پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۲۴۲۳-۶۴۶۳
شاپا الکترونیکی: ۵۸۸۸ - ۲۶۷۶
https://matin.ri-khomeini.ac.ir
https://ri-khomeini.ac.ir

متین پژوهشنامه

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 فتاوای امام خمینی (ره)
مصطفی شادمان فخرآبادی، عباسعلی سلطانی، حسین صابری

نگاه ادبی-فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره
ابراهیم عزیزی اصل، عباسعلی روحانی‌فرد، 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 حق‌اللهی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی
فاطمه ماسچی زاده، محمدرضا حمیدی، زهره حاجیان فروشانی

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

۱۰۶

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

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

- **امتیازات:** دارای رتبهٔ **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
- **مدیرمسئول:** عباسعلی روحانی‌فرد
- **سردبیر:** سیدصادق حقیقت
- **قائم مقام سردبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**

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

- **مدیراجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** محمدرضا پی‌سپار
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **صفحه‌آرا 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: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ـ 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 پژوهشنامهٔ متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مآخذ آزاد است.
- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

- **مجله متین در پایگاه های زیر نمایه شده است:** پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، دوآج، آکادمیا، بانک اطلاعات نشریات کشور(مگ ایران)، نورمگز، سیویلیکا،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 دربارهٔ 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 صحیفهٔ امام به جای صحیفهٔ 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). جامع‌المقاصدفی‌شرح‌القواعد. قم: مؤسسه‌آل‌البیت‌علیهم‌السلام، 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. فصلنامهٔ مطالعات حقوق عمومی، ۴۷(۳)، ۷۶۹-۷۴۷.

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

پایا ن‌نامه

نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان پایا ن‌نامه، مقطع پایا ن‌نامه 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

ولایت سیاسی معصومان (ع) از دیدگاه شیعه (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی) ۱
سید صادق حقیقت

استنباط حکم مدیون معسر از سنت فعلی معصوم (ع) با تأکید بر فتاوای امام خمینی (ره) ۳۱
مصطفی شادمان فخرآبادی، عباسعلی سلطانی، حسین صابری

نگاه ادبی-فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره ۵۷
ابراهیم عزیزی اصل، عباسعلی روحانی‌فرد، حبیب حاتمی کن کبود

کارآمدی و ثبات سیاسی در ایران دهه نود ۷۷
طاهره کنعانی، علی محمدی ضیاء

عدم حجیت علم حسی قاضی مأذون در جرائم حق‌اللهی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی ۱۰۵
فاطمه ماسچی زاده، محمدرضا حمیدی، زهره حاجیان فروشانی

تساوی یا تفاوت دیه زن و مرد با رویکردی بر مبانی امام خمینی (ره) ۱۳۳
فاطمه مقدسی، سید محمدصادق موسوی، سید ابوالقاسم نقیبی

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

MATIN Research Journal
Imam Khomeini and the Islamic Revolution

Print ISSN: 2423-6462
Online ISSN: 2676-5888
Home page: https://matin.ri-khomeini.ac.ir
Volume 27, Issue 106, Spring 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

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

Seyed Sadegh Haghighat[1]

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

Article Info

Article type:
Research article
Article history:
Received: September 28, 2024
Received in revised from:
November 3, 2024
Accepted: November 24, 2024
Published online: April 19, 2024
Keywords:
Political authority, Infallibles (AS), Principle of Divine Grace (Lutf), Guardianship of the Jurist (Velayat-e Faqih), liberal Muslims, , reformist thinkers.

*Corresponding author:
ss.haghighat@gmail.com

Abstract

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.

Cite this article: Haghighat 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 Revolution**. This is an open-access article distributed under the CC BY (license 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.

پژوهشنامه متین امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۲۴۲۳-۶۴۶۳
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۸۸۸
https://matin.ri-khomeini.ac.ir

پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

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

سید صادق حقیقت[1]

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

چکیده

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 هرچند 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، نواندیشان 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.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰

کلیدواژه‌ها:

ولایت سیاسی، معصومان(ع)، قاعده لطف، ولایت‌فقیه، روشنفکران دینی، نواندیشان دینی.

* **نویسنده مسئول:**
ss.haghighat@gmail.com

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

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

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

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. درحالی‌که 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 یک‌سو 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، ازجمله نظر ابوالقاسم خویی، وجود دارد، برخی روایات و ادعیه ازجمله زیارت جامعه کبیره به این مسئله اشاره دارد: «بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَ بِكُمْ يخْتِمُ وَ بِكُمْ ينَزِّلُ الْغَيثَ وَ بِكُمْ يمْسِكُ السَّماءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»؛ به این معنا که برقراری عالم هستی و آسمان و زمین و نزول باران و برکات الهی به‌واسطه وجود ائمه(ع) است؛ چراکه فیض پروردگار هستند. به‌هرروی، 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 کلام‌الله، سنت رسول‌الله (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 عِدل 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 غیرمکتوب 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. درعین‌حال، باید توجه داشت که خود ایشان مدعی تفسیر دین بوده‌اند و به طرق مختلف ازجمله تواتر می‌توان اثبات کرد که مبرا از اشتباه و کذب هستند. به‌هرحال، در خصوص این شأن، باید دید تفاسیر چه مقدار مربوط به زمان و مکان خاص خودشان بوده

و چــه مقدار حکــم دائمی را بیان کرده‌اند. اگر اجتهاد معصومانــه بنا بر مقتضیات زمان و مکان باشد، دیگر نیاز نیست اختلاف اجتهاد ائمه را توجیه کنیم. بر اساس شأن چهارم، امام زمامدار سیاســی، 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 مستقلی، چه به شکل کتاب یا مقاله، به طور کامل به این موضوع خطیر نپرداخته است. در بین اندیشمندان شــیعی، جز دو نفر، همه به نظریه انتصاب در این خصــوص 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 فلســفی و ســیدکمال 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 مشــهور اهل سنت، مرجئه، جمهور معتزله، جمهور خوارج و زیدیه بــه وجوب انتخــاب از طرف امت معتقدند. امامیه و اســماعیلیه وجــوب را مربوط به خدا می‌داننــد. در حالــی که فرقه نجدات از خــوارج به جواز مبتنی بر نیاز امــت اعتقاد دارند، برخی دیگر نیز به تفصیل قائلند: وجوب هنگام امنیت (هشام الغوطی) و وجوب هنگام فتنه (ابی‌بکر اصم). در بین اســماعیلیان، اهل حدیث و اشــاعره و معتزله نیز آرای دیگری دیده می‌شود (حقیقت، ۱۳۹۲، صص. ۱۱۷-۹۱).

به نظر می‌رســد در خصوص نســبت 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 بررســی بیشــتر دارد. اکثر گروه اول را متفکران شیعی تشکیل می‌دهند که بین این دو رابطه‌ای وثیق می‌بینند. مشــهور شــیعه 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 نخســت قرار می‌گیــرد. 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 مهم‌تر از قرآن دانسته، به شکلی که بدون آن، قرآن به‌طور کامل اجرا نمی‌شود و لغو و بیهودگی شریعت لازم می‌آید. امام نگهبان دین و حافظ نظام اسلامی و وحدت مسلمانان است و تنها با وجود او احکام دین و اجرای آن‌ها استمرار می‌یابد؛ بنابراین، امام تداوم نبوت برای اجرای احکام الهی تلقی می‌شود 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 نمی‌یابد. نتیجه آن‌که امامت از اصول مذهب تلقی می‌شود. 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). ازآنجاکه امامت دو جنبه ظاهری و باطنی دارد- به شکلی که جنبهٔ ظاهری آن تشکیل حکومت و جنبهٔ باطنی آن به ولایت تعبیر می‌شود- 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 کل‌گرا 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 می‌کنند، شامل حکمت الهی و ضرورت اجرای احکام دین می‌شود (صمدیار و دیگران، ۱۳۹۹. ص ۶۴-۶۳).

مبنای دوم به شکلی سعی می‌کند 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 اثبات‌شده نمی‌داند. پس هرچند پیامبر اکرم (ص) تشکیل حکومت داد، ولی مأموریت تنصیص شده‌ای از جانب خدا تلقی نمی‌شود. او ولایت سیاسی را برای معصوم و غیرمعصوم قبول ندارد (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص. ۱۳۹). برخی دیگر احتمال ولایت دینی (و اخلاقی) و یا صرف کاندیداتوری سیاسی را مطرح کرده‌اند. مؤید این مبنا، یافته‌های برخی مستشرقین است.

مادلونگ در جانشـینی حضرت محمد کوشـیده از قرآن و گزارش‌های تاریخی نشان دهد که پیامبر هم فرد راجح (امام علی)، هم فرد شـدیداً مرجوح (خلیفه اول) را مشـخص کرده اسـت. او با ژرف‌نگری در قرآن معتقد اسـت که حتی اگر پیامبر (ص) جانشـینی هم تعیین نکرده بود، در نظر نداشـت و راضی نبود که ابوبکر جانشـین طبیعی او باشد. شاید پس از سید حسین محمد جعفری، محقق پاکستانی، مادلونگ اولین محققی باشد که بدون ابتنای بر احادیث و نقل‌های تاریخی به شایسـتگی حضرت علی بـرای خلیفه اول بودن رأی داده اسـت. وی بحث مفصلی دربارهٔ موضوع خویشـاوندی در قرآن مطرح می‌کند و با اسـتناد بـه آیات قرآن و نقش خانواده‌های پیامبران پیشـین در حمایت از انبیـا و وراثت آنان نتیجه می‌گیرد که: «تا آنجا که قرآن افکار محمد(ص) را بیان می‌کند، روشـن اسـت که او در نظر نداشت ابوبکر جانشین طبیعی او باشد»(مادلونگ، ۱۳۷۷، صص. ۴-۳، ۳۲). البته، رأی اخیر او این است که امامت امری موروثی تلقی می‌شود و این حق حضرت فاطمه بوده که «ملکه» شود!(مادلونگ، https://andishehma.com).

ادله مثبتین ولایت سیاسی انتصابی معصومان(ع)

در اندیشـه سیاسی شـیعی، ابتدا باید ببینیم ادلهٔ عقلی، اعم از کلامی، در این مسئله وجود دارد یا نه. نزدیک‌ترین مبنای کلامی که به آن اسـتناد شـده، قاعده لطف اسـت که بیشتر متکلمان معتزله و امامیه، برخلاف متکلمان اشـاعره، این قاعده را پذیرفته‌اند. به یک تعبیر، احکام شـرعیه الطاف در احکام عقلیه هسـتند. به اعتقاد اشـاعره، لازمهٔ وجوب لطف بر خدا آن اسـت که عقل بر خدا حاکم باشد، حال‌آنکه خدا حاکم مطلق است. پاسخ امامیه و معتزله آن اسـت کـه منظور از لزومِ انجام لطف، مکلَّف سـاختنِ خداوند به انجام لطف نیست؛ بلکه آن است که عقل انسان با در نظر گرفتن صفات خدا ازجمله علم و حکمت و عدالت او، ضرورت انجام لطف از سوی خداوند را درک می‌کند (بهروزی‌لک، ۱۳۷۷، صص. ۱۵۵ ـ ۱۳۲). به‌هرروی، 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 تشریعات به مردم است و حکومت خارج از وظایف آن‌هاست. نتیجه‌ای که وی می‌گیرد آن است که ولایت سیاسی برای فقیه و معصومان قابل‌اثبات نیست (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص. ۱۳۹). قاعدهٔ لطف مربوط به‌جایی است که بشر نتواند به امری آگاه شود. حتی اگر اصل پیامبری و وحی با قاعدهٔ لطف اثبات شود، ولی ولایت سیاسی ضرورتاً این‌گونه نیست؛ چراکه، به‌طور مثال، ممکن است خداوند بخواهد مشروعیت سیاسی را به مردم و نظارت عالیه را به معصومان(ع)، بدهد.

برخی از ادله یا شواهد معتقدان ولایت سیاسی انتصابی معصومان(ع) به آیات قرآنی مربوط می‌شود. به‌طور مثال، خداوند می‌فرماید این ما هستیم که داود را نماینده خود بین مردم قراردادیم (و منصوب کردیم): «یا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَينَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»(ص: ۲۶). گروهی از بنی‌اسرائیل بعد از موسی درخواست ملکی کردند که در راه خدا بجنگند. پس گویا موسی را به‌عنوان رهبری سیاسی قبول داشتند و بعد احساس خلأ کردند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً»(بقره: ۲۴۷). برخی به قیاس اولویت برای پیامبر خاتم(ع) استدلال کرده‌اند؛ یعنی به‌طریق‌اولی باید خداوند پیامبر اسلام را برای حکومت نصب کند. چه‌بسا کسی به «عدم الفصل» تمسک کند؛ به این معنا که یا هر دو منصوبند یا هیچ‌کدام و تفصیل بین این دو قول وجود ندارد.

در خصوص آیهٔ شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُم»(نساء: ۵۹) گفته‌شده 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 به‌وسیلهٔ وحی بیان‌شده، کافی بود بفرماید «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُم»، ولی چنین نکرد و کلمهٔ «اطیعوا» را دوباره آورد تا بفهماند اطاعت خدا یک نحوهٔ اطاعت است و اطاعت رسول یک نحوهٔ دیگر؛ ولی بعضی از مفسرین گفته‌اند تکرار کلمهٔ «اطیعوا» صرفاً به‌منظور تأکید بوده»(طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص. ۶۱۸). از سوی دیگر، «اطیعوا» اطلاق دارد و قید خاصی را برنمی‌تابد. اطلاق امر به اطاعت از رسول(ص)، دلیل بر عصمت ایشان است. مؤید آن، آیه «النَّبِي أَوْلى بِالْمُؤْمِنينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»(احزاب: ۶) و یا «ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يكُونَ لَهُمُ الْخِيرَة» (احزاب: ۳۶) است که اوامر حکومتی پیامبر(ص) را نیز شامل می‌شود.

آیه اکمال بخشی از آیهٔ سوم سورهٔ مائده است: «الْیوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الإِسْلاَمَ دِیناً». فریقین شأن نزول این آیه را حجةالوداع در روز عرفه یا ماجرای غدیرخم 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 آیهٔ 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. بااین‌حال، برخی از اندیشمندان اهل سنت این احتمال را مطرح کرده‌اند که با شایعهٔ ازدواج حضرت علی (ع) با دختر ابوجهل منزلتش 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). ابن‌عباس 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). ازنظر تاریخی، ۱۸ نفر (ازجمله 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 پیامبرتان اعتراف داشتید، هرآینه در نعمت‌های خدا غرق بودید (نجمی، ۱۳۹۴، ص. ۱۰).

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

آسیاب بیان می‌کنند.[۱] در نامهٔ ۳۶ نیز فرمودند: «فقد قطعوا رحمی و سلبونی سلطان ابن أمّی». 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 پیروزگردیدند».[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، به‌حساب 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 (ابن‌ابی قحافه) و انه لیعلم ان محلی منها محل القطب من الرحی ... فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجاً. اری تراثی نهباً ... 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. «فنحن مرّة أولی بالقرابة، و تارة اولی بالطاعة. و لمّا احتجّ المهاجرون علی الانصار یوم السقیفة برسول‌الله (ص) فلجوا علیهم، فان یکن الفلج به فالحقّ لنا دونکم، و إن یکن بغیره فالانصار علی دعواهم».

۳. «أما الاستبداد علینا بهذا المقام و نحن الاعلون نسباً، و الاشدون برسول‌الله صلی الله علیه و آله نوطاً، فانهاکانت أثرة شحّت علیها نفوس قوم و سخّت عنها نفوس آخرین» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۵).

۴. «لقد علمتم أنّی أحقّ النّاس بها من غیری؛ و والله لاسلّمنّ ما سلمت امور المسلمین و لم یکن فیها جور الا علیّ خاصّة التماساً لاجر ذلک و فضله و زهداً فیما تنافستموه من زخرفه و زبرجه» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۵۶).

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

اســت: «الست اولی بکم من انفسکم؟». اگر کســی 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» می‌فهمیدند، به تعبیر فوکو، حکم شــبان برای گوسفندان بود که همهٔ کارها را به او بسپارند. به‌بیان‌دیگر، جامعهٔ آن روز بین مقام علمی و مقام سیاسی ائمه تفاوت قائل نمی‌شد. تلقی مسلمان‌ها از ولایت پیامبر(ص) و ائمه (ع)، سیاست را هم شامل می‌شده؛ و اساساً دو مقام تفسیر نبوت و مقام ولایت سیاسی آن روز از هم جدا نشده بود. به دیگر بیان، مردم از بیعت امری یک‌طرفه (اظهار وفاداری) می‌فهمیدند، نه معنای دموکراتیك امروزین. در بند بعد، دیدگاه نافین نصب سیاسی معصومان (ع) را بررسی خواهیم کرد که به‌نوبهٔ خود، نقد استدلال‌های فوق تلقی می‌شود.

ادله نفی‌کنندگان ولایت سیاسی انتصابی معصومان(ع)

ازنظر کلامی، اســتدلال در خصوص ولایت سیاســی معصومان (ع) با چالش روبرو اســت. استدلال اهل سنت این است که اگر امامت دلیل عقلی دارد، تخصیص‌بردار نیست و قضیه غیبت، به شکل خاص، با مشکل روبرو می‌شود. سید مرتضی در الشافی به قاضی عبدالجبار معتزلی و علامه حلی در الفین به فضل‌الله بن روزبهان جواب می‌دهند. خواجه نصیر دربارهٔ مســئله غیبت معتقد اســت امام وجود دارد، ولی غیبت او از ناحیه ماســت (کرمانی، ۱۳۸۳). این پاســخ کافی نیست؛ چون اثبات وجود امام برای کارکردهای اوست و در غیبت کارکرد (ظاهــری) وجود ندارد. پس باید گفت خدا قضیه ولایت و امامت را این‌گونه طراحی کرده که در ۱۲ نفر محصور شــود، امام نهم و دهم (ع) در کودکی به امامت برســند، دسترســی به امام یازدهم زیاد نباشد و این‌گونه زمینهٔ غیبت آماده شود. بدین ترتیب، مسئله ولایت سیاسی همچنان قابل‌تأمل به نظر می‌رسد.

نفی‌کنندگان ولایت سیاســی معصومان(ع) به گروه‌های فکری مختلفی تقسیم می‌شوند. اگر مفاد حدیث غدیر صرف محبت باشد (و دلیل دیگری در بین نباشد)، مردم بر خویشتن ولایت سیاســی پیدا می‌کنند. علی عبدالرازق، پدر سکولاریســم عرب، مدعی اســت که هرچنــد پیامبر(ص) اقدامات حکومتی (و نه خود حکومت و دولت) داشــته، 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 نجم آبادی، 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 ارادهٔ تشریعی تأخر دارد، ضامن اجرای هر قانونی از وضع و تشریع 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، به‌طریق‌اولی حق حاکمیت نیز دارد (سروش، ۱۳۷۵، صص. ۱۳-۱). ازآنجاکه 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 ازنظر ماده (نه صورت) استدلال خدشه‌پذیر است. پس برخی معتقدند پیوند بین نهاد و دین و دولت از ابتدا وجود نداشته، درحالی‌که 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 ولایت‌فقیه 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، تمییز بین امور بشری و وحیانی معصومان است. این‌که پیامبر(ص) از گوشت کتف گوسفند استفاده می‌کردند، یا این‌که 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 تحریف‌شده 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 شود. 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 ما أَحَلَّ اللَّه» (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 ثلاثة»(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۴، ص. ۲۷۴). جعلی است. مگر می‌توان گفت این‌همه 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 جزءالعله بود. پس با فرض مخالفت مردم با نظر معصوم (ع)، بر اساس مبانی کلامی، دو احتمال وجود دارد: این‌که شرط وجوب باشد یا شرط واجب. پس اگر گفتیم شرط وجوب است، مردم گناه کرده‌اند، ولی از دین خارج نمی‌شوند. به‌هرحال، 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 جزءالعله باشد، به این معنا که امام منصوب است، درصورتی‌که 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 این‌که 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.

هرچند 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. به‌هرروی، اشتهاردی در خصوص مبنای ایشان چنین نوشته است:

> به‌طوری‌که 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 یک‌جا تمرکز پیدا کند... بلکه باید گفت شأن انبیاء و جانشینان آنان اجل از آن است که تشکیل حکومت دهند. غرض اصلی از بعثت انبیاء 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. ۱۷۳-۱۶۰).

طبق رأی نافین ولایت سیاسی معصومان (ع)، ازنظر 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 حضورداشته 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. درنتیجه، 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 آل‌حِمیر)، 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، درحالی‌که عزیز مصر به‌ظاهر 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 درگرفت 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) اعتقاددارند، به نصوصی همچون موارد زیر باید توجیه کنند، درحالی‌که 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، خشنودی 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 شـــما باشم»(امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۸۵) و «من نیازی به حکومت بر شما ندارم و با شما هســـتم، پس هر که را برگزینید او را خواهم پذیرفت»(عاملی، ۱۴۳۶، ج ۱۹، ص. ۱۷۴). اساســاً 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 رسول‌الله عهد الـــی عهداً فقـــال یابن‌ابی‌طالب لك ولاء امتی فان ولوك فی عافیة و اجمعوا علیك بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیك فدعهم ما هم فیه»(منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص. ۵۰۵). بر این اســـاس، امام وقتی وظیفه سیاسی برای تشکیل حکومت پیدا می‌کند که مردم بر وی اجماع (نسبی) پیدا کنند. نظیر این روایت را علی بن محمد الولید، داعی پنجم اســـماعیلی، به شکل مشابه نقـــل می‌کند.[۱] حضرت به عبدالرحمن بن عوف در روز شـــورا فرمودنـــد: «ما حقی داریم که اگر به ما داده شـــود، آن را اخذ می‌کنیم و الا بر شـــتران سوار می‌شویم، هرچند فاصله‌ها طولانی باشـــد».[۲] ایشان در پاســـخ به طلحه و زبیر گفتند من رغبتی به خلافت نداشتم و به خواست شـــما آمدم.[۳] البته، چه‌بسا مثبتین ولایت سیاسی مدعی شوند این روایت در جواب اعتراض آن دو نفر اســـت و بر مدعا دلالت ندارد. به‌هرروی، مثل این مضمون زیاد است و به‌طور مثال، حضرت در مسیر ذی‌قار فرمود درحالی‌که من رغبتی به حکومت نداشتم، شما با من بیعت کردید.[۴] پیامبر (ص) فرمودند: «ای علی! تو همانند کعبه هستی که باید به‌سوی تو بیایند، نه این‌که 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 عقوبـــة اللـــه- عز و جل- لهم فی ذلك بقوله: ان لك یا علی فـــی امتی من بعدی امر، فان ولوك فی عافیة و اجمعـــوا علیك فی رضـــی، فقم بامرهم و ان اختلفوا و اتبعوا غیرك، فدعهم و ما هم فیه فان الله ســـیجعل لك مخرجاً ... انك یا علی کالغیث یاتیك الناس ولا تأتیهم» (ابیش، ۱۹۹۰، ص. ۱۴۵).

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

۳. «والله ما کانت لی فی الخلافة رغبة و لا فی الولایة اربة ولکنکم دعوتمونی الیها و حملتمونی علیها. فلما افضت الی نظرت الی کتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحکم به فاتبعته و ما استّسن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فاقتدیته» (امام علی، ۱۳۸۰، ص. ۲۳۹).

۴. «فبایعتمونی و انا غیر مسرور بذلك ولا جذل» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص. ۶۲).

