



پژوهشگاه امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۶۴۶۳-۲۴۲۳

شاپا الکترونیکی: ۵۸۸۸-۲۶۷۶

<https://matin.ri-khomeini.ac.ir>

<https://ri-khomeini.ac.ir>

پژوهشنامه

ماتین

فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
سال بیست و هفت / شماره صدوشش / بهار ۱۴۰۴

ولایت سیاسی معصومان^(ع) از دیدگاه شیعه
با تأکید بر دیدگاه امام خمینی

سید صادق حقیقت

استنباط حکم مدیون معسر از سنت فعلی معصوم^(ع)
با تأکید بر فتاوی امام خمینی^(ره)

مصطفی شادمان فخرآبادی، عباسعلی سلطانی، حسین صابری

نگاه ادبی - فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره
ابراهیم عزیزی اصل، عباسعلی روحانی فرد، حبیب حاتمی کن کبود

کارآمدی و ثبات سیاسی در ایران دهه نود

طاهره کنعانی، علی محمدی ضیاء

عدم حجیت علم حسی قاضی مأذون در جرائم حق الهی
با تأکید بر دیدگاه امام خمینی

فاطمه ماسچی زاده، محمدرضا حمیدی، زهره حاجیان فروشانی

تساوی یا تفاوت دینه زن و مرد بارویکردی بر مبانی امام خمینی^(ره)

فاطمه مقدسی، سید محمدصادق موسوی، سید ابوالقاسم نقیعی



پژوهشنامه
سال بیست و هفتم / شماره ۱۰۶ / بهار ۱۴۰۴
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۶۴۶۲-۲۴۲۳ | شاپا الکترونیکی: ۵۸۸۸-۲۶۷۶

- **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 فرد
- **سر دبیر:** سیدصادق حقیقت
- **قائم مقام سر دبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**

- | | |
|---|--------------------------|
| دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. | علی محمد حاضری |
| دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. | نجفقلی حبیبی |
| دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. | اسماعیل حسن زاده |
| دانشیار گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. | فاطمه طباطبایی |
| استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. | سید مصطفی محقق داماد |
| دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. | علی مرشدی زاد |
| استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. | حسین مهرپور |
| دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. | سید صدرالدین موسوی جشنی |
| دانشیار اقتصاد و تاریخ معاصر ایران در مرکز مطالعات کشورهای آسیا و آفریقا، دانشگاه دولتی مسکو (لومو نوسوف) و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه. | النا دونایوا |
| استاد زبان فارسی دانشگاه دوستی ملل روسیه و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه. | مارینا کامنوا |
| دانشیار زبان فارسی و فرهنگ ایران، گروه مطالعات زبان های مدرن، دانشگاه آلیکانته اسپانیا، آلیاکانت، اسپانیا. | خوزه کوتیلاز |
| استاد سابق دانشگاه نگراس جنوبی و استاد فعلی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. | گری کارل (محمد) لگنهاوزن |

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** محمدرضا پی سپار
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **صفحه آرا و طراح جلد:** یوسف بهرخ
- **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
- **وب سایت اینترنتی:** <https://matin.ri-khomeini.ac.ir> **پست الکترونیکی:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مأخذ آزاد است.
- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.
- **مجله متین در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:** پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، دواج، آکادِمیا، بانک اطلاعات نشریات کشور (مگ ایران)، نورمگز، سیولیکا، پرتال علوم انسانی، جهاد دانشگاهی، سامانه اطلاعات پژوهشی ایران.

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

ولایت سیاسی معصومان^(ع) از دیدگاه شیعه
(با تأکید بر دیدگاه امام خمینی)
سید صادق حقیقت

۳۱

استنباط حکم مدیون معسر از سنت فعلی معصوم^(ع)
(با تأکید بر فتاوی امام خمینی)^(ه)
مصطفی شادمان فخرآبادی، عباسعلی سلطانی، حسین صابری

۵۷

نگاه ادبی-فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره
ابراهیم عزیزی اصل، عباسعلی روحانی فرد، حبیب حاتمی کن کبود

۷۷

کارآمدی و ثبات سیاسی در ایران دهه نود
طاهره کتغانی، علی محمدی ضیاء

۱۰۵

عدم حجیت علم حسی قاضی مأذون در جرائم حق اللہی
(با تأکید بر دیدگاه امام خمینی)
فاطمه ماسچی زاده، محمدرضا حمیدی، زهره حاجیان فروشانی

۱۳۳

تساوی یا تفاوت دیه زن و مرد با رویکردی بر مبانی امام خمینی^(ه)
فاطمه مقدسی، سید محمدصادق موسوی، سید ابوالقاسم نقیبی




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

The Political Guardianship of the Infallibles (AS) from the Shiite Perspective (With Emphasis on Imam Khomeini's View)

Seyed Sadegh Haghghat¹ 

1. Full Professor, Department of Political Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research article</p> <p>Article history: Received: September 28, 2024 Received in revised form: November 3, 2024 Accepted: November 24, 2024 Published online: April 19, 2024</p> <p>Keywords: Political authority, Infallibles (AS), Principle of Divine Grace (Lutf), Guardianship of the Jurist (Velayat-e Faqih), liberal Muslims, , reformist thinkers.</p>  <p>*Corresponding author: ss.haghghat@gmail.com</p>	<p>Among the four dimensions of the infallibles' (AS) authority—esoteric authority, existential authority, interpretative authority over religious law, and political authority—this paper focuses on the latter. The majority of Shiite jurists and scholars believe in divine appointment regarding this matter, although other views also exist. Some argue that the infallibles have greater merit for political leadership. Although the doctrine of Velayat-e Faqih (Guardianship of the Jurist) encompasses theological aspects, it is fundamentally a jurisprudential issue. While liberal Muslims challenge traditional interpretations through a modernist lens, reformist thinkers—such as Mortaza Motahari—attempt to establish an intermediary approach. This article uses a comparative method with a descriptive-analytical framework to examine the political authority of the infallibles and Velayat-e Faqih within these discourses.</p>

Cite this article: Haghghat S. S. (2025). The Political Guardianship of the Infallibles (AS) from the Shiite Perspective (With Emphasis on Imam Khomeini's View). *Matin Research Journal*, 27(106), 1-30. <https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.480733.2296>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.**
This is an open-access article distributed under the CC BY ([license http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)).

Introduction

The Infallibles (AS) have four degrees of guardianship: inner guardianship, existential guardianship, guardianship in the interpretation of the Sharia, and political guardianship. This article focuses on the latter aspect. Famous Islamic jurists and thinkers believe in divine appointment in this matter. At the same time, we also witness other opinions. Some have also raised the issue of their right to political Imamate. Although guardianship of a jurist also has theological dimensions, it is essentially considered a jurisprudential issue. Abdullah Javadi Amoli specifically considers the guardianship of the jurist to be a theological issue. Accordingly, the Most Holy God, who is the Knower of all the particles of the universe, knows that the Infallible (A S) will be absent for a long time. So it must be seen whether he has appointed a specific person for this period or not, and if he has given an order regarding the said jurist, will the guardianship of the jurist be proven? The theological nature of the guardianship of the jurist stems from the theological nature of the Imamate. If we have proven in jurisprudence that it is obligatory for a jurist who meets all the conditions to take over the guardianship of the Muslim community, or if we have ruled that it is obligatory for people to follow a jurist who meets all the conditions, it will be revealed that God, during the era of occultation, has appointed a jurist to be the guardianship and leadership of the Islamic community.

Imam Khomeini's view, like that of the famous Shia, is divinely ordained. Based on evidence such as the Hadith of Ghadir, he considers the Imam (AS) to be in charge of government and governance. According to Motahari's view, we must accept Popper's assumption that classical societies answer the question "Who?" and modern societies answer the question "How?". So, without a doubt, classical Islamic thought (including the original texts and the life of the Infallibles), like Plato's political thought, has mainly answered the question "Who?".

The paradox of a government based on classical thought in modern society is that it is forced to rely on traditional sources for legitimacy, while the requirements of modern society are how to govern. Another possibility that some scholars have raised is that the Imam was neither appointed nor merely a candidate; rather, the issue of political Imamate is a question of right; not in the sense that the other side was also right, but in the sense that the Imam was rationally right.

Literature Review

Although there are scattered works on the political guardianship of the Infallibles (AS), few works have addressed this issue comprehensively. While most Islamic and Shiite thinkers believe in the appointed guardianship of the Infallibles (AS), Mahdi Ha'eri and Sayyid Kamal Haidari, as we will see, have questioned this doctrine. Accordingly, although the Holy Prophet (PBUH) established a government, it is not considered a mandate from God. He does not accept political guardianship for the Infallible and the non-Infallible.

Methods

This article, using a theological method and at a descriptive-analytical level, seeks to compare the issue of the political guardianship of the Infallibles (AS) and the guardianship of the jurist in the above discourses.

Results

The findings of the research show that there are three main views regarding the political leadership of the Infallibles (AS): the theory of divine appointment, their equality with others in assuming this matter, and their right and priority in the matter of political leadership. While liberal Muslims challenge the famous opinions of jurists and theologians with a modern perspective, reformists - such as Motahari - are trying to present an intermediate view. This article is formulated based on the discourse of reformist Muslims. There are two main differences between the two discourses: the discourse of liberal Islam is secularist, and accordingly, political fiqh is not valid in this discourse.

Conclusion

While most Shiite jurists and theologians believe in the divine appointment of the Infallibles (AS), Mahdi Ha'iri does not consider their political leadership to be proven. The third possibility is that the Infallibles (AS) were the first and most deserving to attain this position. According to Sayyid Kamal Heidari, Ali (AS) was the first and most deserving to succeed the Prophet (PBUH), and the meaning of the Ghadir incident was nothing other than this. The implication of this statement is that his appointment to the position of political guardianship is not evaluated. The primary principle regarding any person is the lack of guardianship. Based on the recent theory, what can be said about the incident of Ghadir is that the Prophet (PBUH) in this sermon is not simply seeking to command friendship, nor is he seeking to bequeath and appoint him for the caliphate and leadership after him.

Another issue that can be considered in future researches is the degrees of legitimacy of the Caliphs. If we assume that, for whatever reason, the Imamate of Imam Ali (AS) did not materialize historically, would the three Caliphs gain legitimacy in some way or not? Vaez-zadeh Khorasani stresses that when the Imam himself pledges allegiance to another person, he gains some grades of legitimacy.

ولایت سیاسی معصومان^(ع) از دیدگاه شیعه (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی)

سید صادق حقیقت^۱

۱. استادتمام گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله:</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: ولایت سیاسی، معصومان^(ع)، قاعده لطف، ولایت فقیه، روشنفکران دینی، تواندیشان دینی.</p> <p>* نویسنده مسئول: ss.haghighat@gmail.com</p>	<p>از چهار شأن معصومان^(ع) - ولایت باطنی، ولایت تکوینی، ولایت در تفسیر شریعت و ولایت سیاسی - این مقاله بر بعد اخیر متمرکز شده است. مشهور فقها و اندیشمندان اسلامی معتقد به نصب الهی در این قضیه هستند. در عین حال، شاهد آرای دیگری نیز هستیم. برخی نیز مسئله احق بودن ایشان برای امامت سیاسی را مطرح کرده‌اند. ولایت فقیه هر چند ابعاد کلامی نیز دارد، اما اساساً مسئله‌ای فقهی محسوب می‌شود. در حالی که روشنفکران دینی با دیدگاهی متجددانه آرای مشهور فقها و متکلمان را به چالش می‌کشند، تواندیشان دینی - همچون مطهری - سعی دارند دیدگاهی بینابین را مطرح نمایند. این مقاله با روش مقایسه‌ای و با سطح توصیفی - تحلیلی در صدد است مسئله ولایت سیاسی معصومان^(ع) و ولایت فقیه را در گفتمان‌های فوق مقایسه نماید.</p>

استناد: حقیقت، صادق (۱۴۰۴). ولایت سیاسی معصومان^(ع) از دیدگاه شیعه (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی)، پژوهشنامه متین، ۳۰-۱، (۱۰۶)۲۷.

<https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.480733.2296>

© نویسنده‌گان

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.



مقدمه

ولایت سیاسی، در اینجا، به دو قسم تقسیم می‌شود: ولایت سیاسی معصومان^(ع) و ولایت سیاسی فقها. در بعد اخیر، کوشش این مقاله آن است که تفاوت دیدگاه روشنفکران دینی و نواندیشان دینی را برجسته نماید. درحالی که جریان اصلی گفتمان شیعه به انتصابی بودن ولایت سیاسی برای معصومان^(ع) اعتقاد دارد، برخی احتمالات دیگری را نیز مطرح کرده‌اند. برای بررسی این موضوع، لازم است نیم‌نگاهی به شئون امامت داشته باشیم.

امامت چهار شأن دارد: شأن اول و دوم که کمتر به بحث حاضر مربوط می‌شود، ولایت باطنی (اخلاقی) و ولایت تکوینی است. بر این اساس، امام^(ع) بعد از پیامبر^(ص) سرچشمه مشاهدات و تجارب عرفانی از یک سو و فعال مایشاء در عالم هستی و تکوین به شمار می‌رود. جنبه دیگر از ولایت تکوینی، هدایت معنوی است که صاحب‌ولایت با استفاده از قدرت خود به ارشاد مردم می‌پردازد. هرچند در حد و حدود ولایت تکوینی بحث‌های زیادی، از جمله نظر ابوالقاسم خویی، وجود دارد، برخی روایات و ادعیه از جمله زیارت جامعه کبیره به این مسئله اشاره دارد: «بِکُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَ بِکُمْ یَحْتَمُ وَ بِکُمْ یَنْزِلُ الْغَیْثُ وَ بِکُمْ یَمْسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»؛ به این معنا که برقراری عالم هستی و آسمان و زمین و نزول باران و برکات الهی به واسطه وجود ائمه^(ع) است؛ چرا که فیض پروردگار هستند. به هر روی، این دو شأن امور انتخابی محسوب نمی‌شوند و به نصب الهی یا نص نبوی محتاجند. شأن سوم، معرفت دینی و مرجعیت تفسیر شریعت است. بعد از منبع اول یا کلام الله، سنت رسول الله^(ص) و دیگر معصومان^(ع) قرار دارد. در این شأن، امام در تفسیر وحی و تبیین سنت نبوی منبع معرفت و اسوه رفتار دینی محسوب می‌شود. از دیدگاه شیعه، لازمه حدیث ثقلین (و عدل قرآن بودن) و دیگر احادیث (که حتی کتب اهل سنت هم نقل کرده‌اند) حجیت سنت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) است. نبی اکرم^(ص) دو شأن داشته‌اند: وحی مکتوب (قرآن) و تفسیر غیر مکتوب وحی، مثل عدد رکعات نماز و کیفیت خمس و حج و غیره. برخی اشکال کرده‌اند که امکان تمسک به اخبار آحاد در خود این مسئله وجود ندارد. در عین حال، باید توجه داشت که خود ایشان مدعی تفسیر دین بوده‌اند و به طرق مختلف از جمله تواتر می‌توان اثبات کرد که میرا از اشتباه و کذب هستند. به هر حال، در خصوص این شأن، باید دید تفاسیر چه مقدار مربوط به زمان و مکان خاص خودشان بوده

و چه مقدار حکم دائمی را بیان کرده‌اند. اگر اجتهاد معصومانه بنا بر مقتضیات زمان و مکان باشد، دیگر نیاز نیست اختلاف اجتهاد ائمه را توجیه کنیم. بر اساس شأن چهارم، امام زمامدار سیاسی، خلیفه مسلمانان و زعیم آن‌هاست. ولایت سیاسی فقها فرع ولایت سیاسی معصومان^(ع) محسوب می‌شود.

در خصوص پیشینه بحث ولایت سیاسی معصومان^(ع) می‌توان گفت منبع مستقلى، چه به شکل کتاب یا مقاله، به طور کامل به این موضوع خطیر پرداخته است. در بین اندیشمندان شیعی، جز دو نفر، همه به نظریه انتصاب در این خصوص معتقدند. نظریه امام خمینی، هم در خصوص معصومان^(ع) و هم در باره فقها، نظریه نصب است. همان گونه که خواهیم دید، تنها مهدی حائری با رویکردی فلسفی و سیدکمال حیدری با رویکردی کلامی (و درون‌دینی) نافی ولایت سیاسی معصومان^(ع) تلقی می‌شوند.

ولایت سیاسی معصومان (ع)

در خصوص ولایت سیاسی معصومان^(ع) چند قول وجود دارد. با مرور بر آرای فرق مختلف اسلامی، می‌توان گفت مشهور اهل سنت، مرجئه، جمهور معتزله، جمهور خوارج و زیدیه به وجوب انتخاب از طرف امت معتقدند. امامیه و اسماعیلیه وجوب را مربوط به خدا می‌دانند. در حالی که فرقه نجدات از خوارج به جواز مبتنی بر نیاز امت اعتقاد دارند، برخی دیگر نیز به تفصیل قائلند: وجوب هنگام امنیت (هشام الغوطی) و وجوب هنگام فتنه (ابی بکر اصم). در بین اسماعیلیان، اهل حدیث و اشاعره و معتزله نیز آرای دیگری دیده می‌شود (حقیقت، ۱۳۹۲، صص. ۹۱-۱۱۷).

به نظر می‌رسد در خصوص نسبت امامت با زعامت سیاسی در بین علمای شیعه یک قول اصلی و چند نظر فرعی دیگر، وجود داشته باشد؛ هرچند این بحث تا حدی بدیع است و نیاز به بررسی بیشتر دارد. اکثر گروه اول را متفکران شیعی تشکیل می‌دهند که بین این دو رابطه‌ای وثیق می‌بینند. مشهور شیعه قائل به نصب الهی هستند. ایشان در قضیه غدیر خم، علاوه بر ولایت دینی و معنوی، به ولایت سیاسی حضرت علی^(ع) معتقدند. تفسیر امام خمینی از امامت نیز در گروه نخست قرار می‌گیرد. وی به دو محور حکومت ظاهری و معنوی توجه داشته و امام را منصوب از ناحیه خداوند می‌داند که دارای ولایت باطنی است.

امام متصدی قوه مجریه و حافظ نظام اسلام است. ایشان مقام امامت را رفیع و مهم تر از قرآن دانسته، به شکلی که بدون آن، قرآن به طور کامل اجرا نمی شود و لغو و بیهودگی شریعت لازم می آید. امام نگهبان دین و حافظ نظام اسلامی و وحدت مسلمانان است و تنها با وجود او احکام دین و اجرای آن ها استمرار می یابد؛ بنابراین، امام تداوم نبوت برای اجرای احکام الهی تلقی می شود و نبود ایشان سبب از بین رفتن دین و تغییر و دگرگونی در آن است (امام خمینی، ۱۳۹۸، صص. ۲۸-۲۵). به نظر وی، امامت یک اصل الهی برخاسته از متن دین برای راهبری است و بدون آن سعادت جامعه تحقق نمی یابد. نتیجه آن که امامت از اصول مذهب تلقی می شود. به اعتقاد ایشان، مقام امامت صرفاً یک مقام اعتباری نیست، بلکه یک منصب حقیقی الهی است که پیامبر^(ص) از طرف خداوند مأمور به نصب، جعل و تصریح آن بوده است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۱۹۷). از آنجاکه امامت دو جنبه ظاهری و باطنی دارد- به شکلی که جنبه ظاهری آن تشکیل حکومت و جنبه باطنی آن به ولایت تعبیر می شود- صاحب این مقام باطنی، انسان کامل و حجت واقعی خدا بر روی زمین است (امام خمینی، ۱۳۹۶، صص. ۱۴۷-۱۴۶) و کسی شایسته این مقام است که بتواند وحدت و کثرت را با هم جمع کند. داشتن این مقام معنوی، سبب نصب امام در مقام ظاهری و حکومت است که نتیجه آن تشکیل حکومت و عدالت واقعی در جامعه خواهد بود، به شکلی که مورد رضایت خداوند است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص. ۱۱۲). امام خمینی با روش «فقه جواهری» و با رویکردی کل گرا و سیستمی، در راستای نصب سیاسی معصومان^(ع)، به بسط قدرت ولایت فقیه در عصر غیبت اعتقاد دارد (موسوی و امیر، ۱۴۰۰، ص. ۱۳۶). ادله عقلی که امام خمینی به آن تمسک می کنند، شامل حکمت الهی و ضرورت اجرای احکام دین می شود (صمدیار و دیگران، ۱۳۹۹، صص ۶۴-۶۳).

مبنای دوم به شکلی سعی می کند ولایت سیاسی را، برای معصومین^(ع) یا در عصر غیبت، زیر سؤال ببرد. مهدی حائری ولایت سیاسی را برای پیامبر^(ص)، ائمه^(ع) و فقیه اثبات شده نمی داند. پس هرچند پیامبر اکرم^(ص) تشکیل حکومت داد، ولی مأموریت تنصیص شده ای از جانب خدا تلقی نمی شود. او ولایت سیاسی را برای معصوم و غیر معصوم قبول ندارد (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص. ۱۳۹). برخی دیگر احتمال ولایت دینی (و اخلاقی) و یا صرف کاندیداتوری سیاسی را مطرح کرده اند. مؤید این مبنا، یافته های برخی مستشرقین است.

مادلونگ در جانشینی حضرت محمد کوشیده از قرآن و گزارش‌های تاریخی نشان دهد که پیامبر هم فرد راجح (امام علی)، هم فرد شدیداً مرجوح (خلیفه اول) را مشخص کرده است. او با ژرف‌نگری در قرآن معتقد است که حتی اگر پیامبر^(ص) جانشینی هم تعیین نکرده بود، در نظر نداشت و راضی نبود که ابوبکر جانشین طبیعی او باشد. شاید پس از سید حسین محمد جعفری، محقق پاکستانی، مدلونگ اولین محقق باشد که بدون ابتای بر احادیث و نقل‌های تاریخی به شایستگی حضرت علی برای خلیفه اول بودن رأی داده است. وی بحث مفصلی درباره موضوع خویشاوندی در قرآن مطرح می‌کند و با استناد به آیات قرآن و نقش خانواده‌های پیامبران پیشین در حمایت از انبیا و وراثت آنان نتیجه می‌گیرد که: «تا آنجا که قرآن افکار محمد^(ص) را بیان می‌کند، روشن است که او در نظر نداشت ابوبکر جانشین طبیعی او باشد» (مادلونگ، ۱۳۷۷، صص. ۳-۴، ۳۲). البته، رأی اخیر او این است که امامت امری موروثی تلقی می‌شود و این حق حضرت فاطمه بوده که «ملکه» شود! (مادلونگ، <https://andishehema.com>).

ادله مثبتین ولایت سیاسی انتصابی معصومان^(ع)

در اندیشه سیاسی شیعی، ابتدا باید ببینیم ادله عقلی، اعم از کلامی، در این مسئله وجود دارد یا نه. نزدیک‌ترین مبنای کلامی که به آن استناد شده، قاعده لطف است که بیشتر متکلمان معتزله و امامیه، برخلاف متکلمان اشاعره، این قاعده را پذیرفته‌اند. به یک تعبیر، احکام شرعیه الطاف در احکام عقلیه هستند. به اعتقاد اشاعره، لازمه وجوب لطف بر خدا آن است که عقل بر خدا حاکم باشد، حال آنکه خدا حاکم مطلق است. پاسخ امامیه و معتزله آن است که منظور از لزوم انجام لطف، مکلف ساختن خداوند به انجام لطف نیست؛ بلکه آن است که عقل انسان با در نظر گرفتن صفات خدا از جمله علم و حکمت و عدالت او، ضرورت انجام لطف از سوی خداوند را درک می‌کند (بهرزی‌لک، ۱۳۷۷، صص. ۱۵۵-۱۳۲). به هر روی، این قاعده از دو مقدمه تشکیل می‌شود: ۱. نصب معصومان^(ع) برای ولایت سیاسی لطف به شمار می‌رود؛ ۲. خداوند لطیف است. اشکال مهدی حائری یزدی به استفاده از این قاعده آن است که مربوط به تشریعات کلی و عامه است و به مقام اجرا که شأن مردم و حکومت‌هاست ربطی ندارد. پس وظیفه پیامبر^(ص) و امام^(ع) به‌عنوان نبی و امام،

تنها رسانیدن این تشریحات به مردم است و حکومت خارج از وظایف آنهاست. نتیجه‌ای که وی می‌گیرد آن است که ولایت سیاسی برای فقیه و معصومان قابل اثبات نیست (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص. ۱۳۹). قاعده لطف مربوط به جایی است که بشر نتواند به امری آگاه شود. حتی اگر اصل پیامبری و وحی با قاعده لطف اثبات شود، ولی ولایت سیاسی ضرورتاً این گونه نیست؛ چراکه، به طور مثال، ممکن است خداوند بخواهد مشروعیت سیاسی را به مردم و نظارت عالیّه را به معصومان^(ع)، بدهد.

برخی از ادله یا شواهد معتقدان ولایت سیاسی انتصابی معصومان^(ع) به آیات قرآنی مربوط می‌شود. به طور مثال، خداوند می‌فرماید این ما هستیم که داود را نماینده خود بین مردم قراردادیم (و منصوب کردیم): «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶). گروهی از بنی اسرائیل بعد از موسی درخواست ملکی کردند که در راه خدا بجنگند. پس گویا موسی را به عنوان رهبری سیاسی قبول داشتند و بعد احساس خلأ کردند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا» (بقره: ۲۴۷). برخی به قیاس اولویت برای پیامبر خاتم^(ع) استدلال کرده‌اند؛ یعنی به طریق اولی باید خداوند پیامبر اسلام را برای حکومت نصب کند. چه بسا کسی به «عدم الفصل» تمسک کند؛ به این معنا که یا هر دو منصوبند یا هیچ کدام و تفصیل بین این دو قول وجود ندارد.

در خصوص آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) گفته شده تکرار «اطیعوا» نشان می‌دهد که از خود پیامبر^(ص) هم باید اطاعت کرد. علامه می‌گوید: «اگر اطاعت خدا و رسول تنها در احکامی واجب می‌بود که به وسیله وحی بیان شده، کافی بود بفرماید «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، ولی چنین نکرد و کلمه «اطیعوا» را دوباره آورد تا بفهماند اطاعت خدا یک نحوه اطاعت است و اطاعت رسول یک نحوه دیگر؛ ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند تکرار کلمه «اطیعوا» صرفاً به منظور تأکید بوده» (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص. ۶۱۸). از سوی دیگر، «اطیعوا» اطلاق دارد و قید خاصی را بر نمی‌تابد. اطلاق امر به اطاعت از رسول^(ص)، دلیل بر عصمت ایشان است. مؤید آن، آیه «الَّتِیْ أُولَى بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) و یا «مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ یَكُونَ لَهُمُ الْخِیْرَةُ» (احزاب: ۳۶) است که اوامر حکومتی پیامبر^(ص) را نیز شامل می‌شود.

آیه اکمال بخشی از آیه سوم سوره مائده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا». فریقین شأن نزول این آیه را حجة الوداع در روز عرفه یا ماجرای غدیر خم می‌دانند. علمای شیعه به قول دوم رأی داده‌اند. مقصود از «الیوم» ممکن است هنگام یأس کفار از دین مسلمانان، روز کامل شدن دین، روز اتمام نعمت، یا روز راضی شدن از جاودانگی دین اسلام باشد.

پس از ذکر آیه فوق، می‌توانیم نسبت حدیث غدیر را با بحث حاضر بررسی نماییم. شأن نزول این حدیث از دیدگاه شیعه، چیزی جز خلافت امیر مؤمنان^(ع) نیست. باین حال، برخی از اندیشمندان اهل سنت این احتمال را مطرح کرده‌اند که با شایعه ازدواج حضرت علی^(ع) با دختر ابوجهل منزلتس سقوط کرده بود. دیگران معتقدند به هنگام بازگشت حضرت علی^(ع) از یمن، شایعه کردند که بیت‌المال (زکات) را برای خود برداشته است (رضانژاد و رادفر، ۱۳۹۱، صص. ۱۰۰-۸۱). نتیجه این دو احتمال آن است که مقصود از «من کنت مولاه فعلی مولاه» صرف محبت و تألیف قلوب باشد، نه ولایت (سیاسی).

به‌هرروی، علاوه بر احادیثی مانند حدیث منزلت، استشهادات ائمه^(ع) و یاران ایشان به حدیث غدیر دلیل و مؤیدی بر ولایت سیاسی تلقی شده است (اجاق‌اف و داداشی، ۱۳۹۰، صص. ۶۸-۴۹). به‌طور مثال، امام رضا^(ع) به مأمون فرمودند اگر خلافت مال تو است چرا به من می‌دهی و اگر حقی نسب به آن نداری چرا واگذار می‌کنی؟! فاطمه^(ع) فرمود: «آیا پدرم پیامبر پس از حادثه «غدیر خم» جایی برای عذر تراشی و بی تفاوتی، باقی گذاشته است؟!» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۱۷۳). ابن عباس از پیامبر^(ص) چنین نقل کرد: «سوگند به کسی که مرا با نبوت فرستاد وصیت و خلافت و امامت بعد از من بر تو واجب است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۴۵۳). از نظر تاریخی، ۱۸ نفر (از جمله زبیر و مقداد) با خلیفه اول بیعت نکردند و در خانه فاطمه جمع شدند و به وصایت علی^(ع) استناد کردند. ابوذر گفت اگر به ولایت و وراثت در خاندان پیامبران اعتراف داشتید، هرآینه در نعمت‌های خدا غرق بودید (نجمی، ۱۳۹۴، ص. ۱۰).

خود حضرت در خطبه شفشقیه، جایگاه خود نسبت به امامت و ولایت را همانند محور

آسیاب بیان می‌کنند.^۱ در نامه^{۳۶} نیز فرمودند: «فقد قطعوا رحمی و سلبونی سلطان ابن اُمّی». همچنین در نامه ۲۸ می‌فرمایند: «پس ما یک‌بار به خاطر خویشاوندی پیامبر، به خلافت سزاوارتریم و به خاطر طاعت بار دیگر و چون مهاجران در سقیفه بر انصار به -نزدیکی با -رسول خدا^(ص) حجت گذرانیدند، بر آنان پیروز گردیدند».^۲ استدلال دیگر حضرت آن بود که خودسرانه خلافت را عهده‌دار شدند و ما را که نسب برتر است و پیوند با رسول خدا^(ص) استوارتر، به حساب نیاوردن، خودخواهی بود. گروهی بخیلانه بر کرسی خلافت چسبیدند و گروهی سخاوتمندانه از آن چشم پوشیدند.^۳ در جایی دیگر، امام^(ع) صراحتاً خود را سزاوارترین شخص نسبت به خلافت معرفی می‌کند.^۴ «حق ولایت خاص ایشان است و میراث پیامبر مخصوص آنان».^۵ امام در آغاز ورود به کوفه به حدیث غدیر استناد کردند و عده‌ای شهادت دادند که آن را شنیده‌اند. حضرت در روز رحبه (سال ۳۵)، در روز شورا (سال ۲۳) و در موارد متعدد دیگر به حدیث غدیر استناد کردند (امینی، ۱۳۹۲، ج ۱، صص. ۱۶۵-۱۵۹).

ماجرای دوات و قلم (ان الرجل لیهجر) که ابن‌ابی‌الحدید نیز نقل می‌کند و برای مادلونگ نیز اهمیت خاصی دارد، می‌تواند مؤید دیگری بر مدعا باشد (ر. ک. به: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۱). همچنین، اقراری که پیامبر^(ص) قبل از خطبه گرفتند، نشان‌گر اهمیت موضوع

۱. «اما و الله لقد تقمصها فلان (ابن‌ابی‌قحافه) و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الریح ... فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجاً. اری ترائی نهياً ... فی الله و للشوری» (امام علی، ۱۳۸۰، صص. ۱۰-۹). هرچند ابن‌هیثم بحرانی این خطبه را معتبر نمی‌داند، ولی علاوه بر شیعه، ابن‌ابی‌الحدید نیز به صحت آن اقرار دارد.

۲. «فمنح مراً أولى بالقرابة، و تارة اولی بالطاعة. و لما احتجّ المهاجرون علی الانصار یوم السقیفة برسول‌الله^(ص) فلجوا علیهم، فان یکن الفلج به فالحق لنا دونکم، و إن یکن بغيره فالانصار علی دعواهم».

۳. «اما الاستبداد علینا بهذا المقام و نحن الاعلون نسباً، و الاشدون برسول‌الله صلی الله علیه و آله نوطاً، فانها كانت اثره شحّت علیها نفوس قوم و سحّت عنها نفوس آخرین» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۵).

۴. «لقد علمتم انّی احقّ الناس بها من غیری؛ و والله لاسلمنّ ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جور الا علیّ خاصّة التماساً لاجر ذلك و فضله و زهداً فیما تنافستموه من زخرفه و زبرجه» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۵۶).

۵. «و لهم خصائص حقّ الولاية و فیهم الوصیة و الوراثة. الآن اذ رجح الحق الی اهلہ و نقل الی منتقله» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۹).

است: «الست اولی بکم من انفسکم؟». اگر کسی بگوید ماجرای غدیر صرفاً مربوط به مقام علمی و ساحت تفسیر شریعت بوده، پاسخ آن است که در جامعه قبیلگی آن روز آنچه از «خلیفه» و «امام» می فهمیدند، به تعبیر فوکو، حکم شبان برای گوسفندان بود که همه کارها را به او بسپارند. به بیان دیگر، جامعه آن روز بین مقام علمی و مقام سیاسی ائمه تفاوت قائل نمی شد. تلقی مسلمانان از ولایت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع)، سیاست را هم شامل می شده؛ و اساساً دو مقام تفسیر نبوت و مقام ولایت سیاسی آن روز از هم جدا نشده بود. به دیگر بیان، مردم از بیعت امری یک طرفه (اظهار وفاداری) می فهمیدند، نه معنای دموکراتیک امروزین. در بند بعد، دیدگاه نافین نصب سیاسی معصومان^(ع) را بررسی خواهیم کرد که به نوبه خود، نقد استدلال های فوق تلقی می شود.

ادله نفی کنندگان ولایت سیاسی انتصابی معصومان^(ع)

از نظر کلامی، استدلال در خصوص ولایت سیاسی معصومان^(ع) با چالش روبرو است. استدلال اهل سنت این است که اگر امامت دلیل عقلی دارد، تخصیص بردار نیست و قضیه غیبت، به شکل خاص، با مشکل روبرو می شود. سید مرتضی در الشافی به قاضی عبدالجبار معتزلی و علامه حلی در الفین به فضل الله بن روزبهان جواب می دهند. خواجه نصیر درباره مسئله غیبت معتقد است امام وجود دارد، ولی غیبت او از ناحیه ماست (کرمانی، ۱۳۸۳). این پاسخ کافی نیست؛ چون اثبات وجود امام برای کارکردهای اوست و در غیبت کارکرد (ظاهری) وجود ندارد. پس باید گفت خدا قضیه ولایت و امامت را این گونه طراحی کرده که در ۱۲ نفر محصور شود، امام نهم و دهم^(ع) در کودکی به امامت برسند، دسترسی به امام یازدهم زیاد نباشد و این گونه زمینه غیبت آماده شود. بدین ترتیب، مسئله ولایت سیاسی همچنان قابل تأمل به نظر می رسد.

نفی کنندگان ولایت سیاسی معصومان^(ع) به گروه های فکری مختلفی تقسیم می شوند. اگر مفاد حدیث غدیر صرف محبت باشد (و دلیل دیگری در بین نباشد)، مردم بر خویشتن ولایت سیاسی پیدا می کنند. علی عبدالرازق، پدر سکولاریسم عرب، مدعی است که هر چند پیامبر^(ص) اقدامات حکومتی (و نه خود حکومت و دولت) داشته، ولی صرفاً برای تکمیل رسالت بوده است؛ و چون بعد از ایشان رسالتی در کار نیست، مقدمه و ابزار آن نیز

«به‌عنوان یک شأن خاص» وجود نخواهد داشت. مقصود وی از «رسالة لا حکم و دین لا دولة» این نیست که ایشان اقدامات حکومتی نداشته، بلکه استدلال می‌کند که این اقدامات بالاصاله نبوده و ابزاری در راستای تحقق رسالت محسوب می‌شود (عبدالرازق، ۱۹۲۵، صص. ۱۶۴-۱۳۵). سکولارهای شیعه نیز مدعی‌اند عمل پیامبر (ص) ضرورت حکومت را می‌رساند، نه الهی بودن آن را. اساساً نبودن دلیل برای ولایت سیاسی کفایت می‌کند، چون اصل، عدم ولایت است و اصل نیاز به دلیل ندارد. علاوه بر این، برخی مدعی‌اند استدلال خاص بر عدم ولایت وجود دارد.

از دیدگاه اصلاح‌گرایان قرآن‌گرا (همچون شیخ هادی نجم‌آبادی، شیخ محمد خالصی، سید اسدالله خرقانی، شریعت سنگلجی و حیدرعلی قلمداران)، ولایت سیاسی معصومان^(ع) به معنای نصب نیست. به نظر قلمداران، امام علی (ع) آنچه در باره حق خود در باره خلافت فرموده، تنها در دایره اولویت است؛ یعنی خود را از دیگران اولی می‌دانست، نه آن که یک حق الهی در میان باشد (قلمداران، ۱۳۹۰، صص. ۱۱۹-۸۶). از دیدگاه وی، نصب و عزل اولی‌الامر در اختیار مردم قرار دارد (خان‌محمدی، ۱۳۹۲، صص. ۱۴۶-۱۴۴). نظریه وکالت مهدی حائری یزدی، همان‌گونه که اشاره شد، به شکل صریح ولایت سیاسی معصومان^(ع) را نفی می‌کند. به اعتقاد وی، چون امتثال یا عصیان تکلیف دو رتبه از اراده تشریحی تأخر دارد، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریح آن باید بیرون باشد (حائری یزدی، ۱۹۹۵، صص. ۱۶۶-۱۶۵). عبدالکریم سروش نیز ولایت سیاسی را با این استدلال نقد می‌کند که حق حاکمیت از آن مردم است؛ چراکه هر کس حق نظارت و عزل داشته باشد، به طریق اولی حق حاکمیت نیز دارد (سروش، ۱۳۷۵، صص. ۱۳-۱). از آنجا که در متنی دیگر این دو استدلال تقریر و سپس نقد، شده است، به جهت اختصار، از ذکر مجدد آن صرف‌نظر می‌شود (حقیقت، ۱۳۹۶، صص. ۶۱-۵۵). درواقع، فارغ از اثبات یا عدم اثبات ولایت سیاسی، این دو استدلال از نظر ماده (نه صورت) استدلال خدشه‌پذیر است. پس برخی معتقدند پیوند بین نهاد و دین و دولت از ابتدا وجود نداشته، درحالی که گروهی بر این باورند که هرچند چنین ارتباطی در صدر اسلام بوده، ولی ماهیت نظام سیاسی در طول زمان متحول شده است.

سید کمال حیدری با استدلال کلامی و فقهی به همان نتیجه می‌رسد. ایشان که ابتدا به نظریه انتخاب در خصوص ولایت فقیه قائل بوده، اینک حکومت پیامبر (ص) را امری

منصوص تلقی نمی‌کند. وی در کتاب التدابیر النبویة (حیدری، ۱۴۳۷) درصدد است نشان دهد بسیاری از اموری که ایشان انجام می‌دادند، صرفاً «تدبیر بشری» بوده است. وی در تبیین آرای خود در آن کتاب چنین معتقد است:

«مهم‌ترین امر، تمیز بین امور بشری و وحیانی معصومان است. این که پیامبر^(ص) از گوشت کتف گوسفند استفاده می‌کردند، یا این که با عایشه ازدواج کردند، تدبیر شخصی ایشان محسوب می‌شود. به تعبیر عبدالرازق، حکومت ایشان در مدینه برای اکمال نبوت و رسالت ایشان بود. همچنین است تعیین علی^(ع) به‌عنوان رهبر سیاسی. اگر این مقام سیاسی منصوص بود، علی‌القاعده باید در قرآن به آن اشاره می‌شد. به همین دلیل است که اخباری‌ها معتقدند قرآن تحریف شده است. چرا در فرصت ۲۵۰ ساله، ائمه دستور به تدوین جامع الاحادیث ندادند؟ چون ملاک قرآن است؛ و قصدشان این بود که هر خبری به قرآن عرضه نشود. حتی نص بر دوازده شخص بودن ائمه نیز در قرآن وجود ندارد و با روایات اثبات می‌شود؛ هرچند بحث ولایت سیاسی ایشان امری دیگر به نظر می‌رسد. بحث تدبیر بودن ضرورتاً با بحث عدم عصمت یکی نیست. اگر هرروز جبرئیل به پیامبر^(ص) دستورات مشخصی برای امور اجتماعی و شخصی می‌داد، «لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ» (تحریم: ۱) معنا نداشت. صلح امام حسن^(ع)، حرکت سیاسی امام حسین^(ع) و ولایتعهدی امام رضا^(ع) نیز تدبیر خودشان بود. اگر ولایت سیاسی جزء نبوت بود، عیسی^(ع) نیز باید ولایت سیاسی می‌داشت. در واقعه غدیر، پیامبر^(ص) فرمود این علی^(ع) است که می‌تواند راه من در دین و سیاست را ادامه دهد. این کار تدبیر نبوی محسوب می‌شود؛ بنابراین، فقط بحث دینی و اخلاقی مطرح نبود. خدا حاکمیت سیاسی خود را به مردم واگذار کرده است: «پس اگر در سلامتی (و آرامش) پذیرای ولایت تو شدند و به (حکومت) تو رضایت دادند اداره امور آنان را بر عهده بگیر» (ابن‌طاووس، ۱۴۰۲، ص. ۲۴۸). روایت «ارتد الناس بعد النبی الا ثلاثه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۴، ص. ۲۷۴). جعلی است. مگر می‌توان گفت این همه مسلمان که بعد اسلام را گسترش دادند، همه مرتد شده بودند؟! سید مرتضی در الشافی تصریح می‌کند که مسئله غدیر نص جلی نبوده، بلکه نص خفی بوده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۶۷). جالب این است که شیخ طوسی در تفسیر قول او گفته نص جلی بوده است! (شیخ طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۴۶) امام^(ع) در نهج‌البلاغه هیچ‌گاه به منصوب بودن خود اشاره نکردند، بلکه تأکیدشان این بود

که من محق و اولی هستم» (ارتباط شخصی با سید کمال حیدری ۱۴۰۳/۱۲/۱۶).

مخلص نظریه ایشان آن است که پیامبر^(ص) احقیت رهبری سیاسی علی^(ع) را مطرح کردند. به نظر ایشان، حتی اگر نظریه نصب الهی در خصوص ولایت سیاسی معصومان اثبات می‌شد، بیعت جزء العله بود. پس با فرض مخالفت مردم با نظر معصوم^(ع)، بر اساس مبانی کلامی، دو احتمال وجود دارد: این که شرط وجوب باشد یا شرط واجب. پس اگر گفتیم شرط وجوب است، مردم گناه کرده‌اند، ولی از دین خارج نمی‌شوند. به هر حال، این بحثی درون‌مذهبی است. در بعد ولایت سیاسی معصومان، علاوه بر رأی مشهور مبنی بر انتصابی بودن این مقام، این احتمال نیز وجود دارد که رأی مردم جزء العله باشد، به این معنا که امام منصوب است، در صورتی که مردم به ایشان اقبال نمایند (ارتباط شخصی با سید کمال حیدری ۱۴۰۳/۱۲/۱۶). در این صورت، اگر رأی مردم نباشد، نصب تحقق نمی‌یابد؛ نه این که ولایت هست، ولی تولی تحقق پیدا نمی‌کند. شاید بتوان گفت بین این سخن با مبنای قلمداران تمایز قائل شد؛ چرا که بر اساس مبنای نخست، مقصود از «محق بودن» آن است که تنها امام علی^(ع) شایستگی احراز این مقام سیاسی را داشته‌اند؛ اما بر اساس مبنای قلمداران، یعنی «اولویت»، امام^(ع) اولی و برتر از دیگران بوده است.

هر چند مبنای حسین بروجردی نفی صریح ولایت سیاسی معصومان^(ع) تلقی نمی‌شود، اما اشاره به دیدگاه ایشان خالی از فایده نیست. به نظر وی، انبیا تنها در صورت وجود مصلحت، مقام سیاسی را قبول می‌کرده‌اند، اما شأن اصلی ایشان دعوت به عقاید (و امور فرهنگی) بوده است. البته، شاید این سخن با نظریه نصب به شکلی جمع شود. به هر روی، اشتهاوردی در خصوص مبنای ایشان چنین نوشته است:

به طوری که در نظر دارم، آیت‌الله بروجردی، قدس سره، مکرر در اثناء بحث خود این جهت را تذکر می‌دادند و می‌فرمودند یکی از اشتباهات بزرگ [که] از اول بین مسلمین رواج پیدا کرد، خلط بین مسئله بیان احکام خدا و مسئله حکومت و حفظ انتظامات داخلی کشور اسلامی [است]... لازم نیست این دو مقام در یک جا تمرکز پیدا کند... بلکه باید گفت شأن انبیا و جانشینان آنان اجل از آن است که تشکیل حکومت دهند. غرض اصلی از بعثت انبیا همانا دعوت به اصول عقاید اولیه [بوده است]... بلی،

گاهی مصلحت اقتضا کرده است که مقاماتی که آنان نباید اشغال کنند (شأن آن‌ها نیست)، به بعضی از پیامبران اعطاشده (اشتهاردی، ۱۳۹۱، صص. ۱۶۰-۱۷۳).

طبق رأی نافین ولایت سیاسی معصومان^(ع)، از نظر تاریخی، اکثر پیامبران و امامان روحیه انقلابی و سیاسی نداشتند و به دنبال تشکیل حکومت نبوده‌اند. دین ماقبل اسلام، مسیحیت بوده که همه قبول دارند برای حکومت نیامده است. اگر حکومت جزء دین بود، علی‌القاعده می‌بایست در دین ماقبل اسلام هم حضور داشته باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که حکومت یک امر عرضی است که گاه لازم می‌شده و گاه دیگر نیازی به آن نبوده است. آیه ولایت مربوط به سال ششم هجرت بوده و هیچ نصی بر ولایت قبل از آن نداشتیم. در نتیجه، معلوم می‌شود که اصل تشکیل حکومت با نصب نبوده است. قحطانیان، عرب قسمت جنوب، همواره حکومت داشتند (مثل حکومت‌های تحت قدرت ملکه سبا، سلیمان و آل حمیر)، اما عدنانیان شمال، حداقل بعد از خرابی سد مأرب در سال ۴۴۷، صاحب حکومت نبوده‌اند. جالب آن‌که پیامبر^(ص) از طرف مادر جنوبی و از طرف پدر شمالی محسوب می‌شد! به امام رضا^(ع) راجع به ولایتعهدی اعتراض شد. در پاسخ فرمودند یوسف خودش گفت «اجعلنی علی خزائن الارض» (یوسف: ۵۵) و مقام دولتی را پذیرفت، در حالی که عزیز مصر به ظاهر مسلمان هم نبود؛ ولی ولایتعهدی به من تحمیل شد. علاوه بر آن، وی نبی بود و من نیستم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۳۰). نتیجه این‌که معصومان ابایی از پذیرفتن مسئولیت اجتماعی و سیاسی نداشته‌اند، ولی این مقام از باب نصب نبوده است. به‌طور مثال، اوس و خزرجی در شبه‌جزیره بودند و دعوایی بین آن‌ها در گرفت و پیمان عقبه‌ای منعقد شد و پیامبر^(ص) در این جریان‌ات مسئولیتی پذیرفتند، نه این‌که از اول اعلام کنند که هر کس مسلمان شد باید ولایت سیاسی مرا نیز بپذیرد.

کسانی که به ولایت سیاسی معصومان^(ع) اعتقاد دارند، به نصوصی همچون موارد زیر باید توجه کنند، در حالی که نافیان ولایت سیاسی نیازی به توجیه ندارند: «شورا از آن مهاجران است و انصار، پس اگر گرد مردی فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند، خوشنودی خدا را خریدند» (امام علی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۴)، «مرا بگذارید و دیگری را به دست آرید ... و اگر مرا واگذارید همچون یکی از شمایم ... من اگر وزیر شما باشم، بهتر است

تا امیر شما باشم» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۸۵) و «من نیازی به حکومت بر شما ندارم و با شما هستم، پس هر که را برگزینید او را خواهیم پذیرفت» (عاملی، ۱۴۳۶، ج ۱۹، ص. ۱۷۴). اساساً اولی بودن برای امامت سیاسی غیر از نصب الهی است (میرموسوی، ۱۳۹۵، صص. ۸۹-۸۵). همچنین است نامه نبی اکرم (ص) در خصوص ولایت علی (ع): «و قد کان رسول الله عهد الی عهداً فقال یابن ابی طالب لك ولاء امتی فان ولوك فی عافیة و اجمعوا علیك بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیك فدعهم ما هم فیہ» (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص. ۵۰۵). بر این اساس، امام وقتی وظیفه سیاسی برای تشکیل حکومت پیدا می کند که مردم بر وی اجماع (نسبی) پیدا کنند. نظیر این روایت را علی بن محمد الولید، داعی پنجم اسماعیلی، به شکل مشابه نقل می کند.^۱ حضرت به عبدالرحمن بن عوف در روز شورا فرمودند: «ما حتی داریم که اگر به ما داده شود، آن را اخذ می کنیم و الا بر شتران سوار می شویم، هرچند فاصله ها طولانی باشد».^۲ ایشان در پاسخ به طلحه و زبیر گفتند من رغبتی به خلافت نداشتم و به خواست شما آمدم.^۳ البته، چه بسا مثبتین ولایت سیاسی مدعی شوند این روایت در جواب اعتراض آن دو نفر است و بر مدعا دلالت ندارد. به هر روی، مثل این مضمون زیاد است و به طور مثال، حضرت در مسیر ذی قار فرمود در حالی که من رغبتی به حکومت نداشتم، شما با من بیعت کردید.^۴ پیامبر (ص) فرمودند: «ای علی! تو همانند کعبه هستی که باید به سوی تو بیایند، نه این که تو به سمت ایشان حرکت کنی!».^۵ امام حسن (ع) در نامه به معاویه فرمودند

۱. «ان قعود الوصی بعد الوصیة لم یکن عن عجز و لا تفریط و ذلك لان الرسول قد اعلمه عن دولة المتغلبین و عقوبة الله - عز و جل - لهم فی ذلك بقوله: ان لك یا علی فی امتی من بعدی امر، فان ولوك فی عافیة و اجمعوا علیك فی رضی، فقم بامرهم و ان اختلفوا و اتبعوا غیرك، فدعهم و ما هم فیہ فان الله سیجعل لك مخرجاً... انك یا علی كالغیث یاتيك الناس ولا تأتیهم» (ابیش، ۱۹۹۰، ص. ۱۴۵).

۲. «لنا حق فان اعطیناه و الا ركبنا اعجاز الابل و ان طال السری» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۳۶۳).

۳. «والله ما كانت لی فی الخلافة رغبة و لا فی الولاية اربة ولكنكم دعوتونی الیها و حملتمونی علیها. فلما افضت الی نظرت الی كتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحكم به فاتبعته و ما استسن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فاقتدیته» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۹).

۴. «فیایتمونی و انا غیر مسرور بذلك ولا جذل» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص. ۶۲).

۵. «یا علی! انما انت بمنزلة الكعبة یؤتی الیها ولا تأتی» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۹، ج ۸، صص. ۱۱۴-۱۱۳).

مسلمانان مرا به این امر ولایت بخشیدند و من از تو نسبت به این مقام سزاوارترم.^۱ اساساً، ممکن نیست مسئله‌ای با این اهمیت که قرن‌ها مسلمانان را به خود مشغول کرده، به شکل صریح در قرآن ذکر نشده باشد. فاصله سقیفه و غدیر بیش از دو ماه نبود، درحالی که توده مردم به غدیر استناد نکردند. اگر ائمه برای حکومت منصوب بودند، لازمه‌اش این است که خدا برای بخش کوچکی از کره زمین کسی را منصوب کرده و بقیه را به خودشان واگذار کرده باشد و این با حکمت خداوند سازگاری ندارد. برخی امامان در سن کودکی (مثلاً هفت سال) به امامت رسیده‌اند، درحالی که مردم (آن روز) به شکل نوعی چنین رهبر سیاسی را قبول نمی‌کردند. ولایت سیاسی موروثی زمینه را برای اتهام شاهنشاهی و وراثتی شدن سلطنت در اسلام آماده می‌کند. عبارت «اللهم وال من والاه» قرینه بر این است که ولایت محبت است، نه تصدی؛ چراکه علی القاعده، معنا «وال» و «والاه» باید یک چیز باشد و نمی‌توان گفت معنای آن رهبری است، چراکه معنا ندارد بگوییم «خدایا! تو رهبری کن، کسی که او را رهبری می‌کند!» علی اصغر غروی در راستای نفی ولایت سیاسی در خصوص آیه ۳ سوره مائده (آیه اکمال) چنین می‌نویسد:

آیات قبل و بعد از آیه فوق مؤید این معنی است که خداوند پیامبر را موظف می‌کند هر آنچه بر او نازل می‌شود، بی‌کم‌وکاست، ابلاغ کند. پس از سیاق آیات چنین به نظر می‌رسد نعمتی که تمام شده است، همان وحی خداوندی (قرآن) و تحقق عینی آن (اسلام) باشد. اگر موضوع «بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» معرفی علی^(ع) به خلافت می‌بود، باید بلافاصله در همین جا آن را ذکر می‌فرمود، زیرا خداوند حکیم است و تأخیر بیان از وقت حاجت از حکیم، قبیح. تخصیص آیات کتاب به یک موضوع، باید همراه با دلایل بسیار روشن صورت پذیرد، در غیر این صورت، موجب بروز ناهماهنگی در آیات می‌شود. در اینجا نیز اگر مضمون آیه فوق را همان «نصب سیاسی» بپنداریم، با آیاتی ناسازگار می‌شود که به پیامبر دستور می‌دهد

۱. «ولانی المسلمون الأمر بعده... أنى أحق بهذا الأمر منك عند الله و عند كل أواب حفيظ» (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱، ص. ۹۶۴).

در اداره دنیای مردم (همان «امر») با آنان مشورت کند. علی^(ع)، خود، در جای جای نهج البلاغه بر این نکته تأکید می‌نهد که حکومت سیاسی از طریق بیعت و رأی در اختیار قرار می‌گیرد. اگر امیرالمؤمنین فرمان خدا را بر خلافت خود بعد از رسول اکرم^(ص) می‌یافت، آیا شجاعت و شهامت و عدالت او اقتضا نمی‌کرد که یک‌تنه شمشیر برکشد و فرمان و عدل خدا را جاری سازد؟! (غروی، ۱۳۹۲).

