسی خود بر آن تأکید داشته است، نفی حکومت تحمیلی و مبتنی بر زور بوده است. حکومت‌هایی که بر پایه زور شکل می‌گیرند طبعاً رضایت اکثریت مردم را با خود ندارند و درست به همین جهت، از نگاه امام نظام‌هایی غیر مشروع به شمار می‌آیند. برخی از بیانات امام در این باره در جدول زیر آمده است.

ردیف	واحد معنا	منبع (صحیفه امام)	دلالت
۱	«من مخالف اصل سلطنت و رژیم شاهنشاهی ایران هستم، به دلیل اینکه اساساً سلطنت نوع حکومتی است که متکی به آرای ملت نیست، بلکه شخصی به‌زور سرنیزه بر سر کار می‌آید و سپس با همین سرنیزه، مقام زمامداری را در خاندان خود به‌صورت يك حق قانونی بر مبنای توارث، بر مردم تحمیل می‌کند».	(ج ۵، ص ۱۷۳)	مخالفت با اصل سلطنت، به دلیل اتکا به‌زور
۲	«سلطنت از اول چیز مزخرفی بوده. يك آدم، سلطان بريك مردم بدون اینکه مردم اختیاری داشته باشند! حالا آن شخص اول و سلطان اولش که همیشه با زور آمده‌اند به مردم تحمیل شده‌اند. هیچ وقت نبوده است که مردم اراده داشته باشند در تعیین يك سلطان. همیشه با قلدری و زور آمده‌اند و تحمیل کرده‌اند بر مردم و ظلم خودشان را بر مردم تحمیل کرده‌اند و هر کاری خواسته‌اند به سر ملت‌ها آورده‌اند».	(ج ۴، ص ۴۹۰ - ۴۹۱)	حکومت سلطنتی؛ حکومتی تحمیلی

غیرقانونی بودن رژیم پهلوی به دلیل تحمیلی بودن	(ج ۶، ص ۶۵)	«ما این اشخاصی که ناشی شدند، دولت‌هایی که ناشی شدند از مجلس و از رژیم محمدرضا و رژیم شاهنشاهی، این‌ها از جهات زیاد [غیرقانونی‌اند] مجلس قانونی نیست، شاه قانونی نیست، برای اینکه همه می‌دانیم که تحمیل کردند به ما این شاه را. پدرش را انگلیس‌ها تحمیل کردند.»	۳
اتکا سلطنت پهلوی به سرنیزه	(ج ۴، ص ۲۰۵)	«ما همه اطلاع داریم که اصلاً روی قوانین نیست سلطنت پهلوی... این با سرنیزه [آمد] مردم هم هیچ اطلاعی نداشتند. برخلاف میل يك ملت، با سرنیزه، ایشان آمد سر کار.»	۴
مخالفت با شاه به دلیل روی کار آمدن با کودتا	(ج ۵، ص ۱۷۳)	«مخالف باقی ماندن شخص شاه در مقام سلطنت هستم، به دلیل اینکه اولاً سرکار آمدن او و پدرش به وسیله کودتا و با زور سرنیزه بوده است... یعنی اراده ملت، نقشی در روی کار آمدن شاه نداشته است.»	۵
مخالفت اسلام با تحمیل	(ج ۱۱، ص ۱۵۷)	«بر هیچ کس و هیچ جا اسلام تحمیل نمی‌شود. اسلام با تحمیل مخالف است. اسلام مکتب تحمیل نیست.»	۶
مخالفت اسلام با دیکتاتوری	(ج ۱۱، ص ۳۴)	«ما بنای بر این نداریم که يك تحمیلی به ملتمان بکنیم؛ و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد ما هم از آن‌ها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم. خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملتمان یک چیزی را تحمیل بکنیم.»	۷
عدم جواز تحمیل اقلیت بر اکثریت	(ج ۱۰، ص ۳۲۲)	«معنا ندارد که يك اقلیتی بخواهد تحمیل کند به يك اکثریتی؛ این خلاف دموکراسی است که شما به او عقیده دارید و خلاف آزادی است. خلاف همه انسانیت است که بخواهند يك عده معدودی - که اقلیت هستند - تحمیل کنند بر يك عده [بیشتر]».	۸
مخالفت ملت با زورگویی و تحمیل	(ج ۱۲، ص ۲۱۴)	«امروز يك مملکتی است که نه یک نفری است که زورگویی بکند و فشار بیاورد که يك کاری به ملت تحمیل بکند. ما يك چنین مقامی اصلاً نداریم. یعنی ملت ما هم دیگر تحمل چنین مقامی را نمی‌کند. وضع ملت طوری است که اگر يك مقام بخواهد چیزی را تحمیل کند، جلویش می‌ایستند و مشتشان را گره می‌کنند و مانع می‌شوند.»	۹
عدم ولایت فقیه در صورت دیکتاتوری	(ج ۱۰، ص ۴۱۱)	«اسلام دیکتاتور را محکوم می‌کند اسلام يك نفر فقیه را اگر بخواهد دیکتاتوری بکند از ولایت ساقطش می‌کند.»	۱۰

بر اساس بیانات فوق، یکی از مهم‌ترین دلایلی که امام سلطنت پهلوی را غیرقانونی و نامشروع می‌داند، این است که خاندان پهلوی با کودتا و زور سرنیزه قدرت را به دست

گرفته و بدون اراده ملت تشکیل حکومت داده است. در واقع، حکم به نفی حکومت‌های زورمدار، حکمی عقلی است و خرد انسان‌ها هرگز با چنین حکومت‌هایی که بر پایه رضایت مردم شکل نگرفته‌اند همراه نیست (امام خمینی، ۱۳۲۷، ص. ۲۲۱). بر این مبنا، ایشان در مواضع متعدد از بیانات خود، رژیم پهلوی اول و دوم و دولت‌های برآمده از آن و مجالس شورا را غیرقانونی دانسته و آن را «سلسله سرنیزه و زور» نامیده است. از این منظر، همه قراردادهایی که حکومت اقلیت یا مبتنی بر زور منعقد کرده است غیرقانونی است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۶۵) و حتی اشخاصی هم که از نهادهای غیرقانونی آن حقوق دریافت می‌کنند ضامن شرعی هستند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۱۲-۱۳). از نگاه امام، اسلام با استبداد، دیکتاتوری و هرگونه تحمیل و زور مخالف است و حکمرانی بر مبنای اقلیت، مصداق از حکومت تحمیلی به شمار می‌آید. حتی ولی فقیه نیز در صورتی که بخواهد دیکتاتوری کند، از ولایت ساقط است. در نتیجه، ولی فقیه حتی اگر همه شرایط لازم را داشته باشد، تصدی حکومت او منوط به احراز آرای عمومی است؛ زیرا بدون آرای عمومی راهی جز تحمیل قابل تصور نیست.

البته - همان‌طور که در پیشینه تحقیق گفته شد - برخی از نویسندگان، چنین قرائتی از امام را نپذیرفته و معتقدند که حکومت فقیه با همراهی اقلیتی قابل توجه، عرفاً حکومت تحمیلی به شمار نمی‌آید؛ زیرا در بسیاری از دموکراسی‌ها، اقلیتی مثلاً ۳۰٪ بر اکثریت جامعه حکومت می‌کند، ولی کسی آن را تحمیل نمی‌داند؛ بنابراین حکومت تحمیلی الزاماً به معنای حکومتی نیست که فاقد دست کم ۵۱٪ آراء باشد (ورعی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۳) لکن دو اشکال اساسی به این مطلب وارد است:

اولاً؛ اگر حکومت اقلیت بر اکثریت مصداق تحمیل نباشد، پس چه نوع حکومت‌هایی را می‌توان تحمیلی دانست؟! در عرف سیاست، حکومت اقلیت هیچ‌گاه مطلوب نیست و به همین جهت، بسیاری از مخالفان مدل دموکراسی نمایندگی، این نوع حکومت را حکومت اقلیت بر اکثریت می‌دانند و مدل‌های دیگری را به‌عنوان جایگزین پیشنهاد می‌دهند. طرفداران دموکراسی نیز برای گریز از این اشکال، در مسائل مهم، اکثریت نسبی را معتبر نمی‌دانند (هلد، ۱۳۶۹).

ثانیاً؛ این ادعا اگر هم در جای خود صحیح باشد، نمی‌توان آن را به امام نسبت داد؛ زیرا ایشان در بیانات فوق، به‌صراحت، حکومت تحمیلی را بدین معنا می‌داند که یک اقلیتی

بخواهد بر اکثریت جامعه حکمرانی کند؛ بنابراین، حکومت اقلیت در نگاه ایشان حکومت مطلوبی نیست و ولی فقیه پیش از اعمال ولایت باید احراز کند که حائز اکثریت آراست. این مهم می‌تواند از طریق انتخابات یا مکانیسم‌های بهتر و دقیق‌تر احراز شود.

۴. نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با محوریت بیانات و سخنرانی‌های امام خمینی در دو مقطع پیش از انقلاب اسلامی و پس از تشکیل حکومت اسلامی، به مسئله نقش رضایت اکثریت در تولی حاکم اسلامی و استمرار حکومت وی پرداخته است. مفاد برخی نظریات این است که اگر فقیه عادل با حمایت و همکاری گروه‌هایی از مردم که در اقلیت هستند بتواند تشکیل حکومت دهد، موظف به اقدام عملی برای تشکیل حکومت است؛ اما تحلیل داده‌های گردآوری شده در این تحقیق نشان داد که از نگاه امام خمینی یکی از ضوابط مهم حکومت اسلامی در همه مراتب و مراحل آن، اتکا به آرای عمومی است و ایشان آشکارا در مواضع متعدد بر لزوم کسب رضایت مردم و رجوع به آرای آنان برای تشکیل حکومت و تداوم آن تأکید دارد. در این بیانات، رأی مردم، صرفاً به معنای عامل فعلیت یافتن حکومت اسلامی و کارآمدی آن تلقی نشده است، بلکه صراحت دارد بر این که اگر حکومتی مبتنی بر آرای مردم نباشد باید برچیده شود و به جای آن حکومت متکی به آرای مردم تشکیل شود و شخص حاکم نیز باید منتخب مردم باشد. از نگاه امام، همه مردم حق تعیین سرنوشت سیاسی دارند و رژیم‌های سلطنتی و موروثی به دلیل نادیده گرفتن این حق اولیه، نامشروع تلقی می‌شوند. همچنین از بیانات ایشان درباره رأی اکثریت این گونه استفاده می‌شود که اگر اکثریت مردم با حاکم مستقر، مخالف بودند او باید کنار برود و دیگر حق حکومت ندارد؛ و درست به همین دلیل، خود و ملت ایران را مخالف شاه پهلوی می‌دانست. پس از انقلاب اسلامی نیز در مقام رهبری جامعه اسلامی، اعمال ولایت خود را مستند به شرع و رضایت اکثریت قاطع ملت ایران می‌دانست و در مکتوبات خود نیز مجتهد عادل را که مورد قبول مردم است، شایسته رهبری می‌داند.

نکته حائز اهمیت آن است که از نگاه امام خمینی فردی که رهبری او متکی به آرای ملت نباشد و رضایت اکثریت قاطع ملت را به همراه نداشته باشد، طبیعتاً حکمرانی خود را

بر زور و غلبه استوار کرده است و چنین حکومتی به لحاظ شرعی و بر اساس خرد انسانی، مشروعیت نخواهد داشت؛ زیرا از منظر اسلامی، اگرچه حاکم اسلامی واجد شرایط باشد، لکن نمی‌تواند خود را بر ملت تحمیل کند و با زور بر آنان حکومت نماید؛ بنابراین، در بیانات امام خمینی عدم رضایت مردم، با زور و تحمیل برابر دانسته شده و به لحاظ منطقی، دو روی یک سکه هستند.

رضایت مردمی علاوه بر این که نقش مهمی در کارآمدی نظام سیاسی دارد و بسیاری از بیانات امام خمینی بر آن دلالت دارد، لکن شرط شرعی و عقلی تولی منصب ولایت نیز است و شخص حاکم، اگرچه واجد شرایط حکمرانی باشد، نمی‌تواند بدون خواست و رضایت اکثریت مردم بر آنان حکومت کند. البته بیانات ایشان هیچ‌گونه دلالتی ندارد بر این که تصدی فقیه جامع‌الشرایط منوط به بیعت اکثریت کامل است؛ بلکه منظور از اکثریت - برخلاف آنچه در فرضیه ابتدایی مطرح شده است - اکثریت کامل نیست و احراز آرای اکثریت مطلق نیز کفایت می‌کند؛ بنابراین، اگر از طریق نظرسنجی‌های معتبر و شیوه‌های اطمینان آور، احراز گردد که بیش از نیمی از مردم با حکومت فقیه جامع‌الشرایط مخالف هستند، او نمی‌تواند با پشتیبانی اقلیت موافق، تشکیل حکومت دهد یا حکومت بر آنان را استمرار بخشد؛ مگر عنوان ثانوی چنین امری را اقتضا کند. در نتیجه، فرضیه تحقیق را می‌توان این گونه اصلاح نمود: «از دیدگاه امام خمینی کسب رضایت اکثریت مطلق مردم، شرط شرعی و عقلی تصدی حکومت است و ولی فقیه نمی‌تواند بدون احراز رضایت چنین اکثریتی، اقدام به تشکیل حکومت یا استمرار آن نماید».

۵. پیشنهادهای پژوهشی

این پژوهش بر اساس بیانات امام خمینی تلاش کرده است به تبیین دیدگاه ایشان در مورد شرط رضایت اکثریت بپردازد. پیشنهاد می‌شود در پژوهشی مستقل، مبانی انسان‌شناسی، فقهی و کلامی این دیدگاه مورد بحث و بررسی قرار گیرد. بررسی سیره سیاسی امام نیز می‌تواند موضوع تحقیق مستقلی در این باره باشد. در پژوهش‌های کاربردی‌تر، تحقیق در مورد طراحی یا بازبینی مکانیسم‌های حقوقی برای سنجش و پایش رضایت اکثریت از عملکرد ولی فقیه نیز می‌تواند مفید باشد.

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

- ارسطو، محمدجواد (۱۳۷۹). اهتمام به آرای عمومی و دید مردم از نگاه علی^(ع). فصلنامه حکومت اسلامی، ۵(۱۷)، ۱۱۰-۱۲۶. <https://ensani.ir/fa/article/81828>
- ارسطو، محمدجواد (۱۳۸۴). مردم و تشکیل حکومت اسلامی. فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ۱(۲)، ۱۱۴-۸۵. <https://ensani.ir/file/download/article/20120327155744-4017-19.pdf>
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۲۷). کشف اسرار. تهران: کتاب‌فروشی اسلامی، چاپ سوم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱). درس‌های دموکراسی برای همه. تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
- بهداروند، محمد مهدی (۱۳۸۰). جایگاه مردم در حکومت دینی. فصلنامه حکومت اسلامی، ۶(۱۹)، ۲۰۳-۲۱۰. <https://ensani.ir/fa/article/81991>
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت. قم: اسراء، چاپ دوم.
- حیدری، احمد (۱۳۷۹). ولایت فقیه؛ ولایت الهی مردم. فصلنامه حکومت اسلامی، ۵(۱۵)، ۱۸۲-۲۱۲. <https://ensani.ir/fa/article/83893>
- دوگان، ماتی (۱۳۷۴). سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد. ترجمه پرویز پیران، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ۱۰(۹۸-۹۷)، ۴-۱۰. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/93485>

- فروند، ژولین (۱۳۶۸). جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: نشر ایزن.
- فتحی، یوسف (۱۴۰۲). بررسی مؤلفه‌های جمهوریت با تأکید بر صحیفه امام به روش تحلیل مضمونی. پژوهشنامه متین، ۲۵(۱۰۱)، ۳۱-۶۳. doi: 10.22034/matn.2023.357496.2086
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة. قم: نشر تفکر، چاپ دوم.
- موحدیان، میلاد و افتخاری، اصغر (۱۳۹۸). عوامل مؤثر در مشروعیت حکومت ولایت فقیه از منظر امام خمینی. فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۸(۳۰)، ۲۰۹-۲۳۱. dor:20.1.001.1.23222573.1398.8.30.10.4
- نوبهار، رحیم و متقی، سید محمدرضا (۱۴۰۲). جمهوریت و الزامات شکلی و محتوایی آن در نظام جمهوری اسلامی ایران. پژوهشنامه متین، ۲۵(۱۰۰)، ۱۱۳-۱۴۳. doi: 10.22034/matn.2022.282777.1872
- هلد، دیوید (۱۳۶۹). مدل‌های دموکراسی. ترجمه عباس مخبر، تهران: روشنگران.
- هاشمی، سید محمد (۱۳۸۷). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران: حاکمیت و نهادهای سیاسی. تهران: میزان، چاپ بیستم.
- ورعی، سید جواد (۱۳۸۷). نقش مردم در مشروعیت حاکمیت. فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳(۴۹)، ۱۴۱-۱۶۸. <https://ensani.ir/file/download/article/20120329151844-5049-19.pdf>
- Arasta. M. J. (2000). Respect to Public Opinion and People's view from Imam Ali's point of view. *Islamic Government Quarterly Journal*, 5(17), 110-126 <https://ensani.ir/fa/article/81828>
- Arasta. M. J. (2005). People and Formation of Islamic Government. *Islamic Government Quarterly Journal*, 1(2), 85-114. <https://ensani.ir/file/download/article/20120327155744-4017-19.pdf>
- Bashiriyeh. H. (2002). *Democracy lessons for everyone*. Tehran: Negahemoaser. [In Persian]

- Behdarvand. M. M. (2001). The Role of People in Religious Government. *Islamic Government Quarterly Journal*. 6(19), 203-210. <https://ensani.ir/fa/article/81991>
- Dogan. M. (1995). Measuring the Concept of Legitimacy and Trust. Translated by Parviz Piran, *Journal of Political and Economic Information*, 10(97-98), 4-10. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/93485>
- Fathi, Y. (2023). A Study of the Components of Republicanism with Emphasis on Sahifeh-ye Imam Khomeini through Thematic Analytical Method. *Matin Research Journal*. 25(101). 31 - 63 doi: [10.22034/matin.2023.357496.2086](https://doi.org/10.22034/matin.2023.357496.2086)
- Freund, J.Y. (1989). *Sociology of Max Weber*. Translated by Abdul Hossein Nik Gohar. Tehran: Raizan [In Persian]
- Hashemi.S. M. (2008). *The Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran: Sovereignty and political Institutions*. Tehran: Mizan, 20th edition. [In Persian]
- Held. D. (1990). Models of democracy. Translated by Abbas Mokhbar, Tehran: Roshangaran [In Persian]
- Heydari. A. (2000). Velayat -e Faqih; Divine Sovereignty of the People. *Islamic Government Quarterly Journal*, 5(15), 182 - 212. <https://ensani.ir/fa/article/83893>
- Javadi Amoli. A. (2000). *Velayat - e Faqih*. Qom: Asra [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini. S. R. (1948). *Kashf Asrar*. Tehran: Eslamiyeh Bookstore [In Persian]
- Montazeri. H. (1988). *Studies on the Guardianship of the Jurist and the jurisprudence of the Islamic State*. Qom: Tafakor [In Arabic]
- Movahedian. M. & Eftekhari. A. (2019). Essential Factors of Legitimacy in Guardianship of the Islamic Jurist from Imam Khomeini's Perspective. *Journal of Islamic Revolution Researches*, 8(30), 209-231. doi:[10.22034/matin.2022.282777.1872](https://doi.org/10.22034/matin.2022.282777.1872)
- Nobahar. R & Mottaghi. M. (2023). The Formal and Substantive Requirements of the Republic in the System of the Islamic Republic of Iran, *Matin Research Journal*, 25(100), 113 - 143. doi: [10.22034/matin.2022.282777.1872](https://doi.org/10.22034/matin.2022.282777.1872)

- Varai. J. (2008). The Role of the People in the Legitimacy of Governance. *Islamic Government Quarterly Journal*, 13(49), 141 - 168. <https://ensani.ir/file/download/article/20120329151844-5049-19.pdf>

مطالعه تطبیقی «انحلال ارادی وکالت ثبتی الکترونیکی» در حقوق آمریکا، فقه اسلامی و حقوق ایران با نگاهی بر آرای امام خمینی (ره)^(۱)

بهنوش فلاحی پیشه^۱


DOI:10.22034/MATIN.2024.229117.1675


سید محمد موسوی بجنوردی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: در حوزه حقوق ثبت، ثبت الکترونیکی وکالت در ایران، در اجرا، متفاوت با گذشته و در ساختاری نوین، از قوانین و آیین‌نامه‌های جدید تبعیت کرده در دستورالعمل نحوه استفاده از سامانه ثبت الکترونیک اسناد، الزامی برای آگاهی موکل و وکیل به عزل و استعفا گذاشته نشده است. در حقوق آمریکا نیز اگرچه قانون نمونه سردفتران، قواعدی را پیرامون ثبت الکترونیک تبیین نموده؛ اما موضوع مهم ثبت الکترونیکی نمایندگی و انحلال آن، مسکوت مانده و صرفاً قواعد عام قانونی حاکم است. قول مشهور فقهای امامیه و امام خمینی با دستورالعمل نحوه استفاده دفاتر اسناد رسمی بر لزوم آگاهی وکیل همسو است. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای، ماهیت انحلال ارادی وکالت از دیدگاه فقه و حقوق، مورد واکاوی تطبیقی - تحلیلی قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده است که با استقرار نظام ثبت الکترونیکی و اهمیت موضوع اعلام و اطلاع صریح اراده موکل و وکیل از عزل یا استعفا یا انجام مورد وکالت به منظور حفظ امنیت روابط حقوقی اشخاص و کاهش تنازعات حقوقی و رفع کاستی‌های نظام حقوقی ایران با فراهم ساختن سازوکار قانونی می‌بایست از طریق سامانه عدل ایران (ثنا) با ارسال ابلاغ الکترونیکی واقعی و در فوریت، موکل و وکیل از عزل و استعفا و مرتفع گشتن و یا هر حکایت دیگری در وکالت مطلع گردیده و اشخاص ثالث نیز با بررسی و تصدیق اصالت سند از درگاه سازمان ثبت اسناد و املاک کشور از مراتب حکایات عارض بر سند وکالت آگاه گردند و با این عملکرد، معاملاتی که به سبب عدم اطلاع وکیل از عزل خود در انجام مورد وکالت، ناشی می‌شود کاسته شده و بی گمان چشم انداز مثبتی در کاهش دعوی قضایی در این موضوع خواهیم داشت.

کلیدواژه‌ها: ثبت الکترونیکی اسناد، وکالت، استعفا وکیل، فقه مقارن، حقوق ایالات متحده آمریکا.

۱. دانشجوی دکتری، رشته حقوق خصوصی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: notary1244@yahoo.com  0000-0001-7583-1982

۲. استاد تمام، گروه حقوق خصوصی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: mosavi@ri-khomeini.com  0009-0000-7470-6768

مقدمه

انسان در تعاملات اجتماعی خود ناگزیر به تفویض برخی از امور است. تفویض اعطای نیابت به دیگری برای انجام امور شخصی در قالب عقد وکالت از مصادیق بارز آن است. به نحوی که شخصی به نام موکل برای انجام عملی، به نام و به نفع خویش، دیگری (وکیل) را نایب خود می‌کند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص. ۷۵۲).

امام خمینی معتقد است وکالت عبارت از تفویض امر به دیگری است، بدون اینکه وکیل جانشین و نازل منزله موکل یا عملش نازل منزله عمل او باشد و اگر احیاناً عمل به موکل منتسب می‌شود نیز از باب تسبیب است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۳۱۶ به نقل از: موسوی و سید حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۳). در حاق جوهر وکالت اذن وجود دارد و شاید به همین دلیل است که اکثریت قاطع حقوقدانان اسلامی وکالت را مبتنی بر اعطای نیابت یا دادن نمایندگی شمرده‌اند (موسوی و سید حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۴).

اعطای نیابت با عقد وکالت از مسائل نوین دنیای معاصر نبوده و از دیرباز تا امروز جریان داشته و دارد. در سالیان اخیر، عقد وکالت در حوزه حقوق ثبت، شکل جدیدی با عنوان «وکالت ثبتی الکترونیکی» ارائه نموده و طرح مسائل کلاسیک حقوقی در شکل نوین با رویکردی جدید امکان تحلیل قواعد سنتی در قالب‌های جدید را مطرح می‌نماید. در این باره برخی از اساتید معتقدند: «استخدام فرهنگ‌های بیگانه و جذب و ذوب آن‌ها در درون ارزش‌های اخلاقی و مذهبی، نه تنها شایسته مذمت نیست، بلکه یک ضرورت است» (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۸). امام خمینی در این باره معتقد است: «این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به‌ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۲۸۹).

در حقوق ایران پیرامون اسناد رسمی الکترونیکی تشتت مقرراتی وجود دارد که بعضاً رویه واحدی در اجرای آن تبعیت نمی‌گردد. از آنجا که دستورالعمل نحوه استفاده دفاتر

اسناد رسمی از سامانه ثبت الکترونیک واجد مقرراتی در باب «عزل و استعفا وکالت ثبتی الکترونیکی» است؛ لذا به دلیل کم و کاستی و خلأها تحلیل آن لازم و ضروری است. مطالعه مقررات دستورالعمل در باب انحلال ارادی (فسخ)؛ عزل و استعفا و تطبیق آن با دیدگاه‌های فقهای اهل سنت و اندیشه‌های امام خمینی و حقوق آمریکا موضوع این نوشتار بوده و پرسش‌هایی را مطرح می‌سازد که: آیا اصولاً تحقق عزل در عقد وکالت منوط به آگاهی وکیل است و یا صرف اعلام اراده موکل کافی است؟ این نوشتار مشتمل بر چهار قسمت است: ۱. انحلال ارادی وکالت ثبتی الکترونیکی در حقوق آمریکا؛ ۲. انحلال ارادی عقد وکالت در فقه اسلامی؛ ۳. انحلال ارادی وکالت ثبتی الکترونیکی در حقوق ایران؛ ۴. تطبیق این موارد.

پیشینه پژوهش

حسب بررسی به عمل آمده مقاله یا تحقیقی که درباره ثبت الکترونیکی وکالت نوشته شده باشد یافت نشد؛ ولی دو مقاله درباره اسناد الکترونیکی نوشته شده بود که عبارتند از: ۱. ابهری و همکاران (۱۳۹۶) با عنوان «مطالعه تطبیقی قواعد حاکم بر حقوق اسناد الکترونیکی از منظر قوانین ایران، مقررات آنسیترال و حقوق فرانسه» این نوشتار ضمن بیان تعریف و اقسام اسناد الکترونیکی، تفاوت‌های سند مطمئن الکترونیکی با سند رسمی الکترونیکی را بررسی نموده، به نیاز کشور در این حوزه می‌پردازد و در ادامه به پیشنهاداتی در زمینه تصویب قوانین موضوع اسناد رسمی الکترونیکی منتهی می‌گردد. همچنین دستاوردهای نظام حقوقی فرانسه، قوانین نمونه تجارت الکترونیکی و امضای الکترونیکی آنسیترال و قوانین موضوعه ایران را مورد بررسی قرار داده است. ۲. خادم رضوی و شفیعی (۱۳۹۳) با عنوان «الزامات حقوقی ثبت الکترونیک اسناد رسمی در حقوق ایران و فرانسه»؛ که این نوشتار هم پس از بررسی ماهیت ثبت الکترونیکی اسناد، به جایگاه سند رسمی الکترونیکی در حقوق کشورمان در قیاس با حقوق فرانسه می‌پردازد؛ لیکن آنچه مشخص است تمامی مطالعات پیشینه‌ای غالباً در حوزه سامانه ثبت آنی و قواعد حاکم و تنظیم اسناد رسمی بوده و به موضوع عزل و استعفای وکیل و یا انجام مورد وکالت به صورت امور تبعی اسناد رسمی (خدمات تبعی) پرداخته نشده است. در این مقاله علاوه بر طرح موضوع وکالت، موضوع تا

مرحله آسیب شناسی بررسی شده و با ارائه راهکاری جهت حل معضلات حقوقی مرتبط، پیشنهاد مناسب و همگام با اقتضائات امروزی مطرح شده است.

۲. انحلال ارادی وکالت ثبتی الکترونیکی در حقوق آمریکا

خاستگاه ثبت الکترونیکی اسناد، ایالات متحده بوده و شناسایی این نوع ثبت در حقوق این کشور ضرورت داشته؛ لذا ابتدا شناسایی ثبت الکترونیک در آمریکا و سپس وکالت ثبتی الکترونیکی در حقوق این کشور بررسی می‌گردد.

۲-۱. شناسایی ثبت الکترونیکی در آمریکا

پیش از شناسایی ثبت الکترونیکی لازم است که سردفتری الکترونیکی مورد شناسایی قرار گیرد. در واقع سردفتری الکترونیکی،^۱ همان سردفتر اسناد رسمی است. به همین منظور در تعریف سردفتری الکترونیک مقرر شده: «فرآیندی است که سردفتر اسناد رسمی در پرتو آن امضا و مهر دیجیتالی را به برخی فایل‌های الکترونیکی و دیجیتالی (ورد و پی‌دی‌اف)^۲ ضمیمه می‌کند. چنین فرآیندی هرگونه تلاش غیرمجاز و غیرقانونی برای تغییر یا جایگزینی در فایل‌های الکترونیکی را آشکار می‌سازد». (Piombino, 2011, p. 211)

در حقوق آمریکا انجمن ملی ایالات متحده، مجموعه مقررات پیشنهادی تحت عنوان «قانون نمونه سردفتران» ارائه نموده است. بخش سوم آن، در خصوص «سردفتری الکترونیکی» است. بر طبق ماده ۳-۱۵ قانون مزبور، سردفتری الکترونیکی به معنای به‌کارگیری وسایل مغناطیسی، فناوری دارای برق، بدون سیم (در حوزه امور ثبتی) و غیره است. بر اساس ماده ۷-۱۵ سردفتران الکترونیکی اسناد رسمی، سردفتر نیز شخصی است که مبادرت به تنظیم و صدور سند رسمی الکترونیکی می‌کند.

در حقوق آمریکا نظر به شناسایی و رسمیت امضای الکترونیک، قوانین راجع به سردفتری مورد اصلاح قرار گرفت تا امکان اجرای امضای الکترونیک در دفاتر اسناد رسمی فراهم گردد.

1. Electronic notarization.

2. Word & pdf.

در ایالت متحده آمریکا، سردفتر اسناد رسمی می‌بایست قواعد سنتی ثبت را اجرا نماید. سردفتر سنتی زمانی می‌تواند یک سردفتر الکترونیک شود که امضای واقعی و حقیقی متقاضی را تمیز و تشخیص دهد. همچنین در ایالت ویرجینیا سران دفاتر اسناد رسمی در هنگام تقاضا برای تبدیل شدن به سردفتری الکترونیک، باید نحوه استفاده از تصدیق دیجیتالی^۱ را فراآموخته باشند. همچنین برخلاف «سردفتر از راه دور»^۲ نیاز به استفاده از ابزارهایی همچون دوربین ضبط صدا و تصویر در دفترخانه ندارد (Franks, 2018, pp. 15-20). در ثبت الکترونیک اسناد، اصیل یا نماینده قانونی او باید در دفتر اسناد رسمی حاضر و مبادرت به امضای الکترونیک نمایند و سردفتر مکلف است آن امضا را ذخیره کند و چنانچه سردفتر در انجام وظایف محوله قصور نماید؛ مسئولیت مترتبه را بر عهده خواهد داشت.

در حقوق آمریکا اسناد ثبت الکترونیکی از جمله وکالت الکترونیک حاصل تلاقی حقوق ثبت و تجارت الکترونیک بوده و این اسناد مشمول «قانون تجارت الکترونیک» و قواعد حقوق ثبت می‌باشند و سردفتر مکلف است فرآیند ثبتی را بر طبق قانون ثبت و قوانین موضوعه انجام دهد. تصدیق گواهی‌نامه‌های ثبتی، احراز هویت متقاضی و غیره همچون ثبت سنتی صورت می‌گیرد؛ اما ابزارهای الکترونیکی در این خصوص نقش قاطع و غیرقابل کتمان را ایفا می‌نمایند.

۲-۲. وکالت ثبتی الکترونیک در آمریکا

طبق ماده یک قانون نمونه در هنگام ثبت الکترونیکی اسناد؛ شریک، وکیل، مدیرعامل شرکت، امانت‌دار و غیره همانند اصیل بوده؛ لذا سردفتر مکلف است اعمال حقوقی اصیل یا وکیل / وکلا را در دفتر ثبت الکترونیک ثبت کند. ماده ۳-۹ قانون نمونه ترتیبی را در نظر گرفته که سردفتر به‌موجب آن می‌تواند با مراجعه اصیل؛ اعمال و اشتباهات نماینده را اصلاح نماید.^۳

1. Digital Certificate

2. Remote/Web Cam Notarization

۳. اشتباه از قبیل اشکال تایپی، اشکال در تاریخ سند یا عدم قید امضا در سند باشد.

در حقوق آمریکا اختیارات وکیل به منزله اختیارات موکل بوده و چنانچه موکل بخواهد نماینده خویش را عزل کند؛ باید مراتب را به اطلاع اشخاص ثالث برساند. در غیر این صورت، در قبال اعمالی که نماینده انجام می‌دهد مسئولیت دارد مگر این که اشخاص ثالث بر طبق قواعد عمومی از چنین امری آگاه بوده یا می‌بایست آگاه باشند. این امر بر طبق قاعده استاپل^۱ تحلیل می‌شود (Busch & Macgregor, 2009, p. 247). صرف ایجاد اعتماد ظاهری مبنی بر این که شخصی به نیابت از دیگری عمل می‌کند؛ کفایت می‌کند. در این مورد، تفاوتی نمی‌کند که نماینده واقعه نیابت داشته است یا نه؟ رویه قضائی دادگاه‌های آمریکا دلالت بر پذیرش آن می‌کند (Miller, 2011, p. 395).

از طرفی تا زمانی که عزل وکیل به اطلاع سردفتر نرسیده باشد؛ سردفتر او را به‌عنوان نماینده شناخته و اعمال وی دارای آثار حقوقی و نافذ است. چنانچه موکل بخواهد وکیل خود را عزل نماید باید حتماً مراتب را به اطلاع سردفتر برساند. چنین امری نتیجه اعمال تئوری وکالت ظاهری است.

از نظر شکلی نیز طبق ماده ۴-۹ قانون نمونه، امضای طرفین در سند قید و به‌وسیله قلم الکترونیکی در سامانه ثبت الکترونیک درج می‌گردد. سردفتر اسناد رسمی امضاء مدیرعامل یا نماینده حقوقی و قانونی، وکیل و غیره را پس از احراز هویت هر شخص تصدیق می‌کند. تصدیق سردفتر از طریق مهر الکترونیکی به‌عمل آمده و مهر مزبور به سند ملحق و در سامانه قید می‌شود و حاوی مطالبی از قبیل نام و مشخصات سردفتر، صلاحیت وی و غیره است.