۵. «یـــا علی! انما انت بمنزلة الکعبة یؤتی الیها ولا تأتی» (محمدی ری‌شـــهری، 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، درحالی‌که 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، درحالی‌که 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 علی‌القاعده، معنا «وال» و «والاه» باید یک‌چیز باشد و نمی‌توان گفت معنای آن رهبری است، چراکه معنا ندارد بگوییم «خدایا! تو رهبری کن، کسی که او را رهبری می‌کند»! علی‌اصغر غروی در راستای نفی ولایت سیاسی در خصوص آیه ۳ سوره مائده (آیه اکمال) چنین می‌نویسد:

> آیات قبل و بعد از آیهٔ 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 تمام‌شده است، همان وحی خداوندی (قرآن) و تحقق عینی آن (اسلام) باشد. اگر موضوع «بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیک» معرفی علی (ع) به خلافت می‌بود، باید بلافاصله در همین‌جا 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 آیهٔ فوق را همان «نصب سیاسی» بپنداریم، با آیاتی ناسازگار می‌شود که به پیامبر دستور می‌دهد

۱. «ولانی المسلمون الأمر بعده... أنی أحق بهذا الأمر منک عند الله و عند کل أواب حفیظ» (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱، ص. ۹۶۴).

در اداره دنیای مردم (همان «امر») با آنان مشورت کند. علی (ع)، خود، در جای‌جای نهج‌البلاغه 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) ازنظر 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؛ چراکه 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 به‌وسیله شورای اهل حل‌وعقد 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 آن‌که غایب است نتواند کردهٔ 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 می‌نهم، جند که مرزهای مسلمانان ایمن بُوَد»(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 می‌کند که بیعت گردن گیر شماست؛ درحالی‌که 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، رخنه ای در آن بینم یا ویرانیی... 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 ابن‌ابی‌الحدید (ابن‌ابی الحدید، ۱۳۶۳، ج ۲، ص. ۳۵). به‌عنوان خطبه و در نهج‌البلاغه تکه‌تکه آمده است (امام علی، ۱۳۸۰، صص. ۳۴۷-۳۴۶).

شرح‌حال صحابه مؤید همین برداشت است. انصار در سقیفه جمع شدند، نه در مسجد؛ چون نمی‌خواستند مهاجرین خبردار شوند. عمر و ابوبکر و ابوعبیده 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 این‌که 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 می‌کند. 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 می‌شد. امارت حج را به ابوبکر دادند، ولی شیعه می‌گوید از او گرفته شد. علی(ع) به‌عنوان قاتل مشرکان شناخته می‌شد و ابوبکر به‌عنوان فرد جاافتاده. شیخ شلتوت می‌گوید ابوبکر چهره صلح بود و علی چهره خشم (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۱).

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

است و نمی‌توان آن را به‌کلی نامشروع خواند. او به‌خوبی نشان می‌دهد که بسیاری از مسائل بدیهی شیعه در این زمان، نیاز به بازنگری دارد؛ و می‌توان از نظرگاهی دیگر به آن نگریست. درعین‌حال، 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 این‌که مشروعیت گاهی در حوزهٔ 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 فقها: کلامی بودن / نبودن مسئله ولایت‌فقیه

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

ارائه تفسیر فقهی صرف از ولایت‌فقیه 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، منطق اهل‌بیت(ع) و تجارب جدید بازنگری و نوخوانی شود و یک ارائه دوباره‌ای صورت بگیرد (سبحانی، ۱۴۰۲).

در این‌که ولایت‌فقیه امری صرفاً فقهی نیست، نباید تردید کرد. سؤال اصلی، در اینجا، آن است که آیا ولایت‌فقیه اساساً مبحثی کلامی است یا فقهی. اگر فرض اول درست باشد، ادله ولایت‌فقیه 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، ولایت‌فقیه 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 ولایت‌فقیه را مسئله‌ای کلامی می‌داند. بر این اساس، ذات اقدس اله که عالِم به همه ذرات عالَم 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 ولایت‌فقیه ثابت خواهد شد؟(جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۳) کلامی بودن ولایت‌فقیه 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 این‌که 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). به‌بیان‌دیگر، اگر از قبل، جعل الهی در زمان غیبت بر زمامداری فقیه صورت نگرفته باشد، در رتبه بعد، ادله فقهی بر ولایت‌فقیه کارآیی

نخواهد داشت. پس فقیه می‌تواند با زمامداری‌اش، هدایت تشریعی 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 تشریعی 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 تشریعی تحقق یابد. طبق دیدگاه مرحوم اصفهانی، اساساً سامان دادن امور اجتماعی و سیاسی- به مناسبت حکم و موضوع- با فقاهت فقیه سازگاری ندارد.[1] 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 واردشده، 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 معنی لایکال هذه الامور إلی الفقیه بما هو فقیه» (غروی اصفهانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص. ۳۹۰).

از کار خلاف کردن، گناه کردن، کار حرام کردن بازمی‌دارد. هیچ‌چیزی در این وسط نباید بیاید که از شأن انسانیت و بشریت آن‌ها بکاهد. «قل رب زدنی علماً» معنی‌اش این است که علم من الآن کم است، نه این‌که من همه‌چیز را بلدم. غلو کردن و این‌ها را به یک معانی عجیب‌وغریب کشاندن، قابل دفاع نیست (http://www.ensafnews.com/97871). او به‌طریق‌اولی 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 تاریک‌خانه‌ای 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 آن‌که 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. درحالی‌که 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! (ابن‌قتیبه، 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. ازاین‌رو، ولایت سیاسی را

با ولایت در باب وقف مقایسه می‌کرد که متولی وظیفه دارد آن را بر اساس مصلحت موقوف علیهم اداره کند. امام خمینی، اما آن را ســلطنتی از مقوله قیمومیت می‌دانست و معتقد بود قیم ملت با قیم صغار ازلحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد»(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 دورهٔ غیبت امامت نیست، ولی حکومت (بدون در رأس قرار گرفتن فقیه) باید جریان داشته باشد:

> ممکن است کسی که حاکم می‌شــود، افضل نسبی باشد نه افضل واقعی؛ یعنی ازنظر سیاســتمداری و اداره امور الیق از دیگران باشــد و لو این‌که از جنبه‌های دیگر خیلی پست‌تر است. مدیر و سیاستمدار خوبی باشد و خائن نباشــد، ولی آیا معصوم هم باشد یا نه؟ چه لزومی دارد؟! نمازشب‌خوان هم باشد یا نه؟ چه لزومی دارد؟! مسائل فقهی را هم بداند یا نه؟ چه لزومی دارد کــه بداند؟! در این مســائل به دیگران رجوع می‌کند. یک افضلیت نســبی 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 می‌دهند و جوامع مدرن به ســؤال «چگونه؟»(مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۴، صص. ۴۸۷-۴۸۶). بر این اساس، بدون تردید، اندیشه کلاســیک اسلامی (شامل متون دست‌اول و سیره معصومان)، همانند اندیشــه سیاسی افلاطون، عمدتاً به سؤال «چه کسی؟» پاسخ داده‌اند. این در حالی اســت که در جوامع مدرن صورت‌مسئله عوض‌شده و سؤال «چه کسی؟» موضوعیت خود را ازدست‌داده است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که اشاره شد، رأی امام خمینی، همانند مشهور شیعه، نصب الهی است. ایشان بر اســاس ادله‌ای همچون حدیث غدیر، امام(ع) را متصدی امر حکومت و حکمرانی می‌داند. تمایز جوامع ماقبل مدرن بر سؤال «چه کسی؟» متمرکزند، جوامع مدرن می‌کوشند به سؤال «چگونه؟» پاســخ دهند. ناسازه حکومت مبتنی بر اندیشــه کلاسیک در جامعه مدرن این

اســت که از باب مشــروعیت مجبور است به منابع ســنتی تکیه کند، درحالی‌که مقتضیات جامعــه مدرن چگونگی حکومت کردن اســت. حال، اگر فرض کنیــم امام(ع) بخواهد در جامعه مدرن حکومت کند، یا این اســت که باید نظام هرمی (بر سؤال چه کسی؟) تأسیس کند، یا با تمرکز بر ســؤال «چگونگی»، به مســائلی همانند تفکیک قوا و مانند آن بپردازد. فرض اول محتمل نیســت؛ چون خلاف عقل و اســتلزامات جامعه مدرن است. فرض دوم معقول به نظر می‌رســد، اما لوازم خاصی خواهد داشت، خصوصاً که مقصود از تفکیک قوا و مردم‌سالاری صرف نام آن نیست.

احتمــال دیگر که برخی محققان مطرح کرده‌اند آن اســت که امام نه منصوب بود و نه صرف کاندیداتوری مطرح بود؛ بلکه مســئله امامت سیاســی مسئله احقیت است؛ نه به این معنا که طرف مقابل هم حق بوده، بلکه به این معنا که عقلاً تنها امام شایســتگی داشــته‌اند. پس پیامبر(ص) در روز غدیر نظر قطعی خود را مبنی بر احقیت اعلام کردند؛ و این مســئله با تبریک گفتن به ایشان (بخ‌بخ لک یا اباالحسن) 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 سیاســی در آن زمان مطرح نبوده که بخواهیم بگوییم نصب فقط برای منصب دینی بوده اســت. پس حق علی(ع) پس از پیامبر(ص) نادیده گرفته شــد؛ و شیعه بودن شیعه به پذیرش این احقیت است؛ چون نصوص زیادی مبنی بر این مسئله داریم.

به هر روی، هدف این مقاله مقایســه آرای متفکران شــیعی در خصوص ولایت سیاســی معصومان (ع) است. مشهور متکلمان و فقهای شیعه به نظریه نصب باور دارند. احتمال دیگر، مســئله 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 شــود، این گروه اول هســتند که باید ادله خویش را اقامه کنند؛ چراکه اصل اولیه در مورد هر شخص، عدم ولایت است. بر اساس نظریه اخیر، آنچه در خصوص واقعه غدیر می‌توان گفت این اســت که پیامبر(ع) در این خطبه صرفاً در پی امر به دوســتی با امام علی(ع) نبوده اســت. از سویی دیگر، دو مقام زعامت دینی و ولایت سیاسی در آن جامعه چندان قابل‌تفکیک نبودند. نظریه وکالت مالکان شــخصی مشاع اساساً مسئله رهبری سیاســی ایشان را زیر سؤال می‌برد؛ هرچند ادله نظریه ایشان که از جانب صاحب این قلم مورد نقد قرار گرفته است.

منابع

- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۳۶۳). شرح نهج‌البلاغه. قم: مکتبة المرعشی.
- ابن‌طاووس، علی بن موسی(۱۴۰۲ ق). کشف المحجة لثمرة المهجة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ ق). الامامة و السیاسة. بیروت: دارالاضواء.
- ابیش، یوسف (۱۹۹۰). الامام و الامامة عند الشیعة. بیروت: دارالحمراء.
- اجاق‌اف، سیدناظم و داداشی، شعبان (۱۳۹۰). استشهادات 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
- اشتهاردی، علی‌پناه (۱۳۹۱ ق). کتاب هفت‌ساله چرا صدا درآورد؟ قم: علمیه.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۶). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۸). ولایت‌فقیه. تهران: نشر عروج.
- امام علی (۱۳۸۰). نهج‌البلاغه. 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 ـ ۱۵۵. https://psq.bou.ac.ir/article_7453.html
- جمعی از نویسندگان (بی‌تا). دانشنامه امام حسن(ع). پایگاه تخصصی عاشورا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). ولایت‌فقیه؛ ولایت فقاهت 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 الالهیة. بغداد: مؤسسة الامام الجواد.
- خان‌محمدی، یوسف (۱۳۹۲). تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر. قم: پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی.
- رضانژاد، 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 ولایت‌فقیه نادرست است: https://andishehma.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: مؤسسة 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 نقیبی، 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). الصحیح من سیرة الامام علی(ع). قم: مرکز نشر و ترجمه مؤلفات علامه محقق آیت‌الله سید جعفر مرتضی عاملی.
- عبدالرازق، علی (۱۹۲۵). الاسلام و اصول الحکم. القاهرة: مطبعة مصر.
- غروی، علی‌اصغر (۱۳۹۲/۸/۱). امام پیشوای سیاسی یا الگوی ایمانی. روزنامه بهار.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). حاشیة کتاب المکاسب. تهران: علمیه.

- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۹۹/۱۰/۲۱). تطورات و تناقضات دکتر عبدالکریم سروش در مسئله امامت و تشیّع. 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). غیبته 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). بحارالانوار. 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 ری‌شهری، محمد (۱۳۷۹). موسوعة الامام علی‌بن ابی طالب. قم: دار الحدیث.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). امامت و رهبری. تهران: صدرا.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه. قم: المرکز 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 به‌مثابه امانت یا قیمومیت: http://majmaqom.ir
- نجمی، محمدصادق (۱۳۹۴). سیری در صحیحین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- واعظ‌زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۱). در محضر استاد، پیرامون نهج‌البلاغه. مجله نهج‌البلاغه، ۲(۴ ـ ۵)، ۱۹۶-۱۵۹. http://noo.rs/sAOJ1
- 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: Haghighat. 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]
- Haghighat, S. S. (2013). *Fundamentals of Political Thought in Islam*. Qom: Mofid University. [In Persian]
- Haghighat, 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). *Nahjolbalagheh*. 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 Tolue 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://andishehma.com/tafsir-feghhi-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

MATIN Research Journal
Imam Khomeini and the Islamic Revolution

Print ISSN: 2423-6462
Online ISSN: 2676-5888
Home page: https://matin.ri-khomeini.ac.ir
Volume 27, Issue 106, Spring 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

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

Mostafa Shadman Fakhrabadi[1] | Abbas Ali Soltani[2*] | Hossein Saberi[3]

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

Article type:
Research article
Article history:
Received: December 23, 2023
Received in revised from:
May 12, 2024
Accepted: May 29, 2024
Published online: April 19, 2025
Keywords:
Debtor, Insolvency, Imprisonment, Practical Tradition, Imam Khomeini.

*Corresponding author:
soltani@um.ac.ir

Abstract

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.

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.

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.

This research underscores how attention to the practical tradition can resolve jurisprudential disagreements, offering a refined approach to contemporary financial ethics in Islamic law.

Cite this article: Shadman Fakhrabadi, M. , Soltani, A.A. & Saberi, H. (2025). Inferring the Judgment of Insolvent Debtor from the practical tradition)Sunnah Fi'liyah(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 Revolution**. 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.

پژوهشنامه متین امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی
شاپا چاپی: ۲۴۲۳-۶۴۶۳
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۸۸۸
https://matin.ri-khomeini.ac.ir
پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

استنباط حکم مدیون معسر از سنت فعلی معصوم(ع) با تأکید بر فتاوای 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

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، فتاوای فقهای امامیه را ذیل سنت فعلی معصوم(ع) با تأکید بر فتاوای 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 پیش‌گرفته و فقها از آن عمل چه فتوایی استخراج کرده‌اند. سنت فعلی بخشی از سنت و حاکی از فعل امام(ع) به‌قصد تشریع است که در استنباط احکام شرعی کمتر به آن توجه شده است. نتیجه پژوهش آن است که غالب فقهای امامیه ازجمله 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. به‌عبارت‌دیگر، مورد روایات مختلف یکسان نبوده و بنابراین معصوم شیوه متفاوتی در پیش‌گرفته است؛ اما در همهٔ آن‌ها لزوم ادای دین مشخص است. ازاین‌رو درك چرایی عمل معصوم در آن مورد خاص، به همراه بررسی دیگر مستندات فعلی و قولی می‌تواند فقیه را به حکم جامع‌تری برساند؛ بنابراین فتوای فقهایی همچون امام به فعل معصوم و چرایی انجام آن نزدیک‌تر است و طبق فتوای آنان مبنی بر عدم تحویل مدیون به غرماء درهرصورت، قول به تفکیك میان وقتی که مدیون صاحب حرفه است با وقتی که صاحب حرفه نیست هم قابل‌قبول نیست.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۲/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰

کلیدواژه‌ها:
مدیون، معسر، حبس، سنت فعلی، امام خمینی.

* **نویسنده مسئول:**
soltani@um.ac.ir

استناد: شادمان فخرآبادی، مصطفی، سلطانی، عباسعلی و صابری، حسین (۱۴۰۴). استنباط حکم مدیون معسر از سنت فعلی معصوم(ع) با تأکید بر فتاوای امام خمینی(ره)، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۶)، ۳۱-۵۵.
https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.263312.1795
ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
© نویسندگان.

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 ازآنجاکه 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 بیش‌ازپیش شود. هرچند روایاتی که در کتب روایی و فقهی نقل‌شده عمدتاً بر مبنای سنت قولی هستند؛ اما به همان معدود روایات سنت فعلی نیز آن‌چنان‌که بایدوشاید 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 یك بحث فقهی؛ یعنی نحوهٔ 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 اشاره‌شده است درصورتی‌که 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 مالی‌اش نباشـد، «معسر» شناخته می‌شـود. ازآنجاکه شرع مقدس اسلام از منابع اصلی حقوقی در نظام قانونی کشـور به شـمار می‌آید، برخورد با چنین بدهکاری کـه قصد فرار از مسـئولیت ندارد و صادقانه در پی پرداخت دین خود اسـت، باید با رأفت و تسـاهل همراه باشـد. در چنین شرایطی، قانون و شـرع توصیه می‌کنند که به وی مهلتی مناسـب برای ادای دین داده شـود تا با بهبود وضعیت مالی‌اش بتواند بدهی را تسویه کند. مفهـوم «امهال» که به معنای اعطای مهلت اسـت، در مقررات حقوقی ایران نیز موردتوجه قرارگرفته و مواد قانونی مشـخصی بدین منظور برای حمایت از معسـر پیش‌بینی‌شده است، تا وی بتواند در فرصت مناسـب نسـبت به رفع دین و خروج از مسئولیت اقدام نماید. مقاله دیگری در نشریه متین با عنوان «کاربرد قاعده نفی عسروحرج در موضوع مهر با رویکردی بر نظر امام خمینی» از علی یزدی نیا و زهرا لامع(۱۳۹۲) منتشـر شـده اسـت. این نوشـتار حاکی از آن اسـت که امتناع مرد از پرداخت مهریه با وجود توانایی مالی، رفتاری نکوهیده و خلاف تعالیم دینی اسـت که در روایات متعدد مورد نکوهش قرارگرفته اسـت. از سوی دیگر، در صورت اثبات ناتوانی مالی (اعسـار) مرد، زن حق اصرار بر مطالبه فوری مهریه را نخواهد داشـت، چراکه بر اساس آیات قرآن و احادیث معتبر، به بدهکار معسر باید فرصت داده شـود. بااین‌حال، چنانچه تمکن مالی مرد محرز باشد ولی از پرداخت مهریه خودداری کند، شـرع و قانون ابزارهایی برای احقاق حق زن پیش‌بینـی کرده‌اند. یکی از این ابزارها، حبس مرد اسـت؛ البته این حکم تنها در صورتی اجرا می‌شـود که توان مالی مرد اثبات‌شده و اعسـار او مردود باشـد. راهکار دیگر، توقیف و فروش اموال مرد است؛ به شرطی که این اموال جزو مسـتثنیات دین نباشند. همچنین اگر مرد فاقد اموال ولی دارای توان کاری باشد، موظف است با اشـتغال به کار، مهریه را به‌صورت اقسـاطی پرداخت نماید. مقاله دیگری با عنـوان «قاعده فقهی «بطلان کل عقـد بتعذر الوفاء بمضمونـه» و کاربرد آن در مهر با رویکردی بر نظر امام خمینی» از سـید حسین صفایی و زهرا لامع(۱۳۹۳) منتشر شده است. این مقاله به بررسـی این مطلب پرداخته است که یکی از قواعد پرکاربرد در ابواب گوناگون فقه، قاعده‌ای اسـت 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. ١٥٦).

مفهوم اعسار

اعسار بر وزن إفعال از ریشه «عسر» است، عسر به معنای دشواری، شدت و تنگدستی است (ابن منظور، ١٤١٤، ج۲، ص. ١٥١) و اعسار به معنای نیازمند و تنگ‌دست شدن است. در اصطلاح فقهی اعسار به معنی ناتوان شدن مدیون از ادای دین خود بر اثر تنگدستی است (موسوی بجنوردی،۱۳۷۷، ج۷، ص.۱۷۲).

مفهوم سنت فعلی

سنت در لغت به معنی دوام و استمرار، (ابن منظور،۱۴۱۴، ج٦، ص.۳۹۹) راه و روش (قرشی،۱۴۱۲، ج ۳، ص.٣٤٢) و روش نیکو و پسندیده (جرجانی، ١٤٠٥، 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.٦٣). با توجه به این مباحث در تعریف سنت فعلی آورده‌اند: «به عملی که معصوم آن را به‌قصد تشریع انجام

داده باشـــد، مانند وضو گرفتن، نمازخواندن و حج به‌جا آوردن، سنت فعلی گفته می‌شود» (ابو زهره، ۱۹۷۷، ص. ۹۷).

بررسی فتاوای فقهی

در ابتـــدا باید دقت کرد که دائن تنها در صورتی می‌تواند طلب خود را مطالبه کند که زمان آن رســـیده باشد و اگر زمان ادای دین نرســـیده باشد، مدیون چه معسر باشد چه نباشد دائن حق مطالبه ندارد. این مســـئله را امام خمینی این‌گونه بیان کرده‌اند: دین یا حال اســـت (که وقت پرداختن آن رســـیده اســـت) پس دائن حق مطالبه و درخواست پرداخت آن را دارد؛ و در صورت تمکن بر مدیون واجب اســـت آن را ادا کند؛ و یا سررســـیددار اســـت، پس دائن حـــق مطالبـــهٔ آن را نـــدارد و دادن آن بر مدیون واجب نیســـت، مگر بعد از گذشـــت مدتی که قرار داده‌شـــده و رسیدن سررسید آن؛ و تعیین سررســـید گاهی به قرارداد دائن و مدیون اســـت، همان‌گونه که در سلم و نسیه اســـت؛ و گاهی طبق حکم شارع است مانند قسط‌ها و سررســـیدهایی که در دیه مقرر اســـت (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۵۰۵). پس وقتی‌که سررســـید ادای دین رســـید بر مدیون واجب است که دین خود را به هر وسیله‌ای که شده ادا کند: هنگام رســـیدن وقت دین و مطالبهٔ طلبکار، بر بدهکار واجب است به هر وسیله‌ای در ادای آن ســـعی نماید ولو این‌که با فروختن کالا و اثاثیه و املاك، یا مطالبه کردن از کســـی که به او بدهکار اســـت و یا اجاره دادن املاکش و غیر این‌ها باشـــد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۱و ۲، ص.۵۰۷).

امام بعد از بیان این نکته، به بحث مســـتثنیات دین نیز اشاره می‌کند و آن اینکه با وجود بدهکار بودن مدیون و لزوم فروش بخشـــی از اموال برای ادای دین، دائن نمی‌تواند مدیون را مجبور به فروش همهٔ اموال خود کند و باید بخشی از آن‌ها که برای زندگی لازم است مستثنا شود: البته خانهٔ مسکونی و لباس که برای آراستن خود به آن احتیاج دارد و چهارپای سواری درصورتی‌که اهل سوارشـــدن آن باشد و به آن محتاج باشـــد، بلکه ضروریات منزل از قبیل فرش و پوشش و ظروفی که برای خوردن و آشامیدن و پختن ولو برای میهمان‌هایش است، (همهٔ این‌ها) اســـتثنا می‌شـــود؛ و باید در همهٔ این‌ها رعایت مقدار نیازش برحسب شخصیت و حال خودش را بنماید و به‌طوری باشـــد که اگر مجبور به فروش این‌ها شـــود در سختی و

شدت و ناراحتی و کمبود قرار گیرد؛ و همهٔ 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 مرتبهٔ او، موردنیازش باشد جزء مستثنیات دین شمرده شود (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۱و 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 به‌کارگیرند 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، ج۱، 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، ج۱۳، ص.۱۷). مستندات این دیدگاه آیه شریفه قرآن «وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَة» (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

طلبـکاران می‌دادند و اگر امتنـاع می‌کرد، خود حضرت اقدام به ایـن امر می‌فرمود»[1] (حر عاملی،۱٤۰۹، ج ۱۸، ص. ٤۱٦).