مراتب و درجات مشروعیت

مسئله دیگر آن است که اگر فرض کنیم، به هر دلیل، امامت حضرت علی^(ع) از نظر تاریخی محقق نشد، آیا خلفای سه‌گانه به شکلی مشروعیت پیدا می‌کنند یا نه؟ واعظزاده خراسانی می‌گوید ابن‌ابی‌الحدید معتقد است وقتی خود امام با شخص دیگری بیعت کرد، او به درجاتی مشروعیت پیدا می‌کند. خود ایشان هم به این مبنا قائل است، با این تفاوت که اهل سنت مشروعیت خلیفه اول را بالاصاله می‌دانند، ولی ایشان غیر اصالی و ثانوی. حضرت علی^(ع) وقتی عمر به شام رفت جای او نشست و تمامی یاران حضرت (مثل سلمان) در زمان خلیفه اول و دوم والی بودند. این امر منافاتی با نصب یا اولویت علی^(ع) ندارد؛ چرا که با فرض عدم تحقق خلافت امام علی^(ع)، ممکن است خلفای اول تا سوم از نوعی مشروعیت برخوردار باشند. از دیدگاه واعظزاده، ابتدا باید دو نوع اولویت را از هم تمییز دهیم. اولویت اول التزام به نص بر خلافت است؛ و اولویت دوم جلوگیری از منافقان و مرتدان و یهود و نصاری به وسیله شورای اهل حل و عقد که علی^(ع) هم برای آن اعتبار قائل بود. اولویت دوم را به دو شکل می‌توان توجیه کرد: به شکل ترتب (دو حکم متضاد که دومی مشروط به عصیان اولی است)؛ و از باب ضرورت. شواهد اولویت دوم عبارتند از: ۱. حضور یک جماعت را برای بیعت کافی می‌داند: «مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، هم بدانسان بیعت مرا پذیرفتند. پس کسی که حاضر است نتواند دیگری را خلیفه گیرد و آن که غایب است نتواند کرده حاضران را نپذیرد. شورا از آن مهاجران است و انصار، پس اگر گرد مردی فراهم گردیدند و او را امام خود نامیدند، خشنودی خدا را خریدند» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۷۴)؛ ۲. «همانا می‌دانید! که سزاوارتر از دیگران به خلافت منم. به خدا

سوگند -بدانچه کردید- گردن می نهم، جند که مرزهای مسلمانان ایمن بود» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۵۶)؛ ۳. به اولویت دوم رغبتی نداشت، ولی بالاخره مشروع دانست: «به خدا که مرا به خلافت رغبتی نبود» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۹)؛ ۴. به طلحه و زبیر احتجاج می کند که بیعت گردن گیر شماسست؛ درحالی که بیعت بر خلافت پس از خلفای ماقبل بوده، نه بر امامت او (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۸)؛ ۵. «و دستم را گشودید، بازش داشتم؛ و آن را کشیدید، نگاهش داشتم» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۶۲). نامه‌ای در الغارات ثقفی کوفی شیعی هست که بر اساس آن، وقتی مصر به دست معاویه افتاده بود، اصحاب- همانند حجر بن عدی- نظر حضرت را نسبت به دو خلیفه خواستند. جالب است که بعد از سه سال و اندی هنوز قضیه برای آن‌ها روشن نیست! حضرت فرمودند: «پس ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری نکنیم، رخنه‌ای در آن بینم یا ویرانی... در آن هنگام به سوی ابوبکر رفتم و دست بیعت بدو دادم... آن گاه که ابوبکر به احتضار افتاد، عمر را برگزید و به ولایت رساند. ما گوش فرا دادیم و گردن نهادیم». این نامه در شرح ابن ابی الحدید (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۳، ج ۲، ص. ۳۵). به عنوان خطبه و در نهج البلاغه تکه تکه آمده است (امام علی، ۱۳۸۰، صص. ۳۴۷-۳۴۶). شرح حال صحابه مؤید همین برداشت است. انصار در سقیفه جمع شدند، نه در مسجد؛ چون نمی خواستند مهاجرین خبردار شوند. عمر و ابوبکر و ابو عبیده خود را به آنجا رساندند و خلافت ابوبکر را مطرح کردند. پس از قبل توطئه نشده بود و اسمی هم از علی^(ع) برده نشد؛ اما این که چرا با ابوبکر بیعت کردند؛ چون اولاً درست است علی^(ع) اولین کسی بود که ایمان آورد؛ ولی آن در خانه بود؛ و ایمان آوردن ابوبکر در بیرون؛ ثانیاً وقتی علی^(ع) در جای پیامبر^(ص) خوابید، قرآن قصه غربت ابوبکر را در غار نقل می کند. پیامبر نگفت «لا تخف»، گفت «لا تحزن»؛ یعنی ناشی از ضعف نفس نیست؛ بلکه مربوط به حزن نسبت به دستاوردهاست. ثالثاً در حج سال نهم اسم هر دو با هم برده می شد. امارت حج را به ابوبکر دادند، ولی شیعه می گوید از او گرفته شد. علی^(ع) به عنوان قاتل مشرکان شناخته می شد و ابوبکر به عنوان فرد جاافتاده. شیخ شلتوت می گوید ابوبکر چهره صلح بود و علی چهره خشم (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۱).

در مجموع، واعظزاده خراسانی درصدد نشان دادن این مطلب است که پس از فرض این که حکومت امام علی^(ع) محقق نشد، حاکمیت خلفا دارای درجه‌ای از مشروعیت بوده

است و نمی‌توان آن را به کلی نامشروع خواند. او به خوبی نشان می‌دهد که بسیاری از مسائل بدیهی شیعه در این زمان، نیاز به بازنگری دارد؛ و می‌توان از نظرگاهی دیگر به آن نگریست. درعین حال، باید دید مشروعیت ذومراتب است یا امری بین صفر و یک. اگر حالت دوم باشد و بگوییم مشروعیت به نصب است، خلفای سه‌گانه مشروعیت ندارند؛ چون ایشان از طرف خداوند منصوب نبوده‌اند. البته، همواره امکان دارد انتخاب بین بد و بدتر (دفع افسد به فاسد) وجود داشته باشد؛ اما اگر بگوییم مشروعیت درجات دارد و نصب یکی از مقومات آن است، می‌توان گفت حکومت ایشان به درجه‌ای مشروعیت داشته است. توضیح مسئله این که مشروعیت گاهی در حوزه فلسفه سیاسی مطرح می‌شود و گاه دیگر در حیطه جامعه‌شناسی سیاسی. بدون تردید، مشروعیت به معنای دوم ذومراتب است؛ چراکه معنایی جز رضایت مردم ندارد و این رضایت می‌تواند کم یا زیاد باشد؛ اما مشروعیت در حوزه نخست نیز این‌گونه است؛ بنابراین، یک نظام می‌تواند به درجه‌ای مشروع باشد. جین همپتن ابتدا به مبنای قرارداد اجتماعی هابز و لاک انتقاد وارد می‌کند و سپس بین سروری، فرمانروایی سیاسی (مثل رضایت دادن به قرارداد از باب ناچاری) و فرمانروایی سیاسی مشروع (رضایت واقعی مبتنی بر عدالت) تمایز قائل می‌شود. نوع سوم که مخصوص نظام‌های مدرن است با مفهوم عدالت گره می‌خورد (ر. ک. به: همپتن، ۱۳۸۰، صص ۱۷۴-۱۶۰). به نظر می‌رسد فرمانروایی سیاسی مشروع نیز دارای درجات باشد؛ چراکه همواره تحقق عدالت در جوامع مختلف به درجه‌ای خاص رخ می‌دهد. اگر بخواهیم از مبنای همپتن در بحث حاضر بهره بریم، می‌توانیم بگوییم بر اساس مبنای مشهور شیعه، خلفای سه‌گانه هرچند فرمانروایی سیاسی داشته‌اند، ولی از فرمانروایی سیاسی مشروع بی‌بهره بوده‌اند؛ اما بر اساس مبنای واعظزاده، درجاتی از مشروعیت نوع سوم را نیز داشته‌اند.

ولایت فقه: کلامی بودن / نبودن مسئله ولایت فقیه

ولایت سیاسی در دوران غیبت که تحت عنوان «ولایت فقیه» مطرح می‌شود، فرع بر ولایت سیاسی معصومان^(ع) است. در این که فقه (سیاسی)، به‌طورکلی، بر مبنای کلامی تکیه می‌زند، شکی وجود ندارد؛ و این مسئله را باید به‌عنوان پیش فرض قبول کرد. به نظر محمدتقی سبحانی:

ارائه تفسیر فقهی صرف از ولایت فقیه نادرست است. وقتی مقوله دولت و حکومت را به مجموعه‌ای قواعد فقهی و حقوقی تحویل کنیم، این تحویل نابخشودنی است و تحلیل‌های غلط از مفهوم حکمرانی و قدرت و مدیریت و قانون و ... ایجاد می‌شود. بنیادهای مفهومی و ادبیات اساسی حکمرانی از منظر اسلام باید در الهیات به‌عنوان یک دانش نظری مطرح شود. تفسیر فروکاهنده این مفاهیم در دانش‌های دیگر بی‌گمان همان مسائل گذشته را تشدید می‌کند. در ادبیات حکمرانی از منظر اسلام نیازمند بازنگری جدید هستیم. تمامی مفاهیم مرکزی ادبیات و گفتمان حکمرانی، بی‌تردید، باید در الهیات و در سایه قرآن کریم، منطبق اهل‌بیت^(ع) و تجارب جدید بازنگری و نوخوانی شود و یک ارائه دوباره‌ای صورت بگیرد (سبحانی، ۱۴۰۲).

در این‌که ولایت فقیه امری صرفاً فقهی نیست، نباید تردید کرد. سؤال اصلی، در اینجا، آن است که آیا ولایت فقیه اساساً مبحثی کلامی است یا فقهی. اگر فرض اول درست باشد، ادله ولایت فقیه را عمدتاً باید در علم کلام جستجو کرد. بر اساس فرض دوم، مبانی (بعیده‌ای) در علم کلام برای این بحث می‌توان سراغ گرفت. قبلاً، دیدگاه امام خمینی در مسئله امامت سیاسی را بررسی کردیم. بر این اساس، ولایت فقیه تداوم راه امام معصوم^(ع) تلقی می‌شود؛ و بر اساس دلیل تنزیل، اختیاراتی همانند وی دارد (امام خمینی، ۱۳۹۸، ص. ۶۵). عبدالله جوادی آملی به شکل خاص ولایت فقیه را مسئله‌ای کلامی می‌داند. بر این اساس، ذات اقدس اله که عالم به همه ذرات عالم است، می‌داند که معصوم^(ع) مدت مدیدی غیبت می‌کند. پس باید دید شخص خاصی را برای این دوران منصوب کرده یا نه و اگر دستوری راجع به فقیه مزبور داده، آیا ولایت فقیه ثابت خواهد شد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۳) کلامی بودن ولایت فقیه از کلامی بودن امامت ناشی می‌شود. اگر ما در فقه اثبات نمودیم که واجب است فقیه جامع‌الشرایط ولایت امر مسلمین را به دست گیرد، یا این که حکم نمودیم که بر مردم واجب است از فقیه جامع‌الشرایط پیروی کنند، کشف می‌شود که خداوند در عصر غیبت، فقیه را برای ولایت و رهبری جامعه اسلامی تعیین کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۴). به بیان دیگر، اگر از قبل، جعل الهی در زمان غیبت بر زمامداری فقیه صورت نگرفته باشد، در رتبه بعد، ادله فقهی بر ولایت فقیه کارآیی

نخواهد داشت. پس فقیه می‌تواند با زمامداری‌اش، هدایت تشریحی در جهات تعبدی و در جهات عملی (معاملات به معنای عام) و همین‌طور جلوگیری از تحریف را بر عهده گیرد. مجموعه این امور با تشکیل حکومت میسر است؛ و با نبود معصوم^(ع)، فقیه نزدیک‌ترین فرد به او محسوب می‌شود.

مبنای فوق تمام به نظر نمی‌رسد؛ چراکه بحث بر سر ولایت سیاسی است، نه ولایت در امور دینی. ولایت تشریحی در این بعد، ضرورتاً متوقف بر تشکیل حکومت و تصدی فقیه نیست. می‌توان تصور کرد خداوند امور سیاسی و اجتماعی در زمان غیبت را به مردم واگذار کرده باشد، همان‌گونه که نظر علامه طباطبایی این‌گونه است. پس هیچ دلیلی وجود ندارد که صرفاً با حکومت فقیه، هدایت تشریحی تحقق یابد. طبق دیدگاه مرحوم اصفهانی، اساساً سامان دادن امور اجتماعی و سیاسی - به مناسبت حکم و موضوع - با فقاقت فقیه سازگاری ندارد.^۱ لااقل می‌توان گفت کلام اصفهانی احتمال مخالف را ایجاد می‌کند؛ «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

امامت از دیدگاه روشنفکران دینی و نواندیشان دینی

با توجه به اهمیت دو گفتمان روشنفکری دینی و نواندیشی دینی، به نظر می‌رسد ضروری باشد مسئله امامت و ولایت سیاسی را از دیدگاه این دو گفتمان بررسی نماییم. در ابتدا، نظر روشنفکران دینی، با تمرکز بر مورد سروش را بیان می‌کنیم و سپس با اشاره به نقدهایی که به ایشان وارد شده، سعی داریم مرز نواندیشی دینی و روشنفکری دینی در این مسئله را تبیین نماییم.

دیدگاه سروش درباره وحی در طول زمان دچار تحول شد و نهایتاً وحی را کلام محمد بر اساس دریافت رؤیاگونه از کلام الهی معرفی کرد. وی درباره عصمت پیامبر و امامان معتقد است: عصمت مانع بررسی عقلانی امور نیست. یک تقوای فوق‌العاده‌ای دارد که او را

۱. «الفقیه بما هو فقیه اهل النظر فی مرحلة الاستنباط دون الامور المتعلقة بتنظیم البلاد و حفظ الثغور و تدبیر شؤون الدفاع و الجهاد و امثال ذلك، فلا معنى لایکال هذه الامور إلى الفقیه بما هو فقیه» (غروی اصفهانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۹۰).

از کار خلاف کردن، گناه کردن، کار حرام کردن بازمی‌دارد. هیچ چیزی در این وسط نباید بیاید که از شأن انسانیت و بشریت آن‌ها بکاهد. «قل رب زدنی علماً» معنی اش این است که علم من الآن کم است، نه این که من همه چیز را بلدم. غلو کردن و این‌ها را به یک معانی عجیب و غریب کشاندن، قابل دفاع نیست (<http://www.ensafnews.com/97871>). او به طریق اولی مسائلی همانند رجعت و شفاعت را زیر سؤال می‌برد. محمدحسن قدردان قراملکی در این خصوص معتقد است «سروش، صریحاً منکر وجود امام زمان در عصر غیبت شده و دلیلش را این‌طور مطرح می‌کند که تاریخ مانند تاریخ خانه‌ای است که از حیث تاریخی نمی‌توان برای وجود امام عصر^(عج) دلیل آورد» (قدردان قراملکی، ۱۳۹۹، <https://snn.ir>). محمد محمدرضایی نیز در نقد مبانی سروش، اعتقاد دارد مطالب ایشان صرفاً مدعیاتی بدون مدرک و سند است (محمدرضایی، ۱۳۹۷، <https://www.mehrnews.com>).

اینک، بدون آن که بخواهیم وارد محتوای مناقشات فوق شویم، تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که دیدگاه روشنفکران دینی (همانند سروش) و نواندیشان دینی (همانند فیرحی و سروش محلاتی) در خصوص امامت (و نبوت) تفاوت زیادی دارد؛ و همین امر نشان می‌دهد که تفکیک این دو گفتمان ضروری است. درحالی که گروه نخست به شکل رادیکال مبانی امامت را زیر سؤال می‌برند، نواندیشان دینی درصددند به شکل محتاطانه به نقد سنت و میراث دینی بپردازند. دیدگاه مجتهد شبستری نیز تا حد زیادی به دیدگاه سروش نزدیک است، هرچند از عنوان «روشنفکری دینی» ابا دارد. میرموسوی این بحث را در تمایز ماهیت آن، یعنی امانت و قیمومیت، ریشه‌یابی می‌کند:

بی‌تردید، علی^(ع) خود را برای رهبری سیاسی پس از رسول خدا شایسته‌تر از دیگران می‌دانست: مادام که در بین ما خواننده کتاب خدا، فقیه در دین او، دانا به سنن پیامبرش، کاردان در امر رعیت، گرداننده بدی‌ها از ایشان و توزیع‌گر برابری میان ایشان باشد، همانا بر این کار از شما سزاوارتریم. به خدای که این امر از ماست. پس از هوا پیروی نکنید، مبادا از راه خدا گمراه شوید! (ابن‌قتیه، ۱۴۱۰، ص. ۱۲).

از دیدگاه وی، میرزای نائینی ولایت سیاسی را عبارت از «امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی» می‌دانست. از این رو، ولایت سیاسی را

با ولایت در باب وقف مقایسه می کرد که متولی وظیفه دارد آن را بر اساس مصلحت موقوف علیهم اداره کند. امام خمینی، اما آن را سلطنتی از مقوله قیومیت می دانست و معتقد بود قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد^(۱) (میرموسوی، ۱۴۰۰).
 مطهری در سال ۱۳۴۹ در کتاب امامت و رهبری بنای نظریه نظارت را گذاشت و طبق قرائتی خاص، به تفکیک امر حکومتی از دینی قائل شد. به نظر وی، در دوره غیبت امامت نیست، ولی حکومت (بدون در رأس قرار گرفتن فقیه) باید جریان داشته باشد:
 ممکن است کسی که حاکم می شود، افضل نسبی باشد نه افضل واقعی؛ یعنی از نظر سیاستمداری و اداره امور الیق از دیگران باشد و لو این که از جنبه های دیگر خیلی پست تر است. مدیر و سیاستمدار خوبی باشد و خائن نباشد، ولی آیا معصوم هم باشد یا نه؟ چه لزومی دارد؟! نماز شب خوان هم باشد یا نه؟ چه لزومی دارد؟! مسائل فقهی را هم بدانند یا نه؟ چه لزومی دارد که بدانند؟! در این مسائل به دیگران رجوع می کند. یک افضلیت نسبی کافی است (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۴۵).

شاید بتوان گفت مبنای فوق با تفکیک جوامع کلاسیک و مدرن در ارتباط باشد. طبق نظر مطهری، باید این فرض پوپر را بپذیریم که جوامع کلاسیک به سؤال «چه کسی؟» پاسخ می دهند و جوامع مدرن به سؤال «چگونه؟» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۴، صص. ۴۸۷-۴۸۶). بر این اساس، بدون تردید، اندیشه کلاسیک اسلامی (شامل متون دست اول و سیره معصومان)، همانند اندیشه سیاسی افلاطون، عمدتاً به سؤال «چه کسی؟» پاسخ داده اند. این در حالی است که در جوامع مدرن صورت مسئله عوض شده و سؤال «چه کسی؟» موضوعیت خود را از دست داده است.

نتیجه گیری

همان گونه که اشاره شد، رأی امام خمینی، همانند مشهور شیعه، نصب الهی است. ایشان بر اساس ادله ای همچون حدیث غدیر، امام^(ع) را متصدی امر حکومت و حکمرانی می داند. تمایز جوامع ماقبل مدرن بر سؤال «چه کسی؟» متمرکزند، جوامع مدرن می کوشند به سؤال «چگونه؟» پاسخ دهند. ناسازه حکومت مبتنی بر اندیشه کلاسیک در جامعه مدرن این

است که از باب مشروعیت مجبور است به منابع سنتی تکیه کند، درحالی که مقتضیات جامعه مدرن چگونگی حکومت کردن است. حال، اگر فرض کنیم امام^(ع) بخواهد در جامعه مدرن حکومت کند، یا این است که باید نظام هرمی (بر سؤال چه کسی؟) تأسیس کند، یا با تمرکز بر سؤال «چگونگی»، به مسائلی همانند تفکیک قوا و مانند آن بپردازد. فرض اول محتمل نیست؛ چون خلاف عقل و استلزامات جامعه مدرن است. فرض دوم معقول به نظر می‌رسد، اما لوازم خاصی خواهد داشت، خصوصاً که مقصود از تفکیک قوا و مردم‌سالاری صرف نام آن نیست.

احتمال دیگر که برخی محققان مطرح کرده‌اند آن است که امام نه منصوب بود و نه صرف کاندیداتوری مطرح بود؛ بلکه مسئله امامت سیاسی مسئله احقیت است؛ نه به این معنا که طرف مقابل هم حق بوده، بلکه به این معنا که عقلاً تنها امام شایستگی داشته‌اند. پس پیامبر^(ص) در روز غدیر نظر قطعی خود را مبنی بر احقیت اعلام کردند؛ و این مسئله با تبریک گفتن به ایشان (بخ‌بخ لک یا ابالحسن) سازگاری دارد. نمی‌توان گفت مسئله غدیر فقط امامت دینی بوده، چون آن روز این دو مقام از هم جدا نشده بودند. جدا کردن امامت دینی از بعد سیاسی در آن زمان مطرح نبوده که بخواهیم بگویم نصب فقط برای منصب دینی بوده است. پس حق علی^(ع) پس از پیامبر^(ص) نادیده گرفته شد؛ و شیعه بودن شیعه به پذیرش این احقیت است؛ چون نصوص زیادی مبنی بر این مسئله داریم.

به هر روی، هدف این مقاله مقایسه آرای متفکران شیعی در خصوص ولایت سیاسی معصومان^(ع) است. مشهور متکلمان و فقهای شیعه به نظریه نصب باور دارند. احتمال دیگر، مسئله احق و اولی بودن ایشان برای امر زعامت سیاسی است. بر این اساس، حضرت علی^(ع) فرد اولی و احق برای جانشینی پیامبر^(ص) بودند. اگر بین قائلان به نصب و عدم نصب اختلاف شود، این گروه اول هستند که باید ادله خویش را اقامه کنند؛ چرا که اصل اولیه در مورد هر شخص، عدم ولایت است. بر اساس نظریه اخیر، آنچه در خصوص واقعه غدیر می‌توان گفت این است که پیامبر^(ع) در این خطبه صرفاً در پی امر به دوستی با امام علی^(ع) نبوده است. از سویی دیگر، دو مقام زعامت دینی و ولایت سیاسی در آن جامعه چندان قابل تفکیک نبودند. نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع اساساً مسئله رهبری سیاسی ایشان را زیر سؤال می‌برد؛ هر چند ادله نظریه ایشان که از جانب صاحب این قلم مورد نقد قرار گرفته است.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۶۳). شرح نهج البلاغه. قم: مكتبة المرعشی.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۲ ق). كشف المحجة لثمره المهجة. قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ ق). الامامة و السياسة. بیروت: دارالاضواء.
- ابیش، یوسف (۱۹۹۰). الامام و الامامة عند الشيعة. بیروت: دارالحمراء.
- اجاق اف، سیدناظم و داداشی، شعبان (۱۳۹۰). استشهدات ائمه اطهار^(ع) و صحابه به حدیث غدیر. فصلنامه علمی - تخصصی طلوع نور، ۱۰(۳۸)، ۴۹-۶۸. <https://ensani.ir/file/download/article/20121209083703-9505-24.pdf>
- اشتهازدی، علی پناه (۱۳۹۱ ق). کتاب هفت ساله چرا صدا درآورد؟ قم: علمیه.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۶). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۸). ولایت فقیه. تهران: نشر عروج.
- امام علی (۱۳۸۰). نهج البلاغه. گردآوری شریف رضی، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ بیست و یکم.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۹۲). الغدیر. تهران: میراث النبوة.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۷۷). درآمدی بر کلام سیاسی شیعه؛ قاعده لطف. علوم سیاسی، ۱(۲)، ۱۳۲-۱۵۵. https://psq.bou.ac.ir/article_7453.html
- جمعی از نویسندگان (بی تا). دانشنامه امام حسن^(ع). پایگاه تخصصی عاشورا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت. قم: اسراء، چاپ سوم.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵). حکمت و حکومت. لندن: شادی.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۲). مبانی اندیشه سیاسی در اسلام. قم: دانشگاه مفید.

- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۶). همروی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی. تهران: هرمس.
- حیدری، سید کمال (۱۴۳۷ ق). التدابیر النبویة لحفظ الرسالة الالهية. بغداد: مؤسسة الامام الجواد.
- خان محمدی، یوسف (۱۳۹۲). تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر. قم: پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی.
- رضائزاد، عزالدین و رادفر، مهدی (۱۳۹۱). حدیث غدیر و شبهه شکایت از امیرالمؤمنین^(ع) نزد پیامبر اکرم^(ص). کلام اسلامی، ۲۱(۸۳)، ۸۱-۱۰۰. https://www.kalamislami.ir/article_61793.html
- سبحانی، محمدتقی (۱۴۰۲/۸/۷). ارائه تفسیر فقهی صرف از ولایت فقیه نادرست است: <https://andishehema.com/tafsir-feghhi-valayat-faghih>
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). تحلیل مفهوم حکومت دینی. مجله کیان، ۷(۳۲)، ۲-۱۳. <https://ensani.ir/fa/article/22793>
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۰ ق). الشافی فی الامامة. تهران: مؤسسه الصادق.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۴). تلخیص الشافی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۷۶). الخصال. تهران: اسلامیه.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه (۱۴۱۷ ق). امالی. بیروت: الاعلمی.
- 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. <https://doi.org/10.22034/matin.2021.131733>
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۳ ق). المیزان. بیروت: الاعلمی.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۳۶ ق). الصحيح من سیرة الامام علی^(ع). قم: مرکز نشر و ترجمه مؤلفات علامه محقق آیت الله سید جعفر مرتضی عاملی.
- عبدالرازق، علی (۱۹۲۵). الاسلام و اصول الحكم. القاهرة: مطبعة مصر.
- غروی، علی اصغر (۱۳۹۲/۸/۱). امام پیشوای سیاسی یا الگوی ایمانی. روزنامه بهار.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). حاشیه کتاب المکاسب. تهران: علمیه.

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۹/۱۰/۲۱). تطورات و تناقضات دکتر عبدالکریم سروش در مسئله امامت و تشیع. خبرگزاری دانشجو، کد خبر: ۹۰۴۱۳۸.
<https://snn.ir/fa/news/904138/%D8%>
- قلمداران، حیدر علی (۱۳۹۰). شاهراه اتحاد. تهران: حقیقت، چاپ دوم.
- کرمانی، فؤاد (۱۳۸۳). غیبه منا. مرودشت، مؤسسه فرهنگی-هنری گل نرگس.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷). جانشینی حضرت محمد. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مادلونگ، ویلفرد. آخرین مصاحبه:
<https://persian6.asset.aparat.com/aparat-video/10d46b85ecd6ec45a88152949b741948>
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. قم: مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۹۷/۸/۲۹). پاسخ محمد محمدرضایی به مدعیات اخیر عبدالکریم سروش در باب تشیع. خبرگزاری مهر.
<https://www.mehrnews.com/news/4463289>
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۹). موسوعة الامام علی بن ابی طالب. قم: دار الحدیث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). امامت و رهبری. تهران: صدرا.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ق). دراسات فی ولایة الفقیه. قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- موسوی، سید صادق و امیر، علی اصغر (۱۴۰۰). اجتهاد سیستمی: خلأ موجود در استنباط احکام مالکیت در فقه امامیه با مروری بر روش اجتهادی امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۲۳(۹۰)، ۱۲۵-۱۵۶.
<https://doi.org/10.22034/matin.2021.137348>
- میرموسوی، سید علی (۱۳۹۵). بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام. قم، دانشگاه مفید.
- میرموسوی، سید علی (۱۴۰۰/۵/۱۰). ولایت به مثابه امانت یا قیومیت:
<http://majmaqom.ir>
- نجمی، محمدصادق (۱۳۹۴). سیری در صحیحین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- واعظزاده خراسانی، محمد (۱۳۸۱). در محضر استاد، پیرامون نهج البلاغه. مجله نهج البلاغه، ۲(۴-۵)، ۱۹۶-۱۵۹.
<http://noo.rs/sAOJI>
- همپتن، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

References

- Abdul Raziq, A. (1925). *Islam and the Principles of Governance*. Cairo: Misr Press. [In Arabic]
- Abish, Y. (1990). *The Imam and Imamate Among the Shiites*. Beirut: Dar al-Hamraa. [In Arabic]
- A group of writers. (n.d.). *Encyclopedia of Imam Hassan (AS)*. Ashura specialized database. [In Persian]
- Ameli, J. M. (2015). *Sahih min Sirat al- Imam Ali (AS)*. Qom: Center for Publishing and Translation of the Works of the Scholar Ayatollah Seyyed Jafar Morteza Ameli. [In Arabic]
- Amini, A.H. (2013). *Al- Ghadir*. Tehran: Miyrath Al-nubuvah. [In Arabic]
- Ameli, J. M. (2015). *Sahih min Sirat al- Imam Ali (AS)*. Qom: Center for Publishing and Translation of the Works of the Scholar Ayatollah Seyyed Jafar Morteza Ameli. [In Arabic]
- Behrouz-Lak, Gh.R. (1998). An Introduction to Shiite Political Theology; The Rule of Grace. *Political Sciences*, 1(2), 132-155. https://psq.bou.ac.ir/article_7453.html
- Eshtehardi, A.P. (1971). *Why did the seven-year-old book make a sound?* Qom: Elmiyyah. [In Persian]
- Ghalamdaran, H. A. (2011). *Shahrah- e- Ittehad*. Tehran: Haghghat. Second edition. [In Arabic]
- Gharavi, A. A. (2013-8-19). Imam, Political Leader or Faith Model. *Bahar Newspaper*.
- Gharavi Isfahani, M. H. (1999). *The Footnotes of the Book of Al- Makasib*. Tehran: Elmiyyah. [In Arabic]
- Haeri Yazdi, M. (1995). *Wisdom and Government*. London: Shadi. [In Persian]
- Haghghat, S. S. (2013). *Fundamentals of Political Thought in Islam*. Qom: Mofid University. [In Persian]
- Haghghat, S. S. (2017). *The Conjunction of Political Philosophy and Political Jurisprudence*. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Hampton, J. (2001). *Political Philosophy*. Translated by Khashayar Deyhimi, Tehran: Tarh-e-no. [In Persian]

-
- Heydari, S. K. (2016). *Prophetic Measures for Preserving the Divine Message*. Baghdad: Imam Jawad Foundation. [In Persian]
<http://www.ensafnews.com/97871/>
 - Ibn Abi al-Hadid, A.H. (1984). *Explanation of Nahj al-Balagha*. Qom: Maktabat al-Mar'ashi. [In Arabic]
 - Ibn Tawus, A. (1982). *Kashf al-Mahjah li-Thamarat al-Mohaja*. Qom: Islamic Media Office. [In Arabic]
 - Imam Ali (2001). *Nahj al-Balagheh*. Compiled by Sharif Razi, translated by Seyyed Jafar Shahidi, 21st edition. [In Persian]
 - Javadi Amoli, A. (2002). *Velayat-e-Faqih; Velayat-e-Jurisprudence and Justice*. Qom: Israa, third edition. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (1977). *Velayat-e-Faqih*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2017). *Description of the Dawn Prayer*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1990). *Commentaries on the Explanation of Fusous Al-Hikam and Misbah Al-Ans*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
 - Kermani, F. (2004). *He is absent from us*. Marvdasht: Gul Narges Cultural and Artistic Institute. [In Persian]
 - Madelung, W. (1998). *The Succession of Prophet Mohammad*. Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
 - Madelung, W. *The Latest Interview*:
<https://persian6.asset.aparat.com/aparat-video/10d46b85ecd6ec45a88152949b741948>
 - Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Qom: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
 - Mirmousavi, S. A. (2016). *Foundation for Political Thought in Islam*. Qom: Mofid University. [In Persian]
 - Mir Mousavi, S. A. (2021-08-01). *Velayat as Trust or Guardianship*:
<http://majmaqom.ir>

- Mohammad Rezaei, M. (2018-10-24). Mohammad Mohammad Rezaei's response to Abdul Karim Soroush's recent claims about Shiism. *Mehr News Agency*. <https://www.mehrnews.com/news/4463289>
- Mohammadi Rayshahri, M. (2000). *Encyclopedia of Imam Ali ibn Abi Talib*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Motahari, M. (2007). *Collection of Works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Motahari, M. (2002). *Imamate and Leadership*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Montazeri, H. A. (1989). *Studies in the Velayat of the Jurisprudence*. Qom: International Center for Islamic Studies. [In Persian]
- Mousavi, S. S. & Amir, A. A. (2021). Studying Systemic Ijtihad, Existing Vacuum in Inference of Ownership Laws in Imamiya Jurisprudence, through a Review of Imam Khomeini's Method of Independent Reasoning. *Matin Research Journal*, 23(90), 125-156. <https://doi.org/10.22034/matin.2021.137348>
- Najmi, M. S. (2015). *A Journey through the Sahihs*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Ojaq-e-F, S. N. & Dadashi, Sh. (2011). Testimonies of the Pure Imams (AS) and the Companions to the Hadith of Ghadir. *Quarterly Journal of Tolu' Noor*, 10(38), 49-68. <https://ensani.ir/file/download/article/20121209083703-9505-24.pdf>
- Qadrdan Qaramaleki, M. H. (2021-01-10). Developments and Contradictions of Dr. Abdol Karim Soroush on the Issue of Imamate and Shiism. *Student News Agency*, News Code: 904138. <https://snn.ir/fa/news/904138/%D8%>
- Rezanejad, E. & Radfar, M. (2012). Hadith of Ghadir and the Suspicion of Complaining about the Commander of the Faithful (AS) to the Holy Prophet (PBUH). *Islamic Theology*, 21(83), 81-100. https://www.kalamislami.ir/article_61793.html
- Samadyar, H., Arabian, A. and Naghibi, S. A. (2021). Political Legitimacy in Governance Based on Rational Reason, with an Approach to Imam Khomeini's Intellectual Principles. *Matin Research Journal*, 22(89), 55-83. <https://doi.org/10.22034/matin.2021.131733>
- Sobhani, M. T. (2023-10-29). *It is incorrect to present a purely jurisprudential interpretation of the guardianship of the jurist*. <https://andishehema.com/tafsir-feghi-valayat-faghih/>
- Soroush, A. K. (1996). Analysis of the Concept of Religious Government. *Kian Magazine*, 7(32), 2-13. <https://ensani.ir/fa/article/22793>
- Seyed Murteza, A. (1990). *Al-Shafi fi Imamah*. Tehran: Al-Sadiq Foundation.

[In Arabic]

- Shaykh Saduq, M. (1997). *Al-Khasal*. Tehran: Islamiyyah. [In Arabic]
- Shaykh Saduq, M. (1997). *Amali*. Beirut: Al-Alami. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. H. (1983). *Al-Mizan*. Beirut: Al-Alami. [In Arabic]
- Tusi, M. (2015). *A Summary of Al-Shafi*. Qom: Dar al-Kutb al-Islamiyya. [In Arabic]
- Vaez- Zadeh Khorasani, M. (2002). In the Presence of the Master, About Nahjolbalagheh. *Nahjolbalagheh Magazine*, 2(4-5), 159-196. <http://noo.rs/sAOJ1>

Jurisprudential Inference of the Insolvent Debtor's Ruling from the Infallibles' (A.S.) Practical Tradition: Emphasis on Imam Khomeini's Fatwas

Mostafa Shadman Fakhrebadi¹ | Abbas Ali Soltani^{2*} | Hossein Saberi³

1. PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Law, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
2. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding author)
3. Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research article</p> <p>Article history: Received: December 23, 2023 Received in revised from: May 12, 2024 Accepted: May 29, 2024 Published online: April 19, 2025</p> <p>Keywords: Debtor, Insolvency, Imprisonment, Practical Tradition, Imam Khomeini.</p> <div style="text-align: center;">  </div> <p>*Corresponding author: soltani@um.ac.ir</p>	<p>In all legal and religious systems, debtors are obligated to repay their debts. However, the ruling concerning insolvent debtors (those unable to fulfill their obligations) requires nuanced jurisprudential analysis. This study employs an analytical-descriptive methodology, drawing on library resources to examine the fatwas of Imami jurists regarding the practical tradition of the Infallibles (AS) (their behavioral precedents with legislative intent), with particular emphasis on the perspective of Imam Khomeini.</p> <p>The findings reveal the the majority, including Imam Khomeini, advocate granting respite to insolvent debtors to enable repayment through work, while a minority argue for surrendering debtors to creditors to enforce repayment via work. This disagreement stems from differing interpretations of narrations derived from the Infallibles' (A.S.) practical tradition, each addressing specific historical and social contexts. Nonetheless, all narrations unanimously affirm the obligation of debt repayment.</p> <p>The study concludes that a thorough understanding of the rationale behind the Infallibles' (A.S.) actions, combined with an examination of textual and practical evidence, allows jurists to derive more comprehensive rulings. Imam Khomeini's fatwa, which opposes surrendering debtors to creditors under any circumstances and rejects distinctions between employed and unemployed debtors, emerges as the most aligned with the Infallibles' (AS) tradition.</p> <p>This research underscores how attention to the practical tradition can resolve jurisprudential disagreements, offering a refined approach to contemporary financial ethics in Islamic law.</p>

Cite this article: Shadman Fakhrebadi, M. , Soltani, A.A. & Saberi, H. (2025). Inferring the Judgment of Insolvent Debtor from the practical tradition)Sunnah Fi'lyah(of Ma's m (AS) with Emphasis on Imam Khomeini's (RA) Fatwas. *Matin Research Journal*, 27(106), 31-55. <https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.263312.1795>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.**
This is an open-access article distributed under the CC BY (license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction

The Sunnah, as the second primary source for deriving Islamic legal rulings, comprises the sayings (qawl), actions (fi'l), and tacit approvals (taqrīr) of the Infallible Imams (AS). Among these, verbal traditions (al-sunnah al-qawliyyah) have received predominant attention in juristic discourse due to their extensive documentation and the explicitness inherent in textual evidence. Consequently, the majority of legal rulings and fatwas derived from the Sunnah are based on verbal reports.

However, the Sunnah Fi'liyah (practical tradition)- the recorded actions of the Infallibles - holds considerable significance, as in many cases, practical demonstrations can provide clearer guidance than verbal statements alone. Therefore, this dimension of the Sunnah must be systematically incorporated into the juristic derivation process, with greater emphasis placed on the role of practical traditions in legal extrapolation.

Notwithstanding this imperative, the hadith literature preserved in classical jurisprudential and narrative sources remains predominantly focused on verbal reports. Even the limited number of extant practical traditions have not received adequate scholarly attention. When referenced, these practical reports are either treated as supplementary evidence supporting verbal traditions or dismissed as case-specific instances through restrictive interpretations of corresponding verbal texts.

This study addresses this gap by focusing on a specific jurisprudential issue - the treatment of insolvent debtors (al-madyūn al-mu'sir) following the legal establishment of insolvency (i'thbāt al-i'sār) - through an examination of Imam Ali's (AS) practical Sunnah. By analyzing two key narrations, namely the reports of Ghiyāth and Sakūnī, the research elucidates various dimensions of this understudied aspect of Islamic legal methodology.

Research Background

Previous studies have primarily focused on determining the duties of insolvent individuals. However, no research to date has specifically examined the judgment of insolvent debtors by directly concluding the Sunnah Fi'liyah of Ma'sūm (AS).

Research Method

The research employs an analytical-descriptive approach, relying on library resources and the fatwas of Imamiyya jurists within the framework of the Sunnah Fi'liyah of Ma'sūmīn (AS), with a particular focus on Imam Khomeini's (RA) fatwa.

Findings

The research reveals that most Imamiyya jurists, including Imam Khomeini (RA), hold that insolvent debtors should be granted a grace period to resolve their financial difficulties through work and fulfill their debts.

Discussion and Conclusion

Jurists have considered the two primary narrations—the Ghiyath narration, which focuses

on the Imam's actions, and the Sukuni narration, which combines both verb and action-conflicting. Most jurists have sought ways to reconcile the two narrations, while some have rejected the Sukuni narration for various reasons, prioritizing the Ghiyath narration. Jurists like Imam Khomeini (RA) have favored the Ghiyath narration over Sukuni's, assuming an irreconcilable conflict. The primary reason for this is that the Ghiyath narration aligns with the text of the Quran. A key challenge in referencing the actions of the Ma'sūm (AS) in jurisprudential rulings lies in the differing practical approaches demonstrated in these narrations. In one instance, the Imam (AS) leaves the insolvent debtor to the creditors, while the debtor is released in another. To address this apparent inconsistency, jurists must either demonstrate that these behaviors are not in conflict or determine which action holds precedence, given that the Imam's actions are always assumed to be correct due to his infallibility. The seeming contradiction in the Imam's actions appears to reflect the limitations of our understanding rather than a flaw in the acts themselves. Although the outward forms of the two actions differ, both ultimately aim to protect the debtor and ensure that the debt is repaid. In one case, the debtor is released to earn income, while in another, the debtor is surrendered to creditors. In both cases, imprisonment is avoided, but the obligation to work remains. Therefore, the observed differences in the Imam's actions do not undermine the validity or significance of his deeds. The principle of validity applies independently of our ability to interpret the actions correctly. Just as discrepancies in verbal rulings do not diminish their authenticity, differences in actions do not detract from their jurisprudential validity. These differences provide deeper insight into the essence of the Imam's actions, highlighting the importance of understanding context. Identifying common principles between two seemingly contradictory behaviors expands our perspective and helps us grasp the underlying meaning of the Imam's actions. This approach also prevents misinterpretation by discouraging one-sided exegesis of these traditions. It is inaccurate to attribute the jurists' differing opinions on the debt of insolvent debtor solely to a conflict between the narrations. The commonly cited Ghiyath narration, often interpreted to suggest that earning is not obligatory, conveys the opposite meaning upon closer examination. Thus, there seems to be no fundamental conflict between the Ghiyath and Sukuni narrations. Consequently, the assumption of conflict made by some jurists is unnecessary, and neither reconciliation nor prioritization of one narration is required. In the Ghiyath narration, after establishing the debtor's liability, Imam Ali (AS) releases the debtor, with the stated reason being to allow him to earn income. Since the debtor lacks financial resources, imprisonment serves no practical purpose. Jurists like Imam Khomeini (RA) have issued fatwas supporting the need to grant insolvent debtors time to improve their financial situation, aligning with this reasoning. Therefore, the common interpretation of the Ghiyath narration as supporting the non-obligation to earn is incorrect. The problem lies in the selective reading of the narration, where the initial part is emphasized while the conclusion is ignored. A complete understanding of the narration requires considering both the beginning and the end, as neglecting any part leads to misinterpretation. As some jurists have noted, the correct conclusion is that

there is no contradiction between the obligation to grant the debtor a grace period and the debtor's obligation to earn income. Imam Khomeini (RA) also emphasized the necessity of granting debtors time to repay and the debtor's responsibility to earn for that purpose. The Sukuni narration, when properly analyzed, highlights the importance of action and claim, a principle also reflected in Imam Khomeini's (RA) fatwa. Infallible Imam (AS) handed the debtor over to the creditors because the debt claim depended on this approach. Therefore, the narration does not imply the prohibition of action; rather, it indicates, by implication, the obligation to earn to repay the debt. It aligns with the opinions of many prominent jurists, including Imam Khomeini (RA), who have issued similar fatwas.

استنباط حکم مدیون معسر از سنت فعلی معصوم (ع) با تأکید بر فتاوی امام خمینی (ره)

مصطفی شادمان فخرآبادی^۱ | عباسعلی سلطانی*^۲ | حسین صابری^۳

۱. دکترای فقه و مبانی حقوق، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۳. استاد گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>در تمامی ادیان و مکاتب و نظام‌های حقوقی، بدهکار موظف به تأدیه بدهی خود است. حال اگر مدیون دچار اعسار و تنگدستی شده و قادر به ادای دین خود نباشد، حکم چیست؟ پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و با بهره‌مندی از ابزار کتابخانه‌ای، فتاوی فقهای امامیه را ذیل سنت فعلی معصوم^(ع) با تأکید بر فتاوی امام خمینی در این مسئله بررسی کرده است. هدف پژوهش حاضر بررسی آن است که معصوم^(ع) در عمل نسبت به مدیون معسر چه شیوه‌ای در پیش گرفته و فقها از آن عمل چه فتوایی استخراج کرده‌اند. سنت فعلی بخشی از سنت و حاکی از فعل امام^(ع) به قصد تشریح است که در استنباط احکام شرعی کمتر به آن توجه شده است. نتیجه پژوهش آن است که غالب فقهای امامیه از جمله امام خمینی معتقدند به مدیون معسر باید مهلت داده تا تنگدستی خود را با کار برطرف و دین خود را ادا کند؛ در مقابل برخی معتقدند معسر باید تحویل غرماء داده شود تا به هر طریق می‌خواهند او را مجبور به کار کنند و هرکدام از آنان به یکی از روایات سنت فعلی استناد می‌کنند. با توجه به این نکات، عدم جمع بین روایات مختلف و ترجیح یکی بر دیگری منجر به برداشت‌های متفاوت فقها شده و هرکدام به یکی از افعال معصوم استناد کرده‌اند. به عبارت دیگر، مورد روایات مختلف یکسان نبوده و بنابراین معصوم شیوه متفاوتی در پیش گرفته است؛ اما در همه آن‌ها لزوم ادای دین مشخص است. از این رو درک چرایی عمل معصوم در آن مورد خاص، به همراه بررسی دیگر مستندات فعلی و قولی می‌تواند فقیه را به حکم جامع‌تری برساند؛ بنابراین فتوای فقهای همچون امام به فعل معصوم و چرایی انجام آن نزدیک‌تر است و طبق فتوای آنان مبنی بر عدم تحویل مدیون به غرماء در هر صورت، قول به تفکیک میان وقتی که مدیون صاحب حرفه است با وقتی که صاحب حرفه نیست هم قابل قبول نیست.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله:</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: مدیون، معسر، حبس، سنت فعلی، امام خمینی.</p>  <p>* نویسنده مسئول: soltani@um.ac.ir</p>
<p>استناد: شادمان فخرآبادی، مصطفی، سلطانی، عباسعلی و صابری، حسین (۱۴۰۴). استنباط حکم مدیون معسر از سنت فعلی معصوم^(ع) با تأکید بر فتاوی امام خمینی (ره)، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۶)، ۳۱-۵۶. https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.263312.1795</p>	
<p>ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. © نویسندگان.</p>	

مقدمه

سنت به‌عنوان دومین منبع اجتهاد احکام شرعی، شامل قول، فعل و تقریر معصوم^(ع) است. در این میان سنت قولی به دلیل گستردگی و همچنین ویژگی‌هایی که در کلام وجود دارد، پررنگ‌تر از فعل و تقریر است و غالب احکام و فتاوایی که از سنت استخراج می‌شوند از سنت قولی هستند؛ اما از آنجا که فعل معصوم نیز اهمیت بسیاری دارد و در بسیاری امور، فعل می‌تواند از قول واضح‌تر باشد، لازم است در استنباط احکام این مقوله نیز در نظر گرفته شود و نقش سنت فعلی در استخراج احکام بیش از پیش شود. هرچند روایاتی که در کتب روایی و فقهی نقل شده عمدتاً بر مبنای سنت قولی هستند؛ اما به همان معدود روایات سنت فعلی نیز آن‌چنان که باید و شاید توجه نشده است. استناد به سنت فعلی در همان موارد معدود نیز یا به‌عنوان مؤید بر سنت قولی بوده یا با استناد به اینکه مربوط به همان مورد خاص بوده سنت قولی آن را رد کرده است. در این پژوهش با محور قرار دادن يك بحث فقهی؛ یعنی نحوه برخورد با مدیون معسر پس از ثبوت اعسار، به سراغ سنت فعلی امام علی^(ع) در این مورد رفته و با بررسی دو روایت «غیاث» و «سکونی» ابعاد مختلف آن بیان می‌شود.

پیشینه پژوهش

اعسار و مسائل مرتبط با آن در بسیاری از آثار فقهی و حقوقی مورد مطالعه و بحث قرار گرفته است. یکی از مقالاتی که در این زمینه به نگارش درآمده است مقاله «حکم حبس موقت مدیون مدعی اعسار از منظر فقه و حقوق ایران» از محمدرضا رضوان طلب و سید معین جوادی (۱۴۰۱) است در این مقاله اشاره شده است در صورتی که فرد بدهکار ادعای اعسار نماید، تا زمانی که صحت یا بطلان این ادعا از سوی مرجع قضایی بررسی و تعیین نشده باشد، امکان بازداشت وی وجود ندارد. بررسی مستندات فقهی و ادله حقوقی حاکی از آن است که نمی‌توان پیش از احراز وضعیت مالی شخص، حکم به بازداشت وی داد، چراکه این امر با اصول عدالت و منع حبس افراد ناتوان در پرداخت بدهی، در تعارض است. مقاله دیگری با عنوان «بررسی موضوع امهال معسر در فقه و حقوق ایران» از فاطمه صیدی و رسول امیدی (۱۳۹۹) به رشته تحریر درآمده است. این مقاله به این مطلب اشاره دارد که بر اساس مقررات، فردی که دارایی کافی برای پرداخت دیون خود نداشته باشد و قادر

به ایفای تعهدات مالی اش نباشد، «معسر» شناخته می‌شود. از آنجا که شرع مقدس اسلام از منابع اصلی حقوقی در نظام قانونی کشور به شمار می‌آید، برخورد با چنین بدهکاری که قصد فرار از مسئولیت ندارد و صادقانه در پی پرداخت دین خود است، باید با رأفت و تساهل همراه باشد. در چنین شرایطی، قانون و شرع توصیه می‌کنند که به وی مهلتی مناسب برای ادای دین داده شود تا با بهبود وضعیت مالی اش بتواند بدهی را تسویه کند. مفهوم «امهال» که به معنای اعطای مهلت است، در مقررات حقوقی ایران نیز مورد توجه قرار گرفته و مواد قانونی مشخصی بدین منظور برای حمایت از معسر پیش‌بینی شده است، تا وی بتواند در فرصت مناسب نسبت به رفع دین و خروج از مسئولیت اقدام نماید. مقاله دیگری در نشریه متین با عنوان «کاربرد قاعده نفی عسرو حرج در موضوع مهر با رویکردی بر نظر امام خمینی» از علی یزدی نیا و زهرا لامع (۱۳۹۲) منتشر شده است. این نوشتار حاکی از آن است که امتناع مرد از پرداخت مهریه با وجود توانایی مالی، رفتاری نکوهیده و خلاف تعالیم دینی است که در روایات متعدد مورد نکوهش قرار گرفته است. از سوی دیگر، در صورت اثبات ناتوانی مالی (اعسار) مرد، زن حق اصرار بر مطالبه فوری مهریه را نخواهد داشت، چرا که بر اساس آیات قرآن و احادیث معتبر، به بدهکار معسر باید فرصت داده شود. با این حال، چنانچه تمکن مالی مرد محرز باشد ولی از پرداخت مهریه خودداری کند، شرع و قانون ابزارهایی برای احقاق حق زن پیش‌بینی کرده‌اند. یکی از این ابزارها، حبس مرد است؛ البته این حکم تنها در صورتی اجرا می‌شود که توان مالی مرد اثبات شده و اعسار او مردود باشد. راهکار دیگر، توقیف و فروش اموال مرد است؛ به شرطی که این اموال جزو مستثنیات دین نباشند. همچنین اگر مرد فاقد اموال ولی دارای توان کاری باشد، موظف است با اشتغال به کار، مهریه را به صورت اقساطی پرداخت نماید. مقاله دیگری با عنوان «قاعده فقهی «بطلان کل عقد بتعذر الوفاء بمضمونه» و کاربرد آن در مهر با رویکردی بر نظر امام خمینی» از سید حسین صفایی و زهرا لامع (۱۳۹۳) منتشر شده است. این مقاله به بررسی این مطلب پرداخته است که یکی از قواعد پرکاربرد در ابواب گوناگون فقه، قاعده‌ای است با عنوان «بطلان هر عقدی در صورت ناتوانی از اجرای مفاد آن». بر اساس این اصل، هرگاه ایفای تعهدی امکان‌پذیر نباشد، آن تعهد باطل بوده و دیگر مشمول «اوفوا بالعقود» قرار نمی‌گیرد. برای اثبات این قاعده، فقیهان به دلایلی مانند «وجود غرر در

صورت ناتوانی از اجرای عقد» و «اجتماع نقیضین» استناد کرده‌اند. در حقوق مدنی نیز مفهومی مشابه با عنوان «شرط توانایی بر تسلیم» در مباحث مربوط به قراردادها مطرح شده است. با این حال، امام خمینی در برخی از این ادله تأملاتی دارند و برداشت فقها از قاعده نفی غرر را نقد کرده‌اند.

مفهوم شناسی

قبل از ورود به بحث اصلی، مفاهیم مدیون، اعسار و سنت فعلی بررسی می‌شود.

مفهوم مدیون

مدیون بر وزن مفعول و از ریشه «دین» است و در لغت به معنای کسی است که دین و قرض دیگری بر گردن اوست. معنای اصطلاحی مدیون در فقه با معنای لغوی آن تفاوتی ندارد با این قید که مدیون به کسی گویند که میزان قرض و وام او زیاد باشد (جابری عربلو، ۱۳۶۲، ص. ۱۵۶).

مفهوم اعسار

اعسار بر وزن إفعال از ریشه «عسر» است، عسر به معنای دشواری، شدت و تنگدستی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص. ۱۵۱) و اعسار به معنای نیازمند و تنگ دست شدن است. در اصطلاح فقهی اعسار به معنی ناتوان شدن مدیون از ادای دین خود بر اثر تنگدستی است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص. ۱۷۲).

مفهوم سنت فعلی

سنت در لغت به معنی دوام و استمرار، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص. ۳۹۹) راه و روش (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص. ۳۴۲) و روش نیکو و پسندیده (جرجانی، ۱۴۰۵، ص. ۱۲۲) است و در اصطلاح فقه به گفتار، کردار و تقریر معصوم گفته می‌شود که از ادله اربعه استنباط احکام شرعی است و پس از قرآن دومین منبع اجتهاد شمرده می‌شود (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۶۳). با توجه به این مباحث در تعریف سنت فعلی آورده‌اند: «به عملی که معصوم آن را به قصد تشریح انجام

داده باشد، مانند وضو گرفتن، نماز خواندن و حج به جا آوردن، سنت فعلی گفته می شود» (ابو زهره، ۱۹۷۷، ص. ۹۷).

بررسی فتاوی فقهی

در ابتدا باید دقت کرد که دائن تنها در صورتی می تواند طلب خود را مطالبه کند که زمان آن رسیده باشد و اگر زمان ادای دین نرسیده باشد، مدیون چه معسر باشد چه نباشد دائن حق مطالبه ندارد. این مسئله را امام خمینی این گونه بیان کرده اند: دین یا حال است (که وقت پرداختن آن رسیده است) پس دائن حق مطالبه و درخواست پرداخت آن را دارد؛ و در صورت تمکن بر مدیون واجب است آن را ادا کند؛ و یا سررسیددار است، پس دائن حق مطالبه آن را ندارد و دادن آن بر مدیون واجب نیست، مگر بعد از گذشت مدتی که قرار داده شده و رسیدن سررسید آن؛ و تعیین سررسید گاهی به قرارداد دائن و مدیون است، همان گونه که در سلم و نسیه است؛ و گاهی طبق حکم شارع است مانند قسطها و سررسیدهایی که در دیه مقرر است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۵۰۵). پس وقتی که سررسید ادای دین رسید بر مدیون واجب است که دین خود را به هر وسیله ای که شده ادا کند: هنگام رسیدن وقت دین و مطالبه طلبکار، بر بدهکار واجب است به هر وسیله ای در ادای آن سعی نماید ولو این که با فروختن کالا و اثاثیه و املاک، یا مطالبه کردن از کسی که به او بدهکار است و یا اجاره دادن املاکش و غیر این ها باشد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۵۰۷).

امام بعد از بیان این نکته، به بحث مستثنیات دین نیز اشاره می کند و آن اینکه با وجود بدهکار بودن مدیون و لزوم فروش بخشی از اموال برای ادای دین، دائن نمی تواند مدیون را مجبور به فروش همه اموال خود کند و باید بخشی از آن ها که برای زندگی لازم است مستثنا شود: البته خانه مسکونی و لباس که برای آراستن خود به آن احتیاج دارد و چهار پای سواری در صورتی که اهل سوارشدن آن باشد و به آن محتاج باشد، بلکه ضروریات منزل از قبیل فرش و پوشش و ظروفی که برای خوردن و آشامیدن و پختن ولو برای میهمان هایش است، (همه این ها) استثنا می شود؛ و باید در همه این ها رعایت مقدار نیازش بر حسب شخصیت و حال خودش را بنماید و به طوری باشد که اگر مجبور به فروش این ها شود در سختی و

شدت و ناراحتی و کمبود قرار گیرد؛ و همه این‌ها از مستثنیات دین است نه خصوص بعضی از مذکورات، بلکه بعید نیست که کتاب‌های علمی برای اهل آن به مقداری که به‌حسب حال و مرتبه او، مورد نیازش باشد جزء مستثنیات دین شمرده شود (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۵۰۷).

اما سؤال اینجاست که اگر مدیون در زمان ادای دین، هیچ‌گونه مال یا طلبی برای ادای دین نداشته باشد یا به‌عبارت‌دیگر دچار اعسار باشد، دائن چه برخوردی می‌تواند با مدیون داشته باشد. به‌طورکلی نظرات موجود در مسئله نحوه برخورد با مدیون بعد از ثبوت اعسار را می‌توان در سه دسته جای داد که بدین شرح است:

۱. قول مهلت دادن: به او مهلت داده می‌شود تا دستش باز شود.
 ۲. قول تسلیم معسر به غرماء: تسلیم او به غرماء تا او را به کارگیرند یا اجاره دهند.
 ۳. قول به تفکیک: اگر حرفه و شغلی نداشته باشد، رهایش می‌کنند و اگر صاحب حرفه باشد حاکم او را به طلبکار تسلیم می‌کند تا به کار گیرد و آنچه را که از قوت خود و عیالش اضافه می‌آید به طلبکار دهد و کاسبی برای ادای دینش بعد از خارج کردن مخارج زندگی‌اش بر او واجب می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵۹).
- مبنای این فتاوا روایات سنت فعلی «غیاث» و «سکونی» است که هرکدام از فقها بر اساس یکی از این روایات، حکم صادر کرده‌اند. در ادامه هرکدام از این موارد بررسی می‌شوند.