۳. انحلال ارادی عقد وکالت در فقه اسلامی

ثبت الکترونیک و تحول ایجادشده در روابط حقوقی از مسائل نوظهور است؛ لذا امکان تحلیل فقهی وکالت ثبتی الکترونیکی وجود ندارد. لیکن تحلیل فقهی انحلال ارادی عقد وکالت می‌تواند مفید باشد. در ابتدا، دیدگاه فقهای امامیه و سپس نظریات فقهای مذاهب چهارگانه اهل سنت را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

1. Estoppel

۳-۱. فقه امامیه

لزوم یا عدم لزوم اطلاع طرف مقابل در عزل و استعفا در فقه امامیه محل اختلاف بوده که در ذیل به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

الف- برخی از فقها در خصوص عزل و استعفا طرفین عقد وکالت قائل به تفکیک شده‌اند به نحوی که آن‌ها در مورد استعفا وکیل معتقدند وکیل مطلقاً می‌تواند از سمت خود استعفا نماید و پس از آن، حق انجام مورد وکالت را ندارد. این دسته از فقها در مورد عزل وکیل از طرف موکل بر این باورند اگر موکل بخواهد وکیل را عزل کند باید مراتب را به اطلاع وی برساند یا بر این امر شاهد بگیرد (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲، صص. ۳۶۸-۳۶۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۴، ص. ۱۵۹؛ شهید ثانی، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۵؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص. ۱۱۵) و برخی از فقها دلالت پاره‌ای از روایات را دلیل بر این امر می‌دانند (حسینی، ۱۴۳۳، ج ۱۲، ص. ۱۳۶). برخی دیگر از فقها معتقدند به لحاظ جواز عقد وکالت وکیل محق است در حضور موکل یا در غیاب وی استعفا نماید در این حالت وکالت مطلقاً باطل است. همچنین موکل می‌تواند وی را عزل نماید، لیکن منعزل شدن او به خاطر عزل موکل، مشروط به این است که وکیل آگاه از عزل خود شود. پس اگر موکل وی را عزل و به اطلاع وی نرسد منعزل نمی‌شود و اعمالش به حساب موکل نافذ است (شهید ثانی، ۱۴۳۴، ج ۲۰، ص. ۴۷۴؛ کیایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۵۳؛ موسوی همدانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص. ۲۷۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۵۴۴). مراد از آگاهی در اینجا رسیدن خبر عزل به وکیل به وسیله کسی است که خبر وی قابل پذیرش است (لطفی، ۱۳۸۵، ص. ۳۰۴؛ مسجد سراسی، ۱۳۸۴، ص. ۳۶۰). در واقع ایشان برخلاف فقهای قبلی صرفاً اطلاع وکیل را شرط نفوذ عزل دانسته نه عدم اطلاع وکیل و یا اخذ شاهد را، هم عقیده با ایشان خوانساری بیان داشته صرف اعطای اذن برای انجام نیابت از جانب اشخاص معتبر خواهد بود و تا هنگامی که اذن مزبور وجود دارد؛ وکیل اختیار خواهد داشت و وی پس از عزل و آگاهی، حدود اختیاراتش را از دست خواهد داد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص. ۴۷۶). برخی فقها نیز در باب اختلاف وکیل و موکل بیان نموده‌اند چنانچه وکیل و موکل در خصوص تقدم و تأخر خبر عزل (تقدم و تأخر خبر عزل بر اقدامات وکیل) و یا رسیدن یا عدم رسیدن خبر عزل (به وکیل) اختلاف نظر داشته باشند؛ قول وکیل موردپذیرش قرار می‌گیرد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۹، صص. ۱۹۵-۱۹۴). به نظر می‌رسد

ایشان بر این باورند که اصل عدم اطلاع و آگاهی وکیل از عزل خویش و همچنین اصل تأخر خبر عزل وکیل بر اقدامات وی است که ادعای وکیل منطبق با این اصول است.

ب- برخی معتقدند موکل می‌تواند در غیاب و عدم حضور وکیل وی را عزل کند؛ اما وکیل صرفاً با آگاهی موکل می‌تواند استعفا نماید (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۳). در واقع مشارالیه برخلاف فقهای پیشین، اطلاع را احصاء در استعفا و شرط دانسته و عزل بدون آگاهی وکیل را واجد اثر می‌داند.

ج- برخی از فقها بر لزوم آگاهی طرفین عقد بر عزل و استعفا تأکید داشته و معتقدند عزل و استعفای وکیل باید با حضور یکدیگر باشد. چنانچه وکیل مورد وکالت را انجام دهد؛ اما موکل وی را پیش از آن، عزل کرده باشد و مراتب را به اطلاع وکیل نرسانده باشد عمل وکیل نافذ و فضولی نیست (مشکینی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۵). در تأیید این نظر برخی معتقدند عقد وکالت هنگامی منحل می‌شود که موکل صراحتاً وکیل را عزل نموده و آن را اعلام نماید. از طرفی صرف استعفای وکیل نیز موجب زوال عقد وکالت نیست. اعم از این که موکل به چنین امری آگاهی داشته یا نداشته باشد. وقتی وکیل استعفا می‌کند تا قبل از رسیدن خبر استعفا، اعمال وی نافذ و معتبر است و بعد از رسیدن، وی بر مبنای اذن و اباحه می‌تواند اقدام نماید (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۲، صص ۱۶-۱۵).

مداقه در آراء و اندیشه‌های فقهای امامیه در این زمینه مبین آن است که اختلاف نظر و تشتت آراء وجود داشته به نحوی که دسته‌ای از آن‌ها نه تنها بر بیان لزوم عزل یا استعفا بلکه بر لزوم اطلاع طرف مقابل نیز تأکید داشته و معتقدند که انحلال ارادی نه تنها ظاهری بیرونی پیدا می‌کند بلکه باید به آگاهی و اطلاع طرف مقابل برسد؛ تا دارای آثار حقوقی باشد. دسته‌ای دیگر از فقها صرف اطلاع وکیل در عزل را شرط دانسته‌اند. برخی نیز علم و آگاهی را شرط نفوذ استعفا می‌دانند.

اما تفکیک میان عزل و استعفا در کلام فقها مبتنی بر این نظر است که استعفا یک رابطه میان وکیل و موکل بوده و وکیل پس از اعلام استعفا در انجام مورد وکالت اقدامی نمی‌کند و روابط حقوقی دیگری پس از استعفا ایجاد نمی‌نماید؛ اما عزل صرفاً به رابطه میان ایشان محدود نمی‌گردد و موکل باید عزل را به اطلاع وکیل برساند تا وکیل ناآگاه از عزل به نیابت از وی در برابر اشخاص ثالث اقدام ننماید که این موضوع از منظری جنبه حمایتی از

اشخاص ثالث و برقراری نظم عمومی و استحکام روابط حقوقی فی‌مابین اشخاص است. در فقه امامیه قاعده‌ای تحت عنوان «وجوب دفع ضرر محتمل» وجود دارد و مطابق آن چنانچه عقلاً ضرری متوجه انسان باشد وی مکلف به دفع آن است برخی از فقها معتقدند، قاعده مزبور در خصوص اموری که انسان اختیار داشته است (امور غیر تعبدی)، جریان پیدا خواهد کرد (موسوی بجنوردی، ۱۴۲۱، ص. ۱۹۷). باید پذیرفت عقل حکم می‌کند که موکل و وکیل در مورد انحلال اختیاری عقد وکالت «رعایت احتیاط» را داشته و مبادرت به اعلام آن به طرف مقابل نمایند که عمل ایشان مورد مذمت عقلاً واقع نشود.

۲-۳. فقه اهل سنت

مذاهب چهارگانه اهل سنت در خصوص عزل و استعفای وکیل اختلاف نظر دارند و در این مورد دو حکم بیان شده است. فقهای حنفی بر لزوم آگاهی و اعلام در مورد عزل و استعفا تأکید داشته و سایر مذاهب چنین امری را ضروری نمی‌دانند. جهت تبیین موضوع عقاید فقهای اهل سنت به تفکیک در باب عزل و استعفا در ادامه تبیین می‌گردد.

۱-۲-۳. عزل وکیل

در فقه مذاهب عامه، موکل هر زمانی می‌تواند وکیلش را عزل و سلب سمت^۱ کند؛ بنابراین ایرادی بر امکان عزل موکل وارد نیست. البته حنفی‌ها دو شرط را برای تحقق آن بیان نموده‌اند: ۱. اینکه وکیل به عزل خود از مورد وکالت اطلاع داشته باشد و این امر برای ممانعت از اقداماتی است که موجب ایجاد تعهد برای وی می‌شود. اگر عزل وکیل بدون اعلام به وی باشد موکل در برابر اشخاص ثالث مسئولیت خواهد داشت. سایر مذاهب (حنبل، شافعی، مالکی) چنین امری را شرط ندانسته و آن‌ها معتقدند وکالت به‌طور مطلق عقدی جایز است و مرتفع شدن آن، همانند طلاق است؛ ۲. اینکه مورد وکالت به شخص

۱. عزل به معنای سلب سمت وکیل از سوی شخصی است که این سمت (وکالت) را به وی اعطاشده است. در مقابل آن استعفاست که استعفای وکیل نیز عملی است که به‌موجب آن وکیل تقاضای ترک سمت خود (وکالت) را می‌نماید (زراعت و دیگران، ۱۳۸۸، ص. ۴۶).

دیگری تعلق نگرفته باشد؛ در این حالت، عزل وکیل با رضایت صاحب حق خواهد بود؛ زیرا که موضوع حق به دیگری تعلق پیدا کرده است (ابن همام حنفی، ۱۴۲۴، ج ۸، ص ۱۴۳؛ حنفی حصفکی، ۱۴۲۳، ص ۵۰۸). ماده ۱۵۲۱ مجله احکام عدلیه (قانون کشور عثمانی) از قول مشهور فقهای حنفی پیروی کرده و بر طبق ماده مزبور موکل می‌تواند وکیل خود را عزل کند. لیکن چنانچه مورد وکالت متعلق حق دیگری باشد؛ وی حق ندارد وکیل را عزل کند. کاسانی از فقهای حنفی معتقد است که عزل وکیل می‌تواند به دو شکل باشد: ۱. موکل با ارسال نماینده‌ای، عزل را به اطلاع وکیل برساند. در این حالت، نماینده مزبور، قائم مقام موکل است؛ ۲. عزل را به نحو شفاهی به اطلاع وی برساند و بر این امر شاهد بگیرد. در غیر از دو مورد مذکور عزل پذیرفته نمی‌شود مگر این که وکیل به آن اقرار کند (کاسانی، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۴۶۰). در واقع ایشان برخلاف سایر فقهای حنفی، اخذ شاهد موکل بر عزل وکیل را بر نفوذ عزل کافی می‌دانند و معتقد است لزومی ندارد که وکیل الزاماً از عزل باخبر شود.

۲-۲-۳. استعفای وکیل

فقهای مذاهب شافعی، مالکی، حنبلی معتقدند وکیل هر موقع خواست می‌تواند از سمت خود استعفا دهد و نیازی به علم موکل نیست (مرداوی، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۹۳۶؛ شربینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۰۱، ردیر، بی تا، ج ۳، ص ۵۱۴). فقهای مذهب حنفی معتقدند وکیل مکلف است مراتب را به آگاهی موکل برساند تا استعفای وی موجب تضرر موکل نشود (زحیلی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۶۶؛ سابق، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۳۱). همچنین آن‌ها معتقدند چنانچه شخصی قائم مقام شخص دیگر در پرداخت دین باشد و یا بر طبق عقد وکالت به دیگری مالی تحویل دهد؛ وی حق استعفا نخواهد داشت مگر با ارسال نامه کتبی به موکل و آگاه نمودن وی از قصد خویش. مالکی‌ها نیز معتقدند وکیل هنگامی می‌تواند بدون علم و آگاهی موکل استعفا کند که چنین امری متضمن ضرر نباشد (جزیری، ۱۴۲۱، صص ۱۸۲-۱۸۱). فقهای مذهب حنفی بر ضرورت اتخاذ کلیه راهکارها برای اعلام استعفا و علم موکل تأکید می‌کنند.

در واقع از نظر فقهای حنفی در فقه عامه، عقد وکالت صرفاً پیوندی میان وکیل و موکل نیست. انجام مورد وکالت، موجب انتساب آثار حقوقی آن به موکل می‌شود و وی را در برابر اشخاص ثالث متعهد می‌سازد؛ لذا، شایسته است نه تنها رابطه حقوقی ایشان مورد بررسی قرار

گیرد بلکه حقوق اشخاص ثالث هم تضمین و تأمین شود در چنین حالتی لزوم اعلام عزل و استعفا گامی برای به نظم آوردن معاملات و استحکام آنهاست.

۴. انحلال ارادی وکالت ثبتی الکترونیکی در حقوق ایران

الکترونیکی شدن اسناد و اعتبار آن در حوزه ثبت حقوق ایران نیز تسری یافته و چنین امری در ماده ۴۸ قانون برنامه پنجم توسعه مورد تأکید قرار گرفته است. بر این اساس، وکالت نامه‌های ثبتی الکترونیکی همانند وکالت نامه‌های رسمی کاغذی ارزش و اعتبار خواهند داشت. در حقوق ایران وکالت نامه ثبتی الکترونیکی (به لحاظ ماهیتی) سندی است که می‌بایست واجد شرایط وکالت نامه‌های ثبتی کاغذی باشد و بی‌تردید آثار آنها نیز همانند وکالت نامه‌های مزبور خواهد بود و رسالت حقوق ثبت در حوزه اسناد تثبیت روابط اقتصادی و اجتماعی و اعتبار بخشیدن به مراودات و اعمال حقوقی آنها به منظور ممانعت از وقوع اختلافات، استحکام بنیادی آن، رسمیت بخشیدن به اسناد و تضمین امنیت قضایی است (اصغر زاده بناب، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۶؛ تفکریان، ۱۳۹۲، ص ۱۹).

پرسش مهمی که مطرح می‌شود این است که با الکترونیکی شدن ثبت اسناد، وکالت ثبتی الکترونیکی به چه نحو مرتفع می‌گردد؟ عقد وکالت به دو شیوه ارادی؛ عزل و استعفا مرتفع می‌شود؛ زیرا وکالت عقدی جایز است و مانند بقیه عقود جایز با عزل موکل و استعفای وکیل پایان می‌یابد. در تبصره ۱ ماده ۱ دستورالعمل؛ عزل و استعفای وکیل تحت عنوان «امور تبعی» بوده و همانند مواردی همچون فک رهن، صدور اجرائیه و فسخ و ابطال سند تابع احکام واحدی شده است که در ادامه بررسی می‌گردد.

۴-۱. عزل وکیل در ثبت الکترونیک

سران دفاتر اسناد رسمی مکلف بر تنظیم و صدور کلیه اسناد رسمی و امور تبعی آن مطابق شیوه‌نامه بهره‌برداری از دفتر الکترونیک سردفتر از طریق سامانه ثبت الکترونیک اسناد به نشانی WWW.SSAR.IR هستند و با بهره‌برداری از دفتر الکترونیک ثبت تمامی اسناد رسمی و اقدامات و خدمات تبعی مربوط به این اسناد، از جمله فک رهن، فسخ سند صدور اجرائیه، عزل وکیل و استعفای وکیل، مطابق ماده ۱۸ قانون دفاتر اسناد رسمی صرفاً در دفتر الکترونیک خواهد بود.

گفته شد که مراد از عزل الکترونیک؛ اعلام عزل وکیل از طرف موکل و ثبت آن در سامانه الکترونیک است. مطابق ماده ۴ دستورالعمل، سردفتر اسناد رسمی بلافاصله باید عزل وکیل را در سامانه منعکس نماید؛ هرچند وکیل به آن راضی نباشد. مقررۀ مزبور امتدادی است با قواعد قانون مدنی، به سبب نفس ذات عقد وکالت و جایز بودن آن، موکل بدون رضایت وکیل حق عزل او را دارد هرچند به ظاهر ماده مزبور نمی‌توان اتکا کرد چراکه ممکن است قابلیت عزل وکیل میسر نباشد و عدم عزل او در ضمن عقد خارج لازمی شرط شده باشد. امروزه قوانین ثبتی از دایرۀ حقوق خصوصی فراتر رفته و وارد حوزه حقوق عمومی در برقراری نظم عمومی و عدالت اجتماعی می‌گردد؛ لذا نباید چنین تصور کرد که سردفتر نقشی منفعل داشته و چون مأمور ثبت رسمی اظهارات اشخاص است در وکالت بلاعزل چنانچه موکل صرف اراده خویش را در دفتر اسناد رسمی مبنی بر عزل اعلام کند؛ سردفتر به آن ترتیب اثر دهد.

امام خمینی معتقد است قصد درونی از شرایط درستی عقد نیست بلکه از شرایط تحقق آن است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۲)؛ زیرا اگر از شرایط آن عمل حقوقی بود زمانی قابل تصور بود که ماهیت آن عمل حقوقی محقق شود درحالی که به نظر امام خمینی بدون وجود ارادۀ باطنی اصلاً مفهوم عقد محقق نشده؛ بنابراین نقش اصلی در ایجاد و یا عدم ایجاد مفهوم عقد نزد امام ارادۀ درونی است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۷۷. به نقل از: موسوی بجنوردی و ملیحی، ۱۳۹۴، ۱۲).

صرف حضور در دفتر اسناد رسمی برای انجام عزل یا استعفا کفایت نمی‌کند و سردفتر اسناد رسمی می‌بایست مطابق با مقررات اقدام به «ثبت الکترونیکی» عزل یا استعفا نماید و قانون‌گذار تشریفات را برای «انحلال ارادی وکالت ثبتی الکترونیکی» مقرر نموده است. چنانچه طرفین در چارچوب آن مبادرت به اعلام اراده نمایند؛ در صحت و اعتبار آن نباید تردید نمود. لیکن عدم انجام تشریفات مزبور، به مثابه عدم وقوع آن است. وکیل مکلف است ارادۀ خویش را در خصوص استعفا صراحتاً به سردفتر اعلام کند و برگ مربوطه را امضا کند.^۱ در این حالت، سردفتر نهایی شدن آن را در سامانه درج و تأیید می‌کند. نظر به

۱. طبق بخش نامه ۱۱/۸۸۲ مورخ ۱۳۷۲/۱۰/۲۹ هنگامی که وکیل برای انجام امور ثبتی موکل به دفترخانه مراجعه

ماهیت حقوقی موارد مزبور (ایقاع بودن) صرف اعلام اراده کفایت می‌کند و فرض تبصره ۲ ماده ۴ دستورالعمل مربوطه در خصوص لزوم امضای طرفین ناظر به حالتی است که طرفین قصد انجام عمل حقوقی دوطرفه همانند عقد یا اقاله را دارند؛ زیرا عزل یا استعفا اصولاً نیازی به رضایت طرف مقابل ندارد.

مستفاد از مقررات مزبور، عزل یا استعفا غیر ضمنی است^۱؛ یعنی چنانچه موکل عملی را انجام دهد که مغایر وکالت اولیه باشد مثلاً در خصوص امری که ماهیتاً از جانب شخصی واحد انجام می‌شود؛ به شخص دیگری وکالت دهد؛ آیا سردفتر می‌تواند چنین امری را عزل وکیل تلقی کند؟ آنچه از سیاق عبارات برمی‌آید عزل و یا استعفا نمی‌تواند ضمنی باشد (به‌طور مثال وکیل در دفتر اسناد رسمی حضور یابد و اعلام کند که حاضر به ادامه انجام مورد وکالت نیست و یا موکل اعلام کند که اشخاص دیگری بهتر از وکیل وی می‌توانند عمل وکالت را انجام دهند). اشخاص باید صراحتاً اراده خویش را بر انحلال ارادی وکالت اعلام نمایند درحالی که به‌موجب مقررات قانون مدنی عزل ممکن است لفظی باشد یا فعلی. عزل فعلی یا ضمنی به این معناست که موکل خود مورد وکالت را انجام دهد (منصوری و شمس، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۱۶۳).

قانون آیین دادرسی مدنی نیز وکالت در دعاوی را اصولاً مختص وکلای دادگستری می‌داند (کریمی، ۱۳۸۶، ص. ۶۹) در احکامی تقریباً مشابه قانون مدنی و متفاوت با دستورالعمل، به‌موجب ماده ۳۷ ق.آ.م.تکلیف موکل بعد از عزل وکیل مشخص و ماده ۳۷ قانون مزبور مقرر می‌دارد: «اگر موکل وکیل خود را عزل نماید، مراتب را باید به دادگاه و وکیل معزول اطلاع دهد...». این تکالیف عبارتند از: اطلاع به دادگاه و اطلاع به وکیل، عزل وکیل در دادرسی برخلاف روال معمول که با اراده یک‌جانبه موکل و اطلاع وکیل کفایت می‌کند به‌موجب این ماده باید مراتب به وکیل معزول و دادگاه نیز اطلاع داده شود (مرتضوی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص. ۹۱؛ زراعت و دیگران، ۱۳۸۸، ص. ۴۶). گرچه عزل ایقاع است؛ اما با

می‌کند ارائه وکالت‌نامه لازم و ضروری است و نیازی به نشان دادن شناسنامه او نیست لیکن برای سردفتر احراز هویت وکیل ضروری است (میرزایی، ۱۳۹۵، ص. ۸۶۲).

۱. به‌موجب قانون مدنی عزل ممکن است لفظی، فعلی، کتبی یا شفاهی باشد. عزل فعلی به این معنا که موکل خود مورد وکالت را انجام دهد (منصوری و شمس، ۱۳۹۵، ج ۲، ص. ۱۶۳).

توجه به اهمیت اجتماعی امر، ماده ۳۸ مطلع ساختن وکیل و همچنین دادگاه را در عزل ضروری دانسته است (مرتضوی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۱؛ هاشمی، ۱۳۹۷، ص ۹۵). ماده ۳۸ قانون مزبور مقرر می‌دارد: «تا زمانی که عزل وکیل به اطلاع او نرسیده است اقدامات وی در حدود وکالت، همچنین ابلاغ‌هایی که از طرف دادگاه به وکیل می‌شود مؤثر در حق موکل خواهد بود.»

در سامانه ثبت آنی در مواقعی که ثبت سند رسمی به استناد وکالت‌نامه تنظیمی است علی‌رغم اطلاع از اعتبار سند وکالت‌نامه مزبور هم‌زمان همان وکالت در دفتر اسناد رسمی دیگری به واسطه عزل وکیل به وسیله موکل مرتفع می‌گردد که مطابق با ساعت تأیید نهایی سند مستند به وکالت‌نامه مزبور است هرچند که خبر این عزل به وکیل نرسیده و به دفتر اسناد رسمی و سردفتر تنظیم کننده سند رسمی وکالت رسیده است لیکن استناد سردفتر تنظیم کننده سند فعلی به وکالت با دو فرض قابل بررسی است یکی استناد به ساعت دقیق تأیید نهایی عزل وکیل و مرتفع شدن وکالت و دیگری اعلام آن از طرف دفتر اسناد رسمی که اقدام به فسخ نموده به دفتر تنظیم کننده سند آنی است که این موضوع می‌تواند از موارد چالشی و تحمیل مسئولیت مالایطاق برای سران دفاتر اسناد رسمی و متزلزل نمودن اسناد رسمی باشد.

۲-۴. استعفای وکیل در ثبت الکترونیکی

مستفاد از بند ۴۸۷ مجموعه بخش‌نامه‌های ثبتی، ثبت الکترونیکی به معنای عدم حضور اصیل یا وکیل در دفتر اسناد رسمی نیست و در ثبت الکترونیکی همانند ثبت سنتی، حضور طرفین در دفتر اسناد رسمی الزامی است. ثبت الکترونیکی به معنای استفاده از فناوری در فرایند ثبت اسناد رسمی است و هیچ‌گاه قواعد ثبت سنتی را نادیده نمی‌گیرد (وصالی ناصح، ۱۳۹۴، ص ۷۳). برخی از نویسندگان معتقدند در پاره‌ای از موارد امکان تطبیق قواعد سنتی حقوق ثبت با ثبت الکترونیکی وجود دارد. به‌طور مثال، ملاحظه و مطابقت سند با اصل آن به وسیله اشخاص یا وکلای آن‌ها (السان، ۱۳۸۵، ص ۱۰).

۱. ماده ۶۳ ق.ث در این زمینه بیان می‌کند: «طرفین معامله یا وکلای آن‌ها باید ثبت سند را ملاحظه نموده و

این احتمال وجود دارد که وکالت غیرقابل استعفا باشد؛ در این حالت، وکیل حق استعفا ندارد؛ اما موکل می‌تواند از شرط صرف‌نظر کند و سردفتر نیز مکلف است استعفای وکیل را ثبت کند. مستنبط از ماده ۴ دستورالعمل مذکور، برای استعفای وکیل نیازی نیست که به موکل اعلام گردد و صرف حضور در دفتر اسناد رسمی و بیان اراده کافی است. به عبارت دیگر، هیچ‌گونه نیازی به آگاهی طرف مقابل از اعلام ارادی انحلال وکالت نیست. متأسفانه دستورالعمل مذکور نه تنها «طرف دیگر» را مکلف به اعلام ننموده است. بلکه «سردفتر» نیز چنین تکلیفی ندارد. چنین تدبیری خالی از اشکال نیست: اگر پذیرفته شود که قواعد حقوق ثبت به دنبال «به نظم آوردن معاملات و برقراری نظم عمومی» و «سرعت در انجام اعمال حقوقی به شیوه الکترونیک» است؛ باید در این خصوص نصی را مقرر می‌نمود؛ به ویژه این که قانون مدنی در این رابطه به نحوی مسکوت است؛ بنابراین، در مورد استعفای وکیل دیگر نمی‌توان ادعا نمود که آگاه شدن موکل شرط مرتفع شدن وکالت است و حکم استثنایی ماده ۶۸۰ قانون مدنی را که بر مبنای جلوگیری از ضرر درباره عزل موکل است نباید به یاری قیاس در استعفای وکیل اجرا کرد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۰۱). در نتیجه به موجب قانون مدنی ابلاغ خبر استعفای وکیل به موکل لازم نیست و وکیل به مجرد استعفای دیگر حق انجام مورد وکالت را ندارد.

مستفاد از ماده ۶۸۱ قانون مدنی ایران استعفای وکیل از وکالت و اطلاع وی از بقای اذن موکل در واقع ادامه و استصحاب همان رضایت اولیه است که با قبول دوباره، وکیل می‌تواند در انجام مورد وکالت اقدام نماید البته در خصوص اسناد رسمی وکالت به نظر می‌رسد این ماده قانونی در سامانه ثبت نوین خالی از اشکال نبوده و با استعفای وکیل و اخبار آن در ستون ملاحظات دفتر مربوطه از نظر اعلامی ملاک و مناط برای دفاتر اسناد رسمی استعفای وکیل و حکایت از مرتفع شدن وکالت است مگر این که صریحاً قرائنی مثل تنظیم سند اقرار از طرف موکل مبنی بر باقی ماندن بر اذن باشد که تاریخ تنظیم آن مؤخر بر استعفای وکیل باشد و به عنوان سند وابسته به این وکالت تنظیم شود که در چنین مواردی پیشنهاد ثبت وکالت رسمی دیگری به موکل می‌تواند راهکار مناسب‌تری باشد.

در حوزه حقوق مدنی صعوبت‌های عدم اعلام به طرف مقابل این احتمال وجود دارد که هر یک از طرفین وکالت مورد وکالت را انجام داده و مدعی مرتفع شدن آن شوند. یکی از حقوق‌دانان معیارهایی را در این خصوص ارائه داده است. چنانچه تاریخ یکی مقدم بر دیگری باشد تاریخ مقدم ملاک قرار می‌گیرد. در صورتی که تاریخ هر دو مجهول باشد؛ قرعه زده می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۳). در دستورالعمل یادشده هیچ‌گونه نصی در خصوص لزوم درج انتفای مورد وکالت وجود ندارد. در واقع، همان‌گونه که اشخاص مکلف هستند عزل و استعفا را به صورت الکترونیکی ثبت نمایند می‌توانستند ملزم به اعلام انجام مورد وکالت به سردفتر و طرف دیگر شوند. بی‌تردید تحقق چنین امری از دشواری‌های اثبات تقدم و تأخر انجام عمل به وسیلهٔ موکل و وکیل خواهد کاست.

در حقوق ایران در اکثر عقود برای تحقق عزل یا استعفا نیازی به آگاهی طرف مقابل نیست بلکه صرف اعلان اراده موجب تحقق آن است؛ بنابراین حکم ماده ۶۸۰ قانون مدنی پیرامون معتبر بودن اعمال وکیل تا پیش از رسیدن خبر عزل، استثنا بر قاعده و به منظور حمایت از حقوق اشخاص ثالث است (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۹). حکم مقرر در ماده ۶۸۰ ق.م. (عدم انحلال وکالت) مطابق با نظر مشهور در فقه است. البته مستفاد از ماده ۶۸۰ قانون مدنی در صورتی اجرا می‌گردد که طرف قرارداد یا وکیل از عزل آگاه نباشد و با حسن نیت معامله نماید (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۴، صص. ۴۴۲، ۱۸۸). برخی هم معتقدند در ایقاعات اصل بر رضایی بودن است و تشریفات نیاز به نص دارد. در عزل وکیل صرف اعلام اراده کفایت می‌کند و آگاهی وکیل شرط نیست (ایرانلو و میرشکاری، ۱۳۸۸، ص. ۵۵ بعد؛ حیاتی، ۱۳۹۲، ص. ۴۹۷). با وجود این، برخی از نویسندگان نیز تقارن قصد انشاء با وسیلهٔ ابراز کننده آن را در ایقاعات شرط نمی‌دانند (شهیدی، ۱۳۸۵، ص. ۲۰۷).

در مورد استعفای وکیل دادگستری نیز ماده ۳۹ ق.آ.د.م. مجری است. این ماده برای وکیل مستعفی دو تکلیف مقرر داشته است. اعلام استعفا به دادگاه و اعلام استعفا به موکل. هرچند طبق ظاهر ماده مزبور اعلام استعفا به دادگاه جنبه تکلیفی ندارد؛ ولی ماده ۳۶ قانون وکالت مصوب ۱۳۱۵/۱۱/۲۵ صراحتاً بر این تکلیف دلالت دارد: «در صورتی که وکیل بخواهد از وکالت استعفا نماید باید به نحوی به موکل و محکمه اطلاع دهد که موکل بتواند وکیل دیگری را هر موقع برای خود معین و به محکمه معرفی نماید» (زراعت، ۱۳۷۹،

ص. ۱۴۹). اعلام به موکل نیز از وظایف وکیل مستعفی است. قانون‌گذار این مطلب را در پاراگراف دوم ماده ۳۹ به نحو عجیبی بیان نموده و این تکلیف را بر وکیلی استوار نموده که دادخواست داده؛ بنابراین مفهوم مخالف آن این است وکیلی که دادخواست نداده مثلاً وکیل خوانده نیاز نیست استعفای خویش را به موکل اعلام دارد درحالی که این امر مغایر ماده ۳۶ قانون وکالت است (یوسف زاده، ۱۳۹۴، ص. ۱۹۵؛ هاشمی، ۱۳۹۷، ص. ۹۶). ماده ۳۹ قانون مذکور مقرر می‌دارد: «در صورتی که وکیل استعفای خود را به دادگاه اطلاع دهد دادگاه به موکل اخطار می‌کند... وکیلی که دادخواست تقدیم کرده در صورت استعفا، مکلف است آن را به اطلاع موکل خود برساند...».

۵. مطالعه تطبیقی حقوق آمریکا، فقه اسلامی و حقوق ایران

بررسی تطبیقی انحلال ارادی عقد وکالت، مستلزم تبیین وجوه افتراق و اشتراک در فقه عامه، فقه امامیه، حقوق آمریکا و دستورالعمل نحوه استفاده دفاتر اسناد رسمی از سامانه ثبت الکترونیک است که در نهایت تحلیل و ارزیابی می‌گردد.

۵-۱. وجوه افتراق

در حقوق آمریکا تا زمانی که موکل اراده خویش مبنی بر انحلال عقد را اعلام نکرده باشد؛ سردفتر وکالت وکیل را نافذ و وی را وکیل می‌داند. چنین امری نتیجه پیروی از تسوری وکالت ظاهری است. در حقوق ایران مذاقه در مواد دستورالعمل، حاکی از عدم امکان پذیرش عزل یا استعفای ضمنی است. سردفتر هنگامی می‌تواند مبادرت به ثبت الکترونیکی انحلال وکالت کند که چنین امری صراحتاً از سوی وکیل یا موکل بیان شده باشد. مذاقه در آرا و اندیشه‌های فقهای اسلامی حاکی از پذیرش ضمنی انحلال عقد وکالت است. در دستورالعمل، نصی در خصوص آگاهی طرف مقابل مشاهده نمی‌شود. سردفتر اسناد رسمی نیز چنین تکلیفی ندارد. در قانون آیین دادرسی مدنی طرفین مکلف به اطلاع‌رسانی به طرف مقابل و حتی دادگاه شده‌اند. دادگاه نیز در پاره‌ای از موارد تکلیف به اطلاع‌رسانی دارد. فقه اسلامی میان عزل و استعفا قائل به تفکیک شده است. در برخی موارد عزل را منوط به علم طرف دیگر و در پاره‌ای از موارد استعفا را مشروط به آگاهی

طرف دیگر می‌دانند. دیدگاه امام خمینی در مورد لزوم اطلاع و آگاهی در خصوص عزل قابل دفاع است. همچنین علی‌رغم سکوت دستورالعمل در خصوص انجام مورد وکالت به وسیله وکیل، بهتر است هرکدام از طرفین پس از انجام مورد وکالت مراتب را به اطلاع طرف مقابل برسانند.

۲-۵. وجوه اشتراک

در فقه حنفی در خصوص عزل و استعفای وکیل به این مسئله در «مجلسی واحد» اشاره و آثار متعددی را بر آن مترتب نموده‌اند و اندیشه‌های آن‌ها حاکی از این است که ملاک حضور فیزیکی طرفین نیست بلکه مراد اطلاع یا عدم آگاهی آن‌هاست. دیدگاه امام خمینی به دیدگاه فقهای حنفی در باب عزل وکیل شباهت دارد در مقابل اندیشه‌های فقهای مذاهب حنبلی، شافعی، مالکی و غیره با برخی از فقهای امامیه شباهت دارد. آن‌ها صرف اعلام اراده را موجب زوال رابطه حقوقی میان موکل و وکیل می‌دانند و به آگاهی یا عدم آگاهی وی ترتیب اثر نمی‌دهند. دستورالعمل حاوی اندیشه‌های نوین در حوزه فضای سایبر و مراودات الکترونیکی است و صرفاً به مسئله ثبت یا عدم ثبت اراده‌ها تبه وسیله سردفتر اشاره نموده است. طرفین و سردفتر الزامی به اعلام انحلال ارادی عقد به طرف مقابل ندارند.

۳-۵. تحلیل و ارزیابی

قول مشهور فقهای امامیه «لزوم اطلاع وکیل از عزل» است. آن‌ها آگاهی موکل در خصوص استعفای وکیل را نیاز ندانسته لیکن به نظر می‌رسد عدم آگاهی موکل از استعفای وکیل توالی فاسد دارد. موکل با فرض عدم استعفا وکیل اقداماتی را انجام می‌دهد چراکه وجود او را مفروض می‌پندارد و اقدامات مزبور موجب ضرر او شده است. اگر پذیرفته شود آگاه نمودن وکیل از خبر عزل خود موجب ممانعت از تضرر موکل و حمایت از حقوق اشخاص ثالث است در چنین حالتی نباید میان موکل و وکیل قائل به تفکیک شد. دیدگاه امام خمینی لزوم آگاهی وکیل از عزل است. متأسفانه در این خصوص دستورالعمل نحوه استفاده از اسناد رسمی در سامانه ثبت الکترونیک اسناد مسکوت است. قانون مدنی برخلاف قانون آیین دادرسی مدنی از دیدگاه امام خمینی پیروی کرده است.