این روایت در وسـائل الشیعه با این سلسله نقل‌شده اسـت: «مَحَّمد بنُ ٱلحسنَ بإسنادهَ عنْ أبی ٱلقاسـمَ جعفرَ بنَ محمَّدَ بنَ قوْلویهَ عنْ أبیهَ عنْ سعدَ بنَ عَبدَالله عنْ أحمد بنَ محمَّدٍ عـنْ محمَّدَ بنَ یحیی ٱلخزَّازَ عنْ غیاثَ بنَ إبراهیمَ عنْ جعفرٍ عنْ أبیهَ»؛ بنابراین این روایت را موثق به شـمار آورده‌اند که درنتیجه تمسـك به آن از جهت سندی و دلالی خدشه‌ای ندارد (فاضل لنکرانی،۱۴۲۱، ص. ۳۳٦).

علامه حلی با استناد به این روایت بیان می‌کند:

«امـام علـی (ع) مدیون را حبـس می‌کردند اگر ناداری او مشـخص می‌شـد، آزادش می‌کردند تا برود و تحصیل مال کند. کسـی که حق مطالبه از او وجود نداشـته باشد، حق پیگیری او نیز وجود ندارد، همان‌طور که اگر دینش مؤجل می‌بود این حق وجود نداشـت» (علامـه حلـی، ۱٤۲۵، ج۱۳، ص.۱۸) و در جای دیگر در این مورد این‌گونه می‌نویسـد: «علت اینکـه امـام علی (ع) پس از بررسـی وضعیت مدیون او را آزاد می‌کردند بدین خاطر اسـت که حبس یا برای اثبات اعسـار اسـت یا قضای دین، اعسار که ثابت است و قضای دین هم متعذر، لذا فایده‌ای در حبس کردن نیست» (علامه حلی، ۱٤۲۵، ج ۱٤، ص.٦۷).

امام خمینی نیز همین نظر را دارد و می‌نویسـد: چنان‌که بر شـخص تنگدسـت، 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 اسـت او را تا گشایش و توانایی پیدا کردن مهلت بدهد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۱ و ۲، ص. ۵۰۸).

درواقع طبق نظر امام، نه‌تنها 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 شده‌اند.

۱. «أَن عَلَیاً کاَن یفَّلسُ الرَّ جُلَ إذا ٱلتَوَی عَلی غُرمائَهَ ثم‌یأُمرُ بهَ فیقْسـمُ مأُلُه بینُهمْ بَٱلحَصَص فَإْن أَبی باعُه فَقسَمَ بینُهمْ یعْنی مأَلُه.»

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 اجاره‌اش دهند بر پایه اعتقاد به محجوریت مفلس در تصرفات بدنی همانند تصرف در اموال است، مبنای شکل‌گیری 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: «أَن عَلِیاً کانَ یحبَسُ فی الدینَ ثم یَنْظُرُ فَإن کانَ لَه مالٌ أَعطَی الْغُرَماءَ وَ إن لمْ یکنْ لَه مالٌ دفَعَه إلی الْغُرَماءَ فیقُول لُهمُ: اصنَعوا بهَ ما شَئْتُمْ إن شَئْتُمْ و آجَرُوه وَ إن شَئْتُمُ اسْتَعْمَلوُه»؛ «... هر چه می‌خواهید با او بکنید اگر می‌خواهید به کارگیرید و اگر می‌خواهید اجاره‌اش دهید» (حر عاملی،۱۴۰۹، ج۱۸، ص. ۴۱۸).این روایت در وسائل‌الشیعه با این سلسله نقل‌شده است: «عنْ محمَّدَ بنَ علی بنَ محبوبٍ عنْ إبراهیمَ بنَ هاشمٍ عنَ النَّوفلی عنَ السَّکونی عنْ جعفرٍ عنْ أَبیهَ.» علامه حلی، سکونی را از اهل سنت می‌شمارد، اما بیان می‌دارد که وی از راویان ثقه بوده و در شیعه نیز به روایات او عمل می‌شود (علامه حلی،۱۴۱۱، ص. ۱۹۹)؛ اما به دلیل وجود نوفلی در سلسله راویان این روایت، دیگر فقها و علمای رجال، این حدیث را ضعیف می‌خوانند(طباطبایی قمی،۱۴۲۳، ص. ۲۴).

به شیخ طوسی نسبت داده‌شده 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 موردنظر 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 نمی‌شود این قول به ایشان نسبت داده شود، چراکه ایشان روایت «غیاث» را هم که دلالت بر رهایی معسر دارد، مطرح کرده‌اند.

به نظر می‌رسد 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 نمی‌شود چون اصل، برائت 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، ج۳، 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 ازنظر شرف و توانایی شایستهٔ 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 به‌زحمت 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 به‌طریق‌اولی ثابت می‌کند که نباید معسر را در اختیار غرماء برای کار کردن قرار داد چراکه به کار گرفتن مدیون از طرف غرماء به‌نوعی 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 این‌که 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 ذِمهٔ 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 به‌طریق‌اولی تحویل دادن مدیون به غرماء که شأن مدیون را خدشه‌دار می‌کند نیز ازنظر ایشان قابل‌قبول نیست.

دیدگاه سوم: تفکیک صاحب حرفه با غیر آن

با توجه به مباحث گذشته، مشخص می‌شود که قول سوم نیز نمی‌تواند صحیح باشد، چراکه وقتی تحویل معسر به غرماء تحت هر شرایطی نادرست باشد، بین صاحب حرفه بودن یا صاحب حرفه نبودن وی تفاوتی نیست و درهرصورت 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

فقها 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 بدنی‌اش برداشت‌شده، پرداخته‌اند. برخی نیز با حمل روایت سکونی بر مواردی، درصدد توجیه آن برآمده‌اند و متذکر این نکته شده‌اند که این روایت در تضاد با روایت غیاث نیست، که در ادامه این توجیهات 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 اجازه غرماء است؛ ازاین‌جهت 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 این‌گونه تصرفات او محکوم به صحت است و می‌افزایند حجر مربوط به چیزی می‌شود که مال به‌حساب 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 داده‌شده اگر کسی انسان آزادی را حبس کند درصورتی‌که آن را بکار نگیرد، ضامن اعمالش نمی‌شود چراکه

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

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

این مسئله درواقع از دو جهت قابل‌بررسی است:

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

۲. بر اســاس نصوص خاص که ممکن است از روایت ســکونی این‌طور به ذهن برسد که او را بایــد تحویل غرماء داد؛ لذا نمی‌تواند در خــودش تصرف کند و خودش را اجاره دهد. که چنین پاســخ داده شــده اســت: «اولاً اینکه این روایت به خاطر وجود نوفلی ضعیف اســت و در ثانی متعارض با حدیث غیاث اســت و ثالثاً حدیث دلالتی ندارد بر اینکه مدیون از تصرفات بدنی محجور است؛ لذا این ادعا را ثابت نخواهد کرد. درنتیجه 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 درآیــد، مانند زمانی که خودش را برای کار اجاره دهــد؛ لذا قبل از معاوضه یا اجاره، فقط شــأن مالیت دارد و اثری بر این شــأنیت مترتب نیست و به خاطر همین است که اگر مفلس خودش را اجاره دهد نیاز به اجازه طلبکاران نیســت چون به‌صورت بالفعل مال بر آن صدق نمی‌کنــد، به همین ترتیب ملکیت که موضوع حجر اســت در اینجــا صدق نمی‌کند چون ملکیت مربوط به چیزهایی می‌شــود که مفلس مالك آن اســت تا بتواند با آن‌ها دینش را ادا کند، درحالی‌که انســان مالك منافع خود نیســت چون مســتلزم ملکیت شخص بر خودش اســت، و در ملکیت تغایر بین مالك و مملوك شــرط است. پس درنهایت می‌توان گفت که اعمال و منافع انسان خارج از حدود حجر است؛ اما به خاطر روایت موثق سکونی نباید این توهــم صورت بگیرد که نصوص دلالت بر حجر منافــع 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 خبر 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، ج۱۲، 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 به‌صورت کلی یا جزئی ادا کند بر مدیون قبولش واجب است به خلاف کار در غیر حرفه و شغلش، درنهایت آورده‌اند: «جواز اجبار او به اجاره مزبور بعید هم نیست چراکه 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 مشـــهور این اشـــکال وارد است که «وجوب انظار» با «وجوب تکسب» منافاتی ندارد؛ بلکه مراد از انظار، ترك مطالبه هنگام تعسر از ادا است و درصورتی که فرد متمکن از ادا با اکتساب است، معسر محسوب نمی‌شود(طباطبایی یزدی،۱۴۱۴، ج۲، 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 غرماء فعلاً از او مطالبه نموده و قادر بر تحصیل مال برای ادای دین در حال حاضر و قرار گرفتن در حالت یســـر اســـت و این کار را ترك کند معذور به عجز محســـوب نمی‌شود؛ بنابراین روایت موثق غیاث را می‌توان این‌طور تفسیر کرد:

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

۲. عبارت «حتی یســـتفید مالًا» ظاهراً علت غایی برای رهایی اســـت با این توضیح که آزاد گذاشـــتن او با غرض این است که تحصیل مال کند یعنی چون تحصیل مال برای ادای دین، واجب شـــرعی و عرفی اســـت. لذا امام علی(ع) از حبس آزادش کرد تا کسب مال کنـــد و دینش را ادا کند. پس روایت دلالت بر وجوب کســـب مال دارد چراکه مقدمه برای رسیدن به مال و قضای دین است (مؤمن قمی، ۱۳۸۹، ص. ١٦٤).

برخی نیـــز قول به وجوب را احتیاط برانگیزتر می‌دانند مخصوصاً در مورد کســـی که با تکسب به‌سختی نمی‌افتد یا مشغول تکسب است وجوبش قوی‌تر است، عده‌ای دیگر با بیان اینکه منشـــأ اختلاف آراء دراین‌باره اختلاف در اخبار اســـت؛ مقتضای اطلاق خبر غیاث را عدم وجوب تکســـب دانســـته و معتقدند طبق این روایت اگر تکسب واجب بود، امام (ع) به آن اشـــاره می‌کرد؛ اما مقتضی خبر سکونی، وجوب تکسب است پس دلالت هر دو روایت بدین نحو قابل مناقشه است:

می‌توان در وجوب شـــرعی تکسب با استناد به روایت ســـکونی 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 به‌قاعده اشتغال می‌رسد» (سبزواری،۱٤۱۳، ج۲۱، ص.۲٤۱).

و درنهایت با قول به‌تفصیل 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 کسب‌وکار 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 ازاین‌جهت بین اخبار تفاوتی وجود ندارد (سبزواری،۱٤۱۳، ج۲۱، ص. ۲٤٤).

در زبدة الفقیه نیز وجوب مهلت دادن و وجوب تکسب خلط نشده و نویسنده نظر خود را این‌گونه 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، ج۵، ص. ٤۰).

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

اســت و برای حکم به اعســار، به کســب توجه نمی‌شــود و روایت غیاث هم دال بر همین مطلب است (آل عصفور، بی‌تا، ج ۱۲، ص.۲۸۹).

برخی دیگر از فقها نیز مهلت دادن به مدیون را مشــروط به شــرایطی کرده‌اند که بدین ترتیب اســت: مدیون چیزی نداشــته باشد و قادر به کسبی که مناسب شأن اوست نیز نباشد تا اینکه دینش را ادا کند، در این صورت بر طلبکاران لازم اســت که به او مهلت دهند، در غیر این صورت ادای دین ولو با کســبی که مناســب جایگاه است، بر او واجب است و اگر ســهل‌انگاری 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 ازجمله 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 اســت؛ اما در مورد وجوب ادا بر مدیون ولو با کسبی که مناســب شأن اوســت این‌طور می‌نویسند: «ادای دین واجب است و فرض هم این است که مدیون قادر بر ادا ولو با کســب اســت، لذا مقدمه آن هم واجب اســت و در جای خود ثابت‌شــده که مقدمه، وجوب عقلی دارد. لذا روایت ســکونی را مؤید قول خود در وجوب تکسب از سمت مدیون می‌داند» (طباطبایی قمی،۱٤۲۱، ج ٤، ص.٤۹۱).

موســوی اردبیلی نیز با قول به عدم منافات بین وجوب انظار و وجوب تکسب همراه شده و می‌افزاید:

> مراد از انظار ترك مطالبه در حال تعســر از اداست و اعطاء مهلت به او برای رســیدن به گشایش اســت، مضاف بر اینکه متمکن از ادا با تکسب، معسر محســوب نمی‌شــود بلکه عرف صاحب کســب و حرفه را میسر می‌داند و کســی 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 نیســت که ازنظر عرفی شــخصی که قادر به تکســب است غنی محســوب شــود، لذا می‌توان گفت منظور از مهلت دادن به او مهلت دادن برای کســب اســت. با این توضیح در مورد معتبر غیــاث می‌توان گفت که لفظ «حتی» که در روایت مطرح‌شده، تعلیلیه است و دلالت بر رهایی معسر

برای کسب مال دارد و به هر صورت دلالتی بر عدم وجوب تکسب ندارد (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج۲، ص.۹۷).

لذا بنا بر دیدگاه ایشان فرد قادر بر تکسب، مطلقاً معسر محسوب نمی‌شود بلکه باید به‌اندازه‌ای که به‌سختی نیفتد و مخالف با شأن او نباشد، به کسب بپردازد؛ اما حاکم او را به غرماء نمی‌سپارد تا او را به‌کارگیرند یا اجاره دهند و روایت سکونی حمل بر وجوب کسب مناسب شأن مدیون می‌شود ولو به‌صورت اجاره دادن خودش نه اینکه مدیون به غرماء داده می‌شود تا آن را به هر صورت که بخواهند به‌کارگیرند هرچند که خلاف شأن او باشد.

به نظر می‌رسد ایشان این حمل را مقتضای جمع بین روایات و حقوق طلبکار و بدهکار می‌داند، چراکه مدیون باید کار کند و به‌صورت 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 غرماء دادند به خاطر این بود که مراقب او باشند که مازاد نفقه واجب را تلف نکند. لذا ازنظر 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 غرماء 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 نمی‌توان به او اعتماد کرد؛ لذا در این هنگام رجوع می‌شود به آنچه از کلام امام علی (ع) فهمیده می‌شود 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، خدشه‌دار کردن شأن مدیون معسر را جایز نمی‌داند. ازنظر امام بر مدیون معسر صاحب کسب و حرفه واجب است که برای ادای دین خود تکسب کند؛ اما تحویل آن به غرماء و یا اجبار ایشان به کسب را تحت هیچ شرایطی جایز نمی‌داند (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 این‌چنین است و مدیونی که این‌چنین 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 هتك حرمت به او باشد. اگر گفته شود حرمت به کار گرفتن و اجاره او بنا بر اینکه هتك حرمت به او باشد، با وجوب ادای دین به‌صورت فوری، تعارض دارد ترجیح با مورد اول است، چراکه اصل بقای وجوب ادای دین هنگام شك در بقا به خاطر عروض هتك 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 هتك حرمت نباشد؛ ولی این احتمال که دلیل حرمت هتك مقید به‌صورت عدم ادای دین بودن آن باشد، وجود ندارد، بلکه ظاهر این است که دلیل حرمت هتك اطلاق دارد، لذا هتك 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 هتك حرمت خودش شود. ثالثاً استصحاب در احکام کلی جاری نمی‌شود چراکه همیشه در تعارض به‌مثل خودش است. در همین موردبحث، استصحاب بقای وجوب ادای دین، معارض با عدم هتك حرمت و اهانت است؛ اما در طرف حرمت هتك مسلمان این‌چنین 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، ج۲، ص. ۲۸۸). این

مهلت دادن در تمام فتاوای امام مطلق است و شرطی برای نقض آن وجود ندارد و تنها نکته‌ای که امام بر آن تأکیددارد 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 ٦، ص.٨٤).

۲. یا به خاطر اتلاف اموال و صرف آن در راه غیر مشروع بوده است (مجلسی دوم، ١٤٠٦، ج۱۰، ص.٢٠٦).

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 آیهٔ شریفه «وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَة» (بقره: ۲۸۰) است که در آن صحبتی از این نیست که باید مدیون را به کار گرفت یا اجاره داد (ابن ادریس،١٤١١، ج ۲، ص.١٩٦) و اینکه چنین چیزی اتفاق افتاده باشد نامعلوم است؛ لذا به اطلاق آیه و روایت غیاث عمل می‌شود(طباطبایی قمی، ١٤٢٥، ص. ٦٩).

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 می‌سپارد، 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 صحیح‌ترین عمل را انجام می‌دهند؛ لذا به نظر می‌رسد 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، دریکی شرایط به‌گونه‌ای است که رها بشود و به کسب بپردازد و در دیگری سپردن به دست طلبکار است. در هیچ‌کدام 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 نمی‌شود که فعل از حجیت و اعتبار بیفتد همان‌طور که در اقوال این‌چنین است؛ نتیجه اینکه تفاوت در رفتار معصوم، نه‌تنها یک مسئله چالش‌برانگیز نیست، بلکه نشانه‌ای روشن برای درک عمیق‌تر سیره آنان به شمار می‌رود. این تفاوت‌ها افق نگاه ما را گسترش می‌دهند و با یافتن وجه جمع میان دو رفتار به‌ظاهر متضاد در شرایط متفاوت، می‌توان به حقیقت و معنای پشت آن اعمال پی برد. چنین رویکردی ما را از تحلیل‌های سطحی و یک‌سویه نسبت به رفتار معصومان بازمی‌دارد و فهمی جامع‌تر از حکمت نهفته در عملکرد آنان ارائه می‌دهد.

اما در بحث موردنظر اینکه فقها اختلاف آرا دربارهٔ مدیون معسر را به اختلاف و تعارض در اخبار نسبت می‌دهند درست نیست، چون روایت غیاث را که مشهور برای قول به عدم وجوب تکسب به آن استناد می‌کنند، دقیقاً برخلاف آن است؛ لذا به نظر می‌رسد 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 آن‌ها یا ترجیح یکی بر دیگری نیست؛ توضیح اینکه در روایت غیاث بعد از ثبوت اعسار مدیون، امام علی (ع) مدیون را آزاد می‌کند و علت رهایی او نیز بدین خاطر است که برود و تحصیل مال کند، چراکه با توجه به اینکه مالی ندارد، فایده‌ای در حبس کردن او وجود ندارد، کما اینکه فقهایی مثل امام خمینی نیز بر همین اساس فتوا به لزوم مهلت دادن به مدیون داده‌اند. لذا اینکه مشهور از این روایت برای

تأیید قول به عدم وجوب تکسب، استفاده می‌کنند صحیح نیست و روایت برخلاف قول آن‌هاست، چراکه مشهور صدر روایت را گرفته و ذیل را رها نموده‌اند، درصورتی‌که 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 بیان‌شده است و اینکه امام معصوم (ع) مدیون را به غرماء 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 (۱٤۱۱ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). 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 ابحاث ابوالقاسم خویی). قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.

- تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۷ق). أسس القضاء و الشهاده. قم: دفتر مؤلف.
- ترحینی عاملی، محمدحسن (۱۴۲۷ق). الزبدة الفقهیه. قم: دارالفقه للطباعه والنشر.
- جابری عربلو، محسن (۱۳۶۲). فرهنگ اصطلاحات فقه فارسی. تهران: نشر امیرکبیر.
- جرجانی، محمد بن علی (۱٤۰۵ ق). کتاب التعریفات. بیروت: چاپ ابراهیم آبیاری.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱٤۰۹ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البیت.
- خالصی، محمدباقر (۱۳۹۳). أحکام المحبوسین فی الفقه الجعفری. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- 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 الشهاده. قم: نشر مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- سبزواری، سید عبد الأعلی (۱۴۱۳ ق). مهذب الأحکام. قم: مؤسسه المنار.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). الخلاف. قم: مؤسسة 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. dor: 20.1001.1.24236462.1393.16.64.4.5
- صیدی، فاطمه و امیدی، 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 (۱۴۲۱ ق). الدلائل فی شرح منتخب المسائل. قم: کتاب‌فروشی محلاتی.
- طباطبایی قمی، سید تقی (۱۴۲۳ ق). الغایة القصوی. قم: کتاب‌فروشی محلاتی.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۴ ق). تکملة العروة الوثقی. قم: مکتبة الداوری.

- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ ق). خلاصة الاقوال. نجف: دار الذخائر.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱٤۲۵ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ق). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم‌السلام.
- قرشی، سید علی‌اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور.
- مجلسی دوم، محمدباقر (۱۴۰۶ ق). 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 (۱۴۰۳ ق). 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 تحریرالوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- یزدی نیا، علی و لامع، زهرا (۱۳۹۱). کاربرد قاعده نفی عسروحرج در موضوع مهر با رویکردی بر نظر امام خمینی(س). پژوهشنامه متین، ۱۵(۵۸)، ۱۳۷-۱۶۳. dor: 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). *Ruwḍat al-Motaqīn fi Sharḥ Man lā yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qom: Haj Mohammad Hossein Koshanpour Islamic Culture Foundation. [In Arabic]

- Hurr Amili, M. (1989). *Tafsil Wasa'il al-Shia ela Tahsil Masail al-Sharia*. Qom: Al-Al-Bayt Institute, first edition. [In Arabic]

- Ibn Idris, M. (1991). *Al-Sara'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]

- Jaberi Arablo, M. (1983). *Dictionary of Farsi Jurisprudential Terms*. Tehran: Amir Kabir Publishing. [In Persian]

- Jurjani, M. (1985). *Kitab al-Tarifat*. 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-Akhbār*. 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

- Seydi, F. & Omidi, 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-Urwat 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

MATIN Research Journal
Imam Khomeini and the Islamic Revolution

Print ISSN: 2423-6462
Online ISSN: 2676-5888
Home page: https://matin.ri-khomeini.ac.ir
Volume 27, Issue 106, Spring 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

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

Ebrahim Azizi Asl[1] | Abbasali Rouhani Fard[2*] | Habib Hatami Kan Kabud[3]

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

Article type:
Research article
Article history:
Received: October 21, 2023
Received in revised from:
March 05, 2024
Accepted: March 13, 2024
Published online: April 19, 2025
Keywords:
Purity, Intercourse with menstruating women, Menstruation, Ya hurna, Ya ahharna (variant readings), Imam Khomeini.

*Corresponding author:
rohani@ri-khomeini.ac.ir

Abstract

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.

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. *Matin Research Journal,* 27(106), 57-76. https://doi.org/ 10.22034/MATIN.2023.300775.1925

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

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 " Yaṭṭahharna " with the stressed letter and other reciters have recited it with sukoon as "Yaṭhurna" According to the recitations of those who recited "Yaṭhurna", 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 Yaṭṭahharna using the stressed letter, the word was originally Yatata, harna, which has been merged into Yaṭṭahharna.

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 "Yaṭhurna " is recited and the meaning of verse 222 of the Surah Al-Baqarah have long been disputed by jurists. Sheikh Sadouq Murad considered "Yaṭhurna" 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 Yaṭṭahharna 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. I it 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.