دیدگاه اول: مهلت دادن به مدیون معسر و عدم جواز حبس او

مشهور فقهای امامی بر این نظر هستند و معتقدند مطالبه از معسر، حبس و پیگیری او حلال نیست. در برخی از متون فقهی نسبت به این مطلب ادعای اجماع شده است (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۱۳، ص ۱۷). مستندات این دیدگاه آیه شریفه قرآن «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» (بقره: ۲۸۰). «اگر بدهکار قدرت پرداخت نداشته باشد، او را تا هنگام توانایی، مهلت دهید» و همچنین روایت «غیاث بن ابراهیم» است که از قول امام صادق (ع) نقل می‌کند: «امام علی (ع) مدیونی را که در ادای دین سستی کرده و طلبکاران خود را اذیت می‌کرد، ورشکسته اعلام می‌فرمود، سپس به او دستور به تقسیم مال به نسبت طلب، بین

طلبکاران می دادند و اگر امتناع می کرد، خود حضرت اقدام به این امر می فرمود^(۱) (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۴۱۶).

این روایت در وسائل الشیعه با این سلسله نقل شده است: «مَحْمَدُ بْنُ أَحْسَنَ يَأْسِنَادُهُ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ قَوْلُوبَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى الْخَزَّازِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ»؛ بنابراین این روایت را موثق به شمار آورده اند که در نتیجه تمسک به آن از جهت سندی و دلالتی خدشه ای ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۳۳۶).

علامه حلی با استناد به این روایت بیان می کند:

«امام علی^(ع) مدیون را حبس می کردند اگر ناداری او مشخص می شد، آزادش می کردند تا برود و تحصیل مال کند. کسی که حق مطالبه از او وجود نداشته باشد، حق پیگیری او نیز وجود ندارد، همان طور که اگر دینش مؤجل می بود این حق وجود نداشت» (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۱۳، ص ۱۸۰) و در جای دیگر در این مورد این گونه می نویسد: «علت اینکه امام علی^(ع) پس از بررسی وضعیت مدیون او را آزاد می کردند بدین خاطر است که حبس یا برای اثبات اعسار است یا قضای دین، اعسار که ثابت است و قضای دین هم متعذر، لذا فایده ای در حبس کردن نیست» (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۱۴، ص ۶۷).

امام خمینی نیز همین نظر را دارد و می نویسد: چنان که بر شخص تنگدست، ادای دین واجب نیست، بر طلبکار هم حرام است که با مطالبه و خواستن طلب، او را در تنگنا و زحمت قرار دهد، بلکه واجب است او را تا گشایش و توانایی پیدا کردن مهلت بدهد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۵۰۸).

درواقع طبق نظر امام، نه تنها جایز نیست که بر مدیون معسر فشار آورد، بلکه واجب است به او مهلت دهند و اگر او را در تنگنا بگذارند عمل و فعل حرام مرتکب شده اند.

۱. «أَنَّ عَلِيًّا كَانَ يَفْلِسُ الرَّجُلَ إِذَا أَلْتَوَى عَلَى غُرْمَانِهِ ثُمَّ يَأْمُرُ بِهِ فَيَقْسِمُ مَالَهُ بَيْنَهُمْ بِالْحَصَصِ فَإِنَّ أَبِي بَاعَهُ فَقَسَمَ بَيْنَهُمْ يَعْنِي مَالَهُ.»

دیدگاه دوم: تسلیم معسر به غرماء برای به کار گرفتن یا اجاره دادن

این دیدگاه که برخی معتقدند مدیون معسر را باید به غرماء تحویل داد تا به کارگیرند یا اجاره اش دهند بر پایه اعتقاد به محجوریت مفلس در تصرفات بدنی همانند تصرف در اموال است، مبنای شکل گیری آن روایت سکونی است که آمیخته‌ای از قول و فعل امام علی (ع) در مورد مدیونی است که چون مالی نداشت حضرت او را به غرماء تحویل دادند و فرمودند: «أَنَّ عَلِيًّا كَانَ يَحْبِسُ فِي الدِّينِ ثُمَّ يَنْظُرُ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ أُعْطِيَ الْغَرْمَاءَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ دَفَعَهُ إِلَى الْغَرْمَاءِ فَيَقُولُ لَهُمْ: اصْنَعُوا بِهِ مَا سَأَلْتُمْ إِنْ سَأَلْتُمْ وَ آجِرُوهُ وَإِنْ سَأَلْتُمْ اسْتَعْمَلُوهُ»؛ «... هر چه می خواهید با او بکنید اگر می خواهید به کارگیرید و اگر می خواهید اجاره اش دهید» (حر عامی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۴۱۸). این روایت در وسائل الشیعه با این سلسله نقل شده است: «عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ جَعْفَرٍ عَنِ أَبِيهِ» «علامه حلی، سکونی را از اهل سنت می شمارد، اما بیان می دارد که وی از راویان ثقه بوده و در شیعه نیز به روایات او عمل می شود (علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۹۹)؛ اما به دلیل وجود نوفلی در سلسله راویان این روایت، دیگر فقها و علمای رجال، این حدیث را ضعیف می خوانند (طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ص ۲۴).

به شیخ طوسی نسبت داده شده که ایشان در النهایه معتقد به جواز دفع مدیون به غرماء است تا او را به کارگیرند یا اجاره دهند چه صاحب حرفه باشد چه نباشد (محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۸۷)؛ اما با مراجعه به کتاب النهایه در بحث مورد نظر مشخص شد اثری از این قول وجود ندارد (شیخ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۵۲). شاید علت این انتساب ذکر روایت معتبره سکونی از ایشان در کتاب النهایه است که باعث این توهم شده است؛ اما این دلیل نمی شود این قول به ایشان نسبت داده شود، چرا که ایشان روایت «غیاث» را هم که دلالت بر رهایی معسر دارد، مطرح کرده اند.

به نظر می رسد شیخ طوسی که آن را در نهایه آورده به خاطر ایراد بر آن است نه اینکه به آن اعتقاد داشته باشد؛ زیرا در الخلاف آورده است: «کسی که مفلس است و مال موجودش برای ادای دیونش کافی نیست، اجاره داده نمی شود چون اصل، براثت است و دلیلی هم بر وجوب اجاره او وجود ندارد مضاف بر اینکه خداوند امر کرده که به او مهلت داده شود و امر به تکسب نکرده است» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۲).

امام خمینی کار کردن معسر برای ادای دین را واجب می‌داند؛ اما سخنی در مورد تسلیم معسر به غرماء ندارند که نشان می‌دهد کار کردن را برای مدیون واجب می‌داند و اجبار به آن را از سوی دائن جایز نمی‌داند. ایشان می‌نویسد: آیا کسب کردنی که از نظر شرف و توانایی شایسته مدیون است بر او واجب است؟ دو وجه، بلکه دو قول است، که احتیاط واجب آن‌ها همین واجب بودن است، خصوصاً در کسب کردنی که نیاز به زحمت ندارد و خصوصاً در مورد کسی که شغلش کسب کردن است، بلکه وجوب آن در این صورت، قوی است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۵۰۷).

البته امام خمینی برای وجوب تکسب برای مدیون، تناسب کسب با شرف و توانایی مدیون را هم لازم می‌داند، به این معنا که بر مدیون واجب نیست شغلی که با شرافت وی سازگاری ندارد یا خارج از توانایی اوست اختیار کند تا دین خود را ادا کند. این مسئله به طریق اولی ثابت می‌کند که نباید معسر را در اختیار غرماء برای کار کردن قرار داد چرا که به کار گرفتن مدیون از طرف غرماء به نوعی زیر پا گذاشتن شرافت مدیون نیز است.

حفظ شأن مدیون معسر آن‌چنان نزد امام اهمیت دارد که ایشان در مورد مستثنیات دین می‌نویسند حتی اگر خود مدیون هم بخواهد خانه مسکونی‌اش را برای ادای دین بفروشد، سزاوار است که دائن، مدیون را از این کار منصرف کند: معنای این که خانه و مانند آن از مستثنیات دین است، این است که برای ادای دین، مجبور به فروش آن نمی‌شود و فروختن آن‌ها بر او واجب نیست و اما اگر برای پرداخت بدهی، راضی به فروش آن باشد، برای طلبکار جایز است آن را بگیرد؛ البته سزاوار است که طلبکار، راضی به فروش مسکن او نشود و سبب فروش آن نگردد اگرچه بدهکار به آن راضی باشد، که در خبر عثمان بن زیاد است که می‌گوید: به ابی عبدالله علیه‌السلام گفتم: برای من بر ذمه مردی دینی است و او می‌خواهد خانه‌اش را بفروشد و به من بدهد؛ پس حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: به خدا پناه می‌برم از اینکه او را از سایه‌ای که بر سرش است، بیرون کنی (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۵۰۸).

با توجه به این اهمیتی که امام برای حفظ شأن مدیون معسر قائل است به طریق اولی تحویل دادن مدیون به غرماء که شأن مدیون را خدشه‌دار می‌کند نیز از نظر ایشان قابل قبول نیست.

دیدگاه سوم: تفکیک صاحب حرفه با غیر آن

با توجه به مباحث گذشته، مشخص می‌شود که قول سوم نیز نمی‌تواند صحیح باشد، چرا که وقتی تحویل معسر به غرماء تحت هر شرایطی نادرست باشد، بین صاحب حرفه بودن یا صاحب حرفه نبودن وی تفاوتی نیست و در هر صورت معسر به غرماء تحویل داده نمی‌شود. که البته با توجه به سخن امام خمینی در مورد تکسب مدیون، مشخص می‌شود که اگر شغل مدیون تکسب باشد بر وی واجب است که برای ادای دین خود کار کند؛ اما این وجوب به دائن اختیار نمی‌دهد که مدیون را مجبور به کار کند.

بررسی دیدگاه‌های مختلف فقیهان در مورد روایت غیاث و سکونی

فقهها با استناد به روایت غیاث به مقابله با دیدگاه دوم (تحویل معسر به غرماء) و روایت سکونی که از آن حجر مدیون معسر نسبت به تصرفات بدنی اش برداشت شده، پرداخته‌اند. برخی نیز با حمل روایت سکونی بر مواردی، در صدد توجیه آن برآمده‌اند و متذکر این نکته شده‌اند که این روایت در تضاد با روایت غیاث نیست، که در ادامه این توجیحات بیان می‌شود.

عدم دلالت روایت سکونی بر محجور بودن مدیون نسبت به اعمالش

اینکه مفلس با حکم به حجرش نسبت به اموال موجودش ممنوع التصرف است و نمی‌تواند در آنها «بیع» و «اجاره» و مانند آن انجام دهد، اختلافی نیست و این مسئله اجماعی است، سخن در اجاره خودش برای کار یا خدمت است که آیا محکوم به صحت است یا اینکه اجاره خودش ملحق به اجاره اموال می‌شود و در آنها نیز محجور و متوقف بر اجاره غرماء است؛ از این جهت که اجاره اعمال نیز چون در ازای آن مال پرداخت می‌شود مانند خود اموال خارجی است، در این مسئله اشکال و اختلاف است: مشهور معتقدند که در اجاره خودش محجور نیست و این گونه تصرفات او محکوم به صحت است و می‌افزایند حجر مربوط به چیزی می‌شود که مال به حساب آید و آن اموال خارجی است؛ اما اعمال اگرچه متصف به مالیت هستند و در ازای آنان مال پرداخت می‌شود، ولی مال محسوب نمی‌شوند و شخص بالفعل مالك محسوب نمی‌شود. بر همین مبناست که فتوا داده شده اگر کسی انسان آزادی را حبس کند در صورتی که آن را بکار نگیرد، ضامن اعمالش نمی‌شود چرا که

شخص بالفعل مالك اعمالش نیست تا اینکه با حبس سبب تلف آنان شده باشد (خویی، ۱۳۷۹، ص. ۵۳).

اما اینکه در مورد حجر اعمال، استناد می‌شود به روایت سکونی، قابل خدشه است به اینکه: «اولاً روایت، معارض با روایت معتبره غیاث است، در ثانی اجنبی از بحث تفلیسی است که محل کلام است چراکه در آن حکم به حجر نیامده فقط در آن آمده که شخص مالی ندارد لذا بعد از وضوح وجوب مهلت دادن به معسر، حمل بر مدیونی می‌شود که متمکن از اکتساب با اجاره خودش است» (خویی، ۱۳۷۹، ص. ۵۵).

این مسئله در واقع از دو جهت قابل بررسی است:

۱. حسب قواعد اولیه، عمل او بالفعل مال محسوب نمی‌شود و بر همین مبناست که اگر شخص آزاد دارای کسب‌وکار حبس شود، ضمانی ندارد.

۲. بر اساس نصوص خاص که ممکن است از روایت سکونی این‌طور به ذهن برسد که او را باید تحویل غرماء داد؛ لذا نمی‌تواند در خودش تصرف کند و خودش را اجاره دهد. که چنین پاسخ داده شده است: «اولاً اینکه این روایت به خاطر وجود نوفلی ضعیف است و در ثانی متعارض با حدیث غیاث است و ثالثاً حدیث دلالتی ندارد بر اینکه مدیون از تصرفات بدنی محجور است؛ لذا این ادعا را ثابت نخواهد کرد. در نتیجه می‌توان گفت مفلس از تصرفات بدنی محجور نیست» (طباطبایی قمی، ۱۴۲۳، ص. ۲۴).

از دیدگاه برخی، منافع شخص زمانی عنوان مال بر آن صدق می‌کند که تحت معاوضه درآید، مانند زمانی که خودش را برای کار اجاره دهد؛ لذا قبل از معاوضه یا اجاره، فقط شأن مالیت دارد و اثری بر این شأنیت مترتب نیست و به خاطر همین است که اگر مفلس خودش را اجاره دهد نیاز به اجازه طلبکاران نیست چون به صورت بالفعل مال بر آن صدق نمی‌کند، به همین ترتیب ملکیت که موضوع حجر است در اینجا صدق نمی‌کند چون ملکیت مربوط به چیزهایی می‌شود که مفلس مالك آن است تا بتواند با آن‌ها دینش را ادا کند، درحالی که انسان مالك خود نیست چون مستلزم ملکیت شخص بر خودش است، و در ملکیت تغایر بین مالك و مملوك شرط است. پس در نهایت می‌توان گفت که اعمال و منافع انسان خارج از حدود حجر است؛ اما به خاطر روایت موثق سکونی نباید این توهّم صورت بگیرد که نصوص دلالت بر حجر منافع مانند اموال دارند، چراکه در رد آن

می‌توان گفت:

اولاً امام علی^(ع) در روایت غیاث بعد از ثبوت اعسار، مدیون را رها کردند که این عمل امام دلالت بر عدم حجر منافع و اعمال است درحالی‌که روایت سکونی معارض با روایت معتبر غیاث است. در ثانی روایت سکونی دلالت بر طریق استیفای دین از مدیون دارد بدین ترتیب که اگر مالی داشته باشد از او گرفته می‌شود و اگر مال نداشته باشد، مجبور بر کار کردن و ادای دین با اجرتی که از اجاره خودش به دست می‌آورد، می‌شود و این ارتباطی با حجر ندارد (موسوی خلخالی، ۱۳۸۵، ص. ۹۵).

دلالت روایت بر طریق استیفای دین از مدیون

این امر در مورد دو گروه مختلف دارای احکام مختلف است، اول در مورد مدیون صاحب کسب و حرفه و دوم در مورد مدیونی که عادت به اجیر شدن دارد.

الف) مدیون صاحب کسب و حرفه

برخی در توجیه روایت سکونی آورده‌اند این روایت به خاطر منافاتی که با خیر غیاث دارد، می‌توان آن را دال بر قول به تفصیلی دانست که در مسئله مدیون معسر وجود دارد مبنی بر اینکه اگر اعسارش ثابت شود و صاحب حرفه‌ای نباشد تا به آن تکسب کند، رها می‌شود و اگر صاحب حرفه باشد، به طلبکار سپرده می‌شود تا به کارش گیرد و از مازاد قوت خود و خانواده‌اش حقش را بردارد؛ و این عمل را برای جمع بین روایات بعید نمی‌دانند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص. ۱۳۱).

همچنین می‌توان گفت اگر مدیون صاحب حرفه و صنعت باشد و طلبکار از او طلب اجاره برای آن حرفه را بکند، اگر با آن بتواند دینش را به صورت کلی یا جزئی ادا کند بر مدیون قبولش واجب است به خلاف کار در غیر حرفه و شغلش، در نهایت آورده‌اند: «جواز اجبار او به اجاره مزبور بعید هم نیست چرا که منظور از إخلاء السبیل رهایی او از حبس است تا برود و تحصیل مال کند و این با اجبار او بر کار منافات ندارد» (تبریزی، ۱۴۲۷، ص. ۱۴۰).

بنا بر این دیدگاه، به قول مشهور این اشکال وارد است که «وجوب انظار» با «وجوب تکسب» منافاتی ندارد؛ بلکه مراد از انظار، ترك مطالبه هنگام تعسر از ادا است و در صورتی که فرد متمکن از ادا با اکتساب است، معسر محسوب نمی‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۷) و بر او واجب است به هر وجهی که با عسر و حرج همراه نباشد، تکسب کند. بر همین مبنا عجز از ادا در زمان آتی که ناشی از ترك کسب در مورد دیون سابق است، عقلاً و عرفاً عذر محسوب نمی‌شود و شرعاً نیز دلیلی برای مخالفت با تکلیف وجوب ادا وجود ندارد، نتیجه اینکه کسی که غمماً فعلاً از او مطالبه نموده و قادر بر تحصیل مال برای ادای دین در حال حاضر و قرار گرفتن در حالت یسر است و این کار را ترك کند معذور به عجز محسوب نمی‌شود؛ بنابراین روایت موثق غیث را می‌توان این‌طور تفسیر کرد:

۱. لفظ «حتی» در عبارت «حتی یستفد» ظاهراً برای تعلیل است و معنایش این است که مدیون رها می‌شود تا اکتساب کند و مال به دست آورد و برفرض که از این ادعا هم‌دست برداریم و دلالت قطعی بر این مطلب نداشته باشد، حداقل احتمال آن وجود دارد، بنابراین با آمدن احتمال، استدلال ساقط می‌شود، چرا که اگر برای غایت نیز آمده باشد دلالتی بر عدم وجوب تکسب ندارد.

۲. عبارت «حتی یستفید مآلاً» ظاهراً علت غایی برای رهایی است با این توضیح که آزاد گذاشتن او با غرض این است که تحصیل مال کند یعنی چون تحصیل مال برای ادای دین، واجب شرعی و عرفی است. لذا امام علی^(ع) از حبس آزادش کرد تا کسب مال کند و دینش را ادا کند. پس روایت دلالت بر وجوب کسب مال دارد چرا که مقدمه برای رسیدن به مال و قضای دین است (مؤمن قمی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴).

برخی نیز قول به وجوب را احتیاط برانگیزتر می‌دانند مخصوصاً در مورد کسی که با تکسب به‌سختی نمی‌افتد یا مشغول تکسب است و جوبش قوی‌تر است، عده‌ای دیگر با بیان اینکه منشأ اختلاف آراء در این باره اختلاف در اخبار است؛ مقتضای اطلاق خبر غیث را عدم وجوب تکسب دانسته و معتقدند طبق این روایت اگر تکسب واجب بود، امام^(ع) به آن اشاره می‌کرد؛ اما مقتضای خبر سکونی، وجوب تکسب است پس دلالت هر دو روایت بدین نحو قابل مناقشه است:

می‌توان در وجوب شرعی تکسب با استناد به روایت سکونی این‌طور مناقشه کرد که

امام (ع) اختیار امر را به دست طلبکاران داد بدون اینکه خودشان رأی و نظری بدهند، گویی کنایه‌ای است به طلبکاران که اگر اعسارش ثابت شد شایسته است که رهایش کرده و او را مکلف به کاری نکنند، پس با این توضیح اخذ به اطلاق خبر غیاث می‌شود، اما اخذ به این اطلاق نیز مشکل است به خاطر شك در ثبوت اعسار به لحاظ عرفی با وجود قدرت فعلی در تکسب مناسب حال مدیون و عدم وقوع در مشقت و حرج، لذا تمسك به ادله لفظی جایز نیست بلکه نوبت به قاعده اشتغال می‌رسد» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۲۴۱).

و در نهایت با قول به تفصیل در جهت سازش بین دو روایت برآمده‌اند:

ممکن است تفصیل دهیم بین کسی که قبل از اعسار عادت بر تکسب داشته و قادر به کسب جهت ادای دینش است، تکسب بر چنین کسی واجب است و روایت سکونی حمل بر این مورد می‌شود و بین کسی که عادت به چنین کاری ندارد و بعد از اعسار می‌خواهد کسب و کار راه بیندازد که در این صورت بر او واجب نیست و خبر غیاث بر این مورد حمل می‌شود، چراکه این مورد هم یکی از انواع حرج است و این بسته به اشخاص و جهات مختلف، متفاوت است و از این جهت بین اخبار تفاوتی وجود ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۲۴۴).

در زبده الفقیه نیز وجوب مهلت دادن و وجوب تکسب خلط نشده و نویسنده نظر خود را این گونه بیان می‌کند:

به معسر مهلت داده می‌شود؛ اما تکسب برای وفای دین واجب است چراکه قضای دین بر فرد متمکن از کسب، با مطالبه غرماء واجب است و بدین خاطر است که زکات بر چنین شخصی حرام است. اما تکسب در صورتی بر او واجب است که مناسب شأن و جایگاه او باشد ولو با اجاره خودش و روایت سکونی حمل بر کسبی می‌شود که مناسب شأن و جایگاه مدیون است (ترحینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۴۰).

البته در جواب ایشان می‌توان قائل به تفصیل بین حق لله و حق الناس شد، به این صورت که در حقوق الله اعسار شخصی که کسب و کار دارد، جایز نیست چون بالقوه غنی است، لذا اخذ زکات بر او حرام است؛ اما در مورد حقوق الناس مدار بر مالیت به صورت بالفعل

است و برای حکم به اعسار، به کسب توجه نمی‌شود و روایت غیاث هم دال بر همین مطلب است (آل عصفور، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۸۹).

برخی دیگر از فقها نیز مهلت دادن به مدیون را مشروط به شرایطی کرده‌اند که بدین ترتیب است: مدیون چیزی نداشته باشد و قادر به کسبی که مناسب شأن اوست نیز نباشد تا اینکه دینش را ادا کند، در این صورت بر طلبکاران لازم است که به او مهلت دهند، در غیر این صورت ادای دین ولو با کسبی که مناسب جایگاه است، بر او واجب است و اگر سهل‌انگاری کند، حبسش جایز است، اما اینکه در فرض اول گفته شد فرصت دادن به او لازم است، شماری از روایات بر این مطلب دلالت دارد از جمله روایت غیاث، لذا ایشان بین لزوم مهلت دادن به مدیون و وجوب تکسب مناسب شأن از طرف او، خلط نکرده و روایت غیاث را هم مؤید این قول خود آورده است؛ اما در مورد وجوب ادا بر مدیون ولو با کسبی که مناسب شأن اوست این طور می‌نویسند: «ادای دین واجب است و فرض هم این است که مدیون قادر بر ادا ولو با کسب است، لذا مقدمه آن هم واجب است و در جای خود ثابت شده که مقدمه، وجوب عقلی دارد. لذا روایت سکونی را مؤید قول خود در وجوب تکسب از سمت مدیون می‌داند» (طباطبایی قمی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۴۹۱).

موسوی اردبیلی نیز با قول به عدم منافات بین وجوب انظار و وجوب تکسب همراه شده و

می‌افزاید:

مراد از انظار ترك مطالبه در حال تعسر از اداست و اعطاء مهلت به او برای رسیدن به گشایش است، مضاف بر اینکه متمکن از ادا با تکسب، معسر محسوب نمی‌شود بلکه عرف صاحب کسب و حرفه را میسر می‌داند و کسی که توان کسب دارد ولی سهل‌انگاری کند در حق غرماء ظلم کرده است، چراکه تکسب مقدمه انجام واجب که ادای دین است، بوده و مقدمه واجب نیز عقلاً واجب است.

بلکه بعید نیست که از نظر عرفی شخصی که قادر به تکسب است غنی محسوب شود، لذا می‌توان گفت منظور از مهلت دادن به او مهلت دادن برای کسب است. با این توضیح در مورد معتبر غیاث می‌توان گفت که لفظ «حتی» که در روایت مطرح شده، تعلیلیه است و دلالت بر رهایی معسر

برای کسب مال دارد و به هر صورت دلالتی بر عدم وجوب تکسب ندارد
(موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۷).

لذا بنا بر دیدگاه ایشان فرد قادر بر تکسب، مطلقاً معسر محسوب نمی شود بلکه باید به اندازه ای که به سختی نیفتد و مخالف با شأن او نباشد، به کسب بپردازد؛ اما حاکم او را به گرماء نمی سپارد تا او را به کارگیرند یا اجاره دهند و روایت سکونی حمل بر وجوب کسب مناسب شأن مدیون می شود ولو به صورت اجاره دادن خودش نه اینکه مدیون به گرماء داده می شود تا آن را به هر صورت که بخواهند به کارگیرند هر چند که خلاف شأن او باشد.

به نظر می رسد ایشان این حمل را مقتضای جمع بین روایات و حقوق طلبکار و بدهکار می دانند، چراکه مدیون باید کار کند و به صورت معروف مخارج خود و عیالش را بپردازد و مازاد آن را صرف ادای دیونش کند و شاید مراد از اینکه امام^(ع) مدیون را تحویل گرماء دادند به خاطر این بود که مراقب او باشند که مازاد نفقه واجب را تلف نکند. لذا از نظر ایشان این حمل، بعید نیست؛ بنابراین، بین روایت غیاث و روایت سکونی تنافی وجود ندارد تا نیاز به ترجیح یکی از آن دو بر دیگری بر اساس مشهورتر بودن و ... باشد.

پس اینکه امام معصوم^(ع) مدیون را به آن‌ها سپرد بدین معنا نیست که گرماء را ولی مدیون قرار دهد و بر او مسلط کند، بلکه این تعبیر برای بیان دفع خصومت است. چون مدیونی که مالی ندارد که دینش را ادا کند اما قدرت بر تکسب و تحصیل مال دارد واجب است که کار کند و دینش را بپردازد و مادامی که با این کار صدقش را نشان ندهد نمی توان به او اعتماد کرد؛ لذا در این هنگام رجوع می شود به آنچه از کلام امام علی^(ع) فهمیده می شود که فرمودند: «هر کار خواستید با او بکنید». اگر ایشان در مقام قضاوت و بیان حکم مسئله بودند جایی برای این بیان وجود نداشت؛ اما ایشان در مقام بیان طریق رفع خصومت، آرام کردن خصم و ایجاد ضمان و اطمینان برای او هستند و این تعبیر، تعبیری مناسب برای این مقام است؛ اما در وجوب تکسب بر او اشکال و تردیدی نیست (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۰).

اما نظر امام خمینی مخالف این امر است و تحت هیچ شرایطی، خدشه دار کردن شأن مدیون معسر را جایز نمی داند. از نظر امام بر مدیون معسر صاحب کسب و حرفه واجب است که برای ادای دین خود تکسب کند؛ اما تحویل آن به گرماء و یا اجبار ایشان به کسب را تحت هیچ شرایطی جایز نمی داند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۵۰۷).

ب) مدیونی که عادت به اجیر شدن دارد

برخی دیگر در توجیه این روایت معتقدند بر مبنای این روایت باید تفصیل داد بین اینکه مدیون از کسانی باشد که اجیر می‌شود و شأن او این چنین است و مدیونی که این چنین نکند، که در صورت اول اجاره او و به کار گرفتن او جایز و در صورت دوم ممنوع است، مخصوصاً اینکه این کار در نظر مردم اهانت و هتک حرمت به او باشد. اگر گفته شود حرمت به کار گرفتن و اجاره او بنا بر اینکه هتک حرمت به او باشد، با وجوب ادای دین به صورت فوری، تعارض دارد ترجیح با مورد اول است، چراکه اصل بقای وجوب ادای دین هنگام شك در بقا به خاطر عروض هتک حرمت با به کار گرفتن مدیون است.

در جواب این ادعا باید گفت:

اولاً دلیل وجوب ادا از اول مقید به تمکن از اداست، اگر معسر باشد، وجوب ادا از او برداشته می‌شود، در ثانی ممکن است وجوب وفا از او مقید به این باشد که موجب هتک حرمت نباشد؛ ولی این احتمال که دلیل حرمت هتک مقید به صورت عدم ادای دین بودن آن باشد، وجود ندارد، بلکه ظاهر این است که دلیل حرمت هتک اطلاق دارد، لذا هتک مؤمن و اهانت به او مطلقاً حرام است مگر اینکه چیزی با دلیل صریح از این اطلاق خارج شود، مثل موردی که خودش با اختیار سبب هتک حرمت خودش شود. ثالثاً استصحاب در احکام کلی جاری نمی‌شود چراکه همیشه در تعارض به مثل خودش است. در همین مورد بحث، استصحاب بقای وجوب ادای دین، معارض با عدم هتک حرمت و اهانت است؛ اما در طرف حرمت هتک مسلمان این چنین نیست چراکه حرمت آن بالإطلاق با عقل و نقل مسلم دانسته شده است (خالصی، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۵).

امام خمینی حتی در مورد مدیونی که عادت به اجیر شدن دارد نیز قائل به تحویل آن به غرماء نیستند. علاوه بر مواردی که ایشان در کتب فقهی خود اشاره کرده‌اند، در جواب استفتائات نیز لزوم مهلت دادن به مدیون را بیان کردند: «در صورت عدم تمکن بدهکار از ادای بدهی خود طلبکار باید او را مهلت دهد.» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۲۸۸). این

مهلت دادن در تمام فتاوی امام مطلق است و شرطی برای نقض آن وجود ندارد و تنها نکته‌ای که امام بر آن تأکید دارد وجوب تکسب مدیون برای ادای دین است.

حمل روایت بر تعزیر مدیون

برخی از فقها در توجیه روایت سکونی آورده‌اند ممکن است این عمل امام علی^(ع) بر سبیل تعزیر باشد، بدین گونه که: ۱. امام^(ع) علم داشته که مدیون مالدار است؛ لذا او را تحویل طلبکاران داد، چون روایت مخالف با ظاهر آیه و روایات است (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۸۴).
۲. یا به خاطر اتلاف اموال و صرف آن در راه غیر مشروع بوده است (مجلسی دوم، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۲۰۶).

طرد روایت به خاطر مخالفت با اصول مذهب

ابن ادریس این خبر را غیر صحیح می‌داند که مخالف با اصول مذهب و در تضاد با آیه شریفه «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» (بقره: ۲۸۰) است که در آن صحبتی از این نیست که باید مدیون را به کار گرفت یا اجاره داد (ابن ادریس، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۹۶) و اینکه چنین چیزی اتفاق افتاده باشد نامعلوم است؛ لذا به اطلاق آیه و روایت غیاث عمل می‌شود (طباطبایی قمی، ۱۴۲۵، ص ۶۹).

نتیجه‌گیری

همان‌طور که از مطالب مشخص شد، فقها دو روایت غیاث که حاکی از فعل امام است و روایت سکونی که آمیخته‌ای از قول و فعل است را متعارض دانسته‌اند. اکثر فقیهان درصدد جمع بین دو روایت برآمده و برخی نیز روایت سکونی را به دلایل مختلف طرد کرده و اولویت را به روایت غیاث داده‌اند.

فقهایی مانند امام خمینی با فرض تعارض بین دو روایت، روایت غیاث را بر سکونی ترجیح داده‌اند که عمده دلیل آن موافقت روایت غیاث با نص قرآن است. از نوع عملکرد امام معصوم^(ع) در خبر غیاث و روایت سکونی می‌توان به یکی از موانع استناد به فعل معصوم^(ع) در استنادات فقهی پی برد که آن، تفاوت شیوه عملی معصوم^(ع) است، در یکجا

امام^(ع) مدیون معسر را رها کرده و درجایی دیگر به دست طلبکاران می سپارد، یا باید عدم وجود تعارض بین دو رفتار را ثابت کنیم یا با فرض تعارض، یکی را درست بدانیم، با توجه به اینکه معصوم به پشتوانه عصمت خود همواره صحیح ترین عمل را انجام می دهند؛ لذا به نظر می رسد با فرض مشاهده تعارض در رفتار باید به این نتیجه رسید که فهم ما از عمل معصوم کامل نیست؛ زیرا درست است که ظاهر عمل به نظر متفاوت است؛ اما باطن عمل در هر دو مصداق رعایت حال معسر و طلبکار است، در یکی شرایط به گونه ای است که رها بشود و به کسب پردازد و در دیگری سپردن به دست طلبکار است. در هیچ کدام حبس وجود ندارد، ولی لزوم کار کردن هم برداشته نشده است؛ بنابراین اگر تفاوتی در نوع عملکرد معصوم مشاهده شد، این مطلب اصل حجیت فعل و استدلال به آن را زیر سؤال نخواهد برد، چراکه اصل حجیت فعل و دلالت فعل دو مقوله متمایز است. اگر پی به جهت فعل نبردیم این سبب نمی شود که فعل از حجیت و اعتبار بیفتد همان طور که در اقوال این چنین است؛ نتیجه اینکه تفاوت در رفتار معصوم، نه تنها یک مسئله چالش برانگیز نیست، بلکه نشانه ای روشن برای درک عمیق تر سیره آنان به شمار می رود. این تفاوت ها افق نگاه ما را گسترش می دهند و با یافتن وجه جمع میان دو رفتار به ظاهر متضاد در شرایط متفاوت، می توان به حقیقت و معنای پشت آن اعمال پی برد. چنین رویکردی ما را از تحلیل های سطحی و یک سویه نسبت به رفتار معصومان بازمی دارد و فهمی جامع تر از حکمت نهفته در عملکرد آنان ارائه می دهد.

اما در بحث مورد نظر اینکه فقها اختلاف آرا درباره مدیون معسر را به اختلاف و تعارض در اخبار نسبت می دهند درست نیست، چون روایت غیاث را که مشهور برای قول به عدم وجوب تکسب به آن استناد می کنند، دقیقاً برخلاف آن است؛ لذا به نظر می رسد بین روایت غیاث و روایت سکونی تعارضی برقرار نباشد کما اینکه فقها معتقد به وجود تعارض بین دو روایت هستند؛ بنابراین نیاز به جمع بین آن ها یا ترجیح یکی بر دیگری نیست؛ توضیح اینکه در روایت غیاث بعد از ثبوت اعسار مدیون، امام علی^(ع) مدیون را آزاد می کند و علت رهایی او نیز بدین خاطر است که برود و تحصیل مال کند، چراکه با توجه به اینکه مالی ندارد، فایده ای در حبس کردن او وجود ندارد، کما اینکه فقهای مثل امام خمینی نیز بر همین اساس فتوا به لزوم مهلت دادن به مدیون داده اند. لذا اینکه مشهور از این روایت برای

تأیید قول به عدم وجوب تکسب، استفاده می‌کنند صحیح نیست و روایت برخلاف قول آن‌هاست، چرا که مشهور صدر روایت را گرفته و ذیل را رها نموده‌اند، در صورتی که اگر بخواهیم فهم درستی از روایت داشته باشیم، باید صدر و ذیل را با هم در نظر بگیریم که این بی‌توجهی باعث برداشتی متفاوت خواهد شد. پس نتیجه اینکه همان‌طور که برخی از فقیهان بیان نموده‌اند بین وجوب مهلت دادن به معسر و وجوب تکسب از سمت او منافاتی وجود ندارد و امام خمینی نیز در عین اینکه مهلت دادن به مدیون را واجب دانسته‌اند، تکسب مدیون برای ادای دین را نیز واجب دانسته‌اند.

نهایت چیزی هم که از روایت سکونی به دست می‌آید، وجوب عمل و استیفا است که در فتوای امام خمینی نیز بیان شده است و اینکه امام معصوم (ع) مدیون را به گرماء تحویل داد، به این خاطر است که استیفای دین متوقف بر این راه بوده است، لذا روایت دلالتی بر حجر اعمال ندارد، بلکه بالملازمه بر وجوب تکسب جهت ادای دین، دلالت دارد کما اینکه مشهور فقها نیز مانند امام بر همین امر فتوا داده‌اند.

منابع

- آل عصفور، حسین بن محمد (بی‌تا). الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع. قم: مجمع البحوث العلمیة.
- ابن ادریس حلی، محمد (۱۴۱۱ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
- ابو زهره، محمد (۱۹۷۷). اصول الفقه. قاهره: دارالفکر العربی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۲). استفتاآت. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بروجردی، مرتضی (۱۳۷۹). المستند فی شرح العروة الوثقی (تقریر ابوالقاسم خویی). قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.

- تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۷ق). أسس القضاء و الشهادة. قم: دفتر مؤلف.
- ترحینی عاملی، محمدحسن (۱۴۲۷ق). الزبدة الفقهیه. قم: دارالفقه للطباعة والنشر.
- جابری عربلو، محسن (۱۳۶۲). فرهنگ اصطلاحات فقه فارسی. تهران: نشر امیرکبیر.
- جرجانی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). کتاب التعریفات. بیروت: چاپ ابراهیم آبیاری.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البیت.
- خالصی، محمدباقر (۱۳۹۳). أحكام المحبوسین فی الفقه الجعفری. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تیان.
- رضوان طلب، محمدرضا، دره شیری، داود و جوادی، سید معین (۱۴۰۱). حکم حبس موقت مدیون مدعی اعسار از منظر فقه و حقوق ایران. مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۴(۲۸)، ۳۱-۱۵۶. <https://doi.org/10.22075/feqh.2022.22941.2813>
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۶). نظام القضاء و الشهادة. قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صفایی، سیدحسین و لامع، زهرا (۱۳۹۳). قاعده فقهی «بطلان کل عقد بتعذر الوفاء بمضمونه» و کاربرد آن در مهر با رویکردی بر نظر امام خمینی^(س). پژوهشنامه متین، ۱۶(۶۴)، ۸۸-۱۰۹. [doi: 20.1001.1.24236462.1393.16.64.4.5](https://doi.org/10.24236/462.1393.16.64.4.5)
- صیدی، فاطمه و امید، رسول (۱۳۹۹). بررسی موضوع امهال معسر در فقه و حقوق ایران. کنفرانس بین‌المللی فقه، حقوق و پژوهش‌های دینی، <https://civilica.com/doc/1123087>
- طباطبایی قمی، سید تقی (۱۴۲۱ق). الدلائل فی شرح منتخب المسائل. قم: کتاب‌فروشی محلاتی.
- طباطبایی قمی، سید تقی (۱۴۲۳ق). الغایه القصوی. قم: کتاب‌فروشی محلاتی.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۴ق). تکملة العروة الوثقی. قم: مکتبه الداوری.

- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). خلاصة الاقوال. نجف: دار الذخائر.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ق). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم السلام.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانیور.
- مجلسی دوم، محمدباقر (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۳۸۱). کفایة الأحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). أصول الفقه. قم: نشر مؤلف.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۳۸۱). فقه القضاء. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۷). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
- موسوی خلخالی، محمدمهدی (۱۳۸۵). فقه الشیعه. قم: انتشارات دارالبشیر.
- مؤمن قمی، محمد (۱۳۸۹). مبانی تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- یزدی نیا، علی و لامع، زهرا (۱۳۹۱). کاربرد قاعده نفی عسرو حرج در موضوع مهر با رویکردی بر نظر امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۵(۵۸)، ۱۳۷-۱۶۳. doi: 20.1001.1.24236462.1392.15.58.7.9

References

- Abu Zahra, M. (1977). *Principles of Jurisprudence*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi. [In Arabic]

- Alemzade Nouri, M. (2013). *Inferring moral judgment from the life and actions of the innocent*. Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office of the Qom Theological Seminary. [In Persian]
- Al-Osfur, H. (n. d.). *Al-Anwar al-lawame fi sharh Mafatih al-Sharaye*. Qom: Majma al-Buhuth al-Ilmiya, 6 volumes. [In Arabic]
- Allāma Hilli, H. (1991). *Summary of sayings*. Najaf: Dar Al-Zakhaer. [In Arabic]
- Allāma Hilli, H. (1993). *Tadhkirat al-Foqaha*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Boroujerdi, M. (2001). *The document in Sharh Al-Urwah Al-Wuthqi (A report on the research of Abu Al-Qasim Khoei)*. Qom: Foundation for the Revival of Imam Khoei Monuments
- Fazil Lankarani, M. (2000). *Tafsil al-Sharia fi Sharh Tahrir al-Wasila*. Qom: Center for the jurisprudence of the pure Imams, peace be upon them. [In Arabic]
- First Majlisī, M. T. (1985). *Ruwdat al-Motaqīn fi Sharh Man lā yahduruḥ al-Faqīh*. Qom: Haj Mohammad Hossein Koshanpour Islamic Culture Foundation. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. (1989). *Tafsil Wasā il al-Shia ela Tahsil Masail al-Sharia*. Qom: Al-Al-Bayt Institute, first edition. [In Arabic]
- Ibn Idris, M. (1991). *Al-Sarā er al-Hawi le Tharir Al-Fatawi*. Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Community of Teachers. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Jaber Arablo, M. (1983). *Dictionary of Farsi Jurisprudential Terms*. Tehran: Amir Kabir Publishing. [In Persian]
- Jurjani, M. (1985). *Kitab al-Tarifāt*. Beirut: Ebrahim Abyari Press. [In Arabic]
- Khalesi, M. B. (2014). *Provisions for prisoners in Jaafari jurisprudence*. Qom: Tebian Cultural and Information Institute. [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. (2012). *Esteftaat*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Moghadas Ardabili, A. (1982). *Majma al-Faeda wa al-Borhan fi Sharh Ershad al-azhan*. Qom: Islamic Publications Office (IPO). [In Arabic]
 - Mousavi Ardabili, S.A. K. (2002). *Jurisprudence of the Judiciary*. Qom: Mofid University Publications. [In Arabic]
 - Mousavi Khalkhali, M. M. (2006). *Shia Jurisprudence*. Qom: Dar al-Bashir Publications. [In Arabic]
 - Mohaghegh Sabzevari, M. B. (2002). *Kifayat al ahkam*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
 - Momin Qomi, M. (2010). *Fundamentals of Tahrir al-Wasilah*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. Oruj Publishing Institute. [In Persian]
 - Mousavi Bojnourdi, S. H. (1997). *Jurisprudential rules*. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
 - Mozaffar, M. R. (2007). *Osul al-Fiqh*. Qom: author's publication. [In Persian]
 - Qarshi, A.A. (1989). *Quran dictionary*. Tehran: Dar al-Kutob al-Islamiyah. [In Persian]
 - Rezvan Talab, M. R. , Darrehshiri, D. & Javadi, S. M. (2022). Temporary Imprisonment Sentence for the Debtor Claiming Insolvency from the Perspective of Iranian Jurisprudence and Law. *Journal of Studies in Islamic Law & Jurisprudence*, 14(28), 131-156. <https://doi.org/10.22075/feqh.2022.22941.2813>
 - Sabzevari, S. A. A. (1992). *Mahdhab al-Ahkam*. Qom: Al-Manar Foundation . [In Arabic]
 - Second Majlisī, M. B. (1985). *Malādh al-Akhyār fi Fahm Tahdhīb al-Akhhār*. Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
 - Safai, S. H. & Lame', Z. (2014). Rule of Invalidity of Entire Contract Due to Breach of Its Content and Its Application to Marriage Portion with Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 16(64), 88-109. dor: [20.1001.1.24236462.1393.16.64.4.5](https://doi.org/10.24236462.1393.16.64.4.5)

- Seydi, F. & Omid, R. (2019). A Study on the Concept of Granting Respite to an Insolvent Debtor in Islamic Jurisprudence and Iranian Law. *International Conference on Jurisprudence, Law and Religious Research*. <https://civilica.com/doc/1123087>
- Sobhani Tabrizi, J. (1997). *Judicial and Testimony System*. Qom: Publication of Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Tabatabaei Qomi, S. T. (2001). *Al-Dalael fi Sharh Montakhab al-Masael*. Qom: Mahalati Book Shop. [In Arabic]
- Tabatabaei Qomi, S. T. (2002). The ultimate goal *Al-ghayat Al-qusva*. Qom: Mahalati Book Shop. [In Arabic]
- Tabatabaei Yazdi, S.M. K. (1993). *The Completion of Al-Urvat Al-Wuthqa*. Qom: Al-Davari Library. [In Arabic]
- Tabrizi, J. (2006). *Foundations of Judiciary and Testimony*. Qom: Author's Office [In Arabic]
- Tarhini-e-Ameli, M. H. (2006). *Al-Zubdat Al-fiqhiyah*. Qom: Dar al-Fiqh for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Tusi, M. (1986). *Al-Khalaf*. Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Tusi, M. (1994). *Al-Nahaye fi mujarad fiqh wal fatawa*. Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
- Yazdiniya, A. & Lame, Z. (2012). Application of the Rule of Duress to Marriage Portion (Mehr) With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 15(58), 137-163. dor: [20.1001.1.24236462.1392.15.58.7.9](https://doi.org/10.24236462.1392.15.58.7.9)

Imam Khomeini's Literary-Jurisprudential Perspective

on Verse 222 of Surah Al-Baqarah

Ebrahim Azizi Asl¹ | Abbasali Rouhani Fard^{2*} | Habib Hatami Kan Kabud³ 

1. PhD student in Jurisprudence, Law, and Imam Khomeini Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.
2. Professor, Department of Jurisprudence, Law, and Imam Khomeini Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.
3. Associate Professor, Department of Education, Faculty of Literature, Lorestan University, Khorramabad, Iran.

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research article</p> <p>Article history: Received: October 21, 2023 Received in revised form: March 05, 2024 Accepted: March 13, 2024 Published online: April 19, 2025</p> <p>Keywords: Purity, Intercourse with menstruating women, Menstruation, Ya hurna, Ya aharna (variant readings), Imam Khomeini.</p>  <p>*Corresponding author: rohani@ri-khomeini.ac.ir</p>	<p>The issue of menstruation has several injunctions. One is the permissibility or impermissibility of sexual intercourse after the cessation of bleeding and before performing ghusl (ritual bath), which is a matter directly relevant to men and women in society. Fortunately, this issue is addressed in verse 222 of Surah al-Baqarah in the Quran, and its ruling is stated. However, the difference in the recitation of the verb “ya hurna” (they are purified) in the verse has led to varying understandings and fatwas among scholars of literature and jurisprudence. This paper examines the aforementioned verse from the perspective of jurists, especially Imam Khomeini, from a literary standpoint and using a descriptive-analytical method. It presents and evaluates different opinions and views. Aside from extensive jurisprudential and exegetical sources, no independent research on this topic was found. The aim of this research is to discover the influence of literature on deriving rulings and to understand the opinions of jurists, particularly Imam Khomeini, regarding this issue. This research revealed that some jurists considered the verse ambiguous, while others inferred recommendation or dislike. However, Imam Khomeini considers the verse's indication complete and supported by sufficient textual evidence. Based on evidence and context, this verse indicates the permissibility of sexual intercourse after the cessation of bleeding and before performing ghusl.</p>
<p>Cite this article: Azizi Asl, I., Roohani Fard, A. & Hatami kan kabud, H. (2025). Imam Khomeini's literary-jurisprudential view on verse 222 of Surah Baqarah. <i>Matin Research Journal</i>, 27(106), 57-76. https://doi.org/10.22034/MATIN.2023.300775.1925</p> <p> ©The Author(s). Publisher: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic. This is an open-access article distributed under the CC BY (license http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).</p>	

Introduction

The issue of menstruation entails many secondary principles. One of these principles is the permissibility or prohibition of intercourse when the bleeding stops and before ghusl, which completely influences men and women in society. Fortunately, in the Qur'an, in verse 222 of Surah Al-Baqarah, this issue was raised and its ruling was explicated.

Statement of the Problem

The Qur'an, which is now among the Muslims, has come down through the recitations (Qira'at) of various reciters, and these recitations sometimes are different. These differences sometimes affect the meaning. Moreover, in the position of 'Iftā' (Act of issuing a fatwā), the jurists are obliged to pay attention to these differences in recitations and carefully examine all of them.

One of the verses, which provoked an argument regarding the existing recitations, is verse 222 of Surah Al-Baqarah. God Almighty said: "They ask you about menstruation. Say: 'It is an injury. Stay away from women during their menstrual periods and do not approach them until they are cleansed. When they have cleansed themselves, then come to them from where Allah has commanded you. Allah loves those who turn to Him in repentance and He loves those who cleanse themselves.' (222, Al-Baqarah)."

Most of the reciters of Kufa have recited the verse as "Yatāhharna" with the stressed letter and other reciters have recited it with sukoon as "Yaḥurna" According to the recitations of those who recited "Yaḥurna", that is, based on the second recitation, this verb is a single ternary verb: "Ṭahurat, Ṭohra and Ṭahara". But according to the recitations of those who recited Yatāhharna using the stressed letter, the word was originally Yatata, harna, which has been merged into Yatāhharna.

Each of these recitations offers an interpretation of the verse that is different from the other interpretations. These differences have resulted in a difference in opinions regarding rulings on the sexual intercourse with a menstruating woman.

Significance of the Study: The topic is significant in clarifying the effect of the Arabic literature on jurisprudential interpretation and understanding.

Necessity: It is highly necessary to solve this literary-jurisprudential issue, which affects believers, including men and women, and determine their Sharia duty, because if this issue is not explained properly, the possibility of doing formidable things and major sins is seriously raised.

The Purpose of the Study: This research aims at examining the recitations of this verse and understanding the opinions of jurists, especially Imam Khomeini (PBUH).

Research Questions: This study specifically raises these research questions: What is Imam Khomeini's literary-jurisprudential view, as a contemporary jurist, on verse 222 of Surah Baqarah? The secondary questions related to this issue are as follows: What are the opinions of other jurists regarding the recitations of this verse? And what criticisms can be made on the recitations of the verse?

Research Hypothesis: The verse is mainly about the intercourse with the menstruating

woman and examines whether is it prohibited to have the intercourse when the bleeding stops and before ghusl? It seems that removing the unlawfulness of intercourse depends upon the end of the bleeding and the practice of performing ghusl after the bleeding stops.

Literature Review: Only one research was found on the subject of the intercourse with the menstruating woman, which was written by Hamid Reza Khorasani and was published on the Website of the Jurisprudential School of Imam Muhammad Baqir (PBUH) on May 23, 2017. However, this study used a narrative-jurisprudential approach rather than using a Qur'anic lens.

The research is based on the Arabic literature and utilizes descriptive-analytical method. The way "Yathurna" is recited and the meaning of verse 222 of the Surah Al-Baqarah have long been disputed by jurists. Sheikh Sadouq Murad considered "Yathurna" to be Ghusl. But Sayyid Morteza, without a doubtlessly, regards the meaning of the verse to be simply the end of the bleeding. Sheikh Al-Ta'ifah says in al-Khilaf: If the vulva is washed after the bleeding, intercourse is permissible even if the woman does not perform ghusl, and there is no differences between the length of the menstrual cycle.

Whether Yattaharna is read using the stressed letter or read through shortening, or what the various meanings of the verse are based on each interpretation led to the development of three theories in this case.

The first theory: This theory is a summary of the verse. Based on this theory, the meaning of the verse with regard to the permissibility or prohibition of the intercourse is not clear and cannot be documented as fatwa. In this case, one should stop mentioning the verse and refer to other sources of jurisprudence to issue a fatwa. Sheikh Ansari, Sayyid Mohsen Hakim and Khoei are among those who support this opinion. Khoei made mention of the conflict between the recitations of reduction and weakening, which results in the rejection of both recitations.

The second theory: This theory believes in the hatred of the sexual intercourse with women or the desirability of avoiding women, when addressing the issue. Some scholars, such as Allameh Helli, maintains that the verse is a matter of hatred. Ash-Shahid ath-Thani also considers the result of the addition of the two recitations of mitigation and aggravation to be purity. Shaykh Tusi says: Except for the vagina, it is permissible to touch what is above the navel and below the knees, but touching between the navel and the knee is a point of disagreement. It is not a problem among us (Shia), but it is better to avoid it.

According to Allameh Helli, the sexual intercourse is a matter of hatred after the bleeding stops and before ghusl. He referred to two reasons for his argument:

The third theory: Nevertheless, Imam Khomeini (PBUH), interpreting this sacred verse, points out that the lateral intercourse with a woman is permissible after purification and before ghusl. According to Imam Khomeini, this verse indicates that:

A: It is necessary to stay away from a menstruating woman because the intercourse hurts her. And the interpretation of the phrase indicating "do not approach them" explains the phrase "stay away from women". As God said: "Stay away from women during their menstrual periods because they are suffering and do not approach them until they are cleansed."

b. The part “until they are cleansed” from the verse is a branch of the main argument and is not an independent issue. Therefore, the meaning of this part of the verse is interpreted as follows: The sexual intercourse is permissible when the bleeding stops.

c. Interpreting this part of the verse as ghusl, ablution or even washing the vulva disagrees with the beginning of the verse, because the beginning of the sacred verse clearly indicates that the sexual intercourse is prohibited because of the menstrual cycle itself.

The third theory is close in meaning to the conventional understanding of the verse and is completely consistent with the internal evidence and the context of the word.

In this research, it was revealed that some jurists regarded the verse as an inconclusive matter, and others interpreted it as a matter of desirability or hatred. However, Imam Khomeini (RA) considers the meaning of the verse as complete and formed based on sufficient proofs. Based on the evidence and the context, this verse refers to the permissibility of intercourse when the bleeding completely stops and before ghusl. As a result, although the difference of recitations of the verse 222 of Surah Al-Baqarah has made scholars and jurists doubt the meaning of the verse, the clues in the verse helps to understand it. The interpretation of Yaṭhurna through shortening is of the internal meaning of the verse. Based on the proofs and the context, this verse makes mention of the permissibility of the sexual intercourse when the bleeding stops and before ghusl.

نگاه ادبی-فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره

ابراهیم عزیزی اصل^۱ | عباسعلی روحانی فرد^{۲*} | حبیب حاتمی کن کبود^۳

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
۲. استاد گروه فقه و حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
۳. دانشیار گروه معارف، دانشکده ادبیات، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله:</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>طهارت، وطی حائض، حیض، یَطْهُرُنْ، یَطْهُرُنْ، امام خمینی.</p> <p></p> <p>* نویسنده مسئول: rohani@ri-khomeini.ac.ir</p>	<p>مسئله حیض فروع متعددی دارد. یکی از این فروع جواز یا عدم جواز وطی پس از انقطاع خون و پیش از غسل است که کاملاً مورد ابتلای مردان و زنان جامعه است. خوشبختانه در قرآن آیه ۲۲۲ سوره بقره این مسئله مطرح شده و حکم آن بیان گردیده است. لکن اختلاف در قرائت فعل «یَطْهُرُنْ» در آیه منشأ اختلاف فهم و فتوای ادیبان و فقیهان شده است. این نوشتار، آیه مذکور را از نظر فقها خصوصاً امام خمینی از لحاظ ادبی و با روش توصیفی - تحلیلی بررسی و آرا و اقوال را ذکر کرده و مورد ارزشیابی قرار داده است. به جز منابع مفصل فقهی و تفسیری، پژوهش مستقلی در این زمینه یافت نشد. هدف از این پژوهش کشف تأثیر ادبیات بر استنباط و شناخت رأی فقها خصوصاً امام خمینی در خصوص این مسئله است. در این پژوهش معلوم شد که برخی از فقیهان، آیه را مجمل به حساب آوردند و برخی دیگر استجاب یا کراهت را برداشت کردند؛ اما امام خمینی دلالت آیه را تام و دارای قرائن کافی می‌داند. بر اساس شواهد و سیاق، این آیه بر جواز وطی پس از انقطاع دم و پیش از غسل دلالت دارد.</p>
<p>استناد: عزیزی اصل، ابراهیم، روحانی فرد، عباسعلی و حاتمی کن کبود، حبیب (۱۴۰۴). نگاه ادبی-فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۶)، ۵۷-۷۶.</p> <p>https://doi.org/10.22034/MATIN.2023.300775.1925</p> <p>ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی. © نویسندگان.</p>	
<p>پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و شش / بهار ۱۴۰۴ / صص ۷۶-۵۷</p>	

مقدمه

مسلمانان صدر اسلام قرآن را از پیامبر -صلی الله علیه و آله- تلقی کردند و میان خود و پس از آن تابعان به تعلیم و تعلم آن پرداختند. در نتیجه به تواتر میان مسلمانان به صورت شفاهی و مکتوب دست به دست می گشت. قرآنی که اکنون در بین مسلمین است نیز از طریق روایت راویان رسیده است. راویانی که تعدادشان، هفت، ده، چهارده و خیلی بیشتر برآورد شده است. این اختلاف قرائت‌هایی که از قرآن برای ما روایات شده، علی‌رغم اندک بودن اختلافشان، گاهی در معنا تأثیرگذار است. فقها نیز در مقام افتی ناگزیر هستند به این اختلاف قرائت‌ها توجه کرده و تمام آن‌ها را مورد بررسی دقیق قرار دهند.