نتیجه‌گیری

از مجموعه مباحث مطرح شده در این نوشتار چنین نتیجه‌گیری می‌شود:

۱. دستورالعمل نحوه استفاده از سامانه ثبت الکترونیک اسناد، الزامی بر آگاهی موکل و وکیل به عزل و استعفا را بیان نکرده است. در فقه امامیه دیدگاه‌های متعددی بیان شده است. فقهای مذاهب عامه اختلاف نظر دارند؛ برخی قائل به عدم لزوم آگاهی در موارد عزل و استعفا هستند و برخی دیگر چنین امری را اجباری می‌دانند. آنچه به نظر می‌رسد این است که از میان اقوال و دیدگاه‌های فوق، دیدگاه امام خمینی که منطبق با قانون مدنی است قابل تأیید است که ایشان لزوم آگاهی را صرفاً در عزل وکیل شرط می‌داند. البته به عقیده نگارندگان اگر مراد از لزوم اطلاع حمایت از حقوق طرف مقابل و اشخاص ثالث باشد؛ به نظر نباید میان عزل و استعفا قائل به تفکیک شد. باید پذیرفت همان گونه که لزوم اعلام اراده موکل در خصوص عزل وکیل، موجب تعیین تکلیف وی و حمایت از حقوق اشخاص ثالث می‌شود، استعفا نیز چنین حکمی دارد؛ بنابراین استعفای وکیل نیز موجب تعیین تکلیف موکل و مانع ضرر وی در برابر اشخاص ثالث می‌گردد.
۲. مقررات دستورالعمل مزبور پیرامون تشریفاتی شدن انحلال وکالت ثبتی الکترونیکی و لزوم اعلام صریح اراده در خصوص عزل یا استعفا، گامی قابل تقدیر و به سمت جلو است. با وجود این، خلأهایی در آن همچنان مشاهده می‌شود. در دستورالعمل مزبور صرفاً عزل و استعفای وکیل مورد اشاره قرار گرفته است و به «انجام مورد وکالت» اشاره‌ای نشده است. در حالی که می‌بایست انجام مورد وکالت نیز مورد اشاره قرار می‌گرفت. آنچه از جمیع جهات به نظر می‌رسد این است که با توجه به سکوت دستورالعمل مذکور بهتر است وکیل یا موکل در صورت انجام مورد وکالت، اقدام مزبور را (مثلاً از طریق اظهارنامه) به اطلاع طرف مقابل برسانند. به نظر نگارندگان با استقرار نظام ثبت الکترونیکی و اهمیت موضوع می‌توان با فراهم ساختن سازوکار قانونی در هنگام ثبت اسناد رسمی الکترونیکی عضویت در سامانه عدل ایران، برای اشخاص ذی سمت در اسناد وکالت را الزامی و ارسال ابلاغ‌های الکترونیکی واقعی و در فوریت را ممکن ساخت به این نحو که بعد از عزل و استعفا و مرتفع گشتن و یا هر حکایت دیگری در

وکالت وکیل و موکل از مراتب حکایات عارض بر سند وکالت از طریق درگاه خدمات الکترونیکی قوه قضائیه آگاه و مطلع گردند.

۳. بنا بر نظر مشهور فقه اسلامی و ماده ۶۸۰ قانون مدنی ایران به عنوان قاعده کلی پذیرفته شده کلیه اعمالی که وکیل پیش از رسیدن خبر عزل خود انجام دهد؛ نافذ و معتبر است این قاعده با فرضی که موکل خود مورد وکالت را انجام می دهد؛ تعارض پیدا می کند. این احتمال وجود دارد که موکل مورد وکالت را انجام دهد و خبر عزل را به وکیل اطلاع ندهد. در این حالت، وضعیت حقوقی معامله میان وکیل و شخص ثالث چگونه خواهد بود؟! باید پذیرفت که حقوق از همه اشخاص انتظار دارد بسان انسان متعارف رفتار کنند و از انجام رفتارهای متعارض اجتناب کنند. چنانچه موکل مورد وکالت را مقدمتاً انجام دهد؛ عقد وکالت مرتفع می شود. معامله میان وکیل و شخص ثالث فضولی است و موکل مکلف به جبران خسارت خواهد بود. متأسفانه در دستورالعمل مذکور نصی در خصوص منتفی شدن وکالت و ثبت الکترونیکی آن وجود ندارد. شایان ذکر است که تشریفات نمودن عزل و استعفای وکیل از طریق سامانه الکترونیکی، موجب کاهش جرائم و ایمن نمودن معاملات می شود.

۴. از حیث ماهوی و شکلی نیز تفاوت‌هایی میان اعلام اراده در حقوق آمریکا و ایران وجود دارد. در آمریکا چنانچه موکل بخواهد نماینده خویش را عزل کند، باید مراتب را به اطلاع ثالث برساند؛ زیرا در قبال اعمالی که نماینده انجام می دهد اصولاً مسئولیت دارد. از طرفی تا زمانی که عزل وکیل به اطلاع سردفتر نرسیده باشد؛ سردفتر او را به عنوان نماینده خواهد شناخت و اعمال حقوقی وی نافذ خواهد بود و در آمریکا طرفین از طریق قلم الکترونیکی اراده خویش را اعلام می کنند و سردفتر آن را در سامانه اعلام می کند؛ و ثبت کاغذی وجود ندارد.

به لحاظ شکلی نیز در حقوق ایران، وکیل و موکل با حضور در دفتر اسناد رسمی اراده خویش را برای عزل یا استعفای وکیل اعلام می کند و سردفتر امضای نسخه پشتیبان را در کاغذ ثبت و اراده مذکور را در سامانه منعکس و اعلام می نماید.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.
تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.
تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- ابن ادریس حلی، محمد بن احمد (۱۴۲۹ ق). موسوعه ابن ادریس حلی. قم: مکتبه الرضویه الحیدریه، چاپ اول.
- ابن همام حنفی، کمال‌الدین (۱۴۲۳ ق). فتح‌القدیر. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابهری، حمید، فاطمیان، امیرمسعود؛ حسنی، علیرضا و کی‌نیا، محمد (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی قواعد حاکم بر حقوق اسناد الکترونیکی از منظر قوانین ایران، مقرررات آنستیرال و حقوق فرانسه. تحقیقات حقوقی بین‌المللی، ۱۰(۳۷)، ۱-۳۰. https://journals.iau.ir/article_538948_d00abf5f85fa60490d27f7177df08105.pdf
- اصغر زاده بناب، مصطفی (۱۳۹۳). دعاوی و اعتراضات ثبتی. تهران: انتشارات مجلد، چاپ سوم.
- السان، مصطفی (۱۳۸۵). جنبه‌های حقوقی ثبت الکترونیکی. مجله کانون، ۴۸(۶۰)، ۳۹-۹. <https://portal.notary.ir/sites/default/files/UserFiles/File/Magazines/60.pdf>
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع)، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). المکاسب المحرمه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع)، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع)، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع)، چاپ اول.

- ایرانلو، محسن و عباس میرشکاری (۱۳۸۸). عزل وکیل. پژوهش نامه حقوق اسلامی، ۱۰(۳۰)، ۵۵-۹۱. doi: 10.30497/LAW.2012.1250 dor: 20.1001.1.22519.858.1388.10.30.3.8
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ ق). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. بیروت: دارالاضواء.
- تفکریان، محمود (۱۳۹۲). حقوق ثبت املاک. تهران: انتشارات نگاه بین، چاپ نهم.
- جزیری، عبدالرحمن (۱۴۲۱ ق). کتاب الفقه علی المذاهب الأربعة. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۴). ترمینولوژی حقوق. تهران: کتابخانه گنج دانش، چاپ پانزدهم.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۷). اساس در قوانین مدنی: المدونه. تهران: انتشارات گنج دانش، چاپ اول.
- حسینی، سید عبدالله. (۱۴۳۳ ق) الجواهر الفقهية فی الشرح الروضه البهیه، بیروت: دارالاضواء، چاپ اول.
- حنفی صفسکی، محمد بن علی (۱۴۲۳ ق). الدر المختار شرح التنویر الأبصار و الجامع البحار. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- حیاتی، علی عباس. (۱۳۹۲). قواعد عمومی قراردادها. تهران: انتشارات میزان، چاپ اول.
- خادم رضوی، قاسم و شفیعی، فاطمه (۱۳۹۳). الزامات حقوقی ثبت الکترونیکی اسناد رسمی در حقوق ایران و فرانسه. دانش و پژوهش حقوقی، ۲(۳)، ۷۵-۹۸. doi: 10.22055/ajkrl.2014.11812
- خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ ق). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- دردیر، احمد بن محمد (بی تا). الشرح الصغیر علی اقرب المسالک. قاهره: دارالمعارف.
- زحیلی، وهبه. (۱۴۰۵ ق). الفقه الاسلامی و ادلته. دمشق: دار الفکر، چاپ دوم.
- زراعت، عباس (۱۳۷۹). شرح قانون آیین دادرسی دادگاههای عمومی و انقلاب در امور مدنی. تهران: نشر خط سوم، چاپ اول.

- زراعت، عباس، استادی، مونا و فلاح نژاد، فاطمه (۱۳۸۸). آیین دادرسی مدنی. تهران: نشر دانش پذیر، چاپ اول.
- سابق، سید. (۱۴۰۳ ق). فقه السنه. بیروت: دارالفکر، چاپ چهارم.
- شربینی، محمد بن محمد خطیب. (۱۴۲۵ ق). الإقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۰). حاشیة المختصر النافع. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۳۴ ق). موسوعة الشهيد الثانی. قم: مرکز الاحیاء التراث الاسلامی، چاپ اول.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۵). اصول قراردادها و تعهدات. تهران: انتشارات مجد، چاپ چهارم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا). المبسوط فی الفقه الامامیه. بیروت: دارالکتاب الاسلامی.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۹ ق). تکملة العروة الوثقی. القاهرة: دارالصفوة للنشر والتوزیع، چاپ اول.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ ق). تبصرة المتعلمین فی الأحکام الدین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵). حقوق مدنی: عقود معین. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۹). حقوق مدنی: عقود معین. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ ششم.
- کریمی، عباس (۱۳۸۶). آیین دادرسی مدنی. تهران: انتشارات مجد، چاپ اول.
- کیائی، عبدالله (۱۳۸۴). قانون مدنی و فتاوی امام خمینی. تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- کاسانی، علاء الدین ابی بکر بن مسعود (۱۴۲۴ ق). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. لبنان: دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.

- لطفی، اسدالله (۱۳۸۵). ترجمه مباحث حقوقی شرح لمعه. تهران: انتشارات مجد، چاپ چهارم.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: نشر اسماعیلیان، الطبعة الثانية.
- مرتضوی، عبدالحمید (۱۳۹۱). آیین دادرسی مدنی عمومی (ج ۱). تهران: انتشارات جاودانه، چاپ دوم.
- مرداوی، علاءالدین ابوالحسن علی بن سلیمان (۲۰۰۴). الإنصاف فی معرفة الراجح من الخلاف. لبنان: بیت الافکار الدولية.
- مسجد سرائی، حمید (۱۳۸۴). کامل ترین ترجمه نموداری شرح لمعه. قم: انتشارات حقوق اسلامی. چاپ اول.
- مشکینی، علی (۱۳۸۶). مصطلحات الفقه و معظم عناوین موضوعیه علی طریقه کتب اللغة. قم: مؤسسه الهادی، چاپ پنجم.
- منصوروی، سعید و شمس، احمد (۱۳۹۵). عقود معین. تهران: انتشارات دادگستر، چاپ نخست.
- موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۴۲۱ ق). منتهی الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی بجنوردی، سید محمد و ملیحی، سید مصطفی (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی ماهیت اراده و آثار آن در نظام حقوقی ایران، فرانسه و آلمان با تکیه بر آرای امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۸)، ۱-۲۰. [dor:20.1001.1.24236462.1394.17.68.1.7](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1394.17.68.1.7)
- موسوی همدانی، سید محمدباقر (۱۳۸۸). ترجمه تحریر الوسیله. قم: انتشارات دارالعلم، چاپ ششم.
- موسوی، سید صادق و سید حسینی، سعید (۱۳۹۲). تحلیل فقهی ضمانت اجرای وکالت بدون فسخ و تطبیق آن با آرای امام خمینی (س)، پژوهشنامه متین، ۱۵(۵۸)، ۱۱۵-۱۳۶. [dor:20.1001.1.24236462.1392.15.58.6.8](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1392.15.58.6.8)
- وصالی ناصح، مرتضی (۱۳۹۴). سند رسمی الکترونیک (مطالعه تطبیقی امکان صدور سند رسمی الکترونیک در حقوق ایران و آمریکا). تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری

(دانشنامه حقوق و سیاست)، ۱۱(۲۵)، ۶۱-۸۰. <https://sanad.iau.ir/Journal/jlap/Article/799766>

- هاشمی، فرهاد (۱۳۹۷). تنقیح قانون آیین دادرسی مدنی. تهران: شرکت سهامی روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول.
- یوسف زاده، مرتضی (۱۳۹۴). آیین دادرسی مدنی. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم.

- Abhari, H.; Fatemian, A. M.; Hasani, A. & Kaynia, M. (2016). A comparative study of the rules governing the rights of electronic documents from the perspective of Iranian laws, UNCITRAL regulations and French laws. *International Legal Research*, 10(37), 1-30.
https://journals.iau.ir/article_538948_d00abf5f85fa60490d27f7177df08105.pdf
- Allamah Hilli, H. (1989). *Tabsirat almutaalimyn fi al ahkam aldin*, Beirut: Al-Alami Publications Foundation. [In Arabic]
- Asgharzadeh Bonab, M. (2013). *Lawsuits and registered objections*. Tehran: Majd Publications, third edition. [In Persian]
- Bahrani, Y. (1985). *Alhadayiqalnaadirat fi ahkam al- eutrat altaahira*. Beirut: Dar Al Adwaa. [In Arabic]
- Busch, D. & Macgregor, L.G. (2009). *The Unauthorized Agent*. Cambridge University Press.
- Dardir, A. (n.d.). *Alsharh Alsaghir Elaa Aqrab Almasalik*. Cairo: Dar Al Maaref. [In Arabic]
- Elsan, M. (2006). Legal aspects of electronic registration. *Kanon magazine*. 48(60), 9-39. <https://portal.notary.ir/sites/default/files/UserFiles/File/Magazines/60.pdf>
- Franks, E. J. (2018). *Remote/ Webcam Notarization*. Basic Understanding, Self-Published, First edition.
- Hanafi Hasfaki, M. (2003). *Al-Durr Al-Mukhtar sharh tanwir al- absar w*

- aljamie albahar. Beirut : Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, first chapter. [In Arabic]
- Hashemi, F. (2017). *Revision of the civil procedure law*. Tehran: Official Newspaper of the Islamic Republic of Iran Joint Stock Company, first edition. [In Persian]
 - Hayati, A. A. (2013). *General rules of contracts*. Tehran: Mizan Publications, first edition. [In Persian]
 - Hosseini, S. A. (2012). *Al-Jawahir Al-Fiqhiyyah fi Al-Sharh Al-Rawda Bahiya*. Beirut : Dar Al-Adwaa, first chapter. [In Arabic]
 - Ibn Hammam Hanafi, K. (2003). *Fath al-qadyr*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, first chapter. [In Arabic]
 - Ibn Idris, M. (2008). *Musooah Ibn 'iidris*. Qom: Al-Razwayh Al-Haydriya Library, first edition. [In Arabic]
 - Iranlo, M. & Mirshekari, A. (2008). Dismissal of a lawyer. *Research Journal of Islamic Law*, 10(30),55-91. doi: [10.30497/LAW.2012.1250](https://doi.org/10.30497/LAW.2012.1250) dor: [20.1001.1.22519858.1388.10.30.3.8](https://doi.org/20.1001.1.22519858.1388.10.30.3.8)
 - Jafari Langroudi, M. J. (2004). *Legal Terminology*. Tehran: Ganj Danesh Library, 15th edition. [In Persian]
 - Jafari Langroudi, M. J. (2008). *Basis in Civil Laws: Al-Madooneh*. Tehran: Ganj Danesh Publications, first edition. [In Persian]
 - Jaziri, A. (2001). *Kitab alfiqh ala almadhahib alarbaea*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, second edition. [In Arabic]
 - Karimi, A. (2007). *Civil procedure*. Tehran: Majd Publications, first edition. [In Persian]
 - Kasani, A. (2003). *Badayie alsanayie fi tartib alsharayie*. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, second edition. [In Arabic]
 - Katouzian, N. (2008). *Civil rights: Certain contracts*. Tehran: Publishing Company, 6th edition. [In Persian]
 - Katouzian, N. (2016). *Civil rights: Certain contracts*. Tehran: Publishing Company, 5th edition. [In Persian]

- khademrazavi, G. & shafiei, F. (2014). Legal requirement of electronic registration of notarial document in Iran and France Law. *Academic Journal of Knowledge and Research of Law*, 3(2), 75-98. doi: [10.22055/ajkr.2014.11812](https://doi.org/10.22055/ajkr.2014.11812)
- Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2000). *Kitab al-Bi*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. first Edition, 5 vols. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2001). *Tahrir al-Wasila*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2003). *Almakasib al-Muharamah*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works, second edition. [In Arabic]
- Khansari, S. A. (1985). *Jami al-Madarik fi Sharh al-Mukhtasar al-Nafi*. Qom: Ismailian Foundation. [In Arabic]
- Kiaei, A. (2005). *Civil law and fatwas of Imam Khomeini*. Tehran: Samit Publications, first edition. [In Persian]
- Lotfi, A. (2006). *Translation of the legal topics of Sharah Lamea*. Tehran: Majd Publications, 4th edition. [In Persian]
- Mansouri, S. & Shams, A. (2015). *Certain contracts*. Tehran: Dadgustar Publications, first edition. [In Persian]
- Mardawi, A. (2004). *Al iinsaf fi marefat alraajih min alkhilaf*. Lebanon: Biyt alafkar alduwalya. [In Arabic]
- Masjid Saraei, H. (2005). *The most complete graphical translation of the description of Lomah*. Qom: Islamic Law Publications. First Edition. [In Persian]
- Meshkini, A. (2007). *Jurisprudence terms and most of its topical titles are in the manner of language books*. Qom: Al-Hadi Foundation, fifth edition. [In Persian]
- Miller, R. L. (2011). *Cengage Advantage Books: Modern Principles of*

Business Law: Contracts, the UCC, and Business Organizations, Cengage Learning, First edition.

- Mohaghegh Hilli, J. (1988). *Sharayie al iislam fi masayil al-halal w al-haram*. Qom: Ismailian Publishing House, second edition. [In Arabic]
- Moosavi, S. S. & Seyed Hosseini, S. (2012). A Jurisprudential Analysis of Executability of Irrevocable Power of Attorney and Its Compatibility with Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 15(58), 115-136. dor: [20.1001.1.24236462.1392.15.58.6.8](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1392.15.58.6.8)
- Mortazavi, A. H. (2012). *General civil procedure*. Tehran: Javadane Publications, second edition. [In Persian]
- Mousavi Bojnourdi, S. H. (2001). *Montahi-al-usul*. Tehran: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Mousavi Bojnourdi, S. M. & Malihi, S. M. M. (2015). A Comparative Study of the Nature of Will and Its Effects in Iranian, French and German Laws Based on Imam Khomeini's Views. *Matin Research Journal*, 17(68), 1-20. dor: [20.1001.1.24236462.1394.17.68.1.7](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1394.17.68.1.7).
- Mousavi Hamedani, S. M. B. (2009). *Translation of Tahrir al- Wasila*. Qom: Dar al elm Publications, 6th edition. [In Persian]
- Piombino, E. A. (2011). *Notary Public Handbook: Principles. Practices & Cases*, National Edition, East Coast Publishing, First edition.
- Sabegh, S. (1983). *Jurisprudence of the Sunnah*. Beirut: Dar Al-Fikr, 4th edition. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (2001). *Hashiyat almukhtasar alnaafiei*. Qom: Maktab alalam alislami. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (2013). *Musooah Al-Shahid Al-Thani*. Qom: Center for Al-Hayya Al-Trath al-Islami, first edition. [In Arabic]
- Shahidi, M. (2008). *Principles of contracts and obligations*. Tehran: Majd Publications, 4th edition. [In Persian]
- Sherbini, M. (2004) *Al-Iqna' fi hali' alfaz' abi shuja*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, second edition. [In Arabic]

- Tabatabai Yazdi, S. M. K. (2008). *Takmilat Al-Urwa Al-Wuthqi*. Cairo: Dar Al-Safwa for Publishing and Distribution, Chapter One. [In Arabic]
- Tafakuriyan, M. (2012). *Property registration rights*. Tehran: Negah Bineh Publications, 9th edition. [In Persian]
- Tusi, M. (n.d.). *Al-Mabsut fiy alfiqh imamiyah*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Islami. [In Arabic]
- Wesali Naseh, M. (2014). Electronic official document (comparative study of the possibility of issuing an electronic official document in Iranian and American law). *private and criminal law research (encyclopedia of law and politics)*, 11(25), 61-80. <https://sanad.iau.ir/Journal/jlap/Article/799766>
- Yousefzadeh, M. (۲۰۱۴). *Civil procedure*. Tehran: Publishing Company, third edition. [In Persian]
- Zeraat, A. (2000). *Commentary on the procedure law of public and revolutionary courts in civil affairs*. Tehran: khate Sevom publication, first edition. [In Persian]
- Zeraat, A. Ostadi, M. & Falah Nejad, F. (2008). *Civil procedure*. Tehran: Daneshpazir Publishing House, first edition. [In Persian]
- Zuhayli, W. (1985). *Islamic jurisprudence and its evidence*. Damascus: Dar Al-Fikr, second edition. [In Arabic]

احیای علم دینی در اندیشه امام خمینی (ره)^۱

محمد هادی محمودی^۲

Doi:10.22034/MATIN.2022.284406.1877

سید محمود یوسف ثانی^۳

شهرام پازوکی^۴

غلامرضا حسین پور^۵

مقاله پژوهشی

چکیده: در تاریخ اندیشه اسلامی، مباحث فراوانی پیرامون علم حقیقی و حقیقت علم، به ویژه در طریق تصوف مطرح شده است که مشهورترین نمونه آن را می توان کتاب احیاء علوم دین اثر ابو حامد محمد غزالی دانست. با این حال، الگوی حاکم بر کتاب احیاء پیش از آن کتاب و پس از آن، الگوی مباحث بسیاری در باب علم بوده است. در این مقاله با بیان ارجاعات و مشابهت های آثار امام به کتاب احیاء و الگوی آن، نشان داده ایم که او به این الگو توجهی ویژه داشته است و در نقد وضع علم و عالمان روزگار خویش از آن بهره برده است، در عین حال به قرآنی خاص خویش از این الگو رسیده است. امام با دو مفهوم «علم رسمی» و «حجاب» مسئله احیای علم را، هم راجع به علوم سنتی و هم راجع به علوم جدید طرح می کند. همچنین از عمده آموزه های ماثور از سنت احیای علم، مثل «ظاهر و باطن» و «قلب» استفاده می کند؛ اما برخی شخصیت های مطرح این سنت مثل شیخ کلینی و ملاصدرا را می پذیرد و برخی مثل غزالی را با همان معیارهای مطرح در این سنت نقد و رد می کند. همچنین امام خمینی نوآوری ها و نظریاتی خاص خویش در این زمینه دارد که تاویل اصطلاح جدید «علوم انسانی» در چارچوب سنت احیای علم و بازاریابی آموزه سنتی ولایت در چارچوب نظریه «ولایت فقیه» دو نمونه از برجسته ترین آنهاست.

کلیدواژه ها: امام خمینی، احیای علوم دین، علوم انسانی، علم رسمی، غزالی، ولایت فقیه.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری محمد هادی محمودی، با همین عنوان در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی است.

۲. دانشجوی دکتری عرفان و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: m.h.mahmoody@gmail.com

۳. دانشیار، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.
E-mail: yousefsani@irip.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

E-mail: pazouki@irip.ac.ir

۵. استادیار گروه عرفان و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: reza_hossein_pour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۷

پژوهشنامه تین / سال بیست و ششم / شماره صد و دو / بهار ۱۴۰۳ / صص ۶۶-۷۹

مقدمه

در تاریخ اندیشه اسلامی، مباحث فراوانی پیرامون علم حقیقی و حقیقت علم، به ویژه در طریق تصوف مطرح شده است (پازوکی، ۱۳۸۸). مشهورترین نمونه این مباحث را می توان کتاب احیاء علوم دین اثر ابو حامد محمد غزالی دانست، گرچه گستره چنین مباحثی به این کتاب محدود نمی شود. غزالی در این کتاب، دانشمندان زمان خود را «مترسمان به علم» می خواند (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۲) و حقیقت علم دین را در روزگار خود دستخوش تحریف و تخصیص می بیند، در مقابل می کوشد با یادآوری معانی اولیه علم در روزگار صحابه و تابعین پیامبر^(ص)، خواننده را متوجه حقیقت علم دین کند (غزالی، بی تا، ج ۱، صص ۵۸-۵۴). علاوه بر این، غزالی با دوگانه هایی چون «علم فرض / علم فضل» (غزالی، بی تا، ص ۲۴) و «علم مکاشفه / علم معامله» (غزالی، بی تا، ج ۱، صص ۳۴ - ۳۳)، می کوشد به هر ترتیب، تمایزی میان آنچه حقیقت علم دین می پندارد با شبه علم بگذارد، دوگانه هایی که در بسیاری متون مشابه پس از او نیز به نقل از او یا با نظر به منابع او دیده می شود.

نقد غزالی از علوم گرچه در تعریض به دانشمندان روزگار خودش به زبان آمده است، با این همه متکی است به طرحی کلی از حقیقت علم و منشأ تحریف آن. غزالی به استناد حدیثی که مستقیماً به عنوان طرح احیای علم اشاره دارد، کلی بودن این وضع را تقدیری تاریخی می داند:

همانا که گفته رسول خدا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - درست است که فرمود: اسلام غریبانه آغازید و همان گونه که آغازید به غربت بازخواهد گشت، پس خوشا به حال غریبان. پس از او پرسیدند: غریبان کیانند؟ فرمود: آنان که آنچه از سنت من فاسد شده را اصلاح می کنند و آنچه مرده را به زندگی برمی گردانند (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۶۴).

این غربت تاریخی در زبان غزالی، در ظاهر برخاسته از مرادوه ضروری فقها با حاکمان است (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۷۱)؛ اما در نگاهی باطنی از درافتادن انسان در دنیا و طبیعت نفس او آب می خورد (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ همان طور که متقابلاً علم دین در حقیقت «علم طریق الأخره» است (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۵۴) که «تنها با تطهیر و تزکیه قلب از صفات ناپسند در قلب ظاهر می شود» (غزالی، بی تا، ج ۱، ص ۳۴).

در منابع شیعی نیز، چه پیش از غزالی و چه پس از او، بحث از حقیقت علم و صلاح و فساد عالمان، از مضامین پرتکرار است تا آنجا که بعضی علمای شیعه مثل فیض کاشانی طرح احیای علم را اصالتاً طرحی شیعی دانسته‌اند و کوشیده‌اند آن را به مصادر شیعی‌اش برگردانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، صص. ۲-۱) در روزگار ما نیز، عبدالکریم سروش در مدخل احیاء علوم الدین از دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی و به‌ویژه شهرام پازوکی در مقاله «احیاء علوم دین و ضرورت احیاء آن» به کتاب غزالی و طرح او توجه کرده‌اند، باین حال، هیچ‌یک ذیل چنان طرحی به امام خمینی توجه نداشته‌اند. از منظر مقاله پیش رو، امام خمینی از الگوی «احیای علوم» در نقد وضع علم و عالمان روزگار خویش بهره برده است، درعین حال، قرائتی خاص خویش از این الگو ارائه داده است. این مقاله به مسئله احیای علوم دین در اندیشه امام خمینی، مواجهه او با سنت مباحث مربوط به این مسئله و نوآوری‌ها و نظریات خاص او در این زمینه می‌پردازد.

مسئله احیای علم در اندیشه امام خمینی

مسئله احیای علوم دین در تاریخ اندیشه اسلامی، همواره در موقعیتی جدلی نسبت به علوم زمانه خویش طرح شده است. عنوان «احیای علم» متضمن برآوردی طعن‌آمیز از وضع این علوم است: این علوم به‌رغم رونق ظاهریشان مرده‌اند؛ جان که جوهر پنهان؛ اما درعین حال مرجع ضمیر تن است، از این علوم رخت بر بسته است. کتاب احیاء علوم الدین ابو حامد غزالی نیز از اولین سطور، به تصریح متذکر و متعرض چنین وضعی در علوم و عالمان زمانه خویش است (غزالی، بی‌تا، صص. ۳-۲) مقارن همین تصریح را می‌توان در کتاب الکافی که مثال اول و عالی چنین مباحثی در تاریخ شیعه است نیز دید (کلینی، ۱۴۰۷، صص. ۸-۵) از پس این تصریح، کار این کتب جستجوی حقیقت از دست‌رفته علوم دین و احضار دوباره آن چون احضار روح در کالبد این علوم است. امام خمینی نیز چنان برآوردی از علوم روزگار خود داشته است. البته این برآورد قضاوتی عرفی و تاریخی نیست؛ بلکه تطبیق درکی پیشینی از حقیقت علم با وضع واقع علوم است و از همین رو می‌توان «احیای علم» را الگویی کلان و کلی دانست.

امام خمینی ابتدا در بیشتر موارد، کلان و کلی بودن این الگو را شرح داده است. به

این منظور امام دو کلید واژهٔ پرتکرار دارد که هر دو از اصطلاحات سنت تصوفند: «علوم رسمی» و «حجاب». «علم رسمی» عنوانی است برای همهٔ فعالیت‌های علمی در هر یک از شاخه‌های شناخته شدهٔ علوم. منظور از «رسم» در «علم رسمی» این است که از رهگذر علوم متعارف، یعنی هر چه به آن علم می‌گویند، می‌توان درکی از ذات علم یا ذات موضوع علم پیدا کرد؛ اما نه تمام آن ذات. علوم همواره از تمام ذات بازمانده‌اند، تمام ذات پوشیده و پنهان است در علوم. از این روست که عنوان «علم»، یا «خود علم»، یا «ذات علم»، یا «حقیقت علم» همچون عنوانی انتقادی بر سر علوم می‌ایستد و زمینهٔ ارزیابی علوم را فراهم می‌کند. امام این عنوان را ضمن موعظه‌ای چنین شرح داده: «چه شده است که در ما این علوم رسمی، ظلمات و ضیق صدر و تدلُّل و تکبُّر ایجاد کرده؟! آیا می‌توان این الفاظ را علوم دانست و با آن در جهان سرفرازی کرد؟ عزیز! از خواب گران برخیز» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۳). همچنین بارها با یادآوری بیتی از شیخ بهایی علوم رسمی را «سر به سر قیل است و قال» خوانده است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص. ۴۳۶) تا فاصلهٔ میان الفاظ علمی را با معنای راستین آن‌ها یادآور شود.

اصطلاح دوم امام در بررسی وضع علوم «حجاب» است. «حجاب» هم همان کارکرد «علم رسمی» را در ارزیابی وضع علوم دارد، با این تفاوت که باری هستی‌شناسانه دارد و وضعیت علوم را به مناسبت وجودی انسان با حقیقت گره می‌زند. در هستی‌شناسی عرفانی، حق چنانکه هست (من حیث هو، کما هو) نه اسمی دارد و نه رسمی، از این رو فی نفسه ناشناختنی است. صرفاً از طریق تعینات و تجلیات ترتیبی او در عالم است که می‌توان او را شناخت؛ اما این تعینات و تجلیات درعین حال که در جای خویش اسم و رسم اویند، حجاب ذات او نیز هستند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۲۹۳-۲۹۲). موضوع علم اسم است و اسم همان حجاب، از این رو هر علمی به نوبهٔ خویش جهل است. «علم» خصلتی دوگانه دارد؛ می‌پوشاند و ضمناً آشکار می‌کند. از این رو درعین حال که علم همواره علم به حجاب است، از آن گریزی نیست (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۴۵۷). علم از ابتدا باید به قصد عبور کسب شود. اگر دانشمندان در علم خویش متوقف بمانند، یعنی نتوانند از آنچه می‌دانند راهی به آنچه نمی‌دانند و نمی‌توانند بدانند باز کنند، از وجه علمی و اصیل علم در حجاب آن بازمانده‌اند. در چنین موقعیتی است که امام تعبیر مکرر خویش را متذکر

می‌شود: «علم حجاب اکبر است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۸).

با الگوی سوار بر این دو اصطلاح، امام مجموعه علوم دینی سنتی را نقد می‌کند. علوم دینی در نگاه امام به سه شاخه کلی حکمت، اخلاق و فقه تقسیم می‌شوند که منطبق با سه گانه عرفانی حقیقت، طریقت و شریعت است (امام خمینی، ۱۳۸۲، صص. ۳۸۷-۳۸۶). وی این هر سه علم را نابسندیده می‌داند. نابسندگی این علوم در نظر امام از دو حیث دیده شده است. یک‌بار نابسندگی نسبی، یعنی نابسندگی یکی از این علوم در نسبت با دو علم دیگر، از آن حیث که هر یک تنها موقوف بعدی از ابعاد حقیقت‌اند (امام خمینی، ۱۳۹۳، صص. ۶۳-۶۱). بار دیگر نابسندگی مطلق، یعنی نابسندگی هر یک از این علوم در نسبت با حقیقت همان چه موقوف‌آند، از آن حیث که حقیقت اکتناه‌ناپذیر است (امام خمینی، ۱۳۸۲، صص. ۹۲-۹۰)، گرچه می‌توان این هر دو نابسندگی را به هم بازگرداند. در مرحله‌ای دیگر، امام این نقد را از علوم سنتی، معطوف به متعاطیان آن علوم می‌کند و نابسندگی آن علوم را به انصراف آن دانشمندان از مقاصد حقیقی علوم نسبت می‌دهد، انصرافی که در اخلاق و صفات باطنی آنان نقش بسته است (امام خمینی، ۱۳۸۲، صص. ۸۳-۸۲).

نقد امام به علوم و عالمان زمان خویش، همزمان که وی به مرجع فکری عموم ایرانیان بدل می‌شود، از محدوده علوم سنتی فراتر می‌رود و علوم دانشگاهی و دانشگاهیان را هم شامل می‌شود، منتها امام به این علوم ورود محتوایی نمی‌کند، یا به تمایزی ماهوی میان این علوم با علوم سنتی اشاره نمی‌کند، بلکه علوم دانشگاهی و دانشگاهیان را هم مشروط به همان مقاصد می‌کند که برای علوم سنتی ثابت کرده بود تا نشان دهد که این درک کلی او از هر علمی بماهو علم است. این مقاصد را امام اینجا به تناسب مخاطب خاص خویش بیشتر ذیل دو اصطلاح «تهذیب» و «تعهد» می‌آورد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص. ۴۱۳؛ ج ۱۴، ص. ۱۶۹) که هر دو می‌توانند شیوه تمهیدی دانشمند در طلب حقیقت علم باشد و یادآور همان جوهر معنوی علوم است که در الگوی «احیای علم» همواره به آن تذکر داده شده است.