پژوهشنامه متین امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۲۴۲۳-۶۴۶۳
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۸۸۸
https://matin.ri-khomeini.ac.ir

پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

نگاه ادبی-فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره

ابراهیم عزیزی اصل[۱] | عباسعلی روحانی‌فرد*[۲] | حبیب حاتمی کن کبود[۳]

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

چکیده

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 مطرح‌شده و حکم آن بیان گردیده است. لکن اختلاف در قرائت فعلِ «یَطْهُرْنَ» در آیه منشأ اختلاف فهم و فتوای ادیبان و فقیهان شده است. این نوشتار، آیه مذکور را ازنظر فقها خصوصاً امام خمینی ازلحاظ ادبی و با روش توصیفی - تحلیلی بررسی و آرا و اقوال را ذکر کرده و مورد ارزشیابی قرار داده است. به‌جز 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 به‌حساب آوردند و برخی دیگر استحباب 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.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰

کلیدواژه‌ها:
طهارت، وطی حائض، حیض، یَطْهُرْنَ، یَطَّهَّرنَ، امام خمینی.

* **نویسنده مسئول:**
rohani@ri-khomeini.ac.ir

استناد: عزیزی اصل، ابراهیم ، روحانی‌فرد، عباسعلی و حاتمی کن کبود، حبیب (۱۴۰۴). نگاه ادبی-فقهی امام خمینی به آیه ۲۲۲ سوره بقره، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۶)، ۵۷-۷۶.

https://doi.org/ 10.22034/MATIN.2023.300775.1925

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

مقدمه

مسلمانان صدر اسلام قرآن را از پیامبر -صلی‌اللّه علیه و آله- تلقی کردند و میان خود و پس‌ازآن تابعان به تعلیم و تعلم آن پرداختند. درنتیجه به تواتر میان مسلمانان به‌صورت شفاهی و مکتوب دست‌به‌دست می‌گشت. 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 موردبررسی دقیق قرار دهند.

یکی از آیاتی که در قرائت آن اختلاف پیش‌آمده و سبب آرای متفاوت شده است، آیه ۲۲۲ سوره بقره است. خدای تعالی فرمود: «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرينَ» (بقره: ۲۲۲)؛ «از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می‌پرسند، بگو: آن، رنجی است. پس هنگام عادت ماهانه، از [آمیزش با] زنان کناره‌گیری کنید و به آنان نزدیك نشوید تا پاك شوند. پس چون پاك شدند، از همان‌جا که خدا به شما فرمان داده است، با آنان آمیزش کنید». خداوند توبه‌کاران و پاکیزگان را دوست می‌دارد. آیه شریفه را قاریان کوفه (عاصم، حمزه، کسائی) به‌جز حفص «يَطَّهَّرنَ» به تشدید «طاء» قرائت کرده‌اند و دیگر قاریان (نافع بن ندیم مدنی، عبدالله بن کثیر مکی، ابو عمرو بن علاء بصری و ابن عامر دمشقی) به تخفیف «طاء» «يطهُرنَ» (عمر و مکرم، ۱۹۸۸، ج ۱، ص. ۱۷۱). بر اساس قرائت کسانی که «يطهُرنَ» خوانده‌اند، این فعل ثلاثی مجرد است: «طَهُرَت طُهراً و طَهارةً». طبرسی می‌گوید: فتح هاء «طَهَرت» قیاسی‌تر است؛ اما طبق قرائت کسانی که «يطَّهَّرنَ» به تشدید قرائت کرده‌اند در اصل «يَتَطَهَّرنَ» بوده که تاء در طاء ادغام‌شده و «يَطَّهَرنَ» شده است (طبرسی،۱۳۷۲، ج۲، ص. ۵۶۱).

هرکدام از این قرائت‌ها تفسیری از آیه ارائه می‌دهد که با دیگری متفاوت است. این تفاوت در مورد برخی از احکام حائض موجب اختلاف‌نظر شده است که مسئله موردبحث از آن جمله است. ازآنجاکه فهم آیات قرآن مبتنی بر ادبیات عرب است، رویکرد این پژوهش مبتنی بر ادبیات عرب و با روش توصیفی- تحلیلی است.

اهمیت موضوع ازآن‌جهت اســت که تأثیر ادبیات عرب در فهم و استنباط فقهی روشن گــردد. حل این مســئلهٔ فقهی- ادبی که محــل ابتلای مؤمنین اعم از مردان و زنان اســت و تکلیف شــرعی ایشــان را مشخص می‌کند، بسیار ضروری اســت، چراکه اگر این مسئله به‌درســتی تبیین نشود، احتمال وقوع در حرام و گناه کبیره به‌طورجدی مطرح است. هدف از این پژوهش، تعیین تکلیف تفسیر این آیه و فهم نظر فقها خصوصاً امام خمینی است.

سؤال این پژوهش به‌طور مشخص این است که: دیدگاه ادبی-فقهی امام خمینی به‌عنوان فقیه طراز اول معاصر، به آیه ۲۲۲ سوره بقره چیست؟ سؤالات فرعی متناسب با این موضوع از این‌قرار است: نظر سایر فقیهان در تفسیر این آیه چیست؟ و چه نقدهایی بر تفسیرهای آیه قابل‌طرح است؟

مضمون آیه دربارهٔ وطی با حائض اســت که آیا می‌تواند قبل از غســل 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 اغتســال از حمیدرضا خراسانی (۱۳۹۷) منتشرشــده اســت؛ اما رویکرد این پژوهش بیش از آنکه قرآنی باشــد، 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 «حاضَ السیل و فاضَ» و بدین‌جهت 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 مطرح‌شــده اســت؛ زیرا مصدر میمی اجوف یائی بر وزن مفعَــل می‌آید مانند عیش: معاش. توضیح اینکه: در وزن «مَفعل» از فعل اجوف یائی باب «فعَل یفعِل» سه مذهب وجود دارد:

یک: این فعل مانند صحیح است درنتیجه در مصدر آن عین الفعل مفتوح (مَفعَل) است و در اسم زمان و مکان مکسور (مَفعِل) می‌گردد.

دو: در مصدر آن میان فتح و کسر (مَفعَل و مَفعِل) مخیر هستیم دلیل تخییر کثرت استعمال هر دو شکل در این وزن است. لذا در کتب لغت نیز مصدر حیض به‌صورت «مَحِیض و مَحاض» آمده است.

سه: در این‌گونه افعال ضابطه‌ای نیست و تنها به سماع عمل می‌شود.

بنا بر مذهب دوم «محیض» می‌تواند مصدر باشد؛ و اگر سماع یاری کند، طبق مذهب سوم نیز مصدر بودن «محیض» هم ثابت است.

قاعدگی یا عادت ماهانه که پریود 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 پریود خود وضعیت دردناک و نامطلوبی را تحمل کنند که موجبات اذیت و ناراحتی ایشان را فراهم می‌آورد.

در «وَ یَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ» 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.

«لاتقربوهن» 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.

«یَطهُرنَ» به دو شکل خوانده‌شده: یَطهُرنَ و یَطَّهَّرنَ. یَطهُرنَ مضارع صیغه ششم و ثلاثی مجرد از ماده طَهُرَ است. به اعتقاد طبرسی بهتر است از ماده طهَرَ حساب شود چراکه در

مقابل آن طمَثَ است لذا سزاوار است که بر ساختار آن باشد[1] (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 یَطهُرنَ» در اینجا «حتی» به معنی الی و انتهای غایت است و «یَطهُرنَ» منصوب به «أن» مقدر است، لکن به جهت اتصال فعل مضارع به نون جمع مؤنث، مبنی است.

«یَطَّهَّرنَ» ثلاثی مزید از باب تفعُّل است که در اصل «یَتَطهَّرنَ» بوده و تاء در طاء ادغام‌شده است. «یَطَّهَّرنَ» به معنی این است که خود را پاک کنند. باید دانست که ابوبکر (جزری، بی‌تا، ج ۲، ص. ۲۲۷) حمزه، کسایی، عاصم و شعبه «یَطَّهَّرن» روایت کرده‌اند. ابن مسعود و ابی بن کعب «یَتَطَّهَّرن» خوانده‌اند و ابو عبدالرحمن مقری «یَطهِرنَ» تلاوت نموده. انس بن مالک و ابن مسعود (طبق روایت دیگری) «ولا تقربوا النساء فی محیضهن و اعتزلوهن حتی یَتَطهَّرنَ» نقل کرده‌اند (عمر و مکرم، ۱۹۸۸، ج ۱، ص. ۱۷۱).

«فَأْتُوهُنَّ» یعنی نزد آنان بیایید. این تعبیر اگرچه امر است؛ اما به قرینه نهی سابق، کنایه از جواز استمتاع بعد از طهارت است.

مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللَّهُ؛ یعنی استمتاع از همان‌جایی که خداوند امر فرموده جایز است. در تفسیر «مِن حَیث» میان مفسران اختلاف است.

۳. شأن نزول

در شأن نزول آیه داستان‌هایی مشابه ذکرشده است. از انس نقل‌شده است که هرگاه زنی از زنان یهود حیض می‌شد، مردان به آن‌ها نزدیک نمی‌شدند و با آن‌ها آب و غذا نمی‌خوردند. از پیامبر - صلی‌الله علیه و آله و سلم- در این موضوع سؤال کردند. خداوند متعال آیه مذکور را نازل کرد. پس پیامبر - صلی‌الله 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 دربارهٔ مردی از انصار به نام أبو الدحداحة نازل شد. وی

---

۱. «من قرأ «یطهرن» فإنه من طهرت المرأة و طهرت طُهرا و طَهارة و طهَرت بالفتح أقیس لأنه خلاف طَمَثَت فینبغی أن یکون علی بنائه و أیضا فقولهم طاهر یدل علی أنه مثل قعد فهو قاعد».

نزد پیامبر -صلی‌الله 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 صلی‌الله 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

نحوهٔ قرائت «یطهرن» و دلالت آیه شریفه ۲۲۲ سوره مبارکه بقره، از دیرباز مورد اختلاف فقها بوده است. شیخ صدوق مراد از «یَطْهُرْنَ» را غسل دانسته است (شیخ صدوق، ۱۴۱۵، ص. ۳۲۲؛ ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۹۵)؛ اما سید مرتضی بدون شبهه مراد از «حَتّی یَطْهُرْنَ» 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 استباحهٔ صلات به‌هیچ‌وجه وطی جایز نیست. حسن بصری، سلیمان بن یسار، زهری، ربیعه، مالک و ثوری نیز به همین قول قائل بودند.

دلیل مورد تمسک ایشان «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّی یَطْهُرْنَ» است چون منع از وطی بر حصول طهر معلق شده است و زنی که خون از او قطع‌شده طاهر شده؛ لذا اباحه وطی حاصل

می‌شـود. این بخش از آیه با بخش دیگر «فَإِذا تَطَهَّـرْنَ فَأْتُوهُنَّ» منافات ندارد چون ممکن اسـت جمله استینافیه باشد که شـرط یا غایت زمان منع وطی نیست. همچنین ممکن است «تَطَهَّرْنَ» به معنای ثلاثی مجرد باشـد. چون فعل تفعَّلَ به معنی فَعَلَ (ثلاثی مجرد) می‌آید: تَطعَّمتُ الطعامَ و طَعِمتُهَ به یک معنی هستند. نیز ممکن است به معنی غسل فرج باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۲۲۹). باوجوداین احتمالات امکان استدلال منتفی است.

شـیخ طوسی می‌گوید: حکم استمتاع از همسـر در غیر از فرج، بالای ناف و زیر زانو اجماعاً حلال اسـت اما میان ناف و زانو محل اختلاف است. نزد ما (شیعه) اشکال ندارد؛ اما اجتناب از آن بهتر اسـت. مالک و ابواسـحاق 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 نسـبت داده اسـت (۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۳۵۱). شـهید ثانی نیز همین استدلال را می‌پسندد و قرائت تشدید را بر استحباب حمل می‌کند (۱۴۰۲، ج ۱، ص. ۲۱۶).

تا اینجا اقوال در این مسـئله مـردد بین حرمت یا کراهت یا جـواز وطی حائض پس از انقطاع دم و پیش از غسل بود.

۵. اقوال در دلالت آیه

اینکه یطهرن به تشـدید خوانده شود یا به تخفیف و اینکه طبق هرکدام 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 مطرح‌شده 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 سـایر ادلـه و منابع فقه مراجعه کرد. از قائلین به این رأی سـید محسن حکیم اسـت. حکیم دلالت آیه را واضح نمی‌داند چراکه فرض‌های مختلفی را می‌توان بر آن جاری کرد؛ زیرا اگر «یَطَّهّرن» را به تشـدید بخوانیم، باب تفعُّل اقتضا دارد

که زن غسل کند و پس‌ازآن 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 «یَطْهُرْنَ» به تخفیف در صرف پاکی - و نه غسل- ظهور دارد درحالی‌که ادامه آیه «فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ» 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 تفعُّل (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 «یَطْهُرْنَ» را به تخفیف خوانده‌اند؛ یعنی «خونشان قطع شود». مؤید این معنی صدر آیه است که می‌فرماید: «هُوَ أَذیً»؛ و معلوم است که اذیت حیض تا زمان انقطاع است و ربطی به غسل ندارد و پس از قطع خون، چون اذیتی نیست وطی جایز می‌شود. لکن ذیل آیه «فَإِذا تَطَهَّرْنَ» 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 «تَمرّضَ» به معنی «مرِض»، ولی به‌هرحال ظاهر ذیل آیه این است که «تطهّر» 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 پیداکرده و مجمل می‌شود. اضافه بر آن احتمال قرائت «یَطَّهَّرْنَ» 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- صلّی اللّه علیه و آله- نقل‌شده باشد، اما این ادعا قطعاً باطل است؛ زیرا مسلماً یک قرائت بر پیامبر - صلی‌الله علیه و آله- نازل‌شده است. پس اختلاف در این است که کدام‌یک از قرائت‌های تخفیف و تشدید بر ایشان نازل‌شده است و همان قرائت باید مستند فتوا قرار گیرد. لکن کشف اینکه کدام‌یک از دو قرائت نازل‌شده، 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 ساقط‌شده و استدلال به آیه ناممکن می‌شود (آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص. ۱۰۱).

پیـش از وی احمـد نراقی دلالت آیه بر جواز یا حرمت را قبـول نمی‌کند و برای اثبات جواز به اصل و روایات مسـتفیضه تمسـک می‌کند؛ چراکه «یَطهُرن» ثلاثی مجرد بوده و ممکن اسـت به معنی حالت طهارتِ پس از غسـل باشـد، نه انقطاع خون (۱۴۱۵، ج ۲، ص. ۴۹۳). شـیخ انصاری نیز دلالت آیه برای استدلال بر جواز یا منع وطی را قابل‌قبول نمی‌داند (۱۴۱۵، ج ۳، ص. ۴۰۲).

صاحبان این رأی به دلایل مختلف، دلالت آیه را بر جواز یا منع وطی در زمانی که خون قطع‌شـده؛ اما غسـل صورت نگرفته اسـت کافی نمی‌دانند و این آیه ازاین‌جهت نزد ایشان مجمل اسـت؛ بنابراین برای صـدور فتوا، ناچار به اخبار و اصول تمسـک می‌جویند. طبق بیـان این فقیهان، دلایل اجمال آیه شـریفه عبارتنـد از: ورود احتمالات مختلف در دلالت آیه، احتمال اشـتراک معنای باب تفعُّل (ثلاثی مزید) با فعل (ثلاثی مجرد) مانند «تَمرّضَ» به معنی «مرِض»، اختلاف قاریان در قرائت «یطهرن» و تعارض دو قرائت و سـپس تساقط آن‌ها، عدم امکان تشخیص قرائت نازل‌شده بر قلب مبارک پیامبر- صلی‌الله علیه و آله- که به تعارض حجت و لا حجت منجر می‌شود.

۲-۵. نظریه دوم

ایـن نظریه معتقد به کراهت نزدیکی با زنان یا اسـتحباب اجتناب از آن‌ها در فرض مسـئله اسـت. برخی از علمـا همچون علامه حلی آیه را به ملاحظهٔ صـدر و ذیل، دال بر کراهت می‌دانند. شـهید ثانی نیز نتیجهٔ جمع میان دو قرائت تخفیف و تشـدید را استحباب طهارت می‌داند. شـیخ طوسی می‌گوید: حکم اسـتمتاع از همسر در غیر از فرج، بالای ناف و زیر زانو اجماعاً حلال اسـت؛ اما میان ناف و زانو محل اختلاف اسـت. نزد ما (شیعه) اشکال ندارد؛ اما اجتناب از آن بهتر است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۲۲۶). ازنظر علامه حلی وطی بعد از انقطاع خون و پیش از غسـل مکروه است وی 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 اسـت. عبارت «فَاعْتَزِلُوا النِّسـاءَ فِی الْمَحِیضِ» 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: «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّی یَطْهُرْنَ» 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 «فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللّهُ» است که جواز وطی را مشروط به کسب طهارت «تَطَهَّرْنَ» کرده است. علامه از این دلیل چنین پاسخ می‌دهد که ممکن است مراد «فإذا طَهَرنَ» 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 «یَطَّهَّرْنَ» و معنای تفَعُّل 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 قرارگرفته 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 آیهٔ شریفه چنین برداشت می‌کند که نزدیکی با زن از قُبَل 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 «وَ لا تَقْرَبُوهُنَ» در این است که «فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ» 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 «فَإِذا 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 «تفعُّل» 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 به‌وسیله 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: «تطّهرَ» فعل اختیاری است. شاهد بر اختیاری بودن آن علاوه بر اینکه باب «تفعّل» 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 «تفعُّل» در فعل اختیاری ظهور دارد چنین چیزی قابل‌قبول نیست؛ زیرا این صیغه موارد استفاده مشهور و غیر مشهور دارد. گاهی به معنای «صیرورت» است مانند «تأیّمت المرأة آی صارت ایّماً»؛ یعنی زن بی‌شوهر گشت و گاهی برای انتساب به کار می‌رود مانند: «تبدّی» به معنای «انتسب الی البادیة» 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 «تفعّل» به معنای «صیرورت» است.

این ادعا نیز که دوست داشتن تنها به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد بی‌اساس است. در روایت آمده «ان الله جمیل و یحب 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 تعلق‌گرفته است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۲۴۷).

قرائت تشدید:

آیه شریفه «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطَّهَّرْنَ» بنا بر تشدید نیز دلالت بر مطلب فوق دارد؛ زیرا حمل «تطهّر» 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 «صِرنَ طاهرات» است و معنی ثلاثی مجرد دارد؛ بنابراین طبق قرائت تضعیف، باب «تفعُّل» 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 قرینهٔ 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

خویی قرائت تخفیف را به قراء سبعه نسبت داده است. قراء سبعه عبارتند از: نافع بن ندیم مدنی، عبدالله بن کثیر مکی، عاصم بن ابی النجود کوفی، حمزة بن حبیب زیات کوفی، کسائی مروزی، ابوعمرو بن علاء بصری و ابن عامر دمشقی. درحالی‌که که حمزه، کسایی و عاصم به روایت ابوبکر «يَطَّهَّرن» 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) به‌جز حفص که از راویان عاصم است، «يَطَّهَّرنَ» به تشدید «طاء» قرائت کرده‌اند و دیگر قاریان به تخفیف «طاء» «يطهُرنَ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۵۶۱).

قائلین به این نظریه «يَطَّهَّرنَ» 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. خویی می‌گوید «هُوَ أَذىً» 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 چراکه پس از قطع خون، اذیتی نیست. لذا وطی جایز می‌شود. لکن ذیل آیه «فَإِذا تَطَهَّرْنَ» 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 «یطَّهَّرنَ» 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 قابل‌اثبات نیست.

خویی تعارض میان قرائت تخفیف و تضعیف را مستقر دانسته که درنتیجه موجب تساقط هردو می‌شود. لکن ازنظر امام خمینی به‌اندازه کافی قرینه متصله و مرجح برای ترجیح قرائت تخفیف وجود دارد. یکی از این مرجحات «هو أذی» است که با قطع خون اذیت نیز مرتفع می‌گردد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۲۴۸). درنتیجه حکم اعتزال و اجتناب از وطی که متفرع بر اذیت بود نیز به‌صرف قطع خون از بین می‌رود. به نظر می‌رسد اجتناب از تکرار که موجب تنوع است مرجح دیگری است. توضیح اینکه در «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» اگر «يَطْهُرْنَ» را به تشدید بخوانیم و به «غسل کنند» معنا کنیم، ادامهٔ آیه همین مطلب را با «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» تکرار می‌کند؛ و تکرار بدون دلیل مخل به فصاحت است؛ اما اگر «يَطْهُرْنَ» 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 کراهتِ نزدیکی پیش از غسل می‌دانست. یا به‌عبارت‌دیگر، حاصل جمع دو قرائت تخفیف و تضعیف را استحباب طهارت می‌دانست. این قول در ایجاد تعارض میان دو حکم با کلام محقق خویی هماهنگ است با این تفاوت که خویی تساقط را نتیجهٔ 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 «فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ» به زمان یا مکان حیض است آن‌هم در زمانی که حیض موجود باشد، ولی بعد از انقطاع موجود نیست. همچنین «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّی یَطْهُرْنَ» 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 «یَطَّهَّرْنَ» و معنای تَفَعُّل بر 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 قابل‌قبول نیست، چون در روایات احتمال صدور هردو 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 جلباب بشریت خارج می‌شد و از اشتغال به تدبیرات ملکیّه 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 یقین آوری 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 ازنظر خویی همین است[۱] (خویی، ۱۴۳۰، ص. ۱۲۳). فیض کاشانی هم در تفسیر خود آورده: قول حق این است که آنچه از قرآن متواتر است همان‌قدر مشترک همه‌ی قرائات است نه خصوص آن‌ها به‌صورت تک‌تک[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 تعبدی 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 يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره: ۲۲۲) است.

«تطهّر» باب تفعُّل نیز اگرچه ظهور در فعل اختیاری دارد و «فَإِذا 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. «و المعروف عند الشیعه انها غیر متواترة بل القرائات بین ما هو اجتهاد من القاری و بین ما هو منقول بخبر الواحد و اختار هذا القول جماعة من المحققین من علماء اهل السنة و غیر بعید ان یکون هذا هو المشهور بینهم و هذا القول هو الصحیح».

۲. «و الحق: أن المتواتر من القرآن الیوم لیس إلا القدر المشترک بین القراءات جمیعاً دون خصوص آحادها إذ المقطوع به لیس إلا ذاک فان المتواتر لا یشتبه بغیره».

اذیت هم از بین می‌رود. همچنین نمی‌توان از ظهور سیاقی آیه که «طهر» و پاک شدن را مقابل «حیض» قرار داده نه «تطهّر» 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 مبارکهٔ 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 «یَطهُرنَ» 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. dor: 20.1001.1.24236462.1394.17.67.1.5
- امام خمینی، سید روح‌اللّه (۱۴۲۱ ق). کتاب الطهارة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۵ ق). کتاب الطهارة. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
- آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۰ ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: مؤلف.
- بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق). الحدائق الناضرة فی أحکام 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 العلمیة.
- خراسانی، حمیدرضا (۱۳۹۷). وطی با حائض قبل از غسل. مدرسه فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام. https://mfeb.ir/home/?p=380

- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ ق). البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم - الدار الشامیة.
- سمین، احمد بن یوسف (بی‌تا). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون. دمشق: دار القائم.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۲ ق). روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان (ط - الحدیثة). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۲۱ ق). رسائل الشهید الثانی (ط - الحدیثة). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۵ ق). المقنع. قم: مؤسسه امام هادی علیه‌السلام.
- شیخ طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طالب‌تاش، عبدالمجید(۱۳۹۴). نزول وحی قرآن بر پیامبر اسلام از منظر امام خمینی(س). پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۸)، ۹۱-۱۱۰. dor:20.1001.1.24236462.1394.17.68.5.1
- طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ ق). مستمسك العروة الوثقی. قم: مؤسسه دار التفسیر.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). اربد: دار الکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.

- علامه حلی، حســن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عمر، احمد مختار و مکرم، عبدالعال ســالم (۱۹۸۸). معجم القراءات القرآنیه. کویت: مطبوعات جامعه الکویت.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبة الصدر.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۱۰ ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
- نراقی، احمد بن محمدمهدی (۱۴۱۵ ق). مســتند الشیعة فی أحکام الشریعة، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
- نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۰ ق). تفسیر النسائی. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة.