یکی از آیاتی که در قرائت آن اختلاف پیش آمده و سبب آرای متفاوت شده است، آیه ۲۲۲ سوره بقره است. خدای تعالی فرمود: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲)؛ «از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می پرسند، بگو: آن، رنجی است. پس هنگام عادت ماهانه، از آمیزش با [زنان کناره گیری کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند. پس چون پاک شدند، از همان جا که خدا به شما فرمان داده است، با آنان آمیزش کنید». خداوند توبه کاران و پاکیزگان را دوست می دارد. آیه شریفه را قاریان کوفه (عاصم، حمزه، کسائی) به جز حفص «يَطْهُرْنَ» به تشدید «طاء» قرائت کرده اند و دیگر قاریان (نافع بن ندیم مدنی، عبدالله بن کثیر مکی، ابو عمرو بن علاء بصری و ابن عامر دمشقی) به تخفیف «طاء» «يَطْهُرْنَ» (عمر و مکرم، ۱۹۸۸، ج ۱، ص. ۱۷۱). بر اساس قرائت کسائی که «يَطْهُرْنَ» خوانده اند، این فعل ثلاثی مجرد است: «طَهَّرَتْ طَهْرًا وَ طَهَارَةً». طبرسی می گوید: فتح هاء «طَهَّرَتْ» قیاسی تر است؛ اما طبق قرائت کسائی که «يَطْهُرْنَ» به تشدید قرائت کرده اند در اصل «يَطْطَهَّرْنَ» بوده که تاء در طاء ادغام شده و «يَطْطَهَّرْنَ» شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۵۶۱).

هرکدام از این قرائت‌ها تفسیری از آیه ارائه می دهد که با دیگری متفاوت است. این تفاوت در مورد برخی از احکام حائض موجب اختلاف نظر شده است که مسئله مورد بحث از آن جمله است. از آنجا که فهم آیات قرآن مبتنی بر ادبیات عرب است، رویکرد این پژوهش مبتنی بر ادبیات عرب و با روش توصیفی - تحلیلی است.

اهمیت موضوع از آن جهت است که تأثیر ادبیات عرب در فهم و استنباط فقهی روشن گردد. حل این مسئله فقهی- ادبی که محل ابتلای مؤمنین اعم از مردان و زنان است و تکلیف شرعی ایشان را مشخص می‌کند، بسیار ضروری است، چرا که اگر این مسئله به درستی تبیین نشود، احتمال وقوع در حرام و گناه کبیره به طور جدی مطرح است. هدف از این پژوهش، تعیین تکلیف تفسیر این آیه و فهم نظر فقها خصوصاً امام خمینی است. سؤال این پژوهش به طور مشخص این است که: دیدگاه ادبی-فقهی امام خمینی به عنوان فقیه طراز اول معاصر، به آیه ۲۲۲ سوره بقره چیست؟ سؤالات فرعی متناسب با این موضوع از این قرار است: نظر سایر فقیهان در تفسیر این آیه چیست؟ و چه نقدهایی بر تفسیرهای آیه قابل طرح است؟ مضمون آیه دربارهٔ وطی با حائض است که آیا می‌تواند قبل از غسل رخ دهد یا اینکه پس از قطع خون و پیش از غسل، نزدیکی حرام است؟ به نظر می‌رسد رفع حرمت مباشرت منوط به پایان یافتن خونریزی و انجام دادن غسل پس از قطع خونریزی است.

۱. پیشینه تحقیق

تنها یک پژوهش در موضوع وطی با حائض پیش از اغتسال از حمیدرضا خراسانی (۱۳۹۷) منتشر شده است؛ اما رویکرد این پژوهش بیش از آنکه قرآنی باشد، فقهی روایی است؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که در این موضوع پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. فقط در لابه‌لای کتب تفسیر می‌توان مطالبی متناسب با موضوع یافت.

۲. مبانی مفهومی و نظری

«المحیض»: محیض از (ح ی ض) مشتق شده است. اصل «حیض» سیلان و انفجار است «حاض السیل و فاض» و بدین جهت به حوض آب «حیض» هم گفته می‌شود (سمین، بی‌تا، ج ۲، ص. ۴۱۹)؛ اما محیض بر خون حیض اطلاق می‌شود. همچنین اسم زمان یا مکان برای حیض نیز است؛ یعنی زمان حیض یا مکان حیض (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۲۶۵). احتمال مصدر بودن این کلمه نیز مطرح شده است؛ زیرا مصدر میمی اجوف یائی بر وزن مفعَل می‌آید مانند عیش: معاش. توضیح اینکه: در وزن «مفعَل» از فعل اجوف یائی باب «فَعَلَ یَفْعَلُ» سه مذهب وجود دارد:

یک: این فعل مانند صحیح است در نتیجه در مصدر آن عین الفعل مفتوح (مَفْعَل) است و در اسم زمان و مکان مکسور (مَفْعِل) می‌گردد.

دو: در مصدر آن میان فتح و کسر (مَفْعَل و مَفْعِل) مخیر هستیم دلیل تخییر کثرت استعمال هر دو شکل در این وزن است. لذا در کتب لغت نیز مصدر حیض به صورت «مَحِیض و مَحَاض» آمده است.

سه: در این گونه افعال ضابطه‌ای نیست و تنها به سماع عمل می‌شود. بنا بر مذهب دوم «مَحِیض» می‌تواند مصدر باشد؛ و اگر سماع یاری کند، طبق مذهب سوم نیز مصدر بودن «مَحِیض» هم ثابت است.

قاعدگی یا عادت ماهانه که پر یود یا حیض گفته می‌شود، به جاری شدن خون از پوشش داخلی رَحِم گفته می‌شود؛ که به‌طور منظم در جنس مؤنث گونه‌های خاصی از پستانداران از دوران بلوغ تا دوران یائسگی رخ می‌دهد. مدت خونریزی قاعدگی می‌تواند بین ۳ تا ۱۰ روز متغیر باشد. بسیاری از زنان طی دوران قاعدگی از دردهای شکمی یا سردرد و ضعف رنج می‌برند. بعضی نیز اختلالات روانی را طی قاعدگی تجربه می‌کنند این اختلالات از تحریک‌پذیری تا خستگی یا گریه کردن متغیر است. تمام این اتفاقات باعث می‌شود که معمولاً زنان در دوره پر یود خود وضعیت دردناک و نامطلوبی را تحمل کنند که موجبات اذیت و ناراحتی ایشان را فراهم می‌آورد.

در «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» محیض اول مصدر و به معنای حیض شدن است (طبرسی، ۱۳۷۲ ج ۲، ص ۵۶۱) و محیض دوم می‌تواند اسم زمان یا مکان باشد. تفاوت معنوی این دو اسم در این است که اگر اسم زمان تفسیر شود در ایام حیض هیچ‌گونه استمتاعی جایز نیست؛ اما اگر اسم مکان باشد تنها استمتاع از قُبُل ممنوع است چون مکان حیض است ولی سایر استمتاعات جایز است.

«لا تقربوهن» به معنی این است که نزدیک آن‌ها نشوید که این معنی کنایه است از اینکه استمتاع از آن‌ها ممنوع است که محدوده منع استمتاع به تفسیر واژه محیض بستگی دارد و بیان آن در تفسیر محیض گذشت.

«يَطْهَرْنَ» به دو شکل خوانده شده: يَطْهَرْنَ و يَطَّهَرْنَ. يَطْهَرْنَ مضارع صیغه ششم و ثلاثی مجرد از ماده طَهَّرَ است. به اعتقاد طبرسی بهتر است از ماده طَهَّرَ حساب شود چرا که در

مقابل آن طَمَّتْ است لذا سزاوار است که بر ساختار آن باشد^۱ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۵۶۱). معنی ثلاثی مجرد این ماده این است که پاک شوند که امر غیر اختیاری بوده و به معنی انقطاع خون است.

«حتی یَطْهَرَنَّ» در اینجا «حتی» به معنی الی و انتهای غایت است و «یَطْهَرَنَّ» منصوب به «أن» مقدر است، لکن به جهت اتصال فعل مضارع به نون جمع مؤنث، مبنی است. «یَطْهَرَنَّ» ثلاثی مزید از باب تفعُّل است که در اصل «یَطْهَرَنَّ» بوده و تاء در طاء ادغام شده است. «یَطْهَرَنَّ» به معنی این است که خود را پاک کنند. باید دانست که ابوبکر (جزری، بی تا، ج ۲، ص. ۲۲۷) حمزه، کسائی، عاصم و شعبه «یَطْهَرَنَّ» روایت کرده‌اند. ابن مسعود و ابی بن کعب «یَطْهَرَنَّ» خوانده‌اند و ابو عبدالرحمن مقرئ «یَطْهَرَنَّ» تلاوت نموده. انس بن مالک و ابن مسعود (طبق روایت دیگری) «ولا تقرّبوا النساء فی محیضهن و اعتزلوهن حتی یَطْهَرَنَّ» نقل کرده‌اند (عمر و مکرم، ۱۹۸۸، ج ۱، ص. ۱۷۱). «فَأَتَوْهُنَّ» یعنی نزد آنان بیایید. این تعبیر اگرچه امر است؛ اما به قرینه نهی سابق، کنایه از جواز استمتاع بعد از طهارت است. مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ؛ یعنی استمتاع از همان جایی که خداوند امر فرموده جایز است. در تفسیر «مِنْ حَيْثُ» میان مفسران اختلاف است.

۳. شأن نزول

در شأن نزول آیه داستان‌هایی مشابه ذکر شده است. از انس نقل شده است که هرگاه زنی از زنان یهود حیض می‌شد، مردان به آن‌ها نزدیک نمی‌شدند و با آن‌ها آب و غذا نمی‌خوردند. از پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - در این موضوع سؤال کردند. خداوند متعال آیه مذکور را نازل کرد. پس پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - دستور داد که با آن‌ها غذا بخورند و در یکجا جمع شوند و هر کاری جز نکاح جایز است (نسائی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۲۵۲). ابن عباس می‌گوید: این آیه درباره مردی از انصار به نام ابو الدحداحه نازل شد. وی

۱. «من قرأ «یطهرن» فإنه من طهرت المرأة و طهرت طهرا و طهارة و طهرت بالفتح أقیس لأنه خلاف طَمَّتْ فینبغی أن یکون علی بنانه و أيضا فقولهم طاهر یدل علی أنه مثل قعد فهو قاعد».

نزد پیامبر -صلی الله علیه و آله و سلم- آمد و عرض کرد: با زنان حائض چه کنیم؟ آیا می‌توانیم به آن‌ها نزدیک شویم؟ پس آیه نازل شد. مسلمانان نیز زنان را از اتاق‌ها بیرون کردند همان‌گونه که عجم‌ها در هنگام حیض چنین می‌کردند. پس هرگاه پاک‌شده و غسل می‌کردند به اتاق بازگردانده می‌شدند. گروهی از اعراب مدینه از این وضعیت و عزلت زنان شکایت کردند که هوا به شدت سرد است و لباس‌ها اندک و ما زنان را از اتاق بیرون کرده‌ایم. پس اگر دیگران لباس خود را به زنان بدهند خود از سرما هلاک می‌شوند و اگر اهل خانه لباس بپوشند زنان حائض هلاک می‌شوند و توان تهیه لباس زیاد برای همه نداریم. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: شما تنها به اجتناب از مجامعت با آن‌ها امر شدید و دستور ندارید که آن‌ها را از اتاق اخراج کنید (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۳۸۳).

۴. مسئله در بستر تاریخ

نحوه قرائت «یطهرن» و دلالت آیه شریفه ۲۲۲ سوره مبارکه بقره، از دیرباز مورد اختلاف فقها بوده است. شیخ صدوق مراد از «يَطْهُرْنَ» را غسل دانسته است (شیخ صدوق، ۱۴۱۵، ص ۳۲۲؛ ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۵)؛ اما سید مرتضی بدون شبهه مراد از «حَتَّى يَطْهُرْنَ» را صرفاً انقطاع خون می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۹). شیخ الطائفه در الخلاف می‌گوید: در صورت شستن فرج پس از انقطاع خون، وطی جایز است اگرچه غسل نکند و فرقی میان اقل حیض و اکثر آن نیست (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۸).

سپس اقوال عامه را نقل می‌کند. ابوحنیفه در صورتی وطی را جایز می‌داند که خون پس از حداکثر مدت حیض که ده روز است قطع شود؛ اما اگر پیش از ده روز قطع شد فقط در صورتی وطی حلال است که غسل یا تیمم کند و نماز بخواند و اگر نخواند جایز نیست، ولی اگر وقت نماز گذشت و نماز نخواند وطی بعد از خروج وقت نماز جایز است. شافعی وطی را فقط در صورتی جایز می‌داند که طهارت مبیح صلات مثل غسل یا تیمم انجام دهد و قبل از استباحه صلات به هیچ وجه وطی جایز نیست. حسن بصری، سلیمان بن یسار، زهری، ربیع، مالک و ثوری نیز به همین قول قائل بودند.

دلیل مورد تمسک ایشان «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» است چون منع از وطی بر حصول طهر معلق شده است و زنی که خون از او قطع شده ظاهر شده؛ لذا اباحه وطی حاصل

می‌شود. این بخش از آیه با بخش دیگر «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ» منافات ندارد چون ممکن است جمله استینافیه باشد که شرط یا غایت زمان منع وطی نیست. همچنین ممکن است «تَطَهَّرْنَ» به معنای ثلاثی مجرد باشد. چون فعل تَفَعَّلَ به معنی فَعَلَ (ثلاثی مجرد) می‌آید: تَطَعَّمْتُ الطَّعَامَ وَ طَعَمْتُهُ به یک معنی هستند. نیز ممکن است به معنی غسل فرج باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۲۲۹). با وجود این احتمالات امکان استدلال منتفی است.

شیخ طوسی می‌گوید: حکم استمتاع از همسر در غیر از فرج، بالای ناف و زیر زانو اجماعاً حلال است اما میان ناف و زانو محل اختلاف است. نزد ما (شیعه) اشکال ندارد؛ اما اجتناب از آن بهتر است. مالک و ابواسحاق مروزی همین نظر را دارند، ولی شافعی و پیروانش، ثوری، ابوحنیفه و قاضی ابویوسف قائل به حرمت شده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۲۲۶). علامه حلی وطی بعد از انقطاع و پیش از غسل را مکروه دانسته و آن را به مشهور هم نسبت داده است (۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۳۵۱). شهید ثانی نیز همین استدلال را می‌پسندد و قرائت تشدید را بر استحباب حمل می‌کند (۱۴۰۲، ج ۱، ص. ۲۱۶).

تا اینجا اقوال در این مسئله مردد بین حرمت یا کراهت یا جواز وطی حائض پس از انقطاع دم و پیش از غسل بود.

۵. اقوال در دلالت آیه

اینکه یطهرن به تشدید خوانده شود یا به تخفیف و اینکه طبق هر کدام از دو احتمال، تفسیر آیه چیست، سبب شده تا دلالت آیه بسیار بحث‌انگیز شود. بحث‌انگیز بودن دلالت این آیه، موجب شده است تا فقیهان رأی واحدی را برداشت نکنند. مجموعاً سه نظریه در این زمینه مطرح شده است.

۵-۱. نظریه اول

طبق این نظریه دلالت آیه بر جواز یا عدم جواز وطی روشن نیست و نمی‌تواند مستند فتوا قرار گیرد؛ پس برای صدور فتوا باید به سایر ادله و منابع فقه مراجعه کرد. از قائلین به این رأی سید محسن حکیم است. حکیم دلالت آیه را واضح نمی‌داند چرا که فرض‌های مختلفی را می‌توان بر آن جاری کرد؛ زیرا اگر «يَطَهَّرْنَ» را به تشدید بخوانیم، باب تَفَعَّلَ اقتضا دارد

که زن غسل کند و پس از آن مرد بتواند دخول کند. در این صورت باید از ظهور آیه دست کشید و اگر قرائت تخفیف را لحاظ کنیم صدر و ذیل آیه تعارض دارد؛ زیرا «يَطْهَرْنَ» به تخفیف در صرف پاکی - و نه غسل - ظهور دارد درحالی که ادامه آیه «فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ فَأَنُوهُنَّ» در غسل ظهور دارد؛ لذا باید در معنای انتهای آیه تصرف کرد و آن را به معنی پاک شدن گرفت اگرچه مقتضی معنای باب تفعّل نیست (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۵۱)؛ اما تفعّل (ثلاثی مزید) با فعل (ثلاثی مجرد) نیز می‌آید و ادعاشده که «المتکبر» در اسمای خدای تعالی به معنی «الکبیر» است (آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۰۱).

خویی با بیانی واضح‌تر می‌گوید: از این آیه شریفه معلوم نمی‌شود که حرمت تا چه زمانی است؟ زیرا قراء سبعه فعل «يَطْهَرْنَ» را به تخفیف خوانده‌اند؛ یعنی «خونشان قطع شود». مؤید این معنی صدر آیه است که می‌فرماید: «هُوَ أَدَى»؛ و معلوم است که اذیت حیض تا زمان انقطاع است و ربطی به غسل ندارد و پس از قطع خون، چون اذیتی نیست و طی جایز می‌شود. لکن ذیل آیه «فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ» با این معنا منافات دارد؛ زیرا به معنی غسل کردن است. اگرچه ممکن است که به معنی ثلاثی مجرد و پاک شدن باشد؛ زیرا گاهی «تفعّل» در معنای مجرد به کار می‌رود مانند «تَمَرَّضَ» به معنی «مَرِضَ»، ولی به‌هرحال ظاهر ذیل آیه این است که «تَطَّهَّرَ» به معنی «اغتسال» است؛ و به این نتیجه می‌رسیم انتهای آیه می‌گوید: تا زمانی که زن غسل نکرده نزدیکی با او حرام است. با این بیان صدر و ذیل آیه منافات پیدا کرده و مجمل می‌شود. اضافه بر آن احتمال قرائت «يَطْهَرْنَ» به تشدید نیز وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان از دلالت این آیه استفاده کرد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۴۲۱).

تمام این مطالب مبتنی بر این است که هر دو قرائت به تواتر از پیامبر - صلی الله علیه و آله - نقل شده باشد، اما این ادعا قطعاً باطل است؛ زیرا مسلماً یک قرائت بر پیامبر - صلی الله علیه و آله - نازل شده است. پس اختلاف در این است که کدام یک از قرائت‌های تخفیف و تشدید بر ایشان نازل شده است و همان قرائت باید مستند فتوا قرار گیرد. لکن کشف اینکه کدام یک از دو قرائت نازل شده، ممکن نیست، لذا این دو قرائت تعارض می‌کنند و تنها یکی از آن‌ها حجت است؛ پس تعارض این دو قرائت از باب تعارض حجت و لا حجت است. در صورت استقرار این تعارض و فقدان مرجح، هر دو قرائت از حجیت ساقط شده و استدلال به آیه ناممکن می‌شود (آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۰۱).

پیش از وی احمد نراقی دلالت آیه بر جواز یا حرمت را قبول نمی‌کند و برای اثبات جواز به اصل و روایات مستفیضه تمسک می‌کند؛ چراکه «يَطْهَرُنَّ» ثلاثی مجرد بوده و ممکن است به معنی حالت طهارت پس از غسل باشد، نه انقطاع خون (۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۹۳). شیخ انصاری نیز دلالت آیه برای استدلال بر جواز یا منع وطی را قابل قبول نمی‌داند (۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۰۲).

صاحبان این رأی به دلایل مختلف، دلالت آیه را بر جواز یا منع وطی در زمانی که خون قطع شده؛ اما غسل صورت نگرفته است کافی نمی‌دانند و این آیه از این جهت نزد ایشان مجمل است؛ بنابراین برای صدور فتوا، ناچار به اخبار و اصول تمسک می‌جویند. طبق بیان این فقیهان، دلایل اجمال آیه شریفه عبارتند از: ورود احتمالات مختلف در دلالت آیه، احتمال اشتراک معنای باب تَفْعُلُ (ثلاثی مزید) با فعل (ثلاثی مجرد) مانند «تَمَرَضَ» به معنی «مرض»، اختلاف قاریان در قرائت «یطهرن» و تعارض دو قرائت و سپس تساقت آنها، عدم امکان تشخیص قرائت نازل شده بر قلب مبارک پیامبر - صلی الله علیه و آله - که به تعارض حجت و لا حجت منجر می‌شود.

۲-۵. نظریه دوم

این نظریه معتقد به کراهت نزدیکی با زنان یا استحباب اجتناب از آنها در فرض مسئله است. برخی از علما همچون علامه حلی آیه را به ملاحظه صدر و ذیل، دال بر کراهت می‌دانند. شهید ثانی نیز نتیجه جمع میان دو قرائت تخفیف و تشدید را استحباب طهارت می‌داند. شیخ طوسی می‌گوید: حکم استمتاع از همسر در غیر از فرج، بالای ناف و زیر زانو اجماعاً حلال است؛ اما میان ناف و زانو محل اختلاف است. نزد ما (شیعه) اشکال ندارد؛ اما اجتناب از آن بهتر است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۶). از نظر علامه حلی وطی بعد از انقطاع خون و پیش از غسل مکروه است و این حکم را به مشهور هم نسبت داده است. دلیل علامه بر کراهت دو بخش دارد:

اول: اختصاص نهی در آیه به زمان یا مکان حیض است. عبارت «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» پس هنگام عادت ماهانه، از [آمیزش با] زنان کناره‌گیری کنید. این کناره‌گیری اختصاص به زمانی دارد که حیض موجود باشد؛ ولی بعد از انقطاع موجود نیست.

دوم: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» با فرض تخفیف است. چراکه با قرائت تخفیف دلالت بر کفایت انقطاع دم برای جواز وطی دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۱). عدم جواز نزدیکی تا زمانی است که طهارت (به معنای صرف قطع خون) رخ دهد و نیازی به انجام طهارت (به معنای) غسل نیست.

دلیل مخالفین «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» است که جواز وطی را مشروط به کسب طهارت «تَطَهَّرْنَ» کرده است. علامه از این دلیل چنین پاسخ می‌دهد که ممکن است مراد «فَإِذَا طَهَّرْنَ» باشد؛ زیرا این باب به معنی ثلاثی مجرد نیز می‌آید مانند تطعمت الطعام و طعمته. احتمال استیناف یا امر به شستن فرج نیز وجود دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۲). شهید ثانی نیز همین استدلال را می‌پسندد و حمل قرائت تضعیف «يَطْهُرْنَ» و معنای تَفَعُّلُ بر تخفیف و معنای ثلاثی مجرد را به جهت ایجاد توافق میان دو قرائت بهتر می‌داند یا اینکه برای جلوگیری از تنافی دو قرائت، قرائت تخفیف را بر استحباب حمل می‌کند (۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۱۶).

۳-۵. نظریه سوم

اگرچه آراء و آثار قرآنی - تفسیری امام خمینی به نسبت سایر ابعاد شخصیتی و علمی ایشان کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است، لکن به جرأت می‌توان مدعی شد که اوج و عمق اندیشه‌ها و دیدگاه‌های قرآنی - تفسیری ایشان در بسیاری از مسائل و موضوعات خطیر قرآن‌شناختی، از ظرافت، جامعیت و نیز ابتکار برخوردار است (اکبری دستک، ۱۳۹۴، صص ۲۲-۱). امام خمینی از این آیه شریفه چنین برداشت می‌کند که نزدیکی با زن از قُبُلِ بعد از پاکی و پیش از غسل جایز است. دلیل وی در دو قرائت تخفیف و تشدید به‌طور جداگانه بیان می‌شود.

قرائت تخفیف:

الف) آیه شریفه دلالت بر این دارد که وجوب دوری از زن حائض متفرع بر اذیت او است؛ و ظهور تعبیر «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ» در این است که «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ» تبیین کند. گویا خداوند فرموده: «از زنانی که حائض هستند دوری کنید؛ زیرا رنج می‌کشند و تا زمانی که رنج برطرف شود و پاک گردند نزدیکشان نشوید».

ب) قسمت «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» از آیه شریفه به خاطر فاء تفریع و فهم عرف، فرع بر مطلب فوق است و مطلب مستقلی نیست؛ لذا معنای این بخش از آیه شریفه طبق یکی از معانی باب «تَفَعَّلَ» چنین می‌شود: «اذا صرن طاهرات»؛ یعنی صرف قطع خون موجب جواز نزدیکی است.

ج) احتمال حمل این بخش از آیه شریفه بر غسل کردن یا وضو یا حتی شستن فرج به وسیله تفریع از بین می‌رود و با ابتدای آیه شریفه منافات دارد چراکه ابتدای آیه شریفه ظاهر در این معناست که علت حکم منع نزدیکی خود عادت ماهانه است.

اشکال: اگر کسی بگوید که: «تَطَهَّرَ» فعل اختیاری است. شاهد بر اختیاری بودن آن علاوه بر اینکه باب «تَفَعَّلَ» است، انتهای آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» است؛ زیرا دوست داشتن خدا تنها در افعال اختیاری معنا دارد؛ چراکه فعل اجباری و خارج از اختیار نه موجب غضب خداوند می‌شود و نه محبت خدا! (شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص. ۲۱۸).

چنین پاسخ داده می‌شود که: اگر مراد او این است که صیغه «تَفَعَّلَ» در فعل اختیاری ظهور دارد چنین چیزی قابل قبول نیست؛ زیرا این صیغه موارد استفاده مشهور و غیر مشهور دارد. گاهی به معنای «صبرورت» است مانند «تَأَيَّمَتِ الْمَرْأَةُ آيَ صَارَتِ إِيمًا»؛ یعنی زن بی‌شوهر گشت و گاهی برای انتساب به کار می‌رود مانند: «تَبَدَّى» به معنای «اتنسب الی البادية» و واضح است که این‌ها افعال اختیاری نیستند. در این آیه شریفه نیز با توجه به ابتدای آیه که حکم منع دخول مترتب بر عادت ماهانه بود در اینجا باب «تَفَعَّلَ» به معنای «صبرورت» است.

این ادعا نیز که دوست داشتن تنها به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد بی‌اساس است. در روایت آمده «ان الله جميل و يحب الجمال» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۶۲، ص. ۱۲۵). معلوم است که جمال ظاهری و زیبایی انسان اختیاری نیست، همچنین زیبایی اشیاء مانند گل‌ها، قسری و غیر اختیاری است، لکن خداوند آن‌ها را دوست دارد. در موارد فراوانی حب به امور غیر اختیاری تعلق گرفته است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۲۴۷).

قرائت تشدید:

آیه شریفه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطَّهَّرْنَ» بنا بر تشدید نیز دلالت بر مطلب فوق دارد؛ زیرا حمل «تَطَهَّرَ» بر غسل یا اغتسال بدون قرینه و بلکه برخلاف ابتدای آیه شریفه است؛ یعنی ابتدای آیه که وطی را به سبب حیض و اذی منع کرده بود قرینه می‌شود که «يَطَّهَّرْنَ» به معنای «صِرْنَ طاهرات» است و معنی ثلاثی مجرد دارد؛ بنابراین طبق قرائت تضعیف، باب «تَفَعَّلُ» در اینجا به معنای «صیرورت» است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۲۴۷).

بنا بر این نظر، نمی‌توان «يَطَّهَّرْنَ» را به معنای غسل و کسب طهارت تفسیر کرد؛ زیرا هیچ قرینه‌ای بر آن دلالت ندارد و بلکه قرینه ابتدای آیه برخلاف آن قائم است.

امام خمینی از میان دو قرائت، وجه تخفیف را ترجیح می‌دهد و این اختلافات را ناشی از اجتهادات قراء می‌داند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۲۵۰).

۶. بررسی و نقد اقوال**۶-۱. بررسی و نقد نظریه اول**

خوبی قرائت تخفیف را به قراء سبعة نسبت داده است. قراء سبعة عبارتند از: نافع بن ندیم مدنی، عبدالله بن کثیر مکی، عاصم بن ابی النجود کوفی، حمزة بن حبیب زیات کوفی، کسائی مروزی، ابو عمرو بن علاء بصری و ابن عامر دمشقی. در حالی که حمزه، کسائی و عاصم به روایت ابوبکر «يَطَّهَّرْنَ» به تشدید روایت کرده‌اند (عمر و مکرم، ۱۹۸۸، ج ۱، ص. ۱۷۱؛ جزری، بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۲۷).

طبرسی می‌گوید: این آیه شریفه را قاریان کوفه (عاصم، حمزه، کسائی) به جز حفص که از راویان عاصم است، «يَطَّهَّرْنَ» به تشدید «طاء» قرائت کرده‌اند و دیگر قاریان به تخفیف «طاء» «يَطَّهَّرْنَ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۵۶۱).

قائلین به این نظریه «يَطَّهَّرْنَ» مشدد را «غسل کردن» معنی کرده‌اند؛ یعنی زنان پس از انقطاع خون باید غسل نیز انجام دهند و مردان، پیش از غسل، حق نزدیک شدن به آنها را ندارند. خوبی می‌گوید «هُوَ أَذَى» دلیل است بر اینکه تا زمان اذیت، نزدیکی ممنوع است و واضح است که اذیت حیض تا زمان انقطاع خون است و ربطی به غسل ندارد چرا که پس از قطع خون، اذیتی نیست. لذا وطی جایز می‌شود. لکن ذیل آیه «فَإِذَا تَطَّهَّرْنَ» با این

معنا منافات دارد؛ زیرا به معنی غسل کردن است (خویی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص. ۴۲۱). پس صدر آیه انقطاع خون را برای جواز نزدیکی، کافی می‌داند، ولی ذیل آیه غسل را لازم می‌داند. این منافات دلالت آیه را با مشکل مواجه کرده است؛ اما به نظر می‌رسد اصرار بر اینکه «يَطْهَرْنَ» مشدد حتماً به معنای غسل کردن باشد محل تأمل است چراکه معلوم نیست در عصر نزول آیه، این فعل در غسل حقیقت شرعیه شده باشد، پس منافات صدر و ذیل آیه قابل اثبات نیست.

خویی تعارض میان قرائت تخفیف و تضعیف را مستقر دانسته که در نتیجه موجب تساقط هردو می‌شود. لکن از نظر امام خمینی به اندازه کافی قرینه متصله و مرجح برای ترجیح قرائت تخفیف وجود دارد. یکی از این مرجحات «هو أذى» است که با قطع خون اذیت نیز مرتفع می‌گردد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۲۴۸). در نتیجه حکم اعتزال و اجتناب از وطی که متفرع بر اذیت بود نیز به صرف قطع خون از بین می‌رود. به نظر می‌رسد اجتناب از تکرار که موجب تنوع است مرجح دیگری است. توضیح اینکه در «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» اگر «يَطْهَرْنَ» را به تشدید بخوانیم و به «غسل کنند» معنا کنیم، ادامه آیه همین مطلب را با «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» تکرار می‌کند؛ و تکرار بدون دلیل مخل به فصاحت است؛ اما اگر «يَطْهَرْنَ» را به تخفیف بخوانیم و به معنی «انقطاع خون» معنا کنیم، تکرار رخ نمی‌دهد. در بررسی نظریه سوم مرجحات بیشتری مطرح می‌گردد.

۲-۶. بررسی و نقد نظریه دوم

قول دوم حاصل جمع صدر و ذیل آیه را کراهت نزدیکی پیش از غسل می‌داند. یا به عبارت دیگر، حاصل جمع دو قرائت تخفیف و تضعیف را استحباب طهارت می‌داند. این قول در ایجاد تعارض میان دو حکم با کلام محقق خویی هماهنگ است با این تفاوت که خویی تساقط را نتیجه کار می‌داند (خویی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص. ۴۲۱)؛ اما علامه حلی و شهید ثانی با قول به کراهت یا استحباب میان جواز و منع جمع کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۳۵۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص. ۲۱۶).

علامه حلی وطی بعد از انقطاع و پیش از غسل را مکروه دانسته و آن را به مشهور هم

نسبت داده است. دلیل وی اختصاص امر به اعتزال در آیه «فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» به زمان یا مکان حیض است آن‌هم در زمانی که حیض موجود باشد، ولی بعد از انقطاع موجود نیست. همچنین «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ» با فرض قرائت تخفیف دلالت بر کفایت انقطاع دم برای جواز وطی دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۳۵۱).

واضح است که استدلال علامه فقط جواز وطی پیش از غسل را ثابت می‌کند و دلالتی بر کراهت ندارد. بله او می‌تواند به کمک روایات کراهت را نیز اثبات کند.

شهید ثانی حمل قرائت تضعیف «يَطْهَرْنَ» و معنای تَعْلَلٌ بِر تخفیف و معنای ثلاثی مجرد را به جهت ایجاد توافق میان دو قرائت بهتر دانست همچنین برای جلوگیری از تنافی دو قرائت، قرائت تضعیف و امر به کسب طهارت را بر استحباب حمل کرد (شهید ثانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص. ۲۱۶). مخفی نیست که چنین جمعی اگرچه در روایات جاری می‌شود اما در قرآن قابل قبول نیست، چون در روایات احتمال صدور هر دو روایت متعارض وجود دارد؛ اما در قرآن مسلماً یکی از دو قرائت صحیح نیست. لکن این بیان موافق مبنای او در تواتر قرائات عشر است (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۶۲۸).

در تواتر یا عدم تواتر قرائت‌ها اختلاف مفصلی وجود دارد. بحث از حجیت قرائات خود مجال مستقلی می‌طلبد اما اجمالاً باید دانست که: اگرچه رسول‌الله در هنگام دریافت قرآن از جلیاب بشریت خارج می‌شد و از اشتغال به تدبیرات ملکیه فارغ شده و در عالم علوی حضور می‌یافت تا جبرئیل در آن عالم علوی، قرآن را بر قلب مبارکش نازل کند (طالب تاش، ۱۳۹۴، صص. ۱۶۸-۹۲)؛ آنگاه به اصحاب تعلیم دهند تا به نسل‌های بعد برسد، لکن اثبات تواتر قرائات بسیار مشکل است چراکه تواتر عبارت است از نقل‌های پی‌درپی و یقین‌آوری که ناقلان آن در کثرت به حدی رسند که احتمال تبانی بر کذب یا خطای ایشان منتفی باشد. بسیاری از صاحب‌نظران همچون امام خمینی با تواتر جمیع قرائات مخالفند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۲۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۶۱؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۸، ص. ۹۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص. ۴۰۱). خویی در البیان می‌گوید: عدم تواتر قرائات در میان شیعه معروف است. این قرائات یا اجتهاد قاری بوده یا منقول به خبر واحد هستند. این قول را گروهی از محققین اهل سنت نیز پذیرفته‌اند و حتی بعید نیست که این رأی میان آنان نیز

مشهور باشد. قول صحیح از نظر خوبی همین است^۱ (خوبی، ۱۴۳۰، ص. ۱۲۳). فیض کاشانی هم در تفسیر خود آورده: قول حق این است که آنچه از قرآن متواتر است همان قدر مشترک همه‌ی قرائات است نه خصوص آن‌ها به صورت تک تک^۲ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۶۳). بنابراین با توجه به انتفای تواتر قرائات باید گفت: نظر شهید ثانی که استحباب غسل بود، قابل خدشه است؛ مگر اینکه بخواهد پای اخبار را به میان بکشد.

۳-۶. بررسی و نقد نظریه سوم

نظریه سوم به فهم عرفی آیه نزدیک است و با قرائن داخلی و سیاق کلام کاملاً متناسب است. ابتدای آیه موضوع حرمت وطی را «أذی» قرار داده که اعتزال متفرع بر آن است. اگر صرف انقطاع خون مجوز وطی نباشد و غسل را واجب بدانیم دو محذور لازم می‌آید: اولاً، باید علت و موضوع حکم «حدث حیض» (ناپاکی باطنی که مانع نماز است) باشد نه خود حیض (به معنی خروج خون). ثانیاً: باید «أذی» که در آیه مذکور است معنایی تبعیدی پیدا کند که فقط با غسل از بین می‌رود؛ و نباید بر اذیت شدن زنان از جاری شدن خون حمل شود.

لکن هر دو بیان برخلاف فهم عرفی و ظهور آیه «وَ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِضِ قُلْ هُوَ أَذًی فَاَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲) است.

«تَطَهَّر» باب تفعُّل نیز اگرچه ظهور در فعل اختیاری دارد و «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ...» یعنی هنگامی که فعل اختیاری غسل را انجام دادند به زنان نزدیک نشوید... اما رفع ید از آن و تمسک به ظهور صدر آیه که «أذی» را علت و موضوع حرمت وطی شمرده بهتر و آسان‌تر است یعنی حکم حرمت نزدیکی به خاطر اذیت خون است و طبعاً با انقطاع خون

۱. «والمعروف عند الشيعة انها غير متواترة بل القرائات بين ما هو اجتهاد من القارى و بين ما هو منقول بخبر الواحد و اختار هذا القول جماعة من المحققين من علماء اهل السنة و غير بعيد ان يكون هذا هو المشهور بينهم و هذا القول هو الصحيح».

۲. «و الحق: أن المتواتر من القرآن اليوم ليس إلا القدر المشترك بين القراءات جميعاً دون خصوص آحادها إذ المقطوع به ليس إلا ذاك فان المتواتر لا يشتهه بغيره».

اذیت هم از بین می‌رود. همچنین نمی‌توان از ظهور سیاقی آیه که «طهر» و پاک شدن را مقابل «حیض» قرار داده نه «تطهر» و غسل کردن را، دست برداشت.

نتیجه‌گیری

این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال بود که دیدگاه ادبی امام خمینی پیرامون آیه ۲۲۲ سوره مبارکه بقره چیست. در مسیر پژوهش آراء دیگر فقیهان نیز طرح و نقد گردید. اگرچه اختلاف قرائت موجود در آیه ۲۲۲ سوره مبارکه بقره موجب تردید ادیبان و فقیهان در دلالت آیه گردیده است، اما قرائن موجود در آیه، راهگشای فهم آن هستند. «اذی» بودن خون حیض (نه حدث)، تقیید «اعتزال» به ظرف «فی المحیض»، تعبیر به «یَطْهَرُنَّ» مخفف، همگی قرائن داخلی آیه هستند. بر اساس شواهد و سیاق، این آیه بر جواز وطی پس از انقطاع دم و پیش از غسل دلالت دارد.

منابع

- اکبری دستک، فیض اله (۱۳۹۴). جامعیت قرآن از دیدگاه امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۷)، ۱-۲۲. doi: 20.1001.1.24236462.1394.17.67.1.5
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ق). کتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ ق). کتاب الطهارة. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
- آملی، میرزا محمد تقی (۱۳۸۰ ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: مؤلف.
- بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- جزری، محمد بن محمد دمشقی (بی‌تا). النشر فی القرائات العشر. بیروت: دار الکتب العلمية.
- خراسانی، حمیدرضا (۱۳۹۷). وطی با حائض قبل از غسل. مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه السلام. <https://mfep.ir/home/?p=380>

- خويى، ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق). موسوعة الإمام الخوئى. قم: مؤسسه احياء آثار الإمام الخوئى.
- خويى، ابوالقاسم (۱۴۳۰ ق). البيان فى تفسير القرآن. قم: مؤسسه احياء آثار الامام الخوئى.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دار القلم - الدار الشامية.
- سمين، احمد بن يوسف (بى تا). الدر المصون فى علوم الكتاب المكون. دمشق: دار القائم.
- سيد مرتضى، على بن حسين (۱۴۱۵ ق). الانتصار فى انفرادات الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على (۱۴۰۲ ق). روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان (ط - الحديثية). قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم.
- شهيد ثانى، زين الدين بن على (۱۴۲۱ ق). رسائل الشهيد الثانى (ط - الحديثية). قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم.
- شيخ صدوق، محمد بن على (۱۴۱۳ ق). من لا يحضره الفقيه. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- شيخ صدوق، محمد بن على (۱۴۱۵ ق). المقنع. قم: مؤسسه امام هادى عليه السلام.
- شيخ طوسى، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- طالب تاش، عبدالمجيد (۱۳۹۴). نزول وحى قرآن بر پیامبر اسلام از منظر امام خمينى (س). پژوهشنامه متين، ۱۷(۶۸)، ۹۱-۱۱۰. [doi:20.1001.1.24236462.1394.17.68.5.1](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1394.17.68.5.1)
- طباطبايى حكيم، سيد محسن (۱۴۱۶ ق). مستمسك العروة الوثقى. قم: مؤسسه دار التفسير.
- طبرانى، سليمان بن احمد (۲۰۰۸). التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبرانى). اربد: دار الكتاب الثقافى.
- طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البيان فى تفسير القرآن. تهران: ناصر خسرو.

- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عمر، احمد مختار و مکرم، عبدالعال سالم (۱۹۸۸). معجم القراءات القرآنية. کویت: مطبوعات جامعه الکویت.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰ ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ ق). مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۰ ق). تفسیر النسائی. بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

References

- Akbari Dastak, F. (2015). Comprehensiveness of the Quran in Imam Khomeini's Viewpoint. *Matin Research Journal*, ۱۷(67), 1-22. dor: [20.1001.1.24236462.1394.17.67.1.5](https://doi.org/10.24236462.1394.17.67.1.5)
- Allāma Hilli, H. (1993). *Mokhtalef al-Shia fi Ahkam al-Sharia*. Qom: Islamic Publications office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
- Amuli, M. M. T. (1960). *Misbah al-Huda fi Sharh al-Urwat al-Wuthqa*. Tehran: Moalef. [In Arabic]
- Ansari, M. (1994). *Kitab al-Tahara (Cleanliness)*. Qom: World Congress of Commemoration of Sheikh Azam Ansari. [In Arabic]
- Bahrani, Y. (1984). *Al-Hadaiq Al-Nadrah Fi Ahakam Aleitrat Al-Tahira*. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Fayz Kashani, M. (1995). *Tafsir-al Safi*. Iran: Sadr Library. [In Arabic]
- Jazari, M. (1926). *Al-Nashar fi al-Qaraat al-Ashr (Publishing in the ten readings)*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (1997). *Encyclopedia of Imam al-Khoei*. Qom: Foundation for the Revival of the Works of Imam al-Khoei. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (2009). *Al-Bayan Fi Tafsir al-Quran*. Qom: Foundation for the Revival of the Works of Imam al-Khoei. [In Arabic]

- Khomeini, S. R. (2000). *Kitab al-Tahara*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khorasani, H. R. (2018). *Waati with a menstruating woman before ghusl*. Imam Mohammad Baqir (peace be upon him) jurisprudential school. <https://mfeb.ir/home/?p=380>
- Majlisi, M. B. (1989). *Bihar al-Anwar (Oceans of Light)*. Lebanon: Printing and Publishing Institute. [In Arabic]
- Naraqj, A. (1995). *Mustanad Al-Shi'a a fi Ahkam Al-Sharia a*. Qom: Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Nasai, A. (1989). *Al-Nasa'is Interpretation*. Beirut: Cultural Books Foundation. [In Arabic]
- Omar, A. M. & Makram, A. S. (1988). *Dictionary of Quranic readings*. Kuwait: Kuwait University Press. [In Arabic]
- Ragheb Isfahani, H. (1991). *Vocabulary of Quranic Words*. Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
- Samin, A. (1994). *Al-Durr al-Masun fi Ulum Al-Kitab Al-Maknun*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
- Seyed Morteza, A. (1994). *Al-Intisar fi Infardat al-Amamiyyah*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1981). *Rawd al-Janan fi Sharh Irshad al-Adhan*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (2000). *Letters of the Second Martyr*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
- Shaykh Saduq, M. (1994). *Al-Muqni*. Qom: Imam Hadi (peace be upon him) Institute. [In Arabic]
- Shaykh Saduq, M. (2007). *Man La Yahduruhu Al-Faqih (For Those Who Are Unable to Attend a Jurisprudent)*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
- Tabarani, S. (2008). *The Great Interpretation: Interpretation of the Great Qur'an*. Irbid: Dar Al-Kitab Al-Thaqafi. [In Arabic]

-
- Tabarsi, F. (1993). *Majmā' Al-Bayan fi Tafsir Al-Quran* (Collection of Expressions in the Interpretation of Quran). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
 - Tabatabaei Hakim, S. M. (1995). *Mustamsak Al-Urwat Al-Wuthqa* (Grasping the Trustworthy Handhold). Qom: Dar Al-Tafsir Foundation. [In Arabic]
 - Talebtash, A. (2015). The Revelation of Quran to Prophet of Islam in View of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 17(68), 91-110. dor: [20.1001.1.24236462.1394.17.68.5.1](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1394.17.68.5.1)
 - Tousi, M. (1993). *Al-Khalaf*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]

Efficiency and Political Stability in Iran during the 1390s Decade (2012–2022)

Tahereh Kanani^{1*} | Ali Mohammadi Zia²

1. PhD in Political Science, Major in Political Sociology, Bagher al-Ulum University, Qom, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Golestan University of Medical Sciences, Golestan, Iran.

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research article</p> <p>Article history: Received: September 19, 2023 Received in revised form: November 19, 2023 Accepted: November 21, 2023 Published online: April 19, 2025</p> <p>Keywords: Efficiency, Public satisfaction, Political stability, Iran, 1390s SH (2012–2022 AD).</p> <div style="text-align: center;">  </div> <p>*Corresponding author: kanani.tahere@gmail.com</p>	<p>Enhancing efficiency is a fundamental objective of any political system, as it fosters public satisfaction and reinforces political stability. On the other hand, political stability itself contributes to maximizing systemic efficiency. Political theorists and sociologists regard efficiency as a core function of political systems, while protest movements often signal its decline, particularly in the context of political stability. In this framework, efficiency acts as a buffer against escalating political tensions and challenges.</p> <p>This study examines the relationship between governmental efficiency and political stability in Iran during the 1390s decade (2012–2022). The central research question explores the correlation between political stability/instability and governmental efficiency, alongside its impact on public satisfaction during this period.</p> <p>The findings reveal that while public satisfaction persisted to some extent throughout the decade, governmental efficiency, especially in the economic sector, declined markedly toward the end of the 1390s. This deterioration reduced public satisfaction and contributed to episodic political instability in the late 1390s.</p>

Cite this article: Kanani, T. & Mohammadzia, A. (2025). Efficiency and Political Stability in Iran during the 1390s Decade (2012–2022). *Matin Research Journal*, 27(106), 77–104. <https://doi.org/10.22034/matin.2023.397765.2190>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.**
This is an open-access article distributed under the CC BY (license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction

One of the most important issues in political science and political sociology is the issue of efficiency, which is closely linked to the stability of the political system. Efficiency leads to satisfaction, and satisfaction leads to political stability. On the other hand, increasing satisfaction leads to increasing political stability. Political thinkers and sociologists consider increasing efficiency to be the most important function of the political system, and they consider protest actions as a sign of weakening the efficiency of the political system in the field of political stability. The Islamic Republic of Iran has faced many challenges during its more than four decades of existence, from invasions of the country's territory to sanctions and economic problems, but in the 1990s, we are faced with the emergence of a type of political instability that was relatively different from before. However, every political system is trying to avoid harm and challenges and increase its sustainability by performing its specific tasks properly and by increasing efficiency and gaining public satisfaction in line with its goals. Examining the efficiency of the system in achieving political stability is important because internal dissatisfaction and conflicts and conflicts such as riots, demonstrations, strikes, deaths due to political violence, etc. endanger the continuity and survival of the system and make the exercise of governance very difficult and costly. Given the importance of this issue, the present article examines the efficiency and political stability of the system. Efficiency in this article refers to a set of government capabilities in various areas, including the economy, health, education, administrative system and bureaucracy, transportation and infrastructure, public services, transparency and rule of law. From the perspective of this article, increasing these capabilities ultimately leads to increasing public satisfaction as the main element of the durability and stability of the political system. This study attempts to examine the ability of the Islamic Republic of Iran to achieve political stability as one of its most important goals by using the mediator variable of satisfaction. In order to assess the achievement of political stability, the 1990s are examined due to the differences in protests (repetition in short periods of time, the presence of weak segments of society in protests, and greater economic demands). This study answers the question of what relationship political stability and instability have with its efficiency and satisfaction in the 1990s. It proposes the hypothesis that despite relative satisfaction during the 1990s, in the late 1990s, with the decline in the efficiency of the system, especially in the economic sphere, public satisfaction with government performance decreased, leading to the emergence of intermittent instability in the late 1990s.

The present study, by linking the concepts of efficiency, satisfaction, and political stability, first examines the level of people's satisfaction as a measure of efficiency in the 1990s by examining political and economic participation indicators, and then evaluates political stability in the 1990s by establishing a relationship between efficiency, satisfaction, and public acceptance based on the theoretical framework governing the research. Of course, it should be noted that social phenomena are multifaceted and this study only addresses some of them, especially in the field of economics.

Research Background

In recent years, various books and articles have been written about political efficiency and stability. Among the books that can be mentioned is the book *Political Competition and Political Stability in the Islamic Republic of Iran* by Gholamreza Khajeh Sarvi (2003). In this book, the author examines the two components of political competition and political stability to measure the impact of political stability on political competition in the Islamic Republic, while the present article examines the two components of political efficiency and stability. The book *Political Stability in the Islamic Republic of Iran* by Mirghasem Bani Hashemi (2016) In this book, the author evaluates the impact of electoral components on political stability indicators in the Islamic Republic of Iran, but in this study, the effectiveness of the political system of the Islamic Republic in achieving political stability is evaluated. There are also articles such as "Legitimacy, Political Stability and Security in Iran: Time Efficiency 1968-92" written by Mohammad Taghi Pourian and Mojtaba Darfashan, "A Critical Introduction to the Concept and Indicators of Political Instability" written by Abolfazl Delavari, "Efficiency in the System of the Islamic Republic of Iran" written by Bahram Akhavan Kazemi, "Efficiency of the System of the Islamic Republic of Iran, Indicators and Mechanisms from the Perspective of Imam Khomeini" written by Farajollah Ghasemi, "Stability and Balance in the Islamic Republic of Iran" written by Mohammad Shafieifar, which in total each of these articles separately examines the two issues of efficiency and political stability in Iran. This is while the present study has evaluated the issue of the efficiency of the Islamic Republic of Iran system in relation to political stability in the 1990s.

Theoretical Framework

Since the central issue in the present study is the assessment of political stability in the Islamic Republic, it is undoubtedly necessary to have a benchmark approach to political stability in order to make a correct assessment of this issue. For this purpose, in the first step, it is necessary to become familiar with the existing approaches in the field of political stability and in the next step, to choose a benchmark approach. Among the existing approaches in the field of political stability, Saunders, in explaining it, mentioned four approaches in this regard, which are:

a) The stability and instability approach: The most important theorist of this approach is Lipsett. In his opinion, a political system that is continuous is considered stable. The criterion in this approach is the continuity and stability of the political system. On this basis, political systems are either democratic, stable and unstable, or non-democratic, stable and unstable. Like Lipsett, Fieldo Castells believes that a political system that can maintain its institutional structure over time is a stable system. In this approach, the principle is continuity, whether the government is democratic or non-democratic. According to Saunders, this definition is incapable of identifying short-term instability in the face of the system.

b) The empirical or frequency approach: According to empiricists, the degree of instability is

measured by the frequency of destabilizing events. The more destabilizing events such as riots, coups, guerrilla wars, changes of government, etc. occur, the more unstable that government is. In political science, stability means the continuity of the system and the absence of recurrence of destabilizing events. (Ibid., p. 107) In the frequency approach, the continuity of the system is emphasized less and stability is considered the absence of destabilizing events. According to Saunders, in this approach, destabilizing behaviors and events are categorized into an irregular model.

c) The journalistic or journalistic approach: This approach has two advantages: first, it refers to instability in the short term of a few weeks, a few months and based on weaker evidence, and second, it is uncertainty in political trends and the expectation of future developments. In other words, according to Saunders, due to the two advantages that this approach has over the previous two approaches, namely, unlike the previous two approaches that emphasized long-term periods, it emphasizes short-term situations, and also because the journalistic approach considers uncertainty in instability; in a way, it considers the expectation of change and transformation in the near future and uncertainty in the course of political events as a type of instability.

d) Operational approach: According to Saunders, instability is a continuous and relative phenomenon that must be considered in several characteristics; first, stability or instability is a relative situation, second, in its examination, short-term time units, such as two or three months, should be considered, meaning that when we can say that instability has occurred in a country, different instabilities have occurred at different points in time, and the third point is the acceptance of uncertainty and unpredictability in this issue. It can be said that the most important feature of instability according to Sanders is his attention to different forms of instability according to their nature, which has caused changes in the norms governing the political system.

Among the four approaches proposed, the one that is in line with our chosen definition of political stability on the one hand and in relation to the concept of the effectiveness of the political system as attracting the general satisfaction of the people on the other hand is the empirical and abundance approach. This is while the evaluation of the developments that occurred in the Islamic Republic in the nineties is compatible with this approach due to its abundance and contributes significantly to the evaluation of political stability. On the other hand, other approaches such as reliability due to its lack of application in the Iranian political system and the journalistic approach due to considering short time intervals and also the operational approach due to considering political instability as a change in the norms governing the political system are not appropriate criteria for measuring political instability in Iran in the nineties.

Another important criterion in the field of political stability is the recognition of the challenges that destabilize the political system. Therefore, David Saunders divides the challenges of political instability into four categories: peaceful, violent, change of government (executive officials), and regime change (power structure). With this explanation of the indicators of political instability, in a general summary, any protest by

citizens of a political system, whether peaceful or violent, whether for reform or regime change purposes, can be considered examples of political instability. A criterion that has been taken into account in the present study in evaluating the developments of the 1990s.

Conclusion


This study, by linking the two concepts of efficiency and political stability based on the approach of attracting people's satisfaction in the field of political system efficiency, examines the connection between it and the issue of political stability based on David Saunders' theory. The results of the evaluations show that despite relative satisfaction during the nineties, in the late nineties, due to increased sanctions, increased inflation rate, recession rate, unemployment rate, misery index, and decreased GDP rate, people faced livelihood problems, which led to their dissatisfaction with the current situation and the government's performance. This dissatisfaction in the nineties, which arose from the second term of Mahmoud Ahmadinejad's government and increased in 1990-91, was overcome by selling oil and paying cash subsidies and promising promises from the government.

In the first term of Hassan Rouhani's presidency, with the signing of the JCPOA and the lifting of sanctions, economic indicators improved, and relative satisfaction was established with a decrease in inflation rate and recession. This was while, with the Republicans coming to power in the US elections and the country's withdrawal from the JCPOA and the intensification of sanctions, economic indicators began to decline and led to public dissatisfaction, so that this dissatisfaction was expressed in the form of low participation in the parliamentary and presidential elections and the holding of protest rallies in November 2019. We also witnessed protest rallies in January 2017 in line with the political instability in the 1990s. When the consequences of the sanctions had not been revealed and the economic situation was not as difficult as in previous years, dissatisfaction gradually increased and manifested itself in the form of protest rallies, which spread to various cities in the country and led to violent actions. According to David Saunders' theory and in line with the dissatisfaction of the people as a measure of efficiency, it jeopardized the political stability of the country at the end of the decade. Factors such as political institutionalization, political trust, and economic development will increase political efficiency and stability.