مواجهه امام خمینی با مباحث سنتی پیرامون احیای علوم دین

مواجهه امام با مباحث سنتی پیرامون احیای علوم را بایست در دو بخش بررسی کرد، یکی

در استناد به مفاهیم و آموزه‌های محوری این مباحث و یکی در استناد به شخصیت‌های شاخص در طرح این مباحث. در مورد اول، مضاف بر دو نمونه‌ای که پیش‌تر گفته شد، امام تقریباً از عمده مفاهیم و آموزه‌های محوری سنتی در بحث احیای علوم استفاده کرده است که از آن میان، دو مورد اهمیت ویژه‌ای در این سنت دارند؛ اول آموزه ظاهر و باطن و دوم آموزه قلب.

دوگانه «ظاهر و باطن» از مشهورترین اصطلاحات مباحث سنتی احیای علم و سازنده زبان این مباحث است؛ دوگانه‌ای تفسیری که موضوع علم را به دو جزء شرح می‌کند تا جزئی اصیل و زیرین و جزئی دیگر غیر اصیل و رویین باشد. همانند آنچه در باب حجاب و حق گفته شد، در سلوک علمی باید حجاب ظاهر را خرق و تعبیر کرد و به حقی که باطن است رسید (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۶۱). با این حال، دوگانه «ظاهر و باطن» به تدریج در تاریخ علوم دینی وجه تفسیری خود را از دست داده است و به مناقشه‌ای در میان اصحاب علوم تبدیل شده است، به ویژه از جانب برخی «جهله اهل تصوف» که علوم را به علوم ظاهر و باطن تقسیم کرده‌اند و به اشتباه، عوض آنکه حجاب ظاهر را خرق و تعبیر کنند، علم ظاهر و عمل ظاهر را رفض کرده‌اند. متقابلاً آنان که اهل ظاهر خوانده شده‌اند نیز هم علم و عمل باطن را «خیالات و اوهام» دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۷۹).

امام تقسیم علم به علم ظاهر و علم باطن را می‌پذیرد، منتها ظاهر و باطن را در دو ترکیب «علم ظاهر» و «علم باطن» اضافه غیر وصفی می‌داند؛ علم ظاهر علمی است که موضوعش حیث ظاهر است، در کنار علم باطن که موضوعش حیث باطن است. ظاهر راه دسترسی به باطن است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۰۱) مادام که این راه باز باشد، ظاهر می‌تواند موضوع علم باشد و علم ظاهر در زمره علوم حقیقی است و اگر این راه بسته شد، یعنی باطنی از آن مستفاد نشد، اصلاً موضوع علمی نیست تا بتوان آن را «علم» ظاهر خواند (امام خمینی، ۱۳۹۳، صص ۶۳-۶۱).

امام مناقشه میان طوایف مختلف دانشمندان دینی بر سر ظاهر و باطن را مناقشه‌ای خارج از حدود علم و برخاسته از تکبری حاصل از علم در نفس دانشمند می‌بیند، تکبری که دانشمند را به علم خویش موقوف و از انحاء و مراتب دیگر علم باز می‌دارد. این رذیله نیز در همه اصناف دانشمندان دینی یافت می‌شود و اختصاص به هیچ‌یک ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۲،

صص. ۸۳ - ۸۲). متقابلاً امام می‌کوشد میان اهل ظاهر و اهل باطن مصالحه‌ای بر سر علم برقرار کند و این مصالحه را از راه ترک تکبر علمی و استناد به آنچه بعدها در دروس تفسیر سورهٔ حمد «احتمال» می‌خواند میسر کند (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص. ۹۴). «احتمال» در لسان وی یعنی بسنده نکردن شخص به علمش و تحمل فروض و شقوق دیگری غیر از آنچه می‌داند. ترک «احتمال» است که اصناف دانشمندان دینی را رویاروی هم قرار داده و به این ترتیب آن‌ها را از فهم حقایق علمی بازداشته، وگرنه علم به پرسش و پذیرش می‌خواند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۸۹). امام با استناد به جامعیت قرآن، به عنوان متن محوری همهٔ علوم دینی، ظاهر و باطن را دو بُعد آن کتاب می‌بیند و اکتفا به ظاهر را «قصر قرآن» و ترک ظاهر را «ابطال ظاهر و باطن شرایع» می‌خواند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۲۹۱). از این رو بایست ظاهر و باطن را دو بعد از ابعاد علم دین دانست.

آموزهٔ مهم دیگر از مباحث سنتی احیای علوم در زبان امام خمینی معیار «قلب» در عالم بودن عالم است. علم حقیقی در مباحث سنتی احیا، علمی است که با خوی صاحبش ممزوج و به خصلت او مبدل شده باشد، به نحوی که بتوان او را نه داندۀ پاره‌ای مسائل، بلکه دانا، عالم یا دانشمند دانست. این‌ها صفاتی است مستقل از مقدار محفوظات علمی فرد، بلکه بیشتر توضیح دهنده آن است که فرد تا چه حد و به چه نحو پذیرای مقام و موقعیت خویش در برابر آئی است که نه می‌داند و نه می‌تواند بداند. این خوی و خصلت هم به اقتضای جنسش، نه در آرای نظری فرد، بلکه در رفتارها و احوال عملی او آشکار می‌شود. «قلب» استعاره از صحیفه‌ای فرضی است که خوی و خصال انسان در آن نقش بسته است. میانجی انسان با هر چه می‌یابد و هست این «قلب» است، در عین حال نه تنها دیگران بلکه گاه حتی خود او هم به عمق آن آگاه نیست. به این اعتبار، چه بسا فردی با نظرات و افادات علمی قابل اعتنا را نتوان عالم راستین خواند، چرا که علم در قلب او نقش نبسته است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۹۳). امام قلب را «مناط انسانیت» و «میزه انسان از حیوان» می‌خواند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۴۶۲) و همین مناط و میزیه را هم معیار و میزان علم می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۳). کسب عرفی علم تنها فتح باب برابری با این میزان است، آنچه آدمی را در این راه پیش می‌برد مجاهدات و ریاضات عملی است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۹۵).

گذشته از مفاهیم و آموزه‌ها، مواجهه امام با مباحث سنتی احیا را می‌توان با وجه نظر وی در باب شخصیت‌های شاخص به این مباحث نیز سنجید. امام از عمده این شخصیت‌ها به نیکی یاد کرده است و به بسیاری از آنان استناد کرده است و برخی را شیخ خویش دانسته است، منتها در ادامه قرائتی شیعی از این مباحث، نقدهایی نیز به برخی از آنان وارد دانسته است. تندترین این نقدها در زبان امام متوجه شناخته شده‌ترین چهره احیای علم، یعنی ابو حامد غزالی است، چهره‌ای که امام با آرای ایشان به خوبی آشنا بوده و آرای امام را می‌توان در موارد بسیاری با آرای او مقایسه کرد (برای نمونه ر. ک. به: منصورنژاد، ۱۳۸۷؛ ۱۳۸۶). نقد امام به غزالی مطابق با برخی بزرگان شیعه چون فیض کاشانی، از پایه‌ای شیعی است و دو مقصد دارد؛ یکی اینکه نشان دهد طرح احیا اولاً طرحی شیعی است و غزالی آن را از بستر اصیلش خارج کرده (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص. ۳۶۱ - ۳۶۰) ثانیاً حشویاتی دارد که به این طرح ضربه زده، (امام خمینی، ۱۳۸۸، صص. ۱۳ - ۱۲) باین حال، امام برخلاف فیض این حشویات را نه حشویاتی قابل تهذیب، بلکه تنیده شده در کل کتاب و ناظر به درک غزالی از علم می‌داند. امام به المحجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء نظر دارد و از آن مطالبی نقل می‌کند که بعضاً همان مطالب غزالی است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۸۷) درعین حال، شخصیت غزالی را بی‌نسبت با حقیقت علم دین می‌بیند و او را همان‌جایی می‌نشانند که در تاریخ تصوف ابوحنیفه نشسته است؛ مقام عالمی که به واسطه اشتغال به ظاهر الفاظ علوم از تهذیب وامانده و از نور افاضی و اسرار علم بی‌بهره است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۹۰).

در علوم نقلی امام از مشایخی به‌ویژه یاد می‌کند که در بحث احیای علوم دین صاحب اثرند، از جمله شیخ بهایی صاحب کتاب «کشکول» که امام او را «شیخنا العارف بهاء الملة و الدین» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۰) می‌خواند. اگرچه شیخ بهایی از مشایخ فقها است و استناد امام به وی در نقل حدیث است؛ اما با آوردن وصف «العارف» و نقل حدیث از کتاب کشکول بر درک خاص او از فقه تأکید می‌ورزد. همین شیوه را در ذکر نام فیض کاشانی پیش می‌گیرد و او را «محدث عارف کامل» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۵۴۶) می‌خواند. باین حال، احترام امام به شیخ کلینی که کتاب کافی او مطرح‌ترین و شاید اولین اثر شیعی در باب حقیقت علم و عالمان است، در میان فقها و محدثان بی‌نظیر است. امام اولاً مقام بنیان‌گذاری او را با عنوان «شیخنا الأقدم، حضرت ثقة الإسلام و قدوه ارباب حدیث» (امام

خمینی، ۱۳۸۶، مقدمه ص. ۷۱) یاد می‌کند. ثانیاً در کتابی مثل شرح چهل حدیث، هر چهل حدیث را از الکافی برمی‌گزیند و در ذکر سند بیش از نیمی از این چهل حدیث، وصفی بلند یا کوتاه در وصف کلینی می‌آورد؛ از جمله او را «ثقة الاسلام و عماد المسلمین»، «الشیخ الجلیل» و «رئیس المحدثین» می‌خواند (امام خمینی، ۱۳۸۲، صص. ۲۲۱، ۲۱۳، ۱۶۷). در فلسفه و علوم عقلی نیز امام بیش از هر کس، خود را وامدار صدر المتألهین می‌داند و او را با القاب بی‌نظیری چون «مولانا الفیلسوف صدر الحکماء و المتألهین» (امام خمینی، ۱۳۹۳، ص. ۹۵) یا «شیخ مشایخ الأولیاء و الحکماء، صدر صدور المتألهین و العرفاء» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص. ۹۱) یاد می‌کند که همگی القابی است در تجلیل از مقام او که فلسفه را به حقیقتِ باطنی علم بازگردانده است (امام خمینی، ۱۳۹۳، صص. ۱۲۰ - ۱۱۹). به همین ترتیب از میان شعرا نیز امام به بزرگان مباحث احیای علم ادای دین می‌کند؛ عطار را به تلویح از «ارباب معرفت و اصحاب قلوب» می‌شمارد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۸)، حافظ را بارها «العارف الشیرازی» می‌خواند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۶، ص. ۵۲) و فهم آیات مثنوی مولوی را دور از دسترس حتی حکیم متألهی چون ملاهادی سبزواری می‌بیند. آن قدر دور که ملحدی بخواهد مرام نبی مرسل را شرح کند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۱۹۸). به این ترتیب معلوم است که امام خود را در ادامه سنت مباحث احیای علم می‌یافته، به چارچوب مفاهیم آن متعهد و با بزرگان آن همگام بوده است.

نوآوری‌ها و نظریات خاص امام خمینی در زمینهٔ احیای علم

سوای ارجاع‌هایی که امام به مباحث سنتی احیای علم داده است، چنانکه اقتضای یک متفکر اصیل است، نوآوری‌هایی خاص خویش هم در این زمینه داشته است، به‌ویژه از آن رو که امام به لحاظ تاریخی خود را در موقعیتی بی‌سابقه در سنت مباحث احیای علم یافته است. امام خود را نه تنها مواجه با دانشمندان دینی گوناگون، بلکه مقدم بر آن، مواجه با علوم و عالمی جدید می‌بیند؛ نیز نه تنها حاکمان زمان خود را همچون همیشه در پی استفاده ابزاری از عالمان دینی در جهت مشروعیت خویش می‌بیند، بلکه علاوه بر آن متوجه برنامه‌های سیاسی بی‌سابقه‌ای است که برای به حاشیه راندن یا محو همیشگی عالمان دینی از صفحه روزگار به جریان افتاده است. در چنین موقعیتی، امام به شیوه‌های گوناگونی

دست به نوآوری زده است؛ گاه اصطلاحاتی نو را به تأویل سنت احیای علم برده، گاه اصطلاحات سنتی را در تبادرهایی جدید و امروزی به کار برده، گاه خود را با ابعادی جدید از مسئله احیای علم روبرو دیده و ناظر به آن‌ها نظریه پردازی کرده و گاه نظریات سنتی را بازخوانی و از نو صورت بندی کرده. در ادامه نمونه‌هایی برای هر یک از این مواقع ذکر می‌کنیم.

نمونه‌ای از اصطلاحات جدیدی که امام به تأویل سنت احیای علم برده است اصطلاح «علوم انسانی» است. «علوم انسانی» اصطلاحی جدید معادل تعبیر آلمانی Geisteswissen-schaften یا تعبیر انگلیسی Humanities است؛ اصطلاحی که پس از کانت و متأثر از او، ابتدائاً در آثار فیلسوف آلمانی ویلهلم دیلتای و سپس در آثار فیلسوفان نوکاتی به چشم آمد و از آنجا در کل اروپا برای خود جایی در مناقشات علم جدید با فلسفه باز کرد. «علوم انسانی» در این مناقشه گویای بررسی علمی موضوعاتی بود که به تجربه روحی و روانی (درونی) انسان برمی‌گشت و موضوعاً در دایره علوم طبیعی آن زمان جا نمی‌گرفت؛ اما از ایده و روش‌های همان علوم تبعیت می‌کرد و مانع از آن می‌شد تا چنین موضوعاتی به دامان فلسفه بغلطد که غیر علمی پنداشته می‌شد. این اصطلاح از یک سو به جهت ماهیت انتقادی هم‌زمانی که نسبت به فلسفه و علم داشت و از سوی دیگر به جهت استعدادی که در طرح مسائل فرهنگی و اجتماعی از خود نشان داد، با اقبال فراوانی روبرو شد و در محیط‌های دانشگاهی ایران نیز زمینه‌ساز موج جدیدی از مباحث علمی به‌ویژه در دهه منتهی به انقلاب اسلامی شد. امام با درکی که از موضوعیت و اهمیت انسان در الگوی سنتی «احیای علم» داشت، اصطلاح «علوم انسانی» را به تأویل سنت احیاء علم برد و عنوانی برای علم راستین قرار داد.

امام اولاً با یادآوری ماهیت «ناشناخته» و «پیچیده» انسان، آن را در مقام تأمل برانگیزترین موضوع علم به‌طور کلی قرار می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۳۲۶؛ ج ۱۴، ص. ۸). ثانیاً نظر به موقعیت وجودی انسان در مواجهه با مرگی که انسان را به حقیقت خویش فرامی‌خواند، شناخت انسان از حقیقت خویش را حیاتی‌ترین نیاز او و به تبع مصداق حقیقی همان علم نافع می‌خواند که در سنت احیا به‌عنوان معیار علم آمده است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، صص. ۴۵۰-۴۴۸). با این دو مقدمه، امام انسان را موضوع اصلی علم انبیا برمی‌شمارد

(امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۳۲۴) و علمی از آن دست را «علوم انسانی» نام می‌نهد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، صص. ۲۹۲، ۳۱۷). به این ترتیب کلیهٔ علوم و معارف اصیل دینی اعم از فقه و اخلاق و حکمت ذیل عنوان «علوم انسانی» طبقه‌بندی می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص. ۱۶۵)، در تمایز از علمی که می‌توان آن‌ها را «علوم مادی» یا «علوم طبیعی» خواند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۴۳۴). «علوم انسانی» در بیان امام معادل کلی «علوم اسلامی» و به معنای آن گرفته می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص. ۳۴۵). این البته نه به آن معناست که علوم انسانی مرسوم همان علوم اسلامی‌اند، بلکه به آن معناست که از دید امام علوم اسلامی توجهی به معنای انسانی علم در دل خویش دارند و می‌توان علوم اسلامی را الگو یا معیاری برای علوم انسانی مطلوب دانست.

اما نمونه‌ای از اصطلاحات سنتی احیای علم که در زبان امام خمینی تبادری جدید و امروزی یافته اصطلاح «بیداری» است. بیداری یا «یقظه» در اصطلاح عرفانی وصف لحظهٔ فاصله گرفتن انسان از عادات روزمره و توجه به موقعیت حقیقی خویش است. با این توجه است که انسان به راه تفکر معنوی وارد می‌شود و چنان حرکتی را آغاز می‌کند. با استناد به این مفهوم، در سنت احیای علم، صدرالمتألهین عنوان کتابی را که در دعوت به علوم معنوی و رد جهلهٔ متصوف نگاشته است «ایقاظ النائین» گذاشته است. (ملاصدرا، بی‌تا، ص. ۲) امام خمینی مکرراً با استناد به خواجه عبدالله انصاری و ذکر آیه‌ای که همو در باب «یقظه» آورده (انصاری، ۱۴۱۷، ص. ۳۵)، بیداری را منزل اول یا حتی مقدمهٔ سلوک معنوی می‌خواند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص. ۲۴۲؛ ج ۲۰، ص. ۴۳۹). در عین حال با تأکید بر اینکه مقاومت سیاسی عموم مردم برابر استبداد و استعمار هم «سیر الهی و عرفانی» است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص. ۳۸۲) این اصطلاح را به آگاهی «ملت‌ها» از موقعیتی که در آند و عزم آن‌ها برای رسیدن به حق خویش تسری می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص. ۵۳۱). به این ترتیب اصطلاح سنتی «بیداری» را در معنایی به کار می‌برد که پیش از او در مباحث سنتی احیای علم مرسوم نبوده است.

در زبان امام خمینی، ابعاد جدیدی از مسئله احیای علم که عمدتاً ابعادی اجتماعی و سیاسی است دیده و برجسته شده است. یکی از این ابعاد جدید، درک مجموعهٔ دانشمندان دینی به عنوان یک طبقه یا «قشر» است. امام با توجه به وجههٔ نمادین دانشمند اسلامی در

مقام حافظ حقیقت دین (امام خمینی ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۸۹)، حیات تاریخی حقیقت دین را مدیون وجود این «قشر» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۲۴۶-۲۳۹) متقابلاً برنامه‌های استعماری و استبدادی برای حذف «قشر» دانشمندان دینی از متن زندگی مردم را محور اصلی مقابله با مقاصد دینی حیات می‌شناسد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۱۰؛ ج ۹، ص ۷۹؛ ج ۷، ص ۳۸۸). از این رو امام می‌کوشد تا دانشمندان دینی را در قالب یک «قشر» به خود آن‌ها بشناساند و از هر یک از آن‌ها می‌خواهد مسئولیت خطیر نمایندگی دین را به‌عنوان عضوی از «قشر روحانیت» بر عهده بگیرند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۲۴؛ ج ۱۹، ص ۲۴۷). نظر به این موقعیت نمادین، فساد دانشمندان دینی فسادی فراگیر و منشأ همه فسادها خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۳، صص ۱۶-۱۲).

امام خمینی برخی نظریات سنتی احیای علم را بازخوانی و از نو صورت‌بندی کرده. یکی از این نظریات نظریه «ولایت» است که در بازخوانی امام به مشهورترین نظریه وی، یعنی نظریه «ولایت فقیه» انجامیده. حقیقت علم دین در مباحث سنتی احیای علم حقیقتی وجودی است که پیش از آنکه در مفاهیم و الفاظ علمی صورت‌بندد در احوال و قلب شخص عالم صورت می‌بندد، چنانکه در حدیثی منسوب به نبی اکرم (ص) آمده است که «الحقیقة احوالی» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۲۴). عالم راستین در سنت احیای علم کسی است که از خلال گفتار و رفتار او بتوان به احوال قلبیش همچون صحیفه حقیقت راه یافت. تحقیق در حقیقت دین از راه مطالعه احوال شخصی عالمان راستین می‌گذرد، از این رو مشاهده شخص این عالمان و استماع احادیث ایشان و دقت در سیر آنان مستقیم‌ترین وسائط عبور از چنان راهی شمرده می‌شود. این عالمان راستین در سنت احیای علوم دین «أولیاء» خوانده می‌شوند و کتاب مهم و مشهوری چون تذکرة الأولیاء از عطار نیشابوری درست با نظر به جایگاه محوری آن‌ها در مسیر تحقیق علم دینی نگاشته شده است (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ص ۶) در مقام این وساطت ضروری به‌عنوان «أولیا» است که علما وارثان انبیاوند. اولیا دروازه‌های حقیقت باطنی دین و واسطه ضروری راهیابی به آند، از این رو ابواب آغازین کتاب کافی که برجسته‌ترین کتاب شیعه در بحث احیای علم است، مصروف بیان شرافت آنان، شناسایی و تشخیصشان و نحوه حضور نزدشان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، صص ۴۰-۳۲) نظریه «ولایت» در مباحث سنتی احیای علوم توضیح و توجیه هستی‌شناختی نحوه

وساطت ضروری اولیا و تشریفات پیوند با آنان بوده است (به‌عنوان نمونه ر.ک. به: سلطان‌علیشاه، ۱۳۸۴، صص ۴۳-۱۳) امام خمینی نیز در یکی از اولین آثار علمی خویش، یعنی مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، در بازخوانی نظریه ولایت، به نحوی بدیع آن وساطت ضروری و هستی‌شناسانه را توضیح داده است (امام خمینی، ۱۳۸۶، مقدمه صص ۸۳-۸۲)؛ اما قریب به ۴۰ سال بعد در بحبوحه فعالیت‌های سیاسی، صورت‌بندی نوی از آن نظریه ذیل عنوان «ولایت فقیه» پیش می‌دهد. امام در این صورت‌بندی نو، با تفکیک میان «ولایت تکوینی» و «ولایت اعتباری»، ولایت را این بار نه در معنایی هستی‌شناسانه، بلکه در معنایی عرفی پیش می‌کشد. همان‌طور که ولی تکوینی واسطه میان حقیقت باطنی دین با انسان‌هاست، ولی اعتباری در مقام واسطه میان حقیقت ظاهری دین و آن‌ها قرار می‌گیرد. منظور از این حقیقت ظاهری مقاصدی است مثل عدالت که تنها از طریق برپایی یک حکومت اسلامی به ظهور می‌رسد. به این اعتبار «ولی» تبدیل به «عنوانی عام» برای هر کسی می‌شود که بتواند حکومت اسلامی را برپا و آن مقاصد را محقق کند. چنین کسی لازم نیست شخصاً در مرتبه‌ای از مراتب ولایت تکوینی احراز شده باشد؛ بلکه تنها بایست به قوانین صحیح حکومت اسلامی علم داشته باشد و عدالتی عرفی داشته باشد تا عمل به آن علم را تضمین کند. او همان فقیه است (امام خمینی، ۱۳۷۹، صص ۴۰-۵۰). همان‌طور که ولی باطنی حافظ

۱. تفکیک میان ولایت تکوینی و ولایت اعتباری به‌عنوان زمینه طرح بحث ولایت فقیه، هرچند ممکن است با برخی قرائت‌های عرفانی از ولایت فقیه نخواند، در متن کتاب ولایت فقیه به تأکید آمده است. «وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه (ع) و رسول اکرم (ص) است؛ زیرا اینجا صحبت از مقام نیست؛ بلکه صحبت از وظیفه است. «ولایت»، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس... از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتهای جز جعل ندارد... برای امام مقامات معنوی هم هست که جدا از وظیفه حکومت است. و آن، مقام خلافت کلی الهی است که گاهی در لسان ائمه، علیهم السلام، از آن یاد شده است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، صص ۵۳-۵۱). منظور از این عبارات البته آن نیست که ولایت فقیه وظیفه‌ای در قبال هدایت عامه مردم ندارد، بلکه به آن معناست که اولاً هدایت عامه نیز از مقاصد برپایی حکومت اسلامی است و از آن طریق ممکن است، ثانیاً «ولایت» فقیه یک کارکرد و وظیفه اعتباری است و ولایت تکوینی شخص فقیه بر سایرین را لازم نمی‌آورد، هرچند با آن تعارضی ندارد و در حالت مطلوبی چون حکومت امیرالمؤمنین یا حضرت حجت (عج) قطعاً با آن جمع می‌شود. همچنین این اعتباری بودن قدحی به شروط ولی فقیه بودن، یعنی علم و عدالت ندارد؛ بلکه بیان آن است که علم و عدالت فقیه به معنای عرفی علم و عدالت قلمداد شده‌اند و در این معنای عرفی قابل تحقیق و تأییدند، وگرنه مقام تکوینی اولیا را نمی‌توان به طرق عرفی کشف کرد و تأیید آن در صلاحیت عامه مردم نیست.

باطن دین است، فقیه که ولیّ ظاهری است حافظ ظاهر دین است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۶۸). با این تفسیر، توضیحی به مفهوم «اولیا» اضافه می‌شود که در سنت احیای علم سابقه ندارد: «منظور از «اولیا» کسانی هستند که توجه به خدا دارند، و در جامعه دارای مسئولیت می‌باشند»^۱ (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲). امام خمینی ذیل این دیدگاه از بسیاری آموزه‌های سنتی احیای علم همچون حدیث «بدأ الإسلام غریباً» و «العلماء ورثة الأنبياء»، صورت‌بندی نو و متفاوتی نسبت به سابقه طرح آن‌ها در سنت احیای علم ارائه می‌دهد^۲ (امام خمینی، ۱۳۷۹، صص ۱۱، ۹۹) گرچه خود بر آن است که این تفسیر سازگار با جریان تاریخ راستین اسلام از ابتدا تاکنون است^۳ (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، صص ۲۴۰-۲۳۹).

نتیجه‌گیری

نظرات امام خمینی در باب علم و عالمان را می‌توان با الگوی احیای علوم دین خواند. مفاهیم بسیاری از این سنت در آرای ایشان به کار رفته و خود به شخصیت‌های بسیاری از این سنت ارجاع داده است، گرچه شخصیت برجسته و خاص غزالی را به کلی نپذیرفته است. با این حال، امام حائز موقعیتی خاص خویش در این سنت است، موقعیتی که در آن، حقیقت دینی، ابعادی مستقلاً سیاسی و اجتماعی پیدا کرده و به تبع، مسئله احیای علوم و مفاهیم و نظریاتش هم با توجه به این ابعاد بازتعریف شده است. طرح مفاهیمی چون «قشر روحانیت»، «بیداری ملت‌ها» و «ولایت فقیه» در چهارچوب احیای علم، نشانگر ابعاد خاص این مسئله در موقعیت امام خمینی است. به این اعتبار او سنت احیای علم دینی را در

۱. تأکید از ماست.

۲. حدیث «بدأ الإسلام غریباً و سيعود غریباً» در سنت احیای علم، از جمله در «احیاء علوم الدین» به معنای از میان رفتن علوم باطنی و حقیقت علم بعد از روزگار نبی اکرم (ص) و صحابه و تابعان فهمیده می‌شود؛ اما امام انحراف حکومت‌های تاریخ اسلام از مسیر حکومت نبی اکرم و امیرالمؤمنین علیهما السلام را از این حدیث می‌فهمد. همچنین از حدیث «العلماء ورثة الأنبياء» نیز در سنت احیای علم، مشارکت علمای حقیقی در علم باطنی نبی اکرم (ص) فهمیده می‌شود؛ اما ایشان ارث‌بری علما از جایگاه حکومتی نبی اکرم (ص) را از این حدیث می‌فهمد.

۳. منظور از این تاریخ راستین، جریان تاریخی علمای شیعه در دیدگاه امام است که باطن و ظاهر اسلام را در بلندای تاریخ نگه داشته‌اند و به امروز رسانده‌اند.

موقعیت خویش بازتعریف کرده و به شیوه‌ی خود زنده نگه‌داشته است تا آنجا که شاید بتوان به تبعیت از اسلوب فیض کاشانی در تسمیه‌ی کتاب المحجة الیضاء، امام خمینی را «مهدب سنت احیای علم» نامید و عنوان کلی آثار و اندیشه‌های ایشان را «احیای احیا» گذاشت.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

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

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

منابع

- ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: سیدالشهداء.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۳). جهاد اکبر یا مبارزه با نفس. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۵). التعلیقه علی الفوائد الرضویة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۴). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس». تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۳). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- امام خمینی، چاپ بیست و هفتم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دهم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۲۲ جلدی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، عبدالله (۱۴۱۷ق). منازل السائرین. تصحیح علی شیروانی، تهران: انتشارات دارالعلم.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۸). احیاء علوم دین و ضرورت احیاء آن در روزگار ما. جاویدان خرد، ۱۲(۶)، ۳۷-۵۰. [dor: 20.1001.1.22518932.1388.06.12.2.9](https://doi.org/10.1001.1.22518932.1388.06.12.2.9)
- سلطان‌علیشاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۸۰). ولایت‌نامه. تهران: نشر حقیقت.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (بی‌تا). ایقاظ النائمین. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵). تذکرة الأولیاء. به تصحیح رینولد نیکلسون، مطبعه لیدن.
- غزالی، ابوحامد محمد (بی‌تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالکتاب العربی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء. قم: مؤسسه انتشارات جامعه مدرسین.
- منصورنژاد، محمد (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی عقل و عقلا از دیدگاه امام خمینی و غزالی. پژوهشنامه متین، ۹ (۳۴-۳۵)، ۱۱۳-۱۳۷.
- [dor: 20.1001.1.24236462.1386.9.3435.6.0](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1386.9.3435.6.0)
- منصورنژاد، محمد (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی نفس انسان از دیدگاه امام خمینی و غزالی. پژوهشنامه متین، ۱۰ (۳۹)، ۷۸-۹۲.

dor: [20.1001.1.24236462.1387.10.39.5.4](https://doi.org/10.24236462.1387.10.39.5.4)

- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- Ansari, A. (1997). *Manazel al-Sâ irin*. edited by Ali Shirvani, Tehran: Dar al-Ilm. [In Arabic]
- Ardabili, S. A.G. (2002). *Imam Khomeinis philosophy lectures*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
- Attar Neyshabouri, F. (1905). *Tadhkirat al-Awliya*. edited by Reynold Nicholson, Leiden Press. [In Arabic]
- Faiz Kashani, M. (1997). *Al-Mahja Al-Bayda fi Tahdhib Al-Ihya*. Qom: Institute of Teachers Publishing. [In Arabic]
- Ghazali, A. (n.d.). *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Abi Jumhur, M. (1983). *Awali Al-Layali Al-Aziziyya fi al'ahadith aldiynia*. Qom: Sayed al-Shuhada. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2003). *Explanation of forty hadiths*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2004). *Greater Jihad*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2001). *Prayer's ceremonies*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (1996). *Altaliqa ala Alfavaeede Alrazavia*, Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works.
- Khomeini, S. R. (2000). *Velayat-e Faqih (Islamic Government)*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]

-
- Khomeini, S. R. (2005). *Alfatihah's interpretation) Tafsire Soore Hamd* (. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2007). *Misbah Alhadayt aly Alkhilafat w Alwalayat*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2013). *Taliqat ala Sharhe "Fusus Al-Hekam" w "Mesbah Al-ons"*, Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2014). *Sharhe Du a Al-Sahar*, Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2009). *Explanation of Wisdom & Ignorance armies Hadith*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Koleini, M. (1987). *Al-Kafi*. edited by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Islamic Library.
 - Mansournejad, M. (2008). A Comparative Study of Man's Soul in Viewpoints of Imam Khomeini and Gazzali. *Matin Research Journal*, 10(39), 77-92. dor : [20.1001.1.24236462.1387.10.39.5.4](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1387.10.39.5.4)
 - Mansournejad, M. (2007). A Comparative Study of Reason and Rationals from the Perspectives of Imam Khomeini and Ghazzali. *Matin Research Journal*, 9(34-35), 113-137.
 - Pazouki, S. (2009). Revival of Religious Sciences and the Necessity of Revival in Our Time. *Javidan Kherad*, New Volume, 6 (12), 37-50. dor: 20.1001.1.22518932.1388.06.12.2.9
 - Shirazi, S. (n.d.). *Iqaz al-Nā imin*. Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
 - Sultan Ali Shah, S. (2001). *Velayatnameh*. Tehran: Publications Haghghat. [In Persian]

بررسی تطبیقی مفهوم کودک بد سرپرست و آثار آن در فقه و حقوق با تکیه بر آرای امام خمینی (ره)

محمد مهریار^۱

DOI: 10.22034/MATIN.2024.201565.1506

محسن واتقی^۲

سیده فاطمه هاشمی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: مفهوم «کودک بد سرپرست» از مفاهیم نوپا در عرصه حقوق خصوصی است. از آنجا که «بد سرپرستی» آثار حقوقی و کیفری‌ای مانند سلب صلاحیت یا مجازات کیفری سرپرست را به دنبال دارد، بررسی این مفهوم ضروری است. مفهوم بد سرپرستی در فقه به صورت مجزا مورد بررسی قرار نگرفته است؛ اما از خلال مباحث فقها می‌توان این مفهوم را استنتاج نمود. این مفهوم، در ضمن کلمات امام خمینی در مباحثی مانند سلب ولایت ولی، سقوط حضانت و عدالت در ارتباط با سرپرست طفل بیان شده است. همچنین این مفهوم در حقوق با کاستی‌ها و نقایصی همراه است. قانون‌گذار تنها در یک مورد این اصطلاح را تبیین نموده است. گستردگی مفهوم بد سرپرستی و رد پای آن در جای‌جای حقوق، ضرورت بحث از مفهوم بد سرپرستی را با توجه به نیازهای روزافزون جامعه در این زمینه بیش از پیش نمایان می‌سازد. سؤال اصلی آن است که ضابطه اطلاق بد سرپرستی بر سرپرستان شرعی و قانونی کودک چیست؟ اگرچه ضابطه تعیین شده در فقه بسیار کلی است، با تطبیق این مسئله با حقوق می‌توان به تعیین برخی از مصادیق غیر حصری آن دست یافت؛ بنابراین ضابطه کلی در فقه آن است که عمل حرام مرتبط با وظایف والدین، موجب اطلاق بد سرپرستی بر او می‌گردد. اطلاق بد سرپرست لزوماً به معنای سلب ولایت از کودک نیست؛ اما به دادرسی در مقام صدور حکم عادلانه، کمک شایانی می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: کودکان بد سرپرست، ولایت، حضانت، عزل ولایت، مصلحت.

۱. استادیار دانشکده حقوق، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران.