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
- 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]
- Naraqi, A. (1995). *Mustanad Al-Shia'a fi Ahkam Al-Shari'a*. Qom: Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Nasai, A. (1989). *Al-Nasa'i's 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). *Majma' 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
- Tousi, M. (1993). *Al-Khalaf*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]

MATIN Research Journal
Imam Khomeini and the Islamic Revolution

Print ISSN: 2423-6462
Online ISSN: 2676-5888
Home page: https://matin.ri-khomeini.ac.ir
Volume 27, Issue 106, Spring 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

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

Tahereh Kanani[1*] | Ali Mohammadi Zia[2]

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

Article type:
Research article
Article history:
Received: September 19, 2023
Received in revised from:
November 19, 2023
Accepted: November 21, 2023
Published online: April 19, 2025
Keywords:
Efficiency, Public satisfaction, Political stability, Iran, 1390s SH (2012-2022 AD).

*Corresponding author:
kanani.tahere@gmail.com

Abstract

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.

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.

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.

Cite this article: Kanani, T. & Mohammadizia, 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 Revolution**. 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.

پژوهشنامه متین امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۲۴۲۳-۶۴۶۳
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۸۸۸
https://matin.ri-khomeini.ac.ir

پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

کارآمدی و ثبات سیاسی در ایران دهه نود

طاهره کنعانی*[1] | علی محمدی ضیاء[2]

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

چکیده

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 بیشینه کردن کارآمدی است. اندیشمندان و جامعه شناسان 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 بدین‌صورت 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 کاهش‌یافته است و این مسئله در بروز بی‌ثباتی‌های مقطعی در اواخر دهه نود نقش داشته است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

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
ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
© نویسندگان.

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 جامعه شناسان 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. به‌هرحال، 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 ازآن‌جهت اهمیت دارد که نارضایتی‌ها و کشمکش‌ها و تعارضات داخلی مثل شورش‌ها، تظاهرات، اعتصابات، مرگ براثر 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 ازجمله اقتصاد، بهداشت، آموزش، نظام اداری و بوروکراسی، حمل‌ونقل و زیرساخت‌ها، خدمات عمومی، شفافیت و قانونمندی اطلاق می‌شود از منظر این مقاله افزایش این توانمندی‌ها درنهایت به افزایش رضایت عمومی به‌عنوان عنصر اصلی دوام و ثبات نظام سیاسی، منجر می‌شود. این پژوهش تلاش دارد با استفاده از متغیر واسطهٔ 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 اقشار 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 کاهش‌یافته 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 پرداخته‌شده است.

۱. پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالات متنوعی در مورد کارآمدی و ثبات سیاسی نوشته‌شده است. ازجمله 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 موردپژوهش وجود دارد که درمجموع 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[1] 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 ازنظر 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

1.effectiveness

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 به‌صورت 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 ازجمله رشد اقتصادی، رفاه بخشی، زیرساخت‌ها، شفافیت و سلامت، آموزش و بهداشت به‌نحوی که به رضایتمندی عمومی جامعه به‌عنوان 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 قرارگرفته‌اند و از پرداختن به شاخصه‌ای دیگر خودداری شده است.

۲-۲. ثبات سیاسی

در فرهنگ علوم سیاسی ثبات سیاسی[1] به معنای محفوظ بودن یک نظام از تهدید براندازی داخلی از طریق شورش یا انقلاب است (آقابخشی، ۱۳۷۹، ص. ۴۲۵).

ازنظر 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 به‌وسیلهٔ 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 آن‌که 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، تنبلی، 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 شکل‌گرفته 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 دراین‌باره اشاره کرده که عبارتند از:

الف) رویکرد پایایی و عدم پایایی: مهم‌ترین نظریه‌پرداز این رویکرد لیپست است ازنظر 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 دمکراتیک 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: ازنظر تجربه‌گراها، میزان بی‌ثباتی با میزان تکرار حوادث بی‌ثبات کننده سنجیده می‌شود. هرچه قدر حوادث بی‌ثبات کننده مثل شورش‌ها، کودتاها، جنگ‌های چریکی، تغیر 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. ازنظر 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 چندهفته‌ای، 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). به‌عبارت‌دیگر، ازنظر ساندرز به دلیل دو مزیتی که این رویکرد نسبت به دو رویکرد قبلی دارد؛ یعنی برعکس دو رویکرد قبل که بر دوره‌های زمانی طولانی‌مدت تأکید داشتند، بر وضعیت‌های کوتاه‌مدت تأکید دارد و همچنین اینکه رویکرد روزنامه‌نگارانه عدم قطعیت را هم در بی‌ثباتی در نظر می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای انتظار تحول و تغییر در آیندهٔ نزدیک و مطمئن نبودن در جریان وقایع سیاسی را نوعی بی‌ثباتی محسوب می‌کند.

د) رویکرد عملیاتی: ازنظر ساندرز بی‌ثباتی یک پدیدهٔ 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 رخ‌داده است که در مقاطع زمانی مختلف بی‌ثباتی‌های مختلف روی‌داده باشد و نکته سوم، پذیرش عدم قطعیت و پیش‌بینی‌ناپذیری در این مسئله است. می‌توان گفت مهم‌ترین ویژگی بی‌ثباتی ازنظر 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 مطرح‌شده، رویکرد تجربی و فراوانی در راستای تعریف منتخب ما از ثبات سیاسی و مفهوم کارآمدی نظام سیاسی به‌عنوان جلب رضایت عمومی مردم است. این در حالی است که ارزیابی تحولات رخ‌داده 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 به‌عنوان 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. ازاین‌رو، 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 موردتوجه قرارگرفته است.

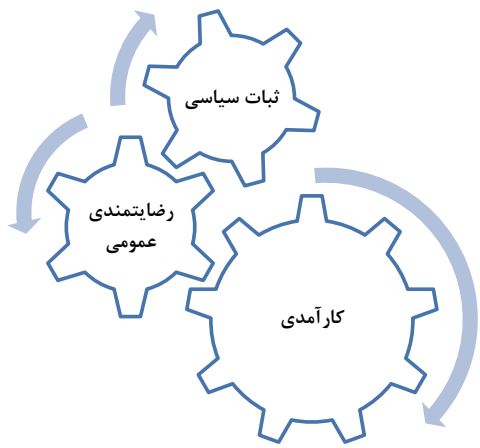
۱-۳. رابطه کارآمدی و ثبات سیاسی

ثبات سیاسی یکی از مهم‌ترین اهداف و کارویژه‌های هر نظام سیاسی است ازنظر 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) ازنظر 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 کارآیی کمتری برخوردار است (گر، ۱۳۷۷، ص. ۲۹).

نظام‌های سیاسی برای کسب مشروعیت و رضایتمندی عمومی از شیوه‌های مختلفی استفاده می‌کنند. به‌طورمعمول ایدئولوژی و تکیه‌بر 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 تکیه‌بر ایدئولوژی و رسانه نمی‌تواند بدون افزایش کارآمدی و توانمندی دولت و تحقق خواسته‌های عمومی دوام مشروعیت را تضمین کند. درواقع 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 همهٔ 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 درنهایت در سال‌های پایانی این دهه منجر به شکل‌گیری تجمعات و اعتراضات مردمی شد. این اعتراضات برخلاف تجمعات اعتراضی اواخر دههٔ 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 بی‌ثبات کننده در عرصه سیاسی و درنهایت توفیق نظام در تحقق ثبات سیاسی بر اساس نظریه ساندرز آشکار خواهد شد.

۱-۴. ارزیابی مشارکت سیاسی در ایران دهه نود

مشورت، تبادل‌نظر 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 (ارسطا 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 مدعاست.

بر همین اساس، در ارزیابی میزان مشارکت مردم در انتخابات، به‌عنوان شاخصی مهم در میزان این رضایت‌مندی، مشـــارکت مردم در انتخابات انجام‌شده در دهه نود، در سال ۱۳۹۲ یازدهمین دورهٔ انتخابات ریاســـت جمهوری ۷۲/۹۴ درصد بود. در سال ۱۳۹۶ دوازدهمین دورهٔ انتخابات ریاســـت جمهوری ۷۳/۳۳ درصد مردم مشارکت داشتند. این در حالی بود که در آخرین انتخابات دههٔ نود یعنی انتخابات ســـیزدهمین دورهٔ ریاست جمهوری ۴۸/۰۸ درصد مردم مشـــارکت داشتند که این آمار پایین مشارکت در تاریخ ادوار مختلف انتخابات ریاســـت جمهوری حاکی از شـــکل‌گیری نارضایتی مردم از وضعیت موجود کشور است. همچنیـــن نهمیـــن دوره انتخابات مجلس شـــورای اسلامی در ابتدای دهه نود با مشـــارکت ۶۳/۸۷ درصـــد مردم همراه بود و در ســـال ۱۳۹۴ دهمیـــن دوره انتخابات مجلس ۶۱/۶۴ درصد مشارکت مردم به همراه داشت. ولی در سال ۱۳۹۸ یازدهمین دوره انتخابات مجلس تنها با ۴۲/۳۲ درصد مشـــارکت 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 ســـال بعد ریاســـت 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

شـــاخص‌های اقتصادی همچون نرخ تورم، نرخ بیکاری، رشد اقتصادی، تولید ناخالص ملی و شـــکاف طبقاتی به دلیل رابطه مســـتقیم با میزان رضایت عمومی مردم، معیار خوبی برای

ارزیابی کارآمدی نظام سیاســی تلقی می‌شــود، به این بیان که هرچه شاخص‌های اقتصادی از وضعیت مطلوب‌تری برخوردار باشــند، این موضوع رضایت بیشــتر شهروندان را به همراه خواهد داشــت. از ســویی با توجه به پررنگ 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 هســتیم؛ و بر اســاس نظریه ساندرز شــکل‌گیری تجمعات، اعتراضات و اعتصابات به‌عنوان کنش‌های جمعی اعتراضی مســالمت‌آمیز اهمیت بررســی شاخص‌های اقتصادی در این دهه و کشــف ارتباط منطقی میان آن‌ها و مصادیق بی‌ثباتی سیاســی را دو چندان کرده است.

۱-۲-۴. نرخ تورم

بر اســاس اعلام مرکز آمار ایران سال ۱۳۹۰ نرخ تورم ۲۱/۵ درصد بود. سال ۱۳۹۱ به ۲۹/۵ درصد رســید و در آخرین سال ریاســت جمهوری محمود احمدی‌نژاد نرخ تورم به ۳۲/۸ درصد افزایش یافت. با روی کار آمدن دولت حســن روحانی نرخ تورم رو به رشــد متوقف شــد 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)

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

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

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 امریکا 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 به‌تبع 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، متولدین دهه هفتاد، در کنار نیروهای متقاضی، متولدین دهه شصت، ما با حجم بالایی از نیروی کار جوان در کشور مواجه شدیم. ازاین‌رو 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 کمك کند و در طول دهه نود ما شاهد نرخ بالای بیکاری در کشور بودیم.

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

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

بر اســاس گزارش مرکــز آمار ایران نرخ بیــکاری در ســال ۱۳۹۰ -۱۳۹۱ -۱۳۹۲ به ترتیب ۱۲/۳-۱۲/۲-۱۰/۴ درصــد بود. با روی کار آمدن دولــت روحانی، نرخ بیکاری به ۱۰/۶ درصد و در ســال ۱۳۹۴ به ۱۱ درصد رســید و تا ســال ۱۳۹۵ در یك روند صعودی به ۱۲/۴ درصد رســید. در ســال‌های بعد این روند صعودی با کاهش اندکی مواجه شــد و در سال ۱۳۹۶ نرخ بیکاری به ۱۲/۱ درصد و در سال ۱۳۹۷ به ۱۲ درصد رسید. در سال ۱۳۹۸ کمی کمتر شــد و به ۱۰/۷ درصد و در ســال ۱۳۹۹ به ۹/۶ درصد رسید. بالا بودن نرخ بیکاری در دهه نود یکی از عوامل مهم در شــکل‌گیری نارضایتی عمومی در میان مردم به‌ویژه نسل جوان بود که می‌توان آثار آن را در اعتراضات ســال‌های۱۳۹۶ و ۱۳۹۸ و حضور گســترده جوانان در این اعتراضات کاملاً مشاهده کرد.

۳-۲-۴. نرخ رشد اقتصادی

نــرخ رشــد اقتصادی، متغیــر مهمی بــرای ارزیابــی عملکــرد دولت‌ها قلمداد می‌شــود. رشــد اقتصادی در هر کشــور نشــان‌دهندهٔ تعاملات دولت با ملت، بازار، ســایر قوا و سایر

کشورهاســت. با شروع دوره ریاســت جمهوری آقای روحانی سراشیبی نرخ رشد اقتصادی متوقف شد و با امضای برجام در سال ۱۳۹۵ برای اولین بار بعد از بیست‌وپنج 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 ریاســت جمهوری دونالد ترامپ در ســال ۱۳۹۷ و خروج آمریکا از برجام و از ســویی تشــدید تحریم‌ها رشد اقتصادی منفی شد. در شرایط تشــدید تحریم افزایش هزینه تولید و کاهش قدرت خرید مردم، افزایش نرخ ارز، دشــواری ورود مــواد اولیه و موانعــی از این قبیل موجب تعطیلی یا نیمه تعطیلــی و تعدیل نیروی کار کارخانه‌ها، کارگاه‌ها، بنگاه‌ها و شــرکت‌های اقتصادی شــد و افزایــش بیکاری را به دنبال داشــت. البته در دهه‌های گذشته نیز کشــور دچار مشکلات این‌چنینی بود و با پول نفت و حمایت‌های نفتی همواره بر مشکلات بخش‌های مختلف به‌ویژه بخش تولید، پوشش داده می‌شــد؛ ولی با افزایش تحریم‌ها در ســال‌های پایانی دهه نــود در بخش‌های حیاتی، یعنی سیســتم بانکی، نفتی و بیمه‌ای عملاً کشــور با مشــکلات عدیده‌ای مواجه شد و درنهایت نارضایتی عمومی را به همراه آورد.

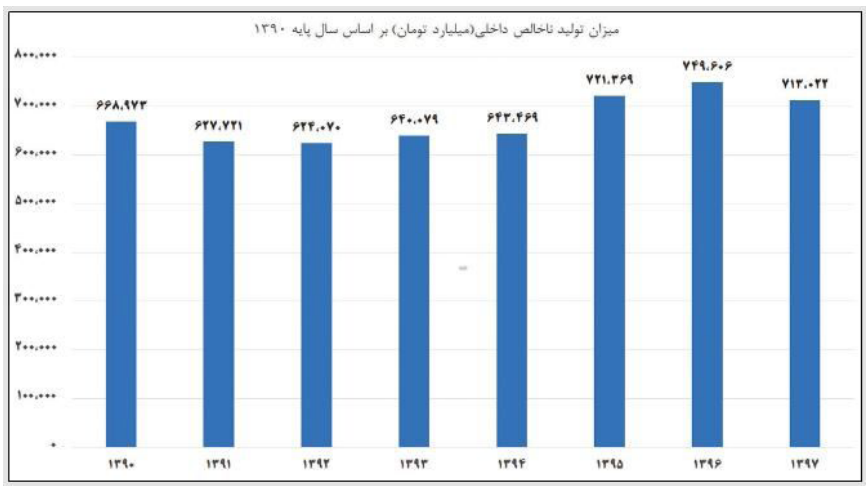
جدول شماره ۴: نرخ رشد اقتصادی (پایگاه اطلاع‌رسانی مرکز آمار ایران)

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

۴-۲-۴. نرخ تولید ناخالص داخلی

منظـور از تولید ناخالص داخلـی، کل ارزش ریالی محصولات نهایی تولیدشـده در دوره زمانی معین است و در برآورد تولید ناخالص داخلی ارزش محصول نهایی مورداستفاده قرار می‌گیرد (پایگاه اطلاع‌رسـانی بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران). این در حالی اسـت که تأثیر غیرقابل‌انکار تحریم‌ها بر اقتصاد ایران به‌ویژه دهه نود موجب کاهش تولید و صادرات نفت و به‌تبع آن کاهش میزان تولید ناخالص داخلی شـده است. بعد از توافق برجام در سال‌های ۱۳۹۵ و ۱۳۹۶ تولید صعودی شد، ولی در سال ۱۳۹۷ مجدد کشور با افت تولید مواجه شد؛ امـا در بیان رابطه میان نرخ تولیـد 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 به‌تبع رفاه اقتصادی بالاتر خواهد شد که درنهایت رضایت‌مندی بیشتر شهروندان را به همراه خواهد داشت.

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

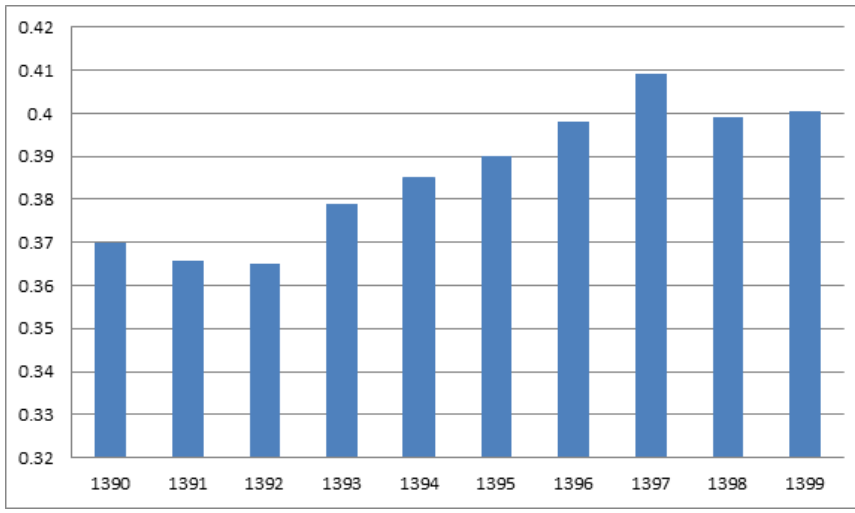


۵-۲-۴. شکاف طبقاتی (ضریب جینی)

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

توزیع درآمد یا ثروت در جامعه اســتفاده می‌شود و ارقامی بین صفر و یک را در برمی‌گیرد. هرچه رقم به عدد یک نزدیک‌تر باشــد دلالت بر شــکاف و نابرابری است و هرچه به عدد صفر نزدیک‌تر باشــد 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 ســال ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۷ روند صعودی داشــته و شــکاف طبقاتی افزایش‌یافته اســت. در سال ۱۳۹۲ به ۰/۳۶۵۰ و در ســال 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)



ایــران در دهه نود شــاهد دو تجربه تحریمــی و افزایش نرخ ارز و نرخ تــورم بود. در تجربه تحریمی اوایل دهه نود که با پرداخت یارانه‌ها ضریب جینی کاهش یافت و افزایش هزینه‌ها برای مردم قابل‌تحمل شــد؛ ولی در تجربه تحریمی دوم در ســال 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 نه‌تنها جواب نداد بلکه موجب افزایش رانت‌خواری، احتکار و تبعات دیگر شد.

بررسی شاخص‌های اقتصادی همچون نرخ تورم، بیکاری، رشد اقتصادی و تولید ناخالص داخلی همه گویای 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 درنتیجه ناکارآمدی نظام سیاسی را به همراه آورده است.

۳-۴. ارزیابی وضعیت صداوسیما و نقش رسانه

امروزه وسایل ارتباط‌جمعی 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 ارتباط‌جمعی 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 هم قادر به تثبیت و حفظ پیوستگی و هم قادر 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 ابداع‌شده‌اند (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 درحالی‌که 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 ازنظر ۴۳ درصد مردم برنامه‌های تلویزیون سطح آگاهی و شعور اجتماعی جامعه را بالا می‌برد و ۵۷ درصد معتقدند که این‌گونه نیست. آنچه مسلم است این‌که رسانه تأثیر مهمی در مدیریت رویدادها و بحران‌های جامعه دارد و به‌هیچ‌وجه 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

قابل‌تأمل است و مردم را به سمت همبستگی درونی (اعتقادی) و برونی (مادی) بیشتر با نظام سیاسی هدایت می‌کند (عطایی و علی‌محمدی، ۱۳۹۷، ص. ۷۷). در ارزیابی میزان رضایت‌مندی مـــردم از حکومت در ایـــن مجال نگرش مردم در مورد اوضاع سیاســـی و اقتصادی و میزان رضایت مردم از وضعیت سلامتی، مســـکن و مالی، بر اساس پیمایش‌های صورت گرفته در سال‌های ۱۳۹۴ و ۱۳۹۶ موردبررسی قرار می‌گیرد. در این پیمایش‌ها که در ۲۸ استان کشور انجام‌شـــده است مردم در پاسخ به ســـؤال «به‌طورکلی میزان رضایت شـــما 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	وضعیت‌سلامتی	وضعیت‌مالی	وضعیت‌مسکن
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	وضعیت‌سلامتی	وضعیت‌مالی	وضعیت‌مسکن	وضعیت‌شغلی
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 اســـت و این نشـــان می‌دهد که مردم از اقدامات دولت درزمینهٔ بهداشت و درمان و اقدامات مربوط به آن رضایت بیشتری نسبت به سایر موارد داشته‌اند. ولی باوجوداین در ســـال ۱۳۹۶ میزان رضایت از ۷۴/۴ به ۷۰/۷ درصد کاهش‌یافته اســـت. 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 هرکدام 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	
		کم	زیاد	کم	زیاد
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 ازنظر مردم کمترین میزان موفقیت حکومت با ۱۲/۶ درصد مربوط به کاهش فقر و نابرابر است و بعدازآن 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 پیداکرده 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 به‌طورکلی میزان رضایت‌مندی‌شان از عملکرد دولت در سال ۱۳۹۶ نسبت به سال ۱۳۹۴ کاهش پیداکرده

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

۵. ارزیابی ثبات سیاسی ایران دهه نود

همان‌طور که بیان‌شده 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 آبان ماه ۱۳۹۸ را موردتوجه و بررسی قرار داد.

۵-۱. 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 درنهایت به شکل خشونت‌آمیزی درآمد. از ویژگی‌های مهم این اعتراضات نداشتن رهبر و نقش پررنگ اقشار ضعیف جامعه در آن بود که قشر متوسط جامعه از آن حمایت می‌کرد. در پژوهش میدانی که درزمینهٔ 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 ذکرشده است و در مرحله دوم نیازهای حیاتی و بعد نیاز به امید اجتماعی برای رسیدن به جامعه عادلانه عنوان‌شده 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 ازنظر 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 ســران کشــور مبنی بر افزایــش قیمت بنزین و اجرایی شــدن آن در ۲۴ آبان ۱۳۹۸، اعتراضات در شــهرهای مشــهد، تهران، اهواز، اصفهان، کرمانشــاه، بندر ماهشهر، بندرعباس، ســنندج، خرمشــهر، شیراز، ارومیه آغاز شد و به‌ســرعت به شهرها و استان‌های دیگر گسترش یافت. این اعتراضات که در ابتدا شکل مسالمت‌آمیز داشت، به‌تدریج شکل خشــونت‌آمیز به خود گرفت. در جریان این اعتراضات خســارت زیادی به اموال عمومی و ســاختمان‌های دولتی، بانک‌ها، خودروهای پلیس، حوزه‌هــای علمیه و دفاتر امامان جمعه وارد شــد، مغازه‌های کســبه تخریب و با درگیری با نیروهای ضد شــورش و امنیتی، ثبات سیاســی کشور دچار چالش گشــت. از ویژگی‌های مهم این اعتراضات حضور قشر عمدتاً ضعیــف و جوانان بیــکار، ناامید و عصبانی بود که بدون ســازمان‌دهی خاص تنها با قشــر 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 به‌تبع منجر به افزایش قیمت تمام کالاهای اساسی و فشار اقتصادی بر مردم می‌شد، موجب بروز این اعتراض و نارضایتی گشت.