کارآمدی و ثبات سیاسی در ایران دهه نود

طاهره کنعانی* | علی محمدی ضیاء^۲

۱. دکتری علوم سیاسی، گرایش جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.
۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی گلستان، گلستان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	یکی از اهداف مهم و بنیادین هر نظام سیاسی افزایش کارآمدی است. کارآمدی از عوامل ایجاد رضایت‌مندی عمومی به شمار می‌رود و از این طریق در افزایش ثبات سیاسی تأثیر می‌گذارد از سوی دیگر ثبات سیاسی نیز موجب پیشینه کردن کارآمدی است. اندیشمندان و جامعه‌شناسان سیاسی مهم‌ترین کارکرد نظام سیاسی را افزایش کارآمدی می‌دانند و کنش‌های اعتراضی را نشانه تضعیف کارآمدی نظام سیاسی در عرصه ثبات سیاسی تلقی می‌نمایند. از این منظر می‌توان کارآمدی را مانعی برای رشد تنش‌ها و چالش‌های سیاسی به شمار آورد. مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی کارآمدی دولت و ارتباط آن با ثبات سیاسی در دهه نود شمسی است و در این راستا سؤال اصلی این پژوهش می‌تواند بدین صورت طرح شود که ثبات و بی‌ثباتی سیاسی چه نسبتی با کارآمدی و رضایت‌مندی عمومی در دوره موردبحث برقرار می‌کنند. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که با وجود رضایت‌مندی نسبی در طول دهه نود، در اواخر دهه نود با کاهش میزان کارآمدی دولت به‌خصوص در عرصه اقتصادی، رضایت‌مندی عمومی از عملکرد دولت کاهش یافته است و این مسئله در بروز بی‌ثباتی‌های مقطعی در اواخر دهه نود نقش داشته است.
تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۸ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰	
کلیدواژه‌ها: کارآمدی، رضایت‌مندی، ثبات سیاسی، ایران، دهه نود.	
	
* نویسنده مسئول: kanani.tahere@gmail.com	

استناد: کنعانی، طاهره و محمدی ضیاء، علی (۱۴۰۴). کارآمدی و ثبات سیاسی در ایران دهه نود، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۶)، ۷۷-۱۰۴.

<https://doi.org/10.22034/MATIN.2023.397765.2190>



© نویسنده‌گان

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و شش / بهار ۱۴۰۴ / صص ۷۷-۱۰۴

مقدمه

یکی از مهم‌ترین موضوعات مطرح در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی موضوع کارآمدی است که پیوند وثیقی با ثبات نظام سیاسی دارد. کارآمدی موجب رضایت‌مندی و رضایت‌مندی موجب ثبات سیاسی می‌شود از سوی دیگر افزایش رضایت‌مندی به افزایش ثبات سیاسی منجر می‌شود. اندیشمندان و جامعه‌شناسان سیاسی مهم‌ترین کارکرد نظام سیاسی را افزایش کارآمدی می‌دانند و کنش‌های اعتراضی را نشانه تضعیف کارآمدی نظام سیاسی در عرصه ثبات سیاسی تلقی می‌نمایند. جمهوری اسلامی ایران در طول بیش از چهار دهه از عمر خود با چالش‌های زیادی مواجه بوده است از تعرض به خاک کشور تا تحریم‌ها و مشکلات اقتصادی؛ اما در دهه نود شمسی با ظهور نوعی از بی‌ثباتی‌های سیاسی روبرو هستیم که نسبتاً متفاوت از قبل بودند. به‌رحال، هر نظام سیاسی در تلاش است از آسیب‌ها و چالش‌ها پرهیز کند و با انجام درست کارویژه‌های خود و با افزایش کارآمدی و کسب رضایت‌مندی عمومی در راستای اهداف خود بر تداوم خویش بیفزاید. بررسی کارآمدی نظام در تحقق ثبات سیاسی از آن‌جهت اهمیت دارد که نارضایتی‌ها و کشمکش‌ها و تعارضات داخلی مثل شورش‌ها، تظاهرات، اعتصابات، مرگ بر اثر خشونت سیاسی و غیره موجب می‌شود که تداوم و بقای نظام دچار مخاطره شود و اعمال حاکمیت را بسیار سخت و پرهزینه نماید.

با توجه به اهمیت این مسئله، مقاله حاضر به بررسی کارآمدی و ثبات سیاسی نظام می‌پردازد. کارآمدی در این مقاله به معنای مجموعه‌ای از توانمندی‌های دولت در عرصه‌های مختلف از جمله اقتصاد، بهداشت، آموزش، نظام اداری و بوروکراسی، حمل‌ونقل و زیرساخت‌ها، خدمات عمومی، شفافیت و قانونمندی اطلاق می‌شود از منظر این مقاله افزایش این توانمندی‌ها در نهایت به افزایش رضایت عمومی به‌عنوان عنصر اصلی دوام و ثبات نظام سیاسی، منجر می‌شود. این پژوهش تلاش دارد با استفاده از متغیر واسطه‌ی رضایت‌مندی، توانایی نظام جمهوری اسلامی را در تحقق ثبات سیاسی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف خود موردبررسی قرار دهد. در راستای ارزیابی تحقق ثبات سیاسی، دهه نود به علت تفاوت اعتراضات (تکرار در بازه‌های زمانی کوتاه‌مدت، حضور اقلشار ضعیف جامعه در اعتراضات و درخواست‌های بیشتر اقتصادی) موردبررسی قرار می‌گیرد.

این پژوهش در پاسخ به این سؤال که ثبات و بی‌ثباتی سیاسی چه نسبتی با کارآمدی و رضایت‌مندی آن در دهه نود برقرار می‌کند. این فرضیه را مطرح می‌نماید که با وجود رضایت‌مندی نسبی در طول دهه نود، در اواخر دهه نود با کاهش میزان کارآمدی نظام، بخصوص در عرصه اقتصادی رضایت‌مندی عمومی از عملکرد دولت کاهش یافته و به بروز بی‌ثباتی‌های مقطعی در اواخر دهه نود منجر شده است.

پژوهش حاضر با پیوند میان مفاهیم کارآمدی، رضایت‌مندی و ثبات سیاسی، در ابتدا با بررسی شاخص‌های مشارکت سیاسی و اقتصادی میزان رضایت‌مندی مردم را به‌عنوان معیار کارآمدی در دهه نود بررسی کرده و در ادامه با برقراری رابطه میان کارآمدی، رضایت‌مندی و مقبولیت مردمی مبتنی بر چارچوب نظری حاکم بر پژوهش به ارزیابی ثبات سیاسی در دهه نود پرداخته است. البته باید توجه داشت که پدیده‌های اجتماعی چندوجهی هستند و در این پژوهش تنها به برخی از آن‌ها، به‌ویژه در حوزه اقتصاد پرداخته شده است.

۱. پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالات متنوعی در مورد کارآمدی و ثبات سیاسی نوشته شده است. از جمله کتاب‌هایی که می‌توان به آن اشاره کرد کتاب رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران نویسنده غلامرضا خواجه سروی (۱۳۸۲) است. در این کتاب نویسنده دو مؤلفه رقابت سیاسی و ثبات سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهد تا تأثیر ثبات سیاسی را بر رقابت سیاسی در جمهوری اسلامی بسنجد، این در حالی است که مقاله حاضر دو مؤلفه کارآمدی و ثبات سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهد. کتاب ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران نویسنده میر قاسم بنی‌هاشمی (۱۳۹۵) در این کتاب نویسنده به ارزیابی تأثیر مؤلفه‌های انتخاباتی بر شاخص‌های ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد؛ اما در این پژوهش کارآمدی نظام سیاسی جمهوری اسلامی در تحقق ثبات سیاسی ارزیابی می‌شود. همچنین مقالاتی چون «مشروعیت، ثبات سیاسی و امنیت در ایران: بازه زمانی ۶۸-۹۲» نوشته محمدتقی پوریان و مجتبی درفشان، «درآمدی انتقادی بر مفهوم و شاخص‌های بی‌ثباتی سیاسی» نوشته ابوالفضل دلاوری، «کارآمدی در نظام جمهوری اسلامی ایران» نوشته بهرام اخوان کاظمی، «کارآمدی نظام جمهوری اسلامی

ایران، شاخصه‌ها و مکانیسم‌ها از منظر امام خمینی» نوشته فرج‌الله قاسمی، «ثبات و تعادل در جمهوری اسلامی ایران» نوشته محمد شفیعی فر نیز پیرامون موضوع مورد پژوهش وجود دارد که در مجموع هریک از این مقالات به‌طور جداگانه به بررسی دو موضوع کارآمدی و ثبات سیاسی در ایران پرداخته‌اند. این در حالی است که پژوهش حاضر موضوع کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران را در رابطه با ثبات سیاسی در دههٔ نود، مورد ارزیابی قرار داده است.

۲. بررسی مفاهیم و چارچوب نظری

۲-۱. مفهوم کارآمدی

در فرهنگ علوم سیاسی کارآمدی^۱ در لغت به «اثربخشی، نفوذ، کفایت، مقبولیت، رضایت» معنا می‌شود و در اصطلاح به معنای «قابلیت و توانایی رسیدن به هدف‌های تعیین‌شده و مشخص» است (آقابخشی، ۱۳۷۹، ص. ۴۴۶). کارآمدی از نظر سیمور لیپست زمانی رخ می‌دهد که سیستم در تحقق عینی کارکردهای خود موفق باشد. به وجهی که اکثریت گروه‌های قدرتمند درون نظام و مردم آن را درک و بیان کنند (لیپست، ۱۳۷۴، ص. ۲۲۶). عبدالحمید ابوالحمد معتقد است نظام سیاسی زمانی کارآیی دارد که توانایی لازم را برای انجام کار ویژه‌ها و وظایفی که اکثریت مردم توقع دارند داشته باشد (ابوالحمد، ۱۳۶۸، ص. ۲۴۷). درنهایت کارآمدی دولت به معنای آن است که کارکردها و خدمات دولت معطوف به تحقق خواسته‌های شهروندان در حوزه‌های مختلف بوده و قادر به پاسخگویی به آن‌ها باشند (Sánchez & Ballesteros, 2013). بانک جهانی در برآورد کارآمدی دولت‌ها از شاخص‌هایی استفاده می‌کند که به افزایش توانمندی دولت در خدمات رفاهی، بهداشت، زیرساخت‌ها، آموزش و حمل‌ونقل و توانمندی نظام اداری و شفافیت و سلامت اشاره دارند (<https://www.theglobaleconomy.com>)

در مبحث کارآمدی سه نکته حائز اهمیت است، اول اینکه کارآمدی یا کارآمدی ضعیف، بخشی از نظام مورد بررسی به معنای کارآمدی یا کارآمدی ضعیف همهٔ آن نظام

نیست. دوم اینکه کارآمدی نسبی است بدین معنا که هر پدیده‌ای امکانات، اهداف و موانع خاص خود را دارد. سوم اینکه اهداف، امکانات و موانع پیش روی یک نظام در مراحل مختلف جایگزینی، استقرار و تثبیت نظام متفاوت است و کارآمدی در هر مرحله باید به صورت مجزا بررسی شود. (فتحعلی، ۱۳۸۳، ص. ۱۰۳).

تعریف مختار نگارنده در این پژوهش از کارآمدی عبارت است از: افزایش توانمندی‌های نظام سیاسی در حوزه‌های مختلف از جمله رشد اقتصادی، رفاه بخشی، زیرساخت‌ها، شفافیت و سلامت، آموزش و بهداشت به نحوی که به رضایتمندی عمومی جامعه به عنوان عنصر اصلی حیات و بقای نظام سیاسی منجر شود. بر اساس این معیار از کارآمدی، هرچقدر نظام جمهوری اسلامی بتواند بیشتر رضایت مردم و شهروندان خود را کسب کند، کارآمدتر است. در این مقاله با توجه به برجسته بودن مشکلات اقتصادی در ایران شاخص‌های کارآمدی اغلب در این حوزه مدنظر قرار گرفته‌اند و از پرداختن به شاخصه‌ای دیگر خودداری شده است.

۲-۲. ثبات سیاسی

در فرهنگ علوم سیاسی ثبات سیاسی^۱ به معنای محفوظ بودن یک نظام از تهدید براندازی داخلی از طریق شورش یا انقلاب است (آقابخشی، ۱۳۷۹، ص. ۴۲۵).

از نظر ساندرز ثبات به معنی عدم وقوع حوادث یا اقدامات بی‌ثبات کننده چون شورش، تظاهرات، کودتا، مرگ در اثر خشونت داخلی و غیره است و بی‌ثباتی، یعنی عدم تداوم نظام و تکرار حوادث بی‌ثبات کننده. او در تعریف بی‌ثباتی معتقد است معیاری که بتوان به وسیله آن یک نظام سیاسی را در هر مقطع از زمان بی‌ثبات خواند، معیاری است که با وقوع یا عدم وقوع تغییرها و چالش‌ها در هر حکومتی، رژیم یا جامعه‌ای نسبت مستقیم دارد؛ یعنی آن که تا چه حد این تغییرها و چالش‌ها، الگوی معمولی یک سیستم خاص حکومتی، رژیم یا جامعه‌ای را تغییر داده‌اند و تا چه میزان باعث ایجاد چالش در آن‌ها شده‌اند. مسلم است که این الگو، خود با گذشت زمان دستخوش تغییر می‌شود (ساندرز، ۱۳۸۰، ص. ۷۴).

1. Political stability

در فرهنگ علوم سیاسی ثبات سیاسی همیشه چیز خوبی نیست. مثلاً کشوری ممکن است در بی‌نظمی، تبلی، ظلم، بی‌رحمی و فساد باثبات باشد. از این جنبه، باثبات‌ترین رژیم‌ها را دولت‌های مرده و بی‌سروصدای اقتدارطلب تشکیل می‌دهند. درحالی‌که در کشورهای دموکراتیک همواره تغییر وجود دارد (آقا بخشی، ۱۳۷۹، ص. ۴۵۲).

دانیل لرنر در تعریف ثبات سیاسی بر توسعه سیاسی و به‌طورکلی بر نقش ارتباطات و به دنبال آن انقلاب ارتباطات در نوسازی در کشورهای جهان سوم به‌ویژه کشورهای خاورمیانه تأکید داشته است. لرنر ثبات سیاسی را وضعیتی می‌داند که تعادل نسبی بین سه طیف نخبگان فرهنگی، اقتصادی و سیاسی در زمینه‌های مختلف برقرار باشد. از دیدگاه او هرگاه این تعادل به هم بخورد بی‌ثباتی سیاسی در جامعه ایجاد می‌شود (Lerner, 1964, p.46).
با در نظر گرفتن تعاریف مختلف از ثبات سیاسی در یک جمع‌بندی کلی می‌توان ثبات سیاسی را شرایطی دانست که تعادل در یک نظام سیاسی با تناسب بین نیازها و امکانات شکل گرفته باشد و نظام یا اقدامات بی‌ثبات کننده چون شورش، تظاهرات، کودتا در فواصل زمانی کوتاه مواجه نشود.

۳. چارچوب نظری

ازآنجاکه موضوع محوری در پژوهش حاضر ارزیابی ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی است، بی‌تردید برای انجام یک ارزیابی صحیح از این موضوع داشتن یک رویکرد معیار از ثبات سیاسی امری ضروری به نظر می‌آید. به همین منظور در گام نخست آشنایی با رویکردهای موجود در عرصه ثبات سیاسی و در گام بعد انتخاب رویکرد معیار ضروری است. در میان رویکردهای موجود در عرصه ثبات سیاسی، ساندرز در تبیین آن به چهار رویکرد در این باره اشاره کرده که عبارتند از:

الف) رویکرد پایایی و عدم پایایی: مهم‌ترین نظریه‌پرداز این رویکرد لیپست است از نظر او نظام سیاسی که استمرار داشته باشد باثبات تلقی می‌شود. معیار در این رویکرد، تداوم و پایایی نظام سیاسی است بر این مبنا نظام‌های سیاسی، دموکراتیک باثبات و بی‌ثبات یا غیر دموکراتیک باثبات و بی‌ثبات هستند. فیلدو کاستلز هم مانند لیپست معتقد است نظام سیاسی‌ای که بتواند ساختار نهادی خود را در طول زمان حفظ کند نظامی پایدار است. در

این رویکرد اصل، تداوم است چه حکومت دموکراتیک باشد و چه غیر دموکراتیک. به نظر ساندرز این تعریف از شناسایی بی‌ثباتی‌های کوتاه‌مدت در برابر نظام ناتوان است (ساندرز، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۵).

ب) رویکرد تجربی یا فراوانی: از نظر تجربه‌گراها، میزان بی‌ثباتی با میزان تکرار حوادث بی‌ثبات کننده سنجیده می‌شود. هرچه قدر حوادث بی‌ثبات کننده مثل شورش‌ها، کودتاها، جنگ‌های چریکی، تغییر حکومت‌ها و غیره بیشتر رخ دهد، یعنی آن حکومت بی‌ثبات‌تر است. در علوم سیاسی ثبات یعنی تداوم نظام و عدم تکرار حوادث بی‌ثبات کننده (ساندرز، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۷). در رویکرد فراوانی بر تداوم نظام، کمتر تأکید شده است و ثبات را عدم وقوع حوادث بی‌ثبات کننده می‌داند. از نظر ساندرز در این رویکرد رفتارها و حوادث بی‌ثبات کننده به مدلی نامنظم دسته‌بندی می‌شوند.

ج) رویکرد ژورنالیستی یا روزنامه‌نگارانه: این رویکرد دو مزیت دارد اول آنکه کوتاه‌مدت چند هفته‌ای، چندماهه است و بر اساس شواهد ضعیف‌تری به بی‌ثباتی اشاره می‌کند و دوم عدم اطمینان در جریانات سیاسی و انتظار تحول آینده است (ساندرز، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۸). به عبارت دیگر، از نظر ساندرز به دلیل دو مزیتی که این رویکرد نسبت به دو رویکرد قبلی دارد؛ یعنی برعکس دو رویکرد قبل که بر دوره‌های زمانی طولانی مدت تأکید داشتند، بر وضعیت‌های کوتاه‌مدت تأکید دارد و همچنین اینکه رویکرد روزنامه‌نگارانه عدم قطعیت را هم در بی‌ثباتی در نظر می‌گیرد؛ به گونه‌ای انتظار تحول و تغییر در آینده نزدیک و مطمئن بودن در جریان وقایع سیاسی را نوعی بی‌ثباتی محسوب می‌کند.

د) رویکرد عملیاتی: از نظر ساندرز بی‌ثباتی یک پدیده مستمر و نسبی است که باید به چند ویژگی توجه داشت؛ اول اینکه ثبات یا بی‌ثباتی وضعیتی نسبی است، دوم اینکه در بررسی آن باید واحدهای زمانی کوتاه‌مدت مثلاً دو یا سه ماه را در نظر گرفت یعنی اینکه زمانی می‌توان گفت در یک کشور بی‌ثباتی رخ داده است که در مقاطع زمانی مختلف بی‌ثباتی‌های مختلف روی داده باشد و نکته سوم، پذیرش عدم قطعیت و پیش‌بینی ناپذیری در این مسئله است. می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی بی‌ثباتی از نظر ساندرز توجه او به شکل‌های مختلف بی‌ثباتی با توجه به ماهیت آنان است که موجب تغییر هنجارهای حاکم بر نظام سیاسی شده است (ساندرز، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۰).

در میان چهار رویکرد مطرح شده، رویکرد تجربی و فراوانی در راستای تعریف منتخب ما از ثبات سیاسی و مفهوم کارآمدی نظام سیاسی به عنوان جلب رضایت عمومی مردم است. این در حالی است که ارزیابی تحولات رخ داده در جمهوری اسلامی در دهه نود به جهت فراوانی با این رویکرد قابل تطبیق بوده و به ارزیابی ثبات سیاسی کمک شایانی می‌کند. از سویی رویکردهای دیگر هم چون پایایی به دلیل مصداق نداشتن در نظام سیاسی ایران و رویکرد روزنامه نگارانه به دلیل در نظر گرفتن فاصله‌های کوتاه زمانی و همچنین رویکرد عملیاتی به دلیل تلقی از بی‌ثباتی سیاسی به عنوان تغییردهنده هنجارهای حاکم بر نظام سیاسی، معیار مناسبی برای سنجش بی‌ثباتی سیاسی در ایران دهه نود نیست.

یکی دیگر از معیارهای مهم در عرصه ثبات سیاسی، شناخت چالش‌های بی‌ثبات کننده نظام سیاسی است. از این رو، دیوید ساندرز چالش‌های بی‌ثباتی سیاسی را به چهار دسته چالش‌های مسالمت‌آمیز، خشونت‌آمیز، تغییر حکومت (مسئولان اجرایی) و تغییر رژیم (ساختار قدرت) تقسیم می‌کند (ساندرز، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۶). با این توضیح پیرامون شاخص‌های بی‌ثباتی سیاسی در یک جمع‌بندی کلی می‌توان هرگونه اعتراض از سوی شهروندان یک نظام سیاسی چه به شکل مسالمت‌آمیز و چه خشونت‌آمیز اعم از اهداف اصلاحی و تغییر رژیم را مصادیقی از بی‌ثباتی سیاسی قلمداد کرد. معیاری که در پژوهش حاضر در ارزیابی تحولات دهه نود مورد توجه قرار گرفته است.

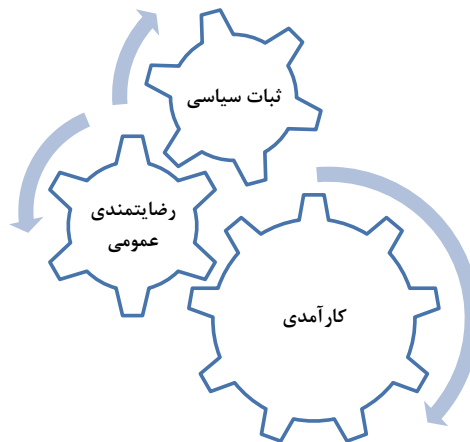
۱-۳. رابطه کارآمدی و ثبات سیاسی

ثبات سیاسی یکی از مهم‌ترین اهداف و کارویژه‌های هر نظام سیاسی است از نظر تد رابرت گر اقدامات خشونت‌آمیز برای سرنگونی حکومت‌ها در سطح جهان، پس از جنگ جهانی دوم تاکنون خیلی شایع‌تر از انتخابات سراسری بوده است. (گر، ۱۳۷۷، ص. ۲۴) از نظر او هرچه سرخوردگی و محرومیت در جامعه بیشتر باشد خشونت سیاسی نیز بیشتر خواهد بود و هرچه خشونت سیاسی در کشوری بیشتر باشد، نشان‌دهندهٔ این است که نظام سیاسی در انجام کارویژه‌های خود از کارایی کمتری برخوردار است (گر، ۱۳۷۷، ص. ۲۹).

نظام‌های سیاسی برای کسب مشروعیت و رضایت‌مندی عمومی از شیوه‌های مختلفی استفاده می‌کنند. به‌طور معمول ایدئولوژی و تکیه بر اسطوره‌ها، شعارها و تهییج احساسات

و عواطف مردم و قدرت رسانه‌های دولتی می‌تواند حمایت و رضایت مردم را برانگیزد؛ اما تجربه نشان داده است که در درازمدت تکیه بر ایدئولوژی و رسانه نمی‌تواند بدون افزایش کارآمدی و توانمندی دولت و تحقق خواسته‌های عمومی دوام مشروعیت را تضمین کند. در واقع ایدئولوژی و رسانه در کوتاه‌مدت تأثیرگذارند؛ اما در درازمدت خواسته‌های عینی و رفاهی خودنمایی کرده و مشروعیت را به چالش می‌کشند؛ بنابراین مشروعیت اولیه و حقانیت حکومت، لزوماً موجب تداوم و ثبات نظام سیاسی نمی‌شود. حکومت باید با عملکرد خود و تحقق خواسته‌های عمومی رضایت‌مندی عمومی را به دست آورده و از این طریق با اجرای کارویژه‌های خود، مشروعیت خود را در میان مردم گسترش و تعمیق داده و ثبات سیاسی را تضمین کند. در مقابل نظام سیاسی چنانچه با ناکارآمدی به نارضایتی عمومی دامن بزند، رفتارهای اعتراضی را به همراه داشته که این موجب شکل‌گیری بی‌ثباتی سیاسی در جامعه خواهد شد و این چرخه کارآمدی، رضایت‌مندی عمومی، حفظ وضع موجود، ثبات سیاسی و بلعکس همواره وجود داشته است.

مدل مفهومی رابطه میان کارآمدی و ثبات سیاسی (از سوی نویسندگان مقاله)



۴. ارزیابی وضعیت کارآمدی ایران دهه نود

دولت ایران در طول بیش از چهار دهه با مسائل مختلفی در سیاست داخلی خود از

مشکلات زیست بومی، اقلیت‌ها و قومیت‌ها، مسکن، اشتغال، تورم و غیره مواجه بوده است و در عرصه خارجی نیز جنگ تحمیلی، تحریم‌ها و ... را تجربه کرده است که همه آن‌ها چالش‌های زیادی را برای نظام ایجاد کرده است. این در حالی است که در دهه نود این چالش‌ها در عرصه اقتصادی نمود آشکارتری به خود گرفت و با تشدید تحریم‌ها و وارد شدن فشارهای اقتصادی به مردم شکل جدیدی پیدا کرد و در نهایت در سال‌های پایانی این دهه منجر به شکل‌گیری تجمعات و اعتراضات مردمی شد. این اعتراضات برخلاف تجمعات اعتراضی اواخر دهه هشتاد با مطالبات اقتصادی و حضور اقشار ضعیف جامعه و خشونت‌های بیشتر همراه بود که حکایت از عدم رضایت‌مندی مردم از شرایط موجود در اواخر دهه داشت.

با توجه به اینکه معیار در کارآمدی جلب رضایت عموم مردم است آشنایی با شاخص‌هایی که معیار مناسبی برای بازتاب میزان این رضایت‌مندی است به ارزیابی کارآمدی دولت در تحقق آن کمک شایانی کرده و در مرحله بعد تطبیق میزان این رضایت‌مندی با تحولات بی‌ثبات‌کننده در عرصه سیاسی و در نهایت توفیق نظام در تحقق ثبات سیاسی بر اساس نظریه ساندرز آشکار خواهد شد.

۱-۴. ارزیابی مشارکت سیاسی در ایران دهه نود

مشورت، تبادل نظر و مشارکت دادن مردم در امور حکومتی یک شیوه عقلایی است و حاکم اسلامی از استبداد رأی در امان می‌ماند. اداره امور جامعه متعلق به خود جامعه است و مشورت و نظرخواهی از مردم یک اصل مهم حکومت‌داری محسوب می‌شود (ارسطو و شیخ الملوک، ۱۳۹۵، ص ۱۲).

مشارکت سیاسی نشان‌دهنده پشتیبانی مردم از نظام است و شاخصی برای ارزیابی میزان رضایت‌مندی مردم از نظام سیاسی تلقی می‌شود. فرهنگ سیاسی مردم نشان داده که حضور در انتخابات را به‌عنوان یک عرصه برای ابراز رضایت و امید به تغییر شرایط تلقی کرده و در مقابل عدم حضور در انتخابات را به‌عنوان اقدامی در جهت اعلام عدم رضایت‌مندی و ناامیدی از تغییر شرایط می‌دانند. از سویی سخنان مقام معظم رهبری در ادوار مختلف برگزاری انتخابات نیز گواه روشنی بر این مدعا است.

بر همین اساس، در ارزیابی میزان مشارکت مردم در انتخابات، به‌عنوان شاخصی مهم در میزان این رضایت‌مندی، مشارکت مردم در انتخابات انجام‌شده در دهه نود، در سال ۱۳۹۲ یازدهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری ۷۲/۹۴ درصد بود. در سال ۱۳۹۶ دوازدهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری ۷۳/۳۳ درصد مردم مشارکت داشتند. این در حالی بود که در آخرین انتخابات دهه نود یعنی انتخابات سیزدهمین دوره ریاست جمهوری ۴۸/۰۸ درصد مردم مشارکت داشتند که این آمار پایین مشارکت در تاریخ ادوار مختلف انتخابات ریاست جمهوری حاکی از شکل‌گیری نارضایتی مردم از وضعیت موجود کشور است. همچنین نهمین دوره انتخابات مجلس شورای اسلامی در ابتدای دهه نود با مشارکت ۶۳/۸۷ درصد مردم همراه بود و در سال ۱۳۹۴ دهمین دوره انتخابات مجلس ۶۱/۶۴ درصد مشارکت مردم به همراه داشت. ولی در سال ۱۳۹۸ یازدهمین دوره انتخابات مجلس تنها با ۴۲/۳۲ درصد مشارکت همراه بود که پایین‌ترین درصد مشارکت مردم در انتخابات مجلس در تاریخ جمهوری اسلامی را رقم زد. این مشارکت پایین مردم در انتخابات مجلس و تکرار آن در انتخابات دو سال بعد ریاست جمهوری، بر اساس نظریه ساندرز حاکی از نارضایتی مردم از شرایط موجود کشور و به‌نوعی اقدام اعتراضی مسالمت‌آمیز تلقی می‌شود که در اواخر دهه نود و با تشدید شرایط نامناسب اقتصادی همراه بود.

جدول شماره ۱: میزان مشارکت مردم در انتخابات (پایگاه اطلاع‌رسانی وزارت کشور)

انتخابات ریاست جمهوری	درصد	انتخابات مجلس شورای اسلامی	درصد
یازدهمین دوره ۱۳۹۲/۰۳/۲۴	۷۲/۹۴	نهمین دوره ۱۳۹۰/۱۲/۱۲	۶۳/۸۷
دوازدهمین دوره ۱۳۹۶/۰۲/۲۹	۷۳/۳۳	دهمین دوره ۱۳۹۴/۱۲/۰۷	۶۱/۶۴
سیزدهمین دوره ۱۴۰۰/۰۳/۲۸	۴۸/۰۸	یازدهمین دوره ۱۳۹۸/۱۲/۰۲	۴۲/۳۲

۲-۴. ارزیابی شاخص‌های اقتصادی ایران دهه نود

شاخص‌های اقتصادی همچون نرخ تورم، نرخ بیکاری، رشد اقتصادی، تولید ناخالص ملی و شکاف طبقاتی به دلیل رابطه مستقیم با میزان رضایت عمومی مردم، معیار خوبی برای

ارزیابی کارآمدی نظام سیاسی تلقی می‌شود، به این بیان که هرچه شاخص‌های اقتصادی از وضعیت مطلوب‌تری برخوردار باشند، این موضوع رضایت بیشتر شهروندان را به همراه خواهد داشت. از سویی با توجه به پرننگ شدن موضوع اقتصاد در کشور به‌خصوص در دهه نود و توجه دشمنان انقلاب به این موضوع و بهره‌گیری از ابزار تحریم برای اعمال فشار به کشور و همچنین مشاهده رابطه معنادار میان تشدید شرایط نامساعد اقتصادی به‌خصوص در اواخر دهه نود هستیم؛ و بر اساس نظریه ساندرز شکل‌گیری تجمعات، اعتراضات و اعتصابات به‌عنوان کنش‌های جمعی اعتراضی مسألت‌آمیز اهمیت بررسی شاخص‌های اقتصادی در این دهه و کشف ارتباط منطقی میان آن‌ها و مصادیق بی‌ثباتی سیاسی را دو چندان کرده است.

۱-۲-۴. نرخ تورم

بر اساس اعلام مرکز آمار ایران سال ۱۳۹۰ نرخ تورم ۲۱/۵ درصد بود. سال ۱۳۹۱ به ۲۹/۵ درصد رسید و در آخرین سال ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد نرخ تورم به ۳۲/۸ درصد افزایش یافت. با روی کار آمدن دولت حسن روحانی نرخ تورم رو به رشد متوقف شد و اجرای هم‌زمان مدیریت نقدینگی و تقویت انضباط پولی، ثبات در بازار ارز و غیره موجب شد نرخ تورم در خردادماه ۱۳۹۵ به ۹/۷ درصد برسد. (پایگاه اطلاع‌رسانی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران)

جدول شماره ۲: شاخص‌های کلان اقتصادی دهه نود (پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز آمار ایران)

شاخص فلاکت	نرخ تورم	سال
۳۵/۳	۲۴/۵	۱۳۹۰
۴۱/۶	۲۹/۵	۱۳۹۱
۴۳/۲	۳۲/۸	۱۳۹۲
۲۵/۲	۱۴/۶	۱۳۹۳
۲۲/۱	۱۱/۱	۱۳۹۴
۱۹/۳	۶/۹	۱۳۹۵

۲۰/۳	۸/۲	۱۳۹۶
۳۸/۹	۲۶/۹	۱۳۹۷
۴۵/۴	۳۴/۸	۱۳۹۸
۴۶	۳۶/۴	۱۳۹۹

همان‌طور که در جدول شماره ۲ مشخص است در سال ۱۳۹۳ نرخ تورم به ۱۴/۶ درصد، در سال ۱۳۹۴ به ۱۱/۱ درصد، در سال ۱۳۹۵ با تک‌رقمی شدن نرخ تورم به ۶/۹ درصد و در سال ۱۳۹۶ هم به ۸/۲ درصد رسید؛ اما از سال ۱۳۹۷ با به قدرت رسیدن جمهوری خواهان در آمریکا و خروج آمریکا از برجام و تشدید تحریم‌ها، نرخ تورم دوباره دو رقمی شد و به ۲۶/۹ درصد رسید و در سال ۱۳۹۸ به ۳۴/۸ درصد رسید. در سال ۱۳۹۹ بانک مرکزی نرخ تورم را ۴۷/۱ درصد و مرکز آمار ایران ۳۶/۴ درصد اعلام کرد. تشدید تحریم‌ها موجب کاهش درآمدهای نفتی دولت و کسری بودجه شد. بانک مرکزی برای تأمین کسری بودجه و درآمدهای خود اقدام به عرضه پول و افزایش پایه پولی نمود و این کار موجب افزایش نقدینگی و به تبع افزایش تورم شد. این روند افزایش تورم شدید در اواخر دهه نود موجب شکل‌گیری فشار اقتصادی و نارضایتی مردم به‌ویژه در قشرهای آسیب‌پذیر جامعه شد.

۲-۲-۴. نرخ بیکاری

مسئله بیکاری و اشتغال یکی از شاخص‌های اصلی توسعه اقتصادی در هر کشوری محسوب می‌شود. در دهه نود با اضافه شدن متقاضیان نیروی کار جدید، متولدين دهه هفتاد، در کنار نیروهای متقاضی، متولدين دهه شصت، ما با حجم بالایی از نیروی کار جوان در کشور مواجه شدیم. از این‌رو برای کاهش نرخ بیکاری اقداماتی چون حمایت از توسعه کسب‌وکار، کمک به تکمیل طرح‌های نیمه‌تمام، ارتقای آموزش‌های کارآفرینی و مهارت‌های کسب‌وکار، ممنوعیت به‌کارگیری نیروهای بازنشسته صورت پذیرفت. این در حالی بود که این اقدامات چندان نتوانست به بهبود نرخ بیکاری کمک کند و در طول دهه نود ما شاهد نرخ بالای بیکاری در کشور بودیم.

جدول شماره ۳: نرخ بیکاری (پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز آمار ایران)

نرخ بیکاری	سال
۱۲/۳	۱۳۹۰
۱۲/۲	۱۳۹۱
۱۰/۴	۱۳۹۲
۱۰/۶	۱۳۹۳
۱۱	۱۳۹۴
۱۲/۴	۱۳۹۵
۱۲/۱	۱۳۹۶
۱۲	۱۳۹۷
۱۰/۷	۱۳۹۸
۹/۶	۱۳۹۹

بر اساس گزارش مرکز آمار ایران نرخ بیکاری در سال ۱۳۹۰-۱۳۹۱-۱۳۹۲ به ترتیب ۱۲/۳-۱۲/۲-۱۰/۴ درصد بود. با روی کار آمدن دولت روحانی، نرخ بیکاری به ۱۰/۶ درصد و در سال ۱۳۹۴ به ۱۱ درصد رسید و تا سال ۱۳۹۵ در یک روند صعودی به ۱۲/۴ درصد رسید. در سال‌های بعد این روند صعودی با کاهش اندکی مواجه شد و در سال ۱۳۹۶ نرخ بیکاری به ۱۲/۱ درصد و در سال ۱۳۹۷ به ۱۲ درصد رسید. در سال ۱۳۹۸ کمی کمتر شد و به ۱۰/۷ درصد و در سال ۱۳۹۹ به ۹/۶ درصد رسید. بالا بودن نرخ بیکاری در دهه نود یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری نارضایتی عمومی در میان مردم به‌ویژه نسل جوان بود که می‌توان آثار آن را در اعتراضات سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ و حضور گسترده جوانان در این اعتراضات کاملاً مشاهده کرد.

۳-۲-۴. نرخ رشد اقتصادی

نرخ رشد اقتصادی، متغیر مهمی برای ارزیابی عملکرد دولت‌ها قلمداد می‌شود. رشد اقتصادی در هر کشور نشان‌دهندهٔ تعاملات دولت با ملت، بازار، سایر قوا و سایر

کشورهاست. با شروع دوره ریاست جمهوری آقای روحانی سرایشی نرخ رشد اقتصادی متوقف شد و با امضای برجام در سال ۱۳۹۵ برای اولین بار بعد از بیست و پنج سال این نرخ دورقمی شد. در سال ۱۳۹۶ این روند با سرعت کمتری ادامه یافت؛ ولی با به قدرت رسیدن جمهوری خواهان در انتخابات آمریکا و ریاست جمهوری دونالد ترامپ در سال ۱۳۹۷ و خروج آمریکا از برجام و از سویی تشدید تحریم‌ها رشد اقتصادی منفی شد. در شرایط تشدید تحریم افزایش هزینه تولید و کاهش قدرت خرید مردم، افزایش نرخ ارز، دشواری ورود مواد اولیه و موانعی از این قبیل موجب تعطیلی یا نیمه تعطیلی و تعدیل نیروی کار کارخانه‌ها، کارگاه‌ها، بنگاه‌ها و شرکت‌های اقتصادی شد و افزایش بیکاری را به دنبال داشت. البته در دهه‌های گذشته نیز کشور دچار مشکلات این چینی بود و با پول نفت و حمایت‌های نفتی همواره بر مشکلات بخش‌های مختلف به ویژه بخش تولید، پوشش داده می‌شد؛ ولی با افزایش تحریم‌ها در سال‌های پایانی دهه نود در بخش‌های حیاتی، یعنی سیستم بانکی، نفتی و بیمه‌ای عملاً کشور با مشکلات عدیده‌ای مواجه شد و در نهایت نارضایتی عمومی را به همراه آورد.

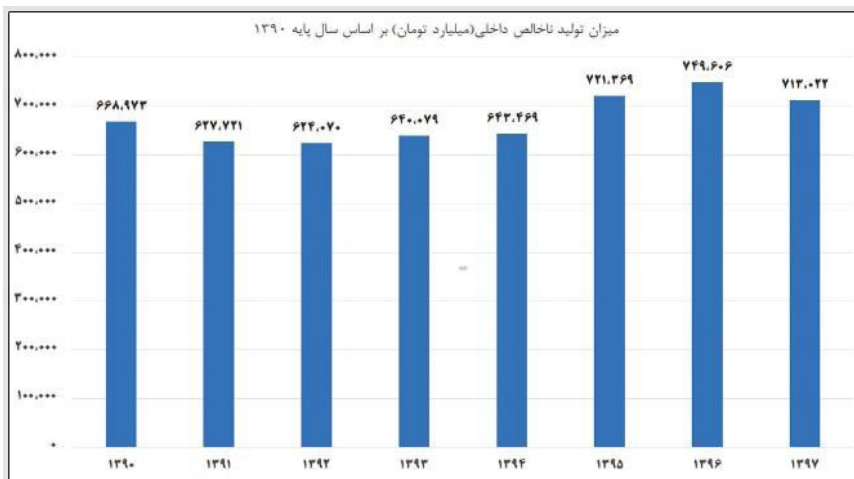
جدول شماره ۴: نرخ رشد اقتصادی (پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز آمار ایران)

رشد اقتصادی	سال
۳/۲	۱۳۹۰
منفی ۸/۶	۱۳۹۱
۲/۵	۱۳۹۲
۲/۳	۱۳۹۳
منفی ۰/۱	۱۳۹۴
۱۴/۲	۱۳۹۵
۴/۸	۱۳۹۶
منفی ۴/۹	۱۳۹۷
منفی ۶/۳	۱۳۹۸
۱	۱۳۹۹

۴-۲-۴. نرخ تولید ناخالص داخلی

منظور از تولید ناخالص داخلی، کل ارزش ریالی محصولات نهایی تولید شده در دوره زمانی معین است و در برآورد تولید ناخالص داخلی ارزش محصول نهایی مورد استفاده قرار می‌گیرد (پایگاه اطلاع‌رسانی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران). این در حالی است که تأثیر غیرقابل انکار تحریم‌ها بر اقتصاد ایران به ویژه دهه نود موجب کاهش تولید و صادرات نفت و به تبع آن کاهش میزان تولید ناخالص داخلی شده است. بعد از توافق برجام در سال‌های ۱۳۹۵ و ۱۳۹۶ تولید صعودی شد، ولی در سال ۱۳۹۷ مجدد کشور با افت تولید مواجه شد؛ اما در بیان رابطه میان نرخ تولید ناخالص داخلی با رضایت‌مندی مردم باید گفت که افت نرخ تولید ناخالص داخلی نشان از افت رشد اقتصادی دارد و در مقابل رشد اقتصادی بالا و پایدار منجر به تولید بیشتر و به تبع رفاه اقتصادی بالاتر خواهد شد که در نهایت رضایت‌مندی بیشتر شهروندان را به همراه خواهد داشت.

جدول شماره ۵: نرخ تولید ناخالص داخلی در دهه نود (پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز آمار ایران)

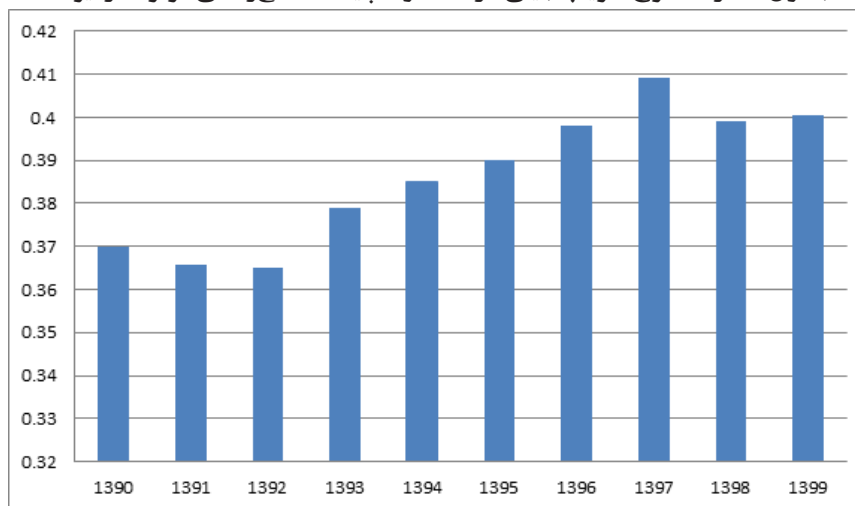


۴-۲-۵. شکاف طبقاتی (ضریب جینی)

ضریب جینی واحد اندازه‌گیری پراکندگی آماری است که برای سنجش میزان نابرابری در

توزیع درآمد یا ثروت در جامعه استفاده می‌شود و ارقامی بین صفر و یک را در برمی‌گیرد. هرچه رقم به عدد یک نزدیک‌تر باشد دلالت بر شکاف و نابرابری است و هرچه به عدد صفر نزدیک‌تر باشد نشان‌دهنده برابری در توزیع درآمد یا ثروت است. از وظایف دولت‌ها توزیع و تخصیص عادلانه درآمد است و در مقابل از علائم آسیب دیدن رفاه اجتماعی توزیع ناعادلانه درآمد و ثروت و شکل‌گیری شکاف طبقاتی است، واقعیتی که نارضایتی عمومی به‌ویژه در طبقات پایین جامعه را در پی خواهد داشت. بر اساس آمار و ارقام مرکز آمار ایران، ضریب جینی از سال ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۷ روند صعودی داشته و شکاف طبقاتی افزایش یافته است. در سال ۱۳۹۲ به ۰/۳۶۵۰ و در سال ۱۳۹۷ به ۰/۴۰۹۳ رسید که بالاترین شکاف طبقاتی در دهه نود است.

جدول شماره ۶: نرخ ضریب جینی در دهه نود (پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز آمار ایران)



ایران در دهه نود شاهد دو تجربه تحریمی و افزایش نرخ ارز و نرخ تورم بود. در تجربه تحریمی اوایل دهه نود که با پرداخت یارانه‌ها ضریب جینی کاهش یافت و افزایش هزینه‌ها برای مردم قابل تحمل شد؛ ولی در تجربه تحریمی دوم در سال ۱۳۹۷ با افزایش نرخ ارز و نرخ تورم و افزایش قیمت کالاها و خدمات، دیگر یارانه نقدی جوابگو نبود. یارانه نقدی ۴۵

هزار تومان معادل ۱۳۰ هزار تومان در سال ۱۳۹۷ بود. اگر در سال ۱۳۹۷ یارانه ۱۳۰ هزار تومان پرداخت می‌شد می‌توانست از فشار اقتصادی بر توده جامعه به‌ویژه قشر کم‌درآمد بکاهد، ولی دولت با تزریق دلار ۴۲۰۰ تومان خواست تورم را کنترل کند درحالی‌که این سیاست نه تنها جواب نداد بلکه موجب افزایش رانت‌خواری، احتکار و تبعات دیگر شد. بررسی شاخص‌های اقتصادی همچون نرخ تورم، بیکاری، رشد اقتصادی و تولید ناخالص داخلی همه‌گویی این واقعیت است که هرچه به اواخر دهه ۹۰ نزدیک شدیم وضعیت اقتصادی کشور رو به افول گذاشته و این شرایط نامناسب اقتصادی نارضایتی مردم در اواخر این دهه و در نتیجه ناکارآمدی نظام سیاسی را به همراه آورده است.

۳-۴. ارزیابی وضعیت صداوسیما و نقش رسانه

امروزه وسایل ارتباط جمعی به‌ویژه صداوسیما به علت پیچیدگی‌های اجتماعی نقش مهمی در آگاهی بخشی شهروندان دارد. نحوه انعکاس اخبار و اطلاعات، نحوه متقاعدسازی و تأثیرگذاری بر احساسات و عواطف و در کل هدایت و جهت‌دهی به اخبار نقش مهمی در مدیریت وقایع و بحران‌های سیاسی، اجتماعی جامعه دارد. وسایل ارتباط جمعی و رسانه‌های گروهی با اطلاع‌رسانی رویدادهای اجتماعی و انعکاس اخبار موجب ارتباط افقی بین مردم شده و آنان را نسبت به وضعیت یکدیگر آگاه می‌سازند. به‌طورکلی می‌توان گفت رسانه‌ها همچون تیغ دو لبه هم‌قادر به تثبیت و حفظ پیوستگی و هم‌قادر به ضربه زدن و عمیق کردن شکاف‌های اجتماعی هستند. انتقال سریع و صحیح اخبار وقایع و واقعیت‌های جامعه می‌تواند موجب اعتماد اجتماعی، اشتیاق و بالندگی در اعضای جامعه گردد و این از کارکردهای مثبت رسانه‌های جمعی است به‌ویژه اینکه این وسایل با هدف تأثیرگذاری بر روی جامعه ابداع شده‌اند (رفیع پور، ۱۳۷۸، ص. ۵). البته رسانه کارکردهای منفی چون پنهان‌کاری از طریق حذف، انگ زدن، کوچک شمردن محتوا، حمله و انهدام هدف، پخش برنامه‌هایی با ارزش اسمی، توازن نادرست، فرض و تصور پیشگیرانه، خودداری از پیگیری، نیز دارند (حاذق نیکرو، ۱۳۹۱، ص. ۲۷).

جدول شماره ۷: ارزیابی صداوسیما در پیمایش سال ۱۳۹۶ (دفتر طرح‌های ملی، ۱۳۹۶، ص ۷۰)

ردیف	موارد	بلی	خیر
۱	به اخبار صداوسیما خیلی نمی‌توان اعتماد کرد	۳۸/۶	۶۱/۴
۲	صداوسیما حرف دل مردم را می‌زند	۴۱/۷	۵۸/۳
۳	برنامه‌های تلویزیون سطح آگاهی و شعور اجتماعی جامعه را بالا نمی‌برد	۴۳	۵۷

همان‌طور که در جدول مشخص است طبق نظرسنجی صورت گرفته، ۳۸/۶ درصد مردم معتقدند نمی‌توان به اخبار صداوسیما اعتماد کرد در حالی که ۶۱/۴ درصد معتقدند می‌توان اعتماد کرد. ۴۱/۷ درصد مردم معتقدند که صداوسیما حرف دل مردم را می‌زند ۵۸/۳ درصد مردم معتقدند صداوسیما حرف دل مردم را نمی‌زند و از نظر ۴۳ درصد مردم برنامه‌های تلویزیون سطح آگاهی و شعور اجتماعی جامعه را بالا می‌برد و ۵۷ درصد معتقدند که این‌گونه نیست. آنچه مسلم است این که رسانه تأثیر مهمی در مدیریت رویدادها و بحران‌های جامعه دارد و به هیچ‌وجه نمی‌توان نقش آن را نادیده گرفت؛ اما یک نظام سیاسی اگر هم بتواند بدون کارآمدی و با ایجاد هژمونی رسانه‌ای و جعل بحران‌های سیاسی و نظایر آن حمایت مردم را در کوتاه‌مدت به دست آورد، ولی در بلندمدت خواسته‌های عینی و رفاهی سر برآورده و خود را تحمیل خواهند کرد.

۴-۴. ارزیابی وضعیت رضایت‌مندی مردم در ایران دهه نود

میزان رضایت‌مندی مردم و شهروندان علاوه بر بیان کارآمدی نظام سیاسی در ارتباط مستقیم با ثبات سیاسی است. هر چه مردم رضایت بیشتری داشته باشند نشان‌دهنده کارآمدی و ثبات سیاسی نظام است. شهید مطهری در این راستا کسب رضایت عمومی و استیفای حقوق مردم را نشانه موفقیت حکومت می‌داند و معتقد است یکی از چیزهایی که رضایت عمومی بدان بستگی دارد، این است که حکومت، با چه نگاهی به توده‌های مردم و خودش می‌نگرد؟ اعتراف حکومت به حقوق واقعی مردم و احتراز از هر نوع عملی که مشعر بر نفی حق حاکمیت آن‌ها باشد، از شرایط اولیه جلب رضا و اطمینان آنان است (مطهری، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۸). تلاش در جهت کسب رضایت مردم علاوه بر اهمیت سیاسی از منظر دینی هم

قابل تأمل است و مردم را به سمت همبستگی درونی (اعتقادی) و برونی (مادی) بیشتر با نظام سیاسی هدایت می‌کند (عطایی و علی محمدی، ۱۳۹۷، ص. ۷۷). در ارزیابی میزان رضایت‌مندی مردم از حکومت در این مجال نگرش مردم در مورد اوضاع سیاسی و اقتصادی و میزان رضایت مردم از وضعیت سلامتی، مسکن و مالی، بر اساس پیمایش‌های صورت گرفته در سال‌های ۱۳۹۴ و ۱۳۹۶ مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این پیمایش‌ها که در ۲۸ استان کشور انجام شده است مردم در پاسخ به سؤال «به‌طورکلی میزان رضایت شما از موارد زیر در زندگی‌تان چقدر است» نظر خود را این‌گونه بیان داشته‌اند:

جدول شماره ۸: میزان رضایت مردم در سال ۱۳۹۴ (دفتر طرح‌های ملی، ۱۳۹۵، ص. ۲۷)

میزان رضایت مردم بر اساس پیمایش سال ۱۳۹۴				
۱	نگرش	وضعیت سلامتی	وضعیت مالی	وضعیت مسکن
۲	کم	۶/۶	۱۹/۲	۱۹/۶
۳	تا حدودی	۱۷/۴	۳۷/۴	۲۸/۱
۴	زیاد	۷۴/۴	۴۲/۲	۵۰/۶

جدول شماره ۹: میزان رضایت مردم در پیمایش سال ۱۳۹۶ (دفتر طرح‌های ملی، ۱۳۹۷، ص ۳۱)

میزان رضایت مردم در پیمایش سال ۱۳۹۶					
۱	نگرش	وضعیت سلامتی	وضعیت مالی	وضعیت مسکن	وضعیت شغلی
۲	کم	۷/۶	۲۵/۵	۱۷/۶	۳۴/۸
۳	تا حدودی	۲۱/۷	۴۱/۱	۳۹/۶	۳۳/۲
۴	زیاد	۷۰/۸	۳۳/۴	۴۲/۷	۳۲/۰

همان‌طور که در جدول مشخص است در سال ۱۳۹۴ و ۱۳۹۶ بیشترین میزان رضایت مربوط به وضع سلامتی است و این نشان می‌دهد که مردم از اقدامات دولت در زمینه بهداشت و درمان و اقدامات مربوط به آن رضایت بیشتری نسبت به سایر موارد داشته‌اند. ولی با وجود این در سال ۱۳۹۶ میزان رضایت از ۷۴/۴ به ۷۰/۷ درصد کاهش یافته است. در سال ۱۳۹۴

کمترین میزان رضایت مربوط به وضع مالی با ۴۲/۲ درصد است که در سال ۱۳۹۶ به ۳۳/۴ درصد کاهش می‌یابد. در مورد وضع مسکن در سال ۱۳۹۴ میزان رضایت ۵۰/۶ درصد است و در سال ۱۳۹۶ به ۴۲/۷ درصد کاهش می‌یابد.

در پیمایش کشوری سال‌های ۱۳۹۴ و ۱۳۹۶ مردم در پاسخ به این گویه (به نظر شما حکومت در تحقق هر کدام از مواردی که نام می‌برم تا چه اندازه موفق بوده است؟) این گونه پاسخ داده‌اند:

جدول شماره ۱۰: موفقیت حکومت (دفتر طرح‌های ملی، ۱۳۹۵-۱۳۹۷)

عناوین موارد	پیمایش سال ۱۳۹۴		پیمایش سال ۱۳۹۶	
	زیاد	کم	زیاد	کم
۱ ایجاد امنیت در جامعه	۱۳/۰	۵۳/۶	۱۷/۳	۵۲/۹
۲ اجرای قانون	۲۶/۴	۲۸/۱	۳۹/۹	۲۹/۸
۳ حمایت از آزادی بیان	۳۴/۱	۲۲/۷	۴۱/۲	۲۲/۳
۴ سلامت اقتصادی و اداری	۴۷/۹	۱۵/۱	۵۷/۲	۱۵/۷
۵ کاهش فقر و نابرابری	۵۶/۸	۱۲/۶	۶۴/۷	۱۳/۷
۶ حفاظت از محیط‌زیست	۳۴/۹	۲۳/۴	۳۸/۵	۲۵/۱

همان‌طور که در جدول شماره ۹ مشخص است در سال ۱۳۹۴ از نظر مردم کمترین میزان موفقیت حکومت با ۱۲/۶ درصد مربوط به کاهش فقر و نابرابر است و بعد از آن به ترتیب، سلامت اقتصادی اداری، حمایت از آزادی بیان، حفاظت از محیط‌زیست و اجرای قانون، رتبه‌های بعدی را در عملکرد ناموفق حکومت دارا هستند. در مقابل در پیمایش سال ۱۳۹۶ وضعیت نارضایتی به نسبت سال ۱۳۹۴ افزایش پیدا کرده است. در این پیمایش هم کمترین میزان موفقیت مربوط به کاهش فقر و نابرابری است با ۱۳/۷ درصد و بعد به ترتیب سلامت اقتصادی و اداری، حمایت از آزادی بیان، حفاظت از محیط‌زیست، اجرای قانون و بیشترین میزان موفقیت در هر دو پیمایش، ایجاد امنیت است.

در ارزیابی کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت که در این نظرسنجی مردم عملکرد دولت را در حل مسئله فقر و کاهش نابرابری در پایین‌ترین میزان ارزیابی کرده و به‌طور کلی میزان رضایت‌مندی‌شان از عملکرد دولت در سال ۱۳۹۶ نسبت به سال ۱۳۹۴ کاهش پیدا کرده

است، موضوعی که در ارزیابی شاخص‌های دیگر رضایت‌مندی با نزدیک شدن به سال‌های پایانی دهه نود کاملاً قابل مشاهده است.

۵. ارزیابی ثبات سیاسی ایران دهه نود

همان‌طور که بیان شده با توجه به آمار و ارقام کاهش کارآمدی حکومت، به‌ویژه در عرصه اقتصادی در سال‌های پایانی دهه نود، با وجود رضایت نسبی در طول دهه، نارضایتی مردم از عملکرد دولت را به دنبال داشت و این نارضایتی ثبات سیاسی نظام را با چالش‌هایی مواجه ساخت. در ارزیابی ثبات سیاسی به دلیل اهمیت و دایره فراگیری آن می‌توان دو واقعه مهم این دهه یعنی اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶ و اعتراضات آبان‌ماه ۱۳۹۸ را مورد توجه و بررسی قرار داد.