Email: m.mehryar@urd.ac.ir

0009-0008-7715-6202

۲. استادیار گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: mohsenvaseghi@pnu.ac.ir

0241-4700-0000-0009

۳. استادیار دانشکده حقوق دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sf.hashemi@urd.ac.ir

0000-0003-0133-8815

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۹/۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۱۰

پژوهشنامه متین/ سال بیست و ششم/ شماره صد و دو/ بهار ۱۴۰۳/ صص ۱۲۰-۹۷

مقدمه

کودک به‌عنوان عضوی از خانواده و جامعه انسانی به لحاظ آسیب‌پذیری بسیار و نداشتن توانایی مناسب در دفاع از خود، بیش از دیگران در معرض خطر تضییع حق و آسیب‌های مختلف قرار دارد. از این رو، در نظر گرفتن حقوق ویژه برای کودک با هدف حمایت از جنبه‌های مختلف زندگی او ضروری است. کودک نخستین تعامل خود با محیط را در خانواده آغاز می‌کند. پس مهم‌ترین جایگاه برای کودک خانواده است و در این کانون اولیه نخستین اثرگذاری و اثرپذیری آغاز می‌شود. در میان کودکان، کودکان بد سرپرست به لحاظ اینکه دارای سرپرستان قانونی هستند، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته‌اند. این کودکان با آنکه تحت سرپرستی والدین خود هستند؛ اما بیشترین آسیب را نیز از سرپرستان خود متحمل می‌شوند.

یکی از ساکت‌ترین و خاموش‌ترین نوع نقض حقوق کودک در خانه خود او اتفاق می‌افتد و از مصادیق این نقض می‌توان به کودکان بد سرپرست اشاره کرد. درجایی که کودکان عادی در مقابل انواع خشونت‌ها و بی‌مبالاتی‌ها به دامن خانواده خود پناه می‌برند، کودکان بد سرپرست از سوی همین خانواده و سرپرستان دچار خشونت، تبعیض، بهره‌کشی و... می‌شوند و این سرپرستان خواسته یا ناخواسته و با مواردی چون اعتیاد، طلاق، بیماری‌های روحی و روانی و... کودکان را به ورطه نابودی می‌کشاند.

گسترش روزافزون نقض حقوق کودکان، سازمان ملل را بر آن داشت که چهل سال پس از تصویب اعلامیه حقوق بشر، کنوانسیون حقوق کودک را در سال ۱۹۸۹ به تصویب برساند. در ایران قانون مدنی، قانون حمایت خانواده، قانون حمایت از کودکان و نوجوانان و قانون سرپرستی از کودکان بد سرپرست و بی‌سرپرست و کنوانسیون‌هایی که ایران به آن پیوسته است در یک سیر تکاملی به سمت ابهام‌زدایی و مشخص شدن تعریف و مصادیق بد سرپرستی پیش رفته است؛ اما همچنان ابهام‌ها و موضوعات روشن نشده بسیاری به‌خصوص در مرحله عملی وجود دارد.

مفهوم سرپرستی به گواهی فقه و حقوق، مخلوطی از ولایت و حضانت است. اگرچه این دو نهاد در مواردی با یکدیگر هم‌پوشانی داشته‌اند؛ اما افتراق مفهومی آن‌ها احکام و حقوق متفاوتی را بر آن‌ها بار نموده است. لذا مفهوم سرپرستی را با تلفیق این دو نهاد فقهی

و حقوقی باید در نظر گرفت و منحصر نمودن سرپرستی به یکی از آنها اشتباه است. در اسناد بین‌المللی نیز سرپرستی به معنای عام خود به کاررفته است. سؤال اصلی در اینجا آن است که کودک بد سرپرست کیست و مصادیق بد سرپرستی کدام است؟ این سؤال را با تطبیق فقهی و حقوقی در این مقاله مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌های کمی در خصوص کودکان بد سرپرست انجام شده است. مقاله «حقوق کودکان نامشروع در کنوانسیون حقوق کودک و قوانین اسلامی با رویکردی به دیدگاه فقهی امام خمینی^(س)» که به بررسی قوانین اسلامی و اسناد بین‌المللی در زمینه کودکان نامشروع پرداخته است و از حقوق طبیعی کودکان نامشروع دفاع کرده و پدر طبیعی را سرپرست او قلمداد نموده است، به بحث در زمینه ماهیت کودکان بد سرپرست و آثار فقهی و حقوقی آن پرداخته است (جعفرپور، ۱۳۸۴).

مقاله «تصرفات مالی ممیز با رویکردی تطبیقی به نظرات امام خمینی^(س)» به دو ملاک رشد و بلوغ برای تصرفات مالی پرداخته و در خصوص محجوران بیان داشته است که اموال فاقدان اهلیت کامل استیفا در اختیار خودشان قرار نمی‌گیرد، بلکه در اختیار نماینده قانونی آنها (ولی یا قیم یا وصی) قرار می‌گیرد. اینکه کودک بد سرپرست مانند کودک بی سرپرست تلقی می‌شود و اساساً در خصوص فردی که سرپرست در جایگاه خویش به‌درستی عمل ننموده است سخنی به میان نیآورده است (موسوی بجنوردی و حسینی آهق، ۱۳۹۲).

۲. مفهوم کودک بد سرپرست در فقه

در کتب فقهی بیان صریحی از ماهیت کودک بد سرپرست یافت نمی‌شود. آنچه در این باره وجود دارد، شرایطی برای اعمال سرپرستی سرپرست کودک است که از بررسی این موارد، می‌توان به ماهیت این مفهوم نوپا دست یافت.

ولی کودک از جهت شفقت ذاتی که در وجود او به ودیعه گذاشته شده است، دارای محبت بیشتری نسبت به کودک است. این مسئله موجب می‌شود تا او اهتمام بیشتری را

نسبت به کودک مبذول دارد و از رفتارهایی که خلاف مصلحت طفل باشد روی گرداند. از همین رو است که حکمت و بلکه علت ثبوت جعل ولایت برای ولی را رعایت مصلحت و عدم اضرار وی قلمداد کرده‌اند؛ به گونه‌ای که اگر از ناحیه او رفتاری سرزند که مخالف علت ثبوت تشریح ولایت برای وی باشد، ملتزم به انزال ولایت او گشته‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵، ص. ۳۰۱)؛ بنابراین در صورتی که برای حاکم اسلامی و قاضی منصوب از جانب او، از قرائن حالی و نه لزوماً با بینه شرعی معلوم شود که ولی کودک رفتاری زیان‌بار به حال او را مرتکب گشته است، او را از سرپرستی کودک عزل می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص. ۱۰۲).

البته این مسئله در میان فقها مورد اختلاف است که آیا در تصرفات ولی باید رعایت مصلحت صورت گیرد و یا صرف عدم مفسده کفایت می‌کند؟ بسیاری از متقدمین از فقها فتوا به رعایت وجود مصلحت در تصرفات ولی نسبت به صغیر داده‌اند و در صورتی که تصرف ولی فاقد حظ و بهره‌ای برای صغیر باشد، حکم به بطلان این تصرفات داده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۲۰۰)؛ بنابراین در صورتی که تصرفات ولی فاقد وجه مصلحت کودک باشد و نفعی به وی نرساند، صحیح نبوده و ادعاشده این مطلب اقتضای اصول مذهب تشیع است (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۴۴۱)؛ اما برخی دیگر از متأخرین قائل به اعتبار عدم مفسده در تصرفات مالی ولی شده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص. ۵۴۰). ایشان به دسته‌ای از روایات و آیات استناد نموده‌اند. دسته اول، تمسک به اطلاق روایاتی است که دلالت بر آن دارد که مال فرزند برای والد است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص. ۲۹۰). دسته دوم، روایاتی است که علت حلیت تصرفات ولی در مال فرزند را بدان جهت که فرزند هبه خداوند به والد است، در نظر گرفته است (شیخ صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص. ۵۲۴). دسته سوم، روایاتی که دلالت بر حرمت تصرف ولی در مال فرزند دارد مگر آنکه ولی احتیاج به آن مال داشته باشد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص. ۲۶۳). ایشان همچنین به برخی از آیات نیز استناد نموده‌اند؛ که از جمله می‌توان به اطلاق آیه «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۴) اشاره نمود. با در نظر گرفتن شمول اطلاق آیه نسبت به جد پدری و قول به عدم فصل، قائل به آن شده‌اند که اطلاق روایات فوق به واسطه عدم مفسده‌ای که در آیه شریفه وارد شده است مقید می‌گردد.

برخی از فقهای معاصر دلالت روایات فوق را بر اطلاق مالکیت ولی بر مال فرزند

صحیح ندانسته و این روایات را امور اخلاقی تلقی کرده‌اند و مالکیت واردشده در این روایات را مالکیت حقیقی ندانسته‌اند. باوجوداین ایشان با ملاحظه برخی از روایات فوق که دلالت بر حرمت تصرف ولی در مال فرزند دارد مگر در صورتی که ولی به آن مال احتیاج داشته باشد، چه در امر نکاح و چه در سایر امور مالی، قائل به اشتراط عدم مفسده در تصرفات ولی گشته‌اند. بنا به گفته این دسته از فقیهان علت و حکمت جعل ولایت بر ولی، شدت رأفت او نسبت به مؤلی علیه خود است و در صورتی که این تصرفات زیان‌آور و موجب اتلاف او گردد، نشانگر عدم ولایت او خواهد بود (خویی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۰).

امام خمینی نیز قائل به کفایت عدم مفسده در نفوذ تصرفات ولی است. اگرچه در مقام فتوا مقتضای احتیاط را مراعات مصلحت دانسته‌است (۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۴۰۲). از سوی دیگر ایشان در ارتباط با قییم شرعی قائل به اعتبار مصلحت در نفوذ تصرفات وی است (۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۴۰۲). به نظر ایشان مقتضای اصل اولیه، رعایت مصلحت در نفوذ تصرفات و مقتضای ادله ولایت، کفایت عدم مفسده در نفوذ تصرفات است. درنهایت با توجه به ادله خاص قرآنی و روایی قائل به نفوذ تصرفات صرفاً بر مبنای عدم وجود مفسده است (۱۴۲۱، ج ۲، ص ۷۰۳).

علاوه بر مطالب فوق باید گفت، برخی از فقها وجود وصف عدالت را از شرایط ولی برشمرده‌اند. ایشان از آن جهت که ولایت مشتمل بر مفهوم امانت است و فاسق اهلیت امانت را ندارد، به داشتن وصف عدالت برای ولی فتوا داده‌اند. اگر ولایت به فرد فاسقی داده شود که نمی‌توان احوال او را شناخت، این مسئله با حکمت جعل ولایت به او که امین بودن است منافات دارد و نمی‌توان تصرفات کودک را به او سپرد (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۲۸). همچنین آیات قرآنی را می‌توان به‌عنوان شاهد بر این قول به حساب آورد. آیه «وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۸) و آیه «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (سجده: ۱۸) از جمله این آیات است که نشانگر عدم اعتماد به فاسق در هر حالی است. در مقابل، مشهور فقها به عدم اشتراط عدالت در امر ولایت و سرپرستی فتوا داده‌اند. نهایتاً برای اینکه محذور مورد ادعا برطرف شود، قائل شده‌اند در صورتی که برای حاکم اختلال در امور طفل ثابت شود، حاکم ولی را از ولایت ساقط و عزل می‌نماید. دلیل مشهور فقها مبنی بر عدم اعتبار عدالت در مورد شخص ولی عبارت است:

۱. اصل، عدم اشتراط عدالت در تصرفات ولی است.
 ۲. در صورتی که قائل به اعتبار عدالت در ولی شرعی باشیم، این مسئله مستلزم حرج می شود که به وسیله قاعده «نفی حرج» برداشته شده است.
 ۳. در صورتی که عدالت ولی در شرع معتبر بود در آیات و روایات منعکس می شد و حال آنکه چنین مطلبی رخ نداده است (مجاهد طباطبایی، بی تا، ص. ۱۰۵). از همین رو فقیهان شرط ولایت ولی را عدالت ندانسته اند و اعمال ولایت حاکم در صورت فسق ولی را نپذیرفته اند (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص. ۲۷۶).
- مطابق نظر امام خمینی تمام ادله لفظی و غیرلفظی در ارتباط با شرط عدالت برای ولی مخدوش بوده و از این ادله نمی توان شرط عدالت را برای ولی به اثبات رساند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۵۹۴).
- با توجه به مطالب فوق باید گفت اگرچه عدالت در ولی به نحو موضوعیت شرط نیست؛ اما به نحو کاشفیت شرط است. به این بیان که اعتبار عدالت برای کشف از دارا بودن وصف امانت در ولی است و عدالت به نحوی که موضوعیت داشته باشد و ولایت فاسق را نفی کند وجود ندارد (مروج جزایری، ۱۴۱۶، ج ۶، ص. ۱۱۹). بلکه فاسق و عادل اگر دارای وصف امانت باشند، ولی شناخته می شوند و در غیر این صورت به وسیله حاکم عزل می گردند. بسیاری از فقهای معاصر نیز قائل به همین نظر شده اند که عدالت در ولایت پدر و جد پدری شرط نیست پس ولایتی برای حاکم در صورت فسق ایشان وجود ندارد؛ اما اگر برای حاکم ظاهر شود و لو به وسیله قرائن حالی که اولیا به کودک خیانت نموده اند - نه مجرد ضرر به مولی علیه ولو از روی اشتباه - حاکم ایشان را عزل می نماید (گلپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۸۸؛ سبزواری، بی تا، ص. ۴۲۰). امام خمینی صرف ضرر از ناحیه اولیا به کودک را موجب عزل از مقام سرپرستی دانسته اند (۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۵۲۱). برخی از فقهای معاصر نیز ضابطه کلی تری ارائه نموده اند. ایشان پس از فتوا به عدم اشتراط عدالت ولی، آورده اند: «اگر برای حاکم ولو به واسطه قرائن حالیه مشخص گردد که اولیا نسبت به طفل تعدی در حقوق مولی علیه نموده اند اعم از اینکه این تعدی در نفس او باشد یا در مال او، حاکم ایشان را از تصرف در امور کودک منع می نماید» (سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۳۳۶).
- بحشی که تا بدین جا مطرح شد، مرتبط با جایی است که سرپرست قانونی طفل به

وظایف ذاتی خود عمل ننموده باشد و افعالی را مرتکب شود که مضر به حال کودک باشد؛ اما در جایی که سرپرست کودک از تکالیف خود اعراض نماید نیز این بحث مطرح است. استتکاف پدر یا مادر از نگهداری کودک و حضانت او در این بحث جای می‌گیرد.

قول مشهور در فقه، حکم بودن حضانت نسبت به پدر و حق بودن آن نسبت به مادر است چراکه حاکم پدر را در صورت استتکاف از نگهداری کودک، اجبار خواهد نمود و در مورد مادر چنین اجباری مطرح نیست (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۴۷۳). تلقی این عده آن است که حضانت پدر معادل ولایت او بر کودک است (فیاض کابلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۹). در مقابل مشهور، برخی از فقها حضانت را برای پدر نیز قابل اسقاط می‌دانند. ایشان حضانت را غیر از ولایت او دانسته و این امکان را برای پدر در نظر گرفته‌اند که وی از حق حضانت خود صرف نظر کند و ادارهٔ فرزند را به دیگری بسپارد (منتظری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۰۳)؛ بنابراین به صورت مطلق حضانت را حق دانسته و بر اساس مقتضای قواعد عمومی، هر یک از پدر و مادر می‌توانند این حق را اسقاط نمایند (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۱۶۲). در استفتایی از امام خمینی سؤال شده است که آیا محکمه می‌تواند پدر و مادر ممتنع از حضانت را مجبور نماید که به حقّ الحضانه عمل نمایند؟ و ایشان در پاسخ بیان داشته‌اند که: «صرف حقّ الحضانه در آن مقدار که فقط حقّ من له الحضانه است قابل الزام و اجبار نیست، بلکه صاحب حقّ می‌تواند از حقّ خود بگذرد و از حضانت صرف نظر نماید، اما نسبت به حقّ فرزند (در تر و خشک کردن وی و در تربیت و نگهداری و حفظ او) اگر من علیه الحق امتناع ورزد حاکم شرع می‌تواند او را الزام به رعایت حقّ فرزند نماید» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۱۴). این بیان ظاهر در آن است که حضانت نسبت به پدر نیز قابل اسقاط است.

در هر صورت صرف نظر از حق یا حکم بودن حضانت، در صورتی که یکی از والدین از نگهداری کودک خود اعراض نماید و اجبار او نیز منتفی باشد، چنین رفتاری اسقاط حق حضانت تلقی می‌گردد. همچنین در صورتی که نگهداری کودک در شرایط ناگواری باشد که در آن رعایت مصلحت طفل صورت نگیرد یا رفتارهای زیان‌آوری نسبت به طفل اعمال شود، می‌تواند از موجبات اسقاط حق حضانت در نظر گرفته شود. به این بیان که والدین بد سرپرست در حدودی که اعمال غیرمعارف انجام دهند به گونه‌ای که بر ایشان

عنوان بد سرپرست اطلاق شود، اعراض از حق حضانت خود نموده و به همین سبب حق حضانت خود را به صورت فعلی ساقط نموده‌اند. عنصر اصلی در برخورداری والدین از حق حضانت همان طور که پیش تر نیز بدان اشاره شد، رعایت مصلحت کودک و عدم اعمال رفتارهای مضر به حال او بوده است؛ بنابراین بد رفتاری به حدی که عنوان بد سرپرستی بر والدین اطلاق شود در صورت علم ایشان به اطلاق عنوان بد سرپرست موجب اسقاط حق حضانت ایشان خواهد شد. به عبارت دیگر، سرپرستی بد سرپرستان به گونه‌ای که به ضرر حال کودک باشد، کاشف از عدم رضایت ایشان به اعمال حق حضانت خود است. این عدم رضایت به صورت اعراض از حق نمایان شده و موجب اسقاط حق حضانت خواهد شد. در صورتی که حضانت را تکلیف نیز بدانیم، بد سرپرستی از مصادیق عمل حرامی است که موجب اسقاط ولایت پدر خواهد شد.

از سوی دیگر، در موردی که مادر برای شیر دادن به کودک اجرتی بیش از اجرت‌المثل را طلب نماید، پدر می‌تواند تقاضای مادر را رد کرده و کودک را به دایه بسپارد. چرا که مادر به واسطه طلب اجرتی بیش از مقدار معمول، حق خود را ساقط کرده است و در صورتی که بنا باشد کودک را هم به دایه بسپارند و هم به مادر، برای کودک زیان آور است؛ بنابراین سقوط حق حضانت مادر به علت ضرری است که ممکن است بر کودک وارد آید (صیمری، ۱۴۲۰، ج ۳، ص. ۱۷۸).

قرض گرفتن ولی از مال کودک تنها در صورتی جایز است که این اقتراض بدون وجود ضرر مالی برای کودک باشد. لذا حتی اگر مصلحتی برای طفل در این قرض دادن نباشد؛ اما وجود مفسده منتفی باشد، جایز است ولی از مال مولی علیه خود قرض بگیرد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص. ۱۷۸).

همچنین در صورتی که دو نفر کودک گم شده‌ای را پیدا کنند، اگر هر یک راضی شود که حضانت کودک با دیگری باشد مانعی ندارد؛ اما اگر با یکدیگر اختلاف نمودند و هر یک حضانت کودک را طلب کرد، قرعه راهکار تقسیم کودک میان آن دو است. چرا که هر یک به واسطه پیدا کردن کودک حق پیدا می‌کنند و تقسیم کودک ممکن است به حال کودک ضرر برساند؛ زیرا کودک به واسطه الفت با هر یک از آنها از مفارقت ایشان صدمه خواهد دید و ضررهای دیگری نیز ممکن است متوجه او شود که با در نظر گرفتن این

مطلب، قرعه تنها راهکار خواهد بود (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص. ۴۲۸).

این موارد از آن جهت مطرح گردید که بیان نماییم، ضرر رسانیدن به کودک از حیث مادی و معنوی چنان مهم است که فقها در کلمات خود به آن تصریح نموده‌اند. به عبارت دیگر، از کلمات فقیهان در مورد شرایط سرپرستی کودک می‌توان نتیجه گرفت در مواردی که سرپرستان کودک از انجام وظایف شرعی خویش خودداری نمایند به این معنا است که از انجام اعمال واجبی که شارع بر عهده ایشان نهاده خودداری نموده‌اند و مرتکب عمل حرام می‌شوند. همچنین در جایی که اعمالی که مضر به حال کودک است مرتکب شوند، مرتکب عمل حرامی شده‌اند که نباید آن را نسبت به کودک انجام می‌دادند. بسته به مورد ارتكابی و متعارف و غیرمتعارف بودن این رفتارها، ارتكاب عمل حرام یا بازداری از عمل واجب می‌تواند موجب صدق عنوان بد سرپرست بر سرپرست کودک شود.

به‌عنوان جمع‌بندی باید گفت اگرچه مفهومی تحت عنوان کودک بد سرپرست در فقه وجود ندارد؛ اما می‌توان این مفهوم را با مقدمات آتی از کلمات فقها استنتاج نمود. اول آنکه ولی در محدوده اعمال ولایت خویش باید اضراری به کودک وارد ننماید. ثانیاً همواره باید در تصمیمات خود، تصمیمی را لحاظ کند که لااقل مفسده‌آور برای کودک خود نباشد. ثالثاً سرپرستی که خلاف این موارد رفتار کند، یا اعراض از حق خویش نموده یا به تکلیف خود عمل نکرده است. با در نظر گرفتن این مطالب باید گفت در صورتی که سرپرست کودک، خائن، متضرر بیش از مقدار متعارف و متعدی به نفس یا مال کودک باشد یا غالب تصمیمات او برای کودک مفسده‌آور باشد، چنین کودکی تحت سرپرستی افراد نالایق قرار دارد و چنین سرپرستی یا از ولایت ساقط است یا از تصرفات مالی و غیرمالی نسبت به کودک منع می‌شود. به‌هرروی ترک واجباتی که بر عهده سرپرست نهاده شده؛ مانند تصمیم برخلاف منافع و مصالح کودک یا عمل به محرمانی از جمله ضرر جسمی، روحی و مالی به کودک، موجب بد سرپرست تلقی شدن سرپرست می‌گردد. این امر بسته به مورد بد سرپرستی و شدت و ضعف آن می‌تواند اثرات متفاوتی را دارا باشد.

به عبارت دیگر؛ اگرچه اصل اولی عدم ولایت بر دیگری است و ولایت سرپرستان بر کودک به‌واسطه دلیل عقلایی و تعبدی اثبات می‌شود؛ اما ظهور رفتاری که موجب آسیب به کودک در تمامی زمینه‌ها شود، موجب سقوط یا اسقاط حق سرپرستی وی خواهد شد.

حصول این اطمینان برای حاکم شرع می‌تواند به واسطه قرائن خارجی صورت گیرد و نیازی به اثبات شرعی نیست. کما اینکه اثبات بد سرپرستی در اغلب موارد با دشواری همراه است.

۳. مفهوم کودک بد سرپرست در حقوق

تا قبل از تصویب قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی سرپرست و بد سرپرست مصوب ۱۳۹۲، در ادبیات قانونی ما سخنی از کودکان بد سرپرست مطرح نبوده است. در بسیاری از قوانین پیش از ۱۳۹۲، والدین کودک ملزم به رعایت موارد خاصی بودند که در صورت تخلف، می‌شد آنها را بد سرپرست نامید.

در ماده ۸ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی سرپرست و بد سرپرست آمده است:

سپردن سرپرستی افراد موضوع این قانون در صورتی مجاز است که دارای یکی از شرایط ذیل باشند:

الف - امکان شناخت هیچ‌یک از پدر، مادر و جد پدری آنان وجود نداشته باشد.

ب - پدر، مادر، جد پدری و وصی منصوب از سوی ولی قهری آنان در قید حیات نباشند.

ج - افرادی که سرپرستی آنان به موجب حکم مراجع صلاحیت‌دار به سازمان سپرده شده و تا زمان دو سال از تاریخ سپردن آنان به سازمان، پدر یا مادر و یا جد پدری و وصی منصوب از سوی ولی قهری برای سرپرستی آنان مراجعه ننموده باشند.

د- هیچ‌یک از پدر، مادر و جد پدری آنان و وصی منصوب از سوی ولی قهری صلاحیت سرپرستی را نداشته باشند و به تشخیص دادگاه صالح این امر حتی با ضم امین یا ناظر نیز حاصل نشود.

آیین‌نامه قانون حمایت از کودکان و نوجوانان بی سرپرست و بد سرپرست در تاریخ ۱۳۹۴/۴/۱۴ به پیشنهاد وزارتخانه‌های کار و رفاه اجتماعی، تعاون، دادگستری و کشور به تصویب هیأت وزیران رسید. در ماده ۱ این آیین‌نامه مفهوم کودکان بد سرپرست چنین

تعریف شده است:

ث) کودک یا نوجوان بی سرپرست (فاقد سرپرست): کودک یا نوجوان موضوع بندهای (الف) و (ب) ماده (۸) قانون؛ (ج) کودک یا نوجوان بدسرپرست: کودک یا نوجوان موضوع بندهای (ج) و (د) ماده (۸) قانون؛ بنابراین مفهوم کودک بد سرپرست مطابق این آیین نامه در جایی است که افرادی که سرپرستی آنان به موجب حکم مراجع صلاحیت دار به سازمان سپرده شده و تا زمان دو سال از تاریخ سپردن آنان به سازمان، پدر یا مادر یا جد پدری و وصی منصوب از سوی ولی قهری برای سرپرستی آنان مراجعه ننموده باشند و با هیچ یک از پدر، مادر و جد پدری آنان و وصی منصوب از سوی ولی قهری صلاحیت سرپرستی را نداشته باشند و به تشخیص دادگاه صالح این امر حتی با ضم امین یا ناظر نیز حاصل نشود. بنابراین باید گفت طبق این آیین نامه کودک بد سرپرست آن است که اولیا از سرپرستی کودک اعراض نموده باشند و تا دو سال خبری از قصد آنان برای بازپس گیری سرپرستی وجود نداشته باشد و یا مطابق تشخیص دادگاه اولیای کودک صلاحیت سرپرستی او را ولو با ضمیمه شدن شخص امین منصوب از طرف دادگاه نداشته باشند. با توجه به دو فرضی که قانون گذار در تعریف کودک بد سرپرست مطرح کرده است، به بررسی اعراض از سرپرستی و عدم صلاحیت سرپرستی اشاره خواهیم کرد.

۱-۳. اعراض از سرپرستی

در ارتباط با اسقاط حق حضانت در حقوق، نظریات مختلفی مطرح شده است. عده ای از حقوق دانسان بر این باورند که طبق قانون، والدین حق حضانت فرزند خود را دارند و شخصی که برای حضانت صلاحیت دار شناخته شده، نمی تواند آن را اسقاط یا واگذار به غیر نماید (صفایی و امامی، ۱۳۷۴، ص. ۳۴۷). طبق قانون مدنی ایران، برای والدین اسقاط از حق حضانت ممکن نیست. ماده ۱۱۷۲ همان قانون نیز همین معنا را به طور صریح بیان کرده است که «هیچ یک از ابوبین حق ندارند در مدتی که حضانت طفل بر عهده آنهاست، از نگاهداری او امتناع کنند»؛ چرا که حضانت، فقط حق سرپرست نیست، بلکه تکلیف ایشان

نیز به شمار می‌آید (صادقی، ۱۳۸۳، ۱۱۸). نظریه اداره حقوقی قوه قضاییه نیز در پاسخ به اینکه آیا پدر می‌تواند حضانت فرزندش را در قبال مادر طفل، اسقاط نماید، بدین شرح است: «به موجب ماده ۱۱۶۸ قانون مدنی، حضانت قابل اسقاط و یا مصالحه نیست؛ زیرا حقوقی را که مقنن و شارع برای طفل پیش‌بینی کرده است، جنبه امری برای مکلف دارد و اراده فردی نمی‌تواند چنین نکته‌ای را تغییر دهد» (بازگیر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۹۵).

باید توجه داشت، میان اسقاط سرپرستی و اعراض از آن تفاوت وجود دارد. اسقاط سرپرستی به صورت قدر متیقن برای پدر امکان‌پذیر نیست. اعراض از سرپرستی اگرچه در ماهیت به منزله اسقاط است؛ اما سرپرست با ندیده گرفتن تکلیف قانونی، مبادرت به این امر می‌نماید و اجبار دادگاه برای تصدی مجدد سرپرستی والدین نیز، منجر به اقدام ایشان برای سرپرستی کودک نمی‌گردد؛ بنابراین با اعراض از سرپرستی، در عمل راهی برای الزام دادگاه به قبول سرپرستی مجدد کودک وجود ندارد.

طرد شدن کودک از سوی خانواده، سپردن کودک به سازمان‌های نگهداری از کودکان، رها نمودن کودک یا هر عملی که به منزله بی‌سرپرست شدن کودک تلقی شود، از مصادیق اعراض از سرپرستی تلقی می‌گردد و مطابق قانون موجب بد سرپرستی شدن کودک می‌گردد. اگرچه قانون‌گذار عدم مراجعه به مدت دو سال را به عنوان قدر متیقن بد سرپرستی دانسته است؛ اما باید گفت، خصوصیتی برای این مدت وجود ندارد و بسته به مورد و با تشخیص دادگاه این امر تحقق می‌یابد.

۲-۳. عدم صلاحیت سرپرستی

صلاحیت سرپرستی کودکان به صورت مطلق نیست. بلکه این صلاحیت مقید به حفظ منافع مادی و معنوی طفل است؛ بنابراین در صورتی که دادگاه تشخیص دهد این منافع تأمین نمی‌شود، باید حکم به عدم صلاحیت سرپرستی صادر شود. مصادیق انحطاط اخلاقی، در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی بیان شده است. این موارد را می‌توان از جمله دلایل عدم صلاحیت سرپرستی تلقی نمود. این موارد عبارتند از:

اعتیاد زیان‌آور به الکل، مواد مخدر و قمار؛ اشتها به فساد اخلاق و فحشا؛ ابتلا به بیماری‌های روانی با تشخیص پزشکی قانونی؛ سوءاستفاده از طفل یا اجبار او به ورود به مشاغل

ضد اخلاقی مانند فساد و فحشا، ولگردی و قاچاق؛ تکرار ضرب و جرح خارج از حد متعارف. به نظر می‌رسد در دسته‌بندی کلی‌تر می‌توان مصادیق عدم صلاحیت سرپرستان را در این موارد برشمرد. عدم مواظبت از کودک، ابتلا به بیماری مسری یا روانی، ناتوانی در نگهداری کودک، خشونت خارج از حد متعارف، اعتیاد، اشتها به فساد اخلاقی و سوءاستفاده از کودک از این موارد است که در ادامه به شرح آن می‌پردازیم.

الف) عدم مواظبت از کودک

ماده (۱۱۷۳) ق. م بیان داشته است: «هرگاه در اثر عدم مواظبت یا انحطاط اخلاقی پدر یا مادری که طفل تحت حضانت اوست صحت جسمانی و یا تربیت اخلاقی طفل در معرض خطر باشد محکمه می‌تواند، به تقاضای اقربای طفل یا به تقاضای قیم او یا به تقاضای مدعی العموم هر تصمیمی را که برای حضانت طفل مقتضی بداند اتخاذ کند». در صورتی که در اثر انحطاط اخلاقی والدین کودک صحت جسمانی و یا تربیت اخلاقی طفل در معرض خطر است دادگاه آنچه را که به مصلحت طفل باشد در نظر می‌گیرد؛ مانند سپردن طفل به دیگری و تعیین سرپرستی برای او یا نظارت کسی در نگهداری طفل و امثال آن. دادگاه در تعیین طریق نگاهداری و تربیت طفل در این مورد مختار است (امامی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص. ۱۹۷).

عدم مواظبت از کودک به ظاهر اعم از آن است که والدین توجهی به وضعیت روحی و جسمی کودک داشته باشند و یا اینکه توجه ایشان به کودک مناسب شرایط کودک نباشد؛ بنابراین در صورتی که مواظبت ظاهری ایشان در غالب موارد موجب صدمه به کودک می‌شود، می‌توان گفت در این موارد ایشان نسبت به کودک مواظبت ننموده‌اند. از همین رو می‌توان ماده ۲ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۸۱ را شاهد بر این مطلب آورد. در این ماده آمده است: «هر نوع اذیت و آزار کودکان و نوجوانان که موجب شود به آنان صدمه جسمانی یا روانی و اخلاقی وارد شود و سلامت جسم یا روان آنان را به مخاطره اندازد ممنوع است». در ماده ۴ این قانون برای این موارد از جانب هر شخصی که باشد، مجازات کیفری در نظر گرفته است. نادیده گرفتن عمدی سلامت مادی و معنوی کودک مصداق بارز عدم مواظبت خواهد بود.

به طور مشخص بازداری کودک از تحصیل، عدم اقدام به ثبت واقعه ولادت کودک را می توان از مصادیق عدم مواظبت سرپرست تلقی کرد و به همین جهت به چنین کودکی، بد سرپرست اطلاق می شود.

ب) ابتلا به بیماری های روانی و مسری

از دیگر موارد سلب حق سرپرستی، ابتلا به بیماری های روانی با تشخیص پزشکی قانونی است. بیمار روانی بر افراد مرتبط با خود تأثیر منفی می گذارد؛ چه رسد به اینکه آن فرد، تحت تکفل و یا حضانت وی باشد. به هر حال برای اجرای این حکم، تشخیص پزشکی قانونی ملاک است، مگر به اندازه ای باشد که عرف نیز بتواند آن را تشخیص دهد. در این موارد قاضی خود می تواند آن را از موارد سلب سرپرستی کودک بداند (امامی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۹۷). علاوه بر بیماری های روانی، بیمارهای مسری نیز از مواردی است که منجر به سلب صلاحیت سرپرستی می گردد. در ماده ششم قانون طرز جلوگیری از بیماری های آمیزشی و بیماری های واگیردار مصوب ۱۳۲۰ آمده است: «ولی یا سرپرست صغیر یا سفیه یا دیوانه مکلف است که در درمان بیماری های آمیزشی صغیر یا سفیه یا دیوانه که تحت سرپرستی آنها می باشد اقدام کند. چنانچه ولی یا سرپرست در فراهم نمودن وسایل درمان مسامحه نماید و بیماری صغیر یا محجور به حال سرایت باقی بماند ولی یا سرپرست به حبس از هشت روز تا یک ماه و یا به کیفر نقدی از پنجاه تا پانصد ریال محکوم می شود». وضع مجازات کیفری برای سرپرستی که اهمال در درمان کودکی که در معرض بیماری های واگیردار است نموده، نشانگر اهمیت دادن قانون گذار بر این مطلب است.

در هر صورت ابتلای هر یک از والدین، اولیا یا سرپرستان قانونی به بیماری یا اختلال های رفتاری، روانی یا شخصیتی و یا بیماری های جسمی واگیردار صعب العلاج به تشخیص پزشکی قانونی موجب فراهم نبودن وضعیت مناسب برای کودک می شود و از همین رو کودک تحت سرپرستی افراد بد سرپرست قرار می گیرد.

ج) ناتوانی در نگهداری کودک

وجود خطر، گاهی فقط سبب بازستاندن طفل از پدر یا مادر نالایق نیست؛ بلکه مانع سپردن

کودک به آنان نیز می‌شود. می‌توان گفت ضابطه تمیز موانعی که دادگاه باید مصادیق خارجی آن را تعیین کند، در خطر بودن سلامت جسمی و اخلاقی کودک است. این ضابطه جنبه اجتماعی دارد و به عهده دادرس است؛ اما چون درباره سرنوشت کودک تصمیم می‌گیرد، باید وضع جسمی و شئون خانوادگی پدر و مادر و طفل را نیز در نظر بگیرد و فقط به ضوابط نوعی پردازد (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۱۷۳). ناتوانی در نگهداری کودک خواه در اثر غیبت و زندان باشد یا بیماری و زمین‌گیری و گرفتاری در امر معاش. بدیهی است اگر دادگاه تشخیص دهد که پدر یا مادر به یکی از این دلایل، توانایی نگهداری طفل را ندارد و به آن اندازه نیز ثروتمند نیست تا بتواند کسانی را با مسئولیت خود به این کار گمارد، باید از سپردن کودک به ایشان خودداری کند. (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۶).