ویژگــی‌ای که اعتراضات آبان ۱۳۹۸ را از اعتراضات دی‌ماه ۱۳۹۶ متمایز کرد و باعث شــد این اعتراضات با شــدت و گســترش بیشــتری انجام گیرد پر رنگ بودن نقش مردم حاشیه‌نشــین، کارگران فصلی، رانندگان داخل و خارج شهری و کسانی بود که هیچ شغلی نداشــته و چشــم‌انداز مثبتی نســبت 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 سیاســی به پیوند میان آن با موضوع ثبات سیاســی بر اســاس نظریه دیوید ســاندرز می‌پردازد. نتیجه ارزیابی‌ها نشــان می‌دهد که با وجود رضایت نسبی در طــول دهه نود، در اواخــر دهه نود به علت افزایش تحریم‌هــا، افزایش نرخ تورم، رکود، بیــکاری، شــاخص فلاکت و کاهش نرخ تولیــد ناخالص داخلی، مردم دچار مشــکلات

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 ایجادشده و در سال‌های ۱۳۹۰-۱۳۹۱ افزایش‌یافته 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، به‌طوری‌که 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 به‌تدریج 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.
- ارسطا، محمدجواد و شیخ الملوک، حسین (۱۳۹۵). ادله عقلایی لزوم مشورت در حکومت اسلامی با رویکردی بر سیره امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۱۸(۷۳)، ۱۴-۱. dor: 20.1001.1.24236462.1395.18.73.1.4

- بنی‌هاشمی، میرقاسم (۱۳۹۵). انتخابات و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۸(۶۹)، ۱۳۹-۱۷۰. dor: 20.1001.1.17350727.1394.18.69.6.2
- 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. SID. 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 ارتباط‌جمعی 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.
dor: 20.1001.1.24236462.1397.20.80.5.6

- فتحعلـی، محمود (۱۳۸۳). کارآمـدی نظام اسلامی. صبـاح، ۳(۱۱ و ۱۲)، ۶۹-۷۹.
https://noo.rs/xByGU
- قاسـمی، فرج‌اللـه (۱۳۸۹). کارآمـدی نظام جمهـوری اسلامی ایران، شـاخصه‌ها و مکانیسـم‌ها از منظر امـام خمینی. مطالعات انـقلاب اسلامـی، ۷(۲۲)، ۱۵۳-۱۷۷.
https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1710-fa.html
- گر، رابرت تد (۱۳۷۷). چرا انسان‌ها شورش می کنند. ترجمه علی مرشدی زاد، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- لیپسـت، سـیمور، م. (۱۳۷۴). مشـروعیت و کارآمدی. ترجمه رضـا 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 سیاسـی دی‌ماه ۱۳۹۶. علوم سیاسی، ۱۴(۴)، پیاپی 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. dor: 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. dor: 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. dor: 20.1001.1.17350727.1394.18.69.6.2

- *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 Eas*. London: Free Press of Tradtional 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).DeterminantsofGovernmentEffectiveness. *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

MATIN Research Journal
Imam Khomeini and the Islamic Revolution

Print ISSN: 2423-6462
Online ISSN: 2676-5888
Home page: https://matin.ri-khomeini.ac.ir
Volume 27, Issue 106, Spring 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

The Non-Authoritativeness of Sensory Knowledge Acquired by Authorized Judges in Divine Penal Cases: Emphasis on Imam Khomeini's Opinions[1]

Fateme Maschi zade [2] | Mohammad Reza Hamidi[3] * | Zohre Hajian Forushani[4]

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

Article type:
Research article
Article history:
Received: September 15, 2023
Received in revised from:
December 22, 2023
Accepted: January 24, 2024
Published online: April 19, 2025
Keywords:
Judicial knowledge, Authorized judge, Criminal punishment, Sensory perception, Perceptual error

*Corresponding author:
m.hamidi@scu.ac.ir

Abstract

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.

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 Revolution**. 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** Maʾdh**ū**n (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 **ḥ**add punishments classified under **ḥ**uqūq All**ā**h (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 (**ḥ**ujjiyyah) of a judge's personal knowledge (ʿilm al-q**āḍī**) 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 (q**āḍī** maʾdh**ū**n).

Discussion

1. Sensory Data and Their knowledge-Generating Potential

Perceptions acquired through the five human senses are referred to as sensory cognition (idrāk **ḥ**issī**)**. 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 (**ḥ**ujjiyyah) of sensory-based judgments. In line with this, Islamic law (Sharīʿah) frequently adopts the views of rational agents (uqalā**ʾ**) 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 thesensory-derived knowledge of a judge meeting all requisite qualifications (jāmiʿ al-sharāʾiṭ). However, extending this permissibility to jāmiʿ al-sharāʾiṭ 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 jāmiʿ al-sharāʾiṭ 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 maʾdhūn), 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 **ḥ**aqq 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 j**ā**miʿ al-shar**ā**ʾi**ṭ** 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 (istift**ā**ʾ**ā**t) 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 **ḥ**uq**ū**q All**ā**h offenses.
2. Even a mujtahid judge is not authorized to act upon personal sensory knowledge in criminal matters involving **ḥ**ud**ū**d (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.

پژوهشنامه متین امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۲۴۲۳-۶۴۶۳
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۸۸۸
https://matin.ri-khomeini.ac.ir

پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

عدم حجیت علم حسی قاضی مأذون در جرائم حق‌اللهی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره)[1]

فاطمه ماسچی زاده[2] | محمدرضا حمیدی*[3] | زهره حاجیان فروشانی[4]

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

یکی از مسائل مهم در فقه قضایی مسئلهٔ حجیت علم قاضی و گسترهٔ آن است؛ به‌ویژه آنکه علم قاضی و نیز دعاوی حقوقی از جهات گوناگونی قابل دسته‌بندی هستند. در دورهٔ معاصر با توجه به پیدایش مفهوم قاضی مأذون و نیز ابهام قوانین موضوعهٔ مربوطه، پیچیدگی این مبحث بیشتر شده است. در این نوشتار مسئلهٔ حجیت علم ناشی از ادراک حسی قاضی مأذون در مسائل کیفری حق‌اللهی با رویکرد به آرا و مبانی امام خمینی موردبررسی قرار می‌گیرد؛ بدین منظور نخست مسئلهٔ ادراک حسی از دیدگاه منطقی و امکان حجیت‌دهی شرعی به آن بررسی‌شده است؛ سپس گسترهٔ حجیت علم ناشی از ادراک حسی با توجه به سیرهٔ عقلایی موردتحقیق قرارگرفته و ضمن مشخص نمودن محور اصلی در بحث از حجیت علم حسی قاضی مجتهد، ادلهٔ عدم حجیت علم حسی قاضی مأذون در مسائل کیفری بیان‌شده است. نتیجه آنکه قاضی مجتهد و قاضی مأذون در هیچ حالتی حق استناد به علم ناشی از ادراک حسی خود را در جرائم حق‌اللهی نخواهند داشت و این ممنوعیت در مورد قاضی مأذون روشن‌تر است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰

کلیدواژه‌ها:
علم قاضی، قاضی مأذون، مجازات، علم حسی، خطای حسی.

* **نویسنده مسئول:**
m.hamidi@scu.ac.ir

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 حق‌اللهی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره)، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۶)، ۱۰۵-۱۳۱.
https://doi.org/10.22034/matin.2024.409674.2187
ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

مقدمه

حواس پنج‌گانه، نخستین و متعارف‌ترین راه برای ارتباط انسان با پیرامون خویش جهت دستیابی به علم در حیطه‌های گوناگون است؛ درعین‌حال گاهی حواس در درک پدیده‌ها و اشیاء دچار خطا می‌شوند. علم آفرینی حواس و تحلیل خطاهای آن موردتوجه منطقیان و اندیشمندان فلسفهٔ علم بوده است؛ همچنان که موردتوجه فقیهان نیز جهت اثبات پاره‌ای از مسائل فقهی و اصولی قرارگرفته و ایشان به‌صرف احتمال وجود خطای حسی در ادراک، از پذیرش اعتبار آن صرف‌نظر ننموده‌اند. یکی از کاربردهای حواس آدمی دراین‌باره، 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 برعهدهٔ مجتهدان جامع‌الشرایط قرارگرفته است؛ درعین‌حال بنا بر فتوای برخی فقهای متأخر، قضات غیرمجتهد نیز می‌توانند در صورت اذن مجتهد به قضاوت بپردازند و به علم خویش نیز در اثبات جرائم عمل نمایند. ازآنجاکه 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؟ دراین‌باره، قانون مجازات اسلامی دچار اجمال بوده و فتاوای برخی فقها نیز خالی از ابهام نیست؛ در این نوشتار موضوع یاد شده با رویکرد به مبانی فقهی و فتاوای امام خمینی موردبررسی قرارگرفته است؛ به‌ویژه که در موارد ابهام قوانین، مراجعه به فتاوای ایشان در عرف قضایی پذیرفته‌شده است.

بیان مسئله

یکی از مهم‌ترین مباحث در موضوع آیین دادرسی کیفری، ادلهٔ اثبات دعاوی است؛ طرق اثبات دعاوی به‌عنوان حلقهٔ واسط میان عالم ثبوت - آنچه واقعاً رخ‌داده - 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 ادلهٔ 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». درعین‌حال علم قاضی جایگاه خاصی در میان این ادله دارد؛ به صورتی که اعتبار ادلهٔ دیگر به‌شرط عدم مغایرت با علم قاضی است و تنها درصورتی‌که 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 حقوق‌الناس و حقوق‌الله، 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). مادهٔ ۲۱۲ قانون مجازات اسلامی نیز دراین‌باره مقرر می‌دارد «درصورتی‌که علم قاضی با ادله قانونی دیگر در تعارض باشد اگر علم، بیّن 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»[1] 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 هرچند آن ادله موجب اقناع وجدان وی و درنتیجه، 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 به‌عنوان علم حسی، علم قریب به حس و علم ناشی از حدس نامیده شده‌اند. برخی فقها برآنند که حجیت علم قاضی - در هر یک از سه صورت گفته‌شده - بر حجیت امارات مقدم می‌شود؛ چراکه امارات، کاشفیت نوعی از واقع داشته و همواره امکان خطا در آن‌ها وجود دارد؛ درحالی‌که حجیت علم، صددرصدی است. در این میان

۱. به بیان منطقیِ آن، حجیت امارات نسبت به علم قاضی «به‌شرط لا» است (به‌شرط عدم مغایرت با علم قاضی) درحالی‌که حجیت علم قاضی در مقایسه با امارات، «لا به‌شرط» است و درهرحال چه موافق با امارات باشد و چه مخالف با آن حجت است.

اختلافاتی نیز در مورد امکان تفکیک میان جرائم حق‌اللهی و حق‌الناسی درگرفته 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 موردبررسی قرار خواهد گرفت؛ یعنی مواردی که قاضی، خود مشاهده‌کنندهٔ وقوع یکی از این جرائم بوده و با استناد به علم ناشی از مشاهدهٔ 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.

ازآنجاکه قانون در بخشی از این مسئله ابهام مفهومی داشته و مراجعه به فتاوای معتبر نیز به دلیل اختلافی بودن آن و مستحدثه بودن مسئلهٔ قاضیِ مأذون دشواری‌های خود را دارد، عدم دستیابی به راه‌حل موجب صدور احکام قضایی متضاد و متناقض خواهد شد.

این مقاله با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی- تحلیلی نوشته‌شده است؛ بدین منظور با مراجعه به کتاب‌ها و نرم‌افزارهای فقهی و اصولی، فیش‌های تحقیق به‌دست‌آمده و اطلاعات حاصل از آن با تقدم و تأخر لازم بیان‌شده‌اند؛ سپس نظر برگزیده با رویکرد به مبانی امام خمینی همراه با نقد سایر نظرات انتخاب‌شده است.

۱. پیشینهٔ 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 عامهٔ اثبات جرائم با نگرشی به دیدگاه امام خمینی (س)» نوشتهٔ عیسی ولایی (۱۳۸۹)؛ در این مقاله راه‌های اثبات جرائم و نیز حجیت علم قاضی در اثبات جرائم موردتحقیق قرارگرفته است؛ درعین‌حال تفکیکی میان قاضی مجتهد و قاضی مأذون گذاشته نشده و قلمرو حجیت علم حسی از جهت خطاپذیری آن و نیز محدودهٔ حجیت عقلایی در امور حسی بررسی نشده است.

«جایگاه علم قاضی در اثبات امر کیفری در حقوق ایران» نوشتهٔ کیومرث کلانتری و عباس سلمان‌پور (۱۳۹۸)؛ در این مقاله ضمن اشاره به مبانی فقهی و حقوقی علم قاضی در مکاتب مختلف، به بررسی مواد قانونی مرتبط با آن پرداخته‌شده؛ اما مسئلهٔ حجیت عقلایی

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

«بازخوانی مبانی استناد به علم قاضی در فقه امامیه و نظام قضایی ایران» نوشتهٔ 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 مسئلهٔ 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 محدودهٔ حجیت عقلایی در آن‌ها جایگاهی ندارد. همچنین رویکرد قریب به‌اتفاق 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 مسئلهٔ مهم موردتوجه بوده است؛ نخست آنکه آنچه در این نوع از ادراک نزد ذهن شناسا (فاعل ادراک) وجود دارد با آنچه در عالم خارج قرارگرفته دو امر متمایز هستند؛ دوم آنکه گاه آنچه ادراک‌شده با آنچه وجود دارد منطبق نیست؛ چنانکه اشیاء در لیوان آب به‌صورت شکسته دیده می‌شوند. گزارهٔ نخست به صورت‌های نسبتاً مشابهی از سوی منطقیان بیان‌شده است؛ چنانکه ابن‌سینا ادراک حسی را چنین تعریف می‌کند: اخذ نمودن صورتی از ماده همراه با لواحق و عوارض آن مشروط به آن‌که میان آن صورت و ماده نسبت و رابطه‌ای وجود داشته باشد و درصورتی‌که 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 ازاین‌رو پدیدار شدن آن صورت، بدون وجود و حضور ماده ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۵). ملاصدرا با تصریح بیشتری بر مباینت محسوس بالعرض (شیء محسوس) و محسوس بالذات (آنچه احساس می‌شود) تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که ادراک حسی، ادراک

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

منطق‌دانان، ادراکات حسی (مشاهدات) را از حیث معرفت‌شناختی در جرگهٔ گزاره‌های یقین‌آفرین و یقینیات جای‌داده و یکی از شش علم ضروری محسوب نموده‌اند (ابن‌سینا، ۱۲۸۱، ص. ۱۲۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، صص. ۹۶-۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ٤، ص. ۹۸٦). محسوسات یا مشاهدات، گزاره‌هایی‌اند که عقل به‌واسطهٔ حواس به آن‌ها حکم می‌کند؛ حال چنانچه آن حواس، ظاهریِ پنج‌گانه باشند، چنین گزاره‌هایی حسیات نامیده می‌شوند و درصورتی‌که حواس، باطنی باشند، گزاره‌های حاصله از آن‌ها وجدانیات گفته می‌شوند همانند این گزاره «ما دارای فکر، اراده، ترس و غضب هستیم» (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص. ۲۱۱؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ٤، ص. ۱۹۱).

اکنون باید دید که در صورت بدیهی بودن حسیات، خطاپذیر بودن آن‌ها چگونه تحلیل می‌شود. خطای حسی که وقوع آن در زندگی هر انسانی کم‌وبیش 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 می‌رسد. گاهی چیز معدومی، موجود در نظر می‌آید؛ همانند سراب (فخر رازی، بی‌تا، ص. ۸۷؛ واربرتون، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۵). اهمیت مسئله خطای حسی، در بررسی ادراکات حسی از حیث معرفت‌شناختی نمایان می‌شود. علی‌رغم اینکه بسیاری از فیلسوفان حسیات و ادراکات حسی را همچون معقولات جزء یقینیات محسوب نموده‌اند، عده‌ای 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 دانسته‌اند (فخر رازی، بی‌تا، ص. ۸۷). افزون بر آن، مسئلهٔ خطای حسی در طول تاریخ، دست‌آویز سوفسطائیان برای اثبات مدعای خویش مبنی بر عاری از حقیقت بودن تمامی ادراکات انسان و درنتیجه 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 به‌واسطهٔ 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 ارائهٔ راه‌حلی برای تصحیح آن دارای ارتباط مهمی با حجت دانستن چنین ادراکاتی است.

ظاهراً نخستین فیلسوفی که به نحو مبسوط به مسئلهٔ 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 بالذاتِ مشترک و همچنین محسوسات بالعرض را خطاپذیر دانسته است؛ اما وقوع خطا در ادراک محسوسات بالذاتِ مختص را - به‌شرط 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 همهٔ 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). ازنظر ارسطو احتمال خطای حواس مشترک بسیار فراوان است به‌خصوص زمانی که محسوس در فاصلهٔ دوری قرار داشته باشد ادراک در دو مرحلهٔ اخیر می‌تواند نادرست باشد (ارسطو، ۱۳۶۹، ص. ۲۱۰-۲۰۹) پس حواس در صورت قرار داشتن در حالت معتدل و طبیعیِ طبیعت خود نیز باز در ادراک محسوسات مشترک همیشه صادق نبوده و خطاپذیرند (blok, 1961, p.6)؛ و به‌این‌ترتیب 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 درصورتی 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 درجهٔ تصدیق هریک پرداخته و بیان می‌دارد دستیابی انسان به معرفت نسبت به هر چیزی، منوط به رسیدن او به بالاترین درجهٔ تصدیق است که احتمال خلاف در آن محال بوده و یقین تام نامیده می‌شود (فارابی، ۱۴۳۳، صص. ۳۲۴-۳۲۳؛ ۱۹۹۶، ص. ۳۸)؛ اما ازآنجاکه برای انسان در بیشتر موارد و نسبت به بسیاری از اشیاء، رسیدن به چنین درجه‌ای از تصدیق غیرممکن است، به‌ناچار باید آن را به درجه‌ای که در حد توان و طاقت آدمی است محدود نمود. ازاین‌رو فارابی تصدیق برحسب 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 همهٔ زمان‌ها (گذشته، حال و آینده) به همان صورت که نخستین بار حس شده‌اند، ادراک شوند وگرنه 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، درصورتی‌که تبدیل به استدلال قیاسی شود، در شمار یقین‌های مرتبه دوم قرار می‌گیرد که گاهی در علوم کاربرد دارند (فارابی، ۱۴۳۳، ص. ۳۲۴).

برخی از فلاسفهٔ متأخر کوشیده‌اند خطای حسی را مربوط به مرحلهٔ «تحلیل» و نه «مشاهده» بدانند؛ برای مثال هنگامی‌که چشم انسان کوه‌ها را از فاصله‌ای دور، کوچک می‌بیند در اینجا چشم خطا نکرده است و بلکه کوچک دیدن کوه‌ها از دور نشانهٔ سلامت چشم است؛ اما عقل می‌بایست تحلیلی صحیح از این مشاهده داشته باشد و با لحاظ دور بودن کوه‌ها و محدودیت چشم در دیدن همه‌جانبهٔ اشیاء دور، به بزرگی و عظمت کوه‌ها درواقع و حقیقت پی ببرد؛ باز همین رو تمیز دادن محسوسات صحیح از محسوسات باطل، به‌واسطهٔ قوه عقل دانسته شده است و به همین سبب گفته‌شده است که قوهٔ عاقله حاکم بر قوهٔ حاسه و درنتیجه 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 (براثر تعقل یا تجربه) موجب کاهش خطا در علوم ناشی از ادراکات حسی می‌شود؛ چنانکه افراد دانشمند یا دارای تجربه، از مشاهدهٔ شکسته بودن شیء در آب، باور به خمیدگی آن

پیدا نمی‌کنند. همچنین این سخن فارابی پذیرفتنی است که اگر مشاهدهٔ یک شیء ثابت با مشاهدهٔ 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 قابل‌اعتماد نبودن علم مبتنی بر داده‌های حسیِ به‌دست‌آمده 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، ج۳، ص. ۱۴). به‌عنوان نمونه، «شهادت دادن» در اصل خود یک دلیل صددرصدی نیست، چراکه همیشه امکان اشتباه یا تبانی شهود وجود دارد؛ اما هنگامی که شرع با قانون آن را به رسمیت بشناسد، قدرت اثبات‌کنندگی آن را _ صرف‌نظر 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، ج۳، ص. ۴۲). به‌طور 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 رخ‌داده 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، بینه، ظاهر قوی و...) نوعاً در جوامع عقلایی موردپذیرش‌اند؛ هرچند 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. به‌طورکلی، رویکرد شارع در امور مربوط به حجیت، مطابق با سیرهٔ عقلاست و اصولاً نمی‌تواند برخلاف آن باشد؛ چراکه در

غیر این صورت، هرج‌ومرج و اخلال در نظام زندگی مردم به وجود می‌آید که چنین تالی فاسدی مورد رضایت شارع نیست (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۴۱۵، ج۱، 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 نکتهٔ 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 درصورتی‌که 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 به‌قدری بدیهی بوده که موردبحث 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 به‌صرف وجود احتمال خطاهای حسی، حجیت چنین اموری را مورد خدشه قرارداد.

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

با اثبات اینکه ادراکات حسی به‌طورکلی شرایط حجیت را دارند، اینک پرسش از گستره و محدودهٔ 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 به‌طورکلی 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؛ بااین‌حال عقلا در همه مسائل حجیت داده‌های حسی را به یک‌گونه نمی‌پذیرند؛ مثلاً اگرچه ادراک حسی و مشاهدهٔ 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 به‌صورت 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 قابل‌تصور است.

در مسائل کیفری، خطیر بودن پیامدها و اهمیت جزئیات در مرتبهٔ 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 سیرهٔ 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 اقناع افکار عمومی نسبت به اجرای مجازات شدید باشد؛ دست‌کم موارد گفته‌شده اگر علت تامه نباشند، می‌توانند در شمار علل ناقصه یا فواید حکم به تعدد شهود قرار گیرند. درحالی‌که در مشاهدهٔ یک نفر - خواه قاضی خواه فرد دیگر- همواره امکان خطای حسی وجود دارد؛ احتمال دارد که تحلیل پیشینیِ فرد بر مشاهدهٔ وی اثر بگذارد؛ اصل پوشیدگی جرائم نقض می‌شود و افکار عمومی نیز اجرای مجازات سنگین به‌صرف مشاهده و ادعای یک نفر را نمی‌پذیرد. افزون بر این، درروش عقلایی امروز پیرامون مسائل قضایی کیفری، اصل امکان اعتراض و تجدیدنظر پذیرفته‌شده است؛ درحالی‌که در حکمی که به‌موجب علم مبتنی بر مشاهدهٔ قاضی صادر می‌شود، امکان اعتراض یا تجدیدنظر به معنای واقعی خود وجود ندارد.

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

زیرا ازنظر حجیت قضایی چه‌بسا حسی بودن علم به معنای قابل‌اثبات بودن آن در دادگاه برای سایر افراد (علاوه بر خود قاضی) نیز باشد که در این صورت، دیگر قاضی نمی‌تواند به‌صرف مشاهدهٔ خویش برای اثبات جرم استناد کند چراکه مشاهدات وی تنها برای خودش عمل‌آور است نه برای دیگران. به‌علاوه 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 به‌درستی یا نادرستی حکم مستند به مشاهدهٔ عینی آن قاضی نظر بدهد؛ زیرا او در موقعیت قاضی نخست نبوده است (کلانتری 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 درگذشته بوده است قرار بگیرد و صحنهٔ وقوع جرم را بسنجد تا از احتمال خطای وی، اندکی کاسته شود.