۱-۵. اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶

این اعتراضات از ۷ دی‌ماه ۱۳۹۶ با فراخوان عمومی، جهت شرکت در تظاهرات با عنوان نه به گرانی در مشهد و دیگر شهرهای استان خراسان شروع شد، ولی با فراخوان‌های بیشتر، خواسته‌ها از اعتراض علیه دولت به نظام هم کشیده شد و به‌سرعت سایر استان‌ها و شهرها همچون کرمانشاه، اصفهان، ساری، زاهدان، لرستان، قم، اهواز و غیره را فراگرفت و در نهایت به شکل خشونت‌آمیزی درآمد. از ویژگی‌های مهم این اعتراضات نداشتن رهبر و نقش پررنگ افشار ضعیف جامعه در آن بود که قشر متوسط جامعه از آن حمایت می‌کرد. در پژوهش میدانی که در زمینه اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶ صورت گرفته است بعد از مصاحبه با دستگیرشده‌ها، علت اصلی اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶ نیازهای ذهنی است که در رأس این نیازها، مسئله تبعیض و تحقیر ذکر شده است و در مرحله دوم نیازهای حیاتی و بعد نیاز به امید اجتماعی برای رسیدن به جامعه عادلانه عنوان شده است (نوروز پور، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۵). از ویژگی‌های دیگر اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶ نسبت به اعتراضات گذشته، گستردگی و پراکندگی آن در شهرهای کوچک و بزرگ در سطح کشور بود. آنچه در دی‌ماه ۱۳۹۶ اتفاق افتاد از نظر حجم جمعیت معترضان، اقدامی گسترده بود. اعتراضی که ناامیدی و نگرانی از آینده و احساس نابرابری و بی‌عدالتی در عرصه‌های مختلف اجتماعی - اقتصادی زمینه‌ساز بروز و ظهور آن شد.

۲-۵. اعتراضات آبان ماه ۱۳۹۸

در پی تصمیم سران کشور مبنی بر افزایش قیمت بنزین و اجرایی شدن آن در ۲۴ آبان ۱۳۹۸، اعتراضات در شهرهای مشهد، تهران، اهواز، اصفهان، کرمانشاه، بندرماهشهر، بندرعباس، سنندج، خرمشهر، شیراز، ارومیه آغاز شد و به سرعت به شهرها و استان‌های دیگر گسترش یافت. این اعتراضات که در ابتدا شکل مسالمت‌آمیز داشت، به تدریج شکل خشونت‌آمیز به خود گرفت. در جریان این اعتراضات خسارت زیادی به اموال عمومی و ساختمان‌های دولتی، بانک‌ها، خودروهای پلیس، حوزه‌های علمیه و دفاتر امامان جمعه وارد شد، مغازه‌های کسبه تخریب و با درگیری با نیروهای ضد شورش و امنیتی، ثبات سیاسی کشور دچار چالش گشت. از ویژگی‌های مهم این اعتراضات حضور قشر عمدتاً ضعیف و جوانان بیکار، ناامید و عصبانی بود که بدون سازمان‌دهی خاص تنها با قشر متوسط جامعه حمایت می‌شدند. ضعف کارآمدی، تورم، رکود، عدم تأمین مطالبات مردم و از سوی دیگر، عدم برنامه‌ریزی، زمینه‌چینی و آماده‌سازی لازم برای افزایش قیمت بنزین که به تبع منجر به افزایش قیمت تمام کالاهای اساسی و فشار اقتصادی بر مردم می‌شد، موجب بروز این اعتراض و نارضایتی گشت.

ویژگی‌ای که اعتراضات آبان ۱۳۹۸ را از اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶ متمایز کرد و باعث شد این اعتراضات با شدت و گسترش بیشتری انجام گیرد پررنگ بودن نقش مردم حاشیه‌نشین، کارگران فصلی، رانندگان داخل و خارج شهری و کسانی بود که هیچ شغلی نداشتند و چشم‌انداز مثبتی نسبت به آینده برای خود متصور نبودند، دلیل آن هم نگرانی نسبت به آینده و کاهش امید اجتماعی به خاطر تشدید تحریم‌ها و افزایش تورم و رکود بود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با پیوند دو مفهوم کارآمدی و ثبات سیاسی بر اساس رویکرد جلب رضایت‌مندی مردم در عرصه کارآمدی نظام سیاسی به پیوند میان آن با موضوع ثبات سیاسی بر اساس نظریه دیوید ساندرز می‌پردازد. نتیجه ارزیابی‌ها نشان می‌دهد که با وجود رضایت نسبی در طول دهه نود، در اواخر دهه نود به علت افزایش تحریم‌ها، افزایش نرخ تورم، رکود، بیکاری، شاخص فلاکت و کاهش نرخ تولید ناخالص داخلی، مردم دچار مشکلات

معیشتی شدند و این امر نارضایتی آنان از وضعیت موجود و عملکرد دولت را در پی داشت. این نارضایتی‌ها در دهه نود که از دوره دوم دولت محمود احمدی‌نژاد ایجاد شده و در سال‌های ۱۳۹۰-۱۳۹۱ افزایش یافته بود، با فروش نفت و پرداخت یارانه نقدی و وعده‌های امیدبخش دولت سپری شد.

در دوره اول ریاست جمهوری حسن روحانی با امضای برجام و برداشته شدن تحریم‌ها، شاخص‌های اقتصادی بهبود یافت و با کاهش نرخ تورم و رکود رضایت نسبی برقرار شد. این در حالی بود که با به قدرت رسیدن جمهوری خواهان در انتخابات آمریکا و خروج این کشور از برجام و تشدید تحریم‌ها، شاخص‌های اقتصادی روندی نزولی به خود گرفت و نارضایتی مردم را در پی داشت، به طوری که این نارضایتی به شکل مشارکت پایین در انتخابات مجلس و ریاست جمهوری و همچنین برگزاری تجمعات اعتراضی در آبان ماه ۱۳۹۸ خود را نشان داد.

ما همچنین در راستای بی‌ثباتی‌های سیاسی در دهه نود شاهد تجمعات اعتراضی در دی‌ماه ۱۳۹۶ بودیم. زمانی که تبعات تحریم‌ها آشکارنشده بود و وضعیت اقتصادی به‌دشواری سال‌های قبل نبود ولی به تدریج نارضایتی‌ها رو به افزایش نهاد و به شکل برگزاری تجمعات اعتراضی خود را نشان داد و با گسترش به شهرهای مختلف کشور به کنش‌های خشونت‌آمیز منجر شد و بر اساس نظریه دیوید ساندرز و در راستای عدم رضایت‌مندی مردم به‌عنوان معیار کارآمدی، ثبات سیاسی، کشور را در اواخر دهه به مخاطره انداخت. عواملی چون نهادمندی سیاسی، اعتماد سیاسی و توسعه اقتصادی موجب افزایش کارآمدی و ثبات سیاسی خواهد شد.

منابع

- آقا بخشی، علی (۱۳۷۹). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: انتشارات چاپار.
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۶۸). مبانی علم سیاست. تهران: انتشارات توس.
- ارسطو، محمدجواد و شیخ الملوک، حسین (۱۳۹۵). ادله عقلایی لزوم مشورت در حکومت اسلامی با رویکردی بر سیره امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۱۸(۷۳)،

- بنی‌هاشمی، میرقاسم (۱۳۹۵). انتخابات و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۸(۶۹)، ۱۳۹-۱۷۰. [doi: 20.1001.1.17350727.1394](https://doi.org/10.1001.1.17350727.1394). 18.69.6.2
- پایگاه اطلاع‌رسانی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران: <https://www.cbi.ir>
- پایگاه اطلاع‌رسانی وزارت کشور: <https://moi.ir>
- پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز آمار ایران: <https://www.amar.org.ir>
- پوریان، محمدتقی و درفشان، مجتبی (۱۳۹۲). مشروعیت، ثبات سیاسی و امنیت در ایران (بازه زمانی ۱۳۶۸-۱۳۹۲). امنیت پژوهی، ۱۲(۴۴)، ۵۷-۷۹. <https://sid.ir/paper/202714/fa>
- حاذق نیکرو، حمید (۱۳۹۱). نقش رسانه‌ها در بحران با تأکید بر اغتشاشات تیر ۱۳۷۸. فصلنامه مطالعات روانی، ۱۰(۳۳)، ۲۰-۴۸. <http://noo.rs/sgclg>
- خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۸۲). رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد (۱۳۹۵). یافته‌های پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
- دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد (۱۳۹۶). یافته‌های پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ هنر و ارتباطات.
- دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد (۱۳۹۷). یافته‌های پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات.
- رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸). وسایل ارتباط جمعی و تغییر ارزش‌های اجتماعی. تهران: انتشارات کتاب فرا.
- ساندرز، دیوید (۱۳۸۰). الگوهای بی‌ثباتی سیاسی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- شفیعی فر، محمد (۱۳۹۱). ثبات و تعادل در جمهوری اسلامی ایران. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۲(۲)، ۶۳-۹۱. https://rjir.basu.ac.ir/article_9.html
- عطایی، عبدالله و علی محمدی، سجاد (۱۳۹۷). بررسی عوامل مؤثر در همگرایی مردم

- با نظام در اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۰(۸۰). ۶۹-۹۳.
- doi: 20.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6
- فتحعلی، محمود (۱۳۸۳). کارآمدی نظام اسلامی. صباح، ۳(۱۱ و ۱۲)، ۶۹-۷۹.
<https://noo.rs/xByGU>
- قاسمی، فرج‌الله (۱۳۸۹). کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران، شاخصه‌ها و مکانیسم‌ها از منظر امام خمینی. مطالعات انقلاب اسلامی، ۷(۲۲)، ۱۵۳-۱۷۷.
<https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1710-fa.html>
- گر، رابرت تد (۱۳۷۷). چرا انسان‌ها شورش می‌کنند. ترجمه علی مرشدی زاد، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- لیست، سیمور، م. (۱۳۷۴). مشروعیت و کارآمدی. ترجمه رضا زبیب، فرهنگ توسعه، ۴(۱۸)، ۱۰-۱۱.
<https://ensani.ir/fa/article/287784/>
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات صدرا.
- نوروز پور، مرتضی (۱۳۹۸). تحلیل اعتراض‌های سیاسی دی‌ماه ۱۳۹۶. علوم سیاسی، ۱۴(۴)، ۵۶-۱۸۵، ۲۲۰.
<https://doi.org/10.22034/IPSA.2019.391>

References

- Abolhamd, A.H. (1989). *Principles of Political Science*. Tehran: Toos Publications. [In Persian]
- Agha Bakhshi, A. (1990). *Political Science culture*. Tehran: Chapar Publications. [In Persian]
- Arasta, M. J. & Sheik-ul-Muluk, H. (2017). Rational Reasons for the Necessity of Consultation in Islamic Government, with Special Reference to Imam Khomeini's Precept. *Matin Research Journal*, 18(73), 1-14. doi: 20.1001.1.24236462.1395.18.73.1.4
- Ataei, A. & Ali Mohammadi, S. (2018). A Study of Factors behind Convergence of People with Islamic System in Imam Khomeini's Thought. *Matin Research Journal*, 20(80), 69-93. doi: 20.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6
- Banihashemi, M. (2016). Elections and Political Stability in Islamic Republic of


- Iran. *Strategic Studies Quarterly*, 18(69), 139-170. doi: [20.1001.1.17350727.1394.18.69.6.2](https://doi.org/10.1001.1.17350727.1394.18.69.6.2)
- Central Bank of the Islamic Republic of Iran Information. Website: <https://www.cbi.ir>
 - Fathali, M. (2004). The Efficiency of the Islamic System. *Sabah*, 3(11 and 12), 69-79. <https://noo.rs/xByGU>
 - *Findings of the National Survey of Iranian Values and Attitudes*. Tehran: Institute for Culture, Art and Communication. [In Persian]
 - Garr, R. T. (2008). *Why People Rebel*. translated by Ali Morshedizad, Tehran: Institute for Strategic Studies Publications. [In Persian]
 - Ghasemi, F. (2010). The Efficiency of the Islamic Republic of Iran System, Characteristics and Mechanisms from Imam Khomeini's Perspective. *Journal of Islamic Revolution Studies*, 7(22), 153-177. <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1710-fa.html>
 - Hazegh Nikroo, H. (2012). The role of the media in the crisis with emphasis on the riots of July 1999. *Quarterly Journal of Psychological Studies*, 10(33), 20-48. <http://noo.rs/sgclg>
 - https://www.theglobaleconomy.com/rankings/wb_government_effectiveness, Government effectiveness by country, around the world.
 - https://www.theglobaleconomy.com/rankings/wb_government_effectiveness/
 - Khajeh Sarvi, Gh.R. (2003). *Political Competition and Political Stability in the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center. [In Persian]
 - Lerner, D. (1964). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. London: Free Press of Traditional Society.
 - Lipset, S. M. (1995). *Legitimacy and Efficiency*. Translated by Reza Zabib, *Farhang Toseeh*, 4(18), 10-11. <https://ensani.ir/fa/article/287784>
 - Ministry of Interior Information Website: <https://moi.ir>
 - Motahari, M. (1997). *About the Islamic Revolution*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
 - National Projects Office, Ministry of Culture and Guidance. (2016). *Findings of the National Survey of Iranian Values and Attitudes*. Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute. [In Persian]

-
- National Projects Office, Ministry of Culture and Guidance. (2017). *Findings of the National Survey of Iranian Values and Attitudes*. Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute. [In Persian]
 - National Projects Office, Ministry of Culture and Guidance. (2018). *Findings of the National Survey of Iranian Values and Attitudes*. Tehran: Culture, Art and Communication Research Institute. [In Persian]
 - Nowruzpour, M. (2019). Analysis of the political protests of January 2017. *Political Science*, 14(4), No. 56, 185-220. <https://doi.org/10.22034/IPSA.2019.391>
 - pourian, M. T. & Dorafshan, M. (2014). legitimacy, political stability and security in iran (1999-2013). *Amniat Pajouhi*, 12(44), 57-79. SID. <https://sid.ir/paper/202714/en>
 - Rafipour, F. (2000). *Mass Communication Tools and Changing Social Values*. Tehran: Fara Book Publishing. [In Persian]
 - Saunders, D. (2001). *Patterns of Political Instability*. Tehran: Strategic Studies Research Institute. [In Persian]
 - Sanchez, I. M. G. & Ballesteros, B. C. (2013). Determinants of Government Effectiveness. *International Journal of Public Administration*, 8(36), 567-577. <https://doi.org/10.1080/01900692.2013.772630>.
 - shafieefar, M. (2012). Stability and Balance in Islamic Republic of Iran. *Islamic revolution*, 2(2), 63-91. https://rjir.basu.ac.ir/article_9.html
 - *Statistics Center of Iran Information*. Website: <https://www.amar.org.ir>

The Non-Authoritativeness of Sensory Knowledge Acquired by Authorized Judges in Divine Penal Cases: Emphasis on Imam Khomeini's Opinions¹

Fateme Maschi zade² | Mohammad Reza Hamidi^{3*} | Zohre Hajian Forushani⁴

2. Master's degree in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law; Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
3. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
4. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies; Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research article</p> <p>Article history: Received: September 15, 2023 Received in revised from: December 22, 2023 Accepted: January 24, 2024 Published online: April 19, 2025</p> <p>Keywords: Judicial knowledge, Authorized judge, Criminal punishment, Sensory perception, Perceptual error</p> <div style="text-align: center;">  <p>*Corresponding author: m.hamidi@scu.ac.ir</p> </div>	<p>In judicial jurisprudence, the validity and scope of a judge's knowledge are critical issues, particularly given the classification of judicial knowledge and legal claims. This subject has grown more complex in contemporary times with the emergence of the "Authorized Judge" concept and ambiguities in relevant laws. This paper examines the validity of sensory knowledge acquired by authorized judges in cases involving crimes against divinity, focusing on the principles and viewpoints of Imam Khomeini (RA). The study begins by analyzing sensory perception from a logical perspective and assessing its potential validation under Islamic law. It then evaluates the extent of sensory perception's validity through intellectual reasoning, identifying the central axis in the debate over its authoritativeness. The research presents evidence against the validity of sensory knowledge in criminal matters, clarifies Imam Khomeini's stance on the issue and addresses ambiguities in relevant legal provisions. The findings reinforce the conclusion that neither mujtahids nor authorized judges may rely on personal sensory perceptions in divine penal cases.</p>

1. This article is an extract from the master's thesis entitled "Investigating the Authenticity of the Suspect Aggregation Approach and Its Application in Jurisprudence and Law".

Cite this article: Maschi zade, F., Hamidi, M. R. & Hajian Forushani, Z. (2025). The Non-Authoritativeness of Sensory Knowledge Acquired by Authorized Judges in Divine Penal Cases: Emphasis on Imam Khomeini's Opinions. *Matin Research Journal*, 27(106), 105-131. <https://doi.org/10.22034/MATIN.2024.409674.2187>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.**
This is an open-access article distributed under the CC BY (license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction.

The knowledge-generating function of the five human senses and the analysis of their error have garnered a lot of attention from logicians and philosophers of science. This issue has also drawn the attention of Islamic jurists (fuqaha), particularly in relation to establishing certain jurisprudential and legal matters. However, the mere possibility of sensory error has not led these scholars and jurists to reject the validity of sensory perception. Human sensory faculties, among their various functions, are used as direct evidence in the establishment of crimes. This is manifested in the form of witness testimony and the judge's reliance on personal knowledge ('ilm) derived through sensory perception. In this context, the personal knowledge of the judge holds a unique position among the evidentiary sources, so much so that according to Article 212 of the Islamic Penal Code of Iran, as well as the explicit statements of some jurists, other forms of evidence are considered valid as long as they don't contradict the judge's knowledge. In other words, only in cases where the judge lacks knowledge does recourse to alternative evidentiary means become permissible. This, however, raises a question: Is it permissible for Qāḍī Ma'dhūn (a licensed but non-mujtahid judge) to act upon personal sensory knowledge in cases where the establishment of the offense requires multiple witnesses? The Islamic Penal Code exhibits a degree of ambiguity and indeterminacy on this matter, and the fatwas of some jurists are not without interpretive uncertainty. This paper specifically investigates the admissibility of a judge's sensory knowledge in the context of ḥadd punishments classified under ḥuqūq Allāh (whose legal proof requires the testimony of multiple witnesses) with an approach The analysis focuses on the jurisprudential foundations and fatawas of Imam Khomeini (RA), which are deemed valid references within the judiciary in cases where statutory provisions are unclear. In particular, the discussion centers on cases in which a judge has personally witnessed the commission of such an offense and subsequently issues a ruling based on direct observational knowledge.

Material and Methods

The present study employs a library-based research method and falls into the category of descriptive-analytical studies. To this end, relevant data were extracted from printed texts and specialized Islamic law software and the Relevant content was organized, and presented in accordance with chronological priority. Finally, the preferred opinion was selected based on the jurisprudential foundations of Imam Khomeini (RA), and was critical evaluated against alternative opinions.

Literature Review

The probative force (ḥujjiyyah) of a judge's personal knowledge ('ilm al-qāḍī) has been the subject of significant discussion in jurisprudential texts, and numerous studies. However, the present article distinguishes itself from previous texts and studies through novel initiatives and approaches. Among the most relevant studies are the following:

- Isa Valaei (2010), General Methods of Proving Criminal Offenses: An Approach to the

Views of Imam Khomeini (RA). This article explores the methods of proving criminal offences the probative force of the judge's knowledge in establishing criminal liability.

- Kiumars Kalantari and Abbas Salmanpour (2019), The Position of Judge's Knowledge in Proving Criminal Matters in Iranian Law. This study examines the jurisprudential and legal foundations of Judge's knowledge across various schools of thought and addresses the statutory provisions related to this matter.
- Abbas Askari and Sajjad Heidari (...), A Reappraisal of the Foundations of reference to Judge's Knowledge in Imami Jurisprudence and the Iranian Legal System. This article examines the underpinnings of the probative force of a judge's personal knowledge. The authors argue that while sensory-based knowledge is presumed to be of probative force when held by a qualified mujtahid judge, it lacks probative value when possessed by a licensed but non-mujtahid judge (qāḍī ma'dhūn).

Discussion

1. Sensory Data and Their knowledge-Generating Potential

Perceptions acquired through the five human senses are referred to as sensory cognition (idrāk ḥissī). Within the study of sensory cognition, two central issues have consistently drawn attention: First, that which is present in the mind of the perceiving subject (the epistemic agent) is distinct from the external object of perception. Second, there are instances in which the percept does not correspond to the objective reality it represents. A common example of such discrepancy is the objects submerged in water, which appear broken when observed through a glass. Philosophers of logic have resorted to various analytical means to explain the occurrence of sensory error.

2. The Probative Force of Knowledge Derived from Sensory Perception

There is little doubt that sensory cognition, under normal conditions, reveal or correspond to external reality. In other words, when the senses function properly and are not impaired by ambient elements, sensory cognition can be generally deemed highly reliable in the context of everyday life and rational human conduct. Without such reliance, the very structure of social life would collapse. Accordingly, the mere possibility of sensory error cannot by itself negate the probative force (ḥujjiyyah) of sensory-based judgments. In line with this, Islamic law (Sharī'ah) frequently adopts the views of rational agents (uqalā') in affirming the probative force of such perceptions.

3. The Scope of the Probative Force of Sensory-Based Judicial Knowledge in Criminal Matters

In criminal matters, the gravity of potential consequences and the significance of details occupy an elevated position. Accordingly, Islamic law—consistent with the rational conduct of society—does not suffice with a single testimony, whether it stems from a

judge's own perception or from an external witness, unless it is corroborated by additional circumstantial evidence. This stance serves several purposes: it reduces the probability of sensory error; mitigates the influence of personal interpretations on observation; maintains the principle of the concealment of *ḥuqūq* Allāh-related offenses; and ensures public confidence in the enforcement of severe criminal penalties. Furthermore, when a ruling is based solely on the judge's direct observation, the possibility of appeal or reconsideration is virtually precluded.

4. Objections to the Reliance of a Mujtahid Judge on Sensory-Based Knowledge in Criminal Matters

The majority of jurists, after affirming the permissibility of the Infallible Imam adjudicating based on personal knowledge, have extended this permissibility to include the sensory-derived knowledge of a judge meeting all requisite qualifications (*jāmi' al-sharā'it*). However, extending this permissibility to *jāmi' al-sharā'it* Mujtahids lacks sufficient justification, particularly given that the transmitted narrations and hadith texts explicitly use the term *Imām*. Even if one were to argue that *jāmi' al-sharā'it* jurists, by virtue of their *niyābah* (delegated authority) from the Infallible Imams, inherit the same prerogatives, there still remains reasonable doubt regarding the validity of those particular prerogatives or ruling capacities that are rooted in the Imam's infallibility, or for which such a connection is potentially presumed. All the objections raised against the probative force of sensory knowledge acquired by a mujtahid judge apply even more forcefully to non-mujtahid judges.

5. The Perspective of Imam Khomeini on the Issue

Imam Khomeini's view holds particular significance in this context. Based on two legal opinions (*istiftās*) attributed to him, there is a doubt not only regarding the permissibility of an appointed judge (but not possessing *ijtihād*) to rely on their own sensory knowledge, but also concerning the consistency of such reliance with statutory regulations (Article 211 of the Islamic Penal Code). Moreover, according to Imam Khomeini, if a judgment is issued by a non-mujtahid judge (*qāḍī ma'dhūn*), the convicted individual retains the right to request a retrial before a mujtahid judge. In cases where the original ruling was based on the judge's personal observation, such a right would be rendered meaningless or futile.

Results

In both everyday life and rational conduct, sensory perceptions and the knowledge derived from them cannot be disregarded. However, sensory perceptions are always prone to error. Logically, various analyses have been proposed regarding sensory errors, and the collective outcome suggests that knowledge based on such perceptions is fallible, particularly when the perceptions are non-experiential, the relevant senses are impaired, or when accompanied by faulty analysis. The necessity of relying on sensory-based knowledge, coupled with its inherent fallibility, has led to the conditional acceptance of probative force

of such knowledge by rational individuals. The more serious an issue becomes_ such as criminal matters or severe punishments_ the more stringent the conditions for its judicial proof become, whether quantitative or qualitative. Islamic law, in particular, has adopted a highly stringent approach when it comes to proving such cases, especially crimes that are solely considered as *ḥaqq Allah*. These crimes are of a nature that requires detailed observation for valid testimony. The requirement of multiple witnesses_ particularly the condition of fourfold testimony_ significantly reduces the likelihood of error in such cases. Nevertheless, the prevailing view among Imami jurists holds that a *jāmi' al-sharā'if* judge may impose punishment solely on the basis of knowledge acquired through personal observation. While this claim itself is subject to serious objections, even if accepted, it cannot justifiably be extended to non-mujtahid judges. The conclusions drawn from the legal opinions (*istiftā'āt*) of Imam Khomeini (RA) also corroborates this claim.

Conclusion

Based on the foregoing discussion, the following conclusions may be drawn:

1. A non-mujtahid judge is under no circumstances permitted to rely on knowledge derived from personal sensory perception in the adjudication of *ḥuqūq Allāh* offenses.
2. Even a mujtahid judge is not authorized to act upon personal sensory knowledge in criminal matters involving *ḥudūd* (divinely ordained punishments).
3. Reliance on sensory knowledge in criminal cases can render certain legal institutions, such as appeal courts virtually ineffective.
4. The Islamic Penal Code requires explicit clarification and reforms in this regard.

Gratitude

We would like to express our gratitude for the financial support of the Vice Chancellor for Research and Technology of Shahid Chamran University of Ahvaz in the form of research grant SCU.TP1403.34595 in conducting this research.

عدم حجیت علم حسی مأذون در جرائم حق اللهی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (س)^۱

فاطمه ماسچی زاده^۲ | محمدرضا حمیدی*^۳ | زهره حاجیان فروشانی^۴

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی؛ دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
۴. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی؛ دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
یکی از مسائل مهم در فقه قضایی مسئله حجیت علم قاضی و گستره آن است؛ به‌ویژه آنکه علم قاضی و نیز دعاوی حقوقی از جهات گوناگونی قابل دسته‌بندی هستند. در دوره معاصر با توجه به پیدایش مفهوم قاضی مأذون و نیز ابهام قوانین موضوعه مربوطه، پیچیدگی این مبحث بیشتر شده است. در این نوشتار مسئله حجیت علم ناشی از ادراک حسی قاضی مأذون در مسائل کیفری حق اللهی با رویکرد به آرا و مبانی امام خمینی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ بدین منظور نخست مسئله ادراک حسی از دیدگاه منطقی و امکان حجیت دهی شرعی به آن بررسی شده است؛ سپس گستره حجیت علم ناشی از ادراک حسی با توجه به سیره عقلایی مورد تحقیق قرار گرفته و ضمن مشخص نمودن محور اصلی در بحث از حجیت علم حسی قاضی مجتهد، ادله عدم حجیت علم حسی قاضی مأذون در مسائل کیفری بیان شده است. نتیجه آنکه قاضی مجتهد و قاضی مأذون در هیچ حالتی حق استناد به علم ناشی از ادراک حسی خود را در جرائم حق اللهی نخواهند داشت و این ممنوعیت در مورد قاضی مأذون روشن تر است.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله:</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>علم قاضی، قاضی مأذون، مجازات، علم حسی، خطای حسی.</p> <p></p> <p>* نویسنده مسئول: m.hamidi@scu.ac.ir</p>

۱. این مقاله، مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی حجیت رویکرد تجمیع ظنون و کاربرد آن در فقه و حقوق» است.

استناد: ماسچی زاده، فاطمه، حمیدی، محمد رضا و حاجیان فروشانی، زهره (۱۴۰۴). عدم حجیت علم حسی قاضی مأذون در جرائم حق اللهی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (س)^۱، پژوهشنامه دین، ۲۷(۱۰۶)، ۱۰۵-۱۳۱.

<https://doi.org/10.22034/matin.2024.409674.2187>



© نویسندگان

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

مقدمه

حواس پنج‌گانه، نخستین و متعارف‌ترین راه برای ارتباط انسان با پیرامون خویش جهت دستیابی به علم در حیطه‌های گوناگون است؛ درعین حال گاهی حواس در درک پدیده‌ها و اشیاء دچار خطا می‌شوند. علم آفرینی حواس و تحلیل خطاهای آن مورد توجه منطقیان و اندیشمندان فلسفه علم بوده است؛ همچنان که مورد توجه فقیهان نیز جهت اثبات پاره‌ای از مسائل فقهی و اصولی قرار گرفته و ایشان به صرف احتمال وجود خطای حسی در ادراک، از پذیرش اعتبار آن صرف نظر ننموده‌اند. یکی از کاربردهای حواس آدمی در این باره، بهره بردن از آن‌ها جهت اثبات جرائم به‌عنوان دلیل مستقیم اثبات است که در قالب شهادت شهود و عمل قاضی به علم مبتنی بر حس خویش نمود یافته است. در عصر غیبت، امر قضاوت برعهده مجتهدان جامع‌الشرایط قرار گرفته است؛ درعین حال بنا بر فتوای برخی فقهای متأخر، قضاوت غیرمجتهد نیز می‌تواند در صورت اذن مجتهد به قضاوت پردازند و به علم خویش نیز در اثبات جرائم عمل نمایند. از آنجاکه یکی از اقسام علم قاضی علم حسی اوست و نزد فقیهان حجیت این قسم نسبت به اقسام دیگر علم قاضی، مسلم و مبرهن انگاشته شده است، این پرسش در ذهن پدیدار می‌شود آیا عمل نمودن قاضی مأذون نیز به علم حسی خود، در آن دسته از جرائم که اثبات آن‌ها نیاز به تعدد شهود دارد، مجاز است یا خیر؟ در این باره، قانون مجازات اسلامی دچار اجمال بوده و فتاوی‌ای برخی فقها نیز خالی از ابهام نیست؛ در این نوشتار موضوع یاد شده با رویکرد به مبانی فقهی و فتاوی‌ای امام خمینی مورد بررسی قرار گرفته است؛ به‌ویژه که در موارد ابهام قوانین، مراجعه به فتاوی‌ای ایشان در عرف قضایی پذیرفته شده است.

بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین مباحث در موضوع آیین دادرسی کیفری، ادله اثبات دعوی است؛ طرق اثبات دعوی به‌عنوان حلقه واسط میان عالم ثبوت - آنچه واقعاً رخ داده - و عالم اثبات - آنچه قاضی حکم به رخ دادن آن نموده - ایفای نقش می‌کنند و هرچه میزان علم آفرینی آن‌ها بیشتر باشد، احتمال تطابق این دو بر یکدیگر بیشتر خواهد شد؛ این مسئله به‌ویژه در امور کیفری اهمیت ویژه‌ای دارد. ماده ۱۶۰ قانون مجازات اسلامی ادله اثبات دعوا را

چنین احصاء نموده است: «ادله اثبات جرم عبارت از اقرار، شهادت، قسامه و سوگند در موارد مقرر قانونی و علم قاضی است». در عین حال علم قاضی جایگاه خاصی در میان این ادله دارد؛ به صورتی که اعتبار ادله دیگر به شرط عدم مغایرت با علم قاضی است و تنها در صورتی که قاضی در مسئله‌ای علم نداشته باشد، نوبت به سایر ادله می‌رسد؛ امام خمینی و برخی فقهای دیگر ضمن بیان جواز حکم نمودن قاضی مطابق با علمش (بدون شهادت، اقرار و یا سوگند) در حقوق الناس و حقوق الله، به اولویت داشتن علم قاضی در صورت تعارض با سایر دلایل تصریح نموده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۸۲۶؛ نوری همدانی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص. ۲۳۲-۲۳۱). ماده ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی نیز در این باره مقرر می‌دارد «در صورتی که علم قاضی با ادله قانونی دیگر در تعارض باشد اگر علم، بین باقی بماند، آن ادله برای قاضی معتبر نیست و قاضی با ذکر مستندات علم خود و جهات رد ادله دیگر، رأی صادر می‌کند. چنانچه برای قاضی علم حاصل نشود، ادله قانونی معتبر است و بر اساس آن‌ها رأی صادر می‌شود»^۱ بنابراین اگر برای قاضی، علمی مخالف با اقرار و یا شهادت حاصل نشود، قاضی مکلف است مطابق همان اقرار و یا شهادت حکم صادر نماید هر چند آن ادله موجب اقناع وجدان وی و در نتیجه، رسیدن او به علم نشوند؛ اما اگر قاضی، علمی برخلاف سایر دلایل داشته باشد، اولویت با علم اوست و دیگر سایر ادله موضوعیتی نخواهند داشت.

بدیهی است که علم قاضی می‌بایست مستند به سببی باشد. این سبب می‌تواند یکی از حواس پنج‌گانه یا امور نزدیک به آن و یا از راه تجمیع قرائنی باشد که موجب علم قاضی شوند که به ترتیب به عنوان علم حسی، علم قریب به حس و علم ناشی از حدس نامیده شده‌اند. برخی فقها بر آنند که حجیت علم قاضی - در هر یک از سه صورت گفته شده - بر حجیت امارات مقدم می‌شود؛ چرا که امارات، کاشفیت نوعی از واقع داشته و همواره امکان خطا در آن‌ها وجود دارد؛ در حالی که حجیت علم، صددرصدی است. در این میان

۱. به بیان منطقی آن، حجیت امارات نسبت به علم قاضی «به شرط لا» است (به شرط عدم مغایرت با علم قاضی) در حالی که حجیت علم قاضی در مقایسه با امارات، «لا به شرط» است و در هر حال چه موافق با امارات باشد و چه مخالف با آن حجت است.

اختلافاتی نیز در مورد امکان تفکیک میان جرائم حق‌اللهی و حق‌الناسی در گرفته است. در این نوشتار به‌طور خاص امکان استناد به علم حسی قاضی در آن دسته از جرائم حدی حق‌اللهی (که اثبات آن‌ها نیازمند تعدد شاهد است) با رویکرد به مبانی و آرای امام خمینی مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ یعنی مواردی که قاضی، خود مشاهده‌کننده وقوع یکی از این جرائم بوده و با استناد به علم ناشی از مشاهده خود، اقدام به صدور حکم می‌کند. علت این انحصار، وجود مشکلات خاصی است که به‌طور ویژه در مورد این دسته از جرائم به وجود می‌آید و نیازمند تحلیل و پژوهش مستقل است.

از آنجاکه قانون در بخشی از این مسئله ابهام مفهومی داشته و مراجعه به فتاوی معتبر نیز به دلیل اختلافی بودن آن و مستحده بودن مسئله قاضی مأذون دشواری‌های خود را دارد، عدم دستیابی به راه حل موجب صدور احکام قضایی متضاد و متناقض خواهد شد.

این مقاله با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی - تحلیلی نوشته شده است؛ بدین منظور با مراجعه به کتاب‌ها و نرم‌افزارهای فقهی و اصولی، فیش‌های تحقیق به‌دست آمده و اطلاعات حاصل از آن با تقدم و تأخر لازم بیان شده‌اند؛ سپس نظر برگزیده با رویکرد به مبانی امام خمینی همراه با نقد سایر نظرات انتخاب شده است.

۱. پیشینه تحقیق

در مورد حجیت علم قاضی در کتاب‌های فقهی مطالب ارزشمندی وجود دارد و مقالات متعددی نیز در این مورد نگاشته شده است. مهم‌ترین مقالات مرتبط با این مسئله عبارتند از: «راه‌های عامه اثبات جرائم با نگرشی به دیدگاه امام خمینی (س)^(۱)» نوشته عیسی ولایی (۱۳۸۹)؛ در این مقاله راه‌های اثبات جرائم و نیز حجیت علم قاضی در اثبات جرائم مورد تحقیق قرار گرفته است؛ در عین حال تفکیکی میان قاضی مجتهد و قاضی مأذون گذاشته نشده و قلمرو حجیت علم حسی از جهت خطاپذیری آن و نیز محدوده حجیت عقلایی در امور حسی بررسی نشده است.

«جایگاه علم قاضی در اثبات امر کیفری در حقوق ایران» نوشته کیومرث کلاتری و عباس سلیمان‌پور (۱۳۹۸)؛ در این مقاله ضمن اشاره به مبانی فقهی و حقوقی علم قاضی در مکاتب مختلف، به بررسی مواد قانونی مرتبط با آن پرداخته شده؛ اما مسئله حجیت عقلایی

و مبانی فلسفی خطای حسی و چگونگی حجیت آن مورد بحث نبوده و نظرات امام خمینی نیز به‌طور خاص بررسی نشده است.

«بازخوانی مبانی استناد به علم قاضی در فقه امامیه و نظام قضایی ایران» نوشته‌ی عباس عسکری و سجاد حیدری؛ این مقاله به مبانی حجیت علم قاضی می‌پردازد و بر اساس آن، اصل بر حجیت علم حسی قاضی مجتهد بوده؛ اما چنین علمی برای قاضی مأذون حجیت ندارد. همچنین بر مبنای آن، مواد قانون مجازات در مورد علم قاضی، از علم حسی انصراف دارد؛ اما به مسئله حجیت عقلایی داده‌های حسی پرداخته نشده و رویکرد مقاله نیز بررسی مبانی امام خمینی نبوده است. سایر مقالات ارزشمند نوشته‌شده در مورد علم قاضی نیز فاقد این وجه هستند؛ یعنی تحلیل خطای حسی و ارتباط آن با محدوده حجیت عقلایی در آن‌ها جایگاهی ندارد. همچنین رویکرد قریب به اتفاق این مقالات، پذیرش حجیت علم حسی و تردید در حجیت علم حدسی است؛ لذا از اشاره تفصیلی به آن‌ها خودداری می‌شود.

۲. داده‌های حسی و میزان علم آفرینی آن‌ها

می‌توان گفت نخستین راه ارتباط انسان با جهان خارج، حواس وی است؛ آنچه از راه حواس به دست می‌آید «ادراک حسی» نامیده می‌شود. در ادراکات حسی همواره دو مسئله مهم مورد توجه بوده است؛ نخست آنکه آنچه در این نوع از ادراک نزد ذهن شناسا (فاعل ادراک) وجود دارد با آنچه در عالم خارج قرار گرفته دو امر متمایز هستند؛ دوم آنکه گاه آنچه ادراک شده با آنچه وجود دارد منطبق نیست؛ چنانکه اشیاء در لیوان آب به صورت شکسته دیده می‌شوند. گزاره نخست به صورت‌های نسبتاً مشابهی از سوی منطقیان بیان شده است؛ چنانکه ابن‌سینا ادراک حسی را چنین تعریف می‌کند: اخذ نمودن صورتی از ماده همراه با لواحق و عوارض آن مشروط به آن که میان آن صورت و ماده نسبت و رابطه‌ای وجود داشته باشد و در صورتی که این نسبت و رابطه زایل شود، آن ادراک و اخذ نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا در ادراک حسی، صورت و تصویر با تمام لواحق آن از ماده اخذ می‌گردد از این رو پدیدار شدن آن صورت، بدون وجود و حضور ماده ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۵). ملاصدرا با تصریح بیشتری بر مابینت محسوس بالعرض (شیء محسوس) و محسوس بالذات (آنچه احساس می‌شود) تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که ادراک حسی، ادراک

شیء موجودی است که نزد ادراک کننده، با شکل و هیئت مخصوص به آن ماده حاضر می شود؛ به گونه ای که همراه با آن، مکان، زمان، وضع، کیفیت، کمیت و ... محسوس خواهد بود. البته در اینجا آنچه احساس می شود و محسوس بالذات و حاضر بالذات نزد ادراک کننده است، همان تصویر و صورت آن شیء خواهد بود و نه خود آن شیء ... (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص. ۳۶۰).

منطق دانان، ادراکات حسی (مشاهدات) را از حیث معرفت شناختی در جرگه گزاره های یقین آفرین و یقینیات جای داده و یکی از شش علم ضروری محسوب نموده اند (ابن سینا، ۱۲۸۱، ص. ۱۲۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، صص. ۹۵-۹۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص. ۹۸۶). محسوسات یا مشاهدات، گزاره هایی اند که عقل به واسطه حواس به آنها حکم می کند؛ حال چنانچه آن حواس، ظاهری پنج گانه باشند، چنین گزاره هایی حسیات نامیده می شوند و در صورتی که حواس، باطنی باشند، گزاره های حاصله از آنها وجدانیات گفته می شوند همانند این گزاره «ما دارای فکر، اراده، ترس و غضب هستیم» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص. ۲۱۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص. ۱۹۱).

اکنون باید دید که در صورت بدیهی بودن حسیات، خطاپذیر بودن آنها چگونه تحلیل می شود. خطای حسی که وقوع آن در زندگی هر انسانی کم و بیش اتفاق افتاده است، عبارت است از آنکه ظهور یا آشکاری یک شیء مادی، نزد فاعل شناسا مطابق با واقعیت خارجی آن نباشد (کشفی، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۵). برای مثال قطعه چوب راستی که قسمتی از آن در آب فرورفته است، خمیده به نظر ما می رسد. گاهی چیز معدومی، موجود در نظر می آید؛ همانند سراب (فخر رازی، بی تا، ص. ۸۷؛ وارپرتون، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۵). اهمیت مسئله خطای حسی، در بررسی ادراکات حسی از حیث معرفت شناختی نمایان می شود. علی رغم اینکه بسیاری از فیلسوفان حسیات و ادراکات حسی را همچون معقولات جزء یقینیات محسوب نموده اند، عده ای از آنان نیز با استناد به خطاپذیری و در معرض خطا بودن ادراکات حسی، تنها معقولات را یقینی به شمار آورده و حسیات را خارج از یقینیات دانسته اند (فخر رازی، بی تا، ص. ۸۷). افزون بر آن، مسئله خطای حسی در طول تاریخ، دست آویز سوفسطائیان برای اثبات مدعای خویش مبنی بر عاری از حقیقت بودن تمامی ادراکات انسان و در نتیجه نفی واقعی بودن دنیای خارج بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص. ۱۶۶، ۱۹۱)؛ با این استدلال

که طریق تحصیل سایر معارف و علوم برای انسان، حواس و ادراکات حسی اوست و جز به واسطه این ادراکات، اکتساب ادراکات و علوم دیگر ممکن نیست (فارابی، ۱۴۱۳، ص. ۳۷۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص. ۱۲۶). توجیه و تحلیل فیلسوفان در مورد چگونگی رخ دادن خطای حسی و ارائه راه‌حلی برای تصحیح آن دارای ارتباط مهمی با حجت دانستن چنین ادراکاتی است.

ظاهراً نخستین فیلسوفی که به نحو مبسوط به مسئله تحلیل خطای ادراکات حسی پرداخته ارسطو است؛ وی با تقسیم مدرکات حسی به بالذات و بالعرض و سپس تقسیم مدرکات بالذات به محسوس مختص و محسوس مشترک، ادراک محسوسات بالذات مشترک و همچنین محسوسات بالعرض را خطاپذیر دانسته است؛ اما وقوع خطا در ادراک محسوسات بالذات مختص را - به شرط سلامت حواس - غیرممکن یا بسیار نادر قلمداد نموده است (ارسطو، ۱۳۶۹، صص. ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۰۹). مقصود ارسطو از محسوس بالذات مختص، محسوسی است که مخصوص یک حس خاص است و با حس دیگری از حواس، ادراک نمی‌شود؛ همانند رنگ که محسوس مختص حس باصره است و در مقابل، محسوس بالذات مشترک، محسوسی است که مشترک میان همه حواس است و تنها با یک حس خاص، درک نمی‌شود و عبارت است از حرکت، سکون، عدد، شکل و اندازه. نیز از نگاه ارسطو محسوس بالعرض محسوسی است که بالعرض ادراک می‌شود مثل ادراک یک فرد «سفیدپوست» به‌عنوان «فرزند شخص الف» که در این مورد، فرد یادشده نه از آن حیث که فرزند شخص الف است بلکه تنها از آن حیث که رنگ پوستش سفید است در قوه بینایی اثر می‌گذارد (ارسطو، ۱۳۶۹، صص. ۱۲۴-۱۲۳). از نظر ارسطو احتمال خطای حواس مشترک بسیار فراوان است به‌خصوص زمانی که محسوس در فاصله دوری قرار داشته باشد ادراک در دو مرحله اخیر می‌تواند نادرست باشد (ارسطو، ۱۳۶۹، صص. ۲۱۰-۲۰۹) پس حواس در صورت قرار داشتن در حالت معتدل و طبیعی طبیعت خود نیز باز در ادراک محسوسات مشترک همیشه صادق نبوده و خطاپذیرند (blok, 1961, p. 6)؛ و به این ترتیب مثلاً بینایی در ادراک رنگ خطاناپذیر؛ اما در ادراک شکل خطاپذیر است.

فارابی نیز به وقوع خطاهای حسی اذعان داشته؛ اما یقین حاصله از ادراکات حسی را در صورتی که دارای آن دو شرط باشد، خطاناپذیر دانسته است. توضیح آنکه فارابی در کتاب

المنطقیات به دسته‌بندی یقین از حیث راه‌های دستیابی به آن و بررسی درجه تصدیق هر یک پرداخته و بیان می‌دارد دستیابی انسان به معرفت نسبت به هر چیزی، منوط به رسیدن او به بالاترین درجه تصدیق است که احتمال خلاف در آن محال بوده و یقین تام نامیده می‌شود (فارابی، ۱۴۳۳، صص. ۳۲۴-۳۲۳؛ ۱۹۹۶، ص. ۳۸)؛ اما از آنجا که برای انسان در بیشتر موارد و نسبت به بسیاری از اشیاء، رسیدن به چنین درجه‌ای از تصدیق غیرممکن است، به ناچار باید آن را به درجه‌ای که در حد توان و طاقت آدمی است محدود نمود. از این رو فارابی تصدیق بر حسب طاقت را «مقارب یقین تام» و یقین تام را «کفایت‌کننده در تصدیق» می‌داند. وی داخل شدن یقین حاصله از حس، ذیل دانش‌ها را مشروط به داشتن شرایطی دانسته است: نخست آنکه اشیاء محسوس که به وجود آن‌ها از طریق حواس یقین پیدا می‌شود باید در همه زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) به همان صورت که نخستین بار حس شده‌اند، ادراک شوند و گرنه در چنین ادراکی خطا موجود است؛ دوم آنکه هیچ ادراک حسی دیگر و نیز هیچ قیاسی با آن ادراک حسی نخستین مخالف نباشد. همچنین از دیدگاه وی، معرفت حاصل از شهادت دادن اشخاص، در صورتی که تبدیل به استدلال قیاسی شود، در شمار یقین‌های مرتبه دوم قرار می‌گیرد که گاهی در علوم کاربرد دارند (فارابی، ۱۴۳۳، ص. ۳۲۴).

برخی از فلاسفه متأخر کوشیده‌اند خطای حسی را مربوط به مرحله «تحلیل» و نه «مشاهده» بدانند؛ برای مثال هنگامی که چشم انسان کوه‌ها را از فاصله‌ای دور، کوچک می‌بیند در اینجا چشم خطا نکرده است و بلکه کوچک دیدن کوه‌ها از دور نشانه سلامت چشم است؛ اما عقل می‌بایست تحلیلی صحیح از این مشاهده داشته باشد و با لحاظ دور بودن کوه‌ها و محدودیت چشم در دیدن همه‌جانبه اشیاء دور، به بزرگی و عظمت کوه‌ها در واقع و حقیقت پی برد؛ باز همین رو تمیز دادن محسوسات صحیح از محسوسات باطل، به واسطه قوه عقل دانسته شده است و به همین سبب گفته شده است که قوه عاقله حاکم بر قوه حاسه و در نتیجه کامل‌تر از آن است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ج ۲، ص. ۷۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص. ۱۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۱۴۷).

فارغ از پذیرفتنی‌تر نمودن تحلیل اخیر، تردیدی در این نیست که افزایش قوت تحلیل (بر اثر تعقل یا تجربه) موجب کاهش خطا در علوم ناشی از ادراکات حسی می‌شود؛ چنانکه افراد دانشمند یا دارای تجربه، از مشاهده شکسته بودن شیء در آب، باور به خمیدگی آن

پیدا نمی‌کنند. همچنین این سخن فارابی پذیرفتنی است که اگر مشاهده‌ی یک شیء ثابت با مشاهده‌ی قبلی یا بعدی آن متفاوت باشد (افراد مختلف، مشاهدات مختلفی را از شیء واحد داشته باشند)، علم یقینی از چنین مشاهداتی به دست نمی‌آید. همچنین تردیدی در صحت سخن ارسطو مبنی بر قابل اعتماد نبودن علم مبتنی بر داده‌های حسی به دست آمده از اعضای معیوب نمی‌توان داشت.

۳. حجیت شرعی علم ناشی از ادراکات حسی

حجیت از ریشهٔ «حجت» به معنای دلیل است و در اصطلاح اصولی، به معنای معتبر شناخته شدن امری است که امر دیگر را ثابت می‌کند؛ اما به سر حد یقین نمی‌رسد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۴). به عنوان نمونه، «شهادت دادن» در اصل خود یک دلیل صددرصدی نیست، چرا که همیشه امکان اشتباه یا تبانی شهود وجود دارد؛ اما هنگامی که شرع با قانون آن را به رسمیت بشناسد، قدرت اثبات‌کنندگی آن را _ صرف نظر از احتمال خلاف _ می‌پذیرد و گویی به آن اعتبار امر صددرصدی را می‌دهد. خاستگاه حجیت امارات را می‌توان تسهیل‌گری آن دانست؛ بدین معنا که اگر تنها دلایل یقینی اعتبار داشته باشند، زندگی در فضای دینی یا قضایی و حتی زندگی عادی با اختلال و سختی روبرو خواهد شد (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۴۲). به طور خلاصه می‌توان گفت هرگاه امری با درصد احتمال بالا امر دیگری را ثابت کند و دلیلی قطعی در دست باشد که شارع یا قانون‌گذار یا سیرهٔ عقلایی میان مردم، میزان احتمال خطا را در آن صفر در نظر گرفته، حجیت‌بخشی رخ داده است؛ بدیهی است که چنین اعتباری فقط در شرایطی معقول است که امکان دستیابی به دلایل قطعی، غیرممکن یا دشوار باشد. مواردی که برای اثبات حکم شرعی حجت دانسته شده‌اند (ظواهر کلام، خبر واحد عادل، حکم عقل) اموری هستند که نزد عقلا نیز حجیت دارند. همچنین مواردی که برای اثبات موضوعات قضایی حجت دانسته شده‌اند (اقرار، بیته، ظاهر قوی و...) نوعاً در جوامع عقلایی مورد پذیرش‌اند؛ هر چند شارع بنا بر مصالحی، قیودی را برای حجت دانستن آن‌ها قرار می‌دهد؛ مثلاً اقرار در برخی امور کیفری منوط به تعدد شده یا در اعتبار برخی شهادت‌ها، جنسیت نیز لحاظ می‌شود. به طور کلی، رویکرد شارع در امور مربوط به حجیت، مطابق با سیرهٔ عقلاست و اصولاً نمی‌تواند برخلاف آن باشد؛ چرا که در

غیر این صورت، هرج و مرج و اختلال در نظام زندگی مردم به وجود می‌آید که چنین تالی فاسدی مورد رضایت شارع نیست (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۰۶)؛ این مسئله در آثار امام خمینی آن‌چنان نمودی دارد که برخی محققان برآیند نظر ایشان در مورد حجیت بنائات عقلایی را حجیت ذاتی آن دانسته‌اند (موسوی، ۱۳۹۶)؛ این نکته به‌ظاهر ساده اما کلیدی، مبنایی برای حجیت داده‌های حسی به دست می‌دهد.

در مورد ادراک حسی، تردیدی نیست که چنین ادراکاتی کاشفیت نوعی از واقع دارند؛ یعنی در صورتی که حواس سالم باشند و عوامل محیطی در آن‌ها اختلال ایجاد نکنند، در امور روزمره و در زیست عقلایی تا حد زیادی می‌توان به ادراکات حسی اعتماد داشت و اصولاً بدون چنین اعتمادی، نظام زندگی اجتماعی به هم خواهد خورد. حجیت شرعی ادراک حسی نیز به قدری بدیهی بوده که مورد بحث مستقل قرار نگرفته و هیچ مجتهدی در حجیت سخنی که از معصوم «شنیده شود» یا سنتی که از معصوم «دیده شود» تردیدی روا نداشته است. در امور قضایی نیز _ در اموری مانند شهادت _ اصولاً شاهد طبق آنچه دیده یا شنیده شهادت می‌دهد و اگر اعضای حسی وی سالم بوده شرایط محیطی نیز مساعد باشد، نمی‌توان به صرف وجود احتمال خطاهای حسی، حجیت چنین اموری را مورد خدشه قرار داد.

۴. گستره حجیت علم ناشی از ادراک حسی در امور کیفری

با اثبات اینکه ادراکات حسی به‌طور کلی شرایط حجیت را دارند، اینک پرسش از گستره و محدوده این حجیت است؛ یعنی این ادراکات شرعاً با چه شرایطی در چه زمینه‌ای و از سوی چه کسانی می‌تواند حجت قلمداد شود. نخست گفته شد که به‌طور کلی حجیت یک امر عقلایی است و شریعت نیز فی‌الجمله همین حجیت عقلایی را مدنظر دارد؛ بدیهی است که در زندگی عقلایی نمی‌توان حجیت را از داده‌های حسی واگرفت؛ باین حال عقلاً در همه مسائل حجیت داده‌های حسی را به یک‌گونه نمی‌پذیرند؛ مثلاً اگرچه ادراک حسی و مشاهده یک شاهد دارای عدالت یا وثاقت اخلاقی در امور ساده پذیرفته می‌شود؛ اما در مسائلی که اهمیت بیشتری دارند، قیود دیگری بر این مسئله افزوده می‌شود. به‌عنوان یک مثال ساده، در مسابقات ورزشی مشاهدات داور دارای ارزش است؛ اما این مسئله به‌ویژه در

مسابقات دارای اهمیت به صورت مطلق نیست و تعدد داوران، امکان اعتراض و بازبینی و حتی نظارت عمومی بر تصمیم داور زمینه و امکان اشتباه وی را به حداقل می‌رساند. هر چه مسئله‌ای دارای اهمیت بیشتر باشد و جزییات در آن نقش پررنگ‌تری ایفا کند، بر تعداد و دقت این قیود افزوده می‌شود؛ این مسئله در خصوص دعاوی حقوقی نیز صادق است؛ در نظام‌های حقوقی کامن‌لا و رومی-ژرمنی محدودیت‌هایی برای شهادت دادن قاضی وجود دارد و در مورد شهادت شهود، حق پرسش متقابل و پرسش مجدد برای طرف مقابل محفوظ دانسته می‌شود؛ افزون بر اینکه قاضی نیز حق پرسیدن سؤالات لازم از شهود را دارد (میرزایی، شکوهی زاده و الماسی، ۱۴۰۱)؛ بدیهی است که چنین مواردی، فقط در فرض تغایر قاضی و شاهد قابل تصور است.

در مسائل کیفری، خطیر بودن پیامدها و اهمیت جزئیات در مرتبه بسیار بالایی قرار دارد؛ محکومیت کیفری می‌تواند جان متهم را بگیرد یا آسیب‌های شدید جسمانی، حیثیتی و روحی را به دنبال داشته باشد؛ از سوی دیگر، کوچک‌ترین جزییات نیز در این مسائل می‌توانند موجب تغییر حکم شوند؛ لذا عجیب نیست که در شریعت اسلامی - همگام با همان سیره عقلایی - عدم اکتفا به یک شهادت بدون قرائن جنبی در مسائل کیفری لازم انگاشته می‌شود. این مسئله می‌تواند به دلیل کم کردن احتمال خطای حسی، کم کردن احتمال تأثیر تحلیل بر مشاهدات، اصل پوشیده ماندن جرائم حق‌اللهی و نیز اقتناع افکار عمومی نسبت به اجرای مجازات شدید باشد؛ دست کم موارد گفته شده اگر علت تامه نباشند، می‌توانند در شمار علل ناقصه یا فواید حکم به تعدد شهود قرار گیرند. درحالی که در مشاهده یک نفر - خواه قاضی خواه فرد دیگر - همواره امکان خطای حسی وجود دارد؛ احتمال دارد که تحلیل پیشینی فرد بر مشاهده وی اثر بگذارد؛ اصل پوشیدگی جرائم نقض می‌شود و افکار عمومی نیز اجرای مجازات سنگین به صرف مشاهده و ادعای یک نفر را نمی‌پذیرد. افزون بر این، در روش عقلایی امروز پیرامون مسائل قضایی کیفری، اصل امکان اعتراض و تجدید نظر پذیرفته شده است؛ درحالی که در حکمی که به موجب علم مبتنی بر مشاهده قاضی صادر می‌شود، امکان اعتراض یا تجدید نظر به معنای واقعی خود وجود ندارد.