از همین رو، باید گفت زندانی شدن والدین کودک، هرگونه وضعیت زیان‌بار ناشی از فقر شدید، آوارگی، پناهندگی مهاجرت یا بی‌تابیتی از بارزترین مصادیق ناتوانی در نگهداری از کودک شناخته می‌شود و به تبع کودک، بد سرپرست تلقی می‌گردد.

د) خشونت خارج از حد متعارف

تکرار ضرب و جرح خارج از حد متعارف موجب عدم صلاحیت سرپرست می‌شود. البته قانون‌گذار در ماده ۱۱۷۹ قانون مدنی، حق تنبیه را برای ابویین محفوظ داشته؛ ولی «به استناد این حق، نمی‌توانند طفل خود را خارج از حدود تأدیب، تنبیه نمایند». حد تأدیب در قانون مشخص نشده و در این مورد باید به عرف مراجعه نمود. تنبیه، به معنای آگاهی دادن و هشیار ساختن است. اگر طفل با بیان نرم و سپس، عتاب شدید متنبه نشد، برای هشیار ساختن وی، اعمال خشونت فیزیکی ملایم به میزان متعارف، اشکالی نداشته؛ اما اگر از حد متعارف خارج شد و به حد آزار رساندن و انتقام و یا خشونت‌های غیرمتعارف رسید به گونه‌ای که آثار جراحات و یا کبودی بر بدن کودک دیده شود، موجب سقوط حق سرپرستی می‌گردد و والدین، مشمول مجازات کیفری نیز می‌شوند. بند ت ماده ۱۵۸ قانون مجازات اسلامی جدید مصوب ۱۳۹۲، «اقدامات والدین و اولیای قانونی و سرپرستان صغار و مجانین که به منظور تأدیب یا حفاظت آن‌ها انجام می‌شود، مشروط بر اینکه اقدامات مذکور در حد متعارف و حدود شرعی تأدیب و محافظت باشد»، را جرم تلقی نکرده است. در ماده ۵ و ۶ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان

مصوب ۱۳۸۱ نیز آمده است: «کودک آزاری از جرائم عمومی بوده و احتیاج به شکایت شاکی خصوصی ندارد. کلیه افراد و مؤسسات و مراکزی که به نحوی مسؤولیت نگاهداری و سرپرستی کودکان را بر عهده دارند مکلفند به محض مشاهده موارد کودک آزاری مراتب را جهت پیگرد قانونی مرتکب و اتخاذ تصمیم مقتضی به مقامات صالح قضایی اعلام نمایند. تخلف از این تکلیف موجب حبس تا شش ماه یا جزای نقدی تا پنج میلیون ریال خواهد بود». اهمیت دادن قانون گذار نسبت به اذیت و آزار کودکان به حدی است که در ماده ۲۳۷ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲، صدور قرار بازداشت موقت در مورد جرم ایجاد مزاحمت و آزار و اذیت بانوان و اطفال را جایز شمرده است.

بنابراین به نظر می رسد، خشونت مستمر سرپرست قانونی نسبت به طفل و یا بسته به مورد و با تشخیص دادگاه، یک بار خشونت مخاطره آمیز خارج از حدود متعارف در قبال کودک از مصادیق بد سرپرستی باشد.

ه) اعتیاد

اعتیاد ابوین به الکل، مواد مخدر و قمار ویرانگر خانواده هاست و پیامد منفی آن ها بر خانواده، قانون گذار را بر آن داشته که نه فقط اعتیاد به الکل و مواد مخدر را از نمودهای عسر و حرج زوجه برای طلاق بداند بلکه این دو را از مصادیق انحطاط اخلاقی ابوین برای سقوط حق حضانت آن ها نیز محسوب نماید. باین حال، قانون گذار برای اعتیاد به مواد مخدر و الکل، صفت زیان آور را نیز افزوده است. با توجه به اینکه به نظر می رسد این صفت، در مقام شرط است، مفهوم مخالف این ماده این است که اگر اعتیاد به الکل و مواد مخدر زیان آور نباشد، از اسباب سقوط حق حضانت نمی باشد (وفایی و بحرینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵). همچنین این مورد در قبال اعتیاد به قمار والدین نیز جاری است. اثرات تخریبی قمار نیز در تربیت فرزندان بر کسی پوشیده نیست. ولی اگر بنا به تشخیص دادگاه برای فرزندان زیان آور نباشند، مسقط حق حضانت نیست. مهم ترین اثر مخرب قمار، این است که رابطه منطقی بین فعالیت و کسب درآمد را در ذهن کودک به هم می زند (دیانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۵)؛ بنابراین ابتلای هریک از والدین، اولیا یا سرپرستان قانونی به اعتیادهای زیان آور به مواد مخدر، روان گردان یا قمار موجب سلب صلاحیت سرپرستی ایشان گردیده و کودک را بدسرپرست می گرداند.

(و) اشتهار به فساد اخلاقی

یکی دیگر از قوانین سلب صلاحیت سرپرستی، انحطاط اخلاقی و اشتهار به فساد اخلاق و فحشاست. ظاهر ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی چنین است که گویا فساد و فحشای پنهانی موجب سلب حضانت نیست. از نظر شرعی نیز متجری به گناه، دارای احکام متفاوتی نسبت به کسی است که در خفا گناهی را مرتکب می‌شود. مشهور به فسق، کسی است که متجاهر به آن بوده، آشکارا مرتکب گناه شود و خود را فارغ از قضاوت دیگران و اجتماع تصور کند. چنین فردی صلاحیت حضانت اطفال را ندارد؛ زیرا متجاهر به فسق، مستقیم یا غیرمستقیم آنان را به کار ناشایست و می‌دارد (دیانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۶). این مانع به دلیل وابستگی آن به عادات و رسوم اجتماعی، بیش از سایر عوامل تاب تفسیرهای گوناگون را دارد؛ بنابراین می‌توان گفت که اعتیادهای زیان‌بار، پیشه کردن اعمال منافی عفت، عادت به رشوه‌خواری، خیانت و کلاهبرداری، از نمودهای بارز انحطاط اخلاقی و فسق است (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص. ۳۹۷).

به‌عنوان نمونه قوادی و یا دایر یا اداره کردن مراکز فساد و فحشا توسط هر یک سرپرستان قانونی موجب سلب صلاحیت سرپرستی و بد سرپرست دانسته شدن کودک می‌گردد.

(ز) سوء استفاده از کودک

سوء استفاده از طفل یا اجبار او در ورود به مشاغل ضد اخلاقی مانند فساد و فحشا، تکدی‌گری، قاچاق و توزیع مواد مخدر نیز از موارد سلب صلاحیت سرپرستی است. عبارت «از مصادیق» که در ماده ۱۱۷۳ آمده است، گویای آن است که مصادیق مذکور در این بند از ماده حصری نیستند؛ بنابراین اگر از طفل برای سرقت یا توزیع مواد الکلی نیز استفاده سوء شود، با وحدت ملاک می‌توان از موارد سلب حضانت دانست.

در ماده ۳ قانون حمایت از کودکان و نوجوانان مصوب ۱۳۸۱ نیز آمده است: «هرگونه خرید، فروش، بهره‌کشی و به‌کارگیری کودکان به‌منظور ارتکاب اعمال خلاف از قبیل قاچاق، ممنوع و مرتکب حسب مورد علاوه بر جبران خسارات وارده به شش ماه تا یک سال زندان و یا به جزای نقدی از ده میلیون ریال تا بیست میلیون ریال محکوم خواهد شد». نقض قوانین جزایی از طرف کودک یا ارتکاب جرم به وسیله آن‌ها و یا استفاده از آن‌ها

در فعالیت‌های مجرمانه، وارد شدن یا وارد کردن ایشان در فعالیت‌هایی نظیر تکدی‌گری و قاچاق و همچنین اعتیاد آنان به مواد مخدر، روان‌گردان یا مشروبات الکلی، همچنین بهره‌کشی جنسی، بردگی از بارزترین مصادیق سوءاستفاده از کودکان شناخته می‌شود و باوجوداین، کودک بد سرپرست محسوب می‌شود.

به‌عنوان جمع‌بندی باید گفت، کودک بد سرپرست آن است که سرپرست قانونی او از سرپرستی اعراض کرده است و یا به تشخیص دادگاه صلاحیت سرپرستی کودک را نداشته باشد. برای ضابطه‌مند کردن تشخیص دادرس در مقام داوری، باید گفت بد سرپرستی هنگامی محقق می‌شود که سرپرستان وظایف قانونی خود در قبال کودک ترک نموده و یا ممنوعیت قانونی را انجام دهند؛ به‌گونه‌ای که تکرار فعل ممنوع یا ترک فعل ایشان، عرفاً موجب عدم صلاحیت سرپرستی تلقی شود؛ بنابراین هرچایی که قانون تکلیفی را برعهده سرپرستان گذاشته باشد و ضمانت اجرایی معادل حبس و مانند آن برای سرپرستی که وظیفه قانونی را انجام نداده است، مقرر کند، با در نظر گرفتن تناسب سنگینی مجازات با رفتار سرپرست، بد سرپرست نسبت به وی اطلاق می‌شود.

نتیجه‌گیری

با تجمیع مسائلی که از فقه و حقوق در ارتباط با عنوان بد سرپرست عنوان شد و به لحاظ تکثر مصادیق مربوط به بد سرپرستی در حقوق می‌توان به نتایج ذیل دست‌یافت:

۱. هر جا که فعل یا ترک فعلی به‌عنوان وظیفه و تکلیف سرپرست در قانون یا شرع مورد اشاره قرار گرفته است، با عدم انجام تکلیف سرپرست ولو یک‌بار عنوان بد سرپرست به او اطلاق می‌شود. در فقه عدم اضرار به کودک ملاک بوده و در حقوق رعایت تکالیف قانونی؛ بنابراین ترک تکالیف لااقل موجب صدق عنوان بد سرپرست بر فرد متخطی می‌شود. اگرچه ممکن است آثار بد سرپرستی مانند سلب صلاحیت سرپرستی یا مجازات کیفری بر فرد متخطی بار نشود، اما عنوان بد سرپرست بر او صادق است. همچنین در فقه ممکن است آثار بد سرپرستی از جمله سلب ولایت و حضانت با یک‌بار تخلف از وظایف شرعی حاصل نشود؛ اما بسته به نظر حاکم شرع، این احکام می‌تواند با تحقق یک‌بار از سوی والدین بد سرپرست نیز به وقوع بپیوندد.

۲. هر جا شک شود که عنوان بد سرپرستی بر والدین متخطی از تکالیف قانونی و شرعی صدق می‌شود یا خیر، اگرچه اصل اولی عدم صدق بد سرپرستی نسبت به والدین است؛ اما در صورتی که عدم رعایت تکالیف قانونی در نگاه عرفی شامل تعدی به حقوق مادی و معنوی کودک شود یا در نظر نگرفتن مصلحت کودک باشد، اصل ثانوی اطلاق این عنوان بر فرد متخطی است و ایشان هستند که باید اثبات خلاف نمایند. این مسئله از کلام امام خمینی در ارتباط با عزل ولایت سرپرستان به واسطهٔ اضرار به کودک استنتاج می‌گردد.

۳. اگرچه با استنباط دادرسی از اوضاع و احوال و قرائن، نسبت بد سرپرستی حکم صادر می‌شود؛ اما دادرسی در مقام داوری باید دفاع از حیثیت مادی و معنوی کودک، عدم لطمه به حقوق و منافع کودک را نیز مدنظر قرار دهد. باقی ماندن کودک نزد والدین بد سرپرست همیشه بهتر از سلب صلاحیت و سپردن کودک به نهادهای مربوطه نیست. ترس سرپرستان برای از دست دادن کودک، خود عاملی برای رفتار مناسب با ایشان خواهد بود که دادرسی باید بدان توجه داشته باشد. همچنین بسته به مورد و شدت و ضعف بد سرپرستی، سلب صلاحیت اتفاق خواهد افتاد. ممکن است یک‌بار کودک آزاری سرپرستان نیز منجر به سلب صلاحیت سرپرستی شود. این مسئله ممکن است به علم دادرسی ولو از غیر ادلهٔ اثبات دادرسی مرسوم حاصل گردد. همان‌گونه که از کلام امام خمینی برداشت می‌شود که این مسئله ممکن است از قرائن حالی برای حاکم به اثبات برسد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

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

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

منابع

- ابن ادريس حلي، محمد بن منصور (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى. قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم.
- امام خميني، سيد روح الله (۱۳۷۲). استفتاات. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- امام خميني، سيد روح الله (۱۳۷۹). تحرير الوسيله. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ اول.
- امام خميني، سيد روح الله (۱۴۲۱ ق). كتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني. امامي، سيد حسن (۱۳۷۶). حقوق مدني. تهران: اسلاميه.
- انصاري، مرتضى بن محمد امين (۱۴۱۵ ق). كتاب المكاسب. قم: كنگره جهاني بزرگداشت شيخ اعظم انصاري.
- بازگير، يدالله (۱۳۸۰). قانون مدني در آيينه آراء ديوان عالي كشور (حقوق خانواده). تهران: فردوسي.
- جعفرپور، جمشيد (۱۳۸۴). حقوق كودكان نامشروع در كنوانسيون حقوق كودك و قوانين اسلامي با رويكردي به ديدگاه فقهی امام خميني (س). پژوهشنامه متين، ۷ (۲۹)- (۲۸)، ۸۳-۱۰۰. doi: 20.1001.1.24236462.1384.7.2928.4.0
- حر عاملي، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). تفصيل وسائل الشيعه الي تحصيل مسائل الشريعه. قم: مؤسسه آل البيت.
- خوانساري، سيد احمد بن يوسف (۱۴۰۵ ق). جامع المدارك في شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعيليان.
- خويي، سيد ابو القاسم (۱۳۷۷). مصباح الفقاهه. قم: داوري.
- دياني، عبدالرسول (۱۳۸۷). حقوق خانواده. تهران: ميزان.
- سيزواري، سيد عبد الأعلى (بی تا). جامع الأحكام الشرعية. قم: مؤسسه المنار.
- سيستاني، سيد علي (۱۴۱۷ ق). منهاج الصالحين. قم: دفتر آيت الله سيستاني.
- شهيد ثاني، زين الدين بن علي (۱۴۱۰ ق). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: كتابفروشي داوري، چاپ اول.

- شيخ صدوق، محمد بن على بن بابويه (۱۳۸۶). علل الشرائع. قم: كتابفروشى داورى.
- شيخ طوسى، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فى فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرثوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- صادقى، مريم (۱۳۸۳). بررسى مسئله حضانت اطفال در حقوق مدنى ايران و فرانسه. نداى صادق (فقه و حقوق خانواده)، ۹(۳۴ و ۳۵)، ۱۱۰-۱۳۱. <https://ensani.ir/file/download/article/20101113150307-27.pdf>
- صفائى، حسين و امامى، اسدالله (۱۳۷۴). حقوق خانواده (قربان و نسب و آثار آن). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- صيمرى، مفلح بن حسن (۱۴۲۰ق). غاية المرام فى شرح شرايع الاسلام. بيروت: دار الهادى.
- طباطبايى حائرى، سيد على بن محمد (۱۴۱۸ق). رياض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت.
- فاضل لنكرانى، محمد (۱۴۲۵ق). تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله. قم: مركز فقه ائمه اطهار.
- فخر المحققين، محمد بن حسن (۱۳۸۷). إيضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعيليان.
- فياض كابللى، محمد اسحاق (بى تا). تعاليق مبسوطه على العروة الوثقى. قم: انتشارات محلاتى.
- كاتوزيان، ناصر (۱۳۸۵). حقوق مدنى خانواده. تهران: شركت سهامى انتشار
- كاتوزيان، ناصر (۱۳۸۷). دوره مقدماتى حقوق مدنى خانواده. تهران: ميزان.
- گلپايگانى، سيد محمدرضا (۱۴۱۳ق). هداية العباد. قم: دارالقرآن الكريم.
- مجاهد طباطبايى، سيد محمد (بى تا). كتاب المناهل. قم: مؤسسه آل البيت.
- محقق كركى، على بن حسين (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فى شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، چاپ دوم.
- مروج جزايرى، سيد محمد جعفر (۱۴۱۶ق). هدى الطالب فى شرح المكاسب. قم: مؤسسه دار الكتاب.
- مقدس اردبيلى، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامى، چاپ اول.

- منتظری، حسین علی (۱۳۸۴). رساله استفتاءات. تهران: نشر سایه.
- موسوی بجنوردی، سید محمد و حسینی آهق، مریم (۱۳۹۲). تصرفات مالی ممیز با رویکردی تطبیقی به نظرات امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۵ (۵۸)، ۱-۱۴.
- dor: [20.1001.1.24236462.1392.15.58.1.3](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1392.15.58.1.3)
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۴۳ جلدی.
- وفاپی، فاطمه و بحرینی، محمدجواد (۱۳۹۱). سقوط حق حضانت. پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده، ۵ (۱۳)، ۱۱۳-۱۴۴. <https://ensani.ir/file/download/ar-ticle/20130626125359-9419-46.pdf>
- Ansari, M. (1995). *Kitab al-Makaseb*. Qom: World Congress of Commemoration of Sheikh Azam Ansari. [In Arabic]
- Bazgir, Y. (2010). *Civil law in the mirror of Supreme Court (family law)*. Tehran: Ferdowsi. [In Persian]
- Diyani, A. (2007). *Family law*. Tehran: Mizan. [In Persian]
- Emami, S. H. (1997). *Civil Rights*. Tehran: Islamia. [In Persian]
- Fakh al-Mohaqqeqin, M. (2008). *Eizah al-Favaed Fi Sharh Moshkelat al-Qavaed*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Fayaz Kaboli, M. (n.d.). *Taliq Mabusutat ala al-urwat al-wuthqaa*. Qom: Mahalati Publications. [In Arabic]
- Fazil Lankarani, M. E. (2004). *Tafsil al-Sharia fi Sharh Tahrir al-Wasila*. Qom: (IPO). [In Arabic]
- Golpaygani, S.M.R. (1993). *Hidayat al-Ebad*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. (1989). *Tafsil vasail Al-Shia ela Tahsil Masail Al-Sharia*. Qom: Al-Al-Bayt Institute, first edition. [In Arabic]
- Ibn Idris, M. (1989). *Al-Sarà er al-Hawi le Tharir Al-Fatawi*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Community of Teachers, Second edition. [In Arabic]

- Jafarpur, J. (2005). The rights of illegitimate children in the Convention on the Rights of the Child and Islamic Laws with an approach to the jurisprudential view of Imam Khomeini (PBUH). *Matin Research Journal*, 7 (29-28), 83-100. dor: [20.1001.1.24236462.1384.7.2928.4.0](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1384.7.2928.4.0)
- Katouzian, N. (2007). *Introductory course on family civil rights*. Tehran: Mizan. [In Persian]
- Katouzian, N. (2015). *Family civil rights*. Tehran: Publishing Company. [In Persian]
- Khansari, S. A. (1985). *Jami al-Madarik fi Sharh Mukhtasar al-Nafi*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Khoi, S. A. (1998). *Misbah al-Feqaha*. Qom: Davari. [In Arabic]
- Khomeini, S.A. (2001). *Kitab al-Bi*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (1993). *Esteftaat*. Qom: Islamic Publication Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society of Teachers. [In Persian]
- Khomeini, S.R. (2001). *Tahrir al-Wasila*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Montazeri, H.A. (2005). *Risaleh Esteftaat*. Tehran: Sayeh Publishing. [In Persian]
- Moravej Aljazayeri, S.M.J. (1996). *Hoda al-Talib fi Sharh al-Makaseb*. Qom: Est. Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Mousavi Bojnourdi, S. M. & Hosseini Ahaq, M. (2012). The Financial Decisions of a Person Capable of Discretion with Special Reference to Imam Khomeini's Approach. *Matin Research Journal*, 15(58), 1-14.dor: [20.1001.1.24236462.1392.15.58.1.3](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1392.15.58.1.3)
- Muhaqqiq Karaki, A. (1994). *Jami' al-Maqāṣid fi Sharḥ al-Qawa'id*. Qom: Al-Bayt Iḥyā' al-Turath Foundation, 2nd. [In Arabic]
- Mujahid Tabatabaei, S. (n.d.). *Kitab Al-Manahil*. Qom: Al-al Bayt Institute. [In Arabic]
- Muoghaddas Ardabili, A. (1982). *Majmae ol-fayedah w al-burhan fi sharh irshad al adhhan*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

-
- Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam fi Sharh Sharaye al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Seventh edition, 43 vols. [In Arabic]
 - Sabzevari, S. A. (n.d.). *jamie al ahkam al- shareaya*. Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
 - Sadeghi, M. (2004). Examining the issue of child custody in Iranian and French law. *Family Law and Jurisprudence Journal*, 9 (34 - 35), 110-131. <https://ensani.ir/file/download/article/20101113150307-27.pdf>
 - Safaei, H. Emami, A. (1995). *Family law (kinship and descent and its works)*. Tehran: Publishing and Printing Institute of Tehran University. [In Persian]
 - Saimari, M. (2000). *Ghayat almaram fi sharh sharye al- islam*. Beirut: Dar al-Hadi. [In Arabic]
 - Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Loma' al-Dameshiyya*. Qom: Davari, first edition. [In Arabic]
 - Shaykh Saduq, M. (2007). *The Causes of the Laws*. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
 - Sistani, S (1997). *Menhaj al-Salehin*. Qom: Office of Ayatollah Sistani. [In Arabic]
 - Tabatabaei Haeri, S.A. (1998). *Riyaz al-Masael*. Qom: Al-Bayt Institute. [In Arabic]
 - Tousi, M. (2008). *Al-Mabssut fi Fiqh al-Imamiya*. Tehran: Al-Mortazawi Library for Revival of Al-Jafari Antiquities. [In Arabic]
 - Wafai, F. & Bahraini, M. J. (2012). Loss of custody. *Journal of Islam, Women and Family*, 5(13), 113-144. <https://ensani.ir/file/download/article/20130626125359-9419-46.pdf>

رهیافتی به مبانی اصولی صاحب جواهر الکلام پیرامون دلیل عقل و تطبیق آن با آرای امام خمینی (ره)^۱

علیرضا هدائی^۲

DOI: 10.22034/MATIN.2021.264559.1805

محمد اسحاقی^۳

مهدی حمیدی^۴

مقاله پژوهشی

چکیده: استنباط مبانی اصولی موردپذیرش فقها با استفاده از کتاب‌های فقهی ایشان، روشی کارا و ارزشمند به شمار می‌آید؛ به‌ویژه در مورد فقهای صاحب‌نظری که کتابی مستقل در اصول فقه نگاشته‌اند یا به دست ما نرسیده است. یکی از این فقها نجفی است که در کتاب خویش از مبانی اصولی فراوانی بهره برده است. امام خمینی این کتاب را نمونه پایبندی به شیوه سلف صالح و از مؤثرترین کتاب‌ها برای خود برشمرده‌اند؛ نوشتار حاضر تلاش دارد مبانی اصولی موردقبول صاحب جواهر پیرامون دلیل عقل را - با تمرکز بر مسئله حسن و قبح و استفاده از مناط احکام در استنباط - بیابد و آن‌ها را با دیدگاه‌های امام خمینی مقایسه و تطبیق نماید. «امکان بهره‌گیری از دلیل عقل در استنباط احکام شرعی»، «امکان تأویل ادله لفظی به کمک عقل»، «عدم تلازم قطعی میان حکم عقل به حسن و قبح و حکم شرع به وجوب و حرمت» و «بایستگی پایبندی سخت‌گیرانه به ضوابط کشف مناط» را می‌توان از موارد برجسته موردپذیرش هر دو فقیه به شمار آورد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، حسن و قبح عقلی، دلیل عقل، صاحب جواهر، مناط حکم.

۱. مستخرج از رساله دکتری با عنوان «آسیب‌شناسی کاربرد عقل در فرآیند استنباط احکام شرعی؛ مطالعه موردی آثار فقهی کاشف الغطاء، بحرالعلوم، نراقیین و صاحب جواهر» است.
۲. دانشیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

E-mail: hodae@ut.ac.ir

۳. دانشیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

E-mail: m.eshaghi.a@ut.ac.ir

۷۲۸۶-۹۰۲۱-۰۰۰۱-۰۰۰۰

۴. استادیار گروه علوم قرآن و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول).

E-mail: mahdi.hamidi@hafez.shirazu.ac.ir

۶۱۴۵-۷۷۸۵-۰۰۰۸-۰۰۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۳/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۳۰

پژوهشنامه تین / سال بیست و ششم / شماره صد و دو / بهار ۱۴۰۳ / صص ۱۴۸-۱۲۱

مقدمه

شیخ محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) از نام‌آورترین فقیهان متأخر و دارای یکی از مفصل‌ترین کتب فقه امامیه است. جواهرالکلام افزون بر این که به لحاظ حجم، از غنی‌ترین کتاب‌های فقهی است به لحاظ قوت استدلال و ژرفای مطالب نیز کتابی کم‌نظیر است. اندیشمندان بزرگی به این مسئله اشاره داشته‌اند؛ از جمله آن که امام خمینی این کتاب را از کتاب‌های فقهی تأثیرگذار در زندگی خود برشمرده (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۱) و نگارنده آن را به‌عنوان الگویی علمی برای حوزویان معرفی کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۳۲۵؛ ج ۱۹، ص ۴۲). روشن است که کاوش در این کتاب و آرای اصولی و بنیادین نگارنده آن، راه را برای بررسی تأثیرات آن بر آرای دیگران - از جمله امام - خواهد گشود. متأسفانه کتاب یا رساله‌ای اصولی از شیخ محمدحسن نجفی به دوره ما نرسیده از این رو، دستیابی مستقیم به مبانی و نظرات اصولی این فقیه با مشکل روبه‌روست. با این حال می‌توان از استدلال‌های فقهی کتاب جواهر به بسیاری از مبانی اصولی ایشان راه یافت و این گونه، جای خالی آثار اصولی ایشان را تا حدی پر کرد. اگرچه برای دستیابی به مبانی اصولی صاحب جواهر راه دیگری در دست نیست؛ اما می‌توان برخی محاسن را برای این شیوه برشمرد؛ از جمله این که درگیری با آن دسته مباحث اصولی را که نتیجه عملی در فقه ندارند کم کرده و پژوهش‌گر را به آرای اصولی‌ای می‌رساند که فقیه دیدگاه‌های فقهی خود را بر آن‌ها استوار نموده است.

۱. پیشینه پژوهش

طبق جست‌وجوی صورت گرفته تاکنون کتاب، رساله، پایان‌نامه یا مقاله‌ای به مبانی اصولی صاحب جواهرالکلام در خصوص دلیل عقل - و بالتبع، به مقایسه آرای امام خمینی با ایشان - پرداخته است؛ اگرچه در برخی پژوهش‌ها، دیدگاه امام در این باره از جنبه‌هایی مورد بررسی قرار گرفته و بر وجوهی از نظر ایشان تأکید شده است. به‌عنوان نمونه برخی از آرای امام چنین نتیجه گرفته‌اند که ایشان عقل را در طریق استنباط، دلیلی مستقل و در عرض کتاب و سنت دانسته و مستند ایشان در مواردی چون اثبات ضرورت حکومت و قانون و تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام استدلال عقلی بوده است (صمدیار، عربیان و

نقیبی، (۱۳۹۹)؛ برخی دیگر نیز بر نظرات امام پیرامون محدودیت‌های عقل در زمینه استنباط احکام تمرکز کرده و بر مواردی چون ناتوانی عقل در کشف «فلسفه احکام» و همچنین آسیب‌های دخالت دادن عقل در امور تعبدی تأکید کرده‌اند (بهشتی، ۱۳۹۸).

۲. بیان مسئله

این نوشتار در وهله نخست در پی دستیابی به تصویری از دیدگاه اصولی صاحب‌جواهر درباره دلیل عقل (به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ابواب اصول) است؛ یعنی بر اساس استدلال‌های کتاب جواهر، برای استناد به دلیل عقلی چه ضوابطی باید مورد توجه فقیه باشد. همچنین فتاوی بررسی شده و آرای اصولی مرتبط با آن، با فتاوا و آرای اصولی امام خمینی مورد مقایسه و تطبیق قرار گرفته است. برای نیل به این مقصود، نخست به جایگاه تفسیری و اثباتی دلیل عقل اشاره شده است؛ آنگاه مسئله حسن و قبح عقلی به‌عنوان مهم‌ترین چالش و هسته بنیادین «مستقلات عقلیه» و مسئله استفاده از مناط حکم یک موضوع برای سرایت دادن آن حکم به سایر موضوعات به‌عنوان یکی از پرکاربردترین و چالشی‌ترین صغریات بحث «غیرمستقلات عقلیه» مورد پژوهش قرار گرفته است.

۳. ضرورت تحقیق

روشن نبودن ضوابط استناد به دلیل عقل برای استنباط احکام در کنار مسائلی چون اختلاف در تعریف و برداشت از اصطلاحات مرتبط با مبحث دلیل عقل، زمینه‌ای برای استنادات سست به این دلیل در استنباط و پژوهش‌های فقهی است؛ از این‌رو تلاش برای وضوح بیشتر مباحث این حوزه ضرورت دارد.

۴. جایگاه و کارایی دلیل عقل

دلیل عقل نزد فقهای امامیه جایگاه، کارایی و گستره مورد توافقی نداشته است. در برداشتی حداکثری از کارایی دلیل عقل، به شرط رعایت ضوابط، این دلیل حتی می‌تواند موجب تأویل ادله لفظی قطعی‌السند شود (بعد تفسیری)؛ یا آنکه برخی واجبات یا محرمات را مستقلاً ثابت نماید (بعد اثباتی)؛ درحالی‌که در برداشت حداقلی، حکم عقل نمی‌تواند در

برابر ادله لفظی مقاومت کرده یا مستقلاً حکمی شرعی را ثابت کند. صاحب جواهر، به کارایی دلیل عقل در استنباط احکام شرعی باور داشته و این، نشانه پذیرش جایگاهی بلند برای عقل است. عقل از نگاه ایشان، بازدارنده انسان از اعمال قبیح و اموری است که به عاقبت او ضرر می‌رساند و «حجر» نامیدن عقل ریشه در همین دارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۳۰). صاحب جواهر در بحث از شرایط امام جماعت به روایتی^۱ از امام کاظم (ع) اشاره نموده که طبق آن، حضرت فرد بی عقل را فاقد مروت و چنین فردی را بی دین خوانده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۰۲).

ارزش و کارایی ادراکات عقل نزد وی در حدی است که می‌تواند قرینه‌ای بر لزوم حمل آیه بر معنای مجازی شود. به عنوان مثال، با این که ظاهر آیه ۳۲ سوره مائده^۲ یکسان بودن قتل نامشروع یک فرد با قتل همه است؛ اما صاحب جواهر به استناد این که یکی بودن مجازات قاتل یک فرد با قاتل تمام مردم خلاف عقل و عدل است می‌گوید که از این آیه معنایی مجازی مراد است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۱۰).

چنین نگاهی به دلیل عقل، مورد قبول امام خمینی نیز بوده است؛ ایشان صراحتاً اصل این نکته را که ادراکات عقل گاهی می‌تواند موجب تأویل آیات قرآن کریم و روایات یا ارجاع مسئله به معصومین (علیهم السلام) شود تذکر داده (ر.ک. به: سبحانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۴۳) و گاه در استدلال‌های فقهی - در بحث حیل ربا و غیر آن - نیز به این مبنا استناد نموده و به استناد مخالفست حکم عقل، قائل به لزوم تأویل ادله نقلی یا ارجاع مسئله به معصوم و یا تخصیص مدلول آن شده است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۸۰؛ ج ۲، صص ۵۴۵-۵۴۴).

در بعد اثباتی، از نگاه نجفی وجود واجبات و محرّمات شرعی که دلیل اثبات آن‌ها عقل است پذیرفته شده و چنان که از نقل دیدگاه ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۴) و علامه حلبی (علامه حلبی، ب ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۵۹) در جواهر برمی‌آید ایشان اشکالی در این نمی‌بیند که گفته شود ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر شامل این گونه واجبات و محرّمات

۱. «یا هشام! لا دینَ لِمَن لا مُرُوءةَ لَهُ و لا مُرُوءةَ لِمَن لا عَقْلَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹).

۲. «مِن أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...».

نیز می‌شوند؛ یعنی امر به واجبات عقلی و نهی از محرّمات عقلی، مصداق امر به معروف و نهی از منکر و بنابراین واجب است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۶۵). امام خمینی نیز هم در مباحث اصولی امکان اثبات حکم شرعی با دلیل عقل را مطرح نموده (سیحانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۳۴۴) و هم در فقه به آن استناد نموده است (به عنوان نمونه ر.ک. به: امام خمینی، الف ۱۴۲۱، ج ۱، صص ۱۸۰، ۶۵۵).

۵. تأملات و ملاحظات پیرامون استناد به دلیل عقل

۱-۵. مسئله حسن و قبح

یکی از مبنایی‌ترین پرسش‌ها پیرامون دلیل عقل، امکان کشف حکم شرعی از حکم عقل و چگونگی برقرار کردن ملازمه میان این دو است؛ یعنی آیا عقل می‌تواند با درک حسن و قبح، حکم شرعی را کشف کند و آیا میان درک عقل و حکم شرع همواره ملازمه وجود دارد یا خیر؛ صاحب جواهر امکان دستیابی به حکم شرعی بر اساس تشخیص عقلی حسن و قبح را فی الجمله قبول دارد. دلیل این سخن استنادات فراوان ایشان به حسن و قبح در استنباط احکام در ابواب گوناگون فقه است (به عنوان نمونه ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، صص. ۲۰۹، ۳۳۴؛ ج ۷، ص ۳۰۵؛ ج ۸، ص ۲۸۲؛ ج ۱۱، ص ۴۷۳؛ ج ۱۵، ص ۸؛ ج ۲۱، ص ۳۵؛ ج ۲۲، ص ۲۸۸؛ ج ۲۹، ص ۱۹؛ ج ۳۳، ص ۱۶۹؛ ج ۳۸، ص ۹۴؛ ج ۴۱، ص ۴۱۵). همین استنادات بیانگر باور وی به مبانی مهمی^۱ چون «ذاتی بودن حسن و قبح»، «عقلی بودن حسن و قبح»، «تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی» و ... است^۲. در همین حال می‌توان از مباحث فقهی جواهر استفاده نمود که ایشان ملاحظات قابل تأملی در این باره داشته و بیان بسیط «باور داشتن وی به مبانی مذکور» تنها چیزی نیست که - در بحث کنونی ما - از اثر فقهی ایشان به دست می‌آید. در اینجا به برخی از نکات قابل استفاده از جواهر در این باره اشاره می‌شود:

۱. به صورت فی الجمله.