بر این اساس می‌توان گفت بنای عقلاییِ عدم اکتفا به مشاهدهٔ فرد واحد در مسائل حیاتی و باز گذاشتن امکان تجدیدنظر در این مسائل که مورد مخالفت شرع نیز قرار نگرفته، بلکه آن‌گونه که خواهد آمد مؤید شرعی نیز دارد، اصلی اساسی است که جز با دلایل قطعی و محکم قابل تخصیص خوردن نخواهد بود. همچنین عمومات آیاتی که نسبت دهندگان رابطهٔ 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 مشاهدهٔ 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 ادلهٔ 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 مبتلابه نیست و اهمیت آن در تسری دادن چنین جوازی به مجتهد جامع‌الشرایط است، ادامهٔ 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

مشـــهور فقهـــا پس از پذیـــرش جواز قضـــاوت امام بر طبـــق علم خود، علم حســـی قاضی جامع‌الشـــرایط را نیز حجت دانســـته‌اند. البته برخی از فقها این مســـئله 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 شـــهود را عصمت وی یا روایات مربوطه بدانیم، تعمیم دادن این حکم به مجتهدان جامع‌الشرایط نمی‌تواند موجه باشد؛ به‌ویژه آنکه در متن روایات، از واژۀ «امام» استفاده‌شده و دلیل حجیت مشاهدۀ وی «امین‌الله» بودنش ذکرشده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص. ۴۴)؛ بی‌تردیـــد مرتبۀ امین الهی -در همۀ احکام و تصرفـــات - تنها در مورد معصوم مصداق قطعی دارد و قدر متیقن از آن، مشـــاهدۀ امام معصوم اســـت (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 فقیه جامع‌الشـــرایط ثابت اســـت، باز می‌توان در اثبات آن دسته از اختیارات یا احکام که ریشـــه در عصمت معصوم دارند یا این احتمـــال 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 شـــهادت شـــهود حکم نماید، به‌طریق‌اولی می‌تواند مطابق با مشـــاهدات حســـی 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 نه‌تنها برای قضات مجتهد که حتی برای قضات مأذون نیز ثابت می‌نمایـــد؛ چراکه قاضی مأذون نیز می‌تواند و بلکه می‌باید بر طبق شـــهادت شـــهود حکم نماید؛ درحالی‌که شهادت شهود یک امر ظنی است.

در پاســـخ به این استدلال باید توجه داشـــت که در امور نیازمند به شهادت‌های متعدد، به‌ویژه شهادت چهارگانه، احتمال خطای حسی بسیار اندک است؛ اگر امکان خطای حسی در مورد چهار شـــاهد وجود داشـــته باشـــد، به‌طریق‌اولی 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 مقایسهٔ یقین و ظن در این مسئله راهگشا نیست؛ بلکه باید گفت حجیت ظنی که دارای جنبهٔ معرفت‌شناسی و عقلایی است، لزوماً دلالت بر حجیت یقینی که جنبهٔ معرفت‌شناسی کمتر یا ضعیف‌تری دارد نخواهد داشت. به‌بیان‌دیگر، در مسئلهٔ 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 به‌هیچ‌وجه کمتر از یقینی نیست که از مشاهدهٔ حسی خودش حاصل‌شده؛ چراکه احتمال خطای حسی در مسئلهٔ 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 مشاهدهٔ معصوم در مسائل کیفری بیان‌شده که در کتاب‌ها و مقالات زیادی در مورد آن‌ها بحث و گفتگو شده است؛ ازجمله 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 عمومات آیاتی که دلالت بر وجوب حکم به‌حق و حرمت حکم به غیر حق داشته از دیگر دلایل ابرازشده در این زمینه است (ولایی، ۱۳۸۶)؛ چراکه ظاهراً اگر قاضی پس از مشاهدهٔ 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[1] می‌تواند نشان دهد که احتمالاً نوع ورود به این بحث و کشف نکتهٔ اساسی آن مورد غفلت قرارگرفته 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 پیداکرده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص. ۲۶۶).

عنوان ببرد، حق صدور حکم را خواهد داشت. به بیان اصولی، قطع مجتهد باید به‌صورت 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 ادلهٔ دیگر غفلت از محل نزاع است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص. ۴۴۷).

به نظر می‌رسد که طریقی دانستن قطع قاضی نمی‌تواند موجه باشد؛ چراکه نه‌تنها قطع حاصل از اسباب نامتعارف (مانند علوم غریبه و...) برای قاضی حجت نیست؛ بلکه قطعی که از اماراتِ ناتمام 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)؛ بااینکه با درجهٔ بالایی از اطمینان می‌توان گفت سه شاهد عادل در این مورد دروغ نمی‌گویند و اشتباه نمی‌کنند و هیچ فرد عاقلی در شرایط عادی به‌دروغ 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 اقرارِ صحیح یا سه اقرار و سه شهادت چه تفاوتی با قطع حاصل از مشاهدهٔ قاضی دارد که در اولی حکم به برائت موجب تناقض و حکم به‌ناحق 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 مشاهدهٔ خود در چنین مواردی موجب معطل ماندن احکام خداوند می‌شود، می‌توان در پاسخ گفت معتبر دانستن مشاهدهٔ قاضی در اموری که نیازمند شهود متعدد است نیز موجب امکان مجازات بی‌گناهان خواهد شد؛ درحالی‌که 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 جنبهٔ 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 گفته‌شده، می‌توان گفت مجتهد در مواردی که علم ناشی از ادراک حسی در مسائل کیفری دارد، نمی‌تواند به‌عنوان قاضی در آن مسئله ورود نماید و صرفاً می‌تواند به‌عنوان 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 قضیهٔ استثنایی می‌بایست به‌قدر متیقن اکتفا 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 به‌طور جداگانه مطرح خواهد شد.

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

تمام ایراداتی که بر حجیت علم حسی قاضی مجتهد گرفته‌شده، به‌طریق‌اولی بر قضات مأذون نیز وارد است؛ چراکه در مورد آنان نه نصبی از جانب معصوم صورت پذیرفته، نه قوهٔ عدالت در آن‌ها با سختگیری‌های مربوط به مجتهد جامع‌الشرایط احراز می‌شود و نه می‌توان آنان را امین‌الله و تالی‌تلو معصوم دانست. حتی درصورتی‌که فرض شود فقیه جامع‌الشرایط در امور کیفری می‌تواند طبق علم حسی خود قضاوت نماید (که موردقبول این نوشتار نیست)، اثبات چنین مسئله‌ای برای قضات مأذون ایرادات جدی دارد؛ چراکه حتی اطلاق عنوان قاضی بر چنین افرادی به نحو حقیقت نیست؛ در ادبیات فقهی و شرعی، واژهٔ قاضی تنها اشاره به فرد مجتهد دارد و وجود قوهٔ اجتهاد حتی در قاضی تحکیم که طرفین دعوا بر قضاوت وی توافق می‌نمایند ضروری است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص. ۳۳۱). آنچه امروز در محاکم به‌عنوان قاضی شناخته می‌شود، درواقع کارشناس حقوقی است که حکم وقایع را در میان قوانین موضوعه و مدون جستجو می‌کند و مجازاً قاضی نامیده می‌شود. ازاین‌رو، در فرض پذیرش دلالت اطلاقات و عموماتی که علم حسی را برای قاضی حجت دانسته‌اند (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 جامع‌الشرایط، اذنِ قضاوت بر اساس ادراکات حسی را داشته باشد، بازهم می‌توان در مشروعیت چنین قضاوتی ایراد وارد کرد؛ چراکه

اصـــل ولایت قضات، در طول ولایت معصوم بـــوده و جنبهٔ نیابتی و حیثی (به حیث مجتهد بودن) دارد؛ به فرض آنکه کلیت اذن به قضاوت در مســـائل کیفری برای قاضی غیر مجتهد به دلایلی همچون اضطرار و... پذیرفته شود، هیچ دلیلی بر اعطای اختیارات و امتیازات ویژهٔ 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 به‌طریق‌اولی پذیرفتنی نیست.

۷. بیان و شرح دیدگاه امام خمینی پیرامون مسئله

دیدگاه امام خمینی، به‌عنوان اولین ولی‌فقیهی که با مســـئلهٔ قضات مأذون در نظامی مشـــروع روبرو بوده‌اند در این زمینه اهمیت ویژه‌ای دارد؛ دیدگاه ایشـــان در مورد حجیت علم قاضی منصوب (مأذون)، در دو اســـتفتاء آمده که نیازمند توضیح هســـتند؛ استفتاء نخست به شرح زیر است:

«قاضـــی منصوب که مجتهد نباشـــد به علم خود می‌تواند در امـــور قضایی عمل کند یا خیر؟

بســـمه‌تعالی، نمی‌تواند و باید مطابق مقرراتی که برای آن نصب‌شـــده، عمل کند»(امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۷).

ایشـــان در اســـتفتائی دیگر و در مقام تشـــریح اســـتفتاء پیشـــین چنین گفته‌اند «قاضی غیر مجتهد نمی‌توانـــد به علم خود حکم کند، ولی اگر به طرق و اســـباب 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 اســـت؛ قاضـــی مجتهد، مطلقاً حق حکم کردن طبق علم خود را در مســـائل کیفری و مدنی دارد؛ خواه آن علم ناشـــی از ادراکات حســـی باشـــد؛ خواه ناشی از امارات قانونی یا قرائن و امارات قضایی؛ و خواه آن علم با امارات در تعارض باشـــد یا نباشد. ازنظر قانونی نیز قاضـــی مجتهد می‌تواند در موارد تعارض نظر اجتهادی خویش با قوانین مربوطه، از دادرســـی اجتناب ورزد. درعین‌حال نه قاضی مجتهد و نه قاضی منصوب حق اســـتناد به

اسباب نامتعارف (مانند خواب، علوم غریبه و...) را ندارند؛ بی‌تردید 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 مادهٔ مهم درزمینهٔ علم قاضی وجود دارد؛ ماده ۲۱۱ بیان می‌دارد:

> علم قاضی عبارت از یقین حاصل از مستندات بیّن در امری است که نزد وی مطرح می‌شود. در مواردی که مستند حکم، علم قاضی است، وی موظف است قرائن و امارات بیّن 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. درهرحال مجرد علم استنباطی که نوعاً موجب یقین قاضی نمی‌شود، نمی‌تواند ملاک صدور حکم باشد.

به نظر می‌رسد که مادهٔ یادشده سلباً یا ایجاباً اشاره‌ای به علم ناشی از ادراک حسی ندارد؛ واژه‌های «مطرح‌شدن» و «استنباط» و همچنین وجه تشابه موارد گفته‌شده در تبصره نشان می‌دهد که مادهٔ 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. ازاین‌جهت نیز جواز استناد قاضی به علم حسی خود با روح قوانین و مقررات مربوط به تجدیدنظر منافات دارد؛ به‌علاوه احتمال خطای قاضی

در مشـــاهده 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 به‌درستی یا نادرستی حکم مســـتند به مشاهدهٔ عینی آن قاضی نظر بدهد؛ زیرا او در موقعیت قاضی نخست نبوده است (کلانتری و ســـلمان‌پور، ۱۳۹۸، ص. ۱۷۲؛ هاشـــمی شـــاهرودی، ۱۴۱۹، صص. ۵۵-۵۴)؛ بلکه می‌توان گفت حتی خود قاضی نخســـت نیز نمی‌تواند دوباره در آن موقعیت و شرایطی که درگذشته بوده اســـت قرار بگیرد و صحنهٔ وقوع جرم را بســـنجد تا از احتمال خطای وی، کاسته شود. شـــاید به همین دلیل است که برخی فقها بیان نموده‌اند برای قاضی عالم به قضیه، اولی این اســـت که در صورت امکان، از قضاوت کردن در آن دعوا خودداری ورزد و آن را به قاضی دیگـــری ارجاع دهد تا از خویش رفـــع اتهام نماید؛ اما اگر خودش قضـــاوت نمود، در این صورت برای وی جایز نیســـت برخلاف علمش صدور حکم نماید (موســـوی اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۳۰۳). برخی فقیهان نیز جهت اثبات عدم حجیت علم حدســـی شخصی قاضی به این مسئله توجه داشته و اظهار نموده‌اند دلیلی که قاضی در دادگاه به آن استناد می‌کند باید بـــرای طرفین دعوا و بلکه برای همهٔ حاضران در محکمه و شـــنوندگان حکم، قابل‌اعتماد 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 موجهیت 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 درصورتی‌که حکمی را قاضی مأذون صادر کند، محکوم حق دارد تجدید آن دادرســـی را نزد قاضی مجتهد مطالبـــه کند (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۷)؛ بدیهی اســـت که چنین حقی به‌منظور نظارت و بازبینی قاضی مجتهد بر حکم قاضی مأذون پیش‌بینی‌شـــده است؛ حال درصورتی‌که مستند علم وی، مشـــاهده باشد، اصولاً نظارت بر آنچه معنا یا فایده‌ای خواهد داشت؟ بنابراین علاوه بر محذورِ قانونی، ازنظر فقهی نیز قابلیت تجدیدنظرخواهی در قضاوت‌های قاضی مأذون باید وجود داشته باشد؛ درحالی‌که استناد به علم حسی راه را بر چنین قابلیتی خواهد بست.

بر اســـاس مطالب بالا، حتی اگر گفته شـــود علم حســـی قاضی مجتهد در امور کیفری حجت اســـت و پذیرفته شـــود که وی می‌تواند بـــه قضات منصوب، اذن اســـتفاده از چنین اختیاری را بدهد، در اینکه چنین اذنی به قضات دادگســـتری داده‌شـــده یا نه تردید اســـت

و مواد قانونی صراحتی در این زمینه ندارند؛ لذا بنا بر اصل عدم، می‌توان گفت تا زمانی که ولی‌فقیه یا رئیس قوهٔ 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؛ راه‌حلی که برخی فقها برای حل این مشکل در زمانهٔ 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 مسئلهٔ 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، دست‌کم می‌تواند جوازِ 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 سیرهٔ عقلایی نمی‌توان ادراکات حسی و علم مبتنی بر آن‌ها را نادیده گرفت؛ درعین‌حال ادراکات حسی همواره با احتمال خطا روبرو هستند؛ ازنظر 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. ناگزیریِ استفاده از علم مبتنی بر حواس و نیز خطاپذیری آن موجب شده که حجیت آن نزد عقلا به گونهٔ مشروط باشد و هر چه امری خطیرتر 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 را امری عقلایی دانسته است که شریعت نیز به‌طورکلی بدان پایبند است؛ نهایت آنکه شرطی بر آن می‌افزاید. مسائل کیفری و مجازات سنگین ازجمله مواردی است که عقلا اثبات آن را به‌صرف مشاهده نمی‌پذیرند؛ چراکه در آن امکان قابل‌اعتنای خطا وجود دارد. شریعت اسلامی نیز در مورد اثبات این دسته از موارد، به‌ویژه جرائمی که صرفاً جنبهٔ حق‌اللهی دارند، سخت‌گیری فراوانی قائل شده و ماهیت آن‌ها نیز به‌گونه‌ای است که شهادت در

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

سپاسگزاری

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

منابع

- ابن‌سـینا، حسین بن عبدالله (۱۲۸۱). الإشـارات و التنبیهات. تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- ابن‌سـینا، حسـین 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.
- اعرجـی، عبدالمطلـب (۱۴۱۶ ق). کنز الفوائد فی حل مشـکلات القواعـد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- الهی قمشـه‌ای، مهدی (۱۳۶۳). حکمت الهی عام و خاص. تهران: انتشارات اسلامی. چاپ ششم.

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). تحریرالوسیله. 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 الکفایه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
- بهجت، محمدتقی (۱۳۸۶). استفتاءات. قم: دفتر حضرت آیت‌الله‌العظمی 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). مسالک‌الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ سوم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیه
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- طباطبایی، علی بن محمد (۱۴۲۲ ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البیت (علیهم‌السلام) لإحیاء التراث.
- طباطبایی حکیم، محمد سعید (۱۴۲۷ ق). مسائل معاصرة فی فقه القضاء. نجف: دار الهلال.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰) اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۶) نهایة الحکمة. تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم.
- عراقی، ضیاءالدین (بی‌تا). شرح تبصرة المتعلمین (القضاء)، قم: مطبعه مهر.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). الأعمال الفلسفیة. بیروت: دار المناهل.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۳۳ ق). المنطقیات للفارابی. قم: مکتبة السماحة آیة

الله‌العظمی‌المرعشی النجفی، چاپ دوم.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶). إحصاء العلوم. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۲۴ ق). کشف اللثام عن قواعد الأحکام. 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
- کلانتری، کیومرث، سلمان‌پور، عباس (۱۳۹۸). جایگاه علم قاضی در اثبات امر کیفری در حقوق ایران. پژوهشنامه حقوق کیفری، ۱۰(۲)، پیاپی ۲۰، ۱۶۵-۱۸۶. 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). مفتاح‌الهدایه فی‌شرح‌تحریرالوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). أنوار الفقاهة. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة‌المتعالیة‌فی‌الأسفارالعقلیة‌الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۴). استفتاءات. تهران: نشر سایه.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۸۱). فقه‌القضاء. قم: جامعة المفید.
- موسوی خلخالی، محمدمهدی (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. dor: 20.1001.1.24236462.1396.19.77.5.3

- مؤمن قمی، محمد (۱۳۸۹). مبانی تحریر الوسیلة. 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 موردمطالعه: 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 إحیاءالتراث العربی، چاپ هفتم.
- نوری همدانی، حسین (۱۳۸۸). هزار و یک مسئله فقهی (مجموعه استفتاءات). قم: مهدی موعود (عج).
- واربرتون، نایجل (۱۳۸۵). الفبای فلسفه. ترجمهٔ مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- ولایی، عیسی (۱۳۸۶). راه‌های عامهٔ اثبات جرایم با نگرشی به دیدگاه امام خمینی (س). پژوهشنامهٔ متین، ۱۲(۴۸)، ۱۴۲-۱۶۱. dor: 20.1001.1.24236462.1389.12.48.4.5
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۹ ق). بایسته‌های فقه جزا. تهران: میزان.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۳ ق). قراءات فقهیة معاصرة. قم: مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

References

- Araji, A. (1995). *Treasure of Benefits in Solving the Problems of Grammar*(*Kanz Al-Fawa'id Fi Hall Mushkilat Al-Kawa'id*). Qom: slamic 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 Qawaeid Alahkam*. Qom: Eslamic Publication dependent on Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

- Ghotb al-din shirazi, M. (1990). *Durrat al-taˉj 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 ʿalā al-Kifāya*. 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., Shokoohizadeh, 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.). *Meftah 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
- 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-Afham 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.dor: 20.1001.1.24236462.1389.12.48.4.5

- Warburton, N. (2006). *Philosophy*: *The Basics*. Translated by Masoud Olia, Tehran: Qoqnoos Publishing. [In Persian]

MATIN Research Journal
Imam Khomeini and the Islamic Revolution

Print ISSN: 2423-6462
Online ISSN: 2676-5888
Home page: https://matin.ri-khomeini.ac.ir
Volume 27, Issue 106, Spring 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Equality or Difference between Male and Female Diya: An Approach Based on the Principles of Imam Khomeini[1]

Fatemeh Moghaddasi[1] | Seyed Mohammad Sadegh Mousavi[2*] | Seyed Abolghasem Naghibi[3]

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

Article type:
Research article
Article history:
Received: October 17, 2023
Received in revised from:
January 07, 2024
Accepted: April 11, 2024
Published online: April 19, 2025
Keywords:
Diya, Diya principles, Gender-based diya difference, Ruling of halving, Ruling of equalization.

*Corresponding author:
mousavi4535@gmail.com

Abstract

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.

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).

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. *Matin Research Journal,* 27(106), 133-158. https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.205598.1539

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

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 ijtihad. 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 ijtihad 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 Diyeh 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 Diyeh 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.

پژوهشنامه متین امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۲۴۲۳-۶۴۶۳
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۸۸۸
https://matin.ri-khomeini.ac.ir

پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

تساوی یا تفاوت دیه زن و مرد با رویکردی 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

درزمینهٔ تفاوت دیه زن و مرد دو نظریه بیان‌شده‌است؛ نظر مشهور، تنصیف و دلیل عمدهٔ 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 فتواداده‌اند. نگارنده پس از مداقه در دلایل استنادی قائلین هردو 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 بین‌المللی می‌توان 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 می‌توان با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی حکم به تساوی داد که منطبق با مصالح، عقل و عدالت اجتماعی مدنظر اسلام است و یا این‌که 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 مابه‌التفاوت ارائه داد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱/۳۰

کلیدواژه‌ها:
دیه، مبانی دیه، تفاوت دیه زن و مرد، حکم تنصیف، حکم تساوی.

* **نویسنده مسئول:**
mousavi4535@gmail.com

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
ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
© نویسندگان.

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 موردتوجه قرارگرفته است. جنبه‌هایی همچون کیفیت تشریع دیه (تأسیسی یا امضایی)، تعیینی یا تخییری بودن، نقش خطایی یا عمدی بودن جنایت در مقدار دیه؛ اما یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل موردبحث در باب دیات، تفاوت دیه زن و مرد است. مسئله تساوی یا عدم‌تساوی دیه زن و مرد یکی از مسائل موردتوجه جوامع بشری است که در یک نگاه کلی این نظریه دارای دو دیدگاه است: اولین دیدگاه نظریه قائلین به عدم‌تساوی دیه و دومین دیدگاه قائلین به تساوی دیه زن و مرد است. گروه اول بر اساس فتوای مشهور فقها دیهٔ زن را نصف می‌دانند. گروه دوم با تکیه‌بر اطلاق آیات قرآن و برخی از روایات قائل به تساوی دیهٔ زن و مرد هستند.

یکی از موضوعات مهم و موردتوجه 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 اوضاع‌واحوال 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 قرارگرفته 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 عدم‌تساوی 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 مقالاتِ 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 پرداخته‌شده است. سهیلا بایبوردی (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 فضل‌اللّه 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 ازاین‌جهت 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 وَدَیَ به معنای راندن و رد کردن است»(ابن منظور، ۱۴۰۸، ص. ۲۵۸). واژه «دیه»، وَدَیَ است که طبق قواعد، واو آن حذف‌شده و به آخر آن «هاء» افزوده‌شده 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، نقص‌عضو و جرح، به مجنیٌ‌علیه یا ورثهٔ 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 واردشده، واجب می‌شود خواه این جنایت نسبت به جان شخصی واردشده باشد خواه پایین‌تر از این حد و گاه این لفظ تنها بر مقادیر معین‌شده 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 به‌عوض فاءالفعل است؛ زیرا اصل دیه از «ودی» اخذشده 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 معین‌شده 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 معین‌شده است»(خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص.۱۸۶). ازنظر امام خمینی دیه عبارت است از مالی که به‌واسطهٔ 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 استفاده‌شده 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 به‌صورت مطلق بر مالی که به سبب جنایت واجب می‌شود اطلاق می‌کنند و تفاوتی ندارد که این میزان از طرف شارع مشخص‌شده یا نشده باشد.

۲-۲. تفاوت دیه زن و مرد

یکی از چالش‌های این حوزه، نابرابری دیه زن و مرد بر اســاس دیدگاه مشــهور فقهاســت. فقهای شــیعه در موارد قتل، دیه زن را نصف دیه مرد تلقی نموده‌اند و در مواردی همچون، تلف اعضا و جراحات تا زمانی که به یک‌سوم دیه نرسیده باشد؛ دیه زن و مرد برابر و از آن زمان به بعد دیه زن نصف دیه مرد می‌شــود. این نظریه در بین فقهای متقدم شــیعه مخالفی ندارد و بررسی کلمات فقها از قدما و متأخرین این مهم را ثابت می‌کند. البته در بین فقهای متأخر عده قلیلی قائل به‌تساوی دیه شده‌اند.