از همین روست که برخی محققان امکان عدم حجیت چنین علمی را موجه می‌دانند؛

زیرا از نظر حجیت قضایی چه بسا حسی بودن علم به معنای قابل اثبات بودن آن در دادگاه برای سایر افراد (علاوه بر خود قاضی) نیز باشد که در این صورت، دیگر قاضی نمی‌تواند به صرف مشاهده خویش برای اثبات جرم استناد کند چرا که مشاهدات وی تنها برای خودش عمل آور است نه برای دیگران. به علاوه احتمال خطای او در مشاهده و یا برداشت حسی وی از آن رویداد، زیاد است و در این زمینه _ برخلاف علم حدسی حاصله از قرائن قوی_ قاضی دیگری نیز نمی‌تواند نسبت به درستی یا نادرستی حکم مستند به مشاهده عینی آن قاضی نظر بدهد؛ زیرا او در موقعیت قاضی نخست نبوده است (کلاتری و سلمان پور، ۱۳۹۸، ص. ۱۷۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، ص. ۵۵-۵۴)؛ بلکه می‌توان گفت حتی خود قاضی نخست نیز نمی‌تواند دوباره در آن موقعیت و شرایطی که در گذشته بوده است قرار بگیرد و صحنه وقوع جرم را بسنجد تا از احتمال خطای وی، اندکی کاسته شود.

بر این اساس می‌توان گفت بنای عقلایی عدم اکتفا به مشاهده فرد واحد در مسائل حیاتی و باز گذاشتن امکان تجدیدنظر در این مسائل که مورد مخالفت شرع نیز قرار نگرفته، بلکه آن گونه که خواهد آمد مؤید شرعی نیز دارد، اصلی اساسی است که جز با دلایل قطعی و محکم قابل تخصیص خوردن نخواهد بود. همچنین عموماً آیاتی که نسبت دهندگان رابطه نامشروع به دیگران را بدون آوردن چهار شاهد- موجب تحقق حد قذف می‌داند، به عموم خود شامل قاضی نیز می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۳۳۴). در فضای شرعی تنها استثنای قطعی بر این بنای عقلایی را می‌توان مشاهده معصوم دانست؛ بر طبق برخی روایات معصوم می‌تواند بر اساس مشاهدات خود در جرائم حدی، مجازات را اعمال نماید (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص. ۲۵۰). افزون بر ادله نقلی، می‌توان گفت بنا بر عصمت معصوم از گناه و خطا، امکان خطای حسی یا تحلیل نادرست بر اساس ادراک حسی در مورد وی وجود ندارد؛ بر جواز قضاوت امام معصوم بر طبق علم خود، ادعای اجماع شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص. ۴۴۶). اگرچه اشکالاتی همچون اتحاد شاهد و قاضی در چنین موردی همچنان باقی می‌ماند؛ اما با توجه به اینکه دلیل خاص در این مورد وجود دارد و نیز این بحث در حال حاضر مبتلا به نیست و اهمیت آن در تسری دادن چنین جوازی به مجتهد جامع‌الشرایط است، ادامه مطلب در مورد ممنوعیت چنین تسری دادنی - حتی در فرض پذیرش اصل مطلب- خواهد بود.

۵. ایرادات استناد قاضی مجتهد به علم حسی در مسائل کیفری

مشهور فقها پس از پذیرش جواز قضاوت امام بر طبق علم خود، علم حسی قاضی جامع‌الشرایط را نیز حجت دانسته‌اند. البته برخی از فقها این مسئله را مختص حق‌الله و برخی مختص حق‌الناس دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ج ۶، صص. ۲۴۲، ۲۴۴؛ عراقی، بی‌تا، ص. ۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۱۵، صص. ۳۳-۳۲؛ فاضل هندی، ۱۴۲۴، ج ۱۰، صص. ۵۸-۵۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، صص. ۸۹-۸۸)؛ بدیهی است که اگر مبنای حجیت علم حسی معصوم در امور نیازمند به تعدد شهود را عصمت وی یا روایات مربوطه بدانیم، تعمیم دادن این حکم به مجتهدان جامع‌الشرایط نمی‌تواند موجه باشد؛ به‌ویژه آنکه در متن روایات، از واژه «امام» استفاده شده و دلیل حجیت مشاهده وی «امین‌الله» بودنش ذکر شده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص. ۴۴)؛ بی‌تردید مرتبه امین‌اللهی در همه احکام و تصرفات - تنها در مورد معصوم مصداق قطعی دارد و قدر متیقن از آن، مشاهده امام معصوم است (مؤمن قمی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۹۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۳۰۷) اگر گفته شود بنا بر نیابت فقها از معصومین، اختیارات معصوم برای جامع‌الشرایط ثابت است، باز می‌توان در اثبات آن دسته از اختیارات یا احکام که ریشه در عصمت معصوم دارند یا این احتمال در مورد آن‌ها وجود دارد، تردید رواداشت.

ممکن است گفته شود دلیل حجیت علم ناشی از ادراکات حسی، قیاس اولویت است؛ بدین بیان که اگر قاضی حق دارد طبق شهادت شهود حکم نماید، به‌طریق اولی می‌تواند مطابق با مشاهدات حسی خود حکم نماید؛ زیرا وی در مورد نخست علم به وقوع ندارد؛ اما در مورد دوم بنا بر یقین خود حکم می‌کند. برخی از فقها برای اثبات حجیت علم حسی قاضی به این استدلال اشاره داشته‌اند (اعرجی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص. ۴۵۹)؛ اگر این استدلال پذیرفته شود، حجیت علم حسی را نه تنها برای قضات مجتهد که حتی برای قضات مأذون نیز ثابت می‌نماید؛ چراکه قاضی مأذون نیز می‌تواند و بلکه می‌باید بر طبق شهادت شهود حکم نماید؛ درحالی که شهادت شهود یک امر ظنی است.

در پاسخ به این استدلال باید توجه داشت که در امور نیازمند به شهادت‌های متعدد، به‌ویژه شهادت چهارگانه، احتمال خطای حسی بسیار اندک است؛ اگر امکان خطای حسی در مورد چهار شاهد وجود داشته باشد، به‌طریق اولی در مورد یک شاهد که خود قاضی

است نیز وجود دارد؛ افزون بر اینکه احتمال دروغ گفتن چهار شاهد که فرض بر عدالت آنهاست، معقول به نظر نمی‌رسد؛ لذا به نظر می‌رسد صرف مقایسه یقین و ظن در این مسئله راهگشا نیست؛ بلکه باید گفت حجیت ظنی که دارای جنبه معرفت‌شناسی و عقلایی است، لزوماً دلالت بر حجیت یقینی که جنبه معرفت‌شناسی کمتر یا ضعیف‌تری دارد نخواهد داشت. به بیان دیگر، در مسئله یادشده آنچه اهمیت دارد بعد موجهیت ادله است نه حالت روانی حاصل از آن؛ در یک نگاه درجه دوم (نگاه پسینی به باورها)، ارزش آن ظنی که برای قاضی از شهادت چهار شاهد عادل حاصل می‌شود به هیچ‌وجه کمتر از یقینی نیست که از مشاهده حسی خودش حاصل شده؛ چراکه احتمال خطای حسی در مسئله نخست کمتر است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۲۸۹)؛ لذا استدلال به قیاس اولویت در این مورد بی‌اشکال نیست.

دلایل دیگری نیز برای الحاق حکم حجیت علم مبتنی بر مشاهده معصوم در مسائل کیفری بیان شده که در کتاب‌ها و مقالات زیادی در مورد آنها بحث و گفتگو شده است؛ از جمله اینکه احکام شرعی بر عناوین بار می‌شوند و هنگام اثبات تحقق عنوان برای قاضی (مثلاً تحقق عنوان شرب خمر) مانعی از جریان یافتن حکم وجود ندارد؛ همچنین عموماً آیاتی که دلالت بر وجوب حکم به حق و حرمت حکم به غیر حق داشته از دیگر دلایل ابرازشده در این زمینه است (ولایی، ۱۳۸۶)؛ چراکه ظاهراً اگر قاضی پس از مشاهده وقوع جرم، حکمی برخلاف آن صادر نماید آن حکم را نمی‌توان حق دانست (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص. ۴۹۱)؛ افزون بر اینکه خود قاضی نیز در این زمینه پس از صدور حکم دچار نوعی تناقض خواهد شد. کثرت مطالب در این زمینه و نقض و ابرام‌های فراوان و حتی تردیدهایی که فقهای بزرگ به آن دچار شده‌اند^۱ می‌تواند نشان دهد که احتمالاً نوع ورود به این بحث و کشف نکته اساسی آن مورد غفلت قرار گرفته است؛ سخن اصلی در آن است که تحقق عناوین نزد قاضی لزوماً باید از طرق خاصی محقق شود یا از هر طریقی که وی پی به تحقق

۱. به‌عنوان نمونه، صاحب جواهر پس از بیان ادله‌ی حجیت علم قاضی، نظر این جنید در رد آن را ضعیف نمی‌داند و اذعان می‌دارد جز اجماع، دلیل موثق دیگری برای این مسئله وجود ندارد؛ وی نیز نهایتاً محل نزاع را طریقی یا موضوعی بودن قطع قاضی می‌داند و در انتهای بحث، گرایش به نظر مخالف پیدا کرده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص. ۲۶۶).

عنوان ببرد، حق صدور حکم را خواهد داشت. به بیان اصولی، قطع مجتهد باید به صورت موضوعی لحاظ شود (که امکان مقید کردن به اسباب خاص وجود دارد) یا هر قطعی برای وی حجت است؛ پیش از پاسخگویی به این مسئله، پرداختن به ادله دیگر غفلت از محل نزاع است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص. ۴۴۷).

به نظر می‌رسد که طریقی دانستن قطع قاضی نمی‌تواند موجه باشد؛ چرا که نه تنها قطع حاصل از اسباب نامتعارف (مانند علوم غریبه و...) برای قاضی حجت نیست؛ بلکه قطعی که از امارات نامتام به دست می‌آید (مثلاً قطع ناشی از سه اقرار یا سه شهادت در زنا) نمی‌تواند مستمسک قاضی در صدور رأی قرار گیرد و اقرار و بینه باشد شرایط شرعی خاص خود را داشته باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص. ۴۴۷)؛ باینکه با درجه بالای از اطمینان می‌توان گفت سه شاهد عادل در این مورد دروغ نمی‌گویند و اشتباه نمی‌کنند و هیچ فرد عاقلی در شرایط عادی به دروغ علیه خود سه بار اقرار به زنا نمی‌کند. اینکه قطع حاصل از چنین اماراتی نمی‌تواند مستند حکم قاضی قرار گیرد، نشان از موضوعی بودن قطع وی دارد؛ حال قطع حاصل از سه اقرار صحیح یا سه اقرار و سه شهادت چه تفاوتی با قطع حاصل از مشاهده قاضی دارد که در اولی حکم به براءت موجب تناقض و حکم به ناحق نمی‌شود و در دومی چنین مسائلی رخ می‌دهد؟ (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۷، ص. ۲۹) مگر قطع حاصل از سه اقرار صحیح، ضعیف‌تر از قطع حاصل از مشاهداتی است که امکان خطا در آنها وجود دارد؟ اگر گفته شود عدم اعتنای قاضی به مشاهده خود در چنین مواردی موجب معطل ماندن احکام خداوند می‌شود، می‌توان در پاسخ گفت معتبر دانستن مشاهده قاضی در اموری که نیازمند شهود متعدد است نیز موجب امکان مجازات بی‌گناهان خواهد شد؛ در حالی که مصلحت موجود در مجازات نشدن بی‌گناهان بسیار بزرگ‌تر از مصلحت موجود در مجازات شدن گناهکاران است (منتظری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص. ۴۶۳). به‌ویژه که این مسئله در مورد جرائمی است که جنبه حق‌الناسی نداشته، شاکی خصوصی در آن وجود ندارد و حتی قاضی می‌تواند متهم را از اقرار کردن بازدارد؛ افزون بر اینکه سخن در آن نیست که مجتهد در چنین شرایطی حکم به بی‌گناهی متهم نماید؛ بلکه وی می‌تواند در چنین مواردی از قضاوت خودداری کرده و متهم را به قاضی دیگری ارجاع دهد و حتی خود نیز در آن محکمه به‌عنوان شاهد حضور یابد.

با توجه به مسائل گفته شده، می توان گفت مجتهد در مواردی که علم ناشی از ادراک حسی در مسائل کیفری دارد، نمی تواند به عنوان قاضی در آن مسئله ورود نماید و صرفاً می تواند به عنوان شاهد، در محضر قاضی دیگری ادای شهادت نماید. اگر جواز قضاوت معصوم^(ع) در چنین مواردی با استناد به دلیل خاص پذیرفته شود، در این قضیه استثنایی می بایست به قدر متیقن اکفا نمود و از تعمیم دادن آن به موارد دیگر خودداری کرد. ایرادات وارد بر قضاوت قاضی مجتهد، عیناً بر قضاوت قاضی مأذون نیز وارد است؛ اما با توجه به شهرت جواز قاضی مجتهد و با توجه به آنکه بیشتر قضات دادگستری از قضات مأذون هستند، ایرادات وارد بر قضاوت این دسته از قضات و تحلیل دیدگاه امام خمینی در این مورد به طور جداگانه مطرح خواهد شد.

۶. ایرادات استناد قضات مأذون به علم ناشی از ادراک حسی

تمام ایراداتی که بر حجیت علم حسی قاضی مجتهد گرفته شده، به طریق اولی بر قضات مأذون نیز وارد است؛ چرا که در مورد آنان نه نصبی از جانب معصوم صورت پذیرفته، نه قوه عدالت در آن ها با سختگیری های مربوط به مجتهد جامع الشرایط احراز می شود و نه می توان آنان را امین الله و تالی تلو معصوم دانست. حتی در صورتی که فرض شود فقیه جامع الشرایط در امور کیفری می تواند طبق علم حسی خود قضاوت نماید (که مورد قبول این نوشتار نیست)، اثبات چنین مسئله ای برای قضات مأذون ایرادات جدی دارد؛ چرا که حتی اطلاق عنوان قاضی بر چنین افرادی به نحو حقیقت نیست؛ در ادبیات فقهی و شرعی، واژه قاضی تنها اشاره به فرد مجتهد دارد و وجود قوه اجتهاد حتی در قاضی تحکیم که طرفین دعوا بر قضاوت وی توافق می نمایند ضروری است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص. ۳۳۱). آنچه امروز در محاکم به عنوان قاضی شناخته می شود، در واقع کارشناس حقوقی است که حکم وقایع را در میان قوانین موضوعه و مدون جستجو می کند و مجازاً قاضی نامیده می شود. از این رو، در فرض پذیرش دلالت اطلاقات و عموماتی که علم حسی را برای قاضی حجت دانسته اند (ر.ک. به: مؤمن قمی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۸۹)، این حکم شامل چنین افرادی نخواهد شد. حتی اگر قاضی مأذون صراحتاً از سوی مجتهد جامع الشرایط، اذن قضاوت بر اساس ادراکات حسی را داشته باشد، باز هم می توان در مشروعیت چنین قضاوتی ایراد وارد کرد؛ چرا که

اصل ولایت قضات، در طول ولایت معصوم بوده و جنبه نیابتی و حیثی (به حیث مجتهد بودن) دارد؛ به فرض آنکه کلیت اذن به قضاوت در مسائل کیفری برای قاضی غیر مجتهد به دلایلی همچون اضطرار و... پذیرفته شود، هیچ دلیلی بر اعطای اختیارات و امتیازات ویژه معصوم یا مجتهد - به حیث معصوم یا مجتهد بودن - به افراد غیر مجتهد وجود ندارد (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص. ۲۹۱). افزون بر اینکه برخی از فقها صحت نیابت قاضی مأذون در مسائل کیفری را از اساس نمی‌پذیرند (بهجت، ۱۳۸۶، ج ۴، ص. ۴۴۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۷، ص. ۳۲)؛ بدیهی است که در این صورت استناد قاضی به علم حسی خود به طریق اولی پذیرفتنی نیست.

۷. بیان و شرح دیدگاه امام خمینی پیرامون مسئله

دیدگاه امام خمینی، به‌عنوان اولین ولی فقیهی که با مسئله قضات مأذون در نظامی مشروع روبرو بوده‌اند در این زمینه اهمیت ویژه‌ای دارد؛ دیدگاه ایشان در مورد حجیت علم قاضی منصوب (مأذون)، در دو استفتاء آمده که نیازمند توضیح هستند؛ استفتاء نخست به شرح زیر است:

«قاضی منصوب که مجتهد نباشد به علم خود می‌تواند در امور قضایی عمل کند یا

خیر؟

بسمه تعالی، نمی‌تواند و باید مطابق مقرراتی که برای آن نصب شده، عمل کند» (امام

خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۷).

ایشان در استفتائی دیگر و در مقام تشریح استفتاء پیشین چنین گفته‌اند «قاضی غیر مجتهد نمی‌تواند به علم خود حکم کند، ولی اگر به طرق و اسباب متعارفه و مطابق مقررات حکم کرده صحیح و نافذ است» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۸).

به نظر می‌رسد که استفتاء نخست، در مقام بیان تفاوت میان علم قاضی منصوب و علم قاضی مجتهد است؛ قاضی مجتهد، مطلقاً حق حکم کردن طبق علم خود را در مسائل کیفری و مدنی دارد؛ خواه آن علم ناشی از ادراکات حسی باشد؛ خواه ناشی از امارات قانونی یا قرائن و امارات قضایی؛ و خواه آن علم با امارات در تعارض باشد یا نباشد. از نظر قانونی نیز قاضی مجتهد می‌تواند در موارد تعارض نظر اجتهادی خویش با قوانین مربوطه، از دادرسی اجتناب ورزد. در عین حال نه قاضی مجتهد و نه قاضی منصوب حق استناد به

اسباب نامتعارف (مانند خواب، علوم غریبه و...) را ندارند؛ بی تردید علم ناشی از ادراک حسی را نمی‌توان در شمار علوم ناشی از اسباب نامتعارف قرارداد؛ اما همان‌گونه که گفته شد در اینکه بتوان نیابت جواز استناد به علم ناشی از ادراک حسی را در آن دسته از مسائل کیفری که نیازمند تعدد شهود هستند به قضات منصوب اعطا کرد، تردید جدی وجود دارد و از این استفتاء نیز چنین چیزی نتیجه گرفته نمی‌شود. حتی اگر گفته شود که استفتاءات یادشده دلالت بر حجیت علم حسی قاضی منصوب دارد، قید دوم یعنی «مطابق مقررات بودن» همچنان نیازمند احراز است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

در قانون مجازات اسلامی، دو ماده مهم در زمینه علم قاضی وجود دارد؛ ماده ۲۱۱ بیان می‌دارد: علم قاضی عبارت از یقین حاصل از مستندات بین در امری است که نزد وی مطرح می‌شود. در مواردی که مستند حکم، علم قاضی است، وی موظف است قرائن و امارات بین مستند علم خود را به‌طور صریح در حکم قید کند. تبصره - مواردی از قبیل نظریه کارشناس، معاینه محل، تحقیقات محلی، اظهارات مطلع، گزارش ضابطان و سایر قرائن و امارات که نوعاً علم آور باشند می‌تواند مستند علم قاضی قرار گیرد. در هر حال مجرد علم استنباطی که نوعاً موجب یقین قاضی نمی‌شود، نمی‌تواند ملاک صدور حکم باشد. به نظر می‌رسد که ماده یادشده سلباً یا ایجاباً اشاره‌ای به علم ناشی از ادراک حسی ندارد؛ واژه‌های «مطرح شدن» و «استنباط» و همچنین وجه تشابه موارد گفته‌شده در تبصره نشان می‌دهد که ماده ۲۱۱ در مقام بیان حجیت علم حدسی (علم ناشی از قرائن) است نه علم ناشی از ادراک حسی؛ پیش‌تر نیز گفته شد که نمی‌توان از حجیت علم حدسی، بر حجیت علم حسی در مسائل کیفری استدلال کرد؛ بنابراین افزون بر تردید کلی پیرامون جواز استناد قاضی منصوب به علم حسی خود، در اینکه چنین مسئله‌ای مطابق مقررات نیز باشد تردید وجود دارد.

علاوه بر مطالب گفته‌شده، جواز استناد قاضی منصوب به علم حسی در مسائل کیفری، عملاً تجدیدنظرخواهی در این مسائل را نیز بی‌فایده کرده و راه پی بردن به خطای قاضی را برای دادگاه تجدیدنظر خواهد بست. از این جهت نیز جواز استناد قاضی به علم حسی خود با روح قوانین و مقررات مربوط به تجدیدنظر منافات دارد؛ به‌علاوه احتمال خطای قاضی

در مشاهده یا برداشت حسی وی از آن رویداد، وجود دارد و در این زمینه _ برخلاف علم حدسی حاصله از قرائن قوی_ قاضی دیگری نیز نمی‌تواند نسبت به درستی یا نادرستی حکم مستند به مشاهده عینی آن قاضی نظر بدهد؛ زیرا او در موقعیت قاضی نخست نبوده است (کلاتری و سلمان‌پور، ۱۳۹۸، ص. ۱۷۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹، صص. ۵۵-۵۴)؛ بلکه می‌توان گفت حتی خود قاضی نخست نیز نمی‌تواند دوباره در آن موقعیت و شرایطی که در گذشته بوده است قرار بگیرد و صحنه وقوع جرم را بسنجد تا از احتمال خطای وی، کاسته شود. شاید به همین دلیل است که برخی فقها بیان نموده‌اند برای قاضی عالم به قضیه، اولی این است که در صورت امکان، از قضاوت کردن در آن دعوا خودداری ورزد و آن را به قاضی دیگری ارجاع دهد تا از خویش رفع اتهام نماید؛ اما اگر خودش قضاوت نمود، در این صورت برای وی جایز نیست برخلاف علمش صدور حکم نماید (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۳۰۳). برخی فقیهان نیز جهت اثبات عدم حجیت علم حدسی شخصی قاضی به این مسئله توجه داشته و اظهار نموده‌اند دلیلی که قاضی در دادگاه به آن استناد می‌کند باید برای طرفین دعوا و بلکه برای همه حاضران در محکمه و شنوندگان حکم، قابل اعتماد و اطمینان باشد تا موجب احترام و تسلیم در برابر حکم قاضی و نه اعتراض و تنفر نسبت به آن گردد (مقتدایی، بی‌تا، ص. ۱۹۵) که به نظر می‌رسد به علت عدم موجبهیت علم حسی یک فرد برای سایر افراد، این سخن در باب نفی حجیت علم حسی قاضی نیز می‌تواند صادق باشد. از دیدگاه امام خمینی نیز در صورتی که حکمی را قاضی مأذون صادر کند، محکوم حق دارد تجدید آن دادرسی را نزد قاضی مجتهد مطالبه کند (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۷)؛ بدیهی است که چنین حقی به منظور نظارت و بازبینی قاضی مجتهد بر حکم قاضی مأذون پیش‌بینی شده است؛ حال در صورتی که مستند علم وی، مشاهده باشد، اصولاً نظارت بر آنچه معنا یا فایده‌ای خواهد داشت؟ بنابراین علاوه بر محدود قانونی، از نظر فقهی نیز قابلیت تجدید نظرخواهی در قضاوت‌های قاضی مأذون باید وجود داشته باشد؛ درحالی که استناد به علم حسی راه را بر چنین قابلیتی خواهد بست.

بر اساس مطالب بالا، حتی اگر گفته شود علم حسی قاضی مجتهد در امور کیفری حجت است و پذیرفته شود که وی می‌تواند به قضاوت منصوب، اذن استفاده از چنین اختیاری را بدهد، در اینکه چنین اذنی به قضاوت دادگستری داده شده یا نه تردید است

و مواد قانونی صراحتی در این زمینه ندارند؛ لذا بنا بر اصل عدم، می‌توان گفت تا زمانی که ولی فقیه یا رئیس قوه قضاییه صراحتاً چنین اذنی را به قضات منصوب ندهند یا در قوانین موضوعه صراحتاً چنین چیزی پیش‌بینی نشود، ایشان حق استناد به علم حسی خود را ندارند؛ راه حلی که برخی فقها برای حل این مشکل در زمانه حاضر اندیشیده‌اند و در آن از قول مشهور فقها نیز تخلف نشده است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۳۳۶). افزون بر اینکه در جرائم حق‌اللهی، اصل بر پوشیدگی و عدم اعمال مجازات در موارد شبهه است و در مسئله یادشده، قاعده درء و لزوم احتیاط در مسائل مربوط به دماء، اگر نمی‌تواند اصل جواز قضاوت قاضی مجتهد بر طبق علم حسی خود را نقض کند، دست کم می‌تواند جواز اعطای چنین اختیاری به قاضی غیر مجتهد را نقض نماید؛ همچنان که در صورت تردید در اینکه قوانین حاضر چنین حقی را برای قاضی مأذون به رسمیت شناخته یا نه این قاعده در کنار اصل عدم و نیز اصل تفسیر مضیق قوانین کیفری دلالت بر فقدان چنین جوازی دارند.

نتیجه‌گیری

در زندگی و سیره عقلایی نمی‌توان ادراکات حسی و علم مبتنی بر آن‌ها را نادیده گرفت؛ در عین حال ادراکات حسی همواره با احتمال خطا روبرو هستند؛ از نظر منطقی تحلیل‌های مختلفی پیرامون خطاهای حسی وجود دارد که برآیند آن‌ها را می‌توان خطاپذیر بودن علم مبتنی بر آن دسته از ادراکاتی دانست که تجربه پذیر نبوده یا حواس مرتبط با آن‌ها دچار اشکال بوده یا اینکه با تحلیل نادرست همراه بوده‌اند. ناگزیری استفاده از علم مبتنی بر حواس و نیز خطاپذیری آن موجب شده که حجیت آن نزد عقلا به گونه مشروط باشد و هر چه امری خطرتر باشد، اثبات قضایی آن با شروط کمی یا کیفی بیشتری همراه شود. حجیت عقلایی ارتباط وثیقی با حجیت شرعی دارد؛ تا جایی که امام خمینی حجیت امری عقلایی دانسته است که شریعت نیز به‌طور کلی بدان پایبند است؛ نهایت آنکه شرطی بر آن می‌افزاید. مسائل کیفری و مجازات سنگین از جمله مواردی است که عقلا اثبات آن را به‌صرف مشاهده نمی‌پذیرند؛ چرا که در آن امکان قابل‌اعتنای خطا وجود دارد. شریعت اسلامی نیز در مورد اثبات این دسته از موارد، به‌ویژه جرائمی که صرفاً جنبه حق‌اللهی دارند، سخت‌گیری فراوانی قائل شده و ماهیت آن‌ها نیز به‌گونه‌ای است که شهادت در

آن‌ها نیاز به مشاهده جزئیات دارد. شرط دانستن تعدد شهود، به‌ویژه شهود چهارگانه تا حد قابل توجهی از احتمال خطا در این موارد خواهد کاست؛ با این همه، نظر مشهور فقهای امامیه بر این است که قاضی جامع‌الشرایط می‌تواند به‌صرف علم مبتنی بر مشاهده خود در چنین مواردی مجازات را اعمال نماید؛ اگرچه اصل این سخن با ایرادات جدی روبروست، اما حتی در فرض پذیرش آن نیز نمی‌توان چنین حکمی را - حتی به استناد اذن صریح قاضی مجتهد - به قضاات منصوب و مأذون سرایت داد؛ برآیند استفتاءات امام خمینی نیز بر همین مطلب است و قانون مجازات اسلامی هم قابلیت چنین استنباطی را دارد؛ در عین حال، مواد مرتبط با علم قاضی در این مورد قابلیت برداشته‌های دیگر نیز داشته و لذا پیشنهاد می‌شود با اصلاح این مواد، راه بر خوانشی که با دیدگاه امام خمینی و روح حاکم بر قوانین کیفری مطابق نیست و توالی فاسد نیز دارد بسته شود.

سپاسگزاری

بدین وسیله از حمایت مالی معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه شهید چمران اهواز در قالب پژوهانه SCU.TP1403.34595 در انجام این تحقیق تشکر و قدردانی می‌شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۲۸۱). الإشارات و التنبیها. تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس. ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی، تهران: حکمت، چاپ سوم.
- اعرجی، عبدالمطلب (۱۴۱۶ ق). کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳). حکمت الهی عام و خاص. تهران: انتشارات اسلامی. چاپ ششم.

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). استفتاءات. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵ ق). انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ دوم.
- بهجت، محمدتقی (۱۳۸۶). استفتاءات. قم: دفتر حضرت آیت‌الله العظمی بهجت.
- بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. با تصحیح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ ق). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ ق). الإنتصار فی انفرادات الإمامیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ سوم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق). الخلاف. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، علی بن محمد (۱۴۲۲ ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل‌البت (علیهم‌السلام) لإحياء التراث.
- طباطبایی حکیم، محمد سعید (۱۴۲۷ ق). مسائل معاصرة فی فقه القضاء. نجف: دار الهلال.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۶) نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیق غلام‌رضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره)، چاپ چهارم.
- عراقی، ضیاء‌الدین (بی‌تا). شرح تبصرة المتعلمین (القضاء)، قم: مطبعة مهر.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). الأعمال الفلسفية. بیروت: دار المناهل.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۳۳ ق). المنطقیات للفارابی. قم: مكتبة الساحة آية

- الله‌العظمی‌المرعشی‌النجفی، چاپ دوم.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶). إحصاء العلوم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۲۴ ق). كشف اللثام عن قواعد الأحكام. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا). المحصل. عمان: دار الرازی.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج لغرة الدباج. تهران: حکمت.
- کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۰). بررسی و نقد برهان خطای حسی. اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ۳(۹)، ۱۱۳-۱۳۰. https://jrt.shirazu.ac.ir/article_1423.html?lang=fa
- کلاتتری، کیومرث، سلمان‌پور، عباس (۱۳۹۸). جایگاه علم قاضی در اثبات امر کیفری در حقوق ایران. پژوهشنامه حقوق کیفری، ۱۰(۲)، ۲۰-۱۸۶. <https://doi.org/10.22124/JOL.2019.5424.1225>
- کلینی، محمد (۱۳۸۷). الکافی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۵ ق). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ ق). أصول الفقه. قم: طبع انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- مقتدایی، مرتضی (بی‌تا). مفتاح الهدایه فی شرح تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). أنوار الفقاهة. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۴). استفتاءات. تهران: نشر سایه.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۸۱). فقه القضاء. قم: جامعة المفید.
- موسوی خلخالی، محمد مهدی (۱۳۸۰). حاکمیت در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- موسوی، سید عبدالواحد (۱۳۹۶). عرف و بناهای عقلایی در مکتب فقهی امام خمینی (س).
- پژوهشنامه متین، ۱۹(۷۷)، ۹۳-۱۱۰. [doi: 20.1001.1.24236462.1396.19.77.5.3](https://doi.org/10.22124/JOL.2019.5424.1225)

- مؤمن قمی، محمد (۱۳۸۹). مبانی تحریر الوسيلة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- میرزایی، میلاد، شکوهی زاده، رضا و الماسی، نجاد علی (۱۴۰۱). اعتبار شهادت، اقسام و ارزش اثباتی آن در قلمرو قوانین و سیاست‌های حقوقی جوامع تابع نظام کامن لا (جامعه مورد مطالعه: آمریکا). ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۵(۱۱)، ۱۹۴۴-۱۹۶۴.
<https://doi.org/10.30510/psi.2022.347678.3591>
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.
- نوری همدانی، حسین (۱۳۸۸). هزار و یک مسئله فقهی (مجموعه استفتاءات). قم: مهدی موعود (عج).
- واربرتون، نایجل (۱۳۸۵). الفبای فلسفه. ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- ولایی، عیسی (۱۳۸۶). راه‌های عامه اثبات جرایم با نگرشی به دیدگاه امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۲(۴۸)، ۱۴۲-۱۶۱. [doi: 20.1001.1.24236462.1389.12.48.4.5](https://doi.org/10.24236462.1389.12.48.4.5)
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۹ ق). بایسته‌های فقه جزا. تهران: میزان.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۳ ق). قراءات فقهیة معاصرة. قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

References

- Araji, A. (1995). *Treasure of Benefits in Solving the Problems of Grammar* (Kanz Al-Fawā'id Fi Hall Mushkilat Al-Kawā'id). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Aristotle. (1990). *On the Soul*. Translated by Ali Morad Davoodi, Tehran: hikmat. Third edition. [In Persian]
- Bahjat, M. (1996). *Esteftaat*. Qom: Office of Ayatollah Bahjat. [In Persian]
- Bahmanyar ibn - Marzban. (1996). *Al-Tahsil*. Edited by Morteza Motahari, Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic]
- Block, I. (1961). Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception. *The Philosophical Quarterly*, 11(42), 1-9. <https://doi.org/10.2307/2216674>

- Elahi Ghomshei, M. (1984). *General and special divine wisdom*. Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
- Fakhr Razi, M. (n.d.). *Mohasal*. Oman: Dar al-razi. [In Arabic]
- Farabi, A. (1993). *Philosophical Works*. Beirut: Dar al-Manahil. [In Arabic]
- Farabi, M. (1996). *Science statistics*. Beirut: Al-Hilal House and Library. [In Arabic]
- Farabi, M. (2011). *Al-Farabi's Logic*. Qom: Library of His Eminence Ayatollah Al-Azmi Al-Marashi Al-Najafi. [In Arabic]
- Fazil Hindi, M. (2003). *Kashf al-Latham w Al-Abham an Qawa'ed Alahkam*. Qom: Eslamic Publication dependent on Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Ghotb al-din shirazi, M. (1990). *Durrat al-taj le-ghurat al-dibaj*. Tehran: hikmath. [In Arabic]
- Hashemi Shahrudi, M. (1998). *The requirements of criminal jurisprudence*. Tehran: mizan. [In Persian]
- Hashemi Shahrudi, M. (2002). *Contemporary jurisprudential readings*. Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia. [In Arabic]
- Ibn Sina. (2000). *Al-Najat*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ibn sina. H. (1902). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Boostane kitab. [In Arabic]
- Iraghi, Z. (n.d.). *Sharhe Tabserath al-Moteallemin*. Qom: Mehr Publication. [In Arabic]
- kalantari, K. & Salmanpour, A. (2020). The Position of Judge's Knowledge in Proving Criminal Matters in Iranian Law. *Criminal Law Research*, 10(2), 165-186.
<https://doi.org/10.22124/JOL.2019.5424.1225>
- Kashfi, A. R. (2013). The Argument From Illusion. *Journal of Religious Thought, A Quarterly Journal of Shiraz University*, 3(9), 113-130. https://jrt.shirazu.ac.ir/article_1423.html?lang=fa
- Khomeini, S.R. (1994). *Anwār al-Hidāyah fī Taliqa 'alā al-Kitāya*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [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. (2012). *Esteftaat*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 10 vols. [In Persian]
- Kulayni. M. (2008). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-hadith. [In Arabic]

-
- Lahiji, A. (2004). *The Rising Lights of Inspiration in Explaining the Abstraction of Speech (Shavarigh-al-Elham fi Sharhe Tajreed al-Kalam)*. Qom: Imam al-Sadiq Institute. [In Arabic]
 - Makarem Shirazi, N. (1998). *Anvar al-Feghahat*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib (PBUH) School. [In Arabic]
 - Mesbah yazdi, M. (1987). *Philosophy Education*. Tehran: Islamic Advertisement Organization. [In Persian]
 - Mirzaei, M., Shokoozadeh, R. & Almasi, N. A. (2023). Validity of testimony, its types and positive value in the realm of laws and legal policies of societies subject to the common law system (Study community: USA). *Political Sociology of Iran*, 5(11), 1944-1964. <https://doi.org/10.30510/psi.2022.347678.3591>
 - Moghtadaee, M. (n.d.). *Mef'ah Al-hedayeh fi Sharh Tahrir al-Wasila*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Momen Qomi, M. (2001). *Mabani Tahrir al-wasilah*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Montazeri, H. (2005). *Esteftaat*. Tehran: saye Publications. [In Arabic]
 - Mousavi Ardabili, S.A. K. (2002). *Jurisprudence of the Judiciary*. Qom: Mofid University Publications. [In Arabic]
 - Mousavi khalkhali, M. (2000). *Sovereignty in Islam*. Qom: Islamic Publishing House. [In Persian]
 - Mousavi, S. A. (2017). Commonsense and Rational Fundamentals in Imam Khomeini's Juridical School of Thought. *Matin Research Journal*, 19(77), 93-110. dor: [20.1001.1.24236462.1389.12.48.4.5](https://doi.org/10.24236462.1389.12.48.4.5)
 - Mulla Sadra, M. (1989). *Al-Hikma al-Mutaaliyyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Araba*. Qom: Al-Maktabeh al-Mustafawi. [In Arabic]
 - Muzaffar, M. (2008). *Usul al-Fiqh*. Qom: Islamic Publication Printing. [In Arabic]
 - Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam fi Sharh Sharaye al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, seventh edition. [In Arabic]
 - Nouri Hamedani, H. (2009). *One Thousand and One Jurisprudential Issues (Collection of Inquiries)*. Qom: Mahdi Mouod Publication. [In Persian]
 - Seyed Morteza, A. (1994). *Al-Intisar fi Infardat al-Amamiyyah*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers, First Edition. [In Arabic]

- Shahid Thani, Z. (1993). *Masalek al-Atham al-Tankih Sharae al-Islam*. Qom: Al-Maarif al-Islamiyya Institute. [In Arabic]
- Tabatabaei Hakim, M. S. (2006). *Contemporary issues in judicial jurisprudence*. Najaf: Dar Al Hilal. [In Arabic]

- Tabatabaei, A. (1997). *Reyaz al-Masael fi Tahqiq al-Ahkam be al-Dalail*. Qom: Al-Bayt. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. (2007). *The End of Wisdom (Nahayath al-Hikmath)*. Correction and suspension by Gholamreza Fayyazi, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. (2011). *Principles of Philosophy and Method of Realism*. Introduction and footnote by Morteza Motahari, Tehran: Sadra. [In Persian]
- Taftazani, M. (1991). *Explanation of Intentions (Sharh al-Maghasid)*. Qom: Sharif al-Razi Press. [In Arabic]
- Tusi, M. (1986). *Tahzeeb al-Ahkam*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Tusi, M. (1997). *Al-Khilaf*. Qom: Islamic Publication Office. [In Arabic]
- Valai, I. (2010). General Ways of Proving Offenses With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 12(48), 142-161. [doi: 20.1001.1.24236462.1389.12.48.4.5](https://doi.org/10.24236/462.1389.12.48.4.5)
- Warburton, N. (2006). *Philosophy: The Basics*. Translated by Masoud Olia, Tehran: Qoqnoos Publishing. [In Persian]

Equality or Difference between Male and Female Diya: An Approach Based on the Principles of Imam Khomeini¹

Fatemeh Moghaddasi¹ | Seyed Mohammad Sadegh Mousavi^{2*} | Seyed Abolghasem Naghibi³

1. PhD student Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
2. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Private Law, Motahari University, Tehran, Iran.
3. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Private Law, Motahari University, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
<p>Article type: Research article</p> <p>Article history: Received: October 17, 2023 Received in revised from: January 07, 2024 Accepted: April 11, 2024 Published online: April 19, 2025</p> <p>Keywords: Diya, Diya principles, Gender-based diya difference, Ruling of halving, Ruling of equalization.</p>  <p>*Corresponding author: mousavi4535@gmail.com</p>	<p>Two primary theories address the difference between male and female diya (blood money). The popular opinion is halving, and the primary evidence of its proponents is the explicit statement of some hadiths. Conversely, another group, emphasizing the Quran's silence on the matter, the contradiction of the hadiths of halving with Quranic principles, and the demands of judicial justice and human dignity, argues for equalizing diya between genders.</p> <p>After critically examining the arguments of both perspectives and noting that the ruling on differential diya lacks explicit Quranic basis, this study proposes two solutions to reconcile the conflict between traditional jurisprudence and contemporary legal norms: First, based on Imam Khomeini's theoretical foundations rooted in dynamic jurisprudence, the door to ijtihad is not closed regarding the equality of diya for men and women. It is possible to rule for equality, considering the exigencies of time and place, which aligns with Islamic interests, reason and social justice. Alternatively, a new approach combining two theories can be used: accepting the ruling of half diya while simultaneously providing a solution to compensate for the difference using secondary titles such as expediency, necessity, maintaining the Islamic state (hifz al-nizam), and the rule of prioritizing the more important (aham wa muhim).</p>
<p>Cite this article: Moghaddasi, F., Mousavi, S. M. S. & Naghibi, S. A. (2025). Equality or Difference between Male and Female Diya with an Approach based on the Principles of Imam Khomeini. <i>Matin Research Journal</i>, 27(106), 1-23. https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.205598.1539</p> <p> © The Author(s). Publisher: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic. This is an open-access article distributed under the CC BY (license http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).</p>	

Introduction

Diyeh is one of the laws that were mentioned before Islam, but it was more of a revenge aspect and was less considered as a compensation and deterrent factor. In Islamic jurisprudence, Diyeh has been considered from various aspects. Aspects such as the quality of the legalization of the ransom (establishment or signature), determination or optionality, the role of error or intentionality of the crime in the amount of the ransom. However, one of the most controversial issues discussed in the topic of diat is the difference between male and female diat. The issue of equality or inequality of Diyeh between men and women is one of the issues of concern to human societies, which in a general view of this theory has two points of view: the first point of view of the theorists is the inequality of dowry and the second point of view is the equality of dowry between men and women. The first group, based on the famous fatwa of jurists, consider the wife's dowry as half. The second group, relying on the application of Quranic verses and some hadiths, believe in the equality of men and women.

In the Islamic Penal Code, which was compiled and approved after the revolution, there are different laws regarding men and women, although some of them have a protective aspect towards women, but still some cases appear to be discrimination and there is room for analysis and analyzed and criticized and new correction opinions are presented. This view is the same view that Imam referred to as dynamic jurisprudence or dynamic ijihad. According to the analysis and examination of the nature of dowry and the explanation of the arguments of those who believe in the equality and non-equality of dowry, it seems that the chapter of ijihad regarding the equality of dowry between women and men is not closed. The legislator of the Islamic Republic of Iran also, in order to eliminate the legal and executive gaps in the field of the difference between male and female dowry without entering directly into this challenging and specialized issue, by intensifying the monitoring of the performance of insurance companies, requires them to pay damages to the victims regardless Gender and religion up to the limit of insurance policy commitments.

Research background

In order to achieve a basic and stable analysis, the authors of the article have reviewed the background of the research literature, and the following works were found from the following articles related to the topic: Hossein Mehrpour (1999), with the title: "Research on the difference between male and female dowry in the Islamic Penal Code and its jurisprudential foundations" which examines the differences in the Islamic Penal Code. Soheila Baywardi (2006), with the title: The difference between men and women in Diyeh, which first expressed the views of previous and contemporary jurists, and then discussed the jurisprudential basis of Tansif. Sayyid Fazlullah Mousavi (2013) in an article entitled: Criticism and review of the ruling on women's life in the Islamic Penal Code, while explaining both views, has reviewed and criticized the arguments of the supporters of both theories.

From the review of related works, it was found that although valuable works have been written and authored in previous years, the innovative aspect of this article is that some works are related to the old Islamic Penal Code and some others are clearly related to Imam Khomeini's

jurisprudence approach. Not cited.

Material and method

In this research, the researcher has tried to explain the jurisprudential foundations of Diyah and compensation in Islam with a descriptive and analytical method, and then to compare the laws of the Islamic Republic in the Penal Code of 1392 with the legal rules of other systems in the field of human rights and the Convention on the Elimination of Discrimination against Women. and further examine the possibility of providing new solutions to minimize the difference and discrimination in legal issues between men and women. In the end The researcher has tried to take into account the comprehensiveness of Islamic principles and rules and the dynamics of Islamic jurisprudence, and by considering the conditions and requirements of time and place, and by analyzing, describing and criticizing the theories of equality and non-equality of dowry between men and women in Shia jurisprudence, and by emphasizing the opinions of jurists. Contemporary, achieve the process of proving the proposed hypothesis, that is, creating a balance between Islamic principles and rules and modern human needs.

Results

1-Referring to the fact that some laws of Islamic Sharia are flexible and have the possibility and power to adapt to current and emerging issues, and also considering the fact that reason is one of the sources of inference and has the power to distinguish between good and bad; It is possible to reach some rulings through rational independence, and therefore it is concluded that time and place requirements are considered effective factors in changing rulings. In the sense that some of the divine decrees are based on specific issues with restrictions and conditions, and these conditions and restrictions can change due to the passage of time and local conditions; There will be a possibility to change the verdict.

2- By looking at the arguments cited by the proponents of the two theories of halving and equality, it became clear that the ruling on the difference between men and women's dowry is not derived from Quranic texts, but is based on narrations that had conflicting narrations. Therefore, to solve the created problems, a new approach was created which is a combination of two theories; It means that it accepts the halving and offers a solution to compensate for the difference. In this approach, using secondary titles such as expediency, necessity, maintaining the system, important and important rules; Efforts are being made to make the female dowry equal to the male dowry. This way of working in the legal and legal aspects has been somewhat successful and resulted in results. According to the Islamic Penal Code, the difference between a man's and a woman's diya is paid from a fund to the injured person or to his family.

Conclusion

The ruling on the difference between male and female Diyah is not taken from Quranic texts, but it is documented in narrations, which had conflicting narrations. Therefore, to solve the created problems, a new approach was created which is a combination of two theories; It means that it accepts the halving and offers a solution to compensate for the difference.

تساوی یا تفاوت دیه زن و مرد بارویکردی بر مبانی امام خمینی (ره)

فاطمه مقدسی^۱ | سید محمدصادق موسوی^{۲*} | سید ابوالقاسم نقیبی^۳

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
۲. دانشیار گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.
۳. دانشیار گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>در زمینه تفاوت دیه زن و مرد دو نظریه بیان شده است؛ نظر مشهور، تنصیف و دلیل عمده قائلین آن تصریح برخی روایات است. در مقابل، گروهی با تمسک به عدم تصریح قرآن و مخالفت روایات تنصیف با قرآن، اصل عدالت قضایی و کرامت انسانی، به تساوی دیه فتواداده اند. نگارنده پس از مذاقه در دلایل استنادی قائلین هر دو نظریه و با ملحوظ قراردادن این نکته که حکم به تفاوت دیه برگرفته از نصوص قرآنی نیست به این نتیجه رسیده است که برای رفع تعارض تفاوت دیه با حقوق بین المللی می توان از دو راهکار استفاده کرد: اول اینکه با استناد به مبانی نظری امام خمینی مبتنی بر فقه پویا اجتهاد در باب تساوی دیه زن و مرد بسته نیست و می توان با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی حکم به تساوی داد که منطبق با مصالح، عقل و عدالت اجتماعی مدنظر اسلام است و یا این که از یک رویکرد جدید که جمع دو نظریه است استفاده کرد؛ یعنی هم حکم تنصیف را پذیرفت و هم با استفاده از عناوین ثانویه مثل مصلحت، ضرورت، حفظ نظام و قاعده اهم و مهم راهکاری برای جبران مابه التفاوت ارائه داد.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله:</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۲</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰</p> <p>کلیدواژه ها:</p> <p>دیه، مبانی دیه، تفاوت دیه زن و مرد، حکم تنصیف، حکم تساوی.</p> <p>* نویسنده مسئول: mousavi4535@gmail.com</p>



استناد: مقدسی، فاطمه، موسوی، سید محمدصادق و نقیبی سید ابوالقاسم (۱۴۰۴). تساوی یا تفاوت دیه زن و مرد با رویکردی بر مبانی امام خمینی (ره)، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۶)، ۱۳۳-۱۵۸.
<https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.205598.1539>



نویسندگان ©

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

مقدمه

انسان به‌عنوان یک موجود اجتماعی، برای دوام و ضمانت امنیت فردی و اجتماعی خویش، نیازمند جامعه‌ای است که در آن، قوانین و مقررات تضمین‌کننده وجود داشته تا از تمام حقوق انسانی وی صیانت کند. قوانین و احکام دیه با همین هدف و به‌عنوان یک عامل بازدارنده از ارتکاب قتل و جرح در قوانین جزایی اسلام مقرر گردیده است. دیه ازجمله قوانینی است که پیش از اسلام نیز مطرح بوده است؛ اما بیشتر جنبه انتقام‌جویی داشته و کمتر به‌عنوان جبران خسارت و عامل بازدارنده توجه می‌شد. در فقه اسلامی دیه از جنبه‌های گوناگونی مورد توجه قرار گرفته است. جنبه‌هایی همچون کیفیت تشریح دیه (تأسیسی یا امضایی)، تعیینی یا تخییری بودن، نقش خطایی یا عمدی بودن جنایت در مقدار دیه؛ اما یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل مورد بحث در باب دیات، تفاوت دیه زن و مرد است. مسئله تساوی یا عدم تساوی دیه زن و مرد یکی از مسائل مورد توجه جوامع بشری است که در یک نگاه کلی این نظریه دارای دو دیدگاه است: اولین دیدگاه نظریه قائلین به عدم تساوی دیه و دومین دیدگاه قائلین به تساوی دیه زن و مرد است. گروه اول بر اساس فتوای مشهور فقها دیه زن را نصف می‌دانند. گروه دوم با تکیه بر اطلاق آیات قرآن و برخی از روایات قائل به تساوی دیه زن و مرد هستند.

یکی از موضوعات مهم و مورد توجه جامعه بین‌المللی، احترام به حقوق زن و مرد و عدم تبعیض بر اساس جنسیت است. در هر سیستم و نظام حقوقی قانون‌گذار باید تمام حالات را در وضع قانون ملاحظه نماید؛ لذا کشورها تلاش کرده‌اند در وضع قوانین و مقررات داخلی خود تا آنجا که شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر نگرش‌های داخلی اجازه می‌دهد از رهنمودها و دستاوردهای جامعه بین‌الملل استفاده کنند. در قانون مجازات اسلامی که پس از انقلاب، تدوین و تصویب گردید، قوانین متفاوتی نسبت به زن و مرد وجود دارد گرچه برخی نسبت به زن جنبه حمایتی دارد؛ ولی هنوز برخی موارد به‌ظاهر تبعیض به نظر می‌رسد و جا دارد که مورد تحلیل و تجزیه و نقادی قرار گرفته و نظرات اصلاحی جدیدی ارائه گردد. این نگاه همان نگاهی است که امام از آن به‌عنوان فقه پویا یا اجتهاد پویا یاد می‌کرد. با توجه به تحلیل و بررسی ماهیت دیه و تبیین ادله قائلین به تساوی و عدم تساوی دیه، به نظر می‌رسد که باب اجتهاد در خصوص تساوی دیه زن با مرد بسته نیست. قانون‌گذار جمهوری

اسلامی ایران نیز، جهت رفع خلأهای قانونی و اجرایی در عرصه تفاوت دیه زن و مرد بدون ورود مستقیم به این مسئله چالشی و تخصصی، با تشدید نظارت بر عملکرد شرکت‌های بیمه آنان را ملزم به پرداخت خسارت وارده به زیان دیدگان بدون لحاظ جنسیت و دین تا سقف تعهدات بیمه‌نامه نموده است.

۱. پیشینه پژوهش

از تتبع در مقالات مرتبط با موضوع، آثار ذیل یافت شد: حسین مهرپور (۱۳۷۸)، با عنوان «بررسی تفاوت دیه زن و مرد در قانون مجازات اسلامی و مبانی فقهی آن» که به بررسی تفاوت‌های موجود در قانون مجازات اسلامی پرداخته شده است. سهیلا بایوردی (۱۳۸۵)، با عنوان «تفاوت زن و مرد در دیه» که ابتدا به بیان دیدگاه فقیهان پیشین و فقهای معاصر و سپس به مبنای فقهی تنصیف پرداخته است. سید فضل‌الله موسوی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی حکم دیه نفس زن در قانون مجازات اسلامی» ضمن تبیین هر دو دیدگاه به بررسی و نقد استدلال طرفداران هر دو نظریه پرداخته است. از بررسی آثار مرتبط مشخص گردید که اگرچه آثار ارزشمندی در سال‌های قبل، نگارش و تألیف شده است؛ اما جنبه نوآوری مقاله حاضر از این جهت است که برخی آثار، مربوط به قانون مجازات اسلامی قدیم است و برخی دیگر نیز مشخصاً به رویکرد فقهی امام خمینی استناد نشده است.

۲. مفاهیم تحقیق

۲-۱. دیه

۲-۱-۱. مفهوم لغوی دیه

«دیه از ریشه وَدَى به معنای راندن و رد کردن است» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص. ۲۵۸). واژه «دیه»، وَدَى است که طبق قواعد، واو آن حذف شده و به آخر آن «هاء» افزوده شده است. المنجد دیه را در معنای «مالی که در برابر جان مقتول داده می‌شود معنا کرده است» (سیاح، ۱۳۸۲، ص. ۳۲۰).

۲-۱-۲. دیه در اصطلاح فقها

دیه در اصطلاح فقهی، عبارت است از مالی که جانی در مقابل قتل، نقص عضو و جرح، به مجنی علیه یا ورثه او می‌پردازد. فاضل مقداد در تعریف دیات می‌نویسد: «دیه عوض نفس است» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۶۱). ایشان همان معنای لغوی را آورده است. شهید ثانی می‌گوید: «دیه مالی است که به سبب جنایتی که بر انسان آزاد وارد شده، واجب می‌شود خواه این جنایت نسبت به جان شخصی وارد شده باشد خواه پایین‌تر از این حد و گاه این لفظ تنها بر مقادیر معین شده از طرف شارع اطلاق شده است و بر سایر موارد لفظ ارش اطلاق می‌شود» (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۸۹).

این تعریف با اندک تغییری از سوی فقیهان متأخر تکرار شده است: «دیات جمع دیه به کسر اول و تخفیف یاء است. هاء در آن به عوض فاء الفعل است؛ زیرا اصل دیه از «ودی» اخذ شده که به معنای تأدیه و پرداخت خون‌بهاست. واژه دیه در کلام و لغت عرب به معنی عقل است. یکی از معانی عقل، منع است؛ چراکه ادای دیه مانع خونریزی می‌شود. مقصود از دیه مالی است که تأدیه‌اش بر شخص آزاد به سبب ارتکاب جنایت بر نفس یا غیر آن واجب می‌شود خواه مقدار دیه از سوی شارع معین شده یا نشده باشد» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۰). «دیه مالی است که در جنایت بر نفس، اعضا یا ایراد جرح و مانند آن از طرف شارع مقرر و معین شده است» (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۶). از نظر امام خمینی دیه عبارت است از مالی که به واسطه جنایت بر حُر در نفس یا کم‌تر از آن واجب می‌شود چه مقدر باشد یا نه دیه نام‌برده می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۹۳۶). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود دیه در اصطلاح فقیهان، در همان معنای لغوی استفاده شده است و چندان تفاوتی ندارد. شاید بتوان گفت تنها یکی از فقیهان متأخر، تعریفی متفاوت از دیگران در مورد دیه ارائه کرده است که همان تعریف آیت‌الله خویی است ایشان تعریف دیه را بر مواردی اطلاق نموده است که شارع مقدار آن را معین کرده باشد. این در حالی است که سایر فقیهان دیه را به صورت مطلق بر مالی که به سبب جنایت واجب می‌شود اطلاق می‌کنند و تفاوتی ندارد که این میزان از طرف شارع مشخص شده یا نشده باشد.

۲-۲. تفاوت دیه زن و مرد

یکی از چالش‌های این حوزه، نابرابری دیه زن و مرد بر اساس دیدگاه مشهور فقهاست. فقهای شیعه در موارد قتل، دیه زن را نصف دیه مرد تلقی نموده‌اند و در مواردی همچون، تلف اعضا و جراحات تا زمانی که به یک سوم دیه نرسیده باشد؛ دیه زن و مرد برابر و از آن زمان به بعد دیه زن نصف دیه مرد می‌شود. این نظریه در بین فقهای متقدم شیعه مخالفی ندارد و بررسی کلمات فقها از قداما و متأخرین این مهم را ثابت می‌کند. البته در بین فقهای متأخر عده قلیلی قائل به تساوی دیه شده‌اند.