۲. چنان‌که استنادات امام خمینی به حسن و قبح در استنباط حکم - که قبلاً به برخی از آن‌ها اشاره شد - نیز همین دلالت‌ها را دارد.

۱. ممکن است بررسی‌های عقلی انسان پیرامون یک فعل این نتیجه را به بار آورد که انجام آن، خوبی صرف است و بدی در آن راه ندارد و فرد به این یافته خود قطع پیدا کند؛ اما این داوری، نادرست و در اثر بی‌توجهی به برخی نکات باشد یا دلیلی شرعی برخلاف یافته عقل به دست آید. نجفی در بحث از برخی مصارف خمس در زمان غیبت به این نکته مهم اشاره نموده و می‌گوید مصالح و مفاسد مورد نظر ائمه (علیهم‌السلام) از اموری است که احاطه بر آنها برای ما ناممکن است؛ خصوصاً برای افرادی از ما که در دنیا زهد و بی‌رغبتی را پیشه نگرفته‌اند و گرفتار مصلحت‌اندیشی‌های دنیوی و متأثر از اموری چون دوستی و خویشاوندی بوده و اعطاء و منعشان بر اساس چنین ملکاتی است. گاهی اموری در نظر ائمه اولویت داشته که در نظر ما چنین نیست؛ با این وضع چگونه می‌توان به رضای ایشان به آنچه افراد معمولی انجام می‌دهند قطع پیدا کرد؟ ایشان برای بیان شاهدی روایی بر دیدگاه خود به ذیل توفیق عمری^۱ اشاره می‌کند و می‌گوید در این توفیق از امام عصر (علیه‌السلام) درباره اموری پرسیده شده است که در نظر و خیال ما قطع به احسان محض بودنش و رضایت مالک به چنین تصرفاتی وجود دارد؛ اما امام از چنین تصرفاتی نهی فرموده‌اند (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، صص ۱۷۴-۱۷۳). امام خمینی نیز در مبحث قطع، به قصور عقل از اطلاع بر احکام واقعی اشاره نموده و معتبر نبودن قیاس و استحسان را بر آن مبتنی نموده است (تقوی اشتهاوردی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۳).

۲. ممکن است عقل قبح رفتاری را درک کند و آن را ناپسند و سزاوار ذم یا عقاب ببیند؛ اما ادله‌ای شرعی برخلاف آن وجود داشته باشد و باعث خروج از حکم عقل شود. در اینجا - برخلاف مورد قبل - سخن در قبیح نبودن عمل و قطع نادرست عقل نیست بلکه نکته آن است که گرچه عمل در واقع قبح عقلی داشته باشد؛ اما اذن شارع بر ادراک قبح

۱. این توفیق را از محدثین متقدم شیخ صدوق و پس از ایشان طبرسی نقل نموده‌اند. مطابق این نقل‌ها امام عصر (عجل‌الله فرجه) در پاسخ به سؤالاتی که به واسطه جناب محمد بن عثمان^(ع) از ایشان پرسیده شده بود پاسخ داده‌اند. در قسمتی از پاسخ حضرت چنین آمده است: «وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الصَّبَاغِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعَمَارَتِهَا وَ آدَاءِ الْحَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرْفِ مَا يُفْضَلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ اخْتِسَاباً لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّباً إِلَيْنَا فَلَا يَجِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَنْصَرِفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بَعْدَ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَجِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَقَدْ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئاً فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَاراً وَ سَيَصِلُ سَعيراً» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۸۰).

یادشده مقدم شده و در پی آن حکمی جز حرمت برای عمل به دست می‌آید.

نکته یادشده از بیان صاحب جواهر ذیل بحث حق المارة قابل استفاده است. ایشان پس از نقل روایات متعددی (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، صص ۲۳۰-۲۲۶) که بیانگر «جواز خوردن عابر از میوه‌های درختی که در مسیرش قرار دارد»^۱ هستند ادعای تواتر این روایات را بعید ندانسته و می‌گوید فقهایی که قائلند تنها می‌شود به قطعیات عمل کرد به این روایات اعتماد کرده‌اند و ابن ادریس آن‌ها را متواتر دانسته و به استنادشان فتوا داده است (ر.ک. به: ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۳۶). نجفی در ادامه توقف برخی فقها در این مسئله (ر.ک. به: علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۶۱) یا مخالفت برخی دیگر با آن‌ها به استناد قاعده عقلی قبح تصرف در مال غیر بدون اذن مالک و برخی ادله دیگر را (ر.ک. به: محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۷) عجیب دانسته و آن را شبیه اجتهاد در برابر نص می‌داند. ایشان می‌گوید به فرض پذیرفتن قاعده عقلی یادشده باید با ادله نقلی اشاره‌شده از این قاعده خارج شد؛ چرا که مرجع ادله جواز، وجود اذن شرعی است که از اذن مالکی قوی‌تر است و با توجه به اذن شرعی، عمل یادشده موضوعاً از ظلم، خیانت، اکل به باطل و دیگر عناوین مشابه خارج است^۲ (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، صص ۱۳۰-۱۲۸). نکته مهم آن است که ایشان نمی‌گوید از دلیل شرعی جواز، پی به عدم قبح می‌بریم؛ بلکه می‌گوید حتی اگر قبح عقلی را بپذیریم دلیل شرعی جواز بر آن مقدم است و دلیل شرعی باعث خروج عمل از عناوینی که حکم حرمت دارند می‌شود. امام خمینی نیز در مباحث اصولی خویش به نبود ملازمه میان ادراک عقلی قبح با

۱. با شرایط خاصی که در کتب فقهی بیان شده‌اند.

۲. استفاده از حکم شرعی برای یافتن عنوان فعل در سایر بحث‌های جواهر نیز دیده می‌شود. صاحب جواهر در جایی با نقد دیدگاه برخی از فقها که به استناد ادله‌ای چون نفی حرج قائل به جواز نماز خواندن در زمین‌های وسیع در فرض عدم علم یا ظن به رضایت مالکان آن‌ها شده و حتی منع او را غیر مسموع دانسته‌اند (ر.ک. به: کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۹) می‌گوید شاید بتوان از عمومیت حرمت تصرف در اموال دیگران استفاده کرد که در ترک تصرف در زمین‌های وسیع، حرجی وجود ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۸، صص ۲۸۳-۲۸۲). اهمیت این سخن در بحث حاضر این است که به جای ترتب حکم شرعی بر فعلی که عنوان آن به دست آمده - که روندی متداول است - از کمک حکم شرعی به یافتن عنوان یک فعل یا نفی عنوانی از آن سخن گفته شده است. البته در بحث حق المارة اذن شرعی نشانگر نبودن عنوانی مناسب حرمت بود و در اینجا حرمت شرعی نشان‌دهنده نبود عنوان سبب حلیت است.

حرمت شرعی که مستلزم عقوبت است تصریح نموده و می‌گوید بسیاری از قبایح عقلی یا عقلایی هستند که چون نهی [شرعی] در موردشان نرسیده و عنوانی از عناوین حرام نیز بر آن‌ها صدق نمی‌کند و عقل نیز صحت عقوبت برای مخالفت با آن‌ها را ادراک نمی‌کند شرعاً محکوم به حرمت نیستند (ر. ک. به: سبحانی، ۱۴۲۳، ج ۲، صص ۳۰۴-۳۰۲). روشن است که طبق این مبنا نیز قطعاً اگر دلیل شرعی بر جواز چنین افعالی داشته باشیم قبح ادراک شده، به طریق اولی توان معارضه با آن را ندارد. همچنان که ایشان در مسئله حق الماره رویکرد صاحب جواهر را پذیرفته و به آن فتوا داده‌اند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۲۰).

۳. گاهی فعلی رجحان یا حسنی دارد که عقل آن را ادراک می‌کند و اتفاقاً از ادله نقلی نیز حکمی موافق ادراک عقل به دست آمده است؛ اما نمی‌توان گفت آن عمل عقلاً و نقلاً واجب است بلکه وجوب صرفاً مستند به ادله نقلی است. علت این مستند نشدن به عقل آن است که عقل توان ادراک این را ندارد که ترک آن عمل موجب عقاب است؛ بنابراین در جایی می‌توان به استناد ادراک عقل حکم به وجوب عملی داد که بتوان دریافت شارع - در صورت عدم عفو - بنده را به خاطر ترک آن کار عقاب خواهد کرد. به نظر می‌رسد این قضیه در مورد کشف حرمت از طریق درک مرجوحیت و قبح نیز قابل طرح باشد؛ یعنی در صورتی از ادراک عقلی این عناوین می‌توان به حرمت شرعی رسید که بدانیم شارع مرتکب آن را عقاب خواهد نمود^۱.

صاحب جواهر در مبحث امر به معروف به این نکته اشاره نموده است. ایشان پس از استناد به کتاب، سنت و اجماع برای اثبات وجوب این دو، به اختلاف فقها در مورد امکان استقلال عقل در این حکم اشاره می‌کند. برخی قائلند که عقل مستقلاً نیز حکم به وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌کند (ر. ک. به: شیخ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷؛ شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۸۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۹) و برخی این حکم را صرفاً نقلی شمرده‌اند (حلی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۴؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۹۸). نجفی قول اخیر را بهتر می‌داند و در توجیه آن می‌گوید عقل بدون لحاظ بیان شارع نمی‌تواند به قبح ترک این دو، در حدی

۱. شاید دیدگاه صاحب جواهر درباره احتکار مؤید این نکته باشد (ر. ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، صص ۴۸۱-۴۷۷).

که موجب ذم و عقاب شود برسد و آنچه می‌توان ادعا کرد عقل درمی‌یابد صرفاً رجحان فی الجملة آن‌هاست (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، صص ۳۵۹-۳۵۸). پذیرش قبح عقلی با وجود قائل نشدن به ملازمه آن با حرمت در آثار امام نیز دیده می‌شود. ایشان در بیان دیدگاه مختار در بحث تجری به این مبنا استناد نموده است (سیحانی، ۱۴۲۳، ج ۲، صص ۲۹۸، ۳۰۵).

۴. یکی از مبانی کلامی مؤثر در اصول و فقه «قبح تکلیف بما لایطاق» است. در این بحث سخن از وقوع فعلی از جانب شارع است، نه مکلف؛ و همین باعث تفاوت اساسی با مباحث قبل است. مضمون قاعده قبح تکلیف بما لایطاق این است که اگر کاری از توان فرد خارج باشد مکلف نمودن او به انجامش قبیح است. پس بر اساس مبانی عدلیه، خداوند بندگان را مکلف به کاری فراتر از توانشان نمی‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۰۰). فقها در موارد گوناگونی با تکیه بر این قاعده قائل به مکلف نبودن فرد شده‌اند (ر.ک. به: علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۵۵؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱، ج ۱، صص ۱۶۸-۱۶۷). اگرچه صاحب جواهر خود نیز در استدلال‌های فقهی‌اش از این قاعده استفاده نموده (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹۶)؛ اما در مواردی خود را مقید به این قاعده نمی‌داند؛ ایشان مواردی را که فرد با سوء اختیار خود به امتناع دچار شده چنین می‌داند و مکلف بودنش در این موارد را ممکن می‌داند؛ این نکته در بحث مکلف بودن مرتد فطری به احکام فرعی چون نماز و روزه - و درعین حال صحیح نبودنشان - مورد اشاره قرار گرفته است (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، صص ۲۹۷-۲۹۶).

امکان معاقب بودن در فرض نداشتن اختیار - چه عقلی و چه شرعی - در آرای امام خمینی نیز نمود دارد. چنان‌که ایشان در مسئله «اجتماع امر ونهی» قول قوی‌تر را این می‌داند که اگر فرد با سوء اختیار خود به فعل حرام یا ترک واجب مضطر شود عقلاً معذور نیست و عقاب او بی‌اشکال است؛ مانند جایی که فرد با خودداری از سفر، قدرت انجام حج را نیابد یا خود را مضطر به تصرف بی‌اذن در مال دیگری کند (سیحانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۶۴). همچنین کسی که تعمداً خود را در شرایط اضطرار به غذای حرام قرار داده، واجب است از غذای حرام استفاده کند و درعین حال در قبال انجام آن عقوبت خواهد داشت (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۲).

۲-۵. استفاده از مناط حکم

امکان استفاده از مناط حکم برای دستیابی به حکم شرعی و ضوابط آن یکی از مسائل چالش برانگیز در فقه است. صاحب جواهر راه دستیابی به حکم شرعی با استفاده از مناط حکم را بسته نمی‌داند و خود نیز در استنباط حکم از آن بهره برده (برای نمونه ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، صص ۳۰۷، ۳۱۲؛ ج ۶، ص ۲۳۸؛ ج ۱۱، ص ۳۰۷؛ ج ۲۵، ص ۳۱۰؛ ج ۴۳، ص ۲۹۰)؛ در همین حال می‌توان در ضمن استدلال‌های فقهی جواهر، برخی ملاحظات قابل تأمل ایشان را درباره استفاده از این راه‌ها مشاهده کرد و به مبانی اصولی ایشان راهی گشود. از جمله ملاحظات یادشده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. سرایت دادن حکم موضوعی به موضوع مشابه با ادعای اتحاد در مناط، تنها از راه‌های خاصی جایز است؛ البته در مورد این راه‌ها میان فقها اتفاق نظر وجود ندارد. صاحب جواهر در بحث خیار حیوان پس از مختص دانستن این خیار به مشتری، به دیدگاهی اشاره می‌کند که با استناد به برخی روایات (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، صص ۱۱-۱۰) و اجماع منقول (ر.ک. به: سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۴۳۳) بایع و مشتری را در این خیار مشترک می‌دانند. برخی فقها این احتمال را مطرح کرده‌اند که روایات مورد اشاره مربوط به جایی باشد که مبیع و ثمن هر دو حیوان باشند؛ چرا که در این صورت آنچه مقتضی و حکمت ثبوت خیار برای مشتری است - یعنی آشکار شدن عیوب مخفی حیوان - در مورد بایع هم وجود دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۶۵). صاحب جواهر در نقد این احتمال می‌گوید علت^۱ تنها در صورتی می‌تواند موجب سرایت دادن حکم به موارد دیگر شود که علیت برای حکم، منصوص باشد یا از طریق تنقیح مناط به دست آید (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، صص ۲۷-۲۶)؛ بنابراین محاسباتی ظنی شبیه آنچه علامه به صورت احتمال مطرح نمود صلاحیت کشف مناط حکم و سرایت دادن حکم بر مبنای آن را ندارد. در آثار امام نیز می‌توان موارد متعددی از تذکر به آنچه محقق نجفی مطرح کرده است مشاهده نمود. ایشان هم در اصول، به لزوم لحاظ نمودن وسعت و ضیق ملاک حکم برای سرایت دادن آن به موضوعات دیگر اشاره

۱. ایشان از لفظ «حکمت» استفاده نموده است؛ اما با توجه به محل سخن به نظر می‌رسد استفاده از «علت» دقیق‌تر باشد.

نموده (سبحانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۳۶۹) و هم در فقه این نکته را مورد توجه قرار داده است که مناط حکم باید از راهی معتبر - چون ظهور روایت - به دست آید و در هر دو موضوع وجود داشته باشد (امام خمینی، الف، ۱۴۲۱، ج ۵، صص. ۴۶۳، ۴۶۵؛ ۴۷۲-۴۷۱؛ امام خمینی، ب، ۱۴۲۱، ج ۳، صص. ۲۲۴-۲۲۳).

نجفی در جایی دیگر - پس از این که به نقد برخی استنادهایی که به تنقیح مناط شده است می‌پردازد - عبارت قابل توجهی دارد: «این سخن، همانگونه که پیداست، از سخنان عجیب است؛ زیرا برای «قوت احتمال قطعی بودن علت» معنای محصلی وجود ندارد؛ به علاوه احتمال یا ظن به قطع - به فرض قابل تصور بودن هم - برای خروج از حرمت قیاس، کافی نیست. ای کاش ما تفاوت میان علت قطعی به دست آمده از طریق اعتبار و علت مستنبطه به گونه ظنی را به صورت روشنی درمی‌یافتیم»^۱.

در این عبارت ایشان می‌گوید قوی بودن احتمال این که مناط، قطعی باشد فارغ از این که معنای محصلی ندارد، بر فرض تحققش هم باعث خروج از حرمت قیاس نمی‌شود. در ادامه نیز به تعریض می‌گوید که میان علت قطعی به دست آمده از طریق اعتبار و علت مستنبطه به گونه ظنی تفاوتی نمی‌یابد.

۲. اگرچه صاحب جواهر قیاس منصوص العلة را حجت می‌شمرد؛ اما اثبات این که آنچه در آیه یا روایت با بیانی موهوم علیت بیان شده علتی است که می‌توان حکم را بر اساس آن توسعه یا تضییق داد مسئله‌ای بسیط نیست. ایشان در چند موضع ملاحظات خود در این باره را مطرح نموده؛ از جمله:

الف) در آیه ۱۰۳ سوره توبه پس از امر شدن نبی اکرم (ص) به اخذ زکات، خداوند به ایشان امر می‌کند که در هنگام گرفتن زکات، پرداخت کنندگان را دعا کنند. آیه در تعلیل امر اخیر می‌گوید دعای تو مایه آرامش آنهاست^۲. صاحب جواهر تذکر می‌دهد که نباید

۱. «... إذ هو كما ترى من غرائب الكلام؛ فإن قوة احتمال كون العلة قطعية لا يكاد يتصور لها معنى محصل ... على أن احتمال القطع أو ظنه - على فرض تصوره - غير مجد في الخروج عن حرمة القياس؛ ولبتنا فهمنا العلة القطعية المنقحة بطريق الاعتبار من المستنبطة بطريق المظنة على وجه يفيد» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۹، ص. ۳۱۰).

۲. «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».

تعلیل بیان شده در آیه موجب شود که بگوییم «تنها دعای نبی اکرم و ائمه (سلام الله علیهم) در حق زکات دهنده واجب است؛ زیرا مستجاب شدن دعای ایشان معلوم و موجب آرامش یافتن است». اشکال این سخن آن است که معلوم نیست مراد از علتی که در آیه آمده همان علتی باشد که حکم دایر مدار آن است (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، صص ۴۵۴-۴۵۳)؛ بنابراین برای صحت استناد به علت بیان شده در دلیل نقلی برای توسعه یا تضییق حکم شرط است که علت - به معنی خاص علت - معلوم باشد.

(ب) گاه ممکن است علت بیان شده در آیه یا روایت با اطلاق دلیل ناسازگار باشد. در این صورت این پرسش پیش می آید که آیا علت منصوص می تواند دلیل را مقید کند یا خیر. نجفی این بحث را در کتاب زکات مطرح نموده است. ایشان روایتی را نقل می کند که طبق آن دو فرد که پیش تر زیدی بودند از امام صادق (ع) درباره عباداتی که پیش تر انجام داده اند سؤال کرده اند. حضرت در پاسخ می گوید نماز و روزه و حج نیازی به تکرار ندارد؛ اما زکات را نیازمند اعاده معرفی می کند چرا که شرایط گیرنده زکات رعایت نشده و زکات های قبل به کسی داده شده که طبق مذهب امامیه زکات به او نمی رسد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۷). صاحب جواهر به دیدگاه برخی فقها اشاره می کند که قائلند در صورتی که فرد غیر امامی زکاتش را به فرد امامی بپردازد پس از مستبصر شدن نیازی به اعاده زکات ندارد؛ چرا که تعلیل بیان شده در روایت در مورد او صدق نمی کند. ایشان پذیرفتن سخن فقهای یاد شده را آسان نمی داند؛ چرا که علت مذکور با اطلاق دلیل معلل تعارض دارد.

منشأ بحث حاضر آن است که در لفظ روایت چیزی وجود ندارد که مقتضی مطابقت تعلیل با همه افراد معلل باشد. اگرچه صاحب جواهر نظر نهایی خود را در این بحث بیان نمی کند و محل سخن درباره اش را جایی دیگر می داند و آن را شبیه بحث از تخصیص خوردن یا نخوردن عام به وسیله ضمیری که تنها به برخی افراد عام برمی گردد معرفی می کند (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، صص ۳۸۸-۳۸۷)؛ اما در عین حال همین طرح بحث، تذکر مهمی درباره توجه داشتن به ضوابط استناد به علت منصوص در ادله نقلی است: این که آیا علت بیان شده در روایت، علتی است که حکم دایر مدار آن باشد یا خیر؛ و این که آیا تعارضی میان آن با دیگر ادله وجود دارد یا نه.

(ج) گاهی در روایت علتی برای یک حکم آمده؛ اما این بیان، منافی این نیست که

علتی دیگر نیز برای آن حکم وجود داشته باشد. به بیان دیگر، از بیان علت حکم در روایت نمی‌توان انحصار علت را نتیجه گرفت و در موردی که آن علت وجود ندارد منتفی شدن حکم را نتیجه گرفت (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص. ۳۶۳).

د) آخرین نکته‌ای که به نظر می‌رسد با بحث حاضر مناسبت دارد توجه به تفکیک علت تشریح از علت حکم است. مراد از علت حکم همان چیزی است که حکم از نظر وجود و عدم - و به تعبیری فعلیت یا عدم فعلیت - دایر مدار آن است؛ اما در اینجا مراد از علت تشریح، مصلحتی است که شارع برای تحققش حکم را جعل کرده است. اگرچه انتفای علت حکم به انتفای حکم منجر می‌شود؛ اما علت تشریح چنین خاصیتی ندارد. صاحب جواهر این نکته را در بحث مستحقین زکات مطرح نموده و می‌گوید این که علت تشریح زکات در روایات تأمین خوراک و افزایش اموال فقرا بیان شده (ر.ک. به: شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۴) اقتضای این را ندارد که تنها فقرا مستحق زکاتند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص. ۳۳۴). البته درباره این مسئله روشن است که با تعیین مستحقین زکات در آیه ۶۰ سوره توبه و روایات زکات (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۹، صص. ۲۱۴-۲۰۹). کسی به استناد علت بیان شده در روایت فوق مصرف زکات را مختص فقرا نمی‌داند؛ اما تفکیک بین علت تشریح و علت حکم و این که علت بیان شده در نصوص شرعی می‌تواند ناظر به تشریح باشد و کاربردی در استنباط بر اساس مناط نداشته باشد؛ تذکری است که از این قسمت جواهر قابل استفاده است.^۱

۳. یکی از راه‌های استفاده از مناط برای استنباط حکم، قیاس اولویت است. استفاده از این راه نیز باید با رعایت ضوابطش باشد. گاه ممکن است فقیه در نگاه اول شرایط استناد به اولویت را کامل ببیند و به اولویت فعلیت حکم درباره موضوعی نسبت به موضوع دیگر

۱. شاید بتوان آنچه را امام خمینی پیرامون نسبت عنوان «ظلم» با تحریم ربا بیان نموده مرتبط با این بحث دانست. در آیه ۲۷۹ سوره بقره پس از بیانی قاطع در حرمت ربا فرموده است «لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ». امام می‌گوید معلوم است ظلم و فساد بودن ربا موجب حکم حرمت شده است و حرمت طبق ظاهر آیه، معلول ظلم است؛ اما ایشان از بیان قاطع این که علت این حکم - به معنی خاص علت - ظلم بودن است خودداری نموده و این احتمال را باقی می‌گذارد که ظلم، حکمت این حکم باشد نه علت آن (ر.ک. به: امام خمینی، الف ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۵۴۲).

قطع پیدا کند؛ اما با توجه به برخی مسائل مبنایی، قطعش از بین برود و استنادش به اولویت با اشکال مواجه شود. صاحب جواهر در بحث از وضوی جبیره‌ای این نکته را تذکر داده است. چنان که از روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۴۶۵-۴۶۳) به دست می‌آید اگر فرد به علت وجود زخم و... در صورت یا دست نتواند آن‌ها را در وضو بشوید باید جبیره‌ای بر زخم قرار دهد و روی جبیره را مسح کند. نجفی می‌گوید برخی از فقها گفته‌اند اگر در حالت تعذر شستن، مسح پوست ممکن باشد بر مسح جبیره مقدم می‌شود.^۱ ایشان یکی از ادله این دیدگاه را اولویت قطعیه می‌شمرد و با بیان برخی ادله، این نظر را توجیه می‌کند؛ اما نهایتاً به نقد این دیدگاه می‌پردازد و قول مخالف را خالی از قوت نمی‌داند. ایشان در نقد قیاس اولویت یادشده می‌گوید از آنجا که مصالح احکام در عبادات، شناخته شده نیست راهی برای قطع به اولویت یادشده وجود ندارد و به این خاطر نه تنها وجوب و تعیین، بلکه کفایت مسح بر پوست نیز اشکال دارد (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۴). توجه به پوشیدگی مصالح و مفساد احکام می‌تواند در بسیاری از موارد قطع یافتن به مناط و اولویت را با اشکال مواجه کند و مانع استناد به قیاس اولویت برای اثبات حکم شود. این نکته در موارد گوناگونی مورد اشاره امام خمینی نیز قرار گرفته است. ایشان در یکی از مباحث فقهی خود اولویت داشتن نجاست بول حیوان جلال بر نجاست عرقش را غیر قابل قبول دانسته و توضیح می‌دهد که شاید عرق به خاطر ویژگی‌ای این حکم را داشته باشد که در ادراک وجود ندارد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۶؛ همچنین ر.ک. به: ج ۴، ص ۲۹۱). ایشان شبیه به همین اشکال را در مباحث غیرعبادی نیز (بحث حضور و خدمت فرد شیعه در دستگاه حکومت ناهق) مطرح نموده است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، صص ۲۰۲-۲۰۱).

۴. از دیگر نکاتی که صاحب جواهر مکرراً آن را در ضمن استدلال‌ها و نقدهای فقهی خویش مطرح نموده ناتوانی عقل در درک [بسیاری از] مصالح و مفساد احکام شرع به عنوان مناط آن‌هاست؛ مسئله‌ای که فقیه را در سرایت دادن حکم موضوعی به موضوعات

۱. ایشان این دیدگاه را به علامه حلی در تذکره نسبت می‌دهد (ر.ک. به: علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۰۷)؛ اما به نظر می‌رسد می‌توان از سخن علامه برداشتی دیگر نیز داشت و سخن ایشان پیرامون تقدم مسح عضو بر مسح جبیره در صورت امکان را مربوط به اعضایی دانست که باید در وضو مسح شوند.

دیگر در محدودیت جدی قرار می‌دهد. بیان این نکته نیز لازم است که نجفی این مبنا را مهم را تنها در مباحث عبادی مطرح نکرده و در ابواب مختلفی از فقه به آن اشاره نموده است که در اینجا به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود:

الف) صاحب‌جواهر در ضمن بحث از این که - طبق روایات - تطهیر محل آلوده به ادرار با آب قلیل نیاز به دومرتبه آب ریختن دارد قائل شدن به کفایت یک‌مرتبه شستن در مواردی چون خشک شدن ادرار^۱ را ضعیف دانسته است. ایشان به توجیهاتی برای دیدگاه مخالف خود اشاره نموده که یکی از آن‌ها این است که مرتبه اول شستن برای از بین بردن ادرار (ازاله) و بار دوم برای پاکی محل (انقاء) است؛ بنابراین اگر ازاله با شیوه دیگری رخ دهد یک‌بار شستن کافی است. دلیل نجفی برای رد این دیدگاه، مخالفت آن با اطلاق ادله است. ایشان می‌گوید عقل توان درک چنین اموری را (این که علت وجوب هر مرتبه شستن چیست) ندارد؛ بنابراین در هر صورت محل آلوده به ادرار را باید دومرتبه با آب قلیل شست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، صص ۱۸۶-۱۸۵).

ب) برخی فقها قائلند در مواردی که برای تطهیر محل نجس نیاز به بیش از یک‌مرتبه شستن است اگر آب به صورت متصل (یک‌مرتبه) روی محل ریخته شود؛ اما از نظر مدت زمان، این کار به قدر دو بار شستن باشد طهارت محقق می‌شود (ر.ک. به: شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۲۸؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹۴). صاحب‌جواهر در ابتدا به بیان مؤیداتی برای این دیدگاه پرداخته؛ از جمله اولویت اتصال آب - نسبت به انفصال آن - برای محقق کردن طهارت؛ اما در ادامه به قصور عقل در درک این امور اشاره نموده است و اقتضای مضمون نصوص را راه یقین به براهت نسبت به تکلیف تطهیر نجاست می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۹۰). ایشان در مواردی دیگر نیز به استحسانات عقلی در تشخیص اولویت برای تطهیر اشیای نجس ایراد گرفته و ناتوانی عقل از درک مصالح و مناسبات این امور را بیان کرده است (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۰۵). نکته‌ای که امام خمینی نیز در موارد مختلفی به آن اشاره نموده است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۱۹؛ ج ۴، صص ۱۶۲، ۱۵۹).

۱. صاحب‌جواهر این دیدگاه را به شیخ طوسی در کتاب میسوط و علامه حلی در کتاب قواعد نسبت داده است؛ اما جست‌وجوی ما برای یافتن چنین سخنی در این دو کتاب به نتیجه نرسید.

ج) محقق حلی می‌گوید در صورت نبود عدول مؤمنین، وصیت به مال با شهادت اهل ذمه ثابت می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۷). صاحب جواهر دلیل این حکم را آیه قرآن (مائده: ۱۰۶)، روایات مستفیض (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، صص ۳۱۴-۳۰۹) و اجماع می‌داند. ایشان ادامه می‌دهد که نمی‌توان از پذیرش شهادت کفار در صورت نبود عدول مؤمنین نتیجه گرفت که در چنین شرایطی شهادت مؤمنین فاسق یا مؤمنینی که فسق یا عدالت آن‌ها معلوم نیست پذیرفته است؛ این نتیجه‌گیری مصداق قیاس باطل است؛ زیرا عقل احاطه‌ای به مناط حکم پذیرش شهادت کفار ندارد. همچنین شهادت مرد مؤمن عادل واحد و سه زن مؤمن عادل نیز از حکم یادشده قابل استنتاج نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۳۴۸).

توجه به این دیدگاه، شدت پابندی نجفی به نصوص و وسواس ایشان در پذیرفتن مناطات استنباطی را نشان می‌دهد؛ چراکه ایشان - مبتنی بر ادله - به این نتیجه می‌رسد که شهادت فردی که دچار فسق اعتقادی (کفر) است و با آن که در مذهب خود عادل و مرضی است؛ اما عادتاً مرتکب بسیاری از امور می‌شود که در اسلام موجب فسق عملی هستند باید پذیرفته شود؛ ولی شهادت چند مسلمان که درگذشته دور یک‌بار مرتکب کبیره شده و توبه نکرده‌اند قابل پذیرش نیست. سرایت دادن این دیدگاه مبنایی به هرکجا که قرار است به استناد مناط یا پیش‌فرض درک مصالح و مفاسد فتوایی صادر شود می‌تواند فقیه را با تردیدهای جدی روبه‌رو کند.

د) صاحب جواهر بر اساس برخی روایات (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، صص ۳۱۷-۳۱۶) قائل است که شهادت یک زن مؤمن عادل درباره وصیت مالی، یک چهارم آنچه او شهادت داده را ثابت می‌کند؛ همین‌طور شهادت دو یا سه زن مؤمن عادل به وصیت مالی، به ترتیب نصف یا دوسوم مورد شهادت را ثابت می‌کند. ایشان پس از تقویت این نظر تذکر می‌دهد که نمی‌توان به استناد این که در امور مالی شهادت یک مرد کارایی شهادت دو زن را دارد نتیجه گرفت که شهادت یک مرد عادل مؤمن به وصیت مالی نصف مورد شهادت را ثابت می‌کند. شهادت یک مرد نه‌تنها نصف مورد خود را، بلکه برخلاف دیدگاه

برخی فقها (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۲۶۰) یک چهارم آن را نیز - که با شهادت زن ثابت می شود - ثابت نمی کنند؛ چرا که نصوص وارده تنها در مورد زن هستند و عقل به مصالح و مفاسد این حکم - به عنوان مناطش - راهی ندارد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، صص ۳۵۳-۳۵۲). در اینجا صاحب جواهر این تذکر را می دهد که اگرچه تقریباً در اثبات تمام مسائل (خواه امور مالی، جنایی و...) شهادت مرد معتبرتر از شهادت زن است؛ اما شاید علم و حکمت فراگیر خداوند مقتضی این باشد که در اثبات شهادت به وصیت مالی در صورت کامل نبودن تعداد شهود، شهادت زن پذیرفته باشد نه شهادت مرد، گرچه عقل وجه این حکم و تفاوت آن با سایر احکام را در نیابد و حتی با محاسبات خود، ظن قوی به نبود تفاوت میان این مسئله با سایر مسائل داشته باشد.

شبهه به همین بحث را می توان در موارد دیگری از جواهر نیز دید. نجفی در کتاب شهادت پس از آن که به استناد روایات شهادت یک یا دو زن در مورد زنده متولد شدن نوزاد را برای ارث بردن او - و بالتبع ارث بردن از او - فی الجمله پذیرفتنی می داند از یک سو به برخی فقها که این پذیرش را مشروط به نبود مردان کرده اند^۲ (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۲۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۳۸). ایراد گرفته و اطلاق روایات را رد کننده نظر آن ها می داند؛ و از سوی دیگر اعتبار شهادت یک مرد به اندازه یک یا دو زن را که برخی فقها به آن گرایش دارند (علامه حلی، الف ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۰۰) ضعیف می داند و مستند دیدگاه خود را حرمت قیاس و استحسان و عدم احاطه عقل به مصالح احکام می شمرد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، صص ۱۷۵-۱۷۳). امام خمینی نیز در برخی استدلال های فقهی خویش به تعبدی بودن حکم و عدم دسترسی عقل به مناط آن و این که ممکن است در برخی موارد، خصوصیت خاصی موجب حکم شارع شده باشد که ما از آن اطلاعی نداریم اشاره نموده است (ر.ک. به: امام خمینی، الف ۱۴۲۱، ج ۳، صص ۳۳۴-۳۳۵؛ ص ۵۶۶؛ ج ۵، ص ۴۶۴).

۵. یکی از نکات مهم پیرامون استفاده از مناط حکم در استنباط، توجه به تفاوت

۱. شهید ثانی در مسالک، کم تر نبودن شهادت مرد نسبت به زن را به عنوان دلیل این دیدگاه مطرح نموده است.
۲. ابن حمزه و ابن ادریس به دلیل خود برای افزودن این قید اشاره نکرده اند. اگر بیان این قید ناشی از مشابهت سازی با موارد دیگر باشد این بحث هم می تواند بر اساس مبانی مقبول صاحب جواهر مردود باشد.