۳. کلیات تحقیق

۳-۱. مبانی دیه

احکام و قوانین الهی از مآخذی اســتنباط و اســتخراج می‌شــود که به آن، منابع فقه یا منابع اجتهاد و یا ادله احکام گفته می‌شود. کتاب، سنت، عقل و اجماع ادله‌ای هستند که می‌توان بر اســاس آن‌ها به‌حکم واقعی در این باب دســت‌یافت. 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

بــا تأمل در قــرآن به‌عنوان یکی از منابع اصلی فقه، می‌توان آیــات 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 تشریع مجازات قصاص (بقره: ۱۷۸؛ اسراء: ۳۳؛ مائده: ۴۵).

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

۳. آیات عام تشریع مجازات به‌مثل (نحل: ۱۲۶؛ بقره: ۱۹۴).

در برخی از آیات قرآن کریم مجازات به‌مثل و یا به بیانی دیگر، مقابله‌به‌مثل تشریع 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؛ به‌غیراز کفاره این قتل غیرعمدی که عبارت است از آزاد کردن برده، می‌بایست به خانواده مقتول نیز دیه بپردازد. شأن نزول آیه هم طبق نظر عموم مفسرین، مربوط به مردی است که به‌اشتباه، فرد مسلمان شده‌ای را به تصور این‌که 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 به‌صورت خطایی است. به‌طوری‌که از محتوای این آیه به دست می‌آید مقدار دیه در قرآن کریم ذکر نشده است بلکه به بیان دیه مسلمه 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، ج۴، 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 مأخذ 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 پرداخته‌شده است. به‌رغم تفاوت‌های موجود در دلالت آن‌ها بر پاره‌ای احکام به اصل وجوب دیه، در قتل غیرعمد و در جنایت بر اعضا و منافع، تردید وجود ندارد.

ج) اجماع

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

۲-۱-۳. مبانی عقلی دیه

الف) نظم عمومی

نظم عمومی شـــامل مجموعه ضوابط و مقرراتی است که تأمین‌کننده مصالح و منافع عموم شهروندان جامعه است و هر عملی که منجر به اختلال در جامعه شود، خلاف نظم عمومی محســـوب می‌گردد؛ بنابراین اگر کسی موجب صدمه جســـمانی بر شخص دیگری شده و قانون‌گذار برای جبران خســـارت و ایجـــاد نظم عمومی به قصاص یا دیه حکم ندهد، ارکان نظم عمومی جامعه دچار اختلال و نابسامانی می‌گردد.

ب) اصل عدالت

عقل ســـلیم، قبح جنایت بر نفس و عضو و لزوم جبران خســـارت را درک می‌کند و شـــارع به‌حکم عقل و بر اســـاس 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 موردپذیرش قرار گرفته است.

د) قاعده لا ضرر

«هر ضرر و زیانی که جبران نشـــود، حرام و منهیٌ‌عنه اســـت و این کنایه از وجوب تدارک و جبران ضرر و خســـارت حاصله اســـت، اعم از این‌که ضرر مالی باشـــد یا جانی، درست اســـت که مثال ذکرشده دربارهٔ لزوم جبران زیان مالی اســـت لکن از باب این‌که در روایت علت حکم تصریح‌شـــده اســـت و آن حضرت فرموده است: «انک رجل مضار و لاضرر و لاضرار»، 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 می گردد و روشن است که اگر کسی خسارت مالی یا بدنی بر کسی وارد آورد و از عهدهٔ خسارت وارده برنیاید، او را در معرض ضیق و تنگی قرارداده است و این ازنظر شارع ممنوع است، دیه نیز از مصادیق همین امر است»(جوهری، عابدی و جعفری، ۱۳۹۵، ص.۱۰۵).

۲-۳. نظریه تنصیف

فقهای 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 یک‌سوم 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 فقهای متقدم شیعه مخالفی ندارد. البته در بین فقهای متأخر عدهٔ قلیلی قائل به‌تساوی دیه شده‌اند.

۱-۲-۳. تفاوت دیه در نفس

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

۱-۱-۲-۳. بیان دیدگاه‌ها

فقهای 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 دیهٔ 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 مخالفتی وجود ندارد. فقهای متأخر شیعه مانند متقدمین در این‌که دیه زن در قتل نصف دیه مرد است با یکدیگر اتفاق‌نظر دارند: فاضل هندی به‌تفصیل 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 شـود. دلیل این دیدگاه اجماع و روایات اسـت 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 هسـت که بگوییم در صورت خودداری و یا ناتوانی ولـی زن از پرداخت تفاوت دیه او هیچ حقی ندارد؛ زیرا اصل در این‌گونه جنایت‌های عمدی قصاص است و دیه تنها بر اساس سازش و توافق طرفین ثابت می‌شـود»(فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص.۴۴۶). نجفی نیز «نصف بودن دیه زن نسـبت به دیه مرد را امری اجماعی و مورد اتفاق همهٔ 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 اقامه‌شـده و حتی اجماع منقول در اینجا همانند نصوص مسـتفیض یا متواتر اسـت و از این بالاتر همهٔ مسلمانان در این موضوع وحدت نظر دارند و تنها ابن‌علیه و اصم گفته‌اند که دیه زن همانند مرد اسـت؛ اما اجماع، قبل و بعد از زمان این دو برخلاف آنچه گفته‌اند منعقدشـده اسـت و به‌علاوه کسانی که اجماع امت ر 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.۳۲) امام خمینی نیز می‌گوید: «مرد آزاد در برابر مرد آزاد قصاص می‌شـود همچنین در برابر زن آزاد نیز کشـته می‌شود؛ ولی با این شـرط که فاضل دیه (نصف دیه مرد آزاد) پرداخت شود»(امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۹۱۰).

۲-۱-۲-۳. 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) صحیحه عبدالله بن مُسکان

«امـام صادق (ع) فرمودند: «دیه زن نصف دیه مرد اسـت»(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 به‌اشتباه بکُشد و او در حال زایمان باشد. امام فرمود: پنج هزار درهم به‌عنوان دیه زن بر مرد است و برای فرزند، یك 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 همهٔ 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 تخییر 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 دیناراست، 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 خویی 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 این‌که روایت را کنار بگذاریم»(خویی، ۱۴۱۰، ج ۴۲، ص. ۴۹۵).

ج) روایت عبدالله بن مسکان

«قال: دية الجنين خمسة أجزاء»(حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص.۲۲۹). «این روایت، گرچه ظهورش مانند حدیث اول نیست؛ زیرا مربوط به دیه جنین است و حکم آن، با الغای خصوصیت، تعمیم می‌یابد، لیکن عرفْ ظهور آن را می‌پذیرد؛ اما سند آن، مانند روایت نخست، با مشکل مواجه است؛ زیرا در این سند نیز محمدبن‌عیسی از یونس نقل می‌کند و ایرادهای پیش‌گفته در اینجا نیز می‌آید. علاوه بر آن، احتمال ارسال سند نیز می‌رود؛ زیرا محمد بن‌عیسی 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 ابوجریر قمی

«از امام کاظم (ع) دربارهٔ دیهٔ نطفه، علقه، مضغه، مخلّقه و آنچه در رحم است، پرسیدم. امام(ع) در پاسخ فرمود: اگر گوشت بر استخوان‌ها روید، دیه‌اش یک‌صد 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 تکملةالمنهاج (خویی ۱۴۱۰، ج ۴۲، ص.۴۹۰)، جواهرالکلام (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص.۳۵۶) و فقه‌الدیات (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۵، ص. ۵۰۵) به جهت سند معتبر شمرده‌شده است؛ اما بنا بر نظریات برخی از فقها با توجه به برابری زن و مرد ازنظر هویت انسانی چنان‌که 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 می گردد و اگر مردی زنی را بکشد، چنانچه بخواهند قصاص کنند، باید نیمی از دیه مرد را به خانواده‌اش بپردازند 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) صحیحه حلبی

«از امام صادق (ع) شنیدم دربارهٔ مردی که زنی را به‌عمد 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 بپردازند 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 بیست‌ویک 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 حجیت ندارد؛ زیرا دلالت التزامی در وجود و حجیت 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، حجیت ندارد، قهراً لازم آن نیز که فرع است حجیت نخواهد داشت»(صانعی، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۸).

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

اجماع

دومین دلیلی که بر نصف بودن دیه زن نسبت به دیه مرد اقامه‌شده، اجماع فقهاست. از میان فقهای متأخر کسانی چون: طباطبایی، ریاض‌المسائل (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 می کند». 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 اســت: «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 برداشــت می‌شــود که در تحقق اجماع، تردید وجود دارد. صاحب مجمع‌الفائدة در شرح عبارت علامه در کتاب ارشاد که دیه زن نصف دیه مرد است، در مقام استدلال بر مسئله می‌گوید: «کأنّ دلیله الاجماع و الاخبار و قدمرّت، فتذکّر» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص.۳۲۲).

دوم: «اجماع در صورتی دلیل و مدرک اســت که مستند روایی و قرآنی در خصوص مسئله موردنظر در دســت نباشــد و این اجماع با وجود روایت‌های یادشده، مدرکی است؛ بنابراین دلیل مســتقلی به شمار نمی‌آید» (شفیعی‌سروســتانی، رحمان ستایش و قیاســی،۱۳۷۳، ص. ۴۹۰)؛ بنابراین اســاس و مبنای اجماعی که فقیهان در تنصیف دیه به آن اســتناد نموده‌اند؛ اساســاً مبتنی بر روایات اســت و در این مســئله به‌عنوان یک دلیل به‌حســاب نمی‌آید. ازآنجایی‌که علمای امامیه اجماع را به‌عنوان یک دلیل مستقل محسوب نمی‌کنند و در حجیت آن شک دارند؛ لذا شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

از بررســی اقوال و دلایل فقهای شیعه به دســت می‌آید که این بزرگان با استناد به روایات و اجماع متفق‌اند که اگرچه عمومات آیات قرآن دلالت بر برابری زن و مرد در قصاص دارد؛ ولی این آیات با روایات موجود تخصیص‌یافته‌اند؛ بنابراین اگر مردی مرتکب قتل زنی شــود و بســتگان زن بخواهند مرد را قصاص کنند، در این صورت فاضل دیه ضروری اســت و در این زمینه قول مخالفی وجود ندارد.

۲-۲-۳. تفاوت دیه در اعضا

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

بر اساس قول مشهور فقیهان امامیه در مورد دیه اعضا و جراحات زن و مرد تا وقتی‌که به حد یک‌ســوم دیه کامل نرسد، دیه زن و مرد مساوی است؛ اما به‌محض این‌که 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 به‌صورت مطلق نیست حتی در کمتر از ثلث. «تا زمانی که از یک‌سوم دیه مرد کمتر نشده نصف دیه مرد است؛ اما زمانی که دیه جنایت خواه جراحت باشد خواه تلف عضو، از یک‌سوم 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 تقسیم‌شده‌اند. 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 به‌صورت خاص موردتوجه اندیشمندان و صاحب‌نظران فقه و حقوق قرارگرفته؛ عدم‌تساوی 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 درنهایت از نظریهٔ مشهور تبعیت نموده و فتوا به تنصیف داده‌اند. فقط صانعی و جناتی قائل به برابری کامل دیهٔ زن و مرد شده‌اند. همچنین برخی از علمای مذاهب اسلامی نیز قائل به‌تساوی مقدار دیه زن و مرد در قانون جزایی اسلام و عدم وجود تفاوت در این زمینه می‌باشند. از میان عالمان متقدم اهل سنت، ابن علیه 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 پیداکرده و به آن فتوا داده‌اند؛ بنابراین در میان اهل سنت اعتقاد به‌تساوی جدید نیست، اما در میان فقهای شیعه یک بحث جدید است.

۱-۳-۳. ادلهٔ قائلین به‌تساوی 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 درزمینهٔ مقدار دیهٔ 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 تشـریع شده است؛ ولی به میزان آن اشاره‌ای نشده و همچنین دلالت بر تفاوت میان زن و مـرد نیز ندارد. نیامدن این تفاوت، یکی از عمده‌ترین محورهای مخالف با رأی مشهور است.

رویکرد دوم:

در این رویکرد می‌توان با اسـتناد به اطلاق آیات، تساوی دیه زن و مرد را اثبات نمود چراکه در قـرآن آیاتـی وجود دارد که بدون تمایز میان مرد و زن به بیان مسـئله دیه پرداخته اسـت (نسـاء:۹۲). علاوه بر آیه ۹۲ سـوره نسـاء، آیات دیگری نیز وجود دارد که به اسـتناد برخی از اندیشـمندان، به‌صورت غیرمسـتقیم، دلالت بر تسـاوی میان زن و مرد دارد. در آیات: بقره:۱۷۸؛ مائده:۴۵،۳۲، به‌قاعدهٔ اشتراک زنان و مردان در احکام اشاره‌شده و وجوب دیهٔ مسـاوی در قتل خطایی زنان و همچنین قتل عمد زنان را اثبات می‌کند (میر شمسـی، 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 قابل‌بررسی 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 دیهٔ زن نسبت به مرد دارد مخالف صریح آیاتی است که دلالت بر عـدل و نفی ظلم می‌کند مانند آیات: (فصلت: ۴۶؛ آل‌عمران:۱۸۲؛ انفال:۵۱؛ حج: ۱۰؛ ق:۲۹؛ انعام:۱۱۵؛ نساء:۴۰؛ غافر: ۳۱)».

۲. آیات مربوط به برابری انسان‌ها:

قـرآن کریم همهٔ آدمیان را فرزنـدان آدم و حوا می‌داند و میان آنـان در مبدأ آفرینش و استعدادهای انسانی، فرقی نمی‌گذارد (نساء:۱؛ بقره: ۱۲۳،۱۰۳؛ حجرات:۱۳).

۲-۱-۳-۳. روایات

ازنظر قائلین به نظریهٔ تنصیف، 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 واردشده است که به‌طورکلی 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 وسائل‌الشیعه آورده‌است. 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 بن‌یعقوب (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص.۱۹۳)؛ روایت محمد بن‌علی‌بن‌الحسین باسناده، عن‌حماد 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 اخذشده 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).

۴-۱-۳-۳. عقل

یکی دیگر از منابع استنباط، عقل است که با استناد به آن می‌توان گفت که برابری حکم دیهٔ زن و مرد به‌عنوان یک حکم خلاف عقل تلقی نمی‌شـود. 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 امضاشده
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 اســتناد به بیان مطلق آیات: قائلین به تســاوی، بیان مطلق آیات را عمده‌ترین دلیل اولاً؛ آیه شریفه در مقام بیان اصل تشریع دیه است نه در مقام بیان مقدار و خصوصیات آن و چنانچه در علم اصول بیان‌شده است، یکی از مقدمات حکمت برای تمسک به اطلاق آن است که متکلم در مقام بیان باشـد؛ لذا می‌توان گفت چون آیه درصدد بیان مقدار دیه نیسـت از این حیث اطلاق نداشـته و نمی‌توان به آن تمسک کرد. ثانیاً؛ برفرض این‌که آیه مطلق هم باشد یکی دیگر از مقدمات حکمت آن اسـت که مقیدی برای آن موجود نباشـد، حال‌آنکه در این مقام، روایات فراوان بلکه در حد تواتری موجود است که می‌تواند مفید اطلاق آیه باشد (جوریزی، ۱۳۹۲، ص. ۹۰).

نقد اســتناد به آیات عدالت خدا: در پاســخ به این اســتدلال باید گفت: «کبرای این استدلال صحیح اســت و شــکی نیســت که کلام و احکام الهی مطابق با حق و عدل است، لیکن اشــکال در صغرای استدلال است؛ زیرا معلوم نیســت که تفاوت بین زن و مرد در قصاص و دیــه، مصداق باطل و ظلم باشــد، بلکه با توجه به نظام جامــع حقوقی اسلام، این تفاوت عیــن حق و عدل ارزیابی می‌گردد. عمده فعالیت‌ها و وظایف اقتصادی خانواده در اسلام، وظیفه مرد شمرده‌شــده است، نقش اقتصادی مرد در خانواده و جامعه به‌گونه‌ای ترسیم‌شده اســت که در صورت فقدان یا آســیب 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 تصریح‌شده 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 این‌که خلقت زن و مرد از یک‌نفس 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 ازجمله 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 ازنظر 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 این‌گونه روایات چنانچه در علم اصول روشن‌شده 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: درصورتی‌که روایات صحیحه زیادی وجود دارد، کنار گذاشتن چند حدیث خللی بر اصل قضیه وارد نمی‌کند.

عمده اشــکال و ایراد ایشان به وجود محمد بن عیسی در سند روایت است که شیخ طوسی در کتاب الفهرســت او را تضعیف کرده اســت و بقیه مطالب خود را از کتاب تنقیح المقال مامقانی نقل کرده‌اند. آقای صانعی تنها به آن نقل‌قول‌ها اکتفا نموده است؛ بدون اینکه ادامه مطلــب 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 اســتدلال به ضعف اجماع: «قائلین نظریه تســاوی برای اثبات ادعای خود اجماعی را که فقهایی ازجمله صاحب جواهر و صاحب ریاض ادعا کرده‌اند با استناد به عبارت محقق اردبیلی سست و قابل‌نقض دانسته‌اند. به این استدلال این‌گونه پاسخ‌داده‌شده است: محقق اردبیلی با دیگر فقهای شیعه در این مسئله اتحاد نظر دارد و به روایات حلبی، عبدالله بن مسکان و عبدالله بن ســنان از امام صادق(ع) استناد نموده است و به نصف بودن دیه نفس زن نسبت به دیه نفس مرد نظرمی‌دهد و بر این باوراست که قصاص مرد در برابر زن، مشروط به پرداخت نصف دیه مرد اســت و مدعی است که نظریه‌ای مخالف نظر مشهور نقل نشده‌است»(ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص. ۸). نقد اســتدلال به مدرکی بودن اجماع: در رد این دلیل آمده‌است: طرح مدرکی بودن اجماع در این خصوص، جایگاهی ندارد؛ چراکه خودشان می‌گویند: اجماع در صورتی دلیل و مدرک اســت که مستند قرآنی و روایی در مســئله نباشد و به‌حق هم چنین است. مستند ما روایات صحیحه است و همه هم بر اساس آن نظر دادند؛ پس فتوای صادره بر اساس ادلهٔ قوی، با تردید فقیهی خدشه‌دار نمی‌شود (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۵، ص. ۲۲).

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این نوشتار عبارت است از:

۱. در آیــات قرآن کریم به بیان پرداخت دیه به خانواده مقتول در مورد قتل غیرعمدی، اشاره‌شــده و حکم آن تشــریع گردیده اســت؛ ولی در مورد میــزان و مقدار دیه و همچنیــن بحث از تفاوت میان زن و مرد، اشــاره‌ای نگردیده اســت؛ بنابراین حکم اصلی ثابت دینی عبارت اســت از پرداخت اصل دیه که در آیه ۹۲ سوره نساء به آن تصریح‌شده است.

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

۳. با استناد به این‌که برخی از قوانین شرع اسلام قابلیت انعطاف داشته و با مسائل روز و مستحدثه امکان و قدرت تطابق دارند و همچنین با عنایت به این‌که 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 این‌گونه 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 به‌واسطهٔ 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 درصورتی‌که 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 مداقه در دلایل استنادی قائلین دو نظریه تنصیف و تساوی، مشخص‌شد 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 به‌گونه‌ای جمع بین دو نظریه است؛ یعنی هم تنصیف را می‌پذیرد و هم در کنارش راهکاری برای جبران مابه‌التفاوت ارائه می‌دهد. در این رویکرد با استفاده از عناوین ثانویه مانند مصلحت، ضرورت، حفظ‌نظام، قاعده اهم و مهم؛ تلاش می‌شود تا دیه زن برابر با دیه مرد قرار گیرد. این راه‌کار 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 خسارت‌دیده یا مجنیٌ‌علیه و یا خانوادهٔ او پرداخت می‌کنند.

۶. نگارنده معتقد است که فقط با اتکای به موازین اسلامی، استیفای حقوق زنان ممکن می‌شود. همان‌گونه که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اجتهاد فقیهان جامع‌الشرایط را در صورت ابتنای به کتاب و سنت از مبانی اساسی تأمین قسط و عدل معرفی نموده است؛ بنابراین با قطع‌نظر از تغییر و تبدّل در موضوعات و با قطع‌نظر از نیازها و ضرورت‌های 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 آیت‌الله صانعی در برابری دیه زن و مرد. مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ۷ (۱۲)، ۱-۲۸. https://law.tabrizu.ac.ir/article_5963.html
- ابن‌براج، عبدالعزیز (۱۴۰۶ ق). المهذب. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن زهره، حمزه (۱۴۱۷ ق). غنیة‌النزوع الی علمی الاصول و الفروع. قم: مؤسسه امام صادق.
- ابن‌ماجه، محمد (۱۴۱۸ ق). سنن ابن ماجه. بیروت: دارالجیل.
- 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: دارالحدیث.
- احمد ادریس، عوض (۱۳۷۷). دیه. ترجمه علیرضا فیض، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اصغری، عبدالرضا؛ قانع، امیررضا و نورمندی‌پور، عباس (۱۳۹۴). بررسی ادله تفاوت دیه زن و مرد در فقه امامیه. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۱(۳)، پیاپی ۱۰۶، ۱۵۹-۱۸۴. https://iss.razavi.ac.ir/article_653.html?lang=fa
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- بایبوردی، 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. پایان‌نامه 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 بین‌الملل، 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 البیت.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- سلار دیلمی (۱۴۲۱ ق). المراسم العلویّه. با تحقیق محمود بستانی، قم: منشورات حرمین.
- سیّاح، احمد (۱۳۸۲). فرهنگ جامع عربی. تهران: انتشارات اسلام.
- شفیعی‌سروستانی، 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 علی‌اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن‌حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام. ترجمه علی آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- شیخ طوسی، محمد بن‌حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه‌الامامیه. ترجمه محمدباقر بهبودی، تهران: چاپ مرتضوی.
- شیخ طوسی، محمد بن‌حسن (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 محمدعلی (۱۴۱۸ ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل. قم: مؤسسه آل البیت.
- 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 اسلامیه.
- 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 فضل‌الله 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
- 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
- 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. dor: 20.1001.1.24236462.1378.2.2.3.8

- 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. dor: 20.1001.1.25885618.1386.37.4.10.6

- 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-Alawiyyah*. 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 Shara'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) 1
Seyed Sadegh Haghighat

Jurisprudential Inference of the Insolvent Debtor's Ruling from the Infallibles' (A.S.) Practical Tradition: Emphasis on Imam Khomeini's Fatwas 31
Mostafa Shadman Fakhrabadi, Abbas Ali Soltani, Hossein Saberi

Imam Khomeini's Literary-Jurisprudential Perspective on Verse 222 of Surah Al-Baqarah 57
Ebrahim Azizi Asl, Abbasali Rouhani Fard, Habib Hatami Kan Kabud

Efficiency and Political Stability in Iran during the 1390s Decade (2012-2022) 77
Tahereh Kanani, Ali Mohammadi Zia

The Non-Authoritativeness of Sensory Knowledge Acquired by Authorized Judges in Divine Penal Cases: Emphasis on Imam Khomeini's Opinions 105
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[1] 133
Fatemeh Moghaddasi, Seyed Mohammad Sadegh Mousavi, Seyed Abolghasem Naghibi

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

- **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.

MATIN
Research Journal
Scientific journal of
Imam Khomeini and Islamic Revolution
| Vol. 27 | Issue: 106 | Spring 2025 |

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution
Print ISSN: 2423-6462
Online ISSN: 2676-5888
https://matin.ri-khomeini.ac.ir
https://ri-khomeini.ac.ir

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: Emphasis 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

106