۳. کلیات تحقیق

۳-۱. مبانی دیه

احکام و قوانین الهی از مآخذی استنباط و استخراج می‌شود که به آن، منابع فقه یا منابع اجتهاد و یا ادله احکام گفته می‌شود. کتاب، سنت، عقل و اجماع ادله‌ای هستند که می‌توان بر اساس آن‌ها به حکم واقعی در این باب دست یافت. قصد از بیان مبانی دیه این است که ثابت کنیم اصل دیه در منابع فقهی ما مورد تأیید است و هیچ‌گونه شکی در اصل دیه نیست؛ اما قرآن در خصوص میزان دیه و تفاوت بین زن و مرد سکوت کرده است.

۳-۱-۱. مبانی فقهی دیه

الف) قرآن

با تأمل در قرآن به‌عنوان یکی از منابع اصلی فقه، می‌توان آیات مربوط به قتل و موجبات قصاص و دیه را در ۴ گروه تقسیم‌بندی کرد:

۱. آیات نهی‌کننده از ارتکاب قتل (مائده: ۳۲؛ نساء: ۲۹).

۲. آیات خاص تشریح مجازات قصاص (بقره: ۱۷۸؛ اسراء: ۳۳؛ مائده: ۴۵).

این آیات مجازات قصاص نفس را تشریح نموده و به ولی دم حق تقاضای قصاص را اعطا می‌کند که جامعه و قاتل مکلف‌اند حق او را محترم شمرده و گردن نهند. لیکن نکته مهم این آیات، مخیر کردن ولی دم در تقاضای اجرای قصاص یا عفو در مقابل گرفتن دیه و یا عفو مجانی است.

۳. آیات عام تشریح مجازات به مثل (نحل: ۱۲۶؛ بقره: ۱۹۴).
در برخی از آیات قرآن کریم مجازات به مثل و یا به بیانی دیگر، مقابله به مثل تشریح شده است که مجازات قصاص، مصداقی از آن است.

۴. آیات دیه (نساء: ۹۲؛ بقره: ۱۷۸).

در آیه ۹۲ سوره نساء آمده است که اگر شخص مسلمانی یا کسی که با مسلمین پیمان بسته است به خطا و غیر عمد به قتل برسد؛ به غیر از کفاره این قتل غیر عمدی که عبارت است از آزاد کردن برده، می‌بایست به خانواده مقتول نیز دیه پردارد. شأن نزول آیه هم طبق نظر عموم مفسرین، مربوط به مردی است که به اشتباه، فرد مسلمان شده‌ای را به تصور این که همچنان کافر است به قتل رسانید و سپس این حادثه به اطلاع پیامبر (ص) رسید و بسیار متأثر شدند. لازم به ذکر است مراد از دیه در این آیه، فقط دیه نفس یعنی دیه مربوط به کشتن انسان به صورت خطایی است. به طوری که از محتوای این آیه به دست می‌آید مقدار دیه در قرآن کریم ذکر نشده است بلکه به بیان دیه مسلمة اکتفا شده است.

ب) سنت

سنت یکی از مهم‌ترین مآخذ احکام دیه شمرده می‌شود (احمد ادریس، ۱۳۷۷، ص. ۱۱۶). احادیث فراوانی از حضرات معصومین^(ع) در منابع معتبر شیعی (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۷، صص. ۳۵۸-۲۷۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، صص. ۱۶۹-۷۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص. ۲۵۸) و اهل سنت (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۴۵؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸، ج ۲، ص. ۸۷۳؛ ابو داوود، ۱۴۲۰، ج ۲، صص. ۳۷۸-۳۶۴)، مهم‌ترین مآخذ احکام فرعی دیه است. در این احادیث علاوه بر بیان حکم کلی دیه و مشروعیت و وجوب آن در انواع جنایات بر نفس و آسیب‌های جسمانی به میزان دیه در هر مورد و دیگر احکام جزئی آن نیز پرداخته شده است. به‌رغم تفاوت‌های موجود در دلالت آن‌ها بر پاره‌ای احکام به اصل وجوب دیه، در قتل غیر عمد و در جنایت بر اعضا و منافع، تردید وجود ندارد.

ج) اجماع

با این که اجماع بر اساس فقه امامیه، یک دلیل مستقل در کنار روایات به حساب نمی‌آید؛ اما بسیاری از فقها در مقام استدلال به اجماع استناد نموده‌اند.

۲-۱-۳. مبانی عقلی دیه

الف) نظم عمومی

نظم عمومی شامل مجموعه ضوابط و مقرراتی است که تأمین کننده مصالح و منافع عموم شهروندان جامعه است و هر عملی که منجر به اختلال در جامعه شود، خلاف نظم عمومی محسوب می‌گردد؛ بنابراین اگر کسی موجب صدمه جسمانی بر شخص دیگری شده و قانون‌گذار برای جبران خسارت و ایجاد نظم عمومی به قصاص یا دیه حکم ندهد، ارکان نظم عمومی جامعه دچار اختلال و نابسامانی می‌گردد.

ب) اصل عدالت

عقل سلیم، قبح جنایت بر نفس و عضو و لزوم جبران خسارت را درک می‌کند و شارع به حکم عقل و بر اساس عدالت، حکم حرمت قتل و وجوب تدارک زیان حاصله را بیان داشته و جانی را به جبران، مکلف کرده است.

ج) اصل اتلاف

مستند این اصل بنای عقلاست. در تمام جوامع، در صورت تحقق جنایت و تلف، فردی که موجب ورود خسارت گردیده، ضامن تدارک خسارت و مسئول پرداخت غرامت است. در اسلام نیز این رویه مورد پذیرش قرار گرفته است.

د) قاعده لا ضرر

«هر ضرر و زیانی که جبران نشود، حرام و منهی عنه است و این کنایه از وجوب تدارک و جبران ضرر و خسارت حاصله است، اعم از این که ضرر مالی باشد یا جانی، درست است که مثال ذکر شده درباره لزوم جبران زیان مالی است لکن از باب این که در روایت علت حکم تصریح شده است و آن حضرت فرموده است: «انک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار»، این خود دلیل عامی است که هر نوع ضرر و زیان رساندن را ممنوع و تدارک آن را واجب دانسته است» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ص ۲۱).

ه) قاعده نفی عسر و حرج

با توجه به معنای وسیع و کلی برای نفی حرج، «هر تنگی و حرجی ممنوع می‌گردد و روشن است که اگر کسی خسارت مالی یا بدنی بر کسی وارد آورد و از عهده خسارت وارده برنیاید، او را در معرض ضیق و تنگی قراردادده است و این از نظر شارع ممنوع است، دیه نیز از مصادیق همین امر است» (جوهری، عابدی و جعفری، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۵).

۲-۳. نظریه تنصیف

فقه‌های شیعه در موارد قتل، دیه زن را نصف دیه مرد می‌دانند و در سایر موارد، صدمات جسمانی (تلف عضو و جراحات) تا زمانی که به یک سوم دیه نرسیده باشد دیه آن دو (زن و مرد) برابر و از آن زمان به بعد دیه زن نصف دیه مرد میشود. این نظریه در بین فقه‌های متقدم شیعه مخالفی ندارد. البته در بین فقه‌های متأخر عدّه قلیلی قائل به تساوی دیه شده‌اند.

۱-۲-۳. تفاوت دیه در نفس

در این قسمت دیدگاه قائلین به تفاوت دیه زن و مرد از منظر فقه امامیه بیان شده سپس در ادامه ادله استنادی ایشان خواهد آمد.

۱-۲-۳-۱. بیان دیدگاه‌ها

فقه‌های امامیه در هر سه حالت قتل عمد، شبه عمد و خطای محض، دیه زن را نصف دیه مرد می‌دانند. «هنگامی که مردی از روی عمد زنی را به قتل برساند اگر بستگان زن دریافت دیه را انتخاب کنند و قاتل نیز به آن رضایت دهد، بر او لازم است که پنجاه شتر به آن‌ها بپردازد؛ زیرا دیه زن نصف دیه مرد است» (شیخ مفید، ۱۴۰۳، ص. ۷۳۹). شیخ طوسی نیز قائل به نصف بودن دیه زن در مقابل مرد است (۱۳۸۷، ج ۵، ص. ۲۵۴). سلار دیلمی (۱۴۲۱، ص. ۹۱۶) و ابن براج (۱۴۰۶، ج ۹، ص. ۴۵۷)، صراحتاً قائل به تنصیف دیه زن می‌باشند. ابن زهره نیز با نظریه تنصیف موافق است: دیه زن نصف دیه مرد است و در این زمینه هیچ مخالفی وجود ندارد. فقه‌های متأخر شیعه مانند متقدمین در این که دیه زن در قتل نصف دیه مرد است با یکدیگر اتفاق نظر دارند: فاضل هندی به تفصیل در باب دیه زنان سخن گفته است:

«مرد آزاد در برابر زن قصاص می‌شود؛ ولی با این شرط که مقدار تفاوت دیه او (نصف دیه) پرداخت شود. دلیل این دیدگاه اجماع و روایات است و اگر ولی زن از برگرداندن تفاوت دیه خودداری کند و یا توان پرداخت آن را نداشته باشد قول نزدیک به صواب این است که می‌تواند دیه زن آزاد را مطالبه کند اگرچه او راضی نباشد؛ زیرا در هیچ صورت نباید خونی به هدر رود؛ و در اینجا قصاص و ترک آن موجب از بین رفتن خون می‌شود. البته این احتمال هم هست که بگوییم در صورت خودداری و یا ناتوانی ولی زن از پرداخت تفاوت دیه او هیچ حقی ندارد؛ زیرا اصل در این گونه جنایات‌های عمدی قصاص است و دیه تنها بر اساس سازش و توافق طرفین ثابت می‌شود» (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۴۶). نجفی نیز «نصف بودن دیه زن نسبت به دیه مرد را امری اجماعی و مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی دانسته و می‌گوید: در این موضوع هیچ اختلاف و اشکالی در روایات و فتاوا وجود ندارد بلکه هر دو نوع اجماع منقول و محصل بر این موضوع اقامه شده و حتی اجماع منقول در اینجا همانند نصوص مستفیض یا متواتر است و از این بالاتر همه مسلمانان در این موضوع وحدت نظر دارند و تنها ابن علی و اصم گفته‌اند که دیه زن همانند مرد است؛ اما اجماع، قبل و بعد از زمان این دو برخلاف آنچه گفته‌اند منعقد شده است و به علاوه کسانی که اجماع امت را در این زمینه نقل کرده‌اند نه اعتنایی به مخالفت آن‌ها کرده و نه اشاره‌ای به آن‌ها نموده‌اند؛ بنابراین در اینجا هیچ اثری بر مخالفت آن‌ها مترتب نیست» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۳۲۰) امام خمینی نیز می‌گوید: «مرد آزاد در برابر مرد آزاد قصاص می‌شود همچنین در برابر زن آزاد نیز کشته می‌شود؛ ولی با این شرط که فاضل دیه (نصف دیه مرد آزاد) پرداخت شود» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص ۹۱۰).

۲-۱-۲. بررسی و نقد دلایل روایی تنصیف دیه

از آیات قرآن نمی‌توان تبعیض و تفاوت بین مرد و زن را در امر قصاص استنباط نمود؛ لذا در این قسمت، به سنت و اخبار مراجعه می‌شود.

الف) صحیحہ عبد اللہ بن مسکن

«امام صادق^(ع) فرمودند: «دیه زن نصف دیه مرد است» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۱۵۱).

این روایت «گرچه به لحاظ دلالت تمام است و خدشه‌ای بر آن وارد نیست؛ ولی از جهت سند با مشکل مواجه است؛ زیرا وثاقت محمد بن عیسی محل خلاف است» (صانعی، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۶).

ب) روایت ابی عبیده

«از امام صادق (ع) در مورد مردی سؤال شد که زنی را به اشتباه بگشود و او در حال زایمان باشد. امام فرمود: پنج هزار درهم به‌عنوان دیه زن بر مرد است و برای فرزند، یک برده مرد یا زن و یا چهل دینار دیه تعلق می‌گیرد» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص. ۲۰۶).

این روایت از دو جهت مشکل دارد؛ «جهت اول پاسخ به سؤال در مورد خاصی است (قتل زن حامله)؛ بنابراین احتمال دارد قضیه شخصیه باشد که در خارج اتفاق افتاده باشد و امام حکم آن را بیان فرموده‌اند و هیچ‌گاه نمی‌توان بر اساس قضایای شخصیه و جزئیه استدلال کرد و اگر هم قضیه شخصیه نباشد به مورد سؤال اختصاص می‌یابد و نمی‌توان به همه موارد دیه تعمیم داد. جهت دوم؛ در مورد میزان دیه جنینی که خلقتش کامل شده که برابر با دیه انسان کامل است و اگر جنینی به این حد نرسیده دیه‌اش یک‌صد دینار و کمتر است؛ بنابراین تخخیر میان یک برده مرد یا زن و چهل دینار در دیه جنین مخالف فتوای اصحاب بوده و با سقوط حجیت این بخش از حدیث، قسمت نخست آن نیز از حجیت می‌افتد چراکه دو حکم مستقل نیست تا بتوان مدعی تبعیض در حجیت شد» (صانعی، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۵). البته شیخ طوسی در پاسخ به اشکال می‌گوید: «روایاتی که دلالت دارند دیه جنین یک‌صد دینار است، حمل می‌شوند بر صورتی که جنین کامل بوده و روح در آن دمیده نشده باشد، بنابراین روایت برحسب سند صحیحه تلقی می‌شود» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص. ۳۵۹). آیت‌الله خوئی در نقد این حدیث می‌گوید: «برحسب این روایت قاتل بین پرداخت سه چیز مخیر است عبد، امه یا چهل دینار و این مطلب مقطوع البطلان است چون نه از عامه قائلی دارد و نه خاصه؛ لذا شیخ الطائفه نیز حدیث را به موردی حمل کرده است که هنوز خلقت جنین کامل نشده باشد و جای دیگر این روایت را حمل بر تقیه نموده است بنابراین چاره‌ای نداریم جز این که روایت را کنار بگذاریم» (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۴۲، ص. ۴۹۵).

ج) روایت عبدالله بن مسکان

«قال: دية الجنين خمسة أجزاء» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۲۲۹). «ابن روایت، گرچه ظهورش مانند حدیث اول نیست؛ زیرا مربوط به دیه جنین است و حکم آن، با الغای خصوصیت، تعمیم می‌یابد، لیکن عرف ظهور آن را می‌پذیرد؛ اما سند آن، مانند روایت نخست، با مشکل مواجه است؛ زیرا در این سند نیز محمد بن عیسی از یونس نقل می‌کند و ایرادهای پیش گفته در اینجا نیز می‌آید. علاوه بر آن، احتمال ارسال سند نیز می‌رود؛ زیرا محمد بن عیسی از یونس یا دیگری که نامش معلوم نشده نقل روایت کرده است: محمد بن عیسی، عن یونس او غیره» (صانعی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۵).

د) روایت محمد بن یعقوب

امیر مؤمنان (ع) فرمود: «اگر روح در جسم دمیده شود و پسر باشد، دیه‌اش هزار دینار است و اگر دختر باشد، پانصد دینار است و اگر زن بارداری کشته شود و فرزند هم از دنیا برود و معلوم نباشد که پسر است یا دختر و آیا پیش از مادر از دنیا رفته یا پس از وی، دیه‌اش نیمی از دیه پسر و نیمی از دیه دختر است» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۳۱۲). این روایت به جهت سند و دلالت مشکلی ندارد.

ه) روایت ابو جریر قمی

«از امام کاظم (ع) درباره دیه نطفه، علقه، مضغه، مخلقه و آنچه در رحم است، پرسیدم. امام (ع) در پاسخ فرمود: اگر گوشت بر استخوان‌ها روید، دیه‌اش یک صد دینار است. خداوند در قرآن فرموده است: اگر پسر باشد، دیه پسر و اگر دختر باشد، دیه دختر بدان اختصاص می‌یابد» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۳۱۷). این روایت نیز همانند روایت قبلی به جهت سند و دلالت مشکلی ندارد و در تکملة المنهاج (خویی ۱۴۱۰، ج ۴۲، ص ۴۹۰)، جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۳۵۶) و فقه‌الدیات (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۵، ص ۵۰۵) به جهت سند معتبر شمرده شده است؛ اما بنا بر نظریات برخی از فقها با توجه به برابری زن و مرد از نظر هویت انسانی چنان که آیات و روایات زیادی بر آن گواهی می‌دهد؛ اقتضا می‌کند که در خون‌بهای آنان نیز تفاوتی وجود نداشته باشد.

(و) روایت عبدالله بن مسکان

امام صادق (ع) فرمود: «هرگاه زنی مردی را بکشد، در مقابل کشتن وی قصاص می‌گردد و اگر مردی زنی را بکشد، چنانچه بخواهند قصاص کنند، باید نیمی از دیه مرد را به خانواده‌اش پردازند و مرد را قصاص کنند و اگر از کشتن صرف‌نظر کنند، دیه کامل زن را دریافت کنند و دیه زن نصف دیه مرد است» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۳۱۷).

(ز) صحیحہ حلبی

«از امام صادق (ع) شنیدم درباره مردی که زنی را به عمد بکشد اگر اولیای دم آن زن بخواهند می‌توانند آن مرد را بکشند و این حق آن‌هاست؛ ولی نیمی از دیه را باید به خانواده آن مرد پردازند و اگر از قصاص کردن وی صرف‌نظر نمایند دیه زن را که نصف دیه مرد است می‌توانند بگیرند» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۱۸۰).

همچنین روایت‌های چهار، پنج، شش، هفت، نه، دوازده، سیزده، پانزده، نوزده، بیست و بیست و یک از باب ۳۳ وسائل الشیعه بر این مطلب دلالت دارند. «این روایت‌ها در مدلول مطابقی خود حجت نیست و اگر دلیلی در دلالت مطابقی خود حجت نباشد، دلالت التزامی آن نیز حجت ندارد؛ زیرا دلالت التزامی در وجود و حجت تابع دلالت مطابقی است. به سخن دیگر، وقتی لفظ در دلالت مطابقی و معنای اصلی خود حجت نیست، گویا دلالتی وجود ندارد؛ پس ملزومی نیست تا لازمی داشته باشد. به عبارت سوم، وقتی لفظ در ملزوم که اصل است، حجت ندارد، قهراً لازم آن نیز که فرع است حجت نخواهد داشت» (صانعی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۸).

۳-۲-۱-۳. بررسی و نقد دلایل غیر روایی تنصیف دیه در فقه امامیه**اجماع**

دومین دلیلی که بر نصف بودن دیه زن نسبت به دیه مرد اقامه شده، اجماع فقهاست. از میان فقهای متأخر کسانی چون: طباطبایی، ریاض المسائل (۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۳۶۰)، نجفی، جواهرالکلام (۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۳۳) ادعا کرده‌اند که «هر دو نوع اجماع، یعنی اجماع منقول و اجماع محصل بر موضوع یادشده دلالت می‌کند». از میان فقهای متقدم، شیخ طوسی

در المبسوط و الخلاف «نصف بودن دیه زن را اجماعی دانسته» (۱۳۸۷، ج ۷، ص ۱۴۸؛ ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۱) و ابن زهره در غنیة النزوع گفته است: «هیچ قول مخالفی در این زمینه وجود ندارد» (۱۴۱۷، ص ۴۱۵). استناد به اجماع با دو اشکال اساسی مواجه است.

استناد به اجماع با دو اشکال اساسی مواجه است.

اول: با تعمق در عبارات برخی فقیهان چنین برداشت می‌شود که در تحقق اجماع، تردید وجود دارد. صاحب مجمع الفائدة در شرح عبارت علامه در کتاب ارشاد که دیه زن نصف دیه مرد است، در مقام استدلال بر مسئله می‌گوید: «کأنّ دليله الاجماع والاخبار و قدمرت، فتذکر» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۳۲۲).

دوم: «اجماع در صورتی دلیل و مدرک است که مستند روایی و قرآنی در خصوص مسئله مورد نظر در دست نباشد و این اجماع با وجود روایت‌های یادشده، مدرکی است؛ بنابراین دلیل مستقلی به شمار نمی‌آید» (شفیعی سروستانی، رحمان ستایش و قیاسی، ۱۳۷۳، ص ۴۹۰)؛ بنابراین اساس و مبنای اجماعی که فقیهان در تنصیف دیه به آن استناد نموده‌اند؛ اساساً مبتنی بر روایات است و در این مسئله به عنوان یک دلیل به حساب نمی‌آید. از آنجایی که علمای امامیه اجماع را به عنوان یک دلیل مستقل محسوب نمی‌کنند و در حجیت آن شک دارند؛ لذا شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

از بررسی اقوال و دلایل فقهای شیعه به دست می‌آید که این بزرگان با استناد به روایات و اجماع متفق‌اند که اگرچه عموماً آیات قرآن دلالت بر برابری زن و مرد در قصاص دارد؛ ولی این آیات با روایات موجود تخصیص یافته‌اند؛ بنابراین اگر مردی مرتکب قتل زنی شود و بستگان زن بخواهند مرد را قصاص کنند، در این صورت فاضل دیه ضروری است و در این زمینه قول مخالفی وجود ندارد.

۲-۳. تفاوت دیه در اعضا

۱-۲-۳. بیان دیدگاه‌ها در دیه اعضا و جراحات

بر اساس قول مشهور فقیهان امامیه در مورد دیه اعضا و جراحات زن و مرد تا وقتی که به حد یک سوم دیه کامل نرسد، دیه زن و مرد مساوی است؛ اما به محض این که از میزان ثلث دیه کامل بگذرد؛ دیه زن نصف دیه مرد محاسبه می‌شود. از تتبع در اقوال فقیهان شیعه مشخص

گردید که هیچ‌یک از فقیهان قائل به تنصیف دیه زن نسبت به مرد به صورت مطلق نیست حتی در کمتر از ثلث. «تا زمانی که از یک سوم دیه مرد کمتر نشده نصف دیه مرد است؛ اما زمانی که دیه جنایت خواه جراحت باشد خواه تلف عضو، از یک سوم کمتر شد، زن و مرد، در قصاص و دیه با یکدیگر برابرند» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۳۳). «فقهای امامیه در این مورد به دو گروه تقسیم شده‌اند. مشهور فقها بر این باورند که این حکم عمومیت دارد و هر دو مورد را شامل می‌شود، فرقی نمی‌کند جانی مرد باشد یا زن» (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۲۰).

۳-۳. نظریه تساوی

امروزه یکی از مسائلی که به صورت خاص مورد توجه اندیشمندان و صاحب نظران فقه و حقوق قرار گرفته؛ عدم تساوی دیه زن و مرد مسلمان است. نظر مشهور تمام فقیهان متقدم و متأخر تا به امروز، دال بر تنصیف دیه است. برخی از علمای شیعه همچون مقدس اردبیلی اگرچه تردیدهایی را در این خصوص ابراز داشتند؛ اما در نهایت از نظریه مشهور تبعیت نموده و فتوا به تنصیف داده‌اند. فقط صانعی و جناتی قائل به برابری کامل دیه زن و مرد شده‌اند. همچنین برخی از علمای مذاهب اسلامی نیز قائل به تساوی مقدار دیه زن و مرد در قانون جزایی اسلام و عدم وجود تفاوت در این زمینه می‌باشند. از میان عالمان متقدم اهل سنت، ابن علیّه و ابوبکر اصم، قائل به این نظریه هستند و از علمای معاصر آنها نیز افرادی همچون محمود شلتوت و ابو زهره به این نظریه گرایش پیدا کرده و به آن فتوا داده‌اند؛ بنابراین در میان اهل سنت اعتقاد به تساوی جدید نیست، اما در میان فقهای شیعه یک بحث جدید است.

۱-۳-۳. ادله قائلین به تساوی دیه

۱-۱-۳-۳. قرآن

به نظر می‌رسد برای اثبات نظریه تساوی با استناد به آیات قرآن، می‌توان از چند رویکرد استفاده کرد:

رویکرد اول:

ما در قرآن کریم آیه‌ای در زمینه مقدار دیه زن و مرد و تنصیف یا تساوی نداریم؛ بنابراین

حکم به تساوی دیه زن و مرد، حکمی برخلاف قرآن تلقی نمی‌شود چون قرآن در این زمینه مسئله را مسکوت گذاشته است. در قرآن کریم، پرداخت دیه به خانواده مقتول در موارد قتل غیرعمدی، تبیین و تشریح شده است؛ ولی به میزان آن اشاره‌ای نشده و همچنین دلالت بر تفاوت میان زن و مرد نیز ندارد. نیامدن این تفاوت، یکی از عمده‌ترین محورهای مخالف با رأی مشهور است.

رویکرد دوم:

در این رویکرد می‌توان با استناد به اطلاق آیات، تساوی دیه زن و مرد را اثبات نمود چرا که در قرآن آیاتی وجود دارد که بدون تمایز میان مرد و زن به بیان مسئله دیه پرداخته است (نساء: ۹۲). علاوه بر آیه ۹۲ سوره نساء، آیات دیگری نیز وجود دارد که به استناد برخی از اندیشمندان، به صورت غیرمستقیم، دلالت بر تساوی میان زن و مرد دارد. در آیات: بقره: ۱۷۸؛ مائده: ۳۲، ۴۵، به قاعده اشتراک زنان و مردان در احکام اشاره شده و وجوب دیه مساوی در قتل خطایی زنان و همچنین قتل عمد زنان را اثبات می‌کند (میر شمسعی، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۳).

رویکرد سوم:

استناد به آیاتی از قرآن جهت اثبات مخالفت روایات استنادی نظریه مشهور با کتاب و سنت، این آیات در چند گروه قابل بررسی است:

۱. آیات مربوط به عدالت خداوند:

صانعی با استناد به آیات بسیاری در قرآن که دلالت بر عدل خداوندی دارد؛ می‌گوید: «روایاتی که دلالت بر نصف بودن دیه زن نسبت به مرد دارد مخالف صریح آیاتی است که دلالت بر عدل و نفی ظلم می‌کند مانند آیات: (فصلت: ۴۶؛ آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰؛ ق: ۲۹؛ انعام: ۱۱۵؛ نساء: ۴۰؛ غافر: ۳۱)».

۲. آیات مربوط به برابری انسان‌ها:

قرآن کریم همه آدمیان را فرزندان آدم و حوا می‌داند و میان آنان در مبدأ آفرینش و استعدادهای انسانی، فرقی نمی‌گذارد (نساء: ۱؛ بقره: ۱۲۳، ۱۰۳؛ حجرات: ۱۳).

۲-۱-۳-۳. روایات

از نظر قائلین به نظریه تصنیف، با توجه به اطلاق آیه تنها چیزی که می‌تواند مبین مقدار دیه و تفاوت بین مرد و زن باشد، روایاتی است که در ذیل آیه در مورد دیه زن و مرد وارد شده است که به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند.

الف) روایاتی که از حیث تفاوت بین زن و مرد مطلق است و بنا بر این اطلاق، می‌توان قائل به تساوی دیه شد.

ب) روایاتی که با مضامین مختلف، دیه زن و مرد را متفاوت می‌داند.

اما در مقابل روایاتی نیز موجود است که ضمن بیان دیه و مقدار آن، دلالت بر تساوی مقدار دیه زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان دارند و هیچ‌گونه تبعیض و تفاوتی در آن‌ها مشاهده نمی‌شود. این روایت‌ها را حر عاملی در ابتدای کتاب‌الدیات و سائل‌الشیعه آورده است. تعداد این روایت‌ها چهارده حدیث است (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۱۹۳) و در میان آن‌ها روایت‌های معتبر نیز بسیار است مانند روایت محمد بن یعقوب (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۱۹۳)؛ روایت محمد بن علی بن الحسین باسناده، عن حماد بن عمرو (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۱۹۸). صانعی با استناد به اصول و قواعد کلی اسلام می‌گوید: علاوه بر این روایات که بر برابری دیه دلالت دارند، می‌توان آیات و روایاتی را نیز که بر برابری انسان‌ها در شخصیت و استعداد و دیگر ویژگی‌های انسانی دلالت دارند، گواه و شاهد گرفت. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که اصول و قواعد اولیه اسلامی نیز بر برابری دلالت می‌کند خلاصه آن‌که روایات دال بر اصل دیه و مقدار آن، به انضمام اصول و قواعد کلی اخذ شده از آیات و روایات، برابری دیه زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان را تثبیت می‌کنند (صانعی، ۱۳۹۶، ص ۵۹).

۳-۱-۳-۳. ضعف اجماع

اجماعی که صاحب جواهر و صاحب ریاض ادعا کرده‌اند، با توجه به عبارت محقق اردبیلی، سست و قابل‌نقض است؛ زیرا وی در مقام استدلال بر مسئله قصاص مرد در برابر زن با پرداخت نصف دیه مرد می‌نویسد: کان دلیله اجماع و الأخبار که بیانگر عدم جزم وی به حکم معروف در این مسئله به دلیل عدم جزم به اخبار و اجماع است (صانعی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۳).

۴-۱-۳- عقل

یکی دیگر از منابع استنباط، عقل است که با استناد به آن می‌توان گفت که برابری حکم دیه زن و مرد به‌عنوان یک حکم خلاف عقل تلقی نمی‌شود. قائلین به نظریه تساوی به عناوین زیر استناد می‌کنند:

۱. حکم تساوی منطبق با قواعد عقلایی است.
۲. دیه حکم تأسیسی اسلام نیست بلکه سنت اقتصادی-اجتماعی امضا شده
۳. مقتضیات زمانی و مکانی و تأثیر آن در احکام.
۴. تفاوت دیه جرم‌زا و تحقیرکننده است.
۵. ملاک جبران آسیب است نه جنسیت.

۲-۳-۳. تحلیل و نقد دلایل تساوی دیه

نقد استناد به بیان مطلق آیات: قائلین به تساوی، بیان مطلق آیات را عمده‌ترین دلیل اولاً؛ آیه شریفه در مقام بیان اصل تشریح دیه است نه در مقام بیان مقدار و خصوصیات آن و چنانچه در علم اصول بیان شده است، یکی از مقدمات حکمت برای تمسک به اطلاق آن است که متکلم در مقام بیان باشد؛ لذا می‌توان گفت چون آیه درصدد بیان مقدار دیه نیست از این حیث اطلاق نداشته و نمی‌توان به آن تمسک کرد. ثانیاً؛ بفرض این که آیه مطلق هم باشد یکی دیگر از مقدمات حکمت آن است که مقیدی برای آن موجود نباشد، حال آنکه در این مقام، روایات فراوان بلکه در حد تواتری موجود است که می‌تواند مفید اطلاق آیه باشد (جوریزی، ۱۳۹۲، ص. ۹۰).

نقد استناد به آیات عدالت خدا: در پاسخ به این استدلال باید گفت: «کبرای این استدلال صحیح است و شکی نیست که کلام و احکام الهی مطابق با حق و عدل است، لیکن اشکال در صغرای استدلال است؛ زیرا معلوم نیست که تفاوت بین زن و مرد در قصاص و دیه، مصداق باطل و ظلم باشد، بلکه با توجه به نظام جامع حقوقی اسلام، این تفاوت عین حق و عدل ارزیابی می‌گردد. عمده فعالیت‌ها و وظایف اقتصادی خانواده در اسلام، وظیفه مرد شمرده شده است، نقش اقتصادی مرد در خانواده و جامعه به گونه‌ای ترسیم شده است که در صورت فقدان یا آسیب دیدن یک مرد، ضرر و زیان مادی زیادی به خانواده

می‌رسد. طبیعی است که دیه مرد در چنین نظامی بیش از دیه زن ارزیابی و تعیین گردد و این تفاوت، ایجاد نوعی توازن بین حقوق و وظایف مرد در نظام حقوقی اسلام و مطابق حق و عدالت است. علاوه بر این اگر حقوق زن و مرد جدا از سایر اجزای نظام حقوقی اسلام ارزیابی شود، باید هرگونه تفاوت بین زن و مرد، ناحق و مخالف عدل، بلکه مصداق ظلم دانسته شود، حتی تفاوت‌هایی که در قرآن کریم به آن تصریح شده است، مانند ارث زن و مرد، در این حال باید پذیرفت که کلام خداوند در درون خود دچار تناقض است» (اصغری و دیگران، ۱۳۹۴، ص. ۱۷۵).

نقد آیات مربوط به برابری انسان‌ها: از این که خلقت زن و مرد از یک نفس می‌باشند نمی‌توان قائل به تشابه حقوق زن و مرد و برابری حقوق آن‌ها گردید علاوه بر این، برفرض دلالت بر تشابه، نمی‌توان قائل به تعمیم تشابه و برابری حکم به تمام موارد از جمله قصاص و دیه شد. «زیرا با توجه به وجود ده‌ها و بلکه صدها تفاوت فیزیکی و روحی بین زن و مرد، مشکل تخصیص اکثر پیش می‌آید که از نظر علم اصول، مستهجن و قبیح و از ساحت سخنوری حکیم به دور است» (اصغری، قانع و نورمندی پور، ۱۳۹۴، ص. ۳۴).

نقد استدلال به روایات:

نقد استدلال به اطلاق روایات: در مورد روایات نیز همانند آنچه در مورد آیه شریفه گفته شد باید گفت این روایات مطلق بوده و روایاتی که دیه زن را نصف دیه مرد می‌داند مفید است و قاعده جمع بین این گونه روایات چنانچه در علم اصول روشن شده است آن است که حمل مطلق بر مقید نمود که بدین ترتیب تعارض ظاهری و ابتدایی بین این روایات نیز از بین خواهد رفت؛ لذا با توجه به روایات مقیده که از حیث کمیت و دلالت نیز اقوی از روایات مطلقه است دیگر جای تمسک به اطلاق این روایات نیست.

نقد استدلال به مخدوش بودن سند روایات: صانعی در نظریه تساوی دیه زن با مرد به سه دلیل استناد نموده است: یکی نصوص روایی، دیگری اجماع و سومی برخی وجوه استحسانی (صانعی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۶). در پاسخ و نقد ایشان آمده است: در صورتی که روایات صحیحه زیادی وجود دارد، کنار گذاشتن چند حدیث خللی بر اصل قضیه وارد نمی‌کند.

عمده اشکال و ایراد ایشان به وجود محمد بن عیسی در سند روایت است که شیخ طوسی در کتاب الفهرست او را تضعیف کرده است و بقیه مطالب خود را از کتاب تنقیح المقال مامقانی نقل کرده‌اند. آقای صانعی تنها به آن نقل قول‌ها اکتفا نموده است؛ بدون اینکه ادامه مطلب را پیگیری کند؛ زیرا مامقانی بعد از نقل مطالب دیگران در آخر صفحه ۱۶۸ و ۱۶۹ چهار دلیل بر وثاقت محمد بن عیسی آورده و تصریح کرده است که عدم روایت صدوق به تبعیت از استادش، ابن ولید، حاکی از تضعیف خود محمد بن عیسی نیست.

نقد استدلال به ضعف اجماع: «قائلین نظریه تساوی برای اثبات ادعای خود اجماعی را که فقهای از جمله صاحب جواهر و صاحب ریاض ادعا کرده‌اند با استناد به عبارت محقق اردبیلی سست و قابل نقض دانسته‌اند. به این استدلال این گونه پاسخ داده شده است: محقق اردبیلی با دیگر فقهای شیعه در این مسئله اتحاد نظر دارد و به روایات حلبی، عبدالله بن مسکان و عبدالله بن سنان از امام صادق^(ع) استناد نموده است و به نصف بودن دیه نفس زن نسبت به دیه نفس مرد نظری دهد و بر این باور است که قصاص مرد در برابر زن، مشروط به پرداخت نصف دیه مرد است و مدعی است که نظریه‌ای مخالف نظر مشهور نقل نشده است» (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۸). نقد استدلال به مدرکی بودن اجماع: در رد این دلیل آمده است: طرح مدرکی بودن اجماع در این خصوص، جایگاهی ندارد؛ چرا که خودشان می‌گویند: اجماع در صورتی دلیل و مدرک است که مستند قرآنی و روایی در مسئله نباشد و به حق هم چنین است. مستند ما روایات صحیحه است و همه هم بر اساس آن نظر دادند؛ پس فتوای صادره بر اساس ادله قوی، با تردید فقهی خدشه‌دار نمی‌شود (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص ۲۲).

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این نوشتار عبارت است از:

۱. در آیات قرآن کریم به بیان پرداخت دیه به خانواده مقتول در مورد قتل غیر عمدی، اشاره شده و حکم آن تشریح گردیده است؛ ولی در مورد میزان و مقدار دیه و همچنین بحث از تفاوت میان زن و مرد، اشاره‌ای نگردیده است؛ بنابراین حکم اصلی ثابت دینی عبارت است از پرداخت اصل دیه که در آیه ۹۲ سوره نساء به آن تصریح شده است.

۲. بعضی از فقیهان امامیه، اگرچه به دلایل نقلی تصیف دیه تردید و تشکیک وارد نموده‌اند؛ اما در عمل، منتج به نتیجه متفاوتی نشده و همان نظریه تصیف را با وجود اجماع، موردپذیرش قرار داده‌اند.

۳. با استناد به این که برخی از قوانین شرع اسلام قابلیت انعطاف داشته و با مسائل روز و مستحدثه امکان و قدرت تطابق دارند و همچنین با عنایت به این که عقل یکی از منابع استنباط بوده و قدرت تشخیص حسن و قبح را داراست؛ می‌توان از طریق مستقلات عقلیه به برخی از احکام دست‌یافت و لذا این گونه نتیجه‌گیری می‌شود که مقتضیات زمانی و مکانی از عوامل مؤثر در تغییر حکم محسوب می‌گردد. به این مفهوم که برخی از احکام الهی با قیود و شرایطی بر موضوعات خاصی استوار است که هر زمان این شرایط و قیود به واسطهٔ گذشت زمان و شرایط مکانی دگرگون شود؛ امکان تغییر حکم نیز وجود خواهد داشت.

۴. در تفکر امام خمینی، احکام شریعت همیشه دارای ثبات هستند؛ اما این ثبات حکم، وابسته به ثبات موضوع است و در صورتی که موضوع از میان برود، حکم نیز سالبه به انتفاع موضوع خواهد شد. با این توضیح که با توجه به تغییرات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ممکن است مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده، اکنون با توجه به شرایط موجود، تبدیل به موضوعی جدید شود که قهراً حکم جدیدی را نیز اقتضا می‌کند.

۵. با مذاقه در دلایل استنادی قائلین دو نظریه تصیف و تساوی، مشخص شد حکم تفاوت دیه زن و مرد برگرفته از نصوص قرآنی نیست بلکه مستند به روایاتی است که در مقابل آن روایات معارض نیز وجود داشت؛ لذا برای رفع مشکلات ایجادشده یک رویکرد جدیدی ایجاد شد که به گونه‌ای جمع بین دو نظریه است؛ یعنی هم تصیف را می‌پذیرد و هم در کنارش راهکاری برای جبران مابه‌التفاوت ارائه می‌دهد. در این رویکرد با استفاده از عناوین ثانویه مانند مصلحت، ضرورت، حفظ نظام، قاعده اهم و مهم؛ تلاش می‌شود تا دیه زن برابر با دیه مرد قرار گیرد. این راه کار در جنبه قانونی و حقوقی تا حدودی موفق و منتج به نتیجه بوده است. بر همین اساس قانون مجازات اسلامی مابه‌التفاوتی را که بین دیهٔ زن و مرد وجود دارد

از صندوقی به فرد خسارت دیده یا مجنی علیه و یا خانواده او پرداخت می کنند. ۶. نگارنده معتقد است که فقط با اتکای به موازین اسلامی، استیفای حقوق زنان ممکن می شود. همان گونه که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اجتهاد فقیهان جامع الشرایط را در صورت ابتدای به کتاب و سنت از مبانی اساسی تأمین قسط و عدل معرفی نموده است؛ بنابراین با قطع نظر از تغییر و تبدل در موضوعات و با قطع نظر از نیازها و ضرورت های جدید، در اثر مرور زمان ممکن است فقیه به سبب وسعت اطلاعات علمی و ارتباط با علوم جدید بشری، برداشت جدیدی از ادله و منابع فقهی، مبتنی بر همان مبانی اساسی اجتهاد بیابد.

منابع

- ابراهیم نژاد، محمد (۱۳۹۵). نقد و بررسی ادله نظریه آیت الله صانعی در برابری دیه زن و مرد. مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ۷ (۱۲)، ۱-۲۸. https://law.tabrizu.ac.ir/article_5963.html
- ابن براج، عبدالعزیز (۱۴۰۶ ق). المذهب. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن زهره، حمزه (۱۴۱۷ ق). غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع. قم: مؤسسه امام صادق.
- ابن ماجه، محمد (۱۴۱۸ ق). سنن ابن ماجه. بیروت: دارالجلیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابو داود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ ق). سنن ابن داود. قاهره: دارالحديث.
- احمد ادریس، عوض (۱۳۷۷). دیه. ترجمه علیرضا فیض، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اصغری، عبدالرضا؛ قانع، امیررضا و نورمندی پور، عباس (۱۳۹۴). بررسی ادله تفاوت دیه زن و مرد در فقه امامیه. پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۲۱ (۳)، ۱۰۶، ۱۵۹-۱۸۴. https://iss.razavi.ac.ir/article_653.html?lang=fa
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- بایوردی، سهیلا (۱۳۸۵). تفاوت زن و مرد در دیه. برهان و عرفان (فلسفه تحلیلی)، ۳(۷)، ۹-۲۶. <http://noo.rs/UYrWQ>
- بخاری، محمد (۱۴۱۰ ق). صحیح البخاری. قاهره: احیاء الکتب السنه.
- جوریزی، صغری (۱۳۹۲). نقد و بررسی نظریه تساوی دیه زن و مرد. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات دانشگاه پیام نور مازندران.
- جوهری، مهدی، عابدی، طاهره و جعفری، جلال (۱۳۹۵). واکاوی چالش‌های دیه زن؛ با مطالعه تطبیقی فقه امامیه. فصلنامه تحقیقات حقوقی ایران و بین الملل، ۹(۳۳)، ۹۷-۱۱۴. https://journals.iau.ir/article_533584.html
- حر عاملی، محمدحسن (۱۴۱۴ ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- سلار دیلمی (۱۴۲۱ ق). المراسم العلویه. با تحقیق محمود بستانی، قم: منشورات حرمین.
- سیاح، احمد (۱۳۸۲). فرهنگ جامع عربی. تهران: انتشارات اسلام.
- شفیعی سروستانی، ابراهیم؛ رحمان ستایش، محمدکاظم و قیاسی، جلال‌الدین (۱۳۷۶). قانون دیات و مقتضیات زمان. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). مسالک الافهام. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۴۰۴ ق). من لایحضره الفقیه. ترجمه علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام. ترجمه علی آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. ترجمه محمدباقر بهبودی، تهران: چاپ مرتضوی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). الخلاف. تهران: مؤسسه نشر اسلامی.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۰۳ ق). المقنعه. قم: کنگره شیخ مفید.

- صانعی، یوسف (۱۳۸۲). فقه الثقلین. تهران: انتشارات عروج، چاپ دوم.
- صانعی، یوسف (۱۳۹۶). برابری دیه. تهران: فقه الثقلین.
- طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی (۱۴۱۸ ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل. قم: مؤسسه آل البيت.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). التنقیح الرائع لمختصر الشرایع. بیروت: دارالفکر.
- فاضل هندی، محمد (۱۴۱۶ ق). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام. قم: جامعه مدرسین.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق). الکافی. ترجمه هاشم رسولی، قم: انتشارات اسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ ق). قواعد فقهیه. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب، چاپ سوم، ۲ جلدی.
- مقدس اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- موسوی، سید فضل الله و موسوی، سید مهدی (۱۳۸۶). نقد و بررسی حکم «دیه نفس» زن در قانون مجازات اسلام. مطالعات حقوق خصوصی، ۳۷(۴)، ۲۴۳-۲۷۱. [dor: 20.1001.1.25885618.1386.37.4.10.6](https://doi.org/10.25885618.1386.37.4.10.6)
- مهرپور، حسین (۱۳۸۷). بررسی تفاوت دیه زن و مرد در قانون مجازات اسلامی و مبانی فقهی آن. پژوهشنامه متین، ۱(۲)، ۳۵-۶۴. [dor: 20.1001.1.24236462.1378.2.2.3.8](https://doi.org/10.24236462.1378.2.2.3.8)
- میر شمسی، فاطمه (۱۳۸۰). دیه قتل خطایی. پژوهشنامه متین، ۳(۱۱-۱۲)، ۱۷۷-۱۹۲. https://matin.ri-khomeini.ac.ir/article_191194.html?lang=fa
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. ترجمه قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

References

- Abu Dawud, S. (2000). *Sunan Ibn Dawud*. Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]

-
- Ahmad Idris, A. (1998). *Diyah*. Translated by Alireza Feyz, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
 - Asghari, A. R. Ghane, A. R. & Noormandipour, A. (2015). Examining the evidence for the difference between blood money for men and women in Imamiyyah jurisprudence. *Islamic Social Studies*, 21(3), No. 106, 159-184. https://iss.razavi.ac.ir/article_653.html
 - Baybordi, S. (2006). The difference between men and women in blood money. *Burhan va Erfan (Analytical Philosophy)*, 3(7), 9-26. <http://noo.rs/UYrwQ>
 - Bukhari, M. (1990). *Sahih al-Bukhari*. Cairo: Revival of al-Kitab al-Sunnah. [In Arabic]
 - Ebrahimnezhad, M. (2016). The Review of Ayatollah Sanei's Opinion on the Blood Money of Moslem man and Woman. *Jurisprudence and Islamic Law*, 7(12), 1-28. https://law.tabrizu.ac.ir/article_5963.html
 - Fazil Hindi, M. (1996). *Kashf al-Latham w Al-Abham an Qawaeid Alahkam*. Qom: Jamia Modaresin. [In Arabic]
 - Fazil Miqdad, M. (1983). *Al-Tanghih Al-raeh Lemokhtasar Al-Sharaeh*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
 - Hurr Amili, M. (1994). *Tafsil vasail Al-Shia Ela Tahsil Masail Al-Sharia*. Qom: Al-Bayt Foundation. [In Arabic]
 - Ibn Baraj, A. (1986). *Al-Muhadhab*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Society. [In Arabic]
 - Ibn Majah, M. (1998). *Sunan Ibn Majah*. Beirut: Dar al-Jeel. [In Arabic]
 - Ibn Manzur, M. (1988). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
 - Ibn Zohre, H. (1997). *Ghunyat alnuzwe' iilay eilmay al usul w alfurue*. Qom: Imam Sadiq Foundation [In Arabic]
 - Johari, M., Abedi, T. & Jafari, J. (2016). Analysis of the challenges of blood money for women; with a comparative study of Imami jurisprudence. *Quarterly Journal of Iranian and International Legal Research*, 9(33). 97-114. https://journals.iau.ir/article_533584.html
 - Jourizi, S. (2013). Critique and study of the theory of equality of blood money between men and women. *Master's thesis*, Faculty of Theology, Payam Noor University of Mazandaran. [In Persian]

- Khoei, A. (1990). *Mabaniy Takmilat alMinhaj*. Qom: Imam Al-Khoei Revival Institute. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2000). *Tahrir al-Wasila*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Arabic]
- Kulayni, M. (2008). *Al-Kafi*. Translated by Hashim Rasuli, Qom: Islamiya Publications. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1990). *Jurisprudence Rules*. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School. [In Persian]
- Mehrpour, H. (1999). Investigating the difference between male and female dowry in the Islamic Penal Code and its jurisprudential foundations. *Matin Research Journal*, 1(2), 35-64. doi: [20.1001.1.24236462.1378.2.2.3.8](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1378.2.2.3.8)
- Mir Shamsi, F. (2001). Retribution for wrongful murder. *Matin Research Journal*, 3(11), 177-192. https://matin.ri-khomeini.ac.ir/article_191194.html?lang=fa
- Moghadas Ardabili, A. (1983). *Majma al-Faeda wa al-Borhan fi Sharh Ershad al-azhan*. Qom: Islamic Publications Office (IPO). [In Arabic]
- Mousavi, S. F. & Mousavi, S. M. (2007). Examination of women's "deeye nafs" in the islamic penal code. *Law Quarterly*, 37(4), 243-271. doi: [20.1001.1.25885618.1386.37.4.10.6](https://doi.org/10.1001.1.25885618.1386.37.4.10.6)
- Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam fi Sharh Sharaye al-Islam*. Translated by Quchani, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Salar Deilami, H. (1984). *Al-Marasim al-Alawiyah*. Qom: Publications of Al-Haramayn. [In Arabic]
- Sanei, Y. (2003). *Fiqh al-Saghalin*. Tehran: Orouj Publishing House. [In Arabic]
- Sanei, Y. (2017). *Equality of payment*. Tehran: Fiqh al-Saghalin. [In Persian]
- Sayyah, A. (2003). *Comprehensive Arabic Dictionary*. Tehran: Islam Publications. [In Persian]
- Shafiei Sarvestani, I., Rahman Setayesh, M. K. & Qiyasi, J. (1997). *Law of Diat and the requirements of time*. Tehran: Presidential Strategic Research Center. [In Persian]
- Shahid Thani, Z. (1992). *Masalik al-Afham ila Tanqih Shar' i al-Islam*. Qom: Islamic Education Institute. [In Arabic]

-
- Sheikh Mufid, M. (1983). *The convincing one (almuqanae)*. Qom: Sheikh Mufid Congress. [In Arabic]
 - Shaykh al-Saduq, M. (1984). *Man la yahduruh al-Faqih*. Translated by Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publishing. [In Arabic]
 - Tabatabaei Karbalei, A. (1998). *Reyaz al-Masael fi Tahqiq al-Ahkam be al-Dalail*. Qom: Al-Bayt. [In Arabic]
 - Tusi, M. (2007). *Al-Mabusut fi Fiqh al-Imamiyah*. Translated by Mohammad Baqer Behboodi, Tehran: Mortazavi Publications. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1986). *Tahzib al-Ahkam*. translated by Ali Akhondi, Tehran: Dar al-Kotub al-Islamiyya. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1987). *Al-Khalaf*. Tehran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Table of Contents

The Political Guardianship of the Infallibles (AS) from the Shiite Perspective (With Emphasis on Imam Khomeini's View) Seyed Sadegh Haghighat	1
Jurisprudential Inference of the Insolvent Debtor's Ruling from the Infallibles' (A.S.) Practical Tradition: Emphasis on Imam Khomeini's Fatwas Mostafa Shadman Fakhrabadi, Abbas Ali Soltani, Hossein Saberi	31
Imam Khomeini's Literary-Jurisprudential Perspective on Verse 222 of Surah Al-Baqarah Ebrahim Azizi Asl, Abbasali Rouhani Fard, Habib Hatami Kan Kabud	57
Efficiency and Political Stability in Iran during the 1390s Decade (2012-2022) Tahereh Kanani, Ali Mohammadi Zia	77
The Non-Authoritativeness of Sensory Knowledge Acquired by Authorized Judges in Divine Penal Cases: Emphasis on Imam Khomeini's Opinions Fateme Maschi zade, Mohammad Reza Hamidi, Zohre Hajian Forushani	105
Equality or Difference between Male and Female Diya: An Approach Based on the Principles of Imam Khomeini¹ Fateme Moghaddasi Seyed Mohammad Sadegh Mousavi Seyed Abolghasem Naghibi	133

Guidelines for preparing and submitting articles

1. The subject of the articles must be in line with the aim of the quarterly, which is to analyze the thoughts of Imam Khomeini and research and study the Islamic Revolution.
2. The articles must be scientific, research, investigative, and documentary.
3. The article must not have been previously published in a journal or a collection of seminar articles or must not be under review and publication.
4. The article should be formatted in a maximum of 8,000 words and in WORD.
5. The Persian abstract should be formatted in a maximum of 200 words and include the subject of the article, research method, and most important results along with keywords (5-10 words).
6. The Latin equivalent of important names, concepts, and terms should be included in the footnotes of each page.
7. In references related to Imam Khomeini, the Imam's page should be used instead of the Noor page, and the books printed by the Institute for the Compilation and Publication of Imam's Works should be used.
8. To refer to sources within the text, use the following format: (author's name, year of publication, volume number, page number), for example:
(Mousavi Bojnourdi, 1998, vol. 2, p. 322).
9. References should be presented at the end of the article as follows:

Book

Surname, author's name (date of publication). Book name. Translator's name, place of publication: publisher's name, edition number.

Martin, E. (2011). Oxford Dictionary of Law. Oxford: Oxford University Press.

Article

Surname, Author's Name (Date of Publication). Article Title. Journal Name, Volume (Issue), Pages.

Qari Seyed Fatemi, S. M. & Nikoi, M. (2017). Natural Rights and Natural Right: Conceptual Analysis and Historical Evolution. Journal of Public Law Studies, 3(47), 747-769.

<https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.213929.1330>

Thesis

Surname, Author's name (date of publication). Thesis title, Thesis level and field of study, University name, City name, Country name.

Mortezaei, M. (1991). The concept of peace from the perspective of Islam. Doctoral thesis, Imam Sadeq University (AS), Tehran, Islamic Republic of Iran.

Writing the bibliographic address of the article taken from the online electronic journal

Mirbabaei, H. (2017). Political Communications in the Global Era. At:

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



MATIN

Research Journal

Scientific Journal of

Imam Khomeini and Islamic Revolution

| Vol. 27 | Issue : 106 | Spring 2025 |

Print ISSN: 2423-6462 | Online ISSN: 2676-5888

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:** Abbasali Rouhani Fard

• **Editor-in-Chief:** Seyed Sadegh Haghighat

• **Acting Editor-in-Chief:** Fatemeh Tabatabaie

Senior Editorial Board:

Ali Mohammad Hazeri

Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University, Tehran, Iran.

Najaf-Qoli Habibi

Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University, Tehran, Iran.

Ismail Hassanzadeh

Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran.

Fatemeh Tabatabai

Associate Professor, Department of Gnosticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Seyyed Mostafa Mohaqeq Damad

Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Ali Morshidizad

Associate Professor, Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Shahid University, Tehran, Iran.

Hossein Mehrpour

Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Sadreddin Moosavi Jashni

Associate Professor, Department of Political Thought Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Elena Dunaeva

Associate Professor of Economics and Contemporary History of Iran at the Center for the Study of Asian and African Countries, Moscow State University (Lomonosov) and Senior Researcher at the Center for Iranology, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Marina S.Kameneva

Professor of Persian at the Peoples' Friendship University of Russia and Senior Researcher at the Center for Iranology, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Jose Cotillas Ferrer

Associate Professor of Persian Language and Iranian Culture, Department of Modern Languages Studies, University of Alicante Spain, Alicante, Spain.

Gary Carl (Mohammad)

Former professor at the University of Texas Southwestern and current professor at the Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Legenhausen

• **Executive Editor:** Seyedeh Shahnaz Hosseini

• **English Editor:** Mohammad Reza Peysepar

• **Editor:** Seyedeh Shahnaz Hosseini

• **Layout & Cover Designer:** Yousef Behrokh

• **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:** +98-55235661

Tel: +98-51085507

• **Website:** <https://matin.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 quarterlys contents has no legal prohibition provided the source is cited.

• **Indexing Databases:** ISC, Doaj, Accademia, Magiran, Noormags, Civilica, Ensani.ir, SID, Iranian Research Information System.



◆ **The Political Guardianship of the Infallibles (AS) from the Shiite Perspective
(With Emphasis on Imam Khomeini's View)**

Seyed Sadegh Haghighat

◆ **Jurisprudential Inference of the Insolvent Debtor's Ruling from the Infallibles' (A.S.) Practical Tradition:
Emphasis on Imam Khomeini's Fatwas**

Mostafa Shadman Fakhrabadi, Abbas Ali Soltani, Hossein Saberi

◆ **Imam Khomeini's Literary-Jurisprudential Perspective on Verse 222 of Surah Al-Baqarah**

Ebrahim Azizi Asl, Abbasali Rouhani Fard, Habib Hatami Kan Kabud

◆ **Efficiency and Political Stability in Iran during the 1390s Decade (2012-2022)**

Tahereh Kanani, Ali Mohammadi Zia

◆ **The Non-Authoritativeness of Sensory Knowledge Acquired by Authorized Judges in Divine Penal Cases: Em-
phasis on Imam Khomeini's Opinions**

Fateme Maschi zade, Mohammad Reza Hamidi, Zohre Hajian Forushani

◆ **Equality or Difference between Male and Female Diya: An Approach Based on the Principles of Imam Khomeini**

Fatemeh Moghaddasi, Seyed Mohammad Sadegh Mousavi, Seyed Abolghasem Naghibi