«عدم تعقل فرق» با «عدم فرق» یا «تعقل عدم فرق» است. گاه فقیه با محاسبات ذهنی خود به این نتیجه می‌رسد که متفاوت بودن حکم دو موضوع، معقول نیست؛ اما این عدم معقولیت فرق لزوماً عدم فرق را ثابت نمی‌کند و نمی‌توان با تکیه به آن قائل به یکی بودن حکم دو موضوع شد. بی‌توجهی به این نکته می‌تواند فقیه را در دام قیاس گرفتار کند. صاحب جواهر در مواردی این نکته را تذکر داده است. به‌عنوان مثال ایشان در بحث از جواز غسل دادن میت مسلمان ته وسیله کافر می‌گوید بسیاری از فقهای شیعه در این بحث کافر را به‌صورت مطلق بیان کرده‌اند (به‌عنوان نمونه ر.ک. به: علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص. ۳۶۴) درحالی‌که روایات مربوط تنها شامل کافر کتابی می‌شوند (ر.ک. به: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۱۵۹). ایشان یکی از وجوه مطرح کردن کافر به‌صورت مطلق را عدم تعقل فرق میان کافر کتابی و غیر کتابی - نزد فقهای که هر کافری را نجس می‌دانند - بیان نموده؛ اما هم استدلال و هم نتیجه را ضعیف معرفی می‌کند و در نقد استدلال یادشده می‌گوید نرسیدن به فارق به معنی رسیدن به عدم فارق نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص. ۶۱؛ ج ۱۸، ص. ۸۴)؛ بنابراین از نگاه صاحب جواهر فقیه در استناد به اموری چون تنقیح مناط و الغای خصوصیت باید کاملاً متوجه این نکته باشد که حتی اگر علاوه بر ندیدن «فرق مؤثر در حکم» میان دو موضوع، وجود چنین فرقی را هم نامعقول دید نمی‌تواند حکم یکی را به دیگری سرایت دهد. به نظر می‌رسد یکی از مبانی سخن ایشان - که بی‌توجهی به آن می‌تواند استنباط حکم را در معرض آسیب‌های جدی قرار دهد - چیزی است که برخی فقهای قبل و بعد از ایشان به‌روشنی از آن سخن گفته‌اند: دأب شارع در جمع مختلف و تفریق متفق (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱، صص. ۲۶۶-۲۶۵؛ نراقی، بی‌تا، ص. ۲۵۱). امام خمینی نیز به نامعتبر بودن دخالت دادن استبعادهای عقلی در مسائل تعبدی تصریح کرده است؛ به‌عنوان مثال در بحث خون مورد عفو در لباس نمازگزار؛ ایشان در عبارتی قابل توجه می‌گوید فقیه واقعی فردی است که در تعبدیات توقف نموده و - با در نظر داشتن روایت ابان درباره اختلاف دیه اعضای مرد و زن (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص. ۳۵۲) - چیزی از آن‌ها را بعید نشمرد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۴، صص. ۱۰۱، ۱۰۸).

۶. نمونه‌هایی از نقدها

پیش‌تر بیان شده که علاوه بر آن نظرات مبنایی که در ضمن استدلال‌های فقهی مورد اشاره نجفی قرار گرفته، نقدهای ایشان به تکیه کردن^۱ به «حسن و قبح» و «مناط» احکام برای استنباط فروع فقهی نیز می‌تواند به دریافتن مبانی اصولی ایشان در این مباحث کمک کند. در ادامه به صورت گذرا به برخی از این انتقادات اشاره می‌شود.

۶-۱. حسن و قبح

برخی از فقها در مورد جایی که ولی دم حاضر شود با گرفتن دیه از اجرای قصاص صرف نظر کند، با توجه به وجوب عقلی و نقلی حفظ نفس قاتل به وجوب پرداخت دیه به وسیله قاتل شده‌اند یا به این قول گرایش نشان داده‌اند (ر.ک. به: شهید اول، ۱۴۱۰، ص. ۲۷۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص. ۹۰؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص. ۴۱۰). صاحب جواهر پس از بیان این که برخی از اساتیدش این قول را به استناد وجوب عقلی و نقلی حفظ نفس، مفروغ‌عنه تلقی کرده‌اند در نقد این نظر می‌گوید علاوه بر این که وجوب پذیرش پرداخت دیه بر قاتل مخالف مقتضای روایت صحیح^۲ و اصل است دلیلی بر وجوب حفظ نفس در این مقام نداریم؛ چرا که حق غیر به آن تعلق گرفته و قاتل نیز مأمور به در اختیار نهادن جان خود برای اجرای قصاص شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص. ۲۸۰)؛ بنابراین ایشان حسن عقلی حفظ نفس در این فرض و همچنین حکم به وجوب بر اساس آن را نپذیرفته است.^۳ امام خمینی نیز بر همین نظر بوده و قاتل به مخیر بودن جانی در این فرض است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۹۲۱).

۱. خواه واقعاً فقیهی چنین استنادی داشته باشد یا به صورت احتمال مطرح شده باشد.

۲. «مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا أُقِيدَ مِنْهُ إِلَّا أَنْ يَرْضَى أَوْلِيَاءَ الْمُقْتُولِ أَنْ يَقْبَلُوا الدِّيَةَ فَإِنْ رَضُوا بِالْدِّيَةِ وَ أَحَبَّ ذَلِكَ الْقَاتِلُ فَالْدِّيَةُ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا أَوْ أَلْفَ دِينَارٍ» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص. ۲۶۱). این روایت با توجه به تعبیر «أحب ذلك القاتل» عدم وجوب قبول پرداخت دیه بر قاتل را می‌رساند.

۳. برای دیدن برخی دیگر از انتقادات ر.ک. به: (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص. ۱۷۰؛ ج ۶، صص. ۲۴۶-۲۴۵؛ ج ۲۱، ص. ۴۱۰).

۲-۶. استفاده از مناط

۱. نجفی در بحث از احکام مربوط به تعارض دو بینه می‌فرماید باید به نصوص پایبند بود و از گسترش حکم به موارد مشابه بر اساس استحسان و... پرهیز کرد. پس بین «شهادت دو مرد» با «شهادت یک مرد و دو زن» که هر دو بینه هستند تعارض رخ می‌دهد؛ اما بین «بینه» با «یک شاهد و قسم» تعارض رخ نمی‌دهد و بینه مقدم می‌شود. ایشان ادامه می‌دهد که نمی‌توان با ملاک دانستن «قوت و ضعف» در تقدیم بینه بر شاهد و قسم، مدعی شد که اگر مورد اخیر (یک شاهد به همراه قسم) با مرجحی قوی‌تر شد بر بینه مقدم می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، صص ۴۳۴-۴۳۲).

۲. مطابق مضمون روایت (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹۴) اگر انسانی در چاه آب بیفتند و همان‌جا بمیرد باید هفتاد دلو آب از چاه کشید. برخی گفته‌اند این حکم شامل کافر نمی‌شود؛ چون کافر از نجاساتی است که میزان نزحی برای آن مشخص نشده، پس برای تطهیر آب چاه پس از تماس با کافر زنده، کشیدن تمام آب چاه لازم است. فرض در مسئله فعلی این است که کافری در آب افتاده و مرده است و عقلاً نمی‌توان پذیرفت در اینجا نزحی کم‌تر از آنچه برای کافر زنده لازم است کافی باشد (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۷۳)؛ چرا که کافر در حالت حیات با آب برخورد داشته و این سبب وجوب نزح تمام آب است و مرگ او در آب نمی‌تواند در کم شدن میزان نزح اثر بگذارد. صاحب جواهر در نقد این دیدگاه می‌گوید طهارت و نجاست از امور تبعیدی است و عقل نمی‌تواند در احکام مربوط به آن ادعای قطع به مساوات یا اولویت کند. شاید بر همین اساس، ایشان درباره دیدگاه ابن ادریس از لفظ «قیاس» استفاده نموده است (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، صص ۲۲۸-۲۲۷). شبیه به این نقد در برخی قسمت‌های دیگر جواهر نیز آمده است (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۹۲).

۳. محقق حلی بر اساس روایتی از امام صادق علیه‌السلام (ر.ک. به: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۹۵) قائل است که فروش یک دینار در مقابل یک دینار به شرط ساخت یک انگشتر، بی‌اشکال است و حکم ربا را ندارد؛ درعین حال قول بهتر را این دانسته که حکم یادشده از این مورد به سایر شروط سرایت نمی‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۴). نجفی ضمن موافقت با دیدگاه محقق، به نظر برخی فقها که سرایت دادن این حکم به شروط دیگر

را قبول دارند و در توجیه آن گفته‌اند «شرط جزء هیچ‌یک از عوضین نیست» (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، صص. ۴۴۴-۴۴۵) اشکال گرفته است؛ چرا که در روایت یادشده اشعاری به این گسترش وجود ندارد و منقّحی اجماعی یا عقلی نیز در این رابطه نداریم؛ درحالی که شرط انجام یک عمل در معامله متجانسین موجب تحقق ربا می‌شود و در خروج از این قاعده به مورد منصوص - به فرض پذیرش روایت - اکتفا می‌شود (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، صص. ۳۶-۳۲).

از دیگر نقدهای صاحب جواهر در این باره می‌توان به این موارد اشاره کرد: اشکال به برخی فقهای برجسته در مورد چند فتوای صادرشده بر اساس استنباط مناط در بحث «ثوب مریبه» به‌عنوان یکی از موارد عفو نجاست لباس در نماز (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، صص. ۲۳۳-۲۳۱)؛ اشکال به اثبات جواز اقامه نماز جمعه برای فقیه به استناد اولویت نسبت به افتاء و قضاء (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص. ۱۸۰)؛ اشکال به قیاس گرفتن مسئله عول در ترکیه به امری شبیه آن در دین (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۹، ص. ۱۰۹)؛ اشکال به مناط گرفتن استخوان داشتن یا نداشتن عضو در مبحث دیه برای تعیین نوع جراحات؛ چرا که اطلاق دلیل، خلاف این مناط مستتبط را می‌رساند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص. ۳۵۲).^۱

نتیجه‌گیری

رویکرد استنباط قواعد اصولی از آثار فقهی فقیهان صاحب نظر، مسئله‌ای امکان‌پذیر و ارزشمند است. از مباحث کتاب جواهر الکلام آشکار می‌شود که مصنف آن، تأملات و ملاحظاتی جدی درباره استنباط حکم به استناد حسن و قبح عقلی دارد؛ از جمله: امکان یافتن ادله‌ای شرعی که با دریافت قطعی عقل پیرامون نیک یا بد بودن یک عمل مخالف باشد؛ امکان کنار نهادن حکم مناسب با دریافت عقلی پیرامون قبح واقعی یک عمل، با استفاده از دلیلی شرعی؛ امکان ادراک عقلی حسن در فعلی که شرعاً واجب است و درعین حال درست نبودن حکم به وجوب عقلی آن؛ امکان قبیح نبودن تکلیف بمالایطاق،

۱. برای دیدن برخی دیگر از انتقادات ر.ک. به: (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص. ۳۵۷؛ ج ۱۶، ص. ۳۲۹؛ ج ۱۵، صص ۱۲۲-۱۲۱؛ ج ۱۷، ص. ۳۰۷؛ ج ۳۶، ص. ۶۵).

با وجود شهرت قبح چنین تکلیفی. این گزاره‌ها، با قواعد اصولی مورد پذیرش امام خمینی مطابقت فراوانی دارد.

صاحب جواهر در عین استفاده از مناط احکام شرعی برخی موضوعات برای استنباط حکم موضوعات دیگر، در این باره نیز قیود و تأملات قابل توجهی را مطرح نموده است؛ از جمله: پذیرفتنی نبودن محاسبات ظنی برای استنباط مناط حکم؛ اشکال در معتبر بودن قطع به مناط از طریق اعتبارات عقلی؛ وجود این احتمال که آنچه در آیات و روایات به عنوان علت آمده، مناط حکم - به معنی خاص آن - نباشد؛ لزوم توجه به سازگاری یا عدم سازگاری علت منصوص با اطلاق و عموم سایر ادله؛ لزوم تفکیک علت تشریح از علت حکم برای استناد به قیاس منصوص العلة؛ لزوم توجه به مخفی بودن مصالح و مفاسد احکام در استناد به قیاس اولویت و امکان قطع و استناد نادرست به اولویت؛ لزوم توجه به ناتوانی عقل در درک مصالح و مفاسد بسیاری از احکام به عنوان مناط آن‌ها که مانع بسیاری از قطع‌ها می‌شود. وی به استناد مبانی و ملاحظات خویش، استناد دیگر فقها به حسن و قبح یا مناط حکم را در شمار قابل توجهی از فروع فقهی به چالش کشیده است. در این موارد نیز مشابهت میان آراء صاحب جواهر و امام خمینی فراوان است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

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

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

منابع

- ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ ق). الوسيلة إلى نیل الفضيلة. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

علیرضاهدایی و همکاران: رهیافتی به مبانی اصولی صاحب جواهر الکلام پیرامون دلیل عقل و تطبیق آن با ... ۱۴۳

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ پنجم.
 - امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). استفتانات. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ اول.
 - امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵ ق). المکاسب المحرمة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ اول.
 - امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۳۴ ق). تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ دوم.
 - امام خمینی، سید روح‌الله (الف ۱۴۲۱ ق). کتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ اول.
 - امام خمینی، سید روح‌الله (ب ۱۴۲۱ ق). کتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ اول.
 - بهشتی، محمد (۱۳۹۸). محدودیت‌ها و ناتوانایی‌های عقلانی عقل از دیدگاه امام خمینی^(س). پژوهشنامه متین. ۲۱ (۸۲)، ۶۱-۴۱.
- dor: 20.1001.1.24236462.1398.21.82.3.5
- تقوی‌اشتهاردی، حسین (۱۴۱۸ ق). تنقیح الأصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ اول.
 - حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام، چاپ اول.
 - حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۳ ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علیه‌السلام، چاپ اول.
 - سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ ق). تهذیب الأصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ه)، چاپ اول.
 - سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ ق). الذخیرة فی علم الکلام. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
 - سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ ق). الإلتصار فی انفرادات الإمامیة. قم: دفتر

- انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ ق). *اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية*. بيروت: دارالتراث - الدار الإسلامية، چاپ اول.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ ق). *ذکرى الشيعة في أحكام الشريعة*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ ق). *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*. قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). *مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ ق). *رسائل الشهيد الثاني*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ ق). *کمال الدین و تمام النعمة*. تهران: اسلامیة، چاپ دوم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). *من لایحضره الفقيه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵ ق). *الإقتصاد الهادى إلى طريق الرشاد*. تهران: کتابخانه جامع چهل ستون، چاپ اول.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ ق). *الإستبصار فيما اختلف من الأخبار*. تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ اول.
- صمدیار، حسین، عربیان، اصغر و نقیعی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۹). *مشروعیت سیاسی در حاکمیت مبتنی بر دلیل عقل با رویکردی به مبانی فکری امام خمینی (س)*. پژوهشنامه متین، ۲۲ (۸۹)، ۵۵-۸۳. doi:10.22034/MATIN.2021.131733i
- dor: 20.1001.1.24236462.1399.22.89.3.6
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق). *الإحتجاج على اهل اللجاج*. مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ ق). *تذكرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت

- عليهم السلام، چاپ اول.
- علامه حلي، حسن بن يوسف (الف ۱۴۱۳ ق). قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول.
- علامه حلي، حسن بن يوسف (ب ۱۴۱۳ ق). مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم.
- فخرالمحققين، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). ايضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد. قم: مؤسسة اسماعيليان، چاپ اول.
- كاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۲ ق). كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء. قم: دفتر تبليغات اسلامي، چاپ اول.
- كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ ق). الكافي. تهران: دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
- محقق حلي، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسة اسماعيليان، چاپ دوم.
- محقق كركي، علي بن حسين (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد في شرح القواعد. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.
- مقدس اردبيلي، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول.
- نجفي، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم.
- نراقي، مولى احمد (بى تا). مناهج الأحكام و الأصول. بى جا: بى نا.

- Allāma Hilli, H. (1992 a). *Qavaed al-Ahkam fi Marefat al-halal wa al-haram*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Allāma Hilli, H. (1992 b). *Mokhtalef Al-Shi'a fi Ahkam Al-Shariah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Allāma Hilli, H. (1993) *Tadhkirat al-Foqaha*. Qom: Al-Al-Bayt Institute. [In Arabic]

-
- Beheshti, M. (2019). The limitations and intellectual disabilities of the intellect from Imam Khomeini's point of view. *Matin Research Journal*, 21 (82), 41-61. dor: [20.1001.1.24236462.1398.21.82.3.5](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1398.21.82.3.5)
 - Fakhr al-Mohaqqeqin, M .(1967) .*Eizah al-Favaed Fi Sharh Moshkelat al-Qavaed* .Qom :Ismailian Institute .[In Arabic]
 - Halabi, A .(1982) .*Al-Kafi fi al-Fiqh*. Isfahan: Imam Ali Library. [In Arabic]
 - Hurr Amili, M. (1989) .*Tafsil vasail Al - Shia Ela Tahsil Masail Al- Sharia*. Qom :Al-Al-Bayt Institute ,first edition. [In Arabic]
 - Ibn Hamzah ,M .(1987) .*Al- Wasila ela Nil Al -Fazilah*. Qom : Publications of Ayatollah Murashi Najafi Library, First Edition. [In Arabic]
 - Ibn Idris, M. (1989). *Al-Sara' er al-Hawi le Tharir Al-Fatawi*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Community of Teachers, Second edition. [In Arabic]
 - Kashif al-Qita', J. (2002). *Kashf al-Qita an Mobhamat al-Shariat al-Qara'* . Qom :Islamic Propagation Office .[In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2000 a) .*Kitab al-Bi* . Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. first Edition. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2000 b). *Kitāb al-Ṭahārat*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, first Edition. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications] .In Persian[
 - Khomeini, S.R. (1995). *Al-Makasib Al-Muharrama*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2Vol. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2001). *Tahrir al- Wasila*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2012). *Esteftaat*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 10 vols. [In Persian]
 - Kulayni, M .(1986) .*Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutob al-Islamiyya, fourth edition. [In Arabic]
 - Muhaqqiq Hilli, J .(1987) .*Sharaye al Esalam fi Masayil Alhalal w Alharam*.

- Qom: Ismailian Institute, Second edition, 4 vols. [In Arabic]
- Muhaqqiq Karaki, A. (1993). *Jami' al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawa'id*. Qom: Al-Bayt Iḥyā' al-Turath Foundation, 2nd. [In Arabic]
 - Muoghaddas Ardabili, A. (1982). *Majmae ol-fayidah w al burhan fī sharh irshad al adhhan*. Qom: Islamic Publications Office]. In Arabic[
 - Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam fī Sharh Sharaye al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Seventh edition, 43 vols. [In Arabic]
 - Naraqī, A. (n.d.). *Manahij al-Ahkam w al'usul*. without location, No publisher. [In Arabic]
 - Samadyar, H; Arabian, A; Naghibi, S.A. (2021). Political legitimacy in governance based on reason with an approach to Imam Khomeini's intellectual foundations. *Matin Research Journal*, 22 (89), 55-83. doi: [10.22034/matin.2021.131733](https://doi.org/10.22034/matin.2021.131733) dor: [20.1001.1.24236462.1399.22.89.3.6](https://doi.org/20.1001.1.24236462.1399.22.89.3.6).
 - Seyed Morteza, A. (1990). *Al-Zakhireh fī Elm Al Kalam*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
 - Seyed Morteza, A. (1994). *Al-Intisar fī Infādat al-Amamiyyah*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers, First Edition. [In Arabic]
 - Shahid Aval, M. (1989). *Al-Loma' Al-Damishqiyah fī Fiqh al-Imāmiyyah*. Beirut: Dar Al-Turath, Dar Al-Islamiyyah. [In Arabic]
 - Shahid Aval, M. (1998). *Zikri al-Shi'a fī Ahkam Al-Shariah*. Qom: Al Al Bayt Institute. [In Arabic]
 - Shahid Thani, Z. (1992). *Masalek al-Afham al-Tankih Sharae al-Islam*. Qom: Al-Maarif al-Islamiyya Institute, First Edition. [In Arabic]
 - Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawda al-Bahiyya fī Sharh al-Loma' al-Dameshqiyya*. Qom: Davari, first edition. [In Arabic]
 - Shahid Thani, Z. (2000). *Rasael al-Shahid Thani*. Qom: Islamic Communications Office. [In Arabic]
 - Shaykh Saduq, M. (1975). *Kamal al-din va Tamam al-Nā ameh*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

-
- Shaykh Saduq ,M .(1992) .*Man la yahduruh al-Faqih*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Society, Second edition. [In Arabic]
 - Sobhani. J. (2002). *Tahdhib al usul*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Tabrisi ,A .(1983) .*Al-Ehtejaj Ala Ahl al-Lejaj*. Mashhad: Morteza Publishing. [In Arabic]
 - Taqavi Eshtredi, H. (1997). *Tanqih al-Osul*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1970). *Al-Istibsar fi- ma ikhtalafa min al-Akhbar*. Tehran: dar al kotob al- Islamiyyah Publications. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1955). *Al-Iqtisad al-hadi ela tariq al-rashad*. Tehran: Comprehensive School of Chehel sotoun. [In Arabic]

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 26, Issue 102, Spring 2024

**Re-understanding the Concept of Cultural Independence in Imam Khomeini's Thought
(An Identity-centered Approach)**

Mohammad Sadegh Beheshti¹

Doi: [10.22034/MATIN.2023.305965.1943](https://doi.org/10.22034/MATIN.2023.305965.1943)

Abstract

Research Paper

One of the most important concepts in Imam Khomeini's political thought is cultural independence. The present article is an attempt to answer the following question: How cultural independence is explained in Imam Khomeini's viewpoints and thoughts and what is its status? The hypothesis of the present study is as follows: "In Imam Khomeini's thought, cultural independence is defined in order to distinguish the indigenous culture (with two components, i.e., Iranian and Islamic) from the Western culture, but this differentiation does not mean the total negation of Western cultural in an absolute and blind way. To substantiate the above-mentioned hypothesis, descriptive-analytical method has been used and identity-centered sociological approach has been employed to re-understand the concept of cultural independence with emphasis on the national dimension of identity (national cultural identity) which in itself contains cultural homogeneity vis-a-vis the differentiation with the other culture. In this regard, three characteristics of national cultural identity (preservation of cultural heritage, valuation in relation to it, and valuation in relation to the Persian language) have been comparatively studied in Imam Khomeini's thought. This comparison indicates the acceptance of the mentioned indicators not in an absolute and blind way, but in order to create an identification construct independent of the external culture and to negate the absolutist Westernist attitude of the Pahlavi government. The result is neither absolute rejection nor absolute acceptance of the Western culture, but while recognizing its positive achievements, through setting up an identity boundary with it, leads to cultural independence in this idea.

Keywords: Cultural independence, identity, national identity, national cultural identity, West, Imam Khomeini

COPYRIGHTS

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



1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: sadegh.beheshti@gmail.com

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 26, Issue 102, Spring 2024

**The Condition of the "Majority's Consent" "in Forming a Government and Its Continuity in
Imam Khomeini's Viewpoint**

Abbas Emadi¹

Doi:10.22034/MATIN.2023.375499.2120

Alireza Qasemi²

Abstract

Research Paper

One of the important issues in political jurisprudence, is the condition of the consent of majority for the adoption of the position of public guardianship (Velayat Ameh) by a qualified jurist. This research is an attempt to study this issue based on Imam Khomeini's works and statements, as the theoretician and founder of a religious government in Iran. The main question of this research is as follows: What is the role of the majority's consent in legitimation and continuity of a qualified jurist. According to some notions, if a just jurist, with the support and cooperation of some groups of people, who are in minority, is able to form a government, he is dutybound to take practical action in this regard. But the analysis of the collected data for this research shows that in Imam Khomeini's viewpoint, although the majority's consent does not have an effective role in proving the public guardianship, it is a rational and canonical condition for assuming the position of guardianship. "Relying on public votes", "right to self-determination of the people", "paying attention to the majority vote" and "negation of coercive rule" are four important pillars in the statements of Imam Khomeini about the role of the people which obviously bind the ruling of the jurist to the consent of the majority. The necessary data for this research were collected from library sources, including Imam's Sahifa and were analyzed through content analysis method.

Keywords: Imam Khomeini, Political legitimacy, majority vote, right to rule, rule of jurist.

COPYRIGHTS

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



1. Assistant Professor, Department of Political Science, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: emadi@modares.ac.ir

2. MA (Mining engineering), Shahrood Technical University, Shahrood, Iran. Email: s.a.ghsemi1373@gmail.com

Received: 2022-12-5 Revised: 2023-06-26 Approved: 2020-07-3

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 26, Issue 102, Spring 2024

**A Comparative Study of the “Voluntary Dissolution of Online Registered Advocacy” in
the American Law and Islamic Jurisprudence and Law with Special Reference to Imam
Khomeini’s Approach**

Behnoush Falahatpishesh¹

Doi: [10.22034/MATIN.2024.229117.1675](https://doi.org/10.22034/MATIN.2024.229117.1675)

Seyed Mohammad Moosavi Bojnourdi²

Research Paper

Abstract

The online registration of advocacy in Iran in practice is different from the past and has a new structure and follows new bylaws in the field of registration rights. There is no necessity for the awareness of the lawyer and client regarding the dismissal or resignation in the instruction for using E-deeds registration websites. In American Law, although the Law of the Notary Public has envisaged some rules regarding online registration, the issue of online registration of advocate and its dissolution has not been mentioned and has only mentioned some general rules. The prevailing viewpoint of the Imamiya jurists and that of Imam Khomeini has similar approach with the instruction of the enforcement of notary instructions regarding the necessity of the awareness of the advocate. The nature of the voluntary dissolution of the advocacy from the viewpoint of jurisprudence and law has been comparatively studied in this research. The findings of this research show that with the establishment of the Online Registration System, and the significant issue of the announcement and explicit information of the client and advocate of dismissal or resignation or implementation of the delegated subject, in order to protect the security of the legal relations of the people and reduce legal disputes and remove the shortcomings of the Iranian legal system, the advocate and the client must be immediately informed through electronic notification about dismissal or resignation or withdrawal or any other issue related to the advocacy by improving the legal mechanisms through ADLiran.ir (Sana)Website. The third persons too should be able to receive information about the authenticity of the documents and deeds through the website of the State *Organization* for Registration of Deeds and Properties. Thus, the number of the deals that are carried out due to the lack of awareness of the advocate of his/her dismissal will be reduced and the number of legal lawsuits too will be reduced.

Keywords: American Law, advocacy, advocate’s resignation E-deeds registration.

COPYRIGHTS

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



1. PhD Student (Private Law), North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran,
Email: notary1244@yahoo.com ☎ 0000-0001-7583-1982

2. Full Professor, Department of Private Law, North Tehran Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran, Email: mosavi@ri-khomeini.com ☎ 0009-0000-7470-6768

Received: 2020-04-29

Approved: 2020-07-04

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 26, Issue 102, Spring 2024

Revival of religious science in the thought of Imam Khomeini¹

Mohammad Hadi Mahmoudi²

Doi: [10.22034/MATIN.2022.284406.1877](https://doi.org/10.22034/MATIN.2022.284406.1877)

Seyyed Mahmoud Yousef Sani³

Shahram Pazouki⁴

Gholamreza Hosseinpour⁵

Research Paper

Abstract

In the history of Islamic thought, there have been many discussions about the true science and the truth of science, especially through Sufism. Although the most famous example of these issues can be considered the book "Ihyā' 'Ulūm al-Dīn" by Abu Hamid Mohammad Ghazali, such discussions are not limited to this book. Such discussions have been recurring themes in Shiite sources before and after Ghazali, to the extent that some Shiite scholars, such as Feyz Kashani, have considered the revival of science as originally a Shiite plan and have tried to return it to its Shiite sources. Imam Khomeini should also be considered among these scholars. Imam Khomeini has paid special attention to the issue of true science and the truth of science and has used the pattern of "revival of science" in criticizing the state of science and scholars of his time, at the same time he has presented his own reading of this model. Imam deals with the issue of reviving by two concepts: "official science" and "hijab" & criticizes both traditional sciences and modern sciences of his time. He also uses most of the effective teachings of the tradition of reviving science, such as "Zaher o Baten" and "Qalb", but accepts some prominent personalities of this tradition such as Sheikh Klini and Mulla Sadra, and rejects some like Ghazali. Imam Khomeini also has his own innovations and theories in this field, like the interpretation of the new term "humanities" in the framework of the tradition of reviving science and rearranging the traditional doctrine of Velayat in the framework of the theory of "Velayat-e-Faqih".

Keywords: , Ghazali Ihya, Khomeini ,humanities , religious science ,Velayat-e-Faqih ,yaqdha.,

COPYRIGHTS

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



1. This article is extracted from Mohammad Hadi Mahmoudi's doctoral dissertation with the same title at the Imam Khomeini (S) and Islamic Revolution Research Institute.

2. PhD (Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought), Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. E-mail: m.h.mahmoody@gmail.com

3. Associate Professor, Hikmat and Philosophy Research Institute of Iran, Tehran, Iran. E-mail: yousefsani@irip.ac.ir

4. Professor of Philosophy Department, Hikmat and Philosophy Research Institute of Iran, Tehran, Iran. E-mail: pazouki@irip.ac.ir

5. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran. E-mail: reza_hossein_pour@yahoo.com

Received: 2022-02-10

Approved: 2022-05-07

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 26, Issue 102, Spring 2024

**Comparative Study of the Concept of a ' Poorly Supervised Child ' and Its Effects on Law
and Jurisprudence Based on Imam Khomeini ' Viewpoints**

Mohammad Mehryar¹

Doi: [10.22034/MATIN.2024.201565.1506](https://doi.org/10.22034/MATIN.2024.201565.1506)

Mohsen Vaseghi²

Seyyedeh Fatemeh Hashemi³

Abstract

Research Paper

The concept of "poorly supervised child" is a new concept in the field of private law. Since "poor or bad supervision" has legal and criminal effects, such as disqualification of the supervisor or criminal punishment for the bad supervisor, the investigation of this concept requires special attention. The concept of poor guardianship has not been discussed independently in jurisprudence, but it can be deduced from the discussions of jurists. This research is an attempt to analyze this concept in Imam Khomeini's viewpoints through his statements on topics such as terminating the guardianship, the fall of custody, and justice in relation to the guardian of a child. However, the definition of this concept in law has some shortcomings. The legislator has explained it only in one case. The spread of the concept of poor or bad guardianship and its traces in the law show the necessity of more investigation of this concept to fulfil the society's needs. The main question is: What is the rule for applying the concept of bad guardianship to the religious and legal guardians of a child? Although the rule set in jurisprudence is general, by employing this issue within the legal framework, it is possible to determine some of its non-exclusive examples. Therefore, the general rule in jurisprudence is that the commitment of a prohibited act related to the duties of parents leads to the application of bad guardianship to the guardians. The term "bad guardian" does not necessarily mean depriving the child of guardianship, but it helps the judge to issue a fair verdict.

Keyword: expediency, guardianship, Poorly supervised children, terminating the guardianship.


COPYRIGHTS

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



1. Assistant Professor, Faculty of Law, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
E-mail: m.mehryar@urd.ac.ir,  0009-0008-7715-6202

2. Assistant Professor, Department of Law, Payam Noor University, Tehran, Iran.
Email: mohsensvaseghi@pnu.ac.ir  0241-4700-0000-0009

3. Assistant professor at the Faculty of Law, Qom University of Religions and Denominations corresponding author). Email: sf.hashemi@urd.ac.ir  0000-0003-0133-8815

Received: 2019-09-14 Revised: 2019-11-30 Approved: 2019-12-01

Matin Research Journal

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 26, Issue 102, Spring 2024

An Approach to the Fundamental Principles of the Jawahir al-Kalam's Author about the Reason of Intellect and Its Comparison with Imam Khomeini's Viewpoints¹

Alireza Hodaee²

Doi: [10.22034/MATIN.2021.264559.1805](https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.264559.1805)

Mohammad Eshaghi³

Mahdi Hamidi⁴

Research Paper

Abstract

The acceptable inference of fundamentals of principles from the jurisprudential books by the jurists is a valuable and effective method, particularly by authoritative jurists who have not written an independent book on the principles of jurisprudence or their works have not been handed down to us. One of these jurists is Najafi who has amply utilized fundamentals of principles in his book. Imam Khomeini considered this book an example of commitment to the method of qualified predecessors and one of the most effective books for himself. The present research is an attempt to find out the fundamentals of principles about the reason of intellect - with emphasis on the issue of good and bad and the criteria for inference of the commandments - approved by the author of Jawahir and compare them with Imam Khomeini's viewpoints. Among the outstanding issues accepted and approved by the two jurists, one may mention "the possibility of using the reason of intellect for inferring canonical commandment", "the possibility of interpreting the verbal reasons with the help of intellect", "Lack of definite necessity of the conformity of the verdict of the intellect about good and bad with the religious decree about lawfulness and unlawfulness", and "the necessity of rigid commitment to the standards of discovering the criteria".

Keywords: Author of Jawahir, criterion of a decree, Imam Khomeini, intellectual good and bad, reason of intellect.


COPYRIGHTS

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




1. This article has been extracted from a doctoral thesis titled "a Pathological Study of the Application of Reason in the Process of the Inference of Sharia Commandments: A Case Study of the Jurisprudential Effects of Kashif al-Ghita, Bahr al-Olum, the Two Naraqis and the Author of Jawahir".

2. Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, the University of Tehran, Tehran, Iran, Email: hodaee@ut.ac.ir

3. Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, the University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.eshaghi.a@ut.ac.ir  7286-9021-0001-0000

4. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Jurisprudence, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mahdi.hamidi@hafez.shirazu.ac.ir, (Corresponding Author),

 6145-7785-0008-0009

Received: 2020-12-27 Revised: 2021-06-01 Approved: 2021-06-20

Re-understanding the Concept of Cultural Independence in Imam Khomeini's Thought (An Identity-centered Approach) 1

Mohammad Sadegh Beheshti

The Condition of the" Majority's Consent "in Forming a Government and Its Continuity in Imam Khomeini's Viewpoint 25

Abbas Emadi, Alireza Qasemi

A Comparative Study of the "Voluntary Dissolution of Online Registered Advocacy" in the American Law and Islamic Jurisprudence and Law with Special Reference to Imam Khomeini's Approach 49

Behnoush Falahatpisheh, Seyed Mohammad Moosavi Bojnourdi

Revival of religious science in the thought of Imam Khomeini 79

Mohammad Hadi Mahmoudi, Seyyed Mahmoud Yousef Sani, Shahram Pazouki, Gholamreza Hosseinpour

Comparative Study of the Concept of a' Poorly Supervised Child 'and Its Effects on Law and Jurisprudence Based on Imam Khomeini 'Viewpoints 97

Mohammad Mehryar, Mohsen Vaseghi, Seyyedeh Fatemeh Hashemi

An Approach to the Fundamental Principles of the Jawahir al-Kalam's Author about the Reason of Intellect and Its Comparison with Imam Khomeini's Viewpoints 121

Alireza Hodaei, Mohammad Eshaghi, Mahdi Hamidi

English Abstracts of Essays 150

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

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

Senior Editorial Board:

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

- **Executive Editor:** Hosseini Seyedeh Shahnaz
 - **English Editor:** Moosavi Jashni Seyyed Sadreddin
 - **Editor:** Hosseini Seyedeh Shahnaz
 - **Layout:** Behrokh Yousef
 - **Cover Designer:** Ghorbani Zahra
 - **Address:** Iran, Tehran, Persian Gulf Highway, before the toll, Imam Khomeini's holy shrine, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
 - **Postal code:** 1815163111- **PO Box:** 18155/134
 - **Fax:** 55235661
 - **Tel:** 51085507
 - **http:** mags.ri-khomeini.ac.ir
 - **E-mail:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- Materials Included in Matin quarterly fail to necessarily express the viewpoints of the Research of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quotation of the Matin quarterly's contents has no legal prohibition provided the source is cited.